UNIVERSAL
LIBRARY

OU-234464

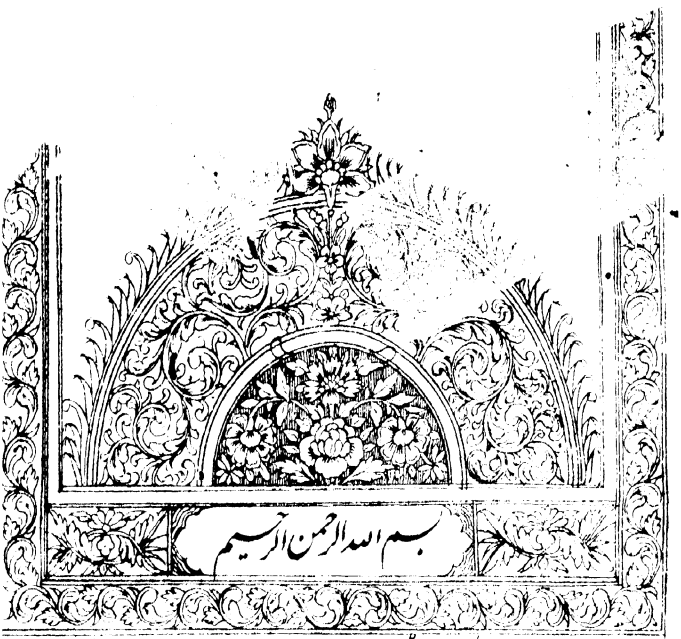
UNIVERSAL
LIBRARY

ماشاء اللہ لا قوۃ الا باللہ

بفضل عالم کلیات و جزئیات جہان ترتیب و ہندسہ اشکال انواع و اجناس انسان و حیوان حسب فرمایش

باہتمام حاجی مغفرت غفار رستمان محمد عبد الرحمن و ست گرفتہ برادر اعظم محمد مصطفے خان مغفور

مطبع صبح صادق واقع کانپور مطبوعہ گردید


بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان الذي ارتدعت الحلوم بعظمته فلم تجر الى الكنا به مشرعا وارتعدت الفهوم
بعزته فلم تستطع اليه مهيعا فاحمده حمد من ياب فانزجر وخاف فارتجع واصلي
على شارع الشريعة البيضاء بارع الرسل والانبياء وعلى اهل بيته الذين انما
يريد الله ليذهب عنهم الرجس ويطهرهم تطهيرا واصحابه الذين عادبهم جند الكفر كسيرا و
بعد فيقول احوج الخلق الى الله الهادي محمد عبد الحق بن محمد فضل حق بن محمد فضل امام
الخيرابادي عفا الله عنهم بكرمه الهادي انه لما كانت الحاشية الموسومة بالبراهين
صحيفة لطيفة قيمة بان يكتب بها من السطور بالنور على خدود الحور العين انها لم تكن
مما يحوم حولها كل فهم وينال غرض الغرض منها كل سهم اردت ان اشرحها
شرحا تبتهج به قلوب الناقدين وتثلج به صدور المتوقدين يعود به الحق مريحا
والباطل طريحا ما لطالب مستريحا تلالأ من غرره درر الاسرار المرقمة ويلوح
من سطوره نور الحقائق المحققة والله الموفق للعصمة واليه المرجع والمآب

قوله ... كل فرد منه بعد الخ اى بعدية زمانية وهى التى بها يمتنع اجتماع البعدى بالقبلى المقتضى فى اجزاء الزمان
... فى الزمان ... تقرر فى موضعه فالمعنى ان العالم المتجدد الذى هو عين التجدد الحدوثى هو العالم
... الذى لا يجامع فرد منه فردا موصوفة عالمية تحققا وحدوثا بل تحقق اولا موصوفة ثم تحقق ويحدث بعد زمان وذلك الفرد

قوله ... الخ انما يتعلم انه لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلى كما توهمه المحشى لما احتاج
العلم الحضورى الى قوله يتحقق كل فرد منه الخ وحينئذ ليصير قوله ولكن جميع افراده الخ لغوا على هذا التقدير بل كان ينبغى للشارح
ان يقول المراد بالعلم المتجدد العلم الكلى وهو ليس الا العلم الحصولى والعلم الحضورى ليس بكلى فعدم احتياجه الى توجيه كلام
الشارح بهذا الوجه لا ينطبق على عبارته سواء كان المراد بالبعدية فى قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الزمانية او البعدية الذاتية

قوله مع موصوفه وعالميته الخ اعلم ان الموصوف بالعلم من قام به العلم وهو ليس الا العالم والمعلوم ما يتعلق
العلم تعلقا وقوعيا تتعلق الفعل بما وقع عليه وهذا وان كان ظاهرا على من لا يرى فى ممكنة لكن لما توهم بعض الناس انه يحتمل
ان يكون المراد بالموصوف المعلوم ايضا زاد قوله وعالميته تنبيها على ان الموصوف بالعلم انما هو العالم لا المعلوم فان قلت
العلم صفة ذات اضافة اما تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهى بالاعتبار الاول هو صفة العالم وبالاعتبار الثانى للمعلوم
ولا امتناع فى قيام الاضافيات باضافتين قلت العلم كذا سائر الصفات الاضافية اما تعلق بالفاعل بمعنى قيامها به تعلق
بالمفعول بمعنى وقوعها عليه القيام يخص الوجود بخلاف الوقوع فانه قائم به صفته يكون موصوفا بها ان لم يوصف بالامر
وان يكون الصفة موجودة فيه وما تعلق جهة تعلقا وقوعيا لا يكون موصوفا بها العدم وجود ما فيه لان اتصاف الشىء بالامر
انما يوصف الجنب بخلاف الاضراب لو كانت الصفة القائمة بالفاعل الموجودة فيه قائمة بالمفعول موجودة فيه لزم قيامها
عنه بالمفعول بالفتح وهو محال كما مر فى محله فان قيل بعض الاضافيات كالمماسة والمواجهة والمجاورة مثلا انما توجد
بين شيئين فى آن واحد فاذا كانت المماسة مثلا انما توجد بين الجوهرين فى كل واحد منهما فالمماسة مثلا انما توجد
المتماسين فى كل منهما على هذا ان كان ما ذكرتم من امتناع قيام العرض بالعرض وامتناع قيام المحمول بالمحمول كما هو التحقيق
موجب الاضافيات قائمة بالشيئين فلا يصح ما ذكره من ان المعلوم من الموصوف فى قول الشارح يتحقق كل فرد منه الخ والاصح
قوله فيما بعد والعلم الحضورى هو الاتحاد بين العلم والمعلوم فى العلم الحضورى عنده كما سيصرح به ويدل على ان المراد
بالموصوف هو العالم بانه لو كان المراد به المعلوم فلا يخلو اما ان يكون المراد ما هو المعلوم بالذات عندهم اى ما هو
واما ان يكون المراد ما هو المعلوم بالعرض اى الشىء الخارجى على الاول لا يصح قوله يتحقق كل فرد منه الخ اذ المادة حينئذ هى
وان كانت مقدمة على الفرد فى لحاظ العقل لان تحققها ليس مقدما على تحقق الفرد بل تحققها عين تحققه وعلى الثانى يلزم
بان لا يتحقق العلم الا بعد تحقق الشىء الخارجى مع ان الامر ليس كذلك اعترض عليه بانا نختار الشق الاول ونقول المشهور ان
... الموجود الخارجى فى ترتب الآثار وهذا امر تبعى العلم والثانى وهو ان المعلوم بالذات متقدم عليه تقدما بالذات

وهي التي يمتنع بها وجود البعد بدون القبل كما تلوح من الاشارات

قوله وهي التي يمتنع بها الخ اعلم ان البعدية تنثني عن شئ مقول على معان كما بين في محله منها التاخر بالمعلولية وهو عبارة عن تاخر المعلول عن علته التامة المستجمعة لشرائط التاثير وارتفاع الموانع كتاخر حركة المفتاح عن حركة اليد ومنها التاخر بالطبع وهو عبارة عن تاخر المعلول عن علته الناقصة كتاخر المشروط عن الشرط وكتاخر الكثير عن الواحد والفرق بين المعنيين ان المتاخر بالمعلولية لا يمكن ان ينفك عن المتقدم ولا يجب ان يكون المتقدم بحيث يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم والمتاخر بالطبع يمكن ان ينفك عن المتقدم ولا يجب ان يكون في الزمان معه وبين هذين المعنيين معنى مشترك وهو تاخر المحتاج عن المحتاج اليه اذ المحتاج اليه ان استقل بتحصيل المحتاج فالمحتاج متاخر بالمعلولية وان لم يستقل فالمحتاج متاخر بالطبع وهذا المعنى المشترك يسمى بعدية بالذات وتخصيص اسم البعدية بالذات بالتاخر بالمعلولية كما يظهر من كلام الشيخ في قاطيغورياس الزمان

اذا عرفت هذا فاعلم ان المشي ح فسر البعدية بالذات بالمعنى الاعم الشامل للتاخر بالطبع ايضا اذ امتناع وجود البعد بدون القبل اعم من ان يكون البعد ضروريا التحقق مع القبل وممكن التحقق معه ولعل السر فيه ان المقصود انه لو يريد البعدية الذاتية يلزم كون القسم عاما شاملا للعلم الحصولي القديم ايضا وهذا انما يتاتى لو فسرت البعدية بالذات بما نسبته الى وجود القبل واما لو فسرت بالتاخر بالمعلولية فيلزم اختصاص مورد القسمة بالحصولي الحادث لا شموله له كما لا يخفى على المتامل

قوله كما تلوح من الاشارات اه وذلك لانه قال الشيخ في النمط الخامس منها الشئ قد يكون بعد الشئ من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا معا في الزمان وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجودا لآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ويصل اليه الحصول واما الآخر فليس بمتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا ما تا على الآخر مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي اذ ثم تحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات انتهى فقد سمى المعنى المشترك بعدية بالذات وذلك لانه يمثل لها بحركة اليد والمفتاح ولا شك ان حركة اليد علة تامة لحركة المفتاح واطلق اسم التاخر بالذات صحيحا على القسم الآخر حيث قال وان كانا معا في الزمان **واعلم** انه قال الامام الرازي معنى كلام الشيخ ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده وليس المعلول متوسطا بين ذات العلة ووجوده **واقول** يظهر من العلامة الطوسي بان هذا التفسير غير مطابق لالفاظ الكتاب وكعل وجه ان وصول الحصول الى المتقدم بتوسط ان علة يصل الحصول منها اليه كذا المرر عليه يدل على ما منه المرور والضمير في بينه يرجع الى الوجود لكان معنى كلام الشيخ ان المعلول يتوسط بين العلة والوجود في الوجود فيكون قوله في الوجود لغطا بلا معنى **وقال** المحقق الطوسي معناه ان هذا التاخر انما يكون اذا كان وجود هذا يعني المتاخر عن اخر يعني المتقدم ووجود المتقدم ليس عن المتاخر

اذ هذا المعنى كما يوجد في الحصولي الحادث يوجد في الحصولي القديم ضرورة
اتباع وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه فيبقى المقسم وهو الحصولي على اطلاقه

(فليس المتقدم) الذي استحق المتأخر الوجود الا وقد تحقق وحصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم الذي يتوسط المتأخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتأخر فليس يصل الى المتأخر الا ما وصل الى المتقدم تم ان كلام الشيخ في هذا المقام كما قال المصنف في المحاكمات لا يخلو عن حشو لانه كان يكفيه ان يقول مع ذلك اذا كان وجوده عن آخر فلا يستحق هذا الوجود الا بعد وجود الآخر وباقي الكلام حشو لا طائل تحته وههنا من الكلام ما لا يليق ذكره بهذا المقام

قوله ان هذا المعنى انما يكون اذا كان قول الشارح تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف محتملا للوجهين الاول ان يحمل البعدية في قوله بعد تحقق الموصوف على البعدية الزمانية ويكون معنى كلامه ما بينه المحشي رح بادنى تغيير والثاني ان يحمل على البعدية الذاتية ويكون معنى كلامه ان المراد بالعلم المتجدد العلم الذي سنخه الانكشاف بطريق العلم فيه ان يتأخر كل فرد منه عن موضوعه اعني عالمه تأخرا بالذات وهو ليس الا العلم الحصولي لانه صفة منصمة الى العالم كالشجاعة والسخاوة مثلا فوقوع يتحقق موصوفه بخلاف العلم الحضوري اذ بعض افراده وان كان متحققا بعد تحقق الموصوف كما سيجئ بيانه انشاء الله لكن نحو الانكشاف وطريق العلم فيه ليس بلازم للبعدية واتأخر هملا كما ستعرف حمل المحشي كلامه على الوجه الاول حكم بعدم صحة الوجه الثاني معللا بان المقسم على هذا التقدير يكون من مطلق الحصولي حادثا كان او قديما وهو خلاف مقتضى كلامه فيما سياتي ويمكن ان يقال انه وخلاف ما صرح به في حواشي شرح التهذيب **وانت تعلم** انه وان لم يصح حمل كلام الشارح على ما حمل عليه المحشي لكن الحق الذي يجب ان يتبع ان تقسيم التصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما **اما اولا** فلان مخالفة العلم الحصولي الحادث بالعلم الحصولي القديم ليس الا بالهوية الشخصية اذ الاتم والحدوث انما هما من عوارض الهوية واختلاف الهويات لا يستلزم اختلاف الماهيات فاختلاف العلم بالقدم والحدوث لا يستلزم اختلاف حقيقته فيكون العلم القديم ايضا تصورا وتصديقا **واما ثانيا** فلان صور الاشياء مرتسمة في العقول العالية باتفاق الفلاسفة دارتسام صور الاشياء فيها يستلزم كون تلك الاشياء معلومة لها علما حصوليا فذلك العلم الحصولي لا يخلو اما ان يكون عاريا للنسبة اولا فالاول التصديق والثاني التصور هذا ما افاده الاستاذ العلامة مدظله **واما ثالثا** فلانه قد اتفق الحكماء على ان القضايا الكلية صوادق كانت او كواذب تنطبع في النفس وتدركها النفس بلا توسط قوة جسمانية فلا بد لمدركاتها من خزانة سوى الخيال والحافظة اللتين هما خزانتان للمحسوسات والمعاني الجزئية لطريان الذهول والنسيان عليها ولا يمكن ان يكون الخزانة نفسا اخرى لان النفس من حيث هي نفس لا تكون للمعقولات قوة منوعة فيها بالفعل بل بالقوة فلا بد من القول باخزانها في العقول العالية المجردة المترفعة عن افق الزمان والحاصل ان المعاني الكلية المرتسمة في النفس قد يطرأ عليها الذهول والنسيان فلا بد لها من خزانة ولا يمكن ان يكون خزانة المعاني الكلية قوة جسمانية لامتناع حصول الصور المجردة في المادة

ولا یکون ایضا ان تکون الخزانة نفسا اخری لما عرفت ان النفس من حیث هی نفس لا تکون المعقولات مرتسمة فیها بالفعل
بل بالقوة فقط فدون ههنا موجود آخر یرتسم فیه صور المعقولات بالفعل لیس بجسم ولا جسمانی والنفس هو العقل الفعال واثبت
ارتسام صور الصواعق والکواذب الکلیة فی المجردات العالیة والعقول القادسة اذ الذهول والنسیان کما یطرأ علی المعقول
یطرأ ان علی الکواذب بارتسام صورتها فیها من دون علمها ایاها بسفسطة ظاهرة البطلان فالعقول العالیة تامة
بها ارتسم فیها من صنع الصواعق والکواذب اذ تسویة العلمین محال فشأنها مع الصواعق الحفظ والتصدیق معا ومع الکواذب
الحفظ فقط علی سبیل التخییل وذلک لبراءتها عن النقص والشرور التی هی من توابع المادة وغواشیها کما حقق المحقق الدوانی
فی حواشی شرح التجرید وعرض علیه معارضة بانه لانخفاء فی ان الخزانة التی فیها الکلام فی هذا المقام هی خزانة العلوم
لا المعلوم والعقل الفعال انما یکون خزانة للتصدیقات صادقة کانت او کاذبة لو حصلت وارتسمت فیه
هذه التصدیقات اذ لو لم تکن التصدیقات حاصلة فیه لم تکن خزانة لها ولا بد فی التصدیق من مصدق فیجب علی
تقدیر کون العقل الفعال خزانة للکواذب ان یکون مصدقا بها واجاب عنه المحقق الدوانی بانه لا معنی للخزانة الا حفظ
المعلومات وذلک لا یقتضی علم الخزانة بها کما ان الخیال خزانة لمدرکات الحس المشترک ولیس عالما بها والحافظة
خزانة لمدرکات الوهم ولیست بمدرکة لها فقوله الخزانة التی فیها الکلام هی خزانة العلوم لا المعلوم ان اراد
انه لا بد ان تکون الخزانة مطلقا مدرکة فممنوع بل خلاف ما تقرر عندهم من ان المدرک غیر الحافظة وان اراد ان
هذه الخزانة بخصوصها اعنی العقل الفعال لذلک فهو فی العلم التصدیقی خاصة ولیست شعوریة من این علم
ان العقل الفعال اذا کان خزانة للمعقولات یجب ان یکون مصدقا بها والخیال والحافظة مع کونهما
خزانتین للوهم والحس المشترک لا یجب ان یکونا مدرکین لمدرکاتهما والحاصل انه لا معنی للخزانة الا حفظ المعلومات
اذ انتقال شخص العلم من المدرکة الی الخزانة محال لانه عرض وانتقال العرض من موضوع الی موضوع کما بین فی محله
ومعنی کون العقل الفعال خزانة للتصدیق کونه خزانة لنفس المصدق به والقول بکون الخزانة مصدقة
لما هی خزانة له لیس ضروریا ولا معادل علیه البرهان بل لا یجب ان یکون الخزانة مدرکة لما هی خزانة له کیف
یجب ان یکون ما فی الخزانة مطابقا لما فی المدرکة فی نحو العلم فالواجب للخزانة انما هو حفظ نفس المعلوم لا حفظ
نحو العلم بل حفظ نحو العلم محال کما عرفت ومن ههنا ظهر ما قال الشارح فی حواشی شرح التهذیب معترضا علی المحقق
الدوانی بما محصله ان الحاصل فی المدرکة هی الکواذب بما هی مصدقة بها فلو کانت الکواذب مرتسمة فی العقل الفعال بما هی
متصورة یلزم عدم المطابقة بین الخزانة وبین ما هی خزانة له علی ان الکلام انما هو فی طریان الذهول والنسیان علی تصدیق
الکواذب بما هو تصدیق فیلزم تحقق تصدیق الکواذب فی العقل الفعال سخیف جدا لما عرفت انه لا یجب المطابقة بین الخزانة
وبین ما هی خزانة له فی الحیثیات کلها بل الواجب للخزانة انما هو حفظ نفس المعلوم ان کان نحو تعلق العلم مختلفا

وهو خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا ويمكن ان يقال كما سنبينه

ومن العجائب في هذا المقام ما قال صاحب الافق المبين واما النسب العقدية في العقول العالية والانوار المفارقة التي هي المراتب الشاهقة الارتفاعه عن افق الزمان فما رمانا في الصدق ارفع واعلى عن ذلك كله فان علم الانوار العقلية والمفارقات المنيرة اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو قول الحق بمعنى انه الواقع الذي به يقاس المطابق للواقع الذي هو الصادق والمتحقق انتهى وذلك لان البداهة العقلية انما هي شاهدة على ان القضايا المطابقة في العقول العالية لا تتصف بالكذب بحيث تكون بنفسها مطابقة للواقع وان امكن ان يتصف بالكذب بحسب نظر ما فلا تنافي بين كونها صادقة بالذات وبين كونها متعالية عن الصدق بالعرض قد اعترف بهذا الفاضل في القبسات بان نفس الامر عبارة عن كون الشيء متحققا في حد نفسه لا باختراع من العقل بان الصوادق مرتسمة في العقل الفعال بما هي متحققة في حدود انفسها حيث قال اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحققا في نفسه لا باعتمال من العقل سواء كان تحققه لا باعتمال العقل في لوح الذهن او في متن الخارج والصوادق مرتسمة في العقل الفعال بما هي متحققة في حدود انفسها انتهى فلا مجال لان يكون الصوادق الغير المرتسمة في العقل الفعال بالصدق لانه عبارة عن مطابقة النسبة الحاكية لما عليه الامر في نفسه ثم ان القريحة المستقيمة قاضية بان صدق الصوادق غير منوط بذهن ما عاليا كان او سافلا وكيف يجوز تعليق صدق العقد القائل الباري سبحانه وجوب وان شريكه ممتنع وان العقول العالية ممكنة مثلا بورود العقول العالية لتقدم وجوبه سبحانه وتعالى عن شريكه وامكان ملك العقول على وجود لا سيما على القول بالحدوث الدهري كما ابتدعه هذا القائل واما رابعا فلما افاد بعض المحققين قدس سره ان القضايا معتبرة للمبادي العالية باتفاق الفلاسفة والا لزم الجهل والقضايا منها صوادق ومنها كواذب فلما ان يصدق المبادي العالية بمطابقة القضايا الصوادق للواقع فيكون علومها تصديقات ولا فيلزم الجهل المركب فقد استبان بما ذكرنا ان العلوم القديمة تصورات وتصديقات حقيقة وان لم يطلق على علومها لفظا التصور والتصديق فالمقسم للتصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما فافهم ولا تزل قدمك في المقام من مزال الاقدام

قوله وهو خلاف مقتضى كلامه الخ ان قرر كلامه فيما سيجيء ويمكن ان يقال انه بان العلم الذي هو المقسم للتصور والتصديق في فواتح كتب المنطق يلزم ان يكون داخلا في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاص بها لان الاصل في المنطقي ان يتعلق الاكتسابات بالتصورات والتصديقات لغرض المنطقي لا يتعلق الا بالعلم الذي يكون كاسبا بكتسبا وبديهيا وفطريا وهو ليس الا العلم الحصولي الحادث كما هو الظاهر من فحواه فارادة البعيد خلاف مقتضى ذلك الكلام بلا ريب وعلى تقدير ارادة البعيد الذي يكون مقسم التصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما والعلم الذي لم يدخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاص بها ليس الا الحادث من الحصولي فالاولى ويليه على هذا التقدير ان اختصاص العلم الذي هو مقسم التصور والتصديق بالاكتسابات التصورية والتصديقية

وايضا يابه ما قال في بعض تعليقاته من ان كلام المصنف هذا يدل على ان الانقسام
الى التصور والتصديق علة التخصيص اي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث

في خير المنع بل في غير البطلان ولا يلزم من تعلق الغرض العلمي بالعلم الحصولي الحادث ان يكون هو المقسم للتصور والتصديق اذ كون العلم تصورا او تصديقا غير منوط بالحدوث كما عرفت وان جعل اشارة الى الدليل المشهور على ان العلم الحصولي القديم والعلم الحضوري لا يتصفان بالبداهة والنظرية فيرجع محصل ذلك الكلام حينئذ الى ان المتصف بالبداهة والنظرية ليس الا العلم الحصولي الحادث واما العلم الحصولي القديم والعلم الحضوري مطلقا حادثا كان او قديما فلا يتصفان بالبداهة ولا بالنظرية وعلى هذا التقدير ارادة البعدية الذاتية ليس بملائم مقتضى ذلك الكلام اذ ذلك الكلام على هذا التقدير لا يدل على اختصاص مقسم التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث لكن حمل ذلك الكلام على هذا المعنى لا يخلو عن البعد اما اولا فلان قوله فيما بعد ان العلم الذي هو مورد القسمة في مواضع كتب المنطق آه يدل دلالة ظاهرة على ان المقصود منه بيان ان مقسم التصور والتصديق ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا او اوليا بالذات كما سيجيء المحشي واما ثانيا فلان قوله ويمكن ان يابى عن الحمل على هذا المعنى اذ القول بكون العلم الحصولي الحادث مختصا بالاكتسابات التصورية والتصديقية ضروري لئلا يختل الحصر

فان قلت المعتبر عند الشارح في موارد التقاسيم مطلق الشيء الذي هو موضوع المسئلة لا الشيء المطلق الذهني الموضوع للطبيعة كما صرح به في حواشي شرح التهذيب والاحكام الثابتة للافراد ثابتة لمطلق الشيء فالقسمة الى البداهة والنظرية والاختصاص بهما للذات للحصولي الحادث ثابتان لمطلق الحصولي ايضا فمطلق الحصولي ايضا منقسم الى البديهي والنظري مختص بهما اذا عرفت هذا فنقول ارادة البعدية الذاتية ليس خلاف مقتضى كلامه ويمكن ان يقال آه اذ لو اريد البعدية الذاتية يكون المقسم مطلق الحصولي وكلامه لك لا يقتضي الا ان يكون المقسم داخل في الاكتسابات واختصاص بهما ومطلق الحصولي ايضا كذلك

قلت الحكم الثابت للفرد انما يثبت للطبيعة في ضمن ذلك الفرد فحكما يثبت الانقسام واختصاص للعام في ضمن فرد خاص يثبت عدم الانقسام وعدم اختصاص ايضا في ضمن فرد آخر والبرهان العام على الاحكام الاتفاقية كاختصاص العام بمعنى اختصاص فرد منه ليس اختصاصا للعام حقيقة فلو اريد البعدية الذاتية يكون المقسم مطلق الحصولي ليس بداخل في الاكتسابات واختصاص بها الا باعتبار فرد منه وهذا ليس خلاف اختصاصا له في الحقيقة فعلى ان فخار الشارح في حواشي شرح المواقف ان المعتبر في موارد تقاسيم الشيء المطلق الا مطلق الشيء وانما قال في حواشي شرح التهذيب ما قال تنبيها لكلام المحقق الدواني

قوله وايضا يابه الخ قال الشارح في حواشي شرح التهذيب بعد نقل كلام المصنف هذا فهذا الكلام كما تراه تدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص والمحشي يعني المحقق الدواني رح لما لم يثبت عنده اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث كما قال في حواشي شرح التجريد ان العقل الفعال خزانة المعقولات كلها وشاهدها مع الصور او المحفوظ والتصديق معا ومع الكواذب فقط اختار ان الانقسام الى البداهة والنظرية علة التخصيص فيلزم على تقديره

التخصيص مرتين مرة في العلم بالعلم الحصولي والحادث على النحو الذي ذكرنا وفي التصور والتصديق بالتصور والتصديق الحادثين مرة اخرى انتهى وهذا الكلام فضلا على ان مقسم التصور والتصديق عند المصنف في زعم الشارح هو الحصولي الحادث فلا بد ان يراد بالبعدية ههنا البعدية الذاتية ليحصل التوافق بين كلاميه **وقيل** ان الشارح حمل كلام المصنف في حواشي شرح التهذيب على ما هو المشهور من ان مقسم التصور والتصديق هو العلم الحصولي الحادث وحمله ههنا على ما هو المحقق من ان العلم الحصولي القديم ايضا يكون تصورا وتصديقا **ففيه اولا** ان كون العلم الحصولي القديم تصورا وتصديقا وان كان حقا كما عرفت لكن الشارح مصر على ان التصور والتصديق متمان للحادث من الحصولي كما يظهر بالمراجعة الى اقاويله والتامل فيها فكون العلم الحصولي القديم تصورا وتصديقا ليس تحقيقا عنده **وثانيا** انه غاية ما يلزم مما ذكر دفع التناقض والتدافع بين كلاميه لا دفع ما الزم ههنا على المحقق الدواني من لزوم التخصيص مرتين ولا ريب انه لو اريد البعدية الذاتية من قوله بعد تحقق الموصوف يلزم التخصيص مرتين على الحصر كما الزم ههنا على المحقق الدواني والتخصيص مرتين او مرات وان كان غير شنيع الا ان الشارح يستنكف عنه بانف شامخ وشنع على من يرتكب التخصيص مرتين في تقسيم العلم او التصور والتصديق الى البديهي والنظري تشنيعا بليغا **وقيل** ان غرض الشارح في حواشي شرح التهذيب بيان حقيقة الحال اي على تقدير كون علة التخصيص بالحادث الانقسام الى البديهي والنظري يلزم التخصيص مرتين وليس غرضه الالزام على المحقق الدواني اذ لا شناعة فيه عند الضرورة في زعمه **اقول** انت تعلم انه لو سلم انه لا شناعة فيه عند الضرورة في زعمه فلا ريب انه لا يقول بكون العلوم الحاصلة بالنظر تصورات وتصديقات بل يزعم ان التصور والتصديق متمان للحادث من الحصولي ويشنع على من يقول بكون العلوم الحاصلة بالنظر تصورات وتصديقات كالمحقق الدواني وغيره تشنيعا بليغا وهذا غير خفي على المتامل في كلامه فالتخصيص الذي الزم ههنا على المحقق الدواني ليس ضروريا عنده وان كان ضروريا في الواقع فما ذكره ههنا كالزام عليه بلا ريب وان كان لك الالزام لغة في الواقع فالحق في دفع الدافع والتناقض بين كلاميه ان يحمل البعدية ههنا على البعدية الزمانية كما حملها المحشي والعجب منه هو المحمل الصحيح لكلامه **اما اولا** فلانه لو حمل البعدية على البعدية الذاتية يكون مقسم التصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى عند تقسيم العلم الى التصور والتصديق الى البديهي والنظري وتعرف انه شنيع عندك في زعمه **فان** قلت يلزم التخصيص مرتين على تقدير ارادة البعدية الزمانية ايضا اذ المتجدد يعني الحادث الذي ليس بكائن فيه مجرد الحضور قيد آخر **قلت** ليس معنى المتجدد والحادث فقط حتى يكون قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور قيدا آخر فيلزم التخصيص مرتين بل المراد بالمتجدد الحصولي الحادث كما سيصرح به المحشي وهو وان كان قيدا واحدا لكنه قائم مقام القيدين اعني الحصولي والحادث **فان قيل** لو كان المراد بالبعدية البعدية الزمانية لم يحتج الى لفظ كان لان البعدية الزمانية كانت ظاهرة من المتجدد **يقال** المتبادر من المتجدد ليس الا الحادث فقط لا الحادث الذي تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف **واما ثانيا** فلان

ولا يكون المعارضة بان الصفة وهو قوله الذي لا يكفي آه مع كونها معرفة تصير حينئذ عاما مطلقا من موصوفها وهو يدعي المساواة بينهما اذ كانا معرفتين اذ المراد من المساواة هو الصدق الكلي من جانب الصفة على طريق عموم المجاز وهو متحقق ههنا بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث اذ تصير الصفة عاما من وجه كذا افاده الاستاذ دام ظله ولا يبعد كل البعد ان يقال ان معنى قوله الذي لا يكفي آه الذي قد يمكن فيه الحضور لكن لا يكفي والصفة على القديم لا يتصور فيه الحضور عند الحاشية لعبارة المعقول عنها واما الحضور عند المدرك ففيه كفاية فلا تسلم عموم الصفة

قول الشارح فيما يجيء ثم بعضهم خص آه نفس على ان عدم التصور والتصديق عند المصرفي زعمه هو الموجب لحادث ذهاب ذلك القول على ما يظهر بالتعمق انه لا يجوز تخصيص القسم بالحادث فقط والا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى اذ لا بين التخصيص بالحصولي اليقيني ان يجب ان يخص القسم بالحصولي الحادث مرة واحدة كما مثله المص حتى لا يلزم التخصيص مرة بالحادث مرة بالحصولي ومن العجائب ان بعض المحققين قد جعل تمويز ذلك ليلا على ارادة البعدية الذاتية ولم يخطر له بالبال ان عدم صحة ذلك القول ليس الا بقول من خصص القسم بالحادث فقط لا انتفاض ما ذكر من تقييد القسم بالحصولي والحادث كليهما كما يظهر عند التامل بالصلاة

قوله ولا يكون المعارضة الخ محصل المعارضة اقامة الاستدلال على ارادة البعدية الذاتية بانه قد ادعى الشارح في الحاشية المنوية المساواة المصطلحة بين الصفة والموصوف المعرفتين وتحقق المساواة بالمعنى المصطلح بين الصفة والموصوف المعرفتين وان لم تكن ضرورية كما سينكشف ان شاء الله تعالى لكن الشارح يدعيها اذا عرفت هذا فاعلم انه لما كانت الصفة وهي قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور شاملة للقديم ايضا فلا بد ان يراد من موصوفها ما اريد بها حتى يحصل التساوي وهذه الآيات الا اذا اريد البعدية الذاتية من قوله بعد تحقق الموصوف اذ لو اريد البعدية الزمانية تكون الصفة عامة مطلقة من موصوفها الذي هو العلم المتجدد لتحقق الصفة بدون الموصوف في العلم الحصولي القديم هذا اذا اريد بالمتجدد الحصولي الحادث كما هو مطمح نظر الشارح واما اذا اريد به الحادث فقط فتصير الصفة عامة من وجه لاجتماع الصفة والموصوف في العلم الحصولي الحادث وتفارقها في العلم الحصولي القديم والعلم الحضوري الحادث وبالجملة لا تكون الصفة مساوية للموصوف الا اذا اريد بالبعدية البعدية الذاتية

واجاب عنها الحشي بوجهين الاول ما نقله عن استاذه وحاصله انه ليس المراد بالمساواة معناها الحقيقي اعني الصدق الكلي من الجانبين بل المراد منه الصدق الكلي من جانب الصفة سواء كان من جانب الموصوف اي قد لا واراده هذا المعنى من المساواة على طريق عموم المجاز والمراد به هو استعمال اللفظ في معنى مجازي بحيث يكون المعنى الحقيقي فردا من المعنى المجازي كاستعمال لفظ الاسد في الشجاع وكاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ولا يخفى ان تحقق المساواة بهذا المعنى في هذا المقام اذا المراد بالمتجدد هو الحصولي الحادث كما ستعرف ولا شك في صدق الصفة عليه صدقا كليا نعم لو فسر المتجدد بالحادث فقط لتصير الصفة عامة من وجه فلا تتحقق المساواة بأي معنى اخذت اذ لا احتمال لصدق الصفة وهو الموصوف صدقا كليا ولا يخفى ان ارادة هذا المعنى من المساواة خلاف المتبادر من عبارة الشارح في الحاشية وسياتي

وكذا بان الثابت بدليل المصر انما هو التخصيص بالحصولي واما بالحادث اليه
فحلالانا نقول حاصل كلام المصر ان المقسم يجب ان يكون هو الحصولي الحادث

لا بشرط شئ لكن منتزع الحكم الثابت للمفروض من حيث الخصوصية الفردية الى الطبيعة من حيث هي هي لا لان بالعرض فاتصاف العلم الحصولي الحادث بكون بعض افراده بحيث يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي ليس مستلزما لاتصاف مطلق الحصولي او مطلق العلم بهذا المعنى حقيقة وبالذات بل انما يستلزم اتصافه به بالعرض والتبع فلا يلزم كون المقسم اعم من الحصولي الحادث كما لا يخفى ولو كان اتصاف مطلق الحصولي او مطلق العلم بكون بعض افراده بحيث يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي في ضمن الحصولي الحادث مستلزما لكون مطلق الحصولي او مطلق العلم مقسما لازم على كل من يقول بكون الحصولي الحادث مقسما بالتصديق ان يقول بكون مطلق الحصولي بل مطلق العلم مقسما لهما بل مقسما للبديهي والنظري الغير والسر ان الحكم الثابت للخاص من حيث هو لك لا يثبت للمطلق الا بمعنى انه ثابت لبعض افراده فلا يصح جعل المطلق مقسما الا بعد التخصيص وما قيل ان المراد بامكان الحضور عند الحاجة ان يمكن الحضور في جميع افراده بالنظر الى العالم وهو صادق على علم الكليات الغير اذ يمكن للعالم ان يحضرها حضورا لا يكفي بان يوجه حواسه اليها لكن التصور في المعلوم حيث يمتنع حضوره عند الحواس ففيه انه ان اريد بامتناع حضور الكليات عند الحواس ان حضورها عندها ممتنع مطلقا فلا يريد بطلانه اذ الكليات حاضرة عند الحواس في ضمن الجزئيات قطعا الا ترى انه يحصل صورة الانسان في مجمع النور والحس المشترك في ضمن حصول صورة زيد مثلا فلا امتناع بالقياس الى طبيعة المعلوم بل لامتناع الامر قبل العالم وذلك لان ادراك الحواس مقصور على بعض المدركات كما تقرر في محله فلا يمكن للعالم ان يوجه حواسه الى الكليات حصلا وان كانت الكليات حاضرة عندها في ضمن الاشخاص وان اريد بان الكليات بما هي هي ممتنع ان تحضر عندها فمسلم لكن صحة القول بان العالم يمكن ان يوجه حواسه الى الكليات ليكن التصور في المعلوم تحكم محض اذ كما ان حضور الكليات بما هي هي ممتنع عند الحواس كذلك توجيه الحواس اليها ممتنع كما لا يخفى قوله وكذا بان الثابت الخ معارضة اخرى حاصلها ان دليل المصر وهو قوله لان التصور حصول صورة الشئ في العقل والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا لا يقتضي الا تخصيص المقسم بالحصولي فقط ولا اشعار فيه للحدوث اصلا فلا بد ان يراد بالبعدية البعدية الذاتية حتى ينطبق الدليل على الدعوى ولو اريد البعدية الزمانية يلزم عدم تمامية الثقسيم وجيب عن هذه المعارضة بوجوه منها ما قال المحشي وسيجي مآله وما علينا ان نشاء الله تعالى ومنها ان المتبادر من حصول الصورة صدوث الصورة وفيه ان تبادر الحدوث من الحصول في حيز المنع ومنها ان علوم العقول العالية حضورية مطلقا كما ذهب اليه الشيخ المقتول وح ينحصر التصور والتصديق في العلم الحصولي الحادث لكن لا لان للحدوث مدخلا فيه كما يتوهمه المحشي بل لان التصور والتصديق قسمان للحصولي والحصولي لا يكون الا حادثا ويرد على هذا التوجيه انه لا يتم الا اذا ثبت ان المصر قائل بكون علوم العقول العالية ولا فلا

والالم يصح الانحصار فيهما لان التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق ادبله منه والحضوري
وكذا الحصولي القديم ليسا على هذا الديدن اما الاول فلان تغاير الحصول فيه واما الثاني فلان المتبادر المتعارف
من العقل هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن كيف والجمهور اجمعوا على اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث
ولذا شنع المحشي لمخالفته على المحقق الدواني في تعليقاته وعرفوهما بحصول الصورة في العقل فقط او مع الحكم
فلو لم يتبادر ولم يتعارف لم يكن تعريفهم مانعا لصدقه على الحصولي القديم ايضا والمص ايضا منهم
حضورية ولم يثبت بعد بل قوله وعلم المجردات بانفسها يابى عنه والالم يكن للتخصيص فائدة كذا افاد بعض المحققين قدس سره
قوله والالم يصح الانحصار الخ **انت تعلم** انه على تقدير تعميم المقسم المقصود انما هو انحصاره في التصور
والتصديق وهو حاصل لان التصور عبارة عن حصول الصورة والتصديق يستدعي تصورا لكنه يشمل الحادث والقديم
نعم لو كان المقصود انحصاره في البديهي والنظري لم يصح البتة على تقدير كون المقسم مطلق الحصولي وهو مر
قوله فلان المتبادر الخ هذا التبادر غير مسلم عند من يرى العلم القديم تصورا وتصديقا بل المتبادر من العقل عنده ههنا ليس الا المدرك
مطلقا ومع ذلك ما ذكره المحشي مخالف لما صرح الشارح في حواشي شرح التهذيب من ان المراد بالعقل ههنا الذهن بقرينة الحاجة
وهو امر شائع كما صرح به بعض الاعلام مما يظهر من كلام المصنف في المحاكمات ان المراد بالعقل القوة النظرية التي للنفس لا النفس
قوله كيف والجمهور اجمعوا الخ انعقاد هذا الاجماع انما هو في زعم الشارح والمحشي والا فالمحققون كلهم اجمعوا على
ان مقسم التصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما كما يظهر لمن تتبع كلامهم ولو سلم انعقاد الاجماع
على ما ذكر المحشي فلا اعتداد به بعد قيام البرهان على ان التصور والتصديق قسمان لمطلق الحصولي حادثا كان او قديما
قوله ولذا شنع المحشي الخ هذا دليل تشنيع الشارح على المحقق الدواني في حواشي شرح التهذيب ان تسمية العلوم القديمة
تصورات وتصديقات مخالف لما عليه الجمهور فانهم لا يسمون العلم القديم تصورا وتصديقا **وانت تعلم**
ان هذا التشنيع من قبيل المواخذات اللفظية فان غرض المحقق الدواني ان العلوم القديمة تصورات وتصديقات
حقيقة وان لم يطلق على علومها لفظا التصور والتصديق لان الكلام ليس في اطلاق اللفظ بل في تحقق المعنى والاول
لا يتحقق معنى التصور والتصديق في علومها كما عرفت **نعم** الا ان يتمسك بكون العلوم القديمة حضورية مطلقا
قوله فلو لم يتبادر الخ يعني ان الجمهور اتفاقهم على اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث عرفوا التصور بحصول
صورة الشيء في العقل فقط والتصديق بحصول صورة الشيء مع الحكم فلو لم يتبادر من العقل العقل البشري لا تقض تعريفهم منعا
على الحصولي القديم الذي لا يكون تصورا ولا تصديقا وقد عرفت ان القوم اتفاقا والجمهور على اختصاص التصور والتصديق
بالعلم الحصولي الحادث غير تام بل الظاهر من كلام الجمهور من المحققين انهم اتفقوا على كون التصور والتصديق قسمين
من مطلق الحصولي حادثا كان او قديما وح لو كان المتبادر من العقل هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن لم يكن تعريفهم جامعا

حيث لم يوجد في كلماته في اي موضع مايومي الى المخالفة حتى يحمل كلامه ههنا على خلافه وانما اكتفى في نفي الدينين على الاول احالةً على المعايشة واعتماداً على الفطرة الوقادة فافهم فانه من خواص هذا التعليق

قوله وهو ليس الا العلم الحصولي انحصار الشيء في الاعم لاينافي انحصاره في الاخص

قوله حيث لم يوجد في كلماته آه هذا الادعاء عجيب جداً ولعل المحشي لم تتيسر له الرجوع الى كتب المصرح

