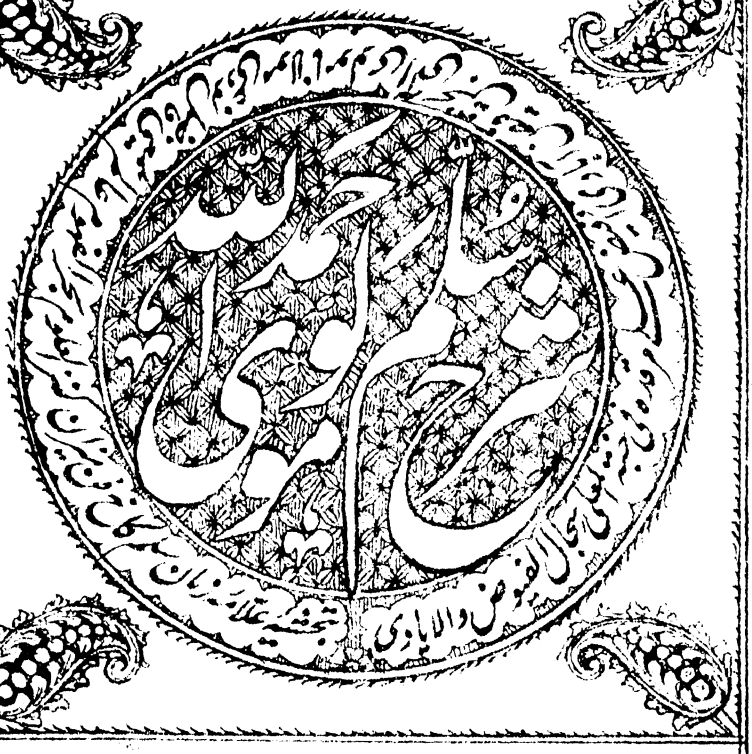
UNIVERSAL
LIBRARY
OU_234873
UNIVERSAL
LIBRARY

ماشاء الله لا قوة الا بالله

درین زمان بفضل خالق انس وجان بعهد حفظ ثانی محشی علیه الرحمة والرضوان باضافه بعض حواشی مفیده



باهتمام عاجز محمد عبد الرحمن بن حاجی محمد روشن خان مغفور و تربیت یافته خدمت برادر معظم محمد مصطفی خان مبرور

در مطبع نظامی واقع کانپور محله میدان پور صدر

تنقیح

۲۵۶

۲

فرس الشرح وحواشی الموزونیا فی الانتباہ فی الفرائض

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سلم العلوم والمعارف حمدا لمن سبحانہ ومعراج الفہوم واللطائف شکرا للہ اعز شانہ ہدانا الی سبل الدین وسلکنا فی شوارع الانبیاء والمرسلین خصوصا علی شریعۃ من اصطفاہ من بنیہم ہو اول شکل من اشکال الموجودات وعلۃ غائیۃ من خلق المخلوقات جمالہ نور الحق وسراج الیقین وصیر عماد الملۃ الحنیفیۃ ورکن الاسلام والمسلمین الذی خلق وآدم بین الماء والطین محمد المصطفی واحمد المجتبی صلوات اللہ علیہ علی آلہ واصحابہ اجمعین کل منہم نجم الاہتداء ولواء الہدی وبہم الدین یحیی سیما علی الاربعۃ الذین ہم من بلغ قصوی التصدیق ابو بکر الصدیق وثانیہم صاحب الکفار المصاب عمر بن الخطاب وثالثہم بحر الحیاء والعرفان عثمان بن عفان ورابعہم حیدر الغابۃ وقسورۃ الہابۃ اسد اللہ الغالب علی بن ابی طالب رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین اما بعد فیقول العبد الاواہ القائم علی باب اللہ ابتغاء لمرضاتہ العارف بہفوۃ المفتاق الی برہان محمد عبد الرحمن بن الحاج محمد روشن خان اسکنہ اللہ فی فراویس الجنان ان شرح السلم الشریف لمولانا حمد اللہ السندیلی رضی اللہ عنہ وارضاہ علی التصدیقات بلغ فی التنقید والتحقیقات اقصاہ وکابر عن کابر بالقبول تلقاہ وانتشرت فوائدہ فی العالم ولمعت شعشعتہ فی النوء والظلم من ان فحول العلماء قد اکبوا علی حلہ وتوضیحہ الا ان غموض معانیہ البدیعۃ لم یتح حق تنقیحہ فلذا التمست شرح مبانیہ وفوائدہ وکشف معانیہ وفرائدہ من العالم النبیل والفاضل العدیم العدیل ذی الطبع السلیم والذہن المستقیم صاحب الفطنۃ السدیدۃ والطبیعۃ الحدیدۃ الماہر للعلوم العقلیۃ الواقف لغوامض المعارف النقلیۃ مولانا الالمعی الہادی المولوی الہی بخش الفیض آبادی لازالت فاکہ افضلہ لامعۃ وثمس مجدہ بازغۃ فتوجہ الی حل غوامضہ بالعشی والابکار وانتصب الی کشف خرائدہ فی اللیل والنہار واجتہد فی تحریرہ وترصیفہ وبالغ فی حسن ترتیبہ وترشیحہ فرشف شرحا وافیا بحل مقاصدہ کلما والف تعلیقا کافیا لکشف معضلاتہ جلیا من شروح نادرۃ الوجود وحواش عزیزۃ وجودہا کالمفقود شفقۃ علی المحصلین ورغبۃ للطالبین وترویحا لروح الشارح فی اعلی علیین وسماہ بالانتباہ لحل حماد اللہ فجاء بحمد اللہ متحلی بحلیۃ الحواشی والشروح والتقاریر کانہ صرح ممرد من قواریر وہا انا افصل اسماء الحواشی والشروح المرموز الیہا فی الانتباہ رعایۃ للبراعۃ الاستہلال وتشویقا للطالبین للعقد والآصال

۲ ۲ ۲

کتابۃ العبد الاثم الغفار

حواشی الموزونیا فی الانتباہ علی شرح السلم

تعلیقات للمولوی عبد الحی الہ آبادی

تعلیقات للمولوی نور الحق الرامپوری

تعلیقات للمولوی عالم السندیلی

تعلیقات للمولوی ولی اللہ علی الہ آبادی

حاشیۃ للمولوی غلام یحیی

تقاریر خالقہ للمولوی غلام یحیی

تقاریر الفقہ للمولوی السید ظہور علی الامروہی

حاشیۃ للمولوی عبد الحی الہ آبادی

علی سبیل التطفل وقت تالیف الانتباہ

تعلیقات لفقیہ فضلہ اسم صاحبہا

ہوامش الموزونیا فی الانتباہ

شرح السلم للمولوی احمد علی

حاشیۃ کاویہ للمولوی عماد الدین الہکنی

التوضیحات للمولانا عبد الحکیم الکنوی عفر لہ

حاشیۃ نزہۃ للحکیم شرف خان الدہلوی

حاشیۃ اسدیۃ للمولوی اسد اللہ الفتحپوری

حاشیۃ رکنیۃ للمولوی رکن الدین آباد

تعلیقات للمولوی حیدر علی ابن الشارح

تعلیقات للمولوی اسد غازی علی

تعلیقات للمولوی غلام یحیی بجھلری

شرح السلم للمولوی حماد اللہ ابن الشارح

شرح السلم للمولوی عالم السندیلی

شرح السلم للمولوی نور الحق الرامپوری

شرح السلم للمولوی عبد الباسط الجونپوری

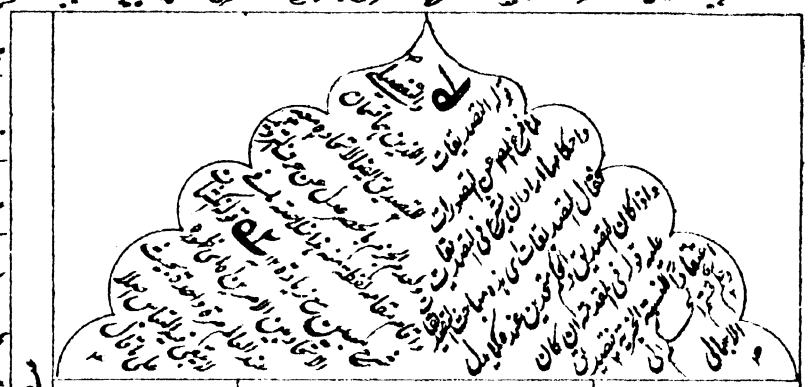
شرح السلم للمولوی احمد علی

شرح السلم للمولوی عماد الدین الہکنی

شرح السلم للمولوی ولی اللہ علی الہ آبادی

شرح السلم للمولوی عبد الحی الہ آبادی

شرح السلم للمولوی غلام یحیی



بسم الله الرحمن الرحيم

التصديقات الحكم منه اجمالي وهو انكشاف الاتحاد بين الامرين دفعة واحدة ومنه تفصيلي وهو المنطقي الذي يستدعي صورا متعددة مفصلة

قوله الحكم منه اجمالي اه الظاهر ان المراد من الحكم التصديق والاذعان كما يدل عليه تفسيره بالانكشاف او هو اما كيفية ادراكية كما هو المشهور او من اقسام الادراك كما هو اي المحققين فكونه اجماليا وتفصيليا ليس الا باعتبار اجمالية المتعلق وتفصيليته ومتعلقه عند المصنف اما الصور الواحدة المجملة المنحلة الى صور متعددة مفصلة المعبرة بالاتحاد او مجموع القضية الملحوظة باللحاظ الواحد المجمل كما سنشرحه مفصلا فالتصديق ليس الا اجماليا لكن لما كان قد يحصل الاجمال دفعة واحدة بدون ان يحصل الصور المتعددة ولا حظ لحاظات متعددة وقد يحصل بعد حصول الصور المتعددة ولاحظها بلحاظات مفصلة فيسمى التصديق المتعلق بالمعنى الاجمالي الحاصل بالطريق الاول اجماليا والمتعلق بهذا الاجمال الحاصل بالطريق الثاني تفصيليا لان نسبته الى التفصيل فافهم

سيتضح لك بعد التأمل

ابو البركات

ه المفصلة كما يقتضيها تقابل قوله واما المعنى الاجمالي ١٢ ه في كتاب الفرائد في علم البلاغة ١٢

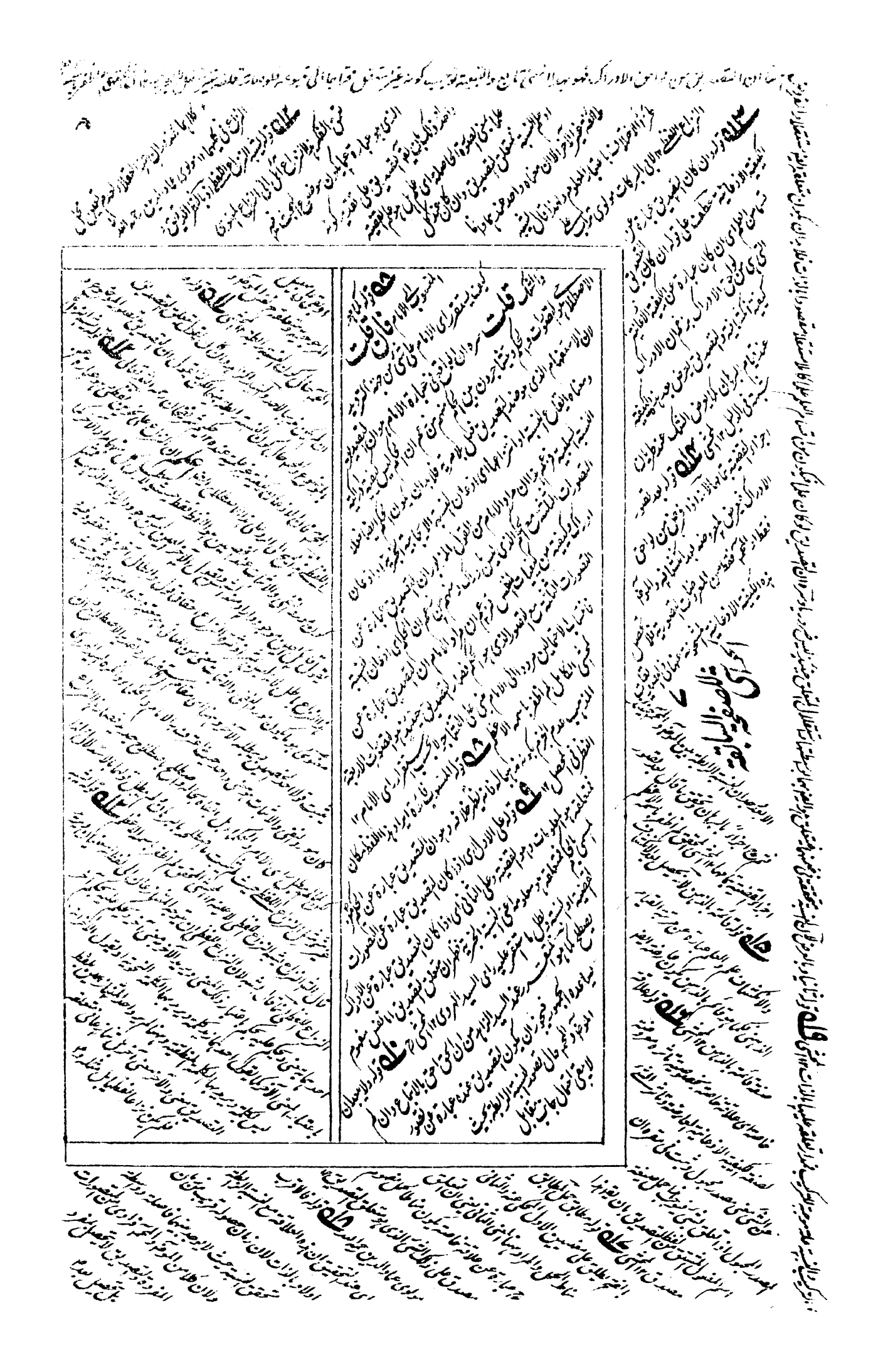
والنسبة انما تدخل في متعلق الحكم بالتبعية لانها من المعاني الحرفية آلية
اي بواسطة الغير لا بالذات فالتصديق يتعلق اولا وبالذات بالموضوع والمحمول
اي انما تكون متعلق الخ ١٢
لا تلاحظ بالاستقلال انما هي مرآة لملاحظة حال الطرفين
اي الموضوع والمحمول ١٢ ش

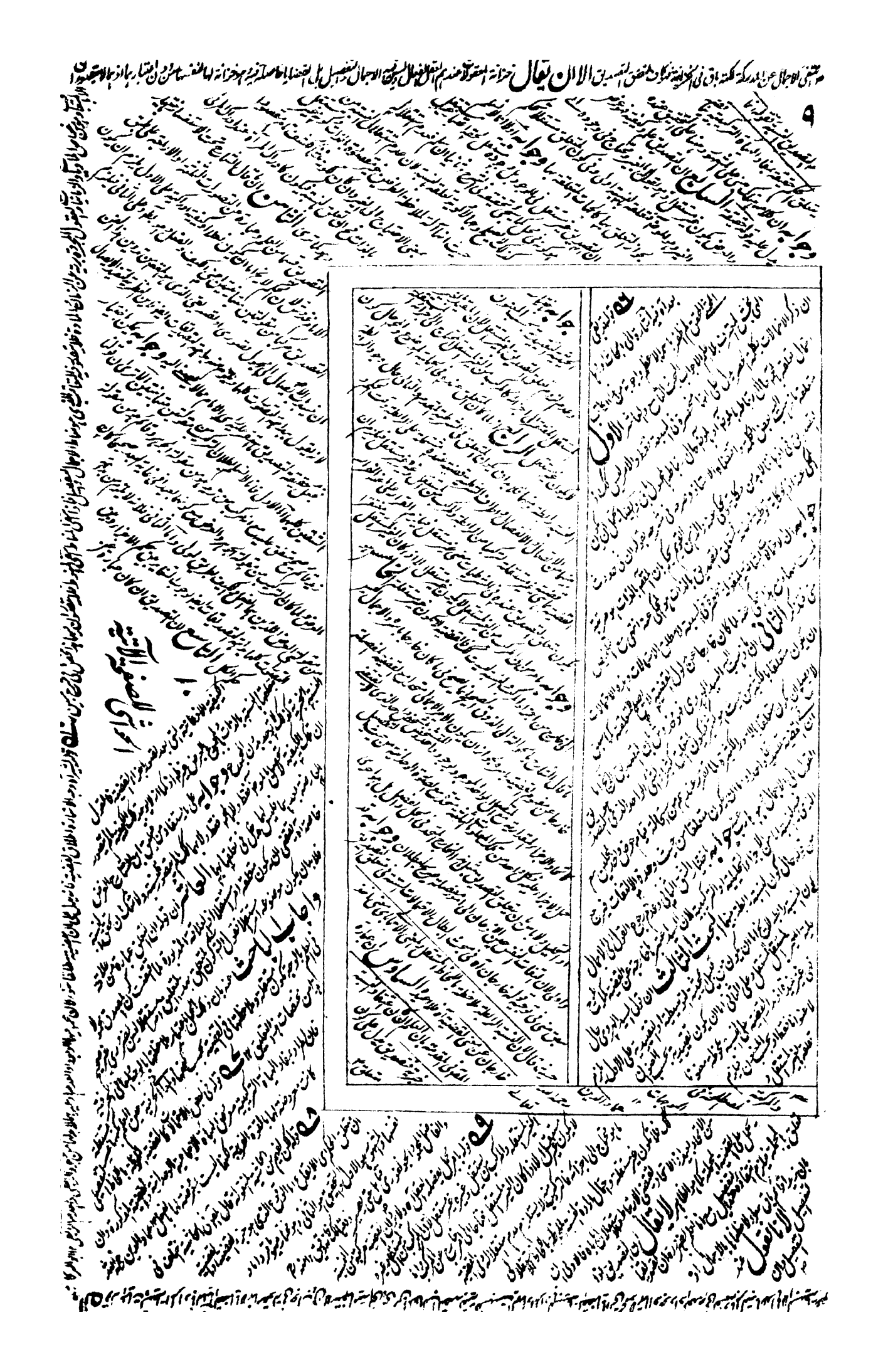
قوله والنسبة انما تدخل آه تفصيل المقام انه لا يخفى ان متعلق التصديق اما نفس مفهوم القضية
وعنها بالمركب من صورة الموضوع والمحمول الملحوظين باللحاظ الاستقلالي والنسبة الرابطة من
عطف تفسيري لمفهوم القضية ١٢
حيث هي رابطة اي ملحوظة بلحاظ غير استقلالي كما هو محتمل عبارة البعض او الموضوع والمحمول حال
كون النسبة رابطة بينهما كما هو مختار بعض الاذكياء ونسب هذا الاحتمال الى الشيخ ايضا واما النسبة من حيث
هي رابطة كما هو المشهور بين الجمهور واما النسبة بعد ان تلاحظ باللحاظ الاستقلالي وصيرورتها معنى اسميا وهذا
الاحتمال مما لم يعلم به قائله واما المعنى الاجمالي الذي يفصله العقل الى الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة
من حيث هي رابطة والاجمال يطلق على ثلاثة معان الاول كما في الحد والمحدود فيكون الموضوع
موضوعا ومقصودا والمرآة غير مقصودة ١٢ ش
والمحمول من الاجزاء العقلية بهذا المعنى الاجمالي والقول بالاجمال بهذا المعنى في هذا المقام مما
ينبغي ان لا يجتري عليه عاقل كيف واتحاد الوجود بين المقولات البتة من المستحيلات عندهم
ويفضي الى صحة الحمل بين النسبة وصورة الموضوع والمحمول ولا يخفى انه منتف بالضرورة
والثاني ان يلاحظ المفهومات المتعددة بلحاظ وحداني فيكون المعنى الاجمالي عبارة عن
صورة الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة من حيث ان هذه الثلاثة تلاحظ بلحاظ وحداني
والثالث بمعنى البساطة المنحلة الى امور متعددة فيكون هذا المعنى الاجمالي بسيطا بالفعل
عطف الكل على الاجزاء الحقيقية الى الاجزاء الحيثية ١٢ شريف خان
ليس فيه تركيب اصلا لا من الاجزاء الذهنية ولا من الخارجية منحلا الى صورة الموضوع والمحمول والنسبة
الرابطة من حيث هي لكن فارقت الاحتمالات سواء كانت صحيحة اولا الى سبعة والوجدان السليم

لشئ الواحد فصلا ان في مرتبة واحدة او جنسا يلزم ان يكون الشئ الواحد جنسان لكل ١٢ شريف خان

والفهم المستقيم يحكم بان ليس متعلق التصديق شيأ خارجا من معنى زيد قائم ومدلوله فاذ فعت
الاحتمالات الاربعة الاخيرة لان النسبة الرابطة ملاحظة باللحاظ المستقل والمعنى الاجمالي بما هو معنى اخذ
خارجا عن معنى القضية ومدلولها بالضرورة فانا لا نفهم من قضية زيد قائم عند سماعها الا الموضوع
والمحمول وثبوت المحمول للموضوع الذي هو معنى رابطي وبقي الاحتمالات الثلثة الاول فان كان
لا بد ان يكون متعلق التصديق معنى مستقلا كما هو المفهوم عن عبارة المصنف ويدعي الضرورة
فيه بعض الاذكياء ويقول ضرورة ان التصديق ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئي فيندفع
الاحتمال الثالث والاحتمال الاول ايضا لان المركب من المعنى الحرفي وغيره معنى حرفي
البتة وينحصر الحق في الاحتمال الثاني لكن ينبغي ان يستفسر عن حقيقة التصديق ومعنى تعلقه فان
كان التصديق قسما من العلم وعبارة عن الصورة الحاصلة فاما عبارة عن التصورات الثلثة
او الاربعة كما هو المنسوب الى الامام او عبارة عن الادراك المسمى بالحكم كما هو مذهب الحكماء
فالتعلق ليس الا عبارة عن المعلومية والمدركية فلا يخفى ان المتعلق على الاول مفهوم القضية
وعلى الثاني النسبة الرابطة من حيث هي كذلك لا يبعد ان يصطلح ويقال التصديق تصور
الموضوع والمحمول حال تصور الرابطة بينهما وان لم يكن مذهبا لاحد فالنزاع يسير النزاع اللفظي
وان كان التصديق عبارة عن الكيفية الاذعانية التي توجد بعد تصور اجزاء القضية تمامها
فلا شك انه صفة قائمة بالذهن فالتعلق عبارة عن علاقة خاصة هي مطابق حمل صيغة
اسم المفعول المشتق من لفظ التصديق فالاقرب ان هذه العلاقة مع النسبة الرابطة
اولا وبالذات ومع المجموع او الموضوع والمحمول ثانيا وبالعرض كيف وما لم تتصور النسبة

مولوي حبيب احمد



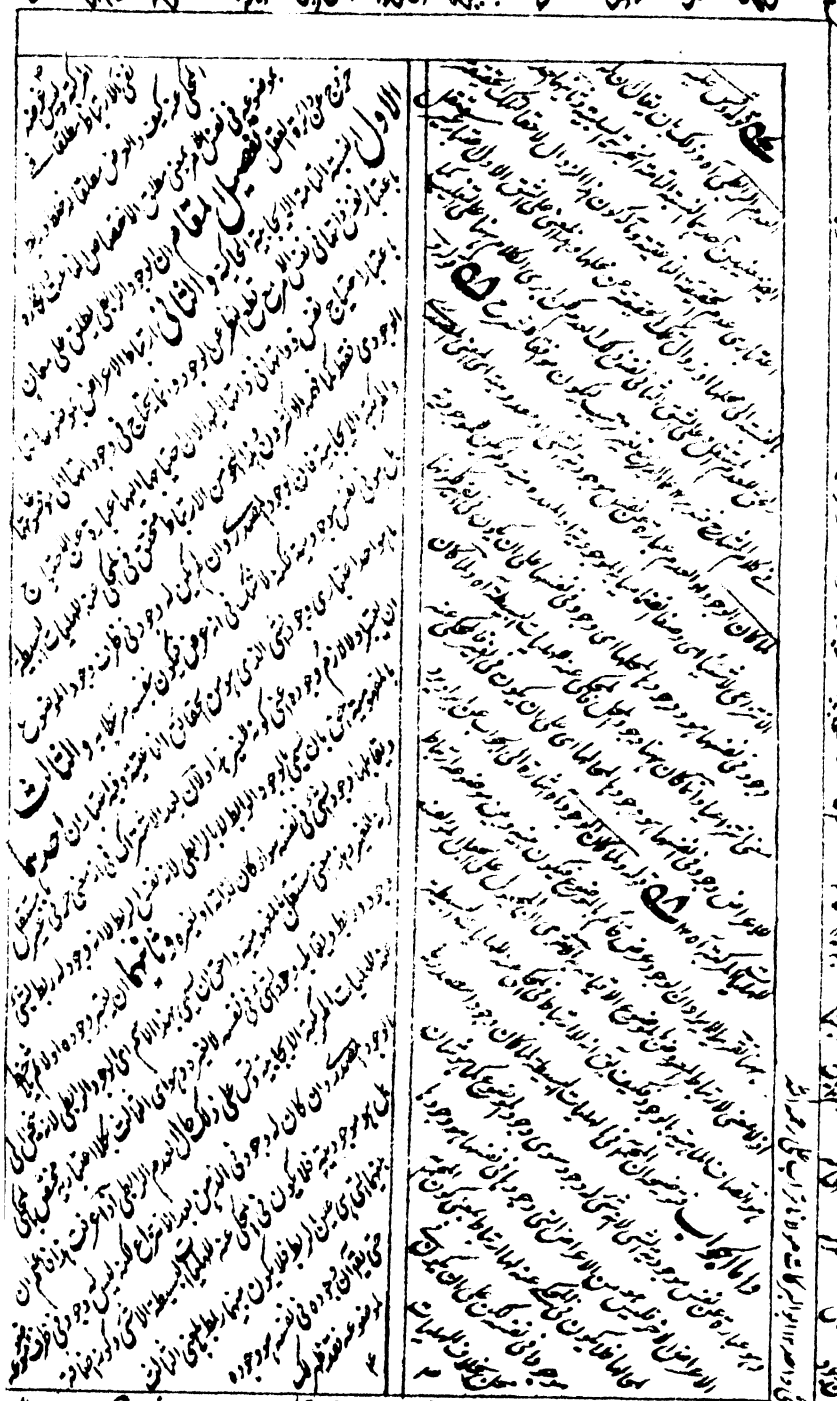


بل انما يتعلق الحكم حقيقة بمفاد الهيأة التركيبية وهو الاتحاد

مثلا فقد برهم القضية انما تتم بامور ثلثة ثالثها نسبة اخبارية حاكية

لا يمكن ان يوجد الكيفية الاذعانية وكون المتعلق بهذا التعلق امرا مستقلا ليس ضروريا ولا امر سهلا عليه فقد ظهر ان النزاع مما ينبغي ان لا يكون معركة لهوا لاراء فهذا ما ينبغي ان نفصل ونفهم هذا المقام وقد بقي بعد ضبابا في زوايا الكلام قوله بل انما يتعلق اه اعلم انه وان كان عبارة المصنف صحيحا حملها على الاحتمالات التي بيناها في متعلق التصديق سوى النسبة الرابطة من حيث هي رابطة ولو حملا بعيدا في بعض الاحتمالات لكن يفهم من الحاشية المنقولة عنه ان مختاره ما هو مختار بعض خير اللحقة بالمهرة بحر العلوم ميرا قرر اما ويمكن ان يحمل على ما هو محتمل في عبارة هذا البحر وعبارته في بعض المواضع من كتبه هكذا ثم مسلك شريعة الصناعة ان تعلق الاذعان بامر مجمل يفصله العقل الى الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما بالخلط وسلبه حتى يرجع الحكم على البياض مثلا بالعرض وسلك الجوهرية الى ان البياض عرض في الواقع انتهى ولا يخفى ان هذه العبارة ليس فيها الا الاحتمالات الثلثة في معنى الاجمال والاحتمال الاول في معنى الاجمال اي الاجمال الذي في الحد والمحدود لا يليق بحال عاقل ان يلتزم في معنى القضية بلا ضرورة داعية اليه فالاقرب هو الاجمال بالمعنيين الاخيرين قوله ثم القضية انما تتم اه يشير الى ان القضايا سواء كانت هليات بسيطة او مركبة سواسية في استتمامها على الوجود الرابطي لعدم الرابطي بمعنى النسبة في مرتبة الحكاية وانما التفاوت فيها في مرتبة المحكي عنه فالهليات البسيطة في درجة المحكي عنه ليست مشتملة على الوجود والعدم والرابطيين الهليات المركبة مشتملة عليها والتفصيلة ان الوجود الرابطي وجود لشيء ما بالاشتراك الصناعي

او الحقيقة والمجاز على معنيين احدهما النسبة الغير المستقلة الحاكية الايجابية والثاني ما هو
اعتباري وجود الشيء الذي هو من الحقائق الناعتية في نفسه وليس له الا تحقق الشيء في نفسه
لكن على ان يكون في محل وجود هذه الحقائق ملاحظا ومعتبرا بالارتباط بانه للغير وهذا اعني
على الشق الاول اعتبار غير مستقل تحقق الوجود المستقل بسبب خصوصية الحقيقة الناعتية التي هي
موضوع هذا الوجود وعلى الشق الثاني وجود مستقل لحقه بسبب خصوصية موضوعه اعتبار
غير مستقل بانه للغير كسائر النعوت والاضافات التي هي مفهومات في انفسها ثم لزمتها الاضافة
وهذا المعنى ربما يلاحظ ويعتبر به متعلق موضوعه ويعبر عنه بالاتصاف كما يقال الجسم وجد له البياض
ومتصف بالبياض وربما يلاحظ وينعت به موضوعه ويعبر عنه بالعروض كما يقال البياض موجود
للجسم وعارض له وقد يقال عليه العدم الرابطي وعدم شيء عن شيء ولما كان الوجود عبارة عن
نفس موجودية الشيء لا شيئية الموجودية ووجود الاعراض في انفسها هو وجودها لمحالها سوى العرض
الذي هو الوجود كما هو المشهور عندهم ومصرح في كلام الشيخ الرئيس وغيره من رؤساء
هذا الفن فالمحكي عنه للهليات البسيطة ليس الا نفس موجودية الموضوع او انتفائه في نفسه والمحكي عنه
للهليات المركبة وجود المحمول في نفسه او عدمه كذلك لكن على ان يكون في الغير فقد
ظهر الفرق بينهما في درجة المحكي عنه باشتمال احدهما على الوجود والعدم الرابطيين بالمعنى
الثاني دون الاخر وعليه مدار التسمية بالبساطة والتركيب ولما كان الرجوع الى
الوجدان الصحيح يحكم بانه لا ينعقد القضية ما لم يلاحظ ارتباط الموضوع للمحمول للاتحاد بينهما المعبر
بالنسبة الاخبارية الحاكية الصالحة للتكذيب والتصديق سواء حصل هذا الاتحاد في الذهن بعد ان لم تكن



بين بين التي اختر عها المتاخرون القائلون بتركيب اجزاء القضية وبدونها كما هو راى القدماء
القائلين بتثليثها وبعد حصول هذا الارتباط لا يتوقف انعقاد القضية اية قضية كانت على
رابط آخر بين الموضوع والمحمول ولا يحكم بالفرق بين طرفي الماليات البسيطة وطرفي الماليات
المركبة بان في الاولى ليسا متضمنين للربط وفي الثانية احدهما متضمن له كيف وعند
الحكاية بان الجسم ابيض لا يلاحظ الا نفس مفهوم الجسم والمفهوم الاشتقاقي للابيض كما لا
يلاحظ عند الحكاية بان الجسم موجود الا مفهوم الجسم والمفهوم الاشتقاقي للموجود ولا اشارة
الوجود اولا الى الجسم او الابيض ثم يحكم باتحادهما المتضمن لنسبة الوجود تارة لآخر ولا آخر
يلاحظ في احد طرفي الماليات المركبة المعنى الاجمالي المنحل الى نسبة الوجود الى هذا الطرف
كما لا يخفى على من له وجدان سليم فقد ظهر انه لا فرق في الماليات المركبة والبسيطة في درجة
الحكاية اصلا لان استعمال احدهما على النسبة الرابطة دون الاخرى كما يقول البعض
ان المحمول اذا كان الوجود او العدم في نفسه لا يحتاج الى الرابط ويستدل بان العجم
يقولون في ترجمة زيد موجود زيد هست ولا يذكرون الرابط ولا يقولون زيد هست و
يقولون في ترجمة زيد كاتب زيد نويسنده است ويذكرون الرابط ولا في ان احدهما تحتاج الى الرابطة
سوى النسبة الحكمية وهو الوجود او العدم دون الاخرى كما يقوله الفاضل المعاصر المحقق الدواني
ولا في ان احد طرفي الماليات المركبة متضمن للوجود الرابطي ومفهوم هذا الجسم يوجد على
صفة البياض او البياض يوجد للجسم كما قاله خير اللحقة بالمهرة وبينه ببعبارات مطنبة في
الافق المبين كما هو دابه ومحصله لا يرجع الى طائل وتبعه تلميذ صدر الشيرازي في بعض تصانيفه

عه لان انتقاد كل قضية سواء كان المحكوم فيها الوجود او العدم او شيء آخر موقوف على النسبة الرابطة وليس هذا الحكم مختصا بالماليات

ومن ههنا يستبين ان الظن الاذعان بسيط والادراك اجزاء القضية هناك البتة
والمتاخرون زعموا ان الشك متعلق بالنسبة التقييدية وهي مورد الحكم وسموها
النسبة بين بين واما الحكم بمعنى الوقوع واللاوقوع فلا يتعلق به الا التصديق

قوله ومن ههنا يستبين اه ذهب اوهام الناس الى ان الظن مركب من الراجح والمرجوح
واختار المصنف موافقا لما قال عضد الملة والدين في شرح مختصر الاصول ان الظن اذعان
بسيط وهو الراجح المتعلق بالنسبة الايجابية في القضية الموجبة والسلبية في القضية السالبة البتة بحيث
لو لاحظ الظان الطرف المقابل المتعلقة جوزه تجويزا ضعيفا وايده بانه لو كان مركبا لصارت احد
القضية في حالة الظن اربعة ووجه الملازمة انه بالضرورة يتعلق الظن بمدلول القضية الواحدة و
مفهومها ليس بمفهوم خارج عن مدلول القضية مدخل في تعلق الظن شرطا او شطرا والنسبة الواحدة
ليست متعلقة للراجحية والمرجوحية البتة فيتعلق الظن على تقدير تركبه بنسبتان فاما ان يكون
كل من النسبتين خارجا من مدلول القضية فمع لزوم تعلق الظن بالخارج عن مفهوم القضية يلزم
ان يكون القضية مركبة من جزئين وهو خلاف المتقرر عند الكل او يكون كل منهما داخلا و
هو المطلوب واما ان يكون احدهما داخلا والثاني خارجا فاما ان يكون الثاني موجودا
بان يكون جزء القضية اخرى او موجودا بالفراده على الاول يلزم ان يكون متعلق الظن
قضيتين وعلى الثاني يكون متعلقه معنى خارجا عن مفهوم القضية الواحدة هذا خلف ويعلم
ان البساطة ليست مختصة بالظن بل اليقين والوهم والانكار بل الشك ايضا كذلك

العجبني قولهم اما فهموا ان التردد لا يقوم حقيقة ما لم يتعلق بالوقوع فالمدرك في الصورتين واحد والتفاوت في الادراك بانه اذعاني او تردد فقول القدماء هو الحق وبهذا شك وهو ان المعلومات الثلثة التي هي جميع اجزاء القضية متحققة في صورة الشك مع انها غير متحققة على ما هو المشهور قيل في حله ان القضية بالنسبة الى تلك المعلومات كالعرض فلا يلزم تحققه كالكاتب بالنسبة الى الحيوان الناطق

قوله العجبني قولهم اه قال بعض الاذكياء من المتاخرين ان قولهم تربيع اجزاء القضية مبني على قولهم بتغاير متعلقي التصور والتصديق فانهم لما رأوا ان الشك لتصور لا تعلق الا بالنسبة فلا بد لتعلقه من نسبة في القضية وللتصديق من نسبة اخرى فيها والا لزم اتحاد متعلقي التصور والتصديق وهو خلف عندهم فكان مدعي المصنف الاعتراض على مبناهم الفاسد وحاصله اما فهموا ان المشكوك هو المذعن ولا يقوم التردد الا بان يتعلق بما يتعلق به الاذعان فليس للشك الذي هو من اقسام التصور متعلق سوى متعلق التصديق والتعرض للوقوع بناء على قولهم ان متعلق التصديق هو الوقوع فلا يرد عليهم ان يلتزموا ان متعلق التردد هو النسبة بين من حيث انها واقعة او ليست بواقعة ومتعلق التصديق هو نفس الوقوع واللاوقوع والفرق ظاهر فتامل قوله قلنا العرض اه اي بواسطة الغير اما واسطة في الثبوت بان يجعل الغير القضية كلا ومجموعا بالنسبة الى المعلومات الثلثة او واسطة في العروض بان يكون الكل حقيقة للغير ومنسوبا بالكلية الى القضية

قوله والتفاوت في الادراك بانه اذعاني او تردد فقول القدماء هو الحق وبهذا شك وهو ان المعلومات الثلثة التي هي جميع اجزاء القضية متحققة في صورة الشك مع انها غير متحققة على ما هو المشهور قيل في حله ان القضية بالنسبة الى تلك المعلومات كالعرض فلا يلزم تحققه كالكاتب بالنسبة الى الحيوان الناطق

يكون جزء الماهية

اقول فيجب ان يعتبر امر آخر بعد الوقوع وليس الا ادراكه وذلك خارج

قائله مرزا جان في الحاشية المذكورة ايضا وتبعه المولوي محمد علي النوتنوري

اجماعا واخذ الوقوع بشرط الايقاع تصحيح المجعولية الذاتي وهو محال

وهي هيئة تحصل للذات بالجعل البسيط

الى القضية بواسطة هذا الغير ويؤيده قوله كما كتب بالنسبة الى الحيوان الناطق تفصيله ان

اي بواسطة اتحاد بالمعنى هذا الغير

المعنى المركب الذي يقوم حقيقة من اشياء متعددة كل بالنسبة الى هذه الاشياء بالذات وهذه

الاشياء اجزاءه بالذات كالانسان المتقوم حقيقة من الحيوان والناطق والمعنى الذي يتحد مع هذا المعنى

المركب اتحادا بالعرض كالبعض بالنسبة الى هذه الاشياء المتعددة وهذه الاشياء اجزاءه بالعرض كمفهوم

الكاتب المتحد مع الانسان المركب من الحيوان والناطق بالقضية حقيقة عبارة عن مفهوم قولنا قول

يحتمل الصدق والكذب لا شك ان المعلومات الثلثة ليست اجزاء لهذا المفهوم بالذات بل هذا المفهوم

متحد مع العقد المنعقد في الذهن من هذه المعلومات وهو كل بالذات فلا يلزم تحقق هذا المفهوم بمجرد

تحقق المعلومات الثلثة كما لا يلزم تحقق الكاتب بمجرد تحقق الحيوان الناطق قوله اقول فيجب

آه حاصله على تقدير ارادة القائل بالكلية بالعرض الكلية بواسطة الغير وبواسطة في الثبوت انه يجب ان

يعتبر امر آخر وهو الواسطة ليس الا ادراك الوقوع فجعله القضية كلا اما بالدخول في اجزاء القضية وما كله

اي اذعانه

انه يوضع المعلومات الثلثة فيكون مجموع هذه المعلومات وادراك الوقوع قضية على قياس ما يقع

ان الفصل يحصل الجنس نوعا فهو باطل اجماعا لان القضية عبارة عن المعلوم لا المركب من العلم والمعلوم

واما بالشرطية وما كله انه وقت تحقق الادراك يصير مجموع نفس هذه المعلومات قضية فهو تجويز وتصحيح للمجعولية الذاتي

لانه على هذا التقدير ما زاد في القضية جزء سوى المعلومات الثلثة وليس حقيقتها الا هذه المعلومات فكونها قضية

ضروری لیس مرہونا بادبی الشروط وفیہ انہ لقائل ان یقول انا نختار الشق الثانی لا بان یحمل الادراک نفس ذوات المعلومات من حیث ہی ہی قضیۃ بل بمعنی ان عند تحققہ یصیر مجموع الموضوع والمحمول والوقوع معروضا للادراک الاذعانی قضیۃ علی قیاس ان یقال ان الحیاۃ العارضۃ لقطعات الخشب فی السریر جعلتہا سریرا فلا یزید اجزاء القضیۃ علی الثلثۃ ولا یلزم المحمولیۃ الذاتیۃ بل غایۃ ما فی الباب ان یکون جزء القضیۃ الوقوع واللاوقوع معروضا للاذعان ولعل القائل یلتزمہ الا ان یقال ان ہذا ایضا خلاف الاجماع وعلی تقدیر ارادۃ القائل الکلیۃ بالعرض الکلیۃ بواسطۃ الغیر واسطۃ فی العروض یکون حاصلہ ان مبنی خیال القائل التفرقۃ بین الکل بالذات والکل بالعرض فی ان عند تحقق الاجزاء یلزم تحقق الکل بالذات لا تحقق الکل بالعرض وہو لیس بصحیح لان الکل بالعرض یقال لما ہو متحد مع الکل بالذات ولو بالعرض اتحادا لا زمالان مآلہ الکلیۃ بمشابہۃ الکل بالذات فی ان عند تحقق اجزائہ العرضیۃ یکون متحققا فکان حقیقۃ متقومۃ من ہذہ الاجزاء والکاتب بالفعل لیس کلا بالنسبۃ الی الحیوان الناطق بل الکل بالعرض ہو الکاتب بالقوۃ فنشأ عدم تحقق الکل بالعرض الذی ہو القضیۃ فی ہذا المقام اما عدم تحقق جزء من اجزائہ العرضیۃ لیس الا ادراک الوقوع فہو خلاف الاجماع واما عدم تحقق شرط من شروطہ فیلزم القول بانفکاک الکل بالعرض من جمیع اجزائہ العرضیۃ فہو تجویز لانفکاک الکل بالذات من اجزائہ الذاتیۃ لما عرفت من اللزوم بین الکل بالذات والکل بالعرض وہو تصحیح للمحمولیۃ الذاتیۃ فتأمل فان قلت انا لا نقول ان القضیۃ ملتبسۃ الی نفس ہذہ المعلومات کلا بالعرض بل بنسبۃ الیہا معروضۃ للاذعان قلت لا نخلی ان ہذا عین ما جعلہ القائل

والافادة مقدم على الايقاع والقضية ليست منتظرة التحصيل بعدها فاعتبا

ای افادة معنی القضیة احتمال الصدق والکذب ۱۲ ش

بان توقف تحصیلها ۱۲ شمس

تعلق الايقاع بالوقوع مما لا دخل له في تحصيل هذه الحقيقة فالحق ان قولنا

زيد قائم قضية على كل تقدير فانه يفيد معنى محتملا للصدق والكذب ففي

الشك انما التردد في مطابقة الحكاية لا في اصل الحكاية واحتمالها لهما نعم

القضايا المعتبرة في العلوم هي التي تعلق بها الاذعان اذ لا كمال في

تحصيل الشك هذا وان كان مما لم يقرع سمعك لكنه هو التحقيق

ای هذا التحقیق

لان مدار قوله على صحة انفكاك الكل بالعرض من جميع اجزائه العرضية ومدار هذا القول على ان

الاجزاء العرضية هي المعلومات معروضة للاذعان وهي لا تنفك عن القضية التي هي الكل

بالعرض بل هو جواب آخر للشك مآله توجيه ما هو المشهور ان القضية عبارة عن المعلومات الثلثة

بان ليس المراد ان القضية هي المعلومات انفسها بل هذه من حيث العروض للاذعان فلا

يلزم تحققها عند تحقق هذه المعلومات وكاب في دفعه ما حققه بعد بقوله والافادة آه قوله

هذا وان كان مما لم يقرع آه هذا عجيب جدا لكيف والعلامة التفتازاني في المطول وغيره من ائمة

هذا الفن مصرحون بما حققه المحقق الحق ما افاده بعض الاذكياء في حواشيه على الرسالة القطبية و

هو انه ان فسرت القضية بقول يحتمل الصدق والكذب فلا شك ان مرادها النسبة الحاكية كما صرح

المحقق فالمشكوك قضية كالمذعن وان فسرت بما يقال لقائله انه صادق او كاذب فالمشكوك ليس بقضية

بقوله لا في اصل الحكاية واحتماله لهما ۱۲

ثم اذا كانت الاجزاء ثلثة فحقها ان يدل عليها بثلث عبارات فالدال على
النسبة رابطة ولغة العرب ربما حذفت الرابطة اكتفاءً بعلامات اعرابية دالة عليها دلالة
الثزامية فتسمى القضية ثنائية وربما ذكرت فتسمى ثلاثية والمذكور ان كان اداة كلكنه
ربما كان في قالب الاسم كهو ويسمى الرابطة غير زمانية واستتن في اليونانية وهست
في الفارسية منها وربما كان في قالب الكلمة كان ويسمى زمانية

اذ لا يقال للقائل الشاك انه صادق او كاذب في العرف فتدبر قوله ربما كان في قالب
الاسم اعلم انه لا شبهة في ان لفظة هو في زيد هو كاتب ولفظة كان في زيد كان كاتبا ليس لهما
الا ان يدا هو متى لم يذكر بعد ما دام يذكر لفظة هو او كان الا ترى ان زيدا هو وزيد كان بدون
ذكر المحمول لا يفيدان معنى محصلا كما ان سرت من بدون ذكر المتعلق لا يفيد ولا فرق بينهما الا ان
هو لا يدل على الزمان وكان يدل عليه ولا شبهة ايضا في ان هو في جاء زيد هو راكب دال
على المرجع البتة فاما ان يقال بالاشتراك اللفظي كما ان لفظة كان مشترك لفظي بين معنيي
كان التامة والناقصة والية ذهب اكثر المحققين فلما رأى المنطقيون ان لفظة هو في بعض
المواضع وهو المواضع المخصوصة بالفصل تدل على الرابطة حكموا بان الرابطة في لغة العرب
ضمائر واكثروا اختصاص الفصل بالمواضع المخصوصة واما ان يقال ان الضمائر في لغة العرب

والقضية ان حكم فيها بثبوت شئ لشئ او نفيه عنه فحملية والا فشرطية ويسمى المحكوم
عليه موضوعا ومقدما والمحكوم به محمولا وتاليا واعلم ان مذهب المنطقيين ان الحكم في
الشرطية بين المقدم والتالي ومذهب اهل العربية انه في الجزاء والشرط
قيد للمسند فيه بمنزلة الحال والظرف كذا في المفتاح قال السيد قدس سره الاول هو الحق
حالها كحال الكلمات التامة الا ان الكلمات التامة تدل على المنسوب وايضا تدل على المنسوب اليه
والمنطقيون لدلالتها على الرابطة ولو دلالة تضمنية اطلقوا عليها الرابطة فان الرابطة عندهم لفظ
دال على النسبة بانية دلالة كانت ولم يطلقوا الرابطة على الحركات الاعرابية الدالة عليها
دلالة التزامية ولا على الهيأة التركيبية الدالة عليها بالوضع النوعي المعتبر في المشتقات
لانها ليست بالفاظ لكن تشكل بالكلمات التامة فانهم لا يطلقون الرابطة عليها مع انها الفاظ
دالة على النسبة ولو دلالة تضمنية الا ان يقال ان الرابطة عندهم لفظ دال على النسبة المعتبرة وهي
ما يكون جزء القضية التي تكون جزء القياس والنتيجة ولا يخفى ان الحكم المعتبر في الكلمات التامة
مغاير للحكم المعتبر في الجملة الاسمية لا يمكن ان يجعل جزء القياس الا بالتاويل الى الحكم المعتبر في الجملة الاسمية
فتدبر قوله واعلم ان مذهب المنطقيين الخ قال السيد المستند قدس سره في حواشي شرح التلخيص الخلاف
بين الميزانيين واهل العربية كيف وقد صرح النحويون بان كلام المجازاة تدل على نسبة الاول الى
الثاني وفيه اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء فتفهم القضية الشرطية الحكم بين المقدم والتالي

للقطع بصدق الشرطية مع كذب التالي في الواقع كقولنا ان كان زيد حمارا
كان ناهقا ولو كان الخبر هو التالي لم تتصور صدقها مع كذبه ضرورة استلزام انتفاء
المطلق انتفاء المقيد قال العلامة الدواني كذب التالي في جميع الاوقات الواقعية

بالاتفاق وامثال هذه قولهم ان جاءك زيد فاكرمه وان دخلت الدار فانت طالق مؤول بان
معناه ان جاءك زيد فيستحق الاكرام وغيره من التاويلات نعم كلام السكاكي يدل على ان الحكم
في الجزاء والشرط قيد للمسند فيه وهو كلام ظاهري مؤول وقد يقال ان قول اهل العربية
بالتقصير في الشرطيات التي توليها انشاآت والمنطقيون لم يجاروهم فيها فعلى هذا ايضا
لا نزاع لان في تلك الشرطيات الاتفاق على ان الحكم في الجزاء دون غيرها الاتفاق على ان الحكم
في الشرط والجزاء والحق ان الشرطيات التي توليها انشاآت ليست قضايا لان المقصود فيها
هي الحكاية بل هي جمل انشائية على صورة الاخبار والتاويل بعيد اذ الظاهر المتبادر في ان دخلت
الدار فانت طالق ايقاع الطلاق وفي ان جاءك زيد فاكرمه طلب الاكرام لا الاخبار باستحقاق
المراة للطلاق او زيد بالاكرام عند وجود الشرط فلا تتصور في هذه الشرطيات القول بان الحكم فيها
بين العدم والتالي او في التالي فهذه الشرطيات ينبغي ان تكون جملا انشائية بالاتفاق واما
غيرها مما يقصد فيها الاخبار فمحل النزاع والله اعلم بحقيقة الحال قوله للقطع بصدق الشرطية اه
وقريب منه ان يقال انما تقطع بصدق الشرطية مع كذب المقدم ولو كان الخبر هو التالي لم تتصور صدقها
مع كذبه ضرورة استلزام انتفاء المقيد وير عليه ما اورده المحقق الدواني بادنى تغيير كما لا يخفى

لا يلزم منه كذبه في الاوقات التقديرية فالنا هيئة في جميع اوقات قدر فيها

حمارية زيد ثابتة له وان كانت بحسب الاوقات الواقعية مسلوبة عنه الا ترى ان زيدا

قائم في ظني لم يكذب بانتفاء القيام في الواقع وماذكر من الاستلزام فمسلم

لكن لانسلم ان المطلق ههنا منتف فانه الماخوذ على وجه عام مما في نفس الامر عامة

مايقال ان العبارة غير موضوعة لتاديه ذلك المعنى مطابقة ولا ضمنية

قوله قال العلامة الدواني آه اعترض عليه بعض الاذكياء من المتاخرين ان مفاد القضية الحملية

سواء كانت مطلقة او مقيدة بظرف او حال هو ثبوت الشيء للشيء في نفس الامر لا مطلق الثبوت والا لم

يمكن كاذبة على تقدير سلب الثبوت فيها ضرورة ان سلب الثبوت المقيد لا يستلزم سلب الثبوت المطلق

فلو فرضنا عدم تحقق الثبوت في نفس الامر لم يلزم عدم تحققه مع القيد اذ عدم الاعم لا يستلزم انتفاء الاخص المقيد

مثلا قولنا النهار موجود وقت طلوع الشمس يدل على وجود النهار في نفس الامر وقت طلوع الشمس فلو

لم يتحقق وجود النهار في نفس الامر لم يتحقق مع القيد ايضا نعم القضية المقيدة بما هو حكاية عن نفس

الامر نحو زيد قائم في ظني لكونها حكاية عما هو حكاية عنها تدل على ثبوت الشيء للشيء في نفس الامر بحسب

الحكاية عنها فلا يلزم من انتفاء الثبوت في الواقع انتفاؤه بحسب الحكاية لكن لا يخفى ان هذا القيد

لا يصلح ان يصير مقدم الشرطية فانا قال ان انتفاء ثبوت التالي بحسب نفس الامر لا يستلزم انتفاء

ثبوته على التقدير فهو اذا كانت القضية شرطية وماذكره من النظير خارج عن المبحث انتهى كلامه

وانت تعلم ان كلام هذا البعض وان كان فى غاية الدقة والمتانة لكن لا يستبعد ان يقال
ان مفاد القضية الحملية هو الحكاية والمحكى عنه لا يلزم ان يكون امرا موجودا ثابتا فى نفس الامر كيف وفى
القضايا الحملية الحقيقية ليست الحكاية عن الامر المتحقق فى الواقع ضرورة ان فى كل عشقا طائر ليس
الطيران ثابتا فى نفس الامر للعشقا بل الحكاية فيها عن عالم التقدير وبالجملة المحكى عنه يختلف باختلاف
المحمول وقيوده ففى كل قضية محكى عنه على حدة لكن المتعارف والمعتبر اذا لم يقيد القضية بقيد الثبوت
فى نفس الامر الموجود المتحقق ولهذا الحكم يكذبها عند انتفاء هذا الثبوت ويؤيد ما قلنا من اختلاف
المحكى عنه بسبب اختلاف القيود ما اعترف به هذا البعض من ان فى القضايا المقيدة بغير الظن
والاعتقاد حكاية عن نفس الامر وفى المقيدة بالظن حكاية عن الحكاية عن نفس الامر ومآله ان
المقيدة الاولى حكاية عن ثبوت المحمول للموضوع ثبوتا اصليا يترتب عليه الآثار وفى الثانية
حكاية عن ثبوت ظلى لا يترتب عليه الآثار مثله مثل تصورنا الفرس بصورة منقوشة على الجدار مثلا
فقد علم ان المحكى عنه فى القضية يختلف باختلاف قيوده فلو كان الحكاية عن ثبوت واقعى متحقق يلزم
تصديق القضية ثبوت المحمول ثبوتا متحققا فى نفس الامر وان كان الحكاية عن ثبوت مقدر فلا بد من
الثبوت فى عالم التقدير فقد ظهر ان مدلول القضية مجردا عن المواد مطلق الثبوت والحكاية والمراد من
الامر فى قولهم مدلول القضية الثبوت فى نفس الامر المحكى عنه لا الامر الموجود المتحقق الثابت فاذا قيل
زيد انسان يحتمل الحكاية عن عالم نفس الامر المتحقق كما هو المتعارف فالقضية كاذبة البتة لانه ليس الحكاية
مطابقة لما هو حكاية عنه ويحتمل الحكاية عن عالم التقدير فصادقة لمطابقة المحكى عنه كما ان زيد
قائم لو كان حكاية عن الثبوت الاصلى او عن الثبوت فى نفس مرتبة ذات الموضوع المعتبر

وبمثل ذلك يحل شبهة معدوم النظير اقول انهم ومنهم المحقق الدواني
جوزوا استلزام شئ النقيضة للنقيضين بناء على جواز استلزام محال محالا

في حمل الذاتيات يكون كاذبا وان كان حكاية عن الثبوت الظلي الذي في الظن والاعتقاد او
حكاية عن نفس الموضوع مع حيثية زائدة المعتبرة في حمل العوارض يكون صادقا فتامل لعله يحتاج الى
لطف القريحة ان قلت فرق بين صدق القضية وتحققها كما صرح به كثير من المحققين ومنهم
العلامة الدواني نقول نزيد قائم في الغد صادق اليوم لان صدق المطلقة العامة دائم وليس بمتحقق
اليوم فان في تحقق القضية المقيدة لابد من تحقق المحكي عنه هذه القضية وهو ليس بمتحقق اليوم ضرورة
فلعل مراد السيد قدس سره انا نقطع بتحقق ان كان زيد حمارا كان ناهقا ولابد لتحقق المقيد
من تحقق المطلق والقيد كلاهما منتف قلت على هذا منع القطع بالتحقق وانما القطع في امثال ان
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود قوله وبمثل ذلك يحل آه قال بعض الاذكياء بل لا مطلق ههنا
فان بين العدم في نفسه وبين العدم الرابطي شتركا بمجرد اللفظ كما في الكون في نفسه والكون الرابطي و
استدل عليه في اكثر تصانيفه ان ثبت فلترجع اليه والاولى في حل هذه الشبهة ان يستفسر يقال ان اراد
بعدم النظير سلب النظير عن زيد سلبا ايطيا فالحل ما قال هذا البعض وان اراد العدم في نفسه المستقل المفهومية
المتعلق بنظير زيد فالحل ما قال المحقق الدواني وان اراد بعدم المتعلق للنظير من حيث ان النظير من متعلقات
زيد على قياس الصفة بحال المتعلق فالحل ان الصفة بحال المتعلق ليس بصفة حقيقية بل هي ترجع الى صفة
اخرى كما ان ضاربية العلام صفة الغلام حقيقة وتحصيل منه صفة للمالك هو كونه بحيث يضرب غلامه

وتشبثوا بذلك في مواضع عديدة منها في جواب المغالطة العامة الورود المشهورة

من ان المدعى ثابت والا فنقيضه ثابت وكلما كان نقيضه ثابتا كان شئ من

الاشياء ثابتا فكلما لم يكن المدعى ثابتا كان شئ من الاشياء ثابتا وينعكس بعكس

النقيض الى قولنا كلما لم يكن شئ من الاشياء ثابتا كان المدعى ثابتا هف وبعد

تمهيد ذلك نقول لو كان الشرط قيد المسند في الجزاء لزم اجتماع النقيضين في ما اذا

كان المقدم ملزوما للهما فان قولنا زيد قائم في وقت عدم ثبوت شئ

من الاشياء ينافض قولنا زيد ليس بقائم في ذلك الوقت

عدم النظير صفة للنظير حقيقة وكونه بحيث يعدم نظيره صفة اخرى مغايرة للعدم في نفسه لزيد

ليس بينهما اشتراك بحسب اللفظ ولا بحسب المعنى قوله منها في جواب المغالطة آه حاصل الجواب

انا لا نسلم كذب عكس النقيض وهو قولنا كلما لم يكن شئ من الاشياء ثابتا كان المدعى ثابتا لان

المقدم فيه محال وهو عدم ثبوت شئ من الاشياء ضرورة ان من الاشياء الواجب تعالى

وعدمه محال لذاته فيستلزم ثبوت المدعى الذي هو شئ من الاشياء فان المحال جاز ان يستلزم

نقيضه لا يذهب عليك ان استلزام المحال الشئ وان كان امرا بديهيا لكن كما قد يجزم العقل فيه بواسطة

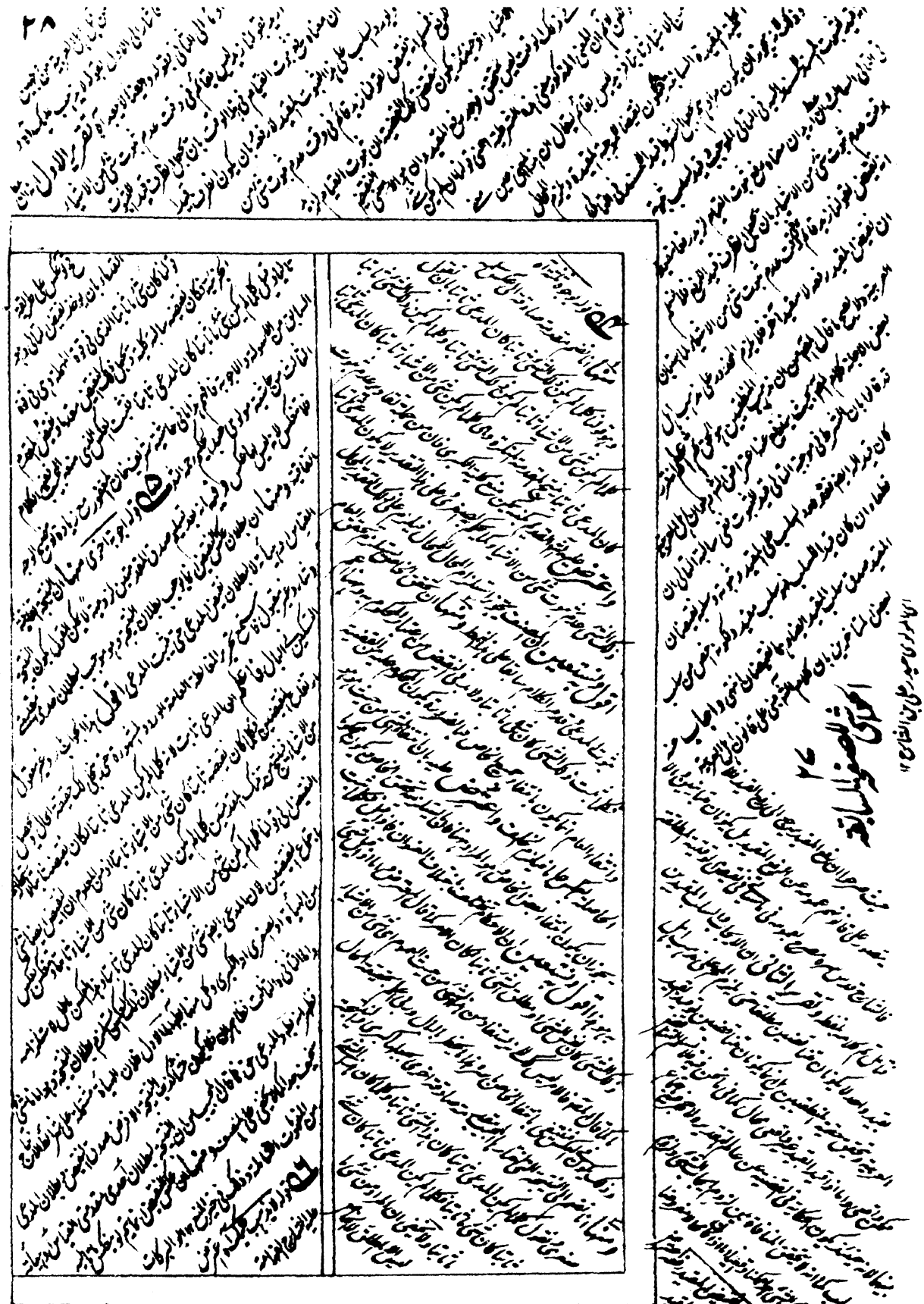
مقدمة اخرى كما شيأتي من المصنف كقولنا كلما لم يوجد الواجب تعالى لم يوجد العقل الاول يجزم العقل فيه

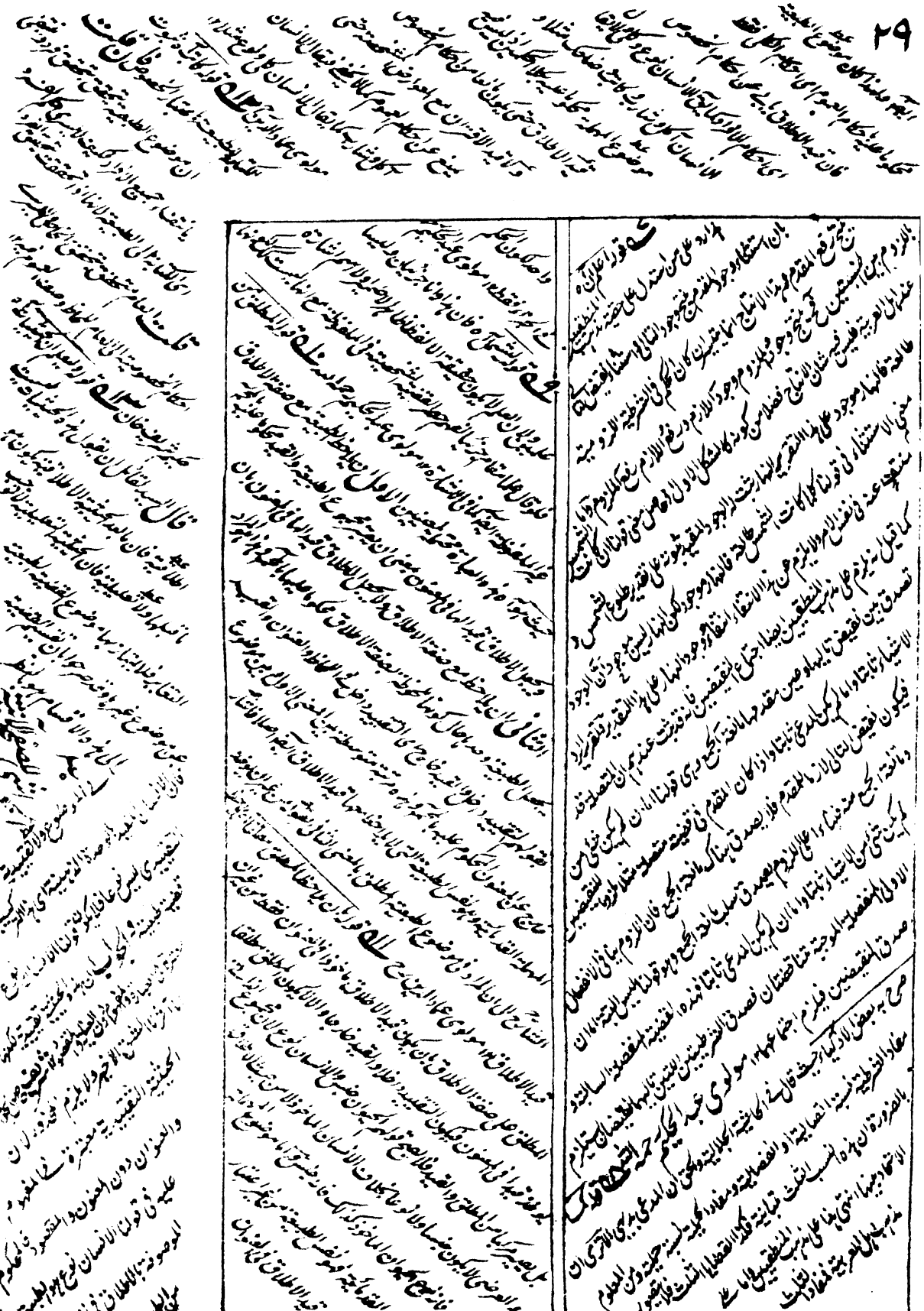
بواسطة الجزم في كلما وجد العقل الاول وجد الواجب تعالى كذا قد يجزم الذهن بعد الاستلزام بواسطة
قضية اخرى فانا نجزم في القضية القائلة كلما ثبت المدعى ثبت شيء من الاشياء وبعكس بعكس النقيض
على طريقة القدماء الى قولنا كلما لم يثبت شيء من الاشياء لم يثبت المدعى وعلى طريقة المتاخرين
ليس البتة اذا لم يثبت شيء من الاشياء يثبت المدعى فيجب ان يجزم العقل في هذا العكس و
منع الجزم في هذا العكس لا يجوز العقل صدق قولنا كلما لم يكن شيء من الاشياء ثابتا كان المدعى ثابتا
كما لا يخفى ويمكن ان يجاب عن المغالطة بالقدح في الصغرى وهي قولنا كلما لم يكن المدعى
ثابتا كان نقيضه ثابتا بان الكلية ليست بصادقة فان من انتفاء ثبوت المدعى
شيء من الاشياء وعلى هذا التقدير كيف يكون نقيضه ثابتا وان سلم الجزئية المطلقة
للجزئية فصدقها مسلم لكن لا ينفع لان النتيجة حينئذ جزئية اذ صغراه حينئذ لا تعكس
فان قلت حينئذ منسد باب قياس خلف لان مراده على المقدمة القائلة لو لم يكن المدعى ثابتا
فكان نقيضه ثابتا واتم مصدقها كلية قلت لا فانه يبقى فيه كلية الاستثناء كما مر
قيل يمكن الجواب عن اصل الاعضال بمنع الملازمة بين ثبوت النقيض وصدقه بان يكون
من الاشياء ما ان نقيض الشيء رفعه وسلبه سلبا محضا وهو ليس بشيء كذلك ليس شيء من الاشياء
اصلا اذ هو شيء لا يعبر عنه بارفع منه تعلم ان هذا جواب بتسليم
عرق التعليط فانه يمكن ان يحرر المغالطة بان المدعى صادق لانه كلما لم يكن المدعى صادقا كان
نقيضه صادقا وكلما كان نقيضه صادقا كان قضيته ما اعم من ان تكون ايجابية او سلبية صادقة
فينتج انه كلما لم يكن المدعى صادقا كان قضيته ما صادقة وبعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يكن

وأما اذا كان الحكم في الشرطية بالاتصال بين نسبتين فلا يلزم
ذلك فان نقيض الاتصال رفعه لا وجود اتصال آخر اي اتصال كان

نقيضه ما صادقة كان المدعى صادقا بذا خلف لان المدعى اعم قضية ما اما ايجابية او سلبية
واجاب صاحب الآداب الباقية بان الشيء في الاصل العكس مختلف بالخصوص والعموم
ورده المصنف بوجوه ثلثة مذكورة في رسالة مفردة له في هذه المغالطة من اراد الاطلاع فليرجع
اليها وهذه المغالطة اجوبته اخرى في الكلام فيها يفضي الى التطويل فافهم قوله واما اذا كان آه
لا يذهب عليك انه يمكن ان يقال من قبل اهل العربية على قياس ما قاله المصنف ان نقيض المقيد رفعه
لا الرفع المقيد فقولنا زيد ليس بقائم في وقت عدم ثبوت شيء من الاشياء ان كان معناه سلب ثبوت
القيام لزيد في هذا الوقت بان يجعل الظرف قيدا للثبوت ويورد السلب على هذا الثبوت المقيد فمسلم
انه نقيض للقضية القائلة زيد قائم في وقت عدم ثبوت شيء من الاشياء لكن لا نسلم انه معنى قولنا
ان لم يكن شيء من الاشياء ثابتا فزيد ليس بقائم لجواز ان يكون مرادهم من قولهم والشرط قيد
للمسند في التالي انه قيد للثبوت المسند اليه في التالي الموجب وقيد السلب ثبوته في التالي
السالبة ان كان معناه سلب ثبوت القيام لزيد سابقا مقيدا بوقت عدم ثبوت شيء من الاشياء
فلا نسلم ان نقيض لقولنا زيد قائم في وقت عدم ثبوت شيء من الاشياء لان نقيض المقيد رفعه لا
مقيدا آخر كما ان نقيض الاتصال رفعه لا اتصال آخر وايضا لا يعدان يقال ان الايجاب
بسلب المقيدين بقيد واحد انما يكونان متناقضين لو قيد القيد ممكن وقعي اما اذا كانا مقيدين بقيدين غير واقعي

ثم ان الاشياء ثابتا كان المدعى ثابتا ولا محذور فيه ١٢ منه لان مقتضى القضية ح يكون ان ثبوت القيام لزيد في وقت عدم ثبوت





حمد الله

فصل الموضوع ان كان جزئيا فالقضية شخصية ومخصوصة وان كان كليا فان حكم عليه بلا زيادة شرط فمهملة عند القدماء وان حكم عليه بشرط الوحدة الذهنية فطبيعية

فمذهب المنطقيين هو الحق

قال قدس سره في حاشية تهذيب المنطق

نستدل على هذا المذهب المنطقيين بان المتبادر من الكلي والجزئي هو ما ذكرنا ولا شك ان هذا المعنى موجود في كل قضية ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا يتم الا بعد ان يثبت ان المتبادر هو المعتبر في العلوم وهو محل النزاع

قال الشارح فيروز

قوله فان قلت قد عرفت في ما سبق ان القيد المحال يدل على ان الحكاية فيه عن عالم التقدير وفي عالم التقدير يمكن اجتماع النبوت والسلب كما ان لزوم الايجاب الشيء للزوم السلب لذلك الشيء اذا كان ولذلك الشيء امر ممكنا دائما اذا كان ذلك الشيء محالا فلا منافاة

قوله فمذهب المنطقيين هو الحق اعلم ان حقيقة مذهب المنطقيين مبني على الاحتياج الى تنبيه فضلا عن الاستدلال كما صرح به بعض الاذكياء في تصانيفه

قوله ان كان جزئيا اه لم يقل علما لشموله امثال هذا العالم وانا قائم

قوله ان حكم عليه بشرط الوحدة الذهنية اه اقول الفرق بين موضوع الطبيعية وموضوع المهملة ان موضوع المهملة هو المطلق من حيث هو مطلق بان يلاحظ المطلق مطلقا من غير ان يؤخذ الاطلاق قيدا والا لا يكون المطلق مطلقا وموضوع المهملة هو المطلق بان يلاحظ نفسه من حيث هو هو من غير اعتبار امر زائد حتى الاطلاق فموضوع الطبيعية يجري فيه احكام العموم فقط كالكلية والجنسية ونحوها فلا يصح فيه الانسان كاتب ويصح الانسان نوع وموضوع المهملة يجري فيه احكام العموم والخصوص جميعا فيصح الانسان نوع والانسان كاتب

واعلم ان الحيثيات المختلفة الواقعة في عبارات القوم في بيان موضوع الطبيعة من حيث هو مطلق والمجرد من حيث هو مجرد والوحد الذهني من حيث هو وحد ذهني كلها حيثيات تقييدية معتبرة في العبارة والمفهوم دون العناية والمقصد وكلها عبارات والمقصد منها واحد وهو الماهية نفسها المعروضة

وان حكم فيها على افراده فان بين فيها كمية افراده فمحصورة ومسورة

بوصف العموم وهو الموجود في الذهن اي في لحاظ الذهن الذي هو ظرف الغلط والتعرية والقضايا

المنعقدة منه ليست الا ذهنية قال في الحاشية ولا يبعد ان يتوقع من المتوقد المستيقظ ان يقترح

من هذا المقام ان لام التعريف ليست على وجوه اربعة فقط كما هو المشهور بل على اخماسة لام

العهد الخارجي كما في القضية الشخصية ولام الجنس كما في المهملة القدمائية ولام الطبيعة كما في القضية

الطبيعية كقولك الانسان نوع ولام الاستغراق ولام العهد الذهني انتهى لا يبعد ان يتوقع من

المتفحص لكلام القوم ان يقطعن ان لام الطبيعة التي اختر عناها اتم واخلة في لام الجنس عندهم لان

محصل كلامهم في مبحث لام التعريف ان مدلول اللام عمدته المدخول وحلوميته فقد يعلم بالقرائن

ان الحكم ليس متعلقا بنفس طبيعة المدخول عليها من غير انطباقها على الافراد بل هو متعلق بها من حيث

انطباقها على الافراد كلا او بعضا معينا وهو لام الاستغراق او غير معين وهو

العهد الذهني وقد يعلم ان الحكم متعلق بنفس الطبيعة لا من حيث الانطباق على الافراد وهو لام الجنس

ولا يخفى انه لا يأبى ان يعتبر في مدخول لام الجنس حيثية زائدة سوى الانطباق على الافراد

وان يوجب ان يكون الحكم متعلقا بنفس الطبيعة المرسلة التي هي موضوع للقضية المهملة القدمائية بل هو

يحتمل الوجهين كما لا يخفى قوله وان حكم فيها على افراده لعل المراد بالحكم على الافراد الحكم على

الطبيعة من حيث انطباقها على الافراد لان المحقق عنده كما سيأتي ان الحكم في المحصورة على نفس الحقيقة

لا على الافراد والجمع بين تقسيم القضية عند القدماء وبين تقسيمها عند المتأخرين لا يرد

وما به البيان سورا وقد ذكر السور في جانب المحمول فتسمى القضية منحرفة

وان لم تتبين فمهملة عند المتأخرين ومن ثم قالوا انها تلازم الجزئية

مايرد على كل منهما من عدم انحصار التقسيم فانه يبقى على تقسيم القدماء مهملة المتأخرين خارجة عن التقسيم وعلى تقسيم المتأخرين يختل الحصر لخروج مهملة القدماء وان كان يمكن العذر للقدماء بان القضايا تختلف وتمتنع بحسب اختلاف المصداق ومصداق مهملة المتأخرين والجزئية واحد فليس في اعتبارها مع اعتبار الجزئية فائدة معتدٌ بها والمتأخرين بادخال المهملة القدمائية في الطبيعية فلا يمكن الاصطلاح في الطبيعية بانها ما حكم فيها على الطبيعة اما من حيث هي هي او مقيدة بالعموم وكلام البعض دال عليه ايضا قوله ومن ثم قالوا انها تلازم الجزئية فيه اشارة الى ان المهملة القدمائية لا تصلح ان تكون ملازمة للجزئية لان الحكم على الطبيعة من حيث هي هي يجوز ان يكون صادقا بصدق الحكم على الطبيعة بشرط الوحدة الذهنية فيصدق المهملة بصدق القضية الطبيعية قال العلامة الدواني والحق ان المهملة تستلزم الجزئية اعم من ان يكون الحكم في تلك الجزئية على بعض الافراد الحقيقية اعني الانواع والاشخاص والافراد التي خصوصيتها بحسب الاعتبار ولا يخفى انه على تقدير تعميم الافراد في الجزئية ايضا انما يثبت ملازمة المهملة للجزئية لو ثبت انه ليس للطبيعة من حيث هي هي حكم سوى احكام الافراد سواء كانت حقيقية او اعتبارية وكل ما ثبت لها فانما ثبت في ضمن الافراد الحقيقية او الاعتبارية وهو في غير محل الخلاف ان القول بالتلازم كم يقع عن القدماء وكما يشعر به عبارة المتن وعلى تقدير وقوعه لعله مخصوص بالقضايا المتعارفة فقط اي القضايا التي تفيد ان ما هو فرد للموضوع هو فرد للمحمول ومن المعلوم ان مهملات هذه القضايا تستلزم الجزئية

اعلم ان مذهب اهل التحقيق ان الحكم في المحصورة على نفس الحقيقة لانها حاصلة في الذهن حقيقة

قوله اعلم ان مذهب اهل التحقيق الخ قد ارتضى به كثير من الفحول كالعلامة الدواني والفاضل ميرزا جان

وبحر العلوم ميرزا قوام الدين الفاضل المتاخرين ميرزا زاهد الهروي وغيرهم وحاصل كلامهم ان في علم الشئ

بالوجه الحاصل في الذهن بالذات هو الوجه وهو ملتفت اليه بالذات ايضا لكن على وجه يصلح للانطباق

على الجزئيات والشئ معلوم وحاصل وملتفت اليه بالعرض وما هو المشهور ان ذا الوجه ملتفت اليه بالذات

معناه ان الوجه متوجه اليه من حيث الاتحاد مع ذي الوجه ولا يخفى ان الحكم فرع الحصول في الذهن

والتوجه بالذات فالافراد كما انها معلوم وملتفت اليها بالعرض فكذلك محكوم عليها بالعرض

ايضا فالحكم في القضايا سوى الشخصية ليس الا على الطبيعة لكن في المهملة عليها بلا اعتبار حيثية زائدة

وفي الطبيعية من حيث الوحدة الذهنية وفي المحصورة من حيث انها صالحة للانطباق على

الافراد ولهذا يسري الحكم الى الافراد وتصلح دخول السور وقالوا في توضيح هذا المقال انه كما ان

ما يصدق عليه الوجه يوجد في الذهن على وجه يتحد مع ما يصدق هو عليه بالعرض وهو بهذا الاعتبار يصير موضوعا

للقضية المحصورة وهو المراد بانطباق الوجه على ما يصدق هو عليه قد يوجد على نحو لا يتحد معه اصلا

وهو بهذا الاعتبار يصير موضوعا للقضية الطبيعية وهو المراد بعدم الانطباق ولم يظهر لهذا العبد

الضعيف الى الآن وجه محصل لهذا الكلام لانهم لم يريدوا بالماهية من حيث الاتحاد

سر ولا يكون محكوما عليه بالضرورة فالمحكوم عليه في المحصورات والطبيعية والمهملة هي نفس الطبيعة والفرق بينها بالحاظ الحيثية عند الحكم

قوله فان قيل الخ

قوله قلنا الخ

قوله قال المحقق الخ

قوله وفيه الخ

قوله قال الفاضل الخ

قوله قال الفاضل الخ

قوله قال الفاضل

والجزئيات معلومة بالعرض فليست محكوما عليها الا كذلك وبما يراى انه لو كان كذلك

لاقتضى الايجاب وجود الحقيقة حقيقة فان المتبت له الموجود المحكوم عليه حقيقة مع انها قد تكون عقلية

والا انطباق هذا المركب التقييدى لانه على هذا لا يكون الموضوع فى كل انسان حيوان الانسان وحده

بل جزء من الموضوع وايضا تكون القضية مهملة لانه حكم على نفس هذا المركب من حيث هو كما انهم لم يريدوا

بالماهية من حيث العموم المركب التقييدى بل اراد وا مرتبة من الماهية يصدق عليها هذا المركب وهو

ظاهر وصرح فى كلام البعض ايضا فهذه المرتبة اما عبارة عن الماهية من حيث انها وجدت فى الذهن فهو جود

منسوب الى الافراد بالعرض كما يفهم من التوضيح ولا يخفى ان هذه المرتبة ليست الا موجودة فى الذهن فتنحصر القضايا

المحصورة فى القضايا الذهنية كما ان القضايا الطبيعية تنحصر فيها بل الكلام فى ثبوت الحكم لهذه المرتبة فان

الظاهر ان العوارض الخارجية انما تثبت للافراد بالذات وللماهية من حيث هى بالعرض وجودها بالعرض

لانها موجودة بوجود الخارج وجود عبدا الحكيم

لوجود الافراد لا للمرتبة الذهنية من حيث انها ذهنية واما عبارة عن مرتبة موجودة فى الخارج وظاهر ان الموجود فى الخارج

انما مرتبة نفس الطبيعة من حيث هى او مرتبة الطبيعة من حيث الخصوص التى هى الافراد وعلى الاول يصير القضية مهملة وعلى

الثانى تصلح للحكم على ايهما وان قيل ان فى الخارج مرتبة مغايرة للماهية من حيث هى للافراد ويعبر عنها بالماهية من حيث

الاتحاد مع الافراد فيقال اما حيث معنى كلى مشترك فى جميع الافراد او فى كل فرد معنى مغاير لما فى الفرد الآخر على الاول

تصير القضية مهملة وعلى الثانى حاله كحال الافراد فى عدم حصولها حال الحكم فلا شبهة عليك فيما تخرج من ان الحكم على

الافراد ولا يجب الا لتصفات بالذات والحصول كذلك كيف والمحصول بعرض هذا العمل الذى يحدث بعد ذلك مرة او مرارا هى

صلة الاستدلال على المعارض على ان المحكوم عليه الافراد لا الطبيعة مبناه عدم الفرق بين الحكم عليه بالذات وبالتبع له بالذات

عدة عن ابرا بحصار سبيلا معاملة الاندراج المستدل الاعم فتعين عاده فتقرير ان الطبيعة لو كانت محكوما عليها لزم كونها موجودة

بل سلبية فالحق ان المالافراد وان كانت معلومة بالوجه لكنها محكوم عليها حقيقة الاترى

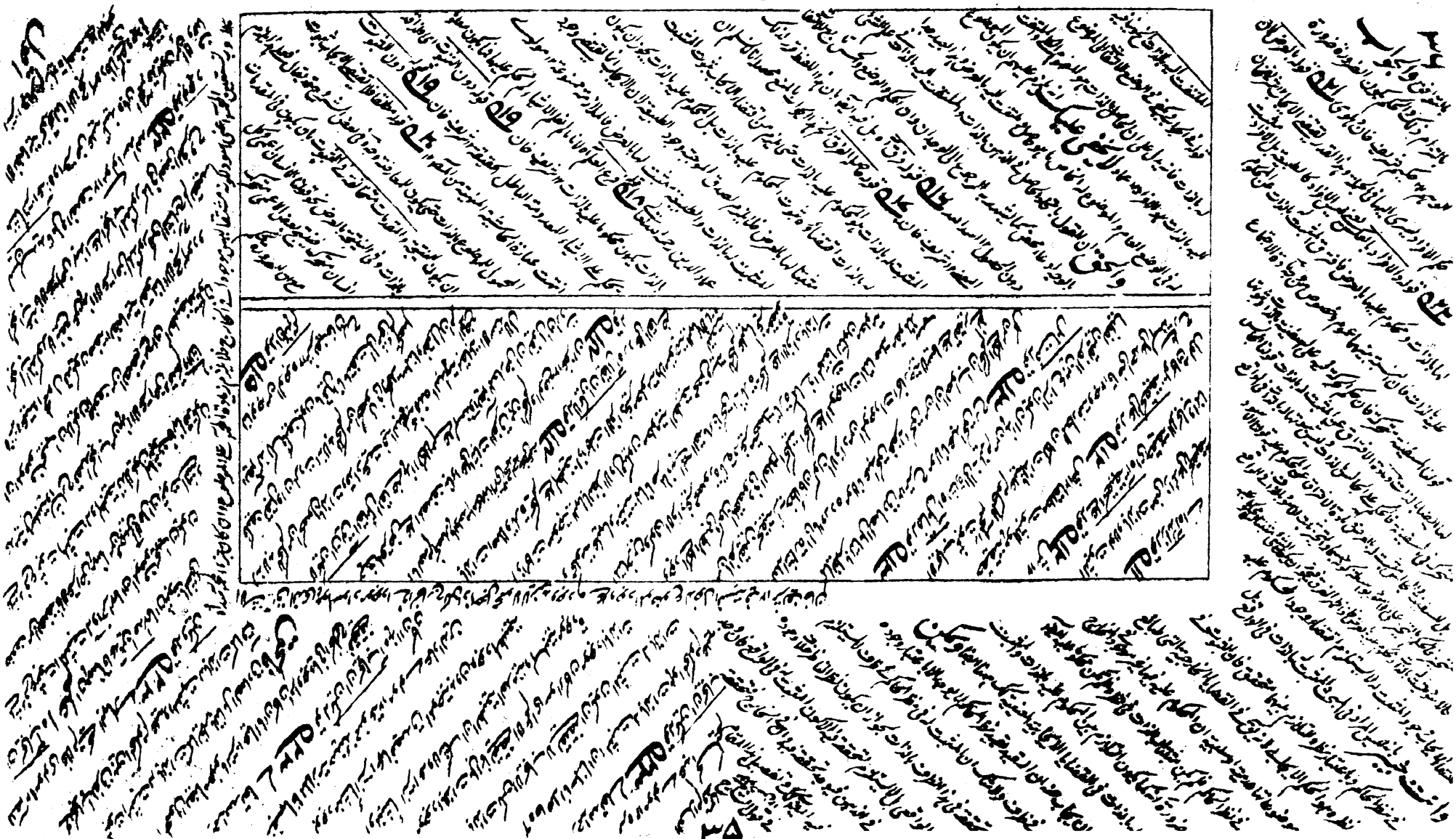
حال الحكم في الجملة

الوضع العام والموضوع له الخاص فان المعلوم بالوجه هو الموضوع له حقيقة والجواب ان مفاد

الايجاب مطلقا هو الثبوت مطلقا وكل حكم ثابت للافراد ثابت للطبيعة في الجملة

اما انه لماذا او لا وبالذات للطبيعة او للفرد فمفهوم زائد على الحقيقة فقال

قوله بل سلبية كما في سالبة المنوع قوله الاترى آه لا يمكن ان يقال انه لابد للحكم من الحصول او الالتفات بالذات ويكفي في الوضع الالتفات الى الموضوع له بالذات سواء حصل بنفسه او بوجه عرضي كما في بعض الشروح لانك قد عرفت ان عندهم الملتفت اليه بالذات ما هو حاصل في الذهن بالذات ومعنى الالتفات الى ذي الوجه في العلم بالوجه ان الوجه ملتفت اليه من حيث الاتحاد مع ذي الوجه وهذا ليس في الوضع والحكم فرق عند الوجدان الصحيح كما لا يخفى قوله والجواب ان حاصله الفرق بين المحكوم عليه بالذات والمثبت له بالذات فلا يلزم ان يكون المحكوم عليه هو المثبت له فان الحكم فرع العلم دون الثبوت ومفاد القضية الايجابية الثبوت مطلقا سواء كان بالذات او بالعرض فالطبيعة مثبت لها بالعرض ومحكوم عليها بالذات والافراد بالعكس ويمكن ان يجاب بعد تسليم ان المحكوم عليه هو المثبت له بالذات ان ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت المثبت له بالذات بل قد يكون المثبت له موجودا بوجود مناشئ انتزاعه كما في القضايا الايجابية التي موضوعاتها مفهومات انتزاعية ولا شك ان الطبيعة العدمية او السلبية موجودة بوجود مناشئ انتزاعها وهي الافراد



المحصورة الاربع الموجبة الكلية وسورها كل ولام الاستغراق والموجبة الجزئية وسورها
بعض واحد والسالبة الكلية وسورها لاشئ ولا واحد ووقوع النكرة تحت النفي و
السالبة الجزئية وسورها ليس كل ليس بعض بعض ليس في كل لغة سور يخصها بصرة
قد جرت عادتهم بانهم يعبرون عن الموضوع بج وعن المحمول ب

قوله وسورها كل ولام الاستغراق اه وقد عدا ايضا نحو الاثنين والثلثة من الاسوار قال بعض الاكياء
وفيه نظر لان المعتبر في المحصورات الكل والبعض الافراد يان والمجموعيين على ما صرح به لو كان الامر كما ذكره
لكان قولنا سبعون رجلا حاملون لهذا الحجر مناقضا لقولنا كل رجل منهم ليس حاملا لهذا الحجر مع انه ليس كذلك
انت تعلم انه لا يعدان يقال ان الكل والبعض كما انهما يستعملان تارة في معنى المجموعي وتارة في معنى
الافرادي وبهذا المعنى يعدان من السور كذلك الاعداد فانها تستعمل بهتماليين ايضا فانها تستعمل بمعنى المجموع
من حيث المجموع كما في هذا المثال وتستعمل بمعنى الكل الافرادي ايضا كما في قوله جاءني سبعون رجلا فانه
بمعنى جاءني كل واحد احد من السبعين وعدها من السور اذا استعمل بهذا الاستعمال فتامل قوله وسورها ليس
كل اه والفرق بين هذه الاسوار الثلثة مع ما له وما عليه مذكور في المبسوطات فلترجع اليها قوله ويعبرون عن الموضوع
او قيل اختاروا هذين الحرفين لان الالف الساكنة لا يمكن التلفظ بها والتحرك ليست لها صورة في الخط
فاعتبروا الحرف الاول عني الباء ثم الحرف الثاني الذي تميز عن بي الخط وهو ج وبعكس الترتيب
فلم يقولوا كل ب ج للاشعار بانها خارجان عن اصلها وعلى هو ان يرادبهما نفسها

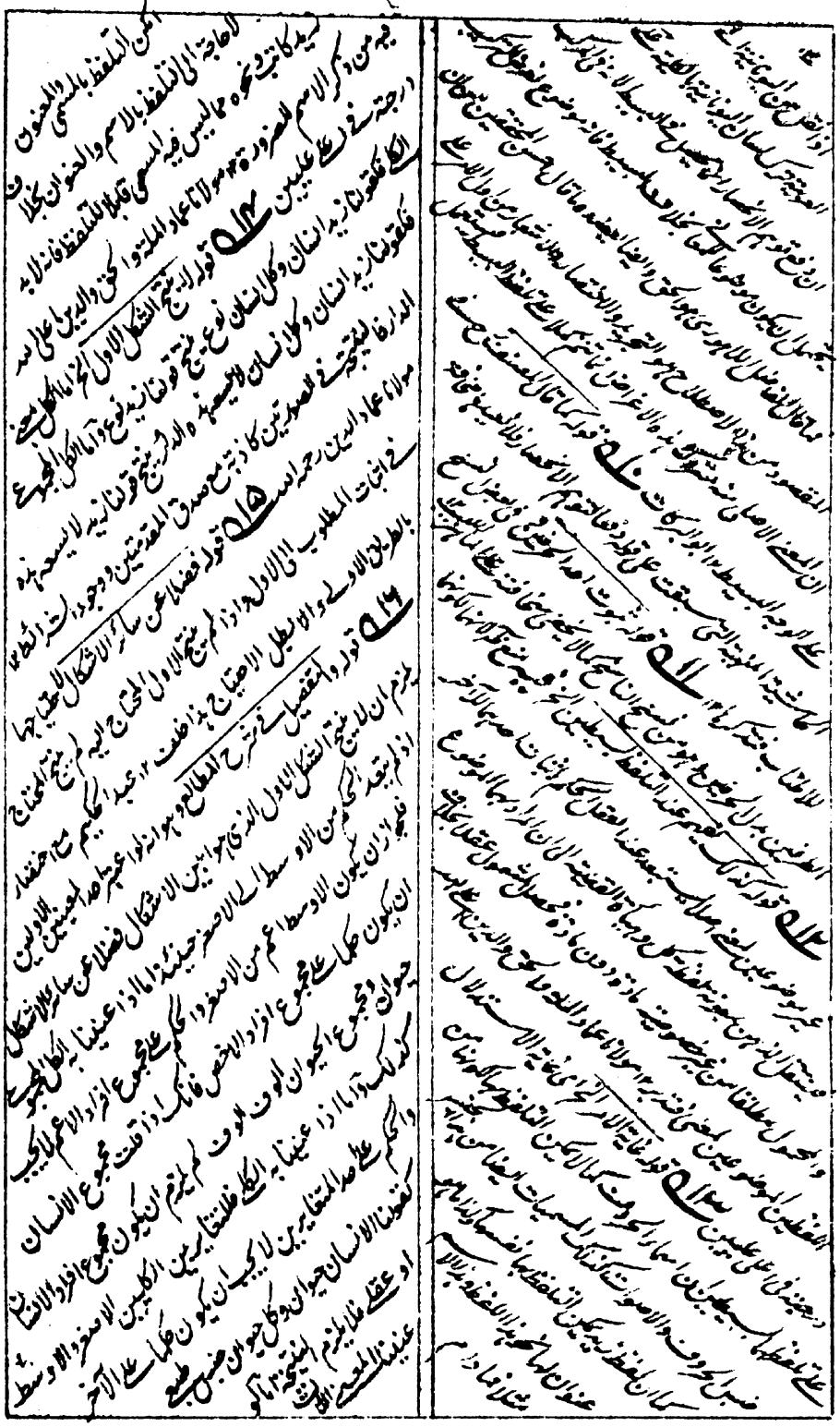
الفصل الثاني في القضية المفردة

والاشهر التلفظ بها اسما مركبا كالمقطعات القرآنية ويدل على ذلك انهم يعبرون بالجيم
والجيمية والباء والبائية وبابجملة اذا اراد والتعبير عن الموجبة الكلية مثلا اجراء للاحكام
جروها عن الموضوع لعدم التوهم الانحصار وقالوا كل ج ب فهنا اربعة امور فلنحقق
احكامها في مباحث الاول ان الكل يطلق بمعنى الكلي مثل كل انسان نوع وبمعنى الكل المجموعي
نحو كل انسان لا يسعه هذه الدار وبمعنى الكل الافرادي والفرق بين المفهومات الثلثة ظاهر

قوله والاشهر التلفظ آه فيه رد على الفاضل اللاهوري حيث قال قد اشتهر التلفظ بها بسيطا كما يقتضيه
الكتابة وهو الحق لان الاختصار حاصل بذا التلفظ بأسمائها يعني كل جيم بار فهو تلفظ باسمين ثلاثيين بخلاف
سائر الاسماء الثلاثية ولانه اذا تلفظ باسمها يفهم منها الحرفان المخصوصان كما في قولنا كل انسان
حيوان يفهم منه مدلول طرفيه فلا يكون التعبير الاعلى الشمول بجميع القضايا بخلاف ما اذا تلفظ
بسيطين فانه لا معنى لها اصلا فيعلم انه تعبير عن الموضوع والمحمول لا يذهب عليك
ان العمدة في هذا الباب النقل من السلف ودعوى الاشهرية من الجانبين بلا بينة والكتابة وان
كانت قرينة على التلفظ بسيطا كما قال ابن الحاجب الاصل في كل كلمة ان تكتب بصورة لفظها
ولهذا يكتب صورة البسيطة عند التركيب كما في جعفر لكن لا يستعدان يصطلحوا على كتابة حرف
واحد من الحروف المركبة منها لفظا جيم والباء كما اصطلح صاحب القاموس على كتابة الدال كناية
عن بلدة والباء كناية من قرية طلبا للاختصار في الكتابة وكما يكتب في المقطعات القرآنية

والمعتبر في القياسات والعلوم هو المعنى الثالث والمشتمل عليه هي المحصورة الاولى
قطعية والثانية شخصية او مهملة والتي اشتملت على البعض المجموعي مهملة

حصر البسائط لغرض من الاغراض والاختصار ايضا ليس قرينة قطعية على التلفظ بالبسيط و
ان كان كمال الاختصار فيه لان كون مطمح نظرهم الاختصار بالنسبة الى لسانهم اليونانية
التي هي اطول الالسنة كما قال المعلم ليس بمستبعد ايضا وبما قال انه اذا تلفظ باسميهما يفهم منه
الحرفان المخصوصان فلا يكون التعبير الا على الشمول بخلاف ما اذا تلفظ باسم بسيطين فانه لا
معنى لهما فليس بشئ لانه كما يفهم عند التلفظ باسميهما ثبوت احد الحرفين للآخر كذلك يفهم
عند التلفظ بسيطين هذا الثبوت ايضا غاية الامر انهما لكونهما من جنس الحروف والاصوات
قد يتلفظ بهما نفسيهما كما في زيد ثلاثي وقد يتلفظ باسميهما كما في هذا الاسم ثلاثي قوله والمعتبر في
القياسات والعلوم هو المعنى الثالث لانه على اعتبار المعنيين الاولين لا ينتج الشكل الاول الذي هو بديهي
الانتاج فضلا عن سائر الاشكال وهو ظاهر وتفصيل في شرح المطالع قوله والثانية آه اعلم ان
بعضهم ذهب الى انها شخصية مطلقا وبعضهم الى انها مهملة مطلقا فاشار المصنف الى ان الحكم الكلي
من كل منهما خطاء وهو الاشبه فان المضاف اليه للفظ الكل ان كان جزئيا فالقضية شخصية
كقولك كل زيد حسن فان مجموع اجزاء زيد ليس الا زيدا وان كان كليا فالقضية مهملة لان
مجموع الانسان بحيث لا يشذ عنه شئ وان كان منحصرا في شخص كما في الخارج
يحتمل الزيادة والنقصان فيحتمل التعدد عند العقل وهو مدار الكلية



قوله في الكبرى قولان الخ

الانسان في الكبرى مع قطع النظر عن الكلية انسان وفي الصغرى حيوان والصغرى كلية فالانسان حيوان وهذا ظاهر

اقول الانسان في الكبرى ليس بانسان حقيقة بل هو مفهوم كلي صادق على كثيرين وفي الصغرى هو انسان حقيقة فالانسان في الكبرى غير الانسان في الصغرى فلا يتحد الحدان حتى يتم الشكل

قوله ويمكن ان يقال الخ

اقول هذا ايضا ليس بشيء لان الانسان في الكبرى ليس بانسان حقيقة بل هو مفهوم كلي صادق على كثيرين وفي الصغرى هو انسان حقيقة فالانسان في الكبرى غير الانسان في الصغرى فلا يتحد الحدان حتى يتم الشكل

قوله ويمكن ان يقال ان الانسان

الثانی ان ج لانعنی به ماحقیقة ج ولاماهو موصوف به بل اعم منهما وهو

ما یصدق علیه ج من الافراد وتلک الافراد قد تکون حقیقة کالافراد

الشخصیة او النوعیة وقد تکون عتبار یة کالحیوان الجنس

قوله ولاماهو موصوف به اراد بالوصف مقابل الحقیقة لیتناول الذاتی بمعنی المدخل

فی الحقیقة قوله بل اعم منهما لیکون تفسیر القضیة عاما منطبقا علی جمیع القضایا المستعملة فی العلوم

فیکون احکامها قوانین کلیة فلو کان المراد ماصفته ج لایتناول ماحقیقته ج وکذا لو کان

المراد حقیقة ج لایتناول ماصفته ج وایضا علی تقدیر اخذ التخصیص لایلزم الاندراج

الموجب للانتاج فان الحکم فی الکبری مختص باحقیقة الاوسط او ماصفته الاوسط

والصغری لاتدل الاعلی اندراج ماحقیقته اوصفته الاصغر تحت الاوسط فی الجملة اعم من

ان یکون الاوسط حقیقته اوصفته فلم یحصل الاندراج الموجب لتعدی الحکم من الاوسط الی الاصغر

قوله وقد تکون اعتباریة الخ ولیعلم ان الاخص بحسب الحقیقة اعنی مقابل الاخص بحسب الاعتبار ینقسم

الی الفرد وربما یقید بالحقیقی وبالحصة وربما یطلق علیها الفرد والاعتباری فالطبیعة اذا اخذت مع قید

ماکان الماخوذ فردا بالطبیعة واذا لوحظت مضافة الی قید ما علی ان یکون القید خارجا وتسمیه

من حیث هو تقییدا واخلا کانت حصة منها فکانت الحصة هی الطبیعة والفرق بهذا من

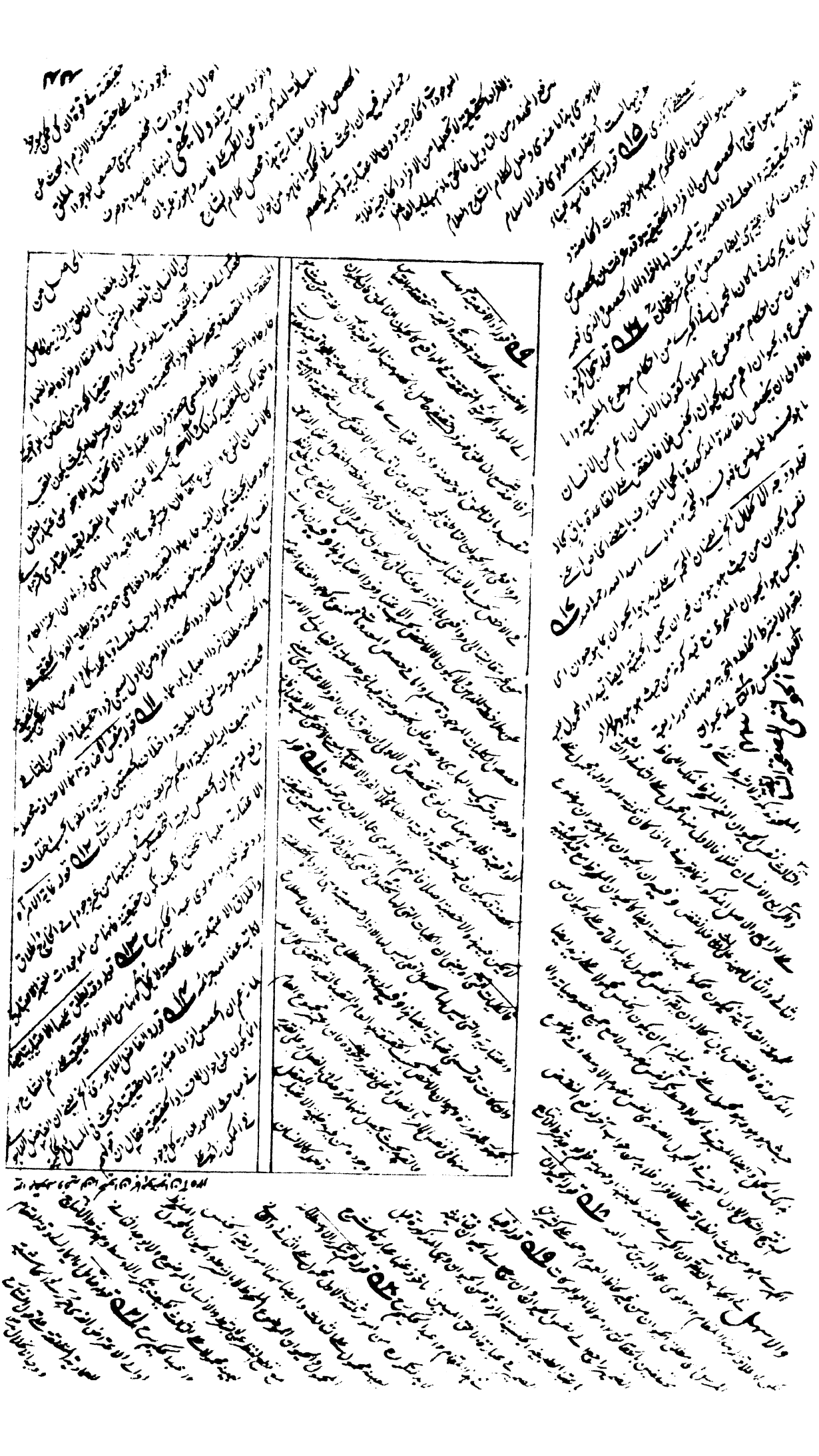
الاعتبار لکن هذا النحو من الاعتبار مباین للاعتبار المنظور الیه فی الاخصیة بحسب الاعتبار

فانه اخص من مطلق الحيوان الا ان المتعارف في الاعتبار هو القسم الاول ثم

دليل على اعتبارية الحيوان الجنس ايضا

الفارابي اعتبر صدق عنوان الموضوع على ذاته بالامكان حتى يدخل في كل اسود الرومي

اذ الاخصية ههنا اخصية حقيقية بحسب الصدق بالقياس الى الحصول في الموضوعات الخارجية وهناك اخصية بحسب الاعتبارات الاحقة لنفس الشيء فالكليات التي لا يكون لها تحصل الا بنفس الاضافة كالوجود والعدم وسائر المعاني المصدرية فافرادها الحقيقية هي حصصها غاية الامر قد تطلق عليها الاعتبارية ايضا كما هو مشروح في الافق المبين والفاضل اللاهوري لما لم يطلع على هذه الدقيقة ورأى اطلاق الاعتبارية على الحصص فاخرج الحصص من الافراد الحقيقية وقال المحكوم عليه في قولنا كل وجود كذا الوجودات الخاصة لا حصصها ليدخل هذا القول في القضايا المتعارفة ولا يخفى انه بناء فاسد على فاسد قوله فانه اخص اه وبهذا يحل العقد المشهورة وهي ان من الاصول انه اذا حمل شيء على شيء حمل المقول على ثم حمل ذلك الشيء على ثالث هذا كما في الحمل حتى يكون طرفان ووسطة فان الاول يحمل على الثالث كالحيوان متوسط الانسان على زيد مع ان الحكم قد تخلف حيث يحمل الجنس على الحيوان والحيوان على الانسان وزيد وليس يحمل الجنس على الانسان في زيد ووجه الانحلال ان المحمول على زيد نفس الحيوان المرسل بما هو حيوان والمحمول عليه الجنس هو الحيوان من جهة ايقاع اعتبار فيها وذلك ان يلاحظ الامر بشرط الخلط بل بشرط التجريد وذلك لا يستلزم اعتبار اخص من اعتبار الحيوان بما هو حيوان فلم يتكرر الاوسط والتفصيل غير مقتض بسطا في الكلام ليس هذا موضعه فتامل



حمد الله

والشيخ لما وجده آه قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات انه مخالف للتحقيق ايضا فان النطفة يمكن
ان تكون انسانا فلو دخل في كل انسان للكذب كل انسان حيوان وهو مغالطة نشأت من اشتراك
لفظ الامكان بين القوة التي هي مقابل الفعل ويعبر عنها بالامكان الاستعدادي وبين ما هو مقابل
للضرورة وهو الامكان العام الذاتي والمتحقق في النطفة هو الاول ومراد الفارابي هو الثاني
بل ليس في النطفة استعداد ان تكون انسانا ايضا لان المستعد يجب اجتماعه مع المستعد له
وعند وجود الصورة الانسانية يعدم الصورة النطفية فامثال هذه النقوض بعيد عن امثال
هذا المحقق قائل قوله او في الفرض الذهني آه هذا التعميم من الشيخ ليشمل القضايا الحقيقية والمحصلة
كلامه انه ليس المراد بالاتصاف بالفعل ان يكون ذات الموضوع موجودا في الاعيان
ومتصفا بوصف الموضوع فيكون معنى كل ج ب كل ما هو موجود في الاعيان ومتصف
بج فهو ب فانه لا يشمل القضايا التي لا يلتفت فيها الى فعلية وجود موضوعها كما في القضايا
الهندسية والحسابية بل المراد ان كل ما هو متصف بج بالفعل بعد وجوده سواء وجد او لم يوجد
فالفرض فرض الوجود لا فرض الاتصاف فانه تعميم الاتصاف بان يكون في الوجود المحقق
او المقدر وانطباق عبارة الشيخ صريح على هذا المعنى كما لا يخفى على من راجع اليها فافهم

قوله والشيخ لما وجده آه قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات انه مخالف للتحقيق ايضا فان النطفة يمكن
ان تكون انسانا فلو دخل في كل انسان للكذب كل انسان حيوان وهو مغالطة نشأت من اشتراك
لفظ الامكان بين القوة التي هي مقابل الفعل ويعبر عنها بالامكان الاستعدادي وبين ما هو مقابل
للضرورة وهو الامكان العام الذاتي والمتحقق في النطفة هو الاول ومراد الفارابي هو الثاني
بل ليس في النطفة استعداد ان تكون انسانا ايضا لان المستعد يجب اجتماعه مع المستعد له
وعند وجود الصورة الانسانية يعدم الصورة النطفية فامثال هذه النقوض بعيد عن امثال
هذا المحقق قائل قوله او في الفرض الذهني آه هذا التعميم من الشيخ ليشمل القضايا الحقيقية والمحصلة
كلامه انه ليس المراد بالاتصاف بالفعل ان يكون ذات الموضوع موجودا في الاعيان
ومتصفا بوصف الموضوع فيكون معنى كل ج ب كل ما هو موجود في الاعيان ومتصف
بج فهو ب فانه لا يشمل القضايا التي لا يلتفت فيها الى فعلية وجود موضوعها كما في القضايا
الهندسية والحسابية بل المراد ان كل ما هو متصف بج بالفعل بعد وجوده سواء وجد او لم يوجد
فالفرض فرض الوجود لا فرض الاتصاف فانه تعميم الاتصاف بان يكون في الوجود المحقق
او المقدر وانطباق عبارة الشيخ صريح على هذا المعنى كما لا يخفى على من راجع اليها فافهم

ومن قال بدخولها على رأيه فقد غلط من قلة تدبره في بعض عباراته نعم الذوات
المعدومة التي هي اسود بالفعل بعد الوجود داخلة فيه الثالث الحمل اتحادي المتغايرين
في نحو من التعقل بحسب نحو آخر من الوجود اتحادا بالذات او بالعرض

قوله ومن قال الخ وهو شارح المطالع والمحقق التفتازاني ومن تابعهما فاهم قالوا ان الفرق بين
مذهب الفارابي ومذهب الشيخ ان الذات الخالية عن العنوان اذا فرضه العقل موصوفا بالفعل
يدخل في الموضوع على مذهب الشيخ مثلا اذا قلنا كل اسود كذا يدخل في الاسود ما هو اسود في الخارج
وما لم يكن اسود يمكن ان يكون اسودا اذا فرضه العقل اسودا بالفعل واما على راي الفارابي فدخوله
لا يتوقف على هذا الفرض ولا يخفى ان هذا النزاع يشبه النزاع اللفظي لا يكون مناطا للاختلاف
الاحكام كاشتراط فعلية الصغرى وعدم انعكاس الممكنة على راي الشيخ وعدم الاشتراط والانعكاس
على راي الفارابي قوله بحسب نحو آخر من الوجود سواء كان وجودا بالذات كما في حمل الحيوان
على الانسان وحمل الضاحك عليه او وجودا بالعرض كما في حمل الضاحك على الكاتب وحمل
الكاتب على الاعمى وسواء كان وجودا خارجيا كما في القضايا الخارجية او وجودا ذهنيا
كما في القضايا الذهنية او مطلق الوجود كما في القضايا الحقيقية قوله اتحادا بالذات كما في
حمل الذاتيات قوله او بالعرض كما في حمل العرضيات اعترض عليه بان
حمل النوع على الجنس والجنس على الفصل وبالعكس حمل العرضيات مع ان الاتحاد في
الوجود بالذات فعلم ان الاتحاد في الوجود بالذات لا يختص بالذاتيات

واتحاده معه كما هما بالعرض وفي قولنا الكاتب ضاحك اتحدا وجودا ولكن الاتحاد فيهما كما هما بالعرض محمد قاسم عفي عنه ٩ قوله الاتحاد بالذات يكون

حمد الله

واجاب بعض الأذكياء بان الاحكام تختلف باختلاف الحيثيات فان الجنس والفصل والنوع وان كانت موجودة بوجود واحد الا ان هذا الوجود اذا نسب الى النوع فهو وجود بالذات للجنس والفصل ايضا واذا نسب الى الجنس مثلا فهو وجود بالعرض للنوع والفصل وهكذا اذا نسب الى الفصل فهو وجود بالعرض للنوع والجنس اقول قال المصنف رح في الحاشية المنهية مطلقا لما في الحواشي القديمة وغيرها من علم انه اذا وجد فرد ما كانت الماهية موجودة بوجوده بالحقيقة واذا عوارضه فانما تكون موجودة بوجوده باعتبار اتحادها معه بوجه ما واتحاد الفرد مع الذاتيات اتحاد ذاتي ومع العرضيات اتحاد بالعرض فيكون الذاتيات موجودة بوجوده بالحقيقة والعرضيات بالعرض فلذلك يقال ان الانسان موجود في الخارج بالحقيقة بخلاف الاعمي فانه موجود بالعرض اذ ليس زيد في ذاته اعمى بل باعتبار امر خارج عنه فاذا نسب وجوده الى الاعمي كانت نسبتها اليه بالعرض بخلاف الانسان فان زيدا في ذاته انسان ولو فرض وجود الاعمي بذاته لم يكن انسانا ولا غيره من الحيوانات بل شيئا آخر يكون ذلك المفهوم ذاتيا له لا اعمى انه يظهر عند التعمق في هذه العبارات ان الاتحادين اثنتين في الوجود بالذات مناط الاتحاد حقيقتها وذاتيهما بالذات ومناط الاتحاد بالعرض اتحادهما بالعرض وينبغي ان يكون لك ايضا في الواقع ايضا لان اتحاد الوجودين الماهيتين المتغايرتين باطل بالبداهة لان الوجود المحكوم عليه بالاتحاد في معنى الحمل اما عبارة عن المعنى المصدري الانتزاعي فظاهر ان اختلافه وتعدده تبعا لمضافه اليه واما عبارة عن معنى انضمامي منضم الى الحقائق فتصير موجودة فهو ايضا يختلف باختلاف المنضم اليه كيف والانضمام العرض الواحد بالعين يتخالفين باطل بالضرورة

واما عبارة عن نفس حقائق الموجودات فتغاير حقائقها عين تغاير الوجود واما عبارة عن
استناد الموجودات الى الموجود الحق القائم بذاته الواجب لذاته فهو انية تختلف باختلاف المستندات
بذاتها واما عبارة عن نفس الموجود الحق القائم بذاته الواجب لذاته فعلى هذا كل الموجودات
موجودة بوجود واحد فيصح الحمل بين المفهومات المتباينة وبناء على هذا يقال ان الوجود والواجب
يعرض المخصص والفصل من حيث الوحدة والاثنينية فاتحاد الوجود بين النوع
والفصل في الخارج ليس الا باعتبار وحدتهما فينبغي ان لا يكون في حمل النوع على الفصل
والجنس على النوع ذلك فصلا وينبغي ان يكون نسبة الوجود الى احدهما هي بعينها نسبته الى
الآخر بالذات نعم لو وجد شيء في الخارج يكون الوجود تمام ماهيته ويكون الانسان صادقا عليه
وانما كان الانسان موجودا بالوجود بالعرض ولهذا لما كان لذاتي موجودا في الذهن اصالة
واستقلالا كانت الذات موجودة فيه بوجوده بالعرض اما اذا كان الذاتي لا يوجد الا بوجود يكون
الذات كذلك فيحتمل ان يكون الذات موجودة بوجود الذاتي بالعرض صرح به الفاضل
ميرزا جان في تعليقاته على الحواشي القديمة وقد اجيب بالتخصيص بان الاتحاد
بالعرض في حمل العرضيات انما يكون في غير هذه الصور ولا يخفى انه شان المقامات الخطابية
كالعلوم الادبية ولا يجري مثل هذا التخصيص في العلوم العقلية هذا بقي الكلام في الاتحاد
بالعرض ويظهر لمن تتبع كلامهم ان الاتحاد بالعرض في الوجود عبارة من ان نسبب
الوجود الذي للشيء الى الغير باعتبار علاقة ما معه كقيام المبدأ او قيام مبدأ بها بشيء واحد
كالكاتب والضاحك وصحة انتزاع احدهما من الآخر او صحة انتزاعهما من شيء آخر

والمشتق سيان في حمل المواطاة على العروضات وان لم يسلم فلا كلام معه تامل والضعف واحسن اعمال الروية

الحلول الانضمام والمراد بالاشتقاق ما يعم الاشتقاق الحقيقي والاعتباري

الاتحاد في الوجود

الحروف

المشتقات بالعروضات

اقول

الايجاب

الاتحاد في الوجود

الحروف

الاشتقاق

الاتحاد في الوجود

الحروف

الاشتقاق

الاتحاد في الوجود

وهو اما ان يعني به ان الموضوع بعينه المحمول بعينه يعني الحمل الاولي

وقد يكون نظريا ايضا او يقتصر فيه على مجرد الاتحاد في الوجود

فعلى هذا لا يظهر الفرق بين المفهومات الاشتقاقية الانتزاعية ومبادئها في صحة حمل المشتقات

دون مبادئها كالفوق والفوقية فالفوق محمول على السماء دون الفوقية مع ان كلا منهما منتزع من السماء

بل الفوقية اولى بالحمل لانها متحدة منه بالذات والفوق بواسطة انتزاع الفوقية وايضا للمبادئ

الانضمامية علاقة قوية بالمبهمة الى مشتقاتها او المفهومات الانتزاعية الاخر فالفرق غير البتة قوله

وهو اما ان يعني به ان الموضوع آه وهو متصور على انحاء الاول ان لا تعدد اصلا حتى

يتعدد الالتفات والادراك ويحمل على نفسه الثاني ان يتعدد الالتفات ليس ولا يكون

كثرة الالتفات حيثية تقييدية للموضوع والمحمول الثالث ان يكون تعدد الالتفات او الادراك

قيد الكلمة او احدهما الرابع ان يعني بان المحمول بعينه عنوان حقيقة الموضوع بعناية

بلا ملاحظة الانية الاعتبارية سوى اعتبار انية الالتفات والادراك والاول باطل

ضرورة واجماعا والثالث والرابع صحيح اجماعا لكن الاول منها غير مفيد والثاني مفيد

بل قد يكون نظريا ايضا كما في المفهومات المتغايرة في جلي النظر كما قالت الاشاعرة

الوجود هو الباري تعالى وكما قال اهل الحق الوجود هو الواجب والثاني مما اختلف في

صحته فالاكثر من المحققين كالدواني وباقر العلوم ومن تابعهما الى عدم صحته

ومستندهم مقدمتان الاولى ان النسبة بالهلي نسبة لا تصور الا بين الاثنين

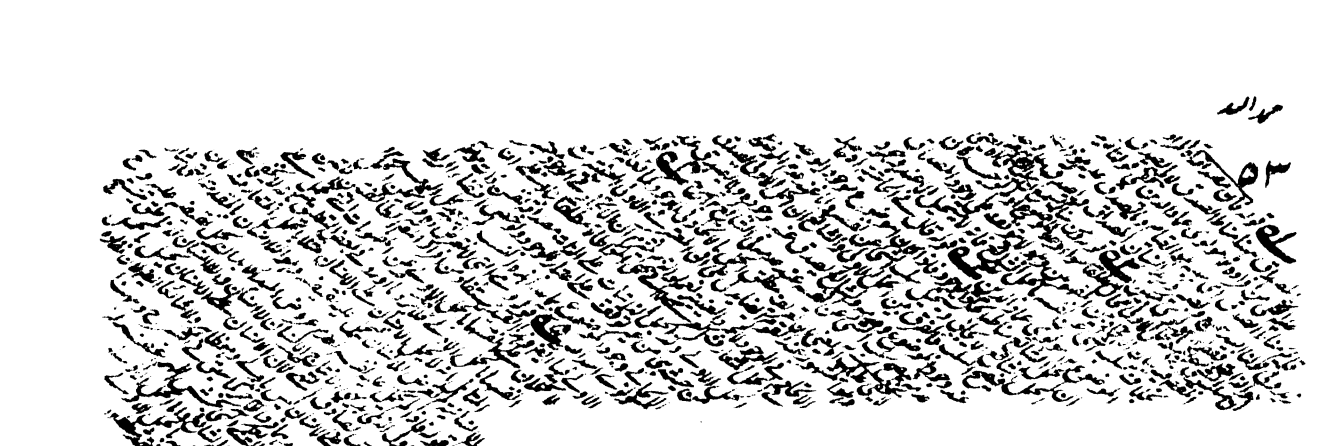
ويدعون فيها الضرورة والثانية انه ان سلم ان التعدد ليس بلازم للنسبة فليس يمكن ان
يتعلق بشئ واحد التفاتان من نفس واحدة كيف وتعدد الالتفات اما بتعدد الملتفت
او الملتفت اليه او الزمان وذهب السيد المحقق صدر الدين محمد الشيرازي ومن تبعه
الى صحته وما يحكم به ذهني العاصر مع قلة البضاعة وان كان مخالفا للسواد الاعظم لكنه
يشبه الحق لانه اما لا بد من الالتفات الى الموضوع والمحمول في الحمل في زمان واحد
وان واحد فيلزم ان لا يصح حمل اصلا كيف وتعدد الالتفات من نفس واحدة
في آن واحد سواء كان الى شئ واحد او اشياء متعددة باطل كما هو المشهور او يكفي
الالتفات اليهما متعاقبة متصلة بحيث يشعر ان الالتفات اليهما في زمان واحد لقلة
الفصل فيمكن في الشئ الواحد التفاتات متعاقبة ايضا فالمقدمة الثانية لا توجب
عدم الصحة والمقدمة الاولى اعني ان النسبة لا تتصور الا بين اثنين وان كان ضروريا
في بادي النظر لكن بعد تعمق النظر يعلم ان نسبة العينية قد تتصور في الواحد المحض وتكرار
الالتفات اليه لا بان يكون الالتفات قيد الطرفين او احدهما يكفي لحكمنا بهذه
النسبة كيف ويعلم بالضرورة ان في قولنا زيد زيد ليس الالتفات الا الى نفس زيد
وليس لنا لحاظ الى تكثر الالتفاتنا او تكثر اعتبارات اخر سوى الالتفات كالقيام
والقعود والضحك مثلا كيف واذا التفتنا الى قيود اخر كالالتفات
او غيره فيكون الموضوع والمحمول المقيدين بهذين القيدين فيشبه ان
لا يكون الحمل بالعينية فيهما صحيحا الا بنحو من التحمل فتدبر

ثم قال الفاضل عبد العلي هذا غير سديد فان
الالتفات الطرفين بان يكونا واسطتين في عروض الالتفات
لهما فيجب ان يكونا ملتفتين حين يتعقل النسبة وذلك لانا نجد
المحض بالضرورة والا لان الالتفات ليس ملتفتا اليه
فليس هنا ولا هناك ملتفت في ان واحدا على الاثنين
ثم اقول ويشهد على ان الامر ليس كما قال الشارح وان
ان واحدا حين يتعقل النسبة فذلك محال كما قال الشارح وان
الزمان يكونا ملتفتين متعاقبين متصلين فذلك يكفي لانا نجد
وجدانا قريبا فليس هنا ولا هناك ملتفت اليهما
انا حين ما نحكم

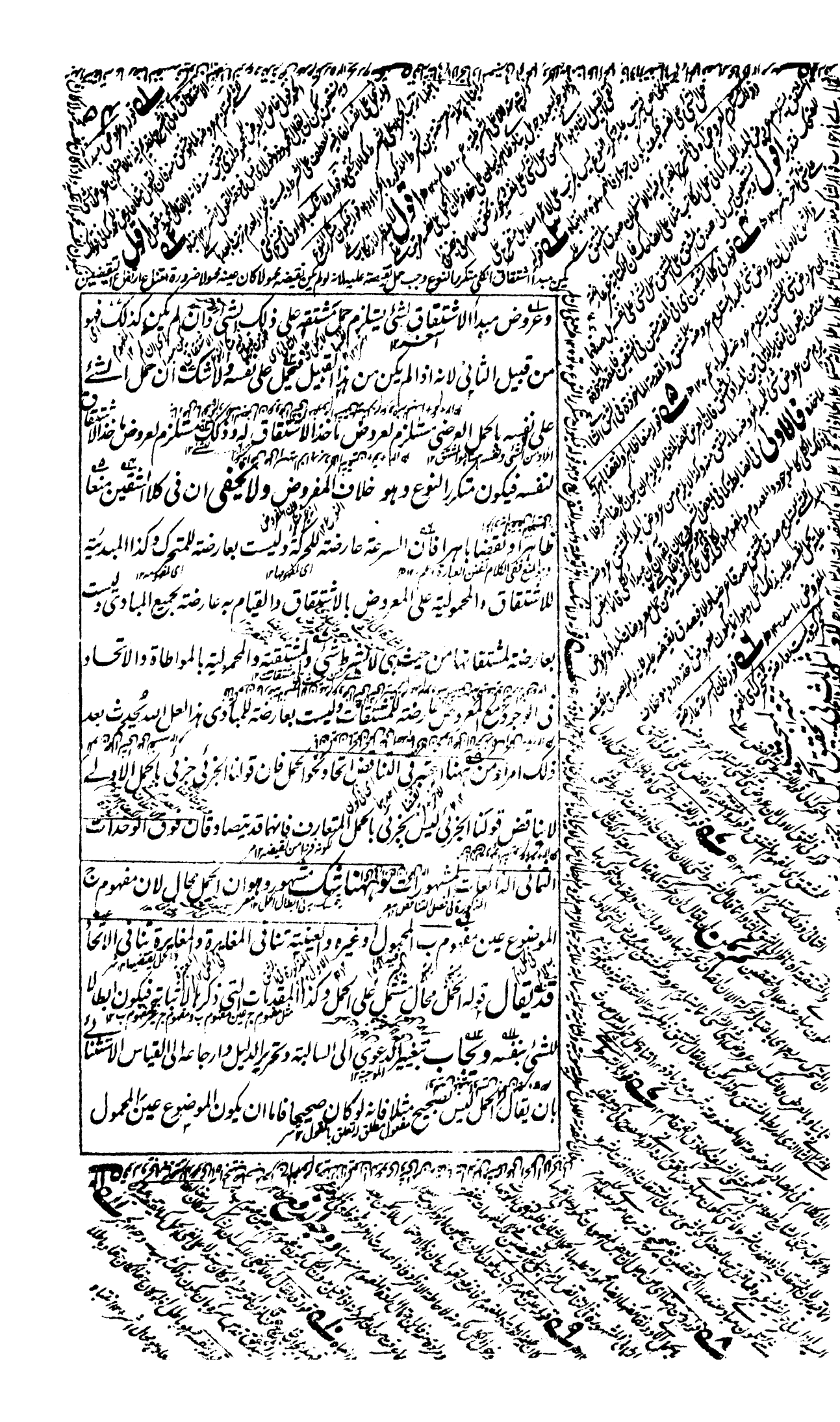
فيسمى الحمل الشائع المتعارف وهو المعتبر في العلوم وينقسم بحسب
كون المحمول ذاتيا او عرضيا الى الحمل بالذات او بالعرض
وقد يقسم بان نسبة المحمول الى الموضوع اما بواسطة في
او دونها وأوليه فهو الحمل بالاشتقاق او بلا واسطة وهو المقبول
بالعلي فهو الحمل بالمواطاة والاشبه ان اطلاق الحمل عليهما بالاشتراك

قوله فيسمى الحمل الشائع المتعارف آه سمي به لشيوع استعماله وتعارفه وهو يفيد ان
يكون الموضوع فردا للمحمول او ما هو فرد لاحدهما فردا للآخر وربما يطلق الحمل المتعارف
في المتحقق على الحمل المتحقق في المحصورات او ما في قوتها فالحمل في قولنا الانسان كاتب متعارف
على كلا الاصطلاحين وفي الانسان نوع متعارف على الاصطلاح الاول
وغير متعارف على الثاني قوله الى الحمل بالذات او بالعرض الظاهر
انه قيد للتقسيم لا للقسيم فانهم صرحوا ان غير الموضوع ان كان كافيا في
تحقق الحمل فالحمل بالذات والا فالحمل بالعرض فيتحقق في الحمل الاولى المقابل
للمتعارف قوله والاشبه ان اه لان الحمل الاشتقاقي حقيقة المحمول
والمتحقق في الحمل وحمل المواطاة حقيقة هو هوية واحدة الاثنين باعتبار باعتبار

اعلم ان كل مفهوم يحمل على نفسه بالحمل الاولي فان مصداقه عينية الموضوع والمحمول
وعينية كل مفهوم مع نفسه ضروري وعن هنا ظهر ان سلب الشئ عن نفسه لا يحمل
قال في الحاشية واما استحالة سلب الشئ عن نفسه في الحمل الشائع فيحتاج الى
وجود الموضوع واما المعدوم فيصح عنه سلب الاشياء باسرها سلبا شائعا انتهى الا يخفى
عليك ان تعريف مطلق الحمل بالاتحاد في الوجود ثم التقسيم الى الاولي والمتعارف
يدل على انه ليس المعتبر في الاولي مجرد العينية بل هي مع الاتحاد في الوجود وظاهر انه
لا يتصور بدون الوجود فاستحالة سلب الشئ عن نفسه في الحمل الاولي ايضا يحتاج
الى وجود الموضوع كيف وطبيعة الربط الايجابي تقتضي وجوده ثم طائفة من المفهومات
وهي التي تعرض حصة من مبادئها تحمل على انفسها حملا شائعا عرضيا ضرورة ان
عروض المبدأ للشئ مستلزم لصدق المشتق عليه كالمفهوم والممكن العام ونحوهما كالكلي
والشئ والموجود والى غير ذلك من طائفة وشئ التي لا تعرض حصة من مبادئها لها لا تحمل على
نفسها بذلك الحمل بل تحمل عليها بقابل نقيضها فان كل مفهوم مع نقيضه المحمول شامل
لجميع المفهومات ما تحمل عرضي ومن جملتها نفس ذلك الكلي فاذا لم يحمل عليه نفسه لعدم
عروض المبدأ له لا بد ان يحمل نقيضه عليه لازم ارتفاع النقيضين كالجزئي
واللامفهوم واللاشئ واللاموجود وغير ذلك ثم ان بعض مدققي المتاخرين قد وضع
ههنا ضابطة كلية وقال ان المفهوم اذا كان مبدأ الاشتقاق فيه متكرر النوع فهو
من قبيل الاول لان عروض الشئ واللاشئ يستلزم عروضه للمشتق منهما من حيث انه مشتق منه
وهو الحمل على نفسه حملا شائعا الخ عند



وعروض مبدا الاشتقاق لشئ يستلزم حمل مشتق عليه ذلك الشئ وان لم يكن كذلك فهو
من قبيل الثاني لانه اذا لم يكن من هذا القبيل حمل على نفسه ولا شك ان حمل الشئ
على نفسه بالحمل العرضي مستلزم لعروض ما خذ الاشتقاق له وذلك مستلزم لعروض ما خذ الاشتقاق
لنفسه فيكون متكرر النوع وهو خلاف المفروض ولا يخفى ان في كلا الشقين منعا
ظاهرا او لقضايا باهرا فان السرعة عارضة للحركة وليست بعارضة للمتحرك وكذا المبدئية
للاشتقاق والمحمولية على المعروض بالاشتقاق والقيام به عارضة بجميع المبادي وليست
بعارضة لمشتقا تها من حيث هي لا شيء طاشي والمشتقية والمحمولية بالمواطاة والاتحاد
في الوجود مع المعروض عارضة للمشتقات وليست بعارضة للمبادي هذا العالم الله يحدث بعد
ذلك امرا ومن ههنا تبين في المناقضة اتحاد نحو الحمل فان قولنا الجزئي جزئي بالحمل الاولي
لا يناقض قولنا الجزئي ليس بجزئي بالحمل المتعارف فانهما قد يتصادقان فوق الوحدات
الثماني الدائرة المشهورات وههنا شك مشهور وهو ان الحمل محال لان مفهوم
الموضوع عين مفهوم المحمول وغيره والعينية تنافي المغايرة والمغايرة تنافي الاتحاد
قد يقال قوله الحمل محال مشتمل على الحمل وكذا المقدمات التي ذكرها لاثباته فيكون ابطالا
للشئ بنفسه ويجاب بتغيير الدعوى الى المسالبة وتحرير الدليل وارجاعه الى القياس الاستثنائي
بان يقال الحمل ليس بصحيح مثلا فانه لو كان صحيحا فاما ان يكون الموضوع عين المحمول



او غيره وكلما كان عينه يكون الواحد اثنين وكلما كان غيره يكون الاثنان واحدا فكلما
كان الحمل صحيحا يكون الواحد اثنين او الاثنان واحدا لكن الواحد ليس باثنين ولا الاثنين
بواحد فالحمل ليس بصحيح ايضا وحله ان التغاير من وجه اى مفهوما لا اينيا فى الاتحاد من وجه
اى وجود انعم يجب ان يوخذ المحمول اى فى الحمل المتعارف لا بشرط شئ هو الموضوع
حتى يتصور فيه امران للمغايرة والاتحاد لتفصيله ان المحمول سواء كان ذاتيا او عرضيا له
اعتبارات ثلثة الاول ان يعتبر بشرط الموضوع وفى هذا الاعتبار له وحدة صرفة مع الموضوع
والثانى ان يعتبر بشرط اللاموضوع وفى هذا الاعتبار له مغايرة بحتة فانه بهذا الاعتبار موجود
بوجود مغاير لوجود الموضوع والثالث ان يوخذ لا بشرط الموضوع اى نفسه من حيث هى
وفى هذا الاعتبار وان كان مغايرا للموضوع مفهوما لكنه لابهامه لا يمكن ان يوجد الا بان يتحصل
ويتحد مع موضوع ما اتحادا ذاتيا او عرضيا فيمكن ان يحمل على الغير لامكان المغايرة والاتحاد
كذا قالوا ولما كان لمتوهم ان يتوهم ان من المقرر عندهم ان كل مفهوم متصور فهو موجود
فى نفس الامر لما سيجئ فالقضايا الكاذبة لابد ان تكون صادقة لان مفهوما تها مطابقة لنفسها
وهى موجودة فى نفس الامر وليس الصدق الا المطابقة لنفس الامر دفعه المصنف بقوله والمعتبر
فى صدق الحمل المتعارف صدق مفهوم المحمول على الموضوع اى اتحاده معه بان يكون
ذاتيا او يكون مبدوه وصفا قائما به اى بالموضوع او منتزعا عن الموضوع ولا اضافة

ای بلا مقایسة بینه وبین شیء آخر کما فی الاجزاء المتحیز او بامر خارج کما فی زید الموجود

فوقنا فثبوت زوجیة الخمسة بنا علی ان المفهومات التصوریة کلها موجودة فی نفس الامر

لا یستلزم صدق قولنا الخمسة زوج حاصله ان صدق القضیة مطابقتها للمحکی عنه والمحکی

عنه نفس الامر بمعنی نفس الموضوع بحیث ینتزع عنه المحمول ویصح عنه الحکایة وهو تکلیف

بما خلاف المحمول فانه لا یفهم من زید قائم الا ان زیدا فی نفسه بحیث ینتزع له القیام

او الاتصاف به وهو ثبوت له فی نفس الامر والمحمول والمنتسبة فی نفس الامر بناء علی ان وجود جمیع المفهومات فیها لا یکفی

لصدق القضیة بل یجب ان یکون وجود الموضوع فی نفسه بحیث ینتزع عنه المحمول

ولیس للخمسة وجود فی نفسها بحیث ینتزع عنه الزوجیة فلا یصدق قولنا الخمسة زوج

والتفصیل یستدعی بسطا فی الکلام وفی ما ذکرنا کفایة فتامل الرابع فیه نکات الاولی

ثبوت شیء لشیء فی ظرف فرع فعلیته ای تقرر ما ثبت له ومستلزم لثبوته ای ما ثبت له

فی ذلک الظرف اعلم ان المشهور فی افواه القوم ان ثبوت شیء لشیء فرع

ثبوت المثبت له والمنتسبة بالوجود والا یلزم ما تقدم الشیء علی نفسه او ان یکون

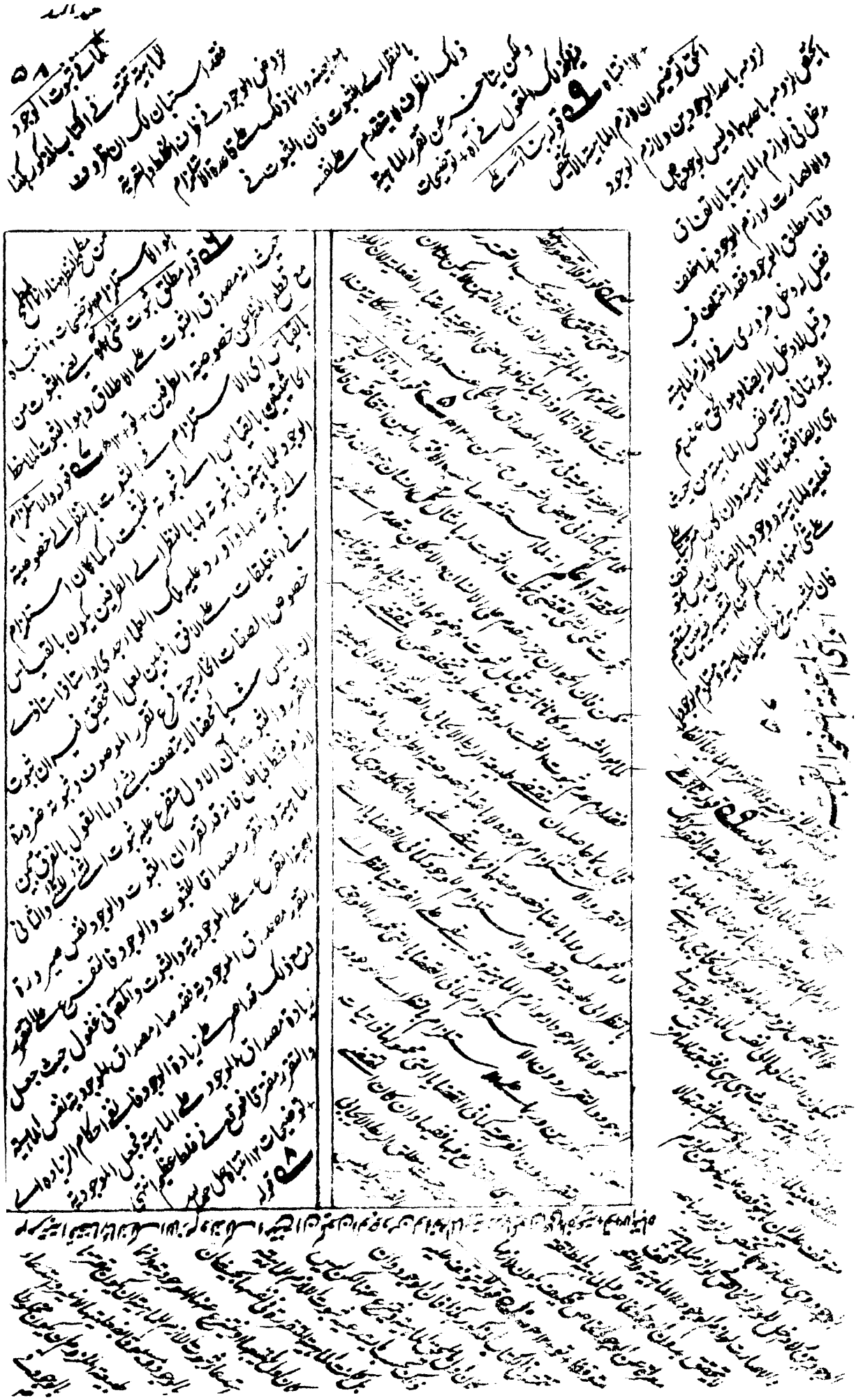
لشیء واحد وجودات غیر متناهیة ومع قطع النظر عن بطلان التسلسل کون الشیء

موجودا بوجودین باطل بالضرورة فضلا عن ان یکون موجودا بوجودات

غیر متناهیة ولذا انکر المحقق الدوانی الفرعیة وتشبث بالاستلزام

وخير اللحقة بالمهرة حقق الفرعية باعتبار الفعلية واستقر وجعلها من فروع البسيط واللا استلزام
باعتبار الثبوت وتبعه المصنف ايضا وقال في الحاشية هو الحق فان الوجود من حيث
هو عارض بعد الامر الموجود فان مرتبة العارض اي عارض كان بعد مرتبة المعروض وان كانت بعدية
لا بالزمان بل بالذات انتهى لا يذهب عليك ان الفرعية باعتبار التقرر ايضا ممنوعة
اما اولا فبثبوت الشيء لنفسه وثبوت الذاتيات للذات فان الماهية في اية مرتبة كانت
ليست معراة عن ذاتها وذاتياتها فلا تصور تقدمها على ثبوت نفسها وذاتياتها لها
والا لزم تقرر الذات بدون الذاتيات والتالي باطل فالمقدم مثله وهو ظاهر البطلان + قوله ١٢ منه
واما قال خير اللحقة وفصله في الانفع المبين من ان مطلق ثبوت شيء لشيء بما هو طبيعة ثبوت شيء
لشيء على الاطلاق فرع تقرر ذات المثبت له ومستلزم للثبوته واما بالنظر الى خصوصية الحاشيتين
اي مع قطع النظر عن خصوصية المواد وخصوصية الحاشيتين غفر ١٢ منه
فربما يكون ايضا على هذه الشاكلة اي على الفرعية بالقياس الى تقرر المثبت له والاستلزام
اي ثبوت شيء لشيء ١٢ قاموس
بالقياس الى ثبوته كما في ثبوت الوجود للماهية وكذلك القول في لوازم الماهية بناء
على الحق من استنادها الى نفس الماهية فثبوتها للماهية مترتب على فعلية الماهية ومستلزم
بصح التشبيه لقوله وكذلك القول ١٢
لثبوتها لا يتوقف عليه وربما يكون على الفرعية والترتب بالنسبة الى تقرر المثبت له وثبوته كليهما
بناء على الحق من استنادها الى نفس الماهية ١٢
كما في العوارض اللاحقة غير الوجود وغير لوازم الماهية اي حيث يرجع الشيء الى لحوق شيء
خارج عن قوام الماهية غير منتزع عن نفسها وغير مستند اليها فان ثبوتها للمعروض مسبوق
اي كالوجود وغير مستند اليها كلوازم الماهية + قوله ١٢ منه
بفعلية ماهية المعروض وبوجوده جميعا وقد يكون بحسب حصول احداهما على مجرد الاستلزام

ه على من زاد في نفطن غفر ١٢ منه اشتباه حل حمد الله ه قوله بعدية لا بالزمان آه لانه لو كان تقدم المعروض على العارض بالزمان



دون الفرعية بالقياس الى التقرر المثبت له وشبوته جميعا وان كان من حيث انه مطلق ثبوت
الشئ للشئ على الفرعية بالنسبة الى التقرر فقط كما هو في ثبوت الذاتيات لذواتها واما من
لم يومن بالجعل البسيط فجدير بان منع الفرعية ويقنع بالاستلزام مطلقا انتهى كلامه مع حذف
بعضه فاني لا افقه حق التفقه فانه من الضرورة ان ما هو مقتضى المطلق يجب ان يكون متحققا
في الخاص وانه لا يكون الخاص من حيث هو خاص ما لم يتحقق مقتضى المطلق بما هو
مطلق والا لزم اجتماع المتناقضين فالفرعية لو كانت مقتضى لطبيعة الربط الايجابي
يجب ان تكون متحققة في ربط الذاتيات بالذات وظاهر انها ليست متحققة لا بما هو مربوط
ولا بخصوصية حاشتيه ولو لم يلزم تحقق المقتضى للمطلق في الخاص فما وجه العدول عن المشهور
فانه يمكن ان يقال ان مقتضى الربط الايجابي بما هو ربط ايجابي الفرعية بالنسبة الى الثبوت
وان لم تكن متحققة في ثبوت الوجود للشئ بالنظر الى خصوصية الحاشتيين وايضا القول
بالجعل البسيط لا يقتضي ان يكون طبيعة الربط الايجابي فرعا للتقرر بل انما يقتضي فرعية
خصوصية ربط الوجود وتوابعه للتقرر فالقول بان فرعية مطلق الثبوت بالنسبة الى التقرر من
فروع الجعل البسيط ليس كما ينبغي ولعلك تفطن ان قوله اما من لم يومن بالجعل البسيط فجدير بان
يمنع الفرعية ويقنع بالاستلزام مطلقا وان كان حقا في نفس الامر لكنه لا يتم على تجويز هذا البحران
ما هو مقتضى مطلق الربط يجوز ان لا يكون متحققا في الخاص بالنظر الى خصوصية حاشتيه

فليس الحق الا الاستلزام او التخصيص كما عدا الذاتيات على القول بالاضافية بالنظر الى التقرر

وبما عدا الوجود ايضا على الاضافية بالنسبة الى الوجود واما ثانيا فبثبوت اللواحق المتقدمة على التقرر

والوجود كالامكان وغيره فالقول بان الامكان عبارة عن سلب الضرورة الناشية عن الذات

سلبا بسيطا لا يحسم مادة النقض فانه انما يجري في الامكان خاصة ولا يجري في غيره كالاحتياج

