UNIVERSAL
LIBRARY
OU_234985
UNIVERSAL
LIBRARY

ذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء

وصیاً ما تیسر لنا فی شرح ھذہ المسائل من مبانی ما یحل تعقیدہ ویسھل تقیید ما شکل علیہ من المسائل

الحاشیۃ للمولوی فضل حق الخیرآبادی

علی

شرح سلم الملقای مبارک بخاورغہ الطلبای

باہتمام العاجز الفقیر لعباد الراجی انصار القاضی یوم التناد الداعی لصحۃ خواجہ مصلح الدین احمد غاوزعا العلمن و

یسر الاحد من ان التکلیف ان الابد وعامل بوالدیہ بکرمہ الذی لالہ حدو لالہ عد یوم یجمعہ کل احد لما اعد

سنہ ۱۳۱۶ھ

فی مطبع مصلح المطابع الواقع فی الدھلی

قیمت علاوہ

تمام حقوق بذریعہ رجسٹری بحق مالک مطبع محفوظ ہیں

محصول عیضاً ۸

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان الله وبحمده والصلوة على احمد رسوله وعبده وآله ومعجبة من بعده قوله سبحان اما مصدر الخ قال
في حاشية الايجاز يستعمل الاضافا منصوبا وقال سيبويه يقال سبحت الله تسبيحا وسبحانا فالمصدر التسبيح وسبحان اسم
يقوم مقام المصدر وقد جاء بعدي علما للتسبيح على الشذوذ ونحو قد قلت ما جاء في فخره سبحان من علقمة الفاخر قيل تقديره
سبحان علقمة على طريق التهكم ومن مزيدة وقيل صلة سبحان الله من علقمة الفاخر ورد عليه بان تقدير المضاف اليه لا يكون
الا بالبناء على الضم او تعويض التنوين في المضاف فتامل انتهى اعلم ان سبحان يستعمل في كلامهم استعمالين الاول
استعماله منصوبا مضافا كقولهم سبحان الله وسبحانك وسبحانه وكقوله سبحانه سبحان الذي اسرى بعبده ليلا والثاني
استعماله منقطوعا عن الاضافة ممنوعا عن الصرف كقوله سبحان من علقمة الفاخر وهو على الاستعمال الاول منصوب
بفعل مضمر متروك اظهارها وقد اختلفت كلماتهم في انه على هذا الاستعمال هل هو مصدر او اسم للمصدر الذي هو التسبيح او علم له فالمحتمل
الاول فلا مستند من تصريحات ائمة اللغة قال القاضي البيضاوي في تفسير قوله سبحانه سبحانك لا علم لنا
الا ما علمتنا سبحان مصدر كغفران والايجاز يستعمل الاضافا منصوبا باضمار فعله كمعاذ الله وقد ابى علما للتسبيح بمعنى التنزه

قوله سبحان الله وبحمده والصلوة على محمد وآله وعلى عباده الذين اصطفى ولا سيما على عبده وصفوته الذين هم اعلام الهدى ورايات التقى وبعد فقد التمس
مني بعض اخواني ان اكتب له شيئا على حواشي مختصات المعاني فاجبت ملتمسه راجيا منه ومن متفاضي والله المستعان وعليه التكلان

على الشذوذ فى تحواه سبحان من علقمة الفاخر انتهى وقال النيشابورى فى تفسير هذه الآية يعنى سبحانك نسبحك تسبيحا اى ننزهك تنزيها وهو مصدر غير متصرف ولا يستعمل الا ممدودا فالفعل منصوبا على المصدرية واذا استعمل غير مضاف كان سبحان علما للتسبيح فان العلمية كما تجرى فى الاعيان تجرى فى المعانى انتهى وفى القاموس سبحان الله تنزيها له من الصاحبة والولد معرفة ويضم وينصب على المصدر اى ابرء الله من السوء براءة او معناه السرعة البليغة فى طاعته ثم قال سبح كمنع سبحا وسبوحا تسبيحا قال سبحان الله فهذا صريح فى ان سبحان مصدر سبح كمنع وانه سمع لهذا الفعل الثلاثى المجرد وان معناه التنزيه او البراءة او قول سبحان الله وفى الصحاح وانما جاء على هذا لانه نصب على المصدر كانه قال ابرء الله من السوء براءة وفى شرح اللباب معنى سبحان الله اسبح الله تسبيحا اى انزهه تنزيها وهو فى الاصل مصدر سبح مخففا قال الشاعر ؎ قبح الاله وجوه تغلب كلما ابدى سبوح الحجيج وكبروا اما الاول فمعناه الظاهر على ان سبحان مصدر سبح الثلاثى المجرد وانه منصوب بفعل مضمر متروك اظهاره وعلى هذا التقدير فيه احتمالان احدهما ان يكون متعديا كالتسبيح بمعنى التنزيه ويدل عليه انهم صرحوا بكونه مصدرا مفسرا بالتنزيه وعلى هذا يكون سبحان مضافا لفاعله لان المصدر المتعدى يلزم اضافته الى الفاعل او المفعول المختص به وبعد الاضافة لم يجز اظهار فعله لان حق المفعول ان يقبل الفعل محذوفا واذا تيسر ذلك مع لزوم اضافة المصدر اليه ثانيهما ان يكون لازما وحينئذ يحتمل وجهين الوجه الاول ان يكون معناه البراءة كما يدل عليه فى القاموس الصحاح والصراح فى تفسيره اعنى ابرء الله من السوء براءة وعلى هذا يكون مفعولا مطلقا للفعل المقدر اللازم من قبيل قولهم انبته الله نباتا ويكون اضافته اليه سبحانه اضافة المصدر الى فاعله الذى هو مفعول الفعل المناسب وقد صرح الرضى فى شرح الكافية بان المصادر اذا بين فاعلها او مفعولها بالاضافة او بحرف الجر ولم يقصد بها بيان النوع وجب حذف نواصبها يعنى فيما سوى ذلك مثل صبغة الله وكتاب الله وسجان الله ولبيك وسعديك وحمدالك والوجه الثانى ان يكون معناه قول سبحان الله كما فى القاموس حيث قال وسبح كمنع سبحانا وسبوحا تسبيحا قال سبحان الله وعلى هذا يكون سبح الثلاثى المجرد بمعنى التفعيل كلاهما لازمين لاقتضيان المفعول فيشكل جعله مصدرا مضافا منصوبا بالفعل المضمر وح يكون التفعيل منه بمعنى التسبيح تارة لازما وهو اذا كان معناه قول سبحان الله وتارة متعديا وهو اذا كان معناه التنزيه قال فى الكشاف التسبيح تبعيد الله من السوء وكذلك التقديس من سبح فى الارض والماء وقدس فى الارض اذا ذهب فيها والبعد قيل الرضى واما قولهم لبى فهو مشتق من لبيك كما ان معنى سبح وسلم قال سبحان الله وقال سلام عليك اما سبح بمعنى نزه يعنى جعله سالما عن النقائص فلم يشتق من سبحان الله انتهى فالتسبيح اذا كان بمعنى التبعيد والتنزيه كان متعديا الى المفعول واذا كان بمعنى قول سبحان الله فلن يصح تعديته الى المفعول لكونه اذذاك لازما واما سبحان على هذا الوجه فلكونه لازما بمعنى قول سبحان الله لا يصح تعديته الى المفعول ولا جعله مصدرا مضافا منصوبا بالفعل المضمر الا ان يقال فى وجه تعديته بهذا المعنى الى المفعول انه تضمن معنى التنزيه فان من قال سبحان الله فقد نزه

سبحان اللہ وبحمدہ ،، والصلوٰۃ علی احمد رسولہ وعبدہ ،، وآلہ وصحبہ من بعدہ ،، **قولہ** سبحان اما مصدر الخ قال فی الحاشیۃ لایکاد یستعمل الا مضافا منصوبا وقال سیبویہ یقال سبحت اللہ تسبیحا وسبحانا فالمصدر التسبیح وسبحان اسم یقوم مقام المصدر وقد اجری علما للتسبیح علی الشذوذ ونحو قد قلت لما جاری فی فخرہ ،، سبحان من علقمۃ الفاخر قیل تقدیرہ سبحان علقمۃ علی طریق التہکم ومن مزیدۃ وقیل صلۃ سبحان اللہ من علقمۃ الفاخر ورد علیہ بان تقدیر المضاف الیہ لایکون الا بالبناء علی الضم او تعویض التنوین فی المضاف فتامل انتہی اعلم ان سبحان یستعمل فی کلامہم استعمالین الاول استعمالہ منصوبا مضافا کقولہم سبحان اللہ وسبحانک وسبحانہ وکقولہ سبحان الذی اسری بعبدہ لیلا والثانی استعمالہ مقطوعا عن الاضافۃ ممنوعا عن الصرف کقولہ سبحان من علقمۃ الفاخر وہو علی الاستعمال الاول منصوب بفعل مضمر متروک اظہارہ وقد اختلفت کلماتہم فی انہ علی ہذا الاستعمال ہل ہو مصدر او اسم للمصدر الذی ہو التسبیح او علم لہ فاما الاحتمال الاول فلہ مستندات من تصریحات ائمۃ العربیۃ قال القاضی البیضاوی فی تفسیر قولہ سبحانہ سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا سبحان مصدر کغفران والایکاد یستعمل الا مضافا منصوبا باضمار فعلہ کمعاذ اللہ وقد اجری علما للتسبیح بمعنی التنزہ

نسخہ دیگر بعد حمدہ ونستعینہ ،، ونصلی علی محمد الذی ظہر دینہ ،، فاندحم الباطل واساطینہ ،، وعلی آلہ وصحبہ الذین ہم اعلام الہدی ودرایۃ ،، وبعد فہذا تعلیق [illegible] علی شیء اعلم الذی الفہ القاضی ،، [illegible] حواشی عاقت العمر عاقل وتعرض لہا ذو ہمۃ متقاضی واللہ المستعان وعلیہ التکلان ۱۲

على الشذوذ وفي قوله سبحان من علقمة الفاخر انتهى وقال النيشابوري في تفسير هذه الآية يعني سبحانك نسبحك تسبيحا اي ننزهك تنزيها وهو مصدر غير متصرف ولا يستعمل الا محذوف الفعل منصوبا على المصدرية واذا استعمل غير مضاف كان سبحان علما للتسبيح فان العلمية كما تجري في الاعيان تجري في المعاني انتهى وفي القاموس سبحان الله تنزيها له من الصاحبة والولد معرفة ويضب على المصدر اي ابرء الله من السوء براءة او معناه السرعة اليه الخفة في طاعته ثم قال وسبح كمنع سبحانا وسبح تسبيحا قال سبحان الله فهذا صريح في ان سبحان مصدر سبح كمنع وانه سمع له الفعل الثلاثي المجرد وان معناه التنزيه او البراءة او قول سبحان الله وفي الصحاح والصراح سبحان الله معناه التنزيه له ينصب على المصدر كانه قال ابرء الله من السوء براءة وفي شرح اللباب معنى سبحان الله اسبح الله تسبيحا اي انزهه تنزيها وهو في الاصل مصدر سبح كغفر غفرانا قال الشاعر ٥ قبح الاله وجوه تغلب كلما ٥ سبح الحجيج وكبروا اهلالا ٥ فهذه الاقاويل نصوص على ان سبحان مصدر سبح الثلاثي المجرد وانه منصوب بفعل مضمر متروك اظهاره وعلى هذا التقدير فيه احتمالان احدهما ان يكون متعديا كالتسبيح بمعنى التنزيه ويدل عليه انهم صرحوا بكونه مصدرا وفسروه بالتنزيه وعلى هذا يكون سبحان مصدرا حذف فعله للقصد للدوام واللزوم ولما حذف الفعل اضيف المصدر الى المفعول المختص به وبعد الاضافة لم يجز اظهار فعله لان حق المفعول ان يقبل بالفعل معمولا له والتغيير ذلك مع لزوم اضافة المصدر اليه ثانيهما ان يكون لازما وح يحتمل وجهين الوجه الاول ان يكون معناه البراءة كما يدل عليه ما في القاموس والصحاح والصراح في تفسيره اعني اي ابرء الله من السوء براءة وعلى هذا يكون مفعولا مطلقا للفعل المقدر اللازم من قبيل قولهم انبته الله نباتا ويكون اضافته اليه سبحانه اضافة المصدر الى فاعله الذي هو مفعول الفعل الناصب وقد صرح الرضي في شرح الكافية بان المصادر اذا بين فاعلها او مفعولها بالاضافة او بحرف الجر ولم يقصد بها بيان النوع وجب حذف نواصبها يعني قياسا وذلك مثل صبغة الله وكتاب الله وسبحان الله ولبيك وسعديك وحمدالك والوجه الثاني ان يكون معناه قول سبحان الله كما في القاموس حيث قال وسبح كمنع سبحانا وسبح تسبيحا قال سبحان الله وعلى هذا يكون سبح الثلاثي المجرد وسبح اعني التفعيل كلاهما لازمين لاقتضيان المفعول فيشكل جعله مصدرا مضافا منصوبا بالفعل المضمر وح يكون التفعيل منه اعني التسبيح تارة لازما وهو اذا كان معناه قول سبحان الله وتارة متعديا وهو اذا كان معناه التنزيه قال في الكشاف التسبيح تبعيد الله من السوء وكذلك تقديسه من سبح في الارض والماء وقدس في الارض اذا ذهب فيها والبعد قول الرضي واما قولهم لبى يلبي فهو مشتق من لبيك كما ان معنى سبح وسلم قال سبحان الله وقال سلام عليك اما سبح بمعنى نزه يعني جعله سالما عن النقائص فلم يشتق من سبحان الله انتهى فالتسبيح اذا كان بمعنى التبعيد والتنزيه كان متعديا الى المفعول واذا كان بمعنى قول سبحان الله فلن يصح تعديته الى المفعول لكونه اذ ذاك لازما واما سبحان على هذا الوجه فلكونه لازما بمعنى قول سبحان الله لا يصح تعديته الى المفعول ولا جعله مصدرا مضافا منصوبا بالفعل المضمر الا ان يقال في وجه تعديته بهذا المعنى الى المفعول انه تضمن معنى التنزيه فان من قال سبحان الله فقد نزه

سبحانه عن النقائص فباعتبار تضمنه معنى التنزيه جاز تعديته الى المفعول واضافته اليه كما ان لبى بمعنى قال لبيك مع كونه لازما يجوز تعديته الى المفعول لتضمنه معنى الاجابة قال الحريرى فى خطبته مقاماته فلبيت دعوته تلبية المطيع وكما ان كبر بمعنى قال الله اكبر مع انه قد يعدى الى المفعول فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى وربك فكبر وخص ربك بالتكبير هو الوصف بالكبرياء وان يقال الله اكبر وروى انه لما نزل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله اكبر فكبرت خديجة وفرحت وايقنت انه الوحى وقد يحمل على تكبير الصلوة انتهى وفى التفسير الكبير ذكروا فى تفسير التكبير وجوها احدها قال الكلبى عظم ربك مما يقول عبدة الاوثان وثانيها قال مقاتل هو ان يقال الله اكبر روى انه لما نزلت هذه الآية قام النبى عليه السلام وقال الله اكبر كبيرا فكبرت خديجة وفرحت وعلمت انه اوحى اليه وثالثها ان المراد التكبير فى الصلوة انتهى فتعديته على تقدير تفسيره بان يقال الله اكبر بناء على انه يتضمن معنى التعظيم وفى الصلوات الماثورة عن السلف اللهم صل على محمد عدد من يسبحك ويهللك ويكبرك مع ان معنى هلل قال لا اله الا الله ومعنى كبر قال الله اكبر فتعدية التهليل بناء على تضمنه معنى التوحيد وتعدية التكبير بناء على تضمنه معنى التعظيم فهكذا يجوز ان يكون سبحان الله مصدر سبح الثلاثى المجرد بمعنى قال سبحان الله وتعدى الى المفعول باعتبار تضمنه معنى التنزيه وبالجملة فاحتمال كون سبحان فى قول الخاص سبحانه مصدرا لكفران منصوبا بفعل مضمر ليس مخالفا لاجماع اهل العربية بل محتمل كونه مصدر سبح المتعدى بمعنى نزه ومصدر سبح اللازم بمعنى برء ومصدر سبح اللازم بمعنى قال سبحان الله وكل ذلك مما ليس ساعده كلمات اهل العربية كما عرفت مفصلا واما الاحتمال الثانى وهو ان يكون سبحان اسما لمعنى التسبيح فله ايضا مستندات منها ما نقل الشارح فى الحاشية عن سيبويه فانه يدل على ان سبح الثلاثى المجرد غير مستعمل وانما المستعمل منه سبح بمعنى باب تفعيل وان المصدر حقيقة هو التسبيح واما سبحان فاسم يقوم مقام المصدر ومنها ما قال الامام الرازى فى تفسيره قال سبحان اسم للتسبيح يقال سبحت الله تسبيحا وسبحانا فالتسبيح هو المصدر وسبحان اسم للتسبيح كغفران اسم للمغفرة يقال غفرت له غفرانا وكفرانا وتفسيره تنزيه الله عن كل سوء انتهى ومنها ما قال ايضا فى تفسير قوله تعالى سبحان الله حين تمسون لفظ سبحان فعلان اسم للمصدر الذى هو التسبيح ومنها ما قال القاضى البيضاوى فى تفسير قوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا سبحان اسم للمعنى التسبيح وهو التنزيه وقد يستعمل علما فيقطع عن الاضافة ويمنع من الصرف قال سبحان من علقمة الفاخر وانتصابه بفعل متروك اظهاره انتهى مقتضى هذا الكلام ان سبحان يستعمل استعمالين فتارة يستعمل اسما للمصدر ويضاف الى مفعول فعله المضمر وينصب على انه قائم مقام المصدر وتارة يستعمل علما له فيقطع عن الاضافة ويمنع من الصرف واما الاحتمال الثالث وهو ان يكون علما للتسبيح فى حال الاستعمال اعنى استعماله مضافا فمستنده ما افاده جار الله العلامة فى تفسير قوله سبحانه سبحان الذى اسرى بعبده ليلا قال سبحان علم للتسبيح كعثمان للرجل وانتصابه بفعل مضمر متروك اظهاره تقديره اسبح الله سبحان بمعنى تسبيحا ثم نزل سبحان منزلة الفعل فسد مسده ودل على التنزيه البليغ من جميع القبائح التى يضيفها اليه اعداء الله انتهى وما فى مدارك التنزيل حيث قال فى تفسير تلك الآية سبحان تنزيه

عن السور وهو علم للتسبيح كعثمان للرجل وانتصابه بفعل مضمر متروك اظهاره تقديره سبحوا الله سبحان ثم نزل سبحان منزلة الفعل فسد الفعل
ودل على التنزيه البليغ انتهى ومانقلناه سابقا عن القاموس حيث قال سبحان الله تنزيها لله عن الصاحبة والولد معرفة ونصب على
المصدر فان قوله معرفة تصريح بكونه علما وبعل ما فى الصحاح والصراح وقولهما سبحان الله معناه التنزيه لله من الانيان بالتنزيه معرفا باللام
فى تفسيره ايمارا الى كونه علما وان كان ظاهرا فى كونه مصدرا فقد ثبت بتنصيصات مولانا الائمة ان سبحان حين كونه مضافا منصوبا
بفعل مضمر متروك اظهاره ايضا علم وان كونه علما غير مقصور على حال كونه مقطوعا عن الاضافة ممنوعا من الصرف اذا عرفت هذا اجمالا فتفصيل
فاعلم ان الشارح ذكر فى الشرح فى شرح قول المص سبحانه احتمالين الاول انه مصدر كغفران وقد عرفت اسانيد هذا الاحتمال وتوجيهاته والثانى
انه علم للتسبيح كعثمان للرجل وهذا مستند بما فى الكشاف والمدارك وغيرهما كما مر آنفا والمعتبر فى هذا الباب تصريحات ائمة العربية وقد
عرفت آنفا تنصيصاتهم على كونه علما حين استعماله مضافا ايضا ولملخص كلام مولانا الائمة العظام ان سبحان علم للتسبيح فقد يضاف
وينصب بفعل مضمر وقد لا يضاف بل يقطع عن الاضافة والتنوين لكونه ممنوعا من الصرف لاجل العلمية والالف والنون المزيدتين
وح يكون معناه التعجب وذكر فى الحاشية فى سبحانه عنى اذا استعمل مضافا احتمالا واحدا وهو انه اسم للتسبيح وانما يكون علما على الشذوذ
حيث يقطع عن الاضافة ويستعمل للتعجب وهذا موافق لما قال البيضاوى فى تفسير قوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا وقيل
من انه يكفى للتصحيح اضافته الى المفعول جعله اسما للتسبيح بمعنى التنزيه ولا حاجة الى جعله علما له وانما وقعوا فى تكلف جعله علما زعما منهم
ان سبحان المستعمل فى التعجب لتنزيه بمعنى التنزيه المتعدى بنفسه حين الاستعمال فى التعجب ينفك عن الاضافة مع ان العرب لا ينونه
فى هذا الاستعمال وهو دليل منع الصرف ولا سبب فيه سوى الالف والنون فاضطروا الى جعله علما للتسبيح المتعدى بنفسه حتى تحقق فيه
سببا منع الصرف ومنهم من قال ان سبحان ههنا وان كان بمعنى التنزيه المتعدى بنفسه الا ان سبب عدم تنوينه هو الاضافة لا منع الصرف
لانه وان كان فى هذا الاستعمال فى الظاهر منفكا عن الاضافة الا انه مضاف فى المعنى وزعمهم هذا فاسد نشأ من قلة التدبر فى كتب اللغة اذ قد صرحوا
استعماله فى التعجب لازما غير متعد الى المفعول ولذا يكون عن الاضافة الى المفعول ويفسرونه باللازم فى القاموس سبحان من كذا تعجب منه فاذا
اضافة حين استعماله فى التعجب وجعله علما للتسبيح بمعنى التنزيه المتعدى يستلزم تعدية تصحيح عدم تنوينه مخالف لما عليه اهل اللغة وهل هذا الا بناء
قصر بدم مصر مع ان لعدم تنوينه وجه صحيح آخر مغن عن ارتكاب تلك التكلفات وهو ما يفهم من الصراح حيث قال والعرب تقول سبحان من
كذا اذا تعجبت منه وانما لم ينون لانه معرفة عندهم وفيه شبهة تانيث انتهى اقول لعل وجه كونه معرفة عندهم مختص فى هذا الاستعمال اذ كثيرا ما يكون
الكلمة عارية عن التعريف ويعطونها فى الاستعمال حكم المعارف اما وجه كونه فيه شبهة التانيث فلانه مصدر يستوى فيه التانيث والتذكير فمح
الحاجة الى ما ارتكبوه فى قول الشاعر سبحان من علقمة الفاخر انتهى ملخصا فهو كله شطط وجزاف نشأه عدم المعرفة بالفنون الادبية
وعدم العثور على اقاويل ائمة العربية اما اولا فلان فى الكشاف والمدارك والقاموس وغيرها نصوصا على كون سبحان علما ومعرفة فى

حال استعماله مضافا ولا مجال للمجازفة بعد تنصيصات ائمة العربية فليس جعله علما للتسبيح تكلفا مضطرا اليه بل العدول في الحكم بكونه علما عند استعماله مضافا فالمنصوص هو الائمة وليس الحكم بالعلمية عقليا حتى يقال انه يكفي لتصحيح اضافته الى المفعول جعله اسما للتسبيح بمعنى التنزيه لا حاجة الى جعله علما له بل المعتمد في هذا الباب هو السماع والنقل من ائمة العربية وقد صرحوا بكونه علما عند الاضافة اليه واما ثانيا فلان الحكم بكونه علما ليس منشاه ما زعم من زعمهم كون سبحان المستعمل في التعجب اليه بمعنى التنزيه المتعدي بنفسه بل منشاه ما بيناه لا غير فما ذكره في توجيه حكمهم بكونه علما احسان عليهم من دون امتنان منهم واما ثالثا فلان ارتكاب اضافة سبحان المستعمل في التعجب وجعله علما للتسبيح بمعنى التنزيه المستلزمين للتعدية بغير خلاف مما عليه اهل اللغة بل نشاه النظر بعدم الوقوف على ما هم عليه قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى سبحانك هذا بهتان عظيم سبحان للتعجب من عظم الامر ثم قال وقد نقلت في معنى التعجب في كلمة التسبيح قلت الاصل في ذلك ان التسبيح عند رؤية العجيب من صنائعه ثم كثر ذلك حتى استعمل في كل متعجب منه انتهى قال البيضاوي في تفسير هذه الآية ان فيه سؤالا وهو انه كيف يليق سبحانك في هذا الموضع وجوابه بوجوه الاول ان المراد منه التعجب من عظم الامر استعمل في التعجب لانه يسبح الله عند رؤية العجيب من صنائعه ثم كثر ذلك حتى استعمل في كل متعجب منه انتهى قال البيضاوي في تفسير هذه الآية سبحانك تعجب من يقول ذلك واصله انه يذكر عند كل متعجب منه تنزيها لله تعالى من ان يتعجب ملبسه غاية انتهى فقد ثبت بتنصيص مولى الائمة الاعلام ان سبحانك مع كونه مضافا مستعمل في التعجب ووضح ان سبحان المستعمل في التعجب في الاصل بمعنى التنزيه لا غير ليت شعري اذا استعمل سبحان في التعجب لم يكن بمعنى التنزيه فماذا يكون معناه لانه ليس في الاصل بمعنى التعجب غاية الامر انه يستعمل فيه عبارة الصراح صريحة في انه يستعمل فيه لانه موضوع له فالحكم بكون سبحان المستعمل في التعجب لازما غير متعد الى المفعول وتفريع فكه عن الاضافة الى المفعول عند ذلك الاستعمال على هذا النظر ناش من قلة التدبر في كتب اللغة وقول القاموس سبحان من كذا التعجب بيان لموقع الاستعمال لا تفسير لموضوع اللفظ واما رابعا فلان قوله لعل وجه كونه معرفة عندهم مختص في هذا الاستعمال تخمين جزافي فقد نص في القاموس بكونه معرفة عند استعماله مضافا في معنى التنزيه ايضا وكذا في الكشاف والمدارك فلا وجه للقول باختصاصه كونه معرفة عندهم بهذا الاستعمال وكونه عاريا عن التعريف واعطاء حكم المعارف في هذا الاستعمال بالعلمة فجل ما ذكره هذا القائل احق من ان يلتفت اليه فضلا عن ان يعول عليه لعلك دريت بما وعيت ان ما اورد على الشارح من ان ما ذكره على وجه التردد من ان سبحان اما مصدر كغفران فالمعنى سبحت سبحانه او علم للمصدر وهو التسبيح كعثمان للرجل مخالف لكلام القوم وما عليه المحققون اذ الظاهر انه اراد بالسبحان ما هو المذكور في المتن ويؤيده ايراده معرفا باللام وهو في امثال ذلك ليس مصدرا باجماع اهل العربية اذ لم يقل احد منهم ان سبحان حين اضافته الى المفعول مصدر لانه لو كان مصدرا فكيف يصح اضافته الى المفعول اذ فعله المجرد لا يستعمل الا لازما وقد تقرر في موضعه ان المصادر بالتعدي التعدية واللزوم لافعالها فمعناه مصدر افي هذا الاستعمال متعديا بنفسه خرق للاجماع ولهذا قالوا انه في امثال ذلك اسم للتسبيح بمعنى التنزيه او علامة فتفريع الشارح بقوله فالمعنى بناء فاسد على فاسد اذ يفهم منه ان الفعل المقدر الناصب لفظ مجردا وكونه مصدرا موقوف عليه وقد ثبت ان فعله

اضافة مصدره

المجرد ليس بمعنى التنزيه لا يستعمل الا لازما فكيف يصح اضافته مصدرا الى المفعول وكونه متعديا بنفسه فتمهيد الشارح وتفريعه اختراع منه مخالف لما عليه
اهل اللغة والعربية واما الشق الثاني من ترديده فهو ان كان مطابقا لكلام بعضهم الا انهم قالوا به في الموارد التي وقع فيها للتعجب وحين انفكاكه
عن الاضافة والترديد انما هو فيما هو في المتن وهو ليس للتعجب بل للتنزيه ولهذا فسره به وليس هو ايضا منفكا عن الاضافة فلا وجه لصحة الشق
الثاني من ترديده فيما هو المذكور في المتن ومعهذا لعله علما حين استعماله للتعجب ايضا مخالف للتحقيق فكان اللائق بحال الشارح ان يقول
ان سبحان سم للتسبيح بمعنى التنزيه وقد يجعل علما له حين استعماله في التعجب موافقا لما قال في الحاشية ليطابق كلامه كلام بعضهم وان كان
الآخر منه مخالفا للتحقيق انتهى في غاية السقوط اما اولا فلانا لا نسلم اجماع اهل العربية على ان سبحان حين اضافته الى المفعول ليس
مصدرا بل قد سبق في اسانيد الاحتمال الاول تصريحات لائمة بكونه مصدرا حين اضافته واما ثانيا فلانا لا نم انه لو كان مصدرا لم يصح
اضافته الى المفعول لانا لا نم ان فعلا الثلاثي المجرد ليس بمعنى التنزيه غاية الامر ان تصاريفه غير مستعملة كما قال النيشابوري انه مصدر
غير متصرف ولئن سلمنا انه لازم فلا نم انه لا يجوز جعله مفعولا مطلقا للفعل المقدر المتعدي بل يجوز كونه مفعولا مطلقا من قبيل انبته الله
نباتا على احد القولين وقد يحذف فعله الناصب الاجل كون ذلك المصدر مضافا الى مفعول ذلك الفعل المقدر يدل على ذلك تفسير
صاحب القاموس قولهم سبحان الله بقوله اي ابرىء الله من السوء برائة ولئن سلمنا ان معنى سبح سبحانا قال سبحان الله لا غير فلا نم انه
لا يجوز تعديته باعتبار تضمنه معنى التنزيه على ما مر فتفريع الشارح صحيح على كل من هذه الاحتمالات وليس فاسدا ولا ابتر على فاسد واما ثالثا
فلانا لا نسلم انه يفهم من كلام الشارح ان الفعل المقدر الناصب له فعل مجرد بل يجوز ان يكون الفعل المقدر الناصب سبحت من التسبيح اما
لان الثلاثي المجرد منه غير مستعمل كما يدل عليه كلام النظام النيشابوري واما لان الثلاثي المجرد منه لازم فقدر له الفعل المتعدي من
باب التفعيل وجعل المصدر اللازم مفعولا مطلقا له كما يدل عليه قول صاحب القاموس اي ابرىء الله عن السوء برائة واما رابعا فلانه لو سلم
فهم كون الفعل المقدر الناصب له فعلا مجردا من كلامه فلا نم ان ليس فعله المجرد بمعنى التنزيه بل قد سبق انه مصدر من الثلاثي
المجرد ومعناه التنزيه غاية الامر ان تصاريفه غير مستعملة واما خامسا فلان قوله اذ كونه مصدرا موقوف عليه ممنوع اذ يجوز ان يكون سبحان مصدرا
من الثلاثي المجرد ويكون الفعل المقدر الناصب له من باب التفعيل كما في قول صاحب القاموس اي ابرىء الله من السوء برائة واما سادسا
فلانه لو سلم ان ليس فعله المجرد بمعنى التنزيه وانه لا يستعمل الا لازما فلا نم انه لا يصح اضافة مصدره الى المفعول وكونه متعديا بنفسه بل
يجوز تعديته الى المفعول باعتبار تضمنه معنى التنزيه واضافته الى المفعول بهذا الاعتبار كما مر في التبليته والتكبير والتهليل التي هي مصادر الافعال
اللازمة فظهر ان تمهيد الشارح وتفريعه ليس اختراعا منه وليس مخالفا لما عليه اهل اللغة والعربية واما سابعا فلانا لا نم ان القائلين بكون
سبحان علما انما قالوا به في الموارد التي وقع فيها للتعجب حين انفكاكه عن الاضافة بل نص في الكشاف والمدارك على انه علم للتسبيح حين استعماله
في التنزيه البليغ مضافا منصوبا كما سبق نقله واما ثامنا فلان من قال بكونه علما انما قال بكونه علما للتسبيح بمعنى التنزيه فمقتضى كلام هذا

المراد انما يكون علما عند القائل بكونه علما حيث يستعمل في مقام التعجب اذ حيث لا يستعمل في مقام التعجب لا يكون بمعنى التنزيه فليتنبه بذلك في الموارد التي
وقع فيها للتعجب علم لاي معنى فان احدا من اهل اللسان لم يقل بكونه علما لمعنى التعجب وليس هو علما لمعنى التنزيه في تلك الموارد على زعمه وقد تبين بما
فيما سبق على انه للتنزيه حيث يستعمل في التعجب ايضا وانه كما يستعمل فيه مقطوعا عن الاضافة يستعمل فيه مضافا ايضا كما في قوله سبحانك هذا بهتان
عظيم واما سعافلانا فلا نافهم ان جعله علما حين استعماله للتعجب مخالف للتحقيق بل لا يبعد ان يدعى اجماعهم على كونه علما حين استعماله في التعجب مقطوعا عن
الاضافة كما عرفت من نصوص ائمة اللغة وانما اختلفت كلماتهم في انه حين استعماله مضافا هل هو مصدر او اسم للمصدر او علم له واما عاشر فلان فهو كان
اللائق بحال الشارح ان يتمم بل انما اللائق ما فعله الشارح وقد عرفت ان في سبحان حين استعماله مضافا ثلثة احتمالات الاول كونه مصدرا والثاني كونه
اسما للمصدر والثالث كونه علما للمصدر فالشارح ذكر الاحتمال الاول والثالث في الشرح والاحتمال الثاني في الحاشية فاستوعب الاحتمالات التي ذكرها
ائمة العربية طرا نعم كان ينبغي ان لا يكتفي بذكر الاحتمال الثاني فقط كما هو مرضي هذا المورد كان قاصرا في البيان بمقتضى اختصاره ما ذكره ائمة اللسان ما حاذى عاشر
فلانا فانت تنسر لنا عن ذلك كله وسلمنا ان سبحان انما يكون علما عند قطعه عن الاضافة واستعماله في التعجب فلا نسلم ان مراد الشارح بقوله اسبحان اسبحان
الواقع في قول المص انما يكون كذلك كان اللام فيه للعهد الخارجي هو مم بل اللام فيه للعهد الذهني والمعنى ان هذا اللفظ حيثما وقع في الكلام
اما مصدر كغفران او هو عند اضافته او علم للتسبيح وهو عند قطعه عن الاضافة تدل على ذلك انك قال بعد ذكر الاحتمال الاول فالمعنى سبحت سبحانه
ولم اقل مثل ذلك بعد ذكر الاحتمال الثاني فكانه نبه على ان مغناه على تقدير كونه علما لا يكون سبحت سبحانه بل حينئذ يستعمل في التعجب بالجملة فكلام
الشارح في هذا المقام موافق لنصوص ائمة الاعلام فلا ينبغي ان يجعل غرضا لمن يطيش منه السهام وموقعا للطعن من يطيش لغلبة الاوهام
فتثبت فان المقام منزلة الاقدام **قوله** فالمعنى سبحت سبحانه بل المعنى اما سبحته كسبحته سبحانا او سبحته كعظمته سبحانا او سبحان فحذف الفعل المتعدي
بنفسه واللازم المتعدي بتضمنه معنى التنزيه واقيم المصدر المتعدي مقام معنى التنزيه او اللازم مقام معنى البراءة او بمعنى قول سبحان الله مقامه واضيف
الى مفعول ذلك الفعل او اقيم هو المصدر وعلمه مقامه على ما مر مفصلا **قوله** يحتمل ان يكون في الصراح شان كار وحال وفي القاموس
الشان بخط الامة فيمكن ان يراد بالشان في قول المص ما عظم شانه احاله وصفته ومعنى سبحان الشئ وصفته ما هو عليه فيكون بيانا لعظمته
وكبريائه سبحانه وتعالى وتقدسه عن سمات النقص واتصافه بصفات الكمال ونعوت الجلال والجمال وهذا غير بعيد
ويمكن ان يراد به الامر يعني كار فيكون ذلك اشارة الى الصفات الافعالية ولا يتوهم ان شانه تعالى عبارة عن صفاته
الافعالية فحسب مستندا بما ورد في الآثار والتفاسير ان من شانه تعالى ان يغفر ذنبا ويفرج كربا ويرفع قوما ويضع آخرين
وان يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل ويخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ويشفي سقيما ويستقيم سليما
ويتلي معافى ويعافي مبتلى ويعز ذليلا ويذل عزيزا ويفقر غنيا ويغني فقيرا الى غير ذلك لان الشان عبارة لغة عن حال الشئ انه
حال كانت وما ورد في الآثار والتفاسير ليس ترجمة للفظ الشان وانما ورد في تفسير قوله سبحانه كل يوم هو في شان و

هو يدل على تجدد الاحوال وقتا فوقتا ولا تجدد في ذاته وصفاته تعالى الا في الصفات الافعالية الاضافية فلا بد في تفسير تلك الآية من ذكر الصفات الافعالية المتجددة فلا دلالة فيه على امتناع اطلاق شانه تعالى على ما عداها من الصفات الكمالية الجلالية والجمالية كما لا يخفى ثم ان قوله لا يحد استيناف فانه لما قال سبحانه ما اعظم شانه فكان قائلا يقول كيف تنبيه وتقديسه المدلول عليه بقوله سبحانه وكيف شانه العظيم المدلول عليه بقوله ما اعظم شانه فقال لا يحد الخ فان اريد بالشان الحال والصفة مطلقا كان قوله لا يحد ولا يتصور ولا ينتج ولا يتغير تعالى عن الجنس والجهات جعل الكليات والجزئيات بيانا لكيفية الشان وذكر تقديسه وتمجيده وان اريد به الصفات الافعالية فاما ان يقال ان قوله لا يحد ولا يتصور ولا ينتج ولا يتغير تعالى عن الجنس والجهات بيان لتقديسه المذكور بقوله سبحانه وقوله جعل الكليات والجزئيات بيان لصفاته الافعالية المدلول عليها بقوله ما اعظم شانه واما ان يقال ان قوله لا يحد ولا يتصور ولا ينتج بيان لشانه العظيم الاعظم بانه غير محدود ولا محصور ولا محاط بالادراك والقياس فقول الشارح يحتمل ان يكون وصفا مبينا لكيفية الشان صحيح على التقديرين اى سواء اريد بالشان الحال مطلقا او اريد به الصفات الافعالية وانكان قوله من حيث ان له ما في السموات والارض من الآثار بظاهره يشير الى الثاني ويمكن ان يفهم منه ان ما في السموات والارض من الآثار دلائل على وجوده واتصافه بالصفات الكمالية وتعاليه وتقدسه عن سمات الحدوث والامكان وحينئذ فلا اشارة فيه الى الثاني بخصوصه لا يتوهم من قوله وصفا مبينا لكيفية الشان انه تفسير وترجمة للفظ الشان حتى يقال ان العدمي كيف يكون بيانا للوجودي بل هو كان يقال في بيان قدرته تعالى انها لا تتناهى فلا يتوهم منه ان لا تتناهي عدمي فكيف يكون مبينا للقدرة وبالجملة فكلام الشارح لا يليق بان يطعن فيه ويشنع عليه بمثل هذا الوهم الذي هو اخس من ان يلتفت اليه **قوله** وصفا مبينا لكيفية الشان قال في الحاشية ليس المراد بالوصف الوصف التركيبي لان الجملة في حكم النكرة والشان من حيث انه مضاف الى الضمير معرفة بل المراد الوصف المعنوي الشامل للحال والنعت وغيرهما كما اشير اليه بقوله مبينا لكيفية الشان ولم اقل حالا صريحا لانه موهم لاختصاص عظمته شانه بحال دون حال او بزمان دون زمان اذ الغالب في الاحوال ما ينتقل عن صاحبه ما يتجدد انتهى قد عرفت ان الوجه في قول المصنف لا يحد انه استيناف ولعل الشارح اليه اشار بقوله في الحاشية وغيرهما **قوله** اى لا يحيط يحتمل ان يعود الضمير اليه سبحانه والمعنى لا يحيط به سبحانه عقل من حيث ان له ما في السموات والارض من الآثار اللامتناهية الدالة على عظمته شانه وجلاله وكبريائه فيكون المنوي في قوله لا يحد عائدا اليه سبحانه ويكون بيان كيفية الشان مستفادا من هذا الوصف له سبحانه وهذا مما يناسب سياق كلام الشرح ويحتمل ان يعود الى شانه والمعنى لا يحيط بشانه عقل من حيث ان له ما في السموات والارض من الآثار اللامتناهية الدالة على ان شانه غير محدود بعقل وقياس ولا مقدر بمقدار وقياس هذا يلائم ما في الحاشية التي نقلناها في الدرس السابق كما لا يخفى **قوله** اذ لا تصور له تعالى اجزاء حدية لما علل المصنف في الحاشية قوله لا يحد بقوله لانه بسيط ذهنا وخارجا وكان بسيط عبارة عما لا جزء له وكان الجزء على نحوين الاول الجزء الحدي وهو ما يكون جزء للحد والثاني الجزء التحليلي الذي لا يكون جزء من الحد وكان كل من القسمين على ضربين فان الاجزاء الحدية اما اجزاء خارجية متغايرة في الوجود و

ومغايرة للكل كالمادة والصورة للجسم فقد صرح الشيخ في الحكمة المشرقية بتالف الحد من الاجزاء الخارجية ايضا واما اجزاء ذهنية متحدة في انفسها
ومتحدة مع الكل في الوجود وهي الاجناس والفصول والاجزاء التحليلية اما اجزاء مقدارية كما في المقادير المتصلة واجزاء اتحادية هي مبادد
للاجناس والفصول كما ذهب اليه الشارح على ما سياتي انشاء الله تعالى فان تلك الاجزاء بما هي كذلك لا تقع اجزاء من الحد بل انما تكون
اجزاء من الحد اذا اخذت لا بشرط شئ فتكون اجناسا وفصولا وكان مع ذلك كله قول المصر لا يحد مختلا لمعنيين الاول انه لا حد له
بالمعنى المصطلح عند المنطقيين والثاني انه لا حد له بمعنى انه لا نهاية له على ان يكون الحد بمعنى النهاية وكان نفي الحد بالمعنيين متفرعا
على نفي الاجزاء مطلقا اذ نفي الحد بالمعنى المصطلح فرع على نفي الاجزاء الحدية ونفي الحد بمعنى النهاية متفرع على نفي الاجزاء المقدارية
الذي هو احد معاني البساطة كما يقال النقطة بسيط يعني انها ليس لها جزء مقداري اذ ما يكون له جزء مقداري كان له لا محالة حد و
نهاية وبالجملة لما كان نفي الحد مطلقا اي بالمعنيين متفرعا على اثبات البساطة مطلقا اي نفي التاليف من الاجزاء مطلقا ناسب ان
يبطل الشارح ان يكون له تعالى جزء ما بمعنى كان فابطل الاجزاء الحدية والمقدارية جميعا ليثبت البساطة مطلقا فيصح نفي الحد
بالمعنيين وتستقيم كلام المصنف بمعنى اخذ فبان بهذا البيان ان ابطال الاجزاء المقدارية في هذا المقام ليس من الافاحش
ولا مما دخل له في اثبات المطلوب ولا معزل عن كلام المصنف كما ظن وستعرف انشاء الله تعالى توجيها آخر لكلام الشارح لا يتوجه عليه
هذا الظن **قوله** تتالف منها قوامه علم ان الاجزاء اما انضمامية وهي ما يكون متغايرة ومغايرة للكل في الوجود وهي مقدمة على الكل
داخلة في قوامه منضم بعضها الى بعض واما اجزاء اتحادية متحدة في انفسها ومع الكل جعلا ووجودا تحمل الكل عليها ولها اعتبارات اعتبارا
لا بشرط شئ واعتبارا بشرط لا شئ فهي باعتبار الاول اجناس فصول وباعتبار الثاني اجزاء خارجية هي مبادد للاجناس والفصول على ما سياتي الشارح التاليف من القسم الاول عنى الاجزاء
الانضمامية تاليف حقيقي لتقدم الاجزاء على الكل وتغايرها في انفسها ومغايرتها اياه ودخولها في قوامه التاليف من القسم الثاني اعني الاجزاء
الاتحادية تاليف غير حقيقي لاتحاد تلك الاجزاء مع الكل وسياتي تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى فان كان المراد بالتاليف التاليف
الحقيقي كان هذا القيد احترازا عن الاجزاء الاتحادية ويكون هذا الدليل مسوقا لابطال الاجزاء الخارجية ويكون بطلان القسم الثاني منها
مبنيا على ما يراه المصنف من التلازم بين التركيب الخارجي الانضمامي والتركيب الذهني ونفي الاجزاء الاتحادية الخارجية واما مبنيا على قوله
وايضا لا يتصور له تعالى اجزاء الخ وان كان مراده بالتاليف الاعم من الحقيقي وغير الحقيقي لم يكن ذلك قيدا احترازيا
بل بيانا للاجزاء ويكون الدليل مسوقا لابطال التركيبين معا ويكون قوله وايضا لا يتصور له تعالى الخ اما ابطالا للاجزاء المقدارية كما
اشرنا اليه فيما سبق او ابطالا للاجزاء الاتحادية التي هي مبادد للاجناس والفصول كما سياتي والاول انسب نظرا الى
اقحام هذا الكلام مع كونه مستغنى عنه على التقدير الثاني والى خصوص بعض ما ذكره لابطال الاجزاء الخارجية الانضمامية والثاني
انسب نظرا الى عموم بعض ما ذكره وكفايته لابطال التركيبين مطلقا كما ستقف ان شاء الله تعالى **قوله** فهي منفصلة الهوية مستغنية

بعضها عن بعض قد عرفت ان الاجزاء الخارجية متغايرة و مغايرة للكل وجودا والاجزاء الذهنية متحدة في انفسها و مع الكل في الوجود ففي المركب الخارجي عدة موجودات منضم بعضها الى بعض و في المركب الذهني ليس كذلك بل هو موجود واحد و هوية واحدة الا ان العقل بضرب من التحليل يفصله الى معنى مبهم و خاص محصل فلو كانت اجزاء الواجب سبحانه واجبات لكانت منفصلة الهوية اذ الواجب يكون بنفسه مصداقا للوجود فيكون كل من تلك الاجزاء بنفسه مصداقا للوجود منحازا عن الاخر و لا يكون بعض منها عاما مبهما و بعض منها خاصا محصلا والا لم يكن واجبا فلا يكون تلك الاجزاء اجزاء ذهنية اذ الاجزاء الذهنية لا تكون منفصلة الهوية بل هويتها واحدة ولكانت مستغنية بعضها عن بعض ضرورة ان الافتقار ينافي الوجوب الذاتي فلا تكون اجزاء خارجية ضرورة وجوب افتقار الاجزاء بعضها الى بعض في المركب الحقيقي اذ على تقدير الاستغناء يجوز وجود كل من الاجزاء بدون الآخر فيكون التالف منها عبارة عن اجتماع اشياء لا علاقة بينها فلا تقوم منها حقيقة محصلة واذا بطل كون الواجبات اجزاء ذهنية واجزاء خارجية لبطل كونها اجزاء مطلقا ضرورة انحصار الجزء في القسمين وارتفاع ما ينحصر فيهما بارتفاعهما فبطل تالفه تعالى من الاجزاء الحدية مطلقا ذهنية كانت او خارجية فسقط ما يظن من ان الشارح اقتصر على حديث الاستغناء وهو لا ينفي الا التركيب الخارجي اذ الاجزاء الذهنية لا افتقار بينها لاتحادها وذلك لان الشارح لم يقتصر على حديث الاستغناء بل اشار بقوله منفصلة الهوية الى ابطال التركيب الذهني وبقوله مستغنية بعضها عن بعض الى ابطال التركيب الخارجي على انه لو اقتصر على حديث الاستغناء لكفى اذ الاستغناء ليس عبارة عن سلب الحاجة مطلقا ضرورة ان الشئ كما لا يكون محتاجا الى نفسه لا يكون مستغنيا عن نفسه ولو كان الاستغناء عبارة عن سلب الحاجة لصدق انه مستغن عن نفسه اى غير محتاج الى نفسه بل كما ان الحاجة لا تعقل بدون التغاير بين المحتاج وبين المحتاج اليه كذلك الاستغناء لا يعقل بدون التغاير بين المستغنى والمستغنى عنه فلو كانت الاجزاء واجبات كانت مستغنية بعضها عن بعض فتكون متغايرة غير محتاج بعضها الى بعض فلا تقوم منها حقيقة محصلة لا تقوما ذهنيا اذ التركيب الذهني يستدعي الاتحاد بين الاجزاء وهو ينافي التغاير الذي لا بد منه في الاستغناء ولا تقوما خارجيا اذ التركيب الخارجي يستدعي الافتقار بينها فافهم واما القول بان حصر التركيب الحقيقي في الافتقار بين الاجزاء غير مسلم بل يجوز ان يكون بينها علاقة خاصة في نفس الامر مجهولة الكنه بها يخرج عن الاعتبارية بمعنى الاختراع والانتزاع المحض بل الحق ان المجموعات المركبة من الاجسام المتباينة في الوضع كالجدران مثلا لها وجودات خارجية سوى وجودات الاجزاء بمعنى كل واحد واحكام المجموعات تغاير في نفس الامر لاحكام الاجزاء مغايرة في الواقع ولا يفتقر تلك الوجودات والاحكام الى انتزاع المنتزع واعتبار المعتبر فلو كان وجود الواجب تعالى كذلك لا يلزم الاستحالة على طريق العقل المتوسط وان كان الامر على خلاف ذلك على لسان الشرع والعقول المقدسة اللعرفار فليس بشئ لان تلك العلاقة المجهولة الكنه ما مانعة عن وجود جزء من تلك الاجزاء بدون الاخر فهي علاقة الافتقار ولا فتلك الاجزاء

مستغنية يجوز انفراد كل منها عن الآخر فيكون التركيب منها كالتركيب من الانسان والحجر فلا يكون المركب منهما مركبا حقيقيا بل امامركبا اعتباريا او مركبا صناعيا كالسرير والجدار ولا ريب في ان الواجب سبحانه ليس مركبا اعتباريا ولا مركبا صناعيا وكونه مركبا كذلك باطل عند العقول الدانية فضلا عن العقول المتوسطة واما الجدار فهو مركب صناعي ولا كلام فيه انما الكلام في المركب الحقيقي وهو ظاهر ومع ظهوره مصرح في كلامهم فقد عرفت بما علمناك ان هذا الدليل غير مختص بابطال واحد من التركيبين بل هو مبطل لكل منهما لكن كلام الشارح في الحاشية يدل على انه مختص بابطال التركيب الخارجي حيث قال تعليقا على قوله منفصلة الهوية فلا تتركب منهما حقيقة واحدة متحصلة اذ لا بد فيها من افتقار بعضها الى بعض بل اذن ليس الواجب بالذات الا كل واحد من تلك الاجزاء فليعطف النظر الى بساطته وهذا معنى قوله على انها بسائط والغرض ههنا اثبات البساطة واما توحيده تعالى فيطلب ببرهان آخر في موضع آخر انتهى وانت تعلم ان هذا الكلام ليس له كثير معنى لانه لو فرع قوله في الحاشية فلا تتركب منهما حقيقة واحدة متحصلة على قوله في الشرح مستغن بعضها عن بعض لكان له وجه ولا وجه لتفريعه على قوله منفصلة الهوية اذ انفصال الهويتين لا يأبى عن الافتقار بل الافتقار يعد انفصال الهوية الذي هو عبارة عن التغاير في الوجود على ان قوله منفصلة الهوية على تقريره يكون لغوا لا طائل تحته اذ لا دخل له على هذا التقدير ولو اسقط من البين لتم الكلام على حسب مراده ومع هذا كله يكون الدليل على هذا التقرير مختصا بابطال التركيب الخارجي اذ الافتقار انما يكون بين اجزاء التركيب الحقيقي ولو انه قال ان الاجزاء المستغنية لا يتالف منها حقيقة حقيقية لتم الدليل وتم المطلوب كما قررنا سابقا من انه لو اقتصر على حديث الاستغناء لكفى في ابطال التركيبين لكنه اقحم لفظ الافتقار بين الاجزاء في الحاشية فاختص الدليل بابطال التركيب الخارجي اذ الاجزاء الذهنية لا افتقار بينها لاتحادها واما قوله بل اذن ليس الواجب بالذات الا كل واحد من تلك الاجزاء فهو معزل عن هذا الدليل اذ حاصل الدليلين الذين ذكرهما في الشرح هو ان الاجزاء لو كانت واجبات لما امكن الافتقار بينها فلا يتالف منها حقيقة حقيقية ويجري الكلام في تلك الاجزاء فان كانت بسيطة ثبت المطلوب والا انتهت الى بسائط والا تسلسلت ولا دخل في هذين الدليلين للمقدمة القائلة ليس الواجب بالذات الا كل واحد من الاجزاء بل ذلك دليل على حيالها صلة ان الواجب لو كان مركبا لا يكون واجبا ضرورة افتقاره الى الاجزاء وتاخره عنها بالذات على هذا التقدير وهو بين في الوجوب الذاتي وبالجملة فكلامه في الحاشية لا يخلو عن خبط وغلط **قوله** على انها بسائط علاوة حاصلها انه لو تركب الواجب من الاجزاء الواجبة جرى الكلام في تلك الاجزاء فان كانت بسائط ثبت المطلوب وان كانت مركبة جرى الكلام في اجزائها وهلم الى نهاية فاما ان تنتهي الى بسائط فيثبت المطلوب وهذا الدليل انما ينفي التركيب الخارجي لان الاجزاء الخارجية موجودة بالفعل فيستحيل ان تتسلسل الى نهاية واما الاجزاء العقلية فلكونها متحدة لا يجب انتهاؤها الى البسائط بل يجوز ان تذهب في التاليف الى نهاية ولا يلزم منه الا فرع التعدد والتغاير والاجزاء العقلية اجزاء تحليلية ويجوز ان لا يقف التحليل

الی حد لا یمکن بعده الا ان مبنی علی ما ذهب الیه المصنف من التلازم بین الاجزاء الذهنیة وبین الاجزاء الخارجیة الانضمامیة ثم فی هذا الدلیل شئ آخر وهو ان الثابت به انتهاء سلسلة الواجبات الی واجب بسیط لا التنافی بین الوجوب والترکیب کما هو مقتضی کلام القوم **قوله** او ممکنات بالکنه الذات واما احتمال ان یکون بعض الاجزاء ممکنة وبعضها واجبة فباطل ببطلان هذا الشق ولذا لم یذکره الشارح ومن الغرائب ان یفهم من قوله فیما بعد اعلم انه تعالی الخ انه ابطال لهذا الاحتمال الثالث ولا یخفی ان الغرض المسوق له ذلک الکلام لیس هو ابطال هذا الاحتمال وان کان مستلزما لابطاله ولکن من لم یجعل الله له نورا فما له من نور لا سیما وفی قوله فکیف تنقوم به الحق المحض ایماء الی بطلان الاحتمال المذکور ببطلان الشق الثانی فان المرکب من الواجب الممکن لا یکون هو الحق المحض بل انما الحق المحض هو الجزء الواجب فافهم **قوله** وایضا لا یتصور الخ الظاهر ان هذا البطلان للاجزاء المقداریة له تعالی کما یدل علیه قوله کالجسم وقوله ایضا هی لذوات هیولانیة وما قال فی الحاشیة المنوطة بقوله وهو مقدس عنها وهو قوله اذ لا مبدأ فی الاجزاء المقداریة من المادة القابلة للاتصال والانفصال ولو وهما او فرضا وهی الهیولی کما تبین فی الحکمة وعلی هذا التقدیر یکون وجه ذکرها وابطالها فی هذا المقام ما تلونا علیک فی الدرس السابق ویحتمل ان یکون مقصوده من هذا الکلام ابطال الاجزاء الخارجیة الاتحادیة التی هی مبادی للاجناس والفصول علی رائه ویکون قوله ونقسم الیها بمعنی نخیل الیها لا بمعنی القسمة المقداریة ویکون قوله کالجسم تنظیرا فان الاجزاء الاتحادیة الخارجیة تقتضی هی الاجزاء المقداریة فی انها اجزاء تحلیلیة متحدة فی الوجود غیر محمولة علی الکل ولا محمول بعضها علی بعض فیکون هذا الکلام ابطالا للاجزاء العقلیة بابطال مبادیها ولا یکون هذا الکلام خروجا عن المقام کما لا یخفی لکن قوله فی الحاشیة علی ما نقلنا عنه یابی هذا التوجیه ایضا قوله وایضا هی لذوات هیولانیة لا یلائمه لان الاجزاء الاتحادیة الخارجیة غیر مختصة بالذوات الهیولانیة بل تکون للمعقولات المجردة ایضا علی رای الشارح کما یدل علیه کلامه فی مبحث تلازم التراکیب الا ان یقال المراد بالذوات الهیولانیة الذوات الممکنة لاشتمالها علی الامکان والقوة التی هی مقابلة للوجوب والفعلیة فافهم **قوله** وایضا هی لذوات هیولانیة ان کان المقصود ابطال الاجزاء المقداریة فالمراد بالذوات الهیولانیة الذوات المؤلفة من الهیولی او القائمة الحالة فی الهیولی کالاجسام والصور المقداریة فان الاجزاء المقداریة انما تکون لما یکون له مادة قابلة للاتصال والانفصال کما قال فی الحاشیة وان کان المقصود ابطال الاجزاء التحلیلیة الاتحادیة الخارجیة التی هی مبادی الاجزاء العقلیة فالمراد بها الذوات الممکنة فان الاجزاء الاتحادیة الخارجیة لیس لها وجود الا فی ضمن وجود منشإ انتزاعها فهی قبل الانتزاع بالقوة فلا تکون للذات الواجبة اذ لو کانت للذات الواجبة کان کل من تلک الاجزاء مصداقا للوجوب لوجود فلا یکون انتزاعیا تحلیلیا ولو جاز امکان تلک الاجزاء للواجب جاز امکان الاجزاء العقلیة للواجب تعالی لانها مبادیها وقد عرفت ان کون الاجزاء العقلیة للواجب سبحانه ممکنة مستحیل فافهم وتامل **قوله** اعلم انه تعالی کلام علی حیاله حاصله انه تعالی کما انه لیس مرکبا لیس جزء من المرکب کما انه لا یحد ولا یتاتی منه بطلان الاحتمال الثالث الذی ترکه الشارح وهو ترکبه من واجب وممکن وان لم یکن هذا الکلام موقعا

مستغنية يجوز انفراد كل منها عن الآخر فيكون التركيب منها كالتركيب من الانسان والحجر فلا يكون المركب منها مركبا حقيقيا بل
اما مركبا اعتباريا او مركبا صناعيا كالسرير والجدار ولا ريب في ان الواجب سبحانه ليس مركبا اعتباريا ولا مركبا صناعيا وكونه مركبا
كذلك باطل عند العقول الدانية فضلا عن العقول المتوسطة واما الجدار فهو مركب صناعي ولا كلام فيه انما الكلام في المركب الحقيقي
وهو ظاهر ومع ظهوره مصرح في كلامهم فقد عرفت بما علمناك ان هذا الدليل غير مختص بابطال واحد من التركيبين بل هو مبطل لكل منهما
لكن كلام الشارح في الحاشية يدل على انه مختص بابطال التركيب الخارجي حيث قال تعليقا على قوله منفصلة الهوية فلا تتركب منها
حقيقة واحدة متصلة اذ لا بد فيها من افتقار بعضها الى بعض بل اذن ليس الواجب بالذات الا كل واحد من تلك الاجزاء فليعطف
النظر الى بساطته وهذا معنى قوله على انها بسائط والغرض ههنا اثبات البساطة واما توحيده تعالى فيطلب ببرهان آخر في موضع
آخر انتهى وانت تعلم ان هذا الكلام ليس له كثير معنى لانه لو فرع قوله في الحاشية فلا تتركب منها حقيقة واحدة متصلة على قوله في
الشرح مستغن بعضها عن بعض لكان له وجه ولا وجه لتفريعه على قوله منفصلة الهوية اذ انفصال الهوية ولا يأبى عن الافتقار بل الافتقار يعدي
انفصال الهوية الذي هو عبارة عن التغاير في الوجود على ان قوله منفصلة الهوية على تقريره يكون لغوا لا طائل تحته اذ لا دخل له
على هذا التقدير ولو اسقط من البين لتم الكلام على حسب مراده ومع هذا كله يكون الدليل على هذا التقرير مختصا بابطال التركيب الخارجي
اذ الافتقار انما يكون بين اجزاء التركيب الحقيقي ولو انه قال ان الاجزاء المستغنية لا يتالف منها حقيقة حقيقية لتم الدليل وتم
المطلوب كما قررنا سابقا من انه لو اقتصر على حديث الاستغناء لكفى في ابطال التركيبين لكنه اقحم لفظ الافتقار بين الاجزاء في
الحاشية فاختص الدليل بابطال التركيب الخارجي اذ الاجزاء الذهنية لا افتقار بينها لاتحادها واما قوله بل اذن ليس الواجب بالذات الا
كل واحد من تلك الاجزاء فهو معزول عن هذا الدليل اذ حاصل الدليلين الذين ذكرهما في الشرح هو ان الاجزاء لو كانت واجبات لما امكن
الافتقار بينها فلا تتالف منها حقيقة حقيقية ويجري الكلام في تلك الاجزاء فان كانت بسيطة ثبت المطلوب والا انتهت الى بسائط و
الا تسلسلت ولا دخل في هذين الدليلين للمقدمة القائلة ليس الواجب بالذات الا كل واحد من الاجزاء بل ذلك دليل على حيالها صلة
ان الواجب لو كان مركبا لا يكون واجبا ضرورة افتقاره الى الاجزاء وتاخره عنها بالذات على هذا التقدير وهو بين في الوجوب الذاتي
وبالجملة فكلامه في الحاشية لا يخلو عن خبط وغلط **قوله** على انها بسائط علاوة حاصلها انه لو تركب الواجب من الاجزاء الواجبة
جرى الكلام في تلك الاجزاء فان كانت بسائط ثبت المطلوب والا كانت مركبة جرى الكلام في اجزائها وهلم لذا
الى نهاية فيلزم التسلسل وهو باطل فلا محالة تنتهي الى بسائط فيثبت المطلوب وهذا الدليل انما يفي التركيب الخارجي لان الاجزاء
الخارجية موجودة حسا وتحليلا فيتحقق التسلسل الى نهاية واما الاجزاء العقلية فلكونها متحدة لا يجب انتهائها الى البسائط بل يجوز ان
تذهب في التاليف الى نهاية ولا يلزم التسلسل لانه فرع التعدد والتغاير والاجزاء العقلية اجزاء تحليلية ويجوز ان لا يقف التحليل

الى حد لا يمكن بعده الا ان ينتهي على ما ذهب اليه المصنف من التلازم بين الاجزاء الذهنية وبين الاجزاء الخارجية الانضمامية ثم في
هذا الدليل شيء آخر وهو ان الثابت به انتهاء سلسلة الواجبات الى واجب بسيط لا التنافي بين الوجوب والتركيب كما هو مقتضى
كلام القوم **قوله** او ممكنات هالكة الذات واما احتمال ان يكون بعض الاجزاء ممكنة وبعضها واجبة فباطل ببطلان هذا الشق
ولذا لم يذكره الشارح ومن الغرائب ان يفهم من قوله فيما بعد اعلم انه تعالى الخ انه ابطال لهذا الاحتمال الثالث ولا يخفى ان
الغرض المسوق له ذلك الكلام ليس هو ابطال هذا الاحتمال وان كان مستلزما لابطاله ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور
لا سيما وفي قوله فكيف تنقوم به الحق المحض ايماء الى بطلان الاحتمال المذكور ببطلان الشق الثاني فان المركب من الواجب الممكن
لا يكون هو الحق المحض بل انما الحق المحض هو الجزء الواجب فافهم **قوله** وايضا لا يتصور الخ الظاهر ان هذا البطلان للاجزاء
المقدارية له تعالى كما يدل عليه قوله كالجسم وقوله ايضا هي لذوات هيولانية وما قال في الحاشية المنوطة بقوله وهو مقدس عنها وهو
قوله اذ لا مادة في الاجزاء المقدارية من المادة القابلة للاتصال والانفصال ولو وهما او فرضا وهي الهيولى كما تبين في الحكمة وعلى
هذا التقدير يكون وجه ذكرها وابطالها في هذا المقام ما تلونا عليك في الدرس السابق ويحتمل ان يكون مقصوده من هذا الكلام
ابطال الاجزاء الخارجية الاتحادية التي هي مبادي للاجناس والفصول على رأيه ويكون قوله ونقسم اليها بمعنى نحيل اليها لا بمعنى القسمة
المقدارية ويكون قوله كالجسم تنظيرا فان الاجزاء الاتحادية الخارجية تنتهي الاجزاء المقدارية في انها اجزاء تحليلية متحدة في الوجود
غير محمولة على الكل ولا محمول بعضها على بعض فيكون هذا الكلام ابطالا للاجزاء العقلية بابطال مباديها ولا يكون هذا الكلام خروجا عن المقام
كما لا يخفى لكن قوله في الحاشية على ما نقلنا عنه بناء على هذا التوجيه ايضا قوله وايضا هي لذوات هيولانية لا يلائمه لان الاجزاء الاتحادية الخارجية غير
مختصة بالذوات الهيولانية بل تكون للمعقولات المجردة ايضا على رأي الشارح كما يدل عليه كلامه في مبحث تلازم التركيبين الا ان يقال المراد بالذوات
الهيولانية الذوات الممكنة لاشتمالها على الامكان والقوة التي هي مقابلة للوجوب والفعلية فافهم **قوله** وايضا هي لذوات هيولانية انكان
المقصود ابطال الاجزاء المقدارية فالمراد بالذوات الهيولانية الذوات المؤلفة من الهيولى او القائمة الحالة في الهيولى كالاجسام والصور
المقادير فان الاجزاء المقدارية انما تكون لما يكون له مادة قابلة للاتصال والانفصال كما قال في الحاشية وانكان المقصود ابطال الاجزاء التحليلية
الاتحادية الخارجية التي هي مبادي الاجزاء العقلية فالمراد بها الذوات الممكنة فان الاجزاء الاتحادية الخارجية ليس لها وجودا الا في ضمن وجود منشأ انتزاعها
فهي قبل الانتزاع بالقوة فلا تكون للذات الواجبة اذ لو كانت للذات الواجبة كان كل من تلك الاجزاء مصداقا لوجوب الوجود فلا يكون انتزاعيا
تحليليا ولو جازا امكان تلك الاجزاء للواجب جاز امكان الاجزاء العقلية للواجب تعالى لانها مبادي لها وقد عرفت ان كون الاجزاء
العقلية للواجب سبحانه ممكنة مستحيل فافهم وتامل **قوله** اعلم انه تعالى كلام على حياله حاصله انه تعالى كما انه ليس مركبا ليس جزء من
المركب كما انه لا يحد ولا يتأتى منه بطلان الاحتمال الثالث الذي تركه الشارح وهو تركبه من واجب وممكن وان لم يمكن هذا الكلام موقوفا

لا بطاله وفی الکلام نشر علی ترتیب اللف **قوله** لا بکنهه العلم بکنه الشئ عبارة عن مثول نفس ذاته عند العاقل سواء کان بحضورها عنده کما
فی علم العاقل بذاته او بحصولها الذهنی کما فی علمنا بالحقائق البسیطة التی تمثل بانفسها فی اذهاننا فعلمه تعالی بکنهه بحضوره عند العالم مختص
سبحانه اذ ذاته حاضرة عنده منکشفة لذیه ویستحیل ان یعلمه غیره بکنهه لانه تعالی غیر حاضر عند غیره حضور المعلوم عند العالم بل کل ما هو غیره فهو حاضر
عنده لعلاقة المعلولیة کما ستقف ویستحیل تمثله تعالی فی الذهن فلا یمکن لغیره علم کنهه حضورا او حصولا ولما کان حضوره تعالی عند غیره صریح
البطلان لم یحتج الی نفیه بل انما نفی علم کنهه بطریق الحصول فقال لا یتصور وقد اتفق اهل الملل والنحل علی عدم وقوع علمه بکنهه لکنهم اختلفوا فی
امکانه فذهب اهل الملة والصوفیة الصافیة وجمهور الحکماء الی استحالته ویفهم من کلمات الشیخ ابی علی بن سینا امکانه مع عدم وقوعه **قوله**
فانه لما کان الوجود الاصلی عبارة عن الوجود الذی یترتب علیه الآثار وهو الوجود الخارجی والوجود الظلی هو الوجود الذی لا یترتب هی علیه
وهو الوجود الذهنی ولما کان الوجود الخارجی عین ذاته تعالی کان سبحانه بذاته بلا زیادة امر علیه انضیاف حیثیة الیه مصداقا للموجودیة
الخارجیة فیکون ذاته سبحانه حیث کانت فی العین او فی الذهن مصداقا للموجودیة الخارجیة ومنشا لانتزاعها فلو حصل ذاته تعالی فی
الذهن کانت بما هی فی الذهن مصداقا للموجودیة الخارجیة ومطابقا لحمل الموجود الخارجی فتکون بما هی موجودة ذهنیة موجودة خارجیة
فتکون بما هی لیست فی الاعیان واقعة فی الاعیان وبما انها لا یترتب علیها الآثار مرتبة علیها الآثار وهو صریح البطلان واعترض علیه
بعض الشراح بانه اما ان یکون للوجود الخارجی حقیقة سوی معناه المصدری فتکون عینا للواجب وزائدة فی الممکن اولا وعلی الثانی فلیس
معنی کون الوجود الخارجی عینه تعالی الا ان مصداق نفس ذاته سبحانه بلا زیادة امر ومن دون انضیاف حیثیة تعلیلیة او تقییدیة لانه
سبحانه عین المعنی المصدری الاعتباری فانه صریح البطلان ولا یلزم من ذلک الا ان یستحیل ارتفاعه تعالی عن کبد الخارج لا ان یمتنع
حصوله فی الذهن ایضا فان حصوله فی الذهن غیر رافع له عن الخارج وعلی الاول یکون الواجب سبحانه وجودا قائما بذاته بمعنی سلب القیام
بغیره ولا یلزم من ذلک امتناع حصوله فی الذهن فانه عند حصوله فی الذهن لا یکون قائما بذاته حتی یکون مصداقا للوجود الخارجی ومنشا
لترتب الآثار الخارجیة لکن قیامه بنفسه وحمل الموجود علیه یکون ضروریا فی الواقع ولذا لا یکون محتاجا الی الغیر لا یصل الیه رائحة العدم
الخارجی فان قیل ان ذاته لما لم یکن فی تقررها الذهنی متقررة بنفسها یکون صدق الوجود علیه لا بنفس ذاته بل بحیثیة زائدة وقد فرض انه بذاته
مصداق للحمل ایضا لما لم یکن ذاته یصدق علیها الوجود الخارجی فی ظرف الذهن فیکون صدق الوجود علیها وانتزاعه منها مشروطا بالعدم
قیامه بالذهن فلا یکون بنفسه مصداقا لحمل الوجود الخارجی یقال ما ثبت انه تعالی مصداق لحمل الوجود مطلقا سواء کان خارجیا او ذهنیا
انما هو مصداق لحمل الوجود الخارجی ومعناه ضرورة صدقه علیه فی الخارج ووجوب صحة انتزاعه منه لوجوب تقرره الخارجی بنفسه والتقرر
الخارجی لا یرتفع عن الواقع لوجوده فی الذهن ولیس مشروطا بایدی الشروط فانه متقرر بذاته فی الواقع وجد فی ذهن او لم یوجد ولیس
معناه انه کلما تقرر ذاته فی ای ظرف کان یکون محکیا عنه بالوجود الخارجی ومنتزعا عنه ذلک الوجود فان ذلک شان الذاتیات بالنسبة

الی ماہوذاتی لہ والوجود معنی انتزاعی لیس ذاتیا لشی من الموجودات ہذا کلامہ وبینہ بعبارات مطنبۃ ولا یذہب علیک ان کلامہ مع مافیہ
من الاسہاب والتطویل خال عن المحصول والتحصیل اما اولا فلان ذاتہ تعالی نفسہا مصداق لوجوب الوجود وضرورۃ التقرر بلا حیثیۃ زائدۃ
اصلا کما اعترف فاما ان یکون نفس ذاتہ تعالی کافیۃ فی صدق وجوب الوجود وضرورۃ التقرر علیہا وصحۃ انتزاع ہذا المفہوم منہا او لا فعلی
الاول یکون ذاتہ تعالی علی تقدیر حصولہا بنفسہا فی الذہن ایضا مصداقا لوجوب الوجود فیکون موجودا خارجیا ضرورۃ ان الموجود
الذہنی لاحتیاجہ الی الذہن لا یکون مصداقا لوجوب الوجود وعلی الثانی لا یکون نفس ذاتہ مصداقا لوجوب الوجود بنفسہا وہو خلاف
ما اعترف بہ ہذا التقریر لا یتوجہ علیہ اعتراضہ اصلا وتجویز حصولہ تعالی فی الذہن وعدم کونہ مصداقا للضرورۃ الوجود حین ہو فی الذہن
مع القول بان ذاتہ تعالی بنفسہا کافیۃ فی صحۃ انتزاع ضرورۃ الوجود عنہا قول بعدم حصول ذاتہ تعالی فی الذہن وقد کان المطلوب
ذلک واما ثانیا فلانہ علی تقدیر ان یکون للوجود حقیقۃ سوی المعنی المصدری تکون عینا فی الواجب وزائدۃ فی الممکن یکون الواجب
سبحانہ وجودا قائما بذاتہ کما اقر بہ ذلک یستلزم امتناع حصولہ فی الذہن فانہ عند حصولہ فی الذہن لا یکون قائما بذاتہ فلو حصل فی
الذہن یلزم انسلاخ الشی عن نفسہ فان ذاتہ ہو الوجود القائم بنفسہ والحاصل فی الذہن یستحیل ان یکون وجودا قائما بنفسہ والعجب انہ
قد ذکر فی ہذا الشق ہذہ المقدمات واستنتج منہا تجویز حصولہ فی الذہن مع انہا تفید امتناعہ کما عرفت واما ثالثا فلان قولہ یقال ماثبت
الخ ارجع الی طائل لانہ تعالی لما کان نفسہ مصداقا لحمل الوجود الخارجی کما اعترف بہ کان مصداقا لہ حیثما کان والالم یکن نفسہ
مصداقا للوجود الخارجی فیکون حین ہو فی الذہن مصداقا للوجود الخارجی فیکون علی تقدیر حصولہ فی الذہن موجودا ذہنیا وموجودا
خارجیا معا وہو صریح البطلان وما قال ان ذلک شان الذاتیات بالنسبۃ الی ماہوذاتی لہ ان اراد بہ ان ذلک مخصوص بالذاتیات
فذلک فاسد لان عدم انسلاخ الذاتیات عن الذات انما ہو لان الذات بنفسہا مصداق لذاتیاتہا وہذا متحقق فی الذات الواجبۃ
بالقیاس الی الوجود الخارجی ایضا وان لم یرد ذلک فلا یفیدہ شیئا واما رابعا فلان ما قال من انہ لم یثبت انہ تعالی مصداق للوجود
مطلقا خارجیا کان او ذہنیا انما ثبت انہ مصداق للوجود الخارجی لا یفی بدفع ما اراد بہ دفعہ لانہ تعالی لما کان بذاتہ مصداقا للوجود الخارجی
کان بذاتہ مصداقا لمطلق الوجود لاستحالۃ انفکاک المطلق عن الخاص وکلما کان ذاتہ مصداقا لمطلق الوجود امتنع انفکاک مطلق
الوجود عنہ تعالی فیکون حمل مطلق الوجود علیہ واجبا حیثما کان فیکون ذاتہ تعالی حین ہو فی الذہن مصداقا لوجوب الوجود فیکون
حین ہو فی الذہن موجودا خارجیا ولعل لکلامہ وجہا لا احصلہ ولعلک قد فطنت بما تلونا علیک ان الدلیل علی امتناع حصولہ تعالی
فی الذہن یحتمل تقریرین الاول ان الوجود الخارجی عنیہ تعالی فیکون ذاتہ حین ہو فی الذہن مصداقا للوجود الخارجی والثانی ان
ذاتہ تعالی مصداق لوجوب الوجود فلو حصل فی الذہن کان حین ہو فی الذہن مصداقا لوجوب الوجود فیکون موجودا خارجیا اذ
الموجود الذہنی لاحتیاجہ الی الذہن لا یمکن ان یکون مصداقا لوجوب الوجود والتقریر الاول مذکور فی الشرح ویرد علیہ النقض بالہیات

الممكنة فان وجودها الخارجي عينها كما سياتي انشاء الله تعالى فلو حصلت في الذهن كانت في الذهن موجودة خارجية وهذا محال
عنه فان انكر احد عينية الوجود الخارجي للماهيات الممكنة الموجودة في الخارج يلزم بالبرهان وهذا احد ما نتمسك به فيما ذهبنا اليه من نفي
القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فالحق انه كما ان حصول ذات الواجب تعالى في الذهن مستحيل كذلك حصول الماهيات
الممكنة الموجودة في الاعيان فيه مستحيل والعلم بكنه الشئ ليس عبارة عن حصول نفس ذاته في العالم او عند العالم بل هو عبارة عن
انكشاف نفس ذات الشئ للعالم وفرق ما بين الامرين فان انكشاف نفس ذات الشئ للعالم يجوز ان يكون بشبح حاصل منه في الذهن
او يجوز ان يكون له تعالى شبح كاشف عن نفس ذاته حاصل في الاذهان والقول بانه تعالى منعال عن الشبح فانه احدى الذات
تاش من عدم الفرق بين الشبح والشبه فان المنافي للاحدية ان يكون له شبه لا ان يكون له شبح ولم اعثر بعد على بطلان هذا الاحتمال
بالنظر والاستدلال بل العمدة في هذا الباب هو التمسك بالبراهين الكشفية التي شهدت بها مشاهدات حضرات الصوفية قدس الله اسرارهم
وهي وان افادت بحسب النظر الجلي من العقول المتوسطة الظن والاقناع لكنها في الحقيقة براهين قاطعة واجبة الاتباع **قوله** وسائر صفاته
الخ الظاهر ان عينية سائر الصفات له تعالى لا مدخل لها في هذا الدليل فذكرها استطراد ولا يبعد ان يكون في ذكر عينية سائر الصفات له تعالى
ايماء الى تقرير آخر للدليل حاصله انه تعالى احدى الذات والصفات لا تكثر فيه بوجه اصلا فليس له تعالى ذات وصفة فان الصفة
غير الموصوف بالبديهة بل هناك ذات هي بنفسها منشأ للآثار التي تترتب على الصفات في غيره على الكمل وجه ولذا يقال انه تعالى قادر
بالقدرة وعالم بالعلم الى غير ذلك والمراد ان ذاته تعالى تنوب مناب جميع الصفات الكمالية فالذات المحققة بنفسها بلا زيادة امر عليها و
الاضافات حيثية ايها مصححة لانتزاع مفاهيم جميع الصفات الكمالية ومنشأ لترتب آثارها فلو حصلت ذاته تعالى في الذهن فاما ان تكون
عين هي في الذهن مصححة لانتزاع تلك المفاهيم ومنشأ لترتب تلك الآثار فيلزم ان تكون موجودة خارجية اذ الموجود الخارجي اما يترتب
عليه آثاره ويصدر عنه احكامه ولا تكون كذلك فيلزم ان لا يكون تلك الذات بنفسها مصححة لانتزاع تلك المفاهيم ومنشأ لتلك الآثار
وهو خلف باطل ولا يتوهم ان ذاته تعالى اذا حصلت في الذهن حصلت معه الصفات لكن الصفات عين حصولها في الذهن موجودة
ظلية فلا يلزم ان يترتب عليها آثارها كما اذا تصورنا القدرة لا يلزم ان يترتب آثار القدرة عليها في وجودها الذهني وذلك لان هذا
انما يتوجه لو قلنا ان له صفات قائمة به وانها تحصل عند حصوله في الذهن لكنا نقول انه تعالى ليس له صفة الا ان ذاته تعالى تنوب
مناب جميع الصفات وتكفي في انتزاع مفاهيمها وترتب آثارها بنفسها بلا زيادة شرط وانضمام امر فلو حصلت في الذهن كانت مصححة
لانتزاع مفاهيمها وترتب آثارها فتكون موجودة خارجية فالمقبل ان ذاته تعالى عند حصولها في الذهن لكونها موجودة ظلية لا
تكون مصححة لانتزاع مفاهيم الصفات ولا منشأ لآثارها قلنا فلا يكون نفس الذات كافية في تصحيح انتزاع الصفات و
ترتب آثارها وهو خلف باطل ومن ههنا سقط ما توهم البعض من ان عينية الوجود الخارجي له تعالى لا يستلزم ان يكون ذاته عند حصولها

فی الذہن موجودۃ خارجیۃ اذ لا یلزم من حصولہ تعالی فی الذہن الا حصول الوجود الخارجی فیہ وحصول الوجود الخارجی فیہ لا یستلزم ترتب الآثار الخارجیۃ لانہ حصول ظلی وذلک لانا انما استدللنا بان ذاتہ تعالی لو حصلت فی الذہن مصححۃ لانتزاع الوجود الخارجی لکون نفس ذاتہ کافیۃ فی تصحیح انتزاع الوجود الخارجی ولا ریب فی ان یکون مصححا لانتزاع الوجود الخارجی موجود خارجی وذلک لانہم لا یتوجہ علی ہذا التقریر کما لا یخفی **قولہ** لامتناع انسلاخ الذات والذاتیات عن الموجودیۃ معناہ لامتناع انسلاخ الذات الواجبۃ وصفاتہ الذاتیۃ التی ہی نفس الذات بالحقیقۃ عن الموجودیۃ الخارجیۃ فان الذات الواجبۃ التی ہی عین الصفات بنفسہا کافیۃ فی تصحیح انتزاع الموجودیۃ الخارجیۃ فہی حیثما کانت تکون مصححۃ لانتزاع الموجودیۃ الخارجیۃ فتکون عین ہی موجودۃ فی الذہن موجودۃ خارجیۃ ویحتمل ان یکون مرادہ لامتناع انسلاخ کل من الذات والصفات الذاتیۃ التی ہی مناشی الآثار الخارجیۃ عن موجودیۃ الآخر بل الذات حیثما توجد توجد الصفات التی ہی مناشی الآثار لکونہا عین الذات فیکون اللام فی قولہ الموجودیۃ عوضا عن المضاف الیہ فیکون ہذا الکلام اتماما للدلیل الذی لوی الیہ بقولہ وسائر الصفات وہذا التوجیہ مع بعدہ لا یخلو عن لطف **قولہ** فیکون بما ہو حاصل الخ تقول ان اللازم لیس بمحال بل ہو واقع بیانہ انہ لا شک فی انا نعلم الجزئی الخارجی بما ہو کذلک ولیس علما حضوریا فانہ لیس عینا ولا نفسا ولا معلولا بل علما حصولیا فاما ان یکون نفس ذاتہ بما ہو واقع فی الاعیان وجزئی حقیقی مرتسمۃ فی الذہن فیکون بما ہو حاصل فی الذہن واقعا فی الاعیان معا فہو المدعی او لا یکون نفس ذاتہ بما ہو موجود فی الاعیان مرتسمۃ فی الذہن حقیقۃ بل بعد تعریہا عن الوجود الخارجی وہذا باطل لان تعریہا عن الوجود الخارجی یساوق تعریہا عن التشخص ضرورۃ مساوقۃ الوجود والتشخص وحصولہا مع التعری عن التشخص لا یخفی فی علم الجزئی بما ہو جزئی والکلام فی علمہ بما ہو کذلک الا ان یقال ان الجزئی بما ہو کذلک لا یحصل فی الذہن ویکفی فی علمہ الوجہ الجزئی بمثل حقیقۃ فی الذہن مع تشخص مماثل للتشخص الخارجی فہو حاصل فی الذہن مع التعری عن الوجود الخارجی ولا یکفی مثل ذلک فی الواجب تعالی اذ لا یمکن تعریہ عن الوجود الخارجی لکونہ عینہ تعالی فانقلت کما یمتنع تعریہ سبحانہ عن الوجود الخارجی کذلک یمتنع تعری الجزئی الخارجی بما ہو کذلک عن الوجود الخارجی لاستحالۃ بقاء الجزئی بما ہو کذلک مع التعری عن التشخص الذی ہو مساوق للوجود الخارجی فیلزم مما استدل علی امتناع حصولہ تعالی فی الذہن امتناع حصول الجزئی الخارجی بما ہو کذلک فی الذہن قلت امتناع حصول الجزی الخارجی بما ہو کذلک فی الذہن ملتزم عند المحققین کما ستعرف انشاء اللہ تعالی **قولہ** وکذا بما ہو حاصل فی الاعیان تقریرہ انہ تعالی لو حصل فی الذہن کان الوجود الذہنی عینہ اذ لا یزید علیہ صفۃ من صفاتہ فلا ینفک عنہ الوجود الذہنی عینا وذہنا فیکون حین ہو فی الاعیان منتزعا لصحۃ انتزاع الوجود الذہنی فیکون بما ہو فی الاعیان موجودا ذہنیا قال فی الحاشیۃ ہذا مبنی علی ان جمیع صفاتہ تعالی وکل ما یصح الاضافۃ تعالی بہ عین ذاتہ فلو صح لہ الوجود فی الذہن کان مصداقہ نفس ذاتہ علی ما برہن علیہ فی الحکمۃ فی موضعہ فیکون بما ہو فی الاعیان لا فی الاعیان انتہی وانت تعلم ان الوجود الذہنی لا یصح ان یکون مصداقہ نفس ذاتہ تعالی لانہ وجود محتاج الی الموضوع وہو الذہن

والواجب سبحانه یستحیل ان یکون مصداقا للوجود المحتاج بنفس ذاته والحق انه تعالی لو حصل بنفسه فی الذهن کان بنفسه مصداقا للوجود الذهنی لا لملاحظة الشارح فی الحاشیة بل لان الوجود الذهنی عبارة عن الحلول فی الذهن کما ستقف والحلول لیس صفة منضمة الی ذات الحال فانه نحو من الوجود والوجود لیس صفة منضمة بل هو معنی انتزاعی مصداقه نفس ذات الحال فانه لو کان زائدا علی ذاته کان اما صفة منضمة الیها فیتدعی سبق وجودها فاما ان یکون وجودها السابق وجودا مستقلا فیلزم ان یکون للحال وجودان فی ظرف واحد احدهما وجود مستقل غنی عن الموضوع والآخر وجود ناعتی محتاج الیه وهو صریح البطلان او یکون وجودا ناعتیا حلولیا ای حلولا فی الذهن فیکون للحال واحد فی محل واحد فی زمان واحد حلولان وهو صریح البطلان واما صفة منتزعة عنها فالکلام فی منشإ انتزاعها الکلام فان انتهی الی صفة انضمامیة عاد الی الشق الاول وبطل ببطلانه وان انتهی الی نفس ذات الحال ثبت المدعی ولما کان الوجود فی الذهن عبارة عن الحلول فیه وکان مصداق الحلول نفس ذات الحال فلو حصل ذاته تعالی فی الذهن کانت بنفسها مصداقا للحلول فیکون ذاته تعالی بنفسها مصداقا للافتقار الی الموضوع فلا تکون واجبة والیه تکون علی هذا التقدیر مفتقرة الی الموضوع حیثما کانت فتکون حین هی فی الخارج ایضا حالة فی الموضوع اعنی الذهن مفتقرة الیه بما هی فتکون بما هی واقعة فی الاعیان لا فی الاعیان وهذا کلام واف الا انه کما یدل علی امتناع حصوله تعالی فی الذهن کذلک یدل علی امتناع حصول الجواهر بانفسها فیه اذ لو حصلت فی الذهن کانت بانفسها مصادیق للحلول فی الذهن والافتقار الیه فتکون حالة فیه ومفتقرة الیه حیثما کانت فلا تکون جواهر وتکون بما هی واقعة فی الاعیان لا فی الاعیان وهذا ایضا احد ما یتمسک به فی نفی القول بحصول الاشیاء بانفسها فی الذهن وسیاتی انشاء الله تعالی **قوله** ولان ما هو فی الذهن الخ دلیل آخر علی امتناع حصول ذاته تعالی فی الذهن تقریره ان ما حصل فی الذهن مع تقرره فی الاعیان لابد ان یکون له ماهیة مشترکة بین الموجود الذهنی والموجود الخارجی اذ لا یمکن ان یکون الموجود الخارجی والموجود الذهنی شخصا واحدا اذ الواحد بالعدد یستحیل تعدد وجوده بالبدیهة فلو حصل ذاته تعالی فی الذهن فاما ان یرتفع عن الخارج وهو صریح البطلان او یبقی فی الخارج ایضا فیکون له حقیقة مشترکة بین الموجود الخارجی والموجود الذهنی اذ لا یمکن ان یکون الموجود الخارجی والموجود الذهنی شخصا واحدا وذلک باطل لان وجوده وتشخصه عین ماهیته فلیس له ماهیة مشترکة تحتمل وجودین و تشخصین احدهما خارجی والآخر ذهنی ومن ههنا ظهر امتناع حصول الجزئی الخارجی بما هو کذلک فی الذهن قال بعض الشراح عینیة التشخص له تعالی لا تنافی وجوده تعالی فی الذهن لان معنی عینیة التشخص له تعالی انه حقیقة بسیطة ممتازة عن جمیع ما عداها بنفسها لا یحلها العقل الی مهیة کلیة وتشخص زائد علیها وظاهر ان کونه تعالی حقیقة ممتازة بنفسها لا یوجب ان لا یوجد فی الذهن والا لا یتشخص بتشخص زائد حاصل من قبل وجوده فی الموصوف ولا یستحیل ان یکون لشیء واحد تشخصان احدهما خارجی والآخر ذهنی فان التشخص الخارجی ممیز له عن الاشخاص الخارجیة قاطبة ومن الاشخاص الذهنیة الحاصلة من الالماعیر لذلک الشخص وتشخصه الذهنی

الحاصل له عند وجوده في الذهن يميزه عن تشخصات ذهنيات اخر حاصلة له بالنسبة الى الاذهان الاخر فان الشخص الخارجي بمنزلة الكلي بالنسبة الى تلك التشخصات لكنه ليس بكلي في الاصطلاح فان المعتبر في الكلي ان يكون ظلا للكثيرين لا ان يكون له اظلال كثيرة انتهى وهذا الكلام مع ما فيه من الاطناب ليس له كثير معنى فضلا عن ان يكون له جدوى اما اولا فلان بديهة العقل شاهدة بان الواحد بالعدد يستحيل تعدده والا لم يكن واحدا بالعدد فتجويزه ان ينتقل الشخص الخارجي بعينه الى الذهن مما يقضي البديهة ببطلانه وهذا مع كونه ضروريا قد صرح به الشيخ في الفصل الثاني من ثالثة **الهيات الشفاء** وامّا ثانيا فلان الحاصل في الذهن لو كان هو الشخص الخارجي كما ظننه ويكون تشخصه الخارجي محفوظا في نحو الوجود الذهني يلزم ان يكون الشخص الخارجي من الجواهر حين هو حال في الذهن قائم به قائما بنفسه غير حال فيه لان التشخص الخارجي مساوق للوجود الخارجي والوجود الخارجي وجود مستقل لا يعبر عنه تقيام الشيء بذاته فلو جاز ان يكون الموجود الذهني متشخصا بالتشخص الخارجي جاز ان يكون موجودا خارجيا فيكون قائما بنفسه لا بالذهن واما ثالثا فلانك قد عرفت فيما سبق انفا ان مصداق الحلول نفس ذات الحال والحلول في الذهن مساوق للتشخص الذهني فيكون التشخص الذهني نفس حقيقته بلا زيادة امر عليها مصداقا للحلول في الذهن فلا يكون التشخص الذهني زائدا على حقيقته فلا مساغ للقول بان الشخص الخارجي يجوز ان يوجد في الذهن ويتشخص بتشخص زائد وما قال من ان الشخص الخارجي بمنزلة الكلي بالنسبة الى تلك التشخصات فستقف على فساده في مقامه انشاء الله تعالى هذا ولا يخفى بدفع ما قال هذا الشارح ما اجاب به بعض الشراح من انه يستحيل ان يكون لشيء واحد تشخصان مطلقا لان التشخص ما يفيد امتياز الشيء عن جميع ما عداه فاذا ميز التشخص الخارجي الشخص الخارجي عن جميع ما عداه فالتشخص الذهني اما ان لا يفيده الامتياز فلا يكون تشخصا وان افاده الامتياز لزم تحصيل الحاصل وذلك لان المهم لا يسلم الا ان التشخص الخارجي للشيء يفيده الامتياز عن سائر الاشخاص الخارجية وعن الاشخاص الذهنية الحاصلة عن امر مغائر لذلك الشيء والتشخص الذهني يفيده الامتياز عن التشخصات الذهنية الاخر ولا شك ان ما ذكره غير حاسم لهذا التغليط فافهم **قوله** هو كما ترى كلام خطابي قال في الحاشية لا يخفى عليك ان ههنا قياسين الاول قياس في انه تعالى على المحسوس اعني الشمس والثاني قياس العقل على الحس ولا جامع بينهما حتى يوجب اليقين ولو تم لدل على عدم وقوعه لا على امتناعه كما يظهر بادنى تامل انتهى **قوله** واذا بنى للفاعل قال في الحاشية هذا الاحتمال غير ظاهر ولا مناسب للسياق والسباق لكنا ذكرناه ليكون ذريعة لذكر مسئلة علم الواجب تعالى انتهى ووجه مساغ هذا الاحتمال مع بعده ان نفي العلم الحصولي عنه سبحانه نوع من تقديس فان القول به يفضي الى القول بكونه محلا للحوادث وتعريه عن الكمال في مرتبة الذات واستكماله بالغير كما ستقف انشاء الله تعالى **قوله** اعلم ان مسئلة علم الواجب هذه المسئلة قد اعقمت الافكار واستمت الانظار واوهشت العقول وتركتها حيارى وسلبت العقول فقر الناس سكارى وما هم بسكارى فتوهمت شرذمة من جهلة يونان انه تعالى عما يصفون غير عالم بذاته ولا بغيره اما الاول فلان العلم اضافة والعقل الاضافة بين الشيء ونفسه واما الثاني فلان ما لا يعلم نفسه لا يعلم غيره وهذا جهل ستقف على كشفه ومن سواهم اتفقوا على انه تعالى

عالم بنفسه بجميع الاشياء صغيرها وكبيرها ودقيقها وقطميرها لكن منهم من نفى العلم الفعلي قال انه تعالى علة لجميع الاشياء والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وهو حاضر عند نفسه فهو عالم بنفسه فهو عالم بالممكنات فهي حاضرة عنده تعالى ومعلومة له سبحانه وتوهم ان سبق العلم على الايجاد ليس بضروري وضرب له مثلا وهو ان العواد الماهر يضرب العود على نسب متناسبة من دون ان يقف على نغمة والا لابعد مستبلدا في صناعته وهذا ايضا سخيف لاستلزامه ان لا يكون سبحانه خالقا بالارادة لاستدعائها سبق العلم ضرورة ولان النظام الجملي وما اودع فيه من البدائع يشهد بان صانعه حكيم ابدعه اجاد واودع فيه الحكم كما اراد والعواد الماهر متصور قبل ان ياخذ في ضرب العود على الاجمال نسبا تالية ثم يضرب ولا يقف على ضربة ضربة ثم من سواه اجمعوا على سبق علمه تعالى على ايجاد الممكنات فمنهم من ذهب الى ان علمه تعالى صور قائمة بذواتها يعزى الى افلاطن وذهب ارسطو ومن تابعه كالشيخين الى ان علمه تعالى صور قائمة بذاته تعالى وسياتي اشارة له تعالى ما يطل المذهبين وذهب المحقق الطوسي الى ان صور الممكنات حاصلة في العقل الاول وهو مع ما فيه من الصور حاضر عنده تعالى حضور المعلول عند فاعله فهو العلم له تعالى ويبطله اولا انه يستلزم ان لا يكون لعقل الاول صادرا بالعناية وثانيا انه قول باستكماله بغيره وثالثا انه يستوجب نفي علمه تعالى بالجزئيات المادية لامتناع ارتسام صورها في العقل الاول وذهب المعتزلة الى ان علمه تعالى هي الممكنات الثابتة في الخارج قبل وجودها ويبطله انه لا معنى للثبوت سوى الوجود وذهب الماتريدية الى ان علمه تعالى صفة بسيطة قائمة بذاته تعالى ذات اضافة ويرد عليهم انه لا يعقل الاضافة الى المعدوم الصرف بديهة ومن قال بحدوث تعلقات العلم حسب حدوث المعلومات فقد نفى العلم قبل الايجاد وانه قول باستكماله بغيره وان العلم يساوق التميز والمعدومات لا تميز بانفسها وتوهم صاحب الافق المبين ان علمه بصور لها ثبوت علمي بلا تحقق في الخارج او في الذهن كالسراب وهذا السراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء اذا جاءه لم يجده شيئا فان اريد بالثبوت مطلقا لا يعقل بدون الوجود كما اعترف به في غير موضع من كتبه وامّا ثانيا فلا عتراقه بالمعدوم الصرف لا تميز وامّا ثالثا فلان الثبوت العلمي بلا تحقق في الخارج والذهن لفظ بلا معنى واسم بلا مسمى لا بد من تفسيره واما ارابعا فلانه يصير على انطباع الربط الايجابي يستدعي وجود الموصوف ولا يصدق بدونه وعلى هذا التقدير يصدق ان الممكنات معلومة فلا بد يصدق هذه القضية الموجبة من وجودها اما خامسا فلان قياسه على السراب فاسد اذ الصورة السرابية موجودة في الحس المشترك بتبع المتخيلة فهناك وجود ذهني وذهب فرفوريوس الى ان علمه تعالى عبارة عن اتحاد الممكنات بذاته تعالى ولا يخفى استحالته وذهب المتاخرون الى ان علمه تعالى على نحو من تفصيلي زائد على ذاته وليس من صفات الكمال واجمالي هو عينه وسياتي تفصيله مع ما له وما عليه افشاء الله تعالى وذهب الصوفية الكرام قدس الله اسرارهم الى انه ليس في الكون الا ذات واحدة مطلقة لا كلية ولا جزئية متطورة بتطورات شتى ومتعينة بتعينات لا تتناهى غير محصورة في تطور ولا مقصورة على تعين والمتعين ممكن والمطلق واجب فعلمه تعالى بالممكنات منطو في علمه بذاته وهذا المذهب هو الحق وبالقبول احق وقد برهنا نحن على وحدة الوجود في رسالتنا المسماة بالروض المجود وليس هذا محل ذكره **قوله** فذهب البعض اقتصر الشارح على ذكر مذهبين احدهما مذهب الشيخين والثاني مذهب افلاطون الالهي لانه بصدد اثبات ان علمه تعالى ليس حصوليا اي بواسطة الصور فوجب عليه نفي مذهب

من یری ان علمه تعالی بالاشیاء بواسطة الصور واذا کان فیه مذهبان الاول مذهب الشیخین وهو ان علمه تعالی بالاشیاء بصورها القائمة بذواتها وجب علیه ابطال المذهبین وقدم الاول لانه اصرح فی کون علمه تعالی حصولیا فانقلت علمه تعالی علی المذهب الثانی حضوری لان الصور القائمة بذواتها حاضرة عنده تعالی فلا حاجة الی البطلة فی نفی کون علمه تعالی حصولیا فان العلم الحصولی هو ما یکون بقیام الصورة بالعالم قلت العلم بتلک الصور من حیث انه علم بتلک الصور انفسها علم حضوری والعلم بها من حیث انه علم بذوات تلک الصور بوساطتها علم حصولی کما ان العلم بالصور القائمة بالعالم من حیث انه علم بتلک الصور انفسها حضوری ومن حیث انه علم بذوات تلک الصور بوساطتها علم حصولی ولا یجب فی العلم الحصولی ان یکون الصورة قائمة بذات العالم الا تری ان منهم من لا یری قیام الصور بذهن ویظن ان حصولها فیه کحصول الشیء فی الزمان والمکان مع انه یسمی ذلک العلم بالحصولی وقد ذهب الصدر الشیرازی فی الاسفار الی ان الصور الذهنیة قائمة بانفسها مع انه یسمی العلم بالاشیاء بوساطة الصور علما حصولیا فافهم **قوله** صور قائمة بذاته تعالی اعلم ان للابطال مذهب الشیخین ومذهب افلاطون وجوها شتی منها ما یخص بابطال احد واحد منهما ومنها ما یبطل المذهبین جمیعا والشارح ابطلهما بوجه واحد ونحن نزید ان نبطل کلا واحد منهما اولا بوجوه خاصة ثم بوجوه عامة فنقول مذهب الشیخین وهو القول بان علمه تعالی بالاشیاء بارتسام صورها فی ذاته سبحانه باطل بوجوه الاول انه یستلزم ان یکون الواجب فاعلا لتلک الصور لایجاده ایاها وقابلا لها لحلولها فیه معا وکون الشیء الواحد قابلا وفاعلا لشیء وان لم یدل علی بطلانه دلیل شاف الا انه باطل عندهم والقول بان کون شیء واحد قابلا وفاعلا لشیء انما یستحیل لو اخذ القبول بمعنی الامکان الاستعدادی ولیس ههنا کذلک بل القبول ههنا بمعنی مطلق الانصاف لیس بشیء فان ما ذکروا فی بیانه لو تم لدل علی امتناع کون الشیء الواحد فاعلا وقابلا بای معنی اخذ کما فصلناه فی شرح تهذیب الکلام الثانی انه لا ریب فی ان تلک الصور لکونها موجودات ظلیة اضعف من ذوات الصور فیلزم ان یکون المعلول الاول ضعیف الوجود وهم لا یجوزون ذلک الثالث انه یدل علی هذا ما اعتقدوا من ان الصادر الاول هو العقل الاول ثم العقل الثانی والفلک الاول الی آخر ما ذکروا اذ یجوز علی هذا التقدیر ان یصدر کل شیء بوساطة صورته والا یلزم صدور الکثیر عن الواحد والرابع انهم لما منعوا عن حصول المادیات فی المجردات فهم عن حصولها فی الذات المقدسة امنع فیلزم عدم علمه تعالی بالجزئیات المادیة وحصول الصورة الکلیة غیر کاف فی انکشاف الجزئی بما هو جزئی لانها بنسبتها الی جمیع الجزئیات علی السواء والخامس انه یستلزم کونه محلا للحوادث والسادس انه یستلزم استکماله تعالی بالغیر وزیادة صفة العلم علیه سبحانه وهو مع بطلانه فی نفسه باطل عندهم ایضا وهذا الوجه الاخیر وان کان واردا علی مذهب افلاطون بحسب النظر الجلیل لکنه غیر وارد علیه بحسب دقیق النظر کما ستقف انشاء الله تعالی والسابع انه مبنی علی کون العلم عبارة عن الصورة ونحن نبطله انشاء الله تعالی ببراهین قاطعة **قوله** البعض الاخر لما رأوا ظاهره یدل علی ان هذا المذهب متاخر عن المذهب الاول وهو غیر ظاهر والامر سهل **قوله** بصور مجردة المشهور انهم ارادوا بالصور المجردة المهیات المجردة فانه ینسب الی افلاطون وهو صاحب هذا المذهب تجویز وجود المهیة المجردة وهذا فی غایة البعد وشان افلاطون اجل من ان یعزی الیه مثل هذا الوهم الجزافی

بل الظاهر ان مراده بالصور المجردة الصور المثالية المجردة عن المواد وقال الشارح فی الحاشیة یمکن ان یکون مراده بالصور نفس تلک الاشیاء باعتبار حضورها عنده تعالی واطلاق الصور علی الاشیاء باعتبار حضورها العلمی شائع عندهم وانما سمیت مجردة لعدم تغیرها بهذا الاعتبار وارادبقیامها ابتداتها عدم قیامها بذاته تعالی انتهی وانت تعلم ما فیه من الفساد اما اولا فلان مذهب افلاطون هو ان علمه الفعلی بصور مجردة قائمة بذواتها فلو کان مراده بالصور نفس تلک الاشیاء لم یمکنه القول بالعلم الفعلی المقدم علی الایجاد بل یکون العلم علی هذا التقدیر بعد الایجاد واما ثانیا فلان مذهب افلاطون علی هذا التقدیر هو ما ذهب الیه بعض المشائیة القائلین بکون علمه تعالی بحضور سلسلة الممکنات عنده تعالی حضورا دهریا ولم ینقل القول باتحاد المذهبین عن احد والمعتبر فی نسبة المذاهب الی اصحابها هو المنقل اذ لا مدخل للعقل فی ذلک واما ثالثا فلانه لو کان مراد افلاطون بتلک الصور نفس الاشیاء کان مذهبه الاعتقاد بحدوث علمه تعالی اذ العالم عنده حادث الآن یحمل قوله بحدوث العالم علی القول بالحدوث الذاتی کما یظنه المعلم الثانی فی کتاب الجمع بین الرائین فافهم **قوله** قائمة بذواتها اورد علی کون تلک الصور قائمة بذواتها بان بعض الصور اعراض فکیف یکون قائمة بذواتها وانت تعلم انه لم ینقل عن اصحاب المذهب ان تلک الصورة متحدة مع ذوات تلک الصور بل یجوز ان یکون تلک الصور مبانیة بالذات لذوات الصور ویکون صور الاعراض ایضا قائمة بذواتها وانما استحال قیام صور الاعراض بذواتها لو قیل باتحاد تلک الصور معها بالذات وهو غیر منقول عنهم ولفظ الصورة لا تدل علی اتحادها مع ذی الصورة فان الصورة تطلق علی التمثال المحاکی ایضا فلا اشکال فاما قول من قال انه یجوز ان ینقلب صور الاعراض جواهر کما یعتقد اهل الملة ان الاعمال تصیر جواهر یوم الحساب فتوزن فلا اساغ له علی مذاق الفلسفة واهل الاسلام کثرهم الله تعالی واولئک هم المحققون لا یذهبون الی جواز الانقلاب انما یعتقدون ان صحائف الاعمال توزن اوان بازاء کل عمل جوهر صالح للوزن تتزن الاعمال بوزانها وقد یجاب عن اصل الاشکال بان معنی قیام تلک الصور بذواتها عدم قیامها بذاته تعالی فیجوز ان یکون صور الاعراض قائمة بمجالها فی عالم المثال غیر قائمة بالباری سبحانه واعترض علیه بانه یمکن علم السواد مثلا بدون الجسم مثلا فیجب ان یکون السواد مثلا قائما بنفسه فی ذلک العالم والجواب انه ان اراد بامکان علم السواد بدون الجسم امکان ان یعلم السواد من دون ان یعلم الجسم فذاک مستحیل فی علم الباری سبحانه علی انه یجوز العلم بالحال من دون العلم بالمحل لا یستلزم ذلک قیام الحال بنفسه وان اراد به امکان ان یعلم السواد القائم بنفسه فان عنی به العلم بذلک المفهوم فذاک ایضا ممکن بان یکون ذلک المفهوم قائما بذهن من الاذهان فی عالم المثال منکشفا عنده تعالی وان عنی به العلم بمصداقه فیکون العلم بها من قبیل العلم بالممتنعات والعلم بها انما هو بوجود مفاهیمها عند العالم فان المصداق لا شیء محض فلا تعلق به العلم علی انه لو استشکل تعلق العلم بالسواد القائم بنفسه لکونه ممتنعا لکان ذلک اشکالا علی جمیع المذاهب فلا خصوصیة لایراده علی مذهب افلاطون وان اراد به امکان العلم بان السواد قائم بدون الجسم فذاک جهل مستحیل علیه سبحانه وبالجملة فهذا الاعتراض لا یرجع عندی

الی محصل ولعل غیری یحصله وانا الجواب بانا لانسلم ان علم السواد بدون الجسم ممکن لامر لایعلمه الا الله بحکم ان وجود السواد بدون الجسم لیس بممکن لامر یعلمه الممکن الیه فلا یستحق ان یصغی الیه ثم انه قد یورد علی مذهب افلاطون انه یلزم علیه القول بان یکون للجزئی الخارجی بما هو کذلک ثبوت غیر وجوده الخارجی لتحقق علمه تعالی به فیلزم تکثر الشخص فی انحاء الوجود والجواب انه لایجب فی علمه تعالی بالشخص الخارجی نفس وجود ذلک الشخص بعینه فی ذلک العالم المثالی بل یکفی وجود صورته محاکیة وانحاء مغایرة له فی الوجود الاتری ان الاشخاص الخارجیة معلومة لنا علی الوجه الجزئی مع امتناع وجودها بما هی اشخاص خارجیة فی اذهاننا لاستحالة تعدد الشخص بدیهة وانکشاف المباین بالمباین معالم یدل علی استحالته دلیل فان قلت وجود الصورة المحاکیة للشخص الخارجی فی العالم المثالی غیر کاف فی معلومیة الشخص الخارجی اذ لو کفی صدق القضیة القائلة الشخص الخارجی معلوم مع عدم الموضوع اذ لا وجود للشخص الخارجی علی هذا التقدیر حین کونه معلوما انما الوجود لصورة محاکیة له مباینة ایاه ولایکفی فی صدق القضیة الموجبة وجود الشخص المحاکی المباین موضوعها بل یجب فی صدقها وجود نفس موضوعها قلت هذا الاشکال غیر مختص الورود بمذهب افلاطون بل هو وارد علی جمیع المذاهب اذ لا سبیل الی التزام وجود الاشخاص الخارجیة بما هی کذلک فی مرتبة العلم الفعلی علی رای احد بل هذا الاشکال غیر مختص بعلم الواجب تعالی بالاشخاص الخارجیة بما هی کذلک ولامحیص عنه لاحد من المتکلمین المنکرین للوجود الذهنی والمشائیة القائلین بحصول الاشیاء بانفسها فی الذهن والاشراقیة القائلین بحصول الاشباح فیه الا بانکار مستدعا صدق الموجبة وجود نفس موضوعها فانا اذا حکمنا علی شخص خارجی قد انعدم باحکام خارجیة صادقة کقولنا الجسم الذی قد استحال ارکان صلبا ثقیلا او علی شخص خارجی لم یوجد بعد بل یوجد فی المستقبل باحکام خارجیة صادقة کقولنا زید سیولد غدا ان یکون موضوع امثال هذه القضایا موجودا فی الخارج حین صدقها وهو صریح البطلان او موجودا فی ذهن من الاذهان او فی موطن آخر وهو یستحیل وجود الحجر الشخصی الذی صار ترابا وزید الذی سیولد فی ذهن من الاذهان او فی موطن آخر بالبداهة فیلزم ان یصدق هذه القضایا مع انا نجزم بصدقها بداهة ولایکفی فی صدقها وجود اشخاص اخر محاکیة لموضوعات هذه القضایا سواء کانت متحدات معها فی الماهیة کما هو مذهب القائلین بحصول الاشیاء بانفسها او مغایرات لها بحسب الماهیة کما هو مذهب القائلین بحصول الاشباح اذ وجود الاشخاص المحاکیة لیس نفس وجود موضوعات تلک القضایا فانها معدومة محضة ولنسبة وجود امثالها الیها مجاز وبالجملة فهذا الاشکال لاخصوصیة له بمذهب افلاطون هذا وقد التزم بعض الاکابر فی دفع اصل الاعتراض تکثر الشخص الخارجی فی انحاء الوجود وانت تعلم انه مخالف للضرورة العقلیة فانقلت انما ذهب اصحاب افلاطون الی القول بثبوت الصور المثالیة فی علم الباری سبحانه لئلا یلزم تمیز ما لیس بشیء وصدق القضایا الموجبة القائلة الاشیاء معلومة بدون موضوعاتها وتعلق العلم بالمعدومات الصرفة فیجب القول بوجود نفس المعلومات فی عالم المثال فلابد من التزام وجود الشخص الخارجی بما هو کذلک فی ذلک العالم علی مذهبهم قلت لعل الحق ان وجود الصور المحاکیة للاشیاء یکفی فی تمیزها وتعلق العلم بها وصدق المعلومیة علیها بل لامحیص لاحد عن التزام ذلک کله کما اشرنا الیه وسنفصله انشاء الله

تعالی فی مبحث الوجود الذہنی والسر فی ذلک ان متعلق العلم والمعلوم والتمیز اولا وبالذات ہی تلک الصور المحاکیۃ واما الاشیاء انفسہا فتتعلق بہا العلم والتمیز بالعرض وہی معلومۃ بالعرض فلا یلزم وجودہا بالذات فکما انہا معلومۃ وتمیزۃ بالعرض بمعنی ان صورہا المحاکیۃ لہا معلومۃ وتمیزۃ کذلک ہی موجودۃ بمعنی ان صورہا المحاکیۃ لہا موجودۃ مع ان التلازم وجود الشخص الخارجی بما ہو کذلک بوجودات شتی والتزام ان زیدا الذی یکون من نطفۃ ابیہ فی رحم امہ بعد ان صارت علقۃ ثم مضغۃ ثم لحما وعظاما موجود فی الازل بعینہ بلا سبق مادۃ ولا مدۃ من دون تغایر شخصی اصلا لیس باہون من التزام تمیز ما لیس بموجود وتعلق العلم بہ وصدق انہ معلوم بسبب وجود صورۃ محاکیۃ لہ فافہم وقد یظن انہ یرد علی مذہب افلاطون الاستکمال بالغیر واکتسابہ تعالی العلم الذی ہو صفۃ کمالیۃ من الصور وزیادۃ صفۃ العلم علیہ والحق ان مقصودہ ان منشأ الانکشاف نفس ذاتہ تعالی فالعلم بمعنی مبدأ الانکشاف عینہ تعالی وانما احتاج الی القول بوجود تلک الصور لئلا یلزم تمیز الاشیاء من دون وجودہا ووجود مایماثلہا فالقول بوجودہا انما ہو لضرورۃ لزوم الاضافۃ للعلم لا لکون الواجب سبحانہ مستکملا بہا ہذا ہو الکلام فیما یبطل مذہب افلاطون خاصۃ **قولہ** اقول تلک الصور لما کان ہذا الوجہ عاما لابطال المذہبین معا ذکرہ بعد ذکر المذہبین وجمع بینہما فی الابطال بحیث یکون تمہیدا لما ہو الحق ومن الوجوہ المبطلۃ للمذہبین معا ان تلک الصور القائمۃ بذاتہ تعالی اوبدواتہا لا تتناہی بتناہی المعلومات ومعلولۃ لہ تعالی صادرۃ عنہ سبحانہ فاما ان یکون صدورہا عنہ تعالی دفعۃ وہو خلاف ما ثبت عندہم من امتناع صدور الکثیر عن الواحد واما ان یکون صدورہا عنہ تعالی بان یصدر بعضہا عنہ تعالی بوساطۃ بعض آخر فیکون تلک الصور مترتبۃ ووجود الامور الغیر المتناہیۃ المترتبۃ باطل ببراہین التسلسل علی ان وجود الامور الغیر المتناہیۃ بالفعل مطلقا باطل لانہا لو وجدت کانت معروضۃ للعدد والاعداد مترتبۃ فالمعدودات ایضا مترتبۃ ترتبہا فیجری براہین ابطال التسلسل ولا یحتاج الی المقدمۃ القائلۃ الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد فی اثبات الترتب بین تلک الصور **قولہ** فہی لا محالۃ مسبوقۃ بالعلم لانہا لما کانت ممکنۃ کانت حوادث ذاتیۃ فاما ان تکون حوادث فی الواقع ایضا کما ہو مذہب من ذہب الی حدوث ما سوی اللہ او تکون قدیمۃ کما یراہ من ذہب الی قدم العالم وعلی التقدیرین یکون تلک الصور مسبوقۃ بالعلم اما سبقا ذاتیا وذلک علی التقدیر الثانی او سبقا بالمکانیا وذلک علی التقدیر الاول **قولہ** تحرزا عن الجہل المستحیل فیہ تعالی تلک الصور لو لم تکن مسبوقۃ بالعلم کان الواجب سبحانہ فی مرتبۃ ذاتہ الحقۃ عاریا عن کمال العلم فیلزم النقص فی مرتبۃ ذاتہ وقد علل بعضہم سبق علمہ تعالی بتلک الصور بانہا لو لم تکن مسبوقۃ بالعلم لم یکن الواجب سبحانہ فاعلا لہا بالاختیار ضرورۃ ان الفعل الاختیاری لا بد فیہ من سبق العلم والشارح عدل عن ذلک الوجہ لان تلک الصور لما کانت مدار العلم الذی ہو من الصفات الکمالیۃ فلا عائبۃ فی کونہا مخلوقۃ بالایجاب لان الصفات الکمالیۃ من لوازم ذاتہ تعالی یستحیل انسلاخہا عنہا فوجب ان تکون مخلوقۃ بالایجاب فلا الیۃ علی خلقہا سبق العلم علیہا ولا مساغ لمثل ذلک القول فی خلق العالم فان الغرائب المودعۃ فیہ تدل دلالۃ واضحۃ

علی ان خالقیتها علمها اولا فاراد فصنعها واجاد وہذا بخلاف نفس الارادۃ والعلم فیجوز کونہما مخلوقین بالایجاب ولا یرد مثل ذلک علی الشارح
قدس سرہ اذ حاصل ماذکرہ انہ لو لم یکن تلک الصور مسبوقۃ بالعلم لزم تعریہ سبحانہ فی مرتبۃ ذاتہ عن کمال العلم ولا ریب فی اللزوم
ولا فی بطلان اللازم فلا یرد علیہ ما قیل من ان الباری عزوجل نفس ذاتہ کامل ومن جملۃ الکمالات العلم والنقص مستحیل والمستحیل
لیس فی قدرتہ واذا لم یکن النقص مقدورا لم یکن الکمال مقدورا فلا یکون العلم وما یکون من لوازمہ مقدورا فلا یلزم سبق العلم
بالصور علیہا بل علمہا معہا انتہی فقد عرفت انہ لا یتوجہ علی ماذکرہ الشارح نعم یتوجہ علی ما قال بعضہم کما علمناک ثم انہ ان اراد بقولہ
النقص مستحیل ان النقص مستحیل عقلی لذاتہ فذلک مسلم وصحیح لکن اللازم منہ ان یکون الکلام واجبا لذاتہ فلا یمکن ان یکون
مخلوقا اصلا لا بالایجاب ولا بالارادۃ فیجب سبق العلم الذی ہو کمال واجب بالذات علی تلک الصور التی ہی ممکنۃ لذاتہا وحوادث
ذاتیۃ فہذا الکلام علی ہذا التقدیر یکون تشییدا لکلام الشارح لا ردا علیہ وان اراد بہ ان النقص مستحیل بالغیر فذلک غیر مسلم ولا
صحیح فی نفسہ فان کونہ سبحانہ ناقص العیاذ باللہ لیس ممکنا بالذات حتی یکون مستحیلا بالغیر فان المستحیل بالذات لا یکون مستحیلا
بالغیر ومع ذلک لا یصح علی ہذا التقدیر سلب المقدوریۃ عنہ ولا عن مقابلہ الذی ہو الکمال فان المستحیل بالغیر والواجب بالغیر
داخلان تحت قدرتہ العامۃ والا لم یکن المعدومات التی ہی مستحیلۃ بالغیر والموجودات التی ہی واجبۃ بالغیر مقدورۃ لہ تعالی
قال فی الحاشیۃ المعلقۃ علی قولہ تحرزا عن الجہل المستحیل فیہ تعالی ہذا بالنظر الی ان الجاعل ہو سبحانہ تعالی واما بالنظر الی
مطلق الجاعل القادر مع عزل النظر عن الخصوصیۃ فلاستحالۃ تعلق الجعل بالمجہول المطلق عندہم وانما قیدنا الجاعل بالقادر
لان الجعل قد یطلق علی مطلق الاقتضاء والافادۃ ولو بلا علم ورویۃ کافادۃ الشمس للضوء واقتضاء الملزومات للوازمہا وانما اخترنا
الوجہ المخصوص بالباری عزاسمہ لئلا یتوہم ان استناد تلک الصور الی اللہ تعالی مثل استناد اللوازم الی الملزومات فلا یلزم سبق
العلم والجہل بالمجعول غیر مستحیل فی مطلق الفاعل والمقتضی انتہی وہذا الکلام مطابق لما ذکرناہ **قولہ** اذ ہی منکشفۃ عندہ
تعالی بنفسہا ای لا بصور اخر لا بمعنی ان انفسہا مبادی انکشافہا والا لم یستقم تفریع قولہ فمناط تعقلہا الاجمالی البسیط ہو ذاتہ
تعالی **قولہ** فمناط تعقلہا الاجمالی البسیط یعنی ان تلک الصور لما کانت مسبوقۃ بالعلم ولم یکن علمہا بوساطۃ صور اخری فلا محالۃ
یکون تلک الصور معلومۃ لہ تعالی بنحوین من العلم الاول علمہ تعالی بہا قبل وجودہا ویکون مبدء ہذا العلم نفس ذاتہ تعالی
اذ لا تحقق لما سوی ذاتہ تعالی فی تلک المرتبۃ وہذا العلم اجمالی لبسیط اذ مبدء الانکشاف ذات واحدۃ بسیطۃ والثانی علمہ تعالی بہا
حال وجودہا ویکون مبدء ہذا العلم ذواتہا الموجودۃ الحاضرۃ عندہ تعالی حضور المعلول عند علتہ وہذا متحقق فی نفس تلک
الاشیاء التی ہذہ الصور صور لہا ایضا فلا حاجۃ الی توسیط الصور فی علمہ تعالی بتلک الاشیاء قولہ فحقیقۃ العلم تعلیل
لکون الصور وذوات الصور معلومۃ لہ تعالی بحضورہا عندہ تعالی بالمعلولیۃ بان حقیقۃ العلم ہو وجود الشیء لذلک وذلک باحد ثلثۃ وجوہ المعلولیۃ

والناعتية والعنية والاول متحقق فيكون انكشاف الصور وذوات الصور عنده تعالى بحضورها عنده تعالى بالمعلولية لا بتوسط الصور وعلى هذا فيلغو تلك الصور ويكفي في انكشاف الاشياء نفس حضورها عنده تعالى لعلاقة المعلولية **قوله** وما كل اى وجود الشئ بالفعل لشئ موجود بالفعل بالعينية وانما خصه بالبيان لان مفهوم وجود الشئ بالفعل لشئ موجود بالفعل يوهم التغاير بين الشئ الحاضر عنده فبين ان مآله وجود الشئ لنفسه بمعنى عدم الغيبة لا بمعنى حضور شئ عند شئ آخر **قوله** ومما يشهد به الخ لما ذكر ان حقيقة العلم وجود الشئ للشئ باحد ثلثة انحاء وكان غرضه اثبات ان علمه تعالى ليس حصوليا اصلا بل هو حضوري وانه تعالى يعلم الاشياء بنحوين من العلم الاول العلم الاجمالي قبل وجودها والثاني العلم التفصيلي حال وجودها وان العلم الاول ينطوي في علمه بذاته والثاني يتحقق بحضور تلك الاشياء عنده تعالى وجب عليه بيان انه تعالى عالم بذاته لا بتوسط صورة ليثبت ان علمه تعالى حضوري لا حصولي ليتفرع عليه اثبات كونه تعالى عالما بالاشياء اذ لم يثبت كونه عالما بالاشياء اذ لا يعلم نفسه يستحيل ان يعلم غيره ويتحقق ان علمه الاجمالي بالاشياء منطوي في علمه بذاته اذ لولا علمه بذاته فيستحيل ينطوي العلم الاجمالي بالاشياء ولهذه الوجوه اهتم مزيد اهتمام باثبات ان وجود الشئ للشئ بالعينية اى وجود الشئ لنفسه مناط العلم وقد انكشف بما ذكره الشارح شبهة متمسك بها الجهلة النافون لعلمه تعالى وهي ان العلم ليست عي اضافة بين العالم والمعلوم والاضافة لا تعقل بين الشئ ونفسه فهو تعالى عما يقوله الظالمون لا يعلم نفسه فما لا يعلم نفسه لا يعلم غيره فلا يكون سبحانه عالما بصفون عالما بنفسه ولا بغيره ووجه انكشافها ان علم شئ لشئ عبارة عن حضور الشئ بالفعل عند شئ موجود بالفعل وهو قد يكون بالعينية وحضور الشئ لنفسه اذا كان مجردا ضروري ومعناه عدم غيبة الشئ عن نفسه وليس هذا المعنى عبارة عن الاضافة التي لا تعقل الا بين شيئين متغايرين فعلمه سبحانه بذاته ليس نسبة بل هو عبارة عن حضور نفس ذاته عنده تعالى وذلك الحضور ليس نسبة بل هو عبارة عن عدم الغيبة والاولى في جواب هؤلاء الجهلة ان نقيض حصتهم او لا يعلم النفس بذاتها ثم يحل شبهتهم بما ذكره الشارح فان ذلك ابكت لهم وابكت لكن ههنا اعضال قوى لم اعثر في كتب القوم بعد على جوابه هو انه تعالى لو كان عالما بذاته فاما ان يكون العالمية والمعلومية اللتان هما مفهومان انتزاعيان بديهيا التصور منتزعين عن ذاته تعالى او لا يكون ذانك المفهومان منتزعين عنه تعالى الثاني باطل لانه لا شك في ان مفهوم العالمية مصاف لمفهوم المعلومية فهو مقابل له فاما ان يكون مصداقهما ومنشأ انتزاعهما نفس ذاته تعالى بلا زيادة امر عليها وانضمام معنى اليها وذلك صريح البطلان او يستحيل بالبديهة ان يكون الذات الواحدة بما هي كذلك مصداق المتقابلين فان المتقابلين لا يجتمعان في ذات واحدة بما هي كذلك كما تقرر في موضعه ويكون مصداق العالمية هي الذات المتحدة مع انضمام معنى اليها ومصداق المعلومية هي الذات مع انضمام معنى آخر اليها فلا يكون الذات بنفسها عالمة ومعلومة بل يكون العلم زائدا على الذات ويكون صفة منضمة اليها وهو خلاف ما تقرر عندهم ولا يكفي في تعدد مصداق العالمية والمعلومية ان تؤخذ الذات مع وصفين انتزاعيين باحدهما يكون مصداقا للعالمية

وبالآخر مصداقا للمعلومية اذ الامر الانتزاعي لا تحقق له في الواقع الا بمنشأ انتزاعه وهو الواحد البحت في الواقع وكلا منافي مصداق العالمية والمعلومية في الواقع واذا بطل الشقان فلا سبيل الى القول بانه تعالى عالم بذاته وانت تعلم ان هذا البيان جار بعينه في علم النفس بذاتها وهو مما لا ينكره احد من افراد نوع الانسان فعلم ان في بعض مقدمات البيان خللا وان لم نعثر عليه بعينه فهذا البيان ان اقيم دليلا على نفي علمه تعالى بذاته فهو غير تام لانتقاضه بعلم النفس بذاتها الا ان تركيب القول بتغاير مصداق العالم والمعلوم في علم النفس بذاتها على خلاف ما ذهبوا اليه ان قرر على انه اشكال على مذهب اهل الحق فالجواب عنه عويص ولعل الجواب هو ان العلم بالمعنى الذي يعبر عنه بالفارسية دانستن ودانش وبشتق منه العالم والمعلوم والعالمية والمعلومية ليس بمتحقق في انكشاف الشئ لذاته واطلاق العلم على انكشاف الشئ لذاته اما على المسامحة او على اشتراك اللفظ فليس هناك عالمية ومعلومية وعلم بالمعنى اللغوي والمعنى المتعارف لكن هناك انكشاف الشئ لنفسه بمعنى عدم غيبة الشئ عن نفسه بنفسه ومصداق نفس ذلك الشئ بلا انضمام امر اليه وزيادة معنى عليه فليس هناك اضافة ولا مضايف والتضايف انما هو بين العالم بمعنى ما قام به العلم والمعلوم بمعنى ما تعلق به العلم وليس هناك عالمية ومعلومية بذينك المعنيين انما يطلق العالمية والمعلومية هناك من حيث ان ما يترتب على العالمية والمعلومية من الانكشاف مترتب هناك وان لم يكن عالمية ومعلومية وبالجملة فيختار الشق الثاني من الترديد الاول ويمنع بطلانه بديهة وسياتي لذلك مزيد تفصيل هذا هو الكلام في علمه تعالى بذاته واما علمه بالاشياء فهو على نحوين الاول العلم الفعلي السابق على الايجاد والثاني العلم التفصيلي المتاخر عنه وعلى ثبوت كلا النحوين كلام على جميع المذاهب المتعارفة المتعاورة فيما بينهم بوجوه بعضها يدل على نفي النحوين جميعا اما الاول فهو انه تعالى لو كان عالما بالاشياء قبل وجودها لكان علمه اما عين ذاته او زائدا على ذاته لا سبيل الى الامرين فلا سبيل الى المقدم

اما انه لا سبيل الى الاول فلانه يستوجب وجود تلك الاشياء في مرتبة ذاته اذ لا علم بدون المعلوم واما انه لا سبيل الى الثاني فلانه يستلزم عراره سبحانه عن صفة الكمال في مرتبة الذات فيلزم النقص وهو مستحيل ولقد تصدى القوم للاجابة عن هذا الاشكال واجابوا عنه بوجوه سنذكرها ونتكلم عليها في تحقيق مذهب المتاخرين ان شاء الله تعالى واما الثاني فهو وجوه الاول ما في العروة الوثقى ومحصله انه تعالى لو كان عالما بجميع الاشياء كان عالما بالحوادث الاستقبالية جميعا لكن التالي باطل لان الحوادث الاستقبالية المتعاقبة المتزايدة يوما فيوما غير واقفة عند حد من الابد الا بغير متناه بهذا المعنى باتفاق الملل بلا خلاف فهي امور لا تقضية وكون الامور لا تقضية انما يتصور فيما يخرج من القوة الى الفعل تدريجا سواء كان بحسب الوجود العيني كما في الحوادث اليومية او بحسب الوجود الذهني كما في الاعداد المتعاقبة المتزايدة شيئا فشيئا ولا يكون فيما لا تدريج ولا تعاقب فيه الامور لا تقضية لا يمكن خروج جميعها من القوة الى الفعل لانه ينافي اللا تقضية لا يكون الخارج منها الا متناهيا لان كل مرتبة من تلك الامور المتعاقبة انما يزيد على ما قبلها بواحد فلا يزيد ابدا على المتناهي الا بقدر متناه فلا يكون الخارج منها الى الفعل غير متناه كما دائما وينعكس الى ان الغير المتناهي كما لا يكون

خارجا من القوة الى الفعل دائما اذا تمهد هذا فنقول يمتنع تعلق العلم بالامور اللاتقفية فان تعلق العلم بها جميعا بالفعل يقتضى تحديدها
عند العالم بالفعل والتحديد يفضى الى الجهل اذ لا تحديد فيها فى نفس الامر فيكون العلم مخالفا لما فى نفس الامر وهو جهل وبالجملة تعلق
العلم بالامور اللاتقفية بجملتها ومجموعها بالفعل مستحيل وذلك لانه لا جملة وللمجموع لها فانما يتعلق العلم بها بالفعل بمعنى ان بعضها
معلوم وبعضها مجهول وهذا كالعدد فان ما يتعلق العلم به منه انما يكون بعضا منه وهو ما ينتزع بالفعل ولا يمكن ان يعلم بالفعل جميع
الاعداد بحيث لا يشذ فرد منها فانه بناء على كونها لا تقفية فيلزم كون البعض معلوما بالفعل والبعض الآخر مجهولا بالفعل وذلك لا يصح فى
علم الواجب تعالى والحاصل ان كل ما يتعلق به علمه بالفعل لا بد ان يكون محدودا عنده فى علمه بالفعل كيف وكما ان الفعلية فى الوجود
فى نفس الامر تقتضى التحديد فيه كذلك الفعلية فى العلم تقتضى التحديد فى العلم ضرورة وبدونه ينقلب العلم بالفعل جهلا ضرورة الا ترى انا
اذا فرضنا علم جميع مراتب العدد باسرها فيعلم انها كم هى والا يصح الزيادة عليها لانها فرضت انها جميعها وهو بناء على كونها لا تقف كذلك
اذا فرضنا تعلق العلم بالفعل بجميع الحوادث الاستقبالية الابدية فيعلم انها كم هى والا يكون جهلا ثم ان جميعها لا يكون متناهيا وافتفانى
العلم للمتناهيات المذكورة انما يتناهيا غير واقف فيه للتنافى بين العلم بالفعل وكونه غير واقف فى العلم والا غير متناه كما بالفعل لما عرفت انتهى
كلامه بالفاظه مع حذف بعضه وهذا اعضال عويص سنعود اليه انشاء الله تعالى فى مبحث علمه سبحانه بالجزئيات المادية على وجه جزئى
الثانى ما استصعبه بعض الشراح وهو انه لا سبيل الى القول بعلمه سبحانه بالمتناهيات اذ لا صورة لها ذهنا وخارجا والجواب ان مفاهيم المتناهيات
كلمات موجودات وعنوانات لا معنون لها وهى التى تتعلق بها العلم واما مصاديقها ومعنونا تها فلا هى موجودة ولا هى مما تتعلق
به العلم الثالث وهو ماخوذ من الاول انه تعالى لو كان عالما بجميع الاشياء كان عالما باجزاء الجسم المتصل بقية فهى اما متناهية او غير متناهية
فعلى الاول يلزم وقوف قسمة المتصل فيلزم الجزء الذى لا يتجزى وعلى الثانى فاما ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية تتحقق ما فى نفس
الامر اولا والثانى باطل اذ لا بد فى المعلومية من نحو تحقق البتة وعلى الاول فاما ان يكفى وجود منشارها اعنى الجسم فى العلم بها على
سبيل الامتياز وهو باطل اذ لا تمايز بينها بحسب ذلك الوجود فكيف يكفى هذا النحو من الوجود فى التميز العلمى بينها او لا يكفى فيكون لكل واحد
من تلك الاجزاء وجود على سبيل الاستقلال مغايرا عن وجود الآخر فيلزم المفاسد النظامية وهذا مما استصعبه العلماء غاية الاستصعاب
وتهيكس كل منهم عن الجواب عنه على وجه الصواب والجواب انه ما اذا اريد بعلمه تعالى باجزاء الجسم المتصل فان اريد به علمه بان للجسم المتصل اجزاء
بالقوة وان له بالقوة نصفا وللنصف نصفا وهكذا فذلك النحو من العلم لا يستدعى وجود الاجزاء بالفعل فيختار ان اجزاء الجسم المعلومة له
تعالى بهذا النحو من العلم غير متناهية وانه تعالى يعلم ان الجسم المتصل يمكن انقسامه بحسب نفس ذاته المتصلة لا الى نهاية وذلك لا يستلزم
الا وجود الجسم المتصل صالحة بحسب نفس ذاته التجزى لا الى نهاية وان اريد به علمه بان للجسم المتصل اجزاء بالفعل فهذا النحو من العلم لكونه جهلا
غير مطابق للواقع لا يجوز عليه سبحانه واما العلم بمفهوم الجسم المتصل ذى الاجزاء بالفعل فهو كالعلم بالخمسة الزوج لا يستدعى الا وجود

هذا المفهوم نحو من الوجود ولا يلزم منه وقوف القسمة في المتصل ولا وجود الاجزاء الغير المتناهية بالفعل وان اريد به العلم بنصف الجسم ونصف
نصفه ونصف نصف نصفه ونصف نصف نصف نصفه وهكذا الى حيث يقبل الجسم التجزية بالقوة فهذا علم بمفهومات انتزاعية لها انتشار واقعي
هو نفس ذات الجسم فلا يلزم منه الا وجود تلك المفهومات الانتزاعية في ذهن من الاذهان ووجود منتشار هافي الخارج ولا يلزم وقوف قسمة الجسم
ولا عدم الامتياز في العلم ولا وجود الاجزاء الغير المتناهية بالفعل وان اريد به العلم بمصاديق هذه المفهومات الغير المتناهية فلا هي موجودة و
لا هي مما تعلق بها العلم بالذات بل العلم انما يتعلق بمفهوماتها وعنواناتها وهي موجودات في ذهن من الاذهان فانقيل لا وجود لها في
مرتبة العلم الفعلي لان الاذهان حوادث قلت فهذا الاشكال راجع الى الاشكال الذي ذكرناه سابقا في نفي العلم الفعلي ولا يكون هذا
اشكالا على حياله ويلغو الشقوق التي ذكرت في تقريره ولا يكون لذلك الاشكال خصوصية باجزاء المتصل فانقلت لو كانت تلك
المفهومات الموجودة في الاذهان معلومة له تعالى ولا شك انها غير متناهية بالفعل لزم تحديدها مع كونها غير متناهية في علمه تعالى قلت
ماذا اريد تحديدها في علمه تعالى ان اريد به شمول علمه تعالى جميعها بحيث لا يشذ عنها شئ فذاك لازم ولا نلتزم وان اريد به تناهيها فذاك
غير لازم اذ لا نسلم ان كلما احاط به تعالى متناه اذ علمه تعالى محيط بالمتناهي وغير المتناهي ولعلك تحدست من ههنا بالجواب عن الاشكال
الاول الذي ذكره الاستاذ في العروة الوثقى فان العلم بالامور اللاتقفية اللامتناهية بالفعل انما يستلزم تحديدها في العلم بمعنى شمول
العلم اياها لا بمعنى تناهيها والتحديد المفضي الى الجهل هو التحديد بمعنى التناهي لا بمعنى شمول العلم **قوله** تعلق العلم بالامور اللاتقفية بجملتها
ومجموعها مستحيل اذ لا جملة ولا مجموع لها قلت ان اراد به انه لا جملة ولا مجموع لها في الزمان المتناهي فمسلم لكن علم الباري شامل بالفعل
بجميع الامور اللاتقفية الموجودة في الازمنة الغير المتناهية وكذلك علمه تعالى بجميع مراتب الاعداد الغير المتناهية وكونها لاتقفية بحسب
الوجود الزماني التدريجي لا ينافي فعليتها في الازمنة اللامتناهية او في الاذهان العالية وان اراد انها لا جملة لها ولا مجموع اصلا فممنوع **قوله**
كلما تعلق به علمه بالفعل يجب ان يكون محدودا عنده في علمه بالفعل قلت ان اراد به كونه محدودا اي متشمولا لعلمه فمسلم ولا ضير وان اراد
كونه متناهيا فممنوع **قوله** كما ان الفعلية في الوجود في نفس الامر تقتضي التحديد فيه كذلك الفعلية في العلم تقتضي التحديد فيه ضرورة قلت لو كانت جميع مراتب الاعداد
موجودة في نفس الامر كانت غير متناهية بالفعل لا محدودة وانما يستلزم الفعلية في الوجود في نفس الامر التحديد في نفس الامر لكون الخارج من القوة الى الفعل في نفس
الامر القدر المتناهي وقس على ذلك حال الفعلية في العلم فلو كان الخارج من القوة الى الفعل في العلم القدر المتناهي كان محدودا
في العلم واما اذا شمل العلم الغير المتناهي بالفعل فلا يكون محدودا كما لو شمل الوجود الغير المتناهي بالفعل لا يكون الموجود بالفعل متناهيا
قوله اذا فرضنا علمه بجميع مراتب الاعداد باسرها فيعلم كم هي الخ قلت نعم لكنه ان اراد بقوله كم هي الكم المتناهي فمم وان اراد به الكم الغير
المتناهي فمسلم ولا ينافي ذلك كونها لاتقفة بحسب الوجود الزماني التدريجي وكذلك اذا تعلق العلم بالحوادث الاستقبالية باسرها فيعلم
انها غير متناهية كما بالفعل في العلم ولا ينافي ذلك كونها لاتقفة بحسب الوجود الزماني التدريجي وما قال في التمهيد من

ان الامور اللاتقفیۃ تستحیل خروجہا من القوۃ الی الفعل فمسلم لکن بحسب الوجود الذی تلک الامور بحسبہ لاتقتضیہ اعنی الوجود الزمانی التدریجی
لابحسب نحو آخر من الوجود کالوجود الظلی فی الاذہان العالیۃ او الوجود الدہری الذی لیس بحسبہ تعاقب وتجدد فان قلت اذا کانت
تلک الامور بحسب وجودہا الذی بحسبہ تتعلق بہا علمہ تعالی موجودۃ بالفعل وہی غیر متناہیۃ جربت براہین التسلسل فیہا قلت لو سلم جریان براہین
التسلسل فی الغیر المتناہی مطلقا یکون ہذا اشکالا آخر لاتعلق لہ بما ذکرہ قدس اللہ سرہ علی ان فی کلامہ فی عروۃ الوثقی نصا علی ان ہذا
الاشکال علی حیالہ ہذا وسنعود الی تحقیق الحق فی ہذا المبحث حیث تکلم فی علمہ تعالی بالجزئیات المادیۃ علی وجہ جزئی انشاء اللہ
تعالی فانتظر الکلام وان فضی الی الغرابۃ والتطویل لکنہ لایخلو عن الافادۃ والتحصیل **قولہ** ثم اذا صار الشیء الخ تنبیہ آخر علی ان وجود
الشیء لنفسہ یکفی لانکشافہ لہ ویستنبط منہ ان وجود النعت لمنعوتہ الیہ کاف للانکشاف وحاصلہ ان حصول صورۃ الشیء عند العالم
لما کفی فی انکشافہ لحضور نفس الشیء عندہ یکون کافیا فی الانکشاف بالطریق الاولی وقول من قال انہ یجوز ان یکون لخصوصیۃ الحصول
اعنی الوجود الظلی مدخلیۃ فی الانکشاف تعسف لایصغی الیہ **قولہ** قلت الخ قال فی الحاشیۃ القول بالحالۃ الادراکیۃ باطل اذ انکشافہا
انما یترتب علی وجودہا لقوتنا العاقلۃ فکل ما کان وجودہ للقوۃ العاقلۃ کان منکشفا عندہا بذلک الوجود اذ الاثر لاتخلف عن مبدئہ
فیحصل بوجود صور الاشیاء لہا غنیۃ عن الحالۃ الادراکیۃ والا یلزم ان یکون للاثر الواحد موثران فی مرتبۃ لایقال الحالۃ الادراکیۃ
نور ظاہر بذاتہ عند الوجود لانا باعتبار الوجود والصور لیست کذلک لانا نقول الحالۃ امر ممکن فہی ہالکۃ فی نفسہا باطلۃ فی ذاتہا
کسائر الممکنات من الصور وغیرہا فکانت مظلمۃ فی حد نفسہا من جہۃ العدم الذی ہو اصل الظلمۃ ونوریتہا مستفادۃ من الوجود
بالفعل فانما النور ہو الوجود الخاص ولافرق بینہا وبین الصور فی ہذہ الجہۃ انتہی انت تعلم انہ ان اراد ابطال القول بالحالۃ الادراکیۃ
مطلقا فذلک ہوس من ہوسات اذ لانم ان کل ما کان وجودہا للقوۃ العاقلۃ کان منکشفا عندہا بذلک الوجود بل سنبرہن انشاء اللہ
تعالی علی ان انکشاف الاشیاء وصورہا عند القوۃ العاقلۃ انما ہو بالحالۃ الادراکیۃ وما قال من ان الاثر لاتخلف من مبدئہ مسلم
لکن الانکشاف عندنا لیس اثر المطلق وجود الشیء بل الحق ان للنفس وتغیراتہا صفات ہی مبادی لآثار خاصۃ فالحالۃ الادراکیۃ صفۃ
اثرہا الانکشاف فہی منکشفۃ بنفسہا وسائر الاشیاء حتی صفات العالم منکشفۃ بتوسطہا کالصور فانہا مفیضۃ بنفسہا وسائر الاشیاء مفیضۃ
بتوسطہا وما یقال من ان علم النفس بصفاتہا حضوری ان اریدبہ ان علمہا بصفاتہا لیس بوساطۃ صورہا فہو حق لکن لایلزم منہ
ان لایکون علمہا بصفاتہا بتوسط الحالۃ الادراکیۃ الیہ بل الحق ان صفات النفس اعنی صفاتہا الانضمامیۃ الموجودۃ فی النفس
وجودا اصلیا تتعلق بہا الحالۃ الادراکیۃ تعلقا وقوعیا فہی منکشفۃ بتعلق الحالۃ الادراکیۃ بہا واما الحالۃ الادراکیۃ نفسہا فلاستحالۃ
تعلقہا بنفسہا لاستدعاء التعلق الذی ہو اضافۃ تغایر المتضایفین وامتناع تعلق حالۃ ادراکیۃ آنیۃ بہا لافضائہ الی التسلسل فی الموجودات
الاصلیۃ اعنی الحالات الادراکیۃ فانہا عندنا موجودۃ اصلیۃ لاصفۃ انتزاعیۃ کما توہمہ البعض منکشفۃ بنفسہا للقوۃ العاقلۃ بذلک الوجود

الجلی من النظر واما بحسب دقیق النظر فالحق ان الحالة الادراکیة انما تنکشف عند العالم بتعلق حالة اخری بها کیف ولو کفی نفس وجود الحالة للنفس فی انکشافها عندها لزم ان یکون النفس عالمة بکل علم قائم بها ابدا وهو خلاف البداهة الوجدانیة ولا یلزم التسلسل کما یاتی فی الدرس الاتی وان اردت بان علم النفس بصفاتها لیس بواسطة اصلا بل هی منکشفة بنفسها کما نطقت الجمهور فغیر مسلم ولا هو حق فی نفسه کما ستقف علیه انشاء الله تعالی نعم من یقول بان وجود الشئ للشئ مطلقا کاف فی الانکشاف کما هو رائی المشائیة فلا سبیل له الی القول بالحالة الادراکیة لان الصور لما کانت موجودة للقوة العاقلة وکفی وجودها لها فی الانکشاف فایة حاجة الی الحالة الادراکیة وان اراد ابطال القول بالحالة الادراکیة فی علم النفس بذاتها وعلم المجردات بانفسها فمسلم لما قال من ان وجود الشئ للشئ کاف فی الانکشاف فان ذلک علی اطلاقه بل لما سیاتی بعد من انه لیس بین العاقل والمعقول فی علم الشئ بنفسه تغایر فی المصداق اصلا علی ان فیه ایضا کلاما سیجی انشاء الله تعالی **قوله** فیتسلسل الامثال بالفصل انت تعلم ان العلم بشئ یتوقف علی توجه النفس نحو ذلک الشئ فیختار ان العلم بالحالة انما یکون بحالة اخری ولا یلزم التسلسل لانا اذا علمنا شیئا بحالة فلا یحصل لنا ان العلم بتلک الحالة التی هی العلم بمجرد قیام علم ذلک الشئ بنا بل یتوقف العلم بعلم ذلک الشئ علی ان یتوجه النفس توجها مستانفا الی ذلک العلم فبذلک التوجه المستانف تحصل حالة اخری متعلقة بالحالة الاولی ویکون تلک الحالة الاخری علما بالحالة الاولی ثم العلم بتلک الحالة الاخری یتوقف علی توجه مستانف آخر فما دامت النفس تتوجه توجها مستانفا نحو حالة تتجدد الحالات واذا انقطع توجه النفس انقطع حدوثها فتوهم لزوم التسلسل ههنا توهم بعید **قوله** لا بعمل عامل قال فی الحاشیة احترز به عن المعلوم الموجود فی الذهن نفسه بوجود ظلی وهو مجرد عن المادة وعوارضها لانه لیس بلا عمل عامل انتهی انت تعلم ان الاحتراز عما ذکره حاصل بقوله قائما بالذات لا بالمحل اذ المعلوم الموجود فی الذهن قائم بالمحل وهو الذهن لا بالذات الا ان یقال انه یرید الاحتراز عنه علی مذهب من یری ان الحصول بالذهن لیس عبارة عن القیام به او انه اراد بان میزان العاقلیة مجموع امرین الاول قیام الشئ بذاته والثانی تجرده بذاته والقید الاول احتراز عن الاعراض مطلقا والثانی عن المادیات وما یتجرد بعمل عامل مع غض النظر عن کونه عرضا او جوهرا وقد تبین بهذا ان الاعراض لیست عاقلة اذ لیس وجودها لها بل وجودها لمحالها وکذا المادیات لان وجودها لمادتها لا لها کما فی الحاشیة اذ ذلک انما یصح فی المادیات بمعنی الامور الحالة فی المادة ولا یتقیم فی الجسم المرکب من الصورة والمادة بل لان المادیات منفصلات فکل جزء منها غائب عن الجزء الآخر فلا حضور لذواتها عند انفسها واما المادة نفسها فهی وان کانت قائمة بذاتها لکونها جوهرا لکن فعلیتها فعلیة القوة وجوهریتها جوهریة الاستعداد وهی مبهمة لذاتها متحصلة بالصور فهی فی حد ذاتها جوهر ظلمانی فلا تشعر بذاتها فضلا عن غیرها **قوله** وغواشیها زاد ذلک لئلا یدخل المادة فی میزان العاقلیة فانها وان کانت مجردة عن المادة اذ لیس للمادة مادة لکنها لیست بمجردة عن غواشی المادة فمن توهم ان المادة تحقق فیها میزان العاقلیة بالمعنی الذی ذکره الشارح لم یتامل فی عبارته **قوله** کان عقلا

ای منشار الانکشاف لا بالمعنی المصدری فانہ اعتباری ولا بمعنی الحاضر عند المدرک فانہ عبارۃ عن المعقول **قولہ** فادراکہ لذاتہ لا یزید علی وجودہ بل علی ماہیتہ فقط ان کانت غیر الوجود ہذا الکلام بظاہرہ صحیح فان العلم لما کان عبارۃ عن وجود الشئ بالفعل وکان وجود الشئ لنفسہ مدار علمہ بذاتہ فادراک الشئ لذاتہ الذی ہو عبارۃ عن وجودہ لنفسہ لا یزید علی وجودہ فان کان وجودہ عین الماہیۃ کما فی الواجب سبحانہ فادراکہ لذاتہ لا یزید علی الماہیۃ ایضا واذا ماہیۃ ہی الوجود لا غیر وان کان غیر الماہیۃ فادراکہ لذاتہ یزید علی ماہیتہ فقط لا علی وجودہ والنظر الدقیق یحکم بان ہذا الکلام لا معنی لہ فانہ ان اردید بالادراک فی قولہ فادراکہ لذاتہ والوجود فی قولہ لا یزید علی وجودہ معنا ہما المصدریان فلا یخفی ان الوجود بالمعنی المصدری لا یصدق علی الادراک بالمعنی المصدری بدیہۃ ولا بالعکس بل الادراک بالمعنی المصدری مغایر للوجود المصدری سواء کان وجودا واجبا او وجود الممکن والاصح الحکم بعدم زیادۃ الوجود المصدری والادراک المصدری علی ذاتہ تعالی فان المعنی المصدری لیس عین الواجب بدیہۃ وان اردید بالادراک والوجود مصداقہما فلا شبہۃ فی ان مصداق العلم والعالم والمعلوم فی علم الشئ بنفسہ ہو نفس ذاتہ بلا حیثیۃ اصلا کما سنکشف عنہ غطاءہ فمصداق الادراک لا یزید علی نفس الذات سواء کان العالم ممکنا او واجبا کما ستقف علیہ انشاء اللہ تعالی وقد اعترف الشارح بان الشئ المقدس عن المادۃ اذا کان موجودا بنفسہ کان عقلا وعاقلا ومعقولا والوجود لیس صفۃ منضمۃ بل معنی انتزاعی مصداقہ نفس مہیۃ الموجود بلا انضمام معنی الیہا فاذن نفس مہیۃ الموجود بنفسہا بلا زیادۃ امر علیہا مصداق للعقل والعاقل والمعقول فلا یزید مصداق الادراک علی مہیۃ اصلا سواء کانت ممکنۃ او واجبۃ والجواب ان المراد بالادراک والوجود مصداقہما ومعنی زیادۃ الوجود علی المہیۃ ان یکون صدقہ علیہا بحیثیۃ تعلیلیۃ ہی استناد الذات الی الجاعل ومعنی عدم زیادۃ انتفاء الحیثیۃ التعلیلیۃ فالذات المدرکۃ اذا کانت ممکنۃ کان مصداق الوجود ہی من حیث استنادہا الی الجاعل وکذلک کان مصداق الادراک ہی من تلک الحیثیۃ فیکون مصداق الادراک زائدا علی المہیۃ غیر زائد علی مصداق الوجود وما تفرد عندہم من ان مصداق العلم والعالم والمعلوم فی العلم الحضوری نفس ذات العالم نفس ذاتہ بلا حیثیۃ فالمراد بہ انتفاء الحیثیۃ التقییدیۃ فی المصداق لا انتفاء الحیثیۃ التعلیلیۃ ایضا واذا کانت واجبۃ کانت بنفسہا بلا زیادۃ حیثیۃ اصلا تقییدیۃ او تعلیلیۃ مصداقا للوجود والادراک معا فافہم **قولہ** متقدس عن الماہیۃ اذ الماہیۃ ہی الامر المعقول والواجب تعالی لما کان نفسہ شخصا واحدا فہو متقدس عن الماہیۃ بہذا المعنی **قولہ** علی مہیتہ التی ہی الوجود الماہیۃ ہہنا بمعنی ما بہ الشئ ہو ہو لا الامر المعقول **قولہ** وجملۃ الحجج اعلم ان لاثبات علمہ تعالی بالاشیاء مسالک الاول ما اتفق فیہ الحکماء والمتکلمون وہو الاستدلال بما فی العالم من بدائع الصنائع علی حکمۃ مبدعہا الصانع والثانی ما تفرد بہ المتکلمون من التمسک بقدرتہ تعالی واختیارہ فی افعالہ وآثارہ علی سبق علمہ اذ لا معنی للقدرۃ والاختیار بدونہ والثالث للحکماء خاصۃ وہو ان ذاتہ سبحانہ مجردۃ قائمۃ بنفسہا فہی عاقلۃ بنفسہا لما حققہ الشارح وکلما کانت عاقلۃ بذاتہا کانت عاقلۃ بما سواہا لکونہا علۃ لہ واستلزام العلم بالعلۃ للعلم

عالم

بالمعلول والشارح قد اختار من بين هذه المسالك المسلك المختص بالحكماء فاثبت اولا انه سبحانه اعلم بذاته ثم بين انه عالم بما في العالم ايضا لارتباطه به تعالى بالمعلولية وكفاية وجود الشئ بالفعل شئ موجود بالفعل بالمعلولية في الانكشاف فهذا ما قال وجملة الجائزات الخ وبعد اثبات علمه سبحانه بذاته وبغيره تدرج الى تفصيل كيفية علمه سبحانه بالاشياء فقال فعلمه الاجمالي الخ فالمقصود بقوله وجملة الجائزات الخ اثبات انه تعالى عالم بالجائزات بالتوسط الصور لا اثبات ان علمه تعالى بالجائزات منطو في علمه بذاته بل ذلك مما تصدى لبيانه فيما بعد كما سياتي والفارق في قوله فعلمه الاجمالي ليس تفريعا على هذا الكلام بل هو تعقب على مجموع الكلام السابق فما قال خاتم الحكماء قدس سره في حواشي شرحه معترضا على الشارح من انه بعد تسليم ان مناط العاقلية التجرد ومناط المعقولية الحضور عند المجرد لا يدري انه ماذا اراد بكون ذوات الجائزات بمهياتها ووجوداتها راطبة ان اراد انها بنفس ذواتها ووجوداتها مرتبطة ارتباط المعلول بالعلة فمسلم لكن لا يلزم منه انطواءها في ذاته حتى يصير علم الذات علمها وانما يلزم ذلك لو كفى نفس المعلولية في ان يكون العلم بالعلة نفس العلم بالمعلول ولم يصح هذا بالبرهان والذي صححه هو ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول واين هذا من ذلك وان اراد معنى آخر فليتصوا ولا حتى ينظر فيه فان قلت لعله اراد ان وجودات الجائزات نفس ذات الباري فهي مرتبطة به تعالى فهي منطوية في ذاته بهذا الوجه قلت هذا هو الذي اختاره بعض الاجلة وهو غير واف ههنا وقد تكلمنا عليه في بعض حواشينا انتهى كلامه الشريف لا يتوجه على كلام الشارح وانما كان يتوجه ان لو كان مقصوده بقوله وجملة الجائزات الخ انطواء علمه تعالى بالجائزات في علمه بذاته وليس كذلك كما عرفت وليس مراده بالارتباط ههنا الا المعلولية لا اتحاد وجود الجائزات معه تعالى نعم قد استعمل الشارح هذه المقدمة اعني اتحاد وجود الجائزات معه تعالى في اثبات انطواء علمه الاجمالي بها في علمه بذاته كما سيلوح **قوله** فعلمه الاجمالي بتلك الاشياء لما اثبت انه تعالى عالم بذاته وبالاشياء وان علمه تعالى بذاته عين ذاته وانه يجب سبق علمه تعالى بالاشياء على ايجادها تحرزا عن الجهل المستحيل فيه سبحانه عقبه ببيان كيفية علمه سبحانه بالاشياء فبين ان له سبحانه بالاشياء علمين الاول علمه بها قبل ايجادها وهو العلم الفعلي السابق على الايجاد وهو نفس ذاته تعالى فانه لو كان غير ذاته تعالى كان متاخرا عن ذاته مسبوقا بالعدم معلولا له ويسمى هذا النحو من العلم اجماليا اذ مبدء الانكشاف فيه واحد بسيط لا كثرة فيه والثاني علمه بها بعد ايجادها وهو بحضور جميع الاشياء عنده تعالى حضور المعلول عند علته وهذا علم تفصيلي اذ منشاء الانكشاف فيه ذوات الاشياء الحاضرة عنده تعالى مسبوق بها العلم الاول والعلم الاول مبدء له فالاشياء معلومة له تعالى من جهتين كما بينه واعلم ان هذا مذهب المتاخرين وفيه كلام من وجوه الاول انه لا حضور للممكنات ولا الصور بما بوجه في مرتبة العلم الفعلي عنده تعالى بل الموجود فيها ذات احدية حقة بسيطة مباينة للممكنات مباينة ذاتية فلا وجه لانكشاف الممكنات عندها في تلك المرتبة الثاني ان الممكنات لو كانت معلومة له تعالى في تلك المرتبة كانت متميزة اذ العلم يساوق التميز والتالي باطل اذ لا تميز للمعدوم المحض فالمقدم مثله الثالث ان كون ذات واحدة بسيطة منشاء لتميز امور متباينة

تغايرة غير متناهية مع تساوى نسبتها الى الكل غير معقول الرابع ان الممكنات لو كانت معلومة له تعالى فى تلك المرتبة صدق الموجبة القائلة الممكنات معلومة من دون وجود الموضوع مع استدعاء الموجبة وجود موضوعها مطلقا بالبديهة بالاجماع وقد تصدى المتاخرون للاجابة فزاغوا عن سبيل الاصابة وما تفصوا عن واحد منها وان اكثروا من الاضطراب والتهويش وما نجوا عن تلك الورطات والمزالق وان تمسكوا فى المغرق بكل حشيش فاجيب عن الاول والثالث بان ذاته تعالى لما كانت كاملة من جميع الجهات كانت مصداقا لجميع الصفات الكمالية فذاته بنفسها مصداق للعالمية وكافية فى انكشاف الاشياء فلا استبعاد فى كون المباين منشاء لانكشاف المباين ولا فى كون الذات الحقة منشاء لانكشاف متضادين ولا فى كون الذات مبدء لامتياز كل من الممكنات وتساوى نسبة الذات الحقة اليها لا يضر اذ التساوى اوجب كونها مبدء لانكشاف كل منها والانكشاف ملزوم الامتياز وانت تعلم ان هذا ليس جوابا عن الاشكال ولا كشفا للشبهة بل محصله انه يجب الايمان بكونه سبحانه عالما بجميع الاشياء باخلاص اعتقاد ولا يلتفت الى اعضال من شبهة واستبعاد ولا كلام فى وجوب هذا الايمان لكن يجب على من يتصدى للجواب ان يبين ان الممكنات مع عدم حضورها بذواتها وبصورها وانتفاء علاقة مابينها وبين الذات الحق كيف انكشفت عندها وكيف امتاز بعضها عن بعض مع ان الموجود فى مرتبة العلم ليس الا ذاتا احدية بسيطة متساوية النسبة الى الجميع وهذا الجواب غير متعرض لذلك وما توهم بعض الشارحين من ان بديهة الحكم بامتناع كون المباين منشاء لانكشاف المباين وامتناع كون شئ واحد بسيط منشاء لتميز امور متباينة غير متناهية بداهة الوهم او قد تادى الحدس الصائب الى ان الواجب مع بساطته ووحدته ومباينة للممكنات منشاء لانكشافها فاظير الانكشاف هو الوجود فان مابه الوجود مباين وواحد ومنشاء بوجودات الممكنات المتعددة والوهم لا ينكر ذلك لتلك نظيره واذ يرى ان نقاشا واحدا ينقش صورا متعددة انتهى لا يستحق ان يصغى اليه فان كون المباين منشاء لانكشاف المباين ليس بمستبعد على اطلاقه ولا مما يدعى البديهة فى امتناعه انما يدعى البديهة فى امتناع ان كون المباين منكشفا عند مباين آخر من دون حضوره بنفسه او بصورته ومثاله من دون مناسبة مابينه وبين المباين الآخر الذى فرض انه منشاء لانكشاف ذلك المباين وليس هذا بداهة الوهم كيف وهم قد صرحوا بان العلم اما بحصول صورة الشئ عند العالم او بحضور نفس الشئ عنده بالعينية او بالناعتية او بالمعلولية وظاهر ان شيئا من هذه الامور غير متحقق ههنا وقياس منشاء انكشاف الشئ على منشاء موجودية قياس بلا جامع الا ترى ان منشاء انكشاف الشئ قد يكون نفس ذاته كما فى علم الشئ بذاته ومنشاء موجودية الشئ يستحيل ان يكون نفس ذاته لاستحالة علية الشئ لنفسه فمابه وجود الشئ يجب ان يكون مباينا له بخلاف مابه انكشافه ثم انهم ذهبوا الى امتناع صدور الكثير من الواحد بما هو واحد وما ذكروا فى بيانه جار فى تميز الواحد بما هو واحد للكثير كما لا يخفى على من راجع الى دلائلهم فلو ان تلك البداهة بداهة الوهم لما ساعدتهم دلائلهم على انه لا حاجة للمعترض الى التشبث بالبداهة فله ان يسند امتناع كون شئ واحد منشاء لتميز امور لا متناهية الى الدلائل الدالة

على امتناع صدور الكثير عن الواحد فظهر فساد قياسه كون الامر الواحد ههنا منشاء لتميز امور لا تناهية على كون امر واحد بما به موجودية الممكنات فان الامر الواحد بما هو الواحد يستحيل كونه منشاء لوجود امور غير متناهية عندهم ايضا وانما يجوز كونه كذلك اذا اخذ بجهات متعددة لما تقرر عندهم من امتناع صدور الكثير عن الواحد ولا يمكن ههنا القول بكون امر واحد منشاء لتميز امور لا تناهية بجهات متعددة اذ المفروض ان منشاء انكشاف الاشياء نفس الذات الواحدة البسيطة بلا زيادة حيثية ما عليها ولو فرض ان منشاء انكشاف الاشياء ذاته تعالى مع جهات وحيثيات متعددة فتلك الجهات المتعددة اما موجودة في الواقع على صفة التعدد اولا وعلى الثاني فليس منشاء انكشاف الاشياء بالحقيقة الا الذات الاحدية البسيطة بما هي كذلك اذ لا تحقق للجهات وتعددها في الواقع وعلى الاول فتلك الجهات المتعددة المتحققة في الواقع ممكنات فهي متاخرة عن العلم الفعلي الذي هو عين الذات الواجبة الحقة فلا يكون لتلك الجهات مدخل في انكشاف الاشياء وتميزها في العلم الفعلي ايضا فتلك الجهات الموجودة المتعددة اما امور منضمة الى الذات الحقة فيرجع هذا المذهب الى مذهب الشيخين ويبطل ببطلانه او منفصلة عنها فيرجع الى مذهب **افلاطون** فيبطله ايضا بطلانه فتلك الجهات الموجودة المتعددة لا محالة ممكنة فتكون مسبوقة بعلمه تعالى والكلام في العلم السابق عليها الكلام ومع ذلك كله يكون القول بتلك الجهات اعترافا بامتناع كون الذات الواحدة البسيطة منشاء لتميز امور لا تناهية ولا يكون للبداهة بداهته بداهة الوهم كما وهم ومن ههنا سقط ما تكلف البعض الآخر من الشارحين في دفع هذا الاعضال من ان ذات الباري وان كانت مباينة بالذات لذوات الممكنات لكن لها خصوصية خاصة مع كل واحد منها وتلك الخصوصية تكون كاشفة له كشفا تفصيليا ولا بعد في كون الكاشف مباينا للمكشوف اذا كان للاول خصوصية مع الثاني ثم بالنظر الى تمايز الخصوصيات يتمايز العلوم وتلك الخصوصيات امور انتزاعية وليس مدار الكشف على هذه المفهومات الانتزاعية بل على منشاءاتها وهو ذوات واحدة بسيطة ويجوز ان يكون الذات الواحدة البسيطة منشاء لانتزاع امور كثيرة مختلفة الآثار والاحكام كالكرة فانها منشاء لانتزاع المنطقة والدوائر الصغار والمركز والمحاور كذلك يكون ذات الواجب سبحانه منشاء لانتزاع خصوصيات مختلفة متمايزة الاحكام والآثار وهي العلوم المتمايزة هذا كلامه وجه السقوط انه لا يخلو الامر اما ان يكون تلك الخصوصيات المتعددة المتمايزة التي جعلها مناطا للانكشاف الممكنات ومدار التمايز علومها تتحقق في مرتبة مصداق العلم الفعلي على صفة التعدد اولا وعلى الثاني يكون تلك الخصوصيات المنتزعة بعد تحقق مصداق العلم وانكشاف الممكنات وتمايزها ملغاة ويكون منشاء الانكشاف والتمايز بالحقيقة نفس الذات الاحدية البسيطة وعلى الاول يلزم المحالات التي ذكرناها وايضا الخصوصية الخاصة بين الواجب سبحانه وبين كل واحد من الممكنات نسبة بينهما فتكون متاخرة عن وجود الممكنات اذ تحقق النسبة فرع تحقق طرفيها فلا سائغ للقول بكون تلك الخصوصيات مناطا للانكشاف والامتياز في العلم الفعلي السابق على وجود الممكنات ثم قياسه انتزاع الخصوصيات من الذات الاحدية البسيطة على انتزاع المناطق والمحاور والمركز والاقطاب والدوائر من الكرة قياس مع الفارق اذ الكرة ليست بسيطا

بحتابل ہی منطوية على اجزار مقدارية واطراف وجوانب بخلاف الذات الحقة الاحدية البسيطة من كل وجوه على ان انتزاع المنطقية و
المركزية والقطبية من الكرة معقول وانتزاع الاضافات وہی الخصوصيات من احد المضافين اعنى الذات الواحدة الحقة من
دون مضاف آخر اعنى به الممكنات غير معقول وقد اورد ہذا القائل لكون الذات الواحدة البسيطة الحقة مشارا لاكثار امور كثيرة نظيرا
وہو ان الشمس اذا فرضنا كونها مبصرة للاجسام فانما تبصر بانفس ذاتها وانت تعلم ان التنظير انما يصح لو فرض ان الشمس مبصرة للاجسام
من دون محاذاتها ومن دون وجود الاجسام ولا ريب في ان ہذا ليس بمعقول فافہم ہذا وہو الكلام على الاشكال الاول والثالث
واما الاشكال الثانى والاشكال الرابع فانما يتصور الجواب عنهما اذا قيل بان للممكنات نحو وجود فى مرتبة العلم الفعلى وسياتى عليه الكلام
انشار الله العزيز عن قريب وقد اجاب بعض الشارحين تارة بان صاحب **الافق المبين** حقق ان فرعية ثبوت الشئ للشئ على
ثبوت المثبت له واستلزامه اياه انما ہى بالنظر الى طبيعة الربط الايجابى ولا يمنع ذلك منع خصوص احد الشيئين عن الفرعية
والاستلزام وتارة بان التحقيق ان البداہة فى ہذه القاعدة بداہة الوہم وانت تعلم ان ہذا الكلام ليس له كثير معنى فضلا عن ان
يكون له جدوى اما الاول فلانه لما كانت طبيعة الربط الايجابى مستدعية لوجود الموضوع كانت مستدعية له حيث كانت وتجويز ان يمنع
خصوص احد الشيئين عما يستدعيه طبيعة الربط الايجابى من اوہام صاحب الافق المبين ولو جاز ذلك لارتفع الوثوق باستدعاء
صدق الموجبة اية موجبة كانت وجود الموضوع اذ يجوز ان يمنع خصوص حاشيتها عنه والكان ذلك مقتضى طباع الربط الايجابى وہذا صريح
البطلان فان قيل من الموجبات ما يابى محمولة عن الصدق الا على موضوع موجود فاستدعاء صدق مثله وجود الموضوع موثوق به
قلت فمع لا يكون استدعاء وجود الموضوع بطباع الربط الايجابى بل يكون لشيا من خصوص المحمول والكلام على تقدير كونه مقتضى طباع
الربط الايجابى واما الثانى فلان بداہة ہذه البداہة العقلية الغير الممكنة التى اجمع عليها بلا خلاف جماہير الاسلاف والاخلاف وان
نقل الخلاف فيها عن بعض لا يعبا بهم الى الوہم وہم صريح البطلان كيف ومدلول القضية الموجبة ثبوت الشئ للشئ وما لا ذات له كيف يثبت له
صفة وحال فان المعدوم لا شئ محض لا شئ حتى يثبت له شئ ومانعين من ان مدلول القضية اتحاد الموضوع والمحمول لا ثبوت شئ لشئ لا يضرنا
فان المعدوم الصرف لا يصلح الاتحاد مع شئ اصلا ولو تنزلنا عن ذلك فمن البين استدعاء طباع الربط الايجابى وجود الموضوع يقول بان
استدعاء وجود الموضوع انما يكون ناشيا عن خصوص المحمول المحمول ہہنا المعلومية والامتياز ولا ريب فى استدعائهما وجود الموضوع على
ان ما ذكروه من الجوابين لا يستقيم من قبل القوم فانهم ليسوا براضين عما ذكره فالاشكال عليهم باق ہذا والكلام وان ادى الى الطول لكنه
لا يخلو عن طائل **قوله** وعلمه التفصيلى اى بمعنى الحاضر عند المدرك **قوله** فانها بوجودها الاجمالى مستترة مع تعالى فينطوى علمها فى علمه تعالى
اعلم ان لہذا الكلام ثلثة محامل الاول وہو الحق لكنه لطف ادق واخلاص الايمان ادق ما ذہب اليه الصوفية الكرام بوأہم الله فى
دار السلام من انه ليس فى الوجود الا ذات واحدة حقة حاجبة لذاتها منطوية فى تعيناتها والممكنات عبارة عن بطوناتها

وتلك الذات الحقة بنفسها مطلقة عن كل قيد غير مقصورة على تعين ظاهرة مع وحدتها في الكثرة وتعيناتها ممكنة وهي واجبة وتكثرة وهي واحدة فالممكنات وهي التعينات اللاحقة عين نفس الذات الحقة منطوية في الذات الحقة انطواء الاشتراعيات في مشار اشتراعيها فالممكنات باسرها صفاته واسمائه اللاحقة عين نفس ذاته الحقة فلما تجلى الحق بذاته لذاته شاهد في ذاته جميع الاسماء والصفات المنطوية فيها فانطوى علمه بها في علمه بذاته وهذا هو العلم الاجمالي الذي هو نفس علمه بذاته فلا يلزم انكشاف المباين بالمباين لان تميز المعدوم الصرف ولا صدق الموجبة بدون الموضوع ولا غير ذلك من الاستحالات بقي الكلام في الاصل المبني عليه ونحن نقول ان الله سبحانه قد بنى برهانه وشيد ارکانه دار حنا شبهات الموسوسين دار خناعر في سادس المتوهسين في كتابنا المختصر المعقود في وحدة الوجود الموسوم بالروض المجود وكلام الشارح على هذا المحل اشد انطباقا وانسب اوفق به سباقا وسياقا ويدل عليه كلامه في الحاشية المعلقة على قوله تحقيقه ان ذوات الجزئيات الخ كما سياتي نقله وينطبق عليه وعليه كلام المعلم الثاني في الفصوص على ما ستعرف انشاء الله تعالى الثاني ما ارتكبه المحقق الدواني من ان للممكنات في مرتبة العلم الفعلي وجودا اجماليا بانكشافها عنده تعالى ووجودها التفصيلي بعد الايجاد كانه تحليل وتفصيل لذلك الوجود الاجمالي وهذا ان لم يحمل على مذهب الصوفية الصافية ليس له معنى فان الممكنات لما كانت ذوات موجودة متباينة مباينة لذات الواجب سبحانه عندهم استحال ان يكون لها وجود اجمالي وتفصيلي والا لكان لكل ممكن ذاتان فان مصداق الوجود نفس الذات بلا انضمام امر اليها واليضا ذلك الوجود الاجمالي اما واحد وهو صريح البطلان اذ الوجود الواحد انما يكون لموجود واحد فيلزم ان يكون الممكنات باسرها مع تباين حقائقها وتضاد ماهياتها وتخالف ذواتها ذاتا واحدة مع ان اتحاد الاثنين باطل او متعدد بحسب تعدد ذوات الممكنات فهي كلها موجودة في مرتبة العلم الفعلي قبل الايجاد فلا تكون ممكنة بل واجبة واليضا ذلك الوجود الاجمالي اما كاف في تحقق الممكنات باجمعها او لا على الثاني فالممكنات معدومة في مرتبة العلم الفعلي فالاشكال بتميز المعدوم الصرف وصدق الموجبة من دون وجود الموضوع بحاله مع انهم انما ارتكبوا هذا القول لدفعه وعلى الاول فالعالم موجود قبل ايجاده واليضا ان كان هذا الوجود الاجمالي واحدا نمع انه لا يعقل اتحاد الجواهر والاعراض والقوارير والحقائق الحقيقية والاعتبارات العقلية والماديات والمجردات وجود الا بكيفي هذا الوجود او احد في انكشاف الممكنات الامتنابية بما هي متغايرة متخالفة فيلزم الجهل تعالى الله عما يصفون وان كان متعددا فلا اجمال في هذا الوجود ولا يكون وجود الممكنات بعد الايجاد تفصيلا وتحليلا لذلك الوجود الاجمالي ومع ذلك كله هذا الوجود الاجمالي للممكنات ما عين ذات الواجب فتنسبته وجود الممكنات لا يعني شيئا اذ الممكنات غير موجودة معه فالاشكال باق على حاله واما غيرها فانما تفصل من الواجب فان كان واحدا رجع الى مذهب المحقق الطوسي وان كان متعددا رجع الى مذهب افلاطون وان انضم اليه فان تعدد رجع الى مذهب الشيخين والا رجع الى مذهب المتكلمين القائلين بان علمه تعالى صفة بسيطة قائمة بذاته تعالى وانتزع عنه فان كان منشا انتزاعه نفس ذاته تعالى آل الى الشق الاول وان كان زائدا عليها عاد الى احد الشقوق المذكورة واليضا فهذا الوجود للممكنات ما واجب فيلزم وجوبها او ممكن فيكون معلولا قابلا العلم

فلا یکون فی مرتبة العلم الفعلی وبالجملة فساد هذا القول اظهر من ان یخفی الثالث ما تجشمه بعض المتاخرین من ان للممکن جهتین الاولی جهة العدم ولا تعلق به العلم بهذه الجهة والثانیة جهة الوجود وهی راجعة الیه سبحانه لان وجود الممکن بعینه وجود الواجب لان ما به موجودیة الممکنات هو الواجب هذا ایضا لا معنی له لانه ان اراد بکون ما به موجودیة الممکنات هو الواجب سبحانه انه سبحانه علة للممکنات فذلک مسلم الا ان ذلک لا یستلزم موجودیة الممکنات فی مرتبة العلم الفعلی بل ینافیها ضرورة ان المعلول لا یمکن ان یکون موجودا فی مرتبة ذات العلة وان اراد به ان الممکنات موجودة بنفس وجود الواجب فذلک باطل لاستلزامه وجوب الممکنات وایضا هذا الکلام علی تقدیر صحته غیر مجد اذ ذوات الممکنات متغایرة لذات الواجب عندهم وعند هذا القائل قطعا والمکان وجودها متحدا معه سبحانه فلا یلزم من اتحاد وجودها معه تعالی الطوار العلم بذوات الممکنات فی علمه تعالی بذاته وانما یلزم منه الطوار العلم بوجودها فی علمه تعالی بذاته فان وجودها منفصل عن ذواتها علی هذا التقدیر علی ان فی هذا القول اختلاطا بوجوه شتی طوینا ها خوف الاطالة فاما ما اورد علیه بعض الشراح من ان القول بالاتحاد بین وجود الممکنات وذات الواجب یستلزم القول بصحة الحمل بین ممکن وممکن وبین الممکن والواجب لتحقق مناط الحمل وهو الاتحاد فی الوجود وهو معلوم الانتفاء فمبنی غایة السقوط اذ لا نسلم ان مناط الحمل هو الاتحاد فی الوجود مطلقا والا لزم الحمل بین الاوصاف الانتزاعیة الموجودة بوجود واحد هو وجود منشار انتزاعها کالکرویة والفوقیة الموجودتین بوجود منشار هما کالفلک مثلا مع ان الحمل بینهما معلوم الانتفاء فافهم واذ قد عرفت فساد المحملین الآخرین علمت ان المحمل الصحیح هو الاول ولعلک بعد احاطتک بما تلونا علیک القینا الیک فی هذا المبحث الجلیل النبیه واذعانک ببطلان المذاهب المشهورة فیه ایمانک بانه سبحانه عالم بالاشیاء لا یعزب عنه مثقال ذرة فی الارض ولا فی السماء وانه قادر فعال لما یرید وانه صانع حکیم یحکم فی صنعه ویجید الیقنت وامنت بان الحق فی هذا المرام ما علیه صوفیة الکرام وقد طوینا تفصیله علی عزه لضیق الوقت وغرابة المقام والله یقول الحق وهو یهدی السبیل **قوله** وبوجوده التفصیلی فی الحاشیة لعل هذا هو مراد افلاطون بالمثل الافلاطونیة فی سبحت العلم انتهی وقد عرفت ان هذا لیس مراد افلاطون فتذکر **قوله** تحقیقه ان ذوات الجائزات لعلک تقول ان اراد بکون ذوات الجائزات بطبائعها وجودا بالاصالة او اثار الذاته ووجوده تعالی انها معلولات فائقة منه فمسلم لکن لا یلزم منه الطوار علمه سبحانه بها فی علمه بذاته وان اراد بمعنی آخر فلیتصور حتی ننظر فیه قلت اراد بان ذوات الجائزات تعینات تطورات للذات الحقة الواجبة البسیطة المطلقة فهی منطویة فی تلک الذات الحقة فالعلم بها منطو فی العلم بالذات یدل علی ذلک قوله فی الحاشیة قال الاستاذ فی بعض حواشیه ویعینک علی حال الاوصاف الانتزاعیة بالقیاس الی موصوفاتها التی هی منشار الانتزاع فان من یدرک منشار الانتزاع یدرک ذلک الشیء بان تنتزع منه الممکنات کلها بمنزلة الاوصاف الانتزاعیة والاعتبارات العقلیة له سبحانه تعالی هو منشار الانتزاع بل الصوفیة یقولون به حیث قالوا لیس فی الوجود الا الواجب تعالی وانما الممکنات امور اعتباریة فان العالم عندهم اعراض مجتمعة اعتباریة منتزعة عن حقیقة موجودة واحدة بحسب الحقیقة فعلیه تعالی بذواتها منطوی فی علمه تعالی بذاته بحیث لا یعزب عنه شیء وتفصیله لا یلیق بهذا المقام

انتهى وهذا الكلام صريح فيما ذكرنا فنعم لا يستقيم هذا الكلام على مذهب من نقل كلامه فانه يرى ان الممكنات ذوات مباينة عن ذوات الواجب سبحانه فلا يكون نسبتها اليه سبحانه نسبة الاوصاف الانتزاعية الى مناشيها وقد نبه الشارح على ذلك بقوله بمنزلة الاوصاف الانتزاعية فضيه دلالة على ان هذا الكلام على تقدير مباينة الممكنات عن الذات الحقة كلام تشبيهي ولذا تى بكلمة الترقي في قوله بل الصوفية قالوا به فترقى من التشبيه الى التحقيق ومن المجاز الى الحقيقة والله الموفق **قوله** فهو كالحالة الاجمالية الخ قال في الحاشية اعلم ان هذا التنظير واشباهه كالشجر والنواة من حيث ان مافي الشجر من الغصون والاوراق والثمرات وغيرها مندمجة في النواة من غير تحليل وتركيب والنواة مبدأ لكل واحد منها وكذا البحر والامواج لا يكون مقياسا تاما لشانه تعالى بالنسبة الى الممكنات فانه سبحانه متعال عن القياس والمقياس لا يشبهه شئ اذ لا شبيه له ولا ضد له ولا ند له لكن مدار كنا القاصرة لا تتخيل هذا النحو من الاجمال الذي هو مقدس من التركيب والتحليل ومتعال من عدم الامتياز في نحو العلم له وفي ادراك هذا النحو من الاجمال فاحتجنا الى تقرير الاجمال الذي يكون فوق الاجمال والتفصيل الموجود في الحدود المحدودة في العلم بالشئ مع عدم الامتياز عما عداه فاوردت هذه النظائر المفيدة لتصويره وتخييله في الجملة لئلا يستبعد عقولنا من تجويزه ولا تستنكر عن تحقيق ما هو متعال عنه ولا تجعلها مقياسا تاما لشانه تعالى عنه انتهى فمن قدح فيما اورده الشارح من النظير بانه هل يستوي الظلمة والنور والظل والحرور فهو معزل عن مرامه حتى كانه لم يفهم معنى كلامه **قوله** فهو الكل في حد ذاته هذا من كلام الفارابي في الفصوص حيث قال علمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بعد ذاته فهو الكل في حد ذاته انتهى وهذا كلام ملغز لا يستقيم معناه الا على ما ذهب اليه صوفية الكرام كما اشار اليه الشارح قدس سره ومحصله ان قوله علمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته كان يوهم بظاهره ان علمه تعالى بالممكنات ليس في مرتبة ذاته الحقيقة هو بعد ذاته وذلك يستلزم تعريه سبحانه عن كمال العلم في مرتبة ذاته فازال الوهم بقوله وكثرة علمه بعد ذاته فهو الكل في حد ذاته يعني ان المراد ويكون علمه بالكل بعد ذاته ان كثرة علمه التفصيلي بعد ذاته واما العلم بالكل قبل الكثرة فهو منطوي في علمه بذاته لانه الكل في حد ذاته اذ الكل ليس الا الحقيقة الحقة المنبسطة المتطورة في التعينات فاشار الشارح الى معنى قوله فهو الكل في حد ذاته اولا واشار الى معنى قوله علمه بالكل بعد ذاته بعيد هذا بقوله وعلم الله تعالى يستفاد من وجودها فعلمه بها بالكل بعد ذاته وبعد علمه بذاته واول البعض قوله فهو الكل في حد ذاته الى انه مبدأ لانكشاف الكل بناء على انه مباين للكل وهو بعيد ويخدش التوجيهين ان الفارابي لا يذهب الى ان علمه تعالى بالممكنات نفس ذاته بل يرى انه بارتسام الصور فلا يستقيم التوجيهان على مذهبه يرد على الاول انه مبني على اتحاد الواجب والممكن وهو غير منقول عن الفارابي ولا يستحسن حمل كلامه على ما لم يعلم انه مذهبه والحق في توجيه كلامه انه لما ذهب الى ان علمه تعالى بالممكنات بارتسام صورها فيه ورد عليه انه يلزم على رايه الكثرة في ذاته تعالى فاجاب عنه بان علمه بالكل بعد ذاته لكونه صفة منضمة والصفة المنضمة لا محالة بعد الموصوف فلا يلزم الكثرة في ذاته ولما استشعر ان يقال ان علمه تعالى لو كان صفة منضمة لزم ان يكون علمه بذاته ايضا بعد ذاته قال وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بعد ذاته يعني ان علمه بذاته ليس صفة منضمة بل انما الصفة المنضمة كثرة علمه اى

علمه بالممکنات وهی بعد ذاته فلا یلزم التکثر فی ذاته ولما کان لمتوهم ان یتوهم ان العلم الذی هو کمال لو لم یکن فی مرتبة ذاته کان ذاته غیر تامة والکاملة بل تکون منتظرة فی تمامها وکمالها الی انضمام صفة العلم الیها وهو خلف باطل ودفعه بقوله فهو الکل فی حد ذاته یعنی انه تعالی کامل تام فی ذاته لا ینتظر فی تمامه وکماله ذاته الی شیء آخر فلیس انضمام العلم الی الذات المحققة لتمامها کانضمام الفصل الی الجنس فان کثرة العلم بعد ذاته غیر منتظمة لها فهو التام الکامل فی حد ذاته فالمراد بالکل ههنا التام الکامل لا التجمیل البعض حتی یتوهم الترکیب فی حد ذاته سبحانه ولا الجمیع الممکنات حتی یتوهم اتحاده مع الممکنات فاما ما ارتکبه البعض فی توجیه کلامه من ان معنی قوله فهو الکل فی حد ذاته ان نسبته الی الکل نسبة واحدة فلا یخفی سماجته **قوله** وعلم الفعال یستفاد من وجوده یا قال فی الحاشیة لیس المراد بالانفعال ههنا الانفعال التجددی الذی من شان الهیولی والشیء الیه لا فی بل مجرد کونه مستفادا من الغیر ای المعلوم وبهذا النحو من العلم لیس من صفات الکمالیة غایة ما یقال ان اصطلاح جدید ولا مشاحة فیه انتهی ولا یخفی ان العلم الذی هو کمال بین الواجب سبحانه وبین الممکنات هی فعلیاء العلم بتفصیلی لما کان اثر المعلم الاول ومعلولا له سمی منفعلیا لان العلاقة هی الانفعال هی التاثر **قوله** فکل واحد من النحوین الخ قد ظهر انه لا شیء من نحوی علم الواجب سبحانه بحصول الصورة فقد ثبت انه تعالی لا یعقل سواء کان علمه الاجمالی بالممکنات حضوریا کما قال الشارح اولا کما قال غیره وبقی الکلام فی ان الحق ایهما هو فقال الشارح من کون علمه الاجمالی حضوریا وذهب الیه البعض من انه لیس بحصولی کما انه لیس بحضوری فالحق ان هذا النزاع لفظی لا طائل تحته لانه ان اراد بالحضوری ما لا یکون بحصول صورة المعلوم فی العالم فلا ریب فی انه حضوری ان اراد به ما یکون عین المعلوم بلا تغایر فی المصداق فهذا العلم من حیث انه کاشف لذاته تعالی حضوری بلا ریبة ولا من حیث انه کاشف للممکنات فان قیل باتحاد الواجب الممکنات فی تلک المرتبة کما هو مذهب الصوفیة وهو الذی یلیق علیه کلام الشارح فظاهر انها بهذا العلم حضوری بلا شبهة ایضا وان قیل بمباینة الواجب الممکنات کما هو مذهب المتاخرین فهذا العلم علی هذا التقدیر لیس بحضوری کما لیس بحصولی وتصحیح الی الحضوری والحصولی انما هو للعلم الذی یکون عین المعلوم فانه ان کان عینه ذاتا واعتبارا فهو حضوری وان کان عینه ذاتا لا غیر اعتبارا فهو حصولی کما سیاتی انشاء الله تعالی وهذا النزاع لیس تحته کثیر طائل **قوله** وما هو صفة کاملة الخ لان الکمال المستفاد من الغیر لیس صفة کاملة له تعالی لزم استکماله سبحانه بالغیر **قوله** لا یخفی ان قرء وفاهو من باب الافعال من ثبت الناقة اذا استبان حملها وآن تاتیها فهو لازم للبتة وان قرء مجهولا فهو من الثلاثی المجرد یقال ثبت الناقة مجهولا یثبت ثبتا ای حملت فهو ثابت وثبت ایضا

اذ مایلزم ای یتبعنی الاستحالة یقینی فلابد فی البرهان من ان یکون حد الاوسط معطیا للتصدیق بثبوت الاکبر للاصغر فاما ان یکون مع ذلک علة لثبوت الاکبر للاصغر فی نفس الامر ایضا اولا والاول یسمی برهان اللم والثانی برهان الان وانما سمی الاول برهان لم والثانی برهان ان لان اللمیة هی العلیة والانیة هی الثبوت والاول یفید علة الحکم ای ثبوت الاکبر للاصغر فی العلم وفی نفس الامر والثانی العلم بثبوت الحکم فی نفس الامر لا علته ثم ان برهان الان قد یکون الحد الاوسط فیه فی الوجود معلولا لوجود الاکبر فی الاصغر ویسمی دلیلا کقولک هذا المحموم تنوب غبا کل من کان حماه تنوب غبا فحماه من عفونة الصفرا وقد یکون فی الوجود امرا مضایفا له وقد یکون مشارکا فی معلولیة ثالث وقد یکون عارضا معه بالطبع واما برهان اللم هو البرهان المطلق فالاوسط فیه علة لوجود الاکبر للاصغر فی الوجود کما انه علة له فی التصدیق فاما ان یکون الاوسط علة لوجود الاکبر علی الاطلاق مع کونه علة لوجوده للاصغر کقولک حمی زید من عفونة الصفرا وکل حمی من عفونة الصفرا فانها تنوب غبا فحمی زید تنوب غبا فحمی الغب معلولة لعفونة الصفرا علی الاطلاق کما انها معلولة لها فی وجود هاذ لزید واما ان یکون علة لوجود الاکبر للاصغر ولا یکون علة له علی الاطلاق بل یجوز ان یکون معلولا له بحسب وجوده کما ان الحرکة الی فوق معلولة لطبیعة النار وعلة لحصولها فی الحیز الطبیعی فالاوسط وان کان معلولا للاکبر بحسب وجوده فی نفسه وبحسب ذاته فلا یمتنع ان یکون علة لوجود الاکبر للاصغر فان ذلک باعتبار اخر غیر اعتبار الذات اذا عرفت هذا فاعلم ان الشارح زعم انه لا برهان علیه سبحانه اذ لا علة له بل هو البرهان علی کل شئ لانه علة للکل یعنی انه برهان اللم فانه المتبادر عند الاطلاق کما یلوح من کلام الشیخ فی فواتح کتاب البرهان من الشفاء وذلک لانه الفرد الکامل من البرهان والفرد الکامل هو المتبادر وانما سبیل الیه لائل ای براهین انیة فان الدلیل هو البرهان الانی الذی یکون حده الاوسط معلولا فی الوجود لوجود الاکبر للاصغر کاشفة موضحة ای معطیة للعلم والانکشاف لا مفیدة ای غیر معطیة للمیة ولذا سمیت البراهین المذکورة فی الذکر الحکیم بالآیات وقال عز من قائل سنریهم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق اولم یکف بربک انه علی کل شئ شهید فهدی سبحانه الی ان آثاره فی الآفاق والانفس آیات علی وجوده واعلام علی قدرته ووجوده کاشفة دالة علی انه تعالی له الامر والخلق وهذا قوله حتی یتبین لهم انه الحق ولما کان سبحانه موجد الکل شئ کان برهانا علی کل شئ فهذا قوله اولم یکف بربک انه علی کل شئ شهید کما قال سبحانه قل ای شئ اکبر شهادة قل الله ویمکن ان یقال ان معنی کلامه انه لا برهان علیه اصلا بل وجوده بین بنفسه وانما السبیل الیه تنبیهات کاشفة لا براهین مفیدة للعلم قال فی الحاشیة هذا مبنی علی ما قال الشیخ فی برهان الشفاء ان الیقین الدائم الکلی بحاله سبب انما یحصل من جهة السبب وما لا سبب له انما یبین بنفسه او لا یبین البتة بیانا یفیدنا بوجه قیاسی ای بالنظر والاستدلال فلا یرد بالجزئیات المحسوسة المعلومة بالمشاهدة من غیر نظر الی اسبابها اذ لا حصول هنا الیقین الدائم الکلی مع ان الکلام فی العلم الاستدلالی واما الاستدلال بوجود المعلول علی ان له علة فهو مستند للاستدلال بالعلة علی المعلول کقولنا الجسم مؤلف وکل مؤلف له مؤلف فان الاوسط فیه علة فی نفس الامر لکون الجسم ذا مؤلف لان المؤلف بالفتح هو المحتاج ومناط الافتقار هو التالیف انتهی لا یذهب علیک ان ما ذکره من ان الاستدلال بوجود المعلول علی انه له علة

علمه بالممکنات وهی بعد ذاته فلا یلزم التکثر فی ذاته ولما کان لمتوهم ان یتوهم ان العلم الذی هو کمال لو لم یکن فی مرتبة ذاته کمالا ذاته غیر تامة والکاملة بل تکون منتظرة فی تمامها وکمالها الی انضمام صفة العلم الیها وهو خلاف باطل دفعه بقوله فهو الکل فی حد ذاته یعنی انه تعالی کامل تام فی ذاته لا ینتظر فی تمامه وکمال ذاته الی شیء آخر فلیس انضمام العلم الی الذات الحقة لتمامها کانضمام الفصل الی الجنس فان کثرة العلم بعد ذاته غیر متممة لها فهو التام الکامل فی حد ذاته فالمراد بالکل ههنا التام الکامل لا التفاصیل والبعض حتی یتوهم الترکیب فی حد ذاته سبحانه والمجموع الممکنات حتی یتوهم اتحاده مع الممکنات فاما ما ارتکبه البعض فی توجیه کلامه من ان معنی قوله فهو الکل فی حد ذاته ان نسبته الی الکل نسبة واحدة فلا یخفی سماجته **قوله** علم الفعال یستفاد من وجوده یا قال فی الحاشیة لیس المراد بالانفعال ههنا الانفعال التجددی الذی من شان الهیولی والشیء الیه لانه بل مجرد کونه مستفادا من الغیر ای المعلوم وهذا النحو من العلم لیس من صفات الکمالیة غایة ما یقال انه اصطلاح جدید ولا مشاحة فیه انتهی ولا یخفی ان العلم الفعالی لما کان بین الواجب سبحانه ومبدأ الممکنات سمی فعلیا والعلم التفصیلی لما کان اثر العلم الاول ومعلولا له سمی انفعالیا لان المعلولیة هی الانفعال ای التاثر **قوله** فکل واحد من النحوین الخ قد ظهر انه لا شیء من نحوی علم الواجب سبحانه بحصول الصورة وقد ثبت انه تعالی لا یتصور سواء کان علمه الاجمالی بالممکنات حضوریا کما قال الشارح اولا کما قال غیره یبقی الکلام فی ان الحق ایهما ذکره الشارح من کون علمه الاجمالی حضوریا او ما ذهب الیه البعض من انه لیس بحضوری کما انه لیس بحصولی فالحق ان هذا التراع لفظی لا طائل تحته لانه ان اراد بالحضوری ما لا یکون بحصول صورة المعلوم فی العلم فلا ریب فی انه حضوری ان اراد به ما یکون عین العلم بلا تغایر فی المصداق فهذا العلم من حیث انه کاشف لذاته تعالی حضوری بلا ریبة واما من حیث انه کاشف للممکنات حاصل بالاتحاد الواجب الممکنات فی تلک المرتبة کما هو مذهب الصوفیة وهو الذی ینطبق علیه کلام الشارح انطباقا ظاهرا لما بناء فهذا العلم حضوری بلا شبهة ایضا وان قیل بمباینة الواجب الممکنات کما هو مذهب المتاخرین فهذا العلم علی هذا التقدیر لیس بحضوری کما انه لیس بحصولی والتقسیم الی الحضوری والحصولی انما هو للعلم الذی یکون عین المعلوم فانه ان کان عینه ذاتا واعتبارا فهو حضوری وان کان عینه ذاتا لا اعتبارا فهو حصولی کما سیاتی انشاء الله تعالی وهذا نزاع لیس تحته کثیر طائل **قوله** وما هو صفة کاملة الخ لان الشائع المستفاد من الغیر فلو کان صفة کاملة له تعالی لزم استکماله سبحانه بالغیر **قوله** لا یخفی ان قرء وفا فهو من باب الافعال من ثبت الناقة اذا استبان حملها وان تتابعها فهو لازم البتة وان قرء مجهولا فهو من الثلاثی المجرد یقال ثبت الناقة مجهولا ویقال ثبتها اهلها وعلی التقدیرین فمعناه لم یلد فقول الشارح اولم یولد الخ لا یساعد اللغة بل ما ذهب الاصطلاح فالانتاج یستعمل معروفا ومجهولا فان قرء مجهولا فهو اما بالمعنی اللغوی فمعناه لم یلد او بالمعنی الاصطلاحی فمعناه لا یریان علیه ان قرء وفا فهو بالمعنی اللغوی قطعا ومعناه لم یلد **قوله** ای الا یریان علیه البرهان تمانعی الخ لف تقسیمی ای مولف من مقدمات یقینیة فیجب ان یکون نتیجته یقینیة

لازم

اذ مایلزم الیقینی الامحالة یقینی فلابد فی البرہان من ان یکون حدہ الاوسط معطیا للتصدیق بثبوت الاکبر للاصغر فاما ان یکون مع ذلک علة
لثبوت الاکبر للاصغر فی نفس الامر فیفید اولا داولا لیسمی برہان اللم والثانی برہان الان وانما سمی الاول برہان لم والثانی برہان
ان لان اللمیة ہی العلیة والانیة ہی الثبوت والاول یفید علة الحکم ای ثبوت الاکبر للاصغر فی العلم وفی نفس الامر والثانی العلم بثبوت
الحکم فی نفس الامر لا علة ثم ان برہان الان قد یکون الحد الاوسط فیہ فی الوجود معلولا لوجود الاکبر فی الاصغر ویسمی دلیلا کقولک
ہذا المحموم تنوب حماہ غبا وکل من کان حماہ تنوب غبا فمادہ من عفونة الصفرا وقد یکون فی الوجود امرا مضایفا لہ وقد یکون مشارکا فی معلولیة
ثالث وقد یکون عاضا معہ بالطبع واما برہان اللم وہو البرہان المطلق فالاوسط فیہ علة لوجود الاکبر للاصغر فی الوجود کما انہ علة لہ فی التصدیق
فاما ان یکون الاوسط علة لوجود الاکبر علی الاطلاق مع کونہ علة لوجودہ للاصغر کقولک حمی زید من عفونة الصفرا وکل حمی من عفونة الصفرا
فانہا تنوب غبا فحمی زید تنوب غبا فحمی الغب معلولة لعفونة الصفرا علی الاطلاق کما انہا معلولة لہا فی وجود ہا لزید واما ان یکون علة
لوجود الاکبر للاصغر ولا یکون علة لہ علی الاطلاق بل یجوز ان یکون معلولا لہ بحسب الوجود کما ان الحرکة الی فوق معلولة لطبیعة النار وعلة
لحصولہا فی الحیز الطبعی فالاوسط وان کان معلولا للاکبر بحسب وجودہ فی نفسہ وبحسب ذاتہ فلا یمتنع ان یکون علة لوجود الاکبر للاصغر فان ذلک
انما یغایر باعتبار الذات اذا عرفت ہذا فاعلم ان الشارح زعم انہ لا برہان علیہ سبحانہ اذ لا علة لہ بل ہو البرہان علی کل شئ لانہ علة لکل یعنی
ان البرہان برہان اللم فانہ المتبادر عند الاطلاق کما یلوح من کلام الشیخ فی فواتح کتاب البرہان من الشفاء وذلک لانہ الفرد الکامل من البرہان والفرد
الکامل ہو المتبادر وانما سبیل الیہ للائل ای براہین انیة فان الدلیل ہو البرہان الانی الذی یکون حدہ الاوسط معلولا فی الوجود لوجود
الاکبر للاصغر کالشفة موضحة ای معطیة للعلم والانکشاف لا مفیدة ای غیر معطیة للمیة ولذا سمیت البراہین المذکورة فی الذکر الحکیم بالآیات
وقال عز من قائل سنریہم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسہم حتی یتبین لہم انہ الحق اولم یکف بربک انہ علی کل شئ شہید فہدی سبحانہ الی
ان آثارہ فی الآفاق والانفس آیات علی وجودہ واعلام علی قدرتہ ووجودہ کاشفة دالة علی انہ تعالی لہ الامر والخلق وہذا قولہ حتی یتبین لہم
انہ الحق ولما کان سبحانہ موجد الکل شئ کان برہانا علی کل شئ فہذا قولہ اولم یکف بربک انہ علی کل شئ شہید کما قال سبحانہ قل ای شئ
اکبر شہادة قل اللہ ویمکن ان یقال ان معنی کلامہ انہ لا برہان علیہ اصلا بل وجودہ بین بنفسہ وانما سبیل الیہ تنبیہات کاشفة لا
براہین مفیدة للعلم قال فی الحاشیة ہذا مبنی علی ما قال الشیخ فی برہان الشفاء ان الیقین الدائم الکلی بالسبب انما یحصل من جہة السبب
وما لا سبب لہ اما بین بنفسہ او لا بین البتة بیانا یفیدنا بوجہ قیاسی ای بالنظر والاستدلال فلا یرد بالجزئیات المحسوسة المعلومة بالمشاہدة
من غیر نظر الی اسبابہا اذ لا یحصل بہا الیقین الدائم الکلی مع ان الکلام فی العلم الاستدلالی واما الاستدلال بوجود المعلول علی ان لہ علة
فہو مستند للال بالعلة علی المعلول کقولنا الجسم مؤلف وکل مؤلف لہ مؤلف فان الاوسط فیہ علة فی نفس اللم لکون الجسم ذا مؤلف لان
المؤلف بالفتح ہو المحتاج ومناط الافتقار ہو التالیف انتہی لا یذہب علیک ان ما ذکرہ من ان الاستدلال بوجود المعلول علی انہ لہ علة

استدلال بالعلة على المعلول وان كان حقا في نفسه مطابقا لما ذكره الشيخ في برهان الشفا لكنه هادم لما زعم من انه لا برهان على وجود سبحانه بل الحق ان على وجوده تعالى برهانا لميا يقينيا فما زعم من انه لا برهان عليه لا برهان عليه هذا تمام كلامه في الحاشية محتاج الى شرح وبسط فلنتعرض له على وجه الاختصار فنقول قد ذكر الشيخ في برهان الشفا ان العلم اليقيني بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه لانه اذا لم يعلم سببه كان جائز الطرفين فلا يقع به يقين فورد عليه النقض بوجهين الاول النقض بعلم الجزئيات المحسوسة المعلومة بالمشاهدة فانه يقيني وليس من جهة السبب فدفعه بوجهين اولهما ان العلم بها ليس باليقين الدائم الكلي والكلام فيه وثانيهما ان الكلام في العلم المكتسب بالنظر والاستدلال وهذا العلم ليس كذلك الثاني النقض بالعلم الاستدلالي من المصنوع بان له صانعا فاجاب عنه بان هذا حملي وجهين اما جزئي كقولك هذا البيت مصور وكل مصور وهذا الكلام فيه لان هذا الاعتقاد يزول بفساد البيت لان هذا ليس يقينيا دائما واما كلي كقولك كل جسم مولف من الهيولى والصورة وكل مولف فله مولف وليس الحد الاكبر فيه المولف بل ان له مولفا وهذا هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول المولف مولف بل ذو مولف والمؤلف علة لوجود ذي المولف للجسم وان كان جزء من ذي المولف هو المولف علة للمولف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة واورد على هذا الجواب بان المؤلف بالفتح وذا المؤلف مفهومان متساويان فان المولف بالفتح مفهوم مضايف للمؤلف كمفهوم ذي المؤلف وبهذا المفهومان معان فلا يصح الحكم بان ثبوت المؤلف للجسم علة لثبوت ذي المؤلف بل بين هذين الثبوتين مساوقة ليس احدهما علة للاخر والاتقدم عليه ذلك غير متصورين للمساوقين واجاب عنه بان ليس المراد بالمؤلف بالفتح المفهوم المضايف للمؤلف بالكسر بل المراد به ذو الاجزاء فهو مفهوم متغاير لذي المؤلف فانه المحتاج الى المؤلف وكون الشيء ذا الاجزاء علة لكونه محتاجا الى المؤلف اذ علة الافتقار هو التاليف والى هذا اشار الشارح في الحاشية وبهنا مباحث طويلة الذيول ضربنا عنها صفحا مخافة التطويل **قوله** وانما السبيل اليه دلائل كاشفة قال في الحاشية اي الى اثبات وجوده وصفاته الحقيقية وبالجملة هذه المطالب بديهية غير مستفادة من البرهان انتهى هنا نظران التوجيه الثاني الذي ذكره ثانيا هو مبني على ان العلم اليقيني الدائم بكل ما له سبب انما يحصل من جهة سببه وما لا سبب له اما بين بنفسه وما يوس عن بيانه كما ذكره الشيخ وعلى هذا فيلزم ان لا يكون الدلائل الآتية مفيدة لليقين فلا تكون براهين اذ كون النتيجة يقينية ضروري في البرهان والكلام في ذلك يأتي في مبحث البرهان ثم اعلم ان الشيخ قال في **البيات الشفا** انه لا برهان عليه سبحانه بل هو البرهان على كل شيء وكلام الشارح بعده ماخوذ منه لكن يجب ان يعلم انه ليس مراد الشيخ بنفي البرهان عليه نفي البرهان مطلقا والا كان اما بينا بنفسه واما مايوسا عن بيانه وقد حقق الشيخ في فواتح البيات الشفا انه ليس بينا بنفسه ولا مايوسا عن بيانه وقوع عليه ان اثبات انيته المبدا الاول من مسائل الفلسفة الاولى بل نفي البرهان اللمي وان لم يكن نفيه ايضا صحيحا لما عرفت من ان الاستدلال من المعلول على ان له علة برهان لمي فكلام الشارح بالمعنى الثاني الذي يدل عليه كلامه في الحاشية

مع کونہ ماخوذا من کلام الشیخ غیر مطابق للکلام لاصحیح فی نفسہ فان اثبات وجودہ تعالی وصفاتہ لیس مایوساعنہ فان علیہ دلائل
ومع ذلک فالشارح ایضا غیر قائل بکونہ مایوساعنہ ولا مبینا بنفسہ اما اولا فلتخالف الآرار فیہ واما ثانیا فلانہ لوکان مبینا بنفسہ لم
یکن من مسائل الفلسفۃ لان المسائل لابد وان تکون نظریۃ الا ان یقال ان تخالف الارار فیہ لیس لکونہ نظریا بل اما لخفائہ
علی بعض الاذہان القاصرۃ المتبلدۃ او تعنت الجدلیۃ المتعندۃ وکذا لا یجب ان یکون جمیع مسائل الفن نظریۃ فان مسئلۃ الفن قد
تکون بدیہیۃ ومبنیہ علیہا بالدلائل **لازالۃ الخفاء** عنہا بالنسبۃ الی الاذہان القاصرۃ او لتکبیت الجدلی المعاند وعندی ان
العلم والایقان بانیۃ المبدء الاول تعالی ضروری والدلائل علیہ تنبیہات واما الحکم بضرورۃ العلم بثبوت جمیع الصفات
الحقیقیۃ الکمالیۃ من القدرۃ والارادۃ وغیرہما تعالی کما یدل کلام الشارح فی الحاشیۃ ففیہ تامل فقائل فیہ قولہ مفیدۃ ای
غیر معطیۃ للعلمیۃ او غیر مفیدۃ للعلم فان العلم بین بنفسہ **قولہ** وبیانہ الظاہر فی بیان ذلک ان الولد لاحتیاجہ الی والدہ لایکون
ان یکون واجبا بل یجب ان یکون ممکنا فلو کان لہ ولد کان اما واجبا وہو باطل او ممکنا فاما ان یکون مشارکا لہ فی نفس الحقیقۃ
او فی جزء وہ والثانی باطل لما مر وکذا الاول لان تلک الحقیقۃ اما ان تکون بنفسہا مصدقا لوجوب الوجود اولا والاول یستلزم
محذورہ وقد فرض انہ ممکن والثانی باطل لما استعرف اولا یکون مشارکا لہ فی الحقیقۃ ولا فی جزء ہا فلا یکون ولدا لہ بل ممکنا معلولا لہ
کسائر الممکنات والامر فی نفی کونہ تعالی مولودا سہل فانہ علی ہذا التقدیر لا یکون واجبا ویمکن ان یستدل علی المطلوب بان الولد
انما یکون بانفصال جزء من مادۃ الوالد مستعد لقبول صورۃ من نوعہ او من جنسہ والواجب سبحانہ بری مقدس عن المادۃ فلا ہو
ذو مادۃ یتکون غیرہ بانفصال جزء منہا ولا ہو متکون من مادۃ فلا ہو والدا ولا ہو مولود واطلاق الاب علیہ سبحانہ فی لسان
الانجیل من لسان المسیح علیہ السلام علی تقدیر صحتہ تجوز وکنایۃ عن الایجاد بلا نطفۃ والدبل بنفخ روح الہی فی رحم امہ **قولہ** متماثلان
متکافیان التماثل التشارک فی الحقیقۃ النوعیۃ والمراد ہہنا التشارک فی الاوصاف النفسیۃ فتشمل المشارکۃ فی الجنس مع
المشارکۃ فی الاوصاف النفسیۃ فلا یرد تولد البغل من الفرس والحمار مثلا **قولہ** والواجب لیس بمتکاف لواجب اخر ای لیس لہ مشارک
فی الحقیقۃ ولو کان سبحانہ والدا او ولدا لکان ولدہ او والدہ متشارکا لہ فی الحقیقۃ ولیس ہو بمضایف لواجب آخر فلا یکون
ولدا ولا والدا والا لکان مضایفا لہ الاول بالسباق والثانی بالسباق والمآل واحد واعلم ان الشیخ فی الہیات الشفاء
نفی ان یکون الواجب مضایفا وبینہ بمثل ما ذکرہ الشارح وصاحب **الافق المبین** اراد ان یمین علی الشیخ احسانا منہ الیہ
واشفاقا منہ علیہ فقال اذ تحصلت من کتبنا ان المجعول اولا وبالذات ہو نفس ذات المعلول وجوہر مہیتہ ومن المتبین ان
مرتبۃ ذات العلۃ متقدمۃ فی لحاظ العقل علی مرتبۃ ذات المعلول تقدما بالذات فان کل جائز فہو فی مرتبۃ ذاتہ المجعولۃ
وسنخ مہیتہ المبتدعۃ یلزمہ الاضافۃ الی ذات الجاعل بالمجعولیۃ والمعلولیۃ اذ لحاظ ذاتہ بعینہ لحاظ شئ من تلقاء شئ و

واما الجاعل فذاته متقررة فی مرتبة لیس لها ذات المجعول فاضافة الجاعلیة والمجعولیة لیست کذلک فی تلک المرتبة فاذن هو فی مرتبة ذاته لیست تعرضه الاضافة بخلاف المجعول فان الاضافة تعرضه فی نفس مرتبة ذات المعلول وفی مسخ جوهریة المجعولة جعلا بسیطا ولعل شریکنا السالف رام ذلک حیث قال ولا مضاف انتهی کلامه وهذا احسان علی الشیخ من دون امتنان منه لان نهایة الکلام علی القول بالجعل البسیط والشیخ غیر قائل به بل هو من المشائیة القائلین بالجعل المؤلف ایضا هذا الکلام مع طوله لیس تحته طائل فان اضافة المجعولیة اما ان تکون خارجة عن الهویة المجعولة عارضة لها او تکون علیها او داخلة فیها فان کانت خارجة عنها عارضة لها کانت متاخرة عنها بالضرورة فتکون حالها بالقیاس الی الهویة المجعولة حال اضافة الجاعلیة الی ذات الجاعل بلا فرق ما اصلا فالفرق بینهما ناش من سوء الفهم علی ان کلام الشیخ ب عن التحقیق کما لا یخفی علی من رجع الی آلهیات الشفاء فهو مبنی بالف شاهق عن الاستعصار **قوله** والممکن لا یاتلد وهو ظاهر فان مصداق وجوب الوجود فی ذات الواجب انما نفس حقیقتها او امر زائد علیها والثانی باطل لان هذا الامر اما منفصل عنها فیکون الواجب حقیقة ذلک الزائد دون الذات التی فرضت واجبة او منضم الیها فیکون متاخرا عنها فی الوجود فیکون تلک الذات واجبة الوجود قبل انضمامه وجوب الوجود الیها فلا یکون ذلک الامر الزائد مناطا لوجوب الوجود او منتزعا عنها فالکلام فی منشاه فاما ان کان منفصلا عن الذات الواجبة او منضما الیها بطل بطلانهما ان کان نفس حقیقتها رجع الی الشق الاول فثبت ان مصداق وجوب الوجود نفس حقیقة الذات الواجبة فیدور الوجوب علی تلک الحقیقة اینما دارت فلا یکون فرد من تلک الحقیقة ممکنا فلا یکون الممکن مماثلا للواجب فان قلت انهم ذکروا انه ما من کلی الا وبعض افراده ممتنع فقد جوزوا اختلاف افراد حقیقة واحدة بالامکان والامتناع فلم یجوز اختلاف افراد حقیقة واحدة بالوجوب والامکان قلت انهم لم یجوزوا اختلاف الافراد النفس الامریة بالامکان والامتناع انما جوزوا کون الافراد الاختراعیة للهویة الممکنة ممتنعة فقد والحیوان الذی لیس بجسم من افراد الحیوان ولا خلاف فی ان الافراد الاختراعیة لیست افرادا بالحقیقة فلا کلام فیها وقد عرفت الوجه فی امتناع تماثل الواجب والممکن فاقلت لیس شریک الباری من افراد حقیقة الواجب مع انه ممتنع فعلمنا انه لا یلزم من تماثل الشیئین واشتراکهما فی حقیقة توافقهما وجوبا وامکانا وامتناعا قلت شریک الباری لیس من افراد حقیقة الواجب اصلا لان مفهوم من الممکنات الموجودة فی الاذهان مصداقه لیس شیئا اصلا فضلا عن ان یکون من افراد حقیقة الواجب بل سیجیء ان حقیقة الواجب حقیقة شخصیة بسیطة ممتازة نفسها عما عداها وبمعنی امتناع شریک الباری هو ان حقیقة الواجبة کونها حقیقة شخصیة بنفسها ممتنعة عن الاشتراک لان الحقیقة الواجبة حقیقة کلیة فرد منها واجب سائر افراده ممتنعة فافهم **قوله** بیان الاول هذا ماخوذ من کلام الشیخ فی اول آلهیات الشفاء حیث بین ان الواجب غیر مضاف وغیر مکافی لواجب آخر ولا یذهب علیک ان لتکافو معنی عدم الانفکاک تعقلا وتحققا انما هو

بين وصفي الابوة والبنوة لابين ذاتي الاب والابن فغاية ما يلزم مما ذكران لا يكون وصفا الابوة والبنوة واجبين بالذات لا ان لا يكون ذاتاهما واجبتين على ان اشتراط معلولية احد المتغايرين فقط او معلوليتهما لثالث موقع للافتقار بينهما وان كان فيما بينهم مشهورا وفي كتب الشيخ وغيره مذكورا لكنه خلاف التحقيق والتفصيل يقتضي بسطا في الكلام لا يليق بهذا المقام **قوله** وقد يستدل الخ تماثل الشيئين عبارة عن تشاركهما في الماهية النوعية وتجانسهما عبارة عن تشاركهما في الجنس المراد بالتماثل في قوله على نفي التماثل بينهما معنى يعم التماثل والتجانس على طريق عموم المجاز والمقصود ههنا هو نفي كونه سبحانه والدا وولدا المستلزم لكونه مشاركا لواجب آخر في حقيقة نوعية او جنسية لما تم بابطال التماثل والتجانس ابطلهما ولما يحتج ههنا الى ابطال وجود موجودين واجبتين بسيطين غير مشاركتين في نوع او جنس مشتركتين في مفهوم واجب الوجود نعم من رام اثبات التوحيد بهذا الاستدلال لا بد من ابطال هذا الاحتمال **قوله** فان التخالف الخ لقائل ان يقول ان تشخص الماهية الممكنة ليس بانضمام امر اليها بل هو عينها وهي بنفسها ما به الامتياز بين افرادها كما انها بعينها ما به الاشتراك بينها بالتفاوت بالحيثيات التقييدية فلم لا يجوز ان يكون للحقيقة الواجبة فردان مثلا ويكون تلك الحقيقة متقررة بتقررين واجبين ويكون ما به الامتياز بين الفردين نفس تلك الحقيقة كما انها ما به الاشتراك بينهما فلا يبقى هذا الاحتمال من بيان فارق بين الماهية الممكنة والحقيقة الواجبة يفيد ان الماهية الممكنة يصح ان تكون بنفسها ما به الامتياز بين افرادها والحقيقة الواجبة لا يمكن فيه ذلك والجواب ان الماهية الممكنة لما لم تكن متقررة بنفسها لم يمكن فيها ان تعد وتسبب لتقررها بجعل الجاعل لها بانضمام عوارض زائدة اليها فيكون في مراتب الفعلية الفائضة من الجاعل الحق افراد مستعدة بنفسها بالزيادة عليها فان الفعلية ليست من الزائد عليها واما الحقيقة الواجبة فلكونها واجبة لتقرر ضرورية الفعلية بنفسها مصداق لوجوب الوجود فلا يمكن ان يكون هي ماهية كلية والا لكانت مصداقا لوجوب الوجود بنفسها لان الكلي مبهم والمبهم لا يمكن ان يكون مصداقا لوجوب الوجود والا لكان بنفسه مصداقا لوجوب التشخص فلا يكون كليا مبهما هف فلو فرضت كلية الحقيقة الواجبة فلا يمكن ان تكون مصداقا للتشخص بنفسها بل يكون هي ما به الامتياز بين افرادها بخلاف الماهية الممكنة اذ يمكن فيها ذلك بسبب تقررها الفائضة من الجاعل التي ليست هي زائدة على نفس الماهية الممكنة فافهم **قوله** مستندة الى اسباب خارجة فانها لما كانت مستندة الى نفس تلك الحقيقة رجع الى الشقين الاولين وان كانت مستندة الى افرادها من حيث خصوصية الفردية فان خصوصية الفردية على هذا التقدير مستندة الى تلك اللواحق فاستنادها الى تلك الخصوصيات دون **قوله** فلو لا تلك الاسباب كانت الذات واحدة ولم يكن ذات بهذا قال الشيخ في الهيات الشفاء ومعناه انا اذا فرض كون الحقيقة الواجبة نوعا مشتركا بين فردين وكان تشخصهما مستندا الى لواحق مستندة الى اسباب خارجة فاذا فرض انتفاء تلك الاسباب لمستلزم لانتفاء تلك اللواحق فاما ان يقال بان تلك الحقيقة الواجبة لا تقتضي بانتفاءها تحقيقا لمعنى الوجوب فيكون تشخص تلك الحقيقة بنفسها فرض انتفاء اللواحق والاسباب الخارجة فتكون منحصرة في شخص واحد ذات واحدة

او یقال ان تشخص تلک الحقیقة لم یکن بنفسها لانها فرضت کلیة مبهمة بل کان مستندا الی لواحق واسباب خارجة وقد فرض انتفاءها وانتفاء السبب یستلزم انتفاء المسبب فلا یوجد فرد من تلک الحقیقة فعلی تقدیر انتفاء تلک الافراد لا یکون ذات فما قال بعض الشراح من ان اللواحق المستندة الی الاسباب الخارجة کانت مشخصة لافراد تلک الحقیقة فاذا فرضت منتفیة لم یکن ذات من ذوات تلک الافراد فلا احتمال لکون الذات واحدة اللهم الا بالنظر الی انتفاء تلک الاسباب کلا او بعضا ساقط **قوله** فوجب التقرر والوجود لا یکون بهویتین ای متشارکتین فی الحقیقة النوعیة **قوله** وایضا لا یقال عطف علی قوله فلا یتکثر تکثر النوع ومجموع الکلامین دلیل علی نفی التماثل بالمعنی الاعم الشامل للتشارک فی النوع والتشارک فی الجنس ولو اراد بالتماثل فی قوله وقد یستدل علی نفی التماثل التشارک فی النوع لم یصح عطف قوله وایضا لا یقال علی النوعین الا بتکلف **قوله** الا لانقسام بالفصول الغیر الداخلة تقریره انه لو کان الحقیقة التی هی مصداق وجوب الوجود جنسا للنوعین کانت منقسمة بفصول منقسمة غیر داخلة فی قوامها علی ما هو شان الجنس والفصول المقسمة یکون رافعة لابهام الجنس مفیدة لوجوده واذ حقیقة ذا الجنس هو نفس تاکد الوجود و لیس ذا الجنس کالحیوان الذی هو حقیقة مبهمة والوجود امر خارج عنها کان فصوله المقسمة المفیدة لوجوده مفیدة لحقیقة فیکون الفصل المقسم داخلا فی حقیقة الجنس اذ مفید الحقیقة ومقومها لامحالة داخل فیها واللازم باطل اذ الفصل المقسم لامحالة خارج ویرد علیه ردوا ظاهرا ان شان الفصل المقسم افادة نفس مهیة الجنس لانه علة لها والعلة تفید نفس مهیة المعلول علی ما حکم به فی الجعل البسیط ولا یلزم من ذلک ان یکون لفصل المقسم داخلا فی مهیة الجنس کما لا یلزم من افادة الجاعل نفس مهیة المجعول ان یکون الجاعل داخلا فیها فاذا فرض ان المهیة الجنسیة نفس الوجود یکون لفصل المقسم مفید النفس تلک المهیة ولا یلزم من ذلک ان یصیر فصلا مقوما اذ شان الفصل المقوم الدخول فیما هو فصل مقوم له وتقومیه بان یجتمع مع شئ آخر فیتالف ویتقوم منه ومن ذلک الشئ الآخر الحقیقة التی ذلک الفصل المقوم فصل مقوم لها ومنشا غلط المستدل ان التقویم یطلق بالاشتراک علی معنیین الاول تقریر نفس الماهیة کما هو شان العلة علی طریق الجعل البسیط والثانی الدخول فی حقیقة شئ والجزئیة منها کما هو شان الفصل المقوم واللازم ههنا هو ان یکون لفصل المقسم مقوما لحقیقة الجنس بالمعنی الاول لا بالمعنی الثانی فاشتبه علی المستدل احد المعنیین بالآخر فالصواب ان یکتفی فی ابطال التجانس علی ما ذکره الشارح ثانیا کما سیاتی فان قلت لعل غرض المستدل ان واجب الوجود لو کان حقیقة جنسیة لکان منقسما بفصل مقسم ویستحیل ان یکون فصله المقسم مفیدا له علی نحو افادة العلة ماهیة المعلول لان الجنس وهو واجب الوجود مستغن عن العلة فلا محالة یصیر فصله فصلا مقوما لان الفصل منحصر فی المقسم والمقوم واذ لا سبیل الی کون فصله مقسما لاستغناء ذا الجنس عن الفصل المقسم الذی یکون علة لوجود الجنس فیکون فصله لامحالة مقوما قلت هذا مع کونه مغایرا لما ذکره المستدل وعدم انطباق عبارته علیه رجوعه الی ما ذکرنا ثانیا فی نفی التجانس

غير تام اذ لا يلزم من استغناء واجب الوجود عن الفصل المقسم ان يكون فصله مقوما وانما يلزم ان لا يكون هو جنسا اذ الجنس لا بد له من الفصل المقسم كما لا يخفى واعلم ان هذا الدليل ذكره الشيخ في اولى الالهيات الشفاء وهو على مذهب الشيخ تام لانه لا يذهب الى الجعل البسيط فلا يمكن ان يقال على رأيه ان افادة الفصل المقسم ماهية الجنس على نحو افادة الجاعل ماهية المجعول لكن يرد عليه ان الدليل ح يكون مبنيا على الجعل المؤلف فيكون مبنيا على الفاسد فيكون فاسدا كذا يفهم من كلام بعض الاعلام في مثل هذا المقام وانت تعلم ان هذا الدليل لا يتم على تقدير الجعل المولف ايضا لان الفصل المقسم علة للجنس البتة سواء قيل بالجعل البسيط او بالجعل المؤلف وانما الفرق انه على تقدير الجعل البسيط يكون مفيد النفس ماهية الجنس وعلى تقدير الجعل المؤلف يجعل الجنس اعني واجب الوجود موجودا ولا يلزم من ذلك ان يصير فصلا مقوما لان الفصل المقوم هو الفصل الذي يكون جزء مما هو فصل له واخلافي حقيقته وهذا غير لازم نعم يلزم ان يكون وجود واجب الوجود مستفادا من الفصل المقسم فلا يكون واجب الوجود بنفسه فيرجع الى الوجه الثاني فافهم وما قال الشارح في الحاشية من ان استفادة سنخ حقيقة الشيء اما بامر خارج عنها فهو الجاعل وهو مفروض الانتفاء في الواجب لذاته واما بالمقومات فيلزم على تقدير انقسامه بالفصول المفيدة لسنخ الحقيقة اعني الموجودية ان يكون الفصول المقسمة مقومة هذا خلف لوجوب خروجها عما ينقسم بها انتهى لا طائل تحته لان استفادة سنخ حقيقة الشيء من شيء يحتمل معنيين الاول صدور نفس الحقيقة عن الجاعل والثاني تالف حقيقة الشيء من ذلك الشيء واللازم على تقدير انقسام واجب الوجود بالفصل المقسم الاول دون الثاني فلا يلزم كون الفصل المقسم مقوما وانما يلزم احتياج واجب الوجود الى الجاعل فيرجع الى الوجه الثاني ويلغو مؤنة الوجه الاول **قوله** وايضا يلزم ان يكون وجوب التقرر لذاته دليل آخر على نفي كون واجب الوجود جنسا لنوعين حاصله انه لو كان جنسا لنوعين لاحتاج الى الفصل المقسم فيكون واجب الوجود لذاته محتاجا الى الغير في تحصله ووجوده فلا يكون واجب الوجود هف ولك ان تقرر الدليل بان ما هو مصداق واجب الوجود بنفسه يجب ان يكون بنفسه مصداقا لوجوب التشخص فان التشخص اما عين الوجود او مساوق له فلو لم يكن بنفسه مصداقا لوجوب التشخص لا يكون بنفسه مصداقا لوجوب الوجود فلا يكون حقيقته ماهية جنسية بل ولا ماهية نوعية والا لكانت كلية مبهمة ولم يكن بنفسها مصداقا لوجوب التشخص هف وبان ما هو مصداق لوجوب الوجود لا يمكن ان يوجد متحدا مع غيره لما مر من ان واجب الوجود لا محالة يكون متفصلا بهويته عن غيره فلا يكون جنسا اذ الجنس لا يبهامه لا يوجد الا متحدا مع الفصل فافهم اعلم ان مقصودنا في هذا المقام يتم بابطال كون الواجب نوعا لفردين او جنسا لنوعين فان الفرض ههنا ابطال ان يكون له سبحانه مكافئ مشارك له في الحقيقة النوعية او في الحقيقة الجنسية واذا بطل التجانس والتماثل تم المقصود فاحتمال وجود هويتين بسيطتين متشاركتين في مفهوم وجوب الوجود غير متشاركتين في ذاتي لا يقدح فيما هو المقصود ههنا نعم من اراد ان يبطل

او يقال ان تشخص تلك الحقيقة لم يكن بنفسها لانها فرضت كلية مبهمة بل كان مستندا الى لواحق واسباب خارجة وقد فرض انتفاءها وانتفاء السبب يستلزم انتفاء المسبب فلا يوجد فرد من تلك الحقيقة فعلى تقدير انتفاء تلك الافراد لا يكون ذات فما قال بعض الشراح من ان اللواحق المستندة الى الاسباب الخارجة كانت مشخصة لافراد تلك الحقيقة فاذا فرضت منتفية لم يكن ذات من ذوات تلك الافراد فلا احتمال لكون الذات واحدة اللهم الا بالنظر الى انتفاء تلك الاسباب كلا او بعضا ساقط **قوله** فوجب التقرر والوجود لا يكون لهويتين اى متشاركتين فى الحقيقة النوعية **قوله** وايضا لا يقال عطف على قوله فلا يتكثر تكثر النوع ومجموع الكلامين دليل على نفى التماثل بالمعنى الاعم الشامل للتشارك فى النوع والتشارك فى الجنس ولو اريد بالتماثل فى قوله وقد يستدل على نفى التماثل التشارك فى النوع لم يصح عطف قوله وايضا لا يقال على النوعين الا بتكلف **قوله** الا لانقسام بالفصول الغير الداخلة تقريره انه لو كان الحقيقة التى هى مصداق وجوب الوجود جنسا لنوعين كانت منقسمة بفصول مقسمة غير داخلة فى قوامها على ما هو شان الجنس والفصول المقسمة تكون رافعة لابهام الجنس مفيدة لوجوده واذ حقيقة هذا الجنس هو نفس تاكد الوجود وليس هذا الجنس كالحيوان الذى هو حقيقة مبهمة والوجود امر خارج عنها كان فصوله المقسمة المفيدة لوجوده مفيدة لحقيقة فيكون الفصل المقسم داخلا فى حقيقة الجنس اذ مفيد الحقيقة ومقومها لامحالة داخل فيها واللازم باطل اذ الفصل المقسم لامحالة خارج ويرد عليه ردوا ظاهرا ان شان الفصل المقسم افادة نفس مهية الجنس لانه علة لها والعلة تفيد نفس مهية المعلول على ما يحكم به الجعل البسيط ولا يلزم من ذلك ان يكون الفصل المقسم داخلا فى مهية الجنس كما لا يلزم من افادة الجاعل نفس مهية المجعول ان يكون الجاعل داخلا فيها فاذا فرض ان المهية الجنسية نفس الوجود يكون الفصل المقسم مفيد النفس تلك المهية ولا يلزم من ذلك ان يصير فصلا مقوما اذ شان الفصل المقوم الدخول فيما هو فصل مقوم له وتقويمه بان يجتمع مع شئ آخر فيتالف ويتقوم منه ومن ذلك الشئ الآخر الحقيقة التى ذلك الفصل المقوم فصل مقوم لها ومنشا غلط المستدل ان التقويم يطلق بالاشتراك على معنيين الاول تقرير نفس الماهية كما هو شان العلة على طريق الجعل البسيط والثانى الدخول فى حقيقة شئ والجزئية منها كما هو شان الفصل المقوم واللازم ههنا هو ان يكون الفصل المقسم مقوما لحقيقة الجنس بالمعنى الاول لا بالمعنى الثانى فاشتبه على المستدل احد المعنيين بالآخر فالصواب ان يكتفى فى البطلان التجانس على ما ذكره الشارح ثانيا كما سياتى فان قلت لعل غرض المستدل ان واجب الوجود لو كان حقيقة جنسية لكان منقسما بفصل مقسم ويستحيل ان يكون فصله المقسم مفيدا له على نحو افادة العلة ماهية المعلول لان الجنس وهو واجب الوجود مستغن عن العلة فلا محالة يصير فصله فصلا مقوما لان الفصل منحصر فى المقسم والمقوم واذ لا سبيل الى كون فصله مقسما لاستغناء هذا الجنس عن الفصل المقسم الذى يكون علة لوجود الجنس فيكون فصله لامحالة مقوما قلت هذا مع كونه مغايرا لما ذكره المستدل وعدم انطباق عبارته عليه رجوعه الى ما ذكرناه ثانيا فى نفى التجانس

غیر تام اذ لا یلزم من استغناء واجب الوجود عن الفصل المقسم ان یکون فصله مقوما و انما یلزم ان لا یکون هو جنسا اذ الجنس لا بد له
من الفصل المقسم کما لا یخفی و اعلم ان هذا الدلیل ذکره الشیخ فی اولی الهیات الشفاء و هو علی مذهب الشیخ تام لانه لا یذهب الی
الجعل البسیط فلا یمکن ان یقال علی رائه ان افادة الفصل المقسم ماهیة الجنس علی نحو افادة الجاعل ماهیة المجعول لکن یرد
علیه ان الدلیل ح یکون مبنیا علی الجعل المؤلف فیکون مبنیا علی الفاسد فیکون فاسدا کذا یفهم من کلام بعض الاعلام
فی مثل هذا المقام و انت تعلم ان هذا الدلیل لا یتم علی تقدیر الجعل المولف ایضا لان الفصل المقسم علة للجنس البتة سواء قیل
بالجعل البسیط او بالجعل المؤلف و انما الفرق انه علی تقدیر الجعل البسیط یکون مفید النفس ماهیة الجنس و علی تقدیر الجعل
المؤلف یجعل الجنس اعنی واجب الوجود موجودا و لا یلزم من ذلک ان یصیر فصلا مقوما لان الفصل المقوم هو الفصل الذی
یکون جزء مما هو فصل له داخلا فی حقیقته و هذا غیر لازم نعم یلزم ان یکون وجود واجب الوجود مستفادا من الفصل المقسم فلا یکون واجب
الوجود بنفسه فیرجع الی الوجه الثانی فافهم و ما قال الشارح فی الحاشیة من ان استفادة سنخ حقیقة الشیء اما بامر خارج عنها فهو
الجاعل و هو مفروض الانتفاء فی الواجب لذاته و اما بالمقومات فیلزم علی تقدیر انقسامه بالفصول المفیدة لسنخ الحقیقة اعنی
الموجودیة ان یکون الفصول المقسمة مقومة هذا خلف لوجوب خروجها عما ینقسم بها انتهی لا طائل تحته لان استفادة سنخ حقیقة
الشیء من شیء یحتمل معنیین الاول صدور نفس الحقیقة عن الجاعل و الثانی تالف حقیقة الشیء من ذلک الشیء و اللازم علی
تقدیر انقسام واجب الوجود بالفصل المقسم الاول دون الثانی فلا یلزم کون الفصل المقسم مقوما و انما یلزم احتیاج واجب
الوجود الی الجاعل فیرجع الی الوجه الثانی و یلغو مؤنة الوجه الاول **قوله** و ایضا یلزم ان یکون وجوب التقرر لذاته دلیل
آخر علی نفی کون واجب الوجود جنسا لنوعین حاصله انه لو کان جنسا لنوعین لاحتاج الی الفصل المقسم فیکون واجب الوجود
لذاته محتاجا الی الغیر فی تحصله و وجوده فلا یکون واجب الوجود هف و لک ان تقرر الدلیل بان ما هو مصداق واجب الوجود
بنفسه یجب ان یکون بنفسه مصداقا لوجوب التشخص فان التشخص اما عین الوجود او مساوق له فلو لم یکن بنفسه مصداقا
لوجوب التشخص لا یکون بنفسه مصداقا لوجوب الوجود فلا یکون حقیقته ماهیة جنسیة بل و لا ماهیة نوعیة و الا لکانت کلیة مبهمة
و لم یکن بنفسها مصداقا لوجوب التشخص هف و بان ما هو مصداق لوجوب الوجود لا یمکن ان یوجد متحدا مع غیره لما مر من
ان واجب الوجود لا محالة یکون متفصل الهویة عن غیره فلا یکون جنسا اذ الجنس لا بهامه لا یوجد الا متحدا مع الفصل فافهم
اعلم ان مقصودنا فی هذا المقام یتم بابطال کون الواجب نوعا لفردین او جنسا لنوعین فان الغرض ههنا ابطال ان یکون
له سبحانه مکافٍ مشارک له فی الحقیقة النوعیة او فی الحقیقة الجنسیة و اذا بطل التجانس و التماثل تم المقصود فاحتمال وجود
هویتین بسیطتین متشارکتین فی مفهوم وجوب الوجود غیر متشارکتین فی ذاتی لا یقدح فیما هو المقصود ههنا نعم من اراد ان یبطل

تعدد الوجبار وثبت التوحيد بهذا الاستدلال لابد من ابطال هذا الاحتمال كما ذكرناسابقا والقوم قد راموا بهذا الاستدلال اثبات التوحيد فاورد
عليهم ابن كمونة هذه الشبهة العثير الاضلال بابداع هذا الاحتمال واجاب عنه الصدر الشيرازي في حواشي الشفا حيث قال وجه اندفاعها ان
مفهوم واجب الوجود اما ان يكون مصداق حمله ومطابق صدقه ومنشأ انتزاعه نفس ذات كل من تينك الهويتين من دون اعتبار حيثية اية حيثية كانت او
لايكون كذلك وكلا الاحتمالين ممتنع اما الثاني فلانه يلزم منه ان يكون كل منهما ممكنا اذ لا نعني بالممكن الا ما لا يكون في حد ذاته
موجودا واجبا بل بسبب عارض وسبب خارج واما الاول فلان المعنى الواحد لا يمكن ان يكون مصداق حمله ومطابق صدقه
حقائق مختلفة غير مشتركة في ذاتي فان نسبة وجوب الوجود اليها على هذا التقدير نسبة المعاني المصدرية الى المبهيات كنسبة الانسانية
الى الانسان والحيوانية الى الحيوان من حيث انها منتزعة عن نفس تلك المبهيات بدون صفة اخرى واعتبار آخر فالضرورة
قاضية بان الانسانية مثلا لا يمكن انتزاعها من انواع متخالفة غير مشتركة في ذاتي بل لابد ان يكون المنتزع منه لها امرا هو في حد
ذاته انسان وكذا الحال في الحيوانية فهكذا وجوب الوجود اذا انتزع من نفس حقيقة شئ فلابد ان يكون حقيقة وجوب الوجود
وذاته نفس ذات واجب الوجود لا شيئا آخر غير واجب الوجود يلزم وجوب الوجود او واجب الوجود فظهر ان معنى وجوب الوجود لا يمكن
ان يكون من الاعراض اللازمة لاشياء لها ماهية غير معنى واجب الوجود انتهى مع ادنى تلخيص وللناظرين فيه كلام بوجوه الاول ما
قال الخواجه انساري في حواشي الشفا من ان في هذا الكلام خلطا بين طريقين مشهورين بين القوم لدفع الشبهة الاول انه لا يمكن
انتزاع امر واحد منتزع عن جوهرين ذاتين الا اذا اشتركتا في ذاتي وبهذا القدر يتم الجواب والثاني ان وجوب الوجود ليس من الاعراض
اللازمة لاشياء لها ماهية غير معنى واجب الوجود بل هو عين حقيقة ما يكون واجب الوجود وبهذا ايضا يندفع الشبهة فان وجوب الوجود
لما كان عين حقيقة ما هو واجب الوجود فلو وجد واجبان كان وجوب الوجود مشتركا بينهما فيلزم اشتراكهما في ذاتي اي فيما ليس
بخارج فيكون ذلك المعنى المشترك فيه اما نوعا لهما او جنسا لهما فيتم الاستدلال ويبطل ذلك الاحتمال هذا كلامه وانت تعلم ان
كون وجوب الوجود عين حقيقة ما يكون واجب الوجود يحتمل معنيين الاول ان يكون معناه المصدري الانتزاعي البديهي الفطري
عين تلك الحقيقة ولا يذهب اليه عاقل الثاني ان يكون معنى عينية لها انها بنفسها بلا زيادة امر عليها مصداق لوجوب الوجود
ومنشأ لانتزاعه وهذا حق لكن بهذا القدر لا يندفع الشبهة اذ يجوز ان يكون هويتان بسيطتان غير مشتركتين في ذاتي نفس ذاتيهما
مصداقين لهذا المعنى فلا ينفي هذا الاحتمال من اثبات ان المفهوم الواحد الذي يكون مصداقه نفس حقيقتين لا ينتزع عنهما
الا اذا كانا مشتركتين في الحقيقة الواحدة فليس الطريق الثاني الذي ذكره كافيا في دفع الشبهة واما الطريق الاول فهو ايضا
غير كاف لدفع الشبهة الا اذا ضم اليه المقدمة القائلة ان مصداق وجوب الوجود نفس ذات واجب الوجود وان وجوب الوجود
عين ما هو واجب الوجود ونفس ذات واجب الوجود واذا استلزام انتزاع مطلق مفهوم واحد اي مفهوم كان عن ذاتين

اشتراکہا فی ذاتی غیر ظاہر بل والصحیح فی نفسہ نعم انتزاع مفہوم واحد یکون نسبۃ منشار انتزاعہ نسبۃ الانسانیۃ الی الانسان والحیوانیۃ
الی الحیوان عن نفس ذاتین ہما بجوہر حقیقتہما مصداقان لذلک المفہوم من دون انضمام امر وبلا زیادۃ حیثیۃ مستلزم
لاشتراک تلک الذاتین فی ذاتی ہو نفسہ مطابق لصدق المفہوم فلیس احد من الطریقین اللذین ذکرہما کافیا فی دفع
الشبہۃ کما زعمہ الثانی منع استلزام انتزاع مفہوم واحد من ذاتین اشتراکہما فی ذاتی والحق ان منع استلزام انتزاع مطلق
مفہوم واحد ای مفہوم کان من ذاتین اشتراکہما فی ذاتی غیر صحیح اذ لیس الجواب موقوفا علی اثبات ذلک ومنع استلزام
انتزاع مفہوم واحد نسبتہ الی منشار انتزاعہ نسبۃ الانسانیۃ الی الانسان عن نفس ذاتین بلا زیادۃ معنی ومن دون انضمام امر
اشتراکہما فی ذاتی ہو نفسہ مطابق لصدق ذلک المفہوم بکابرۃ وصریحۃ لا یستحق ان یصغی الیہا الثالث النقض بالامکان المشترک
بین الجواہر والاعراض علی المقدمۃ المذکورۃ التی علیہا یبتنی الجواب فانہ اما ان یکون منشار انتزاعہ نفس ذات کل من الجواہر
والاعراض بلا اعتبار حیثیۃ ایۃ حیثیۃ کانت فیلزم اشتراکہما فی ذاتی او یکون منشار انتزاعہ ذات کل منہما مع حیثیۃ زائدۃ وہو
باطل فانہ اذا قطع النظر عن تلک الحیثیۃ یلزم ان لا یکونا ممکنتین بل اما واجبتین او ممتنعتین وہذا مما اعتصم بہ بعض الشراح وانت
تعلم ان المفہومات الانتزاعیۃ علی اختلافہا منہا سلوب کالامکان وسلوب ما عدا الشیء عنہ ومنہا اضافات کالمعلولیۃ وغیرہا ومنہا
مفہومات وجودیۃ غیر اضافیۃ فالاولی والثانیۃ لا یقتضی انتزاعہا عن ذاتین اشتراکہما فی ذاتی اذ مصداق السلوب انتفاء
مسلوبہا عن الذات فی الواقع لا امر فی ذات الموصوف والاضافات انما تنتزع عن ذات اذا قیست الی شیء لا عن نفس الذات
واما الثالثۃ فان کانت منتزعۃ عن نفس ذاتین بلا زیادۃ حیثیۃ کانتا مشترکتین فی ذاتی البتۃ والا فلا فہذا النقض لیس بشیء الرابع
نقض تلک المقدمۃ المبنی علیہا الجواب بالوجود فانہ مشترک بین الجواہر والاعراض بل بینہا وبین الواجب وسیحقق عن قریب
انشاء اللہ تعالی ان مصداقہ فی الکل نفس الحقیقۃ بلا زیادۃ امر علیہا وہو لیس من السلوب والاضافات فیلزم من انتزاعہ
من الحقائق المتباینۃ المتغایرۃ اشتراکہما فی ذاتی فیلزم مشارکۃ الجواہر والاعراض بل الواجب والممکنات فی ذاتی وما قال الشارح
فی مبحث تلازم الترکیبین فی جواب ہذا النقض من انہ انما الوجود بازاء الحق المحض وانتزاعہ عن الحقائق لا تباطلہا بہ من حیث
صدورہا عنہ لا من نفس ذواتہا من حیث ہی ہی فلا یلزم اشتراکہما مع الواجب فی امر جوہری ہو بازاء الوجود لیس بشیء لانہ
اما ان یکون الوجود منتزعا عن ذوات الحقائق اولا والثانی صریح البطلان وعلی الاول فاما ان یکون منشار انتزاعہ عنہا نفس
ذواتہا بلا انضمام امر الیہا فیکون نسبۃ الوجود الی ذواتہا نسبۃ الانسانیۃ الی الانسان والحیوانیۃ الی الحیوان فیلزم تشارکہما فی ذاتی
واشتراکہما مع الواجب فیہ وما قال من ان انتزاعہ عن الحقائق لا تباطلہا بہ من حیث صدورہا عنہ لا من نفس ذواتہا من حیث ہی
ہی ان اراد بہ ان منشار انتزاعہ عنہا لیس نفس ذواتہا بل امرا مدعلیہا فلا یخفی فسادہ لانا قد بینا وسنبین انشاء اللہ تعالی

ان منشأ انتزاعها نفس ذواتها بلا امر زائد وحيثية الارتباط بالجاعل والصدور عنه ليست جزء امر منشأ انتزاعه فيها كما ستعرف
وان اراد به ان منشأ انتزاعه عنها نفس ذواتها وحيثية الارتباط حيثية تعليلية ليست داخلة في المصداق فمسلم لكن ذلك
لا يجدي شيئا اذ الحيثية التعليلية موجودة في انتزاع الانسانية عن افراد الانسان ايضا مع ان انتزاعها عنها مستلزم لاشتراكها
في ذاتي قطعا فعلم ان وجود الحيثية التعليلية في انتزاع الوجود عن الجائزات لا يصح ان يبين به عدم استلزامه اشتراكها في ذاتي
والفرق بين انتزاع الوجود عن الجائزات وبين انتزاع الانسانية عن افراد الانسان بان صدق الوجود وانتزاعه بحيثية
تعليلية هي حيثية الاستناد بخلاف الانسانية من اوهام صاحب **الافق المبين** اذ الانسانية ايضا لا يصح انتزاعها عن شئ
بلا حيثية تعليلية اذ الانسان ما لم يصدر عن الجاعل لا شئ بحت ولا معنى لانتزاع شئ من اللاشئ البحت فالوجود والانسانية
في سبيل واحد في ذلك فان الذات ما لم تتقرر عن الجاعل لم يصح ان ينتزع عنها الوجود ولا ان ينتزع عنها الانسانية واذا تقررت
صح انتزاع الوجود والانسانية معا عنها وسياتي لها زيادة تفصيل انشاء الله تعالى واما قوله انما الوجود بازاء الحق المحض فان اراد
به ان الوجود انما ينتزع عن الحق المحض ولا ينتزع عن الممكنات فذلك ظاهر البطلان اذ لا يرتاب عاقل في ان الوجود ينتزع
عن ذوات الجائزات بلا شبهة وان اراد به انه ينتزع عنه سبحانه بلا حيثية تعليلية فذلك لا يجدي اذ لا مدخل لوجود الحيثية التعليلية
ولا لعدمها في استلزام انتزاع مفهوم واحد مصداقه نفس ذات المنتزع منه اشتراك مناشئ انتزاعه في ذاتي والحق ان هذا النقض
لا يرد على المجيب لانه قائل بان مصداق الوجود المصدري حقيقة واحدة في الكل هي الموجودة حقيقة لكنها مشككة متفاوتة بالكمال
والنقصان فاكمل مراتب تلك الحقيقة هي الذات الحقة الواجبة ومراتبها الناقصة وجودات الجواهر والاعراض على تفاوت جاتها
في النقص فانتزاع الوجود المصدري عن الذوات مستلزم لوجود امر جامع بينها هو الوجود الحقيقي واما على مذهب اهل الحق فالحق ان
مصداقه حقيقة واحدة واجبة مطلقة وانما الممكنات شئونها وحيثياتها وتفصيل ذلك يستدعي خروجا عن المقام **قوله** ولا يجب الصفات
الحقيقية قال في الحاشية تفصيل المقام ان الصفات الثبوتية له تعالى اما حقيقية محضة لا تعتبر في مفهومها الاضافة ولا تعرض لها في
التحقق فتعقلها وتحققها بحيث تترتب الآثار عليها لا يتوقف على وجود الغير كالحيوة واما حقيقية ذات اضافة لا تعتبر في مفهومها الاضافة
لكنها تعرض لها في التحقق بحيث لا تترتب الآثار عليها الا بملك الاضافة كالعالمية والقادرية فان كون الذات بحيث اذا وجد شئ
ينكشف عندها او بحيث يمكن منها بالنظر اليها الفعل والترك بالارادة لا يتوقف تعقلا وتحققا على وجود المعلوم والمقدور لكنهما اذا وجدا
تحققت الاضافة لا محالة وتترتب عليها الآثار وتغير ذين المعنيين يوجب التغير في نفس الموصوف الذي هو مبدء رهما وكذا تغير الاضافة
التي هي من لوازمها في الوجود واما اضافية محضة وهي التي تعتبر في مفهومها الاضافة فتعقلها وتحققها بمعنى ترتب الآثار عليها
موقوف على الغير وتغيرها لا يوجب تغير الموصوف ولا وصفه الحقيقي بل يرجع الى تغير الامر المباين كما اذا تغير ما بينك وما يبارك

وانت مستقر على مكانك ومثلوها في الواجب تعالى بالرازقية نظرا الى انه لا يوجد الا بوجود المرزوق وفيه انها كون الذات بحيث يرزق
اذا وجد المرزوق فلا فرق بينها وبين العالمية والقادرية واجيب عنه بان المراد بها نفس الاضافة لا مبدئها فمرجع هذه المفهومات الى
العرف ولا يتعارف اطلاق الرازق الا على من يباشر بالارزاق وكذا السخي والجواد يطلق على من يعمل بهما فالمتعارف فيها نفس
الاضافة بخلاف العالم والقادر فانهما يطلقان على ما من شانه العلم والقدرة وكذا السميع والبصير وان لم يوجد المعلوم والمقدور
قيل والسران الرازقية والسخاوة والجود مثلا من الصفات الافعالية التي لا تتحقق بحيث يظهر الآثار الا بمباشرة العمل بها وما وجد
منها في البعض على الشذوذ قبل المباشرة بحسب اصل الفطرة فلا يظهر ولا يعلم الا بعد المباشرة والحق انها من الصفات الحقيقية التي
هي ذات اضافة لا من الاضافيات المحضة انتهى وانت تعلم ان العالم لا يطلق في العرف على ما من شانه العلم كما حسب بل العالم من
يكون الاشياء منكشفة عنده والا لكان ذلك نفيا للعلم الفعلي العياذ بالله ولا يخفى ان العلم في الممكنات صفة قائمة بها ذات اضافة
الى المعلومات ولا يصح اتصافها بالعلم وكونها عالمة الا بقيام تلك الصفة بها وقيامها بها لا يتخلف عنه انكشاف الاشياء التي تتعلق بها
تلك الصفة والعلم في الواجب سبحانه وان لم يكن صفة قائمة به لكن ذاته المقدسة تنوب مناب الصفة كما هو مذهب الحكماء فليس
معنى كونه عالما انه من شانه العلم نعم الامر في القادرية كما ذكره فان القدرة لا يجب في الاتصاف بها مباشرة الفعل او الترك بل
التمكن منهما كما لا يخفى واما السخاوة والجود فلا يجب فيهما ايضا مباشرة العمل فليس حالهما حال الرازقية اذ لا يطلق الرازق الا على مباشر
الارزاق بخلاف الجواد والسخي نعم الاعطاء كالرازقية لكنه غير السخاوة والجود **قوله** كما اذا تغير معلومك او معلولك فان تغير المعلول
يستلزم تغير العلة المستلزم لتغير ذات العلة **قوله** واما الاضافية المحضة الخ قال بعض الشراح ان اريد حصر التجدد والتغير في الامور
المباينة عن الذات فهو باطل فانه كما تغير الامور المباينة تغير وصف الذات ايضا وان كان الوصف اعتباريا وان اريد ان التغير الا
بالذات في الامور المتباينة وفي الوصف ثانيا وبالعرض فلا يصح على اصولهم فان الوصف اي وصف كان اذا تجدد في ذاته تعالى
كانت الذات قابلة ومستعدة له فان الاستعداد عدم صفة عما من شانه ان يحصل فيه تلك الصفة وقد حققوا ان الشيء الواحد
لا يكون قابلا وفاعلا انتهى وانت تعلم ان المراد ان التغير حقيقة وبالذات في الامور المتباينة وبالعرض في الوصف واذا الوصف
ليس وصفا حقيقيا يكون متقررا في الذات او يكون مبدئه نفس الذات ولا وجود لهذا الوصف في الواقع لانه اضافة محضة
ينتزع بمقابلة الذات الى الامر المباين فهي انما تتحقق بتحقق الامر المباين وتنتفي بانتفائه ولا يجب ان يسبقها قوة استعدادية
في الذات وانما كان يجب ذلك لو كان لمثل هذا الوصف تحقق في الذات بعد ما لم يكن وهذا الوصف الاعتباري لكونه انتزاعيا
غير متحقق نفسه لا يتعلق به الجعل اولا وبالذات بل تحققه انما هو بجعل الامر المباين فاذا جعل الامر المباين صح انتزاع الاضافة
بينه وبين جاعله من دون حاجة الى ان يتعلق تلك الاضافة جعل وكما ان جعل هذا الوصف هو جعل الامر المباين لا جعل

مستانف مغاير لجعل الامر المباين فكذلك امكانه هو امكان الامر المباين لا غير وسياتي تحقيق ذلك فاذا وجد معلول من
معلولاته سبحانه وجد اضافة بينه تعالى وبينه فوجود تلك الاضافة ليس الا بجعل ذلك المعلول لا بجعل مستانف وامكانه
منطوي في امكانه وليس له امكان آخر في ذاته تعالى حتى يكون ذاته تعالى قابلة مستعدة له وليس له جعل وراء جعل
المعلول حتى يكون سبحانه جاعلا له فيكون قابلا وفاعلا له معا واذ قد تحقق في مقره ان العالم بقضه وقضيضه حادث وبطل
القدم الدهري فاذا وجد العالم بعد ما لم يكن حدثت اضافات لا تتناهية بينه تعالى وبين كل ممكن من الممكنات وكل ذرة من
ذرات العالم على لا تناهيها فلو وجب سبق الاستعدادات عليها لزم اشتمالها على مادة مستعدة وهو خلف باطل فالحق
ما ذكرنا فافهم **قوله** هذا تصريح لما علم الجنس لغة كل ضرب من الشئ كالابل فهي جنس من البهائم وفي الاصطلاح كلي مقول
على الكثرة المختلفة بالحقائق في جواب ما هو فان اريد بالجنس المعنى المصطلح كان ذلك تصريحا لما علم ضمنا في قوله لا حد
اذ نفي الحد في قوة نفي الاجزاء الذهنية التي منها الجنس وح تحصيل البراعة فانها عبارة عن ان يوتى في ديباجة الكلام بما
تناسب الغرض المسوق له الكلام وان اريد به المعنى اللغوي كان حاصل المعنى انه تقدس وتعالى مقدس متعال
عن المجانس والمشاكل اذ كل ما له جنس بهذا المعنى فله امثال واشكال من ذلك الجنس فلما نفى عنه الجنس كان ذلك
في قوة نفي المثل وح يفوت البراعة الا ان يقال الايهام يكفي للبراعة بل هو اللطف ويمكن ان يراد بالجنس المجانس لا
المثل فقوله او يراد تحميل معنيين الاول ان يراد بالجنس المجانس وهو المثل والثاني ان يراد بالجنس معناه اللغوي ويقال
كونه سبحانه متعاليا عن الجنس في قوة كونه متعاليا عن المثل والامران متلازمان وقد قرر بعض الشراح لفظ الحس مقام الجنس
وهو ليس ببعيد ومن البديع ان يقرر لفظ الحس مقام الجنس ويقال معناه انه تعالى متعال عن التقييد بل هو مطلق ومثل ذلك
عن الاريب غريب والدهر آت بالاعاجيب **قوله** المراد بالجهات الجهات قد تطلق ويراد بها الجهات الستة المشهورة وهي
فوق وتحت وقدام وخلف واليمين والشمال وقد تطلق ويراد بها الامتدادات الثلثة فيقال جهة الطول وجهة العرض وجهة
العمق وبهذا المعنى يقال الجسم منقسم في الجهات الثلث والسطح في جهتين والخط في جهة والواجب سبحانه متعال عن الجهات بالمعنيين
لكونها من خواص الاجسام والواجب سبحانه بري عن الجسمية القابلة للانفصال والانعدام لانه لو كان جسما العياذ بالله كان
قابلا للانقسام البتة ولو فرضا اي في التجويز العقلي المطابق للواقع وكلما كان قابلا للانقسام كان قابلا للانعدام ولو
في التجويز العقلي المطابق للواقع والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة الاولى فلان الجسم ممتد وكل ممتد يمكن ان ينقسم ولو
بان يفرض فيه شئ دون شئ فرضا مطابقا واما الملازمة الثانية فلان الانفصال اما عدمي فهو عبارة عن انعدام المتصل الواحد
او وجودي فهو عبارة عن حدوث متصلين وهو مساوق للانعدام المتصل الواحد فالانفصال اما متحد مع الانعدام او مساوق

له وعلی التقدیرین فکلما کان قابلا للانقسام کان قابلا للانعدام واما بطلان التالی فلان الانفصال ان کان خارجیا کان
انعداما للجسم فی الخارج اومساوقا له وان کان فرضیا کان انعداما له اومساوقا لانعدامه فی التجویز العقلی المطابق للواقع لا فی
التقدیر الاختراعی فقط وانعدام الواجب سبحانه فی الخارج اوفی التجویز العقلی المطابق للواقع صریح البطلان اما الاول فظاهر
واما الثانی فلان العقل لایجوز العدم علی الواجب سبحانه تجویزا مطابقا للواقع هذا تفصیل ما افاده الشارح ویمکن الاستدلال
علی انه تعالی لیس بجسم بانه لوکان جسما کان لا اجزاء مقداریة فان کانت ترکیبیة کانت متقدمة علیه سبحانه وهو باطل اذ الوجوب
ینافی المسبوقیة بالغیر ولو بالذات وان کانت تحلیلیة صح انحلاله سبحانه الیها وانحلال الشیء انما یکون الی ما یشارکه فی الحقیقة
فیکون اجزاءه التحلیلیة مشارکة له فی الحقیقة وقد بان امتناع ان یشارکه شیء فی الحقیقة فیما سبق وتفصیل هذا المقام فی علم
الکلام **قوله** تفصیل المقام وتحقیقه تفصیل المقام وتحقیقه انه لاریب فی ان الموجودات سواء کانت ممکنة او واجبة ینتزع
عنها معنی عام بسیط بدیهی التصور مشترک بین الموجودات یعبر عنه بالفارسیة بهستی ولاینبغی ان یقع الخلاف بین العقلاء
فی بدیهته واشتراکه وعمومه وبساطته وکونه انتزاعیا غیر موجود فی الخارج بنفسه وفی انه لیس عینا لشیء من حقائق الموجودات
سوی نفسه واجبا کان اوممکنا واذ هو معنی اعتباری لاتحقق له بنفسه فی الواقع یستحیل ان یکون هذا المعنی ما به موجودیة
الاشیاء ای ما هو مصداق لموجودیتها ومصحح لانتزاع الموجودیة عنها فلابد ان یکون هناک امر حقیقی متحقق فی الواقع بلا
اعتبار معتبر وفرض فارض یکون منشأ لانتزاع هذا المعنی من الموجودات ومطابقا لصدقه ومصداقا لحمله وما یلوح من
کلام الشیخ المقتول من انه لیس للوجود حقیقة سوی هذا المعنی الاعتباری المعقول لیس علی ظاهره اذ لوکان معناه انه لیس
للوجود مصداق سوی هذا المعنی الاعتباری کان صریح البطلان اذ لولم یکن لهذا المعنی الاعتباری مصداق کان موجودیة
الاشیاء باعتبار المعتبر وما یلوح من کلام الشارح من ان حقیقة الوجود لیست الانفس صیرورة الذات ووقوعها فی ظرف
لیس معناه انه لیس لهذا المعنی مصداق فان ذلک صریح البطلان بل معناه ان الوجود لیس صفة منضمة الی الحقیقة الموجودة
کما سیاتی وقد طال النزاع فی تعیین منشأ الانتزاع لهذا المعنی الفطری المشترک فزعم طائفة من المشائین ان مصداق
هذا المعنی فی الواجب نفس ذاته الحقة المقدسة وفی الممکنات صفة منضمة الی ذواتها هی مصححة لانتزاع هذا المعنی عنها
وذهب الاشراقیة وتبعهم الصدر الشیرازی الی ان مصداق هذا المفهوم حقیقة واحدة فی الکل مختلفة بالکمال والنقصان
مقولة علی افرادها بالتشکیک وتلک الحقیقة هی الموجودة فی الواقع بلا انضمام امر الیها والماهیات مفهومات منتزعة عنها
فالوجود الاکمل هو الواجب سبحانه والوجود الذی دونه وجود الجوهر وفیه مراتب مختلفة بالکمال والنقصان فاکملها وجود الجواهر
المفارقة والکامل منها وجود النفوس ومایحذوحذوها کالصور المثالیة القائمة بانفسها والناقص وجود الاجسام وصورها