قوله انما اكتفى في نفي الدينين آه جواب معارضة ربما يورد ههنا ويقال قول المصر والعلم الحضوري لايكون بحصول الصورة نص على ان مقصوده اخراج العلم الحضوري عن المقسم لااخراج العلم الحصولي القديم ولو كان مراده ماذكره المحشي من تخصيص المقسم بالحصولي الحادث كان الواجب عليه اخراج العلم الحصولي القديم دون العلم الحضوري لان العلم الحصولي القديم تصور وتصديق عند كثير من المحققين ولم يذهب احد الى كون العلم الحضوري تصوراً وتصديقاً وحاصل الجواب ان المصر انما اكتفى على اخراج العلم الحضوري لحالة على المعايشة واعتماداً على الفطرة الوقادة **وانت تعلم** مافي هذا الجواب من الوهن والسخافة اذ بمعايشة العلم الحصولي القديم على العلم الحضوري غير صحيح اصلاً اذ العلم الحضوري خارج عن المقسم اتفاقاً فما المجانسة بين العلم الحصولي القديم فيقاس احدهما على الآخر قياس مع الفارق ولعله انما اكتفى على اخراج الحضوري اعتماداً على فطرة المحشي والا فالظاهر انه يكون تاركاً لما يهمه ومشتغلاً بما لايعنيه ثم ان لفظة الدينين لامعنى له في هذا المقام اصلاً لانه في اللغة العادة فيكون معنى قوله انما اكتفى في نفي الدينين انما اكتفى في نفي العادة وهذه الفاظ ليس تحتها معان محصلة يبقى ههنا كلام آخر وهو ان ليس المصر وقوله والعلم الحضوري آه وان كان لايقتضي كل منهما الاتخصيص المقسم بالحصولي فقط لكن قوله وهو العلم المتجدد صريح في ارادة الحادث ولو لم يكن مقصوده تخصيص المقسم بالحصولي الحادث لكان له ان يقول هو العلم الذي لايكفي فيه مجرد الحضور وان قيل المراد بالمتجدد الحادث بالذات يقال مع كونه تكلفاً لايجدي لهذا القيد فائدة بل يصير لغواً محضاً كما لايخفى على المتأمل

قوله انحصار الشيء في الاعم آه جواب سؤال تقرير السؤال انه لو كان مراد الشارح بالبعدية في قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الزمانية فقد كان الواجب عليه ان يقيد قوله وهو ليس الا العلم الحصولي بالحادث فان في مقام التقييد بالقيدين اذا لم يكن احدهما مغنياً عن الآخر لابد من اظهارهما مع انه قد اطلق الحصولي ولم يقيده بالحادث فعلم ان المقسم عنده منحصر في العلم الحصولي والافلا وجه لترك القيد الآخر اعني الحادث وحاصل الجواب ان مقسم التصور والتصديق الحاصل منحصر عنده في العلم الحصولي الحادث منحصر في العلم الحصولي ايضاً اذ لامنافاة بين انحصار الشيء في الاخص انحصاره في الاعم بل انحصار الشيء في الاخص تستلزم لانحصاره في الاعم اذ لايعقل انحصار الشيء في الاخص عدم انحصاره في الاعم ومن ههنا ظهر سقوط ماقيل ان انحصار الشيء في الاعم وان كان لايناني انحصاره في الاخص الا ان الانحصار في الاعم لايستلزم الانحصار في الاخص فيصح الاسقوط لظاهر مع ان انحصار الشيء في الاعم من حيث هو كذلك مناف لانحصاره في الاخص قطعاً **فان قيل** انحصار الشيء في الاعم من حيث تحققه في ضمن الاخص لاينافي انحصاره فيه **يقال** مع كون لفظ لاينافي على هذا التقدير لفظاً بلا معنى هذا ليس انحصاراً في الاعم حقيقة فافهم

والفائدة اتحاد نظم الشرح والمتن قوله اذ العلم الحضوري الخ واذ العلم المتعلق بالصورة العلمية وان كان بنفسه متحققا بعد تحقق الموصوف لكن ليس امرا كليا لانه افراد بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بهذا المفهوم الكلي فهو علم حصولي فلا يرد النقض ايضا وما قيل ان المراد بالفرد الفرد النوعي وليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي وانما له فرد شخصي وان المراد من البعدية المذكورة بعدية تكون مقتضى التقسيم طبيعة ذلك الفرد والبعدية في علم الصورة العلمية بالنظر الى كونها حصولية ليس ببعيد

قوله والفائدة الخ يعني ان الفائدة في ترك قيد الحادث ان يتحد نظم الشرح والمتن اذ نظم المتن مبني بظاهره على انحصار القسم في الحصولي وبعد التامل يظهر ان غرض الحصر المقسم في الحصولي الحادث وانت تعلم انه لا يتحد نظم الشرح والمتن بهذا النحو الا اذا كان غرض الحصر تخصيص المقسم بالحصولي الحادث كما توهمه الحشي واما لو كان غرض تخصيصه بالحصولي فقط كما يفصح عنه قوله لعلم حضوري آه فلا يتحد نظم الشرح والمتن الا اذا لم يكن المراد بالحصولي في قوله ليس الا العلم الحصولي الحصولي الحادث او على تقدير ارادة الحادث من الحصولي لا يتحد نظمهما الا في اللفظ والمعتبر انما هو المعنى

قوله واذ العلم المتعلق الخ لما كان لقائل ان يقول ان العلم المتجدد بالمعنى الذي بينه الشارح وان لم يصدق على العلم الحضوري مطلقا لكن يصدق على العلم المتعلق بالصورة العلمية اذ تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف اذ تحقق الصورة العلمية لكونها علما حصوليا متوقف على تحقق العالم ووجوده والعلم المتعلق بها عينها ذاتا واعتبارا فيتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف من انه علم حضوري لما تقرر عندهم ان علم النفس بذاتها بصفاتها علم حضوري اجاب الحشي بان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي والعلم المتعلق بالصورة العلمية ليس امرا كليا انه افراد بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بالمفهوم الكلي الصادق عليه علم حصولي اذ علم الكليات لا يكون الا حصوليا فلا وجه للنقض اصلا وفي هذا الجواب انظار الاول انه ماذا اراد بعدم كون العلم المتعلق بالصورة العلمية امرا كليا ان اراد ان العلم المتعلق بالصورة العلمية الشخصية ليس امرا كليا فمسلم لكن لا يجدي شيئا لان النقض ليس بالعلم المتعلق بالصورة العلمية الشخصية وان اراد ان القدر المشترك بين العلوم الخاصة المتعلقة بالصور المخصوصة ليس امرا كليا فان اراد انه ليس كليا اصلا لا ذاتا ولا عرضيا فلا يخفى بطلانه اذ المعقول كون العلم المتعلق بالصورة العلمية جزئيات متعددة مستلزما للمعقول كون القدر المشترك بينها كليا غاية الامر انه يكون كليا عرضيا لما تحقق من الافراد وان اراد انه ليس كليا ذاتيا لكون هذه الافراد حقائق متخالفة فمسلم لكن يرجع محصل الجواب الى ان العلم المتعلق بالصورة العلمية ليس كليا ذاتيا لما تحقق من الافراد بل العلوم الخاصة المتعلقة بالصور المخصوصة حقائق مختلفة وليست مشتركة في ذاتي وظاهر انه لا ينطبق على السوال الثاني ما قال بعض المحققين قدس سره بما محصله ان العلم الحصولي اعم ليس بكلي بل هو صور شخصية قائمة بحس شخصي او نفس شخصية واما القدر المشترك بين الصور فهو وان كان كليا لكن القدر المشترك بين العلوم الحضورية التي هي عين هذه الصور اعم كلي ودعوى الكلية بالعرض في العلوم الحضورية فقط بعد تسليم الاتحاد الذاتي بين العلم والمعلوم في الحضوري غير صحيح لان نفس تلك الصور

حصولیۃ وحضوریۃ فلو کان القدر المشترک فی احدہما عرضیا یکون عرضیا فی الآخر البتۃ بلا تفرقۃ قال بعض خطا
کلام الشارح قد ثبت فی محلہ ان الحضور للکلیات انما الحضور لاشخاصہا فالقدر المشترک بین العلوم المتعلقۃ
بالصورۃ العلمیۃ وان کان کلیا لکنہ لیس علما حضوریا بل علم حصولی ونحن نقول ان اردت بمعروض القدر المشترک
بین العلوم المتعلقۃ بالصورۃ العلمیۃ علما حضوریا انہ لیس منشأ للانکشاف فمسلم لکن القدر المشترک بین ہذہ العلوم لیس
علما حصولیا ایضا بہذا المعنی اذ الکلی بما ہو کلی لیس بقائم فی الذہن قیاما اصلیا ای قیاما ہو مناط الاتصاف
بل العلم الحصولی بمعنی منشأ الانکشاف لیس الا الصورۃ الشخصیۃ القائمۃ بنفس شخصیۃ او بشخص المکتنفۃ بالعوارض
الذہنیۃ وان اردت بان العلوم الخاصۃ المتعلقۃ بالصورۃ العلمیۃ لیست افرادا لہذا المفہوم الصادق علیہا صدقا عرضیا
والعلوم الحصولیۃ افرادا لمفہوم الکلی المشترک فیہما فلا یخفی بطلانہ اذ کما ان العلوم الحصولیۃ مندرجۃ تحت القدر المشترک
بینہا کذلک العلوم الحضوریۃ مندرجۃ تحت ہذا المفہوم الکلی بلا فرق وقد عرفت ان القول بکون القدر المشترک ذاتیا
فی احدہما دون الآخر غیر صحیح اذ ہذہ العلوم حصولیۃ وحضوریۃ ایضا فان کان القدر المشترک فی احدہما ذاتیا کان
ذاتیا فی الآخر ایضا وان کان عرضیا فی احدہما کان کذلک فی الآخر ایضا والحاصل ان القدر المشترک بین ہذہ العلوم
کما انہ لیس علما حضوریا بمعنی انہ لیس منشأ للانکشاف کذلک لیس علما حصولیا ایضا بہذا المعنی کما یصح اطلاق العلم الحضوری
علی القدر المشترک بین العلوم الحضوریۃ باعتبار ان افراده القائمۃ بالعالمین علم حصولی کذا یصح اطلاق العلم الحضوری
علی القدر المشترک بین العلوم الحضوریۃ ایضا بہذا الاعتبار الثالث ان العلم المتعلق بالصورۃ العلمیۃ حتی معہا ذاتا وانتزاعا
واذا کان ہذا العلم جزئیا خارجا عن المقسم بقیدہ الکلی یکون الصورۃ العلمیۃ ایضا خارجۃ عن العلم المتجدد بہذا القید للکونہا
جزئیۃ وہذا الایراد فی غایۃ السخافۃ لان الغرض ان العلم المتجدد الذی جعل مقسما للتصور والتصدیق کلاہما وہذا مما لا یستراب فیہ
فان اراد المعترض انہ یلزم ان یکون الصورۃ العلمیۃ الشخصیۃ المتعلق بہا العلم الحضوری خارجۃ عن العلم المتجدد الذی ہو المقسم
للتصور والتصدیق بقید الکلی فلا یرومہ ملتزم اذ المحشی انما یدعی کون العلم المتجدد الذی ہو المقسم للتصور والتصدیق کلیا
ولا یلزم منہ ان یکون جمیع افراده کلیۃ حتی یکون خروج الصورۃ العلمیۃ الشخصیۃ ضارا وان اراد انہ یلزم ان یکون ما ہیۃ
الصورۃ العلمیۃ خارجۃ عنہ بہذا القید فمع کونہ خلاف المتبادر من عبارتہ لیس بلازم سہلا وبالجملۃ ہذا الایراد غیر وارد
علی کلام المحشی نعم کلامہ غیر منطبق علی عبارۃ الشارح کما علمناک فی ما سبق فالصواب فی تقریر کلام الشارح ان
یقال معنی قولہ یتحقق کل فرد منہ الخ ان المقسم نحو العلم الذی یکون طریق الانکشاف فیہ ملزوما للبعدیۃ بالزمان و
ہو لیس الا العلم الحصولی الحادث ونحو العلم الذی یکون بنفس الحضور لیس طریق الانکشاف فیہ ان یتاخر کل فرد منہ
عن موصوفہ بعدیۃ بالزمان اذ الحضور لیس ملزوما للبعدیۃ والتاخر اصلا والا یلزم البعدیۃ فی علم النفس بذاتہا وح
یندفع الاشکال بالکلیۃ لان معنی قولہ والعلم الحضوری آہ ان العلم الذی یکون بنفس حضور المعلوم عند العالم لیس

اما الاول فلابتنائه على ان العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي وليس كذلك كما مر آنفا واما الثاني فلاتحاد طبيعة العلم والمعلوم في الحضوريات *

جميع افراده تحققه بعد تحقق الموصوف اي ليس طريق الانكشاف فيه ملزوما للبعدية والتاخر اصلا ولا يلزم من تحقق كل فرد من العلم المتعلق بالصورة العلمية بعد تحقق الموصوف ان يكون نحو الانكشاف في العلم الحضوري ملزوما للبعدية والتاخر كما لا يخفى وقد يجاب بانه من المشهورات ان العلم المتعلق بذات النفس وصفاتها علم حضوري والصورة العلمية من جملة صفات النفس فالعلم المتعلق بها حضوري فعلم بالنظر الى هذه الشهرة ان العلم الحضوري مطلقا خارج عن المقسم وفيه انه على هذا التقدير يكون قوله تحقق كل فرد منه لغوا بل كان يكفي ان يقول علم تحقق بعد تحقق الموصوف اذ كل احد يعلم ان علم الصورة العلمية خارج عن المقسم فهذا التوجيه على تقدير صحته لا ينطبق على عبارة الشارح

قوله اما الاول الخ حاصل الجواب الاول ان المراد بالفرد في قوله تحقق كل فرد منه الخ الفرد النوعي وليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي وانما لها افراد شخصية بخلاف الصورة العلمية فان لها افرادا نوعية كالتصور والتصديق واعترض على هذا الجواب بوجوه منها ما قال المحشي ومحصله ان هذا الجواب مبني على كون العلم المتعلق بالصورة العلمية امرا كليا وقد سبق آنفا انه ليس بكلي بل هو جزئيات متعددة وقد عرفت ما له وما عليه فتذكر ومنها ما افاده جدي قدس سره انه يلزم على هذا ان لا يكون كل فرد من افراد العلم الصورة العلمية فردا نوعيا ومنها ان العلم المتعلق بالصورة العلمية التصورية وكذا العلم المتعلق بالصورة العلمية التصديقية لا يتحد مع المعلوم اذ العلم بها حضوري لكونه عين الصفة من صفات النفس وعينها بعض انحائها حضوري كما سيجيء ان شاء الله والعلم الحضوري حين هو علم هو نور لا غير فالعلم المتعلق بالصورة العلمية التصورية يجب ان يكون تصورا والعلم المتعلق بالصورة العلمية التصديقية يجب ان يكون تصديقا فاختلاف افراد الصورة العلمية نوعا مستلزم لاختلاف علمها كذلك بل اختلاف افرادها نوعا عين اختلافه كذلك فالقول بانه ليس لعلم الصورة العلمية افراد نوعية غير صحيح على القول باتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري فاتا وعلما كما لا يخفى فان قلت ذلك العلم اذا عتبار ان الاول انه علم بما هو غير العالم وبهذا الاعتبار يتحد مع المعلوم والثاني انه مبدأ الانكشاف نفسه وبهذا الاعتبار علم حضوري وليس بتصور ولا تصديق قلت سيجيء ان شاء الله ان التصور وكذا التصديق حقيقة واقعية مجعولة فلا يمكن ان يكون التحقيق التصورية والتحقيق التصديقية باعتبار تصورا وتصديقا وباعتبار آخر لا يكون تصورا ولا تصديقا اذ الماهيات محفوظة في جميع الاعتبارات فافهم ولا تتسرع

قوله واما الثاني الخ حاصل الجواب الثاني ان المراد تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ان تحقق كل فرد منه بالنظر الى نفسه بعد تحقق الموصوف لا شك ان بعد العلم المتعلق بالصورة العلمية بالنظر الى كون المعلوم عين الصورة العلمية علما حصوليا لا بالنظر الى نفس ذات العلم الحضوري والا لكان تحقق كل فرد من العلم الحضوري بعد تحقق الموصوف

واورد على هذا الجواب بوجوه الاول ما قال المحشي وسيجئ بيانه مع ما فيه ان بناء الله والثاني ما افاده سيد الحكماء وسند العلماء المحدثين قدس سره انه يلزم على هذا الفرض كون قوله والعلم الحضوري آه والثالث ما قال بعض الفضلاء ليس في طبيعة الحصولي اقتضاء للبعدية اصلا لانه اعتبارة عن الحصول في الذهن والحصول ليس الا حقيقة واحدة واوراده افراد حصصية متحدة بالماهية فنفس طبيعة الحصول الوجود لا يقتضي ان تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف والا فتحقق الموصوف فرد من افراده فيقتضي ذلك اي تحققه بعد تحقق الموصوف فيلزم تقدم الشيء على نفسه او الشيء واحد وجودات غير متناهية واما عبارة عن الصورة الحاصلة فظاهر ان نفس طبيعتها غير مقتضية للبعدية لانها لو اقتضت وهي الحصول الذهني من حيث هو هو فيلزم ان يقتضي الاشياء كلها ان تحقق كل فرد منها بعد تحقق الموصوف وهذا كما ترى لانه ان اريد بالموصوف الموصوف المحاصل عن الذهن فيلزم ان لا تحقق شيء في الخارج وان يكون جميع الاشياء اعراضا او صافا انضمامية مع ان بعضها اعراض وبعضها جواهر وبعضها اوصاف اشتراعية وان اريد اعم من الذهن اعني اي موصوف كان فالمفاسد سوى انحصار الموجودات في الذهن لازمة قطعا مع ان الموصوف ايضا شيء من الاشياء فلابد ان يقتضي لوجود فرد منه موصوفا آخر وهكذا فتفهم هذا كلامه سيجئ نقول هذا الكلام مع طوله لا يرجع الى طائل اما اولا فلان ان اراد بقوله فنفس طبيعة الحصول آه ان الحصول الذي هو مراد في الوجود لا يقتضي ان تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف الا يلزم تقدم الشيء على نفسه والشيء واحد وجودات غير متناهية كما هو ظاهر كلامه فمسلم ان طبيعة الحصول لا يقتضي ذلك الا يلزم ما الزمه لكن العلم الحصولي على تقدير كونه عبارة عن حصول الصورة ليس عبارة عن الحصول مطلقا بل هو عبارة عن الحصول في الذهن لا ريب انه يقتضي ان تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف والا يلزم استحالة اصلا وان اراد ان طبيعة الحصول في الذهن من الوجود فيه لا يقتضي ان تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف فلا يخفى انه سفسطة واما ثانيا فلان قوله واما عبارة عن الصورة الحاصلة فظاهر ان نفس طبيعتها غير مقتضية للبعدية بتخيف جدا لانا لا نشك ان الصورة الحاصلة في الذهن عرض فيه لكونها حالة في المحل المستغني عنها وقد صرح الشيخ في قاطيغوريا ان الشقار ان العرضة فضل هيئة وجوده محتاج الى المحل ولا يمكن وجوده الا بعد وجوده وتحققه ففي نفس طبيعة الصورة لكونها طبيعة ما عرضية غير مقتضية ان تحقق كل فرد منها بعد تحقق الموصوف الذي هو الذهن وما قوله لانه لو لم تحقق انه فلا وجه له اصلا الا ان يقتضي الصورة للبعدية ليس الا لانها طبيعة عرضية والطبيعة العرضية يستحيل ان توجد بدون الحلول في المحل المستغني عنها فلابد ان تتأخر عنه تأخرا ذاتيا او زمانيا ايضا ولا يلزم منه ان يقتضي الاشياء كلها ان تحقق كل فرد منها بعد تحقق الموصوف بل انما يلزم ان يقتضي الطبائع العرضية والحقائق الناعتية وذلك وبالجملة كلام هذا القائل احس من ان يلتفت اليه ولعل الكلامة وجها لا اصله وتمام ذكرنا ظهر ان ما اورد على هذا الجواب من منع كون الحصول بنفسه ذاته مقتضيا للتأخر والبعدية بجواز ان يكون ذلك الا اقتضاء لامر آخر هو الصورة مثلا ممكنة غير مسلمة فافهم

فكما لا مدخلية لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة
العلمية كذلك لا مدخلية له فيه في علوم الحضوري فليتامل

قوله فكما لا مدخلية الخ لعل وجه عدم مدخلية وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية انه لو اقتضى هذا الوصف البعدية في الصورة العلمية لاقتضى وصف الحضورية ايضا البعدية في الصورة العلمية اذ الحاضر والحاصل شيء واحد بالذات وبالاعتبار كما سيجيء ان شاء الله من ان العلم والمعلوم متحدان ذاتا واعتبارا في العلم الحضوري مع ان وصف الحضورية لا يدخل ولا في اقتضاء البعدية اصلا لا في الصورة العلمية ولا في علمها والا لكان تحقق كل فرد من الحضوري بعد تحقق الموصوف به اذ لم يكن لهذا الوصف مدخل في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية لا يكون لوصف الحصولية ايضا مدخل في اقتضائها فيها لاتحادهما بين الوصفين فيقول المجيب ان البعدية في علم الصورة العلمية بالنظر الى كون الصورة العلمية علما حصوليا غير سديد وانت تعلم ان اتحاد الحاصل والحاضر مسلم لكن لما كان للصورة العلمية وكذا علمها اعتبارات الاول كونها مبدأ لانكشاف نفسها والثاني كونها مبدأ لانكشاف غيرها وكانت الصورة العلمية وكذا علمها بالاعتبار الاول علما حضوريا وغير متاخر وبالاعتبار الثاني علما حصوليا ومتاخرا فلا يلزم من مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية مداخلة وصف الحضورية في اقتضاء البعدية فيها ولا من عدم مداخلة وصف الحضورية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية عدم مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية فيها لتغاير الاعتبارين وتخالف الجهتين وان كان غرض المحشي ان الصورة العلمية من جهة كونها علما حصوليا ايضا غير متاخرة ولا مدخل لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية اصلا كما ينطق به ظاهر كلامه فلا يخفى سخافته اما اولا فلانه مناف لما صرح به في فوائح الحواشي من ان وجود الحاصل بدون تحصل فيه ممتنع اذ هذا الكلام صريح في ان الحاصل بنفس ذاته يقتضي ان يتاخر عما تحصل فيه وهذا اعتراف بمدخلية وصف الحصولية في اقتضاء البعدية اذ مصداق هذا الوصف نفس ذات الحاصل واما ثانيا فلان العلم الحصولي لاريب انه عرض لصدق تعريف العرض عليه وهو انه الموجود في شيء لا كجزء منه لا يصح قوامه بدون ما هو فيه والعرض بحسب الطبيعة يكون محتاجا الى المحل المطلق وبحسب الخصوصية محتاجا الى المحل الخاص فلا يمكن ان يوجد العلم الحصولي وتحقق الا بعد وجود الموصوف وتحققه اذ المحتاج من حيث هو لا يمكن ان يوجد وتحقق الا بعد وجود المحتاج اليه وتحققه فقد ثبت ان العلم الحصولي متاخر عن الموصوف بنفس ذاته فلو وصف الحصولية مدخل في هذا التاخر واما ثالثا فلان الصورة العلمية متاخرة عن الموصوف بنفس ذاتها باعتراف المحشي ايضا وانما تاخرت عنه بنفس انتهائها لكونها علما حصوليا اذ الحصول ملزوم للتاخر والبعدية لا بصفة انضمامية انضمت لوجود الموصوف وتحققه ولا عنى لمداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية الا هذا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ولعل قوله فليتامل اشارة الى ما ذكرنا من وجوه الاختلال في كلامه

قوله فی الحاشیة فیلزم التخصیص الخ ولا یلزم علی تفسیره الشیء ذو صدق المتجدد
حینئذ هو الحصولی الحادث لا احدهما فقط فلیس التخصیص الا تخصیص العلم بالمتجدد

قوله ولا یلزم علی تفسیر الحاشی الخ قیل وجه عدم لزوم التخصیص مرتین علی تفسیر الشارح ان التخصیص مرتین الذی هو المهروب عنه انما هو ما هو من حیث اللفظ لا ما هو من حیث المعنی فلو فسر المتجدد بالحادث فقط یلزم التخصیص بالحصولی ایضا من حیث اللفظ ولما فسره بما فسره الشارح لم یکن مصداقا الا العلم الحصولی الحادث فلا یلزم من حیث اللفظ الا تخصیص واحد وان کان من حیث المعنی تخصیصان ولا شناعة فیه عنده والصواب ان یقال لو فسر المتجدد بالحادث فقط فلا بد من تخصیص آخر بالحصولی ایضا اذ الحادث اعم من الحصولی من وجه فیلزم التخصیص مرة بعد اخری واذا فسر بما فسره الشارح وهو قوله یتحقق کل فرد منه آه فلا یلزم التخصیص مرة بعد اخری بل انما یلزم التخصیصان مرة واحدة ولا شناعة فیه فالتخصیص مرتین الذی هو المهروب عنه هو التخصیص مرة بعد اخری سواء کان من حیث اللفظ او من حیث المعنی مما لزوم التخصیص مطلقا فلیس بمهروب عنه فالقول بان المهروب عنه من التخصیص مرتین ما هو من حیث اللفظ لا ما هو من حیث المعنی غیر سدید اذ لو اراد التخصیص مرتین التخصیص مرة بعد اخری کما هو الظاهر فهو شنیع جدا فی زعمه سواء کان من حیث اللفظ او من حیث المعنی ان اراد به التخصیصان مرة واحدة فهو لیس بشنیع فی زعمه هلا سواء کان من حیث اللفظ او من حیث المعنی والحاصل ان الخصص المقسم بالمتجدد فلو فسر المتجدد بالحادث فقط فلا بد من تخصیص آخر بالحصولی ایضا فیلزم التخصیص مرة بعد اخری مرة بالحادث ومرة بالحصولی ولو فسر بما یتحقق کل فرد منه بعد تحقق الموصوف ویراد بالبعدیة البعدیة الزمانیة فلا یلزم التخصیص بالحادث مرة وبالحصولی اخری بل انما یلزم التخصیصان مرة واحدة وهو غیر شنیع ثم لزوم التخصیص مرتین المبنی الذی توهم الشارح اتنائه علی تقدیر تفسیر المتجدد بالحادث فقط کلام یعرف بالتامل الصادق

قال الشارح فی الحاشیة مع ان قوله الذی لا یکفی فیه مجرد الحضور الخ قد ذکر لعدم جواز تفسیر المتجدد بالحادث وجهین الاول ما بینه بقوله فیلزم التخصیص مرتین والثانی ما بینه بقوله مع ان قوله آه ولا یخفی ان الوجه الاول مما علی انه لا یجوز تفسیر المتجدد بالحادث فقط بل لا بد ان یفسر بمجموعهما والی القیدین اعنی الحصولی والحادث لسلا یلزم التخصیص مرة بعد اخری والوجه الثانی یدل علی انه لا یجوز تفسیر المتجدد بالحادث اصلا لانه لو فسر المتجدد بالحصولی الحادث ایضا لم یبق الصفة مساویة للموصوف بل تصیر اعم فلو فسر المتجدد بما یتحقق کل فرد منه بعد تحقق الموصوف ویراد بالبعدیة البعدیة الذاتیة حتی تکون الصفة مساویة للموصوف فلا مناص عن لزوم التخصیص مرتین حین تقسیم العلم او التصور والتصدیق الی البدیهی والنظری وهذا شنیع جدا فی زعمه وان فسر بما فسره ویراد بالبعدیة البعدیة الزمانیة کما هو مقتضی الوجه الاول یفوت المساواة بین الصفة والموصوف اللهم الا ان یوجه بما سیوجهه الحاشی وستعرف ان توجیهه مع کونه مخالفا لما هو المتبادر من عبارته یستدعی

قوله فيها واوصافها مساواة اى صادقة معها صدقا كليا اما من جانب الصفة فقط او من الجانبين كما منه انهم قالوا ان الاعم لعلمه طرق وافرة لكثرة افراده وقلة موانعه وشرائطه فهو اعرف والاخص بخلافه

قوله اى صادقة الخ لما كان قول الشارح فى الحاشية مع ان قوله الخ والاولى ان المتحد وما والصفة بحسب المفهوم والصدق وهذا انما يتاتى لو اريد بالبعدية فى قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الذاتية اذ الصفة وهى قول المصر لا يكفى فيه مجرد الحضور شاملة للقديم ايضا فلا بد ان يكون الموصوف ايضا كذلك حتى يحصل التساوى وكان ارادة البعدية الذاتية مخالفا لما تحقق المحشى سابقا ووجه كلامه بان المراد بالمساواة صدق الصفة مع الموصوف صدقا كليا سواء كان الصدق الكلى من جانب الصفة فقط او من جانب الصفة والموصوف جميعا ولا ريب فى تحقق المساواة بهذا المعنى على تقدير ارادة البعدية الزمانية اذ مصداق المتجدد هو الحصولى الحادث لا الحادث فقط كما عرفت ولا يخفى ان ما نطق به كلام الشارح من اشتراط المساواة المصطلحة بين الصفة والموصوف المعرفتين وما وجه المحشى من ان المراد بالمساواة الصدق الكلى من جانب الصفة سواء كان من جانب الموصوف ايضا ام لا كلاهما مخالفان لما صرح به ائمة النحو لانهم حيث قالوا ان الموصوف المعرفة اخص من الصفة او مساو لها اراد وا ان الموصوف المعرفة اذا خصصا بالتعريف والمعلومية من الصفة واعرف منها فيجب ان يكون الكلى من الصفة فى التعريف او مساويا لافرادهم بالاخصية والمساواة المساواة بحسب التعريف لا بحسب الصدق اذ يجوز ان يكون بين مفهومين تساو او عموم وخصوص مطلقا او من وجه وبالجملة اشتراط المساواة المصطلحة بينهما كما يفهم من عبارة الشارح فى الحاشية واشتراط صدق الصفة مع الموصوف صدقا كليا كما قال المحشى كلاهما مناف بان لتصريحاتهم ومخالف لتنصيصاتهم

قوله زعامنه انهم قالوا الخ اعلم انهم وان قالوا ان الاعم اعرف من الاخص لانه اقل شرطا ومعاندا من الاخص لان شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعانده من غير عكس كلى لان الخاص بحسب خصوصيته له شرائط وموانع لا يعتبر فى العام اصلا فيكون ارتسامه فى النفس ووقوعه فيها اكثر من وقوع الخاص وارتسامه فيكون اعرف لكن الشارح اعترض عليهم فى حواشى شرح المواقف بانه يجوز ان لا يكون لعلم الاخص ولا لعلم الاعم شرائط او يكون لهما شرائط ويوجد علم الاخص بدون علم الاعم مع عدم تحققها او مع تحققها وعلى كل تقدير لا يلزم الكثرة وفرع علم الاعم من وقوع علم الاخص حتى يثبت بها اعرفية علم الاعم من علم الاخص اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلجواز ان يكون علم الاخص مع الشرائط او بدونها اكثر من وقوع علم الاعم كذلك ثم قال وبهذا اندفع ما يتراءى ورود من ان المشروط قد لا يتخلف عن شروطه الغير الحقيقية والمفروض ان شرط العام بعض من شروط الخاص فيكون علم الخاص بدون علم العام قليلا من غير عكس فيلزم ان يكون العام اعرف من الخاص وفيه لك لان علم العام

والصفات الموضحة لابد لها من ان لاتكون اودون من موصوفاتها فى التعريف فتدبر قوله فيه اشارة الى ان الخ حيث لم يقل لايكون فيه الحضور مع كونه اخصر ففيه اشارة الى وجه ايثار هذه العبارة على تلك فافهم

والخاص مع شرائطها اكثر من علمها بدونها اومن عدم علمها معها لكن يجوز ان لايكون لها شرائط اويكون لها شرائط ويكون علم الخاص معها اوبدونها اكثر من علم الاعم ككل هذا كلامه فتوجيه كلامه بانه يزعم كون الاعم اعرف من الاخص وكون حصوله الذهنى اكثر بالنسبة الى الاخص احسان عليه مرن ان يمتنان منه قوله والصفات الموضحة الخ انت تعلم ان مرادهم بقولهم صفات المعارف للتوضيح انها رافعة للاحتمال الحاصل فى المعارف كما صرح به غير واحد من المحققين وهذا لايقتضى كون الصفة الموضحة مساوية للموصوف واعم منه مطلقا بل يجوز ان يكون اخص اودون من الموصوف وايضا علماء الاصول رحمهم الله صرحوا بان الجمع المحلى والمفرد المحلى والموصولات موصوفات عامة والصفات مقللة لافرادها واستعمالات الكتاب العزيز والاحاديث الشريفة النبوية وكلام البلغاء دالة على كون الموصوفات اعم مطلقا والصفات اخص مطلقا كما يظهر لمن تتبع ولو سلم ان الصفات الموضحة لاتكون اودون من موصوفاتها فغاية مالزم منه عدم كون الصفة اخص مطلقا من الموصوف وهذا القدر لاتم مطلوب المحشى اذ يجوز ان تكون اخص من وجه فلا يتم ابطال هذا الاحتمال والا يجوز تقسيم المتجدد بالحادث مع انه غير جائز كما صرح به الشارح فى الحاشية وعثر متخص على المحشى بعض المحققين قدس سره بانه بعد تسليم كون الاعم اجلى غاية مالزم كون الصفة اخفى من الموصوف وهذا غير ضار فى التوضيح بجواز ان يحدث الوضوح من مجموع الموصوف والصفة فوق الوضوح الذى فى الموصوف وحده سواء كان هذا الوضوح حادثا من الصفة نفسها اومن المجموع صرح به بعض الثقات قوله حيث لم يقل الخ يعنى ان المصنف لم يقل لايكون فيه الحضور مع كونه احضر بل قال لايكفى فيه مجرد الحضور انما عدل عنه الى ذلك اشارة الى ان المدرك فى العلم الحصولى قد يكون حاضرا ولكن لايكفى هذا الحضور للانكشاف ووجه الاشارة ان قوله لايكفى فيه مجرد الحضور سالبة فصدقها يتصور على نحوين الاول بسلب المحمول عن الموضوع والثانى بانتفاء الموضوع راسا وانت تعلم ان هذا انما يصح لو لم يكن معنى قوله لايكفى فيه مجرد الحضور الذى يمكن فيه الحضور ولكن لايكفى كما بينه المحشى سابقا واما لو كان معناه ذلك فلا احتمال لصدق هذه القضية بانتفاء الموضوع راسا بل انما يصدق بسلب المحمول عن الموضوع فافهم ثم ههنا كلام وهو انا ان اردنا ان حضور المعلوم عند العالم لايكفى فى العلم فهو باطل بداهة وان اردنا ان حضور المعلوم عند غير العالم غير كاف فى العلم فهو منقوض بالعلم الحضورى اذ حضور معلومه عند غير عالمه ايكفى فى العلم البتة واجيب بان المراد بالحضور اعم من ان يكون عند العالم اوعند غيره لكن المراد من الغير آلاته وكفاية هذا الحضور الاعم فى الحصولى على نحوين الاول كفاية الحضور عند العالم والثانى الكفاية عند الآلات والكفاية الاولى متفقة بانتفاء حضور المعلوم عند العالم

قوله فی الحاشیة فالمراد بالحضور الخ اذ لو کان المراد به الحضور عند الحاسة فمع کونه صدولا عما هو المتبادر وهو المطلق لم یصح تمثیل المنفی کما هو ظاهر بعلم الواجب ولا ارادة الحضور عند المدرک یستوجب خلاف ما هو الواقع فلا مدمن المصیر الی المطلق

والکفایة الثانیة منتفیة مع ثبوت حضور المعلوم عند الآلات ولا ریب ح فی عدم انتقاضه بالحضوری اذ لا حضور فیه الحضور الاعم من ان یکون عند العالم او آلاته لفقدان الآلات فلا یکون فیه الا الحضور عند العالم ولا شبهة فی کونه کافیا

قال الشارح فی الحاشیة لا یخفی ان حضور المبصر آه اعلم ان قوله لا یخفی سوال تقریره ان المتبادر من الحضور الحضور عند المدرک فالمتبادر من قول المصنف لا یکفی فیه مجرد الحضور ان العلم الحصولی قد یکون فیه حضور عند المدرک لکن هذا الحضور لا یکفی للعلم والانکشاف وهذا مع صراحة بطلانه اذ حضور المدرک عند المدرک کاف للادراک قطعا مستلزم لعدم مطابقة المثال وهو قول الشارح کالمبصر للممثل له اذ حضور المبصر لیس بالنسبة الی المدرک بل بالنسبة الی الحاسة فقط وقوله فالمراد الخ جواب عنه حاصله انه وان کان المتبادر من الحضور الحضور بالنسبة الی المدرک الا ان المراد ههنا بالحضور مطلق الحضور اعم من ان یکون بالنسبة الی الحاسة او بالنسبة الی المدرک فالمبصر وان لم یتحقق فیه الحضور بالنسبة الی المدرک لکن یتحقق فیه الحضور بالنسبة الی الحاسة فلا یلزم عدم مطابقة المثال للممثل له وانما قال المراد بالحضور مطلقه الشامل للحضور عند الحاسة والحضور عند المدرک ولم یقل المراد به الحضور عند الحاسة لیصح نفی کفایة مجرد الحضور باعتبار فرد وتمثیل المنفی بعلم الواجب سبحانه باعتبار فرد آخر

ولو قال المراد بالحضور الحضور عند الحاسة لزم عدم صحة تمثیل المنفی بعلم الواجب سبحانه کما لا یخفی وبعض الفضلاء ههنا کلام وهو انه ان کان المراد بالحاسة القوة الحاسة کالقوة الباصرة والحس المشترک والخیال مثلا فلا نسلم ان الحضور عندها لا یکفی للعلم الحصولی اذ الجزئیات المادیة انما یرتسم صورها فی الآلات مع ان العلم بها حصولی اذ العلم الحصولی عبارة عن الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل والمراد بالعقل الذهن وهو یعم الحواس کلها وان کان المراد بالحاسة محلها فالحضور عنده غیر کاف فی العلم البتة لکن هذا الحضور لیس حضورا عند المدرک اصلا وحق ان یقال المراد بالحضور الوجود الخارجی ومعنی الکلام ان العلم الحصولی ما لا یکفی فیه مجرد وجود المعلوم فی الخارج سواء وجد عند الحاسة ولم یکن کافیا کما فی الابصار مثلا او لم یوجد عندها او لم یوجد فی الخارج اصلا واما العلم الحضوری فما یکفی فیه مجرد وجود المعلوم فی الخارج فان قلت وجود المعلوم فی الخارج فی العلم الحضوری فیما سوی العلم المتعلق بالصورة العلمیة ظاهر واما فی علم الصورة فکلا لان الصورة العلمیة لیست موجودة فی الخارج بل موجودة فی الذهن قلت المراد بالموجود الخارجی ما یترتب علیه آثار الوجود الخارجی وان لم یکن موجودا فی الخارج حقیقة ولا ریب ان الصورة العلمیة المتشخصة بالتشخص الذهنی المکتنفة بالعوارض الذهنیة یترتب علیها الآثار الخارجیة فهی مثل الموجود الخارجی فافهم وارتقب کلما ستقف

قوله فمع کونه صدولا الخ اقول قد عرفت انه لما کان المتبادر من الحضور الحضور عند المدرک وکان یلزم

ولا يجب لتحققه تحقق جميع الافراد قوله فيها ولا يلزم من تعميم الحضور الخ حتى يتوجه ان العلم بالاشياء الغائبة عن الحاسة فقط كالصورة العلمية وغيرها من النفس لا يكون بحصول الصورة بل المراد به الغائب عن المدرك مطلقا

على هذا التقدير مع عدم صحة نفي كفاية مجرد الحضور اذ الحضور عند المدرك يكون كافيا في الادراك قطعا عدم مطابقة المثال الذي اورده الشارح في الشرح للممثل له صرف الشارح كلام المصنف عن ظاهره وقال في الحاشية فالمراد بالحضور آه ولو كان المتبادر من الحضور مطلق الحضور فلا حاجة الى تبيين المراد لانه لما كان المتبادر منه مطلق الحضور اعم من ان يكون عند الحاسة او عند المدرك فلا يلزم خلاف ما هو الواقع ولا عدم مطابقة المثال للممثل له ولا عدم صحة تمثيل المنفي بعلم الواجب سبحانه اذ يصح تمثيل المنفي بعلم الواجب سبحانه باعتبار فرد وينطبق المثال على الممثل له باعتبار فرد آخر ولا يحتاج الى ما تكلفه الشارح في الحاشية اصلا فما توهم المحشي من كون المتبادر مطلق الحضور مع كونه مخالفا للضرورة اذ المتبادر من الحضور انما هو الحضور عند المدرك بداهة بما به كلام الشارح في الحاشية

قوله ولا يجب لتحققه آه قد نقل ههنا حاشية وهي قوله هذا دفع دخل مقدر وهو ان المنذور باعتبار ارادة المطلق ايضا وارد كما ورد باعتبار ارادة الحضور عند المدرك لان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده وحاصل الدفع انه لا يجب لتحققه تحقق جميع الافراد بل يكفي تحقق فرد منه انتهى وانا نقول هذا السوال والجواب كلاهما عجيبان اذ حاصل ما ذكره الشارح في الحاشية ان المراد بالحضور في قول المصنف لا يكفي فيه مجرد الحضور مطلقا الشامل للحضور عند الحاسة والحضور عند المدرك فيصح تمثيل المنفي باعتبار فرد ونفي كفاية مجرد الحضور باعتبار فرد آخر اذ المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده فالاعتراض عليه بان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده غير متوجه اصلا بل لا يتم ما ذكره في الحاشية الا بضم هذه المقدمة فاذكره المورد كان تاييدا للمطلوب لا ايرادا عليه واما الجواب فظاهر انه لا ينطبق على السوال اذ حاصل السوال ان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده وحاصل الجواب عدم وجوب تحقق جميع الافراد لتحقق المطلق ولا يخفى انه لا يلزم من عدم وجوب تحقق جميع الافراد او لتحققه عدم تحققه في ضمن كل فرد من افراده فقد استبان ان السوال غير متوجه على ما توهم المحشي توجهه عليه والجواب غير منطبق على الايراد بل السائل في واد والمجيب في واد ثم لو قرر السوال بان المطلق لا يتحقق الا بتحقق جميع افراده لكان السوال متوجها على المطلوب ولكان الجواب منطبقا على السوال هذا والله اعلم بحقيقة الحال

قوله حتى يتوجه آه لما عمم الشارح الحضور في قول المصنف لا يكفي فيه مجرد الحضور من الحضور عند الحاسة والحضور عند المدرك امكن ان يتوهم انه اذا كان المراد بالحضور ههنا مطلق الحضور فالمراد بالغيبة في قول المصنف فيما بعد واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا آه مطلق الغيبة اعم من ان يكون عن الحاسة او عن المدرك فيلزم ان يكون العلم المتعلق بالاشياء الغائبة عن الحاسة الحاضرة عند المدرك كعلم الصورة العلمية غير بالعلم النفس بذاتها

وارادة الغائب عن كليهما معا يستلزم مفهوم المخالفة فان السكوت في معرض البيان بيان لما تقرر في موضعه