والوجوب بالغير وغيره والقول بانها من المعقولات الثانية فاسد اصلا فانا نعلم بالضرورة

ان ظرف عروض الامكان والاحتياج وغيرهما انما هو الذهن فالامكان ممكن محتاج الى الغير وان لم يوجد

في الذهن فالذهن ليس ظرفا او شرطا لعروض هذه المفهومات ولعلك تستفطن من هذا ان

الاستلزام لثبوت المثبت له ايضا ينقض بثبوت هذه العوارض فان المفهومات متصفة بها

والقضايا الايجابية المنعقدة منها صادقة بالضرورة ولو لم توجد في الذهن ولا في الخارج فافهم

فمنا اي من الثبوت او من الشيء والظاهر هو الاول

لامر ذهني محقق وهي اي القضية التي حكم فيها بهذا الثبوت الخ

تقرر الموضوع ووجوده الذهني المحقق او الاعم الذهني

نخرص وجوده بل المراد منه ما هو اعم من المحقق وهي حقيقة الذهنية ومطابقها خصوص تقرر الموضوع

ووجوده الذهني سواء كان محققا او مقدرا او الاعم خارجي محقق وهي الخارجية سواء كان مبدأ

المحمول من الامور العينية او من الامور المنتزعة عن الموضوع على ما هو عليه في الاعيان ومطابقها خصوص

تقرر الموضوع وجوده العيني المحقق او المقدر قد عرفت المراد من المقدر فلا تغفل وهي اي الحقيقية الخارجية

ومطابقها خصوص تقرر الموضوع وجوده العيني المحقق او المقدر او مطلقا اي سواء كان

ذهنيا محققا او مقدرا او عينيا كذلك وهي اي الحقيقية على الاطلاق لا يتوهم ان لفظ على

الاطلاق داخل في الاسم بل المراد ان كلما يطلق لفظ الحقيقية في عرفهم مطلقا بالتقييد بالذهنية

والخارجية يراد به هذا المعنى كالقضايا الهندسية والحسابية فانها لا يلاحظ فيها الى نحو تحقق الموضوع

بل يكون الحكم فيها ان كل ما اتصف بالوصف العنواني على تقدير وجوده في الخارج او الذهن فهو

بالحمول على ذلك التقدير قال خير اللحقة بالمهر في الافق المبين ما حاصله ان الحكم بالاتحاد ان كان بحسب

حال الموضوع في الاعيان كانت الحملية خارجية وان كان بحسب خصوص التقرر والوجود الذهني للموضوع

كانت ذهنية وان كان بحسب مطلق التقرر والوجود للموضوع في نفس الامر مع غض النظر عن خصوصيات

الظروف والاوعية من الاعيان او الاذهان سميت حقيقية ثم الحكم في الحملية ان كان بالاتحاد على الذات

سميت الحملية مبنية وان كان بالاتحاد بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد ما سميت

بمحصلة تقرر ماهية الموضوع ووجودها سميت حملية غير مبنية وهي مساوقة الصدق للشرطية

او ارادة الجهلة كما يظن ولا يخفى ان التقسيم على هذا النحو ان كان اولى لاستيعابه جميع الاحتمالات

وعلى ما ذكره المصنف لا يشمل القضية التي سماها هذا البحر حقيقية لكن العدول عن اصطلاح القوم

بلا باعث ليس من دأب المحصلين فالانسب اعتبار ذكره في القضية وتسميتها باسمه والقاء تسمية باقي

ما شئ اي ليس فيها اعتبار عدم الخصوصية ولا اعتبار الخصوصية وكذلك يمكن ان يقال ان الخارجية في مرتبة لا بشرط

والحقيقية في مرتبة بشرط شئ والحقيقة على الاطلاق في مرتبة لا بشرط شئ

وبيان ذلك ان الخارجية تقيم في نفس الامر بحسب مطلق الوجود والتقرر في نفس الامر مع غض النظر عن خصوصيات

الظروف والاوعية من الاعيان والاذهان وهذه اي الحقيقية تقيم في نفس الامر بحسب خصوص التقرر والوجود

الذهني للموضوع والحقيقة على الاطلاق تقيم في نفس الامر بحسب مطلق التقرر والوجود للموضوع

في نفس الامر مع غض النظر عن خصوصيات الظروف والاوعية من الاعيان والاذهان وهذه اي

الحقيقية على الاطلاق هي التي حكم فيها بحسب الوجود والتقدير وهي التي سماها هذا البحر

بالحقيقية وهي التي حكم فيها بالاتحاد على الذات بحسب مطلق الوجود والتقدير من غير اعتبار

كونه في الاعيان او الاذهان وهذه اي الحقيقية على الاطلاق عندهم عبارة عن اي حكم فيها بحسب الوجود والتقدير

ومن قول المصنف سواء كان ذهنيا محققا او مقدرا او عينيا كذلك يعلم ان المراد من الاطلاق

الاطلاق من حيث الوجود والتقدير فقط وبهذا يندفع ما قيل ان الاطلاق من حيث الوجود والتقدير

ان كان مختصا بالذهني فلا يشمل المحقق العيني وان كان شاملا له فلا يشمل المقدر الذهني

فتدبر

ثم اعلم ان الحقيقية على الاطلاق ان كانت بحسب الوجود المحقق في الاعيان فهي الخارجية

وان كانت بحسب الوجود المقدر في الاذهان فهي الذهنية وان كانت بحسب مطلق التقرر والوجود

في نفس الامر فهي الحقيقية على الاطلاق وبهذا ظهر ان الحقيقية على الاطلاق

اعم من الخارجية والذهنية وان الخارجية والذهنية اخص من الحقيقية على الاطلاق

وان الحقيقية على الاطلاق مباينة للخارجية والذهنية

ثم ان الحقيقية على الاطلاق ان كانت بحسب الوجود المحقق في الاعيان والاذهان فهي

الحقيقية المنتشرة وهي التي حكم فيها بالاتحاد على الذات بحسب الوجود المحقق في الاعيان والاذهان

وان كانت بحسب الوجود المقدر في الاعيان والاذهان فهي الحقيقية الغير المنتشرة وهي التي حكم فيها

بالاتحاد على الذات بحسب الوجود المقدر في الاعيان والاذهان

وبيان ذلك ان الحقيقية على الاطلاق ان كانت بحسب الوجود المحقق في الاعيان والاذهان

فهي الحقيقية المنتشرة وهي التي حكم فيها بالاتحاد على الذات بحسب الوجود المحقق في الاعيان والاذهان

وان كانت بحسب الوجود المقدر في الاعيان والاذهان فهي الحقيقية الغير المنتشرة وهي التي حكم فيها

بالاتحاد على الذات بحسب الوجود المقدر في الاعيان والاذهان

ثم ان الحقيقية المنتشرة ان كانت بحسب الوجود المحقق في الاعيان فقط فهي الحقيقية

المنتشرة الخارجية وان كانت بحسب الوجود المحقق في الاذهان فقط فهي الحقيقية المنتشرة الذهنية

وان كانت بحسب الوجود المحقق في الاعيان والاذهان فهي الحقيقية المنتشرة الحقيقية

وبيان ذلك ان الحقيقية المنتشرة ان كانت بحسب الوجود المحقق في الاعيان فقط فهي الحقيقية

المنتشرة الخارجية وان كانت بحسب الوجود المحقق في الاذهان فقط فهي الحقيقية المنتشرة الذهنية

وان كانت بحسب الوجود المحقق في الاعيان والاذهان فهي الحقيقية المنتشرة الحقيقية

ثم ان الحقيقية الغير المنتشرة ان كانت بحسب الوجود المقدر في الاعيان فقط فهي الحقيقية

الغير المنتشرة الخارجية وان كانت بحسب الوجود المقدر في الاذهان فقط فهي الحقيقية الغير المنتشرة الذهنية

وان كانت بحسب الوجود المقدر في الاعيان والاذهان فهي الحقيقية الغير المنتشرة الحقيقية

وبيان ذلك ان الحقيقية الغير المنتشرة ان كانت بحسب الوجود المقدر في الاعيان فقط فهي الحقيقية

الغير المنتشرة الخارجية وان كانت بحسب الوجود المقدر في الاذهان فقط فهي الحقيقية الغير المنتشرة الذهنية

وان كانت بحسب الوجود المقدر في الاعيان والاذهان فهي الحقيقية الغير المنتشرة الحقيقية

ثم ان الحقيقية على الاطلاق ان كانت بحسب الوجود المحقق في الاعيان فقط فهي الحقيقية

على الاطلاق المنتشرة الخارجية وان كانت بحسب الوجود المحقق في الاذهان فقط فهي الحقيقية على الاطلاق

المنتشرة الذهنية وان كانت بحسب الوجود المحقق في الاعيان والاذهان فهي الحقيقية على الاطلاق

المنتشرة الحقيقية

وبيان ذلك ان الحقيقية على الاطلاق ان كانت بحسب الوجود المحقق في الاعيان فقط فهي الحقيقية

على الاطلاق المنتشرة الخارجية وان كانت بحسب الوجود المحقق في الاذهان فقط فهي الحقيقية على الاطلاق

المنتشرة الذهنية وان كانت بحسب الوجود المحقق في الاعيان والاذهان فهي الحقيقية على الاطلاق

المنتشرة الحقيقية

ثم ان الحقيقية على الاطلاق ان كانت بحسب الوجود المقدر في الاعيان فقط فهي الحقيقية

على الاطلاق الغير المنتشرة الخارجية وان كانت بحسب الوجود المقدر في الاذهان فقط فهي الحقيقية على الاطلاق

الغير المنتشرة الذهنية وان كانت بحسب الوجود المقدر في الاعيان والاذهان فهي الحقيقية على الاطلاق

الغير المنتشرة الحقيقية

وبيان ذلك ان الحقيقية على الاطلاق ان كانت بحسب الوجود المقدر في الاعيان فقط فهي الحقيقية

على الاطلاق الغير المنتشرة الخارجية وان كانت بحسب الوجود المقدر في الاذهان فقط فهي الحقيقية على الاطلاق

الغير المنتشرة الذهنية وان كانت بحسب الوجود المقدر في الاعيان والاذهان فهي الحقيقية على الاطلاق

الغير المنتشرة الحقيقية

الاقسام على اصطلاح القوم والامر سهل واما السلب فلا يستدعي صدقه وجود الموضوع بل تصدقه

بانتفائه ومن ههنا قيل ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة لا بمعنى ان موضوع السالبة

اكثر تناولا من موضوع الموجبة حتى يتوهم انه يلزم ان لا يكون السالبة الجزئية نقيضا للموجبة

الكلية بل الحكم في السالبة ليس الا على ما حكم عليه في الموجبة وموضوعهما واحد لكن الحكم السلبي يصح عليه

ويصدق وان لم يتحقق تحققا او تقديرا والايجابي لا يصدق بدون التحقق فالاعتبار بالاعتبار

فان غير الثابت من حيث هو غير ثابت لا يصح عليه الايجاب بل انما يصح من حيث هو ثابت

بخلاف السلب فالسالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة والموجبة السالبة المحمول وكذلك السالبة

المعدولة من الموجبة المحصلة وشيخ الاشراق ذهب الى ان هذا مخصوص بالشخصيات والطبيعيات

واما المحصورات السوالب فلاشتمال عقد وضعها على عقد الحمل وهو حمل العنوان على ذات الموضوع

ايضا تقتضي وجود الموضوع وان لم يكن لك من جهة عقد الحمل فيحمل اقتضاء وجود الموضوع في الموجبة

متكررا من جهتين عقد الوضع وعقد الحمل وفي السالبة من جهة واحدة فقط وهي عقد الوضع وليس

ذلك في الشخصيات والطبيعيات لتعريتها عن عقد الوضع والتحقيق ما افاده المحققون ان عقد الوضع

لا يصح ان يؤخذ تركيبا خبريا بالضرورة كيف واطراد القضايا الحملية ليس بنا حكم ما دامت

اطرافها بل الحكم انما يتعلق بالنسبة الاتحادية بين الحاشيتين كمن لما كان الموضوع في المحصورات

الطبيعة من حيث الانطباق على الافراد بالاتحاد لنفسه او الافراد ملاحظة بانطباق الطبيعة عليها

ذهب المحقق وغيره من المحققين كما مر

يكون عقد الوضع تركيبا تقييديا او توصيفيا وهو لا يقتضي وجود الموصوف ما لم يعتبر الحكم فيه او يحكم
بتحققه ونفس ملاحظته ليجعل عنوانا وآلة لملاحظة شئ للحكم عليه بايجاب او سلب لا يقتضي وجود موضوعه
الا ترى الى قولنا الذي هو شريك الباري ليس بموجود لا يستلزم تحقق ما هو شريك الباري

قال خير الملحقة بالمهملة في اثناء كلامه الذي افاد به هذا التحقيق عقد الوضع يشبه عقد الحمل من حيث
ان في تركيبه التقييدي اشارة الى تركيب خبري ولذلك يصير في الافتراض عقد حمل فلذلك
كان يلزم وجود موضوع السالبة المحاصرة من جهة ايجاب لازم قد اشير اليه في تركيب عقد الوضع
لا من تلقاء عقد الوضع بنفسه وكان يصح سلب عقد الحمل عنه لا من حيث هو ثابت بخلاف

الايخفى عليك ان هذا بظاهره تسليم لاستدعاء السالبة وجود الموضوع لكن لا بالنظر
الى نفس عقد الوضع بل باعتبار عقد حمل لازم له وهو لا يضر شيخ الاشراق فانه ليس غرضه
ان نفس عقد الوضع مستتبع للوجود بل الاستدعاء في السالبة مطلقا سواء كان نفس عقد الوضع او
بلازمه والحق ان عقد الوضع لا يستدعي الوجود لا بنفسه ولا بلازمه وليس فيه اشارة الى تركيب خبري
اصلا ما لم يحكم فيه او يتحققه نعم اذا فرض ذات الموضوع موجودا يستلزم صدق حمل الوصف العنواني
عليه ولذا يصير في الافتراض عقد حمل ولعلك قد دريت من هذا ان الافتراض انما يستعمل
في عكس الموجاب دون السوالب وقد نص عليه شارح المطالع ان شئت فلترجع اليه لعلم تحقق

موضوع السالبة في الذهن لا يكون الا لوجوده اي الموضوع فيه اي في الذهن

ع١٦ قوله نعم اه ولما كان مظنة ان يكون الحكم السلبي بدون وجود للموضوع مع ان حكم الذهن على ما يكون حاضرا عنده محل

حال الحكم فقط فانه من الضرورة ان الشيء مالم يتصور لا حكم عليه بسلب او ايجاب **النكتة الثانية**

الحال من حيث هو محال اي نفس حقيقته من حيث هي ليس له صورة في العقل اذ كل ما هو له

صورة في العقل فهو موجود فيه فيكون موجودا في نفس الامر لان الوجود في نفس الامر عبارة

عن موجودية الشيء في حد ذاته والامر كذلك عن نفس ذلك الشيء فيكون ممكنا لا محالا فهو معدوم وهنا

وخارجا ومن هنا تبين ان كل موجود في الذهن حقيقة اي بنفسه لا بوجه موجود في نفس الامر فانه

ان كان محالا فقد ظهر انه لا يمكن ان يحصل في الذهن وان كان ممكنا فوجوده للممكن وان كان في

الذهن من افراد نفس الامر الاترى انه موصوف بالامكان في نفس الامر فله وجود كذلك كذا

في الحاشية ففس الامر اعم مطلقا من الوجود في الذهن **قال في الحاشية** وبما قالوا من

ان الموجود في الذهن اعم من وجه من الموجود في نفس الامر فلعل تاويله ان الكواذب كالعلم مثلا

الثلثة مثلا لما كان تحققها بمحض الاختراع والتعمل لم تكن موجودة في حد ذاتها اي مع قطع النظر

عن ذلك الاختراع والتعمل بخلاف الصوادق فانها موجودة بمنشأ انتزاعها مع قطع النظر عن

الاختراع والتعمل انتهى محصله على ما يظهر بالتامل ان نفس الامر قد يطلق على نفس موجودية الشيء

سواء كان باختراع العقل اولا وهو بهذا المعنى اعم مطلقا من الوجود في الذهن وبهذا المعنى

يقال ان المفهومات التصورية كلها مطابقة لنفس الامر ويقال جميع المفهومات موجودة فيه و

قد يطلق على موجودية الشيء في حد ذاته اي مع قطع النظر عن اختراع الذهن وتعمله

ولا يلزم ان يكون كل موجود في الذهن موجودا في نفس الامر بهذا المعنى والنسبة بينهما العموم
من وجه وتفصيله ان الشيء اذا وجد في الذهن كان له وجود ذهني سواء كان باختراع من العقل
وتعمل منه او جبه استعداد النفس كالحكم بزوجية الثلاثة اولا باختراع وتعمل منه فاذا كان تحققه بمجرد الاختراع والتعمل لم يكن موجودا في الخارج
اي مع قطع النظر عن ذلك التعمل والاختراع واذا كان تحققه لا بمجرد الاختراع بل كان منتزعا عما من شانه
ان ينتزع منه ذلك كالحكم بزوجية الاربعة كان موجودا في نفس الامر مع قطع النظر عنه وان
كان هذا الوجود هو الوجود في الذهن لا في ظرف آخر ولذا قد يقال ان صدق القضايا بمطابقة
النسبة الذهنية لها من حيث وجودها في نفس الامر والفرق بين المطابق والمطابق بالاعتبار
فالحكم عليها اي على المحال من حيث هو محال ايجابا بالامتناع او سلبا بالوجود مثلا لانك قد
عرفت ان الحكم على الشيء فرع تصور ذلك الشيء والمحال ليس له صورة في العقل فيمتنع
للعقل ان يحكم على نفس حقيقة المحال بحكم ايجابي صادق او كاذب او سلبي كذلك و
ليس طريق الحكم عليه الا ان يحكم على امر كلي اذا كان من الممكنات تصوره ويفرض
العقل هذا الامر الكلي عنوانا ومرآة لذلك المحال فيسري الحكم منه اليه كما في القضايا المحصورة
وكل محكوم عليه بالتحقيق كما ذكره المصنف سابقا هي الطبيعة المتصورة وكل متصور
ثابت فلا يصح اي لا يصدق عليه الحكم من حيث هو هو بالامتناع وما يأخذ وحذوه
فان الامتناع مناف لثبوته نعم اذا لوحظ هذا المتصور باعتبار جميع ما يرد عليه وبعضها صحيح

عليه الحكم بالامتناع مثلا فالامتناع ثابت للطبيعة وذلك صادق بانتفاء الموارد وحينئذ
لا اشكال بالقضايا التي محمولاتها منافية للوجود نحو شريك الباري ممتنع واجتماع النقيضين
محال والمجهول المطلق يمتنع عليه الحكم والمعدوم المطلق يقابل الموجود المطلق حاصله ان الامور
المستحيلة ليست موجودة في الذهن بنفسها فليس طريق الحكم عليها الا بان تصور مفهوم ويجعل
عنوانا لتلك الحقائق الباطلة ويحكم عليها من حيث الانطباق عليها واتحاده معها والتحقيق
ان المحكوم عليه بالذات في القضايا هو العنوان المتصور بالذات لا المعنون وله اعتبار ان
اعتبار نفسه من حيث هو واعتبار اتحاده وانطباقه على تلك الحقائق الباطلة وهو بالاعتبار
الاول ممكن موجود في نفس الامر وموصوف بصحة الحكم عليه وبالاعتبار الثاني ممتنع ليس له
تحقق في ظرف ما وهو موصوف بالامتناع بنفس الطبيعة الموجودة في الذهن له صفة
الامكان والامتناع معا لكن باعتبارين ولا يأبى في موجودية الشيء بوصف الامتناع وانه
حال كونه موجودا في الذهن يصدق عليه انه باعتبار تحققه في الموارد وانطباقه عليها ممتنع و
ليس بموجود كما يصدق على المعاني الحرفية حال ملاحظتها لحاظ استقلالي انه عليه يستقل في لحاظ آخر
ولا يخفى انه سفسطة اما اولا فلان من المعلوم بالضرورة ان استدعاء ثبوت شيء لشيء
فرع ثبوت المثبت له في نفس الامر لا للاثبات والا لصح ان يقال الانسان حجر بمعنى انه
صدق القضية الموجبة بوصف الطبيعة باي اعتبار كان بالامتناع ليس الا بوساطة اتصافها في نفس الامر

اما واسطة في الثبوت او واسطة في العروض فلا بد ان يكون افراد هذه المفهومات متصفة بو
الامتناع اولا وبالذات ثم تتصف به الطبيعة من حيث الاتحاد معها ثانيا وبالعرض وما كان
الاشكال بهذه القضايا الا لان صدقها محصورات يستلزم ثبوت الامتناع اولا وبالذات
لافراد موضوعاتها سواء كانت محكوما عليها بالذات او لم تكن الا ترى ان صدق قولنا كل انسان
كاتب يستلزم ثبوت الكتابة لافراد الانسان وثبوت وصف الامتناع مناف للوجود فينهدم
المقدمة القائلة ان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له او مستلزم له وهذا لا يندفع بما ذكره المصنف
الا ان يقال ان الافراد ايضا لها اعتبار ان الاول من حيث نفسها والثاني من حيث وجودها
بوجود الطبيعة سواء كانت ذاتية او عرضية بالعرض وهي من حيث وجودها بهذا الوجود العرضي يصدق
عليها انها ممتنعة بنفسها وكفى لصدق القضية هذا الوجود العرضي **وفيه** انه على هذا يضيع اعتبار
الحمل على ان الحكم بالتحقق على الطبيعة المتصورة **واليضا فيه** ما سيظهر لك بعد **واما ثانيا**
فلان الموصوف بالامتناع لما كان مفهوم موضوعات هذه القضايا باعتبار الاتحاد والانطباق
على الافراد ينبغي ان يكون موجودا بهذا الاعتبار ولا يكفي وجود نفس المفهومات من حيث هي
فان البديهة حاكمة بان ما هو المثبت له حقيقة بحسب وجوده **ان قيل** ان الامتناع بحسب الانطباق
على موارد التحقق ثابت للطبيعة من حيث هي حقيقة وبالذات **قلت** هذا في حكم الوصف
بحال المتعلق ولو فرض انه وصف لذلك الشئ حقيقة لكنه تابع لاتصاف متعلقه بوصف

فان كون زيد بحيث ضرب غلامه مثلا وان كان وصفا لزيد لكنه تابع لاتصاف الغلام
بالضرب ولا فكون الطبيعة بحيث تمتنع اعتبارا من اعتباراتها او يمتنع موارد تحققها يستلزم اتصاف
ذلك الاعتبار او موارد تحققها بوصف الامتناع فينهدم اساس استلزام الاتصاف بوجود
الموصوف حقيقة **واما ثالثا** فلان المحكي عنه في القضية الموجبة ومناط صدقها هو وجود الموضوع
في نفسه الخارج عن وجوده الذهني الذي هو في مرتبة الحكاية وان كان ذلك الوجود وجودا في
الذهن ايضا كما في القضايا الذهنية وهذا مما يقتضيه الضرورة ويشير اليه كلام المعلم ايضا كيف
ومرتبة المحكي عنه والمصداق متقدمة على الحكاية ورتبة المصداق فوجود الشيء في وقت الحكاية والحكم
عليه لا يكفي لصدق ذلك الحكاية والحكم **ان قيل** انه ثبت بالبرهان ان ما هو مدلولات التصورية
موجودة في ذهن ما ولو في الاذهان العالية فلعل وجودها في تلك الاذهان يكفي لصدق القضية
قلت انا نعلم ضرورة ان تلك القضايا صادقة وموضوعاتها متصفة بمحمولاتها ولو علمنا
الاذهان العالية بل ان لم يوجد موجودا فاجتماع النقيضين محال ايضا فعلم ان وجوداتها في
الاذهان العالية او السافلة ليست مناط الصدق بد القضايا فتدبر **واما الذين قالوا ان**
الحكم على الافراد حقيقة منهم من قال وهو شارح المطالع ومن تابعه انها سوالب فمعنى
شريك الباري ممتنع ليس بموجود بالضرورة وكذا اجتماع النقيضين محال وغير ذلك ولا ريب
انه تحكم قال العلامة الدواني لان كل معدوم اذا نسب الى آخر فللعقل ان يحكم بينهما

بالايجاب لعل الغرض منه انه لاشك انه يكون حكم الايجاب من العقل بين كل مفهومين سواء
كان حصاد قائمة وبانكذا بين موضوعات هذه القضايا ومحمولاتها ولاشك ايضا ان الحكم فيها
بالايجاب يستلزم ثبوتها بصدقه وان كانت ايجابا بتا مساوقة للضرورية بكيف والامتناع
سلبا عين ضرورة العدم فلو لم يصدق قولنا شريك الباري ضروري العدم لصدق سلبه
سلبا بسيطا والممكن الضرورة انه ليس بضروري الوجود ايضا فيكون ممكنا اذ الامكان عبارة
عن سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا والا لم ينحصر المواد في الثلث حصرا عقليا كما تقرر في
موضعه فالقول بانها سوالب او القول بانها ان اخذت سوالب فصادقة وان اخذت
موجبات فليست بصادقة لحكم غير مسموع وتهكم من قال وهو العلامة التفتازاني انها موجبات
لاتقتضي الا تصور المحكوم عليه حال الحكم كما في السوالب من غير فرق ولا يخفى انه يصادم
البداهة اعظم فان القوم يدعون البداهة في ان الثبوت مطلقا يستلزم ثبوت المثبت له
وان الموجبة لا تصدق بدون وجود الموضوع ويتكلفون في دفع النقوض الواردة
بتكلفات باردة كما يظهر لك بالرجوع الى كلامهم وما يحكم به الذهن القاصر انها بداهة الوهم
ومناط الثبوت والاتصاف علاقة خاصة بين الموصوف والصفة صحيحة لان تنتزع الصفة من الموصوف
ومدار صدق القضية الموجبة نفس الاتحاد بين الموضوع والمحمول اتحادا بالذات او بالعرض لا الاتحاد
في الوجود وقضاء وجود الموصوف والموضوع في بعض المواد ناش من خصوصية الاتصاف
تكليف بما لا يطاق لان الاتحاد في الوجود معتبر في تعريفه ١٢

وخصوصية المحمول كما ان قضية وجود الصفة ناش من خصوصية الاتصاف الانضمامي

وتفصيل يستدعي بسطا في الكلام هذا فان فيه وان كان افسادا لكن فيه اصلاح ايضا لبعض المتاخرين

من قال وهم جم غفير من الفضلاء ومنهم العلامة الدواني ان الحكم على الافراد الفرضية المقدرة

الوجود كانه قال مثلا كل ما يتصور بعنوان شريك الباري ويفرض صدقه عليه يمتنع في نفس الامر

على تقدير تحققه وصدقه عليها وهذا الحكم لا يستلزم وجود الموضوع محققا بل فرضا وهو متحقق ولا

يذهب عليك انه يلزم ان يكون ثبوت الصفة ازيد من ثبوت الموصوف قال الامتناع

متحقق في نفس الامر بخلاف الافراد المقدر تحققها فتدبر حاصله ان الحكم على الافراد الفرضية تصوري على نحوين

الاول الحكم عليها بثبوت المحمول على تقدير تحققها وصدق العنوان عليها كما هو المعتبر عند الجمهور

من المتاخرين في القضية الحقيقية والثاني ثبوت المحمول لها في نفس الامر بالفعل على ما يفهم من

كلام بعضهم فان اريد الاول فلا يخفى انه خلاف المسناق الى الذهن من هذه القضايا لان معنى قولنا

شريك الباري ممتنع ان هذه الماهية متصفة بوصف الامتناع بالفعل في نفس الامر لانه على التقدير

كذلك كيف وعلى هذا يلزم ان لا يجزم بصدقه فان هذه الماهية وان امكن اتصافها على تقدير

وجودها بالامتناع بناء على استلزام المحال محالا لكنه امر تجويزي لا جزمي وان اريد الثاني فيلزم

ان يكون ثبوت الصفة متحققا في نفس الامر ووجود الموصوف فرضا فيكون ثبوت الصفة زائدا على

ثبوت الموصوف وهو في حكم هدم اساس المقدمة القائلة ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له

في ان الحكم على الافراد الفرضية من بحث

انبياء ... تقرر ... وجهين ... الاول ... الثاني ... الاول ... الثاني ... الاول ... الثاني ...

النكتة الثالثة الاتصاف الانضمامي وهو ما يكون بوجود الصفة وانضمامها الى الموصوف يستدعي

تحقق الحاشيتين الموصوف والصفة في ظرف الاتصاف بخلاف الانتزاعي وهو ما يكون الاتصاف

لا بانضمام الصفة بل يستدعي ثبوت الموصوف فقط فمطلق والاتصاف لا يستدعي ثبوت

الصفة في ظرفه اعلم ان معنى كون الخارج او الذهن او نفس الامر ظرف الاتصاف ان يكون

وجود الموصوف فيه مصححا لانتزاع الصفة عنه وحملها عليه فيكون مطابقا له وهو معنى يحصل عند

العقل لا يستلزم تحقق الصفة فيه بل يستلزم وجود الموصوف فقط لكن لا كيف ما كان بل بحيث لو

لاحظ العقل صح انتزاع الصفة وهذه الحيثية تختلف باختلاف المحمول كما هو مشروح في موضعه

واما مطلق الثبوت اى ثبوت الصفة فضروري فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون

موجودا شيء هذا ما صرح به رؤساء هذا الفن وتلقاه المحققون بالقبول وانت تعلم انه اذا كان

مناط الاتصاف الانتزاعي صحة انتزاع الصفة عن الموصوف ولا يحتاج الى وجود الصفة في

ظرف الاتصاف فوجودها في نفسها في ظرف آخر سوى ظرف الاتصاف ولا وجودها فيه سواء

انا نعلم ضرورة ان وجود الفوقية في الاذهان السافلة او العالية لغو في اتصاف السماء بها

لان مناط اتصافه بها ليس الا كون السماء في وجوده العيني بحال يصح منه انتزاع الفوقية

ان قيل ان المراد بمطلق الثبوت الثبوت اعم من ان يكون بنفسها او بمنشأ انتزاعها قلت فحينئذ

يصير الكلام قليل الجدوى كما هو ظاهر والحق ما اشرنا اليه ان مطلق الاتصاف لا يستدعي وجودا

اصلا لا وجود الموصوف ولا وجود الصفة بل علاقة خاصة يصح بها انتزاع الصفة عن
الموصوف بعد تصوره وخصوص الانضمامي يستدعي وجود الحاشيتين فتدبر ولما كان
المتوهم ان يتوهم ان الاتصاف نسبة وكل نسبة تحققها فرع تحقق المنتسبين فلا مدان يكون الاتصاف
في ظرف مقتضيا لوجود الصفة فيه كما هو مقتضى لوجود الموصوف دفعه بقوله والاتصاف
ليس متحققا في الخارج حتى يلزم تحقق الصفة فيه لانه نسبة وكل نسبة تحققها فرع تحقق المنتسبين
بل هو متحقق في الذهن فيتحقق الحاشيتان فيه وان كان في الانضمامي الخارجي الموصوف
متحدا مع الصفة في الاعيان كالجسم والابيض وفي الانتزاعي الخارجي بحسب الاعيان
كالسماء والفوقية حاصله ان الاتصاف ليس متحققا في الخارج حتى يلزم تحقق الصفة فيه
بل هو متحقق في الذهن فيستلزم تحقق الحاشيتين فيه لكن الاتصاف في العيني على ضربين انضمامي
يعبر عنه بالاتصاف في الاعيان ويقال للاعيان انه ظرف لنفس الاتصاف وعادله
لان الصفة موجودة فيها على انها للغير ووجودها على هذا النحو هو الاتصاف بها فظرفيتها لوجود الصفة
عين الظرفية للاتصاف وانتزاعي يعبر عنه بالاتصاف بحسب الاعيان ويقال للاعيان انها
جهة للاتصاف فيه لان الصفة ليست بموجودة هناك في الخارج حتى يكون ظرفا للاتصاف
بل الاتصاف بها في الذهن انما هو بحسب حال الموصوف في الاعيان وتفصيل المقام
ان العلامة الدواني جعل الخارج ظرفا لكلا الاتصافين وفسر معنى كون الخارج ظرفا للاتصاف على الشرط

اليه سابقا ان للموصوف وجودا في الخارج بحيث يصح منه الحكاية بالصفة وانتزاعها عنه

وقال تبعا للسيد الجرجاني فرق بين كون الخارج ظرفا لنفس الاتصاف وكونه ظرفا لوجوده فظرف

نفس الاتصاف هو الخارج وهو لا يستدعي ان يكون الصفة موجودة فيه وظرف وجوده والذهن

والنسبة تقتضي ان تكون الحاشيتان موجودتين في ظرف وجودها لا في ظرف نفسها فلا بد ان يكون

الموصوف والصفة موجودين في الذهن فلا اشكال وخير اللحقة بالمهرة تبعا للصدر الشيرازي انكر

الفرق وقال ليس الوجود الا الكون المصدري فلا يعقل ان يكون الخارج ظرفا لشيء ولا يكون

ظرفا لتحققه وقال ان الخارج في الاتصاف الانضمامي ظرف له وفي الانتزاعي جهة له والاتصاف

ليس الا في الذهن وعبر عن الاتصاف الانضمامي بالاتصاف في الاعيان وعن الانتزاعي

بالاتصاف بحسب الاعيان وتبعه المصنف ايضا ولا يخفى عليك ان تسليم كون الخارج ظرفا

للاتصاف الانضمامي تسليم للفرق المذكور فانه لا يمكن ان يقال ان الاتصاف موجود في الخارج فانه

لو كان موجودا فيه لا يكون جوهرا بالضرورة فلا بد ان يكون صفة للموصوف او للصفة وعلى كل تقدير

الاتصاف بهذا الاتصاف ايضا يكون انضماميا والخارج ظرفا لوجوده وهكذا فيتسلسل وايضا القول

بان اتصاف السماء بالفوقية ظرفه الذهن والخارج جهة الاتصاف وان كان مثل هذا في كلامهم

كثيرا فانهم يحيلون الوجود الخارجي من المعقولات الثانية ويحكمون بان ظرف الاتصاف به هو

الذهن بل الملاحظة لكنه بعيد عن الانصاف فانا نعلم بالضرورة ان الذهن سواء كان عاليا او سافلا

فقط

لنعوفي انصافه بها والذهن ليس الا ظرف الحكاية والانصاف حتى مرتبة الحكي عنه فتامل لعل

لا يجاوز كما قاله الدواني النكتة الرابعة ان المتاخرين اختر عوا قضية سموها بالسالبة المحمول

وفرقوا بينها وبين السالبة بان في السالبة يصور الطرفان ويحكم بالسلب في السالبة المحمول

يرجع ويحمل ذلك السلب على الموضوع فمعنى السالبة ج ليست ب ومعنى السالبة المحمول ج

ليست ب انت خبير بان النسبة السلبية من حيث هي نسبة سلبية ورابطة لا تصلح

لان تحمل محكوما عليها او بها لا وحدها ولا مع غيرها لان ما هو مقصود بالعرض في الملاحظة التي هو

فيها مقصود بالعرض ليس صالحا لان يحكم عليه وبه لا وحده ولا مع غيره فان المركب من المستقل

وغير المستقل غير مستقل كما حققه بعض الاذكياء ولذا انكر بها المحقق الطوسي في نقد التنزيل غاية

ما في الباب ان يقال ان النسبة السلبية وان لم تصلح لان يحكم عليها وبها من حيث هي نسبة

ورابطة لكنها يمكن ان تلاحظ لحاظا استقلاليا ويجعل محمولا كما يجعل القضية السالبة محمولا في قولنا زيد ليس

ابوه قائما وعلى هذا التصوير قسما من المعدولة تصدق معنى المعدولة عليها فان المعتبر فيها ان يجعل

السلب جزأ من المحمول من غير تقييد بالمفهوم الا ان يختص بالمفهوم سلب النسبة الايجابية

جزأ من المحمول بل يضاف السلب الى مفهوم مفرد ويجعل محمولا كما يقال في الفرق بينها وبين

السالبة المحمول ان فيها ليس اشارة الى حكم معقود وفي السالبة المحمول اشارة اليه وشعيره

كلام البعض ايضا حيث قال في وجه التسمية بالمعدولة لان حرف السلب موضوع لسلب الحكم

ولما استعمل في سلب الشيء في نفسه فقد عدل عن موضعه الاصلي وفيه انه لاشناعة في الاصطلاح
لكنه لايجدي نفعا فان مقصودهم من اثبات هذه القضية تحصيل قضية تساوي السالبة وتقارنها ملعدم
في عدم اقتضاء وجود الموضوع ليصلح كثير من قواعدهم كون نقيضي المتساويين متساويين وعكس
الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض على طريقة القدماء وظنه ان هذا التفاوت لايؤثر في ذلك فان
اقتضاء وجود الموضوع ليس بخصوصية كون سلب الشيء في نفسه محمولا حتى لايقتضيه ذا جعل
سلب الحكم محمولا بل انما هو لاقتضاء الربط الايجابي كما تعلم ومن العجائب في هذا المقام ما في
شرح المطالع في وجه الفرق بين المعدولة والسالبة المحمول ان السلب في السالبة المحمول
خارج عن المحمول دون المعدولة كما لايخفى فتدبر وحكموا بان صدق الايجاب فيها لايستدعي
الوجود كالسلب لايستدعيه بل السلب اعني سلب سالبة المحمول يستدعيه كالايجاب
فالحاصل حاصله مساواة هذه القضية مع السالبة البسيطة ومساواة سالبتها مع الايجاب
فالحاصل فان نقيضي المتساويين متساويان وبنيو اعدم اقتضائها وجود الموضوع مساواتها
مع السالبة بانه اذا اصدق سلب ب عن ج فيصدق على ج انه منتف عنه ب واذا
لاصدق نقيضه اعني ليس منتف عنه ب فلا يصدق السالبة هف واذا اصدق
ان ج منتف عنه ب صدق سلب ب عنه لامحالة وسخافة ظاهرة وقد يتمسك
لحاصله بان الربط الايجابي مطلقا يقتضي الوجود لا بخصوصية المحمول والمقدمة القائلة

شك قوله والمقدمة القائلة الخ قد علمت ان قاعدة استلزام شيء شيئا في الثبوت المثبت له او فرعه المنتفية بانتفائه

بان ثبوت الشئ للشئ يستدعي ثبوت المثبت له لان الشئ لا يستفيد العقل منها شيئا من المفهومات قال الشيخ
كل موضوع للايجاب فهو اما موجود في الاعيان او في الاذهان وانما اوجبنا ان يكون الموضوع
في القضايا الايجابية المعدولة موجودا لان نفس قولنا غير عادل تقتضي ذلك ولكن لان
الايجاب تقتضي ذلك سواء كان نفس غير عادل يقع على الموجود والمعدوم او لا يقع
الا على الموجود ومن لم قيل القائل المحقق الدواني الحق انها قضية وضعية وجميع المفهومات
التصورية موجودة في نفس الامر تحقيقا او تقديرا ليس المراد بالذهنية الذهنية المتعارفة وهي
ما يحكم فيها على الموجود في الذهن بل المراد بها ما يحكم فيها على الموجود في نفس الامر فان البرهان
الدال على وجود المفهومات وهو ان كل مفهوم يمكن ان يحكم عليه باحكام ايجابية صادقة اقلما
انه مغاير لما عداه وصدق الاحكام الايجابية لا تصور بدون وجود الموضوع انما يدل على
وجوده في نفس الامر اما انه في الخارج او المشاعر العالية او السافلة فهو بحث آخر اعلم
ان كلام المحقق الدواني في كتبه مضطرب يفهم من الحواشي الجديدة لشرح التجريد انه لما دل
البرهان على وجود المفهومات في نفس الامر يمكن ان يصدق القضية السالبة المحمول في مادة يصدق فيها
السالبة البسيطة بان يجعل نفس مفهوم الموضوع موضوعا ويجعل سلب النسبة الايجابية محمولا
على سياق القضية الطبيعية ومآله تلازم السالبة البسيطة المحصورة مع السالبة المحمول الطبيعية
وان لم يكن افراد موضوعها موجودة في نفس الامر ويفهم من الحواشي القديمة

لهذا الشرح ان السالبة المحمول على ما اعتبره المتاخرون قضية حقيقية تلازم السالبة البسيطة
الخارجية لان افراد الموضوع وان لم تكن موجودة تحقيقا لكنها موجودة تقديرا فيصدق كل ما
ليس بشئ ليس بممكن وشريك الباري ليس بموجود وموجبة حقيقية وبهذا الصح قواعدهم من ان نقيضي
المتساويين متساويان والموجبة الكلية تنعكس كنفسها بعكس النقيض على طريقة القدماء الى غير ذلك و
بهذا الشعر كلام المصنف ايضا حيث عمم الوجود في نفس الامر وقال تحقيقا او تقديرا وانت خبير
بان مراده في هذا المقام لو كان ما يفهم من الجديدة ففيه ان مجرد وجود الموضوع لا يكفي لصدق القضية
بل لا بد من ثبوت المحمول ايضا وثبوت سلب لا يتناسب عن الافراد الطبيعية في معرض الخفاء الا ترى
انه يصدق كل شريك الباري ليس بموجود وليس بكلي وكل مجهول مطلق لا يمكن الحكم عليه الى غير
ذلك ولا يصدق ان مفهوم شريك الباري ثبت له انه ليس بموجود وليس بكلي ولا ان مفهوم المجهول
المطلق ثبت له انه لا يمكن الحكم عليه على سياق القضايا الطبيعية وان قيل ان ثابت للطبيعة باعتبار
موارد تحققه فقيه ما عرفت سابقا وايضا ان القول بصدق الطبيعية في مادة السالبة البسيطة المحصورة
لا يجدي نفعا للاصلاح قواعدهم كما لا يخفى وهو الذي حداهم على اختراع تلك القضية الا
ان يقال ليس غرض المدوانى من اثبات التلازم بينهما توجيه كلامهم واصلاح مرامهم بل تبيين
حقيقة الحال واما دفع النقوض الواردة على تلك القواعد فهو بالتزام صدق الحقيقية في
تلك المواد فافهم ولو كان مراده ما يفهم من بعد تقضيا ما او لا فانه وان كان نافعا لاصلاح القواعد

نسخة ... من القضية السالبة المحمول

نسخة ... قوله

نسخة ... قوله

نسخة ... قوله

نسخة ... قوله

لكنه لايخفى انه ليس مختص بالسالبة المحمول بل هو جار في المعدولة ايضا الا ان يقال ليس
مقصوده ان صدق الحقيقية في مادة السالبة البسيطة مختص بالسالبة المحمول بل مقصوده
ان التلازم بينهما ان كان على تقدير جعل السالبة المحمول حقيقية وان امكن في المعدولة ايضا
واما ثانيا فلان مجرد وجود الموضوع تقديرا لايكفي لصدق القضية الحقيقية بل لابد من
ثبوت المحمول ايضا على تقدير وجود الافراد وثبوت الوصف العنواني لها وظاهر انه ليس بلازم في
جميع المواد الا ترى انه لايصدق قولنا كل عنقاء ليس بطائر حقيقية موجبة فان الظاهر ان كل ما وجد
كان عنقاء فهو طائر البتة والتزام الصدق في القضايا التي افراد موضوعاتها مستحيلة وان امكن بناء
على تجويز استلزام المحال محالا لكنه امر تجويزي لاجزمي فيمكن لمن كان يصدق والمنع والحق في هذا
المقام منع للصدق فلا يمكن منه واما ثالثا فلان صدق الحقيقية في امثال قولنا شريك الباري
ليس بموجود وغير ذلك في حيز المنع لانا نمنع اعتبار وانى الحقيقية امكان وجود الافراد
اذ لولا ذلك لم يصدق حقيقية اصلا كما فصل في موضعه قال العلامة الدوانى
في الحواشي الجديدة ان اعتبار امكان وجود الافراد ليس عاما في جميع القضايا كيف يتوهم
ذلك في مثل شريك الباري ممتنع والمجهول المطلق الجميع من يقبل يمتنع الحكم عليه من جميعهم والاشيء
لا يمكن الى غير ذلك من المواد التي يحكم فيها على المستحيلات احكاما صادقة ايجابية فان تلك
القضايا قد حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع على تقدير لا على البت اعني

ان الكلام في السالبة المحمول وقد مر ان الحق ان صدق الحقيقية في مادة السالبة البسيطة مختص بالسالبة المحمول

وان اختلفوا في صدق الحقيقية في مادة السالبة البسيطة

ان الحق بانه ليس مختص بالسالبة المحمول بل هو جار في المعدولة ايضا

وقد مر ان الحق ان صدق الحقيقية في مادة السالبة البسيطة مختص بالسالبة المحمول

بقي الكلام في ان صدق الحقيقية هل يتوقف على وجود الموضوع في الخارج او يكفي وجوده تقديرا

ذهب الاكثر الى الاول وذهب بعض المحققين الى الثاني

ذهب الاكثر الى ان صدق الحقيقية يتوقف على وجود الموضوع في الخارج

ذهب بعض المحققين الى ان صدق الحقيقية لاي

بحسب نفس الامر من غير تعليق ولذلك قيل ان تلك القضايا مساوية للشرطية لا يخفى
عليك لو لم يُعتبر في القضايا التحقيقية امكان وجود الافراد او قيدا آخر يساوي امكان الافراد
لا يجزم بصدقها اصلا فان الافراد المستتبعة على تقدير تحققها لا يعلم حالها اهي متحدة مع المحمول
ام لا فان استلزام المح تشي امر تجويزي كما عرفت والتمسك بهذه القضايا لا يخفى انه
يشبه المصادرة فتامل فبينها وبين السالبة تلازم بحسب الصدق المراد بالتلازم المساواة
لان صدق السالبة يدور مدار امكان في
والمصاحب بحسب الصدق ولو اتفاقا وفيه ما فيه فتذكر واذا تحققت الايجاب الكلي
نفس عليه سائر المحصورات فان كل ما يعتبر في الايجاب الكلي كلا يعتبر في الايجاب الجزئي
بعضا والسلب رفع الايجاب والاشياء متبينين باضدادها ثم قد يجعل حرف السلب
اي كل ما اعتبر في الموجبة ليجيا اعتبر في السالبة سلبا
جزأ في طرف فسميت معدولة لا يخفى ان من اعتبر سالبة المحمول ولم يجعلها احد
موضوعا كان او محمولا
نوعي المعدولة فينبغي ان يقيد بقيد يخرج منه سالبة المحمول وهي ثلثة اقسام معدولة
الموضوع ان كان جزأ من الموضوع فقط كقولنا اللاحي جمادا و معدولة المحمول
ان كان جزأ من المحمول فقط كقولنا الجماد لاحي او معدولة الطرفين ان كان جزأ
من كليهما كقولنا اللاحي لاعالم والا فمحصلة لتحصيل الطرفين فيها ولما كان المتوهم
ان يتوهم ان قولنا زيد اعمى قضية معدولة عندهم مع ان حرف السلب ليس
جزأ من طرفها دفعه بقوله وزيد اعمى معدولة معقولة ومحصلة ملفوظة والتقسيم
لعدم كون جزأ من
طرف هذا عند المتاخرين وعند القدماء ان كان حرف السلب جزأ من المحمول فمعدولة والا فمحصلة قال الفاضل عبد العلي ما مر في هذا المبحث فائدة

المذكور للقضية المنفوظة فيعلم منه تقسيم المعقولة باعتبار ان كان معنى السلب جزأ فمعدولة والا فمحصلة

فزيد اعمى معدولة معقولة فان العمى معناه عدم مقيد بالبصر ومحصلة ملفوظة لعدم حرف السلب

في اللفظ واللاحي عالم اذا سمي باللاحي شخص انساني مثلا على عكس زيد اعمى كذا قيل

وقد خص اسم الموجبة من المحصلة بالمحصلة والسالبة منها بالبسيطة ولما كان بين السالبة

البسيطة والموجبة المعدولة المحمول نوع اشتباه لوجود حرف السلب فيهما وكذا

بينهما وبين السالبة المحمول اشار الى فرق معنوي بين السالبة البسيطة والموجبة

المعدولة بقوله وهي اعم من الموجبة المعدولة المحمول فان السلب البسيط يصح عن غير

الثابت من حيث هو غير ثابت بخلاف الايجاب العدولي فان طبيعة الايجاب تقتضي

وجود الموضوع وان كان المحمول عدميا وفرق لفظي منهما بقوله وتاخر فيها اي في

السالبة البسيطة الرابط عن لفظ السلب لفظا او تقديرا فقولنا زيد ليس هو بكاتب سالبة

بسيطة وزيد هو ليس بكاتب معدولة واشار الى الفرق بينهما وبين السالبة المحمول

بقوله وفي الموجبة السالبة المحمول رابطان والسلب متوسط بينهما فان فيها

ليسلب الايجاب اولا ثم يرجع ويحمل ذلك السلب على الموضوع كقولنا زيد هو ليس

هو بكاتب فالفرق بينهما وبينها بامتنية الرابطة ووحدتها كل ثنية سواء كانت

ايجابية او سلبية في نفس الامر اما واجبة او ممتنعة او ممكنة ومعاني هذه المفهومات

بديهية كما تقرر في موضعه وتلك الكيفيات لا مطلقا بل من حيث انها كيفيات للنسبة الايجابية
سواء كانت كيفية للنسبة الايجابية او السلبية ١٢ منه

المواد وتسمى عناصر ايضا قال الشيخ في الشفاء واعلم ان حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا
لانها بانفسها تكون كيفية موجبة بالقوة ١٢ منه

التي بحسب علمنا وتصرفنا بالفعل انه كيف هو والتي يكون في كل نسبة الى الموضوع بل الحال التي
للاضراب ١٢ منه

للمحمول عند الموضوع بالنسبة الايجابية من دوام صدق او كذب ولزوما وامكانا تسمى مادة فاما

ان يكون الحال هو ان المحمول يدوم ويجب صدق ايجابه فتسمى مادة الوجوب كحال الحيوان عند

الانسان او يدوم ويجب كذب ايجابه وتسمى مادة الامتناع كحال الحجر عند الانسان او لا يجب ولا يدوم

احدهما وتسمى مادة الامكان وهذه الحال تختلف بالايجاب والسلب فان القضية السالبة توجد لهذه
١٢ منه

هذه الحال بعينها فان محمولها يكون مستحقا عند الايجاب باحد الامور المذكورة وان لم يكن او جب
علة لعدم الاختلاف من طرف الايجاب ١٢

انتفى كلامه ولنعلم انه ليس غرض الشيخ ان النسبة السلبية لا تكيف بهذه الكيفيات اصلا بل غرضه

ان المواد في اصطلاح هي الكيفيات للنسبة الايجابية فقط وان كانت النسبة السلبية ايضا
كما اشير اليه قوله تسمى مادة ١٢ منه

تكيفه بهذه الكيفيات والمواد لا تختلف باختلاف النسبة بالايجاب والسلب فان

محمول السالبة يكون مستحقا عند الايجاب باحد هذه الامور وهذا هو مراد المص بقوله في الحاشية

المنتهية اي ثبوت المواد في كل قضية سواء كانت موجبة او سالبة وان كانت المواد كيفية
بحسب نفس الامر ١٢ منه

للنسبة الايجابية على ما ذكره الشيخ في الشفاء وقال محمول السالبة يكون مستحقا
في الاصطلاح ١٢

عند الايجاب باحد هذه الامور المذكورة انتهى لعل الباعث على الاصطلاح

القوم من ان المواد كيفية للنسبة الايجابية في نفس الامر لا كل كيفية سواء كانت ايجابية او سلبية ولا كيفية كل نسبة ايجابية اعم من ان

جهات الموجبات

ش قوله كيفية مشتركة الخ اقول ان كان كل انسان يجب
ش قوله ولا يكون سواء كان المحمول على اي حال
ش قوله لزوما دوام تقييد بكل ما في القام اقول ان اللزوم اجري مطلقا
ش قوله ولا يكون كل الحيوان فان صدق كل
ش قوله ولا يكون كل الحيوان فان صدق كل
ش قوله لزوما دوام اللزومي والوجوب كذا في شرحه الكبير
ش قوله ولا يكون كل الحيوان فان صدق كل
ش قوله ولا يكون كل الحيوان فان صدق كل
ش قوله ولا يكون كل الحيوان فان صدق كل

فصل النسبة الايجابية وشرفها والاستغناء باعتبار موادها عن اعتبار كيفيات النسبة السلبية
فان امتناع النسبة السلبية مثلا يستلزم وجوب الايجابية وكذا وجوبها امتناعها وامكانها امكانها
وماظن خيرا للحقته بالمهرة ان النسبة السلبية ليست نسبة ورابطة بل هو قطع ربط وسلبه
والسلب بما هو سلب وقطع ربط ليس له حال وكيفية وليست هذه الكيفيات الا للنسبة
الايجابية او المسلب بما هو له ثبوت ومبنى في الافق المبين بعبارات مطنبة كما هو دابه وفرع
عليه ان السوالب الموجهة جهاتها كيفيات وجهات للايجاب المسلوب فالسالبة الضرورية مثلا مفهومها
سلب ضرورة الايجاب لا ضرورة السلب وكذا الدائمة السالبة وغيرها ولا يلزم في التناقض
من الاختلاف في الجهة بل نقيض كل موجهة نفسها المختلفة مع اصلها بالايجاب والسلب
فبسيطة عندي لان النسبة السلبية وان كانت قطعا ورفعا للنسبة الايجابية لكنها رابطة بين
الموضوع والمحمول كيف ولو لم تكن رابطة لم تنعقد القضية كما يشهد به الوجدان السليم وصرح به
بعض الاذكياء ايضا وانت خبير بان الربط السلبي والايجابي سيان في عدم وجودهما
في الخارج وعدم استقلالهما بالمفهومية ووجودهما في الذهن انتزاعا وفي انهما قد يكونان متطابقين
للواقع وان كان المحكي عنه لاحدهما وجود دون الآخر رفع شيء عن شيء وقد يكونان
اختراعيين ليس لهما منشأ انتزاع صحيح كما في القضايا الكواذب فتخصيص هذه الكيفيات
باحدهما دون الآخر تحكم بحت لا يقبله الطبع السليم واما التقريع فالشجرة تبنى عن الثمرة

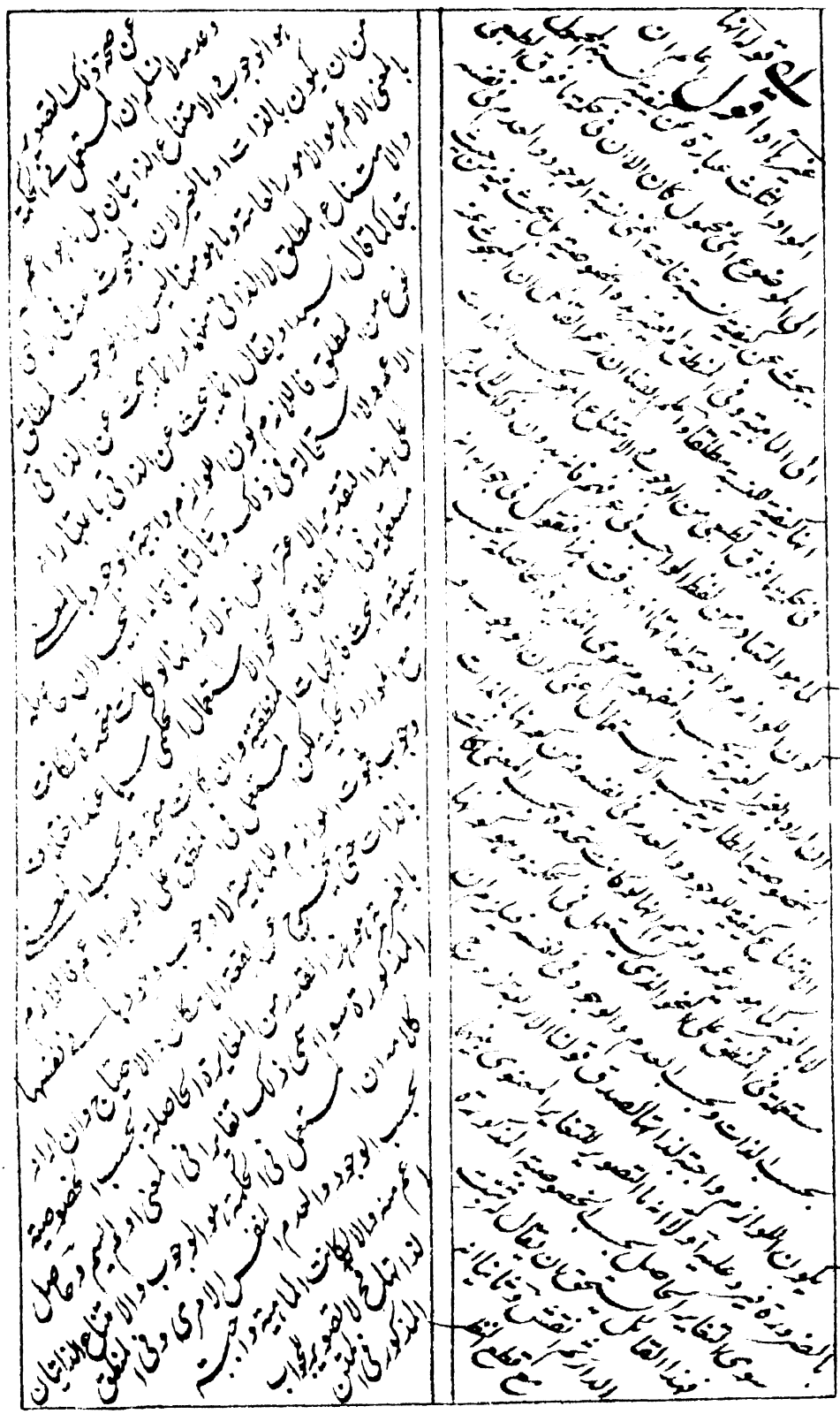
والدال عليها اى على تلك الكيفيات سواء كان لفظا او صورة عقلية الجهة وما اتصلت عليها من القضية المشتملة على الجهة تسمى موجهة ورباعية لاشتمالها على اربعة اجزاء ورابعها الجهة البسيطة ان كانت حقيقتها ايجابا فقط او سلبا فقط كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة ولاشئ من الانسان بحجر بالضرورة ومركبة ان كانت مركبة منهما كقولنا كل انسان كاتب بالامكان العام والعبرة في التسمية بالموجبة والسالبة للجزء الاول لتقدمه وان لم تشتمل على الجهة فمطلقة ومهملة من حيث الجهة وهى اعم من الموجهة لعموم المطلق من المقيد ان توهم انهما قسمان فيكونان متباينين فكيف يكون احدهما اعم من الاخرى فيقال لكل منهما مفهوم ومصداق والمطلقة بحسب المصداق اعم من الموجهة بحسب المصداق ايضا والتباين انما هو بين مفهوميهما وهى ان وافقت المادة صدقة القضية والا كذبت قد صرح العلامة الرازى فى شرح المطالع وغيره من رؤساء هذا الفن ان مذهب القدماء ما ذكرنا سابقا ان المواد كيفيات للنسبة الايجابية فقط لا انها كيفية كانت بل هذه الثلثة وان كانت النسبة السلبية متكيفة بهذه الكيفيات ايضا والجهة عندهم ما ذكر فى القضية مطلقا سواء كانت موجبة او سالبة فصدق القضية وكذبها ليست بموافقة الجهة المادة ومخالفتها عندهم بل يكون القضية كاذبة مع اتحادهما كالسالبة الضرورية فى مادة الايجاب الضرورى فلا يستقيم هذا على مذهب القدماء ولا على مذهب خير المحققين

Mehmet Ali Ayni

بالمهرة ايضا فان الجهة عندهم في القضية السالبة كيفية للنسبة الايجابية المسلوبة والسلب فيها
وارد على التكييف بما هو تكييف فالسالبة الضرورية في مادة الايجاب الضروري كاذبة
على رأيه ايضا الآن يقال المراد بالموافقة عدم التباين بينهما بما كيفيات ومخالفة التباين
بينهما بما هو مالك للاتحاد وعدمه وظاهر ان الوجوب بما هو حال للسلب متباين لنفسه
بما هو حال للايجاب وان كانا متحدين في نفس معنى الوجوب والامتناع بما هو للسلب
ليس متباينا للوجوب بما هو للايجاب وان كانا متخالفين في المفهوم وليعلم ان قسمة المفهوم
بحسب العناصر الثلثة الى الواجب والممكن والممتنع جارية في كل مفهوم بالقياس الى اي
محمول كان فان كل مفهوم اما واجب الحجرية او ممكنها او ممتنعها لكن حيث ما يطلق الواجب
او الممكن او الممتنع في حكمة بافوق الطبيعة يتبادر منه الذهن الى الواجب الوجود او الممكن الوجود
او الممتنع الوجود فالوجوب والامكان والامتناع الدائرة في هذا العلم هي ما هي جهات العقود
والقضايا في صناعة الميزان ولذا قال المتأخرون والتحقيق ان المواد الحكمية هي الجهات المنطقية
لكن المستعملة في الحكمة مقيدة بنسبة مفهوم المحمول الذي هو الوجود وليس هذا تغايرا في المعنى
والمفهوم حاصله انها في الحكمة عناصر ومواد لقضايا مخصوصة محمولاتها وجود موضوعاتها في
نفسها وفي المنطق لم يعتبر هذا التقييد بل هي مواد وعناصر لقضايا مطلقا وقد تقابل تغاير
صاحب المواقف وظن ان هذه المغايرة مغايرة بحسب المعنى ولم يتفقه

ان هذا الاختلاف راجع الى اختلاف المحمول لا الى اختلاف نفس معنى الوجوب
او الامكان او الامتناع فلذا قال انها غيرها والا لكانت لوازم الماهية واجبة لذاتها
لصدق قولنا الاربعة زوج بالوجوب الذى هو جهة منطقية وهى عين الجهة الحكمية التى هى
عبارة عن وجوب الوجود فى نفسه على ذلك التقدير والجواب المجيب شارح التجريد انه
(اى على تقدير عينية الجهة المنطقية بالجهة الحكمية)
فرق بين وجوب الوجود فى نفسه وبين وجوب الثبوت لغيره والاول محمل غير لازم والثانى
لازم غير محمل حاصله ان اردت بقوله انه على تقدير العينية يلزم ان يكون لوازم الماهية واجبة
ان يكون وجودها فى نفسها واجبة حتى يخرج اللوازم بالنظر الى الوجود فى نفسه عن بقعة الامكان
ودائرة الاحتياج الى العلة ويصدق قولنا الزوجية موجودة بالوجوب فالملازمة ممنوعة فانك
قد عرفت ان الوجوب المنطقى وان لم يتغاير مع الوجوب الحكمى فى نفس المفهوم لكنه فى المنطق
ليس معتبرا بالنسبة الى الوجود فى نفسه فقط وان اردت انه يلزم ان يكون لوازم الماهية واجبة
الثبوت للماهية او الماهية واجبة اللوازم فبطلان اللازم ممنوع لان المحمولات كونها واجبة الوجود لا واجبة
الثبوت للغير ويمكن ان يوجه كلام صاحب المواقف بان غرضه ان الوجوب والامكان
والامتناع المستعملة فى حكمة ما فوق الطبيعة انما هى ماخوذة بحسب الذات فان الواجب فى
عرفهم ما هو واجب بحسب انه والمستعملة فى المنطق اعم مما هو بحسب الذات او بحسب الغير فانه
لو كانت فى المنطق ايضا ماخوذة بحسب الذات يلزم ان يكون ثبوت اللوازم للملزومات ضروريا منظرا الى ذواتها

ان ذا الاختلاف راجع الى اختلاف المحمول لا الى اختلاف نفس معنى الوجوب
او الامكان او الامتناع فلذا قال انها غيرها والا لكانت لوازم الماهية واجبة لذاتها
لصدق قولنا الاربعة زوج بالوجوب الذى هو جهة منطقية وهى عين الجهة الحكمية التى هى
عبارة عن وجوب الوجود فى نفسه على ذلك التقدير والجواب المجيب شارح التجريد انه
(اى على تقدير عينية الجهة المنطقية بالجهة الحكمية)
فرق بين وجوب الوجود فى نفسه وبين وجوب الثبوت لغيره والاول محمل غير لازم والثانى
لازم غير محمل حاصله ان اردت بقوله انه على تقدير العينية يلزم ان يكون لوازم الماهية واجبة
ان يكون وجودها فى نفسها واجبة حتى يخرج اللوازم بالنظر الى الوجود فى نفسه عن بقعة الامكان
ودائرة الاحتياج الى العلة ويصدق قولنا الزوجية موجودة بالوجوب فالملازمة ممنوعة فانك
قد عرفت ان الوجوب المنطقى وان لم يتغاير مع الوجوب الحكمى فى نفس المفهوم لكنه فى المنطق
ليس معتبرا بالنسبة الى الوجود فى نفسه فقط وان اردت انه يلزم ان يكون لوازم الماهية واجبة
الثبوت للماهية او الماهية واجبة اللوازم فبطلان اللازم ممنوع لان المحمولات كونها واجبة الوجود لا واجبة
الثبوت للغير ويمكن ان يوجه كلام صاحب المواقف بان غرضه ان الوجوب والامكان
والامتناع المستعملة فى حكمة ما فوق الطبيعة انما هى ماخوذة بحسب الذات فان الواجب فى
عرفهم ما هو واجب بحسب انه والمستعملة فى المنطق اعم مما هو بحسب الذات او بحسب الغير فانه
لو كانت فى المنطق ايضا ماخوذة بحسب الذات يلزم ان يكون ثبوت اللوازم للملزومات ضروريا منظرا الى ذواتها



وهو بطلان لانه انما يصور اذا كانت الملزومات واجبة لذواتها والا لاحتاج ثبوت اللوازم
لها الى ما يوجبها **وفيه** ان هذا التغاير ليس تغايرا بحسب المفهوم كما هو الظاهر
قد حقق غير اللاحقين بالمرة السابقين في الالفين ان لازم الماهية لثبوت الزوجية
لها ربطة اذا اعتبرت بالذات الى نفس الماهية المتجوهرة ولا يتوقف ذلك الثبوت الرابطي على جعل الماهية
الا بالعرض من حيث ان ماهية الاربعة مثلا من الطبائع التي لا تتجوهر الا بالجاعل ولا على وجود
ذلك الماهيات الا بالعرض ايضا من حيث انها استدعت ان تكون حالة الاقتضاء مخلوطة
بالوجود الا بالذات حتى يكون العلة المقتضية لثبوت الزوجية للاربعة بالنظر الى استدعاء ذلك
الثبوت مخصوصة من حيث خصوصية الطرفين مركبة عند العقل من ماهية الاربعة ومن اعتبار
حيثية الوجود لها على ان يكون المقتضية المعقودة بذلك الحكم وصفته بحسب اخذ الموضوع
قيدا تلك الحيثية انتهى كلامه وفيه ما فيه وما تحمله فانظره وقد يوجه كلام صاحب المواقف بتوجيهات
اخر حيث لا يتوجه عليها الجواب ووجهها ما ذكره بعض الاذكياء في حاشية على شرح المواقف
ان الوجوب مثلا قد يؤخذ محمولا بالقياس الى وجود الشيء في نفسه وقد يؤخذ جهة للقضية بالقياس
الى وجود الشيء لغيره والمستعمل في الحكمة هو الاول وفي المنطق هو الثاني وهما متغايران مفهوما
ومتباينان مصداقا ثم قال الظاهر ان الوجوب وكذا غيره من الامكان والامتناع قد يطلق على
المعاني المصدرية الانتزاعية وهي جهات القضايا وقد يطلق على مصداق الحمل ومصحح

قال قوله قد يطلق على المعاني المصدرية الخ قال الفاضل عبد العلي في رحمة الانام الخ

اول لا يخفى ان هذا التغاير ليس تغايرا بحسب المفهوم الخ قال صاحب المواقف

اول لا يخفى ان هذا التغاير ليس تغايرا بحسب المفهوم الخ قال صاحب المواقف

قال قوله وفيه ان هذا التغاير الخ قال الفاضل عبد العلي في رحمة الانام الخ

انما الكلام من الموجهات

اختلفوا في هذه المعاني وهي الموادّ في الحكمية حقيقة فقد برهن[1] أي كون الموادّ منحصرة في هذه الكيفيات
لا مطلقا بل من حيث انها كيفيات للنسبة الايجابية على رأي القدماء واما على مذهب المحدثين
فالمادة عبارة عن كل كيفية كانت للنسبة ايجابية كانت كذا او توقيتية الى غير ذلك
فمذهب المحدثين يخالف مذهب القدماء من وجهين الاول ان المادة عند المحدثين عبارة عن اية
كيفية كانت وعند القدماء منحصرة في هذه الثلث الثاني عند المحدثين عبارة عن كيفية اية
نسبة كانت وعند القدماء عن كيفيات النسبة الايجابية فقط ومن ثم كانت الموجهات غير متناهية
الظاهر ان كون الموجهات غير متناهية ليس مخصوصا بمذهب المتاخرين وليس مسلما بل كون المادة
عبارة عن كل كيفية كانت بل الموجهات عند القدماء ايضا غير متناهية وان كانت المادة
مخصوصة بالكيفيات الثلث لان الجهة عندهم اعم من المادة غاية الامر ان صدق القضية
وكذبها عندهم ليس باعتبار اتحاد الجهة مع المادة وتخالفها كما عرفت سابقا ولذا
قال العلامة الرازي في شرح المطالع لا احد لتغير الاصطلاح سببا حاملا فمتى ان حكم فيها
باستحالة انفكاك النسبة سواء كانت ايجابية او سلبية مطلقا اي غير مقيد بشرط
ووصف ضرورية لاشتمالها على الضرورة مطلقة لعدم التقييد بشرط او وصف او
ما دام الوصف اي بشرط الوصف او في زمان الوصف وستعرف الفرق بينهما فمشروطة
عامة لعمومها من الخاصة كما ستعلم او في وقت معين فوقتية لاشتمالها على التوقيت

مطلقة لعدم التقييد باللادوام او غير معين بمعنى عدم اعتبار التعيين لا اعتبار عدم التعيين
فمنتشرة لعدم اعتبار التعيين الوقت مطلقة لعدم التقييد باللادوام تفصيل المقام ان الضرورة
سواء كانت باعتبار الذات او بالنظر الى الغير تتصور على انحاء **الاول** الضرورة الازلية
وهي الحاصلة ازلا وابدا والقضية المشتملة عليها تسمى ضرورية ازلية وهي في الزمانيات
تكون باستمرار الوجود واستيعابه جميع الازمنة الماضية والمستقبلة وتسمى زمانية وفي ما عداها
وهي الامور الثابتة المتعالية عن التغير والتجدد تكون بعدم مسبوقية الوجود بالعدم الصريح
في دعاء الدهريين المسمى بالواقع وتسمى ضرورية دهرية او سرمدية وهي مختصة عند خيرة اللحقة بالمهرة
بالواجب سبحانه وتعالى لقوله بالحدوث الدهري للعالم بقضه وقضيضه وعند غيره من الحكماء
غير مختصة به تعالى بل هي متحققة في المجردات ايضا **والثاني** الضرورة المطلقة وهي الحاصلة
مادامت ذات الموضوع موجودة **والثالث** الضرورة الوصفية وهي تتصور على انحاء ثلثة
الضرورة في زمان الوصف الضرورة بشرط الوصف الفرق بينهما سياتي والضرورة لاجل الوصف
بان يكون الوصف علة تامة لثبوت المحمول او سببه **والرابع** الضرورة في وقت معين **والخامس**
الضرورة في وقت ما **والسادس** الضرورة بشرط المحمول وهي جارية في كل قضية ولذا
لم يعتبرها الحكم فيما بعد مع انفكاكها مطلقا اي غير مقيد بشرط او وصف فدائمة لاشتمال على الدوام
مطلقة لعدم التقييد او بعدم انفكاك النسبة مادام الوصف فعرفية

الفصل الثامن في الموجهات

قوله في الموجهات اي القضايا الحملية الموجهة والقضية الموجهة هي التي يحكم فيها بثبوت
المحمول للموضوع او سلبه عنه مقيدا بكيفية من كيفيات النسب الاربع المذكورة في الفصل السابق
وتسمى تلك الكيفية جهة والحكم نفسه مادة وصورة فالجهة كالضرورة والامكان والمادة كالانسان
والحجر والصورة كالحكم بالضرورة او الامكان وقد يطلق المادة على الجهة ايضا كما سياتي
قوله ما حكم فيها الخ اي ما حكم فيها بالضرورة او بالامكان وقوله بثبوت المحمول او سلبه
اشارة الى ان الحكم في القضية الموجهة قد يكون بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون بسلبه عنه
قوله ان كان الحكم بالضرورة الخ اي ان كان الحكم بالضرورة فالضرورة اما ازلية او ابدية
او دائمة او عرفية عامة او خاصة او وقتية او منتشرة او مطلقة او وصفية او غير ذلك
قوله ان كان الحكم بالامكان الخ اي ان كان الحكم بالامكان فالامكان اما عام او خاص
قوله ان كان الحكم بالفعلية الخ اي ان كان الحكم بالفعلية فالفعلية اما دائمة او عرفية عامة
او خاصة او وقتية او منتشرة او مطلقة او وصفية او غير ذلك
قوله ان كان الحكم بالدوام الخ اي ان كان الحكم بالدوام فالدوام اما ذاتي او وصفي
قوله ان كان الحكم بالثبوت الخ اي ان كان الحكم بالثبوت او السلب فالثبوت او السلب اما دائم
او عرفي عام او خاص او وقتي او منتشر او مطلق او وصفي او غير ذلك

لان العرف العام يفهم من القضية المسالمة كقولنا الماشي من الكاتب بساكن لما صايع سلب المحمول
عن الموضوع ما دام ذات الموضوع متصفا بالوصف العنواني فلذا نسب هذا المفهوم الى العرف
عامة اما العلوم هما من العرفية الخاصة اولا نتسابها الى العرف العام او بفعليتها اى النسبة فمطلقة
عامة او بعدم استحالتها اى النسبة فممكنة عامة العلوم هما من الخاصة او بعدم استحالة الطرفين اى
النسبة الايجابية والسلبية ويلزمه سلب ضرورة الطرفين فممكنة خاصة تخصوصها من العامة ولا فرق
في الممكنة الخاصة بين الايجاب والسلب الا في اللفظ الا في المفهوم فان مفهوم الايجاب والسلب
فيها هو سلب ضرورة الطرفين لما فرغ من تعريف الموجهات البسيطة شرع في تعريف المركبات
وقد اعتبر تقييد العامتين اى المشروطة العامة والعرفية العامة والوقتيتين المنتشرة باعتبار
التغليب المطلقتين باللادوام الذاتي فسمي المشروطة العامة المقيدة بهذا القيد المشروطة
الخاصة والعرفية العامة المقيدة العرفية الخاصة والوقتية المطلقة المقيدة الوقتية بحذف
قيد الاطلاق والمنتشرة المطلقة المقيدة المنتشرة بحذف قيد الاطلاق فيها ايضا
وقد اعتبر تقييد المطلقة العامة باللاضرورة واللادوام الذاتيين فسمي الوجودية اللاضرورية
والوجودية اللادائمة وهي اى الوجودية اللادائمة المطلقة الاسكندرية لان اكثر امثلة المعلم
الاول للمطلقة في مادة اللادوام تحرزا عن فهم الدوام فهم الاسكندر الافردوسي منها
اللادوام لذا قيل تكملة لبحث الموجهات فيها مباحث تفيد في معرفة الموجهات

البحث الاول من المباحث في الموجهات

واحوالها الاول اشتهر تعريف الضرورية المطلقة بانها التي يحكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او بسلبه عنه مادام ذات الموضوع موجودة وفيه اي في هذا التعريف من وجهين الاول انه اذا كان المحمول هو الوجود لزم عدم منافاة الضرورة الامكان الخاص كقولنا كل انسان موجود بالضرورة فانه صادق لان الشيء مادام موجودا يكون موجودا بالضرورة والا لزم سلب الشيء حال ثبوته وهو جمع صدق قولنا كل انسان موجود بالامكان الخاص فان الوجود وسلبه ليسا بالضرورة للانسان بما هو انسان واجيب بالفرق بين الضرورة في زمان الوجود وبينها اي الضرورة بشرط الوجود حاصله ان الضرورة مادام الوجود تحمل معينين كالضرورة مادام الوصف الاول ان يكون الوجود شرطا للضرورة اي يكون لوجود الموضوع دخل في الضرورة والثاني ان يكون الوجود ظرفا محضا للضرورة والمعتبر في تعريف الضرورية هو هذا والمتحقق في ما كان المحمول الوجود هو الاول فالوجود للانسان بشرط وجوده ضروري لا في زمان وجوده فان عدمه في زمان وجوده ممكن كما لا يخفى واورد المورد المحقق الدواني في حاشيته على رسالة التهذيب وقال قد تفطن به بعض المشتغلين عندي بهذا الكتاب انه يلزم حصرها في الازلية التي يحكم فيها بالضرورة النسبة ازلا وابدا فلا تكون اعم مع ان المحقق عندهم ان الضرورية المطلقة اعم مطلقا من الضرورية الازلية فانه كلما ثبتت الضرورة ازلا وابدا ثبتت الضرورة مادام الذات فان اوقات وجود الذات من اجزاء الازل والابد

من المباحث في الموجهات

البحث الثاني

ولیس یلزم من الضرورة فی اوقات الذات الضرورة ازلا وابدا فانه یجوز ان لا یکون
الذات موجودة فی الازل والابد لانه لما لم یجب لها وجود الموضوع لم یجب له شیء فی وقت وجودها
وکلما کان الموضوع واجب الوجود یکون اوقات وجوده جمیع الازل والابد والمفروض الضرورة
فی اوقات وجود الذات فیلزم الضرورة ازلا وابدا فیکون صدق الضروریة المطلقة منحصرا
فی مادة الضرورة الازلیة فکون ان مساویین وهو خلاف المحقق عندهم ونقض النافض الفاضل
اللاهوری بثبوت الذاتیات فانه ضروری الذات دائما لا بشرط الوجود ای لیس لوجود الذات
ولا لوجود جاعل الذات ولا لوجود غیرهما دخل فی ضرورة ثبوت الذاتیات للذات

الا لکانت حیوانیة الانسان ای کون الانسان حیوانا مجعولة فافهم اعلم ان المشهور
الجاری علی السنة القوم ان الذاتیات لیست مجعولة لا بمعنی ان تالیفها وحدودها عن
تبقعة العدم الی عرصة الوجود لیس بجعل جاعل فانه صحیح لبطلان کیف انها حقائق
امکانیة والحقیقة الامکانیة لا تستغنی فی تالیفها وکونها موجودة عن الجاعل بل بمعنی ان
ثبوتها لماهیاتها ذاتیات له لا یحتاج الی جعل جاعل اصلا فان الانسان فی نفسه مرتبة
حقیقته حیوان لیس کونه حیوانا مرهونا بای شروط فالجاعل انما یجعل الانسان ثم
الانسان بنفسه ومرتبة حقیقته یصیر حیوانا لیس لوجود الانسان ولا لجاعله دخل فیه اصلا فثبوت
الذاتیات للذات لیس مجعولا بجعل اصلا لا بجعل الذات ولا بجعل مستانف وعلی هذا

حمد الله

مدار هذا النقض وشيد اركانه خير اللحقه بالمهرة في الافق المبين حيث قال لعلك تقول
اليس من المتحقق ان سلب الشيء عن نفسه انما يمتنع مطلقا اذا كان وجود الشيء عين ماهيته فلم
يتصور عدمه اصلا واما في الماهيات الممكنة فانما يكون مع اعتبار الوجود فقط اذ يصح سلب المعدوم
عن نفسه فضلا عن الذاتيات وربما تصدق السالبة باشتقاق موضوعها وذات الممكن لا يابى العدم
وذلك لم يكن شيء من الممكنات هو هو لذاته انتهى ثم قال بعد كلام لا تعلق له بذلك المقام
فيه ما لا يخفى بان خلط الذات وبعض الذاتيات لا يكون بمقتض او اقتضاء ليس النظر الى الماهية من
حيث هي غير ممكن الانسلاخ عن ان يكون بعينه لحاظ ذاتياته واما ما يحق فاما من تلقاء المقتضى او
باقتضاء من تلقاء جوهر الماهية فقولنا الانسان انسان او حيوان لا يخرج صدقه الى الجعل من
جهة الخلط وان احوج الى لحاظ تقرر الموضوع فما ليس عينه انما هو تقرر ذات الموضوع وليست
الاقول اصدر عن العلة بل التقرر فقط حتى لو فرض التقرر بغير الذات من غير علة لكفى على ان
ذلك ايضا ليس من جهة خصوص الخلط باعتبار خصوصية الطرفين بل من جهة استدعاء مطلق
طبيعة الربط الايجابي فاذن توقف صدق خصوص الجعل في ذاتيات الماهية بخصوصية حاشيتي الموضوع
والمحمول على مجعولية نفس الماهية وصدورها عن الجاعل انما هو بالعرض وعلى سبيل الاتفاق من جهتين
عدم تقرر الماهية الامكانية بنفسها ومطلق كون الربط ايجابيا لا بالذات من جهة خصوص الخلط وخصوصية حاشيتي
الجعل فلا احتياج الى توسط جعل مؤلف للخلط بين الطرفين ولا الى اعتبار جعل بسيط للذات

الذاتيات لا توجد ولا توجد الا بوجود ذواتها فما لم تكن ذواتها كانت متقدمة عليها
الذاتيات لا توجد ولا توجد الا بوجود ذواتها فما لم تكن ذواتها كانت متقدمة عليها

فالجاعل لفعل ماهية الانسان ثم هو بنفسه انسان وحيوان لا يجعل مؤلف اصلا ولا تفسير في ذلك
الجعل البسيط انتهى وقال هذا البحر في حاشيته على ذلك الكتاب ان صدق سلب مفهوم
ما عن شيء من حيث هو انما يحوج صدق حمله عليه ايجابا الى مقتض واقتضاء لو كان صدق ذلك السلب
من جهة ان الموضوع بحيث لو لوحظ نفس ذاته من حيث هو هو ممتنع بالنظر الى ذلك ان مسلوخ ذاته عن الجن
لا اذا كان امكان صدق السلب من تلك الجهة لبطلان ذات الموضوع لانه ليس محالا ذات ومن البين ان صحة
سلب المعدوم عن نفسه او ما يعتبر ذاتيا له عنها انما هي من تلك الجهة الاخيرة لا من جهة امكان الغارقة
بالنظر الى ذات الموضوع من حيث هي هي التي كلامنا في عبارته وانت خبير بانه لا يخرج عن تلك
فان كون الذاتيات غير ممكنة الانسلاخ عن محل ذات انما يدل على ان تلك الذات كما فيها
منها لا على عدم احتياج ثبوتها الى علة ما كيف وهذا الثبوت لم يكن في حالة العدم فهو حادث و
حادث لا بد له من محدث بالضرورة وانى ان كان ضروريا غير محتاج بالنظر الى ذاته الى جعل جاعل
اصلا فتحققت ان وقت ترجح بالامر المرجح فاحتياج الذات التي هي منشأ انتزاع الثبوت
الذاتيات ومحكي عنه لعين احتياجه جعلها عين جعله كما ان المعنى الانتزاعي احتياجها الى
الجاعل عين احتياج منشأ انتزاعها وجعلها عين جعلها فالحق ان الضرورة والاحتياج ليس
منوطا بالذاتية والحقيقة بل بعض اللواحق كمفهوم الوجود الانتزاعي بالنسبة الى الواجب تعالى الضروري
لعدم احتياج تقرر ذات الحق تعالى التي هي مصحح لانتزاع هذا المفهوم الانتزاعي ومطابق لحمل الوجود عليه

الى جعل جاعل ولعلك رأيت منه ان امكان صدق السلب من جهة ان الذات من حقائق الاشياء
بيناً في الضرورة بل هو الحوج الى احتياج الايجاب الى الجاعل وكون الموضوع بحيث لو لوحظ لم يمتنع
ان يسلب عن لحاظ المحمول لا يوجب امكان السلب فضلاً عن الاحتياج الى العلة كما عرفت في مفهوم
الوجود والانتزاعي بالنسبة الى الواجب تعالى فتبصر بما قال في الحاشية وما قال ان ثبوت الذاتيات
انما يتوقف على تقرر الموضوع لا كونه مجعولا بل هذا بالاتفاق وبالعرض من حيث ان الموضوع لا تقرر
الا بالجعل حتى لو امكن التقرر بنفسه لكفى لا يخفى انه جار في الوجود ايضاً فان حمل الوجود على الماهية
لا يتوقف على الا تقرر لها بل كونها مجعولة حتى لو امكن التقرر بنفسها لكفى كما في الواجب تعالى وما قال ان
مصداق الحمل في الوجود والماهية من حيث لا استناد الى جاعل فيرجع حمل الاول الى الحقيقة
والمحكي عنه ومطابق الحمل في الوجود الى الذاتيات هو الماهية المتقررة فلما ان احتياج تقرر الماهية
الى الجاعل يوجب امكان حمل الوجود واحتياجه الى الجاعل كذا يستلزم امكان ثبوت الذاتيات واحتياجها
ايضاً والفرق بان لحاظ الماهية لا ينسلخ عن لحاظ الذاتيات دون الوجود انما يرجع الى بيان الفرقية
والمعوقية لا الى الفرق في المحكي عنه ومطابق الحمل فان الحمل كما تقرر عبارة عن الاتحاد في الوجود
وثبوت الشيء للشيء وهو لا يتصور بدون تقرر الموضوع وثبوته وما قال في العلاوة ان التوقف
على الجعل انما هو من ملقاة مطلق الربط الايجابي لا من خصوصية حاشيتي الحمل لا يخفى
وهنه فان الاحتياج الى الغير في شيء وان كان من تلقاء الطبيعة

ه والوجود في الاتحاد والثبوت سيأتي بيان ففي ترتبه المحكي عنه كالثبوت الذاتيات كانت الماهية متحدة لها غير منسلخة عنها كالثبوت

نيا في الضرورة بل الاحتياج من تلقاء الطبيعة من اقتضاء انحاء الامكان كما نظهر بالرجوع
الى كلماتهم بل الحق ان طبيعة الربط الايجابي انما استدعاؤها مطلق تقرر الموضوع والاحتياج
الى الجاعل والى الاحتياج انما هو من تلقاء خصوصية الحاشيتين وبالجملة القول بعدم مجعولية
الذاتيات اصلا مع القول باستدعاء الموجبة وجود الموضوع عسير جدا فهو اما مؤول بما
اول به المحقق الدواني من ان المراد انها ليست بمجعول له بجعل مستانف وامامردود ولعلك درت
من هذا حال كلام هذا البحر الذي ذكرته سابقا في لوازم الماهية ويكفيك التقصي عن الشك بان
يقال ان الضرورة المعتبرة عند الميزانيين هي بالمعنى الاعم الشامل للضرورة بحسب الذات بالغير
الى الغير وهي تنقسم الى الازلية الخ حملة ازلا وابدا والذاتية الخ حملة ما دام الذات الوقتية وغيرها
من الاقسام والضرورة المصطلحة عند اهل الحكمة هي الضرورة بالنظر الى الذات وكذا الامكان معتبر
عند الميزانيين على انه سلب الضرورة المطلقة وعند اهل الحكمة على انه سلب الضرورة الذاتية فالضرورة
ما دام الوجود ازلا وابدا ان كانت ضرورة ذاتية فهي تكون في مادة يكون الموضوع فيها واجب الوجود
وان لم تكن ذاتية فهي تتحقق في مادة يكون الموضوع فيها ممكنا فقولنا الفلك متحرك يصدق
ضرورية ازلية والانسان حيوان يصدق ضرورية مطلقة ففي مادة يكون المحمول هو الوجود
تصدق الضرورية الميزانية ولا تصدق الممكنة الميزانية المنافية لها وانما تصدق الممكنة
الحكمية وهي ليست منافية لها بل لقسم منها وهو ان يكون الذات وقتا ما دام الوجود بالنظر الى الذات

ولعلك تفطنت من هذا ان ما يشعر به كلام المحقق الدواني في اكثر كتبه من انحصار الضرورة
الازلية في الواجب وصفاته بخصيص الضرورية المنطقية بالضرورة بشرط الوجود ليس بشيء فان الضرورة
الازلية تحقق فيما يكون الضرورة فيه بالغير كما في تحرك الفلك والضرورة بشرط الوجود قسم من الضرورة
المنطقية لانها ضرورية غيرية والضرورة المنطقية اعم منها فليتامل وما قال الفاضل اللاهوري
ان توجيه الاشكال هو ان زيدا يصدق عليه الوجود بالامكان الخاص المنطقي اذ ليس الوجود ضروري
الثبوت والسلب له مع انه يصدق عليه انه ضروري الثبوت له مادام موجودا فتدبر فانه غلط فيه من يدعي
التبحر انتهى عجيب فانه يدل على ان الامكان الخاص المنطقي عين الامكان الخاص الحكمي مع انهم
مصرحون بان الضرورة عند المنطقيين اعم من الضرورة الذاتية والغيرية ولذا يقولون ان
الدوام لا ينفك عن الضرورة عند التحقيق ويصرحون بمنافاة الامكان الخاص للضرورة والتناقض
بين الضرورة والامكان العام وهو يستلزم ان يكون الامكان العام عبارة عن سلب الضرورة المطلقة
لا عن سلب الضرورة الذاتية فلا يصدق على ما بالغير موجود بالامكان الخاص المنطقي نعم المتبادر من الامكان
الامكان بحسب الذات كما ان المتبادر من الضرورة الضرورة بحسب الذات فتدبر فيه والكلام وان
افضى الى التطويل لكنه لا يخلو عن التحصيل الثاني السلب دائم الوجود لا يصدق دونه اي دون الوجود
فلا يكون السالبة البسيطة الضرورية اعم من الموجبة المعدولة هف حاصله ان ضرورة السلب
في السالبة الضرورية مقيدة بقيد الوجود كما يحكم به تعريفه والمقيد لا يتحقق بدون

من الكرم نسخة المنظم

تحقق القيد فيلزم ان لا يصدق السالبة الضرورية بدون وجود الموضوع والسالبة البسيطة عند
وجود الموضوع تلازم المعدولة وتساويها فلا تكون اعم منها هذا خلف ويلزم ان لا يصدق لا شيء
من الانسان بالضرورة فيصدق نقيضه وهو بعض الانسان بالامكان هف وايضا
هذا الجواب مما اختاره الفاضل اللاهوري بان ما امر ظرف للثبوت الذي يتضمنه السلب حاصله ان
السلب في السالبة الضرورية وارد على الثبوت المقيد بقيد ما دام الوجود ومآله ان ثبوت المحمول
للموضوع في جميع اوقات وجوده ليس بمتحقق بالضرورة وهو يرجع الى ضرورة سلب المقيد لا
الى ضرورة السلب المقيد وح يجوز صدقها اي السالبة الضرورية باتفاء الموضوع كما في المثال المذكور
فان ثبوت الانسان للعنقاء في جميع اوقات وجوده ليس بمتحقق بالضرورة لعدم تحقق العنقاء في وقت
حتى يمكن ثبوت الانسان له وباتفاء المحمول ان كان الموضوع متحققا اما في جميع الاوقات بان لا
يتحقق المحمول في وقت من اوقات وجود الموضوع كما في قولنا لا شيء من الحجر بانسان او بعضها
بان لا يتحقق المحمول في بعض اوقات وجود الموضوع ويتحقق في بعض آخر نحو لا شيء من القمر بمنخسف
بالضرورة فان سلب ثبوت الانخساف للقمر في جميع اوقات وجوده ضروري وان كان الانخساف ثابتا له في
وقت من اوقات وجوده وهو وقت الحيلولة بالضرورة وفيه قال في الحاشية هذا مما صح لي انه يلزم ان لا ينافي
الامكان فان كل قمر منخسف بالفعل فيصدق بالامكان فان الممكنة اعم من المطلقة
العامة ويبطل ما قالوا ان السالبة الضرورية الازلية والمطلقة متساويتان فان سلب الاعم اخص من

من الكتب في الموجهات

سلب الاخص قال في الحاشية ولتوضيح انهم قالوا ان الموجبة الضرورية المطلقة اعم مطلقا من الموجبة
الضرورية الازلية واما سالبتهما فمتساويتان لانه اذا صدق السلب ما دام الذات صدق السلب
ازلا وابدا ان صدق الايجاب لتحقق وجود الذات وقد فرض عدمه واما العكس فظاهر واذا عرفت
ذلك فنقول المجيب اعترف بان قولنا لاشئ من القمر بمنخسف بالضرورة سالبة ضرورية صادقة
فان قال ان السالبة الازلية لا تصدق في هذا المثال بناء على ان السلب ليس ازليا لثبوت
كل قمر منخسف بالامكان الازلي فذلك بناء على ما عليه الجمهور من مساواتهما وان التزم صدقها ويصير
في معناها مثل التصرف في معنى السالبة الضرورية المطلقة فيصدق في المثال المذكور ان الثبوت
ازلا وابدا مسلوب بالضرورة فنقول على هذا التقدير ايضا يبطل المساواة فان الثبوت ما دام
الذات اعم مطلقا من الثبوت ازلا وابدا فسلبهما يجب ان يكون النسبة بينهما بالعكس فان سلب الاعم
اخص من سلب الاخص واما اذا كان الظرف قيدا للسلب لا للمسلوب لا يلزم ذلك كما لا يخفى على المتفطن
انتهى تتمته انه لما كان النسبة بين السلبين العموم والخصوص مطلقا بعكس شوبتهما يلزم ان يكون النسبة
بين ضروريتي هذين السلبين ايضا كذلك فان ضرورة الخاص تستلزم ضرورة العام ولا ينعكس كما لا يخفى
وبالجملة يلزم مفاسد غير عديدة لا تخفى على المتدرب قال في الحاشية سيما في مباحث العكوس
والمختلطات كما يظهر بالتامل منها انه يلزم ان لا تعلس السالبة الضرورية كنفسها ولا الى الدائمة
فانه لا تصدق في المثال المذكور قولنا لاشئ من المنخسف بقمر بالضرورة اوداما

لاشئ من الامنخسف ليس بقمر تصدق لقضية اي بعض الامنخسف ليس بقمر ح مر ١٢ + انتباه حل حمد الله

المجيب من المحققين المتوجهات

حد الله

١٠٠

المبحث الثالث من الكلمة في الموجهات

فيبطل القواعد المبنية على هذا الانعكاس وعلى كون الممكنة نقيضا للضرورية وغاية ما يجاب
به ان الوجود الماخوذ في تعريف الضرورية اعم من المحقق والمقدر فيصدق قولنا لاشئ من العنقاء
بانسان فان حاصل تعريف الضرورية ما يحكم فيها بضرورة النسبة في جميع الازمنة التي يقدر الذات
موجودة فيها والانسان مسلوب عن العنقاء في زمان مقدر فيه وجوده وتكون السالبة اعم من الموجبة
لانه يكفي في صدق السالبة بهذا المعنى الوجود المقدر لا بد في الموجبة من الوجود المحقق وفيه ما فيه
لعل وجهه ان قيد الوجود معتبر في الموجبة الضرورية ايضا فلما كان الوجود اعم من المحقق والمقدر
لا يكون السالبة الضرورية البسيطة اعم من الموجبة المعدولة الضرورية كما لا يخفى قال اكثر ناظري شرح الشمسية
ان هذه السالبة لتقييدها بالقيد الوجود ليست اعم من الموجبة وقولهم السالبة اعم من الموجبة
مخصوص بما اذا لم يمنع مانع عن صدق السالبة بدون وجود الموضوع ولعل هذا غاية العذر
في هذا المقام لكن التعميم في الوجود من المحقق والمقدر لازم عليهم ايضا والا لم يصدق قولنا لاشئ
من العنقاء بانسان بالضرورة بل يصدق نقيضه وهو قولنا بعض العنقاء انسان بالامكان كما عرفت اللهم الا ان
يلتزم ويتصرف في معنى الامكان ايضا ويقال هو سلب ضرورة الجانب المخالف بقيد الوجود فقولنا بعض العنقاء
انسان بالامكان صادق لان السلب المقيد بقيد الوجود ليس بضروري فان ضرورة السلب المقيد فرع الوجود
وليس فليس كما عرفت قال شارح المطالع في حل هذا الشك ان قيد الوجود معتبر في مفهوم السالبة دون
الصدق فيها كما ان الاتصاف بوصف العنواني للموضوع معتبر في مفهومها دون صدقها بخلاف الموجبة

لا يخفى ان هذا انما يستقيم على ان يكون مادام قيدا للموضوع لا للسلب ولا للمسلوب وفيه مافيه الثاني المشهور

في تعريف الدائمة المطلقة ما حكم فيها بدوام النسبة مادام ذات الموضوع موجودة وههنا شك

انه يلزم ان لا يفارق البدوام الذاتي الاطلاق العام في قضية محمولها الوجود فلا يكون بينهما

تناقض فان قولنا زيد موجود دائما مادام موجودا صادق مع صدق قولنا زيد ليس بموجود بالاطلاق

العام ولا يخفى ان الشك ليس مخصوصا بقضية محمولها الوجود بل هو منتهض ايضا في قضايا

محمولاتها من لوازم الوجود كقولنا الجسم متحيز وغير ذلك فانها ثابتة للموضوع في جميع اوقات وجوده

ومرتفعة في اوقات العدم الا ان يقال المراد في قضية محمولها الوجود دواما في حكمه من عدم

مفارقته في اوقات الوجود وعلى هذا فلا يتوجه الجواب بان القضية التي محمولها الوجود قضية بسيطة والكلام

في القضايا الخارجية او الحقيقية ولا الحل المذكور في المتن ومثل هذا يرد على تعريف الضرورية ايضا

سوا كانت الضرورة فيها بشرط الوجود في زمان الوجود فان الموضوع الذي ليس بموجود ازلا وابدا

يمكن ان يكون المحمول ثابتا له في زمان وجوده او بشرط وجوده ولا ثابت له المحمول في وقت عدمه فيصدق

الضرورية الموجبة المطلقة العامة السالبة فيصدق السالبة الممكنة العامة لعمومها من الفعليات مع انها

نقيض للضرورية عندهم قيل في حلة القائل الفاضل اللاهوري المتبادر من التعريف ان يكون المحمول

معيار اللوجود دوما لا يكون من قبيل تقييد الشيء بنفسه فليس بسديد دام ذاتي بالمعنى المصطلح او

العقل الفعال ليس بموجود بالفعل كاذب فيلزم صدق نقيضه وهو دائمة مطلقة

محمولها الوجود لعل مراده ان كلامهم يابى عن ان يكون المراد من التعريف ما هو المتبادر اعنى تخصيص الدائمة بان يكون المحمول فيه مغائر الوجود كيف وهم لا يخصصون المطلقة العامة بهذا التخصيص ولا يقتضيه تعريف المطلقة العامة ايضا فيكون قولنا العقل الفعال ليس موجودا مطلقة عامة وهو كاذب فيلزم صدق نقيضه وليس نقيض المطلقة العامة عندهم الا الدائمة فيكون نقيضه وهو قولنا العقل الفعال موجود دائما دائمة مع ان المحمول فيها الوجود فعلم ان الدائمة عندهم ليست مخصوصة بان يكون المحمول فيها غير الوجود ولعلك دريت منه ان حديث الصدق والكذب لغو ويكفى فى دفع الخلل ان يقال العقل الفعال ليس بموجود مطلقة عامة عندهم بمقتضى تعريفهم اياها فيكون نقيضها دائمة لحكمهم بان نقيض كل مطلقة عامة دائمة وتفصيل المقام انك كما قد عرفت ان الضرورة المستعملة فى المنطق وهى بالمعنى الاعم اى سواء كانت بحسب الذات او بحسب الغير على انحاء ضرورة ازلية وذاتية ووصفية ووقتية مثلا ولكل ضرورة امكان عام يقابلها بمعنى سلب تلك الضرورة عن الجانب المخالف كما ان للضرورة الحكمية وهى الضرورة بالمعنى الاخص اى ما يكون بالنظر الى الذات لا بالنظر الى الغير امكانا عاما يقابلها وهو بمعنى سلب الضرورة الذاتية كذلك لا بد لك ان تعلم ان الدوام المستعمل فى المنطق على انحاء دوام ازلى وهو ان يكون الدوام متحققا فى جميع اجزاء الازل والابد ان كان زمانيا وان لا يكون مسبوقا بالعدم ولا ملحوقا بالبطلان فى الواقع ان كان من الامور المتعالية عن الزمان ونقيضه الصريح سلب ذلك الدوام ويلازمه فعليته بالجانب المخالف اما فى جزء من اجزاء الازل

والابد دواما في نفس الامر والواقع ودوام ذاتي وهو ما يكون في جميع اوقات الذات وينافيه
ان كان الدوام ذاتيا ١٢ منه
سلب ذلك الدوام ويلازمه فعلية الجانب المخالف في وقت من اوقات الذات ودوام وصفي
وهو ان يكون في جميع اوقات الوصف ويلازم سلبه مفهوم الجهتية المطلقة وكما ان النسبة بين
كل دوام مع نظيره من الضرورة بحسب ما دي النظر العموم والخصوص مطلقا وعند التحقيق المساواة
كما سيأتي لك لابد ان يكون بين نقيضيهما ايضا كذلك ولما كان الدوام الازلي اخص
اي العموم والخصوص في ادي الرأي كما يعكس في الحنين
من الدوام الذاتي لابد ان يكون الاطلاقة العامة التي هي نقيض الدوام الذاتي اخص من الاطلاقة العامة التي هي
نقيض الدوام الازلي ففي كل حادث يحمل عليه الوجود او مفهوم من لوازم الوجود يصدق الضرورة الذاتية والدوام
نامر سابقا كان تمهيدا من هنا اشارة الى جواب الاشكال بتسر ١٢ منه
الذاتي ويكذب الضرورة الازلية والدوام الازلي كما يكذب الضرورة الحكمية فلا بد ان يتلزم
اي القدم
كذب نقيض الضرورة الذاتية وهو الامكان العام الوجود وكذب نقيض الدوام الذاتي وهو الاطلاق
الضرورة
العام المقيد بقيد الوجود وصدق نقيض الضرورة الازلية والدوام الازلي وهو الامكان الازلي
والاطلاق العام مطلقا والحاصل انهم وان لم يقيدوا الامكان والاطلاق العام في قولهم نقيض الضرورة
الامكان العام ونقيض الدائمة الاطلاق العام لكنه لابد ان يكون مرادهم هذا التفصيل ولعلك
قد دريت ان كلام القوم في هذا المقام لا يخلو عن تشويش وتساهل فتدبر وقد بقي بعد جنايا
في زوايا المقام الثالث المشروطة العامة تارة تؤخذ بمعنى ضرورة النسبة بشرط
الوصف العنواني وتارة اخرى بمعنى ضرورتها في جميع اوقات الوصف
تؤخذ المشروطة العامة ١٢ منه

الشرط وطئا ما يكون الوصف علة للحكم الضرورة بشرط وجود الوصف ولا يكون كذلك
كون الوصف علة للحكم الضرورة بشرط وجود الوصف ولا يكون كذلك
بشرط وصف الاخراجة لا جلها الضرورة يكون داخلا في الضرورة بشرط الوصف
لكون الوصف علة للحكم الضرورة بشرط وجود الوصف ولا يكون كذلك
الوصف بان يكون الوصف علة للحكم الضرورة بشرط وجود الوصف ولا يكون كذلك
لكون كل متجنب ضاحكا بالامكان العام لا بالضرورة بشرط وجود الوصف ولا يكون كذلك
الوصف بان يكون الوصف علة للحكم الضرورة بشرط وجود الوصف ولا يكون كذلك

وفي الامتناع ليس التنزل بين الطرفين فالثبوت بطريق الامكان نحو من الثبوت مطلقا

غاية الامر المتبادر منه اي من الثبوت يعني ما هو دال عليه عند الاطلاق هو الوقوع على نهج الفعلية

بل هو اصل المدلول كما عرفت سابقا لان اصله هو العام والمتبادر منه الفعلية وذلك اي ما در

الفعلية لا يضر في عمومه كما قالوا في الوجود من ان المتبادر منه الوجود الخارجي وان كان موضوعا

للمعنى العام المشترك بينه وبين الذهني فاذا استعمل فيه كان حقيقة لانه لم يهجر استعماله فيه بل هو

شائع ايضا كذا في الحاشية واذا كانت الممكنة موجبة مع اتسامها بها على ضعف المدارج فالمطلقة

بالطريق الاولى فانها مشتملة على الثبوت على نهج الفعلية التي هي اقوى من الامكان فالاشتمال على

مطلق الثبوت مع كيفية زائدة مشترك مبنيها العلك قد تفطنت مما ذكرنا سابقا من ان مدلول القضية

هو الثبوت في نفس الامر والتحقق فيها وليست الفعلية زائدة عليه وهو يقيد بالامكان وغيره ان

كون الممكنة موجبة لا يستلزم كون المطلقة العامة ايضا موجبة فان الجهة جزء رابع للموجبة مفهوما

لا بد ان تكون زائدة على النسبة والقول الفصيل ان المطلقة التي هي نقيض الدائمة لانها

ليست موجبة فان الحكم فيها ليس الا تحقق ثبوت المحمول للموضوع في نفس الواقع وليس مدلول

النسبة الا هذا كما عرفت والمطلقة التي هي نقيض الدائمة المطلقة ينبغي ان تكون موجبة لان

الحكم فيها تحقق النسبة بالفعل في اوقات وجود الموضوع وهذا معنى زائد على اصل مدلول النسبة

الخامس اللادوام اشارة الى مطلقة عامة واللاضرورة الى ممكنة عامة

مخالفتي الكيفية اي الايجاب والسلب موافقتي الكمية اي الكلية والجزئية لما قيد بهما كما

رافعان للنسبة من غير انعكاس فان معنى لا دائما في قولنا كل انسان كاتب لا دائما مثلا

ان ثبوت الكتابة لكل واحد واحد من افراد الانسان ليس بمتحقق في جميع الاوقات فيلزم تحقق

السلب عن كل واحد واحد في الجملة اما في جميع الاوقات او بعضها وهذا هو مفهوم الاطلاق

العام للسلب الكلي فمنطوقه الصريح اشارة الى مطلقة عامة وان كانت متحققة في ضمن تحقق الرفع

في بعض الاوقات فقط لاقتضاء الجزء الاول تحقق المرفوع في بعض ولذا قد يتوهم ان اللادوام

عند التحقق اشارة الى مطلقة منتشرة لا الى مطلقة عامة والاشارة الى الممكنة العامة في

الاضرورة ظاهرة فالمركبة قضية متعددة لان العبرة في وحدتها وتعددها بوحدة الحكم

والتعدد فان لم يكن في القضية الا حكم واحد كانت القضية واحدة وان اشتملت على عدة

احكام كانت متعددة وهو ظاهر والتعدد اي الحكم اما باختلافه في نفسه كيفا اي بالايجاب

والسلب او موضوعا او محمولا لا رابع لها فانه متى لم يتعدد الموضوع والمحمول ولا الحكم نفسه كانت

القضية واحدة بالضرورة لوحدة الحكم سواء كان الموضوع والمحمول مفردين او مركبين او احدهما

مفردا والآخر مركبا واريد الحكم بالمجموع او على المجموع السادس السبب الاربع في المفردات

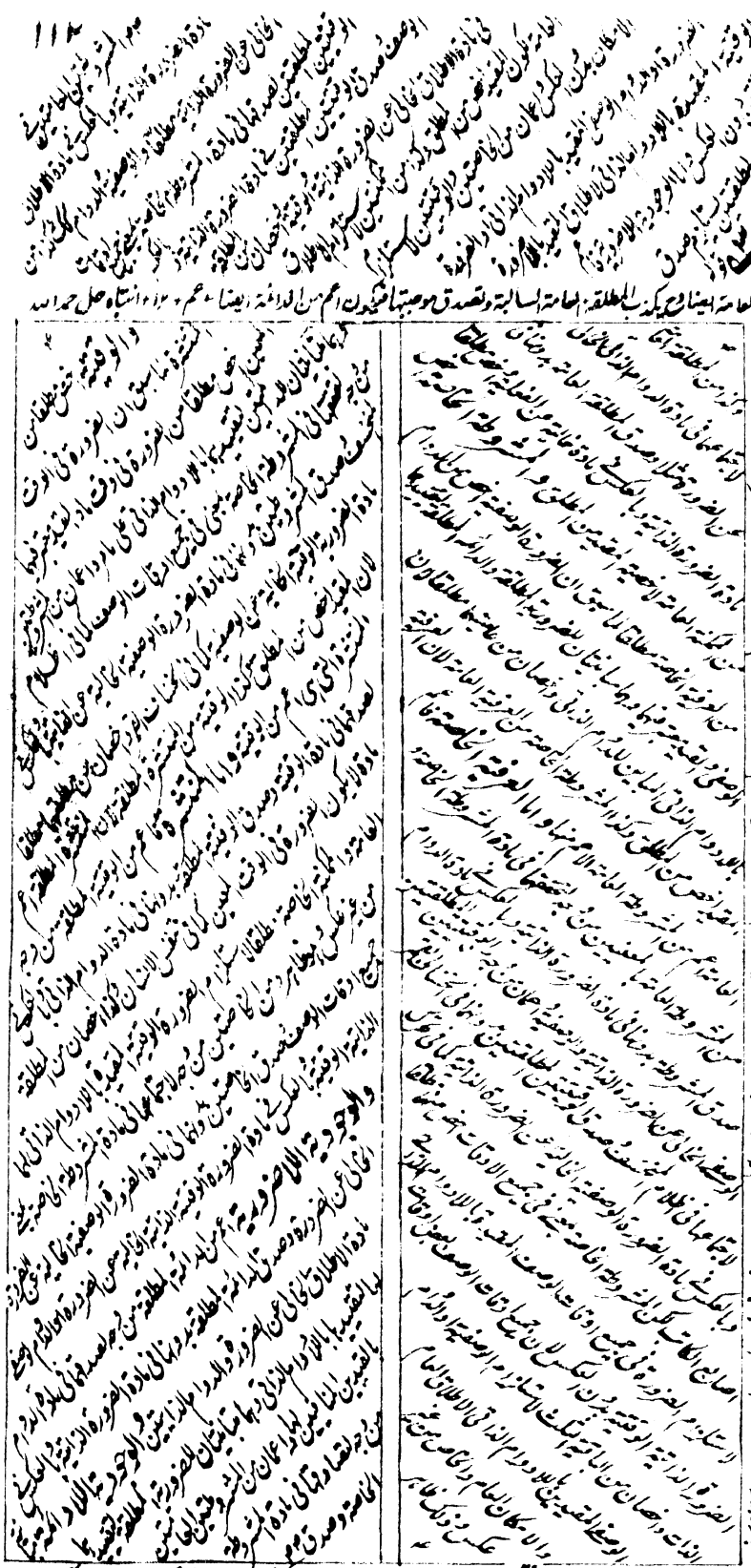
بحسب الصدق اي الحمل على شئ وفي القضايا اي مصداقات مفهوماتها لا مفهوماتها فانها في حكم

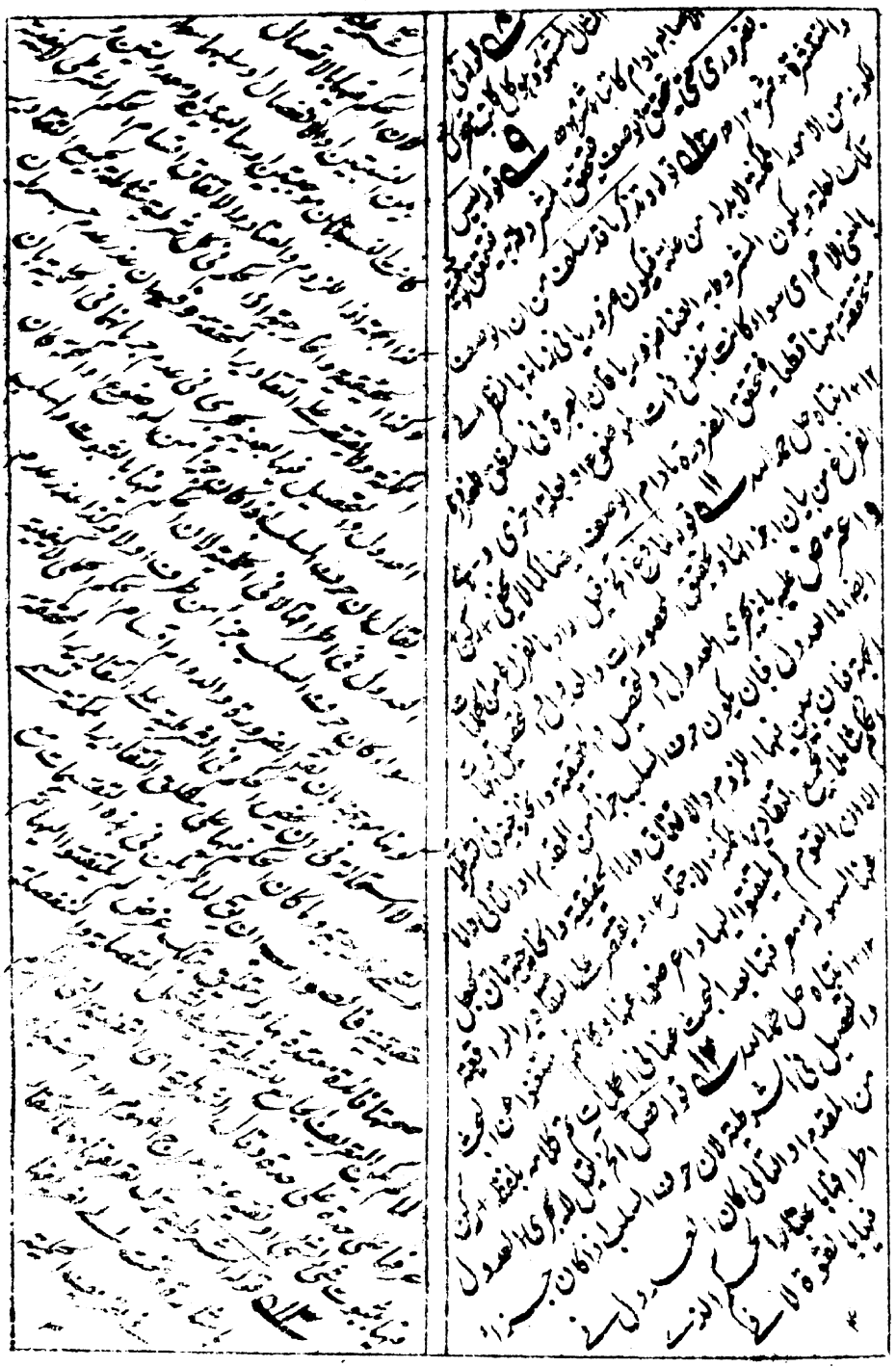
المفردات وايضا لا تصور فيها النسب الاربع الا التباين الكلي لا تصور لها استثناء لها على

محمد احمد

نسبة تامة غير مستقلة لا تحمل لا على المفرد ولا على القضايا وانما هي اي النسب الاربع فيها
اي القضايا بحسب صدقها اي تحققها في الواقع قال في الحاشية الصدق بمعنى الحمل ليستعمل
بعلى فيقال الكاتب صادق على الانسان اي محمول عليه الصدق بمعنى التحقق والوجود ليستعمل بفي
فيقال صدقت القضية في الواقع انتهى اي لا بد في الصدق بمعنى الحمل من اعتبار كلمة على مذكورة او
(اي تحققت ووجدت)
محذوفة فلا تهم مغايرة بدونها وكذلك لا بد في الصدق بمعنى التحقق من كلمة في فلا ينافي استعمال
(الوجود)
كلمة في في الاول بعد ذكر كلمة على كما يقال الانسان صادق على زيد في الواقع ثم المنظور في المنطق
في نسبة الحكم به مفهوما تهافي بادي الراي تسهيلا على المبتدي اما بناء الكلام على الاصول الدقيقة
(اي البناء)
التي برئت عليها في الفلسفة فذلك مرتبة بعد تحصيل هذا الفن يعني ليس من وظائف هذا الفن
(لا من حيث هو هو)
بناء الكلام على الاصول الدقيقة التي برئت عليها في الفلسفة فانه آلة ومرتبة قبل مرتبة الفلسفة
فلتسهيل الامر على المتعلمين بنى الكلام فيه على ما يحكم بظاهر المفهوم وقد اشار الشيخ اليه في بعض
مواضع الشفاء ولا عائبة فيه لما كان المنظور التسهيل والاعتماد على ما يكشف في الفلسفة بعد هذا الفن
ومن ثم قالوا ان الضرورة المطلقة اخص مطلقا من الدائمة المطلقة قال في الحاشية والافتقار على التحقيق بما
(اي من اجل بناء الكلام على بادي الراي سنة ١١٢٠ هـ)
تساويان انتهى فان الدوام اما في مادة الوجوب او مادة الامكان وكل ممكن لا بد له من علة و
بد العلة اما واجبة او منتهية بواسطة او وسائط الى الواجب بذاته فالدوام لا بد له من الضرورة
وان كانت بالغير والكلام فيها بمعنى الاعم وتحقيق الحق فيه يستدعي بسطا وخروجا عن الصناعة
(اي في الضرورة كما عرفت سالفا ١١٢٠ هـ)

وح لا يستصعب عليك استخراج النسب بين الموجهات المذكورة ولو استقريت علمت ان الممكنة العامة اعم القضايا سواء كانت بسائط او مركبات هذا ظاهر في ما سوى الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة اما فيهما فعموم الممكنة الموجبة من موجبتيهما ايضا اظهر لان ضرورة الايجاب في وقت معين او وقت ما لا تصور الانفكاك بان تكون في وقت من اوقات الذات فيصدق الممكنة العامة الموجبة بمعنى سلب ضرورة السلب في جميع اوقات الذات لكن في عموم السالبة من سالبتيهما كلاما لانه يحتمل ان يكون ضرورة السلب في وقت معين او وقت ما من اوقات العدم ويكون الايجاب ضروريا في جميع اوقات الذات فلا تصدق الممكنة السالبة الا ان يكون المراد بالوقت المعين في الوقتية وغير المعين في المنتشرة ما هو من اوقات وجود الذات ويكون المراد بالممكنة المحكوم عليها بالعموم ما هو نقيض الضرورية الازلية او الامكان العام الحكمي فتدبر والممكنة الخاصة اعم المركبات والكلام الكلام والعذر العذر والمطلقة العامة اعم الفعليات فيه ايضا مثل ما عرفت بماله وبما عليه وقد يشكك في كون المطلقة اعم من المشروطة بجواز ان يكون الاتصاف بالوصف العنواني مستلزما لثبوت المحمول ولا يكون الاتصاف اتفاقا ولا ثبوت المحمول كقولنا كل كاتب دائما متحرك الاصابع دائما فان الكتابة دائما مستلزمة لتحرك الاصابع دائما ولا يلزم ان يكون كل متحرك الاصابع كاتبا بالفعل دائما او اتفاقا فيصدق ضرورة بشرط الوصف ولا يصدق المطلقة العامة ويدفع بان ليس معنى المشروطة مجرد استلزام الوصف للوصف بل الحكم فيها بثبوت المحمول للموضوع ضرورة لا ينفك



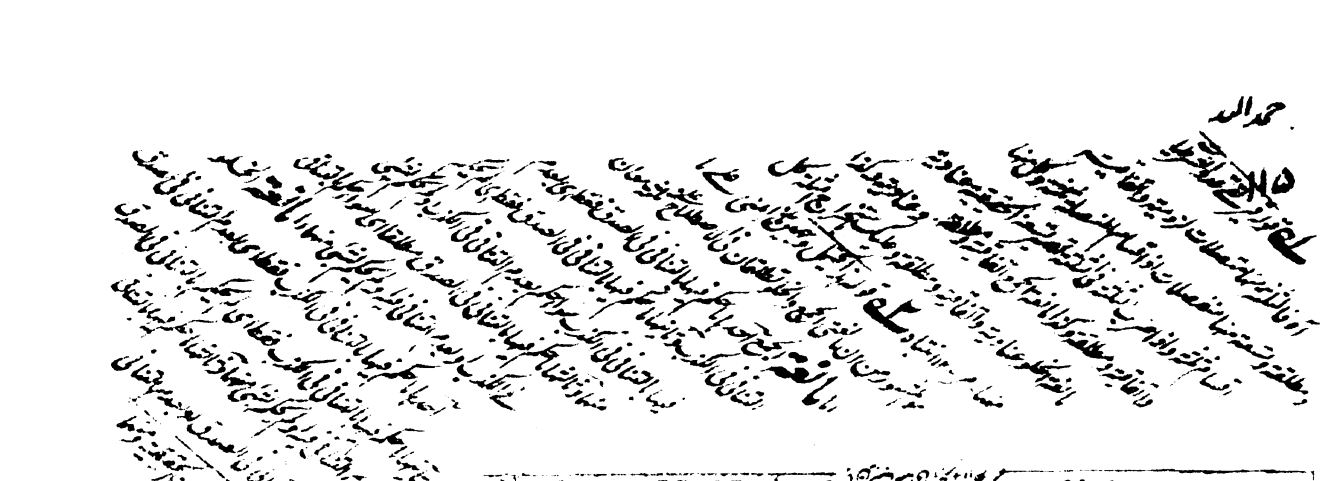


حمد الله



عن الوصف ثبوتا محققا كما في الخارجية او مقدرا كما في الحقيقية وكذا في المطلقة يحكم بالثبوت
في نفس الامر محققا او مقدرا فالمشروطة تستلزم المطلقة الخارجية والحقيقية الحقيقية
والضرورية المطلقة اخص البسائط هذا ليس بظاهر في المشروطة العامة بشرط الوصف فانه
لا يصدق الضرورية في كلية الضرورة الذاتية في بايكون الوصف العنواني من الاوصاف الملازمة
كقولنا كل كاتب انسان بالضرورة ولا يصدق المشروطة بشرط الوصف فان الكتابة ليست لازمة
في ثبوت الانسان له الا ان يقال قوله على وجه متعلق بهذا ايضا والمراد بالاخص الاخص مطلقا
اي الاعم من المطلق ومن وجه والمشروطة الخاصة اخص المركبات على وجه اي على تقدير اخذ الشرط
العامة المغيبة في ضمن المشروطة الخاصة بمعنى ما دام الوصف وان اخذت بشرط الوصف
فيكون بينها وبين الوقتية والمنتشرة عموم وخصوص من وجه فانه قد تتحقق الضرورة بشرط الوصف
في المثال المشهور ولا يتحقق الضرورة في وقت معين او وقت ما فان الوصف نفسه ليس بضروري
في وقت من الاوقات فالمشروطة بالطريق الاولى فتدبر وقد ذكرنا قد سلف لما فرغ المصنف من مبحث الحمليات
شرع في مبحث الشرطيات فقال فصل الشرطية ان حكم فيها بثبوت اي تحقق نسبة على تقدير احد
لزوما او اتفاقا او اطلاقا اعم من ان يكون لزوما او اتفاقا فمتصلة لزومية او اتفاقية او اطلاقية
تشترك على ترتيب اللف وان حكم فيها بمنافاة النسبتين صدقا وكذبا معا بان لا تجتمعا في الصدق
ولا في الكذب وصدقا فقط اي يعتبر عدم المنافاة في الكذب ويحكم به او كذبا فقط

حمد الله



ای یعتبر عدم المنافاة فی الصدق ویحکم به عنادا ای کذاتی الجزءین واتفاقا ای لا لذاتی الجزءین

بل بمجرد الاتفاق واطلاقا ای لا بقید بقید العناد والاتفاق بل تؤخذ اعم منهما

ان حکم بالتنافی صدقا وکذبا معا او مالتعه الجمع ان حکم بالتنافی فی الصدق فقط او معه

الخلو ان حکم بالتنافی کذبا فقط فکل من هذه الستة عنادیة او اتفاقیة او مطلقة فیرتقی

عدد الشرطیات الی اثنی عشرة وربما یعتبر فی ما یعنی الجمع والخلو التنافی فی الصدق او فی الکذب

مطلقا هذا تحصیل وجهین الاول ان لا یحکم فی جانب الکذب فی منع الجمع وفی جانب الصدق فی

منع الخلو اصلا لا بالتنافی ولا بالسلب التنافی والثانی ان یحکم بالتنافی فی الصدق فی منع الجمع والتنافی

فی الکذب فی منع الخلو سواء حکم فی جانب الکذب والصدق بالتنافی او عدمه او لا یحکم بشیء منهما وبهذا

المعنی یکونان اعم من الحقیقیة ومنهما بالمعنی الاول هذه حقائق الموجبات اما سوالبها فرفع

ایجابا تها فالسالبة اللزومیة ما یحکم فیها بسلب اللزوم لا بلزوم السلب کما ان السالبة الحملیة

ما یحکم فیها بسلب الحمل لا بحمل السلب فقولنا لیس البتة اذا کانت الشمس طالعة فاللیل موجود سالبة

لزومیة حیث حکم فیها برفع اللزوم بین قولنا اللیل موجود وقولنا الشمس طالعة وقولنا اذا کانت

الشمس طالعة فلیس اللیل موجود الزومیة موجبة حیث حکم فیها بلزوم رفع وجود اللیل

بطلوع الشمس علی هذا فقس البواقی فان السالبة المنفصلة ما حکم فیها بسلب الانفصال لا انفصال

السلب ثم الحکم فیها ان کان علی تقدیر معین فمخصوصة والا فان من کلیة الحکم بانه علی

عه بان ویرتفع مع جواز الاجتماع سواء کان تلک التنافیات التنافی عنادا او لا ح بحر عه لان التنافی فی الصدق والکذب

عه قوله لزوم السلب فان ما

عه قوله او لا یحکم

عه قوله لا یحکم

عه قوله لا یحکم

عه قوله لا یحکم

عه قوله لا یحکم

عه قوله لا یحکم

عه قوله لا یحکم

عه قوله لا یحکم

عه قوله لا یحکم

عه قوله لا یحکم

عه قوله لا یحکم

جمع تقادير المقدم او بعضها فمحصورة كلية او جزئية والا فمهملة الشرطية تكون محصورة ومهملة
وشخصية كما تكون الحملية كك والتقادير فيها بمنزلة الافراد في الحملية فان كان الحكم على تقدير
معين كقولك ان جئتني اليوم راكبا فكذا فشخصية ومخصوصة والا فان بين كمية التقادير كلا او
بعضا فمحصورة كلية او جزئية والا فمهملة ولما كان اللازم في الشرطية ان يحكم على التقدير لا تصور
الا باحوال الكمية او بتعيينها لا تصور فيها الطبيعية ولا المهملة القدمائية بخلاف الحملية فان الحكم
فيها قد يكون على الطبيعة لا من حيث الانطباق على الافراد فتصور ان فيها ولذا قال والطبيعية
هنا غير معقولة وكذا المهملة القدمائية وسور الموجبة الكلية في المتصلة متى ومهما وكلما وفي
المنفصلة اما وسور السالبة الكلية فيهما اي في المتصلة والمنفصلة ليس كلية وسور الموجبة الجزئية فيهما
قد يكون وسور السالبة الجزئية فيهما قد لا يكون وبادخال حرف السلب سور الايجاب
الكلي كقولنا ليس متى كان الشيء حيوانا كان انسانا الى غير ذلك واطلاق لو وان واذا
في المتصلة واو واما في المنفصلة انما يحصل العلم ان الكلمات المستعملة في الشرطية بعضها موضوعة
للشرط وبعضها متضمن لمعناه والشرط تعليق امر على آخر اعم من ان يكون بطريق
اللزوم او الاتفاق فلا دلالة لها على اللزوم صلا وكذا او واما مثلا للمجرد الانفصال سواء كان
على وجه العناد او الاتفاق فاذا اريد في المتصلة جهة من جهاتهما من اللزوم والعناد
وغيرهما فلا بد من الذكر صريحا واذا ذكر تسمى موجهة كقولنا كلما كان اب فجد لزوما

او اتفاقا و دائما او اما ان يكون حرب او آدغنا دا او اتفاقا و اذا لم يذكر البتة تسمى
مطلقة قال الشيخ ان شديد الدلالة على اللزوم ومتى ضعيفة واذ كالمتوسطة قال الشيخ
في اسفار احروف الشرط تختلف فمنها ما يدل على اللزوم ومنها ما لا يدل عليه فانك لا تقول
ان كانت القيامة قامت فيحاسب الناس اذ لست ترى التالي يلزم من وضع المقدم لانه
ليس بضروري بل اراد من الله تعالى وتقول اذ كانت القيامة قامت فيحاسب الناس
وكذلك لا تقول ان كان الانسان موجودا فالاثنان زوج لكن تقول متى كان الانسان موجودا فالاثنان
زوج فيشبه ان يكون لفظة ان شديد الدلالة على اللزوم ومتى ضعيفة في ذلك واذ كالمتوسطة
واما اذا فانها دالة على اللزوم البتة بل على مطلق الاتصال لذلك كلما ولما وعد صاحب المطالع
مهما ولو ايضا من هذا القبيل واعترض بان الفرق بين ان كانت القيامة واذ كانت القيامة
وبين ان كان الانسان موجودا ومتى كان ذلك لا يجب ان يكون ان دالة على اللزوم دون
اذ ومتى لجواز ان يكون الفرق بدلالة ان على الشك في وقوع المقدم وعدم دلالتها عليه كما هو
مذكور في الكتب العربية والعجب ان اذ دال على اللزوم واذا لا يدل عليه مع ان اذ ليس موضوعا للشرط
البتة وفي اذا دلالة الشرط ومثل هذا الكلام ليس من وظائف المنطق وليس فيه كثير نفع وليس
الا من فضول الكلام وفيه نظر قد عرفت واطراف الشرطية لا حكم فيها الآن حين كونها
اطرافا للشرطية اذ من ضرورة الحكم احتمال الصدق والكذب وظاهر ان

٣ الشيئين مصدا و بالذات ٤ سعد ١٢ انتباه جل محمد الله

اطراف الشرطية حين كونها كذلك لا تحتملها وايضا لو كانت مشتملة على الحكم الذى هو معنى غير مستقل لا يمكن ان ترتبط بالغير بان يحكم بها عليه وعليها به فليست قضية عند التركيب

قال بعض الاذكياء المحكوم عليه بالحكم الشرطى هو القضية من حيث هى قضية واقتران الادوات كان او لا ينافى ان يكون قضية بل التركيب معها ينافيه وكذا اشتمال القضية على النسبة التى هى غير مستقلة بالمفهومية لا ينافى الحكم عليها مطلقا بل الحكم الحملى فقط وايده بما قال الشيخ فى الشفاء القول الجازم يحكم فيه بنسبة معنى الى معنى اما بايجاب وسلب وذلك المعنى اما ان تكون فيه هذه النسبة او لا تكون فان كان وكان النظر فيه لا من حيث هو واحد وجملة بل من حيث يعتبر تفصيله فهو شرطى وان لم يكن كذلك فهو حملى انتهى لا يذهب عليك ان ما افاده هذا البعض من كون اطراف الشرطية قضية وان كان مما يقتضيه الحق جدا لكن دليل الاتصال لا يثبت نسبته على تقدير اخرى دليل الانفصال الا منافاة نسبة مع نسبة فلم يلاحظ النسبتان لم يحكم بهما فلا تخصيص الحكم الحملى باقتضاء استقلال المحكوم عليه به الا حكم فان من الضرورة ان النسبة من حيث هى نسبة ومرآة لملاحظة الطرفين مطلقا سواء كانت حملية او اتصالية او انفصالية تقتضى ان يكون طرفاها ملاحظين بلحاظ استقلالى ويكون ملاحظتها تابعا لملاحظتهما كما لا يخفى فالحق ان المقصد فى الشرطية الحكم باتصال قضية لاخرى او انفصالها لها لكن الحكم من ضرورته ان لا يلاحظ القضيتان بما هما كذلك بل تلاحظان بلحاظ استقلالى

ويحكم بينهما كما في بعض القضايا الحملية كقولنا زيد قائم بنا قضية بديهية لقيام لكن لما كان
نوع الحكم الحملي لا يقتضي ان يكون بين قضيتين يجوز قيام المفرد مقامهما مع بقاء نوع هذا الحكم
بخلاف الشرطي ولذا لقيل ان كلام المجازاة لا تدخل الا على الجمل فتدبر ولا يلزم قبله ولا بعد التحليل
قال في الحاشية فانا اذا حذفنا ادوات الشرط فليست في الاطراف نسبة حاكية بالفعل الا
بعد الاعتبار فلا تكون قضية بالفعل بمجرد التحليل قبل الاعتبار ولا يلزم الاعتبار سيما مع مداهنة
كذب الاطراف كقولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا فما ذهب اليه العلامة التفتازاني من كونها
قضية بعد التحليل لان يكون كونها قضية ملفوظة وذلك ليس في بادي الراي انتهى لعل
مراد التفتازاني ان التركيب مع ادوات الشرط مانع من افادة الاطراف افادة تامة ومن
احتمالها الصدق والكذب مع احتمالها لنفسها على الحكم بمعنى النسبة التامة الخبرية لا بمعنى الاذعان
واذا حذفت ادوات الشرط فارتفع المانع وما هو من مقتضاها الافادة التامة واحتمال الصدق
والكذب كان موجودا فتفيد فائدة تامة وتحتملهما وايضا مداهنة كذب الاطراف مانع عن الحكم
بمعنى الاذعان الحكم بمعنى النسبة كما لا يخفى ومن ثم كان مناط صدق الشرطية وكذبها هو الحكم
بالاتصال والانفصال كالايجاب والسلب لا يخفى ان مناط الحكم بالاتصال والانفصال للصدق
والكذب والايجاب والسلب في الشرطية ليس مبنيا على انه لا حكم في الاطراف بل على ان المقصود
بالذات في الشرطية هو الحكم الاتصالي والانفصالي الذي هو مناط كون القضية الشرطية

ح الشرطية هو ايجاب الحكم بالاتصال او الانفصال ومناط سلب الشرطية سلب الايجاب الاطراف وسلبها كذلك مناط صدق

نوعا مبانيا للقضية الحملية سواء كان في الاطراف حكم اولا وهو ظاهر نعم يكون شبيهة بالحمليتين
او متصلتين او منفصلتين او مختلفتين والامثلة ظاهرة وتلازم الشرطيات وتعاندها مع
قلة جدوا بها اي لفعها مبسوط في المطولات واذا اعرض المصنف عن ذكرها فلغرض ايضا
تتمة في بحث الشرطيات فيها مباحث الاول قد اشتهر بين القوم ان المتلازمين يجب ان يكون
احدهما علة للآخر او كلاهما معلولي علة واحدة المراد بالعلة العلة الموجبة وهي التي يمتنع تخلف
المعلول عنها والا لامكان كل علة متلازمة لمعلولها ولكانت الموجودات باسرها متلازمة
بعضها بعض لاستنادها الى الواجب تعالى كلها لعلهم اراد وا بكون احدهما علة للآخر اعم من
ان يكون علة بالذات او بالواسطة كيف فان في سلسلة المتلازمين العلة الاولى والمعلول
الاخير تلازما بقياسات من الشكل الاول وكذا المراد من قولهم معلولي علة واحدة والاستناد
الى الثالث اعم من ان يكون بالذات او بالواسطة كما مثلنا بقين فانهما معلولا ان لعلة
واحدة وهي التولد مثلا وذلك لا دليل عليه بل الموجود ان المتلازمين اما ان يكون احدهما علة
موجبة للآخر او كلاهما معلولي علة موجبة مستقلة او مستقل بالمقتضايين فعم اكثرهم ومنهم
ابو البركات البغدادي وشيخ الاشراق والامام الرازي وقالوا لا بد ان يكون بينهما علاقة
علية او اضافية والتحقيق عند المحقق الطوسي واتباعه انحصار العلاقة في علية احدهما

للآخر او معلوليتهما ثالث لا كيف ما اتفق بل من حيث تقتضي تلك العلة الموجبة تعلقا ما
وحاجة ما لكل واحد منهما بالآخر اذ كل شيأين ليس احدهما علة موجبة للآخر او معلولا له
ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك ولا تعلق لاحدهما بالآخر بوجه يمكن للعقل
فرض احدهما منفكا عن الآخر وزعموا ان المتضايفين مستندان الى علة ثالثة موجبة مقتضية
للتعلق بينهما وارتباط كل منهما بالآخر لا على الوجه الدائر اما الحقيقيان فلاحتياج كل
منهما الى معروض الآخر واما المشهوريان فلاحتياج جزء كل منهما وهو الوصف الى جزء الآخر
وهو المعروض وقالوا ان الامر في تلازم القضايا المتعاكسة وتلازم الشرطيات كالامر
في المتضايفين وكذا في الجزئيتين المنخيتين لا يقوم احدهما الا مع قيام الآخر فانه ظاهر ان التلازم
بينهما ليس في نفس وجودهما بل هو في حفظ وضعهما وهما معلولان لثالث وهو الاقتدار
مثلا مع احتياج كل منهما الى ذات الآخر وفيه انا اولا فلانهم جوزوا توارد العلل المستقلة
على معلول واحد نصي على سبيل التبادل فكل منهما ان وجد ابتداء وجد المعلول ولا بد ان
يكونا بحيث لا يجتمعان فلا يكون التلازم بين واحد منهما وبين المعلول مع انهما موجبتان
والجواب ان القوم وان قالوا به لكن المحققين منهم قالوا انه خلاف التحقيق وما يترائى
في بعض الصور فالعلة فيه القدر المشترك كما صرح به المحقق الدواني في حواشيه القديمة
على الشرح الجديد للتجريد وليس هذا الموضع موضع تحقيقه واما ثانيا فبان ايجاب العلة

ص ومرتبته بعد المطبع الذي مرتبته بعد الميزان لانه آلته فكيف تقرر فيه ۱۲ انتباه

ع قوله بل من حيث تقتضي تلك العلة الموجبة تعلقا ما

ع قوله وزعموا ان المتضايفين مستندان الى علة ثالثة موجبة مقتضية للتعلق بينهما

ع قوله وارتباط كل منهما بالآخر لا على الوجه الدائر اما الحقيقيان فلاحتياج كل منهما الى معروض الآخر واما المشهوريان فلاحتياج جزء كل منهما وهو الوصف الى جزء الآخر وهو المعروض

ع قوله وقالوا ان الامر في تلازم القضايا المتعاكسة وتلازم الشرطيات كالامر في المتضايفين

ع قوله وكذا في الجزئيتين المنخيتين لا يقوم احدهما الا مع قيام الآخر فانه ظاهر ان التلازم بينهما ليس في نفس وجودهما بل هو في حفظ وضعهما وهما معلولان لثالث وهو الاقتدار

ع قوله فالعلة فيه القدر المشترك

ع قوله على الشرح الجديد للتجريد

ع قوله وليس هذا الموضع موضع تحقيقه

ع قوله واما ثانيا فبان ايجاب العلة

اشاثة كاف فلا حاجة الى ما اشترط من ايجابها العلاقة الافتقارية بينهما بقياس
من الشكل الاول فان قولنا كلما وجد احد المعلولين وجد علته وكلما وجد علته وجد المعلول
الآخر ينتج كلما وجد احد المعلولين وجد الآخر واجيب بان العلة اذا صدر عنها المعلولان
فلا يصدران من جهتين لا ستلزام احد المعلولين العلة لا من الجهة التي صدر عنها
وهي بهذه الجهة لا تستلزم المعلول الآخر بل تستلزمه الا من جهة اخرى صدر بها المعلول الآخر
فلا تتكرر الحد الاوسط وفيه ضعف ظاهر فان العلة الموجبة هي التي يمتنع تخلف المعلول عنها
فلا بد ان تكون مستجمعة وتلازمه بجميع شرائط التاثير فلا استنا والى العلة الكذائية يجب ان يكون
كافيا في امتناع التخلف بينهما وهو التلازم كما لا يخفى واما ثالثا فانه لا شك ان المتضايفين
كالابوة والبنوة متلازمان بلا شبهة ولا مدخل فيه لاحتياج احدهما الى معروض
الآخر ضرورة ان توقف الابوة على ذات الابن وكذا توقف البنوة على ذات الاب
انما يورث التلازم بين الوصف وذات الآخر لو كان التوقف توقف المعلول
على العلة الايجابية والا يورث اللزوم من جانب احدهما فقط ولا دخل له في تلازم الابوة
مع البنوة وكذا الحال في تحافظ الوضع فلم يبق الا الاستناد الى ثالث فقد علم ان
مجرد كونهما معلولي علة واحدة كاف كما هو المشهور واما رابعا فانه لو سلم ان
الافتقار من الجانبين ضروري لا يتصور التلازم في معلولي ثالث بدونه لكن اشتراط

كون ذلك الثالث موقعا له غير ظاهر كيف ولو كان ذلك الا لارتباط من نفسهما او من رابع مثلا
لا بان يكون ايضا كافيا كما يشهد به الضرورة وايضا ايقاع ذلك الثالث ذلك الارتباط
غير ظاهر في المتضايفين فانا نعلم بالضرورة ان احتياج كل منهما الى معروض الآخر ناش من
نفسهما لا مدخل فيه للاستناد الى الثالث بل الاحتياج في كل شئ سواء كان مفهوما اضافيا
او غيره انما هو بالنظر الى ذات ذلك الشئ لا انه يوقعه شئ آخر هذا هو الدائر على السنتهم ويحكم به
الذهن القاصر هو ان التلازم يمكن ان يكون له معنيان الاول كون الامرين بحيث يستدعي
ذات كل منهما ان لا يكون الا ويكون الآخر معه معية دهرية او زمانية والحق ان هذا المعنى مصداقه
نفس ذاتي المتلازمين لا مدخل فيه لثالث وهو يتحقق في ضمن كون احدهما علة ايجابية
للآخر بان يستدعي احدهما بعدية تحققه عن تحقق الآخر بعدية بالذات والآخر يستدعي قبلية قبلية
ذلك كما يستدعي كل منهما معية التحقق معية دهرية او زمانية اما انه هل يكون معلولا ثالث ايضا
متلازمين بهذا المعنى ام لا فالظاهر انه ان كان بينهما ذلك الاستدعاء الذاتي يكونان متلازمين
والا فلا والاستناد الى الثالث لغو فيه ولعلك قد دريت منه ان علاقة العلية ليست ضرورية
بهذا المعنى فانه لا يابى العقل عن ان يكون شيآن بحيث يمتنع الانفكاك بينهما بالنظر الى
ذاتيهما ويستدعي كل منهما بالنظر الى ذاته ان كلما تحقق تحقق ولذا يمكن ان يوجد ذلك المعنى
بين الواجبين بالذات كما يقال ان انسانية زيد مستلزمة لحيوانيته وبالعكس وبين الممتنعين بالذات

حاشية

ایضا کما یقال اجتماع النقیضین مستلزم لارتفاعهما والعکس ولیس علی بطلانه شهادة برهان
والاضرورة فنحن ان اردنا بالتلازم هذا المعنی فالکلام مع المشهور فی حکمهم بلزوم علاقة
العلیة وزعمهم دخلیة الاستناد الی ثالث والاکتفاء به فی معلولی ثالث ومع حزب المحقق
الطوسی فی الاولین وفی قولهم فی صورة الاستناد الی الثالث لا کیف ما اتفق بل بان
یوقع ذلک الثالث علاقة وارتباطا بینهما الیه فانهم ان ارادوا بالعلاقة والارتباط
ذلک الاستدعاء فمع ابائهم عنه لا یخفی ان تحقق ذلک الاستدعاء ولو من ایهما او من
جنبی لو جوز تحققه مع الغیر کاف ولا معنی لاشتراط ایقاع الثالث ان ارادوا بهما الافتقار
والاحتیاج فقد عرفت حاله والثانی مطلق امتناع الانفکاک منهما فی الواقع مع قطع النظر
عن ذلک الاستدعاء وهو لو ل القضیة اللزومیة واعم من الاول ویتحقق فی کل معلولین
ثالث وفی سلسلة العلل بین العلة الاولی والمعلول الاخیر بقیاسات من الشکل الاول وهم ان ارادوا به
هذا المعنی فالکلام مع المشهور فی حکمهم بلزوم علاقة العلیة فقط ومع حزب المحقق الطوسی فیه
وفی قولهم المذکور سابقا معا قبال لعل الحق لا یتجاوز عنه بل یستدل علی بطلانه بان عدم
الواجب تعالی متلازم لوجوده واذا کان عدم الواجب ممتنعا لذاته فعدم ذلک العدم غیر
مستند الی امر آخر بل هو ضروری لان احد النقیضین اذا کان ممتنعا کان النقیض الآخر
ضروریا والا لکان ممتنعا لزم ارتفاع النقیضین او ممکنا لزم امکانه وامکان المحال محال