والانقص وجود الهيولى والوجود الذى هو دون وجود الجواهر وجود الاعراض وفيه ايضا مراتب متفاوتة فالاكمل منها وجود الاعراض
الانضمامية القارة والناقص وجود الانتزاعيات والاعراض الغير القارة وذهب جماعة الى ان مصداقه فى الواجب نفس ذاته
وفى الممكن باستناده الى الجاعل فللواجب تعالى مع كل ممكن ارتباط خاص ولكل ممكن اليه سبحانه استناد خاص هو وجود
الشئ عليه لا صفة منضمة اليه والشئ عينية الوجود عند المشائين ليستلزم الوجوب فيستحيل ان يكون وجود تلك الصفة عينها
لانها ممكنة ولنا لابطال هذا المذهب بيانات اخر تركناها ههنا لضيق المقام وقد استوفيناها فى شرح تهذيب الكلام واما المذهب
الثانى فهو موافق للمذهب الحق فى ان الموجود حقيقة هو الوجود فالموجود حقيقة هى الماهية وما يظنه صاحب هذا المذهب
ماهية ويقول انه امر انتزاعى فليس هو بماهية حقيقة بل الماهية حقيقة هى الوجود وذلك لامر انتزاعى اما جزر ذهنى من
الماهية او خارج عنها والفرق بين هذا المذهب ومذهب اهل الحق هو ان الوجود على هذا المذهب مشترك معنوى مقول
بالتشكيك وعلى مذهب اهل الحق اعنى الاشاعرة مشترك لفظى وسمياه حقائق مختلفة والبطال اشتراكه معنى ونعنى كونه مقولا
بالتشكيك لا يهمنا فى هذا المقام فان ما ندعى ههنا من ان الوجود نفس ما هو الموجود ثابت على هذا المذهب ايضا وقد ابطلناه
فيما يخالف به المذهب الحق فى كتاب آخر واما المذهب الثالث فوجه بطلانه ان استناد الممكن الى الواجب تعالى امر متاخر
عن وجود الممكن وكذا الارتباط بين الواجب والممكن متاخر عن وجودات الممكنات ضرورة ان الاستناد والارتباط من المعانى
النسبية الموقوفة التحقق على وجود الحاشيتين فلا يمكن ان يكون ذلك الارتباط والاستناد مصداقا لوجود الممكن وايضا
فالارتباط والاستناد امران انتزاعيان لا تحقق لهما فى الواقع الا بمنشار الانتزاع فيجرى الكلام فى منشارهما فان كان احد
طرفى النسبة اعنى الواجب والممكن آل الامر الى احد المذهبين الباقيين وان كان منشارهما امرا وراءهما جرى الكلام فيه بانه
اما من عوارض الممكن اولا فان كان من عوارض الممكن كان اما صفة منضمة وقد ابطلنا ذلك او صفة منتزعة فيجرى الكلام
فى منشارها وان لم يكن من عوارض الممكن بل كان منفصلا عنه عاد الكلام اليه بانه اما موجود او معدوم والثانى باطل لان ما هو
معدوم كيف يكون مصداقا لوجود شئ وعلى الاول يجرى الكلام فى مصداق وجوده فينتهى بالآخرة الى واجب الوجود او الى
ذات الممكن فيئول الى احد المذهبين الباقيين واما المذهب الرابع ففيه اشتباه بين منشار انتزاع الوجود وبين علة انتزاعه
فالواجب علة لانتزاع الوجود عن ذات الممكن لا انه منشار لانتزاع الوجود عنها بل منشار انتزاعه نفسها ولا معنى لانتزاع وجود
زيد مثلا عن الواجب نعم ذات الواجب علة لانتزاع الوجود عن زيد لانه جاعل لمصداق وجود زيد اعنى ذات زيد والكلام
ليس فى علة انتزاع الوجود بل فى مصداقه ومنشار انتزاعه واما المذهب الخامس فهو الحق عند العقول العالية لكنه
اجل من ان تناله العقول المتوسطة فالكلام فيه خارج عما نحن فيه فالحق عند العقول المتوسطة هو المذهب السادس والبرهان

علیه ان الوجود منتزع عن ذات الممکن بلا شبهة فمصداقه منشار انتزاعه اما نفس ذاته فهو المطلوب او ذاته مع امر زائد علیها وهو باطل اذ ذلک الامر الزائد اما منضم الیها فهو متاخر عن وجود ها فکیف یکون خبر من منشار انتزاعه ومصداق حمله ومنتزع عنها فهو غیر متاصل فی الواقع الا بمنشار انتزاعه فیکون مصداق الوجود ومنشار انتزاعه ذات الممکن مع ذلک المنشار فذلک المنشار اما منضم الیها وهو باطل کما عرفت او منتزع عنها فالکلام فی منشائه فینتهی لامحالة الی ذات الممکن وهو المطلوب فاذن الوجود الحقیقی اعنی منشار انتزاع الوجود المصدری فی الکل عین الحقیقة ولا یستلزم ذلک وجوب وجود الممکنات کما اشتهر من ان عینیة الوجود لشئ یستلزم وجوبه لان الوجود لما کان عین الذات والذات نفسها مفتقرة الی جعل الجاعل ومجعولة جعلا بسیطا فالوجود الذی هو عین الذات مفتقر الی جعل الجاعل بالجعل البسیط وافتقار الذات الی الجاعل هو بعینه افتقار الوجود الیه ومجعولیة الذات هی مجعولیة الوجود وما یظن من ان حمل الذات علی نفسها اولی بدیهی بخلاف حمل الوجود علیها فالوجود غیر الذات ساقط فان البداهة والنظریة یختلفان باختلاف العنوان فرب حقیقة یکون حملها علی شئ بعنوان نظریا وبعنوان آخر بدیهیا فلا یلزم من ذلک مغایرة الوجود للذات الا تری ان الوجود عندهم عین الواجب تعالی مع ان کونه تعالی عین الوجود لیس بدیهیا بل یحتاج فی اثباته الی الدلیل واما ما ظن من ان حمل الذات علی نفسها لا یحتاج الی جعل الجاعل بخلاف حمل الوجود علیها فستعرف جوابه فی الدرس الاتی انشاء الله تعالی فانتظر اذا تحققت ما ذکرناه لقنعت بان مصداق الوجود فی الکل نفس المهیة بلا زیادة امر علیها وانضمام صفة الیها فقد تیقنت بکثیر من المطالب العالیة منها ان المهیات مجعولة جعلا بسیطا ومنها ان التشخص لیس امرا منضما الی المهیة فانه مساوق للوجود ومصداقه هو مصداق الوجود فمصداق التشخص ایضا نفس المهیة فالمهیة کما انها ما به الاشتراک بین الافراد کذلک هی ما به الامتیاز بینها وهذا وان کان مما یتوحش عنه الاذهان القاصرة لکنه الحق کما سیاتی مفصلا فی مقامه انشاء الله تعالی ومنها ان المهیات الموجودة فی الخارج یستحیل حصولها وارتسامها بانفسها فی العقل فانها لما کانت بانفسها مصادیق للوجود الخارجی المستقل استحال ان یبلغ عنها فی ظرف من ظروف الواقع وامتنع ان تکون بنفسها مصادیق للوجود الذهنی الغیر المستقل منها الله لا یجوز ان یکون فرد من الطبیعة الجوهریة قائما فی موضوع بل فی محل لان القیام والحلول نحو من الوجود ومصداق نفس حقیقة الحال بلا زیادة امر علیها فلو کان فرد من الطبیعة الجوهریة حالا فی محل کانت الطبیعة الجوهریة مصداقا للحلول والقیام فلا تکون طبیعة جوهریة فاستظهر ذلک فانه سینفعک فی کثیر من المواضع **قوله** ومطابق الحکم به ومصداقه نفس تقرر المهیة اعلم ان التقرر والفعلیة لیس معنی زائدا علی نفس المهیة اذ لو کان معنا زائدا علیها کان منضما الیها فیکون متاخرا عن الوجود لا مصداقا قال بل التقرر عبارة عن منشار انتزاع الوجود ومصداقه وهو نفس المهیه سواء کانت نفس المهیة واجبة او مجعولة فالوجود الحقیقی اعنی مصداق الوجود المصدری عین المهیة فی الکل والفرق بین الواجب والممکن ان الحقیقة الواجبة غیر مجعولة بل متقررة بنفسها والمهیة الممکنة مجعولة جعلا

بسيطا متقررة بجعل الجاعل ايا ها والمهية المتقررة كما انها مصداق للوجود لابحيثية زائدة منضمة اليها كذلك هي مصداق لنفسها و
لذاتياتها لابحيثية منضمة اليها بلافرق اصلا وكما ان الوجود وخلط المهية بالوجود مجعولان بجعل المهية اذ جعلها عبارة عن جعل مصداقهما
اذ تحققها هو تحقق مصداقيتها كذلك ذاتيات المهية وخلط المهية بها مجعولان بعين جعل المهية اذ جعلها عبارة عن جعل مصداقيتها و
تحققها هو تحقق مصداقيتها وهو المهية فلافرق بين الوجود والذاتيات في هذا الحكم اصلا فان المهية المتقررة كما انها مصداق لحمل الذاتيات
بلا امر زائد كذلك هي مصداق لحمل الوجود من دون زائد فهي كما لا تنتظر في كونها مصداقا للذاتيات بعد التقرر كذلك لا تنتظر في
كونها مصداقا للوجود بعده واما اذا لم تتقرر فكما انها ليست مصداقا للوجود كذلك ليست مصداقا للذاتيات فنسبة الوجود الى المهية
الانسانية هي كنسبة الانسانية الى المهية الانسانية من دون فرق اصلا ولذا حكمنا بعينية الوجود للمهية ومانعين من ان حمل الذات
على نفسها او حمل ذاتياتها عليها لا يحتاج الى جعل جاعل بخلاف حمل الوجود عليها ففي غاية السقوط اذ لا معنى لاحتياج حمل شيء على
شيء الى جعل جاعل الا احتياج مصداق الحمل اليه ومصداق حمل الذات والذاتيات ومصداق حمل الوجود واحد وهي الذات الممكنة
المحتاجة الى جعل الجاعل فلا معنى لكون حمل الذات والذاتيات غير محتاج الى جعل جاعل واحتياج حمل الوجود اليه مع وحدة مصداقهما
من العجب العجاب ما قال صاحب الافق المبين وان لم يكن بدعا منه في فواتح ذلك الكتاب بعد ما ذكر ان ليس الوجود حقيقة الا
نفس الموجودية بالمعنى المصدري اي صيرورة نفس المهية في ظرف ما لامعنى ينضم الى المهية او ينتزع منها وانه ليس في ظرف الوجود
الا نفس المهية ثم اعقل بضرب من التحليل ينتزع منها الموجودية والصيرورة المصدرية ويضيفها بها ويحملها عليها على ان مصداق
الحمل ومطابق الحكم نفس المهية بسبب ذلك الظرف لا امر زائد يقوم بها فيصح الحمل قال فان توهم ان الامر اذا قد اشبه حمل الذاتيات من حيث
ان مصداق الحمل ومطابق الحكم هناك ليس الا نفس ذات الموضوع والوجود من العرضيات اللاحقة قيل بتفصيل عن ذلك بان ذات
الموضوع هناك بنفسها يستقل بمصداقية الحمل مع غرل النظر عن اية حيثية كانت غيرها واما حمل الوجود فمصداقه نفس ذات الموضوع
لكن لا من حيث هي بل باعتبار جاعلية العلة لها فاذا تعرفت بضرورة او برهان صح حمل الوجود قطعا وربما يقود الى الحكم بها مشاهدة ترتب
آثار المهية عليها فتعرف ان ما هو مصداق الحمل متحقق فيحكم بصحة الحمل لا ان ترتب الاثار مصداق الحمل ايضا كما ظن فقد فارق حمل
الذاتيات من تلك الجهة انتهى وهذا الكلام مع طوله لا يرجع الى طائل فانه ان اراد باستقلال ذات الموضوع بمصداقية حمل الذاتيات
مع غرل النظر عن اية حيثية كانت غيرها ان ذات الموضوع المتقررة مستقلة بمصداقية حمل الذاتيات من دون انضمام اية حيثية
غيرها اليها فمسلم لكن ذات الموضوع المتقررة من دون انضمام حيثية غيرها اليها فمسلم لكن ذات الموضوع المتقررة من دون انضمام
حيثية غيرها اليها مستقلة بالمصداقية لحمل الوجود ايضا بلا فرق وان اراد ان ذات الموضوع متقررة كانت او لم تكن مستقلة بمصداقية
حمل الذاتيات دون حمل الوجود فذلك صريح البطلان فانها ما لم تتقرر ليست ذاتا فضلا عن ان يكون مصداقا لحمل الذاتيات واما

قوله واما حمل الوجود فمصداقه نفس ذات الموضوع لكن لا من حيث هي بل باعتبار جاعلية العلة لها فان اراد به اعتبار جاعلية العلة قيد
في مصداق الوجود فذلك باطل لانه لو كان قيدا في مصداقه كان منضما اليه وقد بطل فيما سبق وان اراد به ان اعتبار جاعلية العلة
حيثية تعليلية لصدق الوجود فان اراد به انه علة لمصداقية المصداق في الواقع فلا يخفى ان اعتبار جاعلية العلة ليس علة لمصداقية
المصداق في الواقع بل علة مصداقية مصداق الوجود في الواقع هي ذات الجاعل لا اعتبار جاعليته والمصداقية ليست امرا زائدا على نفس
المصداق حتى يحتاج الى علة وراء علة المصداق وذات الجاعل كما انها علة لمصداق الوجود كذلك هي علة لمصداق الذاتيات اذ
مصداقهما نفس المهية المتقررة لا غير والجاعل علة لها بلا شبهة فلا فرق بين مصداق الوجود ومصداق الذاتيات في هذا الحكم و
ان اراد ان اعتبار جاعلية العلة علة لمصداقية المصداق في لحاظ اللاحظ كانه حيثية لحاظية كما يدل عليه قوله فاذا تعرفت لضرورة
او برهان صح حمل الوجود قطعا فان تفرع صحة حمل الوجود على تعرف جاعلية الجاعل انما هو في لحاظ اللاحظ واما في الواقع فصحة حمل
الوجود انما يتفرع على تقرر المهية المتفرع على تحقق الجاعل لا على تعرف جاعليته فذلك ايضا باطل اذ اعتبار جاعلية الجاعل لا يصح ان يكون
علة لمصداقية المصداق في لحاظ اللاحظ ايضا اذ الوجود ينتزع عن الموجودات ويصدق عليها عند اصحاب النجت الاتفاق الناقلين للمجاعل
على الاطلاق ايضا فاعتبار جاعلية الجاعل ليس علة لصدق الوجود وانتزاعه عن شئ في لحاظ اللاحظ وذهن المتنزع ايضا على ان كون
اعتبار جاعلية الجاعل علة لمصداقية مصداق الوجود في لحاظ اللاحظ لا يصلح فارقا بين مصداق الوجود وبين مصداق الذاتيات
في الواقع وفيه الكلام واما قوله وربما يقود الى الحكم بها مشاهدة ترتب آثار المهية عليها فيعرف ان ما هو مصداق الحمل متحقق فيحكم بصحة الحمل
فان اراد بمصداق الحمل نفس المهية المتقررة فسلم ان مشاهدة ترتب الآثار مما يعرف به تحقق ما هو المصداق اعني المهية المتقررة لكن
المهية المتقررة هي مصداق حمل الذاتيات ايضا وان اراد به المهية المتقررة مع اعتبار جاعلية العلة فقد عرفت ان مصداق الوجود لا مدخل
فيه لاعتبار جاعلية العلة ولا الحكم بصحة حمل الوجود متفرع على معرفة جاعلية الجاعل حتى يكون حيثية جاعلية الجاعل حيثية لحاظية واما قوله لان
ترتب الآثار مصداق الحمل ايضا فان اراد به ان مصداق الحمل في الواقع ليس هو ترتب آثار فذلك مسلم لان مصداق الحمل في
الواقع هي نفس المهية المتقررة وترتب الآثار متفرع عليها متاخر عنها لكن اعتبار جاعلية العلة ايضا ليس مصداق الحمل لان هذا الاعتبار
ايضا متاخر عن المهية المتقررة للمجعول ضرورة ان الجاعلية نسبة متاخرة عن المنتسبين فان قيل انه اراد باعتبار جاعلية العلة نفس ذات
العلة وهي غير متاخرة عن ذات المجعول المتقررة قلت ذات العلة وان لم تكن متاخرة عن ذات المجعول لكنها غير ماخوذة في مصداق
الوجود اذ مصداق الوجود هي نفس الذات المتقررة المجعولة نعم ذات العلة علة لمصداق الوجود اعني ذات المعلول وهي كما انها
علة لمصداق الوجود كذلك هي علة لمصداق الذاتيات وليست ذات العلة مصداقا لحمل الوجود على ذات المعلول او ماخوذة في
المصداق وان اراد ان مصداق الحمل اي علة صدق الحمل في لحاظ اللاحظ ليس هو ترتب الآثار فذلك مم فان الذهن

اذ الاحظ ترتب الآثار على الماهية حكم بانها موجودة سواء اعتقد انها مجعولة وترتب الآثار عليها بجعل الجاعل اياها او اعتقد ان ترتب الآثار عليها
بنفسها لا بعلة كما يراه اصحاب البخت والاتفاق وبالجملة فكلام هذا القائل لا يستحق ان يصغى اليه فضلا عن ان يعول عليه وسياتي فيما بعد
انشاء الله تعالى ما يزيده تفضيحا ويزيد الحق كشفا وتوضيحا والله ولي العصمة ومولى الحكمة **قوله** كانت الحيثية التي هي مصداق الحكم فيها راجعة
الى حيثية تعليلية هي كون الذات صادرة عن الجاعل اعلم ان لفظ المصداق يحتمل معنيين الاول مطابق الصدق ومنشاء الانتزاع
كما يقال الماهية المتقررة مصداق للوجود ومصداق للذاتيات وهو بهذا المعنى يساوق المحكي عنه والثاني علة الصدق والمعنى الثاني يحتمل
معنيين الاول علة الصدق في الواقع والثاني علة الصدق في لحاظ اللاحظ والاول منهما ايضا يحتمل معنيين الاول ان يراد بعلة الصدق
مطابقة المحكي عنه فانه علة للصدق البتة وبعد تحققه لا يحتاج نفس الصدق الى علة اخرى وثانيهما ان يراد بها ما هو علة لمطابق الصدق
اي المحكي عنه فان ما هو علة لتحقق المحكي عنه علة لصدق الحكاية البتة فاذا حكينا بان الماهية موجودة فمصداق الوجود بالمعنى الاول و
بالمعنى الاول من المعنيين المذكورين للمعنى الاول من المعنى الثاني اعني منشاء الانتزاع وعلة الصدق بمعنى المطابقة هي نفس الماهية
المتقررة بلا زيادة امر عليها وليس التقرر امرا زائدا عليها كما عرفت والمصداق بالمعنى الثاني من المعنيين الآخرين هو جاعل الماهية واما
المصداق بمعنى علة الصدق في لحاظ اللاحظ فهو ما يكون علة لصدق الوجود على شيء في لحاظ اللاحظ سواء كانت علة له في نفس الامر ايضا ام لا
فمشاهدة ترتب الآثار ومعرفة علة الماهية علة لصدق الوجود في لحاظ اللاحظ وربما يجوز ان يكون صدق الوجود على ماهية ما في لحظ اللاحظ
ضروريا غير معلل بعلة واذا تحققت فيما سبق ان مصداق الوجود اي مطابق صدقه في الكل نفس الحقيقة المتقررة بلا زيادة امر عليها
سواء كانت الماهية واجبة او ممكنة غاية الامر ان مصداق الوجود الواجبي ليس له علة ومصداق الوجود الامكاني مجعول ومعلول هذا الفرق
لا يستقيم الا انه لا تحقق المصداق بمعنى علة المحكي عنه بالوجود في الواجب وتحقق المصداق بذلك المعنى في الممكن ولا يلزم من ذلك ان
يكون بين مطابق صدق الوجود في الواجب وبين مطابق صدقه في الممكن فرق الا بان الاول مستغن عن العلة والثاني محتاج اليها
الا بان يكون المصداق في الاول نفس الماهية المتقررة بلا زيادة امر وفي الثاني الماهية المتقررة مع امر زائد عليها فاذن لا فرق بين
الوجود الواجبي والوجود الجوازي الا بان في الثاني تحقق المصداق بالمعنى الثاني من المعنيين الآخرين ايضا وفي الاول لا تحقق
المصداق بذلك المعنى واما المصداق بمعنى علة الصدق في لحظ اللاحظ واعتبار المعتبر فيجوز ان تحقق في القبيلتين اذ يجوز ان يكون
انتزاع الوجود من الواجب والاذعان بصدق الوجود عليه بوسط كما يجوز ان يكون انتزاع الوجود من بعض الممكنات والاذعان
بصدق الوجود عليه بوسط واما الفرق بين مصداق الوجود في الممكنات ومصداق الذاتيات فيها فغير معقول اصلا لان المصداق
بمعنى مطابق الحمل واحد فيهما والمصداق بمعنى علة المحكي عنه متحقق فيهما لان مطابق حملهما هي نفس الماهية مجعولة البتة والمصداق بمعنى
علة الصدق في لحظ اللاحظ يجوز ان تحقق فيهما وذلك اذا كان ثبوت الذاتيات للذات نظريا فان ذلك غير مستنكر ويكون ثبوت

الوجود لها ايضا نظريا ويجوز ان لا يتحقق فيها وذلك اذا كان كلا الثبوتين ضروريا اذا تقرر هذا فنقول قد عرفت ان الفرق بين المهية الواجبة والمهية الممكنة في كونهما مطابقين لحمل الوجود منشائين لانتزاعه غير معقول وانما الفرق بينهما تحقق المصداق بمعنى علة مطابق الحمل في المهية الممكنة وعدم تحققه في المهية الواجبة واما حيثية الاستناد الى الجاعل والصدور عنه فهي لا يمكن ان تكون مصداقا للوجود بمعنى مطابق صدقه ولا ان تكون جزء من مطابق صدقه والا لزم تقدم هذه الحيثية على الوجود لان المصداق وجزؤه لا محالة مقدم على الصادق وقد تحققت سابقا ان مطابق صدق الوجود هي نفس المهية المتقررة بلا زيادة امر عليها ولا يمكن ايضا ان تكون مصداقا للوجود بمعنى علة مطابق صدق الوجود فان علته هي ذات الجاعل لا تلك الحيثية نعم يحتمل ان يكون تلك الحيثية علة لصدق الوجود في لحاظ اللاحظ فكلام الشارح في هذا المقام لا يخلو عن مسامحة فانه ان اراد بالمصداق في قوله فانه لو كانت الحيثية التي هي مصداق الحكم مطابق الحكم او علة مطابق الحكم فذلك باطل اذ المصداق بمعنى مطابق الصدق نفس المهية وبمعنى علة مطابق الصدق ذات الجاعل لا حيثية كون الذات صادرة عن الجاعل فانها متاخرة عن الوجود وان اراد بالمصداق علة الصدق في لحاظ اللاحظ فسلم لكن لا يستقيم قوله فمصداق الحكم هناك نفس تجوهر الحقيقة المتقررة بالذات لانه ان اريد بالمصداق ههنا مطابق الحكم لم يستقم الطباق بين القبيلتين وان اريد به علة صدق الوجود في لحاظ اللاحظ فيجوز ان يكون علة صدق الوجود على الحقيقة الواجبة في لحاظ اللاحظ حيثية اخرى سوى تجوهر الحقيقة المتقررة ولعل مقصوده ما ذكر من ان مصداق الوجود في الممكن محتاج الى العلة متقرر بها ومصداقه في الواجب مستغن عن العلة متقرر بنفسها وعبر عن الاول بان المصداق حيثية تعليلية وعن الثاني بان المصداق نفس تجوهر الحقيقة والامر سهل في العبارة بعد وضوح المقصود قال بعض الشراح كون مصداق حمل الوجود في الممكن ذاته من حيث الاستناد الى الجاعل باطل لان حيثية الاستناد اما تقييدية او تعليلية وكلاهما باطلان اما الاول فلان الحيثية التقييدية اما انضمامية او انتزاعية وكل منهما يوجب سبق الوجود عليها لان وجود الصفة فرع وجود الموصوف مع ان مفهوم الاستناد ايضا من العوارض ومصداقه نفس الذات واما الثاني فلان في الحيثية التعليلية تشترك الذاتيات والعوارض كيف والانسان ما لم يصدر عن الجاعل فليس بانسان ولا حيوان فيكذب الموجبات باسرها قبل صدوره عن الجاعل فقولنا الانسان حيوان حادث وكل حادث فله محدث انتهى ولا يذهب عليك ان ما ذكره في ابطال الشق الثاني انما يدل على تحقق الحيثية التعليلية في صدق الذاتيات على الذات ايضا لا على انتفائها في صدق الوجود كما هو مدعاه كما لا يخفى **قوله** فيكون الوجود نفس ذاته اعلم ان معنى عينية الوجود لشئ ليس هو ان الوجود المصدري عينه لانه بمعنى مصدري انتزاعي لا يصلح ان يكون عينا لشئ من الحقائق بل معنى عينية الوجود لشئ ان مصداق الوجود المصدري ومنشا انتزاعه نفس ذات الشئ بلا زيادة امر عليها وقد عرفت ان مصداق الوجود في كل شئ ممكنا كان او واجبا نفس ذاته بلا زيادة امر عليها فتفريع عينية الوجود للذات الواجبة على كون مصداق الحكم هناك نفس تجوهر الذات المتقررة بنفسها كما وقع من الشارح لا يدرى

وجهة وكون مصداق الوجود فى الممكن مجعولا لا يستلزم ان يكون الوجود زائدا عليه بمعنى نفى العينية بالمعنى الذى ذكرناه فان مصداق الذاتيات بل الذات فى الممكن ايضا مجعول ولا يلزم من ذلك زيادة الذات والذاتيات على نفس الذات فلا يلزم من ذلك زيادة الوجود عليها والاصطلاح على ان معنى عينية الوجود هو ان لا يكون لمصداقه علة يرفع النزاع فى عينية وجود الواجب وزيادته اذ هذا المعنى من العينية لا ينكره احد لانه ظاهر من معنى الوجوب **قوله** فهذه الذات هى الواجب بالذات احترز به عن الواجب بالغير واما قوله والاولى الممكن بالذات فلفظة بالذات ليست للاحتراز بل هى لبيان الواقع ولرعاية المقابلة مع الواجب بالذات اذ لا امكان بالغير **قوله** فالوجود فى الواجب عين ذاته اختلف المتكلمون والحكماء فى زيادة الوجود وعينية فذهب عامة المتكلمين الى زيادته فى الكل اى فى الواجب والممكن جميعا وذهب محققوهم وهم الاشاعرة الى انه عين فى الواجب والممكن جميعا وذهب الفلاسفة الى انه عين فى الواجب زائد فى الممكن وقد اضطربت كلمات القوم فى بيان مذهبهم فلنفص كلماتهم ثم نقض بينهم فيما هم فيه مختلفون فنقول زعم صاحب الافق المبين اخذا من كلام المحقق الدوانى فى الحاشية القديمة ان معنى عينية الوجود للواجب تعالى هو ان منشأ انتزاع الوجود المصدرى ذاته تعالى من دون حيثية اصلا لا تعليلية ولا تقييدية وقلده الشارح جريا على عادته وقد علمناك فساده فى الدرس السابق وكلام المحقق الدوانى فى كتبه مضطرب فقد يفهم من كلامه فى الحواشى القديمة ان معنى عينية الوجود له تعالى هو انتفاء الحيثية التعليلية فى انتزاع الوجود عنه سبحانه حيث قال هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عينا للشئ حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته وعلى الممكن ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول فى الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذى هو مبدء لانتزاع المحمول فى الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الجاعل وفى الواجب ذاته بذاته انتهى وفى الحواشى الجديدة ما يدل على ان ذاته تعالى فرد من الوجود المطلق وهذا هو المعنى بالعينية وفى حواشيه لهياكل النور ما يدل على ان الواجب نفس الوجود القائم بذاته وان الوجود غير قائم بشئ اصلا الا بالواجب لانه عينه ولا بالممكنات واطلاق الموجود على الممكنات لا يستلزم قيام الوجود بها كما ان اطلاق الشمس على الماء الموضوع فى الشمس لا يستدعى قيام الشمس به فانظر الى اضطراب كلامه فى هذا المقام مع ان فى كل مقال من مقالاته اختلالا اما فى الاول فلما عرفت واما فى الثانى فلان الوجود المطلق ليس له فرد سوى الحصة فكيف يصح ان يقال انه تعالى فرد من الوجود المطلق ضرورة ان فرد الوجود المطلق اعنى حصته امر اعتبارى لا يصلح ان يكون عينا لحقيقة من الحقائق كما اعترف هذا المحقق فى اول ما نقلنا عنه وكيف يمكن ان يكون الواجب تعالى فردا لما لا وجود له فى الخارج وما قال هذا المحقق فى دفع هذا الاشكال من انه لا يصادم كون الوجود المطلق من المعقولات الثانية كون الواجب فردا منه لان الشئ والممكن مع كونهما من المعقولات الثانية صادقان على الموجودات الخارجية ليس بشئ لان الشئ والممكن من المفهومات المشتقة فيمكن ان يتحد مع الموجودات الخارجية

اتحادا بالعرض فيصدق عليها بخلاف الوجود وامافي الثالث فلان اطلاق الموجود على الممكنات اطلاق حقيقي بلا ريبة واطلاق المشتق
حقيقة على شئ لابد له من قيام مبدء الاشتقاق بذلك الشئ فلابد من قيام الوجود بالممكنات حتى يصدق عليها الموجود وقياس صدق
الموجود على الممكنات على صدق الشمس على المار قياس مع الفارق لان اشتقاق المشمش عن الشمس اشتقاق جعلي بخلاف
اشتقاق الموجود من الوجود فمبدء المشمس هي المشمسية لا الشمس ولانم ان المشمسية غير قائمة بالمار وسيأتي تمام الكلام في ذلك
ان شاء الله تعالى ويلوح من كلام البعض ان في الواجب ثلثة وجودات الاول هو الوجود الحقيقي وهو عينه والثاني الوجود المصدري
المطلق والثالث حصة الوجود المصدري المطلق وهما زائدان عليه تعالى وفي الممكن وجودان الثاني والثالث فقط فالمراد
بعينية الوجود له تعالى عينية المعنى الاول واورد عليه انه يلزم من هذا ان يكون الواجب موجودا بوجودين الوجود الذي هو عينه
وحصة الوجود المصدري وهو باطل بديهة واجيب عنه بان مناط الموجودية هو الاول دون الثاني لانه اعتباري وردبانه لامعنى
لقيام المبدء مع عدم صدق المشتق فكيف لايكون قيام حصة الوجود به تعالى مناطا لصدق الموجود عليه سبحانه واجيب عنه بان معنى
المشتق امر اجمالي بسيط راجع الى ماترتب عليه آثار المبدء فمعنى الاسود ماترتب عليه آثار السواد ومعنى الموجود ماترتب عليه آثار الوجود
لكن المشتق على نحوين الاول المشتق الذي يترتب الاثار على ماصدق عليه ذلك المشتق بقيام مبدء الاشتقاق به كالاسود فان
ترتب الاثار على ماصدق عليه الاسود انما هو بقيام السواد به والثاني مالا يكون كذلك بل يترتب الآثار على مصداقه بنفس ذاته
بلا قيام المبدء كالموجود بالقياس الى الواجب اذ ترتب الاثار على نفس ذاته بلا قيام معنى به فيكون مناط صدق الموجود عليه
نفس ذاته لا بقيام الوجود المصدري او حصته به وتوهم صدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني ان معنى عينية الوجود للواجب تعالى
هي عينية مفهوم الموجود بمعنى ان ذاته هي الموجود المعرى عن الماهية بخلاف الممكنات فانها ماهيات موجودة فالواجب موجود
بحت لاشئ موجود وهو توهم فاسد لانه ان اراد بالموجود المفهوم المشتقي الانتزاعي فالقول بكونه عينا للذات الحقة الواجبة ضروري البطلان وان اراد به ما يصدق عليه
هذا المفهوم فاذن الواجب تعالى شئ يصدق عليه هذا المفهوم وهو خلاف مذهبه ايضا لايبقى على هذا التقدير فرق بين الذات الواجبة وبين الذوات
الممكنة فانه كما ان الذات الواجبة مصداق لهذا المفهوم كذلك الذوات الممكنة فاي فارق بينهما يكون به الموجود عين الواجب دون
الممكنات فان فرق بان صدق الموجود على الواجب تعالى من دون حيثية اصلا لا تعليلية ولا تقييدية بخلاف صدقه على الممكنات
رجع آل العينية الى انتفاء الحيثية كما نقلناه عن المحقق الدواني اولا وقد شدد هذا القائل النكير على المحقق في هذا القول وتحقيق المقام
على وجه بسيط غواشي الاوهام ان الوجود يمكن ان يراد به معنيان الاول المعنى المصدري والثاني منشأ انتزاعه والاول ليس عينا
لشئ من الحقائق اصلا والثاني عين الواجب فقط على راي الحكماء وعين الممكن ايضا على مذهب اهل الحق فمذهب الحكماء هو ان
الوجود الحقيقي نفس ذاته وآثار الوجود مترتبة على نفس الذات الحقة ويسمى هذا المعنى وجودا حقيقيا وقد يعبر عنه بفرد الوجود المصدري

ايضا وهو غير المحصة فمن قال انه تعالى فرد الوجود المطلق اراد بهذا المعنى لا محصة وقد صرح المحقق الدوانى فى موضع من مشاجراته مع معاصره بالفرق بين فرد الوجود وحصته بما حاصله ان فرد الوجود المصدرى الذات التى يكون منشار لانتزاعه وكذا من قال ان الواجب نفس الوجود القائم بذاته وان الوجود غير قائم بشئ اصلا لم يرد بالوجود المعنى المصدرى ضرورة ان قيام المعنى المصدرى بنفسه وعدم قيامه بشئ كلاهما بديهى البطلان بل اراد الوجود الحقيقى فهو قائم بنفسه غير قائم بشئ وصدق الموجود المشتق من الوجود الحقيقى على الممكنات من قبيل صدق الشمس على المار الموضوع فى الشمس فكما ان صدق الشمس على المار انما هو لاجل نسبة بينه وبين الشمس كذلك صدق الموجود المشتق من الوجود الحقيقى انما هو لاجل نسبة بين الممكنات وبين الواجب تعالى كالمضئ المشتق من الضوء الحقيقى مضئ بمعنى انه ضوء قائم بنفسه وما سواه انما هو مضئ لاجل نسبة بينه وبين الضوء الحقيقى وكذا ينبغى ان يفهم من قول المحقق فى اول ما نقلنا عنه الا ان الامر الذى هو مبدء لانتزاع المحمول الى آخره يعنى ان الوجود الحقيقى الذى هو مبدء لانتزاع الوجود المصدرى فى الممكنات ذواتها من حيث الاستناد الى الجاعل وفى الواجب ذاته بذاته فالوجود الحقيقى حقيقة اذن هو نفس ذات الواجب وموجودية الممكنات انما هى من جهة استنادها وانتسابها اليه فقد لاح ان كلام المحقق بعد التامل غير مضطرب وان كلماته متطابقة وان كانت متخالفة فى بادى الراى ويطبق عليه ايضا ما نقلنا عن البعض من ان فى الواجب ثلثة وجودات واحد منها عينه وفى الممكنات وجودان فالحق ان مذهب الحكماء هو ان الواجب وجود خاص حقيقى قائم بنفسه والمعنى المصدرى زائد عليه تعالى ينتزع عن نفس ذاته الحقة لكن الفرق بين الواجب والممكن فى هذا الحكم مما لا وجه له فان الماهية الممكنة ايضا وجود حقيقى اى منشار لانتزاع الوجود المصدرى وهو زائد عليها منتزع عن نفسها والفرق بان الحقيقة الممكنة مجعولة والحقيقة الواجبة ليست كذلك لا يجدى فيما نحن فيه نفعا اذ ذلك لا يزيد على بيان معنى الامكان والوجوب والقول بان صدق الموجود على الممكنات انما هو لاجل نسبة بينها وبين الواجب ان اريد بالموجود ما هو منشار لانتزاع الوجود واريد بالنسبة بين الممكنات والواجب نسبة المجعولية والجاعلية فهو صحيح لكن ليس صدق الموجود على الممكنات من قبيل صدق الشمس على المار فان الماهية الممكنة نفسها منشار لانتزاع ذهنى موجودة حقيقة بخلاف المار فانه ليس نفسه مصداقا للشمسية وهذا ظاهر من الاصول التى سلفت وان اريد بالموجود معنى آخر فليتصور حتى ينظر فيه ثم ههنا اشكال وهو ان الوجود المصدرى لو كان زائدا عليه تعالى لم يكن له من علة ويستحيل ان يكون علته غير الذات والا لزم الامكان ولا نفس الذات والا لزم تقدم الذات عليه بالوجود وهو باطل ولو لم يكن زائدا عليه لزم ان يكون الواجب معنى اعتباريا والجواب ان الامر الزائد على الذات يتصور على نحوين الاول ما يكون له وجود غير وجود الذات وتقرر مغاير تقررها والثانى ما يكون تقرره بنفس تقرر الذات فالاول يحتاج الى علة البتة سواء كانت الذات واجبة او ممكنة والثانى لما كان تقرره بنفس تقرر الذات كان تابعا للذات فان كانت الذات واجبة كان ذلك الامر

الزائد غير محتاج الى علة اصلا وان كانت ممكنة كان صدور الذات عن الجاعل بعينه صدور ذلك الامر عنه والوجود المصدري الذي
هو زائد على الذات من القبيل الثاني فلا يجب ان يكون له في كونه زائدا على الذات الواجبة من علة وفي كونه زائدا على الممكنات
من علة غير علة ذواتها وليس ان تقرر الانتزاعيات في الواقع هو تقرر مناشيها ومنشأ الوجود نفس الذات فتقرره هو تقرر ها
فالذات اذا كانت واجبة كان تقرر الوجود الذي هو تقرر الذات ايضا واجبا واذا كانت ممكنة كان تقرر الوجود مجعولا بعين جعل
تقرر الذات فان قيل فما حال مفهوم الموجود قلت حاله مثل حال الوجود سواء بسواء فانه كما ان للوجود نحوين من التقرر الاول
التقرر الذي هو تقرر المنشأ وحاله حال المنشأ فان كان المنشأ واجبا كان هذا التقرر للوجود واجبا وان كان المنشأ مجعولا كان
هذا التقرر مجعولا وبالجملة بين هذا التقرر وبين المنشأ وحدة بحتة في الواقع وانما التغاير في ملاحظة العقل والثاني تقرره بعد
الانتزاع في الذهن وهو مغاير لتقرر المنشأ متاخر عنه وهذا التقرر معلول البتة سواء كان المنتزع منه واجبا او ممكنا كذلك لمفهوم
الموجود ايضا نحوان من التقرر الاول تقرره الذي هو تقرر مصداقه وحاله حال تقرر المصداق فان كان المصداق واجبا كان
هذا النحو من تقرر مفهوم الموجود ايضا واجبا وان كان ممكنا كان ممكنا والثاني تقرر هذا المفهوم بعد الانتزاع في الذهن وهو مغاير لتقرر
المنشأ متاخر عنه وهذا التقرر معلول سواء كان المصداق واجبا او ممكنا فكما ان الوجود بحسب النحو الاول من التقرر ليس متاخرا
عن تقرر الذات بل تقرر الوجود هو تقرر الذات كذلك تقرر الموجود بالنحو الاول ليس متاخرا عن تقرر الذات وكما ان تقرر
الوجود بالنحو الثاني متاخر عن تقرر الذات كذلك تقرر الموجود بالنحو الثاني متاخر عن تقرر الذات ومن البدع ما تجشمه صاحب
الافق المبين حيث قال الوجود المطلق معنى مصدري لا يوخذ من مبدء المحمول قائم بالموضوع انضماما وانتزاعا بل من نفس
ذات الموضوع المجعولة بجعل الجاعل اياها واما في القيوم الواجب بالذات فمعناه صحة انتزاع الموجودية بالفعل ومناط صدق حمل
الموجود هو نفس الحقيقة المقدسة بنفس الذات ونسبة الموجودية المصدرية اليها نسبة الانسانية الى ذات الانسان مثلا وكون المعنى
المصدري الانتزاعي متاخرا عن مرتبة نفس الذات لا يصادم كون مفهوم المحمول وهو الموجود متحققا في تلك المرتبة كما ان المعنى المصدري الانتزاعي الذي
هو الانسانية والحيوانية متاخر عن نفس الانسان والحيوان ومفهوم المحمول الذي هو الانسان والحيوان محفوظ في مرتبة الهوية من حيث هي هي
لان العقل يحكم بان الانسانية والحيوانية المنتزعة اخرا ليس مطابقها ما ينتزع هي عنه الا نفس ذات الانسان والحيوان بالجملة فمطابق المعنى المصدري المنتزع اخرا
نفس ذات الموضوع بذاته وان لم يكن ذلك المعنى متحققا مع الموضوع في مرتبة جوهر ذاته بل يكون منتزعا آخرا لكن من نفس
الذات فمصداق حمل الوجود المطلق على الواجب تعالى نفس ذاته بذاته من غير ملاحظة حيثية غير ذاته كما ان مصداق الحمل في
الممكنات هو نفس الذات من حيث الصدور عن الجاعل لا حيثية تقوم بالذات انتهى ملخصا وانت تعلم ان الفرق بين الوجود
المصدري ومفهوم الموجود بكون الاول متاخرا عن مرتبة الذات وكون الثاني متحققا في تلك المرتبة مما لا يعقل اذ قد

بينا ان لكليهما نحوين من التقرر الاول تقررهما الذى هو تقرر المنشار والمصداق وهما فى هذا التقرر غير متاخرين عن المنشار و المصداق بل تقرر المنشار والمصداق هو تقررهما والثانى تقررهما بعد الانتزاع فى الذهن وكلاهما بحسب هذا التقرر متاخران عن الذات التى هى المنشار والمصداق وقياسه الوجود على الانسانية والموجود على الانسان وانكان صحيحا فى الواقع لكن لا يصح على رايه كما ستعرف ومع ذلك لا يجديه فى بيان الفرق بين الوجود والموجود شيئا لان الانسانية بوجودها الذهنى المنتزع متاخرة عن نفس ذات الانسان المتقررة واما تقررها نفس تقرر ذات الانسان فغير متاخر عن نفس ذاته البتة وكذلك مفهوم الانسان بوجوده الذهنى المنتزع متاخر عن نفس ذات الانسان المتقرر وان لم يكن متاخرا بتقرره الذى هو نفس تقرر ذات الانسان ثم قال هذا القائل الوجود المطلق انما كان مسلوبا عن الممكن فى مرتبة ذاته لانه لم يكن له ذات متقررة الا بجعل الجاعل وكانت الذات المتقررة هى مطابق الحكم بالوجود وكانت الحيثية التى هى مصداق حمل الوجود هناك راجعة الى كون الذات صادرة عن الجاعل بخلاف ما هو متقرر فى ذاته بنفس ذاته فانه بنفس ذاته هو المحكى عنه بالوجود ومطابق الحمل من غير قيام وجود به او اقتضاء منه لصدق الموجود عليه انتهى وانت تعلم انه لا يلزم من ان لا يكون للممكن ذات متقررة الا بجعل الجاعل وكون الذات المتقررة هى مطابق الحكم بالوجود جوازان يكون الوجود المطلق مسلوبا عن الممكن فى مرتبة ذاته والا لزم سلب نفسه عنه فى مرتبة ذاته اذ مطابق الحكم يكون الشئ نفسه ذاته المتقررة وليس للممكن ذات متقررة الا بجعل الجاعل كما ذكره فى الوجود بعينه وانما يلزم من كون مطابق الحكم لوجود الذات المتقررة وعدم كون الممكن ذاتا متقررة الا بجعل الجاعل سلب الوجود عنه حين كونه معدوما كما يصح سلب نفسه وسلب ذاتيا ته عنه حال عدمه مع ان هذا القائل قد اعترف فيما نقلنا سابقا بان نسبة الوجود الى الحقيقة الواجبة نسبة الانسانية الى نفس ذات الانسان فاما ان يكون نسبة الوجود الى الحقيقة الممكنة الفية تلك النسبة فلا يصح تجويز سلب الوجود فى مرتبة ذات الممكن كما زعم او لا يكون كذلك فلا يكون مصداق الوجود نفس الحقيقة الممكنة بل هى مع امر زائد عليها وقد سبق بطلانه والعجب انه قد اعترف بان مطابق الحكم بالوجود هى الذات المتقررة وقد صرح فى الافق المبين بان التقرر والفعلية اسمان لنفس الماهية ومع ذلك جوز سلب الوجود عن الممكن فى مرتبة ذاته وهو تهافت ظاهر هذا وليعلم ان ما ذكره من ان نسبة الوجود الى الحقيقة الواجبة نسبة الانسانية الى ذات الانسان وان كان صحيحا فى الواقع لكن لا يصح على رايه لان الوجود معنى مشترك بين الموجودات فاذا كان نسبته الى الحقيقة الواجبة نسبة الانسانية الى ذات الانسان كان اشتراك الوجود كاشفا عن انبساط الحقيقة الواجبة على الكل كما هو مذهب صوفية الكرام بوأهم الله فى دار السلام وهذا القائل بمراحل عن تصور هذا المعنى وتخييله فضلا عن تحقيقه وتحصيله والله ولى التوفيق وهو الهادى الى سواء الطريق **قوله** اذ هو بذاته مبدء لانتزاعه تعليل العينية بكونه سبحانه بذاته مبدء لانتزاع الوجود مبنى على تخييله ان معنى العينية هو انتفاء الحيثية التعليلية وقد عرفت فساده

قوله والاصح ان يكون وجوبه ذهب المتكلمون الى ان الوجود زائد عليه سبحانه معلول له تعالى فمطابق صدق الوجود عليه ذاته تعالى من حيث انها مقتضيته للوجود فالشارح يريد ان يبطل هذا المذهب ليحقق ان وجود الواجب تعالى عينه وخلاصة كلامه فى اثبات العينية ان وجوده تعالى لو كان زائدا عليه كان ممكنا فيكون له علة فعلته اما غير ذاته تعالى وهو باطل لانه مستلزم لامكان الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا او نفس ذاته وهو ايضا باطل لما ذكره وبطلان الثانى يستلزم بطلان المقدم والحق ان المتكلمين سوى الاشاعرة يرون الوجود اعتبارا عقليا ولا يعتقدون انه صفة موجودة منضمة الى الحقيقة فى الاعيان وكتب الكلام مشحونة بذلك ومع ذلك يقولون باشتراكه معنى بين الواجب والممكنات ويفرقون بين وجود الواجب وبين وجودات الممكنات بان وجود الواجب مقتضى ذاته ووجود الممكن ليس مقتضى ذاته فقد تخلص من كلامهم انهم يعتقدون ان الوجود انما تحققه بتحقق موصوفه لا بتقرر زائد على تقرر الموصوف فالموجود فى الواقع هو الموصوف لكن تقرر الموصوف منسوب الى الوجود بالتبع ولذلك ذهب من سمى من المتكلمين الموجود بالتبع حالا الى ان الوجود من الاحوال وهذا الاعتقاد صحيح قطعا اذ قد بطل كون الوجود صفة منضمة فان اراد ان يكون وجود الواجب مقتضى ذاته تعالى انه علة حقيقة ووجوده معلول حقيقة فذلك غير معقول اذ ليس للوجود تقرر سوى تقرر الذات عند المتكلمين ايضا فلا معنى للعلية والمعلولية وانما يتصور العلية والمعلولية فى تقررين متغايرين فالقول بالعلية والمعلولية حقيقة بين ذات الواجب تعالى ووجوده ليس مطابقا لاعتقادهم وان اراد به ان تقرر الوجود انما هو بتقرر الذات التى هى منشاره فذلك حق لا ريب فيه وهو بعينه مذهب الحكماء ودلائل المتكلمين الموردة على اثبات زيادة الوجود عليه سبحانه انما تعطى ان مفهوم الوجود غير ذات الواجب كقولهم الوجود معلوم والواجب غير معلوم وغير المعلوم غير المعلوم وكقولهم الوجود مشترك والواجب ليس كذلك وكقولهم الوجود معنى واحد بالنوع فلا يختلف احواله حتى يكون عارضا فى الممكنات عينا فى الواجب الى غير ذلك ولا يفيد شئ من دلائلهم ان مصداق الوجود فى الواجب ليس نفس ذاته بل هى مع حيثية زائدة فكلام المتكلمين فى هذا المقام ليس قابلا للتشنيع **قوله** كما هو سنة اللوازم قد اشتهر ان لوازم الماهية معلولة لنفس الماهية وان مصداقها نفس الماهية من حيث انها مقتضية لها وفرق القائلون بعينية الوجود للواجب تعالى بين لوازم الماهية بالقياس الى الماهية وبين الوجود بالقياس الى الواجب بان اللوازم معلولة للماهية والوجود ليس معلولا للواجب تعالى ومصداق اللوازم هى الماهية من حيث اقتضائها اياها ومصداق الوجود نفس ذات الواجب تعالى بلا حيثية اصلا والحق ان لوازم الماهية امور اعتبارية لا تحقق لها بانفسها فى الواقع انما التقرر فى الواقع للماهية وهى متقررة فى الواقع بتقرر تلك الماهية لا بتقرر زائد نعم لها تقرر ذهنى بعد الانتزاع مغاير لتقرر منشإ انتزاعها وكذا الوجود امر اعتبارى لا تحقق له بنفسه فى الواقع انما التقرر للمنشإ ومنشإ الوجود متقرر بعين تقرر المنشإ نعم للتقرر ذهنى بعد الانتزاع مغاير لتقرر المنشإ فتقرر الاربعة مثلا فى الواقع هو تقرر وجودها وهو بعينه تقرر الزوجية وليس تقرر الوجود او تقرر الزوجية

زائدا على تقرر الاربعة في الواقع بل في الواقع تقرر واحد اذا تمهد هذا التصوير فنقول ان كان المراد بكون الماهية علة للوازمها ان الماهية علة لتقرر لوازمها في الواقع بمعنى التقرر الذي هو بعينه تقرر الماهية فذلك باطل لاستلزامه كون الماهية علة لتقرر نفسها لان هذا التقرر للملوازم هو بعينه تقرر الماهية بلا فرق وان اريد بكون الماهية علة للوازمها انها منشار لانتزاع لوازمها فذلك صحيح لكن المهية منشار لانتزاع الوجود ايضا والحقيقة الواجبة منشار لانتزاع وجودها فهذا المعنى من العلية متحقق بين الحقيقة الواجبة وبين الوجود ايضا فلا وجه للقول بعلية الماهية للوازمها وعدم علية الواجب لوجوده ومازعموا من ان مصداق اللوازم هي الماهية من حيث اقتضاءها للملوازم ليس له معنى لان مصداق اللوازم ومنشار انتزاعها انما نفس الماهية بلا حيثية زائدة اصلا فلا يكون مصداقها هي الماهية من حيث اقتضاءها للملوازم واما الماهية مع حيثية الاقتضاء فهذا صريح البطلان لان الاقتضاء ليس خبرا من منشار انتزاع اللوازم ولانه معنى نسبي لا تحقق له الا بتحقق منشار انتزاعه وهي نفس الماهية الملزومة بلا زيادة حيثية فمنشار انتزاع اللوازم بالحقيقة هي نفس الماهية الملزومة بلا حيثية اصلا ولانه لا يعقل اقتضاء الماهية للوازمها الا بمعنى كونها منشار لانتزاعها فلو كان مصداق اللوازم ومنشار انتزاعها هي الماهية من حيث الاقتضاء كان الحاصل ان مصداق اللوازم ومنشار انتزاعها الماهية من حيث كونها منشار انتزاع اللوازم وهذا كلام خال عن التحصيل ومن الاضاحيك ما قال صاحب الافق المبين من ان لازم الماهية انما يكون كذلك للماهية هي نفسها المتقررة المقتضية لذلك اللازم على ان يكون حالة الاقتضاء مخلوطة بالوجود فان الوجود اول ما ينتزع من المهية المتقررة بالقياس الى سائر اللواحق فالماهية المتقررة هي نفسها مطابق هذا الحكم ومبدء هذا الانتزاع فيكون موجوديتها قبل اعتبار تلبسها بشئ ما اي شئ كان مما هو ملحق جوهر الذات وليس يدخل في قوام سنخ الحقيقة انتهى وانت وكل من يستحق الخطاب تعلمان فساد ما تخيل بما ذكرنا آنفا واما قوله بان علة كون اللازم للمهية هي نفسها الى آخره فلا معنى له اذ لا معنى لكون الماهية مخلوطة بالوجود الا كونها مصداقا له ومنشار انتزاعه وهي كما انها مصداق للوجود كذلك هي مصداق للوازمها والمهية المتقررة التي هي مصداق للوجود واللوازم واحدة فليس بين مصداق الوجود ومصداق اللوازم في الواقع تغاير وتعدد فضلا عن ان يكون بينهما تقدم وتاخر فالمهية اذ هي مخلوطة بالوجود مخلوطة باللوازم ايضا فلو كانت مقتضية للملوازم وكانت حين الاقتضاء مخلوطة بالوجود حتى يلزم من ذلك تقدم الوجود على اللوازم كما زعم كانت حين الاقتضاء مخلوطة باللوازم ايضا فيلزم تقدم اللوازم على نفسها وهو خلف باطل واما قوله الوجود اول ما ينتزع عن الماهية المتقررة فمسلم لكن ليس كون الوجود اول الانتزاعيات عن الماهية المتقررة لكون الوجود ماخوذا في منشار انتزاع سائر الانتزاعيات حتى يكون منشار انتزاعها المهية من حيث انها قد انتزع الذهن عنها الوجود ووصفها به بل معناه ان الذهن ينتزع الوجود عن الماهية المتقررة قبل ان ينتزع منها سائر الانتزاعيات لان الوجود اعرف المفهومات واعمها فهو اقدم في الحصول الذهني وانتزاع الذهن من سائر اللواحق لا

ان لانتزاع الوجود مدخلا فی انتزاع سائر الانتزاعیات حتی یکون الوجود ماخوذا فی مصداقها علی انه لو فرض وسلم ان لانتزاع الوجود خلا
فی انتزاع سائر الانتزاعیات فلا یلزم من ذلک ان یکون مصداق الوجود مقدما علی مصداق سائر الانتزاعیات لان الوجود حکایة
عن نفس الحقیقة المتقررة والعقل حاکم بان مصداق جمیع اللواحق والانتزاعیات یجب ان یکون متقررا فی الواقع فالعقل یحکم بان کلما
ینتزع شیء عن شیء فان ذلک الشیء المنتزع منه موجود ای مصداق للوجود فالعقل حاکم بکون انتزاع سائر الانتزاعیات عن الماهیة بعد
انتزاع العقل معنی الوجود عنها من جهة حکمه باستحالة انتزاع مفهوم عما لا یکون مصداق الوجود ای لا یکون حقیقة متقررة ومن جهة استلزام
ملاحظة التقرر انتزاع معنی الوجود من حیث ان الوجود عبارة عن مفهوم التقرر فی مرتبة الحکایة لا من جهة ان مصداق الوجود مقدم
علی مصداق اللوازم وهذا تحقیق دقیق یحتاج فی فهمه الی تلطیف القریحة **قوله** لا فیقع طباع وجد فوجد اعلم ان الناس قد خبطوا فی هذا
المقام لا سیما صاحب الافق المبین وقد خبط الشارح فی اقتفاء اثره وهذا آفة التقلید فلنقص علیک ما قالوا فی هذا الباب ثم لنفضو
جلباب الارتیاب عن وجه الصواب فنقول قد استدل الحکماء علی عینیة الوجود للواجب بانه لو کان زائدا علیه کان معلولا لا لغیره
وهو باطل للاستلزام امکان الواجب ولذاته تعالی فیکون ذاته تعالی مقدمة علیه بالوجود ویقع طبائع وجد فوجد بین الواجب تعالی
وبین الوجود ویصح ان یقال وجد الواجب فوجد الوجود فیکون وجوده تعالی فی مرتبة العلة مقدما علی وجود المعلول فاما ان یکون فی انک
الوجودان متحدین فیلزم تقدم الشیء علی نفسه وهو بدیهی البطلان او متغایرین فیلزم ان یکون الواجب موجودا بوجودین بل بوجودات
شتی غیر متناهیة وهو ایضا باطل بدیهة ولما سیاتی واعترض الامام فی شرح الاشارات بانه اذا کان وجود الممکن زائدا علیه کما هو مذهبهم
کان قائما به فیکون الممکن قابلا له والقابل یجب تقدمه علی المقبول فقد لزم علیهم فی الممکن ما الزموا المتکلمین فی الواجب والحاصل
ان الماهیة الممکنة علة قابلة للوجود عند الحکماء کما ان ذات الواجب علة فاعلة له عند المتکلمین فلو وجب تقدم العلة الفاعلة للوجود
علی الوجود بالوجود کما زعمه الحکماء فی هذا الدلیل لزم تقدم الماهیة الممکنة علی وجودها بالوجود ایضا اذ العلیة فی کلیتهما متحققة غایة الامر ان
العلة فی الاول فاعلة وفی الثانی قابلة واجاب عنه المحقق فی شرح الاشارات بان کلامه هذا مبنی علی تصوره ان للماهیة ثبوتا
فی الخارج دون وجودها ثم الوجود یحل فیها وهو فاسد لان کون الماهیة هو وجودها والماهیة لا تتجرد عن الوجود الا فی العقل لا بان تکون
فی العقل منفکة عن الوجود فان الکون فی العقل وجود عقلی بل بان العقل من شانه ان یلاحظها وحدها من غیر ملاحظة الوجود و
عدم اعتبار الشیء لیس اعتبار العدم فاذن اتصاف الماهیة بالوجود امر عقلی لیس کاتصاف الجسم بالبیاض فان الماهیة لیس لها
وجود منفرد وللوجود وجود آخر حتی یجتمعا اجتماع القابل والمقبول بل الماهیة اذا کانت فکونها وجودها والحاصل ان الماهیة انما تکون
قابلة للوجود عند وجودها فی العقل فقط ولا یمکن ان تکون فاعلة لصفة خارجیة عند وجودها فی العقل فقط انتهی وهذا الکلام بظاهره فاسد
لان مبنی النقض لیس ما زعمه هذا المحقق من تصور الناقض ثبوت الماهیة فی الخارج بدون الوجود لان الناقض غیر قائل به علی

تقدير القول بثبوت الماهية بدون الوجود ليس للنقض وجه اذ تقدم الثبوت كان في كون الماهية قابلة للوجود على ان معنى النقض وجود
اجرار الدليل حيث تتخلف الحكم انما يحصل اذا لم يكن قبول الوجود مشروطا بسبق الثبوت اذ حاصله ان الدليل يقتضي سبق الوجود لقابل
الوجود الضمع انه باطل الا ان يوجه بان مراده ان كلام الناقض مبني على تصور انه يلزم من كون الماهية قابلة للوجود ثبوت الماهية
في الخارج قبل الوجود كما يلزم ذلك من كونها فاعلة وذلك تصوير لاستدلاله كما ذكره مفصلا ثم انه اعترض على هذا الجواب بان الاتصاف
اذا كان امرا عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا الماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم
كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية وما يقال من ان الوجود بمعنى الموجود عين الماهيات الخارجية وعارض لها في
الاعتبار الذهني فجاز ان يسمى عقليا باعتبار ان زيادته على الماهية في اعتبار العقل وان يسمى خارجيا باعتبار انه عين الماهية في
الخارج وهذا هو المراد بالصفة الخارجية وتسميته بالصفة لكونه عرضا عاما للمهيات ولا اخفاء في ان فاعل الموجود الذي هو عين الامر
الخارجي يجب ان يكون موجودا في نفس الامر ولا يجوز ان يكون امرا اعتباريا كالمهية من حيث هي هي التي لا توجد الا في ملاحظة
العقل ساقط جزيان مثل ذلك في القابل ايضا فان القابل للوجود بمعنى الموجود الذي هو عين الامر الخارجي لا يجوز ان يكون
امرا اعتباريا بل يجب ان يكون في نفس الامر فالفرق بين القابل والفاعل تحكم وقال صاحب المحاكمات في توجيه كلام المحقق
ان حاصله انه ان اريد بكون الماهية قابلة للوجود انها قابلة له في العقل فلا نم انها ليست بمتقدمة بل هي متقدمة في الوجود العقلي
ضرورة ان الماهية تتحقق في العقل ثم يعرض لها الوجود الخارجي وان اريد انها قابلة له في الخارج فهو مم وانما يكون ذلك لو كان للوجود
وجود منفرد عن وجود المهية في الخارج كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو باطل واورد على هذا التوجيه بوجوه الاول ان قول المحقق
ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل لغو لا دخل له في الجواب على هذا التوجيه فانقيل انه بيان للفرق بين
القابل للوجود والفاعل للوجود قيل ان كان الوجود صفة خارجية كانت المهية قابلة له في الخارج وان لم يكن صفة خارجية لم يكن الماهية
على تقدير كونها فاعلة لوجودها فاعلة لصفة خارجية الثاني انه لا يرتبط هذا التوجيه بقول المحقق كلامه هذا مبني على ان للمهية ثبوتا
في الخارج دون وجودها الثالث انه للناقض ان يقول لما كان قابلية الماهية للوجود بحسب العقل وكفى في تقدم العلة القابلة
تقدمها بالوجود العقلي فليكن فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل وليكف في تقدم العلة الفاعلة ايضا تقدمها بالوجود العقلي من غير ان
يكون له تقدم بحسب الوجود الخارجي فان قيل الكلام في ماهية الواجب ووجودها فلو كانت علة لوجودها الخارجي كان الوجود العقلي
لماهية الواجب مقدما على وجوده الخارجي فيلزم ان يتحقق عقل قبل وجود الواجب وهو محال قلنا معنى تقدم العلة على معلولها
بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة مقدما على الوجود العقلي لمعلولها وانما يلزم من هذا تقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على
الوجود العقلي لوجودها الخارجي لا تقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم ان تحقق عقل قبل وجود الواجب

بل اللازم وجود العقل قبل الوجود العقلي لوجود الواجب وما في الحواشي القديمة للمحقق الدواني من انه لو كانت الماهية باعتبار وجودها
في العقل علة فاعلة للاتصاف بالوجود الخارجي كان موجوديتها في العقل قبل اتصافها بالوجود الخارجي فيلزم ان يكون قبل
اتصافها بالوجود الخارجي عقل بتة وهو صريح البطلان غير وارد لان اتصاف الماهية بالوجود الخارجي بمعنى ان يكون هناك
موصوف وصفته انما هو في العقل واما كونه تعالى موجودا في الخارج فليس اتصافا اذ مصداقه نفس ذاته الحقة وليس الوجود منحازا
عنها في الخارج حتى تحقق الاتصاف بنفس كون الواجب موجودا في الخارج فالاتصاف انما يتحقق في العقل فيجوز ان يكون علته
هي الماهية الواجبة وتكون مقدمة عليه بحسب الوجود العقلي ولا يلزم من ذلك الا تقدم العقل على اتصافه بالوجود الخارجي الذي هو في
الذهن لا على كونه موجودا في الواقع فان ذلك ليس هو الاتصاف فان قيل العقل كون الماهية علة لاتصافها بالوجود الخارجي
الا اذا كانت علة لمصداق الاتصاف وهي الماهية الموجودة في الخارج فلو كانت الماهية علة لاتصافها بالوجود الخارجي ومتقدمة عليه بحسب وجودها
العقلي كانت متقدمة على كونها موجودة في الخارج بحسب الوجود العقلي فيكون كونها موجودة في الخارج متاخرا عن وجودها العقلي ووجودها العقلي متاخر
عن وجود العقل والمتاخر عن المتاخر متاخر فيكون كون الواجب موجودا متاخرا عن وجود العقل وهو صريح البطلان قلت ان كان الكلام في المصداق فالعقل فاعلية الواجب
لوجوده ولا قابلية الممكن لوجوده فيلغو الكلام من الراس وتحقيق المقام على وجه ينكشف به الاوهام انه لا يخلو اما ان يكون الوجود صفة منضمة
او امرا انتزاعيا فان كان صفة منضمة وقيل ماهية الموجودية في الواجب ايضا صفة منضمة اليه فاستدلال الحكماء على بطلانه تام بلا ريبة لان
حقيقة الواجب لو كانت علة للوجود الذي هو صفة منضمة اليها كانت متقدمة عليه بالوجود ويقع طباع وجد فوجد يعني وجدت الحقيقة فوجد
وجودها فيلزم اما تقدم الوجود على نفسه او موجودية الواجب بوجودين بل بوجودات غير متناهية لكن يكون هذا الاستدلال منقوضا
بوجود الماهية الممكنة لانه صفة منضمة اليها كما هو راي المشائية والماهية الممكنة محل وعلة قابلة لها وكما يلزم العلة الفاعلة ان تكون متقدمة
على معلولها كذلك يلزم العلة القابلة ان تكون متقدمة على مقبولها بلا فرق فيكون النقض على الحكماء وارد اعلى هذا التقدير ولا ينفع
ما قال المحقق في الجواب او يكون اتصاف الماهية بالوجود على هذا التقدير اتصافا انضماميا كاتصاف الجسم بالبياض ويجب ان
يكون المنضم اليه متقدما على المنضم بالوجود البتة ولا يجدي ايضا ما يقال ان قابل الوجود يجب ان يكون خاليا عن الوجود لئلا يلزم حصول
الحاصل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي الوجود وذلك لان قابل الوجود بمعنى ما ينضم اليه الوجود يجب
ان يكون موجودا اذ انضمام شئ الى شئ فرع وجود المنضم اليه وبطلان حصول الحاصل انما يدل على بطلان كون الوجود صفة منضمة
لا على خلو قابل الوجود عن الوجود بعد تسليم كون الوجود صفة منضمة فان كون المنضم اليه خاليا عن الوجود صريح البطلان وان كان الوجود
امرا انتزاعيا فالاستدلال المذكور غير معقول لانه ان قيل ان ماهية الواجب لو كانت علة لوجودها كانت سابقة عليه بالوجود
وصح ان يقال وجد الواجب فوجد الوجود كان ذلك كلاما لغوا ليس تحته طائل اذ ليس يمكن للوجود المصدري الانتزاعي وجود

فى الواقع متاخر عن وجود منشائه حتى يكون المهية التى هى منشائه سابقة عليه يصح ان يقال وجد الواجب فوجد الوجود بل ليس
لكون الواجب علة لوجوده على هذا التقدير معنى سوى انه منشار انتزاعه وهذا مما لا يمكن انكاره فكيف يستدل على بطلانه ولو فرض
بطلانه بما ذكروه جرى البيان فى البطال كون الذات الممكنة قابلة للوجود اى منشا لانتزاعه ايضا بلا فرق بينه وبين كون الواجب
فاعلا لوجوده بمعنى منشار انتزاعه والفرق الذى يفهم من كلام المحقق الطوسى فى جواب النقض انما هو بان اخذ الوجود حيث هو وصف
للممكن امرا انتزاعيا فمنع سبق الممكن عليه لا فى الوجود العقلى واخذ حيث فرض الواجب علة له صفة خارجية حتى لا يكفى لعلية الواجب
له تقدم الواجب عليه فى الوجود العقلى واما ان اخذ الوجود فى المقامين بنحو واحد فلا فرق اما اذا اخذ الوجود بمعنى ما به الموجودية اعنى
ما هو منشار لانتزاع الوجود المصدرى وجوز زيادته على الممكن وابطل زيادته على الواجب بالاستدلال المذكور فلان الوجود
الحقيقى اعنى ما به الموجودية لو كان زائدا على الممكن وصفة منضمة اليه كان الممكن متقدما عليه كما انه لو كان زائدا على الواجب
كان معلولا له وكان الواجب متقدما عليه فيلزم تقدم الوجود على نفسه او موجودية بوجودات فى كلا المقامين واما اذا اخذ الوجود
بالمعنى المصدرى الانتزاعى وجوز كون الممكن قابلا له بحسب الوجود العقلى وابطل كون الواجب فاعلا له بالاستدلال المذكور
فلا تيم الاستدلال فى كلا المقامين لانه اذا كان الممكن قابلا له بحسب الوجود العقلى مقدما عليه بحسب ذلك الوجود لم يكن معنى تقدم
الممكن عليه فى الوجود العقلى الا ان العقل اذا انتزع منه الوجود ووصفه به لاحظ ذات الممكن اولا ثم لاحظ الوجود فوصفها به ومثل هذا
متحقق فيما اذا فرض الواجب فاعلا للوجود المصدرى فالعقل يلاحظ الواجب اولا وينتزع منه الوجود فيلحظ ثانيا فيحكم بتقدم الواجب
عليه لكونه منشا انتزاعه فيكون الوجود العقلى للواجب سابقا على الوجود العقلى لوجوده ولا يلزم من ذلك تقدم عقل من العقول على موجوديته
الواجب فى الخارج من جهة تقدم العقل على وجوده العقلى المقدم على وجوده الخارجى المعلول له وذلك لان معنى معلولية على هذا التقدير
هو صحة انتزاعه منه لا المعلولية حقيقة اذ ليس للوجود المصدرى تحقق فى الواقع ورا تحقق مصداقه فلو كان الوجود معلولا حقيقة كان
مصداقه معلولا حقيقة فيلزم علية ذات الواجب لنفسها وهى غير معقولة اصلا ولا هى مما يحسب القول به احد حتى يحتاج الى البطاله
ومع ذلك فالاستدلال الذى فيه الكلام غير نابض بل غير متوجه على البطال ذلك اذ لو فرض ان الواجب علة لنفسه لم يصح
ان يقال انه على هذا التقدير يقع طباع وجد فوجد بينه وبين الوجود فان كان الوجود المعلول عين الوجود المقدم الى آخر الدليل
بل اللازم على هذا الشق ان يقع طباع وجد فوجد بينه وبين نفسه وكلام الشارح صريح فى ان الكلام فى نفى علية الواجب للوجود
المصدرى لا فى نفى علية لمصداقه وفى ان حال الوجود بالقياس الى الواجب ليس كحال اللوازم بالقياس الى المهية وكلام
صاحب الافق المبين ناطق بان المقصود هو ان الوجود ليس من لوازم المهية فعلم ان الكلام فى نفس الوجود المصدرى لا فى
مصداقه على انه لو كان الكلام فى المصداق عاد الى الشق الاول وهو ان يوخذ الوجود فى كلا المقامين بمعنى ما به الموجودية وقد

عرفت انه على ذلك الشق لا يمكن الفرق بين وجود الواجب وبين وجود الممكن بكون وجود الواجب عينه وكون وجود الممكن زائدا عليه
ومع ذلك كله فالحكماء المشائية قائلون بان الوجود في الواجب عينه وفي الممكن صفة منضمة اليه فنقض الامام وارد عليهم بلا ريبة و
لا ينفع ما قال المحقق في جوابه لابتنائه على ان الوجود اعتبار عقلي وهو خلاف ما ذهب اليه الحكماء فلا يكون ما ذكره جوابا من قبلهم
وقد ظهر بما ذكرنا سقوط ما قيل في توجيه كلام المحقق من ان مراده ان النقض مبني على كون الوجود صفة منضمة الى الممكن وهو يقتضي
ثبوت الهيئة في الخارج قبل الوجود وكون الوجود صفة حالة فيها وليس الامر كذلك وانما يكون كذلك لو كان للوجود وجود منفرد
عن وجود الهيئة كما هو شان الصفات الانضمامية بالقياس الى موصوفاتها وليس كذلك فان اتصاف الماهية بالوجود انتزاعي
وكونها قابلة له انما هو بحسب الوجود الذهني فلا يلزم من كونها قابلة للوجود الا التقدم بحسب الوجود العقلي بخلاف الفاعلية اذ لا بد
فيها من اتصاف الماهية بالوجود في الخارج فلا بد من التقدم بحسب الخارج ولا يجوز ان يكون فاعليتها للوجود بحسب العقل والا لزم
تقدم العقل على موجودية الباري تعالى مع ان الفطرة شاهدة بان فاعل الامر الخارجي لا بد له من وجود خارجي انتهى اما اولا
فلانه ان كان الكلام في الوجود الحقيقي فلا يمكن ان يقال ان اتصاف الهيئة بالوجود انتزاعي وقابليتها له بحسب العقل اذ الوجود
الحقيقي ليس امرا انتزاعيا وان كان في الوجود المصدري وكان معنى فاعلية الهيئة اياه كونها بنفسها منشا لانتزاعه كما ان معنى فاعلية
الهيئة للوازمها ذلك وهذا لا يستلزم الا سبق نفس الهيئة المتقررة في الخارج على الوجود الانتزاعي الذهني لا سبق الوجود على نفسه
ولا سبق عقل ما على موجودية الباري سبحانه نعم يستلزم سبق العقل على الوجود الانتزاعي العقلي لمفهوم الوجود بعد انتزاعه عن ذاته تعالى
ولا ضير فيه واما قوله فاعل الامر الخارجي لا بد له من وجود خارجي فنسلم لكنه ان اريد بالامر الخارجي الامر الموجود في الخارج فليس الوجود
المصدري امرا خارجيا بهذا المعنى وان اريد به بالنسبة ما الى الخارج وان لم يكن موجودا في الخارج فان اريد فاعلة منشا انتزاعه
المتقرر في الواقع ويكون فاعله مما لا بد له من وجود خارجي كونه مما يجب ان يكون بنفسه مصداقا للموجودية الخارجية في الواقع فصحيح
ومسلم ونحن مساعدون عليه قائلون بان فاعل الوجود اي منشا انتزاعه بنفسه مصداق للموجودية الخارجية لكن لا يلزم من ذلك
تقدم الوجود على الوجود وان اريد فاعلة فاعل مصداقه فهذا خروج عن المبحث اذ الكلام على هذا الشق في الوجود المصدري لا في
مصداقه الذي هو الوجود الحقيقي واما ثانيا فلان القول بان اتصاف الهيئة بالوجود انتزاعي وان الماهية قابلة له بحسب الوجود
العقلي تسليم لما الزمه ان نقض من عدم زيادة الوجود في الممكن ايضا على الهيئة اذ منشا انتزاع الوجود على هذا التقدير هي نفس الهيئة
بلا انضمام امر اليها اذ لو كان مصداقه ومنشا انتزاعه امرا منضما الى الماهية جرى النقض بذلك الامر المنضم فهذا بالحقيقة ليس جوابا
عن النقض بل تسليم له واما ثالثا فلان النقض الزامي على المشائية القائلين بان وجود الممكن صفة منضمة اليه فهذا الجواب لا يصح
من قبلهم لابتنائه على انكارهم منضما هذا ولعلك قد وقفت بما ذكرنا ان ما زعمه صاحب الافق المبين من ان الكلام في الوجود

المصدری وانه لیس معلولا له تعالی علی نحو معلولیة اللوازم للملزومات وتبعه الشارح لیس ما ینبغی ان یصغی الیه فضلا عن ان یعول علیه وان الفرق بین وجود الممکن ووجود الواجب بان الاول زائد علی الماهیة والثانی عین الحقیقة مما لا سبیل الیه والکلام وان افضی الی الاطناب والتطویل لکنه لا یخلو عن الافادة لاهل التحصیل والله یقول الحق وهو یهدی السبیل **قوله** تقدم علیه بحسب الوجود المشهور فی تقریر هذا الکلام ان الواجب سبحانه لو کان علة لوجوده تقدم علی وجوده بالوجود فیکون الوجود المعلول مسبوقا بالوجود فان کان الوجود المسبوق عین الوجود السابق فیلزم تقدم الشئ ای الوجود علی نفسه وهو باطل وان کان غیره لزم موجودیة الواجب سبحانه بوجودین وهو ایضا صریح البطلان فالشق فی قوله فیلزم تقدم الشئ علی نفسه هو الوجود والضمیر فی اوموجودیة راجع الی الواجب بالذات ویمکن ان یقال معنی کلامه انه لو کان الوجود معلولا له تعالی کان الواجب سابقا علیه بالوجود اذ لا معنی لکون الوجود معلولا الا کون مصداقه معه لا اذ لا تقرر له سوی تقرر المصداق فیکون الواجب الذی هو نفسه مصداق الوجود سابقا علی مصداق الوجود فاما ان لا یکون بین السابق والمسبوق تغایر اصلا فیلزم تقدم الشئ اعنی الواجب علی نفسه او یکون بینهما تغایر فیکون الواجب مصداقا للوجود مرتین مرة فی مرتبة العلیة ومرة فی مرتبة المعلولیة فیلزم موجودیة بوجودین ویمکن ان یقال انه ابطال لکون وجوده تعالی معلولا له سبحانه علی تقدیری کون الوجود امرا انتزاعیا وکونه امرا انضمامیا وتقریره انه لو کان الوجود معلولا له تعالی کان الواجب سابقا علیه بالوجود فان کان الوجود امرا انتزاعیا کان معنی علیة الواجب له علیته تعالی لمصداقه اذ لا تقرر له سوی تقرر مصداقه فمعنی معلولیة الوجود هی معلولیة مصداقه وهو نفس ذات الواجب بلا انضمام امر الیها فیلزم تقدمه تعالی علی نفسه وان کان امرا انضمامیا کان الواجب سابقا علی وجود نفسه بالوجود فیلزم موجودیة تعالی بوجودین فالمراد بالشئ علی هذین التوجیهین فی قوله تقدم الشئ علی نفسه الواجب نفسه والضمیر فی قوله او موجودیة بوجودین راجع الی القریب وهو الشئ ویمکن ایضا ان یقال ان معنی کلامه ان الواجب لو کان علة لوجوده کان سابقا علیه بالوجود فذانک الوجودان اما متحدان فیلزم تقدم الوجود علی نفسه وهو مستلزم لتقدم الواجب علی نفسه اذ تقدم الوجود علی الوجود مع اتحادهما یستلزم تقدم المصداق علی المصداق مع اتحادهما والمصداق هو الواجب او متغایران فیلزم موجودیة الواجب بوجودین وعلی هذا التوجیه ایضا المراد بالشئ فی قوله تقدم الشئ علی نفسه هو الواجب والضمیر فی قوله او موجودیة راجع الی الشئ **قوله** او موجودیة بوجودین الظاهر ان کلمة او ههنا للانفصال الحقیقی لان الوجودین ان کانا متحدین لزم تقدم الشئ علی نفسه وان کانا متغایرین لزم موجودیة الواجب بوجودین اولان تقدم الشئ اعنی الواجب علی نفسه لازم علی تقدیر کون الوجود امرا انتزاعیا وموجودیة الشئ بوجودین لازمة علی تقدیر کون الوجود صفة منضمة کما بیناه فی التوجیه الثالث والحق ان کلمة او لمنع الخلو فان کلام الشارح انما هو فی الوجود المصدری فلو کان الواجب علة لما هو ثابت للماهیة بالقیاس الی لوازمها کان سابقا علیه بالوجود فیکون له تعالی وجودان سابق ومسبوق فان کانا

متحدین لزم تقدم الشئ علی نفسہ بوجہین الاول تقدم الوجود علی نفسہ والثانی تقدم مصداق احد الوجودین علی مصداق الوجود الثانی مع کون مصداقہما واحدا ہو الواجب وانکانا متغایرین لزم موجودیۃ الواجب بوجودین ولزم تقدم الواجب علی نفسہ ایضا لان احد الوجودین لما تقدم علی الآخر لزم تقدم مصداق احد الوجودین علی مصداق الوجود قطعا اذ لیس للوجود المصدری تقرر یتقدم علی شئ بحسب الواقع ورا تقرر المصداق فتقدمہ ہو تقدم مصداقہ واذا المصداق واحد لزم تقدم المصداق علی نفسہ فالالزم علی بذا الشق لیس ہو موجودیۃ الواجب بالوجودین فقط بل ہی مع تقدم الشئ اعنی الواجب علی نفسہ فافہم **قولہ** بل بوجودات غیر متناہیۃ وذلک لانا نسوق الکلام فی الوجود السابق فانکان عین الذات ثبت المطلوب والا کان معللا للذات لاستحالۃ ان یکون مستفادا من الغیر فیکون مسبوقا بوجود آخر والکلام فیہ الکلام فامانتہی الی وجود ہو عین الذات وہو المطلوب لو لا نتہی فیلزم موجودیۃ تعالی بوجودات غیر متناہیۃ **قولہ** وہما محالان اما استحالۃ تقدم الشئ فغنیۃ عن البیان واما استحالۃ موجودیۃ بوجودین فلان الشئ الواحد لو وجد بوجودین بمعنی ما بہ الموجودیۃ فانکان ما بہ الموجودیۃ نفس الذات لزم ان یکون الذات الواحدۃ ذاتین وانکان غیر الذات فان کفی احدہما فی موجودیۃ الذات کان الآخر لغوا فلا یکون ما بہ الموجودیۃ وان لم یکف احدہما بل کان موجودیۃ الذات بہما جمیعا لم یکن کل منہما ما بہ الموجودیۃ وہو خلاف الفرض ولو وجد شئ واحد بوجودین مصدریین فاما ان یکون مصداقہما واحدا فلم یکن ہناک الا وجود واحد فان الوجود نفس صیرورۃ الذات واما ان یکون مصداقہما متعددا فلا یکون الذات واحدۃ والسر فیہ ان الوجود انما یتعدد بتعدد المضاف الیہ فاذا کان المضاف الیہ واحدا کان الوجود واحدا واما استحالۃ موجودیۃ بوجودات غیر متناہیۃ فلانہ لما امتنع موجودیۃ شئ واحد بوجودین کان موجودیۃ بوجودات لا تتناہی اولے بالامتناع ولانہ لو وجد شئ واحد بوجودات لا تتناہیۃ فاما ان یکون تلک الوجودات اللا متناہیۃ موجودات خارجیۃ او مفہومات انتزاعیۃ ذوات مناش موجودۃ خارجیۃ وعلی التقدیرین تلک الوجودات او مناشیہا مرتبۃ لکون کل منہا تلو السابقہ مع کونہا لا متناہیۃ فیجری فیہا براہین التسلسل فیما بعد فانتظر **قولہ** او مجموع الوجودات کالوجود الاول النسخ ہہنا مختلفۃ ففی بعضہا اذ التعلیلیۃ وفی بعضہا او الفاصلۃ وہذہ العبارۃ منتحلۃ عن الافق المبین والاوفق بما فی الافق المبین اذ التعلیلیۃ حیث قال لیس یتصور ان یکون الوجود لازما لماہیۃ ما اصلا والا کان یقع طباع وجد فوجد بین الماہیۃ ووجودہا اللازم لہا نفسہا فیتقدم وجود الماہیۃ علی وجودہا اللازم فاما ان یکون الوجود المتقدم ہو الوجود المتاخر فکیف یتصور ان یکون بعینہ یتقدم علی نفسہ واما ان یکون ہناک وجودان متقدم ومتاخر فکیف یتکثر الوجود مالا یتکثر الموضوع علی ان الکلام فی المتقدم کالکلام فی المتاخر فیتسلسل ولیس الغرض بطلان التسلسل فانہ مما لم یتبین بعد بل ان مجموع الوجودات المتسلسلۃ کالوجود الاول انتہی بالفاظہ

بالفاظه فقد علل استحالة موجودية الشئ بوجودات الامتناهية بكون مجموع الوجودات كالوجود الاول وحاصل التعليل ان مجموع
الوجودات الزائدة اللامتناهية بحيث لا يشذ عنها شئ معلول له تعالى على هذا التقدير كالوجود الاول اى الوجود الذى فرض اولا كونه
معلولا له سبحانه فيكون الواجب سبحانه سابقا على ذلك المجموع بالوجود ويكون ذلك لوجود السابق على المجموع ايضا زائدا عليه سبحانه فيكون
خارجا عن ذلك المجموع لكونه سابقا عليه فلا يكون المجموع مجموعا هف وحاصله ان مجموع الوجودات اللامتناهية الزائدة عليه سبحانه كالوجود
الاول فى المعلولية فيكون مسبوقا بالوجود فلا يكون غير متناه بل متناهيا من جانب المبدء والخلف فى التقرير الاول ان لا يكون
ما فرض مجموعا مجموعا وفى التقرير الثانى ان لا يكون ما فرض متسلسلا متسلسلا ويمكن ان يقرر بان مجموع الوجودات الغير المتناهية
كالوجود الاول من حيث انه كما ان الوجود الاول ما بالعرض كذلك جميع الوجودات ما بالعرض اذ كل وجود يفرض من هذه الوجودات
مسبوق بوجود آخر وليس فى سلسلة الوجودات الغير المتناهية وجود يكون ما بالذات غير مسبوق بوجود آخر واذا كان كذلك امتنع
تحقق تلك الوجودات لامتناع تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات فامتنع موجودية الواجب بتلك الوجودات فقول الشارح اذ مجموع
الوجودات على هذا التقدير تعليل لقوله وهما محالان ولما كان استحالة تقدم الشئ على نفسه وموجودية الشئ الواحد بوجودين بديهية مشهورة
اعرض عن بيانها واحالة الى الفطرة السليمة واشتغل ببيان استحالة موجودية بوجودات لامتناهية وهى وان كانت بديهية ايضا اذ لما كان
موجودية شئ واحد بوجودين بديهية الاستحالة كان موجودية بوجودات غير متناهية بديهية الاستحالة بالطريق الاولى لكنه بينها بوجه مستانف
افتنانا فى الكلام وتمرينا للافهام هذا توجيه كلام الشارح مطابقا لما اخذه ويمكن ان يقال انه تعليل للملازمة بين علية الواجب لوجوده و
موجودية بوجودات لامتناهية وحاصله ان سائر الوجودات كالوجود الاول فى المعلولية فلا بد ان يكون كل وجود له سبحانه مسبوقا بوجود
آخر الى نهاية ويخدشه انه لا معنى على هذا التوجيه للفظ المجموع فى قوله اذ مجموع الوجودات بل كان الواجب على هذا التوجيه ان يقول
اذ سائر الوجودات كالوجود الاول وايضا لا وجه على هذا التوجيه لتاخر قوله اذ مجموع الوجودات عن قوله وهما محالان هذا وكلام الشارح فى الحاشية
يدل على ادالفاصلة حيث قال هذا دليل آخر على اثبات عينية الوجود لذاته تعالى مع قطع النظر عن البطال الدور والتسلسل وحاصله انا اذا
اخذنا مجموع الوجودات الزائدة اللامتناهية بحيث لا يشذ عنها شئ فذلك المجموع كالوجود الاول فى كونه مسبوقا بوجود اقتضى فالوجود السابق
عليه الخارج عنه يجب ان يكون عينه والا يكون من جملة آحاده هف انتهى وانت تعلم انه لا يصح على هذا التوجيه عطف قوله او مجموع الوجودات
على شئ من الكلام السابق بل ذلك يقول على هذا التوجيه غير مربوط بما سبق وبالجملة فعبارته فى هذا المقام لا تخلو عن الاختلال وهذا آفة
الاخذ والانتحال **قوله** فوجوبه وتقرره ووجوده نفس ذاته لان تلك الامور لو كانت زائدة عليه تعالى كانت معلولة له تعالى وقد بطل ذلك
فاذن هى نفس ذاته بمعنى ان مصداقها نفس الذات بلا حيثية زائدة **قوله** وليس له مهية وراء الوجود اى وراء الوجود الحقيقى الذى هو
مصداق الوجود المصدرى والا فالوجود المصدرى معنى اعتبارى لا تحقق له فى الاعيان فلا يكون عين مهية من المهيات الخارجية

فضلا عن مهية الواجب جلشانه وظاهر هذا الكلام يدل على ان له تعالى مهية هي الوجود والظاهر من كلمات الحكماء انه تعالى لا ماهية له قال
الشيخ في التعليقات الاول تعالى لا مهية له وقال بهمنيار هو بحت وجوده لا ما يجب وجوده اذ لفظة ما اشارة الى المهية فعلى هذا قول الشارح
وليس له ماهية وراء الوجود من قبيل قول الشيخ في التعليقات كل ما ماهية انية له لا ماهية له والواجب ماهيته انيته انتهى وقد طال النزاع
بين المحقق الدواني وبين معاصره الصدر الشيرازي في اطلاق لفظ المهية على الواجب سبحانه فجوزه المحقق وقال له ماهية هي الوجود
ومنعه الصدر الشيرازي والحق انه ان اريد بالماهية الحقيقة الكلية كما هو مصطلح القوم فلا ماهية له تعالى بهذا المعنى وان اريد بالمهية
الذات فلا معنى لنفي الماهية عنه تعالى والمحقق الدواني انما يقول انه تعالى حقيقة بسيطة ممتازة بنفسها عما عداها ولا يقول انه تعالى
ذو ماهية كلية وكلام الصدر ليس في نفي الماهية بمعنى الحقيقة الكلية والالم يقع نزاع مع المحقق بل هو نفي الذات ويقول انه تعالى
موجود محض لا شيء موجود بخلاف الممكنات فانها اشياء موجودة ولا يخفى على عاقل سخافة هذا الكلام لانه لو لم يكن له تعالى ذات يحكم عليها
بالموجودية فهو تعالى عما يقوله الظالمون لا شيء محض سبحانه تعالى عما يصفون فان قال انه ذات هي بنفسها مصداق الوجود يرجع الامر
الى ما افاد المحقق واما قوله انه تعالى موجود محض فليس له معنى فانه اذا اراد انه نفس مفهوم الموجود فيلزم عليه ان يكون الواجب سبحانه مفهوما
اعتباريا وان اراد انه بنفسه مصداق الوجود رجع الى ما افاده المحقق وليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام **قوله** وجود وجود
اختلف اتباع الحكماء في ان اطلاق الموجود عليه تعالى كيف هو بل هو حقيقة او مجاز والظاهر من كلام الحكماء انه مجاز لان الموجود ما قام به
الوجود وهو سبحانه نفس الوجود لا ما قام به الوجود وقد نقل عن الشيخين ابي نصر وابي علي انهما قالا في تعليقاتهما ان اطلاق الموجود على
الواجب مجاز فعلينا ان ننقل اولا ما قالوا في هذا المقام ثم نحقق الحق فقد قال المحقق الدواني في شرح هياكل النور ان الوجود الذي
هو مبدء اشتقاق الموجود امر قائم بذاته ووجود غيره عبارة عن انتساب الغير اليه فالموجود اعم من الحقيقة الواجبة ومن غيرها بالمنتسب
اليها ثم قال فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة وهو عين الوجود وكيف يعقل كون الموجود اعم من تلك الحقيقة و
من غيرها قلت ليس الموجود ما يتبادر الى الفهم ويوهمه العرف من انه امر مغاير للوجود بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بهست ومراده انه
فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان موجودا ووجودا قائما بذاته كما لو فرض قيام الحرارة بنفسها كانت حرارة وحارة فان قلت
كيف يتصور المعنى الاعم للموجود قلت يمكن ان يكون المعنى احد الامرين اعني الوجود القائم بنفسه و ما ينتسب اليه انتسابا خاصا وعيار
ذلك ان يكون الموجود العام لهما هو ما قام به الوجود اعم من ان يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام الوجود به عبارة عن قيام الشيء
بنفسه ومن ان يكون قيام الوجود به من قبيل قيام الامور المنتزعة العقلية بمعروضاتها ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى
قيام الشيء بنفسه مجازا ان يكون اطلاق الموجود عليه مجازا انتهى كلامه ملخصا ويظهر من حواشيه الجديدة على شرح التجريد ان الموجود هو ما قام به
الوجود اما قياما حقيقيا او قياما مجازيا مآله الى سلب القيام بالغير والممكنات موجودة بمعنى ما قام به الوجود قياما حقيقيا والواجب موجود بمعنى

ماقام به الوجود قياما مجازيا وانت تعلم مافي كلامه من الاضطراب والاختلال فانه ذكر اولا ان الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الموجود
امر قائم بذاته هو الواجب تعالى وذكر اخرا ان القيام المأخوذ في قول القائل الموجود ماقام به الوجود اعم من قيام الشئ بنفسه وقيام الامور
المتنزعة بمعروضاتها وهذا يدل على ان مبدء اشتقاق الوجود المصدري فانه الذي قيامه بالممكنات من قبيل قيام الامور المتنزعة
بمعروضاتها وهو مخالف لما ذكره اولا من كون مبدء الاشتقاق امرا قائما بذاته ثم هذا الكلام غير صحيح في نفسه لانه ان اريد بقولنا الموجود
ماقام به الوجود الوجود المصدري فلا يصح ان يقال قيام الوجود اعم من قيامه بنفسه ومن قيامه بالغير لان الوجود المصدري
يستحيل قيامه بنفسه وان اريد به الوجود الحقيقي فلا يصح ان يقال ان قيامه بالغير من قبيل قيام الامور المتنزعة بمعروضاتها اذ الوجود
الحقيقي ليس امرا انتزاعيا ثم انه اذا كان مبدء اشتقاق الموجود الوجود الحقيقي فلا قيام له بالغير اصلا وليس قيامه اعم من القيام
بنفسه ومن القيام بالغير بديهة وقد ان الوجود الحقيقي غير قائم بشئ غيره اصلا الا بالواجب لانه عينه ولا بالممكن اذ ليس في الممكن صفة كون
مصداقا للموجودية كما اسلفنا وهذا الحق ايضا معترف بذلك واذا كان مبدء اشتقاق الوجود المصدري فهو قائم بالغير قيام الامور المتنزعة
بمنشائها في الواجب والممكن جميعا بناء ما ذكرنا من انه لا يلزم من كون اطلاق القيام على القيام بنفسه مجازا ان يكون اطلاق الموجود
مجازا فانما هو اذا لم يكن معنى الموجود ماقام به الوجود واما اذا كان معناه ذلك فلا ريب في استلزامه كون اطلاق القيام على القيام بنفسه
مجازا فكون اطلاق الموجود عليه تعالى مجازا فان معنى المشتق حقيقة ما قام به المبدء حقيقة كما لا يخفى على المتتبع ولعل الكلامة وجها لا يعلمه
وصاحب لا فاق المبين قد اقتفى اثر هذا المحقق في هذا المقام لكنه زاد في الكلام اختلاطا وما زاد الاخبا لا فذكر اولا ان الموجود اعم
ما يكون متصفا بالوجود ومما هو عين الوجود ثم زعم ان اطلاق الموجود على الواجب مجاز ثم اضطرب وقال الموجود ماقام به الوجود اعم من
ان يكون القيام حقيقيا او مجازيا بمعنى قيام الشئ بذاته بمعنى عدم القيام بالغير وكون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم ان
يكون اطلاق الموجود على هذا القسم مجازا وهذا تهافت لا يليق للعاقل فضلا الاشتغال به لا الاعتناء بابطاله وقال الخوانساري في
حواشي الحاشية القديمة الصواب ان يقال ان معنى المشتق معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية هست وسياه وهذا المعنى انما يصدق على
ماقام به فرد من المشتق منه او حصة منه وصدقه على المبدء القائم بنفسه لا يكون معللا فمرجع معنى المشتق الى ماقام به المبدء قياما
حقيقيا او قياما مجازيا بمعنى سلب القيام بالغير فالموجود ماقام به الوجود باحد القيامين والممكنات تصير موجودة بعروض حصة من الوجود
لها فهي في الموجودية محتاجة الى الجاعل واما الواجب تعالى فهو فرد من الوجود قائم بنفسه فلا يحتاج في الموجودية الى عروض حصة الوجود فهو
موجود بنفسه ليس هناك عروض حصة من الوجود حتى يلزم الموجودية بوجودين بل ليس هناك الا فرد من الوجود قائم بنفسه فهو موجود بنفسه
واما مفهوم الموجود المطلق فان اريد به ماقام به الوجود قياما حقيقيا فليس محمولا على الواجب تعالى اذ لا قيام هناك وان اريد به المعنى العام
اي ماقام به الوجود مطلق القيام سواء كان قياما حقيقيا او قياما مجازيا فهو محمول عليه تعالى في ضمن صدق الوجود الخاص اي ماقام

الموجود

بالوجود قياما مجازيا عليه تعالى هذا ملخص كلامه وانت تعلم انه تطويل بلا طائل اما اولا فلانه ان اراد بالوجود الوجود المصدري الذي هو من المعقولات الثانية فلا يصح قوله واما الواجب فهو فرد من الوجود قائم بنفسه اذ يستحيل ان يكون الواجب فردا لهذا المفهوم الاعتباري الا ان يريد بالفرد منشأ الانتزاع لكن الممكن ايضا فرد من الوجود بهذا المعنى لانه ايضا منشأ لانتزاعه وان اريد بالوجود ما هو مصداق لهذا المعنى فمسلم ان الواجب فرد من مصداق الوجود قائم بنفسه وان الموجود بالمعنى المشتق من الوجود بهذا المعنى انما يصدق على الواجب بمعنى ما قام به الوجود قياما مجازيا بمعنى سلب القيام بغيره لكن صدق الموجود بالمعنى المشتق من الوجود بهذا المعنى على الممكن بمعنى ما قام به الوجود قياما حقيقيا محل نظر لان الوجود بمعنى مصداق الوجود المصدري البديهي ليس قائما بالممكن اصلا بل هو نفس الممكن والحاصل ان الوجود المصدري ليس عين الواجب بل منتزع منه والوجود الحقيقي ليس قائما بالممكن فما كان الموجود مشتقا من المعنى المصدري فلا يصح ان يقال انه تعالى موجود بمعنى ما قام به الوجود قياما مجازيا وان كان مشتقا من الوجود الحقيقي فلا يصح ان يقال ان الممكن موجود بمعنى ما قام به الوجود قياما حقيقيا واما ثانيا فلان قوله الممكنات تصير موجودة بعروض حصة من الوجود لها ليس له كثير معنى فانه ان اراد به ان كون الممكنات مصاديق للموجود في الواقع انما هو بعروض حصة من الوجود لها في الواقع فذلك صريح البطلان اذ لا وجود لحصة من الاعتبارات العقلية والمعاني الانتزاعية التي ينتزعها العقل من الحقائق ولا عروض لها في الواقع فان العروض في الواقع يستدعي تغاير المعروض والمعروض في الواقع وليس في الواقع الا نفس الحقيقة التي هي مصداق للوجود ومنشأ لانتزاعه فليس ما به موجودية الاشياء عروض حصة لها وان اريد صدق المفهوم المشتق للموجود عليها في ملاحظة الذهن انما هو بعروض حصة من الوجود لها بمعنى ان الذهن ينتزع من الحقائق المتقررة معنى انتزاعيا يعبر عنه بالوجود ثم يصفها به ويحمل المعنى المشتق منه عليها فذلك مسلم لكن لا يقيم على هذا قوله فهي محتاجة في الموجودية الى الجاعل اذ لا يلزم من ذلك الاحتياج في الموجودية الى الجاعل واما ثالثا فلان قوله وليس هناك عروض حصة من الوجود من الاباطيل الفاحشة فانه اما ان يكون الوجود المصدري المطلق منتزعا عن الواجب سبحانه اولا يكون منتزعا عنه سبحانه والثاني باطل بل كفر صريح فان ما لا ينتزع عنه مفهوم الوجود المعبر عنه بهستي معدوم محض لامحالة وعلى الاول يتخصص الوجود المصدري المطلق بالاضافة الى ذاته تعالى ولا ريب في ان الوجود المصدري وحصته ليستا عين الواجب سبحانه فيكونان لامحالة عارضين له فكيف ينكر عروض حصة الوجود له تعالى وما يفهم من قوله حتى يلزم الموجودية بوجودين من لزوم الموجودية بوجودين على تقدير القول بعروض حصة الوجود له تعالى في غاية السقوط لان الوجود المصدري ليس مناطا للموجودية حتى يلزم من عروض الوجود المصدري له تعالى موجودية الواجب بوجودين الاول الوجود الذي هو عينه والثاني الوجود المصدري العارض والتحقيق في هذا المقام انك قد عرفت ان الوجود يطلق بنحو من الاشتراك الصناعي او بالحقيقة والمجاز على معنيين الاول الوجود المصدري والثاني الوجود الحقيقي والموجود يصح الاشتقاق من كليهما غاية الامر ان اشتقاقه من الحقيقي جعلي لانه ليس من المعاني الحدثية المصدرية والمشتق

ماقام به الوجود قياما مجازيا وانت تعلم مافى كلامه من الاضطراب والاختلال فانه ذكر اولا ان الوجود الذى هو مبدء اشتقاق الموجود
امر قائم بذاته هو الواجب تعالى وذكر اخرا ان القيام المأخوذ فى قول القائل الموجود ماقام به الوجود اعم من قيام الشئ بنفسه وقيام الامور
المتنزعة بمعروضاتها وهذا يدل على ان مبدء اشتقاق الوجود المصدرى فانه الذى قيامه بالممكنات من قبيل قيام الامور المتنزعة
بمعروضاتها وهو مخالف لما ذكره اولا من كون مبدء الاشتقاق امرا قائما بذاته ثم هذا الكلام غير صحيح فى نفسه لانه ان اريد بقولهم الموجود
ماقام به الوجود الوجود المصدرى فلا يصح ان يقال قيام الوجود اعم من قيامه بنفسه ومن قيامه بالغير لان الوجود المصدرى
يستحيل قيامه بنفسه وان اريد به الوجود الحقيقى فلا يصح ان يقال ان قيامه بالغير من قبيل قيام الامور المتنزعة بمعروضاتها اذ الوجود
الحقيقى ليس امرا انتزاعيا ثم انه ان كان مبدء اشتقاق الموجود الوجود الحقيقى فلا قيام له بالغير اصلا وليس قيامه اعم من القيام
بنفسه ومن القيام بالغير بضرورة ان الوجود الحقيقى غير قائم بشئ غيره اصلا لا بالواجب لانه عينه ولا بالممكن اذ ليس فى الممكن صفة يكون
مصداقا للموجودية كما اسلفنا وهذا الحق ايضا معترف بذلك وان كان مبدء اشتقاق الوجود المصدرى فهو قائم بالغير قيام الامور المتنزعة
بمناشيها فى الواجب والممكن جميعا هذا وما ذكره من انه لا يلزم من كون اطلاق القيام على القيام بنفسه مجازا ان يكون اطلاق الموجود
مجازا فانما هو اذا لم يكن معنى الموجود ماقام به الوجود واما اذا كان معناه ذلك فلا ريب فى استلزام كون اطلاق القيام على القيام بنفسه
مجازا كون اطلاق الموجود عليه تعالى مجازا فان معنى المشتق حقيقة ماقام به المبدء حقيقة كما لا يخفى على المتتبع ولعل الكلامه وجها لا اجعله
وصاحب لا فاق المبين قد اقتفى اثر هذا المحقق فى هذا المقام لكنه زاد فى الكلام اختلاطا ومازاد الا خبالا فذكر اولا ان الموجود اعم
ما يكون متصفا بالوجود ومما هو عين الوجود ثم زعم ان اطلاق الموجود على الواجب مجاز ثم اضطرب وقال الموجود ماقام به الوجود اعم من
ان يكون القيام حقيقيا او مجازيا بمعنى قيام الشئ بذاته بمعنى عدم القيام بالغير وكون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم ان
يكون اطلاق الموجود على هذا القسم مجازا وهذا تهافت لا يليق للعاقل فضلا الاشتغال به ولا الاعتناء بابطاله وقال الخوانسارى فى
حواشى الحاشية القديمة الصواب ان يقال ان معنى المشتق معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية بهست وسياه وهذا المعنى انما يصدق على
ماقام به فرد من المشتق منه او حصة منه وصدقه على المبدء القائم بنفسه لا يكون معللا فمرجع معنى المشتق الى ماقام به المبدء قياما
حقيقيا او قياما مجازيا بمعنى سلب القيام بالغير فالموجود ماقام به الوجود باحد القيامين والممكنات تصير موجودة بعروض حصة من الوجود
لها فهى فى الموجودية محتاجة الى الجاعل واما الواجب تعالى فهو فرد من الوجود قائم بنفسه فلا يحتاج فى الموجودية الى عروض حصة الوجود فهو
موجود بنفسه وليس هناك عروض حصة من الوجود حتى يلزم الموجودية بوجودين بل ليس هناك الا فرد من الوجود قائم بنفسه فهو موجود بنفسه
واما مفهوم الموجود المطلق فان اريد به ماقام به الوجود قياما حقيقيا فليس محمولا على الواجب تعالى اذ لا قيام هناك وان اريد به المعنى العام
اى ماقام به الوجود مطلق القيام سواء كان قياما حقيقيا او قياما مجازيا فهو محمول عليه تعالى فى ضمن صدق الوجود الخاص اى ماقام

الموجود

بالوجود قياما مجازيا عليه تعالى هذا لخص كلامه وانت تعلم انه تطويل بلا طائل اما اولا فلانه ان اراد بالوجود الوجود المصدري الذي هو من المعقولات الثانية فلا يصح قوله واما الواجب فهو فرد من الوجود قائم بنفسه اذ يستحيل ان يكون الواجب فردا لهذا المفهوم الاعتباري الا ان يريد بالفرد منشأ الانتزاع لكن الممكن ايضا فرد من الوجود بهذا المعنى لانه ايضا منشأ لانتزاعه وان اريد بالوجود ما هو مصداق لهذا المعنى فمسلم ان الواجب فرد من مصداق الوجود قائم بنفسه وان الموجود بالمعنى المشتق من الوجود بهذا المعنى انما يصدق على الواجب بمعنى ما قام به الوجود قياما مجازيا بمعنى سلب القيام لغيره لكن صدق الموجود بالمعنى المشتق من الوجود بهذا المعنى على الممكن بمعنى ما قام به الوجود قياما حقيقيا محل نظر لان الوجود بمعنى مصداق الوجود المصدري البديهي ليس قائما بالممكن اصلا بل هو نفس الممكن والحاصل ان الوجود المصدري ليس عين الواجب بل منتزع منه والوجود الحقيقي ليس قائما بالممكن فما كان الموجود مشتقا من المعنى المصدري فلا يصح ان يقال انه تعالى موجود بمعنى ما قام به الوجود قياما مجازيا وما كان مشتقا من الوجود الحقيقي فلا يصح ان يقال ان الممكن موجود بمعنى ما قام به الوجود قياما حقيقيا واما ثانيا فلان قوله الممكنات تصير موجودة بعروض حصة من الوجود لها ليس له كثير معنى فانه ان اراد به ان كون الممكنات مصاديق للموجود في الواقع انما هو بعروض حصة من الوجود لها في الواقع فذلك صريح البطلان اذ الوجود وحصة من الاعتبارات العقلية والمعاني الانتزاعية التي ينتزعها العقل من الحقائق ولا عروض لها في الواقع فان العروض في الواقع يستدعي تغاير العارض والمعروض في الواقع وليس في الواقع الا نفس الحقيقة التي هي مصداق للوجود ومنشأ لانتزاعه فليس ما به موجودية الاشياء عروض حصة لها وان اراد صدق المفهوم المشتق للموجود عليها في ملاحظة الذهن انما هو بعروض حصة من الوجود لها بمعنى ان الذهن ينتزع من الحقائق المتقررة معنى انتزاعيا يعبر عنه بالوجود ثم يصفها به ويحمل المعنى المشتق منه عليها فذلك مسلم لكن لا يقيم على هذا قوله فهي محتاجة في الموجودية الى الجاعل اذ لا يلزم من ذلك الاحتياج في الموجودية الى الجاعل واما ثالثا فلان قوله وليس هناك عروض حصة من الوجود من الاباطيل الفاحشة فانه اما ان يكون الوجود المصدري المطلق منتزعا عن الواجب سبحانه اولا يكون منتزعا عنه سبحانه والثاني باطل بل كفر صريح فان ما لا ينتزع عنه مفهوم الوجود المعبر عنه بهستي معدوم محض لا محالة وعلى الاول يتخصص الوجود المصدري المطلق بالاضافة الى ذاته تعالى ولا ريب في ان الوجود المصدري وحصته ليستا عين الواجب سبحانه فيكونان لا محالة عارضين له فكيف ينكر عروض حصة الوجود له تعالى وما يفهم من قوله حتى يلزم الموجودية لوجودين من لزوم الموجودية لوجودين على تقدير القول بعروض حصة الوجود له تعالى في غاية السقوط لان الوجود المصدري ليس مناطا للموجودية حتى يلزم من عروض الوجود المصدري له تعالى موجودية الواجب لوجودين الاول الوجود الذي هو عينه والثاني الوجود المصدري العارض والتحقيق في هذا المقام انك قد عرفت ان الوجود يطلق بنحوين من الاشتراك الصناعي او بالحقيقة والمجاز على معنيين الاول الوجود المصدري والثاني الوجود الحقيقي والموجود يصح الاشتقاق من كليهما غاية الامر ان اشتقاقه من الحقيقي جعلي لانه ليس من المعاني الحدثية المصدرية والمشتق

والامكان معنى بسيطا اجماليا كما ستعرف انشاء الله تعالى لكن مفهومه يساوق مفهوم ما قام به المبدء اعم من ان يكون قيام المبدء انضماميا او انتزاعيا فبين صدق المشتق على شئ حقيقة وبين قيام مبدء الاشتقاق به حقيقة تلازم بلا ريب واما مناط صدق المشتق على شئ فقد يكون قيام مبدء الاشتقاق به وقد يكون نفس ذات ما صدق عليه بلا زيادة امر عليها وقد يكون ذات ما صدق عليه بما هو بحال ما ونسبة ما فالاول فيما اذا كان المشتق مشتقا من صفة انضمامية كالاسود فمناط صدقه على شئ قيام السواد به والثانى فيما اذا كان المشتق مشتقا من مبادى انتزاعية يكون منشاء انتزاعها نفس ذات الموضوع بلا زيادة امر عليها كالوجود والتشخص والوحدة ولوازم الماهية عندنا والثالث فيما اذا كان المشتق مشتقا من مبادا ضافية او سلبية كالفوقية والعمى مثلا اذا تمهد هذا التصوير فنقول اما الموجود المشتق من الوجود الحقيقى فمعناه ما قام به الوجود الحقيقى واذا الوجود الحقيقى غير قائم بشئ اصلا اما عندنا فلحصر مرتدانه عين الماهية فى الواجب والممكن جميعا كما حققناه سابقا واما عند من ذهب الى الجعل البسيط مع انكاره كون الوجود عين الماهية فى الممكن كالمحقق الدوانى وصاحب الافق المبين فلعدم تحقق الوجود الحقيقى فى الممكن عندهم بل انما المتحقق فى الممكن عندهم الوجود المصدرى المطلق وحصته فلا يصح اطلاق الموجود بهذا المعنى حقيقة على شئ من الواجب والممكن الا عند الاشائية القائلين بان الوجود صفة منضمة الى الممكن قائمة به حقيقة فعندهم صدق الموجود بهذا المعنى على الممكن حقيقى واما عند من نفى كون الوجود صفة منضمة فلا يصح اطلاقه وصدقه على شئ الا مجازا بان يراد بالقيام الماخوذ فيما قام به الوجود القيام بنفسه بمعنى سلب القيام بغيره فح يصدق الموجود المشتق من الوجود الحقيقى على الواجب سبحانه بالاتفاق وعلى الممكن ايضا عندنا معشر القائلين بعينية الوجود الحقيقى فى الكل لكن هذا الصدق مجازا لقيام الماخوذ فى هذا المشتق مجازا واشتقاقه لكونه جعليا ايضا مجازا واما الموجود المشتق من الوجود المصدرى فهو صادق حقيقة على الواجب والممكن جميعا لان مبدء اشتقاقه وهو الوجود المصدرى قائم بالواجب والممكن قياما انتزاعيا لكن مصداق حمل الموجود على الواجب نفس ذاته بالاتفاق وعلى الممكن ايضا نفس ذاته عندنا وليس مصداق الحمل ومناط الموجودية قيام الوجود لانه ليس صفة منضمة بل منشاء انتزاع الوجود وهى الذات الواجبة والذوات الممكنة هى مصداق حمل الموجود ومطابق صدقه فالواجب سبحانه وجود اى وجود حقيقى وموجود بمعنى ما قام به الوجود المصدرى ووجوب اى وجوب حقيقى وواجب بمعنى ما قام به المعنى المصدرى للوجوب وبهذا سائر الصفات فهو قدرة بالمعنى الحقيقى وقادر بمعنى ما قام به القدرة بالمعنى المصدرى وعلى هذا القياس هذا غاية التحقيق فى هذا المقام **قوله** فطباع الامكان لما كان مقصود الشارح بيان قول المص جعل الكليات والجزئيات وكان بيانه موقوفا على بيان انها محتاجة الى الجاعل اذ لو لم تكن محتاجة الى الجاعل لم تكن موجودة بجعل الجاعل بل كانت موجودة بنفسها بين اولا ان الموجود على قسمين الواجب والممكن وان الواجب لا يحتاج الى علة وان ذاته ليست علة لوجوده فهو مستغن حتى عن العلة ثم فرع عليه ان الامكان علة لافتقار الممكن الى العلة ثم بين ان الممكنات كلها كليها وجزئيها مستندة الى الواجب سبحانه وتقررة بجعله فهناك تم مقصوده وتوجيه تفريعه علية الامكان للافتقار على الجاعل ان الوجوب و

والضرورة لما كان ملزوما للاستغناء عن الجاعل كان سلب الوجوب والضرورة ملزوما للحاجة اليه وبهذا غنى عن تجشم الاباتة فان العقل اذا لاحظ مفهوم الممكن تيقن بعدم ترجح احد طرفيه على الآخر بالنظر الى ذاته وحكم باحتياجه فى ترجح احد طرفيه الى المؤثر فالعلة المحوجة الى المؤثر هو الامكان كما ان علة الاستغناء هى وجوب التقرر كما فى الواجب سبحانه او وجوب اللاتقرر كما فى الممتنع ويوجد فى بعض النسخ الواو العاطفة بدل الفاء التفريعية وتوجيه الكلام عليه ظاهر فان الموجود قسمان الواجب والممكن وبين حال القسم الاول من استغنائه وعدم تعلقه بعلة وعلية ولما فرغ عنه شرع فى بيان حال القسم الثانى من احتياجه الى الجاعل لنفس معنى الامكان فذكر القسم الاول وبيان استغنائه عن العلة على هذه النسخة استطرادى فى هذا المقام فان المقصود بيان ان الممكنات من الكليات والجزئيات مجعولة للواجب سبحانه وعلى النسخة الاولى مسوق لبيان حاجة الممكن لنفس طباع الامكان الى الجاعل عن مجده هذا وقد بان بما ذكرنا ان علة احتياج الممكن الى الجاعل هى طباع الامكان وقيل انها الحدوث وقيل الحدوث شطر من علة افتقار الممكن الى العلة وقيل بل شرط لها والحق انها الامكان كما عرفت فان العقل اذا لاحظ مفهوم الممكن قضى بعدم ترجح شئ من التقرر واللاتقرر بالنظر الى ذاته وحكم بافتقاره فى ترجح احدهما الى جاعل فالجزم بالامكان يعطى الجزم بالافتقار فالامكان هى علة الافتقار واعترض على هذا البيان بعض افاضل الروم فى تعليقاته على الحواشى الشريفية على الشرح القديم للتجريد بانا نجزم بعدم الكل الذى انعدم بانعدام الجزئين معا بمجرد الجزم بعدم الجزء الواحد فعلى مقتضى هذا البيان يلزم ان يكون عدم الجزء الواحد فى هذه الصورة علة مستقلة لعدم الكل وليس كذلك بل العلة المستقلة فى هذه الصورة لعدم الكل انعدام الجزئين معا فجزم الجزم بالامكان ان استلزم الجزم بالافتقار لكن لا يلزم من هذا ان يكون الامكان علة مستقلة للافتقار هذا كلامه قلت فى شرح تهذيب الكلام لا ريب فى ان العلة الغير المستقلة لا يلزم منها وجود المعلول فالعلة التى يلزم من نفس الجزم بها الجزم بمعلولها مستقلة قطعا والامكان بالقياس الى الافتقار كذلك لان من جزم بكون الشئ ممكنا جزم بكونه مفتقرا الى العلة جزما فالامكان علة مستقلة للافتقار واما قوله انا نجزم بعدم الكل الى آخره فجوابه ان العلة المستقلة لعدم الكل هى انعدام علة الكل وانعدامها انما هو بانعدام جزء من اجزائها لا بعينه ومن جملة اجزائها اجزاء الكل ففى الصورة التى فرضها علة انعدام الكل حقيقة هى انعدام علته لا انعدام جزئيه خاصته والانعدام احد جزئيه لا بعينه فانما نجزم بعدم الكل الذى انعدم بانعدام الجزئين معا بمجرد الجزم بانعدام جزء واحد لان انعدام الجزئين معا ليس علة بالحقيقة لانعدام ذلك الكل بل علة انعدامه انعدام احد اجزاء علة وجوده والجزم بانعدام احد اجزاء علة يحصل بمجرد الجزم بانعدام احد جزئى الكل فلذا نجزم بعدم الكل بمجرد الجزم بانعدام احد جزئيه ولا يتوقف الجزم بعدم الكل على الجزم بانعدام الجزئين معا فالزمه هذا الفاضل بقوله على مقتضى هذا البيان يلتزم اذ علة عدم الكل انعدام علته المساوق لانعدام احد جزئيه لا بعينه وان تحقق انعدام احد جزئيه فى ضمن انعدام الجزئين معا فافهم فانه يحتاج الى تلطيف القريحة والبيان المبكت لمن زعم ان الحدوث علة لافتقار الممكن الى العلة او شطر منها او شرط لها ان الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فهو متاخر عن الوجود

والوجود متاخر عن الايجاد والايجاد متاخر عن افتقار الموجد الى الموجد فالحدوث متاخر عن الافتقار بمراتب فكيف يكون علة له اما الامكان فهو مقدم على الوجود ومتحقق حالة العدم ايضا لانه سلب ضرورة الطرفين بالنظر الى الذات فلا ضير فى كونه علة للافتقار وهو ظاهر وما ذهب اليه الامير على الصدر الشيرازى المعاصر للمحقق الدوانى حيث توهم ان الامكان متاخر عن الوجود صونا للقاعدة القائلة بان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له اذ كان ثبوت الامكان للماهية يرد نقضا عليها لكون الامكان متقدما على الوجود وانت تعلم انه لا يصح على رايه ان يكون الامكان علة الافتقار لتاخره عن الوجود المتاخر عن الافتقار وكذا الحدوث فاى شئ علة للافتقار على ان القول بتاخر الامكان عن الوجود صريح البطلان واما الكلام على القاعدة المذكورة فسيأتى انشاء الله تعالى **قوله** ويتبعه الافتقار فى وجوده وذلك لان الوجود كما سبق نفس صيرورة الذات فهو امر انتزاعى لا تقرر له الا بمنشإ انتزاعه فى الواقع فلا يكون الممكن بحسب وجوده مفتقرا الى الجاعل فى الواقع بالذات بل انما المفتقر الى الجاعل اولا وبالذات منشإ انتزاع الوجود وهو نفس الحقيقة فيكون الافتقار اولا وبالذات لنفس الحقيقة وثانيا وبالعرض للوجود **قوله** الى جاعل موجب اى جاعل يرجح احد طرفى الممكن اعنى التقرر والا لتقرر ترجيحا بلا مرجح الى حد الوجوب وليس المراد بالجاعل الموجب ما يقابل الفاعل بالاختيار فان الحق ان الجاعل الحق فاعل مختار انشاء فعل وانشاء لم يفعل فانما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فهو بامره النافذ يوجب كل شئ اراده فيجب فيوجد **قوله** فان ما لم يمتنع جميع انحاء عدم الممكن لم يترجح الوجود وذلك لانه لا يمكن وجود الممكن باولويته لوجوده من تلقاء ذاته او من تلقاء غيره بالغة الى حد الوجوب وكذا لا يمكن عدمه باولويته لعدمه من تلقاء ذاته او من تلقاء غيره كذلك اما انه لا يمكن وجوده او عدمه باولويته من تلقاء ذاته فلانه لو كان الوجود او العدم مثلا اولى للماهية الممكنة بالقياس الى الآخر سواء كانت اولويته بمعنى كونه اقرب واليق بمعنى كونه مقتضى الذات كان ارجح وكان الطرف الآخر مرجوحا فاما ان يمكن وقوع الطرف المرجوح او لا يمكن والاول باطل لانه يستلزم امكان ترجيح المرجوح والثانى ايضا باطل لان عدم امكان الطرف المرجوح يستلزم وجوب الطرف الراجح وقد فرض ان الاولوية غير بالغة الى حد الوجوب ومن العجائب ما اورده صاحب لا فاق المبين على هذا البيان من ان اولوية طرف بعينه ورجحانه بحيث لا يبلغ الى حد الوجوب انما يستلزم مرجوحية الطرف الآخر على سبيل الرجحان لا على سبيل اللزوم فلا تبلغ مرجوحية الطرف الآخر حد الامتناع حتى تبلغ راجحية الطرف الاول الى حد الوجوب بل امكان وقوع الطرف المرجوح امكانا ضعيفا مرجوحا يجده العقل ويتضمن فى اولوية وقوع الطرف الراجح وقوعا راجحا لا لازما هذا حاصل كلامه وانت تعلم ان هذا الكلام ليس له كثير معنى فان ما ذكره من ان اولوية طرف بعينه بحيث لا تبلغ الى حد الوجوب لا يستلزم مرجوحية الطرف الآخر بحيث تبلغ الى حد الامتناع بل انما يستلزم مرجوحية الطرف الآخر على سبيل الرجحان بحيث يمكن وقوع الطرف الآخر امكانا ضعيفا مسلم بالنظر الى نفس مفهوم الاولوية الغير البالغة الى حد الوجوب فى بادى الراى لكن النظر الدقيق يقضى بان اولوية احد الطرفين سواء فرضت بالغة الى حد الوجوب او غير بالغة

اليه يستلزم بالحقيقة امتناع الطرف الآخر لانه لما امتنع ترجح احد المتساويين من غير مرجح كان ترجح المرجوح اولى بالامتناع وما
ذكره من ان امكان وقوع الطرف المرجوح امكانا ضعيفا متضمن فى اولوية وقوع الطرف الراجح وقوعا راجحا مسلم بالنظر الى مفهوم
اولوية وقوع الطرف الراجح رجحانا لا تبلغ الى حد الوجوب لكن دقيق النظر حاكم بامتناع ترجح الاضعف على الاقوى والمرجوح على
الراجح الاولى ولما امتنع ترجح احد الطرفين المتساويين من دون مرجح مع تساوى امكانهما فى القوة والضعف فترجح الطرف الذى
امكانه ضعيف على الطرف الاولى يمتنع بالطريق الاولى ومن العجب العجاب ان لم يكن منه عجيبا انه ذكر قبيل ذكر هذا الايراد دليلا على
نفى الاولوية الذاتية آخذا من كلام المعلم الثانى بهذه العبارة على تقدير وجود الشئ بالرجحان يكون متصفا بالوجود وليس بلا علة فكونه
بهيئة امكانية والذات مبدء رجحان الاتصاف به فيكون الذات لامحالة علة اوليس العلة لا يعنى بها الا ما يترجح المعلول بوجوده فاذن
يكون الشئ علة لاتصاف نفسه بالوجود واذ هو غير واصل الى حد الوجوب فيجوز عدمه مع تقارر رجحان الوجود والا لزم بلوغ الرجحان
الى حد الوجوب فاذن قد صار العدم جائز الوقوع لا بسبب بل مع فرض تقارر سبب الوجود ولا يسيغ ذلك الا امام وماغ السفسطة
ومخ عظام الفساد انتهى وحاصله لا يزيد على انه لو كان الوجود اولى للممكن من العدم فان لم يجز وقوع العدم كانت الاولوية بالغة الى
حد الوجوب والمفروض خلافه وان جاز وقوعه بلا سبب مرجح فيلزم الترجيح بلا مرجح بل مع فرض مرجح الوجود وهو
نفس الذات فيلزم ترجيح بلا مرجح بل مع فرض مرجح الوجود وهو نفس الذات فيلزم ترجيح المرجوح وهذا بعينه هو الدليل الذى اورد
عليه ما نقلناه عنه فحق ان يضرب ههنا المثل السائر الشعير يؤكل ويذم ثم انه يورد على ذلك الدليل بان مرجوحية الطرف المرجوح
انما يقتضى امتناعه بالنظر الى الذات امتناعا مقيدا بقيد من حيث مرجوحية هذا الطرف بالنظر اليها اعنى بحسب اخذ المقيس اليه الذات
المحيثية بهذه الحيثية لا الذات من حيث هى او بحسب اخذ المقيس الطرف المرجوح المحيث بالمرجوحية لا اصل مفهوم ذلك الطرف
وهذا امتناع بشرط الوصف وهو امتناع بالغير لا بالذات فانما يلزم وجوب الطرف الراجح بالغير لا بالذات وليس فيه خرق الفرض ليس
بوجوب ذلك الطرف بازاء امتناع الطرف المرجوح وامتناعه بحسب الوصف الذى هو ممكن الانسلاب عن الذات فما ظنك بالامتناع
المستند اليه انتهى وهذا الكلام مع ما فيه من الاطناب الافضل له على طنين الذباب فانه على مقتضى ما ذكره يلزم ان يكون وقوع احد
الطرفين المتساويين من الممكن المتساوى الطرفين بلا سبب اصلا غير ممتنع لذاته بل ممتنعا بالغير لجريان مثل ما ذكره فيه بان
يقال امتناع وقوع احد الطرفين المتساويين بالنظر الى الذات امتناع مقيد بقيد من حيث تساوى هذا الطرف بالنظر اليها اعنى
بحسب اخذ المقيس اليه الذات المحيثة بهذه الحيثية لا الذات من حيث هى او بحسب اخذ المقيس الطرف المساوى المحيث
بالتساوى لا اصل مفهوم هذا الطرف وهذا امتناع بشرط الوصف الى آخر ما قال والزام ان امتناع وقوع احد الطرفين المتساويين
من الممكن لا بسبب اصلا ليس امتناعا بالذات بل هو امتناع بالغير خروج عن الفطرة الانسانية والحق ان ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجح

ممتنعان عقليان ومستحيلان ذاتيان ومنشا غلط هذا المورد سوء فهمه وهو آفة العجب فانه لما راى انه اذا فرض طرف بعينه كالوجود مثلا راجحا نظرا الى ذات الممكن والطرف المقابل له كالعدم مثلا مرجوحا نظرا الى ذاته كان الحكم بامتناع وقوع العدم معللا بكونه مرجوحا فلا يكون امتناعه بالذات بل بوصف المرجوحية وليس الامر كما توهم فان وقوع مطلق المرجوح ممتنع بالذات والعدم في الصورة المذكورة فرد من المرجوح فيكون وقوعه ممتنعا بالذات اذ امتناع العام والمطلق بالذات ليستلزم امتناع الخاص والمقيد بالذات مثلا اذا كان اجتماع الضدين ممتنعا بالذات كان اجتماع السواد والبياض ممتنعا بالذات وان كان الحكم بامتناع اجتماعهما معللا بكونهما ضدين فلا ينبغي ان يتوهم ان امتناع اجتماعهما بوصف الضدية فهو امتناع بالغير فان هذا التوهم لا يسيغه الا ام دماغ السفسطة فانظر الى هذا الرجل كيف اقتحم في المباحث العقلية وذلك مبلغه من الفهم ولله در من قال من اراد ان يتعلم الحكمة فليحدث لنفسه فطرة اخرى ثم انه قد يورد على الدليل الذي ذكرناه بان الطرف المرجوح وان كان مرجوحا نظرا الى نفس الماهية لكن يجوز وقوعه بان يصير راجحا بمرجح خارج ولا ضير فيه ولا منافات بين كونه مرجوحا نظرا الى الذات وبين كونه راجحا بالقياس الى خارج واجاب عنه السيد المحقق قدس سره بان رجحان كل من الطرفين على الآخر والامكان باسباب شتى مستحيل وحاصله ان الاولوية الخارجية للطرف المرجوح اما ان يبلغ حد قوة الاولوية الذاتية للطرف الراجح فمن المحال تحقق شئ من الطرفين فان كون الشئ موجودا ومعدوما معا والامكان باسباب شتى محال بالبداهة واما ان ينقص عنه فالمرجوح مرجوح كما كان واما ان تجاوزه بحيث تبلغ الوجوب فالسبب المرجح الذي هو مبدء تلك الاولوية الخارجية علة كافة لوجود المرجوح ومن البديهيات ان انتفاء العلة الكافة علة كافة لانتفاء المعلول فوقوع الطرف الذي فرض راجحا نظرا الى الذات يكون متوقفا على انتفاء العلة الكافة لوجود الطرف الذي فرض مرجوحا فانتفاءها علة كافة لوقوع الطرف الذي فرض راجحا فيكون الطرف المفروض راجحا انما يقع لعلة كافة لا باولوية رجحان من الذات وهو المطلوب هذا والحق ان بطلان الاولوية الذاتية لا يحتاج الى تجشم فان الوجود ليس صفة منضمة الى الذات وكذا العدم حتى يكون تعاورهما كتعاور السواد والبياض على الجسم بل مصداق الوجود نفس الذات ومصداق العدم سلبها سلبا بسيطا فلا يعقل كون شئ منهما اولى بالقياس الى الذات فان الذات ان كانت مصداقا للوجود بلا جعل جاعل فاما ان تكون مقتضية له فتكون مقتضية لمنشاره ومصداقه اذ لا تقرر للانتزاعيات في الواقع الا بمناشيها فتكون مقتضية لنفسها وهو صريح البطلان او لا تكون مقتضية له فتكون واجبة اذ وجودها غير متعلق بعلة ولا بعلية وهذا شان الواجب وهف اذ قد فرضت ممكنة والمعدوم ليس شيئا اصلا حتى يكون العدم اولى به او مقتضى ذاته واما ان الممكن لا يوجد ولا يعدم باولوية شئ من الوجود والعدم من تلقاء غيره غير بالغة الى حد الوجوب فلانه لو وقع احدهما برجحان غير بالغ الى حد الوجوب من خارج فاما ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرض ان الرجحان غير بالغ الى حد الوجوب او يجوز

وقوعه مع رجحان مقابله فيلزم جواز الترجيح بلا مرجح بل جواز ترجيح المرجوح فقد ثبت ما ادعاه الشارح من انه مالم يمتنع انحاز عدم الممكن لم يترجح الوجود اى مالم يمتنع جميع انحاز عدمه فان الجمع المضاف يفيد الاستغراق **قوله** وهذا الرجحان هو وجوبه السابق اعلم ان الممكن مالم يجب لم يوجد لما عرفت فوجوده مسبوق بوجوبه و هو ترجح طرف وجوده وتقرره الحاصل من قبل علته التامة و لذا قيل ان وجود الممكن محفوف بوجوبين الاول الوجوب السابق الذى ذكرنا والثانى الوجوب اللاحق لان الممكن لو لم يكن واجبا حين وجوده جاز عدمه من حيث هو موجود وهو يستلزم جواز اجتماع الوجود والعدم فى حالة واحدة وهو صريح البطلان فاذن عدمه يمتنع عند وجوده فوجوده واجب وهذا الوجوب بالحقيقة راجع الى الضرورة بشرط الوصف اذ العدم فى زمان الوجود انما يمتنع مع تحقق الوجود ولا يمتنع بان لا يتحقق الوجود فى ذلك الزمان راسا وتحقق العدم وهذا المقام لدقته وغموضه يحتاج الى بسط وتفصيل لما وقع فيه من خرج وتعديل فلا علينا ان نتعرض له وان افضى الى اطناب وتطويل فنقول نص الاقوام على ان وجود الممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق فتوجه عليهم اعضالات الاول ان الوجوب السابق صفة للهيئة الممكنة المعلولة فكيف يسبق عليها فارتكب صاحب الافق المبين تارة تجويز سبق الصفة الانتزاعية على موصوفها قياسا على سبق الصورة المطلقة على الهيولى وهو فى غاية السخافة اذ تقرر الصفة الانتزاعية فى الواقع هو نفس تقرر موصوفها وتقررها فى الذهن بعد الانتزاع بعد تقرره فلا يعقل سبقها عليه وقياسه الوجوب الذى هو امر انتزاعى على الصورة الموجودة بوجود مغاير لوجود الهيولى فاسد مع ان المقيس عليه ايضا لا يصح اذ سبق الصورة المطلقة على الهيولى كما زعمه المشائية باطل كما حققناه فى موضع آخر وتارة ان الموصوف بالوجوب السابق هو الهيئة التقديرية للممكن وهى سابقة على الوجوب وهذا ايضا فى غاية الوهن اذ الوجوب صفة واقعية فكيف الموصوف بها هى الهيئة التقديرية التى هى لاشئ محض وسنعود الى هذا البحث فنزيد الحق وضوحا وما ذهب به هذا القائل فضوحا فى مبحث المعقولات الثانية انشاء الله تعالى الثانى ان الوجوب كيفية للوجود لانه عبارة عن وثاقة الوجود وتاكده فلا يعقل سبقه على الوجود الثالث ان الوجوب جهة القضية فيكون القول بتقدم الوجوب على الوجود قولا بان الممكن صار موجودا بالضرورة ثم صار موجودا وهو كلام خال عن التحصيل فان القضية الضرورية اخص من المطلقة فلا يتقدم صدق الضرورية عليها فان قيل لما كانت الضرورية اخص من المطلقة كانت متقدمة عليها لان تحقق الخاص متقدم على تحقق العام قيل بعد الاغماض عما فى كبرى الدليل الوجوب الذى يكون بتاخره وهو الوجوب بشرط المحمول اخص من المطلقة فيلزم ان يكون سابقا ايضا هذا ما ذكره المحقق الدوانى فى الحاشية الجديدة على شرح التجريد اجاب عن هذا الاشكال الغياث المنصور بان الوجوب الذى حكم القوم بتقدمه على الوجود هو المحمول فى قولك وجب الشئ فوجد قوله الوجوب جهة القضية ان اراد به انه يكون جهة فمسلم لكن لا ينفعه لان الوجوب ههنا محمول وان اراد به انه لا يكون الا جهة فممنوع اذ هذه الثلثة

قد تكون جهة وقد لا تكون كقولك زيد واجب بالامكان وممكن بالضرورة وشريك الباري ممتنع بالضرورة واذا كان
الوجوب محمولا كان القول بتقدم الوجوب على الوجود قولا بان الممكن صار واجبا فوجد وصيرورته واجبا ممكن لا انه قول بان
الممكن صار موجودا بالضرورة فوجد وانما يكون كذلك لو كان الوجود محمولا والجهة ضرورة وليس فليس انتهى وهذا الجواب
قد ارتضاه صاحب الافق المبين وقال في توضيحه ان القول بتقدم الوجوب على تقرر المهية ووجودها قول بان الممكن
صار ضروري تقرر المهية فتقررت مهية وصار ضروري وجود الذات فوجد ذاته وصيرورته ضروري التقرر والوجود ممكن
بالذات مستندا الى الجاعل لا بان الممكن صار متقرر الذات بالضرورة فتقرر وصار موجودا بالضرورة فوجد فبين الاعتبارين
فرق بين وضرورة التقرر والوجود وان استلزمت التقرر بالضرورة والوجود بالضرورة لكنها متقدمة بالاعتبار على التقرر
والوجود بالاطلاق وعلى التقرر والوجود بالضرورة فالجاعل اولا يفعل ضرورة التقرر والوجود ثم يفعل التقرر والوجود فيلزم
صدق التقرر والوجود بالضرورة فاذن لم يلزم صدق الضرورة من دون صدق المطلقة انتهى وانت تعلم ان الوجوب
بالفعل اذا حمل على شيء وصدق ان الشيء واجب بالفعل فلا ريب في ان صدق هذا الحمل مساوق بحسب المصداق لثبوت
التقرر والوجود بالضرورة لذلك الشيء فلا فرق بحسب المصداق بين قولنا الانسان موجود بالضرورة وبين قولنا الانسان
واجب بالفعل وكذا بين قولنا الانسان متقرر بالضرورة وبين قولنا الانسان ضروري التقرر بالفعل فاذا كان الوجوب
محمولا كان القول بتقدمه على الوجود قولا بان الممكن صار واجبا بالفعل فوجد وهذا بحسب المصداق هو بعينه قول بان الممكن
صار موجودا بالضرورة فوجد هذا كما ذكره المحقق كلام خال عن التحصيل وما قال المجيب من ان صيرورته واجبا ممكن مسلم لكنه
لا ينفع شيئا لانه كما ان صيرورته واجبا امر ممكن بالذات واجب بالغير من تلقاء العلة الموجبة كذلك صيرورته موجودا بالضرورة
ممكن بالذات واجب بالغير من تلقاء العلة الموجبة فهو لا يوجب الفرق بحسب المصداق بين القول بان الممكن صار واجبا
فوجد وبين القول بانه صار موجودا بالضرورة فوجد ثم الكلام ليس في سبق الوجوب بالامكان وامكان الوجوب على التقرر
والوجود حتى يفيد حديث امكان صيرورته واجبا شيئا بل الكلام في سبق وجوب الوجود بالفعل على الوجود وما ذكره صاحب
الافق المبين من ان بين القول بان الممكن صار ضروري تقرر المهية فتقرر وبين القول بان الممكن صار متقرر الذات
بالضرورة فتقرر وكذا بين القول بانه صار ضروري وجود الذات فوجد ذاته وبين القول بانه صار موجودا بالضرورة فوجد
فرقا تابيا الفاظ ليس تحتها معنى فان الضرورة في القول بان الممكن صار ضروري تقرر المهية وصار ضروري وجود الذات
صفة للتقرر والوجود كيفية له فيكون مفاده ومفاد القول بان الممكن صار متقرر الذات بالضرورة وانه صار موجودا بالضرورة
واحدا فالفرق في تعبير لفظي لا يغني الفرق بين الوجوب المحمول الوجوب الذي هو الجهة شيئا فالفرقان البين الذي ادعاه هذا القائل

ان اريد به ان الاول معنى مستقل وصفة للممكن نفسه الثانى معنى غير مستقل وكيفية للوجود الربطى اى ثبوت التقرر والوجود
للممكن فهذا الفرق لا يجدى شيئا اذ هذا الفرق انما هو بحسب مرتبة الحكاية ولا يستلزم ذلك افتراقهما بحسب المصداق حتى
يسوغ ان يكون الاول سابقا على التقرر والوجود دون الثانى وان لا يكون الاول مساوقا لصدق الضرورية وان
اريد به وجه آخر فلا بد من بيانه حتى ينظر فيه واما قوله وضرورة التقرر والوجود وان استلزمت التقرر بالضرورة والوجود
بالضرورة لكنها متقدمة بالاعتبار على التقرر والوجود بالاطلاق وعلى التقرر والوجود بالضرورة فظاهر الفساد لان ضرورة
التقرر والوجود كيفية للتقرر والوجود فلا يعقل سبقها على التقرر والوجود وقد يورد على هذا الجواب تارة بان فيه اعترافا بان
الوجوب وجوبان احدهما وجوب محمول والآخر جهة والسابق هو الاول دون الثانى فح قد لزم وجوبان احدهما سابق و
الآخر لاحق غير الوجوب بشرط المحمول فيلزم ثلثة وجوبات وقد اجمعوا على تحقق الوجوبين فقط وتارة بان الوجوب معنى واحد
اذا لوحظ بالاستقلال فهو محمول وان لوحظ لا بالاستقلال فهو جهة فالفرق بينهما انما هو بحسب الملاحظة فقط فلا يكون بما هو
محمول سابقا وبما هو جهة لاحقا وهذا حق بناء على ان الاستقلال وعدمه تابعان للملاحظة ثم ان صاحب الافق المبين اجاب
عن الاشكال بوجه آخر قال لا حد ان يلتزم ان الممتنع هو افتراق الضرورية عن المطلقة بحسب الاعتبار اذ تلازمتا وتوافقتا
بحسب الصدق فى نفس الامر انتهى وهذا شئ عجاب كيف وتجويز سبق المهية موجودة بالضرورة على المهية موجودة مما لا يذهب
اليه اوهام البله والصبيان والوقت اعز من ان يضاع فى توهين مثل هذا الهذيان وقال الفاضل الخوانسارى فى الجواب
ان قوله القضية الضرورية اخص من المطلقة فلا يتقدم صدق الضرورية عليها غير مسلم لان تقدم العام على الخاص لو سلم فانما
هو فى العموم والخصوص بحسب الحمل لا فى العموم والخصوص بحسب الصدق المعتبر فى القضايا الا ترى ان قولنا اضاء
العالم اعم من قولنا طلعت الشمس ولا يصح ان يقال اضاء العالم فطلعت الشمس لا يقال زيد موجود بالضرورة مقيد بالنسبة
الى زيد موجود فكيف يمكن تقدم المقيد على المطلق لانا نقول انه مقيد بالنسبة الى زيد موجود بالنسبة الى زيد موجود بالفعل
والكلام فيه وليس الموجود الذى هو فى ضمن زيد موجود بالضرورة بمعنى الموجود بالفعل بل الموجود على وجه اعم من ان يكون
بالفعل او بالامكان او بالضرورة بل او بالامتناع ايضا فان شئت فاعتبر الحال من زيد موجود بالامكان اليس الموجود الذى
فيه لا يعتبر معه الفعلية بل هو ماخوذ على وجه اعم انتهى ولا يخفى ما فيه من الوهن والسخافة لان الضرورة عبارة عن تاكد الفعلية
ووثاقتها وظاهر ان تاكد الفعلية لا يعقل تقدمه على نفس الفعلية فلا يعقل تقدم الضرورية المحكوم فيها بتاكد الفعلية على المطلقة
المحكوم فيها بنفس الفعلية فعدم تقدم صدق الضرورية على المطلقة انما هو لاجل ان الضرورية اخص من المطلقة من جهة
ان الضرورية محكومة فيها بوثاقة الفعلية وتاكدها والمطلقة محكومة فيها بنفس الفعلية لا لاجل مطلق العموم والخصوص بحسب

الصدق والسر في ذلك ان صدق القضية عبارة عن تحقق مصداقها في الواقع ومصداق الضرورية هو مصداق المطلقة فان مصداق زيد موجود بالضرورة بعينه مصداق زيد موجود بالفعل فلا يعقل تقدم صدق الضرورية على صدق المطلقة بخلاف مصداق اضاء العالم ومصداق طلعت الشمس فانهما متغايران ثانيهما متقدم على الاول لكون الثاني علة للاول والموجود في زيد موجود بالضرورة هو الموجود بالفعل لان الضرورة هي تاكد الفعلية لا غير الاعضال الرابع ان القول بسبق الوجوب على التقرر والوجود ينافي قولهم ان العلة التامة قد تكون بسيطة كما في البسيط الصادر عن الواجب سبحانه اذ الوجوب لما كان سابقا على تقرر المعلول ووجوده سبقا ذاتيا كان من جملة اجزاء علة التامة فلا يكون علة التامة بسيطة اجاب عنه الصدر المعاصر للمحقق الدواني بان الممكن قبل تاثير العلة لا شيء محض فلا يكون واجبا ولا موجودا ولا الفا واذا اثر العلة فيه صار عين الواجب والموجود والالف لا بان يصدر عنه امور ثلثة بل بان يصدر عنه امر واحد يفصله العقل الى هذه الثلثة وغيرها ثم يحكم بتقدم بعضها على بعض فنقول ما لم يجب الشيء لم يصر موجودا وما لم يصر موجودا لم يكن الفا الى غير ذلك فهذا الامر المفصل الى هذه الامور اثر علة الممكن وليس هو لا شيء من تفاصيله علة له وان جاز ان يكون بعض تلك التفاصيل علة لبعض آخر بوجه ما اذا تمهد هذا فنقول الوجوب بمعنى الواجب سابق على وجود الممكن وليس علة الممكن بل هو مرتبة من مراتب المعلول والوجوب بالمعنى المصدري امر اعتباري كالوجود والامكان وليس عارضا له وان صار واجبا بالغير فهو ليس علة للممكن فغاية ما يلزم ان يكون واجبيته سابقة على موجوديته وهما مرتبتان من مراتب المعلول لا ان الواجبية سابقة على الممكن المعلول وعلة له بل هي معلولة لعلة الممكن فانها مرتبة متقدمة على مرتبة اخرى منها هذا كلامه والمحقق الدواني بعد ما اعترض عليه ولا بان الامر المفصل الى الامور الثلثة على ما ذكره ان كان هو ذات الممكن فكيف يفصل الى هذه الامور التي هي عوارضها وان كان هو مجمل الذات والواجب والموجود فلا يكون الصادر عن العلة امرا واحدا فكان الواحد من جميع الجهات مصدر الكثرة وثانيا بان تاخر ذات الممكن عن الواجب والموجود كما زعمه المجيب غير معقول قال ان الوجوب هو اثر الفاعل بالحقيقة فان العلة توجب كون المعلول موجودا بالضرورة فالوجود الواجب هو المعلول بالحقيقة بناء على ان اثر الفاعل هو الوجود دون الذات كما هو المشهور والوجود الواجب امر واحد لا تكثر فيه وانما التكثر في العبارة كما ان واجب الوجود لذاته امر واحد بسيط وانما التركيب في العبارة واما التعين فان اريد به مفهوم الامتياز عن الغير فهو معلول للذات وان اريد به مبدؤه فهو الوجود الخاص للمعلول فهو اما متاخر عن الوجود او هو عينه وبهذا الكلام في نظائره كالمعلولية فلا يلزم صدور الكثير عن الواحد على ان البرهان انما يدل على ان الواحد لا يصدر عنه الكثرة المتباينة في الوجود الخارجي واما الكثرة الاعتبارية فلا محيص عن صدورها عن الواحد فقد لاح ان الوجوب والوجود سواء اخذا بالمعنى المتبادر او بمعنى الواجب والموجود معلول للفاعل لا غير منه ولا شريك له هذا على الطريقة المشهورة وهي

ان اثر الفاعل هو الوجود واما على ما هو التحقيق فالاثر الصادر عن الفاعل هو الذات والوجود والوجوب وامثالها امور منتزعة
عنها لازمة لها وليست الذات متقدمة عليها بالوجود اذ الوجود نفس فعلية الماهية فليس للذات مرتبة سابقة على صحة انتزاع
الوجود ولا للوجود مرتبة سابقة على الذات هذا كلامه ملخصا وهذا بالحقيقة انكار لسبق الوجوب على التقرر والوجود فهو ليس جوابا
عن الاعضال فان الاعضال انما كان على القائلين بسبق الوجوب على التقرر والوجود فما ذكره ليس كافيا في دفعه كما
زعمه الخوانساري وانما كان يكفي لو كان فيه تصحيح سبق الوجوب على الوجود والتقرر ثم لا يخفى ان الوجود اما صفة انضمامية كما
هو مذهب القائلين بالجعل المؤلف الذاهبين الى ان اثر الفاعل هو الوجود او معنى انتزاعي كما هو الحق فعلى الاول يكون
الوجود مغايرا للذات في الواقع فعلى هذا التقدير يكون الصادر عن العلة البسيطة الواحدة امرين متمايزين في الخارج
اعني الذات والوجود فيلزم صدور الكثرة المتباينة في الخارج عن الواحد المحض وعلى الثاني لا يمكن القول بان اثر الفاعل
هو الوجود كما هو المشهور من القول بالجعل المؤلف بل على هذا التقدير يرجع القول بان يكون اثر الفاعل هو الوجود الى القول
بان اثره هي الذات التي هي مصداق الوجود فيكون هذا على هذا التقدير عدولا عن الطريقة المشهورة اعني القول بالجعل المؤلف
الى ما هو التحقيق اعني القول بالجعل البسيط وقد كان الكلام مبنيا على الطريقة المشهورة واما ما ذكره بناء على ما هو التحقيق
من ان الصادر عن الفاعل هو الذات والوجود والوجوب وامثالها امور منتزعة عنها فلا يخفى ان هذا لا اثر الصادر عن الفاعل
هو الامر المفصل الى الامور الثلثة الذي ذهب معاصره الى انه اثر الفاعل وانما الفرق في التعبير فانه قال ان الصادر من
الفاعل امر واحد يفصله العقل الى الواجب والموجود والذات وانتزاع العقل هذه المفهومات عنه هو المعنى بتفصيل العقل
اياه الى هذه الامور فما اورده هذا المحقق اولا من ان الامر المفصل الى الامور الثلثة انكان هو ذات الممكن فكيف تفصل الى
هذه الامور التي هي عوارضها لا يدري وجهه فان هذا المحقق نفسه معترف بان العقل يفصل الذات الى هذه المفهومات وينتزعها
عن الذات فان قال ان هذا مبني على ان اثر الفاعل هو الذات والصدر المعاصر لا يقول به قلنا بل هو قائل بان اثر الفاعل
هو الذات التي هي عين الموجود كما صرح في حواشيه على شرح التجريد في مباحث الحال على انه لو سلم انه غير قائل به فهذا ايراد
آخر غير ما فيه الكلام اذ ما فيه الكلام هو انه كيف يفصل ذات الممكن الى الامور التي هي عوارضها وبالجملة فكلام هذا المحقق لا يخلو
عن تعسف واما ما اورده على الغياث المنصور من انه صرح اولا بان الوجوب اثر الفاعل بالحقيقة وثانيا بان الواجب هو الوجود
المعلول بالحقيقة والوجوب مغاير للوجود فلو كان كلاهما معلولين للفاعل لكان الصادر عن العلة امرين متغايرين
بالذات ولا مساغ للقول بان المعلول بالحقيقة هو الذات وهما منتزعان عنها اذ الكلام على الطريقة المشهورة من كون
اثر الفاعل هو الوجود دون الذات ففي غاية السقوط اذ على الطريقة المشهورة الوجود صفة منضمة والوجوب منتزع عنه فالوجوب

اثر الفاعل بالحقيقة بمعنى ان منشار انتزاعه اثره بالحقيقة وهو الوجود الواجب فلا يكون الصادر عن العلة امرين متغايرين بالذات ولا يكون هذا عدولا عن الطريقة المشهورة هذا ثم ما زعمه الصدر من سبق مرتبة الواجب والموجود على مرتبة الذات من الترهات الباطلة فلا يصلح ما ذكره جوابا عن الاعضال وما ذكره المحقق انكار لسبق الوجوب على التقرر والوجود فهو ايضا ليس من الجواب في شئ والحق الذي لا يستراب فيه ان الماهية الممكنة في حد نفسها ليست ضرورية التقرر والوجود ولا ضرورية التقرر والوجود بل هي مذبذبة بين التقرر والوجود وبين اللاتقرر واللاوجود فاذا تحقق العلة الكافلة لتقررها ووجودها او لبطلانها وعدمها ارتفع ذلك التذبذب وترجح احدى كفتيها المتوازيتين وتعين احد طرفيها المتساويين بانظراني ذاتها للوقوع فهذا المعنى اعني ارتفاع التذبذب وترجح احد الجانبين للوقوع هو المسمى بالوجوب السابق ولا ريب في ان هذا المعنى مغاير للضرورة والتأكد الذي هو كيفية للتقرر والوجود او للبطلان والعدم ولا في ان هذا المعنى سابق على التقرر والوجود ضرورة التقرر والوجود واطلاق الوجوب على هذا المعنى وعلى ضرورة التقرر والوجود باشتراك اللفظ ولا في ان هذا المعنى امر انتزاعي ومنشار انتزاعه هو الفاعل المستقل التام في الاقتضاء المستجمع لجميع شرائط التاثير فانه المرجح لاحد الطرفين الموجب لاحد الجانبين الرافع لتذبذب بين بين فالسابق على تقرر الماهية الممكنة ووجودها هو منشار انتزاع هذا المعنى اعني الفاعل المستقل التام نعم قد يوصف الماهية الممكنة المعلولة بالوجوب بهذا المعنى لكن هذا المعنى بالقياس اليها كالوصف للشئ بحال المتعلق فيقال وجب الممكن فتقرر ووجد اي تحقق فاعله المستقل التام فتقرر الممكن ووجد فهذا الوجوب بالحقيقة عبارة عن الترجيح والايجاب الذي هو من شئون العلة والتعبير عنه بالوجوب من قبيل تعبير الشئ بلازمه المطاوع له وح فلا يتوجه شئ من الاشكالات اما الاول فلان الوجوب السابق بالحقيقة صفة للماهية الممكنة حتى لا يسبق عليها واما الثاني فلان الوجوب بهذا المعنى ليس كيفية للتقرر والوجود حتى لا يعقل سبقه على التقرر والوجود الذي هو كيفية لهما وجوب بمعنى آخر واما الثالث فلان الوجوب بهذا المعنى ليس جهة للقضية والوجوب الذي هو جهة القضية عبارة عن ضرورة النسبة وتاكدها لا عن الترجح لاحد الجانبين ورفع التذبذب عن البين واما الرابع فلان مصداق الوجوب بهذا المعنى نفس العلة التامة لا انه جزء لها حتى ينخرق بسببه على المعلول بساطة العلة وهذا ما افاده المحقق الدواني حيث انكر سبق الوجوب على الوجود وذكر ان وجوب الوجود هو اثر الفاعل بالحقيقة وليس جزء منه ولا شرطا له ثم قال فانقلت العقل الحكيم بان الممكن ما لم يجب صدوره عن العلة لم يوجد فهو حاكم بسبق وجوب صدوره عنها على وجوده وهذا هو المراد بالوجوب السابق على الوجود قلت هذا المعنى راجع الى كون العلة تامة في اقتضاء المعلول وكون العلة التامة ليس جزء من العلة التامة والا لم ينحصر اجزاء العلة التامة ضرورة انه اذا فرض ان العلة مع هذا الوصف علة تامة كان كون هذا المجموع علة تامة جزء آخر فيحصل مجموع ثان وهكذا الى نهاية انتهى

والحاصل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى تمامية العلة ومصداقه نفس العلة وليس جزء منها وما قال النوانساري من ان
وجوب المعلول انما هو من صفات المعلول والعقل يحكم ضرورة ان المعلول وجب فوجد ولا يخطر في العقل كون العلة تامة
اصلا فارجاع معنى الوجوب السابق الى تمامية العلة تحكم في غاية السقوط لان معنى ان المعلول وجب هو انه تعين جانب
تقرره وارتفع تذبذبه وهذا بحسب المصداق هو بعينه تحقق علة التامة لا غير والعقل انما يحكم بوجوب الممكن قبل وجوده
بهذا المعنى لا غير وقد اشار الشارح الى ما حققنا بقوله وهذا الترجح هو وجوبه السابق يعني ان الوجوب السابق ليس عبارة
عن ضرورة التقرر والوجود وتاكدهما بل هو عبارة عن الترجح ورفع التذبذب ولذا كان سابقا على التقرر والوجود
هذا هو الكلام في الوجوب السابق واما الوجوب اللاحق فعليه ايضا اشكالات منها انه كما لا يجوز تعدد الامكان لذات واحدة
لا يجوز تعدد الوجوب لها فكيف يصح تجويز الوجوب اللاحق للذات الممكنة مع تجويز الوجوب السابق لها اجاب عنه الصدر
المعاصر للمحقق الدواني بان الواجب بالوجوب السابق هو الممكن لا بشرط اتصافه بالمحمول وبالوجوب اللاحق هو الممكن
بشرط اتصافه به يعني الموضوع المقيد بذلك الشرط وتبعه صاحب الافق المبين ورده المحقق الدواني بان معروض الوجوب
اللاحق هو معروض الوجوب السابق وشرط المحمول حيثية تعليلية فاجاب عنه الغياث المنصور بان الوجوب اللاحق
ان كان عارضا للممكن المقيد بشرط المحمول فلا يكون معروض الوجوب اللاحق هو معروض الوجوب السابق وان
كان معروضه ذات الممكن في زمان قيد المحمول فقيد المحمول نفسه ليس ضروريا في زمانه فلا يتحقق الوجوب اللاحق على
هذا التقدير ومعروض الامكان والوجوب اللاحق واحد بحسب الذات لا بحسب الحيثيات وصاحب الافق المبين بعد ما اهب
في تقرير هذا الجواب غاية الاسهاب قال معترضا على هذا المحقق ان قيد المحمول اذا لم يكن شرطا لاحد الحاشيتين كان الوجوب
والتقرر واجبا بالقياس الى ذات الممكن وحده ولا مجال ان يكون ذلك الوجوب له لذاته فيجب حينئذ لحاظ استناده
الى العلة فرجع الوجوب اللاحق وجوبا سابقا وايضا شرط المحمول اذا كان حيثية تعليلية كان الوجوب معللا به وحاشيتا
نفس ذات الموضوع وطبيعة المحمول على الاطلاق ومن المستحيل ان يكون الشئ علة لوجوب نفسه لشئ فلا يكون المحمول
علة لوجوب نفسه للموضوع وايضا كيف يمكن ان يكون شرط المحمول علة لوجوب المحمول نفسه بالقياس الى ذات الموضوع
وحده لا بشرط المحمول فاذا لم يكن الموضوع مشروطا ولا المحمول مشروطا بل هما مطلقان لا بشرط فاين الشرط الذي
يدعى انه علة فان جعل الشرط قيدا للوجوب لا للحاشيتين قيل فقد جعل حيثية تقييدية للعارض وان لم يجعل قيدا للمعروض وهو المفروض
فلا محيص من ان يجعل قيدا والا لم يحصل ما هو مناط الوجوب اللاحق انتهى انت تعلم ان الممكن المعلول ضروري التقرر والوجود متقرر وموجود بالضرورة
وهذا الوجوب وجوب بالغير وليس هذا الوجوب هو الوجوب السابق لان هذا الوجوب مساوق لصدق الضرورية على ما سبق والوجوب السابق ليس بمساوق لها

على ما سبق وعلى ما اعترف به هذا القائل فيما نقلناه عنه سابقا وظاهر ان هذا الوجوب ليس الا بالنظر الى استناد الممكن الى العلة فقوله فيجب حينئذ لحاظ استناده الى العلة فيرجع الوجوب اللاحق وجوبا سابقا في غاية السقوط نعم هذا الوجوب غير الوجوب اللاحق ايضا اذ الوجوب اللاحق هو الوجوب بشرط المحمول وهذا الوجوب ليس كذلك قد ظهر مما ذكرنا ان للممكن ثلثة وجوبات الاول الوجوب السابق وهو من شئون الجاعل المستقل بالتاثير حقيقة ومن صفات الممكن بحال المتعلق الثاني الوجوب بالغير وهو تاكد التقرر المستفاد من الجاعل الثالث الوجوب اللاحق وهو الوجوب بشرط المحمول ولا اشكال بتعدد الوجوبين السابق واللاحق اذ الوجوب السابق بمعنى مغاير للوجوب اللاحق والاشتراك بينهما بمجرد اللفظ فلا ضير في ان يكون لشئ واحد وجوبان متغايران معنى وان اشتركا في الاسم بل قد حققنا ان منشار انتزاع الوجوب السابق هو العلة التامة والموصوف بالوجوب اللاحق هو المعلول فليس هناك لشئ واحد وجوبان وانما الاشكال بتعدد الوجوبين الوجوب بالغير والوجوب اللاحق في الممكن لان كلا الوجوبين عبارة عن تاكد الوجود فالوجوب بالغير هو تاكد الوجود المستفاد من الجاعل والوجوب اللاحق هو تاكد الوجود من جهة اخذ شرط المحمول الذي هو الوجود وهذا الاشكال مندفع بان تعدد الوجوب انما هو بجهتين ولا ضير فيه واما ان المتصف بالوجوب اللاحق هل هو ذات الممكن وحده او الممكن المقيد بقيد المحمول فالحق ان المتصف بالمحمول في القضية المحكوم فيها بالضرورة ثبوت المحمول للموضوع بشرط الوصف كما في قولنا كل انسان متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا اي بشرط كونه كاتبا هو نفس ذات الموضوع ولكن بشرط الصفة فان متحرك الاصابع بالضرورة هو نفس الانسان بشرط كونه كاتبا لا مجموع الانسان والكاتب فان اريد يكون معروض الوجوب اللاحق في قولنا زيد موجود بالضرورة بشرط كونه موجودا مثلا الموضوع المقيد بقيد الوجود انه هو الموضوع من حيث انه معروض للوجود لا بان يكون الوجود جزء من معروض الوجوب فالحق مع الصدر الشيرازي وان اريد به ان الوجود الذي هو المحمول فيما نحن فيه جزء من معروض الوجوب اللاحق فلا يخفى بطلانه وقد بقي بعد دقائق في هذا الباب تركنا ها خوف الاطناب **قوله** ولا امتناعها الامن تلقاء الواجب بالذات سواء قيل بانه فاعل مختار ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فهو اذا اراد شيئا فوجود ذلك الشئ يترجح ويجب بارادته او قيل بانه فاعل بالايجاب كما يتوهمه الفلاسفة **قوله** لكل ما حق جوهر ذاته الجواز استدل خاتم الحكماء المحققين قدس سره على هذا المطلوب بان عدم قدرة الممكن على الايجاد ضروري فانه لا يجوز ان يجعل من يكون كلا على مولاه شيئا وان يكون له قدرة على الايجاد ثم اعترض على البيان الذي ذكره الشارح بانه انما يدل على الانتهاء الى الواجب لا على ان الواجب جاعل بنفسه ابتداء والمطلوب هذا دون ذلك وهذا الاعتراض حق لان ما لا بد منه في امتناع جميع انحاء عدم المعلول هو ان يكون المعلول مستندا الى الواجب تعالى اما بلا واسطة او بواسطة لا خصوص ان يكون المعلول مستندا اليه تعالى بلا واسطة لكن لا يخفى ان هذا الاعتراض وارد على استدلاله ايضا فانه ان اراد بعدم قدرة الممكن على الايجاد عدم قدرته عليه نظرا الى ذاته فمسلم انه ضروري لكن لا يلزم منه ان يكون

كل ممكن مستندا اليه تعالى بلاواسطة لجواز ان يكون الممكن علة لممكن آخر لكن لا بنفس ذاته بل من حيث انه مستند الى الواجب
او مستند الى مستند الى الواجب ولا يدفع هذا الاحتمال من بيان ان الزوعدم قدرته على الايجاد مطلقا سوا كانت من حيث
ذاته او من حيث استناده الى الواجب فكونه ضروريا مما ذكره الشارح وما استدل به هذا العلامة المحقق سيان فى الدلالة على
انتهاء الى الواجب عدم الدلالة على استناد كل ممكن اليه سبحانه ابتدار **قوله** فالله خالق كل شئ من الكليات والجزئيات لما كان
لفظ الكليات والجزئيات فى كلام المصنف جمعين محليين باللام والجمع المحلى باللام من الفاظ العموم المفيدة للاستغراق كان حاصل
كلامه ان الله جاعل كل شئ من الكليات والجزئيات وقوله فالله خالق كل شئ اقتباس لطيف اتى به لبيان تعاون الحكمة والشرع
ومحاضدة العقل والسمع وتوافق القرآن والبرهان وتطابق قواعد الدين والملة وقواطع البراهين والادلة على ان الله خالق
كل شئ دون تخالف المتكلمين واتفاقهم على ذلك ولم يخالف فى ذلك الا المعتزلة فى افعال العباد مطلقا والشيعة فى الشرور
الصادرة عنهم والاعتزال يضيق الغراب وطنين الذباب وصرير الباب عند ذوى الالباب بعد نزول النص الصريح فى الكتاب تفصيل
هذا المقام يفضى الى الاطناب والله الملهم للحق والصواب **قوله** بل الافتقار فى الوجود اذ الوجود نفس صيرورة الذات ومطابقة نفس
الماهية وتقرره هو تقرر منشار انتزاعه الذى هو نفس المهية فالافتقار فى الوجود هو الافتقار بحسب نفس الحقيقة فان الوجود حكاية عن
نفس المهية كما عرفت والافتقار فى الحكاية هو الافتقار بحسب المحكى عنه وحاجة الانتزاعيات عبارة عن حاجة مناشيها وبهذا يظهر ان
الامكان كيفية لنفس الماهية اولا وبالذات والوجود المنتزع عنها ونسبة الوجود اليها ثانيا وبالعرض **قوله** الا ان الطائع المرسلة يعنى
ان الكليات والجزئيات سواء فى ان مبدعها وخالقها هو الله تعالى انما الفرق بينهما بان الكليات متقدمة فى التاثر و
قبول الوجود على الجزئيات لكون الجزئيات مرهونة بتوارد الامكانات الاستعدادية بخلاف الكليات **قوله** فان جعل الجزئى قد اشرنا
فيما سبق ان التشخص ليس امرا منضما الى الماهية بل منتزع عن نفس المهية بلا انضمام امر اليها فكما تقررت تشخصت فهناك جعل
واحد ومجعول واحد هى نفس الماهية لكنها من حيث انها تشخصت شخص ومن حيث حقيقتها المطلقة طبيعة كلية وما اورد بعض الشراح
على تعلق الجعل بالكلى من انه لو كان مجعولا فاما ان لا يتشخص تشخص اصلا فيلزم وجود المهية المجردة او يتشخص فاما ان يتشخص تشخص
خاص فيلزم الترجيح بلا مرجح او نسبة جميع التشخصات الى المهية الكلية على السوا او يتشخص بجميع التشخصات الممكنة فيلزم وجود
افراده الغير المتناهية وهو ايضا ظاهر البطلان فى غاية السقوط فان الماهية انما تتشخص بنفس التقرر الصادر عن الجاعل فترجيح
احد التقررات انما هو من تلقاء الجاعل عند مجده لا من تلقاء نفس الطبيعة المطلقة بما هى كذلك ونسبة الطبيعة المطلقة الى جميع التقررات
والتشخصات والامكانات على السوا لكن نسبة الجاعل المريد الفاعل المختار اليها ليست على السوا فان ارادته مرجحة لبعض التقررات
واما عند الفلاسفة القائلين بان الجاعل عند مجده فاعل بالايجاب فالمرجح لاحد التشخصات عندهم اما الاستعداد القريب

للمادة او الاحوال المتفقة من خارج كما في الماديات او نفس الحقيقة المتحصرة في شخص واحد كما في المجردات وسياتي تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى واما ما اورده هذا القائل على تعلق الجعل بالكلي من ان علة الشئ يكون لازما له فجاعل الكليات لازم للماهية ولازم الماهية امورا عتبارية فالواجب يكون امرا اعتباريا وهو ظاهر الفساد ففساده ظاهر فان علة الشئ انما يكون لازما للشئ بمعنى انها يمتنع ان لا توجد مع وجود الشئ فان وجود المعلول بدون وجود العلة محال لا بمعنى انها من احوال الشئ المنتزعة منه الممتنعة الانفكاك عنه كما هو معنى لوازم الماهية المحكوم عليها بانها اعتبارية وذلك ظاهر جدا فلا تخبط **قوله** لكن الطبائع المرسلة الطبائع المرسلة وان كانت لا توجد الا بوجود الاشخاص لكن الشخص بما هو شخص مرهون الوجود بمادة خاصة واستعداد مخصوص وغير هما من مباد واسباب وشرائط خاصة والطبيعة المرسلة غير مرهونة الوجود بتلك الامور وان كان لا بد لوجودها من مادة مطلقة واستعداد مطلق مثلا فزيد بما هو زيد مرهون الوجود بنطفة خاصة منكوبة من صلب ابيه في رحم امه وانقلابها علقة خاصة ومضغة خاصة ولحما وعظاما مخصوصة وجنينا مخصوصا والطبيعة الانسانية غير مرهونة الوجود بشئ منها نعم لا بد لوجودها من مطلق مادة ومطلق استعداد كما لا يخفى **قوله** كالزمان نفسه تنظير لما لا يكون مرهون الوجود بتوارد الامكانات الاستعدادية **قوله** ومحله هي الحركة الفلكية السرمدية **قوله** حامل محله هو الجرم الاقصى المحدد للجهات **قوله** بحسب الامتداد الزماني اما بحسب وجودها الواقعي الدهري فليس فيها تعاقب وتجدد بل هي مجتمعة قديمة الوجود في وعاء الدهر كما هو مذهب الفلاسفة **قوله** وقبل الكثرة اي قبل كل جزئي جزئي لا بمعنى ان الطبائع المرسلة موجودة مجردة عن التشخصات فان ذلك صريح الاستحالة وظاهر هذا الكلام يدل على قدم الانواع سواء كانت الاشخاص قديمة دهرية كما هو مذهب الفلاسفة او كانت حادثة واقعية كما هو عند من يرى ان الاعدام الزمانية اعدام حقيقية ويمكن ان يقال ان حاصل كلامه ان الطبائع المرسلة غير مرهونة على الخصوصيات الشخصية بما هي كذلك سواء كانت الطبائع المرسلة قديمة او حادثة ومعنى الوجود الالهي بمعنى ما يكون بعناية الله من دون ان يكون مرهونا بالامكان الاستعدادي لا يستلزم العدم والحق ان القول بقدم الانواع بتعاقب الاشخاص في الامتداد الزماني كما ذهب اليه الفلاسفة باطل فانه لو كان الامر كذلك فالصادر عن المبدء الفعال اما نفس الطبيعة النوعية من دون ان تتشخص اصلا وهو صريح الاستحالة او فرد خاص منها وهذا الفرد الخاص لكونه مرهون الوجود بخصوص المادة والاستعداد يجب ان يكون حادثا زمانيا فيكون الطبيعة النوعية ايضا حادثة زمانية اذ لا وجود لها قبل هذا الفرد الخاص على هذا التقدير او فرد مبهم بما هو مبهم وهو ايضا ظاهر البطلان اذ لا وجود للمبهم بما هو كذلك مثلا لو فرض ان نوع الانسان قديم بتعاقب اشخاصه في الامتداد الزماني فيستحيل ان يكون الصادر عن المبدء الفعال هو نهية المجردة او فرد مبهم فيجب ان يكون الصادر عن المبدء الفعال شخص واحد منه معين وهو حادث مسبوق بالمادة واستعدادها فالنوع الانساني حادث بحدوث اذ لا وجود له قبله على هذا التقدير و

لایمکن ان یقال ان کل جزئی من جزئیات الکلی مسبوق بجزئی آخر الی النهایة اللهم الا ان یکون فی تلک الجزئیات اللاتناهیة جزئی یکون صادرا عن المبدء الفعال بان یکون المبدء الفعال علة قریبة له اولا یکون کذلک والثانی باطل لانه لم یکن شئ من تلک الجزئیات موجودا اذ وجود شئ منها یتوقف علی صدور شئ منها عن المبدء الفعال واذا لم یکن شئ من الجزئیات موجودا لم یکن الکلی موجودا وعلی الاول فالصادر عن المبدء الفعال هو اول جزئی وجد من جزئیات ذلک الکلی فلا یکون جزئیاته لاتناهیة فی طرف الماضی وهو المطلوب والاخصر ان یقال ان سلسلة تلک الجزئیات اما منتهیة الی واجب الوجود فلا تکون غیر متناهیة فی جانب المبدء او غیر منتهیة الی الواجب فلا یجب وجود تلک السلسلة ولا یمتنع عدمها وارتفاعها اساذ لا وجوب الا بالاستناد الی واجب الوجود کما مر من الشارح فلا یمکن وجود تلک السلسلة اذ لا وجود بدون الوجوب وتفصیل الکلام فی هذا المرام یقتضی خروجا عن المقام **قوله** وتحریر محل النزاع بل تحریر محل النزاع ان الوجود علی رای الاشراقیة معنی انتزاعی هو نفس الصیرورة المصدریة ولیس معنی منضما الی الماهیة ومصداقه ومنشا انتزاعه نفس الماهیة بلا زیادة امر علیها وعلی رای المشائیة معنی منضم الی الماهیة زائد علیها فی الخارج فالمتحقق فی الواقع عندهم امران الماهیة والامر المنضم الیها ولا ریب فی ان الماهیات الممکنة غیر موجودة من دون جعل الجاعل ولا فی ان متعلق الجعل هو مطابق صدق قولنا الماهیة موجودة اعنی ما هو محکی لهذه القضیة والمحکی عند الاشراقیین هی نفس الماهیة اذ لیس الوجود امرا زائدا علیها عندهم وعند المشائین هی الماهیة المنضم الیها الوجود وهی مصداق اتصاف الماهیة بالوجود کما ان المحکی عنه لقولنا الجسم ابیض الجسم المنضم الیه البیاض وهو مصداق اتصاف الجسم بالبیاض فالجعل علی الرای الاول متعلق بامر واحد فهو بمعنی الخلق وعلی الرای الثانی متعلق بامرین فهو بمعنی التصییر ومعناه جعل الماهیة موجودة فهو من قبیل جعل الثوب اسود فعلی تقدیر کون الوجود نفس الصیرورة المصدریة لا یمکن تعلق الجعل بمعنی التصییر بمصداق قولنا الماهیة موجودة لانه واحد وعلی تقدیر کون الوجود امرا منضما الی الماهیة لا یمکن تعلق الجعل البسیط بمصداق ذلک القول لان مصداقه علی هذا التقدیر منضم ومنضم الیه فهو لیس امرا واحدا صالحا لتعلق الجعل البسیط فهذا النزاع فرع علی النزاع فی کون الوجود صفة منضمة او امرا انتزاعیا عن نفس الماهیة واما ما ذکره الشارح فی تحریر محل النزاع موافقا لما فی الافق المبین فهو صرف من الخبط لان الاتصاف من حیث هو غیر مستقل بالمفهومیة ورابطة بین حاشیتیه انما تحققه فی خصوص اللحاظ الذهنی فی مرتبة الحکایة ولا تحقق له فی الواقع مع غزل اللحظ عن خصوص اللحاظ الذهنی لکونه معنی غیر مستقل فلا یجوز ذو فطرة انسانیة ان یکون هو اثر الجعل بالذات الاول صاحب الافق المبین ولا یعبأ ارباب الالباب بطنین الذباب ومنشا غلطه انه قد وقع فی بعض عبارات القوم ان اثر الجعل علی رای المشائیة مفاد الهیئة الترکیبیة فحسب صاحب الافق المبین ان مرادهم مفاد الهیئة الترکیبیة المفهوم الغیر المستقل الرابطی للاتصاف وبه توهم بعید لما ان مرادهم مفاد الهیئة الترکیبیة مصداقها وهو لیس غیر مستقل بالمفهومیة کما

صورنا وبعض الشراح قد اقتفى صاحب الافق المبين فى ان المراد بمفاد الهيئة التركيبية المعنى الرابطى الغير المستقل بالمفهومية لكنه استشعر بانه لاتحقق للمعنى الرابطى الافى خصوص لحاظ الذهن فى مرتبة الحكاية فلا يجوز ان يكون مؤثرا للجعل فاضطر الى القول بوجود المعنى الرابطى فى الواقع فقال للمعنى الرابطى الية نحوا ليسية فى الخارج وامكان ذلك النحو مغاير لنحو ليسية المهيات الاستقلالية الاعيانية فذلك المعنى الرابطى باعتبار خصوص وجوده الذهنى بحكاية ونسبة حاكية مع قطع النظر عن مفاد الهيئة التركيبية ومحكى عنه فان ليسية المعنى الاعتبارى لاتنحصر فى الوجود الذهنى ووجوده باعتبار منشار انتزاعه كما هو المشهور قال الفرق بينه وبين نحو ليسية المهيات الاستقلالية مما يدركه العقل بدهة ان اتضح الفرق بهذا لك النحو من الليسية لايوجب الجوهرية والعرضية كما ان العدم ليس بجوهر وعرض انتهى وهذا عجوبة فى المغايرين واضح كالشمس فى رابعة النهار فلان المعنى الرابطى غير مستقل بالمفهومية لايمكن ان يلاحظه الذهن استقلالا فضلا عن ان يصلح للموجودية فى الخارج فتجويزه وجود المعنى الرابطى يدل على انه لم يفهم مفهوم المعنى الرابطى واما ثانيا فلان تجويزه وجود الانتزاعيات فى الخارج يدل على غفوله عن معنى الانتزاعى لانه لوكان للمعنى الانتزاعى فى الخارج وجود لكان ذلك الوجود اما عين وجود المنشار فاذن لاوجود للانتزاعى حقيقة اذ يستحيل ان يكون منشار الانتزاع موجودا بالعرض بتبعية وجود الانتزاعى ولايمكن ان يوجد الانتزاعى ومنشار الانتزاع كلاهما بوجود واحد حقيقة اذ الوجود يختلف باختلاف المضاف اليه فتعين ان يوجد منشار الانتزاع بالذات والانتزاعى بالعرض فعلى هذا التقدير ينحصر وجود الانتزاعيات فى الوجود الذهنى ووجودها باعتبار منشار انتزاعها كما هو المشهور على خلاف ما توهم واما غير وجود المنشار فيكون للمنشار وجود للمعنى الانتزاعى وجود آخر ويكون هذا المعنى موجودا فى المنشار بوجود مغاير لوجوده فيكون صفة منضمة واما ثالثا فلانه لوكان للمعنى الانتزاعى وجود فى الخارج كان لوجود المهية وجود فى الخارج مغاير لوجود المهية ولوجود الوجود وجود فى الخارج وهكذا فيتسلسل الوجودات الموجودة فى الخارج وكذا يلزم التسلسل فى سائر الامور المتكررة النوع كاللزوم وغيره واما رابعا فلانه لوكان للنسبة وجود فى الخارج فلا يخلوا اما ان يكون وجودها فى احد طرفيها او موجودة بنفسها لافى محل والثانى يستلزم كون النسبة جوهرا قائما بنفسه وهو فاحش وعلى الاول يكون الطرف الذى وجد فيه النسبة متصفا بها فيكون هناك نسبة اخرى بين ذلك الطرف وتلك النسبة والكلام فيها الكلام فيلزم وجود النسب الغير المتناهية فى الخارج واما خامسا فلان النسبة الحملية الصادقة بين امرين لاتعقل الا اذا كان بينهما اتحاد فى الواقع وتغاير فى الذهن ليتحقق الحمل وذلك ظاهر فلو كان للنسبة وجود فى الواقع لم يكن الاتحاد بينهما فى الواقع ضرورة ان وجود النسبة فى الواقع يستدعى تغاير المتغيرين فى الواقع اذ لا يتصور وجود النسبة فى واحد محض واما سادسا فلانه لوكان الامر كما توهم لزم ان تغاير الشئ نفسه فى الواقع فان النسبة المتحققة فى الحمل الاولى متحققة على هذا التقدير فى الواقع ايضا فتغايرهما فى الواقع يستلزم تغاير المتحدين فى الواقع فيلزم تغاير الشئ ونفسه فى الواقع واما سابعا فلان النسب والمعانى الانتزاعية

لوكانت موجودة فى الخارج لزم اما قدم الممكنات الغير المتناهية اوكون الواجب تعالى مستعد الحدوث الحوادث فيه سبحانه بيان اللزوم ان له تعالى نسبة خاصة وارتباطا خاصا بكل شئ من الممكنات والممكنات لامتناهية اذ العالم ابدى بالاتفاق فلو كانت الارتباطات الغير المتناهية الواقعة بينه تعالى وبين الممكنات الغير المتناهية موجودة فى الخارج فى ذاته تعالى كانت اما قديمة فيلزم قدم الممكنات الغير المتناهية اعنى تلك الارتباطات الموجودة فى الخارج اوحادثة وكل وصف حادث فى الخارج مسبوق باستعداد الموصوف فيكون الواجب مستعد الحدوث الحوادث فيه واللازمان باطلان واما ثامنا فلانه لوكان للمعانى الانتزاعية وجود فى الخارج غير وجود مناشيها لزم اتصاف كل ممكن بصفات غير متناهية موجودة فى الخارج ضرورة ان لكل ممكن مع كل ماعداه من الاشياء اللامتناهية نسبة خاصة واقلها المغايرة فهو متصف بمغايرات غير متناهية موجودة فى الواقع واللازم بديهى البطلان واما تاسعا فلان بعض المعانى الانتزاعية عدميات فلا مجال للقول بوجودها فى الخارج مع ان الدليل الذى ذكره على وجود الانتزاعيات فى الخارج على تقدير تمامه يقتضى القول بوجود العدميات ايضا فى الخارج واما عاشرا فلانه على تقدير ماتوهمه يلزم التكثر فى مرتبة الذات الاحدية الحقة لان الذات الاحدية الحقة فى مرتبة نفسها مناشئ لصحة انتزاع سلوب صفات النقص فلابد على رأيه ان تحقق فى تلك المرتبة النسب السلبية بوجودات مغايرة لوجود الذات الحقة واما حادى عشر فلانه لوكان الامر كما زعمه لزم ان يمتنع صدور الكثير عن الواحد لان السلوب الغير المتناهية متحققة فى مرتبة الذات الاحدية بوجودات مغايرة لوجود الذات على هذا التقدير فهى اما واجبة الوجود وهو صريح البطلان اوممكنة فلها علة وهى الذات الواحدة الحقة فيلزم صدور المعلولات الكثيرة بل المعلولات الغير المتناهية عن ذات حقة احدية واما ثانى عشر فلان بديهة العقل شاهدة بانه لايمكن وجود النسبة بدون وجود المنتسبين فلابد لوجود النسب السلبية فى الواقع من تحقق طرفيها فى الواقع مع ان طرفيها قد يكونان معدومين عدما محضا فى الواقع مع صدق النسبة السلبية كقولنا شريك البارى ليس بموجود وقد يكون احد طرفيها معدوما محضا واما ثالث عشر فلانه لوصح ماذكره لزم وجود الاجزاء الممكنة الغير المتناهية فى الجسم المتصل لانها انتزاعية واقعية فهى موجودات بوجودات متغايرة على رأيه فيلزم المفاسد النظامية واما رابع عشر فلان قوله ذلك لنوع من الالتباس لايوجب الجوهرية والعرضية كما ان العدم ليس بجوهر وعرض لامعنى له اذا لوجود اما حلول فى موضوع اوقيام لافى موضوع فكل موجود ممكن لايخلو عن الجوهرية والعرضية ولو اصطلح على عدم اطلاق لفظ الجوهر والعرض على بعض الموجودات الممكنة فلا مشاحة فيه لكن لاكلام لنا مع المصطلح من عند نفسه وانما ندعى ان النسب والمعانى الانتزاعية لوكانت موجودة فى الخارج كانت فى الخارج اما جوهرا اواعراضا بالمعنى المصطلح عند القوم واما نفى الجوهرية والعرضية عن العدم فانما يصح على ماذهب اليه القوم من ان العدم نفى صرف لاشئ يعبر عنه بالنفى واما على ماتوهم من وجود العدم فى الخارج لايجيد

من التزام كونه جوهرا او عرضا على معناهما المتعارف وان كان يعجبه ان لا يطلق عليه لفظ الجوهر والعرض مع عدم خلوه على تقدير وجوده عنهما بالمعنى المتعارف فليفعل لكن لا كلام ولا مشاحة في الاصطلاح واما قوله والفرق بينه وبين نحو ايسية المهيات الاستقلالية مما يدركه العقل بديهة فما يقضي به العجب فان ما يدركه العقل بديهة هو ان النسب والاضافات اعتباريات ليس لها وجود وراء وجود مناشيها في الخارج لان لها نحو وجود في الخارج مغايرا لنحو وجود المهيات الاستقلالية فان ذلك انما يدركه عقله الذي هو وهمه واما خامس عشر فلان ما توهمه من وجود اتصاف المهية بالوجود بالمعنى الرابطي في الخارج غير صحيح في الواقع ولا عند الاشراقية ولا عند المشائية ولا عند القائل نفسه اما الاول فلما عرفت واما الثاني والثالث فلانه لا يوجد في كلام احد من الاشراقية والمشائية من هذا الوهم عين ولا اثر واما الرابع فلان هذا القائل ذهب الى ان الوجود عين الماهيات كما هو مذهب اهل الحق وهو انما يصح ان لم يكن للوجود المصدري مصداق سوى نفس الماهية وعلى تقدير ما توهمه يكون لوجود المصدري موجودا بنفسه في الخارج بوجود مغاير لوجود الماهية فلا يكون المهية مصداقا كما لا يخفى وبالجملة فمفاسد هذا الراي اكثر من ان تحصى والذي اوقعه في هذا الوهم شبهتان الاولى ما ذكره في شرحه من انه لو لم يكن للانتزاعي وجود في الخارج لزم ارتفاع النقيضين اذ النقيضان قد يكونان انتزاعيين كالوجود والعدم وبنى هذه الشبهة في غاية السقوط فان المستحيل هو ان يرتفع النقيضان بمعنى ان لا يكون واحد منهما مطابقا لما حكي عنه لا بمعنى ان لا يكونا موجودين بنفسهما في الواقع ونقيض وجود الوجود في الخارج عدم وجوده في الخارج لا وجود العدم فيه حتى يلزم من عدم وجود العدم فيه مع عدم وجود الوجود فيه ارتفاع النقيضين وهو ظاهر ولو كان معنى ارتفاع النقيضين ما زعمه من ان لا يوجد النقيضان بنفسهما في الخارج لزم عليه القول بارتفاع النقيضين او القول باجتماعهما بيان الملزوم انه اذا ارتفع وجود زيد في الواقع فاما ان يوجد عدمه في الواقع او لا يوجد عدمه ايضا فعلى الثاني يلزمه القول بارتفاع النقيضين بالمعنى الذي الزمه وعلى الاول اما ان يكون العدم موجودا قائما بنفسه فيكون العدم ذاتا جوهرية وهو فحش او يكون موجودا قائما بغيره فذلك الغير الذي قام به العدم اما ذات المعدوم او ذات مغايرة لها والثاني صريح البطلان اذ لا معنى لقيام عدم زيد بعمرو مثلا والا لكان المعدوم هو عمرا لا زيدا اذ المتصف بالعدم على هذا التقدير هو ما قام به العدم في الخارج فتعين الاول وهو ان ما قام به العدم ذات المعدوم فيجب ان يكون لذات المعدوم الذي قام به العدم الذي هو على هذا التقدير صفة موجودة في الخارج نحو وجود في الخارج اذ لا معنى لقيام صفة موجودة في الخارج بما ليس بشئ في الخارج اصلا فيلزم ان يكون تلك الذات موجودة في الخارج حين هي معدومة فيه وهو اجتماع النقيضين ثم نقول لو كان للعدم وجود في الخارج لزم قدم الممكنات على فرض حدوثها واللازم باطل بيان الملازمة انه لو كان العالم حادثا تحقق في الخارج اعدام الاشياء التي هي في العالم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان الاعدام الموجودة في الخارج اما قائمة بانفسها فتكون

تلك الاعدام جواهر وهو فحش او قائمة بغيرها وهي الممكنات التي تلك الاعدام اعدام لها فتكون موجودة على تقدير فرض وجود اعدامها فيلزم ان تكون قديمة على تقدير حدوثها بل نقول لو فرض حدوث العالم اي ماسوى الله لزم قدمه على هذا التقدير لانه ان فرض حدوثه كان اعدام ما في العالم اي ماسوى الله موجودة في الخارج قبله وتلك الاعدام ايضا ماسوى الله فيلزم وجود ماسوى الله قبل وجود ماسوى الله ايضا يلزم على تقدير وجود العدم في الخارج ان لا يكون العدم نقيضا للوجود لان العدم على هذا التقدير ذات موجودة ممتازة بنفسها عما عداها ونقيض الوجود رفعه لا وجود ذات اخرى وهو ظاهر وايضا يلزم على ما توهمه اجتماع النقيضين لان عدم العدم مفهوم مغاير لمفهوم الوجود ولا ريب في ان مفهوم عدم العدم انتزاعي فهو موجود على هذا التقدير في الخارج وهو فرد للعدم المطلق فالعدم المطلق موجود بعين وجود هذا الفرد اعني عدم العدم مع انه نقيض العدم المطلق ولا يرد هذا على تقدير كون العدم غير موجود في الخارج لان عدم العدم المطلق بما هو نقيض للعدم المطلق مما لا وجود له في الواقع فهو عنوان بلا معنون فهو لا يصدق في الواقع على شيء ومفهومه بما هو متمثل في الذهن فرد للعدم المطلق ولا ضير في ذلك الا ان ينكر هذا القائل وجود عدم العدم في الخارج الشبهة الثانية ما ذكره في حواشي شرحه من انا نتصور احكاما ونعلم بالضرورة انه لو فرض انتفاء جميع الاذهان تكون تلك الاحكام صادقة متحققة كما نعلم بالضرورة ان عدم الواجب مستلزم لعدم سائر الاشياء وهذا الاستلزام متحقق ولو فرض انتفاء جميع الاشياء فتحققه هو وجوده الذي اوعيناه انتهى وانت تعلم ما فيه من الاختلال لانه ان اراد تحقق الاستلزام المذكور تحقق معناه النسبي فهو صريح البطلان لان تحقق النسبة فرع تحقق طرفيها فلو تحقق هذه النسبة في الواقع تحقق طرفاها في الواقع وهما عدم الواجب وعدم سائر الاشياء ولا يمكن القول بتحقق هذين الطرفين في الواقع من احد فضلا عن مؤمن وان اراد ان هذا الاستلزام متحقق على تقدير عدم الواجب وعدم سائر الاشياء وان كان هذا خلاف ما يدل عليه كلامه فهذا لا يدل على تحقق هذا الاستلزام في الواقع كما هو مدعاه بل على تقدير المحال وهو تقدير عدم الواجب ولا كلام في الوجود التقديري وايضا لم ان هذا الاستلزام تحقق على ذلك التقدير اما اولا فلانه تقدير محال فيجوز ان لا يتحقق الاستلزام على ذلك التقدير واما ثانيا فلانه على تقدير عدم جميع الاشياء لا تحقق هذا الاستلزام ايضا لانه ايضا من جملة الاشياء وان اراد تحقق الاستلزام ان العقل عالم بانه لو فرض عدم الواجب لعياذا بالله لزم عدم سائر الاشياء على ذلك التقدير فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون نسبة الاستلزام موجودة في الخارج اذ يكفي في صدق ذلك تحقق مصداقها وهو كون الواجب سبحانه علة لسائر الاشياء بل تحقق ذات الواجب التي هي علة لسائر الاشياء وتحقق الاشياء التي هي معلولة لذاته تعالى وبالجملة فكلامه في هذا المقام لا يستاهل ان يصغى اليه فضلا عن ان يتكلم عليه لكنا اسبغنا الكلام في ابطاله صونا للافهام من ان تضل وللاقدام من ان تزل **قوله** والوجود والاتصاف اثر بالعرض فان الوجود عندهم نفس صيرورة الذات ومصداقه نفس الهوية من حيث هي بلا زيادة امر عليها والوجود والاتصاف به حكاية وجعل الحكاية في الواقع هو جعل مصداقها اذ ليس للحكاية تقرر في الواقع وراء تقرر مصداقها فهناك جعل واحد وتقرر واحد هو جعل نفس الهوية وتقررها

فاذا انتزع عنها معنی الوجود ومعنی الاتصاف بالوجود نسب هذا الجعل والتقرر الی الوجود والی الاتصاف به بالعرض لا ان هناک جعلان متغایران
احدهما متعلق بالماهیة والثانی بالوجود اولا لاتصاف به فان هذا انما یمکن لو کان للوجود وللاتصاف به فی الواقع مع قطع النظر عن خصوص
انتزاع الذهن تقرر وراء تقرر الماهیة واما معنی الوجود ومعنی الاتصاف به بعد الانتزاع فهما متقرران بانفسهما فی الذهن فهما مجعولان فی
الذهن بجعل وراء جعل الماهیة فی الواقع بقی الکلام فی تعلق الجعل بالذاتیات وخلط الذات بها فالذاتیات وخلط الذات بها مجعولة
بعین جعل الذات کما ان الوجود والخلط بالوجود کذلک فهناک جعل واحد متعلق بمصداق الذاتیات والخلط بها ومصداق الوجود والخلط به
بالذات واذا نسب هذا الجعل الی مفاهیم انتزاعیة حاصلة فی الذهن من الذاتیات والخلط بها والوجود والخلط به کان معنی جعلها ان
مصداقها مجعول بالذات لا ان الذاتیات والوجود وخلط الذات بهما بما ان تلک الامور منتزعة عن الذات مجعولة بالذات الفاء بجعل
الذات بعینه او بجعل آخر اذ لا الجاء بین الذات وبین الذاتیات وبینها وبین خلطها بالذاتیات ولا بین الذات وبین الوجود او خلطها
بالوجود فی الواقع وبالجملة لا فرق بین الوجود وبین الذاتیات فی هذا الحکم ومن العجائب ما توهمه صاحب الافق المبین من ان حمل الذات
علی نفسها وخلطها بذاتیاتها غیر مجعول اصلا لان الجعل مستلزم ولا نفس الجعل البسیط المتعلق بنفس الذات بخلاف خلط الذات بالوجود فهو
مجعول بعین ذلک الجعل البسیط وهو من اوهامه التی لا ینبغی ان یصغی الیها فضلا عن ان یعول علیها فان معنی کون خلط الذات بالوجود
مجعولا بعین جعل البسیط المتعلق بنفس الذات هو ان مصداق هذا الخلط هو نفس الذات مجعول وهذا المعنی متحقق فی خلط الذات بنفسها
ای کون الذات نفسها او خلطها بذاتیاتها ایضا فان مصداق هذا الخلط وهو نفس الذات مجعول قطعا ولما صعب الامر علیه ان حمل الشیء علی
نفسه وحمل ذاتیاته علیه انما یصدق حین وجوده اذ المعدوم لیس سلبه عن نفسه وسلب ذاتیاته عنه فیکون حمله علی نفسه وحمل ذاتیاته علیه
حادثا فیکون مجعولا قال مجیبا عنه ان خلط الذات بالذاتیات لا یکون بمقتضی او باقتضاء الیس النظر الی الماهیة من حیث هی غیر ممکن الانسلاخ
عن ان یکون لحاظ ذاتیاته واما ما یلیق فاما من تلقاء مقتضی او باقتضاء من تلقاء جوهر الماهیة فقولنا الانسان انسان او حیوان لا یحوج
صدقه الی الجعل من جهة الخلط وان احوج الی لحاظ تقرر الموضوع فما یستدعیه انما هو تقرر ذات الموضوع لست اقول الصدور عن العلة
بل التقرر فقط حتی لو امکن التقرر بنفس الذات من غیر علة لکفی علی ان ذلک ایضا لیس من جهة خصوص الخلط باعتبار خصوصیة الطرفین
بل من جهة استدعاء مطلق طبیعة الربط الایجابی فاذن توقف صدق خصوص الحمل فی ذاتیات الماهیة بخصوصیة حاشیتی الموضوع
والمحمول علی مجعولیة نفس الماهیة وصدورها عن الجاعل انما هو بالعرض وعلی سبیل الاتفاق من جهتین عدم تقرر الماهیة الامکانیة
بنفسها ومطلق کون الربط ایجابیا الا بالذات من جهة خصوص الخلط وخصوصیة حاشیتی الحمل فلما احتیج الی توسط جعل مؤلف للخلط
بین الطرفین ولا الی اعتبار جعل بسیط للذات فالجاعل یجعل ماهیة الانسان ثم هو بنفسه انسان وحیوان لا بجعل مؤلف اصلا ولا
بنفس ذلک الجعل البسیط انتهی وهذا الکلام لا یستحق ان یلتفت الیه لکنا نبین فساده وننبه علیه کیلا یروج عند الناقدین

زيوفه المغشوشة ولئلا يروق للناظرين زخارفه المخدوشة فنقول اما ان يكون غلط الذات بالوجود مجعولا بالذات فيكون ذلك قولا بالجعل المؤلف ويكون مجعولا بعين الجعل البسيط المتعلق بنفس الماهية فيكون معنى كونه مجعولا ان مصداقه مجعول بالجعل البسيط ومصداقه ليس الا نفس الماهية وهي مصداق حملها على نفسها وحمل الذاتيات عليها فلا معنى لنفي كون حمل الذات على نفسها وحمل الذاتيات عليها مجعولا بنفس الجعل البسيط المتعلق بنفس الماهية مع القول بكون مصداق حمل الذات على نفسها وحمل الذاتيات عليها هي نفس الماهية وكون نفس الماهية مجعولة بالذات بالجعل البسيط اذ لا معنى لكون الحمل مجعولا الا كون مصداقه مجعولا وما ذكر من ان النظر الى الماهية من حيث هي غير ممكن الانسلاخ عن ان يكون لحاظ ذاتياته ان اراد به ان النظر الى الماهية هو النظر الى الذاتيات لكون مصداق الذاتيات هو نفس الماهية فاذا لوحظ نفس الماهية فقد لوحظ مصداق الذاتيات فمسلم لكن النظر الى الماهية هو النظر الى مصداق الوجود ايضا لان نفس الماهية هي مصداق الوجود فالنظر الى الماهية هو النظر الى مصداق الوجود وان اراد به ان النظر الى الماهية هو النظر الى الذاتيات اي مفهوماتها الانتزاعية الحاصلة منها في الذهن فذلك مم اذ لحاظ مفهوماتها الانتزاعية موقوف على انتزاع الذهن تلك المفهومات من نفس الذات كما ان لحاظ مفهوم الوجود الانتزاعي موقوف على انتزاع الذهن مفهوم الوجود عن نفس الذات فليس النظر الى الماهية هو النظر الى تلك المفهومات الانتزاعية كما ان النظر الى الماهية ليس هو النظر الى مفهوم الوجود الانتزاعي فكلامه هذا لا يفي فارقا بين حمل الذات على نفسها وحمل الذاتيات عليها وبين حمل الوجود عليها بان يكون الاول غير مجعول اصلا والثاني مجعولا بعين الجعل البسيط واما قوله الانسان انسان او حيوان ففيه ان صدق قولنا الانسان موجود ايضا لا يحوج الى الجعل من جهة الخلط وان احوج الى لحاظ تقرر الموضوع فما ليته ادعى انما هو تقرر ذات الموضوع لا الصدور عن العلة بل التقرر فقط حتى لو امكن التقرر بنفسه لكفى في صدق الوجود فان التقرر هو عبارة عن نفس الماهية بلا زيادة امر عليها وهو مصداق الوجود فهذا الكلام لا يصلح فارقا بين صدق حمل الذات والذاتيات على نفس الذات وبين صدق حمل الوجود عليها كما لا يخفى وكذا قوله على ان ذلك ايضا ليس من جهة خصوص الخلط فان ذلك جار في الخلط بالوجود ايضا وما ذكر من ان توقف صدق خصوص الحمل الخ فمثله جار في الوجود ايضا فان توقف صدق حمل الوجود على نفس الذات على جعل الماهية انما هو من جهة عدم تقرر الماهية الامكانية بنفسها ومطلق كون الربط ايجابيا لا بالذات من جهة خصوص الخلط وخصوصية حاشيتي الحمل واما قوله فلا يحتاج الخ فجزاف وهي لان صدق حمل الذات على نفسها وخلطها بالذاتيات لما كان حادثا فلا بد له من محدث فكيف لا يحتاج الى جعل اصلا فان حدوث حادث من دون جعل اصلا لا بجعل بالعرض وهو نفس جعل الذات ولا بجعل مستانف وراء جعل الذات لا يسوغه الا ماؤف القريحة فقد تحقق انه كما ان خلط الذات بالوجود مجعول بعين جعل الذات كذلك خلط الذات بنفسها وبذاتياتها مجعول بعين جعل الذات بلا فرق وهذا ما افاده قدوة المحققين جلال الملة والدين الدواني طيب الله مضجعه وبرد مهجعه وهذا القائل قد شد وعليه النكير وتعدى اقصى مدى التشنيع والازراء وجاوز

في الاعجاب بنفسه اعلى ذرى الاغراق والاطراء فقال بعد ما نقلنا عنه بهذه العبارة هذا اصل غامض من لم يرزق القطنة ولم يكن بقريحته
سبيل الى الفضول عنه تخيل انه تقضي بان صدق الحمل بنفس جعل الماهية لا بجعل مستانف فان الجعل متعلق اولا بنفس الماهية
ثم العقل ينتزع منها كونها ذاتيا اوبعض ذاتياتها ومصداق الحمل نفس جعل الماهية وزعم ان ذلك مذهب الاشراقية وهو على شفا
حفرة الوهن والسخافة فقد تحقق ان مصداق الحمل بخصوصه نفس الماهية بما هي هي وقولهم ذاتيات الماهية مجعولة بعين جعلها انما عنى
بان جعل الماهية هو نفس جعلها فهي مجعولة في ذواتها جعلا بسيطا هو عين جعل الماهية بل الجعل البسيط الوجداني تعلق اولا و
بالذات بالذاتيات والمقومات ثم بالماهية وهذا مسلك الاشراقية والرواقية وانما حاولنا ترميمه وتقويمه بالحكمة اليمانية لا ان ذلك
الجعل توسط في اعتبار العقل بين الماهية ومقوماتها للحاظ الخلط ومصداق الحمل وكك مصداق الحمل نفس الماهية المجعولة لا جعلها
ومجعوليتها فان بين الاعتبارين فرقا على ان التشكيك لا يختص بالرواقية بل يعرى المشائية ايضا فلا يجدر ان نزاح الا بما يجدي
الفريقين انتهى وانت وكل من يستحق الخطاب وان لم يتمرن بالنظر والاكتساب تعلمان ان اصله الغامض مخنبث ماله من قرار وان
بنيانه الذي بني ربيته على شفا جرف هار فقد حققنا ان خلط الذات بنفسها وخلطها بذاتياتها مجعول بعين جعل الذات وان الجعل
تعلق اولا بنفس الماهية التي هي مصداق الحمل ثم العقل ينتزع منها كونها هي هي او بعض ذاتياتها فان كون الشيء هي هي او بعض ذاتياتها حكاية مصداقها نفس الماهية
والحكاية لا محالة منتزعة عن المصداق ومصداق الحمل هي نفس الماهية المجعولة وهو الذي عناه المحقق بقوله ومصداق الحمل نفس
جعل الماهية ولم يرد ان مصداق الحمل هو المعنى الانتزاعي الاضافي للجعل كما توهمه هذا القائل لسوء فهمه فرد عليه بان مصداق
الحمل نفس الماهية المجعولة لا جعلها ومجعوليتها ومثل هذا في كلامهم شائع مشهور وعلى ألسنتهم ذائع ومذكور وفي كتبهم مرقوم ومسطور ولكن
من لم يجعل الله له نورا فما له من نور وما ذكرنا في تفسير قولهم ذاتيات الماهية مجعولة بعين جعلها لا يغنيه شيئا لان الذات والذاتيات
لما كانت مجعولة جعلا بسيطا كان حمل الذات على نفسها وحمل ذاتياتها عليها ايضا مجعولا بعين ذلك الجعل لان جعل الحكاية هو جعل
مصداقها فلا معنى لكون مصداقها مجعولا مع عدم كونها مجعولة واما قوله لا ان ذلك الجعل الخ فان اراد به ان الجعل البسيط للماهية لا يكون
جعلا مؤلفا بالذات متوسطا بين الذات ومقوماتها فذلك مسلم وصحيح لكن المحقق لا يقول بذلك وان اراد به ان الجعل البسيط للماهية
ليس جعلا لخلط الذات بالمقومات اصلا فذاك ظاهر البطلان كما عرفت واما قوله على ان التشكيك يعني به ما بيناه بقولنا ولما صعب
الامر عليه ان حمل الشيء على نفسه الخ ففي غاية الوهن فان حاصل ما افاده المحقق وهو ان خلط الذات بنفسها او بالذاتيات مجعول
بالعرض بعين الجعل المتعلق بالماهية صحيح سواء كان الجعل المتعلق بالماهية جعلا بسيطا كما هو الحق او جعلا مؤلفا كما هو مذهب المشائية
فجواب المحقق تام عن الطرفين ومجد للفريقين ولعل هذا القائل نظر الى قوله فان الجعل يتعلق اولا بنفس الماهية فان ظاهره يدل على
الجعل البسيط فانه المتعلق بنفس الماهية فتوهم ان جواب المحقق لا يصح على راي المشائية وهذا توهم بعيد فان قوله قدس الله سره فان

على الفريقين

الجعل تعلق اولا بنفس الماهية انما المراد بان الجعل لا تعلق اولا بكون الماهية هي او بعض اتياتها بل انما تعلق اولا بالماهية نفسها اما بما هي هي كما هو مذهب الاشراقية القائلين بالجعل البسيط او من حيث خلطها بالوجود كما هو راى المشائية القائلين بالجعل المؤلف لان الجعل المتعلق اولا بالماهية بما هي هي حتى يكون له اختصاص بمذهب الاشراقية ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان هذا القول يدل على ما فهمه فالمحقق انما اتى بهذه العبارة الدالة على الجعل البسيط لذهابه الى مذهب الاشراقية واختياره القول بالجعل البسيط ولا يلزم من ذلك توقف اصل الجواب على القول بالجعل البسيط فان اصل الجواب هو ان خلط الذات بنفسها او بذاتياتها لا يحتاج الى جعل مستانف وراء جعل الماهية وهذا صحيح سواء كان جعل الماهية عبارة عن الجعل البسيط او عن جعلها موجودة وما توهم من ان مسلك الاشراقية والاشراقية ما عاول ترميمه وتقويمه بحكمته فهم برآء منه وانما مذهبهم ما حققه المحقق قدس سره ولو كانوا يذهبون الى ما ذهب اليه القائل لكانوا اهدى سبيلا واحرى فى الادعاء من غير دليل فقد تبين الرشد من الغى وامتاز من زرق الفطنة عمن يرزقها والله موتى الحكمة وولى العصمة ثم قال هذا القائل اما اللاحق الذى هو الوجود فمصداق الحمل فيه نفس مهية الموضوع المتقررة من غير اعتبار امر ما معها اصلا كما يكون فى سائر العوارض من لوازم المهية واللواحق المفارقة لكن لا بما هي هي بنفسها كما هو فى الذاتيات لكون الوجود غير داخل فى قوامها بل من حيث انها صادرة بنفس تقررها عن الجاعل فالمناط بالذات ههنا حقيقة هو حيثية الصدور بالجعل البسيط فاذن ما اسهل ان يظهر لك ان الماهية ما لم تصدر عن الجاعل لم يحمل عليها شئ اصلا فاذا صدرت صدق انها هي او ما هو ذاتي لها لكن لا من حيث هي صدرت بل حين ما صدرت على مجرد المقارنة لا التوقف وانها موجودة باعتبار ما تلحظ من حيث هي صدرت اى بلحاظ تلك الحيثية لا لحاظها من حيث هي نفسها ولكن حين ما صدرت فلذلك لم يكن شئ من الممكنات الا هو المطلق بل انما يصح ان يقال هو نفسه او هو بعض ذاتياته حين المجعولية ويقال هو موجود ثابت باعتبار المجعولية انتهى وانت تعلم ان هذا الكلام ليس له كثير معنى فضلا عن ان يكون له جدوى لانه قد اعترف بان مصداق الوجود نفس الماهية المتقررة من غير اعتبار امر ما معها اصلا فالماهية اذا كانت متقررة كانت مصداقا لحمل الوجود كما انها اذا كانت متقررة كانت مصداقا لحمل الذاتيات من غير فرق وما توهم من ان المناط بالذات فى حمل الوجود حقيقة هو حيثية الصدور لا يفيده شيئا لان حيثية الصدور ليست داخلة فى المصداق والا لكانت تلك الحيثية منضمة الى نفس الماهية قبل الوجود وهو صريح البطلان كما سبق منا فهى خارجة عن المصداق فليس مصداق الوجود الا نفس الماهية واما الحيثية التعليلية فهى متحققة فى صدق الذاتيات على الذات وصدقها على نفسها ايضا ضرورة انه حادث والحادث لا بد له من محدث على انه لا معنى لتحقق الحيثية التعليلية فى صدق الوجود الا ان مصداق الوجود هو نفس الماهية مجعول ونفس الذات هي مصداق الذاتيات والذات ايضا فمصداقها ايضا مجعول فلا معنى لعدم تحقق الحيثية التعليلية فى صدق الذات والذاتيات على نفسها وان اراد ان حيثية الصدور فى حمل الوجود حيثية لحاظية بخلاف حمل الذاتيات اذ لحاظ نفس الذات كاف فى صدقه فقد سبق ان حمل

الوجود على الشئ قد لا يحتاج الى لحاظ الحيثية التعليلية وحمل الشئ على نفسه قد يحتاج الى لحاظها اذا كان عينية المحمول للموضوع نظرية وقد سبق ذلك ببيان مستوفى هذا ولقد اطنبنا الكلام فى هذا المقام ازاحة للاوهام والله ولى التوفيق والالهام **قوله** وعلى القول الثانى هو الاتصاف من حيث هو غير مستقل بالمفهومية قد جرى الشارح ههنا فى التقليد لصاحب الافق المبين على سجيته فانه قال فى الافق المبين ان النسبة التى هى صيرورة او الاتصاف فى هذا النحو من الجعل يعنى الجعل المولف انما يلحظ بين المجعول والمجعول اليه على انها مرآة للملحوظية احدهما بالآخر لا على ان يتوجه الالتفات اليهما برأسهما وانما دخولها فى متعلق الجعل بالعرض من تلك الجهة فاذا لوحظت على الاستقلال بالالتفات من حيث انها ماهية ما انعزل النظر عن الطرفين الا بالعرض والقصد متعلق الجعل المولف وعلى الحكم بان هذه الماهية هل تفتقر فى نفسها الى جاعل يقتضيها او تستغنى لان شان الماهيات الاستغناء بحقائقها التصورية عن الجعل والافتقار اليه فى الخلط بما لا يدخل فى قوامها مفوضا الى البرهان اليس قد قرع سمعك ان التصور والتصديق نوعان من الادراك مختلفان بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط اذ التصديق لا يتعلق الا بما هو الهيئة الحكمية كمفهوم هو هو والتصور يتعلق بكل شئ والنسبة انما يدخل فى متعلق الحكم بالتبعية حيث يوجد الموضوع متلبسا بالمحمول واثر التصور نفس حصول الشئ واثر التصديق كون الشئ شيئا وكذلك الوجود المحمولى والوجود الرابطى نوعان متباينان بحسب التعلق وبحسب ما ينبغى فاحكم بان شاكلة الجعلين فى هذه الاحكام تلك الشاكلة انتهى وقد نبهناك على فساده فان الاتصاف من حيث انه رابطة بين الحاشيتين انما وجوده فى ملاحظة الذهن فلا يصح ان يكون متعلق الجعل المولف واثرا له وكيف يظن ذو مسكة ان المشائية يظنون ان اثر الجعل هو المعنى الحرفى الذى لا يمكن ان يلاحظ استقلالا فضلا عن ان يتحقق فى الواقع والحق ما ذكرنا سابقا من ان اثر الجعل هو مصداق خلط الماهية بالوجود الذى هو صفة منضمة اليها عندهم وهذا الخلط متحقق فى الواقع فتحقق مصداقه الذى هو ذوات الماهية والوجود المتحققان فى الواقع المنضم احدهما الى الآخر كما ان متعلق الجعل عندنا جعل اصباغ الثوب احمر هو مصداق خلط الثوب بالحمرة وهو ذوات الثوب والحمرة الموجودتان فى الواقع المنضم احدهما الى الآخر **قوله** الاتصاف لا من هذه الحيثية اى الاتصاف من حيث انه مفهوم اسمى لا من حيث انه مفهوم غير مستقل رابطة بين الحاشيتين وقد اندفع بما ذكره الشارح ما استدل به على اثبات الجعل البسيط من انه على تقدير القول بالجعل المولف لابد من الانتهاء الى الجعل البسيط اما نفس الصيرورة او الاتصاف او اتصاف الاتصاف وغير ذلك من المراتب ووجه الاندفاع ان متعلق الجعل المولف هو الاتصاف من حيث انه مفهوم غير مستقل رابط بين الحاشيتين لا من حيث انه ماهية من الماهيات وملحوظ بلحاظ مستقل وانما يلزم الانتهاء الى الجعل البسيط لو كان متعلقه هو الاتصاف من حيث انه مفهوم مستقل وماهية من الماهيات وليس كذلك بل متعلق الجعل هو الاتصاف من حيث انه رابطة بين الطرفين كما ان النسبة فى القضية انما يتعلق بها التصديق من حيث هى رابطة بين الطرفين لا ما التفت اليها بالذات هذا ما رامه الشارح موافقا لما فى الافق المبين وقد عرفت فساده والحق ان حاصل الخلاف بين الفريقين هو ان اثر الجاعل

على تقدير الجعل البسيط هو نفس المهية والوجود منتزع عنها وعلى تقدير الجعل المولف هو مصداق غلط المهية بالوجود المنضم اليها لا نفس المهية
ولا نفس مفهوم الاتصاف بما انه مهية من المهيات فلا وجه لانتهار الجعل المولف الى الجعل البسيط **قوله** قد يستدل عليه قد حققنا في
فاتحة المبحث ان الخلاف بين اصحاب الجعل البسيط واصحاب الجعل المولف مبني على اختلافهم في ان الوجود هل هو نفس الصيرورة المنتزعة
او هو صفة منضمة الى الماهية وانه لا يمكن القول بالجعل البسيط على القول بكون الوجود صفة منضمة ولا القول بالجعل المولف على
القول بكون الوجود منتزعا اذ على تقدير كون الوجود نفس الصيرورة المنتزعة يكون مصداقه ومصداق الاتصاف به نفس الماهية بلا
زيادة امر عليها ومن دون انضمام معنى اليها ومعنى تقرر الانتزاعيات ومجعوليتها في الواقع هو تقرر مناشيها ومجعوليتها في الواقع فيكون
معنى مجعولية الوجود ومجعولية كون المهية موجودة كون مصداقهما مجعولا ومصداقهما على هذا التقدير نفس المهية بلا امر زائد عليها فيكون اثر
الجعل نفس المهية واذ الوجود غير متحقق في الواقع تحقق مغاير لتحقق منشار انتزاعه فلا يمكن ان يتوسط الجعل بين المهية وبين الوجود بالذات
في الواقع وانما يمكن ذلك لو كان الماهية موجودة بوجود والوجود موجودا بوجود آخر مغاير لوجود المهية منضما الى الماهية حتى تحقق الخلط بينهما
في الواقع فصح توسط الجعل المولف بينهما وعلى تقدير كون الوجود صفة منضمة الى المهية لا يكون مصداق الوجود ومصداق الاتصاف بالوجود
نفس الماهية فلا يمكن على هذا التقدير القول بالجعل البسيط واذ قد حققنا سابقا ان الوجود ليس صفة منضمة الى الماهية ثبت الجعل
البسيط وبطل القول بالجعل المولف المبني على كون الوجود صفة منضمة الى المهية وايضا لما كان مصداق الوجود هي نفس الماهية
بلا انضمام امر اليها لم يمكن تخلل الجعل بين الماهية والوجود اذ ثبوت الوجود لمصداقه ضروري فاذن ليس اثر الجعل الا مصداق الوجود
الذي هو نفس الماهية لا اتصاف المهية بالوجود وبالجملة فتخلل الجعل المؤلف انما يتصور بين الماهية وبين عوارضها الزائدة عليها لا بين
الماهية وبين ما هي مصداق لنفسها فان ذلك يفضي الى تخلل الجعل بين الشئ ونفسه استدل الشيخ المقتول على حقية الجعل البسيط
بان الوجود من الاعتبارات العقلية فلا يكون من الفاعل الا نفس الماهية العينية ولو كان الوجود هو ما من الفاعل فاما ان لم يفده
شيئا زائدا فهو كما كان او افاد فيكون للوجود وجود ولا الى نهاية وقد صوره الناظرون بان غرضه ان الوجود اعتبار عقلي ليس موجودا في
الخارج فلا يكون مجعولا اذ المجعول يجب ان يكون امرا عينيا ثم اعترضوا عليه بان مالا بد منه ان يكون المجعول امرا عينيا والوجود ليس مجعولا
عند المشائية بل هو مجعول اليه ولا يجب ان يكون المجعول اليه امرا عينيا لانه قد يكون امرا انتزاعيا كما في جعل الشئ فوقا وتحتا والحق
ان هؤلاء لم يفهموا معنى كلامه فان مقصوده ان الوجود من الاعتبارات العقلية فليس مصداقه الا نفس الماهية فلا يكون اثر الجعل
الا نفس المهية اذ لا تحقق في الواقع الا لنفس المهية ولو كان الوجود من الفاعل بان يكون اثرا لجاعل الوجود واتصاف المهية بالوجود
فاما ان يفيد الفاعل الوجود شيئا زائدا على نفس الماهية التي هي منشار لانتزاع الوجود او على نفس الوجود الذي لا يزيد على نفس المهية في
الواقع او لا يفيده شيئا زائدا فعلى الثاني الوجود لا يصلح لتعلق الجعل المولف به سواء كان مجعولا او مجعولا اليه اذ المتحقق على هذا التقدير

في الواقع هو نفس الماهية فهي اثر الجعل ويكون الوجود بعد تعلق الجعل به كما كان حال فرض عدم تعلق الجعل به منتزعا عن نفس الماهية وعلى الاول يكون للوجود وجود آخر اذ الوجود انما يكون صالحا لتعلق الجعل به سواء قيل بكونه مجعولا او قيل بكونه مجعولا اليه اذا كان له وجود ويكون هو صفة منضمة كما صورنا من ان انكار الجعل البسيط انما يتصور لو قيل بكون الوجود صفة منضمة فلا يرد عليه ما اورد واما ما قالوه من ان المجعول اليه ربما يكون انتزاعيا مسلم لكن يجب ان يعلم ان المجعول اليه انما يصح كونه انتزاعيا اذا كان مصداقه غير نفس ذات المجعول واما اذا كان عينه فلا يصح لانه يفضي الى تخلل الجعل بين الشيء ونفسه والوجود مصداقه نفس الماهية فلا يصح ان يكون مجعولا اليه اية كما لا يصح ان يكون مجعولا وهذا ظاهر وصاحب لا فاق المبين اذا لم يتيسر له فهم هذا المعنى الذي حققنا من كلام الشيخ المقتول اعترض عليه بان الانتزاعيات الذهنية كالعينيات الخارجية والاتصاف بالاعتبارات العقلية كالتلبس بالاوصاف العينية في الاحتياج الى الفاعل وكون المهية عينية انما معناه صحة ان تنتزع منها الوجود في الاعيان والمشائية تقصح ان ذلك اثر افادة الفاعل لا نفس المنتزع ولا المهية المنتزع عنها ولا نفس حقيقة صحة الانتزاع انتهى وانت تعلم ان هذا الكلام بلا مغزى بل الفاظ بلا معنى فان الانتزاعيات انما معنى احتياجها الى الفاعل وكونها مجعولة ان مناشئ انتزاعها محتاجة الى الجاعل ومجعولة والعينيات الخارجية ليس معنى احتياجها الى الفاعل ذلك ولا معنى مجعوليتها مجعولية مناشيها بل معنى احتياجها الى الفاعل انها نفسها محتاجة اما في نفسها او في اتصافها بالوجود وكذا معنى مجعوليتها انها نفسها اثر الجاعل وان اتصافها بالوجود اثره بخلاف الانتزاعيات او معنى احتياجها الى الجاعل احتياج مناشيها في نفسها او في كونها موجودة الى الفاعل والاتصاف بالاعتبارات العقلية انما تحققه بتحقق منشائه الذي هو ذات الموصوف فمعنى احتياجه الى الفاعل هو احتياج الموصوف اليه والتلبس بالاوصاف العينية ليس منشاره نفس ذات الموصوف بل ذاته وذات الوصف المنضم الى ذات الموصوف فالوجود والاتصاف بالوجود لما كان من الاعتبارات العقلية فلا يمكن ان يكونا بنفسهما اثر الجاعل او اثر الجاعل متحقق في الواقع لامحالة فانما يكون اثر الجاعل مصداقهما الذي هو نفس المهية المتقررة في الاعيان بخلاف ما لو كان الوجود صفة منضمة الى الماهية اذ حينئذ لا يكون مصداق الوجود والاتصاف به نفس الماهية واذ هو انتزاعي فاثر الجاعل هو نفس المهية العينية ولا يمكن ان يكون اثره بالذات كون المهية عينية لانه اعتبار عقلي لا تحقق له في الواقع انما المتقرر لمنشائه وهو نفس المهية العينية ولا يمكن للمشائية ان يذهبوا الى كون هذا المعنى الانتزاعي والاعتبار العقلي اثر الجاعل بل هم انما يذهبون الى ان خلط المهية بالوجود الذي هو صفة منضمة الى المهية اثر الجاعل فمذهبهم مبني على كون الوجود منضما في الخارج الى الماهية لا كما توهم هذا القائل من انهم يقولون ان اثر الجاعل كون المهية منتزعا عنها الوجود فقد عرفت ان القول بالجعل المولف لا يمكن الا على تقدير كون الوجود صفة منضمة واستدل استاذ المحققين قدس سره في كتابه المسمى بالعروة الوثقى بما حاصله ان كون المهية موجودة نسبة والنسبة لا تعقل كونها مجعولة الا باعتبار مصداقها ومصداقها انما نفس الماهية بلا حيثية فهي المجعولة

لانتزاع الوجود ولانتزاع ارتباط الوجود بها فاذكره من تحقق الوجود الرابطي في مرتبة المحكي عنه في جميع العقود ان اراد به تحقق مفهوم الوجود الرابطي في تلك المرتبة فهذا باطل وان اراد به تحقق مصداقه فان اراد ان مصداقه مطلقا سواء كان نفس ذات الموضوع فقط او هي مع معنى زائد عليها متحقق في تلك المرتبة في جميع العقود فمسلم لكن لا يجديه اذ هذا المعنى متحقق في مرتبة المحكي عنه لحمل الذاتيات ايضا ولا يستلزم ذلك ان لا يكون مصداق الوجود هي نفس الماهية وان اراد ان للوجود الرابطي مصداقا غاير الذات الموضوع متحققا في مرتبة المحكي عنه في جميع العقود فقد عرفت ان هذا لا يصح بل انما هو في القضايا التي مبادي محمولاتها صفات انضمامية لا في الهليات البسيطة ولا في كثير من الهليات المركبة فظهر ان جل ما ذكره سفسطة زينت بزخارف البرهان ومغلطة موهت لخلب البصائر والاذهان ولقد اطنبنا الكلام وارخينا الزمام تشحيذا للافهام وكشفا للاوهام والله ولي التوفيق والالهام ومنها ما في بعض الشروح وحاصله انه لو كان للماهية مرتبة تقرر سابقة على الوجود كما يحكم به بالجعل البسيط لزم ان يكون الماهية في تلك المرتبة معراة عن الوجود ويكون صدق حمل الوجود عليها في مرتبة متاخرة عن هذه المرتبة وهو باطل لانها في المرتبة المتاخرة ان بقيت كما صدرت فعدم صدق الوجود في المرتبة الاولى وصدقه في المرتبة الثانية ترجيح بلا مرجح وان لم تبق كما صدرت بل خلط بها معنى آخر انضمامي او انتزاعي فلم يكن الماهية المتقررة مصداقا لحمل الوجود فلم يكن صدورها كافيا في حمله بل يحتاج الى جعل مستانف للخلط فيرجع الى الجعل المولف هذا خلاصة كلامه وانت تعلم ما فيه من الاختلال لان الوجود لما كان انتزاعيا لم يكن له وجود في الواقع انما الوجود لمنشا انتزاعه فمنشا انتزاعه هو المتقرر وله تقدم على المعنى الانتزاعي للوجود تقدم المصداق على الصادق فان اريد بلزوم كون الماهية في مرتبة التقرر معراة عن الوجود وكون صدق حمل الوجود عليها في مرتبة متاخرة لزوم كون الماهية في مرتبة التقرر معراة عن الوجود بمعنى عدم كونها مصداقا للوجود فذلك غير لازم مما صورناه وان اريد لزوم كونها في مرتبة التقرر مغايرة لمفهوم الوجود المصدري الحاصل في الذهن بعد الانتزاع ومتقدمة عليه تقدم المصداق على الصادق والمحكي عنه على الحكاية ومنشا الانتزاع على المنتزع فذلك لازم وملتزم ولا ضير في كون صدق الوجود عليها اعني في مرتبة الحكاية في مرتبة متاخرة عن تقرر الماهية الذي هو مرتبة المصداق والمحكي عنه كيف وصدق الوجود في مرتبة الحكاية متوقف على انتزاع الوجود وانتزاع الوجود متاخر عن تلك المرتبة المسماة بتقرر الماهية وفعليتها لانها منشا الانتزاع والماهية في المرتبة المتاخرة باقية كما صدرت ولا يلزم الترجيح بلا مرجح فان الوجود لكونه منتزعا وحكاية لم يكن في المرتبة المتقدمة اعني مرتبة منشا الانتزاع والمحكي عنه وانما هو بعد الانتزاع في المرتبة المتاخرة فيحمل على الماهية بعد الانتزاع والسر فيه ان في المرتبة المتقدمة وحدة بحتة ليس فيها شيئان الماهية والوجود حتى يقال ان الموجود صادق ومحمول على الماهية في تلك المرتبة واما

في الواقع هو نفس الماهية فهي اثر الجعل ويكون الوجود بعد تعلق الجعل به كما كان حال فرض عدم تعلق الجعل به منتزعا عن نفس الماهية وعلى الاول يكون للوجود وجود آخر اذ الوجود انما يكون صالحا لتعلق الجعل به سواء قيل بكونه مجعولا او قيل بكونه مجعولا اليه اذا كان له وجود ويكون هو صفة منضمة كما صورنا من ان انكار الجعل البسيط انما يتصور لو قيل بكون الوجود صفة منضمة فلا يرد عليه ما اورد وا اما ما قالوا من ان المجعول اليه ربما يكون انتزاعيا مسلم لكن يجب ان يعلم ان المجعول اليه انما يصح كونه انتزاعيا اذا كان مصداقا غير نفس ذات المجعول واما اذا كان عينه فلا يصح لانه يفضي الى تخلل الجعل بين الشيء ونفسه والوجود مصداقه نفس الماهية فلا يصح ان يكون مجعولا اليه اية كما لا يصح ان يكون مجعولا وهذا ظاهر وصاحب لا فق المبين اذا لم يتيسر له فهم هذا المعنى الذي حققنا من كلام الشيخ المقتول اعترض عليه بان الانتزاعيات الذهنية كالعينيات الخارجية والاتصاف بالاعتبارات العقلية كالتلبس بالاوصاف العينية في الاحتياج الى الفاعل وكون المهية عينية انما معناه صحة ان تنتزع منها الوجود في الاعيان و المشائية تقنع ان ذلك اثر افادة الفاعل لا نفس المنتزع ولا المهية المنتزع عنها ولا نفس حقيقة صحة الانتزاع انتهى وانت تعلم ان هذا كلام بلا مغزى بل الفاظ بلا معنى فان الانتزاعيات انما معنى احتياجها الى الفاعل وكونها مجعولة ان مناشئ انتزاعها محتاجة الى الجاعل ومجعولة والعينيات الخارجية ليس معنى احتياجها الى الفاعل ذلك ولا معنى مجعوليتها مجعولية مناشيها بل معنى احتياجها الى الفاعل انها نفسها محتاجة اما في نفسها او في اتصافها بالوجود وكذا معنى مجعوليتها انها نفسها اثر الجاعل وان اتصافها بالوجود اثره بخلاف الانتزاعيات اذ معنى احتياجها الى الجاعل احتياج مناشيها في نفسها او في كونها موجودة الى الفاعل والاتصاف بالاعتبارات العقلية انما تحققه بتحقق منشائه الذي هو ذات الموصوف فمعنى احتياجه الى الفاعل هو احتياج الموصوف اليه والتلبس بالاوصاف العينية ليس منشاره نفس ذات الموصوف بل ذاته وذات الوصف المنضم الى ذات الموصوف فالوجود والاتصاف بالوجود لما كان من الاعتبارات العقلية فلا يمكن ان يكونا بنفسها اثر الجاعل او اثر الجاعل متحقق في الواقع لامحالة فانما يكون اثر الجاعل مصداقها الذي هو نفس المهية المتقررة في الاعيان بخلاف ما لو كان الوجود صفة منضمة الى الماهية اذ ح لا يكون مصداق الوجود والاتصاف به نفس الماهية واذ هو انتزاعي فاثر الجاعل هو نفس المهية العينية ولا يمكن ان يكون اثره بالذات كون المهية عينية لانه اعتبار عقلي لا تحقق له في الواقع انما المتقرر لمنشائه وهو نفس المهية العينية ولا يمكن للمشائية ان يذهبوا الى كون هذا المعنى الانتزاعي والاعتبار العقلي اثرا للجاعل بل هم انما يذهبون الى ان خلط المهية بالوجود الذي هو صفة منضمة الى المهية اثر للجاعل فمذهبهم مبني على كون الوجود منضما في الخارج الى الماهية لا كما توهم هذا القائل من انهم يقولون ان اثر الجاعل كون المهية منتزعا عنها الوجود فقد عرفت ان القول بالجعل المولف لا يمكن الا على تقدير كون الوجود صفة منضمة واستدل استاذ المحققين قدس سره في كتابه المسمى بالعروة الوثقى بما حاصله ان كون المهية موجودة نسبة والنسبة لا يعقل كونها مجعولا الا باعتبار مصداقها ومصداقها انما نفس الماهية بلا حيثية فهي المجعولة

لانتزاع الوجود ولانتزاع ارتباط الوجود بها فما ذكره من تحقق الوجود الرابطي في مرتبة المحكي عنه في جميع العقود ان اراد به تحقق مفهوم الوجود الرابطي في تلك المرتبة فهذا باطل وان اراد به تحقق مصداقه فان اراد ان مصداقه مطلقا سواء كان نفس ذات الموضوع فقط او هي مع معنى زائد عليها متحقق في تلك المرتبة في جميع العقود فمسلم لكن لا يجديه اذ هذا المعنى متحقق في مرتبة المحكي عنه لحمل الذاتيات ايضا ولا يستلزم ذلك ان لا يكون مصداق الوجود هي نفس الماهية وان اراد ان للوجود الرابطي مصداقا مغايرا لذات الموضوع متحققا في مرتبة المحكي عنه في جميع العقود فقد عرفت ان هذا لا يصح بل انما هو في القضايا التي مبادي محمولاتها صفات انضمامية لا في الهليات البسيطة ولا في كثير من الهليات المركبة فظهر ان جل ما ذكره سفسطة زينت بزخارف البرهان ومغلطة موهت لخلب البصائر والاذهان ولقد اطنبنا الكلام وارخينا الزمام تشحيذا للاذهان وكشفا للاوهام والله ولي التوفيق والالهام ومنها ما في بعض الشروح وحاصله انه لو كان للماهية مرتبة تقرر سابقة على الوجود كما يحكم به الجعل البسيط لزم ان يكون الماهية في تلك المرتبة معراة عن الوجود ويكون صدق حمل الوجود عليها في مرتبة متاخرة عن هذه المرتبة وهو باطل لانها في المرتبة المتاخرة ان بقيت كما صدرت فعدم صدق الوجود في المرتبة الاولى وصدقه في المرتبة الثانية ترجيح بلا مرجح وان لم تبق كما صدرت بل خلط بها معنى آخر انضمامي او انتزاعي فلم يكن الماهية المتقررة مصداقا لحمل الوجود فلم يكن صدورها كافيا في حمله بل يحتاج الى جعل مستانف للخلط فيرجع الى الجعل المؤلف هذا خلاصة كلامه وانت تعلم ما فيه من الاختلال لان الوجود لما كان انتزاعيا لم يكن له وجود في الواقع انما الوجود لمنشإ انتزاعه فمنشإ انتزاعه هو المتقرر وله تقدم على المعنى الانتزاعي للوجود تقدم المصداق على الصادق فان اريد بلزوم كون الماهية في مرتبة التقرر معراة عن الوجود وكون صدق حمل الوجود عليها في مرتبة متاخرة لزوم كون الماهية في مرتبة التقرر معراة عن الوجود بمعنى عدم كونها مصداقا للوجود فذلك غير لازم مما صورنا وان اريد لزوم كونها في مرتبة التقرر مغايرة لمفهوم الوجود المصدري الحاصل في الذهن بعد الانتزاع ومتقدمة عليه تقدم المصداق على الصادق والمحكي عنه على الحكاية ومنشإ الانتزاع على المنتزع فذلك لازم ولا ضير في كون صدق الوجود عليها اعني في مرتبة الحكاية في مرتبة متاخرة عن تقرر الماهية الذي هو مرتبة المصداق والمحكي عنه كيف وصدق الوجود في مرتبة الحكاية متوقف على انتزاع الوجود وانتزاع الوجود متاخر عن تلك المرتبة المسماة بتقرر الماهية وفعليتها لانها منشإ الانتزاع والماهية في المرتبة المتاخرة باقية كما صدرت ولا يلزم الترجيح بلا مرجح فان الوجود لكونه منتزعا وحكاية لم يكن في المرتبة المتقدمة اعني مرتبة منشإ الانتزاع والمحكي عنه وانما هو بعد الانتزاع في المرتبة المتاخرة فيحمل على الماهية بعد الانتزاع والسر فيه ان في المرتبة المتقدمة وحدة بحتة ليس فيها شيئان الماهية والوجود حتى يقال ان الموجود صادق ومحمول على الماهية في تلك المرتبة واما

فی المرتبة المتاخرة فهناک شیئان الماهیة والوجود فیصح فیها صدق الوجود وحمله علی الماهیة هذا غایة التحقیق واللہ ولی التوفیق
ومنها ان اثر الجعل البسیط هی نفس الماهیة لا بشرط شئ فیلزم ان لا یتعلق الجعل بالاشخاص اذ الشخص لیس هو نفس الماهیة
لا بشرط شئ وهو خلاف مذهبهم والجواب ان متعلق الجعل اولا وبالذات هو نفس الماهیة لا بشرط شئ فاذا تقررت
باضافة الجاعل تشخصت فهی نفسها اذ فاضت من الجاعل مصداق للوجود والتشخص جمیعا فجعلها هو جعل الشخص بعینه ولیس
معنی تعلق الجعل بالشخص الا ذلک لا ان الشئ یتشخص اولا ثم یتعلق به الجعل بعد التشخص ولو بعدیة بالذات فان ذلک
یفضی الی فعلیة الماهیة قبل الجعل واما علی سبیل الجعل المولف فالامر مشکل اذ لا یمکن علی ذلک المذهب جعل
الشخص موجودا الا بمعنی ان یکون المجعول هو الشخص بما هو شخص اذ الشخص بما هو شخص هی الماهیة المعروضة للوجود
الخاص بما هی کذلک فلا معنی لجعله موجودا ولا بمعنی ان یکون المجعول هی نفس المهیة فان المجعول الیه ح اما الوجود
المطلق فیکون الجعل عبارة عن ضم کلی الی کلی فان الجعل المولف مآله الی ضم الوجود الی المهیة وخلط المهیة بالوجود و
المجعول والمجعول الیه علی هذا التقدیر هی المهیة والوجود المطلق وانضمام الکلیین لا یفید الهویة کما تقرر عندهم واما الوجود
الخاص واذ الوجود عندهم من العوارض وخصوصیة العوارض فرع خصوصیة معروضاتها کما هو مسلم عند الفریقین فلا معنی
لخصوصیة الوجود مع کون المجعول هی نفس المهیة وقد ظهر بما ذکرنا برهان آخر علی ان الحق هو القول بالجعل البسیط وقد
لاح بما حققنا ان اثر الجعل البسیط هی نفس المهیة وهی عین الشخص ومصداق التشخص بلا انضمام معنی زائد الیها وان ما به
الاشتراک هی ما به الامتیاز کما ذهبنا الیه ونبهنا علیه اجمالا حیث حققنا ان الوجود عین الماهیة واما اثر الجعل المولف فهی
المهیة المخلوطة بالوجود فالقول بالجعل المولف انما یتیسر لو کان الماهیة مخلوطة بالوجود والوجود منضما الیها فی الواقع
ولیس الامر کذلک کما حققناه ومن العجائب ان بعض الشارحین بعد ما حقق ان اثر الجعل البسیط مرتبة الطبیعة بلا شرط
شئ واثر الجعل المولف مرتبة الطبیعة بشرط شئ وهو الخلط بالوجود اورد علی نفسه بانه علی هذا لا یتعلق الجعل بالذات بالجزئیات فانها
الماهیات بشرط شئ وهو خلاف مذهب الاشراقیة ثم اجاب عنه بان هذا الخلط یتصور فی الکلیات نظرا الی وجوداتها الطبائع و
فی الجزئیات نظرا الی الوجود الخاص وکلا الخلطین یسمیان بشرط شئ هو الوجود انتهی وانت تعلم ان ما حققه من ان اثر
الجعل البسیط مرتبة الطبیعة بلا شرط شئ واثر الجعل المولف مرتبة الطبیعة بشرط شئ هو الخلط بالوجود کان مغنیا عما حققناه من ان الوجود علی مذهب الجعل البسیط هی الصیرورة
المصدریة التی لا تحقق فی الواقع الا منتزعا عنها الذی هو نفس المهیة بلا زیادة امر علیها وانضمام معنی الیها وهی الطبیعة بلا شرط شئ وعلی مذهب الجعل المولف صفة
انضمامیة متحققة فی الخارج حالة فی الماهیة الموصوفة بها فالموجود فی الخارج شیئان المهیة والوجود فاثر الجعل المولف المهیة المخلوطة بالوجود وهی مرتبة الطبیعة
بشرط شئ وهو الخلط بالوجود فذلک صحیح لکن لا یتوجه علیه ما اورده علی نفسه فان الجزئیات علی رای اصحاب الجعل البسیط لیست هی

ہی الماہیات بشرط شئ بالمعنی الذی ہو اثر الجعل المؤلف فان الماہیۃ بشرط شئ التی ہی اثر الجعل المولف معناہا الماہیۃ المنضمۃ
الیہا صفۃ الوجود فان الوجود علی رائہم لیس صفۃ منضمۃ اصلا لا الی الکلیات ولا الی الجزئیات فلیس الکلی ہو الماہیۃ المنضمۃ الیہا
صفۃ الوجود ولا الجزئی ہو الماہیۃ المنضمۃ الیہا صفۃ الوجود وان کان معناہ ان الفرق بین اثر الجعل البسیط وبین اثر الجعل
المولف ہو الفرق بین مطلق الطبیعۃ وبین الطبیعۃ الخاصۃ سواء کان الوجود امرا انتزاعیا او صفۃ منضمۃ فذلک غیر صحیح اما اذا
کان الوجود انتزاعیا فلا یستقیم القول بالجعل المؤلف اصلا اذ لا خلط بالوجود فی الواقع علی ہذا التقدیر اذ المتحقق فی الواقع
علی ہذا التقدیر نفس الطبیعۃ لا الطبیعۃ مع الوجود اذ لا تحقق للوجود فی الواقع علی ہذا التقدیر لکونہ انتزاعیا انما التحقق لمنشاء انتزاعہ ہو نفس الطبیعۃ بلا زیادۃ
علیہا واما اذا کان الوجود صفۃ منضمۃ فلا یستقیم القول بالجعل البسیط اذ لا یکون نفس الماہیۃ علی ہذا التقدیر مصداقا للوجود فلا یتسبب جعلہا صدق الموجود علیہا بل
یحتاج الماہیۃ فی صدق الموجود علیہا الی جعل مولف بینہا وبین الوجود فلا یمکن ان یقال ان الفرق بین اثر الجعل المولف
واثر الجعل البسیط ہو الفرق بین الشخص ای الطبیعۃ الخاصۃ وبین مطلق الطبیعۃ لا بشرط شئ واما ما ذکرہ ہذا القائل فی الجواب
فلیس لہ معنی لان الوجود الخاص لیس ما صدق الشخص فہو ماخوذ فی الطبائع الخاصۃ التی ہی الجزئیات فلا یمکن تخلل الجعل المؤلف
بین الطبیعۃ الخاصۃ وبین الوجود الخاص فلا یمکن ان یکون خلط الجزئیات بالوجود الخاص اثرا للجعل المولف ولا یمکن ان
یوخذ الطبیعۃ الخاصۃ اعنی الشخص بالقیاس الی الوجود الخاص لا بشرط شئ وبشرط شئ فانہا الطبیعۃ الماخوذۃ مع الوجود الخاص
ہی عبارۃ عن الطبیعۃ الماخوذۃ بشرط شئ والطبیعۃ الماخوذۃ بشرط شئ لا یمکن اخذہا لا بشرط ذلک الشئ نعم یمکن اخذ مطلق الطبیعۃ
بالاعتبارین فافہم فان المقام دقیق وقد استوفینا الکلام فی ہذا المقام لکونہ منزلۃ للاقدام ومزلقۃ للافہام ومزدہما للاوہام
لئلا یبقی للناظر تطلع الی النقض والاحکام والرد والابرام واللہ ولی الخیر والانعام ومفیض الحکمۃ والالہام قولہ تعالی وجعل
الظلمات والنور قال فی الحاشیۃ تتمۃ ان الجعل بمعنی التصییر لا یجوز قصرہ علی مفعول واحد بل یجب ذکر کلا مفعولیہ الجعل بمعنی
الخلق لیستدعی مفعولا واحدا وفی قولہ تعالی وجعل الظلمات اقتصر علی مفعول واحد فہو بمعنی الخلق لا بمعنی التصییر انتہی فتنطط ما یتوہم
من انہ یجوز ان یقال بحذف المفعول الثانی اعنی المجعول الیہ فی ہذہ الآیۃ الکریمۃ وبعض الشراح اورد علی ہذا الاستدلال معارضۃ بقولہ
غز من قائل جعل الشمس ضیاء والقمر نورا واجاب عنہا بان ضیاء ونورا حالان من الشمس والقمر وانت تعلم ان ہذا کلہ خبط ظاہرا ما
المعارضۃ فلان اصحاب الجعل البسیط لا ینکرون استعمال الجعل بمعنی التصییر فی اللغۃ انما ینکرون تخلل الجعل بمعنی التصییر بین
الماہیۃ والوجود بالذات ولا یثبت ذلک بتلک الآیۃ الکریمۃ واستعمال الجعل بمعنی التصییر فی الکتاب العزیز غیر عزیز واما الجواب
فتکلف مستغنی عنہ فلا یلتفت الیہ ثم ان الاستدلال بہذہ الآیۃ علی حقیۃ الجعل البسیط کما وقع من الشارح انتحالا من الافق
المبین ناش من قلۃ التدبر فان غایۃ الامر ان الجعل فی ہذہ الآیۃ بمعنی الخلق واصحاب الجعل المؤلف لا ینکرون استعمال

لفظ الجعل فی معنی الخلق فی لسان العرب بل یقولون ان الخلق ہو تصییر الماہیۃ موجودۃ فعندہم الجعل الذی لا یتعدی مفعولا
ثانیا بمعنی الخلق وہو عبارۃ عن تصییر الماہیۃ موجودۃ فمعنی قولہ تعالی جعل الظلمات والنور عندہم خلق الظلمات والنور بمعنی
انہ تعالی صیرہما موجودتین فلا دلالۃ لذلک علی نفی الجعل المولف ولا علی حقیۃ الجعل البسیط ولو کان مجئ الجعل بمعنی الخلق
فی لغۃ العرب دلیلا علی حقیۃ الجعل البسیط کان استعمال لفظ الخلق فی الکتاب العزیز اول دلیل علی حقیۃ الجعل البسیط وللطالب
اظہر من ان یخفی فغایۃ ما فی ہذا البیان الذی حسبہ صاحب لاقف المبین حجۃ ان الجعل جاء فی لغۃ العرب بمعنی آفریدن کما جاء
بمعنی گردانیدن چیزی چیزی ولا یلزم من مجیئہ بمعنی آفریدن لطلان الجعل المولف لان افریدن عند اصحاب الجعل المولف عبارۃ
عن تصییر الشئ موجودا فتدبر ولا تخبط **قولہ** بان الوجود نفس صیرورۃ الذات ہذا الاستدلال مذکور فی اوائل لاقف المبین و
تقریرہ علی وجہ یخرجہ عن السفسطۃ وان کان اعز من ان ینالہ مثل صاحب لاقف المبین ہو ان الوجود بمعنی اعتباری انتزاعی
وکذا اتصاف الماہیۃ بالوجود فلا تحقق لہما فی الواقع انما المتحقق فی الواقع منشاء انتزاعہما وہی نفس الماہیۃ بلا زیادۃ امر علیہا
فہما تابعان فی التحقق الواقعی لنفس الماہیۃ فان کان نفس الماہیۃ اثرا للجعل بالذات فذلک ہو المطلوب وان لم یکن
نفس الماہیۃ اثرا للجعل بالذات فاما ان لا یکون اثرا للجعل اصلا فتکون واجبۃ او یکون اثرا للجعل بالعرض فتکون تابعۃ فی
التحقق الواقعی للوجود والاتصاف وہو باطل اذ لیس لہما تحقق واقعی بالذات انما التحقق الواقعی لنفس الماہیۃ کما تبین فلا
مساغ لہذا الاحتمال بعد ما تحقق ان الوجود ہی الصیرورۃ المنتزعۃ ولیس صفۃ موجودۃ فی الخارج وعلی ہذا التقدیر لا یرد ما اورد
الشارح فی الشرح بقولہ اعترض علیہ لانہ لما لم یتعلق الجعل بما ہو منشاء لانتزاع الوجود والاتصاف امتنع تعلق الجعل بالوجود و
الاتصاف لانہما انتزاعیان فلا معنی لتعلق الجعل بہما الا تعلقہ بمنشاء ہما سواء قیل بان مصداق الوجود فی الممکن ہیئۃ الاستناد الی الجاعل
بحسب نفس ذاتہ او بحسب الخلط بالوجود نعم لو کان الوجود صفۃ منضمۃ لکان لہذا الاعتراض وجہ اذ اثر الجعل علی ہذا التقدیر ہو خلط
الماہیۃ بالوجود ولیس الوجود والخلط بہ علی ہذا التقدیر انتزاعیین حتی یکون تقررہما فی الواقع بالعرض تبقرر نفس الماہیۃ بل ہما
متقرران علی ہذا التقدیر بالذات ولا یرد ایضا ما اورد علی صاحب الاقف المبین ایضا من انہ ان اراد ان الماہیۃ اذا لم یکن مجعولا
بالذات ولم یکن اثرا للجعل بالذات کانت مستغنیۃ عن الجعل مطلقا فتصیر واجبۃ فاللازم ممنوع اذ لا یلزم من عدم المجعولیۃ
بالذات الاستغناء مطلقا حتی یلزم الوجوب ان اراد ان الماہیۃ اذا لم تکن مجعولۃ اصلا لا بالذات ولا بالعرض یلزم استغناءہا عن الجعل
مطلقا فیلزم وجوبہا فاللازم مسلم لکن اصحاب الجعل المولف لا یقولون بعدم مجعولیۃ الماہیۃ مطلقا بل یقولون انہا مجعولۃ
بالعرض فی ضمن جعل الاتصاف وذلک لانا قد بینا ان القول بعدم کون الماہیۃ مجعولۃ بالذات کما یقول بہ المشائیۃ انما یاتی
وقیل بانہا لیست مجعولۃ مطلقا لا بالذات ولا بالعرض فانہا اذا لم تکن مجعولۃ بالذات فلا یمکن تعلق الجعل بالوجود والاتصاف

اصلا اذ لا معنى لتعلق الجعل بهما الا تعلق الجعل بمصداقهما وهي نفس الماهية لكونهما منتزعين عنها نفسها بلا زيادة امر عليها وقد لاح بما ذكرنا ما توهمه بعض الشراح مورادا على صاحب لا فق المبين من ان استغناء الماهية من حيث هي عن الجاعل لا يخرجها عن حدود بقعة الامكان واحتياجها اليه لا يدخلها فيها بل الوجوب والامكان مدارهما على الاستغناء والاحتياج في ارتباط معنى الوجود بها في غاية السقوط لان معنى الوجود انتزاعي لا ارتباط له في الواقع بنفس الماهية اذ تحقق الارتباط في الواقع يستلزم تحقق طرفيه في الواقع ولا تحقق للوجود في الواقع انما التحقق لمنشإ انتزاعه لا يتصور تحقق الارتباط بتحقق امر واحد بل انما تحقق الوجود والارتباط في الواقع تحقق نفس الماهية فمدار الوجوب والامكان على استغناء نفس الماهية واحتياجها ولا يمكن ان يقال ان هذا القائل يرى الوجود صفة منضمة اما اولا فلان هذا القائل مصرح في هذا المقام من شرحه بان الكلام في الوجود المصدري واما ثانيا فلان كلامه على هذا التقدير مبني على كون الوجود صفة منضمة وهو فاسد فهذا بناء فاسد على فاسد **قوله** واعترض عليه حاصله ان كون مصداق الوجود في الممكن حيثية استناده الى الجاعل مسلم لكنا نقول بان استناده الى الجاعل عبارة عن استناده اليه باعتبار الوجود فلا يلزم من عدم مجعولية نفس ماهية الممكن وجوبها وانما كان يلزم لو لم يكن الممكن مستندا الى الجاعل اصلا لا باعتبار نفس الماهية ولا باعتبار الوجود ونحن لا نقول به بل نقول انه مستند الى الجاعل باعتبار الوجود وهذا الاعتراض انما يتوجه على تقرير صاحب لا فق المبين واما اذا قررنا فهذا الاعتراض ساقط من الراس اذ حاصل الاستدلال ان مصداق الوجود نفس الماهية بلا زيادة امر عليها فان لم يكن اثرا للجعل بالذات لم يكن اثرا له بالعرض والا لكانت تابعة في التحقق لما هو منتزع عنها وهو صريح البطلان فتكون واجبة وظاهر ان الاعتراض لا يتوجه على هذا التقرير اصلا والجواب عن هذا الاعتراض انه لا يجوز ان يصدق الوجود عليها بحسب استنادها الى الجاعل باعتبار الوجود اذ لا تحقق للوجود في الواقع لكونه انتزاعيا فلا يكون الماهية تابعة للوجود في حكم الجعل كما عرفت سابقا وقد حاكم خاتم الحكماء قدس سره في حواشي شرحه بين المستدل والمعترض بانه ان كان حيثية الاستناد الى الجاعل تقييدية وخرز من مصداق الوجود فالحق مع المستدل اذ على هذا التقدير لا يمكن ان يقال ان تلك الحيثية هي الاستناد باعتبار الوجود كما قال المعترض اذ المصداق يجب تقدمه على الصادق فاذا كانت هذه الحيثية خرزا من مصداق الوجود وجب تقدمها على الوجود فيلزم تقدم الاستناد بحسب الوجود على الوجود وهو صريح البطلان فلا بد ان يكون تلك الحيثية هي حيثية الاستناد باعتبار نفس الماهية فثبت ما ادعاه المستدل وان كانت الحيثية تعليلية خارجة عن المصداق فلا يرد ايراد وايضا يجوز على هذا التقدير ان يكون تلك الحيثية حيثية الاستناد باعتبار الوجود كما قال المعترض ثم افاد انه لا يطالب المستدل بالبرهان على كون الحيثية تقييدية في المصداق فان اتى بالبرهان عليه تم استدلاله والا سقط هذا حاصل كلامه الشريف ولا يخفى متانته لكنك قد عرفت ان الاستناد باعتبار الوجود ان كان معناه الاستناد الى الجاعل باعتبار الخلط بالوجود بان يكون اثرا الجاعل بالذات هو الخلط بالوجود فهذا المعنى غير معقول على تقدير كون الوجود هي صيرورة المنتزعة فلا يصح ان يكون حيثية تقييدية لمصداق الوجود او حيثية تعليلية له وان كان معناه الاستناد الى الجاعل باعتبار الوجود بان يكون اثر

الجاعل بالذات هو مصداق الوجود اعنی نفس الهیة فکون حیثیة الاستناد باعتبار الوجود بهذا المعنی حیثیة تعلیلیة لصدق الوجود علی الهیة لا یضر المستدل بل یؤیده لان ذلک یثبت للجعل البسیط فالاعتراض ساقط علی تقدیر کون الوجود هی الصیرورة المنتزعة وهذه المقدمة اعنی کون الوجود هی الصیرورة المنتزعة ماخوذة فی الاستدلال مبرهنة علیها فیما سبق فالاستدلال تام والاعتراض ساقط سواء کانت حیثیة الاستناد باعتبار الوجود تقییدیة او تعلیلیة نعم ما قررناه من البیان المتین اعز من ان یتشعره مثل صاحب لاقط المبین فانه مدار ما ذکرنا علی ان الوجود الانتزاعی والخلط به لا یمکن ان یتعلق بهما الجعل لا بان یتعلق بمنشإ انتزاعهما وهو نفس الهیة فاذا فرض عدم تعلق الجعل بمنشإ انتزاعهما الذی هو نفس الماهیة لم یتعلق الجعل بهما ایضا بخلاف ما اذا کان الوجود صفة انضمامیة وصاحب لاقط المبین لا یفرق بین الاتصاف بالانتزاعیات وبین الاتصاف بالانضمامیات فی المجعولیة والافتقار الی الجاعل کما نقلنا عنه فی رد استدلال الشیخ المقتول علی الجعل البسیط وکشفنا وهمه هناک فلا نعیده **قوله** انت خبیر جواب عن الاعتراض حاصله بالنظر الدقیق ان الوجود نفس الصیرورة المصدریة الانتزاعیة ومصداقه نفس الماهیة بلا زیادة امر علیها والوجود حکایة عنها فلا یعقل الاستناد باعتبار الوجود الا بمعنی استناد مصداقه الذی هو نفس الماهیة فاذا فرض ان نفس الماهیة لیست اثرا للجعل لا یکون الافتقار والاستناد الی الجاعل باعتبار الوجود ایضا فعلی تقدیر انتفاء الجعل البسیط یلزم استغناء الهیة عن الجاعل فی صدق الوجود ایضا فیلزم وجوبها ولا یمکن ان یکون صدق الوجود علیها بحسب استناد ها الی الجاعل من حیث الوجود کما زعمه المعترض وهذا التقریر هو بعینه ما ذکرناه اولا وهو المطابق لما قال الشارح فی الحاشیة علی ما سیاتی نقله انشاء الله تعالی فلا یرد ان عدم انسلاخ فعلیة الذات عن الوجود مسلم لکن فعلیة الذات عند الخصم لیست الا بصیرورة الذات متصفة بالوجود وقبل الاتصاف لم یکن ذات فاستغناء الذات عن الجعل بالذات لا یوجب استغناء الاتصاف وذلک لان کون فعلیة الذات بصیرورة الذات متصفة بالوجود انما یستقیم لو کان للذات اتصاف بالوجود فی الواقع بان یکون الوجود صفة منضمة الیها واما اذا کان الوجود عبارة عن الصیرورة المنتزعة کان اتصاف الذات بنشإ انتزاعه عن الذات نفسها التی نسمیها بالفعلیة اذ الفعلیة لیست امرا زائدا علی نفس الذات فکیف یکون الفعلیة بصیرورة الذات متصفة بالوجود فان منشإ الانتزاع سابق علی المنتزع لا محالة وقد ثبت ان الوجود هی الصیرورة المصدریة وانه لیس صفة انضمامیة وهذه المقدمة ماخوذة فی الاستدلال ومبنی علیها مبنی کلام الشارح وقد لاح بما ذکرنا سقوط ما توهم بعض الشراح من ان حاصل الجواب یرجع الی ان الوجود مساوق للتقرر فالاستغناء فی التقرر یستلزم الاستغناء فی الوجود وهذا توهم لزم علی اصحاب الجعل البسیط ایضا وجوب الماهیة الممکنة اذ لم تتعلق الجعل عندهم بمرتبة الوجود فالهیة فی مرتبة الوجود مستغنیة عن الجعل عندهم فیکون فی مرتبة التقرر ایضا مستغنیة عن الجعل بناء علی المساوقة وذلک لان حاصل الجواب استغناء فعلیة الذات وتقررها بالصدق الوجود لکونها مصداقا له وذلک ضروری علی تقدیر کون الوجود هی الصیرورة المنتزعة ولا ریب فی ان الاستغناء فی مرتبة المصداق یستلزم الاستغناء فی مرتبة الصادق کما ان الحاجة فی مرتبة المصداق تستلزم الحاجة فی مرتبة الصادق بل المعنی للحاجة والغنی فی مرتبة الصادق سوی الحاجة والغنی فی مرتبة المصداق فاصحاب الجعل المولف لما نفوا حاجة نفس الماهیة التی هی المصداق

الی الجاعل لزمهم ان ینفوا حاجة خلطها بالوجود الذی هو حکایة عن نفس الماهیة الیه ایضا اذ لا معنی لحاجة الحکایة الا حاجة المحکی عنه فیلزم علیهم وجوب المهیة واما اصحاب الجعل البسیط فلما اذ عنوا بحاجة مرتبة المصداق الذی هو نفس المهیة فقد اذ عنوا بحاجة مرتبة الصادق التی هی مرتبة الوجود وخلط المهیة به اذ لا معنی لحاجة مرتبة الصادق الا حاجة مرتبة المصداق فلا یلزمهم القول بوجوب المهیة فان قلت استتباع فعلیة الذات وتقررها لصدق الوجود مبنی علی تخییل الجعل البسیط فیکون بنار الکلام علیه مصادرة علی المطلوب قلت انما بناره علی کون الوجود هی الصیرورة المنتزعة وعدم کونه صفة انضمامیة وعلیه بنار القول بالجعل البسیط فلا مصادرة **قوله** کما هو المسلم لدی الفریقین قال فی الحاشیة لان القول بتقرر الماهیات منفکة عن الوجود مخصوص ببعض المتکلمین وهم المعتزلة واما الاشاعرة والحکماء کلهم فینکرونه ویبطلونه کما هو المذکور فی الکتب الکلامیة انتهی وانت تعلم ان بنار کلام الشارح فی الجواب عن الاعتراض علی عدم انسلاخ الفعلیة والتقرر عن الوجود بمعنی استتباع الفعلیة والتقرر لصدق الوجود الذی هو عبارة عن الصیرورة المصدریة کما عرفت وهذا لیس مسلما عند الفریقین بل انما هو عند اصحاب الجعل البسیط فهذا الکلام من الشارح سفسطة لا مدخل لها فی الجواب **قوله** کانت مستغنیة ایضا فی صدق الوجود قال فی الحاشیة اذ لا معنی لافتقار المهیة واستنادها الی الجاعل من حیث الوجود الا افتقارها واستنادها الیه فی سنخ تقررها لان افتقار الامور الانتزاعیة واستنادها الی العلة لیس له معنی محصل الا افتقار منشار انتزاعها ومطابقها واستناده الیها والوجود امر انتزاعی اذ هو عبارة عن صیرورة الذات ووقوعها فی ظرف ومنشار انتزاعه ومطابق حمله انما هو سنخ تقررها کما سبق فتذکر فان قیل مرتبة التقرر عبارة عن مرتبة نفس المهیة وفعلیة نفس ذاتها وهی لا تصلح ان تتعلق بها الجعل بالذات لانها امر وحدانی ومتعلق الجعل مفاد الهیئة الترکیبیة ولا یلزم منه الاستغناء مطلقا لانها تابعة لمجعل الوجود ای مفاد قولنا الانسان موجود مثلا قیل فیلزم حرمان یکون مرتبة المعروض ای مرتبة نفس المهیة تابعة لمرتبة العارض ای الوجود وتصافها ومتاخرة عنها وهو باطل ایضا لو کانت مرتبة المهیة مستغنیة عن الجعل بحسب نفسها کانت مستغنیة عنه بحسب الاتصاف بالوجود ایضا لامتناع تاخر المعروض عن العارض وامتناع تاخر الطرف عن النسبة فیلزم استغناء المهیة عنه طلقا وهو نافی الامکان ولا یصح تعلق الجعل البسیط الا بالامر الواحدانی وهذا ظهر برهان آخر علی اثبات الجعل البسیط لان المهیة اما ان تتعلق بها الجعل بالذات فهو المطلوب واما بالعرض وهو باطل لما ذکرنا من امتناع تقدم العارض علی المعروض وتقدم النسبة علی الطرف ولا بالذات ولا بالعرض وهو نافی الامکان الذاتی انتهی وهذا الکلام صریح فیما قررناه بکلامه واما البرهان الذی ذکره فقد اسلفنا ماله وما علیه فلا نعیده **قوله** ای بالجعل البسیط لا یخفی بعد لفظا ومعنی **قوله** وغایة مقصودة انکار الفاعل یفضی الی انکار الغایة لانها علة لفاعلیة الفاعل وانکار الغایة یمکن مع الاذعان بالفاعل اما لکون الفاعل کاملا فی الفاعلیة غیر محتاج فیها الی ادراک غرض وغایة او لعدم کونه فاعلا بالارادة والاختیار او لکونه عابثا **قوله** وهم قد خالفوا البدیهة لما کانت الممکنات فی انفسها متساویة طرفی الوجود والعدم ولم یکن وجودها ضروریا لذاتها ولا لامتناع عدمها ولا عدمها ضروریا ولا لامتناع وجودها فلا بد لتحقق وجودها وعدمها وترجح احد الطرفین المتساویین علی الآخر من مرجح خارج عن

ذواتها ترجح احد طرفيها على الآخر حتى تحقق ذلك الطرف فالقول بان وجودها من غير سبب موجد تجويز لترجح احد المتساويين
على الآخر من غير مرجح وهو بديهي البطلان لا يرتاب في بطلانه من لم يقتدر على الكسب كالبله والصبيان لانهم ان عرض عليهم
ان احدى كفتي الميزان المتعادلتين خفة وثقلا ارتفعت والاخرى ان خفضت من دون سبب اصلا جاوبه بالبديهة فهؤلاء ر
السفهاء اخف عقولا وباباً وافرط جهلا واوهاما واضعف احلاما وافهاما من الطفل الذين لم يفطموا بعد عن اللبان وان لم يرتضعوا
بعد الكسب والبرهان فان قلت اكثر العقلاء جوزوا الترجيح بلا مرجح كالمتكلمين المخصصين لكون الحوادث بوقت دون
وقت مع استواء نسبة الفاعل جل ذكره الى جميع الازمنة لكونه مفارقا قد سيا وكالاشاعرة النافين للحسن والقبح العقليين القائلين
بتخصيص بعض افعال العباد بالوجوب وبعضها بالحرمة وبعضها بالندب وبعضها بالكراهة وبعضها بالاباحة بلا مخصص في
ذواتها قلنا المرجح هناك ارادة الفاعل المختار فليس هناك ترجح بلا مرجح كالهارب ليسلك احد الطرفين المتساويين والجائع
ياكل احد الرغيفين لذلك فالمرجح هناك نفس الارادة وهذا غير ممنوع بخلاف وجود الممكنات بلا موجد اذ لا مرجح ههنا اصلا فان
قلت لعل النافين لوجود الصانع يقولون ان احد الطرفين اولى ببعض الممكنات بالنظر الى ذواتها فالممكن الذي وجوده اولى
به من العدم غير محتاج في ترجيح احد طرفيه الى سبب فيكون هو موجودا بنفسه ويكون غيره موجودا بايجاد ذلك الممكن اياه قلت
قد ابطلنا كون احد الطرفين اولى بالممكن من الآخر فيما سبق فتذكر **قوله** وتحقق ما بالعرض بدون ما بالذات لما عرفت ان الممكن
لا يمكن ان يوجد بنفسه فلا بد لوجوده من مرجح فذلك المرجح اما ممكن فالكلام فيه او واجب وهو المطلوب فمن نفى وجود الواجب
يلزمه تجويز تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات اذ كل ممكن لنفرض فهو ما بالعرض بالقياس الى ما يرجح وجوده وليس هناك على تقدير
ما ينوهيمون واجب يكون موجودا بالذات فالقول بوجود الممكنات مع نفي السبب الموجد الواجب الموجود بالذات تجويز لتحقق
ما بالعرض وهو الممكن بدون ما بالذات وهو الواجب جلشانه وذلك باطل بالبديهة العقلية ولا يمكن ان يكون مرجح وجود كل
ممكن ممكن آخر الى نهاية اذ مجموع سلسلة الممكنات اللاتناهية ممكن فلا يترجح وجوده فذلك المجموع ما بالعرض فيمتنع تحقق السلسلة
اللاتناهية راسا من دون ان ينتهي الى ما بالذات وهو الواجب سبحانه ولا يمكن ان يقال ان مجموع السلسلة موجود بالذات لان
كونها موجودة بالذات اما من قبل آحادها او من قبل صفة الاجتماع والاول صريح البطلان اذ كل من الآحاد ما بالعرض وكذا الثاني اذ
الاجتماع فرع الآحاد فاذا لم يكن احد من الآحاد ما بالذات لم يكن صفة الاجتماع ما بالذات فلم يكن المجموع موجودا بالذات فثبت وجود موجود
بالذات واجب لذاته وهو المدعى **قوله** منها انه لو كان للممكن حاصلة ان الممكن لو احتاج في وجوده الى الموثر فلا بد من ان يكون
في الموثر صفة الموثرية والا لم يكن الموثر موثرا واللازم باطل لانه لو كان في الموثر موثرية لكانت الموثرية اما صفة عدمية وهو ظاهر
البطلان او صفة وجودية وهو ايضا باطل اذ على هذا التقدير يكون لها وجود البتة والوجود اما ذهني او خارجي فان كان لها