حصولها التحقق مطلق الغيبة مع ان علم النفس من انها وصفاتها لا يكون بحصول الصورة بل انما يكون بحضور نفس المعلوم عند العالم فاجاب عنه الشارح بقوله ولا يلزم من تعميم الحضور آه يعني انه لا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الحاضر ثمة بل المراد بالغائب ثمة الغائب عن المدرك مطلقا سواء كان غائبا عن الحاسة ام لا قال بعض المحققين قدس سره لا يلزم من تعميم الحضور ههنا الا تخصيص الغائب ثمة بالذي يغيب عن الحاسة والنفس بقرينة المقابلة لا تعميمه حتى يحتاج الى العذر وحاصله ان الايراد الذي اجاب عنه الشارح في الحاشية بقوله ولا يلزم آه غير متوجه من الرأس لانا لا نلزم بين تعميم الحضور وتعميم الغيبة اصلا حتى يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب ثمة فلا يحتاج الى الجواب عن الايراد الذي لا ورود له اصلا بل كان له ان يقول لا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب ثمة بقرينة المقابلة فلا يتوهم ما توهم قوله وارادة الغائب آه لما ثبت ان المراد بالحضور في قول المصنف لا يكفي فيه مجرد الحضور مطلق الحضور اعم من ان يكون عند المدرك او عند الحاسة وانه لا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب في قول المصنف واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة غاية الامكن ان يتوهم انه اذا لم يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب ثمة يلزم تخصيصه بما يكون غائبا عن الحاسة والمدرك معا بقرينة المقابلة فاجاب عنه المحشي بما محصله ان القول بكون مناط العلم الحصولي على الغيبة عن كليهما معا يستلزم مفهوم المخالفة وهو انه لو تحقق الغيبة عن كليهما او تحقق الحضور عند احدهما يلزم ان لا يكون ذلك العلم حصوليا بل يكون حضوريا فيلزم ان يكون العلم الابصاري مثلا علما حضوريا لان المبصر ليس بغائب عن الحاسة فقد تحقق الحضور عند احدهما وهو خلف

قال الشارح فالابصار مثلا الخ تفصيل المقام ان المذاهب المنقولة عن الحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الاشراقيين وسيجيء بيانه ان شاء الله والثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار انما يكون بالانطباع وبيانه ان الابصار انما يكون بعد انطباع صورة المبصر بتوسط الهواء المشف في الرطوبة الجليدية التي في العين فتؤديها الى الحس المشترك قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة يوجب استعداد القيض بصورته على الجليدية ولا يمكن ادراك ذلك القيض الا بالانطباع في الجليدية لا يكفي في الابصار والا لابصر شيء واحد شيأين لانطباع صورته في جليديتي العينين بل لا بد من تأدي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين ومنه الى الحس المشترك والمراد بتأدي الصورة الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك ان انطباعها في الجليدية مع فيضان الصورة على الملتقى وفيضانها منه على الحس المشترك وليس المراد منه ان الصورة تنتقل من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك لان الصورة عرض لا تنتقل والانتقال العرض من موضوع الى موضوع محال واستدلوا على ما ذهبوا اليه من وجوه الاول ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قريبا معتدلا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه وكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وليس ذلك لان الاقرب يقطع في جزء اعظم من الجليدية والابعد في جزء اصغر منه وذلك لان المرئي اذا كان على بعد مفروض من الرائي فالخطوط الخارجة عن المبصر الواصلة

الى العلم الابصاري

على طرفي المرئي يحيطان بزاوية عند البصر يرتسم فيها صورة المرئي فاذا صار المرئي بعيدا ما فوض كانت الزاوية
التي بين الخطين الخارجين عن البصر الواقعين على طرفي المرئي اصغر من الاول كما يشهد به التخييل الصحيح فتحصل صورة المرئي
في هذه الزاوية اصغر فيرى اصغر وكلما يتزايد البعد يتزايد صغر الزاوية وصغر المرئي حتى يصير الخطان شيئا واحدا
قرب احدهما من الآخر عند الباصرة كانهما خط واحد فتمحي الزاوية وتبطل الرؤية والحاصل ان صورة المرئي
تنطبع في جزء الجليدية ويحيط بزاوية مخروط متوهم رأسه عند الباصرة وقاعدته متصلة بالمرئي فكلما كان بعد المرئي
اكثر كان تلك الزاوية والجزء الواقع من الجليدية فيها اصغر ولا ريب ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح
المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فبان ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب البعاد من الرائي
انما ينضبط اذا جعل الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو مذهب
الرياضيين وسيجيء تفصيله ان شاء الله فينبغي ان يرى كما هو سوار كانت الزاوية ضيقة اولا اعترض عليه بوجوه منها انه لم
لا يجوز ان يكون سبب تفاوت المرئي بحسب البعاد امرا آخر غير ما ذكرتم ومنها ما قال العلامة القوشجي ان القائلين
بخروج الشعاع ايضا يدعون ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها ومنها انه يجوز عندكم انطباع
شبح الكبير في الصغير فلا يكون صغر الزاوية سببا لصغر المرئي عندكم الثاني ان للابصار اسوة بسائر الحواس الظاهرة
ولما لم يكن ادراكاتها لمدركاتها بخروج شيء منها واتصالها بالمحسوس فوجب ان لا يكون ادراك الابصار كذلك ايضا
عنه الى المبصر بل بانتقاء صورة المبصر او تمثيل بلا جامع الثالث ان الانسان اذا نظر الى وصل مدة طويلة ثم غمض عينه فانه يجد في نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة مثلا ثم غمض عينه
فانه يجد في نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لا يرى ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة
وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا واو رد عليه تارة بان صورة المرئي باقية في الخيال
لا في الباصرة قال العلامة القوشجي مجيبا عنه بين المشاهدة والتخييل فرق بين فالارتسام في الخيال هو التخييل
دون المشاهدة ولا شك ان تلك الحال حال المشاهدة لا حالة التخييل ورد عليه ورودا ظاهرا ان المشاهدة مشروطة
بالمقابلة بين البصر والمرئي وارتفاع الحاجب ولا كذلك في صورة الاغماض فالقول بكون تلك الحالة حالة
المشاهدة غير صحيح بل الحق ان تلك حالة التخييل وانما يظن انها حالة المشاهدة لمزيد قرب العهد برؤية ما
غلب العين وتارة بان صورة المرئي في تلك الحالة انما تحصل في الحس المشترك اذا عرفت هذا فاعلم انه يستدل
على بطلان هذا المذهب بوجوه الاول انه لو كان الابصار بالانطباع لكان المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة فيلزم
ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة ناظرة اذ لا ينطبع في ناظره ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح الحكم على العظيم بالعظم ضرورة
توقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد اشياء ولما ابصرنا

من حيث هو وجيب عنه بان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتاثرت الحاسة بها تهيئت لتقبل مما حست المرئي
الموجود في الخارج على عظمه في جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة للابصار لا انها مبصرة بل المبصر هو الموجود
في الخارج الثاني انه لا يخلو اما ان يكون المقدار الكبير كمقدار الجبل والسماء مثلا مع كبره وتشخصه منطبعا في الحاسة ام
لا على الاول يلزم انطباع الكبير في الصغير وعلى الثاني مع ان كلامهم لا تساعده لانهم عن آخرهم صرحوا بحصول القوة
الشخصية مع المقدار والوضع المعين في الحاسة يلزم ان لا يكون المعلوم نفسه حاصلا فلا يصير منكشفا واجاب عنه
المحقق الطوسي في شرح الاشارات بما حصله انه لا استحالة في حصول صورة مقدار الجبل والسماء مثلا ولا يلزم انطباع الكبير
في الصغير من حصول صورة الجبل والسماء مثلا لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة للادراك وفي القوة المدركة
الحالة فيه التي لا حظ لها من الصغر والكبر من حيث ذاتها ولاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء والجبل مثلا
وذلك لا يضر المساواة بينهما بحسب الصورة فان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية وتلك الخفية
سخافة هذا الكلام اما اولا فلانه لا يخلو اما ان يكون الانطباع في مادة الجسم المتقدرة بمقدار الجسم الذي ذلك المادة
مادة له فلا ريب انها صغيرة البتة فيلزم انطباع الكبير في الصغير وايضا يلزم ان يجتمع مقداران في مادة واحدة
ولا يزيد الجسم واما ان يكون في نفس المادة فيكون مقادير جميع العناصر مدركة لان مادة العناصر واحدة بالشخص عندهم
واما ثانيا فلان القوة المدركة وان لم تكن متقدرة بالذات لكن لا ريب في تقدرها بتقدر محلها بالعرض فيلزم
انطباع الكبير في الصغير وذلك محال واما ثالثا فلان الكلام في حصول هوية مقدار الجبل مثلا وهذه الهوية متقدرة
بتقدر خاص فاذا كان الحاصل منه اصغر منه مقدارا لم تكن الهوية المخصوصة حاصلة مع ان مقتضى كلامهم حصول الهوية الشخصية
بعينها واما القول بان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية فمما يقضي به العجب لان الكلام
في صورة الهوية الشخصية ولا ريب ان صورة الشخص الكبير كبيرة وصورة الصغير صغيرة والتساوي في الانسان الكبير
والصغير انما هو في الماهية لا في الصورة واجاب المصنف في المحاكمات بان الصغر والكبر من عوارض الهوية العينية
لا الصورة الذهنية فليست الصورة الذهنية صغيرة ولا كبيرة وفيه ان المقدار الشخصي عبارة عن مرتبة معينة صغيرة او
كبيرة فلا يخلو اما ان يكون الصورة الحاصلة من تلك الهوية الشخصية على هذه المرتبة من الصغر او الكبر فقد لزم ما الزمنا
ان لم يكن على هذه المرتبة لم يحصل هذه الهوية واجاب بعضهم بان المقدار امر زائد على الجبل مثلا وعارض له في الخارج
فيحصل صورة الجبل مثلا مجردا عن المقدار ويرد عليه ان الكلام في نفس هوية مقدار الجبل الثالث انه على تقدير
حصول الهوية الخارجية في الحاسة يلزم تكثر الشخص في انحاء الوجود وان قيل لا يحصل الشخص في الحاسة مع التشخص الخارجي
يقال فلا يحصل المعلوم نفسه فلا يصير منكشفا واجيب عنه بانه لا استحالة في ان يتشخص التشخص بالتشخص الخارجي
في الوجود الذهني اذ التشخص في كل ظرف انما يابى الاشتراك في ذلك الظرف لا في ظرف آخر فالتشخص الخارجي

تشخص الخارج فقط والتشخص الذهني تشخص بحسب الذهن فقط والحق ان الواحد بالعدد يستحيل تعدده والا لم يكن
واحدا بالعدد وقد نص عليه الشيخ ايضا في الفصل الثاني من ثالثة الهيات الشفاء لتجويز ان يحصل الشخص الخارجي بعينه
في الذهن مما لا ريب في بطلانه وايضا لو كان الحاصل في الذهن هو الشخص الخارجي بعينه فلا بد ان يكون تشخصه
الخارجي محفوظا في نحو الوجود الذهني ايضا والا لم يكن الشخص الخارجي بما هو كذلك حاصلا في الذهن فيلزم ان يكون الشخص
الخارجي من الجواهر حصولا في الذهن وقياما به قائما بنفسه لان التشخص الخارجي والوجود الخارجي متساويان
والوجود الخارجي للجواهر وجود مستقل فعلى تقدير تجويز كون الموجود الذهني متشخصا بالتشخص الخارجي يلزم ان يكون
الموجود الذهني من حيث هو كذلك موجودا خارجيا فيلزم كونه قائما بنفسه فيلزم ان يكون لشيء واحد تشخصان وان
التشخص عبارة عما يفيد الامتياز عن جميع ما عداه فان مميز الشخص الخارجي الشخص الخارجي عن جميع ما عداه فالتشخص الذهني
ان افاده الامتياز لزم تحصيل الحاصل والا فلا يكون تشخصا قال الثالث مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع
من العين على هيأة مخروطة رأسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر واعلم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة منهم
الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جمع اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة
عند مركزه ثم يمتد الى المبصر متفرقة فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط
لم يدركه ولذا انجلى على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جمع الى ان الخارج من العين خط واحد
مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة فيحصل الادراك بسببه ويتخيل بحركته
هيأة مخروط واستدل على ان الابصار انما يكون بخروج الشعاع اولا بان الانسان اذا رأى في المرآة وجه فاما ان يكون
لانطباع صورة من الوجه في المرآة ثم انطباع صورة اخرى من تلك الصورة في العين كما يتوهمه اصحاب الانطباع
واما ان يكون لانعكاس الشعاع الخارج من البصر بصقالتها الى الوجه لا سبيل الى الاول لان صورة الوجه لو انطبعت في المرآة
لانطبعت في موضع معين منه ولم يتغير عن موضعها بزوال شيء آخر الا ترى ان الحائط اذا خضر لانعكاس الصور عن الخضرة
اليه لزم ذلك اللون موضعا من الجدار ولم ينتقل بانتقال الرائي من مكان الى مكان آخر لكن نرى صورة الشجرة مثلا
في الماء او المرآة تنتقل من مكانها في الماء او المرآة بحسب انتقالنا فتعين الثاني وهو المطلوب واعترض عليه بان الانطباع
وخروج الشعاع ليسا على طرفي نقيض حتى يمتنع فسادهما معا فليس يجب ايضا ان يكون السبب في كل شيء معلوما لنا على التفصيل
فلم لا يجوز ان يكون كون الصقيل بحيث يكون نسبته الى المرئي كنسبة العين الى الصقيل مقتضيا لحصول الاحساس بذلك
المرئي وان لم نعرف لذلك علة مفصلة وصورة الوجه انما تنطبع في المرآة في موضع منها وضع خاص بالنسبة الى الوجه
والموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي وثانيا ان الاجهر يبصر ليلا لا نهارا والاعشى نهارا لا ليلا
وليس ذلك الا لان الاجهر يحلل شعاع بصره لقلته بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيبصر والاعشى لغلظ شعاع بصره

لا یقوی علی الابصار الا اذا افادته الشمس قوته وصفاءه ثالثا ان الانسان یری فی الظلمة کان نورا انفصل من عینیه و اشرق علی انفه واذا غمض عینیه علی السراج یری کان خطوطا شعاعیة اتصلت بین عینیه وبین السراج وهو جیب عن الوجهین بانهما لا تدلان علی ان الابصار انما یکون بخروج الشعاع بل علی ان فی العین نورا وهذا غیر منکر اذ فی الآلات الابصار اجسام مضیئة تحللها او غلظها تمنع الابصار واستدل علی ابطال مذهبهم بوجوه الاول ان الشعاع ان کان عرضا یمتنع علیه الحرکة ولانتقال ان کان جسما امتنع ان یخرج من عیننا علی صغرها بل من عین العصفور مثلا جسم یخرق الافلاک الی کرة الثوابت الثانی ان حرکة الشعاع لا یمکن ان تکون طبیعیة والا کانت الی جهة واحدة ولا قسریة لما ثبت فی محله ان لا قسر حیث لا طبع ولا ارادیة وهو ظاهر وجیب بانه یجوز ان یکون حرکته الی جهة واحدة طبیعیة والی ما عداها من الجهات قسریة وان لم یکن القاسر معلوما لنا والیظ یجوز ان یکون حرکته ارادیة وظهور انتفاء الارادة مسلم بحسب الشهرة دون الیقین وردوبان ارتکاب کون حرکة الشعاع ارادیة مکابرة فاضحة الثالث انه لو کان الابصار بخروج الشعاع لوجب ان لا یری المرئی الابعد انقضاء زمان یتحرک فیه الشعاع الی المرئی وان یری القمر قبل الثوابت بزمان یناسب تفاوت المسافة بینهما وهذا باطل قطعا فانا کلما فتحنا العین ابصرنا الثوابت الرابع انه لو کان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الریاح وایصالها الشعاع الی لا یقابل الوجه حتی یری الانسان ما لا یقابل ولا یری ما یقابله واجاب الشارح القدیم للتجرید عن هذه الوجوه بان المراد بخروج الشعاع ان المرئی اذا قابل العین استعدلان تفیض علی سطحه من المبدأ الفیاض شعاع یکون فی ذلک الشعاع قاعدة مخروط رأسه عند مرکز الناظر لکن سمی حدوث الشعاع علی سطحه بسبب مقابلته للعین خروج الشعاع عنها مجازا علی قیاس تسمیة حدوث الصور فیما یقابل الشمس بخروج الصور منها قال السید المحقق قدس سره الشریف فی حواشیه هذا تاویل صحیح لخروج الشعاع من البصر الا ان الظاهر ان الابصار انما یکون بالشعاع الواقع علی المرئی فینبغی ان یری علی مقدار واحد فی جمیع ابعاده ویمکن ان یدفع بان ذلک الشعاع متفاوت فوسطه اقوی من اطرافه فاذا بعد المرئی لم یره منه ما ضعف شعاعه والحق ما افاده الاستاذ العلامة مدظله ان الشعاع الحادث الفائض علی سطح المرئی ان کان موجودا فی الخارج ویکون فی الخارج قاعدة مخروط شعاعی موجود فی الخارج رأسه عند مرکز البصر فاما ان یحدث علی سطح المرئی بمقابلة عین کل واحد شعاع فی الخارج حتی یکون علی سطح المرئی الذی یراه الف الف شعاع فی الخارج وعلی سطح المرئی الذی یراه واحد شعاع واحد فی الخارج فذلک سفسطة ظاهرة البطلان او یحدث بمقابلة عین واحد شعاع ولا یحدث بمقابلة عین آخر شعاع اصلا وهذا ترجیح بلا مرجح وباطل بداهة ویبقی الکلام فی ذلک الشعاع وذلک المخروط الموجودین فی الخارج هل هما جوهران او عرضان ولعلک علمت مما ذکرنا ان مذهب اصحاب الانطباع واصحاب الشعاع کلاهما باطلان واما مذهب الاشراقیین فسیاتی الکلام فیه فی الدرس الآتی ان شاء الله

قال الشارح كما ذهب اليه صاحب الاشراق اعلم انه قد ذهب صاحب الاشراق الى ان الابصار انما يحصل بهيئة
اشراقية بين الباصرة والمرئي بها ينكشف المرئي عند انفتح انكشافا حضوريا بشرط سلامة الآلات وارتفاع الموانع من وجوب
انطباع وخروج شعاع والمشهور فيما بين المتاخرين في تقريره مذهبه ان الهواء الشفاف الذي بين البصر والمرئي تكيف بكيفية
الشعاع الذي في البصر يعبر بذلك آلة للابصار واعترض عليه بوجهين الاول انا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين
العصفور يستحيل ان يقوى على احالة ما بينه وبين الفلك الثوابت بل نقول ان العصفور بل الانسان والفيل لو كان بكليته
نورا او نارا لم يتصور احالته لما في عشرة فراسخ من الهواء ايضا فضلا عن هذه المسافة والثاني انه لو توقف الابصار
على استحالة الشفاف المتوسط على حالة تتعين البصر على الادراك فكلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى او لا يحصل الابصار
لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى وان لم تكن قابلة للاشتداد
فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها بعض العيون اولى من الباقي لان كل واحد منها علة مستقلة
وعلى تقدير حصولها ببعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب
وهو محال لاستحالة تعليل الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل شئ منها فيلزم ان لا يحصل الابصار واجاب عنه
العلامة القوشجي في شرح التجريد بانا نختار ان تلك الحالة تحصل لجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة
على معلول واحد شخصي وذلك لانه اذا كان الامر يصلح ان يكون كل منها علة مستقلة فانها كان سابقا على ما سواه من تلك الامور
سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت
العلة المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها لان شرط السبق على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع
اذ عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام لانه يلزم من
اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة حينئذ يكون مجموعها لا واحدا واحدا منها فعند اجتماع العيون
نختار ان تلك الحالة يحصل لجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لاتصال
اذا نظر شخص الى مرئي وحصل تلك الحالة في الشفاف المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة
من عين ذلك الناظر المتاخر فيلزم تحصيل الحاصل او لا يحصل فيلزم ان لا يراه الناظر المتاخر وذلك باطل ولو جوز ان لا
يحصل رؤية الناظر المتاخر بتكيف الشفاف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص آخر فيلزم
امكان رؤية الاعمى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرط اخرى غير التكيف بكيفية الشعاع هذا كلامه وفيه نظر
اما اولا فلانه سيجئ ان شاء الله ان علة عدم المعلول انما هي عدم العلة التامة لا عدم كل واحد واحد من العلل الناقصة والمجموع
اعدامها وشرط السبق فيما يظن تعدد العلل المستقلة يبطل استقلال كل واحد منها واما ثانيا فلان القول بانه عند اجتماع
العيون يحصل تلك الحالة لجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها ليس بشئ اذ لو فرض اجتماع الف

قوله فالابصار مثلا الخ اى العلم الحاصل عند الابصار علم حصولى لاحضورى والا لزم كون الآلات الجسدانية مدركة اذ لا بد فى الحضورى من الحضور عند المدرك وفى الابصار ليس الحضور الا عند الآلات مع ان الادراك ليس الا من شان الجوهر المجرد كما سيأتى والآلات مادية وفيه انه لم لا يجوز ان يكون المدرك عند الابصار حاضرا عند النفس ايضا لكن بوساطة الآلات كما يستفاد من كلام بعض اصحاب الاشراق

عيون على رؤية مرئى معا فلا يخلو اما ان يحصل تلك الحالة للشف المتوسط بينها وبين المرئى بالمجموع او بكل واحد واحد على الاول يلزم ان يبطل تلك الحالة دفعة اذا فرض اغماض عين من تلك العيون لبطلان علته وهو المجموع بما هو كذلك فيلزم بطلان رؤية سائر العيون دفعة وهذا صريح البطلان وعلى الثانى لا يكون علتها المستقلة مجموع العيون بل واحد واحد منها فافهم

قوله اى العلم الحاصل عند الابصار آه قال فى الحاشية فائدة هذا التفسير ان الابصار ليس بعلم لانه صفة للقوة الباصرة وهى ليست بعالمة كما قال المحشى ففسر الابصار بالعلم الحاصل عند الابصار انتهى ووجه صحة هذا التفسير ان الابصار سبب للعلم الحاصل به فاطلق اسم السبب واريد به المسبب والقرينة على هذا المجاز ما ذكره المحشى بقوله فائدة هذا التفسير

قوله والا لزم الخ لما ذهب صاحب الاشراق الى ان الابصار انما يحصل باضافة اشراقية من الباصرة والمرئى بها ينكشف المبصر عند النفس انكشافا حضوريا اورد عليه بوجوه الاول ان الحضور الذى يوجب الانكشاف انما هو حضور المعلوم عند العالم وحضور المبصر ليس الا عند الحاسة وهى ليست بعالمة فالحضور عندها لا يكون كافيا للانكشاف فلا يكون العلم الحاصل بالابصار حضوريا كيف ولو كان كذلك لزم كون الآلات الجسدانية عالمة مع ان الادراك ليس الا من شان الجوهر المجرد وعند بعضهم كما تقرر فى محله والى هذا اشار الشارح فى الحاشية بقوله لا يخفى ان حضور المبصر الخ قال بعض المحققين قدس سره هذا الاشكال بعينه لازم على القول بكون الابصار علما حصوليا لان الابصار لما كان بحصول صورة المبصر فى القوة الباصرة وهى ليست بمدركة اتفاقا فقد حصل الصورة فى غير المدرك فلا يكفى هذا الحصول للانكشاف بل يلزم ان يكون الآلات الجسدانية عالمة ودون النفس لان العالم ما قام به العلم والعلم انما قام بالحاسة فما هو جوابكم فهو جوابنا وهذا الكلام مع كونه فى غاية التحقيق لا يخلو عن مناقشة كما لا يخفى على المتامل واجاب عنه المحشى بان المبصر حاضر عند النفس ولكن بوساطة الآلات والحواس وهذا القدر يكفى للانكشاف الحضورى لا حاجة فى العلم الحضورى الى حضور المعلوم عند ذات العالم وهذا ليس بشئ اذ المبصر ليس حاضرا عند المدرك قطعا اذ المدرك ليس الا النفس المشار اليها بانا والمبصر ليس حاضرا عنده انما الحضور للمبصر عند الآلة وهى ليست بمدركة اتفاقا فكيف يكفى هذا الحضور للانكشاف لانه حضور عند غير المدرك الثانى ما قال بعض المحققين قدس سره ان وجود المبصر فى الخارج غير كاف فى الابصار والا لكان مدركا قبل المقابلة فلا بد من امر زائد هو العلم وهذا الزائد اما حصول شئ او اضافة الى المبصر وعلى كل تقدير فالمبصر نفسه ليس علما كما هو شان الحضورى وانت تعلم ما فيه اما اولا فلان الحكماء كلهم اتفقوا على ان للابصار شروطا يمتنع الابصار بدونها ويجب معها مقابلة المرئى للرائى او كونه فى حكم المقابل كما فى رؤية الانسان وجهه فى المرآة ومنها عدم الحجاب بين الرائى والمرئى والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع من نفوذ الشعاع وقد صرح

ولعل هذا القدر من الحضور يكفي للانكشاف فالمعنى احق بالغنى قوله في هذا المقام اي في مقام الاستدلال على تخصيص المعدود بالعلم المتجدد قوله ينبغي ان الخ اي ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اوليا وبالذات

صاحب الاشراق ان الابصار لا يحصل الا بمقابلة المستنير للعين السليمة وبالجملة الابصار بدون المقابلة ممتنع عند الجميع ليس مذهب صاحب الاشراق ان وجود المبصر في الخارج مطلقا كاف في الابصار بل مذهبه ان وجود المبصر في الخارج بشرط كونه مقابلا للباصرة كاف في الانكشاف كما هو مصرح في حكمة الاشراق وغيره من كتبه والشرط المذكور ليس منشأ الانكشاف ولا داخلا فيه حتى لا يكون المبصر نفسه علما كما مر شأن الحضوري فلا يرد عليه بانه لو كفى وجود المبصر في الخارج للانكشاف لزم كونه مدركا قبل المقابلة مبني على عدم الرجوع الى كلامه واما ثانيا فلانا نقول ان وجود المبصر في الخارج غير كاف في الابصار بل لا بد من امر زائد لكن نقول هذا الامر الزائد بحسب الاضافة الاشراقية الى المبصر لا يلزم منه ان لا يكون الابصار علما حضوريا نعم يلزم ان لا يكون المبصر نفسه بلا حدوث اضافة اشراقية اليه علما حضوريا وهذا لا لازم يلتزم الثالث ان العلم المعلوم في الحضوري متحدان بالذات وبالاعتبار فاذا عدم المعلوم يلزم انعدام العلم مع ان الضرورة تشهد بخلافه اقول هذا الايراد عجيب جدا اذ لا شك في زوال العلم الابصاري بزوال المبصر فالملازمة يلتزم واجاب المورد نفسه عن هذا الايراد بان صاحب الاشراق قائل بعالم المثال فما دام المحسوس حاضرا عند الحس يكون الادراك بحسب وجوده الخارجي فاذا عدم في الخارج يحصل مثاله في ذلك العالم من غير انطباع في المدرك وانتقاش فيه فلا يتغير علم المبصرات بانتفاء الحضور الخارجي لوجوده في ذلك العالم ولا يخفى انه يظهر من هذا الكلام ان المبصر حين انعدامه في الخارج يوجد في عالم المثال ويكون العلم المتعلق به ابصاريا عند صاحب الاشراق كما يدل عليه قوله فلا يتغير علم المبصرات اه مع ان صاحب الاشراق لا يقول بكون العلم المتعلق بالاشياء الموجودة في عالم المثال ابصاريا مطلقا بل انما يقول ان الصور المرئية في المرايا موجودة في عالم المثال والعلم المتعلق بها ابصاري وذلك لانه ذهب في باب اصل الرؤية الى ان المرئي بالعين هو الشخص الخارجي وفي رؤية التي بالمرآة الى ان المرئي هو الصور المثالية الموجودة في عالم المثال كما صرح به الصدر الشيرازي في حواشي حكمة الاشراق فالاشياء الموجودة في عالم المثال عنده ليست الا الصور المتخيلة او المرئية في المرايا والعلم المتعلق بالصور المتخيلة تخيل وبالصور المرئية في المرايا ابصار وانما كون العلم المتعلق بالاشياء الغائبة عن الباصرة الموجودة في عالم المثال ابصاريا مطلقا فليس بمطابق لتصريحاته بل مخالف لتنصيصاته فتامل ولا تغلط

قوله ولعل هذا القدر الخ قد عرفت ان هذا القدر من الحضور لا يكفي للانكشاف الحضوري ان توهم صاحب الاشراق كفايته له قوله اي ينبغي اه دفع لما عسى ان يتوهم ويقال قول الشارح ينبغي ان يكون له دخل اه لا يدل على تخصيص المقسم بالحصولي الحادث اذ حاصله لا يزيد على ان المنطق لا يبحث الا عن المعرف والحجة من حيث ايصالها الى المجهول تصوري او تصديقي فالمناسب لغرضه ان يكون المقسم في فواتح كتب المنطق ما له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية

لیستحسن جعلہ مورد القسمۃ فی اثبات الاحتیاج الی المنطق فافہم قولہ وما ہو الا العلم الحصولی لان البداہۃ والنظریۃ من شان الحصولی الحادث دون غیرہ اذ من المعلوم تحقق التقابل بالمعنی المصطلح المتعارف بین البداہۃ والنظریۃ وانتفاء التضایف والایجاب والسلب

واختصاص بہما وہذا لا یستلزم ان یکون القسم ہو الحصولی الحادث بل یجوز ان یکون القسم مطلق الحصولی الذی ہو موضوع المسئلۃ والاحکام اثباتیۃ للافراد ثابتۃ لمطلق الشیٔ فالانقسام الی البداہۃ والنظریۃ والمدافعۃ فی الکسب والاکتساب والاختصاص بہما کما انہ ثابت للحصولی الحادث ثابت لمطلق الحصولی ایضا فلمطلق الحصولی ایضا مدخل فی الاکتسابات واختصاص بہما فلا حاجۃ الی تخصیص القسم بالحصولی الحادث وجہ الدفع ان المراد بمداخلۃ القسم فی الاکتسابات واختصاصہ بہما ان یکون کاسبا ومکتسبا وبدیہیا ونظریا اولا وبالذات وظاہر ان الکاسب والمکتسب والبدیہی والنظری اولا وبالذات لیس الا العلم الحصولی الحادث واما مطلق الحصولی فانما یکون کاسبا ومکتسبا وبدیہیا ونظریا فی ضمن الحصولی الحادث فالانقسام الی البدیہی والنظری والاختصاص بہما للحصولی الحادث بالذات ولمطلق الحصولی بالعرض بمعنی ان بعض افرادہ تتصف بہما ولذا لا یصح تقسیمہ الیہما الا بعد التخصیص بالحادث والحاصل انہ ینبغی ان یکون للقسم دخل فی الاکتسابات التصوریۃ والتصدیقیۃ واختصاص بہما حقیقۃ وبالذات ولا مدخل فیہا ولا اختصاص بہما کذلک للحصولی الحادث فالمقسم للتصور والتصدیق لیس الا العلم الحصولی الحادث فان قلت البداہۃ والنظریۃ من اوصاف المعلوم عند الشارح کما صرح بہ فی حواشی شرح التہذیب فکیف یصح منہ القول بان العلم الذی ہو مورد القسمۃ ینبغی ان یکون کاسبا ومکتسبا وبدیہیا ونظریا قلت البداہۃ والنظریۃ وان کانتا من اوصاف المعلوم عندہ لکن لما کان العلم والمعلوم متحدین عندہ ذاتا کما یتحقق فیصح القول بکون العلم ایضا کاسبا ومکتسبا وبدیہیا ونظریا وان کان باعتبار معلومہ ثم ان اختصاص مورد القسمۃ بالاکتسابات التصوریۃ والتصدیقیۃ ومداخلتہ فیہا بمعنی ان یکون کاسبا ومکتسبا وبدیہیا ونظریا اولا وبالذات فی حیز المنع بل فی حیز البطلان کما عرفت واختصاصہ بہا ومداخلتہ فیہا بمعنی مداخلۃ بعض افرادہ فیہا واختصاصہ بہا مسلم لکنہ غیر مفید لمطلوبہ کما لا یخفی قولہ لیستحسن الخ وجہ الاستحسان ان المنطقی انما یبحث عن المعرف والحجۃ من حیث ایصالہما الی المجہول تصوری او تصدیقی فغرضہ لا یتعلق الا بالعلم الذی یکون کاسبا ومکتسبا وبدیہیا ونظریا اولا وبالذات فالعلم الذی لا مدخل لہ فی الاکتسابات بمعزل عن غرضہ غایتہ فلا یلیق ان یجعل مورد القسمۃ فی اثناء الاحتیاج الی المنطق فتدبر قولہ اذ من المعلوم الخ فیہ منع لما قیل ان مطلق المنافاۃ بین البداہۃ والنظریۃ مسلم واما المنافاۃ باحد الوجوہ الاربعۃ التی حصروا التقابل فیہا فغیر مسلم وحاصل الدفع دعوی البداہۃ فی ان البداہۃ والنظریۃ متقابلان تقابلا اصطلاحیا الصدق بمعنی التقابل المصطلح علی تقابلہما وہو انہما لا یجتمعان فی زمان واحد فی ذات واحدۃ من جہۃ واحدۃ

اما الاول فظاهر واما الثانی فلعدم جواز ارتفاعهما معا من شیئ کما نص علیه شارح حکمة العین حیث قال قد یکون احدهما
ای الایجاب والسلب کاذبا فقط لاستحالة اجتماعهما علی الصدق والکذب معا انتهی والبداهة والنظریة لیستا علی هذه
المثابة ضرورة ارتفاعهما عن العلم علی تقدیر کونهما صفة للمعلوم ومن المعلوم علی تقدیر کونهما صفة للعلم فتعین التضاد علی تقدیر
وجودیتهما والعدم والملکة علی تقدیر عدمیة احدهما وهی البداهة ومن شرط الاول امکان التوارد بحسب محل الآخر

قوله اما الاول فظاهر آه ذلک لان التضایف هو کون الشیئین بحیث لا یمکن تعقل احدهما الا بالقیاس الی الآخر والبداهة والنظریة لیستا کذلک
قوله فلعدم جواز آه لانه لا یخلو موجودا عنهما لکونهما فی قوة النقیضین عند وجود الموضوع +
قوله حیث قال آه اقول انت تعلم ان الحکم بکون احد المتقابلین بالایجاب والسلب صادقا والآخر کاذبا مخصوص
بالایجاب والسلب المرکبین ای المعتبرین فی القضایا اذ الصدق والکذب انما یتصف بهما النسبة الحاکیة واما الایجاب
والسلب المفردان فلا صدق فی شئ منهما ولا کذب قال الشیخ فی الشفاء ان المتقابلین بالایجاب والسلب ان لم یحتملا
الصدق فبسیط کالفرسیة واللافرسیة والا فمرکب کقولنا زید فرس وزید لیس بفرس فان اطلاق هذین المعنیین علی
موضوع واحد محال والا یضر قال فی الشفاء بین التقابل الایجاب والسلب معنی الایجاب وجود ای معنی کان سواء کان
باعتبار وجوده فی نفسه او وجوده لغیره ومعنی السلب لا وجود ای معنی کان سواء کان لا وجوده فی نفسه او لا وجود
لغیره اذا عرفت هذا فاعلم ان الکلام ههنا فی الایجاب والسلب اللذین هما من اقسام التقابل وهو الایجاب والسلب
مطلقا سواء کانا فی القضایا او فی المفردات فایراد قول شارح حکمة العین ههنا غیر مناسب اذ کلامه لیس الا
فی الایجاب والسلب المرکبین اذ الایجاب والسلب البسیطان لا صدق فیهما ولا کذب فان قلت اذا نسب الایجاب
والسلب المفردان الی موضوع واحد یکون احدهما صادقا والآخر کاذبا بالضرورة قلت عند انتسابهما الی موضوع واحد
یحصل قضیتان موجبتان احدهما محصلة والاخری معدولة فیجوز ان یکذبا عند عدم الموضوع بخلاف الایجاب والسلب
المرکبین فان احدهما صادق والآخر کاذب ولا یکذبان معا فکان لان یکتفی علی قوله فلعدم جواز ارتفاعهما عن شئ
اذ ارتفاع الایجاب والسلب مطلقا عن شئ ای موضوع موجود ضرورة ان المعدوم لا شئ لا شئ محالا بالبداهة الغیر المکذبة
قوله والبداهة والنظریة آه لان المتقابلین بالایجاب والسلب لا یرتفعان عن موضوع موجود فلو کان
التقابل بین البداهة والنظریة بالایجاب والسلب لزم ان یکون ارتفاعهما عن شئ محالا مع ان الامر لیس کذلک
الخارجیة وکذا کفة الباری جل شانه لا یتصف بالبداهة ولا بالنظریة والا یضر علی تقدیر کونهما صفتین للمعلوم لا یکون
العلم متصفا بهما وعلی تقدیر کونهما صفتین للعلم لا یکون المعلوم متصفا بهما فعلم ان التقابل بین البداهة والنظریة
لیس بالایجاب والسلب فمن جوز ان یکون التقابل بینهما تقابل الایجاب والسلب فقد اتی بما لا یعنیه
قوله فتعین التضاد آه هذا بحسب اصطلاح الفلسفة الاولی فان الضدین یطلقان فیها علی المتقابلین اللذین لا یکون احدهما سلبا للآخر

ومن شروط الثاني من جانب الوجودي فقط وفي الحضوري والقديم لا يتصور ذلك لان المترتب على النظر الذي هو مجموع الانتقالين البتة بحيث لا يكون الا الحصولي الحادث كما تشهد به الضرورة فالتصافهما بالبداهة آنية ما غير متصور لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ويتجه عليه ان شرطية التوارد من الجانبين او من جانب على المحال بخصوصه مجمع عليها على المطلق اي على شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا لم متصور هنا كيف لم لا يجوز ان يكون مطلق العلم جنسا للحضوري والقديم وعديلهما ولا ريب في اتصافه بالنظرية والقول بعرضيته لا يخلو عن مقابلة المنع بالمنع

ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه بحسب اصطلاح قاطبة نعم بحسب استعمال البعض في الغلبة كما صرح الشيخ في طبيعيات الشفاء

قوله فالتصافهما بالبداهة الخ يعني ان الحضوري والقديم اذا لم يتصفا بالنظرية فلا يمكن ان يكونا متصفين بالبداهة ضرورة ان الاتصاف بالبداهة يستلزم الاتصاف بالنظرية اما على تقدير كونهما ضدين فلان الاتصاف باحد الضدين مشروط بانتفاء بالضد الآخر واما على تقدير كونهما عدما وملكة فلان المتصف بالعدم يجب صلوحه للاتصاف بالملكة واذا لم يصلح للاتصاف بالملكة لم يصلح للاتصاف بالعدم الاخص بالجملة اتصافهما بالبداهة مستلزم لاتصافهما بالنظرية واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم

قوله ويتجه عليه الخ يمكن تقرير هذا الايراد من جهتين الاول ما قرره المحشي والثاني ان ما يجب في التقابل بالعدم والملكة صلوح موضوع العدم للاتصاف بالملكة اعم من ان يكون الموضوع صالحا بشخصه او نوعه او جنسه قريبا كان الجنس او بعيدا واذا كان كذلك فالكيبة وان لم يتصف بهما الحضوري والحصولي القديم بخصوصه لكن جنسه وهو مطلق العلم صالح للاتصاف بالنظرية وبهذا القدر من الصلوح كاف لاتصافهما بها واجاب عن هذا التقرير بعض المحققين على ما قال السيد الشيرازي في حواشي شرح حكمة الاشراق بان صلوح جنس الموضوع او نوعه مطلقا لا يكفي في تقابل العدم والملكة كيف ولو كان كافيا لصح اتصاف الحجر بالبصر بالنظر الى صلوح جنسه وهو الجسم بالحركة الارادية في ضمن الحيوان بل لا بد من صلوح العدي للاتصاف بالوجودي سواء كان هذا الصلوح بشخصه بالذات او نوعه بالذات او بالعرض لتحقق النوع فيه او بجنسه بالذات او بالعرض لتحقق الجنس فيه وشيء من الحضوري والقديم لا يصلح للاتصاف بالنظرية لا بشخصهما بالذات ولا بنوعهما ولا بجنسهما كذلك لان التوقف على النظر من الاعراض الذاتية للعلم الحصولي الحادث انما يتصف مطلق الحصولي او مطلق العلم بالتوقف على النظر لاجل اتصاف العلم الحصولي الحادث به وانما يصلح جوابا عن التقرير الذي قرره المحشي الاخير واما الجواب الذي اشار اليه المحشي بقوله والقول بعرضيته آه وحاصله منع كون مطلق العلم جنسا للحضوري والقديم لاحتمال كونه عرضا عاما فلو جيب بمنع التقرير الذي قرره المحشي فيرد عليه ورودا ظاهرا ما اورده بقوله لا يخلو عن مقابلة المنع بالمنع لان المورد مانع فلا يجوز في مقابلة المنع وابداء الاحتمال بل لا بد من اقامة الاستدلال على كونه عرضا عاما ولو اجيب بمنع التقرير الذي قررنا فدفعه لا يخلو عن صعوبة الا ان يقال الكلام مبني على مسلماتهم وهم لا يسلمون كون العلم عرضا عاما بل يصرحون بكونه جنسا فلا يصلح هذا الجواب من قبلهم

على ان عدمية النظرية ايضا تحمل بناء على ان يفسر بعدم امكان حصوله بدون النظر عدمية بعدية ونحن نافية قبلية فتامل فانه
من خواص التعليق قوله يطلق على معنيين اى فى شائع الاستعمال والا فقد يطلق على التقارن فتأثر بالصورة

قوله على ان عدمية النظرية آه اراد آخر ورد المحشى من عند نفسه حاصله انه يجوز ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة ويكون البداهة ملكة والنظرية عدما بناء على ان يفسر البداهة بامكان حصوله بدون النظر والنظرية بعدم امكان حصوله بدونه ومع يجوز اتصاف العلم القديم الحضورى بالبداهة اذ اللازم حينئذ ليس الا صلوح محل النظرية للاتصاف بالبداهة لا العكس حتى لا يمكن ان يكونا متضايفين بالبداهة وفيه ومن ظاهر اذ هذا التفسير مع كونه خلاف ما هو المشهور فيما بينهم يوجب ان يكون النظرية وجودية لان الامكان عبارة عن سلب الضرورة عن عدم الامكان يكون اثباتا للضرورة لما تقرر ان نفى النفى يرجع الى الاثبات ولعل المحشى الى هذا اشار بقوله وفيه ما فيه ثم ههنا كلام من وجوه منها ان المراد بامكان تواردهما الصدقين والتعاقبهما على موضوع واحد الذى هو شرط التضاد ان لا يابى كل من الضدين ان يتعقب الآخر او يتعقبه الآخر وان ابت خصوصية ذات الموضوع عن ذلك وذلك متحقق على تقدير اتصاف العلم الحضورى والقديم بالبداهة اذ البداهة لا تابى من ان يتعقب النظرية ايا ما فرد على موضوعها وان كان الموضوع بخصوص ذاته آبيا عن ذلك واجاب عنه بعض المحققين قدس سره بان القدم والحدوث من لوازم الهوية الشخصية فما يكون منافيا للقدم فهو يستحيل بالذات على الهوية القديمة والنظرية منافية للقدم فيابى الموضوع بهويته عن عروضها اياه ومن شرط التضاد صحة معاقبة الآخر على موضوع احدهما بالنظر الى الموضوع بما هو موضوع ولعل التحقيق ما قيل ان معنى تعاقبهما على موضوع بعينه بالنظر الى طباعهما مع قطع النظر عن خصوصية حال الموضوع ان لا يوجب انتفاء شئ منهما بالنظر الى طبيعة بطلان الموضوع حتى يمكن ان ينتقل من كل منهما الى الآخر ولا ريب ان طبيعة النظرية تقتضى الواسطة فى العلم وحدوث الموصوف بها وطبيعة البداهة تقتضى انتفاء تلك الواسطة وان لم تقتض الحدوث فالعلم والمعلوم الواحد بعينه لا يتصف الا باحدهما وينتفى باتفاء بالنظر الى طباعهما فليس بينهما تقابل التضاد وحاصل هذا الكلام ان الوجود الخاص للعلم وكذا للمعلوم ان كان مكتسبا من النظر فلا يمكن تحققه بدون النظر وان كان غير مكتسب منه فلا يمكن ان يكون هو بعينه مكتسبا منه فلا يمكن تواردهما والبداهة والنظرية على موضوع واحد سواء كان ذلك الموضوع هو العلم او المعلوم فليس بينهما تقابل التضاد هذا سواء كانت البداهة والنظرية مختصتين بالعلم الحصولى الحادث ام لا بل ليس بينهما الا تقابل العدم والملكة فيبطل ما يتشعر به الاستدلال من صحة احتمال كونهما متضادين ومنها ان الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان البداهة والنظرية من خواص العلم الحصولى الحادث وان العلم القديم والحصولى لا يتصفان بالبداهة والنظرية واما دلالته على ان مقسم التصور والتصديق هو العلم الحصولى الحادث فكلا فلا يثبت بما يراد هذا الدليل ما هو مطمح نظر الشارح والمحشى