دمين في محله ان وجوده اى الواجب غير معلل فبين الوجود وعدم العدم تلازم بلا علية
لكونهما ضروريين والاستناد الى العلة من خصائص الامكان وانكار التلازم مكابرة
صريحة فلا يمكن ان يقال لانسلم ان بينهما تلازما بل مجرد مصاحبة اتفاقية قد يرد وقد يقال
ان المحقق كما سيجئ من البحث ان العدم لا يضاف الا الى الوجود خاصة والعدم ما لم يعتبر له
نحو من الثبوت لا يضاف اليه العدم فعدم الواجب ان كان في قوة السلب
البسيط فنسلم امتناعه لذاته لكنه لا يضاف اليه العدم حتى يكون عدم العدم نقيضا له وضروريا ان اعتبر له
ثبوت حتى يكون في قوة السالبة المحصلة فلا نسلم امتناعه لذاته لانه ليس نقيضا للوجود فلا يكون
نقيضه الذي هو عدم العدم ضروريا ولا يخفى سخافته فانه مع قطع النظر عن صحة هذا التحقيق وفساده
العدم البسيط اعم مطلقا من العدم الثابت وامكان الخاص يستلزم امكان العام وامتناع
العام يستلزم امتناع الخاص فالقول بامتناع السلب البسيط مع القول بامكان الثابت
في الواجب تعالى كما ترى وقد يقال ان الوجود الانتزاعي زائد على الواجب معلول له وكذا مفهوم
عدم العدم والتلازم ليس الا بين المفهومين وفيه كما ترى فانهم حققوا ان مطابق حمل الوجود المطلق
على الواجب تعالى الذي هو نفس الحقيقة بلا ماهية هو نفس الوجود وعدم العدم
في الواجب الاول تعالى ومطابق الحكم عليه هو نفس ذاته بذاته من غير ملاحظة حيثية غير ذاته
وهو بنفسه هو المحكي عنه بالوجود من غير قيام وجود او اقتضاء منه لصدق الوجود ولو لم يكن لم يكن
ذات متقررة الا بجعل الجاعل وكانت الذات المتقررة هي مطابق الحكم بالوجود فكانت

الحيثية التي هي مصداق حمل الوجود هناك راجعة الى كون الذات صادرة عن الجاعل
فالقول بمجعولية مفهوم الوجود ينافي هذا التحقيق وغاية الفحص عن هذا الاستدلال ان يقال
ان التلازم ليس الا من مفهومي الوجود وعدم العدم باعتبار تحققهما بمنشأ انتزاعهما ضرورة ان
مصداقهما واحد لا يتصور التلازم فيه اذ هو فرع الاثنينية ولا اثنينية تتحقق بين المفهومين بنفسهما في الذهن
بعد الانتزاع وايضا هذا الوجود لهما معلول فان المفهومات كلما تحققها الذهني بعد انتزاع
المنتزع معلول التبعية وكلما كان التلازم بان منشأ انتزاعهما ومصداقهما واحد لا يلزم فيهما
علاقة العلية بل يكفي فيه اتحاد المصداق وما قالوا ان التلازم لا بد له من علاقة العلية لعل مرادهم
وان لم يصر حوا به فيما كان المصداق متعددا وفيه انه لا يخلو عن نوع من التحكم فان المفهومات
الانتزاعية اما ان يكون تحققها عبارة عن تحقق منشأ الانتزاع بعينه او مغايرا معلولا له او
على الثاني فالانتزاعيان المتلازمان اللذان منشأ انتزاعهما واحد معلولان لثالث وهو
المنشأ وعلى الاول فلا يخ اما ان يكون المنشأ ضروريا كما في عدم عدم الواجب وجوده
اولا وعلى الثاني فهما ايضا معلولان لثالث وهو علة المنشأ وعلى الاول فهما ضروريان
بضرورة منشئهما ولا شك ان التلازم بينهما من الاحكام النفس الامرية لهما بنفسهما فان
للانتزاعيات احكاما في نفس الامر سوى احكام منشأ الانتزاع فتجويز التلازم بين المفهومين
لا نفسهما مع كونهما ضروريين ولو بضرورة منشئهما يسد باب لزوم علاقة العلية

بينهما في صورة تعدد المصداق ايضا لعل ما ينفع الناظر وان لم ينفع المناظر فان له ان يقول

ان تجويز التلازم في الضرورين اللذين مصداقهما واحد ليس لضرورتهما بل لان اتحاد

المصداق والمنشأ بمنزلة الاستناد الى الثالث فلا يلزم التجويز في الضرورين مطلقا

فان قلت اعلم انه لا خلاف في استلزام المقدم الصادق للتالي الصادق ولا في عدم استلزام

الصادق الكاذب انما الخلاف في استلزام الكاذب فانه اذا قال الشافي اختلف في استلزام المقدم

الحال للتالي في نفس الامر فمنهم من انكره وقال المحال لا يستلزم شيئا مطلقا سواء كان التالي

كلام الرئيس قال في الشفاء ما محصله انه اذا وضع محال على ان تبعه ممكن يصدق لزومية الاتفاقية

بوان وضع صادق حتى تبعه كاذب كقولنا اذا كان الانسان ناطقا فالغراب ناطق لم يصدق

لا لزومية ولا اتفاقية وان وضع صادق تبعه صادق فربما يصدق لزومية وربما يصدق

اتفاقية واما اذا وضع ممكن على ان تبعه صادق في نفسه كما في قولنا ان كان الخمسة زوجا فاما

عدد ايصدق بطريق الاتفاق واما بطريق اللزوم فهو حق من جهة الالتزام وليس حقا في

نفس الامر واما انه حق من جهة الالتزام فلان من يرى ان الخمسة زوج يلزمه ان يقول انه اذا صدق

واما انه ليس حقا في نفس الامر فلانه اذا وضع ان الخمسة زوج وكان حقا ان كل زوج عدد يلزمه ان الخمسة

الزوج عددا فاستلزام زوجية الخمسة للعدد بسبب ان كل زوج عدد لكنه ليس بصادق على ذلك الوضع

لانا سنا وسنقيها على ذلك القول منه

والفرض لانه يصدق لاشئ من العدد بخمسة زوج فلاشئ من الخمسة الزوج بعد فليس كل زوج

عكس مستوى صحيح لاشئ من العدد بخمسة زوج ١٢

عدد الان سلب الشئ عن جميع افراد الاخص يستلزم سلبه عن بعض افراد الاعم وايضا لو صدق

كلما كانت الخمسة زوجا كان عددا يصدق كل خمسة زوج عدد لكنه باطل فيكون المتصلة التي في قوته

باطلة انتهى كلامه بعد تلخيص ورد بانا لانسلم صدق قولنا لاشئ من العدد بخمسة زوج على تقدير ثبوت

زوجية الخمسة ان كان صادقا في نفس الامر فانه لما جاز كذب قولنا كل زوج عدد مع صدقه في نفس الامر

لم لا يجوز كذب هذه القضية على ذلك التقدير واما قوله لو صدقت القضية الشرطية يصدق كل خمسة

زوج عدد فهو ممنوع لانه استدعاء الموجبة الكلية وجود الموضوع وعدم استدعاء السالبة ذلك والمقدم

فالفرق واضح علانا نوصح احد من الدليلين لما استلزم المحال ايضا فانا اذا قلنا كلما كانت

وقياس احدهما على الآخر قياس مع الفارق ١٢

زوجا كانت منقسمة بمتساويين فلا شئ غير صادق فان الصدق بسبب صدق قولنا كل زوج منقسم

بمتساويين هو غير صادق على ذلك التقدير لصدق قولنا لاشئ من المنقسم بمتساويين بخمسة زوج

فلاشئ من الخمسة الزوج بمنقسم بمتساويين فليس كل زوج منقسما بمتساويين وهذا لو صدق ليصدق كل

خمسة زوج منقسم بمتساويين فقد برد من ههنا قال ان ارتفاع النقيضين مستلزم لاجتماعهما ان ارتفع

كل منهما مستلزم لتحقق الآخر بل قد يكون عينه فارتفاعهما مستلزم لتحققهما وقد يقال ان

استلزام ارتفاع كل واحد منهما تحقق الآخر في نفس الامر مسلم لكن لا نسلم على تقدير المحال فيصح ارتفاعهما

مع ارتفاعه على ذلك التقدير يستلزم ارتفاع الآخر لتحققه فقد برد انه لا يلزم في ان كان الخمسة

زوجا في عدد بحسب نفس الامر وقد عرفت وجهه مالة وما عليه ومنهم من زعم ان الاستلزام
فاذا كان التالي جزء المقدم فان فرض المقدم متضمن لفرض التالي وذلك الخصيص
بحكم ضرورة ان لا مدخل لخصوصية الجزئية في الاستلزام ومنهم من زعم انه اذا كان بينهما
علاقة وهو الاشهر وهذا هو مختار اكثر المحققين كما قرر المدامد ومحمود الجونفوري وشارح المطالع
وغيرهم حيث قالوا الفرق بين الممتنع والممكن في الاستلزام لعلاقة طبيعية وعقلية وعدمها
فاذا صح عند العقل ان يكون بين محالين علاقة عقلية بعد فرض وجودهما جاز ان يحكم
بكونهما متلازمين وانما ينبغي ان يعلم انه قدمرت الاشارة سابقا الى ان التلازم بين
الشيئين في نفس الامر مناطه نفس ذاتي المتلازمين لا يحتاج الى علاقة اخرى من الاستناد
والعلية فكما انه قد يكون ممكن بالنظر الى نفس ذاته يستدعي ان لا ينفك من وجوده ممكن آخر
او واجب مثلا كذلك يجوز ان يستدعي محال بالنظر الى نفس ذاته عدم انفكاك مفهوم آخر
بل قد يكون هذا الاستدعاء فطريا فانا نعلم بداهة ان تحقق ممتنعين يستلزم تحقق احدهما البتة
وحمارية زيد يستلزم ناهقية وقارورة تقتضي بالاستدلال كما في استلزام الدور للتسلسل على
ما قيل واستلزام عدم الزمان لوجوده ومن ثم قال هذا الزاعم ان المقدم المحال يجب ان
لا يكون منافيا للتالي حتى يتحقق بينهما علاقة الملازمة فان المنافاة تصحح الانفكاك وعلاقة
الملازمة تمنعه فلو كان المقدم المحال مع كونه منافيا للتالي مستلزما له في نفس الامر

Mehmet Ali Ayni

حمد الله

لزم صحة الانفكاك ومنعه بيناه وهو اجتماع المتنافيين وفيه ان حاصل ذلك اي الاستلزام مع المنافاة

يرجع الى لزوميتين موجبتين تالى احدهما نقيض تالى الاخرى والخصم لا يسلم المنافاة بينهما حاصل

الايراد انه ان اريد ان المنافاة تجوز الانفكاك بنفس الامر بمعنى ان يكون احدهما متحققا في

نفس الامر ولا يكون الآخر متحققا فيه فمم كيف ويجوز ان يكون كلاهما ممتنعا في نفس الامر وان اريد

بمعنى لو تحقق احدهما لم يتحقق الآخر فسلم لكن الاستحالة ممنوعة فان المنافاة تستدعي صدق قولنا لو تحقق

احدهما لم يتحقق الآخر والملازمة تستدعي صدق قولنا لو تحقق احدهما تحقق الآخر والقضيتان

لم تتناقضا فان نقيض الملازمة سلبها لا ملازمة اخرى فيمكن صدقهما في نفس الامر بان يكون المقدم المحال

مستلزما للمتقيضين وقيل ان صدق المنفصلة بين شيئين سواء كانت حقيقية او مانعة الخلو او الجمع

يستلزم صدق السالبة المتصلة بينهما وكذا صدق الاتصال يستلزم صدق السالبة المنفصلة فالخصم

لا يسلم مطلقا بل في الامور الممتنة التحقق في نفس الامر فان قيل هذا من المقرر المشهور بينهم قلت

ليست حجة على الخصم فانه مردود عنده او معزول فاعي احق بالاتباع فانك قد عرفت ان الملازم

واللازم لا يحتاج الاولى علاقة ذاتية بين نفسي الملزم واللازم وهي علاقة استحالة الانفكاك

بالنظر الى ذات الملزوم ولا استبعاد في ان يكون لشيء المحال بالنظر الى نفسه ذاته مستدعيا لنقيضه

او ضده بلا واسطة كاستلزام اجتماع النقيضين لارتفاعهما او بواسطة استلزامه لامر يستدعي تحققه على

تقدير المحال نقيض ذلك المحال او ضده كوجود المقدار اللامتناهي فانه ملزوم لامكان التطبيق وهو

ملزوم التناهی او مساواة الزائد للناقص مثلا ولذا قد یکون هذا الاستلزام غیر فطری یتفطن بالاستدلال وقال السید باقر العلوم فی کتابه المسمی بالافق المبین بعد ما حقق ان الملازمة لا تحقق مع المنافاة وکذا العکس اذ ما بطل ان یستلزم مفهوم ممکن او محقق ما ینافیه فناشان الا قیسته الخلفیته التی تثبت بها الشئ علی فرض عدمه ویلزم فیها الشئ من فرض نقیضه المیس یقتضی عدم الزمان قبل وجوده قبلیته نهائیة وبعد وجوده بعدیته زمانیة مستلزم لوجوده دلا تناهی الابعاد یوجب تناهیها فیقال لک ان عنیت ان بین هناک ان المستحیل المفروض الوقوع لو کان حاصلا فی نفس الامر کان عدمه واقعا فیها ولو کان المتحقق فی نفس الامر هو نقیض الشئ کان الشئ متحققا فی نفس الامر والزمان لو کان عدمه واقعا قبل وجوده او بعد وجوده قبلیته او بعدیته زمانیة لم یکن معدوما قبل الوجود او بعده فذلک من الاکاذیب الفاسدة الباطلة او من المفروضات لو وقعت علی تلک التقادیر تکون متحققة فی نفس الامر مرتبة وان عنیت ان بین بالبیانات انه لو فرض شئ من تلک الامور کان هناک ما یسوق الی ان هذا الفرض غیر مطابق للواقع من حیث انه فرض للنقیضین وفرض لعدم الشئ دون وجوده معا فذلک مما یدوم الرائمون فی تلک المواضع ولیس فیه استیجاب استلزام الشئ ما نافیه بل انما استیجاب امتناع الشئ لکونه مساوق اجتماع المتنافیین وبالجملة الفرض الذی فی البیانات الخلفیته هو تقدیر الشئ علی انه فرض لا علی انه محقق فیقال انا لو فرضنا ذلک الشئ وتصورناه لعلمنا تحقق عدمه لانه لو تحقق هذا الشئ فی الواقع لکان عدمه متحققا

عماد الدین رحیم الله
مولوی
۱۲ انتباه حامد رحیم الله

في الواقع وهذا اصل معتبر في تعرف الحقائق واسع النفع في المواضع العلمية والمواقع البرهانية
فاذن المستحيل المفروض بحسب مفهومه المتمثل في لحاظ العقل يحكم عليه باستلزامه لاجتماع المتنافيين
بحسب مفهومه المتمثل في لحاظ العقل وهما بهما متمثلان في لحاظ العقل ليسا من المستحيلات بل
من الممكنات العامة ثم تبين ان مفهوم الملزوم ليس عنوانا لشيء من الحقائق التي هي في علم الامكان
والتقرر لكون مفهوم اللازم ليس موجودا لشيء من الاشياء التي هي فيه فيرجع الى الاستدلال
باتفاق اللازم على انتفاء الملزوم او بجعل الشرطي بحسب الوضع الفرضي ونفي لازمه جميعا موجبا
لبطلان الفرض فيكون مجموع العقد الشرطي والعقد الاستثنائي ملزوما للحكم باستحالة المفروض
لا فرض المفروض بحسب انتهى كلامه بعبارته المطنبة ولا نعلم ماذا اراد ان اراده في القياسات
الخلفية ليس يحكم بلزوم الشيء لنقيضه بلا وسائط بل يحكم بواسطة البيانات فلا يضر فان لازم
اللازم لازم البتة فثبت الاستلزام مع المنافاة غاية الامر انه قد يكون خفيا بسبب كونه بوسائط
محتاجا الى البيانات كما في استلزام عدم الزوج لوجوده واستلزام عدم التناهي له والملازم بواسطة
لا ينكر وان اراد انه لا يحكم فيها باللزوم بين الشيء ونقيضه بحسب تحققهما في الواقع بل يحكم بان
فرض احدهما في الذهن وتمثله في لحاظ العقل يستلزم فرض الآخر وتمثله في الذهن معه ثم يحكم بان
وتمثله مستلزم لفرض نقيضه وتمثله من الحقائق الباطلة في نفس الامر كما يفهم من آخر كلامه فحاله كما ترى
فان ما لم يجب تحققه في نفس الامر تحقق نقيضه معه فيهما وان فرض ايجاب تمثله في الذهن

فصل

تمثل النقيض منه لا يكون من الحقائق الباطلة في نفس الامر غاية الامر انه لو كان تمثل النقيض مع ما هو نقيض له مستحيلا لزم استحالة تصوره وفرضه وتمثله لكنه ظاهر انه لا مضايقة فيه ولا معاندة في التصورات ولذا قد يقال الانقائض لها فتدبر لعل لكلامه وجها لست احصله ومنهم من قال انه

لا يجزم العقل باستلزام محال محالا او ممكنا اصلا نعم لتجويز لا حجر فيه وهو الحق المختار للفاضل آقا حسين الخوانساري قال في الحاشية المراد نفي الجزم كليا وابتداء فانه قد يجزم به اذا كان لازما لجزم آخر كما اذا جزمنا كلما وجد المعلول الاول وجد الواجب فيلزم بواسطة عكس النقيض انه كلما لم يوجد الواجب لم يوجد المعلول الاول فتدبر لعل الحق ما بينهناك مرارا انه قد يجزم في بعض الصور ابتداء بلا واسطة اصلا كقولنا ان كان زيد كليا كان صادقا على كثيرين واذا كان زيد حمارا كان ناهقا مثلا فان العقل حاكم في عالم الواقع واذا كان شيء خارجا عنه لم يلتفت بالبرهان او بالبداهة الى حكمه الظاهر ان لكل مفهوم في نفسه سواء كان عنوانا للامور الباطلة او شرحا للحقيقة الثابتة وجوبا او امكانا احكاما حملية او اتصالية او انفصالية ثبوتية كانت او سلبية وهذه الاحكام هي المسماة بعالم الواقع والعقول سواء كانت فعالة او بشرية سلاطين هذا العالم واحكامها نافذة فيها لكن بعضها الضعفه ومعارضة جنود الوهم يحتاج في بعض تلك الاحكام في انفاذ حكمه الى عسكر الفكر والنظر ولا يجزم ابتداء وفيه الممكن والمستحيل سواء وفي بعضها لا يحتاج فان اراد بعالم الواقع هذه الاحكام الثابتة للمفهومات في انفسها فلا يضر وان اراد به الاحكام

Rotated boilerplate text

الثابتة للاشياء الممكنة او الموجودة المتحققة فالتخصيص بحكم كما لا يخفى ومجرد فرضه اى فرض
العقل له اى للمحال منه اى من الواقع لا يجدى فى جريان الحكم فانه بمجرد الفرض لا يكون منه
حتى يجرى فيه الاحكام الواقعية وبقاء الاحكام الواقعية فى عالم التقدير مشكوك فلا يجزم
بحكم واقعى بعد تقديره من عالم الواقع الثالث الرئيس قيد التقادير والاوضاع فى نفس الكلية
بالتى يمكن اجتماعها مع المقدم وان كانت محالة فى انفسها قد ظهر لك مما سبق ان حصر الشرطية
وشخصيتها واهمالها ليس باعتبار كلية المقدم وشخصيته بل باعتبار كلية الحكم بالاتصال فى العناد
والتقادير والاوضاع فى الشرطية بمنزلة الافراد فى الحملية فالمتصلة الكلية ما يحكم فيها باتصال
التالى للمقدم والمنفصلة الكلية ما يحكم فيها بالمعاندة بينهما على جميع اوضاع المقدم لا مطلقا
بل على الاوضاع التى لا تنافى لزوم التالى او انفصاله وهى التى يمكن اجتماعها مع المقدم وان لم
تكن ممكنة فى نفسها فمعنى قولنا كلما كان هذا انسانا كان حيوانا مثلا لزوم الحيوانية للانسانية على
كل حال ووضع يمكن ان يجامع وضع الانسانية من كونه كاتبا وقائما وقاعدا وكون الشمس طالعة
والفرس ناهقا والحمار صاهلا الى غير ذلك وبين وجه هذا التقييد بانه لو عممنا الاوضاع بحيث تشمل الممكنة
الاجتماع وغيرها فتشمل الاوضاع التى تنافى اللزوم فى المتصلة والاوضاع التى تنافى العناد
فى المنفصلة يلزم ان لا يصدق كلية اصلا لا متصلة ولا منفصلة فانه اذا فرض المقدم مع
عدم التالى فى المتصلة اللزومية او مع عدم لزوم التالى فيها او مع وجوده فى المنفصلة
وهذا الفرض ممكن على تقدير العموم

الاحكام الواقعية ... الاستلزام ... الواقع ... الاحكام الواقعية ... الواقع ... الاحكام الواقعية ... الواقع ... الاحكام الواقعية

او مع لزومه مثلا لا يستلزم التالي فلا يصدق اللزومية الكلية ولا ينافيه فلا يصدق المنفصلة
العنادية محصلة انه ان عمم من الاوضاع للمقدم في اللزومية مثلا عدم التالي او عدم لزومه و
ظاهر ان المقدم على هذين الوضعين لا يستلزم التالي اما على الوضع الاول فلانه يستلزم عدم التالي
فلو كان ملزوما للتالي ايضا كان امر واحد ملزوما للنقيضين وهو محال واما على الثاني فلانه يستلزم عدم
لزوم التالي فلو كان ملزوما للتالي كان ملزوما له ولم يكن ملزوما له وهو ايضا محال وكذا لو اخذنا
المقدم في المنفصلة مع وجود التالي امتنع ان يعاند التالي لاستلزامه التالي ح فلو كان
معاندا كان لازما ومنافيا وكذا لو اخذ مع لزوم التالي وهو ظاهر او ردد بان المح جازان
يستلزم النقيضين وان يعاندهما فلا نسلم عدم الصدق حاصله ان اجتماع المقدم مع عدم التالي
او مع عدم لزومه في اللزومية محال والمحال جازان يستلزم التالي وعدمه او لزوم التالي وعدم
لزومه فلا يلزم عدم صدق اللزومية الكلية على تقدير تعميم الاوضاع وكذا اجتماع المقدم مع التالي
او مع لزومه في المنفصلة العنادية من المستحيلات فلا نسلم ان المقدم لو اخذ مع وجود التالي امتنع ان يعاند
التالي فان المح جازان يعاند الشئ ونقيضه فلا استحالة في معاندة شئ ولزومه لشئ محال كما عرفت
آنفا اعلم ان طبيعة المقدم في اللزوميات الكلية تكون مستقلة في اقتضائها التالي وعدم انفكاكه
عنها لا مدخل للاوضاع فيه فانه لو كان للاوضاع مدخل لما كان الملزوم وحده هو المقدم بل
مع امر آخر بخلاف الجزئيات فان المقدم فيها ليس مستقلا في اللزوم بل للوضع مدخل ايضا

فیکون اللزوم بالنسبة الی المقدم وحده جزئیا وبالنسبة الی المجموع کلیا کما ہو مشروح فی شرح المطالع فعلی ہذا فی ما یکون المقدم مستقلا فی الاقتضاء یصدق اللزوم کلیا وان اخذ علی ای وضع ومنافاة الوضع للتالی ولزومه لا تصادم لزوم التالی لنفس طبیعة المقدم من حیث ہی ہی کیف وانما المنافاة بین مجموع الوضع والمقدم وبین التالی لا بین نفس المقدم والتالی واللازم انما ہو نفس المقدم لا المجموع فلعل ہذا الایراد انما ہو علی التنزل واجیب بان المراد من حصول الجزم بعدم فان الامکان لا یفید لوجوب حاصلة تغیر الدعوی بان یقال لو عمنا الاوضاع لم یحصل لنا الجزم بصدق کلیة اصلا فان استلزام المحال للنقیضین وعناده لها تجویزی لا یجزم العقل به او بعدمه والحق ما قدمنا عرفت ان علاقة اللزوم الکلی بین الامرین سواء کانا ممکنین او غیرهما قد یکون علمها فطریا یجزم العقل بمجرد تصور طرفی الملازمة وکذا علاقة العناد اقول فیجب التقیید بالممکنات فی انفسهما فافهم فان الاوضاع المحالة فی انفسهما وان کانت ممکنة لاجتماع مع المقدم یجب ان لا یجزم العقل باللزوم علی تقدیر تحقق المقدم معها ایضا فان العقل حاکم فی عالم الواقع کما سبق البرابع الاتفاقیة قد اعتبر فیها صدق الطرفین وتحقیقی فیها بصدق التالی فقط فیجوز ترکیبها من مقدم محال وتال صادق فان الصادق فی نفس الامر باق علی فرض کل محال صرح به البعض علم انه وان کان معنی الاتصال مطلقا لو کان الاول حقا کان الثانی حقا لکن اذا کان الاول ملزوما للثانی فلا بعد فی انتفائهما

في الواقع لجواز علاقة اللزوم بين محالين واستلزام احدهما للآخر اما اذا لم يكن بينهما لزوم
فلابد ان يكون الثاني حقا في نفس الامر حتى يكون حقا على تقدير تحقق الاول فيها ايضا
فان ما لا يكون حقا في الواقع لا يكون حقا على التقدير فان التقدير لا يغير الشئ في الواقع
ما لم يكن بينهما ارتباط وعلاقة ولذا قال في شرح المطالع من وجوه الفرق بين اللزومية
والاتفاقية ان الذهن يسبق في الاتفاق الى التالي ويعلم انه متحقق في الواقع ثم ينتقل
الى المقدم ويحكم بانه واقع على تقديره فان عقد الاتفاقية موقوف على العلم بوجود التالي
فيكون العلم بوجوده سابقا عليه فلا فائدة فيها لوضع المقدم في انتقال الذهن منه الى التالي
ولا كذلك اللزومي فان الذهن ينتقل فيه من وضع المقدم الى التالي اما انتقالا بينا او انتقالا
نظريا واذا قد وجب تحقق التالي في الاتفاقية والمقدم يحتمل ان يكون متحققا او لا
فقد اطلقوا الاتفاقية على معنيين الاول ما يحكم فيها بمجرد صدق التالي وآله ان التالي
صادق في نفس الامر على فرض المقدم والثاني ما يحكم فيها بمجامعة صدق التالي صدق
المقدم فالاول تركيبه اما من صادقين او كاذبين فان الصادق صادق على
فرض كل محال فان المحال لا غير ما هو صادق في نفس الامر والثاني تركيبه من صادقين فقط والحق
وهو مختار العلامة التفتازاني ان التالي لو كان منافيا للمقدم لم يصدق الاتفاقية والا
امكن اجتماع النقيضين الحاصل ان صدق التالي وان كان كافيا في صدق

Mohammad Ali Library

الاتفاقية يعني الاول الا انه يجب صدقه على تقدير صدق المقدم ايضا والظاهر ان منافاة
المقدم مع التالي يجب ان يكون مانعة الصدقة على تقدير صدقه والا يلزم اجتماع النقيضين
ولو بطريق الاتفاق وقولكم ان التقدير لا يغير الشئ الواقعي مسلم لو لم يكن منافيا لهذا الشئ
واما في صورة المنافاة فغير مسلم فلا يصدق قولنا كلما لم يكن الانسان ناطقا كان ناطقا اتفاقية
قال في الحاشية فان اجتماع النقيضين ولو كان بطريق الاتفاق محال البتة وانت
بعد اطلاعك على هذا لو رجعت الى ما ذكره الفاضل ميرزا جان في مبحث استلزام الدور
للتسلسل مجيبا عن المنع الذي اورده السيد السند على دليل الاستلزام علمت انه غير تام فاحفظ انتهى
ولكن المناقش ان يقول ما ذكرتم من ان الاتصال في اللزومية ليس على تحقق احدهما او الطرفين بل على
تحقق العلاقة وهي اقتضاء احدهما استصحاب الآخر معه في الاتفاقية على تحقق التالي في الواقع
فان تحقق شئ على تقدير الشئ الآخر الذي ليس بينهما هذه العلاقة انما يتصور على تقدير تحقق هذا الآخر
في الواقع كما نقلت سابقا من شرح المطالع من ان في الاتفاقية يسبق الذهن او لا الى التالي
ويعلم انه متحقق في الواقع ثم ينتقل الذهن الى المقدم فرجع صدق الاتصال في الاتفاقية ليس
الا صدق التالي في نفس الامر فقط سواء كان منافيا للمقدم او لا ولذا يمتنع تركيب الاتفاقية الصادقة
من كاذبين ولا يلزم من منافاة التالي مع المقدم في الاتفاقية اجتماع النقيضين كيف ولم يحكم
فيها باجتماعهما في نفس الامر فانك قد عرفت ان مآل الاتصال فيها نفس تحقق التالي

فقط كما ان مآل الاتصال في اللزوميته مجرد تحقق العلاقة بينهما لا انهما متحققان فعلا قال
ان اجتماع النقيضين محال ولو بطريق الاتفاق مسلم لو كان الاتفاق اتفاق صادقين
اما لو كان الاتفاق اتفاق صادق وكاذب فكلا فانه راجع الى تحقق الصادق
في نفس الامر فقط قائل فيه ونسمي الاولى اتفاقية خاصة لخصوصها والثانية
اتفاقية عامة لعمومها قيل القائل شارح المطالع ان الاتفاقيات شاملة على العلاقة لان
المعية في الوجود بين شيئين ممكنة فلها علة تقتضي تلك المعية فيكون المعية ضرورية
بالنظر الى تلك العلة والفرق انها اى العلاقة في اللزوميات مشعور بها اما بالبداهة
او بالنظر بخلاف الاتفاقيات فان العلاقة فيها غير معلومة وان كانت واجبة في
نفس الامر فليس ناطقية الانسان توجب ناهقية الحمار بل اذا لاحظهما العقل يجوز
الانفكاك بينهما وفيه نظر لان تجرد الاتصال في الوجود لعلاقة الاستناد الى علة
موجبة لا يستدعي العلاقة بينهما بجواز ان تكون المعية الاتفاقية بحيث لا توجب تلك
العلة الارتباط الافتقاري بينهما فيجوز بالنظر الى ذاتيهما الانفكاك ولما كان المتوهم
ان يتوهم انه كلما استندا الى علة واحدة تحقق ارتباط اللزوم بينهما بقياس من الشكل
الاول بان يقال كلما تحقق احديهما تحقق علته وكلما تحقق علته تحقق الآخر ينتج
كلما تحقق احديهما تحقق الآخر دفعه بقوله ومطلق العلية لا يستوجب الارتباط اذا كانت



بجهتين مختلفتين هذا قلا يتكرر الحد الاوسط ولعل التفصيل في هذا المقام انك قد عرفت سابقا
ان التلازم واللزوم بمعنى امتناع الانفكاك بين الشيئين بحيث تقتضي ذات كل منهما او حدهما
امتناع الانفكاك مستندا الى ذاتي الملزوم واللازم والاستناد الى العلة الواحدة لوقوع تلك العلة
الارتباط الاقتراني بينهما لغوية وليس يجب ان يكون بين كل معين وان كانا مستندين الى العلة
الواحدة الموجبة تلازم بهذا المعنى فالاتفاق المقابل للزوم بهذا المعنى ليس متحققا واللزوم بمعنى امتناع الانفكاك
في نفس الامر مطلقا يكفي فيه الاستناد الى العلة الواحدة الموجبة فانه وان كان بجهتين لكن الكلام
في الجهتين كالكلام في المعلولين فيما وان كانا اعتباريين لا بد لهما من الانتهاء الى علة موجبة لعينهما قطعا
للتسلسل في جانب المبدأ وان لم تكن مشعورا بها فالاتفاق المقابل للزوم بهذا المعنى ليس متحققا البتة

قال الخامس اختلف القوم في كمية اجزاء الانفصال فمنعهم قوم الا الانفصال الحقيقي لا يكون الا بين جزئين
لانه ان تركب من ثلثة مثلا فالجزء الثالث اما صادق او كاذب وعلى الاول يجتمع مع الصادق في الصدق
وعلى الثاني يجتمع مع الكاذب في الكذب فلا يكون بينه وبين كل من جزئيه الباقيين انفصال حقيقي وفيه ان
اللازم نفي تركب الانفصال الحقيقي من اجزاء فوق اثنين بحيث يكون بين كل جزئين انفصال حقيقي
اما لو تركب من ثلثة بحيث يكون الانفصال بين مجموع الثلثة مثلا بان لا يجتمع هذه الثلثة ولا ترتفع معا
فلا دليل على بطلانه وما قيل ان الانفصال الحقيقي تركب من الشيء ونقيضه او مساوي النقيض ونقيض لا يكون الا
واحدا فيه انه لم لا يجوز ان تركب من الشيء ومن شيئين كل واحد اخص من نقيضه بخلاف مانعة الجمع كقولنا



هذا الشئ اما شجر او حجر او حيوان ومانعة الخلو لقولنا هذا الشئ اما لا شجر او لا حجر او لا حيوان وذهب
جماعة الى ان الانفصال مطلقا لا يحصل الا من اثنين لا ازيد ولا انقص ومثل كل مفهوم
اما واجب او ممكن او ممتنع مما يتوهم تركيب الانفصال فيه من فوق اثنين اما متناهيا
كالمثال المذكور او غير متناه وكما يقسم هذا العدد اما ثلثة او اربعة او خمسة او ستة وبلم جرا
عند التحقيق من حملية ومنفصلة فمعناه وكل مفهوم اما واجب او اما ممكن او ممتنع الا انه لما حذف
احد حرفي الانفصال توهم التركيب من ثلثة اجزاء وان سلمت قلت من حمليتين ثانيتهما
موردة المحمول والمآل واحد ولا يتوهم ان المنفصلة القائلة المفهوم اما ممكن او ممتنع لغة
الجمع البتة ولا الانفصال حقيقيا بينها وبين الحملية بجواز تصادقها بصدق الحملية فان
منع احد يصدق ولو ارتفع الجزآن لانه يقال ليست هذه المنفصلة مانعة الجمع بل هي منضمة
مع الحملية على انها مانعة الخلو واذا اعتبرت هذه التقسيمية مانعة الخلو يكون الانفصال بينها
وبين الحملية حقيقيا لان احد جزئي الانفصال الحقيقي يجب ان يكون صادقا والآخر كاذبا فان
صدقت الحملية كذبت المنفصلة لمانعة الخلو لارتفاع جزئيها وان صدقت هذه المنفصلة يتحقق احد جزئيها
كذبت الحملية كيف ومرجع هذا الى ان كل مفهوم اما واجب او لا وعلى الثاني فهو اما ممكن او ممتنع
فهذه منفصلة مانعة الخلو مساوية لنقيض الحملية وزعم بعضهم انه مطلقا يمكن تركيبه من اجزاء
فوق اثنين لما شاهد الامثلة المذكورة والحق هو الثاني اي عدم جواز التركيب مطلقا

من فوق اثنين وعليه شارح المطالع لان الانفصال نسبة واحدة والنسبة الواحدة لا تتصور
الا بين اثنين فكما ان الحملية تتعدد بتعدد الموضوع او المحمول كذلك الشرطية تتكثر بتعدد
احد طرفيها فان النسبة بين الامور المتكثرة لا تكون الا متكثرة لا واحدة فهذه الا منفصلة
عند التحقيق منفصلات متعددة او منفصلة واحدة مركبة من حملية ومنفصلة هذا ما حققه
شارح المطالع وتبعه المحقق التفتازاني وما قيل انه قائل الفاضل اللاهوري ان فيه مصادرة
لانه ان اراد ان كل نسبة واحدة انفصالية او غيرها فهو محل النزاع لان العلم به موقوف على العلم
بان النسبة الانفصالية لا تكون الا بين اثنين فيتوقف الدليل على المدعى والا فلا نفع
وهو ظاهر فلا ينفع بما يدفع به لزوم ما في كبرى الاول وهو الفرق بالاجمال والتفصيل
وسيأتي قبائل قال في حاشيته فيه اشارة الى ان هذا الدفع انما يتم لو اعترض بلزوم المصادرة
واما لو اقتصر على منع كلية الكبرى بان يقال انها نظرية لا بد لها من دليل فلا يتم بل لا بد
من التمسك بدليل او دعوى بداهة انتهى فالحقيقة لا تترك الا من قضية وتقيضها
او مساويه اى مساوى النقيض لان احد جزأيها ان كان نقيض الآخر فهو المراد والا فلا بد
ان يكون كل منهما مساويا لنقيض الآخر فان كل واحد منهما يستلزم نقيض الآخر لامتناع الجمع
ونقيض كل يستلزم عين الآخر لامتناع الخلو فيكون كل جزء مساويا لنقيض الآخر وقد يتوهم
النقض بالمثال المشهور وهو قولنا العدد اما زوج او فرد فان الفرد بمعنى اللازوج مثلا والمعدوم

اخص من السالبة البسيطة وهي قولنا العدد ليس بزوج ويدفع بان الانفصال الحقيقي ليس الا في
ثبوت الزوج والفرد للعدد الموجود والسالبة البسيطة عند وجود الموضوع متلازمة للمعدولة
فيكون كل من ثبوت الزوج والفرد مساويا لسلب الآخر ومانعة الجمع منهما اي من القضيته وما هو
اخص من نقيضها فان تحقق كل من الجزئين يستلزم رفع الآخر لامتناع الجمع ولا يستلزم رفع كل
تحقق الآخر لجواز امتناع الخلو فيكون كل اخص من رفع الآخر ومانعة الخلو منهما وما هو اعم
من نقيضهما اذ الاول رفع كل يستلزم تحقق الآخر لامتناع الخلو ولا يستلزم تحقق كل رفع الآخر لجواز
امتناع تحققهما معا السادس ان منهم من ادعى اللزوم الجزئي بين كل امرين حتى النقيضين فلا
يصدق السالبة اللزومية بل الموجبة الحقيقية بل الاتفاقية الكلية قال في الحاشية بالرفع صفة
للثلث المذكورة اما عدم صدق السالبة الكلية الازومية على تقدير اللزوم الجزئي بين امرين فظاهر
واما عدم صدق الموجبة الكلية الحقيقية فلانه اذا كان بين امرين لزوم لم يكن بينهما منافاة
على جميع التقادير وكذا لم يكن بينهما اتفاق محض كلية وانت لو تدبرت المبحث الثاني من التتمة
وتذكرت ما فيه لعلمت ان ههنا يرد ما يرد ولكن الامر سهل انتهى والايراد الذي يظهر من تذكر
المبحث الثاني من التتمة هو ان اللزوم بين شيئين لا ينافي الانفصال بينهما فان حاصل ذلك
يرجع الى لزوميتين تالي احدهما ينافي تالي الاخرى والمقدم الحق جاز ان يستلزم المتنافيين
وسهولة الامر لانه لا يحسم مادة الاشكال كما هو ظاهر وبرد عليه اي على اللزوم الجزئي بين

کل امرین باشکل الثالث وهو کلما تحقق مجموع الامرین تحقق احدهما وکلما تحقق المجموع تحقق
الآخر ینتج قد یکون اذا تحقق احدهما تحقق الآخر بالاول لعکس الصغری بان یقال قد یکون
اذا تحقق احدهما تحقق المجموع وکلما تحقق المجموع تحقق الآخر ینتج لیتیجة المطلوبة قال الفاضل
اللاهوری انتفاء ان الصغری علی هذا التقدیر اتفاقیة لعدم العلاقة فاللازم النتیجة الاتفاقیة انتهی
اقول مراده ان البرهان باشکل الاول من الاول مرکب من الصغری المعکوسة للملازمة الکلیة
التی هی صغری الثالث لا یمکن ان تیاتی فان للخصم مجالا للمنع فی صغراه فی اول النظر
لعدم ظهور اللزوم من جانب الکل للجزء ولهذا اخذ شارح المطالع والسید السند انتظام القیاس
علی هیاة الشکل الثالث فلا یرد قیل لم یحفظ هذا الفاضل ان عکس اللزومیة لزومیة ان الثالث
یرتد الی الاول بعکس صغراه قد افصی عنه بعض المحققین وهو شارح المطالع بان المجموع انما یستلزم الجزء
لو کان لکل من الاجزاء مدخل فی الاقتضاء وضرورة ان لکل من الاجزاء دخلا فی تحقق المجموع
فبالاولی ان یکون له دخل فی اقتضائه وتاثیره ومن البین ان الجزء الآخر لا دخل له فیه بل
یجری مجری الحشو فان الانسان واللاانسان مثلا لا یستلزم الانسان ولا اللاانسان
وفیه ان اللزوم لا یقتضی الاقتضاء والتاثیر فانه لیس ضروریا ان یکون الملزوم مقتضیا
ومؤثرا فی اللازم فضلا عن ان یکون لاجزائه اقتضاء فیه فانه عبارة عن امتناع
الانفکاک فارتباط الامرین بهذا النمط کاف فیه القول الفیصل ان اللزوم الجزئی

نسخه شد بحمد الله تعالی

وهو اللزوم على بعض الاوضاع يتصور على نحوين احدهما ان يكون للمقدم اقتضاء في نفسه لامتناع انفكاك التالي على بعض الاوضاع وبعض الاوضاع متمما لاقتضائه كالفاعل الغير المستجمع لشرائط التاثير وسائر العلل الناقصة مثلا فيكون اللزوم بين هذا المقدم والتالي لزوما جزئيا ذاتيا وبين المجموع المركب من المقدم والوضع وبين التالي لزوما كليا لاستقلال هذا المجموع في اقتضاء عدم الانفكاك وثانيهما ان لا يكون للمقدم اقتضاء اصلا بل يحتمل ان يكون له منافاة كما لاحد النقيضين بالنسبة الى الآخر ويكون الاقتضاء للوضع وحده فيكون بين المقدم على هذا الوضع وبين التالي امتناع انفكاك في نفس الامر لاقتضاء هذا الوضع ذلك وانتج اللزوميتين على انتظام الشكل الثالث انما هو للزوم الجزئي بهذا النحو لا له على النحو الاول ويلزم منه بطلان السالبة اللزومية والموجبة المنفصلة والاتفاقية الكليات المقابلات للزوم الجزئي بهذا النحو لا المقابلات له على النحو الاول ولعله يلتزم فتدبر قال الشيخ اذا فرض المقدم مع عدم التالي استلزم عدم التالي فقيل باستلزام المجموع الجزء ولزم التفصي بعضهم بانا لا نسلم تلك الكلية بجواز استحالة المجموع فعلى تقدير تبوته ينفك عن الجزء وهو الحق ليس هو الحق فانك قد عرفت ان اللزوم مناط نفس اقتضاء الملزوم لامتناع انفكاك اللازم سواء كان اللزوم محالا او ممكنا وهذا الاقتضاء الذاتي قد يدرك بالضرورة ولا شك ان مجموع الامرين سواء كان محالا او ممكنا باعتبار صحيح حقيقته يقتضي ان لا ينفك عن الاجزاء بالضرورة فمنع اللزوميتين

مكابرة محضة لا ينبغي ان يصغي اليها والحق ما فصلت لك سابقا بقي شيء وهو انا
ندعي ذلك اللزوم بين كل امرين واقعيين وبرهنا عليه بحد تلك الكلية باعتبار التقادير الواقعية
ونتيجة اللزوم الخرجي بين الامرين الواقعيين على بعض التقادير الواقعية ولا مجال لهذا المنع
فيبطل الاتفاقية الكلية الخاصة قائل قال في الحاشية فيه اشارة الى ان الحكم
في الاتفاقية الخاصة بصدق التالي على جميع تقادير المقدم باعتبار الواقع واللازم حيث هو
صدق التالي على جميع التقادير الواقعية للمقدم وتبيهما فرق لا يخفى وفيه ما فيه انتهى سلمنا ان التقادير
المعتبرة في الاتفاقية هي الكائنة في نفس الامر والاتفاق على هذه التقادير لا ينافي اللزوم على
بعض التقادير الواقعية اي الممكنة في ذاتها الممكنة الاجتماع مع المقدم ايضا ولعل وجه فيه ما فيه
انا ناخذ الكلية باعتبار التقادير الكائنة المتحققة في الواقع فينتج اللزوم على بعض هذه الاوضاع
فلا يصدق الاتفاقية الكلية الخاصة قائل فصل كل امرين احدهما رفع الآخر فيما يقتضان
هذا يعم المفرد والقضية قال السيد السند في حاشية شرح المطالع انك اذا اعتبرت مفهوما ولم تعتبر معه
صدقه على شيء وضممت اليه كلمة ليفي حصل هناك مفهوم آخر هو في غاية البعد عن المفهوم الاول
وليس في شيء منهما اعتبار صدق ولا صدق على شيء اصلا فاذا حملتهما على ذات واحدة
حصل قضيتان موجبتان احدهما محصلة والاخرى معدولة متنافيتان صدقا لا كذبا فان
اعتبر هذان المفهومان في انفسهما وسميا متناقضين كان معناه انهما متباعدان تباعدا لا يصور

على حسب الله

حمد الله

۱۴۷

ما هو ابلغ منه فيما بين المفهومات المعتبرة بلا ملاحظة صدقهما على شئ لانهما لا يجتمعان في ذات
واحدة ولا يرتفعان عنها بجواز ارتفاعهما عند عدمهما واذا اعتبر صدقهما على ذات كان
نقيض كل منهما بهذا الاعتبار رفع صدقه لا صدق رفعه بجواز ارتفاعهما كما عرفت انتهى
مراده على ما يدل عليه صريح كلامه ان رفع المفرد كالانسان مثلا يصور بحسب الظاهر على نحوين
الاول ان يعتبر المفرد في نفسه بلا ملاحظة صدقه على شئ ويدخل عليه حرف النفي ويراد به سلب هذا
المفرد في نفسه سلبا محضا ويكون هذا السلب نقيضا له بمعنى انه لا يجتمع في الصدق على شئ واحد مع هذا المفرد
فيكون هذا السلب المحض عند حمله على شئ سلبا عدوليا لان اعتبار العدول داخل في مصداق النقيض
فلا يتوهم قابل لا ريب في انه اذا اخذ نقيض الشئ بمعنى رفعه فانما يوخذ من حيث هو سلب من غير
اعتبار ثبوت هذا السلب في نفسه لشئ حتى يكون بمعنى العدول فهو لا محالة بمعنى السلب البحت
والثاني ان يعتبر ثبوته لشئ اولا كما في المفردات الواقعة محمولات للقضايا الحملية ثم يدخل عليه
حرف النفي ويراد به سلب ثبوت هذا المفرد لشئ فالسلب في الاول داخل على المفرد وان كان راجعا
في الحقيقة الى سلب النسبة الايجابية وهذا قد وقع في عبارات القوم ان التناقض في المفردات
راجع الى التناقض في القضايا ومن ثم قالوا ان التناقض من صفات النسبة الحكمية
عن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى هي ايضا معقولة بالقياس الى الاولى ويقال لها الانتساب
ايضا فتفريع كون التناقض من النسب المتكررة لا يظهر على كون كل من المرفوع والرفع نقيضا

ای لیس الخلاف ... التعارف وعدم ارتفاعهما ... واحدة وعدم ارتفاعهما ... ارتفاعهما عند عدمهما ... الاعتبار رفع صدقه ... ای اعتبار الصدق ... الاول ان يعتبر ... الثاني ان يعتبر ... ای ذات ... ای الذهن ... الاول داخل ... الثاني داخل ... الاول ... الثاني ... الاول ... الثاني ... الاول ... الثاني

بل يكون على تقدير كون الرفع نقيضا للايجاب دون العكس ايضا نسبة متكررة فان كون
الشيء رفعا لا يتصور الا بان يكون الآخر مرفوعا له وكذا كونه مرفوعا لا يعقل الا بان يكون شيء
رفعا له وان لم يسم المرفوع نقيضا فلعل المراد بالمتكررة المعنى اللغوي او المراد انه يستقيم
قولهم على هذا الا انه لا يستقيم الا على هذا وان كل شيء نقيضا واحدا قال في الحاشية فان الكلام
في النقيض الصريح والا فيجوز تعدد اللازم المساوي ولم يتبادر اه انتهى فالمرفوع لا يكون رفعه الا
والرفع الواحد لا يكون رفعا الا لواحد وفيه ان وحدة النقيض لا تتوقف ايضا على كون المرفوع
والرفع نقيضا بل من يقول ان النقيض الرفع فقط اي يقول ان النقيض الذي هو الامر عليه اهون
كما ستعلم ولما كان للمتوهم ان يتوهم انه قد وقع في كلام البعض لا تقايض للتصورات الذي ذكر
يدل على انه لا بد من النقيضين لكل شيء دفعه بقوله وقيل ان التصورات لا تقايض لها فهو بمعنى آخر
قال في الحاشية وهو التدافع في التحقق قاله المتكلمون عليه بوا تعريف العلم بانه صفة توجب لمحلها
يتميز ابين المعاني الاخيل النقيض كما في شرح المواقف انتهى وههنا شاب وتوانا اذا اخذنا
جميع المفهومات بحيث ليس عنه شيء دفعه نقيضه ولا يصح في الجميع بناء على الفرض
فانجز النقيض الكل وهو الملزوم اجتماع النقيضين عند تحقق الكل ومثله يورد على تغاير النسبة
للمنتسبين تقريره انا اذا اخذنا جميع النسب بحيث لا يشذ عنه نسبة اصلا يكون لهذا الجميع
نسبة الى جزئه بالكلية مثلا وهذه النسبة داخلة في الجميع بناء على الفرض فيكون النسبة جزأ من احد المنتسبين

والحال انه لابد من تغاير النسبة للمنتسبين بمعنى انها لاتكون عينا ولا جزأ من احدهما والا يلزم
تقدم النسبة على نفسها ضرورة تقدم المنتسب على النسبة وحله ان اعتبار المفهومات لا يقف
عند حد لا يكن الزيادة عليه فاعتبارها يقتضي تناهيها مع امكان الزيادة وعدم الزيادة
الوقوف الى حد لا يكن الزيادة عليه فيكون غير متناه فاخذ المجموع كذلك اعتبار للمتنافيين فتدبر
اعلم ان اصل هذا الجواب للفاضل مير زاجان حاصله ان المفهومات لما لم تكن غير متناهية
بالفعل بل هي كمراتب الاعداد واجزاء الجسم ومقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى لا يقف
عند حد فاعتبار مجموع المفهومات بحيث لا يشذ عنه شئ اعتبار للمتنافيين لان مجموع المفهومات
امكان الزيادة عليه عدم الشذوذ وعدم امكانها وقولنا مجموع المفهومات بحيث لا يشذ عنه
شئ بمنزلة قولنا المجموع الذي يكن الزيادة عليه ولا يكن الزيادة عليه وبمنزلة قولنا المجموع
الذي يكون متناهيا وغير متناه فلا يكون هذا المجموع مصداق حتى يكون وسائر جزأ منه بل ليس
في الذهن الا هذا المفهوم الاختراعي المركب من المتنافيين وتمثيل هذا بحيل المغالطة المشهورة ان
كل ما يستلزم وجوده وعدمه محالا بالذات فهو اما موجود او معدوم وعلى كلا التقديرين يلزم المحال
وتصوير الحل ان استلزام الوجود للمحال منافاة لاستلزام العدم له فنفرض استلزامها له مجرد فرض
ليس للمفروض مصداق اصلا فانه ليس شئ من الامور الممكنة او المستحيلة بحيث يستلزم وجوده
وعدمه المحال حتى يلزم من وجوده او عدمه محال وتناقض لتقضيتين اختلافهما بحيث تقضي

صدر بانسان الذي هو نقيض لقولنا زيد انسان ونص على ما بناه خروج اختلاف الموجبة والسالبة الجزئيتين والكليتين بكن ۱۲ هـ

الحدود واما اختلاف لتقضيتين فيخرج بقوله بحيث تقضي ۱۲ هـ

لتقضيتين بنقيض لقولنا الاخرى لا بحسب نفس الصدق والكذب فخصوص كل مادة قولنا زيد انسان
قولنا لا زيد انسان ونقيض كل منهما صادق ولا بحسب نفس الصدق والكذب
على المسامحة وهو ما طابق الذي هو نقيض لقولنا زيد ليس بناطق مثلا
قولنا زيد ليس بناطق

حمد الله

لذاته الضمير راجع الى الصدق لا الى الاختلاف اذ لا معنى له كما لا يخفى صدق كل كذب الاخرى

وبالعكس اي كذب كل صدق الاخرى وعلى هذا الاير د الكليتان كقولنا كل ج ب ولا شيء

من ج ب فانه وان استلزم صدق كل كذب الاخرى لكن ليس يستلزم كذب كل صدق الاخر

فانه يمكن ان يكذبا معا وايضا ليس استلزام الصدق للكذب لذاته بل لاستعمال كل على نقيض الآخر

وذلك الاختلاف بالايجاب والسلب اذا كان السلب اي الايجاب بعينه بان يكون السلب

واردا على عين ما ورد عليه الايجاب فلا بد من اتحاد النسبة الحكمية وحصروا اي اتحاد النسبة الحكمية في

الوجهات الثماني المشهورة وهي وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة المكان ووحدة

الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل ووحدة الزمان و

ضم ادرج بعضها في بعض فان الفارابي اعتبر ثمان حدات لحصول وحدة النسبة الحكمية

وادرج وحدة الشرط والجزء والكل تحت وحدة الموضوع ووحدة المكان والاضافة والقوة

والفعل تحت وحدة المحمول ولا يخفى ان ادراج وحدة المكان تحت وحدة المحمول انما

وحدة الزمان برأسها حكم ولذا اقتصر البعض على وحدتين بادراج وحدة الزمان في وحدة المحمول

ايضا فان قيل اذا اكتفي في اخذ النقيض رفع كلين الاثبات فما الحاجة الى التفصيل الذي

ذكره القوم في النقيض ثلاث الغرض تسهيل الامر في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية وههنا تمت مشوشة قولهم ان لكل شيء

حمد الله

نقيضا واحدا وهو ان الايجاب نقيض السلب ومن انكر ذلك منكر ضرورة كصدر الدين الشيرازي
فانه قال نقيض كل شيء رفعه وليس المرفوع نقيضا للرفع فخرق الاجماع فانه منعقد على ان
التناقض يكون من الجانبين وسلب السلب ايجاب رفعه فيكون سلب السلب ايضا نقيضا للسلب فالسلب
واحد وهو السلب نقيضان صريحان الايجاب وسلب السلب ومن اثبت العينية كالمتشبث بهم شارح المطالع
والفاضل اللاهوري فقد اخطأ فان تغاير المفهوم ضروري كيف وتعقل الايجاب لا يتوقف على
تعقل السلب وتعقل سلب السلب يتوقف عليه وهو اي تغاير المفهوم حسبي حسبي فان التناقض يكون
في المفهومات نعم الحل قال في الحاشية نعم ههنا فعل مدح لا حرف ايجاب للاختياره اقترانه مع
حسبي حسبي انتهى ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود في نفسه وغيره لعل الحصر اضافي
بالنسبة الى السلب بما هو سلب بحت بسيط كيف فان الحل كما ستعلم مبني على ان السلب البسيط بما هو بسيط
لا يكون تعلق السلب به اضافة اليه ما لم يعتبر له تحقق وصدق لا على ان الاصح اضافة السلب الى مفهوم
سوى الوجود فلا يتوهم انه مناف لما صرح المحقق الشريف الجرجاني في مواضع من تصانيفه ان السلب اذا
اضيف الى اي مفهوم يحصل مفهوم آخر في غاية البعد وان السلب المقابل للاثر الجعل البسيط ليس الا سلب تقرر الماهية
الذي هو عبارة عن نفس الماهية المتقررة فيتصور اضافة السلب الى نفس الماهيات بالملاحظة وجوابها
فحصر تعلقه واضافته في الوجود في محل الخفاء فسلب السلب رفع وجود السلب وهو اي وجود السلب
انما في قوة الموجبة السالبة الموضوع هذا على تقدير اخذ الوجود في نفس الموجبة السالبة المحمول

ان كان كل سلب سلبا من شيء وهو ممنوع وقرر المصنف بحيث لا يرد عليه ذلك فتدبر منه

ان التناقض

هذا على تقدير اخذ الوجود ولغيره فسلب السالبة المحصلة فتفكر وتشكر وليعلم ان الشك وكذا الحل ليس مختصا بالايجاب والسلب في القضايا بل هما جاريان في المفردات كما في القضايا وتصوير الحل ان السالب سواء كان سلبا مفردا او سلبا رابطيا لا اعتبار ان اعتبارا انه سلب محض ورفع لما هو سلب وهو اعتباران لا تقرر وتحقق في نفسه اولغيره ولكل اعتبار نقيض فان الاعتبار الاول ليس يستحق ورود السلب ولا تصور ايراد الرفع عليه حتى يكون سلب السلب نقيضا له ولذا لم يفسروا التناقض بالاختلاف بالايجاب والسلب فنقيضة المسلوب فقط والاعتبار الثاني يستحق ورود السلب وتصور ايراد السلب عليه فسلب السلب في الحقيقة بمعنى سلب تقرر السلب وتحققه او صدقه وما يجري مجراه فهو نقيض للسلب بهذا الاعتبار والمسلوب ليس نقيضا له فانهما في قوة الايجاب والايجاب لا يناقض الايجاب اعلم ان عدم صحة اضافة السالب الى السلب البسيط ابا هو سلب بسيط ورفع محض ليس مبرهنا عليه ليس فيه الا دعوى الضرورة كما وقع من المحقق الدواني ولعل الخصم لا يقبله فانه لا يستبعد كل استبعاد ان تصور السلب المحض بلا ملاحظة تقرره وتحققه ويورد عليه السالب وبما قال المحقق الدواني في حواشيه الجديدة ان النسبة السلبية بما هي نسبة رابطة والرابطة بما هي رابطة لا يمكن ان يرد السالب الرابطي عليها الا بتاويل فنقيض بايراد السالب الرابطي على النسبة الايجابية فانها ايضا رابطة فلعل الفتوى على ان كل مفهوم باي اعتبار اخذ يمكن اضافة الليس المطلق اليه فلا مضايقة في ان يكون لشيء واحد كالسلب نقيضان

الوجود المطلق الوجود المقيد

فلم يكن السالب الا قول

اي في قوة سالبة السالبة

كان رفعا لوجود السلب فتدبر

فيجوز ان يكون السالب

الانسان ليس بكاتب

ليلزم ان يكون الشيء واحد

الحل والكثرة نفيا قال فتفكر وتشكر

ولقائل ان يقول لا نسلم ان السالب

الوجود المطلق

المفهوم من القضية الاخيرة

اي نقيض السلب

بناء على ان

ان نقيض صادق

سلب السلب

وسلب السلب نقيضان

وذلك غير مستحيل

ان نقيض

استحيل

باعتبار واحد

ان النقيضين

على ابطال

العدم المحض

وقوله لا يناقض

ان يكون

الوجود المطلق

وسلب السلب

لا يستحق

ان نقيض

ظاهر ان قوله

الا ولا يجاب

من اثبات

لا يمكن

على ان

ان يكون

ان يكون

ان يكون

بان يكون احدهما رفعا له والآخر فوقه بما وقع في قولهم ان الشيء الواحد لا يكون له نقيض متعدد فلا بد ان يكون المراد به ان الشيء الواحد لا يكون له باعتبار واحد كالسلبية او السلب الا نقيضا واحدا او المراد انه لا يكون له نقيضان متباينان فصاعدا في المصداق حتى يلزم عند تحقق احدهما اجتماع النقيضين او ارتفاعهما وسلب السلب والوجود ليسا متباينين في المصداق فلا استحالة في كونهما نقيضين للسلب ولعل هذا مراد من قال بالسلبية كما يدل عليه صريح كلام الفاضل اللاهوري او المراد بالتعدد ما فوق الاثنين فان قيل التناقض نسبة واحدة فلا بد ان لا يكون الا بين اثنين قلت هب لكن التناقض بين الايجاب غير السلب غير التناقض بين السلب وسلب السلب ضرورة تغاير النسبة بتغاير المنتسبين وكل منهما ليس الا بين اثنين فان قلت على ما جوزت من اضافة السلب الى السلب من غير ملاحظة التحقق فيه يحتمل كثيرا من كلماتهم وقواعدهم كحصر القضية عند اتحاد الموضوع والمحمول في الموجبة والسالبة وتفسيرهم التناقض بالاختلاف بالايجاب والسلب واشتراط الايجاب في صغرى الشكل الاول فانه لا شك ان قولنا ليس لا شيء من الانسان بحيوان وكل حيوان جسم ينتج بعض الانسان جسم بعدم انعكاس السالبة الجزئية الا ان تكون من الخاصتين فانه لا شك ان قولنا ليس لا شيء من الحيوان بانسان سالبة جزئية فان سلب السلب الكلي لا بد ان يكون سالبة جزئية كما ان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي بالالتزام وتعكس بالعكس وان لم تكن من الخاصتين الى ليس لا غير من الانسان بحيوان كيف ومساوق للايجاب الجزئي

حمد الله

١٥٤

وهو ينعكس كنفسه الى المغير ذلك من المفاسد قلت لما كان السلب المضاف الى السلب مساويا
مراتبه الشفعية للموجبة المحصلة ومراتبه الوترية للسالبة البسيطة لم يعتبر السالبة السالبة ولا السالبة
السالبة السالبة وهكذا كيف وفي اعتبار الموجبة والسالبة غنية من اعتبار هذه المراتب الغير المتناهية
(اى السالبة السالبة السالبة السالبة الخ منه)
فانها ليست لها احكام متغايرة لاحكام هاتين القضيتين وليس لها مصداق مغاير لمصداقهما
ولذا حصرنا عند اتحاد الموضوع والمحمول في الموجبة والسالبة وفسرنا التناقض بالاختلاف بالايجاب
والسلب واجروا جميع الاحكام عليهما ولا عائبة فيه اذ المراد بالايجاب والسلب في كلياتهم كلما اعم
من ان يكون صريحا او مؤولا ثم يختلفان اى القضيتان المتناقضتان اذا كانتا محصورتين
كما اى في الكلية والجزئية للكذب الكليتين وصدق الجزئيتين حيث كان الموضوع اعم القابل
ان يقول ان صدق الجزئيتين في مادة عموم الموضوع كما انه مقارن لاتحاد الكمية لك مقارن
لاختلاف خصوصية الموضوع فلم لا يجوز ان يكون اتحاد الخصوصية شرطا لتحقق التناقض
في الجزئيتين فلا تثبت اشتراط اختلاف الكمية بل يعدم الاتحاد في الكلية فقط واجيب
بان اعتبار اتحاد خصوصية الموضوع في الجزئية اعتبار امر خارج عن مفهوم الجزئية فان مفهومها
الحكم على البعض المبهم والتناقض وغيره من احكام القضايا انما هو بالنظر الى نفس مفهوما تها لا باعتبار
امر خارج عنها فلذا اشترط الاختلاف في الكمية مطلقا فان الكمية ليست خارجة عن مفهوم
المحصورات الاربع فان قيل قد اعتبر اوحدة الموضوع وهو مغن عن اشتراط اختلاف الكمية

قلت ما اعتبره هو الاتحاد في العنوان لا الاتحاد في خصوصية الذات وتختلف القضيتان

المتناقضتان افراد كانتا موجبتين جهة ايضا فان رفع كيفية كيفية اخرى يعني ان النقيض

البسيط للموجبة رفع النسبة الموجبة بجهتها وهو قد يكون كيفية اخرى كالامكان فانه سلب للضرورة

وقد يكون مساويا للجهة الاخرى كما ان رفع الدوام مساو في الفعلية الجانب المخالف ولا يكون

مساويا قال الرفع النسبة موجبا بجهة الاصل بل هذا الرفع قد يكون اخص كما ان ضرورة السلب اخص

من سلب ضرورة الايجاب ودوام السلب اخص من سلب دوام الايجاب وقد يكون اعم كما ان اطلاق

الرفع اعم من رفع اطلاق الايجاب وامكان السلب اعم من سلب امكان الايجاب فلا بد في التناقض

في الموجهات من اختلاف الجهة ومن ثمة اي التناقض بين المطلقتين الوقتيتين وهي التي حكم

فيها بفعلية النسبة في وقت معين تخييلا بانهما كالشخصية قال صاحب الكشف الدائمة كالكلية

لثبوتهما بالفعل في وقت معين بوقت معين والمطلقة العامة كالمهملة محمولة على بعض الاوقات

كالشخصية فكما ان اثبات الشخص معين ينافض سلبه لذلك الثبوت في وقت معين والسلب في

ذلك الوقت فثبت التناقض مع اتحاد الجهة فقد غلط فان الثبوت في وقت معين يجوز رفعه

برفع الوقت فرفع الثبوت المقيد بالاطلاق الوقتي اعم من الرفع المقيد فان الرفع المقيد

لا يمكن صدقه الا بتحقق الوقت بخلاف رفع الثبوت المقيد فانه يجوز تحققه برفع القيد هو الوقت

ايضا فلا بد من الاختلاف في الجهة فالنقيض لضرورة الممكنة العامة الدائمة المطلقة العامة

فان سلب الضرورة من احد الجانبين هو الامكان العام للجانب الآخر وسلب الدوام من
جانب يساوق فعلية الطرف المقابل له وهي اعم من المطلقة المنتشرة المحكوم فيها
بالفعلية في وقت ما قد يتوهم من كلام بعضهم في بيان نقيض الدائمة ان المراد بالمطلقة
في قولهم نقيض المطلقة المنتشرة قد دفعه بان المطلقة التي هي نقيض الدائمة اعم
من المطلقة المنتشرة ظاهرا لا تصدق الا فيما يكون للموضوع وقت ما في المتعاليات
عن الاوقات كالمجردات او نفس الوقت فكلا ولا تصدق المطلقة العامة وقد مر بتمامه
الكلام المتعلق بهذا المقام فقد ظهر ان المشروطة العامة الحينية الممكنة المحكوم فيها بسلب الضرورة
الوصفية وللعرفية العامة الحينية المطلقة المحكوم فيها بالفعلية الوصفية فان نسبة الشرط
الى الحينية الممكنة لنسبة الضرورية الى الممكنة ونسبة العرفية الى الحينية المطلقة لنسبة الدائمة
الى المطلقة العامة قال شارح المطالع هذا انما يصح لو كانت المشروطة هي الضرورة ما دام
الوصف واما لو كانت بشرط الوصف فلا لاجتماعهما على الكذب في مادة ضرورة لا يكون
الوصف الموضوع دخل فيها فلا يصدق كل كاتب حيوان بالضرورة بشرط كونه كاتبا لا
ليس بعض الكاتب بحيوان بالامكان حين هو كاتب انتهى اقول ان يقول كما ان للمشروطة
معنيين كذلك للحينية الممكنة ايضا معنيان الاول سلب الضرورة التي هي بشرط الوصف واللا
سلب الضرورة التي ما دام الوصف وكل منهما نقيض للضرورة المقابلة لها فالفاصل اللاهي

ان سلب الضرورة بشرط الوصف لاينا قض الضرورة بشرط الوصف اما اذا اعتبر شرط
الوصف قيد اللسلب فلانه يجوز ان لايكون الضرورة ولاسلبها كليهما بشرط الوصف بان
لايكون للوصف دخل فيهما نحو كل انسان كاتب بادام انسانا وليس كل انسان كاتبا
بادام انسانا واما اذا اعتبرت قيدا للضرورة فسلب الضرورة الكائنة بشرط الوصف يجوز ان يكون
في غير اوقات الوصف لان السلب غير مقيد بشرط الوصف مثلا ضرورة متحرك الاصابع
بشرط الكتابة مسلوبة في غير اوقات الكتابة فيصدق كل كاتب متحرك الاصابع دام كاتبا
وليس كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتبا بالفعل انتهى فعجب ان صدق سلب الضرورة
بشرط الوصف في الواقع لايستلزم ان لايكون الواقع مصداقا لهذه الضرورة كيف وهذا السلب رفع
لها بعينها ولايكون الواقع مصداقا للمرفوع ولرفع هذا المرفوع بعينه والا لم تحقق التناقض وان
روعيت وحدة الشرط وغيرها من الوحدات فلا يصدق الحينية الممكنة بالمعنى الاول الا بان
لاتحقق الضرورة بشرط الوصف اصلا في نفس الامر فتامل وللوقتية المطلقة الممكنة الوقتية المحكوم
فيها بسلب الضرورة الوقتية فللمنتشرة المطلقة الممكنة الدائمة المحكوم فيها بسلب الضرورة
المنتشرة والبيان ظاهر كذا قالوا وذلك انما يتم اذا كان الظرف في سوالبه الموجهات
ظرفا للمرفوع لا للرفع فان الحينية الممكنة السالبة كقولنا لاشئ من الكاتب بساكن الاصابع
بالامكان حين هو كاتب ان كان الظرف فيها قيد الرفع كان معناها امكان السلب

ع قوله الضرورة ان لم تكن ضرورة في وقت ما وسلبها دائما يتناقضان منه ع قوله الموجهات ... ع قوله
ع قوله ... ع قوله ... ع قوله ... ع قوله ... ع قوله ... ع قوله ... ع قوله ... ع قوله ...

حمد الله

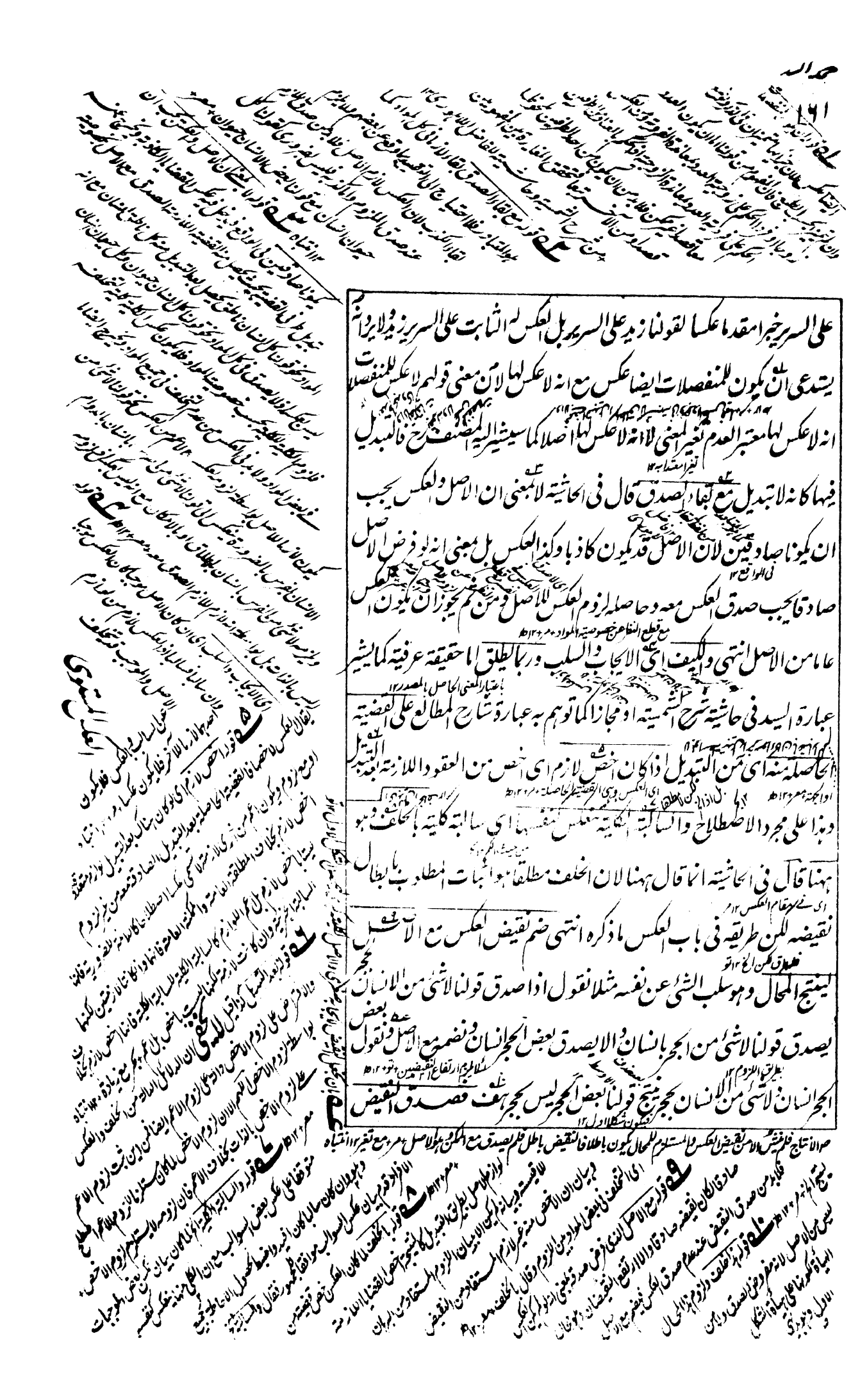
المقيد بوقت الكتابة وهو لا ينافض ضرورة الثبوت المقيد به لاحتمال ان يكون ذلك الوقت
ای ضرورة ثبوت ساكن الاصابع للكاتب المقيد بوقت الكتابة ١٢
ممتنعا لا يوجد فلا يكون الثبوت المقيد به ضروريا ولا السلب المقيد به ممكنا بخلاف ما اذا كان
قيد اللارفع فانه على ذلك التقدير يكون معناها امكان سلب الثبوت المقيد به وهو ينافض
ای الخنثية الممكنة ١٢ منه
ضرورة ذلك الثبوت وكذا المشروطة العامة السالبة ان كان معناها ضرورة السلب المقيد
بالوصف فلا يكون نقيضا للحينية الممكنة الموجبة التي معناها امكان الايجاب المقيد به لجواز
الاجتماع بعينه بخلاف ما اذا كان معناها ضرورة سلب الثبوت المقيد فانه ينافض امكان
ذلك الثبوت وعلى هذا فقس والمركبة قضية متعددة ورفع المتعدد قد تقدم في الحاشية
ای نحو تحققه متعددا فان عدم كل جزء يستلزم عدم الكل وليس عدم الاجزاء عين عدم الكل كما يوهمه
عبارة شرح المواقف فتنبه فان العدم رفع الوجود وان كان وجودا خاصا غير وجود الكل لكن
كان رفعه غير رفعه فان الاعدام انما تتمايز بما كانت اضافة بها انتهى وسيورد السيد الجرجاني على سبيل
منع الخلو دون الجمع فان رفع المركب قد يتحقق برفع كلا الجزءين ثم اشار الى فرق بين المركبة
الكلية وبين المركبة الجزئية بقوله والكلية منهما لا تتفاوت عند التحليل والتركيب فانا
اذا قلنا كل ج ب ولا شيء من ج ب فمفهوم ما ليس الا مفهوم قولنا كل ج ب لا دائما ولا
موضوع الموجبة الكلية بعينه موضوع السالبة الكلية فيقتضيان نقيضا المركبة من نقيضي
عنوان التحليل ١٢ منه
الجزءين حاصله ان المركبة الكلية اذا حللت الى جزأيها يكون مفهوم الجزءين بلا ملاحظة

التركيب بينهما عين مفهومهما مع ملاحظة التركيب فيكون رفع احد جزأيها مساوقا لرفع المجموع
فيكفي في اخذ نقيض الكلية ان يحلل الى بسائطها ثم يؤخذ نقيض كل منها وتركب مفصلة
على سبيل منع الخلو لان رفع المجموع ان تحقق برفع كلا الجزأين فيتحقق نقيضاهما وان
تحقق برفع جزء فيتحقق نقيض هذا الجزء وبالجملة يكون صدق احد جزأي الانفصال مساوقا
لرفع المجموع فيكون نقيضا للمجموع واذا اريد من النقيض ههنا اعم من الصريح واللازم المساوي
فلا يستقيم في كونه شرطية للعكسية او موجبة للموجبة والتعريف باختلاف القضيتين بالايجاب
والسلب انما هو للمتناقضين الصريحين بخلاف الجزئيتين فانهما تتفاوتان عند التحليل والتركيب
فان موضوع الايجاب والسلب فيهما واحد فيكون مفهوم قولنا بعض ج ب دائما ليس
البعض والسلب عن هذا البعض في بعض الاوقات مفهوم الجزأين بل ما لاحظة التركيب
بينهما الثبوت للبعض والسلب عن البعض اي بعض كان فالجزئيتان اعم من المركبة
فنقيض الاعم خص من نقيض الاخص فلا يكفي في اخذ نقيض المركبة الجزئية التردد بين نقيضي
الجزأين لانه اذا فرض ثبوت ب بعض افراد ج دائما وسلبه عن البعض الآخر لك
يكذب قولنا بعض ج ب بالفعل لا دائما ويكذب ايضا قولنا اما كل ج ب دائما او لاشيء من
ج ب دائما فالطريق هناك ان يرد بين نقيضي الجزأين بالنسبة الى كل فرد من الموضوع
فيكون النقيض في المثال المفروض قولنا كل واحد واحد من ج اما ب دائما او ليس ب

دائما او هو صادق فهي قضية حملية مردودة المجهول شبيهة بالمنفصلة غير مساوية الصدق
معها اذا كانتا كليتين وبعد اطلاعك على حقايق المركبات ونقائض البسائط تمكن
من استخراج التفاصيل قال في الحاشية مثلا قولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة
ما دام كاتبا لا دائما مشروطة خاصة موجبة كلية مركبة من مشروطة عامة موجبة كلية
ومطلقة عامة سالبة كلية حاصلة من اللادوام الذاتي اعني لاشيء من الكاتب بمتحرك
الاصابع بالفعل ونقيض الجزء الاول السالبة الجزئية الحينية الممكنة اعني بعض الكاتب ليس
بمتحرك الاصابع بالامكان حين هو كاتب ونقيض الجزء الثاني الموجبة الجزئية الدائمة
المطلقة اعني بعض الكاتب متحرك الاصابع بالدوام فنقيض المشروطة الخاصة المذكورة
قولنا اما بعض الكاتب ليس بمتحرك الاصابع بالامكان حين هو كاتب واما بعض الكاتب متحرك
الاصابع بالدوام وعلى هذا قس انتهى وفي الشرطيات بعد الاختلاف ليفاد ولما تحد الاختلاف في
الجنس والنوع قالوا قال في الحاشية فيه اشارة الى انه انما يجب النقيض الصريح والا فقد يسبق
ان المرتبة الكلية تقيضها مانعة الخلو والمناقض من الطرفين فتلك الكلية التي هي حملية
فنقيض لهذه المانعة الخلو التي هي شرطية انتهى فصل العكس المستقيم والمستوى في الاصطلاح
تبديل طرفي القضية في الذهن بان يجعل الموضوع او المقدم محمولا او تاليا والمحمول او التالي
موضوعا او مقدما بالابان يقدم المحمول مع بقاء محموليته فلا يكون على السرير زيد بان يكون

على السرير خبرا مقدما عكسا لقولنا زيد على السرير بل العكس له اثبات على السرير زيد ولا يرد انه
يستدعى ان يكون للمنفصلات ايضا عكس مع انه لا عكس لها لان معنى قولهم لا عكس للمنفصلات
انه لا عكس لها معتبر العدم تغير المعنى لانه لا عكس لها اصلا كما سيشير اليه المصنف رح فالتبديل
فيها كانه لا تبديل مع بقاء الصدق قال في الحاشية لا بمعنى ان الاصل والعكس يجب
ان يكونا صادقين لان الاصل قد يكون كاذبا وكذا العكس بل بمعنى انه لو فرض الاصل
صادقا يجب صدق العكس معه وحاصله لزوم العكس للاصل ومن ثم يجوز ان يكون العكس
عاما من الاصل انتهى والكيف اى الايجاب والسلب وربما يطلق اما حقيقة عرفية كما يشير
عبارة السيد في حاشية شرح الشمسية او مجازا كما توهم به عبارة شارح المطالع على القضية
الحاصلة منه اى من التبديل اذا كان اخص لازم اى اخص من العقود اللازمة بعد التبديل
وهذا على مجرد الاصطلاح والسالبة الكلية منعكس منفصلة اى سالبة كلية بالخلف وهو
هنا قال في الحاشية انما قال هنا لان الخلف مطلقا هو اثبات المطلوب بالبطال
نقيضه لكن طريقه في باب العكس ما ذكره انتهى ضم نقيض العكس مع الاصل
لينتج المحال وهو سلب الشئ عن نفسه مثلا نقول اذا صدق قولنا لا شئ من الانسان
بحجر يصدق قولنا لا شئ من الحجر بانسان والا يصدق بعض الحجر انسان ونضمه مع الاصل ونقول
بعض الحجر انسان لا شئ من الانسان بحجر ينتج قولنا بعض الحجر ليس بحجر هذا خلف فصدق النقيض

صح الانتاج فلم يتحقق الا من نقيض العكس والمستلزم للمحال يكون باطلا فالنقيض باطل فلم يصدق مع الممكن هو الاصل ١٢ منه مع تغير ١٢ انتباه



حمد والصلوة

مع الاصل ممتنع فيجب صدق العكس معه وهو المطلوب قال في الحاشية ولا يرد على هذا التقرير انه
يجوز ان يكون كل منهما صادقا ويكون منشأ المحال هو المجموع من حيث هو المجموع على
ان صدق كل منهما في نفس الامر يستلزم الاجتماع فيهما فيلزم تحقق النتيجة فانه فرع الامرين
فيهما ولا دخل لترتيبهما وجمعهما في ذلك وانما يحتاج الى ذلك في علمنا مع ان الجمع
والترتيب من افعالنا الاختيارية فيلزم ان يكون المحال لازما لامر اختياري
ترى والعجب ان صاحب الدواب الباقية
ولم يأت في جوابه بشيء اصلا اشى على
كل منهما صادقا بانفراده ولا يصدق نقيض العكس مع الاصل فانه من الاجتماع يلزم المحال
فلا يلزم كذب النقيض في نفسه وصدق العكس حتى يرد عليه ما ورد بل انما يرد ما اشار اليه
في المتن بقوله وهو المطلوب من ان هذا الاحتمال لا ينافي مطلوبنا وهو لزوم العكس للاصل
وامتناع صدق النقيض معه ولما كان لقائل ان يقول ان القاعدة منتقضة في مثل قولنا
لا شيء من الجسم بممتد في الجهات الى غير النهاية فانه صادق وعكسه ليس بصادق وضعه بقوله
وقولنا لا شيء من الجسم بممتد في الجهات الى غير النهاية لو اخذت خارجية فعكسه وهو قولنا
لا شيء من الممتد في الجهات الى غير النهاية بجسم صادق باستقراء الموضوع لبطلان تناهي الابعاد
قال في الحاشية بالبراهين المذكورة في موضعه من جملتها ما سنح لي وهو الذي سميته ببرهان
والسلامة والمرآة والمرئي والاسلاف وغيرها

وان اخذت حقيقية منعتا صدقا فلا مضايقة في كذب عكسها لان كل ممتد في الجهات
الا الى نهاية جسم قضية حقيقية صادقة وهي تنعكس الى ما ينا قضها وهو لا بعض الجسم ممتد في الجهات
لا الى نهاية والجزئية السالبة لا تنعكس لا الى جزئية ولا الى كلية لجواز عموم الموضوع
او المقدم فيجوز سلب الاخص عن بعض افراد الاعم او على بعض تقاديره ولا يجوز
سلب الاعم عن بعض الاخص او على بعض تقاديره فلا يصدق السالبة الجزئية في
السالبة الجزئية واذا لم يصدق الجزئية لم يصدق الكلية وهو ظاهر والموجبة مطلقا سواء كانت
كلية او جزئية تنعكس موجبة جزئية لان الايجاب اجتماع فصدق الاصل يقتضي الاجتماع
بين الموضوع والمحمول فيكون الافراد التي يجتمع فيها الموضوع والمحمول مشتركة بينهما فكلما
ثبت بالكل فرد او بعضها ثبت لبعض افراد البتة ويخلف ايضا جار على نحو ما مر لا كلية
عموم المحمول والا لما يصدق الموضوع او المقدم على جميع افراد المحمول او على جميع تقاديرها
ولا ينعكس بخلف فان نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية وهي لا تصلح للكبرى الشكل الاول
للجزئية ولا للصغرى للسالبة وقولنا كل شيخ كان شابا المحمول فيه النسبة فعكسه بعض من كان
شابا شيخ ودفع لنقض يرد على عكس الموجبة الكلية وضمير فيها راجع الى قولنا اولا الى المحمول
وعلى التقدير الاول يكون الحاصل ان المحمول في قولنا كل شيخ كان شابا بالنسبة الى الشيخ
لا الشباب فيكون في العكس هذه النسبة وصفا عنوانيا للموضوع ويكون معنى العكس ان بعض من ثبت له

الشيء بما هو كذلك يجب ان يثبت لكل ما يصدق عليه ذلك الشيء بما هو كذلك
الانسان بما هو انسان يجب ان يثبت لكل ما يصدق عليه انه انسان بما هو انسان

هذه النسبة ثبت له الشيخوخة وهو صادق وعلى التقدير الثاني يكون الحاصل ان المحمول في هذا القضية مشتقة على النسبة وهي المركبة من الضمير المستكن في كان ومفهوم الشاب والنسبة المدلولة عليها بلفظة كان ويكون هذه القضية في العكس موضوعا ويكون المعنى ان بعض من هو موصوف بهذه القضية شيخ لا يذهب عليك ان هذا الدفع ليس بشيء اما على التقدير الثاني فظاهر لان الكلام في هذه القضية التي جعلت محمولا كالكلام في القضية الاولى وكذا على الاول فانه ظاهر ان النسبة بما هي نسبة غير مستقلة بالمفهومية للمحمولية فلا تجعل محمولا الا بلحاظ مستقل فعند عدم اللحاظ الاستقلالي وملاحظتها تبعا لملاحظة الطرفين ينعقد القضية البتة ومحمولها ليس الا الشاب فقط وهذه القضية هي مورد النقض فالحق في الجواب ان حفظ الرابط الزماني بعينه ليس بلازم في العكس فقد يكون بعض الشاب شيخا وقولنا بعض الانسان كاذب بالصدق لاشيء من الانسان بنوع وهو عكس لما قضية وقد يرد النقض على عكس الموجبة الجزئية وحاصل الدفع ان الاصل وهو قولنا بعض النوع الانسان كاذب بالحمل المتعارف ونبه عليه بان قولنا لاشيء من الانسان بنوع صادق البتة وهو عكس الى قولنا لاشيء من النوع بانسان فيلزم ان يكون صادقا وهو نقيض الاصل المفروض فالسر فيه ان المعتبر في الحمل المتعارف صدق مفهوم المحمول اما على الموضوع نفسه على ما صدق عليه الموضوع لا ان يكون الموضوع وافراده نفس مفهوم المحمول حاصله ان المعتبر في الحمل المتعارف ان يكون الموضوع فردا حقيقيا للمحمول او ما هو فرد حقيقي للموضوع فردا حقيقيا للمحمول لا ان يكون

فرد الموضوع نفس مفهوم المحمول وههنا كذلك لان من افراد النوع نفس مفهوم الانسان فلا يتوهم
ان الانسان النوع فرد من مطلق الانسان كما سبق فيصدق بعض النوع الانسان فانه فرد اعتباري
له لا فرد حقيقي وايضا لو اعتبر في الفرد ما هو اعم يصدق بعض الانسان نوع ايضا ولا عكس لتلك المفصلات
والاتفاقيات قال في الحاشية اي الخاصة واما الاتفاقيات العامة فلما جاز تركيبها من متقدم
محال وتال صادق فعند العكس يكذب فلا عكس لها حقيقة انتهى لعدم الجدوى قال في الحاشية
فيه اشارة الى ان هذه القضايا وان كانت لها عكوس لا يصدق عليها تعريف العكس لكن لما لم يرجع
الى حاصل خارج المناقاة والتوافق من قضايا تفيد فعلمك بان هذا منافٍ لذاك كان علمك
بان ذلك منافٍ لهذا كذا في التوافق قالوا الا عكس لها يعتنى به بحسب الجبة فمن السوالب الكلية تنعكس
الدائمتان الضرورية والدائمة والعامتان المشروطة العامة والعرفية العامة بنفسها بالخلف
والتقريب في الدائمة والعرفية العامة ظاهر فانه لو لم تصدق الدائمة في عكس الدائمة والعرفية
العامة في عكس العرفية العامة تصدقت المطلقة العامة في الاول والحينية المطلقة في
الثاني وتضمهما مع الاصل لينتج سلب الشيء عن نفسه واما في الضرورية والمشروطة العامة
ففيه خفاء فان نقيض الضرورية والمشروطة هو الممكنة العامة والحينية الممكنة لا تصلح لصغروية
الشكل الاول لاشتراط الفعلية فيها ولذا قال في الضرورية انه لو لا لو صدقت الممكنة
وصدق الامكان مستلزم للامكان صدق الاطلاق فانا عينيا بالضرورة الملزومة

ع التي بنقيض العرفية العامة كقولنا بعض ما ليس بكاتب بالفعل حين هو كاتب ساكن الاصابع ١٢

ع قوله ومفهوم المحمول ١٢ ع قوله ومفهوم الموضوع ١٢ ع قوله ان الانسان ١٢ ع قوله لا فرد ١٢ ع قوله ايضا ١٢ ع قوله والاتفاقيات ١٢ ع قوله فلما ١٢ ع قوله فلا عكس ١٢ ع قوله فيه اشارة ١٢ ع قوله فعلمك ١٢ ع قوله والتقريب ١٢ ع قوله العامة ١٢ ع قوله والحينية ١٢ ع قوله الثاني ١٢ ع قوله ففيه ١٢ ع قوله الشكل الاول ١٢ ع قوله وصدق ١٢

عن الجانب المخالف ههنا اي في معنى الامكان المعنى الاعم سواء كانت في تلك المادة او غيرها
لانه نقيض للضرورية وهي في الاصطلاح بمعنى اعم كما عرفت سابقا فلما صدقت الممكنة لزم
ان يكون الضرورة بالمعنى الاعم مسلوبة عن الجانب المخالف فلزم امكان صدق الاطلاق في
الجانب الموافق وبالجملة فعلية الامكان مستلزم لامكان الفعلية لكن صدق الاطلاق
اي صدق الممكنة بالمعنى الاعم مستلزم لامكان صدق الاطلاق العام ١٢ منه
ثم قال في الحاشية لاستلزامه سلب الشيء عن نفسه فانا نجعلها لا يجابها صغرى من الاول
والاصل لكليتها كبرى فنقول بعض ب ج بالفعل ولا شيء من ج ب بالضرورة ينتج من
رابع الاول بعض ب ليس ب بالضرورة هيئة اخرى وايضا صدق الاطلاق وهو قولنا بعض
هذا هو سلب الشيء عن نفسه لا يجاب في الحقيقة لوجود الباء الذي هو موضوع القضية
ب ج بالفعل مستلزم لصدق عكسه وهو بعض ج ب بالفعل وهو بيان الاصل وهو لا شيء من ج
لما ثبت من كون العكس لازما للاصل بدرس ١٢ منه
بالضرورة فامكانه ممنوع لان امكان المحال محال فان استحالة اللازم يدل على
استحالة الملزوم وكلما استحال صدق الامكان لزم صدق الضرورية وهو المطلوب لا يذهب عليك
اي الامكان ١٢ منه
ان المحال لم يلزم من صدق الاطلاق فقط بل انما لزم من صدقه مع الاصل وهو يجوز ان يكون
حتى يكون استحالة اللازم على استحالة الملزوم ١٢ منه
محالا لانه يحتمل ان يكون صدق الاطلاق انما لصدق الاصل كما في المثال المضروب اذ صدق
والملزوم من استحالة عدم جواز الامكان صدق الاطلاق مع الاصل فليتدبر ١٢ منه
قولنا بعض الحمار مركوب بدليل انا نصدق قولنا لا شيء من مركوب بحجر بالضرورة لازوما
مركوب بدل عن صدق الاطلاق من المفروض فيصدق ح بعض مركوب بدل حمار بالضرورة
وهو مناف للاصل وهيئة الامكان لاستلزام امكان الهيئة فان امكان العدم تحقق مع وجود
اي هيئة صدق الاطلاق ١٢ منه

الممكن ولا يكون معية العدم والوجود وسياتي كلام متعلق بهذا المقام والفيصل انه ان بني الكلام
على ظاهر ما يحكم به مفهوم الضرورة والامكان في بادي الراي كما مبني في بيان النسب بين القضايا
عليه فالعكس للضرورية الدائمة والعكس للممكنة الموجبة ويشترط في الشكل الاول فعلية الصغرى
وان بني الكلام على التحقيق المبني على الاصول الدقيقة البرهنية في الفلسفة الاولى من تساوي
الضرورية مع الدائمة فلا شك ان الممكنة مساوية للمطلقة ايضا على هذا التقدير فان تقضي
المتساويين متساويان فالضرورية تنعكس كنفسها وتنعكس الممكنة الموجبة ايضا ولا يشترط في
الشكل الاول الفعلية في الصغرى فتدبر وعلى هذا قس البيان في المشروطة العامة فان
نسبة الحينية الممكنة الى الحينية المطلقة كنسبة الممكنة الى المطلقة فيقال لو لم يصدق المشروطة
في عكس نفسها لصدقت الحينية الممكنة وصدقها مستلزم لامكان صدق الحينية المطلقة لكن
صدق الحينية المطلقة محال فانضمها مع الاصل فنقول بعض ب ج بالفعل حين هو ب ولا شيء
من ج ب بالضرورة ما دام ج فينتج بعض ب ليس ب بالضرورة حين هو ب فامكان
صدق الحينية المطلقة محال فصدق الحينية الممكنة ايضا محال وفيه ايضا ما قد عرفت والمشهور
ان الضرورية تنعكس دائمة والمشروطة العامة عرفية عامة واستدل على انعكاس الضرورية دائمة
بانا اذا قدرنا ان مركوب زيد منحصر في الفرس مع امكانه للحمار يصدق الا شيء من مركوب زيد بحمار بالضرورة
ولا يصدق العكس الضروري هو لا شيء من الحمار بمركوب زيد بالضرورة لصدق قولنا بعض

Mehr Bücher finden Sie auf www.dtv.de

بسم الله

انحصار المركوبية في الفرس دوام سلبها عن الحمار من علة دائمة فبانتفاء تلك العلة يتحقق الضرورة ايضا ولا يصدق بعض الحمار مركوب بالامكان فان الكلام في الضرورة بالمعنى الاعم وان قطع النظر عن ان الكلام في المعنى الاعم وخصص الضرورة بالضرورة الذاتية يرد عليه ايضا ما اورده المصنف بقوله ويرد عليه انه يلزم بقاء الدوام عن الضرورة في الكليات كما في بيان استلزام بين الدوام الضرورة بالمعنى الاخص في الكليات انه من المستبعد بل من المستحيل ان يدوم المحمول لجميع افراد الموضوع بحيث لا ينفك عن شيء منها اصلا ولا يلزم في الطباع الموضوع اقتضاء ثبوته له ولا يجري مثل هذا في الجزئيات اذ كثيرا ما يدوم حكم تجريبي ولا يقتضيه فيه ضعيف نظر ومن ههنا اختلفوا في انعكاس الممكنتين الموجبتين ممن يقول بانعكاس الضرورية كنفسها يقول بانعكاسها كذلك اي كنفسها فان يقتضي المتساويين متساويان وتبعض طريق العكس في بيان انعكاس الممكنتين على تقدير انعكاس السالبة الضرورية كنفسها بان يقال كلما صدق كل جهة بالامكان صدق بعض جهة بالامكان والا يصدق نقيضه وهو لا شيء من جهة بالضرورة وعكسه لا شيء من جهة بالضرورة وهو ينافي الاصل ومن لا فلا قال في الحاشية اي فلا يقول بانعكاسها كذلك ان تقول معناه فلا يقول بانعكاسها كذلك والا لم يصدق الممكنة لم يصدق قضية فيلزم عدم انعكاسها مطلقا انتهى ويمكن ان يتفرع انعكاس الممكنتين على انتاج الممكنة في صغرى الاول والثالث فانه

قيد بين تارة لعكاس الممكنتين بطريق الخلف ويقال كلما صدق كل ج ب بالامكان صدق بعض ب ج بالامكان والا يصدق لا شيء من ب ج بالضرورة وبضم مع الاصل ان نقول كل ج ب بالامكان ولا شيء من ب ج بالضرورة ينتج لا شيء من ج ج بالضرورة هذا خلف وتارة بطريق الافتراض ان نفرض ذات الموضوع فرد ب بالامكان يحكم الاصل ورج بحكم الوضع فب ج بالامكان ويقرع بعكاس السالبة الضرورية نفسها على عكاس الممكنة فان الممكنتين اذا تلازمتا تلازمت الضروريتان لانهما نقيضا هما ولعكاس نقيض السلب الضروري الى نقيضه تم الاختلاف تماما هو على راي الشيخ من ان اتصاف الموضوع بالوصف العنواني في العكاس السالبة الضرورية كنفسها والموجبتين الممكنتين كنفسهما ١٢ منه

الفصل وكذا الاختلاف في نتاج الممكنة في صغرى الاول والسالبة ايضا انما هو على رايه لان الفصل الامر بل بحسب الفرض الفصلي مطابقا كان ام لا فقد مر تحقيقه من الشارح في بحث الحمل ١٢ منه

واما على مذهب البعض من انه بالامكان مشفق على عكاسها نفسهما وفي المثال المفروض لا يصدق الاول على مذهبه هو قولنا لا شيء من كوب زيد بحمار بالضرورة فان بعض كوب زيد بالامكان حمار بالامكان وتهافتا شك للرازي في الملخص وهو ان الكتابة ممكنة للانسان اي للانسان فخر الدين الرازي ١٢ منه غير ضرورية لقد منه في وقت ممكن بكاتب ولا يلزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب او الامتناع فالسلب الدائم ممكن فلو وقع هذا السلب الدائم وصدق قولنا لا شيء من الانسان بكاتب دائما مع العكاس يصدق لا شيء من الكاتب بانسان دائما وهذا هذا على تقدير ان يصير الممكن واجبا في بعض الاوقات ١٢ منه كما ان ابتناء على استلزام الدوام الامكان ممكن ١٢ منه ثم يصدق قولنا كل كاتب انسان بالضرورة ولم يلزم هذا المحال من فرض وقوع الممكن تقيضه وهو قولنا الخ ١٢ منه

ص الا من العكاس السالبة الكلية الدائمة كنفسها فهو باطل + عم + بزيادة + ١٢ انتباه

بسم الله الرحمن الرحيم

والالم يكن ممكنا فان الممكن مالم يلزم من فرض وقوعه محال فهو من الانعكاس ان توهم
انه يجوز ان لا يكون الاصل محالا ولا الانعكاس بل يكون كل منهما ممكنا والمحال انما لزم من
مجموع صدق الاصل والانعكاس فيزال بمثل ما سبق ان المحال لو لزم من المجموع ثبت
المطلوب فانه يكون اجتماع الاصل مع الانعكاس محالا لجاز فلا ينعكس الاصل وتكمين تحرير
الشك بوجه لا مجال لهذا التوهم فيه بان يقال لو انعكست السالبة الدائمة لكان امكان صدقها
مستلزما لامكان صدق عكسها فان امكان الملزوم يستلزم امكان اللازم وسلب الكتابة عن
جميع افراد الانسان ممكنة لما ذكر فيمكن صدق قولنا لاشئ من الانسان بكاتب دائما مع ان عكسه محال
لصدق بعض الكاتب ليس بانسان بالضرورة وحله انه لا يلزم من دوام الامكان امكان الدوام واستحالة
الانقلاب انما تستدعي دوام الامكان لا امكان الدوام فانه يجوز ان يكون سلب الكتابة مثلا في بعض
الاوقات ضروريا وفي بعضها ممكنا وامكان السلب في هذا الوقت يكون دائما فانه يصدق في جميع الاوقات
ان سلبها في هذا الوقت المعين ممكن الا تري الى الامور الغير القارة فان امكانها دائم والا لزم الانقلاب
ودوامها غير ممكن والالم تكن غير قارة بل يشك في ان بقاء الحركة وكذا الزمان محال لذاتها
لا يذهب عليك ان هذا الحل لا يقلع مادة الاشكال فان الشك ليس موقوفا على استلزام
دوام الامكان لامكان الدوام بل يمكن ان يقال ان اكثر العوارض للشئ الموجودة في بعض افراده في
بعض الاوقات ليست ضرورية له بالنظر الى ذاته والا تحققت في جميع افراده دائما ولا بالنظر الى خصوصية

الله الحمد لله بحمده عنهاوه بدا الحمد محقق میر محقق نے الوامع فان الشر لغراد الانسان پس بفضائل لا کاتب سنہ ۱۰۷۲ھ

ذلك الفرد الموجود هي فيه والا لتحققت فيه دائما فيمكن سلب هذه العوارض عن جميع افراده
في جميع الاوقات فلو تحقق هذا السلب مع الانعكاس لزم المحال فالحق في الحل منع استحالة
صدق العكس فانه على تقدير تحقق سلب الكتابة عن جميع افراد الانسان في جميع الاوقات المتعينة
لا يصدق هو السلب لعدم اتصاف شيء بعنوان الموضوع بالفعل ولا احتمال لصدق الايجاب لا قتضاء وجود
الموضوع واتصافه بالوصف العنواني وضرورة ثبوت الانسان لبعض ما هو متصف بالوصف العنواني بالفعل
من افراده لا ينافي امكان سلبه عن غيره وما نحن فيه فرد له والمحال تقتضي من ذلك ان صدق القضية
لا يستلزم ضرورة الصدق في القضايا المحصورة الموجبة الضرورية فان صدق القضية المحصورة الموجبة
الضرورية منوط بامرين صدق الوصف العنواني وضرورة ثبوت المحمول لما صدق عليه الوصف
فيمكن كذب الموجبة لامكان سلب الوصف العنواني لا لامكان سلب ضرورة الثبوت عما هو ضروري له
حتى يلزم الانقلاب فتامل فانه مع وضوحه لا يخلو عن دقة ويمكن الحل بوجه آخر وهو ان
اريد بالامكان سلب الضرورة الذاتية فامكان سلب الكتابة مسلم وكذا استلزام دوام هذا الامكان
الامكان الدوامي الممكن للتسليم انه لا بد ان لا يلزم من فرض وقوعه محذور فان الممكن الذاتي قد يستلزم المحال لا منا عه
بالغير كعدم العقل الاول يستلزم عدم الواجب وان اريد به سلب الضرورة بالاطلاقة فلا نسلم امكان
سلب الكتابة عن جميع الافراد فان الكتابة المتحققة في بعض الافراد لا بد لها من علة فهي ضرورية
فيه فليس السلب ممكنا ومن ههنا يتبين ان ازلية الامكان وامكان الازلية لا يلازمان هذا

ثم ان قوله ان الانسان ممكن ان لا يكتب ان اريد به ان الانسان الذي هو ذات الموضوع ممكن ان لا يكتب
فهو ممنوع لان ثبوت الكتابة لذات الموضوع ضروري ما دام الذات موجودا وان اريد به ان الانسان
الذي هو ذات الموضوع ممكن ان لا يكتب بالفعل فهو مسلم لكن لا نسلم ان سلب الكتابة عن ذات الموضوع
بالفعل يستلزم سلب الكتابة عن ذات الموضوع بالضرورة الوقتية حتى يلزم ان يكون ثبوت الكتابة
لذات الموضوع بالضرورة الوقتية ممكنا ضروريا بالضرورة الوقتية وهو ظاهر البطلان
ثم ان قوله ان الانسان ممكن ان لا يكتب ان اريد به ان الانسان الذي هو ذات الموضوع ممكن ان لا يكتب
فهو ممنوع لان ثبوت الكتابة لذات الموضوع ضروري ما دام الذات موجودا وان اريد به ان الانسان
الذي هو ذات الموضوع ممكن ان لا يكتب بالفعل فهو مسلم لكن لا نسلم ان سلب الكتابة عن ذات الموضوع
بالفعل يستلزم سلب الكتابة عن ذات الموضوع بالضرورة الوقتية حتى يلزم ان يكون ثبوت الكتابة
لذات الموضوع بالضرورة الوقتية ممكنا ضروريا بالضرورة الوقتية وهو ظاهر البطلان

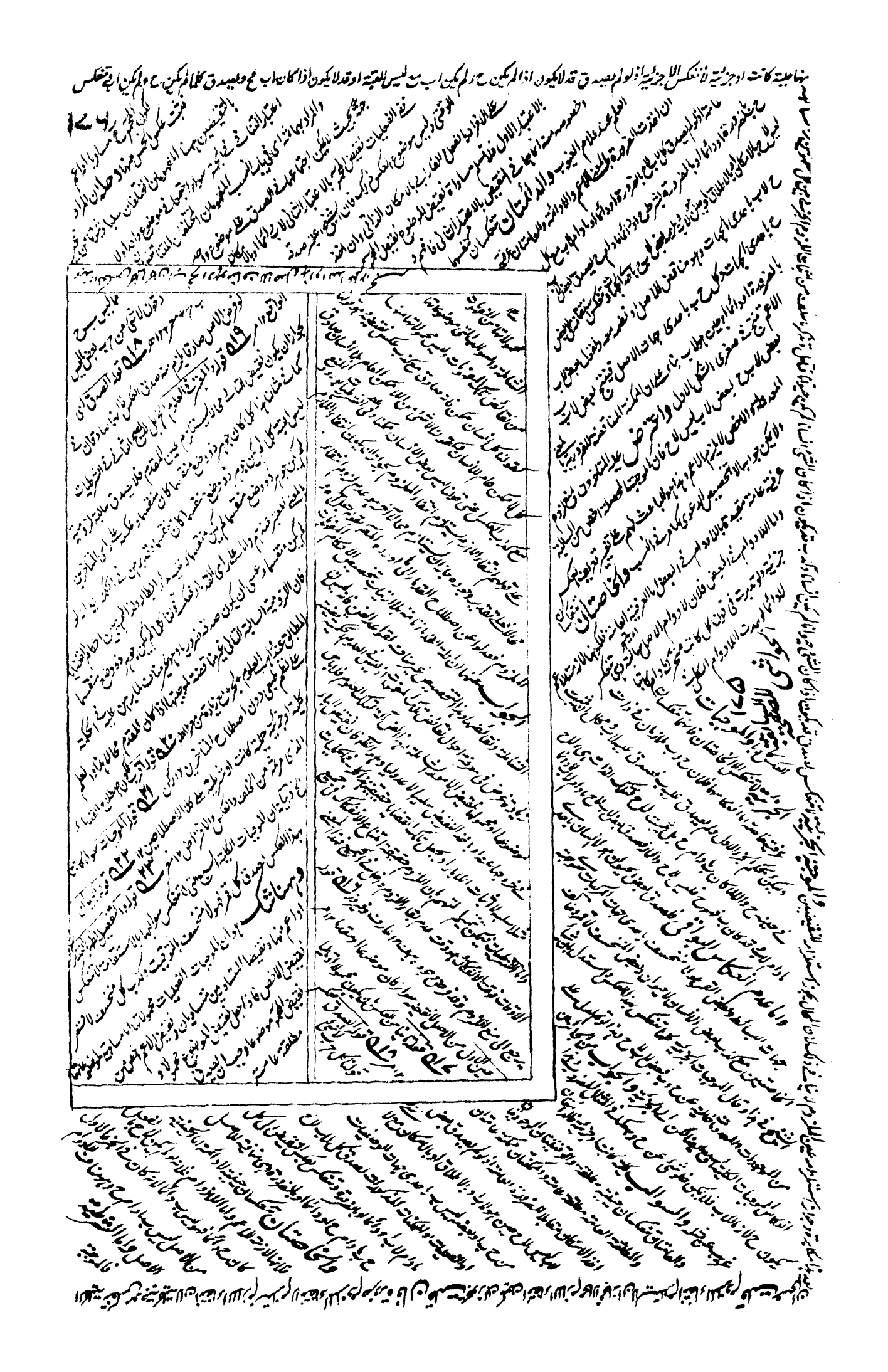
ولو تدبرت في قولنا لاشئ من الكاتب بساكن حذف قيد الاصباغ ليظهر النقض ما دام كاتبا بالدوام
اى تأملت حتى تتامل ٢ مر ١٢ ه
اى كل كاتب ساكن بالفعل تعكست انها لا تنعكسان كنفسها اى الحاميتين مع قيد الدوام في الكل
اى علت سلما يقينيا لا شبهة فيه ٢ مر ١٢ ه
لصدق قولنا بعض الساكن كالارض ليس بكاتب دائما ولا عكس للبواقي قال في الحاشية
تقيضها وهو قولنا الخ ٢ مر ١٢ ه
وهي الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة والمطلقة العامة والممكنة العامة من البسائط والوقتية والمنتشرة
والوجودية اللادائمة والوجودية اللاضرورية والممكنة الخاصة من المركبات انتهى فان اخصها الوقتية وهي
لا تنعكس الى الممكنة وهي اعم القضايا بنكاية الممكن العام لازما لم يكن خاص لازما فلم تنعكس الوقتية الى الممكنة
العامة الخبرية ٢ مر
لم تنعكس الى قضية اصلا ولما لم تنعكس الوقتية لم تنعكس المنتشرة الباقية فان عدم انعكاس الاخص مستلزم
لعدم انعكاس الاعم لصدق لاشئ من القمر بمنخسف بالوقت على الترجيح شيئا دائما مع كذب
اى وقت معين كوقت الخ ٢ مر
بعض منخسف ليس القمر بالامكان لصدق كل منخسف قمر بالضرورة ومن السوالب الجزئية لا تنعكس
تقيضه وهو كل ٢ مر
الا النخاصتان فانهما تنعكسان كنفسهما لان الوصفين متنافيان في ذات واحدة بحكم الجزء الاول و
اى وصف الموضوع ووصف المحمول ٢ مر
هي السالبة الجزئية المشروطة العامة والعرفية العامة وقد اجتمعا اى في هذه الذات
الواحدة بحكم الجزء الثاني وهي المطلقة العامة المشار اليها بالدوام فتلك الذات المتحقق
من الاصل ١٢
فيها الوصفان لما لم تكن ب ما دام ج وهو مفهوم الاصل مع ضم اللادوام لا تكون ج دام
اى ذات الموضوع
ب وهو المطلوب فانه مفهوم العكس مع ضم اللادوام اللازم للادوام الاصل وكل من
لاستلزام دوام الشئ دوام تصافه بما يصدق عليه ذلك الشئ ٢ مر
العكس وهو قولنا اى ما دام متصفا بوصف المحمول ٢ مر
الموجبات تنعكس الوجوديتان الوجودية اللاضرورية والوجودية اللادائمة
كلية كانت او جزئية ١٢

قوله لاشئ من الكاتب بساكن ما دام كاتبا ٢ مر ١٢ ه قوله بعض الساكن ليس بكاتب دائما ٢ مر ١٢ ه
قوله ولا عكس للبواقي ٢ مر ١٢ ه قوله وهي الوقتية المطلقة ٢ مر ١٢ ه قوله والمنتشرة ٢ مر ١٢ ه
قوله والوجودية اللادائمة ٢ مر ١٢ ه قوله والوجودية اللاضرورية ٢ مر ١٢ ه قوله والممكنة الخاصة ٢ مر ١٢ ه
قوله لا تنعكس الى الممكنة ٢ مر ١٢ ه قوله لم تنعكس الى قضية اصلا ٢ مر ١٢ ه
قوله لعدم انعكاس الاعم ٢ مر ١٢ ه قوله بعض منخسف ليس القمر بالامكان ٢ مر ١٢ ه
قوله الا النخاصتان فانهما تنعكسان ٢ مر ١٢ ه قوله هي السالبة الجزئية ٢ مر ١٢ ه
قوله الواحدة بحكم الجزء الثاني ٢ مر ١٢ ه قوله فيها الوصفان لما لم تكن ب ما دام ج ٢ مر ١٢ ه
قوله ب وهو المطلوب ٢ مر ١٢ ه قوله الموجبات تنعكس الوجوديتان ٢ مر ١٢ ه
قوله بعض الكاتب ليس بساكن ما دام كاتبا ٢ مر ١٢ ه قوله بعض الساكن ليس بكاتب ما دام ساكنا ٢ مر ١٢ ه

والوقتيتان الوقتية والمنتشرة والمطلقة العامة مطلقة عامة فانه اذا صدق بعض ج ب
باحدى الجهات الخمس لزم منه اتصاف الموصوف بج بالفعل ب بالفعل فذلك الشئ يكون موصوفا
ب بالفعل وبج بالفعل فبعض ب بالفعل ج بالفعل وهو المطلوب وقد استدل عليه بالخلف وهو ان
يقال اذا صدق بعض ج او كله ب باحدى هذه الجهات صدق بعض ب ج بالفعل والا لاشئ
من ب ج دائما ونضمه مع الاصل بان نجعله لكلية كبرى والاصل لايجاب صغرى
ج ج دائما او بعض ج ليس ج هف والافتراض وهو ان نفرض ذات الموضوع
وصف الموضوع ويصدق القضية لان المعتبر صدق الوصف العنوانى بالفعل والاصل
الصدق قضية موجبة ونحمل عليه وصف المحمول ويصدق بحكم الاصل فنقول نفرض ج الذى هو
ب د فهذا د وج فبعض ب ج بالفعل من الثالث لابد ان يعلم انه متى بين الانعكاس بهذا الطريق
بالفعل لان القضية معكوسها كذا وهو المطلوب فى عكس بعض ج ب بالفعل
الا بين انتاج الشكل الثالث بعكس الصغرى ليرتد الى الشكل الاول بل يبين بطريق اخر والا يلزم
الدور والعكس وهو ان يعكس نقيض العكس وهو السالبة الدائمة كقولنا لاشئ من ب ج دائما فى
المثال المفروض ليرتد الى ما ينافى الاصل وهو لاشئ من ج ب دائما لم يقل الى ما ينا قض
لانه لايكون نقيضا اذا كان الاصل موجبة كلية لابد لك ان تعلم انه انما ثبت بالاستدلالات
لزوم المطلقة العامة فى عكس هذه الموجهات الخمس وبهذا القدر لايلزم ان يكون المطلقة
العامة عكسا لها اذ العكس انما يكون ما هو اخص لازم فلابد من نفى لزوم الزائد من الاطلاق

وطريقه اثبات التخلف في مادة من المواد والدائمتان والعامتان حينية مطلقة اما الدائمتان
فلان مفهوم مهما ثبوت المحمول في جميع اوقات ما هو موصوف بالموضوع في الجملة فمجتمع وصف
الموضوع والمحمول في بعض اوقات ذات الموضوع وبعض اوقات ذات الموضوع بعض اوقات وصف
المحمول فما صدق عليه المحمول يصدق عليه وصف الموضوع في بعض اوقات وصف المحمول واما العامتان
فلان مفهوم مهما ثبوت وصف المحمول في جميع اوقات وصف الموضوع فهما يجتمعان في اوقات المحمول
فثبت الموضوع لما ثبت له المحمول في اوقات المحمول وقد يمسك بالوجوه المذكورة والبيان ظاهر
على قياس ما سبق والخاصتان حينية لا دائمة اما الحينية فلان الازم العام منهما وهو المشروطة العامة
والعرفية العامة لازم الخاص دائما لا دوام فلزوالها لدوام العنوان فدوام المحمول بحكم الجزء الاول
من الاصل وقد فرض لا دائما في الاصل هذا خلف فصل عكس النقيض تبديل نقيضي الطرفين مع تقارب
الصدق والكيف هذا عند القدماء وعند المتأخرين جعل نقيض الثاني اولا وعين الاول ثانيا مع
مخالفة الكيف ومحافظة الصدق والمعتبر في العلوم هو الاول فانه اقرب الى الذهن وحكم الموجبات
ههنا اي في عكس النقيض حكم السوالب في المستقيم فعكس نقيض الموجبة الكلية موجبة كلية ولا تنعكس الموجبة
الجزئية بهذا العكس وبالعكس اي حكم السوالب ههنا ما هو حكم الموجبات في المستوى فالسالبة
الكلية كانت او جزئية تنعكس الى سالبة جزئية بهذا العكس وكذا احكام الموجهات والبيان اي
البيان في عكس النقيض ما هو البيان في المستوى والتفصيل يظهر بالتذكر او الرجوع الى الكتب المطولة

وطريقه اثبات التخلف في مادة من المواد والدائمتان والعامتان حينية مطلقة اما الدائمتان
فلان مفهوم مهما ثبوت المحمول في جميع اوقات ما هو موصوف بالموضوع في الجملة فمجتمع وصف
الموضوع والمحمول في بعض اوقات ذات الموضوع وبعض اوقات ذات الموضوع بعض اوقات وصف
المحمول فما صدق عليه المحمول يصدق عليه وصف الموضوع في بعض اوقات وصف المحمول واما العامتان
فلان مفهوم مهما ثبوت وصف المحمول في جميع اوقات وصف الموضوع فهما يجتمعان في اوقات المحمول
فثبت الموضوع لما ثبت له المحمول في اوقات المحمول وقد يمسك بالوجوه المذكورة والبيان ظاهر
على قياس ما سبق والخاصتان حينية لا دائمة اما الحينية فلان الازم العام منهما وهو المشروطة العامة
والعرفية العامة لازم الخاص دائما لا دوام فلزوالها لدوام العنوان فدوام المحمول بحكم الجزء الاول
من الاصل وقد فرض لا دائما هذا خلف فصل عكس النقيض تبديل نقيضي الطرفين مع تقارب
الصدق والكيف هذا عند القدماء وعند المتأخرين جعل نقيض الثاني اولا وعين الاول ثانيا مع
مخالفة الكيف ومحافظة الصدق والمعتبر في العلوم هو الاول فانه اقرب الى الذهن وحكم الموجبات
ههنا اي في عكس النقيض حكم السوالب في المستقيم فعكس نقيض الموجبة الكلية موجبة كلية ولا تنعكس الموجبة
الجزئية بهذا العكس وبالعكس اي حكم السوالب ههنا ما هو حكم الموجبات في المستوى فالسالبة
الكلية كانت او جزئية تنعكس الى سالبة جزئية بهذا العكس وكذا احكام الموجهات والبيان اي
البيان في عكس النقيض ما هو البيان في المستوى والتفصيل يظهر بالتذكر او الرجوع الى الكتب المطولة



لان الطبيعة ... وجود ... الواجب ... ممتنع ... ذلك ... ممتنع ... ذلك ... ممتنع ... ذلك

حمد لله

وههنا شك من وجهين **الاول** ان قولنا كل لا اجتماع النقيضين لا شريك الباري صادق مع ان عكسه كل شريك الباري اجتماع النقيضين كاذب لما او لانعدام وجود الموضوع والموجبة تستدعيه واما ثانيا فلانه مع قطع النظر عن استدعاء الموجبة لوجود الموضوع يابى العقل ان يثبت المحمول لافراد الموضوع لعدم المناسبة بينهما بل يجزم بعدم الثبوت **ولك** ان تلتزم صدقها حقيقة فافهم **لا يخفى** ان هذا منع مجرد والوجدان السليم يابى عن تصادق الممتنعات التى لا علاقة بينهما والحق فى الجواب تخصيص القاعدة بما عدا الامور الشاملة ومن ههنا امكن لك التزام تصادق الممتنعات كلها فانه كلما يحمل رفع محال موضوعا ويجعل المحمول رفع محال آخر يصدق القضية البتة فلابد ان يصدق عكس نقيضه ايضا وكان الامتناع عدم واحد لما ان الوجوب وجود واحد **لكن** ان يبين هذا على وجه ما قال بعض اجلة المتاخرين فى اثبات توحيد الواجب تجنبا عن الشبهة العويصة الدفع والعقدة العسيرة الحل التى تنسب الى ابن كمونة الذى سماه بعضهم بافتخار الشياطين وهى انه لم لا يجوز ان يكون ممتنعان بسيطان مجهولا الكنه ويكون مفهوم واجب الوجود عرضيا لكليهما انتزاعا عنهما فيقال لا شك ان مفهوم امتناع الوجود يكون منتزعا عن نفس ماهية الممتنع لا حيثية زائدة خارجة عنها كما ان وجوب الوجود يكون مصداقه ومنشأ انتزاعه نفس حقيقة الواجب والا لم يكن ممتنعا بذاته بل يكون ممكنا فى حد ذاته والمفهوم الواحد لا يكون مصداق حمله ومطابق صدقه الا امرا واحدا واذ الامور المتخالفة من حيث انها متخالفة لا تكون مصداقا لحكم واحد وبحكايتها عنها فالحقيقة الباطلة الممتنعة ليست الا واحدة والمفهومات

المستحيلة كشريك الباري واجتماع النقيضين والخلاء وغيرها كلها عنوانات لتلك الحقيقة الباطلة كما

ان الحقيقة الحقة الواجبة الوجود ليست الا واحدا والواجبية والعالمية المطلقة والقادرية كلها اسماء

وشروح لتلك الحقيقة فتدبر وتحقيق الكلام مقام آخر وتاكد التحوز في استلزام المح خالا

مطلقا سواء كان بينهما علاقة اولا وقدم مرارا من الكلام المتعلق به والثاني وتمهد مقدمة هي

كل ما لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي كان موجودا دائما والا اي وان لم يكن موجودا

دائما بل معدوما في بعض الاحيان استلزم وجوده رفع ذلك العدم فان وجوده لا يصير

الا بان لا يتحقق ذلك العدم الواقعي في حالة الوجود والا اجتمع النقيضان فنقول بعد تمهيد هذه المقدمة

قولنا كلما وجد الحادث استلزم وجوده رفع عدم في الواقع حق وهو معكس بهذا العكس اي

عكس النقيض الى قولنا في المقدمة الممهدة وهو قولنا كل ما لم يستلزم وجوده رفع عدم في الواقع

لم يوجد وهو قولنا في المقدمة الممهدة فان مدلولها الوجود الدائمي كشيء لم يستلزم وجوده رفع

العدم الواقعي اعلم ان اصل هذا الشك هو الشبهة المنقولة عن ابن كمونة وتقريرها بعد تمهيد

المقدمة المذكورة ان يقال ان الحوادث اليومية بل الجائزات كلها كذلك اي لم يستلزم

دخولها في عالم الوجود رفع العدم الواقعي والا يكون الاستلزام ايضا لازما لوجوداتها والا انهدم

اصل الاستلزام ومن المقرر في مقره ان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم فيلزم ان

يكون عدم الاستلزام اللازم لوجودات الحوادث ملزوما لعدم الحوادث وهو مناف للمقدمة الممهدة

[illegible]

[illegible]

[illegible]

فثبت ان وجود الحوادث غير مستلزم لرفع العدم فيلزم ان تكون موجودة دائما هف

وقد تحيرت العقلاء في دفعها فقال بعضهم ان رفع الاستلزام يتصور على نحوين الاول رفع

الاستلزام من بدو الامر بان لا يكون بين دخول الشئ في عالم الوجود ورفع العدم ملازمة اصلا

في نفس الامر كما في الموجودات الدائمة والثاني رفعه بعد تحققه كما في الحوادث فان دخولها في

الوجود مستلزم لرفع العدم البتة والمأخوذ في المقدمة الممهدة على النحو الاول والمستلزم لعدم الحوادث

انما هو على النحو الثاني فلا منافاة وضعفه ظاهر فان حاصل الشبهة ان وجود الحوادث مستلزم لرفع

العدم بلا شبهة فيكون استلزام الرفع ايضا لازما لا بقاء اصل الاستلزام ومن المقرر ان عدم اللازم

باي نحو كان سواء كان من بدو الامر او عدما بعد تحققه ملزوم عدم الملزوم فيلزم ان يكون عدم استلزام

الرفع في الحوادث باي نحو تحقق ملزوما لعدمها وهو مناف للمقدمة الممهدة وقال خير اللحقة بالمهرة

في حلها في القبسات ان اللزوم على قسمين لزوم اصلي بان يكون ذات الملزوم بنفسه مستلزما لذات

اللازم كلزوم الزوجية للاربعة ولزوم تبعي بان لا يكون اللازم لازما لذات الملزوم بنفسه بل

يكون لازما له للزوم شئ آخر كلزوم لزوم الزوجية ولزوم لزوم لزومها لها وهلم جرا فان لزوم

لزوم الزوجية مثلا انما يكون لازما للاربعة بواسطة لزوم الزوجية وتبعيتها وما هو المقرر من ان عكس

اللزوم بين تقيضي اللازم والملزوم انما هو في اللازم الاصلي لا في اللازم التبعي فان عدم اللازم

التبعي انما هو ملزوم لانهدام اصل الملازمة لا لانبرام ذات الملزوم والسر فيه ان اللازم التبعي

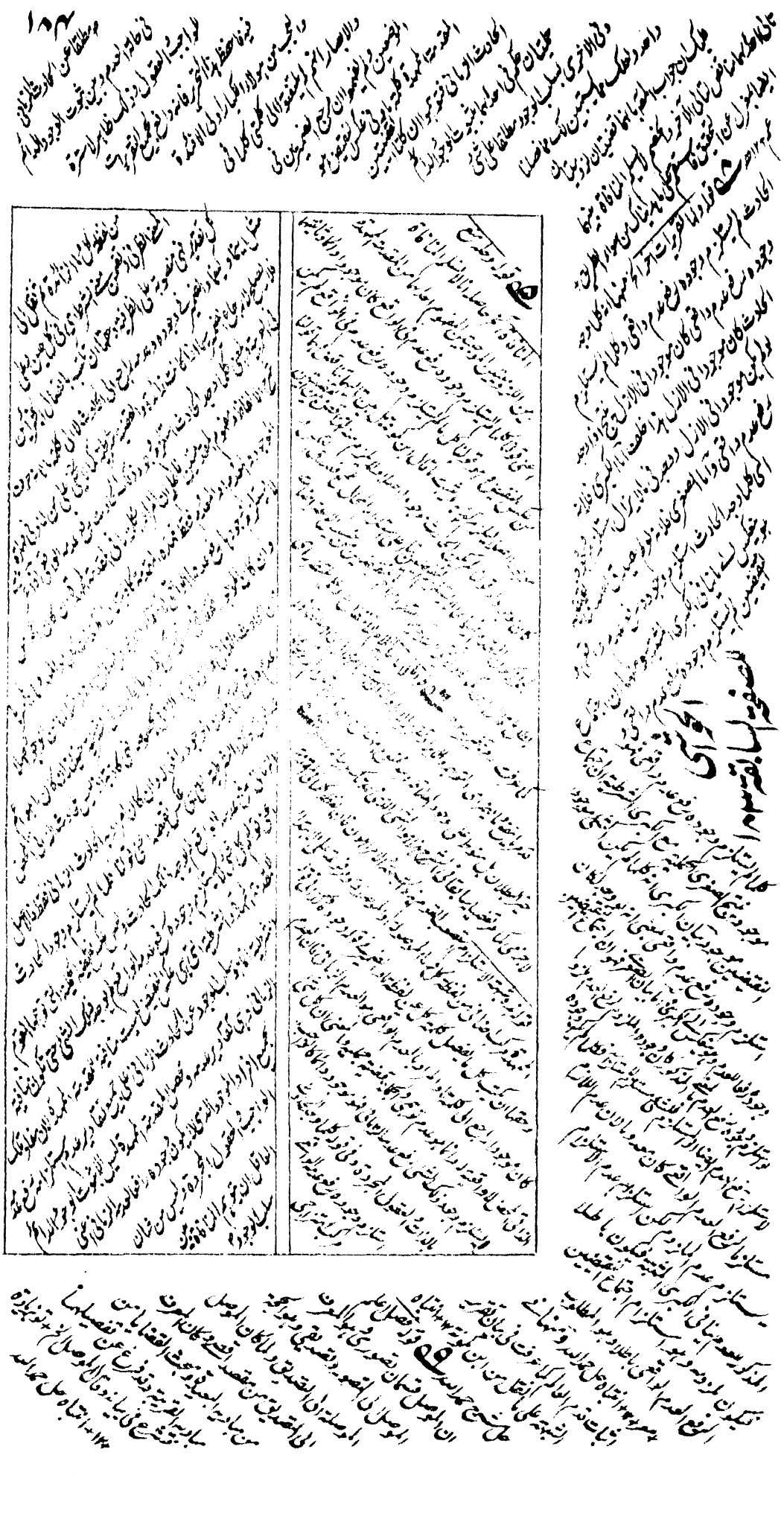
في الحقيقة لازم لوصف لازمية اللازم وملزومية الملزوم للذات الملزوم فانعدامه انما يستلزم
انعدام وصف اللازمية ووصف الملزومية لا انعدام ذات الملزوم واستلزام رفع العدم الواقعي
لازم تباعي لوجود الحوادث فعدمه لا يستلزم عدم الحوادث **لا يخفى عليك** ان هذا المحقق اما
يسلم لزوم اللازم التباعي للملزوم الاصلي ولو بواسطة فيكون تمنع الانفكاك منه ويصدق القضية
المنعقدة من الملزوم الاصلي وهذا اللازم فتخصيص صدق الانعكاس بين نقيضي اللازم والملزوم بالاول
الاصلي عكم كما ترى كيف ويهدم على هذا الاصل القائل بانعكاس الموجبة الكلية اللزومية الى نفسها بعكس
النقيض واما لا يسلم كما يدل عليه قوله في بيان السر فيكون اللازم التباعي ممكن الانفكاك من الملزوم
الاصل فيوجب امكان انفكاك اصل اللازم منه فان امتناع انفكاك اللازم ليس الا بواسطة لزومه
واذا امكن انفكاك اللزوم منه امكن زوال امتناع الانفكاك فامكن الانفكاك هذا خلف فلا بد لان
يقدح في هذا حتى ينظر فيه وانكار اصل المطلب بالقدح في دليله لا ينفع وهو ظاهر **والايضا**
يمكن ان يغير تحرير الشبهة بادنى تغيير بحيث لا يتوجه عليه جواب هذا المحقق ويقال اولا في
التمهيد ان كل ما لم يرتفع وجوده عدما واقعيا فهو موجود دائما والا فيكون معدوما في بعض الاحيان فيرتفع
وجوده وذلك العدم ويقال ان الحوادث اليومية لكل يوم وجودها رافع لعدمها الواقعي البتة ورفع العدم
الواقعي لازم اصلي لوجودها فيصدق كلما وجد الحوادث يرتفع بوجودها العدم الواقعي لها فيلزم ان يصدق
انعكاس اللزوم بين نقيضي طرفي هذه الملازمة لكون اللازم لازما اصليا فيجب ان يصدق كل

لم يرفع وجوده العدم الواقعي لم يوجد وهو مناف لما مهدناه **وقال بعضهم** في رفع هذا الاعتراض
ان الماخوذ في المقدمة الممهدة الاستلزام بما هو نسبة بين شيأين لا بما هو لازم واثر من آثار
الملزوم كيف ورفعه بما هو لازم واثر انما يوجب رفع الملزوم لا ازليته ووجود الحوادث انما يستلزم
استلزام رفع العدم الواقعي لان الاستلزام لازم واثر من آثار وجودها فرفع هذا الاستلزام من هذه
الحيثية ملزوم بعدمها ولا منافاة فانك قد عرفت ان رفع الاستلزام انما يوجب الازلية بما هو نسبة
ومرآة للطرفين لا من حيث انه لازم مستقل **لا يذهب عليك** انه ايضا فان اللزوم بين
شيأين من حيث هو نسبة لا بد ان يكون من لوازم وجود الملزوم فانه لو لم يكن لازما لصح امكان
انفكاكه عن وجود الملزوم فيصح امكان انفكاك ما فرض لازما غاية الامر انه عند الحكم بلزوم اللزوم
لضرورة استقلال المحكوم عليه والمحكوم به لا بد ان يلاحظ ذلك اللزوم من حيث هو مستقل ولا شك
ان بين وجود الحوادث ورفع العدم الواقعي ملازمة فيكون هذه الملازمة بما هي نسبة ومرآة ايضا لازمة
لوجود با فيكون رفع هذه الملازمة بما هي نسبة مستلزما بعدمها وهو خلاف التمهيد وايضا قد عرفت انه يمكن
تقرير الشبهة بالطريق الذي ذكرته فلا يتوجه عليه هذا الدفع **فالحق في الجواب** ان يقال ان
استلزام رفع العدم انما هو لوجود الحوادث بما هو وجود حوادث فيكون رفع الاستلزام مستلزما
لرفع وجودها بما هو وجود حادث وهو لا ينافي الازلية ويستفسر على هذا عن معنى قوله
كلما وجد الحادث استلزم وجوده رفع العدم الواقعي بانه ان اريد انه كلما وجد الحادث

بوجود قديم او حادث استلزم وجوده رفع العدم الواقعي فيمنع صدقه وان اريد الوجود الحادث
فقط فنسلم صدقه لكن لا نم كذب عكس نقيضه ومنافاته للمقدمة الممهدة ولهذه الشبهة اجوبة اخرى
لا نذكرها مخافة التطويل وفي ما ذكرناه كفاية وحله منع المنافاة بين الموجبتين اللزوميتين وان
كان تاليهما نقيضين قدم ما له وما عليه وهذه شبهة الاستلزام ولها تقريرات اخر مزلة الاقدام
والله الهادي الى الصواب ومنه الوصول الى منهج السداد

فصل الموصل الى التصديق

سواء كان تصديقا ظنيا او قطعيا حجة ودليل اشارة الى ان الدليل يطلق على
ما يراد به الحجة كما قد يطلق على القياس بل على القطعي منه وليس بمن مناسبة بين المدلول الدال
باشتمال الدال على المدلول كما في القياس لاقتراني فانه استدلال بحال الكلي على الجزئي
او باشتمال المدلول على الدال كما في الاستقرائي فانه استدلال بحال الجزئيات على الكلي او باشتمال
الثالث عليهما وهو في التمثيل فانه استدلال بحال جزئي على جزئي آخر والعلية الجامعة تشتملهما او
استلزام كما في القياسات الاستثنائية المركبة من المتصلات او المنفصلات كما في شرح
المواقف وتحصر في ثلثة القياس والاستقراء والتمثيل والعمدة من هذه الثلثة القياس
فان طريق ايصاله قطعي وله مباحث كثيرة وفنون متشعبة وهو قول مؤلف قال في الحاشية
ولذكر المؤلف بعد القول توجيهات اظهرها الاحتراز عن توهم كون من تبعيضية
انتهى ويستفاد من كلمات اكثرهم ان القول مشترك معنوي بين المركب الملفوظ



والمعقول والتعريف للقدر المشترك فالمراد بالقول المركب اللغوي اذ ليس الاصطلاحي قدرا مشتركا
(وهو القياس المطلق ٢ منه)
بينهما ولذا جزم شارح المطالع باستدراك المؤلف وذكر غيره توجيهات لم اظهر بها الاحتراز
(اي كون المركب بالمعنى اللغوي وكون لفظ القول بمعناه ٢ منه)
عن توهم من تعبيضيته وان كان المتعارف ح قول من الاقوال او قضية من القضايا ويشعر كلامه
بعضهم بالاشتراك اللفظي فالتعريف للقياس الملفوظ او المعقول ويعلم تعريف الآخر بالمقايسة
فاعلم ان المراد بالقول المركب الاصطلاحي وهو ما يدل جزؤه او جزء لفظه على جزء معناه
فالتوجيه الاظهر ما قاله التفتازاني من ان ذكر المؤلف لصحيح تعلق من بعض قضايا يلزم عنها لذاتها
قول آخر اراد بالقضايا ما فوق الواحد فان القياس لا يتركب الا من قضيتين قال المحقق التفتازاني
القياس المنتج للمطلوب واحد لا يكون مؤلفا بحكم الاستقراء الصحيح الا من مقدمتين لانه يدل
اقصى لكن ذلك القياس مستدل فيفتقر مقدماته واحدها الى الكسب بقياس آخر
وكذلك الى ان ينتهي الى المبادي المسلمة او البديهية فيكون بناء قياسات مرتبة مختصلة للقياس
(اي يستقيم ذكر لفظ القياس بعد ذكر القول ٢ منه)
المنتج للمطلوب فسموا ذلك قياسا مركبا انتهى والمراد بالقضايا الصريحية فلا يتقض بالقضية الواحدة
(بالنسبة الى هذا المطلب لا مطلقا فتدبر ٢ منه)
المركبة ويخرج بتسديد اللزوم الاستقراء والتمثيل فان مقدماتهما وان كانت صادقة
لا يلزم منها المطلوب ولا يلزم من العلم بها العلم به والمراد باللزوم ما يعم الاقتراني
(لا من تخالف مادتيهما عينا ٢ منه)
الاصفر تحت الاوسط والاوسط تحت الاكبر كما في القياس الاقتراني او الملازمة بين المقدم و
التالي بان يتحقق المقدم او عدم تحقق اللازم كما في الاستثنائي فكلما تحقق المقدمتان

القياس

ان كان اشارة الى ما مر من الاصطلاحي فالمراد بالقول المركب اللغوي اعم من القياس
الاصطلاحي فالاستدراك ظاهر وان كان اشارة الى ما يعم الاصطلاحي واللغوي فالاستدراك
لان القول المركب اللغوي اعم من القياس الاصطلاحي والمعقول
ومنها ان القول المركب اللغوي اعم من القياس الاصطلاحي والمعقول
الى الاول صح ان يقال ان الملفوظ
بانظر الى الاول ثم يكون
شيء فعلى وهو يحيج الى زيادة
لفظا فيوجب ذلك قدر مشترك
المعقول الذي هو معنى وصفي
الذات المعينة اي
الذي يكون جزؤه
الى الاول لصح
الملفوظ او
اشارة الى
ضرورة
ليصح تعلق
الجار والمجرور
وذكر غيره توجيهات
ليصل على ان
الاصطلاحي
اعتمادا على
تعلق الجار
المستتر اي
الملفوظ
ومنها ان
الى الملفوظ
تعلق الجار
ليصل على
ان القول
ليصح
ان

المشتملتان عليها تحقق الثالث البتة وكلما علمناها علمناه ولا علاقة بين تتبع الافراد تتبعا ناقصا
وبين الحكم الكلي بجواز التخلف في البعض غاية الامر انه يوجب الظن بهذا الحكم وكذا لا علاقة
بين تحقق الحكم في جزئي وتحققه في جزئي آخر وان كان الوصف الجامع مشتركا بينهما وثابت
التاثير في الحكم فانه يحتمل ان يكون لخصوصية الاصل دخل فيه او لخصوصية الفرع منع منه فليس
مفاده الا الظن وان ثبت بدليل ان العلة تامة في ثبوت الحكم فيرجع الى القياس واخرجوا
باللزوم الذاتي ما يكون للمقدمة اجنبية المراد بالمقدمة الاجنبية ما لا تكون لازمة او تكون لازمة ولا
يكون طرفاها متواقفين لحدود مقدمة من مقدمات القياس ولذا فصل فقال اما غير لازمة
كما في قياس المساواة وهو المركب من قضيتين متعلق محمول الاولى موضوع الاخرى وتسميته
بالمساواة تسمية بما يوجد في بعض مواده ونحو امساو لب وب مساو ج يلزم منه بواسطة كل
مساو لمساو ج مساو ج فحيث يصدق تلك المقدمة كاللزوم فان لازم اللازم
لازم والتوقف فان موقوف الموقوف على شئ موقوف على ذلك الشئ يصدق تلك النتيجة وفيما
لا فلا كالنصف فان نصف النصف ليس بنصف بل هو ربع وكالضاعف فان ضعف الضعف ليس
بضعف ولا يخفى الحصر باخراجه لانه للموصل بالذات قال في الحاشية جواب سؤال مقدر اورده
بعض الفضلاء بان الاخراج يوجب الاختلال في حصر الحجة في الثلثة انتهى ولما كان المتوهم ان يتوهم ان
قياس المساواة مع انضمام المقدمة الاجنبية موصل بالذات فاخراجه يوجب الاختلال في الحصر وان كان

ه بالنسبة الى الفرس فانه مباين له وهو مباين للناطق وليس الانسان بمباين له بل بينهما عموم من وجه كذا في بعض الحواشي ٢ ركن ٣ ١٢ هـ

الموصل بالذات دفعة بقوله واما مع تلك المقدمة فراجع الى قياسين داخلين في تعريف
القياس الاول قولنا امساولب وب مساوي ج المنتج لقولنا امساولج والثاني ما تحصيل
لاالى قياس احد ۱۲ منه
من انضمام هذه النتيجة مع تلك المقدمة وهو قولنا امساولمساوي ج وكل مساولمساوي ج مساوي ج
منتج النتيجة المطلوبة وهي امساوي ج كما انه قياس بالنسبة الى ان امساولمساوي ج منتج له بالذات و
بالجملة لقياس المساواة اعتبارات الاول اعتباره بالنسبة الى النتيجة المطلوبة بلا انضمام المقدمة
الاجنبية وهو بهذا الاعتبار ليس داخلا في حد القياس والثاني اعتباره بالنسبة اليها مع انضمام تلك
المقدمة وهو بهذا الاعتبار راجع الى قياسين داخلين في حده والثالث اعتباره بالنسبة الى النتيجة
اللازمة منه في كل مادة سوا كانت المقدمة الاجنبية صادقة فيها او لا وهو بهذا الاعتبار ايضا قياس
موصل بالذات ولا مضايقة فيه فان القياسية تختلف باختلاف ما ينسب اليه وتكرار الحد بتمامه نزل
على وجوبه دليل دفع توهم عسى ان يتوهم ان التزام قياسية بالنسبة الى النتيجة اللازمة ينافي
ما اشتهر بينهم ان كل قياس اقتراني يتركب من مقدمتين تشتركان في حد وجه الدفع انه
لا برهان لهم في اشتراك الحد بتمامه فانه لا شبهة في ان مقدمتي قياس المساواة مشتركتان بالوسط
لقولنا امساولمساوي ج فلا بد من الالتزام والاعتراف بان تكرار الوسط بتمامه ليس ضروريا في القياس
واستلزامه لقول آخر وامالازمة فمناقضة في الحدود كما تقول جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع
الجوهر وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر لزم منه بواسطة عكس النقيض للمقدمة الثانية

وصل بالذات دفعة بقوله واما مع تلك المقدمة فراجع الى قياسين داخلين في تعريف
القياس الاول قولنا امساولب وب مساوي ج المنتج لقولنا امساولج والثاني ما تحصيل
لاالى قياس احد ۱۲ منه
من انضمام هذه النتيجة مع تلك المقدمة وهو قولنا امساولمساوي ج وكل مساولمساوي ج مساوي ج
منتج النتيجة المطلوبة وهي امساوي ج كما انه قياس بالنسبة الى ان امساولمساوي ج منتج له بالذات و
بالجملة لقياس المساواة اعتبارات الاول اعتباره بالنسبة الى النتيجة المطلوبة بلا انضمام المقدمة
الاجنبية وهو بهذا الاعتبار ليس داخلا في حد القياس والثاني اعتباره بالنسبة اليها مع انضمام تلك
المقدمة وهو بهذا الاعتبار راجع الى قياسين داخلين في حده والثالث اعتباره بالنسبة الى النتيجة
اللازمة منه في كل مادة سوا كانت المقدمة الاجنبية صادقة فيها او لا وهو بهذا الاعتبار ايضا قياس
موصل بالذات ولا مضايقة فيه فان القياسية تختلف باختلاف ما ينسب اليه وتكرار الحد بتمامه نزل
على وجوبه دليل دفع توهم عسى ان يتوهم ان التزام قياسية بالنسبة الى النتيجة اللازمة ينافي
ما اشتهر بينهم ان كل قياس اقتراني يتركب من مقدمتين تشتركان في حد وجه الدفع انه
لا برهان لهم في اشتراك الحد بتمامه فانه لا شبهة في ان مقدمتي قياس المساواة مشتركتان بالوسط
لقولنا امساولمساوي ج فلا بد من الالتزام والاعتراف بان تكرار الوسط بتمامه ليس ضروريا في القياس
واستلزامه لقول آخر وامالازمة فمناقضة في الحدود كما تقول جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع
الجوهر وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر لزم منه بواسطة عكس النقيض للمقدمة الثانية

ان جزء الجوهر جوهر ولا أدري وجها قويا لاخراج هذا القسم دون ما يلزم منه بواسطة العكس
المستوي فانه اي عكس النقيض كالعكس المستوي في اللزوم فاخراج ما يلزم منه بواسطة عكس النقيض
دون ما يلزم منه بواسطة العكس المستوي تحكم سوى ان مناقضته الحدود ابعده عن الطبع جدا
وفيه ما فيه فان البعد عن الطبع لا يصلح سببا للاخراج والا لزم اخراج الشكل الرابع ايضا فليل
يحتمل ان يكون قوله فيه ما فيه اشارة الى وجه آخر للفرق سوى البعد عن الطبع وهو ان العكس المستوي
ليس واسطة في لزوم النتيجة بل الاستلزام لها انما هو لنفس المقدمتين والعكس المستوي واسطة
في الاثبات بخلاف عكس النقيض فانه واسطة في الثبوت ايضا لا في الاثبات فقط وفيه نظر فان هذا حكم
فقط كما لا يخفى على المتأمل ١٢
فتدبر ثم ان اخذ اللزوم المأخوذ في تعريف القياس في قوله يلزم عنها لذاتها قول آخر في نفس
الامر فهو اي فتمسك بالطريقة الحسنة لا عاصبة فيه فان القول الآخر لازم ممنوع الانفكاك عن
مقدمات القياس لو صدقت صدق البتة وان اعتبر بحسب العلم وهو الاشهر فالمراد منه
الاستعقاب بعد تخطي الاندراج كما قال ابن سينا لا معناه المتبادر وهو امتناع الانفكاك فان
علم النتيجة ليس بلازم لعلم مقدمات القياس وان كانت على هيأة الشكل الاول كما في المتناهي
في البلادة وذلك الاستعقاب على سبيل العادة او التوليد او الاعداد على اختلاف المذاهب
قال في الحاشية الاول مذهب الاشاعرة والثاني مذهب المعتزلة والثالث مذهب الحكماء
والتفصيل في الكتب الكلامية انتهى ان ثبت التفصيل فاستمع لما يتلى عليك اعلم انهم اختلفوا

فی کیفیة افادة النظر الصحیح العلم بالمنظور فیه والمذاهب المعتدة بها ثمانیة مبنیة علی اصول مختلفة