فقد ثبت الجعل البسيط بلا كلفة او الماهية مع حيثية انتزاعية او انضمامية وهو باطل لان كل حيثية انتزاعية كانت او انضمامية انما تعرض الماهية بعد وجودها ولا اقل من ان يعرضها مع وجودها فلا يكون مصداقا للوجود او جزء من مصداقه اذ المصداق يجب تقدمه على الصادق هذا خلاصة كلامه لا يخفى وثاقته وما توهم بعض الشراح من ان المعنى الرابطي موجود بوجود وراء وجود منشاره في الخارج فالنسبة في قولنا الهيئة موجودة موجودة في الخارج واثر للجاعل فقد ابطلناه بخمسة عشر اوجه في فاتحة البحث فلا يلتفت اليه واما ما اجاب خاتم الحكماء قدس سره عن هذا التوهم بعد تسليم وجود النسبة في الاعيان تنزلا من ان حاصل الدليل هو ان معنى مجعولية اتصاف الهيئة بالوجود مجعولية اتصافها موجودة وكون اثره في العين تقرر مصداقه الذي يصح عنه الحكاية بهذا القول وليس اثره وجود الاتصاف ونحوه فانه فرق بين ان يكون الاتصاف متحققا في الخارج وبين ان يكون الشئ متصفا بالوجود في الخارج واذا كان اثره مفاد هذا القول و مفاده ليس الا نفس الهيئة ولا يصلح شئ آخر للمصداقية والمفادية فيكون هي المجعولة وح لو سلم وجود النسبة في الاعيان فلا يرد الا ايراد ايضا كما لا يخفى انتهى فهو وان كان كلاما متينا غاية المتانة لكن يرد عليه انه انما تم لو لم تكن للنسبة وجود في الاعيان واما لو سلم ان النسبة موجودة في الاعيان فلا تم لان النسبة على هذا التقدير من حيث خصوص وجودها الذهني حكاية ومن حيث وجودها في الخارج محكي عنها ومصداق فعلى هذا قوله فمفاده نفس الهيئة ولا يصلح شئ اخر للمصداقية والمفادية فيكون هي المجعولة غير مسلم نعم ان لم يكن للوجود وللنسبة الرابطة بينه وبين الهيئة وجود في الخارج لكان منشأ انتزاعها ومصداقها في الواقع نفس الهيئة فيكون هي المجعولة فالوجه البطال وجود النسبة وسائر الانتزاعيات في الخارج بوجود غير وجود مناشيها واستدل بعض الاذكياء من المتاخرين على حقيقة الجعل البسيط بان الحقيقة من حيث هي هي اما ان لا تتعلق بها الجعل او تتعلق بثبوتها والاول ظاهر البطلان لانه قول باستغناء الممكن عن العلة وعلى الثاني اما ان يكون المجعول بالذات نفس الحقيقة فهو المطلوب او اما ان يكون نفس الحقيقة مجعولة بالعرض فيلزم تقدم الهيئة المخلوطة بالوجود على نفس الهيئة من حيث هي هي والهيئة المخلوطة بالوجود متاخرة عن الوجود ولا اقل من ان تكون معه فيلزم تاخر نفس الهيئة عن الوجود فيلزم تقدم العارض على المعروض وهو باطل واورد عليه بوجوه منها انه لا استحالة في تاخر نفس الهيئة عن الهيئة المخلوطة بالوجود في حكم الجعل فان هذا التاخر لا ينافي تقدم الهيئة المطلقة على المخلوطة في لحاظ العقل وبالجملة فلا ضير في ان يكون المتاخر عن الشئ باعتبار متقدما عليه باعتبار آخر ومنها انه لا يلزم على تقدير كون للهيئة المخلوطة مع الوجود وتقدمها على نفس الهيئة تقدم الوجود على نفس الماهية اذ مع التقدم لا يجب ان يكون متقدما ومنها انه على تقدير الجعل المولف المتقرر بالذات هي صيرورة الماهية موجودة والوجود والهيئة متقرران بالعرض فهما متاخران عن الماهية الموجودة ولا استحالة في كون احد المتاخرين عن شئ متاخرا عن المتاخر الآخر باعتبار آخر فلا استحالة في تاخر الوجود عن الهيئة مع كون الماهية والوجود كليهما متاخرين في الجعل عن صيرورة الهيئة موجودة قولكم الهيئة المخلوطة بالوجود متاخرة عن الوجود ان اريد به تاخر المركب التقييدي اعني مفهوم قولنا الهيئة الموجودة فتاخره

مسلم لكن ليست الماهية متاخرة عنه اذ لا تقرر لهذا المركب انما التقرر للماهية ثم العقل ينتزع منها الوجود ويجعله قيدا فيحصل مركب تقييدي
وان اريد به مفاد قولنا الماهية موجودة ومصداقه فلا نسلم تاخره عن الوجود وليس هذا مركبا عن الماهية والوجود حتى يكون متاخرا عنه تاخر
الكل عن الجزء والمقيد عن المطلق ومنها انا نختار ان الماهية من حيث هي هي غير مجعولة اصلا واذ الامكان عند اصحاب الجعل المؤلف
كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فالمحتاج الى الجاعل عندهم هي نسبة الوجود الى الماهية لا الماهية نفسها فلا ضير في استغناء الماهية الممكنة
عن العلة هكذا قال النظار والحق ان هذا كله غفول عن حاصل الاستدلال فان حاصله بعد التامل هو ان اثر الجعل بالذات اما
نفس الماهية بلا زيادة امر عليها وانضمام صفة اليها فهو المطلوب او اثره بالذات الماهية المنضم اليها الوجود بان يكون الوجود صفة
زائدة عليها منضمة اليها في الخارج ونفس الماهية اثر بالعرض او اثره الماهية المنضم اليها الوجود ونفس الماهية ليست اثرا له اصلا
وهذان الاحتمالان الاخيران باطلان اما الثاني منهما فلان الماهية لا فعلية لها قبل الوجود والجعل بل هي قبل الجعل ليس شيء ولذا
يمكن سلبها وسلب اتصافها عن نفسها فلا يمكن ان يقال انها ليست مجعولة اصلا لا بالذات ولا بالعرض واصحاب الجعل المؤلف
لا ينكرون كونها مجعولة بالعرض فانهم يقولون ان نفس الماهية اثر للجعل بالعرض والا لزمهم كون الماهية ذاتا عين العدم وهم غير
قائلين بذلك واما الاول منهما فلان الماهية من حيث هي هي لو كانت اثرا للجعل بالعرض وكان اثره بالذات الماهية المنضم اليها
الوجود في المجعولية فتكون متاخرة عنها اذ ما بالعرض متاخر عما بالذات والماهية المنضم اليها الوجود متاخرة لا محالة عن الوجود كما ان
الثوب المنضم اليه البياض اي الماخوذ مع انضمام البياض اليه متاخر عن البياض فانه مقيد بالبياض سواء كان القيد داخلا فيه او
خارجا عنه ولو تنزلنا فلا اقل من ان يكون الماهية المنضم اليها الوجود مع الوجود فان الوجود ماخوذ معه ولو كانت الماهية المنضم اليها الوجود
متقدمة على الوجود فاما ان تكون في مرتبة التقدم معروضة للوجود او لا على الثاني لا يكون المتقدم على الوجود الماهية المنضم اليها
الوجود بل نفس الماهية من حيث هي ولا كلام فيها فانها لو كانت اثرا للجاعل رجع الامر الى الجعل البسيط وعلى الاول يلزم تقدم
الوجود على الوجود فتدبر ظهر انه يلزم على هذا التقدير ان يكون نفس الماهية في فعليتها متاخرة عن انضمام الوجود اليها وهو صريح البطلان
لان انضمام شيء اي شيء كان الى اي شيء كان فرع لفعلية المنضم اليه اذ لا معنى للانضمام الى اللاشيء المحض بحكم البديهة فتسقط
جميع الشبهات الموردة على الاستدلال اما الاول فلان تاخر نفس الماهية عن الماهية المخلوطة بالوجود في حكم الجعل يستلزم ان
يكون فعلية المنضم اليه متاخرة عن انضمام المنضم وهو صريح البطلان اذ لا معنى للانضمام على هذا التقدير واما الثاني فلان الماهية المخلوطة
بالوجود لما كانت مع الوجود في الجعل بالذات ومقدمة على نفس الماهية فاما ان يكون الوجود المنضم اليها ايضا مقدما على نفس الماهية
او في فعلي ثاني يكون المتقدم على نفس الماهية نفس الماهية لا الماهية المنضم اليها الوجود وعلى الاول ثبت تقدم الوجود على نفس الماهية واما قولهم مع المتقدم لا يجب
ان يكون متقدما فمعناه سلب الايجاب الكلي لا السلب الكلي واما الثالث فلان اثر الجعل على تقدير الجعل المؤلف هو مصداق صيرورة الماهية موجودة

وهي المهية المنضم اليها الوجود فعلى هذا التقدير يكون فعلية نفس المهية فرعا لانضمام الوجود اليها اذ انضمام الوجود اليها اثر الجعل
بالذات لنفس الماهية اثره بالعرض فلا يمكن القول بكون انضمام الوجود فرعا لفعلية المهية على هذا التقدير فاستحالة تاخر الوجود
عن المهية مع القول بتاخرها عن صيرورة المهية موجودة في التقرر ظاهرة واما القول بان مصداق قولنا المهية موجودة ليس
متاخرا عن الوجود لانه ليس مركبا عن المهية والوجود حتى يلزم تاخره عنه تاخر الكل عن الجزء والمقيد عن المطلق وان التقرر انما هو لنفس
المهية ثم العقل ينتزع منها الوجود كما ذكره المعترض فانما يستقيم لو لم يكن الوجود صفة منضمة الى المهية اذ على كونه صفة منضمة اليها
ليس مصداق قولنا المهية موجودة نفس المهية بل هي المهية المعروضة للوجود ولا شك انها ليست مقدمة على الوجود بل هي
اما متاخرة عن الوجود او معه كما بيناه وكون التقرر لنفس المهية وكون الوجود منتزعا عنها غير متصور على تقدير كون الوجود صفة
منضمة وقد عرفت ان القول بالجعل المولف انما يستقيم على تقدير كون الوجود صفة منضمة فهذا الايراد مما يوهن القول بالجعل
البسيط لا انه ايراد عليه واما الرابع فقد اشرنا الى دفعه في اثناء تقرير الاستدلال حيث ابطلنا الشق الاخير واما قول المعترض
الامكان عند اصحاب الجعل المولف كيفية لنسبة الوجود الى المهية فان اراد به ان الامكان كيفية لنسبة الوجود الى المهية بالذات
فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون الامكان كيفية لنفس الماهية اصلا لا بالذات ولا بالعرض وان اراد به انه كيفية لنسبة الوجود
الى المهية فقط وليست كيفية للهية اصلا لا بالذات ولا بالعرض فذلك باطل اذ الامكان عندهم كيفية للنسبة اولا وبالذات
وللهية ثانيا وبالعرض ولذا يقولون ان الماهية اثر الجعل بالعرض هذا واما اصحاب الجعل المولف فلهم شبهات لا بد من
كشفها فمنها انه لو تعلق الجعل نفس المهية لزم المجعولية الذاتية ولذا قال الشيخ حين سئل عنه وقد كان يأكل المشمش ما جعل الله
المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا والجواب ان الجعل البسيط لم يتعلق اولا وبالذات بكون الماهية ماهية بل انما تعلق بنفس
الماهية ونفس الماهية هي مصداق كون الماهية ماهية فان اريد بلزوم المجعولية الذاتية على تقدير الجعل البسيط ان الجعل البسيط
متعلق بكون المهية ماهية فذلك ممنوع فان الجعل المتحلل بين المجعول والمجعول اليه هو الجعل المولف دون الجعل البسيط و
ان اريد به ان الجعل البسيط متعلق اولا وبالذات بنفس الماهية ونفس المهية مصداق لكون الماهية ماهية فبهذا الاعتبار لزمت
المجعولية الذاتية فذلك مسلم ولا نلتزم ولا ضير فيه ولا استحالة انما المستحيل ان يكون الماهية متقررة ثم يجعلها الجاعل مهية وهذا غير لازم
فان المهية قبل الجعل لم تكن متقررة ولا ماهية ثم لما جعلها الجاعل صارت متقررة وماهية وبالجملة الحال هي المجعولية الذاتية بجعل
مستانف غير جعل الماهية نفسها وهذا غير لازم واللازم هو المجعولية الذاتية بعين جعل الذات وهو غير مستحيل كيف ولو كانت مطلق
المجعولية الذاتية مستحيلة لزم على المشائية ايضا هذا المحال فان الماهية حين عدمها ليست مهية ثم اذا وجدت صارت مهية فكونها
ماهية حادث لا بد له من محدث وقول الشيخ ليس حجة علينا فانا لسنا نومن باقاويله حقة كانت او باطلة انما نومن بما هو الحق و بالاتباع

احق ومنها ان اثر الجعل بالذات هو الممكن بالذات وللممكن بالذات هو نسبة الوجود الى الماهية لان الامكان كيفية للنسبة والجواب بما مر منا الاشارة اليه ان الامكان كيفية للنفس الماهية
وفي بعض الشروح من انه لو سلم ان الامكان كيفية للنسبة فيجوز ان يكون الاحتياج اولا وبالذات للماهية وثانيا وبالعرض للوجود و
الاتصاف فهذا المعنى لقرر الجعل البسيط ساقط اذ الضرورة شاهدة بان الممكن بالذات هو المحتاج الى الجاعل بالذات وما هو المحتاج
الى الجاعل بالذات هو اثر الجاعل في الجعل بالذات فالجواب هو الجواب الاول ومنها ما ذكره بعض الشراح قال يرد على اصحاب
الجعل البسيط اشكال عظيم ولنمهد لبيانه مقدمات المقدمة الاولى ان خلط الماهية بالوجود من حيث انه معنى غير مستقل ملحوظ بين
الطرفين على انه مرآة لملاحظة حالهما لا يخلوا اما ان يكون واجبا او ممكنا او ممتنعا اذ هم قد نصوا على ان قسمة المفهوم الى المواد الثلثة
قسمة حاصرة لا يمكن لاحد ان يخرج منها واحد من المفهومات وظاهر ان خلط الماهيات الممكنة بالوجود ليس بممتنع ولا واجب فلا بد ان
يكون ممكنا ثم لا يمكن ان يقال ان امكانه بالعرض او ان امكانه عين امكان نفس الماهية اذ هم قد صرحوا بنفي الامكان بالغير
ولا معنى لاتحاد الامكانين فان تعدد الممكنين يستلزم تعدد امكانيهما بالضرورة المقدمة الثانية ان الامكان هو المحوج الى المجعولية
لا غير الثالثة ان تعدد السبب يستوجب تعدد المسبب لامتناع توارد سببين على مسبب واحد اذا تمهد هذا فنقول خلط الماهية
بالوجود حقيقة جوازية امكانية بحكم المقدمة الاولى فيكون محتاجا الى جعل الجاعل بحكم المقدمة الثانية فاما ان تعلق به جعل الجاعل
بالذات كما انه تعلق بالماهية نفسها كذلك فهو خلاف ما اسسوه وثبت ما ادعاه المشاؤن وكان ذلك حقيقة جمعا بين المذهبين
او تعلق به جعل بالعرض فان ارادوا الواسطة في الثبوت فهو جعل بالذات فيكون هناك جعلان احدهما موقوف على الآخر فرجع
الى الاول وان ارادوا الواسطة في العروض فيكون الجعل بالحقيقة ح جعل الذات ولم يتعلق بالخلط جعل بالحقيقة فامكانه
حقيقة انما هو المحوج الى جعل الذات ثم امكان تلك الذات نفسها ايضا محوج الى جعل الذات فيلزم توارد سببين اعني الامكانين
على مسبب واحد وهو افتقار الذات واللازم باطل بالمقدمة الثالثة انتهى كلامه بعبارته وانت تعلم ان هذا الكلام مع طوله لا يرجع
الى طائل لانه لا يرتاب عاقل في ان الخلط من حيث هو رابطة بين الماهية والوجود لا وجود له بنفسه في الواقع انما المتحقق في الواقع
نفس الماهية والعقل ينتزع عنها الوجود وخلطها بالوجود نعم للوجود وخلط الماهية بالوجود وجود ذهني منفرد عن الماهية بعد الانتزاع اذا
تمهد هذا فنقول لما كان الموجود في الواقع امرا واحدا هو نفس الماهية كان الممكن في الواقع امرا واحدا وهو نفس الماهية واما الوجود
والخلط فاذ لا وجود لهما في الواقع ليسا بممكنين في الواقع اذ الممكن بنفسه في الواقع ما يصلح الوجود بنفسه في الواقع والوجود والخلط هو
كونهما عينين انتزاعيين لا يصلحان الوجود بنفسهما في الواقع فلا يكونان ممكنين بنفسهما في الواقع لكن لما كانت الماهية منشار
انتزاعهما كان لهما تحقق في الواقع بعين تحقق الماهية لا بان يكون المتحقق هناك بالذات ثلثة اشياء الماهية والوجود والخلط بل
المتحقق امر واحد ينتزع العقل منه الوجود والخلط وكذا الحال في الامكان فهناك امكان واحد منسوب الى الماهية اولا بالذات

والى الوجود والخلط ثانيا وبالعرض والقوم انما صرحوا بنفي الامكان بالغير بمعنى ان يكون امكان الشئ معلولا لغيره لا بمعنى ان يكون
هناك امكان واحد منسوبا الى شئ اولا وبالذات والى شئ آخر منتزع عنه ثانيا وبالعرض فان اراد هذا القائل بقوله في المقدمة الاولى
ثم لا يمكن ان يقال ان امكانه بالعرض او ان امكانه عين امكان الماهية انه لا يمكن ان يقال ان امكان الخلط معلول لغيره بمعنى ان
يكون الخلط في حد ذاته واجبا او ممتنعا ثم يصير ممكنا بسبب غيره فمسلم لكن لا يجديه اذ لا نقول بامكانه بالعرض بهذا المعنى وان اراد انه
لا يمكن ان يقال ان امكان الخلط هو امكان لمصداقه حقيقة وللخلط بالعرض فغير مسلم وهم غير مصرحين به وكذا ان اراد انه لا يمكن
ان يقال ان امكانا واحدا ثابت لنفس الماهية وللخلط كليهما حقيقة وبالذات فذلك مسلم لكنا لا نقول به وان اراد انه لا يمكن ان يقال
ان امكانا واحدا ثابت لنفس الماهية اولا وبالذات وللخلط ثانيا وبالعرض فغير مسلم وتعدد الممكنين انما يستلزم تعدد الامكانين
بالذات اذا كان الممكنان ذاتين مستقلين بالتحقق وليس هنا كذلك اذ الذات المستقلة بالتحقق هي نفس الماهية والخلط منتزع
عنها وهذا كما ان في الحمل بالعرض يكون وجود واحد منسوبا الى ذات الموضوع بالذات والى المحمول المنتزع بالعرض فكما ان تعدد الذاتين
في الحمل بالعرض لا يستلزم تعدد الوجود بالذات كذلك تعدد الذاتين ههنا لا يستلزم تعدد الامكان بالذات ولا شك فيه ان الوجود والامكان
وغيرهما انما يتعدد بتعدد موصوفاتها في الواقع والموصوف المتحقق في الواقع فيما نحن فيه هي نفس الماهية كما ان الموصوف بالوجود في
الواقع في الحمل بالعرض واحد هي ذات الموضوع اذا عرفت هذا فنقول المتحقق حقيقة في الواقع هي نفس الماهية وهي الممكنة بالذات
وهي المجعولة بالذات واما الوجود والخلط به فانهما تحققهما في الواقع بالعرض فامكانهما في الواقع بالعرض ومجعوليتهما في الواقع بالعرض واما
من حيث وجودهما الذهني المنفرد عن الماهية بعد الانتزاع فهما ماهيتان منفردتان عن نفس الماهية التي هي في الواقع مصداقهما وممكنتان
بالذات ومجعولتان بالذات جعلا بسيطا مغايرا لجعل الماهية في الواقع ولا ضير فيه فظهر ان ما ذكره تطويل بلا طائل وتهويل بلا غائل ثم لا يخفى
ان هذا الاشكال ناهض على اصحاب الجعل المؤلف ايضا لان نفس الماهية لا تخلو عن المواد الثلث اذ القسمة اليها حاصرة وليست ممتنعة ولا
واجبة فهي ممكنة وليس امكانها بالعرض ولا نفس امكان الخلط اذ لا امكان بالغير ولا معنى لاتحاد الامكانين فهي اما مجعولة بجعل وراء جعل الخلط
فيكون ذلك جعلا ثانيا بين المذبيين او بين جعل الخلط فيكون الجعل حقيقة هو جعل الخلط فيكون كلا الامكانين علة لافتقار الخلط فيلزم توارد
السببين على مسبب واحد فلا وجه لتخصيص هذا الاشكال بالجعل البسيط ومنها ما اورده بعض الاخر من الشراح قال ما ظهر لي وتقرر عندي و
ارجو ان يكون هو الحق يقتضي تمهيد مقدمات الاولى ان مصداق الحمل تصوره له معنيان الاول المحكي عنه للقضية والثاني آلة صدق
الحمل بمعنى ما يكون علة لصدقه بحيث لو لم تحقق لم يصدق القضية وهو في الحقيقة ما يكون علة للمعنى الاول فان صدق القضية عبارة
عن كونها مطابقة للمحكي عنه فيكون علة الصدق هي علة المحكي عنه وبالعكس الثانية ان الماهية من حيث هي هي لا بشرط شئ ليست الا
المحكي عنه للذاتيات لا الغير ها من العوارض وكلما يفرض سواها يصدق سلبها عن الماهية سلبا بسيطا في هذه المرتبة والمحكي عنه له هو الماهية

مع امر انضمامي او انتزاعي وهذا مما تقرر عندهم ويحكم به الفطرة السليمة الفيه الثالثة ان الوجدان السليم يحكم بان مجعولية كل مرتبة انما تستتبع مجعولية ما يحكى عنه وتنتزع منه بل المجعولية اثنان مجعولية واحدة والمستتبع مجعولية ما ليس بمحكي عنه ولا منتزع منه ولعل هذا من المسلمات بين الفريقين فكذا الحال في الاستغناء عن الجاعل والرابعة ان العقود سواء كانت هليات بسيطة او هليات مركبة لا تخلو عن وجود الرابطي في درجة المحكي عنه بين مبدء المحمول وذات الموضوع كيف ولو لم يكن ارتباط لمبدء المحمول بالموضوع لم يصدق الربط الايجابي الذي هو في مرتبة الحكاية غاية الامر ان الاعراض التي هي سوى الوجود لما كان لها وجود سوى وجود الموضوع يكون وجودها في انفسها هو وجودها للموضوع واما الوجود فلعدم احتياجه الى الوجود حتى يكون موجودا لا يكون له وجود في نفسه هو وجوده للموضوع اما انه لا يكون له وجود للموضوع ورابط به فكلا كما صرح به البعض وذلك الوجود الرابطي الذي يكون في مرتبة المحكي عنه قد يعبر عنه بالاتصاف العرض والحلول والقيام وغير ذلك وبالجملة كل معنى سوى الذاتيات لا ارتباط في نفس الامر مع الموضوع مصحح لحملية يعلم ذلك الارتباط اما بالبرهان او بالحدس بمشاهدة الآثار وغيرها ثم يحكم بصدق القضية اذا تمهدت المقدمات فنقول المرتبة التي يعبرون عنها بالفعلية والتقرر ويجعلونها اثرا للجعل البسيط بالذات اما المراد بها نفس الهوية من حيث هي هي التي ليست الا مطابق حمل الذاتيات دون العوارض سواء كانت وجودا او غيره فيكون مستتبعا لجعل ثبوت الذاتيات بل مجعولية هذا الثبوت ليست عبارة الا مجعولية هذه المرتبة فان مجعولية كل قضية كما اشرنا اليه عبارة عن مجعولية مطابقها ولا يكون مستتبعا لصدق الهلية البسيطة فان مرتبة الماهية من حيث هي هي بلا انضمام معنى زائد عليها ليست بمطابق للهليات الايجابية سواء كانت هليات بسيطة او مركبة بل هي مطابق لسلبها فيحتاج صدق الوجود الى جعل مستانف لما هو المحكي عنه لان اردوا بها نفس الهوية مع غلط معنى زائد عليها فيرجع المآل الى الجعل المولف فانقلت المراد بها الهوية من حيث هي لكن مطابق جعل الوجود ليس هو الماهية من حيث نفسها بل هي من حيث استنادها الى الجاعل قلت اولا ان الاستناد الى الجاعل حيثية تعليلية فهو المصداق بالمعنى الثاني والكلام في المصداق بالمعنى الاول وعلى التنزل لعل المقدمة الرابعة تكفي مؤنة دفعه فان مطابق كل عقد كما عرفت في تلك المقدمة ليس الا ارتباط محموله بموضوعه وثبوته له لا ارتباط معنى آخر به فالحق انه لا يصلح الماهية من حيث هي هي للمجعولية كيف وهو يفضي الى جعل ثبوت الذاتيات للذات وهو خلاف المقرر عند الفريقين ويحج في صدق حمل الوجود الى جعل مستانف لمطابقه ولذا قال الشيخ ما جعل الله الشمس شمسا بل جعل الشمس موجودا فليس المجعول الا ارتباط المعنى المصدري الانتزاعي للوجود مع موضوعه من حيث هو ارتباط انتهى كلامه وانت بعد احاطتك باصول قررناها لديك واذعانك بحقائق تلوناها عليك اعلك تستيقن بان ما ذكره مع طوله او هي من نسيج العناكب واوهن لان الوجود ليس صفة منضمة الى الهوية بل هو معنى انتزاعي منشاء انتزاعه نفس الماهية بلا انضمام امر اليها وزيادة معنى عليها كما حققنا فيما سبق وقد اعترف هذا القائل بان الكلام انما هو في المعنى المصدري الانتزاعي للوجود كما يدل على ذلك آخر كلامه فمصداق قولنا الهوية موجودة

نفس المهية لا المهية مع انضمام امر اليها كما ان مصداق الذاتيات هي نفس الماهية بلا فرق بين مفاهيم الذاتيات ومفهوم الوجود
اصلا في هذا الحكم فمرادنا بالمرتبة التي نعبر عنها بالتقرر والفعلية ونجعلها اثر للجعل البسيط بالذات هي الماهية من حيث هي وهي كما انها
مصداق للذاتيات مصداق للوجود فيكون جعل هذه المرتبة متبعا لصدق الهلية البسيطة كما انه متبع لصدق الذاتيات وذلك
لان الوجود الحقيقي اعني مصداق الوجود المصدري عندنا نفس الماهية فيكون نسبة الوجود المصدري الى المهية كنسبة الانسانية الى
الانسان فكما ان ماهية الانسان من حيث هي هي مصداق الانسانية كذلك مصداق للوجود انما يصح سلب الوجود عن الماهية
من حيث هي هي بمعنى ان الماهية من حيث هي هي ليست عين الوجود المصدري لا بمعنى انها ليست عين مصداقه فالمجعول
بالذات هي نفس الماهية وهي كما انها مصداق للذاتيات كذلك مصداق للوجود فكون الماهية مخلوطة بالوجود وبالذاتيات
مجعول بعين جعل نفس المهية جعلا بسيطا وما قال انه لا يصلح الماهية من حيث هي هي للمجعولية كيف وهو يفضي الى جعل ثبوت
الذاتيات للذات وهو خلاف المقرر عند الفريقين ويحوج في صدق حمل الوجود الى جعل مستانف لمطابقه ساقط اما الاول فلان جعل
ثبوت الذاتيات للذات ان اريد به جعله بعين جعل الذات فهو ليس بمحال لا خلاف المقرر عند الفريقين ضرورة ان الماهية في
حال عدمها ليست مخلوطة بالذاتيات لانه ليس شيئا حين العدم واذا جعلت صارت مخلوطة بالذاتيات فخلطها بالذاتيات حادث
مجعول بعين جعل الذات وهذا المعنى لا ينكره احد من الاشراقية والمشائية انما ينكره مثل صاحب لاقح المبين ولا اعتداد بطنين
الذباب عند اولي الالباب وان اريد به جعل ثبوت الذاتيات للذات بجعل مستانف وراء جعل الذات فهو محال غير لازم واما الثاني
فلان مطابق صدق الوجود لما كان هي الماهية نفسها فمجعوليه ثبوته للماهية هي مجعولية المهية نفسها ومجعولية المهية نفسها هي مجعولية
مصداق الوجود لما ذكر هذا القائل من ان مجعولية مرتبة الحكاية هي مجعولية مرتبة المحكي عنه فلا يحتاج بعد مجعولية نفس الماهية الى مجعولية
مستانفة لمصداق الوجود كما زعم فظهر ان ما ذكره شبهة وهمية لا يرجى ان تكون هي الحق ولعلك دريت بما ذكرنا ان الماهية من حيث
هي هي كما انها مصداق للذاتيات كذلك مصداق للوجود فان مصداق الوجود عين الماهية وانها لا يصح سلب الوجود عنها وليست عين
الوجود المصدري لا بمعنى انها ليست عين مصداقه فقط ما ذكره في المقدمة الثانية ولعلك اذ عنت الاصول كررت عليك وتحقيقات
قررت لديك بان الوجود المصدري لا ارتباط له بموضوعه الا في مرتبة الحكاية لا في مرتبة المحكي عنه اذ ليس في مرتبة المحكي عنه الا نفس
المهية وليس فيها شيئان احدهما مرتبط بالآخر هما المهية والوجود ولو كان كذلك لكان الوجود صفة منضمة الى الماهية مع انه معنى
مصدري انتزاعي كما اعترف به هذا القائل ايضا فظهر سقوط ما ذكره في المقدمة الرابعة من ان العقود سوار كانت بليات بسيطة او مركبة
لا تخلو عن وجود رابطي في مرتبة المحكي عنه بين مبدا المحمول وذات الموضوع الى آخر ما قال وذلك لان الكلام في الوجود المصدري
والا تحقق له بنفسه في الواقع بل معنى تحققه في الواقع هو تحقق منشا انتزاعه لا غير واذا لم يكن له تحقق بنفسه في الواقع لم يمكن ان يكون

لہ ارتباط بموضوعہ الذی ہو منشار انتزاعہ فی مرتبۃ المحکی عنہ اذ تحقق الارتباط بین شیئین فی الواقع فرع تحقق ذینک الشیئین فیہ وما ذکرہ من انہ لو لم یکن لمبدا المحمول ارتباط بالموضوع لم یصدق الربط الایجابی الذی ہو فی مرتبۃ الحکایۃ مم الاتری الی حمل الذات علی نفسہا وحمل ذاتیاتہا علیہا اذ لا ارتباط ہناک فی الواقع بین الموضوع ومبدا المحمول وما ذکرہ انما یصح فیما اذا کان مبدا المحمول صفۃ زائدۃ علی الموضوع والوجود لیس کذلک فمصداقہ نفس منشار انتزاعہ فالمحکی عنہ فی الہلیات البسیطۃ نفس ذات الموضوع بلا زیادۃ معنی علیہا ثم الوجود الرابطی الذی یدعی ہذا القائل تحققہ فی مرتبۃ المحکی عنہ فی جمیع العقود اما عبارۃ عن النسبۃ الحاکیۃ فتحققہ فی مرتبۃ المحکی عنہ بدیہی البطلان فی ہذا القائل ایضا لا یدعی تحققہا فی مرتبۃ المحکی عنہ او عبارۃ عن الوجود المستقل الذی یلحقہ اعتبار غیر مستقل کوجود الاعراض فتحققہ فی مرتبۃ المحکی عنہ فی جمیع العقود ایضا باطل اما اولا فلان ہذا المعنی غیر متحقق فی الہلیات البسیطۃ اذ لا وجود للوجود کما اعترف ہذا القائل فکیف یدعی تحقق ہذا المعنی فی ما ہو المحکی عنہ للہلیات البسیطۃ وکیف یظن ان العقود کلہا لا تخلو عن ہذا الوجود الرابطی فی درجۃ المحکی عنہ واما ثانیا فلان الاعراض الانتزاعیۃ کالزوجیۃ والفردیۃ وغیرہما لیس لہا فی الواقع وجود منسب الی موضوعاتہا بل وجودہا ہو وجود موضوعاتہا فما یتحقق ہذا المعنی فی کثیر من الہلیات المرکبۃ ایضا فی مرتبۃ المحکی عنہ الذی ہو عبارۃ عن الواقع فضلا عن الہلیات البسیطۃ او عبارۃ عن الاتصاف والعروض المغایرین للمعنیین الاولین کما ہو مقتضی کلامہ فتحققہ فی جمیع العقود فی مرتبۃ المحکی عنہ ایضا باطل اما اولا فلان ہذا المعنی من خرافات صاحب الافق المبین وہو غیر محصل بعد بل ما یفہم من العروض الا وجود العرض المنتسب الی موضوعہ بانہ فیہ ومن الاتصاف الا کون الشئ موجودا لہ العرض فہو راجع الی الوجود المستقل الذی یلحقہ اعتبار غیر مستقل وقد بان انہ غیر متحقق فی الہلیات البسیطۃ مطلقا وفی کثیر من الہلیات المرکبۃ فی المحکی عنہ ایضا واما ثانیا فلان الاتصاف والعروض ونحوہما معان اعتباریۃ لا تصلح الوجود فی الواقع الا بمناشئ انتزاعہا ومناشئ انتزاعہا فی الصفات الانضمامیۃ ذوات الصفات الموجودۃ فی الموصوفات او ذوات الموصوفات الموجودۃ فیہا الصفات فالاولی مناشئ لانتزاع معنی العروض والثانیۃ مناشئ لانتزاع معنی الاتصاف واما فی الصفات الانتزاعیۃ فلا یصح ان یقال ان مناشئ انتزاع ہذہ المعانی الاعتباریۃ فی الواقع الصفات الانتزاعیۃ الموجودۃ فی موصوفاتہا او موصوفاتہا الموجودۃ فیہا تلک الصفات اذ لا وجود للصفات الانتزاعیۃ فی الواقع انما الوجود لموصوفاتہا فحسب والذہن فی مرتبۃ الحکایۃ ینسب وجود موصوفاتہا الی مفہوماتہا المنتزعۃ فمناشئ انتزاع ہذہ المعانی فی الواقع ہناک ہی مناشئ انتزاع مبادی المحمولات التی ہی صفات انتزاعیۃ وعلی ہذا فالموجود فی الواقع فی مصادیق العقود التی مبادی محمولاتہا انتزاعیۃ ہی ذات الموضوع لا غیر لکنہا بحیث ینتزع عنہا مبدا المحمول فلا یتحقق الوجود الرابطی فی مصادیقہا ولما کان الوجود نفس صیرورۃ الذات وکان منشار انتزاعہ نفس المہیۃ بلا حیثیۃ زائدۃ کما حققناہ فیما سبق فمصداق حمل الوجود ہو مصداق حمل الذاتیات وہی نفس الذات فہی کما انہا منشار لانتزاع الذاتیات ومنشار لارتباط الذاتیات بالذات کذلک ہی منشأ

وجود ذهنی فقط فیکون الحکم علی المؤثر بانه مؤثر فی الخارج جهلا ای غیر مطابق للواقع اذ لا مؤثر فی الخارج علی هذا التقدیر والامکان لها
وجود خارجی ایضا بان تکون صفة قائمة بالمؤثر منضمة الیه کانت ممکنة اذ لو اجب بتحیل قیامه بالغیر فتکون محتاجة الی المؤثر اذ کل
ممکن محتاج الی المؤثر عندکم فیکون فی المؤثر موثریة اخری یتاثر بها الموثریة الاولی وینساق الکلام فی بنده المؤثریة فیلزم التسر
فی الموجودات الخارجیة وهی المؤثریات الموجودة فی الخارج علی هذا التقدیر واحتمال ان یکون للمؤثریة وجود فی الخارج ولا یکون
له وجود ذهنی اصلا باطل ببطلان الشق الثانی مع کونه باطلا بوجه آخر هو انه لو لم یکن للمؤثریة وجود ذهنی امتنع ان یحکم الذهن
علی المؤثر بانه موثر اذ هذا الحکم فرع تصور المؤثریة وهو یستلزم الوجود الذهنی للمؤثریة **قوله** والجواب ان المؤثریة اعلم ان الاحری
فی الاجابة عن شبهات هذه الفئة النافیة لوجود الصانع ان یسلک لا سبیل الجدل فانه للخصم اثبت ثم سبیل التحقیق والبرهان فانه للحق
اثبت فالاجدر ان یقال اولا لو تم ما ذکرتم لزم امتناع وجود الممکنات مطلقا مع انکم قائلون بوجودها بالموجد تقریر اللزوم انه لو کان
الممکن موجودا الکان فیه موجودیة وهی لیست عدمیة فهی صفة وجودیة فوجودها اما فی الذهن فقط فیکون الحکم بها فی الخارج جهلا غیر
مطابق للواقع او فی الخارج ایضا فیکون لها موجودیة فی الخارج فیکون لها موجودیة اخری فی الخارج والکلام فیها الکلام اوفی
الخارج فقط فیمتنع ان یحکم الذهن علی الموجود بالموجودیة فما هو جوابکم فهو جوابنا ثم یقال فی الحل ان المؤثریة صفة انتزاعیة لکونها امرا
اضافیا فلا وجود لها بنفسها فی الخارج ولا یلزم ان یکون الحکم بها فی الخارج جهلا غیر مطابق للواقع وانما کان یلزم لو لم یکن لها
منشار الانتزاع فی الخارج ولیس کذلک اذ منشار انتزاعها هو ذات المؤثر التی اوجدت الاثر فی الخارج فهی معنی اضافی تنتزعه العقل
من ذات المؤثر عند تعقل صدور الاثر منها ووجود منشار انتزاعها فی الخارج کاف فی کون الحکم بکون المؤثر موثرا فی الخارج مطابقا
للواقع فان واقعیة الانتزاعیات عبارة عن واقعیة مناشیها وهذا کما ان الموجودیة صفة انتزاعیة لا وجود لها بنفسها فی الخارج ولیس الحکم بها
فی الخارج جهلا لکون منشار انتزاعها وهو نفس ذات الموجود موجودا فی الخارج والحاصل انکم ان اردتم بالصفة العدمیة فی قولکم
لو کانت المؤثریة فی المؤثر لکانت ما عدمیة ما یکون العدم ماخوذا فیه فکون عدمیة المؤثریة ظاهرة البطلان مسلم لکن لا یلزم منه الا ان
یکون المؤثریة وجودیة بمعنی ما لا یکون العدم ماخوذا فیه لا ان تکون وجودیة بمعنی ما یکون موجودا فی الخارج فکم من وجودی بمعنی ما لا یکون
العدم ماخوذا فیه لیس موجودا فی الخارج کالوجود وغیره من الصفات الانتزاعیة وان اردتم بها ما لا یکون موجودا فی الخارج فکون
المؤثریة عدمیة غیر ظاهر البطلان ولا یلزم من عدم کونها موجودة فی الخارج ان لا یکون المؤثر متصفا بها فی الخارج فانه شتان
بین ان یکون الصفة نفسها موجودة فی الخارج وبین ان یکون الشئ موصوفا بها فی الخارج فان من الصفات ما لیس موجودا فی الخارج
وان کان الموصوف موصوفا به فی الخارج کالفوقیة فانها نفسها لیست موجودة فی الخارج مع ان الفلک موصوف بها فی الخارج
ویمکن ان یقرر بانا نختار ان المؤثریة وجودیة موجودة فی الذهن قولکم فیلزم ان یکون الحکم بها فی الخارج جهلا قلنا لم وانما یلزم

لو لم یکن منشأ لانتزاعها موجودا فی الخارج بل کان وجودها فی خصوص لحاظ العقل متعلقه ویمکن ان یقرر بانا نختار ان المؤثریة وجودیة موجودة
فی الخارج لکن الوجود فی الخارج عم من وجود الشئ بنفسه ووجوده بمنشأ انتزاعه والمؤثریة موجودة فی الخارج بمنشأ انتزاعه فلا یحتاج
فی الخارج الی مؤثریة اخری والمآل واحد **قوله** اذ هی ثابتة فی نفس الامر یعنی ان المؤثریة ثابتة بثبوت منشأ انتزاعها فیها
لا بثبوت منحاز عن ثبوت المنشأ ولیس ثبوتها مقصورا علی خصوص لحاظ العقل حتی یکون وجودها اختراعیا تبعا لعقل فحالها
کحال الفوقیة فکما ان الفوقیة ثابتة فی نفس الامر بثبوت منشأها کذلک المؤثریة **قوله** منها ان التاثیر لا فی حال الوجود تقریره ان الممکن لو کان محتاجا فی وجوده الی تاثیر
موثر فاما ان یخلوا اما ان یکون تاثیر الموثر فیه فی حال وجوده او فی حال عدمه والتالی باطل بکلا شقیه فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه
لا واسطة بین الوجود والعدم واما بطلان الشق الاول من التالی فلانه مستلزم لتحصیل الحاصل وهو صریح البطلان واما بطلان
الشق الثانی منه فلانه مستلزم لاجتماع النقیضین اذ المفروض ان تاثیر الموجد فی الممکن حال کونه معدوما فیکون موجودا بهذا
التاثیر حین کونه معدوما فیلزم اجتماع الوجود والعدم وهو اجتماع النقیضین وهذا البیان جار فی العدم ایضا فیقال لو کان الممکن
محتاجا فی عدمه الی الموثر کان تاثیره فی العدم اما حال العدم فیلزم تحصیل الحاصل او حین وجود الممکن فیلزم اجتماع النقیضین
فالممکن لیس محتاجا الی الموثر اصلا لا فی وجوده ولا فی عدمه **قوله** والجواب انه فرق ما قد عرفت ان الاولی فی جوابهم الزامهم
اولا ثم تحقیق الحق فیقال اولا لو تم الدلیل لزم امتناع وجود الممکن مع انهم قائلون بوجوده بیان اللزوم انه لو کان الممکن موجودا
لکان موجودا اما حین کونه موجودا فیلزم حصول الحاصل وهو تحصیل الحاصل او حین کونه معدوما وهو یستلزم اجتماع النقیضین
وکذا لو عدم الممکن لکان معدوما اما حین کونه معدوما فیلزم حصول الحاصل او حین کونه موجودا فیلزم اجتماع النقیضین ثم یقال
فی الحل ان تاثیر الموثر فی وجود الممکن حین وجوده الحاصل بذلک التاثیر لا فی حال وجود حاصل له قبل التاثیر فلا لازم وتحصیل
الحاصل بذلک التحصیل غیر مستحیل والمستحیل هو تحصیل الحاصل قبل ذلک التحصیل غیر لازم ولیس تاثیر الموثر فی وجوده
حال کونه معدوما حتی یلزم اجتماع النقیضین کما ان وجود الممکن انما هو حین کونه موجودا بذلک الوجود لا حین کونه موجودا بوجود
قبل ذلک الوجود حتی یلزم حصول الحاصل المستحیل ولا حین کونه معدوما وکذا تاثیر الموثر فی عدم الممکن انما هو حین عدمه الحاصل
بذلک التاثیر لا حین عدم له حاصل من قبل حتی یلزم تحصیل الحاصل المستحیل ولا حین وجوده حتی یلزم اجتماع النقیضین کما ان عدم
الممکن انما هو حال کونه معدوما بذلک العدم لا حین کونه معدوما بعدم له حاصل من قبل حتی یلزم حصول الحاصل المستحیل
ولا حین کونه موجودا حتی یلزم اجتماع النقیضین ومنشأ الغلط ان احد شقی التردید هو حصول الاثر فی زمان حصوله وتحصیل الحاصل
المستحیل انما یلزم لو لم یحصل الاثر بشرط حصوله ای من تقدیر ان التاثیر فی الوجود او العدم الماخوذین مع وصف الحصول والمستدل
لم یفرق بین اخذ الاثر فی زمان حصوله وبین اخذه بشرط حصوله فالزم تحصیل الحاصل المستحیل اللازم علی تقدیر حصول الاثر بشرط حصوله علی تقدیر حصول الاثر

فی زمان حصوله ایضا وشتان بینهما کما لایخفی **قوله** او فی الوجود لعلک تقول الوجود ایضا امر اعتباری انتزاعی فهذا الشق باطل بابطال الشق الثالث فلا حاجة فی البطالة الی ان یساق فیه الکلام الذی سبق فی ابطال الشق الاول فنقول تعیین الطریق غیر واجب علی المناظر والسر فی ابطال هذا الشق بما ابطل به الشق الاول عدم ابطاله بما ابطل به الشق الثالث ان الوجود عند بعضهم لیس اعتباریا عقلیا بل هو صفة منضمة فی الماهیة موجودة فی الخارج فابطل هذا الشق بما هو جار علی تقدیر کون الوجود انتزاعیا وعلی تقدیر کونه صفة منضمة **قوله** او فی اتصاف الماهیة بالوجود کما یذهب الیه اصحاب الجعل المؤلف **قوله** والجواب الاولی فی جواب هؤلاء السفهاء الزامهم اولا بان الماهیة قد تکون معدومة عندکم ایضا وح یصدق سلبها عن نفسه لان صدق الربط الایجابی یستدعی وجود الموضوع فاذا وجدت صارت نفسها فلو کان سلب الشئ عن نفسه مستحیلا مطلقا لزمت الاستحالة علی هؤلاء ایضا ثم الحل بان سلب الشئ عن نفسه انما یستحیل اذا کان الشئ موجودا واما حین عدمه فالموجبات باسرها کاذبة والسوالب باسرها صادقة فعند عدم الموثر وعدم التاثیر یکون الانسان معدوما فیکون مسلوبا عن نفسه وتکون السالبة القائلة لیس الانسان بانسان صادقة حین عدمه فاذا وجد بایجاد الجاعل صار انسانا فاثر الجعل هو نفس الانسان الذی هو مصداق القضیة القائلة الانسان انسان او لازم المجعولیة الذاتیة المستحیلة فان المستحیل ان تعلق الجعل بکون الشئ نفسه وذاتیا من ذاتیاته بعد تقرر ذلک الشئ ولا یستحیل ان تعلق الجعل بسنخ التقرر الذی هو مصداق ثبوت الشئ لنفسه ثبوت ذاتیاته له فاثر الجعل بالذات هی نفس لماهیة لا کونها ماهیة ولا کونها موجودة ومایلزم من کون الماهیة مجعولة وهو ان یکون کون الماهیة ماهیة مجعولة بعین جعل مصداقه الذی هو نفس الماهیة غیر مستحیل هو الحق فی الجواب واما ما ذکره الشارح فی الجواب تقلیدا منه لصاحب لافق المبین جریا علی عادته ففی غایة السقوط فان التاثیر لما کان فی الماهیة وهی مصداق حملها علی نفسها وحمل ذاتیاتها علیها فکما یلزم من عدم الموثر وعدم التاثیر لیسیة نفس الانسان کذلک یلزم منه عدم کون الانسان انسانا ایضا والاصدق حین عدم الموثر وعدم التاثیر المستلزم للیسیة نفس الانسان القضیة القائلة الانسان انسان وهو صریح البطلان اذ صدق الموجبة یستلزم وجود الموضوع وتقرره ولما لزم من عدم الموثر وعدم التاثیر عدم کون الانسان انسانا لزم من وجود الموثر والتاثیر کون الانسان انسانا ایضا وقد مر ما یتعلق بهذا المقام بابسط تفصیل فی فواتح مبحث الجعل فتسقط ما توهم صاحب الافق المبین من ان الماهیة السوادیة مغایرة لکون السوادیة سوادیة والمدعی ان کون السوادیة سوادیة لیست بجعل جاعل والدلیل علی ان کون السواد سوادا لیس مجعولا وکون السواد من الغیر لیس علة لعدم کون السواد اسوادا عند عدم الغیر بل انما هو علة لبطلان نفس السواد عند عدم الغیر وانما علة ذلک کون السواد سوادا من الغیر ولیس کون نفس السواد من الغیر یستلزم کون السواد سوادا من الغیر انتهی ولا یخفی علی من رزق الفهم ان الماهیة السوادیة وان کانت مغایرة لکون السوادیة سوادیة لکنها لیست مغایرة له مصداقا قابل مصداق کون السوادیة سوادیة هی نفس الماهیة السوادیة وکون السواد من الغیر کما انه علة لبطلان نفس السواد

عند عدم الغير كذلك هو عند عدم كون السواد سوادا عند عدم الغير فاذا امتنع لكون السواد سوادا مع بطلان نفس السواد وكون نفس السواد من الغير يستلزم كون السواد سوادا من الغير قطعا اذ مصداق كون السواد سوادا هو نفس السواد لا غير وهذا ظاهر غاية الظهور لكن من لم يجعل امره فوضا له فوضا وقد اجاب بذا القائل من الاستدلال باختيار الشق الثالث وهو ان التاثير في الاتصاف المهية بالوجود انما هو الموصوفية بالوجود وهي واحدة من امور اثنا عشر اعتبارية لكنها من الاعتبارات اللاحقة الواقعة في نفس الامر فيجب الاستناد الى علة وراء العقل هي نفس جاعل المهية والتقسيم فيها مفسوخ غير عائد لم نكن عرفناك من قبل ان الموصوفية المرتبة على الجعل وهي ذات ارتباط المهية والوجود يحتمل ان تلحظ ملتفتا الى حالها بالذات ما دامت ملحوظة بما هي رابطة بينهما فان اعتبرت بما هي مفهوم ما لم تكن آلة الارتباط بل كانت امرا معقولا بنفسه مباين الذات لهما في العقل واذن كانت شاكلتها شاكلة جملة المهيات من جهة الاستناد الى جاعل يجعل نفسها انتهى وانت تعلم ان هذا الكلام ليس له معنى اما اولا فلان المعنى الغير المستقل الموجود في خصوص لحاظ الذهن ليس مرتبا على الجعل الواقعي عند احد من اصحاب الجعل المولف ولا يستنوغه الاشل هذا القائل وسيجئ مفصلا واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الموصوفية بالوجود من الاعتباريات النفس لامرية وانها مستندة الى علة وراء العقل هي جاعل نفس الماهية لا يصير المستدل بل يؤيده اذ حاصل الاستدلال في الشق الثالث ان الاتصاف بالوجود امر اعتباري لا يصلح ان يكون اثرا للجعل بالذات واما مصداقه فهو اما المهية نفسها او وجودها فان قيل يكون مصداقه اثرا للجعل رجع الى احد الشقين الاولين والعجب ان هذا القائل مع اعترافه باستناد الموصوفية بالوجود الى نفس جاعل المهية لم يستشعر ان يرجع الكلام حينئذ الى الشق الاول فلا يكون هذا جوابا آخر باختيار الشق الثالث ثم لا يخفى ان هذا الكلام غير صحيح اصلا على طريق الجعل البسيط ولا على طريق الجعل المولف اما على الطريق الثاني فلما عرفت سابقا من ان اثر الجعل المولف ليس هو النسبة الرابطة الغير المستقلة بما هي كذلك وثانيا لانه لو فرض ان اثر الجعل المولف هي النسبة الرابطة الغير المستقلة فلا يصح قوله فيجب استنادها الى علة وراء العقل هي نفس جاعل المهية اذ ليس للمهية جاعل وجعل بالذات على هذا التقدير انما الجاعل والجعل بالذات للنسبة الرابطة الغير المستقلة وثالثا لانه على هذا التقدير يكون اثر الجعل بالذات هي النسبة الرابطة الغير المستقلة ولا ريب في انه امر اعتباري والامر الاعتباري ايا ما كان سواء كان من الاعتباريات الواقعية او من الاعتباريات الاختراعية لا يمكن ان يكون اثرا للجعل بالذات وهذا هو الذي رامه المستدل وما ذكره من ان الاعتباريات النفس لامرية يجب استنادها الى علة مسلم لكن الاعتباريات النفس لامرية لا تستند الى علة بالذات بل انما تستند الى العلة بالذات مناشيها والمستدل انما نفى كون الاعتباري اثرا للجعل بالذات واما على الطريق الاول فاما اولا فلانه لا يصح على ذلك الطريق قوله لم نكن عرفناك قبل ان الموصوفية المرتبة على الجعل الخ لانه انما بين قبل ان اثر الجعل المولف هو النسبة الرابطة بين المهية والوجود بما هي غير مستقلة لا ان اثر الجعل البسيط ذلك واما ثانيا فلان النسبة الرابطة

بماهی غیر مستقلة لها نحوان من التقرر والوجود الاول تقررها بمعنی تقرر مصداقها ومطابقها والثانی تقررها الذهنی فی مرتبة الحکایة
فالاول یستند الی علة المصداق لانه عین تقرر المصداق والثانی لا یستند الی علة المصداق فعلته غیر جاعل المهیة وکذلک الموصوفیة
بالوجود بماهی مفهوم مستقل بالمفهومیة لها نحوان من التقرر والوجود الاول تقررها بمعنی تقرر منشاء انتزاعه الثانی تقرره الذهنی بعد
الانتزاع فان اراد هذا القائل بقوله فان اعتبرت بماهی مفهوم الخ ان الموصوفیة بماهی مفهوم اسمی فی النحو الثانی من التقرر شاکلتها
شاکلة جملة المهیات من جهة الاستناد الی جاعل یجعل نفسها فمسلم لکن نسبة الرابطة بماهی غیر مستقلة فی النحو الثانی من التقرر ایضا
کذلک اذ وجودها الذهنی منحاز عن وجود مصداقها وتقررها مغایر لتقرره فکیف تکون مستندة الی نفس جاعل المهیة فی هذا النحو من
التقرر بل هذا النحو من تقررها انما هو باعتبار العقل وان اراد ان الموصوفیة بماهی مفهوم اسمی فی النحو الاول من التقرر شاکلتها شاکلة
جملة المهیات فغیر مسلم لانها فی هذا النحو من التقرر مجعولة بالعرض ومستندة الی جاعل المهیة کما ان نسبة الرابطة فی هذا النحو من التقرر
مجعولة بالعرض ومستندة الی جاعل المهیة فعلی طریق الجعل البسیط لا فرق بین الموصوفیة بماهی نسبة الرابطة وبین الموصوفیة بماهی مفهوم
اسمی وبالجملة فکلامه لا یحیق ان یلتفت الیه فضلا عن ان یشتغل به ویعول علیه **قوله** وفرقة ینکرون الغایة هو لا ینکرون الغایة
مع الاعتراف بوجود العلة الفاعلیة فی الامور الجزئیة الطبیعیة قائلین اولا ان الفاعل فی الامور الطبیعیة الطبیعیة وهی قوة عدیمة الشعور
لا تفعل بتصور غایة وما یقال ان للطبیعة شعورا ضعیفا فمن ضعف الشعور وثانیا انه لو کانت افاعیلها لغایات لما وقعت التشویهات
والزوائد او لا یتصور فیها غایة وثالثا ان افاعیلها ضروریة ولا غایة فی الامور الاضطراریة فانا نعلم قطعا ان الشمس اذا بخرت ووصلت
الابخرة متصعدة الی الجو البارد تکاثفت فانعقدت سحابا فنزلت ثقلها مطرا ولیس ذلک لغایة وان اتفق ان ینبت به ما یتوصل به
الی الرزق للحیوانات لان رزقها غایة لنزول المطر ورابعا انه لو کان نظام الکون لغایة کان نظام الفساد ایضا لغایة مع انه لا غایة
فی الفساد فلو کان تولد الاشخاص الانسانیة لغایة کان موتهم ایضا لغایة مع انه لا غایة فی الموت لانه فساد الطبیعة ولا غایة للطبیعة فی فسادها
والجواب عن الاول ان الفاعل بالحقیقة هو المبدع الفعال البارئ المتعال جل ذکره والطبائع وغیرها وسائط ورابط فلا یلزم من
کون الطبیعة عدیمة الشعور ان لا یکون للافاعیل الصادرة عن المبدء الحق جل ذکره غایات وعن الثانی ان وقوع التشویهات والزوائد کالرأس المنفط
والاصبع الزائدة لنقصان فی المادة او لزیادة فیها من تلقاء الفاعل الحق عز مجده المفیض علی کل مادة من الصور ما هو احق به کیلا تکون
عاطلة لا یناسبها ان یکون لسائر الافاعیل غایات لا سیما والغایات المبدعة والمنافع المودعة فی ادون شیء من العالم اکثر من تحصی بحد حاصر
واجل من ان تستقصی بعقل قاصر وعن الثالث ان المبدء المتعال جلت قدرته اذا اراد شیئا هیأ اسبابه فلما اراد ان تبقی النباتات
والحیوانات قدر لها ارزاقا ومعایش فخلق الشمس تبخر والبخار لیصعد الی الجو البارد فیمطره ولا یمتنع ان یکون لما هو ضروری نظرا الی
اسبابه غایة وعن الرابع التزام ان نظام الفساد ایضا لغایة وان لم یکن فیه غایة للطبیعة الجزئیة الفاسدة فموت الاشخاص الانسانیة و

ان لم یکن فیه لتلک الاشخاص الفاسدة غایة ففیه غایة للنفوس وهو تخلیصها عن سجون الابدان للفوز بالسعادات التی خلقت لاجلها و
ان کانت السعادة متخلفة عن بعض النفوس بسوء الاختیار ایضا ففیه غایة نظرا الی النظام الکلی وهی اخلاء المکان عن الاشخاص الموجودة
لیخلفهم اشخاص اخر لیسوا باحقار بدوام العدم من هولاء بدوام الوجود وان اشتهیت التفصیل فعلیک بمطالعة الشفاء والاسفار **قوله**
فان عنوانها العلة الغائیة العلة الغایة تکون علة لفاعلیة الفاعل ولما کان الواجب سبحانه علة فاعلیة للکل کاملة فی الفاعلیة
فلا یکون لفعله غایة مقصودة له فانه غنی عن العالمین نعم فی فعله سبحانه حکم لاتحصی ومصالح لاتستقصی لکنها عائدة الی نظام العالم فان
عنوانا بالغایة التی نفیونها بالعلة الغائیة وان عنوانها بالحکم والمصالح فباطل **قوله** الحق ان الاشیاء فی البخت والاتفاق ثلثة مذاهب الاول مذهب
من انکران یکون للبخت والاتفاق معنی والثانی ان الاشیاء کائنة بالبخت والاتفاق ای بلا سبب والثالث ان من الاشیاء ما لایکون
متوقعا ومترقبا بالقیاس الی شئ لکونه غیر واجب الحصول والتحقق مع امکان واجب الحصول والتحقق بالقیاس الی اسبابه فیقال
له بالقیاس الی ذلک انه کائن بالبخت والاتفاق وهذا هو الحق **قوله** انها کائنة بالبخت والاتفاق الفرق بین البخت والاتفاق
ان البخت لایکاد یستعمل الا فی الامور الخطیرة بخلاف الاتفاق **قوله** وهی ما یتوقف علیه الشروع قد اشتهر ان المقدمة ما یتوقف علیه
الشروع فی العلم وفسرت بتصور العلم برسمه والتصدیق بغایته وموضوعه فمنع توقف الشروع فی العلم علی تصوره برسمه اذ یکفی له التصور
بوجه ما فاجیب بان المراد توقف الشروع فی العلم علی وجه البصیرة الکاملة علی تصوره برسمه فمنع ذلک بان العلم البصیرة غیر مضبوط بل
یجوز حصول البصیرة الکاملة عن تصوره بوجه ما فلذا عدل الشارح عن المشهور وقال المقدمة ما یتوقف علیه الشروع علی وجه البصیرة
الکاملة وفسرها بتصور العلم بوجه ما والتصدیق بالغایة والموضوع ووجه التوقف علی هذه الامور الثلثة انه لایمکن الشروع فی المجهول المطلق
فلابد للشروع فی العلم من تصوره بوجه ما وان الشروع فعل اختیاری لایتحقق الا بعد التصدیق بالغایة وان العلوم لاتتمایز حقیقة
الا بتمایز الموضوعات فلابد للشارع فی العلم علی وجه البصیرة الکاملة من ان یمتاز العلم عنده عن سائر العلوم فیجب ان یصدق
الشارع فی العلم علی وجه البصیرة الکاملة بموضوع ذلک العلم **قوله** واما مقدمة الکتاب اعلم ان اصطلاح مقدمة الکتاب لایوجد فی
کلام القوم کما نص علیه السید المحقق قدس سره بل هو من مخترعات العلامة التفتازانی قدس سره فانه لما راای قولهم المقدمة
فی الامور الثلثة وراای ان المقدمة بمعنی ما یتوقف علیه الشروع نفس الامور الثلثة وان ظرفیة الشئ لنفسه غیر معقول ارتکب ان
للمقدمة معنیین الاول مقدمة العلم والثانی مقدمة الکتاب لیصح الظرفیة وتبعه المحقق الدوانی واقتفی الشارح اثره ولایخفی علیک انه
لاحاجة لتصحیح الظرفیة الی تجدید اصطلاح لایوجد فی کتب القوم بل یکفی ان یقال ان المقدمة وان کانت حقیقة فی الامور الثلثة
لکنها تطلق مجازا علی مبینها بالکسر ایضا فصحت الظرفیة من دون ارتکاب الاشتراک اللفظی الذی هو خلاف الاصل **قوله** وهی
محتملة لما یختص بالکتاب لانها جزء من الکتاب فاحتمالا تها احتمالا تها **قوله** وتخصیص مقدمة الکتاب لما ذکر ان مقدمة الکتاب

محتملة ثلاث احتمالات الالفاظ وحدها والمعانی وحدها ومجموع الالفاظ والمعانی ورد علیها ان مقدمة الکتاب ہی ما یذکر قبل المقصود والذکر
لا یوصف الا الالفاظ فلیست المقدمة الا الالفاظ وحدها وان مقدمة الکتاب طائفة من الکلام ولیست ہی الا الالفاظ فان الکلام ما
تالف من کلمتین ای لفظین موضوعین لمعنیین مفردین بالاسناد ولا سیما وقد اخذ الشارح فی تفسیرہا لفظ الذکر والکلام جمیعا ولمکان ہذین
اللفظین خصصہا البعض بالالفاظ وحدہا وخصص مقدمة العلم بالمعانی اعتبارا للمقابلة فان مقدمة الکتاب ہی المبین بالکسر ومقدمة
العلم ہی المبین بالفتح فلما کان مقدمة الکتاب الالفاظ وحدہا کان مقدمة العلم المعانی وحدہا لان الالفاظ مبینة للمعانی والمعانی
مبینة بہا فاجاب بان الذکر کما یوصف بہ الالفاظ یوصف بہ المعانی غایة الامر ان اتصاف المعانی بالذکر بالعرض بتوسط الالفاظ
والذکر الماخوذ فی تفسیر مقدمة الکتاب اعم من الذکر بالذات والذکر بالعرض فاخذ الذکر فی تفسیرہا لیس دلیلا علی اختصاصہا
بالالفاظ وکذا الکلام لیطلق علی اللفظی والنفسی غایة الامر ان اطلاقہ علی النفسی من قبیل اطلاق اسم الدال علی المدلول فیصح
اطلاق الکلام علی المعانی ایضا والکلام الماخوذ فی تفسیر المقدمة اعم من الکلام اللفظی والنفسی فاخذہ فی التفسیر لا یدل علی ان مقدمة
الکتاب ہی الالفاظ وہذا کما ان الارتباط والانتفاع ماخوذان فی تفسیرہا مع ان الارتباط والانتفاع بالذات انما ہما بالمعانی
فقط فکما ان اخذہما فی التفسیر لیس دلیلا علی اختصاصہا بالمعانی لکون المراد بہما اعم مما ہو بالذات ومما ہو بالعرض کذلک اخذ الذکر
والکلام فی تفسیرہا لیس دلیلا علی اختصاصہا بالالفاظ لکون المراد بہما اعم وہذا ہو المراد بقولہ بل الارتباط والانتفاع انما ہما
بالمعانی فقط یعنی ان الارتباط والانتفاع بالذات انما ہما بالمعانی ولا ارتباط ولا انتفاع بالالفاظ الا بالعرض من حیث انہا معبرة
عن المعانی التی بہا الارتباط والانتفاع فکما ان اخذ الارتباط والانتفاع فی تفسیر مقدمة الکتاب لیس قرینة علی اختصاصہا بالمعانی
فقط کذلک اخذ لفظ الذکر والکلام لیس قرینة علی اختصاصہا بالالفاظ فقط فاخذ الارتباط والانتفاع فی التفسیر قرینة علی ان الذکر
والکلام الماخوذین فیہ اعم من ما یکون بالذات ومما یکون بالعرض کما ان اخذ الذکر والکلام فیہ قرینة علی ان الارتباط والانتفاع
الماخوذین فیہ اعم مما یکون بالذات ومما یکون بالعرض فلا یتوہم ان قولہ بل الارتباط والانتفاع الخ یدل علی تخصیص مقدمة الکتاب
بالمعانی فقط لان اطلاق الذکر حقیقة علی الذکر بالذات واما اطلاقہ علی الذکر بالعرض او الاعم مما ہو بالذات ومما ہو بالعرض فمجاز
وکذا اطلاق الکلام علی اللفظی حقیقة وعلی النفسی وعلی الاعم منہما مجاز والاصل فی الاطلاق الحقیقة **قولہ** فالتغایر بینہما بحسب
المفہوم ان کانت مقدمة الکتاب عبارة عن المعانی وحدہا وکانت مقدمة العلم عبارة عن ادراکاتہا فیکون التغایر بینہما اعتباریا
لما اشتہر من ان التغایر بین العلم والمعلوم اعتباری وہذا ان کان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة عند العقل المتحدة مع المعلوم
وکان التصدیق قسما منہا واما ان کان العلم عبارة عن الحالة الادراکیة المغایرة للمعلوم کما ہو مذہب المص کان التغایر بینہما
حقیقیا اذ مقدمة العلم علی ہذا التقدیر عبارة عن الحالة الادراکیة وہی لیست بمتحدة مع المعلوم بل مغایرة لہ مغایرة حقیقیة

وكذا اذا كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة الغير المتحدة مع المعلوم كما هو مذهب القائلين بحصول الامثال وكونها علما وكذا اذا كان العلم عبارة عن الصورة المتحدة مع المعلوم ولم يكن التصديق قسما من العلم كما ذهب اليه جماعة فانه اذا لم يكن التصديق قسما من الصورة لم يكن متحدا مع المصدق به فلا يكون مقدمة العلم هي مجموع التصور بوجه ما والتصديق بالموضوع والغاية متحدة مع نفس المعاني على هذا التقدير اذ مجموع المتحد وغير المتحد غير متحد واذا كانت مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ وحدها او عن مجموع الالفاظ والمعاني كان بينها وبين مقدمة العلم مغايرة حقيقية على كل تقدير اذ مقدمة العلم عبارة عن ادراك المعاني وهو غير متحد مع الالفاظ وحدها او مجموع الالفاظ والمعاني اصلا وهو ظاهر فانقلت اذا كانت مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني وحدها فهي ليست عبارة عن نفس المعاني بل عن المعاني المدلولة عليها بالالفاظ مخصوصة وعلى تقدير اتحاد المعلوم والعلم انما يتحد ادراك المعاني مع نفس المعاني لا مع المعاني من حيث انها مدلولة عليها بالالفاظ مخصوصة فلا يلزم على تقدير اتحاد العلم والمعلوم وكون التصديق قسما من العلم ايضا اتحاد مقدمة العلم ومقدمة الكتاب قلت الحيثية الماخوذة مع المعاني في مقدمة الكتاب يعني من حيث انها مدلولة عليها بالالفاظ مخصوصة ليست جزء من مقدمة الكتاب كما لا يخفى بل هي في التعبير والملاحظة دون الملحوظ والمعبر عنه والمعاني الملحوظة مع هذه الحيثية متحدة مع نفس المعاني وهي متحدة مع ادراكاتها على هذا التقدير والمتحد مع المتحد مع الشئ متحد معه فانقلت انكان العلم هي الصورة الحاصلة وكان التصديق قسما منها فيجوز ان يكون الاتحاد مع المعلوم مختصا بالعلم التصوري قلت اذا كان التصديق قسما منها لا يمكن ان يقال ان الاتحاد مع المعلوم مختص بالعلم التصوري لان الصورة متحدة مع ذي الصورة على تقدير حصول الاشياء بانفسها في الذهن سواء كانت الصورة تصورا او تصديقا وسيأتي انشاء الله تعالى **قوله** الا اذا كان المراد الخ اراد بالاذعان الكيفية اللاحقة عقيب الادراك على ما زعموا **قوله** والاولى لان تلك المباحث ايضا طائفة من الكلام تذكرا مما هو المقصود لارتباطها بها ونفعها فيه فهي من مقدمة الكتاب وان لم تكن مما يتوقف عليه الشروع **قوله** زاد لفظ التصور اعلم ان قول المص العلم التصور وهو الحاصر عند المدرك يحتمل معنيين الاول انه اراد بالعلم في قوله العلم التصور العلم الحصولي مجازا اطلاقا للعام واراد بالخاص ولفظ التصور قرينة على هذا المجاز والتعريف اعني قوله هو الحاصر عند المدرك اما تعريف لفظي لهذا العلم الخاص وهو جائز بالاعم او تعريف لمطلق العلم المفهوم في ضمن الخاص على ما يكون في زيادة لفظ التصور تنبيه على ان التصور مرادف للعلم المراد ههنا وهو العلم الحصولي الثاني انه اراد بالعلم في قوله العلم التصور مطلق العلم الشامل للحضوري والحصولي وذكر التصور بعده من باب ذكر الخاص بعد العام لمزيد الاهتمام به والتعريف انما هو لمطلق العلم فيكون الفائدة في زيادة لفظ التصور التنبيه على ان العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق هو العلم الحصولي لا مطلق العلم الشامل للحضوري ايضا ولا يكون على هذا التوجيه في زيادة لفظ التصور تنبيه على مرادفته للتصور للعلم فان التصور ليس مرادفا للعلم المطلق بل للعلم الحصولي والقول بان المص لعله عثر في كلمات ثقات الفن على مرادفته لمطلق العلم وان لم نطلع عليه في غاية البعد وما ذكرنا هو معنى قول الشارح زاد

لفظ التصور انما نبه بها على الترادف يعني على التوبيه الاول او على ان المقسم بالحقيقة علم حصولي لا مطلق العلم الشامل للحضوري يعني على التوجيه
الثاني وانما قال المقسم بالحقيقة علم حصولي لان مطلق العلم ايضا مقسم لكنه ليس مقسما بالحقيقة بل انما هو مقسم في ضمن الحصولي **قوله** علم المجردات
بانفسها علم الواجب تعالى مثال للحضوري قيد علم المجردات بقوله بانفسها واطلق علم الواجب سبحانه لان علم المجردات بغيرذواتها حصولي كما
يجيء بعيد هذا بقوله والحق وعلم الواجب سبحانه حضوري مطلقا سواء كان علما بذاته او بغيره كما مر مفصلا **قوله** قد تخيل المقسم بالحصولي الحادث
العلم ان الحق عند المحققين هو ان العلم الحصولي مطلقا قديما كان او حادثا منقسم الى التصور والتصديق وهو مختار المحقق الدواني ومن تابعه
هو الحق لكن المحققين القائلين بذلك اختلفوا في ان التصور والتصديق القديمين هل يمكن اتصافهما بالبداهة والنظرية ام لا فذهب
الشارح الى تجويز اتصافهما بالبداهة وان لم يكونا متصفين بالنظرية وذهب البعض الى انهما لا يتصفان بالبداهة ايضا عما منهم ان تجويز اتصافهما
بالبداهة يفضي الى تجويز اتصافهما بالنظرية وسيأتي تحقيق ذلك انشاء الله تعالى وتوهم صاحب الافق المبين ان علوم العقول المجردة وان كانت
حصولية لكنها ليست بتصورات ولا تصديقات فذهب هو ومن تابعه الى ان مقسم التصور والتصديق هو العلم الحصولي الحادث وليس في
مذهبه ما ينبغي ان يسمى شبهة فضلا عن حجة وربما يقول قائلهم ان مقسمهما لو كان هو الحصولي مطلقا لزم تخصيص المقسم مرتين مرة تخصيص العلم
بالحصولي حين تقسيمه الى التصور والتصديق ومرة تخصيصه بالحادث حين تقسيمه الى البديهي والنظري اذ القديم لا يكون بديهيا والنظري
ولا يخفى على من يستحق ان يخاطب به انه لا شناعة في التخصيص مرتين بل في تخصيص الف مرات كما اذا قسم الجسم الى الانسان وغيره من الحيوانات
ثم قسم الى الكاتب والامي فيجب في التقسيم الاول تخصيص الجسم بالحيوان ثم في التقسيم الثاني تخصيصه بالانسان على انه لا حاجة الى التخصيص
مرتين عند من يجوز اتصاف العلوم القديمة بالبداهة مع القول بكونها تصورات وتصديقات فلا يلزم عليه التخصيص مرتين اصلا وربما
يقول بعضهم ان العلوم القديمة لو كانت تصورات وتصديقات لكانت بديهية ونظرية ايضا لكون التصور والتصديق مختصين بالبديهي والنظري
مع ان كونها بديهية ونظرية باطل كما سياتي والى هذا اشار الشارح بقوله نظرا الى اختصاص التصور والتصديق بالبديهي والنظري والجواب
عنه اما من قبل من يجوز اتصاف العلوم القديمة بالبداهة فهو منع لبطلان اللازم واما من قبل من لا يجوز اتصافها بالبداهة ايضا فهو منع اختصاص
التصور والتصديق بالبديهي والنظري اذ الدليل عليه فيجوز ان يوجد تصور وتصديق لا يكونان متصفين بالبداهة والنظرية **قوله** والحق
لا شبهة في ان علوم المجردات بما هو غير ذواتها وصفاتها ليس علما حضوريا والخصم اعني من لا يجوز كون العلوم القديمة تصورات و
تصديقات مع القول بكونها حصولية يساعدنا على ذلك ولما كانت تلك العلوم حصولية فقول مخالفة العلوم الحصولية الحادثة للعلوم
الحصولية القديمة اما ان يكون بنفس الماهية حتى يكون العلم القديم المتعلق بماهية الانسان مثلا مخالفا بالحقيقة للعلم الحادث المتعلق بماهية الانسان وما ان كون
بالهوية الشخصية لا بالماهية فالاول باطل ما اولا فلان قدم العلم وحدوثه تابعان لموضوعه عنى العلم فان كان موضوعه بحيث لا يسبق الجهل على علمه كان العلم
قديما والا كان بحيث علمه يكون مسبوقا بالجهل كان العلم حادثا فالقدم والحدوث انما يتصف بهما العلم من قبل نسبته الى موضوعه والنسبة

الى الموضوع وانكانت مقومة لهوية العرض لكنها ليست مقومة لماهية فيكون القدم والحدوث من عوارض هوية العلم فلم يستلزم اختلاف
العلم بالقدم والحدوث اختلافهما بالماهية اذ اختلاف الهويات لا يستلزم اختلاف الماهية واما ثانيا فلان العلم الحصولي اما عبارة عن الصورة
الحاصلة المتحدة مع المعلوم كما هو المشهور او عن حالة مباينة للمعلوم فعلى الاول يكون العلم القديم المتعلق بمعلوم والعلم الحادث المتعلق
بذلك المعلوم متحدين بالحقيقة فلا يكون بينهما مخالفة بالماهية وعلى الثاني يكون حقيقة العلم مشتركة بين العلم القديم والحادث وانما
يكون التخالف بينهما بالهويات الشخصية اذ لم يذهب ذاهب من الذين يرون العلوم القديمة حصولية الى ان العلم الحصولي الحادث حقيقة مباينة
للعلم الحصولي القديم كيف وقد نص المحقق الطوسي في شرح الاشارات على ان العلوم متماثلة فلا مساغ لان يكون العلوم الحصولية القديمة
مباينة بالحقيقة للعلوم الحصولية الحادثة واذ بطل الشق الاول تعين الثاني وهو ان يكون التخالف بينهما بالهويات الشخصية فيجب ان
يكون العلوم القديمة ايضا تصورات وتصديقات والا لزم اختلاف الحقائق باختلاف العوارض فمن احب ان لا يطلق عليها لفظ
التصور والتصديق فليفعل لان الكلام ليس في اطلاق اللفظ وبوجه آخر هو انه لا شك في ان صور الاشياء مرتسمة في العقول المجردة
كما سيأتي انفا وارتسام صور الاشياء في المجرد يستلزم ان يكون تلك الاشياء معلومة له علما حصوليا وذلك العلم الحصولي اما اذ عانت نسبة
ما او ليس كذلك فيكون علوم العقول تصورات وتصديقات فان توهم ان الحدوث معتبر في التصور والتصديق قلنا الحدوث عارض
للتصور والتصديق والعارض غير ماخوذ في حقيقة معروضه فالحدوث لا يمكن ان يوخذ في حقيقة التصور والتصديق واذ لم يوخذ الحدوث
في حقيقة التصور والتصديق كانت العلوم القديمة ايضا تصورات وتصديقات فظهر انه لا مساغ لان ينكر كون العلوم القديمة تصورات وتصديقات
وقصارى امر من ينكر ذلك ان يجر اطلاق لفظ التصور والتصديق عليها الا ان يجد تحقق حقيقتهما هناك ثم ان لبعض المشككين شبهة في البيان
الذي ذكرناه هي ان البيان موقوف على كون علوم المجردات بغير ذواتها وصفاتها حصولية وهو ممنوع لم لا يجوز ان تكون تلك العلوم حضورية
كما ذهب اليه شيخ الاشراق وما ذكر الشارح في بيان كونها حصولية من ان الجائزات باسرها معلولة للواجب سبحانه لانه هو جاعلها و
المجردات وسائط محضة لا جاعلة والحضور انما يكون عند الجاعل غير مغن لانا لا نسلم ان الحضور انما يكون عند الجاعل لم لا يجوز ان يكون الحضور
عند الوسائط ايضا هذا حاصل الشبهة ونده الشبهة ان سلمت فليس تسليمها بقادح لما هو غرضنا في هذا المقام اما اولا فلانه اما ان يقال بكون
العلوم القديمة حصولية او لا يقال بذلك فعلى الاول ثبت ما ادعيناه من كون العلوم الحصولية القديمة تصورات وتصديقات بما ذكرنا
من البيان وعلى الثاني ينحصر العلم الحصولي في العلم الحصولي الحادث فيرتفع الخلاف من البين اذ الخلاف انما هو اذا كانت العلوم
الحصولية قديمة ايضا اذ لا نزاع في ان العلوم الحضورية ليست بتصورات ولا تصديقات وعلى هذا التقدير لما انحصر الحصولي في الحادث
انحصر التصور والتصديق ايضا في الحادث لكن لا لان للحدوث مدخلا في التصور والتصديق بل لان التصور والتصديق لا يكونان الا
حصوليين والحصولي على هذا التقدير ليس الا حادثا واما ثانيا فلانه ان قيل بان الجائزات حاضرة بلا توسط الصور عند المجردات التي

ہی وسائط فی صدورہا کما ہو مذہب شیخ الاشراق فلا یلزم منہ انتفاء العلوم الحصولیۃ القدیمۃ لان العقل العاشر مثلا یرتسم فیہ صور العقول
التی ہی متقدمۃ علیہ البتۃ اذ لا حضور لہا عندہ لانہا لیست نفسہ ولا انعکاسا ولا صادرۃ عن الجاعل بوساطۃ فیکون علمہ بہا حصولیا قدیما لا حضوریا
وکذا علم العقل العاشر بالافلاک لان الافلاک ایضا لیست عینہ ولا انعکاسا ولا صادرۃ عن الجاعل عزۂ مجدہ بوساطۃ اذ العقل العاشر لیس
واسطۃ فی صدورہا عن الواجب سبحانہ عندہم فیکون ہذہ العلوم الحصولیۃ القدیمۃ تصورات وتصدیقات بالبیان الذی ذکرناہ واما ثالثا
فلان الخصم یساعدنا علی کون علم المجردات بماسوی ذواتہا وصفاتہا حصولیا کما اشرنا الیہ فیما سبق فظہر ان الشبہۃ المذکورۃ غیر قادحۃ فی المقصود
قولہ فان مناط العالمیۃ والمعلومیۃ انما ہو ان ارادان مناط العالمیۃ والمعلومیۃ فی العلم الحضوری وجود الشئ المعلوم للعالم بان یکون
المعلوم نفس العالم او نعتا لہ او معلولا لہ والنظر الدقیق یقضی بان مراده ان مناط العالمیۃ والمعلومیۃ بالذات ہو وجود الشئ المعلوم للعالم بان
یکون نفسہ او نعتا لہ او معلولا لہ والاشیاء التی لیست نفس العالم ولا نعتا لہ ولا معلولۃ لہ لا تعلق بہا العلم بالذات بل انما تعلق بہا العلم
بتوسط صورہا علی ما یحقق الشارح من ان المعلوم بالذات معلوم العلم الحضوری فانہ تعلق بہ العلم لا بواسطۃ بخلاف معلوم الحصولی ولما
کان المتبادر عند الاطلاق المعلومیۃ بالذات اطلقہا **قولہ** والجائزات من العوالی الی السوافل لما کان انتفاء العینیۃ والنعتیۃ ظاہرا
وکانت الجائزات معلولۃ للمجردات لانہا وسائط فی صدورہا عن الجاعل الحق عزمجدہ عندہم لم یحتج الی بیان انتفاء حضور الجائزات عندہا
لاجل العینیۃ والنعتیۃ وانما بین انتفاء حضورہا عندہ لاجل المعلولیۃ لانہ کان یسبق الی الوہم انہا حاضرۃ عندہا لانہا معلولۃ لہا فحقق ان الجائزات
انما ہی معلولۃ بالحقیقۃ للواجب جل شانہ وانما المجردات وسائط وروابط لیست عللا جاعلۃ والشئ انما یکون حاضرا عند جاعلہ
لا عند سائر العلل ولا یذہب علی ذی تحصیل ان کلام الشارح فی ہذا المقام مع طولہ لیس تحتہ کثیر طائل اما اولا فانہ لصدد اثبات ان العلوم
الحصولیۃ القدیمۃ تصورات وتصدیقات واثبات کونہا حصولیۃ غیر مجد اذ الخصم لا ینکرہ فقد ترک بالعینیۃ واشتغل بما لا عینیۃ واما ثانیا
فلان عدم حضور الاشیاء عند العلل التی ہی وسائط فی صدورہا عن جاعلہا الحق ممنوع لم یقم علیہ بعد دلیل ومن ادعی فعلیہ البیان
فلا ثبت کون تلک العلوم حصولیۃ ایضا علی انہ لا حاجۃ فی ہذا المقام الی اثباتہ واما ثالثا فلان ما ذکرہ علی تقدیر تسلیمہ انما یدل علی ان علوم
المجردات بماسوی ذواتہا وصفاتہا لیست حضوریۃ لا علی انہا حصولیۃ وشتان بینہما فان اثبات کون علومہا بہ حصولیۃ موقوف علی اثبات
ان المجردات عالمۃ بماسوی ذواتہا وصفاتہا ولم یتعرض الشارح لاثبات ذلک ونفی کون علومہا بہ حضوریۃ لا یتوقف علی ہذا اذ السالبۃ
لا یستدعی وجود الموضوع وقولہ وان کانت بصور ہا مرتسمۃ الی آخرہ ادعاء ما اقام علیہ دلیلا واما رابعا فلان تفریع قولہ فشانہا بالنسبۃ
الی الکواذب علی ما قبلہ غیر مستقیم اذ لم یبین فیما قبلہ ان علم المجردات یکون تصورا وتصدیقا حتی یفرع علیہ ان شانہا بالنسبۃ الی
الکواذب الحفظ فقط وبالنسبۃ الی الصوادق الحفظ والتصدیق جمیعا وغایۃ التوجیہ ان یقال انہ نفی اولا کون علوم المجردات بماسوی
ذواتہا وصفاتہا حضوریۃ بمقدمات مسلمۃ عند المشائین الذین علی اصولہم مبنی الکلام ہی ان حضور شئ عند شئ انما یکون باحد ثلثۃ

خارجان الحضور بلا توسط الصورة انما يكون عند الجاعل وانه لا جاعل سوى المبدء الحق جل مجده ثم بين ان الجائزات من الموجودات والمعقولات مخزونة ومرتسمة بصورها في المجردات بافاضة المبدء الاول جلشانه وذلك لكون المجردات وسائط في صدورها عنه سبحانه لكنه طوى بتعليل ارتسام صور الجائزات فيها بكونها وسائط في صدورها اعتمادا على شهرته واكتفاء بايمائه الى ذلك في قوله وكونها وسائط لا يوجب الى آخره فثبت بما ذكر ان المجردات عالمة بالجائزات موجوداتها ومعقولاتها علما حصوليا وان الكواذب والصوادق كلتيهما مرتسمة ومخزونة فيها وان المجردات عالمة بالكواذب والصوادق بارتسام صورها فيها لما كان الذهن السليم يحكم بان علمها بالكواذب والصوادق لا يمكن ان يكون على نحو واحد تحقيقا للفرق بين الصوادق والكواذب وكان هذا بديهيا لا يحتاج الى بيان طوى هذه المقدمة تفريعا على ما ذكره ان شانها بالنسبة الى الكواذب مجرد الارتسام والحفظ على سبيل الاختزان والتصور وبالنسبة الى الصوادق الحفظ والتصديق جميعا فثبت ان علوم المجردات تكون تصورات وتصديقات وانما نفى كون علم المجردات بما سوى ذواتها وصفاتها حضورية بالدليل مع ان الخصم كان مساعدا عليه لئلا يكون البيان خارجا عن وظيفة الحكمة فخلاصة كلامه ان علوم المجردات بما سوى ذواتها وصفاتها حصولية وانها عالمة بالكواذب والصوادق جميعا علما حصوليا وليس علمها بهما على نحو واحد فلا بد ان يكون علمها بالكواذب على سبيل التصور وبالصوادق على سبيل التصديق تحقيقا للفرق بينهما فافهم **قوله** وان كانت بصورها صور الجائزات باسرها ما سوى المجردات وصفاتها مرتسمة في المجردات ومخزونة فيها يدل على ذلك ان المجردات وسائط في صدورها عن المبدء الاول جل ذكره ولا يتصور كون المجرد واسطة في صدور شئ من دون ان يعلم المجرد ذلك الشئ فيجب ان يكون المجردات عالمة بالاشياء التي هي وسائط في صدور تلك الاشياء ولا يمكن ان يكون علمها بها حضوريا لفقد مناط العلم الحضوري هناك وهو احد ثلثة امور من كون المعلوم نفس العالم او نفسا له او معلولا له فلا بد من ارتسام صور تلك الاشياء فيها وهو المدعى ومما يدل على ارتسام صور المعقولات في المجردات ان النفس مدركة للكليات بوساطة القوة العقلية كما انها مدركة للجزئيات بوساطة القوة الوهمية وكما تذهل النفس عن الجزئيات كذلك تذهل هي عن الكليات والذهول عبارة عن زوال المدرك عن المدركة مع بقائه في الخزانة فيجب ان يكون للكليات خزانة يكون هي فيها عند ذهول النفس عنها وزوالها عن المدركة ولا يمكن ان يكون خزانتها هي الحافظة لانها قوة جسمانية فلا يرتسم فيها الكليات فيكون لها خزانة اخرى يرتسم فيها صور الكليات وهي العقول الفعالة فلا بد من ارتسام الصور الكلية فيها وايضا النسيان عبارة عن زوال الصورة عن المدركة والخزانة جميعا والنفس قد تنسى الكليات فيجب ان يكون ارتسام الكليات في الخزانة اولا حتى يصح زوالها عنها عند النسيان فثبت بهذا ان الكليات باجمعها من المفردات والعقود والصوادق والكواذب مرتسمة ومخزونة في المجردات وبهنا شئ يجب التنبيه عليه وهو ان الفرق بين الذهول والنسيان ليس هو ان الذهول عبارة عن زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الخزانة وان النسيان عبارة عن زوالها عن المدركة والخزانة

جميعا كما يومئ تفسيرهما الذي ذكرنا مما شاة مع القوم اما اولا فلانه لو كان معنى النسيان زوال الصورة عن المدركة والخزانة جميعا امتنع طريان
النسيان على شئ من الكليات اذ طريان النسيان بالمعنى المذكور على شئ منها انما يكون اذا زال ذلك الكلي المفروض طريان النسيان عليه
عن الاذهان العالية لانها الخزانة للكليات عندهم وزوال صورة ما عنها باطل عندهم اذ هي مع ما فيها ابدية واما ثانيا فلانه لو كان معنى
الذهول والنسيان ما ذكر لزم اجتماع النقيضين اذ قد يطرء على بعض المعقولات ذهول بالقياس الى نفس ونسيان بالقياس الى
اخرى فيلزم بقاء ذلك المعقول في الخزانة تحقيقا لمعنى الذهول وزواله عنها تحقيقا لمعنى النسيان فالحق ان معنى الذهول هو زوال
الصورة عن المدركة مع بقاء المناسبة بين المدركة وبين الصورة المذهول عنها بحيث تأخذ الصورة عن الخزانة متى شاءت والنسيان
زوال الصورة عن المدركة مع زوال المناسبة ايضا فيحتاج في اخذ الصورة المنسية الى كسب جديد بخلاف الصورة المذهولة عنها
اذ لا يحتاج المدركة في اخذها الا الى التفات ما هو المطابق لاصولهم والحق انه كما ان استعداد النفس لتحصيل الصور ابتداء يختلف شدة
وضعفا وقربا وبعدا كذلك استعدادها لتحصيل الصور ثانيا يختلف بالشدة والضعف والقرب والبعد فالذهول عبارة عن زوال الصورة
عن المدركة مع كون النفس مستعدة لتحصيلها استعدادا قريبا لاستحضارها مبادئها القريبة والنسيان عبارة عن زوال الصورة عن
المدركة مع عدم الاستعداد القريب لتحصيلها فطريان الذهول والنسيان على المعقولات ليس دليلا على اختزانها في المجردات اذ لا يجب
ان يكون لما يطرء عليه الذهول والنسيان خزانة فضلا عن ان يكون هي الجواهر المجردة لم يقم بعد دليل شاف على وجود المجردات
فضلا عن اختزان المعقولات فيها فافهم **قوله** شانها بالنسبة الى الكواذب قد ظهر ان الصور المعقولة من ما سوى المجردات من الممكنات
مرتسمة في المجردات وان الكواذب والصوادق سواسية في الارتسام فيها لان المجردات كما انها وسائط في افاضة الصوادق كذلك
هي وسائط في افاضة الكواذب والوسائط اذا كانت مجردة لا بد ان تكون عالمة بما هي وسائط في صدوره عن الجاعل بارتسام صورته فيها
ولان الذهول والنسيان كما يطريان على الصوادق الكلية كذلك يطريان على الكواذب الكلية فلا بد من خزانة للكواذب الكلية ويستحيل
ان يكون خزانتها هي الخيال الذي هو خزانة للمحسوسات او الحافظة التي هي خزانة للمعاني الجزئية الموهومة لامتناع ارتسام الكليات
في القوى الجسمانية فيكون خزانة الكواذب الكلية ايضا هي العقول المجردة فالصوادق الكلية والكواذب الكلية سواسية في ارتسام
فيها والعقل السليم حاكم بان ارتسام صورة في المجرد لا يعقل من دون ان يعلم المجرد ما ارتسم فيه فالعقول عالمة بما ارتسم فيها من الصوادق
والكواذب والبداهة قاضية بان علمها بها لا يكون على نحو واحد فلا بد ان يكون شانها بالنسبة الى الكواذب مجرد الحفظ على سبيل الاختزان
دون التصديق بها وبالنسبة الى الصوادق الحفظ والتصديق معا فيكون علم العقول الفعالة بالكواذب علما تصوريا فقط وبالصوادق
علما تصديقيا ايضا ولا ينبغي ان يتوهم من قوله فشانها بالنسبة الى الكواذب مجرد الارتسام والحفظ على سبيل الاختزان ان شانها بالنسبة الى الكواذب مجرد الارتسام
من دون ان تعلمها اصلا لا علما تصوريا ولا علما تصديقيا كما يسبق الى بعض الاذهان القاصرة اذ لا يعقل ارتسام الصورة في المجردات من دون علمها بما ارتسم فيها بل

المراد ان شانها بالنسبة الى الكواذب مجرد الارتسام والتصور دون التصديق بذا غاية التحقيق على طبق اصولهم وهو مما افاده المحقق الدوانى قدس سره فى حواشيه على شرح التجريد وقد اندفع به اشكال حاصله انهم استدلوا على كون العقل الفعال خزانة للصوادق الكلية بطريان الذهول والنسيان عليها اطريا نهما يستدعى ان يكون خزانة كما مر ولا يمكن ان يكون خزانتها الا العقل المجرد وهذا ناهض فى الكواذب الكلية فيجب ارتسامها فى العقل الفعال مع ان العقول الفعالة مقدسة عن شرور الكذب وجه الاندفاع ان غاية ما لزم من هذا البيان ارتسام الكواذب الكلية فى العقول الفعالة على سبيل الاختزان ولا ضير فيه انما الضير فى تصديق العقول الفعالة بالكواذب وهو غير لازم فالمحال ليس بلازم واللازم ليس بمحال وما اورده الصدر المعاصر للمحقق الدوانى من ان الخزانة التى فيها الكلام فى هذا المقام هى خزانة العلوم لا المعلوم والعقل الفعال انما يكون خزانة للتصديقات صادقة كانت او كاذبة لو ارتسمت وحصلت فيه هذه التصديقات اذ لو لم يكن التصديقات حاصلة فيه لم يكن خزانة لها ولا بد فى تصديق من مصدق فيجب على تقدير كون العقل الفعال خزانة للكواذب ان يكون مصدقا لها فى غاية السقوط اما اولا فلان لا معنى للخزانة الا خزانة المعلومات اذ انتقال العلم عن المدركة الى الخزانة مستحيل لكون العلم عرضا فى المدركة فلا معنى لكون العقل الفعال خزانة للتصديق الا كونه خزانة لنفس المصدق به وكون الخزانة مصدقا بما هى خزانة له غير ضرورى ولا مبرهن عليه كيف والخزانة لا يجب ان يكون مدركا لما هى خزانة له كالحافظة التى هى خزانة للموهومات وليست مدركة لها والخيال الذى هو خزانة للمحسوسات وليس مدركا لها واما ثانيا فلانه لو فرض وسلم ان الخزانة خزانة للعلم فليس معنى كونها خزانة للعلم الا ان العلم حاصل فيها حصولا اظليا فلا يلزم من كون العقل الفعال خزانة للتصديق الا ان يكون التصديق حاصلا له حصولا اظليا و لا يلزم من حصول التصديق له حصولا اظليا كونه مصدقا اذ حصول المبدا حصولا اظليا لا يستلزم صدق المشتق ولا يجب ان يكون فى الخزانة حصول اصلى لما هى خزانة له وما قيل من ان الذهول لطرو على التصديق الذى هو علم وتصديق بشئ فلا بد من حصوله فى العقل الفعال فيجب ان يكون مصدقا على هذا الوجه ساقط لان حصول التصديق الذى هو علم وتصديق بشئ فى العقل الفعال حصولا اظليا لا يستلزم ان يكون العقل الفعال مصدقا كما لا يخفى واما ما توهم البعض معترضا على المحقق الدوانى من ان الكواذب مرتسمة فى النفس بما هى مصدقة بها فيجب ان تكون مرتسمة فى العقل الفعال ايضا بما هى مصدقة بها والا لم يكن بين الخزانة وبين ما هى خزانة له مطابقة ففى غاية السخافة اذ قد عرفت انه لا يجب ان يكون الخزانة مدركة لما هى خزانة له فضلا عن ان يجب كون ما فى الخزانة مطابقا لما فى المدركة فى نحو العلم هذا غاية التحقيق فى هذا المقام ومن العجائب ان صاحب الافق المبين لما لم يجد بدا من القول بارتسام الكواذب فى العقل الفعال ولم يكن له سبيل الى القول بان علم العقل الفعال بالصوادق والكواذب على نحو واحد ولم يرخصه عقله الذى هو بيمه ليجوز كون علمه تصورا وتصديقا جريا منه فى اتباع الاباطيل

على عادته قال في قبساته التحقيق ان اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشئ متحققا في حد نفسه لا بتعمل واعتمال من العقل في لوح الذهن
ام في متن الخارج والصوادق مرتسمة في العقل الفعال بما هي متحققة في حد انفسها والكواذب بما سوء استعداد النفس استحق تطبعها بها وهو
خزانة للقبيلتين بدينك الاعتبارين ولا محذور اصلا ثم قال فاما قول بعض متنطعة المقلدين ان شان العقل الفعال في اختزان
المعقولات مع الصوادق الحفظ والتصديق معا ومع الكواذب الحفظ فقط دون التصديق اى الحفظ على سبيل التصور دون
الاذعان لبرائة عن الشرور والاسوار التي هي من توابع المادة فليس على سنن التحصيل اليس من المتقرر في مقره ان التصور
والتصديق انما هما نوعان من العلم الانطباعي المتجدد في الفطرة الثانية فاما ان العلوم الحضورية كعلم النفس العاقلة بذاتها المتجردة
والعلوم الانطباعية الغير المتجددة كعلوم العقول الفعالة التي هي من لوازم ذواتها الغير المنسلخة عنها بسبب الوجود العيني في
الفطرة الاولى فغير داخلة في المقسم انتهى ويلوح على هذا الكلام من آثار الخبط والطغيان ما يغنينا عن البيان لانه قد اعترف
بان اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشئ متحققا في حد نفسه فالقضايا الصوادق المرتسمة في العقل الفعال بما هي متحققة في حد
انفسها متصفة بالمطابقة لنفس الامر بالمعنى المذكور فاما ان يكون العقل الفعال عالما بكونها مطابقة لنفس الامر او عالما بكونها غير
مطابقة لنفس الامر او غير عالم بالامرين والاخيران باطلان اذ العلم بعدم المطابقة جهل مركب وعدم العلم بالمطابقة وعدمها جهل بسيط
وتجويز شئ منهما على العقول العالية جهل فتعين الاول فيكون العقل الفعال مصدقا للصوادق وكذا القضايا الكاذبة المرتسمة في
العقل الفعال لا يمكن ان تكون مطابقة لنفس الامر فهي غير مطابقة لها ولا يمكن ان يكون العقل الفعال عالما بكونها مطابقة
اوجاهلا بمطابقتها وعدم مطابقتها فتعين ان يكون عالما بانها غير مطابقة لنفس الامر فيكون مكذبا لها ومصدقا لنقائضها اذ تكذيب
احد النقيضين يستلزم التصديق بالآخر بديهة فيكون علومه تصورات وتصديقات فالقول بان الصوادق مرتسمة في العقل
الفعال بما هي متحققة في انفسها والكواذب بسوء استعداد النفس استحق تطبعها بها ان كان معناه ان الصوادق مرتسمة في العقل
الفعال على وجه تصديقه بها والكواذب مرتسمة فيه على سبيل الاختزان والحفظ على سبيل التصور فقط دون التصديق فذلك انما هو من
بركات بعض متنطعة المقلدين وان لم يكن معناه ذلك فلا فضل له على نعيق غراب وطنين ذباب فظهر انه قد اخذ اصل الكلام من
المحقق الدواني لكنه لم يشكر نعمته واسقط لفظ التصور والتصديق مع بقاء معناهما عن اللفظ وزاد في طنبور السخافة نغمة حيث جوز تطبع
العقل الفعال بالكواذب لاجل سوء استعداد النفس مع منعهم جواز انفعال العالي بالسافل وما هو اول قارورة كسرت في الاسلام وما ذكره
بالاطناب والتطويل من ان كلام المحقق ليس على سنن التحصيل فما اشبهه بطنين بعوضة في اذن الفيل اذ قد سبق ان التحقيق هو انقسام الحصولي
مطلقا قديما كان او حادثا الى التصور والتصديق وان من انكر ذلك فقصارى امره ان يجر اطلاق لفظ التصور والتصديق على الحصولي
القديم لا ان ينفي حقيقتهما هناك وليت شعري ماذا يروم هذا المعجب بنفسه بالتصور والتصديق حيث ينفي انقسام العلم الحصولي القديم اليهما

وماحقيقة العلم عنده والظاهر من كلامه على ما سياتى انشاء الله تعالى انه يظن ان العلم هو الوجود الانطباعى الذهنى للصورة فانكان التصور والتصديق قسمين من العلم بمعنى الوجود الانطباعى فالوجود مطلقا حقيقة مصدرية واحدة وافرادها حصصية باعتراف فيكون الوجود الانطباعى للصور فى الاذهان العالية ايضا منقسما الى التصور والتصديق لانه متحد بالنوع مع الوجود الانطباعى للصور فى الاذهان السافلة الذى هو منقسم الى التصور والتصديق وانكانا قسمين من الصورة فيجب ان يكون الصور المرتسمة فى العقول الفعالة ايضا تصورات وتصديقات لان الصورة الحاصلة من شئ فى ذهن سافل متحدة بالحقيقة مع الصورة الحاصلة من ذلك الشئ فى ذهن عال لحصول الاشياء بانفسها فى الاذهان جميعا كما يراه هذا القائل والامر الآخر لا يظهر من كلامه **قوله** بل لا يبعد قد كان فيما سبق اعتراف بارتسام الكواذب الكلية فى العقل الفعال وفى هذا القول انكار له فلذا تى فى بيانه بحرف الترقى وهذا القول مما تجشمه بعض الاذكياء من المتاخرين بعد ما ذكر الاشكال القائل بان النسيان والذهول قد يطريان على الكواذب فيلزم ارتسامها فى العقل الفعال والبطل ما اجاب به عنه المحقق الدوانى من انه لا ضير فى ارتسام الكواذب فى العقل الفعال على سبيل الحفظ والتصور دون التصديق اولا بانه خلاف ما عليه الجمهور من ان مورد القسمة الى التصور والتصديق هو الحصولى الحادث دون القديم وثانيا بان الحاصل فى المدركة هى الكواذب بما هى مصدقة بها فلو كانت الكواذب مرتسمة فى العقل الفعال بما هى متصورة لزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هى خزانة له وثالثا بان الكلام انما هو فى طريان الذهول والنسيان على تصديق الكواذب بما هو تصديق بها فيلزم تحقق تصديق الكواذب فى العقل الفعال ثم اجاب عن الاشكال من عند نفسه بان الكواذب انما يدركها العقل المشوب بالوهم فهى من الموهومات فيكون خزانتها هى الحافظة التى هى خزانة الموهومات لا العقل الفعال ولا يذهب عليك ما فى كلامه من الفساد اما اولا فلان ما اورد من الوجوه الثلثة على تحقيق المحقق الدوانى سخيف جدا كما بينا فى الدرس السابق واما ثانيا فلان ايراداته الثلاثة لازمة عليه ايضا اما الثالث فلانه يلزم على ما زعم على تقدير صحة ما ذكر فى الايراد الثالث ان يكون الحافظة مصدقة للكواذب لان تصديق الكواذب اذا طرء عليه الذهول والنسيان فيلزم تحقق تصديق الكواذب فى الحافظة واللازم باطل اتفاقا اذ الحافظة ليست مدركة فضلا عن ان تكون مصدقة كما زعم فان زعم انه لا يلزم من حصول التصديق الكواذب فى الحافظة كون الحافظة مصدقة لان حصوله فيها حصول ظلى وهو لا يوجب الاتصاف قلنا فكذا لا يلزم من حصول تصديق الكواذب فى العقل الفعال كونه مصدقا بها وهو المحذور واما ثانيا فى فلان الكواذب حاصلة فى المدركة بما هى مصدقة بها وفى الحافظة لا بما هى مصدقة بها اذ التصديق ليس من شان الحافظة فيلزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هى خزانة له واما الاول فلان هذا القائل معترف بان خزانة الصوادق الكلية هى العقل الفعال فاذا كانت الصوادق الكلية حاصلة فى المدركة بما هى مصدقة بها فاما ان تكون حاصلة فى العقل الفعال ايضا بما هى مصدقة بها فيلزم كون العقل الفعال مصدقا وعالما تصديقيا او تكون حاصلة فى العقل الفعال لا بما هى مصدقة بها فيلزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هى خزانة له وهو مما يحيله هذا القائل فلا سبيل له الى انكار كون

کون العقل الفعال مصدقا بالصوادق وکون علمه تصدیقیا ایضا اذ اطرء الذهول والنسیان علی تصدیق الصوادق یلزم تحقق تصدیق الصوادق فی العقل الفعال کما زعم فلا محیص له من کون علم العقل الفعال تصدیقیا وما ذکره فی الجواب جزاف محض کما ستقف علیه انشاء الله تعالی **قوله** فتدبر قال فی الحاشیة اشارة الی مناقشة ظاهرة لان الحافظة خزانة لما یدرکه الوهم وهی المعانی الجزئیة ولیس خزانة لما یدرکه العقل الصرف بل معونة الوهم اعنی الامور الکلیة والجزئیات المجردة وان کانت القوة الوهمیة قد تغلط فیها بنوع من المداخلة والفرق بین المغالط وبین مدرکات الوهم اظهر لمن تتبع کتب القوم والذهول قد یعرض فی القضایا الکلیة الکاذبة فیلزم ارتسامها فی المبادی العالیة انتهی والحاصل ان الحافظة انما هی خزانة للمعانی الجزئیة التی یدرکها النفس بوساطة الوهم لا للمعانی الکلیة التی یدرکها النفس لا بواسطة قوة جسمانیة وان کان یغلط فیها الوهم فالکواذب الکلیة انما یدرکها النفس لا بواسطة قوة جسمانیة غایة الامر ان الوهم یغلط العقل فیصدق بالکواذب لا ان الکواذب الکلیة یدرکها العقل بواسطة الوهم شتان بین ما یدرکه العقل بواسطة الوهم وبین ما یدرکه لا بواسطة وانکان الوهم هناک سببا للتغلیط فی ادراکه فقوله لان الحافظة خزانة لما یدرکه الوهم معناه ان الحافظة خزانة لما یدرکه العقل بوساطة الوهم وکذا قوله وبین مدرکات الوهم اراد فیه بمدرکات الوهم مدرکات العقل بوساطة الوهم فاسناد الادراک الی الوهم مجاز من حیث انه واسطة فی الادراک فتسقط ما اورده بعض الشراح من ان المدرک لیس الا النفس والوهم والحس مشترک آلة الادراک فمعنی کون الحافظة والخیال خزانة لمدرکات الوهم والحس المشترک انها خزانتان لما یدرکه النفس بمعونتهما والکواذب لما کانت مدرکة بمعونة الوهم کانت الحافظة خزانة لها انتهی وجه السقوط ان الکواذب الکلیة لیست مدرکة بمعونة الوهم انما المدرک بمعونة الوهم المعانی الجزئیة نعم الوهم مغلط للعقل فی التصدیق بالکواذب الکلیة فلا تکون الحافظة خزانة لها ثم لا یخفی ان ادراک الکواذب الکلیة علی نحوین الاول الاذعان بها الثانی تصورها والوهم انما المدخل له فی النحو الاول من ادراکها فانه یغلط العقل فیذعن بالکواذب لا مدخل للوهم فی النحو الثانی والذهول والنسیان قد یطریان علی الکواذب الکلیة المتصورة فیجب القول بارتسامها فی العقل الفعال ولا یمکن القول باختزانها فی الحافظة اذ لا مدخل فی تصور الکواذب الکلیة للوهم سبلا فالحق ما افاده المحقق الدوانی **قوله** سواء کان نفس المعلوم اعلم ان الفلاسفة ذهبوا الی ان العلم علی قسمین الاول العلم الحصولی والثانی العلم الحضوری وقالوا ان العلم انکان عین الصورة الخارجیة فهو العلم الحضوری وانکان غیرها فهو العلم الحصولی فعلم من هذا ان العلم الحضوری عین المعلوم ذاتا واعتبارا فانه لو کان مرادهم بکونه عین الصورة الخارجیة کونه عینها حقیقة ولو کان غیرها اعتبارا لم یصح المقابلة بینه وبین الحصولی فانه ایضا عین الصورة الخارجیة حقیقة وغیرها اعتبارا وقد اشار الشارح الی ذلک حیث نبه بقوله وغیره ولو بالاعتبار الی ان المراد فی الحضوری بکونه نفس المعلوم انه نفس المعلوم بلا تغایر اصلا بقرینة مقابلة التغایر بالاعتبار المذکور فی الشق الثانی وتحقیق ذلک ان العلم الحضوری انما یکون بحضور نفس المعلوم عند العالم

اى بعدم غيبته عنه والحاضر هى نفس الذات الموجودة فى الواقع لا الذات الماخوذة مع حيثية اية حيثية كانت فان الذات الماخوذة مع الحيثية انما تحضر عند المدرك اذا لاحظها المدرك مع تلك الحيثية فيكون لها فى تلك الملاحظة ارتسام وحصول ذهنى فى المدرك لا حضور عنده بلا توسط الصورة فلا يكون العلم بها حضوريا بل ست اقول الذات الماخوذة مع الحيثية امر اعتبارى فان ذلك غير ظاهر بل ان لا حضور للذات الماخوذة مع الحيثية بلا توسط الصورة عند المدرك فالمعلوم هو نفس تلك الذات وهى العلم فانه مبدء انكشافها عند المدرك بلا مغايرة بينها وبين منشاء انكشافها اصلا فالعاقل والمعقول والعقل فى علم الشئ بنفسه واحد محض اى ما هو مصداق للعاقل هو بعينه مصداق للعقل والمعقول من دون تغاير فى المصداق اصلا وانما كان مفاهيم العقل والعاقل والمعقول متغايرة واما المصداق فهو واحد ومازعم المحقق الطوسى فى شرح الاشارات من ان بينها تغايرا بالاعتبار فى جواب ايراد الامام على الحكماء بان التعقل فى اثنا اذا كان نفس ذات اثنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما عين علمنا بذاتنا فيكون عين اثنا وهو جزاف على ما اتيناهى اوغير علمنا بذاتنا فلا يكون علمنا بذاتنا نفس ذات اثنا وبان حصول الشئ للشئ يقتضى تغاير الشيئين كاضافة الشئ الى الشئ وايجاد الشئ للشئ وذلك يقتضى امتناع كون الشئ عالما بنفسه فاجاب عن الاول بان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشئ الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبر وعن الثانى بان تغاير الاعتبار كاف فى الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس بكاف فى الايجاد لانه يقتضى تقدم الموجد على الموجد بالذات انتهى وفى غاية السقوط لما عرفت من انه لا تغاير بين العاقل والمعقول والعقل بحسب المصداق والا لم يكن العلم حضوريا واما ايراد الامام فليس بشئ اما الاول فلانه ان اريد بعلمنا بعلمنا بذاتنا علمنا بالمصداق علمنا بذاتنا فهو نفس ذاتنا بلا تغاير اصلا فليس هناك تعدد فضلا عن التسلسل وان اريد به علمنا بمفهوم علمنا بذاتنا فهو غير ذاتنا وتابع لاعتبار ناقاذا غمضنا عن الاعتبار انقطع الامر واما الثانى فلان حصول شئ لشئ فى علمنا بذاتنا انما هو بمعنى عدم غيبوبة ذواتنا عن انفسها وعدم غيبتها عن انفسها ليس اضافة بين الشيئين حتى يستدعى التغاير ويمكن ارجاع كلام المحقق الى ما ذكرنا بان يقال انه لا يريد ان بين مصداق العاقل ومصداق المعقول تغايرا بل يرى ان فى مرتبة المصداق وحدة بحتة لكن بعد تحقق العلم تحقق اعتبارات متغايرة واراد الامام انما كان يرد لو تحقق الاعتبارات المتغايرة اذ فى مرتبة المصداق وحدة فليس هناك اضافة ولا تعدد فاجاب عنه بان تغاير الاعتبارات لا ينافى اتحاد العاقل والمعقول بحسب المصداق وهذا هو ما حققناه وما توهم بعض الشراح من ان للنفس استعدادين باحدهما صارت عاقلة وبالآخر صارت معقولة فمصداق العاقل غير مصداق المعقول فى غاية السخافة اذ النفس لا تنتظر فى كونها عاقلة لنفسها بعد وجودها الى كسب صفة تبقيها تتصف بالعاقلية ولا فى كونها معقولة لنفسها الى تعلق صفة تتعلقها تتصف بالمعقولية حتى يكون فيها استعداد ان استعداد لوجود تلك الصفة فيها واستعداد لتعلق تلك الصفة بها بل هى بنفس ذاتها عاقلة ومعقولة فليس هناك استعدادان باحدهما صارت عاقلة وبالثانى معقولة كما لا يخفى هذا تحقيق الكلام فى هذا المقام على مذاق الفلاسفة واما التحقيق الذى اعتمد عليه فهو ان مصداق

لنفسنا او عدم غيبتنا عن انفسنا

العاقل فی علم النفس والمجردات بانفسها مغایر لمصداق المعقول والعلم هناک لیس نفس المعلوم بل هو صفة انضمامیة مغایرة للمعلوم
والعلم هی الحالة الادراکیة المعبر عنها بدانش فمصداق العالم هی النفس مثلا من حیث قیام تلک الصفة بها ومصداق المعلوم
هی من حیث وقوع تلک الصفة علیها کما ان مصداق المعالج بالکسر اذا عالجت النفس فانتها هی من حیث قیام صفة المعالجة بها
ومصداق المعالج بالفتح هی من حیث وقوعها علیها والحاصل ان العلم صفة واحدة بالحقیقة یعبر عنها بدانش تختلف
باختلاف متعلقاتها فان کان متعلقها امرا غائبا عن العالم کان تعلقها به بتوسط صورته الحاضرة منه عند العالم بمعنی ان
صفة العلم تتعلق بصورته اولا وبالذات وبه ثانیا وبالعرض فیسمی العلم حصولیا بالقیاس الی ذلک الامر ذی الصورة
لانه بالقیاس الیه بواسطة حصول الصورة وان کان متعلقها امرا غیر غائب عن العالم کنفس ذاته وصفاته والصور الحاصلة
فیه کان تعلقها به بالذات لا بواسطة صورة فیسمی العلم حضوریا لانه لیس بواسطة حصول صورة فالفرق بین العلم
الحضوری وبین العلم الحصولی انما بحسب حضور المعلوم بتوسطة صورة وعدمه والدلیل علی ذلک ان العلم بالمعنی المصدری
الذی یعبر عنه بدانستن ینتزع عن العالم بالعلم الحضوری کما انه ینتزع عن العالم بالحصولی وانکاره مکابرة لا یصغی
الیها والمعنی المصدری عبارة عن الحدث من حیث تلبسه بالفاعل اما بان یکون التلبس بالفاعل جزء منه او خارجا
عنه ملحوظا معه علی اختلاف الرائین فکونه مشترکا بین العلم الحصولی والعلم الحضوری دلیل علی ان بینهما معنی مشترکا هو الحقیقة
المعبر عنها بدانش وهو الحدث الذی اذا اعتبر تلبسه بالفاعل کان من حیث تلبسه بالفاعل معنی مصدریا فالعلم حقیقة
هی تلک الحقیقة المشترکة التی نسبتها المعنی المصدری الیها نسبة الانسانیة الی الانسان والحیوانیة الی الحیوان فاشتراکه
دلیل علی اشتراک منشا انتزاعه کما ان اشتراک الانسانیة والحیوانیة دلیل علی اشتراک حقیقة الانسان والحیوان واما قلة
القائلون بان العلم الحضوری نفس المعلوم بلا تغایر اصلا فمستندهم امران ذکرهما الشیخ الاول ان مناط العلم وجود المجرد
عند المجرد ففس الذات المجردة الحاضرة هی مبدء لانکشاف نفسها فهی العلم اذ العلم هو مبدء الانکشاف وهذا انما یتم لو سلم
ان النفس وجود المجرد عند المجرد هو مناط العلم و ذلک ممنوع والمجرد الحاضر عند المجرد انما ینکشف عند المجرد لقیام صفة العلم
المعبر عنها بدانش بذلک المجرد والثانی ان الصورة انما تکون مبدء لانکشاف ذی الصورة لانها واسطة فی حضور ذی
الصورة عند المدرک فاذا کان الشیء بنفسه حاضرا عند المدرک فلا حاجة فی انکشافه عنده الی توسط الصورة وهذا انما یدل
علی ان الشیء اذا کان حاضرا بنفسها عند المدرک لم یحتج فی الانکشاف الی حصول صورته عند المدرک لا علی ان العلم نفس ذلک الشیء کما یدعون فالحق ما ذکرنا واما ما زعموا
من ان مصداق العاقل فی علم النفس والمجردات بدوا وانتهاء مصداق العقل والمعقول بلا تغایر اصلا فهی غایة السخافة
لانه لا یرتاب عاقل فی ان المعنی المصدری للعلم المعبر عنه بدانستن متحقق فی علم النفس والمجردات بانفسها وینتزع هناک

ایضا واذا کان المعنی المصدری للعلم منتزعا ہناک مع انتزاع مفہوم العالمیۃ ومفہوم المعلومیۃ من ذات العالم ومفہوم العالم
ومفہوم المعلوم ومفہوم العلم متضایفۃ والمفہومات المتضایفۃ لایمکن انتزاعہا من ذات واحدۃ الابجہات ماخوذۃ فی مرتبۃ
المصداق لانہا متقابلۃ ومن المستحیل ان یکون مصداق المتقابلات واحدا فاذن مصداق العالم یجب ان یکون مغایرا
لمصداق المعلوم ولمصداق العلم ایضا وکذا مصداق المعلوم یجب ان یکون مغایرا لمصداق العالم ولمصداق العلم
کما ان مصداق المعالج بالکسر مغایر لمصداق المعالج بالفتح فیما اذا عالجت النفس ذاتہا فکما انہما من حیث القوۃ
الفعلیۃ معالج بالکسر ومن حیث القوۃ الانفعالیۃ معالج بالفتح کذلک ہی من حیث قیام العلم بہا عاقلۃ ومن حیث تعلقہ
بہا تعلقا وقوعیا معقولۃ ولایمکن ان یکون مصداق العاقل والمعقول واحدا لتضایفہما کما لایمکن ان یکون مصداق
المعالج والمعالج واحدا لاجل التضایف وہذا تفصیل ماقال البعض من ان العالمیۃ والمعلومیۃ متضایفان وکذا العلم
والمعلومیۃ ولایجوز اجتماع المتضایفین فی محل الابعد التغایر وما افاد خاتم الحکماء قدس سرہ فی جوابہ فی بعض تعلیقاتہ من
ان کونہما متضایفین ممنوع کیف ویجوز ان ینکشف نفسہ عند نفسہ وکذا الاباء فی کون الشئ مبدء لانکشاف نفسہ ثم انہ کیف
صدر منہ ہذا القول فانہ یستلزم ان یکون شیئان متضایفین بالقیاس الی شئ واحد انتہی بعبارتہ الشریفۃ فانی لم احصلہ
بعد والذی یظہر بعد التامل فی کلامہ ہو ان العالمیۃ والمعلومیۃ وکذا العلم والمعلومیۃ لاتضایف بینہما فی علم الشئ
بنفسہ لان تعقل الشئ لنفسہ معناہ عدم غیبۃ الشئ عن نفسہ ہو لیس اضافۃ حتی یکون العالم والمعلوم بہذا النحو من العلم الذی مآلہ
الی عدم غیبۃ الشئ عن نفسہ متضایفین او یکون العلم الذی ہو عدم غیبۃ الشئ مضایفا للمعلوم فیجوز ان ینکشف الشئ
عند نفسہ وان یکون الشئ مبدء لانکشاف نفسہ من دون لزوم تغایر بینہ وبین نفسہ ہذا حاصل اول کلامہ واما قولہ ثم انہ
کیف صدر منہ ہذا القول الی آخرہ فلعل محصلہ انہ قد تقرر عندہم ان شیئین انما یکونان متضایفین اذا لم یکن موصوفہما واحدا
کالابوۃ والبنوۃ فانہما انما یکونان متضایفین اذا لم یکن الموصوف بہما واحدا وکان اتصاف الموصوف بالابوۃ بہا
بالقیاس الی شخص مغایرا لنفسہ واتصاف الموصوف بالبنوۃ بہا بالقیاس الی شخص مغایر لنفسہ کابوۃ زید لعمرو وبنوۃ عمرو
لزید فاتصاف الموصوف بالابوۃ اعنی زیدا مثلا بالابوۃ بالقیاس الی عمرو واتصاف الموصوف بالبنوۃ اعنی عمرا مثلا بالقیاس الی
زید واما اذا کان الموصوف بہما واحدا وکان منتسبین الی شئ واحد فلا یکونان متضایفین کالابوۃ والبنوۃ المجتمعتین فی زید مثلا
فانہما اذا قیستا الی ذات زید مثلا لایکونان متضایفین اصلا فان ابوۃ زید لاتضایف بنوۃ انما تضایف بنوۃ ابنہ کذا بنوۃ
زید لاتضایف ابوۃ انما تضایف ابوۃ ابیہ وہہنا لما اجتمعت العالمیۃ والعلم والمعلومیۃ فی ذات واحدۃ وکانت منتسبۃ الی
شئ واحد لم یکن بینہا تضایف فالقول بتضایفہما یستلزم ان یکون شیئان متضایفین بالقیاس الی شئ واحد وقد ظہر

بطلانه فهذا ما عندی فی تقریر کلامه وهو لیس بشیئ اما الاول فلانا ما ان یکون العلم بالمعنی المصدری المعبر عنه بدانستن منتزعا عن الذات العاقلة لنفسها ولا یکون والثانی ظاهر البطلان والفلاسفة ایضا لا ینکرون صحة انتزاع العلم بمعنی دانستن عن تلک الذات ولا ریب فی ان العلم بهذا المعنی مضایف لمفهوم المعلومیة ولا فی ان العالم بالمعنی المشتق من هذا المعنی باعتبار قیامه مضایف لمفهوم المعلوم المشتق من هذا المعنی باعتبار وقوعه ولا معنی لانکار التضایف بین العلم والعالمیة و المعلومیة بالمعنی المذکور واذا کانت تلک المفهومات متضایفة فلا یمکن ان یکون مصداقهما واحدا وعدم غیبة الشئ عن نفسه وان لم یکن اضافة لکنه مصحح لانتزاع المعنی الثانی وهو یعبر عنه بدانستن فلا مساغ لانکار التضایف بین العالم والمعلوم وکذا بین العلم والمعلوم الا اذا انکر صحة انتزاع مفهوم العلم بالمعنی المصدری من الذات العاقلة لنفسها وانا لا اجتری علی ذلک ولا ارهم یجترؤن علیه لغسم لما دل البرهان القاطع علی ان علم الواجب سبحانه بذاته نفس ذاته ولیس صفة منضمة الیها وان معنی کون الصفات عین الذات لیس هو ان الصفة حقیقة عین الموصوف فان ذلک محال بالبدیهة فان ما هو صفة حقیقة غیر الموصوف قطعا بل معناه ان ما یترتب فی غیره سبحانه علی الصفات یترتب فیه سبحانه علی نفس الذات حکمنا بان العلم بالمعنی المصدری المعبر عنه بدانستن غیر منتزع عنه سبحانه اذ القول بانتزاعه عنه تعالی یفضی الی القول بتغایر مصداق العالم ومصداق العلم ومصداق المعلوم فی علمه بذاته کما عرفت وحکمنا بان ما یترتب فی غیره علی قیام الصفة من الانکشاف یترتب فیه سبحانه علی نفس ذاته ولما لم یدل برهان قاطع علی ان مبدء الانکشاف فی علم النفس وغیرها من الاذهان العالیة بذواتها نفس ذواتها فلا باعث علی انکار انتزاع العلم المصدری من الذات العاقلة مع ان انکار ذلک یکاد یکون ملحقا بانکار الضروریات واما الثانی فلانه اذا صح انتزاع معنی العلم المصدری ومفهوم العالمیة ومفهوم المعلومیة من الذات العاقلة لنفسها فلا مجال لانکار التضایف بین العلم والمعلوم وکذا بین مفهوم العالم ومفهوم المعلوم فان العالمیة المنتزعة من الذات العاقلة لنفسها اما ان یکون بازائها معلومیة اولا والثانی بدیهی البطلان اذ لا معنی للعالمیة بدون المعلومیة وعلی الاول فالمعلومیة التی هی بازاء العالمیة فی علم الذات بنفسها اما ان تکون منتزعة عن تلک الذات او منتزعة عن غیرها والثانی ظاهر البطلان فتعین الاول فظهر التضایف بین العالمیة وبین المعلومیة فی علم الشئ بنفسه تضایفا بلا شبهة واما ان شیئین لا یکونان متضایفین بالقیاس الی شئ واحد ای اذا کان الموصوف بهما ذاتا واحدة فلیس کلیا فان المعالج والمعالج فیما اذا عالجت النفس ذاتها متضایفان قطعا مع ان الموصوف بهما ذات واحدة فقد تحقق اذن ان مصداق العالم مغایر لمصداق المعلوم فان قلت المعلوم والمنکشف نفس الذات لا الذات مع حیثیة تعلق العلم بها بان یکون المنکشف امرین الاول نفس الذات والثانی حیثیة تعلق العلم بالذات فانا نعلم ذواتنا ولا نعلم حیثیة تعلق العلم بها قلت نعم المنکشف والمعلوم

نفس الذات لكن الذات انما تكون معلومة ومنكشفة بتعلق صفة العلم بها لا بنفسها كما ان المعالج بالفتح نفس الذات لكن من
حيث تعلق المعالجة بها لا بنفسها ولا يلزم من ذلك ان يكون المعالج امرين الذات وحيثية تعلق المعالجة بها وكما ان مصداق
المعلوم بالعلم الحصولي الحقيقة من حيث تعلق العلم الحصولي بها لا نفسها بنفسها بالاتفاق بيننا وبين الفلاسفة ولا يلزم من ذلك
ان يكون المعلوم امرين الاول نفس الحقيقة والثاني حيثية تعلق العلم بها فانا كثيرا ما نعلم الاشياء ولا نعلم انها معلومة
ولا يخطر ببالنا حيثية تعلق العلم بها الا بالتفات جديد فانتقلت المعلوم بالعلم الحضوري هي الذات الحاضرة عند المدرك و
الحاضر عند المدرك ليس الا نفس الذات لا هي مع حيثية زائدة قلت الحاضر في الواقع نفس الذات وقد تعلق بها العلم
في الواقع فانكشفت بتعلق صفة العلم بها فالمعلوم اي متعلق صفة العلم هي الذات الحاضرة نفسها لا هي مع حيثية تعلق العلم
بها بان يكون حيثية تعلق العلم بها جزء من متعلق صفة العلم كما ان المعالج بالفتح اي متعلق صفة المعالجة نفس الذات
لا هي مع حيثية تعلق المعالجة بها حتى يكون حيثية تعلق المعالجة بها جزء من متعلق صفة المعالجة اذ لا معنى لتعلق صفة
المعالجة بتلك الحيثية وكما ان المعلوم بالعلم الحصولي اي متعلقه نفس الحقيقة لا هي مع حيثية تعلق العلم الحصولي بها مع
الاتفاق على ان مصداق المعلوم بالعلم الحصولي الحقيقة من حيث تعلق العلم الحصولي بها لا نفسها بنفسها وهذا ظاهر واذا اردت
ما وعيت فاعلم ان حقيقة العلم مطلقا لما كانت هي الحالة الادراكية وكانت قد تتعلق بالشئ نفسه لا بتوسط صورة وقد تتعلق
به بوساطة الصورة وكانت منقسمة الى التصور والتصديق كان العلم الحضوري الذي هو عبارة عن الحالة الادراكية المتعلقة
بالشئ لا بتوسط الصورة ايضا منقسما الى التصور والتصديق والدليل على ذلك انا ندعن بوجودنا من دون حاجة الى تحصيل
صورة وانتزاع اثر بالضرورة فلو كان هذا الاذعان علما حصوليا لم يمكننا الاذعان بوجودنا الا بعد تحصيل صورة الموضوع
وصورة المحمول وصورة النسبة الرابطة بينهما في اذهاننا وليس الامر كذلك بالبداهة وهذا وان كان مخالفا لما عليه المشائية
لكنه التحقيق بل الحق ان علم الواجب تعالى ايضا تصور وتصديق فانه سبحانه يعلم الصوادق ويعلم انها صوادق وهذا
هو العلم التصديقي وانكار هذا المعنى باطل بل كفر صريح كيف وهو يفضي الى القول بجهله سبحانه بصدق الصوادق
سبحانه وتعالى عما يصفون بعدم التصور والتصديق في علم الباري عز وجل ليسا متباينين بل نفس ذاته من حيث انها منشأ
للانكشاف الواقعي للصوادق تصديق ومن حيث انه مبدء لانكشاف الحقائق التصورية تصور فما تيسر تب في غيره على
قيام صفة التصور والتصديق يترتب على نفس ذاته المقدسة ولو اصطلح على ان لا يسمى علمه سبحانه تصورا وتصديقا
نظرا الى عدم تعلق الغرض في المنطق بالبحث عنه فلا مشاحة فيه فان وسوسك الوهم بانه لا يمكن القول بكون العلم
الحضوري تصديقا وبكون علمنا بوجودنا تصديقا حضوريا اذ متعلق التصديق ليس خارجا عن القضية فما لم يحصل صورة

الموضوع وصورة المحمول وصورة النسبة الحاكية في الذهن لايمكن التصديق فمتعلق التصديق لايكون حاضرا الا بتوسط الصورة عند المدرك حتى يمكن ان يكون التصديق حضوريا قلت سياتي في فاتحة مبحث التصديقات من المصنف ان التصديق منه اجمالي وهو انكشاف الاتحاد دفعة كما اذا رأينا جدارا ابيض فصدقنا بياضه بمجرد رويته من دون ان يحصل اولا صورة الموضوع وصورة المحمول وصورة النسبة الحاكية في الذهن تفصيلا ثم يتعلق بها الاذعان ومنه تفصيلي يحصل بعد حصول الصور مفصلة في الذهن فالتصديق الحضوري من القبيل الاول متعلقه نفس ذاتنا التي هي مصداق للوجود مثلا هذا والفلاسفة وان زعموا ان العلم الحضوري لايكون تصورا وتصديقا لكن كون العلم الحضوري تصورا وتصديقا لازم عليهم قطعا لان العلم المتعلق بالتصور وكذا العلم المتعلق بالتصديق حضوري لانه متعلق بصفات النفس وعلمها بذاتها وصفاتها حضوري والعلم الحضوري عين معلومه ذاتا واعتبارا عندهم فالعلم الحضوري المتعلق بالتصور يجب ان يكون تصورا والعلم الحضوري المتعلق بالتصديق يجب ان يكون تصديقا ولا يمكنهم ان يقولوا ان ذلك العلم له اعتباران فمن حيث انه علم بما هو غير العالم وصفاته تصورا وتصديق ومن حيث انه مبدر لانكشاف نفسه علم حضوري وليس تصور وتصديق لان التصور والتصديق حقيقتان محصلتان فلا يمكن ان يكون الحقيقة التصورية او التصديقية باعتبار تصورا وتصديقا ولا تكون باعتبار آخر تصورا وتصديقا فان الحقيقة محفوظة في جميع اعتباراتها هذا وما ذكرنا وان كان مخالفا لعقائد الاشياع لكنه الحق الاحق بالاتباع **قوله** وغيره ولو بالاعتبار كما في الحصولي العلم والمعلوم في الحصولي متحدان بالذات متغايران بالاعتبار عندهم فان العلم عندهم هي الصورة الحاصلة في الذهن من حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية والمعلوم نفس حقيقة تلك الصورة بما هي هي وسياتي تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى **قوله** وسوا ركان مرآة لملاحظة ما قصد تصوره اعلم ان في حصول الصور في الذهن مذهبين مشهورين الاول ان الحاصل في الذهن امثال الاعيان واشباحها والثاني ان الحاصل فيه انفسها وحقائقها فعلى المذهب الاول لايحصل في الذهن حقيقة من الحقائق الاعيانية وماهية من الماهيات الواقعية بل انما يحصل فيه الامثال والاشباح لكن الاشباح على انحاء فمنها ما هو شبح ومثال للحقيقة المقصود تصورها كالماهية الانسانية ومنها ما هو شبح ومثال لبعض وجوه تلك الحقيقة وعرضياتها المتحدة معها في الواقع بالعرض فمعنى الانسان الحاصل في اذهاننا مثال للحقيقة الانسانية الموجودة في الخارج ومعنى الكاتب الحاصل في الذهن مثال لحقيقة الكاتب المتحدة بالعرض مع الانسان في الواقع والاول على قسمين الاول ما هو مثال مطابق للحقيقة المقصود تصورها كمعنى الانسان للحقيقة الانسانية والثاني ما هو مثال مطابق لذاتيات تلك الحقيقة او لاجزائها كمفهوم الحيوان ومفهوم الناطق مثلا الحاصلين في الذهن فانهما مثالان لذاتيات الحقيقة المقصود تصورها اعني الحقيقة الانسانية مثلا كمعنى الهيولى ومعنى الصورة الحاصلين في الذهن فانهما شبحان لاجزاء حقيقة الجسم المقصود تصورها فعلى هذا المذهب العلم بالشئ على انحاء فانه لا يخلو اما ان يكون الحاضر عند المدرك نفس ذلك الشئ بلا توسط مثال وهو العلم الحضوري او لا

یکون الحاضر عند المدرک نفسه فاما ان یکون الحاضر عند المدرک مثال نفس ذلک الشئ وهو العلم بکنه الشئ او مثال ذاتیاته واجزائه و
هو علم الشئ بالکنه او مثال وجه من وجوهه وعرضیاته وهو علم الشئ بالوجه فان سمی العلم الحضوری بالعلم بکنه الشئ وعمم العلم بکنه الشئ من
ان یکون الحاضر عند المدرک نفس الشئ او مثال نفس ذاته کان الاقسام ثلثة العلم بکنه الشئ والعلم بالکنه والعلم بالوجه وان خص العلم
بکنه الشئ بما یکون الحاضر عند المدرک مثال نفس الشئ کان الاقسام اربعة رابعها العلم الحضوری وعلی المذهب الثانی اقسام العلم ایضا
هذه الاقسام لان الحاضر عند المدرک اما نفس الشئ بلا توسط الصورة فهو العلم الحضوری او الحاضر عنده صورة فهی اما صورة نفس الشئ
وهو العلم بکنه الشئ او ذاتیات ذلک الشئ بان تکون مرراة لملاحظته بان یکون الالتفات بالذات الی ذلک الشئ والحاصل فی الذهن
ذاتیاته المتحدة معه بالذات وهو علم الشئ بالکنه او وجهه وعرضی من عرضیاته بان یکون الالتفات بالذات الی ذلک الشئ وبالعرض
الی وجهه الذی هو مرراة لملاحظته والحصول فی الذهن بالذات للوجه وبالعرض لذلک الشئ من جهة اتحاده معه بالعرض وهو علم الشئ
بالوجه فاقسام العلم علی المذهبین لا تزید علی الثلثة او الاربعة ان لم یعد العلم الحضوری من العلم بکنه الشئ بل الحق ان العلم علی نحوین
فانه ان انکشف به نفس حقیقة الشئ فهو العلم بالوجه والفرق بین العلم بکنه الشئ وبین علم الشئ بالکنه بان الحاضر عند المدرک فی الاول
نفس حقیقة الشئ او مثال نفس حقیقة الشئ وفی الثانی حقائق ذاتیاته او امثال حقائقها لکنها مرراة لملاحظة ذلک الشئ وآلات
الالتفات الیه لیس لشئ فان ذاتیات الشئ اذا حصلت فی الذهن بانفسها او بامثالها وجعلت مرراة لملاحظة ذلک الشئ فاما ان یحصل
نفس حقیقة ذلک الشئ الخ او مثالها بحصول ذاتیاته او امثالها فی الذهن فیکون هذا النحو من العلم هو العلم بکنه الشئ فان المنکشف فیه نفس
حقیقته غایة الامر ان هذا النحو من العلم بکنه الشئ یحصل بعد العلم بذاتیاته وهذا لا یستوجب ان یکون ذلک النحو مغایرا للعلم بکنه الشئ الذی یحصل
من دون ان یعلم او لا ذاتیات الشئ فی نحو الادراک حتی یجب عده قسما علی حیاله وان کان مغایرا له فی نحو حصوله للمدرک لانه حاصل بعد العلم
بالذاتیات بخلاف ذلک واما ان لا یحصل نفس حقیقة الشئ او مثالها بحصول ذاتیاتها وامثالها فی الذهن بل یکون الحاصل فی
الذهن ذاتیاتها فقط ویکون هی مرراة لملاحظة ذلک الشئ من دون ان یحصل نفس حقیقته فی الذهن کما زعمه بعض المتاخرین
فذلک باطل فانه یستلزم ان لا یفید الکسب والنظر علما بل الالتفات والملاحظة فقط وهو صریح البطلان وسیاتی انشاء الله
تعالی مفصلا فقد وضح ان الحق هو ان العلم علی قسمین الاول العلم بالکنه سواء حصل بعد حصول العلم بذاتیات الشئ او حصل بدونه و
الثانی العلم بالوجه ولذا لا تری فی کتب القدماء اثرا من تربیع القسمة وتثلیثها واما ما ذکره الشارح من ان الاقسام اربعة رابعها العلم بوجه
الشئ فهو جری منه علی عادته فی التقلید فان بعض الاجلة من المتاخرین ربع القسمة فقال ان الصورة العلمیة من الشئ قد تکون مرراة
لملاحظته وهی منقسمة الی التصور بالکنه والتصور بالوجه فان المرآة والمرئی اذا کانا متحدین بالذات ومتغایرین بالاعتبار فالتصور بالکنه
وانکانا بالعکس فالتصور بالوجه وقد لا تکون مرراة لملاحظته فان تعلق العلم بالشئ من حیث هو فالعلم بکنه الشئ وان تعلق

بوجه من وجوهه فهو العلم بوجه الشئ انتهى ولا يخفى على ذى تحصيل ان المقصود من الوجه فى العلم بوجه الشئ اما ذو الوجه فهو من قبيل علم الشئ بالوجه او هو الوجه فقط فهو علم بكنه الوجه فهو من قبيل العلم بكنه الشئ او الوجه وذو الوجه كلاهما وهو صريح البطلان لان ذا الوجه ليس بحاصل فى الذهن فى هذا النحو من العلم ولا هو ملتفت اليه ليكون الشئ معلوما من دون ان يحصل وملتفت اليه صريح البطلان وهذا مما افاده بعض الاساتذة قدس اسرارهم وقد تصدى النظار لدفعه فقال الشارح فى الحاشية المعلقة على قوله العلم بوجه الشئ ان الفرق بينه وبين العلم بكنه الشئ ان الصورة الحاصلة اذا لم تكن مرآة لملاحظة الشئ فان حصلت من حيث انها عرضية وخاصة الشئ فعلمه بالقياس الى ذلك الشئ علم بوجه الشئ والا فهو علم بكنه الشئ كالكاتب مثلا اذا حصل فى الذهن وخطر معه بالبال انه عرضى للانسان فان لم يكن مرآة لملاحظة كان بالقياس الى الانسان علما بوجه الشئ وبالقياس الى نفسه علما بكنه الشئ وكون الصورة الواحدة علما بوجه الشئ وبكنه الشئ بالنظرين مخصوص بالعرضيات واما الذاتيات كالحيوان الناطق مثلا اذا لم يكن مرآة لملاحظة الانسان وحصل فى الذهن من حيث انه حد الانسان وكنهه كان علما بكنه الشئ مطلقا سواء قيس الى الانسان او الى نفسه فتامل انتهى وهذا الكلام ليس له معنى لان الملتفت اليه فى العلم بوجه الشئ اما ذو الوجه فهو من قبيل علم الشئ بالوجه او الوجه فهو علم بكنهه الوجه فهو من قبيل العلم بكنه الشئ والفرق بان الوجه فى العلم بوجه الشئ حاصل بالذات وملتفت اليه بالذات وذو الوجه ملتفت اليه بالعرض وفى علم الشئ بالوجه حاصل بالذات وملتفت اليه بالعرض على عكس ذى الوجه يبطل حصر الاقسام فى الاربعة او مثل ذلك يمكن فى العلم بالكنه ايضا فان الذاتيات كالحيوان الناطق مثلا اذا حصلت فى الذهن من حيث انه حد الانسان من دون ان يكون الانسان ملتفتا اليه بالذات لا يكون العلم بها من قبيل العلم بكنه الشئ ولا من قبيل علم الشئ بالكنه والفرق بين العرضيات والذاتيات فى هذا المعنى كما زعمه الشارح حيث قال وكون الشئ الواحد الى آخر كلامه فى الحاشية تحكم بحت لا يصغى اليه فانه فرق بلا فارق وادعاء بلا دليل فان كلامه فى الشرح نص على ان العلم بالكنه وبالوجه هو ما يكون الحاصل فى الذهن الحاضر عند المدرك مرآة لملاحظة ما قصد تصوره وان العلم بكنه الشئ وبوجه الشئ ما لا يكون كذلك فاذا لم يكن فى علم الوجه ان يلاحظ ذو الوجه لا بان يكون مقصودا بالذات وسمى ذلك علما بوجه الشئ فكيف لا يمكن فى علم الكنه ذلك بان يلاحظ ذو الكنه لا بان يكون مقصودا بالذات ولا اى ذنب لا يسعى بهذا النحو باسم على حياله ولعله لذلك امر بالتامل وزعم البعض ان العلم بوجه الشئ هو العلم بما هو وجه لشئ فى الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة كونه وجها لشئ والعلم بكنه الشئ هو العلم بالشئ الذى لا يكون وجها لشئ فى الواقع وهذا فى غاية السقوط لان العلم بوجه الشئ على هذا التقدير لا يكون قسما من العلم بالشئ اذ العلم بالشئ بدون ان يحصل هو او ملتفت اليه غير معقول واما اذا قيس هذا العلم الى كنه الوجه فهو علم بكنه الشئ على انه لو اعتبر العلم المتعلق بوجه الشئ من غير التفات الى ذى الوجه من اقسام العلم بالشئ فكيف لا يعتبر العلم بالحد من غير التفات الى المحدود من اقسامه مع انه احق بالاعتبار لاتحاد الحد

والمحدود بالذات بخلاف الوجه وذی الوجه وقد ظهر بما ذکرنا سخافة ما یفهم من کلام المحقق الدوانی فی الحاشیة الجدیدة علی الشرح الجدید للتجرید من ان العلم بالوجه اذا لوحظ الوجه من حیث انه عنوان منطبق علی ذی الوجه هو علم الشئ بالوجه اذا لوحظ علی وجه لا یصلح للانطباق علی ذی الوجه فهو العلم بوجه الشئ والمعلوم بالحقیقة فی الصورتین هو الوجه فالعلم بالکاتب مثلا فی قولنا کل کاتب کذا ای فی القضیة المحصورة علم الشئ بالوجه ای علم بافراد الانسان التی هی افراد الکاتب بواسطة وجهها الذی هو الکاتب فانه عنوانها المنطبق علیها والعلم به فی قولنا الکاتب کذا ای فی القضیة الطبیعیة علم بوجه الشئ هذا کلامه ولا یخفی سخافته بما ذکرنا **قوله** کما فی العلم بالکنه والعلم بالوجه الحاضر عند المدرک الحاصل فی الذهن انکان مرآة لملاحظة ما قصد تصوره فانکان متحدا مع ما قصد تصوره بالذات فهو العلم بالکنه مقیسا الی ما قصد تصوره والعلم بکنه الشئ مقیسا الی نفس الحاصل فی الذهن وان لم یکن متحدا معه بالذات فاما ان یکون مبانیا له مبانیة محضة فلا یکون علما بالشئ او یکون متحدا معه بالعرض فهو العلم بالوجه مقیسا الی ما قصد تصوره والعلم بکنه الشئ مقیسا الی نفس الحاصل فی الذهن اعنی الوجه قال المحقق الدوانی فی الحواشی القدیمة ان معنی تصور الشی بالکنه هو ان یکون هو بنفسه متمثلا فی الذهن والتصور بالوجه ان لا یکون هو متمثلا بل ما یصدق علیه علی وجه تیمکن النفس من التوجه به الی ما یصدق هو علیه فالمرآة والمرئی فی الاول متحدان بالذات وفی الثانی مختلفان بالذات متحدان بالعرض وتحقیق ذلک ان اتحاد الشئ بما هو ذاتی او ذات له اقوی من اتحاده بالعرضی الصادق علیه فان الاول اتحاد بالذات والثانی اتحاد بالعرض اذ مصداق ذلک الاتحاد هو قیام مبدء الاشتقاق به حقیقة او اعتبارا ومفهوم هو هو مطلق الاتحاد وهو مشترک بین الذاتیات والعرضیات الا ان مصداق الحمل فیهما مختلف فاذا وجد فرد من الماهیة فی الخارج کانت ذاتیاته موجودة فیه بالذات وعرضیاته موجودة فیه بالعرض فان الوجود العارض للماهیة المعروضة غیر عارض للعرضی فانه مغایر لها بحسب الماهیة والجعل انما له معها علاقة وارتباط فیتصف به بالاتحاد بها بوجه نظیر ما فی الاتحاد القطن والثلج مثلا من حیث عارض البیاض وکما ان وجود الماهیة فی الخارج ینسب الی عرضیاتها بالعرض کذلک وجود عرضیاتها فی الذهن ینسب الیها بالعرض اذا التفت النفس بها الیها ای لاحظها بحیث تنطبق علیها فبینهما تعاکس فی الوجود الذهنی والخارجی انتهی وهذا الکلام فی غایة التحقیق علی اصولهم فان العرضیات المحمولة انما وجودها فی الخارج بمعنی ان معروضاتها مصححة لانتزاعها فانما الوجود بالذات لمعروضاتها لکن العقل اذا لاحظها ولاحظ معروضاتها ینسب وجود معروضاتها الیها بالعرض من حیث ان معروضاتها مصححة لانتزاعها واما اذا انتزعها العقل عن معروضاتها کان الوجود فی الذهن لها بالذات لکنه ینسب الی معروضاتها من حیث ان مصداقها ومطابق حملها ومنشار انتزاعها فی الواقع هی معروضاتها فاذا وجد زید فی الخارج وقام به السواد کان الاسود وهو العرضی المحمول موجودا فی الخارج بالعرض بمعنی ان وجود معروضه وهو زید القائم به السواد ینسب الیه بالعرض من حیث ان معروضه مطابق لحمله ومنشار لانتزاعه واذا وجد مفهوم الاسود فی الذهن کان

الوجود الذهنی بالذات لمفهوم الاسود لکنه ان جعل مرآة لملاحظة زید نسب هذا الوجود الذهنی بالعرض الی زید من حیث ان ما صدق علیه الاسود الحاصل فی الذهن فی الواقع هو زید فبین المعروض والعرضی تعاکس فی الوجودین ولا ینبغی ان یتوهم ان الکاتب مثلا متحد مع الانسان بالهویة والجعل وان المعروض والعرضی متحدان بالذات جعلا ووجودا کیف ولو کان الامر کذلک امتنع بقاء المعروض مع زوال العارض ولا ان نظن ان الحاصل فی الذهن فی علم الشیء بالوجه نفس ذی الوجه کیف ولو کان کذلک کان العلم بالوجه علما بکنه الشیء ومن المعلوم بالضرورة انه اذا حصل الکاتب فی الذهن وجعل مرآة لملاحظة الانسان لا تحصل صورة الانسان فی الذهن بل صورة الکاتب فقط ولا ان یتوهم ان الشیء فی علم الشیء بالوجه لو لم یحصل فی الذهن لم یکن معلوما فلو لم یحصل ذو الوجه بالذات فی الذهن لم یکن معلوما وذلک لان الحصول بالذات انما یجب فی المعلومیة بالذات فما یکون حاصلا فی الذهن بالذات یکون معلوما بالذات وما یکون حاصلا بالعرض یکون معلوما بالعرض وذو الوجه فی علم الشیء بالوجه معلوم بالعرض لکونه حاصلا بالعرض فظهر ان کلام المحقق مما لا غبار علیه لکن تنظیره اتحاد المعروض والعرضی باتحاد القطن والثلج فی عارض البیاض لیس کذلک بل هو اتحاد بالمحمول فبینهما فرقان بین کما لا یخفی **قوله** فجعل المقسم مطلق العلم قد عرفت ان مورد القسمة الی التصور والتصدیق بالحقیقة عند البعض هو الحصولی الحادث وعند البعض هو الحصولی مطلقا حادثا کان او قدیما وعند التحقیق انه العلم سوی علم الواجب سبحانه مطلقا حضوریا کان او حصولیا قدیما کان او حادثا فالاولون یخصون المقسم بالحصولی الحادث والآخرون یخصونه بالحصولی مطلقا وعلی التحقیق لا یخص المقسم اللهم الا بما سوی علم الواجب سبحانه ولیس ذلک تخصیصا بالحقیقة فان العلم مشترک لفظا بین علمه سبحانه وبین علم غیره تعالی فان علم غیره حضوریا کان او حصولیا قدیما کان او حادثا حقیقة واحدة هی الحالة الادراکیة وعلمه تعالی عین ذاته المقدسة فلا یمکن ان یراد بالعلم کلاهما معا فان ذلک یفضی الی عموم الاشتراک فلا یراد بالعلم ههنا علی التحقیق الا الحقیقة الواحدة المنقسمة الی التصور والتصدیق المسماة بالحالة الادراکیة الشاملة للحضوری والحصولی کما حققناه مفصلا فالمقسم بالحقیقة علی الرائین الاولین هو العلم الخاص لکن الص جعل المقسم مطلق العلم لا العلم الحصولی او العلم الحصولی الحادث اذ لا حاجة الی التخصیص نظرا الی استلزام انقسام الخاص انقسام العام وکون التقسیم النسب بقواعد الفن وعلی التحقیق هو مطلق العلم ولا سبیل الی التخصیص **قوله** او الحادث الظاهر انه راجع الحصولی الحادث ویمکن ان یکون هذا ایماء الی ما ذکره البعض من تخصیص المقسم بالحادث مطلقا من غیر تقیید بالحصولی و یرد علی ذلک البعض ان التخصیص بالحصولی مما لا بد منه لاتفاقهم علی ان الحضوری مطلقا لا ینقسم الی التصور والتصدیق والتخصیص بالحادث باطل لما تحقق من ان الحصولی القدیم ایضا ینقسم الی التصور والتصدیق **قوله** اذ لا حاجة الی التخصیص لا یخفی علیک ان

الظاهر من التقسيم انحصار المقسم في الاقسام ولا يخفى ان مطلق العلم غير منحصر في التصور والتصديق عند من لا يرى الحضوري فقط او الحصولي القديم ايضا تصورا وتصديقا فلا بد على رأيه في التقسيم من التخصيص ليستقيم الانحصار وما قيل من ان انحصار الخاص يستلزم انحصار العام اذ كل حكم ثابت للفرد ثابت للطبيعة في غاية السقوط لان الحكم الثابت للفرد انما يثبت للطبيعة في ضمن ذلك الفرد فكما يثبت الانقسام والانحصار للعام في ضمن خاص يثبت عدم الانقسام وعدم الانحصار في ضمن خاص آخر فالعام حامل للاحكام المتنافية فانحصار العام بمعنى انحصار خاص من انواعه ليس انحصارا للعام حقيقة والمتبادر من التقسيم الانحصار الحقيقي كما لا يخفى **قوله** والتقسيم انسب بقواعد الفن فان القواعد ينبغي ان تكون عامة كلية وانت تعلم انه لا تعميم حقيقة في مورد القسمة الى التصور والتصديق عند من لا يرى الحضوري او القديم تصورا وتصديقا وانما التعميم في العبارة باطلاق لفظ العلم وعدم تخصيصه في اللفظ ومثل هذا التعميم يوهم جريان الانقسام في جميع انحائه وهو غير مستقيم عند من لا يرى جريانه في جميع الانحاء فتخصيص مورد الانقسام انسب للافهام واقرب الى الافهام من التعميم الذي يفضي الى الايهام والابهام **قوله** فان قلت ايراد على قوله فنجعل المقسم مطلق العلم بانه انما يصح لو كان المقسم مطلق الشيء وليس كذلك فان المقسم الشيء المطلق اذ المقسم يجب ان يوخذ من حيث العموم والاشتراك فلا يكون مطلق العلم مقسما انما يكون المقسم هو العلم المطلق **قوله** فان المعتبر في موارد التقاسيم الشيء المطلق الخ لا بد ولا من بيان الفرق بين الشيء المطلق وبين مطلق الشيء ثم من تحقيق ان المعتبر في موارد التقاسيم ما هو فنقول الماهية ان اخذت لا بشرط شيء من دون اعتبار معنى زائد عليها فهي مطلق الشيء فهي توجد بعين وجود اشخاصها فهي حاملة لاحكام العموم والخصوص جميعا وان اخذت بشرط العموم ومن حيث الاطلاق بان يلاحظ معها العموم والاطلاق لا بان يجعل قيدا لها والا لم تكن مطلقة بل مقيدة باطلاق فهي الشيء المطلق ويستحيل ان يوجد بوجود الاشخاص اذ الاطلاق ينافي التشخص والعموم يصادم الخصوص والاول موضوع القضية المهملة القدمائية والثاني موضوع القضية الطبعية الاول موجود في الخارج وفي الذهن والثاني في الذهن فقط فاذا وجد فرد من الماهية في الخارج كزيد وجدت مطلق الماهية كمطلق الانسان بعين وجوده في الخارج ولا يصح ان يقال بوجود الماهية المطلقة بعين وجود الفرد لما قالت التشخص الاطلاق نعم يصح انتزاع الطبيعة المطلقة من الفرد فوجود الفرد صحح انتزاعها هذا هو تحقيق الفرق بين مطلق الشيء وبين الشيء المطلق وقد فرق بعض المتاخرين بينهما بثلثة وجود الاول ان الاول تحقق تحققت فرد وتنتفي بانتفاء فرد والثاني تحقق تحقق فرد وتنتفي بانتفاء جميع الافراد لا بانتفاء فرد والثاني ان الاول حامل لاحكام العموم والخصوص معا والثاني حامل لاحكام العموم فقط والثالث ان الاول موجود في الخارج بخلاف الثاني فانه موجود في الذهن فقط واورد عليه الناظرون في كلامه بوجوه الاول ان موضوع الطبعية لا يمكن وجوده في الخارج لانه ماخوذ بشرط الكلية والعموم فلا معنى لتحققه تحقق فرد الثاني انه لو تحقق موضوع الطبعية تحقق فرد كانت الطبعية قضية خارجية لتحقق موضوعها في الخارج على هذا التقدير واللازم صريح البطلان الثالث انه لو تحقق موضوع الطبعية تحقق فرد كان انتفائه ايضا بانتفاء فرد دون

اريد بانتفاء الانتفاء راسا فموضوع المهملة ايضا لاينتفي راسا بانتفاء فرد الرابع ان ما ذكر من وجوه الفرق تتناقض منها فت اذا وجه
الثاني يناقض الوجه الاول لان موضوع الطبيعة لما تحقق تحقق الفرد فقد حمل احكام الخصوص والاول يناقض الثالث لان
موضوع الطبيعة لما تحقق تحقق فرد فقد وجد في الخارج كذا قالوا والحق ان معنى تحقق موضوع الطبيعة تحقق فرد ليس هو انه يوجد بعين
وجود الفرد بل معناه ان وجود الفرد مصحح لان ينتزع الذهن منه الطبيعة ويصفها بالاطلاق بخلاف موضوع المهملة فانه موجود
بعين وجود الفرد فاذا وجد الفرد وجد موضوع المهملة بعين وجوده ووجد منشار انتزاع موضوع الطبيعة فموضوع المهملة لما وجد
بعين وجود فرد انتفى بانتفائه قطعا لان هذا الانتفاء ارتفاع لنحو وجوده بخلاف موضوع الطبيعة فانه يكون موجودا في الذهن
بوجود منحاز عن وجود الفرد بعد انتزاعه عن الفرد فهو تحقق تحقق فرد بمعنى انه ينتزع عن الفرد المتحقق ولا ينتفي بانتفائه لان
ارتفاعه ليس ارتفاعا لوجود الشئ المطلق الذي هو موضوع الطبيعة نعم لما كان الفرد منشار لانتزاعه فلو انتفت جميع الافراد لا يكون
له منشار انتزاع اصلا فينتفي بانتفاء جميع الافراد وبهذا توضيح الوجه الاول من الفرق ويتضح بذلك ان موضوع المهملة حامل لاحكام
العموم والخصوص جميعا لانه يوجد في الذهن بوجود منحاز عن وجود الفرد وفي الخارج بعين وجوده وموضوع الطبيعة حامل لاحكام
العموم فقط اذ لا يوجد الا في الذهن بوجود منحاز عن وجود الفرد وان موضوع المهملة موجود في الخارج وموضوع الطبيعة لا يوجد الا
في الذهن فقد تحقق الوجهان الباقيان من الفرق ايضا وقد اندفع بما حققنا وجوه الايراد باسرها واما الاول والثاني فلان
معنى تحقق موضوع الطبيعة تحقق فرد ليس هو انه يوجد بعين وجود الفرد حتى ينافي كونه ماخوذا من حيث العموم او يستلزم
وجوده في الخارج حتى يلزم كون موضوع الطبيعة موجودا في الخارج وكون الطبيعة خارجية واما الثالث فلان المراد بانتفاء موضوع
المهملة بانتفاء فرد انتفائه في الجملة بانتفاء فرد ولا ريب في انتفاء موضوع المهملة في الجملة بانتفاء فرد منه واما موضوع الطبيعة
فلما كان موجودا في الذهن بوجود مغاير لوجود الفرد لم يكن انتفاء الفرد انتفاء له اصلا فانما ينتفي اذا انتفت جميع مناشئ انتزاعه
اعني جميع الافراد كما عرفت واما الرابع فلانه لما كان معنى تحقق موضوع الطبيعة تحقق فرد ما انه ينتزع من الفرد فلا يلزم
ان يكون موضوع الطبيعة حاملا لاحكام الخصوص ولا تحققه في الخارج كما لا يخفى اذا تحققت هذا فنقول التقسيم عبارة عن ضم قيود
متخالفة الى الشئ ليحصل اقسام متخالفة وضم القيود المتخالفة انما يمكن الى نفس الشئ لا بشرط شئ فان ضم القيود المخصصة لا يصلح
له الشئ من حيث الاطلاق للمنافات بينهما ضرورة تنافي العموم والخصوص فالقول بان المعتبر في موارد التقاسيم الشئ
المطلق لا مطلق الشئ فاسد فايراد مبني على فاسد فلا يلتفت اليه **قوله** قلت لو سلم جواب على التنزل بعد تسليم ما زعمه
المورد من ان المقسم الشئ المطلق لا مطلق الشئ حاصله ان مورد القسمة بالحقيقة الى هو التصور والتصديق هو نوع العلم
اعني الحصولي او الحصولي الحادث كما هو مبهم لكن قد يجعل المقسم مطلق العلم نظرا الى انقسامه الى القسمين بانقسام نوعه

اليهما واعتبار الاطلاق والعموم انما يجب على مازعمه المورد فيما هو مقسم بالحقيقة واما جنس المقسم اذا جعل مقسما فيجب ان يوخذ لا بشرط شئ حتى يصح اسناد الانقسام الذى هو من احكام نوعه حقيقة اليه فان حامل احكام الخصوص انما هو مطلق الشئ لا الشئ المطلق كما عرفت وفى قوله لو سلم اشارة الى التحقيق الذى ذكرناه من ان المقسم مطلق الشئ لا الشئ المطلق **قوله** والحق انه من اجلى البديهيات لاخفاء فى ان العلم الذى هو صفة للممكنات متعلقة بما سوى ذواتها وصفاتها حقيقة واحدة كسائر الحقائق فتلك الحقيقة اما بديهية التصور او نظرية فذهب الامام الرازى ومن تابعه الى الاول واختاره المصنف رح واختلف القائلون بالنظرية فذهب الامام حجة الاسلام الى انها نظرية عسيرة الاكتناه وذهب بعض المتكلمين الى انها نظرية يسيرة التحديد وهذا النزاع غير متوقف على تعيين حقيقة العلم بانها ماهى وانها من اية مقولة نعم لا معنى لهذا النزاع عند من يرى ان العلم هى الصورة الحاصلة فى الذهن المتحدة بالحقيقة مع المعلوم فان المعلوم عنده ليس حقيقة واحدة صالحة لان تتصف بالبديهة فقط او بالنظرية فقط بل حقيقة بعض الصور بديهية وحقيقة بعضها نظرية فلا يعقل هذا النزاع على مذهبه هذا واما علم الواجب سبحانه والعلم الحضورى فانكانا عين العالم والمعلوم كما هو مذهب الفلاسفة فلا نزاع فى بداهتهما او نظريتهما لان علم الواجب تعالى لما كان عينه سبحانه وكانت ذاته سبحانه اجل من ان تكون بديهية او نظرية فلا يتصور بديهة او نظرية والعلم الحضورى لما كان عين المعلوم ولم يكن معلوم الحضورى حقيقة واحدة بل حقائق متخالفة لم يمكن النزاع فيه بالبديهة والنظرية كما عرفت نعم علمه سبحانه وكذا العلم الحضورى اى علم المدرك بذاته وصفاته انكانا مشاركين للعلم الحاصل للممكنات بالاشياء الغائبة عنها فى الحقيقة كما هو مذهب المتكلمين فالنزاع فيها بحاله واما على المذهب الحق فعلم الواجب سبحانه نفس ذاته تعالى وعلم غيره حقيقة واحدة فلا يتصور النزاع بين البديهة والنظرية فى علمه سبحانه ولا فى العلم الشامل لعلمه تعالى وعلم غيره فان اشتراك العلم بينهما انما هو فى اللفظ فانما النزاع فى الحقيقة الواحدة الشاملة لعلوم الممكنات جميعا هل هى بديهية او نظرية هذا تحقيق محل النزاع قال بعض الشراح هذا النزاع فى غير موضع فان العلم اما ان يراد به المعنى المصدرى الذى يعبر عنه فى الفارسية بدانستن او مفهوم الحاضر عند المدرك فهما بديهيان اوليان لا ينبغى لعاقل النزاع فى بداهتهما ونظريتهما واما ان يراد مصداق هذين المفهومين فهو غير متعين بعد ففى الواجب نفس ذاته كيف يذهب احد الى بداهة او نظرية وفى الممكن فى الحضورى نفس ذاته فكيف يحكم ببداهة وفى الحصولى الصورة الحاصلة قد تكون بديهية وقد تكون نظرية فكيف يحكم ببداهتها مطلقا او نظريتها مطلقا ثم فى الممكن قد قيل فى العلم بغير ذاته وصفاته انه من مقولة الانفعال اعنى قبول النفس لتلك الصورة وقيل انه من مقولة الاضافة اعنى التعلق بين العالم والمعلوم فما دام لم يتعين مورد النزاع لا يليق النزاع بشان العقلاء ولا يتصور الاشتراك بين المصاديق المذكورة الا فى المفهومين المذكورين وهما من البديهيات الاولية فهذا النزاع باطل من اول الامر ويمكن ان يجعل النزاع لفظيا فمن قال بالبداهة

ذهب الی المعنی المصدری ومن قال بالنظریة ذهب الی المصداق ولایخفی انه بعید عن شان المحصلین انتهی وانت تعلم مافی کلامه من الاختلال فانک قدعرفت ان النزاع فی بداهة العلم ونظریة انما یتوقف علی کونه حقیقة واحدة فلا یتاتی النزاع علی مذهب من یری ان العلم لیس حقیقة واحدة بل هو فی الواجب عینه وفی العلم الحضوری عین المعلوم وفی العلم الحصولی عین حقیقة المعلوم من ایة مقولة کانت واما علی مذهب من یری العلم حقیقة واحدة مشترکة بین علم الواجب وعلوم الممکنات باسرها کجمهور المتکلمین ومذهب من یری العلم حقیقة واحدة مشترکة بین علوم الممکنات باسرها دون علم الواجب سبحانه ومذهب من یری ان العلم الحصولی حقیقة واحدة مشترکة بین افراده ومصداق العلم الحضوری حقائق مختلفة فلامحالة یتصور النزاع فی ان تلک الحقیقة الواحدة هل هی بدیهیة او نظریة ولایتوقف هذا النزاع علی تحقیق انها من ایة مقولة فالحکم بکون هذا النزاع فی غیر موضع لایستقیم الاعلی مذهب من یری ان العلم هو عین المعلوم حقیقة وبهذا ظهر ان جعل النزاع لفظیا بان من ذهب الی البداهة ذهب الی المعنی المصدری او مفهوم الحاضر عند المدرک ومن ذهب الی النظریة ذهب الی المصداق لایستقیم علی مذهب من یری ان العلم عین المعلوم حقیقة اذ لاسبیل علی مذهبه الی القول بنظریة العلم مطلقا کیف ولیس العلم علی رائه حقیقة واحدة یحکم علیها بالبدیهة او النظریة بل انما یستقیم علی مذهب من ذهب الی ان العلم حقیقة واحدة وقدعرفت انه یمکن علی رائه النزاع المعنوی فی بداهة العلم ونظریته فلاحاجة علی رائه الی جعل النزاع لفظیا مع انه بعید عن شان المحصلین فافهم **قوله** هذا هو المختار عند المحققین قال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات اعلم ان العلماء اختلفوا فی ماهیة الادراک اختلافا عظیما وطولوا الکلام فیها لالخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرک الی المدرک نفس الادراک ومنهم من ذهب الی ان الادراک غنی عن التعریف فلاینبغی ان یعرف وهو حق الا انهم یریدون بذلک التخلص عن المدافعة التی وقع القوم فیها انتهی ملخصا ثم قال اعلم ان ماذکره الشیخ یعنی قوله ادراک الشیء هو ان یکون حقیقته متمثلة عند المدرک لیس تعریفا للادراک ولذالک لم یتحاش فیه عن ایراد ذکر المدرک بل هو تعیین للمعنی المسمی بالادراک والمکان ذلک المعنی واضحا غنیا عن التعریف انتهی ملخصا وهذا الکلام نص علی ان ماهیة الادراک بدیهیة واضحة اشد وضوح غنیة عن التعریف وخفائها انما هو لشدة وضوحها والظاهر ان المصنف اختار ذلک وزعم ان ماهیة العلم من اجلی البدیهیات وتنقیحها عسیر من اجل شدة وضوحها وعلی هذا حمل الشارح کلامه فاذکره الشارح فی بیانه من ان العلم من اجلی البدیهیات وانما اختفی جوهر ذاته لشدة وضوحها لیس من مبتدعات الشارح حتی یشنع علیه بان القول بان خفاء ذات العلم انما هو لشدة وضوحها من القضایا الشعریة التی لاینبغی ان تبنی علیها الکلام نعم یرد ذلک علی مذهب من ذهب الی بدیهة حقیقة العلم وزعم ان خفائها لاجل شدة ظهورها وحمل بعض الشراح کلام المصنف علی ان مراده ان

مفهوم العلم بالمعنى المصدرى او الحاضر عند المدرك من اجلى البديهيات ومصداقه نظرى عسير التنقيح وانه اراد بالحقيقة المصداق
فانها قد تطلق على المصداق ايضا وهذا ليس ببعيد الا ان قول المص والحق انه من اجلى البديهيات يدل على انه اختار مذهب
من يرى بداهة العلم الذى اختلف فى بداهته ونظريته ولا اخفاء فى ان الخلاف ليس فى المعنى المصدرى او فى مفهوم الحاضر
عند المدرك اذ لا يذهب الى نظريته احد وايضا لو كان مراده بداهة المعنى المصدرى او مفهوم الحاضر عند المدرك لما
احتاج الى اقامة الدليل على بداهته مع انه اقام عليه الدليل فى الحاشية واشار اليه فى المتن بقوله كالنور والسرور
كما سيأتى ان شاء الله تعالى الا ان يقال ان معنى كلامه ان الحق هو المحاكمة بان المفهوم من اجلى البديهيات
والمصداق من اخفى النظريات فان كان الخلاف فى المفهوم فالحق مذهب القائلين بالبداهة وان كان فى المصداق
فتنقيح حقيقته عسير واقامة الدليل على بداهة المعنى المصدرى او مفهوم الحاضر عند المدرك لا ينافى كون بداهتهما بديهية بلا
خلاف اذ البديهى ما لا يتوقف على النظر لا ما يحصل لا مع النظر وبالجملة فهذا التوجيه غير مستبعد ولقد اعجب بعض الشراح حيث
مال الى هذا التوجيه لكنه زاد نغمة فى الطنبور فقال لا يخفى ان العلم متصور بعنوان الحاضر عند المدرك او مبدء الانكشاف او نحوه
وهذا امر مشترك بين الجميع فمن راى ان العلم لا حقيقة له سوى هذا المفهوم اعنى ظن ان ذلك المتصور بهذا العنوان هو هذا المفهوم
ذهب الى انه بديهى ومن راى ان حقيقته غيره وهذا المفهوم عنوان وعرضى له ذهب الى انه نظرى فالذاهبون الى البداهة
ذهبوا الى انه لا حقيقة له سوى هذا المفهوم والذاهبون الى النظرية ذهبوا الى ان حقيقته غيره وهذا المفهوم عنوان له فالمص
حكم اولا بان العلم بهذا العنوان من اجلى البديهيات ثم بان تنقيح حقيقته بانها هى هذا المفهوم او ان حقيقته غيره وهذا عنوان
له غير جيد هذا كلامه وانت تعلم ان هذا خبط صريح لان الذاهبين الى بداهة العلم لا يذهبون الى انه لا حقيقة للعلم سوى هذا
المفهوم فان هذا جهل صريح لا يرتكبه عاقل فكيف يظن مثل هذا الظن الذى هو من بعض الظن بهور الا الكبار اولى الايدى
والابصار وايضا لا ريب فى ان عنوان الحاضر عند المدرك ومفهومه غير عنوان مبدء الانكشاف ومفهومه فاما ان يكون
معنونهما ومصداقهما واحدا فيكون للعلم حقيقة وراء المفهوم والعنوان هى المعنونة بالعنوانين والمصداق للمفهومين او
لا يكون كذلك بل يكون حقيقة الحاضر عند المدرك عين مفهومه وحقيقة مبدء الانكشاف عين مفهومه ولا يكون
لهذين المفهومين مصداق سواهما وهذا ظاهر البطلان لان الاشياء لا تنكشف بهذين المفهومين فيستحيل ان يكون
حقيقة العلم هى هذين المفهومين فقط ولانه لو كان الامر كذلك لزم ان تحقق فيما اذا علمنا شيئا واحدا علوم كثيرة وهى مفهوم
الحاضر عند المدرك ومفهوم مبدء الانكشاف ومفهوم المعنى المصدرى ونحوها لان هذه المفهومات مغايرة وليس للعلم
حقيقة سواها يكون مصداقا لها فيكون مفهوم الحاضر عند المدرك علما ومفهوم مبدء الانكشاف علما آخر ومفهوم المعنى المصدرى

علما ثالثا ولایکون هناک حقیقة واحدة تکون تلک المفهومات عنوانات لها واللازم بدیهی البطلان ولا یقول بذلک احد وایضا
المصر قائل بان مصداق مفهوم العلم هی الحالة الادراکیة کما سیاتی فلا یصح بناء کلامه علی انه لیس للعلم حقیقة وراء المفهوم و
بالجملة فکلام هذا القائل مما لا یستحق ان یلتفت الیه فضلا عن ان یعول علیه وسنشیر الی ما فی کلامه من الخبط والاختلال
فیما بعد انشاء الله تعالی **قوله** وفیه نظر حاصل النظر ان العلم حقیقة واحدة محصلة فهی مندرجة تحت مقولة من المقولات
فهی مندرجة تحت جنس وکل ماله جنس فله فصل فلها حد موصل الی تصورها بالکنه فیکون علمها مکتسبا من حدها فلا تکون
بدیهیة التصور ومن العجائب ما اجاب به بعض الشراح من ان العلم الجزئی من المقولة لا مطلق العلم وهذا الکلام
لم یحصل بعد ما اولا فلان مطلق العلم حقیقة محصلة فهی لا محالة مندرجة تحت مقولة فانکار کون مطلق العلم من مقولة
لیس له معنی واما ثانیا فلان کون العلم الجزئی من مقولة انما یتصور اذا کان مطلق العلم من تلک المقولة فلا مساغ
لکون العلم الجزئی من مقولة وعدم کون مطلق العلم منها واما ثالثا فلان العلم الجزئی اذا کان من مقولة فحقیقة العلم
الجزئی مکتسبة من الحد فیکون تلک الحقیقة نظریة علی خلاف ما یزعم الذاهبون الی بدیهة العلم **قوله** وهو مختص بالنظریات
لان ماله حد یکون مکتسبا من حده فیکون لا محالة نظریا وفیه نظر ظاهر لجواز ان یحصل الحد دفعة ثم یحصل المحدود دفعة
کما ان صاحب القوة القدسیة یحصل عنده صورة الدلیل دفعة فیحصل له النتیجة دفعة فالقول باختصاص التصور بالکنه
بالنظریات غیر صحیح بل کما یجوز ان یکون التنبیه علی القضایا الضروریة فی صورة الدلیل کذلک یجوز ان یکون معرف
الضروریات التصوریة فی صورة الحد **قوله** الا ان یقال حاصل الجواب ان اندراج حقیقة تحت مقولة من المقولات
مسلم لکن لا یلزم منه ان یکون المقولة جنسا لها بل یجوز ان یکون اندراج حقیقة العلم تحت مقولة من قبیل اندراج فصول
انواع المقولة تحتها فان الفصول عندهم بسائط عقلیة فلا یکون المقولة جنسا لها فصدق المقولة علیها انما هو من قبیل
صدق اللوازم علی ملزوماتها فکذلک یجوز ان یکون حقیقة العلم بسیطة عقلیة وتکون مندرجة تحت مقولة ولا یکون
تلک المقولة جنسا لها حتی یکون لها فصل فیکون لها حد فیکون متصورا بالکنه فان قیل فعلی هذا لا یکون المقولات
اجناسا عالیة قلنا جنسیة المقولات انما هی بالقیاس الی المرکبات التی تحتها والشارح رد هذا الجواب فی الحاشیة وقال
هذا القول سخیف لانه علی تقدیر بساطته لا یصدق الکیف الذی هو جنس عال لما تحته علیه صدقا عرضیا لان العلم لیس فصلا
مقسما للکیف فی شیء من الحقائق المحصلة حتی یصدق علیه الکیف صدقا عرضیا صدق الجنس العالی علی الفصل المقسم
ولیس معروضا لنفس الکیف لان العارض اما ان یکون انتزاعیا وهو باطل لان الجنس العالی للحقائق الموجودة لا
یکون امرا انتزاعیا او انضمامیا فلا یخلو اما ان ینضم الیه من غیر ان یصیر نوعا متحصلا بالفصل فیلزم وجود الجنس فی الخارج

بدون النوع او یصیر نوعا او لا ثم یعرض له فیکون ههنا حقیقة اخری من مقولة الکیف بالذات والعلم المعروض لها کیف بالعرض ولا شک فی ان تلک الحقیقة مما لا مدخل لها فی کون العلم مبدء للانکشاف فاعتبارها مما لا طائل تحته ولذا لم یقل به احد وان ذهب ذاهب الی التسامح تشبیها للامور الذهنیة بالامور العینیة وما قیل انه کیف بمعنی العرض العام فلیس بشیء علی ما حققه الاستاذ فی شرح الرسالة مع انه لم یقل ان الکیف الذی هو المقولة عرض عام فیجب ان یکون علی تقدیر کونه کیفا من مقولة الکیف بالذات کالحالة الادراکیة عند القائل بها انتهی وانت تعلم ان کثیرا من انواع الکیف امور انتزاعیة کالزوجیة والفردیة وغیرهما فیجوز ان یکون نوع من مقولة الکیف امرا انتزاعیا عارضا لحقیقة العلم فما ذکره فی البطال کون الکیف العارض امرا انتزاعیا لیس بشیء واما القول بان عد العلم من مقولة الکیف تسامح او بانه کیف بمعنی العرض العام فسیأتی الکلام فی ذلک انشاء الله تعالی **قوله** من قبیل کون فصول الجواهر جواهر هذا علی سبیل التمثیل فان فصل کل نوع من ای مقولة کان یصدق علیه المقولة التی یندرج تحتها النوع صدقا عرضیا فان صدق الجنس علی الفصل لا محالة صدق عرضی **قوله** او یقال المطلوب بدیهة بالصورة الاجمالیة فالعلم بکنه العلم بدیهی وعلمه بالکنه نظری علی ما اشتهر بین المتاخرین من ان العلم بالکنه مختص بالنظریات والعلم بکنه الشیء بالضروریات ظنا منهم ان الحاصل بالذات فی العلم بالکنه والعلم بالوجه الذاتیات والعرضیات وما نفس الذات فهی حاصلة بالعرض فالعلم بکنه الشیء لا یکتسب من ذاتیاته وعرضیاته فهو غیر مکتسب اذ الکاسب اما الذاتیات او العرضیات کذا قالوه وقد بینا لک علی فساده فیما سبق فانه اذا لم یکن الحاصل فی الذهن بالذات الا الذاتیات او العرضیات فلا یحصل بالکسب علم زائد وهو صریح البطلان وسیاتی تفصیل ذلک انشاء الله تعالی فاذن یمکن اکتساب العلم بکنه الشیء من ذاتیاته وقد عرفت سابقا ان التصور بالکنه یمکن ان یکون بدیهیا فالقول باختصاص العلم بکنه الشیء بالضروریات والعلم بالکنه بالنظریات باطل فلا یمکن ان یقال بکون العلم المتنازع فیه بدیهیا بصورة الاجمالیة ونظریا بصورة التفصیلیة بل یجوز ان یکون بصورة الاجمالیة ایضا نظریا کما یجوز ان یکون بصورة التفصیلیة ایضا بدیهیا والاصح ان نقول ان البدیهیة والنظریة یختلفان بالعلم الاجمالی والتفصیلی فافهم **قوله** والحق انه لیس کیفا بناء علی ما ذهب الیه الشارح من ان العلم نفس الواجب سبحانه فهو علی مذهبه لیس مندرجا تحت مقولة من المقولات فلا یمکن ان یقال ان العلم مندرج تحت مقولة فلا جنس فله فصل فله صدق فله کاسب فهو نظری وانت تعلم ان العلم علی مذهبه لا یکون بدیهیا ولا نظریا بل یکون ممتنع التصور بالکنه وبکنهه کما صرح به فاقحام هذا الکلام فی هذا المقام لیس مناسبا فانه لا یصلح ان یکون جوابا عن النظر الوارد علی القائلین ببدیهة الا ان یقال انه انما اتی بهذا الکلام تنبیها علی ما هو الحق عنده فی هذا المقام **قوله** وما قیل استدل الذاهبون الی بدیهة حقیقة العلم بان خبر العلم انما یعلم بالعلم فلو کان العلم لا یعلم الا بالغیر لزم الدور فالعلم لا یکون معلوما بالغیر بل بنفسه فلا یکون بکسب بل ضروریا

وہذا الدلیل فی غایۃ السقوط لان تصور الغیر انما یکون بقیام فرد من حقیقۃ العلم بذہن المتصور لا علی تصور ذلک الفرد ولا علی تصور حقیقۃ العلم والموقوف علی تصور الغیر علی تقدیر نظریۃ حقیقۃ العلم تصور حقیقۃ العلم لا قیام فرد منہا بذہن المتصور فالموقوف غیر الموقوف علیہ فلا دور والی ہذا اشار الشارح فیما بعد بقولہ فما قیل یجوز ان یتوقف الخ ولما کان ہذا الایراد علی ہذا الدلیل ظاہرا لورود وجہہ الشارح بتوجیہ آخر وبینہ بقولہ اذ حاصلہ الخ **قولہ** فیدور فیتحقق ما بالعرض بغیر ما بالذات الدور وہو توقف الشئ علی ما یتوقف علی ذلک الشئ بین الاستحالۃ لا یحتاج احالتہ الی دلیل وبیان کما لا یخفی وسیاتی انشاء اللہ تعالی فتعلیل استحالۃ الدور باستلزامہ تحقق ما بالعرض بغیر ما بالذات من جہۃ ان کلا من الامرین او الامور الدائرۃ موقوف علی ما یتوقف علیہ فکل منہا ما بالعرض بالقیاس الی صاحبہ فتحقق الدور یستلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات باطل غیر معقول اذ تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات لیس بابین استحالۃ واوضح بطلانا من توقف الشئ علی نفسہ کیف ولم یذہب وہم من اضعف العقول الی تجویز الدور وتسویغ توقف الشئ علی نفسہ وقد جوز کثیر من الحکماء الکبار اولی الابدی والابصار تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات حیث ذہبوا الی قدم العالم وتوقف کل حادث علی حادث قبلہ لا الی نہایۃ وسنعود الی ذلک انشاء اللہ تعالی **قولہ** وانما خص الدور بالذکر لما کان المتوہم ان یتوہم ان حاصل ما ذکرہ الشارح فی توجیہ الدلیل المذکور ان العلم مبدء لظہور الغیر فان کان العلم ظاہرا بنفسہ فہو المطلوب وان کان ظاہرا بالعرض من جہۃ الغیر فذلک لغیر لا یکون ظاہرا لذاتہ بل ظاہر الغیرہ فذلک الغیر اما ہو العلم فیدور او غیرہ والکلام فیہ الکلام فیتسلسل فالملازم احد الامرین اما الدور او التسلسل والمستدل لم یتعرض للزوم التسلسل بل خص الدور بالذکر فکان ہذا التوجیہ غیر مطابق لکلام المستدل دفعہ بقولہ وانما خص الدور بالذکر یعنی ان تخصیص الدور بالذکر انما ہو لان التسلسل اصرح فی تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات اذ ہو عبارۃ عن ترتب سلسلۃ ما بالعرض لا الی نہایۃ فلا تتحقق ہناک ما بالذات والا انقطعت السلسلۃ وانبت التسلسل فلظہور استحالتہ وصراحۃ بطلانہ لم یتعرض لذکرہ ولا یخفی علی ذی عقل ان کلام الشارح فی غایۃ السخافۃ لان التسلسل لیس ابین استحالۃ واصرح لبطلانا من الدور فکان اللازم للتسلسل احق بالذکر من لزوم الدور علی انک قد عرفت ان تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات الذی علل باستحالتہ استحالۃ الدور والتسلسل لیس بین الاستحالۃ فضلا عن ان یکون التسلسل بین الاستحالۃ علی حد یستحق ترک الذکر لاجل استحالتہ علی ان حاصل التوہم الذی دفعہ ہو ان المستدل لم یتعرض للزوم التسلسل بل اکتفی بذکر لزوم الدور والتوجیہ الذی ذکرہ الشارح متعرض للزومین فکلام المستدل غیر منطبق علیہ وحاصل کلامہ فی دفع التوہم ان التسلسل اصرح فی لزوم تحقق ما بالعرض بغیر ما بالذات فلذا ترک المستدل ذکرہ وہذا غیر واف لدفعہ اذ لزوم التسلسل لیس باوضح من لزوم الدور وان سلم ان استحالۃ التسلسل واستلزامہ تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات اظہر من استحالۃ الدور واستلزامہ ذلک فلا بد لدفعہ

من بيان ان لزوم التسلسل كان اوضح من لزوم الدور حتى يكون ذكر لزوم التسلسل مستغنيا عنه ولا يكفى لدفعه بيان ان استحالة
التسلسل اظهر من استحالة الدور وشتان بين الامرين على ان الاكتفاء بذكر لزوم الدور مع ان اللازم احد الامرين اما الدور
واما التسلسل غير معقول اذ اللازم لما كان احد الامرين لا على التعيين فالحكم بلزوم احدهما على التعيين لا يصح اذ لا لزوم له فافهم قوله
سافط قال فى الحاشية لان القائل لم يقل ان تصور الغير موقوف على تصور العلم حتى يرد عليه ما اورده من المنع بل قال
ان ظهور الغير وانكشافه موقوف على تعلق العلم به فلو كان العلم منكشفا وظاهرا تعلق الغير به يلزم الدور والفرق بين الامرين ظاهر الا
ان يقال هذا خروج عما فيه الكلام لان المتنازع فيه ان حقيقة الكلية هل هى مكتسبة او بديهية لا فى كونه مبدء للانكشاف انتهى وذلك يدل
على ذى تحصيل ان كلام الشارح فى هذا المقام ليس له كثير معنى لان الخلاف كما حققنا فى فاتحة البحث انما هو فى ان حقيقة العلم
هل هى مكتسبة وتعلم بالنظر او بديهية فهى على كل تقدير انما هى منكشفة بتعلق فرد من افراد حقيقة العلم بها والفرق انما هو بانها انكشفت
بديهية لم يكن تعلق فرد من افراد حقيقة العلم بها مسبوقا بتعلق فرد من افراد حقيقة العلم بها بما يكون كاسبا لها معرفا اياها وانكشفت نظرية
كان تعلق فرد منها بها مسبوقا بتعلق فرد منها بكاسب لها فقوله انه مبدء لظهور الغير ان اراد به ان الغير انما ينكشف بتعلق فرد من
افراد العلم فذلك مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون حقيقة العلم ظاهرة بنفسها اى بديهية لجواز ان يكون حقيقته نظرية بل ممتنعة الاكتساب
والتصور ويكون تعلق فرد منها بشئ مما عداها كاشفا لما تعلق به وان اراد به ان تصور حقيقة العلم مبدء لظهور الغير وانكشافه فذلك
ممنوع بل بديهى البطلان اذ تصور حقيقة العلم انما هو مبدء لظهور حقيقة العلم وانكشافها لا انكشاف شئ مما عداها وقوله والا فهو نور وظهور
بالعرض ان كان معناه ان حقيقة العلم ان لم تكن ظاهرة بنفسها اى بديهية فهى مبدء لانكشاف الاشياء المتعلقة هى بها بالنظر
فاللزوم ممنوع اذ لا يلزم من كون حقيقة نظرية ان لا يكون تعلق فرد تلك الحقيقة بشئ مبدء بالذات لانكشافه كيف ولو فرض ان
حقيقة ممتنعة التصور فلا يلزم ان لا يكون تعلق فرد بها بشئ مبدء لانكشاف فان تصور تلك الحقيقة ليس شرطا لانكشاف شئ ولا
مدخل فى انكشاف شئ لتصورها اصلا كما لا يخفى وان كان معناه ان حقيقة العلم ان لم تكن بديهية لم تكن معلومة ومنكشفة بالذات بل
كانت معلومة ومنكشفة بواسطة الغير اى معرف تلك الحقيقة فذلك مسلم لبطلان اللازم ممنوع قوله فذلك الغير اما نور ومبدء
ظهور بذاته فهو العلم حقيقة او نوريته ظل نور العلم فيه ورائح قلنا ان اريد بكون ذلك الغير نورا ومبدء ظهور بذاته ان يكون بديهيا
معرفا للعلم ومبدء لظهوره اى كاسبا له فيختار ذلك ولا يلزم من ذلك ان يكون العلم حقيقة هو ذلك الغير اذ ليس معنى العلم
ما يكون بديهيا كاسبا لشئ بل هو ما يكون مبدء لانكشاف شئ بان يتعلق فرد من افراد حقيقته بذلك الشئ لا بان يكون بديهيا
كاسبا له فرب بديهى كاسب شئ ليس علما وان اريد به ان يكون الغير مبدء للانكشاف بان يتعلق فرد من حقيقته بحقيقة العلم فيكون
كاشفا لها فذلك غير لازم من كون حقيقة العلم نظرية انما اللازم منه ان يكون تعلق فرد من افرادها بها مسبوقا بتعلق فرد من افرادها

بمعرف لها فكما لا يلزم من كون الحقيقة الانسانية مثلا نظرية الا ان يكون تعلق فرد من افراد العلم بها مسبوقا بتعلق فرد من افراده
بالحيوان الناطق لا ان يكون الحيوان الناطق نفس حقيقة العلم فكذلك لا يلزم من كون حقيقة العلم نظرية الا ان يكون تعلق فرد من
افرادها بها مسبوقا بتعلق فرد منها ببداهيا لا ان يكون مباديها نفس حقيقة العلم وقوله او نوريته ظل نور العلم ان اراد بان انكشاف
الغير لاجل تعلق فرد من افراد العلم به فذلك صحيح لكن لا يلزم منه الدور فان انكشاف حقيقة العلم على تقدير كونها نظرية انما هو بتعلق
فرد من افرادها بها وتعلق فرد من افرادها بها موقوف على تعلق فرد من افرادها ببداهيا وهو غير موقوف على تعلق فرد من افرادها
بنفسها حتى يلزم الدور وان اراد ان انكشاف الغير فرع على انكشاف حقيقة العلم فذلك غير لازم على تقدير نظريتها فان انكشاف
الغير انما هو بتعلق فرد من حقيقة العلم لا بانكشاف نفس حقيقته فجوز ان يكون حقيقة العلم نظرية مكتسبة من مباديها ويكون مباديها بديهية او منتهية
الى مبادٍ بديهية تنكشف بتعلق فرد من افراد العلم بها بلا كاسب فلا دور ولا تسلسل وما ذكره في الحاشية بقوله بل قال الخ
في غاية السخافة اولا يلزم على تقدير نظرية حقيقة العلم ان يكون حقيقته ظاهرة ومنكشفة بتعلق الغير بها بل انما يلزم ان يكون
حقيقته ظاهرة ومنكشفة بتعلق فرد من افرادها بها بعد تعلق فرد من افرادها بالغير بلا اعني معرفها الكاسب لها ولو اريد بالغير فرد من
افرادها وقيل ان حقيقة العلم على تقدير النظرية انما تكون ظاهرة ومنكشفة بتعلق الغير اي فرد من افراد بها فذلك مسلم لكن لا يلزم
من ذلك الدور اذ انكشاف حقيقة العلم موقوف على تعلق فرد من افرادها بها من دون عكس صلا اذ انكشاف فرد من افرادها
لا يتوقف على تعلق نفس حقيقة الكلية بذلك الفرد بل هو منكشف بنفسه لكون العلم به حضوريا او هو منكشف بتعلق فرد آخر من افراد
العلم به لا بتعلق نفس حقيقة الكلية التي فيها النزاع ولو سلم ان انكشاف فرد من افراد العلم موقوف على تعلق نفس حقيقة الكلية به
فلا دور ايضا اذ الموقوف على تعلق فرد من افرادها انكشاف نفس حقيقة العلم وهو ليس مما يتوقف عليه انكشاف فرد من افرادها
بل ما يتوقف هو عليه تعلق نفس حقيقة الكلية لا انكشافها ولو سلم ان انكشافها مما يتوقف عليه انكشاف فرد من افرادها فلا دور ايضا
اذ انكشاف الفرد على هذا التقدير موقوف على انكشاف الحقيقة وانكشاف الحقيقة موقوف على تعلق الفرد بها لا على انكشافه حتى يدور
مع ذلك كله ان اريد بالغير الفرد وقيل ان انكشاف حقيقة العلم يكون موقوفا على تعلق الفرد والزم الاستحالة بذلك فلا يخفى انه لو
فرض حقيقة العلم بديهية فهي على ذلك التقدير لا تكون منكشفة الا بتعلق الفرد اذ علمها لا يكون حضوريا حتى تكون منكشفة بنفسها
كما يظنون من ان معلوم الحضوري منكشف بنفسه لا بتعلق العلم فلو لزمت من ذلك استحالة لزمت على تقدير بديهة حقيقة
العلم ايضا وتنزل عما ذكرنا وسلم ما ذكره من انه على تقدير نظرية العلم يكون ظهور الغير وانكشافه موقوفا على تعلق العلم به ظهور العلم وانكشافه
يكون موقوفا على تعلق الغير به فلا دور ايضا اذ انكشاف الغير موقوف على تعلق العلم به لا على انكشاف موقوف وانكشاف العلم موقوف
على تعلق الغير به فانكشاف العلم ليس بموقوف عليه وتعلق العلم ليس بموقوف نعم لو كان انكشاف الغير موقوفا على انكشاف العلم

وانكشاف العلم موقوفا على انكشاف الغير او كان انكشاف الغير موقوفا على تعلق العلم و تعلق العلم موقوفا على انكشاف الغير بالذات
او بواسطة لكان دورا ولعين فليس فتوهم الدور ههنا توهم بعيد وبظهور فساده ارتكبه الشارح تنبيه هو نفسه على سخافته فقال الا
ان يقال وحاصله ان التوجيه الذى ارتكبه انما يستقيم لو كان الكلام فى كون العلم مبدءا للانكشاف بان يقال لو لم يكن العلم
مبدءا للانكشاف بالذات بل بالعرض بواسطة الغير كان غيره مبدءا للانكشاف فهو ان كان مبدءا للانكشاف لذاته فهو العلم والا
فان كان مبدءا للانكشاف بالعرض فاما بواسطة العلم فيدور او بواسطة غيره فالكلام فى ذلك الغير فان كان مبدءا للانكشاف
بالذات فهو العلم والا فهناك مبدء آخر للانكشاف والكلام فيه الكلام فتسلسل لكن الكلام فى كون العلم مبدءا للانكشاف بل
فى كون حقيقته بديهية او نظرية ولا يلزم شئ من الدور والتسلسل على تقدير كونها نظرية كما عرفت وهذا ظاهر جدا ولا وجه للتمريض
الذى اشار اليه بقوله الا ان يقال **قوله** ولكنا قد نشرح قال فى الحاشية قيل انما بين معناه بتقسيم ومثال اما التقسيم
فهو تمييزه عما يلتبس به كتمييزه بالجزم عن الشك والظن والوهم وبالمطابقة عن الجهل وبالثبات عن التقليد وهو ظاهر واما المثال
فهو ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة اذ لا معنى للابصار الا انطباع مثال المبصر فى الباصرة كانطباع الصورة فى المرآة
كذلك المعقول كالمرآة للمعقولات فالعلم عبارة عن صور المعقولات المرتسمة فى العقل فالتقسيم يقطع العلم عن مكان الاشتباه
وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم كذا نقل عن الامام حجة الاسلام قال المحقق التفتازانى ليس المراد بالمثال ههنا جزئيا من جزئيات
على ما فهمه البعض انتهى الظاهر من التعريف بالمثال هو التعريف بالمثال الجزئى كما ذكره فى الشرح وكلام الامام حجة الاسلام نص
فى ان المراد بالمثال هو الشبيه كما ذكره فى الحاشية حيث قال الامام فى المستصفى ان التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه
والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته انتهى **قوله** واما الاسمى فلا يتصور التحقيقى توهم الآمدى ان كلام الامام حجة الاسلام
ههنا حيث حكم بتعسر تحديد العلم وحكم بان التقسيم والمثال يفيدان تعريفه بالقسمة والمثال ان افادا التميز فيعرف بهما فلا يصح
حكم بتعسر التحديد وان لم يفيدا التميز فلا يعرف العلم بهما فلا يصح الحكم بانه يعرف بالقسمة والمثال فدفعه الشارح موافقا لما افاده السيد
السند فى حواشى مشرح المختصر بان المحكوم عليه بالتعسر هو التحديد الحقيقى والمحكوم عليه بافادة القسمة والمثال اياه هو التحديد
الاسمى فلا تهافت وانما كان يلزم لو نفى التحديد مطلقا وحكم بتعسره كيف كان حقيقة كان او اسميا ثم اثبت لمعرفة طريق هو القسمة
والمثال وليس الامر كذلك ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين التحديد الحقيقى والتحديد الاسمى والحق ان مراد الامام تعسر التحديد دون
مطلق التعريف والآمدى لا يفرق بينهما ومنشأ الغلط ما افاده السيد المحقق قدس سره من ان اهل العربية والاصول يستعملون الحد
بمعنى المعرف مطلقا وكثيرا ما يقع الغلط بسبب الغفلة عن اختلاف الاصطلاحين فالمحكوم عليه بالتعسر هو الحد بالمعنى الذى اصطلح
عليه المنطقيون والمحكوم عليه بالاستفادة بالقسمة والمثال هو الحد بمعنى التعريف مطلقا كما يستعمله اهل العربية والاصول فلا تهافت

وهذا الكلام ايضا انما يحتاج اليه لكان فى كلام الامام حجة الاسلام مايدل على انه حكم بتعسر الحد وبافادة القسمة والمثال الحد وليس كذلك
فانه قدس سره حكم بتعسر الحد وبان العلم يعرف بالقسمة والمثال وظاهر انه لاتهافت فى هذا الكلام فانه لايلزم من تعسر الحد تعسر التعريف
ولذا قال السيد المحقق ان الامام انما قال بتعسر التحديد دون التعريف وهذا كلام محقق لابعد فيه اصلا ولما ذكره الشارح فى الجواب
من ان المراد تعسر التحديد الحقيقى دون الاسمى والمستفاد بالقسمة والمثال هو الثانى دون الاول فلا يعول عليه فان الحد الاسمى
هو مايكون حد المفهوم الاسم ولايجب ان يفيد المثال او القسمة حد مفهوم اسم العلم قال فى الحاشية اعلم ان الحقائق الموجودة تعسر الاطلاع
على ذاتياتها والتمييز بينها وبين عرضياتها تعسرا تاما واما المفهومات الاصطلاحية واللغوية فتحديدها فى غاية السهولة لان اللفظ
اذا وضع فى الاصطلاح او اللغة لمعنى مركب فما يدخل فيه كان ذاتيا له ومايخرج عنه كان عرضيا له وحدودها ورسومها كانت اسمية
كما ان حدود الحقائق الموجودة ورسومها بحسب الحقيقة انتهى وهذا الكلام لظاهره يدل على ان الفرق بين الحد الاسمى والحد الحقيقى
وكذا بين الرسم الاسمى والرسم الحقيقى هو ان حدود المفهومات الاصطلاحية واللغوية ورسومها اسمية وحدود الحقائق الموجودة
ورسومها حقيقية ولايخفى ان العلم من الحقائق الموجودة فيكون حده ورسمه حقيقيين لااسميين حتى يفيد القسمة والمثال حده
الاسمى ولعل مقصوده ان العلم لما كان من الحقائق الموجودة فله حدان اسمى شارح لمفهوم الاسم وحقيقى مفيد لكنه الحقيقة والاول
قبل العلم بوجوده والثانى بعده والمحكوم عليه بالتعسر هو الثانى دون الاول وهذا القدر كاف لدفع التهافت ولا يدعى ان القسمة
والمثال يفيدان الحد الاسمى كليا حتى يرد عليه انه لايجب افادتهما الحد الاسمى فتامل جدا **قوله** وما قيل اجاب شارح المختصر عن ما اورده
الآمدى من توهم التهافت فى كلام الامام حجة الاسلام بانا نختار ان القسمة والمثال يفيدان التمييز لكن افادتهما التمييز لايستلزم
صلوحهما للتعريف لجواز ان لايعرف بهما لازم بين الثبوت حتى يعرف به فالعلم تميز بالقسمة والمثال مع تعسر تعريفه واورد عليه
السيد المحقق فى حواشيه بان القسمة الحقيقية لاتنطوائها على المشترك والمميز تشتمل على تعريفات اقسامها فالقسمة يفيد التعريف
قطعا واشتمال التعريف على لازم بين الثبوت غير لازم والمثال مآله الى الرسم فهو من اقسام المعرف فلا وجه للحكم بتعسر التعريف
مع تجويز معرفة العلم بالقسمة والمثال وهذا ظاهر جدا **قوله** لان العلم المتعلق الخ قال فى الحاشية يمكن ان يقال معنى كون
العلم بديهيا انه ظاهر ومنكشف بذاته لابتبعية الغير وهذا لاينافى الحضورية والمخصوص بالعلم الحصولى معنى آخر انتهى لايخفى ان
حاصل السوال المصدر بقوله لايقال ان النزاع غير معقول لان البدهة والنظرية من خواص العلم الحصولى وعلم العلم
حضورى فلا يمكن ان يجاب عنه الا بان مورد النزاع صالح للاتصاف بالبدهة والنظرية واما القول بان المراد بالبدهة معنى
آخر غير ما هو مقابل للنظرية كما هو المصطلح فهو خروج عن المقام اذ لا كلام ههنا فى ان العلم الذى هو حضورى هل هو منكشف بذاته
ام لا فان هذا بحث آخر لا تعلق بهذا المقام فما ذكره فى الحاشية فى غاية السقوط **قوله** ومن ههنا يقترح قال فى الحاشية

هذا اذا كان حقيقة العلم مركبة من الاجزاء الحدية وتركيبها يكون مسلما عند الفريقين واما على تقدير بساطتها وبناء البديهة على البساطة فالنزاع معنوي راجع الى البساطة والتركيب انتهى انت تعلم ان الذاهبين الى بديهة العلم لا يذهبون الى بساطته بل يقولون باندراجه تحت مقولة من المقولات العرضية ولا يذهبون الى ان صدق المقولة عليها صدق عرضي فارجاع هذا النزاع الى النزاع في البساطة والتركيب غير مستقيم **قوله** والظاهر التنظير قال في الحاشية المراد من التنظير ما هو شبيه بما هو نظير ولا يكون من افراده وعلى هذا يكون قوله كالنور تعريفا للعلم بالمثال بالمعنى المختار عند المحقق التفتازاني واشرنا اليه في الحاشية السابقة ويمكن ان يجعل تمثيلا بتقدير المضاف اي كعلم النور فيكون من افراد الممثل له وتعريفا بالمثال ايضا على ما قيل ويكون اشارة الى الاستدلال ايضا على ما بينه المصرح اي ما هو المشهور في هذا المقام من الاستدلال بحكم الخاص على حكم العام انتهى **قوله** ولي من عند نفسي طريق ذوقي لدفع هذين المنعين اختلف الشراح في الطريق الذوقي فبينه الشارح بقوله ولعل ذلك الطريق كما سياتي انشاء الله تعالى وقال بعض الشراح الذوقي الصحيح بحكم بان العلوم الحزئية الحاصلة لنا المتعلقة بالمعلومات المخصوصة لها حقيقة بها هي هي سواء كانت واحدة مشتركة بينها او متعددة وهذه الحقيقة هي المسماة بالعلم فان العلم ليس الا ما يترتب عليه الآثار التي بها يمتاز عن الجهل كالانكشاف والسرور والنعم وغيرها وظاهر ان تلك العلوم بنفس حقائقها لا بسبب كونها افرادا لامر عرضي آخر يترتب عليها تلك الآثار كما نعلم ان السوادات القائمة بالاجسام بنفس حقيقتها منشأ للآثار المرتبة عليها والوجدان السليم يحكم بان تصور تلك العلوم حاصل لكل احد حتى ان من لا يقدر على الكسب كالبلد والصبيان يعلم علمه بشئ ويعتقد بانه عالم بذلك الشئ وليس هذا العلم العلم بالوجه فانه لا شك انه يكون فيه علمان علم بنفس كنه الوجه وعلم بذي الوجه بالوجه والرجوع الى الوجدان يحكم بان في صورة تصورنا لعلوم منا ليس الا علم واحد متعلق بتلك العلوم كيف ولو فرض انه لم يحصل لنا الا علم واحد متعلق بشئ ولم يحصل لنا مفهوم آخر سوى ذلك الشئ فبمجرد التفاتنا بعد تعلم هذا العلم ونعتقد انا عالمون بذلك الشئ فقد علم ان العلم بالعلم ليس علما بالوجه انتهى وهذا الكلام مع طوله ليس تحته طائل لان علم العلم على النحو الذي ذكره علم حضوري ليس بديهيا ولا نظريا ولا كلام فيه بل الكلام في ان تصور حقيقة العلم بديهي او نظري وظاهر ان كل احد لا يعلم حقيقته ولو كفى عدم اكتساب ذلك العلم الحضوري في اثبات بداهة حقيقة العلم لم يحتج الى التطويل الذي ارتكبه بل يكفي ان يقال علم العلم حضوري فحقيقة العلم ليست نظرية بل بديهية وقال البعض الآخر من الشراح مراده من بداهة العلم بالمعنى المصدري وتفسير تنقيح مصداق فالطريق الذوقي هو ان علم النور وعلم السرور حصتان خاصتان للعلم بالمعنى المصدري المطلق ولا شك في ان بداهة الحصة الخاصة من المعنى المصدري الانتزاعي يستلزم بداهة مطلقها بكنهه فان الحصة امر انتزاعي حاصل في الذهن بكنهها فان كنه الانتزاعي ما هو حاصل في الذهن و

المطلق جزء فيكون حاصلا بكنهه ايضا انتهى وانت تعلم انه لو كان المراد بدهية العلم بالمعنى المصدرى لم يحتج باثباتها الى تجشم دليل فان بدهته بديهية لاسيما وقد ذهب المصنف الى ان بدهة البديهى بديهية وايضا بدهة العلم بالمعنى المصدرى غير قابلة للمنع حتى تكلف لدفع المنع الوارد على الاستدلال تجشم طريق ذوقى الا ان يقال ان الاستدلال تنبيه والمنع الوارد عليه مكابرة لابد لدفعها من سلامة الذوق والبعض الآخر من الشراح حام حول هذا التوجيه لكنه زاد عليه وما زاد الا خبالا فقال العلم متصور بعنوان الحاضر عند المدرك او مبدء الانكشاف او نحوه وهذا امر مشترك بين الجميع فمن راى ان العلم لا حقيقة له سوى هذا المفهوم ذهب الى انه بديهى ومن راى ان حقيقته غيره وهذا المفهوم عنوان وعرضى له ذهب الى انه نظرى فالذاهب الى البدهة استدل بان بدهة الخاص يستلزم بدهة العام وهذا بناء على ان المفهوم الذى استدل على بدهته مفهوم انتزاعى وان افراده حصصه وانه نوع بالنسبة اليها فقط منع كون العام ذاتيا وان انتزاعى على ما اشتهر بين المتاخرين حقيقته ليست الا ما انتزعه العقل فقط منع كون الخاص مدركا بالكنه انتهى وقد نبهناك على فساده فيما سبق فى فاتحة البحث ومع ما بيناه سابقا من وجوه الفساد فى كلامه يرد عليه انه اذا لم يكن للعلم سوى المفهوم البديهى حقيقة كما يراه الذاهبون الى بدهته على ما زعم هذا القائل فلا وجه لبنائه على ما اعتقده المتاخرون من ان الانتزاعى لا حقيقة له سوى ما انتزعه العقل فقوله والانتزاعى على ما اشتهر بين المتاخرين حقيقته ليست الا ما انتزعه العقل ليس له حاصل فانه اذا لم يكن للعلم حقيقة سوى المفهوم البديهى الحاصل فى الذهن كان العلم هو الحاصل فى الذهن لا غير قطعا سواء كانت الكلية الغائلة الانتزاعى لا حقيقة له الا ما انتزعه العقل صادقة او لا فافهم **قوله** ولعل ذلك الطريق اعلم ان العام لا يجب ان يكون ذاتيا للخاص بل يجوز ان يكون عرضيا له فلا يلزم من تصور الخاص بالكنه تصور العام مطلقا واما المطلق فهو جزء خارجى للمقيد فان المقيد هو المطلق مع القيد فتصور المطلق ضرورى عند تصور المقيد فاذا اخذ العلم بالنور مقيدا لم يكن ان يقال ان تصوره لا يستلزم تصور العلم المطلق لجواز ان لا يكون العلم المطلق ذاتيا للعلم الخاص فاندفع بما ذكره الشارح من الطريق الذوقى منع كون العام ذاتيا للخاص واما منع كون العلم بالنور مدركا بالكنه فهو باق بحاله اذ يجوز ان لا يتصور المقيد بالكنه بل بوجه ما فلا يلزم تصور المطلق الا بوجه ما فانقيل الكلام فى مفهوم المقيد وهو بديهى لا محالة لكونه انتزاعيا قلنا انما كان الكلام فى المفهوم البديهى فلا حاجة الى الاستدلال على بدهته ولا الى جعل الخاص مقيدا فان المفهوم وحصته بديهيان بدهة على ان الطريق الذى ذكره شائع فيما بينهم فلا يلائم تفسير الطريق الذوقى فى كلام المصنف بما ذكره قول المصولى من عند نفسى الخ قال فى الحاشية فرق بين العام والخاص وبين المقيد والمطلق بوجوه الاول ان المقيد يجب ان يكون مركبا خارجيا والمطلق جزء منه بخلاف الخاص فانه قد يكون بسيطا والعام عرضيا له والثانى ان العام يجب حمله على الخاص بالذات او بالعرض بخلاف المطلق والمقيد لامتناع الحمل بينهما والثالث ان الخاص له صورتان مختلفتان

بالاجمال والتفصيل بخلاف المقيد فان له صورة واحدة تفصيلية اذا عرفت هذا فنقول ان استلزام تصور الخاص بنفسه لتصور العام مشروط بكون الخاص مدركا بالكنه وكون العام ذاتيا بخلاف المقيد اذ تصوره بنفسه يستلزم تصور المطلق لان الصورة التفصيلية لا تحصل بدون الاجزاء فبدهية المقيد يستلزم بدهية المطلق وما اشتهر ان استلزام بدهية الخاص لبدهية العام مشروط بالشرطين المذكورين فهو مما لا يلتفت اليه لما تقرر ان العلم بالكنهة مختص بالنظري فما يكون مدركا بالكنه لا يكون بديهيا فضلا عن ان يستلزم بدهية العام نعم الاستلزام بين التصورين مسلم عند الشرطين المذكورين انكان العام جنسا قريبا اذ العلم بالكنه لا يتوقف على العلم بجميع الذاتيات بالغة ما بلغت انتهى وقد عرفت سابقا ان اختصاص العلم بالكنه بالنظري من هفوات المتاخرين بل يجوز ان يحصل الحد والمحدود معا دفعة فبدهية العلم بالخاص بالكنه يستلزم بدهية العلم بكنه العام قطعا على الشرطين المذكورين وبهذا اذا لم يشترط في العلم بالشئ بالكنه العلم بجميع ذاتياته بالغة ما بلغت وكان العام ذاتيا قريبا واما اذا اشترط ذلك فبدهية العلم بالخاص بالكنه يستلزم بداهة العلم بالعام بالكنه اذا كان العام ذا حد وان لم يكن ذا حد فبداهة العلم بالخاص بالكنه يستلزم بداهة العلم بكنه العام لا بداهة العلم بالعام بالكنه اذ لا يمكن علمه بالكنه على هذا التقدير والحاصل ان العام اذا كان ذاتيا قريبا للخاص وكان الخاص مدركا بالكنه بالنظر او بالبدهة كان العام معلوما قطعا فان كان العلم بالكنه مشروطا بالعلم بجميع ذاتيات الشئ بالغة ما بلغت وكان العام مما له ذاتيات وجب في علم الخاص بالكنه علم العام بالكنه قطعا وان لم يكن العلم بالكنه مشترطا بالعلم بجميع الذاتيات او كان العام بسيطا لا ذاتي له لم يجب علمه بالكنه انما يجب علم كنهه واما اذا كان العام ذاتيا بعيدا وعلم الخاص بالكنه فان لم يشترط في العلم بالكنه العلم بجميع الذاتيات لم يجب علم العام الذي هو ذاتي بعيد للخاص اصلا وان اشترط ذلك وجب علمه قطعا فان كان العام ذا حد وجب علمه بالكنه وان كان بسيطا وجب العلم بكنهه فقد علم بما ذكرنا ان ما اورده الشارح على استلزام بدهية العلم بالخاص بالكنه بدهية العلم بالعام من انه لا مساغ لبدهية العلم بالخاص بالكنه مرفوع وان هذا الاستلزام ليس كليا بل كما يشترط فيه كون العام ذاتيا للخاص وكون الخاص مدركا بالكنه كذلك يشترط فيه اما كون العام ذاتيا قريبا او كون جميع الذاتيات مدركة بالغة ما بلغت فافهم فان المقام لا يخلو عن دقة **قوله** والقول بان الكلام لما اورد النظر على الدليل بان البديهي هو العلم بالنور مثلا لا تصوره فليس تصور الخاص او المقيد حاصلا عند حصول العلم بالنور فضلا عن ان يكون بديهيا كان لمجيب ان يجيب بانا لا نستدل ببدهية العلم بالنور على بداهة حقيقة العلم حتى يقال انه لا يلزم من بداهة العلم بالنور بداهة تصوره فضلا عن بداهة تصور حقيقة العلم بل لا يلزم من حصول العلم بالنور تصوره اصلا ولا تصور حقيقة العلم فضلا عن بداهة تصورها بل نستدل ببداهة تصور مفهوم العلم بالنور الذي هو مفهوم مقيد بديهي على بداهة تصور مفهوم العلم المطلق ولا شك في ان بداهة تصور مفهوم المقيد يستلزم بداهة تصور

مفهوم المطلق فدفعه بان ذلک لا یجدی نفعا اذ لا یلزم منه بداهة حقیقة العلم بالکنه بل یکفی لتصور مفهوم المقید البدیهی تصور المطلق بوجه اجمالی
حاصل فی الذهن بنفس مع القید الکلام لیس فی تصوره بوجه اجمالی حاصل فی الذهن بنفسه فانه بدیهی قطعا بل الکلام فی العلم بالکنه لا فی العلم بکنهه فانه
بدیهی البتة فالظاهر من کلام الشارح انه اراد بداهة مفهوم المقید البدیهی بکنهه لا یستلزم بداهة حقیقة العلم بالکنه بل یجوز ان یکون علمها بالکنه نظریا
فلا یجدی الاستدلال نفعا اذ لا ینفی نظریة حقیقة العلم فمراده بعلمه بوجه اجمالی علمه بکنهه بالوجه الاجمالی لا نفس حقیقة المجملة التی هی
فی مرتبة المحدود وبنار کلامه علی ان الکلام ههنا فی العلم الحقیقی لا فی المعنی المصدری ولا فی مفهوم مبدء الانکشاف ونحوه اذ لو
کان الکلام فی المعنی المصدری او فی مفهوم مبدء الانکشاف ما احتیج الی الاستدلال علی بداهة العلم اذ لا یرتاب احد فی بداهة
المفهومین المذکورین فلا یرد علیه ان الکلام فی المعنی المصدری والعلم بالنور حصة منه وهذه الحصة بدیهیة التصور وبداهة تصورها
یستلزم بداهة تصور المطلق قطعا ولا یمکن ان یکون تصوره علما بالکنه اذ لیس له حد لبساطته فلا یمکن ان یقال انه یجوز ان یکون
علما بالکنه نظریا فالاستدلال ینفی نظریة العلم قطعا هذا نعم یرد علی الشارح ان کلامه مبنی علی ان العلم بکنه الشئ بدیهی مطلقا وعلمه
بالکنه نظری مطلقا وقد نبهناک علی فساده فیما سبق ولو کان الامر کما زعم کان النزاع لفظیا کما سلف فالوجه ان یقال انا ان
اردنا بالعلم المقید البدیهی الذی استدل ببدیهته علی بداهة العلم المطلق العلم بمفهوم العلم المصدری المتعلق بشئ خاص فبدیهته مسلمة
لکن لا یلزم منه الا ان یکون العلم المطلق بالمعنی المصدری بدیهیا ولا نزاع فیه انما النزاع فی العلم الحقیقی وان اردنا به العلم
بحقیقة العلم المتعلق بشئ خاص فلا نسلم بدیهته فضلا عن ان یستلزم بدیهته بداهة العلم بحقیقة العلم المطلق ولعلک قد تفطنت بما
تلونا علیک بان القول الفصل فی هذا المقام ان العلم بالمعنی المصدری ومفهوم مبدء الانکشاف ونحوه من البدیهیات الاولیة والعلم
الحقیقی الذی هو مصداق المعنی الاول من النظریات الغریقة فی الخفاء **قوله** ولهذا افترقت الفرق علم انهم اختلفوا فی العلم
اختلافا عظیما فلنقص علیک حاله فنقول المذاهب التی بلغتنی ثلثة عشر الاول ان العلم اضافة وتعلق بین العاقل والمعقول
وهذا مما ینسب الی بعض المتکلمین النافین للوجود الذهنی وهم یجوزون الاضافة الی المعدوم الصرف فیما اذا لم یکن المعلوم موجودا
فی الخارج الثانی مذهب علمائنا الماتریدیة القائلین بان العلم صفة بسیطة ذات اضافة الی المعلوم سواء کان المعلوم موجودا
او معدوما ولا یبالون بتعلق تلک الصفة بالمعدوم الصرف فیما اذا کان المعلوم غیر موجود فی الخارج لتفیهم الوجود الذهنی وهو لا
یسمنو بالحالة الانجلائیة الثالث مذهب الفلاسفة القائلین بالوجود الذهنی للاشیاء بانفسها فی الذهن الذاهبین الی ان
العلم هو الحاضر عند المدرک ومصداقه لیس حقیقة واحدة بل هو فی علم المدرک بذاته وصفاته ومعلولاته نفس المعلوم ایا ما کان
وفی علمه بالاشیاء الغائبة عنه صور تلک الاشیاء الحاصلة عند المدرک المتحدة معها بالحقیقة المغایرة ایاها بالاعتبار فهی بالحقیقة لیست
من مقولة واحدة بل من مقولة المعلوم ایة ما کانت الرابع مذهب الاشراقیة القائلین بان الموجود فی الذهن مثال المعلوم وشبحه

المغايرا ياه بالحقيقة وهو العلم به وهو عندهم من مقولة الكيف الخامس مذهب لصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني من ان الاشيار تحصل في الذهن فتنقلب في الذهن كيفا فصورها الذهنية التي هي من مقولة الكيف هي العلم بها والفرق بين هذا المذهب والمذهب الثالث ان هذا القائل يظن ان الشئ يحصل في الذهن بنفسه لكنه ينقلب في الذهن كيفا وينسلخ عن حقيقته التي هي له في الخارج عند حصوله في الذهن بخلاف اصحاب المذهب الثالث فانهم يرون ان حقائق الاشيار باقية عند حصولها في الذهن والفرق بينه وبين المذهب الرابع ان هذا القائل يظن ان الاشيار تحصل بانفسها في الذهن لكنها تنقلب في الذهن كيفا بخلاف اصحاب المذهب الرابع فان الاشيار لا تحصل بانفسها في الذهن عندهم بل انما تحصل في الذهن امثالها واشباحها السادس مذهب لصدر الشيرازي في الاسفار الاربعة من ان العلوم صور قائمة بانفسها في عالم آخر والنفس مبدئة لتلك الصور السابع مذهب صاحب الافق المبين من ان العلم عبارة عن الوجود الانطباعي للصورة الحاصلة في الذهن يعني حصول الصورة الثامن مذهب لقائلين بان العلم هي الحالة الادراكية المعبر عنها بالنش وفي هذا المذاهب مذهبان احدهما مذهب المصنف وبعض المتاخرين من ان تلك الحالة انتزاعية مختلطة متحدة مع الصورة والآخر انها صفة منضمة متعلقة بالصورة الذهنية تعلق الفعل بما وقع عليه موجودة بوجود مغاير لوجود الصورة وهذا لا يغاير مذهب لماتريدية الا انهم لا يقولون بالوجود الذهني واصحاب هذا المذهب يقولون لكنهم اختلفوا فيما بينهم فذهب الجمهور منهم الى ان الاشيار حاصلة بانفسها في الذهن فصورها المتحدة معها بالحقيقة هي متعلقات العلم واختلف هولاء في ان الحصول في الذهن هل هو عبارة عن الحلول فيه وهو من قبيل حصول الشئ في الزمان او المكان وذهبنا نحن الى ان الحاصل في الذهن امثال الاشيار وامثالها مخالفة لها بالحقيقة وهي متعلقات العلم بالذات فان عدت هذه الاختلافات اختلافات في العلم من حيث كونها اختلافات في متعلق العلم كانت المذاهب اربعة والا كان فيه مذهبان الاول ان الحالة الادراكية صفة انتزاعية والثاني انها صفة انضمامية فهذه تسعة مذاهب والعاشر مذهب القائلين بان العلم هو اتحاد العاقل مع العقل الفعال والثاني عشر مذهب من يقول ان العلم هو انتقاش المدرك بصورة ويجعله من مقولة الانفعال والثالث عشر مذهب الشارح وهو ان العلم هو الواجب سبحانه فهذه هي المذاهب التي وقفت عليها وما ذهب اليه البعض من ان العلم هو مقارنة العاقل والمعقول في العقل الفعال فلعله هو المذهب العاشر واما الاحتمالات العقلية فلا تكاد تحصى وتحقيق الحق والبطال الباطل ياتي انشاء الله تعالى في الحواشي المستانفة **قوله** وتفصيله ظاهر هذا الكلام يدل على ان الاختلاف انما هو في علم النفس بما هو غير ذاتها وصفاتها وليس الامر كذلك فان المتكلمين القائلين بكون العلم اضافة او صفة ذات اضافة يقولون ان العلم مطلقا سواء كان علما بذات المدرك وصفاته ومعلولاته او بما وراءها اضافة او صفة ذات اضافة فالاختلاف معهم لا يختص بعلم المدرك بما سوى ذاته وصفاته ومعلولاته لكن لما لم يكن جميع المذاهب حاصلة

فى مطلق العلم الشامل لعلم المدرك بذاته وصفاته ولعلمه بالاشياء الغائبة عنه كمذهب من يقول ان العلم هو الصورة الحاصلة
المتحدة بالحقيقة مع المعلوم او انه مشاله المغاير له بالهوية او ان العلم بالاشياء الغائبة عنه هو الحالة الادراكية وعلمه بذاته وصفاته نفس
ذاته وصفاته خص مورد النزاع علم النفس باسوى ذاتها وصفاتها والتفصيل ان مطلق العلم اما حقيقة واحدة مشتركة بين علم
الواجب وبين علم الممكن اولا على الاول اما ان يكون عبارة عن نفس الاضافة والتعلق وهو مذهب بعض المتكلمين او يكون عبارة
عن صفة ذات اضافة وهو مذهب علمائنا الماتريدية او يكون عبارة عن اتحاد العاقل مع المعقول والعقل الفعال وهو
مذهب **فرفوريوس** واتباعه او يكون عبارة عن الوجود الذى هو نفس الواجب وهو مذهب الشاح وعلى الثانى اما ان يكون
علم الممكن مطلقا سوا كان علمه بذاته وصفاته او علمه بالاشياء الغائبة عنه حقيقة واحدة مغايرة بالذات لعلم الواجب سبحانه
وهو الذى ذهبنا اليه فان علم الواجب تعالى سوا كان بذاته او بغيره نفس ذاته الحقة عندنا وعلم من سواه سبحانه سوا كان عقلا
او نفسا حالة ادراكية انجلائية يعبر عنها بدانش لكنها اذا تعلقت بذات المدرك وصفاته سميت علما حضوريا واذا تعلقت بالاشياء
الغائبة عنه كان تعلقها بها بواسطة اشباحها المرتسمة فى المدرك المحاكية لها المغايرة اياها فيكون تعلقها بالاشباح اولا و
بالذات وبذوات الاشباح ثانيا وبالعرض فتلك الحالة اذا قيست الى الاشباح كانت علما حضوريا اذ لا وساطة هناك
للصورة والاشباح من صفات النفس او العقل لقيامها بها فعلمها من قبيل علم المدرك بصفاته واذا قيست الى ذوات الاشباح
كانت علما حصوليا لكون الصور اعنى الاشباح وسائط فى الانكشاف واما ان لا يكون علم الممكن مطلقا حقيقة واحدة وذلك
بان يكون العلم الحضورى اى ما لا يكون بوساطة الصور عين ذات المدرك ذاتا واعتبارا ولا يكون العلم الحصولى كذلك
فاما ان يكون العلم الحصولى حقيقة واحدة اولا يكون كذلك بل يكون عين المعلوم حقيقة وغيره بالاعتبار فيكون العلم حقائق
متخالفة حسب تخالف المعلومات بالحقائق وعلى الثانى اما ان يكون العلم صفة قائمة بالعالم وهو مذهب الجمهور من ان العلم هو الصورة
الحاصلة القائمة بالذهن المتحدة مع المعلوم حقيقة او يكون العلم صورا قائمة بانفسها وهو ما ذكره الصدر الشيرازى فى الاسفار
وعلى الاول اما ان يكون العلم عبارة عن الحاصل فى الذهن من الاشياء اعنى اشباحها المغايرة لها بالحقيقة وهو مذهب
الشيخ المقتول واتباعه ومذهب الصدر الشيرازى المعاصر للمحقق الدوانى آئل الى هذا المذهب او لا يكون كذلك فاما ان يكون
العلم عبارة عن انطباع الصورة فى الذهن اعنى الحصول الذهنى وهو مذهب صاحب الافق المبين او عبارة عن انتقاش
النفس بالصورة وهو مذهب القائلين بان العلم انفعال او عبارة عن حالة اخرى فتلك الحالة اما انتزاعية وهو مذهب
المص وبعض المتاخرين او انضمامية وهو مذهب العلامة القوشجى وغيره فهذا ضبط المذاهب المشهورة التى عثرنا عليها
قوله فاما باضافة فقط هذا مذهب العوام من المتكلمين ويبطله ان النزاع انما هو فى العلم بمعنى مبدء الانكشاف ولا يكون

ان يكون مبدء الانكشاف حقيقة نفس الاضافة والتعلق لان الاضافة امر انتزاعي فلا واقعية له الا باعتبار منشاء الانتزاع
فالعلم حقيقة منشاء انتزاع الاضافة لانفسها ويشكل عليهم ان الاضافة لا يعقل الا بين شيئين والمعلوم قد يكون معدوما في
الخارج فلا يتعلق العلم بالمعدوم الخارجي مع ان تعلق العلم به ضروري ولا سبيل لهم الى القول بوجود المعدومات الخارجية
في الذهن لفقدهم الوجود الذهني ولا الى ارتكاب ثبوت المعدومات بدون الوجود لان ذلك صريح البطلان فالمعدوم الخارجي
لما كان معدوما محضا ولا شيئا بحتا استحال تعلق العلم به وايضا العلم يساوق التميز ومن المستحيل امتياز اللاشئ المحض وهذا
كما يبطل هذا المذهب يبطل مذهب الماتريدية ايضا لانهم ايضا نافون للوجود الذهني ولثبوت المعدوم فيلزم عليهم ايضا تعلق
العلم باللاشئ البحت وتميز المعدوم الصرف ولا غبار على مذهب الماتريدية غير انه يلزم عليهم تميز المعدوم المطلق وتعلق العلم
به كما استقف عليه انشاء الله تعالى ثم يرد على القائلين بكون العلم اضافة ان الاضافة ليست موجودة في الخارج والوجود عندهم
محصور في الخارجي فالعلم عندهم معدوم مطلق ولاشئ بحت وهو صريح البطلان فافهم **قوله** وهو وصف ذو اضافة هذا
هو مختار علمائنا الماتريدية كثرهم الله تعالى وليسمون ذلك الوصف بالحالة الانجلائية وهو لا ريب شكر الله سعيهم قد اصابوا في ان
منشاء الانكشاف هي الحالة الانجلائية لكنهم قد اخطاوا في نفي الوجود الذهني او يلزمهم في علم المعدومات الخارجية ارتكاب تعلق
العلم باللاشئ المحض وتميز المعدوم الصرف وايضا قد غلطوا في القول بان علم الواجب سبحانه ايضا هي تلك الحالة الانجلائية
فان الحق ان علمه سبحانه عينه هذا وقد اختلف هو لا ريب في ان العلم اهو العلم المطابق للواقع والجهل اي العلم الغير المطابق له بل
هما متحدان بالحقيقة او متغايران والحق هو الاول فمطلق العلم معنى واحد يختلف باختلاف المعلوم فالمعلوم اذا كان متحققا في الواقع
كان العلم المتعلق به علما مطابقا والا كان جهلا غير مطابق **قوله** فعلى الاول من مقولة الكيف الذاهبون الى ان العلم هي الحالة
المعبرة عنها بدانش فرقتان فرقة زعمت انها انتزاعية وفرقة ايقنت انها انضمامية وكلهم يرون انها من مقولة الكيف
لصدق رسم الكيف عليها وما يظن من انها على تقدير كونها انتزاعية لا تكون من مقولة الكيف لانحصار الكيف في الاعراض
الانضمامية في غاية السقوط لان كثيرا من الكيفيات امور انتزاعية كالزوجية والفردية وغيرهما ثم ان القول بكون تلك الحالة انتزاعية
باطل لان الكلام انما هو في العلم الذي هو منشاء الانكشاف حقيقة ومنشاء الانكشاف حقيقة يستحيل ان يكون امرا انتزاعيا وان التجاء
منشاء الانتزاع كان هو العلم حقيقة دون الحالة الانتزاعية فالحق ان الحالة التي هي منشاء الانكشاف حقيقة انضمامية **قوله**
وعلى الثاني القائلون بان الصورة الحاصلة في الذهن هي العلم افترقوا فرقتين فرقة ذهب الى ان الحاصل من الشئ في الذهن الذي
هو العلم مثال ذلك الشئ وشبحه المغاير له الهيته وفرقة زعم ان الحاصل من الشئ في الذهن نفس حقيقته وهو العلم فالاولون يذهبون
الى ان العلم مطلقا هو الشبح الحاصل في الذهن من مقولة الكيف والآخرون وان كانوا يقولون ان العلم من مقولة الكيف لكن

ذلک لا یستقیم علی مذہبہم بل العلم عندہم تابع للمعلوم فان کان المعلوم جوہرا کان العلم جوہرا وان کان عرضا کیفا کان ہذا کیفا وہکذا ولا ینفع حقیقۃ الحال الابسط واسہاب فی المقال فنقول ہہنا مقامان الاول ان ہولاء الذاہبین الی کون العلم ہو الحاصل فی الذہن سواء کان نفس الشئ او مثالہ لما ذہبوا الی ذلک وہل ما زعموہ دلیلا علی رایہم حق او باطل والثانی ان النزاع بین القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا وبین القائلین بحصول الاشباح فی ای امر وان الحق مع ای من الطائفتین اما المقام الاول فتفصیلہ ان جمہور الفلاسفۃ لما رأوا ان صور الاشیاء تحصل فی المدرک والاذہان عند العلم بہا کما یشہد بہ الرجوع الی الوجدان ویدل علیہ دلائل الوجود الذہنی زعموا ان مناط انکشاف الاشیاء عند المدرک ہی صورہا الحاصلۃ فی ذہن المدرک فغیر الحاصل فی الذہن لیس علما بل ہو العلم او العلم ہو نشاء الانکشاف وہو الصورۃ وایضا لما ابطل ہولاء کون العلم عبارۃ عن زوال امر وحالوا ان لا یحصل ولا یزول شئ عند العلم بامر لامتناع استمرار حال العلم وما قبلہ بالبدیہۃ اوجبوا ان یحصل امر فی المدرک عند العلم بشئ والحاصل فی المدرک ہو صورۃ ذلک الشئ فہی العلم بہ وربما قال قائلہم ان اولۃ الوجود الذہنی ان تمت دلت علی ان العلم ہو الحاصل فی الذہن وربما اعتصم من یوثق بہ منہم بان العلم قد یکون مطابقا وقد یکون جہلا غیر مطابق فالعلم یتصف بالمطابقۃ واللامطابقۃ بمعنی العدم وغیر الصورۃ لا یتصف بہما فالعلم ہی الصورۃ فہذا ما بلغنی من دلائلہم ولا یذہب علی ذی مسکۃ ان کل ما حسبوا لغولا طائل تحتہ اما الاول فلان حصول صور الاشیاء فی الذہن عند العلم بہا مسلم لا ریب فیہ لکن لا یلزم منہ ان یکون نشاء الانکشاف ہو الحاصل فی الذہن لجواز ان یکون الحاصل فی الذہن متعلق العلم ولا یکون ہو نفس العلم ولا یجب ان یکون کل ما لا بد منہ فی انکشاف الاشیاء علما بالاشیاء وذلک ظاہر جدا واما الثانی فلانہ لا یلزم من عدم کون العلم زوال امر وامتناع استمرار حال العلم وما قبلہ الا ان یوجد فی المدرک صفۃ لم تکن فیہ قبل الادراک ہی نشاء الانکشاف واما ان یکون تلک الصفۃ صورۃ المعلوم فغیر لازم لجواز ان یکون الحالۃ الانجلائیۃ متعلقۃ بصورۃ المعلوم واما الثالث فلان المذکور فی کتب القوم لاثبات الوجود الذہنی ازیدہ دلائل الاول انا نحکم علی ما لیس بموجود فی الخارج فیجب وجودہ فی الذہن وہذا انما یدل علی ان المحکوم علیہ یجب وجودہ فی الذہن لا علی ان العلم ہو الحاصل فی الذہن والثانی ان الکلی موجود ولیس فی الخارج فہو فی الذہن وہذا ایضا لا یدل علی کون الصورۃ علمہ والثالث ان اضافۃ العلم الی شئ یستدعی وجودہ فما لا وجود لہ فی الخارج وقد تعلق بہ العلم موجود فی الذہن اذ لا یعقل الاضافۃ الی المعدوم الصرف وہذا ایضا انما یدل علی ان متعلق العلم موجود فی الذہن لا علی ان العلم ہو الصورۃ الحاصلۃ فی الذہن والرابع ان القضایا الحقیقیۃ لا یکون الحکم فیہا علی الموجودات الخارجیۃ ولا بد ان یکون للمحکوم علیہ وجود واذ لیس فی الخارج فہو فی الذہن وہذا ایضا انما یدل علی وجود المحکوم علیہ فی الذہن لا علی کون العلم ہو الصورۃ واما الرابع فہو فی غایۃ السخافۃ فان المطابقۃ واللامطابقۃ ان اریدبہما مطابقۃ المعلوم والاتحاد معہ بالحقیقۃ والماہیۃ وعدمہا او اریدبہما انطباق

المثال على ما هو مثال له وعدمه فكون المطابقة والا مطابقة بهذا المعنى من اوصاف العلم ممنوع فانه اول النزاع وليس مدار الجهل المركب والعلم المقابل له على اتصاف العلم بهما بهذا المعنى وان اريد بهما الانكشاف الواقعي وعدمه فمسلم انهما من شئون العلم ولا نم ان الكشف الواقعي وعدمه لا يتصف به غير الصورة فالغلط انما نشأ من اشتباه المطابقة والا مطابقة بالمعنى الاخير بالمعنى الاول واما المقام الثاني ففيه مبحثان الاول تحديد محل النزاع وتصويره وذلك انه لا ريب في ان الاشياء اذا علمت يحصل منها في الذهن معان ومفاهيم لم تكن حاصلة فيه قبل فزيد مثلا اذا ابصرناه والانسان مثلا اذا عقلناه حصل في اذهاننا من زيد امر لم يكن حاصلا فيها من قبل ومن الانسان ايضا لم يحصل فيها قبل فاختلف القائلون بالوجود الذهني في ان الحاصل في الذهن هل هو نفس ذلك الشئ الذي حصل منه في الذهن هذا الحاصل وعينه بالحقيقة او امر مغاير له فذهب جمهور المشائية الى ان الحاصل من الشئ في الذهن عين ذلك الشئ حقيقة وذهب شيخ الاشراق الى انه مغاير لذلك الشئ بالحقيقة والماهية فالحاصل من زيد والانسان في الذهن عند الاولين نفس حقيقة زيد والانسان الا انه لا يترتب على الحاصل منهما في الذهن آثار يترتب هي عليهما في نحو وجودهما الخارجي والحاصل نفس حقيقتهما وعند الآخرين ليس الحاصل في الذهن نفس حقيقتهما بل مثالهما وشبههما حتى ان الحاصل في الذهن منهما كالصورة المنعكسة من الشئ المنطبعة في المرآة فصورة زيد الحاصلة في الذهن ليست عينه كالصورة المنعكسة من زيد المنطبعة في المرآة ليست عينه وانما اطلاق زيد على صورته الذهنية كاطلاق اسمه على تمثاله كذا معنى الانسان الحاصل في الذهن ليس عين الانسان بل كانه تمثال للحقيقة الانسانية واطلاق الانسان على المعنى الحاصل تجوزا كاطلاق اسم الشئ على تمثاله ولذا لا يترتب على الحاصل في الذهن آثار الشئ فالصورة الذهنية الحاصلة من زيد ليست زيدا ولا انسانا ولا قائما ولا قاعدا ولا ابا ولا ابنا ولا غير ذلك كما ان المعنى الحاصل من الانسان ليس انسانا ولا حيوانا ولا ناطقا ولا ضاحكا ولا كاتبا وليس عدم ترتب آثار الشئ على الحاصل منه في الذهن لاجل انه موجود بوجود ظلي بل لاجل انه ليس ذلك الشئ انما هو شبهه المغاير له فهذا تحديد محل النزاع وتحريره ثم اختلف الاولون فيما بينهم فذهب بعضهم الى ان الحاصل في الاذهان نفس الموجود في الاعيان وان الموجود في الذهن والمتحقق في الخارج واحد بالعدد وهو مذهب المحقق الدواني في حواشيه على شرح التجريد وذهب البعض الى ان المهيات محفوظة ذهنا وخارجا دون الاشخاص واليه يشير كلام الشيخ في قاطيغورياس الشفاء وفي فصل العلم من الهيات الشفاء فانه ذهب هناك الى انحفاظ المهيات في الذهن ثم ابطل انحفاظ الشخص بعينه المبحث الثاني في تحقيق الحق في هذا المقام فاعلم ان كون العلم هي الصورة الحاصلة في الذهن باطل مطلقا سواء كانت الصورة متحدة مع ذي الصورة في الحقيقة او مغايرة له فيها كما سيأتي انشاء الله تعالى واما ان الحاصل من الشئ في الذهن هل هو شبح الشئ او نفس حقيقته فالحق في ذلك ان الحاصل في الذهن من الشئ ليس نفس حقيقته بل شبحه ومثاله و

ان کان مخالفا لما علیه السواد الاعظم وما عولوا علیه فی اثبات حصول الاشیاء بانفسها فی الذهن لیس قابلا للتعویل ولنمهد قبل تفصیل ذلک مقدمة وهی انه یستحیل ان یحصل الاشخاص العینیة بماهی اشخاص فی الذهن اما اولا فلان الواحد بالعدد لا یتعدد وجوده بالبدیهة اذ لا معنی لموجودیة شئ واحد بوجودین واما ثانیا فلان تعدد الوجود مساوق لتعدد التشخص ومن المستحیل بدیهة تشخص شخص واحد تشخصین وصیرورة شخص واحد بماهو کذلک شخصین وهذا ظاهر غنی عن تجشم الاطالة فقد بطل مذهب من یری ان الموجود فی الذهن والموجود فی الخارج واحد بالعدد اذا عرفت هذا فاعلم ان الذاهبین الی حصول الاشیاء بانفسها فی الذهن استدلوا علی مذهبهم بوجهین الاول ان شبح الشئ مباین له ومباین الشئ لا یمکن ان یکون کاشفا له والحاصل من الشئ فی الذهن کاشف له لامحالة فالشبح لیس حاصلا من الشئ فی الذهن وهذا فی غایة السقوط فان امتناع کون مباین الشئ کاشفا له لم یدل علیه بعد دلیل ودعوی الضرورة فی ذلک غیر مسموعة بل هذه المقدمة لا تکاد تفترق من اصل الدعوی الا فی العنوان علی ان ذلک لا یستقیم علی اصولهم فی کثیر من فصولهم فانهم یذهبون الی ان وجه الشئ المباین له بالحقیقة ربما یکون کاشفا له فلما جوزوا ان یکون وجهه الحاصل فی الذهن کاشفا له فهلا جوزوا ان یکون شبحه الحاصل فیه کاشفا له فان زعموا ان کاشف الشئ لا بد ان یکون مجعولا علیه والشبح لا یجعل علی ذی الشبح ففیه ان الاثر الحاصل من الشئ فی الذهن انما کان منخدعة علی رأیهم بحسب الماهیة فلیس متحدا معه فی الوجود لان وجوده ذهنی ووجود الشئ خارجی علی انه لا یرتاب فی ان تمثال الشئ قد یکون کاشفا له ومرآة لملاحظته فلما جاز ذلک فلم لا یجوز ان یکون شبح الشئ کاشفا له ومرآة لملاحظته الثانی ان دلائل الوجود الذهنی ان تمت دلت علی حصول الاشیاء بانفسها فی الذهن فانها تدل علی ان ما یتعلق به العلم لابد ان یکون حاصلا فی الذهن ممتازا عنده فلا بد من تمثل نفس الشئ فی الذهن فان تعلق العلم بالشبح المغایر للشئ لا یکفی لانکشاف الشئ وامتیازه وعلی ان المحکوم علیه لابد ان یکون موجودا فی الذهن فان الحکم علی شبح الشئ المغایر له لا یتعدی من المثال الیه فلا بد ان تمثل فی الذهن نفس الشئ والجواب اما عن الاول فهو ان الشخص الخارجی لا یحصل بنفسه فی الذهن کما مر فی المقدمة الممهدة بل الحاصل فیه انما هو امر مغایر له وجودا وتشخصا وان شارکه فی الماهیة النوعیة کما لا یظن هولا فلما کفی تعلق العلم بالامر المغایر للشئ وجودا وتشخصا فی انکشاف الشخص العینی فلم لا یکفی تعلق العلم بالشبح الماخوذ منه المغایر ایاه فی انکشافه وایضا لما جوزهولا ان یکون تعلق العلم بوجه الشئ المباین له بالماهیة الحاصل فی الذهن المغایر لذلک الشئ بالماهیة وبالوجود والتشخص کافیا فی انکشاف نفس الشئ فما بالهم لا یجوزون ان یکون تعلق العلم بشبح الشئ کذلک فیکون للشبح علاقة مع ذی الشبح بها یکون تعلق العلم بالشبح کافیا فی انکشاف ذی الشبح وایضا الصورة الحاصلة فی الذهن من زید مثلا المشارکة له بحسب الماهیة علی رأی هولا لها نحوان من العلاقة مع زید الاول انها محاکیة زید والثانی انها مشارکة له بالماهیة فلا یخلو اما ان یکون العلاقة التی بها یکون الصورة کاشفة لزید هی المحاکات فهی متحققة بین الشبح وبین ذی الشبح

ايضا او يكون هي المشاركة في الماهية فيلزم ان يكون الصورة الحاصلة من زيد كاشفة لعمرو لانها يشاركه ايضا في الماهية على
راي هولار فان زعموا ان مجموع العلاقتين يورث الكسب فعليهم ان يدلوا على ذلك ببرهان على ان الفطرة لعلها تكفي مؤنة
ابطال هذا الاحتمال فان حال الصور الذهنية بالقياس الى ذوات الصور كحال التمثال بالقياس الى ما هو تمثال له فلما كان
التمثال مما ينتقل منه الذهن الى ذي التمثال فلا يجوز ان يكون الشبح مما ينتقل منه الذهن الى ذي الشبح فانقيل على تقدير
القول بحصول اشباح الاشياء في الذهن يلزم ان لا يكون شئ من الاشياء معلوما بالكنه او بكنهه اذ المعلوم على هذا التقدير
اولا وبالذات هو الشبح وثانيا وبالعرض هو ذو الشبح والشبح كانه وجه لذي الشبح فعلى هذا التقدير ينحصر العلم في العلم بالوجه قلنا على
تقدير القول بحصول الشبح حصول نفس الشئ في الذهن مستحيل كما سيلوح فان اريد بالعلم بالشئ بالكنه او علمه بكنهه ما حصل فيه
نفس الشئ او نفس ماهيته فهو مستحيل قطعا واستحالته لازمة ملتزمة وان اريد به ما ينكشف فيه نفس الشئ او نفس ماهيته فانتفاءه
غير لازم على تقدير القول بالشبح فان من الاشباح ما هو شبح لنفس الشئ او لنفس ماهيته كمعنى الانسان او معنى الحيوان الناطق
الحاصلين في الذهن وهو كاشف لنفس الشئ او لنفس ماهيته وحصول نفس الشئ في الذهن غير ضروري في انكشافه وليس
النزاع الا فيه فدعوى الضرورة فيه غير مسموعة ومنها ما هو شبح لوجه الشئ كمعنى الكاتب الحاصل في الذهن فانه شبح لعرضي
الانسان فهو كاشف لذلك العرضي وبواسطته للانسان مثلا فالعلم المتعلق بالقسم الاول من الشبح علم الشئ بالكنه او علم بكنه
الشئ والعلم المتعلق بالقسم الثاني منه علم الشئ بالوجه وقد فصلنا ذلك فيما سبق في شرح قول المصنف وهو الحاضر عند المدرك
واما عن الثاني فهو انه اما ان يكون الحكم على الشخص العيني او على صورته الذهنية وعلى التقديرين لا يدل الدليل الذي امضى
على اثبات الوجود الذهني على حصول الاشياء بانفسها في الذهن اما على التقدير الاول فلانه على هذا التقدير يكون المحكوم
عليه هو الهوية الخارجية فلو وجب وجود المحكوم عليه في القضايا الموجبة وجب وجود الهوية العينية ولم يكف وجود صورتها الذهنية
لصدق الحكم سواء كانت الصورة الذهنية مشاركة لها في المهية كما هو مذهب هولار او مغايرة لها بالماهية كما هو مذهب اصحاب
المثال او على هذا التقدير لا يكون وجود شخص من المهية كافيا في صدق الحكم على شخص آخر منها فان وجود عمرو لا يكفي لصدق
الحكم على زيد فعلى هذا التقدير لا يكون القول بالوجود الذهني مجديا اصلا ولو قيل بحصول الاشياء بانفسها في الذهن واما على
التقدير الثاني فلانه لما تعدى الحكم على الصورة الذهنية الموجودة بالوجود الظلي منها الى الهوية العينية مع كونها مغايرة
لها وجودا وتشخصا وان كانت مشاركة لها في المهية فلماذا لا يتعدى الحكم على شبح شئ منه الى ذلك الشئ فالتغاير بحسب الوجود
والتشخص فقط والتغاير بحسب الوجود والتشخص والماهية جميعا سيان في الامتناع عن الصدق والحمل وعدم الامتناع
عن الكشف والمرآتية على انه لما تعدى الحكم على الوجه الحاصل من الشئ الى ذلك كما يحكم على المتحيز بانه مشار اليه فيتعدى الحكم

من معنى التميز الى الجسم فلم لا يتعدى الحكم من شبح الشئ الى ذلك الشئ وبالجملة فدلائل الوجود الذهنى لا تدل على حصول الاشياء بانفسها فى الذهن كما حسبه الجمهور فقد بان بما ذكرنا انما عولوا عليه فى اثبات حصول الاشياء بانفسها فى الذهن لا ينبغى ان يعول عليه واما ابطال رائهم فتفصيله ان هولاء اختلفوا فى ان حصول الاشياء بانفسها فى الذهن هل هو من قبيل حصول العرض فى موضوعه او ليس من ذلك القبيل بل الصور الموجودة فى الذهن قائمة بانفسها والاول مذهب الجماهير والثانى مذهب العلامة القوشجى والصدر الشيرازى وسياتى انشاء الله تعالى ابطال المذهب الثانى بابسط وجه فى شرح قول المصنف انها من حيث الحصول فى الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم واما المذهب الاول ففيه مذهبان الاول مذهب المحقق الدوانى واشياعه من الحفاظ الهوية العينية فى الذهن وقد ابطلناه فى المقدمة المهدة التى ذكرناها آنفا ويفضحه ان حصول الشئ فى الذهن لما كان عبارة عن الحلول فيه كان الهوية الجوهرية العينية عند حصولها فى الذهن حالة وعرضا فى الذهن فكيف يذهب وهم عاقل الى ان الهوية الجوهرية العينية قد صارت عرضا وتشخصها باق كما كان وايضا الشخص الخارجى الحاصل فى الذهن اما ان يكون موجودا فى الذهن بوجود يترتب عليه الآثار الخارجية او لا يكون كذلك على الاول يكون بما هو موجود بوجود ظلى لا يترتب عليه الآثار موجودا بوجود اصلى يترتب هى عليه وهو صريح البطلان وعلى الثانى يكون الوجود الخارجى منسلخا عنه عند حصوله فى الذهن فيكون التشخص الخارجى منسلخا عنه عند حصوله فى الذهن ضرورة تساوق الوجود والتشخص فلا معنى لانحفاظ الهوية العينية فى الذهن والثانى مذهب الجمهور وهو انحفاظ الهوية ذهنا وخارجا ويبطله اولا انا قد حققنا فى فواتح مبحث الجعل ان مصداق الوجود نفس الهوية بلا زيادة امر عليها وانضمام عارض اليها فالهوية التى توجد فى الخارج بنفس ذاتها بلا انضياف عارض اليها مصداق للموجودية الخارجية والوجود الخارجى هو نحو الوجود الذى يترتب عليه الآثار الخارجية فالهوية التى توجد فى الخارج يستحيل وجودها فى الذهن والا كانت عند وجودها فى الذهن مصداقا للموجودية الخارجية ومنشاء لترتب الآثار العينية وهو صريح البطلان وثانيا انه لو حصلت الهوية الجوهرية بنفسها فى الذهن كانت حالة فيه والحلول نحو من الوجود فيكون مصداق الحلول نفس حقيقتها لما حققنا فيما سبق من ان مصداق الوجود فى كل شئ عينه فيكون نفس الحقيقة الجوهرية بذاتها مصداقا للحلول فى المحل والحاجة اليه فلا تكون حقيقة جوهرية بل طبيعة ناعتية عرضية فيستحيل وجودها بدون الموضوع فلا يوجد فرد منها قائما بذاته وثالثا ان حصول الماهيات الخارجية بانفسها فى الذهن انما يتصور لو كان الشخص عبارة عن الهوية المعروضة للتشخص حتى يمكن ان يحصل الماهية فى الذهن بعد تجريده اياها عن التشخص العارض واذ قد بطل كون التشخص عارضا للهوية وثبت انه نفس الهوية كما مر منا اشارة اليه بطل حصول الهيات الخارجية فى الذهن وهو مما اعضل الامر على هولاء انه يلزم ان يكون الجوهر عرضا فى الذهن وقد اجابوا عنه بوجوه واهية سنتلوها عليك وبعين

فسادها فیما بعد انشاء الله تعالی فقد اتضح حق الاتضاح ان الحق هو القول بحصول الاشباح وان القول بحصول الاشیاء بانفسها یفضی الی مفاسد مفضیة الی الافتضاح غنیة عن الابانة والایضاح فافهم وانتظر ما یتلی علیک فیما بعد انشاء الله تعالی **قوله** عند الزاعمین بالشبح والمثال قد عرفت انه اذا علمت الاشیاء حصلت منها فی ذهن العالم صور ومفاهیم وتلک الصور والمفاهیم مغایرة بالماهیة لذوات الصور فصورة زید لیست عین زید ومفهوم الانسان لیس نفس حقیقة الانسان الموجودة فی الخارج کما مر تحقیقه فتلک الصور والمفاهیم هی العلوم عندا ولئک الزاعمین وهی المسماة بالامثال والاشباح وتلک الاشباح لها اعتباران اعتبار قیامها بالذهن واعتبار انفسها مع قطع النظر عن القیام بالذهن فهی عند هولاء بالاعتبار الاول علوم وبالاعتبار الثانی معلومات والاشیاء ذوات الاشباح انما هی معلومة بوساطة الاشباح بذا التصویر مذهبهم ولیس مرادهم بالشبح الحالة الانجلائیة التی یقول بها علمائنا الماتریدیة فان تلک الحالة حقیقة واحدة والاشباح حقائق متخالفة فان مفهوم الانسان وهو شبحه غیر مفهوم الفرس وهو شبحه واما الحالة فهی حقیقة واحدة وان کانت متعلقاتها مختلفة والتغایر بین الحالة المتعلقة بالانسان وبین الحالة المتعلقة بالفرس تغایر شخصی وحقیقتهما واحدة والتغایر بین مفهوم الانسان وبین مفهوم الفرس الذان هما شبحا الانسان والفرس حقیقی فما افاده خاتم الحکماء قدس سره من ان المراد بالشبح کیفیة قائمة بالنفس یکون لها مناسبة بالشیء بها یکون مبدء لانکشاف ذلک الشیء وهذا بالحقیقة راجع الی ما ذهب الیه مشائخنا الماتریدیة رفع الله اعلامهم فانهم لم یزیدوا فی تفسیر العلم علی الحالة الانجلائیة انتهی لم نحصله بعد ثم ان القول بکون العلم هو الشبح والمثال باطل اما اولا فلانک قد عرفت ان الاشباح حقائق متخالفة وبداهة العقل شاهدة بان العلم حقیقة واحدة وان تخالفت متعلقاتها فلیس العلم هو الشبح واما ثانیا فلان الحاصل فی الذهن من الشیء الواحد صورة واحدة بالبداهة وباعتراف هولاء ومن المعلوم ان متعلق العلم حقیقة لیس هو العین الخارجی لانه قد یکون منتفیا والعلم متحقق ومن المستحیل تحقق العلم بدون متعلقه ولا یمکن ان یکون متعلق العلم غیر الصورة الحاصلة فی الذهن لان المعلوم یجب ان یکون حاضرا عند المدرک متمیزا لدیه وما لیس موجودا فی الذهن ولیس عینا للمدرک ولا نعته ولا معلولا له لا یکون حاضرا عند المدرک متمیزا لدیه ضرورة اذا تمهد هذا فالصورة الحاصلة من الشیء اما ان تکون علما فقط ویکون المعلوم غیرها واما ان تکون معلومة فقط ویکون العلم غیرها واما ان تکون علما ومعلومة معا والاول باطل لما مهدنا من انه لا یمکن ان یکون متعلق العلم غیر الصورة الحاصلة وعلی الثانی یبطل القول بکون العلم هی الصورة الحاصلة والثالث ایضا باطل لان الصورة الحاصلة لو کانت علما ومعلومة معا فاما باعتبار واحد وهو صریح البطلان لان العلم والمعلوم متضایفان فهما متقابلان فلا یجتمعان فی واحد باعتبار واحد واما باعتبارین مختلفین کما یقولون ان الصورة من حیث هی هی معلومة ومن حیث القیام بالذهن علم وهذا ایضا باطل لان الموجود فی الذهن امر واحد بالعدد واثنینیة تابعة لاعتبار

المعتبر فان الموجود هو الشخص و العقل بضرب من التحليل ينتزع منه امرا كليا و تشخصا خاصا فيلحظ امرين نفس المهية و الماهية المخلوطة بالوجود و التشخص وليس الموجود في الواقع مع عزل اللحظ عن اعتبار العقل امرين نفس المهية و المهية المخلوطة بالوجود و التشخص فعلى هذا التقدير يكون تحقق العلم و المعلوم تابعا الاعتبار المعتبر اذ قبل اعتبار المعتبر لا يكون امر واحد مصداقا للعلم و المعلوم معا لكونهما متضايفين و اللازم اى كون تحقق العلم و المعلوم تابعا لاعتبار المعتبر صريح البطلان فقد وضح ان الصورة الحاصلة في الذهن يستحيل ان تكون علما بل هي معلومة و العلم كيفية غيرها و الاخصران يقال الصورة يستحيل ان تكون علما اذ لو كانت علما كان المعلوم اما هي نفسها او غيرها لا سبيل الى الاول لانها اما ان تكون علما و معلوما باعتبار واحد و هو باطل لامتناع اجتماع المتضايفين في واحد او تكون علما و معلوما باعتبارين فيكون تحقق العلم و المعلوم تابعا لاعتبار المعتبر و كذا الى الثاني اذ المعلوم يجب ان يكون حاضرا عند المدرك متميزا لديه و لا شئ غير الصورة الحاصلة كذلك و لما بطل التالي بكلا شقيه بطل المقدم فانقيل يجوز ان يكون الصورة الحاصلة علما و يكون معلومها الصور المرتسمة في الاذهان العالية قلنا اولا من الضروريات انه لا بد ان يكون المعلوم حاضرا عند المدرك متميزا لديه و الصور الحاصلة في الاذهان العالية ليست حاضرة عندنا و ثانيا انا نسوق الكلام في علمنا بالجزئيات المادية بما هي جزئيات فمن المستحيل ارتسام صورها في تلك الاذهان فان صورها انما ترتسم في الآلات الجسدانية فالصور الحاصلة منها في مداركنا لا تكون علوما بها اذ لو كانت علوما كانت معلوماتها اما الاعيان الخارجية و هو باطل لانها قد تنتفي و العلم باق و من المستحيل بقاء العلم بدون المعلوم او تلك الصور انفسها فيلزم اما اجتماع المتضايفين في واحد او توقف تحقق العلم و المعلوم على اعتبار المعتبر فاذن تلك الصور معلومات و العلم كيفية اخرى غيرها و اذا العلم حقيقة حقيقية واحدة لا يختلف حقائق افرادها فعلمنا بالكليات و الجزئيات الغير المادية ان امكن علمها بما هي جزئية ايضا كيفية اخرى غير صورها المرتسمة فينا فانقيل لعل القائلين بكون العلم هو الاشبح يقولون ان اشباح الجزئيات المادية ترتسم في ذات المدرك المجرد لا في الآلة فلعلهم يجوزون ارتسام اشباحها في الاذهان العالية ايضا قلت القائلون بارتسام صور الجزئيات المادية في ذات المدرك المجرد لا ينكرون كون الآلات الجسدانية وسائط في ارتسام تلك الصور في المجرد فيستحيل ارتسامها في المجردات التي هي برية متعالية عن الآلات الجسدانية و ثالثا انا نسوق الكلام في علم الاذهان العالية فانها تعلم معلومات لا تحقق لها في الاعيان كمفاهيم الممتنعات فاما ان يكون علوم تلك الاذهان بها هي صورها المرتسمة فيها و هو باطل لان معلوماتها لا يكون هي الاعيان الخارجية لانتفائها و لا يكون معلوماتها تلك الصور انفسها و الا لزم اما اجتماع المتضايفين في واحد او توقف تحقق العلم و المعلوم على الاعتبار كما مر و اما ان يكون علم تلك الاذهان بها كيفية اخرى غير الصور المرتسمة فيها فيكون علمنا بها ايضا كيفية غير صورها المرتسمة فينا اذ العلم حقيقة حقيقية واحدة لا يختلف افرادها بالحقائق لاجل اختلاف الموصوفات فانقيل القائلون بكون العلم هو الشبح يقولون بكون علم الاذهان العالية

حضوريا فلايكون علمها بالاشيار وعلمنا بها متحدين بالحقيقة قلنا فعلى تقدير كون علم الاذهان العالية بالاشيار حضوريا لايكون صور الاشيار مرتسمة فيها فلا يتوجه الشبهة القائلة بانه يجوز ان يكون المعلوم الصور المرتسمة في الاذهان العالية من الراس وقد وضح بما ذكرنا بطلان القول بكون العلم هو الصورة الحاصلة في الذهن مطلقا سوا قيل بانها متحدة مع ذي الصورة بالحقيقة كما ذهب اليه القائلون بحصول الاشيار بانفسها في الذهن او قيل بانها مغايرة لذي الصورة بالهوية كما هو مذهب القائلين بحصول الاشباح وظهر ايضا ان الصورة الحاصلة متعلقة العلم اولا وبالذات فهي المعلومة بالذات وسياتي لذلك زيادة تحقيق انشار الله تعالى **قوله** وتابعة للمعلوم عند القائلين بحصول الاشيار بانفسها القائلون بحصول الاشيار بانفسها في الذهن الزاعمون كون العلم هو الصورة الحاصلة وانكانوا يقولون ان العلم من مقولة الكيف لكن لايستقيم كونه من مقولة الكيف على مذهبهم لان علم كل شئ متحد معه بالحقيقة فالشئ ان كان جوهرا كان العلم جوهرا وانكان كما كان العلم كما وانكان كيفا كان العلم كيفا وهكذا فما ذكره الشارح من كون العلم تابعا للمعلوم على رائي هولار ليس مذهبهم بل لازما عليهم وقد اشكل بذلك عليهم وقد تصدى هولار لدفعه فقال بعضهم ان العلم كيف بمعنى العرض العام لا بمعنى المقولة وهذا لايغني شيئا اما اولا فلانهم مصرحون بكون العلم من مقولة الكيف واما ثانيا فلان العلم حقيقة حقيقية واحدة محصلة منقسمة الى التصور والتصديق وجنس لهما فيجب اندراجهما تحت مقولة من المقولات ولا يصلح غير مقولة الكيف لان يندرج تحته العلم لا يتصور ذلك على تقدير كون العلم هي الصورة المنحذة مع الشئ فلا يجدي ارتكاب كون العلم كيفا بمعنى آخر واما ثالثا فلانه لم يعهد للكيف اطلاق آخر سوى اطلاقه على المقولة المشهورة واطلاق العرض على معنيين على ما في عيون الحكمة الاول الموجود في موضوع والثاني الماهية التي اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع لايستلزم اطلاق الكيف ايضا على معنيين واما رابعا فلان هذا القول لاتمشى فيما اذا حصل الكمية والاضافة في الذهن اذ على تقدير حصول نفسهما في الذهن لايمكن ان يكون الكيف صادقا عليهما ولو بالمعنى المستحدث لان الكيف بهذا المعنى عرض لايقبل القسمة والنسبة والكمية والاضافة الحاصلتين في الذهن يستحيل ان لاتكونا قابلتين للقسمة والنسبة لامتناع انسلاخ الشئ عن حقيقته والقول بان الصورة الذهنية الحاصلة من الكم والاضافة غير قابلة للقسمة والنسبة قطعا وانكان خلافا لكنه لايستقيم على تقدير حصول الاشيار بانفسها في الذهن كما لايخفى وقال المحقق الدواني ان عد هم العلم من مقولة الكيف مسامحة تشبيها للامور الذهنية التي هي العلوم بالامور العينية المندرجة تحت مقولة الكيف وسياتي الكلام على ذلك انشار الله تعالى وقال صدر الشيرازي المعاصر لان الشئ من اية مقولة كان اذا حصل في الذهن ينقلب كيفا بنار على ان مرتبة الهوية تابعة لمرتبة الوجود ومتاخرة عنها وهذا الكلام خبط صريح اما اولا فلان المعقول من الانقلاب انما هو الانقلاب من صورة الى صورة او من صفة الى صفة وبالجملة انما يعقل الانقلاب من شئ الى شئ حيث يكون مادة قابلة للمنقلب عنه والمنقلب اليه واما انقلاب حقيقة الى حقيقة فغير معقول واما ثانيا