كما هو مذهب من يقول ان العلم من مقولة الانفعال قوله قال العلامة الخ مبنى الخلاف اتفاقهم على ان ما هو العلم حقيقة هو مورد القسمة ثم اختلافهم في تعيين مصداقه فمال الجمهور الى المعنى الاول ومال بعض الافاضل عنه الى الثاني هـ

ومنها ان الشارح ذهب الى ان البداهة والنظرية من صفات العلوم وانهما لا يختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات وان النظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق عليه فعلى هذا المذهب لا يمكن ان يكون بينهما تقابل التضاد او تقابل العدم والملكة اذ من شرط التضاد امكان تواردهما على موضوع الآخر ومن شرط التقابل بالعدم والملكة صلوح محل العدمي للاتصاف بالوجودي ومن المستحيل ان يكون الشيء الذي لا يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر هو ما يتوقف نحو من انحاء حصوله عليه فتوارد البداهة والنظرية على موضوع واحد واتصاف محل احدهما بالآخر مستحيل فلا يصح الاستدلال اذا كما لا يصح ان يكون بينهما تقابل الايجاب والسلب والتضايف لا يصح ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة ولا تضاد ايضا على هذا المذهب ومع ذلك يجوز على هذا التقدير اتصاف العلم الحضوري القديم بالبداهة والنظرية اذ على هذا التقدير يكون معنى اتصاف العلم بالبداهة والنظرية ان متعلق شيء يتوقف مطلق حصوله على النظر او لا يتوقف حصوله المطلق عليه لا اخبار في انه كما يمكن اتصاف العلم الحضوري الحادث بهما بهذا المعنى كذلك يمكن اتصاف العلم القديم والحضوري بهذا المعنى ايضا كذا افاده الاستاذ العلامة مد ظله

قوله كما هو مذهب من يقول آه اعلم انهم وان قالوا ان العلم بمعنى قبول النفس للصورة وتاثرها بها من مقولة الانفعال لكنه ليس شيئا اذ مقولة الانفعال عبارة عن التاثر التجددي اي قبول التاثير يسيرا يسيرا ولذا قال الشيخ الاولى في تعريف مقولة الانفعال ان يقال مقولة ان ينفعل ليكون دالا على التجدد وتلك المقولة هي نفس الحركة كما حقق الشيخ في طبيعيات الشفاء وحينئذ فتعاقب الصورة في النفس وتاثرها بها ليس من هذا الباب ولعل منشأ الاشتباه اشتراك لفظ القبول والتاثير بين مطلق الاتصاف بشيء وبين الاتصاف على سبيل التدريج كذا قال الاستاذ العلامة في بعض تعاليقه

قوله مبنى الخلاف آه اعلم انهم بعد اتفاقهم على ان العلم حقيقة ما يتصف بالضرورة والاكتساب بالحد والبرهان والانقسام الى التصور والتصديق والمطابقة مع المعلوم والملاصطابقة معه اختلفوا في ان ما هذا شانه اي شيء هو فذهب الجمهور الى ان ما هذا شانه هي الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب الاكثرون الى ان الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل متحدة مع ذي الصورة بحسب الماهية مغايرة لها بحسب التشخص فالحاصل في الذهن والموجود في الخارج متحدان بالذات الماهية متغايران بالتشخص وذهب بعضهم الى ان الحاصل في الذهن شبح الشيء ومثاله المغاير له بالماهية والتشخص يستدل للاولين على ما ذهبوا اليه بوجهين الاول ان الشبح يكون مباينا لذي الشبح والمباين لا يكون كاشفا للمباين الآخر وفيه انه دعوى من غير دليل بل لقائل ان يقول للشبح مع كونه مباينا لذي الشبح علاقة معه وهي المحاكاة وهذه العلاقة كافية للانكشاف ولا حاجة الى القول بحصول نفس الشيء

والعلامة جمع بينهما كما جمع العلامة القوشجي بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها فكان العلم عنده مشترك لفظي بينهما وفيه ما فيه قوله في الحاشية الاول علم الخ المراد بالاول الاول تحققا ورتبة بالثاني خلافه والحاصل انه

ظن قوم ان مابه الانكشاف فيما عدا الحضوري هو الحصول +

بل على القول بحصول نفس الشئ يلزم مفاسد لا تحصى وقبائح لا تكاد تستقصى سيجئ ذكر بعضها ان شاء الله تعالى قوله ان في لا اعلم الوجود الذهني على تقدير تمامها قاضية بان الحاصل في الذهن نفس الشئ اذ الحكم من الشيخ لا يتعدى الى ذهن الشيخ المغاير له بالماهية وفيه انه قد لا يحصل نفس الشئ في الذهن باعتبار فهم البصر كما في علم الشئ بالوجه فلما تعدى الحكم من الوجه الى ذي الوجه المغاير له بالماهية فلم لا يجوز ان يتعدى الحكم من الشيخ الى ذي الشيخ المغاير له بالماهية ايضا وسيجئ الكلام في تحقيق هذا المرام ان شاء الله وذهب بعض الافاضل كالكاتبي وغيره الى انه عبارة عن حصول صورة الشئ في العقل وهذا مع بطلانه بالوجوه التي ستاتي ان شاء الله يرد عليه ان الكلام في العلم الذي هو منشأ الانكشاف حقيقة والحصول معنى انتزاعي لا يصلح ان يكون منشأ للانكشاف حقيقة اذ لا وجود له الا بالمنشأ فالعلم حقيقة هو ذلك المنشأ قوله والعلامة جمع بينهما الخ اقول هذا الجمع عجيب جدا اذ حصول الصورة من مقولة الاضافة كما هو المشهور والصورة الحاصلة من الشئ عند العقل من مقولة الكيف عندهم والمقولات حقائق متخالفة متباينة كما تقرر في مقره فكيف يصح ان يقال ان الصورة وحصول الصورة كلاهما علم بمعنى منشأ الانكشاف اذ لا يعقل امر مشترك بين الحقائق المندرجة تحت المقولات المتباينة بالاعرض لا بمعنى لكون حصول الصورة علما بمعنى منشأ الانكشاف كما عرفت انفا قوله كما جمع العلامة القوشجي آه هذا التنظير ليس في محله اذ العلامة القوشجي لم يجمع بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها اصلا بل قال ان الموجود في الذهن امران احدهما حاصل في غيره وليس بقائم به هو المعلوم والثاني قائم به ومغاير للحاصل في الذهن هو العلم ومن مقولة الكيف وهذا ليس جمعا بين المذهبين اذ مراده بالقائم الكيفية الادراكية القائمة بالذهن المتعلقة بالمعلوم وهي ليست عبارة عن الشبح اذ الشبح عبارة عن الشئ الماخوذ من وعاء الصورة المغاير له بالماهية والكيفية الادراكية غير ماخوذة من وعاء الصورة بل هي امر آخر ورا ذلك الشئ الماخوذ فالقول بالكيفية الادراكية ليس قولا بالشبح والمثال حتى يكون مذهب العلامة القوشجي جمعا بين المذهبين وسيجئ ان شاء الله ما يطل به هذا التوهم بالتفصيل +

قوله فكان العلم آه وذلك لان الصورة الحاصلة وحصول الصورة حقيقتان مختلفتان مندرجتان تحت مقولتين متباينتين اعني الكيف والاضافة ولا يعقل معنى مشترك بين الحقائق المندرجة تحت المقولات المتباينة والا لم يكن المقولات اجناسا عالية وانت تعلم ان الصورة الحاصلة وحصول الصورة كلاهما علم بمعنى منشأ الانكشاف ومصداق العالمية عند العلامة الشيرازي كما يظهر من كلامه في درة التاج

فهو العلم حقيقة وعليه فنواكون العلم من مقولة الاضافة كما ظن الحزون بل انه الانتقاش ومن مقولة الانفعال والضرورة تشهد بان ماهذا شانه هو الصورة الحاصلة ومن مقولة الكيف بل يمكن ان يستدل عليه بان يقال الاضافة والانفعال لا توصف بالمطابقة واللاشئ مما لا يوصف بالمطابقة يعلم فلا شئ من الاضافة والانفعال بعلم وينعكس بالعكس المستوى الى قولنا لاشئ من العلم باضافة وانفعال فيبغى ان لا يطلق عملية الحصولى الا باعتبار المصدرى اصطلاحا ودون بابه الانكشاف وهذا كما ان مطلق العلم انما يطلق على الحضور والحصول بمعنى المصدرى على الحاضر الحاصل بمعنى مابه الانكشاف

فلو كان العلم عنده مشتركا لفظيا لم يصح منه القول بكون كل منهما موجودا بالقسمة وكون كل منهما منشأ الانكشاف غاية الامر انه لا يصح القول بكون العلم بمعنى منشأ الانكشاف مشتركا معنويا بين المعنيين ولعل هذا اشارة اليه المحشى بقوله وفيه ما فيه قوله فهو العلم حقيقة آه قد عرفت انه لا يصح القول بكون حصول الصورة علما حقيقة وسيعرف وجها آخر لابطاله قوله وعليه بنوا آه انت تعلم ان حصول الصورة ليس الا الوجود الانطباعى للصورة كما سيصرح به الشارح والوجود غير معقول بالامور العامة ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات لانها بسائط عقلية فلا جنس لها ولا هى اجناس لشئ اذ لا فرد لها سوى الحصة وهى بالقياس الى حصصها نوع حقيقى كما صرحوا به فعلى تقدير كون العلم عبارة عن حصول الصورة لا يكون العلم داخلا تحت مقولة من المقولات جملا وبهذا يظهر وجه آخر لابطال كون العلم عبارة عن حصول صورة الشئ فى العقل قوله ومن مقولة الانفعال آه قد عرفت مافيه فتذكر قوله والضرورة تشهد آه بل الضرورة تشهد بان العلم بمعنى منشأ الانكشاف حقيقة واحدة محصلة والصورة الحاصلة من الشئ سواء كانت متحدة مع ذى الصورة بحسب الماهية او مغايرة اياها بحسبها لا يمكن ان تكون حقيقة واحدة وتنقيح الحقائق وان كان عسيرا لكن كونه حقيقة وحدة لعله من البديهيات مع ان الفلاسفة ايضا صرحوا بان العلم جنس تحته نوعان ومن ههنا ظهر ان العلم بمعنى الصورة الحاصلة لا يصح ان يكون من مقولة الكيف مطلقا ولهذا المقام تفصيل وتحقيق يستطلع عليه ان شاء الله قوله بل يمكن ان يستدل آه هذا الاستدلال ماخوذ من كلام المحقق الطوسى ولا يخفى سخافته لانه ان اريد بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه اتحاد العلم مع المعلوم وعدمه فلا نسلم ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شان العلم ودعوى الضرورة فى محل النزاع غير مسموع وان اريد بهما الانكشاف الواقعى للمعلوم وعدمه فسلم ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شان العلم لكن لا نسلم ان ذلك المطابق واللامطابق هى الصورة الحاصلة بل يجوز ان يكون حالة اورائكية كما سيحققه الشارح فان قلت دلائل الوجود الذهنى لو تمت لدلت على ان الحاصل فى الذهن هو العلم قلت دلائل الوجود الذهنى على تقدير تمامها لا تدل الا على حصول المعلوم فى الذهن حين تعلق العلم به واما دلالتها على ان الحاصل فى الذهن هو العلم فكلا قوله الا بمعنى المصدرى آه وذلك لان المعنى المصدرى لغة هو ما يعبر عنه بالفارسية بدانستن وهو مغاير لحصول الصورة

فلا یتوهم ما یتوهم فافهم

قوله فلا یتوهم ما یتوهم آه قال فی الحاشیة وقع لما توهم المحشی محمد عطیم حیث قال ان هذه العبارة سهو من قلم الناسخ انتهی لا یخفی ان هذا الاحتمال سو الظاهر واما ما قال المحشی فی التوجیه فسیظهر سخافته باعترافه قوله فافهم قال فی الحاشیة فیه اشارة الی انه لا یصح ان یکون المعنی المصدری مقدما تحققا وتبة لان المعانی المصدریة انتزاعیة والانتزاعیات لا تحقق الا بعد تحقق مناشی الانتزاع انتهی تحقیقه ان المعانی الانتزاعیة لها نحوان من التحقق والوجود الاول تحققها بتحقق منشأ انتزاعها والثانی تحققها فی الذهن بعد الانتزاع فالنحو الاول من تحققها ووجودها عین تحقق المنشأ ووجوده فلا یعقل کونها بهذا النحو من التحقق والوجود مقدما علی المنشأ واذ هذا النحو من تحققها ووجودها لیس مغایرا للتحقق المنشأ ووجوده والتقدم والتاخر انما یتصوبین امرین متغایرین فی الواقع واما النحو الثانی من وجودها فهو متاخر عن المنشأ لانه تابع لانتزاع المنتزع فلا معنی لکونه مقدما علی المنشأ

قال الشارح اقول یلزم علی هذا التقدیر آه حاصله انه یلزم علی تقدیر کون العلم عبارة عن حصول صورة الشیء فی العقل ان یکون بین التصور والتصدیق اتحاد نوعی مع انه سیظهر انهما نوعان مختلفان وجه اللزوم ان الحصول عبارة عن الوجود الذهنی والوجود بمعنی مصدری انتزاعی والمعانی الانتزاعیة لا فرد لها سوی الحصص وهی تکون متفقة بالحقیقة اذ لا حقیقة لها سوی المعنی المصدری الذی هی حصص فلو کان العلم عبارة عن الحصول یلزم کون التصور والتصدیق اللذین هما فرداه متفقین نوعا وهو باطل واعترض علیه بان هذا التخصیص لیس فی موضعه لان العلم الحصولی سواء کان بمعنی حصول الصورة او الصورة الحاصلة یلزم علی التقدیرین ان یکون بین التصور والتصدیق اتحاد نوعی اما علی المعنی الاول فللدلیل المذکور ههنا واما علی الثانی فلان العلم بمعنی الصورة الحاصلة تحد مع المعلوم بالذات فاذا تعلق التصور بکنه التصدیق یلزم اتحادهما بالذات

اقول لا یخفی علی من له ادنی مساس ان اتحاد التصور والتصدیق علی تقدیر کون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة انما یلزم من القول باتحاد العلم والمعلوم بالذات لا من تفسیر العلم بالصورة الحاصلة اذ لو فسر العلم بالصورة الحاصلة ویرتکب التغایر بین العلم والمعلوم فلا یلزم الا اتحاد النوعی بین التصور والتصدیق اصلا واما اتحادهما علی تقدیر کون العلم عبارة عن حصول الصورة فانما یلزم من القول بکون العلم عبارة عن حصول الصورة ولا مدخل فیه لکون العلم والمعلوم متحدین اصلا والحاصل انه یلزم من القول بکون العلم عبارة عن حصول الصورة ان یکون بین التصور والتصدیق اتحاد نوعی ولا یلزم من القول بکونه عبارة عن الصورة الحاصلة اتحادهما نوعا الا اذا قیل ان العلم والمعلوم متحدان فقد ظهر وجه التخصیص الذی ذکره الشارح فنعم یرد علی الشارح ان هذا الایراد بعینه وارد علی تقدیر القول بکون العلم حالة ادراکیة منتزعة عن الصورة موجودة بوجودها

کما ینطق به کلامه فیما بعد لان الامر الانتزاعی لا حقیقة له عنده الا ما حصل فی العقل ولا فرد له عنده سوی الحصة فیکون الحالة الادراکیة ایضا لکونها انتزاعیة تمام حقیقة افرادها ولا تکون لها افراد سوی الحصص المتفقة بالنوع فیلزم ما لزم قوله المتصور الخ قیل التحقیق عندهم ان التصور والتصدیق بالمعنی الاول نوعان متباینان من العلم واما انهما بالمعنی الثانی ایضا نوعان متباینان فلیس له اثر فی کتبهم ولا یحکم به وجدان ولا برهان فان کان المراد لزوم الاتحاد والنوعی بین التصور والتصدیق بالمعنی الاول فالملازمة ممنوعة ولا یثبت بالدلیل الذی ذکره الشارح وان کان المراد لزومه بینهما بالمعنی الثانی فالملازمة مسلمة لکن بطلان اللازم وکونه خلاف التحقیق مما وح یجوز ان یکون کلا التقسیمین صحیحا الا انه یکون تقسیم الصورة الیهما بالمعنی الاول المشهور من قبیل تقسیم الجنس الی النوعین وتقسیم حصول الصورة الیهما بالمعنی الثانی من قبیل تقسیم النوع الی صنفین وبهذا التوجیه یندفع الاشکال عن العلامة اذ المتباینان بالنوع التصور والتصدیق اللذان هما قسمان للصورة الحاصلة ومتحدان بالنوع اللذان هما قسمان لحصول الصورة فیصح کل واحد من قولی التباین النوعی بین التصور والتصدیق واتحادهما الاول بالنوع بخلاف بعض الافاضل فانه لا سبیل الی تصحیح القول الاول علی مذهبه انتهی ونحن نقول انما یصح ما ذکره هذا القائل لو کان الاختلاف الواقع بین القدماء والمتاخرین فی ان التصور والتصدیق نوعان متباینان او متحدان ذاتا ومختلفان متعلقا فقط مبنیا علی الاختلاف الواقع فی تفسیر العلم حتی یکون التصور والتصدیق مختلفین حقیقة علی رای من فسر العلم بالصورة الحاصلة ومتحدین ذاتا مختلفین متعلقا فقط علی رای من فسره بحصول الصورة مع ان الامر لیس کذلک اذ کثیر من المتاخرین القائلین بکون التصور والتصدیق متحدین نوعا فسروا العلم بالصورة الحاصلة من الشیء عند العقل کما لا یخفی علی المتتبع لکلامهم وبعضهم مع القول بتباین التصور والتصدیق بحسب الحقیقة فسروا العلم بالوجود الانطباعی للصورة کصاحب الافق المبین ومن تبعه وبالجملة الاختلاف الواقع فی ان التصور والتصدیق هل هما نوعان متباینان او متحدان بحسب الحقیقة مختلفان بحسب المتعلق فقط لا تعلق له بالاختلاف الواقع فی تفسیر العلم هیهات بل هذا اختلاف بین القدماء والمتاخرین برأسه فالقول بان التحقیق عندهم ان التصور والتصدیق بالمعنی الاول نوعان متباینان واما انهما بالمعنی الثانی ایضا فلک فلیس له اثر فی کتبهم لیس بشیء لو لیس لما ذکره هذا القائل اثر فی کتبهم انما المذکور فی کتبهم ان التصور والتصدیق نوعان متباینان عند القدماء ومتحدان ذاتا مختلفان متعلقا عند المتاخرین سواء کان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة او عن حصول الصورة غایة الامر انه لا یصح القول بالتغایر النوعی بینهما علی تقدیر تفسیر العلم بحصول الصورة کما بینه الشارح آنفا عرفت هذا فاعلم انه لما کان التحقیق ان التصور والتصدیق نوعان متباینان کما ذهب الیه القدماء فتفسیر العلم

بحصول الصورة باطل قطعا لانه مستلزم للاتحاد النوعي بين التصور والتصديق وبهذا يبطل كلية رأي العلامة قطعا لما لا يخفى
قال الشارح وهو خلاف التحقيق اعلم ان التحقيق ان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان بالنوع ولعل هذا ظاهر
غني عن مؤنة البيان فضلا عن مؤنة البرهان ويستدل عليه تارة بان لوازم التصور والتصديق مختلفة
واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات القول بانه يجوز ان يكون اللوازم لوازم الصفة او الوجود لا يخلو
عن التحكم اذ لزوم عموم التعلق لماهية التصور وخصوص التعلق لماهية التصديق لعله غني عن تحشم الابانة وقيل
ان اللوازم معلولة للملزومات واختلاف المعلول يستلزم اختلاف العلة لامتناع صدور الكثير عن الواحد ففيه
وهن ظاهر اذ يكفي لصدور الكثير عن الواحد كثرة الجهات والحيثيات كما تقرر في محله وفيه انا نمنع كون اللوازم
مختلفة باختلاف الملزومات ولو بالاعتبار وهذا غير مجد اذا الغرض اثبات التغاير النوعي بينهما ثم ان كون اللوازم
معلولة للملزومات محل بحث وتارة بان التصديق ينقسم الى الشديد والضعيف كما صرح به الشيخ في برهان الشفاء
ومن المقرر في مدارك المشائية ان الشديد والضعيف مختلفان نوعا واذا كان اقسام التصديق مختلفة بالنوع
فالتصور والتصديق مختلفان بالنوع بالطريق الاولى وههنا اشكال من وجهين الاول ما قال الفاضل الخوانساري
في حواشي الحاشية القديمة ان كون التصور نوعا والتصديق نوعا آخر غير معقول لان التصور عبارة عن المعلوم ماخوذا مع
تشخص خاص والمعلومات مختلفة بالماهية فيكون كل تصور مخالفا بالماهية لتصور آخر فلم يكن التصور مطلقا نوعا
واحدا وايضا التشخص ليس له ماهية كلية فكيف يكون المعلوم مع التشخص نوعا ولو قيل ان التصور ليس عبارة عن المعلوم
مع التشخص بل مع عوارض أخر ففيه ايضا ان المعلومات ماهيات مختلفة فكيف يكون التصور نوعا واحدا
الا ان يقال عوارضه نوع واحد وعوارض التصديق نوع آخر او يقال المراد ان التصور المتعلق بالنسبة نوع والتصديق
المتعلق بها نوع آخر ويرد على الجميع ان الظاهر ان الشك والوهم والتخييل ايضا انواع متخالفة باي معنى اخذ من
تلك المعاني فما الوجه في جعل الجميع نوعا واحدا والتصديق نوعا آخر الا ان يمنع في جميعها ويقال انها اصناف والسلم
ويقال ان اختلافها ليس في مرتبة اختلاف التصديق فجعل نوعا واحدا الاشتراكها في طريق الكسب ونحوه
والتصديق نوعا آخر لعدم اشتراكه معها قول لا يخفى ما في هذا الكلام من الخبط ومنشأ هذا التخبط فهمه كون التصور
نوعا حقيقيا مع ان التصور نوع اضافي تحته انواع سبعة والثاني انه يلزم اتحاد التصور والتصديق حين تعلق
التصور بالقضية او يمكنه التصديق لاتحاد العلم والمعلوم ذاتا فكيف يصح القول بكونهما نوعين متباينين
والقول بان اتحاد العلم والمعلوم مخصوص بالعلم التصوري وبان الاتحاد بين التصور الخاص والتصديق
لا ينافي التباين النوعي بين مطلقيهما ليس بشيء اما الاول فلان تصريحاتهم تقتضي ان يكون العلم مطلقا
متحدا مع المعلوم وايضا لما جوز انكشاف المباين بالمباين في نحو من العلم فعدم تجويزه في اتحد الاخر

قوله ليس الا الوجود الذهني فيكون فردا من افراد الوجود المطلق الذي هو نوع حقيقي كالوجود الخارجي وافراد النوع الحقيقي سواء كانت اولية او ثانوية حصصية اي غير حصصية لابد ان تكون متحدة الحقيقة والا لم يتحقق نوعا حقيقيا وايضا افراد الوجود مطلقا حصصية لا غير والا فراد الحصصية لا تكون مختلفة الحقائق ولا مخالفة الحقائق مع طبيعتها الكلية بل بالاعتبار قال الاستاذ مدالله ظله قد اضطربت الاقوال في شانها فبعضها يدل على التغاير الاعتباري بينها وبين الطبيعة الكلية

تحكم محض واما الثاني فلانه يلزم على ذلك التقدير ان يكون التصديق المطلق ذاتيا للتصور الخاص وهل هذا الا كما يقال الفرس المطلق ذاتي لزيد مثلا وايضا لا ريب في اشتراك التصورات في حقيقة كلية ذاتية والا لا يكون التصور نوعا مباينا للتصديق فلا يمكن ان يكون التصديق متحدا بالذات مع فرد من تلك الحقيقة والا لا يكون مباينا له اذ على هذا يجوز ان يكون التصديق فردا من حقيقة التصور والفرد لا يكون مباينا لما هو فرد له واما التفوه بانا لا نعقل الماهية الكلية للتصديق الا بالوجوه العرضية وهذا التصديقات المعينة نعلمها حضوري فبالجملة لا تعلق التصور بكنه التصديق فلا يعني ان يصير اليه لان التصديق ماهية امكانية لا اضافية فلا تعلق التصور بذاتها والمنع مكابرة وبهذا القدر يكفي في لزوم الاشكال ما قيل حاصل الاشكال لزوم صدق شرطيتين متنافيتين فيه ان المنافاة بينهما انما هي اذا تقيض الاتصال رفعه لا وجود اتصال آخر فهما متنافي تواليهما سلمنا لكنه لا يستلزم تنافي الشرطيتين الا ترى انهم جوزوا استلزام المقدم المحال للنقيضين فيجوز ان يكون تعلق التصور بكنه التصديق محالا والمحال جاز ان يستلزم محالا آخر قال فيه قوله فيكون فردا الخ لا يقال قد صرح المحقق الطوسي وغيره من المحققين ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده تقدم للماهيات فانه يقال على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتاخر وعلى وجود الجواهر ووجود الاعراض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار وغير القار بالشدة والضعف وايضا فانه في وجود الواجب اقدم واولى واشد واقوى واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك يكون عارضا لافراده فلا يكون نوعا بالنسبة اليها لانا نقول صدق الوجود على الوجودات ليس بمختلف بان يكون وجود الواجب في كونه وجودا اقدم واولى من وجود الممكن بل صدق الوجود على الموجودات مختلف وربما قالوا ان صدقه على العلة اقدم من صدقه على المعلول فصدقه على الواجب تعالى اولى واقدم من صدقه على الممكن لا يظهر منه الا كون الوجود مشككا بالنسبة الى الحقائق لا كون الوجود مشككا بالنسبة الى الوجودات كذا قال الشارح في حواشي شرح المواقف

قوله وافراد النوع اه وذلك لما تقرر عندهم ان النوع تمام ماهية افراده قوله وايضا افراد الوجود الخ قال في الحاشية هذا القول دال على ان قول المحشي وافراده افراد حصصية دليل ثان لا تتمة للدليل الاول فظهر ان عبارة المحشي مشتمل على دليلين الاول قوله لان حصول الصورة الخ والثاني قوله وافراده افراد حصصية الخ

کما یقولون کلی مفہوم بالقیاس الی حصصہ نوع حقیقی لہا وہذا انما یستقیم علی التغایر الاعتباری وتفسیر حصۃ الطبیعۃ المأخوذۃ مع قید بان یکون القید خارجا والتقیید داخلا یدل ولا قاطرۃ علی التغایر الحقیقی

اقول انت تعلم انہ بوقیل ان افراد الوجود المصدری منحصر فی الحصص وان حقیقۃ لیس الا الحاصل فی الذہن حین الانتزاع وانہ لا یصدق موادا ۃ الا علی حصصہ کما ہو رای الشارح واخرا بہ فکون الوجود نوعا حقیقیا مسلم اذ ح لا یکون للوجود تحصل الا بنفس الاضافۃ والتوصیف لا قبلہا والاضافۃ محصلۃ للحصۃ ومقومۃ لنوعیۃ الطبیعۃ ولو جوز ان تکون لہ افراد غیر الحصص ایضا فاثبات نوعیۃ الوجود المصدری فی غایۃ الاشکال اذ یجوز ح ان یکون مفہوم الحاصل فی الذہن عرضیا لہا وتکون تلک الافراد وکذا ذاتیا مجہولۃ کما فی سائر الحقائق المتاصلۃ وبالجملۃ لا یتم الدلیل الذی اوردہ الشارح لابطال کون العلم عبارۃ عن حصول الصورۃ الا اذا لم یکن للوجود المصدری فرد غیر الحصۃ او نوعیۃ بالنسبۃ الی الحصص ظاہرۃ واما لو کان لہ افراد غیر الحصص ایضا فنوعیۃ بالنسبۃ الیہا فی حیز المنع فتظہر ان جعل قولہ لان حصول الصورۃ الخ مشتملا علی دلیلین لا یخلو عن سماجۃ

قولہ کما یقولون آہ قال الصدر الشیرازی فی المعاصۃ للمحقق الدوانی انہم لم یریدوا بہذا الحکم ان الکلی نوع لحصصہ فی نفس الامر اذ حصۃ لیست نیہا فکیف یتصور ان یکون نوعیۃ شی لہا بل یکون فیہا بل ارادوا انہ علی تقدیر تحقق الحصۃ یکون الکلی نوعا کما اذا قلت الانسان نوع لانسان لہ راسان لم تر دانہ نوع فی نفس الامر بل تر یدانہ لو تحقق ذلک المعتبر لکان الانسان نوعا لہ فان فرضیۃ الحصۃ للکلی انما تکون علی تقدیر تحققہا ولا شک انہا علی ذلک التقدیر واقعۃ فی نفس الامر واعترض علیہ المحقق الدوانی بان نفی وجود الحصص فی نفس الامر مکابرۃ صریحۃ فان الحصص تکون موضوعات فی القضایا الموجبۃ الصادقۃ ومحمولات القضیۃ الموجبۃ الصادقۃ یجب ان یکون موجودا باتفاق العقلاء کیف وانتفاء الموضوع یوجب صدق السالبۃ وما ذکرہ من ان حکمہم بکون الکلی نوعا لحصصہ انما ہو علی تقدیر امر غیر واقع وہو تحقق تلک الحصص تصریح بانہ لیس نوعا لہا فی الواقع فکان علیہم ان یحکموا بانہ لیس نوعا لہا کما فی الکلیات الفرضیۃ فما بالہم حکموا بانہ نوع بناء علی فرض امر غیر واقع ولم یحکموا بمثل ہذا فی الکلیات الفرضیۃ جلی ان ہذا مما یرفع الامان عن احکامہم اذ یجری ہذا الاحتمال فی جمیع الاحکام کالعکوس والتناقض مع انہم اثبتوا الجنس للامور الاعتباریۃ الانتزاعیۃ کالاضافات وغیرہا کالکم المنفصل مع تصریحہم بانہا امور اعتباریۃ فما الفرق بینہا وبین ذلک الامر المسمی بالوجود ثم لا یخفی ان الامکان اذا عرف بانہ صفۃ محوجۃ الی السبب کان رسمہ واذا عرف بسلب الضرورۃ کان حدا لہ مع ان الامکان ایضا من الامور الاعتباریۃ ہذا کلامہ وتعقب علیہ معاصرہ بانہ ان اراد بقولہ الحصص عصیر موضوعات آہ انہا تصیر موضوعات فی القضیۃ الموجبۃ الممکنۃ او الفرضیۃ کقولک

لانه مصح بجزئية التقييد

امكان النقيضين مستلزم لاحدهما فلا يلزم من ذلك وجود الموضوع وان اراد انها تصير موضوعات في القضية الموجبة الفعلية الصادقة فهو مما قول لا يخفى على المنصف ان كلام معاصر المحقق في هذا المقام خال عن التحصيل لانه ان اراد بقوله اذ حصته ليست فيها انه ان الحصة اختراعية صرفة واعتبارية محضة وليست موجودة في نفس الامر اصلا لا بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها كما هو ظاهر كلامه فلا يخفى انه سفسطة اذ حصة الوجود مثلا امر انتزاعي منتزع عن منشأ صحيح موجود في نفس الامر ولما كان واقعية الانتزاعيات عبارة عن واقعية منشاها وتحققها في نفس الامر عبارة عن صحة انتزاعها عنها لانه لا وجود لها مع قطع النظر عن وجود ها الذهني المنتزع في مرتبة الحكاية الا بمنشئها فلها وجود وتحقق في نفس الامر بمعنى ان منشأ انتزاعها متحقق فيه غاية الامر انه لا تحقق لها بنفسها الا بعد الانتزاع في مرتبة الحكاية وخصوص اللحاظ الذهني فانا نقول بانه لا حظ لها من الوجود في نفس الامر ي سفسطة ان اراد ان الحصة ليست بموجودة بنفسها في نفس الامر وان كانت موجودة فيها بمنشأ انتزاعها فمع كونه خلاف المفهوم من كلامه نفي الوجود بهذا المعنى لا يجدي فيما هو بصدده اذ ح يكون معنى قولهم كل مفهوم نوع بالنسبة الى حصصه انه نوع لها في نفس الامر اذا الوجود في نفس الامر اعم من ان يكون بنفسه او بمنشأ انتزاعه ومن ههنا ظهر ان ما قال المحقق من كون الحصص موضوعات في القضايا الموجبة الصادقة وجوب وجود الموضوع في القضية الموجبة الصادقة في غاية التحقيق وذلك لان الحصص امور انتزاعية والانتزاعيات لها نحوان من التحقق والوجود الاول وجودها بوجود المنشأ والثاني وجودها في الذهن بعد الانتزاع في مرتبة الحكاية بوجود منحاز عن وجود المنشأ فاذا انتزعنا حصة مثلا عن منشئه فلا ريب انها توجد في خصوص اللحاظ الذهني بوجود منحاز عن وجود المنشأ فاذا اخذ المحمول بان قلنا وجود زيد ممكن مثلا فلا شك ان حصة الوجود بالمعنى المصدري صار موضوعا للقضية الفعلية الموجبة الصادقة والفرق بين قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما وبين قولنا وجود زيد ممكن اجلى من ان يخفى على اهله والصواب

قوله لانه مصح بجزئية التقييد لا يخفى انه اذا كان التقييد جزأ من حقيقة الحصة فلا معنى لكون الطبيعة نوعا بالنسبة اليها اذ النوع تمام ماهية افراده والطبيعة ح جزء حقيقة الحصة لدخول التقييد فيها لا تمام حقيقتها والجزء يكون مغايرا للكل ولا يكون محمولا عليه اصلا وما قيل انه على تقدير كون التقييد جزأ كانت الافراد الحصصية مع تغايرها بالذات كلها متحدة بالنوع لان التمايز بينها انما يكون بدخول تقييدات مخصوصة ماخوذة في ذواتها على وجه الجزئية فبعد اسقاط تلك التقييدات لا يبقى في الكل الا الطبيعة الواحدة المتفقة هي فيها ولا نعني بالاتحاد النوعي الا هذا فهذيان من قبيل هذيانات المجانين

فتفريع التغاير الاعتباري على هذا التفسير كما وقع من الاستاذ في شرحه للسلم لا يظهر وجهه على ان الجزئية الذهنية غير معقولة لامتناع الاتحاد بين المقولتين المتباينتين وانتفاء حمل التقييد على الطبيعة والخارجية تنافي الحمل الموجب للنسبة لاثبات لها

اذ لا معنى للكون الافراد المتغايرة بالذات متحدة بالنوع بل الا معنى للتخالف النوعي الا التغاير بالذات لا الاتحاد النوعي الا الاتحاد بالذات وهذا غير خفي على كل من تعرع عن العامة ولو قليلا واما قوله فبعد اسقاط آه فعجيب آه اذ على هذا يلزم كون افراد الانسان والفرس متحدة بالنوع اذ بعد اسقاط الخصوصيات الماخوذة في ذواتها الخاصة لا يبقى الا الطبيعة الحيوانية المتحققة هي فيها بل يلزم ان لا يبقى التخالف النوعي بين كل مندرجين تحت جنس عال كما لا يخفى وغاية ما يقال على تقدير جزئية التقييد للحصة ان الطبيعة قد تؤخذ مبهمة بالقياس الى الحصص فتكون محمولة عليها وقد تؤخذ بشرط لا شئ فلا تحمل كما قالوا في الجنس ونوعية الطبيعة انما هي حين اخذها لا بشرط

قوله فتفريع التغاير الاعتباري الخ هذا الكلام من استاذ المحشي منادٍ على عدم رجوعه الى شرح السلم لاستاذه وذلك لانه قال استاذ استاذ المحشي في شرح السلم الطبيعة اذا اخذت مع قيد ما كان الماخوذ فردا للطبيعة واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد خارجا والتقييد من حيث هو تقييد داخلا كانت حصة فكانت الحصة هي الطبيعة والفرق بحوث من الاعتبار انتهى وهذا الكلام صريح في دخول التقييد في الحصة في اللحاظ فقط اذ معنى هذا الكلام ان الطبيعة اذا لوحظت مضافة الى قيد ما بان يكون التقييد من حيث هو تقييد داخلا كانت الطبيعة حصة فالاضافة انما هي في اللحاظ والحصة هي الطبيعة ولو كان غرضه ان التقييد داخل في حقيقة الحصة لكان له ان يقول اذا اخذت مع القيد بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا كما قال في تفسير الفرد اذا اخذت مع قيد ما آه وايضا قال كانت حصة ولم يقل كان الماخوذ حصة كما قال في تفسير الفرد كان الماخوذ فردا آه وايضا قوله والتقييد من حيث هو تقييد آه يدل دلالة ظاهرة على ان التقييد الماخوذ في الحصة ليس امرا معتبرا فيها كما قال صاحب الافق المبين ان المعتبر في الحصة هو التقييد بما هو تقييد لا بان يجعل الالتفات اليه بالذات من حيث انه امر يعتبر مع الطبيعة لئلا يرجع الى ان يصير هو قيدا ما كما سيجئ نقله من المحشي بل كلام استاذ استاذ المحشي ماخوذ من كلام صاحب الافق المبين فحمل كلامه على خلاف ما هذه وخلاف المتبادر من عبارته بعيد عن الفطرة فقد استبان ان تفريع التغاير الاعتباري في كلام شارح السلم ليس على التفسير الذي توهم استاذ المحشي تفريعه عليه لان هذا التفسير صريح في جزئية التقييد بخلاف تفسير شارح السلم قوله على ان الجزئية الذهنية الخ حاصله انه لو كان التقييد جزأ من حقيقة الحصة فلا يخلو اما ان يكون التقييد جزأ ذهنيا لها او جزأ خارجيا لا سبيل الى الاول اذ لو كان التقييد جزأ ذهنيا فلا بد من حمله على الكل وعلى الجزء الآخر وكذا لا بد من حمل الكل على الاجزاء اذ الاجزاء الذهنية متحدة مع الكل في انفسها ذهنا وخارجا مع ان اللام ليس كذلك

وایضا علی تقدیر عدم الدخول لایظهر بینها وبین الشخص علی رای المتاخرین فرق اللهم الا ان یتکلف غایة التکلف ویقال ان الدخول فی المفهوم والعنوان دون المقصود والمعنون کما ان النسبة داخلة فی مفهوم التقیید دون حقیقتها وکما ان التشخص داخل فی عنوان الشخص دون المعنون والفرق بینها وبین الشخص ایضا باعتبار العنوان کما فی موضوع المهملة القدمائیة والطبیعة فارتفع الاضطراب بهذا التفریع هذا ما ظهر لی الآن لعل الله یحدث بعد ذلک امرا والقول عبد العاص کلام الاستاذ مفتقر الی توضیح وتنقیح فلا بد ان اتی بهما فاستمع

اذ التقیید من مقولة الاضافة والطبیعة قد تکون من مقولة الجوهر وقد تکون من غیرها والاتحاد بین المقولتین المتباینتین محال عندهم وایضا لو کان التقیید جزءا ذهنیا یصیر بمنزلة الفصل مقوما للحصة مقسما للطبیعة فیکون الطبیعة جنسا لانواع اذ التقییدات مختلفة لکونها نسبا مختلفة باختلاف المنتسبین فح یکون الطبیعة مع کل تقیید حصة فالطبیعة تکون مشترکة بین تلک الحصص المختلفة بالماهیات وبالسبیل الی الثانی ایضا اذ یلزم علی هذا التقدیر ان لاتکون الطبیعة محمولة علی حصتها اذ کون الطبیعة جزءا خارجیا یستلزم کون الجزء الآخر ایضا خارجیا اذ لا احتمال لکون احد الجزءین خارجیا والآخر ذهنیا کما سیجیء تحقیقه وهذا ینافی کون الطبیعة نوعا لان النوعیة توجب الاستاذ احمل وقد یجاب عنه بان الحصة تطلق علی معنیین الاول الطبیعة الماخوذة مع القید بان یکون التقیید داخلیا والقید خارجا عنه والثانی ما لا یکون التقیید داخلیا فیه ایضا وهذا مراد من للشخص والمراد بالحصة فی قولهم کل کلی نوع حقیقی بالنسبة الی حصصه هو هذا المعنی الثانی وانت تعلم ان هذا لا یصلح توجیها لکلامهم لانهم صرحوا بان لا فرد للمعانی المصدریة الا الانتزاعیة سوی الحصص الاعتباریة وان المعانی المجردة بالنسبة الی تلک الحصص انواع حقیقیة وایضا لو کان مرادهم بقولهم کل کلی بالنسبة الی حصصه نوع حقیقی ما ذکره المجیب لکان کل کلی بالنسبة الی اشخاصه افراده نوعا حقیقیا ایضا وهذا مع صراحة بطلانه خلاف صریح قوله وایضا علی تقدیر عدم آه من لایظهر له الفرق بین الحصة والشخص علی رای المتاخرین علی تقدیر عدم دخول التقیید فی المعنون فلیتفهم وجدانه فان الشخص عبارة عن الکلی المتخصص المتشخص فی الواقع من دون اعتبار المعتبر ولحاظ اللاحظ واما الحصة فهی عبارة عن الکلی المتخصص فی لحاظ العقل واعتباره بان یعتبر العقل الکلی متخصصا بالتقیید ولا یکون هذا التخصیص الا باعتبار العقل ولحاظه وهذا معنی بدخول التقیید فی اللحاظ دون الملحوظ فتامل قوله اللهم الا ان یتکلف آه فان الظاهر من عبارة القوم فی تفسیر الحصة حیث فسروها بالطبیعة الماخوذة مع القید بان یکون التقیید داخلیا والقید خارجا عنه دخول التقیید فی معنون الحصة فالقول بکون التقیید داخلیا فی عنوان الحصة فقط دون المعنون تکلف غایة التکلف بالنظر الی کلامهم فافهم