مقررة عند صاحبی هذه المذاهب **الاول** وهو مذهب ابی الحسن الاشعری ان حصول العلم عقیب النظر بالعادة بناء علی ان جمیع الممکنات عنده مستندة الیه سبحانه وتعالی بلا واسطة و انه تعالی قادر فمختار تصدر الاشیاء منه بلا وجوب ولا علیه ولا علاقة بین الحوادث المتعاقبة الا بجری العادة الالهیة بخلق بعضها عقیب بعض کالاحراق عقیب مماسة النار والری بعد شرب الماء والشبع بعد اکل الطعام ولیس للمماسة والشرب والاکل دخل فی الاحراق والری والشبع بل الکل واقعة بقدرته واختیاره فلا ان یخلق الاحراق بلا مماسة والمماسة بلا احراق متلا واذا تکرر صدور فعل منه یقال انه فعل منه باجراء العادة واذا لم یتکرر فهو خارق للعادة ولا شک ان العلم عقیب النظر ممکن حادث فتحتاج الی المؤثر فلا بد ان یستند الیه سبحانه وتعالی ویصدر منه بلا وجوب ولا علیه وهو ای متکرر فیکون بالعادة **والثانی** وهو مذهب المعتزلة انه بالتولید بناء علی انهم اثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غیر الله سبحانه وتعالی وهو العبد وقالوا الفعل الصادر منه اما بالمباشرة او بالتولید وهو ان یوجب فعل الفاعل فعلا آخر کحرکة الید اوجبت لفاعلها حرکة المفتاح وکلاهما صادران من العبد بالاختیار الاول بالمباشرة والثانی بالتولید ولما کان النظر فعلا صادرا من العبد بالمباشرة یتولد منه فعل آخر وهو العلم بالمنظور فیه قالوا ان العلم بالمنظور فیه صادر منه بالتولید **والثالث** وهو مذهب الحکماء انه علی سبیل الاعداد بناء علی ان المبدأ الذی یستند الیه

الحوادث فی عالمنا هذا موجب عندهم عام الفیض وهو یتوقف علی استعداد القابل وتخلف الموجب
اختلافه فاذا تم الاستعداد بحصول النظر افاض النتیجة من ذلک المبدأ وجوبا عقلیا وهذا مذهب
رابع اختاره الامام الرازی ویلوح علیه آثار رضی المصنف فی المسلم وهو ان حصول
العلم عقیب النظر الصحیح واجب ای لازم لزوما عقلیا غیر متولد منه واستدل الامام علی
وجوبه بانا نعلم بالضرورة ان من علم ان العالم متغیر وکل متغیر حادث واجتمع فی ذهنه هاتان
المقدمتان علی هذه الهیأة امتنع ان لا یعلم ان العالم حادث وعلی انه غیر متولد بان جمیع الممکنات
مستندة الیه سبحانه وتعالی فالعلم عقیب النظر لکونه ممکنا واقع بقدرته تعالی لا بقدرة العباد
ولیعلم ان هذا المذهب لا یصح مع القول باستناد الممکنات الیه سبحانه وتعالی ابتداء فان
فیه تجویز ان یکون لبعض آثاره تعالی مدخل فی البعض بحیث یمتنع تخلف عقلا فیکون بعضها
متولدا عن بعض وان کان الکل بقدرته تعالی کما یقوله المعتزلة فی افعال العباد فان وجوب
بعض عن بعض لا ینافی قدرة المختار علی ذلک الواجب اذ یمکنه ان لا یفعله بایجاد موجبه بان
یترک ایجاد ذلک الموجب وح یقال النظر صدر بایجاد الله سبحانه فاوجب ذلک النظر العلم المنظور
فیه ایجابا عقلیا بحیث یستحیل ان ینفک عنه لانه استند الیه سبحانه بلا واسطة وهو استنادی
قدمه فی التقسیم لوجودیة مفهومه ولکونه بدیهی الانتاج بقرائنه واخره فی الاحکام لاهتمام شان
الاقترانی ولکثرة مباحثه ان کان النتیجة او نقیضها مذکورا فیه بالفعل تمید بهلان مادة

قوله ولیعلم ان هذا المذهب لا یصح مع القول باستناد الممکنات الیه سبحانه وتعالی ابتداء

النتيجة مذكورة في الاقتراني ايضا والاقتراني فان تركب الاقتراني من اعمليات الصرفة
فحملي والاقتراني حملي واقسامه خمسة لانه ان تركب من شرطيتين فاما من متصلتين منفصلتين او متصلة
ومنفصلة وان تركب من حملية وشرطية فاما من حملية ومتصلة او حملية ومنفصلة وموضوع المطلوب
يسمى اصغر لانه في الغالب يكون اخص وهو اقل افرادا فيكون اصغر وما هو فيه الصغرى لانها
ذات الاصغر ومحمولة الاكبر لانه في الاغلب يكون اكثر افرادا فيكون الكبرى وما هو فيه الكبرى لانها
ذات الاكبر والمكرر الاوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب والقضية التي جعلت جزء قياس مقدمة
تسمى مقدمة على المطلوب وطرفاها حدا لانها طرفا نسبة واقتران الصغرى بالكبرى قرنية وضربا وهيأة ونسبة
الاوسط الى طرفي المطلوب شكلا وجه التسمية ظاهر فالاوسط اما محمول الصغرى وموضوع الكبرى
وهو الاول لانه على نظم طبعي لانتقال الذهن فيه من الاصغر الى الاوسط ومنه الى الاكبر وهو
انتقال طبعي تتلقاه الطبع السليم بالقبول ويكون بين الانتاج اذ الكبرى فيه دالة على ثبوت الحكم
بجميع افراد الاوسط ومنها الاصغر فثبت الحكم للاصغر ايضا ثبوتا بينا لا يحتاج الى فكر وروية او محمولها
فالثاني وهو اقرب من الاول في كونه طبعيا ولذا وضع في المرتبة الثانية حتى ادعى بعضهم انه بين
او موضوعهما فالثالث فانه ابعد من الاول بالنسبة الى الثاني ولذا وضع في المرتبة الثالثة او عكس
الاول فالرابع وهو لتخالفه مع الاول في المقدمتين ابعد حدا حتى اسقطه الشيخان الشيخ ابو نصر الفارابي
والشيخ ابو علي بن سينا عن الاعتبار وبعضهم عن التقسيم ايضا وكل شكل يرتد الى الآخر بعكس ما تخالفا فيه

وهو ظاهر ولا قياس من جزئيتين ولا سالبتين والنتيجة تتبع أخس المقدمتين لما مضى بالاستقراء
اى استقراء الجزئيات بعد معرفة شرائط الانتاج فى كل شكل ومعرفة نتائجه اللازمة وح لا
يصح اثبات شئ من الجزئيات بهذه الاحكام والا لزم الدور ولما كان لكل شكل شرائط بحسب
كمية المقدمات وكيفياتها شرع فى بيانها فقال ويشترط فى الاول ايجاب الصغرى وكلية الكبرى
ليلزم الاندراج لانه لا يندرج الاصغر تحت الاوسط على تقدير كون الصغرى سالبة فلا
يتعدى الحكم من الاوسط اليه وعلى تقدير كون الكبرى جزئية يحتمل ان يكون الافراد التى حكم
عليها بالاكبر مغايرة للاصغر فلا يلزم الاندراج فلا يلزم تعدى الحكم من الاوسط اليه واحتمال
الضروب فى كل شكل ستة عشر وهى الحاصلة من ضرب الصغريات الاربع فى الكبريات
الاربع واسقط ههنا شرط الايجاب ثمانية وهى الحاصلة من ضرب الصغرى السالبة الكلية
والجزئية فى الكبريات الاربع وشرط الكلية اربعة وهى الحاصلة من ضرب الصغرى الموجبة
الكلية والموجبة الجزئية فى الكبرى الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية يعنى اربعة الموجبتان الكليتة
والجزئية مع الكليتين السالبة والموجبة فتبقى لطالب اربعة بالضرورة وذلك اى الانتاج
لطالب اربعة من خواصه كالايجاب الكلى فان انتاجه ايضا من خواص هذا الشكل
وههنا شك مشهور من وجهين الاول ان النتيجة موقوفة على كلية الكبرى وليس كذلك لان الاصغر
من جملة الاوسط فدار هذا هو المصادرة الموعود بها حاصله ان العلم بالنتيجة موقوف على

الشيخ الرئيس بن سينا ركن ٢ قوله موقوف على العلم آه كيف وذات النتيجة لا تتوقف على كلية الكبرى وانما

حمد الله

العلم بالكبرى الكلية ولا يعلم الكبرى الكلية مالم يعلم النتيجة فان ثبوت الحكم او سلبه عن كل افراد
الاوسط موقوف على ثبوته او سلبه للاصغر فانه من افراده ايضا فلا يعلم النتيجة مالم يعلم النتيجة وهو
دور وحله ان التفصيل موقوف على الاجمال والحكم تختلف باختلاف الاوصاف والعنوان
فلا اشكال حاصله ان في الكبرى الكلية حكما اجماليا على جميع ما يندرج في الاوسط واذ من
جملة الاصغر ايضا فعليه الحكم ايضا فهذا الحكم الاجمالي موقوف عليه بعلم النتيجة التي فيها حكم على الاصغر
تفصيلا وليس بموقوف على هذا العلم بل صدق هذا الحكم في نفس الامر موقوف على صدق النتيجة
فلا دور فان الاجمال موقوف عليه والتفصيل موقوف والحكم تختلف باختلاف العنوان الاجمالي والتفصيلي
ولذا قد يكون احدهما بديهيا معلوما والثاني نظريا مجهولا الثاني ان قولنا الخلا ليس بموجود وكل ما ليس
بموجود فليس بمحسوس فنمنع ان الصغرى سالبة بل كلما تكررت النسبة السلبية انعكست فليس الاناج بعضه
الماده فينبغي ان يقال بدل الشكل الاول من ايجاب الصغرى او كونها سالبة مع تكرر النسبة السلبية
وحله كما قيل انها موجبة سالبة المحمول يدل على ذلك حمل النسبة السلبية مرآة فلا فراد في الكبرى
حاصله انه ليس الاناج في صورة تكرر النسبة السلبية السلب بما هو سلب بل انما هو بملاحظة ثبوت
ذلك السلب للاصغر كيف والحكم في الكبرى انما هو على ما ثبت له الاوسط فالم يلاحظ ثبوت
السلب للاصغر لم ينتج لسالبة موجبة سالبة المحمول لم يندرج الاصغر تحت الاوسط ولم يحصل
الاناج الاول ولك ان تستدل من هنا على عدم استدعاء تلك الموجبة الوجود فتدبر

الاول من القياس الاقتراني

حاصله ان التزام لزوم النتيجة في صورة تكرر النسبة السلبية بملاحظة ثبوت السلب للاصغر كانه التزام لاستلزام السالبة البسيطة للسالبة المحمول كيف ولاشبهة في انه كلما صدقت الصغرى السالبة والكبرى التي جعل الموضوع فيها تلك النسبة السلبية صدقت النتيجة البتة فاما ان يقال بصدق السالبة المحمول ايضا ويقال ان الانتاج بسببها فهو القول باستلزام السالبة لها واما ان يقال لايلزم صدق السالبة المحمول لجواز عدم الموضوع فالانتاج انما هو للسالبة واستلزام النتيجة لها لا للسالبة المحمول فينهدم اساس اشتراط الايجاب في الصغرى وبما حررنا لا يتوجه ما في شرح المطالع في فصل العدول والتحصيل ان انتاج القياس لا يتوقف على صدق المقدمات والموجبة انما تستدعي وجود الموضوع اذا كانت صادقة موجبة فيجوز ان يكون قولنا الخلا ليس بموجود موجبة كاذبة مع انه منتج وفي الثاني اختلاف المقدمتين في الكيف سقط بهذا الشرط ثمانية ضروب الموجبتان مع الموجبتين والسالبتان مع السالبتين وكلية الكبرى سقط بهذا الشرط اربعة الموجبتان مع السالبة الجزئية والسالبتان مع الموجبة الجزئية والا يلزم الاختلاف وهو ظاهر المعتم والامثلة ظاهرة بادنى تامل ثم انه بقي بعد السقوط لهذا الشكل ضروب اربعة منتجة الاول من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى والثاني من سالبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى وهما منتجان للسالبة الكلية والى هذا اشار بقوله فتنتج الكليتان سالبة كلية والثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى والرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى منتجان سالبة جزئية

واما في صورة جزئية الصغرى فيلزم الاختلاف

والیہ اشار بقولہ والمختلفان کما سالبۃ جزئیۃ ولما لم یکن ہذا الشکل بین الانتاج بل ہو محتاج الی
بیان اشار الی بیانہ بقولہ بالخلف وہو ہہنا ان یحصل نقیض النتیجۃ لیجاء بہ صغری فان ہذا الشکل
لا ینتج الا السلب ونقیضہ ایجاب وکبری القیاس لکلیتہا کبری فینتظم قیاس من الشکل الاول ینتج
نقیض الصغری وہذا جار فی الضروب الاربع کلہا او بالعکس الکبری وضمہ مع الصغری فیصیر شکلا
اولا منتجا للمطلوب وہذا جار فی الضرب الاول والثالث دون الثانی والرابع فان کبراہما موجبۃ
کلیۃ وہی تنعکس الی الموجبۃ الجزئیۃ وہی لا تصلح لکبروئیۃ الشکل الاول او الصغری ثم عکس الترتیب
ثم عکس النتیجۃ وہذا جار فی الضرب الثانی فقط فان صغراہا سالبۃ کلیۃ تنعکس کنفسہا تصلح لکبروئیۃ الشکل
الاول فینعکس الترتیب فیصیر شکلا اولا منتجا لسالبۃ کلیۃ منعکسۃ الی المطلوب ولا یجری فی الاول والثالث
فان عکس صغراہما موجبۃ جزئیۃ لا تصلح ان تکون کبری الشکل الاول وکذا فی الرابع ایضا فان صغراہ
سالبۃ جزئیۃ لا تنعکس وعلی تقدیر انعکاسہا تنعکس جزئیۃ فقد ظہر ان بیان انتاج الضرب الرابع
انما ہو بالخلف فقط فقد بقی فی الثالث ایجاب الصغری فان الحکم علی شیء وہو الاوسط مثلا لا یستلزم
الحکم علی ما ہو مسلوب عنہ وہو الاصغر علی تقدیر کون الصغری سالبۃ فیتحقق الاختلاف وبسقط ہذا الشرط
ثمانیۃ ضروب حاصلۃ من ایرادہا البتین مع الاربع مع کلیۃ احدیہما فانہا لو کانا تا جزئیتین یجوز ان
یکون البعض من الاوسط المحکوم علیہ بالاصغر غیر البعض المحکوم علیہ بالاکبر فلا یلزم ملاقاۃ الاکبر
مع الاصغر واسقط ہذا الشرط ضربین آخرین وہما الحاصلان من الموجبۃ الجزئیۃ مع الجزئیتین

الشکل الثالث من القیاس الاقترانی

فقد بقي ستة الاول من موجبتين والثاني من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى والثالث
من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى وهذه الثلث منتجة للايجاب الجزئي والى هذا اشار
بقوله لينتج الموجبتان مع الموجبة الكلية او الكلية مع الموجبة الجزئية موجبة جزئية والرابع من
كليتين والصغرى موجبة والخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى والسادس
من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى وهي منتجة للسلب الجزئي والى هذا اشار بقوله ومع
السالبة الكلية او الكلية مع السالبة الجزئية سالبة جزئية ويعلم ان هذا الترتيب غير الترتيب الموضوع
لمزيد الضرب كما يظهر لك بالرجوع الى الكتب المطولة اختصرناه لتسهيل شرح الكتاب بخلاف
وطريقة هنا ان يحمل نقيض النتيجة الكلية كبرى او نتائج جزئية فيكون نقائضها كلية وصغرى ايقاع
لايجابها صغرى فينتج من الشكل الاول ما ينافض الكبرى وهو جار في الضروب الستة كلها او
بعضها او عكس الصغرى فيرتد الى الاول وينتج النتيجة المطلوبة وانما ياتي في ما يكون الكبرى
كلية وهو ما سوى الثالث والسادس او عكس الكبرى مع الترتيب حتى يرتد الى الاول
فتنتج النتيجة حتى يكون هو النتيجة المطلوبة وهذا انما يجري في الاول والثالث دون البواقي او الرد
الى الثاني بعكسهما اي عكس الصغرى والكبرى وهذا انما ياتي في الرابع والخامس لا في غيرهما
فان كلا من الصغرى والكبرى في الاول والثاني والثالث موجبة تنعكس الى موجبة ولا يد
في الشكل الثاني من الاختلاف في الكيف وفي السادس الكبرى سالبة جزئية لا تنعكس

او تنعكس الى سالبة جزئية لا تصلح للكبروية الشكل الثاني ولما كان لمتوهم ان يتوهم ان هذين
الشكلين لا ترتد احداهما الى الاول يجب ان يكون عنهما غنية فان كل مطلوب يثبت بهذين يمكن
اثباته بالشكل الاول اشار الى دفعه بقوله وفي الشفاء ان هذين وان رجعا الى الاول فلهما خاصة
وهي ان الطبعي في بعض المقدمات ان احد الطرفين متعين للموضوعية او المحمولية حتى لو عكس كان
غير طبعي اما في الموجبة فكقولنا الانسان كاتب اما في السالبة فكقولنا لا شيء من النار ببارد فان
الطبعي والمتبادر الى الذهن المنساق اليه ان الذات متعين للموضوعية والوصف للمحمولية فالتاليف
الطبعي ربما لم ينتظم الا على احد هذين فليس عنهما غنية هذا احاصله ان المطلوب الذي يثبت بهذين الشكلين
وان كان مما يمكن اثباته بالشكل الاول بعكس الصغرى او الكبرى لكن يمكن ان لا يكون التاليف
في المقدمات ان انتظمت على هيأة الشكل الاول طبعيا فلذا يحتاج الى هذين الشكلين ولعل هذا
هو المخرج الى الرابع وان كان نظمه بعيدا عن الطبع جدا او في ان اعتبار الاشكال سوى الاول
لئلا تضيق طرق الاكتساب فان من يلاحظ المقدمات على هيأة الشكل الثاني مثلا يمكن له اكتساب
المطلوب وان لم يلاحظ عكس الكبرى وليس العكس لازما بينا للاصل حتى يقال انه ليس علم النتيجة الا
بسبب ملاحظة عكس الكبرى فكما ان الاول طريق الاكتساب لذلك الثاني ايضا طريق له فاعتبار
احدهما دون الآخر تضييق وسد للاكتساب في حق من لم يلاحظ العكس ولم يحصل له العلم به
وايضا بعض الضروب من هذين لا يرتد الى الاول فيحتاج في المطالب المتعلقة ببعض البديهيات

الشكل الثالث من القياس الاقتراني

وفي الرابع ايجابهما مع كلية الصغرى او اختلافهما مع كلية احداهما اي يشترط في انتاج الرابع بحسب الكم والكيف احد الامرين اما ايجابهما مع كون الصغرى كلية او اختلافهما في الايجاب والسلب مع كلية احداهما والا اي وان لم يوجد احد من هذين الامرين بان يكونا موجبتين مع كون الصغرى جزئية او يكونا سالبتين او مختلفتين جزئيتين لزم الاختلاف بان يكون النتيجة في بعض المواد موجبة وفي بعضها سالبة وهو دليل العقم وقد اسقط هذا الشرط ثمانية وهي الصغرى الجزئية مع الموجبتين والسالبتين مع السالبتين والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الجزئية والصغرى السالبة الجزئية مع الكبرى الموجبة الجزئية وبقي ثمانية منتجة الاول من موجبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى والثاني من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى والثالث من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى والرابع من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى وهي ما اليه الاشارة بقوله فيتنتج الموجبة الكلية مع الاربع والخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى والسادس من سالبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى والسابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى والثامن من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى والى هذا اشار بقوله والموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية والسالبتان مع الموجبة الكلية والسالبة الكلية مع الموجبة الجزئية موجبة جزئية ان لم يكن سالب هو في الاولين الاول والثاني والا اي وان كان سالب فسيجيء وهو في الستة الباقية فسالبة جزئية الا في واحد من هذه الضروب الستة وهو السادس منها بالخلف

وهو هنا ان نضم نقيض النتيجة الى احد المقدمتين لينتج ما ينعكس الى ما يناقض او يضاد الاخرى

وهو في الضروبين المنتجين للايجاب بان يجعل نقيض النتيجة كلية كبرى وصغرى القياس لايجابها

صغرى المنتظم على هيأة الشكل الاول فينتج ما ينعكس الى ما يناقض او يضاد الكبرى وفي الضرب

المنتجة للسلب بان يجعل نقيض النتيجة لايجابها صغرى وكبرى القياس كبرى فينتج ما ينعكس الى

ما يناقض الصغرى او بعكس الترتيب حتى يرجع الى الاول وينتج نتيجة ثم بعكس النتيجة تحصل النتيجة

المطلوبة او بعكس المقدمتين وتصييرهما اولا نتيجة المطلوبة او بعكس الصغرى ليرجع الى

الشكل الثاني وتنتج النتيجة المبتغاة او بعكس الكبرى يرجع الى الشكل الثالث وتنتج ما هو المطلوب

وتفصيل في الكتب المبسوطة ولما فرغ من شرائط الاشكال الاربعة حسب الطاقة البشرية

شرع فيها حسب الطاقة فقال واما حسب الجهة ففي محاطات ففي الاول فنتيجة الصغرى على

مذهب الشيخ ما قد سلف في اشتراط الايجاب فيها من لزوم الاندراج فان الحكم في الكبرى على

ما هو الاوسط بالفعل على مذهب الشيخ فلو لم يكن الحكم في الصغرى بالفعلية بل بحكم بالامكان يكون

الاصغر ما هو اوسط بالامكان فلم يندرج تحت الاوسط بالفعل فلا يلزم النتيجة وهو ظاهر فذهب

هو والامام الى انتاج الممكنة ضرورية مع الكبرى الضرورية وممكنة مع غيرها واستدلا

عليه بوجوه منها ما ذكره المصنف لانها ممكنة مع الكبرى فامكن وقوعها معها فلا يلزم من فرض

الوقوع محال فيلزم النتيجة حاصله ان صدق الصغرى الممكنة مع الكبرى يستلزم امكان

صدق الصغرى الفعلية معها وصدق الصغرى الفعلية معها مستلزم للانتاج البتة فانه يندرج
الاصغر تحت الاوسط ج البتة والممكن لايستلزم المحال والا لم يكن ممكنا فعلم ان النتيجة لكونها
لازمة للممكن غير مستحيلة فهي اما ضرورى او ممكن وكل ما هو ضرورى او ممكن فهو كذلك على جميع
التقادير فعلى تقدير عدم خروج الصغرى عن درجة الامكان الى ساحة الفعلية يصدق
النتيجة الضرورى او الممكن ايضا كما يصدق على تقدير فعليتها فيلزم النتيجة لامكان الصغرى مع
الكبرى وهو المطلوب واجيب تارة بانه لايلزم من ثبوت امكان شئ مع آخر امكان ثبوته
معه الا ترى ان من الجائز ان يكون وقوع الصغرى رافعا لصدق الكبرى حاصله ان الصغرى
وان كان يمكن فعليتها وعلى تقدير فعليتها يلزم الانتاج لكن لانم ان النتيجة غير مستحيلة وما علمتم ان
الممكن لايستلزم المحال مسلم لكن النتيجة ليست لازمة لفعلية الصغرى وحدها بل لها مع الكبرى
ويجوز ان يكون وقوع الصغرى مع الكبرى محالا لايستلزم محالا آخر ولا يلزم من مجامعة
امكان شئ مع شئ امكان مجامعته مع هذا الشئ فان امكان وجود زيد مجامع مع عدمه وليس
مجامعة وجوده مع العدم ممكنا فان وجود زيد رافع لعدمه فلك ان يجوز ان يكون وقوع الصغرى
رافعا للكبرى كما في المثال المضروب المشهور فانه كلما صدق بعض الفرس مركوب زيد فعلا يصدق
قولنا كل مركوب زيد حمار بالضرورة لازديادا فراد الموضوع ح وفيه ما فيه قال في الحاشية
فان الامكان كيفية ثبوت المحمول للموضوع ففعلية الامكان مستلزم لامكان الفعلية في الجملة

الحمد لله حسب الاصل

في الجملة نعم ازلية الامكان لا يستلزم امكان الازلية وبينهما بون بعيد انتهى انت تعلم
ان ظاهره لا يتوجه على كلام المجيب قطعا لمنع استلزام فعلية الامكان للامكان الفعلية بل منع استلزام
مجامعة فعلية الامكان مع شئ امكان مجامعة فعلية ذلك الشئ وظاهر ان هذا المنع متجه
لا يندفع بما ذكره فلعل غرضه ان فعلية الامكان كما استلزم امكان الفعلية في الجملة فيلزم
ان لا يرفع هذه الفعلية على تقدير تحققها شيأ واقعيا سيما الضروري منه الا لم يكن هذه الفعلية
ممكنة لان رفع الضروري ممتنع ومستلزم الممتنع ممتنع وهذا قد سلمه المجيب لذا قال المستلزم للنتيجة
هو المجموع الا فعلية الصغرى وحدها واجيب تارة اخرى هو المرضي لشارح المطالع بمنع لزوم
النتيجة على تقدير الوقوع لان الحكم في الكبرى على ما هو اوسط بالفعل في نفس الامر فتفكر قال في
الحاشية اشارة الى انه يمكن اثبات المقدمة الممنوعة بان يقال لو وقعت الصغرى الممكنة مع الكبرى
كانت الصغرى فعلية معها وكلما كانت الصغرى فعلية معها لزمت النتيجة والملازمة الاولى بينة
والثانية مسلمة انتهى انت تعلم ان للمجيب ان يقول ان المسلم انما هو انتاج الفعلية النفس الامرية
مع الكبرى فان الحكم في الكبرى على ما هو اوسط بالفعل في نفس الامر لا انتاج الفعلية المطلقة
سواء كانت واقعية او فرضية والصغرى على تقدير الوقوع تكون الفعلية فيها فرضية لا واقعية
فتامل وفيه الحق ان اخذ الامكان بالمعنى الاخص وهو سلب الضرورة المطلقة سواء كانت ناشئة
من الذات او من الغير فهو مساو للاطلاق كالدوام للضرورة بالمعنى الاعم وهو الضرورة

المطلقة فان تقضى المتساويين متساويان فيلزم النتيجة هو الا قال في الحاشية اي ان
اخذ الامكان بالمعنى الاعم وهو الامكان الذاتي لا يلزم النتيجة فان الممكن بهذا المعنى يجوز
ان يكون ممتنعا بالغير فهو وان لم يلزم من فرض وقوعه المح بالنظر الى ذاته لكن يجوز ان
يلزم منه المح بالنظر الى الواقع كعدم العقل الاول يلزم منه عدم الوجب على ما هو المشهور انتهى

الثانية ان النتيجة كالكبرى ان كانت الكبرى غير الوصفيات الاربع والا فكالصغرى محذوفا عنها قيد الوجود
اي للاضرورة والدوام ومحذوفا ايضا الضرورة المختصة بالصغرى التي لم توجد في الكبرى اية
ضرورة كانت ذاتية او وصفية او وقتية ومنضما اليها قيد الوجود في الكبرى فهنا اوعام خمسة
الاولى ان النتيجة كالكبرى ان كانت الكبرى من غير الوصفيات الاربع والثانية انها
تابعة للصغرى في الوصفيات الاربع والثالثة ان قيد الوجود في الصغرى لا يتعدى الى
النتيجة بل يجب حذفه والرابعة ان الضرورة المختصة بالصغرى لا تتعدى اليها ايضا والخامسة
ان قيد الوجود ان وجد في الكبرى كما اذا كانت مشروطة خاصة او عرفية خاصة يتعدى الى
النتيجة ويضم اليها اما الاولى فلان الكبرى دالة على ان ما ثبت له الاوسط بالفعل ثبت
له الاكبر بالجهة المعتبرة فيهما والاصغر ما ثبت له الاوسط بالفعل فيلزم ان ثبت له الاكبر
بهذه الجهة هو الاتياتي هذا في الوصفيات الاربع فان الكبرى تقتضي ان يكون الاصغر اكبر
ما دام اوسط والاوسط واجب الحذف في النتيجة فلو كانت النتيجة فيها تابعة للكبرى

فائدة اختلاف بعض الوجهات بعض ما ذكر في الحاشية من اعتبار

اختلافا ان القضايا الموجهة على ما هو المشهور فقط

Mehr Bücher auf: www.tabarestan.info تبرستان

یکون معنی النتیجة ان الاصغر اکبر مادام اصغر وهو خلاف مقتضی الکبری واما الثانیة
فلان الحکم فی الکبری بدوام الاکبر بدوام الاوسط فیکون الاکبر للاصغر علی حسب الاوسط
وهو ظاهر واما الثالثة فلان الکبری وان حکمت فیها بدوام الاکبر لکل ما ثبت له الاوسط
مادام الاوسط ثابتا له لکنه یجوز ان لا یکون الاکبر مقتصرا علی زمان ثبوت الاوسط بل یکون
ضروریا او دائما لما ثبت للاوسط فلا یتعدی قید الصغری الی النتیجة کقولنا کل انسان
ضاحک لا دائما وکل ضاحک حیوان ما دام ضاحکا مع کذب قولنا کل انسان حیوان لا دائما
لکن یتعدی قید الکبری الیها ضرورة لان کل ما هو اوسط لما کان هو الاکبر لا دائما یکون
الاصغر ایضا هو الاکبر لا دائما فثبت لدعوی الخامسة واما الرابعة فلان الکبری قد لا
یکون فیها ضرورة جاز انفکاک الاکبر عما ثبت له الاوسط ولو بالضرورة فیجوز انفکاکه عن الاصغر
ایضا فلم تتعد ضرورة الصغری الی النتیجة فتدبر وفی الثانی یشترط امران احدهما
دوام الصغری بان تکون ضروریة او دائمة او العکس سالبة الکبری ای کون الکبری
من القضایا التی ینعکس سالبتها والثانی کون الممکنة مع الضروریة او کبری مشروطة حاصله
ان الممکنة ان کانت صغری یجب ان یکون الکبری ضروریة او مشروطة وان کانت کبری یجب
کون الصغری ضروریة فقط والنتیجة ممکنة ان کان مناک دوام سوا کان فی ضمن
الضرورة او غیرها او سوا کان فی الصغری او فی الکبری الا ای ان لم یکن دوام

فالصغرى محذوفة عنها قيد الوجود والضرورة وفيه ما فيه لعل وجهه ان انتاج السالبة
اى فانية نتيجة الكبرى ١٢ منه
الضرورية الكبرى دائمة مبنى على عدم انعكاس السالبة الضرورية كنفسها وقد استدل
فيما سبق على انها منعكسة كنفسها ففى اختلاط يكون الكبرى سالبة ضرورية يكون النتيجة
اى الدوام والاطلاق
ضرورية بعكس الكبرى وفى الثالث فى الاول اى فعلية الصغرى النتيجة كالكبرى فى
الشكل ١٢ منه
غير الموصفيات الاربع والا فالعكس الصغرى محذوف عنه الدوام مضموما اليه الدوام الكبرى
اى وان لم يكن من غير الموصفيات الاربع بل كان منها ١٢ منه
والتفصيل يطلب من شرح المطالع وغيره واحكام اختلاط الرابع تعرف فى المطولا
ت ان ثبت الاطلاع فارجع اليها ثم الشرطى يتركب من متصلتين او منفصلتين او حملية و
متصلة
او حملية ومتصلة او متصلة ومنفصلة ويعقد فيه الاشكال الاربعة والعمدة منها فى اثبات
اى معقول الطبع ١٢ منه
المطالب الاول والمطبوع منه اشتراك المقدمتين فى جزء تام شرط الانتاج وحال النتيجة
لان الشركة فيه كاملة فيفيد القصد كاملا ١٢ منه
فيه كما فى الحمليات فانتاج اللزوميتين لزومية فى الاول بين كانتاج الحمليتين حملية
اى فى النتيجة ١٢ منه
ومهنا شك هو انه ليصدق كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان عددا كان
اى فى بداية انتاج اللزوميتين لزومية شك ورده الشيخ فى الشفاء ١٢ منه
ضرورة استلزام الاخص للاعم بعرفه
زوجا مع كذب النتيجة وهى قولنا كلما كان الاثنان فردا كان زوجا للتنافى بين المقدم
والتالى وحله كما قيل القائل صاحب المطالع منع كون الكبرى لزومية وانما هى اتفاقية
حاصله ان الكبرى ان اخذت اتفاقية فالقياس لا ينتج لان من شرائط الانتاج ان يكون
الاوسط مقدما فى اللزومية وان اخذت لزومية يمنع صدقها فان من الاوضاع
ه الصغرى ان صدق الدوام عليها او كان القياس من القضايا المستعملة وهو ابى الاطلقة عامة وفى الضرب



الحواشي
للصفحة السابقة ٢٠٥
وتمتها في الصفحة الآتية ٢٠٥

هو امش المتن تتمة لحواشي الصفحة الماضية ٢٠٦

الممكنة الاجتماع مع عددية الاثنين كونه فردا والزوجية ليست بلازمة له على هذا الوضع و

يجاب المجيب شارح المطالع بان قولنا كلما كان عددا كان موجود الزوجية لان العددية

متوقفة على الوجود والشئ يستلزم ما هو موقوف عليه ان كان التوقف ناقصا وكذا كلما كان

موجودا كان زوجا فان الزوجية من لوازم ماهية الاثنين فتكون لازمة له في كل نحو من انحاء

وجوده وهو متنج بزعمكم لما تعلم وفي قوله بزعمكم اشارة الى ان ما يجاب به الزامي فان المجيب منصب

منصب الشاك وهو من حيث انه شاك لا يسلم انتاج اللزوميتين لزومية فليس له بزعمه ان يجيب

باثبات المقدمة الممنوعة بهذا النمط بل بطريق الالزام كذا في الحاشية وقد يقال في الجواب

انا نختار ان الكبرى لزومية فان فردية الاثنين ليست بممكنة الاجتماع مع عددية لكونها منافية للاثنينية

فتكون منافية لذات الاثنين فزوجية الاثنين لازمة لعددية على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع

معها فيصدق لزومية لا يذهب عليك ان فيه ضعفا ظاهرا فان القول بمنافاة فردية الاثنين

لعددية لا يمكن للشاك فانه على هذا يتوجه المنع على صدق الصغرى اقول لك ان تمنع الصغرى

فانا لا نلزم ان عددية الاثنين لفرد معلول الوجود دائما بمتنعات غير معللة قد سبق من المصنف ان الافتقار الى

تقدير الوجود الفرضي لا ينافي الامتناع فعددية الاثنين الفرد على فرض تحققه معلول لوجود الاثنين

ولا ينافي امتناعها كما ان مجموع خريكي الباري معلول لجزئه الذي هو شريك الباري ومفتقر

اليه ولا ينافي هذا امتناع المجموع فقد يقال ان ممنوعية الكبرى بناء على ان العام لا يستلزم الخاص لان

Scanned by CamScanner

وجود الاثنين الفرد من جملة وجود الاثنين وهو منافٍ للزوجية فلا يستلزمها فلم يصدق
اتفاقية ولو سُلّم فلا نسلم كون لازمية الماهية ملزم صدق النتيجة المفروض كذبها في هذا الجواب
قلت فان المجيب منصب منصب الشاك فيكون النتيجة كاذبة عنده كما لا يخفى واعتبار ليس في المحل
وقال شارح المطالع انه الحق بناء على ما ذهب اليه من ان الكاذب لا يستلزم الصادق في نفس الامر وان الصغرى
كاذبة بحسب الامر نفسه واما بحسب الالتزام فيصدق النتيجة ايضا اقول كلما لم يكن الاثنان عدد لم يكن
فرد الصدق لزومية فان انتفاء العام مستلزم لانتفاء الخاص موجبا كان العكس النقيض الى تلك الصغرى
قال في الحاشية ولو قيل بالنظر الى ما ذكر الشيخ ان انتفاء العام انما يستلزم انتفاء الخاص
اذا لم يكن انتفاء العام محالا والا فانتفاء الخاص صادقا قلنا يلزم حينئذ ان لا تعكس الموجبة الكلية
كنفسها بعكس النقيض فانه كثيرا ما يكون التالي من القضايا العامة كقولنا كلما كان زيد موجودا
كان شيء ما موجودا فافهم انتهى ومنه يستبين ضعف مذهبه فانه لو لم يستلزم المحال الصادق في
نفس الامر للزم عدم انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض الحق في الجواب منع كذب النتيجة بناء
على تجويز الاستلزام بين المتنافيين اعلم ان الجواب منع كذب النتيجة هو الحق لكن لا لانه يجوز الاستلزام
بين المتنافيين مطلقا كما هو المرضي للمصنف بل لان التالي في النتيجة بمنزلة الجزء للمقدم فان
كون الاثنين فردا انما هو عبارة عن اتصاف الاثنين بالفردية وهو جزء الاثنينية
كما لا يخفى والزوجية من لوازم ماهية الاثنين فيؤول النتيجة الى قولنا كلما كان

الاثنين لازم الماهية موجودة في نفس الامر فلو كان هيهنا ملازمة بين نفس الامرين لجتمع المتنافيين في نفس الامر لان الملازمة قضية حقيقية

الفصل الثاني في القضايا الشرطية

الاتصالية

الاتصالية

الاتصالية

الاتصالية

الاثنان زوجا وفرد اكان زوجا وهو صادق البتة ضرورة استلزام الكل الجزء

والتفصيل ان مدار اللزوم الكلي على اقتضاء نفس المقدم للتالي اما بواسطة او بغيرها ولا مدخل للاوضاع فيها كما مر مرارا والاوضاع في الكلية انما تعتبر لتدل على ان نفس المقدم مقتض للتالي وليس لوضع واضع مدخل فيه ولذا لا يلزم تخصيص الاوضاع بالممكنة الاجتماع او الممكنة في نفسها كما مرت الاشارة اليه الانتاج في اللزوميتين الموجبتين انما هو لنفس هذا الاقتضاء في الكبرى فانه كلما لزم الاوسط للذات الاصغر اولا على وضع ولزم الاكبر للذات الاوسط يلزم من هذين اللزومين لزوم الاكبر للاصغر نفسه اولا على وضع لاندراج الاصغر تحت اوضاع الاوسط واشتراط كلية الكبرى انما هو لتحقق اللزوم بين نفس المقدم والتالي فالصغرى في المفروض صادقة فان احتمل يجزم باللزوم بين نفس فردية الاثنين وعددية وكذا الكبرى فان عددية الاثنين لنفسها استلزمت لزوجية فان عددية الاثنين سواء كان في ضمن الزوجية او الفردية لا تتصور الا بقاسمين الاثنين ولم يكن الاثنان عددا بل شيأ آخر اتصف بالعددية وكذا النتيجة لما عرفت

قال شارح المطالع ان جوزنا المنافاة بين طرفي الملازمة تعدم انتاج اللزوميتين ظاهر لان الحكم في الكبرى بلزوم الاكبر للاوسط على الاوضاع الممكنة الاجتماع مع الاصغر لما كان منافيا للاوسط لم يندرج تحت الاوسط فلا يتم القياس وان لم نجوز المنافاة ففي الانتاج نظر لانا نقول اذا اعتبرنا في الكلية لزوم التالي للمقدم على جميع الاوضاع الممكنة فلا يخلو اما ان

يعتبر لزومه لكل وضع او لم يعتبر فان لم يعتبر بانتج الشكل الاول اصلا فضلا عن سائر
الاشكال لان المعلوم في الكبرى لزوم الاكبر للاوسط في ضربي الايجاب وسلب لزومه عنه
في ضربي السلب على جميع الاوضاع دون لزوم الاكبر لها او سلب لزومه عنها والاصغر من
اوضاع الاوسط فجاز ان لا يلزم الاكبر للاصغر في الايجاب ويلزمه في السلب وان اعتبر لزوم
التالي لسائر الاوضاع فتعقل الموجبة الكلية يتوقف على اعتبار لزومات غير متعقدة لاوضاع
غير متعقدة وهذا مما يستبعد امتناع مناطك باثباتها والعجاك قد سبقت الدفاع بذا الكلام في
ضربي الايجاب بما ذكرنا فان انتاج اللزومين الموجبتين انما هو لاقتضاء نفس المقدم للتالي
في الكبرى بلا مدخلية الاوضاع فيه وهو معنى اللزوم الكلي في الكبرى فتعقل اصدق اللزوم الكلي
بمعنى امتناع انفكاك التالي عن نفس الاوسط لزم امتناع انفكاك الاكبر عن الاصغر بواسطة امتناع
انفكاك الاوسط عنه فان لازم اللازم لازم وان لم يكن اللزوم لاوضاع الاوسط او كان الاصغر
منافيا للاوسط ولا يحتاج في الجواب الى ما قال خير المحققة بالمهرة في الافق المبين ان
تجويز المناقاة بين المقدم والتالي انما يكون مبدأ عدم الانتاج لو كان الانتاج يستدعي
اندراج الاصغر في الاوسط في الاقترانيات اندراجا فعليا بحسب الامر نفسه في الواقع
وليس كذلك اذ الفعل المعتبر فيه اعم من ان يكون بحسب نفس الامر او بحسب الالتزام فالاوضاع
الممكنة الاقتران مع مقدم الكبرى فرضا جاز ان يكون بعضها منافيا له في نفس الامر

مجامعاله بحسب فرض وتقدير وتسليم وايضا اعتبار اللزومات الغير المعدودة على سبيل الاجمال

من ولو توقف الموجبة المحيطة على اعتبار لزومات غير معدودة لاوضاع غير معدودة على

سبيل التفصيل لتوقف تعقل كل عقد موجب محيط على تعقل جميع الافراد الغير المتناهية للموضوع

وبقايا البحث في المبسوطات فليرجع اليها ولما فرغ من بحث الاقتراني شرع في بحث القياس

الاستثنائي فقال والاستثنائي يتركب من مقدمتين شرطية متصلة او منفصلة وحملية

فيها اثبات احد طرفي الشرطية او رفعه فيها برفع احدهما ولا بد من كونها اي الشرطية نتيجة

لعقم السالبة لزومية ان كانت متصلة او عنادية ان كانت منفصلة لان المتصلة

الاتفاقية لا تنتج لا وضع مقدمها ووضع التالي ولا رفع التالي رفع المقدم وكذا المنفصلة

الاتفاقية والتفصيل في شرح المطالع وغيره ومن كلية الشرطية او الاستثنا رفاه لو لم يكن

احدهما كلية جاز ان يكون وضع المقدم غير وضع الاستثنا فلا يستلزم وضع احدهما ورفعه

ووضع الآخر او رفعه في نفي المتصلة ينتج ووضع المقدم ووضع التالي لان وجود الملزوم مستلزم

لوجود اللازم ولا عكس لجواز اعمية اللازم فان انتفاء اللازم للزوم انتفاء

الملزوم ولا عكس لجواز اعمية اللازم فان انتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم وههنا

شك وقيل عويص القائل الفاضل الجونفوري وهو منع استلزام الرفع الرفع اي رفع التالي

رفع المقدم لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا وقع لم يبق للزوم تبعه فلا يلزم انتفاء

Marginal notes in Persian/Arabic script

الملزوم قالہ فرع اللزوم وھو لم یتبع قال الاستاذ مدظلہ فی شرح المسلم ان حاصل الاستثناء
عن رفع التالی ان التالی مرفوع فی الواقع والواقع لیس بمستحیل قطعا فجواز استحالۃ انتفاء اللازم
فی غیر موضع القول حلہ ان اللزوم حقیقۃ امتناع الانفکاک فی جمیع الاوقات فوقت
الانفکاک وھو وقت عدم بقاء اللزوم داخل فی الجمیع فلا بد ان یتحقق امتناع الانفکاک فی
ھذا الوقت ایضا فھذا المنع یرجع الی منع اللزوم وقد فرض وجودہ ھف حاصلہ ان اللزوم بین
الشیاین انما یتحقق بان یکون اللازم ممتنع الانفکاک فی جمیع اوقات وجود الملزوم ووقت
الانفکاک اما ان یکون داخلا فی ھذا الجمیع اولا وعلی الثانی عدم الانتاج مسلم فان من شرائط
الانتاج ان یکون وضع التالی داخلا فی اوضاع المقدم وعلی الاول اما ان یکون
اللازم ممتنع الانفکاک فیہ اولا وعلی الثانی لا تحقق اللزوم ویکون اللزومیۃ التی ھی
جزء القیاس الاستثنائی کاذبۃ وعلی الاول فالرفع مستلزم للرفع فلا یتوھم ان المعتبر
فی اوضاع المقدم الاوضاع الممکنۃ الاجتماع معہ فیمکن ان یکون وقت عدم بقاء اللزوم
مستحیلا اجتماعہ مع المقدم فمنع اللزوم فی ھذا الوقت لا یرجع الی منع اصل اللزوم فتدبر
وفی المنفصلۃ ینتج الوضع الرفع ای وضع کل رفع الآخر لمانعۃ الجمع ولا ینتج رفع
کل وضع الآخر لامکان الخلو والرفع الوضع ای رفع کل وضع الآخر لمانعۃ الخلو لا ینتج
الوضع الرفع لامکان الجمع وحقیقۃ ینتج النقیض ینتج الاربع لاستحالۃ الجمع والخلو فیھما

ف قولہ ای رفع کل وضع الآخ لکونھما بھذا المعنی ذی وضع کل رفع الآخ
لیس نقیضا لہ فلیس لہ رفع کلی رفع کل وضع الآخ لیس نقیضا لہ

واقتصاسس المركب موصول النتائج كقولنا كل ح ب كل ب و كل ه ف كل ح و كل ه ف كل ح ه او مفصولها كقولنا كل ح ب كل ب و كل ه ف كل ح ه اقيسة متعددة وقد مر مرارا من القياس المركب انكلف وهو ما يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه ومرجعه الى اقتران مركب من قضيتين وهو قولنا مثلا كلما لم يثبت المطلوب ثبت نقيضه وهو بين وكلما ثبت نقيضه ثبت الخ وهذا قد يكون بينا وقد يكون محتاجا الى الدليل ينتج كلما لم يثبت المطلوب ثبت الخ واستثنائي مركب من هذه النتيجة واستثناء رفع تاليها ينتج رفع مقدمها وهو ثبوت المطلوب لما فرغ من مبحث القياس شرع في ثاني قسمي الحجة وهو الاستقراء فقال الاستقراء حجة يستدل فيها من حكم الاكثر على الكل كما تقول كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والفرس والبقر الى غير ذلك مما تبعناه كذلك اي يحرك فكه الاسفل عند المضغ وهو انما يفيد الظن جواز التخلف فيحتمل ان يكون فرد لا يتحقق فيه ما هو حكم الافراد المتتبعة فلا يكون الحكم على الكل ما هو الحكم على الاكثر المتتبعين الخ انتهى

بالاعم الاغلب كما قيل في التمساح من انه لا يحرك فكه الاسفل وليس بدعا اذ عامة الحيوان كذلك السيد واتباعه كالفاضل اللاهوري وغيره قال السيد قدس سره في حاشية شرح التجريد لا بد في الاستقراء من حصر الكلي في جزئياته ثم اجراء حكم واحد على تلك الجزئيات ليتعدى ذلك الحكم الى ذلك الكلي فان كان ذلك الحصر قطعيا بان تحقق ان ليس لجزئي آخر كان ذلك الاستقراء تاما وقياسا مقسما فان كان ثبوت ذلك الحكم لتلك الجزئيات قطعيا ايضا فذلك الحكم الجزم بالقضية الكلية

وان كان ظنيا افاد الظن بها وان كان ذلك الحصر ادعائيا بان يكون هناك جزئي آخر لم نذكره
ولم يستقرأ حاله لكنه ادعى بحسب الظن ان جزئياته ما ذكر فقط افاد ظنا بالقضية الكلية لان الفرد
الواحد ملحق بالاعم الاغلب في غالب الظن ولم يفد يقينا لجواز المخالفة انتهى والا فاد الجزم
وان كان ادعائيا قال في الحاشية فطريق الايصال فيه حينئذ يكون قطعيا فانه اذا سلم جميع
مقدماته يلزم الجزم بالنتيجة بالضرورة وحينئذ لا يخرج بقيد اللزوم عن تعريف القياس كما
لا يخفى وليس مدار الفرق بينه وبين القياس على انه يجوز في المقدمة الادعائية بخلاف
القياس فان القياس ايضا يجوز ان يكون مقدماته ادعائية بل كاذبة بديهة لكن اذا ثبت
يلزم عنها قول آخر فالفرق بينهما ليس الا بان طريق الايصال في القياس قطعي وفي الاستقراء
ظني وهذا انما يتم اذا لم يدع في الحصر قطعية وكلما استدل السيد بانه لو لم يدع الحصر لم يتعد
الحكم الى ما لم يستقرأ الى دفعه بقوله نعم يجب ادعاء الاكثرية لان الظن تابع للاعم الاغلب فتعدي
الحكم من الاكثر الى الكل فان المظنون ان كان جزئي آخر لم يستقرأ فالحكم حكم الاكثر المستقرأ
وكذلك يثبت الحكم في غير المتماثلين كالحيوان فيهما اي في الكليا وهنا اي في مقام بعية الظن للاعم
الاغلب الشك وهو انه اذا فرض في بيت ثلثة اثنان مسلمان وواحد كافر لكن لم نعلم
باعيانهم فنكل من نراه مظنون الاسلام بناء على قاعدة الاغلبية وكلما مضت باسلام اثنين
وسئم على الاثنين بقي الباقي بناء على الفرض فانه يستدعي ان يكون اسلام

اثنين على التعيين مستلزما لكفر الباقي بعينه والمتضمن بالملزوم مستلزم لليقين بالملازم بعد
العلم بعلاقة اللزوم والظن بالملزوم يستلزم الظن بالملازم كما ان تيقنه مستلزم لتيقنه فحينئذ يلزم
ان يكون كل واحد مظنون الكفر فان كل اثنين منهم على التعيين مظنون الاسلام لكون كل
واحد واحد منهم مظنون الاسلام بناء على الاغلب وظن اسلام اثنين معينين مستلزم ظن
كفر الباقي المعين فيكون كل واحد مظنون الكفر وذلك مناف لما ثبت اولا وهو كون
كل واحد مظنون الاسلام بناء على الاغلب وحله قال في الحاشية هذا اهل للتحقق اقول حسبما
الخوانساري ان الملزوم اذا كان امرين فلا بد في استلزام ظنه الظن بالملازم ان يفيض بان
كليهما معا تحقق لان ظن كل واحد واحد بانفراده والثاني لا يستلزم الاول وانت تحقق ذلك
ونحن فيه هو الثاني فلا محذور وتفكر فانه ظاهر ان المراد ان قاعدة الاغلبية تقتضي ظن
اسلام كل واحد واحد على سبيل البدلية وهو المراد بقوله بانفراده وهو لا يستلزم
تحقق ظن اسلام اثنين على سبيل الاجتماع وعلى هذا لا يتوجه ما يقوله المصنف بقوله اقول
يرد عليه ان وجود الثالث لازم لوجود الاثنين فالاول تحقق كما انك تعلم فان الكلام ليس
في وجود الاثنين مطلقا بل مقابل معا والمتحقق انما هو ظن واحد على سبيل الانتشار والبدلية وهو
لا يستلزم تحقق الظنين المتعلقين بالاثنين المعينين معا حتى يقال ان تحققهما يستلزم تحقق امر ثالث
وهو مجموعهما فان قلت المتحقق من الثالث ما بين آحاده انتشار بان يلاحظ

واحد واحد والمساواة بينهما في مطلق الاتحاد ومعا قلت ملزوم اليقين بالنقيضين بالثالث

مطلقا فكلا القسمين ملزوم الا ان يقال بالتفاوت في صورة ملزوم اليقين لعدم الموجب

للاشتهار بل انما التفاوت بالاعتبار واما ما نحن فيه فبخلاف ذلك قال حاصله ان الاغلبية

قاضية بان يكون كل واحد منهم على سبيل الاشتهار والانفراد مظنون الاسلام وليس ههنا

شيء يقتضي تيقن كل واحد منهم على سبيل الاشتهار واليقين بالثالث على اي نحو تحقق مستلزم لخلاف

الظن فان تحقق الثالث فيه بان يكون في آحاده اشتهار لا يستلزم الظن بكفر الباقي

بل يوجب الظن باسلامه لان الاغلبية موجبة لظن اسلام الجميع على سبيل الاشتهار

واما استدلاله على خروج الاعم المشترك والاشتهار بسيمونه قياسا في الاول اصلا وفي الثاني

فرعا والمشترك علة جامعة لوجوده في الاصل والفرع جميعا ولانتفاء العلية طرق كثيرة مذكورة

في كتب اصول الفقه والعمدة طريقان الاول الدور وان وتعبير عنه بالطرد والعكس وهو

الملازمة بان وجود اي كلما وجد المشترك وجد الحكم وعدما اي كلما عدم ذلك المشترك عدم الحكم

فاوا الدوران آية كون المدار علة للدائر لا بد ان يعلم ان مجرد الدوران لا يصلح آية فلكون المدار

علة للدائر بل لا بد من صلاحية المدار للتاثير والعلية ايضا والا فينتقض بالمعلول المساوي للعلة

والمشروط المساوي لشرطه والامر المقارن اللازم المساوي للعلة والثاني الترديد ويسمى بالسبر

والتقسيم وهو تتبع الاوصاف اي اوصاف الاصل والابطال بعضها اي ابطال علية ذلك البعض لتعيين

---

٢ قوله لان التقسيم ليس بمردد بين النفي والاثبات فتامل ٣ قوله ان الاغلبية موجبة لظن اسلام الجميع على سبيل الاشتهار

٤ قوله ان يكون في آحاده اشتهار ٥ قوله لا يستلزم الظن بكفر الباقي ٦ قوله بل يوجب الظن باسلامه

٧ قوله لان الاغلبية موجبة لظن اسلام الجميع على سبيل الاشتهار ٨ قوله واما استدلاله على خروج الاعم المشترك

٩ قوله في الاول اصلا وفي الثاني فرعا ١٠ قوله والمشترك علة جامعة لوجوده في الاصل والفرع جميعا

١١ قوله ولانتفاء العلية طرق كثيرة مذكورة في كتب اصول الفقه ١٢ قوله والعمدة طريقان الاول الدور وان

١٣ قوله وتعبير عنه بالطرد والعكس ١٤ قوله وهو الملازمة بان وجود اي كلما وجد المشترك وجد الحكم

١٥ قوله وعدما اي كلما عدم ذلك المشترك عدم الحكم ١٦ قوله فاوا الدوران آية كون المدار علة للدائر

١٧ قوله لا بد ان يعلم ان مجرد الدوران لا يصلح آية فلكون المدار علة للدائر بل لا بد من صلاحية المدار للتاثير

١٨ قوله والعلية ايضا والا فينتقض بالمعلول المساوي للعلة والمشروط المساوي لشرطه والامر المقارن اللازم

١٩ قوله المساوي للعلة والثاني الترديد ويسمى بالسبر والتقسيم وهو تتبع الاوصاف اي اوصاف الاصل

٢٠ قوله والابطال بعضها اي ابطال علية ذلك البعض لتعيين

الرحمن على العرش فعلى هذا يريد بهم الجسمية لله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلذا صرف عن الظاهر وسيل

الباقي للعلية وهو عائد الى السبر او الى كل واحد منه ومن الدوران او الى التعليل بتفسيد الظن

والتفصيل في اصول الفقه فلا باس في ان لا نفصل ههنا الصناعات الخمس الاول البرهان

وهو القياس المؤلف من المقدمات عقلية او نقلية انحاء التركيب من المقدمات ثلثة الاول

ان يكون جميع بسائط القياس عقلية كقولنا العالم ممكن وله مؤثر او يكون نقلية كما يقال تارك

المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب بقوله تعالى ومن

يعص الله ورسوله فان له نار جهنم او يكون بعضها عقلية وبعضها نقلية كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا بنية قول

عليه السلام انما الاعمال بالنيات فان النقل قد يفيد القطع اشارة الى رفع ما علية المعتزلة وجمهور

الاشاعرة من ان النقل لا يفيد القطع فانها متوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر

الصادق للمعاني المفهومة وعلى العلم بارادة هذا المخبر لتلك المعاني ليلزم ثبوتها والعلم بالوضع يتوقف

على العلم بعصمة رواة العربية لغة ونحوا وصرفا من الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم

النقل من تلك المعاني الى معان اخر وعلى عدم اشتراكه بينها وعلى العلم بعدم وقوع التجوز من

المتكلم وعدم التخصيص فيما مفهومه العموم وعدم النسخ منه في زمان آخر وعلى عدم تقديم او تاخير لغير

الكلام عن ظاهره وكل واحد من هذه الامور مع جوازه في الكلام لا يقطع بعدمه بعد بين الامرين

لابد من العلم بعدم المعارض العقلي ايضا اذ عند وجوده يؤول النقلي ويصرف عن الظاهر فان العقل مقدم

على النقل كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى في غيره ولكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية

من كتب العلامة [illegible] عفى عنه

عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في التتبع والتعمق في الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يدل على
عدم الوجود والحق ما قاله المصنف من انه يفيد القطع فان من الاوضاع ما هو معلوم بالتواتر لا
شبهة لنا في وضعها لمعانيها وكذا اكثر قواعد النحو والصرف كرفع الفاعل مثلا والتشكيك فيه
سفسطة باطلة لا يستحق ان يلتفت اليها والعلم بارادة المتكلم يحصل بمعونة قرائن مشاهدة
او منقولة بنقل متواتر تدل على انتفاء تلك الاحتمالات بقي احتمال المعارض فيقال ان مجرد
احتمال المعارض العقلي احتمالا عقليا لا ينافي القطع بمدلول النقل بل المنافي للعلم تحقق ذلك
المعارض كما ان مجرد احتمال المجاز لا ينافي القطع بمدلول حقيقة اللفظ حاصله المنع على قوله
العلم بالارادة يتوقف على العلم بعدم المعارض بل الموقوف عليه انما هو عدم العلم بالمعارض
فكلما اطلعنا على دليل نقلي مخوف بعلامات دالة على عدم ارادة المخبر غير مدلوله وما اطلعنا
على معارض عقلي له يحصل لنا الجزم بمدلوله وانكاره منكر كما لا يخفى نعم النقل الصرف ليس كذلك
اراد بالنقل الصرف ما لا يكون مستمدا من العقل ومستندا اليه فانه لا يفيد والا لزم الدور او التسلسل
فان العلم بصدق مدلول النقل موقوف على العلم بصدق المخبر كالرسول مثلا وهو ان كان مستفادا
من النقل ايضا لزم الدور او التسلسل وان كان مستفادا من العقل فلم يكن نقليا صرفا والتقسيم هو
الاعتقاد الجازم خرج به الظن المطابق للواقع خرج به الجهل المركب الثابت اي لا يزول
بالتشكيك خرج به التقليد وحصولها الاوليات وهي ما يجزم العقل فيها بمجرد تصور الطرفين بسبب كان



تصور طرفيها بديهيا او كان نظريا وتفاوت الاوليات جلاء وخفاء لتفاوت طرفيها فيهما وبداهة
البديهي كعلم العلم منها وهو الحق لعله ادعاء محض فانه يحمل عند العقل ان يشتبه كيفية من
الحاصل بالبداهة بعد التوجه اليها سيما عند تطاول المدة ولا يعلم قبل حصوله انه بای نحو
يحصل ان حصل فطلب البرهان ولذا استدلوا على بداهة الوجود وغيره الان يقال ان
الحاكم بالحقيقة هو الرجوع الى الوجدان قال في الحاشية قد اختلف فيه فقد قيل بديهي و
قيل كسبي ولك في علم العلم والحق هو الاول والا لجاز ان يعلم احدنا الجفر والجامعة ولا يعلم العلم
به وهو بسفسطة بالضرورة والفطريات وهي ما يقضي الى واسطة لا تغيب عن الذهن عند تصور
اطرافها كقولنا الاربعة زوج فانه كلما تصور طرفاها يخطر بالبال مفهوم الانقسام بمتساويين وحيث
الجزم بالزوجية ولذا تسمى قضايا قياساتها معها كما قال وتسمى قضايا قياساتها معها والمشاهدات وهي
قضايا يحكم العقل بها اما بحس ظاهر كالحكم بان الشمس مشرقة والنار محرقة وهي الحسيات ومنها من
كالحكم بان للقمر خسوفا وعطشانا وهي الوجدانيات ومنها الوهميات في المحسوسات وبعضهم جعلها قسما
على حدة مبايا للمحسوسات وقالوا ما يكون الواسطة فيه الحس فقط ان كان هذا الحس هو الوهم فهي
الوهميات وان كان حسا آخر فهي المشاهدات وقيد بالمحسوسات لان حكم الوهم في المحسوسات
صادق والعقل يصدقه في احكامه في المحسوسات فقط كالحكم بان كل جسم في جهة ولذا كانت
الهندسيات والحسابيات علوما يقينية بشديدة الوضوح لا يقع فيها اختلاف الآراء

بخلاف حكمه في العقليات فانه قد يحكم فيها باحكام المحسوسات ويقع فيه الغلط كثيرا وكذا بالعقل
بالحدس والبرهان كالحكم بان كل موجود في جهة والحق ان الحس لا يفيد الا حكما جزئيا لما
تقرر عندهم ان الحواس لا ينطبع فيها الا صور الجزئيات فلعل الحكم بالعقد الكلي انما هو بعد
الاحساسات الجزئية بفيضان من المبدأ الفياض ونسبته الى الحس انما هو بعد الاعتبار المذكور
لافادته صمم وعمى الا يخفى ما في هذه العبارة من اللطف قالوا ان الحس لا يفيد الحكم لا كليا ولا جزئيا
اما كليا فظاهر لانه لا يدرك الكلي بل المدرك له انما هو العقل واما جزئيا فلانه يغلط فيه كثيرا كالسراب
المعدوم موجودا والكسر المتغير كبيرا وبالعكس فلا اعتماد على ادراكه فان كل ما يدرك به
يحتمل ان يكون من اغلاطه والتفصيل في شرح المواقف وغيره والحدسيات وهي ينوح المبادي
المرتبة دفعة بلا حركة فكرية ولا يجب المشاهدة فضلا عن تكرارها كما قيل قال السيد في شرح المواقف
ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات وغرق منهما
ان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا
هو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا والسبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية فلذلك
كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها انتهى والحق ما قاله المصنف
فان المطالب العقلية اي التي لا استمداد فيها ولا في مباديها من الحس اصلا قد تكون حدسية
مباديها للنفس دفعة بل المطالب النظرية كلها سواء كانت عقلية او حسية كلها حدسية

الفصل الرابع في الحدسيات

عند حصول القوة القدسية والفرق بينها وبين الفطريات ان المبادي في الفطريات لازمة لمطالبها بحيث لا يمكن غيبوبتها عن تصور المطالب بخلاف الحدسيات فانه لا يلزم اللزوم فان مباديها تغيب عن تصور مطالبها عند قصد تحصيلها ولا تحصل الا بعد الحركة الفكرية كما فيمن لا يكون تلك المطالب حدسية بالنسبة اليه وقد تحصل بلا حركة فكرية لكن بعد شوق وتعب فان الحدس تختلف كيفية وكمية باختلاف في بان الاشخاص فالاولى ان يعد الفطريات من الحدسيات فتدبر والتجربيات قضايا حدسية بمشاهدة تكرر فعل حتى تحصل الجزم بواسطة قياس خفي هو ان قوة شيء عقيب فعل وقوعا دائميا او اكثريا الا بمن ان يكون هناك سبب وان لم يكن علوم الماهية واذا علم حصول السبب يحكم بوجود المسبب قطعا مثل الحكم بان الضرب بالخشب مؤلم وبان شرب السقمونيا مسهل وقد نازع بعضهم في كونها من اليقينيات كالحدسيات فان حاصل التجربة يرجع الى ايطاء واحد والكثرة هو انما ترتب الاسهال على شرب السقمونيا مرة بعد اخرى مثلا وهو لا يدل على الجزم بان في نفس السقمونيا سببا مؤثرا في الاسهال كما قالوا فانه يحتمل ان يكون لخصوصية مادة الشارب من الذين وقع التجربة او لخصوصية اوقات سيرهم مدخل في ترتب الاسهال كما قالوا في مبحث التمثيل وايضا كون الدائر على الشيء وجودا وعدما معلولا لا يتأتى الا عند ابطال القول بالفاعل المختار فانه مع القوائح لا يستبعد ان يقال ان الفاعل المختار اجرى سنته بخلق ذلك الاثر عند ذلك الشيء من غير ان يكون لذلك الشيء تاثير فيه وكذا النزاع في الحدسيات التي يحكم فيها عند تكرر المشاهدة

كما اذا شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حتى علمنا

ان نوره مستفاد من نورها فان له ايضا يرجع الى الطرد والعكس والمتواترات وهو اخبار جماعة

يحيل العقل تواطؤهم على الكذب وتعيين العدد ليس شرطا بل الضابطة مبلغ يفيد اليقين وهو

يختلف باختلاف الحوادث واختلاف احوال المخبرين نعم يجب الانتهاء الى الحس فان التواتر

في الامور العقلية كحدوث العالم وقدمه مثلا لا يفيد اليقين ومساواة الطرف الوسط في الوصول

الى مبلغ لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب والتفصيل في كتب اصول الفقه وبعد اثبات الاخبار

لا تقتضي حجة على الغير الا بعد المشاركة في الامور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا

بيان الاشتراك بما ذكرنا على سبيل المذاكرة وحصر المقاطع فيهم وهو الامام في البديهيات

والمشاهدات لانه بديهي وهو ان البديهيات تشمل الفطريات فان الوسط لما كان لازما لتصور

الطرفين كان تصورهما كافيا في الحكم بهما وكان العقل لم يحتج الى ما سوى تصورهما

والحسيات تشمل المجربات والمتواترات نظرا الى الاستناد الى الحس فيهما وان كان مع اشتراك

وكذا الحدسيات فانها ربما تحتاج الى تمام المشاهدة ثم الاوسط ان كان علة للحكم في الواقع

كما انه علة له في الذهن فالبرهان لمي والا فاني سواء كان معلولا للحكم في الواقع ويسمى دليلا

قال في الحاشية بان يكون كل منهما معلولا لعلة واحدة اولم يكن بينهما علية اصلا على ما هو

انتهى اشارة الى ما مر من ان الحق ان التلازم وتحقيق بان لا يكون بين المتردوم واللازم

حاشية

قوله فان اى فاعلم بيان الى لافادته الايتية عنى الثبوت

حمد الله

علاقة العلية ولا ان يكونا معلولي ثالث والاستدلال بوجود المعلول على ان ليس علة ما

لقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف لمي وهو الحق فان المعتبر في برهان اللم علية الاوسط

لثبوت الاكبر للاصغر لا لثبوته في نفسه وبينهما بون بين قال الشيخ في الاشارات اعلم انه

لا سواء قولك الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا او معلول له مطلقا وقولك انه علة او معلول

لوجود الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر

لكنه يكون علة لوجود الاكبر في الاصغر ومثله المحقق الطوسي في شرحه بالمثال المذكور وقال

فان الاوسط وهو المؤلف وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر

في الاصغر وهذا البرهان لمي ليس ببرهان انى انتهى كلامه قيل هذا المثال غير مطابق للمقصود فان

الاكبر فيه هو له مؤلف لا مؤلف كيف وهو غير محمول على الاوسط يعني المؤلف بالفتح والعلة للمؤلف

انما هو المؤلف لانه المؤلف قال بهمنيار في برهان كتاب التحصيل مثال ما كان الاوسط

معلولا للاكبر ولكنه يكون علة لوجود الاكبر في الاصغر ان يقول زيد انسان وكل انسان حيوان

لان الحيوان اولا محمول على الانسان ثم على زيد واعتذر عنه شارح التجريد بان فيه مسامحة

حيث اراد بالاكبر جزء الاكبر لكن الحق ما افاده المحقق الدواني في الحواشي الجديدة شرح التجريد من

ان الاكبر في هذا المثال انما هو المؤلف لا المؤلف فانه الاكبر لو بدلت الكبرى بقولنا كل مؤلف فله مؤلف

ولذا غير العبارة الى قوله وكل مؤلف مؤلف والوسط هو المؤلف بالفتح مكررا بزيادة اللام معه

فی الکبری فیکون الحکم فی الکبری بثبوت الاکبر للاوسط مع زیادة اللام لالة فقط وتیعدے
بحذف المکرر الی الاصغر علی النحو الذی حکم بثبوته للاوسط ای بزیادة اللام معه وهذا مطرد
لاتخلف فی مادة اصلا کما یشهد به الوجدان فالنتیجة فی هذا المثال لکل جسم مؤلف وتکرار الحد الاوسط
فی القیاس بلا زیادة ونقصان لیس مبنیا ولا مبرهنا علیه بل تکراره بالزیادة کما فی المثال المضروب
او بالنقصان کما فی القیاس المساواة لایخل بالانتاج کما اومی الیه المصنف سابقا وحققه بعض
تلامذة المحقق الطوسی وصنف فیه رسالة وعلی هذا ینطبق المثال علی المثل له فان المؤلف
وان کان علة لتحقق المؤلف بالفتح فی نفسه لکن ثبوت المؤلف بالفتح للجسم علة لثبوت المؤلف
بالکسر مع زیادة اللام هذا وبعد فیه شیٔ فانه لایخفی ان الاوسط انما هو نفس مفهوم المؤلف
بالفتح وکذا الاکبر مفهوم المؤلف بالکسر وهما لیس احدهما علة للآخر بل هما فی مرتبة واحدة ان اریدا
بهما مفهوماهما المتغایران وانما العلیة فی مابین مصداقیهما وان اریدا ما اول به المحقق الدوانی
فی الحواشی القدیمة من ان المراد بالمؤلف کون الشیٔ فی نفسه اجزاء نطق انه من اللوازم الضروریة
للمرکب لیس المؤلف علة له بل الامر علی العکس قال ثم اعلم ان الاستدلال من ذات الی معلوله الی العلة
سواء کانت معینة کما یلیق هذا محموم وکل محموم متعفن الاخلاط او ذو تعفن الاخلاط اولة تعفن الاخلاط
او یقال لکل محموم تعفن الاخلاط او کانت علة مثل ان یقال هذا محموم وکل محموم متعفن الاخلاط
او مرکوم او ممتلی الی غیر ذلک من اسباب الحمی استدلالا انی نعم لو کان الاوسط معلولا لنفس

ف الاصغر ۲۰ ۱۲۲۰ انتهاء

حسل حمد الله

تحقق الاكبر وكان علة لتحققه في الاصغر كما يقولون في زيد انسان وكل انسان حيوان
يكون البرهان لميا فان الملية والانية انما هي باعتبار علية الاوسط للثبوت الاكبر للاصغر وعدم علية
له لا باعتبار علية الثبوت الاكبر في نفسه واما الاستدلال من ثبوت مفهوم المعلول وهو المؤلف او
ما يساوقه لشيء على كون ذلك الشيء ذا علة او ذا مؤلف فما يؤدي مؤداه فالاول ان لا يعد
امثال هذا من القياسات فضلا عن ان يكون برهانا لميا او انيا فان الظاهر ان العلم بان الشيء معلول
يتضمن العلم بان له علة كما ان العلم بكون زيد اخا يتضمن العلم بان له اخا وقد صرح الشيخ ان توسط
المضاف قليل الجدوى في العلوم وعلى تقدير صحة هذا النحو من الاستدلال واستعماله في العلوم فالظاهر
انه برهان انى من قبيل الاستدلال باحد المعلولين على الآخر والضروري على ضروري كما جوزه المص
والتاويل الذي ذكره المحقق الدواني انما ينفع في هذا المثال الخاص ولا يتاتى في غيره وايضا هو
خروج عن محل البحث فان الكلام في الاستدلال من مفهوم المؤلف المضايف للمؤلف على
ان للشيء مؤلفا لا في معنى آخر غير مضايف له وان وضع له ايضا لفظ المؤلف والعمري ان نبأ
ما وقع ههنا من الشيخ من مثال المؤلف والمؤلف وارتضاه المحقق الطوسي واتباعه كالمص منهدم
لا يصلح للتسريع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر وههنا شك هو ان الشيخ ذهب الى ان العلم
اليقيني بما له سبب لا يحصل الا من جهة السبب وما ليس له سبب اما ان يكون بينا بنفسه او ما يوسا عن
بتبيانه بوجه يقيني وهل هذا الا هدم قصر برهان الان ولذا قيل ان الواجب تعم لا برهان عليه

بل هو البرهان على كل شئ فانه تعالى منتهى اسباب كل شئ ولا سبب له كما ورد في الصحيفة
الالهية قل اى شئ اكبر شهادة قل الله وحسبه لعل مراده ان العلوم الكلية وهي اليقين الدائم
اما ان يكون بينا من جهة السبب او بينا بنفسه حاصل الجواب على ما يظهر بالمراجعة الى كلام
الشيخ في الشفاء والاشارات سواء كان خطأ او صوابا ان المراد بقولنا العلم اليقيني الدائم رجع
المآل الى ان اليقين الدائم الذي لا يزول المتعلق بما له مسبب ليس الوصول اليه الا من جهة سببه
لا يحصل بالضرورة او بالبرهان غير اللم وبما لا سبب له اما ان يكون اوليا شهوديا او اعترافيا بالجهل فما
وقع من الفاضل مرزا جان من ان الظاهر التخصيص بما اذا لم يكن بديهيا مخالف لمدلول كلامه فان
الدليل الذي ذكره الشيخ على هذا المطلب لو تم لدل على ان العلم اليقيني بما له سبب مطلقا لا يحصل
الا من جهة السبب لا انه اذا لم يكن بديهيا كما يظهر بالرجوع اليه هذا والمصنف لما راى
ان العلم الدائم لا يكون الا كليا فان الجزئيات المشاهدة يزول علمها بزوالها فان العلم
تابع للمعلوم والا لكان جهلا والجزئيات المجردة لا تعلم الا كليا كما صرح به المحققون وعلم النفس
بذاتها وصفاتها وان كان علما جزئيا لكن الكلام في العلم الحصولي وهو حضوري قال
المراد العلم الكلي وفسره باليقين الدائم وفيه ان تابعية العلم للمعلوم انما هي بمعنى ان العلم تعلق
بالمعلوم على طبق ما تحقق هو في نفس الامر واما التابعية بمعنى انه يزول بزوال المعلوم غير
مسلم كيف والعلم المتعلق بالفعليات علم دائمي لا يزول بزوال تحققها وايضا

حال فان هذا العلم خارج عن تحت فرض الكلام في العلم الحصولي وعلم النفس هذا علم حضوري فلا يضر التحصر بعم + وتو + ١٢

قوله غير مسلم كيف الخ قال بعض المحققين ان علما بسيطا كعلم النفس بذاتها وصفاتها
لم يزل ولا يزال وان تبدلت احوالها وتغيرت شؤونها وعلما مركبا كعلمها بالجزئيات
المتغيرة المتبدلة يزول بزوال متعلقه وهذا هو الحق الحقيق بالقبول ولا يرد عليه ان
علمها بالجزئيات المتغيرة ايضا لا يزول بزوال متعلقه لان علمها بالجزئيات المتغيرة
ليس الا بالكليات الثابتة الدائمة التي لا تتغير ولا تزول بزوال متعلقاتها الجزئية
فافهم ولا تغفل ولا تكن من القاصرين ١٢ منه

قوله فالحق ان التخصيص الخ اقول لا يخفى ان هذا التخصيص انما يتم لو كان
المراد بالعلم اليقيني الدائم العلم الحضوري وليس كذلك بل المراد به العلم الحصولي
الذي يكون بينا بنفسه كما صرح به في الحاشية السابقة فلا يتم التخصيص ١٢ منه

قوله فالحق ان التخصيص الخ اقول لا يخفى ان هذا التخصيص انما يتم لو كان
المراد بالعلم اليقيني الدائم العلم الحضوري وليس كذلك بل المراد به العلم الحصولي
الذي يكون بينا بنفسه كما صرح به في الحاشية السابقة فلا يتم التخصيص ١٢ منه

قوله فان العلم الدائم لا يكون الا كليا فان الجزئيات المجردة الخ اقول لا يخفى ان كون
العلم الدائم لا يكون الا كليا ممنوع فان الجزئيات المجردة ايضا يكون علمها دائما
لان الاوصاف والاضافات الخاصة الجزئية التي تتبدل بتبدل الاشكال والاوضاع
والمحلول والمتعلقات ليست من مقومات الجزئيات المجردة فان الجزئي المجرد
من الجزئيات المادية يحصل من الكليات المتحصلة من الجزئيات المادية
فالمراد من اليقين في البرهان ما يحصل من الكلي الذي يقتضي ذاته ان يكون
دائما ١٢ منه

قوله فالمراد العلم الكلي الخ اقول لا يخفى ان تفسير اليقين الدائم بالعلم الكلي
انما يتم لو كان المراد بالعلم اليقيني الدائم العلم الحضوري وليس كذلك
بل المراد به العلم الحصولي الذي يكون بينا بنفسه كما صرح به في الحاشية السابقة
فلا يتم التفسير ١٢ منه

قوله غير مسلم كيف الخ قال بعض المحققين ان علما بسيطا كعلم النفس بذاتها وصفاتها
لم يزل ولا يزال وان تبدلت احوالها وتغيرت شؤونها وعلما مركبا كعلمها بالجزئيات
المتغيرة المتبدلة يزول بزوال متعلقه وهذا هو الحق الحقيق بالقبول ولا يرد عليه ان
علمها بالجزئيات المتغيرة ايضا لا يزول بزوال متعلقه لان علمها بالجزئيات المتغيرة
ليس الا بالكليات الثابتة الدائمة التي لا تتغير ولا تزول بزوال متعلقاتها الجزئية
فافهم ولا تغفل ولا تكن من القاصرين ١٢ منه

حمد الله

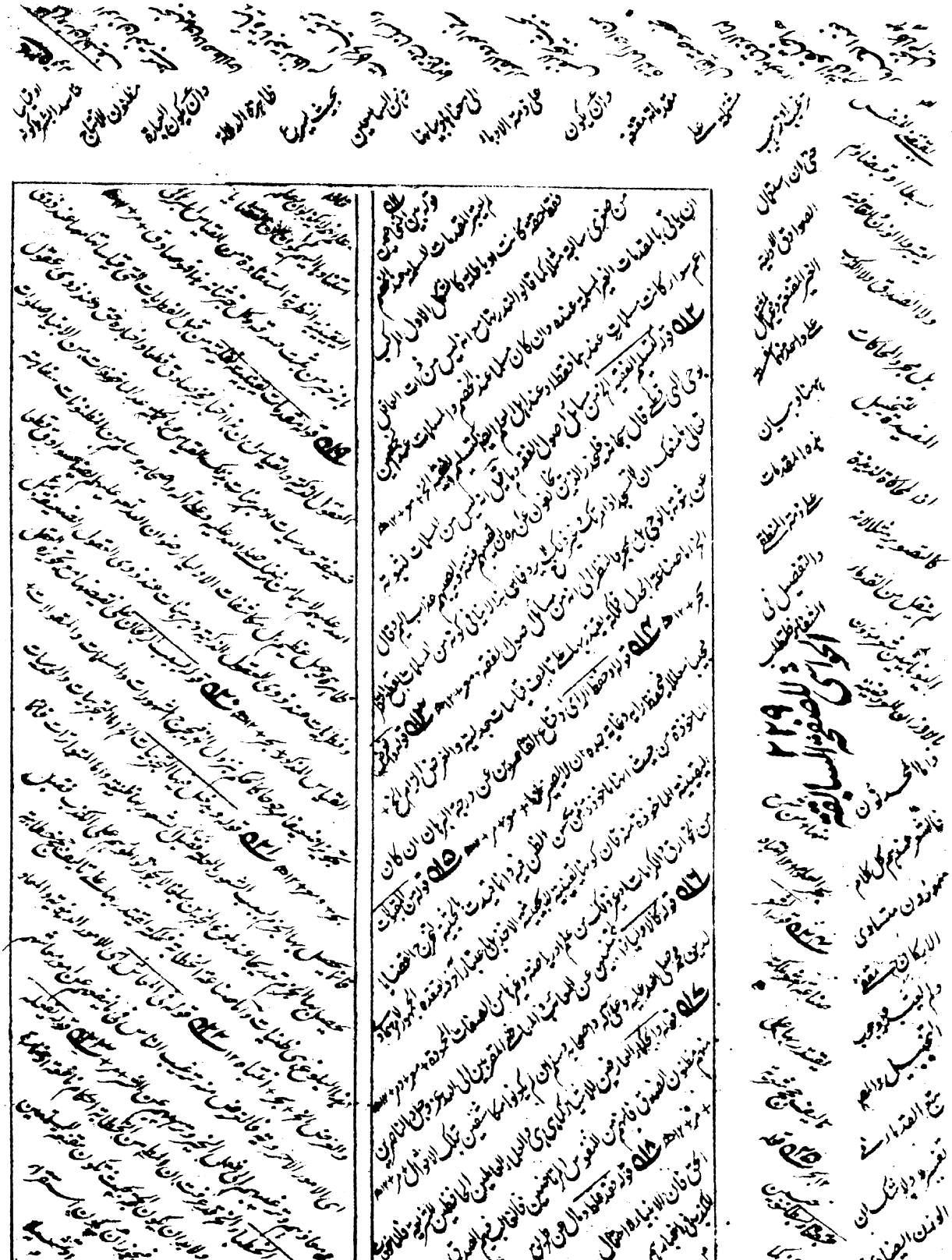
٢٢

ان العلم بالجزئيات المشاهدة لا يلزم ان يكون علما زائدا فان العلم بوجود الشمس والقمر مثلا يقين دائم ويمكن ان يقيد المراد باليقين الدائم العلم بان كذا كذا ولا يكون الا كذا قال الشيخ في برهان الشفاء والعلم الذي هو بالحقيقة يقيني هو الذي يعتقد فيه ان كذا كذا ويعتقد انه لا يمكن ان لا يكون كذا اعتقادا لا يمكن ان يزول فان قيل ان التصديق الواقع ان كذا كذا من غير ان يقترن التصديق الثاني انه يقيني فهو يقين غير دائم اجيب بان هذا تصديق يقيني وقتا ما انتهى فيكون حاصل كلامهم في هذا المقام ان اليقين بهذا المعنى اي السبب لا يحصل الا من تتبع سببه وظاهر ان نفس المشاهدة في المشاهدات لا يفيد اليقين بهذا المعنى وانما يفيد تحقق ذلك المشاهد في وقت المشاهدة والعلم بوجود القمر والشمس علما دائما بهذا المعنى انما يستفاد من قضايا عقلية كلية ماخوذة من اسبابها وكذا العلم بالمجردات الجزئية وعلم النفس بذاتها وصفاتها فان العلم الدائمي بها لا يمكن بمجرد حصولها او حضورها بل له طرق مستفادة من اسبابها وعلى هذا لا حاجة الى تقييد العلم بالكلي وغيره من التكلفات كما لا يخفى فتامل فالعلوم الجزئية جاز ان تكون معلومة بالضرورة او بالبرهان غير اللم لكن يكون ذلك العلوم علوما غير دائمي اما لان العلم الجزئي لا يكون دائميا اولان العلم الدائم لا يكون الا مستفادا من الاسباب فتامل الامر بالتامل لغموضة هذا المقام

اولان هذا القول قول بافواههم ليس عليه دليل معتمد الثاني الجدل وهو المولف من المشهورات المحكوم بها بالتطابق لا لاراءة لمصلحة عامة كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او دقيقة

قبیحۃ کما یقبح ذبح الحیوان بلا جرم ولا فائدۃ قبیح وانفعالات عن خلقیۃ کما یقبح کشف العورۃ عند الناس
قبیح او مزاجیۃ صادقۃ کانت او کاذبۃ ومن ہہنا قیل للامزجۃ والعادات دخل فی الاعتقادات
فان من الافعال والاعمال ما یراہ اہل الہند قبیحا دون العرب ولکل قوم مشہورات مخصوصات بہم
مسلمۃ عندہم لا یسلمہا الآخرون وربما التبست الاولیات لقبول العقل عند تصورہا واوقعت عند التجرید
فان العقل عند التجرید عن الانفعالات وقطع النظر عن المصالح ربما یشتبہ فیہا فتمیز عن الاولیات
او من المسلمات بین المتخاصمین کتسلیم الفقیہ ان الامر للوجوب والغرض الزام الخصم ان کان
سائلا او حفظ البرای ان کان معلما الثالث الخطابۃ وہو المؤلف من المقبولات الماخوذۃ ممن
یحسن الظن فیہ کالاولیاء والحکماء ومن عدا الماخوذات من الانبیاء علیہم السلام منہا فقط فان
الماخوذات منہم علیہم السلام مقدمات یقینیۃ تفیۃ مستعملۃ فی البرہان کالماخوذات من اخبار المتواترین
کما سبق الاشارۃ الیہ او من المظنونات التی یحکم بہا بسبب یجان کالحکم بنزول المطر عند وجود السحاب
الرطب ویدخل فیہا التجربیات والحدسیات والمتواترات الغیر الواصلۃ حد الجزم والغرض تحصیل
احکام نافعۃ او ضارۃ فی المعاش او المعاد لما یفعلہ الخطباء والوعاظ الرابع الشعر وہو المؤلف من
المخیلات وہی قضایا یخیل بہا فیتاثر النفس قبضا وبسطا ویحصل لہا حالۃ شبیہۃ بالتصدیق فلہا طوع
للتخییل من التصدیق سیما اذا کان علی وزن لطیف والحان رشیقۃ بصوت طیب کما یشاہد عند غناء المغنین
فان للصوت مدخلا عظیما فی تغیر حال النفس والغرض الفعلی بالنفس بالترغیب او الترہیب وہو ای الانفعال

من الشرح داماد وغیرہا من اصحاب الاخلاق کما یقف الاحقر



حمد للہ

۲۶ قولہ واما جعل جزء العلوم الخ یعنی جعل الموضوع والمبادی ایضا من اجزاء العلوم اما خطأ فلم لم یجعل اولان العلم

۵ قولہ رفع العقول الخ

۵ قولہ بل کذب الوہم الخ

۵ قولہ وانما یعنی الخ

۹ قولہ وقد یقال الخ

۱۰ قولہ بل کذب الوہم الخ

۱۱ قولہ وانما یعنی الخ

۱۲ قولہ وقد یقال الخ

۱۳ قولہ بل کذب الوہم الخ

۱۴ قولہ وانما یعنی الخ

۱۵ قولہ وقد یقال الخ

۱۶ قولہ بل کذب الوہم الخ

۱۷ قولہ وانما یعنی الخ

۱۸ قولہ وقد یقال الخ

۱۹ قولہ بل کذب الوہم الخ

۲۰ قولہ وانما یعنی الخ

۲۱ قولہ وقد یقال الخ

۲۲ قولہ بل کذب الوہم الخ

۲۳ قولہ وانما یعنی الخ

۲۴ قولہ وقد یقال الخ

۲۵ قولہ بل کذب الوہم الخ

۲۶ قولہ وانما یعنی الخ

۲۷ قولہ وقد یقال الخ

۲۸ قولہ بل کذب الوہم الخ

۲۹ قولہ وانما یعنی الخ

۳۰ قولہ وقد یقال الخ

۳۱ قولہ بل کذب الوہم الخ

۳۲ قولہ وانما یعنی الخ

۳۳ قولہ وقد یقال الخ

۳۴ قولہ بل کذب الوہم الخ

۳۵ قولہ وانما یعنی الخ

۳۶ قولہ وقد یقال الخ

۳۷ قولہ بل کذب الوہم الخ

۳۸ قولہ وانما یعنی الخ

۳۹ قولہ وقد یقال الخ

۴۰ قولہ بل کذب الوہم الخ

۴۱ قولہ وانما یعنی الخ

۴۲ قولہ وقد یقال الخ

۴۳ قولہ بل کذب الوہم الخ

۴۴ قولہ وانما یعنی الخ

۴۵ قولہ وقد یقال الخ

۴۶ قولہ بل کذب الوہم الخ

۴۷ قولہ وانما یعنی الخ

۴۸ قولہ وقد یقال الخ

۴۹ قولہ بل کذب الوہم الخ

۵۰ قولہ وانما یعنی الخ

فان تخييل النتيجة يكون سابقا على ملاحظة مقدمات الشعر فليس الحاصل منه الا الترغيب او الترهيب وهو المؤلف من الوهميات نحو كل موجود مشار اليه بالحس فهو متحيز وكل متحيز فهو منقسم وكل منقسم فهو مركب من الهيولى والصورة وكل مركب من الهيولى والصورة فهو ممكن الوجود وكل ممكن الوجود فهو حادث فالعالم حادث فان هذا القياس مع كونه مفيدا للظن لا يفيد اليقين لان الوهميات كلها كاذبة ولو لا دفع العقل الصرف حكم الوهم لبقي الانبياء عليهم السلام كلهم على الضلال فان اكثر الناس يكون منهمكا في اوهامه باطلة مدة عمرهم والنجاة منه لا يكون الا بفضل من الله سبحانه تعالى يؤتيه من يشاء وهو ذو الفضل العظيم او من المشبهات بالصادقة صورة كما في الصور المنقوشة على الجدار انها حمار وكل حمار ناهق فانها ناهق وهي كاذبة في الخارج واما المغالطة فهي اعم فانها الفاسدة صورة او مادة لا الفاسدة مادة فقط وهذا اولى مما قيل انها القياس الفاسد صورة او مادة فان الفاسد صورة لا يسمى قياسا لانه ليس يلزم منه قول آخر والمغالط ان قابل الحكيم فسوفسطائي وان قابل الجدلي فمشاغبي هذا والمؤلف من الحق والمشهورات جدلي وهو الراجح مرجوح عند بريذه المقدمة متعلقة بالصناعات الخمس فالمركب من المتعلقات والمشهورات جدلي وهو خاتمة اجزاء العلوم هي المسائل والمبادي من الوسائل قال في الحاشية هذا هو الحق واما جعل اجزاء العلوم ثمانية فخطأ او مسامحة انتهى ووجه المسامحة ظاهرة وهو كون المبادي وسائل الى ادراك المسائل وموقوفا عليها كالاجزاء هذا آخر ما يسر الله تعالى لهذا العبد الضعيف في شرح هذا الكتاب وهو الموفق بالحق والملهم للصواب الحمد لله والصلوة على نبيه وآله اللهم افتح علينا ابواب رحمتك بفضلك يا ارحم الراحمين

قيمت

الحمد لله الذي اعطى المنطق للانسان ليعبر به في الجنان وجعل صيانة الذهن عن الخطا في الفكر صناعة الميزان على استتباب طبع شرح السلم للملوي حمد الله السنديلي رضي الله عنه وارضاه مرة ثالثة لا كالاولى بل على طرز جديد وهو للطلاب بعيد في عاشر ربيع الاول من سنة عشر وثلثمائة بعد الالف من الهجرة على صاحبها صلاة وتحية وانا العبد الراجي الى الرحمة والرضوان محمد عبد الرحمن بن الحاج محمد روشن خان تغمده الله بالغفران

نام کتاب	نام مطبع	قیمت
نزہۃ الفکر فی سبحۃ الذکر	نظامی	۸ر
عین الاصابہ فی رفع السیاہ	لکھنؤ	۵ر
کتب فقہ فارسی		
بدائع منظوم	نظامی	۱۲ر
مالابد منہ	مصطفائی	۸ر
نام حق مختصر رسالہ مسائل ضروریہ	″	۱۰ر
قاضی قطب		
مسائل اعتکاف	احمدی	۱۰ر
کتب فقہ اردو		
شرح وقایہ اردو واخیرین مسائل مہمات	نظامی	۴ر
تعلیم العبادت حصہ اول دربیان	″	۶ر
ایمان وحصہ دوم دربیان نماز		
امداد الاصحاب اہل کتاب کے ساتھ	مطلع نور	۵ر
کھانا کھانے کے مسائل ورق آخر ناقص		
مالابد منہ اردو	″	۳ر
غایۃ التنقیح فی اثبات التراویح	نظامی	۱ر
احکام سہو نماز	مدراس	۱ر
بہشت کا دروازہ	نظامی	۲ر
ظل الغمام قرأت فاتحہ	″	۱ر
فتوی ثبوت مذہب اہل سنت وجماعت	″	۳ر
فتاوی بے نظیر در نفی شش مسئل خضر	احمدی	۱۲ر
البشیر والنذیر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم		
راہ نجات مسائل ضروری	نظامی	۱ر
تمیز الکلام مسائل حلال وحرام جانوران	″	۱ر
فتح القرآن امام کو نماز میں مشابہ عالم	″	۸ر
کے مسائل		
بدر الکمال مسائل رویت حلال	″	۱۰ر
مجموعہ فتوے علماء	″	۱۰ر
اسمین پانچ فتوی ہین دام برکاتہم		
تراویح سنت موکدہ ہے (۲) مستحبین کا بدن		
طاہر ہے (۳) غیر اہل اسلام کے ساتھ		
کھانا جائز نہیں (۴) حرام کھانا جائز		
نہیں (۵) ہندوستان مین نماز جمعہ جائز		

نام کتاب	نام مطبع	قیمت
نافع خریداران	بریلی	۱ر
آب حیات مسائل پانی کے	نظامی	۱۰ر
احکام عیدین	″	۱۰ر
اثبات سماع موتے	ایضاً	۱ر
کفارۃ الذنوب	″	۱۰ر
کتب عقائد فارسی واردو		
معیار المذاہب فارسی	نظامی	۱ر
احسن العقائد ضروری عقائد	″	۱۰ر
عین الایمان		
اصول ایمان		۱۴ر
عقائد عظیم		۱۶ر
کتب علم کلام عربی		
شرح حاشیہ میر زاہد امور عامہ از علامہ	نظامی	۱۵ر
خیر آبادی بے بدل شرح ہے۔		
سراجی مع ضیاء سراج عربی	″	۳ر
فرائض یعنی اردو عمدہ کتاب ہے	حیدرآباد	۱ر
شرح محمدی اردو از مولوی محمد عادل	مدراس	۱ر
صاحب وکیل		۲ر
تسہیل الفرائض		۱ر
گلدستہ شریعت فرائض مذہب امامیہ		۳ر
کتب علم حکمت عربی		
شرح ہدایۃ الحکمت از علامہ خیر آبادی		
رسالہ سعیدیہ		۱ر
تہافت الفلاسفہ		۱ر
شمس بازغہ		۸ر
کتب علم منطق		
مجموعہ منطق		۱۰ر
تشریح المیزان	لکھنؤ	۱۰ر
مختصر المیزان	نظامی	۱ر
قال اقول	″	۲ر
شرح نہذیب مع تحفہ شاہجہانی	″	۱۴ر
میر زاہد ملا جلال	دہلی	۱۰۵ر
میر زاہد ملا جلال تبخشی مولوی عبدالحی صاحب مرحوم	لکھنؤ	عمدہ

نام کتاب	نام مطبع	قیمت
حاشیہ مظہر اللہ بر میر زاہد ملا جلال	لکھنؤ	۱۰ر
مجموعہ میر زاہد رسالہ تبخشی مولوی عبدالحی صاحب مرحوم	نظامی	۱۰ر
شرح سلم ملا حسن کاغذ عمدہ	″	۱۰ر
شرح الشرح قاضی مبارک از مولانا نراب	″	۱ر
صاحب لکھنوی تقامات مشکلہ کو خوب حل کیا	مصطفائی	۱۰ر
نور ہدایہ۔		
دفع اعتراضات علامہ خیر آبادی از مولوی	نظامی	۱۶ر
عبدالحی صاحب مرحوم	ایضاً	۱۲ر
کتب علم نحو عربی	ایضاً	۱ر
مجموعہ نحو میر	دہلی	۱۰ر
شرح مأتہ عامل مع توضیح کامل	″	۱۰ر
تبیان القیہ کی شرح النرح نہایت عمدہ		
شرح ملا جامی		۲ر
کتب علم صرف عربی		
مجموعہ میزان الصرف مع منشعب	نظامی	۱۷ر
بیان شرح میزان	حیدرآباد	۱۸ر
مجموعہ پنج گنج	نظامی	۲ر
صرف میر		
دستور المبتدی		۱۶ر
فصول اکبری		۱۶ر
جامع الواب	دہلی	
کتب لغت		
رکاز از مولانا نصر اللہ خانصاحب		
لغات عربی مع ترجمہ فارسی واردو دو حصہ	مصری	۲ر
فرہنگ محمودی	مصطفائی	۱۰ر
اسمین چار حصہ ہین حصہ اول مین		
لغات مختلف اللفظ متحد المعنی حصہ دوم		۵ر
مین لغات متحد اللفظ مختلف المعنی حصہ		۸ر
سوم مین مختلف الالفاظ مختلف المعنی حصہ چہارم		۱ر
مین قواعد صرف ونحو فارسی تحریر ہین نہایت		۲ر
مین مرکب عبارت لکھی ہے۔		۱۴ر
الفاظ عزیزیہ		۱۰۵ر
غیاث اللغات مع منتخب اللغات وچراغ ہدایت		۱۰ر

اعلان

واضح ہو کہ یہ کتاب

شرح سلم مولوی حمداللہ مع حاشیۂ انتباہ

خاص مبتنی اس مطبع نظامی کی جو حسب قانون بستم ۱۸۴۷ء

داخل بہی رجسٹر گورنمنٹ ہو چکی ہے بسبب کثرت شائقین کے

مدت سے کمیاب بلکہ نایاب ہو گئی تھی جسکی قیمت پانچ اور چھ روپیہ تک

پونہچی تھی پھر بھی نہین ملتی تھی پس اب دوبارہ طالبون کی طلبگاری اور تاجرونکی خریداری

سے بعد نظر ثانی و تصحیح بعض اغلاط و اضافۂ چند حواشی مفیدہ کے چھاپی گئی اور بنظر

نفع رسانی طلاب و دفع گرانی کتاب کے قیمت اس دُرِ نایاب کی نسبت سابق کے بہت

ارزان رکھی گئی یعنے کاغذ سفید کی عمدا اور کاغذ خانی کی عمدہ جن صاحبون کو مطلوب ہو

بارسال قیمت یا بذریعۂ ویلو پے ایبل کے راقم سے منگوالین اور بنظر حفظ

حقوق سابقہ ولاحقہ کے عرفا اور قانونا کسی کی حق تلفی کے

مرتکب نہون ورنہ جیسا کرینگے ویسا بھلینگے

راقم

عاجز محمد عبدالرحمن مہتمم مطبع نظامی

واقع شہر کانپور محلۂ پٹکاپور

سنہ ۱۳۱۰

على شبكة

تحمد الله الرقيب ان من علينا بطبع حاشيه التهذيب

التي هي غاية الحسن والتهذيب مع حسن المطالب ورشاقة الترتيب المسماة

بالتعليق المجيد على الحاشية التهذيب

للعلامة الفهامة الفقيه المتبحر المحقق المدقق الاكمل الفريد الاوحد المولوي الشيخ محمد عبد الحي

بامر المولوي محمد خادم حسين العظيم آبادي سلمه الله ذوالايادي باهتمام الموي محمد سعيد مشفق

في المطبع العلوي لمحمد علي بخشان اللكنوي

التعليق العجيب لحل حاشية الجلال لمنطق التهذيب

بسم الله الرحمن الرحيم

ان ابهى ما يوشح به المنطق والكلام واسنى ما يهذب به المقصد والمرام حمدا من لابرهان عليه بل هو البرهان على جميع الانام نحمده على ان كرمنا بمنطق الكلام ونشكره على ان هدانا الى طريق الاسلام واحسن ما يرشح به المنطق والكلام الصلوة على اول اشكال العالم خير من قعد وقام وعلى آله واصحابه هداة الانام اما بعد فيقول من لابضاعة له الا السيئات ولا صناعة له الا اكتساب الخطيئات ابو الحسنات محمد المدعو بعبد الحي اللكنوي وطنا والانصاري الايوبي نسبا والحنفي مشربا اني رأيت ان المحقق جلال الملة والدين الدواني رحمه الله تعالى قد اودع الحبايا في شرحه لمنطق التهذيب فشرحه بديع في الميزان مطالع شموس البرهان سلم للعلوم معراج للمفهوم حاو للاشارات محتو على اللطائف والنكات مطول غير ممل مختصر غير مخل ولذلك تراه قد انتشر في الامصار واشتهر في الاعصار ورأيت الناظرين فيه بعضهم قد اكتفوا على بيان الحاصل والمحصول ولم يذكروا ما يتلقاه الفحول بالقبول وبعضهم زعموا انهم متوقدون في الذكاء فلتبوا ما كتبوا بغير الاعتناء وبعضهم قد اختاروا حل العبارات كما هو شان ارباب اللغات ولم يصل واحد منهم الى ما اخفاه الشارح البارع من الدقائق ولم يطلع احد منهم على رموز الحقائق فحرك ذلك عزمي على ان اكتب حاشية تشتمل على التدقيقات الراسخات وتتضمن التحقيقات الشامخات مما اوحى اليه نظري وتوصل اليه فكري لكن هجوم الافكار والاحزان بسبب البعد عن الاقارب والاوطان كان يعوقني عن ذلك مع اني كنت قد اريت ان العلم قد اندرست آثاره في الامصار وفشى الجهل في جميع الديار والجهال قد اختاروا لباس العلماء من العباء والعمامة فظن العوام ان كل واحد منهم علامة ثم لما من الله علي بالايصال الى الاوطان وحصل لي جمع الخواطر والاطمينان صرفت عنان القصد الى ما كنت قد عزمته فكتبته بغاية الاستعجال وسميته **بالتعليق العجيب لحل حاشية الجلال لمنطق التهذيب** وهو تعليق كما سمعت عجيب يرى في الظاهر انه مختصر وفي الحقيقة هو منبع الدرر واسأل الله تعالى ان يتقبله بعنايته انه خير من يجيب فعليه توكلت واليه انيب ط

قوله بسم الله الرحمن الرحيم ههنا امور لا بد من الاطلاع عليها الامر الاول الباء ان كانت زائدة كما هو منقول عن الكسائي

فلا حاجة الى ان يعين لها محذوف تتعلق به فان حرف الجار الزائد لا يحتاج الى متعلق فان كل جار ومجرور لا بد من شيء تعلق به الا
في ثلث الحرف الزائد ولعل ولولا عند من يجرهما وزاد ابن عصفور كاف التشبيه وليس بشيء صرح به في الدر المصون في علوم الكتاب
المكنون فح يكون تقديره اول شيء ابتدأته اسم الله الرحمن الرحيم وان لم تكن زائدة وهو الصواب لان زيادة الباء في خبر المبتدا
لا تكاد توجد قاله العلامة العيني في شرح الهداية فتتعلق بمحذوف وهو بدأت عند الكوفيين وقيل هو ابتداء والاحسن ان يقدر
العامل موخرا قصدا الى اختصاص الابتداء باسمه تعالى كما في قوله تعالى اياك نعبد الامر الثاني المراد من الاسم في التسمية اما الصفة اعم من
ان تكون حقيقية او اضافية واما الدال على المسمى وفيه رمز الى ان اسم الله تعالى وصفته يتبرك بهما فاظنك بالذات المقدسة
واما نفس المسمى واتى بلفظ الاسم على هذا التقدير لدفع توهم حمل هذا القول على اليمين الامر الثالث الرحمن عند البعض علم الذات
للواجبة كالفظ الله فانه لا يستعمل في غيره تعالى فيكون الرحمن بدلا من اسمه في التسمية لانتقاله وعند الاكثر هو لغة لا يستعمل في
غيره تعالى ولذلك قدم على الرحيم واما قول الشاعر لمسيلمة الكذاب انت غيث الورى لازلت رحمانا فكفر الامر الرابع
انما عقب الرحمن بالرحيم للتاكيد عند من يقول باتحادهما معنى ولافادة الرحمة في الدنيا والعقبى عند من يقول باختلافهما واما قيل
من انه لما سمى مسيلمة بالرحمن قال الله تعالى الرحمن الرحيم جمعا بين الصفتين لرد باطل فان البسملة قبل تسمية مسيلمة بالرحمن الامر الخامس
انما بدء كتابه بالبسملة امتثالا بالحديث الشريف والتعارض الواقع بين حديثي الابتداء بالتسمية والابتداء بالتحميد مدفوع بوجود
ذكرتها في الهدية المختارية لشرح الرسالة العضدية في علم المناظرة من اراد الاطلاع عليها فليرجع اليها قوله تهذيب المنطق
والكلام توشيحه بذكر المفضل المنعام اعلم اولا انهم اختلفوا في الحمد والاكثرون على ان الحمد مختص باللسان والجميل الاختياري يعم
تفصيله والمحققون على ان حقيقة الحمد اظهار صفات المحمود صرح به الشارح الجامي في شرح فصوص الحكم فشرع الشارح البارع في حمد
الله تعالى بنوع بديع رمزا الى انه لا يلزم خصوص لفظ الحمد في الحمد فالمراد من الامر بالابتداء بالحمد في الحديث الوارد في هذا الباب
ذكر الله تعالى مطلقا فان قلت كيف يمكن الامتثال بالحديث الشريف لانه يستدعي افتتاح الكتاب بالحمد وهو واقع في اثناء الكتاب
فيستدعي افتتاح الحمد بالحمد فيلزم ان يكون مفتتحا بحمد آخر وهكذا فيتسلسل قلت لا يلزم من الامر بالافتتاح بالحمد ان يفتتح
جميع الكتاب به بان يقدم الحمد على جميع اجزائه وثانيا ان المراد من تهذيب المنطق والكلام يمكن ان يكون المتن المسمى به ويمكن
ان يكون معناه اللغوي وعلى الثاني يمكن ان يكون المصادر بمعنى المفاعيل ويمكن ان تكون على معانيها ولما كان للتوشيح غاية
دخل في التهذيب صار كانه هو فتضمن الحمل وثالثا ما اقول ان الشارح المحقق اشار من ايراد الذكر الى ان المراد من الحمد المامور
به في الحديث هو الذكر المطلق لا خصوص لفظ الحمد ورابعا ان المنعام صيغة المبالغة فهو ابلغ من مفضل لكن في استعمال
لفظ المبالغة في حقه تعالى اشكال ومن ثمة قال بعض الائمة الصفات التي هي للمبالغة كلها مجاز في حقه تعالى لاستحالة حقيقة
المبالغة في حقه تعالى لانها انما تثبت للشيء اكثر مما هو لغيره وهي انما تكون في الصفات القابلة للزيادة والنقصان وصفات
الله ليست بقابلة لها بل هي بلغت الى ذروة الكمال بحيث عجز عن درکها العقل الفعال وحسنه التقي السبكي وغيره صرح
به العلامة ابن حجر المكي في المنح المكية شرح القصيدة الهمزية لكن اجاب الزركشي بان صيغة المبالغة قد تكون بحسب زيادة الفعل
وقد تكون بحسب تعدد المفعولات والمعنى الاول وان لم يتصور في حقه تعالى لكن المعنى الثاني موجود فيه ولهذا قال الزمخشري

للمبالغة في التواب ونحوه للدلالة على كثرة من يتوب عليه ونحوه وخامسا انه انما اخر المنعام عن المفضل لما يقتضيه القياس وهو الترقي من الادنى الى الاعلى وانما ترك هذا القياس في الرحمن والرحيم في التسمية عند من قال ان الرحمن صيغة مبالغة دون الرحيم لان الرحمن لما كان ثنا ولالجلائل النعم ناسب ان يتصل باسم الله تعالى ويكون الرحيم كالتتمة له **قوله** وترشيحه بالصلوة والسلام على صفوة الانام وآله وصحبه الغر الكرام ههنا فوائد **الفائدة** الاولى انها اورد السلام للاستئناف البصير امر رب الانام ومن لم يورده اختار بعض المفاسير في ذلك المقام وسنذكره انشاء الله تعالى في شرح كلام المصنف العلام **الفائدة** الثانية انه اورد صفة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ما يناسب الصفة التي اوردها المصنف ويلازمه فان كونه ندبي حقيقا بان يهتدي به يلازمه كونه صفوة الانام **الفائدة** الثالثة يرد ههنا اشكال قوي على الشارح المحقق رح وهو انه لم يأت بعلى على الآل فكانه اختيار لمذهب الشيعة حيث يكرهون الفصل بين النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وبين الآل لحديث يروونه في ذلك ويكثرون فيه المقال **اقول** في الجواب عنه انما لم يكرر على لوجوه الوجه الاول طلب الاختصار الوجه الثاني انه لم يرض بان يفصل بينه وبين آله بحرف فانهم كالجزء له فينبغي ان يتصل ذكره بذكره الوجه الثالث ترويح قلب من كان له توقد في الذكاوة الباعث على تصنيف هذه العجالة فاني قد سمعت انه كان من الشيعة ويشهد له توصيفه الآل بالمعصومين في شرحه على المتن المقروء في هذا الزمن **الفائدة** الرابعة ان اضافة الصحب استغراقية ليفيد الصلوة عليهم اجمعين **قوله** وبعد فهذه الخ اعلم انهم اركبوا في توجيه هذا الفاء بذكر وجهين ذكرهما السيد السند الجرجاني في بعض تصانيفه وتبعه من جاء بعده احدهما انه على توهم اما وثانيهما انه على تقدير اما والفرق بين التوهم والتقدير ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم ان اما مذكورة في نظم الكلام بواسطة اعتياد النفس بايرادها في امثال هذا المقام ومعنى التقدير انها مقدرة فيه ولا يخفى على المتوقد ان كلا منهما باطلان اما الاول فلانه لم يعتبر احد من النحويين توهم اما فاعتباره خروج عن طريق الفن واما الثاني فلان تقدير اما مشروط بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا صالحا لما قبلها او مفسرا كما قال الرضي قد يحذف اما لكثرة الاستعمال نحو بك فكبر وثيابك فطهر والرجز فاهجر وانما يطرد ذلك اذا كان ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا به او بمفسره فلا يقال زيدا فضربت واما قولك زيد فوجد فالفاء فيه زائدة انتهى فالوجه الوجيه لتوجيه الفاء ان يقال ان الفاء في امثال هذا المقام لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الرضي في قوله تعالى واذا لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم وذكره سيبويه في كتابه في رديحين لقيطة فاناكرمته وههنا وجه آخر وهو ان يقال ان الفاء ههنا للتفسير لا للجزاء كانه يقول وبعد الحمد والصلوة نشرع في ما تعلق بالمقصود فنقول هذه عجالة الخ فتشكروا واغتنم هذا التحرير ولا تلتفت الى ما تفوه به جمع عظيم من الافاضل المشار اليهم برؤس الانامل **قوله** صناعة الميزان **اقول** فيه اشارة الى ان المنطق علم آلي وانما سمي المنطق بالميزان لانه آلة لتحصيل جميع العلوم فشابه الميزان ولنعم تسمية من سمى كتابه بسلم العلوم وما اغفل من تصدى لشرح ذلك الكتاب وهو حنيف عن الصواب حيث قيد العلوم بالعلوم المنطقية ولم يعلم ان العلوم الدينية ايضا تحتاج احتياجا ما الى تحصيل علم الميزان **قوله** فالحق احق بالاتباع **اقول** فيه اشارة الى ان اللائق ان يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال فان معرفة الحق بالرجال طريقة الجهال **قوله** فلسلك النظر اتساع **اقول** فيه اشارة الى ان العلوم تتزايد يوما فيوما **قوله** ومخضت عن زبد الحق الصريح **اقول** فيه اشارة الى ان الحق كان مختفيا تحت الاستار غائبا عن الابصار فازال ما عليه من الغبار **قوله** واشرت الى تدقيقات آه **اقول** يشير الى ما يشير اليه بقوله فتامل او فافهم ونحوهما والعجب من ناظري الشرح حيث تركوا ذكر التدقيقات ولم يلتفتوا الى ما يشير اليه وانا اشير اليه في كل موضع وانبه في كل قول على تحقيق وستطلع عليه **قوله** وفقه الله

تعالى بالاستكمال ورقاه الى مدارج الكمال **اقول** الاستكمال والترقي الى مدارج الكمال لايكون الابان يترك التشيع والضلال فلله در الشرح البارع حيث اتى بدعاء نافع له في الدنيا والآخرة التي ليس لها زوال **قوله** وعلى الله التكلان **اقول** لما كان هذا التصنيف من الامور المهمة توكل فيه على الله المستعان فانه المعين وخير من اعان **قوله** قوله **اقول** الضمير المجرور راجع الى منطق التهذيب والاسناد مجازي ويمكن ان يرجع الى القائل الذي يدل عليه القول فان قلت لابد ان يكون مرجع الضمير مذكورا قبله صراحة او معنى كما في اعدلوا هو اقرب للتقوى او حكما وههنا لاذكر للقائل قبله ازلا دلالة للقول عليه فان المصادر لاتدل على المشتقات نعم المشتقات تدل على المصادر البتة لوجود معنى الحدث في المشتق فان المشتقات امر مركبة من الذات والصفة والنسبة كما هو المشهور عند الجمهور او مركبة من الحدث والنسبة دون الذات كما نسب الى السيد الشريف رح وايا ما كان يدل المشتقات على المصادر واما العكس فلا قلت ذكر المشتق في ضمن المصادر وان لم يكن حقيقة لكنه ذكر عرفا فانه من فعل الا ولابد له من فاعل وهذا القدر كاف لارجاع الضمير اليه نص عليه الشارح المحقق في حواشيه الجديدة على شرح التجريد الجديد **قال** الحمد لله **اقول** قد فصلت هذا المقام مع ما يتعلق بالحمد واللام في شرحي على الرسالة العضدية المنسوبة الى المحقق عضد الملة والدين الايجي حق التفصيل فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه فان فيه شفاء العليل ودرء الغليل وهاانا اشرح المرام في هذا المقام مع زيادة خطرت بالبال وعلى الله التوكل وبه الاستمال فههنا فوائد الفائدة الاولى انما حمد الله تعالى بهذا العنوان مع ان كل جديد لذيذ اقتباسا من كلام الله تعالى وقد اجمعوا على جواز الاقتباس وقد استعمله الخطباء في خطبهم والشعراء في اشعارهم وقصائدهم بل وقد استعمله النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم واصحابه والتابعون وفصل للفقهاء على جوازه وذهب بعض المالكية الى عدم جوازه وبرده استعمال امامهم مالك رح واجازه كثير منهم كابن عبد البر والقاضي عياض وقد نقل الشيخ داود المناخلي اتفاقا للمالكية والشافعية على جوازه كما نقله ابن حجر رح في المنح المكية الفائدة الثانية يمكن ان يقرا الحمد لله بكسر الدال باتباعه للام وبضم اللام اتباعا للام بالدال من حيث انهما يستعملان معا منزلة كلمة واحدة كما جاءت القراءة في قوله تعالى صرح به البيضاوي الفائدة الثالثة قدم الحمد وان كان تقديم الخبر اولى افادة للحصر ليعلم من بدو الامر ان المصنف اشتغل بالحمد الفائدة الرابعة انهم اختلفوا في ان اللام في الحمد للجنس او للاستغراق فمال المحقق الجرجاني رح في حواشيه على شرح التلخيص الى ان الاستغراق اولى لشموله جميع الافراد وافادته ثبوت جميع افراده وخولها ومال المصنف رح في شرح التلخيص الى ان الجنسي اولى لانه يفهم عند الاطلاق وهو مختار الزمخشري في الكشاف والنظر الدقيق حاكم بان الاختلاف لفظي فان مراد الفريقين اختصاص جميع افراد الحمد لله تعالى فمن اختار الجنس ياخذ اللام الجارة الى الحقيقة بعده الاختصاص ومن اختار الاستغراق يدعي التصريح بالاختصاص بهذا اللفظ ولا يلتفت الى اللام الجارة الفائدة الخامسة ان اللام في قوله الحمد اما للجنس او للاستغراق او للعهد واللام اما للاختصاص او للاستحقاق او الملك هذه احتمالات والواجب ان يحمل الكلام على افادة اختصاص جميع افراد الحامد له تعالى فخرج احتمال ان يكون لام الجنس مع لام الملك وان يكون لام العهد معه وان يكونا مع لام الاستحقاق وكذا مع لام الاستغراق لكون الجارة للاستحقاق وان يكون لام الاختصاص مع لام العهد فبقي ان يكون لام الملك مع لام الاستغراق او يكون لام الاختصاص مع لام الجنس او الاستغراق فان قلت كيف يصح افادة الحصر مع انه يحمد العباد في ما بينهم فلا يحصر ثبوت جميع افراد الحمد فيه تعالى قلت حمد العبد للعبد انما هو لاعطاء الله المحمود

صفة كاملة فيرجع الى حمده تعالى اقول وهذا الحصر مستقيم على مذهب المعتزلة ايضا لان خلق الافعال وان كان من العباد عندهم لكن التمكين عليه ليس الا من الله تعالى عندهم ايضا فيرجع حمد العباد في ما بينهم الى حمده تعالى بهذا الاعتبار فقال الشيخ ابو البركات حافظ الدين النسفي في تفسيره مدارك التنزيل الالف واللام في الحمد للاستغراق عندنا خلافا للمعتزلة وهو بناء على مسئلة خلق الافعال وقد حققته في مواضع انتهى ليس كما ينبغي كما لا يخفى الفائدة السادسة المراد من الحمد ان كان عرفيا فوجه ايثار لفظ الحمد اتباع صريح للحديث الشريف فانه ورد فيه كل امر ذي بال لم يبدء فيه بالحمد فهو اقطع رواه ابن حبان في صحيحه وفي رواية النسائي كل كلام لا يبدء فيه بالحمد لله فهو اجذم بالذال المعجمة وان لم يرد به خصوص لفظ الحمد وبه علم وجه ايثار الحمد على المدح وان كان حمد اللغويا كما يشير اليه كلام الشارح المحقق فوجه اختياره على المدح ان المدح قد يكون منهيا عنه قال النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم احثوا التراب في وجوه المداحين بخلاف الحمد فانه مطلق فاختاره عليه قوله هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل اعلم اولا انه لم يقيد الوصف باللسان لانه لا حاجة الى ذكر اللسان في تعريف الحمد فان الوصف عند الاطلاق يتبادر منه الوصف اللساني اقول ولا بد ان يراد الوصف باللسان فان الشارح معرف للحمد اللغوي وهو من حيث انه مقيد باللسان خاص من الحمد العرفي فيرد عليه ما يرد على من صرح به من انه يخرج منه حمد الله تعالى لذاته او للمتقين فيجاب عنه اما بان التعريف لفظي فيجوز او بان المراد باللسان ما به يحمد الحامد او بان اطلاق الحمد عليه مجاز عن اظهار صفات الكمال والتعريف انما هو للحمد الحقيقي ومن ههنا اتضح لك سخافة ما قال الفاضل اليزدي من انه انما لم يقيد به لان التقييد به يخرج ظاهر احمد الله لذاته ويحوج الى ارتكاب التكلف انتهى وثانيا ان الباء في قوله بالجميل صلة للوصف فيكون محمودا به وهو الصواب اقول فما قال بعض الافاضل من ان الباء يمكن ان يكون للسبب على ان يكون عبارة عن المحمود عليه لا يقبله العقل السليم لان سياق كلامه يدل على ان المراد ههنا المحمود به فانه يصرح بان فيه ثلث مذاهب الاول ان يكون الجميل في الحمد والمدح غير مقيد بالاختياري والثاني ان يكون فيهما مقيدا بالاختياري والثالث ان يكون مقيدا به في الحمد دون المدح واختلاف هذه المذاهب انما هو باختيار اختيارية المحمود به وعدمه فلا بد ان يراد ههنا المحمود به ولعله لا يخفى على احد وثالثا ان معنى قوله على وجه التعظيم والتبجيل على قصد التعظيم الظاهري والباطني او على وجه التعظيمين بان يكون التعظيم الظاهري والباطني علة للحمد فيخرج منه الاستهزاء لان القصد والعلية مفقودان ههنا ومن ههنا ظهر لك انه لا يمكن ارادة معنى الطرز والطريقة من الوجه لان الاستهزاء ايضا يكون على طريقة التعظيم وطرزه فلا يخرج منه السخرية والمقصود من هذا القيد اخراجها عن هذا القيد اقول انما زاد الشارح الباع هذا القيد لاخراج السخرية تعريضا على المحقق الجرجاني حيث قال في بعض تصانيفه انه لا حاجة الى ذكر هذا القيد احترازا عن الاستهزاء لانه ليس بثناء حقيقة اذ الثناء انما هو بقصد المعنى لا بمجرد التلفظ انتهى فان الدلالة التزامية معجورة في التعريفات فلا بد من قيد يخرجه والا يلزم ان لا يكون التعريف مانعا فان التعاريف تؤخذ بحسب مفاهيم الالفاظ الواقعة فيها قوله والمراد بالجميل الاختياري يعني ان الجميل الواقع في تعريف الحمد الذي هو محمود به يراد به الاختياري فان الحمد خاص من المدح وهذا هو المذهب الاول ويرد عليه ان قوله تعالى ويسبحك ربك مقاما محمودا يقتضي ان لا يقيد بالاختياري وايضا يلزم عليه ان لا يصح ثناؤه تعالى على صفاته لان صفاته ليست باختيارية له كما تقرر في موضعه والجواب عن الاول ان توصيف المقام بالمحمود من قبيل توصيف الشيء بوصف صاحبه او يقال ان المحمود بمعنى المحمود فيه فان الاولين والآخرين يحمدون الله تعالى فيه ويجاب عن الثاني بان ذات الواجب لما كانت كافية في ثبوت الصفات لما جعلت كالاختيارية فهي اختيارية حكما اقول ومن ههنا ظهر لك ضعف ما قال بعض الافاضل من انه ان كان

الجميل المذكور محمودا به يلزم القول بتخصيص المحمود به بالاختياري وهو غير مشهور وان كان محمودا عليه لم يستقم مقابلة القول الاخير
المذكور اورده بقوله قيل الحمد يعم آه ارجعه بالحقيقة اليه انتهى وذلك لان المراد بالجميل المحمود به كما عرفت وهو المقيد بالاختياري عند
اصحاب المذهب الاول والقول بانه غير مشهور صدر لسبب الغفلة عن كلمات القوم قوله لانه صفة للفعل وهو لا يكون الا بالاختيار ورد
الفاضل المتصور على الشارح الابارع ثلث ايرادات الاول ان المقام لا ينفع فلا بد من ان تكون كلية فلا نسلم ان كل جميل
صفة للفعل فانه قد يقال ان الله جميل الايراد الثاني لا نسلم ان كل فعل يكون اختياريا من الافعال اضطرارية كحركات المرتعش
الايراد الثالث انا لا نسلم ان كل صفة للفعل الاختياري اختيارية الا ترى ان حسن الصلوة التي هي فعل اختياري ليس باختياري
ولدفع هذه الايرادات طريقان الطريق الاول ان يقال كلام الشارح ليس بمستدلال على شئ بل هو توجيه الاطلاق الواقع
في تعريف الحمد فمعناه المراد من الجميل الواقع في التعريف المذكور الاختياري لانه صفة للفعل في هذا المقام بان يقيد الفعل الموصوف
لقصر سحانه بان احد لا يكون الا بالافعال فاندفع الايراد الاول اذ ليس مراده ان كل جميل صفة للفعل ومعنى قوله وهو لا يكون الا
بالاختيار يعني الفعل الجميل لان الحسن والقبح من صفات الافعال الاختيارية ولا يوصف بهما الافعال الاضطارية والطبعية وليس
مرجع الضمير مطلق الفعل حتى يكون معناه كل فعل لا يكون الا بالاختيار فيرد عليه الايراد الثاني فاندفع الايرادان ولا مقدمة ههنا ثالثة حتى
يرد عليها الايراد الثالث وهذا الطريق احسن الطريق الثاني ان يسلم كون كلامه دليلا وانه قياس المساواة فيجاب عن الايراد الاول بمثل
ما اجيب سابقا وحاصله ان المقدمة الاولى ليست بكلية والقضية الثانية وان كانت كلية لكن المراد ان الفعل لا يطلق في العرف
الا على الاختياري والذهن عند الاطلاق فلا ايراد والقضية الثالثة المراد بها ان كل صفة الفعل الاختياري
المحمولة عليه بالمواطاة كالجميل اختياري فاندفعت الايرادات الثلث اقول وما اجاب به الفاضل اليزدي عن الايراد
الثاني من ان المراد ان كل فعل جميل لا يكون الا بالاختيار ثم اورد عليه بانه حينئذ لا يكون الحد الاوسط متكررا ثم اجاب عنه
بان محمول الصغرى هو الفعل الجميل لا الفعل سخيف جدا لان الجميل صفة للفعل لا الفعل الجميل فلم يكن الحد الاوسط متكررا
ولعله لا يخفى على احد قوله كذا ذكره المصنف رح في حاشية الكشاف ان اخذ كذا للتشبيه فلا ايراد لان ما ذكره الشارح مماثل لما ذكره
المصنف وان كان هذا في المحمود به وذلك في المحمود عليه وان اخذ فلا استشهاد فالمراد به الاستشهاد على مجرد الحمل على الفضل
الجميل مع قطع النظر عن كونه محمودا عليه او محمودا به قوله والمدح يعم الاختياري وغيره ومن ههنا المدح يعم الحي والميت والحمد
يخص بالحي وفيه اشارة الى وجه اختيار المصنف الحمد دون المدح قوله وقيل المدح ايضا مخصوص بالاختياري ذهب الزمخشري
وابن الانباري الى ان الفرق بين الحمد والمدح غير ثابت بل هما اخوان ومتساويان يعني كما ان الحمد لا يكون الا بالاختيار كذلك المدح
ايضا لا يكون الا بالاختيار وهو الصحيح صرح به جمال الدين الشرواني في حاشيته على تفسير البيضاوي وقيل المراد بالاخوة الاشتقاق الكبير
لانهما مترادفان وقيل المراد بالاخوة ان الجميل علم في الحمد ايضا كالمدح ويدل عليه حمل الزمخشري في الفائق الذم الذي هو نقيض
المدح نقيضا للحمد وعرف الحمد بقوله هو المدح قوله ومثال اللؤلؤ مصنوع اقول باب الحكم بالمصنوعية واسع فكل من يسلك مسلكا يحكم
بان خلافه مصنوع فالحكم بكون مثال اللؤلؤ مصنوعا مع جريانه في محاورات العرب مما لا يصغى اليه بل الحق ان يقال ان المثال المذكور
وان كان صحيحا لكن لا يلزم من عدم قول احمد عدم المدح وخصوص الحمد فان عدم القول لا يستلزم عدم الامكان نعم لو صرحوا بمنع

حمد تعالى صح ذلك ولم يصر حوا بذلك فالمثال المذكور لا ينافينا قوله وقيل الحمد يعم الاختياري وغيره ايضا كالمدح واستدلوا عليه بوجوه الاول انه يقال حمدته على نسبوشجاعته ولا اختيار فيها واجيب عنه بان الشجاعة والنسب قد يطلقان على الآثار الصادرة منهما وهي اختيارية فالحمد انما هو بالنسبة اليها الثاني انه قال الزمخشري في الفائق ان الحمد هو للمدح والظاهر منه المغايرة وفيه ان المدح والحمد عنده متساويان بمعنى انه يشترط الاختيار في جميعها فيصح هذا التعريف عنده ولا يدل على مطلوبكم الثالث انه قال الزمخشري في الفائق ان الذم نقيض المدح مع انه نقيض الحمد والجواب كالجواب وقد صرح الفاضل الخطائي تلميذ المصنف رح في حواشي المطول بان هذا هو المذهب مما لم يذهب اليه من يوثق به وما قال الفاضل اليزدي من ان الخطائي رجع في حواشي المختصر فلم اجده قوله اللائق ان يكون الحمد عليه اختياريا المراد منه اعم من ان يكون اختياريا حكما او حقيقة للاخرج حمد الله على صفاته الكاملة قوله فتامل امر بتامل المذاهب المذكورة ليتجلى الوجوه التي ترد عليها مع اجوبتها فان المقام دقيق وبالتامل حقيق قال لله الذي هدانا قد تحيرت العقول في تحقيق هذا اللفظ في انه وصف غلب استعماله عليه تعالى او علم في الاصل مرتجل او غير مرتجل وفي انه علم للذات المتشخصة او الحقيقة وهو مفهوم كلي وفي انه عبري او سرياني او عربي وفي ان اصله آله او الاله وفي انه ماخوذ من اله الوهة على وزن فتح بمعنى عبد او اله غيره اذا اجاره او غير ذلك كيف لا وقد تحيرت العقول في الكناية وادراك حقيقته فسبحان من تحير الخلائق في تحقيق حقيقته ولفظه ولما كان هذا اللفظ افضل الالفاظ الدالة على ذاته فانه علم لها وهو الاسم الاعظم على ما قيل وهو ذكر الذاكرين وبه يتروح ارواح المشتاقين اختاره المصنف على سائر الكلمات ثم عقبه بصفة الهداية التي هي ابهى الصفات واسناها فان النفوس التي اضلها الله لا ترى لها قائدا لها الى الله دلالة وآخر ظاهرا وباطنا قوله قيل الهداية آه قال المصنف في بعض تصانيفه ان المذكور في كلام الائمة اعم ان المختار عندهم هو الدلالة الموصلة وعند المعتزلة القول الاول والمشهور العكس انتهى والتوفيق بان كلام الاشاعرة في المعنى الشرعي والمشهور مبني على المعنى اللغوي لا يسمع لان الزمخشري مع كونه معتزليا اختار في الكشاف المعنى الثاني وظاهر ان المراد في القرآن هو المعنى الشرعي قوله وقيل بل الدلالة الموصلة الى المطلوب اقول بل ههنا ليس للترقي لانه يقتضي ان يكون عند الفرقة الثانية للهداية معنيان وليس كذلك بل هو للاضراب وهو على قسمين فقد يكون للانتقال من الاول مع السكوت عنه وقد يكون للانتقال عما قبله مع نفيه والبطالة نص عليه ائمة التفاسير والاصول فههنا وان لم يكن ان يكون للاضراب بالمعنى الثاني لان ما ذكره من المحاكمة انما يستقيم اذا لم يكن في كلام كل من الفريقين ما ينفي الآخر لكن يمكن ان يكون بالمعنى الاول مع فلا يرد ما اورده الفاضل اليزدي وتبعه من تبعه ان الاولى ترك لفظ بل فان ما قصد من المحاكمة انما يساعد لو لم يكن في كلام كل من القائلين الا تفسير الهداية باحد الوجهين دون نفي صحة الآخر انتهى قوله ونقض اي الثاني واورد عليه بان تخصيص ورود النقض على الثاني دون الاول تحكم لانه لو اريد من الايصال في التعريفين الايصال بالفعل يكون كل من الدلالتين مستلزما للوصول بالفعل فلم يبق بينهما فرق ويرد النقض في كليتهما وان اريد من الايصالين الايصال بالقوة فهذا امر غير صواب لان الايصال بالقوة ليس ايصالا في الحقيقة ولم يبق ايضا فرق بينهما وان اريد اعم منهما في كلا الموضعين فلا يختص احدهما بالمثال المذكور وجيب عنه بان المراد في كلا الموضعين الايصال بالفعل لكن الايصال بالفعل في الاول صفة الطريق وفي الثاني وقع صفة للدلالة فيستلزم الوصول دون الاول فانه انما يوصل من سلكه قوله بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم اعلم ان المشهور انه منتقض بقوله تعالى

واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى لانه لو اريد ههنا الايصال لناقض آخر الكلام اوله اذ لا يتصور الضلال بعد الوصول الى الحق فلا يصح قوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى واورد عليه بانه يمكن الضلال بعد الوصول الى الحق بسبب الارتداد واجيب عنه بان المراد لا يتصور الضلال بعد الوصول الكامل الى الحق فمن ارتد ما وصل وصولا كاملا الى الحق ورد بانه باطل فان بعض الكملين قد ارتد وهو شاهد ما سمعت ان بعض من حضر بخدمة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وتشرف برؤيته ارتد بعد ارتحاله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وبعضهم اجاب عن الايراد بان المراد انه لا يتصور الضلال بعد الوصول الى الحق في حق ثمود فانه لم ينقل ان احدا من قوم صالح على نبينا وعليه الصلوة والسلام ارتد بعد ما آمن منهم ولما رأى الشارح البارع ان هذا البحث انما وقع بسبب ادخال فاستحبوا العمى على الهدى في مادة النقض مع ان النقض تم بدونه حذف فاستحبوا العمى على الهدى واختار الهدى على العمى وجعل مادة النقض قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فحسب وتقريره ان الهداية لو كانت بمعنى الايصال يكون المعنى اما ثمود فاوصلناهم مع ان قوم صالح لم يؤمنوا بنبيهم فيلزم كذب هذا القول فان قلت لا شك ان بعضهم آمنوا به قلت هب لكن المراد من هذا المقام من سواهم بقرينة قوله تعالى بعده في شانهم فاخذتهم صاعقة العذاب الهون بما كانوا يكسبون الآية اقول فلله در الشارح حيث اورد النقض بما يخلو عن القيل والقال ولا يفضي الى الجدال وما اغفل ناظري كلامه قد استحبوا العمى على الهدى فكتبوا اكتبوا واتبعوا الهدى فقال الفاضل اليزدي وجه الانتقاض ان الهداية اذا كانت بمعنى الايصال استلزم الوصول لا محالة فكيف يتصور الضلال بعد الوصول الى الحق وفيه بحث اما اولا فلجواز ان يقع الضلال بعد الوصول الى الحق باغواء من الشيطان واما ثانيا فلان المستلزم للوصول بالفعل هو الايصال بالفعل ولم لا يجوز ان يراد الايصال بالقوة فلا يتجه الاشكال انتهى اقول فيه بحث اما اولا فلان تقرير الانتقاض يتم بدون قول انه لا يتصور الضلال بعد الوصول الى الحق اما فهم ان الشارح لم يحذف قوله فاستحبوا العمى على الهدى من مادة النقض واما ثانيا فلان قوله اما اولا ان كان ايرادا على الشارح فهو ايراد لا ورود له لما عرفت وان كان ايرادا على تقرير نفسه فلا يضر الا نفسه واما ثالثا فلان ابداء احتمال ان يراد بالايصال الايصال بالقوة عجيب جدا وقد مر تحقيقه وقال بعض الافاضل انت تعلم ان للمناقشة في امتناع حمل هذه الآية على هذا المعنى مجالا بان يقال معناه اما ثمود فاوصلناهم الى المطلوب فتركوه وارتدوا انتهى اقول لقد قف شعري مما تكلم به فان معاني القرآن واحوال نزول آياتها واخبار القصص الماضية لا دخل للعقول فيها فكانه لم يفتح نظره فتفكر واحفظ هذا التعليق لعلك لا تجده في غير هذا التعليق قوله واحتمال التجوز مشترك بينهما احتمالات اربعة الاول الاشتراك اللفظي الثاني الاشتراك المعنوي الثالث التجوز في المعنى الاول الرابع التجوز في المعنى الثاني وقد تقرر ان اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز والاشتراك كان على الاول فسقط الاحتمالان وبقي احتمال التجوز مشتركا فلو اجيب عن النقض الوارد بالآية الثانية انه اريد ههنا المعنى الثاني مجازا اجيب عن النقض الوارد بالآية الاولى على الفرقة الثانية بانه اريد ههنا المعنى الاول مجازا فلا يفيد دعوى الجواز قوله مجال قال الشارح في الحاشية يمكن ان يقال ان الهداية في قوله تعالى انك لا تهدي بمعنى الدلالة على ما يوصل بمعنى انك لا تمكن من ارادة الطريق لكل من احببت بل انما يمكنك ارادة لمن ارادنا انتهى فان قلت هذه المناقشة مبنية على انه اريد من الهداية التمكن من ارادة الطريق لكل من احببت وهذا ينادي عليه قول الشارح بمعنى انك لا تمكن وهو معنى مجازي وقد مر ان احتمال التجوز مشترك فيمكن مثل هذه المناقشة في متناول على الآية الاولى على المعنى الثاني ايضا وانما الكلام في المعنى الحقيقي قلت الهداية ههنا اخذت على معناها

ونفيت مبالغة كما في قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فليس ههنا اخذ المجاز حتى يرد ما اورد والشارح لم يقل بان معنى انك لا تهدي لا تمكن بل صرح بان معنى لا تهدي هو الدلالة على ما يوصل واما قوله بمعنى انك لا تمكن فليس بينا لمعناه بل هو بيان لما يصل معناه فان قلت يلزم على هذا الحاصل عدم افادة التخصيص بمن احببت فائدة لان عدم تمكن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ارادة الطريق شامل لجميع اهل الدعوة فما وجه تخصيص من احببت قلت هب لكن التخصيص انما وقع بسبب ان هذه نزلت في شان ابي طالب كما في تفسير ابي السعود الرومي انه لما حضرته الوفاة جاء رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وقال يا عم قل لا اله الا الله احاج بها عند الله تعالى قال يا ابن اخي قد علمت انك لصادق ولكني اكره ان يقال بعد موتي فزع من الموت وسوف اموت على ملة اشياخي عبد المطلب وهاشم وعبد مناف فخزن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم حزنا شديدا ونزلت هذه الآية تسلية له فلما كان المورد خاصا خص من احبه **قوله** فتامل **اقول** يمكن ان يكون اشارة الى تامل وجوه المناقشة فانه يمكن تقريرها بوجوه احدها ما ذكره الشارح في المنهية وقد عرفت ما عليه ومالة وثانيها ان في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت ذكر العام وارادة الخاص فان ارادة الطريق عام فالمنفي هو الايصال واستعمال العام في الخاص من حيث انه مصداق لذلك العام مع قطع النظر عن خصوصية الخاص حقيقة مثلا اطلاق الانسان على زيد من حيث انه انسان مع عزل النظر عن خصوصياته حقيقة نعم لو اطلق الانسان واريد به زيد من حيث الخصوصية يكون مجازا وقد صرح به المصنف في شرح التلخيص وثالثها ان المنفي مطلق الدلالة الذي ينتفي بانتفاء فرد لا الدلالة المطلقة فيصح انتفاء الدلالة بمعنى ارادة الطريق باعتبار فرد واحد وهو الدلالة الموصلة ورابعها ما اورده بعض الافاضل من انه يجوز ان يكون معنى الآية انك لا تقدر على الدلالة على ما يوصل الى المطلوب لجميع امتك التي ثبت محبتك اياها بل لبعضهم الذين اراد وتيسير الطريق بلا واسطة وهم الحاضرون فقط وذلك لان المتبادر من الدلالة على ما يوصل ارادة الطريق بعينه بلا واسطة ولا يخفى انه لم يقع من النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم بلا واسطة الا بالنسبة الى الحاضرين وهذا معنى لطيف دقيق بالتامل حقيق **اقول** قد تاملته فوجدته سخيفا حقيقا بالرد فانه مخالف لشان نزول الآية المذكورة وهو في شان ابي طالب لانه يفيد ثبوت الهداية للحاضرين فتامل بالتامل الدقيق **قوله** فافهم **اقول** اشارة الى ان ما ذكره المصنف رح في حاشية الكشاف مخالف لما نقل الجوهري في الصحاح من ان الهداية تتعدى بنفسها في لغة الحجاز وتتعدى بالحرف في غيرها حيث قال فيه هديته الطريق اي عرفته هذه لغة الحجاز وغيرهم يقولون هديته الى الطريق حكاها الاخفش انتهى فانه يلزم عليه ان لا يكون معنى الهداية في لغة الحجاز الا الايصال وايضا هو مخالف لما يدل عليه عبارة صاحب الكشاف حيث قال في تفسير قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم هدى اصله ان يتعدى باللام او بالى كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وانك لتهدي الى صراط مستقيم فعومل معاملة اختار في قوله تعالى واختار موسى قومه قال السيد الشريف رح في حاشيته فيه اشعار بانه لا فرق بين المتعدي بنفسه والمتعدي بالحرف ومع قطع النظر عن المخالفة هذه المحاكمة في نفسها ايضا ليست بشيء لان الخلاف انما هو في المعنى اللغوي ويعلم من مراجعة كتب اللغة انه ليس معناها الا الارادة ويدل عليه ما قال المصنف في شرح المقاصد ان المعنى الثاني مما اخترعه بعض المعتزلة **وعندي** طريق ذوقي آخر وهو ان يقال ان قوله فافهم مرتبط بقوله قوله سواء الطريق الذي بعده يعني افهم قول المصنف سواء الطريق وهذا اشارة الى دفع ايراد يرد في هذا المقام بسبب المحاكمة تقريره ان المحاكمة تقتضي ان يكون الهداية بمعنى الايصال اذا كانت متعدية بنفسها وفي قول المصنف هدانا سواء الطريق كذلك فيكون معناه اوصلنا الى المطلوب

قوله اختلف ... **قوله** فافهم

مع انه ليس كذلك فان المطلوب هو الجنة ولم تحصل في الماضي وتقريره الدفع ان هذه الشبهة ليست بشيء لان الايصال انما يكون الى ما هو مفعول للهداية وهو في هذا المقام الطريق المستوي ولا شك ان الله تعالى اوصلنا وهدانا الطريق المستوي فقد صار موصولا الى الجنة لا يضر **قال** سواء الطريق فيه احتمالات الاول ان يكون السواء بمعنى الاستواء فهو اسم مصدر ويوخذ الاستواء بمعنى المستوي ويكون اضافة الصفة الى الموصوف صح به في الدر المصون في تفسير قوله تعالى سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم الثاني ان يفسر السواء بالمستوي ابتداء كما فسره الزمخشري به فوز تعالى سواء للسائلين الثالث ان يكون السواء بمعنى الوسط فانه معنى لغوي كما في الصحاح فالمعنى هدانا وسط الطريق ويكون كناية عن الطريق المستوي الرابع ان يكون بالسواء بمعنى الاستواء فوصفت به الطريق مبالغة وعلى كل احتمال يمكن حمل تفسير الشارح البارع بقوله اي الطريق المستوي وانما اورد التفسير الثاني اشارة الى ان المراد من الطريق المستوي طريق الذين انعم الله عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين **اقول** وفيه رمز لطيف الى ان الله تعالى قد اجاب دعاءنا في سورة الفاتحة بقولنا اهدنا الصراط المستقيم فاعلم ذلك **قوله** والمراد به نفس الامر عموما فيه بحث لان منها ما لا يقدر على تحصيله ومنها بعض الاحكام الغيبية وغيرها فالهداية على وجه العموم لا تمكن والجواب عنه ان المراد بالعموم مرتبة مطلق الشيء على طريق موضوع المهملة القدمائية فخروج بعض الاحكام لا يضر العمومية سلمنا ان المراد به العموم المطلق فنقول بان هذا الحكم وقع مبالغة **قوله** لكن الاول انسب لانه مناسب لما في كتاب المنطق والكلام وهذا هو مراد من قال لحصول البراعة الظاهرة بالنسبة الى تسميته فلا يرد عليه ما قيل من انه لا اثر لبراعة الاستهلال ههنا لانه لم يرد من البراعة براعة الاستهلال والالم يحتج الى قوله بالنسبة الى تسمي الكتاب بل اراد بالبراعة المناسبة **قال** وجعل لنا التوفيق خير رفيق ههنا تفتيشات التفتيش الاول كل ممكن محتاج الى الجعل لان الوجود هو ثبوت الشيء بنفسه ووقوعه في اي ظرف كان ومصداقه في الواجب نفس ذاته لانه موجود بذاته لا يفتقر الى الجعل فان مصداق حمل الوجود عليه هو نفس ذاته بدون لحاظ امر آخر والا فلا يكون معرى عن الوجود في مرتبة ذاته فيجوز عروض العدم له من حيث الذات وهو باطل للوجوب بالذات فلما كانت بنفسها منشأ لانتزاعه منها لانها متقررة بذاتها لم تحتج الى الجعل وهذا معنى قولهم ان وجود الواجب عين الواجب ولا تظنن ان الوجود المصدري للانتزاعي هو عين الواجب فان القول به بعيد فالواجب بذاته وجود وموجود وعلم وعالم وهكذا جميع الصفات لان الآثار التي تصدر عن الذات والصفات في الممكنات تصدر عن ذات الواجب فقط فان ذاته كافية لكونها منشأ لانتزاع الصفات الانتزاعية ولصدور الآثار منها وهذا معنى ما قالوا ان صفاته تعالى عين ذاته تعالى بخلاف الجائزات فانها لما لم تكن مصداق حمل الوجود عليها بل لا بد من حيثية استنادها الى الجاعل فان الممكنات كلها متساوية الاقدام في سلك الوجود والعدم احتاجت الى الجاعل في ثبوت الصفات التي منها الوجود وغيره **التفتيش الثاني** اختلف في علة الجعل في الممكنات فقيل هو حدوث الممكن وقيل غير ذلك والحق ان المحوج الى الجعل هو الامكان الذي هو متساوي الطرفين وليطلب تفصيل هذا المقام من المحصل للامام **التفتيش الثالث** اعلم ان الامكان اما كيفية لنسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن متساويها كما ذهب اليه المشاؤون او نفس الماهية بناء على ان الممكن هو نفس الماهية مع عزل النظر عن الوجود كما ذهب اليه الاشراقيون او نفس الوجود كما اختاره الصدر الشيرازي فاختلفوا في اثر الجعل بالذات فعند الشيرازي اثر الجعل بالذات هو الوجود واما نفس الماهية ونسبة الوجود اليه فاثران بالتبع وعند المشائين اثر الجعل مفاد الهيأة التركيبية واما