فلان هذا بالحقيقة نفي لحصول الاشياء بانفسها اذ لما تبدل حقيقة الشئ في الذهن لم يحصل ذلك الشئ في الذهن واما ثانيا فلان الوجود الذي حسبه مقدما على الماهية ان اراد به المعنى المصدري فمن اوائل البديهيات انه لا تحقق له في نفس الامر الا بمعنى انه منتزع عن الماهية فكيف يكون مقدما على الماهية وان اراد به الوجود الحقيقي فهو انكان صفة للماهية كما هو مذهب القائلين بكون الوجود صفة انضمامية فكونه مقدما على الماهية من افاحش الاباطيل ضرورة تاخر المنضم عن المنضم اليه وانكان عين الماهية كما هو الحق فالقول بتقدمه على الماهية قول بتقدم الشئ على نفسه انكان منفصلا عن الماهية بان يكون عبارة عن علة الماهية فيكون مآل القول بتاخر الماهية عن الوجود الى القول بتاخر المعلول عن علته وهذا مجمع عليه لكن لا يجدي شيئا لان غرضه من القول بتاخر الماهية عن الوجود تجويز اختلاف الماهية وتبدلها باختلاف نحو الوجود وتبدله وهذا غير لازم من تاخر المعلول عن العلة كما لا يخفى على ان هذا القائل مصرح بل مصر في حواشي شرح التجريد على ان الوجود الذي هو من الاعتبارات العقلية و لا تحقق له في الواقع مقدم على الماهية وهذا من الاباطيل التي لا يتخيلها البله والصبيان فلا حاجة الى ابطاله وما ارتكبه الصدر الشيرازي في توجيه كلامه في الاسفار من ان مراده ان الوجود هو الموجود حقيقة كما يراه الاشراقية والماهيات امور منتزعة من الوجود توجيه القول بما لا يرضى به قائله ثم ما زعمه الصدر المعاصر للمحقق الدواني من ان الاشياء تنقلب في الذهن كيفا مخالف للمذهبين مذهب من ذهب الى حصول الاشياء في الذهن ومذهب من ذهب الى اصول الاشباح فيه اما مخالفته للاول فلانه على ذلك المذهب يجب انحفاظ الماهيات ذهنا وخارجا واما مخالفته للثاني فلان اصحاب الاشباح لا يقولون بان الاشياء تحصل في الذهن فتنقلب اشباحا بل يقولون ان الاشياء لا تحصل في الذهن راسا وانما يحصل فيه لاشباح فهم لا يجوزون انقلاب الحقيقة فهو من المذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء ثم في مذهبه نظر آخر دقيق هو انه لا ريب في ان حصول الاشياء في الذهن على نحو واحد قطعا بالبديهة وليس بين انحاء حصول الاشياء في الذهن تفاوت بان يكون حصول بعضها في الذهن بان ينقلب الى حقيقة اخرى وحصول بعضها بان لا ينقلب بل يبقى كما كانا فاذا تصورنا حقيقة العلم وحصلت لنا في الذهن فاما ان ينقلب حقيقة العلم ايضا الى حقيقة اخرى او لا ينقلب فعلى الثاني يلزم ان يكون بين حصول الاشياء في الذهن تفاوت وهو خلاف ما يقتضي به الضرورة وعلى الاول يلزم ان لا يكون حقيقة العلم الحاصلة في الذهن علما اذ لو كانت علما كانت حقيقتها باقية لانقلابه والمفروض خلافه وكذا اذ لم يكن تلك الحقيقة الحاصلة في الذهن علما لم يكن من حصل في ذهنه تلك الحقيقة عالما بها وهو صريح البطلان وبالجملة فكلامه جزاف لا ينبغي للعاقل فضل الاشتغال به وقال الصدر الشيرازي في الاسفار ان صور الاشياء من مقولات ذوات الصور بالذات قطعا لكن الكيف يصدق عليها صدقا عرضيا فصور الجواهر جواهر ويصدق عليها الجوهر صدقا اوليا لكن الكيف ايضا يصدق عليها صدقا عرضيا شائعا متعارفا ولا ضير في ذلك لاختلاف نحوي الحمل وهذا ايضا فاسد اما اولا فلان صدق الكيف على العلم اما ان يكون لاجل

كون العلم نوعا من مقولة الكيف فعلى تقدير كون العلم هو الصورة المتحدة مع ذى الصورة بالحقيقة يندرج العلم تحت مقولتين بالذات وهو صريح البطلان واما ان يكون لاجل ان الكيف عارض له فاما ان يكون عارضا له من دون ان يتنوع بفصل فيلزم وجود الجنس بدون الفصل او يكون عارضا له بعد تنوعه بفصل فيكون هناك حقيقة اخرى هى من مقولة الكيف بالذات قائمة بالصورة فلا يصدق على الصورة الا انها ذات تلك الكيفية ومحلها لا انها نفس الكيف اذ لا يلزم من قيام كيفية بشئ الا ان يصدق على ذلك الشئ انه ذو الكيفية لا انه نفس الكيف كالجسم القائم به السواد والبياض مثلا فلا معنى لصدق الكيف على العلم على هذا التقدير وايضا القوم عدوا العلم من اقسام الكيف كما يدل عليه كلامهم حيث يقسمون الكيف الى الكيفيات النفسانية وغيرها ويجعلون العلم من الكيفيات النفسانية فلا يكفى لاصلاح كلامهم القول بان الكيف عارض للعلم وايضا لم يذهب احد الى ان هناك حقيقة اخرى وراء العلم هى من مقولة الكيف بالذات واما ثانيا فلانهم منعوا اندراج حقيقة واحدة تحت مقولتين مطلقا فلا يتقيم هذا الجواب على رأيهم واما ما اورده خاتم الحكماء قدس سره على هذا الجواب من ان الصورة الجوهرية الحاصلة فى الذهن شخص ذهنى والجوهر اعم منه وحمل الاعم على الاخص لا يكون اوليا فلا ورود له اذ كما يمكن ان يحمل شئ على نفسه حملا اوليا وليس حمله على نفسه حملا شائعا صناعيا فكذلك يمكن ان يحمل ذاتى الشئ عليه حملا شائعا ذاتيا وليس حمله عليه حملا شائعا عرضيا كما ان مفهوم المتلون يصدق على مفهوم الابيض صدقا شائعا ذاتيا وليس صدقه عليه صدقا شائعا عرضيا فان مفهوم الابيض متلون بمعنى ان المتلون ذاتى له وليس متلون بمعنى انه موصوف بالتلون فالصورة الجوهرية الذهنية التى هى شخص يصدق عليها الجوهر بمعنى انه ذاتى له صدقا شائعا متعارفا ذاتيا ويصدق عليها الكيف صدقا شائعا عرضيا ففى كون حمل الجوهر عليها اوليا لا يضر العيب كما لا يخفى هذا فقد ظهر ان الاشكال غير مندفع عن هؤلاء الجماهير القائلين بكون العلم هو الصورة المتحدة مع ذى الصورة ولقوة هذا الاشكال ذهب الصدر الشيرازى فى الاسفار الى ان النفس تبوع حين الادراك صورا قائمة بانفسها فصور الجواهر جواهر وليست كيفا وتلك الصور منكشفة بانفسها وذوات الصور بوساطتها وسنبطل رأيه انشاء الله تعالى فى شرح قول المص فانها من حيث الحصول فى الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم وانا بفضل الله منه سبحانه برآء بين وثيقة وحجج دقيقة على البطلان كون الصورة الحاصلة المتحدة مع ذى الصورة هى العلم قد ذكرنا حجتين منها فى البطلان مذهب اصحاب الشيخ والمشاء ونذكر بعضا آخر منها على وجه الاجمال صونا للطالبى العلم والكمال عن الغواية والضلال فمنها انه لو كان العلم هى الصورة لزم اما كون الذاتيات معللة بالعوارض او صيرورة حقيقة عين حقيقة اخرى واللازمان باطلان اما الاول فلان العوارض متاخرة عن الذات والذاتيات فلا يمكن تعليل الذاتيات بالعوارض واما الثانى فلان انقلاب حقيقة الى حقيقة اخرى من دون ان يكون بينهما مادة مشتركة تخلع صورة وتتلبس باخرى غير معقول بالبديهة بيان الملازمة ان القريحة الصريحة والفطرة الصحيحة حاكمة بان حقيقة العلم ليست اعتبارية ولا تعليمية اختراعية كالمائية

المركبة من الانسان والبياض فلو كان العلم هو الصورة الذهنية المتحدة مع ذي الصورة فاما ان يكون تلك الصورة بتمام حقيقتها علما فيلزم ان يكون حقيقتها قبل حصولها في الذهن ايضا علما وهو صريح البطلان اولا يكون كذلك فيكون الحصول في الذهن الذي هو من عوارض حقيقة تلك الصورة قد صيرها علما فاما ان يكون حقيقة العلم عينها او جزئيا من اجزائها فيلزم تعليل ثبوت الشيء لنفسه وثبوت ذاتيات له بالعرض وهو الامر الاول اولا يكون حقيقة العلم عينها ولا جزئيا من اجزائها فيلزم ان يصير حقيقة الصورة بعروض عارض لها وهو الحصول الذهني عين حقيقة العلم وهو الامر الثاني فالقبيح يجوز ان يكون العلم عرضا لجزء الاشياء عند حصولها في الذهن فلا يلزم الا تعليل ثبوت عارض للاشياء وهو العلم بعارض آخر وهو الحصول الذهني قلنا فالعلم على هذا التقدير يكون عبارة عن عارض الصورة لا عن الصورة نفسها وايضا سياتي انشاء الله تعالى البطلان كون العلم عارضا للصورة وتحقيق انه متعلق بالصورة لانه عارض لها ولا يلتفت الى ما يقال ان العلم عبارة عن المجموع المركب من الصورة والعوارض الذهنية لان حقيقة العلم على هذا التقدير يكون اعتبارية كالحقيقة المركبة من الانسان والبياض وهو صريح البطلان وسنها ايضا فان كان العلم هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة لزم اما كون العلم جنسا عاليا ومقولة من المقولات العشرة او كونه شخصا من مقولة من دون توسط الاجناس او الانواع المتوسطة والسافلة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان اللزوم ان كل حقيقة مقولة عالية كالكم مثلا اذا حصل في الذهن وكان علما فالعلم اما نفس حقيقة تلك المقولة فيلزم كون علم الشيء الخاص جنسا عاليا ومقولة من المقولات قطعا او حقيقة تلك المقولة من حيث انها صورة شخصية قائمة بالذهن شخصية معروضة للعوارض الذهنية فصارت حقيقة المقولة كالكم مثلا شخصا من دون ان يتخصص اولا بالفصل العالي كالمتصل او المنفصل ومن دون ان يكون مقدارا او عددا ومن دون ان يكون جسما تعليميا او سطحا او خطا وغير ذلك مثلا وايضا يكون المقولة على هذا التقدير نوعا حقيقيا للعلم والعلم شخصا منها وهو ظاهر البطلان فان انكروا ذلك وقالوا يجوز ان يكون المقولة نوعا حقيقيا بالقياس الى العلم وجنسا عاليا بالقياس الى غيره مما يندرج تحتها فيكون العلم عبارة عن حصة من المقولة اذ الجنس انما يكون نوعا بالقياس الى حصة من الماهية المقولة اتية مقولة كانت ظاهر البطلان اذ الحصة اعتبارية والعلم ليس كذلك كما لا يخفى وهذا البرهان كما يبطل كون العلم هي الصورة المتحدة بالحقيقة مع ذي الصورة يبطل القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن اذ لو حصلت الاشياء بانفسها في الذهن فاذا حصل حقيقة مقولة عالية في الذهن ✣ ✣ ✣

والانواع انما يمتنع بحسب الوجود الخارجي قلنا لما صلح حقيقة الجنس العالي للوجود والتشخص من دون ان تحصل بفصل بحسب نحو من انحاء الوجود لم يكن طبيعته مبهمة محتاجة في تحصلها الى الفصل ومتممة في التحصل بدونه فلا يكون جنسا فضلا عن ان يكون جنسا عاليا وهذا ظاهر ومن يشك فيه مكابر ولا يمكن ان يقال ان الصورة الذهنية الشخصية حصة من المقولة فان الحصة خصوصيتها باعتبار العقل ولا كذلك الصورة الذهنية فلا يمكن ان يلتزم كون المقولة نوعا للصورة الذهنية بناء على ان الجنس بالقياس الى حصصه يكون نوعا حقيقيا فافهم ومنها انه لو كان العلم هو الصورة المتحدة بالحقيقة مع ذي الصورة لزم ان يكون الجنس العالي مندرجا تحت نوع من انواعه اندراج افراد الانواع تحت الانواع واللازم ظاهر الاستحالة بيان ذلك ان العلم عندهم نوع من مقولة الكيف في الذهن ولو كانت علما من العلوم كانت مندرجة تحت نوع العلم ولا يمكن ان يقال ان اندراجها تحته لاجل عروض التشخص الذهني والعوارض الذهنية لها عند حصولها في الذهن اذ الشئ انما يندرج تحت هيئة بسبب حقيقته لا لاجل عروض عارض لحقيقته فليس يمكن ان يقال ان اندراج الانسان تحت الحيوان لاجل انه عرض عارض للانسان ومنها انه لو كان العلم هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة بالحقيقة كان يلزم ان يكون العلم عين عدمه او ضده بالحقيقة فانا اذا علمنا الجهل المقابل للعلم كان العلم عين الجهل بالحقيقة والجهل اما عدم له او ضد واللازم صريح البطلان ومنها ما افاده بعض من سبقنا بالزمان من انه لو كان العلم هو الصورة لزم كون الآلات الجسدانية عالمة لان صور الجزئيات المادية انما تقوم بها والعالم ما قام به العلم ولزم ان لا يكون لنفس عالمة بها اذ لا معنى لصدق المشتق على شئ مع قيام المبدء بشئ آخر ومنها ان الصور منها عدمية سلبية فلو كانت علما كانت حقيقة عدمية سلبية ولنا على بطلان هذا المذهب حجج طويناها مخافة الاطناب وفيما ذكرناه كفاية لطالب الحق والصواب واعلم ان صاحب الافق المبين لما رأى الشبهات المفصلة الواردة على كون العلم هو الصورة ولم يستطع ان يجيب عنها ذهب الى ان العلم ليس هو الصورة المنطبعة في الذهن حقيقة بل العلم نفس وجودها الانطباعي احترازا عن تلك الشبهة ومثله في هذا الاحتراز والاجتناب كمثل الهارب عن المطر الواقف تحت الميزاب اما اولا فلان العلم على هذا التقدير يكون نحوا وقسما من الوجود فيكون خارجا عن المقولات لان الوجود بسيط خارج عن المقولات واما ثانيا فلان الوجود بمعنى اعتباري انتزاعي والمعاني الانتزاعية لا حقيقة لها الا ما حصل في العقل وافرادها هي الحصص المتفقة بالنوع فعلى هذا التقدير يكون اقسام العلم متحدة بالنوع فيلزم الاتحاد النوعي بين التصور والتصديق واما ثالثا فلان الوجود بمعنى انتزاعي فيلزم ان يكون العلم امرا انتزاعيا فيتوقف على الانتزاع واما رابعا فلان الوجود الانطباعي صفة للصورة فلو كان علما كانت الصورة عالمة اذ العالم هو الموصوف بالعلم فان التجاء للاستخلاص عن هذه المضائق والاجتناب عن تلك المزالق الى ان العلم هو منشأ انتزاع الوجود الانتزاعي وهو الصورة عادت الشبهات المفصلة التي رام الاستخلاص منها وكان من الذين كلما ارادوا ان يخرجوا منها من غم اعيدوا فيها **قوله** الا ان يتمسك بتجوز كما قيل لما ورد على القائلين بكون العلم هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة

ان العلم على هذا التقدير لا يكون من مقولة الكيف قد عدوه منها اجاب المحقق الدواني بان عدهم العلم من مقولة الكيف تجوز ومسامحة تشبيها للامور الذهنية اى الصور التي هي العلوم بالامور العينية التي هي مندرجة تحت مقولة الكيف حقيقة وهذا ايضا سخيف لانهم قسموا الكيف الى انواعه وعدوا العلم من انواع الكيف النفساني الذي هو من انواع الكيف ونصوا على كون العلم من مقولة الكيف فالقول بكون عده من الكيف مسامحة وتشبيها لا يوافق كلامهم **قوله** وعلى الثالث اى قبول الصورة من مقولة الانفعال كذا شاع بينهم ولا يخفى على من له ادنى مسكة ان مقولة الانفعال عبارة عن التاثير التجددي اى قبول الاثر يسيرا يسيرا ولذا قال الشيخ ان الاولى في تعبير مقولة الانفعال ان يقال مقولة ان ينفعل ليكون اول على التجدد وتلك المقولة هي نفس الحركة والانحفار في ان قبول الصورة ليس من هذا الباب فالعلم بمعنى قبول الصورة ليس من مقولة الانفعال ومنشاء الاشتباه اشتراك لفظ القبول بين مطلق الاتصاف بشئ وبين التاثر على سبيل التدريج ثم القول بكون العلم عبارة عن قبول الصورة باطل لان قبول الصورة ليس معناه الا كون الذهن محلا للصورة والمحلية نسبة بين المحل والحال ومن البديهيات ان العلم ليس عبارة عن نفس التعلق والنسبة لانها معنى اعتباري انتزاعي هذا وقد فرغنا الى الآن عن ابطال مذهب المتكلمين ومذهب القائلين بكون العلم هو الصورة سواء كانت متحدة مع ذي الصورة او شجاله ومذهب القائل بكون العلم نفس الوجود الانطباعي للصورة ومذهب القائل بكونه عبارة عن قبول الصورة وبقي مذهب الصدر الشيرازي القائل بان العلم صورة قائمة بنفسها ومذهب القائلين بان العلم هو اتحاد العاقل مع المعقول او مع العقل الفعال او مقارنة العاقل والمعقول في العقل الفعال ومذهب الشارح فاما مذهب الصدر الشيرازي فسنبطله في مستانف القول انشاء الله تعالى واما مذهب اصحاب الحالة فسنحقق القول فيه عن كتبهم واما مذهب الشارح فسنتكلم عليه عن قريب واما مذهب القائلين باتحاد العاقل مع المعقول او العقل الفعال او مقارنة العاقل والمعقول في العقل الفعال فنبطلها ههنا فنقول من الوجوه الدالة على بطلان المذهبين معا اولا ان صيرورة شئ عين شئ لا يعقل لان ذينك الشيئين اما كلاهما معدوم فلا اتحاد بينهما اذ المعدوم لا شئ بحت لا يصلح لان يحكم عليه بشئ فضلا عن الاتحاد وكل منهما موجود فلا اتحاد ايضا اذ الوجود يتخالف باختلاف المضاف اليه فيكون هناك موجودان ووجودان احدهما موجود والآخر معدوم فلا اتحاد ايضا اذ لا يعقل الاتحاد بين الموجود والمعدوم وايضا فان كان المعدوم هو الشئ الاول اعني الصائر فيكون ذلك الشئ على هذا التقدير قد انعدم لا انه صار شيئا آخر بل قد انتفى هو سواء حدث بعده شئ آخر او لم يحدث وان كان هو الشئ الثاني اعني ما يصير اليه فالشئ الاول موجود كما كان ولم يصر شيئا اخر واما صيرورة بعض العناصر بعضا فلا يعني بها ان عنصرا بعينه صار عنصرا آخر فان ذلك مستحيل فالهواء نفسه لا يصير ماء مثلا لانه ان كان الهواء موجودا فهو هواء لا ماء وان لم يكن موجودا فقد انعدم الهواء لانه صار ماء بل معناها ان الهيولى العنصرية تخلع صورة الهواء مثلا فيفسد الجسم الهوائي وتكتسي الصورة المائية فيتكون الجسم المائي وليس ذلك من الاتحاد في شئ وكذا صيرورة

العناصر بعد استرجاعها مركبات [illegible] الاتحاد بل العناصر امترجت باقية قد فاض عليها الصور التركيبية فيكون المركبات و
ثانيا ان العالم بعد ما اتحد مع العقل الفعال اما ان يبقى كما كان قبل الاتحاد فيلزم ان يبقى حال العلم وما قبله ولا
يبقى كما كان فاما ان يبطل وتحل محله الاولى او يحل على الاول فاما ان يكون الباطل صفة من صفاته فيكون ذلك اتحاد العالم
مع المعلوم اي العقل الفعال او يكون الباطل ذات العالم فيكون العالم حين حصول العلم معدوما وعلى الثاني فاما ان يكمل ذات
العالم كمالا اولا نوعيا فيكون ذاته جنسا والمعلوم والعقل الفعال على اختلاف المذهبين فصلا والمركب نوعا وهو سفسطة ظاهرة ابطلان
ان العالم بما يعلم عند علمه فيلزم تحصل الجنس بدون الفصل واما ان يكمل كمالا ثانيا بعد تحصل حقيقته فيكون ذلك الكمال وجود صفة فيه
الاتحاده مع غيره ومما يبطل القول بكون العلم عبارة عن اتحاد العلم مع المعلوم انه لو كان كذلك لزم اتحاد الحقائق المتباينة المندرجة
تحت المقولات العالية المتخالفة بالذات على هذا التقدير يتحد العالم مع تلك الحقائق اذا علمها فيلزم اتحادها في انفسها وهو صريح البطلان
ومما يبطل القول بكون العلم عبارة عن اتحاد العالم مع العقل الفعال ان جميع المعلومات عندهم حاصلة في العقل الفعال
فلو كان العلم عبارة عن اتحاد العالم مع العقل الفعال فاما ان يتحد العلم مع ذات العقل بتمامها فيلزم منه ان يعلم العالم عند علمه بعلوم
جميع المعلومات [illegible] ويتحد مع بعض العقل الفعال فيلزم ان يكون العقل الفعال منبعضا متجزيا وهو ايضا باطل ولك
ان تفصل هذا البرهان فتقول اما ان يكون العقل الفعال شيئا ذا اجزاء والبعاض او لا يكون كذلك فعلى الثاني يلزم ان يكون العالم
بشيء عالما بجميع الاشياء وهو باطل وعلى الاول يكون النفس العالمة بشيء متحدة مع جزء من اجزاء العقل الفعال النفس الاخرى العالمة
بشيء آخر متحدة مع جزء آخر من اجزائه وبكذا فيلزم ما ذكرنا اولا ان يكون العقل الفعال متبعضا متجزيا فلا يكون مجردا فلا يكون عقلا فعالا وثانيا
ان يكون تلك الاجزاء غير متناهية بالفعل لعدم تناهي النفوس الناطقة بالفعل عند الفلاسفة وثالثا ان لا يكون النفس الناطقة
ذاتا واحدة لان النفس قد تعلم بعض المعلومات وحينئذ تكون متحدة مع جزء من اجزاء العقل ثم تعلم بعضا آخر من المعلومات فتتحد مع جزء آخر من اجزاء العقل و
هو باطل الامرين اما ان لا يكون العقل الفعال ذاتا واحدة من بدء الفطرة واما ان يصير الشيء الواحد اشياء متعددة وكلاهما باطل اما الملازمة فلان اتحاد
النفوس مع العقل اما ان يكون من بدء الفطرة فلا يكون ذات العقل ذاتا واحدة قبل ذوات متعددة حسب تعدد النفوس واما ان يكون ذلك لاتحاد حادث
فيكون العقل من بدء الفطرة ذاتا واحدة ثم يصير بعد اتحاده مع النفوس ذوات متعددة واما البطلان شقي اللازم فلانه لو لم يكن ذات
العقل من بدء الفطرة ذاتا واحدة وكانت ذواتا متعددة حسب تعدد النفوس فليست عقلا بل هي نفوس متعددة ولا يغني اطلاق
اسم العقل على تلك الذوات المتعددة شيئا وصيرورة الشيء الواحد اشياء متعددة باطل لان الاشياء المتعددة لها وجودات متعددة
والشيء الواحد له وجود واحد فاذا بطل الوجود الواحد لبطل ذات الموجود بذلك الوجود فيكون هناك انعدام ذات واحدة وحدوث ذوات
متعددة لا صيرورة ذات واحدة ذواتا متعددة وهذا الوجه الرابع وجه مستقل لابطال هذا المذهب من دون حاجة الى التضييق الاول

بل یکفی ان یقال انکان اتحاد النفوس مع العقل الفعال من بدء فطرته لزم کونه ذوات متعددة وانکان حادثا لم یکون الشیء الواحد کثیرا ولک ان تقول انکان اتحاد النفوس مع العقل من بدء الفطرة لزم ان یکون العقل حادثا زمانیا لان النفوس حادثة وانکان حادثا کان العقل واقعا فی الزمان لتغیر الاحوال علیه وایضا علم الجزئیات المادیة لایمکن ان یکون عبارة عن الاتحاد مع العقل الفعال اذ الجزئیات لایمکن ارتسامها فی العقل المجرد ولعلک قد تحققت ما القینا علیک بان مذهب القائلین بکون العلم عبارة عن مقارنة العاقل والمعقول فی العقل الفعال ایضا باطل لانا اذا علمنا شیئا فاما ان نکون مقارنین مع العقل الفعال بتمامه فیلزم ان نکون عالمین بجمیع المعلومات الحاصلة فیه وهو صریح البطلان او نکون مقارنین بعض العقل الفعال فیکون العقل الفعال متجزیا متبعضا وهو بدیهی الاستحالة وبالجملة فسخافة هذا المذهب اظهر من ان تخفی ومفاسده اکثر من ان تحصی

قوله والمختار عند المحققین اعلم انه لاریب فی ان المعنی المصدری للعلم مفهوم بدیهی التصور ولافی ان له مصداقا ومنشاء انتزاع فی الواقع بلا اعتبار معتبر وفرض فارض ولاخفاء فی ان مصداق العلم المصدری لیس امرا منفصلا عن العالم لان المعنی المصدری منتزع عن العالم به بهته فلا معنی لانتزاع صفة عن العالم مع کون منشاء انتزاعه امرا منفصلا عنه فمصداقه اما ذات العالم وسیاتی البطلانه او صفة قائمة بالعالم فهی اما الصورة الحاصلة فی الذهن وقد ابطلناه او صفة غیر الصورة ویجب ان یکون تلک الصفة ذات تعلق بالمعلوم والالم یکن علما به ومنشاء الانکشافه فالعلم اذن صفة قائمة بالعالم متعلقة بالمعلوم یعبر عنها بدانش وهی المسماة بالحالة الانجلائیة فی کتب علمائنا الماتریدیة کشرهم الله تعالی وبالحالة الادراکیة فی کلام المتاخرین وهذا المذهب هو الحق وهو مذهب مشائخنا الاعلام بواهم الله فی دار السلام والیه ذهب العلامة القوشجی والمصنف وبعض المتاخرین واصحاب هذا المذهب اختلفوا فیما بینهم نحوین من الاختلاف الاول ان تلک الحالة هل هی صفة انضمامیة او صفة انتزاعیة والثانی ذهب بعض المتاخرین وهو الظاهر من کلام المصنف والاول هو الحق لانها لو کانت انتزاعیة توقف علمنا بشیء علی انتزاع المنتزع وهو ظاهر البطلان فان التجا والی منشاء انتزاعها کان مبدء الانکشاف هو منشاء انتزاعها فیکون هو العلم وسیاتی البطال کون الحالة انتزاعیة فی شرح قول المصنف ثم بعد التفتیش الخ علی البسط وجوه وتمام تفصیل فانتظر والثانی ان متعلق تلک الحالة ما هو فذهب علمائنا الماتریدیة الی ان متعلقها قد یکون معدوما محضا وقد یکون موجودا خارجیا وهم نافون للوجود الذهنی مطلقا وقد مر البطلانه حیث ابطلنا کون العلم اضافة وذهب المصنف وغیره من المتاخرین الی ان متعلقها صور الاشیاء الحاصلة بانفسها فی الذهن وهذا ایضا باطل لبطلان حصول الاشیاء بانفسها فی الذهن کما سبق وایضا سیاتی وجوه اخری لابطاله وذهب العلامة القوشجی الی ان متعلقها صور الاشیاء الحاصلة فی الذهن من دون حلول فیه وهو مع بطلانه بما مر باطل بوجوه اخر ستعرفها وذهب خاتم الحکماء الی ان متعلقها هی الاشیاء الموجودة بوجود سوی الوجود العینی لاتیرتب علیه الآثار فی عالم آخر من دون ان یقوم تلک الاشیاء بالذهن ولم یحصله هذا العبد بعد

وسيبين مافيه فيما بعد انشاء الله تعالى والحق ان متعلق تلك الحالة اولا هي الاشباح الحاصلة في الذهن من الاشياء وثانيا ذوات الاشباح وسياتي تحقيق ذلك في شرح قول المص فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم فانتظر **قوله** وهي عندهم قائمة بالعالم وقع في عبارات بعض المتاخرين ان الحالة عرضية للصورة فورد عليه ان العرضي هو الخارج المحمول فلو كانت عرضية للصورة كانت محمولة عليها اما بالمواطات وهو باطل لان المبادي لا تحمل على غيرها او بالاشتقاق فيلزم ان يكون الصورة عالمة فنبه الشارح على ان الحالة قائمة بالعالم لا بالصورة حتى يلزم كون الصورة عالمة نعم هي مقارنة للصورة في موضوع واحد وهو العقل وليس بينهما علاقة العروض الا على المسامحة كالكاتب والضاحك فكما ان كلا منهما عرضي لصاحبه من حيث المقارنة في موضوع واحد من دون عروض احدهما للاخر كذلك الحالة عرضية للصورة من حيث المقارنة في موضوع واحد من دون عروضها للصورة هذا حاصل كلام الشارح وفيه نظر اما اولا فلان الحكم بكون الصورة مقارنة للحالة في موضوع واحد لا يصح على اطلاقه لان صور الجزئيات المادية مرتسمة في الآلات الجسدانية والحالة قائمة بالعقل فلا مقارنة بينهما في موضوع واحد واما ثانيا فلانه لا يلزم من مقارنة وصف في موضوع واحد ان يكون احدهما عرضيا للاخر والا لزم ان يكون سائر صفات النفس كالشجاعة وغيرها عرضية للصورة وهو ظاهر البطلان ومفهوم الضاحك ليس عرضيا لمفهوم الكاتب ولا بالعكس بل الضاحك عرضي لافراد الكاتب والكاتب لافراد الضاحك وانما ذلك لاجل علاقة العروض وكذلك ليس الكتابة عرضية للضحك ولا الضحك عرضيا للكتابة فان قيل ليس مراد الشارح تصحيح كون الحالة عرضية للصورة حتى يرد عليه ذلك قلت فحينئذ يكون ذكر مقارنة الحالة للصورة في موضوع واحد وتظيرهما بالكاتب والضاحك لغوا لا طائل تحته **قوله** والحق ان العلم محصله لا يزيد على ان الممكن لما كان في حد ذاته بالقوة ولم يكن له فعلية الا من تلقاء الجاعل الحق عز مجده وكان العلم هو مبدء انكشاف وظهور لم يكن الممكن بذاته مبدء للانكشاف بل انما يكون مبدء له لاجل استناده الى جاعله فيكون الجاعل الحق سبحانه مصداقا بالذات للعلم الذي هو مبدء انكشاف الاشياء كما انه مصداق بالذات للوجود بل العلم هو الوجود المجرد فمصداقه هو مصداق الوجود فالمصداق الحقيقي للعلم هو المصداق الحقيقي للوجود وهو الواجب سبحانه والمصداق بالعرض للعلم هو المصداق بالعرض للوجود وهو ذوات الممكن من حيث الاستناد الى الجاعل فالعلم الحقيقي هو الواجب سبحانه هذا خلاصة مذهبه في كلامه انظار الاول ان قوله بان يكون هو بنفسه مطابقا لمعنى الظهور ومصداقا لحمله غير مستقيم لان العلم هو مبدء انكشاف الاشياء وظهورها عند العالم فانما يجب ان يكون هو بنفسه مصداقا لمبدئية الظهور لا ان يكون هو الظهور ظاهرا حتى يجب ان يكون بنفسه مصداقا لمعنى الظهور ولا استلزام بين كون الشئ مبدء لظهور شئ آخر وبين كونه ظاهرا بنفسه كما مر في مبحث بديهة العلم ونظريته الثاني ان قوله والممكن لما كان الى قوله ولا في حد ذاته عالما ان اراد ان الممكن لذاته لا يجعل الجاعل فضلا عن ان يكون بلا جعل الجاعل مبدء انكشاف شئ او عالما بشئ فذلك مسلم ولكن لا يجديه نفعا اذ لا يدعي

الی ذلک من ذهب الی کون العلم فی الممکنات غیر ذات الواجب سبحانه وانما مذهبه ان العلم حقیقة ممکنة جعلها الواجب تعالی
فتقررت فی ذات قابلة لها فصارت تلک الذات تبقرر تلک الحقیقة فیها عالمة بما تعلقت به تلک الحقیقة ولا یلزم من عدم کون
الممکن لاذات له الا بجعل الجاعل ان لا یکون ذات الممکن بنفسها مصداقا لمبدئیة الانکشاف وانما کان یلزم هذا لو کان للممکن بلا
جعل الجاعل ذات وکانت ذاته المتقررة بنفسها محتاجة الی جعل جاعل فی کونها مبدء للانکشاف حتی یکون مبدئیة الانکشاف من
العوارض الزائدة اللاحقة له بعد فعلیة ذاته ولو لزم من مجعولیة ذات الممکن ان لا یکون ذاته بنفسها مصداقا لمبدء الانکشاف لزم ایضا
من کون الانسان مثلا لاذات له الا بجعل الجاعل ان لا یکون ذات الانسان بنفسها مصداقا للانسانیة وان اراد بان الممکن له ذات
بلا جعل الجاعل لکنها بنفسها امر ظلمانی وانما تکون ظاهرة او مظهرة بجعل الجاعل فهذا باطل فاحش الثالث ان قوله کان فی حد
ذاته امرا ظلمانیا لا یدری ماذا اراد به فان اراد به ان الممکن بلا جعل الجاعل ایاه امر ظلمانی فهو اذ لاذات للممکن بلا جعل الجاعل فهو بلا
جعل الجاعل لیس امرا لا ظلمانیا ولا نورانیا بل هو لاشئ بحت وان اراد به ان الممکن بنفس ذاته بلا اعتبار امر زائد علی ذاته امر ظلمانی فانا
عنی بالامر الظلمانی ما لا یکون مصداقا بنفس ذاته لمبدء الانکشاف فکون کل ممکن کذلک ممنوع بل یجوز ان یکون حقیقة بعض الممکنات
بنفسها بلا زیادة امر علیها مصداقا لمبدء الانکشاف لا بد لنفی ذلک من دلیل وان عنی غیر ذلک فلا یفید ما هو بصدده من المرام بل
هو بمعزل عن هذا المقام الرابع ان قوله کذلک عالمیته انما هی بالعرض ان اراد به ان عالمیة الممکن بواسطة فی العروض بان یکون
هناک عالمیة واحدة ثابتة للواسطة بالذات ولذی الواسطة ای الممکن بالعرض فذلک صریح البطلان اذ العالمیة الثابتة للواسطة
سبحانه لا ینصف بها الممکن اصلا لا بالذات ولا بالعرض وان اراد به ان عالمیة الممکن معلولة له سبحانه فانه سبحانه یفیض حقیقة العلم
فی الممکن فیتصف بالعالمیة لاجل قیام حقیقة العلم به بافاضته تعالی ایاها فیه فمسلم لکن لا یلزم منه ان لا یکون حقیقة العلم من الممکنات
کما هو مدعاه وکذا قوله فکما ان قوامه وجوده انما هو بالعرض ان اراد به ان الممکن معلول للواجب سبحانه فذلک مسلم لکن لا یجدیه شیئا
وان اراد غیر ذلک فلیبین حتی ینظر فیه الخامس ان قوله فکما ان وجود الممکن هو وجود الواجب کذا علمه هو علم الواجب ان اراد به انه
کما ان الوجود المصدری المنتزع من الممکن هو الوجود المصدری المنتزع من الواجب کذا العلم المصدری المنتزع من الممکن
هو العلم المصدری المنتزع من الواجب فهو من الافاحش اما اولا فلان الکلام لیس فی المعنی المصدری للعلم بل فی منشاء
الانکشاف کما صرح هو نفسه حیث قال فان العلم حقیقة مبدء لانکشاف الاشیاء واما ثانیا فلان الحکم باتحاد ما ینتزع عن الممکن وما
ینتزع عن الواجب بین البطلان فان الانتزاعی تتعدد بتعدد المنتزع منه واما ثالثا فلان ما حققناه فیما سبق ان العلم بالمعنی
المصدری المعبر عنه بالدانستن لا ینتزع منه سبحانه کیف ولیس المعنی المصدری الا الحدث من حیث التلبس بالفاعل فلو انتزع
منه المعنی المصدری کان علمه الذی هو مصداق المعنی المصدری هو الحدث المتلبس بذاته تعالی فیلزم زیادة صفة العلم علی ذاته

واللازم باطل واما ابعا فلانه على هذا التقدير لا يستقيم تفريع هذا القول على قوله فمصداق حمل الوجود والعلم الخ فان اللازم من ذلك
القول ليس الا ان وجود الممكن وعلمه معلول له تعالى ومستند اليه الان ما يتفرع من الممكن من الوجود والعلم نفس ما يتفرع من ذاته
من الوجود والعلم وان اراد انه كما ان المتفرع منه بوجود الممكن هو المتفرع منه بوجود الواجب كذا المتفرع منه بعلم الممكن هو المتفرع
منه بعلم الواجب فهذا المفيد باطل لان المتفرع منه بوجود الممكن هو ذات الممكن والمتفرع منه بوجود الواجب هو ذات الواجب
وليست ذات الممكن هي ذات الواجب كذا المتفرع منه بعلم الممكن ذات الممكن او صفة قائمة بذاته والمتفرع منه بعلم الواجب
نفس ذاته المقدسة فالحكم باتحادهما سخيف باطل على انه على هذا التقدير ايضا لا يستقيم تفريع هذا القول على قوله فمصداق حمل الوجود
والعلم اذ لا يلزم منه الا ان وجود الممكن وعلمه معلول له تعالى وبين هذا وبين ذلك وان اراد انه كما ان علة وجود الممكن وجود الواجب
كذا علة علم الممكن علم الواجب الذي هو نفس ذاته المقدسة فذاك حق وسلم ولازم من قوله فمصداق حمل الوجود والعلم الخ لكن لا مساس
له بما ادعاه من ان العلم نفس الواجب سبحانه بل اللازم منه ان الواجب سبحانه علة للعلم وهذا مما لا ينكره ولا كلام فيه لا مساس ان قوله
بل العلم هو الوجود المجرد ان اراد بان مفهومهما واحد فظاهر ان مفهوميهما مختلفان وان اراد ان مصداقهما واحد فهو ممنوع بل مصداق
العلم هو الصفة الانضمامية التي حققناها ومصداق الوجود المجرد ذات الموجود المجرد وما يساق منه في بيانه انما يدل على تقدم ذاته
على ان الذات المجردة صالحة للاتصاف بالعلم لا انها حقيقة العلم كما ستقف عليه انشاء الله تعالى واما ان قوله فالواجب سبحانه
يجعل العقل امرا نوريا ان اراد به انه سبحانه يجعل العقل مبدء لانكشاف الاشياء فذلك ممنوع بل الحق ان الواجب سبحانه يجعل في
العقل امرا نوريا اي يفيض فيه حقيقة هي مبدء انكشاف الاشياء وان اراد به انه سبحانه يجعل العقل صالحا لان ينكشف عنده
الاشياء فمسلم لكن لا مساس له بما ادعاه الثامن ان قوله وليس العلم امرا زائدا على وجوده الخاص المجرد ان اراد به اتحاد مفهوميهما فذلك
بين البطلان وان اراد به اتحاد حقيقتهما ومطابقتهما فهو مم كيف ومطابق الوجود المجرد نفس ذات العقل بلا زيادة امر عليها ومطابق العلم
يجب ان يكون حقيقة يلزمها الاضافة الى المعلوم لذاتها وذات العقل لا يلزمها الاضافة الى شئ لذاتها ولو تنزل عن ذلك فلا يلزم
من اتحاد العلم والوجود المجرد بهذا المعنى الا ان يكون العلم نفس ذات العقل لا ان يكون العلم نفس ذات الواجب كما ادعاه التاسع ان
قوله لهذا يدرك ذاته بذاته غير صحيح فانا قد حققنا فيما سبق ان العقل انما يدرك ذاته بقيام الحالة الادراكية بها والبطلان القول باتحاد
العالم والمعلوم والعلم في علمه بنفسه العاشر انه لو فرض صحة هذا القول فانما دلالته على ان علم الشئ بنفسه نفسه لا على ان علم الشئ
مطلقا نفسه بل لا بد لاثبات ذلك من اثبات ان علم الشئ بنفسه علمه بغيره وافراد حقيقة واحدة الحادي عشر ان قوله نعم قد يقرر
على ان العلم صفة زائدة على العالم قائمة به على خلاف ما ذهب اليه بيان ذلك ان الكلام في حقيقة العلم التي هي مصداق للعلم
المصدري وظاهر ان ما هو مصداق للعلم يلزمه الاضافة الى المعلوم لذاته لان العلم المصدري لا يزيد على مصداقه الا باعتبار معنى

التلبس بالفاعل فيه دون مصداقه والتعلق بالمعلوم لازم للمعنى المصدرى فيكون لازما لمصداقه ايضا اذ التلبس بالفاعل الذى زيد المعنى
المصدرى على مصداقه لا يوجب الاضافة والتعلق بالمعلوم حتى يتصور لزوم الاضافة الى المعلوم للمعنى المصدرى دون مصداقه
على ان الشارح نفسه معترف بان العلم حقيقة مبدء لانكشاف الاشياء فالاضافة الى المعلوم لازمة له قطعا واذا كان كذلك كان تحقق الاضافة
ضروريا عند تحقق حقيقة العلم ولا يمكن تحقق الاضافة بدون المضاف اليه فلا يكون العلم فى الممكنات نفس ذات العالم ولا نفس
الواجب سبحانه بل يكون صفة ذات اضافة فالافتقار الى وجود المعلوم عند العقل دليل على ان العلم ليس عين العقل وبالجملة فكلام
الشارح مختل غاية الاختلال وندبه دون من ان يحتاج الى الابطال وسنذكر وجوها اخرا لابطال مذهبه حيث يعيد الشارح
ذكر مذهبه فيما بعد انشاء الله تعالى **قوله** بل العلم هو الوجود المجرد قال فى الحاشية هذا اضراب عن الحكم السابق المستفاد من التشبيه
يعنى تشبيه العلم بالوجود لان المتبادر منه ان العلم غير الوجود ويمكن ان يجعل اضرابا عما يفهم من قوله من حيث استناده اليه تعالى من
ان العلم هو الوجود مطلقا لا المجرد بخصوصه لان مصداقهما اى مصداق العلم والوجود حيثية واحدة والحق ان العلم وكذا سائر الصفات
الحقيقية عين الواجب اذ هو وجود مقدس بحت وذلك العلم فى الممكن نفس وجوده الخاص المجرد ولا يذهب عن ذى بصيرة ان من
الممكنات المحسوسة ما وجوده الخاص مبدء لظهور الاشياء عند الحس كالشمس والصور القائمة بها كذلك من غير المحسوسات ما هو
مبدء لانكشاف الاشياء عند العقل بحسب وجوده الخاص المجرد كالعقول والنفوس بالقياس الى ذواتها وصفاتها ثم البرهان و
الوجدان يحكمان بان النور بهنا ليس امرا زائدا على وجوداتها الخاصة اعنى نفس حقيقتها المتقررة القدسية بجعل الجاعل الحق اياها
على النحو المخصوص انتهى هذا الكلام نص على ان العلم فى الممكنات نفس ذات العالم ولا ريب فى ان ذات العالم الممكن مباينة محضة
للذات الواجبة المقدسة فلو سلم ان العلم نفس ذات العالم لم يلزم ان يكون العلم الذى كلامنا فيه نفس ذات الواجب كما ادعاه غاية
الامر ان الواجب سبحانه علة لعلم الممكن وهذا امر لا ينكره احد لكن لا مساس له بما ادعاه على ان كون ذات العالم نفسها مصداقا للعلم ايضا
باطل كما مر آنفا وسياتى البطلانه بوجه آخر ايضا **قوله** وذلك باعلام المعلم هذا ليس مناسبا بما زعم من ان العلم لا يزيد على الوجود
المجرد وان مصداقه نفس ذات العالم فان اعلام المعلم عبارة عن افاضته العلم فيه واذا فرض ان العلم نفس ذات العالم فعلمه
بالاشياء الغائبة عنه لا يكون بافاضته العلم فيه بل بنفس حضار المعلوم عنده فكان الاولى الاكتفاء بقوله افاضته وجوده له **قوله** وافاضته
وجوده له لا يخفى عليك ان الاشياء قد تكون مجهولة للنفس ثم تصير معلومة له منكشفة عندها فالكلام انما هو فى ان منشاء انكشاف الاشياء
عندها اى شئ هو فان هذا الانكشاف حادث بعد ما لم يكن فلا بد له من مبدء حادث ولا يمكن ان يكون هو ذات النفس لانها موجودة قبل
حدوثه فاما ان يكون هو صور الاشياء التى حدثت فى النفس وقامت بها فيكون العلم هو الصورة او يكون هو انطباع الصورة فى النفس
او انتقاش النفس بالصورة او يكون هو نفس تعلق حادث بين النفس وبين تلك الصور او يكون هو صفة اخرى وعلى التقادير يؤل

الامر الى احد المذاهب المشهورة فافتقار العقل فى العلم بالاشياء الى افاضة المعلم وجودها فيه دليل على ان العلم ليس نفس العالم فانقيل حاصل كلام الشارح ان مصداق العلم نفس ذات العالم لا صفة ووجود المعلوم له شرط لتحقق العلم فالانكشاف حادث بعد تحقق ذات العالم لاجل حدوث شرطه ولا ضير فيه قلت الكلام فى العلم وحقيقته ما ينكشف به الشئ ويقابله الجهل البسيط ولا ريب فى ان العلم غير متحقق حين الجهل فعند انتفاء الجهل وتحقق العلم على تقدير ان لا يكون مصداق العلم صفة قائمة بالعالم لا يزيد على حال الجهل الا وجود المعلوم او تعلق بين العالم والمعلوم فيكون العلم عبارة اما عن وجود المعلوم وهو حصوله لا نطباعى او عن تعلق بين العالم والمعلوم فيرجع الى احد المذاهب المشهورة كما لا يخفى **قوله** ونسبة العقول اليه قال فى الحاشية توضيحه ان نورية العقل لما كانت مستفادة من النور الحق فهو من حيث استفادته النور من النور المحض نسبته اليه تعالى كنسبة القمر الى الشمس ومن حيث ان العقل عاجز عن درك تعالى نسبته اليه كنسبة الخفاش الى الشمس انتهى **قوله** آثر ههنا ما اختاره ارباب التحقيق اختلفوا فى تصديق فقيل هو قسم من العلم كالتصور وقيل العلم هو التصور والتصديق من لواحقه واختلف الاولون فى تفسيره ففسره الامام بانه مجموع تصورات الاطراف والحكم وغيره بانه ادراك بان النسبة واقعة اوليست بواقعة وبعضهم بانه تصور معه حكم وآخرون بانه ادراك نفس النسبة التامة الخبرية وزعم الآخرون ان الاذعان الذى هو التصديق حالة تلحق وراء الادراك وتحصل عقيبه وهو الظاهر من كلام المحقق الطوسى فى نقد المحصل وهو مختار كثير من المتاخرين وهو ما اختاره **الشارح** جريا منه على سجيته فى التقليد فعند الاولين يكون قسمة العلم الى التصور والتصديق قسمة حقيقية وعند الآخرين يكون قسمته اليهما مجازية كما قال المحقق فى نقد المحصل من ان التصديق عندهم هو الحكم وحده من غير ان يدخل التصور فى مفهومه دخول الجزء فى الكل والتصور هو الادراك السادج وكانهم قسموا المعانى الى نفس الادراك والى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه الى ما يجعله محتملا للتصديق والتكذيب والى ما لا يجعله كذلك كالهيآت اللاحقة من الامر والنهى والتمنى وغير ذلك وسموا القسمين الاولين بالعلم انتهى فالمصنف لما قسم العلم بانه ان كان اعتقادا لنسبة خبرية فتصديق والا فتصور وكان اعتقاد النسبة الذى فسر به التصديق غير مندرج تحت العلم بل من لواحقه على ما زعم الشارح كان القسمة مجازية مبنية على المسامحة وهذا ما قال الشارح وفى عدها من العلم تسامح وانت تعلم ان كلام الشارح فى هذا المقام واه جدا فان عبارة المصنف صريحة فى ان العلم منقسم الى قسمين حقيقة وقوله وهما نوعان تبيانيان من الادراك نص على ذلك فتفسير كلامه بانه اختار ههنا كون التصديق من لواحق الادراك وتقسيم مبنى على التسامح احسان عليه من دون امتنان منه فان الحق ان التصديق وهو الاذعان والاعتقاد نوع من الادراك والعلم وقسمة العلم اليه الى التصور قسمة حقيقية كما ستعرف عن قريب وتحقيق المقام ان كون التصديق عبارة عن مجموع تصورات الاطراف والحكم كما ذهب اليه الامام باطل فان التصديق حقيقة محصلة وليست من الحقائق الاعتبارية والمجموع المذكور لا شك فى كونه اعتباريا اذ تلك التصورات ليس بعضها متحدا مع بعض حتى يكون التصديق مركبا منها تركيبا وهميا وليس ايضا

بعضها محتاجا الى بعض حتى يكون التصديق مركبا منها تركيبا خارجيا وايضا التصديق هو المكتسب من الحجة وليس المكتسب منها مجموع تصورات الاطراف والحكم فذلك المجموع ليس بتصديق فالتصديق ليس الا شيارا واحدا لا مجموع اشيار فان كان فتما من الادراك كان ادراكا متعلقا بشئ واحد وان لم يكن ادراكا كان كيفية واحدة تحصل عقيب الادراك متعلقة بشئ واحد ولا خلاف على هذا التقدير في ان التصديق نفس الاذعان وانما الخلاف في ان الاذعان هل هو نحو من الادراك او حالة تحصل عقيب الادراك واختلف الاولون القائلون بكون الاذعان نحوا من الادراك في انه هل هو مباين بالنوع لنحو الادراك التصوري او مغاير بحسب المتعلق فقط والحق ان التصديق هو نفس الاذعان وهو نوع من العلم مباين بالذات للتصور اما كونه مبانيا بالذات للتصور فسيأتي انشاء الله تعالى واما كونه نوعا من الادراك والعلم فلان العلم ما ينكشف به الشئ والاذعان اقوى انحاء الانكشاف والتصور من اضعفها فان الانكشاف تتفاوت شدته وضعفا لكونه من الكيف واقوى مراتب الانكشاف اليقين لانه انكشاف للواقع بحيث لا يحتمل النقيض ثم الجهل المركب لانه انكشاف خلاف الواقع بحيث لا يحتمل النقيض عند العالم ثم التقليد لانه جازم وان لم يكن راسخا ثم الظن لانه مع غير جازم فيجوز الطان الطرف المقابل تجويزا ضعيفا واما التصور فمن اضعف مراتب الانكشاف فكيف يذهب ذو بصيرة الى ان الاذعان ليس نحوا من العلم كيف والحجة انما تفيد العلم بالنسبة وانكشافها فانكار كون التصديق علما جهل صريح نعم الاذعان نوع من العلم مباين بالذات للعلم التصوري ولا يلزم من مباينته للتصور الا ان لا يكون قسما من التصور لا ان لا يكون قسما من العلم واما الذين ذهبوا الى ان الاذعان كيفية لاحقة عقيب الادراك فاولا ما ازالهم عن سواء السبيل انهم ذهبوا الى كون العلم هي الصورة الحاصلة ولما احتجوا الى وجدانهم وانصفوا من نفسهم وجدوا التصديق غير الصورة فما استطاعوا سبيلا الى حجة من الادراك فظنوا انه كيفية غير ادراكية تلحق عقيب الادراك ثم لما سنح ذلك في الاذهان عرض ان ذهب اليه من انكر كون العلم هو الصورة ايضا واستدل هو لا على ما ذهبوا اليه بوجوه لو تمت فانما تدل على ان التصديق ليس هو الصورة لا على انه ليس هو العلم فمن ذلك لهم قولهم انا كثيرا ما نذعن بالقضايا اثر ما نشك فيها فلا يزيد على ادراكاتنا الحاصلة لنا حين الشك ادراك آخر بل حالة اخرى يعبر عنها بالتصديق وهذا انما يدل على ان التصديق غير التصور وغير الصورة لا على انه غير العلم لانهم ان ارادوا انه لا يزيد على الصور الحاصلة حين الشك صورة اخرى حين التصديق او انه لا يزيد على التصورات الحاصلة عند الشك تصور آخر عند التصديق فذلك مسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون التصديق قسما من العلم انما يلزم ان لا يكون هو قسما من التصور او الصورة وان ارادوا انه لا يزيد على الادراكات الحاصلة عند الشك ادراك آخر فذلك مم بل يزيد الادراك التام بالنسبة العقدية ويزول الادراك التردد ومنها ان العلم هو المعلوم بعد حذف المشخصات الذهنية ولا يبقى بعد حذف المشخصات من التصديق القائم بالذهن الا مطلق التصديق من حيث هو كما لا يبقى بعد حذف المشخصات من الشجاعة القائمة بالنفس الا مطلق الشجاعة ولا يبقى بعد حذف المشخصات من

التصديق القائم بالذهن المعلوم فلا يكون التصديق علما وهذا في غاية السقوط لانه انما يدل على ان التصديق ليس هو الصورة لا على ان التصديق ليس هو العلم وان تم ما ذكر دل على ان الصورة ليست هي العلم فان العلم حقيقة والعلم الخاص القائم بالذهن فرد منها واذا حذفت المشخصات عنه بقي مطلق حقيقة العلم لا مطلق حقيقة المعلوم فلا يكون العلم متحدا مع المعلوم كما حسبه الجماهير وسيأتي تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى ومنها ان التصديق قابل للشدة والضعف فيكون من مقولة الكيف ولو كان علما بالنسبة كان عارضا عن النسبة مع المشخصات الذهنية والنسبة من مقولة الاضافة فلا يمكن اتصافها بالشدة والضعف وهذا ايضا انما يدل على ان التصديق ليس علما بمعنى الصورة المتحدة مع ذي الصورة لا على انه ليس علما حقيقيا نعم يمكن ان يبطل كون العلم هي الصورة المتحدة مع ذي الصورة بان العلم لكونه من مقولة الكيف قابل للاشتداد والتضعيف والصورة ليست بقابلة للاشتداد والتضعيف ومنها قولهم ان التصديق لو كان علما كان عين المصدق به مع انه قد يبقى ذات المصدق به مع انتفاء التصديق وهذا ايضا لا يدل الا على ان التصديق ليس هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة لا على انه ليس علما وقد عرفت ان العلم ليس هو الصورة ومنها ان الذهن قد يكون ملتفتا الى قضية شاكا فيها ثم تتفق ان يصدق بها والالتفات اليها باق ومن المحال بقاء الالتفات مع تبدل العلم فالشك والتصديق ليسا من العلم لتعاقبهما مع بقاء الالتفات بعينه وهذا ايضا ساقط اذ النسبة حين هي مشكوكة او مذعنة معلومة بنحوين من العلم الاول التخييل والثاني الشك او الاذعان والاول لا يتبدل بتبدل الثاني فهو باق في حالتي الاذعان والشك ببقاء شيء من بقاء الالتفات نعم لو كان العلم عبارة عن الصورة لما امكن تعلق علمين بالنسبة اذ لا يحصل منها في الذهن صورتان وهذا ظاهر منها ذكره الشارح في بعض تعليقاته من ان التصديق هو الاذعان والاذعان ما يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وباور كردن وهو غير معنى العلم وهذا ايضا في غاية السخافة اذ لا بد من اثبات ان ما يعبر عن التصديق به بالفارسية لا يدل على نحو الادراك بل على كيفية لاحقة بعده ودونه خرط القتاد فالقول الفصل ان التصديق نوع من الحالة الادراكية التي هي العلم حقيقة مباين بالذات للنوع الثاني منها اعني التصور نعم من ذهب الى ان العلم هي الصورة لا يستطيع ان يذهب الى انه قسم من العلم ولعل الشيخ لذا ذهب الى ان العلم هو الصورة لم يعد التصديق قسما منه وقسم في الشفاء الى تصور ساذج والى تصور معه تصديق فلا يمكن ان يحتج علينا بما في الشفاء ومع ذلك فالشيخ نفسه قسم العلم الى التصور والتصديق فما في الشفاء معارض بما في النجاة على انا لسنا نومن بما بين دفتي الشفاء وانما خلق لذلك قوم آخرون وكل ميسر لما خلق **قوله** نفس الحكم بمعنى الاعتقاد الحكم له اربعة معان الاول التصديق والثاني النسبة التامة الخبرية والثالث المحكوم به والرابع انتساب امر الى آخر وهو من افعال النفس وقد يطلق على القضية من حيث اشتمالها على ربط احد الطرفين بالآخر والمراد في قول المصنف هو الاول **قوله** اشارة الى ان الاصطلاح كما قال العلامة في درة التاج مرادف التصديق وتكذيب معنى لغوي ايشان ست **قوله** الا انه جرى اختلفوا في متعلق التصديق فذهب الجمهور الى انه نسبة

تامة خبرية رابطة بين الحاشيتين والبعض الى انه نفس القضية والبعض الآخر الى انه امر مجمل يفصله العقل الى الموضوع والمحمول والنسبة الحاكية وبعض الاذكياء الى انه الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة ونسبه الى الشيخ والاستاذ صاحب العروة الوثقى المحقق قدس سره الى انه مصداق القضية المحكى عنه وبعض الشراح الى انه المحمول مرتبطا بالموضوع وايده بما قالوا من ان مرجع البحث هو المحمول والحق ان التصديق على نحوين الاول الاذعان بالاتحاد دفعة من دون ان يدرك صور الموضوع والمحمول والنسبة تفصيلا كالتصديق بالاتحاد بين الجدار والابيض اذا رأينا جدارا ابيض والثانى الاذعان بالاتحاد بعد ادراك صورة الموضوع والمحمول والارتباط بينهما كما اذا سمعنا قول القائل الجدار ابيض وقد صدقناه لا ريب ان المحكى عنه بقول القائل الجدار ابيض هو الاتحاد الواقعى الذى يذعن به قبل التفصيل فى الصورة الاولى فالتصديق بالنحو الاول تعلق بنفس المحكى عنه الواقعى من دون توسط حكاية هناك حين التصديق وانما تتحقق الحكاية بعده والتصديق بالنحو الثانى تعلق بالحكاية بما هى حكاية واما المحكى عنه فانما تعلق به بالعرض فان المعلوم بالذات فى هذه الصورة هى الحكاية فهى متعلق التصديق بالذات فان المصدق بالذات هو المنكشف بالانكشاف التام بالذات وهو ما فى الذهن من الحكاية واما المحكى عنه فهو معلوم بالعرض بواسطة الحكاية فان الحكاية عنوان له ومرآة لملاحظته فهو متعلق التصديق بالعرض وكون المقصود بالذات هو المحكى عنه لا يستلزم ان يكون هو متعلق التصديق بالذات فان مناط تعلق التصديق بالذات بشئ كون ذلك الشئ معلوما بالذات لا كونه مقصودا بالذات فاذن متعلق التصديق بالنحو الثانى نفس النسبة الحاكية الرابطة بين الطرفين بما هى ملحوظة بينهما ومتعلق التصديق بالنحو الاول هو المحكى عنه اذ ليس النسبة الحاكية فى هذا النحو مرآة لملاحظته وعنوانا له فما ذهب اليه الاستاذ من تعلق التصديق بالمحكى عنه لا يصح على اطلاقه كما ان ما ذهب اليه الجمهور من تعلقه بالنسبة الحاكية لا يصح كليا اما الثانى فلان التصديق قد يتعلق دفعة من دون ان يكون هناك نسبة حاكية كما عرفت واما الاول فلما علمت من ان التصديق فى الصورة الثانية انما يتعلق بالذات بالنسبة الحاكية على انه قد يصدق بالكواذب وليس لها محكى عنه لا فى الذهن ولا فى الخارج والا لما كانت كاذبة فلا يمكن القول بتعلق التصديق بالمحكى عنه هناك ولا يمكن القول بان لها محكيا عنه اختراعيا فى الذهن اذ لم يقصد الحكاية عن الاختراعى الذهنى والا لما كذبت فالحق هو القول بالفصل الذى حققناه وما يرد على القول بتعلق التصديق بالنسبة الحاكية من ان النسبة غير مستقلة ومتعلق التصديق يجب ان يكون مستقلا فى غاية الاستقلال اذ التصديق لا معنى له ولا مبنى وما قيل من ان الاذعان بالشئ كالحكم على الشئ يستلزم التوجه اليه والنسبة معنى حرفى لا يصلح ان يلتفت اليه فى غاية الاستخفاف اذ الحكم على الشئ يستدعى الالتفات اليه بالذات بخلاف الاذعان بالشئ فانه انما يستدعى الالتفات اليه فى الجملة فان قيل لو كان النسبة متعلق التصديق بالذات لزم كونها محكوما عليها بالذات بكون متعلق التصديق قلنا انما يلزم كونها محكوما عليها بالذات اذا لوحظت بلحاظ تالف مستقل وجعلت مرآة لملاحظتها من حيث هى غير مستقلة وهو ملتزم كما فى سائر المعانى الحرفية هذا وزعم الشارح تقليد البعض من سبقه انه يجب استقلال متعلق التصديق وعلله فى الحاشية المعلقة

على قوله كما هو الحق بقوله لان التصديق ليس كادراك المرأة عند ادراك المرئي فلا يتعلق الا بما يستقل بالملاحظة ويقصد لذاته فلا يتعلق بالنسبة الغير المستقلة لا وحدها ولا مع غيرها انتهى وانت تعلم ان الاستقلال بالملاحظة غير ضروري في متعلق التصديق فانه نحو من العلم والعلم كما يتعلق بالمستقل يتعلق بغير المستقل ولو فرض ان الاذعان ليس بعلم كما زعمه المتاخرون فاستقلال متعلقه على هذا التقدير ليس بنياد ولا بنياد واما انه يجب ان يكون متعلق التصديق مقصودا بالذات فليس ضروريا ولا مبرهنا عليه بل قد بينا ان الحاصل في الذهن بالذات وانكان مرآة لملاحظة شئ آخر مقصود بالذات احق بان يتعلق به التصديق ثم لو فرض ان متعلق التصديق يجب ان يكون مقصودا بالذات فانما يلزم منه ان يكون متعلق التصديق هو المحكي عنه لانه المقصود بالذات بالحكاية لا ان يكون متعلقه الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة كما زعمه ثم ان الشارح اورد على القول بكون متعلق التصديق هو النسبة الحاكية في الحاشية بانه كثيرا ما يحصل الاذعان بالعقد قبل انتزاع النسبة كما في الصورة الاجمالية الوحدانية للموضوع المخلوطة بالمحمول فهو تعلق بالطرفين حال كون النسبة رابطة بينهما عارضة لهما في كلتا الحالتين من الاجمال والتفصيل والنسبة انما تدخل في متعلقه بالعرض لا بالذات ومن ههنا يعلم ان النسبة غير داخلة في حقيقة القضية اعني ما يتعلق به التصديق وانكانت داخلة في مفهومها المستفاد من الهيئة التركيبية كقولنا زيد قائم مثلا وسيأتي تحقيقه انشاء الله تعالى انتهى عبارته وهذا الكلام مما يقضي منه العجب فان ما ذكره من انه كثيرا ما يحصل الاذعان بالعقد قبل انتزاع النسبة ان اراد به انه كثيرا ما يحصل الاذعان بالاتحاد الواقعي قبل انتزاع النسبة فذلك صحيح كما ذكره في النحو الاول من التصديق لكن قد عرفت ان متعلق ذلك النحو من التصديق هو نفس المحكي عنه اذ ليس هناك الا صورة واحدة هي متعلق التصديق بالذات وليس هناك صورة الموضوع ولا صورة المحمول ولا نسبة رابطة بينهما الا بعد الانتزاع ففي هذه الصورة كما لا يتعلق التصديق بالنسبة الرابطة كذلك لا يتعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة فان قال انه وان لم يكن صورة الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة موجودة هناك لكن بمنشإ انتزاعها موجود وتعلق التصديق بمنشإ انتزاعها يكفي للحكم بتعلق التصديق بها قلنا فليكف وجود منشإ انتزاع النسبة للحكم بتعلق التصديق بالنسبة الرابطة وما ذكره من كون النسبة رابطة بين الطرفين عارضة لهما في كلتا الحالتين من الاجمال والتفصيل ان اراد بالاجمال فيه الصورة الاجمالية الاتحادية المنكشفة دفعة قبل العلم بالموضوع والمحمول والنسبة تفصيلا كما صورناها سابقا فكون النسبة رابطة بين الطرفين في تلك الحالة صريح البطلان اذ ليس هناك الا صورة واحدة ولا يعقل للنسبة الا بين صور نعم منشإ انتزاع النسبة موجود لكنه ليس رابطا بين الطرفين ولا عارضا لهما بل هو كما انه منشإ لانتزاع النسبة منشإ لانتزاع صورة الطرفين وان اراد بالاجمال صورة القضية الملحوظة بلحاظ واحد اي الاجمال الحاصل بعد التفصيل فلا يخفى انه لا يتصور هذا النحو من الاجمال في الصورة الاتحادية المنكشفة دفعة لسبقها على التفصيل وما فرع على كلامه من عدم دخول النسبة في حقيقة القضية ودخولها في مفهومها لا مساس له بالكلام المتفرع عليه اذ على تقدير صحته لا يلزم منه الا عدم دخول النسبة في متعلق التصديق

بالذات لاعدم دخولها فی حقیقة القضیة الا اذا ثبت ان حقیقة القضیة ہی متعلق التصدیق ولم یثبت بعد وسیاتی تحقیق ذلک فہذا تحقیق الحق فی متعلق التصدیق بقی الکلام علی المذاہب الباقیة فاما مذہب من زعم ان متعلقہ نفس القضیة فیبطلہ انہ ان کان متعلقہ نفس القضیة المفصلة بما ہی ملحوظة تفصیلا فذلک صریح البطلان اذ التصدیق علم واحد لایتعلق الا بشئ واحد والقضیة الملحوظة لیست معلوما واحدا بل صورة الموضوع معلوم وصورة المحمول معلوم آخر وصورة النسبة معلوم ثالث فلا یتعلق بہا علم واحد وان کان متعلقہ القضیة الملحوظة بلحاظ واحد فیرجع الی المذہب الثالث ویبطل ببطلانہ علی انک قد عرفت ان التصدیق قد یتعلق بالصورة الاتحادیة دفعة قبل التفصیل فلیس ہناک قضیة اصلا حتی یتعلق بہا التصدیق واما مذہب من زعم ان متعلقہ امر مجمل یفصلہ العقل الی الموضوع والمحمول والنسبة الحاکیة وہو ما ذہب الیہ صاحب الافق المبین جریا منہ علی سجیتہ فی اتباع الاباطیل الکاذبة الوہمیة فی المقامات الحکمیة والمباحث العلمیة واتبعہ المصنف فیبطلہ ان الامر المجمل الذی زعموا انہ متعلق التصدیق اما ان یکون مشتملا علی النسبة الرابطة اولا یکون علی الثانی یکون ذلک الامر المجمل مفہوما مفردا فلا یصلح ان تعلق بہ التصدیق بالبدیہة کیف واذا لم یکن فی ہذا الامر المجمل نسبة حاکیة فلا معنی لصدقہ ولا لکذبہ ولا للتصدیق بہ او انکارہ وعلی الاول یکون ہذا الامر المجمل قضیة فاما ان تکون ملحوظة بلحاظ واحد او تکون ملحوظة بلحاظات بان یکون الموضوع والمحمول ملحوظین بلحاظین مستقلین والنسبة ملحوظة بلحاظ غیر مستقل وعلی الثانی لا اجمال اصلا وعلی الاول اما ان یکون ملحوظا بلحاظ مستقل وہذا لا یتصور علی رای صاحب الافق المبین لانہ لا یذہب الی ان الاستقلال وعدمہ تابعان للملاحظة بل یزعم ان المستقل وغیرہ متباینان بالذات وقال فی الافق المبین بعد ما ذکر انہما متباینان بالذات فاذن قد استوی الامر واتضح ما یغلطان معنی واحدا یستقل ولا یستقل بالتعقل بلحاظین او بلحاظ غیر مستقل فیلزم ان یکون متعلق التصدیق امرا غیر مستقل وہو مما یستشنعہ صاحب ہذا المذہب ثم الفطرة السلیمة قاضیة بان التصدیق بعقد لا یتوقف علی لحاظ معنی مغایر لمفہوم القضیة فالقول بکون الامر المجمل متعلق التصدیق مما یکذبہ البدیہة الغیر المکذوبة والفطرة الغیر المشوبة وہذا ظاہر غایة الظہور ولکن من لم یجعل اللہ لہ نورا فما لہ من نور واما مذہب بعض الاذکیاء فیبطلہ ان الحکایة بالذات انما ہی النسبة الرابطة لانہا ہی المرآة للملاحظة ما فی الواقع واما الموضوع والمحمول فانما یعتبران للتوقف النسبة علیہما ولکونہما مرآة للملاحظة حالہما فانما یدخلان فی متعلق التصدیق بالتبع ومتعلق التصدیق بالذات ہی النسبة الرابطة بما ہی کذلک وقد یطل بہذا ما توہمہ بعض الشراح من ان متعلقہ ہو المحمول مرتبطا بالموضوع واما تابیدہ بان مرجع البحث ہو المحمول فعجب عجیب او معنی توہم مرجع البحث ہو المحمول ہو ان موضوع العلمین مبحوثا عن ذاتہ لانہ مفروغ عنہ بل المبحوث عنہ ہو حال الموضوع وعرضہ الذاتی وہو المحمول لا ان متعلق التصدیق ہو المحمول کما توہم فافہم **قولہ** لا بالمنتسبین کان الظاہر ان یقول المصنف ہہنا علی ما ہو المشہور من تعلق التصدیق بالنسبة لا علی ما ہو مذہبہ من ان متعلقہ الامر المجمل فان تعلق التصدیق بالمنتسبین حال کون النسبة رابطة بینہما لیس

هو مذهب المصولا هو حق في الواقع كما عرفت **قوله** واما الحكم بمعنى ادراكها التصديق هو الحكم بمعنى ادراك النسبة بالاتفاق بين القدماء والمتاخرين لكن القدماء يقولون ان ادراك النسبة الذي هو التصديق مباين بالحقيقة للادراك التصوري سواء تعلق بالنسبة او بغيرها والمتاخرين يقولون انه مغاير للادراك التصوري بالمتعلق فقوله عند المتاخرين بناء على ما زعم من ان التصديق عند القدماء كيفية غير ادراكية وهي الاذعان وان الاذعان ليس ادراكا وهو فاسد فان التصديق عند القدماء هو الاذعان وهو ادراك كما عرفت **قوله** الا ان المحققين القضية مركبة اعتبارية بلا شبهة فانها انما يركبها العقل والنسبة الرابطة كانها هيئة صورية لهذا المركب اذ بها يرتبط احدى حاشيتيه بالاخرى فانقيل يكون النسبة جزء منها كانت اجزائها ثلثة الموضوع والمحمول والنسبة والا قيل ان القضية عبارة عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كانت اجزائها هي الموضوع والمحمول وكانت النسبة داخلة في مفهومها لا في حقيقتها والنزاع في ذلك لا يعود الى طائل **قوله** فلا سبيل الشرطية لان الحكم بهذا المعنى لا يصح ان يكون جزء من التصديق والا كان مركبا من الكيف والفعل فيكون مركبا اعتباريا **قوله** فلا جناح قد عرفت ان الاذعان نحو من الادراك وهو نفس التصديق وليس التصديق عبارة عن ادراك مع تصديق فبناء هذا التفسير على ما ذهب اليه من ان الاذعان كيفية غير ادراكية بناء فاسد على فاسد **قوله** سواء كان مع الاذعان الادراك اما اذعان او غيره والاول اما جازم فاما مطابق فاما ثابت فهو اليقين او غير ثابت فهو التقليد او غير مطابق فهو الجهل المركب او غير جازم فهو الظن وهذه اقسام التصديق و الثاني اي الادراك الذي هو غير الاذعان اما متعلق بالمفرد او متعلق بالنسبة والاول اما احساس فاما البصر او سمع او شم او ذوق او لمس او غير احساس فاما متعلق بالصور المخزونة في الخيال فتخييل او بالمعاني الجزئية فتوهم او بالكليات وما في حكمها كالجزئيات المجردة ان امكن علمها بما هي جزئية فتعقل والثاني اي العلم بالنسبة غير الاذعان ان كان تردد فيها فشك وان كان ادراكا مرجوحا فوهم وان كان تكذيبا لها فانكار وان كان نفس تصورها من دون تردد ومرجوحية وتكذيب فتخييل وهذه اقسام التصور فالنسبة ان كانت مذعنة تكون معلومة بنوعين من العلم الاول التخييل وهو تصور نفس النسبة والثاني الاذعان وهو الاعتقاد بها فالتخييل الذي هو نحو من التصور يجامع الاذعان في الوجود في القضية المقبولة المذعنة وهذا لا ينافي التقابل بين التصور والتصديق بحسب الصدق اذ لا يلزم من ذلك صدق التخييل على التصديق وبالعكس كما لا يخفى **قوله** اي متخالفان بحسب الماهية الحق ان تباين التصور والتصديق بحسب الماهية ضروري لا يحتاج الى البرهان والمنكر مكابر **قوله** وقد يستدل عليه استدل على تباين التصور والتصديق نوعا باختلاف لوازمهما فان التصور يلزمه عموم التعلق والتصديق يلزمه خصوص التعلق واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وأورد عليه بمنع كون اللوازم لوازم الماهية لجواز ان تكون لوازم الهويات وهذا المنع مكابرة صريحة فان حقيقة التصديق آبية عن التعلق بما سوى المحكي عنه فخصوص التعلق لازم الماهية بخلاف حقيقة التصور

خصوص المتعلق لازم لماهية التصديق وعموم لازم لماهية التصور ومنع ذلك مكابرة محضة ويمكن ان يستدل على تباينهما بان التصديق ينقسم
الى الشديد والضعيف فان الظن ضعيف واليقين اشد والتقليد شديد بل مراتب الظن متفاوتة شدة وضعفا ومن المقرر فى مدارك
المشائين ان الشديد والضعيف مختلفان نوعا فاذن اقسام التصديق انواع متخالفة مندرجة تحت التصديق فلا محالة يكون التصديق
نوعا عاليا من العلم لاصنفا والا لما اندرج تحته انواع مختلفة واليقين الوهم الذى هو تصور مضاد للظن الذى هو تصديق وكذا الشك
والانكار والاذعان وتباين المتضادات بالنوع ضرورى فتامل **قوله** ان وحدة العلة يستوجب وحدة المعلول بنى الكلام فى
دلالة اختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات على امتناع استناد الكثير الى الواحد من حيث هو واحد بناء على ان اللوازم معلولة للملزومات
ومستندة اليها ولا يذهب عن ذى تحصيل ان كلام الشارح فى هذا المقام كما افاد خاتم الحكماء قدس سره من اباطيل الاقاويل
اما اولا فلانه مبنى على ان اللوازم معلولة للملزومات وقد اشرنا سابقا الى ان هذا الراى باطل وحققنا ان اللوازم مجعولة بعين جعل
الملزومات وليست معلولة لها واما ثانيا فلان كلامه مبنى على امتناع صدور الكثير عن الواحد بما هو واحد وقد ابطلنا ذلك فى بعض
كتبنا على البسط وجه واما ثالثا فلانه لو سلم استناد اللوازم الى الملزومات وامتناع استناد الكثير الى الواحد فنبارح استلزام اختلاف
اللوازم اختلاف الملزومات بالمهية على امتناع صدور الكثير عن الواحد بما هو واحد غير صحيح اذ غاية ما يلزم منه ان لا يكون الواحد
بما هو واحد علة للكثير لا ان لا يكون الواحد علة للكثير مطلقا بل يكفى لصدور الكثير عن الواحد كثرة الجهات والحيثيات فى ذلك
الواحد فلا يلزم من استناد اللوازم المختلفة بنا على هذا الاختلاف الجهات والحيثيات ولو فى الواحد بالشخص والمدعى اثبات التغاير
النوعى بين التصور والتصديق **قوله** وبالعكس قال فى الحاشية لامتناع توارد العلل المستقلة على معلول واحد وكذا يمتنع
توارد العلل الناقصة فى مرتبة واحدة فلا يكون لشئ واحد مادتان ولا صورتان ولا فاعلان وهكذا فى مرتبة واحدة ودليل الكل واحد
انتهى والدليل هو لزوم الاستغناء عن العلة على تقدير تعدد العلل ان استقلت احدها فى نحو عليتها او عدم تعدد العلة على
تقدير تعددها ان لم يستقل احدها فى نحو عليتها مثلا لو كان لشئ واحد فواعل متعددة فان كفى ح احدها فى الفاعلية لزم استغناء
المعلول عن غيره من الفواعل وان لم يكف احدها فى الفاعلية لزم ان لا يكون هناك فواعل متعددة بل فاعل واحد هو
مجموع الاشياء التى فرضت فواعل وهكذا الكلام فى غير الفاعل من العلل **قوله** فغير لازم بالنظر الى طباع المعلول قال فى الحاشية
لان طباع المعلول لا يستدعى التوقف على الحفاظ نحو الوحدة فى العلة ولذا قيل تعين المعلول لا يدل على تعين العلة وانما تعين
العلة فيدل على تعين المعلول فوحدة العلة باى نحو كانت محفوظة فى المعلول بعينها انتهى **قوله** فوحدة العلة بالطبيعة تستوجب
وحدة المعلول كذلك قال فى الحاشية اى بالطبيعة ولو مع امر زائد يعنى العلة اذا كانت طبيعة نوعية يجب ان يكون المعلول
ايضا طبيعة نوعية وان كان مخلوطا بالعوارض المشخصة ولا يصح ان يكون طبيعة جنسية لامتناع عموم المعلول وخصوص العلة قال

المعلم للحكمة اليمانية ما حاصله ان وحدة العلة بالنوع مثلا مستلزمة لوحدة المعلول كذلك وان كانت له وحدة اخرى ايضا باعتبار آخر وبالجملة يجب ان لا يكون المعلول متكثرا بالنوع اذ ليس في طباع الكثرة ان يصدر من الواحد من حيث هو واحد في مرتبة واحدة لا بمعنى ان لا يكون المعلول واحدا بالشخص بل بالنوع فقط انتهى وانت وكل من يستحق ان يخاطب به تعلم ان هذه الكلمات بالبيان اشبه منها بالهذيان اما اولا فلان امتناع صدور الكثير من الواحد بما هو واحد لا يدل على وجوب الحفاظ نحو وحدة العلة في المعلول اذ غاية ما يلزم منه ان لا يكون الواحد بما هو واحد علة للكثير لا ان لا يكون الواحد مطلقا ولو مع جهات كثيرة وتشخصات شتى علة للكثير فيجوز ان يكون العلة واحدة بالنوع متكثرة الافراد ويصدر منها عند كونها متشخصة بتشخص نوع من جنس وعند كونها متشخصة بتشخص آخر نوع من الجنس او من جنس آخر بل يجوز ان يكون العلة شخصا واحدا يصدر منه جنس بل اجناس انواع كثيرة بجهات مختلفة فوحدة العلة بالنوع مثلا لا يستلزم وحدة المعلول بالجنس ايضا فضلا عن وحدته بالنوع واما ثانيا فلان الطبيعة الجسمية علة عندهم لهيولى العناصر وهيولات الافلاك وهي واحدة بالنوع وهيولى العناصر وكل من هيولات الافلاك انواع متخالفة كما ستعرف انشاء الله تعالى فالعلة واحدة بالنوع والمعلولات كثيرة بالنوع واما ثالثا فلانهم اتفقوا على ان الواجب سبحانه هو العلة الفاعلية للكل بالحقيقة واما غيره فوسائط وروابط لافاعل كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات فهو سبحانه مع وحدته بالعدد علة للانواع والاجناس المتخالفة فمن اين الحفاظ نحو وحدة العلة في المعاليل فلينظر الى معلم الشارح كيف لعلم اتباعه زخارف الاباطيل بالتشدق في الاقاويل فهو بان يلقب بمعلم السفسطة اليونانية احق منه بان يلقب بمعلم الحكمة اليمانية **قوله** الاعلى مختار الشيخ هذا يدل على ان الشيخ ذهب الى الحفاظ نحو الوحدة في مطلق العلة جاعلة كانت او غيرها كما يدل عليه قوله سيما اذا كانت العلة جاعلة وليس الامر كذلك فان الشيخ ذهب الى ان الصورة الجسمية علة للهيولى الشخصية فالعلة واحدة بالعموم والهيولى واحدة بالعدد عنده وانما مذهبه الحفاظ نحو الوحدة في الجاعل فقط **قوله** لما مر آنفا من استلزام اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات فاذا اختلف التصور والتصديق بحسب المتعلق اختلفا بحسب اللازم واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات **قوله** ولان اتحاد العلم يوجب اتحاد المعلوم فاتحاد التصور والتصديق بالذات يوجب اتحاد متعلقيهما بالذات فلا يختلف متعلقاهما وانت خبير بانه كما ان اتحاد العلم يوجب اتحاد المعلوم كذلك اتحاد المعلوم يوجب اتحاد العلم كما اعترف به حيث قال وبالعكس فكما لا يستقيم القول باتحاد التصور والتصديق مع اختلاف المتعلقين كذلك لا يستقيم القول باتحاد المتعلقين مع اختلاف حقيقتي التصور والتصديق كما ذهب اليه القائل من ان ما يتعلق به التصديق يتعلق به التصور ايضا فما اورده على المتاخرين ليس مختص الورود بهم بل هو وارد على القدماء ايضا ومنشأ الفساد هو القول باتحاد العلم والمعلوم **قوله** تحقيقه ان مطلق التصور تفصيل المقام ان التصديق اما ان يكون نفس الاذعان كما هو الحق فيكون التصور المقابل له هو الادراك

الذى ليس نفس الاذعان واما ان يكون التصديق عبارة عن الصورة الحاصلة فى الذهن التى تعلق بها الاذعان كما هو راى
القائلين بكون مقسم التصور والتصديق هو الصورة الحاصلة فى الذهن فيكون التصور المقابل له هو الصورة التى لا تعلق بها
الاذعان فعلى التقدير الاول يحتمل التصور احتمالات الاول ان يكون التصور متكيفا بكيفية الاذعان بان يكون ما تعلق به التصور
هو ما تعلق به الاذعان كتخييل النسبة المذعنة فهو تصور متكيف بالاذعان الثانى ان لا يكون متعلقهما واحدا لكن يكون متعلق
احدهما مقارنا نحو المتعلق الآخر كتصور حاشية النسبة المذعنة فانه وان لم يكن متعلقا بما تعلق به الاذعان لكن متعلقه اعنى الموضوع
او المحمول مقارن لمتعلق الاذعان اعنى النسبة الثالث ان يعتبر ان لا يكون التصور مقارنا للتصديق اصلا كتصور مفهوم مفرد
لم يحكم عليه لا ايجابا او كتصور حاشية النسبة المشكوكة والرابع ان لا يعتبر معه شئ من الاعتبارات الثلثة المذكورة بل لوحظ من حيث
هو هو وعلى التقدير الثانى يكون التصور عبارة عن الصورة الغير المذعنة فيشكل هناك الاعتبار الاول اذ ليس هناك صورتان تكون
احديهما مذعنة والاخرى غير مذعنة والصورة الواحدة يمتنع كونها تصورا وتصديقا فانما تتصور هناك الاحتمالات الثلثة الباقية اذا
عرفت هذا فاعلم ان التصور المتكيف بكيفية الاذعان اعنى التصور بالاعتبار الاول لا يمكن ان يتعلق بنفسه لانه بهذا الاعتبار
انما يتعلق بما يتعلق به الاذعان وهو نفسه لا يتعلق به التصديق سواء كان التصور بهذا الاعتبار موضوعا او محمولا لقضية مذعنة اولا
يكون كذلك وكذا لا يتعلق هذا النحو من التصور بقضية مطلقا لانه لا يصلح لان يتعلق به التصديق لكونه من المفهومات المفردة فلا يصدق
التصور بهذا الاعتبار على نفسه ولا على نقيضه صدقا عرضيا اى لا يصدق المتصور بهذا النحو من التصور عليهما بل انما يصدق هو على
النسبة المذعنة والتصور بالاعتبار الثانى يتعلق بنفسه اذا كان نفسه حاشية لقضية مذعنة كما فى قولنا التصور المقارن للاذعان
مفهوم فانه نفسه فى هذه الصورة متصور متصور مقارن للاذعان واما اذا لم يكن حاشية لقضية مذعنة كما اذا تصورنا نفس هذا المفهوم
ولم نحكم عليه بايجاب او سلب فهو ليس متصورا بتصور مقارن للاذعان فهو يصدق على نفسه صدقا عرضيا على تقدير كونه حاشية لقضية
مذعنة ولا يصدق على نفسه هذا النحو من الصدق على تقدير عدم كونه كذلك وكذا الحال فى نقيضه فهو ان كان طرفا من قضية مذعنة
صدق عليه انه متصور تصورا مقارنا للاذعان والا لا والتصور بالاعتبار الثالث يتعلق بنفسه اذا لم يكن نفسه جزء من قضية مذعنة كما اذا
تصورنا نفس مفهومه من دون ان نحكم عليه ايجابا او سلبا اذ ذاك متصور تصورا غير مقارن للتصديق فهو يصدق على نفسه
صدقا عرضيا ولا يتعلق هو بنفسه اذا كان نفسه جزء من قضية مذعنة فانه اذ ذاك متصور بتصور مقارن للتصديق فلا يصدق ح
على نفسه بذلك النحو من الصدق وكذا لا يتعلق هو بنقيضه اذا كان نقيضه جزء من قضية مذعنة فلا يصدق عليه صدقا عرضيا و
يتعلق بنقيضه اذا لم يكن كذلك فيصدق عليه بذلك النحو من الصدق والتصور بالاعتبار الرابع يتعلق بنفسه وبنقيضه ويصدق
على نفسه ونقيضه صدقا عرضيا مطلقا سواء كان نفسه او نقيضه جزء من قضية مذعنة او لا يكون كذلك لانه فى صرافة العموم

ومحوضة الاطلاق وليس مقيدا بمقارنة الاذعان ولا بعدمها فانتقلت التصور الغير المقارن للاذعان لو كان مفردا ولم يكن
جزء من قضية مذعنة لا يصدق على نفسه صدقا عرضيا ضرورة انه كلما حمل عليه المتصور صار متصورا متصور مقارن للاذعان فلا
يصدق عليه انه متصور تصورا غير مقارن للاذعان قلت اذا حمل المتصور بالتصور الغير المقارن للاذعان على التصور بهذا الاعتبار
كان ذلك حكاية عنه حال عدم كونه جزء من قضية مذعنة لا حكاية عن نفسه حين كونه جزء من هذه الحكاية فان الحكاية عن نفسها لا تعقل
فهو اذا لم يكن جزء من قضية مذعنة صح عنه الحكاية بانه متصور تصورا لا حكم معه فيصدق عليه نفسه صدقا عرضيا
نعم لو قصد الحكاية عن تلك الحكاية لم يصدق عليه انه متصور تصورا لا حكم معه لانه اذ ذاك متصور تصورا معه حكم وهذا ظاهر لمن
تامل فهذا تفصيل هذا المقام وهو مع كونه قليل الجدوى يتحير فيه الافهام بقي ههنا اشكال يرد على القائلين بكون
العلم هو الصورة المتحدة مع المعلوم لا يخلص لهم عنه وهو ان التصور لا حجر فيه فيتعلق بنفسه وبنقيضيه فاذا تعلق بنقيضه
كان متحدا مع نقيضه بالذات فيكون محمولا على نقيضه حملا اوليا ايضا كما انه يكون محمولا عليه حملا عرضيا واللازم صريح
البطلان وهذا احد ما يستدل به على بطلان ان العلم هو الصورة المتحدة مع المعلوم فلا تغفل **قوله** لما كان في صرافة
العموم ظاهر هذا الكلام ماخوذ من كلام بعض الاذكياء في شرحه للرسالة القطبية المعمولة في التصور والتصديق وقد وقع
في كلامه خبط وخلط وذلك ان صاحب الرسالة فسر التصور بثلثة تفسيرات الاول حصول صورة الشئ في العقل وقال هو
مرادف للعلم الثاني حصول صورة الشئ مع عدم اعتبار الحكم الثالث حصول صورة الشئ مع اعتبار عدم الحكم فقال الشارح
للرسالة التصور بالتفسير الاول كان في صرافة العموم ومحوضة الاطلاق حتى يتعلق بكل شئ ويصدق على نفسه ونقيضه بالحمل
العرضي والتصور بالتفسيرين الآخرين وان كان يتعلق بكل شئ ولهذا قيل لا حجر في التصورات لكن لا يصدق على نفسه ونقيضه
بالحمل العرضي على جميع التقادير انتهى كلامه في الشرح وقال في الحاشية المعلقة على قوله لكن لا يصدق على نفسه الى آخره عدم
الصدق على تقدير ان يكون نفس مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره ونقيضهما مع الحكم واعتباره انتهى وهذا كلام
متخبط جدا اما اولا فلان التصور بالتفسير الاول مرادف للعلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق كما اعترف به هو نفسه
بعيد ذلك وقد اعترف بانه يصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي وصدقه على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي انما يتصور بتعلقه
بنفسه ونقيضه وتعلقه بنفسه ونقيضه انما يتصور بتعلق احد نوعيه اعني التصور الساذج او التصديق بنفسه ونقيضه ولا يمكن تعلق
التصديق بنفسه ونقيضه لكونهما من المفهومات المفردة فانما تعلقه بنفسه ونقيضه بتعلق التصور الساذج بهما وتعلق التصور الساذج
بهما يستلزم صدق التصور الساذج عليهما بالحمل العرضي فالحكم بصدق التصور بالتفسير الاول على نفسه ونقيضه يستلزم الحكم بصدق
التصور الساذج وهو المفسر بالتفسيرين الآخرين على نفسه ونقيضه وبنافي الحكم عليه بعدم الصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي

على جميع التقادير فكلامه متهافت بعد التامل واما ثانيا فلان الحكم بتعلق التصور بالتفسيرين الاخيرين كلبشئ ينافي الحكم بعدم صدقه على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي على جميع التقادير لان مناط صدق التصور على شئ حملا عرضيا تعلق التصور به فكل ما يتعلق به التصور بالتفسيرين الاخيرين يصدق هو عليه حملا عرضيا وليت شعري اذا تعلق التصور الساذج بشئ هل يصدق على ذلك الشئ انه معلوم ام لا على الثاني لا معنى لتعلق التصور به فان تعلق التصور يستلزم المعلومية قطعا وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشئ معلوما بالعلم التصديقي وهو صريح البطلان اذ لا معنى لكون الشئ مصدقا به بتعلق التصور الساذج به لا سيما اذا كان ذلك الشئ من المفهومات المفردة الغير الصالحة لان تكون مصدقا بها او بالعلم التصوري فيكون التصور صادقا عليه حملا عرضيا قطعا واما ثالثا فلان ما ذكره في الحاشية يدل على انه زعم ان معنى التصور الساذج التصور الذي لا يكون متعلقا بالمحكوم عليه ولا بالمحكوم به فحكم بان مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره ونقيضهما اذا كان مع الحكم واعتباره لا يصدق عليه التصور الساذج صدقا عرضيا وهذا توهم فاسد لان العلم المتعلق بالمحكوم عليه او بالمحكوم به اما ان يكون تصديقا وهو بين البطلان اذ تصور الاطراف ليس بتصديق قطعا او يكون تصورا ساذجا فيكون المحكوم عليه والمحكوم به متصورين بالتصور الساذج قطعا وليت شعري ما معنى كون مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره ونقيضهما مع الحكم واعتباره فان كان معناه كون مفهوم التصور المذكور او نقيضه محكوما عليه او محكوما به فالعلم المتعلق به وبنقيضه وان كان محكوما عليهما او محكوما بهما تصور ساذج قطعا وهما متصوران بالتصور الساذج فالتصور الساذج يصدق عليهما صدقا عرضيا وان كانا مع الحكم واعتباره وان كان معناه كونهما مذعنا ومصدقا بهما حتى لا يصدق عليهما انهما متصوران بالتصور الساذج فذلك صريح البطلان فلا معنى لكون المفهومات المفردة مذعنة ومصدقة بها ولعل لكلامه وجها لست احصله والحق في تفسير كلام صاحب الرسالة ان التصور قد يطلق مرادفا للعلم وهو حصول صورة الشئ في العقل مطلقا سواء كان حصول الصورة على وجه الاذعان او لا وهو ينقسم الى التصور والتصديق وقد يطلق على حصول صورة الشئ في العقل مع اعتبار ان حصول الصورة ليس على وجه الاذعان وهو التصور الساذج المقيد باعتبار عدم الحكم وهو مقابل للتصديق وقد يطلق على حصول صورة الشئ في العقل مع عدم اعتبار ان حصول الصورة على وجه الاذعان وهذا مساوق للاول في التحقق وان كان اخص منه بحسب بادي الراي كما سينكشف عن قريب انشاء الله تعالى اذا عرفت هذا فقول لا ينبغي ان يحمل كلام الشارح في هذا المقام على ما قال بعض الاذكياء وهو الذي نقلنا من كلامه وتكلمنا عليه وان كان كلام الشارح ماخوذا ومنتحلا من كلامه فانا قد نبهنا على فساده على ان كلام الشارح ههنا في التصور المقابل للتصديق لا في التصور المرادف للعلم وكلام بعض الاذكياء في الثاني كما عرفت فحاصل كلام الشارح على ما فصلناه في الحاشية السابقة ان مطلق التصور المقابل للتصديق من دون ان يعتبر معه مقارنة الاذعان او عدمها لما كان في صرافة العموم ومحوضة الاطلاق

ولم يكن مقيدا بمقارنة الاذعان ولا بعدمها يتعلق بنفسه وبنقيضه ويصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي لكون نفسه ونقيضه من المفهومات العقلية فيكونان متصورين قطعا واما التصور من حيث اعتباره مع عدم مقارنة الحكم اي الاذعان والتصور الملحوظ بانه لم يعتبر معه مقارنة الحكم والاذعان فمفهومهما ان كان حاشية من قضية مذعنة ولوحظ من حيث انه مقارن للاذعان لكونه طرفا من نسبة مذعنة كما في قولنا التصور الغير المقارن للاذعان او التصور الملحوظ بانه لم يعتبر معه مقارنة الاذعان مفهوم من المفهومات مثلا لم يتعلق شئ منهما بنفسه لان نفسه في هذه القضية المذعنة متصور بتصور مقارن للاذعان والتصور ملحوظ معه الاذعان بغير اذا لوحظ مفهومهما لم يجعل جزء قضية مذعنة كان نفس مفهومهما متصورا بتصور غير مقارن للحكم او بتصور لم يعتبر معه الحكم فح يتعلق بنفسه ويصدق على نفسه صدقا عرضيا وكذا الحال في نقيضه فنقيضه انكان جزء من قضية مذعنة لم يصدق عليه انه متصور لتصور الاحكم معه او لاعتبار الحكم معه والاصدق عليه ذلك فالمقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره لا يحمل على نفسه ونقيضه حملا عرضيا على تقدير كون نفسه ونقيضه مقيدا بالحكم او اعتباره لان العلم المتعلق بهما حين كونهما مقيدين بالحكم او اعتباره اي جزئين من قضية مذعنة لا يصدق عليه انه تصور لاحكم معه او تصور لم يعتبر معه الاذعان ضرورة انه تصور اعتبر معه الحكم والاذعان فلا يصدق على ما تعلق به هذا العلم انه متصور لتصور لاحكم معه او لم يعتبر معه الحكم فهذا محصول كلام الشارح **قوله** بالحمل العرضي اراد به الحمل العرضي الاشتقاقي فان التصور ونقيضه لما كان من المفهومات العقلية تعلق بهما التصور فيحمل عليهما المتصور المشتق منه حملا عرضيا واما حمل التصور على نفسه ونقيضه حملا عرضيا بالمواطاة فغير معقول اذ المبادي لا تحمل بالمواطاة حملا عرضيا على شئ **قوله** واما المقيد بعدم الحكم اراد به التصور السابق الذي اعتبر فيه انه غير مقارن للاذعان وهو اخص من مطلق التصور السابق فان التصور السابق قد يكون مقارنا للاذعان كتصور موضوع القضية المذعنة او محمولها وقد لا يكون مقارنا للاذعان كتصور مفهوم مفرد لا يكون جزء من قضية مذعنة وقدم مفصلا **قوله** او بعدم اعتباره لتصور السابق اذا اعتبر مقارنا للاذعان كان معتبرا بشرط شئ واذا اعتبر مع عدم مقارنة الاذعان كان معتبرا بشرط لا شئ واذا لم يعتبر معه مقارنة الاذعان كان لابشرط شئ فهو بالاعتبار الثالث اعم منه بالاعتبارين الاولين بحسب التحقق فان الماهية لابشرط شئ اعم من الماهية المخلوطة فانقلت التصور بالاعتبار الاول وهو الذي اعتبر معه مقارنة الاذعان لا يصدق عليه انه تصور لم يعتبر معه مقارنة الاذعان فكيف يكون الثالث اعم من الاول بل يكون مقابلا قلت الماهية المعتبرة بشرط شئ اخص من الماهية لابشرط شئ بحسب التحقق واعتبار الاشتراط بشئ او عدم اعتبار الاشتراط بشئ ليس في الواقع بل في ملاحظة العقل فالماهية لابشرط شئ تتحقق بتحقق الماهية بشرط شئ في الواقع وان لم تتحقق بتحققها في ملاحظة العقل وانفكاك الماهية بشرط شئ عن الماهية لابشرط شئ في الملاحظة لا يستلزم انفكاكها عنها في الواقع اذ الواقع اوسع من الملاحظة كما لا يخفى فاذكره الشارح من ان التصور المقيد بعدم اعتبار الحكم لا يصدق على نفسه ونقيضه حملا عرضيا اذا كانا مقيدين باعتبار الحكم ليس له معنى اذ التصور المقيد بعدم اعتبار الحكم هو مطلق التصور الذي حكم عليه

بانه یصدق علی نفسه ونقیضه مطلقا وتقییده بعدم اعتبار الحکم انما هو فی اللحاظ ولیس تقییدا بالحقیقة حتی یکون هذا اخص من مطلق التصور کیف ومطلق التصور لا یعتبر معه الحکم قطعا والا کان تصورا معتبرا معه الحکم فلا یکون هو مطلق التصور اللهم الا ان یقال ان مراده بالتصور المقید بعدم اعتبار الحکم التصور المقید باعتبار عدم الحکم اطلاقا للعام وارادة للخاص فهو المقید بعدم الحکم وذکر المقید بعدم اعتبار الحکم من باب الافتنان فی العبارة ولا یخفی رکاکة الکلام علی هذا التوجیه **قوله** لان العلم المتکیف بالکیفیة الاذعانیة اراد به العلم المتعلق بحاشیة القضیة المذعنة وهو تصور سادج مقارن للاذعان ولا یصدق علیه انه تصور غیر مقارن للاذعان وقد مر فی شرح کلامه **قوله** وح فالجواب هذا الجواب لیس بشئ فان التصدیق مهیة امکانیة لا حجر فی اکتناهها فمنع جواز تعلق العلم بکنه التصدیق مکابرة صریحة وقد یجاب عن تقریر الشبهة بنفس التصدیق بان التصور المتعلق بکنه التصدیق تصور خاص فاللازم ههنا الاتحاد بینه وبین التصدیق المطلق وذلک لا ینافی التباین النوعی بین التصور المطلق والتصدیق المطلق لجواز ان یکون التصور المطلق عرضیا للتصور الخاص وهذا الجواب ایضا لیس بشئ اذ التصورات الخاصة اما ان تکون مشترکة فی حقیقة کلیة ذاتیة اولا تکون کذلک فعلی الاول یکون تلک الحقیقة المشترکة هی التصور المطلق المباین بالذات للتصدیق فلا یمکن ان یکون التصدیق متحدا بالذات مع فرد من تلک الحقیقة والا لم یکن مبانیا بالذات لتلک الحقیقة فانه علی تقدیر اتحاده بالذات مع فرد من تلک الحقیقة یکون فردا من تلک الحقیقة والفرد لا یکون مبانیا بالذات لما هو فرده وعلی الثانی یکون التصورات الخاصة حقائق متخالفة غیر مندرجة تحت حقیقة واحدة فلا یکون التصور نوعا من العلم مبانیا للنوع التصدیق وهذا ظاهر جدا **قوله** وفیه نظر سیاتی وبهوان تجویز استلزام المقدم المحال للنقیضین باطل اذ استلزام شئ لشئ انما یکون اذا کان بینهما علاقة ذاتیة ولا یجوز العقل ان یکون المقدم واحد علاقة ذاتیة مع کل من النقیضین وتحقیق ذلک یستدعی خروجا عن المقام **قوله** اقول ان العلم بذاتیات المعلوم علم ان حاصل الجواب المصدر بقوله وقد یقال ان التصدیق من صفات النفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها حضوری فلا یکون التصور متعلقا بالتصدیق اذ التصور علم حصولی وهذا الجواب لیس بشئ لان التصدیق حقیقة کلیة لها افراد قائمة بالمصدقین فعلم المصدقین بافرادها القائمة بالمصدقین علم حضوری لانه علم بصفة من صفات النفس واما علم حقیقة الکلیة بما هی کذلک فعلم حصولی قطعا کیف والکلی بما هو کلی لیس قائما بالنفس قیاما اصلیا ای قیاما هو مناط الاتصاف فعلمه حصولی قطعا وهذا ظاهر جدا وهذا لا یتوقف علی کون التصدیق حقیقة مرکبة بل هو جار سواء کانت حقیقته بسیطة او مرکبة واما ما اورده الشارح علی الجواب من ان العلم بذاتیات المعلوم بالعلم الحضوری علم حصولی والعلم بذاتیات التصدیق علم حصولی فیمکن تعلق التصور بحقیقة التصدیق فمردود متوقف علی کون التصدیق حقیقة مرکبة من الذاتیات وقد منعه بعض الشراح واستدل علی بساطة التصدیق بانه کیفیة فهی بسیطة خارجا لما قال الشیخ من انه لا مادة ولا صورة للاعراض فتکون بسیطة ذهنا ایضا بناء علی تلازم التراکیب بین هذا کلامه وانت تعلم

ان ماذكره كله سخيف باطل اما اولا فلانه لو صح ماذكره لزم كون جميع الاعراض بسائط ذهنا وخارجا اما خارجا فلما نقل عن الشيخ واما ذهنا فلتلازم البساطة الخارجية والبساطة الذهنية فلا يكون المقولات العرضية مقولات اذ المقولة هي الجنس العالي واما ثانيا فلان التصديق نفسه جنس تحته انواع كثيرة من اليقين والجهل وهما مختلفان نوعا واذا كان كذلك فيمكن تعلق التصور بنوع من انواع التصديق فيلزم الاشكال باتحاد التصور والتصديق ولا يتمشى في جوابه القول بان العلم المتعلق بالتصديق علم حضوري ويصح ما قال الشارح من ان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري علم حصولي ولا يمكن القول بان نوع التصديق بسيط ذهني ضرورة اندراجه تحت جنس التصديق ولا مساغ لانكار كون التصديق جنسا للشديد والضعيف منه لما تقرر عندهم من ان الاختلاف بالشدة والضعف مستند الى اختلاف الفصول واما ثالثا فلان الاشكال باتحاد التصور والتصديق انما اورد على القائلين بان التصور والتصديق نوعان متباينان من الادراك فهم قائلون بان العلم جنس والتصور والتصديق نوعاه فالتصديق عندهم ليس بسيطا ذهنا واما رابعا فلان العلم مندرج عندهم تحت مقولة الكيف وهو منقسم الى التصور والتصديق فالتصديق عندهم مندرج تحت جنس عال فهو مركب ذهني عندهم واما خامسا فلان الشيخ انما نفى المادة بمعنى الهيولى والصورة بمعنى المحصل للهيولى عن الاعراض ولا يلزم من نفى المادة والصورة بهذا المعنى نفى التركيب الخارجي اذ الاجزاء الخارجية غير منحصرة في الهيولى والصورة اللتين هما جزءا الجسم وسياتي تحقيق ذلك عن قريب ان شاء الله تعالى واما سادسا فلانا نسلم بطلان القول بتلازم التركيبين ان شاء الله تعالى واما سابعا فلانا لو سلمنا ما ذكره فهو لا يحسم اصل الاشكال بل غاية المؤاخذة على قول الشارح بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وقوله ومعلوم الحضوري هو المجمل دون التفصيل ونحن لك اصل الاشكال باق بحاله فان العلم المتعلق بالحقيقة الكلية للتصديق سواء كانت بسيطة او مركبة علم حصولي قطعا اذ لا حضور للكلي بما هو كلي كما عرفت فالاشكال ليس بمندفع والمناقشة في الالفاظ بعيد عن المحصلين **قوله** ومن ههنا وقع الخلاف فانه لو كان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري حضوريا كانت حقيقة النفس معلومة لها بالحضور ولم يقع الخلاف في بساطتها وتجردها كما لا يخفى **قوله** دون المفصل اذ المفصل يحصل في الذهن بعد تحليل المجمل وملاحظة الاجزاء تفصيلا فالعلم بالمفصل انما يكون بحصول صور اجزائه في الذهن فيكون العلم حصوليا **قوله** ولا يلزم اجتماع المثلين قال في الحاشية يندفع لما يتوهم من ان ذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري واوصافه العينية حاصلة للمدرك بنفسها وصورة اجمالية فلو ارتسمت صورها التفصيلية ايضا في المدرك يلزم اجتماع المثلين لان المجمل والمفصل متحدان نوعا وحاصل الجواب ان اجتماع المثلين لما استحيل ان يحصل صورتان اجماليتان او تفصيليتان من نوع واحد في موضوع واحد في آن واحد لا حصول احدهما بالاجمال والاخرى بالتفصيل ولا حصول احدهما بنفسها والاخرى بصورتها وبالجملة انما المحال اجتماع المثلين المتمايزين بحسب الموضوع في موضوع واحد اذ لا تمايز بينهما مع وحدة الموضوع والزمان والتماثل فرع الاثنينية واما الامران المتمايزان بحسب نفسهما

لا بحسب الموضوع وانكانا متحدين بالماهية النوعية فيجوز اجتماعهما في موضوع واحد وقيام احدهما بالآخر في زمان واحد اذ لا يرتفع التمايز بينهما بوحدة المحل ويكون احدهما محلا للآخر كما بين النفس وصورتها التفصيلية الحاصلة لها فتامل انتهى اعلم ان الفلاسفة استدلوا على كون علم النفس بصفاتها حضوريا بان علمها بها لو كان بحصول صور لها في النفس لزم اجتماع المثلين المستحيل وهو وجود فردين من نوع واحد في موضوع واحد في زمان واحد بحيث يرتفع الامتياز بينهما اما الملازمة فان الصفة القائمة بالنفس قياما حلوليا لو كان علمها بحصول الصورة حصلت بنفسها في النفس بناء على حصول الاشياء بانفسها فيقوم بالنفس فردان من نوع واحد اعني الصفة وصورتها في زمان واحد ولا يكون بينهما امتياز اذ الامتياز بين فردين من ماهية عرضية اما بحسب المحل كسوادين قائمين بجسمين او بحسب الزمان كسوادين قام احدهما بجسم في زمان والآخر بذلك الجسم في زمان آخر ولا امتياز ههنا بحسب المحل والزمان واما بطلان اللازم فلانه لو جاز ذلك لارتفع الامان عن الحس وجاز ان يكون الشئ الواحد الذي نراه ونذعن بوحدته اشياء كثيرة والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله واورد على استدلالهم هذا تارة بالنقض بانه لو صح وتم لزم امتناع حصول الجزئيات الخارجية بماهي جزئيات في الذهن فانه لو حصل جزئيان من نوع واحد في زمان واحد في الذهن لزم اجتماع المثلين مع ارتفاع الامتياز بينهما لاتحاد الماهية والموضوع والزمان واللازم باطل فان دليل الوجود الذهني كما يدل على حصول الحقائق بانفسها في الذهن يدل على حصول الجزئيات بماهي كذلك فيه وانت تعلم ان هذا النقض انكان الزاميا على الفلاسفة الذين يقولون بحصول الجزئيات باعيانها في الذهن تم والا فلا يتوجه اذ القائلون بالحفاظ المهيات خارجا وذهنا دون الحفاظ الشخص بعينه يلتزمون اللازم واما دليل الوجود الذهني فلا يفيد حصول الشخص الخارجي في الذهن بعينه بل الحق انه لا دلالة له على الحفاظ المهيات ايضا كما سبق وتارة بمنع استحالة اللازم فطورا مستندا بان الحلوك كهيتان وكذا الكهبة سوادان مع انه لا امتياز بينهما في الحس وطورا بانه لا باس في ارتفاع الامان عن الحس كيف والحس يغلط كثيرا فانه يرى الشئ البعيد صغيرا واشجار الشط منكوسة والعنبة في المار بقدر الاجاص وراكب السفينة يرى الساحل متحركا الى غير ذلك واجاب عنه ابي وسيدي سيد الآبار واسوة اعاظم الحكمار ذو المناقب الباهرة والمناصب الطاهرة والمفاخر الزاهرة والماثر الطاهرة والمعارف الفاخرة والعوارف الزاخرة الامام الهمام محمد فضل امام دام مجده وظله على مفارق الانام عن الاول بان مراتب الكيف المختلفة بالشدة والضعف عند المشائين متخالفة بالحقائق وعند الاشراقيين القائلين بالتشكيك متفاوتة بانحاء التقررات وليس الشديد مركبا من المراتب الضعيفة فليس الحلوك كهبتين ولا الكهبة سوادين وعن الثاني بان الاغلاط الحس اسبابا مذكورة في علم المناظر ولا ريب في انها منتفية فيما نحن فيه هذا خلاصة ما افاده مدظله والحق في هذا المقام ان الاستدلال المذكور في غاية السخافة وذلك لانه اذا فرض ان علم النفس بصفاته بحصول صورها فيها فلا ريب في ان الصورة الحاصلة منها في النفس تكون موجودة بوجود ظلي ذهني وتلك الصفات انفسها موجودة بوجود اصلي خارجي فتكون

صورها مغايرة لها في نحو الوجود واذا تمايزتا في نحو الوجود تمايزتا بالتشخص فتحقق الامتياز بين الصفة القائمة بالنفس قياما اصليا وبين تلك الصفة الموجودة فيها وجودا ظليا في الواقع قطعا لتغاير تشخصهما لتغاير وجودهما فلا يرتفع الامتياز بينهما عن الواقع واما ارتفاع الامان عن الحس فلا يلزم فيما نحن فيه اذ ليست صفاتها ولا صورها مما ينالها الحس ولو فرض ارتفاع الامان عن الحس فبطلانه ممنوع كيف والحس كثيرا لا يميز بين المشابهات وليس عدم تميز الحس بينهما رافعا للامتياز بينهما في الواقع ولا تعويل على الحس في امثالها ولعل الشارح اشار الى هذا التحقيق في الحاشية التي نقلناها عنه بقوله لاحصول احدهما بنفسها والاخر بصورتها **قوله** والحق ان الشبح لعلك قد تفطنت بما ذكره ان مدار الشبهة التي ذكرها المص ليس على ثلاث مقدمات فحسب لانه لو فرض ان العلم والمعلوم متحدان ذاتا وان التصور والتصديق متباينان بالذات وان التصور يتعلق بكل شئ وقيل بان العلم هو الشبح القائم بالذهن والمعلوم نفس الشبح لم يلزم اتحاد التصور والتصديق سوا قررت الشبهة بتعلق التصور بنفس التصديق او بتعلقه بما يتعلق به التصديق وذلك لان التصديق او ما يتعلق به التصديق ذو الشبح والتصور هو الشبح ولا يلزم من اتحاد العلم والمعلوم اعني الشبح القائم ونفس الشبح اتحاد الشبح وذي الشبح فلا بد لاتمام تقرير الشبهة من ضم مقدمة رابعة هي ان الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها فهذا الكلام من الشارح تنبيه على عدم وفاء ما ذكره المص في تقرير الشبهة بتمام التقريب **قوله** فما الخصوصية للاصل الاول قال في الحاشية الا ان يقال ليس في الذهن عندهم امران احدهما القائم بالذهن والآخر الحاصل فيه حصولا ظليا كما هو عند القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن والشبح عند القائلين به ليس الا القائم بالذهن وهو العلم وانما المعلوم بالذات عندهم هو ذو الشبح الملتفت اليه بالذات وليس له حصول في الذهن بالذات والا يلزم الجمع بين المذهبين وهو باطل لان حصوله بنفسه يوجب قيامه وهو يكفي للانكشاف انتهى وفي هذا الكلام اختلال ظاهر لان القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ايضا لا يذهبون الى ان الموجود في الذهن امران احدهما القائم به والآخر حاصل فيه فان الحاصل من الشئ في الذهن صورة واحدة بشهادة البداهة بل الحاصل عندهم من الشئ في الذهن صورة واحدة متحدة مع ذي الصورة وتلك الصورة من حيث قيامها بالذهن علم ومن حيث هي هي معلوم فالقول بان الحاصل في الذهن غير القائم به عندهم توهم باطل وانكان بناء كلامه على القول بكون العلم هي الحالة الادراكية والمعلوم هو الصورة الحاصلة فهذا خروج عن المبحث اذ الكلام على تقدير اتحاد العلم والمعلوم على القول بحصول الانفس في الذهن ولا اتحاد بينهما على تقدير القول بالحالة وقوله والشبح عند القائلين به الى آخره صحيح اذ وجود الشبح في الذهن هو حلوله فيه وقيامه به لكن الصورة الذهنية على مذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ليفيد ليس لها الا القيام بالذهن والحلول فيه وليس لها حصول في الذهن بدون القيام به فكما يتصور كون الصورة من حيث هي معلوما ومن حيث القيام بالذهن علما على راي هؤلاء كذلك يتصور كون الشبح من

حیث هو هو معلوما و من حیث القیام بالذهن ای من حیث الشخص علما علی رای اصحاب الشیخ و ان نبی الکلام علی ما ذهب الیه
العلامة القوشجی من ان الحصول فی الذهن غیر الحلول و ان الحاصل فیه معلوم و القائم به علم ففیه انه خروج من المبحث اذ
الکلام فی ان اتحاد العلم والمعلوم صحیح علی مذهب القائلین بحصول الانفس و غیر صحیح علی مذهب الذاهبین الی حصول
الاشباح و علی مذهب العلامة القوشجی العلم و المعلوم متغایران بالذات علی ان نسبة القول بکون الحاصل فی
الذهن معلوما و القائم به علما الی القائلین بحصول الاشیاء بانفسها مع انه لم یذهب الی ذلک الا العلامة القوشجی لیس
لها وجه و اما قوله و انما المعلوم بالذات عندهم هو الشیخ ففی غایة السخافة لان ذا الشیخ ربما یکون معدوما فلا یکون متعلق
العلم بالذات بل متعلق العلم بالذات عندهم هو الشیخ و اما ذو الشیخ فتعلق العلم به بالعرض بواسطة الشیخ و اما قوله لان
حصوله بنفسه یوجب قیامه فصحیح لان الحصول فی الذهن هو القیام به لکن لا یصح علی هذا ما زعم من ان الموجود فی الذهن عند
القائلین بحصول الاشیاء بانفسها امران الحاصل فیه و القائم به اذ علی هذا التقدیر یکون الموجود فی الذهن امرا واحدا
هو الحاصل فی الذهن القائم به فان قال الحاصل فی الذهن یغایر القائم به باعتبار فالامر الواحد باعتبار التغایر الاعتباری
کانه امران احدهما علم و الآخر معلوم فهما متحدان بالذات متغایران بالاعتبار قلنا فکذا یمکن التغایر الاعتباری بین العلم و
المعلوم علی مذهب اصحاب الشیخ ایضا فیکون الشیخ باعتبار علما و باعتبار آخر معلوما من دون ارتکاب حصول ذی الشیخ فی
الذهن و الحاصل انه کما یمکن علی تقدیر القول بحصول الاشیاء بانفسها القول باتحاد العلم و المعلوم کذلک یمکن القول
به علی مذهب القائلین بحصول الاشباح ایضا فالفرق تحکم بلا وجه و ما ذکر فی ابطال الجمع بین المذهبین من ان حصول الشیء
بنفسه فی الذهن یوجب قیامه به و هو یکفی للانکشاف لا تم اذ کفایة حصول الشیء بنفسه فی الذهن فی حیز المنع عند من جمع
بین المذهبین و لم یدل بعد دلیل علی کفایته **قوله** اقول یجری الحل مدار الحل علی انکار اتحاد المعلوم مع العلم الذی
هو مقسم التصور و التصدیق فان العلم اذا لم یکن متحدا مع المعلوم لم یلزم من تعلق التصور بنفس التصدیق او المصدق به
اتحاد التصور مع التصدیق و لا اتحاده مع المصدق به فضلا عن اتحاده مع ما یتعلق بالمصدق به اعنی التصدیق فالحل جار سواء قررت
الشبهة بتعلق التصور بما یتعلق به التصدیق او قررت بتعلق التصور بنفس التصدیق قال فی الحاشیة اللهم الا ان یقال
ان المراد ههنا بالتصور الشک و التردد کما یدل علیه قوله فتفاوتهما کتفاوت النوم و الیقظة و صرح فی الحاشیة المنقولة عنه
حیث قال ان النسبة المشکوکة تتعلق بها الشک و هو تصور و اذا زال الشک تعلق بها الاذعان و هو تصدیق فقد تعلقا
بشیء واحد بالضرورة و حینئذ لا معنی لتعلق التصور بمعنی الشک بنفس التصدیق بل بالمصدق به قبل تعلق الاذعان به فتامل
فیه لان المقدمة التی علیها مبنا الشبهة اعنی قولهم ان التصور یتعلق بکل شیء لا یختص بالتصور الذی هو الشک انتهی **قوله**

فان حصول صورة الاذعان قال فى الحاشية يمكن ان يجاب بمثل هذا على تقدير عدم القول بالحالة الادراكية ايضا لان صورة الاذعان انما يحمل عليها التصديق بالحمل الاولى دون الشائع المتعارف فلا يلزم الاتحاد بين التصور الخاص والتصديق المطلق وهو لا ينافى التباين بين التصور والتصديق لان معنى التباين بينهما ان لا يصدق كل واحد منهما بالحمل الشائع على ما يصدق عليه الآخر كذلك والسر ان التصور المطلق عرضى لما عرضه والاذعان ذاتى لجزئياته فانحل الاشكال على القائلين بان العلم هى الصورة انتهى وانت تعلم ما فى جوابه من الاختلال اما اولا فلان صورة الاذعان لما حمل عليها التصديق بالحمل الاولى كان التصديق نفسها وهى فرد من التصور والتصور يحمل عليها حملا شائعا فيكون التصديق فردا من التصور ويكون التصور محمولا عليه حملا شائعا متعارفا فاما ان يكون حمل التصور عليه حملا شائعا بالذات كحمل الذاتيات على الذات وحمل الانواع على الاشخاص او يكون حمل التصور عليه حملا شائعا عرضيا والثانى باطل لان التصور على مذهب القائلين بان العلم هو الصورة نفس الصورة لا امر عارض للصورة فصورة الاذعان التى هى عين التصديق لا تكون معروضة للتصور حتى يكون حمل التصور عليها حملا عرضيا واليه اما ان يكون حمل التصور عليها حملا عرضيا بالمواطات او بالاشتقاق فعلى الثانى يكون المحمول بالمواطات عليها هو المتصور لا التصور ويكون التصور امرا مغايرا لها متعلقا بها فيرجع الى القول بان التصور هو الحالة الادراكية وعلى الاول يلزم ان تكون المبادى محمولة على ما ليس عينها ولا ذاتيا لها ولا حصة او فردا منها بالمواطات وقد تقرر ان المبادى لا تحمل على ما لا يتحد معها بالذات الا بالاشتقاق ولما بطل الاحتمال الثانى من الشقين الاولين تعين الاول وهو ان يكون حمل التصور على التصديق حملا بالذات فيكون التصور متحدا مع التصديق بالذات فلا يكون التصور والتصديق حقيقتين متباينتين بالذات فالشبهة غير مندفعة بما ذكروا ما ثانيا فلان صورة الاذعان القائمة بالذهن شخص ذهنى والتصديق اعم منه وحمل الاعم على الاخص حمل شائع متعارف وليس حملا اوليا كما زعم واما ثالثا فلانا اذا تصورنا نوعا من التصديق كاليقين او الظن مثلا وحصل صورة اليقين او الظن فى الذهن فلا تمشى ان يقال ان صدق التصديق عليها صدق اولى كيف وصدق الجنس على ما تحته من الانواع ليس اوليا بل هو شائع متعارف وقد اعترف بان معنى التباين بين التصور والتصديق ان لا يصدق كل واحد منهما بالحمل الشائع على ما يصدق عليه الآخر كذلك وقد لزم صدق التصديق والتصور على صورة نوع التصديق بالحمل الشائع المتعارف فانقيل صدق التصديق عليها حمل شائع متعارف ذاتى وصدق التصور عليها حمل شائع عرضى ومعنى تباينهما ان لا يصدق كل واحد منهما بالحمل الشائع على ما يصدق عليه الآخر بذلك النحو من الحمل وههنا قد اختلف نحو الحمل قلنا صدق التصور على الصورة الذهنية لا يمكن ان يكون صدقا عرضيا لان العلم والتصور هو الصورة وليس امر مغايرا لها عارضا اياها والا كان ذلك انكارا لكون العلم هو الصورة واما ما ذكره العاقلان قوله وسر فيه كلام لا معنى له فانه ان اراد

بقوله ان التصور المطلق عرضي لما عرضه ان التصور المطلق عرضي للصورة الذهنية فهذا لا يعقل الا اذا كان التصور غير الصورة الذهنية والكلام على تقدير القول بكون العلم هو الصورة على ان العرضي هو الخارج المحمول بالمواطات والمبادي لا تحمل بالمواطات على غيرها حملا عرضيا فلا يحمل التصور على معروضه بالمواطات فلا يكون عرضيا له هذا مع ما في كلامه من اطلاق العروض على التعلق فان التصور متعلق بالصورة الذهنية وليس عارضا لها لانه قائم بالذهن لا بالصورة حتى يكون عارضا للصورة وان اراد به معنى آخر فليتصور اولا حتى ينظر فيه وقوله والاذعان ذاتي لجزئياته مسلم لكن التصور ايضا ذاتي لجزئياته وبالجملة فلا فرق بين صدق التصور على التصورات الخاصة وبين صدق التصديق على التصديقات الخاصة فان التصور والتصديق نوعان من الادراك فصدقهما على افرادهما على نحو واحد وان بنى الكلام على ان الاذعان ليس قسما من الادراك كما هو مذهبنا وقيل يكون العلم هو الصورة المتحدة مع المعلوم فالاشكال على هذا التقدير ايضا باق بحاله واذ على هذا يكون التصور متحدا بالذات مع حقيقة الاذعان مع تباين حقيقة العلم وحقيقة الاذعان **قوله** فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام علم انهم كما اختلفوا في حقيقة العلم اختلفوا في المعلوم فذهب المتكلمون النافون للوجود الذهني الى ان العلم قد يتعلق بالموجود المنحصر عندهم في الموجود الخارجي وقد يتعلق بالمعدوم الخارجي الذي هو معدوم محض عندهم وذهب الجمهور الفلاسفة القائلين بان الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها والى ان العلم هو الصورة الحاصلة في الذهن الى ان الحاصل في الذهن من حيث انه قائم بالذهن مكتنف بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هو هو مع قطع النظر عن قيامه بالذهن واكتنافه بالعوارض الذهنية معلوم وبعضهم الى ان ما في الذهن من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم وبعضهم الى ان الصورة المعروضة للعوارض الذهنية معلوم ومجموع المعروض والعوارض علم وذهب العلامة القوشجي الى ان الاشياء حاصلة في الذهن من دون قيام به وهي التي يتعلق بها العلم فهي المعلومة وذهب الصدر الشيرازي الى ان صور الاشياء قائمة بانفسها بابداع النفس اياها وهي المعلومات وذهب القائلون بان العلم هو شبح الشيء الى ان المعلوم ذو شبح وذهب بعضهم الى ان المعلوم ايضا هو شبح لكن مع قطع النظر عن قيامه بالذهن وذهب خاتم الحكماء المحصلين قدس سره الى ان المعلوم قد يكون موجودا بوجود يترتب عليه الآثار وقد يكون معدوما ثابتا ثبوتا متغايرا للوجود لا يترتب عليه الآثار في عالم آخر لا في الذهن وذهب القائلون بان العلم هو الحالة الادراكية مع القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن الى ان الصورة القائمة بالذهن المتحدة مع ذي الصورة هي المعلومة حقيقة والحق ان المعلوم اي متعلق العلم بالذات هو الحالة الانجلائية التي حققناها هو الشبح القائم بالذهن وربما تشبث البعض كما مام المتكلمين بان المعلوم هو ما في الاذهان العالية من الصور فهذه اثنا عشر مذاهب فاما المذهب الاول فهو باطل بالبديهة كيف وما يتعلق به العلم يجب ان يكون شيئا والمعدوم الصرف لا شيء محض واللا شيء المحض كيف يتعلق به العلم وايضا ما يتعلق به العلم يجب ان يكون منكشفا متميزا عند العالم وتميز المعدوم

الصرف باطل فى الواقع وعندهولا ايضا فالحق ان ماتعلق به العلم يجب ان يكون له نحو من الثبوت قطعا فلينظر انه ماهو فنقول اما علم الواجب سبحانه وعلم الممكن بذاته وصفاته قد مر الكلام فيه ولا كلام فيه ههنا انما الكلام ههنا فى ان متعلق العلم فى علم الاشياء الغائبة عن المدرك ماهو فالعلم لما كان صفة ذات اضافة وتعلق بالمعلوم مستوجبة لانكشافه وتميزه من دون ان يتوقف تعلق العلم به على اعتبار معتبر وفرض فارض ولحاظ لاحظ وجب ان يكون متعلقه موجودا اما فى الخارج او فى الذهن ولا يتوقف وجوده على خصوص اعتبار ولحاظ ثم تعلق العلم بشئ غير مرهون على وجوده فى الخارج اذ العلم لا ينتفى بانتفاء الوجود الخارجى فالموجود الخارجى ليس متعلق العلم بالذات فمتعلق العلم بالذات هو الموجود فى الذهن لا من حيث انه ملحوظ بخصوص لحاظ كيف ولو كان متعلق العلم هو الموجود الذهنى من حيث اعتباره بخصوص الملاحظة لزم انتفاء تعلق العلم اذا لم يلاحظ الموجود الذهنى بخصوص تلك الملاحظة والتالى صريح البطلان فما اشتهر من ان الصورة الذهنية من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هى مع قطع النظر من الاكتناف بالعوارض الذهنية معلوم فى غاية السخافة اذ الموجود فى الذهن بلا اعتبار المعتبر صورة واحدة وشئ واحد لكن العقل بضرب من التحليل ونحو من الملاحظة يحلل ذلك الموجود الى المهية من حيث هى هى والشخص وليس هناك موجودان المهية من حيث هى هى والشخص اى المهية الملحوظة بالعوارض وانما الموجود هناك شئ واحد فلا يصح ان يكون هو العلم والمعلوم معا كيف والعلم والمعلوم متضايفان فيجب ان يكون مصداق احدهما مغايرا لمصداق الآخر ولا يكفى التغاير اللحاظى بين مصداقيهما بعد تحقق المصداق اذ المتضايفان يجب التغاير بينهما فى مرتبة المصداق والا كان مصداقهما واحدا فلا يكونان متقابلين وكذا ما ذكره المصنف من ان الصورة العلمية من حيث الحصول فى الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم غير معقول اذ وجود الصورة العلمية فى الذهن هو الحلول فيه والقيام به وليس لها فى الذهن وجودان يسمى احدهما بالحصول والآخر بالقيام حتى يكون الموجود باحدهما معلوما والموجود بالوجود الآخر علما وان اريد بان الصورة العلمية وانكان لها فى الذهن وجود واحد لكن له اعتبارين الاول اعتبار انه ظل للوجود العينى والثانى اعتبار انه قيام صفة بالذهن ووجوده بهذا الاعتبار وجود اصلى فهى من حيث انها موجودة بالنحو الاول معلوم ومن حيث انها موجودة بالنحو الثانى علم فهذا ايضا باطل لان هذا التغاير تغاير اعتبارى متاخر عن تحقق مصداق العلم والمعلوم فلا يكفى هذا التغاير لتحقق العلم والمعلوم اذ تحققهما غير متوقف على الاعتبارات التالية للملاحظة فقد وضح ان القول بكون شئ واحد علما ومعلوما باطل فبطل المذهب الثانى والثالث والسادس والثامن فانها سواسية فى القول بكون الشئ الواحد علما ومعلوما بجهتين اعتباريتين وقد ابطلنا ذلك ثم قول من قال ان الشئ الحاصل فى الذهن من حيث هو هو معلوم ومن حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية علم باطل بوجه آخر هو انه لو كان المعلوم هو الشئ الحاصل فى الذهن من حيث هو هو لزم ان لا تعلق العلم بالشخص فلا يكون الشخص معلوما لان المعلوم هو الشئ من حيث هو هو والشئ من حيث هو هو ليس بشخص

والثانی ظاہر البطلان و ما یقال من ان الشخص الخارجی یحصل بعینہ فی الذہن مع تشخصہ الخارجی والوجود الذہنی لعرضہ فعلمہ ہو ذلک الشخص الحاصل فی الذہن من حیث انہ قائم بہ و معلوم ذلک العلم ہو الشخص مع عزل النظر عما عرضہ من الوجود الذہنی من افاحش الاباطیل فان انتقال الشخص الخارجی الی الذہن قد ابطلناہ فیما سبق علی انا قد نعلم بعض الاعراض الموجودۃ فی الخارج المتشخصۃ بالتشخص العینی بما ہی کذلک ولا نعلم معہا موضوعاتہا اذ لا تلازم بین علمہا و علم موضوعاتہا فعلم تلک الاعراض الجزئیۃ امکان بحصول تلک الاعراض الشخصیۃ بما ہی کذلک وکانت تلک الاشخاص من حیث قیامہا بالذہن علما مع عزل النظر عن ذلک معلوما کما یفوہ ہو لا لزم انتقال العرض عن موضوعہ وہو باطل اجماعا فلا سبیل ہناک الی القول بانتقال الاشخاص الخارجیۃ باعیانہا الی الذہن واما المذہب الرابع فہو وان کان فیہ القول بکون الصورۃ المعروضۃ للعوارض الذہنیۃ معلوما صحیحا کما سنحققہ لکن القول بان العلم ہو المجموع المرکب من العارض والمعروض باطل لان المجموع المرکب من العارض والمعروض حقیقۃ اعتباریۃ غیر مندرجۃ تحت مقولۃ والعلم لیس کذلک علی انہ لیس فی الذہن موجودان احدہما الصورۃ المعروضۃ للعوارض الذہنیۃ والآخر المجموع المرکب من العارض والمعروض حتی یکون احدہما معلوما والآخر علما وانما تحقق ہذین معانی الذہن باعتبار العقل فیلزم ان یکون تحقق مصداق العلم والمعلوم متوقفا علی الاعتبار واما المذہب الخامس فسیاتی الکلام علیہ عن قریب و اما المذہب السابع فہو ایضا باطل لان ذو الشبح قد یکون معدوما فکیف یتعلق بہ العلم واما المذہب التاسع فانی الی ہذہ الغایۃ لم احصلہ اما اولا فلانہ لا یعقل الفرق بین الثبوت والوجود ولا یفہم معنی کون المعدوم ثابتا کما فصل فی مقامہ واما ثانیا فلانا حققنا فیما سبق ان مصداق الوجود نفس المہیۃ فما لیس موجودا لیس لہ مہیۃ وذات فکیف یتعلق بہ العلم واما ثالثا فلان ثبوت المعدومات لیس فی الذہن بل فی عالم آخر کما اعترف بہ صاحب المذہب فمفہومات الممتنعات العقلیۃ کمفہوم شریک الباری واجتماع النقیضین ان کانت ثابتۃ فلا یکون ثبوتہا فی الذہن بل فی عالم آخر فاما ان تکون ثابتۃ فی محل غیر مدرک فہذا غیر معقول او ثابتۃ لا فی محل فیلزم ثبوت شریک الباری واجتماع النقیضین وغیرہما وہذا من البطلان فی حد تحاشی من ارتکابہ البیج العائلۃ من المعتزلۃ ایضا فضلا عن اہل التحصیل واما رابعا فلانا اما ان یکون کل ما یتعلق بہ العلم ثابتا او لا یکون کذلک علی الثانی یلزم تعلق العلم بما لا شئ الصرف ولا یرجع القول بثبوت المعدومات الی طائل وعلی الاول یلزم ان یکون المہیۃ المادیۃ من حیث ہی ایضا ثابتۃ لانہا ایضا مما یتعلق بہ العلم فاما ان یکون الماہیۃ من حیث ہی ثابتۃ بلا تشخص فیلزم ثبوت المہیۃ المجردۃ وہو غیر معقول او یکون لہا تشخص فاما ان لا یکون ہی بحسب ذلک التشخص مکتنفۃ بالعوارض المادیۃ کما ہی حین وجودہا فالقول بانہا ثابتۃ لا موجودۃ سخیف باطل ومع ذلک فلیست المہیۃ من حیث ہی ثابتۃ علی ہذا التقدیر بل الثابتۃ ہی المہیۃ المخلوطۃ والکلام فی علم الماہیۃ من حیث ہی ہی اولا تکون بحسب ذلک التشخص مکتنفۃ بالعوارض المادیۃ

بل بحسب ذلك الشخص مجردة عن المادة وعوارضها فيكون ذلك قولا بما نقل عن بعض الاوائل من انه لكل نوع مادي فردان مادي ومجرد
ويبطل ذلك بما ابطل به مذهبهم ومع ذلك فلم يكن الماهية من حيث هي هي التي فرضناها متعلق العلم ثابتة ولا يمكن ان يجري
مثل هذا الكلام في وجود الماهية من حيث هي هي في الذهن لان الذهن ظرف للغلط والتعرية باعتبارين بخلاف الخارج وبالجملة
فمفاسد هذا الراي اكثر من ان تحصى واظهر من ان تخفى وا ما الثاني عشر وهو ما تشبث به الامام فايضا باطل لان الضرورة
حاكمة بان ما يتعلق به علم مدرك يجب ان يكون متميزا بنحو وجوده عند ذلك المدرك وان الصور المرتسمة في الاذهان العالية ليست
حاضرة عند مدارکنا حتى يكون هي متعلقات علومنا وايضا نتكلم في العلم بالجزئيات المادية فصورها غير مرتسمة في تلك الاذهان
عندهم فلا يمكن ان يكون متعلق ذلك العلم هي الصور المرتسمة فيها واما ما قيل في البطلان كون الصور المرتسمة فيها متعلقات
علومنا من انا نعلم بديهة ان علومنا لا تنتفي ولو فرض انتفاء تلك الاذهان ومافيها ففي غاية السقوط لان تلك الاذهان مع ما فيها
علل لنا وعلومنا عندهم فعلى فرض انتفائها كيف لا تنتفي علومنا فتلك البديهة بديهة الوهم واذ قد بطلت المذاهب العشرة بقي
مذهبان متفقان في ان متعلق العلم حقيقة هو الصورة القائمة بالذهن احدهما مذهب من يرى انها متحدة مع ذي الصورة
بالحقيقة والثاني انها مغايرة لها بالحقيقة محاكية لها والاول باطل بما مر منا من البطلان حصول الاشياء بانفسها في الذهن
فتعين الثاني وهو ان متعلق العلم بالذات وهو الحالة الادراكية التي قدمر تحقيقها وسياتي ايضا انشاء الله تعالى هو الشبح القائم
بالذهن واما تعلق العلم بذي الشبح فانما هو بالعرض بواسطة الشبح وكما ان ذا الشبح معلوم بالعرض بمعنى ان العلم متعلق بما يحاكيه
كذلك هو موجود بالعرض بوجود الشبح بمعنى ان ما يحاكيه موجود وما يتوهم من ان الشبح مباين لذي الشبح فلا يكفي تعلق العلم به لانكشاف
ذي الشبح في غاية السقوط لما حققنا سابقا من ان مباينة الشبح لذي الشبح بالماهية لا ينافي انكشاف ذي الشبح بالشبح وان اشتبه
عليك الامر فاعتبر بالصورة منطبعة في المرآة منعكسة من شخص لاتراه وانت ترى صورته المنطبعة في المرآة فيكشف لك ذلك الشخص
بواسطة تلك الصورة التي هي شبح ذلك الشخص فاي استبعاد في انكشاف الشئ بواسطة شبحه المغاير له بالحقيقة المحاكي اياه فلا
بعد في ان يكون المفهوم الحاصل في اذهاننا من الانسان مثلا مع كونه شبحا مباينا بالذات للانسان محاكيا اياه كاشفا بالحقيقة
الانسان ولما كان من الوجدانيات التي لا يكابر ولا ينكرها الا المتعصبة العامة من المتكلمين ان حقيقة الانسان لا تنكشف عندنا
الا بمفهومه الحاصل لنا في الاذهان وقد اقمنا البرهان فيما سبق على امتناع حصول الحقائق بانفسها في الذهن وعلى ان المفهوم
الحاصل من الشئ ليس علما به بل العلم حالة مغايرة له ثبت ان هذا المفهوم شبح للانسان وانه متعلق العلم بالذات وان الانسان
انما ينكشف بواسطته وهذا هو الذي نحن بصدده وما استدل به بعض الاذكياء من المتاخرين على ان المعلوم بالذات هو الشئ
من حيث هو هو لا الصورة القائمة بالذهن من انه لو كان المعلوم بالذات هو الصورة القائمة بالذهن من حيث الانكشاف

بالعوارض الذهنية لم يتصور انكار الوجود الذهني ولم يحتج الى اثباته بالدليل وبنى على ذلك ان الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض
الذهنية علم حصولي معلومة الشئ من حيث هو هو والعلم المتعلق بها علم حضوري ففي غاية السقوط لانه ان اراد البطال كون مفهوم
الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية معلوما بالذات اى مفهوم المحيث من حيث هو محيث فمسلم انه ليس متعلق بالذات
للعلم المتعلق بذى الصورة بالعرض كيف وكثيرا ما نكشف لنا ذوات الصورة ولا يخطر ببالنا مفهوم هذا المحيث ولا يتعلق علمنا به
ومن المستحيل تعلق العلم بذى الصورة الذى هو معلوم بالعرض من دون ان يتعلق العلم بما هو معلوم بالذات لكن لا يلزم من
ذلك ان يكون المعلوم بالذات هو الشئ من حيث هو هو لم لا يجوز ان يكون المعلوم بالذات مصداق هذا المفهوم ومنشا انتزاعه
وهو الصورة الشخصية القائمة بالذهن المكتنفة بالعوارض الذهنية وايضا على هذا التقدير لا يستقيم القول بكون الصورة من حيث
الاكتناف بالعوارض الذهنية علما حصوليا بالشئ كيف ومفهوم هذا المحيث من حيث انه محيث ليس علما حصوليا بالشئ اذ كثيرا ما نعلم
الشئ ونكشف هو عندنا ولا يوجد هذا المفهوم في الذهن ومن المحال انكشاف المعلوم بدون العلم ولا يصح القول بكون العلم المتعلق
به حضوريا اذ لا حضور لهذا المفهوم بنفسه عند العقل بل العلم به يتوقف على انتزاعه لا سيما وقد نص هذا القائل على ان الذات الماخوذة
مع الحيثية امر اعتباري يعتبره العقل والعلم المتعلق بها علم حصولي وان اراد البطال كون مصداق هذا المفهوم اعني الصورة القائمة
بالذهن معلوما بالذات فاستدلاله في غاية السخافة اما اولا فلان هذا القائل بنفسه قائل بان علم الصورة القائمة بالذهن علم حضوري
وانها معلوم العلم الحضوري بالذات مع ان هذا الاستدلال جار هناك ايضا فما هو جوابه فهو جوابنا واما ثانيا فلانا نحل هذه العقدة و
نقول ان الشئ ان كان متعلق العلم بالذات فلا يجب ان يكون معلوما بجميع عوارضه ووجوهه فيجوز ان يكون متعلق العلم بالذات هو
الصورة الموجودة في الذهن اى ما هو مصداق الموجود الذهني ولا يكون وجوده الذهني معلوما اذ ليس علم تلك الذات التي هي
مصداق الموجود الذهني عين العلم بالوجود الذهني ولا مستلزم له ولو كان الامر كما زعم لامكن ان يستدل على ان النفس ليست
مجردة ولا بسيطة بان النفس معلومة بالعلم الحضوري قطعا فمتعلق ذلك العلم ان كان هو النفس المجردة البسيطة لزم ان يعلم بعلمها التجرد
والبساطة ايضا لكن التالي باطل والا لما اختلف في بساطتها وتجردها فالمقدم مثله فمتعلق هذا العلم الحضوري ليس هو النفس البسيطة المجردة فاذن
متعلقه امر مركب مادي وانت تعلم فساد هذا الاستدلال اذ لا يلزم من كون متعلق هذا العلم هو النفس البسيطة المجردة ان يكون هي معلومة
بجميع اوصافها من البساطة والتركيب والمادية والتجرد مثلا فكذلك لا يلزم من كون الصورة الموجودة في الذهن معلومة ان يكون
وجودها الذهني ايضا معلوما حتى لا يتصور انكاره ولا يحتاج لاثباته الى الدليل على انه لا بعد عندي في ان يلتزم بديهة الوجود الذهني ولا
يعبا بانكار عامة المتكلمين فانه تعنت صرف هذا ولقد اطنبنا الكلام في هذا المقام لكونه من مدحض الاقدام قوله فان الحصول في الذهن
نفس القيام به المشهور من مذهب الجمهور هو ان الحصول في الذهن عبارة عن القيام ولا غبار على ذلك عند من يقول ان

الحاصل فى الذهن شبح الشئ لا نفسه واما على مذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها فى الذهن فالامر مشكل اذ يلزم ح من حصول الحرارة والبرودة وغيرهما فى الذهن قيامهما به وهو مستلزم لكون الذهن حارا او باردا اذ مناط صدق المشتق على شئ قيام المبدء به يلزم ح عرضية الجواهر كما سياتى فلو وجد هذه المعضلات ذهب العلامة القوشجى الى ان الحصول فى الذهن غير القيام به انه كحصول الشئ فى الزمان والمكان وذهب الصدر الشيرازى الى ان النفس مبدعة للصور الذهنية وهى ليست قائمة بها بل هى قائمة بانفسها فى عالم وراء عالم الاعيان وراء عالم المثال فانه عالم شريف عقلى وتلك الصور بما تكون فيه جزافية وهذان المذهبان باطلان اما اولا فلانه لو لم يكن الذهن محلا للصور الذهنية لزم قيام الصور الذهنية المأخوذة من الاعراض بانفسها عند العلم بها اذ الوجدان السليم لا يفرق بين حصول الاعراض فى الذهن وبين حصول الجواهر فيه بان يكون حصول الاعراض فيه على نحو وجودها فى الموضوعات وحصول الجواهر فيه على نحو آخر وراء الحلول والقيام فح يلزم قيام الاعراض حين حصولها فى الذهن بانفسها ولزوم جوهرية الصور العرضية ليس باهون من لزوم عرضية الصور الجوهرية على انهم معترفون بقيام الصور الذهنية العرضية بانفسها حيث حاولوا دفع الشبهة الواردة على وجود الذهنى بانكار قيام الحرارة والبرودة وغيرهما بالذهن فيلزمهم القول بقيام الاعراض بانفسها باعترافهم فلا مجال لان يقال لعل اصحاب هذا المذاهب لا يقولون بحصول الاعراض بانفسها فى الذهن على انهم ان قالوا بان الصورة الذهنية متحدة مع ذوات الصور بالحقيقة لزمهم القول بقيام الاعراض بانفسها عند حصولها فى الذهن كما ذكرنا وان قالوا بان الصور اشباح مباينة لذوات الصور فلا حاجة الى انكار حلول الصور الذهنية فى الذهن اذ ح لا يلزم المحذورات التى اضطرتهم الى انكار القول بذلك ولعلك قد تحدست مما ذكرنا بسقوط ما حاولوا من دفع الشبهة لان علم الحرارة والبرودة مثلا بدون العلم بالاجسام ممكن قطعا فاذا حصلت الحرارة والبرودة فى الذهن فاما ان تكونا قائمتين بانفسهما وهو باطل اذ قيام العرض بنفسه محال او قائمتين بالذهن فيلزم كون الذهن حارا وباردا واما ثانيا فلان الصور الذهنية الجوهرية اما ان يكون هى الجواهر الموجودة فى الخارج باعيانها حتى يكون الصورة وذو الصورة متحدين بالشخص فذلك صريح البطلان اذ الصور الذهنية متعددة بتعدد الاذهان ولا معنى لتعدد الواحد بالشخص والصور لا يترتب عليها الاثار الخارجية بخلاف اعيان الموجودات الخارجية لا سيما عند الصدرائيين فان الصور مبدعة بابداع النفس عنده والموجودات الخارجية التى هى ذوات الصور ليست كذلك او يكون الصور الذهنية الجوهرية امثالا للموجودات الخارجية متحدة معها بحسب الماهية فاما ان يكون تلك الامثال القائمة بانفسها الموجودة فى الذهن قديمة وهو باطل لحدوث الاذهان والنفوس او تكون حادثة فيلزم حدوث جواهر غير محصورة بلا سبق مادة وهو خلاف ما تقرر فى مداركهم واما ثالثا فلان الذهن قد يلاحظ الماهية المادية من حيث هى هى مع عزل اللحاظ عن العوارض المادية فاما ان يكون الماهية المادية الملحوظة بهذا اللحاظ قائمة بنفسها مجردة عن العوارض الشخصية فيلزم وجود الماهية المجردة او قائمة بنفسها مخلوطة

بتشخص غیر مادی وعوارض غیر مادیة فیکون ذلک قولا بما نقل عن بعض الاقدمین من انه یوجد لکل نوع مادی فرد مادی متغیر وفرد مجرد لا یتغیر ولا یتبدل فسیطل بما ابطل به ذلک القول فی مقامه وبالجملة فضحافة هذین المذهبین اظهر من ان یخفی **قوله** الا تری انهم استدلوا استدل الفلاسفة علی بساطة النفس بانها تعقل البسیط الذی لا جزء له کالوحدة والنقطة فیجب ان لا تکون منقسمة اذ لو انقسمت لزم انقسام ما هو حاصل فیه کالوحدة والنقطة اذ انقسام المحل مستلزم لانقسام الحال فاذا لم یکن الحصول فی النفس عبارة عن الحلول فیها لم یلزم من انقسامها انقسام ما هو حاصل فیه ولا یخفی ان هذا الاستدلال انما یدل علی ان الحصول فی الذهن عبارة عن الحلول فیه عند المستدلین بهذا الاستدلال لا علی ان الحصول فی الذهن هو الحلول فیه فی الواقع فلا لازم ان لا یستقیم القول بکون الحاصل فی الذهن معلوما والقائم به علما علی رای هولاء لا ان لا یصح فی الواقع فلا یلزم ان لا یصح قول المص فی الواقع اذ لا قطع بصحة الاستدلال فی الواقع والعلامة القوشجی معترض علی هذا الاستدلال بان الحصول فی الذهن لیس عبارة عن الحلول فیه حتی یلزم من انقسام النفس انقسام ما هو حاصل فیها فما ذکره الشارح لیس حجة علی العلامة القوشجی وایضا صحة هذا الاستدلال لا ینافی صحة قول المص لان المصنفین ان الصورة کما انها حاصلة فی الذهن قائمة به ایضا وهی من حیث الحصول فیه معلوم ومن حیث القیام به علم فهولا ینکر قیام الصورة بالذهن وحلولها فیه حتی لا یستقیم الاستدلال المذکور علی رائه بل انما یقول ان للصورة مع قیامها بالذهن حصولا فی الذهن وراء القیام به فالوجه ان یقرر الایراد المصدر بقوله فان اولهم الخ بان کلام المص مبنی علی ان للصورة الذهنیة حصولا فی الذهن وراء القیام به وهو غیر معقول لان الحصول فی الذهن هو الحلول فیه والحلول فیه هو القیام به فالصورة من حیث الحصول فی الذهن هی الصورة من حیث القیام به وهی علم حصولی ومعلوم للعلم الحضوری ولیسقط قوله الا تری الی آخره من البین وتثبیت اتحاد الحصول والحلول بما علمناک فی الدرس السابق من انه لا یعقل الحصول فی الذهن بدون الحلول فیه فافهم **قوله** قیل لک حاصله الفرق بین الحصول وبین القیام بان الاول وجود ظلی والثانی وجود اصلی فالصورة باعتبار الحصول فی الذهن معلوم وباعتبار القیام به علم وفیه نظر من وجهین الاول ان الموجود فی الذهن صورة واحدة وشیء واحد والشیء الواحد یستحیل ان یوجد بوجودین ظلی واصلی فلا یمکن ان یقال الصورة الذهنیة من حیث الوجود الظلی معلوم ومن حیث الوجود الاصلی علم فانقیل هی موجودة بوجود واحد هو ظلی باعتبار واصلی باعتبار قلنا الوجود یساوق التشخص فوجود کل شیء بدون تشخصه غیر معقول فالصورة الذهنیة بما هی موجودة بالوجود الظلی یکون شخصا قائما بالذهن حالا فیه فالصورة بما هی موجودة بالوجود الاصلی اما ان یکون هی ذلک الشخص بعینه فلا فرق بین القائم والحاصل والقیام والحصول ولا بین العلم والمعلوم وتغایر الاعتبارات المفروضة بعد تحقق مصداق العلم والمعلوم غیر مجد کما سبق تحقیقه اولا یکون هی ذلک الشخص بعینه بل یکون شخصا آخر وهو صریح البطلان اذ الموجود فی الذهن من الشیء الواحد صورة واحدة بالبداهة وما قال بعض الشراح ان الموجود الذهنی ما لا یعتبر فیه جهة القیام بالذهن ویعتبر معه الوجود مع قطع النظر عن تلک الجهة غیر محصل اذ الموجود

الذهني تتشخص لبتة والتشخص انما نفس الوجود الخاص او مساوق له والوجود الخاص للصورة الذهنية هو حلولها في الذهن وقيامها به فما لا يعتبر فيه جهة القيام بالذهن ليس شخصا فليس موجودا ههنا الا ان يقال انه اراد بالموجود الذهني المهية الملحوظة من حيث هي هي وهي بحسب خصوص هذا اللحاظ ليس شخصا وان كانت في الواقع شخصا لكن لا يلائم ذلك قوله ولا يعتبر معه الوجود اذ المهية الملحوظة من حيث هي هي لما لا يعتبر معها الوجود ايضا الثاني ان القول بان للصورة وجودا ظليا لا يترتب عليه الآثار و وجودا اصليا يترتب عليه الآثار غير معقول لانه ان اريد بالآثار التي نفي ترتبها عن الوجود الظلي وحكم بترتبها في الوجود الاصلي الآثار التي تترتب على وجود ذي الصورة في الخارج فلا يخفى ان تلك الآثار لا تترتب على وجود الصورة في الذهن اصلا سواء قيل بكونها موجودة بوجود اصلي او بكونها موجودة بوجود ظلي فان صورة النار الحاصلة في الذهن ليست حارة ولا محرقة وان اريد بالآثار الآثار التي هي وراء آثار ذي الصورة فلا ريب ان الوجود مطلقا مبدء للآثار مطلقا فالوجود الظلي ايضا مبدء للآثار فلا معنى لنفي ترتب الآثار عن الوجود الظلي وما يقال من ان الصورة القائمة بالذهن من حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية مبدء للآثار الخارجية كالانكشاف والحزن والسرور في غاية السقوط اذ تلك الآثار انما تترتب على ما هو العلم حقيقة وهي الحالة الاضافية على ما هو الحق وهو مذهب المص لا على الصورة القائمة بالذهن ومن العجائب ما وقع عن بعض الاذكياء من المتاخرين من ان الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية موجودة في الخارج لانها صفة انضمامية للنفس فلا بد من تحققها في طرف وجود الموصوف بخلاف ماهية الصورة من حيث هي هي فهي معلومة بالعلم الحصولي وليست صفة للنفس ولا موجودة في الخارج وانت تعلم انه لا وجود للصورة خارج المشاعر وان كان مراده بالوجود في الخارج ما يعم الوجود في الذهن فلا حاجة الى الاستدلال عليه اذ لا كلام في وجود الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية في الذهن وكونها صفة انضمامية للنفس لا يستلزم وجودها في الخارج اذ الانضمامي يتصور بان يكون الموصوف هو الذهن والصفة هي الصورة الموجودة في ذلك الذهن بوجود مغاير لوجوده ولما كانت الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية صفة قائمة بالذهن كانت ماهيتها من حيث هي صفة قائمة بالذهن اذ حلول الفرد مستلزم لحلول الطبيعة بل هو عين حلول الطبيعة كما سياتي انشاء الله تعالى فلو صح ما ذكره كان معلوم العلم الحصولي ايضا صفة للنفس موجودة في الخارج فافهم **قوله** ويحتمل جواب آخر بعد تسليم ان الحصول في الذهن هو القيام به حاصله ان حيثية الحصول في المعلوم تعليلية وفي العلم تقييدية فالشيء معلوم لاجل انه حاصل في الذهن وهذا صحيح قطعا **قوله** فان قلت لما ذهب القوم الى ان الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها وكان الحصول في الذهن هو الحلول فيه ورد عليهم ان الجوهر اذا حصل في الذهن صار قائما به حالا فيه فيكون عرضا واللازم باطل وهذا احد ما عولنا عليه في ابطال القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن واجاب عنه الشيخ في الهيات الشفاء بما حاصله ان معقول الجوهر جوهر

بمعنى انه الموجود فى الاعيان لافى موضوع اى مهية من حقها ومن شان وجودها فى العين ان تكون غنية عن الموضوع فالجوهر المعقول حين هو فى العقل جوهر وعرض معا فانه بالفعل موجود فى موضوع هو الذهن واليضا من حقه اذا وجد فى الاعيان ان لا يكون فى موضوع وهذا كما ان الحركة حقيقتها انها كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة مع انها ليست فى العقل بهذه الصفة حتى يلزم ان يكون العقل متحركا بقيامها به بل معنى حدها انها مهية من حقها فى الاعيان ان تكون كمالا لما هو بالقوة وهذا صادق على المعقول منها وضرب الشيخ لذلك مثالا فى المحسوسات وهو ان المغناطيس حجر من شانه جذب الحديد اذا صادفه مع انه اذا كان فى الكف لا يجذبه وهو فى الكف فهو اذا لم يجذبه وهو فى الكف لم ينسلخ عن كونه مغناطيسا فقد تلخص من هذا ان معقول الجوهر جوهر والكان عرضا ايضا هذا خلاصة كلامه ونحن لا نحصله لان الشيخ نفسه معترف بان الصورة العقلية الجوهرية عرض فى النفس وقد نص هو وغيره من رؤساء الفلسفة على ان الفرق بين العرض والصورة الحالة فى الهيولى هو ان العرض بنفس طباعه مفتقر الى المحل والصورة بطباعها غير مفتقرة اليه انما الافتقار اليه بحسب خصوصية تلحقها فلو كانت الصورة العقلية الجوهرية عرضا فى النفس كانت بنفس طبيعتها واصل حقيقتها مفتقرة الى موضوع مطلق فكيف يكون جوهرا بحسب حقيقتها ولو افتقرت طبيعتها المرسلة الى الموضوع المطلق يستحيل ان يوجد ماهيتها لا فى موضوع فلما يوجد فرد من افرادها قائما بنفسه فلا يكون جوهرا اصلا ولو غمضنا النظر عن عثراتهم بعرضية الصورة الجوهرية العقلية فقول الصورة الجوهرية العقلية حالة فى الذهن كما مر قد اطبقت المشائية على انحصار الحال فى الصورة والعرض والمحل فى المادة والموضوع وجود الصورة الذهنية فى الذهن ليس من قبيل وجود الصورة فى مادتها لاستغناء الذهن عنها فى تقومه ولانحصار الصورة فى الجسمية والنوعية والصورة الذهنية ليست فى شئ منهما فوجود الصورة الذهنية فى الذهن من باب وجود العرض فى الموضوع فهى اعراض فى الذهن فهى محتاجة بحقائقها وماهياتها الى الموضوع فلا سبيل الى كونها جواهر واليضا الفلاسفة المشائية ومنهم الشيخ استدلوا على ثبوت الهيولى فى جميع الاجسام بعد اثباتها فى الاجسام القابلة للانفكاك بان طبيعة الصورة الجرمية طبيعة نوعية فاما ان تكون غنية عن الهيولى فلا تحل فيها قط مع انها قد ثبت حلولها فيها فى بعض الاجسام او تكون مفتقرة اليها فلا توجد دون حلولها فيها فلنا ان نجاريهم بمثل هذا البيان فنقول لا يخلو اما ان يكون المهية الانسانية مثلا غنية عن الموضوع او مفتقرة اليه فعلى الاول يستحيل حلولها فى الذهن وعلى الثانى يستحيل قيامها بنفسها فى الخارج اليضا واليضا نحن نحقق ان الحلول مصداقه نفس حقيقة الحال من دون امر زائد عليها فلا يمكن حلول ماهية جوهرية فى شئ من ظروف وجودها وسنتلو اعليك فى رد جواب الشارح ما يزيدك تحقيقا وما ذكره من ان ماهية الصورة الماخوذة من الجوهر من حقها انها اذا وجدت فى الاعيان كانت لا فى موضوع غير سديد لان الصورة الذهنية لما كانت عرضا استحال وجودها فى الاعيان فلا جرم بكونها لا فى موضوع على تقدير وجودها فى الاعيان واما ماهيتها فهى بنفسها مصداق للحلول والحاجة الى الموضوع كما سنحقق فلا يمكن تحققها اليضا لا فى الموضوع واما التنظير بالمغناطيس فهو تدليس

اذ المقناطيس اذ هو فى الكف لا يستحيل عليه الخروج عنها ولا مصادفته الحديد بخلاف الماهية الحاصلة فى الذهن بل التنظير الحق
هو التنظير بمثال فرس على لوح فيقال انه لو قام بنفسه كان فرسا جاريا ولا يخفى انه سخيف من القول واما التنظير بالحركة فانه غير
مستقيم اذ المفهوم الحاصل فى الذهن ليس حركة بل هو شبحها ولو كان الحاصل فى الذهن هى الحركة بنفسها كانت كما لا تحل
بالقوة فى الذهن ايضا ومن الاضاحيك فى هذا المقام ما قال صاحب الافق المبين من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر
فى حد ذاتها بجميع الاعتبارات وان عرض لها بحسب نحو وجودها فى الذهن ان يكون وجودها الذهنى فى محل نعم اللازم من
ذلك ان يكون العلم بها وهو وجودها الارتسامى عرضا لا المعلوم بالذات على الحقيقة وهو نفس جوهر الحقيقة انتهى ومثل هذا فليتعجب
المتعجبون فانه اما ان ينكر حلول الصور الذهنية الجوهرية فى الذهن فيقع فى الشناعات التى بينا فى البطال مذهب العلامة القوشجى
والصدر الشيرازى او يعترف به فيكون الصور العقلية الجوهرية حالة فى محل مستغن هو الذهن فتكون عرضا وحجر اطلاق لفظ العرض
عليها لا يغنى شيئا فكيف يكون الصورة المعقولة من الجوهر جوهرا بجميع الاعتبارات وقوله انما اللازم من ذلك فى غاية السخافة
لان الحال فى الذهن اما ان يكون الصورة نفسها فيكون عرضا او وجودها ولا يكون للصورة حظ من الحلول كما هو ظاهر كلامه
فهل هذا الا كما يقال الحال فى الجسم ليس هو البياض نفسه بل وجوده فلا يلزم كون البياض عرضا ايضا لو لم يكن الصور الجوهرية
حالة فى الذهن بل يكون الحال فيه وجودها لم يكن الصورة العرضية ايضا حالة فى الذهن بل يكون الحال فيه وجودها اذ الوجدان
غير فارق بين الصور الجوهرية والصور العرضية فى الحلول الذهنى فيلزم قيام الاعراض بانفسها فى الذهن بلا حلول فيه ولعله
استوهله ما وقع فى اول ثالثة قاطيغورياس الشفا حيث قال الشيخ ان معقول الجوهر ربما شكك فى امره قطن انه علم
وعرض بل كونه علما امر عرض لماهيته وهو العرض واما ماهيته فماهية الجوهر انتهى وقد حققنا نحن فى كتابنا المعقود فى تحقيق حقيقة
العلم ان مراد الشيخ ليس ما توهمه واما ما توهم من ان العلم هو الوجود الارتسامى فقد ابطلناه فيما سبق قوله قلت عرضيتها انت تعلم
ان كون الشئ عرضا باعتبار الشخصية وجوهرا باعتبار الطبيعة كما توهمه مستحيل لان العرض عندهم احتاج الى المحل المطلق
بطبيعته المطلقة والى المحل الخاص بخصوصيته فما لا يكون طبيعته المرسلة محتاجة الى المحل لا يكون عرضا اصلا فالقول بكون
شئ واحد عرضا بحسب هويته الشخصية وجوهرا بحسب طبيعته المرسلة قول بالمتنافيين ثم ان المشائين قد صرحوا بامتناع حلول
شئ فى شئ ما لم يكن للشئ الاول حاجة ذاتية الى الشئ الثانى وبنوا على ذلك اثبات الهيولى فيما لا يقبل القسمة الفكية
كالافلاك بان الصورة الجسمية لما احتاجت فى بعض انحاء وجودها اعنى فيما يقبل القسمة الفكية الى مادة قابلة تكون محتاجة
اليها حيث كانت فتكون حالة فى المادة فيما لا يقبل الفك ايضا فاذا كانت الصورة العلمية الماخوذة من الجوهر حالة فى الذهن
ولو بحسب الهوية الشخصية كانت بسبع طبيعتها محتاجة الى المحل فلا مساغ للقول بكونها جوهرا بحسب الطبيعة المرسلة وما يظن

من ان حلول الفرد غير مستلزم لحلول الطبيعة فليس له معنى ولا هو مطابق للكلامهم اما الثاني فلما عرفت واما الاول فلان الفرد اذا
حل في محل فليس له وجود سوى الحلول اعني الوجود الناعتي فاما ان يكون طبيعة المرسلة موجودة بعين هذا الوجود الناعتي اولا
فعلى الاول يستلزم حلول الفرد حلول الطبيعة وعلى الثاني فاما ان يكون الطبيعة المرسلة موجودة بوجود مغاير للوجود الناعتي حتى يكون
هناك موجودان منحازان الفرد والطبيعة ووجودان احدهما مستقل هو وجود الطبيعة والثاني غير مستقل هو وجود الفرد
او لا يكون الطبيعة المرسلة موجودة اصلا والثاني صريح البطلان اذ لا يعقل وجود الفرد بدون الطبيعة والاول ايضا باطل
اما اولا فلانه خلاف البديهة واما ثانيا فلانه لو كان للطبيعة وجود مغاير لوجود الفرد فاما ان يكون الطبيعة في ذلك النحو من
الوجود مجردة عن التشخصات فيلزم وجود الماهية المجردة او تكون متشخصة بتشخص فاما بتشخص ذلك الفرد فيلزم ان يكون
ذلك الفرد موجودا بوجودين الاول الوجود المستقل والثاني الوجود الناعتي او بتشخص آخر فيكون للطبيعة المرسلة فردان وقد فرضنا انه ليس ههنا الا فرد واحد
موجود بوجود ناعتي وطبيعة مرسلة وايضا لا يخلو اما ان يكون الطبيعة المرسلة محمولة على ذلك الفرد اولا والثاني يستلزم ان لا يكون ذلك الفرد فردا لتلك الطبيعة او
الاول يستلزم اتحادهما في الوجود وهو يستلزم وجود الطبيعة المرسلة بالوجود الناعتي وهو يستلزم حلولها اذ الحلول هو الوجود
الناعتي فقد بان ان ما توهمه الشارح ليس مطابقا لا صولهم ولا هو صحيح في نفسه وههنا تحقيق ادق واتقن وهو ان الحلول
عبارة عن نحو من الوجود ولذا فسر بوجود شئ لشئ وبالوجود الناعتي ونحن قد حققنا في غير موضع ان مصداق الوجود ومنشأ
انتزاعه نفس الطبيعة في كل شئ وقد اقمنا عليه البرهان في فوائح مبحث الجعل في كتابنا هذا ايضا فلما كانت الصورة الذهنية حالة
في الذهن كان مصداق الحلول نفس طبيعتها المرسلة بلا انضمام امر اليها ومن دون زيادة عارض عليها فلا يكون جوهرا حسب
الطبيعة ايضا وايضا لا يخفى ان الحلول اذا كان ثابتا للفرد فاما ان يكون عارضا لنفس الطبيعة ايضا فيلزم كون الطبيعة عرضا
اذ نفس الطبيعة على هذا حالة في الذهن غير مقومة له والحال لغير المقوم لمحله عرض لا محالة او لا يكون عارضا لنفس الطبيعة اصلا
فاما ان يكون عارضا للعوارض التي عرضت الطبيعة فصارت الطبيعة بعروضها فردا اعني العوارض المشخصة فقط او لا يكون
عارضا لتلك العوارض ايضا على الثاني لا يكون الحلول ثابتا للفرد اصلا اذ الفرد هي الطبيعة المعروضة للعوارض المشخصة ولما
لم يكن عارضا للطبيعة ولا للعوارض المشخصة لم يكن عارضا للفرد وعلى الاول يوجد العوارض من دون الطبيعة المعروضة
لها فيلزم وجود العوارض بدون المعروض وهو فحش وهذا الكلام على تقدير التنزل واما على ما هو الحق من ان الفرد هي الطبيعة
بلا زيادة امر وانضمام عارض فحلول الفرد نفس حلول الطبيعة وبالجملة فكلام الشارح في هذا المقام من اباطيل الاقاويل ثم
في كلامه نظر بوجه آخر وهو ان صورة الماهية العرضية اذا حصلت في الذهن وحلت فيه فاما ان يكون لطبيعتها المرسلة ايضا حلول
في الذهن او لا على الثاني لا يكون الماهية العرضية ايضا عرضا وعلى الاول لا بد وان يقال ان طبيعة الصورة الذهنية

الجوهرية البتة حالة في الذهن اذ لا وجه لاستلزام حلول فرد الماهية العرضية حلولها وعدم استلزام حلول فرد الماهية الجوهرية حلولها
مع كون نسبة الفردين الى الماهيتين واحدة والفرق بان احدى الماهيتين جوهرية والاخرى عرضية غير مجد اذ هذا الفرق
لا يوجب جواز انسلاخ الفرد الجوهري عن طبيعته وعدم جواز انسلاخ الفرد العرضي عن طبيعته وحفظ الفرق المذكور انما
يمكن اذا انكر حلول فرد الطبيعة الجوهرية في الذهن واما من ارتكب القول به فقد اضاع الفرق المذكور كما عرفت
قوله وانما الحصر في المقولات دفع لما عسى ان يقال من ان الصورة الذهنية الجوهرية لو كانت عرضا كانت مندرجة
تحت مقولة من المقولات التسع العرضية لما اشتهر بينهم من ان العرض منحصر فيها مع ان اندراجها تحت واحد من تلك
المقولات غير معقول لانها مندرجة تحت مقولة الجوهر فلو كانت مندرجة تحت مقولة من المقولات العرضية لزم
اندراج شئ واحد تحت مقولتين وهم قد منعوا ذلك وجه الدفع ان الحصر في المقولات انما هو للعرض الذي يكون عرضيته بحسب
الطبيعة من حيث هي هي لا للعرض الذي يكون عرضيته بحسب الشخصية دون الطبيعة كما هو شان الصورة الجوهرية الذهنية
فلا يلزم اندراجها تحت مقولة من المقولات العرضية وهذا جواب على سبيل التنزل والا فلا يلزم اندراج كل ما يكون عرضا بحسب
الطبيعة ايضا تحت مقولة من المقولات لما يتبين بعد وانت تعلم ان ما ذكره على تقدير تمامه لا يفيد ان الشئ يجوز ان يكون عرضا بحسب
الشخصية دون الطبيعة ليس بصحيح على اصولهم فانهم ذهبوا الى ان العلم من مقولة الكيف وان العلم هي الصورة الذهنية
فهذا اعتراف بكون الصورة الذهنية مندرجة تحت مقولة من المقولات مع انها عرض بحسب الشخصية على ما زعم والقول بان
عدهم العلم من مقولة الكيف مسامحة كما ارتكبه المحقق الدواني او بانه كيف بمعنى العرض العام كما تجشمه البعض الآخر لا يطابق
كلامهم لانهم قد ذكروا مقولة الكيف في المقولات وقسموها الى الكيفيات النفسانية وغيرها وعدوا العلم من الكيفيات النفسانية
فهذا الكلام نص منهم بكون العلم من مقولة الكيف حقيقة **قوله** كالصورة الجرمية والنوعية هذا عجيب جدا لانهم حدوا العرض بالموجود
في شئ لا كجزء منه لا يصح قوامه بدون ما هو فيه وعنوا بالشئ في قولهم الموجود في شئ شيئا متحصل القوام قد تمت شيئية قبل
ان يوجد فيه ذلك الموجود واحترزوا به عن الصورة الموجودة في المادة اذ المادة لا تحصل شيئا بالفعل من دون الصورة و
فرقوا بين العرض وبين الصورة بان العرض يكون بحسب الطبيعة محتاجا الى المحل المطلق بحسب الخصوصية محتاجا الى المحل الخاص
والصورة لا تكون محتاجة الى المحل بحسب طبيعتها المرسلة بل بحسب الشخصية فقط وفرقوا بين الموضوع اي محل العرض وبين المادة
اي محل الصورة بان الاول مستغن عما هو موضوع له مطلقا اي غير محتاج اليه اصلا لا الى خصوصية ولا الى الطبيعة المرسلة و
الثاني محتاج الى طبيعة ما حل فيه فالصور الشخصية نوعية كانت او جرمية ليست بعرض لانها غير موجودة في شئ يكون شيئا متحصل
القوام قد تمت شيئية بدونها ولانها غير محتاجة بحسب طبيعتها المرسلة الى محل ولانها غير موجودة في الموضوع بل في المادة

والعرض هو الموجود في الموضوع فمع شيوع الفرق بين العرض والصورة في كلامهم كيف يتوهم من حلول الصور في موادها واحتياجها اليها في عوارضها الشخصية مع استغنائها عنها بحسب طبائعها المرسلة ان الصور بحسب هويتها الشخصية اعراض ثم قياس الصورة العلمية على الصور الجرمية والنوعية قياس مع الفارق لان الصورة العلمية حالة في محل مستغن عنها وهو الذهن بخلاف الصور الجرمية والنوعية لانها حالة في المحل المحتاج اليها اعني الهيولى والحال في المحل المستغني عرض والحال في المحل المحتاج جوهر وليس بعرض اصلا والتباس ذلك على من تتبع كلمات القوم غريب **قوله** وما قيل قد اجاب بعضهم عن التوهم الذي منعه الشارح بان العرض المحصور في المقولات التسع هو الموجود في نفس الامر والصورة العلمية ليست بموجودة في نفس الامر فرده الشارح بان الصورة العلمية ايضا موجودة في نفس الامر وبتفصيل انهم قد اختلفوا في ان العرض المنقسم الى المقولات الحصر فيها هل هو العرض الموجود في الخارج او العرض الموجود في نفس الامر فذهب البعض الى الاول ويرد عليه ان العدد مندرج تحت مقولة الكم والكيفيات الانتزاعية كالزوجية والفردية تحت مقولة الكيف مع انها لا وجود لها في الخارج اصلا وان المقولات النسبية لا وجود لها في الاعيان الا ان يريدوا بالموجود في الخارج الموجود الذي يترتب عليه الآثار فح يؤل الى المذهب الثاني وذهب البعض الى الثاني فلا اشكال بالاعداد ولا بالكيفيات الانتزاعية ولا بالمقولات النسبية لانها كلها موجودات في نفس الامر ويرد عليه ان الوجود الانتزاعي وما ضاهاه موجود في نفس الامر اذ الموجود في نفس الامر اعم من الموجود بنفسه ومن الموجود بمنشاره والوجود واخواته موجودات بمناشيها غير مندرجة تحت مقولة عرضية اصلا وما سبق الى بعض الاوهام من ان الوجود واخواته ليست باعراض حتى تندرج تحت مقولة عرضية في غاية السقوط لان العرض هو الموجود في الموضوع سواء كان وجوده في الموضوع على نحو وجود الصفات الانضمامية في موصوفاتها او على نحو وجود الانتزاعيات في مناشيها والوجود وامثاله كذلك لانها موجودة في مناشيها ولو خص الوجود في الموضوع الماخوذ في تعريف العرض بنحو وجود الصفات الانضمامية في موصوفاتها لزم خروج المقولات النسبية والاعداد وما ضاهاها عن العرض وهو خلاف ما اجمعوا عليه فالحق انه لا يصح الحكم بانحصار العرض الموجود في نفس الامر في المقولات التسع فلا يلزم من كون الشئ عرضا اندراجه تحت مقولة منها فالتوهم من اصله ساقط ولهذه المباحث تحقيق وتفصيل في كتابنا الموسوم بالجوهر النضيد في شرح كتابنا الموسوم بالجنس العالي **قوله** فان حيثية الاكتناف الخ قد علل القائل عدم كون الصورة الذهنية من الموجودات النفس الامرية بكون الحيثية معتبرة فيها فمنعه الشارح بان الحيثية انما اعتبرت في مفهومها التعبيري لا في المصداق ولعل القائل توهم ان العلم عبارة عن مجموع الصورة والعوارض الذهنية فالحيثية عنده داخلة في مصداق العلم وهو توهم بعيد لان مجموع العارض والمعروض امر اعتباري والعلم صفة حقيقية ويعلم ان في هذا المقام خبطا وخلطا فلنقص عليك حاله فنقول لما ذهب القوم الى حصول الاشياء بانفسها في الذهن بمعنى الحلول فيه ورد عليهم ان الجوهر اذا حصل في الذهن صار عرضا لوجوده في الموضوع فالتزموا كونه عرضا بحسب الوجود الذهني فورد عليهم انه لو كان عرضا

فانكان داخلا تحت مقولة من المقولات التسع فيلزم اندراجه تحت مقولتين والاخل حصر العرض فى تلك المقولات فاجاب عنه الشارح بماعرفت حاله واجاب البعض بان المحصور فى المقولات هو العرض الموجود فى الخارج فاشكل بالمقولات النسبية لعدم وجودها فى الخارج وهو ناش من ابهام العكس اذ المجيب انما ادعى ان كل عرض موجود فى الخارج مندرج تحت مقولة من المقولات ولا يلزم منه ان يكون كل مندرج تحتها موجودا فى الخارج حتى تشكل بالمقولات النسبية وقال بعضهم الصواب فى الجواب ان يقال مرادهم حصر الاعراض الموجودة فى نفس الامر والموجود ههنا امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة فى الذهن من حيث هى وكل منهما مندرجة تحت المقولة الاولى فى مقولة الكيف والثانية فى مقولة اخرى من مقولة الجوهر وغيرها واما الحقيقة الحاصلة فى الذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا او يكون كل منهما داخلا فى الملحوظ اى المركب من العارض والمعروض فلا شك انها من الاعتبارات الذهنية وليس لها وجود فى نفس الامر انتهى وهذا الكلام يدل على ان هذا القائل توهم ان الصورة الذهنية سواء اخذت حيثية الاكتناف بالعوارض داخلة فيها او خارجة عنها معتبرة فى مفهومها من الاعتبارات الذهنية فيرد عليه ما اورده الشارح لكن الشارح زعم فى الحاشية ان حاصل الجواب ان العلم هو مجموع العارض والمعروض والمعلوم هو المعروض فقط وذلك المجموع امر اعتبارى ليس بموجود فى نفس الامر وانت تعلم ان هذا ليس حاصلا للجواب فان المجيب حكم باعتبارية الحقيقة الحاصلة فى الذهن اذا اخذت من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية سواء كانت الحيثية داخلة فى المصداق او خارجة عنه على انه على تقدير ان يكون حاصل الجواب ذلك لا يكون الجواب مطابقا لما هو جواب عنه اذ حاصله ان الصورة الذهنية عرض وليست مندرجة تحت مقولة من المقولات والقول بان العلم مركب من العارض والمعروض وهو اعتبارى والمندرج تحت المقولات هو العرض الموجود فى نفس الامر غير دافع له اذ كلام المعترض ليس فى العلم بل فى الصورة الجوهرية الموجودة فى الذهن فانها عرض وليست مندرجة تحت مقولة من المقولات العرضية فانقلت هذا وارد على المجيب ولم يقرر جوابه بما زعمه الشارح فان المجيب قد اعترف بان الموجود ههنا امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة فى الذهن من حيث هى وان الثانى مندرج تحت اية مقولة اتفقت ولا شك انه عرض موجود فى نفس الامر فيجب اندراجه تحت مقولة من المقولات العرضية فاذا كان جوهرا لزم اندراجه تحت مقولتين فليس بمحيص عن الاشكال اصلا قلت يجب ان الاشكال وارد عليه سواء قرر الجواب بما ذكره الشارح او بما هو مقتضى كلام المجيب لكن الاشكال على ما زعم الشارح من تقرير الجواب متضاعف فانه على تقريره يكون الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية بان يكون الحيثية داخلة فى مفهومها لا فى مصداقها ايضا مادة الاشكال واما على ما اشعر به كلام المجيب فليس كذلك غاية الامر انه لا تم الجواب نظرا الى انه لا يصح الحكم باعتبارية ما يكون الحيثية داخلة فى مفهومها لا فى مصداقها والحاصل ان هذا الجواب على تقرير الشارح ساكت عن الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية بان لا يكون الحيثية داخلة فى المصداق

بخلاف الجواب على التقرير الآخر ففيه تعرض لحال الصورة المذكورة **قوله** ومن ههنا يسقط الايراد المشهور هذا اشكال مشهور من المتكلمين على المشائية القائلين بالوجود الذهني وحصول الاشياء بانفسها في الذهن حاصله انه لو كانت الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها لزم من حصول الحرارة والبرودة في الذهن كون الذهن حارا وباردا الان الحار ما قام به الحرارة والبارد ما قام به البرودة واللازم صريح البطلان فكذا الملزوم وهذا الاشكال غير وارد على القول بحصول الاشباح في الذهن واجاب السيد المحقق قدس سره عن هذا الاشكال في حواشي التجريد بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا اتصافه مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي واعترض عليه العلامة القوشجي بان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو ثبت بلوازم الماهيات كالفردية والزوجية او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم كون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم كونه ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا وجود عينا للوازم الماهيات ولا لصفات المعدومات واجيب عنه بوجوه الاول ما ذكره المحقق الدواني في الحاشية القديمة وهو انه يجوز ان يكون للشئ وجودان كلاهما ذهني لكن احدهما لا يكون منشأ للآثار والآخر يخ وخذ والوجود الخارجي والمراد بالوجود الخارجي في الجواب ما يتناول هذا النحو من الوجود ايضا وتفصيله ان الامور الاختراعية لها نحوان من الوجود الاول وجودها بعد الانتزاع في الذهن والثاني وجودها في مناشئ انتزاعها وكل من هذين الوجودين ليس في خارج المشاعر بل في الذهن لكن الاول وجود ظلي ليس منشأ لترتب الآثار والثاني وجود يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار فالمتصف بالزوجية والفردية اي الزوج والفرد ما وجدت فيه الزوجية والفردية بالنحو الثاني اي ما يكون منشأ لصحة انتزاع الزوجية والفردية عنه لا ما وجد فيه الزوجية والفردية بالنحو الاول واطلاق الوجود الخارجي على النحو الثاني شائع في كلامهم حيث قالوا للمعدوم وجودان وجود في الاعيان ووجود في النفس فمعنى وجوده في الاعيان وجوده بمناشئ انتزاعه وقالوا ان الكيفية الثابتة للنسبة الخبرية من حيث وجودها في الخارج تسمى مادة ومن حيث وجودها في الذهن تسمى جهة مع انها لا وجود لها في الخارج الا بمنشأ انتزاع فسقط ما اورده عليه معاصره من ان اطلاق الوجود الخارجي على الوجود الذي يحذو حذو الوجود الخارجي لم يعهد في كلامهم الثاني ما ذكره الصدر المعاصر للمحقق الدواني وهو انا لا نم ان معنى الزوج والفرد ما حصل فيه الزوجية والفردية اذ لحظهما كثيرا ولا يخطر ببالنا هذا التعبير بل معناهما امران مجملان مسميان بالفارسية بجفت وطاق وقال في توضيحه ان مناط صدق المشتق على الشئ اتحادهما في نفس الامر لا قيام مبدء الاشتقاق به فان ذلك غير لازم فان قام مع ذلك مبدء الاشتقاق كالاسود صح فيه ان يقال الاسود ما حصل فيه السواد وان لم يقم به كالموجود لم يصح ان يقال الموجود ما حصل فيه الوجود والزوج والفرد من القبيل الثاني واذا كان مناط صدق

المشتق على شئ اتحادهما في نفس الامر فما لا يكون متحدا معه فيها لا يصدق عليه المشتق وان قام به مبدء فالذهن لما لم يكن متحدا مع الزوج في نفس الامر لم يلزم صدق الزوج عليه وان قامت به الزوجية واورد عليه المحقق الدواني اولا بان القيام اختصاص ناعت فكيف لا يلزم من قيام الزوجية بالذهن كونه زوجا وبل هذا الا كان يقال لا يلزم من قيام السواد والبياض بالجسم كونه اسود وابيض فاجاب عنه بمنع ان القيام هو الاختصاص الناعت فان السرعة قائمة بالجسم بتوسط الحركة وليست وصفاله وصفات الصورة قائمة بالهيولى وليست وصفا لها والجسم القائم به السواد ليس نظير الذلك وانما يكون نظيرا له لو لم يكن الجسم متحدا مع الاسود في نفس الامر كما لا يتحد الزوج مع الذهن فيها بل نظيره الجسم القائم به السرعة الغير المتحد مع السريع في نفس الامر ومن البين انه لا يلزم من ذلك صدق السريع عليه فدفع المحقق بان المراد من القيام القيام من غير واسطة كما هو المتبادر وقيام السرعة بالجسم بتوسط الحركة كما اعترف به فالمنع والسند مندفعان واورد ثانيا بان مآل صدق المشتق على شئ واتحادهما واحد بل لا معنى للصدق عليه لا الاتحاد معه فجعل الاتحاد مناط الصدق غير مستقيم على انه يبقى الكلام في مناط الاتحاد ولا بد في حسم مادة الشبهة من بيان الفرق بين قيام السواد بالجسم وقيام الزوجية بالنفس ليتبين ان الاول يستلزم الاتحاد والصدق دون الثاني انتهى وانت تعلم ان الانضاف على نوعين الاول الانضاف الانضمامي والثاني الانضاف الانتزاعي والاوصاف في النوع الاول موجودة بوجود مغاير لوجود الموصوفات بخلاف الاوصاف في النوع الثاني بل ليس الموجود في النوع الثاني الا الموصوفات بحيث يصح انتزاع الاوصاف منها فهناك وجود واحد هو وجود الموصوفات الا ان هذا الوجود نسب بالعرض الى الاوصاف فيقال الانتزاعيات موجودة بوجود مناشيها وليس معناه ان الانتزاعيات موجودة حقيقة وبالذات بوجود مناشيها فان هذا الوجود امر واحد فيستحيل ان يوجد به موجودان بالذات فان الوجود يختلف وتتعدد باختلاف الاضافات اليه وتعدده او متعدد فلا يكون الانتزاعيات موجودة بوجود مناشيها بل بوجود مغاير لوجود مناشيها فلا تكون انتزاعيات فمعنى قيام الاوصاف الانضمامية بموصوفاتها انها موجودة في موصوفاتها بوجود مغاير لوجود الموصوفات ومعنى قيام الاوصاف الانتزاعية بموصوفاتها ليس ذلك بل هو عبارة عن صحة انتزاعها من موصوفاتها فليس لها بالحقيقة قيام بموصوفاتها واطلاق القيام هناك تجوز فان القيام عبارة عن نحو الوجود ولا وجود حقيقة في الانضاف الانتزاعي الا للموصوفات لا للاوصاف اذا عرفت هذا فاعلم ان المشتقات ايضا على نحوين الاول المشتق الذي مبدره وصف انضمامي كالاسود والثاني المشتق الذي مبدره وصف انتزاعي ولا شك في ان صدق النحو الثاني منه على شئ ليس بمنوط بقيام مبدره به اذ لا قيام لمبدره بموصوفه حقيقة واما صدق النحو الاول منه على شئ فانه منوط بقيام مبدء الاشتقاق به فصدق مطلق المشتق على شئ غير مستلزم لقيام مبادي الاشتقاق به بل انما ذلك في صدق النحو الاول فالزوج ليس ما حصل فيه الزوجية لو قامت به الزوجية

بل هو ما یعبر عنه بخت فلا یلزم من قیام الزوجیة بالذهن وحصولها فیه صدق الزوج علی الذهن وکون القیام عبارة عن
الاختصاص الناعت کما ذکره المحقق مسلم لکن لیس کل قیام مناط لصدق ای مشتق کان بل المشتق من المبادی الانتزاعیة
انما مناط صدقه کون موصوفه بحیث یصح ان ینتزع منه تلک المبادی نعم یصدق علی الذهن بحصول الزوجیة فیه انه ذو الزوجیة
بمعنی انه محلها لا بمعنی انه زوج منقسم بمتساویین لانه لیس مصححا لان ینتزع الزوجیة منه وقیاس لزوم صدق الزوج علی
الذهن من حصول الزوجیة فیه وقیامها به علی لزوم صدق الاسود والابیض علی الجسم من قیام السواد والبیاض به قیاس
مع الفارق لان الاسود والابیض مشتقان من مبدئین انضمامیین فمناط صدقهما علی الشئ قیام ذینک المبدئین به بخلاف
الزوج فسقط ما اورده المحقق اولا واما ما ذکره الصدر المعاصر له فی الجواب فکلام لا طائل تحته کما بینه المحقق واما ما اورده المحقق
ثانیا فالجواب عنه ان المشتقات مطلقا مفاهیم انتزاعیة ومناشی انتزاعها اما ذوات الموصوفات من حیث انها بحیث
یصح انتزاع مبادی الاشتقاق عنها او هی من حیث انضمام مبادی الاشتقاق الیها فمصداق المشتقات مطلقا هو
ما یصح انتزاع المفهومات المشتقیة عنه سواء کان صحة انتزاع تلک المفهومات بانضمام شئ او لا فمراد الصدر المجیب بالاتحاد الذی جعله
مناط الصدق المشتق لیس ما یساوق الصدق بل هو الامر المصحح لانتزاع المفهوم المشتق وهذا مستقیم قطعا فالحق ان جواب
الصدر حق لا یحوم حوله شبهة وان مآل هذا الجواب والجواب الذی ذکره المحقق واحد وانما الفرق بینهما فی التعبیر فان المحقق لما سمی دعوی
الانتزاعیات بوجود مناشیها وجودا یخذو حذو الوجود الخارجی فی ترتب الآثار والصدر المعاصر له لا یسمی ذلک الوجود قیاما بل یسمیه
اتحادا والخلاف لفظی الثالث ما قال بعض افاضل الروم وهو ان تلخیص الجواب منع المقدمة القائلة بان معنی الاتصاف بصفة
قیام مهیتها بالمحل مطلقا سواء کانت الصفة موجودة بوجود ظلی او لا ونعنی کون القیام بحسب الوجود الظلی مقتضیا ومسلزما لکون المحل
متصفا بذلک القائم ولا شک ان هذا المنع حاسم لمادة الشبهة مطلقا سواء تشبث الخصم بلوازم المهیات او بصفات المعدومات
وتعیین ان المقتضی ای شئ هو الوجود الخارجی کما فی الموجودات التی تکون من عوارض الموجود الخارجی او نفس الصفة بدون
اعتبار مطلق الوجود کما فی المعدومات ولوازم الماهیة مما لعین یلزم فی الجواب عن مادة الاشکال والتعرض لکون المقتضی للاتصاف
هو الوجود العینی لایرادهم الموجودات العینیة فی تقریر الشبهة حیث قالوا یلزم ان یکون الذهن حارا وبارد الا ان مدار الجواب
ذلک نظهور ان المدار ذلک المنع انتهی وهذا الجواب فی غایة الدقة والمتانة لا یرد علیه انه بعید لفظا وذلک لان الجواب اذا
لخص لم یکن حاصله الا ما ذکره هذا القائل ولا یتوجه علیه ما یتوهم ایضا من ان المستدل بین معنی المنع وادعی انه لیس له
سواه معنی فان سلم المانع ان معناه ذلک لزم کون الذهن ممتنعا بحصول الامتناع فیه وان لم یسلم فلا بد وان یبین معناه
ثم یورد المنع وذلک لان المانع لا یجب علیه بیان المعنی فان المنع طلب الدلیل ومطالبة المانع ببیان المعنی خلاف

آداب المناظرة نعم ما ذكره الفاضل من ان المقتضى للاتصاف في المعدومات ولوازم الماهية نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود غير سديد فان نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود لا تثبت لشئ اصلا ضرورة ان المعدوم المطلق لا نسبة له الى شئ اصلا لكن هذا غير قادح في صحة اصل الجواب فظهر بما ذكرنا كله ان ايراد العلامة القوشجي على جواب السيد المحقق قدس سره ليس بوارد بقي الكلام في ان الجواب المذكور هل هو تام ام لا فقد افاد بعض اكابر الاساتذة روح العدار واجهم ان الفرق بين الوجود الاصلي والوجود الظلي بعد تسليم حلول الحرارة والبرودة في الذهن غير دافع للاشكال لان الحلول هو الاختصاص الناعت وهو يوجب حمل المشتق وان اريد بالحلول معنى آخر فلا بد من بيانه وبيان انه ليس مناط المشتق ودونه خرط القتاد ولا ينفع الجواب بان معنى الحار وانكان هو ما حصل فيه الحرارة لكن حصول الحرارة في الذهن غير حصولها في الشئ المتصف بالحرارة الذي هو ماخوذ في تعريف الحار ولفظة في مشتركة لفظا وذلك لانه بعد الاعتراف بحلول الحرارة في الذهن يجب القول بالاختصاص الناعت بين الحرارة والذهن ويكون لفظة في في كلا الموضعين بمعنى واحد ولا الجواب بانه ليس كل قيام كافيا لصدق اي مشتق كان بل يجب في صدق كل مشتق قيام المبدء المخصوص فلانم انه يلزم من قيام الحرارة والامتناع والزوجية وغيرها بالذهن صدق مشتقاتها عليه بحسب معانيها العرفية فان القيام المعتبر في صدق مشتقاتها بحسب العرف له خصوصية لا توجد في قيامها بالذهن وانكان قيامها بالذهن ايضا يوجب صحة ان يقال ان الذهن ذو حرارة والزوجية والامتناع مثلا فان اريد بمشتقات تلك المبادي معانيها العرفية فصدقها على الذهن غير لازم وان اريد بها ما يفيد ان الذهن محل لها فصدقها عليه لازم ولا نلتزم وذلك لانه بعد الاعتراف بحلول تلك المبادي في الذهن لا مجال لانكار صدق مشتقاتها بالمعاني العرفية عليه اذ ليس مناطه الا القيام والحلول وانكان حلولها في الذهن نحوا آخر من القيام فلا بد من بيانه حتى ينظر في انه هل يستلزم صدق المشتق ام لا ولو انفك الحلول والاختصاص الناعت عن صحة حمل المشتق في بعض الخانة لارتفع الامان عن الحكم بامتناع حلول ما هو مستحيل الحلول فانا لا نحكم بعدم حلوله الا لعدم صدق مشتقه كما انا لا نحكم بعدم حلول البياض في الجسم الاسود ما دام اسودا لامتناع كون الجسم ابيض حين هو اسود ولو فتح هذا الباب لجاز ان يجعل في الجسم الاسود بياض ويختص به اختصاصا ناعتا ولا يصح الحكم بانه ابيض هذا ملخص كلامه الشريف وانت تعلم ان هذا الكلام مع وقته ومتانته غير دافع لاصل الجواب فان المعترض قد استدل على لزوم كون الذهن حارا وباردا بحلول الحرارة والبرودة في الذهن وقيامه به فدفعه المجيب بمنع استلزام حلول تلك المبادي في الذهن صدق مشتقاتها عليه مستندا بان مناط صدق مشتقاتها هو قيام مبادئها قياما اصليا وقيام تلك المبادي بالذهن قيام ظلي فالمجيب مانع فلا يصح ان يطالب ببيان الفرق بين القيام الذي هو مناط صدق المشتق وبين القيام الذي ليس كذلك

وما قال من قوله ولو انفك الى آخره ليس على وجه اذ لانحكم بعدم حلول مبدء فى شئ بعدم صدق مشتقة عليه بل لعل الامر بالعكس ونحن انما نحكم بعدم حلول البياض فى الجسم الاسود حين هو اسود لامتناع حلول متضادين فى شئ واحد فى زمان واحد ولا يلزم على ماذكرنا جواز ان يحل البياض فيما حل فيه السواد ولا يكون ناعتا له بنحو واحد من الحلول اعنى الحلول الاصلى نعم يجوز ان يحل وصف حلولا ظليا فيما حل فيه ضده حلولا اصليا كحلول صفة الشجاعة حلولا ظليا فيمن قامت به صفة الجبن قياما اصليا وبطلان هذا ممنوع نعم يشكل الامر على مذهب من ذهب الى ان الصورة الذهنية من حيث القيام بالذهن علم فانها اذا كانت قائمة بالذهن قياما اصليا اذ العلم صفة قائمة بالعالم قياما اصليا خارجيا فاذا حصلت الشجاعة فيمن قامت به صفة الجبن قياما اصليا وصارت علما قامت به قياما اصليا فيكون الشجاعة والجبن كلاهما قائمين به بنحو واحد من القيام فيلزم كون ذلك الشخص شجاعا وجبانا معا والفرق بين هذين القيامين مشكل ولا اشكال على من قال بالوجود الذهنى ونفى كون الصورة علما اذ لا يكون للصورة على رائه قيام اصلى بل حصول ظلى فقط هذا غاية التحقيق فى هذا المقام واجاب العلامة القوشجى عن اصل الاشكال بان حصول الاشياء فى الذهن ليس عبارة عن الحلول فيه والقيام به بل هو من زمرة حصول الشئ فى الزمان والمكان فليست الحرارة والبرودة والزوجية والفردية قائمة بالذهن حتى يلزم كون الذهن حارا وباردا وزوجا وفردا وانت تعلم ان هذا مع بطلانه ببيانات سبقت منا لا يجدى شيئا لان الحرارة والبرودة والزوجية والفردية اعراض البتة فاذا تعقلها الذهن من دون تعقل موضوعاتها وحصلت فى الذهن فاما ان تكون حين حصولها فى الذهن قائمة بانفسها وهو صريح البطلان لانها اعراض او قائمة بالذهن فيعود الاشكال وبهذا اسقط توهم الصدر الشيرازى فى الاسفار من ان الصور الذهنية قائمة بانفسها فالحرارة والبرودة وغيرهما اذا حصلت فهى ليست قائمة بالذهن حتى يلزم كونه حارا وباردا مثلا واعلم ان الامام تعرض هذا الاشكال فى شرح الاشارات فقال حصول الاستدارة والحرارة فى القوة المدركة تقتضى صيرورتها مستديرة حارة واجاب عنه المحقق بان الاستدارة اذا كانت جزئية كانت ذات وضع ويكون محلها لا محالة ذا وضع فيصير الجزء الذى هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذى ذلك المحل آلة له مستديرا واذا كانت كلية لم تكن ذات وضع ولا تقتضى ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا تقتضى كون محلها حارا الا اذا كان الحال هى بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية تجعلها حارة فضلا عن ان تجعل المدرك الذى يكون المحل آلة له حارا انتهى وهذا عجيب جدا عن مثله فان كون الذهن ولو كان قوة من القوى الجسمانية وجسما هو محلها مستديرا غير مستقيم عند الذهن المستقيم على ان الذهن لو كان مستديرا بحلول الاستدارة الجزئية فيه كان اليف مستقيما بحلول الاستقامة الجزئية فيه فاذا تصورت الاستدارة والاستقامة

معا کان الذہن مستقیما و مستدیرا معا و تجویز ذلک بان یکون جزء من القوۃ الجسمانیۃ او محلہا مستدیرا و جزء آخر منہا او منہ مستقیما
فحش لان الجزء المستدیر مثلا اما مستدیر من بدء الفطرۃ فذاک لیس بمجد اذ اللازم ان یصیر ذلک الجزء مستدیرا عند حلول
الاستدارۃ الجزئیۃ فیہ عند تصورہا و اما غیر مستدیر من بدء الفطرۃ و انما صار مستدیرا بحلول الاستدارۃ فیہ فاختصاص جزء بحلول
الاستدارۃ فیہ و جزء آخر بحلول الاستقامۃ فیہ لیس لہ وجہ علی ان ہذا کلہ جزاف لا یشتغل بہ العاقل فضل الاشتغال
و توجیہ کلامہ ان مقصودہ ان الاستدارۃ الجزئیۃ العینیۃ تجعل محلہا مستدیرا و نحن لا نقول بحلول الاستدارۃ العینیۃ بعینہا
فی الذہن لا یساعدہ و لا یلزم من ذلک ان یکون المدرک الذی ذلک المحل آلۃ لہ مستدیرا کما لا یخفی و العجب انہ استخلص عن
لزوم کون الذہن حارا ببیان انہ لا یلزم ان یکون صورۃ الحرارۃ المغایرۃ لہا اذا حلت جسما او قوۃ جسمانیۃ تجعلہا حارۃ و ہذا بعینہ
جار فی الاستدارۃ ایضا فلا یۃ ضرورۃ عدل عن ہذا البیان فی الجواب عن لزوم کون الذہن مستدیرا فانظر الی ہوس الار
الاعلام کیف خبطوا فی ہذا المقام فالملزم المتمار ہو القول بحصول الاشباح و الامثال و اما القول بحصول الاشیاء بانفسہا
فہو فی غایۃ الاشکال ہذا و الکلام و ان افضی بنا الی الاطناب لکنا ارخینا الزمام لتقف علی ما عرض للاصحاب فی ہذا الباب
مع ان فیہ تمرینا للارباب الالباب و اللہ الموفق للتحقیق و الملہم للصواب **قولہ** فان مناط الاتصاف ہذا الجواب قد ارتضاہ
بعض المتاخرین و جری الشارح فی تقلیدہ علی سجیتہ و محصلہ ان کان لہ محصل ہو ان الصورۃ القائمۃ بالذہن لہا اعتباران
الاول اعتبارہا من حیث انہا قائمۃ بالذہن ممتنعۃ بالعوارض الذہنیۃ و الثانی اعتبارہا من حیث حقیقتہا المرسلۃ مع قطع
النظر عن قیامہا بالذہن فہی بالاعتبار الاول موجودۃ للذہن و نعت لہ و اما بالاعتبار الثانی فہی موجودۃ فی نفسہا لیست موجودۃ
للذہن و مناط اتصاف الشیء بوصف ان یکون للوصف من حیث ہو ہو وجود لذلک الشیء و الحرارۃ من حیث ہی ہی لیست
موجودۃ للذہن حتی یلزم اتصاف الذہن بہا بل الموجود للذہن ہی الحرارۃ من حیث اکتنافہا بالعوارض الذہنیۃ و اما مع
عزل النظر عن ذلک فہی موجودۃ فی نفسہا و وجہ استنباط ہذا الجواب مما سبق کما یدل علیہ قولہ و من ہہنا الخ انہ قد ظہر فیما سبق
ان الصورۃ الذہنیۃ عرض بحسب الخصوصیۃ لا بحسب الطبیعۃ المرسلۃ فاستنبط منہ ان الصورۃ الذہنیۃ لیس وجودہا للذہن
الا بہویتہا الشخصیۃ ای من حیث اکتنافہا بالعوارض الذہنیۃ لا بالطبیعتہا المرسلۃ ای من حیث ہی ہی ہذا محصل کلام الشارح
و انت تعلم ان ہذا القول لیس لہ معنی فضلا عن ان یکون لہ جدوی اما اولا فلانا قد حققنا فیما سبق ہذا ان حلول الفرد یستلزم
حلول الطبیعۃ بل ہو عینہ فاذا کان للحرارۃ بما ہی ممتنعۃ بالعوارض الذہنیۃ وجود للذہن کان لہا بالطبیعتہا المرسلۃ ایضا
وجود للذہن فتحقق مناط الاتصاف فلزم المحذور و اما ثانیا فلان القول بان الحرارۃ من حیث اکتنافہا بالعوارض الذہنیۃ
موجودۃ للذہن لا الحرارۃ من حیث ہی ہی لا معنی لہ اذ لا یخلو اما ان یکون وجود الحرارۃ للذہن مسبوقا باکتنافہا بالعوارض

الذہنیۃ وہو صریح البطلان اذ عروض العوارض فرع تحقق المعروض فکیف یکون سابقا علیہا ولا یکون کذلک فیکون الحرارۃ من حیث ہی موجودۃ للذہن فیلزم اتصافہ بہا کما سلم المجیب واما ثالثا فلانہ ان اریدبکون مناط الاتصاف ہو وجود الوصف من حیث ہو ہو لغیرہ ان مناط الاتصاف ان یکون الوصف من حیث ہو ہو مجردعن التشخص موجودا لغیرہ فذلک باطل اذ لا معنی لوجود الماہیۃ المجردۃ علی انہ لو صح ذلک لم یلزم من قیام الحرارۃ فی الخارج بجسم اتصافہ بہا اذ لیس الموجود لہ ماہیتہا المجردۃ قطعا وان اریدبہ ان مناط الاتصاف ہو وجود طبیعۃ الوصف ولو بوجود فرد منہا لغیرہ فذلک متحقق فی وجود الحرارۃ من حیث الاکتناف بالعوارض الذہنیۃ للذہن ایضا فلا وجہ لعدم الاتصاف وان اریدبہ ان مناط الاتصاف ان یکون الوصف طبیعۃ ناعتیۃ فمسلم لکن لا یخفی ان الحرارۃ طبیعۃ ناعتیۃ سواء وجدت فی الخارج او فی الذہن فلا یکفی ذلک فی عدم لزوم اتصاف الذہن بہا اذا حلت فی الذہن ولعل لہذا الجواب وجہا لا احصلہ **قولہ** ہو موجود فی نفسہ لا یدری ماذا اراد بذلک فان اراد بہ انہ مع غزل النظر عن الاکتناف بالعوارض الذہنیۃ قائم بنفسہ موجود بذاتہ غیر قائم فی محل فذلک صریح البطلان لان الحرارۃ عرض لامحالۃ فانہا من الکیفیات المحسوسۃ فہی باای اعتبار اخذت یستحیل قیامہا بنفسہا ووجودہا من دون الحلول فی محل وان اراد بہ انہ مع غزل النظر عن الاکتناف بالعوارض الذہنیۃ موجود بوجود مستقل لیس الانتساب الی الموضوع لحوظا معہ ففیہ ان جمیع الاوصاف التی یتصف بہا الاشیاء کذلک فان وجود الاعراض وجود فی انفسہا ای وجود مستقل بلحقہ اذا لوحظ انتسابہ الی موضوعاتہا اعتبارا غیر مستقل ہو انہ للغیر وامامع غزل النظر عن ذلک فہی موجودات فی انفسہا بہذا المعنی فان لزم من کون الحرارۃ من حیث ہی ہی موجودۃ فی نفسہا ای موجودۃ من غیر ان یلاحظ انتسابہا الی الذہن بالقیام عدم اتصاف الذہن بہا لزم من کون سائر الاعراض موجودۃ فی انفسہا من دون ان یلاحظ انتسابہا الی موضوعاتہا بالقیام عدم اتصاف موضوعاتہا بہا وہو خلاف الواقع وان اراد بہ معنی آخر فلیبین حتی ینظر فیہ ثم انہ لا یخلو ان یکون الحرارۃ بما ہی ہی الموجودۃ فی الذہن اما قائمۃ بنفسہا فیلزم کونہا جوہرا او قائمۃ بالذہن فیلزم اتصاف الذہن بہا سواء قیل انہا موجودۃ فی نفسہا او لم یقل فہذا الکلام لا یجدی شیئا **قال** لہم قدس سرہ ثم بعد التفتیش وذلک لان للاشیاء حین وجودہا فی الخارج لیست بمعلوم فاذا حصلت فی الذہن صارت علوما فلا یمکن ان یقال ان العلم عین تلک الاشیاء والا لما انفک عنہا ذہنا وخارجا فظہر ان تلک الاشیاء حین حصولہا فی الذہن یحصل لہا وصف لم یکن حاصلا لہا فی الخارج صارت بہ علما فاما ان یکون ذلک الوصف ہو الوجود الظلی لتلک الاشیاء وحصولہا فی الذہن او وصف غیرہ فعلی الثانی یکون العلم حقیقۃ ذلک الوصف الذی ہی الحالۃ الادراکیۃ وہو المطلوب وعلی الاول فاما ان یکون ذلک الوصف الذی صارت بہ الاشیاء علما نفس الوجود الظلی بالمعنی الانتزاعی وہو ظاہر البطلان اذ لا وجود لہذا المعنی الانتزاعی قبل الانتزاع والعلم فیہ متوقف علی الانتزاع او منشاءہ وہو اما نفس حقائق الاشیاء

بلا امر زائد عليها فيكون تلك الاشياء بانفسها علما وقد تبين بطلانه فانها انكانت بانفسها علما كانت حين هي في الخارج الفيه علما فان الحقائق محفوظة عندهم ذهنا وخارجا او هو امر زائد على حقائقها فيلزم ان يكون العلم حقيقة ذلك الامر الزائد وهو المطلوب ويمكن ان يقال ان ذلك التفتيش هو ان العلم حقيقة واحدة وافراده متماثلة بديهة والصورة ليست كذلك وههنا وجه آخر للتفتيش وهو ادق واتقن لا مدخل فيه للوهم ولا للتهويش ذكرناه نحن في كتابنا المعقود في تحقيق حقيقة الادراك وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان العلم حقيقة حقيقية واقعية ليست من الاعتبارات التي هي من متعملات الاوهام كالماهية المؤلفة من الانسان والبياض مثلا وهذه المقدمة بينة لا ينكرها احد من العقلاء فنقول لا خفاء في ان الماهية قبل حصولها في الذهن ليست علما فاذا حصلت في الذهن فاما ان تكون بعد حصولها في الذهن عين حقيقة العلم حقيقة او لا تكون كذلك بل يكون العلم متعلقا بها حين حصولها في الذهن فعلى الثاني لا يكون الصورة الذهنية هي العلم حقيقة وهذا هو المطلوب وعلى الاول يلزم صيرورة حقيقة عين حقيقة اخرى واللازم صريح البطلان ويمكن ان يقرر بوجه آخر وهو ان يقال حقيقة العلم اما ان تكون عين حقيقة الحاصل في الذهن او تكون غيرها فعلى الاول يلزم تعليل الذاتيات بل تعليل ثبوت الشئ لنفسه بالعوارض لان حقيقة الحاصل في الذهن حين وجودها في الخارج ليست علما فاذا حصلت في الذهن صيرها الحصول الذهني علما فيلزم المجعولية الذاتية وعلى الثاني يحصل المطلوب وهو ان العلم حقيقة ليست هي الصورة الذهنية بل امر آخر هو المعنى بالحالة الادراكية وهذا بل التقرير ان الصق بعبارة المصنف فان حاصلها على ما يظهر بالتامل ان التفتيش يحكم بان الصورة ليست بعلم حقيقة لان حقيقتها لم تكن علما في الخارج بل انما صارت علما في الذهن فلا بد وان لا يكون هي العلم حقيقة بل يكون اطلاق العلم عليها لاختلاطها بالحالة الادراكية التي هي العلم بالحقيقة ولو لا ذلك لاستحال صيرورتها علما لان صيرورة حقيقة حقيقة اخرى غير معقول اولان صيرورة الشئ عين حقيقة بعد ما لم يكن عينها مستحيل فافهم قال بعض الشراح لعل ذلك التفتيش ان العلم حقيقة محصلة من لوازمها انكشاف ما تعلق به وتسرية من قام به عند تعلقه بما يلائم طبعه وتغيصه عند تعلقه بما ينافي طبعه وكل علم فله ذلك اللازم فاما ان يكون منشاره مفهومه الانتزاعي او غيره لا سبيل الى الاول بديهة لان لازم الانتزاعي اما لازم لوجوده بعد الانتزاع او لازم لوجود منشار انتزاعه فيرجع الى شق الغير وهو لا يمكن بان يكون هي الصور الحاصلة لانها متحدة مع المعلومات وهي معان متغايرة بالذات مع ان اتحاد اللوازم يدل على اتحاد الملزومات كما ان تغاير الملزومات يدل على تغاير اللوازم فلا بد ان يقال ان تلك الحقيقة قائمة بالنفس مشتركة بين جميع العلوم انتهى وهو مطابق لكلام الشارح في الحاشية وانت تعلم ان هذا انما تم لو ثبت ان امرا واحدا لا يمكن ان يلزم حقائق مختلفة غير مشتركة في ذاتي ولم يثبت بعد وانما ثبت ان مفهوما واحدا منبعثا عن نفس حقيقتين بلا زيادة معنى عليهما لا ينتزع عنهما

بلا اشتراکهما فی ذاتی واثبات ان لوازم العلم کذلک لایخلو عن اشکال ولو استلزم اشتراک الانکشاف بین العلوم الخاصة اشتراک حقیقة واحدة بینها لاستلزم ایضا اشتراک الانکشاف بین العلم الحضوری وبین العلم الحصولی وبین علم الواجب وعلمنا وغیره کعلم المجردات اشتراک حقیقة واحدة بینها وذلک صریح البطلان ولو اکتفی هذا القائل ببیان ان العلم حقیقة واحدة متحصلة والصورة لیست کذلک لکفی فی اثبات ان العلم غیر الصورة کما لایخفی **قوله** قیل علیه حاصله ان الاشکال کان جدلیا مبنیا علی مسلمات القوم فلا بد وان یجاب عنه من قبلهم بوجه لایتضمن انکار مقدمة مسلمة من المقدمات المسلمة وهذا جواب بانکار اتحاد العلم والمعلوم المسلم عندهم فلا یصح **قوله** فتدبر فیه اشارة الی ان حاصل الجواب تاویل المقدمة القائلة العلم والمعلوم متحدان بان المراد بالعلم فی هذه المقدمة لیس ما هو العلم حقیقة بل العلم بمعنی الصورة العلمیة لانکار تلک المقدمة رأسا **قوله** ویمکن الجواب من قبلهم حاصل الجواب ان التصدیق اذا تعلق بالمصدق به لایکون متحدا معه لانه لیس قسما من العلم حتی یکون متحدا مع متعلقه فلا یلزم اتحاده مع مایتحد مع المصدق به اعنی التصور وهذا الجواب انما هو اذا قرر الاشکال بانا اذا تصورنا المصدق به لزم اتحاد التصور والتصدیق لان المتحد مع المتحد مع الشئ متحد مع ذلک الشئ واما اذا قربانا اذا تصورنا التصدیق لزم اتحادهما فلا یتوجه هذا الجواب وانت تعلم ان هذا الجواب ایضا لایصح من قبلهم اذ الجمهور قائلون بکون التصدیق قسما من العلم وانما ذهب الی کون التصدیق من لواحق العلم طائفة منهم لایعبأ بهم کما عرفت **قوله** ولو سلم جواب آخر حاصله منع الاتحاد بین التصدیق والمصدق به بعد تسلیم ان التصدیق قسم من العلم وهو ایضا انما یتوجه اذا قرر الاشکال بالتقریر الاول ولایخفی ان هذا الجواب ایضا لایصح من قبلهم اذ تخصیص العلم التصوری بان لاتحاد مع المعلوم انما صدر ممن لایوثق به **قوله** تحکم لامساغ له اذ الصورة الحاصلة من الشئ متحدة مع ذلک الشئ بناء علی حصول الاشیاء بانفسها فی الذهن واما علی تقدیر حصول الاشباح فلا یکون العلم متحدا مع المعلوم اصلا لتصورا کان او تصدیقا **قوله** وانت خبیر بانه لیس جوابا عن الایراد کما فی حاشیة المصنف اذ مبناه علی کون التصدیق من لواحق الادراک والجواب الذی اورد علیه انما هو بعد کونه قسما من الادراک قال المصنف لان الحالة الادراکیة قد خالطت بوجودها الرابطی خلطا بالیا اتحادیا فی حقنا فیما سبق العلم لیس هو الصورة الذهنیة سواء قیل باتحادها مع ذی الصورة کما هو علی مذهب القائلین بحصول الاشیاء بانفسها فی الذهن او بمغایرتها ایاه کما هو رای القائلین بحصول الاشباح وسنحقق انشاء الله تعالی وحققنا ایضا ان العلم بالاشیاء الغائبة بمعنی مبدء انکشافها لیس هو نفس ذات العالم کما یظنه الشارح وبدیهی ان علمنا بالاشیاء لیس امرا منفصلا عن نفوسنا والا لم نتصف بالعلم فاذن هو صفة من صفاتنا قائمة بنا هی بنفسها منشاء لانتزاع العلم بالمعنی المصدری ومنشاء لانکشاف الاشیاء عندنا وهی التی نعبر عنها بالفارسیة بدانش ولابد وان یکون لها اضافة الی المعلوم فهی صفة ذات اضافة یعبر عنها علمائنا الماتریدیة بالحالة الانجلائیة والمتاخرون بالحالة الادراکیة

الا ان علمائنا لما نفوا الوجود الذهني لزم عليهم القول بالاضافة الى المعدوم الصرف فيما اذا لم يكن المعلوم موجودا في الخارج فلذا اذ ابينا
الى الوجود الذهني فالموجود في الذهن سواء كان نفس الشئ او شبحه هو متعلق تلك الحالة وقد ذهب الى ان العلم هي تلك الحالة
اكثر الاعلام منهم العلامة القوشجي حيث ذهب الى ان الموجود في الذهن امران الاول حاصل فيه من دون قيام به هو نفس
المعلوم والثاني قائم به مغاير للمعلوم هو من مقولة الكيف ومنهم بعض الاذكياء من المتاخرين حيث قال ان العلم حالة ادراكية
تتحقق عند حصول الشئ في الذهن وهي تصدق على الاشياء الحاصلة في الذهن صدقا عرضيا فان الشئ اذا حصل في الذهن
يحصل له وصف ويحمل عليه فيقال له صورة علمية وهذا المحمول ليس نفس الموضوع والا يحمل عليه حمل كونه في الخارج فهذا الحمل
من قبيل حمل الكاتب على الانسان فالعارض من مقولة الكيف سواء كان معروضه من هذه المقولة او من مقولة اخرى
انتهى وكلام المص مطابق لكلام هذا البعض لانه ايضا قائل بحمل هذا الوصف المسمى بالحالة على الصورة كما يدل عليه ظاهر قوله
انما صارت علما وباتحاده مع الصورة في الوجود كما يستدعيه الحمل بناء على ما نص عليه من ان الحالة قد تخالطت بوجود الصورة
تخالطا البتيا اتحاديا فعلينا ان نحقق الحق ونبطل الباطل فنقول قد حققنا آنفا ان العلم صفة قائمة بالعالم متعلقة بالمعلوم فلا
يخلو اما ان يكون تلك الصفة انتزاعية او انضمامية والاول باطل اذ لو كانت انتزاعية فلها منشا انتزاع وهو اما ذات العالم
او الصورة الموجودة فيه او صفة اخرى والكل باطل اذ الانتزاعيات لا تاصل لها في نفس الامر قبل الانتزاع الا بمنشا انتزاعها
علا يكون ان يكون مبدا انكشاف الاشياء صفة انتزاعية الا بمنشا انتزاعها فيكون مبدا الانكشاف حقيقة هو منشا انتزاعها
فان كان هو ذات العالم كان العلم نفس العالم وقد بان ان ذلك لا يصح كما سيجئ وان كان هو الصورة فقد وضح بطلانه وان كان
صفة اخرى فتلك الصفة هي العلم والكلام فيها الكلام فان كانت انتزاعية عادت الشقوق وان كانت انضمامية تعين الشق الثاني
من الترديد الاول وهو المطلوب واذا ثبت ان تلك الحالة صفة انضمامية للعالم فنقول يستحيل اتحادها مع الصورة في الوجود
الا بهما نوجد تا بوجود واحد فانه ان يكون كلاهما موجودين بالذات وهو صريح البطلان لان الوجود يختلف باختلاف المضاف
اليه فلا ان اتحاد اثنين باطل كما بين في موضعه او يكون احدهما موجودا بالذات والثاني موجودا بالعرض واذا الصورة
موجودة بالوجود الظلي بالذات تعين على هذا التقدير ان تكون الحالة موجودة بالعرض بوجودها فيلزم كونها منتزعة من الصورة وقد
بان بطلانه في الشق الاول من الترديد الاول فهي غير متحدة مع الصورة في الوجود بل هي متعلقة تعلق الفعل بما وقع
عليه فالصورة معلومة بتلك الحالة وما يتوهم من ان المعلوم نفس الشئ بما هو هو والصورة من حيث قيامها بالذهن علم
فقد البطلناه فيما سبق حيث تكلمنا على قول المص فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم فظهر من هذا ان
ما زعمه المص من ان الحالة تخالط الصورة خلطا البتيا اتحاديا وما توهمه بعض الاذكياء من ان الحالة محمولة على الصورة حملا

عرضيا باطل فانه انما يستقيم لو كانت الحالة انتزاعية وليس الامر كذلك على ان الحالة عندهذا البعض وعند المص محمولة على الصورة فاما ان تكون محمولة عليها بالمواطات او بالاشتقاق والاول صريح البطلان اذ المبادى لاتحمل مواطاتا الا على افرادها او ذاتياتها وليست الصورة فرد الحالة ولا ذاتيا لها وعلى الثانى يلزم كون الصورة عالمة اذ العالم هو ذو العلم لا غير ومن جوز كون الصورة ذا حالة ادراكية فقد جوز كون الصورة ذات علم فيجوز كونها عالمة وما زعم بعض الشراح ان الصورة والحالة حالتان فى محل واحد وحلول شيئين فى ثالث يستوجب الحمل بينهما كالضاحك والمتعجب الحالين فى الانسان فى غاية السقوط اما اولا فلان حمل الحالة على الصورة مواطاتا لا يقبل واشتقاقا يستلزم كون الصورة عالمة واما ثانيا فلان حلول شيئين فى ثالث لو استلزم الحمل بينهما لصح حمل الحالة على سائر لعوت النفس كالشجاعة ولصح حمل المتعجب على الضحك ايضا على انا سنبطل كون مناط الحمل هو الحلول كما زعمه ناظن من ان حمل المتعجب على الضاحك لحلولهما فى ثالث ساقط اذ المتعجب غير محمول على مفهوم الضاحك بل على افراده ومناط الحمل اتحاده معها وجودا بالعرض والحال مع المتعجب فى ثالث هو مفهوم الضاحك واما ثالثا فلان حلول الصورة والحالة فى محل واحد ليس كليا كما ستعرف عن قريب فلا يمكن ان يجعل حلولهما فى ثالث مناط الحمل بينهما ثم انه يرد على المصوغ على بعض الاذكياء ان الحالة اما قائمة بالصورة فيلزم كونها عالمة اذ العالم ما قام به العلم او قائمة بالنفس فلا تكون عرضية للصورة محمولة عليها وقد عرفت انه لا يمكن فى كونها عرضية محمولة على الصورة مع عدم قيامها بها حلولها معها فى ثالث ومما يظن من ان الحالة والصورة متحدان وجودا والحالة قائمة بالنفس لقيام الصورة بها فان قيام احد المتحدين بشئ يستلزم قيام المتحد الآخر به والا يلزم كون الصورة عالمة اذ مناط حمل المشتق على شئ قيام مبدره به لا اتحاده معه ليس بشئ اذ الاتحاد بينهما لا يمكن ان يكون اتحادا بالذات اذ ليس احدهما عين الآخر ولا ذاتيا له فانما يكون اتحادا بالعرض فيكون احدهما وهى الحالة منتزعا عن الآخر كما سبق فيكون الحالة قائمة بالصورة قياما انتزاعيا فيلزم كون الصورة عالمة قطعا اذ مناط صدق المشتق على شئ قيام مبدره به على النحو المخصوص ولو لم يسم هذا النحو من القيام قياما بل اتحادا قيل ان الاتحاد ليس مناط صدق المشتق لزم ان لا يكون قيام المبادى الانتزاعية بمناشيها مناطا لصدق مشتقاتها عليها بل يكون على هذا التقدير قيام الحال بالنفس بوساطة الصورة كقيام السرعة بالجسم بوساطة الحركة فيكون المتصف بالحالة اولا وبالذات هى الصورة كما ان المتصف بالسرعة اولا وبالذات هى الحركة والعجب ان خاتم الحكماء قدس سره بعد تسليم كون الحالة منتزعة عن الصورة قال ان الحالة قائمة بالذهن لكونها متحدة مع الصورة وجودا وقيام احد المتحدين بشئ يستلزم قيام المتحد الآخر به فانه بعد القول بكون الحالة منتزعة عن الصورة لا معنى لكونها قائمة بالذهن اللهم الا بالعرض وبالواسطة ومن العجائب ما قال بعض الشراح فى شرح قول المص خلطا البطيا اتحاديا وهو قولا ى خلطا موجبا للارتباط والاتحاد فى الجملة وان لم تخالطها خلط الصفة بالموصوف والا لزم كون الصورة عالمة انتهى ولا يذهب

علیک ان الاتحاد اما اتحاد بالذات ولیس ههنا او اتحاد بالعرض فهو غلط الصفة بالموصوف لانه مصحح لحمل احدهما علی الآخر مواطاتا او اشتقاقا واذ لا سبیل الی القول بحمل الحالة علی الصورة مواطاتا بناء علی ان المبادی لا تحمل مواطاتا الا علی افرادها او ذاتیاتها والصورة لیست فردا منها ولا ذاتیة لها تعین الثانی علی تقدیر القول باتحادهما بالعرض فیلزم کون الصورة عالمة فلا یدری ماذا اراد القائل بالاتحاد فی الجملة واعجب من ذلک ما قال البعض الآخر من الشراح من انه اراد بالخلط الرابطی الاتحادی الحمل والاتحاد فی الوجود کما فی الجنس والفصل ولا یخفی انه علی هذا لا یکون العلم اعنی الحالة الادراکیة نوعا محصلا بل فصلا للنوع مرکب منها ومن الصورة وایضا لا یکون مندرجا تحت مقولة الکیف لان الفصل بسیط لا یصدق علیه مقولة هی الجنس وایضا یتالف نوع محصل من الصورة والحالة وهما حقیقتان متباینتان وتالف نوع محصل من حقیقتین متبانیتین باطل بدیهة وایضا الصورة لیست معنی مبهما حتی یحتاج الی الفصل والقول بان الحالة جنس الصورة فصل مخش والا لکانت الصورة بسیطا وصدق علیها المقولة التی منها الحالة ولزم تحصل حقیقة محصلة منهما وهو کله باطل لا ینبغی للعاقل فضل الاشتغال به هذا ولعلک دریت بما وعیت من ان العلم صفة ذات اضافة الی المعلوم وانه متعلق بالصورة تعلقا وقوعیا فانا قد حققنا سابقا ان المعلوم بالذات هی الصورة الذهنیة واذا کان کذلک استحال اتحادها مع الصورة فی الوجود وانتزاعها عنها فان الصفة لا تنتزع عما وقعت علیه بل عما قامت به فلا مساغ لما یزعمه المصنف وما یتوهمه بعض الاذکیاء من اتحادها مع الصورة وکونها محمولة علیها فالحق ان الحالة موجودة بوجود مغایر لوجود الصورة متعلقة بها تعلقا وقوعیا کما ذهب الیه العلامة القوشجی الا ان قوله بحصول الصورة فی الذهن من دون حلولها فیه باطل کما عرفت فیما مر وانما لم یحمل علیه کلام المصنف لابا بر قوله انما صارت علما عنه اذ الصورة علی ما ذهبنا الیه لا تصیر علما قط بل انما تصیر معلومة الا ان یقال مراده بالعلم الصورة العلمیة فلیس مقصوده من هذا الکلام الدلالة علی اتحاد الصورة والحالة بل بیان ان الصورة متعلق العلم وانه اراد بمجاز الحالة الصورة تعلق الحالة بها تعلقا وقوعیا الا ان قوله اتحادیا لا معنی له علی هذا التاویل واما ما افاد خاتم الحکماء قدس سره من انه یمکن حمل قول المصنف علی مذهب شارح التجرید وانما لم یحمل علیه لابا بر قوله علی تفردت فانه طالع شرح التجرید مرارا فلا احصله اذ قوله اتحادیا ایضا آب عن ذلک الحمل وتاویل لفظ الاتحادی بالتعلق الوقوعی لیصرف کلامه الی مذهب شارح التجرید تحریف صرف واما قوله علی ما تفردت به فالامر فیه اسهل اذ القول بقیام الصورة بالذهن یکفی فارقا بین مذهب المصنف وشارح التجرید ووجها لتفرد المصنف علی ان تصحیح التفرد علی تقدیر حمل کلامه علی اتحاد الحالة والصورة اتحادا عرضیا کما اختاره قدس سره ایضا یحتاج الی تکلف اذ قد سبق الیه بعض الاذکیاء والکلام فی ذلک سیاتی وقد حمل بعض الشراح کلام المصنف علی ان الحالة صفة انضمامیة عنده ومع ذلک جوز حملها علی الصورة بناء علی ما زعم من ان حلول الشیئین فی ثالث یستوجب الحمل بینهما وحمل الخلط الرابطی الاتحادی فی قول المصنف علی الحمل وقد عرفت فساده فیما سبق وستعرف اختلاله فی الدرس التالی انشاء الله تعالی اذا عرفت

ذلک واذعنت بان الحق ماذهب الیه شارح التجرید فی القول بالحالة فلننبهنک علی وهن ما اوردوه الناظرون فی کلامه القاصرون
عن درک مرامه لئلا یوسوسک جدلی بشکوکه واوهامه فاعلم ان المحقق الدوانی اورد علیه فی حواشی شرح التجرید بان هذا القائم بالذهن
ان کان مغایرا للمعلوم بالمهیة فهو بعینه القول بالشبح والمثال وان کان متحدا معه فیها فلا محیص عن الاشکالات الواردة علی القائلین
بکون العلم صورة ثم قال فان قیل القائل بالشبح لا یقول بحصول المهیة بنفسها فی الذهن الا علی طریق المجاز ونحن نقول به حقیقة کما هو
مقتضی البرهان قلنا فلا بد من اثبات وجود امر آخر مغایر بالمهیة للامر المعلوم ودونه خرط القتاد انتهی وانت تعلم ان هذا القائم مغایر
للمعلوم بالمهیة ولیس شبحا له فان شبح الشئ هو تمثاله المحاکی ایاه کالصورة المنطبعة فی المرآة بالقیاس الی ذی الصورة و
لیس هذه الحالة کذلک بل هی صفة نفسانیة کالشجاعة وغیرها الا انها ذات تعلق بالمعلوم وقد حققنا سابقا فی شرح قول المص
نعم تتقیح حقیقته عبیر ان القائلین بالشبح والمثال لاغنار لهم عن القول بالحالة بل لا بد لهم من ان یقولوا ان العلم هی الحالة وان
اشباح الاشیاء متعلقاتها ولو کان الشبح عبارة عن مطلق امر مغایر للمعلوم بالمهیة لکان المتکلمون ایضا قائلین بالشبح والمثال
فانهم یقولون بهذه الحالة کما حققنا فیما سبق ولیس الامر کذلک کما عرفت سابقا فلیس هذا قولا بالشبح والمثال وقد تنبه المحقق
علی ذلک ولذا عقب الایراد بقوله فان قیل الخ واجاب عنه بانه لا بد من اثبات امر آخر مغایر بالمهیة للمعلوم واذ قد بینا وجود تلک الحالة
علی وجه السداد علی حسب المراد فقد شذ بنا القتاد وازحنا الایراد وقد لاح بما ذکرنا ان ما توهمه الصدر الشیرازی المعاصر للمحقق الدوانی
معترضا علی شارح التجرید من انه جمع بین المذهبین ای مذهب حصول الاشباح ومذهب حصول الانفس فی غایة السقوط اذ
القول بقیام الحالة لیس قولا بحصول الشبح علی ما حققنا کیف والشبح ماخوذ من الشئ ذی الصورة حتی کانه کالصورة المنعکسة
من الشئ المنطبعة فی المرآة والحالة غیر ماخوذة من ذی الصورة یوضح ذلک انا اذا تصورنا مفهوم الحیوان فذلک المفهوم الحاصل
فی الذهن عند القائلین بالشبح والمثال لیس عین الحقیقة الحیوانیة التی یترتب علیها الآثار من الاتصاف بالحس والحرکة بل هو
مثال محاک لها کالصورة المنعکسة من زید المنطبعة فی المرآة فاطلاق الحیوان علی ذلک المفهوم تجوز کاطلاق زید علی تمثاله
والحالة المعبرة عنها بالنش امر آخر وراء ذلک المفهوم وهی متعلقة بذلک المفهوم اولا وبالذات وبالحقیقة الحیوانیة بواسطته ثانیا
وبالعرض واما عند القائلین بحصول الاشیاء بانفسها فذلک المفهوم هی الحقیقة الحیوانیة والحالة لا ریب فی انها مغایرة لتلک
الحقیقة متعلقة بها تعلق الفعل بما وقع علیه فالقول بوجود الحالة لیس هو القول بالشبح والمثال بل القول بالحالة یتاتی
علی ثلثة اوجه الاول القول بتعلقها بحقائق الاشیاء الحاصلة بانفسها فی الذهن وهو مذهب العلامة القوشجی والمصنف والثانی
القول بتعلقها بامثالها الحاصلة فی الذهن وهو الذی ذهبنا الیه وقد بینا برهانا وشیدنا ارکانا فیما مر والثالث القول بتعلقها
بالمعدومات او الموجودات الخارجیة وهو مذهب المتکلمین فتوهم کون مذهب العلامة القوشجی جمعا بین المذهبین توهم بعید

والعجب ان الصدر نفسه اعترض على المحقق الدوانى بان القول بوجود امر مغاير للمعلوم بالمهية ليس قولا بالشبح والمثال فكيف لم يخطر له بالبال ذلك فى القول بان مذهب العلامة القوشجى جمع بين المذهبين ولكن العناد يعمى ويصم والشعير يؤكل ويذم وقد ظهر بهذا التحقيق ان ما ارتكبه خاتم الحكماء فى جواب ايراد الصدر من انه لا عائبة فى الجمع بين المذهبين اذ اول الدليل لا حاجة الى ارتكابه الان يقال انه قدس سره اجاب تنزلا على سبيل الجدل بعد تسليم ما ظنه المورد فافهم واذا قد اقمنا البرهان على ان العلم هى الحالة وان الصورة ليست علما ولا كافية فى الانكشاف سقط ما يتوهم انه قول بلا دليل و ساقط عن درجة التحقيق وان الصورة كافية فى الانكشاف فلا حاجة الى القول بالحالة واما من قال انا اذا رجعنا الى وجداننا لا نجد سوى الصورة حالة اخرى فليتهم وجدانه وليحدث لنفسه ان اراد ان تتعلم الحكمة فطرة اخرى فاستقر الحق على عرشه و زهقت الاوهام واشرقت شمس الحقيقة فى وسط سمائها وانجابت سدول الظلام وقد اطنبنا الكلام وارخينا الزمام تحقيقا للمقام واشباعا للمرام والله ولى التوفيق والانعام قال المص كالحالة الذوقية بالمذوقات فصارت صورة ذوقية تمثيل لاتحاد الحالة ومخالطتها مع الصورة والمعنى كالحالة الذوقية التى هى ادراك المذوقات تخالط وتتحد بالمذوقات اى الاشياء التى تتعلق بها الذوق فيصير تلك الاشياء صورة ذوقية اى صورة مخلوطة بالكيفية الذوقية التى هى حالة ادراكية فكذلك سائر الحالات الادراكية كالتعقل والاذعان مثلا وغيرهما يخالط الاشياء التى هى متعلقات تلك الحالات فتصير تلك الاشياء صورا منسوبة اليها فيقال صورة عقلية وصورة اذعانية الى غير ذلك فالصورة مطلقا انما صارت علما اى صورة علمية لمخالطة الحالة الادراكية مطلقا والامر فى توحيد لفظة والصورة الذوقية ورجوع الضمير فى قوله صارت الى المذوقات سهل فما قال بعض الشارحين من ان الاولى حالة ذوقية بدل قوله صورة ذوقية الا ان يقال ضمير صارت راجع الى الحالة الذوقية فان الخلط والاتحاد من الجانبين ليس بشئ كما لا يخفى ثم ان هذا التمثيل غير صحيح على ما يقتضيه عبارة المص من اتحاد وجود الحالة والصورة فان صور المحسوسات سواء كانت مدركة بالحواس الظاهرة او بالحواس الباطنة موجودة فى الحواس والحالة مطلقا سواء كانت متعلقة بالجزئيات او بالكليات موجودة فى النفس فكيف يتصور اتحادهما فى الوجود والاصح الا يفى على ما حمل عليه بعض الشراح كلامه من ان الصورة والحالة ليستا حالتين فى محل واحد اذ صور المحسوسات حالة فى الحواس والحالة حالة فى النفس وقد اضطرب هذا الشارح فى دفعه فقال وجوابه انا لا نسلم ان صور الجزئيات انما تحصل فى الحواس بل تحصل فى النفس فان الجزئيات العينية لا تحصل باعيانها فى الذهن بل الحاصل منها فى الذهن خواصها المختصة بها او الامر المماثل لها فى المهية وكلام المص ههنا مبنى على التحقيق لا على ما هو المقرر عندهم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون تلك الحالة الا فى الحواس كما قيل ان مدرك الجزئيات هى الحواس والحق ان الادراك التصورى والتصديقى للنفس واختلاط الحالة الادراكية بالصورة كاختلاط الاذعان بالقضية

الشخصية فان الاذعان للنفس بالضرورة والقضية الشخصية ليست بموجودة فيها لامتناع حصول جزئياتها فيها او كاختلاط الالتفات بالجزئيات
المادية وتحقيقنا الذي ذكرنا انما هو في صور الكليات ولم يصرح المصنف بالحمل بالمواطات بين الصورة والحالة وقوله انما صارت علما معناه
انما صارت علما بمعنى الصورة العلمية لا بمعنى الحالة الادراكية فان لفظ العلم يدل على معان كثيرة وانما يرد الاشكال على من قال
بالحمل بالمواطات الحقيقي فان المجازي لا ينكر انتهى كلامه ولا يخفى اضطرابه واختلاله وما اجاب به اولا ليس بصحيح عند القوم ولا عند
المنصفين الظاهر من كلام المصنف في مواضع من كتبه انه يذهب الى حصول الجزئيات العينية باعيانها في الذهن على انا نسوق
الكلام في العلم الانصاري فانا نعلم بديهة انه متعلق بالصورة المادية وهي اما الصورة الخارجية من دون انطباعها في الحاسة كما هو
مذهب الشيخ المقتول والرياضيين او الصورة المنطبعة في الجليدية كما هو راي الطبعيين من المشائين وعلى التقديرين فلا مساغ للقول
باتحاد الحالة مع الصورة اذ الحالة قائمة بالنفس لا محالة ولا يحلولها في ثالث وما اجاب به ثانيا فهو ظاهر الفساد ضرورة ان المدرك
فينا واحد وقد اعترف هذا القائل بفساده حيث قال والحق الخ وما افاد بقوله والحق لا ريب في انه حق اذ حاصله هو ما حققنا فيما
سبق من ان الحالة متعلقة بالصورة تعلق الفعل بما وقع عليه لكن ذلك التعلق ليس عبارة عن مخالطة الحالة بوجود الصورة خلطا
رابطيا اتحاديا كما يزعمه المصنف والصوفان لم يصرح بالحمل فقد صرح بالاتحاد فالاشكال غير مندفع عن كلامه وتقييد هذا القائل لفظ
الحمل بقوله بالمواطات يدل على تجويزه الحمل بالاشتقاق مع انه ايضا غير متصور بين الحالة والصور المحسوسة لانتفاء الاتحاد في
الوجود والانتفاء حلول احدهما في الاخرى وانتفاء حلولهما في محل واحد واطلاق الصورة العلمية على الصورة لا يدل على حمل الحالة
عليها بالاشتقاق اذ ليس معنى كونها علمية الا ان العلم متعلق بها وهي معلومة لا انها ذات علم ولفظ العلم اذا يطلق عليها انما
يراد به المعلوم وما ذكره من ان تحقيقه انما هو في صور الكليات لا طائل تحته اذ نسبة الجزئيات الى الحالة المتعلقة بها ونسبة الكليات
الى الحالة المتعلقة بها بالنسبة واحدة وهي تعلق الحالة بكليهما تعلقا وقوعيا وليس لصور الكليات مع الحالة المتعلقة بها خصوصية
وعلاقة خاصة لا توجد في صور الجزئيات بالقياس الى الحالة المتعلقة بها وكون الحالة وصور الكليات حالتين في محل واحد
ليس علاقة خاصة بينهما اذ ذلك متحقق بين صور الكليات وبين سائر صفات النفس كالشجاعة وليس بينهما علاقة خاصة اصلا
[illegible] بها لا حاصلا ولعلك تحدست بما تلونا عليك ان القول بكون العلم هي الصورة يستوجب كون الحاس مدركة
للجزئيات وعالمة بها ضرورة ان العلم على هذا التقدير وهي الصورة قائم بالحاس وقيام المبدر بشئ يستلزم صدق المشتق
عليه قوله ونوعان مختلفان بالذات انت تعلم ان اختلاف التصور والتصديق بالنوع وامكان حقانى الواقع صحيحا على
مذهب من يرى ان الحالة صفة منضمة قائمة بالنفس موجودة في الاعيان كما ذهبنا اليه لكنه لا يكاد يصح على ما يشعر به عبارة
المصنف وذهب اليه البعض الاذكياء من كونها انتزاعية موجودة بوجود الصورة اذ الحالة على هذا التقدير امر انتزاعي والامر

الانتزاعی لاحقیقة له الا ما حصل فی العقل و لا فرد له سوی الحصة علی ما تقرر عند المتاخرین و اصر علیه بعض الاذکیاء فیکون هی تمام حقیقة افرادها فیکون افرادها متفقة بالنوع فلا یکون التصور و التصدیق الذان هما فردان منها مختلفین بالنوع فافهم **قوله** و علیه بناء قوله تفردت قال فی الحاشیة اعلم ان قوله تفردت مبنی علی امور ثلثة الاول القول بالحالة الادراکیة و الثانی ان الشک و الاذعان نوعان من الادراک و الثالث ان التصور و التصدیق لا یجتمعان بحسب التعلق بنسبة واحدة فی زمان واحد کالنوم و الیقظة بل لا یبعد ان یکون مناط التفرد هو الامر الثانی لان الامر الاول قد ذهب الیه بعض المحققین قبله و الثالث ایضا یفهم من ظاهر عبارات بعض المتاخرین انتهی انت تعلم ان مدار الحمل علی ان العلم هی الحالة المغایرة للمعلوم و لیس هذا مما تفرد به المصنف مع ذلک فالامر الثالث لا یصح فی نفسه فضلا ان یصلح وجها للتفرد لان التخیل لتصور متعلق بما تعلق به التصدیق مجتمع معه ضرورة و معهذا کله فلا یظهر تفرد المصنف لان العلامة القوشجی ایضا قائل بالحالة المنقسمة الی التصور و التصدیق المتباینین حقیقة و عدم اجتماع التصور و التصدیق بالمعنی الذی ذکره الشارح بحسب التعلق بنسبة واحدة فی زمان واحد و الوجه ان یقال فی وجه التفرد ان القول بالحالة المنقسمة الی التصور و التصدیق المتباینین نوعا مع القول بکونها مخالطة بالصورة خلطا اتحادیا مما تفرد به المصنف فان العلامة القوشجی لا یذهب الی اتحادها مع الصورة وجودا و بعض الاذکیاء لا یذهب الی انقسامها الی التصور و التصدیق المتباینین نوعا بل یقول انه من لواحق الادراک و الملیون لا یقولون بوجود الصورة راسا فضلا عن اتحاد الحالة معها وجودا و ما ظن بعض الشراح فی وجه التفرد من ان العلامة القوشجی لا یقول بقیام الصورة بالذهن و المصنف یقول به و بعض الاذکیاء قال بحمل الحالة علی الصورة و المصنف لم یقل به لیس بشیء اذ الخلاف فی قیام الصورة بالذهن و عدمه خلاف علی حیاله لا تعلق له بالقول بالحالة و المصنف ایضا قائل بحمل الحالة علی الصورة بقوله اتحادهما وجودا و هو مستلزم للحمل بینهما کما لا یخفی **قوله** هذا ظاهر بالنظر الی الشک و الاذعان قال فی الحاشیة و لو تاملنا فی عبارة الکتاب یظهر منها ان مقصوده ان الحالة الادراکیة التصوریة مطلقا لا تجامع الحالة الادراکیة الاذعانیة التصدیقیة لان الحالتین کلاهما علمان تترتب علیهما الانکشاف فالنسبة التامة الجزمیة قبل تعلق الاذعان بها مشکوکة کانت او غیرها تنکشف بالحالة التصوریة و اذا تعلق بها الاذعان تنکشف به ایضا الا ان الاذعان مبدء للانکشاف علی وجه الاقرار و التسلیم بخلاف الحالة التصوریة فهما لا یجتمعان بحسب التعلق بامر واحد فی زمان واحد اذ عند حصول الاذعان یزول الحالة التصوریة شکا کان او وهما لامتناع اجتماع العلمین علی امر واحد و هذا مما یظهر بتعمق النظر فی عبارته انتهی انت تعلم ان التصور المقابل للتصدیق علی اختلافه منها ما هو متضاد للتصدیق کالشک و الوهم و الانکار و منها ما هو غیر متضاد له کالتخیل فالنسبة التامة الجزمیة حین هی مذعنة معلومة بنحوین من العلم الاول التصور الذی هو التخیل و الثانی التصدیق فالتصور و التصدیق یجتمعان بحسب التعلق بامر واحد فاظهر له بتعمق النظر فی عبارة المصنف لیس بشیء ثم لا یخفی ان التصور و التصدیق من صفات

النفس او غيرها من العالمين فهما عارضان للعالم واما المعلومات فهي غير معروضة لهما بل هما متعلقان بها تعلقا وقوعيا والتشبيه الواقع في كلام المصنف اه ان التصور والتصديق المتباينين بالذات المتعلقين بامر واحد لغير المجتمعين بحسب التعلق كالنوم واليقظة العارضين لذات واحدة واما ما قال بعض الشارحين من ان التصديق واخواته كالشك ليست عارضة لمتعلقاتها لا كعروض الاعراض لمحالها ولا كعروض العرضيات لمعروضاتها والتصور حقيقة عارض للذهن وصادق على الحاصل فيه فالتصور والتصديق كلاهما قائمان بالذهن الاول بقيام مصداقه الذي هو عرضي له والثاني بقيام نفسه وبينهما علاقة العروض بل مجرد المقارنة في الذهن انتهى فكلام متهافت لان ما ذكره من حال التصديق واخواته حق لا ريب فيه الا ان حال التصور ايضا ذلك بعينه لان التصور لما كان عارضا للذهن كان قائما به فلا يمكن صدقه على الحاصل فيه لانه لو صدق عليه كان عارضا له ايضا فاما ان يكون عروضه لهما بالذات وهو باطل اذ عروض شئ واحد لشيئين بالذات يستلزم ان يكون له قيامان ووجودان وهو صريح البطلان او يكون عروضه للحاصل في الذهن بالذات وللذهن بالعرض فلا يكون الذهن متصفا به فان العروض بالعرض لا يستلزم الاتصاف الا ترى ان السرعة وان كانت عارضة للجسم بواسطة الحركة لكنه غير متصف بها بل المتصف بها هي الحركة فيكون المتصف بالتصور هو الحاصل في الذهن وهو صريح البطلان او يكون عارضا للذهن بالذات وللحاصل فيه بالعرض وهو ظاهر البطلان فان الذهن ليس متحدا بوجه مع الحاصل ولا قائما به حتى يكون ما يعرضه بالذات عارضا للحاصل فيه بالعرض وقد عرفت سابقا ان حلول شيئين في ثالث لا يستلزم التصادق بينهما وما توهم من ان التصور قائم بالذهن بقيام مصداقه هو عنده الصورة الحاصلة في الذهن ليس له معنى لانه ليس قائما بالذهن على هذا التقدير بل هو قائم بما هو قائم بالذهن والفرق بين القائم بالشئ والقائم بالقائم بالشئ ظاهر على انه لو سلم ان القائم بالقائم بالشئ قائم بذلك الشئ فلا يخفى ان من الصورة ما ليس قائما بالمدرك بل بالآلة والتصور لا محالة قائم بالذات فليس قيامه بالمدرك بقيام مصداقه كما زعم ثم انه لا يظهر ان هذا القائل على اى مذهب بنى هذا الكلام فان كان بناره على ما ذهب اليه فقد عرفت ان التصور والتصديق سيان في ان لهما بالصور الذهنية تعلقا وقوعيا ولا قيام ولا عروض لشئ منهما وان كان بناره على مذهب المصنف فهما كلاهما متحدان مع الصور وجودا وهو مصحح للعروض الا ان يقال انه يرى التصور حالة ادراكية متحدة مع الصور وجودا والتصديق والشك وغيره من لواحق الادراك فهو بناء فاسد على فاسد **قوله** والا فالادراك التصوري يجامع الاذعان البتة على ما حققناه اشار بذلك الى ما مر سابقا من ان التصور قد يكون مجتمعا مع التصديق في التعلق بشئ واحد كما في القضية المقبولة فانها معلومة بنحوين من العلم التخييل الذي هو تصور والتصديق وقد مر فلا نعيده **قوله** فاذا تصورت التصديق اشارة الى الجواب عن تقرير الاشكال بانا اذا تصورنا كنه نفس التصديق لزم اتحادهما بناء على اتحاد

العلم والمعلوم وتقرير الجواب ان العلم حقيقة هي الحالة الادراكية بالغير المتحدة مع متعلقها فاذا تصورنا كنه التصديق فما تصورنا منه يحمل عليه التصديق بالحمل الاولى لانه عينه لا الحمل الشائع المتعارف لان التصديق لم يتعلق به انما تعلق بالتصور لانه من المعاني المفردة انما يتعلق به التصور دون التصديق واما التصور فهو غير محمول عليه بالحمل الاولى لانه ليس عينه وانما يكون عينه لو كان عبارة عن الصورة الحاصلة وليس كذلك بل انما للصورة سبيل المعلومية بل التصور متعلق به كتعلقه بغيره من الاشياء فهو تصديق متصور ولا ضير فيه اصلا **قوله** كما اذا تصورنا كنه مفهوم الجزئي فانه يصدق عليه الجزئي بالحمل الاولى لا الشائع المتعارف فان هذا المفهوم ليس بجزئي عن فرض الاشتراك **قوله** كعلم الحالة اعلم ان الظاهر من كلمات البعض ان الحالة معلومة علما حضوريا بنفسها لا بحالة اخرى والا لزم تسلسل الحالات اذ الكلام في هذه الحالة كالكلام في تلك وقد تمسك به الشارح على نفي الحالة في مبحث علم الواجب سبحانه زاعما ان الحالة لما كانت منكشفة كان مناط انكشافها نفس وجودها للقوة العاقلة فكلما كان وجوده لها كان منكشفا عندها من دون حاجة الى الحالة وقد تكلمنا عليه هناك بعد التنزل الى ان الحالة معلومة بنفسها لا بحالة اخرى وعلى هذا فالتشبيه الواقع في كلام الشارح بين علم الصورة وعلم الحالة انما هو من حيث انه كما ان علم الصورة ليس بتوسط صورة اخرى كذلك علم الحالة ليس بتوسط الصورة وان كان هذان العلمان متفارقين من حيث ان علم الصورة متعلق حالة وعلم الحالة ليس كذلك بل هو نفسها والتحقيق ان علم الحالة ايضا بحالة اخرى والتسلسل غير لازم لان العلم انما يحدث بتوجه النفس والتفاتها وهو باختيارها فاذا كانت النفس ملتفتة متوجهة الى الحالة وعلمها حدث حالة بها انكشف الحالة الاولى وكذا اذا توجهت الى علم الحالة الثانية حدثت حالة ثالثة وهكذا فاذا اغمضت عن التوجه والالتفات وقف حدوث الحالات وانتهت سلسلتها والدليل على ان علم الحالة بحالة اخرى انا اذا علمنا الحالة القائمة بنا كانت تلك الحالة معلومة لنا وكنا عالمين بها فيصح انتزاع علمها بالمعنى المصدري عنا وانتزاع تعلقه عن الحالة فلا بد من منشأ انتزاع ذلك المعنى المصدري ولا يصح ان يكون منشأ انتزاعه نفس تلك الحالة لان تلك الحالة معلومة بهذا العلم والمعلوم مضايف للعلم فيستحيل ان يكون منشأ لانتزاع العلم اليها لاستحالة ان يكون شيء واحد منشأ لانتزاع متضايفين ومصداقا لهما بنفسه وقد مر تفصيل ذلك في مبحث العلم الحضوري بما لا مزيد عليه فاذن حال علم الحالة بعينها حال علم الصورة فكما ان علم الصورة ليس بتوسط صورة بل بتعلق حالة بها فكذلك علم الحالة **قوله** ومن ههنا قيل قد ظن بعضهم ان معلوم العلم الحصولي معلوم بالتبع فالحصولي ليس بعلم حقيقي فاورد عليه انه كما ان معلوم الحضوري معلوم بالذات كذلك معلوم الحصولي فلا وجه لعدم كون الحصولي علما حقيقيا قال المورد ولعل منشأ الظن توهم ان معلوم العلم الحصولي هو الشيء الخارجي فانه المعلوم بالتبع لانه قد ينتفي والعلم باق وهذا وهم فاسد فان معلوم الحصولي هو الشيء من حيث هو هو لا الشيء الخارجي فوجه الشارح كلام ذلك البعض بان معلوم الحضوري منكشف بذاته لا بتوسط صورة بخلاف معلوم الحصولي فان المنكشف فيه اولا وبالذات هي الصورة المعلومة

فی الحصولی انما ینکشف بوساطة الصورة فهو معلوم بالتبع وبذا هو المراد بکون الحضوری علما حقیقیا وعدم کون الحصولی کذلک وتفصیله ان منشار انکشاف الاشیاء حقیقة هی الحالة الادراکیة وهی متعلقة اولا وبالذات بالصورة العلمیة وثانیا وبالعرض بذی الصورة فالمنکشف بالذات هی الصورة وبالتبع ذو الصورة فالحالة الادراکیة بالقیاس الی الصورة علم حضوری وبالقیاس الی ذی الصورة علم حصولی فمعلوم الحضوری وهی الصورة العلمیة معلوم بالذات ومعلوم الحصولی وهو ذو الصورة معلوم بالعرض **قوله** واما معلوم الصورة فمعلوم بالتبع ای ذو الصورة معلوم بالتبع ای بالقیاس الی الحالة لتعلقها اولا وبالذات بالصورة وثانیا وبالعرض بذی الصورة **قوله** بخلاف معلوم الحصولی بمعنی الصورة فانه معلوم بالتبع واما معلوم الحالة وهی الصورة فهو معلوم بالذات لتعلق الحالة بها اولا وبالذات کما عرفت **قوله** والحق عندی هذا ما اختاره الشارح وخلاصته ان العلم هو نفس وجود العالم ای الذات المجردة عن القوة والاستعداد وحضور المعلوم حضورا علمیا شرط للانکشاف لانه علم وبنا علی هذا ذهب الی ان العلم حقیقة نفس الواجب سبحانه لاعتقاده ان وجود کل شئ عین الواجب تعالی وانت تعلم ان العلم لو کان عبارة عن وجود العالم فاما ان یکون عبارة عن الوجود المصدری او عن منشار انتزاعه والاول باطل لان العلم سواء اریدبه المعنی المصدری المعبر عنه بدانستن او اریدبه المعنی الحقیقی لیس عین الوجود المصدری اما الاول فلان المعنی المصدری لا یصدق علی معنی مصدری آخر مالم یکن احدهما ذاتیا للآخر ولا خفاء فی ان مفهوم العلم المصدری مباین لمفهوم الوجود المصدری فلا تصادق بینهما فضلا عن العینیة واما الثانی فلان العلم الحقیقی لیس بانتزاعی والوجود المصدری انتزاعی والثانی ایضا باطل لانا قد حققنا فیما سبق ان منشار انتزاع الوجود المصدری فی کل شئ عینه فلو کان العلم عبارة عن وجود العالم بهذا المعنی کان عبارة عن نفس ذاته وهو باطل لان العلم ینقسم الی التصور والتصدیق وذات العالم لا تقبل الانقسام الیهما ولان المعلوم الواحد یکون متصورا ومصدقا فی زمان واحد فلو کان ذاته علما کان ذاته تصورا وتصدیقا فیلزم الاتحاد الشخصی بین التصور والتصدیق فان قیل ان التصور والتصدیق لیسا نفس العالم بل صفتین من صفاته فذاک قول بان العلم لیس نفس ذات العالم بل هو من صفاته والقول بان التصدیق لیس متمما للعلم بل هو من لواحقه باطل کما سبق ولان العلم یتصف بالبدیهة والنظریة والعالم لا یصلح للاتصاف بهما والقول بان المتصف بهما هو المعلوم دون العلم باطل کما سیاتی فنحن نقول العلم الحقیقی عبارة من مصداق العلم بالمعنی المصدری والخفاء فی ان العلم بالمعنی المصدری معنی اضافی ومصداق المعنی الاضافی یجب ان یکون ذات اضافة فلا یکون مصداقه نفس ذات العالم والبدیهی من الضروریات ان نسبة العلم بالمعنی المصدری الی مصداقه نسبة الانسانیة الی حقیقة الانسان ونسبة الحیوانیة الی حقیقة الحیوان فاشتراک العلم بالمعنی المصدری بین النفوس الناطقة والنفوس الفلکیة والعقول المفارقة دلیل علی ان علومها مشترکة فی حقیقة واحدة تلک العلوم افرادها فلو کان مصداق العلم نفس ذات العالم کانت النفوس الناطقة

والنفوس الفلكية والعقول المفارقة مشتركة فى حقيقة واحدة يكون هى افرادها وهو غير مستقيم على اصولهم فانتقلت لوازم من اشتراك الوجود المصدرى اشتراك مصداقة لزم ان يكون علم الواجب سبحانه مشاركا لعلوم الممكنات فى الحقيقة مع انه عين ذاته المقدسة قلت قد حققنا فيما سبق ان العلم بالمعنى المصدرى غير منتزع عنه سبحانه حتى يلزم من اشتراكه بين علمه سبحانه وبين علوم الممكنات اشتراك مصداقة قال المصنف فتفكر اشارة الى بعض ما تكلمنا على مذهبه من اتحاد الصورة والحالة وجودا وقال بعض الشراح هذا اشارة الى انه يستدل على ان بين التصور والتصديق تغايرا بان لكل منهما لازما مختصا به فان للتصور لازما هو عموم التعلق وللتصديق لازما آخر هو خصوص التعلق واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات حقيقة وهذا الدليل لو تم لدل على تغاير التصور بمعنى الصورة للتصديق بمعنى الحالة الادراكية ايضا لان عموم التعلق من لوازم التصور بمعنى الصورة ايضا انتهى وانت تعلم ان هذا شابهة نشأت من الغفلة عن معنى التعلق فان تعلق التصديق بالمصدق تعلق وقوعى ومعنى خصوص تعلقه انه لا يتعلق تعلقا وقوعيا الا بالنسبة التامة الخبرية وما يقابله هو عموم التعلق بمعنى ان يكون التعلق الوقوعى غير مختص بالنسبة التامة الخبرية وهذا من لوازم التصور فاختلاف هذين اللازمين يدل على اختلاف ملزوميهما قطعا وشئ من هذين اللازمين ليس بعارض للصور الذهنية فانها ليست معنى حدثيا حتى يمكن ان يتعلق بشئ تعلقا وقوعيا فضلا عن ان يكون عموم التعلق من لوازمها وعموم التعلق الذى هو من لوازم الصورة معناه انه يمكن حصول صورة كل شئ فى الذهن وهذا المعنى ليس بمقابل لخصوص التعلق الذى هو من لوازم التصديق حتى يستدل بكون هذا المعنى من لوازم الصورة على كونها مباينة للتصديق بالنوع وهذا ظاهر بادنى تامل **قوله** ثم اعلم ان المشهور الخ اعلم انهم اختلفوا اولا فى ان الحصولى القديم هل ينقسم الى التصور والتصديق ام لا فذهب المحققون الى الاول وآخرون الى الثانى ثم اختلفوا فى ان الحصولى القديم هل يتصف بالبديهة او النظرية او لا يتصف بشئ منهما فذهب الجمهور الى الثانى وذهب الشارح الى الاول فهناك ثلثة مذاهب الاول مذهب من يظن ان الحصولى القديم لا يكون تصورا ولا تصديقا ولا بديهيا ولا نظريا والثانى مذهب من قال انه يكون تصورا وتصديقا ومع ذلك يكون متصفا بالبديهة والثالث مذهب من ذهب الى انه يكون تصورا وتصديقا لكن لا يكون بديهيا ولا نظريا واما العلم الحضورى فقد اتفقوا على انه لا يكون تصورا وتصديقا وعلى انه لا يتصف بالنظرية البتة واختلفوا فى اتصافه بالبديهة فجوزه الشارح ومنعه الجمهور فاما الكلام فى انقسام الحصولى القديم الى التصور والتصديق فقد اسلفناه وحققنا هناك انه تصور وتصديق والطلنارائى من ظن خلافه بقى الكلام فى اتصافه بالبديهة فلم يظهر لى بعد امعانه وما ذكره ما لنعوه ليس بتام كما ستقف عليه انشاء الله تعالى واما علم الواجب سبحانه فالظاهر من كلمات الفلاسفة انه ليس تصورا ولا تصديقا لانه عندهم علم حضورى قال خاتم الحكماء قدس سره انه ان اريد بعدم كونه تصورا وتصديقا انه جل وعز ليس مصدقا للصوادق كما يلوح من الاسفار فهو باطل بل كفر صريح لان علمه سبحانه مطابق لما عليه