قوله لامتناع الاتحاد الخ لان التقييد من مقولة الاضافة والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر فقد تكون من غير عكس
قوله اهل الموجب بالفتح اى تنافى حمل الطبيعة على تلك الافراد الذى بوجبه كونها نوعا اما قوله والا لما كان الخ اما
لان الجزئية الذهنية عبارة عن اتحاد جزء مع الآخر وكذا مع الكل فى الوجود حتى تحقق الحمل بينهما
والخارجية بخلاف ذلك فذهنية احدهما توجب ذهنية الآخر لان الاتحاد من النسب المتكررة وكذا الخارجية +

قوله لان التقييد آه قيل ان الحصة لا تكون الا لمعانى الانتزاعية وتلك الانتزاعيات ليست بداخلة تحت مقولة
اذ المندرج تحت المقولات انما هو الماهيات المتأصلة لا الاعتباريات الانتزاعيات فلا يلزم ما الزم ولا يخفى ما فيه
اما اولا فلان قوله ان الحصة لا تكون آه مجمل الحصة كما تكون للمعانى الانتزاعية تكون للمعانى الحقيقية المتأصلة ايضا
لان الحصة ما تحصل باضافة الطبيعة الى قيد ما بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا سواء كانت الطبيعة انتزاعية او متأصلة
غير انتزاعية والاظهر قد اخذ والطبيعة فى المقسم اعم من ان يكون انتزاعية او غير انتزاعية ولو لم تكن الحصة الا للمعانى
الانتزاعية فلا وجه لصحة الكلية انصارا بكل كلى نوع حقيقى لنسبته الى حصصه واما ثانيا فلان كون الانتزاعيات مطلقا
غير داخلة تحت مقولة من المقولات باطل وذلك لانهم قسموا الكيف الى الكيفيات الخارجية والى الكيفيات الانتزاعية
كالزوجية والفردية وغيرهما والاظهر جعل العدد من الكم مع كونه امرا انتزاعيا كما سيصرح بالشارح والصواب ان يقال
ان الانتزاعيات العامة كالوجود ونحوه ليست بداخلة تحت مقولة لكونها بسائط عقلية وان كانت اعرفها والكلام هنا
فى حصة الوجود المصدرى والوجود المصدرى ليس بداخل تحت مقولة من المقولات فلا يلزم فيما نحن فيه على تقدير كون التقييد
جزءا ذهنيا للحصة التركيب من مقولتين متباينتين لان اتحادهما وان كان مع التقييد جزءا ذهنيا مع عدم لزوم هذه الامور الا ان التركيب صحيح
قوله لان الجزئية الذهنية الخ قال الشيخ فى التعالية الخامسة من الالهيات الشفاء فاتحاد الجنس بالفصل ليس الا انه
شئ كان يتضمن الجنس بالقوة لا يلتزم الجنس بالقوة واتحاد المادة بالصورة والجزء بالجزء الآخر فى المركب فانما
هو اتحاد شئ بشئ خارج عنه لازم له وعارض فيكون الاشياء التى فيها الاتحاد على اصناف احدها ان يكون
كاتحاد المادة والصورة فيكون المادة شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان تكون
الصورة امرا خارجا عنه ليس احدهما الآخر ويكون المجموع ليس واحدا منهما والثانى اتحاد اشياء
يكون كل واحد منها فى نفسه مستغنيا عن الآخر فى القوام الا انها تتحد فيحصل منها شئ واحد اما بالتركيب او
بالاستحالة او بالامتزاج ومنها اتحاد اشياء بعضها لا تقوم بالفعل الا بما انضم اليه وبعضها تقوم بالفعل فتقوم الذى
لا تقوم بالفعل بالذى تقوم بالفعل ويجمع من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد الجسم والبياض وهذه الاقسام
كلها لا يكون المتحدات فيها بعضها بعضا ولا جملتها اجزاءها ولا يحمل البتة شئ منها على الآخر بالتواطؤ ومنها
اتحاد شئ بشئ قوة هذا الشئ منها ان يكون ذلك الشئ لا ان ينضم اليه فالذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون

فاحتمال ذهنیته احدها وخارجیة الآخر ساقط

ذلک المعنی نفسه اشیاء کثیرة کل منها ذلک المعنی فی الوجود فیضم الیه معنی آخر یعین وجوده بان یکون ذلک المعنی مضمنا فیه وانما یکون آخر من حیث التعین والابهام لا فی الوجود مثل المقدار فانه معنی یجوز ان یکون هو الخط والسطح والعمق لا علی انه یقارن شیئا فیکون مجموعها الخط والسطح والعمق بل علی ان یکون نفس الخط ذلک نفس السطح ذلک وذلک لان معنی المقدار هو شیئ یحتمل مثلا المساواة غیر مشروطة فیه ان یکون هذا المعنی فقط فان مثل هذا لا یکون جنسا کما علمت بل بلا شرط غیر ذلک حتی یجوز ان یکون هذا الشیئ القابل للمساواة هو فی نفسه ای شیئ کان بعد ان یکون وجوده لذاته هذا الوجود ای یکون محمولا علیه لذاته انه کذا وکذا او کان فی بعد واحد او بعدین او ثلثة فهذا المعنی فی الوجود لیس الا احد هذه لکن الذهن یتخلق له من حیث یعقل وجودا مفردا ثم ان الذهن اذا اضاف الیه الزیادة لم یضفها علی انه معنی خارج لاحق للشیئ القابل للمساواة حتی یکون ذلک قابلا للمساواة فی حد نفسه وهذا شیئ آخر مضاف الیه خارجا عن ذلک بل یکون ذلک تحصیلا لقبوله المساواة انه فی بعد واحد فقط او فی اکثر منه فیکون القابل للمساواة فی بعد واحد فی هذا الشیئ هو نفس القابل للمساواة حتی یجوز لک ان تقول ان هذا القابل للمساواة هو الذی هو فی بعد واحد وبالعکس فلا یکون هنا فی الاشیاء التی مضت ههنا وان کانت کثیرة لا شک فیها فهی کثرة لیست من الجملة التی تکون للاجزاء بل تکون من جهة امر غیر محصل وامر محصل فان الامر المحصل فی نفسه یجوز ان یعتبر من حیث هو غیر محصل عند الذهن فیکون هناک غیریة لکنه اذا اعتبر محصلا لم یکن ذلک شیئا آخر الا بالاعتبار المذکور الذی للعقل وحده فان التحصیل لیس بغیریة بل تحصله وتحققه ممکنة ایجب ان یعقل التوحید الذی بین الجنس والفصل انتهی وانما نقلنا هذا الکلام مع طوله لکونه مقتضیا ان الاجزاء الذهنیة متحدة فی انفسها مع الکل جعلا وتقررا ومع وجوده انحلاف الاجزاء الخارجیة وهذا اصل ینفعک عن قریب ان شاء الله تعالی

قوله فاحتمال ذهنیة احدها الخ قیل ان خارجیة احد الاجزاء لا تستلزم خارجیة الباقی وکذا ذهنیة احدها لا تستلزم ذهنیة باقی الاجزاء لان الجزء الذهنی ما یتحد مع الکل والخارجی ما لا یتحد معه فالجزئیة الذهنیة انما تستلزم الاتحاد بین الکل والجزء فقط لا الاتحاد بین نفس الاجزاء الغیر والخارجیة عدمه کما فعلی هذا یجوز ان یکون بعض الاجزاء ذهنیة متحدة مع الکل وبعضها خارجیة غیر متحدة معه لا استحالة فیه هذا وان لم یصرح فی کلامهم لکن یجب ان یکون هو معین مرادهم اذ کل واحد من الطبیعة والمتشخص جزء للشخص عند القدماء مع ان الاول جزء ذهنی والآخر جزء خارجی ولا یمکن اصلاح هذا الکلام من غیر حمله علی ما ذکر من الاصطلاح ولو اشترط الاتحاد بین نفس الاجزاء ایضا لم یکن الانسان نوعا بالنسبة الی زید او کان المتشخص محمولا علیه کما لا یخفی وح فالتقیید بجزء خارجی لمعنون الحصة والکلی جزء ذهنی له کما فی شخص المتقدمین بعینه فلا اشکال انتهی

وسنحن نقول هذا الكلام مع هذا الاطناب والتطويل خال عن المحصول والتحصيل اما اولا فلانك قد عرفت آنفا من كلام الشيخ في الشفاء ان اجزاء الذهنية متحدة في انفسها ومع الكل في الوجود والمركب الذهني موجود واحد لكن العقل بضرب من التحليل يحلله الى اجزاء مبهمة وخاص محصل فالتركيب من الاجزاء الذهنية بان يصير شيئ بعين شيئ وتتحد معه يكون كلاما في المركب ذاتا واحدة فيكون ههنا امر واحد هو عين كل واحد منها وعين المركب الآخر فالقول بان الجزئية الذهنية انما تستلزم الاتحاد بين الكل والجزء فقط لا الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضا مخالف لتصريحاتهم ومناف لتنصيصاتهم فضلا عن ان يكون هو عين مرامهم واما ثانيا فلانه ان كان المراد بكون الجزئية الذهنية مستلزما للاتحاد مع الكل وعدم استلزامه للاتحاد مع الاجزاء الاخر ان الجزئية الذهنية لا تستلزم الاتحاد مع الاجزاء الاخر اصلا فلا يخفى انه سفسطة اذ الجزء الذهني لما اتحد مع الكل اتحد مع الاجزاء الاخر ايضا في ضمنه وان كان المراد ان الجزئية الذهنية لا تستلزم الاتحاد مع الاجزاء الاخر استقلالا فعلى تقدير تسليمه غير نافع لمقصوده واما ثالثا فلانه لا يخفى على من طالع كتبهم انهم قد صرحوا بان المركب قسمان احدهما المركب الذهني وهو عبارة عما لا يكون اجزاؤه متمايزة اصلا الا في لحاظ العقل ولا يكون لكل واحد منها وجود مستقل ممتاز عن وجود الآخر وهذه الاجزاء محمولة على المركب وكذا بعضها على بعض مواطاة والثاني المركب الخارجي وهو عبارة عما يكون لكل واحد من اجزائه وجود مستقل في الخارج والذهن ولا يكون بعضها متحدا مع بعض ولا مع الكل ثم ان كانت هذه الاجزاء الغير المحمولة محتاجا بعضها الى بعض تسمى المركب حقيقيا والا اعتباريا وليست شعري ان المركب الذهني احد جزئيه ذهني والآخر خارجي وداخل في اي قسم من قسميه ولعل هذا قسم آخر من المركب برزخ بين المركب الذهني والخارجي قد غفل عن اعتباره الحكماء الكبار اولي الايدي والابصار واما رابعا فلان الاجزاء الذهنية منحصرة في الاجناس والفصول فعلى تقدير تجويز ان يكون احد اجزاء المركب خارجيا والآخر ذهنيا يلزم اما وجود الجنس بدون الفصل واما وجود الفصل بدون الجنس مع انه خلاف ما تقرر عندهم واما خامسا فلان قوله اذ كل واحد من الطبيعة والتشخص آه ليس بشئ اذ من يقول ان الطبيعة والتشخص جزآن للشخص نسبة الطبيعة الى التشخص عنده نسبة الجنس الى الفصل كما صرح به السيد المحقق قدس سره الشريف في شرح المواقف حيث قال في شرح قول صاحب المواقف ان الطبيعة والتشخص جزآن من الشخص كما ان الجنس امر مبهم في العقل يحتمل هويات متعددة ولا يتعين شئ منها الا بانضمام الفصل وهما متحدان جعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة ولا يتعين شئ منها الا بتشخص منضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا متمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج شيآن احدهما الماهية الانسانية والثاني التشخص حتى يتركب فرد منهما والا لم يصح حمل الماهية على افراده بل ليس هناك الا موجود واحد

قوله وايضا على تقدير الخ لا يقال يكفي الفرق باعتبار الاعتبارية في الطبيعة المأخوذة في الافراد الخصوصية
وعكسها في الشخصية اذ لو كان الامر كذلك لما صح جعلهم الحصة قسيما للشخص فانه مشروط باتحاد القسم قال المحشي
في بعض تعليقاته انه ليس في الخارج الا اشياء مخصوصة متقررة بعوارض مخصوصة ويقال له الشخص ثم العقل قد يأخذ
ذلك الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق وهو الكلي الطبعي وقد يأخذه مهملا بان يكون كل من التقييد
والقيد داخلا او التقييد داخلا والقيد خارجا ويقال له الفرد والحصة

اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل هذا الكلام
نص على كون الطبيعة والشخص جزأين متباينين من الشخص عند من يقول بكونهما جزأين منه ومن ههنا ظهر ان قوله
ولا يمكن اصلاح هذا الكلام آه ليس بشيء اذ يمكن اصلاح ذلك الكلام بان يقال الماهية مبهمة بالقياس الى الاشخاص فيضم
اليها التشخص لا على انه خارج عنها لاحق لها بل على انه يحصل لها فيصير النوع محصلا بالاشارة ويحصل امر واحد ذلك الواحد بالطبيعة
وبعينه الشخص مثل ما قالوا بعينه في تاليف النوع من الجنس والفصل وح لا يلزم ان لا يكون الانسان نوعا بالنسبة الى زيد مثلا فتامل ولا تخبط
قوله لا يقال يكفي الفرق آه انت خبير بان الفرق بين الحصة والشخص بهذا النحو غير صحيح اصلا عند العقل في وجود
الطبائع في الاعيان ولا عند منكري وجودها فيه اما عدم صحته عند من يقول بوجودها في الخارج فلان الحصة عندهم
عبارة عن الكلي المضاف الى قيد ما او الموصوف به بان يكون التقييد من حيث هو كذلك داخلا فيه والقيد
خارجا عنه سواء كان المضاف اليه او الموصوف به من الامور الانتزاعية الموجودة في الخارج لحاظ العقل بعد الانتزاع
او من الامور المتحققة الموجودة في الاعيان بوجود الاشخاص واما عدم صحته عند منكري وجودها في الخارج
فلان الطبيعة المأخوذة في كليهما انتزاعية اعتبارية وليست بموجودة الا في لحاظ الذهن واعتباره
قوله فانه مشروط باتحاد القسم لا يخفى عليك ان اتحاد مقسم الشخص والحصة لا يصح الا على تقدير نفي وجود الكلي
الطبعي في الخارج اذ على تقدير وجوده فيه مقسم الشخص ليس الا الماهية الموجودة في الخارج بعين وجود الاشخاص
واما مقسم الحصة فقد يكون ماهية اعتبارية غير موجودة في الخارج وقد تكون ماهية حقيقية موجودة فيه
وان كان المراد باتحاد مقسم الشخص والحصة ان مقسمهما قد يكون واحدا ايضا مع كونه خلاف المتبادر من عبارة
فالاستشهاد بكلام الشارح المبني على كون الكلي الطبعي من الامور الانتزاعية الاعتبارية ليس في محله
قوله قال المحشي في بعض تعليقاته الخ هذا الكلام من الشارح وان دل على اتحاد مقسم الشخص والحصة لكنه لا يصح
الا على مذهب من نفى وجود الكلي الطبعي في الخارج اذ على مذهب من يقول بوجوده في الخارج نفس الحقيقة الكلية
موجودة في الاعيان اما بانضمام التشخص كما هو مذهب الشيخ واخرابه واما بنفسها بلا انضمام تشخص وعروض عارض
كما هو مذهب من يقول ان نفس الماهية الكلية بما هي هي ما به الاشتراك وما به الامتياز والتشخص ليس امرا زائدا

قوله على راى المتاخرين اى بعضهم القائلين بعدم جزئية التشخص للحقيقة الشخصية فان اكثرهم كما يشعر به بعض عبارات المحشى فى بعض المقام يقتفون اثر المتقدمين فى القول بجزئيته قوله الا ان يتكلف غاية التكلف فان الظاهر من عتبار دخول التقييد وخروج القيد فيها الدخول والخروج بالنسبة الى امر واحد وهو المعنون

عارضا لا منتزعا اليها ولا منتزعا عنها بل الماهية بنفسها تتكثر بتعين فى انحاء الوجودات وبالجملة ليس وجود الكلى الطبيعى على هذا التقدير موقوفا على اعتبار العقل وانتزاعه عن الشخص الموجود فى الخارج واخذه من حيث هو هو مع قطع النظر عن التشخص فتقسيم الشخص والحصة ليس واحدا اذ تقسيم الشخص ليس الا الماهية الموجودة فى الاعيان واما تقسيم الحصة فقد تكون ماهية اعتبارية انتزاعية وقد تكون ماهية حقيقية موجودة فى الخارج اما بانضمام التشخص او بلا انضمام شئ وعرض عارض ثم ان هذا الكلام من الشارح مخبط جدا لانه بيان لمعنى الاتحاد بين الكلى الطبيعى والشخص عند مثبتى وجود الكلى الطبيعى فى الخارج مع انه يبطل الفرق بين العقل بوجوده فى الخارج وبين القول بنفى وجوده فيه فمعنى الاتحاد الذى ذكره الشارح مما يعترف بانه نفى الغير

قوله اى بعضهم اه قال فى الحاشية اشارة الى دفع سوال يرد على الاستاذ وهو ان المتاخرين قائلون بجزئية التشخص فكيف يصح قول الاستاذ والاظهر على تقديره فدفعه بان المراد من المتاخرين بعضهم انتهى الا انسب فى تقرير السوال ان يقال على تقدير دخول التقييد فى عنوان الحصة دون معنونها لا يصح الحكم بعدم انكار الفرق بينها وبين الشخص على راى المتاخرين مطلقا اذ بعضهم كصاحب المواقف وغيره قائلون بجزئية التشخص للحقيقة الشخصية اليضر والاقرر الايراد الذى ذكره المحشى فيرد عليه ما اورد على استاذه ويحتاج فى الاجابة عنه الى ما ذكره فى الاعتذار من قبل استاذه

قوله يقتفون اثر المتقدمين اه اعلم ان التشخص يطلق على معنيين احدهما - معناه المصدرى الانتزاعى اى نفس التميز والتعيين وهذا امر عدمى ليس بموجود فى الخارج والثانى مصداقه ومنشأ انتزاعه اى ما يتميز به الشئ ويصير غير صادق على كثيرين فى نفس الامر وهذا المعنى لا يمكن ان يكون امرا عدميا انتزاعيا اذ لو كان كذلك فلا بد له من منشأ يكون موجودا فى الواقع مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض والا فلا بد له من منشأ آخر يكون وجوده بلا اعتبار العقل وانتزاعه فان كان هذا المنشأ ايضا امرا انتزاعيا يجرى الكلام فى منشئه وينتهى بالآخرة الى امر موجود فى الواقع مع عزل اللحاظ عن الاعتبار العقلى والملاحظة الذهنية تكون فى الحقيقة منشأ لتلك الانتزاعيات فهذا الامر الموجود فى نفس الامر مع قطع النظر عن اللحاظ والاعتبار هو المسمى بالتشخص وقد اختلفوا فيه فذهب بعضهم كصاحب المواقف وغيره الى انه جزء من الشخص نسبته الى الماهية نسبة الفصل الى الجنس وقد مر تقرير هذا المذهب مفصلا واعترض عليه الشارح فى حواشى شرح المواقف بوجوه ثلثة الاول ان حقيقة الشخص على هذا التقدير تكون مركبة من النوع والتشخص تركيبا عقليا فيجب ان يكون بحذائها جزء ان خارجيان اذ الجزء الذهنى بحذاء الجزء الخارجى

ومن البين ان ليس ههنا جزء خارجي غير المادة والصورة اللتين بحذائهما الجنس والفصل الثاني
ان التشخص لو كان جزءاً عقليا للشخص لوجب ان يحمل عليه حملا بالذات والازم باطل اذ لا يتصور الاتحاد
الحقيقي بين الشخص الذي هو مشخص بذاته وبين الشخص الذي ليس مشخصا بذاته الثالث انه يلزم على
هذا التقدير ان لا ينال الذهن ما هو حقيقة الشيء بل ما هو جزء له لان الشيء لا يحصل في الذهن بهويته
وانت تعلم ان الاعتراض الاول مبني على تلازم التركيبين والقائل بكون التشخص جزءا من حقيقة الشخص لا يقول
بذلك الايراد غير وارد عليه اصلا واما الاعتراض الثاني ففي غاية السقوط اذ قد عرفت في تقرير مذهب
ان صاحبه انما يقول ان الماهية التي ليست بمشخصة متحدة مع المشخص بالذات وذلك لان الماهية النوعية
مبهمة بالقياس الى الاشخاص فينضم اليها التشخص لا على انه خارج عنها لاحق لها بل على انه محصل لابهامها
فيصير النوع بانضمامه محصلا بتحصل امر واحد وذلك الواحد بعينه النوع وبعينه الشخص ولا يقول ان ههنا تشخصين احدهما
مشخص بالذات والآخر مشخص بالعرض وهما صار متحدين بالذات حتى يرد عليه ما قال فهذا الايراد مبني على عدم فهم المراد
واما الايراد الثالث ففيه ان اللازم ملتزم عند القائل بكون التشخص جزءا من حقيقة الشخص لانه يقول الحاصل
في الذهن جزء الشخص الذي يتشخص في الذهن بتشخص آخر على النحو الذي ذكر غاية الامر ان المعلوم حينئذ يكون جزءا من العلم
وقد يورد على هذا المذهب دليل ابطال الاتحاد بين الامرين قائل وذهب بعضهم الى ان التشخص عارض للماهية
منضم اليها في الواقع والماهية من حيث هي هي الموجودة في الخارج معروضة للتشخص وتصير بعروض التشخصات
الكثيرة اشخاصا متعددة موجودة بوجودات متعددة فالموجود في الخارج شيء ان الماهية لا بشرط شيء والشخص
اي الماهية المعروضة للتشخص وبذا المذهب بالجملة ما او الا فلانه لما كان التشخص عارضا للماهية في نفس الامر
منضما اليها فلا بد ان يكون الماهية متقدمة بالذات على عروض هذا العارض اذ تقدم مرتبة المعروض على
مرتبة العارض ضروري فلا يخلو اما ان يكون الماهية في تلك المرتبة اما اولا بسبيل الى الثاني اذ لو لم تكن الماهية
في تلك المرتبة ذواتا تكون لا شيئا صرفا فلا معنى لتقدمها على العارض لا لعروض العوارض لها وعلى الاول لا بد
ان يكون الماهية في تلك المرتبة متميزة بها اذ ما لا تميز له ليس له ذات وح لا احتياج في امتيازه الى هذا التشخص
العارض فلا يكون ما فرض به الامتياز به الامتياز فلم يبق تشخصا فرض تشخصا او التشخص عبارة عما به الامتياز
وقد تحقق ان هذا العارض ليس منشأ للامتياز واما ثانيا فلانه لو كان التشخص عارضا للماهية منضما اليها فلا محيد عن
ان يكون قائما بها وحالا فيها اذ العروض عبارة عن القيام والحلول ومن المقرر في مدارك الحكماء ان تعين المحال
فرع لتعين المحل فالحقيقة التي هي معروض التشخص في نفس الامر متعينة في نفس الامر قبل عروض التشخص ولو قبلية
بالذات فلا يكون هذا العارض تشخصا بمعنى ما به الامتياز والتعين واما ثالثا فلانه قد ثبت في محله ان الماهيات مجعولة

بالجعل البسيط بمعنى ان اثر الجاعل في الواقع نفس الماهية بلا زيادة امر وعروض عارض فانه وجهات افراد حقيقية
من الحقائق مجعولة بالجعول كثيرة فاما ان يكون اثر كل جعل من تلك الجعول نفس الحقيقة بلا زيادة امر وعروض عارض
فيكون نفس الماهية بلا عروض عارض وزيادة شيء فتشخصات متعددة وتعينات بتعينات كثيرة ولا يكون
لعروض التشخصات مدخل في تعددها وتمايزها اصلا فلا يكون التشخص عباءة عن الماهية المعروضة للتشخص
بل الماهية بنفسها بلا انضمام امر وعروض عارض تصير افرادا متكثرة واشخاصا متعددة في انحاء الوجود واما
ان يكون اثر جعل من تلك الجعول اتصاف الماهية بذلك العارض الذي هو التشخص فيكون اثر الجعل مخلوطية الماهية
بذلك العارض واتصافها به ويبطل القول بالجعل البسيط وما قيل ان اثر الجعل في الاشخاص الماهيات المعروضة
للتشخص فانما يصح على القول بالجعل المؤلف ولا يصح على تقدير القول بالجعل البسيط اصلا او عروض التشخص
للماهية ان كان قبل الجعل فلا يكون اثر الجاعل الماهية المعروضة للتشخص لا يقال اثر الجعل عروض التشخص للماهية
لانا نقول فيكون اثر الجعل خلط الماهية بالتشخص فيكون الجعل مؤلفا وان كان عروض التشخص بعد الجعل فلا يكون
الماهية المعروضة للتشخص اثرا للجعل وبالجملة لما كان الجعل البسيط ان الجاعل جعل نفس الماهية التي لم تكن
شيئا قبل الجعل فالماهية حين تقررها بتصير شخصا ومتمايزة وتتعين بذلك الجعل نعم لو كان اثر الجعل البسيط
اتصافها بالعارض لكان لما ذكره القائل وجه فقد ثبت انه على تقدير القول بالجعل البسيط لا مجال
للقول بكون التشخص عارضا عن عوارض الماهية كما لا يخفى على من له فهم سليم وتحقيق المقام ان ههنا مذهبين
مشهورين الاول نفي وجود الكلي الطبعي في الخارج والقول بان الموجود في الخارج انما هي الاشخاص وهي هويات
بسيطة والطبائع الكلية منتزعات عقلية يمتنع انتزاعها العقل عن تلك الهويات البسيطة فالطبائع على هذا القدير ليست
بموجودة الا في الذهن بعد الانتزاع والهويات البسيطة التي هي موجودة متباينة لا تتزاع الطبائع ومتمايزة بانفسها
والتشخصات الحقيقية نفس وجوداتها البسيطة وليست حقيقة مشتركة بين تلك الهويات تكون معروضة للتشخصات متعددة موجودة
بوجودات متعددة بعروض تشخصات كثيرة في نفس الامر الا باعتبار الذهن وانتزاعه وعلى هذا المذهب ليس التشخص امرا
منضما الى الماهية اذ الماهية موجودة في الخارج حتى ينضم اليها التشخص ولا جزء من حقيقة الشخص اذ حقيقة الشخص
ليست الا الهوية البسيطة المتمايزة عن الاغيار بنفسها وليست الحقيقة الكلية موجودة في الخارج حتى يكون التشخص قيدا لتلك
الحقيقة جزء من حقيقة الشخص وما توهم السيد المحقق قدس سره الشريف ان القول بجزئية التشخص للحقيقة الشخصية
مبني على ان لا موجود في الخارج الا الاشخاص والكليات منتزعات عقلية عنها ليس بشيء لانه اذا لم تكن الطبائع موجودة
في الخارج بل صار وجودها في اعتبار العقل فقط فاي شيء يكون نسبة التشخص الى الجنس كنسبته الى الفصل بل الطبائع على
تقدير القول بكون التشخص جزء من حقيقة الشخص موجودة بعين وجود الاشخاص كما ان الجنس موجود بعين وجود النوع

۳۰۶۷۹

فانه لاستترة فی دخول کلیهما فی المفهوم التعبیری لهما فما لقرن بخلافه لایتاتی الا بارتکاب التکلف بان یقال الدخول بالنسبة الی العنوان والخروج بالنسبة الی المعنون قوله ویقال ان الدخول فی المفهوم الخ کما یدل علیه عبارة الافق المبین حیث قال ینبغی ان یتعاهد النظر فی معتبر التقیید علی انه تقیید ولایجعل الالفات الیه بالذات من حیث انه امر معتبر مع الطبیعة لئلا یرجع الی ان یصیر هو قیدا ما

والثانی القول بوجود الکلی الطبعی فی الخارج وعلی هذا اما ان یقال انه جزء للحقیقة الشخصیة ومتحد معها اتحاد الفصل مع النوع کما هو مذهب صاحب المواقف وغیره وهذا ایضا باطل لما ثبت من ابطال اتحاد الاثنین مطلقا واما ان یقال ان الحقیقة الکلیة من حیث هی هی حین مجعولیتها من الجاعل تصیر نفس قوامها بافاضة الجاعل بلا زیادة امر علیها وعروض عارض لها متقررة ومتشخصة وتلک الذات کما انها مابه الاشتراک لک مابه الامتیاز ایضا بلا عروض عارض واتصاف امر فی نفسها کلی وعام مشترک ومطلق وفی نفسها خاص مشخص ومیز فان قلت هذه الاوصاف متباینة اذ العموم ینافی الخصوص والاطلاق والاشتراک التشخص والتمیز فکیف تجتمع فی واحد قلت معنی الکلیة والعموم والاطلاق والاشتراک لیس الا ان الحقیقة لیست بمقصورة علی تعین ومرهونة علی خصوصیة بل نفسها متقررة بتقررات متعددة ومتعینة بتعینات کثیرة فالکلیة والاشتراک والعموم والاطلاق لیست منافیة للتعین والخصوصیة مطلقا بل بمعنی عدم تعین والقصر علی تشخص ینافی الاوصاف المذکورة وبهذا المذهب هو الحق وبالاتباع احق والدلیل علیه انه قد ثبت وجود الکلی الطبعی فی الخارج بدلائل قاطعة وبراهین ساطعة لامجال فیها للشک والارتیاب وبعد ثبوت وجود الکلی الطبعی فی الخارج لاسبیل الی القول بکون التشخص عارضا اصلا سواء کان منضما او منتزعا وایراد دلائل وجود الکلی الطبعی فی هذا المقام یستدعی خروجا عما فیه الکلام قوله فانه لاستترة آه لایخفی ان المفهوم التعبیری للحصة لیس الا الکلی المضاف الی قید ما او الموصوف بان یکون التقیید من حیث هو تقییدای من حیث انه رابط بین المطلق والقید مرآة للمخوطیة الطرفین بالذات وداخلا فیها والقید عنی المضاف الیه او الصفة خارجة عنها کما هو مشرح فی عبارة الافق المبین التی سینقلها المحشی فالقید لیس داخلا فی مفهوم الحصة اصلا اذ مفهومها لیس الا المطلق المضاف او المطلق الموصوف من حیث انه موصوف بان یکون المضاف الیه او الصفة خارجة عنها والتقیید بما هو کذلک داخلة فیها ولعل المحشی اراد بالمفهوم التعبیری للحصة الالفاظ التی یعبر بها عن مصداق الحصة کما یقال وجود زید حصة للوجود ولاریب ان زیدا داخل فی هذا المرکب الاضافی فصار القید ایضا داخلا فی المفهوم التعبیری للحصة ولایخفی سماجته قوله فیعتبر التقیید الخ وذلک لانه لولم یعتبر التقیید من حیث انه تقیید بل من حیث انه قید ما لم یکن حصة بل مجموعا

الا انه غير القيد الاصل فتعدد الحصة فردا بل بسبب ان المستشعر بان المعتبر في كل مرتبة منها التقييد يتنبه لو لوحظ التقييد بالالتفات اليه على ان تتعدد بطبيعة التقييد بما هو تقييد وتصير قيدا من حيث هو نفسه فهو من المبهمات كان ناظرا الحصة التقييد ولو اعتبر هذا التقييد قيدا كان المعتبر التقييد بالتقييد بل التقييد بالتقييد وبهذا الى حيث انتهى ملاحظة العقل

ثم ان هنا كلاما وهو انهم قالوا ان تعدد الحصص لشيء واحد فلا يكون بينها امتياز الا بالنظر الى التقييدات والتقييد مصدر يقتضي تعدده تعدد حصصي كما صرحوا به فلا بد من اعتبار التقييدات مع التقييد حتى تحصل التعدد ثم بهذا حال هذه التقييدات فيذهب التقييدات الى غير النهاية كما يذهب سلسلة اللزومات الا الى نهاية وكما ان ثمة يوجد بين اللازم واللازم ايضا مع وجوب اللزوم بينهما وهكذا الى غير النهاية كان هنا يكون بين المطلق والقيد ايضا مع وجوب الارتباط بينهما وهكذا الى غير النهاية فيلزم ان لا تحصل حصة بكنهها تفصيلا اصلا لامتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى **واجاب عنه** بعض المحققين قدس سره بان التقييد ليس بمعنى مصدري حتى يكون تخصيصه بالاضافة او التوصيف بل معنى حرفي بين المطلق والقيد نعم لو لوحظ التقييد من حيث انه معنى مستقل فلا بد في جعله حصة من اعتبار التقييد وبهذا الى ان ينتهي الاعتبار فلا يلزم عدم تحصل الحصة تفصيلا

قوله الا انه غير القيد الاصل قال في الحاشية كما تقول وجود زيد مثلا فرد قيد الوجود لانه ملحوظ وملتفت اليه من حيث انه امر معتبر مع طبيعة الوجود والنسبة بينهما ملحوظة من حيث انها تقييد وربط لا من حيث انها امر مستقل معتبر مع الطبيعة الا انها لو لوحظت بهذا النحو صار التقييد قيدا من القيود وكما ان زيدا قيد الا انه غير القيد الاول وهو زيد متعدد الحصة فردا وهو خلاف المفروض انتهى **وحاصله** انه لو كان التقييد داخلا في مضمون الحصة وحقيقتها يلزم كون الحصة فردا اذ الفرد عبارة عما يكون التقييد والقيد كلاهما داخلين فيه وح هذا ايضا كذلك اذا اعتبر فيه قيد التقييد والتقييد به اذ لا معنى لاعتبار التقييد قيدا من دون اعتبار التقييد به **وقال** بعض ناظري كلام الشارح المراد بالفرد في قوله فتعدد الحصة فردا الشخص لانه لو كان المراد به الفرد الاصطلاحي الذي يكون التقييد والقيد كلاهما داخلين فيه لم يصح قوله فتعدد الحصة فردا لان التقييد والقيد ليسا بداخلين في هذه الحصة لان القيد الاصل كان خارجا عنها كما هو مقتضى تفسيرها وان تقيدها صار خارجا الآن بعد صيرورته قيدا فيكون التقييد والقيد كلاهما خارجين عنها غير داخلين فيها فلا تكون الحصة فردا مصطلحا بل شخصا مصطلحا وهو ايضا خلاف المفروض كما ان كونه فردا مصطلحا خلاف المفروض **اقول** لا يخفى ما فيه **اما اولا** فلان قوله لان التقييد والقيد الخ في غاية السقوط اذ التقييد والقيد اللذان هما داخلان في هذه الحصة هو قيد التقييد والتقييد كما انهما عليه ولا يلزم من خروج القيد الاصل عنها ان يكون قيد التقييد والتقييد به خارجين عنه بل لا بد من كون التقييد امرا معتبرا مع الطبيعة كونه وكون التقييد به داخلين فيها والا فلا معنى لكون التقييد امرا معتبرا مع الطبيعة

ولذلك كان كل كلي نوعا بالقياس الى حصصه وكانت الحصة بعينها هي الطبيعة والفرق بينهما من الاعتبار انتهى
قوله كما ان النسبة الخ اي على راي المحشي القائل بكون حقيقة القضية هو الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما

واما ثانيا فلان قوله وان تقييدها صار خارجا الآن الخ عجيب جدا لانه ان اخذ التقييد من حيث انه
امر معتبر مع الطبيعة فكيف يكون خارجا عنه بل القول بكونه خارجا عنه بعيد ورد بما تقرر من ان الطبيعة قول التقييد
واما ثالثا فلانه لا معنى لكون الحصة فردا لبعض الشخص على تقدير كون التقييد قيدا خارجا كالقيد الاصل
اذ الشخص ليس عبارة عما يكون القيد خارجا عنه بل عما يكون التقييد والقيد كلاهما خارجين عنه والتقييد بهذا القيد
اي بالتقييد داخل في هذه الحصة قطعا فكيف يكون الطبيعة المقيدة مع قيد التقييد على تقدير كون هذا القيد
خارجا عنه شخصا واما رابعا فلان قوله كما ان كونه فردا مصطلحا الخ الفاظ بلا معنى على ما ذكره هذا القائل
اذ لا احتمال هناك على ما ذكره لكون الحصة فردا مصطلحا لانه لا بد ان يكون القيد خارجا عن الحصة لانها
عبارة عما يكون التقييد داخلا فيها والقيد خارجا عنها فاذا اعتبر التقييد قيدا كان خارجا ايضا كالقيد الاصل
فيكون التقييد والقيد كلاهما خارجين فتصير شخصا بعين ما ذكروا واما خامسا فلانه يفهم من هذا القول امكان
كون الحصة فردا مصطلحا كما لا يخفى فلا وجه لحمل كلام صاحب الافق المبين على ما حمل مع بعده انفطا ومعنى
قوله ولذلك كان كل كلي الخ قيل قوله هذا لا يصح مطلقا لان التقييد قد يكون جزئيا وقد يكون كليا فلعل قولهم بكون الكلي
نوعا بالنسبة الى الحصة مخصص بما عدا الاخير لان الغالب هو القسم الاول لكثرة الاضافة الى الاشخاص وانت تعلم ما فيه اذ على
تقدير كون التقييد كليا يكون الحصة صنفا من الكلي وح يصح نوعية الكلي بالنسبة الى الحصص مطلقا وفي هذا الكلام شيء آخر اقصر لا يخفى على المتامل
قوله اي على راي المحشي آه قد توهم الشارح ان معنى القضية الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما
فالنسبة ليست جزأ من القضية بل هي خارجة عن مفهومها وقد اخذه من كلام المحقق الطوسي في الاساس حيث قال فيه
اجزاء القضية ازدوجيتش نبود وبيش نبود القول مع كونه مخالفا لما صرح الشيخ في الشفاء والنجاة حيث قال في الشفاء واما الكذب
بحسب الامر في نفسه فهو ان القضية الحملية تتم بامور ثلثة فانها تتم بمعنى الموضوع ومعنى المحمول ونسبة بينهما وليس
اجتماع المعاني في الذهن هو كونها موضوعة ومحمولة فيه بل يحتاج الى ان يعتقد مع ذلك النسبة التي بين المعنيين
بايجاب او سلب وفي النجاة القضية والخبر كل قول فيه نسبة من شيء الى شيء بحيث يتبعه حكم صدق او كذب مما يقتضي
العقل الصريح ببطلانه لا خصوص القضية بقول يحتمل الصدق والكذب اي قول صادق او كاذب وبالجملة القضية في
اصطلاحهم عبارة عن قول يقصد به الحكاية ولا ريب ان الموضوع والمحمول سواء اخذا حال كون النسبة رابطة بينهما
او لم يوخذا كذلك ليسا بحكايتين اصلا ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب بالم يعتبر النسبة التامة الخبرية
اذ هما بلا اعتبار النسبة التامة مفهومان مفردان ولا معنى لاتصاف المفهومات المفردة بالصدق والكذب

قوله والفرق بينهما وبين الشخص الخ يعني ان معنوي الشخص والحصة وحقيقتهما وان كان هو الطبيعة بلا امر زائد لكنهما مختلفان بحسب العنوان والتعبير فان الطبيعة اذا لوحظت بعنوان الاكتناف او الاقتران بالعوارض تسمى شخصا وبعنوان الاقتران بالنسبة التوصيفية او الاضافية الحاصلة باقترانها مع تلك العوارض تسمى حصة فالمسمى واحد والاسم مختلف باختلاف الاعتبار

كما صرح المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد والحاصل ان النسبة التامة مناط القضية ومدارها فكيف ينظر انها خارجة عن حقيقتها وقال بعض المحققين قدس سرهم انهم قد صرحوا بان القضية الموجهة انما تصدق اذا طابقت الجهة المادة واذا لم تطابق تكون كاذبة فلا بد من دخول الجهة فيها والا فلا معنى لاتصافها بالصدق والكذب بالنظر الى مطابقة الجهة المادة والجهة عبارة عن كيفية النسبة فيلزم دخولها في الموجهة فلا بد من دخولها في سائر القضايا ايضا فقد ظهر ان ما زعمه الشارح سفسطة لا ينبغي ان يصغى اليه

قوله لكنهما مختلفان الخ اقول هذا الكلام عجيب جدا اما اولا فلانك قد عرفت فيما سبق ان الشخص عبارة عن الكلي المتخصص بالتخصص من دون اعتبار المعتبر وفرض الفارض سواء قيل ان التشخص منضم الى الماهية او منتزع عنها او جزء من الشخص او يقال الكلي يتخصص في الواقع بنفس ذاته بلا انضمام امر وعروض عارض كما هو الحق والحصة عبارة عن الكلي المتخصص في لحاظ العقل فقط فالفرق بين الحصة والشخص بحسب المصداق والعنوان لا بحسب العنوان فقط واما ثانيا فلانه لو كان الشخص عبارة عن الطبيعة الملحوظة بعنوان الاقتران والاكتناف بالعوارض يلزم ان يكون الشخص امرا اعتباريا غير موجود في الخارج اذ الطبيعة الملحوظة بهذا العنوان ليست بموجودة الا في ظرف اللحاظ وليست بموجودة في الخارج اصلا واما ثالثا فلانه بعد القول بان مصداق الشخص ومعنونه ليس الا الطبيعة بلا امر زائد لا معنى للقول بان الشخص عبارة عن الطبيعة الملحوظة بعنوان الاكتناف والاقتران بالعوارض اذ لا يصح القول بكون حقيقة الشخص عبارة عن نفس الطبيعة بلا امر زائد الا اذا قيل ان الطبيعة تكون متشخصة بنفسها في الخارج الوجود وبابه الاشتراك نفس بابه الامتياز ولا احتمال صحيح لكون الشخص عبارة عن الطبيعة الملحوظة بعنوان الاكتناف والاقتران بالعوارض اذ لا دخل صحيح للعوارض في الشخصية اصلا فضلا عن ان يكون لحاظ الطبيعة مع الاكتناف والاقتران بالعوارض مناطا لكونها شخصا واما رابعا فلانه قد صرح المحشي فيما سبق بكون الحصة قسيما للشخص ومع هذا التصريح كيف يسوغ القول بكون الفرق بينهما بحسب العنوان فقط اذ التغاير بحسب العنوان لا يوجب كونهما قسيما بينا له كما لا يخفى واما خامسا فلانه ان اراد ان معنون الحصة مطلقا سواء كان حصة الكلي الانتزاعي الاعتباري او حصة الكلي الموجود في الخارج ومعنون الشخص واحد فلا يخفى بطلانه اذ حصص المعاني الانتزاعية والشخص ليس معنونهما واحدا قطعا وان اراد ان معنون حصص الكليات الموجودة والشخص واحد مع كونه خلاف المتبادر من عبارته غير نافع ههنا كما لا يخفى