فقد فصل فضلاء العصر في هذا المقام بما لا مزيد عليه

نفس الوجود ونفس الماهية فائزان بالتبع وعند الاشراقيين اثر الجعل نفس الماهية والوجود بالنسبة اثران بالتبع وادر وكل دليل على مدعاه ولكل وجهة هو موليها والحق الذي اختاره ارباب التحقيق هو الجعل البسيط والايمان به نعم التصديق اذا عرفت هذا فاعلم ان الناظرين في كلام المصنف حملوا الجعل الواقع فيه على الجعل المؤلف لكونه متعديا فيه الى مفعولين **واقول** يمكن الحمل على الجعل البسيط ويقال ان جعل بمعنى خلق ومفعوله هو التوفيق ولنا متعلق بجعل واللام للانتفاع فالمعنى خلق لانتفاعنا التوفيق وخير رفيق بالرفع خبر مبتدأ محذوف اى هو خير رفيق وهو اشارة الى وجه الانتفاع وهذا توجيه لطيف ينبغي ان يحمل كلامه عليه ليكون اشارة الى الجعل البسيط الذي هو الحق **قوله** وقوله لنا الظاهر قبله تفصيل المقام بحيث يبطل الشقوق المبطلة ويثبت المرام ان في قوله لنا احتمالات الاحتمال الاول ان يتعلق برفيق وهذا ظاهر من حيث المعنى وبعيد من حيث اللفظ اما كونه ظاهرا بحسب المعنى فلان الظاهر ان المقصود جعل التوفيق رفيقا لنا الان المقام مقام الحمد ومعلوم ان الحمد على النعم التي تصل اليه يكون اقوى من الحمد الذي لا يكون كذلك واما ان اللفظ لا يساعده فلانه يلزم حينئذ تقديم معمول المضاف اليه الذي هو الرفيق على المضاف وهو غير جائز الا ان يقال الظرف يتوسع فيه ما لا يتوسع في غيره فيجوز فيه التقديم الاحتمال الثاني ان يتعلق بالجعل وهو باطل لان خيرية الرفيق لازم لمفهوم التوفيق عرفا وشرعا فيلزم حينئذ تخلل الجعل بينه وبينه والجعل بين الشيء ولوازمه كتخلله بين الذات والذاتيات ممتنع وذلك لان الجعل انما يكون بين الجائزات وما هو ضروري الثبوت للشيء لا يتعلق الجعل به والا يلزم ان لا يكون ضروري الثبوت فلا يقال ان الجاعل جعل الانسان حيوانا ناطقا بل الجاعل اخرج الانسان من العدم الى الوجود وجعله موجودا بنفسه وهو بنفسه حيوان ناطق وليطلب تفصيل هذا البحث من التقديسات لمحقق صناعته لميزان فان قلت هذا الوجه يقتضي ان لا يصح تعلق لنا بجعل فكيف قال الشارح انه ركيك قلت معناه باطل وتقرير هذا الوجه بهذا الوجه اولى من تقرير المحقق الدواني رح بان الخير معتبر في مفهوم التوفيق فيلزم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته وان حمل الركيك على معناه الحقيقي فله وجهان احدهما انه يلزم حينئذ تعلق لنا بجعل خلاف المقصود وهو الحمد بازاء النعم ورفاقة التوفيق لنا لا رفيقا لنا وثانيهما انه يلزم ح كون فعل الله تعالى معللا بالغرض فان اللام للغرض مع افعاله تعالى مبرءة من الغاية بمعنى الغرض الا ان يقال ان اللام للانتفاع كما في قوله تعالى الجعل لكم الارض فراشا ولافعال الله تعالى منافع وغايات لا تعد ولا تحصى الاحتمال الثالث ان يتعلق بالتوفيق وهو ايضا ركيك لان خيرية الرفاقة لما كانت من لوازم التوفيق كانت من لوازم التوفيق لنا ايضا فيلزم المجعولية الذاتية الاحتمال الرابع ان يتعلق بالخير وهو صحيح بحسب المعنى ركيك بحسب اللفظ اما صحته بحسب المعنى فلانه لا يلزم ح المجعولية الذاتية لان كون خير رفيق من لوازم التوفيق لا يستلزم ان يكون خيرا لنا ايضا من لوازمه وما ظن القاضي الكفوي رح في حواشيه على الحواشي الزاهدية من امتناع تعلقه بالخير بحسب المعنى مستندا بان ثبوت الذاتيات يكون لنفسها لا لغيرها لان جعل الانسان ناطقا غير الانسان باطل ففيه على ما **اقول** ان اللام يجوز ح ان يكون للانتفاع فيلزم ثبوت الذاتيات للذات واللوازم لها لانتفاع الغير ولا غائلة فيه فان جعل الانسان ناطقا لانتفاع الغير ليس بباطل وانما ركاكة لفظا فليس لما قال القاضي بالمدار اما من لم يتتبع تقديم معمول اسم التفضيل عليه فانه انما يستقيم اذا اخذ الخير اسم التفضيل وان اخذ ما يقابل الشر فكلا بل بالنظر الى الاتصال المعنوي بين المضاف والمضاف اليه بحيث يرى كانه لفظ واحد الاحتمال الخامس ان يتعلق بمحذوف فيكون ظرفا مستقرا

قوله لامتناع تقديم معمول المضاف اليه عليه اى على المضاف او المضاف اليه سواء كان مقدما على المضاف او تخلل بينهما فان كل ذلك ممتنع **قوله** ولان المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع العامل فكما لا يصح وقوع رفيق مقدما على الخبر كذلك لا يجوز تقدم لنا الذى هو معموله والنسخ ههنا مختلفة فى بعضها بدون الواو وفى بعضها مع الواو وعلى كل تقدير ففى بعضها مع ثبوت اليه فى الدليل الاول وفى بعضها بدونه فالنسخ اربعة **اقول** والاولى ان يجعل كل منهما دليلا مستقلا ويختار نسخة الواو ومن جعل الاول اولى فلم يفتح نظره ولم يتبصر ما هو الاولى **قال** والصلوة على من ارسله هدى الخ ههنا فوائد ينشط بها الاذهان لسماعها الآذان **الفائدة** الاولى انما شرع فى الصلوة لامره صلى الله عليه وعلى آله وسلم بالابتداء بالصلوة وجعله الكلام الذى لا صلوة فيه ممحوقا من كل بركة **اقول** وفيه رمز لطيف الى ان اللائق بحالنا ان نصل الصلوة عليه بحمده تعالى فان الله تعالى قد قرن اسمه المبارك باسمه المبارك فى كلمة الشهادة وفى الاذان وفى امر الاطاعة بقوله قل اطيعوا الله واطيعوا الرسول واشتغل بانزال الطيبات على النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم تاليا ان لا نشتغل بذكره وصلوته مع كوننا محتاجين اليه فى الامور كلها عاجلها وآجلها **الفائدة** الثانية ان الصلوة من الله رحمة ومن المؤمنين دعاء ومن الملائكة استغفار ومن الوحوش والطيور تسبيح قال العلامة العينى فى البناية شرح الهداية وسمعناه الشافعى فى حق النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم اللهم عظمه فى الدنيا باعلاء كلمته وابقاء شريعته وفى الآخرة برفع درجته وتشفيعه فى امته هكذا سمعت من العلماء الكبار رواه فى حق غيره من الانبياء ومعناها ما ذكر انتهى **الفائدة** الثالثة ان الصلوة الواقعة فى المتن فيها احتمالان احدهما ان تضاف الى الله تعالى فيكون معناه والصلوة من الله على من ارسله فان قلت لا يحصل حينئذ الامتثال بامر الملك ذى الجلال لان الله تعالى يأمرنا بان نصلى عليه والمصنف رح يحيل الصلوة عليه ويقول الصلوة من الله عليه وهذه هى الشبهة التى ترد على صيغ الصلوة وكلما تمثل اللهم صل على محمد وآله وغيره قلت لما امرنا الله تعالى بان نصلى عليه رأينا انا لا نقدر على الصلوة عليه فان مكارم اخلاقه صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا نهاية لها وبحار فضله لا طرف لها فلا نقدر على ان نصلى عليه بازائه فعجزنا عن ذلك ودعونا الله تعالى بان يصلى عليه فهذا رتبة فوق رتبة الامتثال وثانيهما ان تضاف الى المؤمنين ففيه امتثال صريح فان قلت الصلوة من المؤمنين دعاء فكانه قال والدعاء من المؤمنين على من ارسله والدعاء اذا تعدى بعلى يفيد معنى الضرر فلا يناسب هذا الكلام هذا المقام قلت قد صرحوا بانه لا يعيب فى الترادف قيام كل من المترادفين فى كل موضع مقام الآخر وان كانا من لغة واحدة فان صحة الضم من العوارض فيجوز ان يكون مع احدهما خصوصية مجوزة ومع الآخر خصوصية مانعة **الفائدة** الرابعة لم يعقب الصلوة بالتسليم مع ورود وسلموا بعد صلوا ففيه اشارتان الاشارة الاولى انه يكفى للامتثال الصلوة ولا يجب التسليم على ما هو راى البعض **الاشارة** الثانية ان التسليم فى الآية بمعنى الانقياد على ما فسره به بعض المفسرين وليس امرا بالتسليم **الفائدة** الخامسة ان فى قوله من ارسله احتمالين الاول ان يعم ليشمل جميع الانبياء وح يكون مخصوص البعض لان كلمة من تعم الاناس الرجال منهم والنساء والجن والملائكة مع ان الجمهور اتفقوا على ان الملك او الجن ما كان نبيا ولا رسولا **الفائدة** السادسة لا يشترط للنبوة الرجولية الثانى ان يراد به النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم وانظاهر بل الاظهر هو الاحتمال الثانى لتعقيبه بالصلوة على الآل والاصحاب والية يتبادر الذهن فليحمل الكلام عليه **الفائدة** السابعة انه ترك ذكر المرسل اليه ففيه اشارة الى ان رسالته صلى الله عليه وعلى آله وسلم عامة لكل ما يصح ارسالة اليه فهو مبعوث

الى الناس كافة ولم يبعث نبي قبله كذلك وامانوح على نبينا وعليه الصلوة والسلام فانما صارت نبوته عامة بعد الطوفان لانه لم يبق حي على وجه الارض الا من آمن به وابليس عليه اللعنة فعمت نبوته بهذا السبب والا فهو ايضا مخصوص ببعثته ذكره العلامة السيوطي في التوشيح شرح صحيح البخاري ولو سلمنا ان نبوته كانت عامة مطلقا فنقول انما كان ذلك ما دام كان حيا ولم يبق ملته الى يوم الدين بخلاف نبينا صلى الله عليه وعلى آله وسلم فان نبوته عمت زمانا ايضا وشملت بعثته الملائكة ايضا ذكره العلامة ابن حجر في شرح الاربعين وشملت بعثته الجن ايضا قال البغوي في تفسير سورة الاحقاف ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان مبعوثا الى الجن والانس قال مقاتل لم يبعث نبي قبله الى الجن والانس انتهى وواحد من الشياطين قد اسلم لما لقي النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو عامة بن هيم بن لاقيس بن ابليس فعلمه النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم سورة الواقعة والمرسلات وسورة النبأ وكورت والكافرون والاخلاص والمعوذتين نقله العلامة احمد بن محمد الحنفي الحموي في حاشية الاشباه والنظائر عن القشيري واختلف في اسلام القرين من الجن انه هل سلم بمعنى آمن ام اسلم بمعنى اطاعه كذا في المواهب اللدنية وظاهر بعض الاحاديث يدل على اسلامه فقد روي ليس احد منكم الا وله شيطان قالوا ولك يا رسول الله قال ولي الا ان الله تعالى اعانني عليه فاسلم الفائدة السابعة انهم اختلفوا في النبي والرسول فقالت المعتزلة انهما مترادفان وذهب اليه ابن الهمام ايضا ورده ابن حجر المكي في شرح المنهاج بانه مخالف للاحاديث الصحيحة المروية في عدد الانبياء والرسل وقيل ان الرسول اعم وقيل النبي يعم وقيل متباينان ولكل وجهة ومسلك الفائدة الثامنة لم يذكر اسمه الشريف وابهمه بمن اقتداء بابهام الله تعالى في قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات قال الزمخشري في هذا الابهام من تفخيم قدره واعلاء قدره ما لا يخفى لما فيه من الشهادة من انه العلم الذي لا يشتبه والتميز الذي لا يلتبس الفائدة التاسعة ان قوله هدى ان كان مصدرا مبنيا للمفعول يكون معناه هديا وح لا يرتبط الا بمن بان يكون حالا منه او من ضمير متصل بارسل وان كان مصدرا مبنيا للفاعل او اسما للمصدر يمكن ان يكون حالا من فاعل ارسل ايضا لكن الظاهر المناسب للمقام هو ان يكون صفة للنبي عليه وعلى آله الصلوة والسلام فتفكر ولقد فصلت هذا المقام بتفصيل عجيب واكثره لا تجده في الزبر المتداولة في ايدي الانام فالحمد لله ذي الفضل والانعام **قوله** والظاهر انه اسم للحاصل بالمصدر وجه ظهوره اما بالنسبة الى كونه مصدرا مبنيا للفاعل فهو ان الحمل مبالغة اولى ولذلك لم يذكر احتمال كونه مبنيا للمفعول واما بالنسبة الى كونه مصدرا اطلق عليه مبالغة فهو ان المصدر يحتمل كونه بمعنى اسم الفاعل بخلاف اسم المصدر فالمبالغة فيه اتم واكمل كذا قيل **قوله** اي بان يهتدي به وانما احتاج اليه لان الاهتداء لازم فتوصيف الرسول به لا يناسب المقام **قال** ونورا به الاقتداء يليق **اقول** ههنا لطائف اللطيفة الاولى ان قوله نورا فيه ثلث احتمالات الاول ان يكون بمعنى المنور اسم الفاعل وح يكون اشارة الى ان ذاته منورة للشارق والمغارب ومنيرة للظلمة الكفر ولذلك اظلمت الدنيا عند موته صلى الله عليه وعلى آله وسلم وقد ورد انه خرج نور من آمنة واضاء ما بين المشارق والمغارب عند ولادته صلى الله عليه وعلى آله وسلم الثاني ان يكون بمعنى اسم المفعول فيكون اشارة الى انه تعالى جعله منور الظاهر والباطن وقد ورد عن سيدنا البراء بن عازب انه خرج النبي صلى الله وعلى آله وسلم وعليه حلة حمراء ليلة البدر فكان جماله ازيد من جمال القمر ونوره ابهى ولنعم ما قيل ؎ خسف القمر بجماله ✻ نطق الحجر بجلاله ✻ عجز البشر بكماله ✻ صلوا عليه وآله ✻ الاحتمال الثالث ان يكون اشارة الى اسمه الشريف فانه عد من اسمائه النور كما في قوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ومما يؤيده ان النبي صلى الله

علیہ وعلی آلہ وسلم کان اذا مشی فی الشمس والقمر لایقع ظلہ علی الارض لان الظل انما یکون لما فیہ کثافۃ واما ذاتہ فکانت نورا من الرأس
الی القدم اللطیفۃ الثانیۃ ان تقدیم بہ یفید الحصر فیکون اشارۃ الی ان ملتہ ناسخۃ للملل السابقین ودینہ ماح لادیان المسالفین فلا یلیق
الاقتداء بعد بعثتہ الا بہ ولذلک صح ان عیسی علی نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام یقتدی بالنبی صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم ویعمل علی شریعتہ
عند نزولہ من السماء قرب القیامۃ وہو بنی جلیل اللطیفۃ الثالثۃ ان غلب علیک الوہم بان الاقتداء بہ یجب فکیف یصح قولہ بلیق افعم
بان المراد بالاقتداء ہہنا المتابعۃ فی الاقوال وجمیع الافعال ولایخفی ان الطاعۃ الاقوال والافعال التی لاتکون طبیعیۃ لہ
ولا عادیۃ لہ ولا مختصۃ بہ واجبۃ واما الاقتداء بجمیع افعالہ والتحلی بجمیع صفاتہ فہو مما یلیق بنا لانہ کمال لنا ولذلک کان ابن
عمر رضی اللہ عنہما یفتش موضع بول النبی صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم فیبول ہناک وہکذا جمیع الافعال وکان محمد بن اسلم
لا یاکل البطیخ ویقول سمعت ان النبی صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم اکل البطیخ ولم ینقل کیفیۃ اکلہ فاخاف ان آکل خلاف
اکلہ فاخالفہ وہکذا کان حال الصحابۃ والاخیار وہذا اکلہ من غایۃ الاتباع وسبب للدخول فی زمرۃ الابرار اللہم اجعلنا منہم

قولہ فافہم اشارۃ الی وجہ عدم تعلقہ بلیق وقد وجہ بوجوہ منہا انہ لو تعلق بلیق لم یصح تقدیمہ علی الاقتداء لان لیق خبر ولا
تقدمہ علی المبتدأ فلا یتقدم معمول خبرہ علیہ لما عرفت من ان المعمول لایقع الا حیث یصح وقوع العامل وفیہ انہ لو تعلق بالاقتداء
لم یصح تقدمہ علیہ ایضا لان معمول المصدر لا یتقدم علیہ فلو اجیب عنہ بان الظرف مما یتوسع فیہ اجیب عن الاول بمثل ذلک
ومنہا ان المناسب للمقام ثبوت حصر الاقتداء فیہ وانما یحصل اذا تعلق بالاقتداء فلا یلیق تعلقہ بلیق ومنہا ان الاقتداء لیق
تعلق بہ بالقرب ولا لیق تعلقہ بلیق لبعدہ ومنہا ان الاقتداء بہ یلیق بنا لانہ کمال لنا لا لہ **قال** وعلی آلہ واصحابہ الذین سعدوا
فی مناہج الصدق بالتصدیق ہہنا فوائد لابد من ذکرہا الفائدۃ الاولی ما **اقول** انما اعاد ذکر الجار بوجہین الاول الاتباع
بما وقع فی صلوۃ الصلوۃ بتصریح لفظ علی الثانی الرد علی الشیعۃ حیث زعموا انہ یکرہ الفصل بین النبی صلی اللہ علیہ وعلی آلہ
وسلم وبین آلہ بلفظ علی واستندوا بما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم من فصل بینی وبین آلی بعلی لم ینل شفاعتی
ولاہل السنۃ والجماعۃ جوابات شافیۃ منہا انہ لم یثبت عندنا ہذا الحدیث باسناد قوی والیہ اشار الشارح البارع فی الحواشی
القدیمۃ حیث قال الشیعۃ یکررون الفصل لحدیث ینقلونہ فی ذلک انتہی ومنہا انہ سلمنا صحۃ الحدیث فالمکتوب بصورۃ
علی لیس حرفا بل ہو اسم لعلی کرم اللہ وجہہ والمعنی من فصل بینی وبین آلی بعلی رفعہ بان لم یدخلہ فی آلی لم ینل شفاعتی
ومنہا انہ سلمنا انہ حرف فنقول ان معناہ من فصل بینی وبین آلی بحرف علی بان ادخلہ علی اسمی فصلی علی ولم یدخلہ علی
اسم آلی فلم یصل علیہ لم ینل شفاعتی الفائدۃ الثانیۃ الآل فیہ خمسۃ مذاہب احدہا ان الآل من یجمع النبی صلی اللہ علیہ
وعلی آلہ وسلم واباہ اب الی غالب بن فہر وثانیہا ان الآل ذریۃ النبی صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم وازواجہ وثالثہا ما ذہب
الیہ ابو حنیفۃ رح من انہ بنو ہاشم فقط واختارہ بعض المالکیۃ ورابعہا ما ذہب الیہ الشافعی من انہ بنو ہاشم والمطلب
وخامسہا ان الآل بمعنی الاتباع رجحہ النووی وغیرہ وقال الشارح البارع فی منیۃ علی شرح ہیاکل النور ان آل الشخص
من یئول الیہ فآل النبی صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم من یؤل الیہ بنسب او دین وہم الذین حرمت علیہم الصدقۃ او بنسبۃ صوریۃ وہم
العلماء المتشرعون او حقیقیۃ وہم الاولیاء والحکماء المتألہون ومن اجتمع فیہ النسبان فہو نور علی نور انتہی اذا عرفت ہذا فاعلم

ان الآل المذكور في المتن يحتمل جميع الاحتمالات لكن الاولى ان يحمل على الاحتمال الخامس لانه المراد في اللهم صل على محمد وعلى آل محمد
على ما قيل ليفيد العموم فان قلت لو اريد من الآل اتباعه لما صح عطف الاصحاب على الآل ح لان الآل يشملهم قلت تخصيص بعد التعميم
يفيد التعظيم **اقول** ومن ههنا ظهر سقوط ما وقع عن بعض السادات في شرح الكتاب ان عطف الاصحاب على الآل لا يناسب حمله على
هذا المعنى فلا يحمل الكلام عليه انتهى وان نظرت الى ان المصنف رح كان شافعي المذهب كان الاولى ان يحمل الآل الواقع في كلامه
على بني هاشم والمطلب وان نظرت الى انه كان يميل في بعض الفروع بمذهب ابي حنيفة رح كان الاولى ان يحمل على بني هاشم فقط

الفائدة الثالثة انما يصلى على الاصحاب لانهم وزراء الدين كما روى البزار واحمد والطيالسي وابو نعيم عن ابن مسعود رض ان الله تعالى
نظر في قلوب العباد فاختار محمدا فبعثه برسالته ثم نظر في قلوب العباد فاختار له اصحابا فجعلهم وزراء نبيه فما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه
المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح ومن ههنا ظهر ان ما رآه المسلمون حسنا آه قول ابن مسعود لا قول النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما جرى على السنة
الفقهاء صرح به في الاشباه وقال العلائي لم اجده مرفوعا في شيء من كتب الحديث بعد طول البحث انتهى **الفائدة الرابعة** الظاهر ان المراد من الاضافة
الاستغراق فالمقصود الصلوة على جميع الاصحاب ففيه رد على الشيعة حيث يبغضون الشيخين وعلى الخوارج حيث يبغضون عليا رضي الله عنه
وعلى من يسب سيدنا معاوية رضي الله عنه وغيرهم من الفرق المبتدعة الضالة اللهم اجعلنا منهم **الفائدة الخامسة** ان اريد بالاصحاب
الاصحاب بالاصطلاحية وهم الذين صحبوا النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم مع الايمان وماتوا عليه يكون قول الذين سعدوا آه صفة
كاشفة وان اريد الاصحاب اللغوية بمعنى من صاحب النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم يكون الصفة المذكورة احترازا عن الذين ارتدوا
بعد الوصول الى الحق بعد موت النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما يدل عليه ما روى البخاري عن عبد الله بن مسعود رض قال قال
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم انا فرطكم على الحوض ليرفعن الي رجال منكم حتى اذا اهويت لاناولهم اختلجوا دوني فاقول رب اصحابي
فيقول لا تدري ما احدثوا بعدك انتهى **الفائدة السادسة** ان في قوله سعدوا بالتصديق تلويحا الى ان السعادة بالتصديق الجناني
ولا يدخل في الايمان غيره وفيه مذاهب ثمانية الاول ان الايمان معرفة الله تعالى الثاني معرفة الله ورسوله الثالث الاعمال المفروضة
الرابع انه اعمال الجوارح مطلقا الخامس انه اجراء كلمتي الشهادة السادس انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان السابع
انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان الثامن انه تصديق بالجنان كذا قيل وما اختاره جمهور المحققين ومنهم الشيخ ابو منصور الماتريدي
ومعظم الاشاعرة هو المذهب الثامن والاقرار باللسان مشروط لاجراء الاحكام صرح به علي القاري في شرح قصيدة بدء
الامالي فتفكر فان هذه الفوائد مما اودى اليها نظري وفكري ولم ار احدا سبق بها قبلي وان نظرت الزبر السابقة تجد صدق قولي **قوله**
والباء للسببية فيكون المعنى الذين سعدوا بسبب الايمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم **اقول** عندي توجيه آخر وهو ان
المراد بالتصديق تصديق الصديق رضي الله عنه فالمعنى الاصحاب الذين سعدوا في منابع الصدق بسبب تصديق الخليفة الاول
سيدنا ابي بكر الصديق رضي الله عنه فانه اول من آمن من الاصحاب ومن آمن فآمن بعده وروي ان عليا اول من آمن
وروي ان خديجة اول من آمن وروي ان بلالا اول من آمن ووفقوا بين هذه الروايات بان اول من آمن من الصبيان علي رض
واول من آمن من النساء خديجة رضي الله عنها واول من آمن من الغلمان بلال رضي الله عنه واول من آمن من الرجال
الصديق رضي الله عنه **قوله** ويحتمل الاستقرار على مذهب السيد الشريف حيث قال في حاشية الكشاف ان

الظرف المستقر يكون متعلقه مقدرا سواء كان عاما او خاصا باعتبار ان التلبس من افعال الخصوص وقد نقل عنه في الحاشية ما يفيد ان متعلق بالتحقيق ههنا هو التلبس ويحتمل الاستقرار على مذهب الجمهور ايضا من ان المستقر ما يكون متعلقه عاما واللغو ما يخالفه باعتبار ان يحمل التلبس مرادا به افعال العموم بناء على انه ما من فعل الا وهو متلبس بالغير وهو الحق فيكون كالكون ومع قطع النظر عنه نقول انه ليس مراده ان متعلق متلبس بخصوصه بل هو بيان لحاصل المعنى فيمكن ان يجعل متعلقه عاما غيره **قوله** والمعنى آه ويمكن ان يتعلق بالمحذوف ويكون صفة لحق ويكون المعنى معارج الحق الثابت بالتحقيق **قوله** اشارة الى المرتب آه اعلم ان اصل هذا ان يشار به الى امر محسوس موجود في الخارج عند المشاعر ولا يمكن ههنا حمله عليه لانه لا يخلو اما ان يكون الاشارة الى الالفاظ فقط او المعاني فقط او النقوش فقط او المركب من اثنين منها او المركب من الثلثة ولا شئ منها بموجود في الخارج المحسوس اما الالفاظ فلان يشار اليها بهذا الامر من حيث انها مترتبة مجتمعة والالفاظ المترتبة لا وجود لها في الخارج عند الجمهور وعند الشارح البارع وان كان لها وجود لكن لا وجود لها حسا في الخارج حتى يصح ان يشار اليه لا يكون الا الموجود في الخارج المحسوس واما المعاني فلا وجود لها في الخارج اصلا وكذلك النقوش وقس عليه المركب هذا اذا كانت الديباجة قبل التصنيف واما اذا كانت بعده ففي الالفاظ والمعاني كذلك لعدم صحة وجود النقوش في الخارج لكن لا غرض متعلق بها حتى يشار اليها بهذا فالمعول ان المقصود بالاشارة بهذا انما هو الالفاظ والمعاني او المركب منهما وشئ منها لا وجود له في الخارج فلا يشار اليه فلا يمكن ان يكون الاشارة بهنا حسية سواء كانت الديباجة قبل التصنيف او بعده فالفرق بينهما غير ظاهر فلا بد ان يصار الى المجاز وله ثلث طرق الاول ان الالفاظ والمعاني المرتبة لها وجود خارجي باعتبار الدال فان النقوش التي هي دالة عليها موجودة في الخارج فهذا القدر من الحضور يكفي لان يشار اليها بهذا الثاني انه لا يلزم وجود المشار اليه في الخارج حسا بل يكفي الوجود بحسب بعض الاعتبار ولا يخفى ان هذين الوجهين انما يستقيمان اذا كانت الديباجة الحاضرة هو ما ذكره في هذا الكتاب والا فلا شائبة لما ذكره الشارح من ان اشارة الى المرتب الحاضر في الذهن سواء كانت الديباجة قبل التصنيف او بعده فالاشارة عقلية نزليا للمعقول منزلة المحسوس فان قلت كما انه لا وجود للالفاظ المرتبة والمعاني كذلك لا وجود لها في الذهن كذلك قلت ان اراد انه لا وجود لها في الذهن تفصيليا فمسلم لكنه لا يضر وان اراد انه لا وجود لها اصلا فممنوع بل لها وجود اجمالي في الذهن بوجه ذاتي او عرضي تجدد ذلك الوجه عند ذكرها او عرضا **قوله** سواء كانت الديباجة بعد التصنيف او قبله **قول** في تقرير احتمال الديباجة اللاحقة اشارة الى انه المرجح في كلام المصنف بل هو المتعين فانا علمنا ليقين في غير هذا البيان في كل موضع وقع فيه هذا مثل هذا فنقول يرد آه ان المعنى هذا التعميم في كلام المصنف ليتيقن ان الخطبة التي فيه **قوله** لا يقال آه ان حمل الكلام على ما هو المشهور فلا غبار عليه وان حمل على ما هو الحق عند الشارح المحقق وحققه في الرسالة الزورا من ان الاعدام الزمانية ليست باعدام حقيقة وتبعه في هذا محقق الصناعة في كتبه فيرد عليه ان نفي الوجود عنه مما لا ينبغي فيه بان المراد انه لا حضور في الخارج حسا وليطلب تحقيق هذا البحث في التقديسات وغيرها **قوله** فيما الشارح الالفاظ المفيدة للوجود عنها بالمرتبة واطلق المعاني اشارة الى ان لا وجود للالفاظ المرتبة واما غير المرتبة فلها وجود بخلاف المعاني فانه لا وجود لها في الخارج اصلا **قوله** دون الالفاظ دون معانيها آه هذه احتمالات سبعة للكتاب ذكرها في كتبهم لكن ما هو مقتضى الفهم السليم هو ان يقتصر على احتمال الالفاظ والمعاني والمجموع المركب منهما وسيجئ ما يتعلق بهذا في موضعه

انشاء الله تعالى **قوله** تسمية للعبر باسم المعبر عنه هذا يشير الى ان احتمال القسمية هو الاولى وما سيجئ من ذكر التوصيف مبني على الامكان
قوله ولا شك في انه لا حضور لهذا الكلي في الخارج تعيني حقيقة كما هو مذهب المصنف من ان وجود الكلي الطبعي بمعنى وجود خواصه
ومن ههنا ظهر انه لا حاجة ههنا الى تقييده بالاحساس كما وقع من البعض **قوله** ومن ههنا علمت آه قد وقع الاختلاف في ان اسامي الكتب
هل هي اعلام ام لا وعلى تقدير كونها اعلاما هل هي اعلام اجناس او اعلام اشخاص فذهب بعضهم الى انها من قبيل اعلام الاشخاص
مستندا بان الكتاب لا يطلق على مسئلة مسئلة فلا يقال لمسئلة واحدة انه تهذيب بل يطلق على المجموع فلا شبهة في انه لمعنى واحد شخصي
يجمع صدقة على كثيرين وهذا هو شان العلم الشخصي فلا يخفى ما فيه فان المجموع عدة افراد كالمجموع الذي يتلفظ به هذا الشخص والمجموع الذي يتلفظ
به الآخر فكيف يصح كونها من اعلام الاشخاص ومما ينبغي دخول الالف واللام عليها كثيرا كالتهذيب والكافية وغيرهما وذهب بعضهم الى انها
من قبيل اسماء الاجناس ولا يخفى وهنه سواء كانت موضوعة للطبيعة من حيث هي هي كما هو مذهب السيد السند او للفرد المنتشر كما هو مذهب
ابن الحاجب وارباب الاصول لانه لا بد من اعتبار التعين في المسميات والشارح المحقق لما رأى انه لا بد من اعتبار التعين الذهني في
مسمياتها ذهب الى ان وضعها بازاء الاشخاص حكم بانها من قبيل اعلام الاجناس الموضوعة للطبيعة من حيث انها متعينة في الذهن بتعينا
غير شخصي زايده بقوله عند التحقيق وعقبه بقوله فتفطن فمن جزم بان الشارح اخطأ في هذا الحكم فقد اخطأ جزما فان قلت قد صرحوا
بان اعلام الاجناس انما تعتبر للضرورة في منع الصرف كما في اسامة فانهم لما وجدوه غير منصرف مع انه ليس فيه سبب سوى التانيث حكموا
بانه علم جنس وههنا الضرورة تلك هذا ما اشتهر بينهم وكلام الشارح ههنا مبني على التحقيق ومقصوده انه ان نظر الى مسميات هذه الاسامي
تجدها مخصوصة بخصوصية تقتضي ان تكون اعلام جنس فلا يكون للقول بمنع اعتبارها مجال ح فان قلت لو كانت اعلاما فكيف
يدخل عليها الالف واللام قلت لما كانت العلمية الجنسية اضعف من العلمية الشخصية فلا بأس باستعمالها معرفة فان الفارق
هو المعنى دون اللفظ فتامل في هذا التحقيق فانه بالتامل حقيق **قال** غاية تهذيب الكلام يرد عليه ان حمل المحمول على الموضوع
ليس بصحيح ويجاب عنه بوجوه الاول ان الحمل على سبيل المبالغة الثاني ان الغاية بمعنى الثمرة الثالث ان المضاف للغاية
محذوف والتقدير هذا ذو غاية تهذيب الكلام الرابع ان الخبر محذوف والمفعول المطلق قام مقامه والتقدير هذا الكلام مهذب
غاية التهذيب الخامس ان المضاف محذوف وهو التصنيف والمعنى تصنيف هذا ذو غاية تهذيب الكلام السادس ان هذا اشارة
الى التصنيف السابع ان التهذيب مصدر مضاف فاعله او التقدير تهذيب هذا غاية تهذيب الكلام ولا يخفى على المنصف ان بعض
الوجوه هو الوجه الاول وفي البواقي تكلفات ركيكة وفي بعضها بعد لا يخفى **قوله** والثاني انسب لقلة الحذف وفي بعض النسخ
والثاني كما ترى نظرا الى بيان المقصود توصيف الكتاب لا توصيف التصنيف وتوجيه التوجيه ح ان يراد منه التوجيه الوجيه
قوله تشبيها للشمول العمومي آه هذا اذا جعل في تحرير المنطق والكلام مدخلا لتهذيب الكلام ويحتمل ان يكون ظرفا مستقرا متعلقا
بمحذوف فيكون حالا من التهذيب او صفة للكلام **قال** وتقريب المرام ههنا احتمالات الاول ان يكون مصدرا لغاية وهما
من التقريب معناه اللغوي الثاني ان يراد منه المعنى الاصطلاحي على هذا التقدير الثالث والرابع ان يكون معطوفا على
التحرير ويكون معنى التقريب الاصطلاحي او اللغوي والشارح المحقق قد اختار العطف على الغاية واراد من التقريب
المعنى اللغوي ثانيا لو اريد منه المعنى الاصطلاحي على التقدير الاول فالعطف على الغاية لانها سبب توصيف الكتاب بالاقرب لان التقريب حقيقة

هو من يطبق الدليل على المدعى ولو اريد المعنى الاول على تقدير عطفه على التقدير لا يكون تاسيسا الا بتكلف بخلاف ما اذا حمل على المعنى الاصطلاحي الخامس ان يكون معطوفا على التهذيب السادس ان يكون معطوفا على الكلام وعليك بتمييز القوي والضعيف **قوله** الاضافة بيانية آه الاول على تقدير ان يكون الاسلام نفس الاعتقاد كما اخذه المحققون وهو مذهب المحدثين نص عليه الشيخ الدهلوي رح في مدارج النبوة فما في شرح المواقف من ان الايمان مجموع التصديق والاقرار والعمل عند المحدثين ليس بصحيح والثاني على تقدير ان يكون عبارة عن الاقرار فقط والمجموع **اقول** واشار المصنف رح باضافة العقائد الى الاسلام الى ان الاسلام والايمان واحد على ما هو الحق وله بحث طويل ذكر في الكتب الكلامية **قوله** او مجاز بالحذف آه اورد عليه الفاضل اليزدي انه ليس بصحيح وهذا الايراد مبني على زعمه من انه معطوف على المجاز المرسل وليس كذلك بل هو معطوف على الاسلام **قوله** بمعنى اسم الفاعل آه الاولى ان يحمل هذا الكلام على المبالغة ويقال ليس مراد الشارح انه اريد من التبصرة المبصر بل مقصوده ان التبصرة على معناها حملها مبالغة وحاصله معنى اسم الفاعل بمعنى انه لو لم يتعرض للمبالغة لكان حقه ان يقال جعلته مبصرا فلم يرد به ان اسم الفاعل ههنا ترجمته ليرد انه ترك المجاز في الاسناد مع انه ابلغ **قوله** وقد يحذف الا في اللفظ **اقول** هذا جواب سوال مقدر تقريره الدخل ان الذي يستعمل بمعنى خصوصا انما هو لا سيما واصنف حذف الا فكيف يكون سيما الواقع في كلام المصنف بمعنى خصوصا وتقرير الدفع ان اصل اللفظ هو لا سيما وتصرف فيه بتصرفات كثيرة على ما صرح به الشيخ الرضي فمنها انه قد يحذف فيه الا ويقال سيما وفيه تعريض على ما نقل عن البلياني ان استعمال لا سيما بلا الا لا نظير له في كلام العرب **قوله** بعده النحاة من كلمات الاستثناء معطوف على قوله ومعنى لا سيما آه لا على قوله ثم استعمل بمعنى خصوصا والا يلزم ان يكون كونه للاستثناء منوطا بكون معناه خصوصا مع انه ليس كذلك فان النحاة عدوه من كلمات الاستثناء مطلقا سواء كان بمعنى المثل او بمعنى خصوصا **قوله** وتحقيقه آه فيه اشارة الى ان لا سيما ليس في الحقيقة للاستثناء ولذلك لم يذكره ابن الحاجب في كلمات الاستثناء وذلك لان الحكم في المستثنى يكون مسكوتا عنه عند البعض وعند البعض يكون من خلاف الجنس السابق واياما كان لا يكون لا سيما بمعنى الاستثناء فان المبعد الحكم في ما بعده على وجه اتم واكمل فلو عد من كلمات الاستثناء ليس بتحقيق بل مجازا صرح به الرضي رح **قوله** وفي ما بعده ثلثة اوجه فان قلت لما كان لا سيما للاستثناء كيف يكون في ما بعده ثلثة اوجه لان المستثنى يكون منصوبا قلت قد استثنى النحاة من هذا الحكم كلمات عديدة كما شاء وخلا ومنها لا سيما فيجوز في ما بعده ثلثة اوجه قال في المفصل وجاز فيه الرفع والجر بعد لا سيما ورويت الوجوه الثلثة في قوله ولا سيما يوم بدارة جلجل + انتهى **اقول** وجدت في المفصل بخ ما مكتوبا بصورة النصب فيويد رواية النصب ومن ههنا يندفع ما يتوهم ان صورة كتابة يوم لا سيما عدها النصب كيف ولو كان منصوبا لكتب بالالف **قوله** ولا سيما يوم بدارة جلجل + فان قلت لو كان لا سيما ههنا للاستثناء لما سبقه الواو العاطفة قلت الواو ههنا اعتراضية **قوله** فانظرفية آه دفع لما يرد ان في الظرفية وهي اما زمانية او مكانية ولا شيء منهما ههنا وتقريره ان الظرفية ههنا مجازية باعتبار اقامة الشمول العمومي مقام الشمول الظرفي **قوله** من قبيل كون الجزء في الكل وجه العلاقة هي ان الظرف الحقيقي كما يكون محلا للظروف الحقيقي كذلك يكون الكل شاملا للجزء ومحيطا له فههنا يكون المنطق الذي هو مجموع المسائل شاملا لهذه المسئلة الذي هو القسم الاول كما لا يخفى **قال** مقدمة التنوين فيه اما للتعظيم باعتبار عظمة

مباحثها للتقليل باعتبار قلة عباراتها وهو اما خبر المبتدأ المحذوف وهو الظاهر او مبتدأ الخبر مقدم تخصص به النكرة فيصح كونها مبتدأ او تقديره في بيان الغاية والموضوع والتعريف مقدمة كقولك في الدار رجل **قوله** بكسر الدال وفتحها انما قدم الكسر على الفتح مع ان الفتح ظاهر بحسب المعنى وبحسب اللفظ لان المصنف رح في المطول اقتصر على الكسر وقال المقدمة من قدم بمعنى تقدم فعلم انه مرضي المصنف فقدمه الشارح في شرح كتابه **اقول** وفي ذكر الفتح تعريض على من قال ان الفتح خلف اذ لا يظهر لبطلانه وجه **قوله** واما مقدمة العلم ففي ما يتوقف عليه الشروع آه قال المصنف في شرح الرسالة الشمسية بعد اثبات مقدمة الكتاب واما ما ذهب اليه الشارحون من ان المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم وجه التوقف اما على التصور بر سمة فليكون الطالب على بصيرة في طلبه لاحاطته بجميع المسائل اجمالا حتى ان كل مسئلة ترد عليه يعلم انها من ذلك العلم واما على بيان الحاجة فلئلا يكون طلبه عبثا واما على بيان الموضوع فلتمييز العلم المطلوب عنده ففيه نظر لان المفهوم من توقف الشروع على الشئ انه لا يمكن الشروع بدونه وظاهر ان شيئا مما ذكر لا يدل على التوقف بهذا المعنى ثم بين وجه واطال الكلام **اقول** من عرف مقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع فانما اراد بالتوقف المعنى الصحيح لدخول الفاء لا بمعنى لولاه لامتنع فقول المفهوم من توقف الشروع على شئ انه لا يمكن الشروع بدونه لا يضر لانه مفهوم لغوي واما المنطقيون فيستعملون التوقف في كلا المعنيين لما يظهر من تتبع كلماتهم فالايراد عليهم بحمل كلامهم على لولاه لامتنع مع انهم مبينون وجه التوقف هو صريح في ان المراد بالتوقف ليس المعنى المذكور بعيد عن المحققين **قوله** وهي معرفة وجه امرا دمنه مطلق المعرف ليشمل الحد والرسم كليهما **قوله** وموضوعه اعلم ان التوقف على هذه الاشياء الثلثة بمعنى ما يصح للترتب لا احتياج اليها في تحصيل زيادة البصيرة واما التوقف بمعنى لولاه لامتنع فانما هو على امرين الاول العلم بوجه ما فانه ما لم يعلم بوجه ما كيف يتصور طلبه والا يلزم طلب المجهول المطلق وهو محال الثاني التصديق بفائدة ما واورد على الاول بعض السادات بان علوم النفس ان لم تكن متناهية يلزم ان تكون قديمة مع انهم صرحوا بان الكلام في مباحث المقدمة مبني على كون النفس حادثة وان كانت متناهية في جانب المبدأ فان كان العلم الاول مسبوقا بالعلم آخر لم يكن اولا والا تحقق التوجه نحو المجهول المطلق فكيف يصح الحكم باستحالته انتهى **اقول** هذا ايراد قوي عند ارباب الظواهر وعندي ليس بشئ لانه على تقدير كون النفس حادثة لا يحصل لها اولا الا صور المحسوسات البديهيات دفعة بدون الطلب دون النظريات فان الصبي اذا خرج من مرتبة العقل الهيولاني يحصل له اولا صورة الام ثم صورة الاب ثم ينتزع المعاني الجزئية عنه كوجود المحبة منهما وذلك لان النفس سواء كانت حادثة او قديمة لا بد لها من مرتبة العقل الهيولاني فاذا زالت عنه هذه المرتبة لا يحصل له النظريات بل يحصل لها اولا بعض البديهيات من غير طلب فلم يلزم كون الاول ثانيا والتوجه نحو المجهول المطلق وان استبعدت حصول الشئ بدون طلبه فادفعه بالرجوع الى وجدانك فرب اشياء لا تطلبها ولا تلتفت الى تحصيلها تحصل لك بواسطة الحدس او المشاهدة او غير ذلك دفعة من غير ان يصدر منك الطلب ومن ههنا يتضح لك دفع الجذر الاصم والابراد الاصم وتقريره ان عمرا مثلا اذا حصل في ذهنه اولا مفهوم المجهول المطلق فزيد مثلا اما ان يكون معلوما عنده او مجهولا مطلقا على الاول ان كان معلوما بوجه آخر لزم خلاف المفروض اذ المفروض ان الحاصل الاول هو مفهوم المجهول المطلق ولم يحصل له الى الآن وان كان معلوما به اي بمفهوم المجهول المطلق لزم ان يكون مجهولا مطلقا لصدقه عليه وقد فرض انه معلوم وعلى الثاني يكون مفهوم المجهول المطلق وجهالة وهو حاصل فيلزم كونه معلوما وقد فرضناه مجهولا مطلقا هذا خلف واورد على الثاني بان بعض الافعال

الافعال الاختيارية لانها مقدورة فيها وهي افعال النفس المختارة كالعلم بالالهية فكيف يصح ان كل فعل اختياري لابد فيه من التصديق بفائدة قلت واجيب عنه بان التصديق بالشيء لا يستلزم ان يكون علم العلم به ايضا حاصلا فكثيرا ما نلاحظ الاشياء وتتصورها ونصدق بفائدة ذلك بل عند حصول العلم فحصول العلم لا يستلزم علم العلم فيجوز ان يكون هناك التصديق بفائدة ما ولا علم تصديقا فان قلت كيف يتصور ان يحصل العلم ولا يحصل علم العلم فان علم العلم حضوري قلت انما الحضوري علم العلم الخاص واما علم العلم المطلق فانما هو ذلك لان العلم الحضوري انما يكون اذا كان المعلوم حاضرا وانما الحاضر هو الجزئي الخاص فيكون علمه حضوريا واما العلم المطلق فيحتاج في حصوله الى صورة حاصلة فيكون علمه حصوليا **قوله** هي طرف من الكلام **اقول** هذا اشارة الى ان مقدمة الكتاب يحتمل احتمالات ثلثة الالفاظ والمعاني ومجموعهما لان الكلام كما يطلق على الالفاظ كذلك يطلق على المعاني واما احتمال النقوش فسيأتي من البين سواء اخذت منفردة او مجتمعة فانها ليست بكلام ولا غرض يتعلق بها من المصنفين وانما يتعلق قصدهم بالمعاني دون الالفاظ ثانيا ومن ههنا يتضح لك امران الاول انهم قالوا ان الكتاب يحتمل احتمالات سبعة وليس هذا كذلك بل لا يحتمل الا احتمالات ثلثة واما احتمال النقوش منفردة او مجتمعة فلا يعتد بها ولا يعد منها الثاني ان اسامي الكتب ليست موضوعة بازاء النقوش لانها وضع غيرها بل بازاء الالفاظ والمعاني فان قصد المؤلف لا تتعلق الا بهما ومن ههنا يظهر فساد ما اشتهر ان المقدمة فيها احتمالات سبعة كالكتاب فان الشجرة تبنى عن الثمرة **قوله** ومقدمة العلم هي الادراكات آه **اقول** فيه اشارة الى دفع ايراد ورد على تعريف مقدمة العلم بمعرفة الحد والغاية والموضوع تقريره ان المعرفة انما تقال لادراك الجزئيات فكيف يصح معرفة الحد لانه كلي ووجه الدفع ان المراد من المعرفة ههنا الادراك مطلقا وهو اعم **قوله** تتوقف عليها ادراكات مسائله **اقول** فيه اشارة الى ان الموقوف عليه هو ادراكات الاشياء المذكورة والموقوف ليس نفس المسائل بل ادراكاتها فقول المصنف في بعض تصانيفه يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه مسائله بحذف المضاف فلا يرد عليه انه صادق على المبادي **قوله** فلا يرد ما قيل قيل القائل هو السيد السند وتفصيل المقام ان السيد السند اورد على المصنف في حواشي المطول ايرادين الايراد الاول ان التفتازاني نفى مقدمة العلم في شرح الرسالة واثبتها في المطول حين كلامية تدافع واجيب عنه بانه يجوز ان يكون اثبات مقدمة العلم في المطول على زعم القوم ورده بعض محشي المطول بقوله مقدمة العلم هي بعينها مقدمة الكتاب كما يدل عليه كلامه في شرح الرسالة وفي هذا الكتاب يدل على المغايرة فيرد كلامه تدافع ظاهر فاثبات مقدمة العلم على زعم القوم في هذا الكتاب لا يدفع التدافع الواقع بين كلاميه انتهى **اقول** اما اولا فبان عينية مقدمة الكتاب مع مقدمة العلم لا تثبت من شرح الرسالة فان المصنف عرف اولا فيه مقدمة الكتاب ثم اعترض على المريد بها مقدمة العلم المعرف باخذ التوقف في تعريفها كما لا يخفى على من راجع اليها ولا تثبت منه ان المقدمتين متحدتان بل انما تثبت منه ان ما عرفوا به مقدمة العلم غير صحيح وليس فيه لفيها رأسا بل هو ساكت عنه واما ثانيا فبانه لو سلم انه نفى مقدمة العلم مطلقا في شرح الرسالة واثبتها في المطول فنقول انه وان وجد التدافع لكنه لا يضر فان ما قال في شرح الرسالة مبني على تحقيقه وقال في المطول موافق للقوم ولا حرج فيه فان كثيرا من المصنفين يحققون ما هو الحق عندهم في موضع ويطبعون المشهور في مواضع آخر ولا يعد هذا من التدافع الضار الايراد الثاني ان اصطلاح مقدمة الكتاب اصطلاح جديد واجيب عنه بان ارباب التصانيف كثيرا ما قدموا في كتبهم قبل المقاصد طائفة من الكلام لينفع الطالب بادراك معانيها فهذا الادراك مفهوم من كلامهم الا ترى انهم يطلقون الفصل الاول على طائفة من الكلام فكيف

ذكره السيد وردده بعض المحشين المطول بان مراد السيد ان اثبات مقدمة العلم مغاير لمقدمة الكتاب اصطلاح جديد **اقول** القوم يسمون مقدمة العلم قطعا ويذكرون في صدر الكلام طائفة من الكلام تنفع بما في مبحث والمرام ويطلقون الفن الاول على طائفة من الكلام فيعلم منه حال جواز اطلاق مقدمة الكتاب عليها ايضا فهذا ايضا ماخوذ من كلامهم ويجب ان يكون معين مرامهم وان لم يكن مصرحا في كلامهم وبعد اللتيا والتي نقول الايراد الذي ذكره الشارح وحاصله ان المصنف جعل الامور الثلثة في المطول نفسها مقدمة العلم وفي شرح الرسالة نفسها مقدمة الكتاب ليس بمصرح في كلام السيد السند بل هو ماخوذ من ايراده الاول لو حمل على المحمل الذي حمله بعض المحشين وقد عرفت حاله وقيل يمكن ان يقال ان المحقق الشريف فرع على ما في شرح الرسالة انه يلزم ان لا يثبت عنده الا مقدمة الكتاب فيحتاج الى التكلف في العنوان وهو صريح في ان بناء الاعتراض على انه جعل مقدمة الكتاب في شرح الرسالة ما جعله في المطول مقدمة العلم **قوله** وجعل في المطول نفسها مقدمة العلم واراد اداراكاتها الا انه تسامح في العبارة الناظرون في كلام المحشي اوردوا عليه بانه لم يجعل في المطول نفسها مقدمة العلم بل فسرها بمعرفة الحد والغاية والموضوع بانه لا تسامح في عبارة المطول لانه ذكر المعرفة ولم يلحق للشارح معرفة المعرفة **اقول** من الواجب ان يصرف عبارة من المحمل الخطأ وان كان ظاهرا الى المحمل الصواب وان كان خفيا ما لم يكن فيه كثرة التكلفات فان من كان عبارته محتملة لالف معان ويكون كل منها خطأ الا الواحد يستحسن ان تحمل عليه فقوله وجعل في المطول نفسها اي نفس الادراكات مقدمة العلم فالضمير راجع الى الادراكات لا الى الامور الثلثة ولما كان يرد عليه ان المصنف انما جعل في المطول مقدمة العلم معرفة الاشياء المذكورة لا ادراكاتها وبين المعرفة والادراك فرق قال مجيبا عنه واراد اي من المعرفة ادراكاتها ليشمل ادراك الكلي والجزئي الا انه تسامح في العبارة فاطلق المعرفة واراد بها الادراك ولم يصرح به فقوله واراد ليس من تتمة الرفع بل هو رفع لما يرد على الدفع وهذا التوجيه وان كان يابا ظاهر سوق العبارة ولم يحملها عليه احد لكن عندي لا باس لو حملت عليه وسوف يقبله من يسلك طريق السداد وان لم يقبله من في قلبه الشر والعناد وصنعة الجدال والفساد فنشكر **قال** العلم بدأ بالتقسيم قبل التعريف لعدم الاحتياج اليه فان التقسيم يعلم منه تعريف المقسم ولما كان بيان الحاجة يحتاج الى عدة مقدمات وسيجئ بيانها ومنها ان العلم منقسم الى التصور والتصديق شرع فيه المصرح وما قال شارح المطالع من ان بيان التقسيم لا حاجة اليه في بيان الحاجة فبعيد عن المحصلين والبعد عن المحققين **قوله** هو الصورة الحاصلة اه اختلف في حقيقة العلم فقيل هو حصول الصورة من الشيء عند العقل فيكون العلم من مقولة الاضافة وقيل العلم قبول النفس الصورة وقيل هو من مقولة الكيف فهو اما الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل كما هو المشهور وقيل انه المذهب المنصور واما الحالة الادراكية التي قال بها المحقق الهروي وغيره وقد حققه في تصانيفه بما لا يغني عن الحق شيئا والحق ان العلم حقيقة هو الصورة الكاشفة والقول بالحالة قول بلا دليل فان النظر الدقيق يحكم بانا لا نعني من العلم الا ما هو منشأ الانكشاف ولا يشك في انها كافية في الانكشاف فهو العلم والعجب منه انه اورد مثل هذا على شارح التجريد الجديد القائل بالجمع بين حصول الاشياء بانفسها وباشباحها في بعض تصانيفه ثم ادعى وجود الحالة الادراكية ولم يدرك ان مثله يرد على مثله بل الدليل يدل على فقدان الحالة الادراكية على ما قيل فان الحالة المذكورة منضمة او منتزعة فان كانت منضمة فاما ان يكون انضمامها مع النفس او مع الصورة على الثاني يلزم كون الصورة

عالمة وعلى الاول يرد عليه مثل ما اورده الحشي في الحواشي القديمة على شارح التجريد القائل بان في انفس الامرين الماهية والامر المغاير بانه احداث مذهب ثالث وجمع بين المذهبين على انه يظهر من الوجدان انه لا يحتاج الى حصول امر آخر بعد حصول الصورة العلمية فلا يحتاج ح الى اثبات امر آخر مغاير الا ان مدار الدليل عليه ودونه خرط القتاد ودعوى البداهة لا تسمن وان كانت منتزعة ويكون الصورة العلمية شرطا للانتزاع يلزم ان لا يكون العلم من مقولة الكيف حقيقة ودفعه بعض الكملة في شرحه لسلم العلوم بانا نختار الانضمام ونمنع كفاية الصورة وحدها في الانكشاف لجواز ان يكون للصورة الحاصلة خصوصية خاصة مع الحالة تكون بسببها منشأ الانكشاف ولو تنزلنا عنه فنقول انها من الصفات الانتزاعية ولا نسلم ان الانتزاعيات لا تندرج تحت مقولة من المقولات لانهم عدوا الاضافة وغيرها من المقولات مع انها معنى عقلي انتزاعي فالقول بالتخصيص كما هو المشهور ليس بصحيح ومن ههنا يستنبط ان ما زعم بعض المحققين من المتاخرين ان الامور العامة كلها لا تكون جوهرا ولا عرضا فهو كلام مردود وانتهى **اقول** في هذا الكلام خدشة من وجوه اما اولا فبان المورد يمنع على القائل بالحالة ويقول لا نسلم الاحتياج اليها مالم يجوز ان يكفي الصورة فلا بد له من دليل فمنع كفاية الصورة عليه وتجويز ان يكون للصورة خصوصية مع الحالة بدونها لا يوجد الانكشاف قول خارج عن قانون المناظرة فان المنع لا يمنع ولا يندفع الا يراد الا اذا اورد الدليل على اثبات المدعى والتجويز والاحالة الى الوجدان لا يفيد ايجاد الوجدان واما ثانيا فبان اختيار انها من الصفات الانتزاعية توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله واما ثالثا فبان المورد لم يورد بان الانتزاعيات ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات حتى يرد عليه ان الصحيح انها ايضا داخلة تحت بعض المقولات وانما قال المورد ان كانت الحالة التي هو علم حقيقة انتزاعية لا يكون كيفا حقيقة مع ان العلم من مقولة الكيف وهو قول حق واما رابعا فبان قوله ومن ههنا يستنبط الخ يستنبط منه ان ما ذهب اليه بعض المحققون من المتاخرين من ان الامور العامة كلها لا تكون جوهرا ولا عرضا مبني على ان الامور العامة انتزاعيات والانتزاعيات ليست بداخلة تحت المقولة ولا يخفى على من نظر كلامه واطلع على مرامه ان المروي انما قال ما قال لانهم عرفوا الامور العامة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود فيتبادر منه ان الامور العامة احوال للواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليها الا انها موضوعات لها وقد صرح به في حواشي شرح المواقف فانظره فيها وفي حواشيها هذا ما خطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال والحاصل ان المذهب المنصور هو كون العلم من مقولة الكيف وان الصورة الحاصلة دون الحالة الادراكية فاذا لم تثبت بعد دليل قوي على اثباتها ودعوى البداهة لا يعتد بها فلنا ان نمنع ما ذكره الشارح البارع بانه الصورة الحالة من اشتى عند العقل فان قلت لا يشمل العلم بالكليات المرتسمة في العقل قلت عند ههنا اعم فيشملها ثم العقل يطلق على معنيين احدهما الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير وثانيهما الجوهر المتعلق تعلق التاثير فان اريد الاول لا يشتمل ح الحصولي القديم والحضوري ويكون مبنيا على ما اشتهر من اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث واختاره الفاضل البهاري في بعض حواشيه **اقول** يلزم عليه ان لا يشمل علم العقول بالحوادث اليومية الذي يكون بحصول صورة فانه حصولي حادث بتة اللهم الا ان يقال بالمعية الدهرية ويكون علما ايضا قديما وان اريد الثاني لا يشمل علم الواجب وعلم العقل بمعنى الاول فلا بد ان يراد المعنى الاعم ثم **اقول** هذا التشقيق انما يجري في كلامهم واما في كلام الشارح فلا يجري الشق الاول لان التصور والتصديق عنده يوجدان في الحصولي القديم ايضا كعلم العقول وقد حققه في الحواشي القديمة فاجر ما فيه كما مر

من البعض الافاضل خال عن تخصيص **قوله** بما فيه من المسامحة آه الايراد للاول وارد على لفظ حصول الصورة والايراد الثاني على اللفظ الثاني والثالث على اللفظ الثالث **قوله** على الاصح قال المحقق الجرجاني في حواشي شرح المطالع ان المذهب المنصور وقول شارح المطالع في الرسالة القطبية المعمولة لبيان التصور والتصديق ان العلم انفعال اختياري غير المنصور او ماول بان العلم حاصل بالانفعال واورد عليه رئيس الصناعة في الهيات الشفاء بان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن تشخصاتها فصورة الجواهر جواهر وصور الاعراض اعراض فان كانت صور الاعراض كيفا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فلا تكون كيفا فالحكم بان العلم كيف غير صحيح واجاب عنه شارح التجريد بان في الذهن امرين احدهما المفهوم الكلي للمعلوم الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر وللذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وعرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية فما هو جوهر ليس بعلم حتى يلزم كونه جوهرا وكيفا وما هو علم وكيف ليس بجوهر **اقول** قد اجمع الشراح والمحشون ممن نظر في كلام العلامة القوشجي قائل بالجمع بين مذهب حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها وانظر الدقيق يحكم بانه ليس جمعا بينهما فان الشيخ عند من قال به هو الموجود الذهني المغاير بالحقيقة للمعلوم المشاكل له في الصفات وعنده الموجود الذهني هو المعلوم والكيفية النفسانية علم وليست بمشاكلة له في الصفات فلا يكون شبحا له كما ان الحالة الادراكية عند من قال بها ليست شبحا له ولا يبعد ان يحمل كلامه على الحالة الادراكية فالعجب غاية العجب من السيد الزاهد انه بين حاصلة ان جمع بين المذهبين ثم اورد عليه بانه قول بلا دليل ثم اثبت بنفسه الحالة الادراكية ونسبه الى نفسه واي مانع لحمل كلامه عليه فالايراد على كلام المحققين بحمله على ما ليس محمله بعيد عن المحققين واجاب عنه المحقق الشيرازي في حواشي شرح التجريد بان الجوهر بعد ما وجد في الذهن يصير عرضا وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لها وزيد عليه اما اولا فلان الماهيات مواد ذاتيا تختلف باختلاف انحاء الوجود والعقل يعد قلب الماهية من المستحيلات واما ثانيا فبانه اذا وجد في الذهن فاما ان ينتفي الجوهرية او لا فان انتفت يرجع القول الى حصول الاشباح اذ لا نعني بالشبح الا العرض القائم في الذهن للمغاير للمعلوم ذاتا المشابه له صفاتا واما ثالثا فبان مرتبة الماهية مرتبة المعروض ولا شك في ان المعروض مقدم على العارض فكيف يتفوه بتاخرها عنها وهذه الايرادات اوردها الشارح المحقق في حواشي شرح التجريد والقاطع لاصلها من الاصل ان جواب المجيب مبني على مذهب بعض الاشراقيين من ان للماهيات في انفسها فان وجد الشيء لا في موضوع كان جوهرا وان وجد في موضوع كان عرضا فيكون مرتبة الماهية حينئذ متاخرة عن مرتبة الوجود وهذا يلزم حينئذ من المحذورات سوى انه مبني على المذهب المرجوح واجاب عنه المحقق البرزي بان العلم حقيقة هي الحالة الادراكية وهي ليست الا الكيفية والاتحاد انما هو بين المعلوم والصورة وانت قد عرفت ان الحالة الادراكية الانجلائية ما ثبت بعد وجودها ولم ينكشف الغطاء ولم يدرك انجلائها بل الدليل يدل على خلافه واجاب عنه المحقق الخضري بان العلم كيف بمعنى العرض العام وهو اعم من المقولة لان الكيف الذي هو المقولة معناه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء النسبة والانقسام وروده السيد الزاهد اولا بانا لا نسلم اطلاق القوم الكيف على هذين المعنيين وثانيا انه يشكل بالصورة الجنسية الحاصلة من الاضافة المخصوصة والجواب عن الاول انه ماخوذ من كلام الشيخ الرئيس فانه ذكر ان العرض يطلق على معنيين الاول الموجود في الموضوع وثانيهما ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع والمقسم معتبر في الاقسام فيعلم

ان الكيف ايضا معنيين **اقول** واما الايراد الثاني فمشترك فانه يرد على القائلين بوحدة معنى الكيف ايضا فما هو جوابهم فهو جوابنا
واجاب عنه الشارح المحقق في الحواشي القديمة بقوله اقول لم لا يجوز ان يكون عدهم اياه كيفا على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالعينية
ونظير ذلك ان المحققين كالمصنف وغيره على ان العدد امر اعتباري مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل مسامحة ثقة بما قرروه في محله
انتهى ويرد عليه ان نزاعهم في كون العلم من مقولة الكيف او الانفعال واستدلالهم على ان العلم هو الصورة بكونه من مقولة الكيف
وتقسيمهم مقولة الكيف الى الكيفيات النفسانية وغيرها مما يشهد انه كيف حقيقة **اقول** بعد اللتيا والتي ان هذه الجوابات كلها لا تدفع الايراد
الوارد على القوم فانه يفهم من كلامهم ان العلم كيف حقيقة بمعنى المقولة وهو ليس الا الصورة الحاصلة المتحدة مع المعلوم وبعضها بتغيير مصداق
العلم وبعضها بتغيير معنى الكيف وغير ذلك فان اراد وا من هذه الجوابات دفع الايراد والوارد على القوم فلا تدفع والا فلا تنفع والجواب
الدافع للاعضال الواقع للاشكال ما اجاب به رئيس الصناعة وهو ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج يكون لا في موضوع سواء
كان في موضوع اذا وجد في الذهن او لا وهذه الصفة متحققة في الصورة العلمية والعرض الموجود في الذهن فلا ثانيا في بين كونهما عرضا
باعتبار الحال وهو وجودهما ذهنا في موضوع وكونهما جوهرا بمعنى انهما اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وهذا الجواب احسن الجوابات
كيف لا وقد اجاب بعلم الحكمة ورئيسها **او قد رأيت** رسالة لشاه عالم قد زيف هذا المقام باقوال واهية ومن اقواله الباطلة ان
ما وجد في الذهن هو الصورة العلمية المتشخصة بتشخصات ذهنية وليس يمكن وجودها في الخارج لابا التشخص الذهني عن ذلك فكيف
يصدق عليها انها اذا وجدت فيه كانت لا في موضوع لامتناع وجودها في الخارج **اقول** مدار الجوهرية على صدق الشرطية وصدقها
لا يستلزم ولا يقتضي صدق المقدم بل هو موقوف على وجود العلاقة فمعناه لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ولا شك
ان الصورة العلمية كذلك وهو صحيح لا غبار عليه على ان معنى هذه القضية على ما ذكره الشيخ في الهيأت الشفاء ان هذه الماهية
معقولة عن امر وجوده في الاعيان لا في موضوع ولا شك في وجود هذا المعنى في ما نحن فيه فانظر الى القاصرين كيف يعترضون
على غير مبالاة على الكاملين ولقد طولنا الكلام في هذا المقام لانه تتزلزل فيه الاقدام وقد تزلزل فيه اقدام الاعلام **قوله** الذي هو بالنسبة
اقول فيه اشارة الى ان من قال بان العلم هو الحصول ذهب الى انه من مقولة الاضافة فتقرر ان العلم عند البعض كيف وعند
البعض انفعال وعند البعض اضافة واما ما اشتهر من ان العلم فعل عند من قال بان العلم هو الحصول فلا صحة له والى انه لا يمكن
ان يكون الحصول علما لانه نسبة فتعجب ممن يقول بانه منشأ الانكشاف مع كونها مرآة لملاحظة الطرفين وعدم استقلالها وفيه
ما فيه **قوله** ولان المتبادر من صورة الشئ الخ اورد عليه المحقق الهروي بان المتبادر من اضافة الصورة الى الشئ ليس ما قاله
بل المتبادر منه الصورة المطابقة للشئ وان لم توجد المطابقة مع الواقع وتلك المطابقة شاملة للتصورات والتصديقات بادية
والمطابقة التي لا تكون في الجهليات المركبة هي المطابقة الواقعية واجاب عنه بعض الكملة رح بان مقصود المحقق ان التعريف بحصول
صورة الشئ وان كان المتبادر منه مطابقتها المعلوم لها لكنه يوهم المطابقة بما في نفس الامر ايضا وهو موجب لخروج الجهليات التي
هي من افراد العلم **اقول** هذا الجواب ليس بصواب فان الشارح يقول ان المتبادر من صورة الشئ الصورة المطابقة والمتبادر
من المتبادر المتبادر والايهام لا يذهب اليه وهم احد كما لا يخفى على احد ومن ههنا اتضح لك ان الشارح لو قال ولانه يتوهم
من صورة الشئ الصورة المطابقة كفى لثبوت المرام وغضم عن الورود عليه **قوله** والآلات **اقول** في زيادة هذا اللفظ

اشارة الى ان القوى المباطنة وسائط وآلات ليست بمدركات فان الادراك من شان ما وجوده لنفسه والقوى وجودها لغيرها بل لاستكمال غيرها وهو النفس فكيف تكون مدركة كما هو مزعوم البعض ومن ههنا يتضح لك ان ههنا ثلثة مذاهب الاول ان المدرك الجزئيات المادية هي الآلات اما النفس فهي مدركة للكليات والجزئيات المجردات الثاني ان المدرك للكل هو النفس لكن صور الجزئيات تنتسم في القوى وصور البواقي فيها الثالث ان المدرك للكل هو النفس وهو محل انتقاش الكل ولعل الحق يدور حول الثاني كما لا يخفى على العقل الرباني **قوله** وهو مطلق آه اختلفت النسخ ففي بعضها وقعت العبارة هكذا وعلى هذا فالضمير اما راجع الى العلم فيكون تعريفا آخر للعلم او الى الصورة الحاصلة الواقعة في التعريف السابق فيكون توضيحا له صرفا وعما هو الظاهر الى ما هو المراد ويؤيده النسخة الاخرى التي وقعت فيها هكذا والمراد به مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك وانما صرف التعريف المشهور المسطور الى المعنى المذكور لان الحصول الواقع في تعريف العلم تتبادر منه معناه الحقيقي فلا يشتمل هذا التعريف العلم الحضوري وان اريد من الحصول الحدوث كما هو المتبادر على ما قيل لا يتناول العلم القديم ايضا بالجملة لا يكون التعريف لمطلق العلم وينبغي ان يكون التعريف شاملا لجميع افراد المنقسم عاما تاما ولذا عرف العلم المحقق البهاري في سلم العلوم بانه الحاضر عند المدرك **اقول** والعجب من البعض انه حمل الحضوري في تعريفه على الحصول **قوله** الصورة الحاضرة عند المدرك قال المحقق الهروي يحتمل ان يكون بيانا للتعريف الاول فان الحضور والحصول كالمترادفين والشئ يسمى صورة من حيث الحضور العلمي لا من حيث الوجود الذهني كما يتوهم من كلام بعضهم والمحققون يستنكفون عن اطلاق العقل على الواجب حيث صرحوا بانه عقل وعاقل ومعقول انتهى **اقول** الاولى ان يقال انه صرف التعريف المذكور من الظاهر الى المراد للاشارة بيان له فلا يحتاج ح الى التكلفات الباردة التي بعضها لا تتم وبعضها ليست بذاك **قوله** وهو في التصور بالكنه آه اعلم ان العلم ان كان بالذاتيات فان كانت مرآة لملاحظة المرئي فهو علم بالكنه وتختص بالنظريات والا فهو علم بكنهه فهو تمثل الشئ بنفسه في الذهن من دون لحاظ مرآتية الذاتيات وتختص بالبديهيات وتجوز المحقق الهروي وجود العلم بكنهه على تقدير كون كل من التصورات والتصديقات نظرية بالجعل وسيأتي تحقيقه في موضعه انشاء الله تعالى وان كانت بالعرضيات فان جعلت مرآة فهو علم بالوجه والا فهو علم بوجهه هذا هو المشهور واما الشارح فلا يفرق بين العلم بالكنه وبين العلم بكنهه ولا بين العلم بالوجه وبين العلم بوجهه فعنده ان كان علم الشئ بالذاتيات فهو علم بالكنه جعلت مرآة او لا والا فهو علم بالوجه سواء جعلت العرضيات مرآة او لا اذا عرفت هذا فاعلم ان كلام الشارح ان بني على تحقيق فلا غبار عليه لان الصورة تكون عين المعلوم في العلم بالذاتيات وهو علم بالكنه وغيره في غيره وهو العلم بالعرضيات واما ان حمل على المشهور فمع بعده عليه ان الصورة كما تكون عين المعلوم في التصور بالكنه كذلك في العلم بكنهه فكيف يصح تخصيص العينية بالعلم بالكنه وادخال العلم بكنهه في غيره **اقول** عندي ان المراد من قوله غيره مقابله وليس المقابل التام ومضاده الا العلم بالوجه فيكون معنى الكلام سواء كانت عين هيئة وهو في العلم بالكنه او غيرها وهو في العلم بالوجه وترك ذكر العلم بكنهه والعلم بوجهه احالة على المقايسة فان العلم بالكنه والعلم بكنهه سواسيان والعلم بالوجه والعلم بوجهه سيان واما التكلفات الباردة والتوجيهات البايسة التي اوردها ناظر كلام الشارح في هذا المقام فما لا يقبلها عقل العاقل البارع فاحفظ هذا لعلك لا تجده في غير هذا **قوله** غير الصورة الخارجية آه قال الشارح في المنية علم العلم الحصولي علم حضوري بنفس هذا العلم كما بين في موضعه فيلزم ان تكون خارجية وغير خارجية انتهى اراد على هذا التعميم وحاصله ان العلم الحصولي الذي هو الصورة العلمية صفت

انضمامية للنفس في علم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية حضورى لانه ان وجد اثر من ذاتى او صفاتى فى ذاتى كنت ادركها ذاتى
وصفاتى كما ادرك شيئا آخر بان يوجد منه اثر فى ذاتى ولكن ليس لوجود الاثر الذهنى ادركت منه ذاتى تاثيرا فى ادراكى لذاتى الا بسبب وجوده
فى ولما كان وجودى لى لم يحتج فى ادراكى لذاتى الى ان يوجد اثر من ذاتى فى ذاتى ولو احتيج فى ادراكى لصفاتى الى ان يوجد اثر فى ذاتى
لتسلسل فى ذاتى ولما ثبت ان علم العلم الحصولى علم حضورى يلزم ان يكون بالصورة الذهنية التى هى علم حصولى خارجية لا معلوم
بالعلم الحضورى وفى العلم الحضورى يكون العلم عين الصورة الخارجية وغير خارجية لانه علم حصولى وفى العلم الحصولى يكون بصورة
غير الصورة الخارجية فيلزم ان تكون خارجية وغير خارجية وكيف يمكن هذا الاجتماع ويجاب عنه بان المراد من الصورة الخارجية التى
حكم عليها بان الصورة العلمية غيرها فى العلم الحصولى الصورة الخارجية الواقعة خارجة عن المشاعر والمراد من الصورة الخارجية فى كون
العلم الحضورى عينا لها الصورة الخارجية بمعنى ما يترتب عليه الآثار ويحذو حذو الوجود الخارجى فان للوجود الخارجى معنيين احدهما الذى
عن المشاعر والثانى ما يترتب عليه الآثار فالصورة الذهنية خارجية بالمعنى الثانى لا بالمعنى الاول وغير خارجية بالمعنى الاول لا بالمعنى الثانى
فلم يلزم الاجتماع الخارجية وغير الخارجية باعتبارين وذلك مما لا ضير فيه وبعد ذلك نقول ان لكلام الشارح طريقين فى حمله على المطلب
فالحاصل من الجواب احدهما ان المراد من الخارجية فى الشق الاول الواقعة خارجة عن المشاعر والمراد بالضمير الراجع اليها فى الشق الثانى
ما يترتب عليه الآثار بطريق صنعة الاستخدام وثانيهما ان المراد فى كلا الموضعين ما يترتب عليه الآثار لكن الحكم فى الشق الاول بالغيرية باعتبار
وجود واحد وهو الخارج عن المشاعر وفى الشق الثانى باعتبار كلا الفردين **قوله** وهو فى العلم الحصولى اى يتغاير منه ان المراد من الصورة
الخارجية التى هى معلومة بالعرض فان الصورة التى هى معلومة بالذات لا تغاير بينها وبين الصورة العلمية الا بالاعتبار ومن ظن
تغاير الذاتى فقد ترك سواء السبيل **قوله** وسواء كانت فى ذات المدرك آه هذا التعميم عند المشائين واما الاشراقيون ومنهم صاحب الاشراق
فقالوا ان العلوم الحاصلة بواسطة الحواس كالابصار مثلا علوم حضورية لا حصولية **قوله** وسواء كانت عين المدرك آه لهذا الكلام
محملان المحل الاول ان يقرر المدرك بالفتح فيكون المعنى سواء كانت الصورة عين المعلوم كما فى علم البارى تعالى بذاته يعنى علمه الاجمالى
وغيره كما فى علمه تعالى الاجمالى بالممكنات لان الممكن غير الواجب ولا يرد ح انه ح يكون التعميم عين التعميم الثانى كما اشار اليه بعض الافاضل
لان المراد من الغيرية ههنا الغيرية بالذات وفى الثانى ما يشمل الاعتبارية ولكن اقول لخبط بالبال ان الظاهر ان يراد فى كلا الموضعين المدرك
بالذات او بالعرض وكلا التقديرين لا يمكنان اما الاول فلانه لا تغاير بين العلم والمعلوم بالذات فى علمه الاجمالى بسلسلة الممكنات لان المعلوم
بالذات فى العلم الاجمالى ليس الا الذات الحقة واما الممكنات فهى معلومة بالعرض واما الثانى فلانه لا اتحاد بين العلم والمعلوم بالعرض فى علمه الاجمالى
بسلسلة الممكنات ليس ههنا معلوم بالعرض المحل الثانى الكلى فى المدرك فلا يمكن ح ارادة العلم الاجمالى لعدم صحة التغاير بين العلم والمدرك فى علمه
بسلسلة الممكنات فيراد العلم التفصيلى فى كلا الموضعين ولا شك ان الصورة التفصيلية فى علمه بذاته عينه وفى علم الممكنات غيره وليس المراد منه الحصر حتى
يرد ما اورده المحقق الهروى انه لا اختصاص حينئذ لعلم الواجب **قوله** وقد يخص ههنا آه لتفصيل المقام انهم اختلفوا فى ان العلم المقسم للتصور
والتصديق المنقسمين الى البديهى والنظرى فى فواتح كتب الفن وهو علم حصولى او علم حصولى حادث او علم مطلق فقال بعضهم ان المقسم
للتصور والتصديق هو العلم الحصولى الحادث واختلفوا فى علة التخصيص فقيل ان علة التخصيص انقسام العلم الى التصور والتصديق
بناء على انهما لا يوجدان فى العلم الحضورى والحصولى القديم فان التصور هو حصول صورة الشئ فى العقل والتصديق لا يتعدى

ام الاجمالى بالكل التفصيل بالكل ان العلم التفصيل بالكل ان بالصورة فان ح يلزم خلاف الفرض بالصورة على الفرض على الفرض زيادة وزيادة على الفرض زيادة على الفرض ١٢ منه عفى عنه ٥٣ المراد السيد ابو الفتح ١٢ منه عفى عنه ٥٤ الزاهد الهروى ١٢ منه عفى عنه

التصور الذي هو كذا شطا او شرطا والعلم الحضوري والحصولي القديم ليسا بذلك الدين لانتفاء الحصول فيهما اما في الحضوري فظاهر واما في الحصولي فلان المتبادر منه الحدوث والقدم ينافيه واختاره شارح المطالع في بعض تصانيفه وقيل علة التخصيص انقسام التصور والتصديق الى البديهي والنظري لان الحصولي القديم والحضوري ليست فيهما البداهة ولا النظرية فان البداهة وجودية كالكسبية فبينهما تضاد او عدمية فبينهما عدم وملكة وهي الكسبية فما لم يتصفا بالنظرية لانها تقتضي الترتب على النظر المستلزم للحدوث والحصول المنافي للحضور والقدم لم يتصفا بالبداهة لان من شان عدم الملكة ان يكون محله قابلا للوجودي ومن شروط التضاد او التوارد من الجانبين واختاره الشارح رح لانه لم تثبت عنده اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث بل يوجدان في العلم الحصولي القديم ايضا كما حققه في الحواشي القديمة فلا يكون انقسام العلم اليهما علة التخصيص وقال بعضهم ان المقسم الحصولي مطلق فيلزم عليه التخصيص بالحادث عند التقسيم الثاني وقال بعضهم لا ضرورة ههنا الى التخصيص فان المقسم هو مطلق الشيء من حيث هو هو الذي هو موضوع المهملة القدمائية ويصح اتصافه باوصاف افراده ومن ههنا يتضح ان معنى قول الشارح قد يخص آه ان المقسم قد يخص العلم الحصولي او لا ثم يخص الحصولي بالحادث او يخص العلم بالحادث او لا ثم يخص الحادث بالحصولي كما يدل عليه تعليله بقوله معللا آه **قوله** يجري في المطلق اي مطلق الشيء الذي يوجد بوجود فرد ما ينفي بانتفاء فرد ما اي الشيء المطلق الذي لا يوجد ولا ينتفي الا بوجود جميع الافراد وانتفائها وما قال المحقق الهروي في حواشي شرح المواقف من ان المقسم هو المطلق فقد تسامح لان التقسيم ضم قيود متخالفة الى المقسم فلا يكون الا بان يؤخذ من حيث هو هو **قال** ان كان ادعانا للنسبة فتصديق هذا مقام الاول اختلف في حقيقة التصديق في علم ام لا فقيل انه علم والية ذهب جماعة المنطقيين وقيل انه ليس بعلم بل هو كيفية او عانية تحصل بعد تصور اجزاء القضية ويؤيده ما وقع في الشفاء والاشارات من تقسيم العلم الى تصور ساذج والى تصور معه تصديق وما قال المحقق الطوسي في نقد الحصل ان التصديق والشك والوهم والتمني والاستفهام ونحوها ليست من الادراك بل من لواحقه وبهذا يدفع التدافع الواقع بين كلام الشيخ والطوسي وبين كلام الجمهور وذلك لان التصديق قد يطلق ويراد به الكيفية الاذعانية التي تحصل بعد العلم وقد يطلق ويراد به المكيف بهذه الكيفية فالتقسيم الى التصور الساذج وتصور معه تصديق كما وقع من الشيخ مبني على الاول والتقسيم المشهور على الثاني كذا حققه المحقق الهروي رح والحق انه لا ينبغي ان يحمل ما في الشفاء والاشارات على المعنى الاول فانه نيابي في تفسيره في كتبه الاخر وتقسيم العلم الى التصور والتصديق بل يقال ليس مطلب الشيخ من العبارة المذكورة ان التصديق ليس بعلم كما هو ظاهرها وانما اطلق بهذه العبارة لان العلم بان لنا تصورا لا خفاء فيه واما العلم بان لنا تصديقا فقد يشكك فيه فكشف الغطاء عن حاقه فاستقم ولا تزل وانظر الى ما قال الشيخ في المقالة الاولى من برهان الموجز الكبير العلم على وجهين احدهما التصديق والآخر تصور والى قوله في اوائل برهان الشفاء العلم المكتسب بالفكر على قسمين احدهما التصديق والثاني التصور والحق ان الكيفية الاذعانية التي تحصل بعد التصورات علم بل هو اقوى مراتبه والدلائل التي اوردناها هو لاء المستدلون كلها مخدوشة **المقام الثاني** قد علمت ان التصديق علم فههنا ثلث مذاهب المذهب الاول ذهب صاحب الكشف وصاحب المطالع وغيرهما على ما يفهم من عباراتهم من ان التصديق هو التصور بشرط الحكم وهو وان لم يكن مصرحا في كلامهم لكنه ظاهر عباراتهم فقد عرفه في الكشف بتصور معه حكم وتبعه من المتاخرين وزيد عليه انه يلزم على ذلك ان يكون تصور الموضوع فقط تصديقا لانه تصور مع الحكم وكذا تصور النسبة وحدها وتصور المحمول وحده ويكون كل الاثنين ايضا تصديقا

لا اي مولانا قطب الدين الرازي

ع اي الشيء المطلق يوجد بوجود ما ينتفي بانتفاء فرد ما ولا يوجد ولا ينتفي الا بوجود جميع الافراد والانتفاء

ع اي المقسم الاول هو المطلق

ع اي المقسم الثاني هو المطلق

فيترتب عدد التصديقات الى سبعة لان الحكم في كل واحد منها مجامع له خارج عنه والجواب بان المراد تصور معروض للحكم
يشفي فانه لا يدفع كون التصورات الثلثة تصديقا وكذا كون تصور النسبة تصديقا لان المعروض للحكم هي النسبة ولذلك
حمل المحشون عبارات المطالع والكشف ومن تبعه على مذهب الامام المذهب الثاني مذهب الامام وهو ان التصديق مركب
من التصورات الثلثة والحكم وهو فعل عنده اقول ومما يدل عليه بعض عبارات الحواشي الشريفية المتعلقة بشرح الرسالة الشمسية
القطبي من ان التصديق عنده مركب من التصورات الاربعة ليس بصحيح ويرد على هذا المذهب ايرادات منها ما اورده بعض الكملة
استاذ استاذ استاذي نور الله مرقده في شرح السلم بقوله واظن ان مذهب الامام لا يخلو عن تكلف الا ان اجزاء التصديق لا بد
ان تكون علوما تصورية لان العلم منحصر في التصور والتصديق وجزء التصديق لا يمكن ان يكون تصديقا ولا شك ان التصورات
كلها بديهية عنده ومن الضروريات انه اذا حصل جميع اجزاء الشيء بالبداهة يصير ذلك الشيء بديهيا فيكون جميع التصديقات
بديهية مع ان الامام لم يقل به انتهى والجواب عنه ما اورده زبدة المتاخرين استاذ استاذي نور الله مرقده في حواشيه المتعلقة
بشرح السلم للقاضي الكوفاموي رح بانه لا يذهب عليك ان استلزام بداهة جميع الاجزاء بداهة الكل ممنوع والا يلزم ان لا يكتسب شيء
من التصورات بالحد لان اجزاء الحد اما بديهية او نظرية على الاول يلزم من بداهتها بداهة الكل وعلى الثاني فالكلام في اجزاءه فيجب
الانتهاء الى اجزاء بديهية فيلزم بداهة المركب منها ثم بداهة المركب من المركب وهكذا انتهى اقول وايضا التصديق عنده مركب من التصورات
والحكم وهو فعل عنده وليس متصورا ولا تصديق فلا يكون جميع اجزاء التصديق بديهية عنده حتى يلزم كونه بديهيا ومن ههنا يظهر لك انه
لا حاجة الى ان يقال ان الامام لم يقل بان التصورات كلها بديهية بل مراده ما يكون مغايرا للحكم وذلك لانك قد عرفت ان الحكم عنده ليس
بادراك حتى ينحصر في التصور والتصديق ويحتاج اليه على انه لا يصح في نفسه ايضا لان استثناء الحكم غير مصرح في كلام الامام ولا مفهوم منه بل
صرح في الاربعين وغيره ان التصورات كلها بديهية من غير تخصيص والدليل الذي اورده لمطلبه عام كما لا يخفى على من راجع الى تصانيفه ومنها انه
يلزم عليه ان يكتسب التصور من الحجة وذلك لان الحكم تصور ويكتسب من الحجة واجيب عنه بانه يلتزم ذلك اقول هذا توجيه الكلام بما لا يرضى
به قائله فان الحق ان الحكم عند الامام ليس بتصور بل هو فعل فنسبة التزام اكتساب التصور من الحجة اليه بهتان عظيم ومنها ان الامور الاربعة
ان اخذت بلا هيئة كانت متعددة فكيف تدخل تحت العلم الواحد وان اخذت مع الهيئة الاجتماعية يكون الاجزاء خمسة ولا يقول
به والجواب عنه انه لا يدخل الهيئة الاجتماعية حتى يلزم ما يلزم بل تؤخذ من حيث العروض فلا يلزم ما الزم وبه يندفع ما اورده المحقق الجرجاني
رحمه الله في حواشي شرح المطالع ان الهيئة ان لم تعتبر يلزم التكثر وان اعتبرت يلزم تركب التصديق من العلم والمعلوم ثم اقول اظن ان مذهب
الامام قد توجح تاج البطلان ولو لم يصرح بهذا المذهب في كتابه المحصل لكنا نأوله فان التصديق لما كان مركبا من التصورات والحكم الذي
هو فعل عنده يلزم ان لا يكون قسما من العلم لان المركب من الفعل والكيف لا يكون كيفا فتفكر لعل الله يحدث بعد ذلك امرا المذهب الثالث
مذهب المتقدمين وهو الحق وهو ان التصديق عين الاذعان وهو بسيط والتصورات شروط وليس بكيفية لاحقة بل هو قسم من العلم والحكم
والاذعان والاعتقاد والتصديق تعبيرات معنونها واحد المقام الثالث ان الحكم يطلق على اربعة معان المحكوم به وقوع النسبة او لا
وقوعها والقضية من حيث اشتمالها على الربط وادراك وقوع النسبة اولا وقوعها والحكم الواقع في تعريف التصديق فسر بامور احدها بانه
عبارة عن انتساب امر الى آخر ايجابا او سلبا وثانيها بانه عبارة عن تعقل النفس ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وتفسيره بالنسبة

في تلك المقام كما وقع من شارح المطالع في بعض تصانيفه غير مناسب ويتفرع على اختلاف تفسير الحكم اختلاف آخر وهو انه قيل ان الحكم فعل من افعال النفس وهو مذهب المتاخرين واختاره الامام وبين وجهه المحقق الجرجاني في حواشيه على شرح الرسالة بان الالفاظ التي يعبر بها عن الحكم من الانتساب والايقاع والانتزاع والايجاب والسلب ونحو ذلك تدل على ذلك فلذلك توهموا انه فعل ويرد عليه ان منشأ فهم ذلك كون تلك الالفاظ بحسب معانيها الاصطلاحية متعدية فتفاسير التصور ايضا كذلك مع انهم لم يتوهموا انه فعل وكل ذلك بعيد عن العقلاء فضلا عن الفضلاء ولو كان منشأ الوهم كونها بحسب معانيها اللغوية دالة على ما هو من مقولة الفعل فذلك ايضا

الشك وغيره فتوهم بين النسبتين تغاير بالذات وتوجيه المحقق الهروي بان مقصودهم ان النسبة الواحدة يتعلق بها الشك من حيث انها نسبة بين الطرفين ويتعلق التصديق بها من حيث انها تامة خبرية لا يصغى اليه والحق ما ذهب اليه الاوائل من انه ليس للقضية الا نسبة واحدة فهي متعلقها فلا تغاير بينهما بحسب المتعلق انما التغاير بينهما بحسب الذات فالتصور والتصديق متباينان نوعا والادراك جنس لهما فان قلت حقائق الاشياء يجوز ان لا تحصل في الذهن فوحدتها وكثرتها بعد تحت حجب الاستار مستورة قلت ان النسبة امر انتزاعي ولا كذلك الانتزاعيات الا ما حصل في الذهن ويعلم بشهادة الوجدان انه لا يحصل عند تصور اجزاء القضية من النسبة الا امر واحد فبعد حصول الطرفين لا يحتاج الا اليه فعلم ان لا جزء لها هنا سواه فان قلت لا نسلم ان الادراك جنس لهما قلت الجنسية والنوعية تمايزهما مشكل في الامور الحقيقية لان الجنس مشابه بالعرض العام والفصل نظير للخاصة ولذلك يستصعب الحد الحقيقي واما الامور الاصطلاحية فلا تعسر فيها فالشيء الذي وقع في التعريف عاما يتصور انه جنس وما يميزه عن المشاركات فيه فصل فلا معنى للمنع ههنا فاحفظ هذا فانه ينتفعك في كثير من المواضع **قوله** كما يشهد به الوجدان هذا انما يسلم من يتكلف الاستدلال عليه بان للتصور لوازم ليست للتصديق وللتصديق لوازم ليست للتصور وتخالف اللوازم يدل على تخالف الملزومات حقيقة لانه يرد عليه ان دلالة تخالف اللوازم على تخالف الملزومات انما هي اذا كانت للماهية وليس بمسلم لم لا يجوز ان يكون لوازم التصور والتصديق لوازم الصنف فلا يلزم الاتحاد انهما صنفان فانجاب عنه بان المنع مكابرة فان اللوازم المذكورة لوازم الماهية الا ترى ان حقيقة التصديق بما هي تابى عن تعلقه بمفهوم غير مستقل بخلاف التصور ولعله من البديهيات ولما كان اول هذا الدليل الى دعوى البداهة احال الشارح من الابتداء الى الوجدان **قوله** متعلق ايضا بما يتعلق به التصديق ههنا شك مشهور للفاضل الاسترابادي وهو ان التصور اذا تعلق بما تعلق به التصديق يلزم اتحادهما لاتحاد العلم والمعلوم مع انكم قلتم انهما متخالفان لنوعا وهذا الشك مبني على ثلث مقدمات كما قال محقق البهائي في منهيات المسلم الاولى ان العلم والمعلوم متحدان بالذات وهذه المقدمة ليست مبنية على حصول الاشياء بانفسها كما تتوهمه الفاضل السندي في شرح المسلم فان للشيخ ايضا اعتبارين فهو في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن العوارض معلوم وهو من حيث انه مكتنف بالعوارض الذهنية علم فيتحد العلم والمعلوم على هذا التقدير ايضا لان المراد بالمعلوم في مسئلة الاتحاد هو المعلوم بالذات لا ما قصد تصوره فانه مغاير للعلم على كل تقدير الثانية ان التصور يتعلق بكل شيء الثالثة انهما متباينان نوعا **اقول** بل هو مبني على خمس مقدمات فاقد الثانية ان حصول الاشياء بانفسها فانه لو كان حصول الاشياء باشباحها لا يلزم الاتحاد العلم الذي هو الشيخ المكتنف بالعوارض والمعلوم الذي هو الشيخ من حيث هو هو والتخالف انما هو بين ماهية التصور والتصديق واتحادهما ليس يلزم الخامسة ان المتحد مع المتحد متحد فان التصور اذا تعلق بمتعلق التصديق اتحد معه والتصديق ايضا يتعلق به وتحد معه فاتحد العلم لو قررت الشبهة باعتبار نفس التصديق لما احتيج الى المقدمة الخامسة فالقول بان الشك مبني على ثلث مقدمات ليس بصحيح واجيب عن الشك المذكور بوجوه منها انه لا يلزم الاتحاد التصور والتصديق الخاصين والتنافي انما هو بين مطلقيهما اذ فيه ان التباين النوعي ينافي الاتحاد مطلقا ومنها ان التصديق ليس بعلم فلا يكون متحدا مع متعلقه فلا يلزم ما يلزم وفيه ما قد عرفته ومنها ان الاتحاد في مسئلة الاتحاد مختص بالعلم التصوري فالعلم التصديقي لا يتحد مع المصدق به وفيه انه لا مساغ للتخصيص في القواعد العقلية ومنها ما قال المحقق البهائي في المسلم وحاصله على ما تعرفت به هو ان العلم في مسئلة الاتحاد بمعنى الصورة العلمية فانها من حيث الحصول الذهني

۱ ... **۲** ... **۳** ... الفاضل ... **۴** ... **۵** ... المولى ...

معلوم ومن حيث القيام بعلم ثم بعد التفتيش يعلم ان تلك الصورة انما صارت علما لان الحالة الادراكية قد خالطت بالصورة بوجوهها الانطباعي خلطا ربطيا اتحاديا فتلك الحالة تنقسم بالذات الى التصور والتصديق انتهى وانت خبير بان هذا التحقيق يظهر منه ان العلم والمعلوم حقيقة ليسا بمتحدين انما الاتحاد بين العلم الذي ليس بعلم حقيقة وهي الصورة والمعلوم فانهما انما صارت علما لان الحالة قد خالطتهما وهو مخالف لهم فانهم قائلون بان العلم هي الصورة العلمية حقيقة وتتحد العالم الحقيقي مع المعلوم فهذا التحقيق رافع لمذهبهم لا دافع للايراد الوارد عليهم وما قال القاضي الكوفاموي في شرح المسلم من ان الاحتمال العقلي يكفي للمجيب وان لم يوجد التصريح منهم كما يشعر اليه قول المصنف ثم بعد التفتيش انتهى ففيه على ما اقول ان المجيب لما اخذ مذهبا آخر وسلك مسلكا آخر كيف يكون مجيبا للايراد الوارد على مذهبهم بل انما هو ابطال مذهبهم وما قال من ان القول بالحالة وان لم يكن مصرحا في كلامهم لكنه يجب ان يكون عين مرامهم فمجيب فانه لا اثر لها في كتبهم بل قد صرحوا بان لا وجود في الذهن الا للصورة العلمية ثم العقل يجعل لها مرتبتين مرتبة المعلوم ومرتبة العلم وهو مبدأ الانكشاف واعجب من ذلك ما قال كما يشعر اليه قوله ثم بعد التفتيش انتهى فان معناه التفتيش عن النفس لا التفتيش عن كلامهم فانه لا اثر في كلامهم نعم تصريحه في كتب السيد الزاهد الهروي ولا يعتد به لانه اولى من ابتدع بهذه البدعة السيئة وخالف القوم بلا دليل شاف واجاب عن الايراد المذكور باختراع الحالة فيرد عليه ما يرد على هذا المجيب **قوله** اعني النسبة واقعة او ليست بواقعة هذا هو مختار القدماء وهو مختار محقق صنا الميزان ان المتعلق هو الصورة الاجمالية المقتضية واختار المحقق الهروي انه المرضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وغيرهم ما تو الى غير ذلك وجهة هو مولينها **قوله** فيتعلق اي التصور الساذج بكل شيء حتى بنفسه ونقيضه على بعض الاقتضاءات وبرد اما التصور المطلق المرادف للعلم فيتعلق بنفسه ونقيضه على كل تقدير **قال** وتقسيمان بالضرورة الضرورة والاكتساب بالنظر هنا مطالب المطلب الاول ان الاقتسام كما تقاسم ان يقسم الشخصان شيئا بينهما على ما يستفاد من الصحاح فيكون المعنى ان كلا من التصور والتصديق يقسم الضرورة والاكتساب بينهما وما قول الشارح اي يأخذانه فليس معناه ان معنى الاقتسام اخذ القسمة اذ المعاني اللغوية لا دخل فيها للعقل بل لا بد من النقل من كتب اللغة وكتب اللغة لا تساعده بل هو بيان حاصل المعنى قال القاضي المدراسي لما كان المتبادر من تقاسم التصور والتصديق الضرورة والاكتساب بينهما ان يأخذ كل واحد من كل واحد قسما اقتسمين بر هو خلاف المقصود فسر المحشي الاخذ اللازم انتهى المطلب الثاني ان القسمان الماخوذان اما التصور الضروري والكسبي وكذا التصديق بان يوخذ الضرورة بمعنى الضروري والاكتساب بمعنى الكسبي او ضرورة التصور واكتسابه وكذا التصديق والاكيل بالمقصود لانهما اذا اقتسما الضرورة والاكتساب يحصل المقصود فان التصور اذا اخذ ضرورة التصور واكتسابه لزم انقسامه الى الضروري والكسبي وقس عليه التصديق ومن ثمة يتضح لك ان قول الشارح اي الضروري وقوله اي المكتسب بالنظر اما تفسير لقسم التصور والتصديق الماخوذ واما تفسير للضرورة والاكتساب وهو الاظهر لاحتياج الاول الى المسامحة فان القسم هو التصور الضروري لا الضروري الا ان يجعل اللام للعهد المطلب الثالث ان لفظ الضرورة اتى بمعنى البديهي او البداهة كما عرفت واللفظ الاول يعني بالضرورة يتعلق بالاقتسام ومعناه ان هذا الاقتسام بديهي لا حاجة في اثبات الاقتسام اليها الى ادلة اوردوها ومقدماتها كلها مخدوشة وسيجيء بيانه المطلب الرابع ان قوله بالنظر مما لا حاجة اليه فان النظر معتبر في تعريف الاكتساب فهو اما تصريح لما علم ضمنا او حمل الاكتساب على معناه اللغوي وهو مطلق التحصيل او اشارة الى تعريف النظر **قوله** اي ياخذ كل من التصور والتصديق آه ههنا احتمالات تسعة ذهب البعض الى البعض واختار الامام الرازي برهة

جميع التصورات مستدلا بان التصور لو كان مكتسبا فان لم يكن مشعورا به اصلا يمتنع طلبه لاستحالة طلب المجهول المطلق وان كان مشعورا به كان تصوره حاصلا فكيف الطلب فان قلت نختار الشق الثاني ولا يمتنع طلبه لان المطلوب غير الوجه المعلوم قلت ان الوجه المجهول مجهول والمعلوم معلوم فعاد الايراد وارد على الامام مثل ما ذكر في التصديقات مع انه قائل بكون بعضها كسبيا فاجاب عنه في كتابه الاربعين بان بينهما فرقا وهو ان التصديق امر زائد على تصور الطرفين والنسبة فيجوز هناك الكسب لان التصديق مجهول من حيث انه تصديق ومعلوم من حيث التصورات بخلاف التصور فانه يستحيل ان يكون الشئ الواحد معلوما من وجه ومجهولا من وجه وانت خبير بان الفرق بعد خفي فان التصديق من حيث ذاته مجهول ومن حيث التصور معلوم فالوجه المجهول والمعلوم معلوم فان دفعه الامام بان المطلوب لما كان معلوما من وجه مجهولا من وجه لا يضره وكذا معلومية الوجه الاول فلا يلزم طلب الحاصل والطلب المجهول بقيل مثل ذلك في التصورات ثم الظاهر ان مراد الامام من بداهة جميع التصورات ما هو ممكن الحصول فيخرج ما يمتنع حصوله لحقيقة الواجب تعالى شانه **قوله** بديهي فان قلت اذا كان بديهيا كيف يستدل عليه الشارح بقوله فان كل عاقل الخ قلت هذا تنبيه لا استدلال على ان البديهي هو المنقسم وما ثبوت البداهة فبفطرة العقل فاستدل عليه بقوله فان كل عاقل الخ او اراد به من هو من اوساط الناس لئلا ينقض بصاحب القوة القدسية وصاحب البلادة **قوله** لدار قيل الدور توقف الشئ على ما يتوقف عليه ما بمرتبة او بمراتب ويرد عليه ان قوله ما بمرتبة اما متعلق بالتوقف او بمتوقف عليه وعلى كلا التقديرين يبقى احد التوقفين غير مفصل من انه في صدد التفصيل ولا يصح ان يكون توقف الشئ على ما يتوقف عليه بمرتبة تعريفا للدور والمصرح مع ان الظاهر انه لقصده بذلك اما على الاول فلانه يندرج فيه توقف الشئ بمرتبة على ما يتوقف عليه بمراتب واما على الثاني فلانه يخرج فيه توقف الشئ بمراتب على ما يتوقف عليه بمرتبة واحدة وكل منهما دور مصرح واجاب عنه المحقق الشيرازي في حواشيه على شرح الرسالة الشمسية للقطبي بان في تعريف باب تنازع العاملين على معمول واحد وتقدير الكلام ان الدور هو توقف الشئ بمرتبة او بمراتب على ما يتوقف عليه بمرتبة او بمراتب فالمراد التوقف في كلتا الصورتين بمرتبة واحدة كان الدور مصرحا وان كان كلاهما او احدهما بمراتب كان مضمرا ورده الشارح المحقق في حواشيه على الشرح المذكور بانه يخرج ح عنه توقف الشئ بمرتبة على ما يتوقف عليه بمراتب وبالعكس لعدم دخولهما في شقي الترديد بل الحق ان قوله بمرتبة متعلق بمتوقف والمراد بالتوقف الاول ايضا التوقف بمرتبة لانه المتبادر عند الاطلاق ويرد عليه الفاضل المتصور في حواشيه على الشرح المذكور بان التبادر ممنوع فان المتبادر معناه الحقيقي وهو اعم من ان يكون بمرتبة او بمراتب **اقول** التبادر في قول الشارح المحقق باعتبار ان الاتم متيقن فينسبق الذهن اليه فلا يرد ما اورده **قوله** او تسلسل وهو باطل ببرهان التضايف والتطبيق واستلزامه للدور وغيرها **قوله** لما احتجنا اه فيه بحث لان معنى البديهي ما لا يحتاج الى نظر فيتجه المقدم والتالي ويجاب عنه بان المعتبر في المقدم عدم احتياج التصور والتصديق في حصولهما الى الفكر وفي التالي عدم احتياجهما في حصولهما الى الفكر **قوله** على امتناع اكتساب التصديق من التصور وفي بعض النسخ وقع بعده قوله وبالعكس **قوله** على ما هو المشهور هذا متعلق بكلا التوقفين فتخصيص جعله متعلقا بالثاني كما وقع من المحقق الهروي ليس بكما ينبغي **اقول** ما تعلقه بالاول ففيه ثلث احتمالات على ما حصل لي ولم يسبقني في هذا احد فتدبر الاحتمال الاول ان معناه ان توقف الاستدلال على امتناع اكتساب احدهما من الآخر مشهور واما النظر الدقيق فيحكم بانه يتم على تقدير انتفاء اكتساب التصور من التصديق وبالعكس سواء كان ممتنعا اولا كما افاده الشارح المحقق في بعض حواشيه ورده الفاضل المتصور في بعض حواشيه بان فيه نظرا اذ على تقدير جواز اكتساب

التصور من التصديق وبالعكس وعدم وقوع شئ من ذلك يقع الدور والتسلسل مع جواز عدم وقوعهما لانه يلزم ويجب فلا يصح انه يلزم الدور والتسلسل والمعتبر في الدليل لزوم احدهما انتهى **اقول** انا سلمنا ان المعتبر اللزوم لكن لا مطلقا بل اللزوم عند وجود المقدم اما عند بعض اهل العربية فلان الحكم وان كان في تالي القضايا الشرطية عندهم لكن المقدم يكون شرطا له او قيدا واما عند المنطقيين فالحكم ليس في التالي اصلا بل الحكم انما هو بين المقدم والتالي باللزوم او الانفصال وبالجملة لا اعتبر في التالي وجوده بنفسه بل من حيث انه مقيد بالمقدم او هو شرط عند بعض النحويين وعلى تقادير عند المنطقيين فالحكم بلزوم الدور والتسلسل انما هو على تقدير وجود المقدم الماخوذ مع عدم اكتساب احدهما من الآخر او هو قيده فيكون المعنى لو كان الكل من كل منهما نظريا ولم يوجد اكتساب احدهما من الآخر يلزم وجود الدور والتسلسل ولا اعتبر وجوبهما في نفسه حتى يلزم ما يلزم فاحسن التدبر وتشكر الاحتمال الثاني على تقدير وجوده وبالعكس في نسخة الشرح ان معناه ان توقف الاستدلال على امتناع اكتساب التصور من التصديق وبالعكس مشهور واما النظر الدقيق فيحكم بانه لا يتوقف الا امتناع اكتساب التصديق من التصور ولا يتوقف على العكس فانه لو لم يمتنع اكتساب التصور من التصديق يلزم الدور والتسلسل بناء على ان التصديق الكاسب للتصور يحتاج الى تصور الطرفين ونسبة على تقدير نظرية الكل وهي نظرية على هذا التقدير فلزوم احد الامرين بحال الاحتمال الثالث على نسخة وبالعكس ايضا ان يكون معناه ان توقف الاستدلال على امتناع اكتساب كل منهما من الآخر مشهور والنظر الدقيق يحكم بانه لا يتوقف على شئ منهما اما على امتناع اكتساب التصور من التصديق فلما مر واما على امتناع اكتساب التصديق من التصور فلان اكتساب التصديق من التصور فعل اختياري يتوقف الشروع فيه على التصديق بفائدة ما وهو نظري على ذلك التقدير فيدور او يتسلسل على تقدير الاكتساب ايضا ثم هذا كله بحسب الظاهر واما النظر الدقيق فيحكم بان الاحتمالات خمسة مبنية على تقدير وجود بالعكس في الكتاب واثنين على تقدير عدمه فاحسن التفكر والنظر في سلك نظائره واما تعلقه بالثاني فمعناه ان توقف الاستدلال على حدوث النفس مشهور والا فيستقيم الدليل على تقدير قدمه ايضا وذلك بوجهين الاول ما بينه الشارح المحقق في بعض حواشيه من انه على تقدير نظرية الكل لا يمكن اكتساب كنه شئ من الاشياء واذا لم يحصل شئ من الاشياء بالكنه لم يحصل شئ من الاشياء بالوجه سواء كان النفس قديمة او حادثة ويجئ ما له وما عليه فانتظره مغتنما الثاني ما اقول من ان النفس وان كانت قديمة فلا تخلو عن مرتبة العقل الهيولاني وهذه المرتبة معراة عن العلوم سوى ادراك النفس لذاتها وقد تقرر في موضعه ان النفس اذا انتقلت من هذه المرتبة الى مرتبة العقل بالملكة ادركت الجزئيات المحسوسة ثم تنتزع عنها المعاني الجزئية فنقول اذا انتقلت النفس منها وادركت صورة الام اولا وهي على هذا التقدير نظرية يتوقف تحصيلها على تحصيل مباديها الغير المتناهية فمباديها الغير المتناهية ان لم تحصل جميعها قبل هذه المرتبة يلزم حصول المعرف مع عدم حصول المعرف والا فلا يكون هذه الصورة اول المعلومات اذ خلف فاذن ثبت انه لا يمكن نظرية الكل على تقدير القدم ايضا ثم هذا كله اذا تعلق قوله على ما هو المشهور بالتوقف **وعندي** احتمال آخر وهو انه متعلق بالمتوقف عليه يعني ان الامتناع والحدوث مشهور ولم يقم بعد دليل قوي عليه اما الامتناع فقد اورد عليه دلائل كلها مجروحة منها ما اورده رئيس الصناعة في الشفاء لامتناع اكتساب التصديق من التصور ان المفرد ان اخذ مع وجوده ويكون كاسبا فلا يبقى ح مفردا بل يكون مركبا والا فوجوده وعدمه بالنسبة الى التصديق سواء فليس له دخل في وجوده فلا كسب واورد عليه الشارح المحقق في بعض حواشيه اما اولا فبانا نختار الشق الاول والمفرد من حيث وجوده الذهني يفيد التصديق من غير ان يعتبر بوجوده معه حتى يصير مركبا واما ثانيا فبانه منقوض بكسب التصور من المفرد ومنها ما قيل ان التصور متساوي النسبة وجودا وعدما

١ اي في الفاضل عبارة الشرح ٢ اي في الشرح او على ما في بعض النسخ

الى التصديق فانه قد يوجد معه وقد يوجد بدونه وكل ما هذا شانه لا يكون كاسبا وفيه انه ان اراد ان نسبة التصور الى وجوده هي نسبته الى عدمه فذلك غير ظاهر وان اراد ان التصور كما يتعلق بوجود التصديق كذلك يتعلق بعدمه كما هو الظاهر من كلامه فمسلم لكن فقد الشرط لا يستلزم فقد المشروط لجواز ان يكون الشرط الآخر حاصلا وهذا ظاهر ومنها ما قيل لاثبات العكس ان كاسب التصور معرف وكل معرف محمول لكن التصديق ليس بمحمول فليس بمعرف ويرد عليه ان كون كل معرف محمولا ممنوع انما المحمول المعرف بالذاتيات والعرضيات وليس بمنحصر فيهما فان ميزان افادة شيء الشيء هو العلاقة الخاصة بينهما بها يستفاد تصوره منه ولا دليل على انحصارها في الامور المباينة الغير المحمولة مفيدة للتصور بسبب علاقة خاصة يكون بينهما كما قرع سمعك ما قال رئيس الصناعة الشيخ ابو علي من ان التحديد كما يكون بالاجزاء الذهنية كذلك يكون بالاجزاء الخارجية ومن ثم قيل ان مذهب حصول الاشياء باشباحها هو الحق فان قلت قد عرفوا المعرف بالمقول لافادة تصوره قلت هو عين النزاع ومنها ما اورده المحقق الهروي في حواشي هذا الشرح والتضييع الاوقات بذكره فان مقدمة كلها سخيفة جدا ومضمونة اوهن من نسج العنكبوت كما لا يخفى على من نظر فيه واما حدوث النفس فقد ذهب اليه المشاؤن ومنهم ارسطو وتابعه الشيخ ابن سينا والفارابي وغيرهم واوردوا عليه دلائل مقدماتها مجروحة كما فصل في موضعه فاحفظ هذا التحرير في هذا المقام وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهو العزيز العلام **قوله** لا يتم الا بدعوى البداهة اراد به اعم من دعوى البداهة ودعوى بداهة البداهة ليصح اول دعوى البداهة الى دعوى نفس المطلوب والا فدعوى بداهة المقدمات لا يستلزم الا نفس المطلوب لا دعوى بداهته كما لا يخفى **قوله** فظهر ان الاستدلال آه **اقول** المراد به اما الاستدلال المذكور او مطلق الاستدلال على هذا المطلب وقد استدل على امتناع نظرية الجميع بوجوه اخرى منها ما اورده المحقق الهروي من انه يلزم على تقدير نظرية الكل ان لا يحصل نظري اصلا لان الحركة الفكرية حركة اختيارية لابد فيها من تصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما وهما نظريان على ذلك التقدير فلا يحصل نظر اصلا فضلا عن ان يحصل نظري ومنها ما اورده الشارح المحقق في بعض حواشيه من انه على تقدير نظرية الكل لا يمكن اكتساب كنه شيء من الاشياء واذا لم يحصل شيء من الاشياء بالكنه لم يحصل بالوجه اما الملازمة الثانية فلان ما هو وجه لشيء هو كنه لشيء آخر ولا اقل من ان يكون كنها لنفسه او لافراده واما الملازمة الاولى فلان حصول الكنه مسبوق بحصوله بالوجه اذ الشيء ما لم يعلم بالوجه لم يعلم بالكنه وحصوله بالوجه على هذا التقدير المفروض موقوف على صرف الزمان من الازل الى الآن المفروض حصول الكنه فيه في تحصيل المبادي لان مبادئها كلها نظرية سواء كانت النفس قديمة او حادثة فاذا استوعب تحصيل الوجه من الازل الى الحين المفروض فيشرع في تحصيل الكنه في ذلك الحين وفي ذلك الحد زمان متناه فكيف يمكن اكتساب كنهه فيه والمفروض حصوله فيه فعلم انه لا يمكن حصول الكنه اصلا على هذا التقدير فلا يحصل الوجه ايضا واورد عليه اما اولا فبما اورده بعض الافاضل من انه يجوز ان يكون بعض العلوم التي تحتاج اليها في تحصيل الكنه هو بعينه شيء من المبادي التي يحصل بها الوجه سابقا فالملازمة ممنوعة واجاب عنه المحقق الهروي بان المراة والمرئي في التصور بالكنه متحدان بالذات ويتغايران بالاعتبار وفي التصور بالوجه بالعكس فكيف يتصور اشتراك المبادي **اقول** المجيب غافل وذلك لانه يشترط في العلم بالكنه وبكنه ان يتحد المعرف والمعرف بالذات فلا يكون العرضي داخلا فيه والعلم بالوجه فيتغايران فيه بالذات فله صورتان الاولى ان يكون جميع المبادي عرضيات له والثانية ان يكون بعضها عرضيات وبعضها ذاتيات كالتعريف بالجنس القريب والخاصة والجنس البعيد والخاصة وغير ذلك ولهذا جعلوا التعريف بالخاصة مع الجنس القريب وغيره رسما وح يتصور ان يشترك بعض المبادي بان يكون مبدأ لكنه مبدأ لوجهه ويكون وجها مركبا من هذا المبدأ ومن غيره

فيكون المجموع متغايرا او بالجملة لا يلزم ان يكون كل واحد من اجزاء الوجه متغايرا حتى يقال ان الاشتراك باطل فان مبدا الكثرة متحد تكيف يكون مبدا الوجه على بحسب ان يكون مجموع المعرف متغايرا ولا شك ان المركب من المتحد والمتغاير متغاير فح يتصور الاشتراك فهذا الجواب لا يدفع الايراد بل الحق في الجواب ما **اقول** ان اشتراك بعض المبادي لا ينفع فان المبادي الباقية الغير المشتركة ايضا نظرية فكيف يمكن حصول النظري في الحين ولا يمكن اشتراك جميع المبادي لعدم امكان اجتماع المتغايرين والاتحاد فاغتنم هذا البيان لعلك لا تجده في كتب علما سابق الزمان واما ثانيا فما اورده المتصور في بعض حواشيه من انه يجري ما اتى به في اثبات الملازمة الاولى في اثبات عدم حصول الوجه ايضا فلا وجه للتخصيص **اقول** ليس للتخصيص وجه في كلام المستدل وانما لم يذكره لان كل جديد لذيذ واما ثالثا فما اورده المحقق الهروي من ان علم الوجه في التصور بوجه علم بكنهه فلا يمتنع التصور بالوجه على تقدير نظرية الكل بعد توقفه على تحصيل مبادغير متناهية وانما يلزم ذلك لو كان علم الوجه في التصور بوجه علما بالكنه وليس كذلك فان المتصور بالكنه وبالوجه مقصود ان بالذات والوجه والكنه بالعرض فلو كان علم الوجه في علم الشئ بالوجه علما بالكنه يلزم ان يكون المقصود بالعرض مقصودا بالذات وهو باطل وانت تعلم ما فيه من الاختلال لان التصور بكنهه يكون في البديهيات فعلى تقدير نظرية الكل تجويزه من المزخرفات وما ذكره من الدليل لا يصح لان اجتماع المتنافيين باعتبارين لا يمتنع واما رابعا فما اورده المتصور ايضا في حواشيه بقوله قوله وذلك في زمان متناه عجيب اذ اكتساب كل نظري لا محالة في زمان متناه سواء كانت العلوم بامور نظرية او لا انتهى **اقول** لا يدعي الشارح ان اكتساب النظري في زمان متناه لا يكون في غير هذا التقدير بل مطلبه ان اكتساب النظري يكون في زمان متناه البتة وهذا لا يمكن على تقدير المفروض وهذا الاخبار عليه فانظر الى هذا المورد كيف تعجب من قوله ولم ير ان كل من يسمع كلامه يتعجب من قوله وما اورده المحقق الهروي من ان التصور في التعريفات واحد تعلق بالمعرف بالكسر بالذات وبالمعرف بالفتح بالعرض فعلى تقدير الدور يكون كل واحد من المعرف والمعرف متصورا بالذات وبالعرض بالنسبة الى الآخر وعلى تقدير التسلسل يكون كل من التصورات الغير المتناهية تصورا بالعرض فيلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات فنظرية كل من التصورات تستلزم الدور او التسلسل المستلزمين لعدم حصول شئ منها واذا لم يحصل شئ منها لم يحصل التصديق اصلا وفيه خلل اما اولا فبان كون التصور واحدا في التعريفات من مخترعات قريحته بدون دليل فانه وان سعى سعيا بليغا في اثباته لكنه لم يثبت بعد واما ثانيا فبانه على تقدير الدور لا قباحة في لزوم كون الشئ الواحد متصورا بالذات ومتصورا بالعرض باعتبارين ولقد اشبعنا الكلام في هذا المقام فانه مقام مزلة اقدام الاقوام وقد نزلزل فيه اقدام الاعلام **قوله** الضرورة والاكتساب بالنظر العلم المنقسم الى الضروري والبديهي ما يكون ممكن الحصول فيخرج ما يمتنع كتصور حقيقة الواجب تعالى صرح به في شرح المواقف **اقول** لا حاجة الى التخصيص فانه يصدق عليه حد النظري كما لا يخفى **قوله** ويرد عليه انه واجاب عنه المحقق الهروي بان المراد بالحصول الواقع في تعريف النظري مطلق الحصول وفي تعريف البديهي الحصول المطلق فالنظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر وان كان فرد منه والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر بان لا يتوقف جميع افراده عليه **اقول** المراد بالتوقف ح هو المعنى الحقيقي يعني لولاه لامتنع او بمعنى المصحح لدخول الفاء فان اريد الثاني فيؤل هذا الجواب الى الجواب المذكور في الشرح وسياتي بيانه فليكتف ح بذلك القدر وان حاجة الى اخذ مطلق الحصول في تعريف النظري والحصول المطلق في تعريف البديهي وان اريد الاول بقي الايراد وذلك لانه لا يصدق على شئ انه يتوقف مطلق حصوله على النظر بمعنى لولاه لامتنع اذ ما من تصور وتصديق الا ويمكن حصوله بلا نظر فلا يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر **قوله** بل بالحدس

١ اى الفاضل عبد الغفور ٢ اى السيد الاجل ٣ اى الفاضل ٤ اى السيد الاجل ٥ اى شارح المواقف

فلا يصدق التوقف عليه وهو المأخوذ في تعريف النظري قال الشارح المحقق في بعض حواشيه ولو قيل النظري ما حصل بالفكر والبديهي ما حصل بدونه لم يتوجه السؤال انتهى وأورد عليه الفاضل المتصور في بعض حواشيه بانه يلزم ان يكون المطالب ح قبل الحصول خارجة عنهما وذلك خلاف ما اجمع القوم عليه انتهى **اقول** التعريف المذكور مبني على ان النظرية والبداهة صفتان للعلم بالذات وللمعلوم بالعرض كما هو مختار الشارح فلا ضير في كون المطالب المعلومة قبل العلم بها خارجة عنهما بمعنى انه لا يصدق عليها النظرية ولا البداهة بالذات وكونه خلاف اجماع القوم غير ظاهر فانهم قد اختلفوا في ما بينهم ان النظرية والبداهة صفتان للعلم بالذات او للمعلوم فمن قال انهما صفتان للعلم بالذات لم يتصف المعلوم بهما عنده بالذات وانما يتصف بالعرض بعد حصول العلم به فتفكر فيه فانه دقيق **قوله** بانها تكون بديهية بالنسبة اليه آه هذا الجواب مبني على اختلاف النظرية والبداهة باعتبار الاشخاص والاحوال بعد اخذ التوقف بالمعنى المشهور **قوله** اذ حصول تلك القوة كل فرد ممكن يرد عليه اما اولا فبان امكان حصولها لكل فرد ممنوع فانه ان اريد بالامكان الوقوعي كما هو الظاهر لغير المنع وان اريد به الامكان الذاتي فهو ايضا ممنوع كيف وما يكون للطبيعة من حيث هي هي لا يلزم ان يكون لكل فرد من افراده واما اخذ امكان الطبيعة فبعيد جدا واما ثانيا فبان العلم الحاصل بالنسبة الى الفاقد نظري بشرط الفقد فيكون نظريا بالنسبة اليه ولا يقدح ح امكان حصوله بغير نظر وقد اورد الشارح رح في بعض تعليقاته هذين الايرادين ثم قال مورد ابانه يلزم ح ان يكون النظريات التي هي في غاية الخفاء بديهية بالنسبة الى كل فرد فرد من افراد الانسان انتهى وقال بعض الافاضل يمكن دفعه بانه انما يلزم ذلك لو كان المراد بتوقف الحصول في النظريات التوقف في الجملة اما بحسب الذات او بشرط الاحوال المقارنة وكذا المراد بعدم توقفه عليه وكان الامتياز بقيد الحيثية اما اذا كان المراد بالتوقف التوقف بشرط الاحوال المقارنة وعدم توقفه عليه بهذا الشرط فلا يلزم ذلك مع ان بعده ممنوع نعم هو تكلف بعيد انتهى **اقول** ههنا جوابان الجواب الاول باخذ الشرط في النظري فقط وتقريره ان فاقد القوة علومه نظرية بشرط الفقد وان كانت بديهية بالنسبة الى ذاته بنا على ان حصول تلك القوة لكل فرد ممكن وهذا هو الذي اجاب به الشارح واورد عليه ما اورد والجواب الثاني باخذ الشرط في كليهما وتقريره ان ذلك العلم بالنسبة الى العالم بشرط الفقد نظري وبشرط الوجدان بديهي وهذا هو الذي اختاره الدفع وانكر لزوم ما لزم فليس ما اورده الدافع دفعا للايراد الشارح وانما هو دفع من الجواب الآخر كما لا يخفى على من تبصر **قوله** فانهم جوزوا آه اعلم ان للاستناد الى علتين مستقلتين ثلثة صور الاولى استناده اليهما على سبيل الاجتماع الثانية استناده اليهما على سبيل التعاقب الثالثة الاستناد على سبيل المبادلة فالاولى ان باطلان قطعا والثالثة اختلف فيها والحق ما ذهب اليه الشارح في حواشيه القديمة وغيرها انه ايضا باطل وخصوصية العلتين ملغاة وانما الاستناد الى القدر المشترك **اقول** وهذا في كل معلول سواء كان كليا او جزئيا فانه لا يمكن استناد الشيء الواحد الى العلتين المستقلتين في الكلي ايضا بالدليل الذي اورده لذلك فما توهمه بعض السادات من ان استناد الشيء الواحد الى العلتين المستقلتين انما يمتنع اذا كان جزئيا حقيقيا واما اذا كان كليا فلا يسلم ان استناده الى علتين مستقلتين ممتنع وان الدليل على ذلك انتهى من العجائب ثم الدلائل المورد على بطلان الصور الثلث في مقامها انما تقتضي اذا اخذ التوقف بالمعنى الحقيقي واما لو اخذ بالمعنى المصحح لدخول الفاء فلا يمتنع ح استناد المعلول الواحد الى العلتين المستقلتين على سبيل التعاقب وهذا هو الذي رجح تجويزه هم استناد المعلول الى العلتين مبادلة اليه وحاصله انهم جوزوا تعدد العلل المستقلة على سبيل التعاقب فلو اخذ التوقف بمعناه المشهور لما صح هذا التجويز فلا بد من ان يراد منه التوقف بمعنى المصحح لدخول الفاء ليصح ذلك القول منهم فانه لا شك في ان ترتب المعلول على كل واحد منهما بمعنى انه وجد فوجدوا ان لم يتوقف عليه بمعنى الموقوف عليه التام والقول بان

وشئ لا يترتب الا على ما يمتنع حصوله بدونه كما صدر من المحقق البهوي وتبعه تلميذه الكوفاموي في منهيات خترحه لسلم العلوم كما هو دابه بعيد عن المحصلين فضلا ان من يشار اليه بانا مل اصابع المكملين فان قلت لن اريد من الترتب مطلق التعقب يكون بالتاخر الزماني ايضا داخلا فيه وان اريد به العلاقة الذاتية فهو التوقف بالمعنى الاول قلت المراد من الترتب الترتب الذاتي لكن بحيث ان لا يصل الى حد يكون وجود المعلول ممتنعا بدونه فيه فالمراد به العلاقة الذاتية التي تصح لتوقف المعلول على العلة توقفا ناقصا ولا تصل الى حد الامتناع بدونه **قوله** سلمنا ذلك آه هذا الجواب مبني على ان النظرية والبداهة صفتان للعلم بالذات وحاصله انا سلمنا ان التوقف بالمعنى الحقيقي لكنا نقول ان العلم الحاصل بالنظر والحاصل بالحدس متغايران شخصا فليس ههنا علم يمكن كونه حاصلا به وبدونه فما حصل بالنظر يصدق عليه انه يتوقف على النظر وما لم يحصل به بل حصل بالحدس يصدق عليه انه لا يتوقف على النظر **اقول** يرد عليه ان حصول القوة القدسية لكل فرد ممكن فالعلم الذي حصل بالنظر لشخص لا يصدق عليه انه يتوقف على النظر بمعنى انه لولاه لامتنع لانه يمكن ان يحصل له القوة القدسية فيحصل له ذلك العلم بالحدس فاين التوقف والجواب الجواب ثم ما اختاره الشارح من ان العلم هو الذي يتصف بالبداهة والنظرية حقيقة دون المعلوم هو الحق ومشرب المستحدثين مستحدث والذي يشير تقسيم القوم العلم الى التصور والتصديق وتقسيمهما الى البديهي والنظري ولعله من البديهيات **قوله** فالام عليه اهون **اقول** الحق ان الفرق تحكم لا يرد عليه ان احتياج الفاقد في تحصيله الى النظر الصحيح لا يمكن حصول القوة القدسية له فيمكن ان يحصل هذا العلم بالحدس ولا يحتاج في تحصيله الى النظر بمعنى لولاه لامتنع التحصيل وما اورده الناظرون لبيان الاهونية كلهم مردود **وعندي** ان المراد بالاهونية انه لا يلزم حج في دفع الوارد اختيار اختلاف النظرية والبداهة باختلاف الاشخاص فتفكر فيه فانه دقيق وبالتامل حقيق فما في شرح مرقاة المنطق لبعض الافاضل ان هذا القول من الدواني مما لا يدري محصله لا يصغى اليه **قوله** ومن هذا البحث آه **اقول** اشارة الى البحث الذي حررني هذا القول من اوله الى آخره يعني ليعلم من هذا التحرير كله ان النظرية والبداهة يختلفان اختلاف الاشخاص والاحوال فانه قد علم من الجواب الاول للايراد الوارد على التعريف المشهور اختلافهما بحسب الاشخاص وعلم من بيان الاهونية التعريف الآخر اختلافهما بحسب الاحوال فعلم من مجموع البحث مجموع الامرين ومن ههنا يندفع ما اورده بعض الافاضل من ان المراد بهذا البحث ان كان البحث المتقدم فهو غير ظاهر وان كان المراد الفرق المذكور بين الاحتياج والتوقف ففيه بحث انتهى واشار من قوله فتامل الى ان الاختلاف مما ليس بذاك بل الحق انهما لا يختلفان وانهما من صفات العلم لا المعلوم لانه المكتسب بالذات **اقول** ولا يرد عليه ما اورده الفاضل المتصور في بعض حواشيه من انه يلزم حج ان يكون المطالب كلها قبل تعلق العلم بها خارجة عنها فلا تكون نظرية وذلك لان القائل بكونها من صفات العلم يلتزم ذلك واي عائبة فيه **قوله** وهو ملاحظة المعقول تحصيل المجهول فيه اشارة الى ان الفكر فعل من افعال النفس **قوله** بل المقسمين فيه اشارة الى ان من خصص سببية تعريف النظر بالنظري فقد بعد كل البعد **قوله** اي ما حصل صورته في العقل المراد به النفس ففيه اشارة الى وجه اختيار المعقول على العلم من ان النظر يختص بالكليات فان الاكتساب لا يكون بالجزئيات **قوله** تحصيل المجهول اي يكون الغرض من الملاحظة تحصيل المجهول تاما فلا بد من ان يراد بالملاحظة ملاحظة جميع ما يحتاج فيه فلا ينتقض بملاحظة احدى مقدمتي الدليل او بعض اجزاء المعرف بالكسر لان هذه الملاحظة لا يحصل منها المجهول تاما **قوله** والمشهور في تعريفها اي عند المتاخرين واما المتقدمون فقد عرفوه بمجموع الحركتين الواقعتين عند تحصيل المجهول **قوله** ترتيب امور المراد بها ما فوق الواحد واللام في ليتادى للغرض وللايجاب ان يحصل عقيبه فلا ينتقض بالدليل الفاسد **قوله** لا يتم بعضه وبعضه يفضي الى تكلف اما الجواب

ل اي اليهوا الكوفاموي
م اي القاضي مبارك الفاضل
ع اي الفاضل المتصور
ف اي صاحب الحواشي

الاول فمردود واما اولا فبان الوجه الذى علم به المطلوب سابق على تحصيله فلو كان داخلا فى تعريفه لزم تحصيل المجهول واما ثانيا فلانه لا ترتيب بينه وبين المفرد واما ثالثا فبما قال المحقق الجرجانى انه يلزم على هذا اعتبار العرض فى الحد التام فى ما اذا علم بالعرض وهو باطل اتفاقا قال بعض الافاضل فيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الصورة المذكورة حد تام لجواز ان يكون رسما تاما الكل من الحد التام والحد التام انما تحقق فى ما اذا تصور بذاتى او لازم حصل باقى ذاتياته واما ثانيا فلانه لو سلم ان الصورة المذكورة حد تام فلا نسلم انه يلزم اعتبار الوجه العرضى فيه بل انما يلزم اعتبار المتصور بالوجه العرضى واستحالة ممنوعة واما ثالثا فلان مدار الحد التام اصطلاحا على كون المبادى الموجودة بعد وضع المطلوب وتصوره بوجه ذاتيات صرفة لا على كون المرتبة مطلقا ذاتيات فلا يقدح حينئذ فى الحد التام كون ذلك الوجه عرضيا انتهى **اقول** الوجوه الثلثة كلها مردودة اما الوجه الاول فانهم صرحوا باجمعهم ان المعرف اذا تركب من الفصل القريب مع الجنس القريب فهو حد تام ويشتمل على جميع الذاتيات ولا بد من كونه متحدا ذاتا مع المعرف بالفتح فالتجويز المذكور خال عن التحصيل واما الوجه الثانى فلان المتصور بالوجه العرضى هو المطلوب وكيف يكون داخلا فى تعريف نفسه واما الوجه الثالث فلان الامر الداخل فى الامور المرتبة اما ان يكون له دخل فى تحصيل المجهول اولا فان كان يلزم حصوله بالكنه بالعرضى والا فادخاله فيه لغو لا طائل تحته واما الجواب الثانى فهو مخدوش اما اولا فبانه ان اريد ان التعريف انما يكون بالمشتقات فهو حصر ممنوع وان اريد الاكثرية ان التعريف بغير المشتق وان كان فى مادة واحدة يكفى فى الانتقاض واما ثانيا فلانه لا ترتيب بين الذات والصفة ولا يرد ما اورد المحقق الجرجانى فى حواشى شرح المطالع من ان اشتمالها على الذات غير معقول لانا ان اعتبرنا مفهوم الشئ يلزم دخول العرض العام فى تعريفه وان اعتبرنا شيئا له الصفة فهو المصداق فيلزم الوجوب فى ثبوت المشتقات لموصوفاتها فيلزم الانقلاب وذلك لانا نختار الشق الثانى وحكم لزوم الانقلاب وقع بسبب الذهول عن القيد كما لا يخفى واما الجواب الثالث فيرد عليه انه لا ضرورة الى القرينة لان المعتبر المساوات فى الصدق لا بحسب المفهوم واما الجواب الرابع فهو مفض الى التكلف **اقول** الحق ان البسيط يكون كاسبا والنزاع لفظى فمن قال بانه لا يكون كاسبا اراد انه لا كسب معتبرا ههنا فانه لا ينضبط كانضباط التعريف بالمركب وليس للاختيار والصناعة مدخل فيه ولهذا لم يعتبره المتاخرون عند تعريف النظر وان جوزوا التعريف بالمفرد **قوله** معلوما كان او مظنونا اشير الى وجه اختيار المصنف المعقول على المعلوم بانه بظاهره لا يشتمل المظنون وغيره فان العلم يتبادر منه الاعتقاد الجازم بخلاف المعقول **قوله** هو التوجه نحو المعلوم فيه اشارة الى ان المعلوم كما يقابل المظنون كذلك يكون بمعنى المعقول ايضا **قوله** السياق يعنى الكلام التحتانى وهو قوله وقد يقع فيه الخطاء فان الخطأ انما يكون فى الافعال الاختيارية ويمكن ان يكون المراد منه سوق الكلام لان المتبادر من كل فعل الاختيارى **قوله** فافهم **اقول** هو اشارة الى جواب الايرادين الواردين فى هذا المقام احدهما ان تعقل المبادى الكثيرة فى آن واحد لا يمكن فى نفسه وثانيهما ان الترتيب يقتضى الزمان فكيف يحصل فى الآن والجواب ان المراد بالتعقل تعقلها على وجه الاجمال والوحدة لا من حيث التفصيل والكثرة والمراد بالترتيب الترتيب الذاتى فافهم **قال** وقد يقع آه قد ههنا للتحقيق كما اختاره الشارح **اقول** ولو جعل للتقليل يكون اشارة الى ان وقوع الخطأ وان كان قليلا يكفى فى ثبوت الاحتياج الى المنطق **قوله** فاحتيج آه فرع الاحتياج على وقوع الخطأ اشارة الى عدم كفاية الفطرة الانسانية وانما يثبت الاحتياج الى قانون لان المقصود بيان الحاجة الى المنطق وحصول المقدرة التامة على اكتساب النظريات بان يكون كلما ورد عليه فكر تمكن من معرفة الصحيح والخطاء ومن البين انه لا يحصل

الا بالقانون الكلي دون الجزئيات الخاصة فلا يرد ما ثبت فاذكرنا الا الاحتياج الى المواد الجزئية لا الى القانون والمطلوب هذا الاذاك **قوله** كما نشاهده منا ومن غيرنا فيه اشارة الى ان الاخطاء في حكم وقوع الخطأ بل هو بديهي نشاهده منا ومن غيرنا **قوله** احكام الجزئيات ان اريد بها جزئيات موضوعها يحتاج الى حذف المضاف اليه وان اريد بها فروع القاعدة لم يحتج الى هذه المؤنة **قوله** وهذا التقرير واف لا حاجة فيه آه لما ورد على دليل الحاجة الى المنطق انه لم لا يجوز ان يكون الفطرة الانسانية كافية في العصمة عن الخطأ فلا حاجة الى القانون اجاب بعضهم عنه باثبات ان الفطرة الانسانية غير كافية فثبت الاحتياج الى المنطق والشارح لما رأى انه لا حاجة اليه قال من التقرير المورد لاثبات الاحتياج الى المنطق كاف لا يحتاج في دفع الايراد الوارد عليه الى اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية اذ وقوع الخطأ في الفكر كاف في استلزام الاحتياج الى العاصم وان لم يثبت عدم كفاية الفطرة وذلك لان المراد بالاحتياج الى المنطق اما انه لولاه لامتنع المعنى للاحتياج في الجملة فان اريد الثاني فظاهر انه لا حاجة الى اثبات عدم كفاية الفطرة لانها ان كفت فلا يضر الاحتياج بالمعنى المذكور اذ لا شك ان للمنطق دخلا في الجملة فثبت الاحتياج اليه في الجملة وكفى بالتقرير وان اريد الاول فنقول سلمنا ان الفطرة الانسانية كافية لكن لا يغني لكفايتها الا ان يميز الخطأ عن الصواب والقشر عن اللباب وذلك لا يمكن الا بان يدرك الفطرة ان الخطأ في الفكر بأي سبب وقع ليجتنب منه في الفكر الآخر ومعرفة هذا من فروع المنطق فالفطرة وان كانت كافية لكن يحتاج حينئذ الى تعيين طريق الخطأ ولا نعني بالمنطق الا هذا فثبت الاحتياج اليه على كل تقدير ومن ههنا اتضح ان القول الشارح اذ وقوع الخطأ في الفكر كاف آه محلين كما ذكرته وان هذا الكلام بتسليم كفاية الفطرة الانسانية ومن ههنا يظهر لك امر آخر وهو انه خالف دأب المناظرة حيث قدم الجواب بطريق التسليم على العادة التي هي منع للكفاية بسند وقوع الخطأ شائعا **قوله** اذ لا حاجة اليه في بيان الحاجة لان الاحتياج الى المنطق انما تثبت بثلث مقدمات الاولى ان العلم منقسم الى التصور والتصديق الثانية ان بعض كل منهما نظري يحتاج الى النظر الثالثة انه قد يقع فيه الخطأ وما في شرح المطالع من ان انقسام العلم الى التصور والتصديق مستدرك ليس بصحيح وما قد يتراءى ان المنطق ليس كله بديهيا والا لاستغنى عن تعلمه ولا نظريا والا لدار او تسلسل فبعضه نظري يكتسب من البعض البديهي فانما اوردوه لدفع المعارضة المشهورة وفيه اشارة الى ان ايراده في المتون المبنية على الاختصار والاكتفاء على المطالب ليس بلائق ففيه تعريض على صاحب الرسالة ومن تبعه حيث اورد هذا الحديث وينبغي ان يناسب هذا الحديث حديث آخر ذكره في الشرح وهو ان المنطق على ثلثة اقسام قسم منه بديهي وقسم منه نظري لا يقع فيه الخطأ كالحكم بانعكاس الموجبة الكلية جزئية وقسم منه نظري يقع فيه الخطأ كالحكم بانعكاس الموجبة الضرورية فانها تنعكس عند بعضهم الى الضرورية وقيل الى المطلقة العامة وقيل الى الممكنة العامة والعاصم عن الخطأ انما هو القسمان الاولان واما القسم الثالث فليس لعاصم ثم عصمة المنطق بالنسبة الى الخطأ الواقع في الصورة والمادة كليهما فان مبحث الصناعات كافل للخطأ المادي وباقيه ضمنا من الخطأ الصوري فمن قال ان المنطق ليس بعاصم عن الخطأ الواقع في المادة لم يصب عن الخطأ في هذا الحكم **قوله** فان قلت وقوع الخطأ بالفعل آه هذا منع استلزام وقوع الخطأ الاحتياج الى القانون بسند ان الخطأ لما لم يكن الا في فكر جزئي لم يحتج الا الى جزئي ايضا وهو لا يستلزم الا معرفة الطرق الجزئية ولا يثبت الاحتياج

المنطق الذي هو قانون كلي فانه مالم يعرف الطرق الجزئية لم تميز القشر عن اللباب واجاب عنه المحقق الهروي بان وقوع الخطأ بالفعل في فكر جزئي يستلزم احتمال وقوعه في الافكار كلها وهو يستلزم الاحتياج الى العلم بالطرق الفكرية ومواد ها على الوجه الكلي وانت تعلم ما فيه لان وقوع الخطأ بالفعل لا يستلزم الاحتمال في كل الافكار ولو سلمنا فنقول المثبت للاحتياج انما هو الوقوع لا مجرد الاحتمال ولئن تنزلنا عنه فاحتمال الخطأ في كل فكر فكر انما يستلزم الاحتياج الى طريق طريق لا الاحتياج الى القانون كما لا يخفى **قوله** ولئن تنزلنا عنه فنقول آه هذا منع آخر وحاصله ان الاحتياج انما يلزم الى الاعم من الوجه الكلي والوجه الجزئي واما الى الوجه الجزئي الخاصة فكلا وحاشا ومن جعل المنعين منعا واحدا فقد بعد كل البعد **قوله** وقوع الخطأ بالفعل يستلزم آه اي وقوع الخطأ عن الفضلاء المتصدين للاحتراز عن الخطأ يستلزم عدم بداهة جميع الطرق فمنع الاستلزام كما وقع من شارح المطالع بعيد عن الفضلاء **قوله** وقد بين آه وذلك لان العلم بحال الكلي من احوال الجزئيات الذي هو الاستقراء والعلم بحال الجزئي من حال جزئي آخر مندرج تحت كليه الذي هو التمثيل من الظنيات وانما المفيد لليقين هو البرهان **قوله** وفيه نظر ولو سلم فنقول عنه هو انا لا نسلم ان وقوع الخطأ بالفعل يستلزم عدم بداهة الجميع ولئن سلمنا فلا نسلم ان العلم اليقيني بالجزئيات لا يحصل الا من قبل الكليات لانه يجوز ان يكون العلم بالجزئيات يقينيا فمنع عدم الاستنباط من الكلية مستدرة الجزئية لا شك ان العلم من قبل الكليات اصون عن الخطأ الواقع في الفكر فقد ثبت الاحتياج في الكتساب مطالب من القانون وهو صونيته الذهن عن الخطأ في الفكر وهذا القدر كاف للاحتياج انتهى قال بعض الافاضل اقول يجوز ان لا تسلم ما قلتم ان كون العلم بالكليات اصون عن الخطأ في الفكر غير بين ولا مبين سيما اذا كانت تلك الجزئيات بديهية اولية **اقول** ليس مراد الشارح المحقق ان العلم بكل جزئي وان كان بديهيا من الكليات اصون عن الخطأ فان هذا شيء لا يقول به العاقل فضلا عن من يشار اليه باصابع الانامل بل المراد به ان العلم بالجزئيات النظرية من قبل الكليات اصون عن الخطأ من علمها بالجزئيات وهذا مما لا شك فيه فلا يراد ليس بوارد **قال** وموضوعه لما فرغ عن بيان الحاجة المتضمن للتعريف شرع في بيان الموضوع الذي به يمتاز العلوم بعضها عن بعض وههنا فوائد الفائدة الاولى ان مسائل العلوم لا تمتاز الا بتمايز الموضوعات وادرد عليه ان التعريف بالرسم يستلزم العلم بالخاصة وهي مما يفيد تمايز العلوم في ما بينها قطعا فلا يصح القول بان تمايز العلوم انما يكون بتمايز الموضوعات والجواب عنه ان تصور العلم بخاصته لا يتميز عن العلم الآخر فان بعض المسائل تكون مشتركة كالكروية الارض فانها من مسائل العلم الطبعي اذا استدل عليها بالبرهان اللمي ومن مسائل العلم الرياضي اذا استدل عليها بالبرهان الاني وقد صرح به الشيخ الرئيس في برهان الشفاء فيتصور العلم برسمه يعلم ان هذه المسئلة من علم كذا ولا يلزم من ذلك ان لا تكون من علم آخر فاحتمل الاشتراك فلم يحصل التمايز بخلاف ما اذا حصل العلم بموضوعات العلوم فانه تتمايز المسائل بعضها عن بعض ويعلم ان هذه المسئلة من مسائل هذا العلم بهذه الحيثية ومن مسائل ذلك العلم بتلك الحيثية ولا يجاب بان المراد التمايز الذاتي والتمايز الذي يحصل من الخاصة خارجي لان التمايز الحاصل من الموضوع ايضا خارجي فان قلت قد صرحوا بان الموضوع جزء من العلم حيث قالوا اجزاء العلوم ثلثة فيكون التمايز الحاصل من الموضوع ذاتيا قلت قد حقق المحقق