المعلوم فی نفسہ الا لزم الجہل وہو سبحانہ عالم بانہ مطابق وہو التصدیق واللہ سبحانہ اجزم بانہ علیم والعلم لغۃ ہو التصدیق المطابق الجازم الثابت وفی الحدیث الصحیح ان اللہ قد صدقک یا زید وان اردت مجرد الاصطلاح علی ان علمہ لا یسمی تصورا وتصدیقا فلا مشاحۃ فیہ لکن لا یلزم منہ ان لا یکون علمہ تصورا وتصدیقا حقیقۃ نعم التصور والتصدیق فینا صفتان زائدتان واما فی الباری سبحانہ ففس ذاتہ لتصدیق للصوادق والتصور للمفردات فانہا بذاتہا مبدء الانکشاف وہذا ہو الحق وبالاتباع احق **قولہ** بناء علی ان النظریۃ ہذا دلیل مشہور علی ان الحصولی القدیم والحضوری لا یتصفان بالبدیہۃ والنظریۃ تقریرہ ان البدیہۃ والنظریۃ متقابلان البتۃ والتقابل محصور فی اقسامہ الاربعۃ المشہورۃ ولیس بینہما تقابل الایجاب والسلب اذ الاعیان الخارجیۃ وکنہ الواجب سبحانہ لیست بدیہیۃ ولا نظریۃ ومن المستحیل ارتفاع متقابلین بالایجاب والسلب عن شیء ولا تقابل التضایف لامکان تعقل احدہما بدون الآخر فہما اما متضادان لامکان کل منہما وجودیا او ملکۃ وعدم امکان احدہما وہی النظریۃ وجودیا والآخر وہی البدیہۃ عدمیا والقدیم والحضوری لا یمکن اتصافہما بالنظریۃ لانہا تستلزم الحدوث والارتسام ضرورۃ والاول ینافی القدم والثانی الحضور واذا لم یمکن اتصافہما بالنظریۃ لم یمکن اتصافہما بالبدیہۃ اما علی تقدیر کون البدیہۃ عدما لہا فلان المتصف بالعدم یجب صلوحہ للاتصاف بالملکۃ فانہ عدم صفۃ عما من شانہ تلک الصفۃ واذا لم یصلحا للاتصاف بالملکۃ اعنی النظریۃ لم یمکن اتصافہما بالعدم اعنی البدیہۃ واما علی تقدیر کونہا ضدا لہا فلان الاتصاف باحد الضدین مشروط بامکان الاتصاف بالضد الآخر اذ من شرط الضدیۃ امکان توارد الضدین وتعاقبہما علی موضوع واحد فلو اتصفا بالبدیہۃ جاز اتصافہما بالنظریۃ واذا لا یجوز اتصافہما بالنظریۃ فلا یتصفان بالبدیہۃ ایضا فہما لیسا بدیہیین ولا نظریین فالبدیہۃ والنظریۃ من خواص العلم الحصولی الحادث ہذا تقریر الدلیل واورد علیہ بوجوہ الاول ان تحقق المنافات بین البدیہۃ والنظریۃ مسلم واما تقابلہما بالمعنی المصطلح المحصور فی الاربعۃ فممنوع فان حصر المنافات بین التقابلات الاربعۃ المشہورۃ غیر مسلم بل غیر صحیح فان الاستقامۃ والاستدارۃ متنافیان ولیس بینہما شیء من التقابلات الاربعۃ اما الایجاب والسلب والعدم والملکۃ فلکونہما وجودیین واما التضایف فلجواز تعقل کل منہما بدون الآخر واما التضاد فلامتناع توارد ہما علی موضوع واحد لتغایر المستقیم والمستدیر نوعا عندہم والحق ان حصر المتنافیین فی المتقابلین بالمعنی المحصور فی الاربعۃ فی غایۃ الاشکال الثانی انہ یجوز ان یکون بینہما تقابل الملکۃ والعدم ویکون البدیہۃ ملکۃ والنظریۃ عدما فاللازم صلوح محل النظریۃ للاتصاف بالبدیہۃ لا عکسہ حتی لا یکون القدیم والحضوری متصفین بالبدیہۃ والحق ان القول بکون النظریۃ عدما لقسم الثالث ان ما یجب فی التقابل بالملکۃ والعدم من صلوح موضوع العدم للاتصاف بالملکۃ اعم من ان یکون الموضوع صالحا لشخصہا ونوعہا وبجنسہ القریب والبعید فیجوز ان یکون مطلق العلم جنسا للقدیم والحضوری فیکونان صالحین للاتصاف بالنظریۃ بحسب جنسہما الذی ہو مطلق العلم وہذا القدر من الصلوح کاف فی اتصافہما بالبدیہۃ ولقد اجاب عنہ خاتم الحکماء

قدس سره بان صلوح جنس الموضوع او نوعه مطلقا لا یکفی فی تقابل الملکة والعدم کیف ولو کفی لصح اتصاف الحجر بالسکون الارادی نظرا الی صلوح جنسه وهو الجسم بالحرکة الارادیة فی ضمن الحیوان بل لابد من صلوح محل العدمی للاتصاف بالملکة سواء کان هذا الصلوح للمحل بشخصه بالذات اولنوعه بالذات وله بالعرض اولجنسه بالذات وله بالعرض وشئ من الحضوری والقدیم لا یصلح للاتصاف بالنظریة اصلا لا بشخصهما بالذات ولا بنوعهما اوجنسهما کذلک لان التوقف علی النظر لیس من الاعراض الاولیة للعلم المطلق وانما یتصف العلم المطلق به لاجل اتصاف العلم الحصولی الحادث به وبهذا الکلام فی غایة التحقیق والحق فی هذا المقام ان النزاع فی اتصاف القدیم والحضوری بالبدیهة یرجع الی مناقشة لفظیة لیس تحتها کثیر طائل فانه ان اعتبر فی مفهوم البدیهة صلوح موصوفها للاتصاف بالنظریة فهما لیسا بدیهیین والا فلا ریب فی بداهتهما **قوله** فیه نظر حاصله ان المراد بامکان توارد الضدین وتعاقبهما علی موضوع واحد الذی هو شرط التضاد ان لا یابی کل من الضدین ان یتعقب الآخر او یتعقبه الآخر وان ابت خصوصیة ذات الموضوع عن ذلک وذلک متحقق علی تقدیر اتصاف القدیم والحضوری بالبدیهة اذ البدیهة لا تابی عن ان تتعقب النظریة ایاها علی موضوعهما وان ابی موضوعهما عن ذلک بخصوصیة ذاته قال فی الحاشیة اقول معنی تعاقبهما علی موضوع بعینه بالنظر الی طباعهما مع عزل النظر عن خصوص حال الموضوع ان لا یوجب شئ منهما بالنظر الی طبیعیته لبطلان الموضوع حتی یمکن ان ینتقل من کل منهما الی الآخر وان کان لازاله بالنظر الی خصوص طبیعة الموضوع ولذا قالوا لا ضد للوجود ولا ریب فی ان طبیعة النظریة تقتضی الواسطة فی العلم وحدوث الموصوف بها وطبیعة البدیهة تقتضی انتفاء تلک الواسطة وان لم تقتض الحدوث فالعلم والمعلوم الواحد بعینه لا یتصف الا باحد منهما وینتفی بانتفائه بالنظر الی مقتضی طباعهما الا تری ان العلم بالکنه بعینه یمتنع ان یکون علما بکنه الشئ بالقیاس الی معلوم بعینه فلیس بینهما تقابل التضاد فانتقابل بینهما تقابل الملکة والعدم اذ من شان العلم الحصولی الحادث الاتصاف بالکسبیة علی خلاف امر التضاد لان المعتبر فیه بقاء الموضوع بعینه بالنظر الی طبیعة الضدین انتهی والحاصل ان الوجود الخاص للعلم او المعلوم انکان مکتسبا من النظر فلا یمکن تحققه بدون النظر وانکان غیر مکتسب منه فلا یمکن ان یکون هو بعینه مکتسبا منه فلا یمکن تعاور النظریة والبدیهة علی موضوع واحد سواء کان ذلک الموضوع هو المعلوم او هو العلم حصولیا کان او حضوریا قدیما کان او حادثا فلیس بینهما تقابل التضاد راسا سواء قیل باختصاصهما بالحصولی الحادث اولم یقل به بل لیس بینهما الا تقابل الملکة والعدم ولا یجب ان یکون موضوع العدم بشخصه صالحا للاتصاف بالملکة بل یکفی صلوح نوع العلم الحصولی الحادث للاتصاف بالنظریة التی هی ملکة فی الاتصاف بالبدیهة التی هی عدم کما مر فی الدرس السابق وقد اندفع بهذا التحقیق النظر المذکور فی الشرح ولا یضر بهذا التحقیق الاستدلال المذکور علی اختصاص البدیهة والنظریة بالحصولی الحادث اذ لبطلان احتمال التضاد

بينهما ونعين كون التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم لا الصادم اصل المدعى بل يؤكد اختصاصهما بالحصولي الحادث نعم يبطل به
بالتشعر به الاستدلال من صحة احتمال كونهما متضادين على تقدير اختصاصهما بالحصولي الحادث وعدم صحته على تقدير تجويز التصاف
الحضوري والقديم بهما فان هذا الفرق غير مستقيم اذ لا يصح ان يكون بينهما تقابل التضاد على التقديرين كما عرفت وقد ظهر بما ذكرنا
ان ما اجاب خاتم الحكماء قدس سره عن النظر المذكور في الشرح من ان القدم والحدوث من لوازم الهوية الشخصية فان اتصف
بالعدم او عدمهما من لوازم النحو الخاص من الوجود وخصوص الوجود والتعين متساويان فلو فرض انتفاء القدم او الحدوث
انتفى التعين والهوية الشخصية واذا كان الحدوث والقدم من لوازم الهوية الشخصية فما يكون منافيا للقدم فهو مستحيل على
الهوية الشخصية القديمة والنظرية منافية للقدم فيابى القديم بهويته عن عروضها اياه ومن شرط التضاد صحة معاقبة الآخر
على موضوع احدهما بالنظر الى الموضوع بما هو موضوع انتهى لا يصلح ان يكون تصحيحا لاحتمال التضاد بين البدهة والنظرية
على تقدير اختصاصهما بالحصولي الحادث وابطالا لذلك الاحتمال على تقدير تجويز التصاف الحضوري والقديم بهما كما هو
ظاهر كلام المستدل لما عرفت من بطلان ذلك الاحتمال على التقديرين بل مآل ما ذكره قدس الله سره الى ما حققه الشارح
ولخصنا محصله كما لا يخفى نعم ما تم ما حققه الشارح وامكان حقانى الواقع لكنه لا يصح على ما ذهب اليه من ان البدهة والنظرية صفتان
لنفس العلوم وانهما لا يختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات وان النظري ما توقف مطلق حصوله على النظر والبديهي ما لا
يتوقف حصوله المطلق عليه كما سياتى منه اذ على هذا المذهب كما لا يمكن ان يكون بين البدهة والنظرية تقابل التضاد كما
ذكره كذلك لا يمكن ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة اذ من شرط التضاد امكان تواردكل من الضدين على موضوع
الآخر ومن شرط التقابل بالعدم والملكة صلوح محل العدم للاتصاف بالملكة ومن المستحيل ان يكون الشئ الذى لا يتوقف
نحو من انحاء حصوله على النظر هو ما يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر وبالعكس فيستحيل ان تتوارد البدهة والنظرية على موضوع واحد فلا يصح تواردكل منهما على موضوع
الآخر والتصاف محل البدهة التى هى العدم بالملكة التى هى النظرية وليس مطلق مفهوم المعلوم نوعا او جنسا للمعلومات
الخاصة حتى يكفى صلوحه للاتصاف بالنظرية فى تحقق تقابل الملكة والعدم بينهما وبين البدهة اذ المعلومات حقائق مختلفة
متخالفة غير مشتركة فى ذاتى فضلا عن ان يكون المعلوم نوعا لها او جنسا فعلى ما ذهب اليه الشارح لا يصح الاستدلال راسا
اذ بناؤه على تحقق التقابل بالمعنى المصطلح المشهور المحصور فى الاربعة بين البدهة والنظرية وانتفاء الايجاب والسلب التضاف
بينهما وعلى هذا المذهب لا سبيل الى تحقق احد من التقابلات الاربعة بينهما كما عرفت ثم على هذا المذهب يكون معنى التصاف
العلم الحصولي الحادث بالنظرية والبدهة انه يتعلق بشئ يتوقف مطلق حصوله على النظرية او بشئ لا يتوقف حصوله المطلق
عليه لا خفاء فى انه كما يمكن التصاف الحصولي الحادث بهما بهذا المعنى يمكن التصاف القديم والحضوري بهما بمعنى انه يتعلق

بما یتوقف مطلق حصوله علی النظر او بما لا یتوقف حصوله المطلق علیه لما لم یلزم من کون العلم متعلقا بالنظری ترتب ذلک العلم علی النظر فافهم
مانع لاتصاف الحضوری والقدیم بالنظریة بمعنی تعلقهما بما یتوقف نحو من انحاء حصوله علی النظر فافهم **قوله** قال فی الحاشیة اعلم انهم
اختلفوا فی ان البدیهة والنظریة هل هما صفتان للعلم بالذات او صفتان للمعلوم بالذات او لکلیهما بالذات فذهب المحققون الی
الاول وتبعهم المصنف وهو الحق فالمتصف بهما اولا وبالذات هو العلم واما المعلوم فانما یتصف بهما بالعرض ای بواسطة العلم واسطة
فی العروض فان المقصود بالنظر هو العلم بالاشیاء وانکشافها لا وجود المعلومات ولو فی الذهن الا بالعرض من حیث ان العلم
لا یتعلق الا بما یوجد عند المدرک ولا یمکن ان یکون العلم الواحد متصفا بالبدیهة والنظریة بل العلم البدیهی والعلم النظری مختلفان
بالشخص فالعلم المتوقف علی النظر غیر العلم الذی لا یتوقف علیه نعم ذات المعلوم قد تکون بدیهیة وقد تکون نظریة بمعنی انها قد
یتعلق بها علم لا یتوقف علی النظر فتکون بدیهیة بالعرض وقد یتعلق بها علم متوقف علی النظر فتکون نظریة بالعرض وذهب
الآخرون الی الثانی فمنهم من ذهب الی انهما صفتان للمعلوم تختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات فالمعلوم الواحد قد یحصل
للشخص بالنظر فیکون نظریا وقد یحصل لذلک الشخص فی وقت آخر او لشخص آخر بلا نظر فیکون بدیهیا ومنهم من توهم انهما صفتان
للمعلوم لا یختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات فلا یمکن ان یکون معلوم واحد نظریا وبدیهیا ولو فی وقتین ولو بالنسبة
الی شخصین وهو ما اختاره الشارح جریا منه علی سجیته فی التقلید وذهب بعض الشراح الی الثالث وتحقیق المقام وتفصیله انا اذا
علمنا شیئا فهناک امور الاول الحالة الانجلائیة التی هی مبدء الانکشاف حقیقة کما حققناه الثانی صورة ذلک الشیء الموجودة فی
الذهن القائمة به سواء کانت مغایرة له بحسب الماهیة او متحدة معه بحسبها علی اختلاف المذهبین ولتلک الصورة اعتباران
الاول اعتبارها من حیث انها هویة شخصیة قائمة بالذهن والثانی اعتبارها من حیث نفس ماهیتها بما هی هی الثالث ذلک
الشیء ذو الصورة وله ایضا اعتباران الاول اعتباره من حیث انه شخص خارجی الثانی اعتبار نفس ماهیته المرسلة من حیث هی
هی وبذا الاعتبار عین الاعتبار الثانی من الامر الثانی علی مذهب القائلین بحصول الاشیاء بانفسها فی الذهن فان الماهیة من
حیث هی هی محفوظة عندهم فی خارج وذهنا اذا تمهد هذا فاعلم ان الامر الخارجی بما هو کذلک لیس بدیهیا ولا نظریا لانه لیس مترتبا
علی النظر ولا حاصلا للمدرک بلا نظر فلیست البدیهة والنظریة من اوصافه واما ماهیته من حیث هی هی فعلی مذهب القائلین بحصول
الاشیاء لا حصول لها للمدرک وانما وجودها بعین وجود الامر الخارجی فوجودها لا یصلح للتوقف والترتب علی النظر حتی یکون هی
بدیهیة او نظریة وعلی مذهب القائلین بحصول الاشیاء بانفسها فی الذهن یکون هی موجودة فی الذهن بعین وجود الصورة
الذهنیة فان کانت الصورة الذهنیة نحو وجودها الذهنی صالحة للتوقف والترتب علی النظر کانت هی ایضا کذلک والا فلا اذ لا
یتصور ان یکون الصورة الذهنیة غیر صالحة للترتب علی النظر ویکون وجود الماهیة من حیث هی هی للمدرک الذی هو نفس

وجود الصورة فی الذهن صالحا للترتب علی النظر کیف وافتقار المطلق الی علة واستغنار الخاص عنها فی نحو واحد من الوجود غیر معقول فلینظر فی ان الامر الثانی ای الصورة الذهنیة هل یصلح ان یترتب علی النظر حتی تکون نظریة او بدیهیة ام لا فنقول انها لا تصلح ان تکون مترتبة متوقفة علی النظر اولا وبالذات کیف وکثیرا ما یتفق انه یحصل فی اذهاننا صورة الموضوع والمحمول والنسبة ولا یحصل لنا الاذعان بثبوت المحمول للموضوع کما فی حالة الشک ثم اذا اعملنا النظر الخ لنا البرهان فیحصل لنا الاذعان بالنسبة من دون ان یزید علی الصور الذهنیة الموجودة فی حالة الشک صورة ذهنیة اخری حتی یکون هی المترتبة علی النظر فانما یترتب علی النظر نفس الاذعان وهو قسم من الحالة الادراکیة التی هی العلم حقیقة ولا یمکن ان یقال ان الصورة الموجودة حالة الاذعان غیر الصور الموجودة حالة الشک والمرتب علی النظر هی الصور الموجودة حالة الاذعان وذلک لان الصور الموجودة حالة الشک باقیة حالة الاذعان والالما استمر الالتفات الیها اذ لا سبیل الی بقاء الالتفات مع تبدل الصور هذا ولما لم یکن المرتب علی النظر هی الصورة الذهنیة لم یکن جهة الصورة من حیث هی هی مرتبة علی النظر فلا یکون النظریة ولا البداهة صفتین للصورة الذهنیة بما هی شخص ذهنی ولا ماهیتها من حیث هی هی فتعین ان یکون الترتب علی النظر وعدمه المقابل له من الاعراض الاولیة للعلم بمعنی الحالة الادراکیة واما المعلوم بمعنی الصورة الذهنیة فانما یتصف بها بالعرض فمعنی کون المعلوم بدیهیا او نظریا کون علمه بدیهیا او نظریا نعم من المعلومات ما علمه بلا نظر اکثر کما الاولیات ومنها ما علمه بدون النظر اندر کبعض الحدسیات لکن لا یلزم من ذلک کون البداهة والنظریة صفتین للمعلوم اولا وبالذات اذ الصالح للترتب علی النظر اولا وبالذات هو العلم کما عرفت ولا یرهنک الوهم بان المترتب علی النظر ما هو المقصود منه ولیس المقصود منه تحصیل حقیقة العلم فالمرتب علی النظر لیس تحصیل حقیقة العلم فالنظریة وما یقابلها لیسا من اعراض العلم اولا وبالذات وذلک لانه ان اردت بعدم کون المقصود من النظر تحصیل حقیقة العلم انه لیس المقصود منه تحصیل حقیقة العلم بوجوده الظلی الذهنی فمسلم لکن لا کلام فی ذلک اذ المدعی ان المقصود من النظر المرتب علیه نفس العلم القائم بالمدرک الموجود فیه بالوجود الاصلی لا صورته الموجودة فیه بالوجود الظلی وان اردت به انه لیس المقصود منه العلم القائم بالمدرک الموجود فیه بالوجود الاصلی فهم بل المقصود من النظر هو العلم بالاشیاء لا نفس تلک الاشیاء وما یقال من ان المقصود من التحدید هو حصول کنه المحدود بای فرد من افراد العلم کان فالمترتب علی النظر هو المعلوم فی غایة السقوط فان المقصود من التحدید هو العلم بکنه المحدود وانکشافه للمدرک لا وجوده وحصوله بلا انکشاف فاذا حصل المقصود اعنی العلم بکنه المحدود للمدرک حصل مشخصا بنفس قیامه بالمدرک فقد تحقق ان البداهة والنظریة صفتان للعلم حقیقة وان الحق هو المذهب الاول وظهر بطلان المذاهب الباقیة المبنیة علی ان المعلوم یترتب اولا وبالذات علی النظر وستقف علی وجوه

اخرالبطالها انشاء الله تعالى حيث ياتى الكلام على تعريف النظرى واما المذهب الرابع فقد ارتكبه بعض الشراح قائلا ان وجود الطبائع النوعية مقدم على وجودات الاشخاص خارجا وذهنا فقد يكون التقدم طبعيا كما قالوا فى وجود طبيعة الصورة الجسمية فانه علة لوجود الهيولى وهو علة للوجود الشخصى للصورة وعلة العلة علة فوجود طبيعة الجسمية علة لوجودها الشخصى وقد يكون مستتبعا محضا كما فى وجود الانسان ووجود شخصه فيكون الاول اسبق من الثانى وتوقف الاول وترتبه على علة اسبق من توقف الثانى وترتبه عليها فالمكتسب بالنظر هى الطبائع الكلية فان الجزئيات لا تكون كاسبة ولا مكتسبة والكاسب علة للوجود الذهنى للمكتسب فالطبائع الكلية التى هى المعلومات اذا نسبت الى علتها تكون اسبق بالتوقف والترتب على علتها اى الكاسب على الاشخاص الجزئية الذهنية القائمة بالذهن بالنظر الى التوقف والترتب على علتها ولا يكون الاول واسطة فى العروض للثانى فان الوصف لا يتعدد فيها وههنا تعدد وصف التوقف والترتب بل انما يتصور الواسطة فى الثبوت فالبديهة والنظرية صفتان للعلم والمعلوم كليهما بالذات بمعنى نفى الواسطة فى العروض وللمعلوم فقط بمعنى نفى الواسطة مطلقا فان التوقف له على النظر بالنظر الى ذاته وللعلم بعد توقف مرتبة وجود طبيعته التى هى مرتبة المعلوم بعدية بالذات تتحقق الواسطة فى الثبوت انتهى كلامه ملخصا وانت تعلم ما فيه من الاختلال اما اولا فلان هذا الكلام مبنى على ان العلم هو الصورة الذهنية القائمة بالذهن والمعلوم طبيعة تلك الصورة من حيث هى هى وقد عرفت فيما سبق فساد ذلك واما ثانيا فلانا قد بينا آنفا ان التوقف على النظر نفس العلم بمعنى الحالة الانجلائية لا الصورة الذهنية الشخصية ولا طبيعتها المرسلة والعجب ان هذا الشارح قائل بان العلم هو الحالة المغايرة للصورة وان الاذعان نوع منها حقيقة ثم يزعم ان المرتب على النظر ليس هو الاذعان بل هو الصورة الذهنية وطبيعتها المرسلة وقد نبهناك على فساد ذلك واما ثالثا فلان هذا القائل ناف لوجود الطبائع فى الخارج فلا يستقيم على رائه القول بسبق وجود الطبائع على وجود الاشخاص خارجا وذهنا واما رابعا فلان لوجود الطبيعة المرسلة معنيين الاول وجودها الالهى المستمر تعاقب الاشخاص وهو غير مرهون بخصوصية شخص اصلا الثانى وجودها بالعين وجود الفرد الخاص فوجود الطبيعة بالمعنى الاول سابق على وجود الفرد فى الواقع سبق المحتاج اليه على المحتاج وبهذا المعنى يقال ان وجود طبيعة الجسمية علة لوجود الهيولى ووجود الهيولى علة للوجود الشخصى للصورة الجسمية كما ان وجود الطبيعة الانسانية سابق على وجود زيد لان وجود زيد مثلا مسبوق بوجود ابيه ووجود ابيه مسبوق بوجود الطبيعة الانسانية ووجود الطبيعة بالمعنى الثانى عين وجود الفرد فى الواقع بلا تغاير اصلا فلا سبق له على وجود الفرد اصلا فى الواقع اذ السبق بلا تغاير غير معقول فلو وجود واحد لموجود واحد وان كان العقل بضرب من التحليل يحلل ذلك الموجود الى ماهية مرسلة وهوية شخصية لكن لا تغاير بينهما فى الواقع بل فى لحاظ العقل فهذا القائل ان اراد بوجود الطبائع المرسلة الذى حكم بتوقفه على الكاسب النظر وجودها الالهى فهو ليس بمتوقف على النظر اصلا كيف

والوجود الالهی غیر مرهون بخصوص وجود شخص مافیجوز ان یحصل طبیعة الصورة الذهنیة المتوقفة بخصوص وجودها علی النظر بلا نظر
فی ذهن من الاذهان فلا یکون الوجود الالهی لطبیعتها متوقفا علی النظر اصلا فضلا عن ان یکون التوقف علی النظر ثابتا اولا
وبالذات للوجود الالهی وان اراد بوجود الطبائع المرسلة الذی حکم بتوقفه علی الکاسب والنظر ما هو عین وجود الفرد فتوقفه علی
الکاسب والنظر مسلم لکن توقفه هو عین توقف وجود الفرد علی الکاسب والنظر اذ لا تغایر بین هذا الوجود ووجود الفرد فی الواقع
حتی یکون فی الواقع توقفان احدهما توقف وجود الطبیعة وثانیهما توقف وجود الفرد بل انما المتحقق فی الواقع موجود واحد
وجود واحد له توقف واحد فلا تعدد لوصف التوقف والترتب فی الواقع کما زعم حتی یکون ثبوت التوقف لوجود الطبیعة واسطة
فی الثبوت للتوقف وجود الفرد بل لاریب فی ان التوقف علی النظر من الاعراض الاولیة للصورة الذهنیة الشخصیة لا الطبیعة
الصورة بما هی هی کیف ومن الممکن ان یوجد طبیعة الصورة بلا نظر فی ذهن من الاذهان فلا یکون التوقف علی النظر من اعراضها
الاولیة وانما هو من اعراض الهویة الشخصیة للصورة وکل ما هو من اعراض الخاص بالذات فهو من اعراض العام بالعرض
فالتوقف علی النظر انما یثبت لطبیعة الصورة بالعرض ای بواسطة فی العروض فانه ثابت للصورة الذهنیة الشخصیة اولا و
بالذات ولطبیعتها فی ضمن تلک الهویة الشخصیة واما غامسا فلان معنی قولهم الجزئیات لا تکون کاسبة ولا مکتسبة هو ان علم
الجزئیات لا یکون کاسبا ولا مکتسبا لا ما نعم من ان العلم لا یکون کاسبا ولا مکتسبا بل الکاسب والمکتسب هو المعلوم فان
المکتسب بالبرهان هو الاذعان بثبوت محمول النتیجة لموضوعها والکاسب لهذا الاذعان هو الاذعان بالمقدمات وکذا فی التصور
فالعلم هو الکاسب والمکتسب نعم العلم بالجزئیات لا یکون مکتسبا ولا کاسبا کما سیاتی انشاء الله تعالی **قوله** بل الحادث قال
فی الحاشیة لا یخفی علیک انه لابد من التقیید بالحصولی الیقولان بین الحادث والحصولی عموم من وجه انتهی وهو ظاهر فان الحضوری
الحادث لا یکون بدیهیا ولا نظریا عندهم کما مر **قوله** ومن ثم جوزوا قال فی الحاشیة لا یخفی علیک ان هذا التجویز لیظاهر مبنی
علی انهما من صفات المعلوم حتی یکون الامر الواحد بدیهیا ونظریا بالقیاس الی شخصین او شخص واحد فی وقتین لا علی
کونهما من صفات العلم لان العلمین مختلفان بالشخص فیمتنع ان یصیر النظری منهما بدیهیا وبالعکس الا ان یرتکب المسامحة
فیراد بالنظریات ما کانت علومها نظریات لا انفسها انتهی وانت تعلم ان القوم عرفوا النظری بالمتوقف علی النظر ومع
ذلک جوزوا ان یصیر النظریات باسرها بدیهیة عند صاحب القوة القدسیة فعلم انهم لم یریدوا بالنظریات فی هذا التجویز
النظریات حقیقة والا استحال ان تصیر بدیهیة تحقیقا لمعنی التوقف بل اراد وبها النظریات بالعرض ولو اراد وبها
النظریات بالذات فلا مساغ لهذا التجویز والا لم تکن متوقفة علی النظر فعلم ان هذا التجویز مبنی علی ان المتصف بالبدیهة والنظریة
اولا و بالذات لیس هو نفس المعلوم بل هو العلم وهو الموصوف بالذات بالتوقف علی النظر واما المعلوم فهو لیس بمتوقف

بالذات على النظر والالم يكن حصوله بلا نظر تحقيقا لمعنى التوقف فهو انما يتوقف على النظر بالعرض فيجوز ان يكون نظريا تارة وبديهيا اخرى فهذا التجويز وان كان ظاهرا في كون البديهة والنظرية من صفات المعلوم لكنه نص على انهما من صفات العلم حقيقة فوضح استقامة تفريع هذا التجويز على كونهما من صفات العلم كما دفع من المص **قوله** فان ما يترتب على النظر قد عرفت ان المترتب على النظر هو العلم بالمعلومات وانكشافها عند المدرك واما نفس الشئ فوجوده في نفسه لا يتعلق بالمدرك ولا بالنظر فهو بنفسه ليس مترتبا على النظر اصلا واما وجوده للمدرك فهو ايضا ليس بمترتب على النظر كما عرفت ولو سلم انه مرتب على النظر فالترتب عليه اولا وبالذات من اعراض الصورة العلمية كما حققنا حيث ابطلنا ما نقلنا عن بعض الشارحين من كون النظرية والبديهة صفتين للعلم والمعلوم كليهما بالذات واما الشئ من حيث هو هو فانما يكون مترتبا على النظر بواسطة ترتب وجود فرده اعني الصورة العلمية عليه فما زعمه الشارح في غاية السخافة والذي استهواه انهم عرفوا النظري بما يتوقف حصوله على النظر والحصول عبارة عن الوجود الظلي والوجود الظلي شان نفس المعلوم فالمتصف بالنظرية نفس المعلوم وهذا التوهم في غاية السقوط لان الحصول الماخوذ في تعريف النظري ليس بمعنى الوجود الظلي بل هو بمعنى الوجود للعالم وهو شان ما هو صفة للعالم ونفس الشئ ليس صفة للعالم فلا يكون هو بديهيا ولا نظريا **قوله** انما هو علم المعلومات هذا ظاهر مما علمناك فيما سبق فان الصور الذهنية قد تكون موجودة في الذهن ولا يوجد الاذعان ثم بعد اعتمال النظر وتحشم البرهان يحصل الاذعان فالمقصود من النظر المرتب على تحشم البرهان هو الاذعان لا نفس المذعن **قوله** وايضا المفيد لقوام الشئ وهذا الكلام ماخوذ من كلام صاحب الافق المبين فانه زعم ان نفس تقرر الماهية الذي هو اثر الجعل البسيط انما يستند الى الجاعل واما سائر العلل فانما يستند اليها نفس موجودية المهية ونفس الماهية انما تستند اليها بالعرض وانت وكل من يستحق ان يخاطب به تعلم ان هذا لفظ بلا معنى لان الوجود معنى انتزاعي لا تحقق له في الواقع وانما التحقق لمنشا انتزاعه فاثر سائر العلل بالذات لا يصح ان يكون هو الوجود اذ لا تحقق للوجود في الواقع وانما التحقق لنفس المهية فلا معنى لكون نفس الماهية اثرا لجاعل والوجود اثر سائر العلل اذ لا يعقل كون الوجود اثرا لعلة الا بمعنى كون منشا انتزاعها وهي نفس المهية اثرا لها فاثرا لعلة مطلقا جاعلة كانت او غير جاعلة هي نفس المهية والوجود ليس بعارض زائد عليها بل هو منتزع عن مسخ المهية التي هي اثرا لعلة بالذات فلا تنزع عن الصواب ولا تصغ الى نعيق الغراب واما سائر العلل قال في الحاشية المراد بالعلل ما هي خارجة عن حقيقة المعلول كالشرائط فلا يرد النقض بالمادة والصورة انتهى لا يخفى ان النقض لا يندفع عن كلام صاحب الافق المبين وهو الذي هلك الشارح في التقليد بقلائد عقائده فانه حكم بان الجعل البسيط انما ينسب الى الجاعل الحق جل مجده وان سائر العلل مما يتوقف عليه الجعل المولف اعني علة الوجود وقد اصر على ذلك فانتقض بالمادة والصورة وارد عليه فانهما علتان لنفس الماهية قطعا

والحق ان اثر العلة التامة هي نفس الماهية التي هي نفسها مصداق للوجود كما سبق تحقيقه والوجود منتزع عن نفس الماهية فكل من العلل التي هي اجزاء للعلة التامة علة اولا وبالذات لنفس الماهية وثانيا وبالعرض للوجود والجاعل وغيره في ذلك الحكم سواء واما الوجود فلا يصلح ان يكون اثرا بالذات لشئ من العلل كيف ولا تحقق للوجود في الواقع حتى يكون اثرا لشئ من العلل بالذات واما تخصصه بمنشار الانتزاع في الواقع فهو عين تقرر الماهية فالقول بكونه اثرا للعلة هو القول بكون نفس الماهية اثرا للعلة فافهم ولا تلتفت الى مجازفات صاحب الافق المبين **قوله** فاذا تم نصاب ما يتوقف عليه الوجود هذا من كلام صاحب الافق المبين وهو كما تراه لفظ ليس تحته معنى فان المعنى ما يتوقف عليه الوجود ان كان هو ما يتوقف عليه مفهوم الوجود الحاصل في الذهن فهو ليس من علل الشئ اصلا فان حصول مفهوم الوجود في الذهن لا تعلق له بوجود الشئ الذي في علله الكلام وان كان ما يتوقف عليه مصداق الوجود فهو ما يتوقف عليه نفس الماهية فتوقف نفس الماهية عليه اولا وبالذات وتوقف الوجود عليه ثانيا وبالعرض من حيث توقف منشار انتزاعه **قوله** حصل الوجود ان اريد بحصول الوجود تحقق مصداقه فيكون الاثر المترتب على العلل بالذات هو نفس الماهية على خلاف ما توهم وان اريد به تحقق نفس الوجود فلا تحقق نفس الوجود في الواقع **قوله** فالامور المعلومة حاصل الايراد ان نفس الشئ الذي هو المعلوم اثر بالذات لنفس الجاعل والامور المعلومة المترتبة لتحصيل المجهول ليست بجاعلة فاثر بالذات لا يكون هو نفس الشئ فلا يكون المترتب على النظر هو المعلوم بل الشئ من حيث الحصول الذهني الذي هو العلم وانت تعلم ان هذا الايراد في غاية السقوط لان هذا التقرير مبناه على امر فاسد وهو ان نفس الماهية ليست اثرا الا للجاعل لا لسائر العلل وان اثر سائر العلل بالذات نفس الوجود وقد عرفت فساده فيما مر وايضا تم هذا التقرير يلزم منه ان يكون المترتب على النظر بالذات نفس وجود الصورة وهو ليس بعلم لا الشئ من حيث الوجود الذهني الذي هو العلم فلا يتم التقريب وايضا ان اريد بقوله هو الشئ من حيث الحصول الذهني اعني العلم الشئ الماخوذ مع الوجود فليس هو بعلم لان الشئ الماخوذ مع الوجود انما يتحقق في اعتبار العقل وان اريد به الشئ من حيث انضمام الوجود اليه فالوجود كما سبق ليس منضما الى شئ وان اريد به الشئ المتقرر الذي هو مصداق الوجود في الذهن فهو اثر الجعل البسيط فلا يكون مترتبا على النظر كما زعمه المورد من ان ليس الماهية الا اثر الجاعل بالذات دون سائر العلل التي منها النظر ولعل الكلام وجهان فتدبر حصله **قوله** لانه مدفوع بان الظلي تابع قال في الحاشية توضيحه ان الشئ اذا حصل في الذهن وقام به اكتنف بالعوارض الذهنية فيصير شخصا عقليا موجودا للعقل ويترتب عليه الآثار وليس ههنا موجود آخر حقيقة غير ذلك الشخص الذهني الا ان الشئ من حيث هو هو اعني ما له الصورة يحصل وارتباطه مع العقل بوجود صورته فيه كالمرئي بوجود شبحه في المرآة به يقال لسانه موجود في العقل بمعنى انه مرتبط به بارتباط مخصوص فان اريد بالوجود الظلي هذا الارتباط فهو ليس بوجود حقيقة بل مجازا نعم قد يلحظ العقل ذلك الشئ مع قطع النظر عن تلك العوارض فيكون الشئ من حيث هو هو موجودا في هذا اللحاظ حقيقة فهذا اللحاظ بخصوصه يكون ظرفا للحاظ والتعرية باعتبارين وهذا النحو من الوجود احق بان يسمى وجودا ظليا ——

لانه متفرع على النحو الاول الذى هو مبدء الآثار وهذا مما لا يترتب عليه تلك الآثار وتابع للاول فلا يصلح للمعلولية بالذات فان هذا
التحليل بعد تحقق العلم والمعلوم ويمكن ان يقال ان الوجود الظلى غير ما ذكر من الوجهين لان العقل مجرد الاشياء من
العوارض الخارجية فيحصل لها بيانها المرسلة فى الذهن اولا بنفسها مجردة عنها بوجود هو فى نفسه لا يترتب عليه الآثار ثم تصير قائمة
بالذهن ومكتنفة بالعوارض الذهنية فيكون لها وجود يترتب عليه الانكشاف وهذا هو الوجود الاصلى كما ان الاول هو الظلى
فليس شيآن فى الذهن وجودان حقيقة احدهما فى نفسه والآخر لغيره فتم كلام القائل واندفع الدفع انتهى وانت وكل من
له ادنى تامل بما ذكرنا يعلمان ان جل ما ذكره طول ليس تحته طائل فانا ما ذكرنا اولا فلان الصورة الذهنية القائمة بالذهن
فى حد ذاتها من حيث هو هو هى نفس ما له الصورة كما هو مذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها فى الذهن فوجود الصورة
الذهنية فى الذهن هو بعينه وجود الشئ من حيث هو هو كما ان وجود زيد مثلا فى الخارج هو بعينه وجود الطبيعة الانسانية لان
الشئ من حيث هو هو فرد متحد مع الذات فى الواقع فوجودهما واحد فالشئ من حيث هو هو موجود فى الذهن حقيقة لا كما
زعم من انه ليس بموجود فيه بل مرتبط به وذلك الارتباط ليس بوجود حقيقة وقياسه على ارتباط المرئى بالمرآة بوجود شبحه فيها
فاسد لان المرئى ليس متحدا مع شبحه اصلا فى المرآة بالذات وانما بينهما علاقة المحاكات فنسبة وجود المرئى الى المرآة بانه فيها
تخالف نسبة وجود الشئ من حيث هو هو الى العقل بانه فيه فتحقيقة ضرورة حصول الاشياء بانفسها فى الذهن ولا يمكن ان
يتفاهم كلامه مبنى على العقل حصول الاشباح وذلك يستقيم على ذلك سياق كلامه وسباقه اعنى قوله ان الشئ اذا حصل فى
الذهن قام به الخ اذ على هذا التقدير لا حصول ولا قيام للشئ فى الذهن بل لشبحه وقوله نعم يجوز للعقل الخ لانه على هذا التقدير
لا وجود للشئ من حيث هو هو فى ظرف اللحاظ اصلا حقيقة بل الموجود فى ظرف اللحاظ اذا كان شبح الشئ لا نفسه هذا ولا يخفى ان
كلامه متهافت فانه حكم فى صدر كلامه بان الشئ اذا حصل فى الذهن وقام به اكتنف بالعوارض الذهنية فيصير شخصا عقليا
ثم نفى وجود الشئ من حيث هو هو فى الذهن ولم يخطر له بالبال ان الحصول فى الذهن والقيام به هو الوجود فيه واما الشئ
اذا ما هو ملحوظ من حيث هو هو فليس معناه الا للعلم بالشئ اذ تحقق العلم غير متوقف على لحاظ الشئ من حيث هو هو فلا كلام ههنا
فى وجوده اذ الكلام فى وجود المعلوم وهو نفس الشئ المعرى عنه بالشئ من حيث هو هو فاذا علمنا معنى الانسان مثلا فالمعلوم
نفس معناه لا معناه بما هو ملحوظ من حيث هو هو فان العلم لا يتوقف على هذا اللحاظ وهذا الوجود اللحاظى ليس مترتبا على النظر
فتحقق به تحقق العلم والمعلوم فليس هذا الوجود اللحاظى هو الوجود الظلى المنسوب الى المعلوم التابع للاصلى ولا كلام فى هذا
الوجود كما زعمه والصورة الملحوظة بهذا اللحاظ معلومة بعلم وراء العلم المتعلق بالشئ لا من هذه الحيثية وهذا العلم هى تلك
الصورة الملحوظة بما هى هى القائمة بالذهن على راى القائلين بان العلم هى الصورة المتحدة مع المعلوم فافهم فان المقام

مع وضوحه لایخلو عن قوة لما ذکره ثانیا بقوله ویمکن ان یقال الی آخرما قال فلان حصول ماهیات الاشیاء مجردة عن العوارض
الخارجیة فی الذهن بوجود هو فی نفسه لایترتب علیه الآثار ثم قیامها بالذهن واکتنافها بالعوارض الذهنیة غیر معقول لانا قد حققنا
فیما سبق ان حصول شیئ فی الذهن عبارة عن الحلول فیه والقیام به فلا یعقل تاخر قیامها بالذهن عن حصولها فیه ولو کان
التاخر فی لحاظ العقل اذ لایعقل التقدم والتاخر بین الشیئ ونفسه فلا یتصور تاخر القیام الذی هو عین الحصول عن الحصول
وقوله بوجود هو فی نفسه ان اراد به بوجود مستقل لا فی محل فهو صریح البطلان اذ الوجود فی الذهن هو الوجود فی المحل وان اراد
به الوجود المستقل فی المحل علی نحو وجود الاعراض فی محالها فهو القیام لاغیر ثم لایخفی ان الحصول نحو من الوجود فالمهیة فی مرتبة
الحصول السابقة علی القیام بالذهن اما ان تکون مشخصة او تکون مبهمة والثانی باطل اذ لاوجود للمبهم من دون التشخص
اصلا وعلی الاول اما ان تکون متشخصة بتشخص خارجی وهو صریح البطلان اذ المهیة فی مرتبة الحصول فی الذهن مجردة عن
التشخصات الخارجیة او تکون متشخصة بتشخص ذهنی فتکون قائمة بالذهن قطعا فی تلک المرتبة وبالجملة فما ذکر من ان للاشیاء
وجودین فی الذهن احدهما ظلی والآخر اصلی فی غایة السخافة علی ان ذلک مما یقضی صریح العقل ببطلانه فقد وضح ان کل
ماذکره لاینبغی ان یلتفت الیه والحق علی مایدل علیه کلام القوم ان صورة الشیئ الحاصلة فی الذهن القائمة به موجودة فی
الذهن وشخص ذهنی قائم به صفة منضمة الیه منشار لانکشاف ذی الصورة وهی العلم به فهی موجودة فی الذهن بالوجود الاصلی
المرتب علیه الآثار کالانکشاف ونحوه علی نحو وجود الصفات الانضمامیة للذهن فیه واذا نسب هذا الوجود الی الشیئ ذی الصورة
کان هذا الوجود بالقیاس الیه وجودا ظلیا فالحرارة اذا حصلت فی الذهن فالصورة الحاصلة منها فی الذهن صفة قائمة
بالذهن موجودة فیه بالوجود الاصلی ومنشار لانکشاف الحرارة عند الذهن وهذا الوجود اذا نسب الی نفس حقیقة الحرارة
کان وجودا ظلیا اذ لایترتب علیه الآثار الخارجیة للحرارة فالمترتب علی النظر هو الوجود الاصلی للصورة العلمیة لا الوجود
الظلی للمعلوم لان الوجود الظلی للمعلوم تابع للوجود الاصلی للعلم اعنی الصورة العلمیة لانه انما یکون وجودا ظلیا اذا نسب
العقل ذلک الوجود الی نفس الشیئ الذی هو المعلوم فعلته هی علة الوجود الاصلی الذی هو واقعی غیر متوقف علی تحلیل
العقل وتسبیته ایاه الی شیئ ولایصلح ان یکون هو معلولا بالذات وهذا هو مراد المجیب بقوله ان الظلی تابع وفرع
للاصلی وهو لایصلح المعلولیة بالذات فافهم **قوله** واما النظر الدقیق لایخفی علی من له نظر دقیق ان الانجلائیة عبارة عن
کون انکشاف الشیئ عند المدرک غنیا عن اعمال النظر والاختفائیة عبارة عن کون انکشافه محتاجا الیه فیکون انجلاء الشیئ
واختفاؤه بمعنی کون العلم به غنیا عن النظر او مترتبا علیه محتاجا الیه والنظریة عبارة عن الترتب علی النظر والبدیهة عن عدمه
فیکون البدیهة والنظریة من شئون العلم اولا وبالذات والمعلوم ثانیا وبالعرض والانجلائیة والاختفائیة یختلفان

بالنسبة الی شخص شخص فشئ واحد قد یکون مختفیا بالقیاس الی شخص منجلیا بالقیاس الی آخر فان بعض الاشخاص یحتاج
فی انکشاف شئ عنده الی النظر و البعض الآخر یستغنی فی انکشافه عنده عن ذلک و یختلف مراتب انجلاء الشئ و اختفائه
باختلاف الاشخاص و الاوقات فالانجلائیة و الاختفائیة لیستا حالتین للشئ فی نفسه و الا لما اختلفتا و الذهن الصائب
حاکم بان الشئ لا یکون منجلیا الا علی شخص فهما حالتان للشئ بالقیاس الی الاشخاص المدرکین و لیستا حالتین له فی
نفسه فالشئ اذا لم یکن مقیسا الی شخص فلیس جلیا و لا خفیا کما لا یخفی و ان اردید بالانجلائیة و الاختفائیة غیر معناهما المفهوم
المتبادر فلیبین حتی ینظر فیه و من الاعاجیب قوله فی تفسیر الاختفائیة ای المجهولیة فان المجهولیة عدم المعلومیة عما هی من
شانه فعلی تفسیره یلزم ان لا یکون شئ من المعلومات نظریا و ان ینسلخ النظری عن النظریة بعد المعلومیة بالنظر و ان یعد
کل ما هو مجهول بالفعل و لو لم یحتج فی علمه الی نظر و استدلال نظریا و ینحصر التصورات و التصدیقات فی البدیهیات ضرورة
ان کل ما هو متصور او مصدق به معلوم لا مجهول ثم المجهولیة ایضا تختلف باختلاف الاشخاص و الاوقات فهی لیست حالة
للشئ فی نفسه و ان اردید بالمجهولیة معنی آخر فلیتصورا و لا حتی ینظر فیه **قوله** اذ مدار النظریة علی تحقق الواسطة فی الحصول
الذهنی بل مدار النظریة علی تحقق الواسطة فی العلم بالشئ اولا و بالذات و فی حصوله الذهنی بالعرض من حیث ان العلم به لا یمکن
بدون حصوله الذهنی حتی لو امکن تحقق الواسطة فی علم کان علمه نظریا من دون تحقق الواسطة فی حصوله الذهنی و لو سلم ان مدار
النظریة علی تحقق الواسطة فی حصوله الذهنی فالملازم من ذلک ان یکون المترتب علی النظر هو حصوله فی الذهن لا نفسه و یکون حصوله
فی الاذهان مختلفا باختلاف الاذهان و الازمان فقد تحقق الواسطة فی حصوله فی بعض الاذهان فی زمان و لا تحقق فی حصوله
فی بعض آخر من الاذهان او فی ذلک الذهن فی زمان آخر فیختلف البدیهة و النظریة باختلاف الاشخاص و الاوقات و هو خلاف
مذهبه فانه زعم ان البدیهة و النظریة صفتان للشئ فی نفسه و انهما لا یختلفان باختلاف الاشخاص و الاوقات **قوله** و حصول
القوة القدسیة قد عرفت ان المجهولیة تختلف باختلاف الاشخاص و الاوقات فالشئ عند صاحب القوة القدسیة لیس
بمجهول اصلا فهو لیس عنده نظریا و اما المجهولیة بحسب مطلق حصوله للذهن فهی متحققة فی بعض الاولیات ایضا اذ لم یعلمها
مدرک من المدرکین فی حین من الاحیان فان قیل انها لیست مجهولة فی انفسها قلت لا یعقل معنی مجهولیة الشئ فی نفسه فان قیل
انا نفرق قطعا بین القضیة القائلة الکل اعظم من الجزء و بین القضیة القائلة العالم حادث و ما ذلک الا لان الاولی لیست
مجهولة فی نفسها و الثانیة مجهولة فی نفسها و ان کانت معلومة لصاحب القوة القدسیة قلت الفرق هو ان الاولی لا یحتاج
العلم ای الاذعان بها الی اعمال النظر فی الغالب و الثانیة یحتاج الاذعان بها الیه غالبا فالمترتب علی النظر و عدمه من شان
العلم بالذات کما سبق تحقیقه **قوله** فالمقصود من النظر اولا و بالذات معلومیة الحقائق الخ قال فی الحاشیة و بالجملة المقصود

تحصیل الاشیاء اما بالکنه او بالوجه وحصولها فی الذہن لا مدخل للعوارض المشخصة الذہنیة اذ لیس المقصود تحصیل حقیقة العلم سواء کانت مجملة کاجمال المحدود او التفصیلیة او مفصلة بذاتی التصور وکذا المقصود حصول الاذعان وتعلقه بالنسبة نفسها لا من حیث هی قائمة بالذہن ومکتنفة بالعوارض الذہنیة الشخصیة ثم الحصول الاصلی الذی یترتب علیه الآثار وان کان منسوبا الی الصورة العلمیة بالذات لکنه منسوب الی نفس المهیة من حیث هی هی ایضا لان وجود الشخص هو بعینه وجود الطبیعة مع ان الوجود الظلی بالمعنی الذی حققناه اخیرا فی الحاشیة یصلح للمعلومیة والغرض من قوله ثم الحصول الاصلی التنبیه علی دفع ما زعمه المورد من ان الصالح للمعلومیة هو الوجود الاصلی للعلم دون الوجود الظلی للمعلوم ووجه الدفع اولا ان الوجود الاصلی وان کان للعلم بالذات فهو للمعلوم ایضا بالذات فیصلح وجود المعلوم للمعلومیة وثانیا ان الوجود الظلی الذی هو للمعلوم ایضا صالح للمعلومیة کما بینه فی الحاشیة المعلقة علی قوله لانه مدفوع وقد سبق نقله فیما سبق وانت تعلم ان کلامه فی هذا المقام فی غایة الاختلال والاضطراب اما کلامه فی الشرح فلانه صریح فی ان المقصود من النظر اولا وبالذات معلومیة الحقائق والعقود لنفس الامر یة ومعلومیتها عبارة عن تعلق العلم بها فالمقصود من النظر اولا وبالذات هو العلم بالحقائق والعقود فیکون هو المترتب علی النظر لان المترتب علیه هو المقصود منه فقد انطقه الله ههنا بالحق فما ظنه له فهو علیه وسیأتی الکلام علی قوله لاتحصیل حقائق علومها عن قریب ان شاء الله تعالی واما کلامه فی الحاشیة فلان قوله المقصود تحصیل الاشیاء اما بالکنه او بالوجه ان اراد به ان المقصود علم الاشیاء اما بالکنه او بالوجه فمسلم لکن المقصود المترتب علی النظر هو العلم لا المعلوم کما زعمه وان اراد به ان المقصود بالذات هو ان یوجد فی الذہن کنه الاشیاء او وجهها واما العلم بها بالکنه او بالوجه فلازم لوجودها فی الذہن ولیس مقصودا فذلک مما لا کیف ولا یقصد بالذات الا العلم بالشیء واما حصوله فی الذہن فلازم للمقصود بالذات ولیس مقصودا بالذات حتی لو امکن العلم بدون حصوله فی الذہن کما هو عند النافین لحصول الاشیاء فی الذہن وجد المقصود بالذات من النظر اعنی العلم بالشیء من دون حصوله فی الذہن واما لو امکن حصوله فی الذہن بدون العلم به لم یحصل المقصود بالذات اعنی العلم به وقد حققنا فیما سبق انه قد تحقق حصول الشیء فی الذہن ولا تحقق ما هو المقصود من النظر کما اذا صور الموضوع والمحمول والنسبة فی الذہن وشک فیها ثم اعمل النظر فقام البرهان علی ثبوت المحمول للموضوع فحصل الاذعان فحصول الشیء متحقق فی صورة الشک والمقصود المترتب علی النظر اعنی الاذعان غیر متحقق فلا یمکن ان یقال ان المترتب علی النظر هو الحصول الذہنی بل هو الاذعان بالنسبة واما قوله ولا مدخل للعوارض المشخصة الذہنیة فان اراد به لا مدخل لتعقل العوارض الذہنیة فیما هو المقصود من النظر بالذات فصحیح اذ ربما یحصل ما هو المقصود من النظر من دون تعقل تلک العوارض لکن ذلک لا یجدیه اذ لا یقول احد بان المقصود بالذات من النظر تعقل تلک العوارض وان اراد به انه لا مدخل لتلک العوارض فیما هو المقصود بالذات من النظر فهو فی غایة السقوط اذ قد تبین ان المقصود بالذات هو

العلم بالاشياء ولا تحقق العلم بالاشياء بدون تحقق تلك العوارض اذ العلم عندهم هي الصورة المكتنفة بتلك العوارض فكونها
مما لا مدخل لها فيما هو المقصود بالذات مم على انه لو سلم ان تلك العوارض لا مدخل لها فانما يكون ذلك حجة على من يقول ان العلم
هو الصورة الذهنية المكتنفة بتلك العوارض لا على من حقق ان العلم حالة غير الصورة واما قوله اذ ليس المقصود تحصيل حقيقة العلم
فسيأتي في الكلام انشاء الله تعالى عن قريب واما قوله وكذا المقصود حصول الاذعان فصحيح فان المقصود والمترتب على النظر الاذعان لكن
الاذعان هو العلم التصديقي فيكون المترتب على النظر هو العلم لا المعلوم كما حسبه وكما ان المترتب على النظر في التصديقات
هو الاذعان كذلك المترتب على النظر في التصورات هو تصور المعرف اما بالوجه او بالكنه فالعلم هو النظري المترتب على النظر فقيل
ليس المقصود من النظر في التصورات هو حصول التصور والمقصود عنه في التصديقات هو حصول الاذعان فافترقا قلت
ان اريد بحصول التصور حصوله الظلي اي الوجود الذهني للتصور فمسلم انه ليس مقصودا بالنظر لكن حصول الاذعان بمعنى وجوده
الذهني ليس مقصودا بالنظر في التصديقات فان المترتب على النظر البرهاني هو الاذعان بالنتيجة لا وجود معنى الاذعان في الذهن
وان اريد بحصول التصور وجوده الاصلي الناعت للعالم فلانسلم انه ليس مقصودا من النظر بل هو المقصود بالذات كما ان وجود
الاذعان اصالة للعالم هو المقصود من النظر في التصديقات واما قوله ثم الحصول الاصلي ففي غاية السخافة لان الوجود الاصلي
الذي هو للعلم اذا نسب الى المعلوم كان ذلك لوجود بالقياس الى المعلوم وجودا ظليا كما حققنا فيما سبق فالمعلول للنظر المترتب عليه
هو الوجود الاصلي للعلم واما الوجود الظلي للمعلوم فمترتب عليه بالعرض فان وجود الطبيعة انما يترتب على النظر بترتب وجود الفرد
فان نسبة وجود الفرد الى الطبيعة انما هي في الملاحظة التي بحسبها تميز الفرد عن الطبيعة وبالعكس عند العقل وقد مر ذلك فيما
سبق وهذا بناء على ان المترتب على النظر هو الوجود وان نفس الماهية اثر بالذات للجاعل الحق جل مجده والا فالحق ان المترتب
على النظر ليس هو وجود الفرد بل نفس حقيقة العلم وهي بنفس تقررها تتشخص وتكون فردا من الحقيقة المطلقة ثم لو تم ما ذكره
كان المترتب على النظر وجود المعلوم ووجود العلم كليهما فلا يستقيم ما ذهب اليه من نفي كون النظرية صفة للعلم بالذات واما قوله مع
ان الوجود الظلي فقد تكلمنا عليه فيما سبق **قوله** والعقود النفس الامرية كون المقصود من النظر اولا وبالذات معلومية الحقائق
والعقود النفس الامرية على الاطلاق غير ظاهر كيف وربما يترتب على النظر معلومية العقود الكاذبة كما في نتائج بعض الاقيسة
الجدلية وسائر الاقيسة المسفسطية الا ان يقال انه اراد بالنظر النظر الصحيح ولا يخفى انه غير ملائم للمقام اذ الكلام في مطلق النظر **قوله**
لا تحصيل حقائق علومها ان اراد انه ليس المقصود بالذات من النظر تحصيل حقائق علومها اي كونها موجودة في الذهن بوجود ظلي
فمسلم لكن لا كلام في ذلك لانا نقول بان المقصود بالذات من النظر العلم القائم بالنفس المتعلق بالاشياء لا حصول معنى
العلم في الذهن حتى يرد علينا ما ذكره وان اراد انه ليس المقصود بالذات من النظر حقائق العلوم القائمة بالنفوس المتعلقة

بالاشیاء فذلک ممنوع بل الحق ان المترتب علی النظر علم الشئ وهو قائم بالنفس قیاما اصلیا فالمقصود هی حقیقة العلم المجملة القائمة بالنفس کما عرفت **قوله** واما التصرف فی معنی التوقف لما عرف القوم النظری بما یتوقف علی النظر ورد علیهم انه ما من شئ الا ویحصل لصاحب القوة القدسیة بلا نظر فلا یکون شئ متوقفا علی نظر فلا یکون شئ نظریا فاجاب عنه البعض بان التوقف ههنا عبارة عن العلاقة المصححة للتوسیط الفار ولا شک ان الشئ یترتب علی النظر وان کان یمکن ان یحصل بدونه ایضا فیصح ان یقال وجد النظر فحصل الشئ فیکون الشئ متوقفا علی النظر ای مترتبا علیه فیکون نظریا بالقیاس الی صاحب النظر وحاصلا بدون النظر لصاحب القوة القدسیة فیکون بدیهیا بالقیاس الیه فالبدیهة والنظریة یختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات وحاصل الجواب منع کون التوقف بمعنی امتناع الثانی ای المتوقف بدون الاول ای الموقوف علیه لجواز کون التوقف بمعنی الترتب لا یخفی ان هذا الجواب غیر مبنی علی جواز تعدد العلل المستقلة لکن المجیب اورد حدیث تجویز تعدد العلل المستقلة سندا لکون التوقف بمعنی الترتب مستعملا فیما بینهم متداولا فی کتبهم ولا وجه لبناء الجواب علی هذا التجویز لکن الشارح قد جری علی عادته فی التاسی ببعض الاذکیاء من المتاخرین ولعله توهم انه علی ما قال المجیب یکون النظر والحدس کلاهما علتین للشئ فانه یحصل لصاحب القوة القدسیة بالحدس ولفاقد القوة القدسیة بالنظر وهذا مبنی علی جواز استناد شئ الی علتین مستقلتین وهذا التوهم فی غایة السقوط اما اولا فلان النظر والحدس لیس شئ منهما علة مستقلة لحصول الشئ بمعنی الموقوف علیه التام حتی یکون تجویز استناد حصول الشئ الیهما تجویز الاستناد شئ واحد الی علتین مستقلتین بمعنی الموقوف علیه التام بل الموقوف علیه التام هو مجموع علل حصول الشئ ولیس ذلک المجموع هو النظر بل النظر من اجزائه ومتمماته واما ثانیا فلان للشئ حصولات متعددة متغایرة وحصوله لصاحب النظر غیر حصوله لصاحب القوة القدسیة فالشئ المعلول للنظر والحدس واحد بالعموم وتوارد العلل المستقلة بمعنی الموقوف علیه التام علی معلول واحد بالعموم لیس بمحال اصلا فلو سلم کون النظر والحدس علتین مستقلتین بمعنی الموقوف علیه التام فاستحالة المبنی علیه ممنوع کیف والوحدة بالعموم یکون له علل مستقلة لاجل تعدد وجوه فظهر ان ما توهم الشارح فی هذا المقام لیس له کثیر معنی فضلا عن ان یکون له جدوی **قوله** وهو محال توارد العلل المستقلة علی معلول واحد شخصی محال لما ذکره لکنه بمعزل عما نحن فیه اذ المعلول ههنا واحد بالعموم له حصولان متغایران حصول بالنظر وحصول بالحدس وتواردها علی معلول واحد بالعموم وهو المتحقق ههنا لیس بمحال والدلیل غیر ناهض علی استحالته اذ لو فرض وجود احدهما وعدم الاخری تحقق احد حصولات المعلول ولا تحقق الآخر من حصولاته من دون لزوم الترجیح بلا مرجح او اجتماع النقیضین **قوله** یلزم الترجیح بلا مرجح قال فی الحاشیة لان الممکن کما یحتاج فی وجوده الی وجود العلة کذلک یحتاج فی عدمه الی عدمها فلو کانت احدهما موجودة والاخری معدومة ووجد المعلول ولم ینعدم بعدم الاخری یلزم الترجیح

بلامرجح فان المفروض ان کلا من علتی الوجود والعدم متحقق والا اجتمع النقیضان ولما کان العدم غیر محتاج الی التاثیر یلزم ترجیح المرجوح قال الاستاذ فی حاشیته علی شرح المواقف فیه نظر لان العدم یکفیه عدم التاثیر فی الوجود فعلته عدم علة الوجود و لما فرض ان علة الوجود تحقق احدی العلتین لا بعینها کان علة العدم انتفائهما معا ولو سلم ان یکون علة العدم عدم احدهما لا بعینها فلو وجدوا احدة منهما یتعین ان علة العدم کانت عدم هذه العلة فلم تتحقق علة العدم بناء علی ان المفروض ان العلة احدی العلتین لا بعینها بحیث لو وجدت واحدة منهما یوجد المعلول وبهذا النظر صرح الاستاذ فی حاشیته الحاشیة ولا یخفی ان النظر الثانی الذی هو بعد التسلیم یصح من قبل القائلین بالتوارد علی وجه البدلیة لا من قبل من قال به علی وجه التعاقب او الاجتماع انتهی انت تعلم ان الدلیل انما قیم علی البطال توارد العلل المستقلة علی معلول واحد شخصی بان یکون لخصوصیة کل واحدة منهما مدخل فی تحقق المعلول فانه لو جاز ذلک وتحقق احدی العلتین وانعدمت الاخری لزم اما اجتماع النقیضین و ذلک ان وجد المعلول والعدم معا والترجیح بلا مرجح وذلک ان وجد المعلول فقط او العدم فقط ولا یمکن ان یقال ان علة الوجود احدی العلتین لا بعینها اذ علی هذا یلغو خصوصیة کل منهما ویکون العلة هی القدر المشترک والمفروض ان لخصوصیة کل منهما مدخل فی تحقق المعلول ولا یمکن ان یقال ان علة العدم انتفاء العلتین معا کیف واذا فرض ان علة الوجود کل من العلتین بخصوصیها کان علة العدم عدم کل من العلتین بخصوصیها لا انتفائهما جمیعا لان علة العدم عدم علة الوجود وعلة الوجود کل واحدة من العلتین بخصوصیها فظهر سقوط ما ذکره من النظر الاول فان بناءه علی ان العلة احدی العلتین لا بعینها وهو خلاف المفروض اذ الکلام علی تقدیر ان یکون العلة کل واحدة من العلتین بخصوصیها ویکون لخصوصیة کل منهما مدخل فی وجود المعلول واما النظر الثانی الذی هو بعد التسلیم فالیق ساقط لان علة العدم هی عدم علة الوجود وعلة الوجود هی کل من العلتین بخصوصیها فکما ان علة الوجود علی هذا التقدیر متعددة کذلک علة العدم اذ عدم المتعدد متعدد فاذا تحقق احدی العلتین بخصوصیها وعدم الاخری بخصوصیها فقد تحقق علة الوجود وعلة العدم معا فیلزم اما اجتماع النقیضین او الترجیح بلا مرجح وبناء النظر علی وحدة علة العدم وهی لا تتصور علی تقدیر تعدد علة الوجود فاذا تعددت علة الوجود ووجدت احدی علتیه لم یتعین ان علة العدم عدم هذه العلة الموجودة حتی یقال انه لم تتحقق علة العدم عند وجود احدی علتی الوجود بل کما ان عدم هذه العلة الموجودة علة العدم کذلک عدم العلة الاخری المعدومة علة العدم وهو متحقق فتحققت علة العدم وهذا ظاهر بادنی تامل **قوله** فالحق ان الخصوصیات ملغاة فانقیل اذا کانت العلة حقیقة هی القدر المشترک کانت العلة بسیطة والمعلول واحدا شخصیا فیلزم صدور المحصل من غیر المحصل وهو مما یابی عنه الوجدان السلیم قلنا الجاعل حقیقة واحد بالشخص هو المبدء الاول جل ذکره والعلل المتعددة التی حکمنا بکون خصوصیاتها ملغاة وکون العلة حقیقة هی القدر المشترک بینها لیست بجاعلة بالحقیقة بل هی من متممات العلة ولا استبعاد فی ان یستند واحد بالشخص

الی جاعل واحد بالشخص یستتم علیة بواحد بالعموم یستحفظ وحدته العامة بتوارد خصوصیاته واستیفار الکلام فی هذا المرام یستدعی خروجا عن المقام **قوله** فتامل فیه قال فی الحاشیة اشارة الی الجواب بان التحقیق الثابت بالبرهان ان الامر المصحح لدخول الفاء هو الترتب والترتب والاحتیاج امران متلازمان یستلزمان امتناع حصول الموقوف بدون حصول الموقوف علیه لان المترتب اثر کالظل للمترتب علیه والاثر لا یتخلف عن المبدء فالعلاقة المصححة لدخول الفاء بالحقیقة بین المعلول والقدر المشترک بین العلتین فی صورة التبادل والتعاقب انتهی ولعل التحقیق ان الوجود الشخصی بما هو کذلک لا یترتب الا علی علة مستقلة واحدة بالشخص فترتبه علیها هو احتیاجه الیها واما وجود الطبیعة فهو وان کان متحدا مع وجود الشخص لکنه غیر مرهون بخصوص الوجود الشخصی فلا یکون وجود الطبیعة محتاجا الی علة الوجود الشخصی بما هو کذلک نعم یکون مترتبا علیها اذ یحصل بها وان کان یحصل بغیرها ایضا فیتحقق الترتب هناک دون الاحتیاج فالشئ اذا حصل حصولا بدون النظر الشخص وکان له حصول آخر بالنظر لم یصدق انه محتاج الی النظر ضرورة حصوله بدونه وصدق انه مترتب علی النظر فالترتب بالذات کانه اعم من الاحتیاج بالذات فافهم **قوله** فالصواب فی الجواب هذا ما ارتکبه بعض الاذکیاء من المتاخرین وهو من افاحش الاباطیل اذ علی هذا لا یحصل القطع ببداهة بدیهی من البدیهیات اذ لا یجزم فی شئ بان شیئا من انحاء حصوله غیر متوقف علی النظر حتی یجزم ببداهته ویجوز ان یکون متقطع البرهان ومصادرات الهندسة نظریة حاصلة بلا نظر ویلزم ان لا یکون الجزئیات بدیهیة لجواز ان یتوقف حصولها لبعض الاذهان فی بعض الاحیان علی النظر ویلزم ان لا یکون المشاهدات والحدسیات بدیهیات لجواز توقف حصولها لبعض الاذهان علی النظر وما اعتذر به هذا المرتکب عن هذا من ان الحکم الحاصل بالمشاهدة او الحدس غیر الحکم الحاصل بالنظر والاول الذی هو بدیهی لا یمکن حصوله بالنظر لا یجدیه شیئا لانه انما یتم اذا کان البدیهة والنظریة مختلفتین باختلاف انحاء الحصول وکان البدیهة عبارة عن الحصول بلا نظر والنظریة عبارة عن الحصول بالنظر ولم یکونا حالتین لنفس الشئ ولم یکن النظری ما توقف نحو من انحاء حصوله علی النظر والبدیهی ما لم یتوقف نحو من انحاء حصوله علی النظر وهذا کله خلاف مذهب هذا القائل واما اذا کان النظری ما توقف نحو من انحاء حصوله علی النظر کانت الحدسیات والمشاهدات نظریة ولا یلزم من حصولها بلا نظر بداهتها علی رایه قطعا ان یکون بعض انحاء حصولها متوقفا علی النظر ویصدق علیها تعریف النظری بالمعنی الذی اختاره ولا یصدق علیها تعریف البدیهی بالمعنی المذکور اصلا وبالجملة فساد هذا الرای اظهر من ان یخفی ومفاسده اکثر من ان تحصی **قوله** من غیر تصرف فی معنی التوقف انت تعلم ان هذا الجواب وان کان سالما عن التصرف فی معنی التوقف ففیه مسخ لمعنی النظری والبدیهی **قوله** لا یقال لما زعم المجیب ان معنی النظری ما توقف مطلق حصوله علی النظر ومعنی البدیهی ما لا یتوقف حصوله المطلق علیه ورد علیه انه علی هذا لا یتم استدلال القوم بلزوم الدور والتسلسل علی ابطال نظریة الکل لجواز انتهاء

الى نظري لاتوقف على نظري آخر بل يحصل بالحدس فاجاب عنه الشارح بوجهين الاول ان هذا ليس الزاما علينا اذ
الاستدلال المذكور لاتم عندنا فلا يجب علينا اتمام الاستدلال الثاني انه لو فرض اتمامه فبالقياس الى فاقد القوة
القدسية بما هو فاقد فيكون كل نظري عنده متوقف الحصول على النظر فيلزم الدور او التسلسل وكلا الجوابين في غاية السخافة
اما الاول فلان هذا المجيب ان كان مجيبا والا صطلاح من عند نفسه فلا كلام معه اذ لا مشاحة في الاصطلاح والكلام كان معهم
فلا يجب من ان يجيب من قبلهم ولا مساغ لان يجيب اصطلاحا من تلقاء نفسه وان كان مجيبا من قبلهم فعليه اتمام الاستدلال
الذي ذكروه وحفظ ما هم عليه واما الثاني فلان هذا الاستدلال لاتم على رأي المجيب بالقياس الى فاقد القوة القدسية
بما هو فاقد ايضا اذ لا يجب ان يكون فاقد القوة القدسية فاقد الحدس فربما يحصل الحدس لمن ليس له قوة قدسية
ايضا قال المصنف فيلزم تقدم الشئ على نفسه تقدم الشئ على نفسه باطل ببديهة العقل والدور وهو توقف الشئ على ما
يتوقف على ذلك الشئ ليستلزم تقدم الشئ على نفسه فيكون باطلا والدور ليس هو بعينه تقدم الشئ على نفسه حتى يكون البطلان
الدور بطلان تقدم الشئ على نفسه مصادرة على المطلوب كما ظنه الامام ثم استحالة تقدم الشئ على نفسه بديهية اولية
لاتحتاج الى بيان فضلا عن برهان وما يستدل به على استحالته كما ذكره الشارح فيما يأتي منه من ان الدور يستلزم
تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وكما يقال من ان الدور يستلزم ان يكون الشئ الواحد بما هو كذلك موصوفا بالمتضايفين
اعني العلية والمعلولية والتقدم والتأخر واللازم صريح البطلان وتجويزه مستندا بما اشتهر من اجتماع العالمية والمعلومية
المتضايفين في الواحد بما هو كذلك في علم الشئ بنفسه انكان الزاما على الذاهبين الى اتحاد العلم والعالم والمعلوم في علم الشئ
بنفسه ذاتا واعتبارا تم والا فقد عرفت فيما سبق سقوطه وكما قيل من ان الدور يستلزم كون كل من الدائرين محتاجا و
محتاجا اليه والمحتاج المعلول لايستلزم علة معينة ومحتاجا اليه معنيا والمحتاج اليه المعين يستلزم المحتاج المعين فيلزم ان
يستلزم كل منهما صاحبه بخصوصه وان لايستلزم بخصوصه فليس بظاهر من المدعى اما الاول فلان كثيرا من الحكماء
ذهبوا الى كون كل حادث مسبوقا بحادث آخر لا الى نهاية فلا تحقق في السلسلة الغير المتناهية ما بالذات فجوزوا تحقق
ما بالعرض بدون ما بالذات وانكان هذا التجويز باطلا لكنه يدل على ان بطلانه قد اخفى عليهم ولم يجوز الدور احد من البلهاء
ايضا فلا ينبغي ان يدل على استحالة الدور بما هو اخفى استحالة منه وكذا الثاني لما عرفت من تجويز بعضهم اجتماع المتضايفين
في واحد في علم الشئ بنفسه وانكان تجويزهم باطلا وعدم تجويز احد تحقق الدور واما الثالث فلان دعوى عدم استلزام
المحتاج المعين المحتاج اليه المعين كليا ممنوعة ودعواه جزئيا لاتفيد لجواز ان يستلزم المحتاج المعين المحتاج اليه المعين في صورة
الدور فان استدل على كلية الدعوى ولم يناقش في الاستدلال وسلم الدليل عن المنوع والنقوض فمع ذلك كله يكون الدليل

المقام على بطلان الدور اخفى بكثير من المدعى وهو بطلان الدور فيكون الاستدلال به على الخفى قال المصنف بل بمراتب غير متناهية
تنبيه آخر على استحالة الدور تقريره ان فى الواقع مقدمتان بديهيتان الاولى ان الشئ لا يغاير نفسه والثانية ان الموقوف
غير الموقوف عليه فلو لم يكن الدور مستحيلا وكان الشئ موقوفا على نفسه فى الواقع كان غير نفسه فى الواقع بحكم المقدمة الثانية ثم
نفسه عينه بحكم المقدمة الاولى ففسه موقوف وموقوف عليه فيكون نفسه موقوفا ونفس نفسه موقوفا عليه ففسه غير نفس نفسه
بحكم المقدمة الثانية ثم نفسه عين نفس نفسه بحكم الاولى ففس نفسه موقوف وموقوف عليه ففس نفسه موقوف ونفس نفس
نفسه موقوف عليه ففس نفسه غير نفس نفس نفسه بحكم المقدمة الثانية ثم نفس نفس نفسه عين نفس نفسه وهلم جرا فيلزم تقدم
الشئ على نفسه بمراتب غير متناهية ولا يمكن ان يقال ان تغاير الموقوف والموقوف عليه وان كان حقا فى نفس الامر لكنه
ممنوع على تقدير الدور اذ فى ذلك تسليم لما ادعينا من استحالة الدور نعم لو ادعى احدانه على تقدير المستحيل يلزم تقدم الشئ
على نفسه بمراتب غير متناهية وبنى ذلك على المقدمتين المذكورتين توجه عليه ان صدقهما على التقدير مشكوك اذ لا جزم
بتقرار الاحكام الواقعية فى عالم التقدير وان صدق المقدمة الاولى مناف للتسلسل اى التمادى لا الى نهاية لانه انما
يتصور على تقدير التغاير بين الشئ ونفسه وصدق المقدمة الثانية مناف للدور لانه يستدعى اتحاد الموقوف والموقوف
عليه فالدور لا يستلزم التسلسل وعلى ما قررنا فلا يتوجه شئ اذ المقصود الدلالة على استحالة الدور فى الواقع بان الدور تحقق
فى الواقع ولم يكن مستحيلا صدقت المقدمتان المذكورتان لانهما واقعيتان والواقعى لا يصادم شيئا من الواقعيات فيلزم التسلسل
كما قررنا فعلم ان الدور مستحيل فى الواقع ولا مجال لان يقال ان بقاء الاحكام المتحققة فى الواقع فى عالم التقدير مشكوك
فيه لان ذلك يكون اعترافا بما ادعيناه وهو استحالة الدور فافهم فان المقام دقيق **قوله** وليس المطلوب ههنا فان المطلوب
ههنا الدلالة على استحالة الدور والتسلسل اخفى استحالة منه فلا يصح الاستدلال باستحالة على استحالة الدور اما تقدم الشئ على
نفسه بمراتب غير متناهية فهو ابين استحالة من الدور فصح بيان استحالة الدور به **قوله** توضيحه مبنى الدليل على مقدمات الاولى
ان الكثرة الغير المتناهية معروضة للعدد الثانية ان كل عدد يمكن تضعيفه الثالثة ان عدد التضعيف ازيد من عدد الاصل
الرابعة ان زيادة الزائد بعد انصرام آحاد المزيد عليه الخامسة ان تناهى العدد يستلزم تناهى المعدود فلو وجدت كثرة
غير متناهية عرضها العدد بحكم الاولى ولكن تضعيفها بحكم الثانية وزاد عدد التضعيف على عددها بحكم الثالثة وكان زيادته على
عددها بعد انصرام آحاد عددها بحكم الرابعة واستلزم تناهى عددها تناهيها بحكم الخامسة فيلزم تناهيها مع فرضها لا متناهية
وقد تكلم المجادلون على بعض مقدماتها فمنهم من منع الاولى قائلا ان الكثرة انما تكون غير متناهية من الجانبين لا تكون معروضة
لعدد لان كل عدد له مبدء متعين هو الواحد فالكثرة الغير المتناهية من الجانبين لا يمكن ان يعرضها عدد والا تعين المبدء

لهذه الكثرة فلا تكون غير متناهية من الجانبين هف واذا جاز عند العقل ان يوجد نحو من الكثرة غير معروض للعدد فمن
الجائز ان لا يعرض العدد للكثرة الغير المتناهية من جانب واحد ايضا ودعوى الضرورة غير مسموعة والحق ان منع هذه
المقدمة منع لا ضروري اولى لان الكثرة عبارة عن الآحاد وتحقق الآحاد بدون الاعداد لا يعقل اصلا فكلما تحقق
الكثرة تحقق العدد بالبديهة العقلية سواء كانت الكثرة متناهية او غير متناهية من جانب او من جانبين كيف والكثرة عبارة
عن الوحدات ولا يمكن تحقق الوحدات بدون تحقق العدد وهذا ظاهر جدا وكون الواحد مبدء للعدد ليس بمعنى انه طرف
من كميته حتى لا يمكن عروض العدد للكثرة الغير المتناهية بل بمعنى انه جزء من العدد فان العدد متالف من الآحاد او بمعنى
انه اول الاعداد عند من جعل الواحد عددا او بمعنى انه عاد للجميع ومع ذلك فقياس الغير المتناهي من جانب على غير المتناهي من
الجانبين فاسد لظهور الفرق بينهما كذا افاده خاتم الحكماء قدس الله سره ولك ان تقول في ازاحة ما توهمه لقائل ان الكثرة
الغير المتناهية مشتملة على كثرات كل منها كثرة متناهية وامكان مجموع تلك الكثرات غير متناه والكثرة المتناهية مشتملة لا محالة
على الواحد والمشتمل على المشتمل على الشيء مشتمل على ذلك الشيء فالكثرة الغير المتناهية مشتملة على الواحد فيكون الواحد مبدء لها
بالضرورة فسقط ما توهمه ذبناره على ان الواحد ليس مبدء لها ومنشاء الاشتباه هو عدم الفرق بين المبدء بمعنى الجزء وبين
المبدء بمعنى الطرف ثم لو فرض ان الواحد مبدء للعدد بمعنى انه طرف له وان الكثرة الغير المتناهية لا طرف لها ولا مبدء فلا تكون
معروضة للعدد كما توهمه لكنا اذا قسمنا الكثرة الغير المتناهية تحقق الطرف في كل من قسميها وهو الواحد فيكون كل من قسميها
معروضا للعدد ويثبت المدعى بالكلفة وبالجملة فالمقدمة الاولى غير قابلة للمنع ومنهم من منع المقدم الثانية ومنعها اقرب
من ان يصغى اليه اذ يجوز ان يكون تضعيف غير المتناهي محالا فلا بد لاثبات امكانه من دليل وما قيل في اثباته من
ان كل مرتبة من مراتب العدد انتزاعية وكل ما يصح انتزاعه قابل للتضعيف بالضرورة والا لبطل كونه لا تقفيا في غاية السقوط
لان معنى كون كل مرتبة من مراتب العدد انتزاعية هو انه لا وجود بالذات لشيء من مراتب العدد الا في الذهن بعد انتزاع العقل
ومعنى كونه لا تقفيا ان انتزاع العقل لا يقف على حد لا يمكن بعده فيجوز ان يكون المعدودات موجودة غير متناهية بالفعل وتكون
في الواقع منشاء لانتزاع العدد الغير المتناهي لكن يكون مراتب العدد التي ينتزعها العقل بالفعل متناهية لكن لا الى نهاية لا
يمكن بعدها غاية ما لزم مما ذكره امكان تضعيف مراتبه المتناهية التي ينتزعها العقل بالفعل وهو لا يجدي نفعا اذ لا خلف في
الزيادة على تلك المراتب المتناهية ولا يلزم مما ذكره امكان تضعيف العدد الغير المتناهي الذي لا ينتزعه العقل بالفعل واما
منشاء انتزاعه وهو المعدودات الغير المتناهية فليست انتزاعية ولا لا تقفية حتى يلزم مما ذكره امكان تضعيفها وقد سلك الشارح
لدفع ما في هذه المقدمة مسلكا آخر سيأتي ان شاء الله تعالى ومنهم من منع المقدمة الثالثة قائلا ان الامور الغير المتناهية غير

قابلة للزيادة والنقصان لكونهما من عوارض الكم من حيث التناهي نعم يمكن الحكم بالتساوي بين اللامتناهيين من حيث عدم انقطاع آحادهما وبداهة كون الكل اعظم من الجزء في المتناهي مسلمة وفي غير المتناهي ممنوعة والحق ان هذا مكابرة مع البديهة العقلية اذ لا مجال لانكار زيادة عدد التضعيف على العدد الاصل بعد تسليم امكان تضعيف الغير المتناهي فان انكار زيادته انكار للتضعيف بالحقيقة كما لا يخفى **قوله** يجب ان يكون آحاد احدى الجملتين لان آحاد جملة الوحدات ضعف آحاد جملة الاثنينيات آحاد جملة الاثنينيات نصف آحاد جملة الوحدات بالبديهة العقلية فلو وجدت جملة اثنينيات غير متناهية وجدت جملة واحدات غير متناهية ايضا ويكون عدد آحاد جملة الوحدات ضعف عدد آحاد جملة الاثنينيات بالبديهة فيلزم ان يكون عدد آحاد جملة الاثنينيات متناهيا لكونه قابلا للزيادة عليه قد فرض غير متناه هف هذا محصل كلام الشارح واعترض عليه خاتم الحكماء قدس سره بانه ان اراد الاثنينيات الموجودة اي العارضة لاجزاء السلسلة فمسلم انها غير متناهية وضعف الآحاد لكن ليست الزيادة بعد انصرام آحاد المزيد عليه بل الزيادة انما هي في الخلال لان كل اثنين اثنين من هذه المجموعات زائد على كل واحد واحد وان اراد ان العقل يجمع هذه الاثنينيات فيحصل سلسلة ويجمع الآحاد فيحصل سلسلة ويحكم بان آحاد السلسلة الاولى ضعف آحاد الثانية وبزيادة الزائد بعد انصرام آحاد المزيد عليه فهذا الجمع والحكم من اختراعات العقل فلا يلزم منه التناهي في نفس الامر انتهى وانت تعلم ان ما افاده بمغزل عما اراده الشارح اذ غرضه انه لو وجدت جملة اثنينيات غير متناهية وجدت جملة وحدات غير متناهية ايضا ولا ريب في ان جملة الاثنينيات على هذا التقدير جملة موجودة معروضة لعدد معين قطعا ولا في ان جملة الوحدات ايضا جملة موجودة معروضة لعدد معين ولا في ان عدد جملة الوحدات ضعف عدد جملة الاثنينيات وكون العدد ضعف العدد الآخر انما يتصور بعد انصرام ذلك العدد الآخر فيلزم تناهيه وقد فرض غير متناه وليس كلامه في ان الاثنينيات ضعف الوحدات فيكون زيادة الاثنينيات على الوحدات في الخلال لا بعد انصرام آحاد المزيد عليه كما زعم ولعله قدس سره فهم من قول الشارح ويجب ان يكون آحاد احدى الجملتين ضعف من آحاد الاخرى ان المراد انه يجب ان يكون الآحاد الموجودة في الاثنينيات وهي التي هي اجزاء الاثنينيات ضعف من آحاد جملة الوحدات لان الاثنين ضعف الواحد فآحاد جملة الاثنينيات ضعف آحاد جملة الوحدات وليس مراد الشارح ذلك بل مراده انه لو كانت جملة الاثنينيات الغير المتناهية موجودة وجدت جملة الوحدات الغير المتناهية وكان عدد آحاد جملة الوحدات ضعف عدد آحاد جملة الاثنينيات لان آحاد جملة الاثنينيات هي الاثنينيات فان كل اثنينية واحد من تلك الجملة فالاثنينيات هي آحاد تلك الجملة ولا ريب في انها نصف آحاد جملة الوحدات فعدد الوحدات ضعف عدد الاثنينيات وذلك لا يتصور الا اذا كان عدد الاثنينيات قابلا لان يزاد عليه فيكون متناهيا وقد نص الشارح على ما ذكرنا في الحاشية المنوطة بقوله وزيادة الزائد بعد انصرام آحاد المزيد عليه حيث قال لا يقال ان زيادة جملة الوحدات مندرجة في الاثنينيات اذ هذه الوحدات

المتضاعفة اجزاء لها فسلسلة الاثنينيات مشتملة على تلك الوحدات الزائدة من المبدء الى ما لا يتناهى لانا نقول العدد و
الوحدة مما يتكرر نوعه فآحاد كل واحد من الجملتين معروضة للوحدات فكما ان كل وحدة واحد كذلك كل اثنين واحد من جملة
الاثنينيات الكثيرة والريب في ان عدد آحاد الوحدات ضعف عدد آحاد الاثنينيات الماخوذة من سلسلة تلك الوحدات و
اعتبار الزيادة بعد انصرام آحاد المزيد عليه اذ المبدء لا يقبلها والاوساط منتظمة متوالية الى آخر المقدمات انتهى هذا وقد بان
بما ذكرنا من البيان تقرير آخر للدليل هو انه لو وجدت كثرة غير متناهية كانت معروضة لعدد معين البتة وكان عدد الاثنينيات
الموجودة في جملة الوحدات الغير المتناهية نصف ذلك العدد العارض تلك الكثرة الغير المتناهية وكون العدد نصفا للعدد انما يتصور اذا كان ذلك العدد
متناهيا فيكون نصف السلسلة الغير المتناهية متناهيا ومتناهي نصفه يستلزم تناهي نصفه الباقي ضرورة تساوي النصفين فيكون مجموع النصفين متناهيا
لان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فافهم **قوله** فاذا ضعفنا ذلك العدد قال في الحاشية يمكن ان يقال اذا ضممنا
اليها امورا آخر وان كانت متناهية صار العدد العارض للمجموع ازيد من عدد الاصل بالضرورة وزيادة العدد على العدد
لا يتصور الا بعد انصرام آحاد المزيد عليه لان المبدء لا يقبل الزيادة اذ ليس ما دونه عدد والاوساط منظومة على التوالي
لان بين الواحد والثلثة ليس الا الثاني وبعد الثالث ليس الا الرابع وهكذا فهي في الجانب المقابل للمبدء وهي على تقدير
اللاتناهي محال فيجب ان يكون متناهيا ومتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود وهذا النحو من التضعيف بمعنى ضم الآحاد الاخر الى
الاصل وان كانت متناهية مما لا يتخيل عند العقل فينبغي ان يراد من التضعيف الاجمالي هذا المعنى وهو كاف لاتمام الدليل
بلا مؤونة التكلف والتعسف ويراد بالاجمال عدم تعيين آحاد المزيد متناهية كانت ام لا واعتبر كونه عقليا بناء على انه لا يجب
وجود الآحاد المزيدة في الخارج مقابل يكفيه تقديره وفرض الممكن لا يستلزم المحال بالجملة اتمام الدليل لا يتوقف
على الترتيب والاجتماع بين تلك الامور في زمان او آن بل يكفيه الاتساق وانتظام مراتب الاعداد العارضة لها
مع مجرد حكم العقل بحصول الزيادة فيها بانضمام قدر ما اليها ولو كان متناهيا انتهى انت تعلم ان ما ذكره وان كان كافيا
لاتمام الدليل بلا مؤونة التكلف والتعسف لكن حمل كلام المصنف عليه لا يخلو عن تكلف من حمل التضعيف على مطلق الزيادة
والاجمال على عدم تعيين المزيد والعقلي على الفرضي **قوله** ومن ههنا يقترح اعلم ان البراهين المقامة على ابطال التسلسل
منها ما لا ينهض الا على ابطال اللاتناهي الكميات المتصلة كالبرهان السلمي وكبرهان المسامتة ومنها ما لا ينهض الا على
ابطال اللاتناهي الاعداد كبرهان التضعيف وبرهان الزوجية والفردية وبرهان التضاعف ومنها ما هو ناهض على
ابطال اللاتناهي الابعاد والاعداد كبرهان التطبيق فبرهان التضعيف غير ناهض على ابطال البعد الغير المتناهي لانه ليس
معروضا للعدد الغير المتناهي الا بعد فرض الاجزاء الغير المتناهية فيه وفرض الاجزاء الغير المتناهية فيه فرضا اجماليا عقليا لا يستلزم

فعلية تلك الاجزار على تقدير تحقق البعد الغير المتناهي ولما لم يكن تلك الاجزار بالفعل على ذلك التقدير لم تكن معروضة
للعدد ولما لم تكن معروضة للعدد لم يكن تضعيف عدده اذ لا عدد له واما تضعيف كميته الغير المتناهية في الامتداد الواحدة
بالعدد فامكانه ممنوع لا بد لاثباته من دليل فلاح ان وجود الامور الغير المتناهية بالغير لا بنفسها بل بمنشار الانتزاع غير باطل
ببرهان التضعيف كما زعمه الشارح لان وجود الغير المتناهي بالعدد بمنشار الانتزاع ليس وجود الغير المتناهي بالعدد بالحقيقة
كيف ولو بطل وجود الغير المتناهي بالعدد بمنشار انتزاعه بهذا البرهان لبطل لا تناهي اجزار الجسم المتناهي المقدار التي هي
اجزار لا تناهية بالقوة فانها ايضا غير متناهية بالعدد موجودة بمنشار الانتزاع فلا تناهي الكمية بحسب المقدار انما يبطل ببراهين
اخر كبرهان المسامتة وبرهان التطبيق فلاح سقوط ما ذكره الشارح **قوله** ولا يختص بالجاعلات اعلم ان برهان التضعيف انما
يجري فيما خرج من القوة الى الفعل على صفة اللا تناهي وكان معروضا للعدد فلا تناهي العلل الجاعلة والشرائط والمصححات
والحوادث اللا متناهية من طرف الازل باطل بهذا البرهان سوار كانت مجتمعة او متعاقبة لان كل ما خرج من القوة الى
الفعل معروض للعدد فلو كان ما خرج من القوة الى الفعل غير متناه من جانب الماضي كان معروضا للعدد الغير المتناهي فينتهض البرهان على البطلانه
ولا يصلح لا تناهي الحوادث في جانب المستقبل لان معنى لا تناهيها في جانب المستقبل هو انها غير واقعة عند حد فكل ما يخرج من القوة الى الفعل
يكون متناهيا لكن لا بتناه معين ومعروضا للعدد وكل ما هو لم يخرج من القوة الى الفعل ليس متناهيا ولا معروضا للعدد
فلا يظهر الخلف هناك اذ ما وجد بالفعل معروض للعدد لاستحالة في قبوله التضعيف لكونه متناهيا وما لم يوجد بالفعل ليس
معروضا للعدد فضلا عن ان يكون قابلا للتضعيف بخلاف لا تناهي الحوادث في جانب الماضي فانها لو كانت غير متناهية
كانت معروضة للعدد لكونها خارجة من القوة الى الفعل فيقوم البرهان على البطال لا تناهيها هذا ما يحكم به النظر الجليل والانظر
الدقيق فيحكم بان اللا تناهي في جانب الماضي واللا تناهي في جانب المستقبل سيان فانه اما ان يقال ان الماضي
والاستقبال عبارة عن العدم حقيقة حتى يكون الماضي معدوما حقيقة عدما بعد الوجود والمستقبل معدوما حقيقة عدما
قبل الوجود او يقال ان الماضي والمستقبل موجودان في دعار الدهر وحاق الواقع ويكون المضي وكذا الاستقبال
عبارة عن الغيبوبة الزمانية فالحوادث الماضية وكذا الحوادث المستقبلة كلها موجودات في الواقع فتكون معروضة للعدد
في الواقع فلو كانت غير متناهية كانت معروضة للعدد الغير المتناهي فاذا ضعف كان عدد التضعيف زائدا عليه فيكون متناهيا
هيف فعلى هذا التقدير كما ينتهض البرهان على البطال لا تناهي الحوادث في جانب المضي ينتهض على البطال لا تناهيها في
جانب الاستقبال فقد لاح ان ما توهمه صاحب الافق المبين من انتهاض برهين البطال التسلسل على البطال
لا تناهي الحوادث في جانب المضي بوجودها في دعار الدهر وعدم انتهاضها على البطال لا تناهيها في جانب الاستقبال

من جزافاته الوهمية كيف والحوادث الماضية والحوادث المستقبلة سواسية فى وجودها فى وعاء الدهر والانصرام والانعدام
فى افق الزمان بلا فرق بينهما كما لا يخفى ووضح ان البرهان ناهض على ابطال راى المتكلمين القائلين بقدم الزمان لتناهى
امتداده فى جانب الماضى وكون الزمان مع ما فيه موجودا فى وعاء الدهر وكونه ابديا لا تناهيا فى جانب الاستقبال ولا
ينتهض على ابطال راى المتكلمين القائلين بابدية العالم ولا تناهيه فى جانب الاستقبال لانهم لا يقولون بكونه موجودا
فى وعاء الدهر بل المستقبل عندهم معدوم محض فليس موجودا حتى يكون معروضا للعدد وفيساق البرهان وكل ما يخرج
من القوة الى الفعل فهو متناه ثم انه ينقضى وينعدم ثم يخرج من القوة الى الفعل قدر آخر متناه وهكذا فما افاده خاتم الحكماء
قدس سره من ان الفلاسفة جوزوا تسلسل المتعاقبات من جانب الماضى وانكروا جريان البراهين فيها الا عدم جريان هذا
البرهان فلان سلسلة المتعاقبات بتمامها غير موجودة انما الموجود قدر متناه لان كل قدر وجد منها انما وجد بعد العدام
قدر موجود قبله فالسلسلة الغير المتناهية المتعاقبة مجموعة مركبة من القدر الموجود والمعدوم فلا تقبل التضعيف فى نفس الامر بعدها
وهل هذا الا كتضعيف المجموع من الواقعى والعنقاء واذا تقرر هذا فنقول ان من شرط جريان هذا البرهان الاجتماع وج لا نفع ههنا
اى فى البطال التسلسل فى مبادى النظر فان مبادى النظر من معدات المطالب لا يجب اجتماعها اصلا واذا لم تجتمع لا يجرى فيها
هذا البرهان انتهى لا يدرى محصله فان الفلاسفة لما ذهبوا الى وجود المتعاقبات بحسب الوجود الزمانى فى وعاء الدهر بلا تعاقب
فلا مجال لانكار انتهاض البراهين على ابطال التسلسل فيها لاجتماعها فى وعاء الدهر وترتبها بالطبع او بالعلية اما جريان هذا البرهان
فيها فظاهر اذ المتعاقبات لما كانت موجودة بتمامها فى وعاء الدهر كانت معروضة للعدد فيكون عددها قابلا للتضعيف فلا يكون
الا متناهيا وتناهى العدد يستلزم تناهى المعدود فقوله فالسلسلة الى آخره ان اراد به ان سلسلة المتعاقبات الغير المتناهية
مركبة من الموجود والمعدوم لصرف فهو غير مستقيم على راى الفلاسفة اذ جميع المتعاقبات موجودة عندهم فى وعاء الدهر وان اراد به
انها مركبة من الموجود والمعدوم الزمانى فلا نم انه لا يقبل التضعيف فى نفس الامر بالمعنى الذى نحن بصدده ضرورة انها معروضة
لعدد وكل عدد قابل للتضعيف فيكون عددها متناهيا وتناهى العدد يستلزم تناهى المعدود ثم ظاهر كلامه يدل على انه لا بد فى
جريان هذا البرهان من قبول المتعاقبات انفسها للتضعيف وليس الامر كذلك ولا حاجة بنا الى تصحيح ذلك بل يكفينا ان نقول
انها معروضة للعدد وعددها قابل للتضعيف فهو متناه وتناهى العدد يستلزم تناهى المعدود وقد صححنا قبول كل عدد للتضعيف
فيما سبق فقد ظهر ان هذا البرهان نافع فيما نحن فيه اى البطال التسلسل فى مبادى النظر وان جاز ان لا تجتمع فافهم **قوله** انما
يجرى فيما هو معروض العدد هذا البرهان وما يحذو حذوه كبرهان الزوجية والفردية انما يجرى فى العدد او فى ما هو معروض للعدد
فهذا البرهان يقتضى بكون العدد متناهيا لاجل كونه قابلا للتضعيف وعدم امكان التضعيف من دون تناهى المزيد عليه اما تناهى

المعدودات فانما يدل عليه باستلزام تناهي العدد تناهي المعدود وكذا برهان الزوجية والفردية فان حاصله انه لو وجدت امور غير متناهية بالفعل كانت معروضة للعدد وقطعا والعدد اما زوج فينقسم بمتساويين والنصف الاول متناه لكونه محصورا بين المبدء ومبدء النصف الثاني وكذا النصف الثاني لتساوي النصفين واذ مجموع المتناهيين متناه فالكل متناه واما فرد فبانتقاص واحد يصير زوجا فيؤول الى الاول وينساق الكلام الى آخره فهذا البرهان ايضا يعطي تناهي العدد اولا وتناهي المعدود بواسطته فان الزوجية والفردية من الاعراض الاولية للعدد وانما يوصف بهما المعدود بواسطته فقد وضح ان هذا البرهان لبطلان لاتناهي العدد وبواسطته لبطلان لاتناهي المعدود فكل ما هو معروض للعدد فانه متناه بهذا البرهان سواء كان من الماديات او من المجردات او مختلطا من القبيلتين والقول بان معروض العدد انما هو الطبيعة المادية سخيف باطل كما ستقف انشاء الله تعالى هذا ويعلم انه قد عد برهان الزوجية والفردية من البراهين الموثوقة بها وقد يشكك فيه تارة بانه يجوز ان يوجد كثرة غير متناهية ولا تكون معروضة للعدد وقد نبهناك على فساد هذا الوهم فيما سبق فتذكر وتارة بان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي واجيب عنه بانهما نقيضان فكيف يرتفعان واعترض عليه فاتم الحكماء قدس سره بان الزوجية الانقسام بمتساويين والفردية الانقسام الى زائد وناقص بواحد وعدم الانقسام بمتساويين عما من شانه الانقسام بهما بعد الزيادة او النقصان وغير المتناهي لا ينقسم الا بقسمين احدهما متناه والآخر غير متناه زائد على المنقسم المتناهي بمراتب غير متناهية فغير المتناهي لا يتصف بشيء من الزوجية والفردية ولو تنزلنا وسلمنا ان الفردية عدم الانقسام بمتساويين فنقول هذا المفهوم اعم مما احد قسميه ناقص بواحد ومما احد قسميه ناقص بازيد من واحد والذي يصير منقسما بمتساويين بزيادة واحد او نقصانه هو القسم الاول لا الثاني وغير المتناهي فرد بهذا المعنى كيف وغير المتناهي انما ينقسم الى متناه والى غير متناه ولا يصير المتناهي بزيادة واحد غير متناه ولا غير المتناهي ينقصان واحد متناهيا فلا يصير بزيادة واحد او نقصانه زوجا وانما هذا الحكم فيما قسماه زائد وناقص بواحد هذا كلامه الشريف وهذا الكلام في غاية الدقة والمتانة فانقيل ان غير المتناهي اذا نقص منه واحد يصير متناهيا قطعا لانه اذا نقص منه واحد تحقق مرتبة من مراتب العدد غير المرتبة التي كانت قبل نقصانه فتلك المرتبة التي حصلت بعد النقص الواحد تكون اقل من المرتبة المشتملة على تلك المرتبة وذلك الواحد فتكون متناهية لكونها قابلة لان يزاد عليها وعدم امكان الزيادة على شيء بدون تناهيه واذا كانت تلك المرتبة متناهية كانت المرتبة التي تشتمل عليها وعلى ذلك الواحد ايضا متناهية لانها زائدة على المتناهي بواحد والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فلا يصح قوله ولا غير المتناهي ينقصان واحد متناهيا قلت هذا دليل على حياله لابطال لاتناهي العدد بالفعل لا تعلق له ببرهان الزوجية والفردية وكلامه قدس سره على ذلك البرهان كما لا يخفى **قوله** اذ معروضها بالحقيقة هي الطبيعة المشتركة اعلم انهم ذهبوا الى ان العدد عرض فانه عبارة عن الكم المنفصل وان العرض الواحد لا يقوم باكثر

من موضوع واحد فاورد عليهم ان العدد عرض قائم بالكثير من موضوع واحد فاجابوا عنه بان المقصود هو ان العرض الواحد لا يقوم بالكثير بان يكون كل واحد من الكثير موضوعا للعدد بالاستقلال حتى يكون هناك عرض واحد وموضوعات كثيرة واما قيام عرض واحد بمجموع اشياء بان يكون الموضوع هو المجموع فليس ذلك مستنكرا والعدد انما يقوم بالمجموع لا بكل واحد واحد فزعم بعض المتاخرين ان هذا الجواب غير تام اذ المجموع حقيقة غير محصلة والعدد حقيقة محصلة فلو كان الامر كما ذكروا لزم قيام المحصل بغير المحصل فسلك مسلكا آخر للتفصي عن الايراد وقال ان موضوع العدد هي طبيعة النوع وهي واحدة وانكر عروض العدد للطبيعة المجردة لانها غير قابلة للاشتراك ومعروض العدد يجب ان يكون طبيعة مشتركة بين معروضات الواحدات والطبيعة المشتركة بينها هي الطبيعة المادية ولا يذهب على ذي مسكة ان جل ما ذكره وذهب اليه لا ينبغي ان يعبأ به فضلا عن ان يعول عليه اما اعتراضه على جواب القوم بلزوم قيام المحصل بغير المحصل فلانه لا دليل على بطلان اللازم كيف وكثير من الاعراض كالنسب نحو المغايرة وغيرها قائمة بمجموع اشياء متغايرة بحسب الحقائق والمجموع لا ريب في كونه حقيقة غير محصلة ولا مساغ هناك للقول بكون محل تلك الاعراض الطبيعة المشتركة بين تلك الاشياء فيكون تلك الاعراض التي هي حقائق محصلة قائمة بما ليس بحقيقة محصلة واما جوابه الذي تجشمه فلوجوه الاول ان العدد عبارة عن مجموع الآحاد فمحله اعني منشا انتزاعه هو مجموع محال الآحاد ومناشي انتزاعها فلا سبيل الى انكار كون محل العدد هو المجموع فاذا وجد زيد وعمرو وخالد مثلا انتزع العقل من كل منها واحدا فيتحقق ثلثة آحاد منتزعة من ثلثة رجال فمعروض الثلثة وموضوعها هو مجموع الرجال لا غير الثاني ان العدد عرض والعرض يتشخص بتشخص محله فلو كان محله وموضوعه هي الطبيعة النوعية الكلية لزم تشخص العرض بدون تشخص المحل وهو اللازم خلف باطل اتفاقا الثالث ان معروض العدد قد يكون مجموع امور لا يكون بينها ذاتي مشترك اصلا كما يقال الاجناس العالية عشرة فلا مجال هناك للقول بان معروض العدد طبيعة مشتركة وبالجملة فجل ما زعمه هذا القائل سخيف باطل ليس تحته طائل **قوله** انما هي طبيعة مادية بناء على ما اشتهر بين الفلاسفة من ان الطبيعة النوعية انما يتكثر افرادها وتتشخصاتها اذا كانت ذات مادة وان اختلاف تشخصات افرادها يستند الى اختلاف استعدادات مادتها كما سيأتي انشاء الله تعالى وستعرف انشاء سبحانه ما هو الحق في ذلك **قوله** وانت خبير بما فيه قال في الحاشية اذ الفرق بين الكثرة بحسب المصداق والكثرة بحسب الافراد بين اذ معروض نحو العدد بحسب الحقيقة هي مجموع الآحاد المحضة فلا يلزم ان يكون ههنا طبيعة واحدة مشتركة فضلا عن كونها مادية وما حققه المحققون انما هي في الكثرة بحسب الافراد والمصداق فيقال العقول عشرة وكثيرة يعني ان مجموع آحادها كذا لك لا ان ههنا طبيعة واحدة مشتركة بينها هي العقل هذا اذا قلنا ان لكل واحد منها ماهية نوعية بسيطة منحصرة في فرد وفيه نظر لان الكلية والجزئية من عوارض الكم حقيقة فمجموع الآحاد المحضة يكون معروضا للعدد بالضرورة وهو يدعي طبيعة مشتركة بينها فتامل ففيه نظر دقيق بعد انتهى

ولعل حاصل النظر المنصوص عليه بقوله وفيه نظر ان الكلية والمجموعية وما بقابلهما اعني الجزئية من عوارض الكم بالذات فهما من عوارض العدد بالذات فمجموع الآحاد المحضة التي هي اجزاء كثيرة لذلك المجموع انما يصير كلا ومجموعا بعروض العددا ياه وعروض العدد اياه انما يمكن ان كان بين اجزاء ذلك المجموع طبيعة مشتركة لما عرفت سابقا من ان موضوع العدد هي الطبيعة المشتركة والا لزم قيام عرض واحد بالكثير اذ قد وجب ان يكون بين اجزاء مجموع الآحاد الذي فرض معروضا للعدد طبيعة مشتركة فلا يجدي الفرق بين كثرة الافراد وكثرة الاجزاء شيئا اذ كما ان كثرة الافراد تستدعي طبيعة مشتركة بينها كذلك كثرة الاجزاء تستدعي طبيعة مشتركة بينها بلا فرق ولعل النظر المشار اليه بقوله فقال ففيه نظر دقيق بعد هو انه يصح ان يقال العقول عشرة مع انها لا تشترك في طبيعة مادية فعلم ان الاتصاف بالكثرة غير مختص العروض بالطبيعة المادية كما زعمه بعض المتاخرين الذي نقل الشارح كلامه وانت تعلم ان الكثرة على نحوين الاول الكثرة بحسب الاجزاء وهي من شان المركبات والمجموعات والثاني الكثرة بحسب المصداق والافراد وهي من شان الكليات والنحو الثاني اعني الكثرة بحسب الافراد على قسمين الاول كثرة الكلي بحسب افراده التي ذلك الكلي ليس عرضيا له كما يقال الانسان كثير بحسب الافراد بمعنى ان افراده التي هو نوع لها كثيرة والثاني كثرة الكلي بحسب افراده التي ذلك الكلي عرضي لها كما يقال الكاتب كثير بحسب الافراد بمعنى ان ما يصدق هو عليه من الافراد الانسانية كثير فالكثرة بحسب الاجزاء وان استلزمت ان يكون معروضها معروضا للعدد لكن لا تستلزم ان يشترك الاجزاء في طبيعة ولا تستلزم عروض العدد شيء ان يكون بين اجزائه طبيعة مشتركة فانه يمكن ان يقال مثلا زيد واحد والسواد واحد وهما اثنان فذانك الاثنان كثير بحسب الاجزاء معروض للعدد كما لا يخفى وليس بين زيد وبين السواد طبيعة مشتركة ولا مساغ لانكار عروض العدد لهما كيف وكل منهما واحد قطعا والواحدان هما الاثنان فقد عرض لهما العدد واشتراك مفهوم عرضي بينهما مع عدم اشتراكهما في طبيعة جوهرية لا يجدي من ذهب الى ان معروض العدد طبيعة مشتركة مادية نفعا اذ لا يلزم من اشتراك اثنين في الشيئية والوجود وغيرهما من المفهومات العامة اشتراكهما في طبيعة مادية كما لا يخفى واما الكثرة بحسب الافراد فهي اذا كانت من النحو الثاني فلا يجب عنها ان يكون بين تلك الافراد طبيعة ذاتية مشتركة اصلا فضلا عن ان يكون طبيعة مادية مشتركة بينها كما زعم فان الشيء والموجود والمعلوم مثلا كثير بحسب الافراد وهي جواهر واعراض ولا اشتراك بين الجواهر والاعراض في ذاتي اصلا واذا كانت من النحو الاول وجب ان يكون تلك الافراد مشتركة في ذاتي لكن لا يجب اشتراكها في طبيعة مادية فان الجوهر مثلا ذاتي لما تحته وكثير بحسب الافراد وافراده مجردات كالعقول وماديات كالاجسام والمجردات والماديات لا تشتركان في طبيعة مادية وكذا المجردات في انفسها لا تشترك في طبيعة مادية وكذا الكيف جنس عال لما تحته وكثير بحسب الافراد مع ان الكيفيات القائمة بالمجردات لا تشارك الكيفيات القائمة بالماديات في طبيعة مادية الا ان يقال ان التعلق بالموضوع في الاعراض يوجب مناسبة التعلق

بالمادة فقد وضح بهذا التفصيل ان ما زعمه بعض المتاخرين من كون معروض العدد والكثرة هي الطبيعة المادية لا يصح مطلقا سواء
اريد بالكثرة الكثرة بحسب الافراد او اريد بها الكثرة بحسب الاجزاء او اعم منهما وان ما يشعر به كلام الشارح في الحاشية من
ان الكثرة بحسب الاجزاء لا تستلزم ان يكون هناك طبيعة مشتركة فضلا عن ان تكون مادية وان الكثرة بحسب الافراد تستلزم
ان يكون هناك طبيعة مشتركة مادية في غاية السخافة اذ قد عرفت ان الكثرة بحسب الاجزاء والكثرة بحسب الافراد سيان لا
فرق بينهما في ذلك الحكم وما ذكر من النظر في غاية السقوط اما اولا فلما عرفت من ان عروض العدد وعروض الكثرة لا يبتنيان
طبيعة مشتركة فضلا عن ان تكون مادية واشتراك عرضي لا يجدي لان معروض العدد هو الذي يكون منشاء لانتزاعه
ومنشاء انتزاعه هي الآحاد لا العرضي المشترك بينها اذ لا تحقق لذلك العرضي الا بالعرض بتحقق تلك الآحاد المعروضة لذلك
العرضي على ان الكلام في ان عروض العدد يستدعي اشتراك طبيعة مادية واشتراك عرضي بين اثنين لا يستلزم اشتراك
طبيعة مادية بينهما واما ثانيا فلان كون الكلية والجزئية اولا وبالذات من عوارض الكم وان اشتهر بين جمهور الفلاسفة لكنه غلط
فاحش لان الكم المنفصل وهو العدد امر انتزاعي لا تحقق له في الواقع وانما التحقق لمنشاء انتزاعه لتالفه من الوحدات التي
هي انتزاعية فمصداق التعدد والكلية والجزئية اولا وبالذات هو منشاء انتزاع العدد لا العدد نفسه واما ثالثا فلان المقدمة القائلة
الكلية والجزئية من عوارض الكم حقيقة مستدركة لا مدخل لها حتى لو اسقطت تم الكلام اذ حاصل ان الاجزاء لكونها كثيرة معروضة
للعدد بالضرورة وعروض العدد يستدعي اشتراك الطبيعة بينها بناء على ما زعم **قوله** ويمكن الاستدلال ببرهان التضايف حاصل
هذا البرهان انه على تقدير لا تناهي العلل في جانب الازل اولا تناهي المعلولات في طرف المستقبل يلزم زيادة عدد احد المتضايفين
على عدد المتضايف الآخر واللازم باطل فالملازمة فلانه لو فرض ان المعلول الفلاني مثلا له علة مستندة الى علة سابقة وهي
الى اخرى سابقة وهكذا الا الى نهاية تحقق في ذلك المعلول معلولية البتة وليس فيه علية لانا فرضناه المعلول الآخر واما ما فوقه
ففي كل من آحاد تلك السلسلة الا متناهية علية بالقياس الى ما تحته ومعلولية بالقياس الى ما فوقه فيكون هناك معلولية زائدة
ويكون عدد المعلوليات اكثر من عدد العليات بواحد وكذا لو فرض ان العلة الفلانية علة اولى سابقة على معلول وهو علة
لمعلول آخر وهو لثالث وهكذا الى نهاية بالفعل لزم بالضرورة ان يكون عدد العليات اكثر من عدد المعلوليات بواحد اذ في
العلة الاولى علية وليس فيها معلولية وفيما دونها الى نهاية تحقق في كل من آحاد السلسلة علية ومعلولية معا واما بطلان
اللازم اعني زيادة عدد احد المتضايفين وهما ههنا العلية والمعلولية على عدد المتضايف الآخر فلان التضايف نسبة لا تتحقق
الا بين اثنين ومن الضروري ان يكون بازاء كل واحد من آحاد المتضايفين واحد من آحاد المتضايف الآخر فيجب تساوي عدد
المتضايفين بالضرورة ولعلك قد تفطنت مما ذكرنا بان هذا البرهان كما يبطل لا تناهي الحوادث في جانب الازل يبطل

لاتناهيها في جانب المستقبل فيبطل به مذهب الفلاسفة القائلين بازلية العالم وابديته لان جميع الحوادث من الازل الى الابد موجودة في وعاء الدهر عندهم مع تحقق العلية والمعلولية فيما بينها فاذا عين واحد من آحاد السلسلة اللاتناهية وقيس الى علته السابقة كان معلولا صرفا وما قبله علة ومعلولا معا واذا قيس الى معلولاته اللاتناهية كان علة صرفة وما تحته علة ومعلولا معا فيلزم زيادة عدد احد المتضايفين على عدد المتضايف الآخر على التقديرين وكذا يبطل مذهب القائلين بحدوث العالم مع القول بلاتناهيه في جانب الابد ووجود الحوادث في وعاء الدهر كما هو مذهب صاحب الافق المبين ولا فرق بين لا تناهي الحوادث في جانب الازل وبين لاتناهيها في جانب الابد في جريان هذا البرهان والقول بان اللاتناهي في جانب الاستقبال انما هو بمعنى انه لا يقف على حد لا يتعداه بخلاف اللاتناهي في جانب الماضي اذ الحوادث الماضية قد خرجت من القوة الى الفعل فلا يتصور لاتناهيها بهذا المعنى في غاية السقوط اذ اللاتناهي اللاتقضي انما يتصور بحسب الامتداد الزماني لا بحسب الوجود الدهري والكلام في وجودها الدهري نعم لا يبطل بهذا البرهان مذهب الملليين القائلين بابدية العالم لان الحوادث المستقبلة غير متناهية باللاتناهي اللاتقضي عندهم وحديث وجودها في الدهر كما يراه الفلاسفة من افاحش الاباطيل عندهم **قوله** وفيه نظر توهم الناظرون في برهان التضايف ان محصل البرهان انه على تقدير لاتناهي العلل او لاتناهي المعلولات يلزم تحقق معلول آخر تحقق فيه المعلولية دون العلية او تحقق علة اولى تحقق فيها العلية دون المعلولية فيلزم تحقق المعلولية بدون العلية او العلية بدون المعلولية فيلزم تحقق احد المتضايفين بدون الآخر ثم اعترضوا على البرهان بان العلية المضايفة للمعلولية المتحققة في المعلول الاخير هي العلية المتحققة في علته السابقة عليه وهي متحققة وكذا المعلولية المضايفة للعلية المتحققة في العلة الاولى هي المعلولية المتحققة في معلولها المتاخر عنها فلا يلزم تحقق احد المتضايفين بدون الآخر نعم لو كان مضايف المعلولية المتحققة في الشئ العلية المتحققة في ذلك الشئ ومضايف العلية المتحققة في الشئ المعلولية المتحققة في ذلك الشئ لزم من تحقق المعلول الاخير مع لاتناهي العلل وتحقق العلة الاولى مع لاتناهي المعلولات وجود احد المتضايفين بدون الآخر وهذه الشبهة انما تتوجه على ما فهموا من البرهان ولا مساس لها بما قررناه كما لا يخفى فتفكر فانه دقيق قال في الحاشية ان قيل ان لزوم الزيادة بين لانا نعلم اجمالا ان المعلول الاخير معلول محض وما فوقه الى ما لا يتناهي علة ومعلول معا قلنا انما يلزم الزيادة باعتبار علية ما فوق المعلول الاخير مع معلولية التي غير مضايفة لها بل هي اجنبية بالقياس الى هذه العلية وهكذا في كل فوقاني واذا لم تعتبر مع تلك الاجنبية بل مع مضايفها فلا يلزم الزيادة فلزومها مع اعتبار الاجنبي لبنائي ما يقتضيه التضايف من التكافؤ وجودا وعدما في الواقع لا يقال بعد ثبوت المساواة بحسب العدد بين المتضايفين نقول ان عدديهما متكافيان فيما فوق المعلول الآخير مع قطع النظر عن تطبيق احد المتضايفين بمضايفه الآخر

فيبقى فى المعلول الآخر معلولية لايكافى لها عدد فيلزم ان تحقق شئ من المتضايفين فى السلسلة المفروضة بدون مضايفه فلا يتكافيان فى الوجود ايضا وان لم نقدر على تعيينه فلا اشكال اذ ليس الكلام فى تطبيق احد المتضايفين مع متضايفه الآخر بل فى تطبيق عدد احدهما مع عدد الآخر مع عزل النظر عن كونه متضايفا اولا انا نقول لاريب فى ان الكلام فى تطبيق احد المتضايفين مع الآخر لامع الاجنبى فلو قطع النظر عن كونه مضايفا فلانسلم الاستحالة فى التزايد والتناقص اذ التساوى والتكافو فى العدد من لوازم المتضايفين من حيث هما متضايفان فيجوز ان يكون عدد العليات ازيد وعدد المعلوليات انقص فيما فوق الاخير ووجود واحد من كل منهما مع واحد من الآخر لايقتضى التساوى لان عدم تناهيهما لايقتضى ان لايقف التطابق على حد سواء كان احدهما زائدا اولا الاترى ان الشهور اكثر من السنين مع ان السنين لاتقف فى التطبيق مع الشهور على حد غاية الامر ان مرتبة الزائد لاتتعين فتفكر تفكرا صحيحا انتهى وانت تعلم ان جل ماذكره سفسطة لان لنا مقدمات صادقة فى الواقع قطعا الاولى ان العلية والمعلولية متضايفتان الثانية انه لايمكن تحقق احد المتضايفين وتعقله بدون تحقق الآخر وتعقله الثالثة ان مضايفا واحدا لايمكن ان يكافى ويوازى اكثر من واحد بل يجب ان يكون بازاء واحد من آحاد المتضايفين واحد من آحاد المتضايف الآخر فحسب فلا يمكن ان يكون بازاء علية واحدة معلوليتان او اكثر او بازاء معلولية علیتان او اكثر وهذه المقدمات الثلث ضرورية غير قابلة للمنع وبعد تمهيدها نقول لو وجدت علل غير متناهية وتسلسلت من دون ان يكون هناك علة اولى وانتهت السلسلة الى المعلول الآخر الذى هو معلول محض او ابتدءت سلسلة من العلة الاولى وتمادت لا الى نهاية اخيرة ولم يوجد هناك معلول آخر كان على الاول عدد المعلوليات زائدا على عدد العليات وعلى الثانى عدد العليات زائدا على عدد المعلوليات واللازم باطل اما الملازمة فلانه على تقدير وجود السلسلة اللاتناهية بالسر فى الواقع يكون معروضات المعلولية اكثر عددا من معروضات العلية بواحد على التقدير الاول اذ المعلول الآخر معروض للمعلولية فقط وكل واحد مما فوقه معروض للعلية والمعلولية معا ويكون معروضات العلية اكثر عددا من معروضات المعلولية على التقدير الثانى اذ العلة الاولى معروضة للعلية فقط وكل واحد مما دونها معروض للعلية والمعلولية معا فعلى التقديرين يكون عدد احد المتضايفين اعنى العلية او المعلولية زائدا على عدد الآخر فى تلك قطعا واما بطلان اللازم فلان المضايف الزائد المتحقق فى تلك السلسلة اعنى العلية او المعلولية اما ان لايكون مضايفا لشئ وهو باطل بالمقدمة الاولى والثانية او يكون مضايفا فمضايفه اما ان يكون خارجا عن تلك السلسلة وهو ظاهر البطلان لانه يستلزم وجود مضايف بدون مضايفه اذ لاتعلق لخارج تلك السلسلة اوداخلا فى تلك السلسلة فيلزم ان يكون معلولية واحدة مضايفة لعليتين او علية واحدة مضايفة لمعلوليتين وهو باطل بالمقدمة الثالثة ولايخفى ان ما ذكره لايسمن ولايغنى من البيان **قوله** فيجوز ان يكون بين اية حيثية وكل واحد منهما متناه قال فى الحاشية وما قيل فى الجواب من

ان هذا الحكم الاجمالي على وجه الاستغراق بحيث يتناول الجملة ايضا كما يقال ان بين هذا الطرف وابة نقطة تفرض احدهما دون الذراع فهذا الخط دون الذراع وهكذا اذا صدق على الاستغراق الشمولي ان من مبدء السلسلة الى اي ما بلغه الترتيب فيها دون الخمسين فيصدق ان الجملة دون الخمسين والاصل ان الحكم اذا استغرق لكل واحد مطلقا منفردا كان او ملحوظا مع الاجتماع كان ذلك الحكم على الجملة الفية بخلاف ما اذا اختص بكل واحد بشرط الانفراد فانه قد يغاير حكم الجملة فاذا صدق الحكم على الاستغراق ان من مبدء السلسلة الى اي ما بلغه الوجود والترتيب فيها متناه يصدق بالضرورة ان السلسلة بتمامها متناهية فليس بشئ لانه ان اريد بقوله اي ما بلغه الوجود والترتيب اعم من الواقع بين الحيثيتين فالحكم الكلي ممنوع وان اريد كل ما وجد بين الحيثيتين فلا يلزم تناهي الجملة لان الجملة ليست كذلك انتهى والحاصل انه ان استدل بتناهي كل ما وقع بين حيثيتين على تناهي الكل اريح بان حكم الكل الافرادي غير حكم الكل المجموعي وان استدل بان من مبدء السلسلة الى اي ما بلغه الوجود والترتيب فيها متناه على تناهي الكل منعت هذه القضية كلية **قوله** وقد برهن على البطلان الدور والتسلسل جميعا انت تعلم ان اللازم من هذا البرهان على تقدير الدور والتسلسل هو وجود ما بالعرض بدون ما بالذات وهذا اللازم وان كان بين الاستحالة لكنه ليس بابين استحالة من الدور كيف وقد ذهب جم غفير من الحكماء الى تجويز وجود ما بالعرض بدون ما بالذات حيث ذهبوا الى قدم العالم وتوقف كل حادث على حادث قبله لا الى نهاية ولم يذهب احد من البلة والصبيان الى تجويز الدور فالاصح تعليل استحالة الدور باستحالة وجود ما بالعرض بدون ما بالذات كما لا يخفى قال في الحاشية لا يخفى ان البرهان يفيد تحقق ما هو موجود بالذات كاثبات وجود الواجب تعالى لذاته في سلسلة الجاعلات ولا يفيد ابطال الامور الغير المتناهية مطلقا كالمعدات والشرائط والمعلولات انتهى لا يخفى ان هذا الكلام ليس له معنى لان هذا البرهان كما يفيد اثبات انتهاء سلسلة الجاعلات الى موجود واجب بالذات كذلك يفيد انتهاء سلسلة المعدات والشرائط الى معد وشرط سابق عليه لان كل ما هو متوقف على معد وشرط سابق عليه فانه حادث لامحالة فاما ان ينتهي سلسلة الحوادث في طرف المبدء الى حادث لا يكون قبله حادث بل يكون ذلك الحادث فائضا من القديم بلا وساطة معد وشرط فيكون سلسلة المعدات متناهية ولا يكون سبيل الى لا تناهي المعدات والشرائط او لا ينتهي سلسلة الحوادث الى حادث كذلك بل يكون كل حادث مستندا الى حادث قبله لا الى نهاية فيكون كل من الحوادث ما بالعرض بالقياس الى سابقه وموقوفا عليه لا يكون شئ منها ما بالذات فيلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات ولا يمكن القول بانتهاء السلسلة الى حادث يكون مستندا الى الواجب تعالى بلا توسط حادث حتى يمكن القول بتحقق السلسلة لاجل استنادها الى الواجب سبحانه لان ذلك خلاف المفروض واذا لم ينته السلسلة الى الواجب بالذات امكن عدمها رأسا فلا تكون موجودة لان الممكن ما لم يجب لم يوجد ولا يجب ما لم يمتنع

جمیع الانحار عدمہ و لا یمتنع جمیع الانحار عدمہ مالم یستند الی الواجب بالذات فقد لاح ان ہذا البرہان کما یبطل لاتناہی العلات
یبطل لاتناہی الشرائط والمعدات نعم لا یبطل بہذا البرہان لاتناہی المعلولات فی جانب الابد لان ما بالذات اعنی العلۃ
الاولی موجود وکل ما ہو مسبوق بہا فہو ما بالعرض بالقیاس الیہا فلا یلزم علی تقدیر ابدیۃ العالم وجود ما بالعرض بدون ما
بالذات ولعلک قد تحدست مما ذکرنا بطلان ما زعمہ الحکمار من قدم العالم ولاتناہی الحوادث فی جانب الازل وقدم
الانواع بتوارد الاشخاص ومسبوقیۃ کل حادث بحادث قبلہ و ما ارتکبوا فی ربط الحادث بالقدیم من صدور کل حادث بتوسط تمام
آخر الی نہایۃ ولم یتفطنوا بان ہذا لیس من ربط الحادث بالقدیم فی شئ وانما ہو قطع الربط لما عرفت من انہ علی ہذا لا یمکن
القول باستناد الحوادث الی الواجب سبحانہ وبسط الکلام فی ہذا المرام یستدعی خروجا عن المقام ہذا ولیعلم ان من اقوی
البراہین المشہورۃ فیما بین الحکمار المأثورۃ عن القدمار المقبولۃ عند ارباب التحقیق واصحاب التدقیق البرہان المسمی ببرہان
التطبیق والشارح مع تعرضہ لاکثر البراہین الغث منہا والسمین والرخیص منہا والثمین اعرض عنہ اما تساہلا فی التفصیل
والتبیین او اتباعا لبعض المتاخرین الزاعمین عدم جریانہ فی ما لا وضع لہ وانی کان زعمہ من الاباطیل الغنیۃ عن التوہین
او اذعانا لصاحب الافق المبین فانہ لم یثق بذلک البرہان المتین و انا نحن فلا نجد من النفس رخصۃ فی ترکہ راسا ولا نری فی التعرض لہ
مع اعراض الشارح عنہ باسا فلنقرر البرہان ثم نصلح ما عرض لبعض المتاخرین من الطغیان ثم نعالج ما عرض لصاحب الافق المبین من
الہذیان فنقول لو ذہبت سلسلۃ مرتبۃ او جملۃ متصلۃ لا الی نہایۃ فلنفرز منہا جملۃ تناہیۃ الی مرتبۃ معینۃ حتی یحصل ہناک
جملتان تشتقان او متصلتان احدہما مبتدرۃ من مبدء مفروض للاصل والاخری من تلک المرتبۃ المعینۃ ویکون الجملۃ الثانیۃ
جزء من الجملۃ الاولی فاذا طبقنا بین مبدء الجملتین بحیث لا تخیل انتاقہما او اتصالہما تطبیقا اجمالیا عقلیا بحیث یقع بازاء کل مرتبۃ
من احدہما مرتبۃ من الاخری لا الی نہایۃ فاما ان یتساوی الجملتان فیلزم تساوی الکل والجزء او یفضل الاولی علی الاخری
ولا سبیل للفضل والزیادۃ الی المبدء لتطابق المبدئین ولا الی الاوساط لاتساقہا واتصالہا فیجب انتقال الزیادۃ الی
الجانب الآخر واذ لا یتصور الزیادۃ علی شئ الا بعد انتہائہ وانقطاعہ وجب انقطاع الجملۃ الاخری وانتہاءہا واذ الجملۃ الاولی
زائدۃ علیہا بقدر متناہ والزائد علی المتناہی بقدر متناہ متناہ فالجملۃ الاولی ایضا متناہیۃ ہذا تقریر البرہان وہو کما انہ ناہض
علی البطال الکمیات والمتکمات المتصلۃ اللاتناہیۃ کذلک ہو ناہض علی البطال لاتناہی الاعداد والمعدودات المتسقۃ
سواء کانت مادیۃ او مجردۃ فہو ناہض علی البطال لاتناہی العلل ولاتناہی الحوادث الموجودۃ فی الدہر المرتبۃ بحسب
التقدم والتاخر الطبعیین اللاتناہیۃ فی جانب الازل کما زعمہ الحکمار او فی جانب الابد فقط کما توہمہ صاحب الافق المبین
ولاتناہی النفوس الناطقۃ بوجودہا مجتمعۃ وترتبہا بحسب حدوثہا قال بعض المتاخرین ان ہذا البرہان لا یجری الا فی

المادیات اذلیس المراد بالتطبیق الا ما یتبادر منه وعهد فی العلوم التعلیمیة استعماله فیه من ایقاع المحاذاة فی الخارج او فی الوهم
بین متجانسین من الکمیات بالذات او بالعرض بحیث اذا اخذ من احدهما بعض معین تحلیلی او تالیفی واقع فی امتداد الاتصال
او الاتساق کان بحذائه بعض معین یماثله من الآخر ثم انما یظهر التخلف ههنا بلزوم انقطاع الجملتین الناقصتة والزائدة اذا
تاتی التطبیق بینهما فی آن او زمان متناه ولا اخفاء فی ان العقل یحکم حکما کلیا بامکان التطبیق فی الخارج فی زمان متناه بین
متجانسین مشخصین من المقادیر او الاعداد المادیة المتسقة الموجودة فی الخارج من حیث هما کذلک وانما غیر متناهین تطبیق
المبدء علی المبدء من حیث ینطبق الامتداد علی الامتداد فالبرهان ینتهض علی استحالة ما یکون فرد المفهوم غیر المتناهی من
المقادیر والاعداد المذکورة هذا کلامه وانت تعلم ان هذا متوه محض اذ المراد بالتطبیق علی ما اشرنا الیه لیس ما زعمه کیف واذا
فرضت سلسلة من المعدودات مجردة متسقة مبتدءة من مبدء معین ثم فرضت سلسلة اخری کذلک کان مبدء الاولی
بازاء مبدء الثانیة والمرتبة الثانیة من الاولی بازاء المرتبة الثانیة من الثانیة والمرتبة الثالثة من تلک بازاء المرتبة الثالثة
من هذه وهکذا ثم اذا فرض ان احدهما ناقصة من الاخری فلا محالة ینقطع الناقصة ویکون فی الزائدة مرتبة لیست فی الناقصة
ثم انه اذا کانت السلسلتان موجودتین مرتبتین متسقتین وطبق بین مبدئیهما حتی تطابقت السلسلتان تطبیق المبدء علی المبدء
یظهر انقطاع السلسلتین قطعا سواء کانت السلسلتان من الکمیات او المتکممات المتصلة او الاعداد المادیة او المجردة بلا فرق
اصلا فما ذکره هذا القائل تفرقة بلا فرقان ودعوی بلا حجة وبرهان ثم اعلم ان البرهان کما اشرنا الیه ناهض علی البطال اللاتناهی
الحوادث فی جانب الازل والابد وامتداد الزمان والحرکة اللاتناهیین عند الحکماء لاجتماع تلک الاشیاء بحسب الوجود الدهری
وترتبها بحسب ترتب ازمنة حدوثها فبطل به مذهب القائلین بالقدم الدهری والذاهبین الی الحدوث الدهری القائلین
بابدیة العالم وقد شق ذلک جدا علی مقلدی الفلاسفة وعلی صاحب الافق المبین فقال بعض مقلدی الفلاسفة انتصارا لهم
ان الوجود فی حاق الدهر لیس وجودا آخر مغایرا للوجود الزمانی فی کبد الاعیان بل الوجود واحد له اعتباران فهو باعتبار وقوعه
فی افق التقضی وجود زمانی ومع عزل النظر عن التجدد والتصرم وجود دهری فوجود الزمان والزمانیات الغیر المتناهیة بالاعتبار
الاول لا یبطله البرهان فان الاجتماع بین الامور اللاتناهیة بهذا الاعتبار ومن شرط جریان البرهان الاجتماع فی الوجود واما اذا اعتبر وجودها بالاعتبار الثانی فلا یجری
التطبیق بین الامور اللاتناهیة المذکورة بحسب هذا الاعتبار لان التطبیق عمل من اعمالنا والواقع الا فی الآن او الزمان المتناهی والتطبیق فیهما انما یمکن فیما
وجد فیهما والموجودات الدهریة اللاتناهیة غیر موجودة فیهما حتی یجری فیهما التطبیق هذا محصل کلامه وانت تعلم ما فیه من السخافة
لان الکمیة الزمانیة والحرکة المنطبقة علیها المتصلة بالتصالها متصلتان موجودتان فی الدهر من الازل الی الابد و
کذا الحوادث اللاتناهیة متسقة موجودة فی الدهر فکما یلزم من تطبیق مبدء احدی جملتی الکمیة المتصلة علی مبدء اخری مثلها فی الاعیان

او فی الوہم انطباق امتدادا حدہما علی امتداد الاخری لاجل الاتصال کذلک یلزم من تطبیق مبدء جملۃ من الکمیۃ الزمانیۃ علی
مبدء جملۃ اخری منہا انطباق امتداد احدہما علی امتداد الاخری لاجل الاتصال اذ لا مساغ فی المتصلتین بعد انطباق المبدء
علی المبدء بعدم انطباق الامتداد علی الامتداد ضرورۃ و کما یلزم من تطبیق مبدء احدی سلسلتی الاعداد المتسقۃ علی مبدء سلسلۃ
اخری مثلہا فی الاعیان او فی الوہم انطباق سائر احدی السلسلتین علی الاخری کذلک یلزم من تطبیق مبدء سلسلۃ متسقۃ
من الحوادث اللاتنابیۃ علی مبدء سلسلۃ اخری مثلہا انطباق سائر احدی السلسلتین علی الاخری و الا لبطل الاتساق
و لا یستدعی ذلک وجود السلسلتین و الجملتین فی الآن و الزمان و انما کان یلزم ذلک لو احتیج الی تطبیق جزء جزء واحد
واحد و ہذا ظاہر جدا و منہم من یقول ان ما یفرض من تطبیق المتصلات الغیر القارۃ فی مسخ حقیقتہا او الاعداد المتتالیۃ
فی نحو وجودہا الزمانی انکان بحسب الخارج فمن المحالات لزوم الانقطاع فی الواقع و انکان فی الذہن فانما یتاتی فیما ارتسم من تلک
الامور فی الذہن فیحمل علی تناہی ما وقع منہا فی الذہن دون ما وجد منہا فی الخارج ہذا کلامہ و لا یخفی ان ہذا الکلام لیس
کثیر معنی لان المتصلات الغیر القارۃ و الاعداد المتتالیۃ فی نحو وجودہا الزمانی لما کانت موجودۃ مجتمعۃ فی نحو وجود ہا الدہری
و کانت جملۃ الکمیۃ المتصلۃ او المتکمم المتصل او سلسلۃ الاعداد المتسقۃ موجودۃ دہریۃ من الازل الی الابد و افرز العقل منہا
جملۃ تناہیۃ ثم طبق بین مبدء الجملۃ الاولی او السلسلۃ الاولی و بین مبدء الجملۃ او السلسلۃ الباقیۃ بعد الافراز تطبیقا فی الواقع
بحسب التجویز العقلی الواقعی لزم بالضرورۃ انطباق الجملۃ علی الجملۃ و السلسلۃ علی السلسلۃ فیلزم الانقطاع و الانتہاء فی الواقع
قطعا فان قیل ان تطبیق المبدئین لا یتصور بحسب الواقع اذ یستحیل ان یجتمع الجزء السابق من الزمان مع الجزء اللاحق منہ قلنا ان ہذا
امر خارج عن ذلک التطبیق لا یقدح فی تمام البرہان کما صرح بہ الفلاسفۃ ایضا و بالجملۃ فلا محیص للفلاسفۃ عن ہذا الاشکال العویص
و ان کانوا یکثرون من التہویس و التشویش و یتشبثون فی ہذا المغرق بکل حشیش و ربما یقول قائلہم ان ہذا البرہان کما یبطل
اللاتناہی الزمان و الحرکۃ و الحوادث فی جانب الازل کذلک یبطل اللاتناہی تلک الامور فی جانب الابد و ہذا کما یضاد قوانین
الفلسفۃ یخالف اصول الملۃ و انت تعلم ان البرہان انما ینہض علی ابطال اللاتناہی تلک الامور بحسب الوجود الدہری فنقول
بالوجود الدہری من ہوسات الفلاسفۃ التی ما انزل اللہ بہا من سلطان و من اباطیلہم التی لا یساعدہم علیہا البرہان فالبرہان
لا ینہض علی ابطال اللاتناہی فی جانب الابد علی ما یقول بہ الملیون لا علی سبیل الجدل و لا علی سبیل الحکمۃ و من الناس من یحیک
ان صاحب الافق المبین لما کان قائلا بالحدوث الدہری نافیا للقدم الدہری اعجبہ جریان البرہان فی الحوادث الی ما لا تناہیۃ
فی جانب الازل فاستبشر بانہتاض ہذا البرہان علی ابطال القدم الدہری فاذا ہو استعرانہ کما ینہض علی ابطال اللاتناہی الحوادث فی جانب الازل ینہض علی
ابطال اللاتناہی بہا فی جانب الابد تحیر و اضطرب للاستخلاص عن ہذا القناص لات حین مناص فطفق یقول تارۃ ان الحوادث الابدیۃ لم تخرج

بعدمن لیس الی الوجود فهی معدومة فلا یحیل لاتناهیها البرهان ومن زرق الفطنة یعلم ان عدم خروجها الی الوجود انما هو بحسب
الوجود الزمانی وجریان البرهان فیها انما هو بحسب لوجود الدهری علی انه کما ان الحوادث الابدیة معدومة بحسب حدود الزمان
کذالک الحوادث الازلیة معدومة بحسبها فای فرق بینهما فی حسبانه وتارة ان للامور التدریجیة وجودین الاول وجود فی افق الزمان
والثانی وجودها فی حاق الدهر والبرهان لاینهض علی البطال لاتناهیها بحسب لاعتبار الاول لعدم وجودها بذلک لاعتبار ولا
بحسب لاعتبار الثانی لعدم ترتبها بهذا الاعتبار وهذا عجب عجاب لما اولا فلانه لو تم لدل علی عدم انتهاض البرهان علی بطال لاتناهی
الحوادث الازلیة ایضا ولا عذر له خیران یقول الشعیر یوکل ویذم واما ثانیا فلان الامور التدریجیة موجودة مجتمعة فی وعاء الدهر و
اجتماعها بحسب ذلک النحو من الوجود لاینافی ترتبها بالطبع او العلیة والمکان ینافی ترتبها بحسب لاعتبار الثانی فافهم ولا تخبط
ثم ان صاحب الافق المبین لم یعول علی هذا البرهان فقال فی القبسات فاما السبیل التطبیقی فلا ثقة بجدواه ولا تعویل علی
برهانیته بل ان فیه تدلیسا مغالطیا فالامتناهیات فی جهة واحدة ربما یتطرق الیها المفاوتة من الجهة الاخری التی هی جهة
التناهی لامن الجهة التی هی جهة اللاتناهی کما ان سلسلة المئات بغیر نهایة سلسلة الآلاف لا الی نهایة ولیس بصحیح تحریک اللامتناهی
بکلیته من جهة اللاتناهی واخراجه بکلیته عن درجته وحیزه ومرتبته وعن الدرجات التی للآحاد بالاسر فی تلک الجهة فاذن اذا طبق
طرف احدی السلسلتین الغیر المتناهیتین المختلفتین بالزیادة والنقصان فی جهة التناهی علی طرف السلسلة الاخری تطبیقا وهمیا
او فرضیا انتقلت الزیادة من حیز الطرف ودرجته الی حیز الوسط ومرتبته ولا یزال ینتقل ویتردد فی الاوساط ما دام الوهم الفرض
متعملا للتطبیق ولا یکاد ینتهی الی حد بعینه ودرجة بعینها ابدا انتهی ولا تصغ الی تلمیع مغالطی لا ثقة بجدواه ولا صحة لمغاه فان
سلسلة المرتبات المجتمعات الموجودات فی الواقع علی نعت الاتساق او السلسلة المتمادیة علی صفة الاتصال لو تمادت لا الی
نهایة فاذا فرزت منها جملة متناهیة ثم طبق مبدء احدی السلسلتین اعنی السلسلة اللامتناهیة قبل الافراز والسلسلة اللامتناهیة بعد
الافراز علی مبدء الاخری لزم انطباق سائر احدی السلسلتین علی سائر السلسلة الاخری بحکم الاتساق او الاتصال فبحکم العقل
قطعا بان بازاء کل مرتبة وکل جملة من احدی السلسلتین مرتبة وجملة فی السلسلة الاخری ولا احتمال لانتقال الزیادة وتردد
فی الاوساط کما توهمه لان الاوساط لترتبها واتساقها واتصالها لا تسع ان تتخلل بینها زیادة فلا محالة یکون تصییر الزیادة الی
الجانب الآخر فتنتهی السلسلة ویثبت التمادی ویظهر الخلف ولا مجال لمنع امکان التطبیق بین السلسلتین من مقدارین متجانسین
من موجودات مترتبات معروضات للاعداد اللامتناهیة فان التطابق بین السلسلتین بما هما کذلک ممکن قطعا وان منع عنه مانع
خارجی فهو غیر قادح فی امکانه بحسب نفس طباعهما وذلک کاف فی اجرا البرهان فالقیل فعلی هذا یمکن اجرا البرهان فی الموجودات
الغیر المترتبة والاعداد المتعاقبة ایضا فانها وان کانت غیر مجتمعة فی الوجود غیر مترتبة لکن یمکن فیها بحسب نفس طباعها ان توجد

مترتبة مجتمعة فيمكن التطبيق بينهما فينساق فيها البرهان ونظير الخلف قلت مقصودنا من اشتراط الاجتماع والترتب لاجراء البرهان
انه مالم يعتبر السلسلة اللامتناهية مجتمعة مترتبة لا يلزم من تطبيق المبدر على المبدر انطباق السلسلة على السلسلة فلا يظهر انتقال
الزيادة الى الجانب الآخر وانقطاع السلسلة في ذلك الجانب واذا اعتبر الترتب والاجتماع فلا ريب في جريان البرهان فلا بد
في اجراء البرهان من اعتبار الترتب والاجتماع بالفعل وهذا ظاهر فالقيل لا يمكن التطبيق بين السلسلتين المفروضتين في السلسلة
الواحدة من المختلفتين بالكلية والجزئية لان مبدر الجزء مثلا اذا انتقل الى مقابلة مبدر الكل لا يتصور انتقال ثاني الجزء الى
مقابلة ثاني الكل لان ثاني الكل هو الذي كان مبدر الجزء ولم يبق هو في مرتبة وكذا الحال في سائر المراتب قلنا مبدر الجزء
له اعتباران اعتبار انه مبدر الجزء واعتبار انه ثاني الكل وكذا ثاني الجزء له اعتباران اعتبار انه ثاني الجزء واعتبار انه ثالث الكل
وهكذا فمبدر الجزء من حيث انه ثاني الكل لم ينتقل من مرتبته وان لم يكن في تلك المرتبة من حيث انه مبدر الجزء وكذا الحال في جميع
المراتب فافهم **قوله** وتوضيح الصغرى الخ هذا القياس الذي استنتج منه عدم اكتساب التصور من التصديق كانه قياس مع صول
النتائج وهو ان كل كاسب التصور معرف وكل معرف مقول ولا شئ من المقول بتصديق وهذا ان نظم القياس على هيئة الشكل
الاول اولا شئ من التصديق بمقول وهذا ان نظم على هيئة الشكل الثاني ويرد عليه ورود اظاهرا انه ان اريد بالمعرف في قوله
كل كاسب التصور معرف المعنى المصطلح فالصغرى في القياس الاول ممنوعة لجواز ان يكون كاسب التصور امرا مباينا غير مجعول
لا بد لنفي ذلك من دليل وان اريد به مطلق كاسب التصور فالكبرى في القياس الاول ممنوعة وهي صغرى القياس الثاني و
اذا كانت احدى المقدمتين ممنوعة فلا يتم الاستدلال فلورود وهذا المنع تجشم الشارح توضيح الصغرى في القياس الثاني بان
كاسب التصور اما مفيد للتصور بالكنه او للتصور بالوجه والاول انما هو بالذاتيات والثاني انما هو بالعرضيات فكاسب التصور
منحصر فيهما وكل منهما مقول والحاصل انا نختار الشق الثاني وندفع المنع بالاستدلال على حصر الكاسب التصوري في المقول
والى هذا اشارة في الحاشية حيث قال معلقا على قوله المقصود من الكاسب للمجهول التصوري واشارة الى ان المراد بالمعرف
في الصغرى ما يفيد تصور الشئ اي الكاسب للمجهول التصوري لا المعنى المتعارف وهو ما يحمل على الشئ لافادة التصور والا فلا يتم
الدليل انتهى وهو ظاهر فانه لو اريد بالمعرف المعنى المتعارف كان اللازم هو ان التصديق ليس بمعرف بالمعنى المتعارف وليس هو المدعى
بل المدعى ان التصديق ليس بمفيد للتصور وانت تعلم ان المنع غير ساقط بالتجشم لان حصر كاسب التصور في ما يفيد التصور بالكنه
وما يفيد التصور بالوجه مسلم لكن حصر ما يفيد التصور بالوجه في العرضيات ممنوع عند من جوز اكتساب التصور من التصديق كما لا يخفى
واما الايراد بان التحديد كما يصح بالاجزاء الذهنية يصح بالاجزاء الخارجية فان الشيخ قد صرح في الحكمة المشرقية بان التحديد بمجموع
الاجزاء الخارجية حد تام فتصور الشئ بمجموع اجزائه الخارجية تصور بالكنه فلا ينحصر افراد المعرف في الذاتيات والعرضيات ففيه

ان مجموع الاجزاء الخارجية محمول على الحقيقة المركبة ضرورة ان الشيء جميع اجزائه واما التحديد باحد واحد من الاجزاء الخارجية فلا يجوز فهذا النحو من التحديد تحديد بالذاتيات وليس قسما ثالثا على ان الاجزاء الخارجية هي الاجزاء الذهنية بنحو من الاعتبار على ما هو المشهور فهي ذاتيات محمولة باعتبار لا سيما على ما ذهب اليه هذا المورد مع ان كلام الشارح لعله مبني على منع الكلية القائلة كل معرف مقول فتحديث جواز التحديد بمجموع الاجزاء الخارجية لغو ضرورة ان المنع متوجه سواء جاز التحديد بمجموع الاجزاء الخارجية اولم يجز وان كان الحاصل نقض الكلية بالتحديد بالاجزاء الخارجية لم يضر الشارح اذ له ان يقول ان المعرف منحصر فيما يفيد التصور بالكنه وفيما يفيد التصور بالوجه ومفيد التصور بالكنه اما الاجزاء الخارجية او الاجزاء الذهنية ومفيد التصور بالوجه هي العرضيات وظاهر ان التصديق ليس من الاجزاء الخارجية للتصور فلو كان معرفا كان اما من الاجزاء الذهنية او من العرضيات وكل منهما مقول ولا شيء من التصديق بمقول فالوجه هو المنع ولعل الشارح الى ذلك اشار حيث امر بالتفكر وقال فتفكر **قوله** والتصور متساوي النسبة اعلم ان المقصود في هذا المقام اثبات ان بعض التصورات وبعض التصديقات ضروري والبعض من كل منهما نظري وكان ذلك متوقفا على اثبات عدم اكتساب التصور من التصديقات وبالعكس والاجاز ان يكون جميع التصورات نظرية ويكتسب من التصديقات البديهية او يكون جميع التصديقات نظرية مكتسبة من التصورات البديهية فلذا تعرض المص لابطال اكتساب التصور من التصديق وعكسه وقد صرح المص بذلك في الحاشية حيث قال لا تعرض لهذه المقدمة في اكثر المتون ولا بد منها لعدم تمام المطلوب بدونها فلا بد من اقامة دليل على بطلان ذلك لا يجدي ابطال كون التصديق معرفا بالمعنى المصطلح وكون التصور كاسبا للتصديق على المصطلح في هذا المقام شيئا لجواز ان يكون بين بعض التصورات وبين بعض التصديقات علاقة بها ينتقل من احدهما الى الآخر فيكون احدهما مكتسبا من الآخر لا بد لاحالة هذا الاحتمال من دليل وما ذكروا في البطلان من ان المعرف مقول والتصور متساوي النسبة لا يعبأ باحالته اما الاول فلما عرفت واما الثاني فلان تساوي نسبة التصور الى وجود التصديق وعدمه في حيز المنع وما ذكره الشارح في بيانه غير تام فانه ان اراد بقوله لان اثر التصور الخ ان الاثر المكتسب من التصور كذلك فتلك المقدمة ممنوعة لجواز ان يترتب على بعض التصورات الاذعان ببعض النسب كما يترتب الجزم باللزوم على تصور الملزوم واللازم البين وان اريد ان التصور مجرد تمثل الشيء في الذهن فمسلم لكن الكلام فيما يكتسب من التصور لا في نفسه وكذا الكلام في قوله فيما بعد فان اثره حصول الشيء للشيء فانه ان اراد ان الاثر المكتسب من التصديق حصول الشيء للشيء فهو اول المسئلة لجواز ان يكون اثر بعض التصديقات مجرد تمثل الصورة لا حصول الشيء للشيء وان اراد ان التصديق نفسه حصول الشيء للشيء فلا يلزم منه ان يكون كل ما يكتسب منه ايضا حصول الشيء للشيء فظهر بما ذكرنا ان ما تجشمه بعض الشراح في هذا المقام حيث قال تحقيق المقام ان المعرفة الحاصلة من كاسبية التعريف والتصور ليس من قبيل حصول

علم ان یحصل علم الدخان وحصول علم البصر یحصول علم العمی ولذا لم یقل احد بکون الدخان معرفا للنار والعمی للبصر وکذلک المعرفة الحاصلة من اکتساب التصور لیس من قبیل معرفة النار والبصر بالدخان والعمی بل مآلها تحصیل شئ لم یکن حاصلا بحیث یکون العلم بالتعریف علما بالمعرف فان کان المعرف حدا فالمعرف والمعرف متحدان بالذات وکذا العلمان وان کانا متفاوتین بالاجمال والتفصیل وان کان رسما فالعلم علم الرسم بالذات والمرسوم بالعرض ولا یمکن اتحاد التصور والتصدیق فلا یمکن ان یکون احدهما مکتسبا من الآخر نعم یجوز عند العقل ان یکون بینهما خصوصیة بها ینتقل الذهن من احدهما الی الآخر فیکون بینهما ملازمة لکن لا یوجب الکسب فتدبر فانه تحقیق نفیس لعله من خواص هذا التعلیق انتهی سعی غیر مشکور اذ حاصل ما ذکره زید علی ان الاصطلاح لم یقع علی اطلاق الکسب والاکتساب علی حصول التصور من التصدیق وعکسه لا یلزم منه ان لا یفید تصور تصدیقا ولا تصدیق تصورا لجواز ان یحصل تصدیق بتصور وبالعکس وان لم یسم ذلک کسبا واکتسابا فی الاصطلاح وعدم وقوع الاصطلاح غیر مجد فی اثبات مرامه المصر لجواز نظریة جمیع التصورات وحصول بعضها ببعض التصدیقات وان لم یسم ذلک الحصول بالاکتساب فی الاصطلاح مع ما فی کلامه من الاختلال اما اولا فلان قوله بل مآلها تحصیل شئ لم یکن حاصلا بحیث یکون العلم بالمعرف علما بالمعرف مم بل باطل لابتنائه علی ما توهم بعض المتاخرین من ان المعرف بالفتح لا یحصل بالمعرف بالکسر وقد اشرنا الی بطلانه فیما سبق ونعود الی ابطاله فیما بعد انشاء الله تعالی واما ثانیا فلان ما ذکره بقوله فان کان المعرف حدا الی آخره لا یزید علی ما ذکره الشارح فی توضیح قول المصنف فان المعرف مقول فهذا من برکة البرامکة ولکون الشئ یهکل ویذم **قوله** وبهذا یستنبط دلیل آخر هو ان اثر التصدیق حصول الشئ للشئ اولا حصوله له والمقصود منه تحصیل هذا المعنی حتی یصح تعلق الاذعان به فلا یکتسب منه التصور الذی هو مجرد تمثل الشئ فی الذهن وقد مر ما علیه **قوله** ولذا قیل ان التصدیق هذا ما تجشمه الشیخ فی بیان عدم اکتساب التصدیق من التصور حیث قال التصدیق لا یقع بمعنی مفرد فان ذلک المعنی لیس حکم وجوده وعدمه واحدا فی ایقاع ذلک التصدیق اذ لا یجوز ان یکون شئ علة لشئ فی حالتی وجوده وعدمه واذا اقترنت بالمعنی وجودا او عدما فقد اضیفت الیه معنی آخر فلا یکون مفردا ویرد علیه ورود اظاهرا ان غایته ما یلزم منه ان لا یکون الشئ علة فی حالتی الوجود والعدم بل لا بد من الاقتران باحدهما لا ان یکون الوجود جزء من العلة فیکون العلة نفس المعنی المفرد حالة وجوده کما لا یخفی فاوله الشارح الی ما ذکره وانت تعلم ان التاویل مع بعده لا یفید شیئا کما مر **قوله** ویمکن ان یقال قال فی الحاشیة لعل هذا هو مراد المصنف بقوله فی المسلم لانه لا یقبل العمل انتهی والحاصل انه فی التعریف البسیط یتحقق الحرکة الاولی لطلب المبادی دون الثانیة فلا یتحقق الکسب والعمل فلا یکون للصناعة و الاختیار فیه مزید مدخل وانما یکون فیه لها مدخل فی الجملة فی طلب المبادی المناسبة **قوله** فالمعرف اعم من الکاسب

لان المعرف قد يكون مفردا بخلاف الكاسب قال فى الحاشية لهذا قال المصرح فلا بد من الترتيب للاكتساب ولم يقل لتحصيل المجهول او النظر لان النظر قد يكون بملاحظة معقول واحد كما فى الناقص فتامل انتهى **قوله** والحق انه عبارة عن حركة النفس الى المبادى وبالعكس اعلم ان المطلوب لا بد وان يكون معلوما للطالب بوجه ما لامتناع التوجه الى المجهول المطلق فاذا حاول تحصيل مجهول فلا بد من التوجه الى مباديه فقد يتحقق انه متدرج الى مباديه وقد يتفق ان يحصل له المبادى دفعة ثم بعد حصول المبادى تدريجا او دفعة قد يتفق انه ينتقل الى المطلوب تدريجا وقد ينتقل اليه دفعة والحاصل انه قد يكون الانتقالان اعنى الانتقال من المطلوب وعكسه تدريجيين وقد يكونان دفعيين وقد يكون الاول دفعيا و الثانى تدريجيا وقد يكون بالعكس وهم يسمون الانتقال الاول اذا كان تدريجيا بالحركة الاولى والثانى اذا كان تدريجيا بالحركة الثانية ويسمون مجموع الحركتين بالفكر وقد يطلق عليه النظر ايضا فيستعمل مرادفا للفكر واكثر استعماله فى ملاحظة المعلوم لتحصيل المجهولات وذهب البعض الى ان الفكر والنظر الحركة الاولى والمتاخرون الى انه الترتيب اللازم للحركة الثانية كما ذكر فى الشرح مفصلا وقد يختلف فى ان اطلاق الحركة على الانتقال الفكرى حقيقة او مجاز فقيل انه مجاز وهو الحق لان الحركة حقيقة اما بمعنى التوسط يعنى توسط ما بالقوة بين المبدء والمنتهى فى زمان بحيث يكون فى كل آن يفرض فى ذلك الزمان فى حد ما فيه الحركة لا يكون فيه قبل ولا يكون فيه بعد واما بمعنى القطع وهو الامر الممتد من المبدء الى المنتهى المنطبق على الزمان بحيث يكون كل جزء منه فى جزء من الزمان ويجب ان يكون للحركة ما هى منه وما هى اليه وما هى فيه وان يكون الموضوع لها فى كل آن يفرض فى زمان التدريج فرد ما فيه الحركة لا يكون فى زمان آخر واذ الآنات المفروضة غير متناهية فالافراد الواقعة فى تلك الآنات ايضا غير متناهية وليست كلها موجودة لانحصارها بين المبدء والمنتهى ولا بعضها موجودا والا يلزم الترجيح بلا مرجح فهى كلها موجودة بالقوة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فلو كان الفكر حركة لكان بين المبدء والمنتهى افراد ما فيه الحركة وهو العلم غير متناهية غير موجودة بالفعل وذا باطل لان العلوم المتحققة فى الفكر ليست غير متناهية بل متناهية موجودة بالفعل فالمقدم مثله نعم يتحقق فى الفكر تدريج يناسبى الحركة فان النفس اذا حاولت تحصيل المطلوب تتوجه الى الصور المخزونة فتاخذ صورة دفعة فتلتفت بها الى مطلوبها فتقيسها الى المطلوب فان وجدتها مناسبة لحفظتها وتتوجه بعد زمان الى صورة اخرى فان لم تجدها مناسبة تركتها وتوجهت الى صورة اخرى وهكذا ثم انها ترتب الصور المناسبة فاذا ترتب المبادى انتقلت النفس الى المطلوب فالمطلوب انما يحصل بعد صرف زمان فى تطلب المبادى وترتيبها والنفس فى ذلك الزمان تنتقل من صورة الى صورة فيظن ان هناك حركة واحدة متصلة فاطلاق لفظ الحركة ههنا بتجوز ومسامحة توهم بعض المتاخرين ان اطلاق الحركة ههنا حقيقة زاعما ان الصورة وان كانت امرا ثابتا فى الخزانة لكنها باعتبار حصولها

فی المدرکة متجددة وفی کل آن یلتفت الیها بالتفات جدید لیس هو فی آن قبله ولایکون فی آن بعده فاذن افراد الصورة فی زمان الفکر لاتناهیة بالقوة بحسب لاتناهی الالتفاتات فی الآنات اللاتناهیة فالفکر حقیقة حرکة کیف لا وفی الفکر انتقال من المطالب الی المبادی تدریجا وبالعکس ولایخفی مافیه من الفساد لان هذه الصور الغیر المتناهیة اما المعلوم واحد فاما ان یکفی وجودها الفرضی للانکشاف والملاحظة فیلزم ان یلاحظ معلوم واحد مرارا غیر متناهیة وهو صریح البطلان اولا یکفی فلایکون المعلوم ملاحظا فلایدرک انه مناسب للمطلوب اوغیر مناسب او لمعلومات متعددة فیکون هی لاتناهیة بحسب لاتناهی الصور فان کفی وجود الصورة بالقوة لانکشاف تلک المعلومات اللاتناهیة لزم ادراک امور لاتناهیة فی زمان الفکر والالم یکن شئ من المعلومات منکشفا فی زمانه وهو صریح البطلان وایضا تلک المعلومات متخالفة بالحقائق فلو کانت لاتناهیة وجدت متمایزة اذ لامساغ لاتحادها وجودا مع تخالف حقائقها لامتناع الاتصال بین المتخالفات فیلزم وجود الامور الغیر المتناهیة مع انحصارها بین الحاصرین وبهذا سقط ماتوهم ان الفکر حرکة فی الالتفات اذ لابد لکل التفات من ملتفت الیه فلو کان فی الالتفات حرکة فاما ان یکفی الوجود الفرضی للالتفاتات اللاتناهیة بالقوة لملاحظة ماهی التفاتات الیه فالکلام فی احدالزم کونه ملتفتا الیه مرات لاتناهیة فی زمان متناه والکان متعددا حسب تعدد الالتفاتات لزم الالتفاتات الی امور لاتناهیة فی زمان الحرکة اولا یکفی فلایکون المعلومات ملتفتا الیها فی زمان الفکر وبطلانه لایخفی وما قال انه القائل من ان فی الفکر انتقال من المطالب الی المبادی تدریجا وبالعکس ان اراد به ان الفکر یقع فی زمان فمسلم لکن لایلزم منه ان یکون الفکر حرکة وان اراد به ان الفکر انتقال متصل منطبق علی الزمان فهم بل باطل کما عرفت هذا ما افاده مولانا خاتم الحکماء قدس سره وهو الحق الاحق بالاتباع وقد اورد الشارح فی بعض تعلیقاته اشکالا علی کون الفکر حرکة حقیقة وهو ان الصورة قد تکون جوهرا فهی بالقیاس الی محلها اعنی العقل کالصورة الجسمانیة بالقیاس الی الهیولی فی استغنائها عن المحل بحسب حقیقتها من حیث هی هی وافتقارها الیه بحسب شخصیتها وهم اتفقوا علی نفی الحرکة فی الجوهر فکما لایصح حرکة الهیولی فی تلک الصور لایصح حرکة النفس فی تلک الصور الذهنیة الجوهریة ولو سلم فبطل حصر الحرکة فی المقولات الاربع ثم اجاب عنه بان الصور الجسمانیة بحسب ماهیتها من حیث هی مقومة للهیولی ومفیدة لوجودها بحسب شخصیتها محصلة لشخصیتها المبهمة فلایمکن تجدد الصور علیها مع بقائها بشخصیتها المتحصلة من تشخص تلک الصور بخلاف الصور العقلیة لاستغناء النفس عنها فی تقوم ماهیتها وتحصل تشخصها فتکون موجودة بالفعل باقیة بشخصیتها مع تجدد الصور العلمیة القائمة بها واما الحصر فانما هو للحرکة الواقعة فی الامور العینیة لامطلقا انتهی والحاصل ان الصورة العقلیة عرض فی النفس لاستغناء النفس عنها فلاتمتنع فیها الحرکة بخلاف الصورة الجسمانیة لاحتیاج محلها الیها فی التقوم فالدلیل الناهض علی امتناع

الحركة في الجوهر غير ناهض على امتناع الحركة في الصور العقلية واما الكلام في حصر الحركة في المقولات الاربع فالظاهر انه غير مختص بالحركة الواقعة في الامور العينية كيف ولا يدل على ذلك اقاويلهم في شئ من المواضع لا تصريحا ولا تلويحا بل الظاهر من كلامهم المطابق لاصولهم ان الحركة الواقعة في الصور العقلية حركة في العلم وهو من الكيف فهي حركة في الكيف لا في الجوهر وانكان يرد عليهم ان كون الصور كيفا لا يستقيم على اصلهم القائل بان الاشياء بانفسها حاصلة في الذهن واجاب بعض الشراح عن الاشكال بمنع نفي الحركة في الجوهر مستندا بتجويز الصدر الشيرازي اياها في الاسفار وهذا عجيب لان الاشكال الزامي جدلي مبني على ما اشتهر بين المشائية من نفي الحركة في الجوهر سواء صح في الواقع اولم يصح وتم دليلهم اولم يتم والاستناد بتجويز الصدر في اعراض المشائية اجمع اعجوبة اخرى وقد يجاب عن الاشكال بان القائل بكون الفكر حركة انما يقول بكونه حركة في الملاحظة التي هي من كيفيات النفس لا في الصورة حتى يلزم الحركة في الجوهر وكون الملاحظة فعلا من افعال النفس ليس بمعنى انها من مقولة الفعل التي يمتنع وقوع الحركة فيها والحق ما اسلفناه من امتناع الحركة في الصورة والملاحظة **قوله** والضرورة تقابل الحركة الاولى منهما فان مناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى اما بان لا تحقق الانتقال من المطلوب الى المبادي اصلا بان يحصل المطلوب بلا توسط المبادي وح لا تحقق الحركة الثانية ايضا او بان ينتقل من المطلوب الى المبادي دفعة ثم ينتقل من المبادي الى المطلوب اما دفعة فلا تحقق الحركة الثانية ايضا او تدريجا فيتحقق الحركة الثانية دون الاولى هذا وقد وقع ههنا من الشارح خبط في بيان المذاهب فان مذهب الجمهور هو ان الفكر مجموع الحركتين وقد بينه بقوله والحق انه عبارة من حركة النفس الى المبادي وبالعكس ومذهب البعض ان الفكر عبارة عن الحركة الاولى فقط سواء كانت مع الثانية او بدونها وقد بينه لقوله والضرورة تقابل الحركة الاولى منهما مع ان سياق عبارته يدل على ان الضرورة تقابل الحركة الاولى على مذهب الجمهور مع ان الامر ليس كذلك فان مناط الضرورة على مذهب الجمهور انتفاء مجموع الحركتين سواء كان بانتفاءهما معا او بانتفاء الاولى فقط او بانتفاء الثانية فقط وهذا الخبط آفة الانتحال **قوله** وعليها بنا النظرية هذا هو مذهب البعض من ان الفكر عبارة عن الحركة الاولى **قوله** ولهذا يلزم الواسطة اختار المتاخرون ان الفكر عبارة عن الترتيب الذي هو من لوازم الحركة الثانية لان حصول المطلوب من المبادي يدور عليه وجودا وعدما فاورد عليهم بانه يلزم الواسطة بين البديهي والنظري اذا انتفت الثانية مع تحقق الاولى اذ لا تحقق الترتيب في هذه الصورة فلا يكون نظريا وتحقق الحركة الاولى فلا يكون ضروريا اذ مناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى وانت تعلم ان هذا ايراد غير متوجه اذ مدار النظرية على مذهب المتاخرين على الترتيب فحيث لا يوجد الترتيب لا تحقق النظرية وقد نبهنا لك على الخبط الذي وقع من الشارح في هذا المقام وهو ان كلامه يدل على ان الحركة الاولى مدار النظرية

على جميع المذاهب حتى مذهب المتاخرين القائلين بان النظر هو الترتيب وبنا على هذا الزعم الفاسد اورد على المتاخرين
هذا الايراد بقوله ولهذا يلزم الواسطة وهو ناش مما وقع له من الخبط نعم يرد على مذهب المتاخرين انه يلزم على مذهبهم الواسطة
بين البديهي والنظري اذا تحققت الحركة الاولى بدون الثانية اما انتفاء النظرية فلانتفاء الترتيب واما انتفاء البديهة
فلانحصار البديهي في الاقسام الستة المشهورة فحيث يتحقق الحركة الاولى بدون الثانية لا يتحقق شيء من اقسام الضروري
وقد يجاب عنه بان الحصر في الاقسام الستة استقرائي فهذا قسم سابع لم يعد من الاقسام لاجل الندرة وانت تعلم ان
هذا القسم السابع لا يصح ان يعد بديهيا اذ كثيرا ما يقع الخطاء والغلط في الحركة الاولى اي في تطلب المبادي فلو كان
هذا القسم بديهيا لكان البديهي كثير الغلط ولما صح ان يجعل البديهي مقطعا للبرهان ولارتفع الامان عن البديهيات وفات
فائدة التقسيم الى البديهي والنظري وايضا مجرد الاصطلاح على تسمية هذا القسم بالبديهي فلا مشاحة فيه **قوله** الا ان تكلف هذا
الجواب انما يتوجه اذا قررنا الايراد بما قررنا من ان هذا القسم الذي تحقق فيه الحركة الاولى بدون الثانية ليس نظريا لانتفاء الترتيب
ولا ضروريا لعدم اندراجه في اقسامه الستة وحاصل الجواب انه مندرج في الحدسيات فان الحدس هو الانتقال من المبادي
الى المطلوب رفعه واما على تقرير الايراد بما ذكره الشارح فلا يتوجه عليه هذا الجواب اذ المانع تحقق الضرورة عنده هو وجود
الحركة الاولى وهو لا يرتفع بتعميم الحدس بل يتضاعف الاشكال اذ يلزم ح ان يكون شيء واحد نظريا وضروريا معا اما النظرية
فلتحقق مناط النظرية وهو وجود الحركة الاولى واما الضرورة فلاندراجه في الحدسيات فهذا خبط آخر من الشارح ناش من خبطه
الاول **قوله** مقابلة الصاعدة والهابطة فان الحركة الصاعدة والحركة الهابطة متبادلتان في الاطراف يعني ان ما هو
مبدء لاحدهما منتهى للاخرى وما هو منتهى لاحدهما مبدء للاخرى وههنا الحركة الاولى مبدءها المطلوب ومنتهاها المبادي والحدس مبدؤه
المبادي ومنتهاه المطلوب وهذا هو وجه الشبه وليست المقابلة بين الحركة الاولى وبين الحدس بهذا المعنى مقابلة الصاعدة
والهابطة حقيقة لان الصاعدة والهابطة انما تكونان حركتين اينيتين ولا حركة ههنا **قوله** مع انها معتبرة بالاتفاق
قال في الحاشية الا ان مقابلة انواع الضروري لما لم يعتبر فيه الحركة الاولى لا يكون على نحو واحد فان مقابلة بعضها
بالنفي والاثبات وبعضها بمقابلة تشبه مقابلة الصاعدة والهابطة انتهى وانت تعلم ان من فسر النظر بالترتيب او
بمجموع الحركتين لا يمكن ان يقول بكون الضرورة مقابلة للحركة الاولى فلا يتصور الاتفاق على اعتبار هذه المقابلة ولو
سلم انهم اتفقوا على ذلك فلا اعتداد بالاتفاق على خلاف ما يقتضي به العقل الصريح **قوله** ولكن الطوسي فسره فلا يصح تفسيره
بانه نظر من المبادي الى المطالب دفعة سوا كان مع الحركة الاولى او بدونها وبهذا علم ان تفسير المحقق الطوسي يدل
على الاتفاق على اعتبار المقابلة بين الضرورية وبين الحركة الاولى بالنفي والاثبات لا بالمقابلة المضاهية المقابلة

الصاعدة والهابطة **قوله** ولا يخفى عليك ان هذا الايراد مشترك الورود على من فسر الفكر بمجموع الحركتين وعلى من فسر بالحركة الاولى اذا
قربانه في الصورة المفروضة اى اذا انتفت الاولى بدون ثانية يتحقق مناط البداهة اعنى انتفاء احدى الحركتين على
التفسير الاول وانتفاء الاولى على التفسير الثانى فيكون بديهيا والا فيكون نظريا لعدم اندراجه فى قسم من اقسام البديهى
واما اذا قرر بما قرر الشارح فلا يتوجه على احد اما على المتاخرين فلانه فى الصورة المفروضة يتحقق النظرية عندهم لتحقق مدار
النظرية اعنى الحركة الثانية التى من لوازمها الترتيب ولا تحقق الضرورة اصلا واما على من فسر الفكر بمجموع الحركتين فلانه
على رأيه تحقق الضرورة فى تلك الصورة لانتفاء مناط النظرية اعنى مجموع الحركتين واما على من فسر الفكر بالحركة الاولى
فلانه على رأيه تحقق الضرورة لانتفاء مدار النظرية اعنى الحركة الاولى فلا يلزم اجتماع النظرية والضرورة على احد و
لعلك تفطنت بما ايقنت ان ما اورده الشارح فيما سبق على المتاخرين من لزوم الواسطة بين الضرورى والنظرى
ان توجه على المتاخرين فهو متوجه على من فسر الفكر بمجموع الحركتين او بالحركة الاولى ايضا اذ لما تحقق احدى الحركتين
بدون الاخرى والثانية بدون الاولى فى تلك الصورة لا تحقق النظرية لانتفاء مجموع الحركتين او الحركة الاولى ولا البداهة
لعدم اندراجه فى شئ من اقسام البديهى فيلزم الواسطة فان اعتذر بانه قسم من الضرورى نادر الوقوع غير معدود فى
اقسامه لندرته فلا اخاله فى انه يمكن مثل هذا الاعتذار من قبل المتاخرين ايضا فلاى ذنب يواخذ المتاخرين ويعفو
عن غيرهم ومع ذلك لا يصح الاعتذار المذكور فى الواقع لان ما يقع فيه احدى الحركتين او الحركة الثانية يقع فيه الغلط
كثيرا فلا يمكن ان يعد بديهيا والا لكان البديهى كثير الغلط ولارتفع الامان عن البديهيات وفات فائدة التقسيم
الى البديهى والنظرى واما مجرد الاصطلاح على تسمية مثل هذا بديهيا فلا مشاحة فيه **قوله** يلزم عليهم اى على المتاخرين
وقد عرفت ان هذا اللزوم غير ظاهر وفى الصورة تحقق النظرية عندهم لتحقق الحركة الثانية والترتيب ولعل الشارح بنى
هذا الالزام ايضا على ما تكمن فى ذهنه من ان بناء النظرية على الحركة الاولى عند الكل فاذا تحقق الحركة الثانية بدون الاولى
تحقق النظرية لتحقق الترتيب وتحقق الضرورة لانتفاء الحركة الاولى التى عليها بناء النظرية وقد علمت سابقا ان هذا خبط
صريح **قوله** الا ان يقال انت تعلم ان المتاخرين فسروا النظر بالترتيب فلا معنى لانتفاء النظرية وتحقق الضرورة
مع تحقق الترتيب فلا يمكنهم القول بانه نوع من الضرورى ومع ذلك فلا توجه لهذا الجواب على تقرير الالزام اصلا
فانه يهب انه نوع من الضرورى لكنه نوع من النظرى ايضا لتحقق مناط النظرية اعنى الترتيب فلا يندفع بهذا الجواب
اجتماع الضرورية والنظرية فانظر الى الشارح كيف خبط فى هذا المقام **قوله** فمناط البداهة بالحقيقة عندهم هذا ليس من
مذهب المتاخرين وانما هو مذهب الاقدمين القائلين بان الفكر عبارة عن مجموع الحركتين **قوله** والاولى ان يجعل

الحق ان الفكر عبارة عن الحركة في المعقولات لتحصيل المجهولات سواء تحقق مجموع الحركتين او احدهما ومناط الضرورة انتفاء الحركة راسا وعلى هذا لا يرد على الاقدمين والآخرين فكان الاولى ان يقول والصواب **قوله** بل انتفاء الانتقالين معا حتى لو وقع الانتقال من المطلوب الى المبادي دفعة والانتقال من المبادي الى المطلوب دفعة يتحقق النظرية اذ تحقق الواسطة في العلم وانت تعلم ان الحدس عبارة عن مجموع الانتقالين الدفعيين كما نص عليه المحقق الطوسي في شرح الاشارات والعلامة الرازي في المحاكمات ففي الصورة المذكورة يتحقق الضرورة بالضرورة فهذا الترقي ليس في محله واصل بناء كلامه على ما قال في بعض كتبه من ان الحدسيات نظريات لان احد الانتقالين او مجموعهما وان كان لبعض العقلاء على سبيل الدفعة لكنه على سبيل التدريج للبعض الآخر والمعتبر في النظري توقف مطلق حصوله على الفكر وان قلت يجوز ان يحصل نظري لجميع العقلاء بالحدس فان ذلك ممكن وح لا يتوقف مطلق حصوله على الفكر مع وجود الواسطة في العلم وهي المبادي المرتبة الحاصلة دفعة قلت كما اعتبر في البديهي سلب التوقف كليا بحسب الحقيقة بان لا يتوقف شئ من افراد حصوله محققا كان او مقدرا على النظر كان المعتبر في النظري الايجاب الجزئي بحسب الحيثية بان يتوقف شئ منها عليه ولو كان مقدرا والحصول بالنظر يمتنع ان يحصل لغيره فكلما تحقق ذلك الحصول المقدر فلا يتحقق الا بالنظر فحصول الافراد بالحدس كما هو المفروض لا يصادم النظرية انتهى كلامه وهذا كله ضرب من الهذيان لانا قد ابطلنا فيما سبق ما توهم من ان النظري ما توقف مطلق حصوله على النظر وبينا انه لا يطابق العقل لينقل فما ذكره بناء فاسد على فاسد واعجب من ذلك اعتبار توقف فرد من افراد الحصول المقدر على النظر اذ توقف فرد من افراد الحصول المقدر على النظر يصور في جميع الاشياء فيرتفع الامان عن البديهيات **قوله** ومن عد هذا القسم قال في الحاشية اي ما هو نادر الوقوع وكذا ما هو بالحدس انتهى وانت تعلم ان عد ما هو نادر الوقوع عنى فيما اذا انتفت الحركة الاولى مع تحقق الثانية من انواع الضروري مخالف للبديهة والبرهان قطعا لانه مما يقع فيه الاغلاط كثيرا ويحتاج فيه الى مراعات قوانين الاكتساب فكيف يكون ضروريا لكن عد ما هو بالحدس من انواع الضروري ضروري وما قال من ان الانتقال من المبادي الى المطالب من خواص النظريات ان اراد به ان الانتقال التدريجي من خواص النظريات فذلك مسلم لكن لا يلزم منه كون الحدسيات نظرية وان اراد به ان الانتقال المذكور مطلقا من خواص النظريات فذلك ممنوع بل باطل نعم لا مشاحة في الاصطلاح على اطلاق لفظ النظري على قسم من اقسام البديهي لكن لا كلام في ذلك وكيف يذهب عاقل الى ان المطلوب الحاصل بلا تجشم كسب واجالة فكر نظري بالمعنى المقابل للاقسام الستة المشهورة للبديهي **قوله** التي لا بد فيها من واسطة في العلم قال في الحاشية اي في احد انحاء حصوله

انتهى هذا مبنى على ما زعم من ان النظرى هو ما يتوقف مطلق حصوله على النظر وقد عرفت فساده **قوله** فان الفارق بين البديهى والنظرى قال فى الحاشية لان البديهى ما لا يمكن نفس طبيعة حصوله بالنظر بان لا يترتب عليه شئ من افراد حصوله وهو ليس الا ما هو حاصل بنفسه من غير واسطة فى العلم فما يكون فرد من حصوله بواسطة النظرى فى المبادى يكون نظريا فالبديهة مخصوصة بالبسائط والمحدود والمركب فعلا الحاصل بنفسه بالصورة الاجمالية والنظرية مخصوصة بالحقائق المركبة الحاصلة بالصور التفصيلية انتهى وقد علمناك فيما سبق ان ما زعمه فى تفسير البديهى والنظرى باطل وما ذكر من اختصاص البديهة بالبسائط والمحدود المجمل والنظرية بالحقائق المركبة الحاصلة بالصور التفصيلية فسيأتى الكلام عنقريب ان شاء الله تعالى **قوله** ومن ههنا علم ان العلم بالكنه قال فى الحاشية فالقبيل يلزم منه انحصار العلم بالكنه فى العلم بالحد التام مع انه ليس كذلك لان الانسان مثلا اذا تمثل نفسه فى الذهن بحيث يكون مرآة لمشاهدة جزئياته كان عالما بها بالكنه البتة ولا يجوز ان يكون النوع معرفا للجزئيات لما تقرر عندهم من انحصار التعريف فى الحد والرسم ولهذا قالوا ان التعريف بالنوع لا يكون الا لفظيا لا يقال تعريف الصنف بالنوع يكون حقيقيا كما يقال لبنى انسان مبعوث بالوحى لتبليغ الاحكام الالهية الى الخلق لانا نقول لو سلم انه حقيقى فالاصناف حقائق اعتبارية عرفية والنوع المشترك بينها بمنزلة الجنس لها ولا استحالة فى ان يكون الشئ نوعا حقيقيا للجزئيات وجنسا للحقائق الاعتبارية العرفية قلنا العلم بالكنه على نحوين نحو يختص بالنظريات وهو ما يكون بالصور التفصيلية كما حققناه ونحو لا يختص بها كما هو علم الجزئيات بالنوع فالجزئيات اذا كانت نظرية فانما يكون مجهولية النوع بالكنه وحدودها بالحقيقة حدود النوع وهوياتها الشخصية لا تكون نظرية لان علمها اما حضورى كعلم المجردات بانفسها او حصولى بالاحساس او التخيل او التوهم فعلمها بالنوع لا يكون الا مجردا لالتفات الى تحصيل المجهول فتفكر بدقة انتهى وتحقيق الحقيق بالاختيار ان العلم بالكنه عبارة عن علم نفس حقيقة الشئ وهو قد يحصل بعد تخثم الفكر واعمال النظر بعد تحصيل مبادية سواء كانت ذاتية كما فى علم حقيقة الشئ بالحد وداء عرضية كما فى علمه بالرسوم بناء على تجويز افادة الرسم كنه الحقيقة كما هو الحق وقد يحصل بلا تخثم الفكر بل يحصل دفعة فقد يحصل بلا حصول المبادى وقد يحصل بان يحصل المبادى ايضا دفعة بلا تخثم الفكر فالعلم الاول اعنى العلم بحقيقة الشئ الحاصل بتخثم الفكر نظرى قطعا سواء حصل بالحد او بالرسم والعلم الثانى اعنى العلم بحقيقة الشئ الحاصل بلا تخثم نظر سواء كان مع حصول المبادى دفعة او بدونه ضرورى قطعا فان اراد الشارح بالعلم بالكنه ما بيناه فالقول باختصاص العلم بالكنه بالنظريات باطل قطعا لا سيما وقد صرح فيما سبق نقلا عن الحاشية ان العلم بالبسائط والمحدود والمركب الحاصل بالصورة الاجمالية بديهى مع ان هذا العلم علم بالكنه بالمعنى الذى بيناه وان اراد به ما اصطلح عليه بعض المتاخرين وقلده الشارح على سبيته اعنى علم الشئ بذاتياته فلا يصح الحكم باختصاصه بالنظريات مطلقا لجواز ان يحصل المبادى دفعة

ثم يحصل المطلوب دفعة فيكون ذلك العلم ضروريا لا نظريا والعجب ان الشارح يزعم ان التصور المعرف بالفتح لا يحصل بالاكتساب بل الحاصل به تصور واحد هو تصور للمعرف بالكسر بالذات وللمعرف بالفتح بالعرض فاذا لم تتحقق الحركة الاولى وحصلت المبادي دفعة فعلى رايه لا يمكن الانتقال من المبادي الى المطلوب في التصورات اصلا اذ لا يحصل على رايه الا صور المبادي ويلتفت بها الى المطلوب وانما يتصور الانتقال المذكور لو حصلت صورة جديدة وراء صور المبادي فيلزم على رايه ان يكون العلم بالكنه اعني علم المطلوب بذاته نظريا اذ احصلت دفعة ضروريا قطعا اذ لا سبيل لتحقق الانتقال من المبادي الى المطالب على رايه وهو الذي جعله من خواص النظريات وجعل تحققه وعدم تحققه فارقا بين البديهي والنظري واما حصول الالتفات الى المطلوب بحصول المبادي فلا يجعل المطلوب نظريا لانه صرح في الحاشية المنقولة آنفا بان علم الجزئيات بالنوع لا يكون نظريا لانه لا يكون الا مجردا لالتفات لا تحصيل المجهول وهذا صريح في ان حصول الالتفات لا يكفي للنظرية كيف ولو كفى كان علم الجزئيات بالنوع نظريا وكان التعريف اللفظي ايضا كاسبا للنظري وهو صريح البطلان فظهر ان ما حققه المحققون الذين هلك الشارح في تقليدهم اهون من بيت العنكبوت والعلم الحق عند ذي الملك والملكوت **قوله** خوطب به سقراط خاطب به ماتن سقراط وقال ان كان المطلوب معلوما فلا وجه لطلبه وان كان مجهولا فبم تعرف انه المطلوب عند حصوله كعبد آبق ينشده من لا يعرفه فانه لو وجد ذلك العبد فبم يعرف انه ذلك العبد الآبق الذي كان في طلبه فعرض عليه سقراط قياسا واستنتج منه مطلوبا ولم يحل عقدة الشك هكذا نقل في فواتح كتاب البرهان من الشفاء **قوله** واجيب عنه بمنع الحصر بحتمل تقريرين الاول انا لا نسلم ان المطلوب اما معلوم مطلقا او مجهول مطلقا حتى يلزم تحصيل الحاصل او طلب المجهول المطلق بل يجوز ان يكون معلوما من وجه مشعورا به صالحا لان يتوجه اليه الطلب مجهولا من وجه اي من حيث نفس حقيقية فيطلب العلم بها بالكسب كما اذا علمنا الانسان بوجه الكاتب وبعد علمه بهذا الوجه قصدنا علم حقيقته فهو معلوم لنا من وجه وصالح لان يتوجه اليه الطلب فاذا اعملنا الفكر وانتقلنا منه الى مباديه ثم منها اليه حصل لنا العلم بحقيقته وصار الوجه المجهول اعني حقيقته معلوما فلا يلزم تحصيل الحاصل اذ الحاصل انما كان علما بالكاتب وما حصلناه بالفكر هو العلم بالحقيقة والطلب المجهول المطلق اذ الحقيقة لم يكن مجهولا مطلقا بل كانت معلومة بالوجه وهذا التقرير هو الذي يتوجه عليه عود السوال في بادي الراي ويندفع عنه عود السوال بتوضيح حاصل الجواب بما ذكرناه والمطلوب على هذا التقدير هو الوجه المجهول والمعرف ما يحصل بالحركة الفكرية بعد كون المطلوب معلوما بالوجه فالمجهول المطلوب هو حقيقة الانسان ومعرفها هذه اعني الحيوان الناطق الذي حصل بعد انتقال النفس من المطلوب المشعور بوجه الكاتب الى مباديه فالوجه المعلوم اعني الكاتب مثلا وجه للوجه المجهول اعني حقيقة الانسان فليس ههنا ثلثة امور

الوجه المعلوم والوجه المجهول ذو الوجهين وانما هناك امران الوجه المعلوم وذو الوجه وهو الوجه المجهول فلا يناسب هذا التقرير
ما ذكره ناقد المحصل اذ ليس المطلوب امرا ثالثا سوى الوجهين التقرير الثاني انا لا نسلم ان المطلوب اما معلوم مطلقا واما
مجهول مطلقا لجواز ان يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه سوا كان ذلك الوجه الذي فرض المطلوب مجهولا من
ذلك الوجه مجهولا في نفسه او معلوما في نفسه كما اذا كنا نعلم الانسان من حيث انه كاتب ولم نك نعلمه من حيث انه حيوان
ناطق فطلبناه من الوجه الذي كنا لا نعلمه به فانتقلنا من الانسان المشعور به بوجه الكاتب الى مباديه اعني الحيوان الناطق
سوا كان تلك المبادي قبل ذلك مجهولة في انفسها او معلومة في انفسها لكنها لم تكن مرآة لملاحظة الانسان مثلا فلما استحضرنا
تلك المبادي وربتنا بها جعلناها مرآة لملاحظة الانسان مثلا فانتقلنا بها اليه فحصل لنا العلم بالانسان من حيث انه حيوان
ناطق وقبل ذلك كان الانسان مجهولا لنا من هذا الوجه فالمطلوب على هذا التقرير هو ذو الوجهين المشعور به بالوجه المعلوم
قبل الحركة الفكرية والمعرف هو الوجه الذي كان المطلوب مجهولا من ذلك الوجه فهنا ثلثة امور الوجه المعلوم الذي كان
المطلوب معلوما من ذلك الوجه والوجه الذي كان المطلوب مجهولا من ذلك الوجه فصار معلوما بذلك الوجه بعد الحركة الفكرية
وذو الوجهين فالاول كالكاتب مثلا والثاني كالحيوان الناطق مثلا والثالث كالانسان مثلا وهذا التقرير هو الذي ينطبق
عليه كلام ناقد المحصل والمناسب جواب المصنف واعلم ان في اكتساب المجهولات التصورية من المعلومات التصورية مسلكين الاول
المسلك المشهور من ان في التعريف صورتين صورة المعرف بالكسر وهي الكاسبة وصورة المعرف بالفتح وهي المكتسبة وان
المترتب على التعريف هو العلم بصورة المعرف بالفتح والثاني ما زعمه بعض المتاخرين واقتفى به الشارح من ان في التعريف
صورة واحدة هي صورة المعرف بالكسر لكنها مرآة لملاحظة المعرف بالفتح فالمعرف بالفتح حاصل بالعرض ملتفت اليه بالذات
على عكس المعرف بالكسر فانه حاصل بالذات ملتفت اليه بالعرض والتقريران اللذان ذكرناهما تامان على كلا المذهبين اما التقرير
الاول فلان المطلوب على هذا التقرير هو الوجه المجهول المعلوم بالوجه المعلوم قبل الطلب فاذا حصلنا مباديه وانتقلنا منها اليه حصل
لنا المجهول بالحصول صورته كما هو على المسلك الاول او بصيرورته ملتفتا اليه بالذات بتلك المبادي كما هو على راي المسلك الثاني
واما التقرير الثاني فلان المطلوب على هذا التقرير هو ذو الوجه فاذا كنا علمنا المطلوب قبل الطلب بوجه معلوم ثم استحضرنا مباديه
وانتقلنا منها الى الوجه حصل لنا ذو الوجه من وجه كان مجهولا لنا من ذلك الوجه سوا كان حصول ذي الوجه بحصول صورته
بالذات او بالالتفات اليه بالذات وبالجملة فلا يبتني كلا التقريرين على احد المسلكين بخلاف تيوهم القاصرون **قوله** فاعلم اولا
اعلم ان في علم الشيء بالوجه احتمالات الاول ان الوجه فيه حاصل بالذات وملتفت اليه بالعرض وذو الوجه حاصل بالعرض
وملتفت اليه بالذات وهذا مذهب المتاخرين والثاني ان الحاصل بالذات والملتفت اليه بالذات هو الوجه من حيث الاتحاد بذي الوجه

وهذا مذهب المتقدمين والثالث ان الحاصل بالذات والملتفت اليه بالذات هو نفس الوجه واما ذو الوجه فليس بحاصل ولا ملتفت اليه اصلا لا بالذات ولا بالعرض وهذا الاحتمال باطل قطعا اذ على هذا لا يكون ذو الوجه معلوما اصلا لا بالذات ولا بالعرض فلا يكون علم الشئ بالوجه اذا عرفت هذا فاعلم ان تقرير العود على التقرير الاول للجواب ان هناك امران وجه معلوم وآخر مجهول والمعلوم معلوم مطلقا والمجهول مجهول مطلقا فلا يطلب المعلوم لكونه معلوما ولا المجهول لكونه مجهولا فلا اشكال بحاله فان بنى العود على الاحتمال الثالث تم ويكون الجواب ابطال ذلك الاحتمال وان بنى على الاحتمالين الاولين فلا يتوجه العود لان المطلوب اذا كان معلوما بالوجه لم يكن مجهولا مطلقا بل معلوما بالعرض لاتحاد الوجه المعلوم مع الوجه المجهول فيصح طلبه نعم لو كان الوجه معلوما ولم يكن المطلوب حاصلا وملتفتا اليه مطلقا لا بالذات ولا بالعرض بقي المطلوب مجهولا مغفولا عنه بالكلية فلا يتوجه اليه الطلب وهذا هو حاصل جواب المصنف عن العود ولا مساس لجواب ناقد المحصل بهذا التقرير اصلا اذ المطلوب على هذا التقرير هو الوجه المجهول لا الامر الثالث وتقرير العود على التقرير الثاني للجواب ان الوجه الذي يكون المطلوب معلوما منه معلوم مطلقا والوجه الذي يكون المطلوب مجهولا منه مجهول مطلقا فلا يتصور طلب شئ منهما والجواب عنه ما قال ناقد المحصل من انه لا يلزم من امتناع طلب الوجهين امتناع طلب الثالث اعني ذا الوجهين فانه ليس مجهولا مطلقا لكون الوجه المعلوم آلة المشاهدة ولا معلوما مطلقا لكونه مجهولا من وجه آخر غير الوجه المعلوم ولا يمس هذا التقرير جواب المصنف لان المطلوب على هذا التقرير ليس هو الوجه الذي فرض المطلوب مجهولا من ذلك الوجه بل هو ذو الوجه والمعلوم بالوجه المعلوم هو ذو الوجه لا ذلك الوجه المسمى بالوجه المجهول لان الوجه المعلوم ليس مرآة لملاحظة ذلك الوجه ثم لا يخفى ان العود على التقرير الثاني غير متوجه اذ حاصل ذلك التقرير ان المطلوب معلوم من وجه ومجهول من وجه آخر كالانسان اذا كان معلوما من حيث انه كاتب ومجهولا من حيث انه حيوان ناطق فيصح طلبه ولا يلزم من هذا ان يكون للانسان وجه هو معلوم في نفسه ووجه آخر هو مجهول في نفسه حتى يقال ان الوجه المعلوم معلوم والوجه المجهول مجهول وانما اللازم منه ان يكون الانسان معلوما من وجه بان يكون الوجه مرآة لملاحظته ومجهولا من وجه بان لا يكون ذلك الوجه مرآة لملاحظته ولا يلزم من ذلك ان يكون الوجه الذي فرض الانسان مجهولا من ذلك الوجه مجهولا في نفسه لجواز ان يكون الوجه معلوما في نفسه ولا يكون مرآة لملاحظة الانسان فلا يلزم من كون الانسان مجهولا من حيث انه حيوان ناطق ان يكون نفس الحيوان الناطق مجهولا فاذا قلنا ان المطلوب اعني الانسان معلوم من وجه الكاتب مجهول من حيث انه حيوان ناطق لم يتوجه ان يقال الكاتب معلوم والحيوان الناطق مجهول فلا يصح طلب شئ منهما اما اولا فلان المطلوب ليس هو الحيوان الناطق حتى يقال انه مجهول فلا يصح طلبه بل المطلوب هو الانسان وهو معلوم من وجه ومجهول من وجه وهذا هو جواب ناقد المحصل واما ثانيا فلانه لا يلزم من كون الانسان مجهولا من حيث انه حيوان ناطق كون الحيوان الناطق نفسه مجهولا فشتان بين الامرين ولعل ناقد

المحصل لم يتعرض لهذا النظر الى ان منع استلزام كون المطلوب مجهولا من وجه كون الوجه نفسه مجهولا الصحيح كون ذلك الوجه بنفسه مطلوبا اذ المطلوب هو ذو الوجه لا الوجه نفسه سواء كان معلوما او مجهولا فكان هذا المنع بمعزل عن الغرض هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ولعلك دريت بما اعلمناك في الدرس السابق وفي هذا الدرس ان الجواب من اصل الشك يحتمل تقريرين بستقيم على اولهما كلام المصنف لا كلام ناقد المحصل وعلى ثانيهما كلام ناقد المحصل لا كلام المصنف فايراد كلام ناقد المحصل عقب جواب المصنف من دون بيان التقريرين للجواب كما وقع من الشارح لا يخلو من خبط **قوله** واجيب عنه واختاره المصنف حاصل الجواب ان الوجه المجهول هو نفس حقيقة الشئ والوجه المعلوم عرضي له فالمجهول المطلوب ليس مجهولا مطلقا حتى يمتنع طلبه فان المطلوب هي الحقيقة المعلومة ببعض اعتباراتها فليس ههنا الا امران الوجه المعلوم وذو الوجه المعلوم وهذا الجواب صريح الانطباق على التقرير الاول الذي ذكرناه سابقا و لانطباق له على التقرير الثاني كما عرفت قال في الحاشية توضيحه انا لا نسلم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا لانه اذا كان الوجه المعلوم معلوما من حيث الاتحاد بذلك الشئ كان الوجه المجهول معلوما من حيث اتحاده مع الشئ المعلوم بالوجه المعلوم ولو بالعرض فتامل انتهى انت تعلم ان هذا الكلام يدل على ان هناك ثلثة امور الوجه المعلوم والوجه المجهول والشئ ذو الوجهين المتحد مع الوجهين وان المطلوب ليس نفس ذلك الشئ بل وجهه المجهول المتحد معه وهذا لم يعقل بعد بل ليس هناك الا امران الوجه المعلوم وذو الوجه المتحد معه وهو نفسه الوجه المجهول المتحد معه كما ينادي به كلام المصنف فما ذكره ليس توضيحا لكلام المصنف بل هو مسخ له ولعل لكلامه معنى لسنا نحصله **قوله** معلوم بالوجه المعلوم اعلم انه لا بد في الطلب من كون المطلوب معلوما بالوجه قطعا سواء كان ذلك اعني علمه بوجه ما حاصلا بالنظر كما اذا علمنا شيئا بالمشاهدة ثم قصدنا ان نعلم كنه حقيقته او حاصلا بالنظر كما اذا علمنا شيئا اولا بوجه ما بلا نظر ثم علمنا بوجه ما بالنظر ثم قصدنا ان نعلمه بحده وما يقال من انه لو وجب في الطلب كون المطلوب معلوما بالوجه لزم التسلسل اذ العلم بالوجه من خواص النظريات على ما اشتهر فيلزم ان يسبقه العلم بالوجه وهكذا في غاية السقوط اذ العلم بوجه ما غير مختص بالنظريات اذ العلم النظري هو ما يحصل بالفكر بان ينتقل من المطلوب المشعور به بوجه ما الى المبادي اما دفعة او تدريجا ثم منها الى المطلوب تدريجا وذلك غير لازم في علم الشئ بوجه ما فانا نعلم اكثر الاشياء بالوجوه ضرورة قبل الفكر نعم لو قيل بوجوب سبق العلم بالوجه الحاصل بالاكتساب على الطلب لزم التسلسل قطعا واما ما في بعض الشروح من الفرق بين العلم بوجه الشئ وعلم الشئ بالوجه بان الحاصل والملتفت اليه بالذات في الاول هو الوجه واما ذو الوجه فانما هو حاصل وملتفت اليه بالعرض وفي الثاني الحاصل بالذات هو الوجه والملتفت اليه بالذات هو ذو الوجه والاول بديهي وهو المحكوم عليه بوجوب سبقه على الطلب بخلاف الثاني فقد عرفت فساده مما سبق من ان الفرق بين علم الشئ بالوجه وبين العلم بوجه الشئ جزاف باطل على انه يجب ان يكون المطلوب

قبل الحركة الفكرية ملتفتا اليه بالذات اذ الطلب بالذات انما يتوجه الى ما يكون مقصودا بالذات فلا يكفي العلم بوجهه بالمعنى
الذي ذكره للطلب اذ لا يكون المطلوب في هذا العلم ملتفتا اليه بالذات كما لا يخفى **قوله** واجاب ناقد المحصل قد عرفت حال
الجواب وهو ان المطلوب معلوم من وجه قبل الطلب والمقصود بالطلب ان يحصل العلم بالمطلوب من وجه آخر لم يكن علمه بذلك
الوجه حاصلا قبل الطلب فليس المطلوب هو الوجه المعلوم ولا الوجه الذي كان المطلوب مجهولا من ذلك الوجه لان ذلك الوجه معرف
للمطلوب وليس مقصودا بالذات فانما المطلوب امر ثالث هو ذو الوجهين ولا يلزم من امتناع طلب الوجهين امتناع طلب ذي
الوجهين وقد علمت سابقا ان هذا الجواب غير متوقف على القول بافادة المعرف بالكسر حصول صورة المعرف بالفتح فتذكر
قوله بحيث يستلزم تصوره حصول صورة الشئ المعرف بالفتح قال في الحاشية بناء على ان في التعاريف تصورين تصور
المعرف بالكسر وتصور المعرف بالفتح والفرق بينهما في الحد التام بالاجمال والتفصيل انتهى قد عرفت سابقا ان اصل الجواب غير متوقف
على القول بحصول صورة المعرف بالفتح بالذات في التعريف بل الجواب قد تم على قوله بان المصير امر آخر مرآة لمشاهدته ولا مدخل
لقوله بحيث يستلزم تصور حصول صورة الشئ المعرف بالفتح في اصل الجواب وانما ذيل الجواب بهذا الكلام تبيانا لما هو الحق
من ان المترتب على التعريف والكسب هو العلم لا الالتفات فقط او يقال انه اراد حصول صورة المعرف بالفتح اعم من الحصول
بالذات والحصول بالعرض فيتقيم الكلام على المسلكين **قوله** وانت خبير حاصله ان صورة المعرف بالفتح لا تحصل بالتعريف
فقط بل تحصل في الذهن امر ثالث سوى الوجهين وانما الحاصل قبل الطلب صورة الوجه المعلوم وبعد الطلب صورة الوجه الآخر
فالمطلوب هو صورة ذلك الوجه الذي هو المعرف على وجه يشاهد به المعرف بالفتح فليس المقصود امرا ثالثا سوى الوجهين و
انت خبير بان المطلوب هو الذي يقصد بالنظر فعلى مذهب من يقول بعدم حصول صورة المعرف بالفتح في التعريف يكون المقصود
بالنظر هو الالتفات بالذات الى المعرف بالفتح فيكون المطلوب هو ذلك الالتفات فليس المطلوب هو صورة الوجه المعلوم ولا صورة
الوجه الآخر الذي جعل معرفا بعد الطلب لعدم تعلق القصد بهما بالذات فانما المطلوب هو الامر الثالث الذي هو الملتفت
اليه بالذات بصورة المعرف فرقية الالتفات اليه فقد صح كلام ناقد المحصل على هذا المسلك ايضا وانكان مراده الاعتراض
على قوله بحيث يستلزم تصوره حصول صورة الشئ المعرف بالفتح فقد عرفت ان هذا القول لا مدخل له في الجواب فيكون الجواب
سالما عن الايراد ويكون قول الشارح فمن اين المطلوب امر ثالث سوى الوجهين حشوا باطلا على انك قد عرفت وجه صحة هذا
القول على المسلكين بان يراد بحصول صورة المعرف بالفتح اعم من الحصول بالذات والحصول بالعرض فان قلت لعل
مبنى ايراد الشارح على ما تقرر عند القدماء من ان الملتفت اليه بالذات في علم الشئ بالوجه هو الوجه من حيث الاتحاد مع
ذي الوجه فلا يكون الملتفت اليه بالذات ايضا امرا ثالثا سوى الوجهين قلت لا يلائم ذلك قول الشارح على خلاف امر لقصد

والالتفات لانه یدل علی ان القصد والالتفات متعلق بالمعرف بالفتح بالذات وبالمعرف بالکسر بالعرض الا ان یقال ان وجه الخلاف بین امر القصد والالتفات وبین امر الحصول والتصور هو ان الحاصل المتصور بالذات هو نفس المعرف بالکسر واما المعرف بالفتح فحاصل متصور بالعرض والمقصود والملتفت الیه بالذات هو المعرف بالکسر من حیث اتحاده مع المعرف بالفتح ولا یخفی سماجة هذا التوجیه ثم لا یخفی ان ایراد الشارح مبنی علی قول فاسد اعنی القول لعدم حصول المعرف بالفتح فی التعریف وستعرف فساده عن قریب فیکون فاسد الکلام ناقد المحصل محصل جید عند الناقدین **قوله** فان فی التعریفات تصورا واحدا علمناک سابقا ان فی التعریف مسلکین الاول ان المعرف یفید علما جدیدا لم یکن حاصلا وهو علم المعرف بالفتح وهذا هو المذهب المشهور المتفق علیه الجمهور الثانی ان فی التعریف صورة واحدة هی صورة المعرف بالکسر لکنها آلة لملاحظة المعرف بالفتح فالمترتب علی الکسب التصوری هو الالتفات الی المعرف بالفتح لا غیر وهذا مذهب بعض المتاخرین الذین هلک الشارح فی الاقتدار بهم والحق هو المذهب الاول اذ المترتب علی الکسب والنظر هو العلم وهو المتصف بالبداهة والنظریة دون الالتفات والملاحظة التی هی من افعال النفس واما المذهب الثانی فباطل من وجوه الاول انه یلزم علی هذا ان لا یکون شیء من التصورات نظریا حاصلا بطریق الکسب ولا یحصل صورة غیر حاصلة بالنظر لانه یتحقق الانتقال من المبادی الی المطلوب الثانی انه یلزم علیه ان لا یکتسب نظری من نظری اذ النظری الکاسب اما ان یکون حاصلا اولا فان کان حاصلا لزم خلاف المذهب من عدم حصول صورة نظری بالکسب وان لم یکن حاصلا بل کان الحاصل کاسب ذلک النظری الکاسب کحد الحد مثلا فاما ان یجعل کاسب الکاسب کحد الحد مرآة لملاحظة المکتسب من المکتسب اعنی المحدود مثلا لغا الکاسب المتوسط الذی فرض نظریا او یجعل مرآة لملاحظة الکاسب النظری فالمکتسب النظری غیر ملاحظ ولا ملتفت الیه فلا یکون مکتسبا ولا مجال لان یقال ان کاسب الکاسب مرآة لملاحظة النظری الکاسب والنظری الکاسب مرآة لملاحظة النظری المکتسب لان النظری الکاسب لیس حاصلا حتی یکون مرآة لملاحظة غیره وانما الحاصل کاسب الکاسب الثالث ان المعرف بالفتح قد لا یکون موجودا فی الخارج فلو لم یکن موجودا فی الذهن ایضا کان لا شیئا محضا فکیف تتعلق به الالتفات الا ان یقال ان المعرف بالکسر متحد معه بنحو من الاتحاد فالمعرف بالفتح موجود ولو بالعرض بوجود المعرف بالکسر وهذا القدر من الوجود کاف لتعلق الالتفات وانت تعلم انه لو لم یلاحظ الذهن التغایر بینه وبین المعرف بالکسر لم یمکن ان یجعل المعرف بالکسر مرآة لملاحظته وآلة للالتفات الیه فلا بد له من وجود منحاز عن وجود المعرف بالکسر فافهم وسنعود الی تحقیق هذا المقام فی بحث التعریف انشاء الله تعالی **قوله** وانما قیدنا المطلوب بالتصوری کلام الشیخ فی فواتح کتاب البرهان من الشفاء صریح فی انه لا اختصاص لهذا الشک بالمطلوب التصوری وهو الحق فان حاصل الشک هو ان المطلوب اما معلوم فالطلب تحصیل الحاصل او مجهول فالطلب طلب المجهول المطلق عار فی التصورات والتصدیقات علی السواء وحاصل الجواب هو ان المطلوب

معلوم من وجه ومجهول من وجه جار فيهما بلا فرق فان المطلوب يكون قبل الطلب معلوما بالعلم التصوري مجهولا بالعلم التصديقي فلا وجه لتخصيص الشك بالمطلوب التصوري نعم اندفاع الشك في التصديقات اظهر من اندفاعه في التصورات الا ان هذا لا يوجب اختصاصه بالتصورات ولعل الشارح بنى تخصيص الشك بالتصورات على ما ذكر فيما سبق من ان التصديق اعني الاذعان الذي هو المطلوب في التصديقات ليس من قبيل العلم بل من لواحقه فلا يتوجه السوال في النسبة الخبرية او ما ليفرض متعلق الاذعان بانه اما معلوم فيلزم من طلبه تحصيل الحاصل او مجهول فيلزم طلب المجهول المطلق لانه معلوم والمطلوب ليس هو العلم حتى يلزم تحصيل الحاصل بل هو الاذعان وهو ليس من قبيل العلم وقد علمناك سابقا ان الاذعان علم وان جعله من لواحق الادراك باطل فيكون هذا الكلام بناء فاسد على فاسد ثم لا يخفى انه يلزم الشارح ان لا يكون شئ من العلوم نظريا ومكتسبا ومترتبا على النظر اما في التصديقات فلان المكتسب بالنظر هناك هو الاذعان وهو عنده ليس علما واما في التصورات فلان المترتب على النظر هناك عنده هو الالتفات لا العلم وهذا كله آفة التقليد والله ولي العصمة والتسديد **قوله** موضوع العلم الخ بل موضوع العلم ما يبحث فيه عن العوارض الذاتية له اولا نواعه اولاعراضه الذاتية او انواع اعراضه الذاتية بل يكون موضوع المسئلة اما نفس موضوع العلم كقولنا في العلم الطبعي كل جسم فله حيز طبعي او نوعه كقولنا في الفلك لا يقبل الخرق والالتيام او جزئه كقولنا كل صورة جسمية متناهية او عرضا ذاتيا له فاما ان يثبت له ما هو عرض ذاتي لذلك العرض الذاتي كقولنا كل حركة منطبقة على الزمان او يثبت له ما يلحقه لامر اعم كقولنا كل حركة يقتسم لا الى نهاية فانه عارض له بواسطة الاتصال او يكون موضوع المسئلة نوع عرضه الذاتي ويثبت له ما هو عرض ذاتي له كقولنا كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد وان يسكن بينهما او يثبت له ما يلحقه لامر اعم كقولنا كل حركة طبيعية لا تخلل السكون بينهما او يكون موضوع المسئلة موضوع العلم مع العرض الذاتي كقولنا هل الجسم المتحرك يجتمع فيه اقتضاء قسري وطبعي معا او نوع موضوع العلم مع العرض الذاتي كقولنا هل الحيوان المتحرك يخلو عن ارادة او عرض العرض الذاتي كقولنا هل لبطوء الحركة تخلل السكون فالبحث في العلم لا يجب ان يكون مقصورا على العوارض الذاتية لنفس موضوعه قال الشيخ في برهان الشفاء الموضوعات هي الاشياء التي انما يبحث في الصناعة عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها والمسائل هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع اولانواعه اوعوارضه اولانواعها انتهى وهذا صريح فيما ذكرنا اذ لو وجب قصر البحث في العلم على العوارض الذاتية لموضوعه لوجب ان يكون المسائل في العلم هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لنفس موضوعه فقط ففي سياق كلامه دلالة على ان قوله في تعريف الموضوعات عن الاحوال المنسوبة اليها اشارة الى المحمولات التي ليست اعراضا ذاتية لنفس موضوع العلم بل هي عوارض ذاتية لانواعه اولانواع اعراضه وما قيل من ان ما يعرض الشئ لامر اخص عرض غريب له والعرض الغريب لا ينسب اليه لا يبحث عنه في العلم الذي ذلك الشئ موضوعه فمراد الشيخ بالاحوال المنسوبة الى الموضوع هي العوارض الذاتية له وذكر بعد

للبيان واما العوارض الذاتية في تعريف المسائل فكان المراد منها العوارض الذاتية الشاملة لافراد المعروض على الاطلاق كالتحيز للجسم لا بالجسم العرض الذاتي الشامل على التقابل كالزوجية للعدد فكان معنى كلامه ان المسائل هي القضايا التي محمولاتها عوارض شاملة للموضوع على الاطلاق واما عوارض شاملة له على التقابل او شاملة لنوعه وعرضه على الاطلاق وكالاقسمين اعراض ذاتية للموضوع لكن القسم الاول شامل للموضوع على الاطلاق والقسم الثاني شامل له على التقابل في غاية السخافة والسقوط لان العوارض الغريبة للموضوع على نحوين فمنها ما هي عوارض ذاتية لانواعه واعراضه وان كانت غريبة بالقياس اليه نفسه ومنها ما هي غريبة بالقياس الى انواعه واعراضه ايضا فالنحو الثاني لا ينسب اليه ولا يبحث عنه في العلم واما الاول فلا ريب في كونه مبحوثا بل ما من علم الا ويبحث فيه عن ذلك النحو من العوارض وما وقع في عبارات القوم من ان العوارض الغريبة لموضوع العلم لا يبحث عنها في العلم ليس المراد به انها لا يبحث عنها في العلم مطلقا والا لوجب ان لا يكون موضوع المسئلة الا ما هو موضوع العلم وليس الامر كذلك اذ موضوع المسئلة قد يكون نوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتي ولو وجب ان يكون محمول المسئلة هو العرض الذاتي لنفس موضوع العلم فاذا جعل موضوع المسئلة نوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتي كان ذلك المحمول عارضا لذلك الموضوع الذي هو نوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتي بواسطة امر اعم هو نفس موضوع العلم فيكون ذلك المحمول عرضا غريبا لموضوع المسئلة اذ ما يعرض الشيء بواسطة امر اعم عرض غريب قطعا وقد تقرر عندهم ان محمولات المسائل يجب ان تكون اعراضا ذاتية لموضوعاتها والا لم تتعلق بها اليقين الدائم الثابت كما نص عليه الشيخ في برهان الشفا بل المراد ان الاعراض الغريبة لا يبحث عنها بان تجعل محمولات لما هي اعراض غريبة بالقياس اليه ففي المسئلة القائلة ان الفلك لا يقبل الخرق والالتيام لا يصح ان يجعل موضوع المسئلة الجسم فان هذا المحمول ليس عرضا ذاتيا للجسم وانما هو عرض ذاتي للفلك وايضا فقد قال الشيخ في برهان الشفا في خواتم الفصل الذي نقلنا كلامه سابقا عن فواتحه ان المسائل اذا كانت موضوعاتها موضوع الصناعة كانت محمولاتها من اعراضه الذاتية واجناس اعراضه واعراض اعراضه وان كانت موضوعاتها من اعراضه الذاتية جاز ان يكون محمولاتها من جنس الموضوع ومن انواعه وفصوله واعراضه واعراض اعراضه واجناس اعراض اخرى وفصولها وما يجري مجراها انتهى فقد جوز ان يكون محمول المسئلة التي موضوعها عرض ذاتي لموضوع العلم جنس موضوع العلم او نوعه او فصله ولا ريب في ان جنس موضوع العلم ونوعه وفصله لا تكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم فقد وضح ان محمول المسئلة لا يجب ان يكون من الاعراض الذاتية لموضوع العلم بل قد يكون من الاحوال المنسوبة اليه فاذا كان موضوع المسئلة عرضه الذاتي ومحمولها جنس موضوع العلم او فصله فانما يبحث في العلم عن جنسه وفصله من حيث انهما جوهريات موضوعه اذ جوهريات موضوع العلم تكون مفروغة عنها في العلم ولا من حيث انهما من اعراضه الذاتية لانهما ليسا من تلك الاعراض بل من حيث انهما من الاعراض الذاتية لعرضه الذاتي فهما من الاحوال المنسوبة اليه بهذا الاعتبار وايضا قال الشيخ في ذلك الفصل

ان الموضوع فی المسئلة الخاصة لعلم ما اما ان یکون داخلا فی جملة موضوعاتها او کائنا من جملة اعراضه الذاتیة له والداخل فی جملة موضوعها اما نفس موضوعه سواء کان واحد الموضوع او کثیر الموضوع مثل قولنا هل الجسم منقسم الی ما لا نهایة له ذلک فی مسائل العلم الطبیعی وامّا نوع له کقولنا هل الهواء المحبوس فی المار بند فع الی فوق بالطبع او لا نضغاطه انقاسر منه وهل العصب مبدء للدماغ او القلب والکائن من اعراضه الذاتیة اما عرض ذاتی لموضوعه کقولنا هل حرکة کذا مضادة لحرکة کذا او عرض ذاتی لانواع موضوعه کقولنا هل الاضافة التشمیسیة مسخنة او عرض ذاتی لنوع عرض ذاتی له کقولنا هل البطار الحرکة تتخلل سکون انتهی فالمحمولات فی المسائل انتهی موضوعاتها انواع لموضوع العلم او انواع اعراض له لیست عوارض ذاتیة لموضوع العلم بل لموضوعات المسائل فان الشیخ قد نص علی ان ما یعرض الشیء لامر خص کان ذلک الشیء محتاجا فی لحوق ایاه الی ان یصیر نوعا معینا متهیأ لقبوله لا یکون عرضا ذاتیا له فمحمولات تلک المسائل لا تکون اعراضا ذاتیة لنفس موضوع العلم ومانطین من انها وان لم تکن عوارض ذاتیة لموضوع العلم اذا اخذ لا بشرط شیء فهی من اعراضه الذاتیة اذا اخذ من حیث هو لا لا بشرط شیء او من حیث سریانه فی الافراد کلا او بعضا فستعرف انه اخص من ان یلیق الیه وامّا ما قال بهمنیار فی التحصیل لو کانت العوارض الغریبة یبحث عنها فی العلم لکان یدخل کل علم فی کل علم وصار النظر لیس فی علم مخصوص ولکان العلم الجزئی علما کلیا ولما کانت العلوم متباینة انتهی فلا یدل علی عدم جواز البحث فی العلم عن العوارض الذاتیة لانواع موضوعه ولا نواع اعراضه الذاتیة لانه انما عنی بالعوارض الغریبة التی حکم بعدم جواز البحث عنها فی العلوم العوارض الغریبة لموضوع العلم وموضوعات المسائل مطلقا اذ لا یلزم من البحث فی العلم عن العوارض الذاتیة لموضوعات المسائل التی هی عوارض غریبة بالقیاس الی موضوع العلم الدخول المسائل التی موضوعاتها انواع لموضوع العلم او انواع لاعراضه ومحمولاتها اعراض ذاتیة لموضوعاتها فی العلم ولا ضیر فیه وقد نص الشیخ علی ان موضوع الفن اذا کان نوعا لموضوع الصناعة ولم یوخذ مع حیثیة لم تو خذ فی موضوع الصناعة فهذا الفن جزء من ذلک العلم کما فی فن السمار والعالم والطبعی نعم لو جاز البحث فی العلم عن العوارض الغریبة مطلقا لزم اختلاط العلوم وعدم کون النظر فی علم مخصوص وکون العلم الجزئی کلیا فالعلم الطبعی مثلا ما یبحث فیه عن العوارض الذاتیة للجسم ولانواعه اولا عراضه اوانواع اعراضه من جهة اشتماله علی قوة التغیر فلا یلزم اختلاطه بعلم لا یبحث فیه عن تلک العوارض ولا صیرورته علما کلیا فلو کان مراده بالعوارض الغریبة العوارض الغریبة بالقیاس الی موضوع العلم فقط لم یتم تعلیله ومن العجائب ما وقع عن بعض الشراح فی بعض تعلیقاته قال عدم البحث فی العلم عن العوارض الغریبة لموضوعه مبنی علی مقدمات استحسانیة هی انه اذا کان شیء موضوعا لعلم وکان له انواع ولم یکن لبعض انواعه احوال کثیرة وکان لبعضها تلک مطلقا او مقیدا بقید فناسب ان یجعل احوال البعض من جملة العلم الذی موضوعه ذلک الشیء واحوال البعض الآخر علما آخر اتفاقیة فالقوم لما وجدوا الموجود الذی هو موضوع الالهی انواعا کثیرة ووجدوا لبعضها احوالا کثیرة کالجسم

الطبعی مقیدا بالحرکۃ والسکون والعدد والمقدار بلا تقیید والنفس الناطقۃ من حیث کونہا مبدء عمل والمعقولات الثانیۃ من حیث
الایصال الی المجہولات جعلوا الکلام من مباحث تلک الاشیاء علما برأسہ واخرجوہ من العلم الذی موضوعہ الموجود واذا لم یجدوا مباحث
البعض الآخر کذلک ادرجوہا فی ذلک العلم کمباحث المفارقات ونحوہا وقس علی ذلک حال الطبعی والطب فان بعض انواع
الجسم الطبعی الذی ہو بدن الانسان من حیث الصحۃ والمرض لما کان لہ احوال کثیرۃ مہمۃ جعلوہا علما برأسہ وافردوہ عن الطبعی
وجعلوہ تحتہ بخلاف مباحث النبات والحیوان والانسان لا من ہذہ الحیثیۃ فانہم جعلوہا من اجزاء الطبعی بالجملۃ فیجوز البحث
فی العلم عن الاعراض الغریبۃ لموضوع العلم وان لم یقع البحث فی علم عما یعرض موضوعہ بوساطۃ امر اعم مع جواز البحث عن العرض
الغریب لانہ لم یوجد اعم یکون احوالہ قلیلۃ وللاخص منہ احوال کثیرۃ حتی یدرج مباحث احوال الاعم فی العلم الذی موضوعہ
الاخص قال وبہذا یندفع ما قال جہنیا راذا نما یلزم دخول کل علم فی کل علم لو لم یکن فی کل علم مباحث کثیرۃ یستحسن افراد العلم بہا
عن العلم بما عداہا وانما یلزم کون العلم الجزئی کلیا لو کانت مباحث العلم الکلی قلیلۃ یستحسن ادراجہا فی العلم الجزئی وانما یلزم عدم
تباین العلوم لو لم یکن لکل منہا مباحث کثیرۃ یستحسن افرادہا بالتدوین ہذا کلامہ لخصناہ وہذا الکلام اخص من ان یلتفت الیہ و
الوقت اعز من ان یضاع فی الاعتراض علیہ فلیس ان العلوم انما تمایز بتمایز موضوعاتہا وتمایز الموضوعات قد یکون بتباینہا
کموضوع الحساب وموضوع الطبعی وقد یکون بالعموم والخصوص کموضوع الطبعی وموضوع الطب وقد یکون بالحیثیات الملحوظۃ فی
البحث کما فی موضوع فن السماء والعالم وموضوع الہیئۃ المجسمۃ وعلی ما ذکرہ ہذا القائل یکون تمایز العلوم فیما بینہا لاجل کثرۃ مباحثہا
وقلتہا ویکون کل علم یفرض فنا من العلم الالٰہی ویکون کل صناعۃ جزئیۃ کعلم الارغنون وعلم الفلاحۃ وغیرہما من اجزاء الفلسفۃ
الاولی لامن جزئیاتہا والتزام ذلک انسلاخ عن الفطرۃ الانسانیۃ اما العلم الالٰہی باحث عن احوال مالا یفتقر فی الوجود الی
المادۃ ویلحظ ہذہ الجہۃ فی کل مسئلۃ مسئلۃ وکل فن فن من ذلک العلم فکیف یندرج فیہ العلم الطبعی الباحث عن احوال ما
یفتقر فی الوجود الی المادۃ من جہۃ اشتمالہ علی المادۃ والبحث عن احوال الاخص انما یندرج فی العلم الباحث عن احوال الاعم
اذا لوحظ فی البحث عن احوال الاخص الحیثیۃ الملحوظۃ فی البحث عن احوال الاعم ولذا کان البحث عن احوال کائنات الجو والمعادن
والنباتات والحیوان والانسان اجزاء للطبعی ولم یکن علم الکیمیاء الذی موضوعہ الاجساد المعدنیۃ وعلم الفلاحۃ وعلم البطرۃ وعلم الطب
اجزاء منہ بل جزئیات لہ واما ما ینطق بہ کلامہ من ان علم المفارقات قلۃ مباحثہ جعل من اجزاء العلم الکلی فزیادۃ نغمۃ فی الطنبور
لان موضوع علم المفارقات المسمی بالعلم الالٰہی بالمعنی الاخص الملقب بالفلوجیا ہو الآلہ الحق والمفارقات النوریۃ والمبحوث
عنہ فیہ احوال موضوعہ الخاصۃ بہ وموضوع العلم الالٰہی بالمعنی الاعم اعنی العلم الکلی المسمی بالفلسفۃ الاولی ہو الموجود بما ہو موجود
والمبحوث عنہ فیہ احوال الموجود بما ہو موجود فتوہم کون علم المفارقات جزء من العلم الکلی توہم بعید فانہ لیس علما کلیا بل من جزئیاتہ والعلم

استنهاه انه لما راى القوم يقسمون الحكمة الى علم يتعلق باحوال ما يفتقر الى المادة فى الوجود ين ويسمونه بالطبعى والى علم يتعلق باحوال ما يفتقر اليها فى احد الوجودين ويسمونه بالرياضى والى علم يتعلق باحوال ما لا يفتقر اليها فى الوجودين ويسمونه بالالهى حسب ان الثالث هو العلم الكلى وان علم المفارقات جزء منه وليس الامر كما زعم اذ الثالث ينقسم الى قسمين احدهما العلم بتقاسيم الوجود واحوال الموجود بما هو موجود وثانيهما علم المفارقات والاول هو العلم الكلى المسمى بالفلسفة الاولى والثانى هو العلم الربوبى الملقب باقولوجيا فنسبة الثانى الى الاول كنسبة فن السمار والعالم الى فن سماع الطبعى الباحث عما يعم الاجسام لا كنسبة فن السمار والعالم الى العلم الطبعى وافحش من ذلك كله تجويزه ادراج العلم الكلى الباحث عن احوال الاعم تحت العلم الجزئى الباحث عن احوال الاخص وحكمه بان عدم وقوع ذلك انما هو لعدم وجود اعم يقبل احواله بالنسبة الى احوال الاخص فيجوز على رايه ان يجعل الفلسفة الاولى جزء من علم الارغنون والفلاحة والسطرنج غاية الامر ان يكون ذلك غير مستحسن لاجل كثرة مباحث الفلسفة الاولى على ان حكمه بعدم وجود اعم يقبل احواله بالنسبة الى احوال الاخص فى حيز الخفاء فلعل احوال الحيوان المبحوثة عنها فى كتاب الحيوان من الطبعى اقل من مباحث الطب فيستحسن على رايه ان يجعل كتاب الحيوان جزء من الطب واما جوابه عن كلام بهمنيار فهو التزام للملازم لا منع للملازمة اذ حاصل كلامه يرجع الى ان لا باس فى دخول كل علم فى كل علم وكون العلم الجزئى كليا وعدم تباين العلوم وانما افرز كل منها عن الآخر لاجل كثرة كل منها واللوازم باطلة بلا ارتياب وقد افضى بنا الكلام الى الاطناب فى هذا الباب تبصرة للاولى وتذكرة للطلاب بالحق والصواب **قوله** ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية بل ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية او الاحوال المنسوبة اليه بالتفصيل الذى سبق والمراد ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية او الاحوال المنسوبة اليه من حيث انها اعراض ذاتية له او احوال منسوبة اليه فلا يرد ان العرض الذاتى للموضوع اما عارض له بالذات فهو عرض ذاتى لعرضه الذاتى المساوى له بواسطة المساوى واما عارض له بواسطة المساوى فهو عارض لهذا المساوى بالذات فيصدق على عرضه الذاتى انه يبحث فى العلم عن عرضه الذاتى فينتقض به تعريف الموضوع وذلك لانه لا يبحث فى العلم عن العوارض الذاتية من حيث انها عوارض ذاتية للعرض الذاتى بل من حيث انها عوارض ذاتية لموضوع العلم واما العوارض الذاتية لموضوعات المسائل اذا كانت غير موضوع العلم فانما يبحث عنها فى العلم لكونها من الاحوال المنسوبة الى موضوعه وفى الفن والباب لكونها من الاعراض الذاتية لموضوع الفن والباب مثلا انما يبحث عن قوة اللمس فى الطبعى لانه من الاحوال المنسوبة الى الجسم الطبعى وفى كتاب الحيوان لانه من العوارض الذاتية للحيوان فلا ينتقض التعريف بموضوعات المسائل اذ لا يبحث فى العلم عن عوارضها الذاتية لانها عوارضها الذاتية وانما يبحث عنها فى العلم لانها من الاحوال المنسوبة الى موضوعه نعم يرد النقض بها على من اكتفى فى تعريف موضوع العلم بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وان اعتبر قيد الحيثية اذ يصدق على موضوعات المسائل انها يبحث فى العلم عن اعراضها الذاتية من حيث انها اعراض ذاتية لها لا من حيث انها اعراض

ذاتية لنفس موضوع العلم لكونها اعراضا غريبة بالقياس اليه فافهم ثم في قصر البحث في العلم على العوارض الذاتية لموضوعه او الاحوال المنسوبة اليه اشكال مشهور وهو انهم يبحثون عن النفس الناطقة واحوالها في العلم الطبعي مع انها ليست نفس موضوع العلم ولا نوعه ولا اعراضا ذاتية له ولا نوع عرض ذاتي له ولا اعراضا ذاتية لعرضه الذاتي او لنوعه واحوالها ليست اعراضا ذاتية لموضوع العلم ولا احوالا منسوبة اليه ويجاب عنه بان النفس صورة منوعة للجسم وجزء لنوعه وقد سبق ان موضوع المسئلة قد يكون جزء الموضوع ويثبت له ما هو عرض ذاتي له والبحث عن النفس من هذا القبيل وفيه ان النفس ان كانت جزء من الانسان فليست جزء من موضوع العلم وما سبق هو ان موضوع المسئلة قد يكون جزء لموضوع العلم الا ان يقال انه يجوز البحث عن جزء نوع موضوع العلم ايضا وان كان ذلك الجزء مباينا لموضوع العلم وما يقال من انه لا حاجة الى تجويز البحث عن جزء النوع فان جزء النوع يكون عرضا ذاتيا لجنسه الذي هو موضوع العلم فالنفس لما كانت جزء من نوع الجسم كانت من عوارضه الذاتية فالبحث عنها في الطبعي بحث عن العرض الذاتي لموضوعه ولا ريب في جوازه وقوعه لا يكاد يتم اذ العرض الذاتي للشئ ما يعرضه ويحمل عليه اما مواطاة او اشتقاقا والنفس ليست عارضة للجسم لانها مباينة اياه مفارقة غير محمولة عليه لعدم قيامها به فلا سباغ لعدها من الاعراض الذاتية للجسم وما يتخيل من ان البدن مادة الانسان والنفس صورته له والمادة والصورة جنس وفصل باعتبار فالنفس يكون فصلا باعتبار فيكون محمولا ذاتيا للانسان ومحمولا عرضيا لجنسه الذي هو الجسم حال عن التحصيل كما سيأتي انشاء الله تعالى في مقامه ومن العجائب ما سبق الى بعض الاذهان من ان البحث عن النفس استطرادي من جهة تعلقه بالبدن وانما هو بالاصالة من جملة مباحث الحكمة الوسطى اعني الرياضي الباحث عما لا يفتقر الى المادة افتقارا كليا ولا يستغني عنها استغناء كليا فان النفس تحتاج الى المادة في حدوثها وتستغني عنها في بقائها ولما قضى الوطر عن مباحث النفس في كتاب من الطبعي ولم تبق حاجة الى استيناف فيها في الرياضي خص موضوع الرياضي بالكم وهذا القائل قد غفل عن ان الرياضي باحث عما يفتقر في الوجود العيني الى المادة ويستغني عن اعتبار خصوص المادة في الوجود الذهني وان النفس لا تفتقر في وجودها العيني الى المادة لانها قائمة لا في مادة انما تحتاج في حدوثها الى مادة تتعلق هي بها تعلق التدبير والتصرف لا غير وبين الامرين بون بعيد نعم لو قال ان مباحث النفس بالاصالة من جملة علم المفارقات وذكرها في الطبعي استطرادي لكان اقرب من ان يصغى اليه وقد استوفينا الكلام في هذا المرام في تعليقاتنا على تلخيص الشفاء لسيدي وابي اب الآباء جزاه الله عنا خير الجزاء وتغمده بالغفران والرضوان والرضاء **قوله** اي الامور الخارجة قال الشيخ في برهان الشفاء ان المحمول في المسئلة يكون مجهول الانية فيطلب فيها الانية لانه مجهول اللمية فيطلب فيها اللمية دون الانية فلا يجوز ان يكون طبيعة جنس او فصل او شيئا مجتمعا منهما اذا كانت طبيعة الموضوع محصلة فان المحمولات التي تؤخذ في حد الشئ يجب ان تكون بينة

الثبوت للشئ اذا تحقق الشئ هذا كلامه فقد فصل القول فى ذلك ثم قال وقد يبرهن على وجودها يعنى الذاتيات لشئ اذا كان
عرف لعوارضه ولم يكن يتحقق جوهره فعرف مثلا من جهة ما هو منسوب الى شئ اوله فعل او انفعال ولم يكن عرف ذاته مثلا انما
يطلب هل النفس جوهر اوليس بجوهر والجوهر جنس للنفس لكن انما يطلب هذا اذا لم نكن عرفنا النفس بذاتها بل عرفناها من
جهة ما هى مضافة الى البدن وكمال ماله وليصدق عليها الافاعيل الحيوانية وبالجملة اذا عرفناها من جهة انها شئ ما وكمال كذا او
مبدء لكذا فنكون بعد ما عرفنا ذاتها فاذا لم نكن وضعنا حقيقة ذاتها لم نطلب حمل امر آخر عليها ذلك الامر جنس لذاتها ولم
يكن المحمول فى طلبنا بالحقيقة جنسا للموضوع فى القضية بل كان جنسا لامر آخر يعرض له هذا الذى يطلب المحمول له هذا كلامه
وبالجملة فالبحث فى العلم انما يكون عن الامور الخارجة عن موضوعه لعارضة له بالذات اوبواسطة امر مساو له اعنى العوارض
الذاتية له ومن ههنا تسمعهم يقولون ان الموضوع وذاتياته تكون مفروغة عنها فى العلم واما ما يستدل به على ذلك من ان
مسائل العلم قضايا يكون فيها اثبات المحمولات المطلوبة للموضوع وهو يتوقف على ثبوت الموضوع واجزائه فلو كان ثبوت
الموضوع واجزائه من المسائل لزم توقف الشئ على نفسه ففى غاية السقوط لانه ان اريد ان اثبات المحمولات المطلوبة
للموضوع موقوف على ثبوت الموضوع اى وجوده فمسلم لكن لا يلزم منه الا ان يكون اثبات الوجود للموضوع مفروغا عنه لا اثبات
ذاتياته له وان اريد ان اثبات المحمولات المطلوبة للموضوع موقوف على اثبات ذاتيات الموضوع له فذلك فى حيز الخفاء و
اما ما قيل فى ازاحة ذلك من ان فرعية ثبوت الشئ للشئ على ثبوت المثبت له مم والحق الاستلزام ولو سلم فتوقف اثبات
شئ لشئ على اثباته مم فليس لشئ اذ مقصود المستدل هو ان التصديق بالهلية المركبة الذى هو المطلوب فى المسائل متوقف
على الهلية البسيطة للموضوع فان التصديق بالهلية البسيطة مقدم على التصديق بالهلية المركبة ولا يتوقف هذا على فرعية
ثبوت الشئ للشئ على ثبوت المثبت له ولا على توقف اثبات شئ لشئ على اثباته فمدخل **قوله** العارضة ما يقال ان المراد
بالعارض الخارج المحمول بالمواطاة بناء على ان المعتبر فى المسائل هو الحمل بالمواطاة وذكر المبادى فى الامثلة ممن تميل
النفس لم يس لشئ فقد صرح الشيخ بان العوارض اللاحقة للموضوع قد تكون صورا وقد تكون اعراضا وقد تكون مشتقة منهما
فالاول نحو كل جسم ففيه مبدء ميل فان مبدء الميل هو الصورة والثانى نحو كل جسم فله حيز طبعى والثالث نحو كل جسم محدد للجهات
فلكى والرابع نحو كل جسم فلكى متحرك واما ان المعتبر فى المسائل هو الحمل بالمواطات فجوابه انه كما يقصد فى المسائل اثبات
بعض العوارض للموضوع مواطاة فقد يقصد اثبات حلول بعضها فى الموضوع وقيامه به ايضا كما فى المثال الاول على
ان العوارض الذاتية لموضوع العلم لا يجب ان تقع محمولات للمسائل بل قد تكون موضوعات لها كقولنا كل حركة منطبقة
على الزمان والوجود زائد على الماهية فلا يلزم من كون المعتبر فى المسائل هو الحمل بالمواطاة ان لا يكون غير المحمول

بالمواطات عرضا ذاتيا لموضوع العلم **قوله** للطبيعة من حيث هي هي اعلم انه لما اشتهر في تعريف الموضوع انه ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية ورد عليه انه ما من علم الا ويبحث فيه عن العوارض الذاتية لانواع موضوعه وانواع اعراضه الذاتية فلا يصح قصر البحث في العلم على العوارض الذاتية لنفس موضوعه وما يتوهم من ان محمولات المسائل التي موضوعاتها انواع لموضوع العلم او لاعراضه الذاتية وان لم تكن عوارض ذاتية شاملة للموضوع على الاطلاق فهي عوارض ذاتية شاملة له على التقابل في غاية السخافة اذ ما يعرض الشئ لامر اخص لامحالة عرض غريب له والعرض الذاتي الشامل للموضوع على التقابل هو العارض الذاتي الاخص وشتان ما بينهما واجاب عن هذا الايراد المحقق الدواني اولا بان في قصر البحث على العوارض الذاتية للموضوع في تعريفه مسامحة اعتمادا على ما فصل في مقامه من انه يبحث في العلم عن العوارض الذاتية لنفس الموضوع او لانواعه او لاعراضه الذاتية او لانواع اعراضه الذاتية فهذا اجمال تفصيله موكول الى مظانه وهذا هو الحق كما حققنا في فواتح هذا الشرح وثانيا بانه فرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما انه فرق بين موضوعه وموضوعها فكما ان موضوع العلم يكون عين موضوع المسئلة وغيره كذلك محمول العلم يكون عين محمول المسئلة وغيره وهو على تقدير الغيرية مفهوم مردد بين محمولات المسائل المقابلة اي امر وائر بينها وذلك المفهوم المردد عرض ذاتي لموضوع العلم فعلى كل تقدير يكون المبحوث عنه بالحقيقة هو محمول العلم اي العرض الذاتي لموضوعه وهذا الجواب غير مرضي لان محمولات المسائل قد تكون بحيث لا يصلح المفهوم المردد بينها وبين محمولات المسائل الاخر الا ان يكون من العوارض الذاتية لنفس موضوع العلم كما في قولنا كل حركة منطبقة على الزمان وقد عرفت فيما سبق ان العوارض الذاتية لموضوع العلم لا يجب ان تكون محمولة عليه بالمواطاة ولا ان تكون متحدة معه في الوجود فالاحوال العارضة المحمولة بالمواطاة على عوارضه الذاتية التي لا تحمل عليه بالمواطاة او الاحوال اللاحقة لمثل تلك العوارض الذاتية المحمولة على تلك العوارض بالاشتقاق لا يجب ان تصلح لان تعد من عوارض الموضوع ولا ان يعد المفهوم المردد بينها من عوارضه فضلا عن ان تعد من عوارضه الذاتية فافهم واعترض بعض المتاخرين على هذا الجواب بوجهين الاول ان المفهوم المردد امر اعتباري يعتبره العقل من محمولات المسائل والضرورة شاهدة بان البحث انما يكون عن احوال حقيقية واجيب عنه بانه ان اريد بالامر الاعتباري الامر الاختراعي الذي لا تحقق له في نفس الامر اصلا لا بنفسه ولا بمنشا انتزاعه فكون المفهوم المردد امرا اعتباريا بهذا المعنى مما كيف وهو منتزع عن منشا واقعي وان اريد به ما لا وجود له في الخارج فكونه اعتباريا بهذا المعنى مسلم لكن لا نسلم ان الاحوال المطلوبة يجب ان تكون امورا عينية الثاني انه يلزم ح ان لا يكون محمولات المسائل مقصودة بالذات والضرورة تشهد بخلافه قال الشيخ في برهان الشفاء الاعراض الغريبة لا تجعل مطلوبات في مسائل الصنائع البرهانية واجيب عنه تارة بان كون محمولات المسائل اعراضا غريبة لموضوع العلم لا يوجب ان لا تكون مقصودة في المسائل كيف وهي اعراض ذاتية

لموضوعات المسائل ومراد الشيخ هو ان الاعراض الغريبة لموضوعات المسائل لاتكون مطلوبة بالبرهان ولايخفى ان جواب
المحقق انما هو على تقدير تسليم ان محمولات المسائل الخاصة ليست اعراضا ذاتية لموضوع العلم وانه لايجوز البحث فى العلم عن
الاحوال الغريبة لموضوعه والافما الحاجة الى ارتكاب القول بالمفهوم المردد فلا يصح ان يوجه جوابه بتجويز البحث فى العلم عن
الاحوال الغريبة لموضوعه فلاريب فى انه لما لم يجز البحث فى العلم عن الاحوال الغريبة لموضوعه مطلقا وكان العرض الذاتى المطلوب فى العلم هو المفهوم
المردد بين محمولات المسائل لايكون محمولات المسائل مقصودة بالذات فى العلم ولاشبهة فى ان الضرورة تشهد بخلافه ضرورة ان المقصود من قولنا
كل حيوان فله قوة اللمس الذى هو من مسائل العلم الطبعى اثبات قوة اللمس للحيوان لااثبات الامر المردد بين قوة اللمس ومحمولات المسائل الاخر
للجسم الطبعى نعم الاستشهاد بكلام الشيخ ليس فى محله لعدم دلالته الاعلى ان محمول المسئلة يجب ان يكون عرضا ذاتيا لموضوعها
وعدم انكار المجيب كون محمولات المسائل اعراضا ذاتية لموضوعاتها وتارة بان قصد الباحث يتعلق اولا بالاعراض الذاتية
لموضوع العلم وان كانت امورا انتزاعية وثانيا يتعلق فى ضمن المسائل واستدلالا بمحمولات المسائل والضرورة انما
تشهد بان محمولات المسائل لاتخلو عن القصد مطلقا وهذا فى غاية السقوط اذ لايرتاب احد فى ان المقصود اولا وبالذات
هو اثبات محمولات المسائل لموضوعاتها كاثبات امتناع الخرق والالتيام للفلك او الحركة الارادية للحيوان واما اثبات
المفهوم المردد بين محمولات المسائل فهو معزل عن القصد وبالجملة فارجاع البحث عن محمولات المسائل الى المفهوم
المردد بينها كما يرتكبه المحقق الدوانى على تقدير تمامه تكلف مستغنى عنه ثم ان هذا البعض لعدم ورود جواب المحقق الدوانى
اجاب عن اصل الايراد بوجهين الاول ما اشار اليه الشارح بقوله العارضة للطبيعة من حيث هى هى والثانى ما اشار اليه
بقوله او من حيث انها سارية فى الافراد كلا او بعضا فاما الجواب الثانى فسنقرره وبين حاله فى الدرس المستقبل انشاء الله
تعالى واما الجواب الاول فحاصله ان موضوع العلم المعروض للعوارض المبحوث عنها فى العلم نفس الطبيعة من حيث هى
هى اى مع عزل النظر عن الخلط والتعرية والعموم والخصوص فالطبيعة بهذا الاعتبار مشتملة على جميع مراتبها وحيثياتها فالعرض
اللاحق لها بحيثية كالعموم وان كان عرضا غريبا لها اذا اخذت بحيثية اخرى كالخصوص وبالعكس لكنه عرض ذاتى لها من
حيث هى هى لاتحادها مع جميع مراتبها بالذات او بالعرض وبالجملة فالموضوع هو الطبيعة من حيث هى هى لا لابشرط شئ بان
يكون الحيثية قيد الملحاظ اى المهية الملحوظة بلحاظ من حيث هى هى وان كان معها الف قيود ولكن لم يقيد اللحاظ بشئ
منها وهى اعم من المهية لابشرط شئ فانها ملحوظة مجردة عن القيود ولو فى اللحاظ واما المهية لابشرط شئ فلا هى مجردة ولا
مجردة ولا واحدة ولا كثيرة وانما المجرد هو اللحاظ فهى معروضة بالذات لكل ما يعرض لها من حيث العموم او من حيث الخصوص
فالعوارض الذاتية لانواع موضوع العلم او انواع عوارض ذاتية لموضوع العلم عوارض ذاتية لنفس موضوع العلم من حيث

هو هو فالمبحوث عنه فی العلم هی العوارض الذاتیة لموضوعه و ما یظن انه عارض له لامر اخص لیس عارضا له لامر اخص وهذا الجواب فی غایة السخافة اما اولا فلان المهیة لا بشرط شئ اعم مراتب المهیة لیس فوقها مرتبة یعبر عنها بالمهیة لا لا بشرط شئ والمهیة لا بشرط شئ هی الحاملة لاحکام العموم والخصوص وهی موضوع المهملة ولو کانت فوقها مرتبة اخری لزم تحقق قضیتة ورای المهملة والطبیعیة والمحصورة والشخصیة یکون موضوعها تلک المرتبة من المهیة واما ثانیا فلانه لو سلم هذه المرتبة فلا یغنی شیئا اذ لا شک فی ان هذه المرتبة اعم من المهیة المخلوطة والعارض الذی عرض للاخص بالذات عارض لهذه المرتبة من جهة الخصوصیة فلا یکون عارضا لها بالذات حتی یکون عرضا ذاتیا لها وما ظن من ان هذه المرتبة لا واحدة ولا کثیرة ومتحدة مع الواحد والکثیر ومعروضة بالذات لما یعرض الواحد والکثیر وهم فاسد لان المهیة من حیث هی هی وان لم تکن واحدة بالوحدة الشخصیة او کثیرة بالکثرة الشخصیة فهی واحدة بالطبیعة والا کانت لا شیئا محضا فما یعرضها بعد تخصیصها بخصوصیة لا یکون عرضا ذاتیا لها وقد قال الشیخ ان ما یعرض الشئ لامر اخص وکان الشئ منحازا فی لحوقه ایاه الی ان یصیر نوعا معینا تنهیا لقبوله لا یکون عرضا ذاتیا له وقد وضع لذلک قانونا وهو ان یلاحظ طبیعة الجنس مع خصوصیة ما کجسم ما وعددا ما فان کانت بحیث کذلک صالحة لان یعرضها العارض فذلک العارض عرض ذاتی وان لم تکن صالحة له بل تکون محتاجة فی عروضه لها الی ان تتخصص بالفصل وتصیر نوعا معینا منتهیا لقبوله فذاک العارض عرض غریب فعند هذا الامتحان نجد الحرکة من العوارض الذاتیة للجسم لانه مع قطع النظر عن تنوعه بفصل صالح لقبوله الحرکة ولا نجد الزوجیة والفردیة من العوارض الذاتیة للعدد لان العدد ما لم یصر نوعا معینا لا یصلح لان یعرض له الزوجیة او الفردیة واما ما اول به هذا المجیب کلام الشیخ من ان مراده انه اذا اعتبر الجنس لا بشرط شئ لا یکون ما یعرضه لامر اخص عرضا ذاتیا له واما اذا اعتبر لا بشرط شئ یکون متحدا مع الاخص بالذات فیکون کل ما یعرضه لامر اخص عارضا له بالذات فعجب عجاب لان الجنس اذا اعتبر لا بشرط شئ فاما ان یکون متحدا بالذات وجودا مع الاخص کما انه اذا اعتبر لا لا بشرط شئ یکون متحدا معه وجودا بالذات فیلزم ان یکون ما یعرض الامر الاخص عرضا ذاتیا للجنس اذا اعتبر لا بشرط شئ ایضا بناء علی الاتحاد علی ما زعم او لا یکون متحدا معه ولا موجودا بوجوده فلا یکون ما یعرض للامر الاخص عارضا للجنس لا بشرط شئ اصلا وکلام الشیخ انما هو فیما یعرض الجنس بعد صیرورته نوعا معینا اذ علی هذا التقدیر لا یکون ما یعرض النوع عارضا للجنس اصلا لعدم الاتحاد بینهما وجودا واما ثانیا فلانه لو سلم کل ما ذکر فانما یجری فی موضوعات المسائل التی موضوع العلم ذاتی لها واما اذا کان موضوع المسئلة نوع العرض الذاتی لموضوع العلم فلا یجری فیه لان مهیة الموضوع من حیث هی هی لیست متحدة مع نوع عرضه الذاتی بالذات فما یعرضه بالذات لا یکون عارضا لها بالذات واما رابعا فبانا سلمنا ان العوارض اللاحقة للشئ بواسطة الامر

الاخص اعراض ذاتية له لكن جعلها محمولات المسائل اما باعتبار انها اعراض ذاتية لنفس موضوع العلم فينبغي ان يجعل موضوع المسئلة نفس موضوع العلم اذ لا معنى لجعل الاعراض الذاتية لشئ محمولة على شئ آخر والغرض يكون القصد متعلقا بمعرفة حال الموضوع نفسه لا بمعرفة احوال انواعه فيكون المقصود في كتاب الحيوان من الطبعي مثلا معرفة ثبوت قوة اللمس لنفس الجسم لا للحيوان والضرورة تشهد بخلافه واما باعتبار انها اعراض ذاتية لموضوعات المسائل من جهة الخصوص فهي بهذا الاعتبار اعراض غريبة بالقياس الى موضوع العلم فيعود الاشكال قهقهري هذا ما افاد خاتم الحكماء قدس سره مع زيادة ما واما خامسا فلانك قد عرفت فيما سبق ان العوارض الذاتية لموضوع العلم لا يجب ان تكون محمولة عليه بالمواطاة ولا ان تكون متحدة معه في الوجود فالاحوال العارضة لها بالذات التي تحمل عليها في المسائل او الاحوال العارضة لعوارضها الذاتية الغير المحمولة عليها مواطاة كالعوارض الذاتية للزمان العارض للحركة العارضة للجسم لا يمكن ان تكون عوارض طبيعية الموضوع وان اخذت لا لا بشرط شئ فضلا عن ان تكون عوارض ذاتية لها فلا يتمشى هذا الجواب فيما اذا كان موضوع المسئلة العرض الذاتي الغير المحمول بالمواطاة على موضوع العلم او عرض العرض الذاتي كذلك ومحمولها عرض العرض الذاتي المذكور كقولنا الوجود زائد في مسائل الفلسفة وقولنا الزمان غير قار في مسائل الطبعي فان هذه المحمولات ليست عارضة لطبيعة موضوع العلم باي اعتبار اخذت وبالجملة فهذا الجواب لا يستاهل بعض الاشتغال بالتوهين والابطال والوقت اعز من ان يضاع في بسط ما فيه من وجوه الاختلال فاما ما اورد عليه بعض الشراح في بعض تعليقاته من انه لو صح لزم دخول العلوم الجزئية في العلم الكلي اذ موضوع العلم الكلي اعم من موضوعات العلوم الجزئية والعوارض المبحوث عنها في العلوم الجزئية اعراض ذاتية للاخص والعوارض الذاتية للاخص عوارض ذاتية للاعم على ما ذكر المجيب فيكون العوارض المبحوث عنها في العلوم الجزئية اعراضا ذاتية لموضوع العلم الكلي فلزم دخول العلوم الجزئية في العلم الكلي فمندفع اذ غاية ما يلزم ان يكون العوارض المبحوث عنها في العلوم الجزئية اعراضا ذاتية لموضوع العلم الكلي وذلك لا يستلزم دخول العلوم الجزئية في العلم الكلي لاختلاف الحيثية في نظر الباحث فالعلم الكلي يبحث عما يعرض من حيث الوجود والعلوم الجزئية تبحث عما يعرض من حيثيات اخر فلا يلزم ان يكون العوارض المبحوثة عنها في العلوم الجزئية مبحوثة عنها في العلم الكلي وان كانت عوارض ذاتية لموضوع العلم الكلي وكذا ما اورده عليه خاتم الحكماء في خواتيم شرحه من ان موضوع المسئلة ان كان عرضا ذاتيا لموضوع العلم او نوعه او عرضه جاز ان يكون محمولها جنس الموضوع وفصله فكيف يكون ذلك المحمول عرضا ذاتيا لطبيعة الموضوع وان اخذت من حيث هي هي لا لا بشرط شئ وذلك لان هذا الايراد لا يتوجه على المجيب اذ جوابه انما هو عن الايراد القائل بان اعراض انواع الموضوع مثلا وبالجملة الاعراض الغريبة لموضوع العلم المبحوثة عنها في المسائل

يبحث عنها في العلم مع انها ليست عوارض ذاتية لموضوعه وحاصل جوابه ان العوارض اللاحقة للشئ بواسطة الامر الاخص عوارض ذاتية له من حيث هو هو لا لا بشرط شئ واما الايراد بالمحمولات التي هي من اجناس الموضوع وفصوله فلا مساس له بالايراد المذكور لا جواب نعم هو ايراد على حيالة على من قصر البحث في العلم على العوارض الذاتية لموضوع العلم ولم يعمم البحث فيه الاحوال المنسوبة اليه وقد ذكرنا ذلك الايراد في فوائح مبحث الموضوع ثم اعلم ان المجيب اورد على نفسه بانكم جعلتم العارض الذاتي للامر الاخص عرضا ذاتيا للاعم نظرا الى اتحاد الاعم والاخص ولا شك ان الاتحاد من الطرفين فينبغي ان يكون العرض الذاتي للاعم عرضا ذاتيا للاخص واجاب عنه بان هذا لا يجري في العارض الامر اعم فان الاعم بوحدته المبهمة متحد مع الاخص بالذات او بالعرض والاخص ليس كذلك فلم يكن لما يعرض الاخص بواسطة الاعم اختصاص بالاخص ولا بد للعرض الذاتي من الاختصاص وهذا في غاية السقوط لان الاختصاص غير مشروط في العرض الذاتي فلو وجب بحكم الاتحاد ان يكون ما يعرض الاخص بالذات عرضا ذاتيا للاعم وجب ايضا بحكم الاتحاد ان يكون ما يعرض الاعم بالذات عرضا ذاتيا للاخص وان لم يكن مختصا به بالجملة فسخافة هذا الجواب اظهر من ان يخفى ومفاسده اكثر من ان تحصى **قوله** فيجوز ان لا يتجاوز الى الافراد ما يعرض الطبيعة من حيث هي لا يجب ان يعرض لافرادها كصلوح الطبيعة لان تقع موضوع المهملة وكالوجوب العارض لطبيعة احد النقيضين لا بعينه مع امكان كل منهما بخصوصه ما يتوهم من ان كل ما هو لازم للطبيعة من حيث هي هي لازم للفرد باطل لا يلتفت اليه فالعارض الذاتي للطبيعة من حيث هي هي يجوز ان لا يتجاوز الى الافراد لكن هذا القسم من العرض الذاتي لا يبحث عنه في العلوم لان المسائل هي القضايا المحصورة **قوله** او من حيث هي سارية في الافراد كلا او بعضا هذا هو الجواب الثاني الذي تكلفه بعض المتاخرين لدفع الاشكال الوارد على قصر البحث في العلم على العوارض الذاتية لموضوعه اعني الاشكال الذي ذكرناه في الدرس السابق وحاصله ان موضوع العلم هو الطبيعة من حيث انها سارية في الافراد كلا او بعضا فمن العوارض الذاتية ما يكون عارضا لطبيعة الموضوع من حيث انها سارية في جميع الافراد كالتحيز العارض لطبيعة الجسم الطبعي الذي هو موضوع للحكمة الطبيعية ومنها ما يعرض لطبيعة الموضوع من حيث انها سارية في بعض الافراد كقوة اللمس العارضة للجسم الطبعي من حيث سريانه في بعض الافراد اعني الحيوان فما يعرض الاخص بالذات عارض بالذات لطبيعة الاعم السارية في بعض الافراد فهو عرض ذاتي للاعم فالبحث في العلم انما يقع عن العوارض الذاتية لموضوعه وهذا الجواب كالجواب الاول في غاية الوهن والسخافة اما اولا فلانه اما ان يراد بالطبيعة السارية في بعض الافراد الطبيعة السارية في بعض الافراد الخاصة بخصوصها فلا يخفى انها عين الاخص فان طبيعة الجسم السارية في الحيوان بخصوصه نفس الحيوان فما يعرضها بالذات انما يكون عرضا ذاتيا للاخص بما هو اخص لا للاعم فيكون بالقياس الى الاعم عرضا غريبا فبقي الاشكال كما كان واما ان يراد بها الطبيعة

المطلقة السارية فى بعض الافراد اى لبعض كان فلا يخفى ان ما يعرض الاخص بخصوصه بالذات لا يكون عارضا للطبيعة المطلقة السارية فى بعض الافراد لا بخصوصه الا بعد تخصيصها فى ضمن ذلك الاخص بخصوصه فيكون عرضا غريبا بالقياس اليها كما عرفت سابقا فيبقى الاشكال بحاله واما ثانيا فلان هذا الجواب لا يتمشى فى العوارض الذاتية الغير المحمولة بالمواطاة على انواع العوارض الذاتية لموضوع العلم الغير المحمولة عليه بالمواطاة فانها يبحث عنها فى العلم مع انها ليست عارضة للطبيعة موضوع العلم اصلا لا من حيث انها سارية فى الافراد كلا او بعضا ولا من حيث انها سارية فى الافراد بعضا فاما ما اورد بعض الشراح على هذا الجواب من انه يستلزم دخول العلوم الجزئية فى العلم الكلى اذا العوارض اللاحقة بالذات لموضوعات العلوم الجزئية على هذا التقدير عارضة بالذات لطبيعة موضوع العلم الكلى من حيث سريانها فى الافراد بعضا فساقط اذ لا يلزم مما ذكره المجيب الا ان يكون العوارض الذاتية لموضوعات العلوم الجزئية اعراضا ذاتية لموضوع العلم الكلى لا ان يكون تلك العوارض مبحوثة عنها فى العلم الكلى لاختلاف حيثية البحث فلا يلزم دخول العلوم الجزئية فى العلم الكلى وكذا ما اورد البعض الآخر من ان حيثية السريان فى الافراد كلا او بعضا اما تعليلية او اطلاقية او تقييدية على الاولين فالموضوع الطبيعة من حيث هى هى والقضية المنعقدة منها هى المهملة والقضايا المستعملة فى العلوم لا محالة محصورات وايضا على هذا التقدير يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول وعلى الثالث فاما ان يراد هذا المركب التقييدى فذلك لا يصح ان يكون موضوعا للعلم او يراد مرتبة من المهية موجودة فى الذهن او فى الخارج فيكون القضايا المعقودة بها شخصية فلا تكون مسائل للعلوم الحقيقية وذلك لان الطبيعة قد تعتبر من حيث هى هى وهى بهذا الاعتبار موضوع للمهملة القدمائية وقد تعتبر من حيث العموم والاطلاق وهى بهذا الاعتبار موضوع للطبيعة وهى بهذا الاعتبار ايسرى اليها احكام الافراد وقد تعتبر من حيث انطباقها على الافراد وسريانها فيها وهى بهذا الاعتبار حاملة لاحكام الافراد وموضوع للقضايا المحصورة ومهملة المتاخرين وهذه المرتبة هى المرادة بالطبيعة من حيث انها سارية فى الافراد كلا او بعضا وهذا المركب التقييدى عنوان لهذه المرتبة فلا يكون القضايا المعقودة منها شخصيات ولا مهملات قدمائية بل محصورات او مافى حكمها واعلم ان المجيب قد استشهد على ما زعم بما قال العلم الشافى فى تعليقاته من ان العلم الطبعى له موضوع يشتمل على جميع الطبيعيات ونسبته الى ما تحته نسبة العلوم الكلية الى العلوم الجزئية وذلك الموضوع هو الجسم بما هو متحرك او ساكن والمبحوث عنه فيه هو العوارض اللاحقة من حيث هو كذلك لا من حيث هو جسم فلكى او عنصرى ثم النظر فى الاجسام الفلكية والاسطقسية نظر اخص ويتبع ذلك النظر فيما هو اخص منه وهو النظر فى الاجسام الاسطقسية ماخوذة مع المزاج وما يعرض لها من حيث هى كذلك ثم يتبع ذلك النظر فيما هو اخص منه وهو النظر فى النبات والحيوان وهناك تختم العلم الطبعى فتخيل هذا القائل ان مراد الفارابى بقوله يشتمل على جميع الطبيعيات

ہو مرتبۃ طبیعۃ الجسم لا بشرط شئ او الطبیعۃ السار یۃ فی الافراد وانت تعلم ان الفارابی برا ر مما توہم بل مرادہ ان للطبعی موضوعا مشتملا علی جمیع الطبعیات وہو الجسم لا بشرط شئ لانہ یصدق علی انواعہ ثم بین طریق البحث فذکر انہ یبحث عن الاحوال العامۃ للجسم ثم عن احوال الاجسام الفلکیۃ والاسطقسیۃ ثم عن احوال الکائنات والمزاج ثم عن احوال النبات والحیوان فہو تصریح منہ بان العلم باحث عن العوارض الذاتیۃ للجسم لانواعہ علی ما اسلفنا فیما مر **قولہ** بواسطۃ فی العروض اعلم ان الواسطۃ قد تکون واسطۃ للعلم ای علۃ للتصدیق بثبوت المحمول للموضوع ویقال لہا الواسطۃ فی الاثبات وہذہ الواسطۃ لا تتحقق فی البدیہیات بل انما تتحقق فی النظریات الکسبیۃ وقد یطلق الواسطۃ علی امر یکون متصفا بصفۃ حقیقۃ وینسب تلک الصفۃ الی امر آخر لعلاقۃ لہ مع ذلک الامر کالسفینۃ المتصفۃ بالحرکۃ بالذات فہی واسطۃ فی عروض الحرکۃ لجالسہا فیکون ہناک عارض واحد ثابت للواسطۃ بالذات منسوب الی ذی الواسطۃ بالعرض ویسمی ہذہ الواسطۃ بالواسطۃ فی العروض وقد یطلق الواسطۃ علی ما یکون علۃ لاتصاف شئ بصفۃ بان یکون ذلک الشئ متصفا بتلک الصفۃ حقیقۃ وبالذات ویکون تلک الواسطۃ علۃ لاتصافہ بہا ویسمی ہذہ الواسطۃ بالواسطۃ فی الثبوت وہی علی قسمین الاول ما یکون الواسطۃ وذو الواسطۃ کلاہما متصفین بالذات بتلک الصفۃ فیکون للصفۃ فردان احدہما قائم بالواسطۃ والآخر قائم بذی الواسطۃ لکن قیام فرد منہا بذی الواسطۃ یکون بسبب قیام فرد منہا بالواسطۃ کالید فان قیام الحرکۃ بہا بسبب لقیام الحرکۃ بالمفتاح والثانی ما لا یکون الواسطۃ متصفۃ بالصفۃ اصلا ویکون لہا حظ من العلیۃ کالصباغ الذی ہو واسطۃ فی اتصاف الثوب بالصبغ اذا عرفت ہذا فاعلم انہم قد فسروا العرض الذاتی بما یلحق الشئ لذاتہ او بواسطۃ امر مساولہ فاختلف فی ان المراد بالواسطۃ المنفیۃ فی القسم الاول المثبتۃ فی القسم الثانی ایۃ واسطۃ من ہذہ الوسائط فقال البعض ان المعتبر فی القسم الثانی اثبات الواسطۃ فی الثبوت بشرط کونہا مساویۃ وفی القسم الاول نفیہا مطلقا واورد علیہ ان محمولات المسائل لما کانت عوارض ذاتیۃ لموضوعاتہا کانت اما من القسم الاول فلا یکون فی ثبوتہا لموضوعاتہا واسطۃ واما من القسم الثانی فیکون فی ثبوتہا لہا واسطۃ مساویۃ ومالا واسطۃ فی ثبوتہ للموضوع ضروری الثبوت لہ وکذا ما یکون الوسط فیہ مساویا للموضوع اذ الوسط المساوی ایضا عرض ذاتی للموضوع فہو لا ما لذاتہ او لما یساویہ وعلی الثانی ینتہی الی ما لذاتہ فیکون بالآخرۃ ضروریا فیلزم ان ینحصر المسائل فی الضروریۃ وقد اعجب بعض الشراح حیث فہم من الضروری معنی البدیہی فاجاب عن ہذا الایراد بان ثبوت ما لا وسط فی ثبوتہ لشئ لا یجب ان یکون ضروریا بل ربما یکون نظریا کثبوت الجوہر للنفس مع انہ جنس لہا وقد غفل ہذا المجیب عن ان مقصود المورد انہ علی ہذا التقدیر ینحصر المسائل فی القضایا الضروریۃ ولا یکون مسئلۃ وجودیۃ او ممکنۃ ولا ریب فی اللزوم ولا فی بطلان اللازم وذہب الشارح اقتدارا ببعض آلہۃ الی ان الواسطۃ المنفیۃ فی