كما ان مصداق موضوع المسئلة القديمية والطبيعية هو نفس الطبيعة الكلية باعتبار ملاحظتها من حيث هي مع صفة العموم والوحدة الذهنية لكن بتشكل حينئذٍ اطلاق الاعتبارية على الافراد الخصصية دون الشخصية اللهم الا ان يقال انه ايضا باعتبار العنوان لاعتبار التقييد الذي هو امر اعتباري في مفهوم احدهما دون الآخر

قوله كما ان مصداق آه **فيه** ما قيل ان اختلاف موضوع المسئلة القديمية والطبيعية ليس بحسب العنوان فقط بل بحسب المصداق ايضا وان كان التغاير في المصداق بحسب الاعتبار حيث صرحوا ان موضوع المسئلة المطلق من حيث هو هو بان يلاحظ المطلق نفسه ولا يلاحظ معه شيء آخر حتى الاطلاق وموضوع الطبيعة المطلق من حيث هو مطلق بان يلاحظ تقييد الاطلاق في العنوان لا في المعنون والالم يبق المطلق مطلقا والاول اعم من الثاني وتحقق تحقق فرد وينتفي بانتفاء واحد والثاني يتحقق بتحقق فردين ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد ويجري على الاول احكام العموم والخصوص جميعا وعلى الثاني احكام العموم فقط وغير ذلك من الاحكام المختصة بالاول دون الثاني فلو كان التغاير بينهما بحسب العنوان لم يمكن مناطا لتلك الاحكام المختلفة

قوله لكن يشكل آه **انت تعلم** انه لو انكر وجود الكلي الطبيعي في الخارج فلا يصح القول بكون الفرق بين الخصصة والشخص بحسب العنوان فقط اصلا فلا اشكال في اطلاق الاعتبارية على الافراد الخصصية دون الشخصية ولو قيل بوجوده في الخارج فيرد انه لا يصح القول بكون الخصصات اعتبارية مطلقا فانه ورد الخصصات الكليات الموجودة في الاعيان ليست باعتبارية واما خصصات الكليات الانتزاعية فلا ريب في كونها انتزاعية فتكون اعتبارية سواء قيل بدخول التقييد في عنوان الخصصة فقط او في معنونها ايضا **فالصواب** في تقرير الاشكال ان يقال ان المراد بمعنون الخصصة والشخص واحد وانما التفاوت بينهما بحسب التعبير والعنوان فقط فلا يصح القول بكون الافراد الخصصية اعتبارية مطلقا لعدم كون التقييد جزأ من حقيقتها بل انما يصح في خصصات الكليات التي هي انتزاعية والتحقيق ما افاده بعض المحققين قدس سره ان الخصصة عبارة عن الكلي المتخصص في اعتبار العقل فقط بان يكون التخصيص بالتقييد باعتبار العقل وتعمله وهذا المتخصص لا ريب انه اعتباري واما الشخص فهو عبارة عن الكلي المتخصص في الواقع بلا اعتبار العقل وتعمله وح لا اشكال في اطلاق الاعتبارية على الافراد الخصصية دون الشخصية لكن هذا مخالف لما قال الشارح في حواشي شرح التهذيب وقد سبق نقل قوله عن المحشي

قوله اللهم الا ان يقال آه وهو بضعفه المشار اليه بقوله اللهم ظاهر لانه لما لم يكن التقييد الذي هو امر اعتباري داخلا في معنون الخصصة وحقيقتها بل في مفهومها وعنوانها فقط فلا وجه لاطلاق الاعتبارية على الافراد الخصصية اصلا اذ اعتبارية العنوان لا يوجب اعتبارية المعنون بالجملة اطلاق الاعتبارية على الافراد الخصصية على هذا التقدير ليس الا باعتبار العنوان بمعنى ان عنوانها اعتباري لدخول التقييد فيها وهذا لا يوجب كون حقائق افرادها اعتبارية فافهم

والما الاشكال بانه حينئذ لا وجه لكون الافراد الشخصية موجودات خارجية والافراد الخصية امورات ذهنية كما هو
دائر في السنتهم فباق بعد فان الفرق المذكور في هذا المقام لا يجدي نفعا كما لا يخفى على من له دراية سليمة فافهم

قوله واما الاشكال الخ اقول انت خبير بانه ان كان القول بكون التقييد الذي هو امر اعتباري داخلا في عنوان
الحصة نافعا في كون الحصة امرا اعتباريا فهو مجد في دفع هذا الاشكال ايضا لان الحصة لما كانت اعتبارية لدخول
التقييد في عنوانها ومفهومها فلا تكون موجودة الا في الذهن بخلاف الشخص فانه موجود في الخارج لعدم دخول الامر الاعتباري
في عنوانه وان لم يكن الفرق بكون عنوان الحصة اعتباريا وعنوان الشخص امرا حقيقيا نافعا في كون الحصة امرا اعتباريا
فكما انه غير مجد في دفع هذا الاشكال غير مجد في دفع الاشكال الاول ايضا لان صحة اطلاق الاعتبارية على الافراد الخصية
باعتبار العنوان بمعنى ان عنوانها اعتباري لدخول التقييد فيها واما كونها موجودة ذهنية فقط فانما يصح لو كانت حقيقتها
امرا اعتباريا واذ ليس فليس لانا نقول كما انه يصح اطلاق الاعتبارية على الحصة بمعنى ان عنوانها اعتباري كذلك يصح القول
بكونها موجودة ذهنية فقط بمعنى ان عنوانها لا يكون موجودا الا في الذهن كما لا يصح القول بكونها موجودة ذهنية
فقط باعتبار حقيقتها ومعنونها كذلك لا يصح القول بكونها اعتبارية ايضا باعتبار حقيقتها ومعنونها والحق انه على
تقدير القول بان التقييد داخل في مفهوم الحصة وعنوانها فقط لا يصح القول بكونها اعتبارية مطلقا ولا بكونها موجودة
في الذهن كذلك الا ان قيل ان الحصة عبارة عن الكلي المتخصص في اعتبار العقل فقط كما قدمت الاشارة اليه

قوله فافهم قال في الحاشية اشارة الى دفع الاشكال بان المعتبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض والعوارض قد تتحقق
في الخارج فالطبيعة بهذا الاعتبار تكون موجودة في الخارج والمعتبر في الحصة هو الاقتران بالنسبة والنسبة انما تتحقق في الذهن
فالطبيعة ايضا تتحقق فيه انتهى واقول لا يخفى ما فيه من التخبط اما اولا فلانك قد عرفت فيما سبق ان الشخص عبارة
عن الماهية المتعينة بنفسها بلا انضمام امر وعروض عارض فليس المعتبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض اصلا لانه
ليس عبارة عن الماهية المقترنة بالعوارض واما ثانيا فلان الطبيعة باعتبار الاقتران بالعوارض ليست بموجودة الا
في الذهن فلا معنى لكونها موجودة في الخارج بهذا الاعتبار اصلا نعم الماهية المعروضة للعوارض موجودة في الخارج لكن
لا دخل للعوارض في وجودها اصلا بل الطبيعة بنفسها بلا عروض عارض زيادة شيء تصير موجودة في ظرف التقرير
واما ثالثا فلانا ان كان المراد بقوله والمعتبر في الحصة هو الاقتران بالنسبة انه ان المعتبر في حقيقة الحصة ومعنونها هو الاقتران
بالنسبة فسلم انها حينئذ لا تكون موجودة الا في الذهن لكنه غير مجد ههنا اذ الاشكال ليس الا على تقدير القول بدخول التقييد
في عنوان الحصة ومفهومها فقط واما اذا قيل ان النسبة اي التقييد دخل في حقيقة الحصة ومعنونها فلا يرد الاشكال اصلا
وان كان المراد بها ان المعتبر في عنوان الحصة ومفهومها هو الاقتران بالنسبة فكون النسبة متحققة في الذهن لا يستلزم
كون الحصة موجودة فيه اذ النسبة على هذا التقدير غير داخلة في حقيقتها بل في مفهومها وعنوانها فقط فلا وجه

قوله افراده افراد حصصية قال المحشي في حاشيته على شرح المواقف الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي كذا سماه بعض المصدرية لاتتخصص الا بالاضافات والتقييدات فحقيقته ليست لامعقولة محققة لافراده ليست الا معقولاتها كاليف اذ الكاتب معقولها عارضة لحقائقها اذا كانت محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواطاة والا وان تستلزم كون الوجود موجودا خارجيا

الكون الافراد الحصصية موجودات ذهنية فلا يندفع الاشكال وقد اعترف المحشي الفاضل بان كون معقوله امرا منتزعا بالاولية في دفع هذا الاشكال واما بعد فلانه اذا كان المعتبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض وفي الحصة هو الاقتران بالنسبة لم يبق معقولهما واحدا مع انه قد صرح بكون معقولهما واحدا بلا تغاير اصلا ولعل الكلام وجها لا اصله والتحقيق انه ليس المعتبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض بل الشخص عبارة عن الكلي المتشخص بنفس ذاته بلا زيادة امر وعروض عارض اذ قد عرفت ان الشخص ليس امرا زائدا على الكلي عارضا له ايضا ما او انتزاعا فليس مناط وجود الكلي في الخارج اقترانه بالعوارض واما الحصة فهي عبارة عن الكلي المتخصص في لحاظ العقل فقط واعتباره فلا احتمال لكونها موجودة مع قطع النظر عن اعتبار الذهن اصلا

قوله فحقيقته ليست آه اعلم ان ما جزم به السيد المحقق قدس سره الشريف في شرح المواقف ان يكون لمفهوم الوجود المصدري حقيقة هو من عوارضها ويصدق هذا المفهوم الانتزاعي عليها صدقا عرضيا ومنع ان ليس لها حقيقة نظرية سوى هذا المفهوم البديهي التصور واعترض عليه الشارح في حواشيه بما قدمناه المحشي واورد عليه ثانيا بانه لما جاز المانع كون مفهوم الوجود عارضا لحقيقة فلا استبعاد في كون الوجود الذي هو حقيقة الوجود المصدري ومعروضه هو الوجود حقيقة وانما الوجود المصدري هو من وجه موجودا خارجيا لا يقال الكلام في الوجود المصدري وليس من شانه الوجود الخارجي اصلا لانا نقول لو كان المراد انه ليس من شان هذا المفهوم ان يكون موجودا في الخارج بنفسه فمسلم لكن لم يلزم وجوده في الخارج بل انما لزم وجود حقيقته فيه وان كان المراد انه ليس من شانه الوجود في الخارج اصلا لا بنفسه ولا بحقيقته اذ ليس له حقيقة اخرى سوى معقوليته الانتزاعي فهو اول المسئلة وثانيا بان الشارح نفسه معترف في مواضع من كتبه بان الوجود المصدري ينتزع عن الوجود بمعنى مابه الموجودية وبه منشأ لانتزاع الوجود المصدري فهو صحيح بكون الوجود بمعنى مابه الموجودية معروضا للوجود بالمعنى المصدري وكون الوجود بالمعنى المصدري عارضا له مع انه يظهر من هذا الكلام ان ليس للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصور فان قلت مقصوده ان ليس للمفهوم الوجود المصدري حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصور وان كان للوجود المطلق حقيقة موجودة في الخارج وهي منشأ لانتزاع الوجود المصدري قلت هذا ظاهر جدا فكل ما ذكره لاثباته تطويل بلا طائل الا ان يقال بذا وان كان بديهيا لكن لما خفي على بعض الاذهان نبه عليه بقوله كيف آه واقول الحق ان مواخذة الشارح على شارح المواقف يرجع الى مواخذة لفظية لان غرض شارح المواقف ان الوجود قد يطلق على الوجود المصدري الانتزاعي

والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة على معروضه انتهى قال الاستاذ دام الله ظله تقريره هذا المقام على ما يخطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال ان افراد الوجود لو كانت مغايرة لحصصها يصدق الوجود عليها باحد الصدقين لانه من لوازم الفردية والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله اما بطلان الشق الاشتقاقي فلان ذلك الفرد على ذلك التقدير عرض حصة الوجود مع قطع النظر عن حقيقة في ذهن ما

وقد يطلق على منشأ انتزاعه وهو الوجود بمعنى مابه الموجودية نهاية الامر انه يسمى الوجود الذي هو منشأ لانتزاع الوجود المصدري حقيقة الوجود المصدري في الشارح قد صرح في حواشي شرح المواقف ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه من المعنى المصدري اذ تحققه ليس الا باعتبار الذهن وحقيقة متحققة مع قطع النظر عن اعتبار الذهن وسيجيء نقل كلامه بعبارته ان شاء الله فهما متفقان على ان الوجود له حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصور وهو منشأ الآثار حقيقة ومبدأ لانتزاع الوجود المصدري وانما النزاع في ان الشارح لا يسميه حقيقة الوجود المصدري بل يقول ان حقيقته مغايرة للوجود المصدري وحقيقة الوجود المصدري ليست الا ما تحصل في الذهن حين الانتزاع وشارح المواقف يقول انه حقيقة الوجود المصدري ولعل مراده بكونه حقيقة الوجود المصدري كونه منشأ لانتزاعه فلم يتحقق نزاع الا في اللفظ فتامل وتشكر

قوله والثاني يستلزم الخ **اورد عليه** بان هذا يخالف ما يدل عليه كلامه في هذا الكتاب وفي غيره من كتبه من حمل الحالة الادراكية مواطاة على الصورة الحاصلة وما قيل ان الحالة الادراكية من الموجودات الخارجية عنده وليس معنى مصدريا حتى يمتنع حملها مواطاة على غير حصصها فقيه ما فيه كما سينكشف ان شاء الله

قوله تقرير هذا المقام انما احتاج استاذ المحشي وغيره من ناظري كلام الشارح الى تقرير كلامه لانه لا يلزم مما ذكره في شق الاشتقاقي الا كون الوجود موجودا لا كونه موجودا خارجيا وستعرف ان شاء الله ان تقرير استاذ المحشي لا يسلم ولا ينفي من جمع

قوله ان افراد الوجود انه ظاهر هذا الكلام يدل على ان غرض الشارح ان ليس للوجود مطلقا فرد غير الحصة وان حقيقة ليس الا ما تحصل في الذهن حين الانتزاع مع انه قال في حواشي شرح المواقف ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم من من المعنى المصدري الذي هذا المعنى المصدري متحقق باعتبار العقل وانتزاع الذهن وحقيقة متحققة مع قطع النظر عن ذهن الذاهن باعتبار المعتبر كما يشهد به الضرورة العقلية فمفهوم الوجود مغاير لحقيقته وتلك الحقيقة على ما تحكم النظر الدقيق منشأ لانتزاع هذا المفهوم ومطابق لصدقه ومصداق لحمله انتهى وهذا الكلام نص على كون حقيقة الوجود مغايرا للمفهوم فكيف يحمل كلامه على ان ليس للوجود مطلقا حقيقة اخرى سوى مفهومه المصدري فالمراد بافراد الوجود افراد الوجود المصدري وانما ترك هذا القيد لكونه مصححا في كلام الشارح +

قوله فلان ذلك الفرد الخ **اقول** ان اراد بعروض حصة الوجود للفرد على ذلك التقدير انضمام

وما شانه ذلك فهو موجود خارجي فهذا ايضا كذلك وحينئذ ان لم يعرض لذلك الفرد فرد آخر من الوجود الذي حصته فليكن حال جميع الموجودات كذلك فلا حاجة الى الفرد المغاير في شئ منها لانه لا تفاوت في نحو الموجودية بشهادة الوجدان والا فلذلك الفرد فرد آخر وهكذا فيتسلسل وذلك خلف وهذا باطل

حصته الوجود الى الفرد بان يكون في الواقع امران احدهما العارض والآخر المعروض ويكون احدهما قائما بالآخر قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات فلا ريب في بطلانه اذ العروض بهذا المعنى لا يتصور الا في الصفات الانضمامية لا في حصة الوجود المصدري وان اراد به صحة انتزاع الوجود المصدري عنه على ذلك التقدير فمسلم لكنه لا يستلزم عروضه له مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما حتى يلزم كونه موجودا خارجيا على ان الشارح قد صرح في حواشي شرح المواقف بان عروض الوجود للماهية ايما هية كانت انما هو في خصوص لحاظ الذهن اذ ليس في الخارج الا الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود فيلاحظ الماهية معراة عن الوجود ويصفها به فيكون الماهية معروضة للوجود في هذه الملاحظة فعروض الوجود شئ عنده عبارة عن انضمام العارض الى المعروض في لحاظ العقل فظرف اتصاف الشئ بالوجود وعروض الوجود له هو خصوص اللحاظ الذهني على رايه فكيف يصح توجيه كلامه بان حصة الوجود عرض لفرده على تقدير صدقها عليه اشتقاقا مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما فافهم

قوله وما شانه ذلك آه هذا غير مسلم لان قطع النظر عن تحقق الشئ في الذهن لا يستلزم كونه موجودا خارجيا كما لا يخفى

قوله وح ان لم يعرض الخ اعلم ان المشائية لما قالوا ان الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء موجود في الخارج وقائم بالماهيات قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات اورد عليهم بوجوه الاول ما قال استاذ المحشي وحاصله انه على تقدير كون الوجود موجودا في الخارج لا يخلو اما ان يكون صحة انتزاع الوجود بالمعنى المصدري كافيا في موجوديته ام لا على الاول يجوز ان يكون صحة انتزاع الوجود بالمعنى المصدري كافيا في موجودية الماهيات الاخر اية من غير حاجة الى فرد مغاير للوجود المصدري قائم بها انضماما كما هو نهجهم اذ لا فرق بين الوجود وسائر الماهيات في نحو الموجودية بشهادة الوجدان مع انه خلف عندهم وعلى الثاني يحتاج الوجود في كونه موجودا الى عروض فرد آخر من حقيقة الوجود له وهو ايضا موجود على هذا التقدير فيساق الكلام في وجوده وهكذا حتى يلزم التسلسل وهو باطل كما بين في محله واعترض عليه بانه يجوز ان يكون مناط موجودية الاشياء الاخر سوى الوجود على عروض فرد من حقيقة الوجود لها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بعروض الوجود كما صرح به الشيخ وغيره من اتباع المشائية والحق انه لما جاز ان يكون وجود الوجود عينه جاز ان يكون وجود الماهيات الاخر ايضا عينها اذ الفرق بين موجود وموجود غير معقول في هذا الحكم فعلى تقدير كون وجود الوجود عينه يكون وجود سائر الماهيات ايضا عينها وايضا القول بكون وجود الوجود عينه لا يصح على مذهب المشائية اصلا

او عينية الوجود عندهم يستلزم الوجوب فلا يمكن لهم ان يلتزموا كون الوجود عينا لشيء من الممكنات والا يلزم وجوبه بناء على اصولهم فلا بد ان يكون وجود الوجود امرا زائدا عليه قائما به في الخارج فيلزم التسلسل او لهذا الوجود وجود آخر على هذا التقدير والكلام فيه الكلام الثاني ان الوجود الذي هو مبدأ الآثار ومنشأ الانتزاع الوجود المصدري لو كان موجودا في الخارج قائما بالماهية قياما انضماميا يلزم ان يكون للماهية وجود قبل الوجود لان انضمام شيء الى شيء فرع وجود المنضم اليه واجاب عنه المحقق الطوسي وغيره من اتباع المشائية بان الوجود قائم بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية من حيث الوجود حتى يلزم ان يكون لها وجود قبل الوجود وهذا الجواب ليس بشيء وذلك لانه لو كان المراد بالماهية من حيث هي هي نفس الماهية بلا امر زائد فلا يخلو اما ان يكون للماهية في تلك المرتبة ذاتا اولا على الاول يكون للماهية قبل انضمام الوجود اليها مصداقا للوجود وصحيحا لانتزاعه فيلزم قيام الموجود بها قبل قيام الوجود بها اذ معنى قيام الوجود بها ليس الا كونها مصداقا له وعلى الثاني لا معنى لقيام الوجود بها اصلا ولو كان المراد بها الماهية المعروضة لتلك الحيثية في الذهن حتى يكون معنى قيام الوجود بها ان الوجود قائم بالماهية المعروضة لتلك الحيثية في الذهن بان تكون تلك الحيثية قيدا للعروض الوجود او شرطا لقيام الوجود بها او يكون ظرف قيام الوجود بها هو اللحاظ الذهني الذي هو ظرف عروض الحيثية لها فهذا الكلام على هذا التقدير غير محصل اذ قيام الوجود بالماهية واتصافها على تقدير كون الوجود عارضا لها في نفس الامر هو موجوديتها في نفس الامر ولا شك ان موجودية الماهية في نفس الامر ليست عبارة عن كون الماهية معروضة لحيثية ذهنية في لحاظ الذهن او مشروطة بحيثية ذهنية اذ موجودية الوجود ليست مرهونة بلحاظ اللاحظ هذا كذا افاده الاستاذ العلامة مدظله الثالث انه لا شك ان الماهيات الممكنة مجعولة فلو كان الوجود امرا موجودا في الخارج وقائما بالماهيات الامكانية في الخارج كان معنى جعل الجاعل ايانا ضم صفة الوجود اليها واذ ضم المعدوم الى شيء غير معقول فكان الوجود موجودا فيجب ان يضم الجاعل الى الوجود وجودا آخر وهكذا الكلام فيه فيكون جعل ماهية واحدة مستلزما لمجعول غير متناهية وهو صريح البطلان الرابع ان الوجود لو كان صفة منضمة الى الماهية فلا يخلو اما ان يكون انضمامه الى الماهية حال الوجود او حال العدم والاول يستلزم وجود الماهية قبل وجودها ضرورة ان انضمام صفة الى موصوف يستلزم سبق وجود المنضم اليه الثاني يستلزم اجتماع النقيضين بالقول بان انضمام الوجود الى نفس الماهية يخيف جدا الخامس انه يلزم على هذا تقدم ماهية الممكن على وجوده بالوجود لما عرفت ان انضمام شيء الى شيء فرع وجود المنضم اليه فان كان الوجود السابق عين اللاحق يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره مع لزوم وجود الممكن بوجودين يجري الكلام في الوجود السابق فان كان صفة منضمة كانت الماهية مسبوقة بالوجود عليها والكلام فيه والا فيكون مصداق الوجود نفس الماهية بلا امر زائد ولا يكون هذه الصفة الزائدة العارضة مناطا للموجودية فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون الوجود صفة منضمة الى الماهية

واما الشق المواطاتي فاستحالته ولزومها بينة لايحتاج الى البيان بقي في الشق الاولي

بل هو امر انتزاعي ومنشأ انتزاعه نفس الماهية بلا زيادة امر والقضايا حينية وبنسبة الى الماهية نسبة الانسانية الى ذات الانسان ونسبة الحيوانية الى ذات الحيوان فكما ان الانسانية ليست معنى قائما بذات الانسان وليس الانسان انسانا بقيام الانسانية المنتزعة عنه كك ليس الوجود معنى قائما بالماهية وليست الماهية موجودة بقيام الوجود بل الوجود عبارة عن حكاية نفس تقرر الذات في الواقع وليس في الواقع مرتبة للماهية تكون فيها خالية عن الوجود بان لاتكون في تلك المرتبة مصداقا للوجود ومصحا لانتزاعه نعم نفس الماهية التي هي منشأ لانتزاع الوجود متقدمة على المعنى الانتزاعي للوجود تقدم المحكي عنه على الحكاية وتقدم المصداق على الصادق وما قال الشارح في حواشي شرح المواقف ان حقيقة الوجود لو كانت عين الممكن او جزأه كان حمل الوجود عليه واجبا لكونها مصداق الحمل وحمل العدم عليه ممتنعا لامتناع اجتماع النقيضين وان تغاير بتغاير الجعل البسيط بكون الممكن موجودا وعلى تقدير ان يكون الوجود عين الممكن او جزأه لايمكن ذلك لامتناع تعلق الجعل بين الشيء وذاتياته ليس بشيء اذ معنى كون الوجود عين حقيقة الممكن ان ذات الممكن بلا زيادة امر ونفس ماهيته شيئية مصداقا للموجودية وهذا لايناقي كونها محتاجة الى الجاعل في تقررها اذ لو كانت الذات التي هي مصداق الوجود غير محتاجة الى الجاعل يلزم وجوبها وبالجملة عينية الوجود للماهية لاتستلزم وجوبها اصلا وايضا لما كان الوجود منتزعا عن نفس ماهية الممكن بلا امر زائد فمعنى تعلق الجعل البسيط بوجود الممكن ليس الا تعلقه بمصداق الوجود اذ لامعنى لتعلق الجعل بالانتزاعيات الا تعلقه بمنشأ انتزاعها وذلك لانه لا تقرر ولا مجعولية لها في الواقع الا تقررها ومجعوليتها في نفس الامر فيكون معنى تعلق الجعل بالوجود كون الجعل متعلقا بمصداقه ومصداقه نفس الماهية على هذا التقدير فيكون اثر الجعل نفس الماهية اذ لاتحقق للوجود مغايرا لتحقق الماهية الا في لحاظ الذهن فلا يمكن توسط الجعل بين الماهية والوجود اصلا نعم لو كان الوجود صفة زائدة موجودة بوجود مغاير لوجود الماهية منضما اليها في نفس الامر لكان لتخلل الجعل بين الماهية والوجود وجود ولهذا المبحث تحقيق وتفصيل لولا غرابة المقام لاتينا بها

قوله واما الشق المواطاتي آه لايخفى ان حمل المعاني المصدرية مواطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة على معروضاتها في غير الخفاء عند اتباع المشائية كالمصنف والسيد المحقق قدس سره الشريف غيرهما لانهم صرحوا بان الوجود التحقيقي معروض للوجود المصدري وانه محمول عليه بالمواطاة فكيف يدعى بداهة عدم صدق المعاني المصدرية على غير حصصها مواطاة وايضا على تقدير حملها على حصصها مواطاة لامحيص عن القول بكون حصصها محمولة عليها ايضا فذلك الحمل فقد لزم حمل المعاني المصدرية على حصصها مواطاة اذ لاريب في كون حصصها معاني مصدرية فاستحالة الشق المواطاتي ليست بينة بل محتاجة الى البيان اذ لاخلف عند الخصم في حمل بعض المعاني المصدرية على بعض مصاديقها مواطاة

وهو انه لقائل ان يقول على تقدير عروض الحصة للفرد انما يلزم صدق الموجود المشتق من المعنى المصدري مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما ولا تسلم استلزامه مجردا عن عروض فرد آخر لذلك الفرد المعروض للحصة للموجودية الخارجية حتى يقاس حال سائر الموجودات عليه واحاله على سائرها فالاخصر الاشمل في بيان حصيصية افراد المعاني المصدرية ان يقال الوجودات لها افراد غير حصصها كانت محمولة عليها بالمواطاة لان الفردية انما تكون بحمل المواطاتي فلا يقال للجسم انه فرد للسواد والبياض وغيرهما من المعاني المصدرية الا بحمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة بحمل فتامل فيقول عبده العاصي بانواع المعاصي ان ناظري كلام المحشي قد قرروا المشتق الاشتقاقي تقريرات كثيرة غير صافية

قوله وهو انه لقائل ان يقول الخ تقريره ان غاية ما يلزم من عروض الحصة للفرد اشتقاقا صدق الموجود المشتق من المعنى المصدري للوجود على ذلك الفرد مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما ولما ثبت ان مناط الموجودية الخارجية للامور مطلقا على تقدير كون حقيقة الوجود امرا مغايرا للحصة انما هو عروض فرد من تلك الحقيقة لها فلا نسلم ان مجرد عروض الحصة اشتقاقا مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما بلا عروض فرد آخر لذلك الفرد المعروض للحصة مستلزم للموجودية الخارجية اذ مناط الموجودية الخارجية على هذا التقدير ليس الا عروض الفرد لا مجرد عروض الحصة مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما واذا لم يلزم من عروض الحصة للفرد بلا عروض فرد آخر ذينك الفرد المعروض للحصة كونه موجودا خارجيا فكيف يصح مقايسة احوال سائر الموجودات عليه واحاله على سائرها اذ هذه المقايسة انما تجري حين كون الفرد المعروض للحصة موجودا خارجيا وحاصل ما علم ان على تقدير ان يكون حقيقة الوجود مغايرا لحصته مناط الموجودية الخارجية ليس الا عروض فرد من تلك الحقيقة لا مجرد عروض الحصة فلا يثبت الاستلزام بين عروض الوجود المصدري اشتقاقا وكونه موجودا خارجيا وعلم ان المحشي واستاذه لم يتعرضا لدفع هذا الايراد فكانهما اعترفا بعدم ثبوت الاستلزام بين المشتق الاشتقاقي والموجودية الخارجية بالتقرير المذكور

قوله لان الفردية الخ وذلك لان المعتبر عندهم في حمل الكلي على افراده ليس الا حمل المواطاة كما صرح به الفناري في شرح المطالع ولهذا لا يقال للجسم انه فرد للسواد او البياض مثلا ولا للانسان انه فرد للقيام او القعود مثلا اذ فرد الكلي ما صدق عليه الكلي مواطاة وظاهر ان القيام والقعود مثلا لا يصدقان على الانسان بالمواطاة لعدم انه منشأ انتزاعهما لكن منشأ الانتزاع لا يكون فردا للمبدأ حقيقة فما قيل انه ان اراد بقوله فلا يقال للجسم آه انه لا يحمل عليه السواد والبياض مثلا بالاشتقاق فهو مسلم وان اراد انه لا يحمل عليه بالمواطاة فمسلم لكن لا يبطل به مطلق الفردية لا يخفى سخافته

قوله وحمل المعاني المصدرية آه وجه لبطلان ان معروضات المعاني المصدرية ليست افرادا حقيقية لها بل افرادها الحقيقية منحصرة في حصصها فلا يحمل عليها المعاني المصدرية بالمواطاة وفيه ان حمل المعاني المصدرية مواطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة على معروضاتها مما لم عند المشائية بل غير صحيح كما علمت ان معروضات المعاني المصدرية وان لم تكن افرادا حقيقية لها لكن قد يعبر عن معروض الوجود المصدري

فبعضهم بانه لو صدق عليها بالاشتقاق لزم ان تكون تلك الافراد موجودة اذ لا معنى للموجود انا مانتزع عنه حصة الوجود حينئذ ان كفى فى موجوديتها هذا القدر فليكف فى جميع الموجودات من غير لزوم تحقق فرد آخر من الوجود غير الحصة والا يلزم التسلسل فى الموجودات وبعضهم بانه نسلم ان يكون الوجود الخاص العينى الذى هو فرد للوجود بالمعنى المصدرى موجودا ناجيا فان حمل المعنى المصدرى على شئ بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق عليه مواطاة بالضرورة فالوجود الخارجى صادق على الوجود العينى كما يصدق على غيره من الماهيات العينية الى آخر المقدمات المذكورة سابقا وانت تعلم ان مقصود المحشى اثبات انحصار الافراد للوجود المصدرى فى الافراد الحصصية بابطال تلك التحقيقات المعروضة سواء كانت امورا عينية او ذهنية باثبات الاستلزام بين الشق الاشتقاقى والموجودية الخارجية حتى تفرع عليه الكفاية المذكورة او لزوم التسلسل المستحيل وهو التسلسل فى الامور العينية والتقرير الاول خال عن اثبات الاستلزام المذكور والثانى عار من ابطال كون تلك التحقيقات امورا ذهنية وبعض الافاضل الذى له يد طولى قال بيان الاستلزام ان يقال مفهوم الوجود المصدرى اذا كان عارضا لحقيقة ففهوم الوجود المصدرى الخارجى يكون عارضا لحقيقة ايضا فلك تحقيقة تستلزم ان تكون موجودة فى الخارج فان عروض مبدأ الاشتقاق لشئ يستلزم صدق المشتق عليه

الذى هو الوجود الحقيقى لفرد الوجود المصدرى ايضا وقد صرح المحقق الدوانى فى حواشيه الجديدة على شرح التجريد ان فرد الوجود المصدرى هى الذات التى تكون منشأ لانتزاعه فغاية ما ثبت بهذا البيان ان الوجود الحقيقى الذى هو صفة منضمة الى الماهيات عند الاشائية ليس فردا حقيقيا للوجود المصدرى وهذا غير نافع اذ من يقول بكونه فردا انما يقول بكونه فردا بمعنى كونه منشأ لانتزاعه كون الوجود الحقيقى فرد الوجود المصدرى بهذا المعنى لا يبطل بما ذكره انما يبطل كونه فردا حقيقيا فلم يقل بما قوله فبعضهم اه قال فى الحاشية تقرير هذا البعض فى الشق الاشتقاقى بعينه تقرير الاستاذ الا انه ذكر قيد الخارجى هذا البعض ترك ذلك انتهى اقول قد عرفت انه لا يثبت الاستلزام بين الشق الاشتقاقى والموجودية الخارجية سواء ذكر قيد الخارجى او ترك فهذا التقرير تقرير استاذ المحشى سيان فى عدم اثبات الاستلزام بين الشق الاشتقاقى والموجودية الخارجية انما الفرق بينهما بذكر قيد الخارجى وعدمه وهذا غير مجد وفى عبارة الحاشية ايضا اشعار الى هذا فتامل قوله والا يلزم التسلسل انت تعلم ان التسلسل فى الموجودات مطلقا ليس محالا انما المحال فى الموجودات الخارجية واذا لم يلزم من حمل الوجود المصدرى على افراده اشتقاقا الا كونها موجودات فلا حد ان يختار ان عروض حصة الوجود المصدرى غير كاف فى موجوديتها بل لابد من عروض فرد آخر سوى الحصة ولا يلزم التسلسل المستحيل لجواز ان يكون ذلك الفرد موجودا فى الذهن لا فى الخارج والتسلسل فى الذهنيات منقطع بانقطاع الاعتبار وفيه تامل فتامل قوله والتقرير الاول اه هذا الاشكال بعينه وارد على تقرير استاذ المحشى ايضا لانه ايضا خال عن اثبات الاستلزام المذكور غاية الامر انه غير خال عن ذكر قيد الخارجى بخلاف ذلك التقرير هذا غير مجد قوله والثانى عار اه هذا ظاهر قوله فان بيان الاستلزام اه

مع ان الوجود المصدري مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التي
لا يتصور ان تكون موجودة في الخارج

اقول لا يظهر لكلام الشارح وجه صحة الا اذا قرر كلامه بما قرره هذا البعض من الافاضل كما لا يخفى على من له فهم سليم لكن ما ذكر هذا الفاضل في وجه استحالة كون حقيقة الوجود موجودة في الخارج محل بحث كما سينكشف ان شاء الله تعالى قوله مع ان الوجود المصدري الخ اورد عليه بوجهين الاول ان المعقول الثاني ما يكون ظرف عروضه الذهن فقط كما هو مصرح في كلام القوم مع ان الماهية متصفة بالوجود الخارجي في الخارج فيكون ظرف عروضه الخارج دون الذهن فكيف يصح عد الوجود المصدري مطلقا من المعقولات الثانية اجاب عنه الشارح في حواشي شرح المواقف بان ليس في الخارج الا الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود فيلاحظ الماهية معراة عن الوجود ويصفها بانها موجودة للوجود في هذه الملاحظة وهي من مواطن نفس الامر نعم ربما يطلق الاتصاف على كون الماهية في ظرف ما بحيث يصح انتزاع الوصف عنها لكنه ليس في الحقيقة اتصافا ثم قال بما قررنا ظهر لك ان ظرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة دون الذهن والخارج وان القضايا المعقودة بالمعقولات الثانية كلها ذهنيات ولا يخفى ان في هذا الكلام نوعا من الاختلال الاول انه مع هذا الكلام تصرح بان المراد بالاتصاف في قولهم وعن انضمام الوصف الى الموصوف في ملاحظة العقل بان يعتبر العقل الموضوع متصفا بالوصف لكون الشيء بحيث يصح انتزاع الصفة عنه وعلى هذا يندرج كل وصف انتزاعي في كون ظرف عروضه هو الذهن فقط اذ ليس في الخارج الا الموصوف لكن العقل بضرب من التحليل ياخذ الموصوف مجردا ويصفه بالوصف الانتزاعي فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الانتزاعية معقولات ثانية الثاني ان الوجود غير منضم الى موضوعه اصلا فانه قبل ان ينتزع ليس له وجود حتى ينضم الى شيء وبعد الانتزاع قائم بالعقل لا بالماهية وان اريد بالانضمام الحكاية بكون الماهية موجودة فهذا ليس من الاتصاف في شيء الثالث ان القول بكون القضايا المعقودة من المعقولات الثانية ذهنية مطلقا غير صحيح لان القضية الذهنية في اصطلاحهم عبارة عن القضية الحاكية عن الامر الذهني ومنشأ انتزاع الموضوع في الذهن بحيث يصح انتزاع المحمول عنه كقولنا الحيوان مجمول مثلا ولا ريب ان القضايا المحكوم فيها بالوجود والامكان مثلا قد تكون حاكية عن الموجودات الخارجية كقولنا الله سبحانه موجود وزيد ممكن مثلا فتكون امثال هذه القضايا خارجية لا امتراء لان القضية الخارجية هي القضية الحاكية عن تقرر الموضوع في الخارج بحيث يكون المحمول متحدا مع الموضوع في الخارج ويصح انتزاع المحمول عنه وقد تكون حاكية عن الموجودات لا على الامر مع قطع النظر عن خصوص الخارج والذهن فتكون حقيقية وقد تكون حاكية عن الصور الذهنية فتكون ذهنية فالمقول بكون القضايا المعقودة من المعقولات الثانية ذهنية مطلقا كما صدر من الشارح غير سديد والعجب انه لم يشترط خصوص الوجود الذهني في عروض المعقولات الثانية ثم حكم بان القضايا المعقودة منها ذهنيات مطلقا بما ذكرنا ظهر ان ما قال صاحب الافق المبين وتلقاه

اكثر المحققين بالقول ان المعقولات الثانية في اصطلاح ما قبل الطبيعة تعقدها التصور بيضيفها الحقيقية الذهنية
دون الخارجية لانها انما تقصد حيث يكون ظرف الاتصاف هو الخارج بخصوصه على المعنى المسلف ذكره وان قيل لنا
الانسان موجود او ممكن بالذات يصدق حقيقية لا ذهنية وكذلك قولنا زيد ممكن وشئ في الاعيان او ممكن في وجوده العيني
يصدق حقيقية لا ذهنية كما ربما يتخيل انتهى ليس بشئ لان القضايا التي يحكم فيها بالوجود الخارجي
والوجود والامكان كذلك حكاية عن الموجودات الخارجية فتكون تلك القضايا خارجية قطعا نعم القضايا الحاكية عن الوجود
والامكان مطلقا حقيقية بلا ريب اذ مصداقها نفس الحقيقة المتقررة في الواقع فافهم ولا تزل الثاني ما قال العلامة التفتازاني
في شرح التجريد ان القول بكون الوجود من المعقولات الثانية من الحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته غير صحيح لانهم
لما قالوا بكونه موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه
لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود آخر ثم قال ومن لا يتعمق فربما يتوهم من افراد الوجود المطلق
في الخارج كان للوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما
لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه واجاب عنه الشارح في حواشي شرح المواقف بان الوجود
الواجبي ليس فردا للوجود المصدري بل للوجود الحقيقي وهو ليس من المعقولات الثانية وفرد مفهوم الوجود بالحقيقة هي الحصص
الاعتبارية دون الاعيان الخارجية والحاصل ان الوجود المصدري من المعقولات الثانية وافراده منحصرة في حصصه اذ
فرد الكلي ما الكلي ذاتي له ولا يمكن ان يكون المعنى المصدري ذاتيا للاعيان الخارجية فهي ليست افرادا حقيقية للوجود المصدري
واما الوجود الحقيقي فهو ان كان موجودا في الاعيان لكنه ليس معقولا ثانيا لانه ليس فردا حقيقيا للوجود المصدري
نعم انه منشأ لانتزاعه لكن منشأ الانتزاع لا يكون فردا للمبدأ وبهذا ظهر انه لا يمكن وجود افراد المعقولات الثانية
في الخارج والا لكانت عوارض خارجية فلم تبق معقولات ثانية فما قال المحقق الدواني في حواشيه القديمة على
شرح التجريد ان كون مفهوم ما من المعقولات الثانية لا ينافي كون فرده موجودا في الخارج يحمل عليه بالمواطاة اذا
كان المفهوم عارضا في ضمن بعض افراده للاشياء في العقل فيكون باعتبار تلك الحصص من المعقولات الثانية وباعتبار
ذلك الفرد موجودا خارجيا ومفهوم الوجود من حيث انه عارض ليس لما يطابقه في الخارج وان كان ليس حقيقة
اخرى مطابق في العين نعم معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للماهيات في العقل وموجود في ضمن الفرد
الموجود بذاته والا سلم ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرطه
ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو به معقول ثان كما مر في مثالنا ليس بشئ اذ اختلاف مفهوم واحد
بثانوية المعقولية واوليتها باختلاف ما اضيف اليه من الحقائق العينية غير متصور وما هو معقول ثان لا يكون حقيقة
متأصلة في الاعيان اصلا هذا وقد بقي بعد كلام في هذا الباب تركناه خوف الاطالة والاطناب

وانت خبير بانه مع كونه كفوا للتقرير الثاني يرد عليه ان كون الوجود المصدري مطلقا من المعقولات الثانية مسلم وامالون تلك الحقائق منها ففي حيز المنع فالتوقع من المنصف بعد احاطة الكلام ان يستقيق بحسن تقرير الاستاذ سلمه الله تعالى الا ان الاخصر الاشمل للابطال به مذهب المشائين القائلين بان الوجودات الخاصة حقائق متخالفة متكثرة بذواتها عارضة للماهيات الممكنة وهي الوجود بمعنى ما به الموجودية وان ابطل كونها افرادا للوجود المصدري بخلاف الاطويل ولا عائبة فيه

قوله مع كونه كفوا آه فيه نظر لانه ان اراد بكونه كفوا للتقرير الثاني انه كفوله في عدم ابطال كون تلك الحقائق امورا ذهنية كما هو الظاهر فلا يخفى وهنه وسخافته اذ محصل تقرير هذا البعض من الافاضل انه لو كان للوجود المصدري افراد لكان خصوصا للوجود المصدري الخارجي ايضا فراد سوى الحصص لكن لا يمكن ان يكون للوجود المصدري الخارجي فرد غير الحصة لاستلزامه كونه موجودا خارجيا فلا يمكن ان يكون للوجود المصدري ايضا فرد غير الحصة ولا ريب ان هذا التقرير مبطل للحقائق المعروضة للوجود مطلقا سواء كانت امورا ذهنية او امورا عينية كما لا يخفى وان اراد امرا آخر فلا بد من تصويره حتى ينظر فيه

قوله يرد عليه آه اقول هذا الايراد في غاية المتانة اذ المراد بالحقائق المعروضة للوجود المصدري مناشئ انتزاعه ومنشأ انتزاع الوجود المصدري عند القائلين بكون افراده مغايرا لحصصه موجود في الخارج وعارض للماهيات في ظرف الخارج ومناط موجودية الماهيات قيامها بها وانضمامها اليها وهو الوجود الحقيقي عندهم وظاهر ان الوجود الحقيقي ليس من المعقولات الثانية كما اعترف به الشارح المحقق في حواشي شرح المواقف وسبق نقل كلامه وبهذا ظهر ان بناء هذا الكلام ليس على ما جوزه المحقق الدواني من كون الشيء الواحد معقولا ثانيا باعتبار مفهومه وموجودا خارجيا باعتبار حقيقته كما يتوهم في بادي الرأي *