الفائدة الاولى

الجرجانی فی بعض تصانیفه بان ذلک محمول علی التجوز ومن ههنا ظهر انه لا حاجة الی ان یقید التمایز بزیادة التمایز لدفع الایراد المذکور کما صدر من السید الشریف فی حواشی شرح الشمسیة الفائدة الثانیة انه لا یجوز تشارک العلوم فی موضوع واحد فانهم لما حاولوا معرفة الحقائق وضعوا اشیاء وبحثوا عن الاعراض الذاتیة فحصلت لهم مسائل کثیرة متنوعة متحدة فی کونها من عوارض الموضوع وجوزوا لکل احد ان یضیف الیه ما یخطر بباله ومن ههنا قیل ان العلوم تتزاید یوما فیوما ولا معنی للعلم الواحد الا ان یوضع شیء او اشیاء متناسبة فیبحث عن عوارضه ولو جاز تشارک العلوم فی الموضوع الواحد کما اختاره صدر الشریعة فی التنقیح لسند انه یجوز ان یکون لموضوع واحد اعراض متنوعة یبحث عن بعضها فی علم وعن بعضها فی علم آخر وان اتحد الموضوع فان اختلاف العلوم کما انه یکون باختلاف الموضوعات کذلک یمکن ان یکون باختلاف المحمولات وذلک لان اختلاف العلوم باختلاف المسائل والمسائل کما انها مختلفة بموضوعاتها کذلک یمکن اختلافها بمحمولاتها فلا یلزم ان یکون کل علم علوما لانه ما من علم الا وله موضوعه اعراض متنوعة فلکل احد ان یجعله علوما متنوعة فلا ینضبط علم ما انضباطا ما لا یخفی وان شئت زیادة تحقیق هذه المطالب فلیرجع الی کتاب البرهان من کتاب الشفاء الفائدة الثالثة ان حقیقة کل علم مسائله والتصدیقات بمسائله وما ذکرده فی الخاتمة من ان اجزاء العلوم ثلثة الموضوع والمبادی والمسائل فتسامح منهم بناء علی شدة احتیاج العلم الی الموضوع والمبادی والا فما لیسا من اجزاء العلوم **قوله** موضوع العلم آه قیل لما کان موضوع المنطق خاصا من مطلق الموضوع شرع فی تعریفه وفیه ان توقف معرفة الخاص علی معرفة العام انما هو اذا کان الخاص مدرکا بالکنه والعام ذاتیا له والا فلا نعم معرفة المقید تتوقف علی معرفة المطلق قطعا وههنا لیس مقید ولا مطلق والفرق بین المطلق والمقید وبین العام والخاص ان العام یجب حمله علی الخاص بالذات او بالعرض والمطلق لا یجب حمله علی المقید وایضا الخاص له صورتان مختلفتان بالاجمال والتفصیل بخلاف المقید فانه له صورة واحدة تفصیلیة فتصوره بنفسه یستلزم تصور المطلق لا محالة فالاولی ان یقال لما کان التصدیق بموضوعیة المعلومات التصوریة والتصدیقیة محتاجا الی تصور الطرفین شرع فی تعریف الموضوع **قوله** ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیة فیه اشارة الی انه لا یوجد علم یبحث فیه عن عرض واحد لموضوعه یدل علیه اقوالهم وصریح کلامهم وان وجد الاحتمال العقلی والمراد بالبحث عنها من حیث انها عوارض موضوع العلم فلا یرد انه یصدق علی موضوع المسئلة وعلی الاعراض الذاتیة **قوله** ای یرجع البحث الیها اشارة الی دفع دخل مقدر تقریره ان المتبادر من البحث عن اعراض الموضوع ان یجعل الاعراض محمولات لموضوع العلم وکم من مسئلة موضوعها نوع او غیره وقد یدفعه بان المراد بالبحث لیس ما فهمتم بل معناه ان یرجع البحث الیها سواء کان الموضوع موضوع المسئلة او غیره وسواء کان اعراض موضوع العلم محمولة او غیرها فان البحث کله یرجع الیها البتة **قوله** بما یلحق الشیء لذاته لیس المراد منه ان یلحق نفس الشیء من حیث هو هو ولا یقتضیه حتی یکون من مقتضیات الموضوع فیرد انه یلزم ح ان تحقیق العرض الذاتی کلما تحقق الموضوع لانه من لوازم ذاته ولیس کذلک وکذا لیس المراد منه ما یلحق الشیء لذاته بلا حیثیة خارجیة فانه ما من علم الا وقد اخذ موضوعه مع حیثیة ففی العلم الالهی جعل موضوعه الموجود مع حیثیة الوجود فیبحث عن عوارضه اللاحقة له بهذه البعلة العامة من غیر خصوص مادة دون مادة واما ما سواه من العلوم فلا بد فیه من الحیثیات الزائدة علی الوجود

الفائدة الثانیة

الفائدة الثالثة

فيه لئلا يلزم الاختلاط بل المراد منه ما يلحق الشئ ويعرضه لذاته اى لابواسطة فى العروض ولابواسطة فى الثبوت باحد قسميها وهو ان يكون كل من الواسطة وذيها معروضا حقيقيا والمراد من لحوق الشئ لامر سيادية تحقق احد المنفيين بشرط التساوى فما يعرضه لشئ بواسطة الاعم او الاخص والمباين من الاعراض الغريبة عند القدماء واكثر المتاخرين واما بعض المتاخرين فقد ادرجوا العارض بواسطة الجزء الاعم ايضا فى الاعراض الذاتية دون العارض بواسطة الجزء الاخص ومن ههنا يظهر لك ان تعريف العرض الذاتى بما يلحق الشئ لذاته او لجزئه اولما يساويه يقتضى العموم مع انه خلاف فى العارض بواسطة الجزء الاخص فانه غريب وقد وضح لك مما بينا ان قول الشارح على ما ذكره المتاخرون الظاهر انه متعلق بتعريف العرض الذاتى والمراد منه اكثرهم لا كلهم حتى يرد انه جعل مذهب المتقدمين مذهب المتاخرين **قوله** اما بان يجعل موضوع العلم بعينه الخ ويزاد على ما ذكره البحث عن جزء موضوع العلم فانه قد يكون البحث عن جزء موضوع المسئلة فيجعل موضوع المسئلة ما هو عرض ذاتى له كالبحث الواقع عن احوال الصورة الجسمية والهيولى فى العلم الطبعى والبحث عن جزء نوع موضوع العلم فانه قد يجعل جزء نوع موضوع العلم موضوع المسئلة الا ترى الى انه يبحث فى العلم الطبعى عن احوال الصورة النوعية التى هى جزء للجسم العنصرى الذى هو نوع موضوع العلم **قوله** فى قولهم كل جسم فله حيز طبعى ومثله فى قولهم كل جسم فله شكل طبعى وغير ذلك **قوله** وتثبت له ما هو عرض ذاتى له آه اورد الشارح فى جميع الصور لفظ الاثبات للاشارة الى ان مسائل العلوم لا تكون الا حمليات موجبات والشرطية مؤولة الى الحملية والسوالب مرجعها الى الموجبات لانه يعتبر فيها سلب المحمول فتصير موجبة محمولها سلب صرح به فى حواشى شرح المطالع **قوله** او يجعل عرضه الذاتى آه فموضوع المسئلة اما هو موضوع العلم او نوعه او جزئه او عرضه الذاتى او نوعه وقد يتركب من موضوع العلم والعرض الذاتى ونوع موضوع العلم مع العرض الذاتى وعرض ذاتى لعرض ذاتى آخر مع المعروض والمسئلة الكل ظاهرة على المفتش **قوله** فقولهم ما يبحث فيه آه اشارة الى دفع ما يرد على تعريفهم بانه لا يصح فانه مقتصر على البحث عن عوارض موضوع العلم مع انه يبحث فى العلوم عن غير ذلك ايضا كما عرفته فهذا القول تفصيل لما اوله به اولا **قوله** اذ لا ريب فى انه يبحث فى العلم آه قال بعض الافاضل[1] فيه انه يجوز ان يكون البحث فى العلوم عن الاحوال المختصة بانواع موضوع العلوم واقعا على سبيل التطفل انتهى **اقول** لا يخفى على من تتبع كتب الفن ان المسائل التى يكون موضوعها نفس موضوع العلم تكون قليلة جدا وكثيرا ما يبحث عن اعراض الانواع او الاجزاء او الاعراض فيلزم استطراد اكثر العلم وفيه بعد لا يخفى **قوله** بعد ما عرف فى الشفاء آه قال الشيخ فى الشفاء لكل واحد من الصناعات مبادٍ وموضوعات ومسائل والموضوعات هى الاشياء التى يبحث فى الصناعة عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية فالضمائر ترجع الى الموضوعات والشارح قد نقل بعضه **قوله** ويمكن ان يكون آه يشير الى ان ههنا احتمالا آخر ايضا وهو كون العطف تفسيريا **قوله** او مبنى على الفرق آه حاصله انه كما ان موضوع المسئلة قد يكون غير موضوع العلم كنوعه وجزئه وعرضه كذلك يكون محمول المسئلة غير محمول العلم فمحمول العلم هو المفهوم المردد بين محمولات المسائل لانه لا يخلو من احدها فالمبحوث عنه فى الحقيقة هو محمول العلم وطريقه ان يوخذ كل قسم ويجعل محمولا للموضوع ولا يلزم ان يكون المبحوث عنه فى العلوم امورا عينية حتى يرد عليه ان المفهوم المردد انتزاعى لا ينبغى ان يجعل مبحوثا عنه فى العلوم نعم يلزم حينئذ ان لا يكون محمولات المسائل مقصودة بالذات ولا ضير فيه فان من قال بالفرق قد التزمه وشهادة

[1] اى المحقق ابو الفتح فى ۱۲ من ديباچه شرح مواقف

الوجدان يجعله بخلافه لاتسمع **قوله** فان قلت لاحاجة الى ذلك آه مدار الشبهة على توهم ان الكلام فى العارض الاخص فحاصله انه لايجب ان يشتمل العرض الذاتى جميع افراد موضوع العلم حتى يرد عليه انه قد يبحث فى العلوم عن العوارض التى هى اخص من موضوع العلم فلا يكون البحث عن العوارض الذاتية لموضوع العلم بل المعتبر فى العرض الذاتى شموله لجميع افراد الموضوع اما بالانفراد او مع المقابل فالعوارض التى تجعل محمولات المسائل تكون اعراضا ذاتية لانواع موضوع العلم وهى اعراض ذاتية لموضوع العلم وان كانت اخص منه فان الاخصية لاتضره وحاصل الجواب ان العوارض التى تعرض موضوع العلم بعد كونه نوعا ولا تعرضه لنفسه عوارض غريبة فكون الخاص عارضا ذاتيا مسلم لكن مالم يعرض بواسطة الاخص والا فيكون عرضا غريبا كما هو مصرح فى كلام الشيخ ثم لما ورد عليه ان الشيخ انما اخرج العارض بواسطة الاخص من بعض اقسام العرض الذاتى لا من مطلق العرض الذاتى فالاستناد بكلام الشيخ ليس بصحيح اجاب عنه بقوله قلت هذا الكلام الخ وباقى الكلام واضح **قوله** ولاشك آه لاشك ان هذا الكلام فى غير موقعه وموضعه قبل هذا الكلام فتفكر هذا **قال المؤلف** هذا آخر ماتيسر لى فى هذا المقام وكان اختتام هذه الشرح الشافية فى شهر الربيع الآخر سنة ۱۲۸۴ اربع وثمانين بعد الالف والمائتين من الهجرة النبوية على صاحبها افضل الصلوة والتحية فى الوطن وهو المصر المعروف بلكنؤ من بلاد الهند وكان عزمى ان اكتب **تعليقا على حاشية الجلال** تماما لكن هموم الاحزان والسفر من الوطن الى المصر المعروف بحيدرابا د حفظها الله من البدع والفساد من ملكة الاركن والبعد عن الاقارب والاقران اقعدنى عن ذلك والرجو ممن له عين الحقيقة البصيرة ان لاينظر بعين الحسد والكدورة فان الحسد لما يبدأ بصاحبه فيقتله وكفى للحاسد ما فى آخر سورة الفلق من الزجر والقلق وسيقبلها من فهم سليم وذهن مستقيم وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهو ذو الفضل العظيم وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله وصحبه اجمعين ۞

تمت بحمد الله

خاتمة الطبع حامدا ومصليا ومسلما يقول الراجى عفو ربه البارى **محمد يوسف** الانصارى لما كانت الحاشية الجلالية على التهذيب مشتملة على الاسرار الخفية وحسن الترتيب رفع استارها الى مقام درسها وحيد زمانه وفريد اوانه عمى المجد واستاذى المحدد مولانا ابو الحسنات **محمد عبد الحى** الكنوى غفر له الله القوى **بالتعليق العجيب** الذى هو كاسمه هذا عجيب وغريب فانطبع مرة رابعة بعد مالم تبق نسخها المطبوعة مرة بعد مرة بامر المولوى السيد **محمد خادم حسين** صين عن الشين وبتصحيح المولوى السيد **محمد معشوق على** سلمه الله القوى فى المطبع العلوى حفظه عن شر الغبى والغوى فى آخر شعبان المعظم من السنة الخامسة بعد الالف وثلثمائة من هجرة النبى المكرم عليه وعلى آله افضل الصلوة واكمل التحيات فقط

بہ عون معین مطلق و فیض توفیق خدائی برحق

رسالہ مسمی بہ انوار مشحون بہ فوائد از تصانیف مولانا الحاج حافظ محمد عبد الحلیم اسکندہ اللہ خیرۃ النعیم

بالقول المحیط بما یتعلق بالجعل المؤلف والبسیط

بفرمایش مولوی محمد خادم حسین عظیم آبادی سلمہ اللہ ذوالایادی باہتمام مولوی محمد معشوق علی

در مطبع علوی محمد علی بخش خان لکھنوی رونق طبع یافت

الجعل المؤلف الى البسيط ولا يذهب عليك ان الاستقلال وعدمه تابعان للاتفاقات والاعتبارات واثر الجاعل ليس تابعا فليس مدار الخلاف بين القول بالجعل البسيط والجعل المؤلف على الاستقلال وعدمه كما ظن بعض المتاخرين بل اثر الجعل البسيط عندنا تعلق نفس الماهية مع قطع النظر عن لحاظ الوجود مستقلة كانت كالماهية الانسان او غير مستقلة كالمعاني الحرفية الحاصلة في الذهن عند تصورها بانفسها البسيطة كانت كالعقول والافلاك والعناصر او مركبة كالمركبات العنصرية واثر الجعل المؤلف عندنا هو اختلاط الماهية بالوجود واتصافها به سواء كانت وليس المراد بالاختلاط ما هو في مرتبة الحكاية فانها تابعة للمحكي والاثر تام لو فرض عدم الحاكي او عدم حكاية اصلا بل المراد بالاختلاط ما هو في مرتبة المحكي عنه ولذا تراهم يقولون ان اثر الجاعل هو وضع الماهية الركيبية فاحسن اعمال الروية ولا نركن الى الاقوال الواهية والوجه الثالث ما افاده السيد الهروي في حاشيته على شرح المواقف لقوله انما يلزم الانتهاء الى الجعل البسيط لو كان ههنا شيئ واحد تعلق الجعل به بالذات وهو غير مسلم فانه ليس ههنا على تقدير الجعل المؤلف الا هيئة حاصلة من تعلق الجعل بها اولا وبالذات وباخرى انتزاعها ثانيا وبالعرض انتهى وما قال بعض المتاخرين من ان قول السيد الهروي ليس بمستقيم اذ كل ما يفرض من الهيئة وغيرها شيئ واحد وانما يحصل التكثر بالتحليل نعم لا يلزم تعلقه بالماهية من حيث هي هي وفيه ان المراد في قول السيد الهروي بالشيئ الواحد هي الماهية التي هي مجعولة عند القائلين بالجعل البسيط بقرينة المقام فالغرض نفي هذه الماهية لا نفي مطلق الشيئ فتفكر ومنها ان اثر الجعل بالذات لا بد له من ان لا يكون تابعا بالاعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع ضرورة وقد مر التنبيه عليه ايضا والوجود امر اعتباري وكذا الاتصاف به فلا يكونان صالحين لان يكونا اثرا حتى الجعل فلم يبق الا الماهية العينية وفيه المطلب في الافق المبين ليس في ظرف الوجود الا نفس الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الموجودية والضرورة المصدرية ويضيفها بها يحملها عليها على ان مصداق الحمل مطابق الحكم هو نفس الماهية بحسب ذلك الظرف لا امر زائد ليقوم بها فيصح الحمل انتهى وفيه ان القدر الضروري هو كون المجعول امرا عينيا واما المجعول اليه فقد يكون امرا اعتباريا كما تقول جعلته فوقا او تحتا وهذا حاصل على تقدير الجعل المؤلف ايضا والقول بان اصحاب الجعل المؤلف لا يقولون ان الماهية مجعولة حتى يكون لها عينية صدر عن الغفول عن اقوالهم فتذكر ما قدمنا سابقا وما قال الفاضل السندي رحمه الله من ان الانتزاعي يكون له بسيطة في الخارج وان كان مغاير النحو بسيطة الماهيات المستقلة والا لزم ارتفاع النقيضين لانها قد يكونان انتزاعيين فمما يحجبه العقل السليم كيف ولو كان للانتزاعي بسيطة في الخارج لزم اتصاف كل ممكن بصفات غير متناهية موجودة في الخارج فان لكل ممكن مع ما عداه من الاشياء الا متناهية نسبة واقعية مغايرة واللازم باطل فكذا الملزوم وارتفاع النقيضين بمعنى ان لا يكون واحد منهما مطابقا للمحكي عنه ونفس الامر مستحيل لا بمعنى ان يكونا معدومين من الخارج والعدم وجود للانتزاعيات في الخارج ادلة لا يحملها هذه الرسالة فاطلب من المبسوطات ومنها ما اورده السيد الهروي في حاشيته على شرح المواقف بقوله الجعل اما ان يتعلق بنفس الماهية بالذات او يتعلق بها بالعرض ولا يتعلق بها اصلا لا بالذات ولا بالعرض فعلى الاول ثبت المدعى وعلى الثاني يلزم تاخر الماهية من حيث هي عن الماهية من حيث الوجود وهو يستلزم تاخر المعروض عن العارض والضرورة العقلية تشهد بخلافه وعلى الثالث يلزم استغناء الممكن من حيث هو ممكن والوجدان السليم يحكم ببطلانه كيف وكل شيئ ما خلا الله باطل فتدبر لعله يحتاج الى لطف القريحة انتهى وفيه اما اولا فبانا نختار الشق الثاني اي تعلق الجعل بالماهية بالعرض ونريد به الواسطة في العروض فالجاعل جعل الاتصاف وهو منسوب الى الماهية من حيث هي ايضا لارتباط بينهما وتقدم بالذات على ما بالعرض في الواسطة في العروض بمنع فان اتصاف ما بالعرض بالصفة هو بعينه اتصاف ما بالذات كاتصاف جالس السفينة بالحركة حال حركتها كذا اورده بعض المستدركين فكما ان تقول ان هذا الشق لا تعلق الجعل بالماهية بالعرض بمعنى الواسطة في العروض يؤول الى الشق الثالث هي لا تعلق الجعل بالماهية اصلا وما ثانيا فبانا نختار الشق الثاني والماهية من حيث هي هي وان تقدمت على الماهية المخلوطة بالذات لكنها متاخرة عنها جعلا والاضير في تقدم الشيئ على الشيئ وان تاخره عنه وضعفه اما ما افاده جدي قدس سره تحقيقا فيرد عليه ما قال افضل العلماء من ان تاخر نفس الماهية عن الماهية المخلوطة بالوجود

فی حکم الجعل یستلزم ان یکون مفعولیة المنضم الیه متاخرة عن انضمام المنضم وهو صریح البطلان اذ لا معنی للانضمام علی هذا التقدیر فعلیک ان هذا الایراد مبنی علی انضمام الوجود وقد عرفت انه انتزاعی وما فی بعض الرسائل من ان تقرر الماهیة لما تفرع علی الوجود فی الواقع فکیف یصح تقدمها بحسب اللحاظ النفس الامری فعلیک ان التقدم بحسب الماهیة لا یستدعی الانفکاک بینهما فی الواقع فکون الشیء معروضا هو التقدم وکون الشیء عارضا هو التاخر فکلما تقدمت بهذا المعنی والوجود متاخر ولیس العکس والتقدم بهذا المعنی لا ینافی تاخر الماهیة فی کونها اثر الجعل فمن فهم المناقاة لعله ما فهم التقدم بهذا المعنی واما ثانیا فباختیار الشق الثالث ولا یلزم استغناء الممکنات فان الماهیة لیست بممکنة عند المشائین اذ الامکان من عوارض الاحتیاج لا من عوارض نفس الماهیة عندهم فتدبر ومنها فانی لا افق المبین من ان الوجود حقیقة صیرورة الماهیة وان نفس قوام الماهیة من حیث الصدور عن الجاعل صحح حمل الوجود ومصداقه فلو استغنت من حیث نسخ قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود علیها من حیث حصل فاتها فتخرج عن حد الامکان وهو باطل فهی تحتاج الی الجاعل من حیث نسخ القوام وحصل التقرر وفیه المطلوب وفیه ما قال السید الهروی من ان مصداق حمل الوجود هی الماهیة من حیث انها مستندة الی الجاعل اعم من ان یکون استنادها الیه من حیث هی هی او من حیث الوجود فلو استغنت عنه من حیث هی واحتاجت الیه من حیث الوجود لا یلزم حمل الوجود فی مرتبة حصل الذات حتی تخرج عن حد الامکان ولو سلمنا ان مصداق حمل الوجود هی الماهیة من حیث استنادها الی الجاعل من حیث هی هی خاصة فلا مریة فی انها من حیث هی هی علی تقدیر الجعل المؤلف مستندة الیه وان لم تکن مستندة الجعل مستانف لکونها اثرا له بالعرض وقال بعض المتاخرین ان الماهیة لو کانت من حیث الذات مستغنیة عن الجاعل لکان مصداق حمل الوجود ذاتها من حیث الذات فلا یتصور الاستناد والاحتیاج الی الجاعل من حیث الوجود فتبصر وتفکر ومنها ان الفرقان الحمید ناطق بحقیقة الجعل البسیط حیث قال عز من قائل وجعل الظلمات والنور حیث ترک المفعول الثانی ولا بد فی الجعل المؤلف منه واما التاویل بان المفعول الثانی محذوف علی ما جاء حذف احد مفعولی جعل قلیلا کما صرح به الشیخ الرضی فمتقدیر الآیة حینئذ جعل الظلمات والنور موجودة او بان الواو بمعنی مع والنور بمعنی الوجود والظلمات بمعنی الماهیات والتقدیر جعل الماهیات مع الوجود فلا یخلو عن بعد فلا تبعد عن المرام واتبع احسن الکلام وان عورض بقوله تعالی جعل لکم الارض فراشا فانه یوحی الی الجعل المؤلف فادفعها بان الاشراقیة لا ینکرون استعمال لفظ الجعل بمعنی التصییر فی کلام العرب بل انما ینکرون تخلل الجعل بین الماهیة والوجود وکون اثره الوجود او الاتصاف وهذا لم یثبت بتلک الآیة ویمکن ان یقال ان جعل فی تلک الآیة بمعنی خلق وقوله فراشا حال فلا ایماء الی الجعل المؤلف علی ما فی الجلالین وغیره وهذا التاویل فی کل ما یکون مثل تلک الآیة ومنها ما اورده بعض الفضلاء من ان الوجود للمصدر نفس صیرورة الذات ووقوعها فی ظرف مالا انه امر زائد علی نفس الذات ینضم الیها فجعل الاتصاف جعل صیرورة الذات ووقوعها فی ظرف ظهور راجع الی جعل الماهیة کما لا یخفی علی المتامل فتامل ومنها ما قرره بحر العلوم نور الله مرقده من انه لا معنی لمجعولیة الاتصاف الا مجعولیة منشاه اذ لا تقرر ولا قوام للانتزاعی الا بحسب المنشا فاثر الجعل حینئذ یکون تقرر مصداقه الذی یصح عنه الحکایة بقولنا الماهیة موجودة ولیس اثره وجود الاتصاف ونحوه فانه فرق بین ان یکون الاتصاف متحققا فی الخارج وبین ان یکون الشیء متصفا بالوجود فی الخارج ولیس شیء یصلح للمصداقیة سوی الماهیة فتکون هی اثر الجعل لا غیر وفیه قدح من وجهین الاول ان منشا انتزاع الاتصاف لیس تقرر الماهیة وتحققها حتی تقرر الجعل البسیط بل المنشا نفس الماهیة من حیث الاستناد الی الجاعل اللهم الا ان یقال ان هذه الحیثیة حیثیة تعلیلیة لا توجب التعدد فی المصداق فان منشا نها الخروج والثانی ان للماهیة فی مرتبة التقرر اعتبارین اعتبارا نها متقررة فحسب وبهذا الاعتبار لا یتعلق بها الجعل بالذات واعتبار انها منشا لانتزاع الوجود والانتزاعی وبهذا الاعتبار یتعلق بها الجعل فلا اثر للجعل البسیط بل یثبت الجعل المؤلف وبهذا بنا علی ان تغایر الاعتبار

بدون تغاير الملحوظ والملحون يستوجب اختلاف الاحكام وفيه تأمل فتامل **ومنها** ان مجعولية الاتصاف لا تتصور الا بان يكون الصفة امرا عينيا فالجاعل عند جعل الماهية متصفة بالوجود اما ان يجعل الوجود موجودا قائما بالجملة كالمسة ويجعل السواد قائما بالاسود فيلزم ان يكون للوجود وجود وتسلسل فاما ان لا يجعله موجودا فهو كما كان فالصادر من الفاعل ليس الا نفس الماهية العينية وفيه ان هذا الدليل انما يبنى على ان الاتصاف منحصر في الاتصاف الانضمامي الخارجي او ان الاحتياج منحصر في الاتصاف بالاوصاف العينية وكلا الحصرين يقبلان المنع فلا تعجل **ومنها** ان مجعول الجعل المؤلف تعلق الجعل بالنسبة الشخصية التي هي في مرتبة المحكي عنه على ما قدم فالمراد منه اما جعل هذه النسبة الشخصية نسبة شخصية فهو باطل والا يلزم تخلل الجعل بين الشئ ونفسه وهو غير معقول وجعل تلك النسبة الشخصية للمفروضة موجودة فتحققت نسبة اخرى هي متعلق الجعل حقيقة وهي نسبة الوجود الى تلك النسبة فننقل الكلام الى هذه النسبة الثانية وهذا فيلزم تسلسل النسب فلا يكون شئ من النسب الغير المتناهية مجعولة بالذات فلا يكون شئ منها مجعولة بالعرض لامتناع تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات فلا نصير لهم الا الى القول بان المراد منه جعل تلك النسبة باحراجها من الليس الى الايس في مرتبة التقرر والفعلية فهو الجعل البسيط وفيه انه ليس هو الجعل البسيط فان الاثر فيه بالذات الماهية مع قطع النظر عن الخلط وتلك النسبة وان كانت ماهية لكنها ليست مما نحن بصدده فتدبر **ومنها** ان جعل الشخص هو جعل الطبيعة فان الشخص هو بالطبيعة انما الفرق بنحو من الاعتبار فاذا تعلق الجعل بزيد بسيطا كان او مركبا تعلق بالانسان بالضرورة وليس جعل شخص جعل شخص آخر فليس جعل زيد جعل عمرو بعينه وهذا من البديهيات واذا وعيت هذا فاذا فرض تعلق الجعل بالنسبة الشخصية الرابطة بين زيد ووجوده مثلا فلم تعلق الجعل بماهية النسبة اصلا لزم جعل الشخص بدون جعل الكلي المضاف ولو كانت نفس الماهية مجعولة فالجعل اما البسيط وهو المطلوب او المؤلف فالجاعل بجعل ماهية النسبة موجودة فاثر الجعل هو نسبة رابطة بين ماهية النسبة ووجودها وهذه النسبة فرد من ماهية النسبة مغاير للنسبة المفروضة اولا بين زيد ووجوده وجعل احد الفردين من الكلي ليس جعل الفرد الآخر منه على ما تقرر ولا يذهب عليك ان هذا الدليل قريب مما اخذ من الدليل السابق عليه فالايراد عليه هو الايراد عليه فتدبر فان قلت لما كان اثر الجعل بالذات عند الاشراقية نفس الطبيعة من حيث هي هي فلا تعلق الجعل بالذات بالجزئيات فانها ماهية بشرط شئ وهو خلاف صريحهم قلت الشخص عند المحققين عبارة عن الطبيعة المعروضة للتشخص بخروج القيد والتقييد عن الملحوظ ودخولها في اللحاظ فالطبيعة نفسها وان كانت كلية لكنها جزئية باعتبار اللحاظ فالجزئي اي الشخص حينئذ عين الطبيعة فمجعولية الطبيعة بالذات عين مجعولية الشخص فلا يلزم الخلاف نعم لو كان الشخص عبارة عن الطبيعة مع التشخص بدخول القيد في الملحوظ كما هو مشرب البعض فلا تعلق الجعل البسيط بالذات بالشخص لكنه لا اعتداد له على راي المحققين والتفصيل في حاشيتنا المسماة بالقول المسلم لحل شرح المسلم ان شئت الاطلاع فارجع اليها واما المشائية فاستدلوا على مشربهم بدلائل **الاول** ان علة الاحتياج الى الجاعل هو الامكان وهو كيفية نسبة الوجود الى الماهية اي كيفية التساوي فالمجعول هو للماهية باعتبار الوجود لا الماهية من حيث هي فالاثر بالذات هو الاتصاف ومفاد الخلط لا الماهية من حيث هي فدار الحق على الجعل المؤلف ولا يغرنك هذا الدليل فانا لا نسلم ان الامكان هو كيفية نسبة الوجود الى الماهية بل الامكان عبارة عن صلاحية الماهية للمعلولية فحينئذ يكون الاثر بالذات هي نفس الماهية فان الامكان من صفاتها وهو علة الاحتياج الى الجاعل فدار الحق على البسيط ولو سلمناه فلا نسلم ان الامكان بهذا المعنى المسلم علة الاحتياج بل علة الاحتياج هو نفس صلاحية الماهية للمعلولية ولو سلمناه فلا نسلم انه علة لاحتياج الماهية اليه مطلقا بل هو علة لاحتياج الماهية اليه باعتبار الوجود فلا يلزم رفع احتياج الماهية من حيث هي هي الى الجاعل كيف ولما في كل مرتبة احتياج فتدبر ولو سلمناه فنقول يجوز ان يكون الاحتياج بطريق خاص هو ان يكون المتبوع اعني الماهية محتاجا الى الجاعل واثره الذات والتابع اعني الوجود والاتصاف به محتاجا اليه واثره بالتبع فتقرر البسيط فان قلت انه قال بعض المتكلمين ان علة الاحتياج الى الجاعل هو الحدوث لا الامكان فهو حق ام فيه شئ قلت فيه شئ على ما افيد

من بعض تحريرات عمي الاستاذ العلامة ادام الله علوه ومجده وهو ان الممكن لو كان علة للاحتياج الى الجاعل لكان الوجود بعد الحدوث بلا علة اذ لا يطلق عليه الحدوث مع ان الممكن ليس بمنسلخ بالنظر الى نفس الذات عن الضرورة الطرفين فلا بد له من علة والا لزم الترجيح بلا مرجح وان الوجوب والامتناع بنفس ذاته علة تامة للاستغناء عن الجاعل وانتفاء العلة التامة علة تامة لانتفاء المعلول فانتفاء الوجوب والامتناع يكون علة تامة لانتفاء الاستغناء ونفي الاستغناء عبارة عن الافتقار والا يلزم ارتفاع النقيضين وانتفاء الوجوب والامتناع عبارة عن الضرورة الفعلية واللافعلية وان هذا الا هو الامكان فيكون الامكان علة للاحتياج لا الحدوث فتامل **والثاني** ان الجعل لا يستدعي المجعول والمجعول اليه وليسا الا في الجعل المولف وفيه ان استدعاء الجعل مطلقا لهما ممنوع فالبسيط يكتفي على المجعول فقط **والثالث** ان الجاعل لا يجعل الماهية ماهية والا لزم المجعولية الذاتية ولا يجعل الوجود فانه امر انتزاعي واثر الجعل لا بد ان يكون امرا عينيا فلم يبق الا الاتصاف فهو اثر الجعل وفيه ان الاتصاف ايضا انتزاعي فلا فرق بينه وبين الوجود وان قيل ان الاتصاف فان كان انتزاعيا لكن منشاه امر عيني قيل فكذا منشأ الوجود فلا فرق فاثر الجعل يكون هو الماهية لا بمعنى ان الجاعل يجعل الماهية ماهية حتى يلزم المجعولية الذاتية كما فهم المستدل بل بمعنى ان الجاعل يقرر الماهية ويخلق تنخ قوامها ويبدعها من بقعة الليس وبطلان الذات الى صفحة الايس وتقرر الحقيقة فلا ضير **والرابع** ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فكيف يتخيل الجعل بين الماهية ونفسها حتى تقرر الجعل البسيط وزيف بانه مبني على عدم تصور الجعل البسيط فان المتخيل هو المولف لا البسيط فاثره نفس الماهية على التحقيق الذي مر آنفا **والخامس** ما اورده المحقق السندي ره وهو يقتضي تمهيد مقدمات الاولى ان الصدق له معنيان الاول المحكي عنه ومطابق القضية والثاني آلة صدق الحمل اي ما يكون علة لصدقه بحيث لو لم تحقق لم يصدق القضية والثانية ان الماهية من حيث هي محكي عنها الحمل الذاتيات واما في حمل العوارض فالمحكي عنه الماهية مع معنى زائد انضمامي او انتزاعي والثالثة ان مجعولية كل مرتبة تابعة لمجعولية المحكي عنها ولا تكون تابعة لمجعولية ما ليس بمحكي عنه واذا تمهدت هذه المقدمات الثلث فنقول الماهية التي يعبر عن عنها بالفعلية والتقرر وغيرهما ويجعلونها اثر الجعل البسيط اما ان يكون المراد بها نفس الماهية من حيث هي فهي محكية عنها الحمل الذاتيات على ما في الثانية فيكون جعل الذاتيات في جعلها على ما في الثالثة وليست بمحكية عنها الحمل الوجود وغيره من العوارض على ما في الثانية فلا يكون جعل الوجود وغيره من العوارض في جعلها بل يحتاج الى جعل مستانف على ما في المقدمة الثالثة وهو خلاف صريح الاشراقية او ان يكون المراد بها نفسها مع خلط امر زائد فيرجع الى الجعل المولف ولا يذهب عليك ان المقدمة الثانية تنافي ما قال ذلك المحقق في موضع آخر من ان مطابق الحمل في الوجود والذاتيات معا هو الماهية المتقررة ومع قطع النظر عن المنافات نقول ان عدم كون الماهية من حيث هي هي محكية عنها للعوارض في الملاحظة التي هي موجودة فيها من حيث هي هي مسلم كيف وليس في هذا اللحاظ سوى هذا ولكن لا يوجب هذا عدم كونها محكية عنها بعض العوارض في الواقع لان امكان انفكاك مفهوم عن آخر في بعض الملاحظات لا يستلزم امكان الانفكاك بينهما في المواطن النفس الامري كما قيل فتدبر **والسادس** ان الجعل المولف هو مختار الشيخ الرئيس فانه يسلم حين اكل الشمش عن مجعولية الماهية فقال ما جعل الجاعل الشمش شمشا بل جعل الشمش موجودا ويمكن ان يقال ان هذا القول لا يدل على انه اختار المولف لم لا يجوز انه اغمض عن بيان البسيط لغموضه فان قلت ان الشيخ ما اغمض بل نفى جعل الماهية صريحا قلت ما نفى الجعل البسيط بل نفى جعل الماهية ماهية وهو منفي عند قائل الجعل البسيط ايضا على ما قدمر **والسابع** ان كل مفهوم زائد على الماهية يكون ثبوته لها من تلقاء العلة على ما تقرر عندهم ولذا عرفوا العرضي بما يعلل والذاتي بما لا يعلل والوجود زائد على ماهيات الممكنات على ما تقرر في الآنيات فلو لم يكن ثبوته لها محتاجا الى علة جاعلة يعلل ما تقرر عندهم وفسد التعريفان المذكوران فلا بد من ان يكون اثر الجعل الاختلاط ولا يذهب عليك ان هذا الدليل لا يفيد التحقيق انما هو

الثالث فاسد

الرابع فاسد

الخامس فاسد

السادس فاسد

السابع فاسد

فيفيد الزام الخصم وثبت المعترف بما ذكر من التقرير وقد يقض ثبوت الامكان للممكن فانه زائد على الممكن فثبت له بالذات لا من تلقاء العلة فانه قد صرح شارح المواقف وغيره بان الوجوب والامتناع قد يكونان بالذات وقد يكونان بالغير واما الامكان فلا يكون الا بالذات وما وقع في كلام الممكن لذاته فالتقييد بقوله لذاته للمقابلة وان قيل ان للامكان امر سلبي ليس من العوارض حتى يكون ثبوته بالذات او بالغير قلت ان المشائين قالوا ان الامكان امر وجودي وعليه مدار اثبات قاعدتهم من ان كل حادث فهو مسبوق بمادة واما التعريفان المذكوران فلا يسلمها الخصم بل يقول العرضي هو الخارج المحمول والذاتي هو الداخل في الذات او غير الخارج فتدبر وانظر مبحث الحدوث والقدم تجلى لك الامر الا تم **والثامن** ان سبق الماهية على الوجود ليس من الاقسام الخمس المشهورة للسبق وقد لزم من مجعولية للماهية في نفسها وفيه ان سبق الماهية على الوجود نوع آخر من اقسام السبق سوى الخمس المشهورة يقال له السبق بالماهية وليس السبق منحصرا في الخمس الا ترى ان سبق الذاتيات على الماهية خارج عنها صرح بسيد الباقر وغيره **والتاسع** ان الممكنات اذا كانت موجودة فيستحيل فيها سلب الشيء عن نفسه واذا كانت معدومة فيجوز ان يصح سلب المعدوم عن نفسه مطلقا فلم يصر الممكن موجودا لا يصدق هو على نفسه فضلا عن ان يصدق عليه شيء آخر فالمحتاج الى الجاعل اولا وبالذات هو الخلط بالوجود لا نفس الماهية وانت تعلم ان صدق الشيء على نفسه حين الوجود لا يستلزم صدقه عليها بشرط الوجود فلا يصح سلب الشيء عن نفسه بالحمل الاولي وان كان معدوما قالوا ان كل مفهوم يحمل على نفسه بالحمل الاولي والسر في ذلك ان كل مفهوم فهو بالقياس الى نفسه عينه وعليه بناء الحمل الاولي فيحمل على نفسه بهذا الحمل بالضرورة فيمتنع سلبه بالمقابل فان قلت ان الموجبة تستدعي وجود الموضوع فالشيء مسلوب عن نفسه عند عدمه فان عدم يرتفع الماهية فيصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج فالمعدوم مسلوب عن نفسه كما افاده شارح التجريد قلت ان المحمول في الحمل الاولي نفس الموضوع فاذا وجد احدهما وان في اللحاظ وجدا معا تحقق الحمل فما دام يوجد الموضوع اعلا لا يلاحظ المحمول ايضا فيسلب نعم الحمل الشائع يتوقف على الوجود فان المناط فيه الاتحاد في الوجود فلا يصح بدون الوجود فعند عدمه يصح سلبه بالمقابل فثبت ما لا نزل والمذهب الثالث ما اخترعه واختاره الصدر الشيرازي وسماه جعلا بسيطا وهو ان اثر الجعل بالذات ليس الماهية ولا الاتصاف بل الوجود وتصدى لابطال راي الاشراقيين فبطلها بين في المشاهد الربوبية وغيرها اما التصدي للابطال راي الاشراقيين فبوجوه **منها** ان الماهية لو كانت بقوام فاتها مفتقرة الى الجاعل لزم كون الجاعل مقوما لها في حد نفسها والملازم باطل فان الجاعل من العلل الخارجية عندهم مع انا متصورا الماهية مع الذهول والغفلة عن تصور الجاعل حين ما او لا فان بالبون بعيد بين تقويم الذاتي للذات وتقويم الجاعل للمجعول قال رئيس المتاخرين في الافق المبين ما حاصله ان فارق الماهية الى الجاعل فلوقية صدورية وفارقيتها الى الذاتي فارقية في التقوم والتحصل فالماهية تحتاج الى الجاعل في الخروج من الليس الى الايس لا ان يكون اثره نفسها لا بحسب نفس قوام الذات فعليك التدبر بما ذكرنا فبان المجعول عندكم الوجود ويقتضي هذا الوجه ان لا يكون هو مجعولا ايضا فهذا الوجه هادم الاساس مطلوبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا **ومنها** ان الماهية لو كانت بحسب الذات مجعولة لكان مفهوم المجعول محمولا عليها حملا ذاتيا لا حملا متعارفا عرفيا وهو خلاف صريحكم وفيه ردمن وجهين الاول ان الماهية لما كانت بحسب الذات مرتبطة بالجاعل فلا يكون مصداق حمل المجعول عليها اي نفس الماهية من حيث هي حتى يكون حملا عليها حملا ذاتيا بل مصداقه هي الماهية من حيث الاستناد الى الجاعل فالحمل عرضي ويمكن ان يقال ان الاستناد الى الجاعل ليس امرا زائدا على المجعولية بل هو عينها والتغاير لفظا فتدبر والثاني ان هذا الوجه بعينه جار فيما اخترتم من ان المجعول هو الوجود فما هو جوابكم فهو جوابنا **ومنها** ان الماهية تكون متعددة الافراد فلو كانت مجعولة فاما ان لا يتبعها تشخص فلزم وجود الماهية المجردة وهذا ما نكر او يتبعها تشخص واحد فيلزم الترجيح بلا مرجح فان نسبة الماهية الى جميع التشخصات على السواء او يتبعها جميع التشخصات فيلزم وجود الافراد الكثيرة الغير المتناهية حين جعل الماهية وهذا ما ترى وفيه انا نختار انه يتبعها تشخص واحد فمجعوليته

التاسع

الثامن

ومنها

ومنها

ومنها

اي العلة الفاعلية في الجعل البسيط

الطبيعة عين مجعولية الشخص على ما مر ولا يلزم الترجيح بلا مرجح فان اثر الجعل هو الماهية باى تشخص كانت وخصوصية التشخص الخاص انما جاءت باستعداد من المادة او امر من الامور الخارجية فتدبر ومنها ان تشخص الماهية زائد عليها على ما ثبت فى الالهيات وقال القوم ان الشئ ما لم يتشخص لم يوجد فما لم يتشخص الماهية بواحد من التشخصات لم تصدر عن الجاعل فليس اثر الجاعل بالذات هى نفس الماهية من حيث هى هى وفيه انه ليس مقالة الاشراقية ان الماهية اثر الجعل ولها تقدم على الوجود والتشخص انفكاكى فى نفس الامر حتى يقال انها بالتشخص تصدر بل غرضهم ان جعل الشخص هو جعل النوع فلما وقع اثرا للجعل على نفس الماهية صارت متشخصة وموجودة الا ان للماهية تقدما بالماهية على الوجود والتشخص فتلك اثر بالذات والوجود مساوق اثرا بالعرض ومنها ان الماهية لو كانت مجعولة فى علها يكون لازما لها فان علة الشئ تكون لازمة له ولوازم الماهية اعتبارية على ما صرحوا به فيلزم كون الجاعل اعتباريا وهو الواجب تعالى عنه وفيه اما اولا فبان المقدار لازم لماهية الصورة مع ان الشيخ قائل بوجود المقدار فى الخارج كما نقله آقا حسين الخوانسارى فى حاشيته على الحاشية القديمة فليس ان لوازم الماهية اعتبارية واما ثانيا فبما قال بعض المستقدين من ان اللوازم التى تتصف بها الماهية ولا تنفك عنها فى احد الوجودين تكون اعتبارية عندهم غير موجودة فى الخارج لا اللوازم التى تكون غير منفكة ولا يكون بينها وبين الماهية اتصاف ذاتية والعلل لوازم المعلولات من قبيل الثانى فلا يلزم اعتبارية الجاعل ويؤيده ما قال السيد الهروى فى حاشيته على شرح المواقف من ان لوازم الماهية امور اعتبارية والا لما اتصفت الماهية بها فى الذهن لامتناع اتصاف المعدوم فى ظرف بموجود فى ذلك الظرف وفيه شئ فتامل واما التصدى للابطال راى الشائين فبان اثر الفاعل الموجود يجب ان يكون امرا موجودا والاتصاف امر اعتبارى لا يصلح لكونه اثرا للجاعل الموجود وانت لا تذهب عليك ان الوجود المصدرى ايضا امر انتزاعى على ما مر فلا يكون اثر الجاعل فما هو جوابه فهو جوابنا ثم بعد ابطال راى الاشراقية والمشائية على زعم الصدر الشيرازى فتحقيق مذهبه وهو ان الوجود اثر الجعل بالذات ان الوجود امر واحد بسيط كلى وهو الوجود الصادر عن الجاعل بالحقيقة والماهيات تابعة للوجود فى الجعل والمجعول بالذات ليس الا ايجاد الوجودات للموجودات لا الموجودات وقد ربما يلزم ان لا يوجد شئ من الممكنات فان الممكن بالنسبة وجوده اليه وعدمه اليه ليست بضرورية فلو كانت الممكنات هى الوجودات لجاز سلب الوجود عنها وهو جواز سلب الشئ عن نفسه وهو من المستحيلات كذا اورد الفاضل السندیلی رح فتدبر والمذهب الرابع ما اختاره بعض المستقدين من ان اثر الجعل هو اتصاف الوجود بالماهية وتفصيل مذهبه ان الوجود وجودان الاول ما هو امر اعتبارى بمعنى مصدرى متحقق فى نفس الامر باعتبار العقل وانتزاعه والثانى هو الوجود بمعنى ما به الموجودية وهو الوجود الحقيقى وهو فى الممكن لانه موجود لغيره فمصداق حمل الوجود بالمعنى المصدرى ومطابق حمله عليه امر زائد عليه وفى الواجب عينه لانه موجود بذاته فالواجب وجود حقيقى قائم بذاته والعقل ينتزع من ذلك الوجود الحقيقى الماهية فى حد نفسها ويحمل عليها الوجود المصدرى الماخوذ من نفس ذلك الوجود فحصة الماهية بالحقيقة هى الموجودية المصدرية وما يتقدم عليها بالذات هو الوجود الحقيقى واذا عيست هذا فاثر الجعل انما نفس الماهية فهو باطل لكونها اعتبارية انتزاعية والامر الاعتبارى لا يكون متعلق الجعل اولا وبالذات او الوجود المصدرى فقط وهو يطابق هذا الدليل بعينه او اتصاف الماهية بالوجود المصدرى وهو باطل بمثل ما مر او نفس ذلك الوجود وهو باطل لضرورة الامتياز بين الجاعل والمجعول والخالق والمخلوق او اتصاف ذلك الوجود الحقيقى بالماهية الاعتبارية وهو الحق فان قلت ان ذلك الاتصاف امر اعتبارى فكيف يكون اثرا للجعل فان اثره امر عينى قلت ليس المراد من الاتصاف ما هو فى درجة الحكاية بل امر كامن فى درجة المحكى عنه والاتصاف حكاية وتعبير عنه ولا اظنك مرتابا فى ان هذا الدليل وجدانى لا يفيد من ادعى ان الماهيات موجودة فى الخارج وليست امورا اعتبارية واثبتها بدلائل مذكورة فى علم الكلام والالهيات فعليك باحاطة الكلام **الكلام الثانى** فى بيان تخلل الجعل بين الذات ونفسها وذاتياتها وعوارضها

ينبغي ان يعلم ان المجعل المؤلف عند المشائين لا يتوسط بين الشئ ونفسه كقولنا الانسان انسان ولا بينه وبين شئ من ذاتياته كقولنا الانسان حيوان لانحفاظ التخالط في مرتبة الماهية من حيث هي هي فنسبة التخالط هنا نسبة الوجوب ولا بد في تعلق المجعل المؤلف من نسبة الامكان حتى يتقرر التخالط بالجعل والتعلق مطلق المجعل بالذاتيات فما لا بد منه فانها من الحقائق الامكانية كيف توجد وكيف تتقرر بدون الجاعل المبدع فلا بد لها من جاعل فجاعل الذات هو جاعلها وجعل الذات عين جعلها وليس للذاتيات جاعل بل جاعل الذات وجعل بها بين جعل الذات فالذي جعل الانسان انسانا جعله حيوانا والسواد لون لذاته لا بشئ آخر يجعله لونا فان ما جعله سوادا جعله لونا فما قالوا من ان المجعل لا يتخلل بين الشئ وذاتياته معناه انه لا يحتاج هناك الى جعل مستانف للانه هناك غناء عن الجعل وهذا ما استقر عليه عرش تحقيق المحققين كالمحقق الطوسي والعلامة الشيرازي وغيرهما ومن ههنا انخسف قمر رئيس المتاخرين في الافق المبين وتبعه بعض المتعدين من ان خلط الذات والذاتيات لا يكون بمقتض او اقتضاء فقولنا الانسان انسان او حيوان لا يحوج صدقة الى المجعل من جهة التخالط وان احوج الى لحاظ تقرر الموضوع فالمجعل بفعل ماهية الانسان ثم هو بنفسه انسان وحيوان لا يحتاج الى جعل مؤلف اصلا ولا بنفس ذلك المجعل البسيط انتهى ملخصا وقد بينه بتفصيل لا يرتاح الى طائل فان كلامه فيه مجال للمناقشة واما لوازم الماهية كثبوت الزوايا الثلث للمثلث فقد قال العلامة الشيرازي تبعا للمحقق الطوسي ما محصله انه لما كانت ممتنعة الرفع في الوجود والوهم فليس ان الفاعل جعل المثلث ذا زوايا ثلث اذ لو كان كذلك لكانت الزوايا الثلث ممكنة اللحوق والالحوق بالمثلث وكان يجوز تحقق المثلث دون الزوايا الثلث وهو محال لامتناع تحققه دونها فلا تخلل بين الماهية ولوازمها جعل مؤلف عند المشائين بل كون المثلث ذا زوايا ثلث علة لنفس المثلث الاخير وعند البعض علة علة الحقيقة بتوسطها ولا حرج فيه فانه يجوز اسناد المعلول الواحد الى العلة القريبة والبعيدة وعلى هذا فمعنى كون اللازم لا بجعل جاعل انه ليس بفاعل بين الحقيقة وجاعلها فلا فرق بين الذاتي واللازم الا ان اللازم لم يمتنع استناده الى الماهية لتاخره عنها باي تاخر كان بخلاف الذاتي لتقدمه عليها باي تقدم كان فيتعين استناده الى علة الماهية وقال السيد الهروي في حاشية شرح المواقف ان المجعل متعلق اولا بالماهية ثم متعلق بلوازمها على سبيل الاستتباع من غير جعل مستانف والسر فيه ان الماهية بحسب نحو تقررها ووجودها يستدعي الاتصاف بها انتهى فما في الافق المبين من تجويز تخلل المجعل بين الماهية ولوازمها ليس ببديع واما العوارض الممكنة الانسلاخ بالنظر الى نفس الماهية كقولنا الانسان موجود والجسم ابيض فالمجعل المؤلف عند المشائين تخلل بينها التعري الذات عنها في مرتبة التقرر وصحة سلبها عن الماهية من حيث هي هي ولحوقها لها في مرتبة متاخرة والاشراقيين يعترفون بالمجعل البسيط على ما مر **والقول الثاني** في تحرير لزوم المجعولية الذاتية لتعلق الظرف بجعل في الخطبة التهذيبية يجب ان يعلم انه وقع في خطبة التهذيب وجعل لنا التوفيق خير رفيق وقال العلامة الدواني ان تعلق لنا بجعل ركيك من حيث المعنى وقد بين السيد الهروي في حاشيته على الحاشية الجلالية التهذيبية وجه الركاكة بقوله وذلك لان الخير معتبر في مفهوم التوفيق بحسب العرف والشرع فاذا تعلق الظرف بجعل يكون المجعول والمجعول اليه التوفيق وخير رفيق وهما لا يصلحان ان تتخلل الجعل بينهما لامتناع تخلله بين الشئ وذاتياته انتهى **قوله** وذلك اي الركاكة ذكر لكون الركاكة مصدرا وهو مما يستوي فيه المذكر والمؤنث كذا قيل **قوله** لان الخير الخ قرر هذا القول على ما هو المشهور بان الخير معتبر بحسب الذاتية في مفهوم التوفيق شرعا لكون التوفيق شرعا عبارة في الشرع عن جعل الاسباب موافقة للمطلوب الخير دائما كان او شرا فلو تعلق الظرف هو قولنا لنا بجعل يكون المجعول هو التوفيق والمجعول اليه خير رفيق وهو ذاتي للتوفيق فيلزم تخلل الجعل بين الشئ وهو التوفيق وذاتيه وهو خير رفيق واللازم باطل اذ الجعل يقتضي نسبة الامكان بين المجعول والمجعول اليه ذاتيات الشئ لا تنفك عن ذلك الشئ فجعل الذات ووجودها عين جعل الذاتيات ووجودها اما سمعت ان النسبة بين الذات والذاتي نسبة الضرورة والوجوب فكيف

يجوز العقل كون احدهما مجعولا والآخر مجعولا اليه على ما قدم تحقيقه واذا بطل اللازم بطل الملزوم ويرد عليه امور الاول انا لا نسلم ان الخير ذاتي لمفهوم التوفيق الشرعي لم لا يجوز ان يكون حال الخير بالنسبة الى التوفيق كحال البصر بالنسبة الى العمى بان يكون نسبة المطلوب الى الخير معتبرة في مفهوم التوفيق ويكون القيد اي الخير خارجا عن التوفيق لا جزءه والثاني انا سلمنا ان الخير ذاتي للتوفيق فنقول ان الخير مستبطن في مفهوم التوفيق على انه صفة للمطلوب معلوم ان الخير بهذا الاعتبار ليس مجعولا اليه وانما وقع ههنا مجعولا اليه على انه صفة للتوفيق وهو بهذا الاعتبار ليس جزء للتوفيق فلا يلزم المجعولية الذاتية والثالث ان المجعول اليه ههنا خير رفيق وهو ليس جزء التوفيق فان الذاتي هو مطلق الخير وذاتية المطلق لا تستلزم ذاتية المقيد فلا يلزم تخلل الجعل بين الشيء وجزئه فان قلت ان الخير مطلق بالقياس الى خير رفيق فلكون خير رفيق مجعولا اليه ههنا يستلزم كون مطلق الخير ايضا مجعولا اليه لاستلزام كون المقيد مجعولا اليه كون المطلق مجعولا اليه فقد لزم تخلل الجعل بين الشيء وجزئه قلت انه ما لزم حين الاستلزام المذكور الا تخلل الجعل بين الشيء وجزئه بالعرض لا بالذات وتخلل الجعل بينهما بالعرض غير ممنوع انما الممنوع تخلل الجعل المستأنف بين الشيء وجزئه بالذات وهو لم يلزم فما لزم ليس بممنوع وما هو ممنوع ليس بلازم ولقائل ان يقول ان الرفاقة مطلقا سواء كان خيرا او شرا لازم بين لوجود التوفيق مع قطع النظر عن كون الخير معتبرا في مفهومه شرعا وعدم اعتباره في مفهومه لغة لا امتناع وجود التوفيق بدون الرفاقة فمناط الحكم في قول المصنف جعل انا التوفيق الخ نفس الخير وهو ذاتي لمفهوم التوفيق شرعا فقد لزم تخلل الجعل بين الشيء وجزئه قلت ورد ان تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته انما يستحيل فيما يكون من الماهيات الحقيقية لا فيما يكون من الماهيات الاعتبارية ولا مرية في ان ماهية التوفيق اعتبارية ليست بحقيقية فلا مضائقة ههنا في لزوم المجعولية الذاتية والجواب عنه ان الدليل الذي اقيم على بطلان تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته المجعولية الذاتية وقد مر سابقا عام كما يجري في الماهيات الحقيقية كذلك يجري في الماهيات الاعتبارية فلا وجه للتخصيص كيف والفرق بين الماهيات الحقيقية والاعتبارية ليس الا بحسب التوحد فان التوحد يعتبر في الماهيات الحقيقية بحسب الحقيقة من غير مداخلة اعتبار المعتبر فيه والتوحد في الماهيات الاعتبارية انما يعتبر بحسب اعتبار المعتبر والتفاته الى الاشياء وجعله شيئا واحدا ولا فرق بينهما سوى هذا الفرق فالحكم باستحالة المجعولية الذاتية في احدهما دون الآخر لعله تحكم بحت والسر فيه ان الماهية الاعتبارية وان كانت موجودة بالاعتبار الا ان ذاتياتها لا تتخلف عنها وان كانت اعتبارية فان الذاتيات التي اعتبرناها وسميناها احدها جنسا والآخر فصلا يكفيهما وجود نفس الذات الاعتبارية فلا يحتاج في تحققها الى جعل مستأنف ولعله لا يخفى على من هو من اولي الابصار فلا تسرع والخامس ما افاده بحر العلوم رحمه الله من انا نلتزم تجريد التوفيق عن الخير فلا يكون الخير على هذا التقدير معتبرا في مفهوم التوفيق من حيث انه ذاتي له فلا يلزم المجعولية الذاتية والجواب عنه ما اورده جدي واستاذي قدوة المدققين نور الله مرقدهما من ان هذا مقام الحمد وفيه يكون المراد من الالفاظ المستعملة ما هو المعتبر فيها بحسب العرف فالخير لما كان معتبرا في مفهوم التوفيق بحسب العرف فكيف يجرد عنه على ان المحذور انما مذعيا ذا اخذ مفهوم التوفيق بحسب العرف واما اذا خرج عن معنى الخير فهو خارج عن البحث ولا كلام لنا فيه فتدبر والسادس ان فرقا بين الجزء المفهومي والجزء الحقيقي الا ترى ان البصر جزء لمفهوم العمى فانه عدم البصر عما من شأنه ان يكون الخير جزء لمفهوم التوفيق لا لحقيقته فيجوز ان يكون الخير جزء لمفهوم التوفيق لا لحقيقته وتخلل الجعل بين الشيء وجزئه انما يقع في جزء الحقيقة لا في جزء المفهوم فلا محذور ههنا والجواب عنه على ما افيد من كلام قدوة السالكين معجزة من معجزات سيد المرسلين العارف بالحق ما هو جدي مولانا احمد عبد الحق السهسواني الكنوي قدس الله سره بما توضيحه ان التوفيق امر اعتباري والامور الاعتبارية ليس جزء لها الا ما هو جزء لها مفهومي فاذا كان الخير جزء لمفهوم التوفيق فكان جزء حقيقيا ايضا واذا وعيت حال التقرير السابق فالتقرير الآخر الصافي عن الكدورات اختاره استاذي ابو جدي معدن العلوم

العقلية والنقلية قدس الله اسرارهم وهو ان اللام فی قول السيد المحشی الخير عوض عن المضاف اليه وهو الرفيق فتوضيح كلامه ان خير رفيق معتبر فی مفهوم التوفيق الشرعی بالالزوم فانه لازم لماهية التوفيق اذ التوفيق لايكون الا خير رفيق فلو تعلق الظرف بجعل يكون المجعول هو التوفيق والمجعول اليه خير رفيق فلزم تخلل الجعل بين الشیٔ ولازمه واللازم محال اذ لازم الشیٔ يمتنع انفكاكه عنه والاحتياج الى الجعل المستانف انما يكون فيما يمكن انفكاكه عن شیٔ علی ما مر واذا بطل اللازم بطل الملزوم واما اذا تعلق الظرف بالرفيق فيكون الرفاقة مقيدة فلا ريب فی ان خير رفيق لنا ليس بلازم للتوفيق العرفی فلا يلزم تخلل الجعل بين الشیٔ ولازمه وان توهم ان هذا التقرير لا ينافی سبب كلام السيد المحشی رح اذ هو مدفوع بلزوم تخلل الجعل بين الشیٔ وذاتياته والذاتی انما يطلق علی الجزء دون اللازم ازيح بما افيد من ان الذاتی لا نسلم انه لا يطلق علی اللازم فان الذاتی له معنيان عندهم احدهما المنسوب الی الذات سواء كان داخلا فی الذات وجزءا لها او خارجا عنها غير منفك عنها ای اللازم والآخر ما يكون منسوبا الی الذات بالدخول فقط ومراد المحشی من الذاتی ههنا المعنی الاول دون الثانی فافهم ويرد علی هذا التقرير اعتراضان ضعيفان الاول ما اورده عم جدی احسن المحققين رح وتوضيحه ان لوازم الذات لا تختلف عن الذات فی ظرف من الظروف فهنا كان او خارجا كالزوجية فانها لازمة للاربعة فاينما وجدت ماهية الاربعة وجدت الزوجية ولا يكون خير رفيق بالنسبة الی التوفيق كذلك لان الكفار يتصورون مفهوم التوفيق وحقيقته ولا يحصل لهم خير المرافقة نعم خير رفيق لازم للتوفيق بحسب الوجود الخارجی ولوازم الوجود الخارجی تكون مجعولة بالاتفاق فلا شناعة والجواب عنه ان المراد باللازم فی التقرير المذكور هو اللازم البين بالمعنی الاعم وهو عبارة عما يلزم من تصوره مع تصور ملزومه والنسبة بينهما الجزم باللزوم لا اللازم البين بالمعنی الاخص وهو عبارة عما يلزم تصوره من تصور الملزوم وحده ولا ريب فی ان خير رفيق ليس لازما بينا بالمعنی الاخص لمفهوم التوفيق كما ذكره المورد الا انه لازم بين لمفهوم التوفيق بالمعنی الاعم فانا نعلم بالضرورة ان من تصور معنی التوفيق وخير رفيق والنسبة بينهما جزم باللزوم بينهما فعدم حصول خير المرافقة فی ذهن الكفار حين تصورهم مفهوم التوفيق الذی هو ملزوم له لا ينافی اللزوم البين بالمعنی الاعم وهو المطلوب والثانی انه لا نسلم ان من تعلق لنا بجعل تخلل الجعل بين الشیٔ ولازمه وهو باطل فلا بد من ان يكون تعلق لنا بجعل ايضا باطلا فلم قال المحقق الدوانی رح ان تعلق لنا بجعل ركيك اذ الركيك ما يصح ولا يليق والجواب عنه من وجهين احدهما ان تعلق لنا بجعل مستقيم بتكلف وهو ان يوخذ جعل بمعنی خلق دون صير ويكون خير رفيق حالا من التوفيق لا مجعولا اليه ومفعولا ثانيا للجعل حتی يلزم المجعولية بين الشیٔ ولازمه ولكنه لما كان لا يخلو عن تكلف لان المتبادر من الجعل الذی وقع بعده امران يصلحان لان يحمل احدهما علی الآخر هو التصيير فحمل الجعل علی الخلق خلاف الظاهر فصار ركيكا وثانيهما ان الشارح اراد بالركيك معناه المجازی ای الباطل دون المعنی الحقيقی حتی يلزم القدح فتدبر هذا آخر ما اردنا ايراده فی هذه الرسالة والحمد لله علی اختتامه فی الحالة حين اقامتی ببلدة جونفور افاض الله علی اهلها السرور فی الواحد والعشرين من الشوال المنسلك سنة التاسع والستين بعد مضی الف والمائتين من هجرة رسول الثقلين عليه وعلی آله صلوة رب المشرقين ما دام وجود القمرين ط

خاتمة الطبع بحمد الله الخالق الجليل وقوة القادر الجميل رسالة نادرة بمضامين بسيط وعجالة نافعة بعبارات سليط مسمی **بالقول المحيط فيما يتعلق بالجعل المؤلف والبسيط** تصنيف نبذة المدققين قدوة المحققين جامع علوم معقول ومنقول واقف رموز فروع واصول هادی صراط مستقيم مولانا حاجی حافظ **محمد عبد الحليم** اسكنه الله دار النعيم در **مطبع علوی** تصحيح حاصی سيد **محمد معشوق علی** عفی ذنبه الرحمن بتاريخ يازدهم ماه شوال ۱۳۰۵ هجری بمقام لكهنؤ كثرة محمد علیخان مرتبة چهارم حلية طبع پوشيد ط

ه الحسن المحقق مولانا محمد حسن العرف بامير خان

اعلان

کتب مفصلۂ ذیل راقم کے پاس موجود ہین جن صاحبونکو منظور ہو بارسال قیمت نقد یا بذریعہ ویلو راقم سے طلب فرماوین قیمت مع محصول ڈاک درج ہی علاوہ اسکے دو آنہ صرف رجسٹری بھی ہمراہ قیمت ہونا چاہیے

نام کتاب	قیمت مع محصول
صحیح مسلم چھاپۂ دہلی	۶
الوسیلۃ الجلیلۃ فی بحث التوسل بالانبیاء	
وغیرہم للمولوی وکیل احمد السکندرفوری	
وہی احسن الرسائل المؤلفۃ فی ہذا الباب	۱۴ر
اللآلی المصنوعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ للسیوطی	۱۲ر
مشکوۃ شریف چھاپۂ دہلی۔	۴ر
مجموعہ ذیل اللآلی للسیوطی والتعقبات للسیوطی	
وکشف الاحوال فی نقد الرجال للمولوی	
عبدالوہاب المدراسی والمقاصد الحسنۃ	
فی الاحادیث المشتہرۃ علی الالسنۃ للسخاوی	۴ر
تفسیر خطیب شربینی چھاپۂ مصر	۱۰
میزان الاعتدال فی نقد الرجال الشیخ الاسلام	
ابی عبداللہ الذہبی مع الرفع والتکمیل فی الجرح	
والتعدیل لمولانا محمد عبدالحی اللکنوی رح	۱۴ر
تاریخ جبرتی چھاپۂ مصر	۶

نام کتاب	قیمت مع محصول
شرح معانی الآثار للطحاوی فی الحدیث	۱۴ر
شرح التہذیب المسمی بتحفۂ شاہجہانی فی المنطق	۱۲ر
تیسیر القاری شرح فارسی صحیح بخاری بست پارہ	۶
پارہ پنجم شیخ الاسلام متعلق جلد دوم تیسیر القاری مطبع علوی	۸ر
شرح مأتہ عامل کلان نظامی	۷ر
میزان الصرف ومنشعب نظامی	۱۰ر
صرف میر مطبوعۂ مطبع نظامی	۲ر
فصول اکبری نظامی	۱۰۴ر
فتح المغیث بشرح الفیۃ الحدیث شمس الدین	۰
محمد بن عبدالرحمن السخاوی فی اصول الحدیث	۲ر
شرح عقائد نسفی مع حواشی جدیدۃ	۹ر
نصب الرایۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ للزیلعی	
وہو احسن الکتب المؤلفۃ فی ہذا الفن	۱۴ر
نوادر الوصول شرح فصول اکبری	۱۴ر
فی علم الصرف لمولانا سعداللہ المرحوم	۱۲ر

نام کتاب	قیمت مع محصول
الفوائد الضیائیۃ فی النحو المعروف	
بشرح ملا جامی تجشیۃ نفیسۃ	۱۲ر
الترغیب والترہیب للمنذری	للبیہ
کافیہ مع زینی زادہ نظامی	۱۴ر
نحو میر مطبوعۂ مطبع نظامی	۲ر
تفسیر رحمانی چھاپۂ مصر	۱۰
شہاب خفاجی حاشیۂ بیضاوی چھاپۂ مصر	۱۰
فتوحات مکیہ چھاپۂ مصر	۶
میرزاہد امور عامہ	۱۲ر
صراح مع القراح کانپور طبع احمدی	۶
ایضاً کاغذ سفید مطبوعۂ مطبع احمدی	۱۰ر
منتخب اللغات مطبوعۂ مطبع احمدی	۱۲ر

الراقم

محمد خادم حسین عظیم آبادی مقیم کہنہ فرنگی محل

التماس ماہران غوامض علوم پر واضح ہو کہ فہرست صفحۂ ۲ پشت ٹیٹل ہذا مین جسقدر کتب ہین اونمین سی بعض محشی ومصنفہ ومؤلفہ ومرتبہ جدی جناب مولانا محمد عبدالحلیم مرحوم واکثری عمی واستاوی جناب مولانا ابوالحسنات مولوی محمد عبدالحی نور اللہ مرقدہ کی ہین اون دونو نکا حق تالیف وتصنیف وتحشی وترتیب واشاعت اول از روی وراثت صحیحہ بعد انتقال مولانای مغفور بہری طرف راجع ہوا ہی لہذا تابعان باوقار وتاجران عالی تبار کو اطلاع دیجاتی ہی کہ بلا اجازت راقم کے قصد چھاپنی یا چھپوانی کتب ہذا کا نکرین بلکہ جسقدر نسخہ مطلوب ہون جناب مولوی محمد خادم حسین صاحب راقم فہرست ہذا سی طلب فرماوین بیدریغ ارسال ہونگے

راقم
محمد یوسف الانصاری فرنگی محلی

اشتہار

ناظرین باانصاف پر

واضح ہو کہ یہ مجموعہ جواہر اربعہ یعنی حاشیہ
ملاجلال و حاشیۂ میر محمد زاہد بر ملاجلال درسالۂ
القول المحیط فیما یتعلق بالجعل المؤلف والبسیط درسالۂ
تعلیق العجیب لحل حاشیۃ الجلال لمنطق التہذیب کہ جسکو
معدن معقول ومنقول منبع فروع واصول اکمل الکملاء افضل الفضلاء مولانا الحاج
الحافظ ابوالحسنات محمد عبدالحی نوراللہ مرقدہ نے نہایت محنت ومشقت سی
مزین بحواشی عجیبہ فرماکر بار اوّل مطبع نجم العلوم مین و بار ثانی وثالث مطبع علومین
چھپواکر شائع فرمایا تہا اور بسبب حسن ترتیب وخوبی تحشی دست بدست فروخت
ہوا تہا چونکہ بباعث مرور زمان اب یہ مجموعۂ عجیب کم یاب بلکہ نایاب نظر آیا لہذا
بار چہارم یہ مجموعۂ نفیس باجازت مولوی محمد یوسف حفظہ اللہ عن التلہف
والتاسف برادرزادۂ محشی ممدوح فقیر محمد خادم حسین نے مطبع علوی مین
نہایت صحت سی چھپوایا پس طالبان باوقار وتجار عالی تبار کو اطلاع دیجاتی ہے
کہ بلا اجازت مولوی صاحب موصوف قصد چہاپنی یا چھپوانی کتاب ہذا کا
نفرماوین بلکہ جسقدر نسخہ اسکے ونیز فہرست مندرجہ صفحۂ ۲ و ۳
ٹمٹیل ہذا کے مطلوب ہون بارسال قیمت نقد یا بذریعۂ ویلو
راقم سی طلب فرماوین انشاءاللہ بہنگام طلب تاخیر نہوگی

المشتہر

محمد خادم حسین عظیم آبادی مقیم لکھنؤ فرنگی محل

بہ یمن عون معین مطلق و فیض توفیق حدائق حق

کتاب جامع حواشی عجیب جلال نکات و غوامض غریب میزان افکار مدرسان معہ سکہ انظار طلبہ و ارباب

ملا جلال

محمودیہ

و

العجب العجاب علی التعلیقات الجلال

مسمی بہ

مسئلہ فرمایش مولوی محمد خادم حسین عظیم آبادی سلمہ اللہ و الہادی باہتمام مولوی محمد مسعود

در مطبع علوی محمد علی بحش خان لکھنوی رونق یافت طبع

اعلان

کتب مفصلۂ ذیل راقم کے پاس موجود ہیں جن صاحبوں کو منظور ہو بارسال قیمت نقد راقم سے طلب فرماویں

من تصانیف مولانا محمد عبد الحی اللکنوی من الحواشی والرسائل

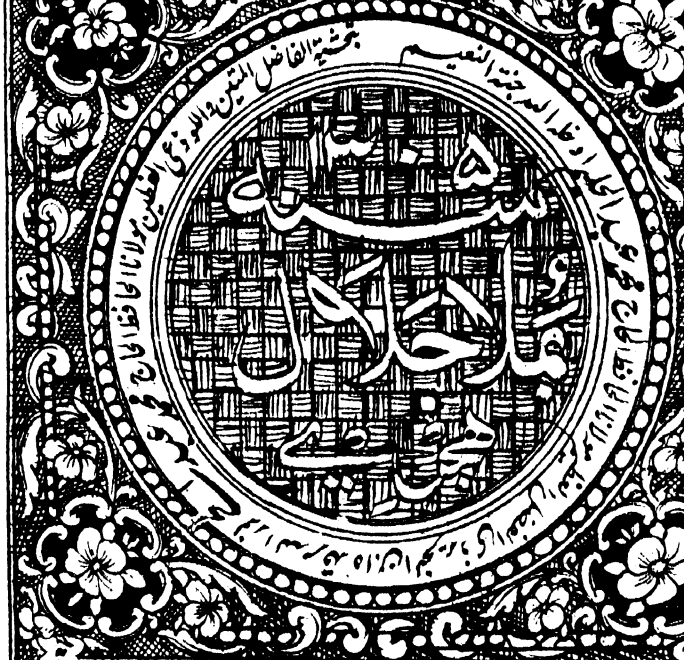
نام کتاب	قیمت مع محصول	نام کتاب	قیمت مع محصول	نام کتاب	قیمت مع محصول
الہدایۃ فی الفقہ علی التمام تجشیۃ مولانا ابی الحسنات محمد عبد الحی اللکنوی غفرہ الصمد		وسباحۃ الفکر فی الجہر بالذکر ورفع الستر عن کیفیۃ ادخال المیت فی القبر	۰ ۹ع	مجموعۃ ثمانیۃ رسائل التحقیق لبحث التنویر افادۃ الخبیر بسواک الغبر تنویر الغلک فی حصول البجاعۃ بالجن والملک جمع الغرر فی رد نثر الدرر خسرۃ العالم بوفاۃ مرجع العالم غایۃ المقال فیما یتعلق بالنعال مع تعلیقہ ظفر الانفال تحفۃ الاخیار فی احیاء سنۃ سید الابرار مع تعلیقہ نخبۃ الانظار احکام القنطرۃ فی احکام البسملۃ	۱۴ر ۱۱ر
الفرائض الشریفیۃ شرح السراجیۃ فی علم الفرائض تجشیۃ مولانا محمد عبد الحی اللکنوی	۱۴ر	فی اداء الاذکار بلسان الفارسی وترویح الجنان فی حکم شرب الدخان ورفع الاخوان عن محدثات آخر جمعۃ رمضان وفیہ تحقیق القضاء العمری وزجر الناس علی انکار حدیث ابن عباس والانصاف فی حکم الاعکاف	۰ ۸ر	مجموعۃ اربع رسائل المعارف بما فی حواشی شرح المواقف ودفع الکلال عن طلاب تعلیقات الکمال وتعلیق الحمائل علی حواشی الزاہد علی شرح الہیاکل	۱۱ر
الرشیدیۃ فی علم المناظرۃ تجشیۃ مولانا محمد عبد الحی		مع حاشیۃ الاسعاف للمولوی عبد الغفور سلمہ التعلیق المجد علی موطا الامام محمد فی الحدیث	۹ر عع ۱۱ر	والکلام الوہبی فی حل بعض عبارات القطبی	
مجموعۃ اربع رسائل المعارف بما فی حواشی شرح المواقف ودفع الکلال عن طلاب تعلیقات الکمال وتعلیق الحمائل علی حواشی الزاہد علی شرح الہیاکل والکلام الوہبی فی حل بعض عبارات القطبی	۱۱ر	القول الجازم فی سقوط الحد بنکاح المحارم	۰۲ر	مجموعۃ سبع رسائل لفلک الدوار فی رد بلاء النہار والقول المنشور فی ہلال خیر الشہور وتحفۃ النبلاء فی جماعۃ النساء والاجوبۃ الفاضلۃ للاسئلۃ العشرۃ الکاملۃ والکلام الجلیل فیما یتعلق بالمندیل وقوت المغتذین بفتح المقتدین والافصاح عن شہادۃ المرأۃ فی الارضاع	۹ر
مجموعۃ سبع رسائل لفلک الدوار فی رد بلاء النہار والقول المنشور فی ہلال خیر الشہور وتحفۃ النبلاء فی جماعۃ النساء والاجوبۃ الفاضلۃ للاسئلۃ العشرۃ الکاملۃ والکلام الجلیل فیما یتعلق بالمندیل وقوت المغتذین بفتح المقتدین والافصاح عن شہادۃ المرأۃ فی الارضاع	۹ر	مجموعۃ ابراز الغی وتنبیہ ارباب الخبرۃ وتذکرۃ الراشد کلہا فی الرد علی المولوی محمد صدیق حسن خان القنوجی	۱۵ر	عمدۃ الرعایۃ فی حل شرح الوقایۃ فی الفقہ مع شرح الوقایۃ المجلدان الاولان للعبد	
عمدۃ الرعایۃ فی حل شرح الوقایۃ فی الفقہ مع شرح الوقایۃ المجلدان الاولان للعبد		مجموعۃ ثلث رسائل اتمام الکلام فیما یتعلق بالقراءۃ خلف الامام وتعلیق تعلیق الفہام وہی احسن الرسائل والآثار المرفوعۃ فی الاخبار الموضوعۃ لمولانا محمد عبد الحی اللکنوی رحمہ اللہ	۹ر عع ۱۲ر	الفوائد البہیۃ فی تراجم الحنفیۃ الفلک المشحون فی الانتفاع بالمرہون الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل نفع المفتی والسائل بجمع متفرقات المسائل	۱۴ر ۰۱ر ۰۴ر ۹ر
الفوائد البہیۃ فی تراجم الحنفیۃ	۱۴ر				
الفلک المشحون فی الانتفاع بالمرہون	۰۱ر	مجموعۃ الحواشی الاربعۃ ہدایۃ الوری ومصباح الدجی ونور الہدی وعلم الہدی المتعلقۃ بحواشی غلام یحیی البہاری المتعلقۃ بالحاشیۃ الزاہدیۃ المتعلقۃ بالرسالۃ فی المنطق مع الحاشیۃ الزاہدیۃ وحاشیۃ غلام یحیی	۰۴ر ۹ر	مجموعۃ ستۃ رسائل لمولانا محمد عبد الحی اللکنوی النافع الکبیر لمن یطالع الجامع الصغیر وضرب الاماثل بتراجم الافاضل والمہمۃ بمقتض الوضوء بالقہقہۃ وخیر الخبر فی اذان خیر البشر	
الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل	۰۴ر				
نفع المفتی والسائل بجمع متفرقات المسائل	۹ر				
مجموعۃ ستۃ رسائل لمولانا محمد عبد الحی اللکنوی النافع الکبیر لمن یطالع الجامع الصغیر وضرب الاماثل بتراجم الافاضل والمہمۃ بمقتض الوضوء بالقہقہۃ وخیر الخبر فی اذان خیر البشر		مجموعۃ خطب جمع السنۃ والاعیاد وغیرہا المسماۃ باللطائف المستحسنۃ لمولانا محمد عبد الحی اللکنوی	۹ر		

والراقم محمد خادم حسین عظیم آبادی مقیم لکھنؤ محل

تحت ادارۃ الطبع | سنعایہ شرح شرح وقایہ | تحصن حصین —

نحمدہ المولی الجلیل علی ان وفق العبد الذلیل

بطبع حاشیۃ التہذیب من المحقق الدوانی علی احسن المنوال المشتہرۃ



بامر المولوی محمد خادم حسین العظیم آبادی سلمہ اللہ ذو الایادی باہتمام المولوی محمد معشوق علی

فی المطبع العلوی علی بخش اللکنوی

بسم الله الرحمن الرحيم

تهذيب المنطق والكلام توشيحه بذكر المفضل المنعام وتوشيحه بالصلوة

والسلام على صفوة الانام وآله وصحبه الغر الكرام وبعد فهذه عجالة نافعة

وعلالة رائعة تروى غليل طالبي صناعة الميزان وتشفي عليل السائقين الى

مساق البرهان لم التفت الى ما اشتهر فالحق احق بالاتباع ولم اجمد على

ما ذكر فلسلك المنظر الرباعي محصت المنصف التصفح وخصصت عن شريعة الحق الصدع

واثبت بتحقيقات خلا عنها الزبر المتداولة واشرت الى دقيقات لم تحوها

Powered by Google

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله

الصحف المتطاولة المتناولة معاني ملئتها بالاستعمال على طريق الارتجال

حال اشتغال بعض من لا توقد في الذكاء الا اشتعال وفقه الله تعالى للاستكمال

ورقاه الى معارج الكمال بمنطق التهذيب الذي هو العلم وشائقة الترتيب

فليسعدها كل ذكي وليضن بها كل غبي وغوي ولئن ردها القاصرون

فيقبلها الماهرون وان ذمها الجهلة فسوف يمدحها الكملة هذا وعلى الله

التكلان انه خير من اعان لا نعبد ولا نستعين الا اياه ولا حول ولا قوة

الا بالله قول الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل والمراد

بالجميل الاختياري لانه صفة للفعل وهو لا يكون الا بالاختيار كما ذكره

المصرح في حاشية الكشاف والمدح يعم الاختياري وغيره يقال مدحت

اللؤلؤ على صفائها ولا يقال حمدتها وقيل المدح ايضا مخصوص بالاختياري

حواشی متعلقہ بصفحہ سابع

قولہ وہو لا یکون الا بالاختیار الخ فاعلم ان الجمیل منحصر فی الفضل والفعل لانہ لا یکون الا بالاختیار وکل صفۃ اختیاریۃ وہو الدلیل علی ان الجمیل لیس بصفۃ ذاتیۃ فلا یکون الا بالاختیار وکل صفۃ اختیاریۃ وہو المطلوب وقد ورد علیہ نقضان الاول ان الجمیل اختیاری مع انہ لیس کذلک لانہ لو کان اختیاریا لکان الفعل الذی یحصل بہ الجمیل ایضا جمیلا یحتاج الی فعل آخر وہکذا فیلزم التسلسل وہو باطل والثانی ان الجمیل لو کان اختیاریا لکان الفعل الذی یحصل بہ الجمیل ایضا جمیلا یحتاج الی فعل آخر وہکذا فیلزم التسلسل وہو باطل والجواب عن الاول ان الجمیل الذی یحصل بہ الجمیل ہو الجمیل الاضافی لا الحقیقی والجواب عن الثانی ان الجمیل الذی یحصل بہ الجمیل ہو الجمیل الاضافی لا الحقیقی

قولہ ولم یقال رب ارنی انظر الیک الخ اعلم ان الرؤیۃ علی ثلثۃ اقسام رؤیۃ بالعین ورؤیۃ بالقلب ورؤیۃ بالروح والاولی ہی المستعملۃ فی العرف والثانیۃ ہی المستعملۃ فی الحدیث والثالثۃ ہی المستعملۃ فی القرآن والمراد بالرؤیۃ ہہنا ہی الرؤیۃ بالروح وہی المعبر عنہا بالمشاہدۃ والمکاشفۃ وہی ادراک المرئی بلا کیف ولا جہۃ ولا مقابلۃ ولا قرب ولا بعد ولا اتصال ولا انفصال ولا تمکن ولا حیز ولا انطباع ولا خروج شعاع ولا ثبوت مسافۃ بینہ وبین الرائی ولا ارتسام شبح منہ فی حدقۃ الرائی ولا قیام الادراک بالحدقۃ ولا بمقابلۃ ولا بجہۃ ولا بشیء من احکام الجسم والعرض وہی ثابتۃ للمؤمنین فی الآخرۃ بالاجماع والنصوص الصریحۃ وانکرہا المعتزلۃ والخوارج والروافض والنجاریۃ والضرار یۃ والکرامیۃ والکلابیۃ والاشعریۃ فی احد قولیہ وہو الحق الذی لا محید عنہ لاحد من اہل الایمان وقد اطنب فی ذکرہا وتحقیقہا وتزییف ما ذہب الیہ المنکرون لہا الامام ابو عبد اللہ محمد بن عمر بن الحسین الرازی فی کتابہ المسمی بلوامع البینات فی شرح اسماء اللہ تعالی والصفات وقد ذکرنا ہناک ما ہو الحق الحقیق بالقبول فلیراجع الیہ من شاء

قولہ فاعلم ان الشکل الخ ہذا ہو الشکل الاول من الاشکال الاربعۃ المشہورۃ للقیاس الاقترانی الحملی وہو ان یکون الحد الاوسط محمولا فی الصغری وموضوعا فی الکبری ویسمی ہذا الشکل بالشکل الاول لان الحد الاوسط فیہ یکون محمولا فی الصغری وموضوعا فی الکبری وہو اظہر الاشکال واجلاہا لان الحد الاوسط فیہ یکون واسطۃ بین الطرفین بالذات ولا یحتاج الی التامل فی ادراکہ بخلاف الاشکال الاخر فان الحد الاوسط فیہا لیس کذلک بل یحتاج الی التامل فی ادراکہ وقد یخفی علی کثیر من الناس ولہذا قدم علی الاشکال الاخر وقد ذکر فی الشکل الاول ضروب منتجۃ واربعۃ عقیمۃ وانما ذکر ہذا الضرب الرابع ہہنا لانہ ینتج الشخصیۃ الموجبۃ وہی مطلوبۃ فی العلوم الدینیۃ والعقلیۃ

قولہ ولیس کل محمود یحمد الخ اعلم ان الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الاختیاری سواء کان ذلک الجمیل واصلا الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو الذی یدل علیہ ظاہر عبارۃ المصنف ہہنا وہو اختیار صاحب الکشاف والمفتاح وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الفاتحۃ وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الانعام وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ سبا وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الکہف وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الزمر وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الشوری وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الجاثیۃ وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الاحقاف وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الحدید وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الحشر وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الصف وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ التغابن وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الطلاق وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الملک وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الجن وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ المدثر وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ القیامۃ وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الدہر وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ المرسلات وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ النبا وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ النازعات وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ عبس وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ التکویر وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الانفطار وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ المطففین وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الانشقاق وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ البروج وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الطارق وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الاعلی وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الغاشیۃ وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الفجر وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ البلد وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الشمس وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ اللیل وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الضحی وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الم نشرح وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ التین وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ العلق وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ القدر وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ البینۃ وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الزلزال وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ العادیات وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ القارعۃ وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ التکاثر وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ العصر وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الہمزۃ وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الفیل وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ قریش وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الماعون وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الکوثر وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الکافرون وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ النصر وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ المسد وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الاخلاص وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الفلق وقیل الحمد ہو الوصف بالجمیل علی الجمیل الواصل الی الحامد او الی غیرہ او الی لا احد اصلا وہذا ہو اختیار صاحب الکشاف ایضا فی سورۃ الناس

قولہ ولم یقال ارنی انظر الیک الخ اعلم ان الرؤیۃ علی ثلثۃ اقسام رؤیۃ بالعین ورؤیۃ بالقلب ورؤیۃ بالروح والاولی ہی المستعملۃ فی العرف والثانیۃ ہی المستعملۃ فی الحدیث والثالثۃ ہی المستعملۃ فی القرآن والمراد بالرؤیۃ ہہنا ہی الرؤیۃ بالروح وہی المعبر عنہا بالمشاہدۃ والمکاشفۃ وہی ادراک المرئی بلا کیف ولا جہۃ ولا مقابلۃ ولا قرب ولا بعد ولا اتصال ولا انفصال ولا تمکن ولا حیز ولا انطباع ولا خروج شعاع ولا ثبوت مسافۃ بینہ وبین الرائی ولا ارتسام شبح منہ فی حدقۃ الرائی ولا قیام الادراک بالحدقۃ ولا بمقابلۃ ولا بجہۃ ولا بشیء من احکام الجسم والعرض وہی ثابتۃ للمؤمنین فی الآخرۃ بالاجماع والنصوص الصریحۃ وانکرہا المعتزلۃ والخوارج والروافض والنجاریۃ والضرار یۃ والکرامیۃ والکلابیۃ والاشعریۃ فی احد قولیہ وہو الحق الذی لا محید عنہ لاحد من اہل الایمان وقد اطنب فی ذکرہا وتحقیقہا وتزییف ما ذہب الیہ المنکرون لہا الامام ابو عبد اللہ محمد بن عمر بن الحسین الرازی فی کتابہ المسمی بلوامع البینات فی شرح اسماء اللہ تعالی والصفات وقد ذکرنا ہناک ما ہو الحق الحقیق بالقبول فلیراجع الیہ من شاء

الذی هدانا لسواء الطریق

ومثال اللؤلؤ مصنوع وقیل الحمد یعم الاختیاری وغیره ایضا کالمدح الا انه الجمیل ۱۲

یجب ان یکون المحمود علیه اختیاریا بخلاف الممدوح علیه لانه اعم فتامل ۱۲ منه

قوله الذی هدانا اه قیل الهدایة الدلالة علی طریق وصل الی المطلوب وقیل بل الدلالة

فالایصال یبنی صفة الطرق لا الدلالة ۱۲

الموصلة الی المطلوب ورجح الاول ونسب الثانی الی البعض ونقض الکل بقوله تعالی

ای الدلالة الموصلة ۱۲ الخ نقض التعلیل لان به المنقض بالبعض

واما ثمود فهدیناهم والاول منقوض ایضا بقوله تعالی انک لا تهدی من

قوم صالح ۱۲ ای کالنبی ۱۲ خطاب للنبی صلی الله علیه وسلم ۱۲

احببت واحتمال التجوز مشترک وللمناقشة فی امتناع حمله علی هذا

ای ارادة الطریق ۱۲ من اقرانک ۱۲

المعنی مجال فتامل وقال الشارح فی حاشیة الکشاف وملخص حاصله انها تتعدی

ای الدلالة الی الموصل ابو مسلم ۱۲ ق

بنفسها وبالی وباللام ومعناها علی الاول الایصال وعلی الثانی والثالث

ای الی المفعول نحو قوله تعالی یهدی من یشاء الی صراط مستقیم ۱۲ ای اذا تعدی الی المفعول بنفسها ۱۲

الفانی ۱۲

اراءة الطریق فافهم قوله سواء الطریق ای الطریق المستوی

الاضافة من باب جرد قطیفة ۱۲

والصراط المستقیم والمراد به نفس الامر عموما وذلک ان تخصصه

ای ما فی نفس الامر ۱۲ ای یجوز ان

الاول اولا ... الاقران ... الامران ... والامر مطلقا

حواشی صفحہ ۵۶

متعلقہ صفحہ ۵۶

قولہ علی ہذا الخ یعنی بحال آہ ... کلہا فیہ

واللہ اعلم ... حسب ... الفصل ... طوق الجید

تلک حقیقۃ ... ولکن ...

علی ... وسلم

الی ... وسلم

حسا ... سبحانہ ... مدحہ ... الاولیاء

تشبیہ ... بشان ... الاول ... الصلوٰۃ

والسلام ... یعنی ... ولکن ...

الہدایۃ ... الطریق ... ان یقال ان

علی ... الطریق ... ان ...

من ... الطریق ... الخ

قولہ ... الفرقین ... ان ...

الاول ... الہدایۃ

تشریح

الفصول الثانیۃ ... بواسطۃ حرف ... تشریح ... الہدایۃ

الجر ... واللام ... مطلقا ... سواء

تشریح ... الیہ ... بواسطۃ حرف الجر

فلا یکون ... الایصال ... بنفسہا ... الہدایۃ

بتقدیر ... بنفسہا ... الفصول ... الثانیۃ

فلا یتعلق ... بنفسہا ... الفصول ... الثانیۃ

لانہ ... ان ... بنفسہا ... الہدایۃ ... فیہ

تشریح ... بنفسہا ... الفصول ... الثانیۃ

المقدور ... ہو ... الحق ... فیرادفہا ... الایصال

وتکریف ... الطریق ... الثانیۃ ... بنفسہا

ان ... الہدایۃ ... تتعدی ... بنفسہا ... الفصول

الثانیۃ ... مطلقا ... سواء ... کانت ... بنفسہا

او ... بواسطۃ ... الموصلین ... المذکورین ... فلا یکون

بتقدیر ... کونہا ... متعدیۃ ... الی ... الفصول ... الثانیۃ

فلا یتعلق ... الخ ... الثانیۃ ... بقولہ ... تعالیٰ ... وانا

نجد ... فیہا ... ہم ... لان ... المراد ... من ... الہدایۃ

فی ... ہذا ... ارادۃ ... الطریق ... اذ ہی

متعدیۃ ... الی

الفصول ... الثانیۃ ... بنفسہا ... سواء

الجر ... واللام ... مطلقا ... سواء

تشریح ... الیہ ... بواسطۃ حرف الجر

فلا یکون ... الایصال ... بنفسہ ... الہدایۃ

بتقدیر ... بنفسہا ... الفصول ... الثانیۃ

الثانیۃ ... فلا یتعلق ... بقولہ ... تعالیٰ ... اہدنا

لانہ ... ان ... بنفسہا ... الہدایۃ ... فیہ

متعدیۃ

وجعل لنا التوفيق خير رفيق والصلوة على من ارسله هدى هو بالاقتداء حقيق

بالاسلام لكن الاول انسب قوله وجعل لنا التوفيق خير رفيق التوفيق

اى بالعقائد الكلامية الاسلامية قنبا وريا الى الفهم منه الخ

جعل الاسباب موافقة للمطلوب ثم خص بالخير وحاصله توجيه لاسبابا

سواء كان خيرا او شرا ارتباط

باسرها نحو المسببات وقوله لنا الظاهر فيه من حيث المعنى تعلقه برفيق

اشارة الى انه لو كان للشئ اسباب فوجاهة الايسمى توفيقا ١٢

لكن اللفظ لا يساعده لامتناع تقديم ما فى حيز المضاف اليه عليه ولان

اى اللفظ يابى عن تعلقه برفيق ١٢

المعمول لا يقع الا حيث يصح فى وقوع العامل فاما ان يتعلق بمحذوف ونفسره

ولما لم يصح وقوع العامل اى المضاف اليه على المضاف المصح وقوع المعمول الذى المتعلق اليه عليه ١٢ اى بلفظ محذوف وهو خير رفيق ١٢

المذكور او يقال الظرف مما يتوسع فيه اذ يكفيه رائحة من الفعل على

فيجوز تقديم معمول المضاف اليه عليه اذا كان ظرفا كما فيا

فكان العبارة هكذا وجعل خير رفيق لنا التوفيق ١٢

محاذاة ما ذكره قدس سره فى قول صاحب التلخيص واكثرها للاصول جمعا

اما قال على المحاذاة ما ذكره ولم يقل مثل ما ذكره لان المذكور ليس ما تقدم فيه اى تلخيص المفتاح ١٢

واما تعلقه بجعل فركيك من حيث المعنى كما لا يخفى على من له فطرة سليمة

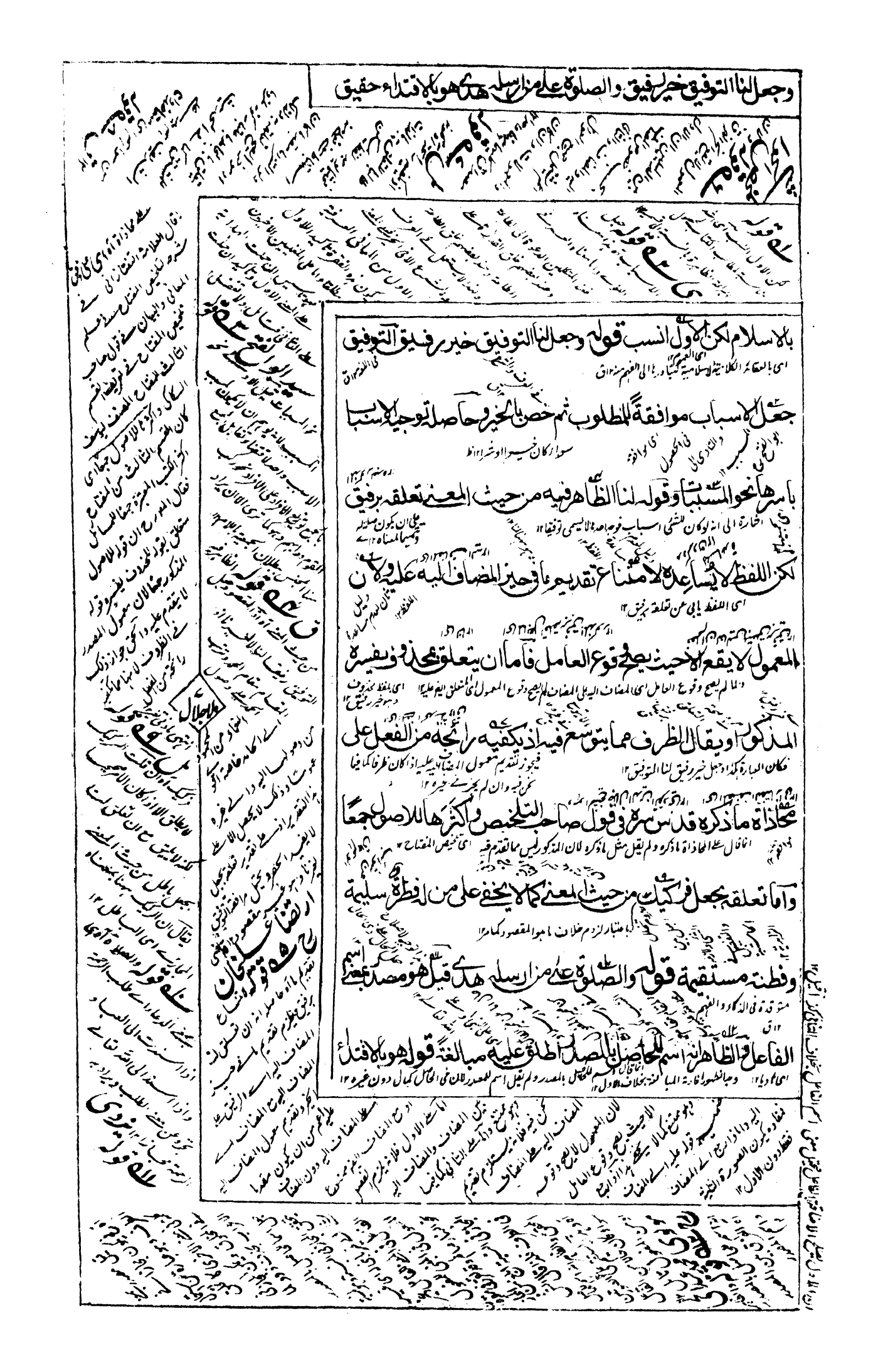
باعتبار لزوم خلاف ما هو المقصود كما مر ١٢

وفطنة مستقيمة قوله والصلوة على من ارسله هدى قيل هو مصدر بمعنى اسم

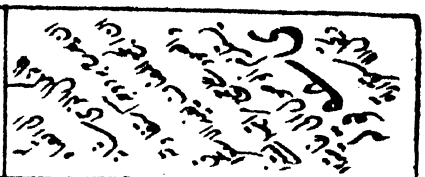
متوقدة فى الذكاء والفهم ١٢

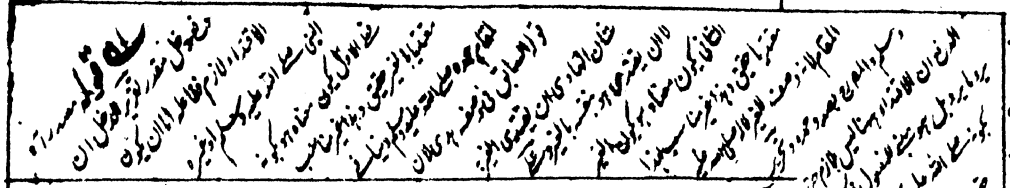
الفاعل قوالظاهر انه اسم للحاصل بالمصدر اطلق عليه مبالغة قوله هو بالاقتداء

اى ما ذكر ١٢ وهذا ظاهر فانه المبالغة بخلاف الاول ١٢ اما قال المصدر لان فى الحاصل كمال دون غيره ١٢



ونوّر به الاهتداء یلیق وعلی آله واصحابه الذین سعدوا فی مناهج
الصدق بالتصدیق وصعدوا معارج الحق بالتحقیق وبعد فهذا





مصدر لمبنی للمفعول ای بان یُقتدی بہ قولہ ونوّر بہ الاهتداء یلیق

لانہ مبنی للفاعل بان تقتدی بہ بدلان ارادۃ صیغۃ المتکلم مع الغیر من المبنی للمفعول لم یسمع فی محاورتہم ۱۲

مصدر لمبنی للمفعول ای بان یُهتدی بہ وقولہ بہ متعلق بالاهتداء ویلیق

ای مبنی للفاعل کما مر ۱۲

تعلقہ بیلیق فانہم قولہ وعلی آله واصحابه الذین سعدوا فی مناهج

وفی نسخۃ بالواو عاطفۃ وہی افادۃ المصنف بخلاف ما اذا التعلق بیلیق ۱۲

الصدق بالتصدیق متعلق بسعدوا والباء للسببیۃ قولہ وصعدوا

یحتمل ان یکون ظرفا مستقرا ای متلبسین بالتصدیق او ہذا الحکم متلبس بہ

معارج الحق بالتحقیق یحتمل تعلقہ بصعدوا والباء للسببیۃ کما سبق

ای بالتحقیق من الصعود ۱۲

قولہ بالتصدیق فالمعنی صعدوا معارج الحق بلغوا اقصاہ بسبب التحقیق ویلیق

ویحتمل الاستقرار والمعنی ہذا الحکم محقق لا ریب فیہ فتامل قولہ

ای یحتمل ان یکون قولہ بالتحقیق ظرفا مستقرا ۱۲

وبعد فہذا اشارۃ الی المرتبۃ الحاضرۃ فی الذہن سواء کان وضع الدیباجۃ

لفظ ہذا وان کان موضوعا للاشارۃ الی المحسوس بالحس الا ظاہر ہہنا مستعمل فی الاشارۃ العقلیۃ وہی ان یعین

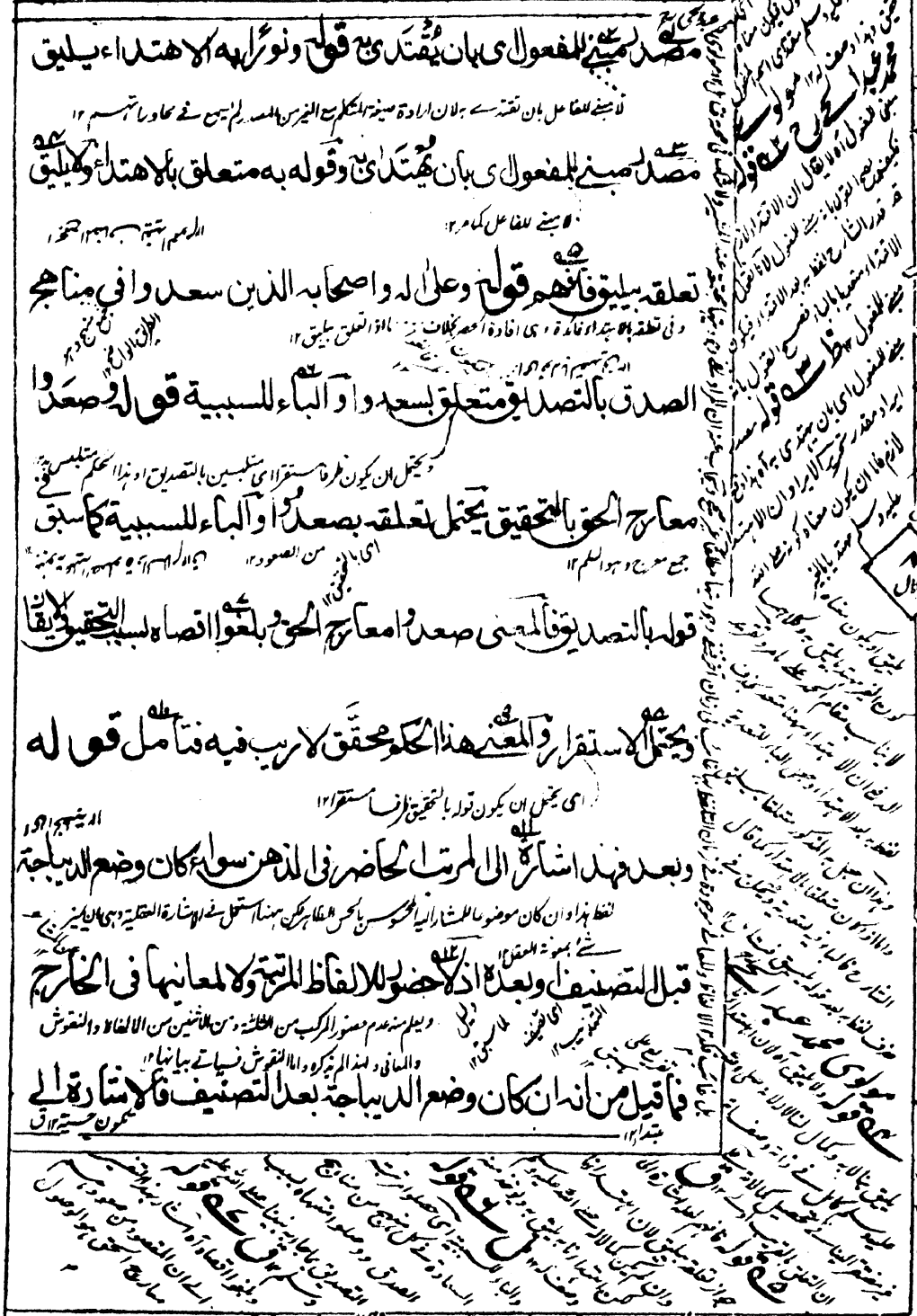
شیء بصفۃ العقل قبل التصنیف وبعدہ اذ لا حضور للالفاظ المرتبۃ ولا لمعانیہا فی الخارج

ویعلم منہ عدم حضور المرکب من الثلثۃ ومن الاثنین من الالفاظ والنقوش

والمعانی ولہذا لم یذکروہ والا النقوش نسیانا بیانہا ۱۲

فما قیل من انہ ان کان وضع الدیباجۃ بعد التصنیف فالاشارۃ الی

مبتدا ۱۲



الحاضر في الخارج لا يستقيم الا بأن يراد به الاشارة الى نقوش الكتابة

دون الالفاظ ودون معانيها ودون المركب من الثلثة ودون

الاثنين منها ولا يخفى انه لا يناسب هذا المقام للاخبار عنه بغابة

تهذيب الكلام الا بان يحمل على المجاز تسمية للمعبر باسم المعبر عنه

وفيه نظر بعد لا يخفى على المستيقظ لان الحاضر من النقوش لا يكون

الا شخصيا ومن البين انه ليس المراد وصف ذلك الشخص ولا تسمية

ذلك الشخص بذلك الاسم بل الغرض وصف نوعه

وتسميته وهو النقش الكتابي المدال على تلك الالفاظ المخصوصة

اعم من ان يكون ذلك الشخص او غيره مما يشاركه في ذلك المفهوم

ولا شك في انه لا حضور لهذا الكلي في الخارج

غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق والكلام وتقريب المرام

فالاشارة الى الحاضر في الذهن احسن على جميع التقديرات ومن ههنا

تفريع على ما سبق ١٢ منه

السبعة المذكورة آنفا ١٢ ق

علمت ان اسامي الكتب من قبيل علام الاجناس فتفطن قوله

من قبيل اسماء الاجناس ١٢ منه

غاية تهذيب الكلام اى هذا الكتاب كلام مهذب غاية التهذيب

يمكن ان يكون الحمل مبالغة بتخويد مدل ١٢ لما كان يلزم منه حمل الجنس المصدري على الذات فسره باحد المفسرين فقال اى آه ١٢ احماد

او تصنيف هذا الكتاب غاية تهذيب الكلام والثاني كما ترى وتوجيه

بالتاء بدل السين بان يكون الاشارة الى تصنيف الكتاب لان المقصود المتعارف تعريف المدون للتدوين

على انه من الالتزاميات بخلاف الالفاظ والمعاني بل بحذف المضاف ١٢

الاول لا يخفى قوله في تحرير المنطق والكلام اى تنقيحهما وتبيينهما بيانا

بحيث لا يلتبس

واضحا خاليا عن الحشو والتطويل والظرفية بجوزية تشبيها

الذي هو زيادة معنية على اصل المراد بلا فائدة ١٢ ق

بتبعها بالتقوي لتشبيهها

للشمول العمومي بالشمول الظرفي واستعارة لفي الموضوعة

الاستعارة ١٢ ق

للثاني للاول قوله وتقريب المرام اى هذا مقرب على صيغة

الشبيه به ١٢ ق

اسم الفاعل غاية التقريب للمرام الى الافهام ويحتمل

بصيغة اسم الفاعل ١٢ منه

ان يكون التقريب معطوفا على التحرير

ملاجلال

ملا جلال

من تقرير عقائد الاسلام جعلته تبصرة لمن حاول التبصر لدى الافهام وتذكرة لمن اراد ان يتذكر من اولى الافهام سيما الولد الاعز الحفي المحبي بالاكرام سمي حبيب الله عليه التحية و السلام لازال له من التوفيق قوام ومن التائيد عصام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام

والمعنى هذا غاية تهذيب الكلام في تقريب المقاصد اى سوق الدليل على حق

يستلزم المطلوب قوله من تقرير يحتمل ان يكون بيانا للمرام والتعلق

بالتقريب بعيد قوله عقائد الاسلام الاضافة بيانية او للملابسة

ويمكن ان يراد بالاسلام اهله على طريق المجاز المرسل وضعف بالحذف قوله

جعلته تبصرة بمعنى اسم الفاعل اى مبصرا وكذا تذكرة قوله لدى

الافهام اى تفهيم الغير قوله سيما الولد السمي بمعنى المثل يقال هما سيان

اى مثلان ومعنى لا سيما لا مثل فما زائدة او موصولة او موصوفة هذا اصله

ثم استعمل بمعنى التخصيص قد يحذف لا في اللفظ لكنه مراد وبعده

الفجاءة من كلمات الاستثناء وتحقيقه انه للاستثناء عن الحكم

المتقدم ليحكم عليه على وجه تام بحكم من جنس الحكم السابق وفيما بعده ثلثة اوجه

حواشی متعلقہ

قولہ

قولہ

قول

الرفع على كونه خبر مبتدأ محذوف ومبتدأ خبره محذوف والجملة صلة ما

او صفته والنصب على الاستثناء والجر على الاضافة وكلمة

ما على الاخيرين زائدة وقدر ي على الاوجه الثلثة قول امرء القيس ع

ولا سيما يوم بدارة جلجل قول القسم الاول فى المنطق والقسم الاول هو الطرف

الاول من الكتاب على معانيه التى سبقت الاشارة اليها من النقوش

المخصوصة والالفاظ المخصوصة باعتبار دلالتها على المعانى المخصوصة

او المعانى المخصوصة من حيث عبر عنها بالالفاظ المخصوصة

او المركب من اثنين منها او من ثلث منها فمعانيه المحتملة

سبعة ثلثة احادية وثلثة ثنائية وواحد ثلاثى وعلى التقادير

فالظرفية فى قوله فى المنطق مجازية اقامة للمشهول العموم مقام

الشمول الظرفي أما بحسب الوجود فقط وهو فيما سوى المعنى الثالث

فلان الظرف يحيط المظروف كالعام يحيط الخاص ١٢ اي لا بحسب المحل ١٢ الذي هو المتأخر وصدقاته

او بحسب الصدق وهو فيه وفي المعنى الثالث خاصة يكون من قبيل

اي بحسب الصدق ايضا ١٢ اي المعاني ١٢

كون الجزء في الكل بناء على ان المنطق مجموع المسائل قوله مقدمة

اي المسئلة الثالثة ١٢ اي بدء ١٢ مقدمة ١٢

لجزئية القسم الاول الذي هو بعض المسائل من مجموعها ١٢ اق

الخ بكسر الدال وفتحها بمعنى ما يذكر قبل الشروع في المقاصد لارتباطها به

فيكون المقدمة على صيغة اسم الفاعل وعلى تقدير فتحها على صيغة اسم المفعول ١٢ اذ يقدم ١٢

وتنفعه فيها وهي مقدمة الكتاب واما مقدمة العلم فهو ما يتوقف

عليه الشروع في مسائله وهو معرفة حده وغايته وموضوعه فمقدمة

الكتاب هي طرف من الكلام ومقدمة العلم هي الادراكات التي يتوقف

اي معرفة الحد الموضوع والغاية ١٢

عليها ادراكات مسائل العلم فالمبين هو مقدمة الكتاب وادراكات

الكتاب ١٢ العلم اي مقدمة ١٢ او متعلقات الالفاظ او الخط ١٢

مبينها هي مقدمة العلم فلا يرد ما قيل من ان المصنف جعل

هو المتعاني ١٢ اي اما ثبت ان المبين هو مقدمة الكتاب وادراكات مبينها هي مقدمة العلم ١٢

الامور الثلثة في المطول نفسها مقدمة العلم

ولما كان الاول عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢ ولما كان الثاني ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثالث ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان العاشر عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي عشر ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني عشر عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث عشر ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع عشر عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس عشر ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس عشر عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع عشر ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن عشر عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع عشر ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان العشرون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والعشرون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والعشرون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والعشرون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والعشرون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والعشرون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والعشرون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والعشرون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والعشرون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والعشرون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثلاثون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والثلاثون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والثلاثون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والثلاثون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والثلاثون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والثلاثون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والثلاثون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والثلاثون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والثلاثون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والثلاثون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الاربعون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والاربعون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والاربعون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والاربعون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والاربعون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والاربعون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والاربعون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والاربعون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والاربعون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والاربعون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الخمسون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والخمسون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والخمسون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والخمسون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والخمسون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والخمسون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والخمسون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والخمسون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والخمسون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والخمسون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الستون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والستون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والستون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والستون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والستون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والستون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والستون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والستون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والستون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والستون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السبعون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والسبعون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والسبعون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والسبعون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والسبعون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والسبعون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والسبعون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والسبعون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والسبعون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والسبعون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثمانون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والثمانون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والثمانون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والثمانون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والثمانون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والثمانون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والثمانون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والثمانون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والثمانون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والثمانون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان التسعون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والتسعون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والتسعون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والتسعون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والتسعون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والتسعون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والتسعون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والتسعون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والتسعون عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والتسعون ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان المائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان المائتان عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والمائتان ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والمائتان عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والمائتان ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والمائتان عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والمائتان ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والمائتان عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والمائتان ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والمائتان عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والمائتان ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثلاثمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والثلاثمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والثلاثمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والثلاثمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والثلاثمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والثلاثمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والثلاثمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والثلاثمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والثلاثمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والثلاثمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الاربعمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والاربعمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والاربعمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والاربعمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والاربعمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والاربعمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والاربعمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والاربعمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والاربعمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والاربعمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الخمسمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والخمسمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والخمسمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والخمسمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والخمسمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والخمسمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والخمسمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والخمسمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والخمسمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والخمسمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الستمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والستمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والستمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والستمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والستمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والستمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والستمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والستمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والستمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والستمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السبعمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والسبعمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والسبعمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والسبعمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والسبعمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والسبعمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والسبعمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والسبعمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والسبعمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والسبعمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثمانمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والثمانمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والثمانمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والثمانمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والثمانمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والثمانمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والثمانمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والثمانمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والثمانمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والثمانمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان التسعمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والتسعمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والتسعمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والتسعمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والتسعمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والتسعمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والتسعمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والتسعمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والتسعمائة عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والتسعمائة ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الالف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والالف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والالف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والالف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والالف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والالف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والالف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والالف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والالف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والالف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الالفان عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والالفان ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والالفان عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والالفان ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والالفان عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والالفان ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والالفان عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والالفان ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والالفان عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والالفان ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثلاثة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والثلاثة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والثلاثة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والثلاثة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والثلاثة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والثلاثة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والثلاثة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والثلاثة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والثلاثة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والثلاثة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الاربعة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والاربعة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والاربعة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والاربعة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والاربعة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والاربعة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والاربعة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والاربعة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والاربعة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والاربعة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الخمسة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والخمسة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والخمسة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والخمسة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والخمسة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والخمسة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والخمسة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والخمسة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والخمسة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والخمسة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الستة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والستة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والستة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والستة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والستة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والستة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والستة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والستة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والستة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والستة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السبعة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والسبعة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والسبعة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والسبعة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والسبعة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والسبعة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والسبعة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والسبعة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والسبعة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والسبعة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثمانية الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والثمانية الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والثمانية الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والثمانية الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والثمانية الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والثمانية الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والثمانية الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والثمانية الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والثمانية الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والثمانية الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان التسعة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والتسعة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والتسعة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والتسعة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والتسعة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والتسعة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والتسعة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والتسعة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والتسعة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والتسعة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان العشرة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والعشرة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والعشرة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والعشرة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والعشرة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والعشرة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والعشرة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والعشرة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والعشرة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والعشرة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان العشرون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والعشرون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والعشرون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والعشرون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والعشرون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والعشرون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والعشرون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والعشرون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والعشرون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والعشرون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثلاثون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والثلاثون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والثلاثون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والثلاثون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والثلاثون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والثلاثون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والثلاثون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والثلاثون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والثلاثون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والثلاثون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الاربعون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والاربعون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والاربعون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والاربعون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والاربعون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والاربعون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والاربعون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والاربعون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والاربعون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والاربعون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الخمسون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والخمسون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والخمسون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والخمسون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والخمسون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والخمسون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والخمسون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والخمسون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والخمسون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والخمسون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الستون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والستون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والستون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والستون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والستون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والستون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والستون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والستون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والستون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والستون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السبعون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والسبعون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والسبعون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والسبعون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والسبعون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والسبعون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والسبعون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والسبعون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والسبعون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والسبعون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثمانون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والثمانون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والثمانون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والثمانون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والثمانون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والثمانون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والثمانون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والثمانون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والثمانون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والثمانون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان التسعون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والتسعون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والتسعون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والتسعون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والتسعون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والتسعون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والتسعون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والتسعون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والتسعون الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والتسعون الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان المائة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والمائة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والمائة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والمائة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والمائة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والمائة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والمائة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والمائة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والمائة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والمائة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان المائتان الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والمائتان الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والمائتان الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والمائتان الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والمائتان الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والمائتان الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والمائتان الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والمائتان الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والمائتان الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان التاسع والمائتان الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثلاثمائة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الحادي والثلاثمائة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثاني والثلاثمائة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الثالث والثلاثمائة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الرابع والثلاثمائة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان الخامس والثلاثمائة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان السادس والثلاثمائة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

ولما كان السابع والثلاثمائة الالاف ذاتيا عبر عنه بالحقيقة ١٢

ولما كان الثامن والثلاثمائة الالاف عرضيا عبر عنه بالمعنى ١٢

وفی شرح الرسالة مقدمة الكتاب لانه انما جعل هنالك بيان الامر

الثلثة مقدمة الكتاب لا ادراكاتها وجعل فی المطول نفسها مقدمة

العلم وارادادراكاتها الا انه تسامح فی العبارة قوله العلم الخ هو

الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل ای نقل حصول صورة الشئ

فی العقل لما فيه من المسامحة من حيث ان العلم هو نفس الصورة

لانه من مقولة الكيف على الاصح لا حصولها الذی هو النسبة بين

الصورة والعقل لان المتبادر من صورة الشئ الصورة المطابقة فلا يشمل

الجهليات المركبة ولانه يخرج عنه العلم بالجزئيات المادية عند

من يقول بارتسام صورها فی القوی والآلات وهو مطلق الصورة الحاصلة

عند المدرك سواء كانت عين ماهيته وهو فی التصور بالكنه او غيرها وهو فی غيره

قولہ وہو فی التصور بالکنہ الخ
التصور علی اقسام اربعۃ
لانہ لا یخلو اما ان یکون
بالذات او بالعرضیات
لانہ لا یخلو اما ان یکون
علی الاول او لا یخلو الثانی طلبیا
ای المعرف مرۃ الاولی
او لا یخلو الاول او الثانی
بالکنہ وکل الثانی
ایضا لا یخلو اما ان یکون
ما یحیر المعرف الیہ بوجہ
الوجہ والاضافۃ الاول ہو العلم
بالوجہ والاضافۃ الثانی یقول
الشیخ فالمراد بقولہ
الشارح التصور بالکنہ
العلم منہ من العلم
یکتب لان الواجبات
مجملۃ ما ہیۃ المسلوم
واراد بالغیر المبایان
فان العرضیات تتمایز
ماہیۃ المدرک بہ
ہو الاولی لہ ولا حاجۃ

صفحہ ۱۷ شرح قولہ

فالبحث عن الحیثیات المذکورۃ البحث عن عوارض
من ان یکون ذاتیا للنفس کیفیۃ جزئیۃ مطلقا
للواقع بحیث یصح ان یحمل الکلام فی العلم مطلقا
کان او مقیدا بقید ما مطابقا للواقع او غیر مطابق
بخلاف الصورۃ الماخوذۃ من الاشیاء بتوسط الحواس
العلم ولیس الکلام الا فی الاول
لان الحیثیات الجزئیۃ لیست من اقسام العلم
قولہ ولا یخرج الخ ان قلت تفسیر العلم
بالصورۃ الحاصلۃ من الشیء عند العقل لا یکون
شاملا لصور الکلیات فلا یکون العقل عالما بہا
لان صور الکلیات لیس عند العقل شیء اصلا
قلت المراد بالشیء ہو الشیء بالقیاس الی
الادراک ای ما یکون الشیء بحیث یحصل
بالحیثیات الجزئیۃ یتحقق العلم بالکلیات
فتدبر

تحقیقات شریفیہ فی قولہ

ان الحیثیات الجزئیۃ ای ما یکون الشیء بحیث
یحصل بالحیثیات الجزئیۃ یتحقق العلم بالکلیات
ای الحیثیات الجزئیۃ
ای الشیء بالقیاس الی الادراک
فتدبر

قولہ ای ما یکون الشیء الخ
ای ما یکون الشیء بحیث یحصل بالحیثیات الجزئیۃ
یتحقق العلم بالکلیات
ای الشیء بالقیاس الی الادراک
فتدبر

صفحہ ۱۸ شرح قولہ

قولہ ای ما یکون الشیء الخ
ای ما یکون الشیء بحیث یحصل بالحیثیات الجزئیۃ
یتحقق العلم بالکلیات
ای الشیء بالقیاس الی الادراک
فتدبر

وسواء كانت تلك الصورة غير الصورة الخارجية وهو في العلم
الحصولي او عينها وهو في العلم الحضوري وسواء كانت ... في
ذات المدرك كما في علم النفس بالكليات او في آلاتها كما في علمها
بالمحسوسات وسواء كانت عين المدرك كما في علم الباري تعالى شانه
بذاته او غيره كما في علمه تعالى بسلسلة الممكنات وقد
يخص ههنا بالعلم الحصولي او الحادث معللا بان الانقسام الى
البداهة والكسبية انما يجري فيهما ولا حاجة اليه فان
الانقسام يجري في المطلق وان لم يجر في كل نوع منه
على انه تخصيص اللفظ من غير ضرورة داعية اليه
مع ان التعميم انسب بقواعد الفن قوله ان كان الخ

تحقیقات شریفیہ علی الرسالۃ الوضعیۃ

مبحث حروف صفحہ ١

قولہ ان کان بین المبدئین الخ

الاستثنا یفید ان بین المبدئین کما بین الابوۃ والبنوۃ وان کان بین مشتقین کما بین الاب والابن یسمیان متضایفین کما ان بین مشتقات کالاب والابن یسمیان متضایفین ومن المعلوم ان لیس کذلک احدہما موقوف علی تعقل الاول فیکون الاول فی تعقل الآخر وبالعکس والاضافۃ بین الاضافیین کالاضافۃ بین المتضایفین فی تعقل احدہما موقوف علی تعقل الآخر وبالعکس والاضافۃ بین الاضافیین کالاضافۃ بین المتضایفین فی تعقل احدہما موقوف علی تعقل الآخر وبالعکس

قولہ ان کان المبدء الخ

ای ان کان المبدء الاول للاضافۃ بین الاضافیین کالابوۃ للاضافۃ بین الابوین والبنوۃ للاضافۃ بین البنوین

قولہ ان کان بین مشتقین الخ

ای ان کان المبدء الاول للاضافۃ بین المشتقین کالضرب للاضافۃ بین الضارب والمضروب

قولہ ان کان بین مشتقات الخ

ای ان کان المبدء الاول للاضافۃ بین المشتقات کالضرب للاضافۃ بین الضارب والمضروب

قولہ فان قلت الخ

ای ان کان المبدء الاول للاضافۃ بین المشتقات کالضرب للاضافۃ بین الضارب والمضروب فلا یصح ان یقال ان المبدء الاول للاضافۃ بین المشتقین کالضرب للاضافۃ بین الضارب والمضروب لان الاضافۃ بین المشتقین کالاضافۃ بین المشتقات

قولہ قلت الخ

ای لا نسلم ان الاضافۃ بین المشتقین کالاضافۃ بین المشتقات لان الاضافۃ بین المشتقات کالاضافۃ بین الاب والابن والاضافۃ بین المشتقین کالاضافۃ بین الضارب والمضروب

قولہ لان الایجاب والسلب الخ

ای لان الموضوع موجود فی الایجاب والسلب والمحمول موجود فی الایجاب دون السلب

قولہ ان الموضوع الخ

ای ان الموضوع موجود فی الایجاب والسلب والمحمول موجود فی الایجاب دون السلب

قولہ ان کان حکمہ العین الخ

ای ان کان حکم المبدء الاول العین والمبدء الثانی العین کما فی الضارب والمضروب

قولہ ان کان حکمہ العین الخ

ای ان کان حکم المبدء الاول العین والمبدء الثانی العین کما فی الضارب والمضروب

قولہ والنظر الخ

ای والنظر فی المبدء الاول العین والمبدء الثانی العین کالنظر فی الضارب والمضروب

قولہ والنظر فی المبدء الخ

ای والنظر فی المبدء الاول العین والمبدء الثانی العین کالنظر فی الضارب والمضروب

قولہ فان قلت الخ

ای فان قلت ان المبدء الاول العین والمبدء الثانی العین کالنظر فی الضارب والمضروب فلا یصح ان یقال ان المبدء الاول العین والمبدء الثانی العین کالنظر فی الضارب والمضروب لان المبدء الاول العین والمبدء الثانی العین کالنظر فی الضارب والمضروب من حیث ہو والا یلزم ان یکون کل ضارب مضروبا وبالعکس

قولہ قلت الخ

ای لا نسلم ان المبدء الاول العین والمبدء الثانی العین کالنظر فی الضارب والمضروب من حیث ہو بل کالنظر فی الضارب والمضروب من حیث ہو ضارب ومضروب باعتبار

قولہ فان قلت الخ

ای فان قلت ان المبدء الاول العین والمبدء الثانی العین کالنظر فی الضارب والمضروب من حیث ہو ضارب ومضروب باعتبار

قولہ قلت الخ

ای لا نسلم ان المبدء الاول العین والمبدء الثانی العین

والا فتصور

عدل المصرح عن العبارة المشهورة وهي ادراك ان النسبة

بين المصنفين المتقدمين والمتأخرين

واقعة اوليست بواقعة لانه يدخل فيها التخييل وانه ادراك

وقوع النسبة اولا وقوعها وكذا الشك والوهم ضرورة ان المدرك في جانب

الوهم هو الوقوع او اللاوقوع الا ان تلك الادراكات ليست على

وجه الاذعان والتسليم بل على سبيل التخييل والتجويز وهذا اشارة

الى تحقيق المرام في هذا المقام وهو ان التصديق نوع آخر من الادراك

مغاير للتصور مغايرة ذاتية لا باعتبار المتعلق كما يشهد به الوجدان

السليم وان التصور متعلق ايضا بما يتعلق به التصديق اعني النسبة

واقعة اوليست بواقعة اذ لا مجرى فيه فيتعلق بكل شئ قوله

والا فتصور سواء لم يكن ادراكا للنسبة اصلا

كتصور الاطراف او ادراكاتها على وجه الاذعان اما بان لا
يقبل تلك النسبة تعلق الاذعان كالنسبة التقييدية
المتعلقة لذلك الادراك ١٢
والانشائية واما بان تكون قابلة له لكن لم يحصل الاذعان بها
نحو اضرب ولا تضرب وزيد قائم وليت الشباب يعود ١٢ اى للاذعان ١٢
كما في الصور المذكورة قوله ويقتسمان بالضرورة اى يأخذ كل من
هذا مبني على مذهب القائلين بتثليث ابواب القضية ١٢ اى بالبداهة ١٢
التصور والتصديق قسما من الضروري اى الضروري والاكتساب
من الاكتساب فيما ياخذ قسما
اى المكتسب بالنظر بالضرورة يعني ان انقسام كل من التصور
هذه الايام كم الاجياز المطلوب في هذه الرسالة ١٢
والتصديق الى الضروري والنظري بديهي فان كل عاقل يجد
في نفسه انه يحصل له بعض التصورات والتصديقات
كتصور الحرارة والبرودة والتصديق بان الكل اعظم
وبما من الحواس بالقوة اللامسة ١٢
من الجزء من غير نظر واكتساب ويحصل له

مولوي محمد عبد الحق
رحمه الله

قوله ويقتسمان اى ينقسم كل من التصور والتصديق الى
التصورات بديهيا واكتسابيا وليس كذلك التصديقات
فانها كلها اكتسابية ولا تكون بديهية ولا يخفى ما فيه
اقول ان جهة التقسيم في التصور والتصديق واحدة
وهي كون الشيء بديهيا او اكتسابيا وان لم يكن
التصديق بديهيا فلا يلزم من ذلك ان لا يكون التصور
بديهيا ايضا ويحتمل ان يكون الضرورة بمعنى
الضروري والكلام في التقسيم الما يتوجه من ان
التقسيم انما يكون بين الاشياء المتغايرة
وانت خبير بان التصور والتصديق متغايران
فكيف يصح تقسيم احدهما الى الآخر
والجواب ان التقسيم ليس بين التصور والتصديق
بل بين التصور الذي هو التصور والتصديق الذي
هو التصديق
قوله اى ما يحتاج الى النظر
الاقتسام في الرجلان يشيران بانهما الذي الاقتسام
وذلك كان التباور من اقتسام التصور والتصديق

Marginal Urdu commentary

صفحہ ۱۳ سطر ۱۶ قولہ

ان الاکتساب بتحصیل النظر الخ

ان الاکتساب بتحصیل النظر الصحیح

سطر ۱۷ قولہ

مطلق التحصیل

مطلق التحصیل من التصور والتصدیق

سطر ۱۸ قولہ

لان الاحتمالات

لان الاحتمالات المتغایرة

سطر ۱۹ قولہ

ان یکون جمیع التصورات

ان یکون جمیع التصورات کلها بدیهیة

والثالث ان یکون التصورات

والثالث ان یکون التصورات کلها بدیهیة

والتصدیقات بعضها نظری

والتصدیقات بعضها نظریة بدیهیة

والرابع ان یکون جمیع التصدیقات

والرابع ان یکون جمیع التصدیقات بدیهیة

والتصورات بعضها بدیهیة

والتصورات بعضها بدیهیة وبعضها نظریة

والکلام مسلم ان یکون التصورات

والکلام مسلم ان یکون التصورات بعضها

والتصدیقات بعضها بدیهیة

والتصدیقات بعضها بدیهیة بعضها

نظریة والکلام مسلم ان یکون التصدیقات

نظریة والکلام مسلم ان یکون التصدیقات بعضها

بدیهیة والتصورات بعضها نظریة

بدیهیة وبعضها نظریة

والکلام

ان یکون التصورات

بدیهیة والکلام

ان یکون التصورات بعضها

بدیهیة والکلام

الانقسام

الانقسام

بدیهیة وان یکون

بدیهیة وان یکون بعضها

الانقسام

الانقسام

بدیهیة وان یکون

بدیهیة وان یکون بعضها

تکلیف الاستدلال

تکلیف الاستدلال علیها والکلام

وسطها ان من الانقسام

وسطها ان من الانقسام بحسب القوة

یطلب المطالب

یطلب المطالب بکلها بالبداهة

والنظر ای فی انقسام التصدیق

والنظر ای فی انقسام التصدیق بالنظر

والبدیهی حتی یطلب

والبدیهی حتی یطلب کلها بدیهیة

بالحصول الحصول بعد ان

بالحصول الحصول بعد ان لم یکن

ب ما قال

ب ما قال لانها

الجزء

الجزء ان الکل

الطرفین

الطرفین یوجب

بعض الکلیة

بعض الکلیة الذی

بان ذکر الکل

بان ذکر الکل والبعض

علیهم

علیهم بعض

الاستدلال

الاستدلال بحسب

لما سوی

لما سوی الذنب

فقط

فقط واللہ سبحانہ اعلم

مولوی محمد عبد الحی

قولہ عفی عنہ

ان یکون التصورات

بدیهیة والتصدیقات

بدیهیة والتقسیمات

بدیهیة والتصورات

بدیهیة والبعض

الاول وذهب

الاول وذهب طائفة

وآلی الرابع ذهب

وآلی الرابع ذهب الامام

الحققون

الحققون من المتکلمین

الذاهب الی

الذاهب الی الاحتمالات

شرح سلم العلوم

مولانا محمد مبین رحمہ اللہ

قولہ فان کل

قولہ فان کل ما قال

البدیهی

البدیهی آیضا

مولوی محمد عبد الحی

قولہ عفی عنہ

بعض آخر منها كتصور الملك والجن والتصديق بان العالم حادث بالنظر

والاكتساب في هذا الطريق يعني الاحالة الى البداهة اسلم من تكلف الاستدلال

عليه بانه لو كان الكل من كل منهما نظريا لدار او تسلسل وبديهيا لما احتجنا

في شئ منها الى الفكر فانه مع ما فيه من التوقف على اقتناع اكتساب التصديق

مضمون ثم على حدوث النفس على ما هو المشهور لا يتم الا بدعوى

البداهة في مقدمات الدليل واطرافها وذلك كاف في نفي كسبية الكل فلا حاجة

الى الدليل عليه لانه لا بد من دعوى البداهة في ثبوت الاحتياج الى الفكر

وذلك بعينه دعوى البداهة في عدم بداهة الكل فظهر ان

اى دعوى البداهة في الاطراف والمقدمات ١٢

الاستدلال يؤول بالآخرة الى دعوى البداهة في المطلوب فليكتف به

اى الاستدلال المذكور بان كل استدلال فيؤل الخ ١٢

اولا فافهم ذلك فانه مما لا تجده من غيرنا وانظره في سلك نظائره

اذكرناه ١٢

المنثورة في هذه الحواشي قوله الضرورة والاكتساب

اى من مفاد اشارات الشرفية المنثورة في بعض حواشي ١٢ ج

بالنظر المشهور في تعريف الضروري والنظري ما يتوقف

ويقال له البديهي ١٢

حصوله على النظر وما لا يتوقف حصوله عليه فيرد

هذا تعريف البديهي ١٢

عليه ما من تصور وتصديق الا ويمكن حصوله بلا نظر بل

اى على تعريف النظري بما يتوقف حصوله على النظر ١٢

بالحدس لان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب

اى يمكن حصول الكل واحد من النوع الانساني ١٢ ج

كلها بالحدس ولا يمكن الجواب بانها تكون بديهية بالنسبة

بمعنى الانتقال من المبادي الى المطالب بالعكس فتدبر ١٢

اليه نظرية بالنسبة الى غيره اذ حصول تلك القوة لكل فرد ممكن

٢٤

ملا جلال

القول بالبداهة بان الى صاحب القوة القدسية والنظرية بالنسبة الى غيره فلا فرق فرد من افراد الانسان يمكن حصولها له كل فرد لا يمكن حصول النظري له بل حصول بعض النظري له بالنظر القاصر الى الحال الموصوف بالامكان حصولها بالفعل

مولانا محمد حسين ١٢

فلا يتوقف حصوله بالنسبة اليه على الف كذا التوقف

ان لا يمكن حصول الشئ الا بعد شئ اخر والجواب انا لا نسلم

ان التوقف ما ذكرتم فانهم جوزوا تعدد العلل المستقلة للمعلول

الشخصي على سبيل التبادل بان يكون هناك علتان يمكن حصول

المعلول بكل منهما لو حصل ابتداء ثم اذا وجد باحدى العلتين

لا يمكن حصوله بالعلة الاخرى ولا شك انه يمكن حصول المعلول

بدون كل منهما لامكان وجوده بالاخرى فلو كان التوقف ما ذكرتم

لم يكن شئ منهما علة له اذ العلة ما يتوقف عليه الشئ هذا خلف

بل التوقف هو الامر المصحح لدخول الفاء ولا شك في انه يصح

في الصورة المذكورة ان يقال تحقق تلك العلة فتحقق المعلول وكذا

وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول

اذ حصل العلم بالكسب يصح ان يقال حصل الكسب فوجد العلم

وان امكن حصول العلم بغير هذا الطريق سلمنا ذلك لكن لا نسلم

امكان حصول هذا العلم المخصوص بغير الكسب فان العلم الحاصل

بالكسب غير العلم الحاصل بالحدس بالشخص ومن عرفهما بما لا يحتاج

في تحصيله الى نظر وفكر ويحتاج اليه الامر عليها هون فان الفاقد لهذه

القدسية حين هو فاقد يصدق عليه انه يحتاج في تحصيل المطالب

كلها الى الفكر قطعا فكان هذا المعنى هو مراد من عرفهما بالتوقف

وعدمه فمن هذا البحث يعلم ان النظرية والبداهة تختلفان

باختلاف الاشخاص والاوقات فتامل قوله وهو ملاحظة المعقول

لتحصيل المجهول لما كان معرفة القسم الثاني بل القسمين موقوفا على

معرفة النظر عرفه والملاحظة توجه النفس نحو المعقول كما يظهر لك

اذا حصل فيك صورة الشئ والتفت اليه بها وربما يتخلف

الملاحظة عن حصول صورة الشئ بان يجعل تلك الصورة آلة

لملاحظة غير ذلك كما في معاني الحروف وغيرها فالنظر هو توجه

النفس والتفاتها الى المعقول اي ما حصل صورته في العقل لتحصيل

امر مجهول تصورا كان ذلك المعقول والمجهول او تصديقا

واحدا كان ذلك التصور كما في الحد بالفصل وحده والرسم بالخاصة

وحدها واكثر كما في غيرهما واعلم ان النظر والفكر كالمترادفين

على ما قاله ناقد المحصل والمشهور في تعريفهما ترتيب

امور معلومة ليتادى الى مجهول

٢٧

ملا جلال

قوله وارد عليه بانه يخرج منه التعريف بالمفرد كالفصل مثال للمفرد ١٢

اى على التعريف المشهور ١٢

وحده والخاصة وحدها والجواب بان المعرف يجب ان يكون

يعنى فقط ١٢ جواب اول ١٢ والظاهر من طالب المجهول المطلق ١٢

معلوما بوجه ما فالتعريف بالمركب من ذلك الوجه والمفرد او بان

اى المعلوم من قبل ١٢

التعريف بالمفرد انما يكون بالمشتقات وهى مركبة من حيث اشتمالها

على الذات والصفة او من حيث انها اعم بحسب المفهوم فلا بد من

اى المشتقات ١٢

قرينة مخصصة فالتعريف بالمفرد مركب من معنى المشتق والقرينة

او بما قال الشيخ بان التعريف به ما لا يدخل اجزاءه لا يتم بعضه وبعضه

المعروف والذاتى فى عم

يفضى الى نوع تكلف فلذلك عدل المصالى هذا التعريف لشموله

اى ملاحظة المعقول لتحصيل الحصول ١٢

جميع افراد النظر بلا كلفة سواء كان بالمفرد او بالمركب

بخلاف التعريف الاول كما مر ١٢

معلوما كان او مظنونا او مجهولا بالجهل المركب

وقد يقع فيه الخطاء فاحتيج الى قانون يعصم عنه هو المنطق

ثم اعلم ان المراد بالملاحظة هو التوجه نحو المعلوم قصدا اكتسابيا

علیه السیاق سیما وقد قید بالغایة فلا ینتقض بتعقل المبادی

المرتبة دفعة بالحدس لانه لیس بقصد النفس واختیار بل یحصل بغیر

اختیاره اما عقیب شوق او تعجب وبدونهما فافهم قوله وقد یقع فیه

الخطاء فاحتیج الی قانون یعصم عنه وهو المنطق ای وقد یقع فیه

الخطاء کما نشاهده منا ومن غیرنا اذ لولاه لما تناقض النتایج التی

تنادی الیها الافکار فاحتیج الی قانون ای قاعدة کلیة

یستنبط منها احکام الجزئیات یعصم ذلک القانون الذهن

عن الخطاء اذا رعی وهذا التقریر واف لاحاجة فیه

الی اثبات عدم کفایة الفطرة الانسانیة فی التمییزین

المشهور على الاستدلال
في بثوت الحاجة
بان وقوع الخطاء
لا يستلزم الحاجة الى
القانون لم لا يجوز ان
يكون الفطرة الانسانية
كافية وكان يجاب

بثبات عدم كفاية
الفطرة الانسانية
وانما يدل بالشر بان القوة
كانت لا صارفة فيما
اثبات عدم كفاية الفطرة
الانسانية فان وقوع
الخطاء ربما يكون غير ناشئ
عن عدم وجود الحاجة
الى ما يزال فيما
وهو القانون العاصم
وهو المنطق
مولانا محمد
عبد العلي
قدس سره

حواشي

ع١ قوله لم حاجة في الخ
كان يرد في
لفظ الجزئيات مستثنى
منه ١٢ منه
نفسه لكنه تخلف في
اضافة الى الخ

ع٢ قوله
لم يقبل بصيغة مجهول اى
الفاضل البيدري وغيره فقد
اخذ سرد ما ابهم المشهور
بخلاف

ع٣ قوله
هو هذا كما لا يخفى بان ما صح
المنطق والمراد عاصمة ما
لا يخفى بان ما صح
الفاضل البيدري وغيره فقد
اخذ سرد ما ابهم المشهور
بخلاف

ع٤ قوله
لا يقال ان المراد عاصمة
المنطق نفسه ليس كذلك
لان المنطق خطاء ايضا
لانا نقول ان العاصم ان
اشتمل على شروط
المعاصمة
لا يخفى بان ما صح
المنطق والمراد عاصمة ما
هو هذا كما لا يخفى بان ما صح
الفاضل البيدري وغيره فقد
اخذ سرد ما ابهم المشهور
بخلاف

ع٥ قوله
اى قاعدة القانون
مترادفان كما هو
والقاعدة قضية كلية
ينطبق

قال في الخطبة لم انفك اناء
فائض احق بالاتباع فت ربت ١٢
مولوي محمد عبد الحي
ع٦ قوله وهو المنطق وانما
بان ظهور القوة المنطقية انما يحصل
بسبب ١٢ منه
ع٧ قوله لما
تناقض الشايع آونة ان تخالف
الشايع واقع الآخرى اذ تسديخ
صدوث العالم بان العالم متغير وكل
متغير حادث فالعالم حادث وتسديخ
قدم العالم بان العالم مستغن عن
المؤثر وكل مستغن عن المؤثر هو قديم
فالعالم قديم فالمختار ليس بصانع
في الواقع والازم اجتماع النقيضين ١٢ منه
ع٨ قوله
والقاعدة قضية كلية

اذ لا يليق بهذا الشارح
لفظة الشارح
نفسه لكنه تخلف
اضافة الى الشارح

ع٩ قوله لم يقبل بصيغة مجهول اى
الفاضل البيدري وغيره فقد
اخذ سرد ما ابهم المشهور
بخلاف

ع١٠ قوله
هو هذا كما لا يخفى بان ما صح
المنطق والمراد عاصمة ما
لا يخفى بان ما صح
الفاضل البيدري وغيره فقد
اخذ سرد ما ابهم المشهور
بخلاف

ع١١ قوله
لا يقال ان المراد عاصمة
المنطق نفسه ليس كذلك
لان المنطق خطاء ايضا
لانا نقول ان العاصم ان
اشتمل على شروط
المعاصمة

ع١٢ قوله
اى قاعدة القانون
مترادفان كما هو
والقاعدة قضية كلية
ينطبق

ع١٣ قوله
لما تقرر من تقييد القانون بالموجبات
فلا يرد ان يقيد بالموجبات جزئيات لها
زيادة تعلق بتلك القضية بان يتوقف
صدقها على وجود افراد لتلك الكلية
ع١٤ قوله
صدق كلية لا تتضمن ذات القاعدة انا
لتحقق صدق كلية لا على تقدير
والخفية ايضا حتى يحتاج الى التقسيم
ع١٥ قوله
اى جزئيات موضوعها اشمل الجزئيات
على الفروع اى القضايا المستخرجة من
القاعدة بعض الصغرى مولد الاصول وان
مع باعتبار ان الحكم جزء الفرع او
متعلق فلا يرد

Marginalia
Handwritten Urdu commentary
Scholarly apparatus
Footer

الخطاء والصواب اذ وقوع الخطاء في الفكر كاف في استلزام

دليل لقوله ان ما بعد الخ ١٢

الاحتياج الى العاصم على انه لو كفت لم يقع الخطاء وقوعا شائعا

اى عن الخطاء وهو المنطق ١٢

حيث يدل عليه لفظ قد التحقيقية والطبيعة الاستقبالية الاستمرارية

انه قال رقد يتبع بلفظ قد وصيغة المستقبل ١٢

ثم طوى حديث نظرية المنطق وبراهينه اذ لا حاجة اليه في بيان الحاجة

وان كان مقدار فائدة الامام دليل لقول طوى ١٢ اى الى

فان قلت ان وقوع الخطاء بالفعل انما يستلزم الاحتياج الى الطرق

اراد على اثبات الحاجة الى المنطق ١٢ مادة من لمواد ١٢

الفكرية ومواده على الوجه الجزئي لا على الوجه الكلي

الاصح الذى وقوله الكلى الاصح

فانه ما لم يعرف الطرق الجزئية لم يحصل التمييز بين الخطاء

والصواب ولئن سلمنا عن ذلك فنقول انما ثبت الاحتياج

اى سلمنا انه ثبت الاحتياج الى الوجه الكلى ١٢

الى معرفتها اما على الوجه الكلي او على الوجه الجزئي

الذى هو المنطق ١٢

فقد ثبت الاحتياج الى الاعم من المنطق

٣١ ملا جلال

لا اليه فلا يلزم التقريب قلت وقوع الخطاء بالفعل يستلزم علم
فان الدليل لا يستلزم الاحتياج الا الى الموجد الجزئي او الاعم منه ومن الطرق الكلية والمقصود اثبات

بداهة جميع تلك الطرق والمواد وقد بين ان العلم اليقيني بالجزئيات
والالمام مع الخطاء في المادة اخيرا حمدية ١٢

النظرية انما يحصل من الكليات فقد ثبت الاحتياج الى قانون

في اكتساب المطالب في الجملة ولا نعني بالاحتياج ههنا الا هذا
اي الاحتياج بالاحتياج الى المنطق الآتي في الجملة ١٢

القدر وفيه نظر وله جواب قوله وموضوعه آه موضوع كل علم
اي في هذا البيان نظر الخ ١٢

ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي يرجع البحث اليها وهي
تفسير يبحث ١٢ الذاتي العوارض

الخارج المحمول الذي يلحق الشئ لذاته او لما يساويه على ما ذكره
بمعنى عدم الصينية الاجزئية ١٢