القسم الاول هي الواسطة في العروض واحد فتسمى الواسطة في الثبوت وهو ما يكون الواسطة وذو الواسطة كلاهما معروضين حقيقيين للصفة والواسطة المثبتة في القسم الثاني احدى الواسطتين المنفيتين في القسم الاول بشرط ان يكون الواسطة متحدة مع الموضوع بالذات او بالعرض فعلى رائه يكون ما يعرض الشئ بواسطة الامر الاعم او بواسطة الامر الاخص عرضا ذاتيا له اذ لم يشترط تساوي الواسطة معه واهمل شرط التساوي مع اشتهاره وكونه منصوصا عليه في كلام ائمتنا الذين هلك في التقليد لهم وقد افضى هذا الاهمال الى اهمال ما تفوه به في هذا المقام وسنعود الى تفضيحه في الدرس المستقبل انشاء الله تعالى وذهب بعض المتاخرين الى ان الواسطة المنفية في القسم الاول هي الواسطة في العروض واحد قسمي الواسطة في الثبوت وهو ما يكون كل من الواسطة وذي الواسطة معروضين حقيقيين للصفة والواسطة المثبتة في القسم الثاني احدهما بشرط التساوي صدقا او تحققا وهذا ايضا باطلان فان الصفة اذا كانت عارضة للشئ حقيقة كانت من اعراضها الذاتية والكانت عروضها للشئ حقيقة بواسطة امر مباين متصف بفرد آخر من نوع تلك الصفة بالذات اذ عروض فرد من نوع تلك الصفة بواسطة مباينة للشئ لا يقدح في كون فرد من نوعها عارضا للشئ حقيقة فلا وجه لاخراج مثل ذلك العارض عن العوارض الذاتية للشئ وايضا فقد بحث في كتاب النفس عن العلم العارض لها مع كونه عارضا لها بواسطة العقل الفعال مع ان العلم على هذين الرائين لا يكون من العوارض الذاتية للنفس لانه ليس عارضا لها بالذات ولا بواسطة متحدة معها بالذات او بالعرض ولا بواسطة مساوية لها صدقا او تحققا هذا وسنتكلم على اشتراط الشارح اتحاد الواسطة مع الموضوع بالذات او بالعرض واهماله شرط التساوي وعلى تعميم التساوي الذي اشترطه هذا البعض عن التساوي بحسب الصدق والتساوي بحسب التحقق في مستانف الدرس انشاء الله تعالى وذهب السيد المحقق قدس سره الى ان الواسطة المنفية في القسم الاول هي الواسطة في العروض فقط والواسطة المثبتة في القسم الثاني هي الواسطة في العروض بشرط التساوي فعلى رائه يكون ما يعرض الشئ لا بواسطة اصلا او بواسطة في الثبوت سواء كانت الواسطة سفيرا محضا اي لا يكون معروضا لذلك العارض اصلا او كانت هي ايضا معروضة له من القسم الاول من الاعراض الذاتية اي من الاعراض الاولية للشئ فان هذا القسم من الاعراض الذاتية قد يخص باسم العرض الاولي قال الشارح في بعض تعليقاته هذا ليس بصواب لان العارض بواسطة الجزء الاعم ليس عرضا ذاتيا عندهم فضلا عن ان يكون عرضا اوليا وكذا العارض للامر المباين اذا لم يكن ذلك المباين واسطة في العروض كالحرارة العارضة للنار بواسطة النار فان النار ليست واسطة في عروض الحرارة للنار وانكانت واسطة في ثبوتها له انتهى وانت تعلم ان العارض للشئ بواسطة المباين واسطة في عروضه للشئ كالحركة العارضة لجالس السفينة بواسطة السفينة فهو ليس

عرضا ذاتيا للشئ قطعا لانه ليس عارضا له لذاته ولا بواسطة مساوية له وان كان المباين واسطة فى ثبوته للشئ حقيقة كالعلم الثابت للنفس الناطقة بواسطة المبدء الفياض فلا ضير فى كونه عرضا ذاتيا بل عرضا اوليا للشئ لما عرفت وانى عاث على اخراجه عن الاعراض الذاتية او الاعراض الاولية واما الحرارة العارضة للماء بواسطة النار فلا وجه فى عدم كونها عرضا ذاتيا للماء ليس هو كون النار واسطة فى ثبوتها حتى يظن ان ما يعرض الشئ بواسطة فى الثبوت مباينة للشئ لا يكون عرضا ذاتيا له بل الوجه ان الحرارة عارضة للماء بواسطة فى العروض غير مساوية له اعنى الجسم العنصرى فعدم كونها عرضا ذاتيا للماء انما هو لعموم الواسطة فى العروض وقد شرط التساوى ولو سلم ان الحرارة عارضة للماء حقيقة بواسطة فى الثبوت وهى النار فلا باس فى ارتكاب كونها عرضا ذاتيا للماء قال الصدر الشيرازى فى حواشى حكمة الاشراق حاصله ان العرض الذاتى ما لا واسطة له فى العروض وانما له واسطة فى الثبوت كالسخونة العارضة للماء بواسطة النار فيجوز البحث عنها فى العلم الباحث عن احواله هذا كلامه اما العارض للشئ بواسطة جزئه الاعم فان اريد به العارض له بواسطة جزئه الاعم الغير المتحد معه فى الوجود فاما ان يكون هناك عارض واحد يكون عارضا للجزء الاعم ولا يكون عارضا للشئ حقيقة بل ينسب اليه تجوزا فيكون الجزء الاعم واسطة فى العروض فلا يلزم كون مثل هذا العارض عرضا اوليا ولا عرضا ذاتيا اذ المعتبر فى العرض الاولى نفى الواسطة فى العروض وفى القسم الثانى من العرض الذاتى تحقق الواسطة فى العروض بشرط التساوى وكلاهما منتفيان فيما يكون الجزء الاعم واسطة فى العروض او يكون هناك عارضان مستقلان يكون احدهما قائما بالجزء الخارجى الاعم والآخر قائما بالكل الذى هو اخص فعلى هذا التقدير يكون عارض الاخص عارضا له حقيقة ومن اعراضه الذاتية الاولية واما عارض الاعم فلا يكون عرضا ذاتيا للاخص ولا عرضا اوليا له وان اريد به العارض للاخص بواسطة جزئه الذهنى الاعم المتحد معه فى الوجود كالحركة الارادية العارضة للانسان بواسطة الحيوان فلا ريب فى انه عارض بالذات للاعم وبالعرض للاخص لكن الاعم واسطة فى عروضه للاخص لا انه واسطة فى الثبوت اذ خصوصية الخاص ملغاة فى عروض مثل هذا العارض فلتحقق الواسطة فى العروض وعمومها من ذى الواسطة لا يكون مثل هذا العارض من الاعراض الاولية للاخص ولا من عوارضه الذاتية ومن ههنا سقط ما توهمه الشارح فى بعض تعليقاته من ان الواسطة فيما اذا كان الواسطة وذو الواسطة كلاهما موصوفين حقيقة بالصفة اذا كانت ذاتية لذى الواسطة اى جنسا لها او فصلا لها مثلا يكون للصفة وجود واحد وقيام واحد بالواسطة وبذى الواسطة كليهما بالذات لاتحاد الجنس والفصل مع النوع بالذات وذلك انما لو لحظ جهة اتحاد الجنس والفصل مع النوع يكون هناك معروض واحد وعارض واحد له عروض واحد فلا يكون هناك واسطة وذو واسطة وان لوحظ جهة التغاير فان كانت الصفة قائمة بالنوع بالذات فان لم تكن منسوبة الى الجنس والفصل اصلا

كالنوعية العارضة للنوع فلا يكون الجنس والفصل موصوفين بتلك الصفة اصلا لا تحقق في مثل تلك الصورة واسطة اصلا لا واسطة في الثبوت ولا واسطة في العروض وان كانت منسوبة الى الجنس والفصل ايضا كالضحك القائم بالانسان بالذات المنسوب الى الحيوان والناطق ايضا والحركة الارادية القائمة بالانسان مثلا فان كانت طبيعة الجنس او الفصل من حيث هي هي موصوفة بتلك الصفة بالذات كانت هناك صفتان موجودتان بوجودين احدهما قائمة بالنوع بالذات والاخرى قائمة بالجنس او الفصل فلا يكون العارض واحدا وان لم يكن طبيعة الجنس او الفصل من حيث هي هي موصوفة بتلك الصفة بالذات كما في نحو الضحك القائم بالانسان بالذات فان طبيعة الحيوان او الناطق بما هي هي ليست موصوفة بالذات كانت الصفة عارضة بالذات للنوع وبالعرض للجنس او الفصل ويكون النوع حينئذ واسطة في العروض لا واسطة في الثبوت ولو كانت الصفة قائمة بالجنس او الفصل بالذات فان لم تنسب الى النوع اصلا كالجنسية العارضة للحيوان والفصلية العارضة للناطق فلا يكون النوع موصوفا بتلك الصفة اصلا فلا تحقق هناك واسطة اصلا وان نسبت الى النوع فان كانت طبيعة النوع موصوفة بالذات بتلك الصفة يكون هناك صفتان احدهما قائمة بالجنس او الفصل والاخرى قائمة بالنوع فلا يكون الصفة واحدة وان لم يكن كذلك كان الجنس والفصل واسطة في عروض تلك الصفة للنوع كما في نحو الحركة الارادية فانها قائمة بالذات بالطبيعة الحيوانية وانما تنسب قياما بها الى الطبيعة الانسانية لتحقق الطبيعة الحيوانية في ضمنها فلا يكون هناك واسطة في الثبوت هذا فقد بان ان ما ذكره السيد المحقق هو الحق واما توجيه الشارح كلامه بانه ماول بان المراد بالواسطة في العروض المنفية في القسم الاول من العرض الذاتي المثبتة في القسم الثاني منه ما يعم الواسطة في الثبوت بالنحو الاول من قسميها فاحسان منه على السيد المحقق من دون امتنان منه فافهم **قوله** او الاثبات فسخ الشرح ههنا مختلفة ففي بعضها العبارة هكذا بواسطة في العروض او الاثبات بان يكون كل منهما معروضا حقيقيا له وفي بعضها هكذا بواسطة في العروض احد قسمي الواسطة في الثبوت وهو ان يكون كل منهما معروضا حقيقيا له ومراده بالواسطة في الاثبات هو الواسطة في الثبوت قال في الحاشية قد عبرت عنها في النسخة بالواسطة في الاثبات فتركتها وغيرت الى هذه العبارة لانها كانت مخالفة لاصطلاح الجمهور انتهى **قوله** بشرط ان يكون المشهور ان العرض الذاتي للشئ ما يعرضه لذاته او بواسطة مساوية له والظاهر ان المراد بالتساوي التساوي بحسب الصدق والبعض عمم التساوي فقال او بواسطة مساوية له صدقا او تحققا وهذا فاسد لان المساوي للشئ تحققا يجوز ان يكون مباينا له منفصلا عنه متلازما له وجودا وعدما فعوارضه لا تكون عوارض ذاتية للشئ بل انما هي عوارض لامر مباين عنه والحق ان المراد بالواسطة المساوية الواسطة المساوية له تحققا الغير المنفصلة عنه سواء كانت مساوية له صدقا ايضا او لم تكن كذلك فالاتصال العارض للحركة بواسطة الزمان

او الكون والفساد العارضان لكل من العناصر بواسطة صورته النوعية من الاعراض الذاتية للحركة وكل من العناصر مع ان الزمان ليس مساويا للحركة صدقا وكلا من الصور النوعية ليس مساويا للجسم العنصري الذي هو جزء منه صدقا فتعميم المساواة بحيث يشتمل المباين المتلازم وجودا وعدما ليس بسديد كما ان تخصيص المساواة بالمساواة بحسب الصدق ليس بصحيح واما الشارح فقد اهمل شرط التساوي وشرط ان يكون الواسطة متحدة مع ذي الواسطة بالذات او بالعرض فيلزم عليه ان يكون ما يعرض الشئ لامر اعم منه او اخص منه عرضا ذاتيا للشئ مع انهم قد اجمعوا على انه عرض غريب والعجب ان الشارح نفسه قد اورد على السيد المحقق فيما نقلنا عنه في الدرس السابق بان ما يعرض الشئ لجزئه الاعم ليس عرضا ذاتيا له مع انه يلزم عليه ان يكون ما يعرض الشئ لجزئه الاعم المتحد معه بالذات عرضا ذاتيا للشئ ولعله استهوا ه انه راى ان العلم قد يبحث عما يعرض موضوعه بواسطة الاخص مع انه ليس عارضا له لذاته ولا بواسطة ما يساويه فظن ان تساوي الواسطة غير مشروط وانما المشروط هو اتحاد الواسطة مع ذي الواسطة بالذات او بالعرض وانت تعلم انه لو كان العارض للشئ بواسطة الامر الاخص عرضا ذاتيا ولم يكن تساوي الواسطة مشروطا في العرض الذاتي لم يحتج في جعله من العوارض الذاتية للشئ الى القول بكون المعروض الطبيعة من حيث هي هي لا لا بشرط شئ والطبيعة السارية في الافراد كلا او بعضا اذ على هذا التقدير يكون ما يعرض الشئ بواسطة الاخص عرضا ذاتيا له بلا كلفة ولا يحتاج الى مثل هذه التكلفات الباردة السخيفة فما يعرض الاعم والاخص بالذات عرض ذاتي للاعم والاخص بالذات لوجه بعده من العوارض الذاتية للشئ واما ما يعرض الشئ بواسطة المساوي فهو وان كان من عوارض المساوي بالذات الا انه بعيد من احوال الشئ لاجل الارتباط الذي بينه وبين مساويه واما ان العلم يبحث عما يعرض موضوعه بواسطة الامر الاخص فقد مر الكلام عليه فيما سبق والجواب عنه بارتكاب ان المعروض هي الطبيعة من حيث هي هي او الطبيعة من حيث انها سارية في الافراد كلا او بعضا كما ارتكبه بعض المتاخرين وتبعه الشارح ليس مبنيا على تجويز كون ما يعرض الشئ لامر اخص عرضا ذاتيا له بل حاصله يرجع الى ما لا يظن عارضا للشئ بواسطة الاخص ليس عارضا له بواسطة الاخص وبالجملة فكلام الشارح في هذا المقام مختل غاية الاختلال وهذا آفة التقليد والانتحال

قوله متحدة معه بالذات او بالعرض قال في الحاشية هذا الشرط مبني على اخذ وحدة العارض بالشخص لامتناع عروضه لمعروضين متمايزين بحسب الوجود وان اعتبر طبيعة العارض من حيث هي هي مع عزل النظر عن الخصوصية فلا حاجة الى هذا الشرط والحق الافتقار اليه لاخراج العارض بواسطة امر مباين اذا كان معروضا حقيقيا لفرد منه كعروض الحرارة للنار حقيقة بواسطة النار فتامل انتهى اعلم ان العارض في صورة الواسطة في العروض يكون واحدا بالشخص قطعا ويكون معروضه اولا وبالذات هو الواسطة وثانيا وبالعرض هو ذو الواسطة سواء كانت الواسطة متحدة مع ذي الواسطة

كالتعجب العارض للانسان بالذات وللكاتب المتحد معه بالعرض بالعرض وكالضحك العارض للانسان بالذات وللكاتب المتحد معه بالعرض بالعرض وكالضحك العارض للانسان بالذات وللحيوان المتحد معه بالذات بالعرض اولم تكن متحدة معه كالحركة العارضة للسفينة اولا وبالذات وللجالس فيها ثانيا وبالعرض فهناك حركة واحدة قائمة بالذات بالسفينة منسوبة بالعرض الى الجالس فالعارض للشئ بواسطة فى العروض انما يكون عرضا ذاتيا له اذا كانت الواسطة متحدة معه بالذات او بالعرض ومساوية له فانها اذا كانت مباينة له يكون العارض من احوال المباين حقيقة وان كانت اعم منه او اخص منه يكون العارض من احوال الاعم او الاخص فلا يكون من العوارض الذاتية للشئ فلا بد فى العارض للشئ بواسطة فى العروض من العوارض الذاتية له من اخذ شرط اتحاد الواسطة معه ومساواتها اياه واما العارض فى صورة الواسطة فى الثبوت بالنحو الاول اى فيما يكون الواسطة وذو الواسطة كلاهما معروضين حقيقيين للعارض فلا يمكن ان يكون واحدا بالشخص اذ للعارض هناك وجودان وقيامان بالذات احدهما القيام بالواسطة والثانى القيام بذى الواسطة فلا يمكن فى تلك الصورة وحدة العارض بالشخص بل يكون المعتبر هناك طبيعة العارض مع عزل النظر عن الخصوصية وعلى هذا التقدير فيجب اخذ شرط اتحاد الواسطة مع ذى الواسطة على رأى الشارح لان المعتبر عنده فى العرض الذاتى الاولى عدا ما والعرض الذاتى الغير الاولى وجودا هو الواسطة فى العروض والقسم الاول من الواسطة فى الثبوت فلو لم يكن الواسطة متحدة مع ذى الواسطة كانت مباينة له ما لعرض الشئ بواسطة المباين ليس عرضا ذاتيا عنده فلا بد من اخذ هذا الشرط لاخراج ما لعرض الشئ بواسطة فى الثبوت مباينة وعن العرض الذاتى على رأيه اذا عرفت هذا فاعلم ان كلامه فى الحاشية ليس تحته معنى لان قوله فى الشرح بشرط ان يكون الواسطة متحدة معه بالذات او بالعرض اما ان يكون متعلقا بكلتا الواسطتين ويكون المعنى ان العوارض الذاتية هى الامور الخارجة العارضة للشئ بواسطة فى العروض بشرط اتحادها مع ذلك الشئ او احد قسمى الواسطة فى الثبوت بشرط اتحادها معه فلا شك فى ان هذا الشرط محتاج اليه فى صورتى الواسطتين اى الواسطة فى العروض والواسطة فى الثبوت لاخراج ما لعرض الشئ بواسطة المباين سواء كان ذلك المباين واسطة فى العروض كالسفينة التى هى واسطة فى عروض الحركة للجالس فيها او واسطة فى الثبوت كالنار التى هى واسطة فى ثبوت الحرارة للماء فعلى هذا التقدير لا معنى لقوله فى الحاشية هذا الشرط مبنى على اخذ وحدة العارض بالشخص لامتناع عروضه لمعروضين متمايزين بحسب الوجود لان العارض فى صورة الواسطة فى العروض يكون واحدا بالشخص وان كان الواسطة وذو الواسطة متمايزين بحسب الوجود متباينين صدقا وتحققا ولا امتناع فى عروض عارض واحد بالشخص لامر بالذات ولامر آخر مباين له متميز عنه فى الوجود متعلق به نحوا من التعلق بالعرض

كعروض الحركة الواحدة بالشخص للسفينة بالذات وللجالس فيها بالعرض وايضا لا محصل على هذا التقدير لقوله وان اعتبر طبيعة العارض
من حيث هي هي مع عزل النظر عن الخصوصية فلا حاجة الى هذا الشرط فقد عرفت ان هذا الشرط محتاج اليه في صورتي الواسطتين
سواء اعتبر وحدة العارض بالشخص او اعتبر طبيعة العارض من حيث هي هي ولو فرض ان هذا الشرط غير محتاج اليه فلا وجه
لتخصيص عدم الحاجة اليه بما اذا اعتبر طبيعة العارض من حيث هي هي وايضا لا وجه على هذا التقدير لقوله والحق الافتقار
اليه لاخراج العارض بواسطة امر مباين اذا كان معروضا حقيقيا لفرد منه الى آخره اذ هذا الشرط كما انه محتاج اليه لاخراج
العارض بواسطة امر مباين اذا كان واسطة في الثبوت بالنحو الاول كذلك هو محتاج اليه لاخراج العارض بواسطة
مباين اذا كان واسطة في العروض واما ان يكون متعلقا باحد قسمي الواسطة في الثبوت فقط فح يبقى الواسطة في
العروض بلا شرط فيلزم ان يكون العارض بواسطة المباين اذا كان واسطة في العروض داخلا في العرض الذاتي
وليس كذلك وايضا على هذا التقدير لا يستقيم قوله في الحاشية هذا الشرط مبني على اخذ وحدة العارض بالشخص اذ قد بينا
فيما سبق ان العارض في القسم الاول من الواسطة في الثبوت لا يمكن ان يكون واحدا بالشخص سواء كانت الواسطة
مباينة لذي الواسطة او متحدة معه بالذات او بالعرض فلا احتمال لوحدة العارض بالشخص على هذا التقدير ولو بني على
ما توهم في بعض تعليقاته من ان الواسطة في الثبوت اذا كانت متحدة بالذات مع ذي الواسطة يكون هناك عارض
واحد بالشخص فمع ان المبنى فاسد كما عرفت لا يصح على هذا قوله متحدة معه بالذات او بالعرض اذ على تقدير الاتحاد بالعرض
بين الواسطة في الثبوت وبين ذي الواسطة لا يمكن وحدة العارض بالشخص على رائه ايضا فتامل ثم بعد اللتيا والتي
كلامه في الحاشية يدل على انه ان اخذ وحدة العارض بالشخص فهذا الشرط محتاج اليه وان اعتبر طبيعة العارض
من حيث هي هي مع قطع النظر عن الخصوصية فلا حاجة اليه وليس لهذا الكلام معنى محصل لانه ان اخذ وحدة العارض
بالشخص فاخذ وحدة العارض بالشخص مغن عن اعتبار هذا الشرط اذ العارض الواحد بالشخص يمتنع عروضه لمعروضين متمايزين
بحسب الوجود وان اعتبر طبيعة العارض من حيث هي هي فلا بد من اعتبار هذا الشرط لاخراج العارض المباين ثم لا
يخفى انه لو لم يعتبر هذا الشرط لزم ان يكون جميع عوارض الشئ اعراضا ذاتية له اذ كل عارض لشئ اما عارض له بذاته او بواسطة
في العروض او بواسطة في الثبوت وكل من هذه الاقسام ليصدق عليه تعريف العرض الذاتي اذا لم يعتبر فيه هذا الشرط
على ما ذكره الشارح ثم ما اورده في تمثيل العارض للشئ لاجل مباين يكون واسطة في الثبوت اعني قوله في الحاشية
كعروض الحرارة للماء حقيقة بواسطة النار ليس بسديد اذ قد عرفت ان الحرارة عارضة للماء بواسطة الجسم العنصري الذي هو
اعم من الماء وهي واسطة في العروض وقد مثله الشارح في بعض تعليقاته لعروض اللون العارض للمجسم بواسطة السطح

وهذا ايضا غير صحيح لان الموصوف باللون حقيقة وبالذات هو السطح واما الجسم فلا يتصف باللون حقيقة انما يتصف به بالعرض والسطح واسطة في عروض اللون للجسم وليس هناك لونان احدهما قائم بالسطح حقيقة والثاني قائم بالجسم حقيقة حتى يكون السطح واسطة في ثبوت اللون للجسم ومن العجائب ما اورده بعض الشراح على هذا التمثيل من ان السطح ليس مباينا للجسم في التحقق وانت تعلم ان السطح عند المشائين عرض موجود في الجسم بوجود غير وجود الجسم فلا معنى لعدم كونه مباينا للجسم في التحقق ولعله تخيل ان المباين للشئ ما يكون منفصلا عنه والسطح قائم بالجسم لا منفصل عنه فليس مباينا له وهذا تخيل عجيب اذ المباين ههنا مقابل للمتحد في الوجود وان بنى كلامه على نفي وجود الاطراف اعني السطح والخط والنقطة في الخارج فكان ينبغي ان يقول في الايراد اللون غير قائم بالسطح لعدم وجوده في الخارج لا ان يقول ان السطح ليس مباينا للجسم في التحقق ثم قال هذا القائل المثال الصحيح المحسوسية العارضة للجسم او المقدار بواسطة الضوء وانت تعلم ان المحسوسية ليست عارضة للجسم بالذات بل عارض للسطوح بواسطة الضوء فالمثال الصحيح العلم العارض للنفس الناطقة بواسطة العقل الفعال فافهم **قوله** وان لا يكون اعم من موضوع العلم لان الواسطة اذا كانت اعم من موضوع العلم يكون ما يعرضه بواسطتها عرضا غريبا له فيكون البحث عنه خروجا عن العلم وما قيل من ان هذا الشرط انما يحتاج اليه اذا لم يخير البحث في العلم عن العرض الغريب لموضوعه برجوع محمولات المسائل الى الاعراض الذاتية لنفس موضوع العلم واما اذا جوز البحث في العلم عن الاعراض الغريبة ولم يحتج الى ارجاع البحث في العلم الى اعراضه الذاتية فلا حاجة اليه في غاية السقوط لان من يجوز البحث في العلم عن الاعراض الغريبة لموضوعه انما يجوز البحث فيه عن العوارض الذاتية لانواع موضوعه او لاعراضه الذاتية او لانواع اعراضه الذاتية كما عرفت مفصلا فيما سبق والبحث عنها في العلم ليس خروجا عن العلم ولا يجوز البحث عن الاعراض الغريبة مطلقا فلا يجوز عنده البحث عن العوارض اللاحقة للموضوع بواسطة الامر الاعم لانه يستلزم الخروج عن العلم فهذا الشرط محتاج اليه على كل تقدير **قوله** او لا بواسطة شئ منهما هذا القسم من العرض الذاتي قد يخص باسم العرض الاولي والمعتبر فيه عند الشارح نفي كل من الواسطة في العروض والنحو الاول من الواسطة في الثبوت اي ما يكون الواسطة ذو الواسطة كلاهما معروضين حقيقيين وقد عرف الحق في ذلك من ان المعتبر هو نفي الواسطة في العروض فقط فتذكر **قوله** فيجوز ان يكون قال في الحاشية كعروض الجنس للفصل المقسم وبالعكس اذ كل منهما عرض ذاتي للآخر كما قال الشيخ وغيره فتامل واما الاعم من وجه فكالنقطة العارضة للخط بواسطة التناهي فانها قد توجد بدون الخط كما في المخروط والخط قد يوجد دونها كمحيط الدائرة وبالجملة فما ينافي العرض الذاتي هو العروض بواسطة الاعم او الاخص لا العموم والخصوص هذا على ما هو التحقيق واما على ظاهر عبارة الشرح فالعروض بواسطة الاعم او الاخص ايضا لا ينافي العرض

الذاتی کما عرفت فیما سبق **قوله** ومن ههنا اندفع ای من اجل ان العوارض الذاتیة هی الامور الخارجة العارضة للطبیعة من حیث هی هی او للطبیعة من حیث انها سادیة فی الافراد کلا او بعضا وتقریر التوهم والاندفاع ما عرفت فیما سبق وقد عرفت ما علیه الیضا **قوله** وتفصیل المقام بل تفصیل المقام انه قد وقع فی بحث المعقول الثانی وجوه من الاختلاف بین القوم الاول اختلافهم فی تفسیره الثانی اختلافهم فی ان القضایا التی محمولاتها المعقولات الثانیة بل هی ذهنیات فقط او بعضها ذهنیة وبعضها حقیقیة فحسب او بعضها ذهنیة وبعضها حقیقیة وبعضها خارجیة الثالث اختلافهم فی ان لوازم الماهیة بل هی من المعقولات الثانیة ام لا الخامس اختلافهم فی ان الوجود وما یحذو حذوه بل هی من المعقولات الثانیة ام لا السادس اختلافهم فی ان المعقولات الثانیة هی المشتقات فقط ام المبادی الیضا معقولات ثانیة السابع اختلافهم فی انه هل یجوز ان یختلف مفهوم واحد بثانویة المعقولیة وعدمها باعتبارین ام لا فاما الاختلاف الاول فمتماد طوله ومتدل ذیوله فلنذکره فی هذا الدرس ولنضمنه ذکر الاختلاف الخامس والسادس والسابع لکونها من ذنابات واما الاختلافات الباقیة فستتلوها علیک فیما تتلو انشاء الله تعالی فنقول قال الشارح القدیم للتجرید ان المعقولات الثانیة هی العوارض التی تعرض المعقولات الاولی فی الذهن ولم یوجد فی الخارج صورة تطابقها ولما وقعت فی الدرجة الثانیة من التعقل سمیت معقولات ثانیة واعترض علیه بوجوه الاول ان قوله ولم یوجد فی الخارج صوره تطابقها لاحاجة الیه اذ ایراد هذا القید انما هو لاخراج الاضافات الخارجیة وهی وان صدق علیها انها لاتعقل الا عارضة لامر آخر لکن لایصدق علیها انها لاتعقل الا عارضة لمعقول آخر اذ حاصله ان یکون منشاء عروض العارض وجود المعروض فی العقل فی الاضافات الخارجیة لیس منشاء عروضها وجود معروضاتها فی العقل واجیب عنه تارة بان هذا القید لیس للاحتراز عن الاضافات الخارجیة بل هو للاحتراز عن لوازم الماهیة اذ یصدق علیها انها تعرض المعقولات الاولی فی الذهن کما انها تعرضها فی الخارج ودلالة العبارة علی ان یکون الوجود الذهنی بخصوصه منشاء للعروض ممنوعة وتارة بان هذا القید لیس للاحتراز بل للتنبیه الثانی ان القوم عدوا الوجود من المعقولات الثانیة مع ان الوجود عین ذات الواجب سبحانه عندهم فقد وجد فرد منه فی الخارج فلا یکون معقولا ثانیا الثالث انه لما کان الوجود عین الواجب تعالی وتحقق فرد من افراده فی الخارج فقد تحقق فی الخارج ما یطابقه ویحاذیه فیلزم ان لا یکون الوجود معقولا ثانیا اجاب المحقق الدوانی عن الثانی بانهم حیث حکموا بکون الوجود من المعقولات الثانیة اراد وا به مفهوم الموجود بمعنی ما قام به الوجود قیاما حقیقیا او قیاما مجازیا ای قیام الشیء بنفسه بمعنی عدم القیام بغیره وکون هذا المعنی معقولا ثانیا لانیافی کون فرد من افراد الوجود موجودا فی الخارج اذ الظاهر ان المعقولات الثانیة مطلقا هی المشتقات

فانهم جعلوها موضوع المنطق وظاهران موضوعها المشتقات كالجنس والفصل والكلي والجزئي لامبادیها ویدل علیه انهم فسروها بالعوارض والعارض هو الخارج المحمول وح نقول ان الشئ والممكن ونظائرهما من المعقولات الثانية مع وجود افرادهما في الخارج ولئن سلمنا انها هي المشتقات والمبادي فمرادهم ههنا المشتق ثم لو سلمنا ان مرادهم المبدء فلا نسلم ان كون مفهوم ما من المعقولات الثانية بنافي ان يكون له فرد موجود في الخارج يحمل عليه مواطاة اذا كان المفهوم عارضا في نفس حصصه للاشياء في العقل فيكون باعتبار تلك الحصص من المعقولات الثانية وباعتبار ذلك الفرد موجودا خارجيا نعم لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا لوجود بعض افراده هذا كلامه ولنا فيه كلام اما اولا فلان تخصيص المشتقات بكونها معقولات ثانية واخراج المبادي عنها تحكم بحت كيف ولا يريد المشتقات على المبادي الا بمفهوم الصيغة وظاهر ان مفهوم الصيغة لا يجعل ما ليس بمعقول ثان معقولا ثانيا كيف ولو كان مدار المعقولية الثانوية على مفهوم الصيغة لكانت جميع المشتقات معقولات ثانية بل الظاهر ان مفهوم المبدء اذا كان مما يعرض المعقول الاول في الذهن ولا يكون معروضا في الخارج فهو من المعقولات الثانية والا فلا والمشتق كالكلي والجنس انما يكون معقولا ثانيا لاشتماله على مفهوم المبدء الذي هو معقول ثان والعجب ان هذا المحقق ذهب الى انه لا تغاير بين المبدء والمشتق الا بنحو من الاعتبار وهو ان المشتق ماخوذ لا بشرط شئ هو المعروض والمبدء ماخوذ بشرط لا شئ وهذا النحو من التغاير لا يوجب جواز ان يكون المشتقات معقولات ثانية دون المبادي واما ثانيا فلان مدار الايراد على وجود فرد المعقول الثاني في الخارج سواء كان المعقول الثاني هو الوجود او الموجود ولا يغني تخصيص المعقولات الثانية بالمشتقات شيئا اذ الواجب تعالى كما انه فرد للوجود فرد للموجود ومدار الخطاب هو تجويز ان يكون فرد المعقول الثاني موجودا في الخارج وهذا لا يتوقف على تخصيص المعقولية الثانوية بالمشتقات واما ثالثا فلانهم ما جعلوا المعقولات الثانية مطلقا موضوع المنطق بل موضوع المنطق قسم منها فلا يلزم من كون موضوع المنطق مشتقات ان يكون سائر المعقولات الثانية مشتقات واما رابعا فلان تفسيرهم المعقولات الثانية بالعوارض لا يدل على اختصاص المعقولية الثانوية بالمشتق فان العارض كما يطلق على الخارج المحمول بالمواطاة كذلك يطلق على الخارج المحمول بالاشتقاق الا ترى انه يقال مثلا البياض والسواد عارضان للجسم واما خامسا فلان تجويزه كون فرد افراد المبدء الذي هو معقول ثان موجودا في الخارج باطل قطعا اذ المبادي لا تحمل مواطاة الا على ما هي ذاتية له وهو حصصها فمفرد المبدء منحصر في حصته وليس له سوى الحصة فرد فلا يمكن ان يكون للمبدء الذي هو من المعقولات الثانية فرد موجود في الخارج يحمل عليه المبدء مواطاة كما جوزه هذا المحقق بعد التنزل وما ذكرنا من ان المفهوم الواحد يكون باعتبار حصصه من المعقولات الثانية وباعتبار فرده موجودا خارجيا في غاية السقوط لانه ان اراد بكونه موجودا خارجيا باعتبار فرده ان ما صدق هو عليه بالمواطاة

ولو صدقا عرضيا موجودا في الخارج والمفهوم الكلي الذي هو من المعقولات الثانية موجود في الخارج باعتبار ذلك فلا يخفى ان هذا انما يتمشى في الممكنات كالموجود والممكن ولا يتمشى في الصادق لان المبدء لا يصدق مواطاة الا على ما هو ذاتي له فلا يوجد فرد منه في الخارج اصلا والكلام انما هو في المبدء وبعد تسليم ان مراد هم المبدء وان اريد بكونه موجودا خارجيا باعتبار فرده ان منشاء انتزاعه موجود خارجي وذلك المبدء موجود خارجي باعتبار منشاء انتزاعه نسلم لكن منشاء الانتزاع ليس فردا للمبدء اذ فرد الكلي هو ما يصدق عليه الكلي مواطاة فليس الانسان فردا للقيام او القعود مثلا وان كان منشاء لانتزاعهما فلا يصح قوله ثم لو سلمنا ان مراد هم المبدء فلا نسلم ان كون شيء ما من المعقولات الثانية ينافي ان يكون له فرد موجود في الخارج يحمل عليه مواطاة وما قوله نعم لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا لوجود بعض افراده فان اريد به انه لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا بمعنى انه ليس موجودا فيه اصلا لا بنفسه ولا بمنشاء انتزاعه فهو صحيح لكن منشاء انتزاعه ليس فردا له فلا يصح قوله لوجود بعض افراده وان اريد به انه لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا بمعنى انه ليس بنفسه موجودا في الخارج الا في ضمن جهته ولا في ضمن فرده فهو باطل قطعا اذ عدم وجود المعقول الثاني بنفسه في الخارج ضروري كيف ولو كان بنفسه موجودا في الخارج كان من العوارض الخارجية فلا يكون معقولا ثانيا وأجاب ذلك المحقق عن الايراد الثالث بان مفهوم الوجود المطلق من حيث انه عارض ليس له ما يطابق في الاعيان وان كان له من حيثية اخرى مطابق في العين فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للماهيات في العقل موجود في ضمن الفرد القائم بذاته ولا نسلم ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل الشرط ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو به معقول ثان كالحصص في مثالنا على ان صدق الوجود المطلق على الواجب لعله صدق عقلي اذ لو كان صدقه عليه بحسب الخارج لتوقف على كونه موجودا في الخارج بناء على المقدمة المشهورة وهي ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ثم وجود فرد من المفهوم لا ينافي كونه معقولا ثانيا انتهى واورد عليه معاصره بانهم ادعوا بمطابق الكلي فرده حتى اذا وجد فرد منه في الخارج كان له مطابق فيه فاجاب عنه المحقق بان المعتبر في المعقول الثاني ان لا يكون عارضا باعتبار الوجود الخارجي فالمراد بعدم محاذاته لما في الخارج ان يكون اتحاده مع معروضه في الوجود الذهني فقط ولنا في جواب عن اصل الايراد وجواب عن ما اورد عليه معاصره كلام اما في الاول فلانا قد بينا فيما سبق مرارا

[illegible]

الظرف مع ان وجوده سبحانه فى العقل محال على انه لايستلزم الدور لان الكلام فى الثبوت السابق ومع ذلك كله لايتوجه هذا الكلام
على كلام المورد اذ حاصله انه لما تحقق فرد من افراد الوجود فى الخارج فقد تحقق فى الخارج مايطابقه ولا يتوجه عليه ان صدق الوجود
على الواجب عقلى لان صدق الكلى على فرده الموجود فى الخارج الذى لايكون الكلى عرضيا له خارجا عنه لايكون عقليا والا كان
صدق الانسان على افراده مثلا عقليا ولعل كلامه وجها لست احصله واما فى الثانى فلان فردا لوجود لما كان موجودا فى الخارج
لايكون اتحاد الوجود مع معروضه فى الوجود الذهنى فقط اذ معروضه الذى يوجد بذلك الفرد فى الخارج يكون اتحاد الوجود معه
فى الخارج واما وجود حصص الوجود فى الذهن مع وجود فرده فى الخارج فلا يكفى فى كونه معقولا ثانيا اذ كل كلى فان حصصه تكون
موجودة فى الذهن لامحالة ضرورة ان الحصص اعتبارية وليس كل كلى معقولا ثانيا فظهر ان وجود فرد من المفهوم فى الخارج ينافى
كونه معقولا ثانيا واجاب عن الايراد الثالث بعض افاضل الروم بان المراد بالمطابق المنفى فى تفسير المعقول الثانى الفرد
الذى يصدق عليه المعقول الثانى صدقا ذاتيا والطبائع الموجودة بوجود الفرد هى ذاتيات الفرد دون عوارضه اذ الذاتى
يوجد بوجود الذات لاتحادهما وجودا بخلاف العوارض والوجود المطلق ليس ذاتيا لما صدق عليه من الافراد فلا يلزم من
وجود الفرد الواجبى فى الخارج وجود مايطابقه فيه بالمعنى المراد ههنا وهذا الجواب اقرب الى الصواب ولا يرد عليه ما اورده بعض
المعاصرين للمحقق الدوانى من ان صدق المحمول على الموضوع مطلقا يقتضى اتحادهما فى نفس الامر سواء كان المحمول ذاتيا
للموضوع او عرضيا له وذلك لان الذاتى متحد بالذات مع ماهو ذاتى له والعرضى انما يتحد مع المعروض بالعرض ومراد المجيب
هو الاتحاد بالذات والقول الفصل ماحققناه فى فوائح مبحث الجعل من ان للوجود معنيين الاول معناه المصدرى الفطرى الانتزاعى
البديهى المشترك والثانى الوجود الحقيقى الذى هو منشأ لانتزاع المعنى الاول فالاول من المعقولات الثانية ولا يوجد فرد منه
فى الخارج وافراده منحصرة فى حصصه فليس له وجود فى الخارج لا فى ضمن الحصة ولا فى ضمن الفرد فليس فى الخارج مايحاذيه ويطابقه
والثانى عين الواجب سبحانه وعين الممكنات فهو ليس عارضا فضلا عن ان يكون معقولا ثانيا فافهم والسيد المحقق قدس سره
الشريف فسر المعقول الثانى فى حاشيته المطايع بما يعرض الماهية بحسب الوجود الذهنى اى مايكون للوجود الذهنى بخصوصه
مدخل فى عروضه واورد عليه بانه على هذا لايكون الشئ والجزئية ونظائرهما من المعقولات الثانية اذ ليس للوجود الذهنى
بخصوصه مدخل فى عروضها مع ان القوم عدوها من المعقولات الثانية واجيب عنه بان الشيئية والوجود ونظائرهما ليست
من العوارض الخارجية بل من العوارض الذهنية وكذا الجزئية والحق ان الجزئية والكلية من العوارض التى للخصوص
الوجود الذهنى مدخل فى عروضها على ماهو المشهور واما الشيئية والوجود فليست منها فلا يكون التعريف جامعا لها مع ان القوم
قد نصوا على انها من المعقولات الثانية وسيأتى ما يتعلق بهذا المقام انشاء الله العزيز عن قريب والعلامة القوشجى فسر المعقول

الثانی بالاعقل لاعارضا لمعقول آخر وزعم ان المعقولات الثانیة ہی العوارض الذہنیة للمعقولات من حیث ہی معقولات
علی ان یکون الذہن ظرفا للعروض والوجود الذہنی بخصوصه قید للمعروض وزعم ان الوجود ونظائره مما یعرض الماہیة من حیث
ہی ہی لامع الوجود الذہنی لیست من المعقولات الثانیة واورد علی تفسیره بانه لم لایجوز ان ینفک تعقل المعقولات الثانیة عن
تعقل معروضاتها والامثلة الجزئیة لاتفید ویجاب بدعوی الحصر استقرارا ومنع کون الاستقرار تاما ویورد ایضا بان المعقولات
الثانیة کالشیء والکلی والجزئی تتعقل وتحصیل مفہوماتها فی الذہن من دون تعقل معروضاتها فلایکون تعقلها موقوفا علی
تعقل معروضاتها فکیف یدعی الاستقرار مع هذا التخلف الفاحش واجیب عن النقض بنحو الکلیة والجزئیة بانهما من الامور النسبیة
اذ الکلیة عبارة عن اشتراک الصورة بین کثیرین فتعقلها فرع تعقل المنتسبین وکذا تعقل الکلی المشتق منها وہکذا الجزئیة وعن
النقض بامثال الشیئیة والوجود بان من یجعلها من المعقولات الثانیة یزعم انها لایمکن تعقلها الا بعد تعقل موصوفاتها فاذا
ثبت علیه فساد زعمه یرجع عنه ویعترف بانها لیست من المعقولات الثانیة وانت تعلم ان القوم قد نصوا علی کون الوجود
والشیئیة وامثالهما من المعقولات الثانیة مع ان عدم توقف تعقلها علی تعقل معروضاتها بدیہی حاشاہم ان یعتقدوا خلافه
واما الکلیة والجزئیة وغیرہما مما ہو من قبیل النسب والاضافات فہی وان کانت لاتعقل الامع تعقل مفہوم ما لکنها لایجب ان التعقل
الاعارضة للمعقول آخر وبین المعنیین بون بعید الا انه لاتتضح الابعد تجرید الذہن وتدہین الفکر ولنوضحه بمثال خاص فنقول ان
للکلیة مثلا نحوین من التحقق فی الذہن الاول ان تتصور مفہومها ای امکان فرض اشتراک مفہوم ما بین کثیرین وہی فی ہذا النحو
من التحقق موجودة بنفسها فی الذہن ولیست صفة عارضة لموجود ذہنی آخر غایة الامر ان النسبة الی مفہوم ما یکون مشترکا
بین کثیرین ماخوذة فی مفہومها کما ان معنی الابوة اذا حصل فی الذہن فہی لیست عارضة فی الذہن لموجود ذہنی آخر یکون
متصفا فی الذہن بالابوة غایة الامر ان النسبة الی موصوف ومنتسب آخر ماخوذة فی مفہومها الثانی ان یتحقق مصداقه وینتشار
انتزاعه فی الذہن وتحقق ہی بتحققه کما اذا تصورنا حقیقة الانسان ولاحظنا انها صالحة للاشتراک بین کثیرین وہی فی ہذا
النحو من التحقق عارضة لمعقول آخر ومعقولة بعد تعقله فلا یصدق علیها انها لاتعقل الا عارضة لمعقول آخر فالایراد غیر
مندفع وما یقال من ان العوارض الذہنیة یتوقف تعقلها علی تعقل معروضاتها الذہنیة کما ان العوارض الخارجیة تحتاج
فی وجودہا الخارجی الی وجود معروضاتها فی الخارج فی غایة السقوط اذ لانسلم ان العوارض العقلیة یتوقف تعقلها علی تعقل
معروضاتها غایة الامر ان عروضها یتوقف علی حصول معروضاتها فی العقل وقیاس العوارض الذہنیة علی العوارض الخارجیة
فاسد اذ العوارض الخارجیة اذا وجدت فی الخارج فلابد من وجود معروضاتها فی الخارج ہوالازم وجودا لاعراض بدون المحال
بخلاف العوارض الذہنیة اذ حصلت فی العقل اذ محلها باعتبار ہذا الحصول ہو العقل ثم ما ذکر ہذا العلامة من کون الوجود

الذهني قيد المعروض المعقولات الثانية في غاية الفساد اذ المتصف بالمعقولات الثانية هي نفس الاشياء الموجودة في الذهن لا بشرط قيد الوجود الذهني فالموصوف بالنوعية والجنسية نفس معنى الحيوان الموجود في الذهن لا بشرط قيد الوجود الذهني غاية الامر ان الذهن ظرف للعروض ولا يلزم منه ان يكون الوجود الذهني قيدا للمعروض وما حسب من ان الوجود ونظائره ليست من المعقولات الثانية ففيه ان القوم مصرحون بكونها معقولات ثانية فلا بد من تفسير المعقول الثاني بوجه يتناول الوجود ونظائره واما تجديد اصطلاح لا يطابق تصريحات القوم فهو وان كان مما لا مشاحة فيه لكنه لا يرجع الى طائل وقد مر الكلام في بعض شعبه التي اضطررنا الى نفي كون الوجود من المعقولات الثانية وسنعود الى ما بقي من الكلام في ذلك وذهب المحقق الدواني الى ان المعقولات الثانية هي العوارض الذهنية التي تعرض الشيء في الذهن على ان الذهن فقط ظرف العروض وخصوص الوجود الذهني مدخل فيه على انه شرط لا على انه قيد في المعروض وزعم ان الشيئية والوجود المطلق والوجود الخارجي من بذا القبيل ويدل كلامه على ان المعقول الثاني هو موضوع المنطق لا غير وفيه ان الظاهر انه يجوز ان يكون مفهوم واحد باعتبار حصصه معقولا ثانيا وباعتبار فرده موجودا خارجيا وان المعقولات الثانية هي المشتقات دون المبادي ونحن قد بطلنا فيما سبق انحصار المعقول الثاني في المشتق واختلاف مفهوم واحد ثانوية المعقولية وعدمها باعتبارين وسنبطل انشاء الله العزيز فيما بعد ما حسب من ان الشيئية والوجود المطلق والوجود الخارجي من العوارض الذهنية التي لخصوص الوجود الذهني مدخل وشرطية في عروضها ثم لا اختفاء في ان بين عد الوجود ونظائره من المعقولات الثانية وبين جعل المعقول الثاني في موضوع المنطق تدافعا ظاهرا لا يكاد يخفى ومن اعاجيب تفاسير المعقول الثاني ما وقع عن الصدر المعاصر للمحقق الدواني قال تعريفها الموروث من القدماء هو انها العوارض العقلية التي لا يحاذيها امر في الخارج وقد عدوا منها الكلي والجزئي والشيء والذات والماهية والعلة والمعلول والممكن ونظائرها وارادوا بالعارض ههنا ما هو عارض مطلقا بالقياس الى جميع افراده الواقع في نفس الامر فلا يدخل فيه مثل الحيوان العارض للناطق لانه ليس عارضا للانسان بل ذاتي له وقيدوا العارض بالعقلي وارادوا به ما يقابل العارض في نفس الامر لان المعقولات الثانية لما كانت محمولة على معروضاتها بالمواطاة كانت بينها وبين معروضاتها في نفس الامر ممتنع ان تكون عارضة لها في نفس الامر وانما يكون عروضها بحسب اعتبار العقل فان العقل اذا اعتبر المعروض بذاته ولم يعتبر معه غيره يجده في هذه المرتبة عاريا عن العوارض وفي المرتبة التي بعد هذه المرتبة معروضا لها وارادوا بقولهم لا يحاذيها امر في الخارج ان لا يكون مبدأ موجودا فيه ليخرج مثل الاسود والمتحرك اذ السواد والحركة موجودان في الخارج وانما سموها معقولات ثانية لان العقل يجدها في المرتبة الثانية وفي المرتبة الاولى وهي حال تعقل المعروضات بذواتها يكون خلوا عنها وايضا هي عوارض والعوارض تمايز المعروضات ذواتها ولم تسم عوارض ثانية لانه يتبادر منه ان يكون عروضها بحسب نفس الامر وليس كذلك

لما عرفت هذا كلامه وانت تعلم ما في هذا المقال من الفساد والاختلال اما اولا فلان العارض هو الخارج المحمول ولا ريب في ان المعقولات الثانية عوارض في نفس الامر لمعروضاتها ضرورة ان الكلي والموجود والشيء مثلا خارجة عن مهية الانسان ومحمولات عليها في نفس الامر فكيف يراد بالعارض في تعريف المعقولات الثانية ما يقابل العارض في نفس الامر واما ثانيا فلان قوله ان المعقولات الثانية لما كانت محمولة على معروضاتها بالمواطاة كانت عينها صريح البطلان اذ لا يجب ان يكون المعقولات الثانية محمولة على معروضاتها بالمواطاة او قد عرفت ان المبادي والمشتقات كلتاهما سيان في كونهما معقولات ثانية فكما ان الموجود معقول ثان كذلك الوجود وكما ان الكلي معقول ثان كذلك الكلية واما ثالثا فلانه لو صح ما ذكر لزم ان لا يكون شيء من العوارض الا محمولة على معروضاتها بالمواطاة عارضا في نفس الامر كالاسود والمتحرك ضرورة انها محمولة على معروضاتها بالمواطاة فهي عينها ومتحدة معها في نفس الامر على ما عرفت واما رابعا فلانه لا يلزم من المحمولية بالمواطاة العينية بالذات حتى لا يكون المحمول بالمواطاة عارضا للموضوع في نفس الامر وانما يلزم ذلك لو لم يكن بين الموضوع والمحمول فرق في نفس الامر بوجه من الوجوه وليس كذلك كيف واحدهما امر عقلي ليس موجودا في الخارج حقيقة والآخر امر عيني موجود فيه حقيقة واما خامسا فلانه لو صح ما ذكر لزم ان يكون العوارض الاضافية الخارجية والعدمية الخارجية كالفوق والتحت والاعمى معقولات ثانية لانها محمولة بالمواطاة على موصوفاتها فلا يكون عوارض لها في نفس الامر ولا يخفى ما فيه في الخارج بمعنى ان مباديها كالفوقية والتحتية والعمى مثلا غير موجودة في الخارج وبالجملة فساد ما ذكر اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى فاما ما اورد عليه المحقق الدواني من انه قد اشتهر بين القوم ان موضوع المنطق هي المعقولات الثانية من حيث الايصال فلو كان المعقول الثاني شاملا للعوارض الذهنية وغيرها من العوارض التي ليس لمباديها وجود خارجي كما توهمه كان الواجب ان يجعل موضوع المنطق نوعا معينا من المعقولات الثانية فساقط اولا لشبهة في ان موضوع المنطق عند القوم ليس هي المعقولات الثانية مطلقا كيف وهم مصرحون بكون الشيئية والوجود والامكان والعلية والمعلولية ونظائرها معقولات ثانية مع انها ليست موضوع المنطق فلا محيد من القول بان موضوع المنطق نوع من المعقولات الثانية وقال بعض المتاخرين المعتبر في المعقول الثاني امران الاول ان يكون الذهن ظرف العروض لان يكون الوجود الذهني شرطا للعروض او قيد المعروض والا يخرج الوجود ونحوه من المعقولات الثانية واحترز به عن العوارض الخارجية والثاني ان لا يكون الخارج ظرف العروض ويتفرع عليه ان لا يكون فرده موجودا في الخارج واحترز به عن لوازم المهية وما توهم ان الوجود الواجبي فرد الوجود الاعياني الخارجية افراد الموجود مع ان الوجود والموجود من المعقولات الثانية ساقط لان الوجود الواجبي ليس فردا للوجود المصدري بل للوجود الحقيقي وهو ليس من المعقولات الثانية وافراد مفهوم الموجود بحسب الحقيقة هي الحصص الاعتبارية دون الاعيان الخارجية فان قيل الوجود الخارجي من المعقولات الثانية والمهية متصفة به في الخارج فيكون الخارج ظرفا للعروض كذا الكلية والجزئية من المعقولات

الثانية وهما من عوارض الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية فيكون الوجود الذهني قيدا للمعروض هما قلنا ليس في الخارج الا الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود فيلاحظ الماهية معراة عن الوجود ويصفها به فيكون الماهية معروضة للوجود في هذه الملاحظة وهي من مواطن نفس الامر نعم ربما يطلق الاتصاف على كون الماهية في ظرف ما بحيث يصح انتزاع الوصف عنها لكنه في الحقيقة ليس اتصافا ثم حيثية كون الشئ صورة ذهنية مغايرة لحيثية كونه موجودا ذهنيا وان كانت مستلزمة لها فان الاولى حيثية حصول الشئ في الذهن والثانية حيثية وجوده في نفسه مع ان في المعقول الثاني عدم اعتبار شرطية الوجود الذهني للمعروض وقيدية للمعروض لا اعتبار عدمها هذا كلامه وفيه نظر من وجوه الاول ان في كلامه تصريحا بان مراده بالعروض والاتصاف انضمام الوصف الى الموصوف في ملاحظة العقل واعتباره الموصوف متصفا بالوصف لا كون الشئ بحيث يصح انتزاع الوصف عنه بناء على ما ذهب الى ان ظرف عروض الوجود الخارجي للاشياء هو الذهن وعليه لو صح لكان ظرف عروض جميع الاوصاف الانتزاعية هو الذهن فقط اذ ليس في الخارج الا موصوفاتها ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها صفاتها الانتزاعية فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الانتزاعية معقولات ثانية ولا يكون لوازم الماهية خارجة عن تعريفها ضرورة انها انتزاعية فيكون ظرف عروضها هو الذهن فقط ولا يكون ظرف عروضها الخارج اذ ليس في الخارج الا ملزوماتها ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع تلك اللوازم عنها ولا يمكن وجود فرد من افرادها التي تلك اللوازم ذاتية لها في الخارج الثاني ان كلامه نص على ان مراده بالفرد في قوله وتتفرع عليه ان لا يكون فرده موجودا في الخارج الفرد الذي يكون للمعقول الثاني ذاتيا له فقوله واحترز به عن لوازم الماهية ان اريد به اسنادا خراج لوازم الماهية الى الامر الثاني المعتبر في المعقول الثاني وهو ان لا يكون الخارج ظرف العروض فمع انه خلاف سياق كلامه يخدشه ان هذا الامر متحقق في لوازم الماهية ايضا اذ ليس ظرف عروضها الخارج كما عرفت آنفا وان اريد به اسنادا خراجها الى ما يتفرع على الامر الثاني وهو ان لا يكون فرده موجودا في الخارج ففيه ان افراد لوازم الماهية ايضا اعني الافراد التي تلك اللوازم ذاتية لها ليست موجودة في الخارج ضرورة انها انتزاعية وما قال الشارح في بعض تعليقاته في توجيه قوله واحترز به عن لوازم الماهية من انه بناء على ان حيثية الاقتضاء في الملزومات بحسب نفس تقررها مطلقا او باعتبار مطلق الوجود نائبة مناب تاصل اللوازم سخيف اذ ليس في كلام القائل مما ذكره عين ولا اثر بل كلامه صريح في انه ليس الاحتراز عن لوازم الماهية الى الامر الثاني وهو ان لا يكون الخارج ظرف العروض او الى ما يتفرع على الامر الثاني وهو ان لا يكون افراده موجودة في الخارج وظاهر ان لوازم الماهية ليس ظرف عروضها الخارج وليس فرد من افرادها موجودا في الخارج وكون ماهيات الملزومات مقتضية لها لا يستلزم كون ظرف عروضها الخارج ولا كون فرد من افرادها موجودا في الخارج على ان كون حيثية الاقتضاء في الملزومات نائبة مناب تاصل اللوازم قول شعري خال عن التحصيل كما سينكشف ان شاء الله تعالى واشد سخافة من ذلك ما توهم من ان المراد بظرفية الذهن للعروض ان لا يكون له وجود في

العين لا بنفسه ولا بما يحذو حذوه من وجود علة كما في لوازم الماهية او وجود ما ينتزع هو بمقايسة كما في الاضافات وذلك لان هذا الكلام لا مناسبة له بكلام القائل بل هو حديث مرجم وسيأتي انشاء العزيز كلام في تحقيق ظرف العروض والاتصاف على انه ان عنى بنفي وجوده في الاعيان نفي وجوده بنفسه في الاعيان فهو جار في سائر الانتزاعيات وفي لوازم الماهية وان عنى نفي وجوده مطلقا سواء كان بنفسه وبمنشإ انتزاعه في الاعيان لزم خروج الامكان والوجود وامثالهما عن المعقولات الثانية لوجود مناشئ انتزاعها في الخارج وان خصص مراده ان لا يوجد بنفسه ولا بما يحذو حذوه من وجود علة او وجود ما ينتزع هو بمقايسة كما ازكبه هذا المتوهم لزم ان لا يكون العلية والمعلولية والتاخر والتقدم من المعقولات الثانية ضرورة ان العلية والتقدم مثلا ينتزعان عن ذات العلة والمتقدم الموجودين في الخارج بالمقايسة الى ذات المعلول والمتاخر الموجودين فما ينتزع العلية والتقدم بمقايسة موجود في الخارج هذا مع ان القول بكون الملزوم علة اللوازم باطل كما ستقف عليه انشاء الله تعالى عن قريب الوجه الثالث من النظر ان جوابه الاول عن الايراد بان الكلية معقول ثان مع ان معروضها الصورة الذهنية من حيث هي صورة ذهنية لا تتم اذ الصورة بما هي صورة قائمة بالنفس وهي بهذا الاعتبار شخص غير قابل للشركة فلا تكون معروضة للكلية الرابع ان هذا القائل ذهب الى ان الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالنفس موجود خارجي فيلزم ان يكون الكلية وامثالها عارضة للموجودات الخارجية بما هي موجودات خارجية فافهم ثم اعلم ان هولاء الذين تلونا عليك تفسيراتهم واقوالهم في المعقولات الثانية لم يتنبهوا على ان للقوم في المعقول الثاني اصطلاحين الاول اصطلاحهم على اطلاق المعقول الثاني على ما يبحث عنه وعن احواله في المنطق كالكلية والذاتية وغيرهما والثاني اصطلاحهم على اطلاقه على ما يبحث عنه في العلم الكلي كالوجود والامكان وغيرهما فلاجل عدم الفرق بين الاصطلاحين وقع من هولاء الخبط حيث ساقوا الطائفتين مساقا واحدا فمنهم من جعل الوجود الذهني شرطا لعروض المعقولات الثانية كالمحقق الدواني فيلزم على رايه انحصار المعقول الثاني في العوارض الذهنية التي يبحث عنها وعن احوالها في المنطق وخروج المعقولات المبحوث عنها في العلم الكلي عنه وهو فاسد واشد منه فسادا تخيل ان تلك المعقولات من قبيل العوارض الذهنية التي يكون الوجود الذهني شرطا لعروضها ومنهم من انكر كون تلك المعقولات ـــ ثانية كالعلامة الفنري وانما وقع الخبط والخلط لاجمال الفرق بين الاصطلاحين وقد تنبه على الفرق بين الاصطلاحين صاحب لافق المبين وتلميذه الصدر الشيرازي فاما ما قال صاحب لافق المبين فسيتلى عليك في الدرس الثاني واما تلميذه فقال في الاسفار الاربعة كثيرا ما يطلق المعقول الثاني على المحمولات العقلية ومباديها الانتزاعية الذهنية ومن هذا القبيل الطبائع المصدرية ولوازم الماهيات ولنسب والاضافات وقد يطلق على المعاني المنطقية والوجود المصدري والشيئية والامكان والوجوب ومشتقاتها من المعقولات الثانية بالمعنى الاول لا بالمعنى الاخير هذا كلامه وهذا القائل وان اصاب في عد لوازم الماهيات في المعقولات الثانية بالاطلاق الاول كما ستقف عليه

انشاء الله تعالى لكنه جارٍ في عدّ الطبائع المصدرية مطلقا والنسب والاضافات مطلقا منها كيف ومن الطبائع المصدرية امبدء
اعني ما يقال له الحاصل بالمصدر موجود خارجي ومن النسب والاضافات ما هي من العوارض الخارجية كالفوقية والتحتية فكيف
يحكم على الطبائع المصدرية والنسب والاضافات مطلقا بانها من المعقولات الثانية بالاطلاق لاسيما وقد قال بذا الفاضل بعيد
هذا ان المعقولات الثانية بالمعنى الاعم لا يذهب الا ان تقع الا في العقود الذهنية اذ مطابق الحكم بها نفس الحقيقة بما هي هي لا بما هي
معقولة في الذهن ولا بما هي واقعة في الاعيان كلوازم الماهيات وانكان ظرف العروض هو الذهن فيصدق المعقود حقيقية
كقولنا الماهية ممكنة والاربعة زوج والقضايا المعقودة بالمعقولات الثانية المنطقية لا تكون الا قضايا ذهنية بخلاف ما هي
بالمعنى الاعم فان المنعقد بها من القضايا صنفان حقيقية وذهنية صرفة وبذا كلامنا لا ريب في ان القضايا المنعقدة بالاضافات
والنسب الخارجية خارجية الا ان يقال مراده بالطبائع المصدرية ما لا وجود لمبادئها في الخارج وبالنسب والاضافات ما عدا
النسب والاضافات الخارجية ثم ان هولاء كلهم يزعمون ان ظرف عروض المعقولات الثانية مطلقا هو الذهن فقط وسيأتي
تحقيق في ذلك وسيتضح بعد وضوح الحق ان بذا الزعم باطل بدليل قاطع فينكشف بطلان اراء هولاء بوجه جامع ولعلك بعد
ما حصلت حق التحصيل ما تلونا عليك من التفصيل اليقنت بان الوجود وامثاله معقولات ثانية على اصطلاح الفلسفة وليست
بمعقولات ثانية على الاصطلاح الميزاني وبذا هو القول الفصل في الاختلاف الخامس وريبت ان المشتقات والمبادي سواسية
في ثانوية المعقولية وبذا هو الحق في الاختلاف السادس واذعنت بان مفهوما واحدا لا يختلف بثانوية المعقولية وعدمها باعتبارين
وبذا هو الصواب في الاختلاف السابع بذا والكلام وان افضى الى الاسهاب جاوز حد الاطناب لكنا قد عمدنا الى الاستيعاب
لاقوال الاصحاب كيلا يبقى المطلب تطلع واستشراف في بذا الباب والله ولي التوفيق للصواب **قوله** ان المعقولات الثانية
على نوعين كلام الشارح في بذا المقام كله منحل عن الافق المبين وعنوان بذا المبحث فيه قولان ان المعقولات الثانية حيث تجعل
موضوع الحكمة الميزانية التي هي كميال العلوم ليست هي المعقولات الثانية ربما تستعمل في حكمة بعد الطبيعة كما يقال مثلا الوجود
والشيئية من المعقولات الثانية وان الاولى توخذ اخص بحسب المفهوم والصدق من الثانية انتهى وهو صريح في ان المعقولات
الثانية اطلاقين على نحو من الاشتراك الصناعي احدهما اطلاقها على موضوع المنطق وثانيهما اطلاقها على ما يبحث عنه في حكمة بعد
الطبيعة كالوجود ونحوه لان للمعقول الثاني معنى واحدا ذانك المعنيان نوعان منه والا لكان قسمين وليس كذلك لان الثاني
اعم من الاول صدقا ومفهوما فقول الشارح ان المعقولات الثانية على نوعين ليس على ما ينبغي بل كان الظاهر ان يقال
ان المعقولات الثانية تطلق اطلاقين والامر سهل **قوله** بتلك الحيثية اي بحيثية صحة الايصال او توقف عليه **قوله** كالكلية
المشهوران الكلية من العوارض الذهنية التي خصوص الوجود الذهني شرط لعروضها فهي من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص

والقضايا التي محمولاتها الكلية ذهنيات بين ذلك بان الكلية عبارة عن الاشتراك بين كثيرين فيمتنع عروضها في الخارج للموجودات والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة وقد جوز بعض عروض الكلية في الخارج للموجودات الخارجية وقال ان الممتنع اجتماع المتقابلات في الذات الواحدة الشخصية لا في الذات الواحدة بالنوع او بالجنس فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها معروضة لتشخص معين وليس مشترك بين الافراد مجموع العارض والمعروض حتى يلزم اشتراك شخص واحد بين كثيرين بل المشترك هي الطبيعة المعروضة فقط ولا استحالة فيه قد افاد الامام مثل ذلك في شرح الاشارات وعلى هذا لا يكون الكلية من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص ولا يكون القضية المنعقدة بهذا ذهنية وقد تعصب لاعلام الاجلة لاثبات كونها منها وكون القضية المنعقدة بها ذهنية فقال المحقق الطوسي في شرح الاشارات الانسانية التي في زيد ليست هي بعينها في بكر فالانسانية المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا التي هي فيهما معا والا لكانت منقسمة فلا يكون الموجود فيهما نفسها بل جزء منها فهي انما تكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث انها صورة واحدة في عقل زيد جزئية ومن حيث انها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة تلك الصورة صالحة لان توجد كثيرة ولان لا تكون ولو كان في اي مادة من مواد الاشخاص ليحصل ذلك الشخص بعينه اوای واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي يضاف اليها الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار آخر مكنوفة باللواحق الذهنية المشخصة واما الطبيعة من حيث هي هي فليست في الحقيقة كلية ولا جزئية هذا كلامه ولا يخفى ما فيه لان المسلم ان الانسانية التي في زيد ليست هي التي في بكر بالشخص واما ان الطبيعة الانسانية الواحدة بالنوع التي في زيد ليست هي الطبيعة الانسانية الواحدة بالنوع التي في بكر فغير مسلم بل الحقيقة الانسانية واحدة في ذاتها متناولة لافرادها فالانسانية المتناولة لهما معا هي التي في كل واحد منهما وما قال انها لو كانت كذلك كانت منقسمة فلا يكون الموجود فيهما نفسها بل جزء منها ان اراد به انها تكون منقسمة انقسام الكل الى جزئياته فمسلم ولا ضير فيه اذ الانسانية كلي منقسم الى افراد والموجود منها في كل فرد هي نفسها اذ الكلي يكون موجودا في كل جزئي منه وان اراد به انها تكون منقسمة انقسام الكل الى اجزائه فذلك مما لا يلزم من وجود الانسانية الواحدة بالنوع في زيد وعمرو وبكر وغيرهم ان يكون الانسانية ذات اجزاء والبعض يكون جزء منها في زيد وجزء منها في عمرو وجزء منها في بكر وهكذا في غيرهم ويكون مجموع تلك الاجزاء هي الانسانية فانقيل لو كانت الانسانية الواحدة موجودة في كل فرد لزم اتصافها بالاضداد قلنا اتصاف الواحد بالعموم بالاضداد ممنوع الاستحالة وما ذكر من معنى الاشتراك ان اراد به ان الصورة الذهنية الشخصية لو وجدت في اي مادة من المواد كانت ذلك الشخص بعينه

فذلک باطل اذ الصورة الذهنیة التی هی عرض فی الذهن لایمکن ان یکون عین الشخص الخارجی وان اراد بان الصورة الذهنیة مع قطع النظر عن تشخص الذهنی والعوارض الذهنیة کذلک فهی المهیة من حیث هی هی التی حکم علیها بانها فی الحقیقة لیست کلیة ولاجزئیة وماقال من ان الطبیعة من حیث هی هی لیست فی الحقیقة کلیة ولاجزئیة ان اراد به ان الطبیعة من حیث هی هی لیست الکلیة والجزئیة عینها ولامن ذاتیاتها فمسلم لکن لایلزم منه ان لایکون الطبیعة من حیث هی هی معروضة للکلیة وان اراد به ان الطبیعة من حیث هی هی لیست معروضة للکلیة والجزئیة فممنوع بل الطبیعة من حیث هی هی معروضة للکلیة ومشترکة بین افرادها وقال السید المحقق قدس سره کل موجود فی الخارج فهو بحیث اذا نظر الیه فی الخارج کان متعینا فی ذاته غیر قابل للاشتراک فیه بدیهة فلو کانت الطبیعة الانسانیة موجودة فی الخارج کانت مع قطع النظر عما یعرضها فی الخارج متعینة فی ذاتها غیر قابلة للاشتراک فیها فلا یتصور کونها موجودة فی الخارج ومشترکة بین افرادها والکلیة بمعنی الاشتراک یمنع عروضها للصور العقلیة ایضا اذ کل واحد منها صورة جزئیة من نفس جزئیة فامتنع اشتراکها الا تری ان الصورة الذهنیة الموجودة فی ذهن زید مثلا یمتنع ان تکون بعینها فی اذهان متعددة نعم یعرض الصور العقلیة کونها کلیة بمعنی مطابقة الصور الذهنیة مناسبة مخصوصة لایکون لسائر الصور العقلیة فاذا تعقلنا زیدا مثلا حصل فی اذهاننا اثر لیس فی ذلک هو الاثر الذی یحصل فیها اذا تعقلنا فرسا معینا وهذا معنی المطابقة للکثیرین انه لایحصل من تعقل کل واحد منها اثر متجدد فانا اذا رأینا زیدا وجردناه عن مشخصاته حصل منه فی اذهاننا الصورة الانسانیة المعراة عن اللواحق واذا رأینا بعد ذلک عمرا وجردناه ایضا لم یحصل منه صورة اخری فی العقل لایقال کما ان الصورة العقلیة مطابقة لکل واحد من الکثیرین کذلک کل واحد منها مطابق لتلک الصورة والا لما تطابقا تلک الصورة اذ المطابقة من الطرفین فیلزم ان یکون کل منها کلیا بل انا نقول ان الکلیة هی مطابقة الصورة العقلیة لامور کثیرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر فی ذلک ان الامور الخارجیة ذوات متباینة بخلاف الصور العقلیة فانها کالاظلال والصور العقلیة لاظلیة بینها بقیاس بعضها الی بعض هذا کلام الشریف ولهذا الکلام محامل الاول ما فهمه العلامة القوشجی من ان حاصله ان الکلیة لایصح تفسیرها بالاشتراک اذ لایمکن عروضه للامور الخارجیة ولا للصور العقلیة فیجب تفسیرها بالمطابقة بالمعنی الذی ذکره واعترض علیه ذلک العلامة اولا بان المنطقیین قسموا المفهوم الی الکلی والجزئی فمعروض الکلیة هو المعلوم دون الصور العقلیة التی هی العلوم ودون الاشخاص الخارجیة فلا یلزم من امتناع عروض الاشتراک بین کثیرین للموجودات الخارجیة والصور العقلیة عدم صحة تفسیر الکلیة بالاشتراک فاجاب عنه المحقق الدوانی بان غرضه لیس هو انه لایصح تفسیر الکلیة بالاشتراک حتی یرد ما اورد بل غرضه ان الموصوف بالکلیة بمعنی الاشتراک هو المعلوم وهو نفس المهیة دون الصورة الذهنیة ودون الاشخاص الخارجیة والمنطقیون قسموا المعانی الی الکلیة والجزئیة وفسروا المعانی بالصور العقلیة فالصور العقلیة متصفة بالمطابقة من حیث انها صورة عقلیة ومتصفة بالاشتراک الحمل من حیث نفس المهیة وتقسیم المفهوم الی

الجزئی والکلی لایدل علی ان المقسم لیس ہو الصورۃ العقلیۃ کما توہم معاصرہ زعما منہ بان المفہوم ہو المہیۃ لابشرط شئ وانہ غیر الصورۃ
العقلیۃ وذلک لان المفہوم ہو ما حصل فی العقل وہو الصورۃ العقلیۃ بعینہا وثانیا بان ما ذکرہ من ان معنی الکلیۃ بمعنی المطابقۃ
یعرض للصور العقلیۃ مع انہا صور جزئیۃ فی نفس جزئیۃ لیستلزم ان یکون امر واحد من جہۃ واحدۃ کلیا وجزئیا فلا یکون مفہوما
الکلیۃ والجزئیۃ متقابلین واجاب عنہ المحقق الدوانی بان وحدۃ الجہۃ ممنوعۃ بل الصورۃ من حیث ہی حالۃ فی نفس شخصیۃ
وہی احد اشخاص العلوم جزئیۃ ومن حیث مطابقتہا للکثیرین بالمعنی المذکور کلیۃ قال الشیخ فی الشفاء المعقول فی النفس من الانسان
کلی لالاجل انہ فی النفس بل لانہ مقیس الی اعیان کثیرۃ موجودۃ او متوہمۃ حکمہا عندہ حکم واحد وانما من حیث ان ہذہ الصورۃ
ہیئۃ فی نفس جزئیۃ فہی احد اشخاص العلوم وکما ان الشئ باعتبارات مختلفۃ یکون جنسا ونوعا کذلک بحسب اعتبارات مختلفۃ
یکون کلیا وجزئیا فالصورۃ من حیث قیامہا بالنفس جزئیۃ ومن حیث اشتراک کثیرین فیہا کلیۃ ولا تناقض بین الامرین ہذا
کلامہ ولعل فقہ الامر ان بحذر کل من معانی الکلیۃ معنی یقابلہ یسمی بالجزئیۃ فالکلیۃ ان فسرت بالاشتراک کان مقابلہا
جزئیۃ بمعنی عدم الاشتراک وان فسرت بالمطابقۃ للکثیرین کان مقابلہا الجزئیۃ بمعنی عدم المطابقۃ للکثیرین فالصورۃ العقلیۃ
اذا اتصفت بالکلیۃ بمعنی المطابقۃ للکثیرین فانما یمتنع اتصافہا بالجزئیۃ بمعنی عدم المطابقۃ للکثیرین لا اتصافہا بالجزئیۃ بمعنی
عدم احتمال الاشتراک اذ الجزئیۃ بہذا المعنی لایقابل الکلیۃ بمعنی المطابقۃ للکثیرین فحاصل کلام السید المحقق قدس سرہ ان
الصورۃ العقلیۃ الجزئیۃ ای الغیر القابلۃ للاشتراک یعرضہا الکلیۃ بمعنی المطابقۃ للکثیرین ولا ضیر فیہ فقول المورد انہ یستلزم
ان یکون امر واحد من جہۃ واحدۃ کلیا وجزئیا ان اراد بہ انہ یستلزم ان یکون الصورۃ العقلیۃ کلیۃ ای مطابقۃ للکثیرین
وجزئیۃ ای غیر قابلۃ للاشتراک فمسلم لکن لاتقابل بین الکلیۃ بہذا المعنی وبین الجزئیۃ بہذا المعنی فبطلان اللازم ممنوع وقولہ فلا
یکون مفہوما الکلیۃ والجزئیۃ متقابلین ملتزم وان اراد بہ انہ یستلزم ان یکون الصورۃ العقلیۃ کلیۃ وجزئیۃ بمعنییہما المتقابلین فالاستلزام
ممنوع واما ما افادہ المحقق فغیر محصل لان السید المحقق قدس سرہ اعترف بان الصورۃ العقلیۃ صورۃ جزئیۃ حالۃ فی نفس جزئیۃ
یعرضہا الکلیۃ بمعنی المطابقۃ للکثیرین بمعنی الظلیۃ لہا فہی من حیث انہا صورۃ جزئیۃ متصفۃ بالمطابقۃ والظلیۃ فہی من حیث
انہا جزئیۃ موصوفۃ بالکلیۃ بہذا المعنی فاین اختلاف الجہۃ والاخفار فی ان اتصاف شئ واحد بمتقابلین من دون اختلاف
الجہۃ باطل وما افادہ من ان الصورۃ من حیث قیامہا بالنفس جزئیۃ ومن حیث اشتراک کثیرین فیہا کلیۃ لایلائم کلام السید
المحقق قدس سرہ اذ حاصل کلامہ ان الصورۃ العقلیۃ یمتنع عروض الکلیۃ بمعنی الاشتراک لہا ویعرضہا الکلیۃ بمعنی المطابقۃ
للکثیر فافہم المحمل الثانی لکلام ما ذکرہ المحقق الدوانی وہو ان مقصودہ قدس سرہ تحقیق ان الکلیۃ بمعنی الاشتراک لیس صفۃ
للموجود العینی ولا للصورۃ العقلیۃ من حیث انہا صورۃ عقلیۃ ولا ینافی ذلک کونہا صفۃ للمعلوم قال والدلیل علی ان مقصودہ

ماذكران كلامه في بيان ان الكلية لاتعرض موضوعها في الخارج ولا تعلق لفساد تفسير الكلية بالاشتراك بهذا الغرض وقد صرح الشيخ
في الهيات الشفا بان الماهية لابشرط شئ تسمى صورة عقلية وح فالكلية بمعنى الاشتراك صفة لها لامحالة بذا خلاصة كلامه هذا العبد
لايحصل فني كلام السيد المحقق قدس سره رد على من ذهب الى ان الكلية عارضة في الخارج لمعروضها واثبات لكون الكلية من العوارض
الذهنية التي لخصوص الوجود الذهني مدخل في عروضها وهذا انما يتم اذا لم يصح تفسير الكلية بالاشتراك فان الصورة العقلية بما هي
موجودة في الذهن لايصح اتصافها بالكلية بمعنى الاشتراك وانما كانت من عوارض الماهية من حيث هي هي فتكون عارضة
لموضوعها في الخارج ايضا اذ الماهية من حيث هي هي موجودة في الخارج ايضا فنساد تفسير الكلية بالاشتراك متعلق بغرضه قطعا و
تجويز كون الكلية بمعنى الاشتراك صفة الصورة العقلية مناف لظاهر كلامه فتامل الثالث مافهم بعض اعاظم الاساتذة قدس
الله اسرارهم من ان كلامه قدس سره مبني على ان لاوجود في الخارج الا للاشخاص وليس للكليات على هذا الرأي الا صور ادراكية
قائمة بالنفس ومعلومات تلك الصور ليست الا الاشخاص الخارجية وليس الحاصل في الذهن شيئا يكون موصوفا بالكلية
على وجه الاشتراك الحملي فان الانسان مثلا اذا لم يكن موجودا في الخارج فلو قطع النظر عن تشخصه الذهني وحصوله في الذهن لم
يكن شيئا فضلا عن ان يكون كليا صادقا على كثيرين وبالجملة فلا يكون الكلية الا بمعنى المطابقة للكثيرين بمعنى ان يكون ما
يوصف بالكلية صورة ادراكية كاشفة للكثيرين وح لا توجه لما اورد عليه العلامة الفوشنجي اولا من تجويز كون الكلية بمعنى الاشتراك
صفة للمعلوم وانت تعلم ان هذا الكلام لايلائم كلام السيد المحقق اذ لو كان كلامه مبنيا على نفي وجود الكلي الطبعي في الخارج لم يصح
قوله فانا اذا اثبتنا زيدا وجردناه عن مشخصاته الى آخره فانه انما يستقيم لو كان الموجود في الخارج هو الطبيعة المعروضة للمشخصات
واما على تقدير نفي وجود الكلي الطبعي في الخارج فليس في الخارج الا تشخصات وتعينات وهي عين الهويات الموجودة في الخارج
فلا معنى لتجريدها عن المشخصات وايضا فقد قال السيد المحقق في اثناء البحث انه قد يعتبر في المطابقة بالمعنى المذكور شئ آخر
وهو ان تلك الصورة لو فرضت في الخارج فان تشخصت بتشخص زيد كانت عين زيد وان تشخصت بتشخص عمرو كانت عينه و
هكذا الحال بالنسبة الى سائر افراده ثم قال واعلم ان اثبات الكلية للصور العقلية بمعنى المطابقة التي زيد فيها هذا الشئ الآخر
انما يتاتى على مذهب من قال ان الحاصل في الاذهان هو ماهيات الاشياء واما من قال الحاصل فيها صورها واشباحها الخالية
لها بالحقائق فيقتصر على المطابقة فقط او نقول انما وصف الصورة العقلية بالكلية لان المعلوم بها امر كلي كما هو المشهور انتهى
وهذا صريح في ان كلامه قدس سره ليس مبنيا على ماذكره هذا الاستاذ اذ على ماذكره لايكون معلوم الصورة العقلية امرا كليا اذ
معلومها بناء على ماذكروه هي الاشخاص الخارجية ولا يصدق على الصورة العقلية انها لو فرضت في الخارج فان تشخصت
بتشخص زيد كانت عين زيد وان تشخصت بتشخص عمرو كانت عينه وهكذا اذ على هذا التقدير لايكون الحاصل في الذهن حقيقة

کلیة صادقة علی زید وعمرو مثلا حتی تکون بحیث لو فرضت فی الخارج کانت عین زید ان تشخصت بتشخصه وعین عمرو ان تشخصت بتشخصه وبالجملة فلا مناسبة لما ذکره بکلام السید المحقق قدس سره واما الکلام فی ان هذا الکلام فی نفسه صحیح او فاسد فسیأتی فی مستانف القول انشاء الله تعالی ثم بعد اللتیا والتی نقول ان کلام السید المحقق قدس سره لا یتم لانه ان اراد بقوله کل موجود فی الخارج فهو بحیث اذا نظر الیه فی الخارج کان متعینا فی ذاته غیر قابل للاشتراک فیه بدیهة ان کل موجود فی الخارج بوجود واحد خاص اذا نظر الیه کان متعینا فی ذاته غیر قابل للاشتراک فیه بدیهة مسلم وبدیهی لکن لا یلزم الا ان لا یکون الموجود الواحد بالعدد متعینا قابلا للاشتراک فیه ولا کلام فی ذلک انما الکلام فی ان الموجود فی الخارج الواحد بالطبیعة قابل للاشتراک بین افراده الموجودة فی الخارج فالطبیعة الواحدة بالعموم موجودة فی الخارج بوجودات کثیرة متعینة بتعینات کثیرة مشترکة فی الخارج بین موجودات کثیرة هی افراد لها ومعنی اشتراکها بینها انها موجودة بوجود کل منها وهذا هو معنی عمومها واطلاقها وکلیتها فلا نسلم ان الطبیعة الانسانیة لو کانت موجودة فی الخارج کانت مع قطع النظر عما یعرضها فی الخارج متعینة فی ذاتها غیر قابلة للاشتراک فیها بل هی موجودة فی الخارج بوجودات ومتعینة بتعینات وهذا هو اشتراکها وان اراد به ان کل موجود فی الخارج سواء کان موجودا بوجود واحد او بوجودات کثیرة فهو بحیث اذا نظر الیه فی الخارج کان متعینا فی ذاته غیر قابل للاشتراک فیه بدیهة فهو ممنوع مدعوی بدیهة غیر مسموعة بل المقدم الضروری هو ان الموجود فی الخارج لا بد له من التعین فان کان موجودا بوجود واحد کان له تعین واحد وان کان موجودا بوجودات شتی کان له تعینات شتی وظاهر ان الطبیعة الانسانیة لو لم تکن موجودة فی الخارج بوجودات شتی متعینة فیه بتعینات شتی لم یصح ان یقال انا اذا رأینا زیدا وجردناه عن مشخصاته حصل منه فی اذهاننا الصورة الانسانیة المعراة عن اللواحق واذا رأینا بعد ذلک عمرا وجردناه ایضا حصلت منه ایضا تلک الصورة فانما یصح ذلک اذا کانت الطبیعة الانسانیة موجودة بوجود زید متعینة بتعینه وموجودة بوجود عمرو متعینة بتعینه حتی اذا جردهما الذهن عن التعین حصلت فیه منهما الصورة الانسانیة واعترض علیه قدس سره الصدر المعاصر للمحقق الدوانی بوجهین الاول انه یلزم من اشتراک الکلی بین کثیرین تعددهما لاتحاده مع کل واحد منهما ذاتا ووجودا سیما الکلی الذاتی لصحة حمله علیه مواطاة فاذن یکون المعنی الکلی المشترک واحدا وکثیرا ایضا ومن الجائز ان یکون وحدته فی وجود وکثرته فی وجود آخر کالانسان فانه معنی واحد فی الذهن واشخاص کثیرة فی الخارج ولا ضیر فیه اذ غایة ما یلزم منه ان یکون المعنی الواحد فی الذهن متعددا فی الخارج ولا محذور فیه فتعقب علیه المحقق الدوانی بان معنی قولهم ان الکلی غیر موجود فی الخارج انه لیس هناک شیء متصف هناک بالاشتراک واما وجود الطبائع فی الخارج فهم قائلون به اعنی بوجود الطبیعة من حیث هی هی لا من حیث انها کلیة او جزئیة وانت تعلم ان الطبیعة من حیث هی هی لما کانت موجودة فی الخارج بوجودات کثیرة هی وجودات افرادها کانت موجودة فی الخارج علی نعت الاشتراک بینها فکانت

موجودة فی الخارج مشترکة بینہا فیہ نعم اعتبار وحدتہا ووجودہا فی الذہن لغو فی ذلک فکان الاخلق بالمعترض ان یقول الکلی
واحد بالطبیعة کثیر بالعدد موجود فی الخارج ولا ضیر فی ذلک والقول بانہ واحد فی الذہن واشخاص کثیرة فی الخارج مع
کونہ لغو الاطائل تحتہ لا یصح علی رأی ہذا المعترض لانہ یزعم ان الاشیاء تنقلب حقائقہا عند حصولہا فی الذہن فالموجود
فی الذہن غیر متحد الحقیقة مع الاشخاص الخارجیة فضلا عن ان یکون ہو نفسہا اشخاصا خارجیة الثانی ان قولہ کل موجود
فی الخارج فہو بحیث اذا نظر الیہ فی نفسہ کان متعینا فی ذاتہ ممنوع اذ الہیولی الاولی موجودة فی الخارج ولیست متعینة فی
حد ذاتہا بل ہی مبہمة وہذا فی غایة السخافة اذ الہیولی الاولی عند ہم متعینة فی ذاتہا معنی ابہامہا انہا مبہمة الصور کما ہو محقق
مذکور فی مقامہ وقال الصدر الشیرازی فی الاسفار الکلی بحسب الاصطلاح الذی معناہ بحسبہ انہ یحتمل الشرکة اولا یمنع الشرکة یمتنع
وقوعہ فی الاعیان فانہ لو وقع فی الاعیان حصلت لہ ہویة متشخصة غیر مثالیة فلا یصح فیہا الشرکة فان استشکل احد بان
الطبیعة الموجودة فی الذہن لہا ایضا ہویة موجودة متخصصة بامور کفیا دہا بالنفس وتجردہا عن المقدار والوضع بل کل واحدة
من الصور العقلیة صورة جزئیة فی نفس جزئیة فامتنع اشتراکہا الا تری ان الصورة الموجودة فی ذہن زید یمتنع ان تکون
بعینہا موجودة فی اذہان متعددة فان کانت الصورة العقلیة کلیتہا باعتبار المطابقة فالجزئیات ایضا بعضہا یطابق بعضہا
فیلزم ان یکون الجزئیات کلیة قلنا ان الکلیة ہی مطابقة الصورة العقلیة لامور کثیرة لا من حیث کونہا ذات ہویة قائمة
بالذہن بل من حیث کونہا ذاتا مثالیة ادراکیة غیر متناصلة فی الوجود فوجودہا کوجود الاظلال المقتضیة للارتباط بغیرہا من الامور
واذا قیل فی الکتب ان الکلی واقع فی الاعیان او یشار الیہ فانما یعنون بہ الطبیعة التی یعرض لہا اذا وجدت فی الذہن
ان یکون کلیا ہذا کلامہ ملخصا قلنا الطبیعة المحتملة للشرکة او غیر المانعة عن الشرکة اذا وقعت فی الاعیان حصلت لہا ہویات
کثیرة متشخصات کل منہا غیر مثالیة وہذا معنی احتمال تلک الطبیعة للشرکة نعم کلو احد واحد من الہویات یمنع الاشتراک
واما جوابہ عما استشکل ففیہ تدلیس ظاہرا اذ الاشکال انما کان علی تفسیر الکلی بما یحتمل الشرکة او بما لا یمنع الشرکة بان الکلی بہذا
المعنی لیس بموجود فی الذہن ایضا اذ الموجود الذہنی ایضا یمنع عن الشرکة فکان من حق الجواب ان یصحح ان الموجود الذہنی
یحتمل الشرکة ولا یمنعہا لا العدول عن تفسیر الکلیة باحتمال الشرکة او عدم المنع عن الشرکة الی تفسیرہا بالمطابقة للکثیرین وانظر ایضا
وما قال من ان المراد بالکلی فی قولہم الکلی واقع فی الاعیان الطبیعة التی یعرض لہا فی الذہن ان یکون کلیا لا یصح اذ الطبیعة
الواقعة فی الاعیان التی یعرض لہا الکلیة فی الذہن علی زعمہ اما ان تکون ہویة واحدة شخصیة فلا تکون حین حصولہا
فی الذہن ایضا کلیة اذ الصورة الحاصلة من الہویة الشخصیة لا تکون مطابقة للکثیرین او تکون فی الخارج موجودة بوجودات
ہویات کثیرة متعینة بتعینات کثیرة فتکون فی الخارج مشترکة بین تلک الہویات فتکون فی الخارج موصوفة بالکلیة بمعنی

احتمال الشركة وعدم المنع عن الشركة وقال المحقق الجونفوري لو عرضت الكلية في الاعيان لشئ كالانسان فهو بحسب وجوده العيني اما مبهم او متعين لا سبيل الى الاول لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج اذ الوجود العيني ملزوم للتشخص ولا الى الثاني لان المتعين لا يصح ان يكون كليا لان الكلية قد تفسر بالمطابقة للكثرة وقد تفسر بالشركة في الكثير فعلى الاول المراد بالمطابقة مطابقة الظل لذي الظل ومن البين ان الانسان اذا كان موجودا في الخارج لا يكون ظلا لزيد وعمرو مثلا فلا يكون كليا بهذا المعنى وعلى الثاني المراد بالشركة الشركة بالحمل ومن البين ان المتعين بما هو متعين لا يحتمل الشركة بين كثيرين بالحمل اذ الحمل هو الاتحاد والشئ المتعين العيني لا يتحد مع امور متباينة كزيد وعمرو فلا يكون كليا بهذا المعنى ايضا هذا كلامه ونحن نقول ان اراد بالمبهم في قوله فهو بحسب وجوده العيني اما مبهم او متعين ما لا تعين له اصلا اى ما لا يكون متعينا اصلا لا بتعين واحد ولا بتعينات كثيرة قوبل بالمتعين ما يقابله اى ما له تعين سواء كان متعينا بتعين واحد او بتعينات كثيرة اخترنا انه متعين قوله المتعين لا يصح ان يكون كليا قلنا ان عنى بالمتعين المتعين بالتعين الواحد الشخصي فقط سلمنا ان المتعين بالتعين الواحد الشخصي لا يصح ان يكون كليا لكن الكلي الموجود العيني متعين بتعينات كثيرة لا بالتعين الواحد الشخصي فقط وان عنى به المتعين مطلقا اعم من ان يكون متعينا بالتعين الواحد الشخصي فقط او متعينا بتعينات كثيرة فلا نسلم ان المتعين لا يصح ان يكون كليا اذ الواحد بالطبيعة الموجود بالوجودات الكثيرة المتعين بالتعينات المتعددة يكون كليا فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة بوجود زيد ووجود عمرو ووجود خالد ومتعينة بتعين كل واحد منهم وهي في نفسها واحدة بالطبيعة مشتركة بينهم بالحمل ومعنى اشتراكها بينهم انها موجودة بعين وجود كل واحد منهم متعينة بعين تعين كل واحد منهم وما ذكر من ان المتعين بما هو متعين لا يحتمل الشركة بين كثيرين بالحمل ان رام به ان المتعين بالتعين الواحد الشخصي فقط لا يحتمل الشركة بين كثيرين بالحمل فمسلم لكن لا يضرنا ولا ينفعه اذ الكلي الموجود العيني متعين بتعينات كثيرة ومحتمل للشركة بين متعينات كثيرة وان لم يكن الشخص العيني كذلك وان رام به ان المتعين مطلقا اى سواء كان متعينا بالتعين الواحد الشخصي فقط او متعينا بالتعينات الكثيرة لا يحتمل الشركة بين كثيرين بالحمل فممنوع كيف والمتعين بالتعينات الكثيرة يحتمل الشركة بين كثيرين بالحمل قطعا ومعنى الاشتراك بين كثيرين بالحمل هو انه متعين بتعينات كثيرة وما قال من ان الشئ المتعين العيني لا يتحد مع امور متباينة ان عنى به ان المتعين بالتعين الواحد الشخصي فقط لا يتحد مع امور متباينة فمسلم لكن الكلي ليس متعينا عينيا بهذا المعنى وان عنى به ان المتعين العيني مطلقا سواء كان متعينا بالتعين الواحد الشخصي او متعينا بتعينات كثيرة لا يتحد مع امور متباينة فمم كيف وتعينه بتعينات كثيرة ووجوده بوجودات كثيرة هو اتحاده مع امور متباينة وان اراد بالمبهم ما ليس له تعين واحد شخصي فقط وان كان له تعينات شخصية كثيرة وبالمتعين المتعين بالتعين الواحد الشخصي فقط اخترنا انه مبهم قوله المبهم لا يكون موجودا في الخارج قلنا مم بل المبهم بهذا المعنى موجود في الخارج بوجودات كثيرة متعين فيه بتعينات كثيرة قوله الوجود

ملزوم التشخص قلنا نعم لكن الوجود الواحد ملزوم للتشخص الواحد والوجودات الكثيرة ملزومات للتشخصات الكثيرة والكلي الموجود في الخارج
موجود بوجودات كثيرة متشخص بتشخصات كثيرة هذا واعترض على هذا المحقق مولانا خاتم الحكماء قدس الله سره اولا بالنقض بانه لو تم
لدل على ان الامر الذهني ايضا لا يتصف بالكلية لانه اما مبهم او متعين والمبهم لا وجود له اذ الوجود مطلقا ملزوم التعين والمتعين لا يحتمل
الشركة وثانيا بالحل بانا ان اردنا بالمبهم الشئ من حيث هو مبهم مثلا الانسان من حيث الابهام فسلم ان المبهم بهذا المعنى ليس موجودا ولكن الكلية ليست من حيث
هي هي فلا نسلم ان المبهم بهذا المعنى ليس بموجود وملزومية الوجود للتعين لا ينافي وجوده اذ يجوز ان يكون الشئ من حيث هو مبهم
موجودا وملزوما للمتعين وانما ينافي وجوده كون التعين في مرتبة ذاته بان يكون نفسه او جزءه او عرضه قلت اما النقض فانما يتوجه
لو اقتصر في تفسير الكلية على الاشتراك بين كثيرين بالحمل واما اذا فسرت الكلية بالمطابقة للكثيرين مطابقة الظل لذي الظل
ايضا فالموجود الذهني يتصف بالمطابقة بهذا المعنى بخلاف الموجود الخارجي نعم لا يتصف الموجود الذهني بالاشتراك بين كثيرين
بالحمل فالبيان الذي ساقه المحقق جار في الموجود الخارجي لعدم اتصافه بالكلية بالمعنيين دون الموجود الذهني لامكان اتصافه
بالكلية بمعنى المطابقة للكثيرين واما الحل فحق لا غبار عليه واعترض على هذا المحقق البعض الآخر من الشراح بانه ان اراد بقوله
فهو بحسب وجوده العيني اما ان يكون مبهما الخ انه من حيث وجوده العيني اما ان يكون مبهما او يكون متعينا قلنا متعينا ولا نقول
انه من حيث وجوده كلي حتى يلزم ان يكون شئ واحد كليا وجزئيا معا بل نقول انه من حيث هو كلي ومن حيث وجوده جزئي وان اراد
به انه في حالة وجوده اما ان يكون مبهما او يكون متعينا قلنا انه في حالة وجوده مبهم لا من حيث وجوده بل هو من تلك الحيثية متعين
وبالجملة فرق بين ان يقال في حالة وجوده مبهم وبين ان يقال من حيث وجوده مبهم فالكلية تعرض الشئ في حالة وجوده
العيني لا من حيث الوجود العيني اذ ثبوت شئ لشئ فرع لثبوته او مستلزم له بمعنى ان ثبوت شئ لشئ يكون في حالة ثبوت المثبت
له وان لم يكن من حيث ثبوته اجاب عنه خاتم الحكماء قدس الله سره بان المحقق بنى كلامه على مقدمتين الاول ان الوجود العيني
ملزوم للتعين لا يكون مبهما الثاني ان بين التعين والابهام منافاة وبهاتين المقدمتين كما يبطل كون الشئ من حيث الوجود العيني
مبهما كذلك يبطل كون الشئ العيني مبهما في حالة الوجود العيني فالوجه في الاعتراض هو منع احد المقدمتين واما فصله وانت تعلم ان
حاصل اعتراض ذلك القائل ان الشئ يكون مبهما في حالة وجوده العيني ومتعينا من حيث وجوده العيني فمرجعه الى منع المقدمة
الثانية وما فصله تشريح لذلك المنع والحق ان حيثية الوجود العيني ايضا لا تنافي الابهام وان حيثية التعين تنافيه فان الابهام
والاشتراك والاطلاق يتاكد بكون الشئ موجودا بوجودات كثيرة متعينا بتعينات شتى فالوجه في دفع كلام المحقق ما قدمناه هكذا
دار الكلام في هذا المقام بين هولاء الاجلة الاعلام ولعل التحقيق الذي لا يأتيه الباطل من خلفه ولا من بين يديه ينبغي
لطلاب الرواء والصواب ان يعولوا عليه ان يعلم اولا ان الكلي يفسر بتفسيرات الاول ان الكلي ما يحتمل الشركة او ما لا يمنع الشركة

الثانى مالا يابى نفس تصوره عن التكثر او ما يجوز العقل تكثره من حيث تصوره الثالث ما يطابق كثيرين فاما المعنى الثالث فلم يرد بالمطابقة فيه مطلق المطابقة بأى نحو كان بل المراد ان الكلى ما يكون ظلا للكثيرين او متحدا مع كثيرين فى الوجود واما المعنى الاول فمآله ان لا يكون الموصوف بالكلية مشتملا على الهوية المانعة عن الشركة فيحتمل لاجل عدم اشتراط الهوية فيه ان يوجد بوجودات متعددة وتعينات تعينات كثيرة ويكون فى الوجود عين اشخاص كثيرة وان منع عن ذلك امر وراء الهوية لم يقدح فى كونه كليا وهذا هو المراد بما يقال من ان الكلى ما يحتمل الشركة بالحمل اذ المعنى ان الكلى ما يصلح لاجل عدم اشتماله على الهوية اى يتحد وجودا مع كثيرين وليس المراد منه ان الكلى ما يكون محمولا بالفعل على الكثيرين فى القضية بان يكون الكثيرون موضوعها والكلى محمولها حتى اذا لم يتحقق لم يتعقد القضية منهما لم يكن كليا فان ذلك ليس من شرط الكلية والا لم يكن الطبيعة الانسانية اذا لم تجعل محمولة على كثيرين فى القضية كلية ويصور ذلك ان الطبيعة الموصوفة بالكلية كالطبيعة الانسانية لعدم اشتمالها على الهوية المانعة عن الشركة صالحة لان تشترك بين كثيرين وتوجد اشخاصا كثيرة فى نفس الامر فتتحد وجودا معها والذهن يستطيع ان يتصور تلك الاشخاص ويحكم عليها بتلك الطبيعة ويحمل تلك الطبيعة عليها ويعقد قضية موضوعها تلك الاشخاص ومحمولها تلك الطبيعة فالطبيعة الكلية المحمولة لها نحوان من الوجود الاول وجودها فى نفس الامر بعين وجود تلك الافراد الثانى وجودها فى الذهن حين حمل الذهن اياها على تلك الافراد فى مرتبة الحكاية فمدار الكلية ليس على هذا الوجود الذهنى الذى هو فى مرتبة الحكاية لان هذا الوجود ممتاز عن وجودات الافراد فليس الطبيعة بحسب هذا النحو مشتركة بين الافراد ولا متحدة معها نعم فى هذه المرتبة حكاية عن اتحادها وجودا مع الافراد واشتراكها بينها فالاشتراك بالحمل المأخوذ فى تفسير الكلى هو الاشتراك بالاتحاد فى الوجود بالنحو الاول واما المعنى الثانى فاما ان يراد به ان يكون الموصوف بالكلية متصورا بالفعل ويكون نفس تصوره غير مانع عن التكثر فى نفس الامر او يراد به ان يكون غير مشتمل على الهوية المانعة عن التكثر فيكون لاجل عدم اشتماله على الهوية بحيث لا يابى تصوره عن تجويز تكثره فى نفس الامر اذا عرفت هذا فاعلم ان للقوم فى وجود الكلى الطبعى فى الخارج مذهبين الاول ان الكلى الطبعى موجود فى الخارج والثانى نفى وجوده فى الخارج فعلى المذهب الثانى لا وجود للطبيعة الموصوفة بالكلية فى الخارج اصلا بل الموجود فى الخارج هويات بسيطة والكليات امور منتزعة عنها وحمل الكليات على تلك الهويات من قبيل حمل العرضيات الانتزاعية على معروضاتها فلا يمكن على هذا المذهب ان يكون الكليات موجودة بالذات فى الخارج وان تكون مشتركة بالذات بين الهويات بان تكون موجودة بالذات بوجود كل من الهويات بل معنى اشتراكها بين الهويات اما انها تنتزع عن كل من تلك الهويات فتوجد فى الذهن ماخوذة عنها واما انها تصدق على كل من تلك الهويات صدق العرضيات على معروضاتها فلا يخلو اما ان يعتبر فى الكلية ان يكون الموصوف بها منتزعا بالفعل عن كثيرين او صادقا بالفعل على

کثیرین او مطابقا بالفعل للکثیرین فلاریب فی ان الکلیۃ بہذہ المعانی من الصفات التی خصوص الوجود الذہنی شرط فی الاتصاف بہا او لا یعتبر فیہا ذلک ویعتبران یکون الموصوف بہا مما یصح انتزاعہ عن کثیرین او یمکن صدقہ علی کثیرین او یمکن مطابقتہ للکثیرین وعلی ہذا التقدیر ایضا لا یمکن ان یکون الکلیۃ من الاوصاف التی تعرض الشئ فی الخارج اذ الموجود الخارجی علی ہذا الرای لکونہ ہویۃ شخصیۃ بسیطۃ لا یصلح للاتصاف بہذہ الاوصاف وما افادہ بعض الاساتذۃ الاعلام قدس اللہ اسرارہم من انہ علی تقدیر ان لا یکون للحقائق وجود فی الخارج فی اتصافہا بالکلیۃ بمعنی الحمل علی کثیرین اشکال اذ علی ہذا التقدیر لا یمکن حصول الشئ الخارجی فی الذہن بنفسہ لامتناع حصول الہویۃ الشخصیۃ الخارجیۃ بنفسہا فی الذہن ولیس ہناک علی ہذا التقدیر حقیقۃ کلیۃ صالحۃ للاشتراک بین الہویۃ الخارجیۃ والصورۃ الذہنیۃ حتی تکون موصوفۃ بالکلیۃ بمعنی الحمل علی کثیرین و لیس فی الذہن الا الشبح القائم بالنفس ولا یمکن اتصافہ بالاشتراک والحمل علی کثیرین وبالجملۃ الموجود الذہنی ممتنع الحمل علی شئ خارجی فلا یکون کلیا بمعنی المحمول علی کثیرین والحقیقۃ المطلقۃ علی ہذا التقدیر لیست شیئا اصلا فضلا عن ان یکون کلیا والموجود الخارجی ہویۃ مانعۃ عن الشرکۃ نعم الصورۃ الذہنیۃ کلیۃ بمعنی المطابقۃ للکثیرین غیر سدید لان الکلی علی ہذا المذہب من قبیل العرضیات المنتزعۃ عن الہویات الخارجیۃ فہو صادق علیہا قطعا غایۃ الامر ان الکلی علی ہذا المذہب لا یکون موجودا بالذات فی الخارج وہذا لا ینافی صدقہ علی الہویات الخارجیۃ وایضا الکلی المنتزع عن الہویات الخارجیۃ والکلی الذی یوجد ما یصدق ہو علیہ فی الذہن فقط کالہویات العقلیۃ وان لم یکن موجودا فی الخارج بالذات لکنہ موجود فی الاذہان قطعا فیکون لہ فی الاذہان وجودات متعددۃ وتعینات کثیرۃ وافراد کثیرۃ یکون ذلک الکلی مشترکا بینہا ومحمولا علیہا فیکون متصفا بالکلیۃ بمعنی الحمل علی کثیرین وما افاد من ان الحقیقۃ المطلقۃ علی ہذا التقدیر لیس شیئا اصلا ان اراد بہ انہا لیست موجودۃ فی الخارج بالذات علی ہذا التقدیر فمسلم لکن لا یلزم منہ ان لا تکون محمولۃ علی کثیرین اذ المحمولیۃ علی کثیرین لا تستدعی الموجودیۃ بالذات وان اراد بہ انہا لیست شیئا اصلا لا بنفسہ ولا بانتشار انتزاعہ فہو ممنوع کیف ومناشئ انتزاعہا ہی الہویات الموجودۃ فی الخارج ونفاۃ وجود الکلی الطبعی فی الخارج لا ینکرون کونہ محمولا علی الہویات الخارجیۃ فہم یقولون بوجود منشا انتزاعہ فی الخارج فان قلت اذا کان الکلی الطبعی علی ہذا المذہب موجودا فی الخارج بوجود مناشئ انتزاعہ کان لہ فی الخارج وجود بالعرض فیمکن اتصافہ بالکلیۃ فی الخارج علی ہذا التقدیر ایضا اذ الاتصاف انما یقتضی وجود الموصوف فی ظرف الاتصاف مطلقا سواء کان بالذات او بالعرض فلا یکون الکلیۃ علی ہذا التقدیر من الاوصاف الذہنیۃ التی خصوص الوجود الذہنی شرط للاتصاف بہا قلت علی ہذا التقدیر لیس فی الخارج حقیقۃ واحدۃ یکون مطابقا ومصداقا لمعنی الاشتراک بل الموجود فی الخارج ہویات شخصیۃ بسیطۃ لیس بینہا طبیعۃ مشترکۃ فلا یکون الموصوف بالاشتراک والحمل علی کثیرین موجودا فی الخارج فلا

یکون الاتصاف به فی ظرف الخارج نعم یمکن ان یکون الوجود بالعرض فی الخارج للکلی علی ہذا الرائی مصداقا لبعض المحمولات
کما یصح ان یقال علی ہذا الرائی الانسان کاتب فی الخارج ومتصف بالکتابة فی الخارج لکن لا یلزم من ذلک ان یکون ہذا الوجود
بالعرض مصداقا لجمیع الاوصاف التی یصح اتصاف الکلی بہا فلا یمکن ان یصدق علی ہذا الرائی الانسان کلی فی الخارج وانه
متصف بالکلیة فی الخارج ولسر فی ذلک ان الانتزاعیات اذا وجدت بوجود مناشی انتزاعہا فلا تمایز بینہا وبین مناشی
انتزاعہا بحسب ہذا النحو من الوجود فلا یکون ہی بحسب ہذا النحو من الوجود مصداقا الا للاوصاف التی یصح اتصاف مناشی
انتزاعہا بتلک الاوصاف واما الاوصاف التی لا یصح اتصاف مناشی انتزاعہا بہا فلا یکون الانتزاعیات مصداقا لہا
بحسب ذلک النحو من الوجود مثلا یصح ان یقال الفوق متحرک فی الخارج من جہة ان الفوق ہی السماء ولا یصح ان یقال
الفوق مشتق واضافة فی الخارج اذ الفوق بما انه متحد مع السماء وجودا فی الخارج لیس مطابقا ومصداقا لمعنی المشتق والاضافة
والکلیة علی ہذا الرائی من ہذا القبیل اذ مناشی الانتزاع ہویات شخصیة بسیطة لا یمکن اتصافہا بالکلیة فانقلت اذا صدق
قولنا زید وعمرو وخالد انسان فی الخارج علی ہذا الرائی کما قلتم صدق ایضا قولنا الانسان محمول علی زید وعمرو وخالد فی الخارج
اذ لا فرق بین القولین فی المودی فیکون الانسان موصوفا فی الخارج بالحمل علی کثیرین ای بالکلیة قلت کلا فان بین القولین
بونا بعیدا اذ مصداق الاول ذوات زید وعمرو وخالد الموجودة فی الخارج المصححة لانتزاع معنی الانسان عنہا ومصداق الثانی
معنی الانسان الذی لا وجود له فی الخارج ولیس ہو فی الخارج مصححا لانتزاع معنی المحمول فالاول صادق دون الثانی فہذا غایة
التحقیق فی ہذا المقام علی تقدیر نفی وجود الکلی الطبعی فی الخارج واما علی تقدیر القول بوجوده فی الخارج فالتفصیل انه ان فسرت
الکلیة بالمطابقة للکثیرین فاما ان یراد بالمطابقة للکثیرین الاتحاد فی الوجود مع کثیرین فح یرجع ہذا التفسیر الی تفسیرہا بالاشتراک
او احتمال الاشتراک او عدم المنع عن الشرکة فستعرف حاله عن قریب واما ان یراد بہا النظیة للکثیرین فاما ان یقال ان ظل
الکثیرین ہی الصورة الذہنیة من حیث الحصول الذہنی کما یدل علیه کلام السید المحقق فی حواشی التجرید او یقال ان ظل
الکثیرین ہو نفس الشئ ای مع قطع النظر عن التشخصات الذہنیة والحصول الذہنی کما ذہب الیه مولانا خاتم الحکماء قدس سره
فعلی الثانی لا یکون الاتصاف بالنظیة مشروطا بخصوص الوجود الذہنی او نفس الشئ کما یوجد فی الذہن یوجد فی الخارج والحق
انه علی ہذا لا یکون للنظیة معنی وعلی الاول یکون الکلیة من العوارض التی خصوص الوجود الذہنی شرط فی الاتصاف بہا
سواء قیل بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن او قیل بحصول اشباہہا فیه اذ الصورة الذہنیة الانسانیة مثلا مطابقة لزید وعمرو
وخالد وغیرہم من الاشخاص الانسانیة سواء کان من الانسان الحاصل فی الذہن عین حقیقة تلک الافراد الموجودة کما ہو علی
رائی القائلین بحصول الاشیاء انفسہا فی الذہن او مثالا لحقیقتہا الموجودة فی الخارج کما یقول به القائلون بحصول الاشباح

فان اريد بالمطابقة الاتحاد بالحقيقة مع كثيرين او زيد في التفسير قيد يدل على اعتبار الاتحاد بالحقيقة مع الكثيرين في الكلي لم يكن الصور الذهنية على طريقة حصول الاشباح متصفة بالمطابقة للكثيرين بهذا المعنى لكن ارادة الاتحاد بالحقيقة بالمطابقة الماخوذة في تفسير الكلية او زيادة قيد آخر معهود ال على اعتبار الاتحاد مع كثيرين في الحقيقة في الكلي لا يصح على رأي القائلين بحصول الاشباح انفسها في الذهن لانه اذ الكليات العرضية الانتزاعية كليات عندهم بالقياس الى معروضاتها مع انها ليست متحدة معها في الحقيقة الا ان يقولوا انها كلية بمعنى آخر وان فسرت الكلية باحتمال الاشتراك بين كثيرين او بما يشترك بينها او بالامتناع الشركة بينها فاما ان يراد بالاشتراك بين كثيرين ما قدمناه اعني ان يكون الكلي موجودا بوجودات متعددة ومتعينا بتعينات كثيرة فالكلي على هذا الراي اذا كانت افراده التي هو ذاتي لها موجودة في الخارج يكون موجودا بالذات في الخارج على نعت الاشتراك ويكون مصداقا لوصف الاشتراك والعموم والاطلاق والجنسية والنوعية في الخارج لانه موجود في الخارج بوجودات متعددة مع وحدته بالطبيعة ومتحقق بعين تحقق كل فرد من افراده التي ذلك الكلي اما تمام حقيقتها او داخل فيها وهذا المعنى هو المسمى بالاشتراك والعموم وغير مقيد بتشخص معين خاص بل بتعينات شتى وهذا هو معنى الاطلاق وليس معنى الاطلاق هو التجرد عن جميع التعينات والتخلي عن مقارنتها بالكلية فان المطلق بهذا المعنى ممتنع الوجود خارجا وذهنا ثم الكلي الموجود في الخارج بوجودات شتى ان كان تمام حقيقة الافراد الموجودة بتلك الوجودات فهو متحد مع الكثيرين المتفقين في الخارج فهو نوع في الخارج والا فهو اما جنس او فصل في الخارج ثم ان قيل بحصول الاشباح انفسها في الذهن كان ذلك الكلي موجودا في الذهن ايضا بالذات كما انه موجود في الخارج بالذات فيكون مشتركا بين الاشخاص الذهنية ايضا كما انه مشترك بين الاشخاص الخارجية فيكون الاشتراك بين الاشخاص من العوارض التي تعرض الماهية في نفس الامر فيكون الاشتراك والكلية من العوارض التي تعقد بها القضايا الحقيقية وان قيل بحصول الاشباح في الذهن كانت الحقيقة التي افرادها حقيقة موجودة في الخارج موجودة في الخارج فقط ولا يكون لها وجود ذهني والاشتراك بين الموجودات الذهنية والحقيقة التي افرادها حقيقة موجودة في الذهن موجودة في الذهن ومشتركة بحسب الوجود الذهني بين افرادها الموجودة في الذهن فيكون الكلية والاشتراك من العوارض النفس الامرية التي لا مدخل في عروضها لخصوص الوجود الخارجي او لخصوص الوجود الذهني لكن القضايا التي موضوعاتها الكليات الموجودة في الخارج ومحمولاتها الاشتراك والكلية تكون خارجية اذ مصداقها انما هو في الخارج فقط والقضايا التي موضوعاتها الكليات الموجودة في الذهن ومحمولاتها الكلية والاشتراك تكون ذهنية فقط اذ مصداقها انما هو في الذهن فقط واما الكلي الذي هو عرضي لافراده الموجودة في الخارج فلا يكون موجودا بالذات في الخارج فان كفى وجوده بالعرض للاتصاف بالاشتراك في الخارج كان متصفا بالاشتراك والكلية في الخارج وان لم يكف وجوده بالعرض للاتصاف

بالاشتراک فی الخارج لم یکن متصفا بالکلیة فی الخارج فالاسود مثلا متصف فی الخارج بالاشتراک بین افراده المتصفة بالسواد و الموجود غیر متصف فی الخارج بالاشتراک بین الحقائق المختلفة ومعیار ذلک ان الکلی العرضی الکائن فی منشاء انتزاعه اشتراک فی الخارج کان وجوده بوجود منشاره الذی هو مشترک کافیا للاتصافه بالاشتراک فی الخارج کالاسود فان منشاء انتزاعه عنی السواد القائم بمعروضاته مشترک بینها فی الخارج وان لم یکن کذلک کالموجود اذ لیس له منشاء مشترک بین موصوفاته لم یکن وجوده بوجود منشاره کافیا فی اتصافه بالاشتراک فی الخارج واما ان یراد بالاشتراک بین کثیرین المحمولیة علی کثیرین التی هی فی مرتبة الحکایة فرع الکلیة مطلقا من المعقولات الثانیة التی خصوص لوجود الذهنی شرط فی الاتصاف بها لان المحمولیة مطلقا منها کما ستعرف فیکون المحمولیة علی کثیرین منها بالطریق الاولی لکنا قد بینا ان الاشتراک بین کثیرین الماخوذ فی تفسیر الکلی لیس بهذا المعنی وان فسرت الکلیة بان لا یابی نفس التصور عن التکثر فان اریدبه ان یکون الموصوف بالکلیة متصورا بالفعل ولا یکون نفس تصوره مانعا عن تکثر کان الکلیة من صفات الحاصل فی الذهن فیکون الحصول الذهنی شرطا فی الاتصاف بها لکن هذا المعنی لا یصح اعتباره فی الکلی والا لم یکن الحقائق عند عدم تصورها کلیات فلا تکون ذاتیات لافرادها الا بعد تصورها اذ الکلی ماخوذ فی الذاتی وان اریدبه ان لا یکون الموصوف بالکلیة مشتملا علی الهیئة المانعة عن التکثر فیکون لعدم اشتماله علی الهیئة بحیث لا تابی الصورة ان تتصور عن تجویز تکثره فلا یدخل فی الاتصاف بهذا المعنی لخصوص الوجود الذهنی بل هو من قبیل الاشتراک بالمعنی الاول ولعلک قد تفطنت بما علمناک بان ما یتوهم من ان الکلیة اما بمعنی تجویز العقل تکثر الشیء من حیث تصوره او عدم ابا نفس المتصور عنه واما بمعنی الاشتراک حملا ولا یصح عروض المعنی الاول للشیء الا بعد حصوله فی الذهن والمعنی الثانی فرع الحمل المساوق لمرتبة الحکایة التی هی بعینها مرتبة الوجود الذهنی فی غایة الوهن والسخافة وکذا ما قال بعض الشراح من ان الکلیة ان فسرت بعدم الهیئة او بصحة التکثر فمعروضها نفس الطبیعة وان فسرت باعتبار وقوع الشرکة فمعروضها الطبیعة من حیث انها فی اللحاظ ذهنا لا عتبار انما تتصور فی اللحاظ فانه ان اراد باعتبار وقوع الشرکة اعتبار الذهن کون الطبیعة مشترکة فهذا لیس معنی الکلیة وان اراد به نفس الاشتراک فمعروضه هی نفس الطبیعة لا من حیث خصوص الوجود اللحاظی کما لا یخفی فقد تحقق مما فصلنا ان ما اشتهر بین العامة من ان العموم والاشتراک والاطلاق وما یحذو حذوها من العوارض الذهنیة وان القضایا المعقودة منها ذهنیات وان القضایا الطبیعیة ذهنیة مطلقا غیر مستقیم وان ما شاع فی الفرق بین موضوع الطبیعیة وموضوع المهملة من ان الاول هو الطبیعة بشرط الوحدة الذهنیة وهی لا توجد الا فی الذهن فقط والثانی هو الطبیعة لا بشرط شیء وهی توجد فی الذهن والخارج لیس علی ما ینبغی وان ما تقرر عندهم ان مورد القسمة الی الاقسام هو مطلق الشیء لا الشیء المطلق اذ الانقسام الی الاقسام یستدعی انضمام خصوصیات الاقسام الی المنقسم والاطلاق یابی ذلک لیس بسدید ولهذا المباحث تفاصیل مبسوطة

سنعود اليها في مقام بها يليق ان ساعدنا التوفيق لهذا وقد وقع منا في هذا المقام الاسهاب والتطويل اذ قد كثرت فيها الاقاويل ولم يكن شئ جديرا بالاعتماد والتعويل والله يقول الحق وهو يهدي السبيل فعليه التكلان وهو حسبنا ونعم الوكيل **قوله** والجزئية قد اعتبران الكلية والجزئية من العوارض الذهنية التي مصداقها خصوص تقرر الاشياء ووجودها في الذهن وان القضايا المعقولة منها ذهنيات فاما الكلية فقد عرفت حالها واما الجزئية فقد اختلف في امرها اختلافين الاول انها هل هي من المعقولات الثانية ام لا والثاني ان القضية المعقودة منها هل هي ذهنية او خارجية او حقيقية فالمشهور انها من المعقولات الثانية وان القضية المعقودة منها ذهنية وذهب الصدر المعاصر للمحقق الدواني الى انها من المعقولات الثانية وان القضية المعقودة منها خارجية وذهب البعض الى انها ليست من المعقولات الثانية وان القضية المعقودة منها خارجية قال الصدر في حاشي التجريد ان الكلي والجزئي والشئ والعلة ونظائرها من المعقولات الثانية ثم قال ما حاصله ان القضايا المعقودة منها قد تكون خارجية ضرورة ان زيدا جزئي وشئ وعلة في الخارج واعترض عليه المحقق الدواني بان الكلية والجزئية صفتان للصور الذهنية اعني الماهية باعتبار وجودها في الذهن فليس زيد جزئيا في الخارج بل الحاصل منه وهو الصورة الشخصية جزئي وايده بكلام ابي العباس اللوكري وغيره وقال صاحب لافق المبين معترضا على الصدر انه لم يتفطن ان الموجود في الخارج او في الذهن بحسب الخارج شئ واحد يصح لان يحلله العقل في اللحاظ التحليلي الى ما هو جزئي والى طبيعة تعرضها الكلية في لحاظ العقل وانما الجزئية من احوال الشئ بما هو متميز غير مخلوط فما في الاعيان لا يصح ان يحكى عنه انه جزئي او طبيعة بل انه شئ واحد مخلوط يصح ان ينحل الى الامرين جميعا وان من الصفات ما لها وجود في العين والذهن كالبياض ومنها ما ليس لها وجود الا في الذهن فوجودها العيني هو انها في الذهن كالنوعية المحمولة على الانسان والجزئية المحمولة على زيد وكما انه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الاعيان ان الجزئية لها صورة في الاعيان قائمة بزيد فكذلك ليس معناه ان الموجود في الاعيان بما هو في الاعيان جزئي في لحاظ العقل وانما الصحيح ان يعني به ان ما في الاعيان بما هو في الاعيان يصح ان يفصله الذهن الى ما في ظرف الخلط والتعرية جزئي والى ما فيه طبيعة انتهى ونحن نقول ان هذا الكلام ليس له كثير معنى فان الجزئية تحتمل معنيين الاول تشخص الشئ وهويته في الواقع مع قطع النظر عن اللحاظ والاعتبار فيكون المحكي عنه بها ومطابق حملها نفس ذات الشخص المتقررة الموجودة في الخارج اذا كان ما يحكم عليه بالجزئية موجودا خارجيا او ذات الشخص المتقررة الموجودة في الذهن اذا كان ما يحكم عليه بالجزئية موجودا ذهنيا فلا يكون الجزئية بهذا المعنى من احوال الشئ بما هو متميز غير مخلوط في اللحاظ التحليلي ويكون الشئ الواحد الموجود في الذهن او في الخارج مصداقا لحمل الجزئي فما في الاعيان يصح ان يحكى عنه انه جزئي واما قوله وان من الصفات الخ ان اراد به ان من الصفات ما لها وجود بنفسها في العين والذهن ومنها ما ليس لها بنفسها وجود الا في الذهن فكون الجزئية من القبيل الثاني مسلم لكن لا يلزم

منه ان لايكون القضية التى محمولها الجزئى خارجية الا ترى ان الفوقية مثلا من الصفات التى لا وجود لها بنفسها الا فى الذهن
مع ان قولنا السماء فوق قضية خارجية فلا يجب ان يكون مبدء محمول القضية الخارجية موجودا بنفسه فى الخارج وان اراد به
ان من الصفات ما لها وجود فى العين بنفسها او بمنشإ انتزاعها ومنها ما لا وجود لها فى العين اصلا لا بنفسها ولا بمنشإ انتزاعها
فلا نسلم ان الجزئية من الصفات التى لا وجود لها فى العين اصلا لا بنفسها ولا بمنشإ انتزاعها لان الجزئية بالمعنى المذكور موجودة
فى العين بمنشإ انتزاعها وهى الاشخاص الخارجية وما قال من انه ليس معنى قولنا زيد جزئى فى الاعيان ان الجزئية
لها صورة فى الاعيان قائمة بزيد ان اراد به انه ليس معناه ان الجزئية بنفسها موجودة فى الاعيان فمسلم لكن لا يلزم منه
ان لا يكون قولنا زيد جزئى قضية خارجية كما ان الفوقية ليست بنفسها موجودة فى الخارج مع ان قولنا السماء فوقنا
قضية خارجية وان اراد انه ليس معناه ان مصداق الجزئية ومطابق صدقها موجود فى الاعيان فهو ممنوع فان معنى
قولنا زيد جزئى فى الاعيان انه مطابق صدق الجزئى فى الاعيان ولا ريب فى ذلك لان زيدا فى الاعيان شخص متشخص
متحاز عما عداه قطعا نعم ليس معناه ان الموجود فى الاعيان بما هو فى الاعيان جزئى فى لحاظ العقل لكن لا الما توهم من ان الحكاية
بالجزئية انما هى عما فى ظرف الخلط والتعرية جزئى فان هذا باطل بل لان الموجود فى الاعيان بما هو فى الاعيان جزئى فى الخارج
وفى نفس الامر ولا مدخل للحاظ العقل فى ذلك ولا يصح ان يعنى به ان ما فى الاعيان بما هو فى الاعيان يصح ان يفصله
الذهن الى ما فى ظرف الخلط والعرى جزئى والى ما فيه طبيعة فان هذا لغو ليس تحته معنى فان الشخص الخارجى الموجود فى
الواقع والشخص الذهنى المتحقق فى الواقع جزئى بالمعنى المذكور فى الواقع سواء وجد ظرف الخلط والعرى او لم يوجد وسواء
فصله الذهن الى امرين او لم يفصل المعنى الثانى للجزئية امتناع الصورة الذهنية عن تجويز العقل الشركة فيها فالموصوف
بالجزئية بهذا المعنى هى الصورة الذهنية وهى مصداق الحكم بها ومطابق صدقها ح لا يكون الاشخاص الخارجية بما كذلك
جزئية لانها ليست صورا ذهنية وعلى هذا التقدير لا يكون الجزئية محمولة على زيد ولا يكون زيد فى الخارج جزئيا وانما يكون الجزئى
صورة الحاصلة فى الحواس وهذا ما يقال من ان مناط الجزئية هو الادراك الاحساسى وعلى هذا التقدير لا يكون مصداق الجزئى ما
فى ظرف الخلط والعرى لان الحواس ليست ظرف الخلط والتعرية وانما يكون مصداق حمل الجزئى الصورة الحسية فيكون الحق
على هذا التقدير ما ذكره المحقق الدوانى ولا يكون لما تجشمه هذا القائل معنى وحاصل فضلا عن ان يكون لجدوى وطائل فانقلت
لعل مراده انه اذا حكى عن زيد بالجزئية فنى مرتبة الحكاية يلاحظ العقل زيدا ويلاحظ مفهوم الجزئى فيحكم به على زيد فى هذه الملاحظة
ويجعله محكوما عليه بالجزئى فيكون الجزئى ثالثا لهما فى تلك الملاحظة التى هى ظرف الخلط والتعرية قلت هذا فى مرتبة الحكاية وكلام
هذا القائل انما هو فى المحكى عنه وكون القضية خارجية او ذهنية او حقيقية انما هو بحسب المحكى عنه والا فكل قضية خارجية كانت

او ذهنية او حقيقية فانها فى مرتبة الحكاية بلاحظ العقل موضوعها منحازا عن محمولها وحكم بحمولها على موضوعها فيكون موضوعها
فى هذه الملاحظة محكوما عليه بمحمولها ثابتا للموضوعها فى تلك الملاحظة التى هى ظرف الخلط والتعرية الا ان هذا انما هو فى مرتبة
الحكاية واما فى مرتبة المحكى عنه فالموضوع والمحمول واحد بالجملة فكلام هذا القائل خال عن التحصيل وتحقيق المقام ان الجزئية تقابل
الكلية فان فسرت الكلية باحتمال الاشتراك او بعدم الامتناع عن الاشتراك او بعدم الابا عن التكثر كانت الجزئية بمعنى عدم
احتمال الاشتراك او الامتناع عن الاشتراك او الابا عن التكثر ويكون مآل هذه العبارات الى الهذية المانعة عن الاشتراك وان
فسرت الكلية بمطابقة الصورة للكثيرين كانت الجزئية عدم مطابقة الصورة للكثيرين بمعنى العدم لا بمعنى السلب وعلى الاول
اما ان يراد بالهذية المانعة عن الاشتراك الهذية المانعة عن الاشتراك فى الواقع فالجزئية مرادفة للتشخص والتشخص مصداقه
نفس ذوات الاشخاص فى نفس الامر بلا مدخلية لذهن ذاهن ولحاظ لاحظ وحكاية حاك فالتشخص على هذا التقدير من قبيل الوجود و
نظائره من المعقولات الثانية بالمعنى الفلسفى لا من المعقولات الثانية التى خصوص الوجود الذهنى شرط فى الاتصاف
بها والقضية المعقودة من مطلق الجزئية بهذا المعنى حقيقية والتشخص الذهنى خاصة من قبيل المعقولات الثانية بالمعنى الاخص
والقضية المعقودة منه ذهنية اذ مصداقها خصوص تقرر الموضوع فى الذهن والتشخص الخارجى من المعقولات الثانية بالمعنى
الاعم والقضية المعقودة منه خارجية بلا شبهة اذ مصداقها خصوص تقرر الموضوع فى الخارج كما ان مطلق الوجود من المعقولات
الثانية بالمعنى الاعم والقضية المعقودة منه حقيقية والوجود الذهنى من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص والقضية المعقودة
منه ذهنية والوجود الخارجى من المعقولات الثانية بالمعنى الاعم والقضية المعقودة منه خارجية على ما ستعرف انشاء الله تعالى
واما ان يراد بالهذية المانعة عن الاشتراك الهذية المانعة عنه فى نحو الادراك الاحساسى فيكون هى من احوال الصور الذهنية
الحسية فيكون الوجود الذهنى شرطا فى عروضها ويكون القضية المعقودة منها ذهنية قطعا ولا يكون الاشخاص الخارجية جزئية
بهذا المعنى وعلى الثانى يكون الجزئية من صفات الصور الذهنية بلا ريب فتكون من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص و
يكون القضية المعقودة منها ذهنية فهذا هو القول الفصل وانما الهزل ما توهمه صاحب لا فق المبين من ان مصداق
الجزئية تقرر الشئ فى لحاظ هو ظرف الخلط والتعرية وتلقاه الشارح بالقبول جريا منه على سجيته فى التقليد ذلا مساغ له على تقدير
وتفسير ما كما لا يخفى الا ان نور الحق كلما كان اشرق واجلى كانت العقول الرمدة اضعف واعشى **قوله** والذاتية والعرضية
ان فسر الذاتى بالطبيعة المتحدة بالذات مع الذات مطلقا اى سواء كانت عين حقيقتها اولا او الطبيعة المتحدة بالذات معها
التى لا تكون تمام حقيقتها والعرضى بالطبيعة المتحدة معها بالعرض فلا ريب فى ان مطابق مفهوم الذاتى كالانسان او الحيوان
او الناطق يكون موجودا فى الخارج بالذات ومصداق مفهوم العرضى كالكاتب والاسود موجودا فى الخارج بالعرض فليس

مصداق الذاتية والعرضية على هذا التقدير خصوص تقرر موصوفاتها في الذهن ولا يكون القضايا المعقودة منهما ذهنيات وان فسر الذاتي بالكلي الذي ليس بخارج عن الذات او الكلي الداخل في الذات والعرضي بالكلي الخارج عنها فان كان المراد بالكلي المأخوذ فيهما ما يحتمل الشركة او ما لا يأبى عن الشركة كان مصداق الذاتي والعرضي ومعروضهما موجودا في الخارج ايضا وان كان المراد بالكلي المأخوذ فيهما ما يكون ظلا للكثيرين كانت الذاتية والعرضية من عوارض الصور الذهنية لان الظلية من عوارض الصور الذهنية فقط فيكونان من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص ويكون القضايا المعقودة منهما ذهنيات الا ان اعتبار الكلية بهذا المعنى في الذاتية والعرضية لا يوافق كلمات القوم لانهم يقولون ان الذاتي متحد في الوجود مع الذات بالذات والعرضي متحد في الوجود مع المعروض بالعرض ولا شك في ان الصورة الذهنية الظلية الموجودة في الذهن ليست متحدة في الوجود مع الذات الموجودة في الخارج بالذات او بالعرض وايضا يقولون ان ذاتيات الشئ لا تنفك عنها ذهنا وخارجا ولا ريب في ان الصورة الذهنية منفكة عن وجود الشئ في الخارج ثم ان الصورة الذهنية مغايرة في الوجود للموجودات الخارجية فليست هي عينا لها ولا داخلة فيها فلا يصدق عليها مفهوم الذاتي ولا يجوز ان يقال ان الصورة الذهنية مجعولة بجعل الذوات الخارجية مع انهم يقولون ان الذاتيات مجعولة بعين جعل الذات فان قيل ان المحكوم عليه بهذه الاحكام نفس طبيعة الصورة الذهنية مع قطع النظر عن الوجود الذهني رجع الامر الى ان الذاتي والعرضي من عوارض نفس الطبيعة فلا يكونان من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص وان فسر الذاتي بالمحمول الذي ليس بخارج او المحمول الداخل والعرضي بالخارج المحمول فان اريد بالمحمول المحمول في مرتبة الحكاية فلا شك في ان الذاتية والعرضية بهذا المعنى من العوارض الذهنية والمعقولات الثانية بالمعنى الاخص لان المحمولية مطلقا منها الا ان مصداق الذاتية والعرضية على هذا التقدير هي الصور الذهنية الموجودة في الذهن في مرتبة الحكاية وقد عرفت ان القول بكون الصور الذهنية ذاتيات وعرضيات لا يطابق اقاويلهم على ان اخذ المحمولية في مرتبة الحكاية في الذاتي والعرضي يستلزم ان لا يكون الحيوان مثلا اذا لم يحمل محمولا في مرتبة الحكاية ذاتيا لافراده وعرضيا للناطق وهذا خلاف نصوصهم وان اريد بالمحمول المتحد في الوجود في نفس الامر رجع هذا التفسير الى التفسير الاول فقد وضح ان عد الذاتية والعرضية مطلقا من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص غير صحيح ولذا قال الشيخ ابو العباس اللوكري في الفصل الثاني من منطق كتابه بيان الحق ان الماهية لها اعتبارات ثلث اعتبارها من حيث هي هي واعتبارها من حيث هي في الاعيان واعتبارها من حيث هي في التصور فليتفهم اغراض تخصص وجود بذلك مثل الوضع والحمل ومثل الكلية والجزئية في الحمل والذاتية والعرضية في الحمل وغير ذلك فانه ليس في الموجودات الخارجية ذاتية وعرضية حملا هذا ملخص كلامه فانظر كيف اعتبر الحمل مع الكلية والجزئية والذاتية والعرضية في عداد هذه الامور من الاعراض الخارجية

بالوجود الذهني هذا واذا عرفت حال الذاتي والعرضي تضح لك حال النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام فان حد النوع بالطبيعة التي هي عين حقيقة افرادها والجنس بالطبيعة التي هي جزء تمام المشترك بين حقائق افرادها والفصل بالطبيعة الداخلة التي لاتكون تمام المشترك والخاصة بالطبيعة المتحدة معها بالعرض المختصة بحقيقة واحدة والعرض العام بالطبيعة المتحدة معها بالعرض الغير المختصة بحقيقة واحدة لم يكن تلك الامور من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص وان اخذ في حدودها الكلية بمعنى المطابقة للكثيرين او المحمولية في مرتبة الحكاية كانت منها فافهم فان المقام لايخلو عن دقة **قوله** والمعرفية لاشك في ان المعرفية من العوارض الذهنية التي تعرض الصور الذهنية فان مصداق المعرف هي الصور العقلية التي تفيد تصور المعرف **قوله** والموضوعية فان الموضوعية حال المفهوم الحاصل في الذهن المحكوم عليه في مرتبة الحكاية **قوله** والمحمولية فان المحمولية حال المفهوم الحاصل في الذهن المحكوم به في مرتبة الحكاية **قوله** وكونه قضية فان القضية هي المفهوم العقلي المركب من صورة الموضوع وصورة المحمول وصورة النسبة الحاكية **قوله** فان مصداقها تقرر المفهومات هذا ظاهر في المعرفية اذ مصداقها نحو تقرر المفهومات ونحو وجودها المنفرد الغير المخلوط بما هو مصداق بالمعرف بالفتح وفي الموضوعية اذ مصداقها تقرر الصورة الذهنية ونحو وجودها المنفرد عما يتصف بالمحمولية وفي المحمولية والقضية وعكس القضية والحجية وغير ظاهر في الكلية بمعنى احتمال الاشتراك او عدم الامتناع عن الشركة او عدم الابا عن التكثر والجزئية المقابلة لها فان مصداق الكلية الطبيعة المطلقة المشتركة الموجودة في الذهن او في الخارج بوجودات كثيرة لا نحو وجود المفهوم في ظرف الخلط والتعرية ومصداق الجزئية نفس الذات الشخصية الممتنعة عن الاشتراك والتكثر المتقررة في الخارج او في الذهن لا نحو وجودها المتقرر في ظرف الخلط والتعرية وكذا الحال في الذاتية والعرضية **قوله** وتوضيحه قال في الافق المبين المحكوم عليه بالمحمولية والموضوعية او الكلية والجزئية مثلا بحسب التحقق في الاعيان شئ واحد وكذلك بحسب الوجود في الذهن الا في اللحاظ التحليلي الذي هو ظرف الخلط والعرى اقليس من المستبين لقرعتك ان المحكي عنه بما يخصه من المفهومات المحمولة او العوارض بحسب الاعيان او بحسب الذهن انما هو حال الشئ باعتبار نحو وجوده في ذلك الظرف على انه متميز عن غيره والموجود في الاعيان شئ واحد لا يتميز بحبه المحمول عن الموضوع ولا الطبيعة عن الفرد ولا الذاتي عن ذي الذاتي ولا معروض الكلية عن الجزئي اذ ليس بحسب ذلك الوجود الا الخلط الصرف فاذن ليس مطابق الحكم بشئ من هذه المفهومات المحمولة او المبادي العارضة الا نحو وجود المفهوم المحكوم عليه في ظرف الخلط والعرى من انحاء اللحاظات الذهنية ثم بعض هذه مما لا يصح ان تلبس به المفهوم الا باعتبار وجوده في الذهن كالكلية والجنسية والحمل والوضع وما شاكلها وبعضها مما ليس يابى ان ينتزع منه بحسب وجوده في الاعيان لو امكن ان يكون هناك متميزا منفردا ذلك لكنه مخلوط غير متميز بحسب الاعيان فلذلك لا ينتزع منه ذلك بحسب الاعيان ويجب ان يكون العقد ذهنيا ومطابق الحكم فيه تقرر الموضوع ونحو وجوده في الذهن مفروزا

غير مخلوط بحسبه ذلك مثل الجزئية والذاتية والعرضية والطبيعية وماضاهاها وحيث ان الفرق بين القبيلتين غامض نغلط فيه ويعقد
زيد جزئي في الخارج مثلا خارجية انتهى وهذا هو ماخذ قول الشارح وتوضيحه الخ وتفصيحه بوجوه الاول ان قوله المحكوم عليه بالمحمولية
والموضوعية او الكلية والجزئية مثلا بحسب التحقق في الاعيان شئ واحد وكذلك بحسب الوجود في الذهن الا في اللحاظ التحليلي
الذي هو ظرف الخلط والعرى جزاف لان المحكوم عليه بالمحمولية والموضوعية ليس له تحقق في الاعيان اصلا اذ المحكوم عليه بالموضوعية
هو الصورة الذهنية لزيد مثلا والمحكوم عليه بالمحمولية هو الصورة الذهنية لقائم مثلا وهاتان الصورتان موجودتان في الذهن
بوجودين متغايرين فالمحكوم عليه بالموضوعية والمحمولية ليس شيئا واحدا اصلا بحسب التحقق في الاعيان ولا بحسب الوجود
في الذهن نعم ماينتزع عنه المحكوم عليه بالموضوعية وماينتزع عنه المحكوم عليه بالمحمولية موجود واحد في الاعيان او في الذهن
لكن ماينتزعان هما منه ليس محكوما عليه بالموضوعية ولا محكوما عليه بالمحمولية واما المحكوم عليه بالكلية والمحكوم عليه بالجزئية
فان اريد بالكلية المطابقة للكثيرين وبالجزئية عدم المطابقة للكثيرين فهما متغايران وجودا وموجودتان متحاذيتان في الذهن
ولا وجود لشئ منهما في الخارج اصلا ضرورة ان المحكوم عليه بالكلية هي الصورة العقلية التي هي ظل الكثيرين والمحكوم عليه
بالجزئية هي الصورة الحسية التي هي ظل للواحد فالمحكوم عليه بالكلية والجزئية ليس شيئا واحدا لا في الاعيان ولا في الذهن
نعم ذو الصورتين المذكورتين واحد لكنه ليس محكوما عليه بالكلية والجزئية بهذا المعنى كما هو مودى التفسيرات الاخر للكلية والجزئية
فلا ريب في ان المحكوم عليه بالكلية هو الطبيعة والمحكوم عليه بالجزئية هو الشخص والطبيعة والشخص متحدان بحسب الوجود في
الاعيان والاذهان لانهما بحسب وجودهما الواحد في الخارج او الذهن مصداقان للكلية والجزئية بهذا المعنى لان الطبيعة
الانسانية مثلا موجودة في الاعيان بوجودات كثيرة متلبسة بهذيات شتى ومعنى كليتها واشتراكها هو اتحادها مع الاشخاص
والجزئيات الكثيرة وزيد امثلا موجود في الخارج متعين بهذية بعينها وهذا معنى جزئيته فالمحكوم عليه بالموضوعية والمحمولية والمحكوم
عليه بالكلية والجزئية ليسا من باب واحد وفي سبيل واحد كما هو مدلول كلامه الثاني ان المحكي عنه بالمحمول اي محمول كان هو الشئ
بما هو منشار لانتزاع المحمول ومتحد معه بالذات او بالعرض فالموجود في الاعيان ان كان مصححا لانتزاع محمول ما كان محكيا عنه و
ما ليس هو مصححا لانتزاعه لم يكن محكيا عنه فالموجود في الاعيان ليس مصححا ومنشارا لانتزاع مفهوم الموضوع والمحمول بل منشار
انتزاعهما هو الصور الذهنية الحاصلة في الذهن عند الحكاية فلا يصح ان يكون محكيا عنه بهما والوجود في الاعيان مصحح ومنشأ
لانتزاع مفهوم الطبيعة والفرد والذاتي وذي الذاتي والكلي والجزئي فيكون محكيا عنه بهذه المفهومات ولا ينافي كونه محكيا
عنه بهذه المفهومات الخلط الصرف بحسب الوجود في الاعيان فليس مطابق الحكم بشئ من هذه المفهومات نحو وجود المفهوم
المحكوم عليه في ظرف الخلط والعرى كما حسبه نعم وجود المفهوم المحكوم عليه والمفهومات المحكوم بها على نعت التمايز في ظرف الخلط

والعرى مما لا بد منه فى مرتبة الحكاية لكن الكلام فى المحكى عنه فان تشبث بان هذه المفهومات من شئون الصورة الذهنية بناء
على تفسير الكلية بالمطابقة للكثيرين والجزئية لبعضهما فمع انه لا يلائم سياق كلامه يكون مصداق حمل هذه المفهومات ومطابق
الحكم بها على هذا التقدير هى الصور الذهنية بما هى موجودة فى الذهن لا وجود المحكوم عليه فى لحاظ هو ظرف الخلط والعرى كما عرفت
فيما سبق الثالث ان قسم المعقولات الثانية بالمعنى الاخص الى قسمين الاول ما لا يصح ان تتلبس به المفهوم الا باعتبار وجوده
فى الذهن والثانى ما لا يأبى ان ينتزع منه بحسب وجوده فى الاعيان وعد الكلية من القسم الاول والجزئية والذاتية والعرضية
والطبيعية من القسم الثانى وهذا خبط ظاهر لان الكلية ان كانت بمعنى الطلبية للكثيرين كانت من القسم الاول لكن الجزئية المقابلة
لها ايضا منه لكونها من شئون الصورة الذهنية وان كانت بمعنى احتمال الاشتراك وما يخدوخذوه فلا يصح عدها من القسم الاول كما
عرفت مرارا من ان الكلية يصح انتزاعها عن الموجود الخارجى ايضا وانحش من ذلك عد الذاتية والعرضية من القسم الثانى
مع ان الكلية التى عدها من القسم الاول ماخوذة فيهما ثم اى فرق فى حسبانه بين الكلية التى عدها من القسم الاول وبين الطبيعية
اى كون الشئ طبيعة التى عدها من القسم الثانى فعليه بيان فرق بينهما يوجب عد الاولى من القسم الاول وعد الثانية من القسم
الثانى الرابع ان الجزئية والذاتية والعرضية والطبيعية ربما ضاهاها ان يكون مصحح انتزاعها عن الموضوع خصوص وجوده
الذهنى او خصوص الوجود اللحاظى له فيكون مما لا يصح ان تتلبس به المفهوم الا باعتبار وجوده فى الذهن فلا وجه لعده من القسم
الثانى واما ان يكون الوجود الخارجى ايضا مصححا لانتزاع هذه العوارض ولا شك ان المحكى عنه بالانتزاعيات ومصدق هاهى
منشئيها المصحح لانتزاعها فيكون الموجودات الخارجية ايضا محكيا عنها بهذه الانتزاعيات فتكون خارجة عن القسمين الخامس
ما ذكره بعض الشراح من انه لا شبهة فى ان الجزئية والكلية والذاتية ليست اوصافا للضمامية وانما هى انتزاعية ومصحح انتزاعها
هى نفس المفهومات لا من حيث وجودها فى الملاحظة بان يكون الوجود اللحاظى شرطا للعروض او قيدا للمعروض لانا نعلم بالضرورة
ان الانسان مثلا كلى وذاتى لافراده انتزع احدا ولم ينتزع واما اشتراط الوجود المتميز فى المحكى عنه بهذه الاوصاف فان اريد به
ان التميز شرط الاتصاف بحسب الواقع فغير مسلم وان اريد به ان التميز شرط حكاية الاتصاف بحسب الواقع فغير مسلم ايضا وان
اريد به شرط حكاية الاتصاف فمسلم لكنه لا يضر ولا يرتاب فى ان قولنا زيد جزئى والانسان كلى حكاية عن الاتصاف لا اتصاف
فى ظرف اللحاظ لان الاتصاف بحسب ظرف انما يقتضى ان يكون الموصوف فيه على حالة يمكن انتزاع الصفة عنه وظاهر ان
الوجود اللحاظى للموصوف او للصفة ليس من هذا القبيل لامكان لحاظ كل من الصفة والموصوف بدون لحاظ الآخر هذا كلامه
وبالجملة فقد اشتبه على صاحب الافق المبين مرتبة المحكى عنه بمرتبة الحكاية والعجب انه قال فى الافق المبين ان مطابق
الحكم فى القضية الذهنية تقرر الموضوع ونحو وجوده فى ذهن ما وانه والمحمول فى نحو ما من الذهن لا فى اللحاظ التحليلى شئ

واحدا بالذات او بالعرض وظاهر ان موصوفات هذه الاوصاف متميزة عن هذه الاوصاف فى اللحاظ التحليلى الذى هو ظرف الخلط والعرى فكيف يكون المحكى عنه بهذه الاوصاف ومطابق الحكم بها نحو وجود موصوفاتها فى اللحاظ التحليلى فلعله لشئ لم يبال بتهافت اقواله وهذا فنطق بكل ما خطر بباله ولم يحس بخياله وفى كلامه فضائح اخر طوينا ها لان الوقت اعز من ان يضاع فى توهين مقاله **قوله** وهى العوارض الخ اراد بها اعم من ان تكون محمولة على المعروضات بالمواطاة او بالاشتقاق فان المبادى والمشتقات كلتاهما معقولات ثانية كما مر **قوله** كما فى الاوصاف العينية كالسواد والبياض فان افرادهما التى هما ذاتيان لها موجودة فى الخارج **قوله** كما فى الاضافات الاعيانية كالفوقية والتحتية فانهما ينتزعان عن موصوفاتهما بما لهما خصوص حال فى العين **قوله** كما فى لوازم الماهية قال فى الحاشية لان حيثية الاقتضاء من الحقيقة العينية تلك العوارض ثانية مقارنة لها فتكون كانها موجودات متواصلة كما ان الانتزاع بحسب نحو الوجود الخارجى فى الاضافات الخاصة واعدام الملكات يقوم مقام العينية ولذا لم تكن من المعقولات الثانية انتهى وهكذا قال صاحب لافق المبين وقد مر منا ايماء الى ان للقوم اختلافا فى ان لوازم الماهية هل هى معدودة عن المعقولات الثانية ام لا فذهب المحقق الدوانى الى الاول ومعاصره الى الثانى وصاحب لافق المبين اذا لم يكن من المتميزين ذهب الى الاول مع انه ذهب الى ان فى المعقولات الثانية اصطلاحين فظن ان لوازم الماهية معدودة عن المعقولات الثانية بالمعنيين والقول الفصل هو ان القوم قسموا العوارض الى ثلثة اقسام الاول ما تكون عارضة لنفس الماهية بلا مدخلية لخصوص احد الوجودين كالزوجية العارضة للاربعة والثانى ما تكون عارضة للماهية بحسب وجودها فى الخارج كالاحراق العارض النار الثالث ما تكون عارضة للماهية بحسب وجودها فى الذهن كالمحمولية والموضوعية العارضتين لصورتى الكاتب والانسان وهذا القسم يسمى معقولات ثانية هكذا فى شرح التجريد وقال الشيخ ابو العباس اللوكرى فى الفصل الثانى من منطق كتابه بيان الحق مطابقا لعبارة الشيخ فى الفصل الثانى من المقالة الاولى من الفن الاول من منطق الشفاء ان مهيات الاشياء قد تكون فى الاعيان وقد تكون فى التصور فيكون لها اعتبارات ثلاث اعتبار الماهية بما هى هى غير مضافة الى احد الوجودين فيلحقها عوارض بما هى كذلك واعتبارها من حيث هى فى الاعيان فيلحقها اعراض تخص وجودها ذلك واعتبارها من حيث هى فى التصور فيلحقها اعراض تخص وجودها ذلك مثل الوضع والحمل ومثل الكلية والجزئية فى الحمل والذاتية والعرضية فى الحمل وغير ذلك مما يستعمل فانه ليس فى الموجودات الخارجية ذاتية ولا عرضية حملا ولا يكون الشئ فى الخارج مبتدءا ولا يكون خبرا ولا قياسا ولا غير ذلك ثم قال موضوع المنطق عوارض الموجودات متى كانت فى التصور على نحو وجهة يكون ذلك النحو والجهة موصلا لصاحب التصور من معلوم الى مجهول فقولنا عوارض الموجودات يجرى مجرى الجنس وقولنا متى كانت فى التصور فصل يميز ذلك عن العوارض التى

التى تكون للموجودات فى غير التصور هذا كلامه فمقتضى هذه الاقاويل ان لوازم الماهية مقابلة قسيمة للمعقولات الثانية التى
هى موضوع المنطق وهذا مما لا ريب فيه لان المعقولات الثانية التى هى موضوع المنطق عندهم هى العوارض التى خصوص
الوجود الذهنى شرط فى عروضها ولا شبهة فى ان لوازم الماهية ليست كذلك واما المعقولات الثانية بالمعنى الاعم فلا وجه
لاخراج لوازم الماهية عنها وليس فى كلام القوم ما يدل على انها ليست معدودة عنها فالمحقق الدوانى لما ذهب الى ان
المعقولات الثانية هى العوارض التى خصوص الوجود الذهنى شرط فى عروضها وغفل عن المعقولات الثانية بالمعنى الاعم
حكم بخروج لوازم الماهية عن المعقولات الثانية والصدر الشيرازى المعاصر له لما اخذ المعقول الثانى بالمعنى الاعم ولم
يشترط خصوص الوجود الذهنى فى عروضه ذهب الى ان لوازم الماهية من المعقولات الثانية وصاحب الافق المبين
مع انه تفطن بالاصطلاحين فى المعقولات الثانية لما راى القوم يميزون المعقولات الثانية عن لوازم الماهية و
يجعلونها قسيمة لها توهم ان المعقولات الثانية بالمعنى الاعم متميزة عن لوازم الماهية مع ان القوم انما ميزوا المعقولات
الثانية بالمعنى الاخص عنها لا المعقولات الثانية بالمعنى الاعم وليت شعرى ما الباعث على اخراج لوازم الماهية عن
المعقولات الثانية بالمعنى الاعم ثم انه اعتبر فى المعقولات الثانية بالمعنى الاعم ان لا يكون من تلقاء الموصوف لها اقتضاء
وعليته واسند اخراج لوازم الماهية عنها الى هذا القيد مع ان القول بكون لوازم الماهية معلولة للماهية باطل كما مر منا فى
مواضع من هذا الكتاب وسنعود الى ابطال ذلك فى مقامه انشاء الله تعالى **قوله** وهى كالوجوب لا اخفاء فى ان الوجوب سواء
اريد به الوجوب الذاتى او الوجوب بالغير او الوجوب المطلق من الانتزاعيات التى لا تصدق على الاعيان صدقا اوليا او
ذاتيا ولا يجاذيها خصوص حال فى الخارج وليس من تلقاء ذات الموصوف اقتضاء لها الا ان الوجوب الذاتى ووجوب لوجود الخارجى
سواء كان مطلقا او بالغير ينعقد منهما القضايا الخارجية كما يلوح انشاء الله تعالى ووجوب لوجود الذهنى مصداقة تقرر الماهية فى
الذهن والقضية المعقودة منه ذهنية نعم وجوب الوجود مطلقا بالغير والوجوب المطلق من دون ان يضاف الى لوجود الخارجى
والوجود الذهنى ينعقد منه القضايا الحقيقية فالحكم بكون القضايا المعقودة بالمعقولات الثانية بالمعنى الاعم حقيقية لا خارجية
ولا ذهنية كما وقع من الشارح اقتفاء لصاحب الافق المبين ليس له وجه صحة وسياتى تفصيل ذلك **قوله** والوجود الوجود
المطلق وكذا الوجود الخارجى والوجود الذهنى من الانتزاعيات التى لا تصدق على الاعيان صدقا اوليا او ذاتيا ولا يجاذيها
خصوص حال فى الخارج اذ منشاء انتزاع الوجود نفس ذات موصوفه لا خصوص حال فيها وليس من تلقاء الموصوف اقتضاء
له الا ان القضايا المعقودة من الوجود المطلق حقيقية ومن الوجود الخارجى خارجية ومن الوجود الذهنى ذهنية على ما سينكشف
انشاء الله تعالى وقد اورد على كون الوجود من المعقولات الثانية بان الوجود الواجبى فرد للوجود موجود فى الخارج وقد سبقنا

الكلام على ذلك في فاتحة المبحث فتذكر قال صاحب الافق المبين الوجود الحق القائم بذاته ليس يحمل عليه الوجود المطلق المنتزع
على انه هو بعينه او من تياته وليس هو يرتسم في العقل فينتزع منه الوجود المطلق ويعرضه في لحاظ الذهن فقد عرفت ان هذه
وظيفة الطبائع الامكانية بل العقل يحكم بالبرهان ان في الاعيان حقيقة متقررة بنفس الذات والمتقرر بنفس الذات هو بنفس حقيقته مصداق حمل
الموجود عليه ومطابق انتزاع الموجودية لا باقتضاء حقيقة ذلك كما ان الحقيقة المتقررة من الجاعل بنفس ماهيتها المتقررة
من الجاعل مصداق الحمل ومطابق الانتزاع لا باستيناف ثانية من الجاعل او باقتضاء من الماهية المجعولة وان للعقل
سبيلا في الماهيات المجعولة الى لحاظ الحقيقة المتقررة وانتزاع الموجودية عنها ولا سبيل له الى ذلك في الحقيقة المتقررة
بنفس الذات بل انما ينتزعه العقل اذا يلقى سمعه الملكوتي فيستمع ان البرهان ينطق بلسانه القدسي النوري ان لي علي لالدش
وشدة خطر الرعب سبيلا الى صقع لحاظ القدس الحق المتقرر بنفس حقيقته وانتزاع الموجودية عن نفس ذاته بذاته فما يقال انه اللاحظ
والمنتزع بالاضافة الى ذلك الجناب هو البرهان لا العقل فاذن ليس الوجود الحق من افراد شئ من ما في حيازة العقل وحوزة
معقولاته الحقيقية المتناصلة فحاظنك بجنابه المقدس بالقياس الى الوجود المطلق الذي هو من الطبائع المصدرية الانتزاعية
انتهى وانت وكل من يستاهل الخطاب تعلمان ان هذا الكلام لا فضل له على تعيق الغراب اما اولا فلان انتزاع العقل
الوجود من شئ اي شئ كان ومن حقيقة اية حقيقة كانت لا يتوقف على ارتسام كنه ذلك الشئ ونفس تلك الحقيقة في العقل
فلا معنى لقوله وليس هو يرتسم في العقل واما ثانيا فلانا نعلم قطعا انه سبحانه وتعالى موجود فالوجود المحمول اما ان يكون منتزعا عنه
في العقل فقد بطل كل ما بنى هذا القائل ولا يعود ما تحثمه الى طائل او لا يكون منتزعا عنه في العقل فكيف ينعقد القضية القائلة
انه سبحانه موجود واما ثالثا فلان قوله والمتقرر بنفس الذات هو بنفس حقيقته مصداق لحمل الوجود عليه ومطابق انتزاع الموجودية
يهافت قوله ولا سبيل له الى ذلك في الحقيقة المتقررة بنفس الذات لانه اذا لم يكن للعقل سبيل الى لحاظ الحقيقة المتقررة
بنفس الذات وانتزاع الموجودية عنها فلا معنى لحمل الموجود عليها وكونها مطابقا لانتزاع الموجودية واما رابعا فلان قوله بل انما
ينتزعه العقل الى قوله عن نفس ذاته بذاته تخييل خال عن التحصيل اليس ان العقل اذا القى سمعه الملكوتي الى ما ينطق به البرهان
بلسانه القدسي النوري واستمعه لاحظا الحقيقة المقدسة المتقررة بنفسها وانتزع عنها الوجود وحمل الموجود عليها واليقن بصدق
الموجود عليها واما خامسا فلان قوله فما يقال انه اللاحظ والمنتزع بالاضافة الى ذلك الجناب هو البرهان لا العقل بد من القول
لان البرهان لا يصلح ان يكون نفسه لاحظا ومنتزعا وانما ذلك من شان العقل غاية الامر ان البرهان يفيد العقل الاذعان
والايمان بكون الوجود منتزعا عنه سبحانه جل مجده فانظر الى هذا الرجل كيف يهذي ويهزل ولا يبالي ما ذا يقول واما سادسا
فلان المرام وهو ان الوجود الحق الواجبي ليس فردا بالحقيقة للمعنى المصدري الانتزاعي لا يتوقف على ما خرص هذا القائل

من التخيلات الشعرية الكاذبة والترهات الفرية الغير الصائبة والعجب ان الشارح نقل كلامه هذا في الحاشية ولم يتكلم على شيء من جزافاته الواهية وهذا جرى منه على سجيته في اتباع الاباطيل والاذعان باقاويله وانما غره منه نقوده بترويج الكذب بالمنطق العذب وتدبيج الهزل باللفظ الجزل واما عند اللبيب المفتن الاريب الفطن فلا يزيد هذا الرجل تكلف الفصاحة غير افتضاح وتخشخش هذه الصناعة غير الشناعة واما الشارح فقد انخدع بزبرجه وخز عبيله وفرض على نفسه مماشاته في سبيله كعامي في اعتقاده بالعقائد او كعم في انقياده للقائد والله مولى الحكمة وولي العصمة **قوله** الشيئية هي تساوق الوجود فالكلام فيه هو الكلام فيها **قوله** والامكان اعلم ان صاحب لافق المبين بعد ما فسر المعقولات الثانية بالمعنى الاعم بالعوارض الانتزاعية التي لا تحمل على شيء مما في الاعيان حملا اوليا او ذاتيا ولا يحاذي بها خصوص حال في الخارج ولا يكون عروضها معروضها من جهة اقتضاء من طبيعته لذلك مثلها بالوجود والشيئية والامكان قال في حاشيته ان الامكان والامكان من المفهومات الغير المسلخة عن الماهية لكنه لما كان هو سلبا بسيطا والماهية بحسبه في حيز الليسية الصرفة والقوة المحضة لم يكن للماهية اقتضاء وعلية له اذ السلب بالم يكن عدوليا او ملحوظا من حيث انه مضاف الى الملكة او محمول في الموجب السالب المحمول لم يكن محتاجا الى اقتضاء من الذات له بل يكفي فيه عدم علة مقتضية لما السلب رفع له والماهية ما لم تكن متقررة في نفسها لم يصح ان تكون علة مقتضية لشيء فحاذ لك لم يكن الامكان داخلا في لوازم الماهية بمعنى العوارض المعلولة لنفس الماهية وان كان هو من لوازم الماهية بمعنى المفهومات التي لم يكن سلخها عن الماهية وهي من العوارض اللاحقة لسنخ الماهية كالشيئية والوجود وبهذا اتضح معنى قولهم الامكان بالذات ليس معلولا للماهية والماهية محفوفة به بنفسها ولذلك صح ان يجعل اول المراتب فيقال امكن فاحتاج الى آخر المراتب المقررة المشهورة والاكان الصحيح ان يقال اقتضى الشيء الامكان فامكن فاحتاج الى سائر المراتب وكان مستلزما للدور اذ الاقتضاء متاخر عن التقرر الذي هو آخر المراتب المتقررة على الامكان انتهى وانت تعلم ان هذا ضرب من الهذيان اذ الامكان اذا كان سلبا بسيطا لا سلبا عدوليا ولا محمول الموجبة السالبة المحمول فلا معنى لعده من العوارض ولا معنى لقوله وهي من العوارض اللاحقة لسنخ الماهية اذ السلب البسيط نفي صرف ولا سيما وقد اضاع هذا القائل نظره من عمره في بيان ذلك والحق ان الامكان سلب بسيط بضرورة الطرفين فلا عروض له حقيقة لكن الذهن قد يلاحظ الماهية وينتزع منها بذا السلب يلاحظه عدوليا ويحمله على الماهية فيكون من عوارض الماهية بهذا الاعتبار ولا يلزم من هذا ان يكون الامكان من اللوازم المعلولة للماهية وقد اشرنا فيما سبق غير مرة الى ان علية الماهية للامور المنتزعة عن نفسها غير معقولة اذ لا انحياز بين الماهية وبين تلك المنتزعات في الواقع اذ لا تقرر في الواقع الا لنفس الماهية ولتقرر الانتزاعيات في الواقع عبارة عن تقرر مناشئ انتزاعها فلا يتصور هناك علية ولا معلولية واسباغ الكلام في هذا المرام يفضي الى الخروج

عن المقام **قوله** والقضايا المعقودة بها الخ اعلم ان القضية الحملية مشتملة على النسبة الحاكية اعني ثبوت شئ لشئ فان كان هذا الثبوت ثبوتا لامر ذهني فالقضية ذهنية ومصداقها تقرر الموضوع في الذهن بحيث يصح انتزاع المحمول عنه كقولنا الانسان موضوع والحيوان محمول وان كان ثبوتا لامر خارجي فالقضية خارجية ومصداقها تقرر الموضوع في الخارج بحيث يكون في الخارج متحدا مع المحمول ويصح انتزاع المحمول عنه وان كان ثبوتا لامر في نفس الامر مع عزل النظر عن كونه في الخارج او في الذهن فالقضية حقيقية ومصداقها تقرر الموضوع في نفس الامر متحدا مع المحمول بحيث يصح انتزاع المحمول عنه هذا هو المشهور واذا الكلام ههنا مع صاحب الافق المبين فبالحري ان ننقل ولا من كلامه ليكون كلامنا اكمل واتم في الزامه فنقول قال في الافق المبين الحكم بالاتحاد ان كان بحسب حال الموضوع في الاعيان سواء كان بحسب اصل تقرر الماهية او بحسب الوجود كانت الحملية خارجية سواء كان مبدء المحمول من الامور العينية او من الامور المنتزعة من الموضوع على ما هو عليه في الاعيان وان كان بحسب خصوص التقرر او الوجود الذهني للموضوع كانت ذهنية وان كان بحسب مطلق التقرر او الوجود للموضوع في نفس الامر مع عزل النظر عن خصوصيات الظروف والاوعية من الاعيان والاذهان والاخبار ملاحظات ذهن واحد الازمنة والاوقات او جملة الزمان او الدهر او السرمد سميت حقيقية انتهى وقال في موضع آخر ميزان تصحيح الحمل مطلقا هو صحة انتزاع المعنى المصدري كالانسانية والموجودية والزوجية والفوقية ونحوها من المكنية مبدء الانتزاع اعني ما يوخذ منه ذلك هو المحكي عنه ويقال له مصداق الحمل ومطابق الحكم وقال في موضع آخر مطابق الحكم في الخارجية هو تقرر الموضوع ونحو وجوده في الاعيان وانه والمحمول في الخارج شئ واحد بالذات او بالعرض سواء كان مطابق الذهن والخارج في حاشيتي الاتصاف كما في الاوصاف العينية التي هي مبادي المحمولات او بالحاق مفهومات انتزاعية بموضوعات عينية لتصلح بحسب خصوص الوجود في الاعيان لذلك الالحاق كما في النسب والاضافات المنتزعة عن الموجودات العينية وفي الذهنية تقرر الموضوع ونحو وجوده في ذهن ما وانه والمحمول في نحو ما من الذهن لا في اللحاظ التحليلي شئ واحد بالذات او بالعرض وفي الحقيقية قوام ماهية الموضوع في مطلق عالم التقرر وانه والمحمول في مطلق نفس الامر مع عزل النظر عن خصوصيات الظروف شئ واحد بالذات او بالعرض وانما التكثر في اللحاظ التحليلي انتهى اذا عرفت هذا فاعلم ان القوم اختلفوا في ان القضايا المعقودة من المعقولات الثانية هل هي ذهنية فقط او ذهنية وحقيقية فقط او بعضها حقيقية وبعضها خارجية فذهب المحقق الدواني الى انها ذهنيات فقط وتبعه في ذلك بعض اساتذة الشارح وذهب صاحب الافق المبين وتلميذه الصدر الشيرازي الى الثاني وتبعه الشارح جريا منه على سجية وذهب الصدر المعاصر للمحقق الدواني الى الثالث وقال لان قولنا زيد شئ وعلة وجزئي في الخارج قضايا خارجية فاما المحقق الدواني فمبنى خياله انه ذهب الى شرطية الوجود الذهني لعروض المعقولات الثانية ولا ريب في ان القضية المعقودة بما عرضه مشروط بخصوص الوجود الذهني قضية ذهنية واذ قد عرفت ان اشتراط خصوص

الوجود الذہنی فی مطلق المعقولات الثانیۃ التی منہا الوجود والامکان ونظائرہما باطل الیقنت ان ہذا الخیال ومبناہ کلاہما فاسد واما استاذ الشارح فقد خبط خبط عشواء لانہ مع عدم اشتراط خصوص الوجود الذہنی فی عروض المعقولات الثانیۃ توہم ان القضایا المعقودۃ بہا ذہنیۃ مطلقا وسیأتی تفصیحہ انشاء اللہ تعالی فی شرح قول الشارح لاذہنیۃ واما صاحب لافق المبین فقد تاہ فی ضلال مبین لان الوجوب الذاتی ووجوب الوجود العینی مطلقا والوجود الخارجی والشیئیۃ فی الخارج والعلیۃ الخارجیۃ والمعلولیۃ الخارجیۃ ونظائرہا من المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاعم اتفاقا باعترافہ ایضا مع ان القضایا المعقودۃ بہا خارجیۃ قطعا لان مبدء انتزاع ہذہ المبادی الانتزاعیۃ اعنی المحکی عنہ بہا ومصداق حملہا ومطابق الحکم بہا نفس ذات الواجب سبحانہ وذوات الحقائق المتقررۃ فی الخارج من الجاعل الموجب ونفس الذوات المتقررۃ فی الخارج بنفسہا او بالجاعل ونفس الذات المفیدۃ لذات الغیر الموثرۃ فی الغیر فی الخارج ونفس لذات المستفادۃ من الغیر المتاثرۃ من الغیر فی الخارج وموضوعات ہذہ القضایا ومحمولاتہا شیء واحد فی الخارج فکیف لایکون ہذہ القضایا خارجیۃ فان الحکم باتحاد موضوعاتہا امور منتزعۃ لانہا امور منتزعۃ عن الموضوعات علی ما ہی علیہ فی الاعیان فان زعم ان المعتبر فی الخارجیۃ ان یکون مبدء المحمول فیہا اما وصفا عینیا کالسواد والبیاض او وصفا انتزاعیا الاحقا للموضوع بعد وجودہ فی الاعیان کالفوقیۃ والعمی قلنا ہذا اصطلاح مستحدث فی الخارجیۃ والکلام فی کون ہذہ القضایا خارجیۃ علی اصطلاح القوم وعلی ہذا الاصطلاح المستحدث لایکون القضیۃ الحملیۃ محصورۃ فی الخارجیۃ والذہنیۃ والحقیقیۃ ولایصح علی ہذا الاصطلاح مقولہ فیما نقلنا عنہ مطابق الحکم فی الخارجیۃ ہو تقرر الموضوع ونحو وجودہ فی الاعیان وانہ والمحمول فی الخارج شیء واحد بالذات او بالعرض کما لایخفی وایضا لاریب فی ان ہذہ القضایا اعنی قولنا اللہ سبحانہ واجب موجود خارجی وشیء خارجی وعلۃ فی الخارج والانسان واجب لوجود العینی بالغیر وانہ موجود خارجی وانہ شیء خارجی ومعلول فی الخارج صادقۃ فیجب ان یکون محمولاتہا متحدۃ مع موضوعاتہا فاما ان یکون مصداق ہذا الاتحاد فی الخارج فیکون ہذہ القضایا خارجیۃ قطعا او یکون فی الذہن فیلزم ان یکون تحقق مصداقہا متوقفا علی وجودہ فی ذہن من الاذہان وہو بین البطلان وایضا ہذا القائل یعترف بکون ہذہ القضایا حقیقیۃ فیکون مصداقہا متحققا فی نفس الامر ونفس الامر منحصر فی الذہن والخارج فتحقق مصداقہا فی نفس الامر انما یکون اما فی ضمن تحققہ فی الخارج فقط او فی ضمن تحققہ فی الذہن فقط او فی ضمن تحققہ فی الذہن والخارج جمیعا فعلی الاول یکون ہذہ القضایا خارجیۃ وعلی الثانی یکون ہذہ القضایا ذہنیۃ وہذا مع بطلانہ فی نفسہ لایقول بہ ہذا القائل وعلی الثالث یصدق ہذہ القضایا خارجیۃ ایضا وہو خلاف ما توہمہ ذہنیۃ ایضا وہو مع بطلانہ فی نفسہ خلاف ما اعتقدہ وایضا فقد قال ہذا القائل فی فواتح الافق المبین انہ لیس فی ظرف الوجود الا نفس الماہیۃ ثم العقل بضرب من التحلیل ینتزع منہا معنی الموجودیۃ والصیرورۃ المصدریۃ ویصفہا بہ ویحملہ علیہا علی ان مصداق الحمل ومطابق الحکم ہو نفس الماہیۃ بحسب ذلک الظرف انتہی فعلی ہذا

مطابق الحكم بالوجود الخارجي نفس المهية بحسب الخارج فكيف لايكون القضية المعقودة بالوجود الخارجي خارجية وايضا قال في موضع
آخر الوجود هو صيرورة المهية وموجوديتها الماخوذة من نفس الماهية المتقررة لامعنى يلحق المهية كما ان الانسانية مفهوم ماخوذ
من نفس ذات الانسان لامر يقترن بالانسان فكيف يذهب هذا القائل الى ان مطابق الحكم بالوجود الخارجي ليس نفس الماهية
المتقررة في الخارج حتى ينكر كون القضية القائلة المهية موجودة في الخارج خارجية فينكر هذا القائل كون القضية القائلة الانسان
انسان قضية خارجية فان نسبة الوجود الى المهية هي نسبة الانسانية الى الانسان وانكار تحقق مصداق الانسانية في الخارج لايجيبه
الامن هو خارج عن الانسانية ثم لما كان الواجب سبحانه ممتنع الحصول في الذهن واستحال ان يكون الموجود الذهني مصداقا
للوجوب والوجود الخارجي فلا سبيل الى انكار كون القضايا القائلة انه سبحانه واجب انه موجود خارجي وانه شئ في الخارج وانه
علة في الخارج خارجية ومعاينة على كون القضايا المعقودة بالوجود الخارجي والشيئية الخارجية ووجوب الوجود العيني والعلية
في الخارج والمعلولية في الخارج ونظائرها قضايا خارجية ان قولنا بعض الموجود الخارجي او بعض الاشياء الخارجية اسود او
بعض الواجب قادر او بعض العلل الخارجية قادر او بعض المعلولات اسود قضايا خارجية بلاشبهة فيجب ان يكون قولنا بعض
الاسود موجود خارجي او شئ خارجي وبعض القادر واجب علة خارجية وبعض الاسود معلول ايضا قضايا خارجية لان عكس
الخارجية خارجية لامحالة واما ذكره هذا القائل في نفي كون القضايا المعقودة بهذه المبادي خارجية فسيأتي توضيحه وتقضيه فالحق
ان القضايا المعقودة بالوجود المطلق والشيئية المطلقة والوجوب المطلق والامكان المطلق وامثالها من دون ان تتقيد بالخارج
او بالذهن قضايا حقيقية لانها حكايات عن مطلق نفس الامر وانكان تحقق مصاديقها اما في الخارج او في الذهن واما القضايا المعقودة
بالوجوب الذاتي ووجوب الوجود العيني والشيئية في الخارج وامكان الوجود الخارجي وامثالها فخارجيات كما ان القضايا المعقودة بالوجود
الذهني والشيئية في الذهن وامكان الوجود في الذهن وامثالها ذهنيات فالقضايا المعقودة بالمعقولات الثانية بالمعنى الاعم
تكون ذهنية وخارجية وحقيقية والقضايا المعقودة بالمعقولات الثانية بالمعنى الاخص تكون ذهنية فقط هذا وانكان مخالفا لما
عليه جمهور الاشياع الا انه الحق الاحق بالاتباع **قوله** والكان ظرف الاتصاف بها هو الذهن اعلم ان هذا المقام من معارك
الاعلام ومداحض الاقدام فعلينا ان نحقق اولا معنى ظرف الاتصاف ثم نقتضي بين الاسلاف والاخلاف في هذا الخلاف بالانصاف
فاعلم ان اتصاف شئ للشئ في ظرف على نحوين احدهما انضمامي بانضمام الصفة الى الموصوف في ذلك الظرف كاتصاف الجسم بالسواد
في الخارج وهذا القسم لايستدعي ثبوت الحاشيتين معا في ظرف الاتصاف وثانيهما انتزاعي بان يكون الموصوف في ظرف الاتصاف
بحيث يصلح لان ينتزع عنه الصفة وهذا النحو لايستدعي ثبوت الصفة في ظرف الاتصاف وانما يستدعي ذلك الاتصاف وجود
منشأ انتزاع الصفة في ذلك الظرف لاوجود الصفة بنفسها في ذلك الظرف او في ظرف آخر كاتصاف المسمار بالفوقية اتصاف

زيد بالعمى فانه انما يستدعى تحقق السمار وزيد فى الخارج على وجه يصح انتزاع الفوقية والعمى عنهما لا وجود الفوقية والعمى بنفسهما
فى الخارج او فى الذهن اذ لا وجود للانتزاعيات بانفسها فى الخارج والضرورة شاهدة بان وجودها فى الاذهان العالية والسافلة
لغو فى اتصاف موصوفاتها بها نعم يجب وجود الصفات الانتزاعية بوجود مناشيها فى ظرف الاتصاف والا صارت انتزاعية فظرف
الاتصاف عبارة عن الظرف الذى يحكى عنه بثبوت الصفة للموصوف سواء كان بانضمام الصفة الى الموصوف فى ذلك الظرف
او بكون الموصوف فى ذلك الظرف مصححا لان تنتزع عنه الصفة فظرف اتصاف الجسم بالسواد هو الخارج لانه الذى يحكى عنه
بكون الجسم اسود وكذا ظرف اتصاف السمار بالفوقية وزيد بالعمى هو الخارج لانه الذى يحكى عنه بان السمار فوق وزيدا اعمى وظرف
اتصاف المفهوم بالموضوعية والمحمولية مثلا هو الذهن لان المفهوم بنحو وجوده الذهنى مصداق لهما ومعنى كون الخارج او الذهن
ظرفا للاتصاف هو ان يكون وجود الموصوف فى احدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف منه يعنى ان يكون المحكى
عنه بالاتصاف ومصداقه موجودا فى احدهما وليس معنى كون الخارج ظرفا للاتصاف ان يكون معنى الاتصاف الذى هو من
المعانى النسبية الاعتبارية موجودا بنفسه فى الخارج وبهذا حققه السيد المحقق والمحقق الدوانى ومن شايعهما من الفرق بين
كون الخارج ظرف نفس النسبة كالاتصاف والثبوت وغيرهما وبين كونه ظرف ثبوت النسبة وهذا مع شدة وضوحه قد خفى على صاحب
الافق المبين فسلك على تا لفوده مسلكا آخر وقال الاتصاف اعنى ليس الا على ضربين انضمامى ويعبر عنه بثبوت الصفة للموصوف
فى الاعيان كثبوت البياض للجسم وانتزاعى ويعبر عنه بثبوت الصفة للموصوف بحسب الاعيان كثبوت الفوقية والعمى للسمار
وزيد لكن المحكى عنه ومطابق الحكم انما هو وجود الموصوف فى الاعيان فالخارج فى الاول ظرف الثبوت ودعاره وفى الثانى
جهة الاتصاف ومطابقه وما فيها ساسة بناره والمرجع الى كون الخارج ظرف تحقق الموصوف من حيث هو موصوف وعلى
ذلك يقاس حال الاتصافات بحسب الخارج الوجودات هذا مستقر عرش التحقيق ومستودع سر الحكمة واما ما تنجح به رهط من متاخرة
المقلدة لاتباع المشائية من الفرق بين كون الخارج ظرف نفس النسبة كالاتصاف والثبوت وغيرهما وبين كون الخارج
ظرف ثبوت النسبة وكذلك حال الذهن فاما المصير فيه على ما تلى عليك اما بحجة لا تؤول الى مدرجة اما لا تعرفت ان معنى الوجود
ليس الا وقوع نفس الشئ فى الاعيان او فى الاذهان انتهى وهذا اعجب عجاب لانه قد اعترف بان الخارج فى الضرب الاول
من الاتصاف العينى ظرف الثبوت ودعاره فاما ان يقول بان الخارج هناك ظرف لوجود ذلك الاتصاف وذلك الثبوت
فهو صريح البطلان اذ الثبوت والاتصاف من المعانى النسبية الانتزاعية يستحيل وجودها فى الاعيان ولو ارتكب القول بوجودها
فى الخارج لزمت مفاسد لا تكاد تتناهى واما ان يقول بان الخارج هناك ظرف نفس الثبوت والاتصاف لا ظرف وجوده فقد
انقلبت ريح اللائمة ورجع الحق الى مركزه وسطع نور الحق المبلج وبان المحقق الصادع بالحق عن المقلد المتنجح المتلجلج ثم فى قوله ادام

الی کون الخارج ظرف تحقق الموصوف بما هو موصوف اعتراف بالفرق بین کون الخارج ظرف نفس امر وبین کونه ظرف وجود ذلک الامر لان الخارج اما ان یکون ظرف نفس تحقق الموصوف ولا یکون ظرفا لوجود تحققه فهذا هو الفرق المذکور الذی یتمسک به المقلدون او یکون الخارج ظرفا لوجود تحقق الموصوف فیلزم ان یکون التحقق الذی هو من الامور الانتزاعیة موجودا فی الخارج ثم اذا کان الخارج ظرفا لوجود تحققه کان ظرفا لوجود وجود تحققه ایضا والا لزم ان یکون ظرفا لنفس الوجود ولا یکون ظرفا لوجود الوجود وهذا مما یستنکره عقله الذی هو وهمه فیلزم ترتب وجودات غیر متناهیة موجودة فی الخارج وبالجملة الامر بعید عن المحجة التی انکر علیها ولا سبیل الی المخلصة التی فرع الیها فتدبر تل عرش تحقیقه واقتضح سر حکمته اما تعدیه حده فی الازرار بالاجلة العظام فمن جملة تقدر الحق وادابه وصدر من قال ؎ یا ناطح الجبل الراسی لتصدمه ✽ ارحم علی الراس لا ترحم علی الجبل ✽ ولنرجع الی تفصیل ما کنا فیه فنقول من الراس ان الاتصاف الانضمامی فی ظرف لیستدعی تحقق الحاشیتین فی ذلک الظرف والاتصاف الانتزاعی فی ظرف لا یستدعی الا تحقق الموصوف فی ذلک الظرف اصح لانتزاع الصفة عنه فیکون للصفة تحقق تبعی بعین تحقق موصوفها واما تحقق الصفة بنفسها فی ذلک الظرف او فی ظرف آخر فلغو فی ذلک الاتصاف فاتصاف زید بالعمی فی الخارج انما هو لان زیدا فی الخارج موجود بما انه صحیح ان ینتزع عنه العمی لا لان العمی موجود فی الخارج بوجود غیر وجود زید او فی ذهن من الاذهان بوجود غیر وجوده اذ لا علاقة لوجود العمی بوجود مباین عن وجود زید بالاتصاف زید بالعمی وبذا مع غایة ظهوره یخفی علی القاصرین لشبهات تعتریهم فی ذلک فمنها ما عرض للمصدر المعاصر للمحقق الدوانی من ان الثبوت نسبة بین الثابت والمثبت له فلا یکون بدونهما ضرورة ان النسبة فرع لطرفیها وانت تعلم انه لیس معنی ظرف الاتصاف ظرف وجود النسبة التی هی الاتصاف بل معناه ظرف مصداق الاتصاف فلیس معنی کون الخارج ظرف الاتصاف کون الخارج ظرف وجود الاتصاف حتی یلزم تحقق طرفیه فی الخارج بل معناه انه ظرف مصداقه ومصداقه لیس نسبة حتی یستلزم تحققه فی الخارج تحقق الحاشیتین فیه بل انما یستلزم تحقق المصداق وهو الموصوف وقد مر ذلک آنفا ومنها ان الشیخ وبهمنیار وغیرهما صرحوا بان ما لا یکون موجودا فی نفسه یستحیل ان یکون موجودا لشیء فیجب ان یکون الصفة فی الاتصاف الانتزاعی موجودة فی نفسها والجواب ان القدر الضروری ان لا یکون الصفة لا شیئا محضا لا ان تکون موجودة بنفسها اذ یکفی وجودها مطلقا ولو بالتبع تحقق منشأ انتزاعها ولم یفرض علینا الایمان بما بین دفتی الشفاء والتحصیل وان لم یساعده العقل ولم یعاضده البرهان والدلیل فان کان مراد الشیخ واتباعه انه لابد من وجود الصفة مطلقا ولو بالعرض فحق متبع وان کان مرادهم انه لابد من وجود الصفة بالذات فباطل لا یسمع واما ما توهم صاحب الافق المبین تبعا للمحقق الدوانی من ان وجود الصفة فی ظرف ما الاتصاف الانتزاعی وان لم یکن ضروریا لکن مطلق وجود الصفة فی ظرف ما ضروری وحمل کلام الشیخ علی ذلک فضعیف باطل لما عرفت آنفا من ان وجود الصفة فی ظرف

آخر لغو فی الاتصاف کما لایخفی ومن الاضاحیک فی ہذا المقام ما قال الصدر الشیرازی فی الاسفار معترضا علی ما حققناہ من ان الحق ان الاتصاف نسبۃ بین شیئین متغایرین بحسب الوجود فی ظرف الاتصاف فالحکم بوجود احد الطرفین ودون الآخر فی الظرف الذی یکون الاتصاف فیہ تحکم نعم الاشیاء متفاوتۃ فی الموجودیۃ ولکل منہا حظ خاص من الوجود لیس للآخر منہا فلکل صفۃ من الصفات مرتبۃ من الوجود یترتب علیہا آثار مختصۃ بہا حتی الاضافیات والاعدام الملکات والقوی والاستعدادات فان لہا ایضا حظوظا ضعیفۃ من الوجود والتحصل لایمکن الاتصاف بہا الا عند وجود ہا للموصوف فانہا ولا فرق فی ذلک بین صفۃ وصفۃ فکما ان البیاض اذا لم یکن موجودا للجسم وجودا عینیا بہ یکون موجودیۃ ونحو حصولہ الخارجی لایمکن وصف الجسم بانہ ابیض وصفا مطابقا لما فی نفس الامر فکذلک حکم اتصاف الحیوان بکونہ اعمی واتصاف السمار بکونہا فوق الارض وغیر ہما وما وقع فی کتب اہل الفن کالشفاء للشیخ والتحصیل لبہمنیار تلمیذہ من ان الصفۃ انکانت معدومۃ فکیف یکون المعدوم فی نفسہ موجودا لشیء فان المعدوم فی نفسہ مستحیل الوجود لشیء الی آخر ما ذکرنا فلا یوجب نقضا علیہ لاتصاف الاشیاء بالاضافیات والاعدام والقوی لما رأیت ان لہا حظا من الوجود ضعیفا ہو شرط لاتصاف موصوفا تہا بہا وبازاء مرتبۃ وجود ہا سلب ورفع لہا یمنع عن الاتصاف بہا وربما کان حظ الصفۃ من الوجود اقوی وآکد من حظ الموصوف بہا منہ وذلک کما فی اتصاف الہیولی الاولی بالصورۃ الجسمیۃ والطبیعیۃ بل المادۃ بالصورۃ کما ستقف علیہ فی بابہ انشاء اللہ تعالی فاعتبار الوجود فی جانب الموصوف دون الصفۃ لیس لہ وجہ بل لاحد ان یعکس الامر فی تعمیمہ بحیث لیشرط وجود احد الطرفین فی الاتصاف بان یقول معنی الاتصاف فی کل ظرف ہو کون الصفۃ بحیث یکون نحوہ وجود ہا فیہ منشاء الحکم بہا علی الموصوف اعم من ان یکون بانضمامہا بہ او بانتزاعہ منہا ثم یدعی بعد ہذا التعمیم والتقریر انہ لاشک ان ہذا المعنی یستلزم وجود الصفۃ فی ظرف الاتصاف دون الموصوف بنحو البیان الذی ذکر فقد تحقق ان الفرق بین طرفی الاتصاف فی الثبوت وعدمہ سخیف من القول لایرتضیہ ومتدبر انتہی کلامہ انت تعلم ان کل ما ذکرہ جزاف وہبی لیس تحتہ معنی فضلا عن ان یکون لہ جدوی لان القول بوجود الصفات الانتزاعیۃ فی ظرف الاتصاف یبطل القول بالاتصاف الانتزاعی لان الصفۃ اذا کانت موجودۃ فی ظرف الاتصاف بوجود غیر وجود الموصوف فاما ان تکون قائمۃ بالموصوف فتکون منضمۃ الیہ فیکون الاتصاف بہا انضمامیا کالاتصاف بسائر الصفات الانضمامیۃ اولا فاما ان تکون قائمۃ بنفسہا فتکون جوہرا فلا تکون صفۃ او قائمۃ بشیء آخر غیر الموصوف فلا یکون ما فرض موصوفا بہا موصوفا بہا بل یکون الموصوف بہا ذلک الشیء الآخر الذی قامت بہ تلک الصفۃ فان کانت تلک الصفۃ قائمۃ بہ بوجود غیر وجودہ فتکون منضمۃ الیہ وان کانت قائمۃ بہ بالقیام الانتزاعی فلا یکون لتلک الصفۃ وجود فی ظرف الاتصاف ویرجع الامر الی ما حققناہ واما قولہ الاتصاف نسبۃ بین شیئین متغایرین بحسب الوجود فی ظرف الاتصاف فنفی الاتصاف الانضمامی

مسلم او يكون فيه الموصوف والصفة موجودين بوجودين متغايرين في ظرف الاتصاف وفي الاتصاف الانتزاعي مم بل باطل كيف ولو كان كذلك لم يكن الاتصاف انتزاعيا لان وجود احد الطرفين دون الآخر في ظرف الاتصاف الانتزاعي ضروري و اما تجويزه ان يكون للاضافيات واعدام الملكات وغيرها من الانتزاعيات وجود وراء وجود موصوفاتها في ظرف الاتصاف فضرب من الجنون اذ لو كان للاضافيات واعدام الملكات وغيرها من الانتزاعيات التي يتصف بها موصوفاتها في الخارج كالفوقية والعمى والابوة والبنوة وجود في الخارج وراء وجودات موصوفاتها وانكان هذا النحو من الوجود ضعيفا لزمت مفاسد لا تحصى قد اشرنا الى بعضها في مبحث الجعل وما ذكر هذا القائل من ان وجود الصفة قد يكون اقوى من وجود الموصوف كما في اتصاف المواد بالصور ان صح فانما يصح في الاتصاف الانضمامي دون الاتصاف الانتزاعي الذي فيه الكلام واتصاف المواد بالصور انضمامي لا انتزاعي كما حقق في مقامه واما تاييد هذه الاباطيل بما في الشفاء والتحصيل فقد نبهنا آنفا انه لا يستحق للتعويل ولا يصح الا بالتاويل واما تجويزه ان يعكس الامر بان يقال معنى الاتصاف في كل ظرف هو كون الصفة بحيث يكون نحو وجود ما فيه منشا للحكم بها على الموصوف اعم من ان يكون بانضمامها به او بانتزاعه منها فخرعبيلة يضحك منها الصبيان فان الموجود في ظرف الاتصاف الانتزاعي هو الموصوف واما الصفة فلا وجود لها في ذلك الظرف الا بمعنى ان موصوفها موجود فيها فجعل وجود الصفة مصداقا للاتصاف الانتزاعي خروج عن دائرة العقل وعجب من ذلك تجويزه ان يكون الموصوف منتزعا عن الصفة وقد سبقه الى هذا التجويز الصدر الشيرازي فلعل منشا الاتفاق في هذا الفهم هو الاتفاق في المنشا والاسم ومنها انه اذا لم يكن الفوقية مثلا موجودة في الخارج لم يصدق قولنا الفوقية ثابتة للسماء في الخارج خارجية لانتفاء موضوعها فيصدق ليست الفوقية ثابتة للسماء في الخارج فلا يصدق السماء متصفة بالفوقية في الخارج هف اجاب عنه صاحب الافق المبين بان الفوقية مثلا لما كانت معدومة في الاعيان لم يصح عقد قضية خارجية هي موضوعها فلذلك صدق ليست الفوقية ثابتة للسماء في الخارج خارجية وذلك لا ينافي كون السماء متحققة في الاعيان بحيث يصح للعقل الحكاية عن حالها في الاعيان بالفوقية المنتزعة منها بحسب ذلك الاعتبار اذ هذا ايضا ضرب من ثبوت الصفة للموصوف في الاعيان بحسب حال الموصوف في الاعيان وان لم يكن من ضرب ثبوت الصفة للموصوف في الاعيان بحسب حال الصفة في الاعيان فان الامرين غير متلازمين وليس اذا لم يكن ثبوت الصفة للموصوف مما ينتزع من حال الصفة في الاعيان جاز ان يكون ايضا ليس مما ينتزع من حال الموصوف في الاعيان والممتنع حيث لا يوجد الصفة في الاعيان هو الاتصاف الانضمامي في الاعيان فاذن لا تصادم بين السماء فوق الارض والسماء متصفة بالفوقية في الاعيان خارجية على ان يكون موضوعها السماء وبين ليست الفوقية ثابتة للسماء في الاعيان خارجية على ان يكون موضوعها الفوقية نعم لو صدقت ليست الفوقية ثابتة للسماء في الخارج على ان موضوعها الفوقية خارجية وذهنية مطلقا

لزم ان يكذب ايضا السماء فوق الارض في الخارج خارجية لان اتصاف السماء بالفوقية في الخارج وثبوت الفوقية لها في الاعيان انما يتحقق في الذهن بحسب حال السماء في الوجود العيني وذلك احد ضربي الاتصاف الخارجي فما لم يتحقق الفوقية في الاذهان ولم يوجد ثبوتها للسماء في الاذهان بحسب وجود السماء في الاعيان لم يصدق الحكم بان اتصاف السماء بالفوقية اتصاف خارجي انتهى وهذا ماخوذ عن كلام المحقق الدواني في الحاشية القديمة حيث قال فان قلت الوصف ثابت للغير في الخارج فهو موصوف بالثبوت للغير فيه فيكون موجودا فيه قلت الخارج ههنا ظرف للثبوت الذي هو للمحمول لا للاتصاف فان الاتصاف بذلك الثبوت انما هو في الذهن انتهى يعني ان القضية القائلة الوصف ثابت للغير في الخارج ليست قضية خارجية بل قضية ذهنية موضوعها الوصف ومحمولها ثابت للغير في الخارج والوصف انما يتصف بهذا المحمول في الذهن والخارج في بدء القضية قيد للمحمول لا ظرف للثبوت فان ثبوت هذا المحمول انما هو في الذهن وان جعل الخارج في بدء القضية ظرفا للاتصاف واخذت القضية خارجية فهي كاذبة وكذبها لا يستلزم كذب قضية خارجية موضوعها الموصوف ومحمولها ذلك الوصف او الاتصاف بذلك الوصف فكذب القضية القائلة الفوقية ثابتة للسماء في الخارج خارجية لا يستلزم كذب قولنا السماء فوق او متصفة بالفوقية في الخارج على ما فصله صاحب الافق المبين ثم في كلامه وجوه من الخلل الاول انه اعترف بان كون السماء المتحققة في الاعيان بحيث يصح للعقل الحكاية عن حالها في الاعيان بالفوقية المنتزعة منها ضرب من ثبوت الصفة للموصوف في الاعيان بحسب حال الموصوف في الاعيان فاذا اثبت هذا الضرب من الثبوت للصفة وعقد به القضية وقيل الفوقية ثابتة للسماء بهذا الضرب من الثبوت صدقت بده القضية خارجية فلا بد من وجود موضوعها في الخارج فعاد الاشكال فهقرى فان هذا الضرب من الثبوت ثابت للصفة في نفس الامر والا كان اختراعيا فلا بد ان يثبت له هذا المعنى الثاني ان الارتباط بين الموصوف والصفة اذا نعت به الموصوف سمي اتصافا واذا نعت به الصفة سمي ثبوتا فلا فرق بحسب المعنى بين قولنا السماء متصفة بالفوقية في الاعيان خارجية وبين قولنا الفوقية ثابتة للسماء في الاعيان خارجية فلا معنى لقوله فاذن لا تصادم الى قوله على ان يكون موضوعه الفوقية الثالث ان قوله فما لم يتحقق الفوقية في الاذهان ولم يوجد ثبوتها للسماء في الاذهان بحسب وجود السماء في الاعيان لم يصدق الحكم بان اتصاف السماء بالفوقية اتصاف خارجي في غاية السخافة اذ تحقق الفوقية في الاذهان وجود ثبوتها للسماء في الاذهان لغو في اتصاف السماء بالفوقية في الخارج كما نبهنا عليه فيما سبق ست اقول كما قيل انا نعلم قطعا ان السماء متصفة بالفوقية ولو ارتفعت الاذهان حتى يرد عليه انه لو ارتفعت الاذهان العالية يرتفع السماء والفوقية وسائر الاشياء اذ الاذهان العالية علل لها وقد اجاب الشارح في مبحث التصديقات عن اصل الشبهة بان الايجاب انما يستدعي وجود الموضوع اعم من ان يكون بنفسه او بمنشاء انتزاعه الفوقية

وان لم تكن موجودة بنفسها فهي موجودة بمنشار انتزاعها فقولنا الفوقية ثابتة للسمار في الخارج ليصدق خارجية واورد عليه بعض الشراح بان منشار انتزاع الفوقية مباين لها ووجود ما يباين موضوع الموجبة لا يكفي لصدقها وانما كان لموضوعها علاقة مع ذلك المباين ولذا حكموا بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ولم يروا وجود اشباحها كافيا في صدق موجبات موضوعاتها ذوات الاشباح وانما كان للاشباح علاقة خصوصية معها والجواب ان الواقعية الانتزاعيات بمناشيها والايجابات الخارجية الواقعية انما تصدق على الانتزاعيات من اجل تلك الواقعية وهي متحدة بالعرض وجودا مع مناشيها ولذا تنتزع عنها وهذه العلاقة لا توجد بين الاشباح وذواتها لتباينهما وجودا ولذا لا يكفي وجود الاشباح لصدق الاحكام الايجابية على ذواتها وسياتي كلام في امر الشبح والمثال متعلق بهذا المقال انشاء الله المتعال والقول الفصل في جواب الشبهة انه ان اريد بقولنا الفوقية ثابتة للسمار في الخارج ان الفوقية بنفسها ثابتة في الاعيان منضمة الى السمار فهذه القضية خارجية كاذبة ولا يلزم من كذبها كذب قولنا السمار فوق ومتصفة بالفوقية في الخارج خارجية لان مصداقها وهو السمار المصحح لان ينتزع منها الفوقية موجودة في الخارج بخلاف قولنا الفوقية ثابتة للسمار في الخارج على هذا التقدير اذ مصداقها على هذا التقدير هي الفوقية الموجودة في الخارج المنضمة الى السمار وهو غير متحقق في الخارج وان اريد به ان الفوقية ثابتة للسمار بحسب حال السمار في الاعيان فانها صحيحة لانتزاعها فهذه القضية خارجية صادقة ويكفي لصدقها خارجية وجود موضوعها في الخارج بالعرض بمنشار انتزاعها اذ هذه القضية حكاية عن وجودها بالعرض بوجود منشارها وقد اشار الى هذا كلام المحقق في الحاشية القديمة حيث قال فانقلت فيكون الحكم بثبوت المنتزعات لموضوعاتها كاذبا لما بينتم انه لا ثبوت لها قلت انما يلزم كذبه اذا كان الحكم بثبوتها ثبوت الاعراض لمحالها اما اذا كان المراد بثبوتها لها كونها منتزعة منها بضرب من التحليل او المطلق الشامل فلا انتهى ثم ههنا اشكال عويص وهو ان من الانتزاعيات ما ينتزع عن بعض الموجودات في حال دون حال كالقيام والقعود فان زيدا مثلا قد ينتزع عنه القعود والقيام وقد لا ينتزعان عنه فاما ان يكون للقيام مثلا وجود في الخارج وراء وجود موصوفه فيلزم وجود الانتزاعيات بالذات في الخارج وهو خلاف ما تقرر او لا يكون كذلك بل يكون منتزعا فمنشار انتزاعه اما نفس ذات الموصوف من دون امر زائد فيلزم ان يكون نفس ذاته مصححة لانتزاع القيام ما دامت متقررة وهو صريح البطلان او ذاته مع امر زائد فذلك الامر الزائد اما صفة منضمة فيكون القيام عبارة عن تلك الصفة المنضمة على ان تلك الصفة اما من مقولة من المقولات النسبية فيكون هي ايضا انتزاعية او من مقولة اخرى فالقول بها خلاف بديهة العقل اذ البديهة قاضية بانه لا يوجد في حال قيام زيد مثلا صفة منضمة هي منشار انتزاع القيام او صفة منتزعة فالكلام في منشار انتزاعها فلا محالة ينتهي اما الى نفس ذات الموصوف فيبطل ببطلان الشق

الاول او الی صفة منضمة فیبطل بطلان الشق الثانی وهذه الاشکال قد استصعبه مولانا الشیخ الامام الاجل استاذ الکل فی
الکل امام الائمة الاجلة مولنا **نظام الدین** والملة روح الله روحه وافاض علینا فتوحه فی حاشیته الحاشیة القدیمة فقال
ما حاصله ان الجواب لا یخلو عن صعوبة ویمکن بوجهین الاول ان لا یلتزم ان یکون شئ متحدا فی الوجود مع آخر ثم یزول الاتحاد
ثم یتحد ثم یزول وهذا التزام صعب الثانی ان المحمولات الاضافیة قد یکون مبادی انتزاعها نفس ذات الموضوع مع المقایسة
الی امر آخر کالعالمیة بالممکنات فی الواجب سبحانه وقد تکون نفسها کالعالمیة الله تعالی لذاته المقدسة وقد یکون هی بقیام
صفة بها فی الخارج او الذهن کقولنا زید قریب من عمرو فان کونه فی الخیر المخصوص مع کون عمرو فی آخر مبدء لانتزاع
القرب وعلی هذا یلزم ان مقولة الاین من الموجودات هذا خلاصة کلامه الشریف ولعل تحقیق المقام ان الانتزاعیات
سواء کانت عدمیة او وجودیة علی انحاء فمنها ما منشأ انتزاعه نفس الحقیقة کالوجود والتشخص والامتیاز ولوازم الماهیة علی
التحقیق ولا اشکال فی التزام کون منشأ هذا النحو من الانتزاعیات نفس الحقیقة بلا امر زائد اصلا ومنها ما لیس نفس ذات
الموصوف به مصححة لانتزاعه وهذا النحو من الانتزاعیات بعضها من مقولة الوضع کالقیام والقعود وبعضها من باب المضاف
کالابوة والبنوة وبعضها من ابواب اخر وهذا النحو لا یکفی فی صحة انتزاعه نفس ذات الموصوف به بلا امر زائد علیها والا کانت
مصححة لانتزاعه ما دامت متقررة فمنشأ انتزاع هذا القسم من الانتزاعیات قد یکون ذات الموصوف مع صفة منضمة الیه
کالاسودیة فانها صفة انتزاعیة منشأ انتزاعها ذات موصوفها مع السواد وقد یکون ذات الموصوف مع امر مباین لها
فقد یکون منشأ انتزاع بعض الانتزاعیات ذات الموصوف بالمقایسة الی امر مباین فقط کالاین فانه نسبة الجسم الی مکانه
فهو ینتزع من الجسم وسطح الجسم المحیط به وقد یکون منشأ انتزاع بعضها ذات الموصوف بالمقایسة الی امر مباین مع ملاحظة صفة
انتزاعیة اخری کالفوقیة مثلا فان منشأ انتزاعها ذات السماء بالمقایسة الی الارض مع ملاحظة نسبة احاطة السماء بها و
منشأ انتزاع الاحاطة وما ضاهاها ذات الجسم المحیط وذات الجسم المحاط الموجودتان فی حیزهما المخصوص لا غیر وکذلک منشأ قرب
زید من عمرو مثلا ذات زید المتحیزة فی حیز خاص مع ذات عمرو المتحیزة فی حیز خاص آخر والمتحیز منشأ انتزاعه هو الجسم بالمقایسة
الی الحیز ثم اذا کان زید مثلا قریبا من عمرو ثم صار بعید المیتین ذلک الحیز الخاص لزید او عمرو بل حصل لاحدهما او لکلیهما حیز
آخر فیکون زید وعمرو المکانان فی هذین الحیزین الحاصلین منشأین لانتزاع المباعدة وکل واحد منهما مع حیزه الحاصل
له منشأ لانتزاع بعده عن الآخر وقد یکون منشأ انتزاع بعضها ذات الموصوف المنطویة علی اجزاء متصفة بصفات
انضمامیة او انتزاعیة کالبیاضة مثلا فان منشأ انتزاعها عن الجسم ذاته المنطویة علی اجزاء متصفة بعضها بلون وبعضها بلون
آخر وکالقیام فان منشأ انتزاعه ذات زید مع ذوات اجزائه المتصفة بنسب مخصوصة ومنشأ انتزاع تلک النسب

ذواتها مع احيازها الخاصة وكذا الحال فى القعود وقد يكون منشأ انتزاع بعض من الانتزاعيات ذات الموصوف مع
انتفاء صفة عنها كالعمى والكلام فى الامثلة الجزئية تطويل بلا طائل والحاصل ان منشأ انتزاع هذا القسم ليس هو نفس ذات
الموصوف بلا امر زائد اصلا بل منشأ انتزاعه ذاته مع امر زائد وذلك الامر الزائد بالآخرة قد يكون صفة منضمة وقد يكون امرا
مباينا فترديد الزائد بين الصفة المنضمة وبين الصفة المنتزعة مطلقا كما وقع فى تقرير الاشكال غير حاصر فاندفع الاعضال
واما التزام كون مقولة الاين من الموجودات الخارجية فهو تسليم للاشكال وليس جوابا عنه على انه لا يتجاسر
على هذا الالتزام فانه خلاف حكم الفطرة ومع ذلك لا يكفى هذا الالتزام كيف والانتزاعيات
التى يشكل بها ليست منحصرة فى مقولة الاين بل سائر الانتزاعيات التى هى من المقولات النسبية وغيرها يتوجه بها
الاشكال فلا يغنى التزام كون مقولة الاين من الموجودات الخارجية شيئا واما التزام ان يكون شئ متحدا فى الوجود مع آخر
ثم يزول الاتحاد ثم يتجدد ثم يزول فالتحقيق فيه ان الانتزاعيات مطلقا ليست موجودة بالذات فى ظرف الاتصاف بها وان
الا كانت منضمة الى الموصوف وانما الوجود بالذات لمنشأ انتزاعها وموصوفاتها لكن وجود موصوفاتها ينسب اليها بالعرض
فاذا كان شئ كزيد مثلا مصححا لانتزاع صفة منتزعة كالقيام مثلا كانت الصفة موجودة بوجوده بالعرض ومتحدة معه فى الوجود
اتحادا بالعرض ثم اذا صار بحيث لا يصح عنه انتزاع القيام لا يكون وجوده منتسبا الى القيام اصلا لا بالذات ولا بالعرض
ولا يكون الصفة متحدة معه اصلا لا بالذات ولا بالعرض ثم اذا صار بحيث يصح عنه انتزاع القيام صار وجوده منتسبا الى صفة
القيام فصارت متحدة معه فى الوجود بالعرض فلا صعوبة فى التزام ان يكون شئ متحدا مع لشئ فى الوجود ثم يزول الاتحاد ثم
يتحد ثم يزول على النحو الذى ذكرنا الا ان هذا الالتزام لا يدفع الاشكال لان الكلام مساق فى منشأ الاتحاد فان كان منشاره
نفس ذات الموصوف فلا معنى لزواله ما دامت الذات وان كان منشاره امرا زائدا على ذاته جرى الكلام فيه بل هو منضم او منتزع الى
آخر التقرير واما اذا اريد بالاتحاد الاتحاد بالذات فلا مساغ له فيما نحن فيه ولا مجال لذلك الالتزام فى صورة الاتحاد بالذات و
من العجائب ما وقع عن بعض الشراح من ان الاوصاف الانتزاعية التى لا يكون منشأ انتزاعها نفس ذوات موصوفاتها تكون
منتزعة بالنظر الى الوصف المنضم كانتزاع الفوقية من السماء بواسطة الوضع الخاص وكانتزاع القيام والقعود من زيد
بواسطة الوضع الخاص فالمحكى عنه بها ذلك الوصف المنضم الموجود بالوجود الخاص مع وجود الفلك فى الاول ووجود زيد فى
الثانى انتهى وانت تعلم ان الوضع الخاص ليس صفة منضمة بل هو نفسه من الانتزاعيات والقيام والقعود عبارة عن
نفس الوضع الخاص لان الوضع الخاص من الصفات الانضمامية والقيام والقعود منتزعان عنه على انه لا يكفى التزام
كون الوضع صفة انضمامية لجريان الكلام فى سائر المقولات النسبية فتامل جدا فان المقام دقيق وبالتامل الغائر

تحقيق والكلام وان ادى الى التطويل لكن هذا التفصيل لا يخلو عن التحصيل واذ قد فرغنا عن تحقيق امر الاتصاف حان لنا ان
نفيض فى تحقيق ظرف الاتصاف بالوجود والشيئية والوجوب والامكان فتفصيل الكلام فى ذلك فى ثلثة مباحث المبحث الاول
فى تحقيق ظرف الاتصاف بالوجود والشيئية اعلم ان الوجود والشيئية متساوقتان فبعد استيفاء الكلام فى ظرف الاتصاف بالوجود
لا يبقى كلام مستانف فى ظرف الاتصاف بالشيئية فنقول قد عرفت فيما سبق ان الوجود ليس صفة منضمة الى شئ بل هو
نفس الصيرورة والموجودية فهو من الانتزاعيات المنتزعة عن نفس المهية المتقررة فى الاعيان او الاذهان فمصداق وصحح
انتزاعه هو مصداق الاتصاف به وهو الذات المتقررة فى العين او فى الذهن فالوجود المطلق مصداقه نفس الذات المتقررة
مطلقا فظرف الاتصاف به نفس الامر والوجود الخارجى مصداقه نفس الذات المتقررة فى الخارج فظرف الاتصاف هو الخارج
والوجود الذهنى مصداقه نفس الذات المتقررة فى الذهن فظرف الاتصاف به هو الذهن اذ ظرف الاتصاف عبارة عن الظرف
الذى فيه مصداق الاتصاف والقضية المنعقدة بالاول حقيقية وبالثانى خارجية وبالثالث ذهنية هذا هو الحق فالحكم بكون
ظرف الاتصاف بالوجود مطلقا هو الذهن كما وقع من الشارح جريا منه على عادته فى تقليد لصاحب الافق المبين باطل
والحق هو التوزيع ونقض اولا ما بلغنا من اقاويل الاصحاب فى هذا الباب ثم نبطله ثم نبين ما هو الحق والله الموفق للصواب
فاعلم ان لهم فى ظرف الاتصاف بالوجود اقاويل شتى الاول ما افاده السيد المحقق قدس الله سره الشريف فى حواشى التجريد
قال اذا قلنا زيد موجود فى الخارج مثلا فقولنا فى الخارج ان قيس الى زيد كان ظرفا لوجوده وان قيس الى وجوده كان
ظرفا لنفسه لا لوجوده ثم ان الموجود فى الخارج بلا ريب هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد واما الذى وقع الخارج ظرفا لنفسه
فلا جرم يكون من الموجودات الخارجية فان عاقلا لا يشك فى ان زيدا موجود فى الخارج بخلاف ان وجود زيد موجود فى الخارج
فانه مما يشك فيه فوقوع الخارج ظرفا لنفس شئ لا يستلزم وقوعه ظرفا لوجود ذلك الشئ الا ترى ان قولك زيد متصف فى الخارج
بالسواد صادق قطعا وقد وقع الخارج ههنا ظرفا لنفس الاتصاف وان قولك اتصاف زيد بالسواد موجود فى الخارج ليس
بصادق كيف والسلوب والنسب التى لا وجود لها فى الخارج بلا اشتباه يقع الخارج ظرفا لها لنفسها لا لوجود ما فالمهية اذا وجدت
فى الخارج ثبت لها فى نفس الامر الكون فى الخارج على ان يكون الخارج ظرفا لنفس الكون ولا يجوز ان يقال ثبت لها
فى الخارج الكون على ان يكون الخارج ظرفا لثبوت الكون لها وذلك لان ثبوت شئ لآخر فى الخارج بمعنى اتصاف الآخر
به فى الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشئ فى الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية فى الخارج بالامور العدمية لكنه
يقتضى وجود ذلك الآخر بهته فان الشئ ما لم يثبت فى الخارج اولا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا
فلو كان الكون ثابتا فى الخارج للماهية لكانت قبل ثبوته لها ثابتة فيه فكان لها قبل قيام الكون بها فى الخارج كون آخر

فیہ وہو باطل وما یقال من ان قیام کل صفۃ فی الخارج بموصوفہا فرع علی وجود موصوفہا فیہ سوی الوجود لیس بشئ اذ البدیہۃ
لا یفرق فی ذلک بین صفۃ وصفۃ نعم یشہد بان قیام الوجود بموصوفہ لا یجوز ان یتوقف علی وجودہ فوجب ان لا یکون
قیامہ خارجیا علی نحو قیام البیاض بالجسم خلافا لمن زعم ان ان لم یثبت للماہیۃ فی الخارج الکون کانت عاریۃ فی الخارج عن الکون فلا تکون موجودۃ فیہ
مردود بانہا وان لم یثبت لہا فی الخارج کونہا لکن ثبت لہا فی حد نفسہا الکون الخارجی فتکون موجودۃ فی الخارج اذ الموجود الخارجی ما یکون الخارج ظرفا لوجودہ ولا
یلزم من ذلک ان یکون ظرفا لوجود وجودہ حتی یکون وجودہ موجودا خارجیا ولا ان یکون ظرفا لاتصافہ بالوجود لیلزم کون
الموصوف ثابتا فیہ قبل الاتصاف بہ ہذا کلامہ الشریف ملخصا ولا یذہب علیک ان ما افادہ من الفرق بین کون الخارج
ظرفا لنفس شئ وبین کونہ ظرفا لوجودہ وان الخارج ظرف لوجود زید لا لوجود وجودہ انما محصلہ ان الخارج یکون ظرفا لمصداق
وجود زید مثلا اعنی ما یحکی عنہ بوجود زید اعنی ذات زید ولا یکون ظرفا لما یحکی عنہ بوجود وجودہ وانہ یکون ظرفا لمصداق اتصاف
الجسم بالسواد مثلا لا لمصداق وجود اتصافہ بہ لان مصداق وجود زید ہو ذاتہ الموجودۃ فی الخارج ومصداق وجود وجودہ
ہو مفہوم وجودہ المصدری الانتزاعی الذی لا وجود لہ فی الخارج ومصداق اتصاف الجسم بالسواد ذات الجسم المنضم الیہ السواد
المتحققۃ فی الخارج ومصداق وجود ہذا الاتصاف معناہ النسبی الذی لا تحقق لہ الا فی الذہن بالجملۃ تامل کون الخارج
ظرفا للاتصاف والثبوت الی کونہ ظرفا للمحکی عنہ بالاتصاف والثبوت لا غیر کما عرفت فیما سبق فالماہیۃ اذا وجدت
فی الخارج یکون الخارج ظرفا لاتصافہا بالوجود کما انہ ظرف لنفس وجودہا اذ معنی کونہ ظرف لنفس وجودہا ہو کونہ ظرفا لمصداق
وجودہا اعنی نفس الماہیۃ ومصداق الاتصاف بالوجود ایضا ہو نفس الماہیۃ فیکون الخارج ظرفا لنفس ہذا الاتصاف ایضا
فیکون ظرفا للثبوت الوجود للماہیۃ اذ لا فرق بین اتصاف الماہیۃ بالوجود وبین ثبوت الوجود لہا بحسب الحقیقۃ اذ الارتباط
الذی یکون بین الموصوف والصفۃ اذا نعت بہ الموصوف یسمی اتصافا واذا نعت بہ الصفۃ یسمی ثبوتا واما ما افاد من ان
ثبوت شئ لآخر فی الخارج وان لم یقتض ثبوت ذلک الشئ لکنہ یقتضی ثبوت الآخر بدیہۃ فان الشئ ما لم یثبت فی الخارج
اولا لم یتصور اتصافہ فیہ بمفہوم سواء کان وجودیا او عدمیا ممنوع بل باطل والقدر المسلم الضروری ان ثبوت شئ لآخر
فی الخارج یستلزم ثبوت الآخر المثبت لہ فان الشئ ما لم یثبت فی الخارج لم یتصور اتصافہ فیہ بمفہوم وان انضمام شئ الی
آخر فی الخارج یتفرع علی ثبوت الآخر فیہ بدیہۃ فان الشئ ما لم یثبت فی الخارج اولا لم یتصور انضمام شئ الیہ وہذا القدر لا
یجدیہ نفعا لان ثبوت الوجود للماہیۃ والامکان فی الخارج لکنہ لیس فرعا علی ثبوت الماہیۃ فیہ بل مستلزم لہ لان المعدوم
لا یثبت لہ الوجود ولیس ہذا الثبوت انضماما حتی یکون فرعا علی وجود المنضم الیہ فما افادہ لا یستلزم ان لا یکون قیام
الوجود بموصوفہ خارجیا وان استلزم ان لا یکون قیامہ بموصوفہ خارجیا انضماما علی نحو قیام البیاض بالجسم علی انہ قدس سرہ

قد اعترف بان ظرف ثبوت الوجود للماهية هو نفس الامر وما ذكره من البيان لنفي كون الخارج ظرفا له لو تم لدل على نفي كون نفس الامر ظرفا ايضا اذ ثبوت شئ لآخر في نفس الامر ايضا فرع على ثبوت الآخر فيها عند من يقول بقاعدة الفرعية ففرق بين الخارج ونفس الامر في هذا الحكم وما افاده في رد قول من زعم ان الوجود ثابت للماهية في الخارج معللا بانها انكانت عارية عن الكون في الخارج فلا تكون موجودة فيه ان اراد به نفي كون الوجود صفة منضمة الى الماهية في الخارج ممتازة عنها فيه كما توهمه الزاعم تم لان الماهية وان لم ينضم اليها الوجود في الخارج لكن ثبت لها الوجود في الخارج في حد نفسها ثبوتا انتزاعيا فتكون موجودة في الخارج لان الموجود في الخارج ما يكون هو ظرفا لوجوده وان لم يكن ظرفا لوجود وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا او ظرفا للاتصاف بالوجود اتصافا انضماميا ليلزم وجود المنضم اليه قبل الانضمام وان اراد به نفي كون الاتصاف بالوجود خارجيا مطلقا فلا تيم لان الماهية ان لم يثبت لها الوجود في الخارج اصلا لا انضماما ولا انتزاعا فلا يثبت لها الوجود الخارجي في حد نفسها اصلا اذ ثبوت الوجود الخارجي لها في حد ذاتها اما بالانضمام اليها او بصحة الانتزاع منها فكيف تكون موجودة في الخارج على هذا التقدير واذا لم يكن الماهية في الخارج بحيث يصح انتزاع الوجود عنها فكيف يكون الخارج ظرفا لوجودها واذا فرض انها في الخارج بحيث يصح ان ينتزع عنها الوجود يكون الخارج ظرفا لوجودها والاتصاف بالوجود اذا الاتصاف لانتزاعي عبارة عن مبدئية صحة الانتزاع وكون الخارج ظرفا للاتصاف عبارة عن كونه ظرفا لمصداقه كما عرفت فلا معنى لنفي كونه ظرفا لاتصاف الماهية بالوجود مع الاعتراف بكونه ظرفا لوجودها ثم ان كلامه قدس سره صريح في ان ظرف ثبوت الوجود الخارجي للماهية هو نفس الامر ونفس الامر منحصر في الخارج والذهن فلا يخلو اما ان يكون ظرف ثبوت الوجود الخارجي للماهية خصوص الوجود الذهني فلا يصح ان يقال ثبت في حد نفسها الكون الخارجي لان الوجود الخارجي على هذا انما ثبت لها في خصوص الملاحظة الذهنية لا في حد نفسها او يكون ظرف ثبوته لها هو الخارج فيكون الخارج ظرف ثبوت الوجود الخارجي لها فيكون اتصافها به اتصافا خارجيا وان لم يكن انضماميا ثم انه قدس سره قال بعد هذا الكلام لما كان قيام الوجود بالماهية وقبولها اياه من حيث هي هي ونهد الحيثية انما تثبت لها في العقل فالازم ح زيادتها على الماهية في التصور لا في الوجود العيني فالماهية متصفة في حد نفسها بالوجود الخارجي لا اتصافا موجبا للامتياز في الخارج كاتصاف الجسم بالسواد بل موجبا للامتياز في الذهن وذلك لان العقل لا يقدر على اعتبار الماهية المطلقة وحدها في الخارج او لا ثم يعتبر اتصافها بالوجود ثانيا فانه اذا اعتبر وجودها في الخارج فقد اخذها مع الكون فيه وليس له ان لا يعتبر شيئا في الخارج او يعتبر اتصافه فيه انتهى وهذا القول وقع منه قدس سره في شرح قول صاحب التجريد وقيامها بالماهية من حيث هي هي فزيادته عليها في التصور وظاهر كلامه صريح في ان مراده ان الوجود ليس صفة منضمة الى الماهية في الخارج ممتازة عنها فيه بل هو معنى منتزع عن نفس الماهية فلا تمايز بينه وبين الماهية بحسب الخارج كما بين الاوصاف الانضمامية و

بين موصوفاتها بل العقل بضرب من التحليل ينتزع الوجود عن الماهية ويصفها به ففي هذه الملاحظة تحقق قابل هي الماهية ومقبول هو الوجود وموصوف هي الماهية وصفة قائمة بها هي الوجود فالوجود انما يكون زائدا على الماهية ممتازا عنها في تلك الملاحظة فالملاحظة هي ظرف للامتياز بين الماهية والوجود لا انها ظرف اتصاف الماهية بالوجود فلا دلالة في هذا الكلام على ان ظرف اتصاف الماهية بالوجود هو الذهن ففي قوله فالماهية متصفة في حد نفسها بالوجود الخارجي لا اتصافا موجبا للامتياز في الخارج كما في اتصاف الجسم بالسواد بل موجبا للامتياز في الذهن بتصريح بان الماهية متصفة بالوجود الخارجي في حد نفسها لا في خصوص الملاحظة الذهنية وان كان الامتياز بين الصفة والموصوف انما هو في خصوص الملاحظة الذهنية هذا واعترض على هذا الكلام العلامة القوشجي اولا بان الماهية من حيث هي هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما يثبت لها في العقل كما ان الجزئي موجود في الخارج ويعرض له في الخارج اعراض موجودة فيه ولا يمنع ذلك من كون الجزئية انما يثبت له في العقل وثانيا بانه منقوض بقيام الاعراض بمحالها فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما تثبت له في العقل فيلزم ان يكون قيام الاعراض بمحالها ذهنيا لا خارجيا اجاب المحقق الدواني عن الاول بانه ان كان ثبوت الحيثية لها في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا تكون الا في الذهن ضرورة فما يثبت لها من تلك الحيثية لا يزيد عليها الا في الذهن والتمثيل بالجزئي غير مطابق لان الاعراض التي تعرض الجزئيات في الخارج لا تعرضها من حيث انها جزئية ولو عرضت لها من حيث الجزئية لم تكن عوارض خارجية وعن الثاني بان الجسم لا بشرط البياض ولا بشرط السواد موجود في الخارج بوجود مغاير لوجود البياض والسواد سابق على وجودهما فهو متصف في تلك المرتبة السابقة بتلك الحيثية واما الماهية من حيث هي هي لا بشرط الوجود والعدم فلا توجد في الخارج الا بالوجود العارض فهي من تلك الحيثية غير موجودة في الخارج قال وفقه المقام ان حيثية الاطلاق عن العارض انما تثبت في مرتبة سابقة على ثبوت ذلك العارض وليس للماهية في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة وجودها لكن لها في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة اتصافها بالعوارض الخارجية فلا يكون حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ثابتا لها في الخارج بخلاف حيثية الاطلاق عن مثل البياض هذا كلامه ولعل فقه المقام ان مقصود السيد المحقق انكان هو ما ذكرنا من ان الوجود ليس صفة منضمة الى الماهية ممتازة عنها في الخارج وان امتيازه عن الماهية انما هو في لحاظ الذهن فلا غبار عليه اذ لا ريب في ان الوجود لا يمتاز عن الماهية في الخارج وليس في الخارج الا الماهية ثم العقل يلاحظها وينتزع عنها الوجود ويصفها بالوجود فالماهية انما تمتاز عن الوجود اذا لوحظت من حيث هي هي والماهية الملحوظة بهذه الحيثية انما توجد في الذهن والوجود انما يلاحظ زائدا عليها قائما في الملاحظة فيكون زيادة الوجود عليها وامتيازه عنها

في التصور وعلى هذا لا يتوجه ما اورده العلامة القوشجي لان المقصود من هذا الكلام ليس اثبات ان الوجود لا يثبت للماهية في الخارج حتى يرد عليه ان الماهية من حيث هي هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج اذ لا يلزم من وجود الماهية من حيث هي هي في الخارج ان يكون الوجود صفة ممتازة عنها في الخارج ولا مساغ للنقض بالصفات الانضمامية لانها ممتازة عن موصوفاتها في الخارج فلا يقاس حالها على حال الوجود ولا حال الوجود على حالها وان كان مقصود السيد المحقق اثبات ان ظرف عروض الوجود للماهية هو الذهن كما حمل كلامه على هذا المحقق الدواني واشياعه فلا شك في ان ايراد العلامة القوشجي عليه وارد لان الوجود ليس صفة منضمة الى الماهية فلا يعقل عروضه لشئ الا بمعنى صحة انتزاعه منه ومنشار انتزاعه هي نفس الماهية بلا زيادة امر عليها وهي الموجودة في الخارج او الذهن وليس في الماهية الموجودة في الخارج او الذهن امر زائد على نفس الماهية فالسيد المحقق ان اراد بقيام الوجود بالماهية وقبولها اياه انضمام الوجود الى الماهية وكون الماهية منضما اليها الوجود ففيه ان الوجود ليس صفة منضمة اصلا ولو كان صفة منضمة كان انضمامه الى الماهية الموجودة ضرورة ان سبق وجود المنضم اليه على انضمام المنضم ضروري وان اراد به صحة انتزاع الوجود عن الماهية وصحة كون الماهية منشار لانتزاعه سلمنا ان قيام الوجود بالماهية من حيث هي هي وان الماهية من حيث هي هي قابلة بالمعنى المذكور لكن الماهية من حيث هي هي عبارة عن نفس الماهية وهي الموجودة في نفس الامر في الخارج او الذهن وليست هذه الحيثية تقييدية في المصداق بل هي عنوان لنفس الماهية وتعبير عنها فما ثبت له هذه الحيثية ليس في العقل بل هو مستقر في الخارج وهو نفس الماهية فلا يلزم ان يكون عروض الوجود لنفس الماهية في العقل وثبوت هذه الحيثية للماهية في مرتبة التعبير والحكاية في العقل لا يستلزم ان يكون المعنون المعبر عنه بهذه الحيثية في العقل ولا ان يكون عروض الوجود لذلك المعنون في العقل فايراد العلامة القوشجي على السيد المحقق قدس سره وارد وما اجاب به عنه المحقق الدواني مندفع فان كون ثبوت الحيثية للماهية في الذهن في مرتبة التعبير مسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون الماهية المعبر عنها بهذه الحيثية الا في الذهن وقد بان بما ذكرنا ان ما ارتكبه الناس في توجيه كلام السيد المحقق قدس سره من ان مراده ان الوجود الخارجي قائم بالماهية المعروضة تلك الحيثية في الذهن فيكون ظرف الاتصاف بالوجود الخارجي هو الذهن او ان قيام الوجود بالماهية مشروط بالحيثية العارضة في الذهن فيكون الاتصاف به ذهنيا او ان مراده ان قيام الوجود بالماهية في ظرف عروض الحيثية لها وظرف عروض الحيثية لها هو الذهن فظرف قيام الوجود بها هو الذهن كلها خراف لا تسمن ولا تغني من جوع اذ لا يريد بقيام الوجود بالماهية من حيث هي هي انضمامه اليها فقد عرفت ان الوجود ليس منضما الى الماهية اصلا في نفس الامر لا في الذهن ولا في الخارج وان اريد به صحة انتزاعه عنها فلا ريب في ان الماهية حيثما كانت مصححة للانتزاع ولا مدخل في ذلك لخصوص الوجود الذهني شطرا

او شرطا بل خصوص الوجود الذهنى بنا فى صحة انتزاع الوجود الخارجى و اعجب من الكل بالكلية بعض حماة الحكاية القديمة من
ان مراد السيد المحقق ان الوجود الخارجى قائم بالماهية الحيثية بالحيثية المذكورة فقيام الوجود بها فى ظرف عروض الحيثية لها و ظرف
عروضها لها هو الذهن فظرف قيام الوجود بها هو الذهن اما المقدمة الاولى فلانه لا معنى لقيام الوجود بالماهية من حيث هى
هى الا قيامه بها فى ظرف عروض هذه الحيثية لها و اما المقدمة الثانية فلان عروض الحيثية للماهية لو كان فى الخارج لكان مشروطا
بالوجود الخارجى بنا على قاعدة الفرعية مع ان عروض الحيثية للماهية مقدم على عروض الوجود الخارجى فيدور هذا كلامه و زعم
هذا القائل ان المحقق الدوانى حمل كلام السيد المحقق على هذا الوجه و لا يخفى ما فيه من الاختلال اما اولا فلما عرفت من ان هذه الحيثية
انما هى فى التعبير و العنوان دون المعنون و اما ثانيا فلانه لو سلم ان ظرف عروض الحيثية الماهية هو الذهن فلا نسلم ان ما يعرض
الماهية من هذه الحيثية يجب ان يكون ظرف عروضه لها هو ظرف عروض هذه الحيثية لها اليس ان ظرف عروض الوجود الخارجى
لها عند هؤلاء هو الذهن و لا يلزم من ذلك ان يكون ظرف عروض ما يعرضها من حيث الوجود الخارجى هو الذهن و اما ثالثا
فلان مبنى ما ذكر على قاعدة الفرعية و قد علمت تلك القاعدة لغت مؤنثة حديث الحيثية و كفى ان يقال لو كان عروض الوجود
الخارجى للماهية فى الخارج كان فرعا على وجودها فى الخارج فيدور او يتسلسل فظرف عروضه لها هو الذهن و اما رابعا فلان
المحقق الدوانى نائف لتلك القاعدة فلا يصح حمل كلامه على ما ذكر الا ان يقال ان المحقق موجه لكلامه السيد المحقق و هو قائل
بتلك القاعدة هذا ثم ههنا كلام آخر و هو انه لا يدرى ما ذا اراد هؤلاء الاعلام بقيام الوجود الخارجى بالماهية من حيث هى هى
فان اراد به ان الماهية المطلقة لا بشرط الوجود و العدم معروضة للوجود الخارجى و ان الوجود الخارجى صفة قائمة بها فى
الذهن فهذا غير معقول اصلا اما اولا فلان الشخص بما هو شخص ايضا معروض للوجود الخارجى و ليس هو عبارة عن الماهية المطلقة
لا بشرط الوجود العدم كيف و اذا اخذت الماهية مطلقة عن الوجود كانت مطلقة عن التشخص ايضا ضرورة مساوقة الوجود و التشخص فلم
يكن الشخص معروضا للوجود الخارجى و ما يتوهم من انه كما يمكن فى الماهية الكلية بالقياس الى الوجود الخارجى مثلا ثلثة اعتبارات اعتبارها
بشرط الوجود و اعتبارها بشرط اللا وجود و اعتبارها لا بشرط كذلك يمكن فى الشخص كزيد مثلا هذه الاعتبارات بالقياس الى
الوجود الخارجى فالمعروض للوجود الخارجى هو الشخص لا بشرط الوجود الخارجى بسفسطة ظاهرة البطلان اذ الشخص لا يمكن اعتباره
عريا عن الوجود الخارجى فان ذلك هو بعينه اعتباره عريا عن التشخص و اما ثانيا فلانا نسوق الكلام فى عروض الوجود الخارجى
بل الوجود المطلق للذات الحقة الاحدية البسيطة فلا شك فى انها متصفة بالوجود الخارجى و بالوجود المطلق و لا يمكن اعتبارها
مطلقة عن الوجود و التشخص فكيف يمكن ان يقال هناك ان الوجود قائم بالماهية من حيث هى هى لا بشرط الوجود فانقلت الوجود
عينه سبحانه فليس ذاته المقدسة متصفة به و ليس الوجود عارضا لها قلت الكلام ههنا فى الوجود الانتزاعى باعتراف

هو لا ريب في الاعلام ولا ريب في ان الوجود الانتزاعي ليس نفس ذاته المقدسة باعتراف هولاء فلا سبيل الى انكار اتصافها به وعروضه لها واما ثالثا فلان الوجود الخارجي لا ينتزع عن الماهية الموجودة في الذهن وليس الوجود صفة انضمامية فلا معنى لقيام الوجود الخارجي بها في الذهن لان القيام اما انتزاعي او انضمامي وكلاهما ههنا منتف وليس للقيام وراء هذين القسمين قسم ثالث يتصور فيما نحن فيه وان اراد ان الموجود في الخارج امر واحد بجلله الذهن الى ماهية ووجود خارجي ويصف الماهية بالوجود الخارجي في هذه الملاحظة التحليلية فهذا امر معقول لكن لا يخفى ان الوجود في هذه الملاحظة صورة عقلية قائمة بالذهن لا الماهية من حيث هي هي فالحكم بقيامه بالماهية من حيث هي هي بمعزل باطل على ان هذا انما هو في مرتبة الحكاية الذهنية والكلام في ظرف الاتصاف بحسب المصداق وبالجملة فكلام السيد المحقق لم يحصل بعد ولعل غيري يحصله وقد لاح بما ذكرنا ان ما اورده العلامة القوشجي اولا على السيد المحقق لا مدفع له واما ما اورده هذا العلامة في اثناء الايراد من التمثيل بالجزئي فان اريد بالجزئي الصورة الذهنية التي لا تكون ظلا للكثيرين فهذا التمثيل غير مطابق لان الجزئي بهذا المعنى غير موجود في الخارج ولا يعرضه في الخارج اعراض موجودة فيه كما ذكره هذا العلامة حتى يكون التمثيل مطابقا للممثل له وان اريد بالجزئي الشخص المتعين فلا ريب في انه معروض في الخارج للعوارض الخارجية لكن الجزئية بهذا المعنى عارضة له في الخارج كما حققناه فيما سبق مفصلا فلا يصح قول العلامة ولا يمنع من ذلك كون الجزئية انما تنسب اليه في العقل فاما ما افاده المحقق الدواني في وجه عدم مطابقة هذا التمثيل فغير محصل لانه ان اراد بالجزئي المعنى الاول كما صرح به في الجديدة فلا معنى لقوله لان العوارض التي تعرض الجزئيات في الخارج لا تعرضها من حيث انها جزئية اذ الجزئي بهذا المعنى غير موجود في الخارج فكيف يعرضه في الخارج عارض بائة حيثية كانت وان اراد به المعنى الثاني فلا يصح قوله لو عرضت لها من حيث الجزئية لم تكن عوارض خارجية لان الشخص المتعين يعرضه بما هو شخص متعين عوارض خارجية قطعا واما الايراد الثاني الذي اورده هذا العلامة اعني بالعوارض الانضمامية كالسواد والبياض فغير وارد لان العوارض الانضمامية والاتصاف بها فرع وجود للموصوف فوجود الجسم سابق على البياض واتصاف الجسم بالبياض فللموصوف في الخارج مرتبة سابقة على البياض وليس للموصوف بالوجود في الخارج مرتبة سابقة على الوجود لان الوجود ليس صفة انضمامية فقياس العوارض الانضمامية على الوجود قياس مع الفارق نعم لا يستلزم هذا الفرق الا ان لا يكون الاتصاف بالوجود اتصافا انضماميا خارجيا لان الا يكون الاتصاف بالوصف انتزاعيا خارجيا ايضا حتى يثبت ان ظرف الاتصاف بالوجود مطلقا هو الذهن واما ما افاده المحقق الدواني في جواب النقض من ان الماهية من حيث هي هي لا تشترط بالوجود والعدم لا توجد في الخارج الا بالوجود العارض وانه ليس للماهية في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة وجودها فلا يكون حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ثابتة لها الا في الذهن بخلاف حيثية الاطلاق عن السواد والبياض فان كان مقصوده بهذا البيان انه لما لم يكن للماهية في الخارج مرتبة سابقة على الوجود لا تكون في الخارج معروضة للوجود فلا يتم بيانه الا اذا ثبت ان كل عارض خارجي

يجب ان يكون المعروضه مرتبة سابقة عليه فى الخارج وذلك ممنوع بل القدر الضرورى ان كل عارض خارجى انضمامى يجب
ان يكون المعروضه فى الخارج مرتبة سابقة عليه فى الوجود الخارجى وان كان عارضا خارجيا لكنه ليس انضماميا فلا يجب ان يكون
المعروضه مرتبة سابقة عليه وان كان مقصوده بيان الفرق بين الوجود وبين الصفات الانضمامية فهو حق الا ان هذا الفرق
لا يوجب الا ان لا يكون الاتصاف بالوجود انضماميا خارجيا الا ان لا يكون الاتصاف خارجيا اصلا كما هو مدعى هذا المحقق وسيأتى ان شاء الله تعالى
كلام يتعلق بهذا الكلام القول الثانى ما قال العلامة الدشتى من ان ظرف الاتصاف بالوجود المطلق والوجود الخارجى هو نفس الامر فان الوجود فى الخارج انما يعرض
الماهية من حيث هى هى لا الماهية الموجودة فى الذهن فان الموجود فى الخارج ليس هو الماهية الموجودة فى الذهن فليس الوجود من
المعقولات الثانية كما زعم القوم ولعل منشأ الاشتباه انهم لما راوا ان اتصاف الماهية بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف
الجسم بالبياض حكموا بان اتصافها به عقلى وليس كذلك فان اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر والموصوف بالوجود هى
الماهية من حيث هى هى لا الماهية الموجودة فى الذهن وقال ايضا ان الوجود فى الخارج لا يمكن ان يعرض الماهية عند وجودها
فى العقل والا لزم كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها وبهذا يعلم ان الوجود المطلق لا يعرض الماهية عند وجودها فى العقل
بل الوجود المطلق والوجود الخارجى يعرض للماهية فى نفس الامر لا فى الخارج هذا كلامه ولنا فيه كلام لان الوجود ليس من الصفات
الانضمامية كما عرفت وبهذا العلامة معترف بذلك فليس معنى عروضه شئ الا صحة انتزاعه من ذلك الشئ وكون ذلك الشئ منشأ
لانتزاعه فالوجود الخارجى عارض للماهية الموجودة فى الخارج والوجود الذهنى عارض للماهية الموجودة فى الذهن والوجود
المطلق عارض للماهية الموجودة فى نفس الامر ولا يلزم من ذلك تقدم الوجود الخارجى على نفسه والوجود المطلق على نفسه
اذ الوجود مطلقا ليس صفة انضمامية حتى يتوقف عروضه على سبق وجود الموصوف به بل هو نفس الصيرورة المنتزعة عن
نفس الماهية بلا زيادة امر عليها ونفس الماهية هى الماهية الموجودة فى الذهن او فى الخارج او فى نفس الامر وليس فى
الماهية الموجودة امر زائد على نفس الماهية على ما سبق غير مرة فالاتصاف بالوجود الخارجى اتصاف انتزاعى خارجى و
ان لم يكن كاتصاف الجسم بالبياض من حيث ان البياض صفة منضمة الى الجسم والوجود ليس صفة منضمة الى الماهية
نعم الوجود الخارجى لا يعرض الماهية الموجودة فى الذهن فان الماهية الموجودة فى الذهن ليست صحة لان تنتزع عنها
الوجود الخارجى وما قال من ان الموصوف بالوجود الماهية من حيث هى هى ان اراد به ان الموصوف به نفس الماهية
وانها نفسها بلا امر زائد مصداق له ومنشا لانتزاعه فمسلم لكن الموصوف بالوجود الخارجى هى نفس الماهية التى هى موجودة
فى الخارج فيكون الاتصاف بالوجود الخارجى اتصافا خارجيا وان اراد به ان الموصوف به ومنشا انتزاعه هى الماهية
من حيث هى هى اعم من ان تكون متقررة فى الخارج او فى الذهن فذلك فى الوجود المطلق مسلم وفى الوجود الخارجى

هؤلاء الاعلام ولا ريب في ان الوجود انتزاعي ليس نفس ذاته المقدسة باعتراف هؤلاء فلا سبيل الى انكار اتصافها به وعروضه لها واما ثانيا فلان الوجود الخارجي لا ينتزع عن الماهية الموجودة في الذهن وليس الوجود صفة انضمامية فلا معنى لقيام الوجود الخارجي بها في الذهن لان القيام اما انتزاعي او انضمامي وكلاهما ههنا منتف وليس للقيام وراء هذين القسمين قسم ثالث يتصور فيما نحن فيه وان اراد ان الموجود في الخارج امر واحد بجلله الذهن الى ماهية ووجود خارجي ويصف الماهية بالوجود الخارجي في هذه الملاحظة التحليلية فهذا امر معقول لكن لا يخفى ان الوجود في هذه الملاحظة صورة عقلية قائمة بالذهن لا بالماهية من حيث هي هي فالحكم بقيامه بالماهية من حيث هي هي جزاف باطل على ان هذا انما هو في مرتبة الحكاية الذهنية والكلام في ظرف الاتصاف بحسب المصداق وبالجملة فكلام السيد المحقق لم نحصل بعد ولعل غيري يحصله وقد لاح بما ذكرنا ان ما اورده العلامة القوشجي اولا على السيد المحقق لا مدفع له واما ما اورده هذا العلامة في اثناء الايراد من التمثيل بالجزئي فان اريد بالجزئي الصورة الذهنية التي لا تكون ظلا للكثيرين فهذا التمثيل غير مطابق لان الجزئي بهذا المعنى غير موجود في الخارج ولا يعرضه في الخارج اعراض موجودة فيه كما ذكره هذا العلامة حتى يكون التمثيل مطابقا للممثل له وان اريد بالجزئي الشخص المتعين فلا ريب في انه معروض في الخارج للعوارض الخارجية لكن الجزئية بهذا المعنى عارضة له في الخارج كما حققناه فيما سبق مفصلا فلا يصح قول العلامة ولا يمنع من ذلك كون الجزئية انما تنسب اليه في العقل فاما ما افاده المحقق الدواني في وجه عدم مطابقة هذا التمثيل فغير محصل لانه ان اراد بالجزئي المعنى الاول كما صرح به في الجديدة فلا معنى لقوله لان العوارض التي تعرض الجزئيات في الخارج لا تعرضها من حيث انها جزئية اذ الجزئي بهذا المعنى غير موجود في الخارج فكيف يعرضه في الخارج عارض بائية حيثية كانت وان اراد به المعنى الثاني فلا يصح قوله لو عرضت لها من حيث الجزئية لم تكن عوارض خارجية لان الشخص المتعين يعرضه بما هو شخص متعين عوارض خارجية قطعا واما الايراد الثاني الذي اورده هذا العلامة اعني بالعوارض الانضمامية كالسواد والبياض فغير وارد لان العوارض الانضمامية والاتصاف بها فرع وجود الموصوف فوجود الجسم سابق على البياض واتصاف الجسم بالبياض فالموصوف في الخارج مرتبة سابقة على البياض وليس للموصوف بالوجود في الخارج مرتبة سابقة على الوجود لان الوجود ليس صفة انضمامية فقياس العوارض الانضمامية على الوجود قياس مع الفارق نعم لا يستلزم هذا الفرق الا ان لا يكون الاتصاف بالوجود اتصافا انضماميا خارجيا لان الا يكون الاتصاف بالوصف انتزاعيا خارجيا ايضا حتى يثبت ان ظرف الاتصاف بالوجود مطلقا هو الذهن واما ما افاده المحقق الدواني في جواب النقض من ان الماهية من حيث هي هي لا تشترط بالوجود والعدم لا توجد في الخارج الا بالوجود العارض وانه ليس للماهية في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة وجودها فلا يكون حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ثابتة لها الا في الذهن بخلاف حيثية الاطلاق عن السواد والبياض فان كان مقصوده بهذا البيان انه لما لم يكن للماهية في الخارج مرتبة سابقة على الوجود لا تكون في الخارج معروضة للوجود فلا يتم بيانه الا اذا ثبت ان كل عارض خارجي

يجب ان يكون المعروضة مرتبة سابقة عليه في الخارج وذلك ممنوع بل القدر الضروري ان كل عارض خارجي انضمامي يجب
ان يكون المعروضة في الخارج مرتبة سابقة عليه في الوجود الخارجي وان كان عارضا خارجيا لكنه ليس انضماميا فلا يجب ان يكون
المعروضة مرتبة سابقة عليه وان كان مقصوده بيان الفرق بين الوجود وبين الصفات الانضمامية فهو حق الا ان هذا الفرق
لا يوجب الا ان لا يكون الاتصاف بالوجود انضماميا خارجيا الا ان لا يكون الاتصاف خارجيا اصلا كما هو مدعى هذا المحقق وسيأتي انشاء الله تعالى
كلام متعلق بهذا الكلام القول الثاني ما قال العلامة القوشجي من ان ظرف الاتصاف بالوجود المطلق والوجود الخارجي هو نفس الامر فان الوجود في الخارج انما يعرض
الماهية من حيث هي هي لا الماهية الموجودة في الذهن فان الموجود في الخارج ليس هو الماهية الموجودة في الذهن فليس الوجود من
المعقولات الثانية كما زعم القوم ولعل منشأ الاشتباه انهم لما رأوا ان اتصاف الماهية بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف
الجسم بالبياض حكموا بان اتصافها به عقلي وليس كذلك فان اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر والموصوف بالوجود هي
الماهية من حيث هي هي لا الماهية الموجودة في الذهن وقال ايضا ان الوجود في الخارج لا يمكن ان يعرض الماهية عند وجودها
في العقل والا لزم كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها وبهذا يعلم ان الوجود المطلق لا يعرض الماهية عند وجودها في العقل
بل الوجود المطلق والوجود الخارجي يعرض للماهية في نفس الامر لا في الخارج هذا كلامه ولنا فيه كلام لان الوجود ليس من الصفات
الانضمامية كما عرفت وبهذا العلامة معترف بذلك فليس معنى عروض شئ الا صحة انتزاعه من ذلك الشئ وكون ذلك الشئ منشأ
لانتزاعه فالوجود الخارجي عارض للماهية الموجودة في الخارج والوجود الذهني عارض للماهية الموجودة في الذهن والوجود
المطلق عارض للهوية الموجودة في نفس الامر ولا يلزم من ذلك تقدم الوجود الخارجي على نفسه والوجود المطلق على نفسه
اذ الوجود مطلقا ليس صفة انضمامية حتى يتوقف عروضه على سبق وجود الموصوف به بل هو نفس الصيرورة المنتزعة عن
نفس الماهية بلا زيادة امر عليها ونفس الماهية هي الماهية الموجودة في الذهن او في الخارج او في نفس الامر وليس في
الماهية الموجودة امر زائد على نفس الماهية على ما سبق غير مرة فالاتصاف بالوجود الخارجي اتصاف انتزاعي خارجي و
ان لم يكن كاتصاف الجسم بالبياض من حيث ان البياض صفة منضمة الى الجسم والوجود ليس صفة منضمة الى الماهية
نعم الوجود الخارجي لا يعرض الماهية الموجودة في الذهن فان الماهية الموجودة في الذهن ليست مصححة لان تنتزع عنها
الوجود الخارجي وما قال من ان الموصوف بالوجود الماهية من حيث هي هي ان اراد به ان الموصوف به نفس الماهية
وانها نفسها بلا امر زائد مصداق له ومنشأ لانتزاعه فمسلم لكن الموصوف بالوجود الخارجي هي نفس الماهية التي هي موجودة
في الخارج فيكون الاتصاف بالوجود الخارجي اتصافا خارجيا وان اراد به ان الموصوف به ومنشأ انتزاعه هي الماهية
من حيث هي هي اعم من ان تكون متقررة في الخارج او في الذهن فذلك في الوجود المطلق مسلم وفي الوجود الخارجي

والذهني معا بل باطل فان المتقرر في الذهن ليس منشا لانتزاع الوجود الخارجي وكذا المتقرر في الخارج ليس مصححا لانتزاع
الوجود الذهني وما قال من ان الوجود المطلق لا يعرض الماهية عند وجودها في العقل باطل لان الماهية عند وجودها في العقل
مصححة لان ينتزع عنها الوجود المطلق وهذا معنى عروض الوجود للماهية فالوجود المطلق قد يعرض الماهية عند وجودها في الخارج
وقد يعرض الماهية عند وجودها في العقل فالاتصاف به قد تحقق في ضمن الاتصاف الخارجي كما في اتصاف الاعيان بالوجود
وقد تحقق في ضمن الاتصاف الذهني كما في اتصاف الصور بالوجود وبالجملة فكون نفس الامر ظرف الاتصاف بالوجود المطلق
صحيح لكن نفي كون الخارج ظرف الاتصاف بالوجود الخارج غير صحيح واعترض المحقق الدواني على هذا العلامة بوجوه الاول
انه اذا كان اتصاف الماهية بالوجود في نفس الامر فاما في الخارج وهو محال او في الذهن فالمخصوص الوجود الذهني فيه مدخل
فيكون من المعقولات الثانية ووجه احالة الشق الاول اعتراف العلامة بان الوجود لا يعرض الماهية في الخارج الثاني
على قوله الا لزم كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها ان اللازم كونها موجودة في العقل قبل قيام وجودها في الخارج لا
ما ذكره وانت تعلم ان معنى كلام العلامة ان الوجود في الخارج لو كان عارضا للماهية عند وجودها في العقل حتى يكون الوجود
الخارجي من العوارض العقلية لزم ان يكون الماهية موجودة في الخارج قبل قيام الوجود الخارجي بها اذ قيام الوجود الخارجي
بها على هذا التقدير انما هو عند وجودها في العقل ووجودها في العقل قد تاخر عن وجودها في الخارج فيلزم كونها موجودة في الخارج قبل
قيام الوجود بها فانقيل وجود الماهيات في العقول العالية مقدم على موجوديتها في الخارج فيجوز ان يكون عروض الوجود الخارجي لها عند وجودها في
العقول العالية فلا يلزم كونها موجودة في الخارج قبل قيام الوجود بها كما قررت قلت نسوق الكلام في عروض الوجود
الخارجي للعقل الاول فليس قبله عقل حتى يكون موجودية العقل الاول في الخارج مسبوقة بعروض الوجود الخارجي له
عند وجوده في ذلك العقل فيلزم ان يكون العقل الاول موجودا في الخارج قبل قيام الوجود به على انا نسوق الكلام في
عروض الوجود الخارجي للشخص المادي بما هو مادي فمن المستحيل وجوده في العقل المجرد فلا تمشي القول بتقدم وجوده في العقل على
كونه موجودا في الخارج وبالجملة فاللازم ما ذكره العلامة لا ما فهمه المحقق ولعل المحقق فهم من كلامه ان مراده ان الوجود في الخارج
لو كان عارضا للماهية عند وجودها في العقل كان فرعا على وجودها بناء على قاعدة الفرعية فيلزم كون الماهية موجودة قبل قيام
الوجود بها فاعترض عليه بان اللازم وجودها في العقل قبل قيام وجودها في الخارج فلا يلزم تقدم الشئ على نفسه بناء على هذا
الفهم اورد عليه ايضا ان مثل المحذور الذي ذكره لازم على تقدير كون الاتصاف بالوجود في نفس الامر ايضا وانت خبير بان هذا انما
يتجه على ما فهمه لا على ما قررنا به كلام العلامة والله اعلم بمراد عباده وما توهم البعض من ان بطلان اللازم ممنوع اذ الموجودية ليست
بقيام الوجود بالماهية فيجوز كونها موجودة قبل قيام الوجود في غاية السقوط اذ الكلام في قيام الوجود بمعنى الموجودية ولو اصطلح

على اطلاق قيام الوجود على معنى آخر فلا كلام فيه وسيأتي عن قريب تفصيل ذلك الثالث انهم قسموا عوارض الماهية الى ثلثة اقسام
الاول مايكون عارضا لنفس الماهية في نفس الامر بلا مدخلية خصوص احد الوجودين في عروضها الثاني مايكون عارضا لها
بحسب الوجود الخارجي والثالث مايكون عارضا لها بحسب الوجود الذهني ولا يمكن عروضه للماهيات في الخارج فلا يكون من القسم الاول
لانه مايعرض لها ابدا وجدت في الخارج او في الذهن ولا من القسم الثاني فتعين ان يكون من القسم الثالث والا لم يكن القسمة حاصرة
وكونه عارضا للماهية من حيث هي هي للماهية الموجودة في الذهن بمعنى ان الوجود في الذهن ليس قيدا للموضوع بحيث تقيد القضية وصفية لانيافي
كون عروضه في الذهن بمعنى ان الوجود الذهني مصحح للعروض نعم يبقى الكلام في نفي كون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فان ذلك لايقتضي
تقدم الوجود الخارجي عليه وانت تعلم ان هذا الكلام ان كان الزاميا مبنيا على اعتراف العلامة القوشجي بان الوجود الخارجي لايمكن عروضه للماهيات في
الخارج فلا مرد له والا فالحق ان الوجود الخارجي عارض للمهيات في الخارج واما قوله فكونه عارضا للماهية من حيث هي هي الخ فمبني على انه تخيل ان تمام كلام
العلامة موقوف على ان يجعل الوجود الذهني قيدا للمعروض وليس كذلك فان الوجود الخارجي ليس عارضا للماهية من حيث الوجود الذهني سواء جعل الوجود
الذهني قيدا للمعروض او شرطا للعروض وبالتعبير به كلامه من ان الوصف في القضية الوصفية يكون قيدا للمعروض غير سديد اذ لا يجب في القضية الوصفية ان يوخذ
الوصف قيدا للمعروض فان تحرك الاصابع مثلا ثابت لذات الانسان ما دام كاتبا للانسان المقيد بالكتابة وتجويز كون عروض
الوجود الخارجي في الذهن بمعنى ان الوجود الذهني مصحح للعروض ليس له معنى لان الماهية من حيث الوجود الذهني ليست مصححة
لانتزاع الوجود الخارجي فليس الوجود الذهني مصححا لعروضه واما ما اجاب به معاصره عن هذا الايراد من ان الوجود خارج عن الاقسام
الثلثة للعوارض لانها اقسام لما يكون عارضا في نفس الامر والوجود ليس عارضا لشئ في نفس الامر لا ذهنا ولا خارجا ففي غاية
السقوط لان هذا الكلام مع كونه خرافا ليس تحته معنى كما سيلوح عن قريب انشاء الله تعالى لا يصح من قبل العلامة القوشجي لاعترافه بان
الوجود الخارجي عارض للمهيات في نفس الامر فلا بد من اندراجه تحت احد الاقسام الثلثة ثم ان العلامة القوشجي اعتمد في نفي كون الوجود
قائما بالماهية بحسب الخارج على ماسبق نقله من السيد المحقق من ان ثبوت شئ لآخر في الخارج فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا
فذهنا وان خارجا فخارجا وقد سبق منا ان هذا انما يدل على ان الوجود ليس صفة منضمة الى الماهية في الخارج فان انضمام شئ
الى شئ فرع ثبوت المنضم اليه لا بتة واما ان ثبوت شئ لشئ مطلقا سواء كان بمعنى انضمامه اليه او بمعنى صحة انتزاعه منه فرع ثبوت
المثبت له فممنوع بل باطل كيف والقوم يثبتون صفات سابقة على الوجود كالوجوب مثلا على انه لو صح هذه الكلية لزم ان لا يكون
عروض الوجود للماهية بحسب نفس الامر ايضا لان ثبوت شئ لشئ في نفس الامر فرع ثبوت المثبت له فيها فيلزم تقدم الوجود على
الوجود في نفس الامر مع ان هذا العلامة قائل بعروض الوجود للماهية في نفس الامر وتجويز ان يكون عروض الوجود الخارجي
للمهية موقوفا على وجود ما في الذهن وعروض الوجود لها في الذهن موقوفا على عروض الوجود لها في ذهن آخر وهكذا الى نهاية

ولاستحيل التسلسل في الاذهان اللامتناهية لجواز ان لا يكون بينها ترتب جزاف لا يستحق ان يصغى اليه لانا نسوق الكلام في عروض الوجود الخارجي اما ان يكون موقوفا على وجودها سابقا اولا يكون على الثاني بطلت القاعدة الكلية القائلة بفرعية ثبوت شئ لشئ على ثبوت المثبت له وقد كان بناء الكلام عليها وعلى الاول فاما ان يكون وجودها السابق في الخارج او في الذهن لا سبيل الى الثاني فتعين الاول فعلى تقدير تسليم تلك القاعدة لا محيد عن لزوم تقدم الوجود الخارجي على نفسه سواء قيل بان قيام الوجود بالماهية في الخارج او قيل بان قيامه بها في نفس الامر على ان القول بكون موجودية الشئ في الخارج او في ذهن من الاذهان متوقفة على موجوديته سابقا في ذهن ما ليس تحته معنى لان تعدد الوجودات يستلزم تعدد الموجودات بداهة فالموجود الخارجي ليس هو الموجود الذهني بعينه ولا الموجود في ذهن ما هو الموجود في ذهن آخر بعينه فالمثبت له للوجود الخارجي ليس يمكن ان يكون هو الموجود في ذهن ما والمثبت له للوجود في ذهن ما لا يمكن ان يكون هو الموجود في ذهن آخر ومقتضى القاعدة المذكورة هو ان يكون المثبت له نفسه ثابتا قبل ثبوت الثابت له مع ان هذا التجويز لا يصح من قبل العلامة القوشجي الذي معه الكلام لانه قائل بان الوجود في الخارج لا يعرض الماهية الموجودة في الذهن هذا مع ان لا تناهي الاذهان باطل بالبراهين وتجويز تكثر الوجودات للماهية الواحدة في ذهن واحد خلاف البداهة الفطرية وسابق الى بعض الاوهام من ان الموجودية في الخارج غير الاتصاف بالوجود الخارجي ومقتضى القاعدة هو ان الاتصاف بالوجود فرع وجود الموصوف لا ان موجودية شئ في الخارج فرع ثبوته ليس له معنى اذ الاتصاف بالوجود الخارجي هو الموجودية في الخارج ولو اخترع للاتصاف معنى آخر فلا كلام فيه وسيأتي تفصيل ذلك عن قريب انشاء الله تعالى القول الثالث ما افاده المحقق الدواني وهو الذي اكب عليه المتاخرون قال اتصاف شئ بآخر في نحو من الوجود ان وجب ان يتاخر عن اتصافه بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر ظرفا للاتصاف بالوجود في نفس الامر والا تقدم على نفسه او تسلسل وان لم يجب تاخره لم تتم الدليل على ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس في الخارج ولا محيص عن ذلك الا بان يقال المعتبر في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف ان يمتاز الموصوف بحسب ذلك الوجود عن الوصف والماهية لا تمتاز بحسب الوجود الخارجي عن ذلك الوجود بل بحسب الوجود الذهني ولكن تمتاز عن الوجود في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر للعقل ان يعتبر الماهية بدون ملاحظة الوجود فحينئذ يوجد الماهية في نفس الامر ممتازة بحسب هذا الوجود عن الوجود في نفس الامر وان كان غير ممتاز عنه بحسب نحو آخر من الوجود في نفس الامر ايضا انتهى ثم قال التحقيق ان الوجود مما ينتزعه العقل من الماهية ويعيفها به مصداق ذلك الوصف هو عين الماهية فان قلت فجميع المنتزعات معقولات ثانية او بعضها وبم يمتاز ما هو منها معقول ثان عما ليس قلت بل بعضها وهو يكون الاتصاف به بحسب الوجود الذهني ثم لا اشكال في كون الاتصاف بالكلية ونظائرها بحسب الوجود الذهني ولا في ان الاتصاف بالعمى والفوقية مثلا بحسب الوجود الخارجي اذ الوجود ان شرطان للاتصافين

كما يدل عليه صحة تحليل الفاء لقول وجد في الذهن فصار كليا ووجد في الخارج فصار فوقانا وأعمى لكن في نفس الوجود بين الاشكال
كما مر اليه اشارة اذ لو اشترط في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف ظهر ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس
بحسب الخارج لكن لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه وان اكتفي بمجرد كونه منتزعا
عن الماهية الموجودة بذلك الوجود لزم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه منتزع عن الماهية الموجودة
في الخارج فالوجه كما اشرنا اليه ان يعتبر فيه بعد كون الاتصاف مستلزما لهذا النحو من الوجود ان يكون الماهية في ذلك النحو من
الوجود غير مخلوط بذلك العارض وظاهر ان الماهية في الوجود الخارجي مخلوطة بالوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر
وكذا في الوجود العقلي مخلوطة بحسب نفس الامر لكن للعقل ان يأخذه غير مخلوط بشيء من العوارض فهو في هذا الاعتبار معرى عن جميع
العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف الاتصاف به وهو نحو من انحاء وجود الماهية في نفس الامر لا يقال هذا
النحو من الوجود مقدم على سائر الاتصافات فلو اعتبر التقدم لتم الكلام لانا نقول ظاهر ان هذا النحو لا تقدم له على نفسه والاتصاف
بهذا النحو في هذا النحو فلا يصح اشتراط التقدم ومن هذا التفصيل تبين ان عروض الوجود في نفس الامر ليس كعروض غيره من العوارض
فان ظرف الاتصاف بها معايرا لها بل ربما يتقدم عليها بخلاف ظرف الاتصاف به فانه ذاته باعتبار ما كما علم انتهى وقد اختلف
الناظرون في كلامه فان اول كلامه ظاهر في ان المعتبر في ظرف الاتصاف بالعارض ان يمتاز المعروض في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف عن العارض
فيلزم على هذا ان لا يكون ظرف الاتصاف بالانتزاعيات الخارجية كالفوقية والعمى هو الخارج اذ موصوفاتها لا تمتاز عنها في الخارج اذ ليس في الخارج موجود ان ممتازان
الموصوف والصفة ضرورة ان الصفات الانتزاعية لا وجود لها وراء وجود موصوفاتها في الخارج مع ان آخر كلامه نص على
ان ظرف الاتصاف بالفوقية والعمى مثلا هو الخارج والظاهر من كلامه الثاني ان المعتبر في ظرف الاتصاف عدم الخلط
اي الامتياز بين الصفة والموصوف فيلزم ان لا يكون الاتصاف بالعمى مثلا في الخارج اذ لا امتياز بينه وبين موصوفه في
الخارج فان الامتياز الخارجي بين شيئين يستدعي ان يكون لكل منهما وجود في الخارج منحازا عن وجود الآخر فعلم بذلك ان ليس
مراده بالامتياز وعدم الخلط ما هو المتبادر منهما فقال بعض ناظري كلامه انه اراد بالامتياز وعدم الخلط ان لا يكون تحصل المعروض
وتقومه في ظرف الاتصاف والعروض بذلك العارض ولا شك ان الوجود الخارجي مما لا يمكن تحصل الماهية في الخارج بدونه
فلذا لم يجز اتصاف الماهية بالوجود الخارجي في الخارج انتهى ولعل هذا مراد الشارح في الحاشية المعلقة على قوله وامكان ظرف
الاتصاف بها هو الذهن حيث قال قال المحقق الدواني ما حاصله ان المعتبر في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف ان يمتاز
الموصوف بحسب ذلك الوجود عن الوصف ومن ههنا يقال ان الماهية لا تتصف بالوجود مطلقا الا في ظرف الخلط والتعرية
اذ في غيرهما لا تتميز الماهية عن الوجود والمراد بالتميز ان يكون الموصوف بحيث لو فرض تعريته عن الوصف لم يكن هذه التعرية