قوله بان الوجودات الخاصة الخ اقول لا يخفى على من تتبع كلمات المشائين انهم عن آخرهم صرحوا بان الوجود بمعنى ما به الموجودية مشترك معنوي فالوجودات الخاصة القائمة بالماهيات ليست عندهم حقائق متخالفة متكثرة بذواتها بل الوجود الحقيقي عندهم معنى واحد مشترك بين الموجودات الممكنات بأسرها واستدلالاتهم على كون الوجود مشتركا معنويا مشهورة وفي افواه اتباعهم مذكورة وفي كتبهم مسطورة نعم كون الوجودات الخاصة حقائق متخالفة متكثرة بذواتها مذهب الاشاعرة لكنهم لا يقولون بكون الوجودات الخاصة امورا منضمة الى الماهيات بل يقولون بعينية الوجودات الخاصة للماهيات كما شحن به الكتب الكلامية فما ذكره المحشي في بيان مذهب المشائية فرية بلا مرية

قوله وان ابطل كونها آه قد عرفت ان الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء فرد للوجود بالمعنى المصدري عندهم بمعنى كونه منشأ لانتزاعه واطلاق الفرد على منشأ الانتزاع شائع فيما بينهم كما صرح به المحقق الدواني فبطلان كون الحقائق المعروضة للوجود المصدري افرادا حقيقية له لا يجدي شيئا اذ مرادهم بكونها افرادا له كونها مناشئ لانتزاعه ولم يبطل كونها افرادا بهذا المعنى بهذا التقرير وانما عدم حمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة فقد عرفت انه ادعاء محض بل غير صحيح

فان المقصود فی هذا المقام نفی الفردیة فقط وهو حاصل به فافهم وقد بقی بعد خبایا لولا غرابة المقام لاتیت بها

قوله فی الحاشیة مستندة الی الوجود بمعنی مابه الموجودیة الظاهر انه اراد به الامر المنضم مع الماهیة فلا یلزم الوجود الذهنی مستندة الی ما هو منضم معها فی الذهن ولوازم الوجود انما جری الی ما هو منضم معها فی الخارج وهما مختلفان بالماهیة لکنه لا یصح علی تقدیر اشتراک الوجود بمعنی کما هو الحق عندهم بناء علی ما قال فی بعض تعلیقاته المدعی بحسب النظر الظاهر اشتراک الوجود لبعض الانتزاعی بین الوجودات والموجودات اشتراکا علی وجه الابتداع بحسب النظر الدقیق اشتراک الوجود الحقیقی وقیل انه اراد الوجه تعالی وامتناع استناد اللوازم المختلفة انما هو اذا لم یعتبر وجهات مختلفة بناء علی ان مقتضی اختلاف اللوازم انما هو اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار لیس بسدید انبنا علی هذا یصح استنادها الی الوجود بالمعنی المصدری ایضا لتحقق التغایر بین الوجودین ولو بالاعتبار وحینئذ لا حاجة الی جعلها مستندة الی الوجود بمعنی به الموجودیة

قوله فان المقصود الخ یعنی ان مقصود الشارح نفی الفردیة الحقیقیة وذلک لانه فهم من کلام السید المحقق قدس سره انه یقول ان معروض الوجود المصدری فرد حقیقی فاورد علیه ما اورد وقد عرفت مقصود السید المحقق قدس سره فلا یرد علیه ما قال قال الشارح فی الحاشیة لا یقال لکل من الوجودین آثار قد یجاب عن هذا الایراد بان اختلاف اللوازم انما یدل علی اختلاف الملزومات لو کانت اللوازم لوازم الماهیة وذاتیاتها فیما نحن فیه بل یجوز ان یکون کلوازم الصنف فیکون الوجود ذهنیا وخارجیا من عوارض الوجود المطلق وتلک اللوازم المختلفة مستندة الی تلک العوارض بمعنی ان لزومها مشروط بعروض تلک العوارض کما فی اختلاف الاشخاص فانه مستند الی اختلاف عروض المشخصات وهذا الجواب لیس بشیء اذ کون الوجود ذهنیا وخارجیا حصتین للوجود المصدری المطلق وکون المطلق نوعا لهما بدیهی غیر محتاج الی تجشم البیان نعم کونه ذاتیا لجمیع ما یصدق هو علیه وانحصار صدقه علی حصصه حیث انحصار کما عرفت هذا

قوله الظاهر انه اراد الخ قال فی الحاشیة فی الوجود ذهب احدها ان الوجود عبارة عن الواجب تعالی وثانیها انه عبارة عن حقیقة الشیء وثالثها انه عبارة عن الامر المنضم الی الماهیة والظاهر ان مراد الحاشی فی الجواب المذکور فی الحاشیة المذهب الاخیر والیه اشار بقوله الظاهر انه اراد الخ انتهی تفصیل المقام ان الوجود یطلق علی معنیین الاول معناه الانتزاعی البدیهی التصور الذی یعبر عنه بالفارسیة هستی وبودن ولا یلیق بحال عاقل ان ینازع فی کونه مشترکا وعدم کونه عینا لشیء من الحقائق والثانی مصداقه ومنشأ انتزاعه ولا ریب فی موجودیته فی الواقع بلا اعتبار المعتبر وفرض الفارض والالم یمکن انتزاع الوجود عن الموجودات واقعیا اذ واقعیة الانتزاعیات عبارة عن واقعیة مناشیها قبل الاتفاق علی ان مصداقه ومنشأ انتزاعه موجود فی الواقع مع قطع النظر عن اعتبار الذهن ولحاظه اختلفوا فی ان مصداقه ومنشأ انتزاعه ای شیء هو اختلافا عظیما فذهب الشارح تبعا لبعض الاقدمین الی انه شخص واحد بذاته واجب لذاته وموجودیة الاشیاء انما هی بانتسابها الیه کما صرح به فی حواشی شرح المواقف

وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري قدس سره ومن تبعه الى انه عبارة عن نفس الحقائق وهي في انفسها متغايرة بتغاير ما بها الاشتراك وما بها الامتياز لا يجمعها حقيقة واحدة ومشتركة اصلا وذهب المشاؤن الى ان وجود الواجب سبحانه نفس ذاته الحقة ووجود الممكن حقيقة زائدة على ذاته منضمة اليها في الواقع وهي عندهم حقيقة مشتركة بين الممكنات وذهب المتكلمون الى ان الوجود صفة قائمة بالماهية مطلقا اجتمعت الماهية او تحملته وذهب الاشراقيون الى ان الوجود حقيقة واحدة في الكل مختلفة بالكمال والنقصان ومقولة بالتشكيك على افرادها وتلك الحقيقة هي نفسها ما به الاشتراك وما به الامتياز وذهب اهل التحقيق الى انه حقيقة واحدة مطلقة غير مبهمة هي عين كل موجود وتلك الحقيقة هي نفسها ما به الاشتراك وما به الامتياز اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف نظار كلام الشارح في ان بناء الجواب الذي ذكره في الحاشية على اي مذهب من المذاهب المذكورة فقد ذهب بعضهم الى ان كلامه مبني على مذهب الاشاعرة القائلين بكون الوجود عينا للحقائق كلها واورد عليه بان بناء الجواب على هذا المذهب وان صح في بادي الراي اذ لما كان الوجود بمعنى ما به الموجودية عبارة عن نفس الحقائق وهي متخالفة في انفسها فيصح استناد اللوازم المختلفة اليها لكنه غير صحيح بعد التعمق لان الوجود على هذا الراي نفس الحقيقة فان كانت الحقيقة الموجودة في الخارج والذهن واحدة فالوجود الخارجي والذهني متحدان حقيقة فكيف يستند اللوازم المختلفة الدالة على اختلاف الملزومات اليها وان لم تكن حقيقة الوجود الخارجي والذهني واحدة ففيه انكار للوجود الذهني وقد كان الكلام على تقديره وقال البعض انه مبني على مذهبه من كون الوجود عبارة عن الواجب جل شانه ولما ورد على ذلك البعض انه كيف يصح على هذا التقدير استناد اللوازم المختلفة اليه لاتحاده تعالى بل شخصا اجاب بان استناد اللوازم المختلفة اليه لا يجوز لو لم يعتبر معه جهات مختلفة واما اذا اعتبرت معه جهات فيجوز استناد اللوازم المختلفة اليه قطعا اذ مقتضى اختلاف اللوازم انما هو اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار واعترض عليه المحشي بانه لو كان اعتبار الجهات المختلفة مع الامر الواحد الغير المتكثر بحسب الحقيقة كافيا في استناد اللوازم المختلفة اليه فيصح استناد اللوازم المختلفة الى الوجود بالمعنى المصدري ايضا لتحقق التغاير بين الوجود الخارجي والذهني ولو بالاعتبار وفيه من ظاهر اذ قد عرفت ان الوجود بالمعنى المصدري امر اعتباري تابع لاعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع فلا يمكن ان يكون منشأ للآثار المختلفة المتحققة بلا اعتبار المعتبر وفرض انه فرض فعدم استناد اللوازم المختلفة الى الوجود المصدري ليس لكونه حقيقة واحدة بل لكونه امرا اعتباريا ولما رأى المحشي ان كلام الشارح في الحاشية لا يصح ان يحمل على مذهبه لا على مذهب الاشاعرة حمل كلامه على ما زعمه مذهب الشائين من ان الوجود بمعنى ما به الموجودية امر منضم الى الماهية وليس حقيقة واحدة بل حقائق متخالفة متكثرة بذواتها عارضة للماهيات الممكنة ولا يخفى انه لو بنى الجواب على هذا المذهب فهو وان كان تاما لانه لما لم يكن الوجود بمعنى ما به الموجودية حقيقة واحدة بل حقائق متخالفة

متكثرة بذواتها عارضة للماهيات الممكنة فيصح ان يقال ان لوازم الوجود الخارجي مستندة الى ما هو منضم مع الماهية في الخارج ولوازم الوجود الذهني مستندة الى ما هو منضم منها في الذهن وهما متخالفان بالماهية لكونه قد عرفت ان هذا ليس مذهب المشائين بل مذهبهم اشتراك الوجود بين الموجودات معنى فلا يصح استناد اللوازم المختلفة اليه لكونه حقيقة واحدة عندهم وما قيل انا اذا تصورنا شيأ مع وجوده الخارجي المنضم معه فيحصل ذلك الشيء في الذهن مع وجوده الخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن كما هو المقرر عندهم فاذن يكون هذا الوجود منضما مع الشيء في الذهن وهو بعينه الوجود الذهني لانه لو لم يكن كذلك لكان الشيء الواحد موجودا بوجودين في ظرف واحد وهو باطل فيلزم الاتحاد بين الوجودين بحسب الذات فعاد الاشكال ففيه ان القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن لا يذهبون الى حصول الموجود الخارجي في الذهن بوجوده وتشخصه كيف ان هذا بعد ولا يتكثر تشخصه ولا يتعدد الخارج وجوده والا فليس واحدا بالعدد بل انما يذهبون الى انحفاظ الماهيات ذهنا وخارجا فالموجود الخارجي والذهني متحدان بحسب الماهية مختلفان بالوجود والتشخص عندهم ثم انه لما تبين المحشي من كلام الشارح في حواشي شرح المواقف على ان الوجود بمعنى ما به الموجودية مشترك معنوي بين الموجودات على رأي الشارح وليس بمشترك لفظي استدرك عما بنى عليه كلامه وقال ولكنه لا يصح آه **ولقائل** ان يقول الوجود بمعنى ما به الموجودية وان كان مشتركا معنويا لكن يصح استناد اللوازم المختلفة اليه بالجهات المختلفة والاعتبارات المتغايرة وح يصح ان يراد بالوجود بمعنى ما به الموجودية الامر المنضم مع الماهية اذ مقتضى اختلاف اللوازم انما هو اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار فتامل وحمل بعض المحققين قدس سره كلامه على مذهب الاشراقيين حيث قال يمكن ان يقرر كلامه بانه ليست تلك اللوازم لوازم الماهية حتى تختلف الماهية انما هي لوازم الوجود لانه هو المنشأ للآثار الخارجية والذهنية والوجود لا يختلف باختلافها فانه مع وحدته يصير منشأ لآثار المختلفة لاسيما عند من يراد مشيرا كما هو نفسه ما به الاشتراك وما به الامتياز ومشككا في منشئية الآثار وفيه ان هذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح **وتحقيق المقام** انك قد عرفت ان مصداق الوجود المصدري ومنشأ انتزاعه نفس الماهية سواء كانت الماهية ممكنة او واجبة وان نسبة الوجود المصدري الى الماهية نسبة مفهوم الانسانية الى ذات الانسان ونسبة معنى الحيوانية الى ذات الحيوان فنقول ذلك المنشأ لا بد ان يكون حقيقة واحدة اذ لو كان حقائق متخالفة متباينة فاما ان يكون نسبة الوجود المصدري الى منشئه نسبة الانسانية الى ذات الانسان او انتزاع مفهوم واحد يكون نسبته الى منشئه نسبة الانسانية الى ذات الانسان عين نفس ذاتهما بنفس ذاتهما مصداقا ان لذلك المفهوم ومطابقان لصدقه من دون انضمام امر وزيادة ضمنية مستلزم لاشتراك تينك الذاتين في ذاتي هو نفسه مصداق لذلك المفهوم ومطابق لصدقه فالوجود الحقيقي عبارة

بل البحيد في الجواب انما هو الاكتفاء على المعنى عليه فافهم قوله ثم خص بعضهم الخ وجه بعد ول المصر عن تخصيص المقسم بالحادث الى تخصيصه بالمتجدد قوله الآتي عليك الخ توجيهه انه قد تقرر في محله ان الواجب سبحانه عالم فعلي فتعلق علمه بالمعلوم سبب الايجاد

عن نفس الحقيقة وتلك الحقيقة عين كل شئ بمعنى ان تلك الحقيقة متعينة بنفسها بلا زيادة امر عليها وتتعين بامور متفننة وتشخص بتشخصات كثيرة مني باعتبار تعين شئ وبا عتبار تعين آخر شئ آخر فهي متعينة بنفسها مع كونها مطلقة وبنفسها ما به الاشتراك وما به الامتياز اذ لا يمكن ان يكون التعين امرا زائدا على نفس الطبيعة وكون الشئ الواحد ما به الاشتراك وما به الامتياز بنفس ذاته من دون امر زائد وعروض عارض ان كان مستبعدا في جليل النظر لكن بنظر بعد التعمق انه لا مناص للحكماء المشائية ايضا عن القول بكون المشترك مميزا بنفس ذاته وذلك لانه قد تقرر عندهم ان الجسم المفرد واحد متصل ليس فيه مفاصل بالفعل اصلا بنا على انه لم يتركب من الاجزاء التي لا تتجزى ولا شك ان الجسم المتصل يمكن انقسامه الى النصف والثلث والربع وغيرها ولم يتركب الانقسام من اختراعات الاوهام كما يعترفون به ولا شئ من النصف والثلث والربع وغيرها من الاجزاء موجودة فيه بالفعل ولا يلزم ما الزم على النظام ولا بعضها موجودة بالفعل وبعضها بالقوة ضرورة استحالة الترجيح من غير مرجح فالجسم اذا انصف فاما ان يكون فرض النصف فيه باعتبار المعتبر فقط من دون ان يكون له منشأ واقعي وهذا ظاهر البطلان او يكون فرض النصف فيه مثلا فرضا واقعيا مطابقا لما في نفس الامر فلا بد ان يكون له منشأ في الواقع بلا اعتبار المعتبر وفرض الفارض فاما ان يكون منشؤه نفس ذات الجسم المتصل او جزأ من اجزائه لا سبيل الى الثاني لعدم وجود جزء من اجزاء الجسم المتصل في الواقع كما هو المقرر عندهم فتعين الاول فيكون ذات الجسم المتصل منشأ لانتزاع النصف والثلث والربع وغيرها ولما كان طبيعة مشتركة بين اجزائه التحليلية الغير المتناهية بالقوة والا يلزم كون الاجزاء التحليلية متخالفة في انفسها ومخالفة لطبيعة الجسم فلا يكون الجسم متصلا بنفسه طبيعة واحدة مشتركة بين جميع الاجزاء الموجودة بالقوة ومنشأ لانتزاع خصوص النصفية والثلثية والربعية وغيرها من جهات القسمة فهي ح بنفسها ما به الاشتراك وما به الامتياز فقد ظهر ان الوجود الحقيقي طبيعة مطلقة لها انحاء تعينات ناشية عن جوهر ذاتها متغايرة في انفسها متمايزة بحسب احكامها كما في طبيعة الجسم المتصل فهو مع وحدته منشأ للآثار المختلفة ومنبع للاحكام المتفننة المتطورة فيصح اسناد اللوازم المختلفة اليه مع كونه حقيقة واحدة وح يسقط الاشكال لكن الشارح بمراحل عن تصور هذا المذهب وتحصيله فضلا عن ان عامة تحصيله فلا يصلح هذا توجيها لكلامه تبيينا لمرامه

قوله بل البحيد في الجواب الخ قال في الحاشية المراد به الامر المنضم مع الماهية وهذا القدر كاف في دفع الاشكال انتهى قد عرفت ان هذا القدر وان كان كافيا لكن انما يصح بناء الجواب عليه لو كان الوجود بمعنى ما به الموجودية مع كونه صفة منضمة مشتركا لفظيا او التزاميا بكون الوجود بمعنى ما به الموجودية صفة منضمة صريحا بكونه مشتركا معنويا كما عرفت الاشارة اليه

قوله وجه بعد ول المصر الخ يعني ان المصر لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه فخصص بالمتجدد ووجهه انه على تقدير

اذ ملاحظة ما في النظام العجيب من الغرائب والطائف يزداد بها على مر الاعصار على انه من جهة علمه ولاتم اوجد ثانيا وان ذلك العلم ليس زائدا على ذاته سبحانه بان يكون مغايرا له ومتمايزا عنه تعالى وان العلم كمال كما يشهد به توجه الطالب من بيوت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا

تخصيص المقسم بالحادث لابد من التخصيص بالحصولي ايضا اذ العلم الحادث اعم من الحصولي من وجه فيلزم على هذا التقدير تخصيص المقسم بالحصولي بعد تخصيصه بالحادث من غير ضرورة واما على تقدير تخصيصه بالمتجدد كما فعله المصنف فلا حاجة الى تخصيصه بالحصولي اذ المتجدد بمعنى الحصولي الحادث لا الحادث فقط حتى يحتاج الى تخصيص آخر بالحصولي ويلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة قوله لا يخفى ان هذا الكلام من الشارح نص على ان مورد التقسيم عند المصنف هو الحصولي الحادث كما اومأنا اليه فيما سبق وقد يقال يمكن ان يراد بالحادث ما اريد بالمتجدد فلا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى على هذا التقدير الا يكفي كما لا يلزم على تقدير تخصيصه بالمتجدد فافهم قال الشارح فيلزم التخصيص مرتين اقول قيل عدم ضرورة ثم فان انقسام العلم الى التصور والتصديق يقتضي تخصيصه بالحصولي وانقسامه الى البديهي والنظري يقتضي تخصيصه بالحادث ولا مضايقة في التخصيص مرتين عند تحقق الداعي وانت تعلم ان هذا الايراد غير متوجه على كلام الشارح اذ محصل كلامه ان تخصيص المقسم بالحادث فقط غير سائغ اذ لا بد على هذا التقدير من التخصيص بالحصولي ايضا اذ العلم الحادث يشمل العلم الحضوري الذي مع انه ليس تصورا ولا تصديقا فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى من غير ضرورة ولكون التخصيص مرتين بهذا النحو غير ضروري وما ذكر لا يرد من ان انقسام العلم الى التصور والتصديق الخ فانما يتوجه لو كان غرضه الزام التخصيص مرتين من غير ضرورة على من خصص المقسم بالحصولي فقط فهذا الايراد مبني على عدم فهم المراد قال الشارح لا يخفى عليك ان العلم في العلم الحضوري نفس المعلوم اه قال في الحاشية تفسير العلم الحضوري بعين وجود الشخص المعلوم فاسد لان العلم الحضوري ليس عين وجود الشخص المعلوم بل هو عبارة عن الصورة الخارجية وهي قائمة بعين وجود الشخص المعلوم انتهى ومحصله ان العلم الحضوري عبارة عن نفس الصورة الخارجية لا عن وجود الشخص المعلوم ضرورة ان وجود الشخص المعلوم امر انتزاعي متوقف على انتزاع العقل فلا يكون علما حضوريا اصلا لعدم قيام الصورة الخارجية في الذهن بعين وجود الشخص المعلوم فيه اذ لا معنى لقيام الصورة الخارجية في الذهن الا وجود الشخص المعلوم فيه ليس العلم الحضوري عبارة عن قيامه بالذهن ووجوده فيه بل قيامه بالذهن علم حصولي والعلم الحضوري نفسه هو الذي يعبر عنه بالصورة الخارجية

قوله اذ ملاحظة ما في النظام اه اعلم ان الشيخ المقول الذي سبق العلم والارادة على ايجاد الممكنات زعم ان علمه سبحانه ليس فعليا مقدما على الايجاد ولما ورد عليه انه اذا بطلت الارادة وعلمه سبحانه قبل وجود العالم فما السبب في هذا النظام العجيب الشاهد من حسن الترتيب بين الافلاك وما فيها والعناصر وما بينها من البسائط والمركبات على الوجه الاليق الذي لا مزيد عليه في الخيرية والنظام اجاب بان النظام العجيب الموجود في العالم لزم من عجيب الترتيب الذي بين المجردات العقلية ونفوسها المنوية ونفوسها المتعلقة واضافاتها النورية على ابلغ ما يتصور في حقها لا من العناية والارادة قوله لا يخفى ان هذا الكلام كما قال السيد الشيرازي غير مسموع اذ للسائل ان يسأل ويقول السبب في حسن نظام التعقل وبديع ترتيبها فان قيل على نظام عجيب نظام آخر

ومن المعلوم ان الاستكمال بالغير اى بالامر المباين نقصان فلو كان علمه تعالى كما يدل عليه كلام المصنف علما حضوريا
يستدعي العينية مع المعلوم للكونه عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك لزم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات

عجيب قبيلة فيلزم الانظلامات الى غير النهاية وان قيل ان مبدأ هذا الانضمام الانظلام الاكمى فجازت الغاية الآلهية التى انكرها
قوله اى بالامر المباين آه قال فى الحاشية اى الامر المنفصل المتمايز الوجود انتهى اقول انما فسر الغير بالامر المباين والامر المباين
بالامر المنفصل المتمايز الوجود اذ على تقدير كون علم الواجب بذاته حضوريا انما يلزم الاستكمال بالامر المنفصل المتمايز الوجود اعنى
الممكنات وليس الغرض ان الاستكمال بالامر الغير المنفصل كالصفة القائمة بذاته تعالى لينبغي مستحيل والنقص انما النقص
المستحيل الاستكمال بالامر المنفصل المتمايز الوجود كما قد مر من ذلك لان الصفة القائمة بذاته تعالى معلولة له تعالى ومتاخرة
عنه لصدورها عنه جل شانه واستكمال الواجب سبحانه بالممكن نقص عظيم ومحال بالضرورة العقلية كما لا يخفى على من له ادنى مسكة
قوله لزم عدم علمه تعالى آه قال بعض ناظرى كلام الشارح ان العلم الحضورى للبارى تعالى سواء كان بالنظر الى ذاته
تعالى او بالنظر الى ذوات الممكن عين ذاته تعالى فان البارى سبحانه بحضور ذاته عند ذاته ينكشف الاشياء له كلها
فالذات هى المعلوم حقيقة وبالذات والممكنات كلها معلومات بالعرض فلا يلزم عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم فان
صفة العلم انما تبقى بانتفاء المعلوم بالذات دون انتفاء المعلوم بالعرض وكذا لا يلزم الاستكمال بالغير ولا زيادة صفة العلم
فان الذات هى الحاضرة عندها بالذات هى منشأ الانكشاف وانت تعلم ما فيه اما اولا فانه لا يصلح ما ذكر توجيها لكلام
القائلين بكون علم الواجب سبحانه حضوريا كصاحب الاشراق وغيره لانهم صرحوا بكون علمه سبحانه عينا للممكنات وانكروا العلم
الفعلى المقدم على الايجاد قال الشيخ المقتول فى حكمة الاشراق علمه بذاته هو كونه نور الذات وظاهر الذات وعلمه بالاشياء هو كونها
حاضرة لها على سبيل الحضور الاشراقى بنفسها كاعيان الموجودات من المجردات والماديات صورها الثابتة فى بعض الاجسام
كالافلاك ومتعلقاتها التى هى مواضع الشعور للمدبرات العلوية وذلك اضافة لكونها عبارة عن ظهور الاشياء له وظهور الشئ
للشئ يحصل لاحدهما بالآخر وهذا القدر اى ظهور الاشياء له كاف فى علمه تعالى بها واما الغاية فلا حاصل لها انتهى واما ثانيا
فلانه لا خفاء فى ان ذوات الممكنات مباينة لذات الواجب جل شانه كما صرح به هذا القائل ايضا فى بعض كتبه فلا يلزم بحضور ذاته
عند ذاته انكشاف الاشياء كلها له فلا يكون الممكنات معلومة له الا بالذات والا بالعرض عفى ان قيل باتحاد ذوات الممكنات
مع ذات الواجب جل شانه فمع كونه ظاهر البطلان لا يصح لكون الممكنات معلومة بالعرض وكون ذاته سبحانه معلومة بالذات
بل صح انكشاف الذات بعينه انكشاف الممكنات وعفى ان قيل ان الممكنات ليست ذوات مستقلة بل هى بمنزلة الانتزاعيات
والاعتبارات العقلية وذاته سبحانه منشأ لانتزاعها كما ذهب اليه الصوفية قدس اسرارهم من ان الموجود حقيقة هو الواجب
سبحانه والممكنات امور اعتبارية انتزاعية منتزعة عن حقيقة موجودة فلا يصح على هذا التقدير ايضا لكون الذات الحقة معلومة
بالذات وكون الممكنات معلومة بالعرض اذ الممكنات على هذا التقدير عبارة عن التعينات الناشية عن نفس الذات الحقة

بحدوث الزمان في الزمانيات واستكمالا بالغير وهو العلم الذي هو عين الممكنات بالمباينة معه تعالى وزيادة صفة العلم
عليه وكل منهما باطل لما سلف مما مهدنا فيه بقوله والتحقيق الخ حاصله ان الاعتراض انما نشأ من الاشتباه اذ العلم مطلقا
ثلثة معان احدها امر اضافي شانه ان لا يتحقق الا بعد تحقق المتسببين والاستكمال بالهوا تراعى لا يصلح للعينية
لامع المعلوم ولامع العلم فاذا عرفت تقدمه الاستكمال ج وعينيته لا ينبغي لاحد

فالعلم بها منطو في علمه سبحانه بذاته بل علمه سبحانه بذاته عين علمه بالممكنات فالممكنات معلومة ح حقيقة بالذات لا بالعرض وبالجملة القول
بان الممكنات معلومة بالعرض مما لا محصل له واما ثانيا فلانه لا معنى لكون الممكنات معلومة بالعرض الا انه لم يتعلق بها العلم حقيقة فيلزم الدور فتامل
قوله بحدوث الزمان الخ هذا الكلام شعر بان استحالة عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم انما يرد على القول بحدث العالم
واما على تقدير القول بقدمه فلا ورود له كما قال الشارح في الحاشية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان
وانتهائه في جانب الماضي آه واعترض عليه بعض المحققين قدس سره بان علمه تعالى فعلي مقدم على الايجاد فيلزم انتفاء العلم
في مرتبة متقدمة على حضور الموجودات بوجوداتها الخارجية الممكنة فيكون العلم انفعاليا ولا يكون الباري عز وجل خالقا
بالعناية والارادة لاقتضائهما سبقة العلم ويجاب عنه بانه لا يلزم على القول بقدم العالم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات
في الخارج كما يلزم على القول بحدث العالم بل انما يلزم في مجرد لحاظ العقل وهو ليس بباطل فتخفى ان علمه سبحانه لما كان فعليا
مقدما على الايجاد فلا بد ان يكون هذا العلم في مرتبة ذاته الحقة والا يلزم كونه عاريا عن كمال العلم في مرتبة ذاته الحقة العياذ بالله
وهذه المرتبة ليست من الامور الاختراعيات بل من الواقعيات فتعريه سبحانه عن كمال العلم في تلك المرتبة يستلزم الجهل
والعالم سواء كان قديما او حادثا لا ريب انه ليس متحقق في مرتبة ذاته الحقة ضرورة ان المعلول لا يوجد في مرتبة ذات العلة
فلا مناص عن لزوم عدم علمه سبحانه في مرتبة واقعية متقدمة على وجود المعلوم سواء قيل بقدم العالم او بحدوثه فافهم
قوله وزيادة صفة العلم آه قال بعض المحققين قدس سره ان زيادة صفة العلم والاستكمال بالغير ايراد واحد لان منشأ
القول بالصفتية انما هو لزوم الاستكمال بالغير واذا قطع النظر عنه فلا اشكال في الزيادة هذا كلامه والحق انه لو قيل
بزيادة صفة العلم وقطع النظر عن الاستكمال بالغير فلا يخلو اما ان يكون هذه الصفة مسبوقة بالعلم فلم تتحقق
علما اولا تكون مسبوقة به فيلزم تعريه سبحانه عن كمال العلم في مرتبة ذاته الحقة فيلزم الجهل في مرتبة ذاته
وهذا اولى مما قيل لو لم يكن هذه الصفة مسبوقة بالعلم لا يكون الواجب سبحانه فاعلا بالاختيار ضرورة سبق العلم
على الفعل الاختياري اذ لا حد ان يقول لما كانت هذه الصفة علما فيجوز ان تكون مخلوقة بالايجاب لان الصفات
الكمالية من لوازم ذاته تعالى فيستحيل ان تنسلخ عنها فلا يقتضي خلقها سبق العلم والارادة فتامل
قوله حاصل الاعتراض آه هذا الكلام يدل دلالة صريحة على ان غرض الشارح الاجابة من قبل القائلين بكون علم الواجب سبحانه
حضوريا مع ان حاصل تحقيقه يرجع الى اثبات الفعلي المقدم على الايجاد كونه عينا للواجب سبحانه ومنشأ لانكشاف العالم وقضيته

واما الاخیران فان کان کل منهما حضوریا تحققا فیه لکن ما هو عین ذاته تعالی هو الثالث وما هو عین المعلوم هو الثانی وان کانا متغایرین فی الممکنات فهما متغایران فی الواجب بحقیقته احدهما مع المعلوم تارة بحسب عینیة الآخر معه فافهم قوله فیتحقق المطلوب اذ کل ما یصدق علیه الحاضر عند المدرک بالذات فی الممکنات کالصورة العلمیة والحالة الادراکیة وغیرهما من الصفات النفسانیة الانتزاعیة یصدق علیه منشأ الانکشاف لنفسه ولغیره بخلاف الواجب سبحانه فان من الحاضر عنده فی الممکنات ولیست منشأ الانکشاف لنفسها ولا لغیرها فصدقهما معا علی شیء واحد فی بعض الموارد کما فی علمه تعالی بذاته لا یوجب العینیة کما مر

واما الثانی فلان یکون علم الواجب سبحانه حضوریا کصاحب الاشراق ومن تبعه ینکرون العلم الفعلی المقدم علی الایجاد ویقولون سبق العلم علی الایجاد غیر ضروری کما قدم فکیف یکون التحقیق الذی ذکره الشارح جوابا من قبلهم بل غرضه من التحقیق الذی ذکره لیس الا بیان کیفیة علم الواجب سبحانه علی ما تحقق عنده قوله واما الاخیران الخ اقول قد صرح آنفا ان العلم الحضوری عبارة عن نفس المدرک الحاضر عند المدرک وقد نص علیه الشارح ایضا فی مواضع عدیدة من کتبه فکیف یکون العلم الذی هو مغایر للمعلوم حضوریا مع ان کلام الشارح فی حواشی شرح التهذیب کالنص علی کون العلم بالمعنی الثالث فقط حضوریا واخراج العلم بالمعنی الثانی عن الحضوری والحضوری کما یظهر بالمراجعة الیه

قوله وغیرهما من الصفات النفسانیة الخ قال فی الحاشیة الصفات النفسانیة هی ان یکون منشأ انتزاعها نفس ذات الموصوف وهی واجبة الثبوت للنفس بما هو مقرر عندهم انتهی اقول فعلی هذا لا تکون الصورة الحاصلة وکذا الحالة الادراکیة صفة نفسانیة اذ منشأ انتزاعها لیس نفس ذات الموصوف ولا هی واجبة الثبوت للنفس لان الحالة الادراکیة وکذا الصورة الحاصلة لیست صفة انتزاعیة بل صفة انضمامیة قائمة بالنفس قیاما انضمامیا وعلی تقدیر کونها انتزاعیة لیست منتزعة عن نفس ذات الموصوف لانه یلزم بطلان مرتبة العقل الهیولانی وعدم طریان الذهول والنسیان علی علم النفس وکون ذواتها نائبة مناب جمیع الصفات کما یقولون فی الواجب سبحانه وغیرها من المفاسد بالجملة علی تقدیر صحة ما ذکره فی الحاشیة لا یکون العلم الحصولی صفة نفسانیة اذ منشأ انتزاعه لیس نفس ذات الموصوف ولا هو واجبة الثبوت للنفس کما لا یخفی

قوله فان من الحاضر عنده الخ اقول لا یخفی ما فیه اما اولا فلان المحشی قد اعترف آنفا بان العلم بمعنی الحاضر عند المدرک حضوری ومتحقق فی الواجب سبحانه وعین المعلوم حیث قال واما الاخیران الخ واذا کان العلم بهذا المعنی عین المعلوم فیکون منشأ الانکشاف نفس ذات المعلوم فلا معنی للقول بان الممکنات الحاضرة عنده لیست منشأ للانکشاف اصلا واما ثانیا فلان هذا القول مناف لما قال الشارح فی الحاشیة المنیة ان العلم التفصیلی للواجب سبحانه عین ما اوجده فی الخارج لانه اذا کان العلم التفصیلی عین الممکنات الموجودة الحاضرة عنده تعالی فلا محالة تصیر منشأ لانکشاف نفسها فما قال المحشی مع کونه مخالفا لما صرح المحققون من ان منشأ الانکشاف فی العلم التفصیلی الذی هو علم حضوری نفس ذوات الممکنات لا یصلح توجیها لکلام الشارح ایضا

قوله واما الثالث الخ واما الثاني فقد يكون غيريته لعلمه تعالى بغيره قوله لكن ما هو عينه الخ واما هو عين المعلوم فهو الثالث والاول برئ عنهما قوله وهو مبدأ الخ وفيه لاستبعاد العينية الممتنعة لكون الاشياء معلومة حال كونها منفعلة

فان قلت اذا كان العلم التفصيلي نفس ذوات الممكنات كما هو مقتضى كلام الشارح وكلام القوم فيلزم الاستكمال بالغير وزيادة صفة العلم قلت قد صرح الشارح وغيره من المحققين ان العلم التفصيلي ليس صفة الكمال بل هو علم انفعالي ومعلول للعلم الاجمالي الذي هو صفة كمالية فلا يلزم ما ذكر من الاستكمال بالغير الا بزيادة صفة العلم لانه من لوازم وجود الممكنات قال الشارح وقد تحقق في الواجب آه هذا شروع في تقرير الجواب محصله ان الباري سبحانه له علمان علم قبل وجود الاشياء وتحققها وعلم بعد وجود الاشياء وتحققها اما العلم الاول فهو صفة الكمال وعين الذات فذاته سبحانه بنفس ذاته مبدأ الانكشاف الاشياء بزوبرها بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فهو سبحانه في كونه مبدأ لانكشاف الاشياء وجامعها كالصورة العلمية التي تفرض لها متعلقة بجميع الاشياء فكما ان الصورة العلمية المفروضة على تقدير ارتسامها في ذهن مبدأ الانكشاف لمن حصل له تلك الصورة والمدرك عنده منكشف كذلك ذاته تعالى مبدأ الانكشاف الاشياء صغيرها وكبيرها نقيرها وقطميرها عاليها وسافلها ماديها وتجردها جواهرها واعراضها واما العلم الثاني فهو علم حضوري بحضور جميع الممكنات عنده تعالى حضور المعلول عند العلة وهذا العلم يسمى علما تفصيليا وعلما انفعاليا اذ العلم الاول لما كان عين الواجب سبحانه ومبدأ لاشياء يسمى فعليا والثاني لما كان اثرا ومعلولا يسمى انفعاليا لان المعلولية هي الانفعال وهذا العلم ليس صفة الكمال ولا عين الذات بل هو نفس وجود الممكنات كما قال في الحاشية اعلم ان العلم التفصيلي للواجب سبحانه آه فان قلت لا وجه لتخصيص العلم التفصيلي بكونه حضوريا بل العلم الاجمالي ايضا حضوري قلت العلم الاجمالي ليس بحضوري كما انه ليس بحصولي فانه ليس بحضور الصورة كما انه ليس بحصول الصورة بل بحضور ما هو جاعل وخالق وهذا النحو من العلم مغاير للحضوري والحصولي والتقسيم اليهما ليس الا للعلم الذي يكون عين المعلوم واما الذي هو غيره فان كان امرا واحدا منشأ لانكشاف الاشياء كلها فهو علم اجمالي الهي وان كان مبدأ الانكشاف بعض البعض فليس بمتحقق عندهم كذا افاد بعض المحققين قدس سره والتحقيق ما قال الاستاذ العلامة مدظله انه ان كان المراد بالحضوري ما لا يكون بحصول صورة المعلوم فلا ريب في كون العلم الاجمالي حضوريا وان كان المراد به ما يكون عين المعلوم فهذا العلم من حيث انه كاشف لذاته تعالى حضوري واما من حيث انه كاشف للممكنات فان قيل باتحاد الواجب والممكن فلا يضر حضوري وان قيل ان ذاته مباين للممكنات مباينة ذاتية فليس بحضوري كما انه ليس بحصولي

قوله ودفع لاستبعاد العينية الخ لما ذكر الشارح ان العلم بمعنى مبدأ الانكشاف نفس ذات تعالى فذاته بنفس ذاته مبدأ الانكشاف الاشياء نقيرها وقطميرها اورد عليه بوجوه منها ما سيجيء بيانها مع ما لها وما عليها ومنها ان الممكنات مرتبة ومتهاوية والمعلولات امر ثابت معدودة مرتبة في مرتبة ذاته الحقة فلا تكون الممكنات معلومة له جل شانه في تلك المرتبة اذ المعدوم لا شيء فلا شيء يتميز ويتكشف

لكن يرد عليه ان كون ذوات الواجب تعالى مبدأ لانكشاف الممكنات انكشافا حقيقيا مع تباين الحقيقة يابا العقل السليم

فاجاب بان ذوات الواجب سبحانه لما كانت مبدأ لانكشاف جميع الاشياء اقتضى ان جميع الاشياء منكشفة له ضرورة انه اما ان كانت الاشياء موجودة او معدومة ولا يخفى ان هذا الكلام مما لا اصل له اذ المعلومية تقتضي التمييز لا التميز للمعدوم المطلق بل هما امر واحد مطلقا فلا معنى لكون المعدومات المحضة منكشفة وقال الشارح في حواشي شرح التهذيب بان للممكن جهتين جهة العدم البلا فعلية ولا تعلق به للعلم من هذه الجهة فانه بهذه الجهة معدوم مطلق والمعدوم المطلق لا تمييز له اصلا حتى تعلق به العلم وجهة الوجود والفعلية وهذه الجهة راجعة اليه سبحانه لان وجود الممكن بعينه وجود الواجب فعلمه سبحانه بالممكنات منطوي في علمه بذاته وهذا الكلام لم نجد له الا ان اراد بقوله ان وجود الممكن آه ان الواجب سبحانه علة للممكنات فمسلم الا انه غير مستلزم لموجودية الممكنات في مرتبة العلم الفعلي بل ينافيه ضرورة ان المعلول لا يوجد في مرتبة ذات العلة وان اراد ان الممكنات موجودة بنفس وجود الواجب سبحانه فذلك خبط صريح لاستلزامه وجوب جميع الممكنات وما قال ان علمه سبحانه بالممكنات منطوي في علمه بذاته ان اراد به ان العلم بوجود الممكنات منطوي في علمه بذاته بناء على اتحاد وجود الواجب والممكن كما هو رايه فعلى تقدير تسليمه لا يجدي شيأ اذ ذوات الممكنات مغايرة لذات الواجب سبحانه عنده وان كان وجودها متحدة معه جل شانه فلا يلزم من اتحاد وجود الممكنات معه انطواء العلم بذوات الممكنات في علمه بذاته غاية ما يلزم منه انطواء العلم بوجود الممكنات في علمه بذاته وهذا غير مجد لان وجود الممكنات حق مغاير لذواتها فلا يلزم من هذا الانطواء انكشاف ذواتها اصلا وان اراد ان العلم بذوات الممكنات منطوي في علمه بذاته فهو منافٍ لما صرح به في مواضع من كتبه من كون ذوات الممكنات مباينة لذات الواجب جل شانه وقال المحقق الدواني رح ان للممكنات في مرتبة العلم الفعلي وجودا اجماليا بانكشافها عنده جل جلاله شبيها بالوجود الذهني والوجود التفصيلي الذي بعد الايجاد كانه تفصيل وتحليل لذلك الوجود الاجمالي وهذا الكلام ايضا سخيف اما اولا فلان تحليل الوجود الواحد الى وجودات كثيرة غير معقول واما ثانيا فلان الممكنات ذوات متباينة ومباينة للواجب جل شانه فيستحيل ان يكون لها وجود اجمالي وتفصيلي والا يلزم ان يكون لكل ممكن ذاتان واما ثالثا فلان هذا الوجود الاجمالي اما واحد فيلزم ان يكون الممكنات بقضها وبعضها مع تباينها وتخالفها حقيقة واحدة وهو صريح الاستحالة او كثير فالممكنات كلها موجودة في مرتبة العلم الفعلي قبل الايجاد فلا يكون ممكنات على انح لا يكون وجود الممكنات تفصيلا وتحليلا لذلك الوجود الاجمالي واما رابعا فلانه لا يخلو اما ان يكون هذا الوجود الاجمالي كافيا في تحقق الممكنات او لا على الثاني الممكنات معدومات صرفة فيرجع الاشكال تقريري وعلى الاول يلزم وجود العالم قبل ايجاده وبالجملة هذا القول فاسد جدا والحق ان الاشكال لا يندفع الا بالتشبث بما يقول الصوفية الكرام في هذا المقام قوله لكن يرد عليه آه انت تعلم ان انكشاف المباين بالمباين الآخر مطلقا كما ينطق به ظاهر كلام المحشي ليس بمستبعد

وعلى التسليم فينتقض عن الحكم باعتبار الممكنات بعضها عن بعض عنده تعالى بحضور حقيقة واحدة بسيطة فان سبب العلم
ما لم يتميز عند العالم كيف يتميز المعلوم عن معلوم آخر عنده مع ان العلم الحقيقي به وقوع التمايز