المتاخرون وذلك البحث اما بان يجعل موضوع العلم بعينه
بيان لانواع البحث وشروع في بيان خاتمة قوله اي يرجع آه ١٢

موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي كالجسم الطبيعي في قولهم كل
جسم فله حيز طبعي او بان يجعل نوعه موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي له
الضمير يرجع الى موضوع العلم ١٢

كالحيوان في قولهم كل حيوان فله قوة اللمس والفلك لا يقبل

اي القائلين وهو العلماء الجهبذ ١٢ — معطوف على قولهم الحيوان الواقع في قولهم كما

الخرق والالتيام او يثبت له ما يعرضه لا مراعم بشرط او لا يتجاوز

اي لنوع موضوع العلم الواقع او موضوع المسئلة ١٢

في العموم عن موضوع العلم كما صرح به ناقد التنزيل كقول

الفقهاء كل مسكر حرام او يجعل عرضه الذاتي ونوعه موضوع المسئلة

الضمير الى موضوع العلم ١٢

ويثبت له العرض الذاتي له او ما يلحقه لا مراعم بالشرط المذكور

كقولهم كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد ان

اي الطبيعيين ١٢

يسكن بينهما فقولهم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية

تفريع على ما مر ١٢

مجمل تفسيره ما ذكرناه اذ لا ريب في ان يبحث في العلم عن

خبر لقولهم ١٢ — وجه الاجمال ١٢

الاحوال المختصة بانواع موضوع العلم كما مر بيانه من

اي التفصيل ١٢ — الشرقي ١٢

علم الا ويوجد فيه ذلك كما يظهر لمن تتبع وقد نص

الشيخ في الشفاء بعد ما عرف موضوع الصناعة بما يبحث فيه
متعلق بقوله عرف ١٢ ظرف لقوله نص ١٢
عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها على ان
بقوله وقد نص ١٢ بقوله اقول
المسائل هي القضايا التي محمولاتها اعراض ذاتية لهذا الموضوع
الخ ١٢ اي موضوع
او لانواعه او عوارضه ويمكن ان يكون قوله عن الاحوال
خبر ابيان للسابق الآخر ١٢
المنسوبة اليها اشارة الى المحمولات التي ليست اعراضا ذاتية
بل للانواع وغيره ١٢
لنفس موضوع العلم كما مر تفصيله واما تعريف المتاخرين
حيث لم ياخذوا الا الاعراض الذاتية للموضوع فاما محمول
على المسامحة اعتمادا على ما يفصل في مقامه ومبني على الفرق
كانه قيل لم تسامحوا فقال اعتمادا الخ ١٢
بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرق بين موضوعهما
بيان للفرق ١٢
فيكون محمول العلم ما يحمل اليه محمولات المسائل

على طريق التردید مثلا امتناع الخرق مع المحمولات التي تقابله

الثابت للفلک الذی هو نوع من الجسم الطبیعی الذی هو موضوع العلم ۱۲

ای الخرق مثلا

اذا اخذ علی وجه التردید کان عرضا ذاتیا للجسم الطبیعی فانه

فیقال الجسم اما یمتنع خرقه والتیامه او لا یمتنع واما ان یقبل الکون والفساد او لا

لا یخلو عن احدهما فان قلت لا حاجة الی ذلک اذ المعتبر فی

ای اراد علی ما ۱۲

ای المسامحة والتکلف ۱۲

العرض الذاتی شموله لجمیع افراد الموضوع اما علی الانفراد

او علی سبیل التقابل وکل من محمولات المسائل مع مقابلاتها

اعنی محمولات المسائل الاخر شامل لجمیع افراد الموضوع فیکون

تفسیر للمقابلات ۱۲

جمع اخری مؤنث آخر هو اسم تفضیل ۱۲

عرضا ذاتیا له قلت قد صرح الشیخ وغیره بان ما یلحق الشیء

فی جوابه ۱۲

اسم ۱۲

لامر اخص وکان الشیء محتاجا فی لحوقه الی ان یصیر نوعا

ای بواسطة ۱۲

بیان له ۱۲

یتهیأ لقبوله لیس عرضا ذاتیا له فان قلت لم یجعل الشیخ

من التقیید ۱۲

خبر ۱۲

ایراد علی الجواب ۱۲

خارجا عن العرض الذاتی مطلقا کیف وقد مثل العرض الذاتی علی

حاشیة ۱۲

سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية مع
العدة ان التقابل بالاستقامة والانحناء يتصور بين نوعين
نوع كالاربعة والاثنين كما مر

انه قد حقق هو وغيره ان المستقيم والمنحني مختلفان نوعا

اى الشيخ

وكذا الزوج والفرد بل انما اخرجه عن القسم المختص على

اى العرض المشامل على سبيل التقابل

الاطلاق حيث قال في الفصل الرابع من المقالة الثانية من الشفاء

اى الشفاء

والقسمة المستوفاة الاولية اما ان تكون بفصول واما ان تكون

كقولنا كل حيوان اما ناطق او صاهل او غير ذلك

بعوارض هي للجنس ايضا اولية مثل قولنا كل كم اما مساو او غير مساو

كل جسم اما متحرك او ساكن واما بعوارض لا تكون للجنس اولية وان

اى العوارض

كانت القسمة بها اولية وذلك اذا كانت العوارض انما تعرض

اى الجنس

للجنس اذا صار نوعا معينا مثل قولنا كل عدد اما زوج

اى العارض للعدد

او فرد فالزوج والفرد ليسا بعوارض للعدد اولا فيما لم يصر

مبتدا ١٢

العدد نوعا معينا لم يكن زوجا او فردا الان الزوج والفرد عوارض

والخمسة كالاربعة والستة ١٢

لازمة لانواعه وكذلك قسمة الحيوان الى الضاحك و

وهي الاربعة والستة والتسعة والثلثة وغيرها ١٢

غير الضاحك لان هذه عوارض تعرض للانسان وغيره بعد

هذا راجع الى الضاحك ١٢

ان قامت طبائعها النوعية ولا يكفي طبيعة الجنس في

اي الصور النوعية ١١

ان يعرض لها شئ من هذه العوارض فهي من حيث القسمة

اي العوارض التي لا تعرض

اولية للجنس واما بذاتها فليست اولية قلت هذا الكلام

اي للجنس ١٢ الاخير ١٢

من الشيخ تصريح بان العارض الشامل على سبيل التقابل من

اي الذي يكون في عروضه محتاجا الى ان يصير نوعا معينا ١٢ ق

الاعراض الذاتية مسامحة وان العرض الذاتي ههنا

اي تصريح بان ١٢

بالحقيقة هو القسمة لا كل واحد من القسمين

اي المفهوم المردود ١٢ اي

ولا شك ان البحث لم يقع صريحا في شئ من المسائل عن المفهوم

الجواب ١٢ التقرير ١٢

المردد بين القسمين الذي هو العرض الذاتي بالحقيقة

صفة للمفهوم المردد ١٢ الموضوع العلم ١٢

فلا بد ان يصار الى ما ذكرنا وايضا قد شرط الشيخ في الشامل

جواب ثان عن قوله فان قلت الخ ١٢ اي

على سبيل التقابل أن لا يخلو الموضوع عنه وعن مقابله

الذي هو معروض ١٢

بحسب المضادة او بحسب العدم الذي يقابله خصوصا مثل

الخط بالنسبة الى الاستقامة والانحناء والعدد بالنسبة الى

فان الانحناء ضد الاستقامة ١٢ ح

الزوجية والفردية وقال ما يخلو الموضوع عنه لا الى مقابل مثله

في بعض النسخ لا يخلو الموضوع عنه ١٢

بل الى سلب فقط فهو عرض غريب وحاصل كلامه انه لا بد ان

وما سواه عرض ذاتي ١٢

يكون مع ضده او عدمه شاملا لافراد الموضوع وتلك

اي العارض ١٢

المحمولات ربما لا يكون بينهما تقابل التضاد ولا العدم

اي محمولات المسائل ١٢

والملكة كما في الاحوال المخصوصة بانواع الجسم الطبعي من

ملاجلال

الافلاك والمعادن والنباتات والحيوانات اذا المراد بالتضاد

هذه كلها انواع للجسم الطبيعي الذي هو موضوع للعلم الطبيعي ١٢

ههنا التضاد الحقيقي والذي يدل عليه انه قال القسمة الاولية

اي الاشهوري ١٢ المراد بالتضاد اي ١٢

بالاعراض الذاتية قد يكون بتقابل كقولنا كل خط اما مستقيم

بين اقسامها ١٢ مثال للتضاد ١٢

او منحن وكل عدد اما زوج او فرد وقد يكون بغير تقابل كقولنا

مثال للعدم والملكة ١٢ لا التضاد

ان من الحيوان ما هو سابح وما هو ماش ومنه زاحف

كالبط ونحوه ١٢ كالانسان ١٢ تبعيضية ١٢

ومنه طائر فقد جعل القسمة الاخيرة لا على سبيل التقابل مع

كالحداة ١٢

تحقق التضاد المشهوري فيما بين الاقسام ولقد اسبغنا

لام قسم ١٢

الكلام وقد بقي بعد دقائق في هذا المرام تركناها لضيق المقام

وانما اتبعنا اثر قول الشيخ تنزلا الى مدارك الصحفية

اي لكسر هذه الرواية ١٢

الجهال العارفين للحق بالرجال واما المترفعون عن

المعلوم التصوری والتصدیقی من حیث یوصل الی مطلوب تصوری
فیسمی معرفا أو تصدیقی فیسمی حجة

حضیض النقص الی ذروة الکمال فیتجلون بنور البصیرة جلیة
الحال ولا یلتفتون الی ما قیل او یقال قولہ المعلوم التصوری
الخ ای موضوع المنطق المعلوم التصوری من حیث انہ یوصل
الی مطلوب تصوری والمعلوم التصدیقی من حیث انہ یوصل
الی مطلوب تصدیقی وقد خالف لظاہر المشہور فی قصر البحث
علی الموصل القریب فی القسمین حیث قال فی الاول فیسمی معرفا و
فی الثانی یسمی حجة فان بحث المنطق فی التصورات والتصدیقات
لا یختص بالموصل القریب الذی ہو المعرف والحجة بل یبحث
عن الایصال البعید فیہما والابعد فی التصدیقات
ولعل ذلک تصرف منہ بضم النشر وارجاع جمیع المباحث

الى الموصل القريب حتى يكون قولهم الجنس كذا في قوة ان الحد مؤلف

اى المنطقيين ١٢

من الامر الذى هو كذا او المعرف جزؤه كذا وقس عليه حال

وهو الجنس ١٢

القضايا اذ لا شك ان يحصل بحسب تلك الاحوال احوال الموصل

القريب ونظير ذلك ما يرتكبه من يجعل موضوع الطب بدن

اى مكلف المقدم ١٢

الانسان في قولهم الزنجبيل حار معناه بدن الانسان

يتسخن باكل الزنجبيل فلا يستبعد كثيرا ٥

التسخن گرم شدن ١٢

خطبة الطبع

اعلم ان التهذيب كتاب موجز تتعجب منه الناظرون مفيد اكب عليه الماهرون محتوٍ على غرر الفوائد ودرر العوائد كيف لا وقد صنفه الحبر القمقام المشتهر بالفضل بين الانام سعد الملة والدين مسعود بن عمر التفتازاني في سنة تسع وثمانين وسبع مائة وولد سنة اثنى وعشرين وسبع مائة في قرية تفتازان من ولاية

النسائی فی شهر صفر و فرغ من التحصیل فی زمان قلیل و توغل فی مضمار العلوم
الی نهایة لم یبلغ معاصروه الیها و صنف تصانیف منها شرح الزنجانی فی علم
الصرف صنفه حین کان عمره ست عشرة سنة تبر مذ سنة ثمان و ثلثین و سبعمائة و منها
شرحا لملخیص المفتاح فی علم المعانی و البیان و البدیع المطول و المختصر المعما مع
تشتت الحال و جمود البال و منها شرح الرسالة الشمسیة فی علم المنطق المعروف
بالسعدیة و منها شرح العقائد النسفی فی علم الکلام و منها شرح القسم الثالث من مفتاح
العلوم للسکاکی و منها التلویح شرح التوضیح فی اصول الفقه و منها حاشیة
شرح مختصر الاصول للعضدی و منها فتاوی فی الفقه الحنفی و منها حاشیة تفسیر الکشاف
و غیرها و کان شافعیا لکنه انصف فی التلویح اذا کان له تعصب و کان معززا
عند الامیر تیمور کورکان حتی کان الامیر یحبه لتکرمته و لذا کان مغبوطا
بین الاقران و مع هذا کان خیر الناس ممن ینفع الناس و جری بینه و بین
السید الشریف علی الجرجانی مباحثات کثیرة فی مقامات عسیرة و مات یوم
الاثنین الثانی و العشرین من محرم سنة سبع و تسعین و سبع مائة و قیل اثنین
و تسعین و سبع مائة و قیل سنة احدی و تسعین و سبع مائة بسمرقند و نقل الی خجند
و دفن فیه یوم الاربعاء التاسع من الجمادی الاولی و قال السید الجرجانی فی تاریخ
وفاته ؎ عقل را پرسیدم از تاریخ سال رحلتش ؎ گفت تاریخش یکے
کم طیب الله ثراه ؎ و شرح التهذیب جمع کثیر من الکملاء و جم غفیر من الفضلاء
و عمدة الشروح شرحه لمولانا جلال الملة و الدین محمد الصدیقی ابن مولانا

سعد الدین اسعد الدوانی وقد قیل فی مدحہ ؎ سپہر علم را بود آفتابے ؎
فنون فضل را جامع کتابے ؎ وقد قرء اولا علے والدہ ثم علے الامام
ہمام الملۃ والدین الکلباری شارح الطوالع وعلے مولانا محیی الملۃ
والدین اکوشکتارے وعلی خواجہ حسن شاہ بقال الذین ہما من تلامذۃ
السید الجرجانی ولذا عبر الشارح عن السید ح السید بلفظ الاستاذ
فی حاشیتہ شرح التجرید وقرء الحدیث علی الشیخ صفی الدین الاسحاقی
المحدث حتی صار کاملا فی عنفوان الشباب وقد تلمذ منہ اشخاص کثیرۃ
فی عہد یعقوب بن مرزا من سکان جرجان وہرموز کرمان والعراقین
وخراسان وغیرہا وتولے خدمۃ الصدارۃ من امیرزادہ یوسف
بن مرزا جہانشاہ ثم استعفی عنہ فکان یدرس فی المدرسۃ المسماۃ
بدار الایتام جزاہ اللہ خیرا الجزاء من اہل الاسلام من دار السلام
ولہ تصانیف مفیدۃ منہا شرح الہیاکل فی الحکمۃ الاشراقیۃ
ومنہا حواش علے شرح التجرید للعلامۃ القوشجی ومنہا رسالۃ
اثبات الواجب تعالی ومنہا الاخلاق الجلالی ومنہا حاشیۃ علی
شرح الشمسیۃ للقطب الرازی ومنہا حواش علے شرح المطالع
ومنہا الرسالۃ المسماۃ بالزوراء فی الحکمۃ صنفہا قبیا ما عذروضتہ
اسد اللہ الاکبر رضی اللہ تعالے عنہ ومنہا شرح الزوراء ومنہا ہذا
الشرح لکن ما اتفق لہ اکمالہ فاتمہ محشیہ السید ابو الفتح وتوفی الشارح

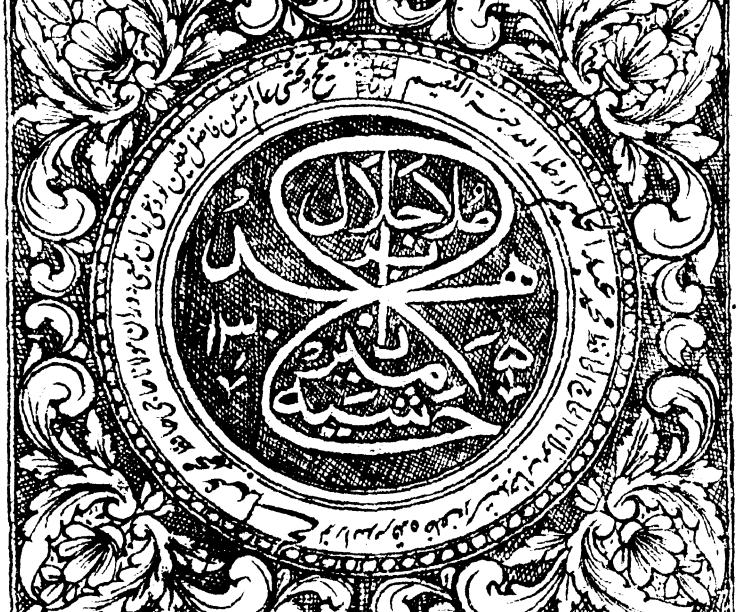
سنة ثمان وقيل سبع وقيل تسع وتسع مائة وهو دوانى مدفنا ومولدا
وكان والده من ذوى نسب فخار وولى القضاء فى دوان من اعمال كازرون
وهذا ما ذكره من هو مرجع الاكابر والاصاغر فى زمانه ومجمع المشاعر والمفاخر
فى اوانه المجدد المتوحد والمحدد المتفرد عمى واستاذى **مولانا ابو الحسنات**
محمد عبد الحى اللكنوى غفر له الله القوى ناقلا عن حبيب السير و
كشف الظنون عن اسامى الكتب والفنون واعلام الاخيار وغيرها
من كتب الاخبار فى خاتمة الطبع لهذا الشرح الكائن من الجلال الدوانى
والمحشى تجشيته قدس سره السامى المطبوع سابقا بمرات والمنقوش
سالفا بكرات وانما زينه استاذنا الممدوح بالحواشى ورفع عنه النواشى
تسهيلا للطالبين تحصيله وتيسيرا للكاملين تفصيله وذلك لما رآى رح توجههم
اليه للمدرس والتدريس فى الاطراف وطيران الدبور والصبابة فى الاكناف
ثم لما طبع فى سابق الزمان ثلثة مرار ولم تبق نسخة منه عند التجار فانطبع الآن
مرة رابعة فى المطبع العلوى المنسوب الى ذوى المروة والاحسان **محمد على نجش خان**
رحمه الله المنان بامر المخدوم المولوى السيد **محمد خادم حسين** صين عن الشين وتصحيح
ذى اللطف الخفى والجلى المولوى السيد **محمد معشوق على** سلمه الله العلى حرره الراجى عفو
ربه الباري **محمد يوسف** الانصارى صانه الله تعالى بفيضه الجارى عن شرور الاعادى
هذا وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله وصحابه اجمعين

تمت

قل

إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ

بعون عنایت حی لایزال مالک الملک ذوالجلال موجد صور واشکال کتاب مطرح انظار هر ذی کمال اعنی



حسب فرمایش سرکار محمد خادم حسین صاحب عظیم آبادی سلمه الله ذوالایادی باهتمام مولوی محمد مشفق

در مطبع علوی محمد بخشان بلهنو زیور طبع پوشید

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله الحمد الخ المراد بالحمد المعنى المصدري وهو ما يعبر عنه بالفارسية بستودن والحاصل بالمصدر وهو ما يعبر عنه بستايش

عه يحمل القدر المشترك كما حققه بعض المحققين منه عه يحمل المعنى المصدري كما ذكره عبد الغفور في حواشي شرح الكافي ١٢

من مقولة الفعل والانفعال فهو امر غير قار الذات والحاصل بالمصدر الهيئة القارة المترتبة عليه حين كون المعنى المصدري معنى المصدر المعلوم ١٢ كهيئة القيام في القائم ١٢

فالحمد بالمعنى المصدري يعبر عنه بستودن والحاصل بالمصدر بستايش فليس المراد منه الا الاثر

الذي يترتب على المعنى المصدري كالاكرام على الضرب ١٢ منه عه تفسير للحاصل بالمصدر

المعلوم والا كتفاء به لكونه اصلا ولعلك تستفطن مما ذكرنا ان للمصدر ستة معان ١٢ منه

قوله الحمد الخ المراد بالحمد المعنى المصدري وهو ما يعبر عنه بالفارسية بستودن والحاصل بالمصدر وهو ما يعبر عنه بستايش

عه يحمل القدر المشترك كما حققه بعض المحققين منه عه يحمل المعنى المصدري كما ذكره عبد الغفور في حواشي شرح الكافي ١٢

من مقولة الفعل والانفعال فهو امر غير قار الذات والحاصل بالمصدر الهيئة القارة المترتبة عليه حين كون المعنى المصدري معنى المصدر المعلوم ١٢ كهيئة القيام في القائم ١٢

فالحمد بالمعنى المصدري يعبر عنه بستودن والحاصل بالمصدر بستايش فليس المراد منه الا الاثر

الذي يترتب على المعنى المصدري كالاكرام على الضرب ١٢ منه عه تفسير للحاصل بالمصدر

المعلوم والا كتفاء به لكونه اصلا ولعلك تستفطن مما ذكرنا ان للمصدر ستة معان ١٢ منه

او المصدر المبني للفاعل وهو الحامدية او المصدر المبني للمفعول وهو المحمودية وكان
معنى الاخيرين هو بعينه معنى الاولين لكن من حيث اضافتهما الى الحامد والمحمود
فان قيل الحمد قول خاص فيلزم ان يكون المقول هو المحمود لانهما مفعولاه قلت صدق
مبدء على مبدء لا يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر كما ان
صدق مشتق على ما يصدق عليه مشتق آخر لا يستلزم صدق المبدء على المبدء
وانما يلزم ذلك لو كان بين المبدئين ترادف او اتحاد في المفهوم ومن المعلوم انه ههنا
منتف ثم المحمود به ما يحمد به من اسناد وصف محسن الى المحمود والمحمود عليه ما يترتب

وعلى هذا التقدير اللام في الحمد للعهد الخارجي وفيه اشارة الى الحامدية
الكاملة وهي حامدية الله تعالى لذاته وعلى كل تقدير الحمد يحتمل الانشاء والاخبار
الاول اوفق بالحديث منه والحاصل انه ان اريد بقوله الحمد قول خاص
الاتحاد بحسب المفهوم فهذه المقدمة ممنوعة وان اريد به الاتحاد بحسب الصدق فالمقدمة
الثانية ممنوعة لكن اجرى الكلام في الجواب على الشق الثاني لان الشق الاول بعيد
كل البعد منه والتفصيل ان الظاهر من المحمود عليه ما يترتب ويبتنى عليه الحمد وهو

* المذكورة حمل المقول العرفي على المحمود العرفي الذي هو محال وبالجملة انه لا يلزم ههنا مفسدة واي صحة

ميرزاهد

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله الحمل الخ المراد بالحمل المعنى المصدرى وهو ما يعبر عنه بالفارسية بستودن والحاصل بالمصدر وهو ما يعبر عنه بستايش

عه يحمل القدر المشترك كما حققه بعض المحققين منه عه حمل المعنى المصدرى من مقولة الفعل والانفعال فهو امر غير قار الذات والحاصل بالمصدر الهيئة القارة المترتبة عليه

فالحمد بالمعنى المصدرى يعبر عنه بستودن والحاصل بالمصدر بستايش وليس المراد منه الاثر الذى يترتب على المعنى المصدرى كلام فى الضرر منه عه تفسير للحاصل بالمصدر المعلوم والاكتفاء به لكونه اصلا ولعلك تستفطن مما ذكرنا ان للمصدر ستة معان منه

او المصدر المبني للفاعل وهو الحامدية او المصدر المبني للمفعول وهو المحمودية وكان
معنى الاخيرين هو بعينه معنى الاولين لكن من حيث اضافتهما الى الحامد والمحمود
فان قيل الحمد قول خاص فيلزم ان يكون المقول هو المحمود لانهما مفعولاهما قلت صدق
مبدء على مبدء لا يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الاخر كما ان
صدق مشتق على ما يصدق عليه مشتق آخر لا يستلزم صدق المبدء على المبدء
وانما يلزم ذلك لو كان بين المبدئين ترادف او اتحاد في المفهوم ومن المعلوم انهما ههنا
منتفٍ ثم المحمود به ما يحمد به من اسند وصف حسن الى المحمود والمحمود عليه يترتب
من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والاسناد بمعنى المسند ١٢

وعلى هذا التقدير اللام في الحمد للعهد الخارجي وفيه اشارة الى الحامدية
الكاملة وهي حامدية الله تعالى لذاته وعلى كل تقدير الحمد يشمل الانشاء والاخبار
اي من التقادير الست ١٢
والاول اوفق بالحديث ١٢ منه الحاصل ان مراد بقوله الحمد قول خاص
اي الانشاء ١٢
الاتحاد بحسب المفهوم فهذه المقدمة ممنوعة وان اريد به الاتحاد بحسب الصدق فالمقدمة
الثانية ممنوعة لكن اجرى الكلام في الجواب على الشق الثاني لان الشق الاول بعيد
كل البعد ١٢ منه والتفصيل ان الظاهر من المحمود عليه ما يترتب ويبتنى عليه الحمد وهو
بقرينة على ١٢

فالمذكورة حمل المقول العرفي على المحمود العرفي الذي هو محال وبالجملة انه لا يلزم ههنا مفسدة واي صحة

ان يكون الحاصل بالمصدر
والمصدر المبني للفاعل والمبني
للمفعول مختلفان ويرد عليه
ان الحاصل بالمصدر
قائم بالفاعل والمفعول
والثاني من مقولة الانفعال
فكيف يكون الحاصل بالمصدر
من مقولة الفعل
وان كان بدون الاضافة
من مقولة الكيف
الاضافة فيكون من مقولة
الفعل

عليه الحمد من اتصاف المحمود بوصف حسن فلا فرق بينهما في الحقيقة

الاخص الحكاية ولم يحكم عنه فما يصلح لاحدهما يصلح للآخر الآن يفرق بينهما بان يو خذ

احدهما اختيارياً فتدبر قوله على جهة التعظيم والتبجيل الخ اي على وجه

التعظيم الظاهري والباطني كليهما فيخرج السخرية لانتفاء التعظيم الباطني

ولا يخرج مدائح الشعراء لتحقق التعظيم الظاهري والباطني وان لم

يتحقق الاعتقاد بناء على ان القضايا الشعرية ليس فيها تصديق واعتقاد

بل تخييل وتصوير قوله والمراد بالجميل الخ حمل الجميل في هذا التعريف

ليس الاول محكوماً عليه بالمحمودية لانه لا فرق بينهما الا تغاير بالذات وكلاهما اختياريتان احدهما او كلاهما

اختيارية الآخر ويبطل القول الثالث بالضرورة الآن يكون المراد ما يعم محموداً عليه

وان فسر الحمود عليه بما تعلق على الحمد يمكن ان يكون بينهما تغاير بالذات ويتصور اختيارية

اختيارية الآخر لكن يابى عنه الذهن السليم والذهن المستقيم هذا ما يشغل الاخبار والانشاء

قوله ويتصور اختياريا الخ

قوله وان كان بحسب الظاهر شابا

قوله ان قوله تعالى

قوله ان الشعراء يتبعهم الغاوون

قوله وان لم يتحقق

قوله ان الشعراء يهيمون

قوله ان الشعراء

قوله ان الشعراء

قوله ان الشعراء

على الاختيار معللا بان المراد بالجميل في تعريف الحمد الفعل الجميل الفعل

بفتح اللام لا بضمها لان كل جميل فهو فعل ١٢

لا يطلق في العرف الا على الاختياري فانه لا يقال لصباحة الخد ورشاقة القد

وان كان الامر بحسب اللغة لانه في اللغة عبارة عن الحدث القائم بالفعل سواء صدر عنه

بالاختيار كالضرب او لا كالموت ١٢

ونحوها افعال هكذا حمل المصنف رح الجميل في قول صاحب الكشاف الحمد هو

كالطول والقصر والحمق من الافعال التي سارت صفة للغير الاختياري ١٢

الثناء والمدح على الجميل معللا بان هذا التعليل ولا يخفى ما فيه لكن المقام

في زيادة هذا اللفظ نداء بان المراد من الثناء الثناء باللسان ١٢

خطابي قوله والمدح الخ الاحتمالات العقلية نظرا الى اعتبار كون

اي في نفس مؤلف من مقدمات مظنونة ١٢ مولوي احمد علي رح

المحمود به والمحمود عليه والممدوح به والممدوح عليه

في الحمد ١٢ في المدح ١٢

اختياريا ولا اختياريا كثيرة والمذاهب ههنا ثلث

اي مايذهب اليه الذاهبون ثلث ١٢

الاول ان يكون المحمود به فقط اختياريا والثاني ان يكون

المحمود به وممدوح به اختياريين والثالث انيكون المحمود عليه فقط اختياريا

واما المحمود عليه والممدوح عليه فيهما اما مسكوتان عنهما او داخلان في المحمود والممدوح به بناء على الاتحاد الذهني ١٢

والاشاعرة لا يوصاف بعد الحكم اختيارا كما ان الاخبار قبل الحكم اوصاف منه

مولانا عبد الحق رح قوله ان يكون المحمود عليه فقط اختياريا الخ اقول ان كان المحمود عليه اختياريا والممدوح به اختياريا او لا فالمحمود عليه والممدوح به داخلان في المحمود به وان كان المحمود عليه اختياريا والممدوح به غير اختياري او بالعكس فالمحمود عليه والممدوح به داخلان في المحمود به ايضا لان الفعل الاختياري يستلزم الفعل الغير الاختياري فتدبر منه



والمحشي رجح اختيار الاول وتمسك بمثال اللؤلؤ ولوجيه عليه ان المدح بشيء هذا

اي الشارح ١٢ وهان يكون المحمود به فقط اختيارياً بحسب مكم على السبيل الذي حلية في تعريف احمد محمود اليه الا

سه الاختياري اي فقط

المثال سواء كان المثال خبراً او انشاء هو كون اللؤلؤ لوءاً ممدوحاً عن صفاتها

اي مدحت اللؤلؤ على صفاتها

وهو ليس اختيارياً وايضاً فيه اسناد الصفاء الى اللؤلؤ وهو ممدوح به بل

حاصل ان الصفاء وان كان مدحوناً لكن مدحه على ما صاحبه في بعض الاحيان لا لكونه

الاضافة يكون محمودية اليه اختيارية بحسب المنتسبات

كلما يقع في الكلام ممدوحاً عليه فهو يقع ممدوحاً به دون العكس وكذا حال

المحمود عليه والمحمود به فانهم قوله وقيل الحمد يعم الا على هذا القول يقال مدحت

اي كلما يقع في الكلام محموداً عليه يقع محموداً به لانه واقع في الحكم بحسن اليه وهو من غير الراجح على عليه كما

اللؤلؤ على صفائها ويقال حمدتها ولا يقال حمدتها على صفائها قوله قيل

الهداية الخ الدلالة الاولى اعم من الدلالة الثانية بحسب التحقق مطلقاً

اي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب اي الدلالة الموصلة الى المطلوب

هذا جواب سؤال مقدر وهو ان هذا المثال للحمد وحده كلمة وبه حيث ابلغ فكيف يصح

مثال للحمد حيث جعلت فيه الكلام بينهما متساويين عموماً مطلقاً وان كان بينهما لازم

اي المحمود عليه وبه

في نفس الامر على تقدير عدم اخذ الاختيارية وجه امتناع هذا الاتحاد المراد بالمحمود عليه يقع

لا بحسب الصدق مطلقا وغير مستلزمة للايصال المستلزم للوصول
اى الاعموم بحسب الحمل حتى يحمل الاولى على الثانية ١٢ مردود بانه ليس بوجود في الواقع

والثانية مستلزمة للايصال لا مستلزم له والمعنى الاول لا يشتمل المؤمن والكافر
اى الدلالة الموصلة ١٢ اى الدلالة على ما يوصل الى المطلوب ١٢

والمعنى الثاني يختص بالمؤمن والمراد بالايصال في كلا المعنيين الايصال بالفعل ضرورة ان
اى الدلالة الايصالية ١٢ اى ارادة الطريق والدلالة الموصلة ١٢

الايصال بالقوة ليس ايصالا في الحقيقة ولو كان المراد اعم منه لم يكن فرق بين المعنيين
قلا يراد ١٢ الايصال بالفعل ١٢ اى كون الايصال بالفعل ١٢ وهو خلاف ما تحقق في الحكمة ١٢

تحققا فالنقض بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم ظاهر الورود ١٢ مولانا عبد العلي ١٢ خبر ١٢

يعني انه اذا تقرر ما ذكر فالنقض بالآية ظاهر الورود ١٢ مولانا عبد العلي

لم يؤمنوا بنبيهم صالح عليه السلام ومعنى الآية على ما ذكره المصنف ١٢ في

وبهذا يندفع ما قد يتخيل من انه يمكن حمل قوله تعالى واما ثمود فهديناهم على المعنى الثاني بان يقال هديناهم وارشدناهم فاوصلناهم فاستحبوا الضلال على الهدى بان ارتدوا الآن فانه لا محذور اصلا اذ ثبت انهم آمنوا اولا والحال انه ليس كذلك ١٢ ط

شرح المقاصد دعونا عود الطريق الحق فاستحبوا الضلال اى فقدان طريق يوصل
في علم الكلام ١٢

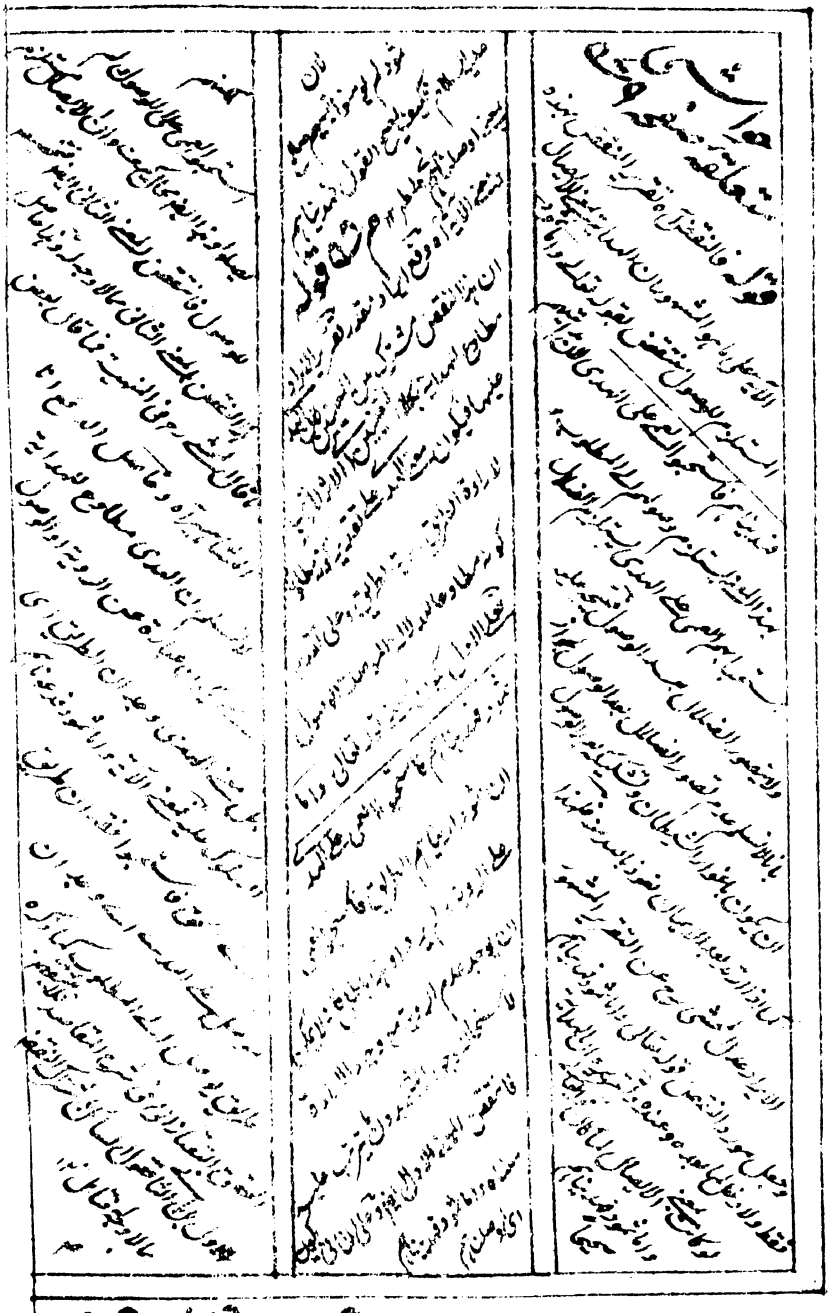
ما يقع محمودا عليه في الكلام والا لا يصح حمد تهاكما لا يصح حمد تهلك على صفاتها ضرورة انه لا

الحمد هو محمود عليه الواقع وهو على القول باختياريته لا يمكن في اللؤلؤ ١٢ منه عه
ينقض المعنى الثاني الذي في هذه الآية دون الاول ١٢

فما قال بعض المشاهير ان هذا النقض مشترك لان استحباب العمى على الايصال هو عدم الوصول
اشارة الى سؤال جواب اورده بقوله ومعنى الآية ١٢ المراد من بعض المشاهير محمد يوسف الكوسج القرابا غي ١٢ ط

قوله ويتم استلزامه الخ مولوي محمد عبد الحي

قوله الثاني



الى المطلوب على الهدى اى وجدان طريق يوصل اليه قوله واحتمال التجوز مشترك

اشارة الى ان الهدى ليس مطلوبا للسماية ١٢

الاحتمالات ههنا اربعة التجوز فى المعنى الاول والتجوز فى المعنى الثانى والاشتراك

اى فى الهداية ١٢ وهو الدلالة على ما يوصل ١٢ وهو الدلالة الموصلة

اللفظى والاشتراك المعنوى والظاهر هو الاحتمال الثانى وهو ان يكون الهدى

حقيقة فى المعنى الاول ومجازا فى المعنى الثانى لان المعنى الاول هو المعنى اللغوى

اى الدلالة على ما يوصل ١٢ اى الدلالة الموصلة ١٢

فانه فسر وكتب اللغة الهداية براه نمودن والهادى براه نماى ومن

المعلوم ان النقل خلاف الاصل وقد تقرر فى موضعه ان اللفظ اذا دار بين

بطل من هذا الاحتمال الثالث لان اللفظ

الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك يحمل على الحقيقة والمجاز وقد صرح المصنف

لان الحقيقة والمجاز اذا كانا اكثر من الاشتراك يحمل اللفظ عليهما اولى من حمله على الاشتراك

واستحباب العمى على الاعراء هو عدم الرؤية وكما لا يتصور بعد الايصال عدم الوصول كذلك لا يتصور

بعد الاراءة عدم الرؤية لانه مطاوعة فتقع بين الهداية والاراءة خلاف بين اهل اللغة وشتان ما هو وما نحن فيه

فعلى هو كون اللفظ الواحد موضوعا لكل واحد من معناه او لاحدهما او لمعنى ثالث يكون ذلك المعنى موضوعا لآخر فرادى ١٢

قاضى محمد مير
قوله وقد تقرر
قوله عثمان
قوله فتوى
قوله وكما الاخصوص
قوله عبد الحليم
قوله ان الاصل

قوله وكون الدلالة على ما يوصل الى المطلوب هداية

قوله والظاهر هو الاول

قوله لكون الدلالة على ما يوصل الى المطلوب هداية

قوله لان الحقيقة والمجاز اذا كانا اكثر من الاشتراك يحمل اللفظ عليهما اولى من حمله على الاشتراك

قوله فعلى هو كون اللفظ الواحد موضوعا لكل واحد من معناه او لاحدهما او لمعنى ثالث يكون ذلك المعنى موضوعا لآخر فرادى

قوله واستحباب العمى على الاعراء هو عدم الرؤية وكما لا يتصور بعد الايصال عدم الوصول كذلك لا يتصور بعد الاراءة عدم الرؤية لانه مطاوعة فتقع بين الهداية والاراءة خلاف بين اهل اللغة وشتان ما هو وما نحن فيه

قوله فانه فسر وكتب اللغة الهداية براه نمودن والهادى براه نماى ومن المعلوم ان النقل خلاف الاصل وقد تقرر فى موضعه ان اللفظ اذا دار بين

قوله الى المطلوب على الهدى اى وجدان طريق يوصل اليه قوله واحتمال التجوز مشترك

اشارة الى ان الهدى ليس مطلوبا للسماية

قوله الاحتمالات ههنا اربعة التجوز فى المعنى الاول والتجوز فى المعنى الثانى والاشتراك

اى فى الهداية وهو الدلالة على ما يوصل وهو الدلالة الموصلة

قوله اللفظى والاشتراك المعنوى والظاهر هو الاحتمال الثانى وهو ان يكون الهدى

قوله حقيقة فى المعنى الاول ومجازا فى المعنى الثانى لان المعنى الاول هو المعنى اللغوى

اى الدلالة على ما يوصل اى الدلالة الموصلة

قوله الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك يحمل على الحقيقة والمجاز وقد صرح المصنف

لان الحقيقة والمجاز اذا كانا اكثر من الاشتراك يحمل اللفظ عليهما اولى من حمله على الاشتراك

قوله لكون الدلالة على ما يوصل الى المطلوب هداية

قوله والظاهر هو الاول

قوله لان الحقيقة والمجاز اذا كانا اكثر من الاشتراك يحمل اللفظ عليهما اولى من حمله على الاشتراك

قوله فعلى هو كون اللفظ الواحد موضوعا لكل واحد من معناه او لاحدهما او لمعنى ثالث يكون ذلك المعنى موضوعا لآخر فرادى

قوله واستحباب العمى على الاعراء هو عدم الرؤية وكما لا يتصور بعد الايصال عدم الوصول كذلك لا يتصور بعد الاراءة عدم الرؤية لانه مطاوعة فتقع بين الهداية والاراءة خلاف بين اهل اللغة وشتان ما هو وما نحن فيه

قوله فانه فسر وكتب اللغة الهداية براه نمودن والهادى براه نماى ومن المعلوم ان النقل خلاف الاصل وقد تقرر فى موضعه ان اللفظ اذا دار بين

قوله الى المطلوب على الهدى اى وجدان طريق يوصل اليه قوله واحتمال التجوز مشترك

اشارة الى ان الهدى ليس مطلوبا للسماية

قوله الاحتمالات ههنا اربعة التجوز فى المعنى الاول والتجوز فى المعنى الثانى والاشتراك

اى فى الهداية وهو الدلالة على ما يوصل وهو الدلالة الموصلة

قوله اللفظى والاشتراك المعنوى والظاهر هو الاحتمال الثانى وهو ان يكون الهدى

قوله حقيقة فى المعنى الاول ومجازا فى المعنى الثانى لان المعنى الاول هو المعنى اللغوى

اى الدلالة على ما يوصل اى الدلالة الموصلة

قوله الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك يحمل على الحقيقة والمجاز وقد صرح المصنف

لان الحقيقة والمجاز اذا كانا اكثر من الاشتراك يحمل اللفظ عليهما اولى من حمله على الاشتراك

قوله لكون الدلالة على ما يوصل الى المطلوب هداية

قوله والظاهر هو الاول

قوله لان الحقيقة والمجاز اذا كانا اكثر من الاشتراك يحمل اللفظ عليهما اولى من حمله على الاشتراك

قوله فعلى هو كون اللفظ الواحد موضوعا لكل واحد من معناه او لاحدهما او لمعنى ثالث يكون ذلك المعنى موضوعا لآخر فرادى

قوله واستحباب العمى على الاعراء هو عدم الرؤية وكما لا يتصور بعد الايصال عدم الوصول كذلك لا يتصور بعد الاراءة عدم الرؤية لانه مطاوعة فتقع بين الهداية والاراءة خلاف بين اهل اللغة وشتان ما هو وما نحن فيه

قوله فانه فسر وكتب اللغة الهداية براه نمودن والهادى براه نماى ومن المعلوم ان النقل خلاف الاصل وقد تقرر فى موضعه ان اللفظ اذا دار بين

في شرح المقاصد بان القول الثاني مما اخترعه بعض المعتزلة قوله ولمنافاته

في امتناع حمله الخ قال في الحاشية يمكن ان يقال لهداية

الدلالة على مايوصل آه حاصله ان الهداية بالمعنى الاول والاكل بحسب الظاهر منسوب

الى النبي صلى الله عليه وسلم لكن بحسب الحقيقة مستند ومنسوب الى الله تعالى ان

الاقتدار على الدعوة الى طريق الحق من الله تعالى والدعوة لا تحصل

الا بنصب الدلائل وخلق المعجزات وناصبها وخالقها ليس الا هو وكان

وفي هذه الآية تسلية للنبي صلى الله عليه وسلم فانه عليه السلام

دعا بعض اقربائه الى الايمان دعوة بليغة وهم لم يؤمنوا واختاروا

النار على العار وحصل له بسبب ذلك حزن كما ذكره المفسرون في شان

نزولها فلا يرد ان محل الخلاف هو الاستعمال الحقيقي دون المجازي وان

احتمال المجاز مشترك فانه يمكن ان يقال معنى قوله تعالى انك لا تهدي من احببت
ايراد ذلك من بين الفريقين الاصلي والثاني ١٢
الالهي ولكن الايراد ان التخصيص بقوله تعالى من احببت لا يلائم هذا المعنى فان
المورد وقد فصل اليزدي والشيخ جمال الدين الشيرازي ١٢
الدلالة على ما يوصل شاملة لجميع امة الدعوة وذلك ان تقول لهذا اينبغي
اللام سلام ١٢ تقرير آخر هنا
الا والاعم من ان يكون مع الوصول ولا في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت ذكر العام
لانه لا يستلزم السلوك فلا يستلزم الوصول كما مر ١٢
والارادة الخاص من حيث انه هو فليس هنا مجاز لما تقرر في موضعه ان
من اسماء الاجناس ١٢ الوصول ١٢
اطلاق الانسان على زيد مثلا من حيث انه انسان اطلاق حقيقة وما قال المصنف
تمثيل لاطلاق العام على الخاص ١٢ رفع خلاف وعلى ١٢
المقاصد الآيات المشتملة على نفي الهداية عنه تعالى واثباتها له هداية والاضلال كقوله تعالى
عه يعني ان اطلاق الانسان على زيد مثلا من حيث انه انسان مع عزل النظر عن خصوصية
اطلاق حقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع له واما اطلاقه عليه من حيث الخصوصية
فهو مجاز لانه استعمال اللفظ الموضوع لمعنى الكلي في غير الموضع له وهو الفرد المخصوص
من حيث
المطلق كالانسان فانه شامل لجميع الافراد ويقال لذلك الفرد من حيث
لاعتبار جزئية العموم بالنظر الى جزئيات ما تحته فاعتبر الكلي من حيث
الاتحقق تحقيق جميع الافراد وهو اذا

إنك لا تهدي من أحببت ونحوه راجعة عندنا الى خلق الايمان والاهتداء

بقوله تعالى يضل من يشاء ١٢ اى عند الاشاعرة منه

والكفر والضلال ينبغي ان يحمل على ذلك فتأمل قوله تعدى بنفسها

عطف تفسيري ١٢ خبر لقوله وما قال ١٢ اى الخلاق العالم وارادة الخاص ١٢

اى الى المفعول الثاني مثل اهدنا الصراط المستقيم وهذا القرآن

فهذا المفعول الثاني الصراط يهدي للتي هي اقوم ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم و

اى للطريقة التي هي اقوم والمراد منها الايمان او الاعمان كما تقدم في نظائره الآية المفعول الاول محذوف ١٢

لا يتوهم من هذا الكلام الاشتراك اللفظي فانه يدل على تعدد نحو يستعمل

اى كلام المصنف في حاشية الكشاف ١٢ مع انه قد ثبت نفيه فافهم ١٢ طائفة ١٢

الهداية في المعنيين لا على تعدد وضعها للمعنيين ولا يتوهم ويقال التزام

الاذارة والايصال ١٢ كما مر ١٢ حواشي الموضح

من امارات المجاز والتعدي بالحرف مقيدا بها فيكون المعنى الاول معنى مجازا

الاذارة العلامة ١٢ من الحكم اثبات حقيقة المعنى الاول ١٢ مجازية المعنى الثاني ١٢

عه بعض الناظرين من المشهورين قد زل في قراءة قوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله

اى جمال الشيرازي ١٢ الافراد باعتبار المضاف ١٢

يهدي من يشاء وهو اعلم بالمهتدين فقوله الصراط المستقيم بعد قوله ولكن الله يهدي من

يشاء ويتوهم ان هذا الكلام ينتقض بهذه الآية فان الهداية الواقعة ههنا



لان المتعدى بالحرف مقيد بالمفعول والحرف واسطة فى التقييد وقد يقال بجوهرى

دليل لعدم المنع ٣ — اى التقييد بالمفعول ٢ — اى انما قال بالزيادة لانه يفضل ٢ — المطلوب بالاول ٣

ان الهداية تتعدى بنفسها فى لغة الحجاز وتتعدى بالحرف فى غيرها فيقال

الحرمين الشريفين ولواحقها ١٢ — اى يعم ١٢ — اى

فى لغة الحجاز هديته الطريق وفى غيرها هديته الى الطريق والله الهادى الى الطريق

ومنه الوصول الى التحقيق قوله اى الطريق المستوآه فى التفسير الاول اشارة

اى الطريق المستوى لقول اهل سواء الطريق

الى ان اضافة اسم الاعالى الطريق من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فان

قول الشارح وقطيعته ٣ — اول ١٢ جواب

السواء اما بمعنى المستوى او بمعنى الاستواء فوصف به الطريق مبالغة او فى

الوسط فوصف به الطريق لكنايته عن الطريق المستوى ويحتمل ان

قول الشارح اى الطريق المستوى اى حاصل معنى لان حقيقة اللفظ ١٢ موصوف به محمد ولى رح — هو ذكر الملزوم وارادة اللازم او الكل ١٢

يكون التفسير للطريق ويكون المعنى هذا انا سواء الطريق المستوى

اى الطريق المستقيم ١٢ — اى يعنى قول المصنف ٣

منه بمعنى الايصال بقرينة التخصيص مع ان الهداية فى الموضع الثانى متعدية بالى ١٢

اى الدلالة المعهد صلعم ١٢ — اى تخصيص لهداية بالسبعة انتهى ١٢ — اى قوله تعالى ولكن الله يهدى من يشاء ١٢

وفي التفسير الثاني اشارة الى ان الطريق المستوي والصراط المستقيم

طريق واحد وان المراد بالاستواء الاستقامة وحاصل التفسير الثالث

المراد بالصراط المستقيم مطابق العقائد الحقة عموما او مطابق العقائد

الاسلامية خصوصا والاول اشبه لانه مناسب لقسم المنطق والكلام

والثاني لقسم الكلام فقط قوله الظاهر فيه الى الا الظاهر ان المقصود

هو جعل التوفيق فيقالنا وذلك لا يحصل الا بان يكون لنا

متعلقا بالرفيق وصلة له قوله لامتناع تقدم ما في حيز المضاف

اليه عليه الخ لان تقدم ما في حيز المضاف اليه عليه اما عليه فقط

وذلك لان الخط المستقيم هو قصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وهو ليس لاحد واحد منها

Powered by Google

او مع المضاف فيلزم الفصل بين المضاف والمضاف اليه او تقدم المضاف اليه على المضاف فان تقدم المعمول يستلزم تقدم العامل فالفرق بين الوجهين الوجه الاول بالنظر الى خصوص المضاف اليه ومعموله والى لزوم الفصل بين المضاف والمضاف اليه او تقدم المضاف اليه على المضاف على التعين والوجه الثاني بالنظر الى مطلق العامل ومعموله وان كان العامل ما والمعمول ههنا المضاف اليه ومعموله وأما لزوم تقدم المضاف اليه على المضاف على التعين قوله واما تعلقه الخ وذلك لان الخبر متعلق في

ذلك التقدير ان يكون رفيقا لنا او لغيرنا كما يقال اعطيتك يدا فرسا لاحد اي امتطه

النسخ ههنا مختلفة بعضها مع الواو وفي قوله وان اوجه اليه قوله المضاف اليه وبعضها

مع الواو فقط بدون اليه وبعضها بالعكس وبعضها بدون الواو وبدون اليه والظاهر ان النسخ التي

وفي التفسير الثاني اشارة الى ان الطريق المستوي والصراط المستقيم

اي الصراط المستقيم ١٢

طريق واحد وان المراد بالاستواء الاستقامة وحاصل التفسير الثالث ان

لانه لما ثبت اتحاد المستقيم والمستوي الذين بينهما تشاقق لزم منه اتحاد الاستقامة والاعوجاج

الذين بينهما تباعد ان لهما لان تحاد المتشاقين يستلزم اتحاد المتباعدين وهذا اعبر عن الاستقامة

البيضة بالفارسية بلاست شدن ١٢ ظ

المراد بالصراط المستقيم مطابق العقائد الحقة عموما ومطابق العقائد

الحق ١٢ ظاهر الا ان يقال مطابق العقائد الحقة عموما وقد وقع في بعض

الاسلامية خصوصا والاول اشبه لانه مناسب لقسيمه المنطق والكلام

اي مطابق العقائد الحقة عموما وهذا المقام اراد المذكورين في هذا الكتاب

والثاني لقسيم الكلام فقط قوله الظاهر فيه الخ لان الظاهر المقصود

به الظاهر بحسب المقام ١٢ م

هو جعل التوفيق فيما لنا وذلك لا يحصل الا بان يكون لنا

اي المقصود ١٢

متعلقا بالرفيق وصلة له قوله لامتناع تقدم ما في حيز المضاف

اليه عليه الخ لان تقدم ما في حيز المضاف اليه عليه اما عليه فقط

اي على المضاف ١٢ وهو هنا رفيق ١٢ اي على المضاف اليه ١٢

وذلك لان الخط المستقيم هو قصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وهو ليس بخط ولا من

اقتصار الخط المستقيم تنبيه على المقالة ١٢



او مع المضاف فيلزم الفصل بين المضاف والمضاف اليه او تقدم
المضاف اليه على المضاف فان تقدم المعمول يستلزم تقدم العامل الغير
بين الوجهين ان الوجه الاول بالنظر الى خصوص المضاف اليه ومعموله والوجه
الفصل بين المضاف والمضاف اليه او تقدم المضاف اليه على المضاف
على التعين والوجه الثاني بالنظر الى مطلق العامل ومعموله وان كان العامل
والمعمول ههنا المضاف اليه ومعموله والى لزوم تقدم المضاف اليه على
المضاف على التعين قوله واما تعلقه الا وذلك لان الخبر معتبر في
ذلك التقدير ان يكون رفيقا لنا او لغيرنا كما يقال اعطيتك يدا فرسا لاجلك او من
النسخ ههنا مختلفة بعضها مع الواو في قوله ولا يرد عليه قوله المضاف اليه وبعضها
مع الواو فقط يرد عليه وبعضها بالعكس وبعضها بدون الواو وبدون عليه والظاهر ان النسخ التي

مفهوم التوفيق بحسب العرف والشرع فاذا تعلق الظرف بجعل يكون المجعول

والمجعول اليه التوفيق وخير رفيق وهما لا يصلحان ان تتخلل الجعل بينهما

لامتناع تخلله بين الشئ وذاتيته وبهذا يظهر حال تعلق لنا بالتوفيق و

بالخير ولذا لم تعرض له وبهذا يندفع ما قيل انه يجوز ان يتعلق بجعل

واللام للاستعلاء كما في قوله تعالى وجعل لكم من فواشا والتسليم بنا

وغير ذلك فافهم قوله والظاهر الخ يعني ان هدى ليس مصدرا مضافا

اسم الفاعل حتى يكون المجاز في الطرف بل تمام الحاصل ان المصدر

على الفاعل مبالغة لان المجاز والنسبة ابلغ من المجاز في الطرف كما تقرر في موضعه

التردد ان الواو غير صحيحة لامتناع تقدم خبر المضاف اليه عليه ما من ضرورة العربية

میسرز ۱۲

وقوله ويمكن تاييده ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان هاديا بعد الارسال

من الاحوال الارسال وقد بين في موضعه ان المشتق وما هو بمعناه يطلق على

يثبت له مبدء الاشتقاق في المستقبل تجوزا فعلى تقدير المجاز في الطرفين

مجازا خر لانا سنبين هذا المقام وانما جعل الهداية اسم المصدر لان المصدر

يقع بمعنى اسم الفاعل بخلاف اسم المصدر والشرفيه ان المصدر قد اعتبر فيه

الفاعل بوصدر عنه واسم المصدر لم يعتبر فيه ذلك صرح به بعض الاعلام

الى ليسار منه اسم الفاعل نحوه من الصفة المشتقة حقيقة حال قيام المعنى المشتق منه

بالموصوف الضارب من هو في الضرب ومجازا بعد انقضائه ومن والاه عن الموصوف الضارب

عنه الضرب والقضية وقيل بل حقيقة وقيل ان كان المعنى مما لا يمكن بقاؤه كالحركة

فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كما فيما نحن فيه فمجاز بالاتفاق فلا يقال للضارب

الضرب فالضرب ولكنه سيضرب حقيقة قبل مجازا منه رحمه الله تعالى شانه

صفحہ ۲۱ کے حواشی متعلقہ قولہ

بجعل المصدری آہ جواز ہا لما ذکر فی الرضی

ابو الفتح علی الشائع من ان المصدر

ان المصدر یعمل بحمل الموصول

الظرف یتسع ما لا یتسع غیرہ

بالمفعول بہ جاز فی الظروف لان المصدر

فاذا الفتح علیہ علی ان یکون الظرف

ان کان الفعل

لا یکون

فاعل فعل

الفاعل

المفعول

انما یکون فی زمان

الجواز فی الصلوٰۃ ۱۲ مولانا

محمد ظہور الدین رح

قولہ والمرئیۃ آہ حاصلہ ان العلم

العلوم لما کان عبارۃ عن ملکۃ

الصالح للنسبۃ الی الفاعل صدورہ

عنہ بانتقال الذہن عند الی معنی

الفاعل المشتق منہ فلو صح ان یراد منہ

یجوز ان لا یکون جملۃ ہذہ الجوز کما ہو

ہذا العبارۃ حسن ان الاشتقاق موضوعۃ

للذوات والصفۃ والنسبۃ وملحظہ

السید الشریف من ان المبدا موضوعۃ

للصفۃ والنسبۃ وان لا یکون

دخل فی اشتراط المشتق وہو علی تقدیر

ان یکون ملحوظ الصفۃ بسیطۃ

فارغ الی اوصاف الکلام

قولہ

کما فی نحن

فیہ آہ ای

بعض الجماد

وکال المصوری

۱۲

انہ یجوز ان یکون

اسم المصدر فاعلا

للافعال الی الفاعل

اسم الفاعل علی ظاہرہ

الاضافۃ الی الفاعل

قولہ

السید فی حاشیتہ

حیث قال ان کون

سلطان الاسلام

الموجودۃ والوجود

بل لکون

مولانا احمد علی رح

قولہ

مولانا

فاضل خیر

کان ۱۲

ان یکون

الفعل

الفاعل

المفعول

فاعل الفعل

الفعل

الفعل

مصدر مبنی للمفعول یمکن جعله مصدرا مبنیا للفاعل علی بان نقتدی

ای الاقتداء ۱۲

به علی صیغة المتکلم لکن الاول اولی کما لا یخفی کیف ووصف الشیء بحال متعلقه

الاقتداء ۱۲ الذی اقتدیه الحشی وهو کونه مبنیا للمفعول اقتدی به النبی صلعم

لیس وصف الشیء حقیقة علی ما قیل قوله ولا یلیق تعلقه بیلیق لان

والمجاز اذا یناسب مقام احمد ۱۲ م

اهتداء نا یلیق بنا لانه فانه کمال لنا لا له صلی الله علیه وسلم ولو قیل

کیف وهو صلی الله علیه وسلم کامل فی ذاته وصفاته غیر مقصر

ای الاهتداء ۱۲ علیه صلعم ۱۲

فی الاهتداء ان یکون مبنیا للمفعول ومبنیا للفاعل علی طبق ما قلنا فی الاقتداء

متعلق بالمبنی للفاعل ۱۲

لکن تعلق به بیلیق لکن الاول الیق بمقام مرفی قوله بالاقتداء قوله

وبلغ القصاه آه هذا مستفاد من معارج الحق فان الجمع المضاف یفید

اشار بهذا التقریر الی ان المقصود من صعود هم معارج الحق هو الوصول الی اقصاه ۱۲ میرزوی

العموم ولکن یستفاد من مناهج الصدق انهم صعدوا فی کل منهم من مناهج لصعد

اشارة الی العموم ۱۲ واعلم ان تعریف الجنس یجی ذلک ۱۲

صحت بسلم المتن مختلفة وبعضها تقدیم الاقتداء علی الاهتداء وفی بعضها علی العکس وکذا فی الحاشیة

ای التهذیب ۱۲

ووصلوا منتهاه بسبب التصديق والايمان وهذا النظم يحتمل الاستقرار اى سعدوا

متلبسين بالتصديق وكان الثانى يحتمله يعنى ان هذا الحكم متلبس بالتحقيق

لكنه لم يتعرض لان السلوك فى مناهج الصدق لا يتصور بدون التصديق ثم

التلبس ينبغى ان يكون من افعال العموم كالكون والحصول والثبوت والوجود ذا من

فعل لا تتعلق به الغير الا وهو متلبس به فاطلاق الظرف المستقر ههنا لا ينافى

المشهور من ان الظرف المستقر ما يكون متعلقه مقدرا عاما وليس مبنيا على

ما قال السيد قدس سره فى حاشية الكشاف ان الظرف المستقر ما يكون متعلقه مقدرا

سواء كان عاما او خاصا قوله اشارة الى المرتب الحاضر فى الذهن الا الالفاظ

وقع على النسخة الاولى وبعضها على النسخة الثانية هكذا قوله هو بالاهتداء اقصد

المصنف اى بان يهتدى به وقوله به متعلق بالاقتداء والظاهر النسخة الاولى

المرتبة ومعانيها حين الاشارة حاضرة والذهن يتجه الى تحقق ذلك الوجه

معها بالذات او بالعرض والحضور في الذهن ان كان عبارة عن الحصول فيه فهو اعم

من ان يكون بالذات او بالعرض وان كان عبارة عن التفات الذهن وملاحظته

فليس الا بالذات لان في علم الشيء بالوجه حاصل في الذهن بالذات

وملتفت اليه بالعرض والشيء حاصل في الذهن بالعرض وملتفت

اليه بالذات والاشارة ههنا اشارة عقلية وهي تعيين العقل شيئا

بدون معونة الحس وهو يقتضي توجه العقل الى ذلك الشيء بالذات

وحصول صورة منه في العقل كذلك سواء كانت تلك الصورة متحدة معه

بالذات او بالعرض وتخييل الاشارة الحسية ههنا ان المرتب في الخيال حال

الحال في المتحيز بالذات فتفيل الاشارة الحسية تخييل خال عن التحصيل

صفة الحيال ١٢ اى الموصوف بالحيز

فان الاشارة الحسية هي تعيين الشيء بعونة الحس وربما يعبر عنها بامتداد

الحيثية ١٢ اى الاشارة ١٢ الظاهر ١٢ قا

موهوم اخذ من المشير الى المشار اليه فهي لا محالة تستدعي وجود المشار اليه

١٢ قا

في الخارج عند المشير ولعلك تتفطن بما ذكرنا ان معاني الالفاظ لا يلزم

من للشاعر ١٢ بحيث يدل باعدى الحواس الظاهرة ١٢ قا

ان تكون حين الاستعمال حاصلة في الذهن بالذات كما انها حين

الوضع لا يلزم ذلك والقول بوضع الالفاظ للصور الذهنية مما قول كما ان

اى وضع الالفاظ ١٢ تفريع على قوله كما انها حين الوضع آه ١٢ ع

القول بوضعها للاعيان الخارجية مما قول فافهم قوله اذ لا حضور

اى الالفاظ ١٢ مصروف عن الظاهر ١٢

عه ذكر في حاشية شرح المواقف للاشارة ثلث معان والتقاء هما ههنا لان نفي الاعم يستلزم نفي

لاخص ١٢ منه عفا التاويل ان يقال ان المراد بالصورة الذهنية ماهية الشيء من حيث هي هي

واطلاق الصورة الذهنية على الماهية من حيث هي شايع ١٢ منه سف وهذا كثير في كلام المحققين كالشيخين وغيرهما

الحقائق من
الصادقة ولا
ليتأمل بالوجدان
والثالث القول
بعض الالفاظ
كما في الكلمات
اخبارية كما
والنون
لفظا بازاء

٢٥ سنة زايد

ان الاشارة ١٢ قوله

قال ١٢ قوله

قال ١٢ قوله

قال

قوله اراد بالحضور في الخارج الوجود في الخارج عند المشير فلا يتجه ان

يقال الالفاظ موجودة في الخارج في مجموع ازمنة اجزائها بناء على ان

الاعدام اللاحقة الزمانية ليست اعداما حقيقة كما اختاره المحشي

في الرسالة الزورا ء مع ان الكلام ههنا على ما هو المشهور عند الجمهور

قوله للاخبار آه وايضا لا شك ان المشار اليه ههنا ليس الا ما تعلق قصد

المصنف بترتيبه ومن البين ان فصله لم يتعلق بالنقوش وترتيبها الآن يقال

وغيرهم الى ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية وذهب كثير من المتاخرين الى انها موضوعة

للاعيان الخارجية ولا يخفى ان هذا القول ظاهر البطلان لان كثيرا من معاني الالفاظ ليس موجودا في

وليس في وضع الالفاظ تفاوت وان الموضوع ليجب ان يكون معلوما بالذات والعين

الخارج هو معلوم بالعرض لا بالذات وانما الاتقن العلم بانتقاله فيصرف هذا القول عن الظاهر

بان يراد بالعين الخارجي نفس الشخص مع قطع النظر عن كونه موجودا في الذهن

هذا من قبيل ذكر الدال وارادة المدلول فذكر النقوش باسم الاشارة

الفرق بين هذا الوجه ووجه الشارح ان وجه الشارح باعتبار اخذ المجاز على ما قال عليه عبارة الشرح وهذا الوجه باعتبار الكناية ١٢

واريد بها مدلولاتها وهذا يظهر ان اسامي الكتب ليست موضوعة تارة

كالكافية والشافية والتهذيب وغيرها ١٢ ای الالفاظ والمعانی ١٢

النقوش لاوحدها ولا مع غيرها بل موضوعة بازاء المعاني والالفاظ فقصد

فيه ثلثة صور الاول النقوش والمعاني الثاني النقوش والالفاظ والثالث النقوش والمعاني والالفاظ ١٢

المصنفين لا يتعلق الا بها كما يشهد به الفطرة السليمة اللهم الان

او باحد هما ١٢

تكون من قبيل مجموعة الخطوط قوله الا ان يحمل آه هذا

ای خطوط اصناف الكتابة ١٢ ای الكتب ١٢

الاخبار يدل على الوصف والتسمية وان كان الثاني بطريق

ای الاخبار بعنایت تهذیب الكلام ١٢ فكان اولا بالوصف ثانيا بالتسمية ١٢ ذكر التسمية ان اشارة

الاشارة فالمجاز بالنظر الى الاول مجاز عقلي وبالنظر الى الثاني

التعريف ای ١٢ ويجوز المجاز في الطرف بمعنى

مجاز لغوي ولما كان احد المجازين ههنا مستلزما للاخر اكتفى باحدهما

وضع لايراد معه لبقوا بهذا الاعتبار آه وحاصله ان الاخبار لما كان يدل على الوصف والتسمية اكتفى المصنف

قوله ولا شك في انه لا حضور آه قد عرفت ان المراد بالحضور

في القول السابق ١٢

عليه لاستلزام كل من الوصف والتسمية ههنا للاخر ١٢ منه

١٢ لا حاجة الى ذكره بخلاف التسمية فانها لا تفهم الا بالاشارة فلا بد من ذكرها ١٢ ظ

في الخارج الوجود في الخارج عند المشير ولا شك ان الكلي الطبعي

وان كان موجودا في الخارج على ما ذهب اليه المحشي رح

وغيره من المحققين لكنه ليس محسوسا وموجودا في الخارج

عند المشير فان قلت الكلي الطبعي والشخص متحدان في الوجود

فلا يعقل كون الشخص محسوسا والكلي غير محسوس قلت

معنى اتحادهما انه ليس في الخارج الا شيئا مخصوصا مقترنا

بعوارض مخصوصة ويقال له الشخص ثم العقل قد يأخذ ذلك الشيء

من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق والكلي

الطبعي وقد يأخذ معها بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا او التقييد

داخلا والقيد خارجا ويقال له الفرد والحصة ومن المعلوم

مولوي محمد عبد الحي رح

حواشی متعلقہ صفحہ ۳۰

قولہ یقال لما یکون التقیید والخ یقال ان التقیید والاخلال یکونان فی الافراد والتقیید یکون فی الافراد ایضا کما فی قولک رجل عالم فان العالم یقید الرجل فی افراد الرجال ایضا کما ان الرجل یقید العالم فی افراد العلماء ولکن التقیید فی الرجل اظہر من التقیید فی العالم لان الرجل یقید العالم فی جمیع الاوقات والعالم یقید الرجل فی بعض الاوقات فقط فالتقیید فی الرجل اظہر من التقیید فی العالم وکذا الاخلال فی العالم اظہر من الاخلال فی الرجل فالتقیید والاخلال فی الرجل اظہر من التقیید والاخلال فی العالم فالتقیید والاخلال فی الرجل اظہر من التقیید والاخلال فی العالم فالتقیید والاخلال فی الرجل اظہر من التقیید والاخلال فی العالم

قولہ وقد یقال ان التقیید والاخلال یکونان فی الافراد ایضا کما فی قولک رجل عالم فان العالم یقید الرجل فی افراد الرجال ایضا کما ان الرجل یقید العالم فی افراد العلماء ولکن التقیید فی الرجل اظہر من التقیید فی العالم لان الرجل یقید العالم فی جمیع الاوقات والعالم یقید الرجل فی بعض الاوقات فقط فالتقیید فی الرجل اظہر من التقیید فی العالم وکذا الاخلال فی العالم اظہر من الاخلال فی الرجل فالتقیید والاخلال فی الرجل اظہر من التقیید والاخلال فی العالم فالتقیید والاخلال فی الرجل اظہر من التقیید والاخلال فی العالم

قولہ وقد یقال ان التقیید والاخلال یکونان فی الافراد ایضا کما فی قولک رجل عالم فان العالم یقید الرجل فی افراد الرجال ایضا کما ان الرجل یقید العالم فی افراد العلماء ولکن التقیید فی الرجل اظہر من التقیید فی العالم لان الرجل یقید العالم فی جمیع الاوقات والعالم یقید الرجل فی بعض الاوقات فقط فالتقیید فی الرجل اظہر من التقیید فی العالم وکذا الاخلال فی العالم اظہر من الاخلال فی الرجل فالتقیید والاخلال فی الرجل اظہر من التقیید والاخلال فی العالم فالتقیید والاخلال فی الرجل اظہر من التقیید والاخلال فی العالم

قولہ وقد یقال ان التقیید والاخلال یکونان فی الافراد ایضا کما فی قولک رجل عالم فان العالم یقید الرجل فی افراد الرجال ایضا کما ان الرجل یقید العالم فی افراد العلماء ولکن التقیید فی الرجل اظہر من التقیید فی العالم لان الرجل یقید العالم فی جمیع الاوقات والعالم یقید الرجل فی بعض الاوقات فقط فالتقیید فی الرجل اظہر من التقیید فی العالم وکذا الاخلال فی العالم اظہر من الاخلال فی الرجل فالتقیید والاخلال فی الرجل اظہر من التقیید والاخلال فی العالم فالتقیید والاخلال فی الرجل اظہر من التقیید والاخلال فی العالم

بالضرورة ان الشيء يكون محسوسا بعد اقترانه بعوارض مخصوصة

من الاين والوضع ونحوهما وسيأتي لك زيادة تحقيق

وذلك فان قبيل الحاضر في الذهن متشخص بالتشخص

الذهني فالكلي ليس حاضرا في الذهن كما انه ليس حاضرا في

الخارج قلنا قد عرفت ان الحضور في الذهن عبارة عن

ملاحظة الذهن والتفاته والفرق بين ملاحظة الذهن

والحصول فيه مما لا يخفى على من القى السمع وهو شهيد

فالذهن يلاحظ الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض وان كان

في الخارج في الذهن حاصلا معها او عبارة عن الحصول

في الذهن سواء كان حصولا بالذات او بالعرض

فالكلي حاصل في الذهن بالعرض وان لم يكن حاصلا فيه بالذات

وهذا حاصل في الذهن مع العوارض الذهنية بالذات لا بالعرض

لاتحاده مع الشخص الذهني بالذات وحاصل في الخارج بالعرض لا

بالذات لان الظاهر انه عرضي للاشخاص الخارجية بل لا بالعرض

ولا بالذات لانه على تقدير كونه مشارا اليه ليس الا لما لاحظها وقد

سبق انها لا تصلح للاشارة فتامل قوله ومن ههنا علمت الا تحقيقه

ان التعين معتبر في مسميات الاسماء حتى ان اللفظ الواقع عن شخصين

عه وذلك لان النقوش المخصوصة اجسام مخصصة متشكلة باشكال مخصوصة والظاهر

ان هذا الكلي اي مفهوم النقش الدال على الالفاظ المخصوصة عرضي لها كيف ويلزم ان

ذاتيا يلزم تخلل الجعل بين الشئ وذاتياته لان دلالة النقوش على الالفاظ

قوله

قوله

قوله

أو عن شخص واحد في وقتين والمعنى القائم بذهنين يعد واحدا في العرف

لفظا واحدا أو معنى واحدا فالتعين معتبر في معاني هذه

الأسماء تعينا شخصيا أو غير شخصي ثم يظهر بالتأمل

أنها أعراض مختلفة باختلاف المحال فلا يكون تعينها تعينا شخصيا

فهذه الأسماء عند التحقيق من قبيل أعلام الأجناس الموضوعة

للطبيعة من حيث إنها متعينة في الذهن وليست من

قبيل أسماء الأشخاص كما هو بادي الرأي ولا من قبيل سماء الجنس

سواء كان اسم الجنس موضوعا للطبيعة من حيث هي هي والفرد المنتشر على اختلاف

القولين وما وجد في بعض النسخ بدل أعلام الأجناس سماء الأجناس

دلالة وضعية وبهذا يظهر جواب آخر عن السؤال الأول ١٢ منه

فكان المراد منه مقابل اعلام الاشخاص ما وقع في كلام المولدين من دخول

اي اعلام الاجناس ۱۲ بيان لما ۱۱

اللام على هذه الاسماء مما لا يمنع علميتها لانها في الاصل اوصاف فكانهم اعتبروا

اي اسامي الكتب كالكافية والشافية والتهذيب ۱۲

الاصل قوله والثاني كما ترى آه الاول هو ان يكون المقصود توصيف الكتاب

الواقع في قول الشارح وتوجيه الاول لا يخفى ۱۲

والثاني هو ان يكون المقصود توصيف تصنيفه وتوجيه الاول ان

الواقع في قول الشارح والثاني كما ترى ۱۲

يكون ههنا مجاز في النسبة تمبالغة او مجاز بالحذف بان يحذف الخبر اي

كذا في علم ۱۲

هذا الكتاب مهذب غاية التهذيب او هذا الكتاب ذو غاية التهذيب

اي ذو تصنيف مفعول او مصدر ۱۲

او مجاز في الطرف بان يكون التهذيب بمعنى اسم المفعول

اي ظرف الكتابة ۱۲

اي هذا غاية الكلام المهذب واما الثاني ففيه وكما ترى

اي يكفيه ۱۲

لا بد فيه من المجاز بالحذف بان يحذف المبتدء اي

اي ذو تصنيف

تصنيف هذا الكتاب غاية تهذيب الكلام واما النحويين

قوله وتوجيه الاول ان يكون المقصود توصيف تصنيفه ۱۲ قاضي

قوله وتوجيه الاول هو ان يكون المقصود توصيف تصنيفه ۱۲ عبد الحكيم

ان يكون المراد باسم الاشارة تصنيف الكتاب ممعنى

كما لا يخفى والاول كما اشار اليه او لان الشائع

فى هذا المقام توصيف الكتاب لا توصيف تصنيفه مع ان

فى الثانى حذف المبتدأ وهو صدر الكلام من غير ضرورة

قوله والظرفية مجوزية الظرف ان كان متعلقا بغاية

تهذيب الكلام فالعموم عموم من وجه فى الصدق وان كان

مستقرا فالعموم عموم مطلق فى التحقق **قوله** على هذا مقرب

اى تقريب المرام معطوف على تهذيب الكلام وحاصل المعنى

هذا مقرب للمرام الى الافهام غاية التقريب بان يكون فيه مجاز

عقلى او مجاز بالحذف او مجاز لغوى على نحو ما ذكر فى تهذيب الكلام

وامّا تقدير الكلام بان تصنيف هذا الكتاب غاية تقريب المرام فبعيد

بحذف المبتدأ المضاف ١٢

كمامر والظاهر من التقريب المعنى اللغوى فان الشائع فى تفسير

من لزوم خلاف المقصود وحذف

المصدر من غير حاجة ١٢ قا

المعنى الاصطلاحى التقريب لا تقريب المرام ويحتمل ان يكون التقريب

معطوفا على التحرير اى هذه اغاية تهذيب الكلام فى تقريب

المرام والمناسب التقريب بالمعنى الاصطلاحى لان المعنى

اى سوق الدليل بحيث يستلزم المدعى ١٢

اللغوى لا يناسب ان يقع ظرفا للكتاب او لغاية تهذيب

الكلام كما ان التحرير اللغوى لا يجوز فان التقريب الى الافهام

الذى هو التفهيم ١٢ قا

يكاد ان يكون لازم الاخبار ولعل الوجه فى اختيار الاحتمال

ايراد لفظ الشك لعدم اليقين بالازوم فان المعنى قد لا يفهم المذنب ١٢

الاول ان تقريب المرام على الاحتمال الثانى بعد

تحرير المنطق والكلام لا يلائم فان التحرير الاصطلاحى

١٢ المجرد عن الدليل ولا يوجد التقريب فلا اشتمال فان المقصود ان تحرير المنطق والكلام لا يكون بدون الدليل كما لا يخفى ١٢ عيب

الطريق الاول دون الطرق الاخر ۱۲ ظ

ان يكون المراد باسم الاشارة تصنيف الكتاب بمعنى
كما لا يخفى والاول كما اشار اليه او بمعنى لان الشائع

ای کون المقصود توصیف الکتاب ۱۲ ظ بین المولفین ۱۲

فی هذا المقام توصیف الکتاب لا توصیف تصنیفه مع ان

فی الثانی حذف المبتدأ وهو صدر الکلام من غیر ضرورة

ای اذا کان المقصود توصیف تصنیف ۱۲

قوله والظرفية تجوزية الظرف ان كان متعلقا بغاية

تهذيب الكلام فالعموم عموم من وجه فی الصدق وان کان

بین الظرف والمظروف ۱۲ والتحقق ایضا ۱۲

مستقرا فالعموم عموم مطلق فی التحقق قوله ای هذا مقرب

لا بحسب الحمل ۱۲ بین الظرف والمظروف ۱۲

اه تقریب المرام معطوف علی تهذیب الکلام وحاصل المعنی

کما هو الظاهر المتبادر ۱۲ منه غفرله

هذا مقرب للمرام الی الافهام غاية التقريب بان يكون فيه مجاز

عقلی او مجاز بالحذف ومجاز لغوی علی نحو ما ذکر فی تهذیب الکلام

وأما تقدير الكلام بان تصنيف هذا الكتاب غاية تقريب المرام فبعيد

بحذف المبتدأ المضاف ١٢

كما مر والظاهر من التقريب المعنى اللغوى فان الشائع فى تفسير

من لزوم خلاف المقصود وحذف

المصدر من غير حاجة ١٢ قا

المعنى الاصطلاحى التقريب لا تقريب المرام ويحتمل ان يكون التقريب

معطوفا على التحرير اى هذا غاية تهذيب الكلام فى تقريب

المرام وحينئذ المناسب التقريب بالمعنى الاصطلاحى لان المعنى

اللغوى لا يناسب ان يقع ظرفا للكتاب او لغاية تهذيب

الكلام كما ان التحرير اللغوى لا يجوز فان التقريب الى الافهام

يكاد ان يكون لازما للاخبار ولعل الوجه فى اختيار الاحتمال

الاول ان تقريب المرام على الاحتمال الثانى بعد

تحرير المنطق والكلام لا يلائم فان التحرير الاصطلاحى

١٢ المجرد عن الدليل ولا يوجد التقريب فلا اشتمال فائق المقصود ان تحرير المنطق والكلام لا يكون بدون الدليل كما لا يخفى ١٢ عب

شامل للتقريب الاصطلاحي **قوله** يحتمل ان يكون بيانا للمرام آه ويحتمل

ان يكون بيانا للتقريب المرام فان المرام عقائد الاسلام وتقريرها تقريبها الى

تحصيلها **قوله** والتعلق بالتقريب بعيد آه وجه البعد

ظاهر فانه يدل على ان المرام غير عقائد الاسلام وتقريرها اذ لم

يكون المرام مفعولا اولا للتقريب وعقائد الاسلام ثانيا **قوله**

او مجاز بالحذف آه عطف على بالاسلام اى يمكن ان يراد مجاز

الحذف فلا على مجاز المرسل كما لا يخفى **قوله** بمعنى اسم الفاعل آه الكتفى

ههنا بالمجاز اللغوى مع جواز المجاز العقلى الذى هو ابلغ منه فكانه

نظر الى قول المصجعلت فان جعل شئ عين شئ آخر غير معقول وعن الى قوله

ولو جعل على سبيل الادعاء يفوت المبالغة ويكون المجاز لغويا مع ان دعوى المبالغة حينئذ عرى عن البيان والبصيرة صفحة ١٢٥

الاختراع من عند نفسه ١٢ المعطوف على الجملة او على المجاز ١٢ بيان للمبالغة ١٢

متعلقہ حواشی صفحہ ۳۷

۱۲ قولہ ای یکون اه قد یقال ان العطف علی قولہ ان یجعل التصرہ اه یابی عنہ ان یکون جاز الحذف وان عطف علی قولہ ان یجعل التصرہ اه یابی عنہ ان یکون المعطوف علیہ الا یجعل اه ایضا لان قولہ ان یجعل التصرہ اه فی تاویل المصدر الذی ہو مفعول ولا یعطف علی المفعول الا المفعول ایضا فالاولی ان یقال ان العطف علی قولہ ان یجعل التصرہ اه من عطف غلط ما مضی لتقیید المعطوف بقیود المعطوف علیہ لکنہ لا یتم فی قولہ ولا یجعل الخ فتامل ۱۲

۱۳ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۱۴ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۱۵ قولہ ظہور اللہ ۱۲ قولہ ای قولہ ۱۲

۱۶ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۱۷ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۱۸ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۱۹ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۲۰ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۲۱ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۲۲ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۲۳ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۲۴ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۲۵ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۲۶ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۲۷ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۲۸ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۲۹ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۳۰ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۳۱ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۳۲ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۳۳ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۳۴ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۳۵ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۳۶ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۳۷ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۳۸ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۳۹ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۴۰ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۴۱ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۴۲ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۴۳ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۴۴ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۴۵ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۴۶ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۴۷ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۴۸ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۴۹ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۵۰ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۵۱ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۵۲ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۵۳ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۵۴ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۵۵ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۵۶ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۵۷ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۵۸ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۵۹ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۶۰ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۶۱ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۶۲ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۶۳ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۶۴ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۶۵ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۶۶ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۶۷ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۶۸ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۶۹ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۷۰ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۷۱ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۷۲ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۷۳ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۷۴ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۷۵ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۷۶ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۷۷ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۷۸ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۷۹ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۸۰ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۸۱ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۸۲ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۸۳ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۸۴ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۸۵ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۸۶ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۸۷ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۸۸ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۸۹ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۹۰ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۹۱ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۹۲ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۹۳ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۹۴ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۹۵ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۹۶ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۹۷ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۹۸ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۹۹ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

۱۰۰ قولہ ولا یجعل الخ ای ولا یجعل الکتاب علی الکتاب بجعل التصرہ علی التصرہ ۱۲

لمن حاول التبصر فانه لا يتصور التبصرة بدون التبصر لكونهما
متضائفين قوله اى تفهيم الغير آه مصدر مضاف الى الفاعل
التضايف بين شيئين توقف تعقل كل منهما على تعقل الآخر كالابوة والبنوة ١٢
او الى المفعول وعلى كلا التقديرين التبصر لمن حاول وللغير او لكليهما
هذا على تقدير الاول ١٢ ظ بالذات ١٢ قا
على ما يدل عليه صيغة حاول قوله ما زايدة آه تتمة لبيان معنى لا سيما
متعلق بالثالث ١٢ يعنى خاصته باب المفاعلة المشاركة فيكون كلاهما شاركا في التبصر ١٢ عبد
فانه اذا كان ما موصولة او موصوفة لم يكن معناه لا مثل بل لا مثل شئ
هذا بيان للنقض حين عدم كونه تتمة لما قاله ١٢ اى لا سيما ١٢
او لا مثل الله لا ان يقال معناه لا مثل سواء كان مع شئ او لا
هذا رد على ما سبق من قوله تتمة لبيان آه ١٢ ظ
قوله وقد يحذف لا آه نقل عن البلياني ان استعمال لا سيما بلا
هذا رد لقول الشارح وقد يحذف لا ١٢ عب
لا نظير له في كلام العرب واعلم ان لا لنفي الجنس ولسمه بسيط ق
في قوله لا سيما ١٢ اى جنس وخوله ١٢
خبره عند الجمهور محذوف مثل موجود وعند الاخفش ما الكنه حينئذ
من النحويين ١٢ اى ١٢

قال قوله

لا يكون الا نكرة موصوفة لان لا التبرية انما تعمل اذا كان اسمها نكرة فيكون

خبرها ايضا نكرة لامتناع تنكير المبتدأ او تعريف الخبر والتفصيل مذكور

في حواشي الجلبي على المطول في شرح الديباجة قوله وتحقيقه انه فيه

اشارة الى انه ليس من كلمات الاستثناء حقيقة فان علماء الاصول قد اختلفوا

بعضهم ذهبوا الى ان المستثنى ليس فيه حكم اصلا وبعضهم الى ان فيه حكما من

غير جنس الحكم في المستثنى منه فعلى كلا القولين ليس ههنا استثناء حقيقة

اذ ههنا حكم من جنس الحكم السابق وقد صرح به الرضي قوله على معاينة التي الخ

اعلم ان المستثنى على القول الاول ليس فيه حكم اصلا سواء كان الاستثناء من الاثبات

او النفي صرح به في شرح العضدي شرح مختصر الاصول الكن المشهور ان الاستثناء عند

الحنفية من الاثبات نفي ومن النفي ليس باثبات وعند الشافعية من الاثبات نفي ومن

الحكم المذكور من جهة الاستثناء ودلالته عليه بل من خارج وقد يكون من المنفي ايضا اثباتا بقرينة الاباحة الاصلية فافهم وههنا كلام وسيع

قد علمت ان النقوش ليست بمعنى الكتاب لا وصفها ولا مرجعها الا على سبيل المجاز

اشارة الى عدم صحة عد الشارح النقوش من معاني الكتاب ١٢

كيف وذلك متعلق لقصد المصنفين ونظرهم من المعلوم ان قصدهم ونظرهم

اي كيف يكون النقوش من معاني الكتاب ١٢ — عند العقل او من قبل ١٢

لم يتعلق بالنقوش فانحصر الاحتمالات في الثلث الالفاظ والمعاني والمركب منهما

اي احتمالات الكتاب ١٢ ظ — لانها ما يتعلق غرض المصنفين بتهذيبها وترتيبها ١٢ قالتها

فالنظر ان كان الى الالفاظ كان الكتاب عبارة عن الفاظ مخصوصة باعتبار دلالتها

بالذات ١٢ — كما في المكتبات العدانية ١٢ قا

على المعاني المخصوصة وان كان الى المعاني فالكتاب عبارة عن معان مخصوصة من حيث انها عبر عنها

بالذات والى الالفاظ بالعرض ١٢ قا

النفي اثبات وادرج على الحنفية انه يلزم ان لا يكون لا اله الا الله مفيدا للتوحيد فاجابوا بان

هذا على خلافنا ١٢ — بما قالوا ١٢ — وهو خلاف ما جرى عليه المستتم ١٢ لتوحيدا لتمنا ١٢

الشارع وضعه للتوحيد ولعل من الخلاف مبني على ان المركبات الاسنادية عند الشافعية

موضوعة لمعاني الخارج ولا واسطة بين الثبوت الخارجي والانتفاء الخارجي وعند الحنفية موضوعة

لعلها اراد بمعاني الخارج ما في نفس الامر ١٢ عب

للاحكام الذهنية ولا يلزم من نفي الحكم بالثبوت او الانتفاء الحكم بالانتفاء او الثبوت وكان

في الذهن ١٢ — الظاهر جواز ان لا يحكم الذهن بهما ١٢

ما هو المشهور مبني على ان رفع النسبة كايجابية بعينها اسلبها او على ان العدم في الاشياء حالة اذا قيل مثلا

اي النسبة ١٢ — ثبت عدم الحكم السابق بهذا الاعتبار فتد

مير زاهد

بالالفاظ المخصوصة وان كان الى كليهما فالكتاب مركب منهما ولا يبعد

ان يكون كل منها متحققا وبالجملة ان اطلاق الكتاب على النقوش

ليس الا على سبيل المجاز كما يقال اشتريت الكتاب **قوله** من النقوش المخصوصة

آه لم يقيد النقوش بدلالتها على الالفاظ المخصوصة كما قيد الالفاظ

والمعاني فكانه اشار الى ان النقوش ليس لها خصوصية معتبرة سوى

دلالتها على الالفاظ المخصوصة بخلاف الالفاظ فانها مع قطع النظر

عن دلالتها على المعاني المخصوصة لها خصوصية معتبرة وكذا المعاني

مع قطع النظر عن تعبيرها بالالفاظ المخصوصة **فقوله** باعتبار دلالتها

وقوله من حيث عبر عنها ظرف مستقر وليس متعلقا بالمخصوصة **قوله** وعلى

جاء القوم الا زيدا يكون مخرجا عن هذا الحكم والاصل عدم المخرج فيكون الاستثناء بقيا على حكم ترى

التقادير فالنظرية مجازية اه عدل عن تقدير البيان كما هو المشهور فانه على ذلك التقدير ايضا لابد من اقامة المشمول لعمومي مقام الظرفي

ولا فرق الا بان العموم على تقدير البيان في كل معنى من المعاني المحتملة عموم بحسب الوجود وعلى تقدير عدم التقدير في المعنى الثالث منها خاصة عموم بحسب الصدق وتفصيل المقام ان العلوم المدونة تطلق حقيقة على المسائل اما جميعها بحيث لا يشذ عنها مسئلة او بعضها قدر ما يحصل منه غاية العلم فان اريد بالقسم الاول النقوش او الالفاظ منفردة او غير منفردة واريد بالمنطق المعنى الثاني فلا شك انه اعم منه بحسب تحققه فقط ضرورة تحقق معه

انه لو كتب الكاتب باسر خط من الخطوط المكتوب هذا الكتاب وكانت تلك الخطوط تبينها عنه هذه الاشارة الى ان

ويرد نقضا وعدم صدقه عليه واما المنطق بالمعنى الاول فهو على ذلك التقدير مما

لا يصلح ههنا كما لا يخفى وان اريد بالقسم الاول المعانى فان اريد بالمنطق بالمعنى

الثانى فهو اعم منه بحسب الصدق لصدقه على المسائل المذكورة وعلى غيرها كالمجموع

المسائل وان اريد بالمنطق مجموع المسائل فلا يكون بينهما عموم وخصوص

لا فى الصدق ولا فى التحقق بل كلية وجزئية ويكون الظرفية مجازية اقامة

للشمول الكلى مقام الشمول الظرفى هذا وبقى النظر بعد فى ان المقدمة داخلة فى

القسم الاول على المعنى الثالث وخارجة عن المنطق وان المعنى الثالث هى المعانى

من حيث التعبير عنها بالفاظ مخصوصة وهى بهذه الحيثية ليست داخلة

اطلاقها على التصديق بالمسائل وعلى الملكة الحاصلة منها ليس اطلاقا حقيقيا لان

التدوين حقيقة يتعلق بالمسائل لا بهما منه

المنطق عبارة عن القسم الاول اذا كان

كان القسم الاول عبارة عن مجموع

المسائل المدونة وحينئذ فلك ان

تقول ان المنطق بالمعنى الاول

مغاير للثانى والثالث ولا يصدق

عليه ولا يحمل عليه بالحمل

الشائع وان كان بينهما عموم

من وجه فى الجملة لصدقه

على المسائل المدونة فى

الكتب المنطقية وعلى

التصديقات والملكة

الحاصلة منها

وصدقه

على

التصديقات

والملكة

الحاصلة

من

غيرها

وعدم

صدقه

على

المسائل

المدونة

فى

غير

الكتب

المنطقية

وعلى

التصديقات

والملكة

الحاصلة

منها

وعلى

التصديقات

والملكة

الحاصلة

من

غيرها

وعلى

المسائل

المدونة

فى

الكتب

المنطقية

وعلى

التصديقات

والملكة

الحاصلة

منها

وعلى

التصديقات

والملكة

الحاصلة

من

غيرها

في المنطوق فكيف يكون الطرفية في المعنى الثالث على تقدير كون المنطوق مجموع

المسائل من قبيل كون الجزء في الكل اللهم الا على سبيل المسامحة وجعل حكم الكل

الاجزاء حكما للكل والاغماض عن حيثية التعبير فتأمل قوله بكسر الدال

وفتحها قدم الكسر على الفتح مع ان الفتح ظاهر بحسب المعنى لان المخشري

صرح في الدقائق ان المقدَّم بفتح الدال خلف من القول في المصنف والمطول

اقتصر في الكشف قال المقدِّم تمن قدَّم بمعنى تقدَّم قوله بمعنى ما يذكر

اه المتن هو تخصيص مقدمة الكتاب بالالفاظ ولا وجه له فانها تحتمل

الالفاظ والمعاني والمركب منهما كما ان الكتاب يحتملها وتفسيرها بما يذكر آه

اقتصر على الاحتمالات الثلث بناء على تحقيقه ان النقوش لا دخل لها في الكتابة اصلا ولا جزء منه

الرابعا في ذلك فان كلا من اللفظ والمعنى يوصف بالذكر والارتباط والنفع

ناتج الامران الاول يوصف به بالذات والثاني بالعرض ١٢

انما هو للمعنى دون اللفظ والكلام يطلق على الملفوظ والمعقول والمعنى من

اى بالذات ١٢ فلا وجه للتخصيص ١٢ اقا

حيث التعبير عنه باللفظ مبين له لا من هذه الحيثية فالتغاير بين عدة

اى للنفسه ١٢ الكتاب يحتمل ان يكون مقدمة العلم على تقدير ان يكون مقدمة الكتاب

والاتحاد والكتابة ١٢ او المركب منهما

عبارة عن الالفاظ وحدها او مع المعانى بحسب المفهوم والصدق

اى مفهوما هما غير مفهوم مقدمة العلم ١٢ ام

وعلى تقدير ان تكون عبارة عن المعانى وحدها بحسب المفهوم

فان الموقف مقدمة العلم معتبر فى مفهوم وليس باخوذ فى مفهوم مقدمة الكتاب ١٢ ام

فقط بناء على اتحاد العلم والمعلوم بالذات ولا وجه ايضا

الخصوص مع الفاضل الشريف ١٢ اقا

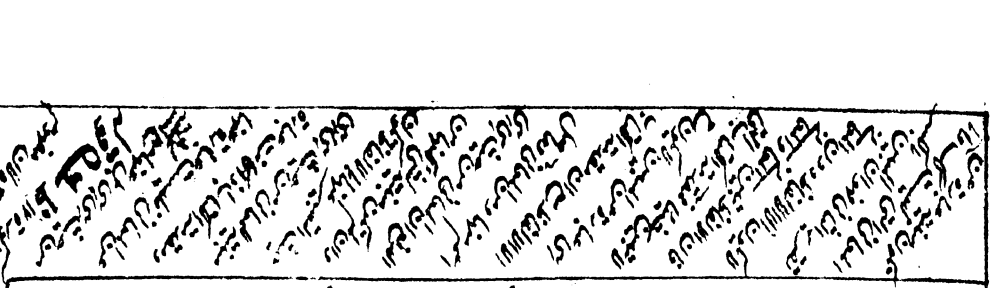
لتخصيص مقدمة الكتاب بجميع ما يذكر قبل المقاصد بل بعض ما يكون له

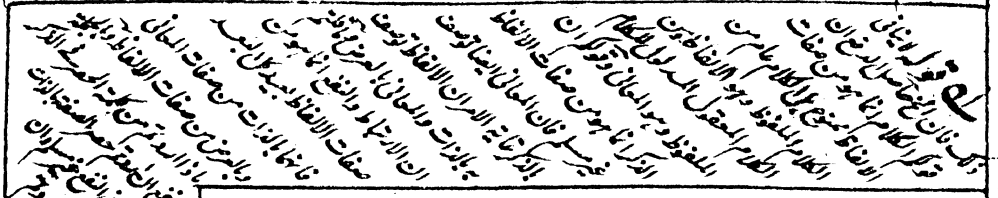
كما زعم بعض ناظرى الشرح ان الموصول اعنى ما فى قوله ما يذكر كناية عن تمام الامر المذكور قبل الشروع ١٢

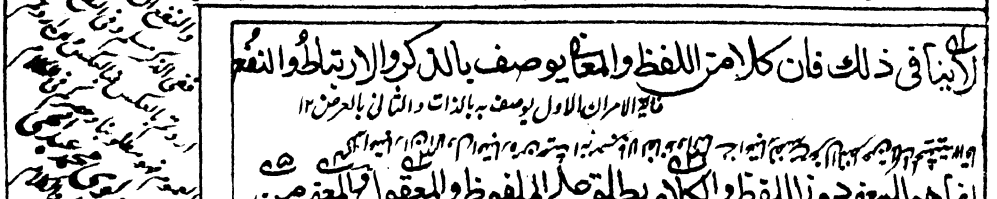
ارتباط بالمقاصد وفيه نفع لها على الاستقلال ايضا مقدمة الكتاب

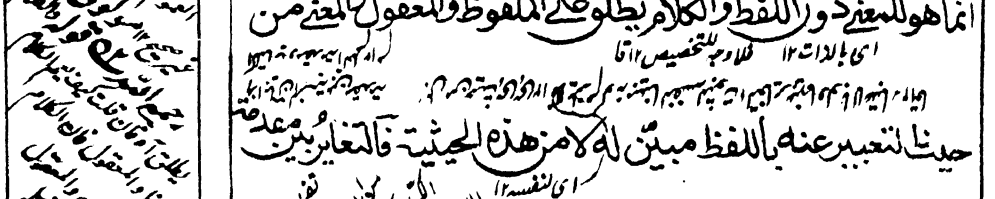
من غير الانضمام بامر آخر ١٢ اقا

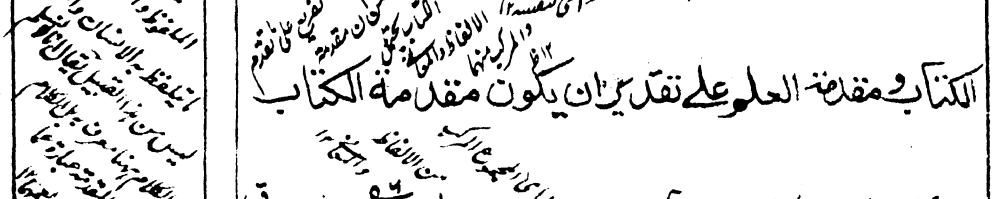
كما ان كلا من معرفة الحد والغاية والموضوع مقدمة العلم قوله فلا يرد الخ

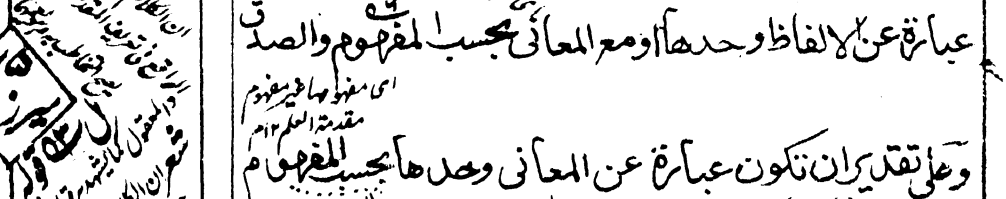


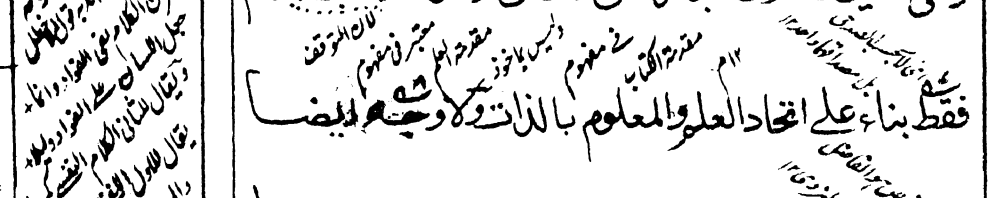


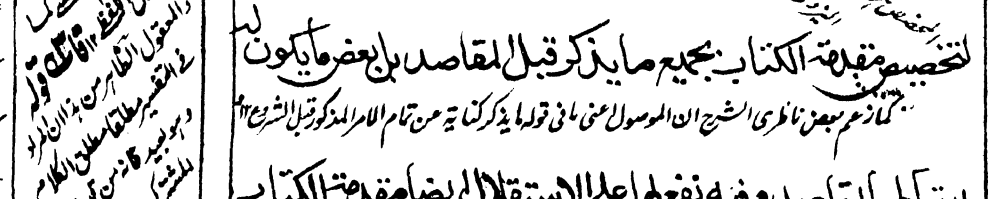


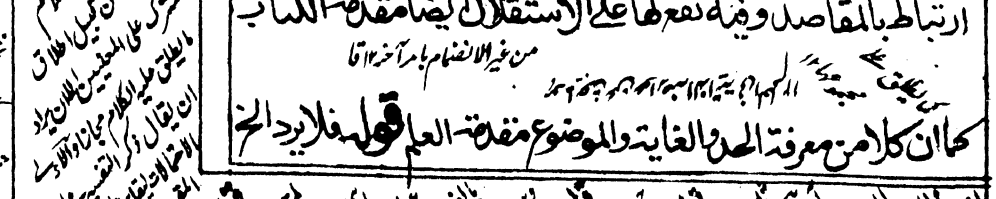


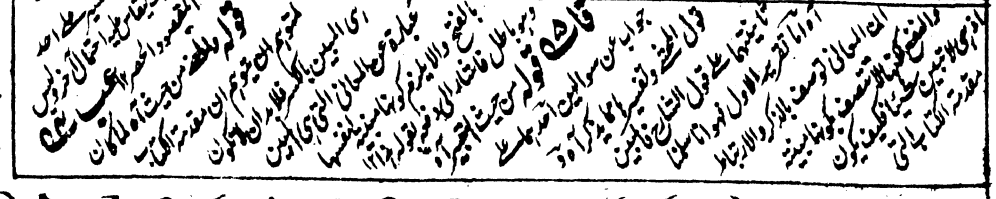


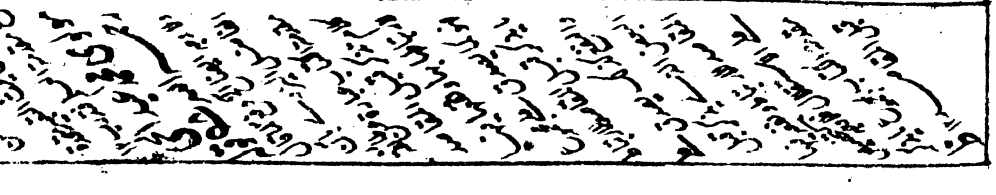












ولا يرد ايضا ان المصنف في المطول اثبت مقدمة الكتاب ومقدمة العلم وفي

اى العلامة التفتازانى ١٢

شرح الرسالة اثبت مقدمة الكتاب فقط ونفى مقدمة العلم لانه في المطول

المشهور بالسمرقندية ١٢ الشمسية متن القطبى ١٢

اثبت مقدمة العلم على انه اخذ التوقف المعتبر فيها بمعنى الارتباط بالمقاصد

والنفع بها ونفى في شرح الرسالة على انه اخذه بالمعنى المشهور قوله انه تساهم

في العبارة اه بل لا تساهم في شرح الرسالة ولا في المطول فانه نفى كلا من الثلثة

في شرح الرسالة ببيان الحاجة وبيان الماهية وبيان الموضوع وفي المطول بمعرفة

الحد والغاية والموضوع فكانه لم يتيسر له الرجوع اليهما قوله من حيث

ان العلم اه اعلم ان للعلم معنيين الاول المعنى المصدري والثاني المعنى

عه المعنى الاول علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف اطلاق العلم المحصول على

مسيرزاده

الذي يعبر به الانكشاف والاول هو حصول الصورة والثاني الصورة
الحاصلة ولا شك ان الغرض لعلم لو يتعلق بالاول فانه ليس كاسبا
ولا مكتسبا فالمراد بحصول الصورة ههنا الصورة الحاصلة على سبيل المسامحة
هذا ما يذهب اليه النظر الجلي ثم النظر الدقيق يحكم بان المراد بحصول
الصورة المعنى الحاصل بالمصدر وحقيقته ما يعبر عنه بالفارسية
يدانش وهي حالة ادراكية تتحقق عند حصول الشئ في الذهن
وتلك الحالة الادراكية تصدق على الاشياء الحاصلة في الذهن
صدقا عرضيا وذلك لانه اذا حصل شئ في الذهن يحصل له وصف
بحمل ذلك الوصف عليه فيقال له صورة علمية وهذا المحمول ليس نفس

هذين المعنيين لاطلاق العلم المطلق على المعنى المصدري وغايته الانكشاف منه

الموضوع ولا ذاتيا له ولا امكان محمولا عليه حال كونه موجودا في الخارج

صورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود فهذا الحمل

من قبيل حمل الكاتب على الانسان فالعرض من مقولة الكيف سواء كان

معروضه من هذه المقولة او من مقولة اخرى وبهذا التحقيق يحل كثير

من الاشكالات كالاشكال بان الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها

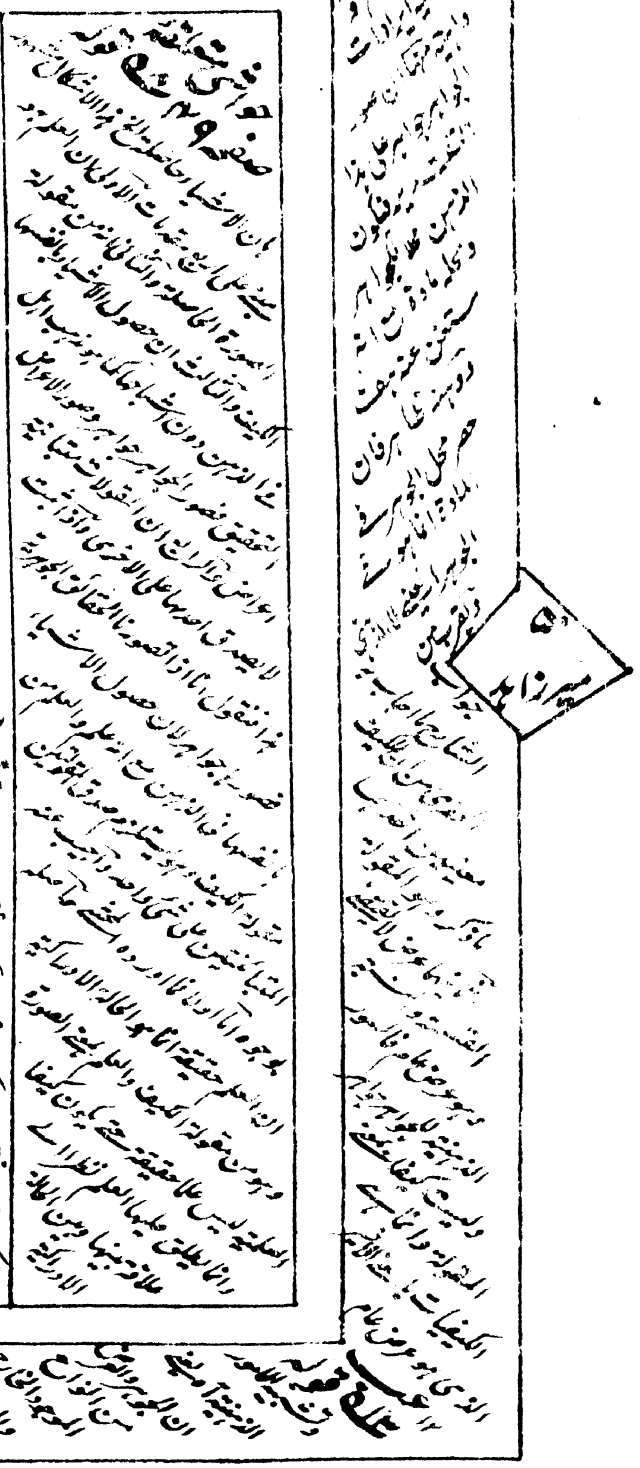
فيجب ان يكون العلم بالجوهر جوهرا وبالكم كما وبالكيف كيفا وهكذا الا

ان يكون من مقولة الكيف مطلقا فلا حاجة الى ما ارتكبه المحشي في

حواشي تهذيب التجريد بان عده من مقولة الكيف على سبيل المسامحة وتشبيه الامور

الذهنية بالامور العينية وقد ذكرنا لك تفصيلا وتحقيقا في حواشي شرح

المواقف وحواشي الرسالة المعمولة في التصور والتصديق قوله ولان



المتبادر الخ انت تعلم ان المتبادر من صورة الشئ مطابقة الصورة

لما هي صورة له وتلك المطابقة شاملة للتصورات والتصديقات

وما هو المعلوم ١٢ منا

باسرها والمطابقة التي لا تشتمل الجهليات المركبة هي المطابقة

حاصل ان المطابقة الموجودة بينها هي المطابقة مع العلم سواء كانت في نفس الامر اولا والتي لا توجد

في الجهليات هي المطابقة مع ما في نفس الامر الاول ١٢ منه

مع ما في نفس الامر وهي لا تتبادر من حصول صنف الشئ وتفصيله

ان المطابقة

أن المطابقة مع ذي الصورة تشتمل الصور التصورية والتصديقية

يعني ان الصورة تكون ماخوذة منه وكاشفة ١٢ منه

كلها فان صورة الانسان والفرس مثلا مطابقة للانسان

سواء كانت مطابقة للواقع اولا صادقة كانت او كاذبة ١٢

والفرس وصورة الوقوع واللاوقوع مطابقة للوقوع واللاوقوع

اي المنسبة الايجابية والسلبية في التصديقات ١٢

والمطابقة مع ما في نفس الامر تشتمل التصورات باسرها لان كل

متصور فهو موجود في نفس الامر لا تصافه فيها بمفهوم واقلة المفهومية فهو موجود

من المفهومات ١٢ وكذا السلبية ١٢

فيها ضرورة وجود الموصوف في ظرف الاتصاف وتشتمل الصوادق من التصديقات

دون الكواذب ١٢

ع قوله المتبادر من صورة الشئ مطابقة الصورة لما هي صورة له

الترجيح من المطابقة قال المتبادر من صورة الشئ الصورة المطابقة ١٢ منه

ع قوله ان المتبادر الخ

ان المتبادر من صورة الشئ مطابقة الصورة لما هي صورة له

ان التصورات مطابقة لما هي صورة له

ان المطابقة شاملة للتصورات والتصديقات

ان المطابقة مع ما في نفس الامر تشتمل التصورات باسرها

ان المطابقة مع ما في نفس الامر هي المطابقة

ان المطابقة مع ذي الصورة تشتمل الصور التصورية والتصديقية

ان المطابقة مع ما في نفس الامر تشتمل التصورات باسرها

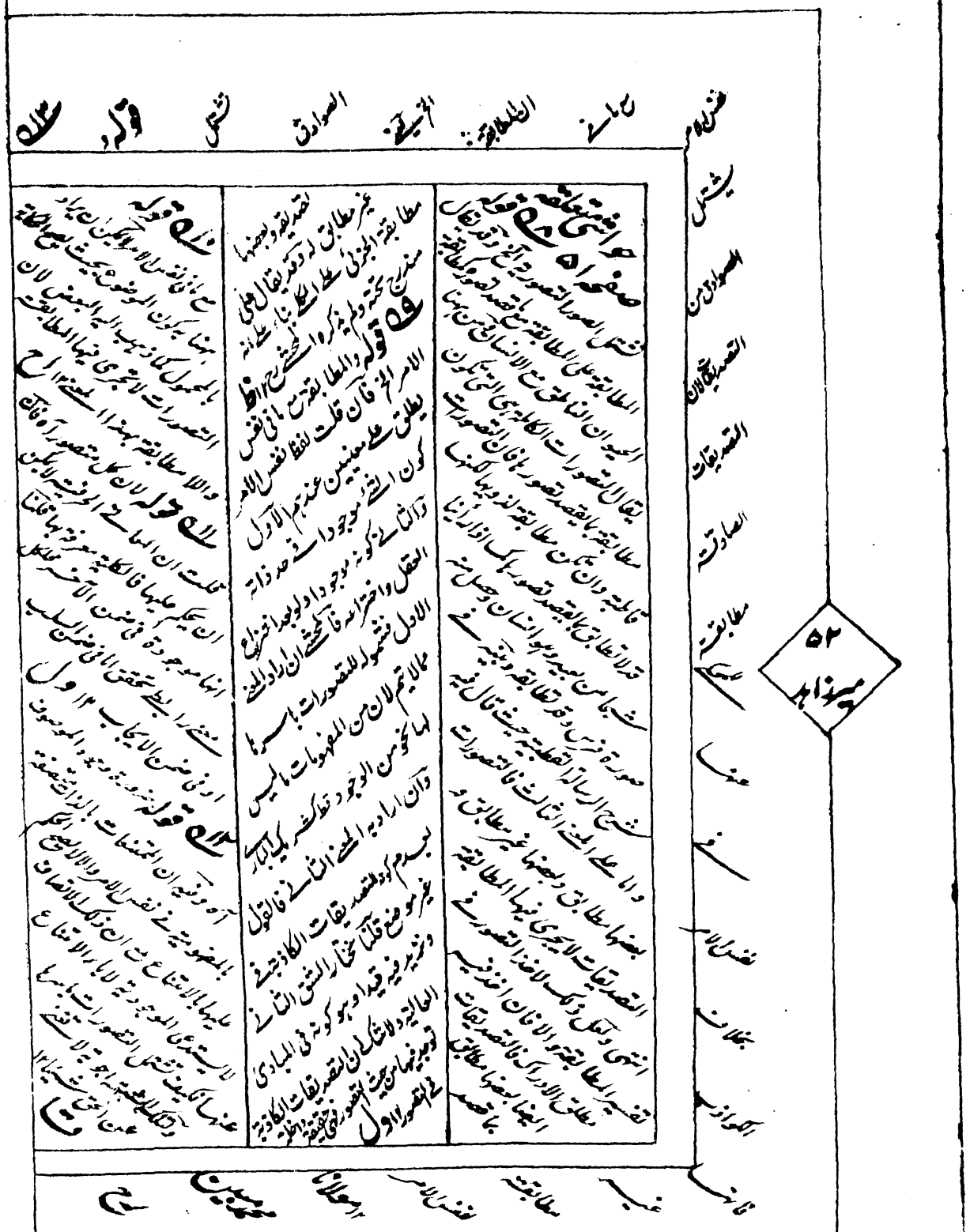
ان المطابقة مع ما في نفس الامر هي المطابقة

ان المطابقة مع ما في نفس الامر تشتمل التصورات باسرها

ان المطابقة مع ما في نفس الامر هي المطابقة

ان المطابقة مع ما في نفس الامر تشتمل التصورات باسرها

ان المطابقة مع ما في نفس الامر هي المطابقة



فان قلت المعتبر في مطابقة الصورة التصديقية من حيث انها

حكاية عن الواقع المطابقة مع المحكي عنه لا ترى انه اذا انتقش صورة

على انها حكاية عن زيد يعتبر فيه المطابقة مع ما هي حكاية عنه قلت

هب اذا نسبت الصورة التصديقية بخصوصها الى الشيء المطابق

يتبادر منه المحكي عنه واما اذا نسب الصدق مطلقا اليه فالمتبادر

منه هو ذو الصورة تأمل قوله ولانه يخرج عنه الخ يتبعه ان

يقال المراد بالعقل ههنا الذهن فانه ربما يطلق العقل على الذهن

مقابل الخارج فان قلت في يخرج الادراك الذي بتوسط

الحواس الظاهرة فان هذا الادراك انما هو بوجود

المدرك في الخارج عند المدرك قلت

مدرکات الحس الظاهر حال الاحساس تنطبع في الحس المشترك

فانه يأخذ الصورة عن المادة حال كونها موجودة عند الحس

فاذا زالت هذه الحالة تزول تلك الصورة عنه وتحصل في

الخيال ثم هذه الوجوه الثلثة للعدول عن التعريف بحصول

صورة الشئ في العقل كما يدل عليه قوله لم نقل آه للعدول

عنه الى التعريف بالصورة الحاصلة عند العقل والا يصير وجها

واحدا قوله وهو مطلق الصورة آه تعريف آخر للعلم

على ما اختاره في هذا المقام والا فمن يحض بعلم الممكن والعلم

الحصولي وهذا يعم علم الواجب والممكن والعلم الحضوري والحصولي ويحتمل

عه يقضي ان الظاهر المتبادر من قوله لم نقل ان المقصود بيان سبب العدول عن هذا التعريف فقط

ان يكون بيانا للتعريف الاول فان الحضور والحصول كالمترادفين

والشئ يسمى صورة من حيث الحضور العلم لا من حيث الوجود الذهني فقط

كما يتوهم من كلام بعضهم والفلاسفة لا يتحاشون عن اطلاق العقل

على ما يشتمل الواجب حيث صرحوا بانه عقل وعاقل ومعقول قوله

سواء كانت عين ماهيته الخ هذا التعميم شامل لافراد العلم كلها ولا

يخرج عنه فرد منه فانه لا علم غير التصور بالكنه وغير غير فلعله اراد

يعني لم نقل ذلك لانه لا يصير حينئذ كل واحد من الوجوه الثلثة وجها مستقلا لذلك

ويحتمل ايضا ان يكون المقصود قال في ذلك التعريف ولم يقل ذلك لما فيه من المسامحات

الثلث المذكورة فيصير هذه الوجوه وجها على حدة للعدول عن هذا الى ذلك بخصوصه

لكن فيه ايضا مسامحة لما فيه من لفظ عند الذي يتبادر منه المقارنة

لا الحصول ففيه وقوع في الذي هرب لاجله اللهم الا ان يجاب بالقلة والكثرة منه

بالعينية عينية لا تكون مع الغيرية اصلا وبالغيرية غيرية تشتمل الاعتبارية

وأراد بالتصور بالكنه ان يتمثل ماهية الشئ في العقل بحيث تكون مرآة لملاحظة

ذلك الشئ وبغيرة التصور بالوجه والعلم بكنه الشئ والعلم بوجه الشئ وكان التصور

بالاحساسي والعلم التصديقي والعلم الحضوري من جملة الاخيرين على ما يظهر بالتأمل الصادق

فالصورة في التصور بالكنه عين ماهية المدرك من دون التغاير وفي غيرها غيرها ولو

بالاعتبار الا ترى ان الحيوان الناطق عين ماهية الانسان من غير تغاير فان

عه لانه عبارة عن الحاصل في العقل حالة الاحساس ولا شك انه وجه لا عينه والا لما اختلفت الحال

عند الاحساس وعدمه منه عه لانه عبارة عن حصول الصورة بنفسها لا بصورتها فيكون

ذلك العلم بكنه الشئ لا علما بالكنه والفرق بين ١٢ منه عه لان العلم الحضوري عبارة

فان ماهية الشئ عبارة عن الحقيقة الكلية المعقولة من حيث هي كلية
ومعقولة وتحقيق المقام ان الصورة العلمية من الشئ قد تكون مرآة لملاحظته
وهي منقسمة الى التصور بالكنه والتصور بالوجه فان المرآة
والمرئي ان كانا متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار فالتصور بالكنه
وان كانا بالعكس فالتصور بالوجه وقد لا تكون
مرآة لملاحظته وهي منقسمة الى العلم بكنه الشئ والعلم
بوجه الشئ فان العلم ان تعلق بالشئ من حيث هو فالعلم
بكنه الشئ وان تعلق بوجه من وجوهه من حيث هو وجهه
فالعلم بوجه الشئ فتامل في هذا التحقيق لعلك لا تجد في غير ذلك التعليق
عن حضور الصورة الخارجية عند الملك لا عن تمثل الماهية الكلية في العقل منه

قوله وسواء كانت تلك الصورة الخ نقل عنه في الحاشية ان علم العلم
الحصولي علم حضوري كما بين في موضعه فيلزم ان تكون خارجية وغير
خارجية ولا يخفى ان الصورة العلمية الحاصلة في الذهن من
حيث انها صورة علمية حاصلة في الذهن لها وجود فخذ وخذ
الوجود الخارجي في ترتب الآثار فالمراد بالوجود الخارجي ههنا
ما يشتمل هذا النحو من الوجود وتفصيل المقام ان ههنا اعتبارات
الاول اعتبار الشئ من حيث هو والثاني اعتباره من حيث
العوارض الخارجية والثالث اعتباره من حيث العوارض
الذهنية فالشئ من حيث هو معلوم بالعلم الحصولي
بالذات لحصول صورته في الذهن وموجود في الخارج والذهن معا

الحصولي في الخارج بنفسه وفي الذهن بصورته والشيء من حيث

العوارض الخارجية معلوم بالعلم الحصولي بالعرض لتحقق العلم عندانتفا

وهو صفة ذات اضافة لا بد له من معلوم وموجود في الخارج

لترتب الآثار الخارجية عليه والشيء من حيث العوارض الذهنية

علم حصولي لكونه صورة ذهنية للاعتبار الاول وعلم حضوري

بنفس هذا العلم ومعلوم بالعلم الحضوري لكونه صفة قائمة

بالنفس وعلمها بذاتها وصفاتها علم حضوري كما بين في موضعه

وموجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه واتصاف

الذهن بهما اتصافا انضماميا وهو يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج وهذا

التفصيل يظهر لك ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي هو الاعتبار الاول

الحصولي هو ان يحصل المعروض فقط فيكون هو العلم لانه ليس الانشاء الانكشاف وشهدبه البداهة ١٢ مولانا

لا العين الخارجي ولا الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية وان

العلم الحصولي علم حقيقي ومن خص العلم الحقيقي بالعلم الحضوري فكانه توهم

ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي هو العين الخارجي ويظهر لك ان العلم

والمعلوم في الحصولي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار كما انهما في

الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا ومن ظن ان التغاير بينهما في الحصولي

بالذات حيث قال ان مجموع المعروض والعوارض الذهنية علم والمعروض فقط

معلوم ويلزم عليه ان ما يصدق عليه الكيفية العلمية لا تكون حقيقة محصلة لافتنا

التركيب الحقيقي من الجوهر والعرض ومتعين مناط الانكشاف هو ان يحصل المعروض فقط يحصل

قوله هو صفة الكمال الخ اى دون العلم التفصيلي فان كمالات الواجب تعالى حاضرة بالفعل ازلية ابدية كما ثبت في الحكمة فلو كان العلم التفصيلي من كمالاته لوجب وجوده

مجموع المعروض في العوارض على ما يشهد به الضرورة كيف ولو حصل

المعروض في الذهن خاليا عن العوارض لتحقق الانكشاف فمن عمم

ان التغاير بينهما في الحضور اى تغاير اعتباري كتغاير المعلوم والمعلوم

فقد اشتبه عليه التغاير الذي هو مصداق تحققهما بالتغاير الذي بعد

تحققهما ولقد اطنبنا الكلام في هذا المقام فانه من مزال الاقدام

بفضل الله وتوفيقه الاعتصام قوله وسواء كانت عين المدرك

الخ اراد بعلم الباري عز شانه علمه الاجمالي الذي هو صفة الكمال وعين الذات فالحاصل

ان علمه تعالى بذاته عين المدرك بالفتح وعلمه بسلسلة الممكنات غير

ضرورة ان علم الحقيق بذاته وبغيره عينه وهذا التعميم ليس عين

التعميم الثاني كما يتوهم فان المراد بالغيرية ههنا الغيرية

بالذات وفي الثاني ما يشتمل الاعتبارية هذا اذا قرئ

المدرَك بالفتح واما اذا قرئ بالكسر فلا يخلو عن حزازة لا تنح

ان اريد العلم التفصيلي فلا خصوصية بعلم الواجب بل علم الممكن

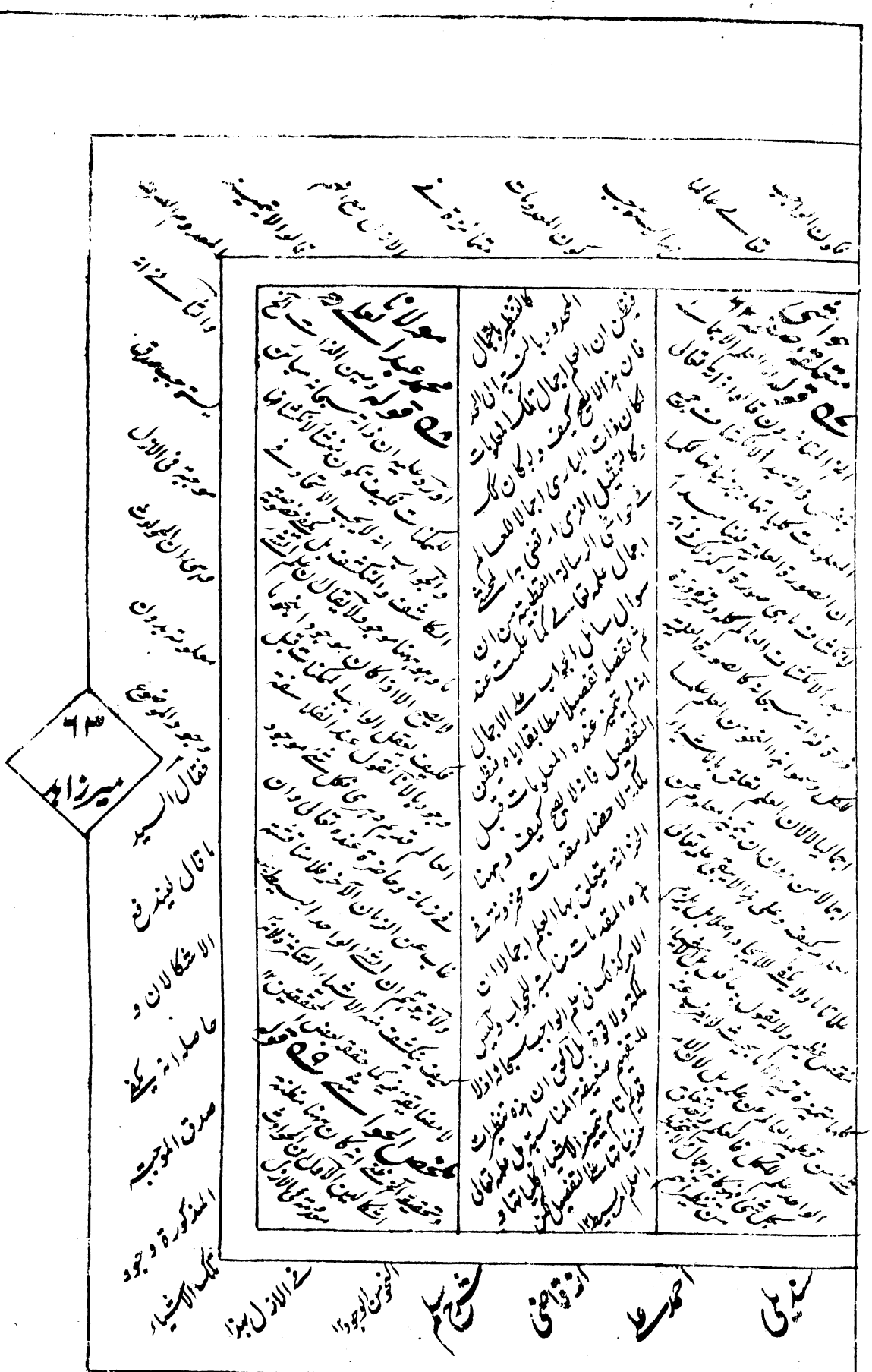
ايضاً كذلك وان اريد العلم الاجمالي فعلمه سبحانه بسلسلة

الممكنات عينه لا غيره اعلم ان للواجب تعالى علماً

اجمالياً وعلماً تفصيلياً اما العلم الاجمالي فهو مبدء للعلم التفصيلي

وخلاق للصور الذهنية والخارجية وهو العلم الحقيق وهو صفة

الكمال وعين الذات وتحقيقه على ما الهمني ربي بفضله ومنه ان للممكن



جهتين جهة الوجود والفعلية وجهة العدم واللافعلية وهو بحسب

الجهة الثانية لا يصلح أن يتعلق به العلم فانه بهذه الجهة معدوم محض فجهة

التي بحسبها يتعلق العلم هي الجهة الاولى وهي راجعة اليه فكان وجود الممكن

هو بعينه وجود الواجب كما ذهب اليه اهل التحقيق فعلمه تعالى بالممكنات ينطوي

في علمه بذاته بحيث لا يغرب عنه شيء منها ويعينك على فهم ذلك

حال الاوصاف الانتزاعية مع موصوفاتها فان لها وجودا واحدا فهذا الوجود الحقاني

قد صح لي على ان وجود الممكن وجود قائم ببارئه واجب لذاته دليل شريف وهو انه لو كان وجود الممكن

قائما به فاما ان يكون اتصافه به اتصافا انضماميا او اتصافا انتزاعيا وعلى الاول يلزم ان يكون

قبل الوجود موجودا ضرورة ان الاتصاف يتوقف على وجود الموصوف وعلى الثاني لا بد له من ملتبس

الانتزاع هو الوجود حقيقة فتنقل الكلام اليه وبهذا الدليل يثبت كثير من المطالب العالية

كعينية الوجود في الواجب واختصاصه لا يجاد به جل وعلا وشمول علمه وقدرته تعالى شانه ١٢

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۵

قولہ ۲ مولانا محمد عبد العلی رح

قولہ ۳ مولانا عبد الحکیم رح

قولہ ۴ مولانا محمد حسین رح

میرزاہد ۲۵

ترتب الآثار وهو منشأ الاتصاف وبحسبه الامتياز بينها وبين موصوفاتها

اى الوجود الذهنى بحذف ومقام الوجود الخارجى ١٢ — اى بين الصفات الانتزاعية ١٢

واما العلم التفصيلى فهو علم حضورى بالموجودات الخارجية وبالصور

الذهنية العلوية والسفلية فتامل فانه يحتاج الى تجريد الذهن وتدقيق

النظر وقد زدنا على ذلك فى تعليقات شرح التجريد **قوله** وقد يخص الخ

الصافى عن الكدورات ١٢ — فى مبحث الاشتراك وغيره ١٢ منه

اى العلم بالعلم الحصولى ثم يخص العلم الحصولى بالحادث او يخص العلم بالعلم

بيان لوجه التخصيص ١٢

الحادث ثم يخص الحادث بالحصولى وذلك لان التعليل بقصد تخصيص ما لم يكن بها هو لا يصح

اى بخصوص الخ

اعلم ان العلم التفصيلى مراتب اربعة احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل فى الشريعة وبالعقل

الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم حاضر عنده تعالى جميع ما يكون فيه الى يوم القيامة

باللوح المحفوظ والنفس الكلى عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح حاضر عنده تعالى

عطف على بالقلم ١٢ — اى عن المادة ١٢

مع ما فيه من صور الكليات وثانيها ما يعبر عنه بكتاب المحو والاثبات فى الشريعة وبالنفوس المنطبعة الفلكية

فى الحكماء وهى العقول المجتمعة التى يلتقش فيها صور الجزئيات المادية وهى النفوس المنطبعة فى الاجرام العلوية

٦٧
میرزا مہد

حواشی متعلقہ بصفحہ ۶۷

قولہ وہو الذی یحصل ۱۲ حاصلہ

الی البدیہی والنظری من قبیل

الحصولی والحادث علی احد النحوین

بان یقید العلم او الا بحصولی مثلا

الحصولی بالحادث او التقیید العلم بالحادث

ثم تقید الحادث بالحصولی وذلک لان

التعلیل المذکور یقول معللا بان

الانقسام ۱۲ یقتضی تخصیص الحاصل الا بالحصولی

والحادث وبالتخصیص یتبادر علی ان بین الحصولی

بقسمیہ الحصولی والحادث عموما من وجہ

والحادث عموما من وجہ الممکن الحادث کزید

الاجتماعی عمرا وحصل صورتہ فی ذہنہ

مثلا اذا علم عمرا حاصلا فیہ فہذا

العلم حصولی بلا ریب لوجودہ بعد ما لم یکن

من الحصول فی ذہنہ وہو حادث

لانہ حادث مسبوق بالعدم وافتراق الحادث

من الحصولی فی ضمنہا بالفنا و

میرزا مہد

لوجودہ بعد ما لم یکن

بعد العدم ولیس

بحصولی لان علم النفس بذاتہا

وصفاتہا علم حضوری کما تقرر فی محلہ

عن الکاوشی فی علوم العقول وما بحذوات

فان علمہا بتلک الحقائق یکون بحصول

صورتہا فیہا فہذا العلم حصولی ولیس کذلک

الحقول بحذوہ والکوشی من تلامذۃ

قولہ اصطلاحا ۱۲ صح

ما وقع فی فیض الباری علی العقل او الاعم

مع ما فیہ من صور المعقولات ثم علم النفوس

منشأ بالواسطۃ العقل ثم علم النفوس

المنطبعۃ مع ما فیہا فیضا ما منہ تعالی بعد

النفوس الفلکیۃ ثم علیم سایر الموجودات

الی ہیولی الکل بالواسطۃ الکواکب الجزئیۃ الی قابلیۃ

القوی الجزئیۃ الی قابلیۃ المنطبعۃ ۱۲ صح

قولہ

ما لیس

ای الجزء الاول ما خلق اللہ

جاء فی الحدیث قال اکتب فقال ما

اکتب فقال اکتب القلم فقال

روایۃ اول ما خلق اللہ العقل صحیح ماخوذ

اول ما خلق اللہ العقل الحدیث کما ہو

ویکون معلوما فی العلم فہو حصولی

من الادراکات والجزئیات والعرضیات حاضر

الکلیات والجزئیات والعرضیات حاضر

عند الباری عز وجل فہی عند الجزئیۃ

تفصیل بالنسبۃ الی العلم الاجمالی

فانہ فوق ہذہ الجزئیۃ وعین الاجمالی

تعالی والبسائط والاجمال بالنسبۃ الی

المراتب الاخری والاجمال ہی مرتبۃ قلم الاعلی

ثم قد وجد ہا ہو دون مراتب ہو ن مشہون

لانہ یتضمن الامور المتفقۃ المکان

بالبیان بعضہا تلو بعض وجملۃ وصدورہ

اللہ عما تحت ظل الکلمۃ قولہ

بالعقول ای بالعقول المجردۃ

عندما الحکما والمشائیۃ

ودانا

لا على احد هذين القسمين بناء على ان بينهما العموم
والخصوص من وجه فتدبر قوله معللا بالانقسام اه حاصله ان العلم
الحضوري والعلم القديم لا يتصفان بالبداهة والنظرية فان البداهة وجودية
كالكسبية او عدمية كاللاكسبية فيجب تخصيص العلم المنقسم الى التصور
والتصديق بالمنقسمين الى البديهي والنظري بالعلم الحصولي الحادث والا لم يكن التقسيم
حاصرا والعلم ان شارح المطالع قال في الرسالة المعمولة في تحقيق التصور
والتصديق موافقا لما قال العلامة الشيرازي في درة التاج
وشرح الاشراق ان العلم الذي هو من مواد القسمة
قبله القوم معانها من النفوس حاضرة عندها تغاير انيتها سائر الموجودات الخارجية والذهنية

في التصور والتصديق هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحصول والا

لم ينحصر العلم في التصور والتصديق اذ التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق

يستدعي التصور الذي هو كذلك او العلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة فهذا الكلام

كما تراه يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص والحصر

عنده احتصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث كما قال

في حواشي شرح التجريد ان العقل الفعال خزانة المعقولات كلها

وشأنه مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط اختار

ان الانقسام الى البداهة والنظرية علة التخصيص فيلزم على تقديره التخصيص

مرتين مرة في العلم بالعلم الحصولي والحادث على النحو الذي ذكرناه ومرة في

التصور والتصديق بالتصور والتصديق الحادثين فتامل جدا قوله

ولا حاجة اليه فان الانقسام آه تحقيقه ان المطلق يوخذ على وجهين

الاول ان يوخذ من حيث هو ولا يلاحظ معه الاطلاق وح يصح

اسناد احكام الافراد اليه لاتحاده معها ذاتا ووجودا وهو

بهذا الاعتبار يتحقق فرد وينتفي بانتفائه وهو موضوع

القضية المهملة اذ موجبتها تصدق بصدق الجزئية الموجبة وسالبتها

تصدق بصدق السالبة الجزئية والثاني ان يوخذ من حيث

انه مطلق ويلاحظ معه الاطلاق وح لا يصح اسناد احكام

الافراد اليه لان الحيثية الاطلاقية تابى عنه وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد

ما ولا ينتفي بانتفائه بل بانتفاء جميع الافراد وهو موضوع القضية الطبيعية

قوله صفة جامع
متعلقه صفة جامع الخ فان
قوله ويلاحظ معه الاطلاق الخ لا يخفى
قلت ان الاطلاق اذا لاحظ معه
في تقييد الاطلاق بهذا المعنى لما كان يجتمع
مطلقا بل صار مقيدا ولو لتقييد الاطلاق
وان لم يوجد غالبا فرق بينه وبين الاول
قلت المطلق بالمعنى الذي ذكرتم ليس مقيدا بالقيد
الاطلاق وليس الاطلاق داخلا فيه ولم
مقيدا بل هي الماهية فقط الا ان الحاكم
الاول ليس الاطلاق داخلا اصلا لان الحاكم
ولان الملحوظ هو عين الافراد وحكمها
كذلك وجودا وعدما وهو دون الجنسين
عند التحقيق لان الاختلاف بين الجنسين
ربما يطلقان باعتبار واحد كالانسان
فرق لان باعتبار الاطلاق
لتحققه في ضمن الافراد وان كان الاول
في بعض الافراد فيسلم كون الاول
والثاني في بعض آخر فيسلم كون الثاني
الاطلاق بالمعنى الذي ذكرتم ايضا
بينهما عموم من وجه