بطلانه في نفسه انتهى اذ حاصله ان المراد بالتميز ان لا يكون تحصل الموصوف في ظرف الاتصاف بذلك العارض حتى لو فرض تعريته عن العارض لم يكن هذه بطلانه في نفسه وبناء على هذا قال في مبحث التصديقات ان اتصاف الماهية بالوجود نحوه مما لا تميز عنها في ظرفه انتزاعي ذهني اذ ليس في بعض خصوص حال بها يصح انتزاعه عنها بل هناك خلط بحت لان الاتصاف يستدعي التميز في ظرفه بين الصفة والموصوف بمعنى انه يكون في ظرف الاتصاف بحيث لو فرض انتزاع الوصف عنه لم يلزم بطلانه فية الماهية بالقياس الى الوجود وكل ما تحصلها به في ظرف ليست كذلك في ذلك الظرف نعم هي كذلك في الذهن لتحصلها بالوجود الذهني فهو ظرف اتصافها به اتصافا انتزاعيا انتهى وقال بعضهم ان المحقق اراد بعدم الخلط ان يكون الموصوف في مرتبة من مراتب ذلك الوجود الذي جعل ظرف الاتصاف مجردا عن الوصف عاريا عنه غير موصوف به كما في اتصاف الجسم بالسواد والعمى فانه يكون في مرتبة من مراتب وجوده الخارجي مجردا عن السواد والعمى غير موصوف بهما بخلاف الاتصاف بالوجود اذ ليست الماهية في مرتبة من مراتب الوجود الخارجي مجردة عنه غير موصوفة به فلا يكون ظرف الاتصاف به هو الخارج هذا كله ما افاده المحقق الدواني واتباعه لنا فيه كلام اما اولا فلان المحقق نفسه حقق ان الاتصاف بالوجود انتزاعي وحقق ان ظرف الاتصاف هو ان يكون الموصوف بحيث يصح انتزاع الصفة عنه قال في موضع من الحاشية القديمة معنى كون الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف هو ان يكون وجود الموصوف في احدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف منه بل ان يكون الموصوف باعتبار هذا النحو من الوجود هو الواقع الذي يعتبر مطابقة الحكم او لا مطابقته له انتهى فقد تحقق باعترافه ان ظرف الاتصاف بالوجود هو ظرف مطابق الحكم به ومنشأ صحة انتزاع الاتصاف به وقد عرفت ان مطابق الحكم بالوجود ومنشأ انتزاعه ومنشأ صحة انتزاع الاتصاف به هو نفس الماهية المتقررة في الخارج او في الذهن وبهذا المحقق معترف بذلك ايضا حيث قال في موضع من الحاشية القديمة التحقيق انه ليس في الخارج مثلا الا الماهية من دون ان يكون هناك الامر المسمى بالوجود ثم العقل لضرب من التحليل ينتزع منه ذلك الامر ويصفه به ومطابق الحكم ومصداقه هو عين تلك الماهية العينية كما ينتزع من زيد مثلا الانسانية ويحكم بان الانسانية ثابتة له في الواقع مع ان مصداق الحكم ومطابقه ليس الا ذات زيد وقس عليه الموجود في الذهن انتهى فلما اعترف هذا المحقق بان ظرف الاتصاف هو ظرف مصداقه ومطابق الحكم به وظرف مصداق الموجودية في الخارج اعني الماهية الموجودة في الخارج والهوية العينية هو الخارج فلا سبيل له الى انكار كون ظرف الاتصاف بالوجود الخارجي هو الخارج واما ثانيا فلانه ان اراد باشتراط الامتياز وعدم الخلط بالوجود في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف به ما هو المتبادر منه اعني ان يكون المعروض والعارض في ظرف الاتصاف موجودين متمايزين لزم ان لا يكون ظرف الاتصاف بالفوقية والعمى وسائر الانتزاعيات هو الخارج كما نبهنا

علیه وان اراد به ان لایکون تحصل المعروض وتقومه فی ظرف الاتصاف بالعرض وان یکون المعروض بحیث لو فرض تعریته عن العارض فی ظرف الاتصاف لم یلزم بطلانه فی نفسه وان یکون الموصوف فی مرتبة من مراتب الوجود الذی هو ظرف الاتصاف مجردا عن الوصف علی اختلاف فی تفسیر کلامه لزم ان لایکون ظرف اتصاف الهیولی بالصورة المطلقة التی هی عندهم شریکة لعلة الهیولی هو الخارج اذ تحصل الهیولی وتقومها فی الوجود الخارجی بالصورة المطلقة بحیث لو فرض تعری الهیولی عنها لزم بطلانها فی نفسها ولا یعقل مرتبة من مراتب الوجود الخارجی للهیولی یکون الهیولی فی تلک المرتبة عاریة عن الصورة المطلقة غیر موصوفة بها واللازم باطل ضرورة ان اتصاف الهیولی بالصورة المطلقة اتصاف خارجی وما قال هذا المحقق من ان اتصاف الهیولی بالصورة من حیث انها صورة مقدم علی وجودها الخارجی وان کان متاخرا عن وجودها الذهنی وهذا الاتصاف لیس فی الخارج واتصافها بالصورة من حیث انها متعینة متاخر عن وجودها انتهی ومحصله رجع الی التزام ان اتصاف الهیولی بالصورة المطلقة اتصاف ذهنی فی غایة السقوط لان المشائیة قد نصوا علی ان الصورة المطلقة فی الخارج شریکة لعلة الوجود الخارجی للهیولی وان الهیولی والصورة المطلقة متلازمتان فی الوجود الخارجی وان هذا التلازم انما هو لاجل کون الصورة المطلقة شریکة لعلة الهیولی وکون الهیولی علة قابلة لما یلزم وجود الصورة کالتناهی والتشکل وان الهیولی امر بالقوة لایتحصل الا بالصورة المطلقة وظاهر ان کل ذلک لیس الا بحسب الوجود الخارجی وکذا ما قال هذا المحقق فی موضع آخر من ان علة الهیولی نفس الصورة المطلقة واتصاف الهیولی بها متاخر عن الهیولی لایجدی فی هذا المقام نفعا لان الهیولی اما ان تکون متصفة بالصورة المطلقة التی هی علة لها فلا یکون للهیولی فی الخارج مرتبة یکون هی غیر مخلوطة فیها بالصورة فلا یکون الاتصاف بها خارجیا او لا تکون متصفة بها فتکون الصورة المطلقة غیر حالة فی الهیولی اذ لو حلت فیها کانت صفة لها فلا یکون الصورة الخاصة ایضا حالة فیها لما حققنا فی شرح کتابنا الموسوم بالجوهر الغالی فی تحقیق الجنس العالی من ان حلول الهویة الشخصیة فی محل عبارة عن حلول الطبیعة المرسلة فیه وایضا المشائیة قائلون بان حلول الصورة الجسمیة فی الهیولی انما هو لحاجتها الذاتیة بنفس طبیعتها الیها فلا احتمال لان یکون طبیعة الصورة موجودة بوجود آخر فی قائمة بنفسها والصورة الخاصة قائمة بالهیولی موجودة فیها بوجود فرد انی کما جوزه مولانا خاتم الحکماء قدس الله سره ولهذا المقام تفصیل تضیق عنه هذا المبحث فظهر انه لاسبیل الی انکار اتصاف الهیولی بالصورة المطلقة ولا الی انکار کون اتصاف الهیولی بها اتصافا خارجیا الا ان یقال من قبل المحقق فی جواب هذا الایراد الثانی ان اشتراط امتیاز المعروض عن العارض وعدم انخلطه فی ظرف الاتصاف انما هو فی الاتصاف الانتزاعی والاتصاف الهیولی بالصورة اتصاف انضمامی والتمایز بین الموصوف والصفة فی الوجود فی الاتصاف الانضمامی ینوب مناب عدم الخلط فما توهم بعض المتاخرین من ان

اتصاف الهيولى بالصورة المطلقة انتزاعى ليس له معنى اذ لا معنى لانتزاع الصورة المطلقة عن الهيولى لتمايز وجوديهما واما ثالثا فلما افاده مولانا خاتم الحكماء من انه ان كان مقصوده انا نصطلح على ان الاتصاف هو ان يكون الموصوف فى ظرف الاتصاف غير مخلوط بالوصف فلا مشاحة فى الاصطلاح لكن الاصطلاح لا يغنى شيئا اذ لا يلزم منه ان يكون الحكم بالوجود الخارجى حكاية عن ظرف الذهن حتى يكون القضية المعقودة به ذهنية كما يزعمه هذا المحقق اذ هذا اللحاظ التحليلى ليس محكيا عنه ومطابقا لهذا الحكم بل مطابقه هى الحقيقة الموجودة فى الخارج وان كان مقصوده ان ظرف الاتصاف بالمعنى الذى ذكره هو المحكى عنه للقضايا فذلك ممنوع بل باطل فان هذه الملاحظة التحليلية انما هى فى مرتبة الحكاية واما ما بعد فلا نه لا يدرى ما الباعث على اشتراط الامتياز وعدم الخلط بين الموصوف والصفة فى ظرف الاتصاف حتى احتيج الى التكلفات السخيفة لجعل ظرف الاتصاف بالوجود هو الذهن فان توهم انه لما كان الاتصاف عبارة عن ان يصف العقل المهية بالوجود فما لم يصفها العقل بالوجود لم تكن متصفة به فلا محالة يجب ان يلاحظ العقل المهية مجردة عن الوجود والوجود منحازا عن المهية حتى يصفها به فذلك ان تكتب الاشتراط المذكور قلنا الكلام فى الاتصاف بالوجود بمعنى الموجودية ولا ريب فى انه لا مدخل فيه لوصف العقل واما الاتصاف بالمعنى الذى ذكرنا فهو امر اعتبارى اصطلاحى لا مشاحة فيه ولا نزاع وسياتى تفصيح هذا التوهم مفصلا انشاء الله تعالى وان توهم ان الاتصاف حقيقة هو انضمام الصفة الى الموصوف الخالى عنها والعقل يحكم بان الخلو عنها لا بد وان يكون سابقا بالمرتبة على انضمامها وظرف الاتصاف هو ظرف الاطلاق والخلو فان كان للموصوف فى الخارج مرتبة وجود يكون هو خاليا عنها فى تلك المرتبة كان ظرف الاتصاف بها تلك المرتبة من الوجود والا يكون ظرف الاتصاف بها المرتبة السابقة عليها التى هى مرتبة الخلو عنها قلنا كون الاتصاف عبارة عن انضمام الصفة الى الموصوف مطلقا ممنوع بل هو قسم من الاتصاف وذلك القسم لا يتحقق فيما نحن فيه وما يتحقق فيما نحن فيه هو القسم الآخر من الاتصاف وهو ان يكون الموصوف منشا لصحة ان ينتزع عنه الصفة وهو لا يستدعى ان يكون للموصوف مرتبة يكون هو فيها خاليا عنها على ان الاتصاف لما كان عبارة عن انضمام الصفة الى الموصوف الخالى عنها فمرتبة الانضمام احق بان تجعل ظرف الاتصاف من مرتبة الخلو والاطلاق اذ ليست الصفة ولا الاتصاف فى تلك المرتبة حتى يكون تلك المرتبة هى ظرف الاتصاف بها وسياتى لذلك زيادة توضيح واما خامسا فلانه ان اراد بكون ظرف الاتصاف بالوجود هو اعتبار العقل وملاحظته ان الماهية تكون موجودة فى الخارج وفى نفس الامر باعتبار العقل وملاحظته فذلك ظاهر البطلان اذ لا مدخل لاعتبار العقل وملاحظته فى موجودية الحقائق فى الخارج ونفس الامر بديهة وان اراد به عقد الاصطلاح على تسمية الملاحظة التى يكون الماهية فيها غير مخلوطة بالوجود ظرف الاتصاف وامكان اتصاف الماهيات بالوجود فى الواقع غير متعلق بهذه الملاحظة وهذا الاعتبار ولا استوقف عليهما فمع

ان هذا لیس له جدوی لا یتصور علی هذا النزاع المشهور من ان اتصاف شئ بشئ فی ای ظرف هو فرع ثبوت الموصوف فی ذلک
الظرف و مستلزم له فی ذلک الظرف اذ علی هذا التقدیر یکون اطلاق ظرف الاتصاف علی هذه الملاحظة بمجرد الاصطلاح و یکون
الحقائق موجودة فی الواقع و الخارج متصفة بالوجود فی ظرف الخارج و نفس الامر و ان لم یسم الواقع و الخارج بظرف الاتصاف
و هذا الایراد کانه راجع الی الثالث و اما ساوسافلانه لو صح ما ذکره لزم ان لا یکون الواجب سبحانه متصفا بالوجود اصلا اذ العقل
تعریة عن الوجود الخارجی فی شئ من الظروف و اما ملاحظة بعض وجوه ذاته الحقة المقدسة غیر مخلوط بالوجود فلا یغنی شیئا
اذ الکلام فی ظرف اتصاف ذاته المقدسة بالوجود فانقلت الوجود عینه سبحانه فلا اتصاف هناک قلت الکلام فی الوجود
المصدری المشترک و هو لیس عینا لشئ من الحقائق فضلا عن حقیقة الحقة المقدسة المتعالیة و اما سابعا فلان العروض
کما یعترف به هذا المحقق منحصر فی الانضمامی و الانتزاعی فالماهیة المعراة عن الوجود الخارجی فی الملاحظة لو کانت معروضة للوجود
الخارجی فی الملاحظة فاما ان یکون الوجود الخارجی منتزعا عنها او منضما الیها و ظاهر ان الوجود الخارجی لا ینتزع عن الماهیة
الموجودة فی الملاحظة لانها لیست موجودة فی الخارج فبطل الشق الاول و معنی الوجود الحاصل فی العقل قائم بالعقل لا
بالماهیة الموجودة فی الملاحظة فلیست الماهیة الموجودة فی الملاحظة معروضة للوجود الخارجی و متصفة به اما ثامنا فلان التعری
عن جمیع العوارض لیس بحسب نفس الامر بل بحسب اعتبار الذهن و اختراعه فلو کان ظرف اتصاف الماهیة بالوجود بهذا الاعتبار
الاختراعی کان اتصافها به اختراعیا غیر مطابق لنفس الامر فانقیل ظرف اتصاف الماهیة بالوجود الملاحظة التی یعتبر فیها الماهیة
مجردة عن ذلک الوجود الخاص و ان کانت مخلوطة بنحو آخر من الوجود فی نفس الامر و التجرد عن جمیع العوارض و ان لم یکن بحسب
نفس الامر لکن التجرد عن بعضها ممکن بحسب نفس الامر فلا یلزم من کون ظرف الاتصاف تلک الملاحظة التی اعتبرت فیها الماهیة
مجردة عن الوجود الخاص کون الاتصاف اختراعیا غیر مطابق لنفس الامر قلنا بهذا مع انه لا یصلح توجیها لکلام المحقق لانه صرح
بتعری الماهیة فی تلک الملاحظة عن جمیع العوارض الا یجدی نفعا لان التجرد عن الوجود الخاص انما هو بحسب اعتبار
الذهن للماهیة مجردة عن الوجود الخاص لا التصییر مجردة عنه فی نفس الامر فاما ما قیل من ان ظرف اتصاف الماهیة بالوجود لیس
فی نفس الامر لا یمکن ان یکون تلک الملاحظة التی اعتبرت الماهیة فیها مجردة عن الوجود الخاص الان التجرد عن الوجود الخاص
و ان جاز بحسب نفس الامر لکن التجرد عن الوجود المطلق لا یجوز بحسب نفس الامر فساقطا لان التجرد عن الوجود الخاص و التجرد
عن الوجود المطلق کلاهما سیان فی عدم کونهما بحسب نفس الامر بل بحسب اعتبار الذهن فقط فانقیل من قبل المحقق ان هذا
الاعتبار الذی حکم بکونه اختراعیا متحقق فی نفس الامر و نحو من انحاء وجودها هیة فیکون الاتصاف الذی هذا الاعتبار ظرفه
واقعیا لا اختراعیا غیر مطابق لنفس الامر قلت لهذا الاعتبار و لهذه الملاحظة جهتان جهة الی هذه الملاحظة تحو من انحا

اتصاف الهيولى بالصورة المطلقة انتزاعى ليس له معنى اذ لا معنى لانتزاع الصورة المطلقة عن الهيولى لتمايز وجودهما واما ثالثا فلما افاده مولانا خاتم الحكماء من انه ان كان مقصوده انا نصطلح على ان الاتصاف هو ان يكون الموصوف فى ظرف الاتصاف غير مخلوط بالوصف فلا مشاحة فى الاصطلاح لكن الاصطلاح لا يغنى شيئا اذ لا يلزم منه ان يكون الحكم بالوجود الخارجى حكاية عن ظرف الذهن حتى يكون القضية المعقودة به ذهنية كما يزعمه هذا المحقق اذ هذا اللحاظ التحليلى ليس محكيا عنه ومطابقا لهذا الحكم بل مطابقه هى الحقيقة الموجودة فى الخارج وان كان مقصوده ان ظرف الاتصاف بالمعنى الذى ذكره هو المحكى عنه للقضايا فذلك ممنوع بل باطل فان هذه الملاحظة التحليلية انما هى فى مرتبة الحكاية واما ما بعدها فلا نه لا يدرى بالباعث على اشتراط الامتياز وعدم الخلط بين الموصوف والصفة فى ظرف الاتصاف حتى احتيج الى التكلفات السخيفة لجعل ظرف الاتصاف بالوجود هو الذهن فان توهم انه لما كان الاتصاف عبارة عن ان يصف العقل الماهية بالوجود فما لم يصفها العقل بالوجود لم تكن متصفة به فلا محالة يجب ان يلاحظ العقل الماهية مجردة عن الوجود والوجود منحازا عن الماهية حتى يصفها به فلذلك ارتكب الاشتراط المذكور قلنا الكلام فى الاتصاف بالوجود بمعنى الموجودية ولا ريب فى انه لا مدخل فيه لوصف العقل واما الاتصاف بالمعنى الذى ذكرنا فهو امر اعتبارى اصطلاحى لا مشاحة فيه ولا نزاع وسيأتى تفضيح هذا التوهم مفصلا انشاء الله تعالى وان توهم ان الاتصاف حقيقة هو انضمام الصفة الى الموصوف الخالى عنها والعقل يحكم بان الخلو عنها لا بد ان يكون سابقا بالمرتبة على انضمامها وظرف الاتصاف هو ظرف الاطلاق والخلو فان كان للموصوف فى الخارج مرتبة وجود يكون هو خاليا عنها فى تلك المرتبة كان ظرف الاتصاف بها تلك المرتبة من الوجود والا يكون ظرف الاتصاف بها المرتبة السابقة عليها التى هى مرتبة الخلو عنها قلنا كون الاتصاف عبارة عن انضمام الصفة الى الموصوف مطلقا ممنوع بل هو قسم من الاتصاف وذلك القسم لا يتحقق فيما نحن فيه وما يتحقق فيما نحن فيه هو القسم الآخر من الاتصاف وهو ان يكون الموصوف منشأ لصحة ان ينتزع عنه الصفة وهو لا يستدعى ان يكون للموصوف مرتبة يكون هو فيها خاليا عنها على ان الاتصاف لما كان عبارة عن انضمام الصفة الى الموصوف الخالى عنها فمرتبة الانضمام احق بان تجعل ظرف الاتصاف من مرتبة الخلو والاطلاق اذ ليست الصفة ولا الاتصاف فى تلك المرتبة حتى يكون تلك المرتبة هى ظرف الاتصاف بها وسيأتى لذلك زيادة توضيح واما خامسا فلانه ان اريد بكون ظرف الاتصاف بالوجود هو اعتبار العقل وملاحظته ان للماهية تكون موجودة فى الخارج وفى نفس الامر باعتبار العقل وملاحظته فذلك ظاهر البطلان اذ لا مدخل لاعتبار العقل وملاحظته فى موجودية الحقائق فى الخارج ونفس الامر بديهة وان اريد به بعد الاصطلاح على تسمية الملاحظة التى يكون الماهية فيها غير مخلوطة بالوجود لظرف الاتصاف وامكان اتصاف الماهيات بالوجود فى الواقع غير متعلق بهذه الملاحظة وهذا الاعتبار ولا متوقف عليها فمع

ان هذا لیس له جدوی لا یتصور علی هذا النزاع المشهور من ان اتصاف شئ بشئ فی ای ظرف هو فرع ثبوت الموصوف فی ذلک
الظرف و مستلزم له فی ذلک الظرف اذ علی هذا التقدیر یکون اطلاق ظرف الاتصاف علی هذه الملاحظة بمجرد الاصطلاح و یکون
الحقائق موجودة فی الواقع و الخارج متصفة بالوجود فی ظرف الخارج و نفس الامر و ان لم یسم الواقع و الخارج بظرف الاتصاف
و هذا الایراد کانه راجع الی الثالث و اما سادسا فلانه لو صح ما ذکره لزم ان لا یکون الواجب سبحانه متصفا بالوجود اصلا اذ العقل
تعریة عن الوجود الخارجی فی شئ من الظروف و اما ملاحظة بعض وجوه ذاته الحقة المقدسة غیر مخلوط بالوجود فلا یغنی شیئا
اذ الکلام فی ظرف اتصاف ذاته المقدسة بالوجود فانقلنا الوجود عینه سبحانه فلا اتصاف هناک قلت الکلام فی الوجود
المصدری المشترک و هو لیس عینا لشئ من الحقائق فضلا عن حقیقة الحقة المقدسة المتعالیة و اما سابعا فلان العروض
کما یعترف به هذا المحقق منحصر فی الانضمامی و الانتزاعی فالماهیة المعراة عن الوجود الخارجی فی الملاحظة لو کانت معروضة للوجود
الخارجی فی الملاحظة فاما ان یکون الوجود الخارجی منتزعا عنها او منضما الیها و ظاهر ان الوجود الخارجی لا ینتزع عن الماهیة
الموجودة فی الملاحظة لانها لیست موجودة فی الخارج فیبطل الشق الاول و معنی الوجود الحاصل فی العقل قائم بالعقل لا
بالماهیة الموجودة فی الملاحظة فلیست الماهیة الموجودة فی الملاحظة معروضة للوجود الخارجی و متصفة به اما ثامنا فلان التعری
عن جمیع العوارض لیس بحسب نفس الامر بل بحسب اعتبار الذهن و اختراعه فلو کان ظرف اتصاف الماهیة بالوجود بهذا الاعتبار
الاختراعی کان اتصافها به اختراعیا غیر مطابق لنفس الامر فانقیل ظرف اتصاف الماهیة بالوجود الملاحظة التی یعتبر فیها الماهیة
مجردة عن ذلک الوجود الخاص و ان کانت مخلوطة بنحو آخر من الوجود فی نفس الامر و التجرد عن جمیع العوارض و ان لم یکن بحسب
نفس الامر لکن التجرد عن بعضها ممکن بحسب نفس الامر فلا یلزم من کون ظرف الاتصاف تلک الملاحظة التی اعتبرت فیها الماهیة
مجردة عن الوجود الخاص کون الاتصاف اختراعیا غیر مطابق لنفس الامر قلنا هذا مع انه لا یصلح توجیها لکلام المحقق لانه صرح
بتعری الماهیة فی تلک الملاحظة عن جمیع العوارض الا یجدی نفعا لان التجرد عن الوجود الخاص الیفوا نما هو بحسب اعتبار
الذهن الماهیة مجردة عن الوجود الخاص لا التصییر مجردة عنه فی نفس الامر فاما ما قیل من ان ظرف اتصاف الماهیة بالوجود مطلق
فی نفس الامر لا یمکن ان یکون تلک الملاحظة التی اعتبرت الماهیة فیها مجردة عن الوجود الخاص لان التجرد عن الوجود الخاص
و ان جاز بحسب نفس الامر لکن التجرد عن الوجود المطلق لا یجوز بحسب نفس الامر فساقطا لان التجرد عن الوجود الخاص و التجرد
عن الوجود المطلق کلاهما سیان فی عدم کونهما بحسب نفس الامر بل بحسب اعتبار الذهن فقط فانقیل من قبل المحقق ان هذا
الاعتبار الذی حکم بکونه اختراعیا متحقق فی نفس الامر و نحو من انحاء وجودها الماهیة فیکون الاتصاف الذی بهذا الاعتبار
واقعیا لا اختراعیا غیر مطابق لنفس الامر قلت لهذا الاعتبار و لهذه الملاحظة جهتان جهة ان هذه الملاحظة تکون من انحاء

الوجود فی نفس الامر مع عزل النظر عن خصوصها وجهة خصوص تلک الملاحظة فهی بالجهة الاولی واقعیة ونحو من انحاء وجود
الماهیة فی نفس الامر ولیست ظرفا للاتصاف بالمعنی الذی یزعمه هذا المحقق اذ الماهیة الموجودة فی الملاحظة بهذه الجهة غیر معراة
عن جمیع العوارض فلا عن الوجود بل هی مخلوطة بالوجود اللحاظی وهی بالجهة الثانیة ظرف للاتصاف بالمعنی الذی زعمه
اذ الماهیة فی الملاحظة بهذه الجهة معراة عن جمیع العوارض حتی عن هذه الملاحظة لکنها من هذه الجهة لیست من انحاء نفس
الامر بل هی من هذه الجهة من اعتبارات الذهن وتعملاته واما تاسعا فلان المحقق قال فی هذا المقام بعد ما نقل عن معاصره
ما اورده هو علی ذلک من ان صحة الانتزاع لیست ثبوتا ولا اتصافا ان صحة الانتزاع تدل علی ثبوت الوصف للموصوف
فی نفس الامر وان لم یکن الوصف موجودا فی الخارج فمعنی الاتصاف ثبوت الوصف للموصوف سواء کان فی الخارج او
فی نفس الامر وصحة الانتزاع تدل علی الثبوت فی نفس الامر ولذا صرحنا فی عدة مواضع بان هذا النحو من الاتصاف یرجع الی
صحة الانتزاع ولم نقل انه عین صحة الانتزاع والفطرة شاهدة بان الموجود له نحو اتصاف بالوجود والاعمی له نحو اتصاف بالعمی
هذا خلاصة کلامه ولا ریب فی ان الوجود الخارجی منتزع عن الهویة الخارجیة فصحة انتزاعه عنها تدل علی ثبوت الوجود لها
فی الخارج وهذا هو معنی الاتصاف باعترافه فکیف لا یکون الخارج ظرف الاتصاف بالوجود الخارجی واما عاشرا فلان مرتبة
الماهیة المعراة عن جمیع العوارض التی جعلها هذا المحقق ظرفا للاتصاف بالوجود تحتمل معنیین الاول مرتبة الماهیة المعروضة للعوارض
السابقة علی جمیع العوارض ضرورة ان العارض لا یکون فی مرتبة المعروض فالماهیة المعراة عن جمیع العوارض بهذا المعنی عبارة
عن نفس الماهیة وهی کما انها موجودة فی الملاحظة والذهن موجودة فی الخارج ومتصفة فی الخارج بالوجود فلا معنی لنفی اتصافها
فی الخارج بالوجود ولا ینافی اتصافها فی الخارج بالوجود سبقها علی الوجود سبق المعروض علی العارض والمنتزع منه علی المنتزع
الثانی مرتبة الماهیة التی اعتبر فیها التجرد والتعری عن جمیع العوارض فهی عبارة عن الماهیة المجردة التی هی من المستحیلات
العقلیة فلا معنی لجعل هذه المرتبة ظرفا للاتصاف بالوجود وبالجملة فکلام هذا المحقق فی هذا المقام لا یحصل معناه ولا یفهم معناه
ولعل معان نظر فیه یفضی الی وجه اخر من الاختلال ترکناها لا لاجله ثم انا قد اشرنا فی خلال ذکرنا لاقوال هذا المحقق الی اقوال
اخر لاتباعه کانها مستنبطة من کلامه واشرنا اجمالا الی وجوه فسادها فعلینا ان نذکرها تفصیلا وبین ما یتعلق بها جرحا وتعدیلا فنقول
تخیل بعض المتاخرین ان الاتصاف والعروض عبارة عن انضمام الوصف الی الموصوف والوجود لیس منضما الی الماهیة فی
الخارج اذ لیس فی الخارج الا الماهیة ثم التعقل بضرب من التحلیل ینتزع عنها الوجود ویعتبره وصفا لها فیکون ظرف اتصاف الماهیة
بالوجود وعروض الوجود لها هو لحاظ العقل وهذا التخییل باطل اما اولا فلما عرفت من ان ظرف الاتصاف هو ظرف مصداق المحکی
عنه لا ظرف الحکایة ولحاظ العقل ظرف الحکایة لا المحکی عنه واما ثانیا فلان ما ذکر جار فی جمیع الانتزاعیات والعدمیات الخارجیة

لانها غير منضمة الى موصوفاتها في الخارج فيكون انضمامها اليها في لحاظ العقل فيلزم ان يكون ظرف الاتصاف بها هو الذهن واما ثالثا فلانه ليتلزم ان يكون ظرف عروض لوازم الماهية هو الذهن اذ لا انضمام لها الى الملزومات الا في لحاظ الذهن واما رابعا فلان المقصود انكان تجديد اصلاح فلا يجدي وانكان ان اللحاظ التحليلي مطابق للقضية انقائلة الماهية موجودة فصريح البطلان و اما خامسا فلان الوجود غير منضم الى موصوفه اصلا لا في الخارج ولا في الذهن ولا في اللحاظ التحليلي فانه قبل ان ينتزع ليس بوجود حتى ينضم الى شئ وبعد الانتزاع قائم بالعقل لا بما يوصف به وان اريد بالانضمام الحكاية بكونها موجودة فهذا ليس من الاتصاف في شئ وتوهم بعضهم ان الاتصاف بالوجود عبارة عن ان يصف العقل الماهية بالوجود فاتصاف الشئ بالوجود انما يكون في الذهن وليس موجودية الاشياء باتصافها بوجودانها اذ من المعلوم بالضرورة انه ليس لتصورنا وجود زيد ووصفنا زيدا بالوجود مدخل في موجودية زيد بل موجودية الاشياء بتاثير الفاعل وبصحة انتزاع الوجود لا باتصافها بالوجود وبذا الحما قيل سخيف جدا فان الموجودية ليست الا الاتصاف بالوجود لا بمعنى ان الاتصاف بالوجود سبب للموجودية بل انه عينها ولعل هذا القائل المتوهم قد اشتبه عليه الاتصاف بالوصف الذي هو فعل الذهن ولم يدر ان الاتصاف بهذا المعنى لا يكون الا في الذهن فاي معنى لما ذكروا ان الاتصاف في كل ظرف يتوقف على ثبوت الموصوف في ذلك الظرف ام لا واليه الاتصاف بهذا المعنى موقوف على ثبوت الموصوف والصفة معا في الذهن لتوقف وجود النسبة على وجود طرفيها بديهة فلا معنى لما قالوا من ان وجود الموصوف في ظرف الاتصاف ضروري دون وجود الصفة وكون موجودية الاشياء بتاثير الجاعل لا ينافي كون الموجودية عين الاتصاف بالوجود واما قول هذا القائل المتوهم اذ من المعلوم بالضرورة الخ فانما يدل على ان ظرف الاتصاف بالوجود ليس هو الذهن لا على ان الاتصاف بالوجود غير الموجودية بل يدل على ان الاتصاف بالوجود ليس عبارة عما توهمه واما ما اورد عليه من انه اذا لم يكن لتصورنا مدخل في وجود زيد في الخارج لا يلزم ان لا يكون لوجوده الذهني مطلقا مدخل فيه لجواز ان يكون وجود الخارجي موقوفا على وجوده في المبادي العالية فساقط لما مر من انه لا مدخل في اتصاف الاشياء بالصفات الانتزاعية لوجود الصفات في ذهن عاليا كان او سافلا فلا وجه في توهين هذا القول ما ذكرناه وبالجملة فلا كلام في الاتصاف بالمعنى الذي توهمه هذا القائل فالكلام فيه بمعزل عما نحن فيه اذ لا يوجب كون الاتصاف بهذا المعنى في الذهن ان يكون الوجود الخارجي من المعقولات الثانية التي لخصوص الوجود الذهني مدخل في عروضها والاتصاف بها وان لا يكون للقضية المعقودة به قضية خارجية على ان هذا القول قريب مما تخيله بعض المتاخرين فيبطلها اورد بنا عليه توهم الشارح تقليد لصاحب الافق المبين ان اتصاف الماهية بالوجود نظائره مما لا تميز عنه الماهية في ظرف انتزاعي ذهني اذ ليس في العين خصوص حال بها يصح انتزاعه عنها بل هناك خلط بحث والاتصاف يستدعي التميز في ظرفه بين الموصوف والصفة الى آخر ما نقلنا عنه سابقا وانت تعلم انه ان اراد انه ليس في العين خصوص حال زائدة على الماهية لا صحة بها بعد تقررها بها يصح انتزاع الوجود عن الماهية فمسلم اذ مصحح انتزاع الوجود الخارجي نفس الماهية لا امر زائد عليها فصحة انتزاعي لكن لا يلزم

من ذلك ان لا يكون مصحح انتزاع الوجود ومنشاره ومطابق الحكم به امرا عينيا او ان يكون مصحح انتزاعه خصوص الوجود الذهني حتى يكون الاتصاف به انتزاعيا ذهنيا او لا يكون القضية المعقودة به خارجية اذ مصحح انتزاع الوجود الخارجي ومصداق الاتصاف به نفس الماهية والهوية المتقررة في العين من دون ان يكون فيه مدخل للوجود الذهني ولاحظة الذهن فكما ان منشار انتزاع الفوقية والعمى امر عيني ولذا كان الاتصاف بهما انتزاعيا خارجيا كذلك منشار انتزاع الوجود الخارجي امر عيني والاتصاف به انتزاعي خارجي غاية الامر ان منشار انتزاع الفوقية والعمى الحقيقة العينية مع امر زائد على سنخ جوهر هما ومنشار انتزاع الوجود الخارجي نفس الحقيقة المتقررة في الخارج بلا امر زائد وهذا الفرق لا يوجب ان يكون الاتصاف بالفوقية والعمى اتصافا خارجيا والاتصاف بالوجود الخارجي ذهنيا ولو اصطلح على تسمية الاتصاف بصفة انتزاعية يكون منشار انتزاعها الحقيقة الخارجية مع امر زائد انتزاعيا خارجيا وعدم تسمية الاتصاف بما يكون منشار انتزاعه نفس الحقيقة الخارجية بلا امر زائد خارجيا فلا مشاحة في الاصطلاح الا ان الاصطلاح لا يغني شيئا وان اراد انه ليس في العين منشار صحة انتزاع الوجود الخارجي فذلك باطل اذ مصحح انتزاعه نفس الحقيقة المتقررة في العين واما قوله بل هناك خلط بحت فلا يجديه شيئا اذ الوجود لما كان انتزاعيا كان مصداقه في الخارج نفس الماهية كما حققناه فيما سبق فليس في الخارج الا نفس الماهية من دون ان يكون هناك امر آخر مسمى بالوجود وهذا هو المعنى بان في الخارج خلطا بحتا وهذا هو مصحح لانتزاع الوجود الخارجي عنها فالخلط البحت في الخارج مصحح لكون الاتصاف بالوجود خارجيا لا انه ينافيه كما زعم واما قوله الاتصاف يستدعي التميز في ظرفه بين الصفة والموصوف ففيه ان ذلك في الاتصاف الانضمامي مسلم واما في الاتصاف الانتزاعي فغير مسلم بل باطل كيف لو كان الصفة ممتازة عن الموصوف في ظرف الاتصاف لم يكن موجودا في ظرفه بعين وجود موصوفها بل كان وجودها امتيازا عن وجود موصوفها في ظرف الاتصاف فلم يكن الصفة منتزعة عن الموصوف في ظرف الاتصاف بل منضمة اليه فيه فلا يكون الاتصاف انتزاعيا بل اخلف واما قوله بمعنى انه يكون في ظرف الاتصاف بحيث لو فرض انتزاع الوصف عنه لم يلزم لبطلانه في نفسه فان اراد بفرض انتزاع الوصف فرض ان ينتزع العقل منه الوصف فظاهر انه لا يلزم من انتزاع العقل معنى الوجود عن الحقائق الموجودة لبطلانها في نفسها وان اراد به فرض نزع الوصف عنه وتعرية الموصوف عن الوصف مسلم ان الوجود اذا انسلب عن موصوفه كان ذلك لبطلانه في نفسه لكن لا يلزم من ذلك الا ان الوجود منتزع عن نفس الماهية بلا امر زائد لا ان الاتصاف به ليس خارجيا واما قوله والمهية بالقياس الى الوجود وكل ما يتحصلها به فلا يغنيه شيئا لان غلية ان الوجود ونظائره مصداقها ومصحح انتزاعها نفس الماهية فلا يتجرد الماهية عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون الموصوف بها المهية الموجودة في الذهن حتى يكون الاتصاف بها انتزاعيا ذهنيا واما قوله نعم هي كذلك في الذهن ففيه انها وان كانت في الذهن متعرية عن الوجود الخارجي ونظائره متحصلة بدونها لكن مجرد التعري عن الصفة لا يكفي للاتصاف بالصفة بل لا بد للاتصاف بالصفة من التلبس بها والماهية المتعرية عن الوجود الخارجي ونظائره الموجودة في الذهن ليست متلبسة بالوجود الخارجي لانها ليست موجودة خارجية فلا معنى لاتصافها بالوجود الخارجي اذ الاتصاف

بالوجود الخارجی هو الموجودیة فی الخارج وهذا کله ظاهر مما تقرر لدیک وتکرر علیک وقد تعود الشارح باتحال کلمات صاحب الافق المبین من دون ان یتامل فیها کما تعود صاحب الافق المبین بجمع الفاظ خزانه من دون تدبر فی معانیها فیهذی ویهذر ویعجب نفسه ویتکبر ویزری باهل العلم ویتسخر نعوذ بالله من ذلک کله والله ولی العصمة والتوفیق وقال الفاضل آقا حسین الخوانساری ان الاتصاف الواقعی عبارة عن ثبوت شیء لشیء فی الواقع فلابد من ان یکون المثبت له خالیا عن الثابت فی الواقع وهذا الخلو هو المعبر عنه بالاطلاق وهذا الاطلاق وان کان بحسب اعتبار العقل لکن لابد من ان یکون واقعیا مطابقا لنفس الامر کیف وحکم العقل بثبوت امر لامر فی الواقع لیس الا لانه یجد منشا فی الواقع منضما الیه شیء آخر وما ذلک الا الاطلاق الواقعی ولو کان ذلک بمجرد اختراع العقل وتعمله کان لثبوت ایضا بمجرد اختراع العقل وتعمله والمفروض خلافه ثم انه قسم الاتصاف الی ثلثة اقسام الاول الذی یکون متاخرا عن احد الوجودین او الوجودین معا فیکون الموصوف بحسب وجوده مقدما علی هذا النحو من الاتصاف ویکون الاطلاق والعروض فی ظرف الوجود فیکون ظرف الوجود هو ظرف الاتصاف الثانی الاتصاف الذی یکون مقدما علی الوجود کالاتصاف بالصفات السابقة علی الوجود فظرف هذا الاتصاف لاینبغی ان یجعل ظرف هذا الوجود لان مرتبة الاطلاق والعروض کلیهما مقدمة علی الوجود فلاینبغی نسبة الظرفیة الیه بل ظرف هذا الاتصاف هو نفس الامر لان مرتبة الاطلاق والعروض کلیهما واقعیة فی نفس الامر فینسب الظرفیة الی نفس الامر ولایتدعی ذلک الاتصاف الواقعی تقدم وجود الموصوف علیه فی الواقع لان فرعیة الاتصاف لثبوت الموصوف غیر مسلمة بل غایة الامر الاستلزام وهو حاصل ولو اصطلح احد علی تسمیة هذا الاتصاف اتصافا عقلیا وجعل ظرفه الذهن بناء علی ان الاطلاق والعروض فیه باعتبار العقل وان کان واقعیا فلامشاحة فیه بشرط ان لایتوهم ان الاتصاف فی الواقع موقوف علی اعتبار العقل وثبوت الموصوف فیه ومستلزم له لان العروض انما یتحقق حین کون الموصوف فی العقل فانه توهم فاسد لیس معنی کونه عقلیا الا ان العقل یعتبره اعتبارا مطابقا للواقع فالاتصاف حقیقة انما هو فی الواقع سواء اعتبره عقل اولا والوجود الذی هو لازم الاتصاف هو الوجود الخارجی ولا حاجة لای وجود آخر فی العقل ولو سمی هذا الاتصاف خارجیا بناء علی ان الوجود اللازم للاتصاف خارجی لم یکن بعیدا ایضا الثالث الاتصاف الذی لایکون مقدما علی الوجود ولا متاخرا عنه کالاتصاف بالوجود وما فی مرتبته فظرف الخلو والاطلاق هو الواقع وظرف العروض هو الوجود فان راعینا جانب الاطلاق جعلنا ظرف الاتصاف هو ظرف الاطلاق وهو نفس الامر وان راعینا جانب العروض فظرف هذا الاتصاف هو هذا الوجود وهو اولی اذ الاتصاف حقیقة هو العروض ولو اصطلح علی تسمیة هذا الاتصاف ذهنیا وجعل مثل هذه الصفات من المعقولات الثانیة فلامشاحة فیه مع رعایة الشرط المذکور ولو جعل الاتصاف بالوجود الخارجی خارجیا بناء علی ان الوجود اللازم للاتصاف وجود خارجی لم یکن بعیدا ایضا وبالجملة فکون شیء ظرفا للاتصاف لیس امرا عقلیا واقعیا بل یرجع آخر الامر الی الاصطلاح والامر فیه سهل بعد ما تبین ان جمیع الاتصافات الغیر المخترعة سوی ما اشترط بخصوص الوجود

الذہنی کالاتصاف بالموضوعیۃ والمحمولیۃ متحققۃ فی الواقع وان لم تعتبر بالعقل وانہا لاتتوقف علی وجود الموصوف بل تستلزمہ والتوقف
انکان ففی خصوص بعض المواد ہذا کلامہ ملخصا قال مولانا خاتم الحکماء قدس اللہ سرہ انہ ان اراد بخلو الموصوف عن الصفۃ فی الواقع
ان لایکون الصفۃ عینہ ولا ذاتیا لہ فہذا المعنی متحقق فی الاتصاف بالوجود الخارجی ووجوبہ لاریب فی ان الماہیۃ فی الخارج بحیث
یصح انتزاع الوجود الخارجی ووجوبہ منہا وہذا ہو المعروض فیکون الاتصاف فی الخارج قطعا وینعقد بہ القضیۃ خارجیۃ وکون الاتصاف
فی نفس الامر لابنافی ہذا لان الخارج ایضا من انحاء نفس الامر بل ہو النحو الاتم منہا وان اراد بالخلو ان لایعرض لہ الصفۃ فی نفس الامر
فہذا باطل والا کان عروض الصفۃ لہ فیہا اجتماع النقیضین ثم الکلام فی الاتصاف الذی ہو مطابق صدق القضیۃ ولاریب فی
ان مصداق الوجود الخارجی ہو التقرر الخارجی فیکون القضیۃ المعقودۃ بہ قضیۃ خارجیۃ وعقد الاصطلاحات لایغنی من الحق
شیئا انتہی کلامہ الشریف وظاہرانہ لایتوجہ اعتراضا علی ماذکرہ الخوانساری اذلیس فیہ مواخذۃ علی شیء مما ذکرہ ولعلہ لاینکر
صدق القضیۃ المعقودۃ بالوجود الخارجی خارجیۃ نعم یرد علی الخوانساری ماسنتلوعلیک عنقریب انشاء اللہ تعالی القول الرابع
ماتوہمہ الصدر الشیرازی المعاصر للمحقق الدوانی من ان الوجود المصدری لیس عارضا لشیء فی نفس الامر لاذہنا ولاخارجا
وان الماہیات لاتتصف بالوجود الا فی اعتبار العقل الغیر المطابق لما فی نفس الامر وان موجودیۃ الماہیات لیس اتصافہا بالوجود
بل موجودیتہا ہو اتحادہا مع مفہوم الموجود الذی ہو معنی بسیط یعبر عنہ بہست وان الوجود مقدم علی فعلیۃ الماہیات کل ذلک لان
ثبوت شیء لشیء فی نفس الامر فرع ثبوت المثبت لہ قال فی حواشی شرح التجرید ان العروض علی نحوین احدہما بحسب نفس الامر بان
یکون فیہما امر قائم بآخر سواء کانا فی الخارج او فی الذہن او احدہما فی الخارج والآخر فی الذہن کالعلم القائم بالذہن والثانی بحسب الاعتبار
الذہنی بان یکون الموصوف اذا اعتبرہ العقل بذاتہ ولم یعتبر معہ غیرہ یجدہ فی ہذہ المرتبۃ خالیا عن الصفۃ ثم یجدہ بعد ہذہ المرتبۃ
موصوفا بہا والوجود قدیراد بہ المعنی المصدری وقد یراد بہ مفہوم الموجود تسامحا ولایجوز عروض شیء منہما للماہیۃ فی نفس الامر لان
عروض شیء لآخر وثبوتہ لہ فیہا فرع ثبوتہ فیکون للماہیۃ ثبوت قبل ثبوتہا ہذا خلف وایضا مفہوم الموجود متحد مع الماہیات فی نفس الامر
والمتحدان یمتنع ثبوت احدہما للآخر حیث اتحادا ولا عروض للمعنی المصدری لہا بحسب الاعتبار الذہنی ایضا لان العقل ان وجد
الماہیۃ خالیۃ عنہ اذا اخذہا بذاتہا بلا ضمیمۃ لکنہ لایجدہا بعد ہذہ المرتبۃ موصوفۃ بہ لانہ یجدہا حینئذ موجودۃ ولا یلزم من ذلک
قیام الوجود بہا فان صدق المشتق لایستلزم قیام مبدء الاشتقاق واما الوجود بمعنی الموجود فہو یعرض للماہیۃ بحسب الاعتبار الذہنی
حیث یجد العقل الماہیۃ اذا اخذہا بذاتہا بلا ضمیمۃ عارضۃ عنہ ویجدہ فی المرتبۃ الثانیۃ عارضا لہا ولذا یحکم بانہ عرض عام ہذا کلامہ
واعترض علیہ المحقق الدوانی بوجوہ الاول ان الاتصاف شیء لشیء یستلزم ثبوت الموصوف فان القدر الضروری ان موضوع
القضیۃ الصادقۃ یجب ان یکون موجودا مما تقدم وجود الموضوع علی اتحادہ مع المحمول او الاتصاف بمبدء المحمول فممنوع اذ لا اقتضاء

ضرورة ولا برهان كيف وقد يكون المحمول نفس الوجود او ما هو سابق عليه الثاني ان الوجود بمعنى الموجود اذا لم يكن عارضا للهيئة في نفس
الامر بل في اعتبار العقل كما صرح به فالقول بعروض الوجود للهيئة يكون كاذبا سواء اخذ بالمعنى المصدري او المعنى المشتق اذ المعنى
المصدري عنده ليس عارضا اصلا وبالمعنى المشتق عارض بالاعتبار المخالف لما في نفس الامر ومعلوم ان اعتبار العقل اذا لم
يطابقه نفس الامر كان كاذبا الثالث ان من المعلوم ان ما يصدق على نفس المعنى ولا يكون عارضا له في نفس الامر يكون ذاتيا
له اذ لا واسطة بين الذاتي والعرضي فيلزم كون الموجود ذاتيا للهيئة في المرتبة الثانية عارضا خلطا بين العروض بمعنى القيام
والعروض بمعنى كونه خارجا محمولا اذ الموجود عارض بالمعنى الثاني ولا قيام فيه الخامس ان ما ذكره في نفي الاتصاف بالوجود
في نفس الامر يجري في جميع الامور الاعتبارية فان مفهوم الممكن متحد مثلا مع الهيئة المعدومة ذاتا ووجودا في نفس الامر و
المتحدان يمتنع عروض احدهما للآخر حيث اتحدا ولا عروض للامكان بحسب المعنى المصدري لها بحسب الاعتبار الذهني ايضا
لان العقل وان وجد الماهية خالية عنه اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة لكن لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفة به لانه يجد باب ممكنة
ولا يلزم من ذلك قيام الامكان بها فان صدق المشتق لا يستلزم قيام مبدء الاشتقاق واما الممكن فهو يعرض للهيئة بحسب
الاعتبار الذهني حيث يجد العقل الهيئة اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة عارية عنه ويجدها في المرتبة الثانية قائما بها عارضا ولذا يحكم بانه
عرض عام لها فجميع ما ذكر من المقدمات جارية فيها وقس عليه غيره من الامور الاعتبارية كالامكان والمعلولية وغيرهما وح لا يجدي
المقدمة المذكورة في اثبات الوجود الذهني لان محصل ذلك الدليل انا نحكم على المعدومات الخارجية بامور ثبوتية حكما صادقا
وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فلا بد لتلك المعدومات من وجود وليس في الخارج فهو في الذهن ومن المعلوم
ان المعدومات انما تتصف بالامور الاعتبارية وعلى ما ذكره لا اتصاف بها بحسب نفس الامر فلا يلزم وجود تلك المعدومات في
نفس الامر مع ان القوم يستعملون هذه المقدمة في اثبات الوجود الذهني ويعتمدون عليها السادس ان ههنا محيصا آخر وهو
ان يقال صدق المشتق قد يكون بقيام مبدء الاشتقاق بان يكون مبدءه عرضا قائما به كصدق الابيض على الجسم بواسطة
قيام البياض به وقد يكون بواسطة نسبة لا الى المبدء كصدق الحداد على زيد وقد يكون بسبب كون ما صدق عليه بحيث يصح
انتزاع ذلك المشتق عنه مثل الموجود الممكن ونظائرهما وليس في القسم الثالث للمشتق مبدء قائم بذلك الشيء قياما خارجيا
بل ينتزع العقل منه اضافة الى مفهوم المشتق كالموجودية والممكنية وهما المراد بالوجود والامكان والماهية متصفة في نفس الامر بهما فان
العقل اذا استشعر من امر وصفا يحكم باتصافه بذلك الوصف من غير توقف على علمه بوجود ذلك الوصف في الخارج او في
الذهن ولذلك اختلف الحكماء في وجود الاضافات بعد اتفاقهم على اتصاف الماهيات بها وتلك الاضافة المنتزعة ليست
مبدء للمشتق حقيقة بل هي نسبة اليه فان السواد هو مبدء الاسود والاسودية اضافة متاخرة عن السواد وههنا ليس شيء

بمنزلة السواد بل انما ينتزع العقل من مقايسة افراد الموجود والممكن ونظائرها الى مفهوميهما الموجودية والممكنية والتصاف
الماهية بهما متاخر عن اتحادها بالموجود والممكن فان معنى الموجودية كون الشئ فردا من الموجود وذلك صفة يتصف بها الماهية في
نفس الامر بمعنى صفة انتزاعها منها اذ لا يتوقف اتصافها على وجود الصفة في ظرف الاتصاف وانكار اتصاف الماهية بالوجود
والامكان ونظائرهما مخالف للعرف العام والخاص بل للفطرة فان الفطرة كما تحكم بان زيدا متصف بالبياض مثلا تحكم بانه متصف
بالوجود وغيره من الامور الاعتبارية وعلى هذا لا يحتاج الى نفي اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر والتعسفات التي ارتكبها
وانت تعلم ان القوم ليطلقون القيام على ما يرجع الى صحة الانتزاع هذا كلامه ملخصا واجاب الغياث المنصور عن هذه الايرادات
اما عن الاول فبان اتصاف شئ لشئ نسبة بينهما والنسبة متاخرة عن طرفيها ضرورة فيكون فرعا على ثبوت الموصوف ضرورة و
القوم حيث حكموا بتقدم الوجوب والامكان على الوجود اراد وا بتقدم الواجب والممكن على الموجود في الاعتبار الذهني لا في نفس الامر
ولا ينافي ذلك تقدم الموجود عليهما في نفس الامر ولا يلزم من اتصاف الماهية بالموجود والواجب والممكن اتصافها بمبادي تلك
المشتقات اذ لا يلزم من صدق المشتقات الاتصاف بمبادي الاشتقاق واما عن الثاني فبان الموجود لاتحاده مع الماهية
ذاتا ووجودا في الخارج ليس عارضا في الخارج اذ العروض يستدعي تغاير الطرفين وعارض لها في الاعتبار الذهني لتحقق التغاير
فهو في الاعتبار الذهني من عوارضها الخارجة عنها فكذب الحكم بالعروض في الخارج ملتزم وفي الاعتبار الذهني غير لازم واما عن
الثالث فبان العارض غير العرضي فلا يلزم من عدم كون الموجود عارضا في نفس الامر للماهية ان لا يكون عرضيا لها فان
العارض للشئ هو القائم به والعرضي له هو الخارج المحمول عليه مواطاة فيلزم ان يكون متحدا معه في نفس الامر فبين العارض
والعرضي تناف فلا يلزم من نفي العارضية في نفس الامر نفي العرضية واما عن الرابع فبانه ناش من عدم الفرق بين نفس الامر والاعتبار الذهني واما
عن الخامس فبان اللازم اعني نفي الاتصاف بجميع الاعتبارات في نفس الامر ملتزم والقوم انما يستدلون في اثبات الوجود
الذهني صدق الايجاب بالفعل على المعدوم الخارجي في الواقع وفعلية الايجاب في الواقع يستلزم وجود الموضوع واذ ليس
في الخارج فهو في الذهن فلا يلزم من عدم الاتصاف بالامور الاعتبارية ان لا يجري المقدمة المذكورة في اثبات الوجود الذهني
واما عن السادس فبان ما ذكره من المحيص لا معبر اليه لانه ان اراد بصحة الانتزاع صحة اخذ المحمول مما صدق عليه بتحليله اليه
فذلك جار في الذاتيات والعرضيات مشتقة كانت او غير مشتقة كالانسان والحيوان والشئ الماخوذة من زيد لاختصاص
له بالمشتق واختيار ذلك تسليم لصدق المشتق بدون قيام مبدء الاشتقاق ولا ينفعه اعتبار مثل الموجودية والممكنية لانه
ليس مبدء الاشتقاق لانه يجري فيما لا مبدء له اتفاقا كالانسانية والحيوانية انما المبدء الوجود والامكان فقوله وهما المراد
بالوجود والامكان في حيز المنع لظهور ان الموجودية غير الوجود وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه واتصاف الماهية بالموجودية

والممكنية في نفس الامر ممنوع اذ موجودية الماهية عبارة عن كونها موجودة وهو نسبة بينهما واذا كان الماهية والموجود متحدين في نفس الامر لا يكون بينهما نسبة اصلا فكما ان الانسانية ليست صفة الانسان في نفس الامر كذلك الموجودية ليست صفة للموجود فيها وعدم توقف الاتصاف على ثبوت الصفة في ظرف الاتصاف ممنوع اذ الاتصاف نسبة يتوقف على ثبوت المنتسبين قطعا وكون انكار اتصاف الماهية بالوجود والامكان مخالفا للعرف اهل اللغة ليس اذ لا تعويل عليه مع قيام البرهان على امتناع الاتصاف وليس ذلك مخالفا للعرف الخاص ولا للعرف العام اذ لا يحكم اهل العرف بان زيدا مثلا قام به الامكان بل يحكمون بانه ممكن ولا يلزم من ذلك قيام الامكان به ومخالفة ذلك لحكم الفطرة ممنوعة اذ الفطرة كما يجوز صدق غير المشتق كالشئ بدون قيام مبدء كذلك يجوز صدق الموجود بدون قيام الوجود وقوله وعلى هذا لا يحتاج الى نفي الاتصاف الماهية بالوجود مع اذعاد ما ذكره على نفي الاتصاف كما عرفت هذا كلامه لخصناه ولعل المحاكمة انك قد عرفت فيما سبق ان الاتصاف والقيام والعروض على ضربين انتزاعي وانضمامي فالمحقق الدواني يطلق الاتصاف والقيام والعروض على القسمين ومعاصره يخص اطلاق هذه الاسامي على الانضمامي خاصة ولذا يحكم بعدم اتصاف الماهية بالامور الاعتبارية الانتزاعية في نفس الامر ويقول ان الاتصاف والقيام والعروض فرع على ثبوت الموصوف والمعروض وظاهر ان الوجود والامكان والوجوب ونظائرها ليست صفات انضمامية فلا تكون قائمة وعارضة للماهيات وكذا الموجود والممكن والواجب فلا يكون هذه المفهومات عارضة للماهيات في نفس الامر فالمحقق ان كان يزعم ان هذه الامور عارضة للماهيات في نفس الامر بهذا المعنى فلا مساغ له ولا مجال لمنع فرعية الاتصاف بهذا المعنى على ثبوت الموصوف اذ الانضمام فرع المنضم اليه قطعا ولا تجويز الاتصاف بهذا المعنى في الخارج بما ليس في الخارج فسقط ايراده الاول ضرورة فرعية الاتصاف بهذا المعنى على ثبوت الموصوف والثاني اذ لا ريب في كذب الحكم بعروض الموجود والوجود بهذا النحو للماهية في نفس الامر والثالث اذ لا يلزم من عدم كون الوجود والموجود عارضا بهذا المعنى للماهية في نفس الامر ان يكون ذاتيا للماهية والخامس اذ عدم عروض الاعتباريات طرا بهذا المعنى في نفس الامر يلتزم والسادس لا ابتنائه على تعميم الاتصاف من الانضمامي والانتزاعي بقي الرابع فستعرف حاله عن قريب ومعاصره ان كان يزعم نفي الانتزاع والانضمام عن الوجود وسائر الامور الاعتبارية فقد ارتكب شططا ضرورة انها امور منتزعة عن الماهيات قطعا وصحة الانتزاع ليست فرعا على وجود المنتزع منه بل غاية الامر الاستلزام وليست تستلزم وجود المنتزعات في الخارج بل تنافيه بل لو كانت موجودة في الخارج لم تكن منتزعات فلا شك في كون الوجود ونظائره عارضة للماهية في نفس الامر بمعنى كون الماهية مصححة لانتزاعها وكونها مصححة لانتزاعها هو معنى اتحادها مع الموجود والممكن ونظائرهما ولا ريب في امتناع كذب القول بنفي عروض الوجود والموجود ونظائرها للماهية في نفس الامر بهذا المعنى ولا في ان ما لا يصدق على نفس الشئ ولا يكون

عارضا له فى نفس الامر بالمعنى الاعم من الانضمام والانتزاع يكون فى اتيالة ولا فى ان عاقلا لا يجترء على نفى اتصاف الماهية بهذا المعنى
فى نفس الامر بالامكان ونظائره ولا فى ان المعدوم الخارجى لا يتصف بالصفات الانضمامية حتى يثبت وجوده فى الذهن باثباتها
له ولا فى ان صدق مشتقات هذه الامور مستلزم لصحة انتزاع مبادى الاشتقاق عما يصدق هى عليه فالايرادات المذكورة
على هذا التقدير واردة عليه قطعا فالنزاع انما يؤل الى اطلاق لفظ الاتصاف والعروض والقيام بقى الكلام فى ان القوم
هل يطلقون تلك الالفاظ على المعنى العام الشامل للانضمامى والانتزاعى ام يخصونها بالانضمامى فقط فالظاهر من كلماتهم
هو الاول لانهم عرفوا العرض بالقائم بالغير وبما يوجد فى الغير وبما يحل فى الغير وبما يكون ناعتا للغير وبما يكون عارضا للغير ثم
يقسمون الى المقولات النسبية وغيرها وظاهر ان المقولات النسبية ليست عارضة ولا قائمة عروضا وقياما انضماميا ولا هى
موجودة فى الغير بوجود غير وجوده ولا هى ناعتة لها نعتا انضماميا ومما يدل على ذلك من كلماتهم اكثر من ان يحصى واظهر من ان
يخفى والنزاع فى ذلك لا يرجع الى كثير طائل بقى ههنا كلام متعلق بالمعانى فى كلام المتخاصمين اما فى كلام الصدر فهو انه زعم
ان الموجود ليس عارضا فى نفس الامر بل فى الاعتبار الذهنى وهذا غير صحيح على اصطلاحه ايضا لانه ان اراد بالعارض القائم المنضم
فلا ريب فى ان الموجود ليس قائما بالماهية منضما اليها فى الاعتبار الذهنى ايضا كما انه ليس قائما بها منضما اليها فى نفس الامر
اما فى نفس الامر فلانه متحد مع الماهية ولا قيام لاحد المتحدين بالآخر واما فى الاعتبار الذهنى فلان العقل اذا لاحظ الماهية بذاتها ثم
لاحظ مفهوم الموجود كان الماهية والموجود كلاهما قائمين بالذهن لا ان الماهية قائمة بالذهن ومفهوم الموجود قائم بالماهية منضما اليها
فى الذهن حتى يكون الموجود عارضا بهذا المعنى للماهية فى الاعتبار الذهنى وان اراد بالعارض العرضى كان ذلك خلطا بين العروض
بمعنى القيام والعروض بمعنى كونه خارجا محمولا وهذا هو الايراد الرابع الذى اورده المحقق ولا مساغ لما توهمه الغياث المنصورى فى
دفعه من ان الموجود عارض قائم بالماهية فى الاعتبار الذهنى وخارج محمول على الماهية فى نفس الامر اذ قد عرفت ان الموجود غير قائم
بالماهية فى الاعتبار الذهنى ايضا فان زعم ان الموجود وان لم يكن قائما بالحقيقة بالماهية فى الاعتبار الذهنى لكن للعقل ان
يعتبره قائما بها وان كان هذا الاعتبار غير مطابق للواقع قلنا فكذا للعقل ان يعتبر الوجود قائما بها اعتبارا غير مطابق للواقع فلا وجه
لنفى عروض الوجود للماهية فى الاعتبار الذهنى واثبات عروض الموجود فيه لها ثم فى كلامه شئ آخر وهو ان الوجود عنده ليس
عارضا للماهية ولا عرضيا لها ولا آتيا لها ولا متحدا معها اصلا لا فى نفس الامر ولا فى الاعتبار الذهنى فاذن لا علاقة له اصلا فهو
منفصل محض عنها فلا معنى لاضافة الوجود اليها وكذا الحال فى الامكان ونظائرهما وقوله بتقدم الوجود المصدرى على الماهيات
وفعليتها فخارج عن دائرة العقل فلا يلتفت اليه اما فى كلام المحقق فلان فيما ذكره من المحيص من الوجه السادس وجوها من
الخلل اما اولا فلان قوله وليس فى القسم الثالث للمشتق مبدء قائم بذلك الشئ قياما خارجيا ان اراد به انه ليس فى هذا القسم

للمشتق مبدء قائم بذلك الشئ قياما انضماميا مسلم لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون في هذا القسم للمشتق مبدء اصلا لا مبدء قائم قياما انضماميا ولا مبدء قائم قياما انتزاعيا حتى يصح قوله بل ينتزع منه اضافة الى مفهوم المشتق وان اراد به انه ليس في هذا القسم للمشتق مبدء قائم بذلك الشئ اصلا لا قياما انضماميا ولا انتزاعيا فمم بل الوجود قائم بالماهية قياما انتزاعيا وصدق الموجود على شئ مستلزم لقيام الوجود قياما انتزاعيا فصدق المشتق ههنا بسبب كون ما صدق عليه بحيث يصح انتزاع مبدء الاشتقاق منه وهذا القيام ليس متاخرا عن صدق المشتق بخلاف انتزاع مفهوم الموجودية مثلا فانه متاخر عن صدق المشتق واما ثانيا فلان قوله واما المراد بالوجود والامكان في غاية السخافة فان مفهوم الموجودية غير مفهوم الوجود ومفهوم الممكنية غير مفهوم الامكان اذ الموجودية والممكنية مشتملان على المفهوم المشتق للموجود والممكن بخلاف الوجود والامكان واما ثالثا فلان ما ذكره تسليم لصدق المشتق بدون قيام مبدء الاشتقاق كما ادعاه معاصره واما رابعا فلان قوله فان معنى الموجودية كون الشئ فردا من الموجود غير سديد والصحيح ان معنى الموجودية كون الشئ موجودا واما خامسا فلان هذا المحقق قال في موضع من الحواشي الجديدة ان الموجود ما قام به الوجود اما قياما حقيقيا او قياما مجازيا بآلة الى سبب القيام بالغير والممكنات موجودة بمعنى ما قام به الوجود قياما حقيقيا والواجب موجود بمعنى ما قام به الوجود قياما مجازيا وهذا مخالف لما ذكره ههنا من ان الموجود ليس له مبدء قائم بل ينتزع العقل اضافة الى مفهوم المشتق وتلك الاضافة ليست مبدء للمشتق حقيقة بل هي نسبة اليه واما ما اورده عليه الغياث من ان صحة الانتزاع يجري في الذاتيات والعرضيات مشتقة كانت او غير مشتقة ولا اختصاص لذلك بالمشتق فغير ضار اذ اختصاص ذلك المعنى بالمشتق مما لم يدعه المحقق حتى يضره عدم اختصاصه به هذا وانما فصلنا الكلام في المحاكمة بين المحقق ومعاصره لان الناظرين في كلا مهما لم يتدربوا بالفقه الامر ولم يتفطنوا بكنه السر فنكبوا عن الصراط فوقعوا في التفريط والافراط ولم يتجنبوا عن ورطات الاغلاط وبهم مولى الحكمة وولي العصمة القول الخامس ما ارتكبه البعض من ان الاتصاف بالوجود خارجي وان الوجود ممتاز عن الماهية في الخارج واستدلوا عليه بوجوه الاول ان الوجود اما ان يثبت للماهية في الخارج اولا على الثاني كانت الماهية عارية في الخارج عن الوجود فلا يكون الماهية موجودة في الخارج وعلى الاول كان الوجود غير ذلك الشئ في الخارج فالوجود ممتاز عن الماهية في الخارج فالماهية متصفة في الخارج بوجود ممتاز عنها في الخارج وهو المطلوب قلنا الوجود يثبت للماهية في الخارج بمعنى انه يصح ان ينتزع عنها فلا يكون ممتازا عنها في الخارج والثابت للشئ في الخارج لا يلزم ان يكون ممتازا عنه مطلقا بل اذا كان ثبوته للشئ بمعنى انضمامه اليه وههنا ليس كذلك واجاب عنه السيد المحقق قدس الله سره بان الوجود ان لم يثبت للماهية في الخارج لكن ثبت لها في حد نفسها الوجود الخارجي فتكون موجودة في الخارج لان للموجود الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا يلزم من ذلك ان يكون ظرفا للوجود وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا والا ان يكون ظرفا لاتصافه بالوجود والا لزم كون الموصوف ثابتا

فيه قبل الاتصاف به لان الاتصاف لصفة فرع وجود الموصوف وانت تعلم انه اذا لم يثبت الوجود للماهية في الخارج لا انضماما ولا انتزاعا لم يصح ان ينتزع عنها الوجود ولم يكن ذاتها في الخارج مصححة للانتزاع ولم يصح الحكم بان الوجود الخارجي ثبت لها في حد نفسها فاذن الخارج ظرف لاتصافها بالوجود كما سبق ولا يلزم كون الموصوف ثابتا فيه قبل الاتصاف به لما عرفت من ان الاتصاف ليس فرعا لوجود الموصوف بل غاية الامر الاستلزام نعم الخارج ليس ظرفا لوجود الوجود او وجود الصفة في ظرف الاتصاف غير لازم فالحق ما ذكرنا ولا تلتفت الى ما يقال من انه لا يلزم من عدم كون الماهية متصفة في الخارج بالوجود عدم موجوديتها فان الموجودية غير الاتصاف بالوجود وذلك لما عرفت من ان الموجودية عبارة عن الاتصاف بالوجود الثاني وهو قريب من الاول انه اذا لم يكن الماهية متصفة في الخارج بالوجود كان الوجود الخارجي مسلوبا عنه في الخارج وهذا ايضا انما يدل على ان الخارج ظرف الاتصاف بالوجود لا على ان الوجود ممتاز عن الماهية في الخارج وما قيل من انا ان اريد بسلوبية الوجود الخارجي عن الماهية في ظرف الخارج عدم اتصافها به في ظرف الخارج فالملزوم مسلم وبطلان اللازم ممنوع كيف وهو عين محل النزاع وان اريد به عدم كون الماهية موجودة في الخارج فالملزوم ممنوع ساقط اذ المراد هو الاول وظاهر ان الخارج اذا لم يكن ظرفا لاتصافها بالوجود لم يصح الحكاية عن الخارج بان الماهية موجودة فيه كيف ولو كان مطابق هذه الحكاية هو الخارج كان الخارج ظرف الاتصاف اذ ظرف الاتصاف هو ظرف مطابق الحكم على ما سبق تحقيقه وكذا ما قيل من ان الاتصاف بالوجود غير الموجودية فلا يلزم من عدم كون الخارج ظرفا للاتصاف بالوجود عدم كونه ظرفا للموجودية وذلك لما عرفت من ان الموجودية هي الاتصاف بالوجود الثالث ان ظرف الاتصاف بالوجود الخارجي لو لم يكن هو الخارج وكان هو الذهن لزم ان يكون الماهية في الذهن موجودة خارجية وهذا ايضا انما يدل على ان الخارج ظرف للاتصاف بالوجود لا على انه ظرف لوجود الوجود حتى يكون الوجود ممتازا عن الماهية في الخارج وما اورد عليه من انه لا يلزم من عدم كون الخارج ظرفا للاتصاف بالوجود ان لا يكون ظرفا لموجوديتها ساقط لما عرفت مرارا من ان الموجودية هي الاتصاف بالوجود وكذا ما قيل من انه لا استحالة في اللازم لجواز ان يكون شئ واحد مما يترتب عليه الآثار ولا انتزاع عليه بحسب الوجودين وذلك لان كون شئ واحد بعينه موجودا بوجودين خارجي وذهني صريح الاستحالة وكذا ما قيل من ان معروض الوجود في الذهن هو الماهية الكلية ويجوز ان يكون هي لعروض الوجود الخارجي الذي هو مساوق للتشخص الخارجي موجودة خارجية وذلك لان ما هو معروض للوجود تشخص ذهني لا يحتمل لان يعرضه التشخص والوجود الخارجيان وكذا ما يتوهم من انه لا ضير في كون شئ واحد موجودا خارجيا وذهنيا اذ الحاصل في الحواس هو الهوية وذلك لان حصول الهوية الخارجية في الذهن والحواس بعينها صريح البطلان كما سيأتي انشاء الله تعالى الرابع انه لو كان ظرف الاتصاف بالوجود الخارجي هو الذهن دون الخارج توقف موجودية الماهية في الخارج على تعقل ذلك الشئ ووجوده في العقل وهذا ايضا انما يدل على ان ظرف الاتصاف بالوجود الخارجي هو الخارج لا على

ان الوجود ممتاز عن موصوفه في الخارج وما قيل من ان بطلان اللازم مم لجواز ان يكون وجود الماهيات في المبادي العالية شرطا
في موجودية الماهيات في الخارج ولا ضير فيه ساقطا اذ لسوق الكلام في اتصاف تلك المبادي بالوجود الخارجي فليس فوقها
عقل يكون وجودها فيه شرطا لاتصافها بالوجود الخارجي وفي اتصاف الجزئيات المادية بها ذلا وجود لها في المبادي العالية وكذا ما
قيل من ان الاتصاف بالوجود غير الموجودية فلا يلزم من توقف اتصاف الماهيات بالوجود على وجودها في العقل توقف موجوديتها
عليه ذلك لما عرفت من ان الموجودية هي الاتصاف بالوجود الخاص انه قد اشتهر فيما بينهم ان تاثير الجاعل في الاتصاف بالوجود
فلو كان ظرف الاتصاف هو الذهن لزم توقف التاثير على حصول الماهية في الذهن وهو خلاف الضرورة قلنا هذا ابتنى على طريقة
الجعل المؤلف وقد اطلنا في ما سبق وما قيل من ان مرادهم بكون التاثير في الاتصاف ان التاثير في الموجودية والاتصاف
الذي فيه الكلام غير الموجودية ساقط بما عرفت مرارا من ان الاتصاف الذي فيه الكلام هو الموجودية لا غير وما قيل من ان ما الزم
في هذا الوجه لازم على من قال ان اثر الجاعل هو الاتصاف سواء كان ظرفه الخارج او الذهن ضرورة ان التاثير لا يتعلق بالمعدوم
المحض فلا بد له من تحقق فاما في الخارج وهو باطل لان الاتصاف اضافة ولا تحقق للاضافات في الخارج اتفاقا او في الذهن
فالمحذور اعني توقف التاثير على حصول الماهية في الذهن لازم قطعا فلا دلالة لهذا الوجه على كون الاتصاف خارجيا فقد اجيب
عنه بان القدر الضروري ان التاثير لا يتعلق بالمعدوم المحض الذي لا يكون الواقع ظرفا لنفسه ولا ظرفا لوجوده فالاتصاف
بالوجود ان كان خارجيا كان الخارج ظرفا لنفسه ان لم يكن ظرفا لوجوده فيصح على هذا التقدير ان يكون الاتصاف اثرا للجاعل بخلاف
ما اذا كان الاتصاف بالوجود ذهنيا اذ حينئذ لا يكون الخارج ظرفا لنفسه ولا ظرفا لوجوده فلا يصح على هذا التقدير ان يكون اثرا للجاعل
والحق ما حققنا سابقا في فاتحة مبحث الجعل من ان الوجود ان كان صفة منضمة في الخارج الى الماهية كان اثرا للجاعل انضمام
الوجود الى الماهية وهو على هذا التقدير انضمام خارجي طرفاه اعني المنضم والمنضم اليه متحققان في الخارج وهو المعبر عنه بالاتصاف وان كان
انتزاعيا كان اثر الجاعل منشا انتزاعه وهو نفس الماهية بلا امر زائد عليها اصلا لان اتصاف الماهية بالوجود اذ ليس على هذا التقدير في
الواقع شيئان مجعول ومجعول اليه فعلى التقدير الاول يكون الحق هو الجعل المؤلف وعلى الثاني يكون الحق هو الجعل البسيط فان
كان مقصود المستدل بهذا الوجه ان اثر الجاعل انضمام الوجود الى الماهية فلو لم يكن في الخارج انضمام الوجود الى الماهية لزم
توقف التاثير على حصول الماهية في الذهن كان مقتضى دليله ان الوجود صفة منضمة في الخارج الى الماهية ولم يلزم عليه ان
المحذور لازم على تقدير كون الاتصاف خارجيا ايضا كما زعمه المورد اذ على تقدير كون الاتصاف خارجيا على النحو الذي اراده المستدل
اعني على تقدير كونه انضماميا خارجيا تحقق في الخارج منضم ومنضم اليه ويكون الوجود المنضم الى الماهية او الماهية المنضم اليها الوجود اثرا
للجاعل ولا يكون اثره نفس الماهية فقط بخلاف ما اذا كان الاتصاف غير الانضمامي الخارجي اذ على هذا التقدير يكون اثره نفس

الماہیۃ المتقررۃ فی الواقع التی ہی منشا انتزاع الوجود و مصداق الاتصاف بالوجود فلا یکون الجعل مؤلفا اذ اثرہ ح امر واحد
و الجعل المؤلف یستدعی امرین مجعولا و مجعولا الیہ فیکون الجواب عن دلیلیہ ما ذکرناہ من انہ مبنی علی القول بالجعل المؤلف و ہو
فاسد و ان کان مقصودہ اثبات ان ظرف اتصاف الماہیۃ بالوجود علی تقدیر کونہ انتزاعیا ہو الخارج بان تاثیر الفاعل فی الاتصاف
فلو کان ظرفہ الذہن توقف التاثیر علی حصول الماہیۃ فی الذہن کان کلامہ خبطا ظاہرا اذ علی تقدیر کون الوجود انتزاعیا
لا یکون اثر الجاعل ہو الاتصاف بالوجود بل نفس الماہیۃ و لا یتاتی علی ہذا التقدیر القول بالجعل المؤلف سواء قیل بان ظرف
الاتصاف بالوجود ہو الخارج او قیل بان ظرفہ ہو الذہن و لا یکون علی ہذا التقدیر کون الخارج ظرفا لنفس الاتصاف الخ فمصحح
للقول بالجعل المؤلف کما یدل علیہ ظاہر کلام المجیب و کانک بما تلونا علیک من التفاصیل فی ہذا الباب فی مباحث الجعل
مستغن عن تکریرہا فی ہذا المقام و العجب ان السید المحقق ذہب الی الجعل المؤلف و ظن ان اثر الجاعل ہو الاتصاف بالوجود مع
ذہابہ الی ان الخارج لیس ظرفا لوجود الوجود و لا للاتصاف بالوجود و لم یتفطن ان تعلق الجعل المؤلف بالماہیۃ فی الخارج یستدعی
امرین فی الخارج الماہیۃ و الوجود المنضم الیہا فاذا لم یکن الوجود موجودا فی الخارج و لم یکن الخارج ظرفا للاتصاف لم یکن اثر
الجاعل فی الخارج الا نفس الماہیۃ فیکون الجعل بسیطا لا مؤلفا ہذا کلہ تفصیل ما دار من الکلام بین الاعلام فی ہذا المقام مع
ما لہ و ما علیہ من الرد و الابرام و النقض و الاحکام و اما التحقیق الذی عولنا علیہ و قادنا البرہان الیہ یستدعی تمہید مقدمۃ و ہو ان
الوجود لیس صفۃ موجودۃ فی الخارج منضمۃ الی الماہیۃ بل ہو نفس صیرورۃ الماہیۃ فہو منتزع عن نفس الماہیۃ بلا امر زائد
علیہا و انضیاف معنی الیہا و نسبۃ الوجود الی الماہیۃ نسبۃ الانسانیۃ الی الانسان و الحیوانیۃ الی الحیوان و قد حققنا ذلک
فیما سبق حیث حققنا ان الوجود نفس الماہیۃ کما ہو مذہب الاشاعرۃ و قد اعترف بذلک المحقق الدوانی و صاحب الافق المبین
لکنہما زاغا عن الحق قلیلا فان صاحب الافق المبین فرق بین نسبۃ الوجود الی المہیۃ و بین نسبۃ الانسانیۃ الی الانسان بان
مصداق الوجود ہی نفس المہیۃ من حیث الاستناد الی الجاعل حیثیۃ تعلیلیۃ و مصداق الانسانیۃ ہی نفس الماہیۃ بلا حیثیۃ
اصلا و لم یدر ان مصداقیتہا ہی الماہیۃ المتقررۃ و استنادہا الی الجاعل ہو استناد مصداق الانسانیۃ و الوجود الی الجاعل
بلا فرق فالوجود و الانسانیۃ سیان فی ہذا الحکم ایضا و قد فصلنا القول فی ذلک فیما سبق فلا نعیدہ و المحقق الدوانی فرق بینہما
بان ملاحظۃ الذات کافیۃ فی انتزاع الذاتیات بخلاف الوجود اذ لا بد فیہ من ملاحظۃ امر آخر مثل وجود علتہ او آثارہ الی غیر
ذلک و ہذا الفرق ایضا غیر معقول اذ الوجود لیس من الاضافات حتی یتوقف انتزاعہ عن الذات علی ملاحظۃ امر آخر فاذن
حال الوجود بالنسبۃ الی المہیۃ و حال الانسانیۃ بالنسبۃ الی الانسان حال واحدۃ و کما ان للانسانیۃ مفہوما منتزعا و مصداقا
منتزعا منہ ہو نفس حقیقۃ الانسان کذلک للوجود مفہوم منتزع و مصداق منتزع منہ ہو نفس ذات الانسان فالاتصاف

الانسان بالانسانية واتصاف الانسان بالوجود فى سبيل واحد وكما ان الانسان ليس انسانا بقيام معنى للانسانية المنتزعة عنه بالذهن كذلك ليس هو موجودا بقيام معنى الوجود المنتزع عنه بالذهن فان قيام معنى الانسانية والوجود بالذهن بملاحظة ذات الانسان ومعنى الانسانية والوجود واسناد الذهن معنى الانسانية والوجود الى ذات الانسان كذلك لغو فى كون الانسان انسانا وموجودا وكما انه ليس بين ذات الانسان ومعنى الانسانية فى الواقع ارتباط بان يكون معنى الانسانية فى الواقع قائما بذات الانسان وذات الانسان فى الواقع معروضة لصفة الانسانية اذ ليس فى الواقع امران اثنان احدهما ذات الانسان والثانى معنى الانسانية فكذلك ليس فى الواقع بين ذات الانسان ومعنى الوجود فى الواقع ارتباط بان يكون معنى الوجود فى الواقع قائما بذات الانسان اذ تحقق هذا الارتباط فرع الاثنينية بين الماهية والوجود فى الواقع ولا اثنينية بينهما فى الواقع وكما انه لا يعقل لذات الانسان فى الواقع مرتبة تكون فيها خالية عن الانسانية بان لا يكون فى تلك المرتبة مصداقا للانسان كذلك لا يعقل لذات الانسان مثلا فى الواقع مرتبة تكون فيها خالية عن الوجود بان لا يكون فى تلك المرتبة مصداقا للموجود ومصحا لانتزاع الوجود كيف ولو كان للماهية فى الواقع مرتبة يكون هى فيها خالية عن الوجود ولا تكون فيها مصداقا للوجود ومصحا لانتزاعه فالماهية فى المرتبة المتأخرة عن تلك المرتبة اعنى بالمرتبة المتأخرة المرتبة التى يصير الماهية فيها مصداقا للوجود ومصحا لانتزاعه اكانت كما كانت فى المرتبة السابقة كان صحة انتزاع الوجود عنها فى المرتبة المتأخرة دون المرتبة السابقة ترجيحا بلا مرجح وان اختلطت فى المرتبة المتأخرة بمعنى آخر لم يكن نفس الماهية مصححة لانتزاع الوجود وهو باطل اذ قد ثبت بالبراهين القاطعة ان مصحح انتزاع الوجود نفس الماهية بلا امر زائد نعم لنفس الماهية التى هى منشأ لانتزاع الوجود تقدم على المفهوم الانتزاعى للوجود تقدم المصداق على الصادق وتقدم المحكى عنه على الحكاية وقد فرغنا عن تحقيق ذلك كله فى مباحث الجعل اذا تمهد هذا فنقول ان اريد بالاتصاف والعروض ثبوت شئ لشئ فى الواقع بان يكون فى الواقع شيئان احدهما ثابت والآخر ثبت له فذلك انما يتصور فى الاوصاف الانضمامية الواقعية كالسواد والبياض اذ فى الواقع هناك شيئان احدهما الموصوف المعروض كالثوب وثانيهما الوصف العارض كالبياض فليس للماهية اتصاف فى الواقع بالوجود بهذا المعنى لا فى الخارج ولا فى الذهن اذ ليس فى الواقع شيئان الماهية والوجود حتى يتصور بينهما الاتصاف والعروض واذا حصل الوجود والماهية فى الذهن فهما موجودان منفصلان قائم كل واحد بالذهن وليس الوجود قائما بالماهية فى الذهن حتى يتوهم ان الماهية متصفة فى الذهن بالوجود بهذا المعنى فالحق على هذا التقدير ما ذهب اليه الصدر المعاصر للمحقق الدوانى لكن الموجود ايضا ليس عارضا بهذا المعنى فى الذهن للماهية كما توهمه اذ كما ان الوجود ليس منضما الى الماهية قائما بها لا فى الخارج ولا فى الذهن كذلك الموجود ايضا ليس منضما اليها قائما بها لا فى الخارج ولا فى الذهن وما زعمه الخوانسارى من ان الوجود عارض بهذا المعنى فى الواقع للماهية وان الماهية خالية عنه فى

الواقع فان الاتصاف الواقعي لايتدعي ان يكون المثبت له خاليا عن الثابت في الواقع وان الاتصاف بالوجود والصفات
السابقة عليه من اقسام الاتصاف بهذا المعنى في غاية السخافة اما اولا فلما بينا من ان الوجود ليس عارضا بهذا المعنى في
الواقع للماهية اصلا كيف والاتصاف بهذا المعنى يقتضي التغاير والتمايز بين الموصوف والصفة والوجود ليس ممتازا عن
الماهية في الواقع واما ثانيا فلما حققنا في التمهيد من انه ليس للمهية في الواقع مرتبة يكون هي خالية عن الوجود ولا تكون مصححة
لانتزاعه في تلك المرتبة واما قوله بان الاتصاف الواقعي لايتدعي ان يكون المثبت له خاليا عن الثابت في الواقع فمسلم
لكن ليس للمهية اتصاف واقعي بهذا المعنى بالوجود والصفات السابقة عليه تجويز ان يكون للمهية في الواقع مرتبة لايكون
هي فيها مصححة لانتزاع الوجود ونظائره كتجويز ان يكون بحقيقة الانسان في الواقع مرتبة لايكون هي فيها مصححة لانتزاع
الانسانية فان كان مراده بخلو المهية عن الوجود ونظائره في الواقع ان المهية موجودة في الواقع وليس الوجود ونظائره
موجودة بانفسها في الواقع فلا يخفى ان الماهية خالية عن الوجود ونظائره في الواقع بهذا المعنى ازلا وابدا وليس الوجود
ونظائره عارضة للماهية عروضا يقابل هذا المعنى من الخلو اصلا وما افاده مولنا فاتم الحكماء من ان الخوانساري ان اراد
بخلو الماهية الموصوفة عن الصفة ان لايكون الصفة عينه ولا ذاتيا له فهذا المعنى متحقق في الاتصاف بالوجود الخارجي و
وجوبه وان اراد بان لايعرض لها الصفة في نفس الامر فهذا باطل والا لكان عروض الصفة لها اجتماع النقيضين لايحصل معناه
اذ الاتصاف الواقعي عند الخوانساري عبارة عن ثبوت شئ لشئ في الواقع ولاريب في ان الاتصاف بهذا المعنى يتدعي
ان يكون لذات الموصوف في الواقع مرتبة لاتكون فيها متلبسة بالصفة ومطابقا للحكم بها ثم بعد تلك المرتبة تصير متلبسة و
مصداقا للاتصاف بها ولاشك في ان هذا المعنى غير متحقق في الاتصاف بالوجود الخارجي ووجوبه فان مصداق الوجود الخارجي
ووجوبه عين مهية الموصوف ولايلزم من عروض الصفة للموصوف بعد مرتبة خلوه عنها اجتماع النقيضين اذ الخلو عنها في مرتبة
والاتصاف بها في مرتبة اخرى ثم لما كان الوجود بحسب المصداق عين الماهية كما ان الانسانية بحسب المصداق عين
حقيقة الانسان لم يصح تجويز خلو المهية عن الوجود في الواقع بمعنى ان الوجود ليس عينها كما لايصح تجويز خلو الانسان عن
الانسانية بمعنى ان الانسانية ليست عينه وان اريد بالاتصاف والعروض ثبوت شئ لشئ في مرتبة الحكاية بحيث يكون
لهذا الثبوت الذي هو في مرتبة الحكاية منشاء واقعي فهو يحتمل معنيين الاول ان يكون في الواقع ثبوت شئ لشئ ويحكي عنه
بثبوت شئ لشئ في مرتبة الحكاية الذهنية كما يحكي عن ثبوت السواد للجسم في الواقع في مرتبة الحكاية الذهنية بثبوت السواد للجسم
فعلى هذا التقدير الصفة لاثبوت للوجود للمهية ولا اتصاف لها به الثاني ان يكون الموصوف في الواقع بحيث يصح عنه الحكاية
الذهنية بثبوت الوصف له في الملاحظة الذهنية فهذا المعنى من الاتصاف يتحقق في جميع القضايا في مرتبة الحكاية اذ الذهن

يحكم بثبوت المحمول للموضوع في جميع القضايا والاتصاف بهذا المعنى متحقق بين الماهية والوجود المطلق والوجود الخارجي والوجود
الذهني اذ الذهن يحكم على الماهية بانها موجودة في نفس الامر وفي الخارج وفي الذهن فيتحقق في مرتبة الحكاية الذهنية ثبوت
الوجود للمهية ولهذا الثبوت الذهني منشا في الواقع وهي نفس الماهية الموجودة في نفس الامر او في الخارج او في الذهن الا
ان هذا الثبوت ليس في مرتبة المحكي عنه والمصداق بل في مرتبة الحكاية الذهنية فقولنا المهية موجودة في الخارج او في نفس الامر
او في الذهن ليس حكاية عن هذا الثبوت الذهني حتى يكون تلك القضايا باسرها ذهنية كما يزعمه المحقق الدواني واتباعه فان ثبوت
كل وصف خارجيا كان او ذهنيا للموصوفة في مرتبة الحكاية الذهنية لامحالة انما يكون في الذهن فلو استوجب كون هذا الثبوت ذهنيا
كون القضايا التي يحكم فيها بهذا الثبوت ذهنية لزم ان يكون جميع القضايا ذهنية بل مناط كون القضية خارجية او ذهنية
او حقيقية نحو تحقق مصداقها لا الثبوت الذي في مرتبة الحكاية الذهنية فمنشا هذا الثبوت ومصداقه امكان في الخارج
كان هذا الثبوت والاتصاف خارجيا والقضية المشتملة عليه خارجية كقولنا الانسان موجود في الخارج فقد حكم بثبوت الوجود
للانسان في الخارج وهذا الثبوت والكان نفسه موجود في الذهن في مرتبة الحكاية الذهنية لكن منشاه ومصداقه هي الماهية
المتقررة في الخارج فيكون هذا الاتصاف خارجيا ويكون الخارج ظرفا لنفس هذا الاتصاف وان لم يكن ظرفا لوجوده والكان
منشاه ومصداقه في نفس الامر نسب هذا الاتصاف اليها ويكون القضية المشتملة عليه حقيقية كقولنا الشئ موجود والكان منشاه
ومصداقه في الذهن كقولنا مفهوم الزوجية موجود كان هذا الثبوت اتصافا ذهنيا والقضية المشتملة عليه ذهنية ويكون الذهن
بما هو ظرف لمصداقه ظرفا لنفس هذا الاتصاف وبما هو ظرف لمرتبة الحكاية ظرفا لوجود هذا الاتصاف فان فسر الاتصاف الواقعي
بانه ثبوت شئ لشئ في الواقع بمعنى انه ثبوت شئ لشئ في مرتبة الحكاية بحيث يكون له منشا في الواقع يصح عنه الحكاية بهذا الثبوت
كان صحيحا ويجب ان يكون هذا الاتصاف بحسب مصداقه ذهنيا بل الامر فيه على التفصيل الذي ذكرنا ولا مجال للمصادرة
للمحقق الدواني لانكار اتصاف الماهية بالوجود والموجود في نفس الامر اذ هذا المعنى من الاتصاف لا يوجب ان يكون بين الموصوف
والصفة والمعروض والعارض تمايز وتغاير في الواقع وبناء انكاره انما هو على ذلك ولا سبيل للنحو انساري الى القول بتحقق مرتبة
الخلو الاطلاق في كل اتصاف بهذا المعنى بل الاطلاق في الواقع انما يكون في الاتصاف بصفات الانضمامية والصفات
الانتزاعية اللاحقة بعد تحقق الموصوفات لا في مطلق الاتصاف اذ هذا المعنى من الاتصاف ليستدعي ان يكون الموصوف
والصفة متمايزين في الملاحظة الذهنية وان يكون الموصوف في الواقع بحيث يصح عنه الحكاية بثبوت الصفة له ولا يستدعي
خلو الموصوف واطلاقه عن الصفة في الواقع ولا يستوجب هذا الاتصاف ان يكون الموصوف في الظرف الذي هذا الاتصاف
حكاية عنه متميزا عن الصفة غير مخلوط بها كما يظنه المحقق الدواني وان اريد بالاتصاف والعروض الواقعي ان يكون الموصوف

في الواقع مطابقا للحكم بالصفة ومصداقا له سواء كان ذلك بانضمام الصفة اليه وبصحة انتزاعها عنه فلا ريب في ان الماهية متصفة بالوجود في الواقع بهذا المعنى وظرف هذا الاتصاف هو ظرف منشأ انتزاعه فان كان منشأ انتزاعه في الخارج فهذا الاتصاف خارجي وان كان في الذهن فهو ذهني وان كان في نفس الامر فظرفه هو نفس الامر فالاتصاف بالوجود الخارجي خارجي وبالذهني ذهني وبالمطلق واقعي ولا يستدعي هذا المعنى من الاتصاف خلو الموصوف عن الصفة في الواقع كما يظنه النحرير الساري من ان الموصوف متميز عن الصفة غير مخلوط بها في ظرف الاتصاف كما زعمه المحقق الدواني ولا تغاير الموصوف والصفة وجودا كما يتوهمه الصدر الشيرازي ولا تقدم وجود المثبت له كما حسبه السيد المحقق والعلامة القوشجي والذين يظنون ان ظرف الاتصاف بالوجود الخارجي ليس هو الخارج منهم من يقول انه هو الذهن ومنهم من يتوهم انه نفس الامر لا الخارج ولا الذهن فالآخرون اهل الزام واسخف كلاما اذ ظرف الاتصاف به لما كان هو نفس الامر ونفس الامر منحصر في الخارج والذهن وليس هو الذهن باعترافهم فتعين ان يكون هو الخارج والاولون اما ان يريدوا ان الحكاية بكون الماهية والحقيقة موجودة في الخارج انما تتحقق في الذهن او ان الامتياز بين الماهية والوجود انما هو فيه او ان العقل يصيف الماهية بالوجود في الخارج فذلك حق الا انه قليل الجدوى اذ لا يلزم من ذلك ان لا يكون القضية القائلة الماهية موجودة في الخارج خارجية صادقة ولا ان يكون الوجود الخارجي من العوارض التي يكون مصداقها خصوص تقرر الموضوع في الذهن واما ان يريدوا ان منشأ صحة انتزاع الوجود الخارجي ومصداق الحكم به هو خصوص تقرر الموضوع في الذهن فذلك باطل ببيانات سبقت ومن البين الواضح ان صدق قولنا الله سبحانه موجود ليس مرهونا بذهن ولا اذهان وايضا لا فرق بين ان يقال الماهية موجودة في الخارج وبين ان يقال الماهية متصفة في الخارج بالوجود بمعنى انها في الخارج بحيث يصح انتزاع الوجود عنها اذ صدق المشتقات التي مباديها انتزاعية وان لم يكن منوطا بقيام مباديها بموصوفاتها في الواقع اذ لا قيام لمباديها في الواقع بموصوفاتها لكن لا شك في ان وجود مناشي انتزاع مباديها في الواقع ضروري لصدق المشتقات على تلك المناشي ووجود تلك المناشي مصحح لانتزاع تلك المبادي فصدق تلك المشتقات وصحة انتزاع تلك المبادي متساوقان والعجب ان المحقق الدواني وصاحب الافق المبين مع اعترافهما بان الموجود ما قام به الوجود اما قياما حقيقيا او قياما مجازيا بمعنى قيام الشئ بنفسه الذي مآله عدم القيام بالغير وان الماهيات الممكنة موجودة بالنحو الاول والواجب سبحانه موجود بالنحو الثاني واعترافهما بان الماهيات الممكنة موجودة في الخارج يظنان ان الماهيات الممكنة ليست متصفة في الخارج بالوجود ولم يتفطنا ان القول بكونها موجودة في الخارج انما معناه ان الوجود قائم في الخارج بها وان كان قيامه بها في الخارج انتزاعيا فلا محيد من القول بكون اتصاف الماهية بها انتزاعيا خارجيا وسيأتي ان شاء الله تعالى ما يزيده بالحق وضوحا وصاحب الافق المبين فضوحا ثم ان ههنا بحثا آخر غامضا يغفل عنه

هو رأى المشاهير فضلا عن العامة والجماهير وهو انك قد عرفت ان معنى الوجود الحاصل فى الذهن لا يوجد به الاشياء لانه قائم بالذهن لا بالاشياء وقد حقق فيما سبق ان الاشياء والماهيات الموجودة فى الخارج لا تحصل فى الذهن بان الحاصل فيه اشباحها فاذا تصور الانسان مثلا وحكم الذهن عليه بانه موجود فالحاصل فى الذهن شبح الانسان دون شبح الوجود لا الانسان نفسه ولا الوجود نفسه فلا معنى لكون الانسان متصفا فى الذهن بالوجود نعم فى الذهن شبح الانسان وشبح الوجود فمعنى قولنا الانسان موجود ان ما ينتزع عنه الشبح الاول هو ما ينتزع عنه الشبح الثانى فى الخارج وليس نفس الماهية الانسانية فى الذهن متصفة بالوجود الخارجى نعم هذا التركيب الذهنى حكاية عن الاتصاف الخارجى الذى مصداقه نفس الماهية الانسانية المتقررة لا غير فافهم الحق عن مأفق البيان وانجابت ظلمات الريب والطغيان بقى فيما ذكرنا شبهة تكاد توسوس فى صدور الناظرين وهى انه لو كان نسبة الوجود الى الماهيات قاطبة نسبة الانسانية الى الانسان لزم ان يتشارك جميع الماهيات الجوهرية والعرضية بل الواجب سبحانه ايضا فى حقيقة جامعة بينها يكون هى مصداق الوجود فنقول نعم الحق ان الوجود حقيقة جامعة بين الحقائق هى مصداق الوجود بذاتها واجبة الوجود لذاتها على ما يراه الصوفية الكرام والعلماء الاعلام لواهم الله فى دار السلام وقد استوفينا الكلام فيما يتعلق بهذا المرام فى المختصر الموسوم بالروض المجود المعقود فى تحقيق حقيقة الوجود وقد كشفنا هناك ما عرض من الاوهام للضعفاء الاخفاء الهمام ولقد ارخينا الزمام فى هذا المقام اذ قد زلت فيه الاقدام وضلت فيه الافهام وطاشت السهام وحارت عقول الحكماء العظام فقد كانت هذه المسئلة من غوامض مسائل العلم الاعلى ودقائق مباحث الفلسفة الاولى وعلى فرت فيها بالقدح المعلى بفضل ربى المتفضل المنعام وله الحمد على ما له من الطول والانعام وبه الاستعانة وعليه الاعتصام انه ولى الافاضة والالهام المبحث الثانى فى تحقيق ظرف الاتصاف بالوجوب فاعلم ان الاتصاف بالوجوب كالاتصاف بالوجود حذو بحذو لان الوجوب عبارة عن ضرورة التقرر والوجود بالذات او بالغير فهو ايضا ليس صفة انضمامية زائدة على ذات الموصوف منضمة اليها فى الخارج او فى الذهن بل هو امر انتزاعى ومنشأ انتزاعه انما نفس الذات الحقة الواجبة لذاتها او الذوات المتقررة بافاضته الجاعل فان اريد بالاتصاف والعروض الواقعى ان يكون فى الخارج شيئان منحازان احدهما معروض والآخر عارض فليس اتصاف الحقائق بالوجوب اتصافا واقعيا ولا يمكن ان يتوهم ان للموصوفاتها فى الواقع مرتبة يكون هى خالية عنها فى تلك المرتبة كما زعم النحارير اذ لا يعقل للحقائق فى الواقع مرتبة لا يكون هى واجبة فيها فالحق على هذا التقدير ما ذهب اليه الصدر الشيرازى من ان الوجوب ليس عارضا للماهية فى نفس الامر لا خارجا ولا ذهنا ولا فرق فى ذلك الحكم بين الوجوب وبين مفهوم الواجب كما زعمه هذا الذاهب من ان الواجب عارض للماهيات ذهنا بخلاف الوجوب كما عرفت مفصلا فى الوجود والموجود وان اريد به ان يكون الحقيقة فى الواقع بحيث يصح انتزاع الوجوب عنها والحكاية عنها بانها واجبة فلا ريب فى

ان مفهوم الوجوب ومفهوم الواجب عارضان للحقائق بهذا المعنى فى نفس الامر وفى الخارج بحيث تنتزع عنها معنى الوجوب ومفهوم
الواجب ولا يتوقف صدق الواجب عليها وصحة انتزاع الوجوب عنها على حصولها فى الاذهان او ملاحظة العقل اياها بلحاظ هو
ظرف الغلط والتعرية حتى يظن ان ظرف الاتصاف بالوجوب هو الذهن وان الوجود الذهنى شرط لعروضه وان القضايا المعقودة
به ليست خارجية وقد اسبغنا الكلام فى ذلك كله فى المبحث الاول فان الاتصاف بالوجوب كالاتصاف بالوجود سواء بسواء
ثم الاشكال فى الاتصاف بالوجوب اللاحق واما فى الاتصاف بالوجوب السابق ففيه وجوه من الاشكال منها ان الوجوب
السابق عندهم مقدم على تقرر الممكن ووجوده ولذا سمى بالوجوب السابق مع انه لا يعقل تقدم الصفة على تقرر موصوفها ووجوده
وكيف يحكم اولا باتصاف الماهية بالوجوب ثم تتقرر ماهو صدورها عن الجاعل مع انه لا ماهية قبل الجعل والتقرر ولا يجدى القول
بان سبق الوجوب على التقرر والوجود ليس زمانيا وانما هو بالذات لان سبق الانتزاعيات على مناشيها والمكان بالذات غير معقول
اجاب عنه صاحب الاشراق المبين بوجوه الاول ان من الصفات العينية بالقياس الى موصوفاتها ما يتقدم على الموصوف باحد
الاعتبارات وذلك فى الصورة بالقياس الى الهيولى فانها من حيث هى صورة شخصية حالة فى الهيولى متاخرة عنها ومن حيث
انها صورة متقدمة عليها مقومة اياها فكذلك فليكن فى الصفات العقلية ما على تلك الشاكلة كالوجوب وقد علمت انه يشبه
الصورة من وجه فوجوب كل ماهية من حيث هو تاكد الحقيقة والوجود وصف لعرض الماهية فى لحاظ العقل ومتاخر عنها تاخرا بالماهية
ومن حيث هو يستند هو والماهية الى العلة الجاعلة اثر الجاعل ومتقدم على الماهية فى الترتب عليه الصدور عنه لست اعنى
بذلك ان هناك اثرين صادرين بل ان هناك صادرا واحدا يبدعه الجاعل فيجد العقل انه مهية كالانسان مثلا وانه ممكن ما وانه
واجب ما فى نفس الامر ويحكم انه يستند الى الجاعل الموجب من حيث نفس ذاته بما هو هو ومن حيث بحت فعليته لا بما يوصف بالامكان
وانه بما هو واجب التجوهر فى نفس الامر اسبق فى الاستناد الى الجاعل منه بحسب نفس جوهر ذاته بما هو هو وبما هو واجب الوجود فى نفس
الامر اسبق فى الاستناد اليه منه بحسب ما هو موجود فالماهية بعد لحاظ الاعتبارات او تفصيلها وتميز بعضها عن بعض محكوم عليها عند
العقل بانها اولا واجبة التجوهر من تلقاء الجاعل الموجب ثم صادرة بنفسها منه فواجبة الوجود من تلقائه فموجودة من حيثية كما الهيولى
متصورة بهذه الصورة بما هى صورة ما من تلقاء المبدء الجاعل فمتقررة الذات من وجوده فمتصورة بهذه الصورة بما هى صورة
بعينها من افاضته والفرق ان الهيولى والصورة متمايزتا الذاتين بحسب نفس الامر والوجوب ليس شيئا مباينا للذات
للماهية بل هو احد اعتبارات الماهية المجعولة فى لحاظ العقل واحد عوارضها العقلية والامكان الذى يشبه المادة من وجه والامكان
منتقدما فى قضاء العقل على استناد الماهية ووجوبها الى الجاعل لكنه ليس يستند الى الجاعل بل هو لية ضرورة الفعلية و
البطلان بحسب نفس الماهية فاذن الواجب بحسب نفس الامر مرتبة من مراتب المعلول المجعول متقدمة فى المعلولية

على سائر المراتب التي هي للمجعول في لحاظ العقل ولا يلزم من ذلك ان لا يتقدم على معروضه في العقل من حيث هو معروضه بحسب الحصول بالفعل في لحاظ العقل فالمعلول من حيث الحصول بالفعل في لحاظ العقل وذلك هو حيز الموصوفية والمعروضية يتقدم لا محالة نفس مهية المتقررة هناك على واجبيته ومن حيث الاستناد الى الجاعل بحسب نفس الامر تتقدم واجبية على نفس مهية المتقرر من جود الجاعل في نفس الامر انتهى ونحن نقول ان كل ما ذكره سفسطة وخراف لا يستاهل ان يصغى اليه ما او لا فلان قياس الصفات الانتزاعية على الصفات العينية فاسد لان الصفات العينية ممتازة في الوجود عن موصوفاتها فلها وجود غير وجود موصوفاتها في الواقع فلا يستنكف العقل في بادي الراي عن تجويز ان يكون بعض الصفات العينية بحقائقها مقدمة على موصوفاتها متقومة لها او بخصوصياتها الشخصية متاخرة عن موصوفاتها متقومة بها بخلاف الصفات الانتزاعية لانها لامتياز عن موصوفاتها بحسب الوجود في نفس الامر اذ ليس لها وجود في نفس الامر وراء وجود موصوفاتها بل وجودها في نفس الامر هو وجود موصوفاتها فلا يعقل تقدمها على موصوفاتها واما ثانيا فلان المقيس عليه اعني سبق الصورة المطلقة على الهيولى لا يجوز عند المشائية فاسد كما اشرنا اليه في المبحث الاول حيث تكلمنا على كلام المحقق الدواني في ظرف الاتصاف بالوجود واما ثالثا فلان قوله فوجوب كل مهية الى قوله الصدور عنه ليس تحته معنى لان الوجوب لما كان عبارة عن تاكد الحقيقة والوجود وصفا بعرض المهية في لحاظ العقل ويتاخر عنها تاخرا بالمهية كان متاخرا عن الماهية بانية حيثية اخذ لان الحيثية التي يتاخر بها عن الماهية اعني حيثية انه تاكد الحقيقة والوجود هي حيثية نفس ذاته وهو لا ينلج عن تلك الحيثية باي اعتبار اخذ وباية حيثية اعتبر فتجويز كون الوجوب مقدما على الماهية باعتبار ما تجويز لانسلاخ الوجوب عن كونه تاكد الحقيقة والوجود في ذلك الاعتبار فانه بما هو تاكد الحقيقة والوجود متاخر عن المهية لا محالة كما اعترف به هذا القائل واما رابعا فلان ما ذكره في بيان تقدم الوجوب على الماهية في الصدور عن الجاعل كله هذر لانه قد سلم ان هناك اثرا واحدا صادرا عن الجاعل فذلك الاثر الواحد الصادر عن الجاعل بالذات انما نفس المهية فيكون الوجوب منتزعا عنها صادرا عن الجاعل بالعرض بعين صدور المهية عنه بمعنى ان هناك جعلا واحدا متعلقا بالمهية نفسها اولا وبالذات وبالوجوب ثانيا وبالعرض ولا ريب في ان ما بالذات سابق على ما بالعرض وما بالعرض متاخر عما بالذات فيكون نفس المهية بحسب نفس جوهرها اسبق في الاستناد الى الجاعل منها بما هي واجبة التجوهر وهو الوجوب فيكون المتقرر المتاصل هو الوجوب ويكون المهية منتزعة عن الوجوب وصادرة عنه بالعرض وهذا سفسطة ظاهرة البطلان وقوله انه بما هو واجب التجوهر في نفس الامر اسبق في الاستناد الى الجاعل منه بحسب نفس جوهر ذاته بما هو هو ضرب من الهذيان لان ما هو واجب التجوهر في نفس الامر هو المهية فيكون محصله ان المهية بما هي واجبة التجوهر اسبق في الاستناد الى الجاعل من المهية بحسب نفس جوهر ذاتها بما هي هي ولا يخفى انه هذر لان الماهية بما هي واجبة التجوهر متضمنة لنفس جوهر الماهية بما هي هي ولا يعقل ان يكون الماهية بما هي معروضة لعارض سابقة في الصدور عن الجاعل على نفس جوهر الماهية واما خامسا فلان ما ذكره من التفصيل منحل

من كلام الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني حيث قال في بيان تقدم الوجوب السابق على الهيئة ووجوبها انه قد صدر عن المبدء
الاول اولا امر واحد بسيط لا كثرة فيه بحسب الخارج وهو هناك عين الممكن بالذات والواجب بالغير والموجود والحقيقة المخصوصة ثم
العقل يحلله ويفصله الى هذه الامور فالكثرة بتعمل العقل والواقع في الخارج واحد وبعد ما فصل العقل الى هذه الامور يحكم بتقدم بعضها
على بعض آخر فيقول ما لم يكن ممكنا لم يكن واجبا بالغير وما لم يكن واجبا بالغير لم يكن موجودا وما لم يكن موجودا لم يكن حقيقة مخصوصة فالوجوب
بالمعنى المصدري اعتباري ليس سابقا وبمعنى الواجب احد تفاصيل المعلول وسبقه على الموجود والماهية انما هو في الاعتبار الذهني
الغير المطابق للواقع هذا ملخص كلامه وهذا القائل ما قصر في استحالة الا انه لا يقول بتقدم الموجود على الهيئة ويقول بان اتصاف الماهية
بالوجوب والواجب بحسب نفس الامر بخلاف الصدر الشيرازي فانه يعتقد ان الموجود متقدم على الماهية وان الهيئة غير متصفة بالوجوب
اصلا لا في خارج ولا في ذهن متصفة بالواجب في الاعتبار الذهني الغير المطابق للواقع ثم هذا المقال مع ما فيه من الاستحالة مختل غاية الاختلال
لان قوله فاذن الواجب بحسب نفس الامر مرتبة من مراتب المعلول المجعول متقدمة في المعلولية على سائر المراتب التي هي للمجعول
في لحاظ العقل هو فذلكة تطويلية وهو في غاية السخافة لانه ان اراد بالواجب بحسب نفس الامر مفهوم الواجب بحسب نفس الامر فلا
ريب في انه ليس متقدما في المعلولية على نفس الماهية كيف ونفس الماهية منشار انتزاعه منشار الانتزاع سابق في المعلولية على المنتزع
لان معنى معلولية المنتزع كون منشار انتزاعه معلولا لا غير على ان هذا القائل معترف بتاخر هذا المفهوم الانتزاعي عن نفس الماهية المتقررة
في لحاظ العقل فكيف يحكم بتقدم هذا المفهوم الانتزاعي عليها في المعلولية وان اراد منشار انتزاع هذا المفهوم فهو اما نفس الماهية فلا معنى
للحكم بتقدمه على نفس الماهية من حيث الاستناد الى الجاعل بحسب نفس الامر او امر زائد على الهيئة فاما منفصل عنها فلا يكون
من تفاصيل الهيئة كما زعمه وانضم اليها فيكون فرعا للهيئة لا متقدما عليها في المعلولية بل يكون مجعولا بعد مجعولية الهيئة بجعل وراء جعلها
او منتزعا عنها فيرجع الى الشق الاول واما ساد ساقا فان قوله فالماهية بعد لحاظ الاعتبارات وتفصيلها وتمييز بعضها عن بعض محكوم
عليها عند العقل بانها اولا واجبة التجوهر من تلقاء الجاعل الموجب ثم صادرة بنفسها منه فواجبة الوجود من تلقائه فموجودة من جهة ان
اراد به ان العقل يحكم بان الهيئة واجبة التجوهر في الواقع قبل تقررها وتجوهرها وان هذا الحكم مطابق للواقع فالاشكال بحاله اذ لا يعقل
واقعية الصفة لا سيما اذا كانت انتزاعية قبل واقعية الموصوف وان اراد به ان العقل يحكم بذلك ولو حكما اختراعيا كاذبا فلا عبرة به
اذ لم يكن الوجوب على هذا التقدير سابقا على جوهر الماهية وكان الحكم بسبقه عليها خياليا باطلا واما سابعا فلان قوله كما الهيولى متصورة
بهذه الصورة بما هي صورة ما من تلقاء المبدء الجاعل فمتقررة الذات من جوده فمتصورة بهذه الصورة بما هي صورة ما بعينها
من اقاصيص اضحوكة للناظرين اذ لا يتصوران تكون متصورة بالصورة المطلقة قبل تقررها اذ هي قبل التقرر لا شيء محض فاي
شيء تتصور بالصورة ثم الصورة المطلقة التي حكم بتصور الهيولى بها قبل تقررها اما ان تكون حالة في الهيولى اولا فان كانت حالة

فى الهيولى فكيف يتصور ان يكون الهيولى قبل تقررها محلا للصورة والفطرة قاضية بان الحلول الا بعقل بدون المحل وان تقرر المحل
فرع تقرر المحل وان لم تكن حالة فى الهيولى لم يكن الهيولى متصورة بها وصورة بها وانا ثمنا فلان قوله فالمعلول من حيث
الحصول بالفعل فى لحاظ العقل وذلك هو حيز الماهية والمعروضية تقدم لا محالة نفس ماهية المتقررة هناك على واجبية فى
غاية السخافة لان ظرف الاتصاف بالوجوب ليس هو لحاظ العقل كما يتوهمه فان الاتصاف بالوجوب الاتصاف انتزاعى والماهية
الحاصلة فى لحاظ العقل ليست متصفة لانتزاعه وليست صحة انتزاعه منوطا بحصولها بالفعل فى لحاظ العقل وقد اسبغنا الكلام
فى ذلك بالامر مديه على ان هذا القائل نفسه قال ليست هذه الماهية من شرط هذا السبق وهذا الاتصاف يعنى سبق الوجوب والاتصاف
به ان يتكيف لحاظ العقل شيئا من ذلك بالفعل بل انما مناط ذلك كون الشئ فى نفسه بحيث لو راعى لحاظ العقل بالصلح يحسب حال نفسه
فى نفس الامر لان ينتزع منه ذلك بالفعل يحكم به عليه انتهى وهذا صريح فى ان ظرف موصوفية الماهية بالوجوب السابق ليس هو لحاظ
العقل بل نفس الامر وبالجملة فمثل ما ذكره جزاف لا يستحق ان يلتفت اليه فضلا عن ان يعول عليه الجواب الثانى ان كل ممكن فانما قبل
جعل الجاعل ماهية تقديرية كما للمستحيلات ثم بعد الجعل تنقلب تلك الى ماهية حقيقية وليس تصور ذلك فى المستحيلات فاذن لا سهل
لك ان تجعل الوجوب السابق قبل اعتبار تقرر ماهية الممكن متعلقا بمفهومه الذى يلحظ بازاء ماهية تقديرية فيكون يجب فى لحاظ العقل
لذلك المفهوم بايجاب الفاعل ان ينقلب من ماهية تقديرية الى ماهية حقيقية فيجعل الجاعل الماهية الحقيقية فتتصف بوجوب التقرر
بحسب الاستناد الى الجاعل المتعلق به فتتصف ايضا بوجوب الوجود بالاستناد اليه فيصير محكوما عليه بالوجوب يعبر عن ذلك بالوجوب
السابق ثم يعرض الوجوب بحسب التقرر والوجود حال التقرر والوجود ويسمى الوجوب اللاحق انتهى وهذا عجب عجاب فانه ان اراد ان
الوجوب السابق صفة للمفهوم الذى يلحظه العقل الفعل بعد وجوده فى العقل كما يدل عليه قوله متعلقا بمفهومه الذى يلحظ بازاء ماهية
تقديرية فذلك سخيف لان ذلك المفهوم موجود فى الذهن بوجود غير وجود الماهية فى الاعيان متقرر بتقرر غير تقرر لها واجب بوجوب سابق
غير وجوبها السابق فلا معنى لكون وجوبها السابق صفة لذلك المفهوم الذهنى على ان الكلام فى الوجوب السابق لذلك المفهوم الذهنى
المتقدم على تقرره ثم لا معنى لقوله فيكون يجب فى لحاظ العقل لذلك المفهوم بايجاب الفاعل ان ينقلب من ماهية تقديرية الى ماهية حقيقية
اذ لحاظ العقل لا مدخل له فى وجوب انقلاب الماهية التقديرية الى الماهية الحقيقية بايجاب الفاعل لان الايجاب والوجوب من الواقعيات
التى ليست مرهونة باللحاظ العقلى والاعتبار الذهنى وليس الوجوب منوطا بخصوص لحاظ الذهن وان اراد ان المتصف بالوجوب
السابق هى الماهية التقديرية فهذا افحش اذ الماهية التقديرية لا شئ محض قبل التقرر فكيف يجوز اتصافها بصفة واقعية محققة اعنى
الوجوب والا لغنى تعبير اللاشئ المحض بالماهية التقديرية شيئا الجواب الثالث ان الوجوب السابق على تقرر ماهية الممكن انما يكون بالحقيقة
من اوصاف ذات الجاعل فاذا تمت مقدمات تحقق المعلولية وجب للجاعل ان يبدع الماهية ثم جعلها فتجوهرت فالعقل يلحظ الماهية

المتجوهر من جهة الجاعل يقتضي انهاء في طباعها بحيث تستند عي ان يعرض لجاعلها او لا وجوب ان يبدعها ثم هي تتقرر بابداع
الجاعل اياها فتتصف بوجوب التقرر من جهة الاستناد الى الجاعل وبوجوب الايسية فيكون ايسا وهذا هو الوجوب السابق ثم
يلحقها بحسب تقررها واليسها في حال تقررها واليسها وجوب لاحق فاذن من لوازم الماهية كونها بحيث يجب مسبوقيتها باتحاب
للجاعل ان يبدع شيئا هو هي بعينها والتصافها بوجوب التقرر والايس بحسب الاستناد الى الجاعل ثم افعل نفسها وعروض هذا الوجوب
للجاعل معناه انه يصير محكوما عليه بوجوب ان يصدر عنه نفس ماهية المجعول واذا لوحظ شان الجاعل بالاضافة الى المجعول بحسب
هذا المعنى عبر عنه بالايجاب فاذن هذا المعنى وجوب باعتبار وايجاب باعتبار آخر وايضا هو وصف عارض للجاعل باعتبار وللمجعول
باعتبار آخر وان المجعول من حيث هو مجعول نفس ذاته وسنخ حقيقته وجوهر ماهيته لغت من نعوت الجاعل وشان من شئونه و
وصف من اوصافه فلا تتقضض من كون وجوبه قبل مرتبة التقرر مما يلحظ عروضه لذات الجاعل نا لجاعلية والمجعولية ثم الارتباط
الاتصالية الروحانية الملكوتية واقوى الاتصافات الخصاصية العقلانية فلا يبعد ان يكون قبارتك اقرب اليك من حبل عنك
الى ذاتك ومن ذاتك الى نفسك ومن نفسك الى جدك بمرات لامتنابية ولا متضاهية انتهى وحاصله ان الوجوب السابق عبارة
عن الايجاب فهو صفة للجاعل وهذا ماخوذ عن كلام الامام في المحصل حيث قال الممكن مالم يجب لم يوجد وذلك الوجوب لما حصل
بعد مالم يكن وكان صفا وجوديا فيستدعي موصوفا موجودا وليس هو ذلك الممكن لانه قبل وجوده معدوم فلا بد من شئ آخر يعرض
له ذلك الوجوب بالنسبة الى هذا الممكن وذلك هو المؤثر انتهى وتعقب عليه المحقق في نقد المحصل بان وجوب الممكن المقتضي لوجود الموصوف
به لا يمكن ان يكون قائما بمؤثره لانه وصف للممكن ووصف الشئ يستحيل ان يقوم بغيره والقائم بالمؤثر هو الايجاب لا الوجوب انتهى
وشنع عليه صاحب الافق المبين تشنيعا بليغا وقال اذ قد دريت سبق ذلك الوجوب على مرتبة التقرر ثم على مرتبة الوجود وكونه وصفا
للمؤثر وانه وجوب وايجاب باعتبارين وان الاثر اذا ناشئه الجاعل وابدع حقيقته يقوم به الوجوب من جهة الجاعل في لحاظ العقل
كسائر الصفات العقلية فقد احطت خبرا بان هذا التشييد ليس بسديد انتهى وانت تعلم ان تشييد صاحب الافق المبين لا فضل له
على التعيق والطنين لان الجاعل لا يتصف بالوجوب وانما يتصف بالايجاب وما ذكره من ان معنى عروض الوجوب للجاعل انه يصير محكوما
عليه بوجوب ان يصدر عنه نفس ماهية المجعول اعتراف بان الوجوب صفة لصدور ماهية المجعول عن الجاعل واما وصف الجاعل
بوجوب ان يصدر عنه ماهية المجعول فهو وصف له بحال المتعلق فلا يكون الوجوب وصفا للجاعل حقيقة ضرورة ان الوجوب حقيقة
وصف لما هو الواجب حقيقة وهو صدور المجعول عن الجاعل لا نفس الجاعل واما وجوب ان يبدع الجاعل ماهية المجعول فهو
وصف للجاعل لكنه ليس هو الوجوب السابق الذي فيه الكلام ضرورة ان الكلام في الوجوب السابق الذي هو وصف للمجعول حقيقة ووجوب الابداع ليس
بالحقيقة وصفاله غاية الامر ان هذا المعنى ملازم للوجوب الذي هو صفة المجعول الخ وذلك لا يجدي شيئا اذ لا يلزم من ذلك ان يقوم الوجوب السابق الذي هو

الكلام بالجاعل وما ذكر من ان المجعول بجوهر حقيقته نعت من نعوت الجاعل وشان من شئونه الى آخره كلام شعري اذ لا ريب في ان
ذات المجعول مباينة منفصلة عن ذات الجاعل فكيف يكون صفة المجعول قائمة بذات الجاعل وكون الجاعلية والمجعولية اتم
الارتباطات من جهة المجعول والجاعل لا يستلزم ان يكون ذات المجعول هي عينها ذات الجاعل حتى يصح ان يكون صفة المجعول قائمة بذات الجاعل
فكلامه احق بان تعجب منه من كلام المحقق ثم ان المحكم المحقق افاد في جواب الاشكال ان احق ان ذلك الوجوب امر عقلي كسائر
الصفات العقلية ويكون قائما بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه انتهى وظاهر فاسد اذ اتصاف الممكن بالوجوب ليس مرهونا
بان يكون متصورا وليس وجوده الذهني شرطا في كونه واجبا بل ربما يجب الممكن فيتقرر فيوجد ثم يتصور ويحكم عليه بالحدوث وقال المحقق
الدواني في الحواشي الجديدة على شرح التجريد لتحقيق ان الاثر الصادر عن الفاعل هو الذات والوجوب والوجود وامثالها امور منتزعة
منها لازمة لها ولا يلزم تقدم الذات عليها بالوجود فان التقدم هو الامر المصحح لدخول الفاء التفريعية ولا معنى لان يقال وجد
الانسان فوجد والفلك صار الانسان انسانا فوجد بل هو في مرتبة الانسان موجود وفي مرتبة الوجود انسان بلا تقدم ولا تاخر
اذ الوجود نفس فعلية الذات انتهى وانت تعلم ان العقل يحكم بان المعلول حين وجوده بهذا الحكم تقدم الوجوب على الوجود فالوجوب
اما في مرتبة الذات او متاخرا عنها فيلزم تقدم الذات على الوجود لتقدم الوجوب الذي هو في مرتبة الذات او متاخرا عنها على الوجود
او متقدما عليها فيلزم اتصاف الذات بالوجوب قبل فعليتها وهو غير معقول ولا يمكن ان يقال ان الاتصاف لا يستدعي فعلية
الموصوف لانه اذا لم يكن للموصوف فعلية فاي شئ يتصف والا ان يقال ان الفعلية غير الوجود والاتصاف لا بد له من فعلية
الموصوف ففي مرتبة الاتصاف بالوجوب السابق للموصوف به فعلية سابقة على وجود كما زعمه الخوانساري في حواشيه على حواشي
شرح التجريد لان الوجوب السابق كما انه سابق على وجود الموصوف به كذلك هو سابق على فعليته بل الفعلية والوجوب حسب
المصداق امر واحد فلا معنى لكون الاتصاف بالوجوب السابق في مرتبة فعلية الموصوف ومتقدما على وجوده فانظر الى ما يلزم
الاعيان المشار اليهم بالبنان كيف تخبطوا في المقال ولم يجدوا سبيلا الى التفصي عن مضيق الاشكال ونحن بفضل ربنا الكريم
المفضال سنشير عن قريب الى ما يفرج عنه الاعضال كل العقال فانتظر ومن وجوه الاشكال في الاتصاف بالوجوب السابق ان الموجود
يتوقف الاتصاف به على وجود موصوفه اما في الخارج او في الذهن لكونه وصفا ثبوتيا فلو كان المعلول الاول متصفا بالوجوب يكون
هذا الاتصاف بسبب احد الوجودين ولا يتصور ان يكون بسبب الوجود الخارجي لتقدم الوجوب عليه بالذات ولا ان يكون بسبب الوجود
الذهني لان الوجود الذهني للمعلول الاول متاخر عن وجوده الخارجي وهو عن وجوبه بهذا الاشكال قريب لما اخذ عن الاوائل قال صاحب
الافق المبين بعد ذكر هذا الاشكال اخذ مجيبا عنه ذكر الاجوبة التي عرفت حالها انه ليس من شرط هذا السبق وهذا الاتصاف ان يكيف
لحاظ العقل شيئا من ذلك بالفعل بل انما مناط ذلك كون الشئ في نفسه بحيث لو راعى لحاظ العقل الصلح هو بحسب حال نفسه في

نفس الامر لان ينتزع منه ذلك بالفعل الحكم به عليه ثم عروض وجوب صدوره من الجاعل للجاعل والاثم من بعد المتقرر هناك اى فى المعلول الاول اشد ظهورا لكون الارتباط والاختصاص هناك اتم واقوى انتهى ملخصا وانت تعلم ان ما ذكره اولا لا ينفى شيئا لان المعلول الاول اما متصف بالوجوب السابق او على الثانى تم الاستدلال لبطلان سبق الوجوب على تقرر كل ممكن ووجوده وعلى الاول لابد وان يكون للمعلول الاول نحو تقرر ووجود فى مرتبة الوجوب السابق والا لم يكن هو منشأ لصحة انتزاع معنى الوجوب اذ اللاشئ المحض لا يجوز ان يكون مصححا لانتزاع شئ فضلا عن الوجوب فاما ان يكون تقرره ووجوده فى الخارج وهو باطل بالسبق وجوبه على تقرره ووجوده فى الخارج او يكون تقرره ووجوده فى الذهن فهو متأخر عن وجوده الخارجى وهو عن وجوبه والحاصل انه مسلم انه ليس من شرط الاتصاف بالصفة الانتزاعية ان يوجد الموصوف بالفعل فى ظرف العقل وان ينتزع العقل الصفة منه بالفعل لكنه يجب ان يكون الموصوف فى نفس الامر بحيث يصح انتزاع الصفة منه ولا ريب فى ان ذلك يستدعى شيئية المنتزع منه وتقرره واما ما ذكره ثانيا فقد عرفت ما فيه فيما قبل ومن وجوه الاشكال ما ذكره صدر الشريعة قدس سره من ان الوجوب هو تاكد الوجود والفعلية فهو كيفية للوجود فكيف يتقدم عليه ومنها ما ذكره المحقق الدوانى من ان الوجوب جهة القضية فيكون القول بتقدم الوجوب على الوجود قولا بان الممكن صار موجودا بالضرورة ثم صار موجودا وهو كلام خال عن التحصيل وقد مر ذكر هذين الوجهين فى فوائح مبحث الجعل وتحقيق المقام ان المهية الممكنة فى حد نفسها ليست ضرورية الفعلية والتقرر والوجود ولا ضرورية الفعلية والتقرر والوجود فهى مذبذبة بين ان تتقرر وتكون وبين ان لا تتقرر ولا تكون ثم اذا تحقق العلة التامة لتقررها ووجودها او العلة الكافلة لبطلانها وعدمها ارتفع ذلك التذبذب وتعين تقررها ووجودها وبطلانها وعدمها للوقوع فهذا المعنى اعنى ارتفاع التذبذب وترجح احد طرفى التقرر واللاتقرر والوجود والعدم للوقوع هو المسمى بالوجوب السابق وهذا المعنى مغاير للضرورة والتاكد الذى هو كيفية للوجود والعدم واطلاق الوجوب على هذين المعنيين انما هو باشتراك اللفظ ولا يخفى ان هذا المعنى امر انتزاعى ومنشأ انتزاعه هو الفاعل المستقل التام فى اقتضاء تقرر المهية الممكنة او بطلانها المستجمع لجميع شرائط التاثير فان الفاعل المستقل هو المرجح لاحد الجانبين الرافع للتذبذب بينهما فالسابق على وجود المهية الممكنة هو منشأ انتزاع هذا المعنى اعنى العلة التامة فانها المرجحة الرافعة للتذبذب ثم العقل اذا تصور الماهية الممكنة ولاحظ ان المهية الممكنة يتساوى طرفاها بالقياس الى نفسها ولا يقع احد المتساويين ما لم يترجح حكم بانها وجبت فوجدت وعنى انها وجبت هو ان علتها رفعت التذبذب التى لها فى نفسها فهذا ما افاده الحكيم المحقق من ان ذلك الوجوب امر عقلى قائم بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه يعنى ان المتصور من الممكن محكوم عليه بذلك الوجوب فى العقل وح فلا يرد عليه ما اوردنا عليه سابقا ولان الوجوب ليس صفة منضمة الى الصورة العقلية وهو ظاهر ولا هى منتزعة منها فان ما اوجبه الفاعل هى الحقيقة المتقررة فى الواقع فهى الواجبة فتامل وما قال المحاسنى من ان وجوب المعلول انما هو من صفات المعلول والعقل يحكم ضرورة

بان المعلول وجب وجوده ولا يخطر في العقل كون العلة تامة اصلا فارجاع معنى الوجوب السابق الى تمامية العلية تحكم في غاية السقوط
لان معنى ان المعلول وجب هو انه تعين جانب تقرره وارتفع تذبذبه وهذا بحسب المصداق هو بعينه تحقق علته التامة لا غير والعقل
انما يحكم بوجوب الممكن بهذا المعنى والا معنى للوجوب السابق غير هذا فهذا هو الحق المعول عليه وصاحب الافق المبين ان حام حول هذا
التحقيق لما رآه في كلمات المحقق الدواني لكنه زاغ حبالا واحدث اختلالا لانقال ان الوجوب السابق وجوب ان يصدر المعلول عن العلة
ثم جعله من صفات العلة فصحيح كونه من صفات العلة بكون المجعول من نعوت الجاعل وقد نبهنا ك على فساده ولو انه قال بمثل ما قلنا
لسلم عن الفضائح والله ولي العصمة اذا عرفت هذا فاعلم ان الاشكال الاول والثاني انما نيوجه لو كان منشا انتزاع هذا المعنى من
الوجوب ذات الممكن والثالث ناش من عدم الفرق بين الوجوب بمعنى الترجح ورفع التذبذب وبين الوجوب بمعنى تاكد الوجود الذي
هو كيفية للوجود وكذا الرابع لان الوجوب الذي هو جهة القضية هو بمعنى الضرورة والوثاقة لا بمعنى الترجح فلا ينعقد من الوجوب
السابق القضية الضرورية هذا غاية التحقيق والله ولي التوفيق المبحث الثالث في ظرف الاتصاف بالامكان اعلم ان الامكان
هو سلب ضرورة التقرر والوجود وسلب ضرورة اللاتقرر واللاوجود سلبا بسيطا ولا ريب في ان السلب البسيط بما هو سلب
بسيط ليس له ثبوت اصلا فحقيقة الامكان اعني هذا السلب البسيط ليست عارضة لشئ بالحقيقة نعم قد يعتبر هذا السلب عدوليا او
محمولا سالبة المحمول وحينئذ يعتبر عارضا فالامكان بمعنى السلب البسيط المالم يكن عارضا لشئ لم يكن شئ ما متصفا به حقيقة فلا اتصاف
به حقيقة حتى نتكلم في ظرف الاتصاف به بل معنى اتصاف شئ بالامكان بهذا المعنى صدق الحكاية بانه ليس ضروري التقرر والوجود
ولا ضروري اللاتقرر واللاوجود وصدق هذه الحكاية لا يستدعي ان يكون موضوع هذه الحكاية موجودا في الخارج او في الذهن او
في نفس الامر لان هذه الحكاية سالبة فصدقها لا يستدعي وجود موضوعها ثم صدق الحكاية بالامكان قد يكون بمطابقتها لنفس الامر
مع قطع النظر عن خصوص ظرف الخارج او الذهن فيكون القضية المشتملة عليها سالبة حقيقية بتية وقد يكون بمطابقتها للخارج
فيكون القضية المشتملة عليها سالبة خارجية بتية وقد يكون بمطابقتها للذهن فيكون القضية المشتملة عليها قضية سالبة ذهنية
بتية فيكون ظرف الاتصاف بالامكان بهذا المعنى ظرف مصداق هذه السوالب فاذا قيل الانسان مثلا ممكن واريد انه ليس
بضروري التقرر والوجود ولا ضروري اللاتقرر واللاوجود في نفس الامر كان ظرف الاتصاف بالامكان اي الظرف الذي هو مطابق
هذه الحكاية نفس الامر واذا قيل زيد ممكن كان معناه انه ليس بضروري التقرر والوجود ولا ضروري اللاتقرر واللاوجود في الخارج
كان ظرف الاتصاف به اي الظرف الذي هو مطابق صدق هذه الحكاية هو الخارج واذا قيل الموضوعية او المحمولية ممكنة كان معناه
انها ليست بضرورية التقرر والوجود ولا ضرورية اللاتقرر واللاوجود في الذهن فيكون ظرف الاتصاف به اي الظرف الذي هو مطابق
هذه الحكاية هو الذهن واذا اعتبر الامكان سلبا عدوليا او محمول سالبة المحمول كان عارضا ويكون معروضه متصفا به اتصافا انتزاعيا

يكون منشأ انتزاعه شئ المتقرر في نفس الامر مطلقا او في الخارج بخصوصه او في الذهن بخصوصه ويكون ظرف الاتصاف به هو ظرف تقرر ذلك الشئ خارجا كان او ذهنا او مطلق نفس الامر وبالجملة فالامكان ليس من العوارض التي يكون خصوص الوجود الذهني شرطا في الاتصاف بها وما توهم صاحب الافق المبين ان الامكان من العوارض الغفلية اللاحقة بنفس الماهية بما هي هي في العقل في غاية السخافة لان الامكان بمعنى السلب البسيط ليس من العوارض اصلا وبمعنى السلب الثابت ليس من العوارض الانضمامية بل من العوارض الانتزاعية المنتزعة عن نفس الماهية والعقل ليس ظرفا لعروضه والعجب قد تعجبه على هذا ثم اصر على ما توهم فقال فان وقع في نفسك ان من المعلوم بالضرورة انه لو لم يكن في التقرر عقل عاقل وذهن ذاهن كانت المفهومات في حدود انفسها متصفة بهذه الصفات قيل لك هذا هو صحصحة الحق فان هذه الامور يعني الامكان والوجوب والامتناع عوارض الاشياء في انفسها باعتبار التقرر بالقياس الى الوجود وهي متصفة بها سواء وجدت في الاعيان او في الاذهان فالموصوف بها الماهية من حيث هي هي لا الماهية من حيث هي متقررة بالفعل متصفة باحد الوجودين فان الماهية الامكانية حال بطلانها وعدمها متصفة بالامكان من حيث هي لا بشرط بطلانها وعدمها والامكان متاخر عن مفهوم الماهية ومفهوم التجوهر والوجود لا عن تجوهر الماهية واتصافها بالوجود والمعنى بالاتصاف هناك ان العقل يجدها في حد نفسها بحيث متى وقعت في لحاظ العقل بالفعل كان شانها ان يحكم العقل عليها بالامكان لا انها في العدم كذلك والا انها اذا تقررت في الاعيان يكون لها هناك وصف وكذلك حال الامتناع والوجوب بين السابق واللاحق وبالجملة سائر العوارض العقلية قاطبة انتهى وانت تعلم ان هذا الكلام متخبط جدا فان قوله وهي متصفة بها سواء وجدت في الاعيان او في الاذهان نص على ان ظرف اتصاف الاشياء بتلك المفهومات قد يكون هو الخارج وقد يكون هو الذهن فلا يصح عد هذه المفهومات من العوارض العقلية التي ظرف الاتصاف بها خصوص ظرف الذهن وما قوله فالموصوف بها الى قوله واتصافها بالوجود فما يقتضي منه العجب اذ لا معنى لاتصاف الماهية حال البطلان بصفة اذ الماهية حال البطلان لا شئ محض فكيف يكون موصوفا بصفة بل الحق ان الماهية حال البطلان ممكنة اي ليست ضرورية التقرر والوجود ولا ضرورية اللاتقرر واللاوجود ليست بسيطة لانها حال البطلان موصوفة بالامكان وما ذكر من معنى الاتصاف لا يجدي نفعا لان وجدان العقل الماهية في حد نفسها بحيث متى وقعت في لحاظ العقل بالفعل كان شانها ان يحكم العقل عليها بالامكان لا مدخل له في كون الماهية ممكنة بل معنى كونها ممكنة هو انها ليست في حد نفسها ضرورية التقرر والوجود ولا ضرورية اللاتقرر واللاوجود سواء يجدها العقل كذلك او لا يجدها ثم ما ذكر من معنى الاتصاف انما هو في مرتبة الحكاية والكلام في مرتبة المصداق فان المراد بظرف الاتصاف هو ظرف مصداق الاتصاف كما سبق واما حال الامتناع فستعرفها فيما بعد ان شاء الله تعالى وبما ذكرنا ظهر ان ما قال المحقق الدواني من ان الامكان من المعقولات الثانية فالموصوف به انما هو الامر الذهني لا الخارجي فقولنا الانسان ممكن حكم بالامر المعقولي على الامر المعقولي في غاية السقوط فان الامكان ليس من المعقولات الثانية

التي خصوص الوجود الذهني شرط العروضها والامور الخارجية ممكنة في الخارج والا لكانت اما واجبة في الخارج او ممتنعة في الخارج فلا
معنى لنفي كونها ممكنة هذا وقد افضى الكلام بنا الى الاسهاب والله الموفق للصواب **قوله** فالانسان موجود وممكن قضية حقيقية بل
الانسان موجود خارجي وممكن في الخارج قضية خارجية والانسان موجود ذهني وممكن في الذهن قضية ذهنية والانسان موجود و
ممكن مطلقا قضية حقيقية وقد مر تفصيل ذلك تحقيقه ويجب ان يستشعر ان القضايا المعقودة بالامكان قضايا بتية ليس الحكم
فيها على موضوعات مقدرة فان الامكان في نفس الامر لا نه على التقدير كما يتوهمها خفاء الهام ضعفاء العقول اقوياء الاوهام
قوله لا ذهنية كما قيل قال في الحاشية قال السيد في حاشيته على شرح المواقف ان القضايا المعقودة بها كلها ذهنية
لعل نظره الى ظرف الاتصاف وانما هو الذهن في جميعها وان لم يكن لخصوص الوجود الذهني فيه مدخل ولهذا قال في حاشية
الحاشية الظاهر الصحيح بحكم بان المعقولات الثانية على قسمين الاول ان يكون الذهن فقط ظرفا للعروض والثاني ان يكون
الوجود الذهني شرطا للعروض وهو موضوع المنطق اذا دريت هذا فاعرف ان المعتبر في الذهنية انما هو تجرد الذهن فقط ظرف
الاتصاف من غير ان يكون للوصف تاصل في العين والا فيه خصوص حال نائب مناب حامله فالقضايا المعقودة من القسمين
ذهنية وان اعتبر فيها شرطية الوجود الذهني فينعقد من القسم الثاني ذهنية ومن الاول حقيقية لعدم مدخلية الوجود الذهني
فيه قال انتهى وهذا كله مدفوع فان القضية الذهنية هي القضية الحاكية عن الامر الذهني وقد عرفت ان القضايا الحاكية فيها بالوجوب
والامكان والوجوب وغيرها من المعقولات الثانية بالمعنى الثاني الاعم قد تكون حاكية عن الموجودات الخارجية بما هي كذلك
كقولنا الله سبحانه واجب او موجود وعالم وزيد موجود ممكن ومعلول فيكون تلك القضايا خارجية قطعا وقد تكون حاكية عن الحقائق
النفس الامرية مع قطع النظر عن خصوص الخارج والذهن فيكون تلك القضايا حقيقية وقد تكون حاكية عن الصور الذهنية فيكون
تلك القضايا ذهنية فالحكم بكون القضايا المعقودة تلك المعقولات ذهنية مطلقا او حقيقية مطلقا ونفي كونها خارجية اصلا طل
وانما ظرف الاتصاف بالمعقولات المذكورة فليس هو الذهن فقط كما عرفت فيما سبق فلا حاجة الى الاعادة **قوله** وما يكون المحكوم
عنه بهذه العبارة كلها منتحلة عن الافق المبين وهي الفاظ بلا معنى واصوات بلا مغزى فانا اذا حكمنا بان زيدا مثلا موجود فالمحكوم
عنه بهذه الحكاية هو نفس ذات زيد المتقررة في الخارج مع عزل النظر عن لحاظ العقل فان مطابق هذا الحكم هو الواقع ولا مدخل
فيه للحاظ العقل وكيف يذهب بهم عاقل الى ان صدق قولنا الله موجود منوط بلحاظ العقل ذاته الحقة المتقررة فانه صادق قطعا
قبل العقول ولو كان المحكي عنه بالوجود مطلقا او بالوجود الخارجي الماهية المتقررة مطلقا او في العين في لحاظ العقل لم تصور
صدقه الا بمطابقته للماهية المتقررة في لحاظ العقل فان صدق الحكاية انما هو بمطابقة المحكي عنه وهذا مما لا يجترء عليه فوجبلة
الانسانية فضلا عن ذي عقيدة ايمانية لو كان المحكي عنه بها ما توهم لزم صدق الكواذب وكذب الصوادق اذ لحاظ العقل لا يلزم

ان یکون مطابقا لنفس الامر فاذا کانت الماہیۃ باطلۃ ممتنعۃ فی نفس الامر متقررۃ ممکنۃ فی لحاظ العقل فی نفس الامر وحکی عنہا بانہا موجودۃ او ممکنۃ فالمحکی عنہ بہذہ الحکایۃ امکان ہی الماہیۃ المتقررۃ فی نفس الامر او فی العین فی لحاظ العقل کما توہم کانت ہذہ الحکایۃ مطابقۃ للمحکی عنہ فکانت صادقۃ اذ الصدق ہو مطابقۃ الحکایۃ للمحکی عنہ واذا کانت الماہیۃ ممکنۃ متقررۃ فی نفس الامر او فی العین ممتنعۃ باطلۃ فیہما فی لحاظ العقل وحکی عنہا بانہا ممکنۃ او متقررۃ وکان المحکی عنہ ہو ما توہم لم یکن الحکایۃ مطابقۃ للمحکی عنہ فتکون کاذبۃ فان قیل ان المحکی عنہ ہو المہیۃ المتقررۃ مطلقا او فی العین فی لحاظ العقل المطابق لنفس الامر قلنا فح یکون ما توہمہ مرتبۃ الحکایۃ لا محکیا عنہ لان ہذہ المرتبۃ ح تتصف بالمطابقۃ واللامطابقۃ لنفس الامر و الکلام علی تقدیر کون المحکی عنہ ہو المہیۃ المتقررۃ مطلقا او فی العین فی لحاظ العقل وبالجملۃ فکل ما ذکرہ بالہندیان اشبہ منہ بالبیان **قولہ** بما ہی متقررۃ مطلقا او فی العین نسخ الکتاب ہہنا مختلفۃ ففی بعضہا ور بما یکون المحکی عنہ بہا ہی المہیۃ بما ہی متقررۃ فی العین فی لحاظ العقل وہذا ہو اوفق لعبارۃ الافق المبین واسنب لسیاق عبارۃ الشرح فانہ قد بین ان القضایا المعقودۃ بالوجوب والوجود والشیئیۃ والامکان حقیقیۃ وان مصداقہا نفس الحقیقۃ المتقررۃ من حیث ہی وکان ہذا مما لا یشک فیہ فان القضایا المعقودۃ بالوجوب والوجود والشیئیۃ والامکان حقیقیۃ البتۃ ومصداقہا نفس الحقیقۃ فلا حاجۃ الی اعادۃ بیانہ وانما الاشتباہ فی القضایا المعقودۃ بالوجوب فی الخارج والوجود الخارجی وامکان الوجود الخارجی فان الظاہر ان القضایا المعقودۃ بہا خارجیۃ فلترجع ہذا الاشتباہ وبیان ان القضایا المعقودۃ بہا حقیقیۃ لا بد من بیان المحکی عنہ بتلک القضایا لیتبین کونہا حقیقیۃ وفی بعضہا وانما یکون المحکی عنہ بہا ہی المہیۃ بما ہی متقررۃ مطلقا او فی العین وہذا لا یناسب الماخذ یعنی عبارۃ الافق المبین ولا سیاق عبارۃ الشرح لکن یؤیدہ ما قال فی الحاشیۃ المعلقۃ علی قولہ متقررۃ مطلقا وہو قولہ ہذا فی مطلق الوجود والوجوب والامکان وفی الحاشیۃ المعلقۃ علی قولہ او فی العین وہو قولہ ہذا فی الوجود الخارجی والوجوب والامکان الذین ہما بحسب الوجود الخارجی واما مطلق الوجود والامکان والوجوب فی نفس الامر فمصداقہ نفس المہیۃ المتقررۃ فی عالم الواقع مع غزل النظر عن خصوصیات الظروف وان اتفق ان یکون ظرف اتصافہا بہذہ الامور ہو الذہن دون الخارج اذ فیہ خلط بحث بینہا وبین موصوفاتہا کما مر لکن الخصوصیۃ ملغاۃ انتہی **قولہ** فی لحاظ العقل امکان ہذا ظرف الثبوت التقرر للمہیۃ وکانت المہیۃ المتقررۃ فی ہذا اللحاظ مصداقا لحمل التقرر مطلقا او فی العین ومطابقا لصدقہ کانت القضیۃ ذہنیۃ لانہا حاکیۃ عن امر موجود فی الذہن بثبوت امر لہ فی الذہن فلا یکون علی ہذا سبیل الی نفی کونہا ذہنیۃ والقول بکونہا حقیقیۃ ثم کون الماہیۃ المتقررۃ فی العین فی لحاظ العقل مصداقا للقضیۃ القائلۃ الماہیۃ موجودۃ خارجیۃ او انہا ممکنۃ فی الخارج او انہا واجبۃ فیہ غیر معقول اصلا لانہ یؤدی الی

ان الموجود فی العقل موجود خارجی وهذا افحش من الهذیان فانظر الی صاحب لافق المبین کیف تخبط فی کلامه ولا یبالی این یذهب وانظر الی الشارح کیف یقتفی به تقلیدا به ولا یدری کیف المذهب الیه العاصم عن آفة التقلید وهو فی العصمة والتسدید **قوله** لا بما هی علی حال معین لا شک فی ان مصداق الامکان والوجود والوجوب الخارجیات نفس الماهیة لا حال وصفة زائدة علیها والا لم یکن الماهیة قبل لحوق تلک الصفة بها ممکنة وموجودة وواجبة لکن ذلک لا یستلزم ان لا یکون القضایا المعقودة بالوجود الخارجی والامکان والوجوب خارجیة اذ لا یشترط فی القضایا الخارجیة ان یکون مناشی محمولاتها احوالا زائدة علی الموضوعات بل مالا بد منه فی القضایا الخارجیة ان یکون مصداق محمولاتها نفس الحقیقة المتقررة فی الخارج ولا شک فی ان مصداق الموجود الخارجی وممکن الوجود فی الخارج هو الماهیة المتقررة فی الخارج فلا وجه لنفی کون تلک القضایا خارجیة فقوله ولذا لم یکن المعقود بها خارجیة فی غایة السخافة **قوله** بل حقیقیة لا یخفی ان القضایا المعقودة بالوجود الخارجی والامکان والوجوب قضایا بتیة صادقة فان کانت حقیقیة فاما ان تکون صادقة فی ضمن الخارجیة فیکون تلک القضایا خارجیة واما ان تکون صادقة فی ضمن الذهنیة فیکون تلک القضایا ذهنیة فلا معنی لنفی کونها خارجیة او ذهنیة ولیس لصدق الحقیقیة البتیة احتمال آخر وارصدقها فی ضمن الخارجیة البتیة او فی ضمن الذهنیة البتیة **قوله** وامکانه المحکی عنه بامکان الوجود الخارجی ومصداق الممکن لیس هو الماهیة المتقررة فی العین فی لحاظ العقل لان امکانها سابق علی تقررها فی العین وعلی تقررها فی العین فی لحاظ العقل فالحق ما ذکرنا سابقا من ان القضیة المعقودة بالامکان سالبة بسیطة ولیس مصداقها الماهیة المتقررة **قوله** اذ مصداق الحمل فیها لحاظ العقل المصداق اذ قد یطلق علی المحکی عنه اعنی مطابق الحمل وقد یطلق علی علة الصدق ولحاظ العقل لیس مصداقا لحمل الوجود العینی وامکانه ووجوبه بالمعنیین فلعل المعنی ان مصداق الحمل فیها نفس الحقیقة المتقررة فی العین الملحوظة للعقل بناء علی ما زعم **قوله** المتقررة فی العین من الجاعل بیان لمصداق حمل الوجود العینی فان مصداق حمل الوجود هی الماهیة المتقررة فی العین من الجاعل فی لحاظ العقل علی ما زعم وانت تعلم ان هذا لا یصح علی اطلاقه فان الموجود الخارجی صادق علی الواجب سبحانه ومصداقه هناک نفس الحقیقة الحقة لا الماهیة المتقررة من الجاعل فی لحاظ العقل **قوله** او هی بما هی لا ضروری المقرر هذا فی الامکان **قوله** او هی من حیث اقتضاء الجاعل ایاها هذا فی الوجوب لا یخفی ان هذا انما یصح علی اطلاقه فی الوجوب بالغیر لا فی الوجوب الذاتی ولا فی الوجوب المطلق ثم لا یذهب علیک ان الشارح حکم فیما سبق بان مصداق تلک الامور نفس الحقیقة المتقررة من حیث هی وههنا بان مصداقها الماهیة بما هی متقررة مطلقا او فی العین فی لحاظ العقل فبین کلامیه تهافت واضح حکم آنفا بان المحکی عنه بالامکان الماهیة بما هی متقررة

مطلقا او فی العین فی لحاظ العقل وحکم ههنا بان مصداقه لحاظ العقل نفس المهیة بما هی لا ضروری التقرر واللا تقرر من دون اعتبار
انها متقررة وبذا لیظهر تهافت وبذا کله آفة التقلید **قوله** وبذه هی التی تستعمل فی حکمة مابعد الطبیعة ای المعقولات الثانیة
بالمعنی الثانی هی المعقولات الثانیة المستعملة فی الفلسفة الاولی **قوله** ثم الحیثیة المعتبرة لما ذکروا لان موضوع المنطق
عند القدماء المعقولات الثانیة باعتبار صحة الایصال ونوقضه علیه فسر معنی المعقولات الثانیة اراد ان تعرض لحال الحیثیة
لیعلم ان الحیثیات المعتبرة فی موضوعات العلوم قد تکون اطلاقیة وقد تکون حیثیات زائدة علی نفس الموضوع کما فی
قولهم موضوع الطب بدن الانسان من حیث الصحة والمرض وموضوع الطبعی الجسم من حیث الحرکة والسکون وموضوع المنطق
المعقولات الثانیة من حیث الایصال الی مجهول تصوری او تصدیقی فالحیثیة الاطلاقیة فلا تکون مبحوثة عنها فی
العلم فلا اشکال فیها انما الاشکال فی الحیثیات الزائدة فانها تکون مبحوثة فی العلوم التی تلک الحیثیات معتبرة فی
موضوعاتها کما یبحث فی الطب عن الصحة والمرض وفی الطبعی عن الحرکة والسکون وفی المنطق عن الایصال مع ان
الموضوع مقید وینبغی ان تکون مفروغة عنها فی العلم ویجاب عنه فی المشهور بان الحیثیة المعتبرة فی موضوع الطب
لیست نفس الصحة والمرض بل صلوحهما وفی الطبعی لیست نفس الحرکة والسکون بل صلوحهما مثلا وهو لیس مبحوثا عنه
فی العلمین وانما المبحوث عنه نفس الحرکة والسکون ونفس الصحة والمرض لا الصلوح فاورد علیه ولا بان الصلوح المعتبر فی
الموضوع لیس هو مطلق الصلوح بل الصلوح المضاف الی الصحة والمرض والحرکة والسکون فما یضاف الیه الصلوح ایضا معتبر فی
القید فلا یکون مبحوثا عنه فی العلم فاجیب بان الصلوح لا یقتضی وجود ما یضاف الیه حتی یکون ما یضاف الیه قیدا فی الموضوع
فکما لا یلزم من التقیید بالامکان التقیید بالوجود لا یلزم من التقیید بالصلوح التقیید بما یضاف هو الیه فما یضاف الیه الصلوح
انما یلاحظ لمعرفة خصوصیته والمفروغ عنه فی العلم انما یکون نفس الموضوع وقیوده لا ما یلاحظ لمعرفة قیوده ایضا وثانیا
بان البحث قد یقع عن نفس الصلوح ایضا کما یبحث فی الطب ان ای بدن صالح للصحة وفی الطبعی ای جسم صالح للحرکة
وقال صدر الشریعة ان هذه الحیثیة بیان للاعراض الذاتیة المبحوث عنها فی العلم لا قید من الموضوع واورد علیه العلامة
التفتازانی بانه یلزمه تشارک العلمین فی موضوع واحد بالذات وبالاعتبار وبانه مخالف المشهور واجیب عن الثانی بان مراد
صدر الشریعة ان الحیثیة تقییدیة فی نظر الباحث ومقصورة للبحث علی بعض العوارض ولیس هذا مخالفا للجمهور والجواب
عن الاول ان اللازم ملتزم واختلاف العلمین انما هو لاجل اختلاف الحیثیة فی نظر الباحث فعلم السماء والعالم وان
شارک علم الهیئة فی الموضوع اعنی جرم العالم وفی المحمول کالکرویة الا ان الاول ینظر فیه من حیث هو هو وطبیعته والثانی ینظر فیه
من جهة الاحوال العارضة له من جهته الکلیة وقال العلامة التفتازانی ان الموضوع لما کان عبارة عن المبحوث فی العلم عن

عوارضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية بالنظر اليها اى يلاحظ فى جميع المباحث هذا المعنى الكلى لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون نحو قها للموضوع بواسطة هذه الحيثية انتهى وهذا هو الذى اختاره الشارح موافقا لبعض المتاخرين كما سيأتى شرحه والا يخفى عليك ان ما اورده هذا العلامة على صدر الشريعة وارد عليه ايضا لان القول بكون الحيثية فى نظر الباحث يوجب تجويز اشتراك العلمين فى موضوع واحد بالذات وبالاعتبار لان اختلاف الموضوع لا يكون مالم يعتبر الحيثية قيدا من الموضوع بل النظر الدقيق يحكم بان ما ذكره هو صدر الشريعة كما عرفت **قوله** ليست علة للحوق العوارض اما اولا فلان الحيثية المذكورة ربما تكون من العوارض الذاتية المبحوث عنها فى العلم فلو كانت علة للحوق العوارض الذاتية للموضوع لزم الدور واما ثانيا فلان علية الحيثية لحوق تلك العوارض ربما لا تعقل كحيثية الايصال فانها ليست علة للحوق الجنسية والفصلية مثلا المعروضتها **قوله** ولا قيد له فى نفس الامر فان معروض العوارض الذاتية ذات الموضوع لا الذات المقيدة بالحيثية وايضا لو كانت الحيثية قيدا للموضوع لما كانت مبحوثا عنها فى العلم مع انها قد يبحث عنها فيه ثم ان نفى كون الحيثية قيدا للموضوع انما هو اذا كانت الحيثية من الاعراض الذاتية للموضوع واما اذا كانت عرضا غريبا فلا بد من اعتبارها قيدا للموضوع كالاكرام المتحركة فانها موضوع لعلم الاكر و حيثية الحركة قيد لها فانها لو لم تكن قيدا كان الموضوع مطلق الكرة وح يكون الاعراض المبحوث عنها فى ذلك العلم اعراضا غريبة لها فانما هى اعراض ذاتية للكرة المتحركة فافهم **قوله** بل علة للبحث او قيد للمعروض فتلك الحيثية مقصورة للبحث على العوارض التى يلاحظ الحيثية فى البحث عنها **قوله** وذهب المتاخرون فان قيل فموضوع المنطق متعدد وهو المعلوم التصورى والمعلوم التصديقى فلا يكون المنطق علما واحدا قلنا بل موضوعه واحد وهو المعلوم الاعم من المعلوم التصورى والمعلوم التصديقى من حيث الايصال الى المجهول نعم يشكل الامر على من زعم ان التصديق ليس بعلم بل كيفية لاحقة بعد الادراك فان الموصل فى التصديقيات هى القضايا المذعنة بما هى مذعنة والموصل اليه فيها هو الاذعان بالقضية فليس هناك على رأيه ايصال معلوم الى مجهول فتامل **قوله** واليه اشار المصنف نسخ المتن ههنا مختلفة ففى بعضها وموضوعه المعقولات الثانية وفى بعضها وموضوعه المعقولات والشارح روى النسخة الثانية وشرحها **قوله** فان كثيرا ما يبحث استدل على ان موضوع المنطق هو المعلوم التصورى والتصديقى بان كثيرا ما يبحث فى المنطق عن نفس المعقولات الثانية كالذاتية والعرضية وقد تقرر فى فن البرهان ان الموضوع يكون مفروغا عنه فى العلم فلو كان موضوع المنطق هى المعقولات الثانية لم يجز البحث عنها فى العلم **قوله** واجيب عنه حاصله ان للمعقولات الثانية اعتبارين الاول اعتبار كونها معقولات ثانية فهى بهذا الاعتبار لا يبحث عنها فى المنطق بل موضوع مفروغ عنه فيه والثانى اعتبار انها عارضة

لمعقولات ثانية اخر وهي بهذا الاعتبار احوال للمعقولات الثانية واعراض ذاتية لها فيجوز ان يبحث عنها وتجعل محمولات لمسائل الصناعة ولا ضير في ذلك فان الممتنع ان يبحث عن الموضوع بما هو موضوع فالذاتية والعرضية انما يبحث عنهما من حيث انهما من الاعراض الذاتية لمعقول ثان آخر واعترض عليه بعض الشراح بانه يرجع الى تكلف مستغنى عنه وبانه مشكل في الكلي والجزئي فانقلت ان الكلي والجزئي يحملان على الخاص والعام وهما ايضا من المعقولات الثانية قلت يجعل العام والخاص ايضا محمولا في المنطق فيلزم الخلف قال وبالجملة ارجاع المحمولات كلها الى المعقول الثاني العارض للمعقول الثاني الآخر لا يتصور في بعضها وفي البعض يرجع الى تكلف مستغنى عنه انتهى وانت تعلم ان الاستدلال على نفي كون المعقولات الثانية موضوع المنطق بان المعقولات الثانية قد تقع محمولات في المسائل المنطقية انما يتم لو ثبت انها تقع محمولات على المعقولات الاولى في المسائل المنطقية وهذا غير معهود في المنطق اذ لم تعهد بعد مسئلة منطقية يكون موضوعها المعقول الاول ومحمولها المعقول الثاني فالمعقولات الثانية انما يبحث عنها في المنطق من حيث انها احوال لمعقول ثان آخر فاذ قيل في المسائل المنطقية الكلي اما ذاتي او عرضي او ان المعرف اما حد او رسم فليس المسئلة بالحقيقة ان الحيوان ذاتي والماشي عرضي وان الحيوان الناطق حد والحيوان الضاحك رسم حتى يتوهم ان المعقولات الثانية يبحث عنها في المنطق من حيث انها احوال للمعقولات الاولى وليظن ان ارجاع المحمولات في المنطق الى المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الثانية الآخر يرجع الى التكلف وانما البحث عن الكلية والجزئية فانما هو لكونهما من عوارض المفهوم وهما ايضا من المعقولات الثانية والمفهوم ليس محمولا في مسئلة من مسائل المنطق فاذكره في غاية السقوط **قوله** ثم المعلوم التصوري هذا البطال لراي المتاخرين حاصله ان المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي لا يمكن ان يجعلا موضوعين للمنطق لانه ان اريد بكونهما موضوعين للمنطق ان مفهومهما موضوع للمنطق فذلك صريح البطلان اذ مفهومهما ليس موصلا ولا صالحا لان يثبت له العوارض المبحوث عنها في المنطق كالجنسية والفصلية وغيرهما وان اريد ان مصداقهما موضوع للمنطق فاما ان يراد ان مصاديقهما مطلقا موضوع المنطق فذلك ايضا باطل اذ المعلومات كالحيوان وغيره مطلقا ليست يبحث عن احوالها في المنطق اذ البحث فيه عن الموصل القريب والبعيد انما هو على وجه العموم ومصاديق هذين المفهومين كالحيوان والناطق او كالقضية القائلة العالم متغير وامثالها لا تصلح بدوا نها لان يبحث عن احوالها على وجه العموم ما لم يلاحظ بحيثية عامة واما ان يراد ان مصاديقهما من حيث انها معروضة للمعقولات الثانية موضوع للمنطق ويبحث فيه عن احوالها فحينئذ يرجع البحث الى احوال المعقولات الثانية فيكون الموضوع للمنطق هي المعقولات الثانية هذا محصل كلام الشارح وفي عبارته مسامحة من وجهين الاول في قوله لان يبحث عنهما

وحق العبارة ان يقال الان يبحث عن احوالهما والثانى فى قوله او ما صدقا عليه من المعقولات الاولى لان ما صدق عليه المعلوم التصورى والمعلوم التصديقى لا ينحصر فى المعقولات الاولى فان المعلوم التصورى والمعلوم التصديقى يصدقان على المعقولات الثانية ايضا ويكون بعضها موصلا الا ان تفسير ما صدقا عليه بالمعقولات الاولى ليس فى محله وتحقيق المقام ان المنطق باحث عن احوال ما هو موصل الى علم تصورى او علم تصديقى من حيث انه موصل ولا شبهة فى ان الموصل انما هى المعلومات التصورية والتصديقية كالحيوان الناطق الموصل الى تصور الانسان وكقولنا الانسان حيوان وكل حيوان جسم الموصل الى التصديق بان الانسان جسم لكن الموصل فى الاول هو الحيوان الناطق من حيث انه محمول فى الثانى ذلك القول المؤلف من حيث انه شكل اول فمفهوم المعلوم التصورى والمعلوم التصديقى ليس بموصل فالمنطق ليس باحثا عن احوال ذلك المفهوم وانما الموصل مصاديقه من حيث انها معروضات لمفاهيم الكلية والذاتية والعرضية والحدية والرسمية والموضوعية والمحمولية والقضية والقياسية الى غير ذلك من المعانى التى لها مدخل فى الايصال والتعلق به واما خصوصيات ذوات تلك المصاديق والجهات التى لا مدخل لها فى الايصال فهى بمعزل عن بحث المنطق ولا يخفى ايضا ان مفاهيم المعرفية والحجية والحدية والرسمية والقياسية والشكلية ليست موصلة الى تصور حقيقة او تصديق قضية بل الموصل اليها هى المعلومات المعروضات لتلك المفهومات فالقدماء ان ارادوا بكون موضوع المنطق هى المعقولات الثانية ان مفهوم المعقول الثانى موضوع المنطق فذلك صريح البطلان فان مفهومه اعنى مفهوم ما يكون ظرف عروضه الذهن ليس موصلا ولا معروضا للعوارض المبحوث عنها فى المنطق وان ارادوا به ان ما يصدق عليه هذا المفهوم كالمعرفية والحدية والحجية والقياسية وغيرها موضوع المنطق فهذا ايضا باطل فان تلك المفاهيم ليست موصلة الى تصور وتصديق بل الموصل اليها المعلومات المعروضة لتلك المفاهيم وان ارادوا به ان موضوع المنطق هى تلك المعقولات الثانية العارضة للمعقولات مطلقا من حيث تنطبق عليها وتتعدى احكامها اليها فذلك صحيح لان المسئلة القائلة السالبة الدائمة تنعكس كنفسها مثلا حاكمة على ما يصدق عليها السالبة الدائمة بانه ينعكس الى ما يصدق عليها السالبة الدائمة فموضوع هذه المسئلة معقول ثان من حيث انه منطبق على معلومات كقولنا لا شئ من الحيوان بحجر وقولنا لا شئ من القياس بمركب من سالبتين مثلا فيتعدى هذا الحكم الكلى الى تلك المعلومات فالمثبت له لهذا المحمول هى تلك المعلومات والمحكوم عليه بمعنى ما حصل فى العقل عند حكمه بالمجموع هو ذلك المعقول الثانى المنطبق على تلك المعلومات وقس على ذلك حال موضوعات سائر المسائل المنطقية ومحمولاتها فموضوع كل مسئلة منها معقول ثان منطبق على معلومات هى معروضاته ومحمولها معقول ثان آخر ثابت لمعروضات

ذلك المعقول الثاني بما هي معروضة سواء كان تلك المعلومات معقولات اولى او معقولات ثانية وما يورد على القدماء
من انه قد يبحث في المنطق عن نفس المعقولات الثانية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية مع انه لا يبحث في العلم
عن نفس موضوعه في غاية السقوط لان المبحوث عنه في المنطق هو المعقول الثاني المحمول على معقول ثان آخر على
نحو ما عرفت فهو باحث عن احوال المعقول الثاني نعم لو كان في المنطق مسئلة موضوعها من المعقولات الاولى ومحمولها
معقول ثان كان لهذا الايراد وجه وما ما في شرح المطالع من انه ان اريد بان المنطق يبحث عن الكلية والجزئية والذاتية
والعرضية وجود انها فليس من المسائل اذ المسئلة ما يطلب فيه التصديق وان اريد به انه يطلب التصديق
بثبوتها للاشياء فليس من المنطق بل هو وظيفة الفلسفة فلعل المراد به ما ذكرنا اعني ان المنطق لا يبحث عن اثبات
معقول ثان لمعقول اول والا فكون المعقولات الثانية محمولات في المسائل المنطقية لا ينكر هذا تحقيق مذهب
القدماء المتأخرون فان اراد ان موضوع المنطق مفهوم المعلوم التصوري او التصديقي فذلك لا يصح كما عرفت
وان اراد ان مصاديقه موضوع المنطق فان اراد انها بذواتها مع عزل النظر عن كونها معروضة للمعقولات الثانية
موضوع المنطق فذلك ايضا باطل كما عرفت وان اراد ان مصاديقه من حيث انها معروضة للمعقولات الثانية
موضوع المنطق فذلك حق لا ينكره ان هذا هو بعينه ما قلناه ومن هنا يظهر ان مذهب القدماء وانما الفرق في التعبير فالقدماء يقولون
ان موضوع المعقولات الثانية العارضة للمعلومات المنطبقة عليها بحيث تتعدى احكامها اليها والمتأخرون يقولون ان
موضوعه المعلومات المعروضة للمعقولات الثانية المجعولة في المسائل اوصافا عنوانية لتلك المعلومات لاجراء
الاحكام عليها اعتبار حيثية الايصال في بيان الموضوع فرتبة على ان القدماء انما اراد والمعقولات الثانية المنطبقة
على المعلومات لانها الموصلة دون المعقولات الثانية لا من حيث الانطباق عليها وعلى ان المتأخرين انما اراد والمعلومات
المعروضة للمعقولات الثانية لانها الموصلة لا المعلومات مطلقا فهذا هو القول الفصل الذي لا محيد عنه والله الموفق للصواب

قوله ومن ظن توهم بعض القدماء ان موضوع المنطق الالفاظ من حيث الدلالة على المعاني لما راوا ان المنطق يقال فيه
ان الحيوان جنس الناطق فصل والحيوان الناطق حد وان كل ج ب وكل ب ا قياس فتوهموا ان الالفاظ هي
موضوع المنطق وهذا ضلال مبين فان نظر المنطقي انما هو في المعاني المعقولة فانها الموصلة الى المجهولات دون
جانب الالفاظ انما هي بالعرض لتوقف الافادة والاستفادة عليها وتعذر ترتيب المعاني بدون تخيلها **قوله** تفصيله
ان اصول المطالب اربع قال المحقق في شرح منطق الاشارات المطالب العلمية تنقسم الى اصول وفروع والاصول
هي الكلية التي لا بد منها ولا يقوم غيرها مقامها وتسمى الامهات والفروع هي الجزئية التي عنها بد في بعض المواضع

ویمکن ان یقوم غیرہا مقامہا والامہات قد قیل انہا ثلثۃ ہی بالقوۃ ستۃ وہی مطلب ما وہل ولم لان کل واحد یشتمل علی مطلبین وقد قیل انہا اربعۃ واضیف الیہا مطلب ای فصار اثنان للتصور وہما ما وای واثنان للتصدیق وہما ہل ولم ثم قال فی شرح قول الشیخ ومنہا مطلب ای شئ ولیطلب تمیز الشئ عما عداہ قد لا یعد ہذا المطلب فی الاصول لان ما مما یغنی عنہ اذ جوابہ یشتمل علی جمیع الذاتیات ممیزۃ کانت او غیر ممیزۃ وقد یعد فیہا لانہ بعد الجواب عما ہو فی حال الشرکۃ یتعین بمطلب تمیز کل واحد من مختلفات الحقائق بالفصول ولا یقوم غیرہ مقامہ ثم قال بعد ذلک وہہنا نکتۃ وہی ان المطالب کما اکثرہا المکثرون فللمقللین ان یقللوہا بان یجعلوا اصولہا اثنین مطلبا للتصور ومطلبا للتصدیق ویطوی الباقیۃ فیہما وعلی ہذا التقدیر یمکن ان یطوی مطلب لم فی مطلب ما حتی یکون الامہات ہی مطلبی ما وہل للان مطلب ما یغنی عنہ ویقوم مقامہ فیقال ما علتہ وما سببہ قال الشیخ فی صدر المقالۃ الرابعۃ من الفن الخامس من برہان الشفاء المطالب وانکان للمکثران یکثرہا بالای والکم والکیف فانہا بحسب ما یبحث عنہ فی ہذا الموضع اربعۃ اثنان داخلان فی الہل احدہما ہل یوجد الشئ ای علی الاطلاق والثانی ہل یوجد الشئ شیئا مثل انہ ہل یوجد الجسم مرکبا من اجزاء غیر متجزیۃ وکلا واحد من مطلبی الہل یتبعہ مطلب اللم وتفصیل ذلک مطلب ما دائما مطلب الای فمن التوابع لمطلب ما ثم قال بعد کلام فقد بان من ہذا ان المطالب ترجع الی ہل الشئ والی ما الشئ وان مطلب اللم بحث ما عن مطلب ما الشئ بوجہ لانہ ما الاوسط انتہی وبالجملۃ فالاختلاف فی حصر امہات المطالب فی اربعۃ او ثلثۃ او اثنین یرجع الی التفصیل والاجمال فمن استحسن التفرقۃ والتفصیل بینہا کثرہا ومن استحسن الاجمال قللہا وطوی بعضہا فی بعض ولا عائبۃ فی شئ من التقلیل والتکثیر فان مرجع ہذا الاختلاف الی الاختلاف فی التسمیۃ لا غیر فما قال بعض الشراح من ان ما ذکرہ المصنف من ان امہات المطالب اربع ینافی ما فی الحاشیۃ القدیمۃ من ان القوم حصروا امہات المطالب فی ثلثۃ والظاہر ما فی المتن لانہ لا یمکن ارجاع ای الی ما بان یقال حاصل ای شئ ما یمیزہ لانہ ان یرجع الی ما الشارحۃ فیکون المقصود شرح مدلول المیز وان ارجع الی ما الحقیقیۃ فیکون المقصود طلب حقیقۃ بعد العلم بوجودہا ولا یخفی ان مقصود السائل لا یکون واحدا منہما فہو مطلب براسہ ناش من الغفلۃ عن النکتۃ التی ذکرہا المحقق ومن ادرج مطلب ای تحت مطلب ما نظر الی ان جواب ما الاشتمالہ علی المیز لکون المیز مندرجا فی الحد او الرسم الاسمی الذی ہو جواب ما الشارحۃ وفی الحد او الرسم الذی ہو جواب ما الحقیقیۃ مغن عن جواب ای شئ فلا حاجۃ الی اعتبارہ مطلبا براسہ بعد اعتبار مطلب ما ومن اعتبرہ مطلبا براسہ نظر الی انہ قد یحتاج بعد الجواب عما ہو فی حال الشرکۃ الی طلب تمیز کل واحد من الاشتراکات المختلفات الحقائق بالفصول والامر فی ہذا الاختلاف الراجع الی التسمیۃ سہل **قولہ** فما لطلب التصور لا شک فی ان کل علم

ذلک المعقول الثانی بما ہی معروضاتہ سواء کان تلک المعلومات معقولات اولی او معقولات ثانیۃ وما یورد علی القدماء
من انہ قد یبحث فی المنطق عن نفس المعقولات الثانیۃ کالکلیۃ والجزئیۃ والذاتیۃ والعرضیۃ مع انہ لا یبحث فی العلم
عن نفس موضوعہ فی غایۃ السقوط لان المبحوث عنہ فی المنطق ہو المعقول الثانی المحمول علی معقول ثان آخر علی
نحو ما عرفت فہو باحث عن احوال المعقول الثانی نعم لو کان فی المنطق مسئلۃ موضوعہا من المعقولات الاولی ومحمولہا
معقول ثان کان لہذا الایراد وجہ واما ما فی شرح المطالع من انہ ان اریدبان المنطق یبحث عن الکلیۃ والجزئیۃ والذاتیۃ
والعرضیۃ من حیث حصولہا فی الذہن فلیس من المسائل اذ المسئلۃ ما یطلب فیہا التصدیق وان اریدبہ انہ یطلب بالتصدیق
ثبوتہا للاشیاء فلیس من المنطق بل ہو وظیفۃ الفلسفۃ فلعل المراد بہ ما ذکرنا اعنی ان المنطق لا یبحث عن اثبات
معقول ثان لمعقول اول والا فکون المعقولات الثانیۃ محمولات فی المسائل المنطقیۃ لا ینکر ہذا تحقیق مذہب
القدماء واما المتاخرون فان ارادوا ان موضوع المنطق مفہوم المعلوم التصوری والتصدیقی فذلک لا یصح کما عرفت
وان ارادوا ان مصادیقہ موضوع المنطق فان ارادوا انہا بذواتہا مع غض النظر عن کونہا معروضۃ للمعقولات الثانیۃ
موضوع المنطق فذلک ایضا باطل کما عرفت وان ارادوا ان مصادیقہ من حیث انہا معروضۃ للمعقولات الثانیۃ
موضوع المنطق فذلک حق لا یبکر لان ہذا ہو بعینہ ما تقتضیہ مذہب القدماء وانما الفرق فی التعبیر فالقدماء یقولون
ان موضوعہ المعقولات الثانیۃ العارضۃ للمعلومات المنطبقۃ علیہا بحیث تتعدی احکامہا الیہا والمتاخرون یقولون ان
موضوعہ المعلومات المعروضۃ للمعقولات الثانیۃ المجعولۃ فی المسائل اوصافا عنوانیۃ لتلک المعلومات لاجراء
الاحکام علیہا باعتبار حیثیۃ الایصال فی بیان الموضوع قرینۃ علی ان القدماء انما ارادوا المعقولات الثانیۃ المنطبقۃ
علی المعلومات لانہا الموصلۃ دون المعقولات الثانیۃ لا من حیث الانطباق علیہا وعلی ان المتاخرین انما ارادوا المعلومات
المعروضۃ للمعقولات الثانیۃ لانہا الموصلۃ لا المعلومات مطلقا فہذا ہو القول الفصل الذی لا محید عنہ واللہ الموفق للصواب

قولہ ومن ظن توہم بعض القدماء ان موضوع المنطق الالفاظ من حیث الدلالۃ علی المعانی لما راوا ان المنطق یقال فیہ
ان الحیوان جنس الناطق فصل والحیوان الناطق حد وان کل ج ب وکل ب ا قیاس فتوہموا ان الالفاظ ہی
موضوع المنطق وہذا ضلال مبین فان نظر المنطقی انما ہو فی المعانی المعقولۃ فانہا الموصلۃ الی المجہولات دون رعایۃ
جانب الالفاظ انما ہی بالعرض لتوقف الافادۃ والاستفادۃ علیہا وتعذر ترتیب المعانی بدون تخیلہا **قولہ** تفصیلہ
ان اصول المطالب اربع قال المحقق فی شرح منطق الاشارات المطالب العلمیۃ تنقسم الی اصول وفروع والاصول
ہی الکلیۃ التی لا بد منہا ولا یقوم غیرہا مقامہا وتسمی الامہات والفروع ہی الجزئیۃ التی عنہا بد فی بعض المواضع

ویمکن ان یقوم غیرہا مقامہا والامہات قد قیل انہا ثلثۃ ہی بالقوۃ ستۃ وہی مطلب ما وہل ولم لان کل واحد یشتمل علی مطلبین وقد قیل انہا اربعۃ واضیف الیہا مطلب ای فصار اثنان للتصور وہما ماوای واثنان للتصدیق وہما ہل ولم ثم قال فی شرح قول الشیخ ومنہا مطلب ای شئ ولیطلب تمیز الشئ عما عداہ قد لا یعد ہذا المطلب فی الاصول لان ما مما یغنی عنہ اذ جواب یشتمل علی جمیع الذاتیات ممیزۃ کانت او غیر ممیزۃ وقد یعد فیہا لانہ یعد الجواب عما ہو فی حال الشرکۃ یتعین بمطلب تمیز کل واحد من مختلفات الحقائق بالفصول ولا یقوم غیرہ مقامہ ثم قال بعد ذلک وہہنا نکتۃ وہی ان المطالب کما اکثرہا المکثرون فللمقللین ان یقللوہا بان یجعلوا اصولہا اثنین مطلبا للتصور ومطلبا للتصدیق ویطوی الباقیۃ فیہما وعلی ہذا التقدیر یمکن ان یطوی مطلب لم فی مطلب ما حتی یکون الامہات ہی مطلبی ماوہل لان مطلب ما یغنی عنہ ویقوم مقامہ فیقال ما علتہ وما سببہ قال الشیخ فی صدر المقالۃ الرابعۃ من الفن الخامس من برہان الشفاء المطالب والامکان للمکثران یکثرہا بالای والکم والکیف فانہا بحسب ما یبحث عنہ فی ہذا الموضع اربعۃ اثنان داخلان فی الہل احدہما ہل یوجد الشئ ای علی الاطلاق والثانی ہل یوجد الشئ شیئا مثل انہ ہل یوجد الجسم مرکبا من اجزاء غیر متجزیۃ وکلواحد من مطلبی الہل یتبعہ مطلب اللم وتفصیل ذلک مطلب ما دائما مطلب الای فمن التوابع لمطلب ما ثم قال بعد کلام فقد بان من ہذا ان المطالب ترجع الی ہل الشئ والی ما الشئ وان مطلب اللم بحث ما عن مطلب ما الشئ بوجہ لانہ ما الاوسط انتہی وبالجملۃ فالاختلاف فی حصر امہات المطالب فی اربعۃ او ثلثۃ او اثنین یرجع الی التفصیل والاجمال فمن استحسن التفرقۃ والتفصیل بینہا کثرہا ومن استحسن الاجمال قللہا وطوی بعضہا فی بعض ولا عائبۃ فی شئ من التقلیل والتکثیر فان مرجع ہذا الاختلاف الی الاختلاف فی التسمیۃ لا غیر فما قال بعض الشراح من ان ما ذکرہ المصنف من ان امہات المطالب اربع بنا فی ما فی الحاشیۃ القدیمۃ من ان القوم حصروا امہات المطالب فی ثلثۃ والظاہر ما فی المتن لانہ لا یمکن ارجاع ای الی ما بان یقال حاصل ای شئ ما یمیزہ لانہ ان یرجع الی ما الشارحۃ فیکون المقصود شرح مدلول الممیز وان ارجع الی ما الحقیقیۃ فیکون المقصود طلب حقیقۃ بعد العلم بوجودہا ولا یخفی ان مقصود السائل لا یکون واحدا منہما فہو مطلب براسہ ناش من الغفلۃ عن النکتۃ التی ذکرہا المحقق ومن ادرج مطلب ای تحت مطلب ما نظرا الی ان جواب ما الاشتمالہ علی الممیز لکون الممیز مندرجا فی الحد او الرسم الاسمی الذی ہو جواب ما الشارحۃ وفی الحد او الرسم الذی ہو جواب ما الحقیقیۃ مغن عن جواب ای شئ فلا حاجۃ الی اعتبارہ مطلبا براسہ بعد اعتبار مطلب ما ومن اعتبرہ مطلبا براسہ نظرا الی انہ قد یحتاج بعد الجواب عما ہو فی حال الشرکۃ الی طلب تمیز کل واحد من المشترکات المختلفات الحقائق بالفصول والامر فی ہذا الاختلاف الراجع الی التسمیۃ سہل **قولہ** فما لمطلب التصور لا شک فی ان کل علم

مطلوب لا بد له من طالب والعلم المطلوب اما التصور او تصديق فالمطلوب الاول اما تصور الشئ بحده او رسمه او تميزه عما عداه بحسب جوهره او عرضه والاول مطلب ما والثاني مطلب ای والمطلب الثاني اما التصديق بكون الشئ موجودا في نفسه او بكون الشئ موجودا على صفة وهذا مطلب هل وامّا العلم لعلية التصديق بالعقد وهذا مطلب لم فهذه اصول المطالب على تقدير تفصيلها وتكثيرها وقد اختلفوا في مطلب ما فقال بعضهم ما سوا كانت شارحة او حقيقية لطلب التصور مطلقا سوا كان بالوجه او بالكنه فيقع الحد والرسم في الجواب غاية الامر ان الحد اولى بالوقوع في الجواب من الرسم اذ العلم بالحد اتم واكمل من العلم بالرسم وهذا هو الذي ذكره الشارح في الشرح اولا ونقل الشارح عن المحقق الدواني في حاشيته على شرح المطالع ان ما الشارحة لطلب التصور مطلقا سوا كان بالكنه او بالوجه وما الحقيقية لطلب التصور بالكنه فقط وقال هذا المحقق في الشارحة القديمة ان الرسم ايضا يقع في جواب ما هو في الجملة غاية الامر ان يكون وقوعه في الجواب على سبيل التوسع والاضطرار والى هذا القول الثالث ذهب المصنف وذهب الصدر المعاصر للمحقق الدواني الى امتناع وقوع الرسم في الجواب مطلقا في بعض اقاويله لكن نظهر من بعض اقاويله انه يجوز وقوع الرسم في جواب ما الشارحة دون ما الحقيقية فيرجع مذهبه الى ما قال المحقق في حاشية شرح المطالع وذهب صاحب لاق المبين الى ان ما سوا كانت شارحة او حقيقية لا يصلح سوالا وجوابا الا بجوهريات الحقيقة فلا يقع في جوابها مطلقا الا الحد ولكن الحد وداعم من ان تكون توسعية او حقيقية وقال بعض المتاخرين ان كلمة ما في اللغة سوال عن الماهية وفي اصطلاح اليساغوجي عن تمام الماهية المختصة او المشتركة وفي اصطلاح فن البرهان عما يعرف الشئ حدا كان او رسما فهذه خمسة اقوال والحق هو الاول لان التصور اما بالكنه او بالوجه وكما ان التصور بالكنه يكون مطلوبا كذلك التصور بالوجه يكون مطلوبا فلا بد للتصور بالوجه اذا كان مطلوبا من طالب لا يصلح لطلبه الا ما فيكون ما لطلب التصور مطلقا سوا كان بالكنه او بالوجه بلا توسع واضطرار فيقع الرسم في جواب ما حقيقة سوا كانت ما حقيقية او شارحة نعم قد اصطلح القوم في فن اليساغوجي على ان العرضي لا يقع في جواب ما هو لكن عقد الاصطلاح في فن خاص لا يستلزم ان لا يقع الرسم في جواب ما اصلا وان لا يكون الرسم مطلوبا وقد نقل عن الشيخ عمر الخيام ان مطلب ما هو السوال عن حقيقة الشئ وماهيته فيكون الجواب اما تحديدا او ترسيما واما شرحا للاسم وتبيينا له ولا يكون هذا الطلب حاصرا لجواب المجيب بين طرفي الايجاب والسلب بل يكون الجواب الى المجيب يأتي بما شاء وبما يراه حدا لذلك الشئ او معرفا له انتهى وهذا ظاهر في ان الرسم يقع في جواب ما شارحة كانت او حقيقية ونقل عن الشيخ الرئيس انه قال في عيون الحكمة المطلوب بما تعرف شرح الاسم فان كان الشئ موجودا فيطلب بما الحقيقية حده او رسمه الحد من اجناس وفصول والرسم من اجناس وخواص انتهى وما قال الصدر الشيرازي وابنه من ان عبارة عيون الحكمة في النسخة المصححة بكذا فيطلب ما الحقيقية حده

ورسمه والمعنى ان المطلوب بما الشارحة لعرف شرح الاسم وبيان معنى اللفظ فان كان معنى اللفظ موجودا كان مطلب ما الشارحة حد ذلك الموجود ان كان حده معنى الاسم ورسمه ان كان رسمه مغناه فيكون الواقع فى جواب ما الشارحة ما هو حد لذلك الموجود او الرسم له بالحقيقة وان لم يكن الواقع فى جوابها هو حده ورسمه من حيث هما حد ورسم بل من حيث هما معنى الاسم ففيه تصحيف سخيف بل معنى كلام الشيخ ان المطلوب بما قبل العلم بوجود الشئ لعرف شرح الاسم فان كان الشئ موجودا فيطلب بما الحقيقية التى هى متاخرة عن البسيطة بسيطة حده او رسمه لو كان مراد الشيخ ما ذكره عند بيان جواب ما الشارحة فقط لم يكن لقوله فان كان الشئ موجودا فيطلب الخ فائدة لان المطلوب بما الشارحة لعرف شرح الاسم من دون تعرض لكون المسمى موجودا او غير موجود وجوابها هو المعرف الا اسمى على انه على هذا التقدير يكون هذا الكلام ساكتا عن ذكر ما الحقيقية التى هى العمدة وبالجملة فلا ريب فى صحة وقوع الرسم فى جواب ما شارحة كانت او حقيقية فان التصور بالرسم مطلوب لا بد له من طالب ولا يصلح لطلبه الا ما وما قال الغياث المنصور من انه ان اريد انه يجب ان يدخل الرسم تمامه فى مطلب احد فذلك غير لازم الا ترى ان الحد الناقص ليس كذلك وان اريد به انه يجب ان يدخل الرسم ولو فى مطلبين بان يدخل بعض اجزائه فى مطلب وبعض آخر فى مطلب آخر فهنا كذلك اذ الجنس داخل فى مطلب ما والخاصة فى مطلب اى شئ فى عرضه ساقطا اذ التصور بالرسم مطلب احد لا بد له من طالب احد ولا يكفى دخول اجزائه فى مطلبين مطلب ما ومطلب اى ولو كان كذلك لم يكن الحد التام ايضا داخلا فى مطلب ما فان الجنس داخل فى مطلب ما والفصل فى مطلب اى شئ وما قال من ان الحد الناقص غير داخل فى مطلب احد ممنوع بل هو داخل عندنا فى مطلب ما قال العلامة التفتازانى فى التلويح ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية او لا وعلى الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشئ او وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقى يفيد تصور الماهية فى الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمى يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا ثم قال التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهيته الثابتة فى نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقى البتة لانه جواب لما التى بحسب الحقيقة وهى متاخرة عن بل البسيطة الطالبة لوجود الشئ المتاخر عن ما التى لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه انتهى وهو صريح فى ان التعريف الحقيقى الذى هو جواب ما الحقيقية يفيد تصور الماهية بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما فالحد الناقص داخل فى مطلب ما الحقيقية واستدل المحقق الدوانى فى الحاشية القديمة على جواز وقوع الرسم فى جواب ما بان القوم حصروا امهات المطالب فى مطلب ما ومطلب هل ومطلب لم ثم عمموا مطلب ما الى ما هو لطلب شرح الاسم والى ما هو لطلب الماهية الحقيقية و

مطلب ہل الی البسیطۃ والمرکبۃ وحکموا بان مطلب ما الاسمیۃ متقدم علی جمیع المطالب معللین بانا مالم نعرف شرح قول القائل
ہل غنقاء مغرب موجود لم یمکننا ان نحکم علیہ بالنفی والاثبات فیجب ان یکون ہذا الجواب الشارح للاسم قبل مطلب ہل ومالم
نعرف ان الشئ موجود ثابت لم یمکننا ان نحقق ذاتہ اولا یکون للمعدوم ذات حقیقۃ فلولا انہم ارادوا بہ ما یعم الحد والرسم
بل التعریف اللفظی ایضا لم یصح منہم ہذا الحکم لجواز ان یعلم رسمہ مثلا ثم یطلب ہلیتہ البسیطۃ الی آخر المطالب ہذا ظاہر ثم
قال فظہر ان الرسم یقع فی مطلب ما ہو فی الجملۃ غایۃ ما فی الباب ان یکون وقوعہ علی سبیل التوسع والاضطرار کما صرح
بہ فی شرح الاشارات وہذا لو تم دل علی جواز وقوع الرسم فی جواب ما الشارحۃ فی الجملۃ ولا یدل علی جواز وقوعہ فی جواب
ما الحقیقیۃ اصلا فان المحکوم علیہ بالتقدم علی مطلب ہل البسیط ہو مطلب ما الشارحۃ ولعل معاصرہ لا ینازعہ فی
جواز وقوع الرسم فی جواب ما الشارحۃ فانہ قال بعد ما نقل کلام الشیخ فی عیون الحکمۃ الذی مر ذکرہ آنفا لا اختفاء فی ان
ذلک کما صرح بہ مطلب ما الشارحۃ ولا فی ان المسائل التی کلامنا فیہا ہی ما الحقیقیۃ وقد ذکرنی اثناء مجاوبتہ ما یدل علی انہ
لا ینازع فی جواز وقوع الرسم فی جواب ما الشارحۃ کما سیلوح انشاء اللہ تعالی عن قریب فہذا الاستدلال لا یجدی المحقق
شیئا لان منشاء النزاع بینہ وبین معاصرہ ہو ان شارح التجرید قال اذا سئل عن الضاحک بما ہو یجاب بالکاتب فاعترض
علیہ الصدر بانہ لا یصح ان یجاب بالکاتب لانہ عرضی بالقیاس الی المسئول عنہ ولا یصح وقوع العرضی فی جواب ما ہو
فاجاب عنہ المحقق بتجویز وقوع العرضی فی جواب ما ہو مستدلا بما نقلنا عنہ وظاہر ان ما التی فیہا جری الکلام ہی ما الحقیقیۃ
ثم فی کلام ہذا المحقق اضطراب یدرک بتدقیق النظر وہو ان کلامہ الذی استدل بہ انکان فی مطلب ما الحقیقیۃ لم یتم استدلالہ
ولم ینطبق الدلیل علی المدعی وانکان فی مطلب ما الشارحۃ کما صرح بہ بقولہ وحکموا بان مطلب ما الاسمیۃ الخ فلا یلائمہ
قولہ غایۃ ما فی الباب ان یکون وقوعہ علی سبیل التوسع والاضطرار کما صرح بہ فی شرح الاشارات لان عبارۃ شرح الاشارات
فی شرح قول الشیخ ومنہا مطلب ما ہو الشئ وقد یطلب ماہیۃ ذات الشئ وقد یطلب ماہیۃ مفہوم الاسم المستعمل وذات
الشئ حقیقۃ لا یطلق علی غیر الموجود والمراد ان الطالب بما الاول ہو السائل عما ہو یجاب باصناف المقول فی جواب
ما ہو کما مر ذکرہا وقد یقع الحدود الحقیقیۃ فی جوابہ ربما یقام الرسوم مقامہا علی وجہ التوسع او عند الاضطرار والطالب بما
الثانی ہو السائل عن ماہیۃ مفہوم الاسم کقولنا ما الخلاء وانما لم یقل عن مفہوم الاسم لان السوال بذلک یصیر لغویا بل ہو
السائل عن تفصیل ما دل علیہ الاسم اجمالا فان اجیب بجمیع ما دخل فی ذلک المفہوم بالذات ودل الاسم علیہا بالمطابقۃ و
التضمن کان الجواب حدا بحسب الاسم وان اجیب بشئ خارج عن المفہوم ودل علیہ بالالتزام علی سبیل التجوز کان رسما
بحسب الاسم انتہی وہذہ العبارۃ صریحۃ فی ان جواب ما الحقیقیۃ منحصر فی اصناف المقول فی جواب ما ہو اعنی الجنس

والنوع والحد وانه قد يقع الحدود في جوابها وقد تقام الرسوم مقام الحدود توسعا حيث لا يكون الحدود الحقيقية معلومة او عند
الاضطرار كما في ما اذا لم يكن للمسئول عنه حد حقيقي فهذا الكلام من شرح الاشارات في ما الحقيقية وكلام هذا المحقق على هذا التقدير
في ما الشارحة ثم معنى ما قال شارح الاشارات وربما تقام الرسوم مقامها على وجه التوسع او عند الاضطرار ليس هو انه يجاء
بالرسوم ويراد بها الحدود مجازا بان يطلق الالفاظ الموضوعة بازاء الرسوم ويراد بتلك الالفاظ معاني الحدود اذ على هذا
التقدير يكون المقول في الجواب هي الحدود لان المقول في الجواب بالحقيقة هي المعاني دون الالفاظ ولان التقدير ان
معاني الحدود غير معلومة فلا يمكن استعمال الالفاظ فيها ولا ارادة تلك المعاني بها بل معناه انه يجاء في الجواب بالرسوم
ويراد بالالفاظ المستعملة في الجواب المعاني التي هي عرضيات للمسئول عنه بما الحقيقية ولقد رأيتها حدودا على سبيل التوسع
فهي رسوم حقيقة وحدود توسعا فانما التوسع في اقامتها مقام الحدود واستعمالها في محل الحدود فهذا الكلام صريح في ان
جواب ما الحقيقية ليس محلا للرسم حقيقة والا لم يكن في وقوع الرسم في جوابها توسع اذ لا توسع في اقامة الشئ في محله انما التوسع
في اقامة الشئ في غير محله فهذا الكلام مما يؤيد ما ذهب اليه معاصره من عدم وقوع الرسم في جواب ما الحقيقية واما ما الشارحة
فظاهر كلام شارح الاشارات يدل على جواز وقوع الرسم في جوابها من دون ارتكاب اقامة الرسم مقام الحد على وجه التوسع
حيث قال وان اجيب الشئ خارج عن المفهوم ودل عليه بالالتزام على سبيل التجوز كان رسما بحسب الاسم ويفهم من كلام صاحب
المحاكمات انه لا بد في جواب ما الاسمية ايضا من ذكر الحد الاسمي فانه قال لو فهم ما يدل عليه الاسم برسمه لم يغن عن الطلب بل
يطلب حده اولا ثم يطلب بهل البسيطة وعلى هذا يكون مراد القوم بحكمهم بتقدم مطلب ما الاسمية على سائر المطالب تقدم
العلم بالحد الاسمي عليها ولا يكون مرادهم تقدم ما يعم الحد والرسم كما فهمه هذا المحقق حيث قال فلولا انهم ارادوا به ما يعم الحد والرسم
بل التعريف اللفظي ايضا لم يصح منهم هذا الحكم واما ان تعليلهم لا يدل على وجوب تقدم الحد الاسمي لجواز ان يعلم المسئول عنه بما الشارحة
برسمه ثم يطلب بهليته البسيطة الى آخر المطالب فمسلم لكن ذلك التعليل لا يتم على تقدير ارادة ما يعم الحد والرسم ايضا اذ السؤال عن
التصديق بالوجود انما يقتضي تصور الشئ بوجه ما ولا يتوقف على ان يطلب بما الشارحة حده او رسمه حتى يلزم تقدم مطلب ما الشارحة
على مطلب الهل البسيط وتصور الشئ بوجه ما لا يحتاج الى السؤال و الطلب بما الشارحة الا ان يخصص مطلب الهل البسيط بانها
سؤال عن التصديق بوجود شئ علم بالحد والرسم فيتقدم عليه طلب حده او رسمه بما الشارحة لكن على تقدير مثل هذا التخصيص لقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون مطلب الهل البسيط التصديق بوجود الشئ الذي علم بالحد فان اجيب عن هذا بانهم حصروا التصديق
في مطلب الهل البسيط ومطلب الهل المركب فلو اعتبر في مطلب الهل البسيط كون الموضوع متصورا بالكنه لم يحصل الانحصار
اذ بقي التصديق بوجود شئ علم برسمه خارجا عن هذين المطلبين قيل فعلى تقدير تخصيص مطلب الهل البسيط بالسؤال عن

التصديق بوجود شئ علم بالحد والرسم ايضا يبطل الانحصار اذ يمكن ان يتصور الشئ بوجه ما ثم يطلب التصديق بوجوده ثم يطلب بما الحقيقة تصور حقيقته الموجودة من دون احتياج الى التصديق بوجوده المسبوق بتصوره بالحد او الرسم وهذا ظاهر ثم لا يخفى ان التعريف اللفظي لشئ انما يكون بعد تصوره مرة اذ فيه احضار صورة كانت حاصلة من قبل فلا يمكن ان يعرف الشئ بالتعريف اللفظي قبل تعرف الشئ في اول الامر فلا يصح قول المحقق فلا لانهم اراده اما نعم الحد والرسم بل التعريف اللفظي ايضا الخ فلو لم يريدوا ما نعم التعريف اللفظي لم يقدح ذلك في تعليلهم فافهم **قوله** خلافا لجلال المحققين الظاهر من كلامه في حواشي شرح التجريد تجويز وقوع الرسم في جواب ما الحقيقية ايضا حيث قال في الحاشية الجديدة في اثناء مناظرة مع معاصره وليت شعري اذا لم يكن الرسم داخلا في مطلب ما فقي اي مطلب يدخل اذ لا مجال لدخوله في مطلب اي لانه سؤال عن محض المميز كما صرحوا به ولا في غيره من المطالب انتهى وهذا صريح في ان الرسم داخل في مطلب ما الحقيقية ايضا فان العلم بالرسم كثيرا ما يكون مطلوبا بعد التصديق بالبسيطة فيجب ان يكون داخلا في مطلب ولا يصلح له الا مطلب ما الحقيقية فبين كلامه هذا والكلام الذي نقله الشارح عن حاشيته على شرح المطالع تدافع ظاهر والحق ان كلامه المحقق في هذا المبحث مضطرب جدا اما اضطراب كلامه في الحاشية القديمة فقد بيناه آنفا واما اضطراب كلامه في الحاشية الجديدة فلانه انما يقول بجواز وقوع الرسم في جواب ما الحقيقية على سبيل التوسع والاضطرار مع ان مقتضى كلامه هذا اعني قوله ليت شعري الخ ان يجوز وقوع الرسم في جوابها من دون توسع وبلا اضطرار **قوله** تحصيل كنه الموجودات الاعيانية الموجودات اما ان يكون لها اكناه وحقائق سوى مفهوماتها التي تحصل في الذهن من دون كسب ونظر ولا يكون لها اكناه وحقيقات سوى مفهوماتها التي تحصل في الذهن من دون تجشم نظر والثاني كالامور الاعتبارية مثل الوجود المصدري والوحدة والكثرة وغيرها من الامور العامة والمعقولات الثانية وهذا القسم لا يسئل عنه بما الحقيقية فان هذا القسم مفهومات بديهية والا بهية لها سوى ما ارتسم في الذهن بلا نظر وليس لها حدود ورسوم ولا لها اجناس وفصول والقسم الاول مهيات مركبة من الاجناس والفصول فمنها موجودات خارج المشاعر كالمهيات الجوهرية والاعراض الموجودة بانفسها في الخارج كالسواد والبياض ومنها موجودات في نفس الامر وان لم تكن موجودة خارج المشاعر كانواع المقولات النسبية وبعض انواع مقولة الكيف والكم فالمراد بالموجودات الاعيانية في القسم الاول فالمراد بها المهيات النفس الامرية واما القسم الثاني فليس تصورها مطلوبا بما الحقيقية فافهم **قوله** والا لم يستحسن السائل بما الشارحة ان يطلب تفصيل ما دل عليه الاسم فان اجيب بجميع ما دخل في المفهوم الذي دل عليه الاسم بالمطابقة كان الجواب حدا اسميا للمسئول عنه وان اجيب ببعض خارج عن ذلك المفهوم مدلول عليه بالاسم التزاما كان رسما بحسب الاسم ثم بعد التصديق

بوجود المسمی بمطلب ما هیته بما الحقیقیة فان جوز فی جوابها وقوع الرسم ایضا لم یکن فی اعتبار ما الحقیقیة فائدة یعتد بها لان تصور
المسئول عنه بالحد او الرسم یحصل بمطلب ما الشارحة والتصدیق بوجوده یحصل بمطلب الهل البسیط واما ان لم یجز وقوع الرسم
فی جوابها فیجوز ان یتصور برسمه بمطلب ما الشارحة ثم یصدق بوجوده بمطلب الهل البسیط ثم یطلب تصوره بالحد بما الحقیقیة
فیکون فی اعتبارها فائدة معتدة بها وان اتفق فی بعض الصور ان یتصور المسئول عنه بما الشارحة اولا بالحد ثم یصدق
بهلیته البسیطة فیعود الحد الاسمی حدا حقیقیا مثلا اذا سئل ما المثلث المتساوی الاضلاع فاجیب بانه شکل یحیط به ثلثة خطوط
متساویة کان ذلک حده الحسب الاسم ثم اذا بین المسائل الشکل الاول من کتاب اقلیدس صار ذلک الحد الاسمی حدا
حقیقیا ولا یلزم من هذا الاتفاق ان لا یکون لاعتبار ما الحقیقیة مطلبا برأسها فائدة معتد بها بخلاف ما اذا اوجب وقوع
الحد فی جواب ما الشارحة ایضا اذ علی هذا التقدیر یلزم ان لا یکون فی اعتبار ما الحقیقیة فائدة یعتد بها وبخلاف ما اذا جوز
وقوع الرسم ایضا فی جواب ما الحقیقیة مع تجویز وقوعه فی جواب ما الشارحة اذ علی هذا التقدیر ایضا یلزم ان لا یکون فی اعتبار
ما الحقیقیة فائدة یعتد بها فسقط ما یتوهم من ان عدم الفائدة المعتد بها فی اعتبار ما الحقیقیة لازم علی المحقق الدوانی
ایضا اذ یجوز ان یحصل علم المسئول عنه بالکنه بما الشارحة والتصدیق بوجوده بمطلب الهل البسیط فلا یکون فی اعتبار مطلب ما
الحقیقیة فائدة یعتد بها وذلک لانه لا یلزم من وقوع الحد فی جواب ما الشارحة فی بعض الصور ان لا یکون فی اعتبار ما
الحقیقیة فائدة معتد بها فی شئ من الصور بخلاف ما اذا جوز وقوع الرسم ایضا فی جواب ما الحقیقیة مع تجویز وقوعه فی جواب ما
الشارحة اذ علی هذا یلزم ان لا یکون فی اعتبار ما الحقیقیة فی شئ من الصور فائدة یعتد بها واعجب من هذا ما قال بعض الشراح
من ان المقرر عندهم ان جواب ما الاسمیة هو بعینه جواب ما الحقیقیة بعد العلم بتحقق المهیة فلو کان العرضی یقع فی جواب
ما الاسمیة علی ما جوزه المحقق الدوانی لکان یقع فی جواب ما الحقیقیة ایضا ولم یتفطن هذا القائل بان کون جواب ما الاسمیة
هو بعینه جواب ما الحقیقیة بعد العلم بتحقق المهیة انما هو عند من اوجب وقوع الحد فی جواب ما الاسمیة واما عند من جوز وقوع
الرسم فی جوابها واوجب وقوع الحد فی جواب ما الحقیقیة فلیس ذلک کلیا بل فی بعض الصور حیث یقع الحد فی جواب ما
الاسمیة وقد نطق بذلک کلام الشارح الاشارات علی ما اسلفنا نقله **قوله** للتکمیل وزیادة التوضیح قال فی الحاشیة
فاذا اذا تصورنا الشئ اولا بالوجه الاعم ثم علمنا وجوده فاردنا تصوره بوجه اخص ولو بالخاصة فهذا التصور لیس لتصوره بالکنه
ولا یکون حاصلا من مطلب ما الشارحة والهل البسیط فهو من مطلب ما الحقیقیة فتامل انتهی اعلم انه یمتنع تعدد الحدود الثابتة
لشئ واحد ولا یمتنع تعدد الرسوم الثابتة له لجواز تعدد خواصه فلا امتناع فی ان یرسم الشئ برسوم متعددة فلا باس بان یعلم
شئ برسم قبل العلم بوجوده ثم یصدق بوجوده ثم یعلم برسم آخر فیکون فی علمه بالرسم الاخر بعد التصدیق بوجوده مزید توضیح لم

وزیادة تکمیل لعلمه سواء کان علمه قبل العلم بوجوده بوجه اعم او بوجه اخص فلعل تقیید الوجه بالاعم فی قوله فاذا تصورنا الشئ اولا بالوجه الاعم وقع علی سبیل التمثیل والا فلا حاجة الیه فافهم **قوله** وهو متقدم علی التصدیق بقوام الشئ الظاهر من کلام القوم ان تقدمه علی التصدیق بالهلیته البسیطة ضروری قالوا لان الشئ مالم یتصور مفهومه لم یمکن طلب التصدیق بوجوده وانما یتم هذا لو ثبت انه لا یکفی لطلب التصدیق بوجود الشئ تصوره بوجه ما بل یجب فی طلب التصدیق بوجوده من تصوره بحده او برسمه وثبت ان تصور الشئ بوجه ما ایضا انما یحصل لطلب بالشارحة او تخصیص مطلب الهل البسیط بانه سوال عن التصدیق بوجود شئ علم بحده او بوجه مخصوص هو رسمه لا یعد السوال عن التصدیق بوجود شئ علم بوجه ما من مطلب الهل البسیط وکذلک مما لا سبیل الیه واما من حصر جواب بالشارحة فی الحد سواء کان حدا تاما او حدا علی الحقیقة کصاحب الافق المبین فلا سبیل له الی الحکم بتقدم مطلب بالشارحة علی مطلب الهل البسیط وکلام الصدر الشیرازی المعاصر للمحقق الدوانی یدل علی انه یجوز وقوع العرضیات فی جواب بالشارحة من دون ارتکاب توسع فانه قال ما الشارحة للاسم هی الطالبة لبیان معنی اللفظ فان کان معنی اللفظ موجودا کان مطلب ما حد ذلک الموجود ان کان حده معنی الاسم ورسم ذلک الموجود ان کان رسمه معناه وما التی کلا منافیها ای ما التی لا یجوز وقوع الرسم فی جوابها هی ما الحقیقیة وایضا قال فی اثناء مناظرته مع المحقق ما حاصله ان ما الاسمیة یجوز ان یقع العرضی فی جوابها وستقف علی ذلک الکلام مفصلا فنبته الخلاف الیه سفی فی تجویز وقوع العرضی فی جواب ما الشارحة ناشئة من عدم التامل فی کلامه قوله او التفات یحصل ثانیا قال فی الحاشیة المراد بالالتفات هو الحاضر عند المدرک مرة ثانیة فلا اشکال فی اطلاق التصور علی الالتفات بهذا المعنی ولا باس فی ان یراد به التوجه ثانیا فیکون اطلاق التصور علیه مجازا انتهی **قوله** الا بجوهریات الحقیقة ظاهره ان جواب ما لا یقع الا بالذاتیات ای ما لیس بخارج عن الحقیقة فیجوز ان یکون الجواب بالجنس وان یکون بالنوع وان یکون بالحد وهذا مطابق لما جری علیه اصطلاح ایساغوجی لکن قوله فالاجوبة لامحالة حدود اسمیة او جوهریة یدل علی ان جواب منحصر فی الحد فهذا مخالف لما اصطلح علیه فی فن ایساغوجی ولعل هذا عنده اصطلاح فن البرهان **قوله** اما بحسب دلالة الاسم بان یکون ما یقع فی الجواب حدا تفصیلیا للمدلول علیه لاسم اجمالا وهذا اذا سئل بما الشارحة فهی سوال عن تفصیل مادل علیه الاسم اجمالا فیجاب بجمیع ما دخل فی ذلک المفهوم ودل علیه الاسم بالمطابقة والتضمن فیکون الجواب حدا بحسب الاسم **قوله** او بدلالته وقوعه فی الجوهر عطف علی قوله بحسب الاسم ومعنی العبارة ان کلیهما لا یصلحان لان یسال بهما ولان یجاب عنهما الا متلبسین بجوهریات الحقیقة فیکون السوال بهما عن جوهریات الحقیقة التی دخلت علی اسمهما فی السوال کقولنا ما الخلاء وما الانسان ویکون الجواب عن السوال بهما بجوهریات الحقیقة المسئول عنها اما بجوهریاتها التی

هی متلبسة بوفق دلالة الاسم علیها لکونها داخلة فی مفهوم الاسم مدلولا به علیها بالمطابقة او التضمن و ذلک فی مطلب الشارحة و اما
بجوهریاتها التی هی متلبسة و متقررة بدلالة وقوع المسئول عنه فی التجوهر ای مدلولیته و قوعه فی التجوهر الحاصلة بمطلب الهل
البسیط السابق علی مطلب ما و ذلک فی مطلب ما الحقیقیة و لیس معنی قولنا و بدلالة وقوعه فی التجوهر ان وقوعه فی التجوهر دال
علی الذاتیات و لا ان تلک الذاتیات دالة علی وجود الشئ فی نفس الامر فان شیئا من ذاتیات شئ ما لا یدل علی وجود
ذلک الشئ فی نفس الامر علی ان العبارة ایضا لا یساعد علی هذا المعنی **قوله** فالاجوبة لا محالة حدود اسمیة او تجوهریة قال فی الشارحة
قال فی التقدیسات ما حاصله ان الجوهریات و العرضیات المقابلة لها لیست هی المفهومات المعبر بها عنها فان المعبر بها
خاصة و لازمة للمعبر عنها علی الاطلاق و انما المحکوم علیه بالذاتیة و العرضیة هو المعبر عنه الذی هو بذاته مبدء ذلک اللازم و
الاختلاف بالذاتیة و العرضیة لیس فی مفهومات العنوانات انفسها بل فیما یعبر عنها بها الا تری ان الفصول و
الاجناس العالیة اذ هی بسائط لا یمکن تحدیدها و تعریفها و الاشیاء التی یوتی بها علی انها فصول او اجناس فانما هی تدل
علیها و هی لوازم و عنوانات کما یقال الجوهر هو الموجود لا فی موضوع فمفهوم العنوان و الکان عرضیا لازما الا ان المعنون
المعبر عنه نفس حقیقة الجوهر و کذلک الجسم یعرف بما له الطول و العرض و العمق و الحیوان هو الحساس المتحرک بالارادة و الناطق
هو المدرک للکلیات و المراد مبادی هذه المفهومات فان التحدید بهذه الامور یکون رسما اقیم مقام الحد علی التوسع لا حدا
حقیقیا ثم المرکبات لصحیح تحدیدها بالحدود التوسعیة و الحدود الحقیقیة ایضا فالانسان مثلا اذا عرف بالحیوان الناطق فان
عنی بهما مبدء هما کان حدا حقیقیا و ان عنی بهما عنوانهما کان رسما علی الحقیقة و حدا علی التوسع من جنس توسعی و فصل توسعی
لا کالرسوم المشهورة فی العوارض اللاحقة و العرضیات المصطلحة التی هی لیست عنوانات جوهریات الحقیقة بل هی عنوانات
امور تلحق الذات بعد قوام الهویة کالضاحک و الکاتب و من ههنا ظهر ان العرضی الذی بازاء الجوهری کالابیض فالمعنون
المفهوم منه ذو العنوان المعبر عنه کلاهما عرضیان و اما الجوهری فان العنوان المفهوم منه عرضی و المعبر عنه جوهری و اجزاء
حد البسیط اجزاء لحده و اجزاء حد المرکب ای الجنس و الفصل اجزاء لحده و لقوام جوهره جمیعا فافهم و احفظ انتهی و انت تعلم ان هذا
القائل قائل بحصول الاشیاء بانفسها فی الذهن فالذاتیات الحقیقیة التی سماها هذا القائل بالمعبر عنه اذا حصلت فی الذهن
بانفسها مترتبة کان صورها المترتبة المتمثلة فی الذهن التی هی عین تلک الذاتیات علی مذهب هذا القائل حدود حقیقیة لاذهانها
و کذا العرضیات المقابلة للذاتیات اذا حصلت فی الذهن بانفسها کانت انفسها عرضیات مقابلة للذاتیات الحقیقیة
و کانت تلک الذاتیات الحاصلة بانفسها فی الذهن هی المفهومات المعبر بها انفسها و کذا تلک العرضیات و لا یکون العنوانات
ای الصور الحاصلة فی الذهن مغایرة للمعنونات و الفصول و الاجناس العالیة انما لا یمکن تحدیدها لاجل ان لیس لها

ذاتیات ای اجناس وفصول حتی تحدبہا لان العنوانات الحاصلۃ فی الذہن لاتکون ذاتیات حقیقۃ لذات ما علی
الاطلاق وبالجملۃ اما ان یقول ہذا القائل بحصول حقائق الذاتیات والعرضیات بانفسہا فی الذہن فیکون صورہا المفہومۃ
ذاتیات حقیقۃ وحدودا حقیقیۃ وعرضیات حقیقۃ مقابلۃ للذاتیات الحقیقیۃ ویکون المعبر عنہ والمعبر بہ واحدا فالصحیح قولہ الجوہری
والعرضیات لیست ہی المفہومات المعبر بہا عنہا فان المعبر بہا خاصتہ ولازمتہ لہا علی الاطلاق او یقول بامتناع حصولہا
فی الذہن فیبطل القول بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن ولا یصح قولہ ثم المرکبات یصح تحدیدہا بالحدود التوسعیۃ والحدود
الحقیقیۃ ایضا اذ علی ہذا التقدیر لا یمکن حصول حقائق الذاتیات بانفسہا فی الذہن حتی تکون حدودا حقیقیۃ نعم الالفاظ المستعملۃ
فی التعریفات قد تدل علی معان لغویۃ مشتملۃ علی سلوب واضافات ولا یکون تلک الالفاظ ولا تلک المعانی ذاتیات للمعرفات
لکن تلک الالفاظ وتلک المعانی لیست حدودا وانما الحدود والذاتیات الصور المعقولۃ التی ہی حقائق الذاتیات ومن ہہنا
ظہران قولہ ومن ہہنا ظہر الی قولہ والمعبر عنہ جوہری لیس تحتہ معنی فان العرضی الذی ہو بانا رالجوہری کالابیض اذا
حصل فی الذہن بنفسہ فلیس ہناک عرضیان بل عرضی واحد ہو الابیض وکذا الجوہری اذا حصل فی الذہن بنفسہ فہو نفس
المفہوم الحاصل فی الذہن وجوہری قطعا ولیس بعرضی اصلا والا لم یکن نفسہ حاصلا فی الذہن واما قولہ واجزار حد البسیط
اجزار الحد واجزار حد المرکب ای الجنس والفصل اجزار لحدہ ولقوام جوہرہ جمیعا فان اراد بالبسیط البسیط الذہنی ای مالا جنس لہ و
لا فصل وبالمرکب ما لہ جنس وفصل ففیہ ان البسیط الذہنی لا حد لہ فضلا عن ان یکون لحدہ اجزار الا ان یرید بحدہ تعریفہ مجازا و
المرکب الذہنی لہ حد وہو الجنس والفصل جزءان لحدہ ولیسا جزءین لقوام جوہرہ لانہما متحدان معہ فلا ترکیب فیہ حقیقۃ واطلاق
الاجزار علی الجنس والفصل مجاز بمعنی انہما جزءان لحدہ کما سیلوح انشار اللہ تعالی وان اراد بالبسیط ما لیس مرکبا من المادۃ
والصورۃ الخارجیتین وان کان لہ جنس وفصل وبالمرکب ما یترکب من مادۃ وصورۃ خارجیتین ففیہ ان جنسہ وفصلہ لیسا
جزءین من قوام جوہرہ وانما جزء قوام جوہرہ مادتہ وصورتہ الا ان مبنی علی اتحاد جنسہ مادتہ وفصلہ صورتہ لکن المبنی علیہ فاسد
کما سیاتی انشار اللہ تعالی **قولہ** واما الرسوم فاذ ہی لا تعطی الا العوارض ہذا طمس لشطر من احد شطری المنطق وسد لباب الاکتساب
بالرسوم علی ان عدم اعطار الرسوم لکنہ المرسوم مما لم یقم علیہ دلیل یوثق بہ وسیاتی الکلام فی ذلک انشار اللہ تعالی **قولہ** وہذا
مما یشعر بہ ای ان ضربا مالا یصلحان سوالا وجوابا الا بجوہر باب الحقیقۃ مما یشعر بہ کلام المص حیث سلم ما اوردہ المعترض
من انحصار جواب ما فی الحد والجنس والنوع حقیقۃ ولیس المراد ان کل ما ذکرہ صاحب الافق المبین مما یشعر بہ کلام المص
فان بین کلامہ وکلام المص لونا بعیدا فان جواب ما شارحۃ کانت او حقیقۃ منحصر عند صاحب الافق المبین فی الحدود
عند المص منحصر بالحقیقۃ فی الحد والجنس والنوع وجائز علی التوسع بالرسوم مطلقا ایضا فصاحب الافق المبین لا یجوز ان یقع

الرسوم فی الجواب اصلا وان کان یجوز ان یقع الحدود التوسعیة فی الجواب والحد التوسعی عنده هو التعریف بالمفاهیم التی هی عنوانات
للمذاتیات الحقیقیة فالتعریف بها عنده رسم حقیقة وحد توسعا فلا یجوز عنده وقوع الرسم بالعرضیات الحقیقیة فی الجواب ویجوز
ذلک عند المصنف وهذا البون یعرف بادنی تامل **قوله** جواب ما منحصر فی الحد والجنس والنوع استدل الصدر الشیرازی المعاصر للمحقق
الدوانی علی انه لا یصح وقوع العرضی فی جواب ما هو اولا بانه لو صح ذلک لما صح تعریف الجنس بالکلی المقول علی الکثیرین المختلفین
بالحقیقة فی جواب ما هو والنوع بالکلی المقول علی الکثیرین المتفقین بالحقیقة فی جواب ما هو لانتقاضهما بالعرضیات ح کیف والمقول
فی جواب ما هو علی شئ منحصر فی حده وجنسه ونوعه اذ قوله علیه فی الجواب ما بحسب الخصوصیة فقط او بحسب الشرکة فقط او بحسبهما
معا والاول هو الاول والثانی هو الثانی والثالث هو الثالث واجاب عنه المحقق الدوانی بان وقوع الرسم فی جواب ما هو علی
سبیل التوسع والاضطرار والمراد بالوقوع فی جواب ما هو فی تعریف الجنس والنوع وفیما اشتهر من حصر المقول فی جواب ما هو فی
الجنس والنوع والحد الوقوع من غیر توسع واضطرار واجاب ایضا عن انتقاض تعریف الجنس والنوع علی تقدیر وقوع الرسم فی جواب
ما هو بان الرسم انما یقال فی جواب ما هو علی خصوصیة المرسوم لا علی افراده والمعتبر فی التعریفین المذکورین المقولیة علی کثیرین فهو
مشارک للحد فی المقولیة بحسب الخصوصیة لا ان وقوعه علی سبیل التوسع والاضطرار بخلاف الحد فاورد علیه معاصره وابنه علی
الجواب الاول ان دفع انتقاض تعریف الجنس والنوع بانهما یقعان فی الجواب حقیقة والعرضی یقع توسعا انما یفید لمن
تمیز فطرته بین ما یقع فی الجواب حقیقة وبین ما یقع فیه توسعا واما اذا لم تمیز الفطرة بینهما فبای شئ یفرق بینهما وکیف یعلم
ان هذا جواب حقیقة وذلک جواب توسعا حتی یجعل ذلک ذریعة لتمیز الجنس والنوع عن غیرهما وعلی جوابه الثانی ان قوله
الرسم یقع فی جواب ما هو علی خصوصیة المرسوم لا علی افراده غیر مسلم فان قوله علی خصوصیة المرسوم لا ینافی قوله علی افراده ایضا
فکما ان الحد یقال علی خصوصیة المحدود وعلی افراده ایضا کذلک الرسم یقال علی خصوصیة المرسوم وعلی افراده ایضا ولا
تنافی بینهما وانت تعلم ان کون الفرق بین ما یقع فی الجواب حقیقة وبین ما یقع فی الجواب توسعا او اضطرارا موکولا الی الفطرة
المیزة لا یتیسر لمن لم یکن له فطرة ممیزة ولم تیقظ لقرائن المقام ولم یمیز بین محل الاضطرار وعدمه ولم یعرف ظواهر امارات
العرضیات فلا باس ان لا تمیز عنده الجنس والنوع عن غیرهما واما ما اورد علی الجواب الثانی فناش عن سوء فهم مراد المجیب
فان مراده ان النوع والجنس انما یقعان فی جواب ما هو اذا کان المسئول عنه فرده لو افراد شخصیة او صنفیة کما اذا سئل زید
ما هو او زید وخالد وعمر وما هم او الزنجی والرومی والفارسی ما هم فیجاب بالنوع او کان افرادا نوعیة وجمع بینها فی السوال کما اذا
سئل الغنم والبقر ما هما او الغنم والبقر والفرس ما هی فیجاب بالجنس ولا یجاب فی الصورتین بالحد ولا بالرسم وانما یجوز وقوع
الرسم فی الجواب توسعا اذا سئل عن خصوصیة المرسوم کان یقال الفرس ما هو فیجاب بانه دابة تصلح للکر والفر کما ان الحد انما

یقع فی الجواب اذا سئل عن خصوصیۃ المحدود کان یقال الفرس ما ھو ویجاب بانہ الحیوان الصاھل ولیس مراد المجیب ان الرسم لا یکون
مقولا ومحمولا علی افراد المرسوم وان الحد لا یکون مقولا ومحمولا علی افراد المحدود حتی یرد علیہ ما اورد ثانیا بان لزوم وقوع الذاتی
فی جواب ما ھو وعدم صحۃ وقوع العرضی فیہ امر جبلی یحکم بہ الفطرۃ ولا تجوز خلافہ بل تتجہ وتتبوعنہ مثلا اذا سئل وقیل ما ھذا مشیرا الی فرس و
یجاب بانہ حسن الجری نسب المسئول الی ما یکرہ لا لاتری ان فرعون اعنی افلاطون القبط اذ قال لموسی علیہ السلام ومارب العالمین
فاجاب بانہ ربکم اقبل فرعون الی من عندہ وقال ان رسولکم الذی ارسل الیکم لمجنون فاورد علیہ المحقق الدوانی ان حکم فطرتہ
لیس ملزما لغیرہ ولا یشک ذو فطرۃ سلیمۃ فی انہ اذا سئل ما الفرس وجیب بانہ دابۃ تصلح للکر والفر یستحسنہ العقلاء واما الاستدلال
بطعن فرعون علی موسی علیہ السلام فعجیب فان موسی علی نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام ذکر العوارض فی جواب ما ھو وذلک دلیل
علی جوازہ فی صورۃ الاضطرار ولا شک ان کلام موسی علیہ السلام احری بان یتمسک من کلام فرعون مع ان موسی علیہ
السلام اجاب عنہ بقولہ رب السموات والارض وما بینھما ان کنتم تعقلون فاعاد عوارض اخری تنبیھا علی ان المقام مقام الاضطرار
ولا سبیل الی غیر العوارض ونسب اللعین واتباعہ الی عدم العقل الذی ھو الجنون بطریق التعریض الذی ھو ابلغ من التصریح کانہ قال
انتم المجانین اذ لا تعلمون انہ غیر مقدور التحدید فالاضطرار یلجئ الی ذکر العوارض وھذا القائل جعل اعتراض فرعون علی موسی
علیہ السلام واردا ولم یلتفت الی جوابہ المذکور فی نص القرآن ثم جعلہ حجۃ علی غیرہ مع ورود المنع الظاھر ولا اقل من احتمال ان
یکون مراد موسی علیہ السلام ما ذکرنا علی انہ یحتمل ان اللعین کان یعرف صحۃ جواب موسی علیہ السلام وانما ذکر ذلک تلعنا علی
الشیاطین الذی حفوا من حولہ القولا لسمع الی قولہ کما انہ مع علمہ بانہ عبد ذلیل وان اللہ ھو الرب الجلیل وان موسی علیہ السلام
نبی اللہ حقا کان یدعی ما یدعی مکابرۃ وعنادا ونقل ایضا انہ قد شاور ھامان فی متابعۃ موسی علیہ السلام فنھاہ عن ذلک وقال نبئنا
انت رب تعبد وانت عبد تعبد فثبت علی ما کان فیہ من العناد والاصرار والبغی والاستکبار وصار رئیس ارباب الجدال ورأس اصحاب
الضلال والاضلال وقدوۃ لکل معاند واسوۃ لکل حاسد للحق جاحد ومع قطع النظر عن ذلک کلہ کان جھلہ بالحقائق وسخافۃ عقلہ
بحیث یقول یا ھامان ابن لی صرحا لعلی اطلع الی الہ موسی فکیف یتمسک احد من العقلاء بکلامہ وکیف یعتد بشانہ حتی یعبر عنہ بانہ طعن فلا
یوقع فی الاوھام انہ احد الحکماء المبرزین انتھی واجاب عنہ الصدر بان ما استدل بہ من قول موسی علیہ السلام علی جواز وقوع
العرضی فی جواب ما الحقیقیۃ مبنی علی امرین احدھما انہ علیہ السلام حمل ما الواقع فی السوال علی الحقیقیۃ وھو ممنوع اذ الظاھر انہ حملھا
علی الاسمیۃ وفی الجواب شرح مفھوم الاسم ولم یحملھا علی ما الحقیقیۃ لنبو المقام عنہ والثانی ان لا یکون جوابہ علی اسلوب الحکیم ولم
یکن جوابا للسوال المذکور بل یکون جوابا للسوال لائق بحال السائل کما فی قولہ تعالی ویسئلونک عن الاھلۃ قل ھی مواقیت للناس
والحج حسبما تحقق فی موضعہ اذا لم یکن جوابا للسوال المذکور لا یدل علی جواز وقوع العرضی فی جواب الحقیقیۃ ومن الجائز ان

علیہ السلام لو حمل ما الواقع فی السوال علی ما الحقیقیۃ وذکر الجواب علی اسلوب الحکیم بل الظاہر ان العرضی متی وقع فی الجواب عن ما الحقیقیۃ کان
علی ہذا الاسلوب ویجعل ذلک اشارۃ الی ان السوال بالیس وافتفی موقعہ اذ لا وجہ لان یجاب عن السوال عن الحقیقۃ بما لیس بحقیقۃ
واما قولہ وہذا القائل جعل اعتراض فرعون علی موسی علیہ السلام وارد افقریۃ بلامریۃ اذ فرعون سئل بما الحقیقیۃ عن رب العالمین
وہذا السوال یدل علی بلادۃ السائل وسوء فہمہ اذ لیس المسئول عنہ قابلا لہذا السوال وحضرۃ المجیب علیہ السلام بنہ علی ذلک اما
بحمل ما علی معنی آخر واما بالجواب علی اسلوب الحکیم فالقائل لا یسلم اعتراض فرعون علی موسی علیہ السلام بل یستدل بانکار فرعون عدم
قبول ما ذکرہ علی ان الجواب الذی کان فرعون طالبا لہ ہو حقیقۃ المسئول عنہ لا عوارضہ واین ہذا من تسلیم اعتراضہ انتہی کلامہ
وہذا الکلام یدل علی ان الصدر یجوز وقوع الرسم فی جواب الا سمیۃ وان استدلالہ لیس علی امتناع وقوع العرضی فی جواب ما الشارحۃ
کما ذکرنا سابقا وقال ابنہ ان اباہ اعنی الصدر استدل بکلام موسی علی نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام وبکلام فرعون اما الاستدلال
بکلام موسی علیہ السلام فلانہ ما حمل ما علی الحقیقیۃ لعدم تحقق جوابہ بل علی الا سمیۃ واجاب بما ہو الصواب ثم لما لم یتنبہ فرعون
بہذا ولم یعلم ان المقام لا یناسب طلب الحقیقۃ وشنع واعاد السوال واصر علی طلب الحقیقۃ اجاب علیہ السلام باسلوب
الحکیم وعقبہ بقولہ ان کنتم تعقلون تنبیہا علی ہذا فلو صح وقوع العرضی فی جواب ما ہو لما حمل ما علی الا سمیۃ ولما احتاج الی جواب
آخر ولا الی ارتکاب امر فتبین ان جواب موسی علیہ السلام صواب وایراد فرعون غیر وارد لان العرضی لیصح ان یقع فی جواب ما ہو
علی ما توہم ہذا القائل بل لان السوال بما الحقیقیۃ غیر واقع فی موقعہ وانما ینبغی ان یسال بما الا سمیۃ او عما یکون المذکور ہہنا جوابہ علی
اسلوب الحکیم ونظائرہ فی القرآن کثیرۃ منہا قولہ تعالی یسئلونک ماذا ینفقون ومنہا قولہ تعالی یسئلونک عن الاہلۃ ومنہا قولہ تعالی
یسئلونک عن الروح علی ما فسر فی التفاسیر ولو صح وقوع العرضی فی الجواب لما قیل انہا علی اسلوب الحکیم وان المذکور لیست
اجوبۃ لتلک الاسولۃ بل ہی اجوبۃ لاسولۃ اخر لائقۃ واما الاستدلال بکلام فرعون فظاہر انتہی وبالحری ان تذکر ما ذکر فی التفاسیر المعتبرۃ
فی بیان ہذہ الآیات لیعلم ان سوال فرعون ہل کان بما الا سمیۃ ام بما الحقیقیۃ وان موسی علیہ السلام ہل حمل ما علی الا سمیۃ ام علی
الحقیقیۃ وان جوابہ علیہ السلام ہل کان جوابا عن سوال فرعون ام عن سوال آخر لائق علی اسلوب الحکیم کما فی قولہ تعالی ویسئلونک
عن الاہلۃ فنقول ان اللہ سبحانہ امر موسی وہارون علیہما السلام وقال فاتیا فرعون فقولا انا رسولا رب العالمین ان ارسل معنا
بنی اسرائیل ثم نقص ما جری فقال قال فرعون وما رب العالمین قال رب السموات والارض وما بینہما ان کنتم موقنین قال لمن حولہ
الا تستمعون قال ربکم ورب آبائکم الاولین قال ان رسولکم الذی ارسل الیکم لمجنون قال رب المشرق والمغرب وما بینہما ان کنتم
تعقلون قال لئن اتخذت الہا غیری لاجعلنک من المسجونین قال اولو جئتک بشئ مبین قال فات بہ ان کنت من الصادقین
قال المفسرون یحتمل ان یکون فرعون عارفا باللہ سبحانہ وانما قال ما قال طلبا للملک والزمانیۃ وقد ذکر اللہ سبحانہ فی کتابہ

ما یدل علی انه کان عارفا باللہ وہو قولہ تعالی لقد علمت ما انزل ہؤلاء الا رب السموات والارض ایضا فانہ ان لم یکن عاقلا لم یجز ان یبعثہ
الرسول وان کان عاقلا فقد کان یعلم بالضرورۃ انہ ما کان موجودا ولا حیا ولا عاقلا ثم صار کذلک فبالضرورۃ کان یعلم افتقارہ الی
موثر موجد ویحتمل ان یکون علی مذہب الدہریۃ من ان الافلاک واجبۃ الوجود لذواتہا وتحرکہا لذواتہا وان حرکاتہا اسباب لحدوث
الحوادث فی ہذا العالم او ان یکون علی مذہب الفلاسفۃ القائلین بالعلۃ الموجبۃ لا بالقادر المختار ثم اعتقدانہ بمنزلۃ الالہ لاہل اقلیمہ
حیث استعبدہم وملک قیادہم ویحتمل ان یکون علی مذہب الحلولیۃ القائلین بان الالہ یتجسد بجسد انسان ویحل فیہ فظن ان الالہ
تجسد بجسدہ وحل فیہ ومثل ہذہ الاوہام کان یسمی آلہۃ ثم قالوا ان السوال بما طلب تعریف حقیقۃ الشیء اما باجزائہا او بامور خارجۃ
عنہا والاول ہہنا محال اذ الواجب سبحانہ لیس لہ اجزاء حتی یعرف بہا والثانی علی وجہین الاول التعریف بآثار جلیۃ والثانی
التعریف باثار خفیۃ والثانی لا یفید المعرفۃ فلا یجوز فتعین التعریف بآثار جلیۃ واظہر آثار الواجب سبحانہ ہو ہذا العالم المحسوس
وہو السموات والارض وما بینہما فاجاب علیہ السلام عن سوال فرعون بقولہ رب السموات والارض وما بینہما ان کنتم موقنین
یعنی ان کنتم موقنین باستناد ہذہ المحسوسات التی ہی اظہر الآثار لزمکم ان تقطعوا بانہ لا جواب عن ہذا السوال الا ہذا الجواب ولما
ذکر موسی علیہ السلام ہذا الجواب قال فرعون لمن حولہ الا تستمعون علی سبیل التعجب یعنی انی اطلب منہ الماہیۃ وخصوصیۃ الحقیقۃ
وہو یجیبنی بالانا علیۃ والمؤثریۃ فاجاب موسی علیہ السلام بان قال ربکم ورب آبائکم الاولین فکانہ علیہ السلام عدل عن التعریف
بحقیقۃ السموات والارض الی التعریف بکونہ خالقا لہم ولآبائہم وذلک لانہ یجوز ان یعتقد احد ان السموات والارض واجبۃ
لذواتہا غنیۃ عن المؤثر لکن لا یمکن ان یعتقد العاقل فی نفسہ وابائہ واجدادہ کونہم واجبۃ لذواتہم لان المشاہدۃ دلت علی انہم
وجدوا بعد العدم ثم عدموا بعد الوجود فقال فرعون ان رسولکم الذی ارسل الیکم لمجنون یعنی ان المقصود من السوال بما طلب الماہیۃ
وخصوصیۃ الحقیقۃ والتعریف بہذہ الآثار الخارجیۃ لا یفید تلک الخصوصیۃ فہذا الذی یدعی الرسالۃ مجنون لا یفہم السوال
فضلا عن ان یجیب عنہ فقال موسی علیہ السلام رب المشرق والمغرب وما بینہما ان کنتم تعقلون فعدل الی طریق ثالث اوضح
من الثانی لانہ اراد بالمشرق طلوع الشمس والنہار وبالمغرب غروب الشمس وزوال النہار وظاہر ان التدبیر بہذا الوجہ العجیب
لا یتم الا بتدبیر مدبر وہذا بعینہ طریقۃ ابراہیم علیہ السلام مع نمرود فانہ استدل اولا بالاحیاء والاماتۃ فقال نمرود انا احیی واُمیت
فقال ان اللہ یاتی بالشمس من المشرق فات بہا من المغرب فبہت الذی کفر فکذلک قال موسی علیہ السلام رب المشرق
والمغرب وما بینہما ان کنتم تعقلون کانہ علیہ السلام قال ان کنتم من العقلاء عرفتم انہ لا جواب عن السوال الا ما ذکرت لانک
طلبت منی تعریف الحقیقۃ ولا یمکن تعریف الحقیقۃ بالاجزاء فلم یبق الا ان یعرف بالآثار فمن کان عاقلا قطع بانہ لا جواب عن
ہذا السوال الا ما ذکرتہ ولما لم یکن ادعاء الرسالۃ متوقفا علی اعلام ماہیۃ رب العالمین وخصوصیۃ حقیقتہ وکان علیہ السلام

یقیم الدلالة علی اثبات القدر المحتاج الیه فی صحة دعوی الرسالة وفرعون یطالبه ببیان الماهیة اعرض علیه السلام عن بیان جهینة
المسئول عنه فی جواب سواله لامتناع بیان الماهیة وعدم تعلقه بالمطلوب فلما عجز فرعون عن الحجاج عدل الی التخویف وقال
لئن اتخذت الٰهاً غیری لاجعلنک من المسجونین فعند ذلک ذکر موسی علیه السلام کلاما مجملا تعلق بقلبه فقال اولو جئتک بشئ
مبین فلما علق هذا الکلام بقلبه قال فات به ان کنت من الصادقین فهذا ما ذکروا فی تفسیر هذه الآیات ومن لطائف البلاغة
فی هذا الکلام المعجز النظام ان موسی علیه السلام اجاب اولا بان قال رب السموات والارض وما بینهما ولم یکن انکار رب السموات
والارض وما بینهما فی غایة الاستبعاد والاستنکار من الجهلة والعوام اذ کثیر من هؤلاء یتوهمون ان السموات والارض موجودة
قدیمة بذواتها فاکتفی فرعون فی الانکار علی هذا الجواب بالاستعجاب بقوله الا تستمعون فلما استشعر موسی علیه السلام بان جوابه
لم یقع فی قلوبهم وانه لا یستبعد من هؤلاء العوام الجهلة انکاره اجاب ثانیا بما لا یمکن انکاره من احد من هؤلاء الجهلة ایضا وکرر لفظ
الرب فقال ربکم ورب آبائکم الاولین واشار بقوله ربکم الی ان احد وثنیهم معلوم متیقن لهم لا یمکنهم انکاره فلا محید من الاقرار بان لهم
ربا اوجدهم وبقوله ورب آبائکم الاولین الی ان مات آبائهم الذین مضوا وخلوا متیقن مقطوع به لا سبیل الی انکاره فلا سبیل
الی ان یجحدوا ربا فناهم وماتهم فلما استشعر فرعون ان انکار هذا الجواب لا یاتی بمجرد الاستعجاب قال ان رسولکم الذی
ارسل الیکم لمجنون یعنی ان کلامه لا یتناول ان یسمع الیه انه من قبیل الهجر والهذیان فلا ینبغی ان یلقی الیه السمع واکد ذلک بالجملة
الاسمیة وبان وباللام لیردعهم عن الاصغار الی کلامه ویکفهم عن قصد فهمه فاعرض موسی علیه السلام عن سفاهته ولغوه واجاب ثالثا
بما یشاهدونه فی الحال من التغیرات والانقلابات التی لا یمکن وقوعها وسنوحها الا بتدبیر مدبر وتاثیر موثر فقال رب المشرق والمغرب
وما بینهما وعقبه بقوله ان کنتم تعقلون تنبیها علی ان من لم یستیقن ولم یفهم مثل هذا البین الواضح مع تلقینه الآیات البینات ثلث
مرات ولم یعلم ان ما ذکره هو الجواب لا غیر لا یوثق بکونه من العقلاء ولا یقطع بانه من ذوی العقول فانقطع فرعون ولم یجد غیر التخویف
سبیلا الی کفه علیه السلام عن الدعوة الی الحق فقال لئن اتخذت الٰهاً غیری لاجعلنک من المسجونین یعنی لا تتخذن الٰهاً غیری
والکان هو رب السموات والارض وما بینهما وربنا ورب آبائنا الاولین ورب المشرق والمغرب وما بینهما فی الواقع ولئن اتخذت
الٰهاً غیری لاجعلنک من المسجونین ولم یقل لاسجننک لان ذلک ابلغ فی التخویف اذ معناه لاجعلنک احدا من المسجونین الذین
هم کثیرون لا ینظرون ولا یوبه لهم وانت تعرف حالهم وکان من عادته انه کان یاخذ من یریدان یسجنه فیطرحه فی بیر عمیقة فردا
لا یبصر ولا یسمع وکان ذلک اشد من القتل والیفه فیه اشارة الی اعظم سلطانه وشدة بطشه والی انه فعل بکثیر ممن عصوه
ما یحذره فلا یظن ان هذا الوعید مجرد تخویف فلما رای موسی علیه السلام جهله وطیشه وعلم انه لا یسمع الی ما یلقی الی عقله خاطبه
بقوله اولو جئتک بشئ مبین فان المحسوسات والمشاهدات اقرب الی ادراک الجهلة واعلق بقلوبهم واهیب فی انظارهم من

المعقولات اذا دريت ما وعيت فلعلك تفطنت وتيقنت ان موسى عليه السلام ما حمل ما فى سوال فرعون فى مارب العالمين
على ما الاسمية اما اولا فلانه عليه السلام قال لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض فكان عليه السلام
يعلم ان فرعون يعلم رب السموات والارض فكيف يظن انه عليه السلام حمل ما فى سواله على ما الاسمية واما ثانيا فلانه لا يجترء
احد على ان يقول ان موسى عليه السلام لم يتفطن بمراد فرعون واجاب من دون ان يفهم معنى السوال واما ثالثا فلان موسى
وهارون على نبينا وعليهما الصلوة والسلام لما اتيا فرعون وقال انا رسولا رب العالمين فيما بينا له ان للعالمين ربا ارسلهما
اليه فسال فرعون وقال ما رب العالمين يعنى من الذى ارسلكما فكان مقصوده السوال عن حقيقة رب العالمين لا عن شرح
مفهوم هذا الاسم بل لم يكن مفهوم هذا الاسم مما يحتاج الى شرحه فلم يكن ذلك محلا للسوال بما الاسمية فانما كان السوال عن
حقيقة رب العالمين الذى دل كلامهما على انه موجود وانه ارسلهما اليه فكيف يتوهم ان موسى عليه السلام حمل ما فى سواله على
ما الاسمية بعد ما دل كلامه على مطلب اهل البسيطة وامارا بعا فلانه عليه السلام ذكر فى الجواب ما يدل دلالة بينة على وجود
رب العالمين لئلا يبقى بعد الجواب حاجة الى السوال بالمية واعاد تلك الخواص التى هى دلائل واضحة على وجوده مرات
فلم يكن مقصوده شرح مفهوم الاسم حتى يتوهم انه عليه السلام حمل ما على الاسمية فما قال الصدر من ان الظاهر انه عليه السلام
حملها على الاسمية وفى الجواب شرح مفهوم الاسم ولم يحملها على ما الحقيقية لنبو المقام فى غاية السقوط فان قال انه عليه السلام
تفطن بمراد فرعون وفهم ان السوال بما الحقيقية لكنه عليه السلام حمل ما فى السوال على الاسمية لاجل امتناع جواب ما الحقيقية
على ما زعم فيكون مرجع كلامه كله الى انه عليه السلام ذكر الجواب على اسلوب الحكيم عن سوال لائق بحال المقام ولم يجب عن
سوال فرعون فيكون مآل الامرين الذين ذكرهما حيث قال انما استدل به من قول موسى عليه السلام على جواز وقوع
العرضى فى جواب ما الحقيقة مبنى على امرين الى آخر ما قال واحد اوهو ان جواب موسى عليه السلام ليس عن سوال فرعون بل
عن سوال آخر ثم لا يخفى ان جواب موسى عليه السلام ليس من قبيل الجواب على اسلوب الحكيم فان الجواب على اسلوب الحكيم انما
يليق اذا كان السائل مسترشدا لا اذا كان معاندا يقول لئن اتخذت آلها غيرى لاجعلنك من المسجونين فقياسه على قوله
سبحانه ويسئلونك ماذا ينفقون وقوله تعالى ويسئلونك عن الاهلة وقوله سبحانه ويسئلونك عن الروح قياس مع الفارق
فالحق ان جواب موسى عليه السلام كان عن سوال فرعون بما الحقيقية وانما ذكر عليه السلام العوارض فى الجواب لان ذكرها
كان هو القدر المحتاج اليه فى دعوى الرسالة اولا ان امتناع بيان المهية الحقيقية اضطره الى ذكر العوارض وايا ما كان فكلامه
عليه السلام دليل على جواز وقوع العرضى فى الجواب عن السوال بما الحقيقية كما قال المحقق ولقد اعجب لغياث المنصور حيث
قال ان اباه استدل بكلام موسى وبكلام فرعون الى آخر ما نقلنا عنه ولم يتفطن ان اباه كان معترضا على استدلال المحقق

بکلام موسی علیہ السلام علی جواز وقوع العرضی فی الجواب عن السوال بما بان کان مانعا بابدا احتمال حملہ علیہ السلام ما علی الاسمیۃ واحتمال کون جوابہ علیہ السلام علی اسلوب الحکیم فکیف صار ابوہ مستدلا علی عدم جوازہ بابدا الاحتمال فکیف یثبت انہ علیہ السلام حمل اولا ما علی الاسمیۃ ثم بعد اصرار فرعون اجاب علی اسلوب الحکیم فان اثبت ذلک بانہ لایجوز وقوع العرضی فی جواب ما الحقیقیۃ فقد توقف استدلالہ علی ثبوت المدعی فوقع فی شناعۃ الدور وان کان یثبت ذلک بدلیل آخر فکان الواجب علیہ ان یذکر ذلک الدلیل حتی ینظر فیہ وای دلیل علی ان موسی علیہ السلام کان یعتقد ما اعتقد الصدر وابنہ من ان وقوع العرضی فی جواب ما الحقیقیۃ لایجوز ولو فی صورۃ الاضطرار حتی اضطر الی حمل ما فی السوال علی الاسمیۃ فہذا حال استدلالہ بکلام موسی علیہ السلام واما استدلالہ بکلام فرعون الذی عبر عنہ بافلاطون القبط فہو مبنی علی ان ثبوت نسبۃ موسی علیہ السلام الی الجنون کانت لاجل انہ سال عن الماہیۃ واجاب موعلیہ السلام عن سوالہ بالعوارض ولو سلمنا ذلک وانہا لم تکن للتلبیس علی من حولہ وتصرفہم عن استماع ما قال علیہ السلام علی ما ذکرنا من قبل فلا ریب علی ہذا التقدیر فی ان فرعون کان جاہلا بامتناع ان یجاب سوالہ بالماہیۃ الحقیقیۃ والا لم یسال بما الحقیقیۃ وح یجوز ان یکون فرعون جاہلا بجواز وقوع العرضی فی جواب ما الحقیقیۃ فان ہذہ المسئلۃ مسئلۃ وقع فیہا الاختلاف بین العلماء فلا غرو ان یشتبہ الامر فیہا علی فرعون فکان انکارہ علی جواب موسی علیہ السلام لاجل جہلہ بجواز وقوع العرضی فی جواب ما الحقیقیۃ فلا یصلح ان یجعل جہلہ حجۃ علی امتناعہ ولو کانت جہالۃ حجا کان الخطب اشنع وافظع ہذا والکلام وان افضی الی التطویل لکنہ لایخلو عن التحصیل واللہ یقول الحق وہو یہدی السبیل **قولہ** کلمۃ ما فی اللغۃ سوال عن الماہیۃ ہذا غیر ظاہر فی القاموس فی بیان ما الاستفہامیۃ معنا ہا ای شیء نحو ما ہی وما لونہا وما تلک بیمینک والیہ فان اہل اللسان یستعملون کلمۃ ما فی استعمالاتہم ومحاوراتہم استعمالا شائعا فی طلب التعریفات اللفظیۃ وغیرہا حیث لایکون محلا لطلب الحقیقۃ ومن العجائب ان ہذا القائل استدل علی ان کلمۃ ما سوال بحسب اللغۃ عن تصور الشیء بالکنہ بان فرعون نسب موسی علیہ السلام الی الجنون حیث اجاب علیہ السلام عن سوالہ مارب العالمین بالصفات وانت قد عرفت فضائح ہذا الاستدلال **قولہ** وما سبق من التفصیل فہو اصطلاح فن البرہان ہذا ایضا غیر ظاہر بل الظاہر من کلام شارح الاشارات فی فن البرہان حصر جواب ما الحقیقیۃ فی الجنس والنوع والحد ونقل الصدر المعاصر للمحقق الدوانی عن الشیخ انہ قال فی الشفاء بعد عد المطالب واما مطلب ما حقیقۃ الذات فلا یصح الا بعد اثبات حقیقۃ الذات وہو بالحقیقۃ الحد وبالجملۃ فلا بد لاثبات کون ما سبق من التفصیل اصطلاح فن البرہان من سند یعول علیہ **قولہ** والمعلم الاول للحکمۃ الیمانیۃ ثلث بقسمۃ قد حققنا فی فواتح مبحث الجعل امر الوجود وانہ بالنسبۃ الی المہیۃ والآن نعود الی تحقیق القول فیہ وفی امر الجعل علی وجہ احصر لابد منہ لتحقیق ہذا المقام

فنقول لا يخلوا اما ان يكون الوجود عارضا للماهية الممكنة في نفس الامر وزائدا عليها في الواقع مع عزل النظر عن مرتبة الحكاية الذهنية والملاحظة العقلية او لا يكون كذلك بل لا يكون في نفس الامر وفي الواقع الا نفس الماهية من دون زيادة امر ما عليها وانضياف صفة ما اليها ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منها معنى هي الصيرورة والموجودية كما ينتزع من حقيقة الانسان معنى هي الانسانية فعلى الاول يكون للماهية اتصاف بالوجود في نفس الامر وللوجود عروض للماهية في نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظة العقلية والحكاية الذهنية كما ان للثوب والسماء اتصافا بالبياض والفوقية وفي الواقع وللبياض والفوقية عروضا للثوب والسماء في نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظة الذهنية وعلى الثاني لا يكون للماهية اتصاف بالوجود في نفس الامر ولا للوجود عروض للماهية في نفس الامر كما ليس لحقيقة الانسان اتصاف بالانسانية في نفس الامر ولا للانسانية عروض لحقيقة الانسان في نفس الامر فيكون على التقدير الاول للماهية الموجودة مرتبتان في نفس الامر احديهما مرتبة ذاتها التي هي معروضة للوجود في نفس الامر والاخرى مرتبة الوجود العارض لها في نفس الامر وعلى التقدير الثاني لا يكون للماهية في نفس الامر مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن وانتزاعه الا مرتبة واحدة هي مرتبة ذاتها فقط ولا يكون في نفس الامر مرتبة الوجود العارض لها اذ ليس الوجود على هذا التقدير عارضا في نفس الامر والقول بالجعل المؤلف مبني على التقدير الاول والقول بالجعل البسيط مبني على التقدير الثاني فانه لو كان الوجود زائدا على الماهية في نفس الامر عارضا لها في الواقع كانت الماهية معروضة للوجود متصفة به في الواقع ويكون ذلك الاتصاف والعروض الواقعي اثر الجعل الجاعل على هذا التقدير فتعين القول بالجعل المؤلف على هذا التقدير واما ان كان في نفس الامر نفس الماهية فقط ولا يكون الوجود عارضا لها في الواقع فلا تحقق في الواقع الا امر واحد هي الماهية ولا يكون لها اتصاف واقعي بالوجود ولا للوجود عروض واقعي للماهية فلا يكون اثر الجاعل في الواقع الا نفس الماهية ويكون الوجود حكاية ذهنية عنها فتعين القول بالجعل البسيط ولا يكون للقول بالجعل المؤلف على هذا التقدير سبيل فقد بان ان للماهية على تقدير القول بالجعل المؤلف مرتبتين في نفس الامر احديهما مرتبة التقرر وتجوهر الذات والاخرى مرتبة الوجود وعلى تقدير القول بالجعل البسيط مرتبة واحدة هي مرتبة التقرر اي تجوهر الذات وهذه المرتبة اذا حكى عنها فحكايتها الذهنية هي مرتبة الوجود سواء عبر عنها في مرتبة الحكاية الذهنية بلفظ الوجود او الصيرورة او التقرر او التجوهر او الكون او الثبوت او غير ذلك مما يمكن ان يحكى به عن مرتبة نفس الذات فعلى تقدير القول بالجعل المؤلف لما كان للماهية في نفس الامر مرتبتان احديهما مرتبة تجوهر الذات والاخرى مرتبة وجودها كان بازائهما حكايتان احديهما الحكاية عن المرتبة الاولى والاخرى الحكاية عن المرتبة الاخرى ويكون تانك الحكايتان قضيتين ملفوظتين بسيطتين احديهما عند الحكاية عن مرتبة التقرر والثانية عند الحكاية عن مرتبة الوجود وعلى تقدير

القول بالجعل البسيط لما لم يكن للماهية في نفس الامر الا مرتبة واحدة وكانت الصيرورة والموجودية وكل ما هو في معناهما عبارة عن حكاية تلك المرتبة لا غير فلا يكون بازاء تلك المرتبة نفس الامر التي عنها الا الحكاية واحدة هي الحكاية بالوجود فلا يمكن القول على هذا التقدير الا بهلية بسيطة محمولها الوجود وما في معناه لا غير فقد بان انه لا يمكن القول ببهليتين بسيطتين على تقدير القول بالجعل البسيط اصلا فمن ذهب وهمه الى ثلثيث مطلب وبنى هذا الوهم السخيف على اصل الجعل البسيط فانه لم يفهم معناه ولم يتفطن بمبناه والعجب ان الشارح ومعلمه ضيعا العمر في التلفظ بلفظ الجعل البسيط والتقرر والتجوهر والفعلية ولم تتبين لهما ان تبدا معانيها كما عرفت وستعرف انشاء الله العزيز تفاصيله **قوله** يطلب به التصديق بفعلية الحقيقة وسنح قوامها **قوله** قال في الافق المبين ليس الوجود حقيقة الا نفس الموجودية بالمعنى المصدري اي صيرورة نفس الذات في ظرف ما لا معنى ينضم الى الماهية او ينتزع منها فيجعل مناط الصحة انتزاع الموجودية وحمل مفهوم الموجود فالمحقق انه ليس في ظرف الوجود الا نفس الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منها معنى الموجودية والصيرورة المصدرية ويصفها به ويحمله عليها على ان مصداق الحمل ومطابق الحكم هو نفس الماهية بحسب ذلك الظرف لا امر زائد يقوم بها فيصح الحمل انتهى ثم قال والجملة الوجود المطلق بمعنى مصدري لا يوخذ من مبدء للمحمول قائم بالموضوع انضماما وانتزاعا بل من نفس ذات الموضوع المجعولة بجعل الجاعل اياها ولا يتصور لذلك المعنى تحصل وتقوم الا بنفس الاضافة الى موضوعه لا قبل الاضافة واذ دريت ان حقيقته ان موضوعه في الاعيان لا غير فاعلم ان مرتبة ذات موضوعه في العين او في الذهن اصطلح على التعبير عنها بفعلية الماهية ووضع لها اسم هو تقرر الذات وحيثية هذا المفهوم المصدري المنتزع تسمى بالوجود ويعبر عنها بالموجودية فان تقرر الماهية وفعليتها وان لم ينفك عن اقتران الوجود الا في اعتبار العقل الا انها مستتبعة للموجودية والموجودية مسبوقة بها وفعلية تقرر الماهية بجعل الجاعل معيار صحة انتزاع الموجودية بالفعل ومناط صدق حمل الوجود انتهى وقال في اوائل القبس الثاني من القبسات انت من المتبصرين بما تلوناه عليك في سائر كتبنا ان وجود الشئ في اي ظرف ووعاء كان هو وقوع نفس ذلك الشئ في ذلك الظرف لا لحوق امر مابه وانضمامه اليه والا رجع الهل البسيط الى الهل المركب وكان ثبوت الشئ في نفسه هو ثبوت الشئ للشئ ومن يحسب وجود الماهية وصفا من الاوصاف العينية او امرا ما من الامور الذهنية وراء مفهوم الموجودية المصدرية فليس من اهل استحقاق المخاطبة ولا هو من رجال اصحاب الحقيقة كما قال شعر كائنا السابقون في الضمار ولو كان الامر على ما حسبه لكان الوجود نفسه ماهية ما من الماهيات ويكون لا محالة وجوده زائدا على ماهيته كما وجود سائر الماهيات الممكنة ويكون وجوده ايضا هو ثبوته المصدري كما وجود سائر الاشياء فاذن الوجود في الاعيان هو نفس صيرورة الشئ في الاعيان لا ما بالاتصاف به صيرورة الشئ في الاعيان وكذلك الوجود في الذهن هو نفس وقوعه في الذهن ووجود

کل عرض هو وجوده فی موضوعه وجود الوجود هو وجود موضوعه والشئ المعلول نفس ذاته وهیته مجعولة الجاعل جعلا
بسیطا والوجود حکایة جوهر ذاته المجعولة بالفعل فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل یقال لها مرتبة التقرر والفعلیة و
للمطلب الذی بازائها الهل البسیط الحقیقی اعنی هل الشئ ومرتبة الموجودیة المصدریة المنتزعة منها یقال لها مرتبة الوجود
وللمطلب الذی بازائها الهل البسیط المشهوری اعنی هل الشئ موجود علی الاطلاق وصورتهذین المطلبین بآخرة واحد حسب
المحکی عنه ومفاد السالب فی الهلیات امافی الحقیقی فسلب الذات فی نفسها وامافی المشهوری فسلب الوجود علی الاطلاق
وصورهما ایضا بآخرة واحد حسب المحکی عنه فاما اثبات مفهوم ما للذات ای مفهوم کان من جوهریات الهیته اومن عرضیاتها
فمن حیز الهل المرکب ای هل الشئ شئ والمحکی عنه ثبوت شئ لشئ وفی السالب سلب شئ عن شئ فاذن الوجود هو شرح
نفس الذات المتقرر والعدم وهو سلب الوجود شرح بطلان الذات الموهومة ولیستها ومفهومه لیس هناک شئ لان
هناک امر مفهومه اللیس انتهی وهذا کلام لم یصدر عن فهم وتدبر فانه قد اعترف بان الشئ المعلول نفس ذاته وهیته مجعولة
الجاعل جعلا بسیطا والوجود حکایة ذاته المجعولة بالفعل فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل یقال لها مرتبة التقرر والفعلیة
فلما کان الوجود حکایة ذاته المجعولة بالفعل التی هی المسماة بالتقرر والفعلیة کانت الهلیة البسیطة المشهوریة حکایة عن
تلک المرتبة فمطلب الهل البسیط الحقیقی اما حکایة عن تلک المرتبة فهی الهلیة البسیطة المشهورة لاغیر او حکایة عن مرتبة اخری
قلتم تلک المرتبة ولیبین ماهی اولیس حکایة عن شئ فلیس مطلبا تصدیقیا فضلا عن ان یکون مطلب هل واما قوله اعنی
هل الشئ فمن العجائب التی یضحک منها الصبیان فان هل الشئ اما کلام تام او لا فعلی الثانی لیس کلاما فضلا عن ان
یکون مطلبا تصدیقیا وعلی الاول فاما ان یقدر له خبرا ولا وعلی الثانی فقد تم الکلام باسم واحد من دون اسناد وعلی
الاول فذلک الخبر اما حکایة ذاته المجعولة بالفعل فهو الوجود علی ما اعترف سوا عبر عنه بلفظ الوجود او بلفظ التقرر والثبوت
او غیر ذلک مما یفید هذا المعنی فهذا المطلب مطلب الهل البسیط المشهوری لاغیر او غیرها من جوهریات الذات او عرضیاتها
فهذا المطلب من مطلب الهل المرکب کما اعترف به واما قوله ومرتبة الموجودیة المصدریة المنتزعة منها یقال لها مرتبة الوجود
فان اراد به مرتبة الحکایة عن مرتبة نفس الذات فهذا معقول لکن هذه المرتبة هی مرتبة الحکایة التی هی الهلیة البسیطة
المشهوریة ولیست محکیا عنها للهلیة البسیطة المشهوریة وانما المحکی عنه لها مرتبة نفس الذات المسماة بالتقرر والفعلیة فلا
معنی لقوله وللمطلب الذی بازائها الهل البسیط المشهوری وان اراد به مرتبة متحققة فی نفس الامر مع قطع النظر عن
حکایة الذهن وانتزاعه فهذا باطل قانه نفسه اعترف فیما نقلنا عن الافق المبین بانه لیس فی الواقع الا نفس الهیة ثم
العقل بضرب من التحلیل ینتزع منها معنی الموجودیة والصیرورة المصدریة ویصفها به ویحمله علیها والیه تلک المرتبة

انکانت متحققة فی نفس الامر مع قطع النظر عن حکایة الذهن و انتزاعه فالتحقق فی تلک المرتبة اما لنفس المهیة بما هی هی او هی
مع امر زائد علیها فعلی الاول تلک المرتبة هی مرتبة التقرر الاعم و علی الثانی یکون الوجود و صفا من اوصاف المهیة فی نفس
الامر و یبطل ما قال فی الافق المبین و یخرج علی تقدیر هذا الحسبان من اهل استحقاق المخاطبة و اما قوله و صور بهذین المطلبین
بآخرة واحد بحسب المحکی عنه فالفاظ لیس تحتها معنی فانه ان اراد به ان المحکی عنه بمطلب الهل البسیط الحقیقی هو المحکی عنه
بمطلب الهل البسیط المشهوری کما هو الظاهر فیبطل ما ذکر من قبل من ان مرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل یقال لها
مرتبة التقرر و الفعلیة و للمطلب الذی بازائها الهل البسیط الحقیقی و مرتبة الموجودیة المصدریة المنتزعة منها یقال لها
مرتبة الوجود و للمطلب الذی بازائها الهل البسیط المشهوری اذ علی هذا التقدیر یکون کلا مطلبی الهلیین الذین ذکرهما بازاء
مرتبة واحدة هی المحکی عنه الواحد و لا یکون علی هذا التقدیر مرتبتان یکون احد المطلبین المذکورین بازاء احدهما و آخرهما بازاء
اخرهما ثم اذا کان المحکی عنه لهما واحدا فاما ان یکون الحکایة فی احدهما بحمل مفهوم علی الذات و فی الآخر بحمل مفهوم آخر فذانک
المفهومان اما حکایة نفس الذات فیهما الوجود علی ما اعترف من ان الوجود حکایة جوهر الذات المجعولة بالفعل فلا یکونان
مفهومین بل مفهوم واحد عبر عنه بلفظین مثلا قیل تارة الذات متقررة و تارة الذات موجودة و عنی بهذین اللفظین معنی واحد
هو کون الذات فلا یکون هناک مطلبان بل مطلب واحد عبر بعبارتین و لا عبرة باثنینیة العبارتین فان العبارات کثیرة
فلو اعجب احدا ان یسمی کل عبارة مطلبا فلیفعل و اما ان یکون فی احدهما حکایة بحمل مفهوم و لا یکون فی الآخر حکایة بحمل مفهوم
ما اصلا فیکون ذلک الآخر مفهوما مفردا لا مطلبا تصدیقیا و ان اراد به معنی آخر یکون بحسبه المحکی عنه لاحد مطلبی الهلیین
المذکورین غیر المحکی عنه لآخرهما فلا یکون صور هذین المطلبین واحدا بحسب المحکی عنه فلا یکون لهذه الالفاظ معنی و بهذا الکلام
فی سالب ثانیتین الهلیتین و اما قوله فاذن الوجود شرح نفس الذات المتقررة فهو صریح فی ان الهلیة البسیطة التی
محمولها الوجود او العدم هی التی تحکی عن نفس الذات المتقررة او الباطلة و لیس هناک هلیة اخری بسیطة تحکی عن تقرر
الذات و لبطلانها فانظر الی معلم الشارح کیف یخبط فی کلامه و لا یبالی این یذهب و منشاره وقوعه فی هذه الورطة انه مع
ذهابه الی القول بالجعل البسیط من دون ان یتدبر معناه و تفطن بمسماه ذهب الی ان الوجود من العوارض اللاحقة
للماهیة فی نفس الامر فلم یکن له محید من ان یقول ان للمهیة فی نفس الامر مرتبتین احدهما مرتبة نفس ذاتها المعروضة
و الاخری مرتبة الوجود العارض فحسب ان الحکایة عن المرتبة الاولی مطلب الهل البسیط الحقیقی و الحکایة عن المرتبة الثانیة
مطلب الهل البسیط المشهوری و لم یتفطن بانه علی تقدیر القول بالجعل البسیط لا سبیل الی القول بکون الوجود من
عوارض المهیة فی نفس الامر کیف و لو کان الوجود من عوارض المهیة فی نفس الامر کان بینها و بین الوجود خلط و