قوله الفرد باعتبار هذا الفرد فاندفع
الخ ره
التحقيق ان هذا الفرد
قوله لان الاطلاق
قوله الاول
قوله الاطلاق
قوله الثاني
قوله الاطلاق
قوله الثالث
قوله الاطلاق
قوله الرابع
قوله الاطلاق
قوله الخامس
قوله الاطلاق
قوله السادس
قوله الاطلاق
قوله السابع
قوله الاطلاق
قوله الثامن
قوله الاطلاق
قوله التاسع
قوله الاطلاق
قوله العاشر
قوله الاطلاق
قوله الحادي عشر
قوله الاطلاق
قوله الثاني عشر
قوله الاطلاق
قوله الثالث عشر
قوله الاطلاق
قوله الرابع عشر
قوله الاطلاق
قوله الخامس عشر
قوله الاطلاق
قوله السادس عشر
قوله الاطلاق
قوله السابع عشر
قوله الاطلاق
قوله الثامن عشر
قوله الاطلاق
قوله التاسع عشر
قوله الاطلاق
قوله العشرون
قوله الاطلاق
قوله الحادي والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الثاني والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الثالث والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الرابع والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الخامس والعشرون
قوله الاطلاق
قوله السادس والعشرون
قوله الاطلاق
قوله السابع والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الثامن والعشرون
قوله الاطلاق
قوله التاسع والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الحادي والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الثاني والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الثالث والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الرابع والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الخامس والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله السادس والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله السابع والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الثامن والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله التاسع والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الاربعون
قوله الاطلاق
قوله الحادي والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الثاني والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الثالث والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الرابع والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الخامس والاربعون
قوله الاطلاق
قوله السادس والاربعون
قوله الاطلاق
قوله السابع والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الثامن والاربعون
قوله الاطلاق
قوله التاسع والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الخمسون
قوله الاطلاق
قوله الحادي والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الثاني والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الثالث والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الرابع والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الخامس والخمسون
قوله الاطلاق
قوله السادس والخمسون
قوله الاطلاق
قوله السابع والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الثامن والخمسون
قوله الاطلاق
قوله التاسع والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الستون
قوله الاطلاق
قوله الحادي والستون
قوله الاطلاق
قوله الثاني والستون
قوله الاطلاق
قوله الثالث والستون
قوله الاطلاق
قوله الرابع والستون
قوله الاطلاق
قوله الخامس والستون
قوله الاطلاق
قوله السادس والستون
قوله الاطلاق
قوله السابع والستون
قوله الاطلاق
قوله الثامن والستون
قوله الاطلاق
قوله التاسع والستون
قوله الاطلاق
قوله السبعون
قوله الاطلاق
قوله الحادي والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الثاني والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الثالث والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الرابع والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الخامس والسبعون
قوله الاطلاق
قوله السادس والسبعون
قوله الاطلاق
قوله السابع والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الثامن والسبعون
قوله الاطلاق
قوله التاسع والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الثمانون
قوله الاطلاق
قوله الحادي والثمانون
قوله الاطلاق
قوله الثاني والثمانون
قوله الاطلاق
قوله الثالث والثمانون
قوله الاطلاق
قوله الرابع والثمانون
قوله الاطلاق
قوله الخامس والثمانون
قوله الاطلاق
قوله السادس والثمانون
قوله الاطلاق
قوله السابع والثمانون
قوله الاطلاق
قوله الثامن والثمانون
قوله الاطلاق
قوله التاسع والثمانون
قوله الاطلاق
قوله التسعون
قوله الاطلاق
قوله الحادي والتسعون
قوله الاطلاق
قوله الثاني والتسعون
قوله الاطلاق
قوله الثالث والتسعون
قوله الاطلاق
قوله الرابع والتسعون
قوله الاطلاق
قوله الخامس والتسعون
قوله الاطلاق
قوله السادس والتسعون
قوله الاطلاق
قوله السابع والتسعون
قوله الاطلاق
قوله الثامن والتسعون
قوله الاطلاق
قوله التاسع والتسعون
قوله الاطلاق
قوله المائة
قوله الاطلاق
قوله المائة والواحد
قوله الاطلاق
قوله المائة والاثنان
قوله الاطلاق
قوله المائة والثلاثة
قوله الاطلاق
قوله المائة والاربعة
قوله الاطلاق
قوله المائة والخمسة
قوله الاطلاق
قوله المائة والستة
قوله الاطلاق
قوله المائة والسبعة
قوله الاطلاق
قوله المائة والثمانية
قوله الاطلاق
قوله المائة والتسعة
قوله الاطلاق
قوله المائة والعشرة
قوله الاطلاق
قوله المائة والاحد عشر
قوله الاطلاق
قوله المائة والاثنا عشر
قوله الاطلاق
قوله المائة والثلاثة عشر
قوله الاطلاق
قوله المائة والاربعة عشر
قوله الاطلاق
قوله المائة والخمسة عشر
قوله الاطلاق
قوله المائة والستة عشر
قوله الاطلاق
قوله المائة والسبعة عشر
قوله الاطلاق
قوله المائة والثمانية عشر
قوله الاطلاق
قوله المائة والتسعة عشر
قوله الاطلاق
قوله المائة والعشرون
قوله الاطلاق
قوله المائة والحادي والعشرون
قوله الاطلاق
قوله المائة والثاني والعشرون
قوله الاطلاق
قوله المائة والثالث والعشرون
قوله الاطلاق
قوله المائة والرابع والعشرون
قوله الاطلاق
قوله المائة والخامس والعشرون
قوله الاطلاق
قوله المائة والسادس والعشرون
قوله الاطلاق
قوله المائة والسابع والعشرون
قوله الاطلاق
قوله المائة والثامن والعشرون
قوله الاطلاق
قوله المائة والتاسع والعشرون
قوله الاطلاق
قوله المائة والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله المائة والحادي والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله المائة والثاني والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله المائة والثالث والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله المائة والرابع والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله المائة والخامس والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله المائة والسادس والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله المائة والسابع والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله المائة والثامن والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله المائة والتاسع والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله المائة والاربعون
قوله الاطلاق
قوله المائة والحادي والاربعون
قوله الاطلاق
قوله المائة والثاني والاربعون
قوله الاطلاق
قوله المائة والثالث والاربعون
قوله الاطلاق
قوله المائة والرابع والاربعون
قوله الاطلاق
قوله المائة والخامس والاربعون
قوله الاطلاق
قوله المائة والسادس والاربعون
قوله الاطلاق
قوله المائة والسابع والاربعون
قوله الاطلاق
قوله المائة والثامن والاربعون
قوله الاطلاق
قوله المائة والتاسع والاربعون
قوله الاطلاق
قوله المائة والخمسون
قوله الاطلاق
قوله المائة والحادي والخمسون
قوله الاطلاق
قوله المائة والثاني والخمسون
قوله الاطلاق
قوله المائة والثالث والخمسون
قوله الاطلاق
قوله المائة والرابع والخمسون
قوله الاطلاق
قوله المائة والخامس والخمسون
قوله الاطلاق
قوله المائة والسادس والخمسون
قوله الاطلاق
قوله المائة والسابع والخمسون
قوله الاطلاق
قوله المائة والثامن والخمسون
قوله الاطلاق
قوله المائة والتاسع والخمسون
قوله الاطلاق
قوله المائة والستون
قوله الاطلاق
قوله المائة والحادي والستون
قوله الاطلاق
قوله المائة والثاني والستون
قوله الاطلاق
قوله المائة والثالث والستون
قوله الاطلاق
قوله المائة والرابع والستون
قوله الاطلاق
قوله المائة والخامس والستون
قوله الاطلاق
قوله المائة والسادس والستون
قوله الاطلاق
قوله المائة والسابع والستون
قوله الاطلاق
قوله المائة والثامن والستون
قوله الاطلاق
قوله المائة والتاسع والستون
قوله الاطلاق
قوله المائة والسبعون
قوله الاطلاق
قوله المائة والحادي والسبعون
قوله الاطلاق
قوله المائة والثاني والسبعون
قوله الاطلاق
قوله المائة والثالث والسبعون
قوله الاطلاق
قوله المائة والرابع والسبعون
قوله الاطلاق
قوله المائة والخامس والسبعون
قوله الاطلاق
قوله المائة والسادس والسبعون
قوله الاطلاق
قوله المائة والسابع والسبعون
قوله الاطلاق
قوله المائة والثامن والسبعون
قوله الاطلاق
قوله المائة والتاسع والسبعون
قوله الاطلاق
قوله المائة والثمانون
قوله الاطلاق
قوله المائة والحادي والثمانون
قوله الاطلاق
قوله المائة والثاني والثمانون
قوله الاطلاق
قوله المائة والثالث والثمانون
قوله الاطلاق
قوله المائة والرابع والثمانون
قوله الاطلاق
قوله المائة والخامس والثمانون
قوله الاطلاق
قوله المائة والسادس والثمانون
قوله الاطلاق
قوله المائة والسابع والثمانون
قوله الاطلاق
قوله المائة والثامن والثمانون
قوله الاطلاق
قوله المائة والتاسع والثمانون
قوله الاطلاق
قوله المائة والتسعون
قوله الاطلاق
قوله المائة والحادي والتسعون
قوله الاطلاق
قوله المائة والثاني والتسعون
قوله الاطلاق
قوله المائة والثالث والتسعون
قوله الاطلاق
قوله المائة والرابع والتسعون
قوله الاطلاق
قوله المائة والخامس والتسعون
قوله الاطلاق
قوله المائة والسادس والتسعون
قوله الاطلاق
قوله المائة والسابع والتسعون
قوله الاطلاق
قوله المائة والثامن والتسعون
قوله الاطلاق
قوله المائة والتاسع والتسعون
قوله الاطلاق
قوله المائتان
قوله الاطلاق
قوله المائتان والواحد
قوله الاطلاق
قوله المائتان والاثنان
قوله الاطلاق
قوله المائتان والثلاثة
قوله الاطلاق
قوله المائتان والاربعة
قوله الاطلاق
قوله المائتان والخمسة
قوله الاطلاق
قوله المائتان والستة
قوله الاطلاق
قوله المائتان والسبعة
قوله الاطلاق
قوله المائتان والثمانية
قوله الاطلاق
قوله المائتان والتسعة
قوله الاطلاق
قوله المائتان والعشرة
قوله الاطلاق
قوله المائتان والاحد عشر
قوله الاطلاق
قوله المائتان والاثنا عشر
قوله الاطلاق
قوله المائتان والثلاثة عشر
قوله الاطلاق
قوله المائتان والاربعة عشر
قوله الاطلاق
قوله المائتان والخمسة عشر
قوله الاطلاق
قوله المائتان والستة عشر
قوله الاطلاق
قوله المائتان والسبعة عشر
قوله الاطلاق
قوله المائتان والثمانية عشر
قوله الاطلاق
قوله المائتان والتسعة عشر
قوله الاطلاق
قوله المائتان والعشرون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والحادي والعشرون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والثاني والعشرون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والثالث والعشرون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والرابع والعشرون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والخامس والعشرون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والسادس والعشرون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والسابع والعشرون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والثامن والعشرون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والتاسع والعشرون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والحادي والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والثاني والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والثالث والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والرابع والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والخامس والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والسادس والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والسابع والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والثامن والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والتاسع والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والاربعون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والحادي والاربعون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والثاني والاربعون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والثالث والاربعون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والرابع والاربعون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والخامس والاربعون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والسادس والاربعون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والسابع والاربعون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والثامن والاربعون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والتاسع والاربعون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والخمسون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والحادي والخمسون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والثاني والخمسون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والثالث والخمسون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والرابع والخمسون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والخامس والخمسون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والسادس والخمسون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والسابع والخمسون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والثامن والخمسون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والتاسع والخمسون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والستون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والحادي والستون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والثاني والستون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والثالث والستون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والرابع والستون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والخامس والستون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والسادس والستون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والسابع والستون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والثامن والستون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والتاسع والستون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والسبعون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والحادي والسبعون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والثاني والسبعون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والثالث والسبعون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والرابع والسبعون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والخامس والسبعون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والسادس والسبعون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والسابع والسبعون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والثامن والسبعون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والتاسع والسبعون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والثمانون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والحادي والثمانون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والثاني والثمانون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والثالث والثمانون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والرابع والثمانون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والخامس والثمانون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والسادس والثمانون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والسابع والثمانون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والثامن والثمانون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والتاسع والثمانون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والتسعون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والحادي والتسعون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والثاني والتسعون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والثالث والتسعون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والرابع والتسعون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والخامس والتسعون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والسادس والتسعون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والسابع والتسعون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والثامن والتسعون
قوله الاطلاق
قوله المائتان والتاسع والتسعون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والواحد
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والاثنان
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والثلاثة
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والاربعة
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والخمسة
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والستة
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والسبعة
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والثمانية
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والتسعة
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والعشرة
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والاحد عشر
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والاثنا عشر
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والثلاثة عشر
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والاربعة عشر
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والخمسة عشر
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والستة عشر
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والسبعة عشر
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والثمانية عشر
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والتسعة عشر
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والحادي والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والثاني والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والثالث والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والرابع والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والخامس والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والسادس والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والسابع والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والثامن والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والتاسع والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والحادي والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والثاني والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والثالث والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والرابع والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والخامس والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والسادس والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والسابع والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والثامن والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والتاسع والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والحادي والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والثاني والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والثالث والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والرابع والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والخامس والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والسادس والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والسابع والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والثامن والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والتاسع والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والحادي والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والثاني والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والثالث والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والرابع والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والخامس والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والسادس والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والسابع والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والثامن والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والتاسع والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والستون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والحادي والستون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والثاني والستون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والثالث والستون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والرابع والستون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والخامس والستون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والسادس والستون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والسابع والستون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والثامن والستون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والتاسع والستون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والحادي والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والثاني والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والثالث والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والرابع والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والخامس والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والسادس والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والسابع والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والثامن والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والتاسع والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والثمانون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والحادي والثمانون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والثاني والثمانون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والثالث والثمانون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والرابع والثمانون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والخامس والثمانون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والسادس والثمانون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والسابع والثمانون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والثامن والثمانون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والتاسع والثمانون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والتسعون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والحادي والتسعون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والثاني والتسعون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والثالث والتسعون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والرابع والتسعون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والخامس والتسعون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والسادس والتسعون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والسابع والتسعون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والثامن والتسعون
قوله الاطلاق
قوله الثلاثمائة والتاسع والتسعون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والواحد
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والاثنان
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والثلاثة
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والاربعة
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والخمسة
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والستة
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والسبعة
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والثمانية
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والتسعة
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والعشرة
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والاحد عشر
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والاثنا عشر
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والثلاثة عشر
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والاربعة عشر
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والخمسة عشر
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والستة عشر
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والسبعة عشر
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والثمانية عشر
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والتسعة عشر
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والحادي والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والثاني والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والثالث والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والرابع والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والخامس والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والسادس والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والسابع والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والثامن والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والتاسع والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والحادي والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والثاني والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والثالث والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والرابع والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والخامس والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والسادس والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والسابع والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والثامن والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والتاسع والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والحادي والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والثاني والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والثالث والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والرابع والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والخامس والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والسادس والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والسابع والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والثامن والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والتاسع والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والحادي والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والثاني والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والثالث والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والرابع والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والخامس والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والسادس والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والسابع والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والثامن والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والتاسع والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والستون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والحادي والستون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والثاني والستون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والثالث والستون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والرابع والستون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والخامس والستون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والسادس والستون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والسابع والستون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والثامن والستون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والتاسع والستون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والحادي والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والثاني والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والثالث والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والرابع والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والخامس والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والسادس والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والسابع والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والثامن والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والتاسع والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والثمانون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والحادي والثمانون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والثاني والثمانون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والثالث والثمانون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والرابع والثمانون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والخامس والثمانون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والسادس والثمانون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والسابع والثمانون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والثامن والثمانون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والتاسع والثمانون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والتسعون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والحادي والتسعون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والثاني والتسعون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والثالث والتسعون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والرابع والتسعون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والخامس والتسعون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والسادس والتسعون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والسابع والتسعون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والثامن والتسعون
قوله الاطلاق
قوله الاربعمائة والتاسع والتسعون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والواحد
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والاثنان
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والثلاثة
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والاربعة
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والخمسة
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والستة
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والسبعة
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والثمانية
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والتسعة
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والعشرة
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والاحد عشر
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والاثنا عشر
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والثلاثة عشر
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والاربعة عشر
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والخمسة عشر
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والستة عشر
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والسبعة عشر
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والثمانية عشر
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والتسعة عشر
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والحادي والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والثاني والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والثالث والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والرابع والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والخامس والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والسادس والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والسابع والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والثامن والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والتاسع والعشرون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والحادي والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والثاني والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والثالث والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والرابع والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والخامس والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والسادس والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والسابع والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والثامن والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والتاسع والثلاثون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والحادي والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والثاني والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والثالث والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والرابع والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والخامس والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والسادس والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والسابع والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والثامن والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والتاسع والاربعون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والحادي والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والثاني والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والثالث والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والرابع والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والخامس والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والسادس والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والسابع والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والثامن والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والتاسع والخمسون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والستون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والحادي والستون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والثاني والستون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والثالث والستون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والرابع والستون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والخامس والستون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والسادس والستون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والسابع والستون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والثامن والستون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والتاسع والستون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والحادي والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والثاني والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والثالث والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والرابع والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والخامس والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والسادس والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والسابع والسبعون
قوله الاطلاق
قوله الخمسمائة والثام



فالعلم الذي هو مورد القسمة هو المطلق على الوجه الاول لانقسام الشيء الى نفسه والى غيره

والنظرية وما يلزم من الانحصار فيما يجريان في نفس العلم من حيث هو لا من حيث

الاطلاق وان كانا من احكام العلم الحصولي الحادث فافهم واستقم قوله لا يدخل

فيها الخ ولانه يخرج عنها التصديقات الشرطية فان النسبة واقعة او ليست

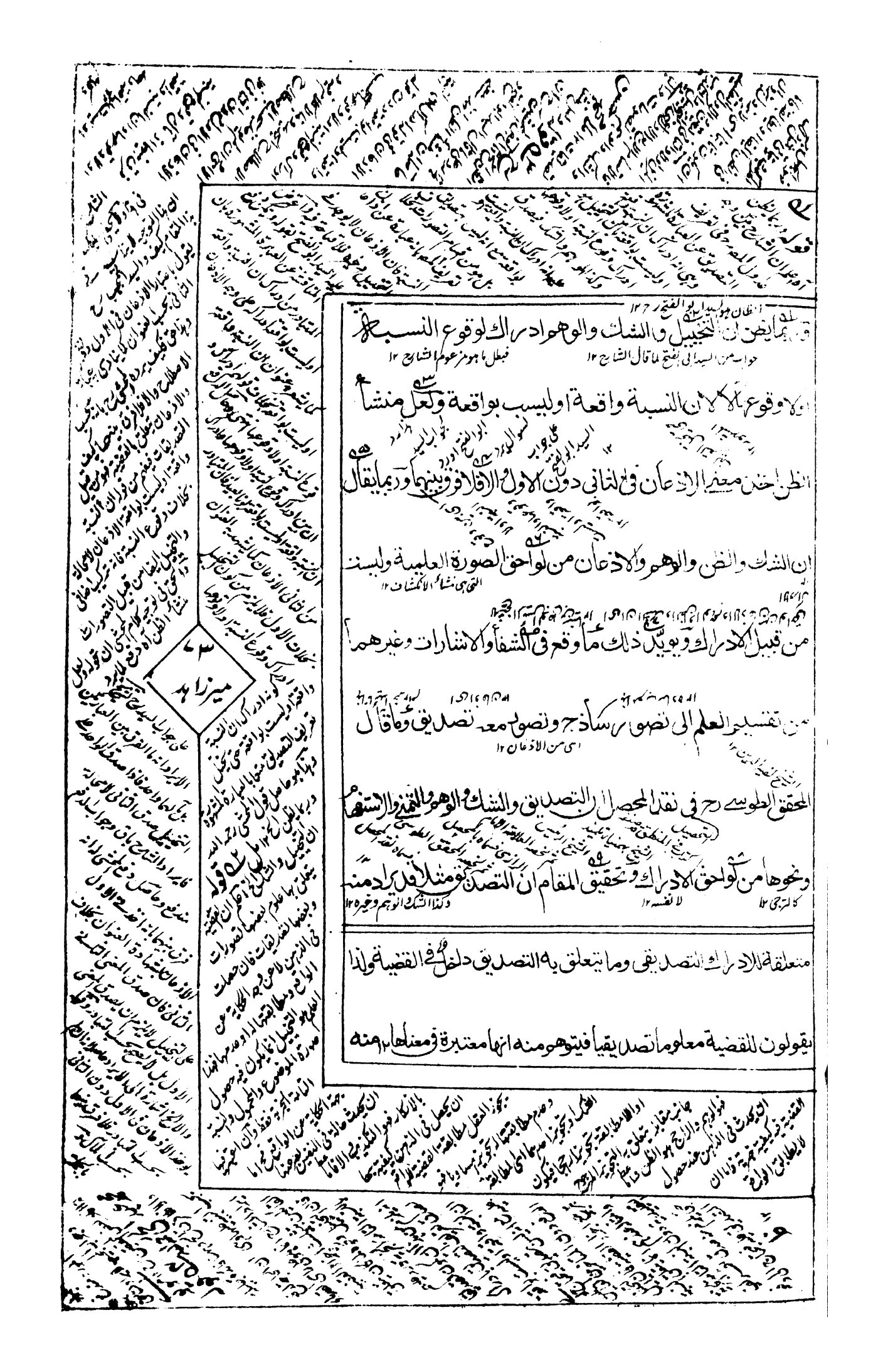
بواقعة نسبة حملية والنسبة التي في الشرطيات هي نسبة الاتصال والانفصال

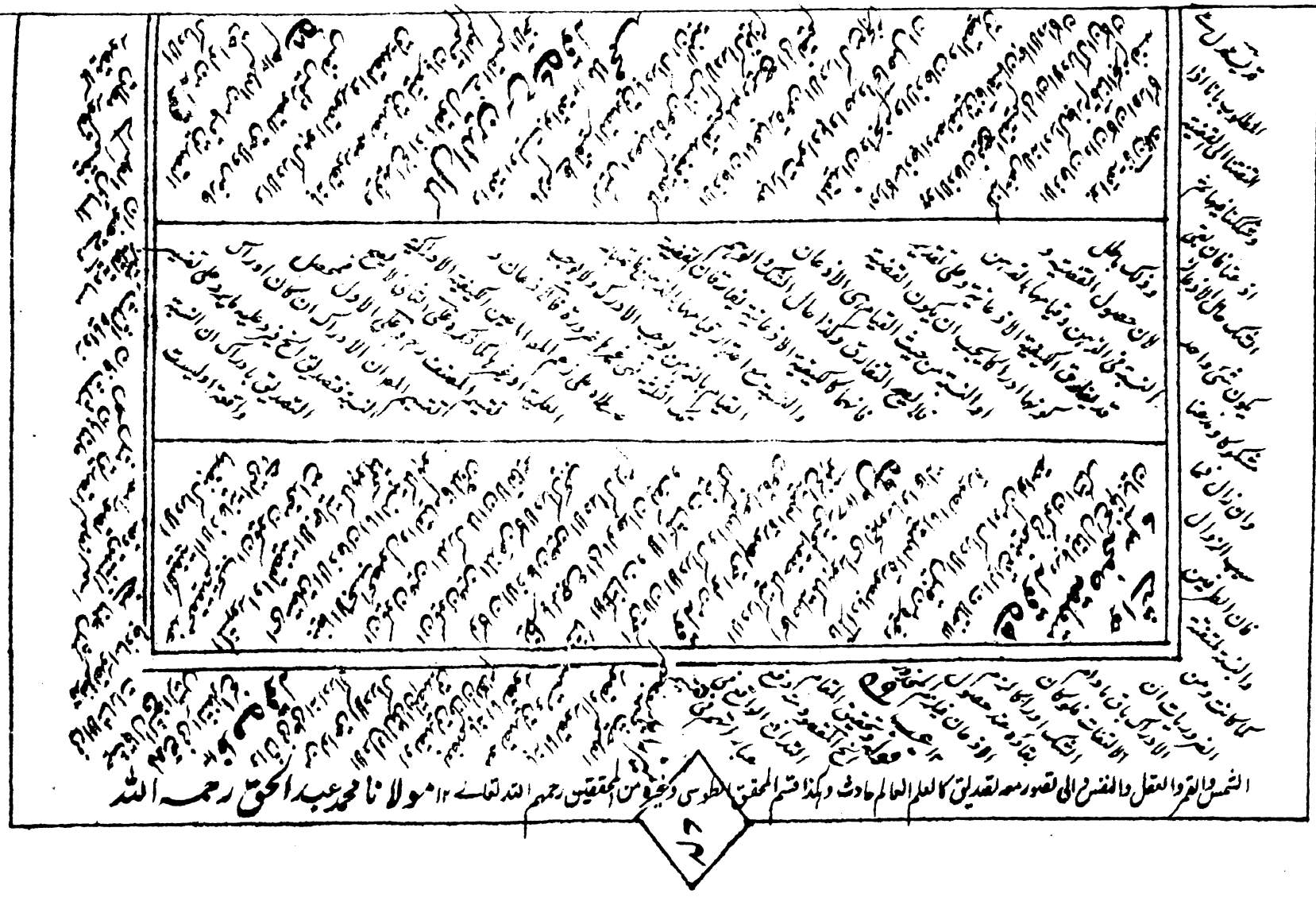
والانفصال والاتصال ولانه ينبو هو منها ان مفهوم ان النسبة

واقعة او ليست بواقعة معتبر في معنى القضية والامر ليس كذلك

فان المعتبر فيه نسبة بسيطة يصدق عليها هذه العبارة المفصلة

عه لانهم قائلون بان التصديق هو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فكون هذه العبارة





الشمس والقمر والعقل والنفس فالى تصور معه تصديق كالعلم العالم حادث وهكذا قسم المحقق الطوسي وغيره من المحققين رحمهم الله تعالى ١٢ مولانا محمد عبد الحق رحمه الله

الكيفية الاذعانية ولاشك انها ليست من قبيل الادراك بل من لواحقه

على ما يشهد به الوجدان السليم وقد يراد منه المكيف بهذه الكيفية

اى المصدق به من حيث هو مصدق به ولا يخفى انه من قبيل

الادراك لا من لواحقه فالتقسيم الى التصور والتصديق

معه التصديق مبنى على الاول والتقسيم المشهور مبنى على الثانى

قوله وفى هذه الاشارة الخ وايضا اشارة الى ان التصديق المنطقى

هو بعينه التصديق اللغوى على ما يظهر من كلام الشيخ

وصرح به كثير من المحققين كالعلامة الشيرازى فى درة التاج

والمصنف فى شرح المقاصد وبيانه ان للتصديق فى اللغة ثلثة معان

الاول ما خوذ من الصدق بمعنى وصف القضية وهو عبارة عن الاذعان

قاضی مبارک

بصدق القضية اى التصديق بان معنى القضية مطابق للواقع

ويعبر عنه فى الفارسية براست دانشتن وصادق داشتن

وقد يعبر عنه براست دانستن وصادق وانستن والمآل واحد ١٢ منه

والثانى ماخوذ فى اللغة من المعنى الاول وهو عبارة عن الاذعان

اى المعنى الثانى للتصديق ١٢ ... الاذعان بصدق القضية ١٢ تفسير للتصديق بالمعنى الثانى لا للمعنى الاول ١٢

بمعنى القضية اى التصديق بان المحمول ثابت للموضوع مثلا فى الواقع

تفسير بمعنى التصديق ١٢ اى التالى ١٢ اى المتقدم ١٢

ويعبر عنه فى الفارسية بگرويدن وباور كردن وهذا المعنى

هو التصديق المنطقى وهو يحصل قبل حصول المعنى الاول والثالث

اذ العلم بان المحمول ثابت للموضوع كيف يتصور بدون العلم بان القضية صادقة ١٢

ماخوذ من الصدق بمعنى وصف رفائل وهو عبارة عن التصديق بان القائل مخبر عن

بتقدير الجار اى بان القائل صادق اى يقول بالقضية الصادقة ١٢

هذا اشارة الى وجه ايراد قوله وبيانه آه ١٢

وقد عرفت الفرق بين هذا المعنى وبين المعنى الاول

اى تم تطبيق الجميع على الفرق ١٢ الثقة للتصديق فى اللغة ١٢ اى العلامة التفتازانى ١٢

الثانى والثالث فرق بينهما وبين المعنى الاول وكذا ما يتبع حيث قال التصديق المعتبر فى الايمان

اشارة الى انه يمكن الفرق لكن الفرق لصحيح بالتكلف ١٢

هو ما يعبر عنه فى الفارسية بگرويدن وباور كردن وراست گردانيدن اذ الضيف الى الحكم وراست دانستن اذ الصيف الى الحكم

كلام مطابق للواقع ويعبر عنه بالفارسية براست گوئى دانستن و
اى عن التصديق الماخوذ من الصدق بمعنى وصف المخبر ١٢

حق گوى دانستن وبهذا التحقيق يسقط المنافاة بين قولهم ان
اى باذكر من ان للتصديق ثلثة معان وهو بالمعنى الثانى مقدم على الاول بحسب الترتب ١٢

التصديق المنطقى هو التصديق اللغوى وقولهم التصديق
اى الذى يبحث عنه المنطقيون ١٢

المنطقى هو التصديق الاول والتصديق اللغوى تصديق ثان
ليس المراد بالاول والثانى هو بحسب الذكر لانه خلاف ذلك كذا فى كلام الحشى ١٢

وبهذا يظهر ان ما قال العلامة الشيرازى فى دُرّة التاج ان
اى بما ثبت ان التصديق هو الاذعان ١٢ م

التصور المقارن للتكذيب تصور مع تصديق والعلامة
اى اذعان ١٢

الشريف فى حاشية شرح المطالع ان تكذيب النسبة الايجابية
السيد الشريف ١٢

هو عين التصديق بالنسبة السلبية ليس على ما ينبغى كيف والتكذيب
اى اذعانها ١٢ فى هذا العنوان اشارة الى صحته ١٢

ليس باذعان وقد صرح الشيخ وغيره بان الانكار انما هو من قبيل

التصور دون التصديق وبالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق

عبد الحكيم محمد اسعد مولوى چلپى

٧٧
ميرزاهد

قوله كما يشهد به الوجدان السليم اه متعلق بتغاير للتصور لا باعتبار

المتعلق والمراد بالمغايرة الثانية المغايرة التي ليست بمقابل

ما هو باعتبار المتعلق ودلالة قول المصنف عليها كما ذكرنا

ظاهرة وذلك ان تقول ان لكل من التصور والتصديق لوازم تختص به

فان التصديق له متعلق لا يمكن ان يتعلق بغيره والتصور

ليس له متعلق كذلك ومن المعلوم ان اختلاف اللازم

يستلزم اختلاف الملزوم كما ان اتحاد الملزوم يدل على اتحاد

اللازم والقول باتحادهما بحسب الذات وتغايرهما بحسب

المتعلق قول بالمتنافيين فان اتحاد الملزوم ينافي اختلاف

اللازم وههنا اشكال مشهور وهو انه اذا تعلق

قوله وذلك ان تقول اه اقول ما حاصل ان التصور لا لازم له

تتعلق به كما في التحي بخلاف التصديق

لازم مختص هو تعلقه بمتعلقه فقط

لانجوز ان يستلزم اختلاف اللازم

من متعلق التصور كما هو الظاهر و

من المعلوم ان اختلاف اللازم

الذي هو التصديق كما كان اتحاد

ملزومه يدل على اتحاد اللازم فافهم

بحسب الذات وتغايرهما بحسب

المتعلق قول بالمتنافيين كما ذكرنا

لان قوله

رحم اللہ محمود ولا بد مولانا والعلوم متحدان افادات ان العلم متعلق بکلی و قیاسات الکتابۃ ان المصور والتصدیق وزاد الاستاذ ان ہذا الاشکال مشہور اہ اعلم

التصور ما يتعلق به التصديق يلزم اتحادهما الاتحاد العلم والمعلوم والجواب
عنه على ما حققنا سابقا ان التصور والتصديق قسما لما هو علم حقيقة
لا لما يصدق وهو عليه وما هو ملحد مع المعلوم هو ما يصدق وعليه العلم ثم القول
بتربيع اجزاء القضية كانه مبني على القول بتغايرهما بحسب المتعلق فقط
فافهم لما رأوا ان التصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق وان الشك
تصور لا يتعلق الا بالنسبة اعتبروا النسبتين في القضية احدهما
نسبة تقييدية مفهومية سموها النسبة الحكمية وثانيتهما نسبة تامة
خبرية هي وقوع النسبة اولا وقوعها وسموها بالحكم والوجدان السليم
يحكم ببطلانه ايضا الا ترى انه لا يفهم من

٨٠
میرزاہد

عبد العلی رح محمد مولانا

زيد قائم الا نسبة واحدة ولا يحتاج في عقد الى نسبة
اخرى والعلل مقصودهم ليس اثبات النسبتين المتغايرتين بالذات بل نسبة
واحدة هي من حيث انها نسبة بين الموضوع والمحمول يتعلق به الشك ومن
حيث انها نامة خبرية يتعلق به التصديق وعلى شرح المطالع من
ان اجزاء القضية عند التفصيل اربعة اشارة الى ذلك **قوله** ولا
فتصور التصور عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء في العقل فقط
وهو محتمل للوجهين الاول مع عدم اعتبار الاذعان والثاني مع اعتبار عدم
الاذعان فالاول اعم من الثاني بحسب المفهوم دون التحقق لان العلم التصديقي
وهو العلم المكيف بالكيفية الاذعانية لا يمكن فيه عدم اعتبار الاذعان

قوله ليس اثبات النسبتين من هذا الكلام
قوله فخلاصة
قوله فيكون
قوله فالاول
قوله فالثاني
قوله فالتصور
قوله فالتصديق
قوله فالتصور
قوله فالتصديق
قوله فالتصور
قوله فالتصديق

ولا اعتبار عدم الاذعان وغير العلم التصديقي يمكن فيه كل منهما قوله

يعني ان الانقسام الخ هذا الحكم نظير المثبت لنفسه فانه ان كان

بديهيا كان نفيا الكسبية الكل وان كان نظريا كان

نفيا لبداهة الكل قوله لدارا وتسلسل الخ بل لما حصل نظري

لان الحركة الفكرية حركة اختيارية فلا بد فيها من التصور مع توجه

ما والتصديق بفائدة ما وعلى تقدير نظرية الكل يكون التصور

بوجه ما والتصديق بفائدة ما نظريين فينقل الكلام الى

هذين النظريين وهكذا فعلى هذا التقدير لا يحصل

نظر فضلا عن نظري قوله على امتناع اكتساب التصديق من

التصور الخ قال الشيخ في منطق الشفاء ليس يمكن ان ينتقل الذهن

من معنى واحد مفرد الى تصديق شئ فان ذلك ليس حكما

اى المعنى المفرد الذى هو متصور

وجوده وعدمه حكما واحدا فى ايقاع ذلك التصديق فانه ان كان

متعلق بقوله واحدا ١٢

التصديق يقع سواء فرض المعنى موجودا او معدوما فليس للمعنى

اى لو كان التصديق واقعا سواء كان المعنى المفرد موجودا او معدوما على ما هو المفروض

مدخل فى ايقاع التصديق بوجه ما لان موقع التصديق هو علة

التصديق وليس يجوز ان يكون شئ علة شئ فى

حالتى عدمه ووجوده فلا يقع بالمفرد كفاية من غير تحصيل

والا فيتساوى حالة المعلول ويصير حاله كحال الاشياء الاخر ١٢ ط

وجوده او عدمه فى ذاته او حاله فلا يكون مؤديا الى التصديق بغير

اى فى متعلقه ١٢ المفرد ١٢

شئ واذا قرنت بالمعنى وجودا او عدما فقد اضفت اليه معنى آخر وقد

اى هذا المعنى يكون باعتبار الوجود والعدم مصداق اهلية ١١ عبد فيتضح بقد بالصفة ١٢ عبد

اعرض عليه الخشى من وجهين الاول انه منقوض بافادة التصور فان

اى الشارح الدوانى فى تحشيته على شرح الرسالة الشمسية المعروف بقطبى اى بافادة المعنى المفرد موجودا او معدوما ١٢

المفرد تجارية فيها والثانى ان هذا المفرد بوجوده الذهنى يفيد التصديق

اى التصور ١٢

من غير ان يصدق بوجوده فيه كما في افادته التصور بعينه فظهر ان

ما ذكره مغالطة ومثل ذلك غريب عن متلة اذا قلت تحقيق الكلام

وتوضيح المرام ان المعلول حقيقة ليس الا وجوده في نفسه او وجوده في

حاله وبالجملة هو ليس الا مفاد الهيئة التركيبية على ما

تقرر عند المشائين القائلين بالجعل المؤلف فكذا العلة

حقيقتها ليس الا وجودها في نفسها او وجودها في حالها

على ما بينه الشيخ الرئيس وما هو معلول بحسب ظرف فعليته

بحسب ذلك الظرف يجب ان يتحقق فيه صرفه ان ما هو معدوم

في ظرف لا يحصل فيه وجوده في ذلك الظرف فالمعلولية في المتصل

هي بحسب ظرف الذهن اذ المعلول فيه ليس نفسه لانها من الحقائق التصورية

متعلقه صفحه ٢٤

قوله فكذا العلة الخ اقول ان العلة لا تكون علة الا اذا كان بينها وبين المعلول ارتباط خاص بحيث لو فرض عدم العلة لكان المعلول ممتنعا وكذا لو فرض وجود المعلول لكان العلة موجودة وهذا الارتباط الخاص هو الذي يعبر عنه بالوجوب بالغير والامكان بالغير فالوجوب بالغير والامكان بالغير هما الارتباط الخاص الذي بين العلة والمعلول

بل الصورة العلمية التركيبية اى صورة ثبوت المحمول للموضوع التى
هى حكاية عن الخارج فيها هو علته بحسب ذلك الظرف
يجب ان يتحقق فيه وهو ليس الا معنى تركيبيا ذهنيا
على ما تقرر والمعلولية فى التصور بحسب ظرف الخارج اذ المعلول
فيه ليس نفسه لانها لا تصلح المعلولية بل الهيئة التركيبية
الخارجية اى حصولها للذهن فما هو علة بحسب ذلك الظرف يجب ان يكون
موجدا فيه والامر ههنا كذلك اذ حصول صورة المعرّف للذهن علة
لحصول صورة المعرّف وهذا البيان كما يدل على امتناع اكتساب التصديق
من التصور يدل على امتناع اكتساب التصور من التصديق وهذا ما
حصل لى فى هذا المقام ومن الله سبحانه الفضل والانعام قوله

حاشیہ متعلقہ صفحہ ۲۶

قولہ کما

میر زاہد

محمد عبد الحکیم

شرح العلوم

محمد عبد الحکیم

على ما هو المشهور وقال في الحاشية اشار بذلك الى ان فيه كلاما وكأنه هذا

الكلام ما اورده المحشي في بعض الحواشي انه على تقدير نظرية الكل لا يمكن اكتساب كنه

شئ من الاشياء واذا لم يحصل شئ من الاشياء بالكنه لم يحصل شئ من الاشياء

بالوجه اما الملازمة الثانية فظاهرة ضرورة ان ما هو وجه لشئ فهو كنه

لشئ آخر فاذا لم يحصل كنه عالم يحصل وجه ما واما الملازمة الاولى فلان

حصول كل شئ بالكنه مسبوق بحصوله بوجه اذ الشئ ما لم يعلم ولا بوجه

ما لم يمكن اكتسابه وحصوله بوجه على تقدير نظرية الكل موقوف

على صرف الزمان من الازل الى حد معين في اكتسابه وانما يتصور

الشروع في كسب كنهه من ذلك الحد من الزمان وذلك الحد من زمان مبتدأه

فلا يمكن اكتساب كنهه وتفصيله انا اذا فرضنا ان كنه شئ مثلا

سواء كانت النفس حادثة او قديمة فانه على تقدير قدمها ايضا الخ ١٢ اى تفصيل قوله وحصوله بوجه الخ ١٢

فى قد مها مصروفة فى تحصيل الوجوه فلا يحصل الكنه اصلا وذلك ما اردناه ١٢

حصل للنفس من الازل الى الآن فنقول هذا محال لان اكتساب كنهه

الازل هو الزمان الماضى الغير المتناهى ١٢

انما يتصور بعد معرفته بوجه ما ومبادية الغير المتناهية نظرية

لان طلب المجهول المطلق بحيث لا يعلم بوجه من الوجوه محال ١٢

على ذلك التقدير فحصول ذلك الكل موقوف على صرف الزمان من الازل

اى على تقدير نظرية الكل من التصورات بالمقدمات التى الكلام فيها الذى تتوقف عليه الكسنة ١٢

الى حد معين فى اكتسابه ثم من ذلك الحد من الزمان لا يمكن

اى المعين الموجود بعد زمان حصول الوجه ١٢

اكتساب كنهه لانه زمان متناه من جانب المبدأ فلا يمكن

حصول كنهه وقد فرضناه حاصلا هذا خلف وهذا يجرى

فى كل كنه يفرض حصوله فلا يمكن حصول شئ بكنهه واذا لم يحصل شئ

هذا نتيجة للبيان المذكور فى اثبات الملازمة الاولى ١٢

من الاشياء بكنهه لم يحصل شئ من الاشياء بوجه لان كل وجه كنه لشئ وحاصله انه

يمنع انه على تقدير نظرية الكل لا يحصل شئ اصلا بالنظر بوجه من الوجوه سواء كانت النفس

حادثة او قديمة كما لا يخفى على المتامل الصائب ١٢

على تقدير نظرية الكل لا يحصل تصور ولا تصديق سواء كان النفس قديما او حادثا

لانه على ذلك التقدير لا يحصل تصور الشئ بالكنه ويلزم منه ان لا يحصل

اى على تقدير نظرية الكل من التصورات والتصديقات ١٢

تصور بالوجه ايضا واذا لم يحصل التصور مطلقا لم يحصل التصديق

ايضا ضرورة امتناع التصديق على التصور وانت تعلم ما فيه

دليل للملازمة الاولى ١٢

من الاختلال لان الوجه فى تصور الشئ بالوجه والكنه فى

الغرض منه اثبات امكان حصول الشئ بالوجه على تقدير نظرية الكل وتقدم النفس ١٢

تصور الشئ بالكنه مقصودان بالعرض ومتصوران بالذات

اى بلا واسطة شئ

على عكس ذى الوجه وذى الكنه فلو كان الوجه فى التصور بالوجه

فان ذا الوجه وذا الكنه مقصودان بالذات ومتصوران بالعرض ١٢

متصورا بالوجه او بالكنه لكان المقصود بالعرض متصورا

بالذات والمتصور بالذات متصورا بالعرض فى قصد واحد

كون المقصود متصورا

وتصور واحد فتصور الوجه فى تصور الشئ بالوجه ليس تصورا بالكنه

وهو تصور المعرف الاول فان التصور واحد عند السيد الزاهد ليضيف الى المعرف بالكسر بالذات والى المعرف

بالفتح بالعرض فيحصل صورة واحدة لانه يحصل صورتان للمعرف بالكسر والمعرف بالفتح ١٢

حتى يسبقه تصور الوجه بالوجه وينقل الكلام الى الوجه الثانى وهكذا

فثبت مطلوبنا بالشرح ١٢ كما مر تحقيقه ١٢

٩٠

سير زاهد

محمد مبارك قاضى

قدس سرہ

مولانا محمد تقی العلمی

فيلزم ان لا يحصل التصورات بأسرها بل تصور الوجه في تصور الشئ

هذا داخل تحت حيث فحصله ان تصور الوجه في العلم بالوجه ليس بالكنه وبالوجه حتى يتم المطلوب بان يقال تصور الوجه بالكنه لا يمكن مسموعا لعله لوجوه وجيه فتدبر فيه حتى يلزم ان لا يحصل التصورات بأسرها بل تصور ١٢

بالوجه تصور لكنه الوجه بحيث يكون آلة لملاحظة ذلك الشئ

اى تصوره بكنهه ١٢

فعلى تقدير نظرية الكل يحصل ذلك التصور بصرف الزمان

اى من التصورات والتصديقات كما هو المظهر منه ١٢

من الازل الى حد معين منه في حصول مباديه التي هي

عرضيات ان ذات الشئ وبالجملة الكلام في

امتناع التصور بالكنه مسلم وفي امتناع التصور بالوجه

غير مسلم وما قيل انه يجوز ان يكون شئ من العلوم التي

رفع لما منع السيد ابو الفتح على قول المشهور وانما يتصور الشروع في كسب كنهه من ذلك الحد من زمان وذلك الحد زمان متناه قلا يكون الاكتساب كنهه فيه ١٢ منه

يحتاج اليها في تحصيل الكنه هو بعينه شئ من العلوم التي

يحصل بها هذا الوجه اولا فلا يلزم حصول ما لا يتناهى في الزمان

التناهي فيدل على غفلته من التصور الكنه والتصور بالوجه فان

المرآة والمرئي في تصور الشئ بالكنه متحدان بالذات ومتغايران
بالعرض وفي تصور الشئ بالوجه متحدان بالعرض ومتغايران بالذات
فكيف يتصوران بكون واحد مشتركا بينهما فضلا عن مبادئ غير
متناهية وممكن ان يقال ههنا ان التصور في التعريفات تصور ما من تعلق
بالمعرف بالكسر بالذات وبالمعرف بالفتح بالعرض فعلى تقدير الدور يكون
كل من الموقوف والموقوف عليه متصورا بالذات وبالعرض بالنسبة الى
الآخر وعلى تقدير التسلسل يكون كل من التصورات الغير المتناهية تصورا
بالعرض فيلزم تحقق ما لا نهاية له بالعرض بدون تحقق شئ بالذات فلا نهاية للتصورات
كلها تستلزم الدور والتسلسل المستلزمين ان لا يحصل شئ منها

٩٣
میر زاہد

وهو يستلزم ان لا يحصل شيء من التصديقات لامتناع حصول التصديقات بدون التصور فافهم قوله لا يتم الا بدعوى انه حاصله ترجيح

طريق الاحالة الى البداهة على طريق الاستدلال بان الاستدلال

يؤول الى دعوى البداهة فليكتف به اولا فانه لا يتم الا بدعوى

البداهة في مقدمات الدليل واطرافها اذ لو لا هذا الدعوى

لا ينقطع الكلام اذ للخصم ان يمنع المقدمات ويسأل عن

اطرافها ولا يخفى انه لو تم لدل على عدم صحة الاستدلال لاشتماله

على ضرب من المصادرة فان من يقول بكسبية الكل

كيف يسلم بداهة مقدمات الدليل وبداهة اطرافها فكانه

اراد بدعوى بداهتهما عم من دعواها بلا واسطة او بواسطة

حواشي متصلة

كذا دعوى بداهة بداهتها ودعوى بداهة بداهة بداهتها وهكذا حتى ينقطع

وتأييد ذلك قوله يؤول الى دعوى البداهة في المطلوب فان دعوى بداهة

المقدمات والاطراف بلا واسطة هو دعوى نفس المطلوب لا دعوى بداهة

المطلوب قوله ولا يمكن الجواب الخ هذا الجواب بالنظر الى ان النظرية

والبداهة يختلفان باختلاف الاشخاص وان التوقف بمعنى ان لا يمكن حصول الشئ

الا بعد آخر امكانا بالقياس الى الموصوف بالنظر والبديهي كما اخذ المورد

لا بالقياس اليهما وفي دفع الجواب منع ظاهر فان ما يمكن لطبيعة

الانسان من حيث هي يلزم ان يمكن لكل فرد منه الا ان يقال الشائع في

الامكان وغيره من المواد الثلث اخذها بالنسبة الى الطبيعة من حيث هي

وان قرر الجواب بالنظر الى ان النظرية والبداهة لا تختلفان

اى الجواب الذى دفعه الشارح ١٢

باختلاف الاشخاص بأن النظرى ما لا يمكن حصوله لفاقد

تقرير للجواب ١٢

القوة القدسية من حيث انه فاقد الا بالنظر والبديهى ما يمكن

اى القوة القدسية التى بها يقدر النفس الكثيف ونيف وهذا الاولياء والصلحاء والانبياء والزيادة ١٢

حصوله لا بالنظر لا يتوجه الدفع قوله والجواب ان لا نسلم الخ

للفاقد من حيث انه فاقد ١٢

هذا الجواب مبنى على جواز تعدد العلة المستقلة بمعنى الموقوف

اى ان يكون لشئ واحد علل مستقلة ١٢

عليه التام والحق ما ذهب اليه المحشى رح وغيره من المحققين من

اى لا يحتاج بعده الى شئ آخر اعتراض على كلام الشارح بناء على ما قرره المحشى من ان جوابه مبنى على جواز الخ ١٢

انه لا يجوز ان خصوصية العلتين ملغاة فى التوقف فى الترتب

اى تعدد العلل المستقلة ١٢ دليل لعدم جواز تعدد العلل المستقلة على معلول واحد شخصى على سبيل التبادل ١٢ منه

والموقوف عليه فى الحقيقة انما هو القدر المشترك بينهما

دا مانى الظاهر فالموقوف كل واحد من الشيئين ١٢

اذ المعلول لا يترتب الا على شئ يمتنع حصوله بدونه

دليل لقوله انما هو الخ ١٢ اى امتناع حصول الموقوف بدونه ١٢

والتفصيل ان ههنا ثلث صور الاول تواردا

اى فى مقام تواردا العلل ١٢

میر زاہد

العلتين المستقلتين على سبيل الاجتماع والثانية توارد هما على سبيل
التعاقب والثالثة توارد هما بان يمكن حصول المعلول بكل منهما استقلالا
والخلاف انما هو في هذه الصورة والتحقيق يقتضي انها ايضا محال
سواء اريد بالعلية كون الشئ محتاجا اليه اي ان لا يمكن حصول
المحتاج الا بعد حصوله او كون الشئ مصدقا للشئ او كون الشئ
موقوفا عليه لشئ ومستغنيا عليه بالذات فان هذه المعاني
الثلثة بينها تلازم في الوجود وترتب في اعتبار العقل لتقدم
احتياج المعلول على مصداقية العلة وتقدم مصداقيتها على تحقق المعلول
وتقدم تحققه على تاخره عن العلة المقارن لتقدمها عليه

فالصواب في الجواب ان يقال المعلومات تختلف بحسب الحصول في

الذهن فبعضها يمكن ان يحصل بالنظر وبغيره وبعضها لا يمكن ان

يحصل بالنظر بل يحصل بغيره فقط والحصول بالنظر والحصول بالغير

متغايران والحصول بالنظر لا يمكن ان يحصل بالغير والحصول

بالغير لا يمكن به فالمعلومات الاولى نظريات والمعلومات

الثانية بديهيات فالمراد بالحصول في تعريف النظري مطلق

الحصول وفي تعريف البديهي الحصول المطلق فالنظري ما يتوقف

مطلق حصوله على النظر وهو بان يتوقف فرد من حصوله

عليه والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر

وهو بان لا يتوقف جميع افراد حصوله عليه وبهذا

حواشی متعلقہ صفحہ ۱

شرح قولہ فالراد بالحصول الخ

سوال یرد علی ایجاب العموم علی النظر ان یتوقف حصول المعلومات النظریۃ علی النظر والبدیہی لا یتوقف علی النظر اصلا فکیف یکون المعلومات النظریۃ والبدیہی مشترکۃ فی امر واحد وہو کونہا مما یتوقف حصولہا علی النظر والجواب ان المراد بالحصول الذی یتوقف علی النظر ہو الحصول الاول الذی یتحقق بہ مسمی العلم والحصول الذی لا یتوقف علی النظر ہو الحصول الثانی الذی یتحقق بہ الکمال الاخیر للعلم وہو ان یصیر العلم ملکۃ یقتدر بہا علی استحضار ما حصل اولا بلا کسب وہذا ہو المراد بالحصول الذی یتوقف علی النظر فی تعریف النظری وبالحصول الذی لا یتوقف علی النظر فی تعریف البدیہی فالحصول الاول مشترک بین النظری والبدیہی والحصول الثانی مختص بالبدیہی

قولہ فالنظر ہو الفکر الخ

ہذا ہو المشہور بین المتاخرین وذہب المتقدمون الی ان النظر ہو الفکر الذی یمکن ان یکون مبدءا للعلم او للظن او للجہل المرکب او للاعتقاد المطابق او غیر المطابق فالنظر اعم من الفکر علی ہذا وہو اخص منہ علی المشہور وہذا ہو الاظہر لان الفکر لا یستعمل الا فی ما فیہ کلفۃ ما والنظر یستعمل فی ما فیہ کلفۃ وفی غیرہ ایضا

قولہ ہو ترتیب امور الخ

ای ترتیب امور معلومۃ او مظنونۃ او مسلمۃ او مقدرۃ بالقیاس الی المطلوب التصدیقی او التصوری

قولہ ای ترتیب الخ

ای ترتیب بالقیاس الی المطلوب التصدیقی

قولہ ای ترتیب الخ

ای ترتیب بالقیاس الی المطلوب التصوری

قولہ ای ترتیب الخ

ای ترتیب

يظهر لك أن المتصف بالنظرية والبداهة اولا وبالذات هو الحاصل

في الذهن من حيث هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن

اي المعلوم لا الحاصل في الذهن من حيث هو حاصل في

الذهن وان النظرية والبداهة لا يختلفان باختلاف الاشخاص

والاوقات هكذا ينبغي تحقيق المقام وهو ولي الفضل والانعام

قوله سلمنا ذلك لكن لا نسلم الخ هذا الجواب مبني

على ان النظرية والبداهة صفتان للعلم بالذات والمعلوم بالعرض

وقد عرفت ان الامر ليس كذلك كيف وما يترتب على النظر ويحصل

عه قسمة العلم اليهما لا ينافي ذلك لان المعلوم بعد اعتبار

اتصافه بالبداهة والنظرية يصير علما ١٢ منه

متعلقہ صفحہ ۱۰۲

ش قولہ الخ ای وبعد تحقق ان النظر والبداہۃ لا یختلفان باختلاف الاشخاص لم یوقف علی ان النظری ما یتوقف نحو من انحاء حصولہ علی النظر والبدیہی بالعکس فنظر یا بالنسبۃ الی کل واحد وان حصل بغیرہ اولا فی زمان آخر فالنظر فوجہ یعنی واطلاق البدیہ علی الحاصل بالقوس مجاز فی عدم الحصول بالنظر ۱۲

ش قولہ لا یختلفان الخ قاضی ارتضا علی خان رح

ش قولہ لا یختلفان باختلاف البداہۃ والنظر الخ

ش قولہ

ہذا الجواب لا یرد اشارۃ الی ان الجوابین لیسا بقینیین لان من ذکرہما الخ

رح لیسا بیقینیین علی کون البداہۃ والنظریۃ صفتین للعلوم بل بما یتصفان علی تقدیر کونہما صفتین للعلوم ایضا کما لا یخفی علی المتامل المنصف ۱۲ مولانا محمد ظہور الصدیقی رح

ش قولہ

ہذا الجواب لا یرد لیس لان یقال ان الجوابین لیسا بقینیین لان من ذکرہما الخ

رح لیسا بیقینیین علی کون البداہۃ والنظریۃ صفتین للعلوم بل بما یتصفان علی تقدیر کونہما صفتین للعلوم ایضا کما لا یخفی علی المتامل المنصف ۱۲ مولانا محمد ظہور الصدیقی رح

ش قولہ

ہذا الجواب لا یرد اشارۃ الی

في الذهن بواسطة النظر ولا بالذات هو نفس الشئ من حيث

هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن اي المعلوم وقائمة

وبالعرض هو الشئ من حيث هو حاصل في الذهن اي العلم مع انه

اختلاف بين العلمين لا بحسب الشخص لان العرض انما يتشخص بالمحل

وحصول كل علم لكل فرد بكل من النظر والحدس ممكن كما سبق ولا بحسب

الحقيقة لان كل علم كما يمكن ان يحصل بالنظر يحصل بالحدس ايضا

فتامل قوله فالامر عليه اهون الخ لان منشاء النظرية والبداهة

على التعريف الاول حال العلم اي الحصول في الذهن وهو لا يختلف

في نفسه اما ان يتوقف على النظر او لا يتوقف عليه وعلى التعريف

الثانی حال العالم ای التحصیل وهو یختلف باختلاف العالم فیجوز

ان یکون تحصیل علم واحد متوقفا علی النظر وغیر متوقف

علیه باعتبار العالمین فتامل قوله هذا المعنی هو مراد الخ وذلک

بان یکون مراده من الحصول الوجود الرابطی ای الحصول للعالم

ویؤیده ان وجود العرض هو بعینه وجوده لموضوعه علی ما

صرح به الشیخ وغیره قوله بل القسمین آه ووجهه ان النظر

معتبر فی عنوان القسم الثانی ومفهومه بخلاف القسم

الاول فانه معتبر فی مفهومه فقط وخروجه عنهما لا ینافی دخوله

فی مفهومهما اذ فرق بین جزء الشیء وجزء مفهومه قوله والملاحظة

التفس نحو المعلوم آه اعلم ان للنفس توجهین الاول المتوجه

نحو المجهول الذى قصد تحصيله والمتوجه اليه فيه حين التوجه مفقود

اى غير حاصل الى الآن ١٢ اى فى نفسه التوجه ١٢

يحصل بالحركة الفكرية كما ان المتوجه اليه فى التوجه الحسى حين التوجه

للاشارة

مفقود يحصل بالحركة الاينية والثانى التوجه نحو المعلوم

المخزون فى الخيال الذى هو خزانة المحسوسات او الحافظة

قوة مودعة ذهبى فى اول التجويف الآخر ١٢

التى هى خزانة الموهومات او العقل الفعال الذى هو خزانة

هو العقل العاشر المفيض عند الحكماء ١٢

المعقولات وههنا اشكال قوى وهو ان النسيان زوال

اى لا يزول الا بدقة ١١ هذا فى شرح التجريد ١٢ منه

الصورة عن القوة المدركة والخزانة معا والذهول عبارة

كالحس المشترك والوهم والعقل ١٢

عن زوالها عن القوة المدركة فقط ولا شك ان هاتين

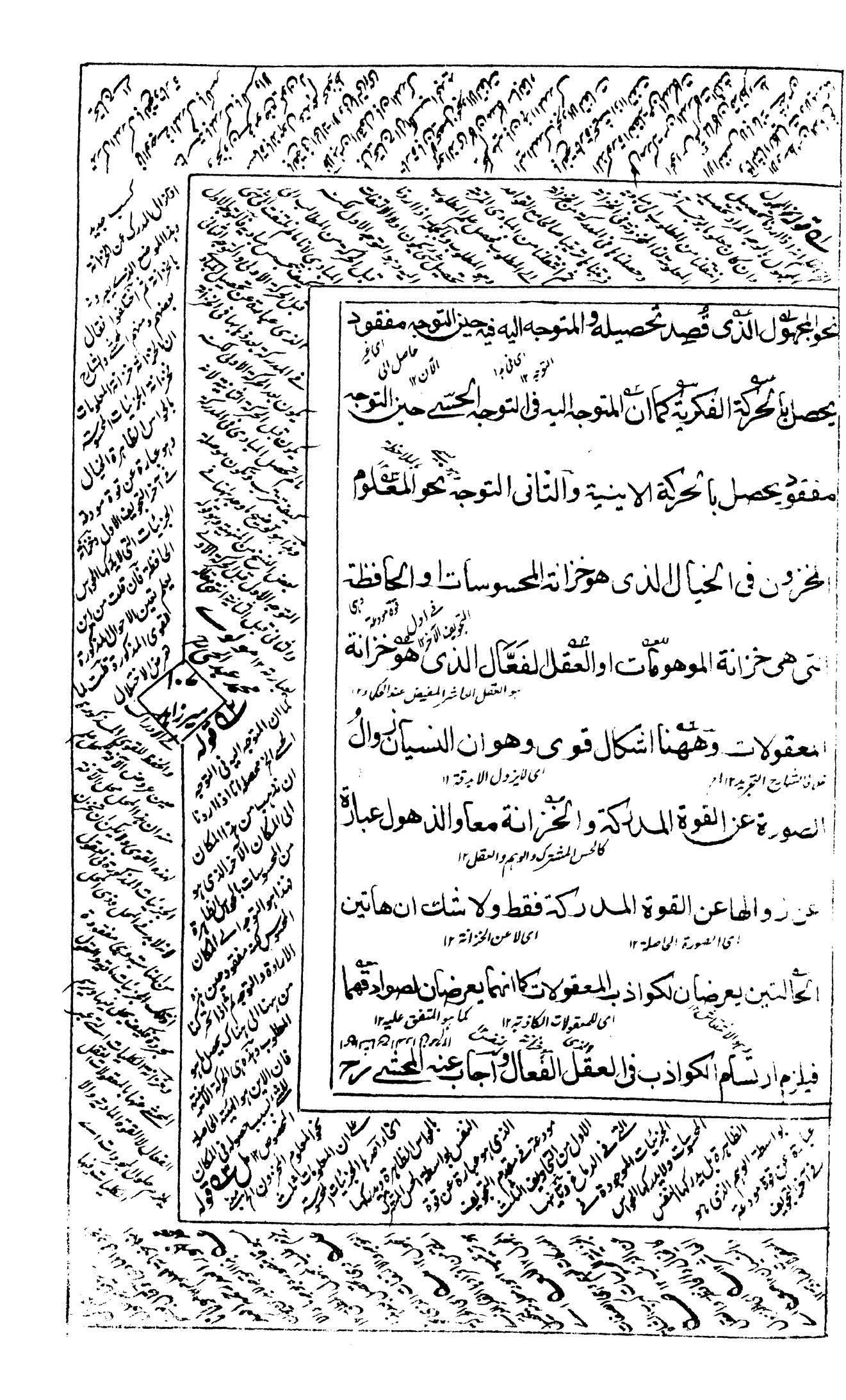
اى الصورة الحاصلة ١٢ اى لا عن الخزانة ١٢

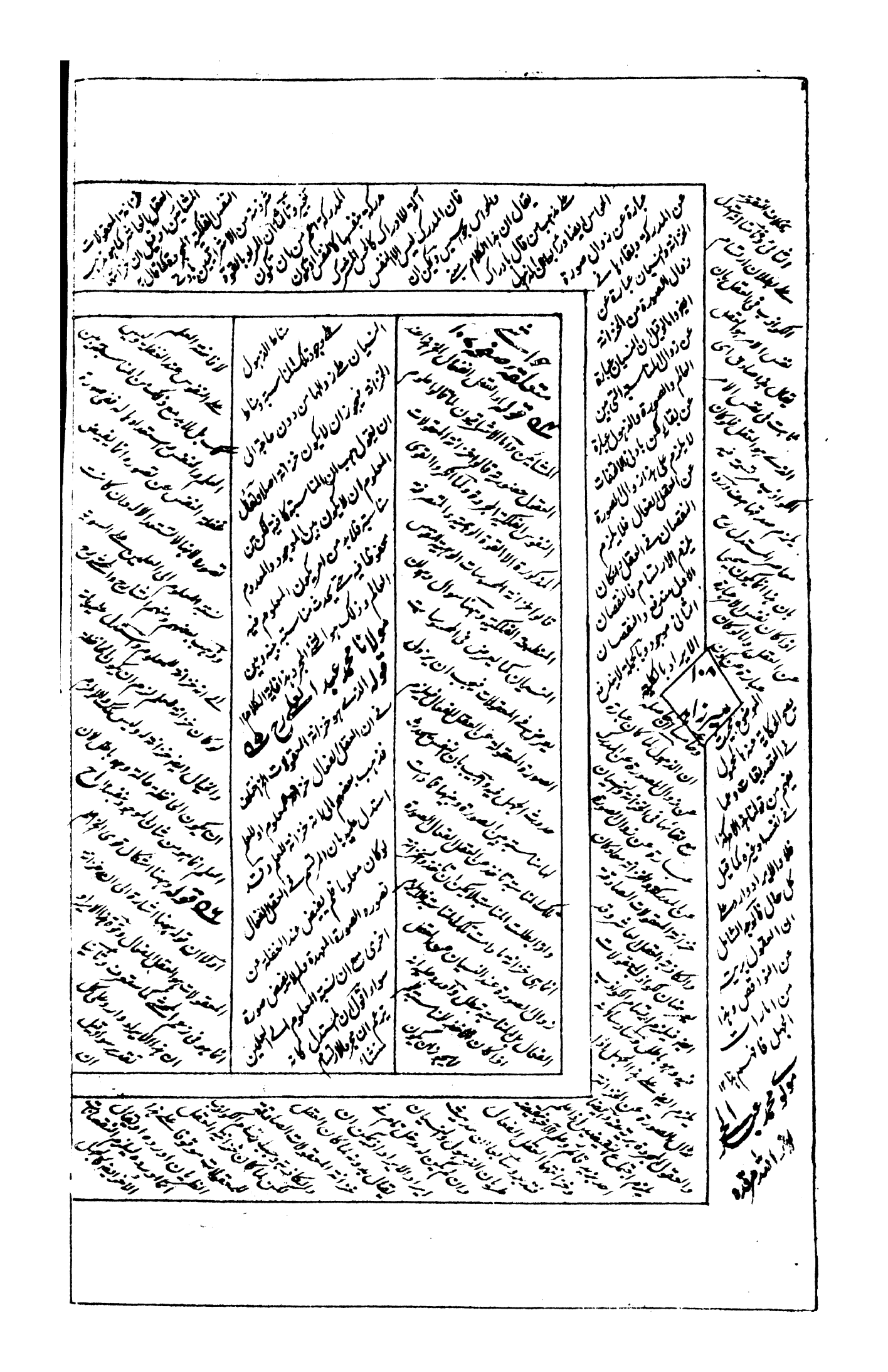
الحالتين يعرضان لكواذب المعقولات كما انهما يعرضان لصوادقها

اى للمعقولات الكاذبة ١٢ كما هو المتفق عليه ١٢

فيلزم ارتسام الكواذب فى العقل الفعال واجاب عنه المحشى رح

هو الشيخ الرئيس





بان شان العقل الفعال في اختزان الصوادق الحفظ والتصديق

معا وفي اختزان الكواذب الحفظ فقط فاي الحفظ على سبيل التصور

دون التصديق ولا يخفى ان هذا الكلام مع ابتنائه على خلاف

ما عليه المجهول من اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي

الحادث ولزوم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانة له لا يتم

لان الاشكال انما هو في طريان الذهول والنسيان

على تصديق الكواذب من حيث هو تصديق وما سنح

في ههنا هو ان الكواذب انما يدركها العقل المشوب

بالوهم لا العقل الصرف لما تقرر عندهم ان الغلط لا يعرض

للنفس المجردة بدون معارضة الوهم اياها والعقل

حواشی متعلقہ صفحہ ہذا

کمال المدققین

ثم للدفع ان مقصود العلامۃ الدوانی بقولہ فی احتراز ان الکلی ذہب الاحتراز والحفظ للصور الاذعانیۃ للکواذب الموجودۃ فیہا الاحتفاظ ذات القضایا الکاذبۃ حتی یلزم عدم المطابقۃ وعدم تمام الجواب عما اوردہ لیشمل من الایرادین فانہ فرض ان العقل الفعال یحفظ الصورۃ الاذعانیۃ للکواذب الموجودۃ فیہا بمعنی ان الاذعان فیہا یحصل صورتہ فی العقل الفعال وقد یکون ان العقل الفعال عالم بحصول الاذعان فیہا وحصل ذلک الاذعان فاذا طرء النسیان فقد عدم الصورۃ الاذعانیۃ فیہا وحصلت فی العقل الفعال فاذا طرء النسیان یعدم الصورۃ عنہا وعن الخزانۃ وبہذا الطریق یکون وقوع الذہول والنسیان فی الکاذبۃ بحسن حیثیۃ ہی کما ذکرہ کیف وقد صرح ایضا

ان الغرض احتراز عما التی تتعلق بہ

تحفظ المعانی التی تتعلق بہ

التصدیق وہو ایضا یتحقق فی ان الغرض احتراز عن الصورۃ الاذعانیۃ الکاذبۃ

علی تصدیق الکواذب والنسیان علی الاذعانیۃ

لان طریان الذہول عبارۃ عن عدم وجود نفس الصورۃ فظہر بان

الخزانۃ لا یتاتی ہا مع عدم التصدیقات الکاذبۃ

الذہول والنسیان علی التصدیقات الکاذبۃ فقط

من حیث انہا مصدقۃ بہا لا یجب وجود

نفسہا من حیث ہی فی الخزانۃ لان النفس

عبارۃ عنہا وہو ینافی التصدیق بہا

المذکور ۱۲ منہ

قولہ ولم یذکر جواب العلامۃ الدوانی الخ

من الجواب ہو ان الغرض من الخزانۃ

والاشکال انما یرد لو کان الغرض

لما ذکرہ انما ہو حفظ العقل الفعال

من التصدیقات الکاذبۃ ۱۲ منہ

قولہ انما یرد لو کان الغرض

حاصل الجواب بانا لا نسلم ان الغرض

خزانۃ العقل الفعال للصور

۱۲ منہ

یعرض للنفس — الظلمۃ بتوغل فیہا — ذہابہا — زیغ عن الشہود — المجردۃ وہی — من الجوارح — النفس لما کانت — الحسیۃ ان

تصدیق الکواذب

الغیض الوہم

وانحطاطہا

فانہ قد تقدران

الوہم سلطان

القوی الداخلۃ

فی احداث الکواذب

وانما تتسلط

الوہم علی ان

القوۃ الباحثۃ

انما ہو خزانۃ

والعقل الفعال

المقولات الغیر

والعقل الفعال

المقولات الغیر

وانما خزانۃ العقل

لتتعلق بہا الوہم

فان تعلق

العقل الفعال

القوۃ الباحثۃ

الفعّال انما هو خزانة لمدركات العقل الصرف فلا يلزم ارتسام

وهي الآلة الصادقة ١٢ اي الصانع الكبير عن الحسّ المشترك ١٢

الكواذب في العقل الفعّال بل في الحافظة التي هي خزانة الوهميات

فتأمل **قوله** والتفت بها الى الملتفت اليه والصورة الحاصلة

اي الانسان ١٢

في علم الشئ بالوجه مختلفان بالذات ومتحدان بالعرض في غيره

اي بواسطة ان الوجه مرآة للمعلوم ١٢

بالعكس فلا يجتمع فيه الملاحظة وحصول الصورة حقيقة

اي في العلم بالوجه ١٢ اي الانتباه ١٢

فالملاحظة تختلف عن حصول الصورة في علم الشئ بالوجه نظرا الى

اي يوجد حصول الصورة دونها ١٢

الوجه وحصول الصورة يختلف عن الملاحظة فيه نظر الى ذي الوجه فبين

اي يوجد الملاحظة بدونه ١٢

عه قد سبق ان التصور على انحاء تصور الشئ بالكنه والثاني تصور الشئ

اي اقسام ١٢

بالوجه والثالث تصور كنه الشئ والرابع تصور وجه الشئ فالملتفت اليه والصورة

اي بالوجه ١٢ اي الكنه ١٢ اي الوجه ١٢

الحاصلة في الاول مجتمعان حقيقة ومتفرقان اعتبارا وفي الثاني بالعكس وفي الثالث

اي بالكنه الشئ ١٢ اي الكنه ١٢ اي مختلفان حقيقة ومجتمعان اعتبارا ١٢

والرابع مجتمعان ليسا متفرقين لا حقيقة ولا اعتبارا ١٢ **منه**

اي بالوجه ١٢

الملاحظة وحصول الصورة عموم وخصوص من وجه تحققا

وبالجملة الاجتماع بينهما اذا كان الشئ والصورة متحدين بالذات

والافتراق بينهما اذا كانا مختلفين بالذات فافهم قوله كما في معاني

الحروف وغيرها اي الملاحظة تتخلف عن حصول الصورة

كما في معاني الحروف وغيرها كما في النسبة التامة الخبرية

والانشائية والنسبة الناقصة الاضافية والتوصيفية

قوله واعلم انه اعلم ان الفكر يطلق على ثلثة معان الاول

حركة النفس في المعقولات سواء كانت لتحصيل مطلوب اولا و

بقابله التخييل وهو حركتها في المحسوسات والثاني الحركة من

المطالب الى المبادي ومن المبادي الى المطالب اي مجموع الحركتين

هذه حركة اولى اي مبادي المطلوب المناسبة له كالذاتيات والعرضيات

وهذا هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي جزئيه الى المنطق وبازائه الحدس
فانه انتقال من المطالب الى المبادي دفعة ومن المبادي الى المطالب
كذلك اعني مجموع الانتقالين على ما صرح به في النمط الثالث من شرح
الاشارات وغيره والثالث الحركة الاولى وهي بما انقطعت وربما
تمادت والحقت بالثانية وهذا هو الفكر الذي يقابله الضرورة
فاذا كان الانتقال الاول دفعيا والثاني تدريجيا يحصل نوع
من الضروري لكنهم لم يجعلوه في اعداده لكونه نادر الوقوع
غير متحقق في العلوم على ما نقل في شرح الاشارات عن المعلم
الاول وقد اصطلح المتاخرون على ما يلزم الحركة الثانية

ففسروا الفكر بترتيب امور حاصلة يتوصل بها الى تحصيل غير

حاصل ويرد عليهم ان كثيرا ما يقع الحركة الاولى بدون الثانية

فيلزم الواسطة بين الضروري والنظري الآن نفسر الحدس

بالانتقال من المبادي الى المطلوب دفعة سواء كان مع الحركة

الاولى او بدونها ويجعل الحدس مقابلا للفكر بالمعنى الثالث

مقابلة تسبب مقابلة الصاعدة والهابطة نظرا الى ان الانتقال الاول

انتقال من المعلول الى العلة والثاني من العلة الى المعلول

عد فسر الحدس بذلك لئلا يلزم الواسطة بين الضروري والنظري وجعل الحدس مقابلا

للمعنى الثالث بهذه المقابلة لئلا يفوت مقابلة الضروري للمعنى الثالث مع انها معتبرة كما

لكن لا يخفى انه لا يكون مقابلة الضروريات للمعنى الثالث على نحو واحد منه

ثم القول بان النظر كالمرادف للفكر انما يحسب كل معنى من معنييه او
كما وقع من الشارح المحقق ١٢
بحسب بعضها وعلى كل تقدير فيه اشارة الى تغاير اعتباري بينهما
اى فى قولنا كالمراد فيمن يريد الكلام ١٢
ملاحظة ما فيه الحركة معتبر فى النظر وغير معتبر فى الفكر
اى اوقع فيه الحركة وهى المعقولات ١٢
وربما يقال ان اطلاق الحركة ههنا على سبيل التجوز والتشبيه
اى فى المعقولات ١٢
لان الحركة تقتضى ان يكون للمتحرك فى كل آن فرض فرد من المقولة
من آنات الزمان ١٢
التى فيها الحركة لا يكون ذلك الفرد له فى الآن السابق
صفة للفرد ١٢
واللاحق والآنات المفروضة غير متناهية فكذا تلك الافراد
اى المستقبل ١٢ لبطلان الجزء الذى لا يتجزى ١٢
وهى ليست موجودة بالفعل كلها ولا بعضها والا يلزم
اى ان وجد البعض او الكل ١٢
انحصار الغير المتناهى بين الحاصرين على الاول والترجيح
اى على تقدير وجوده بالفعل ١٢
بلا مرجح على الثانى ومن المعلوم انه ليس

في الفكر الاعلوما متناهية حاصلة بالفعل سيما في الرجوع

من المبادي الى المطالب وانت خبير بان الالتفات

والملاحظة عبارة عن حصول الصورة التي حصلت

في الخزانة في المدركة بعد ما زالت عن المدركة فما فيه

الحركة ههنا هذه الصورة بهذا الاعتبار وهي امر

متحد وطها افراد غير متناهية بالقوة وان كانت من حيث انها حاصلة

في الخزانة امرا ثابتا ولها بالفعل افراد متناهية فالقول بنفي الحركة

ههنا نشأ من قلة التفكر كيف وفي الفكر انتقال من المطالب الى المبادي

ومن المبادي الى المطالب على سبيل التدريج فتدبر قوله واورد عليه

الخ هذا الايراد على تفسير النظر بالترتيب بانه لا يشتمل التعريف بالمعرف

مع انه لا خلاف في امكان وقوع التصور بالمعاني المفترقة والجواب انه
لا ينضبط انضباط التعريف بالمركب ولو بكن الصناعة والاحتياس
فيه مزيد مدخل فلو يلتفتوا اليه فخصوا النظر بما هو معتبر وهذا معنى
قول الشيخ ان التعريف بالمفرد نادر خداج اى قليل ناقص في الجواب الرابح وقريب
من الصواب واما الاجوبة الثلثة الاول فلا يخفى ما فيها
من وجوه الاختلال ومن تلك الوجوه ان الوجه الذى علم
به المطلوب سابق على التعريف ولو كان معه يلزم طلب المجهول المطلق
وايضا لا ترتيب بينه وبين المفرد ولكن لا ترتيب في المشتق
وايضا لو كان جزء لكان جزء في المعرف مطلقا اذ لا وجه للتخصيص فيكون

قاضي محمد مبارك

لابين الذات والصفة ولابين المشتق والقرينة **قوله** وهو مركب الخ اعلم

اشارة الى رد الجواب الثاني ١٢ — اشارة الى رد الجواب الثاني ١٢ — الضمير راجع الى المشتقات ١٢

ان في المشتق اقوالا الاول انه مركب من الذات والصفة بالنسبة وهو القول المشهور

الذوات ١٢ — الذات والذوات ١٢ — المبهمة ١٢ — المشتقات ١٢

وذهب اليه اهل العربية والثاني انه مركب من المشتق منه والنسبة فقط وذهب

اي لا من الذات ١٢ — كما ياتي النحو والمعاني ١٢

اليه السيد قدس سره واستدل عليه بان مفهوم الشئ غير معتبر في الناطق

يعني الاول ١٢ — المفهوم ١٢ — الذات ١٢ — فرقا ١٢ — كان ١٢

ولا كان البعض العام داخلا في الفصل ولا مايصدق عليه ولا الانقلب الامكان الوجوب في ثبوت الصاحك

الحد التام مشتملا عليه فان كان ذاتيا لزم اعتبار جزء واحد مرارا وهو بعيد جائز وان كان

اي الوجه السابق ١٢

عرضيا فلا يكون الحد التام حدا هذا خلف على انه لو كان معتبرا في المعرف وكان

اي علاوة ١٢

جزء منه لكان معتبرا في كل معرف وجعل جزء منه ففيما اذا تصور المطلوب باسره عرضي

اي ١ و ١٢

تؤخذ اياته باسرها وعرف بها يلزم كون العرضي جزء الحد التام فاندفع التعريف

بعني تماميها ١٢ — الضمير راجع الى الذاتيات ١٢ — وهو الوجه السابق ١٢

تعريف بالحد التام عندهم ويعد ونه متعرضا ١٢ **منه**

للانسان مثلا فان الشئ الذي له الضحك هو الانسان وثبوت
الشئ لنفسه ضروري وانت تعلم ان مفهوم المشتق ليس فصلا
بل يعبر به عن الفصل فما ذكره من لزوم الانقلاب ففيه ذهول
عن القيد والثالث انه معنى بسيط لا تركيب فيه وختاره المحشي
وقال انه يعبر عن معنى الاسود والابيض ونحوهما بالفارسية بسياه
وسفيد ونظايرهما ولا يدخل فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا
ولا كان معنى قولك الثوب الابيض اكثوب الشئ الابيض او الثوب
الثوب الابيض وليس بينه وبين المشتق منه تغاير بحسب الحقيقة

عه مع ان ذهول النسبة التي هي غير مستقل بالمفهومية في حقيقة من غير ذهول المنسبين

حاشية قاضي زاده على تهذيب المنطق

قوله للانسان مثلا فان الشئ الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشئ لنفسه ضروري وانت تعلم ان مفهوم المشتق ليس فصلا بل يعبر به عن الفصل فما ذكره من لزوم الانقلاب ففيه ذهول عن القيد والثالث انه معنى بسيط لا تركيب فيه وختاره المحشي وقال انه يعبر عن معنى الاسود والابيض ونحوهما بالفارسية بسياه وسفيد ونظايرهما ولا يدخل فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا ولا كان معنى قولك الثوب الابيض اكثوب الشئ الابيض او الثوب الثوب الابيض وليس بينه وبين المشتق منه تغاير بحسب الحقيقة

عه مع ان ذهول النسبة التي هي غير مستقل بالمفهومية في حقيقة من غير ذهول المنسبين

فان الابيض مثلا اذا اخذ لا بشرط شئ فهو عرض ومشتق واذا اخذ بشرط لا شئ فهو عرض ومشتق منه واذا اخذ بشرط شئ فهو فصل ابيض

مثلا وانت خبير بان الامر لو كان كذلك لكان حمل الابيض على البياض حمل الشئ بالشئ الذي هو هو وهو باطل بالضرورة القائم بالثوب صحيح وهو معلوم الانتفاء بالضرورة ومن ابين باطل بقولهم الحرارة اذا كانت قائمة بنفسها كانت حرارة وحارا والضوء اذا كان قائما بنفسه كان ضوءا وهو مضيئا فقد اشتبه

عما ذكر في اثبات اتحاد مفهوم المشتق والمشتق منه ١٢ منه عفا عنه مع ان مستند حمل

كيف ويعبر بالفارسية عن البياض بسفيدي وعن الابيض بسفيد ١٢ منه عفا عنه احتراز عن

عن البياض بنفسه ١٢ منه للعه وذلك لان مصداق حمل المشتق على شئ قيام مبدء الاشتقاق

قياما حقيقيا وهو اذا كان مبدء الاشتقاق مغايرا لذلك الشئ اوقياما غير حقيقي

وهو اذا كان نفسه ولا شك انه بكلا قسميه في البياض القائم بالثوب فتفطن ١٢ منه عفا عنه

قوله حاصله ان المشتق عبارة عن شيئ ينتزع العقل عنوانا
عبارة عن امر ينتزع العقل عنوانا

قوله حاصله ان المشتق عبارة عن شيئ ينتزع العقل عنوانا

قوله ولذلك عدل الخ ولا نسلم ان ليس بمعلوم ولا مجهول للنفس في حال النظر فعل وتأثير كما يشهد به الوجدان السليم والترتيب

في التعريف المشهور وهو وان كان المراد منه ملاحظة مخصوصة

قوله معلوما كان الخ التعريف المشهور لكون المعلوم ماخوذا فيه بوهم التخصيص بالمعلوم المقابل للمظنون والمجهول بالجهل المركب وان كان

المراد منه المعنى الاعم ففيه اشارة الى وجه اخر للعدول قوله

كما نبه عليه السياق وهو قوله وقد يقع فيه الخطاء اه فان الخطاء هو عدم

موافقة الغرض قوله سيما وقد قيده بالغاية اه وهي قوله لتحصيل المجهول اه

فان الغاية لا تكون الا ما هو حاصل بالاختيار قوله فلا ينتقض بتعقل

للمبادی المرتبة دفعة الخ المراد بتعقلها تعقلها لا من حيث الكثرة

اى فى آن واحد ۱۲ دفع دخل ۱۲ اى المبادى ۱۲

وبالترتيب تقدم بعضها على بعض لا بحسب الزمان فلا مينافى حصولها

دفع دخل ۱۲ حتى يرد ان الحدوث ۱۲

الآن قوله لانه ليس بقصد النفس الخ اذ لو كان بالقصد لكان فكر اقدس

اى تقبل المبادى المرتبة دفعة ۱۲ الاشتغال ۱۲ كل لعدم

لان الحركة الفكرية لا تتخلف عنه لكونه مبدأ خيرا من مبادئها

الضمير الى القصد ۱۲ اى جزءا خيرا من اجزاء علتها ۱۲

قوله لتستنبط منها اه اى ليستنبط منها احكام جزئيات موضوعها

كون القصد جزءا اخيرا ۱۲ للجواب ۱۲ لان الاستنباط الخ بيان لان لو ان الاستنباط الخ يدل على ذلك ۱۲ عمر

استنباطا بالبداهة او بالاكتساب بان يجعل تلك القاعدة كبرى

مفعول مطلق ۱۲ ۱۲ الاكتساب

لصغرى سهلة الحصول والاحتياج الى الاستنباط منها

بان يجعل الجزئى موضوعا وموضوع القاعدة محمولا ۱۲ اى القاعدة ۱۲

عله لا يخفى الحدوث القصد انى فلو وقع بعده الخ سر لا الفكر يلزم تسلسل الآنات ۱۲ عفى عنه

اى وقوع فعل القصد ۱۲ السابق ۱۲

هذه الاحكام جزئيات لحكم القانون فالمراد بالحكم المحكوم به فيغنى الاستنباط الخ ثبات جزئيات

ان كان ۱۲ ۱۲ ۱۲

محمول القانون جزئيات موضوعه وعبر بالتنبيه والهامل القانون لا يكون الا قضية حملية موجبة كلية

ملخص الحواشی

ميرزاهد

انما هو فى النظريات التى يقع فيها الخطاء فاذا قيست النظريات الى
دون النظريات التى لا يقع فيها الخطاء احتاجت الى القانون انما هو لدفع الخطاء وظاهر ان ما يكون لدفع الخطاء دون غيره
القواعد المنطقية تنقسم الى ثلثة اقسام فافهم قوله على انه لو كفت
الخ علاوة وحاصلها ان وقوع الخطاء يستلزم عدم كفاية الفطرة
من العقلاء الطالبين للصواب ١٢
فان عدم كفاية الفطرة المخصوصة يستلزم عدم كفايتها من حيث
هى فلا حاجة حينئذ الى اثبات عدم كفايتها فان قلت الفطرة
عن الخطاء بشرط عدام اهمالها ورفع العوارض عنها كما ان المنطق

عه وذلك لانه لو لم يستلزم يلزم اجتماع الكفاية وعدمها فى الفطرة المخصوصة لان من حيث
اى استلزام عدم كفاية الفطرة المخصوصة لعدم كفايتها من حيث هى ١٢
الكفاية ثابتة للفطرة من حيث هى فتكون ثابتة للفطرة المخصوصة فان ما يلزم الطبيعة يلزم الفرد
ويمكن وضع قاعدة كلية وهى ان كل ما هو لازم الطبيعة لازم للفرد ثبوتيا كان او سلبيا وكل ما هو
للفرد من السلوب البسيطة المحضة فهو للطبيعة لانه لو لم يكن السلب المحض للطبيعة كان السلب ثابتا
للفرد فان ما هو ثابت الطبيعة من حيث هى فهو ثابت للفرد فيلزم اجتماع السلب والسلوب منه



يصح عنه بهذا الشرط فلا فرق قلت لو سلم ذلك

فالفرق أن هذا الشرط في الفطرة يكاد أن لا يمكن وفي المنطق يمكن

عاما يشهد به الفطرة السليمة **قوله** اذ لا حاجة اليه في بيان

الحاجة الخ لأن الاحتياج الى هذا المحل يتم اذا صح في جواب

المعارضة المشهورة على بيان الحاجة لا في نفس بيان

الحاجة واعلم ان المنطق ينقسم على ثلثة اقسام ضروري كالحكم

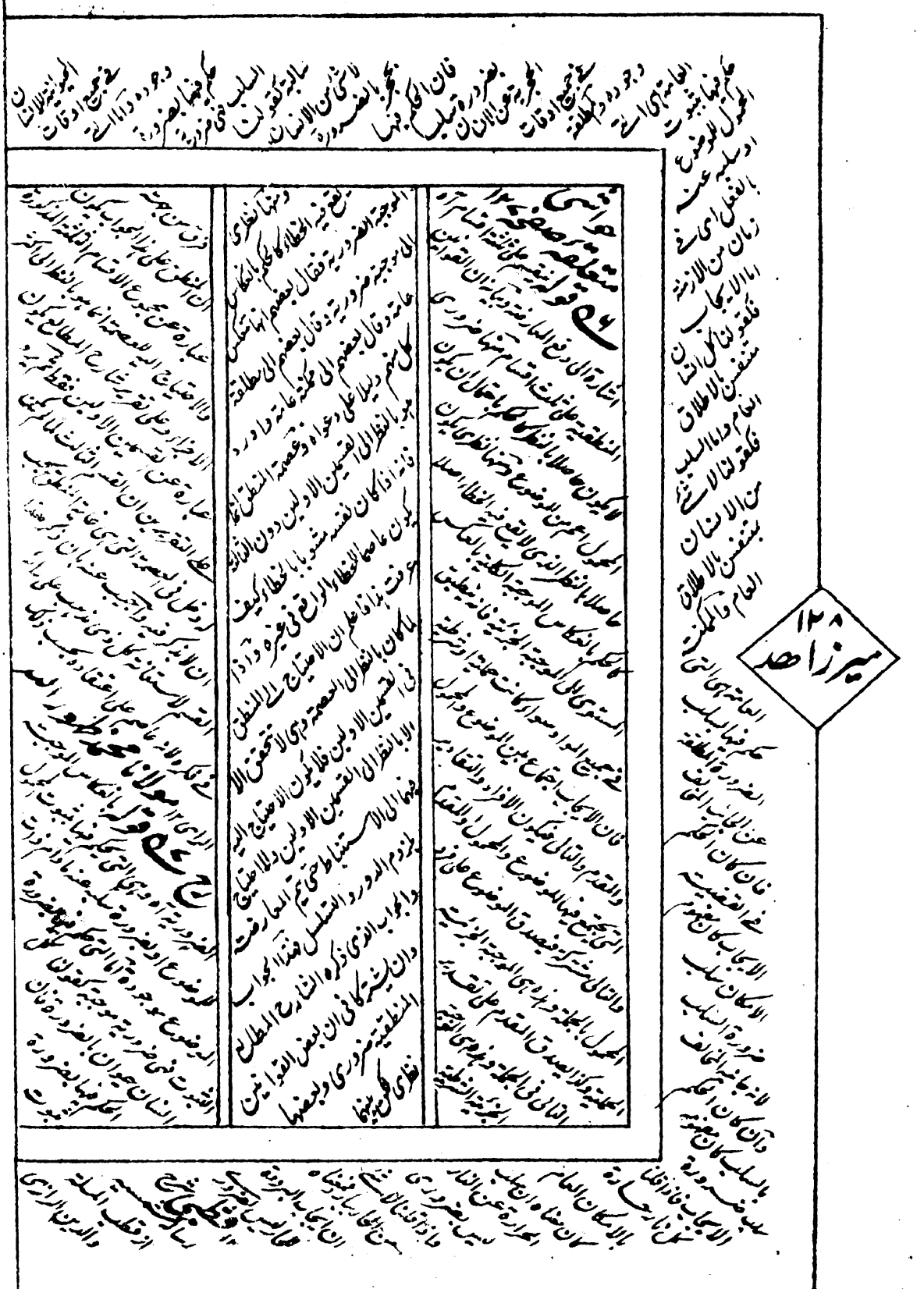
باختصاص المحمول للعموم ونظري لا يقع فيه الخطاء كالحكم بانعكاس

الموجبة الكلية جزئية ونظري يقع فيه الخطاء كالحكم بانعكاس

الموجبة الضرورية فانها تنعكس عند بعض المنطقيين ضرورية وعند

بعضهم مطلقة وعند بعضهم ممكنة والمنطقي عاصم بالنظر الى القسمين الاولين

ميرزا هد



قوله فان قلت آه انت تعلم ان وقوع الخطاء بالفعل في فكر جزئي يستلزم احتمال وقوعه في الافكار كلها وهو يستلزم الاحتياج الى العلم بالطرق الفكرية ومولدها على الوجه الكلي ثم المنع الذي قبل التنزل في كثير من النسخ الظاهر انه غير وارد فان التمييز يحصل بين الخطاء والصواب من العلوم بالطرق سواء كان على الوجه الجزئي او الكلي والمنع الذي بعده انما يضر اذا كان المراد من الاحتياج حقيقته واما اذا اريد منه ما يطلق عليه ولو على التجوز فلا كما لا يخفى

اى لولاه لاستمع ۱۲ — اى لا يضر ۱۲

قوله قلت وقوع الخطاء آه اى وقوع الخطاء من الفضلاء المتصدين للاخذ اذ عنه يستلزم نظرية جميع الطرق او بعضها فلا يجدي المنع لاستلزام على ما في شرح المطالع فان اليد امارة لا تستلزم المعلومية **قوله** فيه نظر وله جواب الخ

وقع لا يراد ۱۲ — اى اذا اريد ما ذكرنا ۱۲

قاضي محمد مبارك كوفاموي

محمد ولي ح عفا عنه مولانا

۱۲۹ میرزاهد

Rotated boilerplate text in the margins and around the figure.

نقل عنه في وجه النظر والجواب ما نقل ولعل النظر ان ماذكر

لا يدل على الاحتياج الى قانون بل الى العلم بالطرق الفكرية

مطلقا سواء كان ذلك العلم حاصلا من الكليات اولا وخصوصية

حصوله من الكليات مُلغاة في الاحتياج اليه وامتناع حصوله

من الجزئيات لا يستلزم ذلك كيف والمحتاج اليه من حيث انه

محتاج اليه لا يلزم ان يكون ممكنا فضلا عن ان يكون

جميع انحاء حصوله ممكنا ولو سلم فلا يلزم من الاحتياج الى القانون الاحتياج

الى القانون المخصوص الذي هو المنطق فان القانون العاصم ليس منحصرا

فيه بحيث لا يمكن ان يكون غيره والجواب انا لا نعني ههنا حقيقة المحتاج

اليه بل ما يترتب عليه العصمة ويصح ان يستعمل كلمة الفاء فيه فلو كان على

۱۳۱
میرزا هد

صفحہ حواشی متعلقہ

التجوز وكان قوله ولا يخفى انه اشارة الى ذلك ولا شك ان هذا المعنى

متحقق في المنطق قياسا الى العصمة فتامل ومن الله العصمة والسداد ومنه

الهداية والرشاد قوله ما يبحث فيه اى يبين فيه اعراضه الذاتية

من حيث انها اعراض ذاتية له ومنسوبة اليه بالدليل والتنبيه

ويجعل هذه الاعراض بهذه الحيثية على موضوعات مسائله بتوزيعها

عليها فان البحث والبيان انما هو بالاستدلال والتنبيه ومرجعه

هو المجهول دون الموضوع وطريقه التوزيع على المسائل فلا يتوهم

عدل التعريف على العرض الذاتي فان ما يبحث للموضوع الذاتي او لما يساويه بالحقيقة

الذاتي او لما يساويه وارد على موضوع المسئلة فانه قد يكون مغايرا للموضوع

العلم وموضوعه عرضا ذاتيا وذلك لان الحيثية معتبرة هنا كما صرح به الشيرازي وغيره

ح قوله مستلزمة صفحه ۱۳۲ سطر ۱۲

ح قوله الذي يحث عن طريق البحث ايضا

ح قوله ان يجعل العرض الذاتي من تلك

ح قوله فالمشتق ايضا

ح قوله ولم ترجح هو الحمول

ح قوله صدق التعريف على العرض الذاتي

ح قوله على عدم صدق التعريف على

ح قوله اما تقرير عدم صدق

ح قوله الشيخ الرئيس

ح قوله صدق التعريف عليها

الكلام في قبول الكون والفساد وعدم قبولهما وان لم يكن عرضا ذاتيا للجسم الطبيعي لانه لا يلحقه لذاته او لما هو اعم منه بل بواسطة الامر الخارجي اعني الجسم الذي هو موضوع المسئلة لكنه يحث عنه في هذا العلم لانه يحث عن عوارض الجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي

فتقسيم الاعراض الذاتية الى ما يبحث عنه في هذا العلم وما لا يبحث عنه فيه

فتقسيم الاعراض الذاتية الى ما يكون موضوعا للعلم وما لا يكون موضوعا له

عين موضوع العلم بعض فتقوم الاعراض الذاتية

فالمشتق والشق الآخر محمولا

فالمشتق والشق الآخر محمولا

لموضوع المسائل كما سيجيء عن قريب ان شاء الله تعالى

فهو لم يعتبر قبول الكون والفساد

والفلك لا يقبل الكون والفساد

كلا من قبول الكون والفساد وعدم قبولهما وان لم يكن عرضا ذاتيا للجسم الطبيعي لانه لا يلحقه لذاته او لما هو اعم منه بل بواسطة الامر الخارجي اعني الجسم الذي هو موضوع المسئلة لكنه يبحث عنه في هذا العلم لانه يبحث عن عوارض الجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي

اي رجح البحث هو المحمول

فيه اشارة الى ان الموضوع فالمشتق

انما هو المحمول دون الموضوع فالمشتق

البحث الاتي ۱۲

صدق التعريف على العرض الذاتي

آه تقرير التقديم الاول ان العرض

الذاتي للموضوع انما عارض له

فهو عارض للعرض الذاتي

بالموضوع بواسطة الامر المساوي

وانما عارض له بواسطة الامر المساوي

فهو عارض لهما للمساوي

بالذات وكل

كلا من العرض الذاتي للموضوع

قالعرض الذاتي للموضوع

عارض ذاتي لعرضه الذاتي صدق على هذا

المساوي فانه صدق على عرضه

العرض الذاتي فلا يلزم ان يكون هذا العرض

الذاتي واخلافي تعريف الموضوع

فيقرر التقديم الثاني ان موضوع العلم

السئلة قد يكون نوع موضوع العلم

نوع عرضه قد صدق على موضوع

لهذا الموضوع يبحث عن عارضه الذاتية

السئلة موضوع العلم لا يبحث

موضوع العلم ولا شك ان البحث

فلا يلزم ان يكون موضوع العلم

ذلك فلا يصدق

الشيخ قال في الشفاء وانا

نعرفه على الوجه الذي

الثاني فلان كان

السئلة الموضوع

عنايا موضوعها

العلم وجود الاب

عين موضوع الاب

ان البحث

الموضوع ليس

لكونها اعم اعراضا

لموضوع السئلة

بالذات بل من حيث

انها اعراض لموضوع

العلم وان كان

عنها غير محمول له

فالبحث عنها انما هو

لتحصيل ثبوت هذه

الاعراض لموضوع

العلم اذ تحصيل

من العلم بثبوت

لموضوعاتها اثبات

المفهوم الحمولات

الموضوع ويا بالجملة

اثبات الاعراض الذاتية

لموضوعات المسائل

ليس من حيث انها

اعراض ذاتية لها

بل من حيث انها آلة

الى الاعراض الذاتية

لموضوع فن لا يلزم

صدق التعريف عليها

ح قوله فاقضاء على ان

میرزا ھد

قولہ ای یرجع آہ ھذا بالنظر الی ان مرجع البیان ومحط البحث ھو

ای تفسیر یبحث بیرجع ۱۲

ای مدار البحث ومناطہ ۱۲

المحمول دون الموضوع کما مر او بالنظر الی الفرق بین محمول العلم ومحمول

المسائل کما سیاتی قولہ وھی الخارج آہ اراد بالحمل واللحوق حمل المواطاۃ

ان یکون محمول المسئلۃ عبارۃ عن ما یحمل فیھا علی الموضوع ومحمول العلم عبارۃ عن المفھوم المتحد بین محمولات المسائل ۱۲

اذ الحمل المعتبر فی المسائل ھھنا الحمل وذکر المبادی فی الامثلۃ من قبیل

التسامح صرح بہ السید قدس سرہ فی حاشیۃ شرح المطالع فالعرض

لے بالتشارح ۱۲

بحسب اصطلاح فی البرھان غیر العرض بحسب اصطلاح

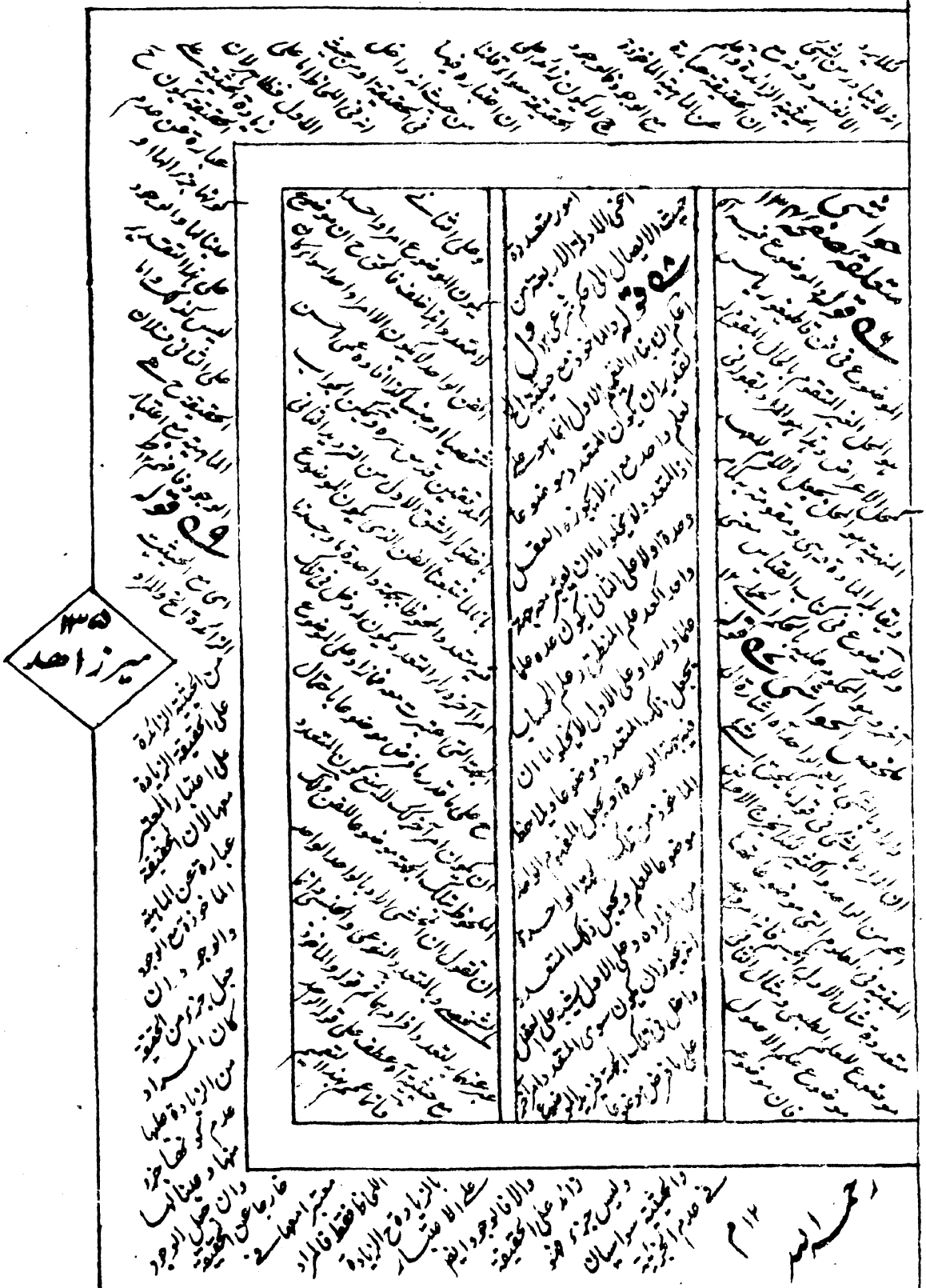
قاطیغوریاس کما ان الذاتی والموضوع فیہ غیر الذاتی فی ایساغوجی

بحث المقولات العشر ۱۲

والموضوع فی قاطیغوریاس اراد بالشیء ما یعم الواحد والمتعدد والماخوذ

مع حیثیتہ وغیر الماخوذ معھا ای مع الحیثیۃ الزائدۃ علی حقیقتہ

عہ موضوع فی البرھان ھو ما یبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیۃ وموضوع قاطیغوریاس ھو الحمل



والا فلا بد في كل علم من اخذ موضوعه مع حيثيته لئلا يلزم اختلاط العلم

اى لو لم يقيد الحيثية بالزائدة ويرد دين نفس وجود الحيثية المطلقة وعدمها يلزم الخلف ۱۲ منه

الاعلى والادنى اذ يبحث في العلم الاعلى عن الاشياء من حيث الوجود فلو اخذ

موضوع العلم الادنى شيئا على الاطلاق لكان موضوعه مشتملا على جميع

وهو الجسم الطبيعي الذي يعرف بانه جوهر قابل للانقسام في الطول والعرض والعمق بوسطة الجسم التعليمي الذي هو حال فيه من انقسام الكم المتصل القار تقسيم اللحظ والسطح ۱۲ منه

الحيثيات التي منها حيثية الوجود وقد اشار اليه الشيخ في برهان الشفاء

فتخلط مسائل العلم الادنى بمسائل العلم الاعلى ۱۲ منه

حيث قال موضوع العلم اما ان يكون قد اخذ على الاطلاق من حيث هو هو

او طبيعته على شرط فيها زيادة معنى فطلبت عوارضه

اى زيادة حيثية ۱۲ منه

الذاتية المطلقة مثل العدد للحساب واما ان يكون قد اخذ

بتعريفه الذي سبق ۱۲ منه وهو علم يبحث فيه عن احوال العدد ۱۲ منه

لا على الاطلاق لكن من جهة اشتراط زيادة معنى على

طبيعته من غير ان يكون فصلا يتقوم به فطلبت عوارضه

والذاتي في فن البرهان هو الخارج المحمول وفي ايساغوجي هو الجزء ۱۲ منه

الذاتية التي تلحقه من تلك الحيثية مثل النظر في عوارض الاكر المتحركة

الى الحيثية الزائدة ١٢

ومما ينبغي ان يعلم ان الحيثية المعتبرة في الموضوعات ليست علة للبحث

الاعراض الذاتية ولا قيد المعروضات بل علة للبحث عنها او قيدا

حتى يلزم تقدم الشئ على نفسه ١٢ بان يكون جزء من الموضوعات حتى يلزم المحذور ١٢

لعروضاتها في نظر الباحث مثلا الايصال في موضوع المنطق ليس شرطا

لا في نفس الامر حتى يلزم المحذور ١٢ تامل بعد دفع الايراد الكلي ١٢

يعرض الجنسية والفصلية ونحوهما بان يكون متمما لعلتها

الفاعلية ولا قيد المعروضات بان يكون متمما لعلتها القابلية بل

اي في نفس الامر ١٢

سببا للبحث او قيد الموضوع في نظر الباحث وبهذا يظهر انه

اي اثبات هذه العوارض للموضوع ١٢

لا حاجة الى تعيين المسئلة المشتركة بين العلمين باختلاف

البرهانين على ما هو المشهور قال الشيخ ره في برهان

الشفاء جسم العالم او جرم الفلك ينظر فيه المنجم والطبيعي جميعا

٣ مولانا نظام الملة والدين السهالوي نور الله مرقده في حاشية شرح هداية الحكمة للصدر

التعليق الاحسن
على
شرح السلم للمولى محمد حسن
من مصنفات المولوى
محمد ترابعلى رحمه الله

ولكن الجسم الكلي هو موضوع العلم الطبعي بشرط وذلك الشرط هو ان

اي الجسم الطبيعي المطلق من دون التخصيص بالعلوي والسفلي ۱۲

بيان الفرق بين المقامين في هذه المسئلة المشهورة يعني كرويّة الفلك ۱۲

له مبدء حركة وسكون بالذات وينظر فيه المنهي بشرط وذلك الشرط هو

اي من حيث انه قابل قوة بها يتحرك وليكن ۱۲ غير الشرط الاول ۱۲

ان له تحيّزا فانهما وان اشتركا في البحث عن كرية ذلك الجسم فهل يجعل

اي من حيث انه يعرض له الكم والاحوالات المنسوبة اليه وهو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد به ههنا المقدار ۱۲

نظره من جهة ما هو له وله احوال تلحق الكم وذلك يجعل نظره

اي ما هو للجسم هو الكم ۱۲ اي الطبعي ۱۲

من حيثية ما هو وطبيعة بسيطة قوله لذاته او لما يساويه

اي لا بواسطة ان يلحق شيئا آخر او بواسطة بشرط ان يكون تفسير للذاته ۱۲

ذلك الشيء مساويا له صدقا او تحققا فالمعتبر في الاول قد يكون

اي الواسطة ۱۲ اي ذي الواسطة ۱۲ مبتدأ ۱۲ اي العرض لذاته ۱۲

يقال له العرض الاولي نفي الواسطة في العروض ونفي

خبر ۱۲

احد قسمي الواسطة في الثبوت وهو ان يكون كل من الواسطة

اي العارض للاعم ۱۲

وذي الواسطة معروضا حقيقيا وفي الثاني تحقق احدهما بشرط التساوي

اي احد المتضيفين هناك ۱۲

ش قوله على ما شرح به الخ القول الاول
في ان الفرق بين الخ اي في ان الفرق بين
اقسام العرض الذاتي يعتبر
تحقق احدها في العروض
او الواسطة في الثبوت
بل اذا كان
الواسطة مساويا
صدقا او خفيا
فحاصل
الكلام ان
الميزان
في العرض
البين بقسميه
بلا واسطة
او بواسطة
هو ان
في الثبوت دون
العروض

ش قوله بواسطة الخ ما معنى ان يعتبر ان
يكون الواسطة
في القياس
للعرض
او لعروضه
في الثبوت
للاكثر
او المساوي
او الاخفى
او الاعم
او الاقل
او الاجلى
او المباين
او المتوسط
بينه وبين
ال

فما يعرض الشيء بعد العروض للاعم او الاخص في الصدق او التحقق

او للاعم المباين فيعما لا يعد عرضا ذاتيا لذلك الشيء بل عرضا غريبا لانه احق

بان يعد من احوال الاعم او الاخص او للمباين وما يعرض له بعد عروضه

لما يساويه وان كان احق بان يعد من احوال ذلك المساوي لكنه يعد

من احوال الشيء لارتباط بينه وبين ما يساويه وعدم انفكاك بينهما فما

ينافي الغرض الذاتي هو العارض لاجل الاعم او الاخص على الوجه الذي

سبق للعارض الاعم او الاخص فالعرض الذاتي يمكن ان يختص بطبيعته

المعروض من حيث هي ولا يتجاوز الى الافراد لكن هذا القسم لا يجتمع عنه لان

المسائل هي القضايا المتعارفة ويمكن ان لا يختص بطبيعته من حيث هي هي

فيكون مساويا له او الاعم او الاخص مطلقا او من وجه لجواز ان لا يكون

هناك واسطة في الثبوت اصلا او يكون ويكون مساويا له او

اعم او اخص منه مطلقا او من وجه بحسب الصدق او بحسب التحقق

وبما ذكرنا يظهر ان في تمثيل اللاحق بواسطة المساوي كالضحك للانسان

للانسان بواسطة التعجب والمتعجب اللاحق له بواسطة ادراك الامر الغريب

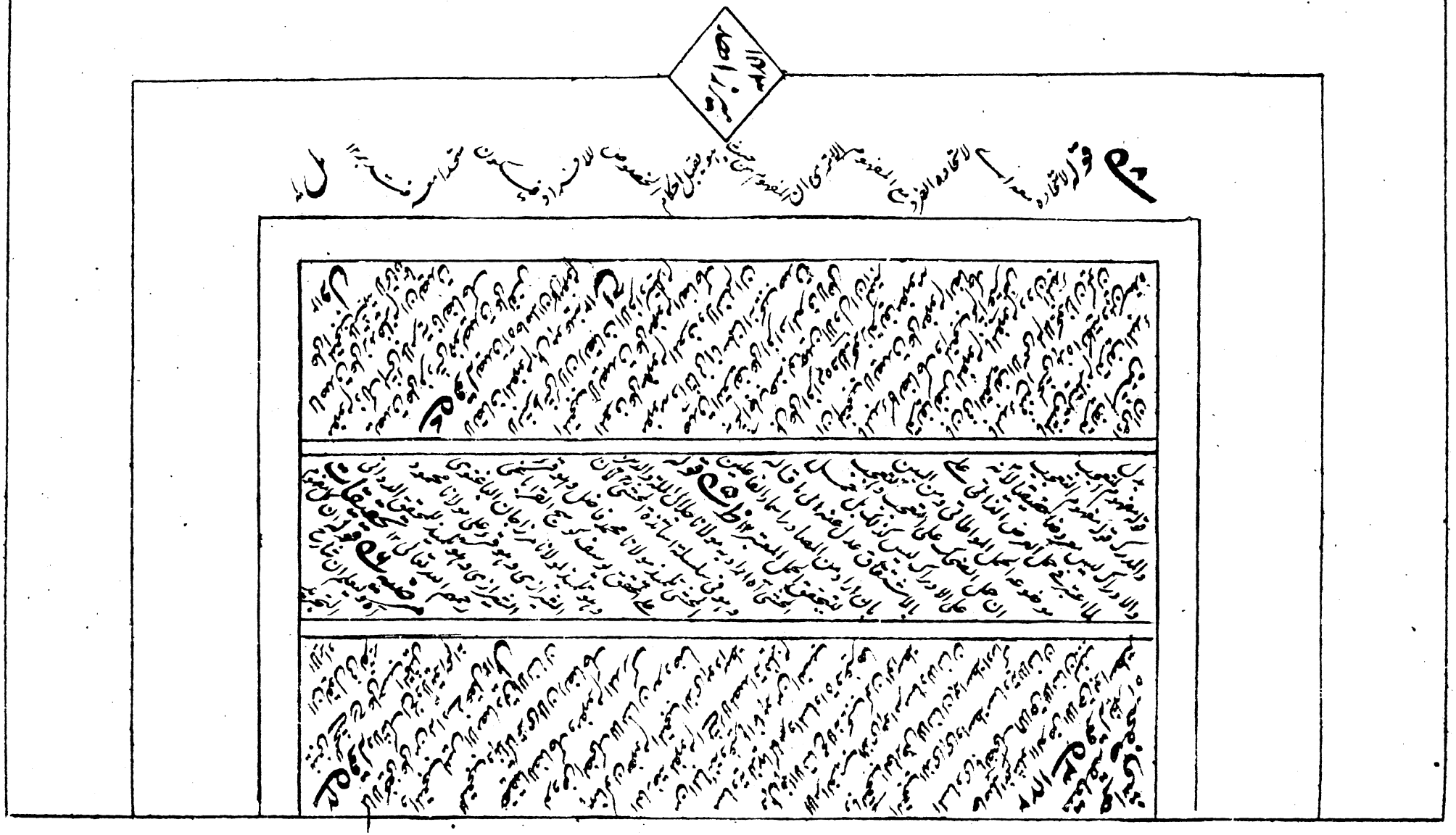
ونحوهما كما هو المشهور مسامحة لان المراد من الوسائط مفهوماتها

ضرورة ان المساواة وغيرها من النسب انما هي للمفهوم لا الشك

ان مفهوم المتعجب والمدرك ليس معروضا حقيقيا للضاحك

والمتعجب وما قال المحشي في حاشية شرح التجريد ان كل مفهوم

يصدق على فرد شئ فهو يصدق على مفهومه لاشتراط شئ اتحاده معه



ع قوله عبر المتجب ۱۲ المساوی ای الذی یساویه فی الصدق ۱۲ ان المساواة

ع قوله ان الاعم

ع قوله ان الاعم المساوی ههنا من حیث نفس مفهومه عرض ذاتی

ع قوله فلیتامل

ع قوله ای مناط الصدق والحمل والاتحاد ههنا قیام مبدأ الاشتقاق بالموضوع ۱۲ منه

ع قوله فلا یخفی انه لا یصح کیف

ع قوله ومناط الصدق هو قیام مبدأ الاشتقاق بالموضوع والتحقیق

ع قوله فاندفع الجواب عن سؤال المقدر

ع قوله ان الصدق بالاشتراک اللفظی کما هو الحق قال فی الحاشیة الجدیدة

متعلق بتفسير الموضوع فان الشيخ فسر موضوع الصناعة في الشفاء

رد على السيد ابى الفتح الشارح لكلام الشارح البارع ١٢ اى العلم ١٢

بما يبحث فيها عن الاحوال المنسوبة اليها الخ على ما سياتى ويحتمل ان

والاعراض الذاتية لها انتهى ١٢ رد شان ١٢

يتعلق بتفسير العرض الذاتى وحده او مع تفسير الموضوع وح اراد

هذا الجواب بعد تسليم تعلق قوله على ما ذكره المتاخرون بالعرض الذاتى ١٢

بالمتاخرين جمهورهم واشار الى خلاف بعضهم حيث زعموا ان

كشارح المطالع والامام الرازى والسيد الشريف وغيره ١٢ بيان للخلاف ١٢

ما يلحق الشئ لجزئه الاعم عرض ذاتى لا الى خلاف المتقدمين

كالحركة بالارادة العارضة للانسان بواسطة الحيوان ١٢ قا

فان الشيخ قد وصف هذا التفسير فى برهان الشفاء بانه

دليل نقوله الا الى خلاف آه ١٢

اشد تحقيقا قوله او بان يجعل نوعه آه او بان يجعل جزئه

موضوع المسئلة كما يقال الصورة تفسد وتبدل باخرى صرح

فى العلم الطبيعى ١٢

به المحقق الطوسى فى شرح الاشارات قوله ما يعرضه لا مراعم آى ما يعرضه

ح موضوع المسئلة جزء لموضوع العلم ومحمولها اى لكون والفساد عرض ذاتى لنوع موضوع

١٣٥
ميرزا زاهد

والفساد ای الکون قوله رحمه الله عبد الحکیم محمد بروی

الخ وبها بطلقان بالاشتراک علی مبنیین اصریها صورة نوعیة وزوال اخری والثانی الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود بیضی مشرح الحاشیة علیه

حواشی متعلقه بصفحه ۱۳۶

قوله الخ اعلم ان هذا الکلام یقتضی ان یکون جزء موضوع العلم الطبیعی هو الجسم الطبیعی بما هو جسم طبیعی وان یکون جزء موضوع العلم التعلیمی هو الجسم التعلیمی بما هو جسم تعلیمی فیکون الجسم الطبیعی والجسم التعلیمی نوعین من الجسم المطلق وهو خلاف ما ذکره المحقق الطوسی فی شرح الاشارات من ان الجسم التعلیمی هو الجسم الطبیعی بعینه من حیث انه یقبل الانقسام بالابعاد الثلثة فقط وان الجسم الطبیعی هو الجسم التعلیمی من حیث انه یقبل الانقسام بالابعاد الثلثة ویقبل الانقسام بالانفصال ایضا وان الجسم التعلیمی لیس نوعا من الجسم الطبیعی بل هو جزء من الجسم الطبیعی وان الجسم الطبیعی لیس نوعا من الجسم المطلق بل هو جزء من الجسم المطلق وان الجسم المطلق هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة فقط وان الجسم التعلیمی والجسم الطبیعی والجسم المطلق کلها جواهر قابلة

اى ما يعرضه بواسطة امر اعم واسطة فى الثبوت على احد القسمين او

واسطة فى العروض بشرط ان لا يتجاوز ذلك الاعم فى العموم عن

موضوع العلم لئلا يكون البحث فى العلم عن العرض الغريب

اى انما شرط بهذا لئلا يكون الخ لان العارض بواسطة الامر الاعم المتجاوز عموده عن موضوع العلم من اعراضه الغريبة وهى غير مبحوثة فى العلم

والبحث عما هو عرض ذاتى لنوع موضوع العلم او لنوع عرضه الذاتى

وضع وضل يريد بانه يلزم القرار على ما عند القراء وهو البحث عن الامر الغريب كما مر آنفا

وان كان فى الظاهر بحثا عن الغريب لكونها اعم لكنه

فى الحقيقة بحث عن العرض الذاتى بناء على الفرق بين محمول

العلم ومحمول المسئلة فضلا الشرط انما هو على تقدير الفرق واما على

محمول المسئلة ههنا يرجع الى محمول موضوع العلم فى الواقع

بين محمول المسئلة والعلم

تقدير المسامحة فى تعريف الموضوع وتجويز البحث عن الغريب فلا حاجة اليه

المذكور فى الشرح

العلم فانه يلقى الجسم العنصرى البسيط بواسطة الهوى العنصرية المساوية

تحقق ما هيته

عرضه الذاتي الخ ههنا اربع صور الاولى ان يجعل عرضه الذاتي موضوع
اى في هذا القول ۱۲ اى الصورة الاولى ۱۲ اى عرض الموضوع ۱۲

المسئلة ويثبت له العرض الذاتي كقولهم كل حركة تنطبق على الزمان الثانية
لموضوع المسئلة ۱۲ اى الحكماء الطبيعيين ۱۲

ان يجعل العرض الذاتي موضوع المسئلة ويثبت له ما يلحقه لامر اعم كقولهم
اى بواسطة اثبات ما ذكر ۱۲

كل حركة تنقسم الى غير النهاية والثالثة ان يجعل نوع العرض الذاتي
لانها امر متصل وكل ما هو كذلك فهو منقسم الى غير النهاية والاعظم البين الذي لا يحتاج الى وجه باطل ۱۲

موضوع المسئلة ويثبت له عرض ذاتي ومثاله ما ذكر فان المتحرك
مثالا للمطلوب ۱۲ اصلاح لكون المثال للمذكور ۱۲

بالحركتين المستقيمتين نوع للعرض الذاتي والسكون بينهما عرض ذاتي
الذي هو المتحرك ۱۲ للموضوع ۱۲

والرابعة ان يجعل نوع العرض الذاتي موضوع المسئلة ويثبت له ما يلحقه لامر اعم
اى المحكماء الطبيعيين ۱۲

كقولهم كل حركة بطيئة لا يتخلل السكون بينهما وبالجملة يكون موضوع

المسئلة موضوع العلم ونوعه وجزئه وعرضا ذاتيا ونوعه

قال قوله كل حركة الخ اى كل حركة مستقيمة ۱۲

قال قوله وبالجملة الخ اى بالجملة يكون موضوع المسئلة نوع موضوع العلم او جزئه او عرضا ذاتيا له ۱۲

قال قوله كل حركة الخ اى كل حركة مستقيمة ۱۲

قال قوله وبالجملة الخ اى بالجملة يكون موضوع المسئلة نوع موضوع العلم او جزئه او عرضا ذاتيا له ۱۲

وعرضا ذاتيا لنوع موضوع العلم وعرضا ذاتيا لنوع العرض الذاتي

ذاتيا لنوع العرض الذاتي ويكون محمولها عرضا ذاتيا له ونوعه وعرضا ذاتيا

لعرض ذاتي وعرضا ذاتيا لنوع موضوع العلم وعرضا ذاتيا لنوع العرض الذاتي

ورب ما يكون موضوع المسئلة موضوع العلم مع العرض الذاتي ونوع

موضوع العلم مع العرض الذاتي ونوع موضوع العلم مع

عرضه الذاتي وعرضا ذاتيا لعرض ذاتي مع ذلك العرض الذاتي

كما يقال هل الجسم المتحرك يجتمع فيه اقتضاء قسري وطبعي معا

وهل الحيوان المتحرك يخلو عن ارادة وهل الحيوان المريد

يتخلف حركته عن ارادة التحريك وهل بطوء الحركة

يتخلل السكون بينه والحاصل ان المدار على

١٢٩
ميرزا هد

ان لا يكون البحث خارجا عن موضوع العلم واعراضه الذاتية المنسوبة

اليه **قوله** وقد نص الشيخ الخ الاختلاف في ان ما يعرض الشيء لامر لخص

الرئيس ابو علي بن سينا رح ١٢ اسم ان ١٢ مفعول ليعرض ١٢

فلان ١٢

عرض غريب لموضوع العلم لا ينسب الى الموضوع ولا يبحث عنه في العلم

اي العرض الغريب ١٢ اذ يبحث فيه عن المنسوب اليه ١٢

فالاعراض الذاتية في تعريف الموضوعات هي الاحوال المنسوبة وذكرها

التي اوردت بعد الاحوال المنسوبة من الشيخ ١٢ لا غير كما هو الظاهر من المغايرة بين المعطوف

بعدها للبيان واما العوارض الذاتية في تعريف لمسائل فكان المراد

والعطف تفسيري ١٢ ودفع دخل مقدر ١٢

منها العوارض الذاتية الشاملة لافراد الموضوع المعروض على الاطلاق

فان العارض الذاتي منه ما يشتمل افراد الموضوع على الاطلاق كالتحيز للجسم

ومنه ما يشتملها على التقابل كالزوجية للعدد وقال بعضهم اولى في التحصيل

اي بعض منه ١٢ اسم لكتابه ١٢

لو كانت الاعراض الغريبة يبحث عنها في العلوم لكان يدخل كل علم في

هذا وجه اول ١٢

كل علم وصار النظر ليس في موضوع مخصص ولكان العلم الجزئي

هذا من متعلقات الوجه الاول لعدم البحث عن الاعراض الغريبة ١٢

علما كليا ولما كانت العلوم متباينة قول ومبني على الفرق بالخاصة

ان موضوع العلم ما يكون عين موضوع المسئلة وغيره كذا المحمول

العلم يكون عين محمول المسئلة وغيره كقولهم كل جسم فله حيز طبيعي

وكل فلك لا يقبل الخرق فهذا على تقدير الغيرية مفهوم مردد بين

موضوع المسئلة نوع لموضوع العلم وكذا المحمول ١٢

محمولات المسائل المتقابلة اى امر دائر بينها فعلى كل تقدير العرض الذاتي

قدم تفصيله فتذكر ١٢

لموضوع العلم والمبحوث عنه في الحقيقة هو محمول العلم وانت تعلم ان

المفهوم المردد بين امتناع الخرق ومقابله مثلا من الاحوال الاعتبارية

ايراد اول ١٢

ومايبحث عنه على ما يحكم به الضرورة احوال حقيقية وايضا لزم

ع وبالعكس مع ان عدم القبول وعدم التجرد مفهومان انتزاعيان وان اريد به الامور الانتزاعية التي

قال ابو الموهوبي الاستاذي اعني مولانا محمد ولي

قال ابو الموهوبي الاستاذي اعني مولانا محمد عبده الحلبي ١٢

قال ابو الموهوبي الاستاذي اعني مولانا محمد ولي

ان لا یکون محمولات المسائل مقصودة بالذات و الضرورة
تشهد بخلافه قال الشیخ فی برهان الشفاء الاعراض الغریبة
لا تجعل مطلوبات فی مسائل الصنائع البرهانیة وتحقیق المرام
ان المعتبر فی موضوع العلم نفس الطبیعة من حیث هی هی لا من حیث
الخصوص ولا من حیث العموم فما یلحقها من حیث العموم
والخصوص فهو عرض ذاتی لها من حیث هی وان کان عرضا
غریبا من حیث العموم او الخصوص مثلا موضوع العلم الطبعی
هو الجسم من حیث هو لا من حیث العموم او الخصوص فما یلحقه
من حیث العموم کالتحیز او من حیث الخصوص کالقوة اللامستعرض
ذاتیة لطبیعته من حیث هی وان کانت اعراضا غریبة

لطبيعته العامة او الخاصة فالعارض لامر اخص ان اعتبر

اتحاد ذلك الاخص مع المعروض ولو بالعرض فهو من الاعراض

الذاتية وان اعتبر خصوصيته والاحوال العارضة له من حيث

الخصوصية فهو من الاعراض الغريبة وهذا لا يجري في

العارض لامر اعم فان الاعم بوحدته المبهمة متحد مع

الاخص بالذات او بالعرض والاخص ليس كذلك فتامل

جدا او يقال ان موضوع العلم هو حقيقة الجسم الطبعي من

حيث انها سارية في الافراد جميعها او بعضها فيبحث في العلم عما هو

عرض ذاتي لموضوعه بهذه الحيثية فبعض اعراضه الذاتية يلحقه

من حيث هو سار في جميع الافراد كالحيز الطبعي والشكل الطبعي

ع قوله لطبيعته العامة الخ

ع قوله لامر اعم او لامر اخص

ع قوله الذاتية

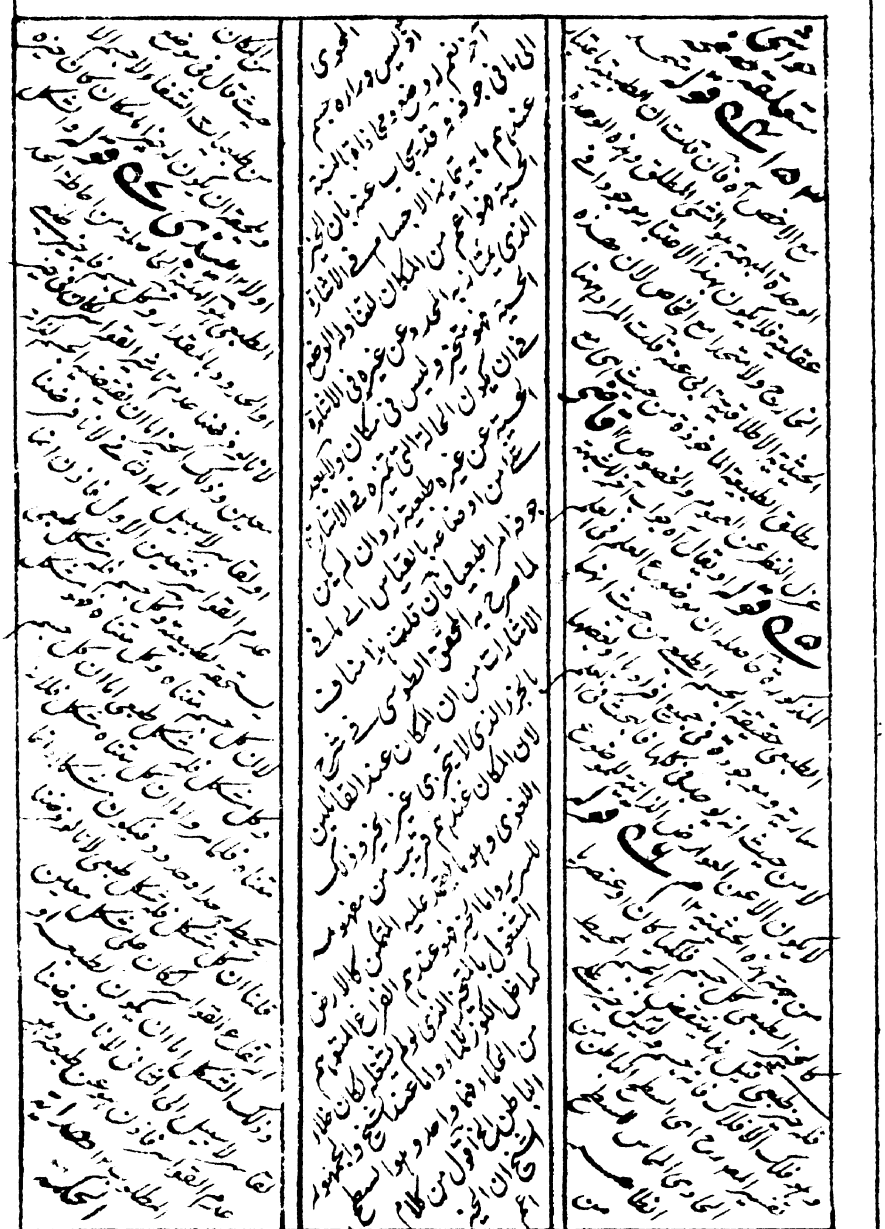
ع قوله وهذا لا يجري في العارض لامر اعم

ع قوله بوحدته المبهمة

ع قوله في الافراد جميعها او بعضها

ع قوله الحيز الطبعي والشكل الطبعي

۱۵۴
میرزاهد



وبعضها يلحقه من حيث هو سار في بعض الافراد كقوة اللمس وامتناع

الخرق فيه اظن انه عارض لامر اخص هو ليس عارضا لامر اخص

هذا اما حصل لي في هذا المقام ومن الله الفضل والانعام

قوله فان قلت لا حاجة الى ذلك الخ مبنى السؤال

على توهم ان الاشكال في العارض الاخص وحاصل الجواب

ان الاشكال انما هو في العارض لامر اخص فان ما يلحق الشئ بعد

تخصيصه نوعا ليس عرضا ذاتيا لذلك الشئ على ما صرح به

الشيخ وغيره وقد عرفت ان المعتبر في موضوع العلم نفسه

من حيث هو لا من حيث الاطلاق ولا من حيث الخصوص فما يلحق الشئ بعد التنوع

وان لم يكن عرضا ذاتيا لذلك الشئ من حيث الاطلاق لكنه ربما يكون عرضا

ذاتيا من حيث هو وأن المعتبر في موضوع العلم حقيقته

هذا اشارة الى ما ذكره بقوله او يقال ١٢

من حيث انها سارية في الافراد كلا او بعضا وما يلحق الشئ بعد

اى موجودة ١٢

التنوع مما يكون عرضا ذاتيا لا من هذه الحيثية **قوله**

ان المستقيم والمنحني الخ وذلك لان اختلاف اللوازم ليستلزم

اى كون المستقيم والمنحني مختلفين بالنوع ١٢

اختلاف الملزومات فالمستقيم نوع واحد والمنحني انواع مختلفة

لعدم الاختلاف في الاستقامة فافهم ١٢ تقاضى

باختلاف الانحاء كالزوجية والفردية باختلاف الزوجية والفردية

قوله بل انما اخرجه عن القسم المختص على الاطلاق الخ اى عن القسم

للاضراب عما ١٢

الذى له خصوصية واختصاص بالمعروض على الاطلاق

لا مع المقابل **قوله** والقسمة المستوفات الاولية الى العرض الاولى

عه اشارة الى ان الخاصة هى الخاصة الشاملة وغير الشاملة في الحقيقة تخاصة الخ حاشا ان

يطلق على العرض الذاتي وعلى ما يلحق الشئ لذاته وعلى ما يلحق الشئ لا لامر

... وهو ما يلحق الشئ لذاته وهو العرض الاولي او لما يساويه ١٢

اعم والاستشهاد انما يتم اذا كان الاول قال الشيخ الاولية وهذا الوضع

اي للمورد او الجيب ١٢ اي المراد بالعرض الاولي المعنى الاول ١٢

هو ان لا يكون الشئ محمولا على الاعم الذي قيل انه لا اولا قوله واما

اي الواسطة او ذيها ١٢

بعوارض لا تكون اولية للجنس اي اذا اعتبر ذلك الجنس لا بشرط شئ

دفع وهل مقدر ١٢

فانه اذا اعتبر نفسه من حيث هو لا بشرط شئ ولا بشرط شئ تكون

اي مرتبة مطلق الشئ ١٢

العوارض ولية ايضا فالفرق بين العوارض بحسب القسمة الاولية

والعوارض بحسب القسمة الثانية بالاولية واللا اولية انما هو اذا

الى في الثاني ١٢

اللازم الاعم في الحقيقة لازم للاعم ١٢ منه عد المعنى الثاني اخص من العرض الذاتي ونفي الاخص

فيه ما في حاشية بحر العلوم ١٢ اي للعرض الاولي ١٢

لا يستلزم نفي الاعم والمعنى الثالث اعم منه ومن المعنى الثاني ونفي الاعم وان يستلزم نفي

لجواز وجوده في الاخص الآخر ١٢ اي من المعنى الاول ١٢

الاخص لكنه ليس مرادهنا والا لا يكون الحركة والسكون ونحوهما اعراضا ذاتية ١٢ منه

١٥٧
ميرزاهد

بخشوط نحو ابتدیه سواه مع ملاحظ اخص وان لاخر بشرط

حواشی متعلقه بصفحه ۱۵۸

قوله قال الشیخ الخ فیه اشارة الی ان الاستثناء والذکر لا یتمشیان فی الاستدلال

قوله وهو الفرق الثالث الخ حاصل هذا الفرق ان الکلام فی الاول ما قلنا فی الثانی

قوله ثم ان الشیخ الخ

قوله ای اذا اجتزاه الخ

قوله بل علی الخ

اعتبر الجنس لا بشرط شئ وقد وضع الشيخ ههنا قانونا وقال

القانون ان نلحظ ونأخذ طبيعة الجنس مخصوصة مثل عددا وجسم

فان امكن ان يكون ذلك صالحا لان يعرض له الامران في حالتين

فعرضهما اولى وعند هذا الامتحان يكون جسم ما يصلح لان يتحرك

وليسكن ولا نجد عددا ما يصلح ان يكون زوجا وفردا فان طبيعة

الجسم كافية لان نتصورها وقد عرض لها امران قبل ان يلتفت

الى لحوق فصل به وليس طبيعة العدد كافية في ان نتصورها

وقد عرض له واحد من الامرين ما لو ينضم اليها فصل قوله

تضرب بان عد الشامل آه اى عد الشامل على سبيل التقابل مطلقا

سواء كان من قبيل الحركة والسكون او الزوجية والفردية

من الاعراض الذاتية مسامحة وفيه انه لو سلم ان المراد بالاول مطلق العرض
فبطل ما قال المعترض وانكسف ١٢ اشارة الى ايراد وهو المنع ١٢

الذاتي فلا نسلم ان ههنا مسامحة لما عرفت ان الزوجية والفردية مثلا
اشارة الى المنع الثاني ١٢ يعني لا وجه للمسامحة ١٢ اي من التحقيق السابق ١٢

عرضان ذاتيان للعدد باعتبار وعرضان غير ذاتيين له باعتبار آخر قوله
وهذا اعتبار نفس معقود في درتبة مطلقة ١٢

وايضا قد شرط الشيخ جواب آخر عن السوال الاول لا عن الثاني ولو اسقط
رد على بعض الشارحين ١٢

قوله اعني محمولات المسائل لا يتوجه هذا الجواب والحق ان محمولات
في الايراد ١٢

المسائل مع قطع النظر عن مقابلاتها اعراض ذاتية لنفس
اي من حيث هو ١٢

موضوع العلم لا من حيث العموم او الخصوص او الحقيقة السارية

في الافراد كلا او بعضا على ما سبق من التحقيق وتلك المحمولات بعضها تشتمل جميع افراد
متعلق بكلا التوجيهين ١٢ لـ للمسائل ١٢

موضوع العلم على الانفراد وبعضها يشتمل على سبيل التقابل بان يكون هو .
اي بدون احتياج الى المقابل ١٢ ـــــ كالزوجية للعدد ١٢

اليه ١٢ اقول كما سبقت الاشارة الى خلاف قوله محمد حسن رح فانه وفق ١٢ محمولات المسائل قائم

مع مقابله بتاما ملا سواء كان المقابل محمولا مسئلة اخرى لتعلق الغرض

هذا التقييم بالنظر الى مضمون قوله ولو اسقط الخ ١٢

العلمية ولم يقع لعدم تعلق الغرض العلمي به قال الفارابي في التعليقات

وقد عرفت ما فيه ١٢

العلم الطبعي له موضوع يشتمل على جميع الطبعيات ونسبته الى ما تحته نسبة

مبتدا ١٢ خبر ١٢ اى الاجسام الطبعية ١٢

العلوم الكلية الى العلوم الجزئية وذلك الموضوع هو الجسم بما هو متحرك

اى الذى يشمل جميع الطبعيات ١٢

او ساكن والمبحوث عنه فيه هو الاعراض اللاحقة من حيث هو كذلك

اى من حيث ان له مبدا حركة وسكون ١٢ للجسم الطبعي ١٢

لا من حيث هو جسم فلكي او عنصري ثم النظر في الاجسام الفلكية والاسطقسية

نظر اخص فان النظر في موضوع هذا الجسم وهو جسم مخصوص لا الجسم

من النظر في مطلق الجسم الطبعي الشامل للفلكيات والعنصريات ١٢

المطلق ثم يقع ذلك النظر فيما هو اخص منه وهو النظر في الاجسام الاسطقسية

اى من النظر في الاجسام الفلكية والاسطقسية ١٢

ماخوذة مع المزاج وما يعرض لها من حيث هو كذلك ثم

يتبع النظر فيما هو اخص منه وهو النظر في الحيوان والنباتات وهناك

يجتمع العلو الطبع **قوله** بحسب المضادة اعتبر تقابل التضاد والعدم

اى بحسب التضاد ١٢ (رفع لبعض الشارحين ١٢

والملكة دون تقابل التضايف والسلب والايجاب لانه يمكن اجتماع

وجه لعدم اعتبار التضايف ١٢

المتضايفين ولو من جهتين فالتضايف من حيث هو تضايف لا ينفع

التعول في السلب المقابل للايجاب ليس عرضا اذ السلب البسيط ليس له

وجه لعدم اعتبار تقابل الايجاب والسلب ١٢

عروض بل لا عروض صلا وكون التقدم والتاخر ونحوهما اعراضا ذاتية للموجود

رد على بعض الناظرين وهو الفاضل عبد الله اليزدي ١٢

المطلق الذي هو موضوع الالهي لا يقتضي اعتبار التضايف لان

اى من حيث انه موجود بغير لحاظ الحيثية الزائدة ١٢

كلا منهما مع عدمه شامل لافراد الموجود ثم العدم المقابل

اى التقدم والتاخر ١٢

للايجاب يقال له العدم المطلق والعدم المقابل للملكة يقال له

العدم الخاص نظرا الى ان الاول عدم الشئ مطلقا والثانى عدم
اى سمى المسمى بهذا الاسم نظرا الخ او نظرنى تسمية نظرا الخ ١٢

الشئ فى موضوع قابل لذلك الشئ كما يقال للاول عدم فقط
اى محل ١٢ وهو الوجودى ١٢

وللثانى عدم له ثبوت نظرا الى ان الاول سلب الثابت والثانى السلب الثابت
تمييز من قوله يقال او مفعول مطلق لفعل محذوف ١٢

فلفظ خصوصا وقع ههنا بمعنى الخاص ولفظ فقط قيد للسلب فقط
رد على بعض الناظرين وهو الفاضل النيزدى رح ١٢

او مع ملاحظة معنى الى فان المقابل المثل للشئ لا يكون الا معدلك
دليل لما يفهم من قوله ولفظ فقط الخ ١٢

السلب دون العكس واما كلمة الى فلغاية الخلو الذى هو الخلو فان
اى الواقع فى قوله بل الى سلب فقط ١٢

الخلو التام عن شئ هو الخلو عن ذلك الشئ وعن مثله ويحتمل
ان يتعلق بالوصول ونحوه على التضمين والمراد بالمثل المثل فى
العارضية والحاصل ان العرض الذى يخلو الموضوع عنه

وعن مقابله المماثل له في العارضية عرض غريب ولعل الوجه في ذلك

انه لا يكون لذلك العرض خصوصية مع الموضوع ولا يكون مرشانه

عروضه له فتدبر **قوله** القسمة الاولية الخ هذه الاعراض الذاتية اعراض

اشارة الى ان ناظم الفاضل اليزدي والسيد ابو الفتح في بدء المقام غلط كما مر ١٢

ذاتية لانواع المقسوم فقط على ما ذهب اليه ولنفس المقسوم ايضا على ما ذهبنا

اي الشيخ ١٢

اليه والقسمة اليها على تقدير التقابل بين الاقسام يفيد الحصر والشمول وعلى

اي العوارض الذاتية الكذائية المذكورة ١٢

تقدير عدم التقابل لا يفيد ولذا اعتبر الاسلوب وترك اداة الحصر في القسمة

ولذا اعتبر الشيخ حيث قال الشيخ من الحيوان ما هو سابح ومنه ناشئ ولم يقل

كل حيوان اما ناشئ او سابح ١٢ قاضي زاده عليخان ١٢

على ذلك التقدير **قوله** موضوع للنطق الخ ذهب المتقدمون الى ان

اي تقدير الثاني ١٢ بتفصيل لما افاده المحقق ١٢

موضوعه المعقولات الثانية من حيث انها توصل الى مجهول وعدل

اي النطق ١٢

المتأخرون عنه الى ذلك لان كثيرا مما يبحث في المنطق عن نفس

دليل المتأخرين على العدول ١٢

١٦٤
میرزاهد

المعقولات الثانية كالذاتية والعرضية والمبحوث عنه في
وكالنوعية والمعرفية ١٢
العلم هو احوال الموضوع لا نفسه وانت خبير بانه لا يبحث في المنطق
وهي تكون محمولات ١٢ جواب عن شبهة المتاخرين ١٢
عن المعقول الثاني من حيث هو معقول ثان بل من حيث هو
اي في علم المنطق ١٢
احوال معقول ثان آخر مثلا يبحث عن الذاتية والعرضية من حيث
انهما معقولان ثانيان ١٢
انهما من احوال الكلية التي من المعقولات الثانية ثم المعلوم التصوري
اكثر الفضلاء ١٢ مختاره ما قاله يشير الى ان
والتصديقي مفهوما لا يصلح لان يبحث عنه من حيث الايصال
لان مفهوم المعلومين ليسا بقابلين للايصال ١٢
على الوجه الكلي وكذا ما صدقا عليه من المعقولات الاولى
بيان لما صدقا ١٢
كما يظهر ههنا بالتامل الصادق فلا بد ههنا من رجوعهما
المعلوم والتصديقي التصور ١٢
الى المعقولات الثانية ومما ينبغي ان يعلم ان معقول الثاني وهو
اي الاعم الخاص ١٢
ما يكون الذهن فقط ظرف العروضه على قسمين الاول ان لا يكون

الوجود الذهني شرط للعروض كالوجود والشيئية ونحوهما والثاني
ان يكون شرطاله كالكلية والجزئية ونظيرهما وموضوع
المنطق هو القسم الثاني قوله بل يبحث عن الايصال الخ اى يبحث
عن الموصل البعيد في التصورات والتصديقات كالجنس والفصل
والصغرى والكبرى وعن الموصل الاقرب في التصديقات فقط
كالمقدم والتالي من حيث الايصال بان يتعلق الحيثية في البحث
تقييدا او تعليلا كما سبق ولو جعل الفصل البعيد
ونحوه موصلا البعد في التصورات ليس ببعيد قوله
حتى يكون قولهم آلة المقصود ارجاع محمولات المسائل الى
احوال الموصل القريب فلا يتجه انه لا حاجة الخ لان موضوع المسئلة

Mir Zahid

قد يكون جزء موضوع العلم كما مر معه ان ما صدق عليه الجنس جزء لما صدق عليه الحد كالحيوان في الحيوان الناطق لا مفهومه لمفهومه وموضوع المنطق انما هو المفهوم من حيث انه قابل للاتصاف على الاطلاق قوله من يجعل موضوع الطب بدن الانسان اشارة الى ان بعضهم جعل موضوعه بدن الانسان ولا عنية ولا دوية جميعا

خاتمة الطبع

اعلم انه قال وحيد عصره وفريد دهره المجد والمحدود والمتوحد المتفرد عمي واستاذي مولانا ابو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي غفر له الله القوي في خاتمة الطبع لهذه الحاشية المحشاة تحشية رحمه الله تعالى بمنه والمطبوعة سابقا بمرات والمنقوشة سالفا بكرات لما كان شرح الجلال الدواني لتهذيب التفتازاني كانه المتن المتين حرر عليه الحواشي وازال عنه الغواشي كثير من المحققين كالسيد ابي الفتح السعيدي المتوفى سنة خمسين وتسعمائة تقريبا والشيخ يوسف كوسج القرباغي الذي هو في سلسلة تلامذة الشارح والمحقق جمال الملة والدين الشيرازي والفاضل عبد الله اليزدي من تلامذته رح وكتب عليه السيد محمد زاهد الهروي حاشية تدل بفضل مؤلفها كيف شاءت على تبحر مصنفها وله تصانيف منها الحاشية على الرسالة القطبية ومنها الحاشية على شرح المواقف ومنها الحاشية على شرح الهياكل وكان في السيد الطولى في العلوم جلها لا سيما الفنون الحكمية كلها ولد في الهند ونشأ فيها وقرء على ابيه وغيره وكان ذا ذهن ثاقب وفي عهد السلطان شاه جهان خدمت تحرير وقايع كابل في عهد السلطان عالمگير سافر من كابل لحضور خدمته وولي خدمة احتساب العسكر السلطاني ثم ولي صدارة كابل واقام فيه وتوفي فيه سنة واحدة بعد الالف والمائة ودفن هناك وكان والده المسمى بمحمد اسلم ولد في البراة صينت عن البليات وهو من احفاد خواجه كوهي من مشاهير مشائخ خراسان واستفاد عن مولانا صدر الدين محمد وملا مير وملا بهلول في لاهور ثم جاء في اكبر آباد من بلاد الهند وولي في عهد السلطان

جہانگیر قضاء کابل ثم طلب منہ وولاہ قضاء العسکر السلطانی وبعد ما توفی السلطان وجلس علی سریر السلطنۃ شاہ جہان بقی علی عہدتہ والسلطان کان یعززہ ویکرمہ ثم استعفی عن خدمتہ اذا مرض سنۃ الستین بعد الالف وسافر الی لاہور وبات فیہ سنۃ احدی وستین بعد الالف ودفن ہناک کذا فی حبیب السیر وغیرہ وکتب المدققون علی الحاشیۃ الزاہدیۃ الحواشی منہم امام الکملاء العارف بالحق جدی جدجدی مولانا احمد عبد الحق غفرہ الحق ومنہم امام المحققین فی التحقیق الاتقن عم جدی جدجدی مولانا محمد حسن رحمہ ذو المنن ومنہم مقام العلماء مہبط الفضل الخفی والجلی ابو جدی جدجدی مولانا المفتی محمد ولی قدس سرہ العلی ومنہم بحر العلوم مالک ازمۃ التدقیق ابو جدۃ جدی مولانا المرحوم ابو العیاش عبد العلی المتوفی سنۃ خمس وعشرین بعد الالف والمائتین اللکنوی مولدا والمدراسی مدفنا ومنہم قدوۃ الکاملین جدجدجدی مولانا محمد مبین المتوفی سنۃ خمس وعشرین بعد الالف والمائتین رحمہ المعین ومنہم قدوۃ المدققین بحر العلوم والجاہ مولانا المرحوم المفتی محمد ظہور اللہ المتوفی سنۃ السادسۃ والخمسین بعد الالف والمائتین ومنہم النحریر العارف بالمدد مولانا محمد ولی اللہ المتوفی سنۃ السبعین بعد الالف والمائتین ومنہم المحقق المدقق القاضی الکوفاموی محمد مبارک غفر اللہ تعالی وتبارک وہو من تلامذۃ تلمیذ السید الزاہد ومنہم الفاضل الکامل القاضی احمد علی السندیلی معاصر الکوفاموی ومنہم القاضی ارتضا علیخان جعلہ اللہ فی الجنان من اولاد القاضی الکوفاموی وعلیہا تعلیقات متفرقۃ لہمہام العلماء احد مولانا محمد امین اللہ المتوفی سنۃ ثلث وخمسین بعد الالف والمائتین فی لکنؤ ولوالد العلام الاستاذ القمقام اذ خلاصہ فی دار السلام المتوفی سنۃ خمس وثمانین بعد الالف والمائتین علیہا فوائد منتشرۃ تطرب بہا المکلان وتنشط باستماعہا الاذہان جزاہ اللہ عنی وعن جمیع المسلمین خیر الجزاء وانتہی کلامہ طیب ثراہ وانا العبد الراجی عفو ربہ الباری محمد یوسف الانصاری صانہ اللہ تعالی بفضلہ الجاری عن شرور الاعادی ہذا وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علی خیر خلقہ محمد وآلہ وصحابہ اجمعین

تمت

عبد ول ح ع م ط و ی ن ص ع ف ق ر ش ت ث خ ذ ض ظ غ

تنبیہ عد الرموز فی کل صحیفۃ

الاسامی

حاشیۃ القاضی محمد مبارک الکوفاموی

حاشیۃ المولوی محمد عظیم الکوفاموی

حاشیۃ حضرت مولانا کمال الدین رح

حاشیۃ مولانا احمد عبد الحق رح

حاشیۃ مولانا محمد ولی رح

حاشیۃ مولانا محمد حسن رح

حاشیۃ القاضی احمد علی رح

حاشیۃ بحر العلوم مولانا عبد العلی رح

حاشیۃ مولانا محمد مبین رح

حاشیۃ مولانا محمد ظہور اللہ رح

حاشیۃ مولانا محمد ولی رح

حاشیۃ القاضی ارتضا علیخان رح

حاشیۃ الکتاب الاخیر

تلخیص الحواشی والکتاب

القول السدید فیما یتعلق بالبسملۃ والتوحید

۱۶۰ے

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۔