ارتباط فی نفس الامر کما بین الثوب والبیاض او کما بین السمار والفوقیة وکان انزاع الجاعل بالذات ذلک الخلط والربط الواقعی فلا محید علی هذا التقدیر من القول بالجعل المؤلف ثم انه لما ذهب الی القول بالجعل البسیط اضطر الی ان یقول بان الوجود حکایة نفس الذات المجعولة جعلا بسیطا وعلی هذا التقدیر لم یکن له سبیل الی القول بان للماهیة مرتبتین فی الواقع مع قطع النظر عن حکایة الذهن وانتزاعه لکنه اذ سنح فی ذهنه ان الوجود من عوارض الماهیة فی نفس الامر وکانت مرتبة التقرر مصداقا محکیا عنه للوجود متقدمة علیه تقدم المصداق علی الصادق والمحکی عنه الواقعی علی الحکایة توهم ان للماهیة علی تقدیر القول بالجعل البسیط مرتبتین فی الواقع مع قطع النظر عن حکایة الذهن وبناء علی هذا الوهم الذی منشاه سوء الفهم قسم الهل البسیط الی قسمین وتوهم مرتبة التقرر اعنی مرتبة نفس الماهیة الواقعیة التی هی المحکی عنها للحکایة بالوجود مرتبة حکایة ذهنیة وجعلها مطلب الهل البسیط الحقیقی وهذا کله ناش من سوء الفهم وعدم التدبر والشارح قد هلک فی تقلیده ولم یدر ان الفاظه لیس تحتها معنی ولم یتفطن بان قوله وحقیقی البسط منه لیطلب به التصدیق بفعلیة الماهیة وسنخ قوامها الفاظ بلا معنی فان فعلیة الماهیة وسنخ قوامها اما ان یکون عبارة عن نفس الماهیة فهی لا تفصل لان یسال عنها بهل ولا لان یطلب التصدیق بها واما ان یکون عبارة عن شئ زائد علی الماهیة وهذا مما لا یتصور علی اصل الجعل البسیط ولا تصور ذلک معلم الشارح الیه فضلا عن ان لطلب التصدیق به واما قوله علی ما حکم به الجعل البسیط فقیه ان الجعل البسیط لا یحکم بان نفس الماهیة التی هی اثر الجعل البسیط فی الواقع صالحة لان یسال عنها بهل ولا لان یتعلق بها التصدیق واما ان تاثیر الجاعل فی نفس الماهیة وان اثره نفسها بما هی هی فلا یغنیه شیئا والحاصل ان السوال بهل انما یمکن اذا انتزع الذهن من نفس الماهیة معنی ولیسنده الی الماهیة فیسئل عن ثبوتها لها بهل فیجاب عنه بثبوتها لها او عدم ثبوتها لها واما نفس الماهیة الواقعیة المساوقة بالتقرر والفعلیة فلیست مرکبا ذهنیا من مسند ومسند الیه حتی تفصل لان یسال عنها او لان یجاب عن السوال عنها بهل ولا لان یتعلق التصدیق بها فجعلها مطلب هل لا معنی تحته **قوله** وتوضیحه ان مرتبة التقرر قال فی فی الافق المبین مطلب هل تقسیم الی قسمین بسیط ومرکب ثم البسیط الی نوعین حقیقی ومشهوری والعقد بجمیعه الی هلی بسیطی وهلی مرکبی ثم الهلی البسیط الی بسیط علی الحقیقة وبسیط مشهوری والحقیقی من البسیط سوال عن نفس الشئ بحسب تجوهر حقیقته فی نفسها او لتقرر ماهیته فی مستحها اعنی المرتبة المتقدمة علی مرتبة الوجود وهی الصادرة عن الجاعل ابتداء بلا وسط فی لحاظ العقل اصلا والمشهوری منه سوال عن نفس الشئ بحسب مرتبة الموجودیة والکون اما فی نفس الامر علی الاطلاق او فی الاعیان او فی الذهن وهی المرتبة المرتبة علی المرتبة الاولی بلا وسط فالواقع فی مطلب هل مطلقا اما الجوهر او لیس او الموجود علی الاطلاق او لیس او الموجود شیئا ما جوهریا للموضوع او عرضیا ذاتیا او عرضیا خارجیا او

لیس وعدم تثلیث الاقسام باجمال البسط فمتی الهل البسیط وهو الاحق بالاعتبار ثم باعتبار البساطة فیه مغلط فی المعارف التصوریة والعلوم التصدیقیة ومفسد فی ابواب الاقتناصات الحدیة والبرهانیة وان کانت المرتبتان متخالطتین فی غیر اللحاظ الذی هو ظرف الخلط والتعریة من ظروف الوجود فالسوال عن تجوهر الحقیقة کما یقال هل العقل ای هل مهیته هی العقل والجواب نعم ای ان بعض المهیات المتجوهرة هی العقل وهل اجتماع النقیضین ای هل مهیته هی اجتماع النقیضین والجواب لیس ای لا مهیته متجوهرة هی اجتماع النقیضین واذا ثبت ان الشئ کالعقل مثلا متجوهر الحقیقة فی الاعیان استغنی بذلک عن السوال عن وجوده فی الاعیان وکذا العکس اذ الشئ لا یصح ان یکون له حقیقة متقررة ولیس لتلک الحقیقة المتجوهرة وجود فی ظرف تجوهرها وانما یختلق ذلک قوم لیسوا هم من المیزین بل الحقیقة التصوریة المتجوهرة فی ظرف یلتبسها ویلزمها ان لا یسلخ عنها ان تکون موجودة فی ذلک الظرف ولکن ینبغی ان لا یهمل فصل احد المرتبتین عن الاخری وسبق السابقة منهما لئلا یضیع حقوق الاحکام المختلفة بحسب ذلک ومطلب الهل البسیط مقدم علی المرکب اذ طبیعة اثبات شئ لشئ تقتضی ان یکون المثبت له ثابتا فی نفسه حتی یثبت له شئ فیکون الشئ فی نفسه ثم یکون له صفة وتحقق ان عقود الهلیات البسیطة لیس مفادها ثبوت شئ للموضوع او اتحاد الموضوع والمحمول بل مفادها تجوهر حقیقة الموضوع او لا تجوهرها وکون الموضوع فی نفسه او انتفاره فی نفسه وانما ذلک فی الهلیات المرکبة فقط فان العقد فی الهلیات البسیطة انما یشتمل بحسب الضرورة الناشئة من طباع العقد علی الموضوع والمحمول والنسبة بینهما فی الذکر والتعبیر عما ادرکه العقل لا بحسب ما یرجع الیه مفاد العقد وتعلق القصد بالتعبیر عنه لیس من مسائل محاولة النظر فی اسرار العلوم اذا راجع غریزة عقله وجدان قولنا العقل متقرر وموجود مثلا اذا افاد ثبوت مفهوم التقرر او الوجود او اتحاد العقل والتقرر او الموجود کان ذلک شیئا وراء تقرره فی نفسه او کونه فی نفسه ومتاخرا عنه وما یرام لیس الا الشئ المتقدم اعنی تحقق نفس ذات الموصوف لا الشئ المتاخر وهو ثبوت وصف له سواء کان ذلک الوصف مفهوم الثبوت او غیره فاذن تحصیل ذات الموصوف من حیز الهلیات البسیطة وتحصیل وصف له من حیز الهلیة المرکبة وکذلک السالب کقولنا لیس اجتماع النقیضین متقررا او موجودا مفاده بالحقیقة لیس تحقق حقیقته وسلب ذاته وانتفاره فی نفسه لا سلب مفهوم التقرر او مفهوم الوجود عنه فقد کنا عرفناک من قبل ان الوجود نفس کون الماهیة وموجودیتها لا ما به الموجودیة ای امر به یکون المهیة وکذلک عدم الشئ فی نفسه هو نفس انتفار ذاته لا انتفار امر عن ذاته هو الوجود علی خلاف عدم صفة من صفات الشئ عن الشئ فاذن الایجاب فی الهلیات البسیطة تجوهر شئ او ثبوته والسلب لیسیته شئ او انتفاره والایجاب فی الهلی المرکب ثبوت شئ لشئ والسلب انتفاره عنه هذا کلامه وانما نقلناه مع کونه طویلا بلا طائل لئلا یبقی للناظر فی کلام الشارح تطلع واستشراف الی ماخذه وانت تعلم

ان قوله والحقیقی من البسیط سوال عن نفس الشئ بحسب تجوهر حقیقته فی نفسها وتقرر مهیته فی ستحها ان اراد به ان الهل البسیط الحقیقی سوال عن الشئ نفسه من دون ان تتفهمین السوال مفهوما ما معه فیکون الهل البسیط الحقیقی سوالا عن المفرد ولایکون مطلبا تصدیقیا فیکون من مطلب ما وان اراد انه سوال عن الشئ نفسه باخذ مفهوم ما معه فذلک المفهوم اما عین مفهوم ذلک الشئ فیکون الهل البسیط الحقیقی سوالا عن الحمل الاولی فیکون من حیز الهل المرکب باعترافه او مفهوم منتزع من نفس ذاته هو حکایة نفس ذاته فیکون هو الوجود فان الوجود حکایة نفس الذات المجعولة لامر یقوم بالذات انضماما او انتزاعا علی ما اعترف به فیما نقلنا عنه سابقا فیکون الهل البسیط الحقیقی هو الهل البسیط المشهوری لاغیر ولا یغنی التلفظ بلفظ التجوهر والتقرر شیئا فان التجوهر والتقرر اما ان یعنی به نفس الذات الواقعیة المحکی عنها فهو لیس خبرا عن الشئ المسئول عنه فی السوال لامحمولا علیه فی الجواب واما ان یعنی به معنی منتزعا عند الذهن عن تلک الذات نفسها فذلک هو الوجود والصیرورة والموجودیة والتجوهر والتقرر فهو ایسال عنه بالهل البسیط المشهوری ویجاب به عنه واما قوله اعنی المرتبة المتقدمة علی مرتبة الوجود فان اراد بها مرتبة نفس المهیة الواقعیة الواقعة فی نفس الامر المحکی عنها المتقدمة علی مرتبة حکایتها وبمرتبة الوجود مرتبة الحکایة الذهنیة التی هی حکایة عن المرتبة الاولی ای نفس الذات فتقدم تلک المرتبة علی مرتبة الوجود عبارة عن تقدم المحکی عنه علی الحکایة وتقدم المصداق علی الصادق وتقدم المنتزع منه علی المنتزع فتلک المرتبة محکی عنها بالهلی البسیط الذی سماه هذا القائل بالهلی البسیط المشهوری والهلیة البسیطة المشهوریة حکایة عن تلک المرتبة والهل البسیط المشهوری سوال عن تلک المرتبة فلا معنی للهل البسیط الحقیقی سوی الهل البسیط المشهوری ولا للهلیة البسیطة الحقیقیة سوی الهلیة البسیطة المشهوریة وان اردان للماهیة فی نفس الامر مع قطع النظر عن حکایة الذهن وانتزاعه مرتبتین احدهما مرتبة التقرر والتجوهر والاخری مرتبة الوجود ومرتبة التجوهر متقدمة علی مرتبة الوجود فی الواقع فذلک باطل لان الوجود علی تقدیر القول بالجعل البسیط لیس عارضا للمهیة فی نفس الامر حتی یکون للماهیة فی نفس الامر مرتبتان احدهما مرتبة ذات المهیة المعروضة والاخری مرتبة الوجود العارض انما فی الواقع مع عزل النظر عن الملاحظة الذهنیة نفس الماهیة بلا امر زائد علیها هو الوجود والعقل یحکی عن نفس الذات وتلک الحکایة هی مرتبة الوجود فلیس فی الواقع مرتبتان متخالطتان وانما فی الواقع مرتبة واحدة هی نفس الذات لاغیر فاذا حکی عنها کان ما انتزعه الذهن عنها مرتبة الوجود فظهر سخافة قوله وانکانت المرتبتان متخالطتین الخ اذ قد بان انه لیس فی الواقع الامرتبة واحدة واذا انتزع عنها معنی الوجود کان مرتبة الحکایة الذهنیة مرتبة اخری غیر مخالطة مع تلک المرتبة اصلا ووجه وقوع هذا القائل فی هذه المخمصة التی ابتلی بها انه ظن الحکایة بالوجود هلیة بسیطة ومصداقها الواقعی المحکی عنه هلیة اخری سنلقیه

علیها وسماها بالهلیة البسیطة حقیقیة ولم یدر ان الهلیة عبارة عن الحکایة لا عن المحکی عنه والعجب انه حسب الحکایة بالوجود هلیة بسیطة مشهوریة ومصداقها المحکی عنه هلیة بسیطة حقیقیة ولم یعتبر مثل ذلک فی الهلیة المرکبة فکان علیه ان یسمی الحکایة بان الجسم اسود ای هذه القضیة المعقولة بالهلیة المرکبة المشهوریة ومصداقها المحکی عنه عنی الجسم المتصف بالسواد فی الواقع بالهلیة المرکبة الحقیقیة ولو کان یستنکف عن هذا فلم لم یستنکف عن تسمیة مصداق الهلیة البسیطة التی هی حکایة بان الشئ موجود اعنی بذلک المصداق مرتبة التقرر ای نفس الذات المتقررة بالهلیة البسیطة الحقیقیة وقد استبان بما ذکرنا ان عدم تثلیث الاقسام مبنی علی فهم معنی السوال بهل ومعنی جوابه وتثلیثه ناش من سخافة العقل وفساده واما قوله مغلط فی المعارف التصوریة والعلوم التصدیقیة ومفسد فی ابواب الاقتناصات الحدیة والبرهانیة فلیته بین ان اعتبار مصداق الهلیة البسیطة المشهوریة محکیا عنه وعدم اعتباره حکایة فی ای المعارف التصوریة والعلوم التصدیقیة غلط وای الاقتناصات الحدیة والبرهانیة افسد وامثال هذه المجازفات احسن من ان یلتفت الیها بل لاینبغی لمن رزق فهما ان یعتنی بهذه الهذیانات واما قوله کما یقال هل العقل ای هل مهیته هی العقل فما یقضی به العجب فان قوله هل العقل اما ان یقدر له خبرا ولا فان قدر له خبر فما ذلک الخبر فان کان هو حکایة عن نفس المهیة المتقررة فهو الوجود او لفظ آخر فی معناه کالتجوهر والتقرر والکون والثبوت فهذا الهل هو الهل البسیط المشهوری وان کان شیئا آخر سوی صیرورة نفس الماهیة فهذا الهل هل مرکب وان لم یقدر له خبر فقد تم الکلام باسم واحد من دون احتیاج الی الخبر وهذا مضحکة للصبیان وقوله ای هل مهیته هی العقل ان کان فیه قوله هی العقل صفة لمهیته ولم یقدر لقوله مهیته خبر فهذا لیس کلاما فضلا عن ان یکون سوالا بهل وان قدر له خبر فقد عرفت حاله وان کان معناه هل العقل مهیته وان لم یساعده اللفظ کان ذلک سوالا عن ثبوت مفهوم المهیة للعقل فیکون من قبیل السوال بالهل المرکب فقد اتضح ما ارتکب من التلبیس و افتضح بالبسه بالتدلیس وقس علی ذلک ما یلیق من کلامه بهذا القول واما قوله واذا ثبت ان الشئ کالعقل مثلا متجوهر الحقیقة فی الاعیان استغنی بذلک عن السوال عن وجوده فی الاعیان وکذا العکس فان اراد به انه اذا ثبت ان الشئ کالعقل مثلا متجوهر الحقیقة فی الاعیان کان معناه انه موجود فی الاعیان وکذا اذا ثبت انه موجود فی الاعیان کان معناه انه متجوهر الحقیقة فی الاعیان فلا حاجة الی السوال عن وجوده فی الاعیان او عن تجوهر حقیقته فی الاعیان فذلک حق فان معنی التجوهر فی الاعیان هو معنی الوجود فی الاعیان ومصداق التجوهر فی الاعیان اعنی نفس المهیة المتقررة هو مصداق الوجود فی الاعیان لکن علی هذا یکون الهلیة البسیطة الحقیقیة هی بعینها الهلیة البسیطة المشهوریة بلا فرق اصلا والهل البسیط الحقیقی هو الهل البسیط المشهوری من دون تمایز بینهما راسا فیضیع کل ما تجشم وعنی فیه نفسه وان اراد به

ان مفهوم ان الشئ متجوهر الحقيقة فى الاعيان غير مفهوم ان الشئ موجود فى الاعيان وانه يستلزمه ولاجل استلزام اياه استغنى
عن السوال عن وجوده فى الاعيان بعد ثبوت انه متجوهر الحقيقة فى الاعيان فهذا غلط باطل اذ مفهوم انه متجوهر الحقيقة فى
الاعيان كونه فى الاعيان وكونه فى الاعيان هو انه موجود فى الاعيان وان اراد انه اذا صدق بالحقيقة المتجوهرة فى
الاعيان استغنى عن السوال عن وجوده فى الاعيان اذ مع التصديق بالمصداق المحكى عنه لاحاجة الى السوال عن
الصادق والحكاية فهذا حق لكن لايغنيه شيئا فان مصداق الهلية البسيطة المشهورية ليس حكاية فضلا عن ان يكون
هلية بسيطة حقيقية واما قوله بل ان الحقيقة التصورية المتجوهرة فى ظرف يتبعها ويلزمها ان لايسلخ عنها ان تكون موجودة فى
ذلك الظرف فالصحيح فيه ان الحقيقة التصورية المتجوهرة فى ظرف هى الحقيقة التصورية الموجودة فى ذلك الظرف بعينها بلا
فرق ما اصلا ومفهوم كونها موجودة فى ظرف هو مفهوم كونها متجوهرة فى ذلك الظرف فان اراد بالحقيقة التصورية المتجوهرة
فى ظرف نفس الحقيقة المتجوهرة فى ظرف اعنى مرتبة المصداق الواقعى فهى الحقيقة التصورية الموجودة فى ذلك الظرف اعنى مرتبة
المصداق الواقعى للان الاول يستتبع ويستلزم الثانى فان ذلك فرع التغاير والتعدد والمصداق الواقعى واحد هى الحقيقة
المتجوهرة وهى الحقيقة الموجودة وان اراد بها هذا المفهوم الذهنى فى مرتبة الحكاية فهو المفهوم الذهنى للحقيقة الموجودة فى ذلك
الظرف فى مرتبة الحكاية بلا فرق ما اصلا الا ان الاول يستتبع ويستلزم الثانى فان ذلك فرع التغاير والتعدد وهذا المفهوم
واحد سواء عبر عنه بلفظ الحقيقة المتجوهرة او بلفظ الحقيقة الموجودة وان اراد بالحقيقة التصورية المتجوهرة المصداق الواقعى
وبقوله ان تكون موجودة فى ذلك الظرف مرتبة الحكاية فيكون هذا حكاية عن ذلك وتعبيرا عنه فيكون الهلية البسيطة المسماة
بالمشهورية هى حكاية نفس الحقيقة المتجوهرة ولايكون للهلية البسيطة التى سماها بالحقيقية معنى فان نفس ذلك المصداق
ليس حكاية ولا قضية فضلا عن ان يكون هلية وتلك الهلية البسيطة المسماة عنده بالمشهورية لاغير فلا معنى لقوله لكن
ينبغى ان لايهمل فصل احدى المرتبتين عن الاخرى وسبق السابقة منهما لئلا يضيع حقوق الاحكام المختلفة بحسب ذلك
فانه ان اراد انه لاينبغى ان يهمل فرق ما بين مرتبة التقرر ومرتبة الموجودية وهو ان مرتبة التقرر هى للمصداق المحكى عنه الواقعى
ومرتبة الموجودية عبارة عن الحكاية الذهنية ومرتبة التقرر سابقة على مرتبة الموجودية بسبق المحكى عنه على الحكاية فهذا مسلم
ولم يهمل وانما اهمل هذا الفرق من ظن مرتبة التقرر حكاية فليعرف من هو وان اراد انه لاينبغى ان يهمل الفرق بين مرتبة
التقرر ومرتبة الموجودية بان يظن ان فى نفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية مرتبتين احديهما سابقة على الاخرى
ويظن ان المرتبتين حكايتان ذهنيتان متفاصلتان احديهما سابقة على الاخرى فهذا من المهملات التى لامعنى لها
كما عرفت واما قوله ومطلب الهل البسيط مقدم على المركب فلا يصح على اطلاقه فانه قد صرح آنفا فيما نقلنا عنه ان

ثبوت الجوهریات للذات مطلب الهل المرکب و مطلب الهل البسیط لیس منقدما علیه عنده ایضا و اما قوله ان عقود الهلیات البسیطة لیس مفادها ثبوت شئ للموضوع او اتحاد الموضوع و المحمول بل مفادها تجوهر حقیقة الموضوع اولا تجوهرها او کون الموضوع فی نفسه او انتفاره فی نفسه فان اراد بمفادها مصداقها المحکی عنه فقد تحققت ان مصداق الهلیة البسیطة نفس الذات بما هی هی المسماة بالتقرر فان عنی بقوله بل مفادها تجوهر حقیقة الموضوع اولا تجوهرها او کون الموضوع فی نفسه او انتفاره فی نفسه ان مفادها ای مصداقها نفس الذات اولیستها فهذا مسلم لکن لا یصح الترديد الذی ذکره بناء علی زعمه ان مصداق الهلیة البسیطة الحقیقیة مرتبة تجوهر الحقیقة اولا تجوهرها و مصداق الهلیة البسیطة المشهوریة مرتبة موجودیتها او انتفارها فانا قد بینا انه لیس فی مرتبة مصداق ای فی نفس الامر مرتبتان و العجب انه قد اعترف نفسه فی القبسات بان صور الهلیتین المذکورتین واحد بحسب المحکی عنه فکیف یسوغ الفرق بینهما بحسب المحکی عنه و ان عنی ان مفادها ای مصداقها تجوهر الحقیقة اولا تجوهرها بالمعنی المصدری المنتزع او کون الموضوع فی نفسه او انتفاره فی نفسه بالمعنی المصدری المنتزع فهذا باطل لان المعنی المصدری للتجوهر و اللا تجوهر و للکون و الانتفار لیس مصداقا للهلیات البسیطة اصلا بل مصداقها منشار انتزاعها الواقعی و مع ذلک فلا صحیح الترديد بین التجوهر و الکون و بین اللا تجوهر و الانتفار فان التجوهر بالمعنی المصدری هو الکون بالمعنی المصدری و اللا تجوهر بالمعنی المصدری هو الانتفار و ان اراد بمفادها مفهوم الحکایة الذهنیة و مفهوم القضیة المعقولة فلا شک فی ان مفادها بهذا المعنی ثبوت المتجوهر و الموجود للموضوع ثبوتا ایجابیا او سلبه و اتحاد الموضوع و المحمول او سلبه کیف و مفهوم القضیة مطلقا ای قضیة کانت ذلک و ان اراد بالمفاد ما یقال له فی عرف النحاة مضمون الجملة حتی یکون معنی کلامه ان مضمون جملة الشئ متجوهرا و لیس متجوهرا تجوهره اولا تجوهره و مضمون جملة الشئ کائن و لیس کائنا کونه اولا کونه فهذا مع ان ذکر امثال هذا الجزاف سخیف لغو فی هذا المقام یمکن ان یقال مثله فی الهلیات المرکبة ایضا مثلا یقال مضمون جملة الجسم اسود اسودیة الجسم لا ثبوت شئ للموضوع و لا اتحاد الموضوع و المحمول علی ان هذا مما یابی کلامه و قد استبان بما ذکرنا سخافة آخر ما قال فانه مبنی علی الفرق بین مفهوم التقرر و بین مفهوم الوجود و قد عرفت بطلانه و اما قوله و ما یرام لیس الا شئ المتقدم اعنی تحقق نفس ذات الموصوف فهو حق قد انطقه الله تعالی به فهو اعتراف منه بان معنی الهلیة البسیطة التی سماها بالحقیقیة و الهلیة البسیطة التی سماها بالمشهوریة واحد بلا فرق و هو تحقق ذات الموصوف و کذا قوله فاذن تحصیل ذات الموصوف من حیز الهلیات البسیطة و اما ما یتشعر به کلامه من الفرق بین لیس اجتماع النقیضین متقررا و بین لیس اجتماع النقیضین موجودا و الفرق بین سلب التقرر و بین سلب الوجود فقد عرفت بطلانه و الیقین انه لا فرق بین القضیتین المذکورتین اصلا لا بحسب المصداق المحکی عنه و لا بحسب مفهوم الحکایة نعم فی احدیهما عبر للمحمول

بلفظ وفی الاخری عبر ذلک المحمول بعینه بلفظ آخر وکذا الفرق بین سلب التقرر وسلب الوجود الا بان المضاف الیه فی احدهما عبر بلفظ وذلک المضاف الیه بعینه فی الآخر عبر بلفظ آخر واما غیر ذلک فمما لا سبیل الی فهمه فضلا عن اثباته فافهم

قوله هی متقدمة علی الموجودیة اعلم ان الوجود اما ان یکون من عوارض الماهیة فی نفس الامر اولا فعلی الاول یکون للماهیة متصفة به والوجود عارضا لها زائدا علیها فی الواقع وعلی الثانی لا یکون کذلک انما یکون فی الواقع نفس الماهیة بما هی هی لا امر یقوم بها انضماما او انتزاعا ثم اذا حکی الذهن عنها یکون حکایتها بی معنی الوجود والصیرورة والموجودیة والکون فعلی التقدیر الاول یکون اثر الجاعل بالذات الاتصاف والخلط الواقعی الذی بین الماهیة والوجود العارض لها فی الواقع ولا یکون اثره بالذات نفس الماهیة بما هی هی لان نفس الماهیة بما هی هی لا یکون مصداقا للعارض زائد علیها فلو قدر علی هذا التقدیر ان نفس الماهیة اثر الجاعل بالذات لا یکون نفس الماهیة المجعولة التی هی اثر الجاعل بالذات مصداقا للوجود والموجودیة والاتصاف بالوجود بذلک الجعل بل یحتاج اتصافها بالوجود الی جعل آخر یکون اثره بالذات خلطها بالعارض الذی هو الوجود لان نفس ذات المعروض بما هی هی لا یمکن ان یکون مصداقا للعارض وعلی التقدیر الثانی یتعین القول بالجعل البسیط وعلی هذا التقدیر لا یکون فی الواقع الا نفس الماهیة ویکون الوجود عبارة عن حکایة الذهن عنها لا غیر فلا یکون للماهیة فی الواقع علی هذا التقدیر مرتبتان احدهما مرتبة التقرر والاخری مرتبة الوجود فضلا عن ان یکون احدهما مقدمة علی الاخری نعم یکون هناک مرتبتان احدهما مرتبة المحکی عنه وهی نفس الماهیة الواقعیة بما هی هی المسماة بالتقرر والثانیة مرتبة الحکایة الذهنیة وهی مرتبة الوجود والاولی متقدمة علی الاخری تقدم المحکی عنه علی الحکایة وعلی التقدیر الاول یکون للماهیة مرتبتان فی نفس الامر مع قطع النظر عن الحکایة الذهنیة احدهما مرتبة نفس الماهیة المعروضة للوجود فی نفس الامر والاخری مرتبة الوجود العارض لها فی نفس الامر ویکون المرتبة الاولی متقدمة لا محالة علی المرتبة الثانیة ضرورة تقدم المعروض علی العارض ویکون بازاء کل من تینک المرتبتین الواقعیتین حکایتان ذهنیتان هما مطلبان متمایزان احدهما حکایة عن مرتبة المعروض المتقدمة والاخری حکایة عن مرتبة العارض المتاخرة فالقائلون بالجعل المؤلف لا محید لهم عن القول بکون الوجود عارضا للماهیة زائدا علیها فی نفس الامر ولا عن القول بکون مرتبة الماهیة من حیث هی هی التی هی معروضة للوجود متقدمة علی مرتبة العارض لها فی نفس الامر وانکان یلزمهم من حیث لا یشعرون ان یکون مرتبة خلط الماهیة بعارضها الذی هو الوجود متقدمة علی مرتبة نفس الماهیة المعروضة لاجل ان اثر الجاعل علی تقدیر القول بالجعل المؤلف اولا وبالذات هو خلط الماهیة بالوجود ونفس الماهیة بما هی هی اثر له بالعرض وما بالذات متقدم علی ما بالعرض وعلیهم یلتزمون ذلک قائلین بان تقدم مرتبة العارض فی حکم المجعولیة

علی مرتبة الماہیة لاینافی تاخرہا عنہا باعتبار آخر وقد استوفینا ہذا البحث فی مبحث الجعل حیث تکلمنا علی ما اورد الناظرون علی استدلال بعض الاذکیاء المتاخرین علی حقیقة الجعل البسیط اذا عرفت ہذا فاعلم ان سبق التقرر علی الوجود علی طریق الجعل البسیط ان اریدبہ ان الوجود عارض للماہیة فی نفس الامر وانہ مسبوق بالتقرر ولو سبقا بالماہیة فی الواقع فہذا باطل فان الوجود لیس عارضا للماہیة فی الواقع ولیست الماہیة مخلوطة بہ فی الواقع انما یعقل لو کان الماہیة معروضة لہ فی الواقع ولیس کذلک علی طریق الجعل البسیط ولو کان الوجود عارضا للماہیة فی الواقع لم یکن سبیل الی القول بالجعل البسیط وقد علمناک ان نسبة الوجود الی الماہیة نسبة الانسانیة الی حقیقة الانسان فلیست الانسانیة عارضة لحقیقة الانسان فی الواقع والا لم یکن حقیقة الانسان بنفسہا بلا زیادة امر علیہا مصداقا للانسانیة ثم بعد مرتبة نفس ذاتہا تصیر مصداقا لہا فلا یکون الانسان فی مرتبة نفس ذاتہ انسانا فکذلک الوجود لو کان زائدا علی ماہیة الانسان عارضا لہا فی الواقع لم یکن ماہیة الانسان فی مرتبة ذاتہا بما ہی ہی مصداقا للموجودیة ثم تصیر بعد مرتبة نفس ذاتہا مصداقا للموجودیة فاما ان یزید علیہا وینضاف الیہا بعد مرتبة نفس ذاتہا امر صیرہا مصداقا للموجودیة وہذا باطل لان التقرر الذی یقول اصحاب الجعل البسیط انہ اثر الجعل بالذات امانفس الماہیة بما ہی ہی اوزائد علیہا فان کان زائدا علیہا بطل القول بالجعل البسیط اذ علی ہذا التقدیر لایکون نفس الماہیة اثر الجعل بل یکون اثر الجعل بالذات انضاف الماہیة بالتقرر الذی ہو زائد علیہا وان کان نفس الماہیة فالقول بان نفس الماہیة بما ہی ہی لیست مصداقا للوجود قول بان التقرر لیس مصداقا للوجود ثم الماہیة بعد مرتبة التقرر یکون مصداقا للوجود بانضیاف صفة الیہا ہی الوجود فیکون عروض تلک الصفة للماہیة بعد مرتبة تقررہا محتاجا الی جاعل یجعل الماہیة بعد تقررہا متصفة بتلک الصفة فیبطل القول بالجعل البسیط ویلزم ارتکاب القول بجعلین جعل یکون اثرہ بالذات نفس تقرر الماہیة وجعل مؤلف یکون اثرہ بالذات جعل الماہیة بعد تقررہا متصفة بصفة زائدة علیہا عارضة لہا فی الوجود وبطلان ذلک اظہر من ان یخفی واما ان لایزید علیہا ولا ینضاف الیہا امر آخر یصیرہا مصداقا للموجودیة فکون الماہیة مصداقا للوجود بعد مرتبة نفسہا التی ہی التقرر وعدم کونہا مصداقا للوجود فی تلک المرتبة مع انہ لم یزد علیہا بعد تلک المرتبة امرا ترجیح بلا مرجح وان اریدبسبق التقرر علی الوجود علی طریق الجعل البسیط انہ لیس فی نفس الامر والواقع مع قطع النظر عن حکایة الذہن وانتزاعہ الا نفس الماہیة وہی المسماة بالتقرر ثم العقل ینتزع منہا معنی الصیرورة والکون فہذہ الحکایة الذہنیة ہی المسماة بالوجود فالتقرر ہو مرتبة المحکی عنہ والوجود ہو مرتبة الحکایة وسبق التقرر علی الوجود وسبق المحکی عنہ علی الحکایة فہذا معقول یحکم بہ الجعل البسیط لکن لما کان الوجود عبارة عن حکایة التقرر فاذا کان التقرر مجہولا فلا سبیل الی السوال عنہ الا بان یحکی عنہ بالموجودیة ولا الی الجواب عن السوال عنہ الا

بان یحکی عنه بالموجودیة فاذا کان تقرر مهیة العنقاء مجهولا کیف یسئل عنه فلابد وان یاتی السائل عنه بما هو حکایة التقرر فیقول هل هی موجودة او یتلفظ بلفظ آخر یکون معناه معنی هل هی موجودة اذ لابد فی السوال من تصور مفهوم التقرر و مفهوم التقرر المتصور للذهن هو الوجود فیکون هذا السوال هو السوال بالهل البسیط المشهوری ویکون الجواب عنه بالهلیة البسیطة المشهوریة ومنشاء الغلط الذی وقع فیه من ابتدع القول بالهلیة البسیطة الحقیقیة انه لم یتفطن بان مرتبة التقرر هی المحکی عنها بالهلیة البسیطة المشهوریة فظن تلک المرتبة المحکی عنها مرتبة حکایة وسماها بالهلیة البسیطة الحقیقیة وهذا آفة قلة التدبر والنزر واحققنا ایضا حالة لزید هذا الظن عند من رزق الفهم اقتضاها فنقول لایرتاب فی ان المهیات الحقیقیة کحقیقة الانسان مثلا متحققة فی نفس الامر مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن وحکایته فاما ان یکون فی الواقع شیئان احدهما الحقیقة الانسانیة مثلا والثانی وجودها العارض لها وهذا باطل لانه لو کان الوجود عارضا لها فی الواقع کانت المهیة مصداقا للموجودیة قبل عروض الوجود لها والا کانت فی المرتبة السابقة علی مرتبة عروض الوجود لا شیئا محضا فکیف تکون معروضة للوجود واذا کانت المهیة قبل عروض الوجود مصداقا للموجودیة یکون عروض الوجود لها لغوا ولایکون ذلک العارض الذی فرض انه وجود وجودا بل شیئا آخر وصاحب الافق المبین والشارح وهما من الذین یدعون القول بالجعل البسیط لایذهبون الی ان المتحقق فی الواقع مع قطع النظر عن الحکایة الذهنیة شیئان المهیة والوجود العارض لها فهم متفقون علی بطلان هذا الشق واما ان یکون المتحقق فی الواقع شیئا واحدا هی نفس المهیة ویکون الوجود عبارة عما ینتزع منها العقل من معنی الکون والصیرورة فرجح لایکون فی الواقع الا نفس الماهیة وهی المسماة بالتقرر ولایکون الوجود فی الواقع فلیس فی نفس الامر الا فی مرتبة المصداق المحکی عنه مرتبتان احدهما مرتبة التقرر والثانیة مرتبة الوجود وانما یکون فی الواقع المحکی عنه مرتبة واحدة هی المسماة بالتقرر ویکون الوجود عبارة عن الحکایة الذهنیة لتلک المرتبة ونظیر ذلک ان الثوب الاسود اذا وجد فی الخارج وحکی الذهن عنه بانه اسود فهناک مصداق محکی عنه هو الثوب الموجود فی الخارج الذی فیه حمل السواد فی الخارج وحکایة ذهنیة هی ما فی الذهن من صور الثوب الاسود ونسبة الرابطة وهذه الحکایة هی القضیة الهلیة المرکبة واما الثوب الاسود الموجود فی الخارج فلیس قضیة ولا هلیة مرکبة وانما هو مصداق الهلیة المرکبة فکذلک اذا تقررت المهیة کحقیقة الانسان مثلا فی نفس الامر وحکی الذهن بانها متقررة او کائنة او موجودة فهناک مصداق محکی عنه هی نفس تلک المهیة بما هی هی بلا زیادة امر علیها وحکایة ذهنیة هی ما فی الذهن من صور تلک المهیة والتقرر والموجود ونسبة الرابطة وهذه الحکایة هی القضیة الهلیة البسیطة المشهوریة واما نفس الماهیة التی هی مصداقها فلیست قضیة ولا هلیة بسیطة اصلا ولا تغایر بین قولنا المهیة متقررة وبین قولنا المهیة موجودة الا فی اللفظ لان الوجود عبارة عن حکایة ذلک المصداق الذی هو نفس المهیة سواء عبر عن تلک الحکایة بلفظ الوجود او بلفظ التقرر او بلفظ الصیرورة او بلفظ الکون او بلفظ آخر فان کثرة الالفاظ المعبرة لایجعل المعنی المعبر عنه کثیرا فالمعقول من تقدم التقرر الذی هو اسم لنفس المهیة الواقعیة بما هی هی

علی الوجود الذی ہو عبارۃ عن حکایتہا الذہنیۃ ہو تقدم المحکی عنہ علی الحکایۃ فلیس ہناک مصداقان یکون احدہما حاکیا
عنہ للقضیۃ الہلیۃ البسیطۃ الحقیقیۃ والآخر مصداقا للقضیۃ الہلیۃ البسیطۃ المشہوریۃ ولا حکایتان یکون احدہما ہلیۃ بسیطۃ
حقیقیۃ والاخری ہلیۃ بسیطۃ مشہوریۃ ویکون احدہما حکایۃ عن مرتبۃ والاخری حکایۃ عن مرتبۃ اخری ولو کان للہویۃ فی نفس الامر
مع قطع النظر عن الحکایۃ الذہنیۃ مرتبتان احدہما مرتبۃ التقرر والاخری مرتبۃ الوجود ویکون مرتبۃ التقرر سابقۃ علی مرتبۃ الوجود
فاما ان یکون مرتبۃ التقرر منشارا لانتزاع معنی الکون والثبوت اولا تکون کذلک فعلی الثانی یکون تلک المرتبۃ لا شیئا
محضا فلا تکون مرتبۃ فی نفس الامر وعلی الاول فاما ان یکون مرتبۃ الوجود ایضا منشارا لانتزاع معنی الکون والثبوت فلا
یکون فی نفس الامر الا مرتبۃ واحدۃ سواء سمیت بمرتبۃ التقرر او بمرتبۃ الوجود او باسم آخر ولا یکون ہناک مرتبتان متغایرتان
احدہما سابقۃ علی الاخری واما ان لا یکون مرتبۃ الوجود منشارا لانتزاع معنی الکون والثبوت فلا یکون تلک المرتبۃ بالحقیقۃ
مرتبۃ الوجود بل مرتبۃ اخری اذ مرتبۃ الوجود ہی مصداق الکون والثبوت لا غیر فقد تحقق ان مرتبۃ الوجود ہی مرتبۃ حکایۃ الذہن
لا غیر وقد ظہر بما ذکرنا ان ما قال الشارح فی الحاشیۃ المعلقۃ علی قولہ علی ما یحکم بہ الجعل البسیط اذ تحصیل ہذہ المرتبۃ المتقدمۃ
علی الموجودیۃ من فروع الجعل البسیط واما عند القائلین بالجعل المؤلف فلعل بین المرتبتین تلازما ومعیۃ بالذات کما لا یظہر
بالتامل انتہی ناش من عدم التامل وہذا ایضا من تعلیم معلمہ حیث قال فی الافق المبین سبق فعلیۃ الماہیۃ علی الوجود انما
یستقیم علی تلک المحجۃ فیقال صار الانسان فوجد لست اقول صار الانسان انسانا او شیئا آخر فوجد بل صدر نفس الانسان
وفاض قوامہ فوجد واما الذین لا یثبتون الجعل البسیط فلعل القول بالمساوقۃ اصح لانظارہم لکن تاخر اللواحق لمضمحل الانتزاعات
اللاحقۃ والاعتبارات العارضۃ من مرتبۃ قوام الماہیۃ کما یکون من الفطریات انتہی وانت تعلم انہ معترف بان الوجود نفس الصیرورۃ
کما سبق حیث نقلنا کلامہ فقولہ صار الانسان فوجد ہو القول بانہ وجد الانسان فوجد ولا یستقیم ہذا الا من خرج عن الانسانیۃ واما
قولہ لست اقول صار الانسان انسانا او شیئا آخر فوجد فہو ایضا سخیف علی رایہ لان الانسان اذا صدر وفاض قوامہ بعد ما لم
یکن صار فی مرتبۃ قوامہ انسانا ومصداقا لنفسہ وحین لم یکن لم یکن انسانا ولا مصداقا لنفسہ ضرورۃ ان المعدوم لیس شیئا
اصلا فہو مصداق لنفسہ فی مرتبۃ قوامہ فمصداق صار الانسان وصار الانسان انسانا واحد ولیس ہو عندہ فی مرتبۃ قوامہ مصداقا
للوجود الا فلا معنی لقولہ بل صدر الانسان وفاض قوامہ اذ لو کان فی مرتبۃ القوام مصداقا للوجود کان صدر الانسان وفیاض
قوامہ ہو بعینہ وجد الانسان فلا یکون وجد الانسان متاخرا عن صدر الانسان وفاض قوامہ فلا یصح تخلل الفاء بینہما ویبطل
سبق فعلیۃ الماہیۃ علی الوجود واذا کان الانسان فی مرتبۃ القوام مصداقا لنفسہ وذاتیاتہ ولم یکن مصداقا للوجود صح ان یقال
صار الانسان انسانا او حیوانا او ناطقا مثلا فوجد فلا معنی لنفی ذلک واما قولہ بل صدر نفس الانسان وفاض قوامہ فوجد فان کان

معناه ان الانسان فی مرتبة صدوره وقوامه لیس مصداقا للموجودیة وانما یصیر مصداقا للموجودیة بعد تلک المرتبة فهذا باطل فانه
لو لم یکن فی مرتبة صدوره وقوامه مصداقا للموجودیة فاما ان یزید علیه بعد تلک المرتبة فی نفس الامر عارض یقوم به فیکون الوجود
عبارة عن ذلک العارض والموجودیة عبارة عن المعروضیة لهذا العارض وهذا مع کونه باطلا بما ذکرنا من البیانات القاطعة
مما یعترف ببطلانه صاحب لافق المبین ایضا حیث قال انه لیس فی ظرف الوجود الا نفس المهیة ثم العقل بضرب من التحلیل
ینتزع منها معنی الموجودیة والصیرورة المصدریة ویصیفها الیه یحمله علیها علی ان مصداق الحمل ومطابق الحکم نفس المهیة بحسب ذلک
الظرف لا امر زائد یقوم بها فیصح الحمل انتهی وقال ایضا الوجود المطلق معنی مصدری لا یوخذ من مبدء للمحمول قائم بالموضوع انضماما او
انتزاعا بل من نفس ذات الموضوع المجعولة بجعل الجاعل ایاها انتهی وقال ایضا المقصود بالوجود صیرورة الماهیة وموجودیتها
الماخوذة من نفس المهیة المتقررة لا معنی یلحق المهیة فیشتق منه الموجود ویحمل علیها کما یکون فی السواد والاسود کما ان الانسانیة
مفهوم ماخوذ من نفس ذات الانسان لا امر یقترن بالانسان انتهی فهذه المقالات نصوص علی ان الوجود لیس امرا یعرض المهیة
ویقوم بها فی نفس الامر وانما هو اعتباری عقلی وحکایة ذهنیة فهذا الشق یعترف بذا القائل ببطلانه اولا یزید علیه بعد تلک المرتبة
فی نفس الامر عارض یقوم به فعدم کونه مصداقا للوجود فی تلک المرتبة وصیرورته مصداقا للوجود بعد تلک المرتبة مع عدم زیادة
امر ما ترجیح بلا مرجح فیکون مستحیلا باطلا وان کان معناه ان الانسان اذا صدر وفاض قوامه وکان مصداقا للموجودیة فی تلک المرتبة فی
الواقع لکن انتزاع الذهن معنی الوجود عنه متاخر عن تلک المرتبة فهذا صحیح لان حکایة الذهن متاخرة عن المحکی عنه والانتزاع متاخر
عن المنتزع لکن تاخر انتزاع الذهن معنی الموجودیة عن الماهیة الموجودة فی نفس الامر لا یمکن ان ینکره الذین لا یومنون بالجعل البسیط
ایضا ومن الذی یمکنه انکار تاخر انتزاع الحکایة الذهنیة عن المحکی عنه بل کل حکایة ایة حکایت کانت اذا انتزعت من المحکی عنه لو فرض
کان انتزاعها الذهنی متاخرا عن المحکی عنه الواقعی حتی ان حکایة الذهن یکون الجسم اسود عن الجسم الاسود متاخرة عن تحقق
الجسم الاسود فی الواقع ولا اختصاص لتاخر الحکایة الذهنیة عن المحکی عنه الواقعی بمذهب الجعل البسیط وبذا القائل جعل سبق
فعلیة الماهیة علی الوجود من فروع الجعل البسیط وقال ان سبق فعلیة الماهیة انما یستقیم علی تلک الحجة ثم قوله بذا لا یمکن حمله علی
بذا المعنی ایضا اذ لیس معنی فوجد هو ان انتزاع الذهن معنی الوجود من الماهیة المتقررة الواقعیة لیس ضروریا فیجوز ان لا ینتزع
الذهن معنی الوجود من المهیة المتقررة اصلا بان یلتفت الیها الذهن ولا یحکی عنها بالموجودیة وان کان معناه ان الانسان
اذا صدر وفاض قوامه کان صحة انتزاع معنی الوجود متاخرة عن تلک فهذا ایضا باطل لان الانسان مثلا اذا صدر وفاض
قوامه فهو فی مرتبة صدوره وقوامه مصحح لانتزاع معنی الوجود لان مصداق الوجود نفس ذاته بما هی هی لا یمکن ان یقال انه
فی مرتبة صدوره وقوامه لیس مصححا لانتزاع معنی الوجود ثم بعد تلک المرتبة یصیر مصححا لانتزاع معنی الوجود لانه لو کان کذلک

کان الوجود صفة عارضة له فی نفس الامر فیبطل ما قال فی ما نقلنا عنه آنفا انه لیس فی ظرف الوجود الا نفس الماهیة الی آخر ما قال و
ان الوجود المطلق بمعنی مصدری لا یوخذ من مبدء للمحمول قائم بالموضوع انضماما او انتزاعا و انه ماخوذ من نفس الهیة کما ان
الانسانیة مفهوم ماخوذ من نفس ذات الانسان لا امر یقترن بالانسان علی انا ابطلنا ذلک مرارا و امکان مراده ان مفهوم
صحة انتزاع معنی الوجود ای هذا المفهوم الانتزاعی الاعتباری متاخر عن تلک المرتبة فظاهر ان هذا لیس معنی فوجد و ان
هذا لتقیم علی طریق الجعل المؤلف ایضا و اما قوله و اما الذین لا یومنون بالجعل البسیط فلعل القول بالمساوقة اصح الانظار هم
فان اراد فیه بالمساوقة التلازم و المعیة بالذات کما فهمه الشارح و صرح به فی الحاشیة و یدل علیه استدراک هذا القائل بقوله لکن
تاخر اللواحق المنضمة و الانتزاعات اللاحقة و الاعتبارات العارضة عن مرتبة قوام الهیة کما یکون من الفطریات فاما ان یرید
ان القول بالمساوقة مما یقول به اصحاب الجعل المؤلف و انه مما یفضی الیه انظار هم فهذا باطل لان اصحاب الجعل المؤلف
یقولون بان اثر الجعل بالذات خلط الهیة بالوجود و نفس الهیة اثره بالعرض و بالذات سابق علی ما بالعرض فاین المعیة
بالذات و اما ان یرید ان القول بالمساوقة اصح لانظار هم و ان لم یکونوا قائلین به فهذا ایضا باطل لان القول بالجعل
المؤلف مفض الی القول بتقدم خلط الهیة بالوجود بالذات علی فعلیة الماهیة لان خلط الهیة بالوجود اثر الجعل المؤلف بالذات
و فعلیة الهیة اثره بالعرض و ما بالذات سابق علی ما بالعرض و امکان القول بسبق الخلط بالوجود علی الهیة باطلا فی نفسه و
ان اراد بالمساوقة معنی آخر فلیتصور حتی ینظر فیه علی ان کلامه لا یلائم ان یراد بها معنی آخر کما لا یخفی و اما قوله لکن تاخر اللواحق
المنضمة و الانتزاعات اللاحقة و الاعتبارات العارضة عن مرتبة قوام الهیة کما یکون من الفطریات فان اراد به الزام القائلین
بالجعل المؤلف الذاهبین الی کون الوجود من العوارض الزائدة علی نفس الهیة فهذا الالزام صحیح لان من یذهب الی کون الوجود
عارضا للهیة یلزمه ان یقول بتاخره عن الهیة ضرورة تاخر العارض عن المعروض سواء کان العارض انضمامیا او انتزاعیا لکن لا
یستقیم القول بتاخر الوجود عن مرتبة قوام الهیة علی طریق الجعل البسیط فان الوجود علی طریق الجعل البسیط لا یمکن ان یکون من
عوارض الهیة کما بینا مرارا بل نسبة الوجود الی الهیة علی طریق الجعل البسیط نسبة الانسانیة
الی الانسان فلیس الوجود علی هذا الطریق من العوارض المنضمة و الانتزاعات اللاحقة و الاعتبارات
العارضة و ان اراد به اثبات ما فرعه علی القول بالجعل البسیط من ان سبق فعلیة الهیة علی الوجود انما یستقیم علی طریق الجعل البسیط فهذا
هذا رکیک الوجود علی طریق الجعل البسیط لیس من اللواحق المنضمة و لا من الانتزاعات اللاحقة و لا من الاعتبارات العارضة بل
هو عبارة عن حکایة نفس الهیة لمصداق نفس الماهیة فلا معنی لتاخره عن الماهیة کما عرفت فتحقق بما ذکرنا ان القول بتقدم
مرتبة التقرر علی مرتبة الوجود مبنی علی عدم فهم معنی مرتبة التقرر و مرتبة الوجود و صاحب الافق المبین لم یتیسر له فهم معنی مرتبة

التقرر ايضا فانه قال في الافق المبين بعد ما ذكر ان الوجود المطلق معنى مصدري لا يوخذ من مبدء المحمول قائم بالموضوع انضماما او انتزاعا او
اوردت ان حقيقته ان موضوعه في الاعيان لا غير فاعلم ان مرتبة ذات موضوعه في العين او في الذهن اصطلح على التعبير عنها بالفعلية
المهية ووضع لها اسم هو تقرر الذات وحيثية هذا المفهوم المصدري المنتزع يسمى بالوجود ويعبر عنه بالموجودية فان تقرر المهية وفعليتها وان لم
ينسلخ عن اقتران الوجود الا في اعتبار العقل الا انها مستتبعة للموجودية والموجودية مسبوقة بها وفعلية تقرر المهية بجعل الجاعل معيار صحة
انتزاع الموجودية بالفعل ومناط صدق حمل الوجود انتهى وهذا الكلام ليس تحته معنى فان مرتبة ذات موضوع الوجود في العين او
في الذهن اما ان يكون عبارة عن نفس ذاته بلا زيادة امر عليها اصلا او يكون عبارة عن ذاته مع امر زائد عليها على الثاني يكون اثر
الجعل البسيط المعبر عنه بفعلية الماهية المسمى باسم تقرر الذات هو الذات مع ذلك الامر الزائد فيبطل القول بالجعل البسيط ويكون هذا قولا بالجعل
المؤلف وعلى الاول فاما ان يكون معنى اقتران الوجود بها ان الوجود يقترن بها بعد مرتبة نفس ذاتها بعدية عقلية ذاتية غير انفكاكية
فهذا باطل لان الوجود حكاية عن نفس الذات وتعبير ذهني عنها وليس امر يقترن بالذات وهذا القائل يعترف بهذا حيث يقول ان حقيقته
هو ان موضوعه في الاعيان وليس معنى موجود من مبدء للمحمول قائم بالموضوع انضماما او انتزاعا وانه ليس معنى يلحق الماهية فيشتق منه الموجود
كما ان الانسانية مفهوم ماخوذ من نفس الذات لا امر يقترن بالانسان واما ان يكون معنى اقتران الوجود بها ان التقرر والفعلية مصداق
الوجود وصحيح لانتزاعه ومطابق للحكاية به فلا معنى لقوله وان لم ينسلخ عن اقتران الوجود الا في اعتبار العقل فان التقرر والفعلية لا ينسلخ عن مصداقية
الوجود وتصحيح انتزاعه في اعتبار العقل ايضا وهل هذا الا كان يقال حقيقة الانسان لا تنسلخ عن اقتران الانسانية ومصداقيتها الا في اعتبار
العقل وايضا لا معنى لقوله الا انها مستتبعة للموجودية والموجودية مسبوقة بها فانه ان اراد بان التقرر والفعلية مستتبعة لمصداق الموجودية ومصداق
الموجودية مسبوق بها فهذا باطل فان الفعلية نفس مصداق الموجودية فلا معنى لكونها مستتبعة لمصداق الموجودية وكون مصداق الموجودية
مسبوقا بها فان استتباع الشئ لنفسه وكون الشئ مسبوقا بنفسه غير معقول وان اراد ان الحكاية الذهنية بان المهية موجودة مسبوقة بالفعلية
والفعلية مستتبعة لهذه الحكاية الذهنية فهذا معقول لكن الموجودية ليست عبارة عن حكاية الذهن بان المهية موجودة ولا اختصاص
لهذا الاستتباع وهذه المسبوقية بالفعلية والموجودية ولا بالقول بالجعل البسيط بل هو مطرد في كل محكي عنه وحكاية فان كون الجسم اسود مثلا
في الواقع مستتبع للحكاية الذهنية بان الجسم اسود وهذه الحكاية الذهنية مسبوقة به وايضا من الجائز ان تنسلخ تقرر المهية وفعليتها عن الحكاية الذهنية
بانها موجودة اذ يجوز ان لا يحكي الذهن عن مهية متقررة بانها موجودة بل ان لا يلتفت الذهن اليها اصلا ثم قوله وفعلية تقرر المهية
بجعل الجاعل معيار صحة انتزاع الموجودية بالفعل ومناط صدق حمل الوجود نص على ان مصداق للموجودية وحمل الوجود ليس زائدا على
الفعلية والتقرر فلا معنى لكون الفعلية مستتبعة للموجودية وكون الموجودية مسبوقة وهل هذا الا كان يقال ذات الانسان مستتبعة
للانسانية والانسانية مسبوقة بها ومن العجائب ما قال في الحاشية المعلقة على قوله وفعلية تقرر المهية بجعل الجاعل معيار صحة انتزاع

الموجودية بالفعل ومناط صدق الوجود وهو قوله واما في القيوم الواجب بالذات فمعيار صحة انتزاع الموجودية بالفعل ومناط صدق حمل
الوجود هو نفس الحقيقة المقدسة نفس الذات وسبيل نسبة الموجودية المصدرية الى نفس الحقيقة المقدسة سبيل نسبة الانسانية الى نفس ذات
الانسان مثلا وكون المعنى المصدري متاخرا عن مرتبة نفس الذات لا يصادم كون مفهوم المحمول وهو الموجود منحفظا في تلك المرتبة كما ان
المعنى المصدري الانتزاعي الذي هو الانسانية متاخر عن نفس الذات ومفهوم المحمول الذي هو الانسان والحيوان محفوظ في مرتبة الهوية
من حيث هي هي لان العقل يحكم ان الانسانية المنتزعة آخرا ليس مطابقها وما ينتزع هي منه الا نفس ذات الانسان وبالجملة مهما كان
مطابق المعنى المصدري المنتزع آخرا نفس جوهر ذات الموضوع بذاته كان مفهوم المحمول الماخوذ من ذلك المعنى منحفظا مع الموضوع في مرتبة
جوهر ذاته بذاته وان لم يكن ذلك المعنى في تلك المرتبة بل يكون منتزعا آخرا لكن من نفس الذات فحسب انتهى وهذه الفاظه لم تصدر
عن فهم ورؤية فان ما قال يدل على انه لا فرق بين الذات الواجبة والذات الممكنة بان معيار صحة انتزاع الموجودية بالفعل ومناط صدق
حمل الموجود نفس الحقيقة الواجبة المقدسة نفس الذات ونسبة الموجودية المصدرية اليه نفس الحقيقة الواجبة المقدسة نسبة الانسانية الى ذات
الانسان بخلاف الذات الممكنة وعلى انه لا فرق بين الموجودية وبين مفهوم الموجود بكون الموجودية متاخرة عن الذات وكون مفهوم الموجود
منحفظا في مرتبة الذات وكلا الفرقين مما لا يعقل اما الفرق بين الذات الواجبة المقدسة والذات الممكنة بما زعم فلان الفرق بين الذات
الواجبة المقدسة والذات الممكنة هو ان لا ذات للممكن بلا جعل جاعل بخلاف الذات الواجبة لا ان مصداق حمل الموجود على الذات
الواجبة نفس الذات ومصداق حمله على الذات الممكنة ذاتها مع امر زائد واما الحيثية التعليلية فخارجة عن المصداق ونسبة الموجودية الى
الذات الممكنة ايضا نسبة الانسانية الى ذات الانسان وهذا القائل معترف بذلك كما سبق نقله وقد استوفينا الكلام في ذلك في
فوائح مبحث الجعل واما الفرق بين الموجودية ومفهوم الموجود بما ذكر فلان مفهوم الموجودية ومفهوم الموجود كليهما مفهومان انتزاعيان
منشأ انتزاعهما نفس الذات الواجبة المقدسة او نفس الذات الممكنة بلا امر زائد والمفهومات الانتزاعية لها نحوان من التقرر الاول التقرر
مناشئ انتزاعها والثاني تقررها في الذهن بعد الانتزاع فتقررهما بالنحو الاول هو نفس تقرر الذات فلا شئ منهما بهذا النحو من التقرر
متاخر عن نفس الذات ففي هذا النحو من التقرر كما ان مفهوم الموجود منحفظ في مرتبة الذات كذلك مفهوم الموجودية منحفظ في مرتبة الذات وتقررهما
بالنحو الثاني متاخر عن الذات تاخر الحكاية عن المحكي عنه والانتزاعي عن منشأ الانتزاع فكما ان انتزاع مفهوم الموجودية وتقررها
في الذهن بعد الانتزاع متاخر عن الذات كذلك انتزاع مفهوم الموجود وتحققه في الذهن بعد الانتزاع متاخر عن الذات فلا معنى
للفرق بين الوجود ومفهوم الموجود بكون الوجود متاخرا عن الذات وكون مفهوم الموجود منحفظا في مرتبة الذات وكون نسبة الموجودية
المصدرية الى الذات الواجبة المقدسة نسبة الانسانية الى ذات الانسان مع انه لا يصح على رأيه لان الوجود عنده مشترك معنوي بين
جميع الموجودات والحقيقة الواجبة المقدسة عنده مباينة للممكنات مباينة بالذات فلو كان نسبة الوجود الى الحقيقة المقدسة نسبة الانسانية

الی ذات الانسان کان اشتراک الوجود بین الکل کاشفا عن انبساط الحقیقة المقدسة علی الکل کما هو مذهب الصوفیة وهذا القائل
بمراحل عن تصوره وتخیله فضلا عن التصدیق به وتحصیله لا یجدی فی الفرق بین الموجودیة ومفهوم الموجود بما زعم شیئا فانه کما ان
الانسانیة بوجودها الذهنی الانتزاعی متاخرة عن نفس ذات الانسان وتقررها الذی هو نفس ذات الانسان غیر متاخرة عنها کذلک مفهوم
الانسان بوجوده الذهنی الانتزاعی الظلی متاخر عن نفس ذات الانسان وتقرره الذی هو نفس تقرر ذات الانسان غیر متاخر عنها کما
بنیا فی الموجودیة ومفهوم الموجود بعینه وحال الموجودیة ومفهوم الموجود بالقیاس الی الذات الحقة الواجبة فی ان تقررهما الواقعی
نفس الذات وتحققهما فی الذهن بعد الانتزاع متاخر عنها کحال الموجودیة ومفهوم الموجود بالقیاس الی الذات الممکنة فی ان تقررهما
الواقعی نفس الذات الممکنة بلا زیادة امر وتحققهما فی الذهن بعد الانتزاع متاخر عنها وانما الفرق هو ان لذات الممکن بالجعل الجاعل
بخلاف الواجب عز مجده ومن العجائب العجیبة ما قال فی القبسات من ان الممکن بالذات شاکلة امکانه الذاتی صدق سلب تقرره
ووجوده بحسب نفس ذاته المرسلة من حیث هی هی حین ما هو متقرر الذات حاصل الوجود بالفعل فی متن الاعیان وحاق الواقع من تلقاء
الجاعل والامکان الذاتی حقیقة هلاک الذات المتقررة الموجودة بالفعل وبطلانها ولیستیتها فی مرتبة نفسها المرسلة من حیث هی هی لذا کان
هو بالقوة اشبه منه بالعدم والفاعل المفیض لفعل تقرر الذات المعلولة ووجودها ویخرجها من اللیس الی الایس فی متن الواقع وحاق
نفس الامر لا فی مرتبة نفسها من حیث هی هی والکانت هی ایضا من مراتب نفس الامر لا من معتملات الاوهام فان ذلک من
الممتنعات بالذات ویستحیل ان تصیح بتاثیر الجاعل انتهی وهذا الکلام صریح فی ان التقرر عنده من العوارض الزائدة علی المهیة المتاخرة
عن مرتبة نفسها بما هی هی فی نفس الامر کالسواد وان للمهیة فی نفس الامر مرتبة یصدق سلب التقرر والوجود عنها والفاعل المفیض
یفعل ذلک العارض الذی یصدق سلبه عن المهیة من حیث هی هی فی نفس الامر والفعل ذلک العارض فی مرتبة نفسها فان کون العارض
فی مرتبة ذات المعروض من حیث هی هی من الممتنعات بالذات فیستحیل ان تصیح بتاثیر الفاعل اذ تاثیر الفاعل انما یکون فی الممکنات
بالذات واذا کان هذا حال التقرر فیکون حال الوجود المسبوق بالتقرر عنده هذه الحال بالطریق الاولی وانت تعلم ان هذا هذیان لیس تحته
معنی فانه لو صدق سلب التقرر والوجود عن المهیة الممکنة المرسلة من حیث هی هی حین ما هی متقررة الذات حاصلة الوجود بالفعل فی
متن الاعیان وحاق الواقع من تلقاء الجاعل کما زعم فاما هی فی مرتبة ذاتها المرسلة من حیث هی هی التی یصدق سلب التقرر والوجود
عنها بحسب تلک المرتبة ذات اولا فعلی الثانی یصدق سلب نفسها عنها وسلب اتیاتها عنها بحسب تلک المرتبة فلا یکون مرتبة
نفسها من حیث هی هی من مراتب ذاتها فی نفس الامر وهذا القائل معترف بان المهیة من حیث هی لیست الا هی ولیس لها من
تلک الحیثیة الا جوهریاتها وعلی الاول هی فی تلک المرتبة مصداق التقرر والوجود اذ مصداق التقرر والوجود هی نفس الذات من حیث
هی هی بلا امر یقوم بها انضماما او انتزاعا کما یعترف به غیر مرة وایضا فتقرر الذات المعلولة الذی یفعله الجاعل المفیض لا فی مرتبة

نفسها من حيث هي هي يكون لامحالة زائدا على نفس ذواتها فقد بطل القول بالجعل البسيط ولزم القول بالجعل المؤلف مع زيادة
فطاعنه يحكي بكلا القول بان للممكن ذواتا قبل افاضة الجاعل ثم انه اعترف بان نسبة الوجود الى الهوية الممكنة نسبة الانسانية الى
ذات الانسان وبان الوجود ليس امرا يقترن وليحق الهوية فيشتق منه الموجود كما ان الانسانية مفهوم ماخوذ من نفس الذات لا امر
يقترن بالانسان وفي هذا الكلام تعدي حتى زعم ان التقرر والوجود كليهما يصدق سلبهما عن الماهية من حيث هي هي فعلى ما
زعم يصدق سلب الانسانية ايضا عن هوية الانسان من حيث هي هي وتجويز ذلك خروج عن الانسانية ثم لايخفى ان مرتبة
الذات الممكنة من حيث هي هي التي يزعم انها من حيث هي هي ليست الا هي وليس لها من تلك الحيثية الا جوهريتها وان
الجاعل المفيض لفعل تقررها بعد تلك المرتبة اما ذات قبل ان يفعل الجاعل المفيض تقررها فهذا قول بثبوت الذوات الممكنة
قبل الجعل كما يعزى الى المعتزلة بل قول بوجوب الذوات الممكنة اوذات بجعل الجاعل هي التقرر الذي يفعله الجاعل
فلا يصدق سلبه عنها على ان بطلان ما زعم اظهر من ان يحتشم له بيان وما ذكر من ان الممكن بالذات شاكلة امكانه الذاتي
صدق سلب تقرره ووجوده بحسب نفس ذاته المرسلة من حيث هي هي حين ما هو متقرر الذات حاصل الوجود في متن الاعيان
وحاق الواقع من تلقاء الجاعل ان اراد به ان التقرر والوجود من عوارض ذاته المرسلة من حيث هي هي فيصدق سلبهما عنها
بحسب نفسها المرسلة من حيث هي هي كما يصدق سلب السواد والبياض وغيرهما من العوارض عن الذات المعروضة
لها من حيث نفسها المرسلة من حيث هي هي فهذا باطل فان التقرر والوجود بحسب المصداق نفس ذواتها المرسلة من حيث هي
هي فلا يصدق سلبهما عنها من حيث هي هي كما لا يصدق سلب نفسها وذاتياتها عن نفسها من حيث هي هي ولا مجال لتوهم كونهما
من العوارض على مذهب الجعل البسيط فليس ما ذكر شاكلة الامكان الذاتي وانما شاكلة الامكان الذاتي جواز ليسية نفس
الذات الممكنة اذ لا ذات للممكن بلا جعل الجاعل لا ان له ذاتا هي مصداق نفسها وذاتياتها في مرتبة نفسها من حيث هي هي ومصداق
سلب التقرر والوجود بحسب تلك المرتبة فان هذا ظاهر البطلان كما عرفت وان اراد ان شاكلة امكانه الذاتي جواز ليسية ذواتها
في حين تقررها اذ تقررها ليس واجبا بالذات فهذا صحيح لكن لا يلزم منه ما زعم من صدق سلب التقرر والوجود عن مرتبة ذاتها
المرسلة من حيث هي هي وانما يستقيم لو كان التقرر والوجود من عوارضها ولا سبيل على ذلك على تقدير القول بالجعل البسيط ثم انه
قال في التقبسات وبيض لعلك تكون بما القي اليك من الضوابط والقوانين منتميا الى مذهب العقل الصراح مستيقنا ان مرتبة
التقرر والفعلية متقدمة على مرتبة الوجود بمفهومه المصدري الذي لا يتكثر الا بتكثر الموضوعات ولا يتصور له فرد سوى الحصة
ولا تخصص الا بالاضافة لا قبلها فالصحيح صار الانسان فوجد بست اقول صار الانسان انسانا فصار موجودا على سبيل الصيرورة
الاتيلافية المستدعية بمفهومها صائرا ومصيرا اليه بل اقول صار الانسان على شاكلة الصيرورة البسيطة الغير المستدعية

بحسب المفهوم الاصار فقط اى تجوهر جوهر ذاته وتقرر نحو حقيقته فوجدای انتزعت منه الموجودية المصدرية لانها اول ما ينتزع من الذات المتجوهرة والحقيقة المتقررة من العوارض اللاحقة والمفهومات التابعة اذ ليس يحكى بها الا عن نفس الذات الواقع جوهرا فى ظرف الموجودية فمرتبة الموجودية المنتزعة المتاخرة حكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة المتقدمة وتابعة لنفس تلك المرتبة المتبوعة اياها وتلك كون الوجود بمعنى الموجودية المصدرية عارضا من عوارض المهية لا عين جوهرا ولا جوهريا من جوهريا تها وميزانه ومعياره بل مرجعه ومصيره ومآله ومعاده هو كون المهية غير متقررة بنفسها بل من تلقاء جاعل فاعل مبدع مفيض لفعل ذاتها ويجعل نفسها ويبدع ستحها ويفيض جوهريا انتهى والمقصود من نقل هذا الكلام التنبيه على اعاجيب ليست منه مستعجبة وهى وجوه الاول انه قد حكم فيما سبق نقله من كلامه بان التقرر متاخر عن نفس المهية من حيث هى هى وانه يصدق سلبه عن المهية من حيث هى هى وانه يفعله الجاعل الا فى مرتبة نفسها من حيث هى هى فلا يحيد له من القول بكون التقرر من عوارض المهية وحكم هذا الكلام بان مرتبة التقرر متقدمة على مرتبة الموجودية فلا يكون الموجودية اول ما ينتزع من الذات المتجوهرة والحقيقة المتقررة من العوارض اللاحقة والمفهومات التابعة بل يكون الاول هو التقرر فان المركون التقرر من عوارض الماهية وذهب الى انه عين المهية بطل كلامه الذى نقلناه سابقا الثانى ان قوله اذ ليس يحكى بها الا عن نفس الذات الواقع جوهريا فى ظرف الموجودية ان اراد به انه ليس يحكى بالموجودية الا عن نفس الذات بما هى هى الواقع نفسها بلا زيادة امر عليها فى الواقع نفس الامر اى الخارج او الذهن من دون ان يكون الوقوع فيه من عوارضها فى نفس الامر فهذا حق فان الوجود حكاية عن نفس الذات بما هى هى من دون زيادة امر ما عليها لكن على هذا التقدير لا يكون الوجود من العوارض اللاحقة والمفهومات التابعة فان العارض لا يكون حكاية عن نفس جوهر ذات المعروض من حيث هى هى بل يكون حال الوجود بالنسبة الى الذات حال الانسانية بالنسبة الى ذات الانسان فعلى هذا التقدير عد الوجود من عوارض الماهية من قبيل عد الانسانية من عوارض الانسان وان اراد به انه ليس يحكى بالموجودية الا عن نفس الذات المعروضة للوقوع فى ظرف الموجودية فهذا باطل فان الوقوع فى ظرف الموجودية ليس عارضا للمهية فى نفس الامر والا كانت الماهية سابقة فى نفس الامر على عروض الوقوع لها فى نفس الامر وهو على هذا التقدير يكون الوقوع فى نفس الامر اول العوارض المنتزعة عن المهية فلا يكون الوجود اولها كما زعم الثالث ان قوله فمرتبة الموجودية المنتزعة المتاخرة حكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة المتقدمة ان اراد به ان مرتبة الموجودية المنتزعة بوجود ما الذهنى فى مرتبة الحكاية متاخرة عن الفعلية الواقعة اعنى نفس المهية التى هى مصداقها المحكى عنه المتحقق فى نفس الامر مع قطع النظر عن لحاظ الذهن واختراعه فهذا حق لكن هذا النحو من التاخر متحقق فى كل حكاية بالقياس الى المحكى عنه فالحكاية بان الانسان انسان متاخر عن نفس الانسان المحكى عنه فالحكم بكون الموجودية متاخرة عن الفعلية كالحكم بكون انسانية

الانسان متاخرة عن الانسان وهذا النحو من التاخر ليس مما يبحث عنه ويتكلم فيه وانما الكلام في التاخر بحسب المصداق ولا شك في ان انسانية الانسان ليست متاخرة بحسب المصداق عن الانسان فكذلك الموجودية ليست متاخرة بحسب المصداق عن الفعلية التي هي نفس الماهية فان مصداق الموجودية هي نفس الماهية بلا زيادة امر عليها يقوم بها انضماما او انتزاعا كما اعترف به غير مرة وان اراد به ان مرتبة الموجودية متاخرة بحسب المصداق عن مرتبة الفعلية فهذا باطل قد عرفت بطلانه مرارا الرابع ان قوله مرتبة الموجودية المنتزعة المتاخرة حكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة المتقدمة مبطل لما اخترع من الهلية البسيطة الحقيقية فان الموجودية لما كانت حكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة المتقدمة كانت الهلية البسيطة التي سماها بالمشهورية وهي التي محمولها الموجود قضية حاكية عن مرتبة الفعلية الواقعة باعترافه فالهلية البسيطة الحقيقية التي اخترعها اما مشتملة على حكاية اولا فعلى الثاني لا تكون قضية فضلا عن ان تكون بلية وعلى الاول فهي اما حاكية عن مرتبة الفعلية الواقعة فهي الهلية البسيطة التي سماها بالمشهورية سواء عبر محمولها بلفظ الموجود او بلفظ آخر يعبر به عن حكاية مرتبة الفعلية الواقعة واما حاكية عن مرتبة اخرى فليبين تلك المرتبة الاخرى الخامس ان ما ذكر من ان ملاك كون الوجود عارضا من عوارض الماهية هو كون الماهية غير متقررة بنفسها بل من تلقاء الجاعل عجب عجاب فان هذا الملاك متحقق في الحمل الاولي والحمل الذاتي فيكون نفس الشئ عارضا لنفسه وذاتيا له عارضة لنفسه فيقال ان ملاك كون الانسان عارضا لنفسه وكون الحيوان والجوهر والناطق عارضة له كون الانسان غير متقرر بنفسه بل ملاك كون شئ عارضا لشئ آخر ان لا يكون ذلك الشئ الآخر بنفسه بلا زيادة امر عليه انضماما او انتزاعا مصداقا له وانما يكون مصداقا له بزيادة امر على نفس ذاته بما هي هي واما فرقه بين حمل الموجود على الماهية وبين حمل نفسها وذاتياتها عليها بان حمل الموجود عليها بحيثية تعليلية بخلاف حمل نفسها وحمل ذاتياتها عليها فقد ابطلناه فيما سبق وسنعود الى ابطاله انشاء العزيز في موضع يليق به السادس ان ما ذكره من ملاك العروض متحقق في الفعلية والتقرر ايضا فيكون الفعلية والتقرر ايضا عارضة للماهية زائدة عليها فيبطل القول بالجعل البسيط ويكون اثر الفاعل خلط الماهية بذلك العارض ولا يكون لقوله يكون الوجود اول العوارض معنى بل يكون التقرر اول العوارض والبينة بين معنى التقرر الذي لا محيد له عن القول بكونه من عوارض الماهية ولا يكون لقوله لفعل ذاتها ويجعل نفسها ويبدع سنخها ويفيض جوهرها معنى اذ ما يفعل الجاعل ويجعله ويبدعه ويفيضه هو التقرر وهو على ما بين من ملاك العروض من عوارض الماهية لا ذاتيا ولا نفسها ولا سنخها ولا جوهرها السابع انه قال فيما نقلنا عن القبسات سابقا ان الفاعل المفيض لفعل تقرر الذات المعلولة لا في مرتبة نفسها ويقول فيما نقلنا عن القبسات آنفا انه يفعل ذاتها ويجعل نفسها ويبدع سنخها ويفيض تجوهرها فلعله لشئ ما قال اولا الثامن ان ما ذكره من ان الصحيح صار الانسان فوجد بذر محض كما فصلنا سابقا فتحقق ما اومأنا اليه سابقا من ان الشارح ومعلمه ومن اقتفى اثرهم ضيعوا

اعمارهم فی التلفظ بالجعل البسیط والتقرر والتجوهر والفعلیة والوجود ولم تیسر لهم فهم ما هو المعنی المقصود فضلوا من قبل واضلوا کثیرا و ضلوا عن سواء السبیل والکلام وان افضی بنا الی التطویل لکنه لایخلو عن الافادة والتحصیل **قوله** قد تکون مجهولة نقل عنه فی الحاشیة ای لایعلم مخلوقیة نفسها مع غزل النظر عن الوجود انتهی انت تعلم ان مرتبة التقرر عبارة عن نفس المهیة المتحققة فی نفس الامر التی یحکی عنه بالوجود والوجود عبارة عما یحکی به عنها فمعنی کون مرتبة التقرر مجهولة ان کان هو ان لایکون معنی مرتبة التقرر ومفهومها معلوما فالسوال انما یکون بالاهل وان کان هو ان لایکون التصدیق بکون المهیة متقررة حاصلا ویکون مفهوم الماهیة متصورا ومفهوم التقرر متصورا وتیردد فی ان المهیة مصداق المفهوم المتصور ومطابق لصدقه ام لا فالسوال یکون بهل البسیط الذی سماه معلم الشارح مشهوریا فان مفهوم التقرر الحاصل فی الذهن هو الوجود لاغیر فان الوجود هو عبارة عن حکایة نفس المهیة الواقعة لاغیر ومفهوم التقرر الحاصل فی الذهن هو تلک الحکایة بعینها بلا فرق فاذا کانت مرتبة التقرر مجهولة بهذا المعنی فالسوال عنها انما یکون بالهل البسیط المشهوری وتخییل الهل البسیط الحقیقی انما نشا من الغفلة عن ان السوال عن المصداق المحکی عنه انما یکون بتصور مفهومین انتزاعیین حاصلین فی الذهن یعقد الذهن منهما مرکبا یجعله مرآة لملاحظة المصداق المحکی عنه وعن ان السوال عن المهیة المتقررة انما یکون بحصول مفهوم الماهیة ومفهوم التقرر فی الذهن وترکیب الذهن منهما مرکبا یجعله الذهن مرآة للمهیة المتقررة الواقعیة وعن کون مفهوم التقرر الحاصل هو معنی الوجود فتخییل ان السوال عن کون المهیة متقررة غیر السوال عن کونها موجودة ناش عن سوء الفهم وقلة التدبر فان السوال بان المهیة هل هی موجودة لایعنی به الا انها هل هی متقررة فی الواقع ولایعنی به انها هی موصوفة بصفة بعد تقررها فی الواقع واما ما نقل عنه فی الحاشیة ای لایعلم مخلوقیة نفسها مع غزل النظر عن الوجود فزیادة نغمة فی طنبور السخافة فان السوال عن مخلوقیة نفس المهیة انما یکون بالهل المرکب ایضا فمن الجائز ان یکون التصدیق بتقرر المهیة ووجودها حاصلا ولایکون التصدیق بمخلوقیة نفسها حاصلا فان نفاة الصانع یصدقون بتقرر المهیة ووجودها ولایصدقون بمخلوقیتها بل اصحاب الجعل المؤلف لایعلمون مخلوقیة نفس المهیة مع غزل النظر عن الوجود ویصدقون بفعلیة الماهیة وتقررها ووجودها فالسوال عن کون المهیة مخلوقة مع غزل النظر عن الوجود ممن تیسر فی الایمان بالصانع والسوال عن کون نفس الماهیة اثر الخلق ممن تیردد فی حقیقة الجعل البسیط لیس من قبیل الهل البسیط الحقیقی الذی تخیله معلم الشارح فافهم ولاتخبط **قوله** فاذا کانت المهیة مجهولة القوام صح السوال عن اصل قوامها نعم لکن السوال عن اصل قوامها انما یتصور بان یحصل فی الذهن مفهوم المهیة ومفهوم التقرر الذی هو الوجود الذی هو عبارة عن حکایة عن اصل القوام لاغیر فیکون هذا السوال بالهل البسیط المشهوری لاغیر فان مفهوم القوام ومفهوم التقرر ومفهوم الوجود واحد ومصداق القوام ومصداق التقرر ومصداق

الوجود واحد وانما التعدد فی اللفظ غایة الامر انهم خصوا فی اصطلاحهم اسم التقرر والقوام والفعلیة بالمصداق واسم الوجود بالحکایة الذهنیة
فاذا حکی الذهن عن المصداق واطلق لفظ التقرر والقوام والفعلیة علی الحکایة الذهنیة فالتقرر والقوام والفعلیة والوجود واحد
قوله بان یقال هل لعقل هذا السوال عجیب فانه لایخلو اما ان یقدر له خبرا ولا یقدر فعلی الثانی لایکون هذا کلاما فضلا عن ان یکون
سوالا بهل وعلی الاول اما ان یقدر متقرر ومایخدوه مما یفیه معنی الحکایة عن اصل القوام فهو بمعنی موجود فان الموجودیة عبارة عن حکایة
اصل القوام فیکون هذا السوال بهل البسیط المشهوری لاغیر ویقدر غیر معنی الحکایة عن اصل القوام کمعنی صفة زائدة فیکون هذا
السوال بالهل المرکب فحذف الجزء فی هذا السوال تدلیس وتلبیس واما تفسیر هذا السوال بقوله ای هل مهیة متقررة هی العقل فزیادة
فی التدلیس فان قوله مهیة متقررة هی العقل اما ان یکون کلاما بان یکون مبتدا وخبرا فیکون المرجع الی قولنا هل العقل مهیة
متقررة فیکون متقررة بمعنی موجودة فان التقرر فی مرتبة الحکایة الذهنیة هو الوجود لاغیر ویکون اقحام لفظ المهیة حشوا
سخیفا فان السوال عن ثبوت مفهوم المهیة من حیز الهل المرکب اولا یکون کلاما ویکون هی العقل صفة بعد صفة للماهیة
فیحتاج الی تقدیر خبر لیکون کلاما والکلام فی ذلک الجزء المقدر وهذا کله آفة سوء الفهم **قوله** فبین السوال عن سنخ التجوهر بنعم
بین السوال عن سنخ التجوهر بان یحکی عنه بالتقرر والوجود وبین السوال عن الحمل الاولی بون بعید لکن السوال عن سنخ التجوهر
بان لایحکی عنه بالموجودیة ومافی معناها لیس الا السوال عن الحمل الاولی فاذا سئل عن العقل وقیل هل العقل فاما ان یکون
هذا السوال کلاما فاما ان یعنی به السوال عن کونه متقررا فی الواقع فیکون هذا السوال بالهل البسیط المشهوری ویکون الجزء المقدر
هو مفهوم المتقرر الذی هو بعینه مفهوم الموجود ولا یغنی تبدیل لفظ الموجود بلفظ المتقرر شیئا واما ان یعنی به السوال عن الحمل
الاولی ویکون الجزء المقدر هو مفهوم الموضوع فلا یکون ذلک بالهل البسیط الحقیقی الذی تخیله معلم الشارح وتفرد بابتداعه فان
السوال عن الحمل الاولی لیس من تبدعاته ولا هو من فروع الحمل البسیط فتوهم کون الحمل الاولی مطلب الهل البسیط
الحقیقی الذی اخترعه توهم بعید واما ان یعنی به السوال عن ثبوت صفة للعقل فیکون السوال بالهل المرکب واما ان لایکون
هذا السوال کلاما بل یکون سوالا عن مفرد فیکون من قبیل السوال بما والاحیص عن هذه الشقوق فلا سبیل الی القول
بالهل البسیط الحقیقی **قوله** من ان هذه الهلیة قال فی الحاشیة ای مطلوب هذا الهل وحاصله ان مرتبة قوام نفس المهیة لیست
الا هی فالمطلوب فی هذه المرتبة اما التصدیق متعلق بعقد ینعقد منها ومن نفسها کقولنا العقل عقل ولاریب فی انه لامتناع
اولعدم افادته لایصلح ان یطلب اوتصور متعلق بها فهو من اقسام ما الشارحة وهو ظاهر انتهی ولعلک قد تفطنت بما تلونا
علیک تفصیل هذا الایراد وتیقنت ان ماذکره الشارح لدفعه من الفرق بین السوال عن سنخ التجوهر وبین السوال عن
الحمل الاولی لایغنی شیئا قال بعض الشراح ماحاصله ان التصدیق انما یتعلق بمفاد الهلیة المرکبة من الموضوع والمحمول

فالمحمول ان اخذ نفس قوام المهية فيرجع الى الحمل الاولى وان اخذ التقرر الذى هو من العوارض فمفاد الهيئة حينئذ هى المرتبة المتاخرة عن مرتبة القوام على ما صرح به صاحب الافق المبين نقول المجيب ان مرتبة التقرر قد تكون مجهولة ان اراد به الجهل التصورى فمسلم لكن لا نيفعه وان اراد به الجهل التصديقى فمم انتهى وهذا كلام متين فان نفس قوام الماهية هى نفس المهية الواقعية فالسوال عنها اما بالطلب لتصورها فيكون من مطلب ما واما بالطلب التصديق بثبوت محمول لها فذلك المحمول اما نفسها فيرجع الى طلب الحمل الاولى وهو خلاف ما يزعمه مخترع الهل البسيط الحقيقى او مفهوم المتقرر المنتزع عنها فيكون ذلك مطلب الهل البسيط المشهورى وهذا مما لا محيص عنه وتوهم كون الحمل الاولى مطلب الهل البسيط الحقيقى الذى اخترعه صاحب الافق المبين ناش من سوء الفهم قال خاتم الحكماء قدس سره معترضا على ما قال الشارح ان مرتبة التقرر كناية عن نفس المهية والتصديق به ممتنع او غير مفيد والتصور داخل فى مطلب ما انتهى وهذا اجمال ما فصلناه ثم قال ثم التحقيق ان مصداق حمل الوجود لنفس المهية فالماهية موجودة حكاية عن نفس تقررها فى الواقع فالتصديق بالتقرر هو بعينه التصديق بالوجود فخازعمه قسما ثالثا مندرج فى الهل البسيط وتصور مرتبة التقرر من هذه الحيثية مطلب ما الحقيقية انتهى وقال فى الحاشية المعلقة على هذا القول هذا كما انه رد لقول صاحب الافق المبين كذلك رد لقول من اعترض عليه بانه اما راجع الى طلب الحمل الاولى او الى مطلب ما الشارحة فان التقرر ليس كناية عن المهية مطلقا بل عنها متقررة فى الفعلية فالطالب لتصورها لا يمكن ان يندرج فى ما الشارحة وتحقيقه ان الماهية كانت فى ذاتها باطلة لا شيئا محضا وكانت العنوانات التى بها تتصور عنوانات بلا معنون فبما الشارحة يطلب هذا العنوان الذى وضع بازائه اللفظ ثم يجعل الجاعل فتقررت وتحوهرت فى نفس الامر فتصور تلك المهية المتقررة يطلب بما الحقيقية وطلب التصديق بهذا النحو من التقرر ليس طلب ثبوت شئ لنفسه حتى يكون غير مفيد او غير صحيح كما زعم المعترض بل التصديق بهذا التقرر تصديق وراء التصديق بثبوت الشئ لنفسه والحكاية عن هذه المرتبة ليست الا بالوجود لان تقرر المهية هو بعينه تقرر وجودها الذى به الموجودية وهو مصداق لقولنا المهية موجودة ومرتبة التقرر مصداق الهليات البسيطة فطلب التصديق به انما يكون بالهل البسيط لا غير انتهى ولا يخفى ان مواخذة قدس سره على المعترض من قبيل المواخذات اللفظية فان حاصل اعتراضه ان السوال بالهل البسيط الحقيقى اما بطلب تصور المهية التى هى نفس التقرر فيكون من مطلب ما ولو كانت حقيقية الشارحة واما بالطلب التصديق بثبوت محمول لها ولا مساغ لصاحب الافق المبين المخترع لهذا المطلب بان يقول بانه بطلب التصديق بثبوت الموجود او المتقرر وبالجملة ما هو بمعنى الموجود الذى هو حكاية عن نفس المهية المتقررة لها اذ ذلك مطلب الهل البسيط المشهورى فلا محيد له من ان يقول انه بطلب ثبوت المهية لنفسها فيكون بطلب التصديق بالحمل الاولى فمن اخترع مطلب الهل الابسط المقدم على مطلب الهل البسيط لا محيد له من ارتكاب القول بانه اشهر من مطلب ما

او بانه بمطلب التصديق بالحمل الاولى فلا مواخذة على المعترض الاعلى تلفظه بلفظ الشارحة ووجه تلفظه بلفظ الشارحة هو ان المطلب
التصورى الذى هو مقدم على مطلب الهل البسيط هو مطلب ما الشارحة فلو كان هذا المطلب المخترع المقدم فى زعم المخترع
على مطلب الهل البسيط مطلبا تصوريا كان من قبيل مطلب ما الشارحة بناء على ما اشتهر وليس مقصود المعترض ان هذا المطلب
المخترع مطلب تصورى من قبيل مطلب ما الشارحة فى الواقع حتى يرد عليه ما اورده قدس سره ثم قال قدس سره اعلم ان
المهية اذا تقررت صح انتزاع الوجود المصدرى منها فهناك شيئان نفس تقرر المهية وتجوهرها فى نفس الامر والتصافها بالوجود
المصدرى فقولنا المهية موجودة قد يحكى به عن نفس صيرورة المهية وقد يحكى به عن التصافها بالوجود المصدرى فقد جعل جماعة
الافق المبين الاول مطلب الهل الابسط والثانى مطلب الهل البسيط وح صح كلامه لكن لا يخفى ان القضية الحاكية
عن اتصاف المهية بالوجود المصدرى مثل القضية الحاكية عن الشيئية فادخال الاولى فى مطلب الهل البسيط دون الثانية
تحكم بل الحق ان هذا داخل فى مطلب الهل المركب فان فيه حكاية عن الاتصاف بوصف كما فى سائر الهليات المركبة بخلاف
الحكاية عن نفس صيرورة المهية وتقررها انتهى وانت قد تحققت فيما سبق ان نسبة الوجود الى المهية نسبة الانسانية الى
الانسان وان الماهية ليست متصفة بالوجود فى نفس الامر كما ان مهية الانسان ليست متصفة بالانسانية فى نفس الامر
وانتزاع الوجود المصدرى من المهية كانتزاع الانسانية من الانسان فقولنا المهية موجودة ليس الا حكاية عن نفس المهية
بلا زيادة امر عليها وليس حكاية عن اتصاف المهية بالوجود المصدرى اذ لا اتصاف للمهية بالوجود المصدرى فى الواقع
حتى يحكى عنه ولو اريد به الحكاية عن اتصاف المهية بالوجود المصدرى كانت تلك الحكاية كاذبة غير مطابقة لنفس الامر و
هل ما ذكره الاكان يقال قولنا الانسان انسان قد يحكى به عن نفس حقيقة الانسان وقد يحكى به عن اتصاف الانسان
بالانسانية وهذه الحكاية حكاية عن الاتصاف بوصف فالحق ان قولنا المهية موجودة ليس الا حكاية عن نفس تقرر المهية
والتصديق به بمطلب الهل البسيط المشهورى فلا يصح كلام صاحب الافق المبين بوجه وقد عرفت ما اوقعه فى هذه الورطة ثم
ان ما افاده فى توجيه كلام صاحب الافق المبين احسان منه الى من لا يقبله فانه قال فى الافق المبين بعد ما فصل القول
فى الهليتين البسيطتين الحقيقية والمشهورية على ما زعم ان العقد فى الهليات البسيطة انما يشتمل بحسب الضرورة الناشئة
من طباع العقد على الموضوع والمحمول وانتباه الحكمية بينهما فى الذكر والتعبير عما ادركه العقل لا بحسب ما يرجع اليه مفاد العقد
وتعلق القصد بالتعبير عنه اليس من يتأمل محاولة النظر فى اسرار العلوم اذا راجع غريزة عقله وجدان قولنا العقل متقرر
او موجود مثلا اذا افاد ثبوت مفهوم التقرر او الوجود للعقل او اتحاد العقل والمتقرر او الموجود كان ذلك شيئا وراء تقرره فى
نفسه او كونه فى نفسه متأخرا عنه وما يرام ليس الا الشئ المتقدم اعنى تحقق نفس ذات الموصوف لا الشئ المتأخر وهو ثبوت

وصف لسوار كان ذلك الوصف مفهوم الثبوت او غيره فاذن تحصيل ذات الموصوف من حيز الهليات البسيطة وتحصيل وصف
له من حيز الهلية المركبة وكذلك السالب انتهى ثم قال في موضع آخر وان سألت الصواب فينبغي ان لا يعبأ بالاهبل البسيط
الحقيقي فان مطلب هل البسيط الحقيقي يستتبع مطلب هل البسيط المشهوري ايجابا وسلبا سوالا وجوابا ولا ينبغي ان يفهم من
قولنا في الهلية البسيطة الحقيقية الانسان متجوهر او العقل متقرر مثلا انه ريم بذلك ثبوت التجوهر والتقرر للموضوع بل انه عنى
باعطاء التصديق بنفس تجوهر الموضوع في ذاته وتقرره في سنخه المستتبع للكون المصدري المنتزع وانما نختشم ايراد المحمول للضرورة
العقدية فان طباع العقد تتضمنه وطباع التصديق يقتضي التعلق بالعقد لا لانه حمول حمل مفهوم ما عليه سوار كان نفسه
او شيئا من ذاتياته او من عوارض ذاته حتى يصير العقد هليا مركبا فالعقل يخترع مفهوما وراء ما قصد الحكاية عنه وحاول
اعطاء التصديق به للضرورة اللاحقة من جهة طباع العقد لا بالقصد الاول واما في الهلية المركبة فانه يحاول لحاظ الموضوع
والمحمول بالقصد الاول وانكان المحمول نفس الموضوع كما في حمل الشئ على نفسه اذ حينئذ يقصد الحكم على الشئ بنفسه فيلحظ
مرتين بلحاظ بعينه في حيز الموضوعية وفي حيز المحمولية بالقصد الاول فاذن قد استبان لك ان اعتبار المحمول في الهلية المركبة
بالقصد الاول وفي الهلية البسيطة ليس من جهة طباع ما تعلق به القصد بل من جهة ان طباع العقد لا يسع ما قصد اعطاءه
الا بذلك الاعتبار انتهى فهذا صريح في ان ما وجه قدس سره به كلامه لا يطابق مرامه وفيه نص على ان الحمل الاولي من حيز الهلية
المركبة وان توهم كونه مطلب اهل الابسط ناش من سوء الفهم والغفلة من كلمات مخترعه ثم كلماته التي نقلناها آنفا مما ينبغي
ان ننظر فيه فان قوله في اول ما نقلنا عنه العقد في الهليات البسيطة الى آخره ان اراد به ان المحكي عنه المقصود بالذات في الهليات
البسيطة مطلقا سوار كانت هليات بسيطة حقيقية او هليات بسيطة مشهورية هو نفس التقرر الذي هو نفس المهية المتقررة
فهذا حق لكنه يبطل الفرق بين الهلية البسيطة الحقيقية التي اخترعها والهلية البسيطة التي سماها مشهورية لان المحكي عنه المقصود
بالذات فيهما واحد والمحمول الذي يؤتى به في الحكاية للضرورة العقدية ايضا واحد وهو الذي هو عبارة عن حكاية نفس التقرر
الواقعي سوار عبر عنه بلفظ التجوهر والتقرر والفعلية او عبر عنه بلفظ الوجود والكون والثبوت وغيرها فاذا كان الموضوع
والمحمول والمقصود في الهليتين على زعمه واحدا فلا سبيل الى القول بتعدد الهليتين بل لا يكون في الحقيقة الا هلية واحدة
يحكي فيها عن نفس التقرر سوار عبر عن محمولها بلفظ المتقرر او بلفظ الموجود فان تعدد الالفاظ المترادفة لا يوجب تعدد المعنى و
ان اراد به ان المحكي عنه المقصود بالذات في الهليات البسيطة الحقيقية فقط هو نفس التقرر دون الهليات البسيطة المشهورية
فحينئذ يكون المقصود بالذات في الهليات البسيطة المشهورية ثبوت وصف للموضوع لا تحصيل نفس ذاته فتكون من حيز الهلية
المركبة كما اعترف به فيبطل آخر كلامه ثم انك قد عرفت انه ليس بين المهية والتقرر والوجود ارتباط والتضاف في نفس الامر

فقولنا العقل موجودا و متقررا ذا افاد ثبوت مفهوم التقرر او الوجود للعقل فی نفس الامر کان کاذبا غیر مطابق للواقع فان مفهوم التقرر او الوجود لیس عارضا للمهیة فی الواقع لا فی مرتبة متقدمة و لا فی مرتبة متاخرة کما ان الانسانیة لیست عارضة للانسان لا فی مرتبة متقدمة و لا فی مرتبة متاخرة و قوله فیما نقلنا عنه آخرا و ان سالت الصواب الی آخره فی غایة السخافة فان الصواب هو ان مطلب هل البسیط الحقیقی هو مطلب هل البسیط المشهوری لانهما متغایران یستتبع احدهما الآخر و قوله و لا ینبغی الی آخره ان اراد به انه لیس مصداق الهلیة البسیطة الحقیقیة المحکی عنه بها الا نفس ذات الموضوع التی هی نفس التجوهر و التقرر لیس فی مرتبة المصداق المحکی عنه شیئان مثبت و مثبت له و لا یقصد فیها بالذات ثبوت شئ لشئ فهذا مسلم لکن مصداق الهلیة البسیطة التی سماها مشهوریة لیس الا نفس ذات الموضوع التی هی نفس التجوهر و التقرر و انما یراد بها اعطاء التصدیق بنفس تجوهر الموضوع لا حمل مفهوم ما علیه و انما یتحشم ایراد المحمول للضرورة العقدیة و محمولها انما هو ما هو حکایة نفس التقرر و اما قوله فالعقل یخترع مفهوما و ربما قصد الحکایة عنه فعجب عجاب فان المحمول الذی یورد فی الهلیة البسیطة الحقیقیة مفهوم ذهنی لا محالة فاما ان یکون اختراعیا محضا لیس له نشار فی الواقع یوخذ منه فیکون العقد المنعقد منه کاذبا اختراعیا و یکون الهلیة البسیط الحقیقیة کقولنا الانسان متجوهر و العقل متقرر من قبیل ان یقال الانسان خلار و العقل جبل الیاقوت او یکون مفهوما انتزاعیا هو حکایة نفس التقرر الذی قصد الحکایة عنه فیکون هو مفهوم الوجود و لا یکون لقوله فالعقل یخترع مفهوما معنی اصلا **قوله** ضرورة ان حمل الشئ علی نفسه الظاهر ان یقال فی ابطال هذا الشق انه لیس مطلب هل البسیط باعتراف مخترعه و لیس من فروع القول بالجعل البسیط علی ما عرفت سابقا و اما تعلیل لبطلان هذا الشق بانه لا یصح طلبه ضرورة ان حمل الشئ علی نفسه ما امتنع او غیر مفید فلا یخلو عن اختلال فان الحمل الاولی ربما یکون نظریا یطلب التصدیق به بالبرهان **قوله** بخلاف المقدر من المستحیلات قال فی الحاشیة لانها لا یجوز للعقل تقررها اما بالنظر الی مجرد المفهوم او بالنظر الی البرهان انتهی **قوله** فاذا قیل هل المهیة المفروضة التی هی العقل بحسب التقدیر و التخمین متجوهرة واقعة فی نفسها قال فی الحاشیة لا یخفی ان الموضوع فی هذا العقد هو مفهوم المهیة و المحمول هو التقرر المرتب علی الجعل البسیط لا بمعنی ان التقرر ثابت للمهیة فی ظرف قوامها اذ لیس فیه الا نفس المهیة المجعولة فایراد المحمول ههنا للضرورة العقدیة کما فی الوجود بعینه و الفرق بین هذا العقد و حمل الشئ علی نفسه بین لا سترة فیه فتامل بدقة النظر انتهی لا یخفی ان الشارح فی امره بالتامل بدقة النظر لیتحقق ان یقال له آمرون الناس بالبر و تنسون انفسکم فلیستة نفسه تامل بدقة النظر حتی یعلم ان ما قال فی الشرح و الحاشیة الفاظ لیس تحتها معنی اما ما قال فی الشرح فلان معنی انها واقعة فی نفسها هو انها موجودة فی نفسها فان الوجود هو الوقوع لا غیر فیکون هذا السوال بهل البسیط المشهوری فلیس هذا سوالا بهل البسیط المغایر

للهل البسيط ومنشأ الغلط عدم التفطن بان الوجود هو الحكاية الذهنية عن التقرر الذى هو نفس الماهية المتقررة لا غير فاذا
حكى الذهن عنها فتلك الحكاية هى الوجود واما ما قال فى الحاشية فلان قوله والمحمول هو التقرر المرتب على الجعل البسيط
ان اراد به ان المحمول هو التقرر الواقعى الذى هو نفس الماهية بلا زيادة امر عليها لا مفهوم التقرر الحاصل فى الذهن فذلك
باطل فان المحمول لا محالة هو المفهوم المنتزع الذهنى لا ما هو فى الواقع من دون حصوله فى الذهن وانتزاع مفهومه
وان اراد به ان المحمول هو مفهوم التقرر المنتزع الحاصل فى الذهن فهو مفهوم الوجود فهذا العقد هلى بسيط مشهورى
لا هلى بسيط ثم التقرر المرتب على الجعل البسيط هى نفس الماهية بلا زيادة امر عليها فلو كان المحمول هو التقرر المرتب على
الجعل البسيط كان حاصل العقد الهلى الا بسيط على ما زعم مفهوم المهية نفس الماهية فان زعم ان التقرر نفس الماهية
المجعولة اى مع وصف المجعولة كان حاصل العقد الهلى الا بسيط مفهوم الماهية نفس الماهية المجعولة فيكون من حير الهلية
المركبة واما قوله كما فى الوجود بعينه فضيه انه لا معنى للتشبيه فان هذا العقد الذى محموله التقرر هو العقد الذى محموله الوجود فان
التقرر فى مرتبة الحكاية هو الوجود كما تحققت غير مرة وبيان الفرق بين هذا العقد وبين حمل الشئ على نفسه لا يكفى لدفع الاعتراض
وتصحيح اختراع الهل البسيط بل لا بد مع ذلك من بيان الفرق بين حمل التقرر على المهية وحمل الوجود عليها بحسب الحكاية والمحكى
عنه وقد حققنا ان ذلك مما لا سبيل اليه **قوله** وتصور الشئ الذى فيه اشارة الى الغرض فى البطال كون هذه الهلية بسيطة
من انه على هذا التقدير يكون من اقسام ما الشارحة وحاصل الرد ما نقلنا من قبل عن مولانا خاتم الحكماء قدس سره وقد سبق
الكلام فى ذلك **قوله** ولا ينبغى ان يفهم قد نقلنا ما خذ هذا القول من الافق المبين وتكلمنا عليه آنفا فلا نعيده **قوله** وايراد المحمول
انما هو للضرورة العقدية قال فى الحاشية تحقيقه ان قولنا الانسان متقرر او موجود اذا افاد ثبوت التقرر او الوجود للموضوع
واتحادهما كان المحمول غير متحير الموضوع فى نفسه وثبوته فى نفسه ومتاخرا عنه وانما المقصود ههنا ما هو المتقدم اعنى تحصيل ذات
الموضوع ونفس وقوعه الا تحصيل ثبوت صفة ماله وجودا كان او غيره فهذا العقد انما يشتمل على ذكر المحمول والنسبة الحكمية
بحسب الضرورة الناشية من طبيعة العقد فى التعبير عما ادركه العقل لا ان مفاد القضية وما يتعلق به القصد يرجع الى
ذلك فان مفاد الايجاب فى الهلية البسيطة تحير الموضوع او ثبوته فى نفسه والسلب لبسيطة الشئ او انتفائه فى نفسه ومفاد
الايجاب فى الهلية المركبة ثبوت شئ لشئ والسلب انتفاء شئ عن شئ فتفكر انتهى **قوله** وبهذا يندفع ما اورد عليه قال فى
الحاشية وجه الدفع ان هذه المرتبة وان كانت من فروع الجعل البسيط لكنها مما لصح ان يقصد اعطاء التصديق بها بايراد
المحمول الذى هو التقرر للضرورة العقدية وكون الجعل البسيط مما لا يتعلق الا بالمجعول فقط لا ينافى تعلق التصديق بهذه
المرتبة المتفرعة عليه على الوجه الذى ذكرناه فتامل انتهى وانت تعلم ان السوال عن تحير الموضوع والتصديق بتحيره انما

تیصور بایراد محمول یکون حکایۃ عن نفس التقرر الذی ہو نفس المہیۃ وذلک المحمول الذی ہو حکایۃ نفس التقرر ہو الوجود
بای نفط عبر فیکون ہذا مطلب اہل البسیط المشہوری والمرتبۃ السابقۃ اعنی مرتبۃ مصداق ہذہ الہلیۃ الحاکیۃ عن نفس
المہیۃ المتقررۃ لیست الا نفس المہیۃ فلا یمکن ان تکون مطلب ہل لان مطلب ہل یجب ان یکون عقدا حاکیا ومرتبۃ
المحکی عنہ لا یمکن ان یکون ہی مرتبۃ الحکایۃ فاذا حکی عن نفس المہیۃ المتقررۃ کانت تلک الحکایۃ ہی الہلیۃ البسیطۃ
المشہوریۃ فایراد المحمول للضرورۃ العقدیۃ یستوجب ان یکون طلب التصدیق بتقرر المہیۃ بہل البسیط المشہوری
لا غیر ولا یمکن ان یکون مطلب ہذا التصدیق مقدما علی مطلب اہل البسیط المشہوری فان ما ہو مقدم علی حکایۃ الہلیۃ
البسیطۃ المشہوریۃ ہو نفس المہیۃ المحکی عنہا ولیست ہی حکایۃ بل ہی امر حدانی فلا یمکن ان لطلب التصدیق بہا
بہل الا بان یحکی عنہا بمفہوم منتزع منہا حاصل فی الذہن وہو الوجود فیکون ذلک مطلب ہل البسیط المشہوری
لا مطلبا آخر مغایرا لہ مقدما علیہ وہذا ما قال المورد ان التصدیق یستدعی موضوعا ومحمولا ولا شک ان تقرر المہیۃ نفسہا
لا امر مغایر لہا فکیف یتعلق بہ التصدیق وما قال الشارح فی دفعہ ناش من سوء الفہم ضرورۃ انہ متی اورد محمول حاک عن التقرر
کان العقد المنعقد منہ ہلیۃ بسیطۃ مشہوریۃ فان حکایۃ التقرر ہی الوجود بای لفظ عبر وما قال مولنا خاتم الحکماء فی
بعض حواشیہ مجیبا عن ہذا الایراد من ان ما یظہر من کلام صاحب الافق المبین ہو ان التصدیق یتعلق بالتقرر کما
یتعلق بالموجودیۃ لکن یجب ان یحکی عن تقرر قوام المہیۃ بمحمول ضرورۃ انعقاد العقد فیصدق بہ وکذا یجب ان یحکی بمحمول
عن الموجودیۃ فیصدق بہ ولذا قیل ان ہہنا ثلث مراتب الاولی تقرر نفس المہیۃ والثانیۃ موجودیتہا ای کونہا بحیث
تصلح لانتزاع الوجود عنہا والثالثۃ اتصافہا بالصفۃ والاولی مقدمۃ علی الثانیۃ والثانیۃ علی الثالثۃ ولا بد من ان یحکی عن
المراتب الثلث بعقود یتعلق التصدیق بکل منہا ولا خلف فیہ انتہی ساقط لانک قد لقنت لاصول کررت وبراہین فلت
بان الموجودیۃ عبارۃ عن حکایۃ التقرر فالمحمول الذی یحکی بہ عن تقرر قوام المہیۃ ضرورۃ انعقاد العقد ہو الموجود والعقد المنعقد
منہ ہو الہلی البسیط المشہوری لا غیر والموجودیۃ لیست صفۃ قائمۃ بالمہیۃ فی نفس الامر بل ہی عبارۃ عن حکایۃ التقرر فلا یحکی عن
الموجودیۃ بمحمول بل یحکی بہ عن التقرر وصاحب الافق المبین معترف بان الموجودیۃ لیست صفۃ قائمۃ بالمہیۃ انضماما او انتزاعا
کما سلف نقل عبارتہ فتعلق التصدیق بالتقرر ہو تعلقہ بالموجودیۃ ولیس فی نفس الامر فی درجۃ المحکی عنہ مرتبتان احدہما
مرتبۃ التقرر والثانیۃ مرتبۃ الموجودیۃ حتی یکون العقد الحاکی عن الاولی ہلیۃ بسیطۃ حقیقیۃ والعقد الحاکی عن الثانیۃ ہلیۃ
بسیطۃ مشہوریۃ ولیس ہہنا ثلث مراتب فی درجۃ المحکی عنہ حتی یحکی عنہا بثلثۃ عقود بل المرتبۃ الثانیۃ التی ذکرہا عبارۃ
عن حکایۃ الدرجۃ الاولی ومصداق کون المہیۃ بحیث تصلح لانتزاع الوجود ہو تقرر المہیۃ لا غیر فالخلف فیما ذکرہ ظاہر

قوله سوار کان نفسه وذاتیا له ظاهر کلام القوم ان الهلیة البسیطة هی القضیة التی محمولها الوجود والهلیة المرکبة هی القضیة التی محمولها ماسوی الوجود سوار کان نفس الموضوع کما فی الحمل الاولی او ذاتیا له او صفة زائدة علیه سوار کانت متقدمة علی الوجود کالامکان او متاخرة عنه کالسواد والبیاض والقیام والقعود وحکمهم بکون مطلب الهل المرکب متاخرا عن مطلب الهل البسیط لیس کلیا وهذا مما لا اشکال فیه ومن العجائب ما فی بعض الشروح حیث قیل ان المراد بالصفة التی هی غیر الوجود اما اعم من ان یکون سابقا علی الوجود کتقرر الماهیة وتمیزها وامکانها او مسبوقا به کالقیام والقعود فیلزم تاخر هل البسیط عن هل المرکب او صفة متاخرة عنه فقط فیلزم ان یکون الطالب للامکان داخلا تحت البسیط وهو کما تری انتهی وانت تعلم ان القوم مصرحون بان حمل الشئ علی نفسه وحمل ذاتیاته علیه من غیر الهلیة المرکبة فمرادهم بالصفة فی قولهم ان هل المرکب یطلب التصدیق بوجود الشئ علی صفة غیر الوجود اعم من نفسه وذاتیاته وصفاته السابقة علی الوجود والمساوقة للوجود واللاحقة بعده والاخیر فی تاخر الهلیات البسیطة عن بعض الهلیات المرکبة واعجب من ذلک عده تقرر الماهیة الذی هو نفس الماهیة من صفاتها السابقة علی وجودها وعده تمیزها الذی هو مساوق الوجود من صفاتها السابقة علی وجودها ثم قال هذا الشارح بعد هذا الکلام الذی زعمه اشکالا وللجواب علی تعیین الاول باختیار الشق الاول واختیار انه لا یلزم تاخر مطلب هل المرکب عن البسیط مطلقا وانما اراد وا بالتاخر تاخر بعض انحائه او انهم لم یحکموا بالتاخر بالوجوب بل حکموا بالتحسان والثانی باختیار الشق الثانی بانهم اراد وا بالوجود علی سبیل المسامحة والتوسع نفسه وما فوقه فیشتمل التقرر والامکان والتمیز وح یکون مطلب الهل البسیط مقدما علی المرکب مطلقا انتهی وانت تعلم ان ما ذکره ثانیا لا مساس له بکلام القوم فالحکم بکونه مراد القوم عجیب جدا ثم قال الانسب ان یقسم الهل البسیط الی ثلثة اقسام الاول قسم یطلب بالحمل الاولی فان الحمل الاولی قد یکون نظریا فلا بد له من مطلب الا تری ان الانسان مثلا اذا فرضنا عدم تصوره بالکنه یمکن لنا السوال بانه بل هو حیوان ناطق ام لا والثانی ما یکون طالبا لمرتبة تقرر الماهیة التی هی عبارة عن نفسها التی هی اثر الجعل البسیط بالذات والمولف بالتبع کما یقال هل العنقاء متقررة فی الخارج وهذا التقرر والامکان لازما للوجود لکنه مقدم علیه مغایر له والثالث ما یکون طالبا للوجود وان یقسم الهل المرکب الی قسمین الاول ما یکون طالبا للصفة هی غیر الوجود متقدمة علیه کالامکان والثانی ما یکون طالبا للصفة المتاخرة عنه کالقیام والقعود وهذه الاقسام تبانیة الآثار والاحکام فللناظرین ان یفصلوها ویقسموها انتهی وانت تعلم ان مقتضی کلام القوم هو ان المقصود بالذات بالعقد الامکان هو افادة التصدیق والعلم بثبوت نفس الشئ فذلک مطلب الهل البسیط والقضیة هلیة بسیطة والامکان هو افادة العلم بثبوت شئ لشئ سوا کان المثبت عین المثبت له او ذاتیا له او عرضیا خارجا عنه فذلک مطلب الهل المرکب القضیة هلیة مرکبة ومطلب الهل البسیط لا یتناول

مطلب الحمل الاولی فعده من اقسام مطلب الهل البسیط ناش من الغفلة عن مفاد مطلب الهل البسیط وتجدید اصطلاح تسمیة
ما یطلب به الحمل الاولی بمطلب الهل البسیط والمکان مما لا مشاحة فیه فان لکل احد ان یسمی کل شئ بما شاء لکن جعل مطلب
الحمل الاولی من اقسام مطلب الهل البسیط الذی مفاده طلب ثبوت نفس الشئ لا ثبوت شئ لشئ غیر مستقیم واما ما جعله قسما ثانیا
فقد عرفت فضاحته والعجب انه مع اعترافه بان مرتبة تقرر الماهیة عبارة عن نفسها التی هی اثر الجعل البسیط بالذات یجعله مطلب
الهل مع ظهور ان مطلب الهل مرتبة الحکایة ومرتبة تقرر الماهیة التی هی نفس الماهیة مرتبة المصداق المحکی عنه وحکایتها هی
مرتبة الموجودیة فیکون طلب التقرر بما جعله طالبا للوجود لا غیر وقوله وهذا التقرر وان کان لازما للوجود لکنه مقدم علیه مغایر
له یوهم ان التقرر عارض للماهیة مقدم علی الوجود ولیس کذلک بل التقرر عبارة عن نفس الماهیة بلا زیادة امر ومعنی قوله بل
العنقاء متقررة فی الخارج بل العنقاء موجودة فی الخارج فان حکایة نفس الماهیة المتقررة هی الوجود ولیس مفهوم التقرر فی مرتبة
الحکایة الذهنیة مغایرا لمفهوم الوجود وقد کررنا علیک بیان ذلک بما لا مزید علیه فبان ان جل ما ذکره هنا لا طائل تحته فافهم **قوله**
وقد استبان لک لما کانت الموجودیة حکایة عن نفس تقرر الماهیة والحکایة بما هی حکایة مرآة لملاحظة المحکی عنه کان مفاد الهلیة
البسیطة التی هی القضیة الحاکیة عن نفس تقرر الموضوع اولا تقرره نفس تقرره فی نفسه اولا تقرره فی نفسه قد عرفت ان
القول بهلیتین بسیطتین احدهما حقیقیة یکون محمولها المتقرر والمتجوهر والاخری مشهوریة یکون محمولها الموجود کما توهم صاحب
الافق المبین سخیف باطل ناش من سوء فهم وانما الهلیة البسیطة هی القضیة التی یحکی بها عن تقرر الموضوع فی نفسه وقد
اعترف هو ایضا فی اوائل القبس الثانی من کتاب القبسات بان صور الهلیتین بالآخرة واحد بحسب المحکی عنه کما نقلنا عنه
فیما سبق وقد بینا هناک انه لا سبیل الی القول بتغایر الهلیتین بحسب مرتبة الحکایة ایضا قال الشارح فی الحاشیة قال معلم
الحکمة الیمانیة فی الافق المبین ان معنی العدم هو سلب الشئ فی ذاته وانتفائه فی نفسه لا سلبه عن نفسه او سلب الوجود عنه
فان ذلک من حیز الهلیات المرکبة ومعنی زید معدوم هو انتفاره فی نفسه وهو من سوالب الهلیات البسیطة لاثبوت الانتفاء
له حتی یکون من موجبات الهلیات المرکبة والمشائیة ایضا لا ینکرون بتحصیلهم ان الوجود هو تحقق نفس الذات لا ثبوت وصف
لها فالعدم ایضا سلب نفس الذات وانتفارها فی نفسها لا سلب مفهوم ما عنها قال الاستاذ المحقق ان زید معدوم موجبة
بحسب الحکایة وزید لیس بموجود سالبة بحسب الحکایة وکلاهما من الهلیات البسیطة مفادهما انتفاره فی نفسه لا ثبوت الانتفاء
له حتی یصیر العقد هلیا مرکبا فهما متغایران بحسب الحکایة متحدان بحسب المحکی عنه وقال لا ینبغی ان یقع الخلاف فی کون زید
معدوم موجبة وکون زید موجود مشتملا علی الوجود الرابطی اذ لا شک فی ان الحکایة فی الاولی موجبة وفی الثانیة مشتملة علی
الرابطة انتهی اعلم ان العلامة القوشجی قال انه اذا حکم علی امر بانتفاره لا یمکن اعتبار هذه القضیة موجبة ولا بد من اعتبارها

سالبة لان اعتبار الايجاب يقتضي ثبوت الموضوع وصدق الحكم بالانتفاء يقتضي عدم ثبوته فيلزم من اعتبار الايجاب في هذه القضية اجتماع المتنافيين ثبوت الموضوع ولا ثبوته انتهى فاعترض عليه المحقق الدواني بانه من البين انه اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول هو العدم اذ ليس معنا ها سلب العدم على ان لزوم اجتماع المتنافيين في العدم الخارجي مم وكذا في العدم الذهني بل في العدم المطلق ايضا اذا قيد بقيد صالح او كانت القضية ممكنة ثم على تقدير التنزل انما يلزم اجتماع المتنافيين من صدقها لا من اعتبارها موجبة غاية الامر انها تكون كاذبة انتهى واعترض عليه معاصره بان قوله اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول هو العدم مم وقوله اذ ليس معنا ها سلب العدم لا يجدي شيئا لان سلب الشئ عن الشئ هو معنى الهلية المركبة لا الهلية البسيطة التي فيها الكلام فان معنا ها سلب شئ لا سلب شئ عن شئ واجاب عنه المحقق بانه من البين انه لا بد في كل قضية من موضوع ومحمول سواء كانت هلية بسيطة او مركبة فانه اذا لم يكن المحمول في زيد معدوم مثلا هو العدم ولا زيد يكون المحمول مفهوما آخر لا محالة فقوله معنى الهلية البسيطة سلب شئ لا سلب شئ عن شئ ان اراد انه ليس في هذه القضية محمول اصلا فهو مصادم لحكم الفطرة وان اراد ان محموله وجوده في نفسه ففيه اعتراف لفساد التقريب هو كون النسبة سلبية على تقدير كون العدم محمولا اذ على هذا التقدير لا يكون العدم محمولا واورد عليه ابن معاصره بما يقضي منه العجب حيث قال ان قوله من البين انه لا بد في كل قضية من موضوع ومحمول كلام مخبط لاقتضايا الشرطية وهو ظاهر ثم الترديد في محمول القضية المذكورة بعد ان عين انه لا بد من محمول بقوله ان قوله اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول هو العدم غير مسلم غير موجه ثم المحمول في قولك زيد معدوم هو العدم لكن قصد سلب ذات الموضوع وانتفاءه لاتحاده مع المعدوم وان قصد به ذلك صار معدولة كما انك اذا قصدت بقولك زيد ليس بفرس سلب الفرس عنه كانت سالبة وان قصدت اتحاده مع السلب صارت معدولة وبالجملة فالحكم فيه بثبوت شئ او انتفاء شئ كانت هلية بسيطة والحكم فيه بثبوت شئ لشئ او انتفاء شئ عن شئ فهو هلية مركبة انتهى ولا يخفى سخافة ما قال اذ من البين ان الكلام في الهليات البسيطة والهليات المركبة لا في الشرطيات ومن البين ان كل قضية من الهليات البسيطة والهليات المركبة لا بد فيها من موضوع ومحمول فالنقض بالشرطيات ناش من شدة الدود ايضا فالشرطيات ايضا لا بد فيها من جزئين قائمين مقام الموضوع والمحمول ولا تتم القضية الشرطية ايضا بجزء واحد والترديد في محمول القضية المذكورة انما وقع تسجيلا على فساد ما زعم المعترض والمحمول في قولنا زيد معدوم اذا كان هو العدم ومن البين ان كل قضية مشتملة على موضوع ومحمول لا يخلو اما ان يثبت فيها المحمول للموضوع او يسلب فيها المحمول عن الموضوع وحينئذ ان يكون هذه القضية ايضا لا يخلو اما ان يثبت محمولها اي المعدوم لموضوعها اي زيد فيكون هذه القضية موجبة قطعا واما ان يسلب محمولها عن موضوعها فيكون هذه القضية زيد ليس بمعدوم لا زيد معدوم وقوله لكن قصد

سلب ذات الموضوع وانتفاره لامعنی تحته اذ علی تقدیر قصد سلب ذات الموضوع وانتفاره لایکون المحمول ہو العدم بل یکون
العدم نسبۃ سلبیۃ ویکون المحمول شیئا آخر وراء العدم یکون العدم نسبۃ سلبیۃ بینہ وبین زید فعلی تقدیر جعل العدم محمولا لامحید
من جعل ہذہ القضیۃ موجبۃ وما ذکر بقولہ وبالجملۃ فما حکم فیہ الی آخرہ ان اراد بہ ان القضیۃ الحاکیۃ بان الشئ ثابت وان
الشئ لیس بثابت ہلیۃ بسیطۃ والقضیۃ الحاکیۃ بان شیئا کذا اثابت لشئ کذا ولیس بثابت لہ بان یکون المحمول ماسوی
وجود الشئ فی نفسہ ہلیۃ مرکبۃ فمسلم لکن القضیۃ القائلۃ زید معدوم حاکیۃ عن ثبوت المعدوم لزید فہی ہلیۃ مرکبۃ والحکم
مرادفا لہا بہا زید لیس بموجود فہی ہلیۃ بسیطۃ سالبۃ محمولہا الموجود لا المعدوم وبالجملۃ فکلام المحقق فی غایۃ التحقیق وما
اورد علیہ ہذر لا یستحق ان یلتفت الیہ بقی فی کلام المحقق کلام وہو ان قولہ او کانت القضیۃ ممکنۃ یدل علی ان ہذہ القضیۃ
انکانت ممکنۃ تکون صادقۃ علی تقدیر ان یکون المراد بالمعدوم المعدوم المطلق من دون ان یقید بقید ولعل وجہ ان
القضیۃ الممکنۃ لاتقتضی وجود الموضوع الا بالامکان ولما کان الحکم علی الموضوع بالعدم بالامکان فغایۃ مالزم اجتماع
امکان وجود مع امکان عدمہ امکان الوجود وامکان العدم لاتنافیان بل یجتمعان وان امتنع اجتماع الوجود والعدم
فیرد علیہ ان صدق القضیۃ الممکنۃ یقتضی امکان وجود الموضوع مقارنا لثبوت المحمول لہ فیلزم امکان مقارنۃ وجود
الموضوع لعدمہ ولا شک فی استحالتہا ہذا ثم ان العلامۃ القوشجی قال ان العدم اذا جعل محمولا لاحاجۃ الی ما یربطہ
بالموضوع بخلاف ما اذا جعل المحمول مفہوما آخر سواہ واذا کان العدم محمولا من غیر رابطۃ اخری یکون المعنی سلب الموضوع
عن نفسہ فیکون النسبۃ سلبیۃ انتہی واعترض علیہ المحقق بان وجود الرابطۃ ضروری فی کل قضیۃ علی ان الفطرۃ شاہدۃ
بالمغایرۃ بین سلب الشئ عن نفسہ وانتفائہ فی نفسہ کیف ویصح تعلیل الاول بالثانی بان یقال ہو مسلوب عن نفسہ
لانہ معدوم فی نفسہ علی ان ذلک فی الحقیقۃ قول بان المحمول لیس ہو العدم بل نفس الموضوع والعدم رابطۃ فیصیر
المآل الی ان العدم لیس محمولا البتۃ فلا یتم التقریب وہو کون النسبۃ سلبیۃ علی تقدیر کون العدم محمولا مع انہ خلاف
البدیہۃ لان ای مفہوم اذا قیس الی مفہوم آخر فللعقل ان یحکم بینہما بسلب وایجاب والعدم من المفہومات فاذا قیس
الی مفہوم آخر جاز الحکم بسلبہ عنہ او ایجابہ انتہی واورد علیہ معاصرہ اولا بان مراد شارح التجرید بقولہ یکون المعنی سلب
الموضوع عن نفسہ لیس ہو ان معنی زید معدوم مثلا سلب زید عن نفسہ حتی یکون فی قوۃ قولنا زید لیس بزید اذ لا یفہم
ہذا المعنی من زید معدوم بل اراد ان معناہ سلب الموضوع فی نفسہ لا سلب شئ عنہ کما فی زید لیس بقائم وسلب
الشئ فی نفسہ حکم بانتفائہ لا انہ معلل بہ وثانیا بانہ ان اراد بقولہ ای مفہوم اذا قیس الی مفہوم آخر فللعقل ان یحکم بینہما بسلب
او ایجاب ان لہ ان یحکم بینہما بذلک حکما یکون الوجود او العدم رابطا بین طرفیہ فمسلم لکن الکلام فی ان یکون العدم محمولا

ولایکون الوجود ولا العدم رابطا بین الطرفین حتی یکون الهلیة بسیطة والرابطة بینهما لاتکون سوی النسبة الحکمیة التی
هی الاتحاد والملاحظ بین الطرفین وان اراد ان له ان یحکم بینهما بذلک من غیر ان یکون الوجود او العدم رابطا بین الطرفین
بل بمجرد ملاحظة الطرفین والنسبة الحکمیة فمم ضرورة ان هذا تخصص بمفهوم الوجود والعدم وحمل ما سواهما لابد من جعل الوجود
او العدم رابطا کما ذهب الیه القوم ویشهد به الفطرة السلیمة ایضا واجاب المحقق عن ایراده الاول بانه ان اراد بسلب
الشئ فی نفسه سلب الوجود فی نفسه عنه فهو بعینه ما ذکرنا وان اراد ان السلب متوجه الی ذات الموضوع لا الی النسبة
المحمول الیه فهو مصادم لبدیهة العقل وفطرته علی انه لایکون فی هذه القضیة محمول وعن ایراده الثانی بانه من
البین ان مراد القائل ان کل مفهوم سوا کان هو الوجود او العدم او غیره یمکن للعقل ان ینسبه الی غیره ویحکم
بینهما بالایجاب والسلب وذلک مما لایقبل المنع فلا یتم قوله اذا کان العدم محمولا لایکون النسبة سلبیة لجواز ان تکون
ایجابیة ثم الفطرة شاهدة بانه لابد فی کل قضیة من الرابطة کائنا ما کان المحمول ومن یحکم بخلافه فسلامته فطرته مم کیف و
الفطرة لاتفرق بین قضیة وقضیة فی الاجزاء انتهی واعترض ابن معاصره علی جوابه الاول بان الترديد فی سلب الشئ
فی امور لایحتملها العبارة غیر موجه ایضا اما عدم احتمال العبارة فظاهر اذ لا دلالة لسلب الشئ علی الاقسام المذکورة اصلا
واما انه غیر موجه فلان ثبوت الشئ وثبوت الشئ للشئ وسلب الشئ وسلب الشئ عن الشئ کلها بدیهی جلی معلوم لکل
عاقل وعلی جوابه الثانی بانه ادعی ان کل مفهوم اذا قیس الی مفهوم آخر فللعقل ان یحکم بینهما والمعترض رد دفی الحکم
حیث قال ان اردت الحکم علی نحو یکون الرابطة بینهما مرکبا من الاتحاد مع الوجود او العدم فمسلم ولیس الکلام فیه وان
اردت الحکم علی نحو یکون الرابطة بینهما مجردا الاتحاد فمم ولم ینکر انه لایقدر علی الحکم بینهما حتی یرد بما ذکره القائل بقوله کل
مفهوم سوا کان هو الوجود او العدم او غیره یمکن للعقل ان ینسبه الی غیره ویحکم بینهما بالایجاب وذلک مما لایقبل المنع
فان المعترض لم یمنع هذا بل منع صحة حکم مخصوص بکون الاتحاد وحده رابطا بین الطرفین ولم یجوز قضیة بلا رابطة حتی
یتوجه علیه انه لابد فی کل قضیة من الرابطة واما عدم الفرق بین قضیة وقضیة فی الاجزاء فخبط ظاهرا انتهی وهذا کله خبط
ظاهرا واما ایراده علی الجواب الاول فلان عبارة شارح التجرید هی قوله واذا کان العدم محمولا من غیر رابطة اخری یکون
المعنی سلب الموضوع عن نفسه فیکون النسبة سلبیة ولفظ سلب الموضوع عن نفسه معناه الظاهر سلب الحمل الاولی فیکون
معنی زید معدوم بناء علی ظاهر ما قال شارح التجرید زید لیس بزید فاعترض علیه المحقق اولا بانه لیس معنی العدم وثانیا
بان المحمول المسلوب عن الموضوع علی هذا نفسه لا العدم وثالثا بان المعدوم مفهوم مستقل بالمفهومیة صالح لان یحکم علیه
وبه فللعقل ان یحکم به علی شئ ایجابا او سلبا وان یحکم علیه بشئ ایجابا او سلبا فاول معاصره قول شارح التجرید بان مراده

بسلب الموضوع عن نفسه سلب الموضوع فی نفسه فرده المحقق بانه ان اريد بسلب الموضوع فی نفسه سلب الوجود فی نفسه عنه فالمحمول فی هذه القضية هو الوجود والعدم نسبة سلبية وليس محمولا وان اريد به ان السلب متوجه الی ذات الموضوع فلا يمكن الحكاية عنه بقضية سالبة اذ السلب فی القضية لا محالة متوجه الی سلب نسبة المحمول الی الموضوع لا الی ذات الموضوع فالقول بان زيد معدوم قضية سالبة علی هذا التقدير مصادم لبداهة العقل وفطرته والرد علی هذا التقدير لا يكون فی هذه القضية محمول وقد كان الكلام علی تقدير كون العدم محمولا فالحكم بكون هذا الترديد غير موجه غير موجه نعم حمل سلب الموضوع عن نفسه علی سلب الموضوع فی نفسه كما ارتكبه معاصره غير موجه وغير معقول واما ايراده علی الجواب الثانی فلانه لا ريب فی ان مفهوم المعدوم مفهوم مستقل صالح لان يحكم عليه به فلا يمتنع ان يحكم به علی شیٔ ايجابا او سلبا ولا فرق بينه وبين سائر المفهومات المستقلة فی هذا الحكم والفرق بينه وبينها بان مجرد الاتحاد يكفی للحكم بينه وبين الموضوع من دون حاجة الی رابطة اخری ولا يكفی للحكم بين المفهومات الاخر وبين الموضوعات بل لا بد فيه من رابطة اخری هی الوجود او العدم فذلك باطل سخيف غير معقول بالبديهة كما سيأتی فی عن قريب انشاء الله تعالی والمعترض يعنی ابا هذا القائل جوز قضية لا يكون فيها نسبة تامة جزئية مع انه لا بد فی كل قضية من نسبة تامة جزئية ولا يكفی النسبة التقييدية المسماة بالنسبة بين بين من دون النسبة التامة الجزئية فی قضية ما اصلا سواء كانت هلية بسيطة او هلية مركبة فعند القدماء لا بد فی كل قضية هلية بسيطة كانت او هلية مركبة من نسبة تامة جزئية وعند المتاخرين لا بد فی كل قضية هلية بسيطة كانت او هلية مركبة من نسبتين النسبة بين بين والنسبة التامة الجزئية ومراد المحقق بقوله لا بد فی كل قضية من الرابطة كائنا ما كان المحمول انه لا بد فی كل قضية من النسبة التامة الجزئية كائنا ما كان المحمول وسنبين ذلك عن قريب انشاء الله العزيز واما قوله واما عدم الفرق بين قضية وقضية فی الاجزاء فخبط ظاهر فلعل وجهه ما قال هذا القائل قبيل هذا من انه لا يلزم ان يكون اجزاء كل قضية منحصرة فی هذه الامور فان قولك من لم يعرف الفقه قد صنف فيه قضية لها اجزاء غير ما ذكر وهذا مما يقضی منه العجب فان غرض المحقق ان الفطرة لا تفرق بين قضية وقضية بما هی قضية فی الاجزاء لان الموضوع والمحمول فی كل قضية لا يختلف فی البساطة والتركيب وقلة الاجزاء وكثرتها ثم ان صاحب الافق المبين وافق الصدر المعاصر للمحقق الدوانی فی القول بان العدم اذا اخذ فی خبر المحمول كقولنا زيد معدوم كانت القضية سالبة هلية بسيطة لا محالة فاعترض علی المحقق الدوانی بما نقل عنه الشارح فی الحاشية وحاكم استاذ الشارح بين المحقق الدوانی وبين صاحب الافق المبين بما نقل عنه فی الحاشية فنحن نری ان ننقل اولا ما قال صاحب الافق المبين بكلماته الفصاح ثم نكشف عما فيها من الفضائح ثم نذكر ما قيل فی المحاكمة ثم نحقق ما هو الحق فی هذه المخاصمة فنقول قال صاحب الافق المبين ثم ما اشد

سخافة ما یتوهم ان العدم اذا اخذ فی خبر المحمول کقولنا زید معدوم لا یتصور العقد الا موجبا مفاده ثبوته للموضوع وان لو اعتبر سالبا کان مفاده سلب العدم عنه وهو ضد المقصود اذ لو ارجع السلب الی ذات الموضوع کان المعنی سلب الموضوع عن نفسه مع انه لیس معنی العدم بل هو معنی غیره ویصح تعلیله به بان یقال هو مسلوب عن نفسه لانه المعدوم فی نفسه فلست قد تحققت ان معنی العدم هو سلب الشئ فی ذاته وانتفائه فی نفسه لا سلبه عن نفسه او سلب الوجود عنه فان ذلک من خبز الهلیة المرکبة ومعنی زید معدوم هو انتفائه فی نفسه وهو من سوالب الهلیة البسیطة لا ثبوت انتفائه له حتی یکون من موجبات الهلیة المرکبة اولیس من المستغربات ادعاء تحصیل الجعل البسیط مع استنکاران یتصور لیسیة الحقیقة فی سخ ذاتها مع عزل النظر عن الوجود وسلب الشئ فی نفسه من دون اضافته الی ثبوت ذلک الشئ لیس مقابل التقرر الصادر عن الجاعل هو لیسیة الحقیقة فی جوهر ما مع عزل النظر عن الوجود ندا مع ان جحدة الجعل البسیط من المشائیة ایضا لا یستنکرون من ذلک ذلک لتحصیلهم ان الوجود هو تحقق نفس الذات لا ثبوت وصف لها فالعدم ایضا سلب نفس الذات لا سلب مفهوم ما عنها انتهی کلامه بعبارته وانت تعلم ما فی هذا الکلام من الفضائح والفظائع اما اولا فلانا قد حققنا فیما سبق انه علی تقدیر القول بالجعل البسیط لیس فی الواقع ونفس الامر مع قطع النظر عن الحکایة الذهنیة والملاحظة العقلیة الا نفس المهیة التی تتعلق بها الجعل فعلی تقدیر عدم تعلق الجعل البسیط بمهیة من المهیات یرتفع نفس تلک المهیة عن الواقع ونفس الامر فعلی تقدیر تعلق الجعل بها لیس فی الواقع الا نفس المهیة وعلی تقدیر عدم تعلقه بها لیس فی الواقع نفس المهیة فاذا حکی عنها علی التقدیر الاول حکی بانها موجودة اذ الوجود هو حکایة نفسها المتقررة فی الواقع کما اعترف به هذا القائل فیما نقلنا عن قبسة فیما سبق واذا حکی عنها علی التقدیر الثانی حکی بانها لیست موجودة ومصداق القضیة الحاکیة المهیة موجودة نفس ذاتها المتقررة لا غیر ومصداق القضیة الحاکیة المهیة لیست موجودة ارتفاع نفس ذاتها عن الواقع فالمحقق لا ینکر ان تتصور لیسیة نفس الذات فی الواقع لکنه یقول ان لیسیة نفس الذات فی الواقع مرتبة المصداق المحکی عنه وانما القضیة الحاکیة عنها لیست موجودة ولا یمکن ان یحکی عنها بقضیة محمولها المعدوم کقولنا زید معدوم لان هذه القضیة التی محمولها معدوم اما ان یکون فیها نسبة تامة خبریة رابطة بین موضوعها ومحمولها او لا فعلی الثانی لا یکون کلاما تاما فضلا عن ان یکون قضیة وعلی الاول تلک النسبة التامة الخبریة التی هی رابطة بین موضوعها ومحمولها اما ایجابیة او سلبیة فان کانت ایجابیة فهذه القضیة موجبة مصداقها المحکی عنه ذات الموضوع بحیث یصح انتزاع مبدء المحمول اعنی العدم منها فالکان مبدء المحمول اعنی العدم مما یصح انتزاعه من ذات کالعدم الخارجی او العدم الذهنی او العدم المقید بقید آخر صالح کانت تلک القضیة صادقة والا کانت کاذبة فلا یکون مصداق هذه القضیة الموجبة لیسیة نفس

الذات فی الواقع لیست لبسیطة ضرورة ان صدق الربط الایجابی یستلزم تحقق للموضوع وتقرره وان کانت سلبیة ولاریب فی
ان النسبة السلبیة تفید سلب المحمول عن الموضوع فالمحمول اما هو معدوم فیکون مفاد هذه القضیة سلب المعدوم عن
الموضوع فیکون هذه القضیة بالحقیقة زید لیس معدوما مثلا وهذا ضد المقصود وهو مفهوم الموجود فیکون معنی زید معدوم
زید لیس موجودا فلا یکون المحمول هو المعدوم وقد کان الکلام علی تقدیر کون المحمول هو المعدوم او هو نفس الموضوع
حتی یکون معنی زید معدوم زید لیس زیدا فهذا لیس معنی العدم علی انه علی هذا التقدیر ایضا لا یکون المحمول هو المعدوم
بل یکون المحمول زیدا مثلا فما ذکره لا یمس کلام المحقق اصلا واما ثانیا فلان العدم الماخوذ فی محمول هذه القضیة
اما عدم مستقل فلا یکون رابطة فلا یکون هذه القضیة سالبة اذ القضیة السالبة لابد فیها من عدم رابطی ای نسبة
سلبیة واما عدم رابطی فلا یکون محمولا اذ المحمول لابد من ان یکون ملحوظا بالاستقلال ولا یمکن ان یکون محمولا ورابطة
معا اذ لا یمکن ان یکون معنی واحد مستقلا وغیر مستقل فی لحاظ واحد لا سیما وقد ذهب هذا القائل الی ان العدم فی نفسه
والعدم الرابطی مختلفان بالحقیقة وانه لا یمکن ان یکون معنی واحد مستقلا وغیر مستقل بلحاظین علی انه لو امکن ان
یکون معنی واحد مستقلا وغیر مستقل فی لحاظین فلا یمکن ان یکون المعدوم المحمول فی هذه القضیة رابطة وان یکون
فی حالة واحدة ملحوظا بلحاظین لحاظ استقلالی ولحاظ غیر استقلالی واما ثالثا فلان قولنا زید معدوم لو کانت سالبة
کما زعمه هذا القائل والصدر المعاصر للمحقق الدوانی کان عکسه المستوی وهو قولنا المعدوم زید ایضا سالبة والتزام کون
هذا العکس سالبة او ارتکاب ان السالبة القائلة زید معدوم لا تنعکس ولا یمکن عکسها المستوی من الاضاحیک التی
یضحک منها الصبیان واما رابعا فلان هذا القائل قال قبیل هذا الکلام الذی نقلنا عنه بلا فصل ان المسقط فی
الاعتبار یعنی فی الهلیة البسیطة هو الوجود والعدم الرابط اعنی النسبة المضمنة فی احدی الحاشیتین وهی رابر النسبة
الحکمیة الرابطة بینهما واجزاء القضیة هی الحاشیتان والنسبة الرابطة بینهما وانما الافتراق بحسب بساطة الاجزاء جمیعا
فی البسیطة وتالف احدها فی المرکبة وبحسب مایؤل الیه مفاد العقدین لا غیر انتهی فهو معترف بانه لابد فی کل قضیة هلیة
بسیطة کانت او هلیة مرکبة من حاشیتین ونسبة رابطة بینهما هی النسبة الحکمیة فقولنا زید معدوم اما ان یکون فیه
حاشیتان ونسبة حکمیة رابطة او لا فعلی الثانی لا یکون قضیة باعترافه فضلا عن ان یکون من سوالب الهلیة البسیطة
کما زعم وعلی الاول اما ان یکون حاشیتا هذه القضیة زید ومعدوم فالنسبة الحکمیة بینهما اما ایجابیة فیکون هذه القضیة
موجبة قطعا فلا یکون من سوالب الهلیة البسیطة او سلبیة فاین الدال علی تلک النسبة السلبیة علی انها لو کانت
سلبیة کان مفادها سلب المحمول وهو المعدوم عن الموضوع وهذا ضد المقصود ویکون حاشیتا هذه القضیة زید و

مفهوم آخر سوی المعدوم ویکون المعدوم رابطة سلبیة فلا یکون المحمول ہو المعدوم وقد کان الکلام علی تقدیر کون المحمول ہو المعدوم فلینظر الی ہذا الرجل کیف یخبط ولا یبالی این یذہب واما خامسا فلان ہذا القائل قال بعید ہذا الکلام بلا فصل من حیث ما تعرفت فاحکم ان کل عقد حملی من حقه ان یکون فیه موضوع ومحمول ونسبة بینهما صالحة للتصدیق و التکذیب ای مصححة لصلوح الحاشیتین للتصدیق والتکذیب فان العقد انما یصیر عقدا باعتبار تلک النسبة اذ بها یرتبط المحمول بالموضوع ویصیر المرکب منهما عقدا بالفعل ومحتملا للتصدیق والتکذیب ویصلح متعلقا للادراک التصدیقی ایجابا او سلبا انتهی فقولنا زید معدوم اما عقد حملی او لا فعلی الثانی کیف یکون من سوالب الهلیة البسیطة ومحتملا للتصدیق والتکذیب وکیف یصلح متعلقا للادراک التصدیقی وعلی الاول یکون فیه موضوع ومحمول ونسبة بینهما صالحة للتصدیق والتکذیب فتلک النسبة اما ایجابیة فیکون ہذه القضیة موجبة واما سلبیة فیکون مفادها سلب المحمول وہو المعدوم عن الموضوع وہذا ضد المقصود فانظر الی ہذا الرجل کیف یقدح فی الحق واحقاقه ولا ینظر الی سباق کلامه وسیاقه واما سادسا فلان ہذا القائل قال انی مصوب لب الفلاسفة فیما عقلوا ان النسبة الحکمیة فی کل عقد موجبا کان او سالبا ثبوتیة وان لا نسبة فی العقد السالب وراء النسبة الایجابیة التی ہی فی العقد الموجب وان مدلول العقد السالب ومفاده ہو سلب تلک النسبة ولیس فیه حمل بل سلب حمل وانما یقال له الحملی علی المجاز والتشبیه وان لا مادة للعقد السالب بحسب النسبة السلبیة وانما یکون المادة بحسب النسبة الایجابیة فلذلک لا یختلف المادة فی الموجب والسالب بحسب النسبة الایجابیة والنسبة السلبیة وراد علک عما احدثته متفلسفة المحدثین من ظن ان فی السالب نسبة سلبیة ہی وراء النسبة الایجابیة وان المادة تکون بحسب النسبة السلبیة کما تکون بحسب النسبة الایجابیة وان مادة النسبة السلبیة مخالفة لمادة النسبة الایجابیة ولا یخلو شیء منهما من المواد الثلث الا الان المشہور اعتبارها فی النسبة الثبوتیة لفضلها وشرفها ولاندراج ما یعتبر فی النسبة السلبیة فیها اذ واجب العدم ہو ممتنع الوجود وممتنع العدم ہو واجب الوجود وممکن العدم ہو ممکن الوجود فاعلم ان المادة ہی حال المحمول فی نفسه عند الموضوع من وجوب صدق او امتناع صدق او امکان صدق وکذب وہی فی مطلق الهلیة البسیطة ترجع الی حال الموضوع فی تجوہره او فی وجود نفس ذاته المتجوہرة لا حال المحمول فی نسبته الی الموضوع وثبوته له بحسب قوة الذات وتاکد التجوہر وثاقة الوجود وحصافة التحقق او ضعف الذات وسخافة الحقیقة ودهن الوجود وبطلان التحقق وفی الهلیة المرکبة ہی حال المحمول فی نسبته الی الموضوع وثبوته له باعتبار وثاقة النسبة او ضعفها ولیس فی السالب الا انتفاء الموضوع فی نفسه او انتفاء المحمول عنه علی انه لیس ہناک شیء سمیناہ بالانتفاء فلیس فیه ما المادة حاله فان السلب رفع الذات

او قطع الربط لاثبوت الرفع او القطع حتی ینقلب ایجابا فاذن لا یتصور المادة الا بحسب النسبة الایجابیة وکیف یکون لما لیس بما هو لیس حال وانما یکون لشئ حال بما هو شئ لا بما هو لیس بشئ انتهی کلامه بعبارته فلو کان قولنا زید معدوم مثلا قضیة سالبة کان فیها نسبة حکمیة ثبوتیة وسلب تلک النسبة الثبوتیة الایجابیة باعترافه فطرفا تلک النسبة الثبوتیة الایجابیة التی ورد علیها السلب فی هذه القضیة اما زید ومعدوم فیکون مفاد هذه القضیة سلب ثبوت المعدوم لزید وهذا ضد المقصود او زید ومفهوم آخر سوی المعدوم فمحمول القضیة هو ذلک المفهوم الآخر لا مفهوم المعدوم هذا خلف واما سابعا فلان قولنا زید معدوم مثلا لو کانت من سوالب الهلیة البسیطة علی تقدیر جعل المعدوم محمولا کما زعم هذا القائل کانت نقیضا ورفعا للهلیة البسیطة الموجبة القائلة زید متجوهر او زید موجود ولا ریب فی ان محمول القضیة التی هی نقیض لقضیة اخری هو محمول تلک القضیة الاخری ضرورة اشتراط وحدة المحمول فی التناقض فلا بد و ان یکون محمول قولنا زید معدوم علی تقدیر کونه من سوالب الهلیة البسیطة ما هو محمول فی قولنا زید متجوهر او زید موجود فلا یکون المعدوم هو المحمول فی قولنا زید معدوم علی تقدیر کونه من سوالب الهلیة البسیطة وقد کان الکلام علی تقدیر کون محمول هذه القضیة هو المعدوم هف ولا یجدی القول بان ایراد المحمول فی قولنا زید متجوهر او زید موجود للضرورة العقدیة فان ایراد المحمول فی هاتین القضیتین وان کان للضرورة العقدیة فلا بد من ایراد ذلک المحمول بعینه فی نقیضهما للضرورة العقدیة ضرورة اشتراط وحدة المحمول فی التناقض فلا یکون المحمول فی نقیضها الذی هو من سوالب الهلیة البسیطة هو المعدوم فلا یکون القضیة التی محمولها المعدوم من سوالب الهلیة البسیطة کما زعم واما ثامنا فلانه قد نص فی هذا الکلام الذی نقلنا عنه آنفا علی ان العقد السالب لیس فیه حمل بل سلب حمل فعلی تقدیر کون قولنا زید معدوم من سوالب الهلیة البسیطة اما ان یکون المعدوم فی هذه القضیة محمولا علی زید ولا یکون المعدوم فی هذه القضیة محمولا علی زید فعلی الاول لا یکون هذه القضیة سالبة فضلا عن ان یکون من سوالب الهلیة البسیطة اذ علی هذا التقدیر یکون فی هذه القضیة حمل والسالبة باعترافه قضیة لا یکون فیها حمل وعلی الثانی لا یکون المحمول فی هذه القضیة هو المعدوم وقد کان الکلام علی تقدیر کون محمولها هو المعدوم واما تاسعا فلانه قد اعترف بانه لا تصور المادة الا بحسب النسبة الایجابیة فلو کان قولنا زید معدوم قضیة سالبة فلا بد من ان یکون هناک نسبة ایجابیة یکون لها مادة من المواد الثلث اعنی الوجوب والامکان والامتناع ویکون فی تلک القضیة السالبة سلب تلک النسبة الایجابیة فحاشیتا تلک النسبة الایجابیة اما زید ومعدوم فیکون هذه القضیة موجبة لا سالبة واما زید وشئ آخر فلا یکون محمول هذه القضیة علی تقدیر کونها سالبة هو المعدوم بل ذلک المفهوم الآخر وقد کان الکلام علی تقدیر کون محمولها هو المعدوم

هذا ولنبين قبل اتمام كشف فضائحه فى المبحث الذى نحن فيه اى بحث كون القضية التى محمولها المعدوم موجبة او سالبة
لبعض الفضائح التى فى كلامه الذى نقلنا عنه آنفا فنقول لاريب فى ان القضية السالبة مركب تام خبرى عنده صالح
للتصديق والتكذيب وقد قال هذا القائل كما نقلنا عنه فى الوجه الخامس من فضائحه بان كل عقد حملى بما هو عقد حملى
من حقه ان يكون فيه موضوع ومحمول ونسبة بينهما صالحة للتصديق والتكذيب اى مصححة لصلوح الحاشيتين للتصديق
والتكذيب فان العقد انما يصير عقدا باعتبار تلك النسبة اذ بها يرتبط المحمول بالموضوع ويصير المركب منهما عقدا بالفعل
ومحتملا للتصديق والتكذيب ويصلح متعلقا للادراك التصديقى ايجابا او سلبا انتهى فاما ان يكون فى القضية السالبة
نسبة السلبية رابطة اولا فان لم يكن فيها نسبة سلبية رابطة لم تكن صالحة للتصديق والتكذيب ولم تكن عقدا بالفعل
ولم يرتبط محمولها بموضوعها ولم يصر المركب منهما عقدا بالفعل ومحتملا للتصديق والتكذيب ولم يصلح متعلقا للادراك التصديقى
فلم يكن قضية ولا مركبا ناما خبريا فيبطل شطر من القواعد المنطقية ويكذب حكم الفطرة بكون السالبة كلاما تاما صحيحا للسكوت
صالحا للتصديق والتكذيب وان كان فيها نسبة سلبية رابطة بطل قوله ان النسبة فى العقد السالب هى النسبة التى هى
فى العقد الموجب اذ على هذا التقدير يكون فيها نسبة رابطة هى النسبة السلبية ولم يذهب احد من القدماء والمتاخرين الى
انه ليس فى القضية السالبة نسبة رابطة كيف ولو لم يكن فيها نسبة رابطة لم يكن كلاما تاما ولا حكاية ولا عقدا محتملا للتصديق
والتكذيب بل الكل متفقون على انه لابد فى كل قضية من نسبة رابطة ايجابية او سلبية وانما الاختلاف بين القدماء والمتاخرين
فى ان النسبة السلبية الرابطة عند القدماء عبارة عن سلب الرابطة بين الحاشيتين فى مرتبة الحكاية الذهنية وارد على النسبة
الايجابية مضاف اليها وعند المتاخرين عن مفهوم بسيط رابط بين الحاشيتين فى مرتبة الحكاية مباعد للنسبة الايجابية غاية
المباعدة بحيث لا يجوز العقل اجتماعهما بحسب الصدق والكذب خلافا خلاف فى كون النسبة السلبية رابطة بين الموضوع
والمحمول فى مرتبة الحكاية الذهنية ولا فى ان المحكى عنه بالنسبة السلبية الحاكية اما انتفاء الشئ فى نفسه اى فى الهليات
البسيطة او انتفاء شئ عن شئ اى فى الهليات المركبة لا شئ يعبر عنه بالانتفاء فليس فى مرتبة المحكى عنه للقضية السالبة
نسبة رابطة واما فى مرتبة الحكاية فلابد لانعقاد القضية السالبة من نسبة سلبية رابطة ذهنية كما ان ليس فى مرتبة المحكى عنه
للقضية الموجبة نسبة رابطة ايجابية ضرورة امتناع تحقق المعنى الغير المستقل فى الواقع مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية
واما فى مرتبة الحكاية فلابد لانعقاد القضية الموجبة من نسبة ايجابية رابطة ذهنية ولانعقاد القضية السالبة من نسبة
سلبية رابطة ذهنية وكيف يعقل انعقاد مركب تام ذهنى من دون ان يرتبط احدى حاشيتيه بالاخرى فى الذهن فاعتبه
على هذا القائل مرتبة الحكاية بمرتبة المحكى عنه فلما راى انه ليس فى مرتبة المحكى عنه للسالبة ربط واتحاد بين موضوعها و

ومحمولها بل قطع ربط ظن انه ليس فيها في مرتبة الحكاية ايضا ربط للمحمول الموضوعها وهذا الاشتباه قد ورطه في كثير من الاغلاط في مبحث الهليات البسيطة والمركبة كما ستعرف عن قريب واما قوله وان المادة للعقد السالب بحسب النسبة السلبية فلنقص عليك تفصيلا تتبين به حاله وينكشف مجاله فنقول لاريب في ان المفهومات على ثلثة اضرب الاول ما ابى ان يكون له معنون متقرر ومصداق متحقق في عالم الواقع كمفهوم اجتماع النقيضين والثاني ما له معنون متقرر بنفسه موجود بذاته لايجوز ان لايتقرر ولايوجد والثالث ما لا ابى ان يكون له معنون ومصداق ولا ابى معنونه ان يتقرر وان لايتقرر وهذه الحالات الثلث التي للمفاهيم في نفس الامر من دون ان تكون مرهونة بحكاية حاك واعتبار معتبر هي المواد الثلث بحسب التقرر والموجودية فاذا حكي عن الضرب الاول بالموجودية وما هو بمعناها وعقد هلية بسيطة فان حكي بالايجاب وقيد بالامتناع بان يقال اجتماع النقيضين موجود بالامتناع كانت الحكاية صادقة والجهة موافقة للمادة وان حكي بالسلب وقيد بالضرورة بان يقال اجتماع النقيضين ليس بموجود بالضرورة كانت الحكاية صادقة والجهة مساوقة للمادة فان ضرورة سلب الموجودية مساوقة لامتناع الموجودية واذا حكي عن الضرب الثاني بالموجودية وما يرادفها فان حكي بالايجاب وقيد بالضرورة كانت الحكاية صادقة والجهة موافقة للمادة وان حكي بالسلب وقيد بالامتناع كانت الحكاية صادقة والجهة مساوقة للمادة فان امتناع سلب الموجودية مساوق لضرورة الموجودية واذا حكي عن الضرب الثالث بالموجودية ايجابا او سلبا وقيد بالامكان كانت الحكاية صادقة والجهة موافقة للمادة واذا حكي عن الضرب الاول والثالث بجعل المعدوم محمولا ايجابيا لم يصدق الحكاية الا بضرب من التاويل او التقييد وكانت القضية التي محمولها المعدوم هلية مركبة واذا حكي عن الضرب الثاني بجعل المعدوم محمولا ايجابا وقيد بالامتناع صدقت القضية فان ضرورة الوجود تستلزم امتناع صدق المعدوم ويكون تلك القضية هلية مركبة وبالجملة لايكون القضية التي محمولها المعدوم سواء كانت موجبة او سالبة من الهليات البسيطة ثم من المفهومات ما معنونه يابى بذاته الاتصاف بعض الاوصاف والاتحاد ببعض المفهومات ومنها ما معنونه يابى بذاته عدم الاتصاف ببعض الاوصاف وعدم الاتحاد ببعض المفهومات ومنها ما معنونه لا يابى بذاته الاتصاف ولا عدم الاتصاف والاتحاد ولا عدم الاتحاد وهذه الحالات واقعية بحسب نفس الامر ليست مرهونة بحكاية حاك واعتبار معتبر فاذا حكي عن الضرب الاول بحمل الوصف والمفهوم الذي يابى المعنون ان يتصف ويتحد به ايجابا وقيد بالامتناع او سلبا وقيد بالضرورة صدقت الحكاية كقولنا لاشئ من الانسان بفرس بالضرورة او كل انسان فرس بالامتناع واذا حكي عن الضرب الثاني بحمل الوصف والمفهوم الذي يابى المعنون ان لايتصف ولا يتحد به ايجابا وقيد بالضرورة او سلبا وقيد بالامتناع صدقت الحكاية كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة او لاشئ من الانسان بحيوان بالامتناع واذا حكي عن الضرب

الثالث بجعل المفهوم الذی لایابی المعنون ان یتحد به اولا یتحد به محمولا ایجابا اوسلبا وقید بالامکان صدقت الحکایة کقولنا الانسان کاتب بالامکان اولیس بکاتب بالامکان وبالجملة فلاریب فی ان عدم اجتماع النقیضین ضروری ووجوده ممتنع فی الواقع وسلب الفرس عن الانسان ضروری وثبوته للانسان ممتنع فی الواقع وثبوت الکاتب للانسان وسلبه عنه لیس بضروری ولاممتنع فی الواقع ولاریب فی ان انتفاء معنون مفهوم اوانتفاء مفهوم ماعنه فی نفس الامر اما ضروری اوممتنع اوممکن فی نفس الامر لایجوز عند احد حتی البله والصبیان ان لایکون انتفائه اوانتفاء مفهوم ماعنه ضروریا ولاممتنعا ولاممکنا فی نفس الامر وای انسان لایفرق بین عدم اجتماع النقیضین و بین عدم فرد من افراد الانسان بان الاول ضروری والثانی غیر ضروری ولاتمیز بین سلب الفرس عن الانسان وبین سلب الکاتب عنه وبالجملة فتلک الثلث اعنی الضرورة والامکان والامتناع کما انها کیفیات لمصادیق موجبات الهلیات البسیطة والمرکبة کذلک هی کیفیات لمصادیق سوالب الهلیات البسیطة والمرکبة فکما یمکن اعتبارها مواد بحسب النسب الایجابیة یمکن اعتبارها مواد بحسب النسب السلبیة غایة الامر ان القدماء اصطلحوا علی تسمیة کیفیات النسب الایجابیة بالمواد ولم یسموا کیفیات النسب السلبیة فی نفس الامر بالمواد لامشاحة فی الاصطلاح ولم یذهب القدماء الی ان مصادیق النسب السلبیة فی الواقع لیست ضروریة ولاممتنعة ولاممکنة کیف ولایجوز ذلک احد من البله والصبیان وهذا القائل توهم من اصطلاح القدماء انهم ذاهبون الی هذا النکر الشنیع والسفه الفظیع حاشاهم عن ذلک وهذا لیس بدعا منه فابدع من هذا ماتوهم من ان السوالب الموجبة لیست ایجابات فیها جهات لنسبها السلبیة وانما هی جهات للنسب الایجابیة المسلوبة فزعم مثلا ان السالبة الضروریة قضیتها حکم فیها بسلب ضرورة ثبوت المحمول للموضوع لاحکم فیها بضرورة سلب المحمول عن الموضوع وهکذا وقد انتظمس بما توهم ماثبتوا بصرف همهم واعمارهم من القواعد فی باب الموجهات والعکوس والنقائض والاقیسة المختلطة ومنشاء ذلک التوهم ماتوهم ان لنسبة السلبیة سلب للنسبة الایجابیة وقطع لها ولیست شیئا حتی تتکیف بجهة وانت تعلم ان ماسول له الوهم وشبهه علی نفی المواد عن السلب ومصداقه وهو مابینه بقوله ولیس فی السالب الا انتفاء الموضوع فی نفسه وانتفاء المحمول عنه علی انه لیس هناک شیء لاان هناک شیئا هو الانتفاء فلیس فیه ما المادة حاله فان السلب رفع الذات اوقطع الربط لاثبوت الرفع اوالقطع حتی تتغایب ایجابا فاذن لاتتصور المادة الا بحسب النسبة الایجابیة وکیف یکون لما هو لیس بما هو لیس بحال وانما یکون للشیء حال بما هو شیء لابما هو لیس بشیء لیس بشیء اما اولا فلان ماذکره منقوض بمادة الامتناع فان مادة الامتناع حال له لیس بشیء واما ثانیا فلانه ان اراد ان المادة حال وصفة متحققة فی موصوف متحقق فی نفس الامر حتی یجب ان

یکون بالمادة حالة ذاتا موجودة فی الواقع فهذا ممر بل باطل وان اراد انها حال لمصداق نسبة حاکیة ای انها کون مصداقها فی الواقع
بحیث یصح الحکایة عنه بنسبة حاکیة مقیدة باحدی الکیفیات الثلث فذلک مسلم ولا یستلزم ان یکون السلب الرفع وقطع الربط
شیئا فانا نعلم بالضرورة ان قولنا بالضرورة لیس اجتماع النقیضین موجود احکایة صادقة مصداقها ضرورة انتفاء اجتماع النقیضین
فی الواقع وقولنا بالامتناع لیس اجتماع النقیضین موجود احکایة کاذبة لیس لها مصداق فی الواقع وقولنا بالامکان الانسان
لیس کاتبا احکایة صادقة وقولنا بالضرورة لیس الانسان کاتبا احکایة کاذبة ولو کان صدق الحکایة بالنسب السلبیة المقیدة
باحدی الکیفیات متوقفا علی کون السلب شیئا کانت تلک الحکایات کلها سواء سلبیة فی الکذب وهو صریح البطلان فما توهمه
شنیع جدا واشنع منه توهمه ان النسبة السلبیة لا تتکیف بالجهة بناء علی توهمه ان النسبة السلبیة لیست رابطة وانما هی سلب الربط
فانا قد بینا ان النسبة السلبیة رابطة فی مرتبة الحکایة الذهنیة ویکون نهایة البطة ینعقد القضیة السالبة وتصیر کلاما تاما وایجهة قید
للنسبة الذهنیة فلا وجه لنفی جواز تقییدها بالجهة والنسبة السلبیة المتحققة فی الذهن مفهوم موجود فی الذهن ولیست لاشیئا محضا
فقیاسها علی ما لیس بشیء اصلا زیادة نعمة فی طنبور الغباوة واذ تحققت بما تلوناعلیک انه علی تقدیر جعل المعدوم محمولا یکون القضیة
موجبة من الهلیات المرکبة قطعا وانه لا یمکن علی ذلک التقدیر القول بکونها من سوالب الهلیات البسیطة وانه علی تقدیر کونها موجبة
یکون لها مادة غیر مادة القضیة التی جعل الوجود محمولا علی اصطلاح القدماء ایضا وانه علی فرض کونها سالبة یکون لمصداقها فی نفس
الامر کیفیة من الکیفیات الثلث وان لم تتم تلک الکیفیة مادة وعنصرا فی الاصطلاح علمت ان ما قال هذا القائل بعید الکلام الذی مبنیا
سخافته آنفا وهو قوله وما توهم ان العنصر الثابت علی تقدیر جعل العدم محمولا غیر الثابت علی تقدیر جعل الوجود محمولا وکذا الثابت علی تقدیر
جعل العدم رابطة یکون غیر الثابت علی تقدیر جعل الوجود رابطة وهم سخیف متفرع عن اخذ قولنا زید معدوم مثلا موجبا وجهالة انه
ینعزل عن ان یکون سلبا لقولنا زید موجود ویرجع العقد الی موجب سالب المحمول والحکم الی ایجاب سلب الوجود ولذلک تختلف
العقدان بحسب العنصر وهم سخیف متفرع عن تجویز کون قولنا زید معدوم علی تقدیر جعل المعدوم محمولا قضیة سالبة وجهالة انه علی تقدیر
کون المعدوم محمولا لا یمکن ان یکون سلبا لقولنا زید موجود اذ لو کان سلبا له کان المحمول فی هذه السالبة هو الموجود لا مفهوم المعدوم
فانعزاله عن کونه سلبا له وکونه عقدا موجبا علی تقدیر جعل العدم محمولا ضروری لا محید عنه ولما تحقق انه عقد موجب فیکون عنصره
غیر العنصر الثابت علی تقدیر جعل الوجود محمولا علی اصطلاح القدماء ایضا نعم العنصر الثابت علی تقدیر جعل العدم رابطة هو العنصر الثابت علی
تقدیر جعل الوجود رابطة علی اصطلاح القدماء لان الوجود الرابط هو النسبة الایجابیة والعدم الرابط هو النسبة السلبیة والقدماء اصطلحوا علی تسمیة
کیفیة النسبة الایجابیة فی نفس الامر بالمادة فالمادة عندهم هی کیفیة النسبة الایجابیة سواء اوجب وسلب اما کیفیة النسبة السلبیة فی
نفس الامر المخالفة لکیفیة النسبة الایجابیة فهی وان کانت لا ینکرها القدماء الا انهم لا یسمونها مادة ولا مشاحة فی التسمیة والاصطلاح لکن لا یلزم

من عقد الاصطلاح على تسمية كيفية النسبة الايجابية خاصة بالمادة ان لا يكون للنسبة السلبية كيفية في نفس الامر سواء سميت مادة وعنصرا او لا وبناء على ما ذكر قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة كون الثابت على تقدير محمولية العدم غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا لا يدل على كون الثابت على تقدير جعل العدم رابطة غير الثابت على تقدير جعل الوجود رابطة انتهى فانه على تقدير كون المعدوم محمولا ينعقد قضية موجبة فيها نسبة ايجابية لها مادة على اصطلاح القدماء مخالفة لمادة نسبة ايجابية في قضية محمولها الموجود وعلى تقدير كون العدم رابطة يكون القضية سالبة ليس نسبتها السلبية مادة على اصطلاح القدماء بل مادتها هي المادة الثابتة على تقدير جعل الوجود رابطة على اصطلاحهم وهذا القائل زعم انه على تقدير جعل العدم محمولا يكون القضية التي هو محمولها سالبة فيكون مادتها هي مادة القضية التي يكون محمولها الوجود على اصطلاح القدماء ولم يتفطن ان القضية التي محمولها المعدوم لا يمكن ان تكون سلبا للقضية التي محمولها الوجود ضرورة اشتراط وحدة المحمول في قضيتين احديهما سلب الاخرى وقد اسلفنا ذلك هذا وقد افضى بنا الاطناب في هذا الباب الى الاسهاب صونا للالباب عن الزيغ عن الصواب ولنرجع الى ما كنا فيه من الكلام على كلام صاحب الافق المبين على ما قال المحقق الدواني من كون القضية موجبة على تقدير جعل العدم محمولا فنقول اما عاشرا فلان قوله مع ان جمهرة المجعل البسيط من المشائية ايضا لا يستنكرون ذلك في غاية السخافة لان المشائية المنكرين للمجعل البسيط قائلون بان الوجود صفة زائدة على الماهية عارضة لها في نفس الامر وليس مصداقه عندهم نفس المهية المتقررة والا لم يكن لهم سبيل الى القول بالمجعل المؤلف فالعدم عندهم عبارة عن سلب صفة زائدة عارضة للمهية في نفس الامر عن المهية والموجودية عندهم عبارة عن عروض تلك الصفة الزائدة في نفس الامر للمهية فقوله وذلك لتحصيلهم ان الوجود هو تحقق نفس الذات لا ثبوت وصف لها فالعدم ايضا سلب نفس الذات لا سلب مفهوم ما عنها ناش من سوء افهم وعدم التدبر فيما ذهب اليه المشائية القائلون بالمجعل المؤلف في امر الوجود غاية الامر ان العدم اى سلب صفة الوجود عن الذات مستلزم عندهم لسلب نفس الذات كما ان الموجودية اى عروض صفة الوجود للذات متساوقة عندهم لفعلية الذات فالموجودية عندهم ثبوت وصف للذات والعدم سلب مفهوم عنها بل نقول هذا القائل مع انه في حسبانه قائل بالمجعل البسيط ذاهب الى ان الموجودية ثبوت وصف للذات والعدم سلب مفهوم عنها لانه ذاهب الى ان الوجود من عوارض المهية في نفس الامر فموجودية المهية في نفس الامر عنده عبارة عن كون المهية معروضة للوجود في نفس الامر والعدم يكون عبارة عن سلب كونها معروضة لذلك العارض في نفس الامر اذ لما كان العدم نقيضا للوجود ورفعه كان الوجود صفة زائدة على المهية عارضة لها في نفس الامر كما زعم كان العدم عبارة عن رفع تلك الصفة غاية الامر انه لما كان عنده للمهية مرتبتان في نفس الامر احديهما مرتبة فعلية الذات والاخرى مرتبة عروض الوجود الذي هو صفة زائدة عليها عارضة لها في نفس الامر عنده كان بازائهما سلبان احديهما سلب نفس الذات وثانيهما سلب عارض الوجود

عنها فلو اطلق العدم على هذين السلبين كان اطلاقه عليهما باشتراك الاسم فيكون العدم المقابل للوجود عند هذا القائل ايضا بمعنى سلب مفهوم عن الذات وانكان للعدم معنى آخر ايضا ليس مقابلا للوجود نعم الحق عند المحققين الذين قالوا بالجعل البسيط بعد فهم الحقيقة انه ليس في نفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية الا نفس المهية وهي المسماة بالتقرر والفعلية وليست هي متصفة في نفس الامر بالوجود ولا معروضة له وانما الوجود عبارة عن حكايتها في الذهن وبازائها سلب نفس ذاتها في الواقع والعدم عبارة عن حكاية ذلك السلب في الذهن فاذا حكى عن التقرر انعقد قضية هي المهية موجودة واذا حكى عن سلبها الواقعي قيل المهية ليست موجودة وهذا القائل ظن التقرر المحكي عنه قضية سماها بالهلية البسيطة الحقيقية والقضية التي هي حكاية قضية اخرى سماها بالهلية البسيطة المشهورية وظن سلب التقرر المحكي عنه قضية محمولها المعدوم وهذا كله آفة السطحية وسوء الفهم هذا هو الكلام على ما اورد صاحب الافق المبين على المحقق الدواني واما المحاكمة التي تحتشها استاذ الشارح فحاصلها ان القضية التي محمولها المعدوم موجبة بحسب الحكاية سالبة بحسب المحكي عنه فالقول بكونها موجبة صحيح بحسب الحكاية والقول بكونها سالبة صحيح بحسب المحكي عنه فزيد معدوم وزيد ليس بموجود متغايران بحسب الحكاية متحدان بحسب المحكي عنه فلا ينبغي ان يقع الخلاف في كون قولنا زيد معدوم مثلا موجبة او سالبة وهذه المحاكمة في غاية السخافة فان القضية الموجبة حاكية عن موضوع يكون متصفا بالمحمول ولذا يستدعي صدقها وجود الموضوع والقضية السالبة حاكية عن سلب محض ولذا لا يستدعي صدقها وجود موضوعها فزيد معدوم انكانت موجبة بحسب الحكاية كان المحكي عنه لها ذات زيد بحيث تكون متصفة بالمعدومية فانكان لها وجود بحيث يصح انتزاع العدم عنها حال كونها موجودة صدقت هذه القضية الموجبة بان يكون العدم المحمول مقيدا بقيد صالح غير منافي لنحو من الوجود والا كذبت كما افاد المحقق الدواني وانكانت سالبة كانت حكاية عن سلب محض فلا يتوقف صدقها على وجود زيد واما قولنا زيد ليس بموجود فسالبة قطعا فلا يستدعي صدقها وجود الموضوع اذ هي حاكية عن سلب محض بخلاف قولنا زيد معدوم على تقدير كونها موجبة فالقول بانهما متحدان بحسب المحكي عنه مع الحكم بتغايرهما ايجابا وسلبا بحسب الحكاية ناش من سوء الفهم وقلة التدبر وكذا القول بكونهما من الهليات البسيطة وكون مفادهما انتفائه في نفسه ناش من قلة التدبر فان مفاد قولنا زيد معدوم على تقدير كونها موجبة ثبوت المعدوم للموضوع بخلاف مفاد قولنا زيد ليس بموجود وقولنا زيد معدوم على تقدير كونها موجبة ليست من الهليات البسيطة فان القضية المحكوم فيها بثبوت صفة ثبوتية كانت او سلبية لموضوعها وراء الوجود هلية مركبة قطعا والموجبة الهلية البسيطة هي التي محمولها الوجود هذا كله كان كلاما في كون القضية التي محمولها المعدوم موجبة او سالبة واما الكلام في ان قولنا زيد موجود هل هو مشتمل على الوجود الرابطي ام لا فقد طال النزاع فيه وهذا المحاكم حاكم فيه ايضا بما نقل عنه الشارح في الحاشية بقوله ويكون زيد موجود مشتملا على الوجود الرابطي والتفصيل فيه ان الصدر المعاصر للمحقق الدواني زعم انه في الهلية

البسيطة لايكون الوجود والعدم رابطة وانما فيها النسبة الحكمية المسماة بنسبة بين بين وهي الاتحاد الملاحظ بين الطرفين رابطا بينهما
حال الاذعان والشك فيه ايضا فانك اذا تقول بان هذا ذاك وهو اتحادهما وهذا ليس ذاك وهو سلب اتحادهما وتشك في انه
بل هذا ذاك ام لا وهو التردد في اتحادهما لايحتاج فيها الى اعتبار الوجود والعدم فيما بين طرفيها مثلا يقال في الهلية البسيطة زيد
هست وزيد نيست وفي المركبة زيد نويسنده است وزيد نويسنده نيست فلم يعتبر في الهلية البسيطة سوى الطرفين
المربوطين بالاتحاد امر آخر في الاذعان واعتبر في المركبة سوى ما ذكر الوجود والعدم ولذا سميت الاولى بسيطة والثانية مركبة
وانما كان ذلك مختصا بالمركبة فالمحمول الذي هو الوجود اذا نسب الى الموضوع لايحتاج الى رابطة هي الوجود بل الرابطة
بين الموضوع والمحمول هي الاتحاد وما ورد عليه المحقق الدواني بان التفرقة بين الهلية البسيطة والمركبة في الحكم المذكور يشهد
الفطرة بفساده ولذلك لم يخالف اثنان من المنطقيين وغيرهم في ان اخبار القضية اما الموضوع والمحمول والنسبة التامة
الخبرية كما هو مذهب القدماء او الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية والوقوع او اللاوقوع كما هو مذهب المتاخرين الذين زادوا النسبة
الحكمية متمسكين بصورة الشك على ما توهمه يكون اخبار القضية في الهلية البسيطة اثنين وفي الهلية المركبة اربعة وهذا مما لم
يقل به احد ولا يقبله فطرة سليمة كيف واذا كان الحكم في البسيطة باتحادهما او سلب اتحادهما وكان ذلك كافيا في تحقق مضمون
القضية في العقل كان كافيا في المركبة بان يكون الحكم فيها ايضا باتحاد الموضوع والمحمول او سلبه من غير اعتبار الوجود والعدم
اذ لا فرق بين الصورتين في بديهة العقل في هذا الحكم اذ كما يحكم العقل باتحاد الطرفين في زيد موجود بحكم باتحادهما في زيد قائم
من غير فرق على ان العقل يجزم بان ما هو مثبت في صورة الايجاب فهو منفي في صورة السلب فلا بد ان يكون الحكم في
الايجاب بوضع الاتحاد وفي السلب برفعه لا ان يكون الحكم في الايجاب نفس الاتحاد وفي السلب برفعه ثم على هذا التقدير ليس
للفرق بين البسيطة والمركبة وجه اذ كما يقول الحكم في زيد موجود نفس اتحادهما وفي زيد ليس موجود سلب اتحادهما من دون
ملاحظة الوجود كذلك لقائل ان يقول الحكم في زيد قائم نفس اتحادهما وفي زيد ليس قائم سلب اتحادهما من غير ملاحظة
الوجود فان صح هذا فليصح ذلك وما ذكر من تسمية احدهما بالبسيطة والاخرى بالمركبة لايجدي فان التسمية مبنية على توقف صدق
الثانية على الاولى فقد جرى منه مجرى المركب من المفرد لا على تركبهما منهما حقيقة كيف لا ومن البين ان الهلية البسيطة ليست
جزء من الهلية المركبة اذ ليس معنى قولك زيد قائم ان زيدا موجود في نفسه قائم وكذلك التمسك بقول العجم زيد هست وزيد
نيست لانا نقول لايخلو عن ان يكون مفهوم قولهم هست ونيست ما يفهم من لفظ الموجود والمعدوم ومرادفاتهما في سائر اللغات
فذلك بالبديهة يحتاج الى الرابطة وان يكون ما يفهم من لفظ الموجود والمعدوم مع ما يفهم من الرابطة حتى يكون لفظ هست و
نيست ههنا بمعنى الموجود والمعدوم مع الرابطة فلا يكون هذه القضية مستغنية عن الرابطة غاية الامر ان يكون المحمول

ومعنى الرابطة فى القضية الملفوظة مذكورين بلفظ واحد وليس ذلك فرقا بحسب المعنى انتهى واعترض عليه ابن معاصره اولا بان
قوله التفرقة بين الهلية البسيطة والمركبة فى الحكم المذكور تحكم فى حيز المنع اذ لا يشتبه ان المعتبر فى الهلية البسيطة هو الطرفان
والاتحاد الملاحظ بينهما وفى الهلية المركبة تلك الامور مع امر آخر هو الوجود ثم لم يتفطن بان ما نقله عن المنطقيين هو اقل ما لابد منه
فى تحقق القضية ولا يلزم ان يكون جزء كل قضية منحصرا فى هذه الامور فان قولك من لم يعرف الفقه قد صنف فيه قضية لها
اجزاء اخر غير ما ذكروا واستدل بذلك على ان ليس للهلية المركبة سوى الطرفين ولنسبة جزء آخر غير الامور التى ذكرها وفساد
ذلك اجلى من ان يخفى وثانيا بانه لا يلزم من كون الحكم بالاتحاد كافيا فى تحقق مضمون الهلية البسيطة كونه كافيا فى تحقق مضمون
الهلية المركبة وهل هذا الكلام الا كما يقال اذا كفى امر واحد فى تحقق المهية البسيطة فليكف فى تحقق المهية المركبة ونحن نجد
الفرق بين الهلية البسيطة والمركبة حيث نقدر ان نحكم باتحاد الطرفين فى زيد موجود بلا اخذ امر خارج عنهما معا ولا نقدر ان
نحكم باتحاد الطرفين فى زيد قائم بلا اخذ الوجود واعتباره معهما وان خفى علينا لمية ذلك كما ان المعنى الاسمى والحرفى معلومان
لنا ونقدر ان نحكم على المعنى الاسمى دون الحرفى وكثيرا ما خفى لمية ذلك علينا فكما لا يصح ان يقال لما جاز ان يحكم على المعنى الاسمى
فليجز ان يحكم على المعنى الحرفى لان كلا منهما معلوم لنا كذلك لا يصح ان يقال لما جاز الحكم باتحاد الطرفين بلا ضميمة فى الهلية
البسيطة فليجز فى الهلية المركبة لان الحكم فى كل منهما باتحاد الطرفين وما ذكره فى وجه تسمية البسيطة والمركبة فركاكته ظاهرة اذ
لم يعهد اطلاق المركب على البسيط الموقوف على شئ ولا تفوه به من له ادنى وقوف بتعارف القوم وثالثا بان قوله وعلى توهمه
يكون اجزاء القضية فى الهلية البسيطة اثنين فرية بلا مرية فانه صرح بان النسبة الحكمية معتبرة فى جميع القضايا فكيف يقول
بان الهلية البسيطة خالية عن الرابطة وما ذهب اليه هو ان الاتحاد بين الطرفين معتبر فى جميع الحمليات الموجبة سواء كانت
هلية بسيطة او مركبة وفى الهلية المركبة خاصة يعتبر الوجود معهما ايضا اذ بدون ذلك لا نقدر على الحكم بالاتحاد بين الطرفين انتهى
وانت تعلم ان ما اورد هذا القائل اولا اجزاف محض اذ لا يشتبه على احد انه كما يحكم فى زيد موجود باتحاد المحمول والموضوع وان
الموضوع هو المحمول كذلك يحكم فى زيد قائم باتحادهما واما ان فى الهلية المركبة تلك الامور مع امر آخر هو الوجود فمع انه خلاف
البديهة العقلية باطل لان الوجود الذى زعمه معتبرا فى الهلية المركبة اما وجود محمولى فهو ليس رابطة مع ان هذا القائل
واباه يزعمان ان فى الهلية المركبة يكون الوجود رابطة ورابطا النسبة الحكمية واما وجود هو رابطة والوجود الذى هو الرابطة عبارة
عن النسبة التامة الخبرية لا غير وكلام هذا القائل وابيه نص على ذلك حيث قال مثلا يقال فى الهلية البسيطة زيد هست و
زيد نيست وفى المركبة زيد نويسنده هست وزيد نويسنده نيست فمن الظاهر ان مدلول است فى قولنا زيد نويسنده است هى النسبة
التامة الخبرية الايجابية ومدلول نيست فى قولنا زيد نويسنده نيست هى النسبة التامة الخبرية السلبية فيكون حاصل مذهبه على

ہذا التقدیر ان الہلیۃ المرکبۃ الموجبۃ مشتملۃ علی الوجود الذی ہو الرابطۃ ای النسبۃ التامۃ الخبریۃ والہلیۃ البسیطۃ الموجبۃ غیر
مشتملۃ علی الوجود الذی ہو الرابطۃ ای غیر مشتملۃ علی النسبۃ التامۃ الخبریۃ بل علی النسبۃ التقییدیۃ المسماۃ بنسبۃ بین بین فقط
وکذا السالبتان فالسالبۃ الہلیۃ المرکبۃ مشتملۃ علی النسبۃ التامۃ الخبریۃ السلبیۃ والسالبۃ الہلیۃ البسیطۃ غیر مشتملۃ علیہا
فلا یکون الہلیۃ البسیطۃ جزءا بل لا یکون کلاما تاما لعدم اشتمالہا علی النسبۃ التامۃ فان زعم ان محمولہا ای الموجود
یدل علی المحمول والرابطۃ التی ہی النسبۃ التامۃ الخبریۃ جمیعا فلا یکون الہلیۃ البسیطۃ مستغنیۃ عن الرابطۃ ای النسبۃ التامۃ
الخبریۃ التی ہی معنی الوجود الرابطی غایۃ الامر ان یکون المحمول ومعنی الرابط فی القضیۃ الملفوظۃ مذکورین بلفظ واحد ولیس ذلک
فرقا بحسب المعنی کما افاد المحقق واما قول ہذا القائل ثم لم تفطن الی قولہ وذلک اجلی من ان یخفی فمما یقضی بہ العجب لان الاجزاء
الاولیۃ لکل قضیۃ اما ثلثۃ کما ہو مذہب القدماء او اربعۃ کما ہو مذہب المتاخرین فہی منحصرۃ اما فی الثلثۃ او فی الاربعۃ واما ترکب
الموضوع والمحمول من الاجزاء الکثیرۃ فہو بمعزل عما فیہ الکلام فتفوک من لم یعرف الفقہ قد صنف فیہ قضیۃ اجزائہا الاولیۃ
منحصرۃ فی ثلثۃ الموضوع والمحمول والنسبۃ التامۃ الخبریۃ عند القدماء وفی اربعۃ تلک الثلثۃ والنسبۃ بین بین عند المتاخرین
واما ما ذکرتہ ثانیا ففی غایۃ السخافۃ اذ لا شک فی ان زیدا مفہوم مستقل وموجود مفہوم آخر مستقل وکل مفہوم مستقل یمکن للعقل ان یحملہ
علی مفہوم مستقل آخر حمل ہو ہو سواء کان الحمل صادقا او کاذبا وکذا لا شک فی ان زیدا مفہوم مستقل وقائم مفہوم آخر مستقل
فیمکن للعقل ان یحملہ علی زید حمل ہو ہو سواء کان الحمل صادقا او کاذبا ولا یجد العقل فرقا تاما بین حمل موجود علی زید وحمل قائم
علی زید فی حکمہ بالاتحاد بحمل ہو ہو فی الحکایۃ الذہنیۃ فکما لا یحتاج العقل فی حکمہ بان زیدا ہو موجود الا الی تصور زید وتصور وجود
وتصور الاتحاد الذی ہو النسبۃ التامۃ الخبریۃ کذلک لا یحتاج العقل فی حکمہ بان زیدا ہو قائم الا الی تصور زید وتصور قائم وتصور
الاتحاد الذی ہو النسبۃ التامۃ الخبریۃ لا ان تصور زید وموجود والاتحاد یکفی فی حکمہ بان زیدا موجود وتصور زید وقائم والاتحاد
لا یکفی فی حکمہ ان زیدا قائم ویحتاج فی ہذا الحکم الی اخذ الوجود واعتبارہ معہما فان ہذا مما یکذبہ فطرۃ کل من لہ قدر علی فہم زید موجود
وزید قائم ولیت ہذا القائل واباہ بینا ان الوجود الذی لم یقدر اعلی الحکم باتحاد الطرفین فی زید قائم بلا اخذہ واعتبارہ معہما
بای معنی ہوا فہو وجود محمولی مستقل لزید وقائم اعنی مفاد کان التامۃ ام نسبۃ الرابطۃ بینہما فعلی الاول یکون الاجزاء الاولیۃ
لہذہ القضیۃ ثلثۃ مفہومات مستقلۃ مفہوم الموضوع ومفہوم المحمول ومفہوم الوجود المحمولی المستقل والنسبۃ التامۃ الخبریۃ علی رای
القدماء والنسبۃ التقییدیۃ الیہ علی رای المتاخرین فیکون الہلیۃ المرکبۃ مرکبۃ من اربعۃ اجزاء عند القدماء وخمسۃ اجزاء عند المتاخرین
ولا یخفی بطلانہ وعلی الثانی تلک النسبۃ الرابطۃ اما مفاد کان الناقصۃ اعنی کون شئ شیئا فہی النسبۃ التامۃ الخبریۃ وہی المعبر
عنہا بالاتحاد فیکون معنی کلامہما انا لا نقدر علی الحکم بکون زید قائما بلا اخذ کون زید قائما واعتبارہ وہذا مع کونہ ضربا من الہذیان

جار فی زید موجود فانا لا نقدر علی الحکم بکون زید موجودا بلا اخذ کون زید موجودا و اعتباره و اما شئ آخر سوی النسبة التامة کالنسبة التقییدیة المسماة بنسبة بین بین فهذا ایضا باطل فان الاتحاد عندهما هی النسبة بین بین والوجود المعتبر فی الهلیة المرکبة علی التقدیر ایضا نسبة تقییدیة بین بین فیکون الهلیة المرکبة عندهما مرکبا من موضوع ومحمول ومن نسبتین بین بین ولا شک فی انها مشتملة علی النسبة التامة الخبریة والا لم تکن کلاما تاما ولا اجزاء قضیة فیکون اجزائها الاولیة عندهما خمسة لبطلانه اجلی من ان یخفی واما قیاسه الهلیة البسیطة والهلیة المرکبة علی المهیة البسیطة والمهیة المرکبة فضعیف جدا فان الهلیة البسیطة کالهلیة المرکبة مرکبة من اجزاء ثلثة عند القدماء ومن اجزاء اربعة عند المتاخرین وکذا قوله کما ان المعنی الاسمی الخ فان صلوح المعنی الاسمی لان یحکم علیه وبه لکونه مفهوما مستقلا وعدم صلوح المعنی الحرفی له لعدم استقلاله بالمفهومیة مما لا یخفی علی احد من البله والصبیان والاشتباه لمیة الفرق فیهما بهذا النحو علی احد واما الفرق بین الهلیتین بما زعمناه فما لا یجده الا وجدانهما ومع ذلک قد خفی علیهما لمیة هذا الفرق واما طعنه فیما ذکره المحقق فی وجه التسمیة بالبسیطة والمرکبة فمنشاره الغفلة عن انه مکفی للتسمیة وجه من المناسبة واما ما ذکره هذا القائل ثالثا فوارد علی المحقق بلا مریة فان الصدر المعاصر له قائل بترکب الهلیة البسیطة من الحاشیتین والنسبة بین بین التی سماها بالنسبة الحکمیة فاجزاء الهلیة البسیطة عنده ثلثة واجزاء الهلیة المرکبة اربعة نعم ان تکلم علیه بنا علی مذهب القدماء المنکرین للنسبة التقییدیة کان اجزاء الهلیة البسیطة علی مذهبه لنفیه النسبة التامة الخبریة فیها اثنین واجزاء الهلیة المرکبة ثلثة فقول المحقق وعلی ما توهمه یکون اجزاء القضیة فی الهلیة البسیطة اثنین وفی الهلیة المرکبة اربعة لا یصح اصلا اذ علی تقدیر القول بالنسبة التقییدیة یکون بنا علی ما توهمه الصدر اجزاء القضیة فی الهلیة البسیطة ثلثة وفی الهلیة المرکبة اربعة وعلی تقدیر نفیها یکون بنا علی ما توهمه اجزاء القضیة فی الهلیة البسیطة اثنین وفی الهلیة المرکبة ثلثة لا اربعة الا ان یقال ان المحقق حسب ان الصدر لا یرید بالوجود والعدم الذین قال باعتبارهما فی الهلیة المرکبة دون الهلیة البسیطة النسبة التامة الخبریة الایجابیة والنسبة التامة الخبریة السلبیة بل یرید بهما الوجود المحمولی والنقیضة یدل علی ذلک ان کلامه صریح فی انه فهم من کلام الصدر ان الهلیة البسیطة عنده جزء من الهلیة المرکبة فرد علیه بقوله لا علی ترکبها منهما حقیقة کیف لا ومن البین ان الهلیة البسیطة لیست جزء من الهلیة المرکبة اذ لیس معنی قولک زید قائم ان زیدا موجود فی نفسه قائم فبنا علی هذا الفهم لزمه بنا علی مذهب القدماء القائلین للنسبة بین بین بانه علی ما توهمه یکون اجزاء القضیة فی الهلیة البسیطة اثنین لانه ینکر النسبة التامة الخبریة فی الهلیة البسیطة فیکون اجزائها علی طریق القدماء علی ما توهمه اثنین الموضوع والمحمول فقط واجزاء الهلیة المرکبة علی طریق القدماء علی ما توهمه اربعة الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبریة والوجود الذی یقول الصدر باعتباره فی الهلیة المرکبة وعلی هذا یستقیم کلام المحقق ولعله انما بنی الالزام علی مذهب القدماء وهو نفی النسبة بین بین لانه هو الحق عنده وفی الواقع الامر علی ما سیلوح انشاء الله تعالی

ثم ان المحقق قال فی الحاشیة القدیمة لایشک من له وجدان صحیح فی ان ای مفهوم نسب الی غیره بالایجاب او السلب
فلابد بینهما من رابطة اذ لابد بعد تصورهما من تصور النسبة الحکمیة واذعان وقوعها اولاوقوعها او من ادراک النسبة او اتفاقا
علی وجه الاذعان علی اختلاف رای القدماء والمحدثین والتفرقة بین مفهوم ومفهوم فی هذا الحکم یشهد الفطرة السلیمة بفساده ولهذا
صرح الشیخ وغیره من القدماء بان کل قضیة مرکبة من اجزاء ثلثة الطرفین والنسبة الایجابیة او السلبیة والمتاخرون بان کل
قضیة مرکبة من اربعة اجزاء بناء علی اعتبارهم النسبة التی هی مورد الحکم بزعمهم وقل لی اذا تصورت زیدا ومفهوم الموجود یکفی هذا ان
التصور ان فی حصول التصدیق من غیر ملاحظة النسبة بینهما وتایید هذا بقول العجم زید هست وزید نیست بدون ذکر الرابطة لانفع
اصلا کیف وعدم ذکر الرابط لایدل علی انتفائه علی انهم یقولون زید موجود هست وزید موجود نیست وفی اللغة العربیة وغیرها
من اللغات التی شعرنا بها لافرق بین الوجود وغیره هذا مع ان الحقائق لاتقتنص من الاطلاقات العرفیة ومن یثبت امثال
هذا فی بطون الاوراق فقد رضی بان یکون ضحوکة للناظرین واحدوثة فی الغابرین انتهی فاعترض علیه الصدر بانه لانزاع
لاحد فی ان کل قضیة لابد فیها من النسبة الحکمیة المسماة بالنسبة بین بین وهی الاتحاد الملاحظ بین الموضوع والمحمول والرابط
بینهما بل الکلام فی ان الهلیة المرکبة لایکفی فیها النسبة الحکمیة بل لابد ان یضم الیها الوجود او العدم ویجعل کلاهما رابطة
بین موضوعها ومحمولها وتترکب الرابطة بسمیت هلیة مرکبة وهو قد حسب ان الوجود والعدم المعتبر فی الهلیة المرکبة دون البسیطة
عند من یفرق بینهما هو النسبة الحکمیة ولیس کذلک اذ لو کانت النسبة الحکمیة فی القضیة السالبة هو العدم لما صح ما ذهبوا الیه من
ان الحکم فی القضیة السالبة بان النسبة لیست واقعة ومن البین ان النسبة الحکمیة فی جمیع القضایا ثبوتیة ولو کفی فی الهلیة
المرکبة ملاحظة النسبة الحکمیة التی هی الاتحاد بین طرفیها لکنا قادرین علی ان نذعن بقیام زید مثلا بلا اعتبار الوجود بین الطرفین
کما نقدر علی ان نذعن بوجوده من غیر اعتبار الوجود بین الطرفین والوجدان الصحیح یحکم بامتناع ذلک وجواز هذا فهذا الفاضل لم
یمیز بین النسبة الحکمیة والضمیمة المعتبرة فی الهلیة المرکبة دون البسیطة ومن ثمة استشکل علیه بوجه کون مثل زید معدوم سالبة
کما ذهب الیه القوم وحسبه موجبة وقوله عدم ذکر الرابط لایدل علی انتفائه انما نیفعه لو استدل بمجرد عدم ذکره فی الکلام اما اذا
استدل باستغناء الکلام عنه مطلقا حتی لایکون معتبرا فیه لا لفظا ولا معنی فلا نیفعه کما لایخفی واما ما نقله عنهم من قولهم زید موجود هست
فذلک مبنی علی ان الموجود لما لم یکن من لغتهم قاسوه علی سائر اخواته من المعلوم والمضروب والمنصور وغیرها فیذکرون لفظة
است معه کما یذکرون مع اخواته لانظرا الی معناه ولهذا اذا تکلموا بلغتهم لایذکرون ذلک اصلا واما عدم اقتناص الحقائق من
الاطلاقات العرفیة فغیر مسلم اذ القوم قد صرحوا فی باب القضایا بان کثیرا منها ماخوذ من عرف الجمهور هذا کلامه واجاب عنه المحقق
بانه قد سلم ان النسبة الحکمیة المعتبرة فی جمیع القضایا هو الاتحاد بین المحمول والموضوع ثم زعم انه یکفی ملاحظة هذا الاتحاد فی الهلیة

البسيطة دون الهلية المركبة بل لابد ان يضيف اليه الوجود والعدم وانت تعلم ان الاتحاد مالم يعتبر معه ثبوت او رفع لا يتعلق به الاذعان
سواء كان بين الموضوع والمحمول الذى هو الموجود او بينه وبين محمول آخر فان الاذعان انما يتعلق بالايجاب او السلب
لا بالاتحاد المحتمل لكليهما وذلك ظاهر جدا فكما لا نقدر على ان نذعن بقيام زيد بلا اعتبار الوجود بين الطرفين لا نقدر على الاذعان
بوجوده من غير اعتبار الوجود بينهما اذ كما ان الحكم فى الهلية المركبة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه كذلك الحكم فى
الهلية البسيطة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه من يحكم وجدانه بالفرق فضحة وجدانه ومناده لا يخفى على من
صح وجدانه واما تاييده بقول العجم فدليل على الاستغناء اصلا فان الثابت من تلك اللغة على تقدير التسليم هو عدم الذكر
ولا يلزم منه الاستغناء عنه معنى كما لا يخفى على انا لا نسلم عدم الذكر اذ قد نقل انه فى الفارسية الاصلية لفظ هى بمعنى الموجود
وكان اصل الكلام زيد هى است ثم خفف فقيل هست حتى قيل ان فى بعض البلاد يتلفظون بالاصل فعلى هذا يكون الرابطة
مذكورة وما ذكر من العذر فى قولهم زيد موجود ست من قياسهم اياه على اخواته فغير مسموع اذ لا شك ان المتلفظين بذلك عقلاء
عارفون بالمعنى فلا معنى لقياسه على اخواته فان المقتضى لعدم امر من الامور اذا كان المعنى متحققا واطردوا عادتهم على ذكره فى بعض
الصور دون بعض فربما تمشى مثل هذا الاعتذار وما ذكر القوم فى باب القضايا ان الاطلاقات العرفية ليستدل بها على المطالب
الحقيقية وكيف يقولون واكثر المطالب الحكمية مخالف للعرف ولعله انما استند الى ما ذكروه فى وجه تسمية العرفية العامة من
البين انه ليس فى ذلك اقتناص الحقائق من العرف انتهى واورد عليه الغياث المنصور اولا بان قوله ان الاتحاد مالم يعتبر معه
ثبوت او رفع لا يتعلق به الاذعان يدل على انه حسب ان الاذعان متعلق بالاتحاد وليس كذلك فانه متعلق بالطرفين حال
كونهما مربوطين بالاتحاد ويكون الاتحاد معنى حرفيا غير مستقل بالمفهومية بينهما واذا كان كذلك لا يلزم ان يعتبر فى الاتحاد
ثبوت او عدم كما يشهد به الفطرة السليمة واما ما توهمه من ان الاذعان متعلق بالايجاب او السلب فظاهر الفساد لان الاذعان
عبارة عن الحكم والايجاب والسلب ليسا حكمان مخصوصان فكيف يتعلق الاذعان بهما وثانيا بان قوله فكما لا نقدر الخ مما لا
يلزم من عدم القدرة هناك عدم القدرة ههنا وبل هذا لا كما يقال كما لا نقدر على الحكم على المعنى الحرفى لا نقدر على الحكم على
المعنى المستقل وثالثا بان العجم لا يذكرون الرابطة اصلا لا لفظا ولا معنى واما ان لفظة هى فى بعض لغات الفرس بمعنى الموجود
فمسلم لكنهم لا يذكرون معه لفظة است ولا يلزم من كون هى بمعنى الموجود ان يكون الرابطة مذكورة حتى يتفرع قوله فعلى هذا
يكون الرابطة مذكورة ولا ان يكون اصل است هى است ولو كان كذلك يكون فيه تكرار للموجود لان لفظة است بمعنى الموجود
ايضا واما القائل المتلفظ بلغة غيره فكثيرا ما لا يكون واقفا بدقائق اللغة المذكورة فلا يبعد ان لم يذكر فيه ما لا يذكر فيه صاحب اللغة او
يترك ما لا ينبغى تركه ولذلك تجد بين كلام البلغاء المولدين تفاوتا كثيرا ومخالفة بعض المسائل للعرف لا ينافى موافقة بعض

آخره واخذه منه انتهى وهذا كله سخيف وخسف اما ما قال ان المحقق حسب ان الاذعان متعلق بالاتحاد وليس كذلك ففيه اولا
ان الاتحاد ان كان عبارة عن النسبة التامة الخبرية كما هو مذهب لقد مار فالاذعان بالقضية الموجبة تعلق حقيقة نفس الاتحاد
وبالقضية السالبة تعلق بسلب الاتحاد ولا يضر كونه معنى حرفيا وعدم استقلاله بالمفهومية وان كان عبارة عن النسبة التقييدية
المسماة بنسبة بين بين التي قال بها المتاخرون كما حسب الصدر وابنه فالاذعان بالقضية الموجبة تعلق حقيقة بثبوت الاتحاد
وبالقضية السالبة تعلق حقيقة برفعه اى وقوع النسبة التقييدية اولا وقوعها وكون الاتحاد معنى حرفيا غير مستقل بالمفهومية
لا يمنع تعلق الاذعان به وقد استوفينا الكلام فى ذلك فى شرح قول الملخص فان كان اعتقاد النسبة جزئية والبطلنا هناك
ما ذهب اليه الصدر وابنه من ان التصديق يتعلق بالطرفين حال كونهما مربوطين بالاتحاد فليرجع الى ذلك المبحث وثانيا انا
لو سلم ان الاذعان يتعلق بالطرفين حال كونهما مربوطين بالاتحاد فلا يضر المحقق فان غرضه قدس سره انه مالم يعتبر وقوع
الاتحاد او سلب وقوعه لا يكون الطرفان المربوطان بنسبة تقييدية كلاما تاما وقضية فكيف تعلق بهما الاذعان فانه لا يتعلق
بالمركبات التقييدية مالم تصر كلاما تاما فعلى هذا يكون ما ذكره مواخذة لفظية على قول المحقق لا يتعلق به الاذعان ويندفع بادنى
عناية وهو ان مراده انه لا يتعلق بالطرفين المربوطين بالاتحاد مالم يعتبر معه الوقوع او اللاوقوع وعبر عنه بانه لا يتعلق بالاتحاد
مالم يعتبر معه ثبوت او رفع لان تعلق الاذعان بالطرفين المربوطين بالاتحاد بالذات تعلق للاذعان بالاتحاد بالعرض وثالثا
ان قوله واذا كان كذلك لا يلزم ان يعتبر فى الاتحاد ثبوت او عدم عجيب جدا لان الاتحاد اذا كان نسبة تقييدية عند هذا الفاضل
وعند ابنه فما لم يعتبر معه ثبوت او رفع لم تتعين كون العقد المؤلف من الطرفين المربوطين بالاتحاد موجبا او سالبا فضلا عن
ان يصلح تعلق الاذعان ورابعا ان قوله واذا كان كذلك لا يلزم ان يعتبر فى الاتحاد ثبوت او عدم ليس تحته معنى اذ كون النسب
التقييدية التوصيفية والاضافية معانى حرفية غير مستقلة بالمفهومية لا يغنى عن اعتبار الوقوع او اللاوقوع فيها عند تعلق الاذعان
فحرفية معنى وعدم استقلاله بالمفهومية لا يكفى لان تعلق به الاذعان ولو كفى عدم استقلال معنى الاتحاد الذى هو النسبة
التقييدية لان تعلق به الاذعان لكفى لان تعلق به الاذعان من دون ان يعتبر فيه ثبوت او عدم فى الهليات المركبة ايضا اذ لما
صلح معنى الاتحاد لان تعلق به التصديق فلا يعقل ان تخصيص صلوحه لتعلقه بعقد دون عقد وقضية دون قضية فالقول
بان مجرد الاتحاد يكفى لتعلق الاذعان فى الهلية البسيطة ولا يحتاج الى ان يعتبر معه الوقوع او اللاوقوع ولا يكفى لتعلقه فى
الهلية المركبة بل يحتاج فى ذلك الى ان يعتبر معه الوقوع او اللاوقوع هذا ليس له معنى محصل واما قوله واما ما توهمه من ان الاذعان
متعلق بالايجاب والسلب فظاهر الفساد فظاهر الفساد اذ لا ريب فى ان المذعن فيما اذا اذعنا بان زيدا موجود او قائم هو
الحكم الايجابى اى كون زيد موجودا او قائما وفيما اذا اذعنا بان زيدا ليس موجودا او ليس قائما هو الحكم السلبى اى سلب كون

زید موجودا او سلب کونه قائما واعجب من ذلک ما اوقعه فی ہذا من ان الاذعان عبارۃ عن الحکم والایجاب والسلب الیہ
حکمان مخصوصان فکیف یتعلق الاذعان بہما ولم یتفطن ان اطلاق الحکم علی الاذعان وعلی الایجاب والسلب باشتراک
الاسم فان لفظ الحکم یطلق باشتراک الاسم علی عدۃ معان منہا التصدیق والاذعان ومنہا النسبۃ التامۃ الخبریۃ الایجابیۃ
والسلبیۃ ومنہا المحکوم بہ ومنہا الانتساب الذی ہو فعل النفس فالاذعان حکم بمعنی والایجاب والسلب حکمان مخصوصان بمعنی
آخر ولو کان الایجاب والسلب حکمین بمعنی الحکم الذی ہو بمعنی الاذعان لزم ان لا یکون القضیۃ المشکوکۃ والمتخیلۃ الغیر
المذعنۃ والموہومۃ والمنکرۃ المکذبۃ موجبۃ ولا سالبۃ بل عریۃ عن الایجاب والسلب لکونہا عریۃ عن الاذعان واما ما ذکرہ ثانیا
فقد بینا فسادہ فیما سبق من ان قیاس الفرق بین الہلیۃ البسیطۃ والہلیۃ المرکبۃ علی الفرق بین المعنی الاسمی والمعنی الحرفی
قیاس بلا جامع واما ما ذکرہ ثالثا ففی غایۃ السخافۃ فان ادعاء ان العجم لا یذکرون الرابطۃ اصلا لا لفظا ولا معنی ادعاء محض
لا دلیل علیہ مع ان البدیہۃ العقلیۃ قاضیۃ ببطلانہ فان الالفاظ المرکبۃ التی لیست بینہا رابطۃ تامۃ لیست کلاما مصحیا
للسکوت فالکلام العجم لا یذکرون الرابطۃ اصلا لا لفظا ولا معنی فما یتفوہون بہ ہذیان لیس کلاما حاشاہم عن ذلک واما
قولہ واما ان لفظ ہی الی قولہ لان لفظۃ است بمعنی الموجود فکلمہ ہذر وہذیان فان لفظۃ ہی فی الفارسیۃ بمعنی الموجود
وہم یذکرون معہا الرابطۃ نخواست واند قال مولانا المولوی العارف المعنوی قدس سرہ ؎ گفت یارب گر ترا خاصان
ہی اند ۔ کہ مبارک دعوت فرخ پی اند ۔ وان ترک ذکر الرابطۃ لفظا اتفاقا فلا دلیل علی ان الرابطۃ لیست مرادۃ کیف ولو لم
یکن الرابطۃ مرادۃ لم ینعقد کلام تام کما عرفت فما ذکرہ المحقق من ان اصل لفظ است ہی است لیس بمستبعد بل ہو الظاہر اذ لا یحتاج
علی ہذا الی تقدیر الرابط الذی لا یتم الکلام بدونہ واما قولہ ولو کان کذلک یکون فیہ تکرار للوجود لان لفظۃ است بمعنی الموجود فمنشأ
الغلط فیہ عدم التمییز بین الوجود الرابطی والوجود المحمولی فان لفظۃ است موضوعۃ للوجود الرابطی لا للوجود المحمولی اذ لا یصح
ان یقال زید ست بمعنی زید موجود ولفظۃ ہی موضوعۃ للوجود المحمولی وانما کان یلزم التکرار ان لو کان لفظۃ است موضوعۃ
للوجود المحمولی واما قولہ واما القائل المتلفظ بلغۃ غیرہ الخ ففی غایۃ السخافۃ فان العلماء المہرۃ البارعین فی المعرفۃ بلغتی العرب
والعجم لا یترکون ذکر الرابطۃ اذا ما یقولون فلانی موجود ست فلا یقولون فلانی موجود بلا ذکر الرابط لفظا ومعنی کلاما تا ما وعندی
ان لفظۃ ہست فی اللغۃ الفارسیۃ فعل یدل علی الحال من الازمنۃ وقد یدل علی الثبات والاستمرار لیس بمعنی للموجود فہو
لیس اسما ولا فعلا متضمنا للنسبۃ الی فاعل لا یحتاج فی کونہ مسندا وانعقاد الکلام التام الی رابطۃ اخری سوی النسبۃ المتضمنۃ
وکذا لفظۃ نیست بمعنی لیس فہی ایضا فعل متضمن للنسبۃ الرابطۃ ولذا لا یذکر العجم معہا رابطۃ لعدم احتیاج الفعل اذا اسند الی
رابطۃ اخری سوی النسبۃ التی تتضمنہا معنی الفعل ولذلک لا یصیر لفظۃ ہست ونیست محکوما علیہ ومبتدا فی لسان العجم

فسقط ما توهمه الصدر عن اصله ولم يحتج في الاجابة عن مسئلة الى التحشم واما قوله ومخالفة بعض المسائل الخ ففي غاية الوهن اذ لا كلام في جواز موافقة بعض المسائل للعرف وانما الكلام في ان الاطلاقات العرفية لا تصلح ان يحتج بها على صحة ما تقضي بالبديهة والبرهان عليه بالبطلان كما فيما نحن فيه فان البديهة والبرهان قاضيان بانه لا ينعقد كلام تام بدون النسبة التامة الخبرية سواء قيل بالنسبة التقييدية المسماة بنسبة بين بين او لم يقل بها فلا مساغ للاحتجاج على خلاف ذلك بان العجم لا يذكرون النسبة الخبرية حيث يقولون زيد سمعت هذا تمام الكلام من قبل المحقق على ما اورد عليه الغياث المنصور ولنزد وبيانا يزيد ما قال المحقق وضوحا وما قال معاصره فضوحا فنقول ذهب القدماء الى ان التصور والتصديق متباينان حقيقة وان التصور تعلق بما تعلق به التصديق وان القضية اية قضية كانت مركبة من ثلثة اجزاء الموضوع والمحمول والنسبة الحاكية التامة الخبرية وذهب المتاخرون الى ان التصور والتصديق متحدان حقيقة مختلفان متعلقا وان في كل قضية نسبتين احديهما نسبة تقييدية هي متعلق التصورات كالشك الوهم والاخرى نسبة تامة خبرية هي وقوع النسبة التقييدية او لا وقوعها وهي متعلق التصديق ولذا يفسرون التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فما ذهب اليه صدر المعاصر للمحقق من نفي الرابطة سوى النسبة بين بين عن الهليات البسيطة واثباتها في الهليات المركبة لا يستقيم على المذهبين اما على مذهب القدماء فلانهم لا يقولون بالنسبة بين بين في قضية ما اصلا فالقول بوجودها فقط في الهلية البسيطة دون وجودها مع نسبة اخرى في الهلية المركبة لا يستقيم على مذهبهم واما على مذهب المتاخرين فلانهم يقولون بتغاير متعلقي التصور والتصديق فلا بد من ان يكون في الهلية البسيطة عندهم نسبتان احديهما متعلق التصور والاخرى متعلق التصديق فلا يستقيم نفي الرابطة الاخرى عن الهلية البسيطة على رايهم وايضا المتاخرون القائلون بالنسبة التقييدية قائلون بان النسبة التقييدية ما لم يعتبر معها الوقوع واللاوقوع لا تكون رابطة وانما تكون رابطة مع اعتبار الوقوع واللاوقوع معها قال العلامة الرازي في شرح المطالع ان المصنف رح لم يسم اللفظ الدال على مطلق النسبة رابطة بل الدال على نسبة تربط المحمول والموضوع والنسبة ما لم يعتبر معها الوقوع او اللاوقوع لم تكن رابطة وقال في شرح الشمسية ان النسبة ما لم يعتبر معها الوقوع او اللاوقوع لم تكن رابطة ولا حاجة الى الدلالة على النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب فان اللفظ الدال على وقوع النسبة دال على النسبة ايضا انتهى وعلى ما توهمه الصدر لا يكون الهلية البسيطة مشتملة على رابطة اذ لا يعتبر فيها عنده الوقوع و اللاوقوع مع النسبة التقييدية المسماة بنسبة بين بين وانما المعتبر فيها نفس النسبة بين بين فقط وهي ما لم يعتبر معها الوقوع واللاوقوع ليست رابطة فلا يكون بين حاشيتي الهلية البسيطة على رايه ارتباط فلا تكون كلاما فضلا عن ان تكون هلية بسيطة ثم ان المحقق تكلم عليه بعد تسليم النسبة بين بين تنزلا الى رايه وقال ان النسبة بين بين ما لم يعتبر معها

الایجاب والسلب لاتصلح لان تعلق الاذعان وینعقد بہا القضیۃ سواء کان المحمول ہو الموجود او غیرہ فلا یرد علیہ ان القضیۃ عند التحقیق وعند المحقق مرکبۃ من ثلثۃ اجزاء الطرفین والنسبۃ التامۃ الحاکیۃ ای کون الموضوع محمولا وہی التی یعبر عنہا بالاتحاد وسلبہ وبثبوت المحمول للموضوع وسلبہ عنہ لاان ہناک اتحادا ہو مورد الایجاب والسلب کما یدل علیہ کلام المحقق وذلک لان المحقق لم یبین کلامہ علی ما ہو المحقق عندہ وانما تکلم بعد تسلیم النسبۃ بین بین تنزلا الی رای معاصرہ لیکون اکبت لہ واصرح فی الزامہ الا فالحق عندہ ان القضیۃ مطلقا ہلیۃ بسیطۃ کانت او ہلیۃ مرکبۃ مرکبۃ من ثلثۃ اجزاء الطرفین والنسبۃ التامۃ الحاکیۃ التی یعبر عنہا بثبوت المحمول للموضوع او سلبہ ای کون الموضوع محمولا او سلبہ ہذا حق ولیس مقصود المحقق ان ما یحکی عنہ فی کل قضیۃ ہلیۃ بسیطۃ کانت او ہلیۃ مرکبۃ ہو ثبوت المحمول للموضوع او سلبہ عنہ فان کلامہ فی مرتبۃ الحکایۃ وما نقلنا عنہ نص علی ما ذکرنا والعجب ان صاحب الافق المبین شنع علی المحقق تشنیعا بلیغا فقال بلغنی مذاہب عجیبۃ فی مسائل فلسفیۃ قد نبعت من شرذمۃ من المتفلسفۃ والمقلدۃ فی ہذہ السنین المتاخرۃ ولیس لہا ابتنار علی ما قد کان یسلک فی عصور المعلمین والروساء ومن تلک المذاہب العجیبۃ ما یظن ان مفاد العقد مطلقا ہو ثبوت المحمول للموضوع او سلبہ عنہ ویستوی فی ذلک الہلیۃ البسیطۃ والہلیۃ المرکبۃ مع ما یذعن للحکماء المحصلین فیما یحکمون بان الوجود المطلق الفطری نفس الموجودیۃ المصدریۃ الانتزاعیۃ ومطابق الحکم بہ نفس ذات المہیۃ الواقعۃ فی ظرف الوجود لا المہیۃ الواقعۃ مع مفہوم ما غیرہا انضمامی او انتزاعی وینکر علی السفہاء المہوشین حیث یزعمون ان الوجود ہو ما بہ الحصول لا نفس الحصول واذا لم تحصل ما نبہناک علیہ حسب ان ذلک الفرق یستلزم اسقاط النسبۃ الحکمیۃ عن عقود الہلیات البسیطۃ بما ہی عقود ولا یستصحہ احد فکل عقد عند قدماء الفلاسفۃ مؤلف من اجزاء ثلثۃ الحاشیتین والنسبۃ الایجابیۃ او السلبیۃ وعند متفلسفۃ المتاخرین من اربعۃ اجزاء بناء علی اختراعہم النسبۃ التی ہی مورد الحکم بزعمہم وکانک قد عرفت انہ زیغ فاضح فالمسقط فی الاعتبار ہو الوجود والعدم الرابط اعنی النسبۃ المضمنۃ فی احدی الحاشیتین وہی وراء النسبۃ الحکمیۃ الرابطۃ بینہما واجزاء القضیۃ ہی الحاشیتان والنسبۃ الرابطۃ بینہما وانما الافتراق بحسب بساطۃ الاجزاء جمیعا فی البسیطۃ وتالف احدہا فی المرکبۃ وبحسب ما یؤل الیہ مفاد العقدین انتہی وانت تعلم انہ ان اراد بمفاد العقد مرتبۃ الحکایۃ الذہنیۃ فلا شک فی ان مفاد العقد بہذا المعنی مشتمل علی النسبۃ الایجابیۃ او السلبیۃ سواء کان العقد ہلیۃ بسیطۃ او ہلیۃ مرکبۃ فمفاد العقد مطلقا بہذا المعنی ہو ثبوت المحمول للموضوع او سلبہ عنہ سواء کان المحمول ہو الموجود او غیرہ فان کل عقد کلام تام جزمی لابد فیہ من نسبۃ تامۃ جزمیۃ والنسبۃ التامۃ الجزمیۃ یعبر عنہا بثبوت المحمول للموضوع او سلبہ عنہ وہی النسبۃ الرابطۃ بین الموضوع والمحمول التی عناہا القائل ایضا من اجزاء القضیۃ فای شناعۃ فیما ظنہ المحقق من ان مفاد العقد مطلقا ہو ثبوت المحمول للموضوع او سلبہ عنہ وانہ یستوی فی ذلک الہلیۃ البسیطۃ

والمركبة ولاينافي هذا القول الاذعان بان الوجود هو نفس الموجودية المصدرية فان مفهوم الموجود مفهوم مستقل يجعل محمولا في الهلية البسيطة وكل مفهوم يجعل محمولا في اية قضية كانت لابد ان يربط بينه وبين الموضوع نسبة تامة خبرية ايجابية او سلبية حتى تنعقد القضية الموجبة او السالبة والنسبة التامة الخبرية هي المعبرة عنها بثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه ولا فرق في ذلك بين الهلية البسيطة وبين الهلية المركبة والفرق بين الهليتين باشتمال الهلية المركبة على ثبوت المحمول للموضوع اي النسبة التامة الخبرية وعدم اشتمال الهلية البسيطة على ثبوت المحمول للموضوع اي النسبة التامة الخبرية ليستلزم اسقاط النسبة الحكمية اي النسبة التامة الخبرية عن عقود الهليات البسيطة كما زعمه الصدر المعاصر للمحقق مستدلا بان العجم يقولون في ترجمة زيد موجود زيد هست ولا يقولون زيد هست ست فليس ما ذكره المحقق زيغا فضلا عن ان يكون زيغا فاضحا واما اعتبار الوجود والعدم الرابط اي النسبة المضمنة في احدى الحاشيتين في الهلية المركبة واسقاطه عن الاعتبار في الهلية البسيطة مع كونه زيغا فاضحا كما سيلوح انشاء الله العزيز عن قريب من انه لا فرق بين الهليتين وان تخيل النسبة المضمنة في احدى الحاشيتين في الهلية المركبة ناش من فساد الطباع لا يغير هذا المحقق اذ مراده ان العقد مطلقا سواء كان بسيطا او مركبا اشتمل على ثبوت المحمول للموضوع وسلبه عنه اي النسبة التامة الخبرية التي يعبر عنها بالفارسية بهست و نيست و بالهندية به ہے و نہیں على خلاف ما توهمه معاصره من عدم اشتمال الهلية البسيطة عليها مستدلا بقول العجم زيد هست و زيد نيست و زيد ہے و زيد نہیں ولا يلزم من عدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة المضمنة في احدى الحاشيتين عدم اشتمالها على النسبة التامة الخبرية حتى يضر المحقق وينفع معاصره وان اريد بفاد العقد مرتبة المصداق المحكي عنه المتحقق في الواقع فليس كلام المحقق فيه والنزاع بينه وبين معاصره انما هو في مرتبة الحكاية الذهنية واستدلال معاصره بقول العجم انما هو في مرتبة الحكاية فافهم ولا يذكرون النسبة الرابطة الخبرية مع المحمول في الحكاية الهلية البسيطة ثم القول بعدم اعتبار الوجود الرابط والعدم الرابط اي النسبة المضمنة في احدى الحاشيتين في الهلية البسيطة مع اعتباره في احدى الحاشيتين في الهلية المركبة مع القول بكون الوجود عارضا في نفس الامر للماهية لا يصح كما سيتلى عليك انشاء الله تعالى

هذا واعلم ان الصدر المعاصر للمحقق جوز الحمل الاولي بان يعني به ان الموضوع هو بعينه المحمول على ان تتكرر ادراك شئ واحد تكرارا بالالتفات اليه دون تكثر في المدرك والملتفت اليه صلا ولو بالاعتبار والمحقق ابطل تجويزه وبيان ليس هذا مقام ذكره ثم شنع على معاصره بانه مع ذلك التجويز قائل بان القضية التي محمولها الوجود لا تحتاج الى الرابطة فاذا حمل مفهوم الموجود على نفسه لم يكن هذه القضية الا مفهوما واحدا تكرر بالالتفات اليه لا تحتاج الى رابطة فيتحقق قضية احادية ومفاسد اللازم لا تخفى ولا تحصى فاجاب عنه الصدر بان الرابطة التي لا تحتاج اليها الهلية البسيطة هو الوجود او العدم المعتبر بين الموضوع او المحمول في الهلية المركبة لا النسبة الحكمية المسماة بين بين فانها معتبرة في جميع القضايا فلا يلزم من انتفاء بالانتفاء النسبة الحكمية ولا يلزم انحصار اجزاء القضية في شئ واحد فتعقب عليه المحقق بان مذهب العقد ما ان اجزاء القضية ثلثة الطرفان والنسبة التامة الخبرية ومذهب المتاخرين انها اربعة الطرفان والنسبة التقييدية المسماة عندهم بالنسبة الحكمية ووقوعها او لا وقوعها

المسمّٰی عندہم بالنسبۃ التامۃ الخبریۃ فعلی ما ذہب الیہ من تجویز ہذا الحمل وعدم اشتمال الہلیۃ البسیطۃ علی النسبۃ التامۃ الخبریۃ یلزم ان یکون قولک الموجود موجود قضیۃ بسیطۃ احادیۃ علی مذہب القدماء وثنائیۃ علی مذہب المتاخرین اولا تغایر بین موضوعہا ومحمولہا ولیس فیہا نسبۃ تامۃ خبریۃ علی زعمہ وبطلان اللازم ظاہر من ان یخفی علی احد واعترض علی المحقق صاحب الافق المبین فی حاشیۃ فان قولنا الموجود موجود یصح ان یعنی بہ حمل الشیٔ ای مفہوم الموجود علی نفسہ وحینئذ لا یکون ہلیۃ بسیطۃ ویصح ان یعنی بہ ان ذلک المفہوم موجود علی الاطلاق ای متحقق فی نفس الروح لا یکون حملا للشیٔ علی نفسہ بالجملۃ الہلیات البسیطۃ لا تکون الا من اقسام الحمل الشائع الصناعی الذی ہو تقسیم الحمل الاولی والحمل الذاتی فشیٔ من ہذین الحملین لیس من عقود الہلیات البسیطۃ انتہی ملخصا وہذا الاعتراض بظاہرہ وارد علی المحقق المتبادر من کلامہ انہ لم یفرق بین قولنا الموجود موجود اذا اریدبہ الحمل الاولی وبین قولنا الموجود موجود اذا عقد ہلیۃ بسیطۃ فالزم علی معاصرہ بقولہ بعدم اشتمال الہلیۃ البسیطۃ علی الرابطۃ ان لا یکون قولنا الموجود موجود اذا اریدبہ الحمل الاولی مشتملا علی الرابطۃ مع عدم التغایر بین محمولہ وموضوعہ علی رأیہ فالزم علیہ ان یکون ہذہ القضیۃ علی رأیہ بسیطۃ احادیۃ وقد غفل المحقق عن ان ہذہ القضیۃ علی تقدیر ارادۃ الحمل الاولی ہلیۃ مرکبۃ مشتملۃ علی الرابطۃ عند الصدر وعلی تقدیر عقدہا ہلیۃ بسیطۃ موضوعہا ومحمولہا متغایران والحمل فیہا حمل شائع عرضی ولیس فیہ حمل الشیٔ علی نفسہ ای حمل اولی وقد غفل معاصرہ ایضا من ہذا الفرق فاتخلص من لزوم ما الزم المحقق بارتکاب تحقق النسبۃ بین بین فی ہذہ القضیۃ حتی لا یلزم تمام ہذہ القضیۃ بمفہوم واحد ہو الموضوع والمحمول بلا تغایر الا ان یقال انہ اجاب تنزلا ثم قال صاحب الافق المبین معترضا علی المحقق اما ما ظن بعض المتقلدین ممن قد یسیر مع المحققین انہ یلزم من ذلک ای من تجویز صحۃ الحمل الاولی من دون اعتبار تکثر وتغایر بین الموضوع والمحمول ان یکون اجزاء القضیۃ اثنین اذ لا تعدد فی المفہوم بل فی الادراک فقط وذلک ذاقیل بالمشہور بین المحدثین من ان مفاد القضیۃ مطلقا ہو ثبوت شیٔ لشیٔ او سلبہ عنہ واما اذا قیل بالفرق بین الہلیات البسیطۃ والہلیات المرکبۃ بان المفاد فی الہلیات البسیطۃ ہو تجوہر موضوعہ وتحققہ فی نفسہ لا بسیط بطلانہ فی نفسہ لا ثبوت مفہوم ما لہ او سلبہ عنہ وفی الہلیۃ المرکبۃ ہو ثبوت مفہوم ما للموضوع او سلبہ عنہ فالہلیۃ البسیطۃ عنی القضیۃ التی محمولہا الوجود لا تحتاج الی الرابطۃ فاذا حمل مفہوم الموجود علی نفسہ لزم ان لا یکون القضیۃ الا مفہوما واحدا تعلق بہ ادراکان اذ مفہوم الموضوع والمحمول عند ذلک المتوہم ای الصدر المعاصر للمحقق واحد ولنسبۃ لا یحتاج الیہا ہہنا فتحصل القضیۃ البسیطۃ الا حادیۃ فلا یصح تفسیرہا بالقول فیہ من الخبط والتلبیس ما لیس یغتفر من اہل التحصیل والمشہور عن قشر الغلط والتدلیس ہو ان بین عقود الہلیات البسیطۃ وبین عقود الہلیات المرکبۃ فرقا من وجہین احدہما بحسب المحکی عنہ بالعقد والآخر بحسب نفس العقد وہو الحکایۃ اما الفرق بحسب المحکی عنہ فہو ان مفاد العقد وہو ما یحکی عنہ فی الہلیات البسیطۃ ہو نفس تقرر الموضوع ووجودہ او لیسیتہ وبطلانہ فی نفسہ وفی الہلیۃ المرکبۃ ثبوت المحمول للموضوع او سلبہ عنہ واما نفس العقد بما ہو عقد فمطلقا ای سواء کان ہلیۃ بسیطۃ او ہلیۃ مرکبۃ مشتمل علی الموضوع والمحمول والنسبۃ واما الفرق بحسب الحکایۃ ای بحسب نفس العقد فہو ان کلا من اجزاء العقد فی الہلیات البسیطۃ بسیط واما فی الہلیۃ المرکبۃ فاحد الاجزاء ای اما الموضوع واما المحمول فی الحقیقۃ متالف

من نفس مفهومه ومن الوجود او العدم الرابط وهو غير النسبة الرابطة فقولنا الفلك متحرك في قوة قولنا الفلك موجود متحركا بخلاف قولنا الفلك موجود مثلا والعقد في حمل الشئ على نفسه هلي مركب لا من الهليات البسيطة فقولنا الوجود وجود مثلا من عقود الهليات المركبة والذي هو من عقود الهليات البسيطة هو قولنا الوجود موجود مثلا فاذن عليك ان تعد وجوه الخبط في ذلك الظن على التفصيل عدا انتهى ولعل من وجوه الخبط التي ارم بعدها على التفصيل عدم الفرق بين قولنا الموجود موجود اذا اريد به الحمل الاولي وبين هذا القول اذا عقد هلية بسيطة وظن كون كل قضية محمولها الموجود هلية بسيطة ومنها ان المحقق ظن انه على مذهب القدماء وهو الفرق بين الهليات البسيطة والهليات المركبة بان المفاد في الهليات البسيطة هو تجوهر الموضوع وتحققه في نفسه وليسيته ولا بطلانه في نفسه وفي الهلية المركبة ثبوت المحمول للموضوع وسلبه عنه لا يحتاج الهلية البسيطة الى الرابطة فيلزم على تجويز عدم التغاير بين الموضوع والمحمول في الحمل الاولي ان لا يكون القضية القائمة الموجود موجودا الا مفهوما واحدا تتعلق به ادراكان فتحصل القضية البسيطة الاحادية فلا يصح تفسيرها بالقول اذ القول هو المركب هذا الظن خبط اذ لا يلزم من كون مفاد الهلية البسيطة هو تجوهر الموضوع وتحققه في نفسه وليسيته ولا بطلانه في نفسه ان لا يحتاج الهلية البسيطة الى الرابطة غاية الامر انها لا تحتاج الى الوجود او العدم الرابط وهو غير النسبة الرابطة فضلا عن مطلقا سواء كان هليا بسيطا او هليا مركبا مشتملا على الموضوع والمحمول والنسبة ومنها ان المحقق زعم انه اذا قيل بالمشهور بين المحدثين من ان مفاد القضية مطلقا هو ثبوت شئ لشئ او سلبه عنه يكون اخبار القضية القائمة الموجود موجودا على تقدير تجويز الحمل الاولي من دون اعتبار تغاير بين الموضوع والمحمول اثنين وهذا خبط اذ النسبة التامة معتبرة في كل عقد فيكون في هذه القضية نسبتان سوى الموضوع والمحمول عند المحدثين فلا يكون اخبار القضية اثنين على راي المحدثين هذا خلاصة ما اعترض به صاحب الافق المبين على المحقق ونحن نقول ان صاحب الافق المبين لم يقصر في النقول على المحقق فان المحقق قال اولا معترضا على من جوز الحمل الاولي من دون تكثر وتغاير بين الموضوع والمحمول بعد ابطال تجويزه المذكور بوجوه اخر بهذه العبارة ثم يلزم ان يكون اخبار القضية اثنين اذ لا تعدد عند في مفهوم بل في الادراك فقط على ان بعض من تيوهم ذلك قائل بان القضية التي محمولها الوجود لا تحتاج الى الرابطة فاذا حمل مفهوم الوجود على نفسه لم يكن هذه القضية الا مفهوما واحدا تتعلق به ادراكان اذ الموضوع والمحمول عنده مفهوم واحد ومعنى الرابطة لا يحتاج اليه ههنا فيحصل القضية البسيطة الاحادية فلا يصح تفسيرها بالقول الى غير ذلك من المفاسد انتهى بالفاظه فاجاب عنه معاصره بان الرابطة التي ذهب القائل بان الهلية البسيطة غير محتاجة اليها هو الوجود او العدم المعتبرين الموضوع والمحمول في الهلية المركبة فقط لا النسبة الحكمية المسماة بين بين فانها معتبرة في جميع القضايا فلا يلزم من انتفائها انتفاء النسبة الحكمية ولا يلزم انحصار اخبار القضية في شئ واحد انتهى فعاد المحقق وقال لا يذهب عليك ان الظاهر الذي ذهب اليه القدماء ان اخبار القضية ثلثة الطرفان والنسبة التامة الخبرية وادراك هذه النسبة على وجه الاذعان هو التصديق وليس هناك امر آخر اثنتين المتاخرون وسموه نسبة حكمية فعلى ما ذهب اليه هذا القائل يلزم ان يكون الموجود موجود قضية بسيطة على مذهب القدماء مما ذكرنا مبنى على ذلك وعلى مذهب المتاخرين يكون اخبار القضية اثنين فقط لان اخبار القضية هي المدركات ولا شك ان المدرك لا تتعدد تعدد الالتفات وهذا ايضا خلف

فانهم صرحوا بان اجزاء القضية المعقولة اربعة كما ان اجزاءها عند القدماء ثلثة انتهى بالفاظه وبالجملة فحاصل كلام المحقق انه يلزم على ما ذهب اليه معاصره من تجويز هذا النحو من الحمل وعدم احتياج القضية التى محمولها الموجود الى النسبة التامة الخبرية ان يكون قولك الموجود موجود اذا اريد به الحمل الاولى قضية بسيطة على مذهب القدماء قضية ذات جزئين على مذهب المتاخرين وانما نقل هذا القائل من المحقق من لزوم كون اخبار هذه القضية اثنين اذ قيل بالمشهور بين المحدثين من ان مفاد القضية مطلقا هو ثبوت شئ لشئ او سلبه عنه وكون هذه القضية بسيطة على مفهوما واحدا على تقدير الفرق بين الهليات البسيطة والهليات المركبة بان المفاد فى الهليات البسيطة هو تجوهر الموضوع وتحققه فى نفسه اويسيته وبطلانه فى نفسه فى الهليات المركبة ثبوت مفهوم المحمول الموضوع او سلبه عنه لعدم احتياج الهلية البسيطة اى القضية التى محمولها الوجود الى الرابطة على تقدير هذا الفرق افتراء على المحقق ليس فى كلامه منه عين ولا اثر بل مفاد القضية مطلقا اى مفهوم الحكاية الذهنية على مذهب القدماء عند المحقق هو ثبوت شئ لشئ او سلبه عنه اى النسبة التامة الخبرية الايجابية او السلبية ومفاد القضية مطلقا بهذا المعنى على مذهب المتاخرين عند المحقق هو وقوع ثبوت شئ لشئ اى وقوع النسبة الحكمية التقييدية اولا ووقوعها ولا فرق عند المحقق بين مذهب القدماء وبين مذهب المتاخرين الا بان القدماء قائلون بتثليث اجزاء القضية مطلقا والمتاخرون قائلون بتربيعها فهم قائلون بنسبتين احديهما تقييدية والاخرى تامة خبرية هى وقوع النسبة التقييدية اولا ووقوعها والقدماء لا يقولون بنسبتين وانما يقولون بنسبة واحدة تامة خبرية هى كون شئ شيئا او سلبه ويعبرون عنها بثبوت شئ لشئ او سلبه عنه ولا يذهبون الى الفرق بين الهلية البسيطة والهلية المركبة فى مرتبة الحكاية اصلا فيقولون بان اجزاء كل قضية هلية بسيطة كانت او مركبة ثلثة ومذهب القدماء هو مختار المحقق فهو لا يقول بعدم احتياج القضية التى محمولها الموجود الى الرابطة لكنه الزم معاصره القائل بعدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة التامة الخبرية المستدل على ذلك بقول العجم بانه على تقدير تجويز الحمل الاولى بلا اعتبار تغاير بين الموضوع والمحمول على ما تحقق القضية الاحادية فيما اذا حمل الموجود على نفسه ولما اجاب معاصره باشتمال تلك القضية على النسبة الحكمية المسماة بين بين رد جوابه بان الالزام المذكور عليه مبنى على مذهب لنافين للنسبة بين بين والزمه حصر اجزاء القضية المعقولة المذكورة فى اثنين هما الموجود ونسبته بين بين لو بنى على مذهب المتاخرين وهذا القائل اختلق بهتانا ونسب الفرق الذى اخترعه الى القدماء والمحقق وتقول على المحقق القول بعدم احتياج القضية التى محمولها الوجود الى الرابطة بناء على ذلك الفرق فسبحان الله هذا بهتان عظيم لا يغتفر مثله من ذى قلب سليم فراجع الباطل وسقطاته افتراه هذا القائل واتضح بلبيه وافتضح تدليسه بقى ان المحقق لم يفرق بين القضية القائلة الموجود موجود اذا عقدت هلية بسيطة وبينها اذا اريد بها الحمل الاولى اذ الزم معاصره القول بكونها بسيطة احادية لذهابه الى عدم احتياج الهلية البسيطة الى الرابطة متمسكا بقول العجم والى عدم تغاير الموضوع والمحمول فى هذا النحو من الحمل الاولى فان هذا الالزام منه يدل على انه ظن هذه القضية اذا اريد بها الحمل الاولى هلية بسيطة وليس الامر كذلك هذا بحسب النظر الجليل واما النظر الدقيق فيحكم بان هذا الالزام من المحقق ليس منشاره عدم فرقه بين هذه القضية اذا عقدت هلية بسيطة وبينها

اذا اريد بها الحمل الاولى بل نشاء ان المحمول فى هذه القضية على التقديرين اى سواء عقدت هلية بسيطة او مركبة اريد بها الحمل الاولى
هو مفهوم الموجود فاما ان يكون مفهوم الموجود متضمنا للربط بحيث لا يحتاج القضية التى جعل ذلك المفهوم فيها محمولا الى النسبة الرابطة التامة
الخبرية فيكون هذه القضية اذا عقدت هلية مركبة واريد بها الحمل الاولى ايضا غير محتاجة الى رابطة وراء ما تضمنه محمولها واذ موضوعها و
محمولها واحد على تقدير تجويز هذا النحو من الحمل الاولى فيكون هذه القضية بسيطة احادية على هذا التقدير والتجويز ليست هى الا مفهوما
واحدا هو الموضوع وهو بعينه المحمول بلا تغاير اولا يكون مفهوم الموجود متضمنا للربط ويحتاج القضية مع كون هذا المفهوم فيها محمولا الى
رابطة بين الموضوع والمحمول هى النسبة التامة الخبرية فيكون هذه القضية اذا عقدت هلية بسيطة ايضا محتاجة الى النسبة التامة الخبرية
فيبطل ما ذهب اليه الصدر المعاصر للمحقق من عدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة التامة الخبرية متمسكا بقول العجم اذ قد تبين ان
نفس مفهوم هذا المحمول لا يغنى العقد عن النسبة الرابطة التامة الخبرية فلا بد فى انعقاد القضية حينما جعل الموجود فيها محمولا من نسبة رابطة
تامة خبرية سواء كانت هلية بسيطة او هلية مركبة بان يكون الحمل فيها اوليا وبما ذكر سقط ما توهمه الصدر الشيرازى فى حاشية شرح حكمة الاشراق
من ان الوجود قد يكون محمولا وقد يكون رابطة ويسمى القضية التى حمل فيها الوجود هلية بسيطة ويسمى غيرها هلية مركبة وانما سميت الاولى
بسيطة لان الوجود بذاته يتحد ويرتبط بشئ كالمهية الموضوعة له غير الوجود كالكتابة ونحوها اذا ارتبط بشئ فلا يرتبط به الا بوجود زائد عليه فقولنا
زيد موجود انما مصداقه ومفاده وجود زيد لا وجود الوجود لزيد فلذلك يكون القضية ذات جزئين واما قولنا زيد كاتب فمصداقه ومفاده
وجود الكتابة لزيد فيكون اجزاره وجود زيد ووجود كتابة ووجودها لزيد والذى ذكرنا لا ينافى كلام القوم ان القضية المعقولة لا بد وان
تلتئم من اجزاء ثلثة الموضوع والمحمول والرابطة فان هذه المعانى الثلثة كلها حاصلة فى الهلية البسيطة لكن على وجه يكون الرابطة فيها
عين المحمول بمعنى ان المحمول محمول ورابطة معا لانه بنفسه مرتبط مع غيره الذى هو موضوعه وهذا ايضا يدل على ان للوجود صورة فى
الاعيان بها يرتبط الاشياء بعضها ببعض كالمحمولات الذاتية او العرضية بموضوعاتها فقد ظهر مما ذكرنا ان القضية المعقولة ايضا قد
تكون ثلاثية وقد تكون ثنائية كالقضية الملفوظة انتهى وجه السقوط ان مفهوم الموجود لو كان بنفسه رابطة لكان رابطة حيث يحمل ذلك
المفهوم على نفسه حملا اوليا ايضا فلا يكون الهلية المركبة ايضا معقولة ثنائية وهو خلاف رأيه ايضا ثم ما توهم من كون هذا المحمول بنفسه
رابطة ليس معقولا اصلا لان هذا المفهوم اما مفهوم مستقل فلا يكون رابطة ضرورة ان المعنى الرابطى مفهوم لا يلحظ استقلالا او مفهوم
غير مستقل فلا يكون محمولا اذ لا بد فى العقد من ملاحظة المحمول استقلالا او لحاظ مفهوم واحد فى آن واحد وزمان واحد بالاستقلال
وعدم الاستقلال ليس معقولا اصلا واما ما ذكر من ان الوجود يرتبط بنفسه بموضوعه بخلاف غيره فمع انه لا يعقل ارتباط مفهوم بمفهوم
آخر ليعقد منهما قضية من دون ان يلحظ بينهما النسبة الرابطة لا يجدى شيئا لان الوجود معنى وارتباطه بنفسه بموضوعه معنى آخر فلا يكون
القضية منعقدة بالنسبة الرابطة واما ما ذكر من الفرق بين مصداق الهلية البسيطة ومصداق الهلية المركبة فلا يوجب اسقاط

النسبة الرابطة الحاكية من الهلية البسيطة في مرتبة الحكاية وكلام القوم صريح في انه لابد في كل قضية معقولة من اجزاء ثلثة جزءين مستقلين بالمفهومية وجزء غير مستقل ملحوظ بين الطرفين مرآة لملاحظة حالهما ولاريب في انه مناف لما توهم وحصول هذه المعاني الثلثة في الهلية البسيطة بان يكون المحمول محمولا والرابطة معا لايجوز فطرة غير موفقة وكون الوجود صورة في الاعيان باطل ببيانات قد ذكرنا نبذا منها فيما سبق ولو كان للوجود صورة في الاعيان وراء نفس المهية الموجودة في الاعيان لكان بالضرورة بين المهية وبين الوجود ارتباط مغاير للطرفين مفهوما وكان ذلك الارتباط هو مفاد القضية القائلة المهية موجودة فيبطل حل ما ذكره وبهذا ظهر ان من ذهب الى كون الوجود زائدا على المهية الممكنة عارضا لها في نفس الامر لامحيص له من القول بان مصداق الهلية البسيطة هو الارتباط الذي هو بين المهية وبين الوجود في نفس الامر كما ان مصداق الهليات المركبة التي محمولاتها صفات زائدة على موصوفاتها كذلك ثم ان ما زعمه الصدر الشيرازي من عدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة التامة الخبرية وما زعمه الصدر الشيرازي من كون محمولها محمولا ورابطة معا مع بطلان كليهما بما عرفت مفصلا باطل بوجوه اخر منها ان هذين القائلين يزعمان ان الهلية البسيطة ليس فيها نسبة تامة خبرية سوى المحمول وان الهليات المركبة مطلقا مشتملة عليها وهذا اعجم متهافت لان قولنا الكاتب موجود مثلا قضية موجبة هلية بسيطة منعكسة بالعكس المستقيم الى قضية موجبة هلية مركبة هي قولنا الموجود كاتب والعكس المستقيم عبارة عن تبديل طرفي القضية مع بقاء الكيف كما لايخفى على من طالع مختصرات المنطق فهذه القضية التي هي عكس الهلية البسيطة اما مشتملة على نسبة تامة خبرية مغايرة للحاشيتين فلا يكون العكس المستقيم عبارة عن مجرد تبديل طرفي القضية مع بقاء الكيف بل يكون عكس هلية البسيطة عبارة عن تبديل الحاشيتين مع ان يزاد في العكس جزء آخر لم يكن في الاصل وهي النسبة التامة الخبرية ويكون عكس بعض الهليات المركبة كقولنا الموجود كاتب عبارة عن تبديل الحاشيتين مع ان ينقص من الاصل جزء وهي النسبة التامة الخبرية وهذا اجزاف سخيف جدا او غير مشتملة عليها فيبطل ما زعما من اشتمال الهليات المركبة كلها على النسبة التامة الخبرية المغايرة للحاشيتين ومنها ان القوم كلهم اجمعوا على ان الكلمات الوجودية اعني كان الناقصة واخواتها والروابط زمانية وانها بموادها تدل على النسبة الرابطة وبهيأتها تدل على الزمان وافهامهم السليم شاهد على ذلك فقولنا زيد كان موجودا وزيد يكون موجودا وزيد سيكون موجودا قضايا هليات بسيطة فلفظة كان ويكون وسيكون امارة دالة على النسبة الرابطة التامة الخبرية بمادتها كما انها دالة على الازمنة بهيأتها فيبطل ما ذهب اليه الصدر من عدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة التامة الخبرية ويلزم على الصدر ان يكون كل من تلك القضايا الهليات البسيطة مشتملا على نسبتين تامتين خبريتين احديهما الموجود المحمول الذي هو الرابطة ايضا على رأيه والاخرى الرابطة الزمانية والتزام اشتمال قضية واحدة على نسبتين تامتين خبريتين مما لايخبر عليه احد وغير دالة على النسبة التامة الخبرية بمادتها وانما هي دالة على الزمان فقط وهذا باطل بالبديهة والاجماع ومنها ان الصدر المعاصر للمحقق الدواني قائل باشتمال الهلية البسيطة على نسبة واحدة هي نسبة بين بين ولا يقول باشتمالها على نسبة تامة خبرية وهذا لا استقيم على مذهب اصلا اما على مذهب القدماء فلانهم لا يقولون بنسبة بين بين اصلا واما على مذهب المتاخرين

فلانهم قائلون بنسبتين فی کل قضیتة احدهما متعلق التصور والاخری متعلق التصدیق والصدر قائل باشتمالها علی نسبة واحدة هی نفس المحمول وهذا لیس علی مذهب ما علی مذهب القدماء فلانهم لا یقولون بان متعلق التصدیق فی قضیتة هو المحمول واما علی مذهب المتاخرین فلانهم لا یقولون باتحاد متعلق التصور والتصدیق وعلی مذهب القائل الاتحاد من القول الاتحاد متعلقهما ثم انه یلزم علی ما ذهب الیه الصدر ان لا یصح عکس الهلیة البسیطة الموجبة لان محمولها رابطة غیر مستقلة لا تصلح ان تجعل محکوما علیها وان لا ینتج الشکل الاول فیما اذا قلنا مثلا زید موجود وکل موجود متشخص فان المحمول فی الصغری رابطة غیر مستقلة والموضوع فی الکبری مفهوم مستقل ولیس برابطة غیر مستقلة فلم تتکرر الاوسط فلا وجه للانتاج وبالجملة فمساد هذین الرائین اظهر من ان یخفی واکثر من ان یحصی فقد تحقق ان الهلیات البسیطة والهلیات المرکبة سواسیة فی مرتبة الحکایة فی الاشتمال علی الوجود الرابطی والعدم الرابطی یعنی النسبة التامة الخبریة الایجابیة او السلبیة بقی الکلام فی المحکی عنه للقضیتین فحاصل المحاکمة التی ذکرها الشارح فی الحاشیة اجمالا ناقلا عن استاذه ان الهلیة البسیطة الموجبة کقولنا زید موجود مشتملة علی الوجود الرابطی والهلیة البسیطة السالبة مشتملة علی العدم الرابطی ای النسبة الرابطة التامة الخبریة الایجابیة او السلبیة فی مرتبة الحکایة وغیر مشتملة علیها فی مرتبة المحکی عنه ای وجود الشیء فی نفسه وعدمه کذلک فمن قال باشتمال الهلیة البسیطة علی الوجود الرابطی او العدم الرابطی ان اراد مرتبة الحکایة فقد اصاب وان اراد مرتبة المحکی عنه فقد اخطاء ومن نفی ذلک فامره بالعکس والمحکی عنه للهلیة البسیطة عند هذا المحاکم وجود الشیء فی نفسه وعدمه فی نفسه وکلام صاحب لافق المبین صریح فی ان مصداق الهلیة البسیطة الحقیقیة تجوهر الموضوع او لا تجوهره ومصداق الهلیة البسیطة المشهوریة وجوده فی نفسه او عدمه فی نفسه والشارح قد تبعه جریا منه علی سجیته فی التقلید وکلام المحاکم المذکور فی کتبه مضطرب فقد قال فیما نقل عنه الشارح فی الحاشیة ان المحکی عنه للهلیة البسیطة هو وجود الشیء فی نفسه وانه لیس مشتملا علی الوجود الرابطی وان الهلیة البسیطة فی مرتبة الحکایة مشتملة علی الوجود الرابطی ای النسبة الرابطة وقال فی موضع آخر ان مطلق ثبوت الشیء للشیء فی مرتبة الحمل متاخر عن ثبوت المثبت له ثم قال فان قیل ثبوت المحمول للموضوع مفاد العقد فی الهلیة المرکبة لا فی الهلیة البسیطة لان وجود الشیء هو نفس موجودیته ولیس وجوده وجودا فی الموضوع بل هو وجود الموضوع فلیس له ثبوت للغیر فضلا عن ان یتدعی ثبوت المثبت له قلنا لا یلزم من ان لا یکون وجوده فی نفسه وجودا فی الموضوع ان لا یکون وجودا فی المعروض کیف وقیام الوجود بالماهیة ضروری وقد ذهب الشیخ الرئیس وغیره من القدماء الی ان کل قضیة مرکبة من ثلثة اجزاء الطرفین والنسبة المتاخرون الی ان کل قضیة مرکبة من اربعة اجزاء بناء علی اعتبارهم النسبة التقییدیة انتهی وقال فی الحاشیة المعلقة علی قوله وقد ذهب الشیخ الی آخره الحاصل ان الحکایة تتحد مع المحکی عنه واذا کان فی الحکایة امر لیس فی المحکی عنه لم یکن الاتحاد بینهما انتهی وهذا الکلام صریح فی ان الحکایة والمحکی عنه متحدان بالذات وان فی المحکی عنه ایضا نسبة وان المحکی عنه للهلیة البسیطة مشتمل علی الوجود الرابطی وان فی الهلیة البسیطة حکایة عن قیام الوجود بالماهیة وهذا خلاف لما قال فی المحاکمة وقال هذا القائل فی بعض کتبه تحقیق المقام ان المحمول الذی هو الوجود وجوده هو وجود الموضوع والمحمول الذی هو غیر الوجود وجوده هو وجوده للموضوع فالهلیة البسیطة بحسب المحکی عنه ونفس الامر لا تحتاج الی الوجود الرابطی وبحسب الحکایة والعقد الذهنی

تحتاج اليه بخلاف الهلية المركبة فانها بحسب كلا الاعتبارين تحتاج اليه انتهى وهذا مطابق لما ذكر هذا القائل في المحاكمة واليه قال هذا القائل في بعض كتبه ان الحكاية هي نفس مفهوم القضية والمحكي عنه مصداقها والنسبة انما هي في الحكاية دون المحكي عنه والتغاير بينهما بالذات لا بالاعتبار انتهى وهذا ايضا مخالف لما نقلنا عنه آنفا فانظر الى التهافت بين كلماته وهي مع ما فيها من التهافت والتدافع لا تستحق ان يصغى اليها فضلا عن ان يعول عليها اما قوله ان ثبوت شئ لشئ في مرتبة الحمل يتاخر عن ثبوت المثبت له فلانه ان اراد ان مطلق ثبوت شئ لشئ في مرتبة الحكاية الذهنية يتاخر عن ثبوت المثبت له في الواقع اي ان النسبة التي اعتبرها الذهن متاخرة عن وجود المثبت له فلا يتوجه عليه ما اورد عليه بقوله فانقيل الخ فان الكلام على هذا التقدير ليس في مفاد العقد اي مصداقه المحكي عنه بل في مرتبة الحكاية الذهنية حتى يقال ان ثبوت المحمول للموضوع مفاد العقد في الهلية المركبة دون الهلية البسيطة الى آخره فان الهلية المركبة والهلية البسيطة سيان في الاشتمال على النسبة الرابطة في مرتبة الحكاية عند هذا القائل ايضا ولا يحتاج الى ما اجاب به من انه لا يلزم من ان لا يكون وجوده في نفسه وجودا في الموضوع ان لا يكون وجودا في المعروض ويلغو قوله كيف وقيام الوجود بالهية ضروري كيف والنسبة الرابطة الذهنية ليس معنا ها قيام الوجود بالهية ولو كان للوجود قيام بالهية فانما هو في مرتبة المحكي عنه لا في مرتبة الحكاية الذهنية التي فيها الكلام وان اراد به ان مطلق ثبوت شئ لشئ في نفس الامر والواقع المحكي عنه سواء كان بالضمامه الى المثبت له او انتزاعه عنه يتاخر عن ثبوت المثبت له في الواقع بطل سياق كلامه حيث نفى تاخر ثبوت شئ لشئ عن ثبوت المثبت له على الاطلاق في مرتبة الحلول اي مرتبة المحكي عنه وخص تاخره عنه بالاتصاف لا الضمامي وذهب الى كون الاتصاف بالوجود انتزاعيا وعدم تاخر الاتصاف الانتزاعي عن وجود الموصوف واما قوله قلنا لا يلزم من ان لا يكون وجوده في نفسه وجودا في الموضوع ان لا يكون وجودا في المعروض كيف وقيام الوجود بالهية ضروري فمما يقضي به العجب فانه ان اراد به ان الموصوف بالوجود ليس موضوعا اي محلا مستغنيا عن الحال الذي هو الوجود وان كان محلا للوجود كان الوجود حالا فيه فحاصل كلامه يرجع الى ان محل الوجود لا يسمى موضوعا في الاصطلاح ۔

الحمد لله الذي بفضله العظيم ومنه الجسيم قد استنتب طبع الحواشي العقيقة العجيبة الانيقة الغريبة المعلقة على شرح السلم للقاضي مبارك تجاوز عنه الله تعالى وتبارك المؤلفة للسالج بحار العلوم العقلية السابح في براري الفنون الحقيقية الصائد اوابد التدقيق الصاعد على عرش التحقيق المولوي محمد فضل حق الخيرابادي عامله الكريم ذو الايادي بكرمه المادي الى يوم التنادي في مطبع مصلح المطابع الواقع في بلدة دهلي سنة ۱۲۹۹ ع

بسم الله الرحمن الرحيم

تذكرة الحاشية المعلقة على شرح السلم للقاضي مبارك المؤلفة للمولوي فضل حق الخيرابادي ومؤلفها

الحمد لله الذي جعل العلم الواحد من العلوم وهو المنطق آلة لما عداه - وبصّر على العقل وبه بما سواه - والصلوة على نبيه المجتبى رضاه - وعلى آله واصحابه الذين بداهم هداه

اما بعد فيقول العبد المفتقر الى الآلة خواجه مصلح الدين الراجي عفوه يوم الدين - ان شرح السلم للقاضي مبارك عفا عنه الله تعالى وتبارك قد اشتهر بين طالبي العلم ومعلميه متانة واشكاله - وانتشر وقته واعضاله - وكثير من العلماء قد علقوا عليه التعليقات والحواشي - لتزيل عنه الغواشي - فلم تغن من كشفه شيئا الا التعليقات للفاضل المشهور - بالمنطق والعلوم العقلية بين الجمهور - المعروف من الغرب الى الشرق المولوي محمد فضل حق الخيرابادي عامله الله بكرمه المتمادي يوم ينادي المنادي الذي هو بحر المنطق والعلوم الحكمية من شرب قطرة منه فقد صار بحرا لا ساحل له - شيخا لا مخاصم له - مرجعا يجذب اليه كل استاذ لا مانع له - فان كنت في شك مما اقول - فمن مؤلفاته التعليقات المعلقة على شرح السلم للقاضي مبارك تشهد على قولي بلا فصول - فان ما يشهد ويدل على حال الفاعل حال المفعول - فانظر الى هذه الحواشي والتعليقات - لينظهر لك ما فيها من غرائب التوضيحات والتحقيقات وابين لك شيئا مما فيها على الاجمال - وانما يظهر بالمطالعة تفصيل حقيقة الحال - فاستمع لما يقال - ان هذه التعليقات اظهرت ما خفي في الشرح من المعاني - وفتحت ما انغلق فيه من الالفاظ والمباني - وحققت ما فيه من المسائل - وجعلتها مشرقة كالشمس بالدلائل وفتحت تفتيحا ليس فوقه تفتيح - ووضحت توضيحا لا يفوقه توضيح - واشتملت على تحقيق وتيسير لكل مسئلة مشكلة ودقيقة من المسائل المنطقية - وتضمنت على تنقيح وتبيين لكل مبحث من المباحث المغلقة العويصة المشتمل عليها الكتب المنطقية الدرسية - فلله المحشي خانه ما حقق في هذه الحاشية ما في هذا الشرح فقط بل حقق فيها ما فيه وما في سائر الكتب المنطقية الدرسية وما في المنطق واثبت الحق في ما اختلف فيه من المسائل بالحجج القاطعة البينة الواضحة بحيث انجلت حقيقة على كل ذكي وغبي وعلى كل ماهر كامل ومبتدئ ناقص - وبين المطالب بعبارة واضحة خالية عن اللغات المشكلة يفهمها كل مبتدٍ ومنتهٍ - والذين يدعون انهم يعلمون المنطق وما هم بعالمين حين يرون هذه الحاشية يعترفون ان نفوسهم كانت عارية عن نقوش المنطق وان المنطق ما في هذه الحاشية وان في هذه الحاشية لب كل الكتب وزبدة سائر الزبر - وان فيها ما ليس فيها ومن كانت عنده هذه الحاشية كان يكتفيها ولا يريد بها احدا ولو كان طالب الروية يخيل بالف حيلة فهذا العبد العاجز خواجه **مصلح الدين** عفا الله عنه يوم الدين اراد ان يشيع هذه الحاشية الجليل الشان - الباهر البرهان بتعميم فوائدها التي لم يسبها الكثر من انس ولا جان - فطلب نسخة هذه الحاشية القديمة من شمس العلماء المولوي محمد **عبد الحق** الخيرابادي - ابن المحشي العلام فاعطاني تلك النسخة بلا روية لما كان بين ابيه وبين آبائي من المحبة القديمة والالفة العظيمة واعطاني حق تاليفها ايضا - **فاعلموا** ايها الطالبون والعالمون ان هذه النسخة المطبوعة منقولة من تلك النسخة القديمة **واعلموا** ايضا ان هذه الحاشية لا حد لي من تفاريق العصا وان هذه الحاشية تغني عن سائر الكتب فعليكم ان تشتغلوا بتعلمها وتعليمها فان هذه هي التي كنتم تطلبونه فما كنتم تجدونه وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله وآله وصحبه اجمعين

ربيع الاول سنه ١٣١٧ هجري نبوي

اعلان

الحمد للہ کہ حاشیۂ قاضی مبارک تصنیف مولوی فضل حق صاحب خیرابادی تجاوز عنہ الہادی کہ جسکے سالہا سال سے علم منطق کے طالب اور علم منطق کے معلم تشنہ لب اور طالب تھے چھپکر تیار ہوگیا ہزاروں عالم اور طالب علم شرق سے غرب تک خوبیاں مسنکر مدت مدید سے جسکے مشتاق اور شیفتہ ہیں اسکی تعریف و توصیف کی حاجت نہیں ہے لیکن اس خیال سے کہ شہرت عام نہیں ہوسکتی بعض خوبیاں بطریق (مشتے نمونہ از خروارے) بیان کرنی ضرور ہیں۔ اس حاشیے کے دیکھنے سے مدعیوں کے دعوے باطل ہوجائیں گے اور یہ اقرار کرینگے کہ افسوس آجتک منطق کی ابجد بھی نہیں دیکھی تھی۔ منطق کے منکر مقر ہوجائیں گے۔ منطق کی دلوں میں وقعت اور شان بڑھ جائیگی۔ یہ معلوم ہوجائے گا کہ منطق اسکو کہتے ہیں۔ یہ دل نشین ہوجائے گا کہ تحقیق مسائل کی حقیقت یہ ہے۔ یہ واضح ہوجائے گا کہ مطالب کا انکشاف دلائل سے یوں ہوا کرتا ہے۔ قلوب کو وہ لذت آئے گی کہ سب لذتوں کو فراموش کردینگے۔ قاضی مبارک کے مشکل اور دقیق ہونے کا خیال لوگوں کے دلوں سے مٹ جائے گا۔ بیان کی یہ خوبی ہے کہ قاضی مبارک کے ہر کلام کو اجمال اور تفصیل سے قطرہ اور بحر بنادیا۔ بیان کی صفائی یہ ہے کہ سارے حاشیے میں کہیں لغت کا پتہ نہیں۔ بے علم اور باعلم دونوں عبارت کا مطلب بخوبی سمجھ سکتے ہیں۔ یہ حاشیہ نہیں ہے معلم منطق ہے۔ اس لیے معلم سے مستغنی کردیا۔ یوں تو یہ قاضی مبارک کا حاشیہ ہے مگر فی الحقیقت منطق کی ساری درسی کتابوں کو کھول دیا سب کتابوں کو پانی کردیا۔ اگر بنظر انصاف اور بنظر غور دیکھا جائے تو اس میں درسی کتب منطق کے مسائل ہی کی تنقیح اور توضیح نہیں ہے بلکہ منطق کی بھی تنقیح و توضیح ہے۔ اور جو لوگ نسبت اور اضافت کے مقید ہیں اور بدون اضافت کے کسی چیز کو نہیں جان سکتے انکے لیے یہ کہدینا کافی ہے کہ یہ **حاشیہ مولوی فضل حق صاحب مرحوم خیرابادی کی تصنیف ہے** جو منطق کی طرف منسوب ہیں اور جنکی طرف منطق منسوب ہے اور اس زمانے کے بعض علماء فخر اور اعتبار کے لیے بطریق کذب و دروغ انکی اور انکے صاحبزادے فخر العالم مولوی عبدالحق صاحب خیرابادی کیطرف تلمذ و شاگردی کی نسبت کرلیتے ہیں۔ اس حاشیے کا ہندوستان میں جس جس عالم کے پاس نسخہ تھا۔ وہ اسکو اسقدر چھپاتا تھا کہ گویا کسی حیلے سے کسی کو نہیں دکھاتا تھا۔ اس عاجز نے طبع کا عزم مصمم کیا اور مولوی عبدالحق صاحب خیرابادی ابن مولوی فضل حق صاحب خیرابادی مولف حاشیہ سے حاشیہ کا قدیمی نسخہ طلب کیا۔ چونکہ مولوی فضل حق صاحب میرے آباؤ اجداد سے قدیمی ربط و ضبط تھا۔ مولوی عبدالحق صاحب نے علی الفور اپنا قدیمی نسخہ دیدیا اور حق تالیف بھی بے طلب عطا کیا۔ بلکہ بزبان مبارک یہ بھی فرمایا کہ کل کتبخانہ آپکا ہی ہے جو کتاب مطلوب ہو بے لیے بجبر اطلاع آپکے پاس پہنچ جائیگی۔ کوئی صاحب بے اجازت راقم قصد طبع نفرمائیں اس حاشیے کی قیمت دو روپیہ آٹھ آنے ہے۔ عجیب و غریب مطبوع کتابیں جو راقم کے پاس موجود ہیں انکی فہرست ذیل میں مع قیمت علاوہ محصول ارسال ہے۔

تفسیر سورۂ اخلاص فلق تصنیف شیخ ابوعلی بن سینا محشی بزبان عربی مترجم بزبان اردو کاغذ ولایتی (۸ر) **مجموعۂ رسائل ثلثہ** تصنیف ابونصر فارابی معلم ثانی و شیخ ابوعلی بن سینا قدہا کتبخانے جن سے خالی ہیں (۸ر) **مفصل زمخشری** محشی باقوال سیبویہ و خلیل۔ نہایت نایاب کتاب ہے۔ قابل دید (۸ر)

المشتہر

خواجہ مصلح الدین احمد معروف ابوسعید اقبال الدین دہلی کوچہ چیلان مکان نواب خواجہ شرف الدین احمد خان صاحب

ف - ح ش

۱۶۰۴

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