لا ينبغي ان يدعى البداهة في امتناعه فلعل الغرض ان انكشاف المباين بالمباين من دون حضوره بنفسه وبصورته
ومن دون مناسبة بينه وبين المباين الذي هو منشأ للانكشاف غير معقول لانهم صرحوا ان العلم اما بحصول صورة الشيء او بحضور
نفس الشيء عند العالم باحد الوجوه الثلثة وكلاهما منتف ههنا فان الممكنات في مرتبة العلم الفعلي ليست بموجودة اصلا
قوله وعلى التسليم فينتقض اه اجاب بعض المحققين قدس سره عن هذا الاشكال بان ذاته تعالى لما كانت كاملة في حد
ذاتها غير منتظرة في كمالها الذاتي الى شيء فمع تساوي نسبتها الى الكل وجب ان يكون الاشياء تحاط بنفس
ذواتها منكشفة عنده والتمييز من لوازم الانكشاف والمصور بالاكثرون والحق ما قال الاستاذ العلامة مدظله
ان هذا ليس جوابا عن الاشكال ولا كشفا للشبهة بل محصله انه يجب الايمان بكونه سبحانه عالما بجميع الاشياء باخلاص
اعتقاد ولا يلتفت الى اعضال من شبهة واستبعاد ولا كلام في وجوب هذا الايمان لكن يجب على من يتصدى
للجواب ان يبين ان الممكنات مع عدم حضورها بذواتها وبصورها وانتفاء علاقة ما بينها وبين الذات الحقة كيف
انكشفت الاشياء عندها وكيف امتاز بعضها عن بعض مع ان الموجود في مرتبة العلم الفعلي ليس الا ذاتا احدية بسيطة
متساوية النسبة الى الجميع وهذا الجواب غير متعرض لذلك وقال بعض نظار كلام الشارح ان ذات الواجب سبحانه
لها خصوصية خاصة مع كل واحد من الممكنات وبتلك الخصوصية تكون ذاته سبحانه كاشفة له كشفا تفصيليا
ولا بعد في كون الكاشف مباينا للمكشوف اذا كان للاول خصوصية مع الثاني ثم ينظر الى تمايز الخصوصيات
بتمايز العلوم وقد لا يخفى عليك ما فيه لانه لا يخلو اما ان تكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة العلم الفعلي على
صفة التعدد فلا يخلو اما ان يكون تلك الخصوصيات امورا منضمة الى ذاته سبحانه فيرجع الى ما ذهب اليه الشيخان
من ارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى ويبطل بما يبطل مذهبهما او تكون منفصلة عنها فيرجع الى ما ذهب اليه
افلاطن ومع قطع النظر عن هذا القول بتلك الخصوصيات اعتراف بان الذات الحقة غير كافية في تمييز الاشياء
كما لا يخفى او لا يكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة العلم الفعلي على صفة التعدد فلا مدخل لتلك الخصوصيات في انكشاف
الاشياء وتميزها بل يكون منشأ الانكشاف والتمايز بالحقيقة نفس ذاته تعالى قال الاستاذ العلامة مدظله الخصوصية
الخاصة بين الواجب تعالى وبين كل واحد من الممكنات نسبة بينهما فتكون متاخرة عن وجود الممكنات اذ تحقق
النسبة فرع تحقق طرفيها فلا مساغ للقول بكون تلك الخصوصيات مناطا للانكشاف والامتياز في العلم الفعلي
المقدم على الايجاد ولما تنبه هذا القائل على ان القول بكون الخصوصيات مناطا للانكشاف في العلم الفعلي المقدم على الايجاد
هذر كتب تحته معنى محصل قال ان تلك الخصوصيات امور انتزاعية وليس مدار الكشف عليها بل مدار الكشف على منشئها وهو ذات احدية بسيطة

والقول بان بينه تعالى وبين كل ممكن ارتباطا ليس مع غيره وبسببه يكون منشأ لانكشاف الممكنات وبحسبه امتيازبعضها عن بعض عنده تعالى كما ينطق به كلام المعلم الثانى فى السياسات المدنية لايجدى نفعا لان ذلك الارتباط لايمكن ان يرتفع به التباين الذى هو منشأ الاباء المذكور بينه تعالى وبين كل ممكن وكذا لايمكن ان يحصل امتيازبعضها عن بعض عنده تعالى فانه فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده تعالى وذلك لامتياز

• اما بنفس ذواتها فيلزم ان يكون انكشافها ايضا بذواتها للتسابق العلم والتمايز لاذاته تعالى وهذا خلف

ويجوز ان يكون الذات الواحدة البسيطة منشأ لانتزاع امور كثيرة مختلفة الآثار والاحكام كالكرة فانها منشأ لانتزاع المنطقة والدوائر الصغار والمركز والمحاور وكذلك ذاته سبحانه منشأ لانتزاع خصوصيات مختلفة متمايزة الآثار والاحكام وهى العنوانات المتمايزة ولا يخفى ان قياسة انتزاع الخصوصيات عن الذات الاحدية البسيطة على انتزاع المناطق والمحاور والمركز والدوائر الصغار من الكرة قياس مع الفارق اذ الكرة ليست بسيطا محضا بل هى مطوية على اجزاء مقدارية وطرفى جوانب بخلاف الذات المتحتة الاحدية البسيطة من كل الوجوه على ان انتزاع المنطقية والمركزية والقطبية من الكرة معقول وانتزاع الاضافات وهى الخصوصيات من احد المضافين اعنى الذات المتحتة الاحدية البسيطة من دون مضاف آخر غير معقول كما افاده الآملى المدقق

قوله والقول بان بينه الخ سخافة هذا القول غير خفى مما قررنا آنفا اذ هذه الارتباطات لايخلو ان تكون موجودة فى مرتبة العلم الفعلى على وصف التعدد ولا على الاول فاما امور منتسبة الى ذات الواجب سبحانه فيرجع الى مذهب الاشخين ويبطل بما يبطل به مذهبهما او منفصلة عنها فيرجع الى مذهب افلاطن ويبطل ببطلانه وايضا تلك الارتباطات لكونها ممكنات تكون مسبوقة بالعلم والكلام فى العلم السابق عليها الكلام مع ذلك القول بتلك الارتباطات اعتراف بعدم كون ذاته سبحانه منشأ لانكشاف الممكنات وامتيازها وعلى الثانى تكون تلك الارتباطات متحققة بعد تحقق مصداق العلم فتكون بلغاة لاداخل لها فى انكشاف الاشياء وتمييزها هلا وايضا الارتباطات منسوب بين الواجب سبحانه وبين الممكنات فلا يمكن القول بكونها مناط الانكشاف والامتياز فى العلم الفعلى المتقدم على الايجاد لانها متاخرة عن وجود الممكنات قطعا لما تحقق ان تحقق النسبة فرع تحقق طرفيها فافهم ولا تزل

قوله لان تلك الارتباط الخ قد عرفت ان تلك الارتباط للكونه نسبة متاخرة عن ذوات المنتسبين ظاهر ان الممكنات ليست بموجودة فى مرتبة العلم الفعلى فلا اعنى لتحقق الارتباط فى تلك المرتبة ولو سلم تحقق الارتباط فى تلك المرتبة فلا يخلو اما ان يكون الممكنات حاضرة عنده تعالى بتحقق تلك الارتباط فيلزم تحقق الممكنات فى مرتبة ذاته الحقة وهذا محال ولا تكون حاضرة فلا معنى للانكشاف الممكنات وامتيازها بتحقق تلك الارتباطات اذ الممكنات حينئذ غير موجودة هلا لانفسها ولا بصورها ولا معنى للانكشاف الممكنات عنى مباين آخر من دون حضوره بنفسه او بصورته فلا يكون التباين الذى هو منشأ الاباء المذكور مرتفعا عن تلك الارتباطات

قوله فيلزم ان يكون الخ فان قلت يجوز ان يكون تلك الارتباطات صادرة عنه تعالى بالايجاب لا بالاختيار فلا يلزم سبق العلم على تلك الارتباطات قلت تلك الارتباطات سواء كانت مخلوقة بالايجاب او بالاختيار

او بنفس ذاته تعالی فهو اول الکلام او بنفس ذوات الممکن فیلزمهم الدور او بارتباطات اخر وهکذا الی غیر النهایة فلم تحصل الامتیاز اصلا او امام تمییز واحد من تلک السلسلة بالذات لم تمییز واحد منها بالعرض ایضا والا لزم تحقق ما لا یتمیز من تحقق الذات فافهم لا ریب فی کونه ممکنة فتکون مسبوقة بالعلم قطعا والا لزم الجهل فی مرتبة ذاته تعالی عما یقول الظالمون علوا کبیرا

قوله او بنفس ذاته تعالی الخ **اقول** هذا الشق کذا الشقان الاخیران وان لم تتعرض علی تقدیر کون تلک الارتباطات مخلوقة بالایجاب لکن ذکر ابطالا للمشقوق المتصورة علی تقدیر کون تلک الارتباطات مخلوقة بالایجاب والاختیار معا

قوله او بنفس ذوات الممکن **اقول** لا یرد انه اذا توقف امتیاز الارتباطات علی ذوات الممکنات فلا یمکن امتیاز بعضها عن بعض الا بارتباطات اخر لتحقق ذواتها متمایزة بعضها عن بعض الارتباطات نسب متحققة بین ذوات الواجب سبحانه وبین ذوات الممکنات وکما ان تحقق النسبة فرع تحقق طرفیها کذلک امتیاز بها فرع لامتیاز طرفیها وایضر امتیاز الممکنات لیس معنی زائدا علی ذواتها بل فرد انتهاها بلا زیادة شیء علیها مثل المعیار کما قدر فتوقف امتیاز الارتباطات علیها توقف امتیاز بها اذ لا معنی للتوقف شیء علی معنی الانتزاعی الا توقفه علی منشأ انتزاعه ضرورة انه لا تحقق للانتزاعی منشأ انتزاعه فقد وضح لزوم الدور بعض الناظرین للمتعمقین فاورده وانظر الی ظاهر کلام المحشی عدم لزوم الدور **قال** الشارح فی الحاشیة ولیس معنی الاجمال الا هذا کلام حق اذ لو کان معنی الاجمال ههنا ما یقال فی الحد المجرد او ما یقال فی غیره لزم ان لا یکون المعلومات منکشفة وممتازة علی سبیل التفصیل فیلزم النقص فی التحصیل بل المعلومات منکشفة تفصیلا وممتاز کل واحد منها عن الآخر وانما الاجمال بمعنی کون مبدأ الانکشاف امرا واحدا بسیطا **قال** الشارح فی حاشیته بل معناه الخ هذا ماخوذ من کلام بهمنیار فی التحصیل حیث قال ان حقیقة تعالی حقیقة بسیطة یصدر عنها فصل المعلوم بما ان المعقول البسیط عندنا علة للمعقولات المفصلة ولکن المعقول البسیط عندنا موجود فی عقولنا وههنا کما نفس وجوده تعالی ومعنی المعقول البسیط هو انه کما یکون بینک وبین انسان مناظرة فاذا تکلم بکلام کثیر خطر ببالک جوابه جملة ثم تفصله شیئا بعد شیء الی ان یملأ دسته کاغذ بل ما عند اشد تجریدا انتهی وعترض علیه الشیخ المقتول فی حکمة الاشراق حیث قال واما ما ضربوا من المثال فی الفرق بین العلم التفصیلی وبین العلم بالقوة بها وبین مسائل ذکرت فوجد الانسان فی نفسه علما لا ینفع فان ما یجد الانسان من نفسه عند عروض المسائل علم بالقوة یجد من نفسه ملکة وقوة علی الجواب لهذه المسائل المذکورة هذه بالقوة اقرب مما کانت قبل السؤال فان للسؤال مراتب لا یکون عالما بالکل واحد علی الخصوص ما لم تکن عنده صورة کل واحد وجب الوجود منزه عن هذه الاشیاء هذا کلامه ومحصله ان هذا العالم بالقوة الذی یجد من نفسه الاقتدار علی جواب المسائل الکثیرة له علم واحد بالفعل علوم اخری معضلة بالقوة لکنها قوة قریبة من الفعل لا یحتاج خروجها الی الفعل الی تجشم والذی حصل له بالفعل ان له ملکة الجواب والحق ان هذا کالتغیر وکذا المنظرات الاخر المذکورة فی کلامهم لیس تغیرا ساتما بل العلم الواجب سبحانه بل المعقول البشریة لما کانت قاصرة عن تحصیل هذا النحو من الاجمال الذی هو مقدس عن التحلیل والترکیب ومتعال عن عدم الامتیاز فی نحو العلم

قوله في الحاشية فلا يرد ولان المراد بقوله وعلمه بالكل بعد ذاته وكذا بقوله كثرة علمه كثرة بعد ذاته هو العلم التفصيلي لا الاجمالي الذي هو العلم بالحقيقة وهيئة سبحانه وتعالى وبقوله يتحد الكل بالنسبة الى ذاته ان الكل متساوي الاقدام في سلك المعلومية عنده تعالى والكسب الوجودي عنه لا انه متحد معه في الحقيقة والتقرر وبقوله فهو الكل في حد ذاته انه مبدأ الكل خلافا له لا ان تركيبه وتوامه منه تعالى الله عن علوا كبيرا

احتاجوا الى تقرير الاجمال الذي يكون فوق الاجمال الذي في الحدود والمحدود في علم الشيء مع عدم امتيازه عن جميع ما عداه فاورد قوله التنظيرات المفيدة تخييلا في الجملة لئلا يستبعد العقول عن تجويزه بالكلية قوله لان المراد الخ اعلم انه لما كان قول الفارابي وعلمه بالكل بعد ذاته موهما للزوم الجهل وقوله يتحد الكل بالنسبة الى ذاته فالمراد منه ان الممكنات كلها متساوية الاقدام في كونها معلولات للواجب سبحانه وكونها حاضرة عنده جل شانه وقوله فهو الكل في حد ذاته فالمراد منه انه مبدأ للكل وخالق لها ان تركيبه وتوامه منه سبحانه او المراد انه سبحانه علم بالكل لان نفس ذاته تعالى منشأ للانكشاف فالعلم بالكل منطوي في علمه بنفسه فباعتبار ان ذاته مبدأ الانكشاف الكل كانه الكل فهذا امر اشار اليه الشيخ وبيروعليه ورد اظهر هذا توجيه للقول بما لا يرضى به فحاصله لان الفارابي ذاهب الى ان علمه سبحانه بالاشياء بارتسام صورها في ذاته تعالى وزايد ذاهب الى ان علمه سبحانه بالممكنات نفس ذاته تعالى فلا يصح هذا التوجيه على مذهبه لا ذا قال بعض المحققين تبعا للصواب في تقرير كلامه ان يقال لما كانت هذه الصور مغايرات لا بد منها وورد يلزم التكثر في ذاته تعالى فلدفع هذا التوهم تمانح الكلام والحاصل ان العلم لكونه صورا منضمة بعد ذاته البتة لان البساطة الانضمامية تكون بعد الموصوف والكثرة التي في تلك الصور كثرة بعد ذاته فلا يوجب التكثر في ذاته فهو الكل في حد ذاته يعني ان نسبة الكل اليه نسبة واحدة وهي نسبة المعلولية فلا يوجب تكثرا تكثرا في الذات فانها ليست بمعلولة من جهة الكثرة بل ان اخذت جملة فهي واحدة من هذه الجهة وان اخذت على صحة ففيها ترتب على وصدور بعضها بواسطة البعض والاصوب في تقرير كلامه ما قال الاستاذ العلامة مدظله انه لما ذهب ابن سينا تعالى ان علمه تعالى بالممكنات بارتسام صورها فيه ورد عليه انه يلزم على رأيه الكثرة في ذاته تعالى فاجاب عنه بان علمه بالكل بعد ذاته لكونه صفة منضمة والصفة المنضمة لا محالة بعد الموصوف فلا يلزم الكثرة في ذاته ولما استشعر ان يقال ان علمه تعالى لو كان صفة منضمة لزم ان يكون علمه بذاته ايضا بعد ذاته قال وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بعد ذاته يعني ان علمه بذاته ليس صفة منضمة بل نفس الصفة المنضمة كثرة علمه اي علمه بالممكنات وهي بعد ذاته فلا يلزم التكثر في ذاته ولما كان لمتوهم ان يتوهم ان العلم الذي هو كمال لو لم يكن في مرتبة ذاته كانت ذاته غير تامة ولا كاملة

قوله وتمام القول فيه الخ اعني العلم الفعلي للواجب سبحانه بمقتضى تفصيلا والقول الاجمالي فيه انه تعالى عالم بنفسه ولغيره اما لا على الاول فالعلم اما عينه او غيره وعلى الثاني اما صفة قائمة به عندية ممدودة في ذاتها وهي صور الممكنات بحذافيرها

بل تكون منتظرة في تمامها وكمالها الى انضمام صفة العلم اليها وهو خلف باطل فهو الكل في حد ذاته يعني انه تعالى تام كامل في ذاته لا ينتظر في تمامه وكماله ذاته الى شيء آخر فليس انضمام العلم الى الذات المحققة لتمامها كانضمام الفصل الى الجنس فان كثرة العلم بعد ذاته غير متممة لها فهو التام الكامل في حد ذاته فالمراد بالكل ههنا التام الكامل لا ما يقابل البعض هذا كلامه الشريف وقد تصفحت بعضهم وجدوا كلامه توجيهات خر لسخافتها وعدم انطباقها على مذهبه تركناها

قوله ام لا اعلم ان بعض الجهلة من اليونانيين ذهبوا الى انه سبحانه ليس بعالم بنفسه ولا بغيره قالوا ان العلم يستدعي اضافة بين العالم والمعلوم ولا يعقل الاضافة بين الشيء ونفسه فهو سبحانه غير عالم بنفسه وما لا يعلم نفسه لا يعلم غيره فلا يكون الواجب سبحانه عالما بنفسه ولا بغيره وهذا الراي سخيف جدا لسخافته غنية عن البيان اذ علم شيء لشيء عبارة عن حضور شيء بالفعل عند شيء موجود بالفعل حضورا لشيء عند نفسه اذا كان مجردا تجردا تاما ولا معنى له الا عدم غيبة الشيء عن نفسه هذا معنى العلم الحضوري وهو صفة اضافية حقيقية

قوله وعلى الثاني الخ هذا مذهب الشيخ وغيره من توابع المشائين وتفصيله ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه سبحانه بالاشياء الخارجية عن ذاته بصور عقلية قائمة به تعالى قال الشيخ في النمط السابع من الاشارات الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما نستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج فتعقل بعد ان لم تكن معقولة وجودا اوجب بان يكون بالعقل وجب الوجود من الكل على الوجه الثاني قال المحقق الطوسي في شرحه اذ ان يتبين ان الاول الواجب لذاته يعقل ذاته وما يتلوه من المبادي العالية على اي نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات التي هي مبادي لوجود الاعيان الخارجية التي هي معقولات بالقوة للانسان عاقلا غير ما لم يسبقه احد الى ذلك وايجاد ما يعقله بعد ذلك يسمى علما فعليا واذا ما يكون معلولا للاعيان الخارجية للتعقل الانساني شبيها بهذه صورة ويسمى انفعاليا وينفي الصنف الثاني عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره واعلم انه قد اورد الشيخ على نفسه بانه اذا كان معلولاته صورا عقلية متقررة في ذاته فيلزم ان لا يكون ذات الواجب سبحانه واحدا حقا بل يكون مشتملة على كثرة واجاب عنه بان الواجب سبحانه لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له وصور الكثرة التي هي معقولاته معلولاته ولوازمه المترتبة ترتب المعلولات فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن ذاته غير متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر المعلول واللوازم لا ينافي وحدة علتها الملزومة ايا ما سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او بائنة لها فان تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره وبالجملة الواجب سبحانه واحد وحدته لا تنزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه

والمحقق الطوسی مع اشتراطه مع نفسه ان لا یخالف الشیخ فی شرح الاشارات اعترض علیه بوجوه الاول
من اثبات الصور فی ذاته تعالی قول بکون الشیء الواحد فاعلا وقابلا معا وهو عندنا بانا لا نسلم استحالة کون الشیء الواحد
فاعلا وقابلا مطلقا انما المحال کون الشیء الواحد فاعلا وقابلا بمعنی المستعد ولما کونه فاعلا وقابلا بمعنی المرفوض بصفته
فلیس بمحال الثانی انه قول بکونه محلا للمعلولات الممکنة المتکثرة تعالی عن ذلک علوا کبیرا واجاب عنه الصدر الشیرازی
بان صدور تلک الصور علی ترتیب کما بین الموجودات العینیة الصادرة عنه تعالی فلا یلزم التکثر فی ذاته تعالی ولا التخفی فیه
من البخط او حصول الاعراض التزاحم کونه تعالی محلا لصفات کثیرة ممکنة معلولة زائدة لا الزام صدور الکثیر عن الواحد
الثالث انه قول بکون الاول الواجب سبحانه موصوفا بصفات غیر حقیقیة غیر اضافیة ولا سلبیة واجاب عنه
الصدر الشیرازی بان الممتنع انما هو قیام صفات کمالیة غیر سلبیة ولا اضافیة وتلک الصور لیست صفات کمالیة ولا تخفی سخافته
لان العلم صفة کمالیة بلا ریب وقد حصل بهذه الصور الرابع انه قول بان معلوله الاول غیر مباین لذاته تعالی لان معلوله الاول علی
صورة العقل الاول المتقرر فی ذاته تعالی واجیب بان کون المعلول الاول مباینا غیر منفصل لازم لکنه لیس مستحیلا وکونه مجعولا
غیر لازم فتامل فیه الخامس انه قول بانه تعالی لا یوجد شیئا مما بایانه بذاته بل بتوسط الامور الحاصلة فیه قال فی کلام ابن سینا
الظاهر من مذهب الحکماء والقدماء والمتاملین ینفی العلم عنه تعالی واغلاط القائل بقیام الصور العقلیة بذواتها بل بتوسط من
القائلین باتحاد العاقل والمعقول هو لا انما ارتکبوا هذه المحالات حذرا عن التزام هذه المعائب وقد یورد علی هذا المذهب
انه یستلزم استکمال الله تعالی بالغیر زیادة فی العلم وانه یستلزم عدم علمه سبحانه بالجزئیات المادیة اذ حصولها فی المجردات لا سیما
فی الواجب تعالی محال عندهم وان الصور المرتسمة فی ذاته تعالی غیر متناهیة حسب لا تناهی المعلومات ومعلولة لله تعالی وصادرة عنه
جل شانه فاما ان یکون صدورها بان یصدر بعض بوساطة البعض فتکون مترتبة وجودا امورا غیر متناهیة بالترتیب داخل
بالبراهین الباهرة فی الحکمة واما ان یکون صدور تلک الصور دفعة واحدة فهو خلاف ما تقرر فی مدارج من امتناع صدور الکثیر
عن الواحد ولا بطال هذا المذهب وجوه اخر ایضا ترکنا ایرادها بالضیق الوقت ویعلم ان المحقق الطوسی بعد ما رد هذا المذهب الشیخ بالوجوه
التی مر قال ولو انی اشترطت علی نفسی فی صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذکر ما اعتمد وفیما اجده مخالفا لما اعتقده
لبینت وجه التقصی عن هذه المضایق وغیرها بیانا شافیا لکن الشرط ابلک ومع ذلک فلا اجد من نفسی سعة ان لا اشیر فی هذا الموضع
الی شیء من ذلک اصلا فاشرت الیه اشارة خفیة یلوح الحق منها لمن هو میسر لذلک اقول العاقل کما لا یحتاج
فی ادراک ذاته الی صورة غیر صورة ذاته التی بها هو هو فلا یحتاج ایضا فی ادراکها یصدر عن ذاته
لذاته الی صورة غیر صورة ذاته التی بها هو هو واعتبر من نفسک انک تعقل شیئا بصورة تتقدر بها وتستحضرها
فهی صادرة عنک لا بانفرادک مطلقا بل بشارکتک من غیرک ومع ذلک فانک لا تعقل تلک الصورة
بغیرها بل کما تعقل ذلک الشیء بها کذلک تعقلها ایضا بنفسها من غیر ان تستضاء من الصور فیک

أو واحدة بسيطة ذات تعلق بالكائنات بأسرها أو غير قائمة به فما بنفس حضور الممكنات عنده تعالى بوجوه شتى
بقضاء عن اعتبار انك اما تعلقه بذاتك وتلك الصورة فقط على سبيل التركيب وان كان خالك مع ما يصدر عنا،
بشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال الفاعل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مدخلية غيره فيه لا تظنن ان كونك محلا
لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في
حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فاذا حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك تحصل التعقل
من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله في كونه حصولا للغير ليس دون حصول الشئ لقابله فاذن المعلول الاول
للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون حالة فيه واذا تقدم هذا فنقول قد علمت
ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود ولا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت ان
عقله لذاته علة لعقله للمعلول الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير
فاحكم بكون المعلولين الاخيرين اعني المعلول الاول عقل الاول شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما
مباينا للاول والثاني متقررا فيه اذ احكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك
فان وجود المعلول الاول نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك
ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما لها من معلولات بحصول صورة فيها وهي تعقل الاول لوجب لا وجود الا وهو
معلول للاول لوجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والوجب الاول
يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور كذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض من غير لزوم محال من المحالات المذكورة هذا كلامه المصدر قد استصوب
بهذا الكلام في المحاكمات ولم يبد ما مع ما فيه يلزم عليه ان لا يكون المعلول الاول بصدد الا بالعناية والارادة فلا يلزم
يلزم الاستكمال بالغير والتغير يلزم مما علم بسبحانه بالجزئيات المادية لامتناع ارتسام ما في المعلول الاول عندهم فافهم
قوله او واحدة بسيطة الخ هذا مذهب العلماء الماتريدية رحمهم الله فانهم ذهبوا الى ان علمه سبحانه صفة بسيطة قائمة
بذاته تعالى ذات اضافة الى المعلومات **واورد** عليهم اولا ان الممكنات كانت معدومة صرفة في وتيرة العلم الفعلي
فيلزم الاضافة الى الاشئ المحض والمعدوم المحض وهذا غير معقول **واجيب** بان العلم وان كان قديما لكن تعلقاته
حوادث فلم يكن له في الازل تعلق بذوات الممكنات **وفيه** انه نفي لتعلق العلم بالممكنات في الازل فيلزم الجهل العياذ بالله
وقيل ان العلم مع التعلقات قديم الا انه لا يلزم وجود المعلوم لتعلق العلم فسخافته غنية عن البيان **او** ان المعدومات المحققة ليست
بمتميزة اصلا والعلم يسابق التميز فلا حاجة لتعلق العلم بالمعدومات المحضة **وثانيا** انه على هذا ناقص عن لزوم الاشكال بالغير تحملا
قوله فانما بنفس حضوره اقول فكر هذا المذهب في هذا المقام وقع تقليدا لهما في الغرة الوثقى والا فلا يخفى على من له ادنى مسكة ان النظام

او بحضور الصور الجوهرية العرضية القائمة بانفسها قبل وجود ذي صورها اي بنفس حضورها الاشراقيا
او بنفس ثبوت الممكنات المعدومات ثبوتا خارجيا

في العلم الفعلي المقدم على الايجاد وحضور الممكنات عنده تعالى بوجودها الدهري لا يمكن الا بعد وجودها وتحققها والعلم بها اظاهر بدا
قوله او بحضور الصور الجوهرية الخ هذا المذهب مما يعزى الى افلاطن الالهي والمشهور انها اي الصور القائمة بانفسها المباينة
المجردة ولا يخفى سخافته وقال بعضهم مراده بحضور نفس تلك الاشياء عقليا حضورها عنده تعالى واطلاق الحضور على الاشياء عقليا حضورها العلمي شائع
عندهم ثم انها سماها مجردة لعدم تغيرها بهذا الاعتبار والا فبقاؤها مباينة ذاته تعالى وفيه انه لو كان المراد بالصور نفس تلك الاشياء
لم يمكنه القول بالعلم الفعلي المقدم على الايجاد بل يكون العلم على هذا التقدير بعد الايجاد واعترض على هذا المذهب بوجوه
الاول انه لابد ان يكون تلك الصور مسبوقة بالعلم والا يلزم ان لا يكون تلك الصور صادرة عنه بارادة وعناية
واجاب عنه بعض المحققين قدس سره بان صفات الباري تعالى من لوازم ذاته وهي مخلوقة بالايجاب وح لا تحتاج
فان قلت اذا جوزتم كون الباري سبحانه فاعلا موجبا بالنسبة الى بعض المعلولات فليكن موجبا بالنسبة الى العالم
كله لان الايجاب لم يبق نقصا قلت ان الايجاب في خلق العالم نقص فان الصنعة العجيبة القويمة تدل على ان فاعلها
مريد خلقها بالعلم والارادة وبهذا انجلاء نفس العلم والارادة وكيف يتجوز عاقل انه يجوز من اضطراره وجعله بمشيته وارادته قال
والسر فيه ان الباري سبحانه كامل في نفسه من جملة الكمالات العلم فالنقص مستحيل وما يستحيل ليس في قدرته واذا لم يكن النقص
مقدورا لم يكن الكمال الضد مقدورا فلا يكون العلم وما يكون من لوازمه مقدورا فقد بان ان علم الصور ليس سابقا عليها
بل علمها مها وسقط ما قيل ان هذه الصور ممكنات فلا بد من ان تكون معلومة جلها فاما ان يكون علمها بصور اخرى
فيلزم التسلسل واما ان يكون علمها من غير توسط الصور بل بكنهي ذاته فليكف ذاته في العلم العالم من غير حاجة الى الصور التي
اخترعتم هذا كلامه الشريف ولا يخفى ان غرض القائل ان تلك الصور لو لم تكن مسبوقة بالعلم كان الواجب سبحانه في مرتبة
ذاته الحقة عاريا عن كمال العلم فيلزم النقص في مرتبة ذاته وح لا يسقط بما ذكره قدس سره ثم انه يرد على قوله والسر فيه انه ان اراد
بكون النقص مستحيلا ان النقص مستحيل عقلي لذاته فذلك مسلم لكن اللازم منه ان يكون الكمال واجبا لذاته فلا يكون تلك الصور
مخلوقة لا بالايجاب ولا بالارادة فيجب سبق العلم الذي هو كمال واجب لذاته على تلك الصور التي هي ممكنة لذواتها وحوادث
ذاتية وان اراد ان النقص مستحيل بالغير فذلك غير مسلم ولا صحيح في نفسه فان كونه سبحانه ناقصا ليس ممكنا بالذات حتى
يكون مستحيلا بالغير اذ المستحيل بالذات لا يكون مستحيلا بالغير على انه على هذا الا يصح سلب المقدورية عنه ولا عن مقابله
فان الواجب بالغير والمستحيل بالغير داخلان تحت قدرته العامة كذا افاد الاستاذ العلامة مدظله الشافي انه يلزم عليه
ان يكون للمجرئي الخارجي بما هو كذلك ثبوت غير وجوده الخارجي فيلزم تكثر الشخص في اعتبار الوجود وجيب عنه بالتزام ذلك ولا يخفى
ان مبسطه هو الحق انه لا يجب في علم الشخص الخارجي وجوده بعينه بل يكفي وجود صورة محاكية له وان كانت مغايرة له في الوجود والتشخص

أو عشبوتا علميا بالتحقق واقعي كالسراب أو باتحاد المعقول مع العاقل
وهذه عشرة مذاهب والى كل مذهب ذهب محققو الحق في المبسوطات

كما ان الاشخاص الخارجية معلومة لنا مع عدم حصولها بماهيتها أشخاص خارجية في اذهاننا ولم يدل دليل بعد على امتناع انكشاف البائن بالبائن مطلقا وسيجيء لهذا مزيد تفصيل ان شاء الله فانتظره الثالث انه يلزم على هذا الاستكمال بالغير وزيادة صفة العلم واجاب بعض المحققين قدس سره بان مقصوده ان العلم نفس ذاته تعالى فذاته بنفس ذاته مبدأ لانكشاف الاشياء عنده انما قال بوجود هذه الصور لئلا يلزم تمييز بالليس بشئ وفيه ما فيه قوله أو عشبوتا علميا الخ فساد هذا المذهب وبطلانه غير خفي على مبتدئ مسكة اما اولا فلان الثبوت من دون الوجود غير معقول واما ثانيا فلان ثبوت العلمي بالتحقق في الخارج والذهن الفاظ بلا معنى واما ثالثا فلان القياس على السراب قياس مع الفارق اذ الصورة السرابية موجودة في الحس المشترك بتعمل المتخيلة وههنا لا وجود للممكنات اصلا واما رابعا فلانه يصدق القضية الموجبة وهي قولنا الممكنات معلومة من دون وجود الموضوع اصلا والتزام صدقها من دون وجود الموضوع اصلا مع كونه مخالفا للاجماع مصادم للبداهة العقلية الغير المأوفة ومن ههنا ظهر سخافة زعم المعتزلة ايضا اذ الثبوت الخارجي من دون الوجود غير معقول قوله او باتحاد المعقول مع العاقل الخ هذا مذهب فورفوريوس واتباعه قال الشيخ في الخط السابع من الاشارات كان لهم رجل يعرف بفورفوريوس عمل في العقل والمعقول كتابا يمشي عليه المشائية وهو خشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يعلمونه ولا فرفوريوس نفسه تدبر ما قضيه من اهل زمانه جهل من ناقض هو ذلك المناقضة بما هو اسقط من الاول ثم ابطل هذا المذهب بما محصله ان صيرورة الشئ شيأ واتحاده معه تحوا شعري لان الشيأين لا يتحدان اما كل منهما معدوم فلا اتحاد اذ المعدوم لا يحكم عليه بحكم اصلا واما كل منهما موجود فلا اتحاد اذ الوجود معنى مصدري يختلف باختلاف المضاف اليه فلا يكون وجود شيأين بوجود واحد صلا اما احدهما موجود والآخر معدوم فاما ان يكون المعدوم هو الشئ الصيرورة اياه فلا معنى للاتحاد ويكون المعدوم هو الشئ الاول عين الصائر فقد انعدم الصائر سواء كان الشئ حادثا بعد عدمه ولم يكن فلم يكن متحدا مع الثاني الصيرورة اياه وبالجملة لا اتحاد صلا على التقادير كلها واعترض بانهم ومنهم الشيخ قد اعترفوا بصيرورة بعض العناصر بعضا كصيرورة الهواء ماءً وبالعكس فكيف يصح منهم القول ببطلان صيرورة الشئ شيأ والجواب ان معنى صيرورة بعض العناصر بعضا ليس ان عنصرا معينا يصير عنصرا آخر فالهواء نفسه لا تصير ماءً والا يجري الكلام بانه ان كان بعد الصيرورة هواءً فليس ماءً وان كان ماءً فليس هواءً بل معناه ان هيولى العناصر تخلع صورة الهوائية فتفسد الجسم الهوائي وتلبس صورة المائية فتكون الجسم المائي فان قلت فماذا يقولون في صيرورة المركب من العناصر المتمزجة قلت العناصر اذا امتزجت تفيض عليها صورة تركيبية فتكون فصيرورة العناصر بعد امتزاجها مركبا ليس من الاتحاد في شئ

قال الشارح قال الشيخ في التعليقات الخ اعلم انه سيجئ قول الشيخ في التعليقات الاشياء اما ان يكون وجودها آه ثلث تفسيرات

الاول ان مرد الامر به ان الاشياء اما ان يكون وجودها غير قائمة بالمادة والموضوع او يكون وجودها قائمة بالمادة والموضوع فالمفارقات لما كانت وجوداتها غير قائمة بالمادة والموضوع ادركت ذواتها وكل النفس لما كان وجودها غير قائمة بمادة وموضوع ادركت ذاتها وهذا بناء على ما زعم المشائية ان مناط الادراك انما هو التجرد عن المادة والموضوع والآلات الجسدانية لما كانت وجوداتها قائمة بالمادة والموضوع لم تدرك ذواتها قال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى ولوازمه لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها اذ ليست هي حياة لغيرها بل ملتها الهاوية مجردة عن هيولى اخرى اذ لا هيولى للهيولى ولا تغيب عن نفسها ان عنى بالغيبة بعدها عن نفسها وان عنى بعدم الغيبة الشعور فملم يرجع الشعور في المفارقات الى عدم الغيبة بل عدم الغيبة بتجريد وكناية عن الشعور على هذا التقدير وكان عند المشائين كون الشيء مجردا عن المادة غير غائب عن ذاته هو ادراكه للمادة نفسها كما قالوا اخصوصها انما يحصل بالهيآت فهب ان الهيآت منتهاها المادة فالمادة الذي منعها واعتمدوا بان الهيولى ليس لها تخصص الا بالهيآت التي هو هاصورا وصورا ذا حصلت فينا ادركناها وليست الهيولى في نفسها الا شيأ ما مطلقا او جوهرا ما عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيآت يجاز عموا لاشيء في حد نفسه اتم بساطة من الهيولى سيما ان جوهريتها هو سلب الموضوع كما اعترفوا فلما ادركت ذواتها عند هذا التجرد عن الحوامل والاجزاء ولم ما ادركت الصور التي فيها واجاب عنه الصدر الشيرازي في حواشيه على ذلك الكتاب بان الهيولى عندهم كما دل عليه البرهان وان كانت قائمة بذاتها لكنها محض القوة وجوهريتها جوهرية الاستعداد في مهمة بذاتها متحصلة بالصورة في حد نفسها جوهر ظلماني فلا يشعر بذاتها وايضا الهيولى ابعد الاشياء عن البساطة والتجرد لانها تتكثر حسب تكثر الصور في الواقع وليست متحصلة الوجود في الواقع الا بالصور والتجرد الذي يعتبر في كون الشيء عاقلا لذاته هو تجرد الوجود لا تجرد المفهوم والا لكل مفهوم كالجسمية والفرسية وغيرهما اذا اعتبر مفهومه من حيث هي كان مجردا عن الغير فضلا عن الهيولى اذ الماهية من حيث هي ليست الا هي ولو كانت بهذا المعنى منشأ لاعقلية لكانت الماهيات كلها عاقلة لذاتها ووحدة الهيولى كوجودها ضعيفة لانها تجامع كثرة الصور ولو كانت الصور متاخرة الوجود عن الهيولى كتاخر الكتابة والسواد عن وجود الانسان لكان لما ذكره وجه وكذا بساطتها عبارة عن بساطة معنى جنسي كالجوهرية ومناط العاقلية هو بساطة الوجود لا بساطة المفهوم ومفهوم شيأ ليس ابسط من كل مفهوم وليست عاقلة لذاتها ومعنى بساطة الهيولى انها اذا لوحظت بنفس ذاتها مع قطع النظر عن صورها التي تحصلت وتقدمت بها في الواقع كان حالها في اعتبار نفسها انها جوهر فقط اي جوهرية اي شيء كانت من الصور والصور خارجة عن ماهيتها داخلة في وجوداتها المتعددة فوجودها في غاية الضعف ووجودها ووحدتها شبيه بوجود الكليات الخمسة ووحدتها لان وجودها ووحدتها مجردة عن الصور كوجود الجنس ووحدته عند اخذه مجردا عن الفصول المقسمة له هذا كلامه +

قوله فلذلک تدرک الخ المشار اليه هو مجموع كون العقول العالية مفارقات وكون وجوداتها لا فان بامتناع الحكم على المشتق يدل على اخذ الذات فيه كما تقرر في ضمنه

واقول هذا الكلام مع كونه مشتملا على المقدمات الاتناعية تطويل بلا طائل اذ يكفي في دفع ايراد صاحب الاشراق ان بقاء الهيولى وان كانت جوهرا قائما بذاتها لكن فعليتها فعلية القوة وجوهريتها جوهرية الاستعداد كما صرح به الشيخ وهي مبهمة بذاتها محصلة بالصورة فهي في حد ذاتها جوهر ظلماني فلا تشعر بذاتها فضلا عن غيرها الثاني ان المراد ان الاشياء اما وجودها لا تستكمل الا نفسها او وجودها لا تستكمل غيرها فالعقول المفارقة والنفس لما كان وجودها الا تستكمل في وجوداتها بتحصيل العلوم التي تشبه بالمبدء الاعلى جل مجده ادركت ذواتها والآلات الجسدانية سواء كانت ظاهرة او باطنة لما كانت ذواتها لا لاستكمال انفسها بل لاستكمال غيرها وهي النفس لانها كالحواس والنوادم لها لم تدرك ذواتها واورد عليه بان حصر الاشياء في هذين القسمين كما يفهم من العبارة مما وجيه بان المراد حصر الاشياء التي لها مدخل في الادراك وعلى هذين التقديرين لا يدل كلام الشيخ الاعلى كون العقول المفارقة والنفس عالمة ولا يدل على كون علومها حصولية او حضورية كما قال الشارح في الحاشية ما قال الشيخ او لا الخ الثالث ما افاده بعض المحققين قدس سره من ان معنى ان من الاشياء ما وجوداتها حاضرة عند انفسها ومنها ما وجوداتها ليست بحاضرة عند انفسها والاعراض والممتدات من القبيل الثاني لان الاعراض لما استقلال لها في ذواتها فلا حضور لشيء عندها لما صرحوا ان ما لا استقلال له لا يحضر عنده شيء والممتدات كل جزء منها غائب عن الجزء الآخر فلا حضور لها عند انفسها اصلا والمفارقات والنفوس لما كانت حاضرة عند انفسها وغير غائبة عنها لاجرم ادركت انفسها لان الادراك حضور المعلوم عند المجرد وهذا بناء على ما قالوا ان لا صلوح للادراك الا للمجرد والحضور عنده كاف للانكشاف والادراك والآلات الجسدانية لما لم يكن وجوداتها حاضرة عند انفسها بل عند غيرها لكونها اعراضا ممتدة بامتداد المحال لم تكن شاعرة لانفسها وتفصيله على ما يستفاد من كلام بعضهم ان المتصلات اي الممتدات حدتها الاتصالية عين الكثرة الانفصالية وكل متصل بالفعل فهو منفصل بالقوة اذ كل جزء منه مفصول عن الجزء الآخر لا محالة ومحجوب عنه وكل جزء غير صاحبه فلا جمعية لوحدته ولا حضور لذاته في ذاته بل ذاته تغيب عن ذاته واتصاله عين استعداده للانفصال وليس له من التحصل الوجودي قدر يمكن ان يجمع اجزاؤه والا لامتنع البقاء لما سيأتي وله آخره فظاهره يفقد باطنه وباطنه يغيب عن ظاهره وما له يفوت عن آخره وآخره يعدم اوله بل كل بعض فرض منه فهو غائب عن بعض آخر وكذا البعض بعضه عن بعض بعضه الآخر فكل معدوم عن الكل واذا كانت ذاته غائبة عن ذاته فكيف يكون لغيره حضور عنده فلا يكون مدركا لذاته وبهذا يظهر سخافة ما قيل ان الجسم الطبيعي جوهر موجود لذاته فيلزم ان يكون معقولا لذاته عاقلا لذاته وبناء على هذا التفسير يدل كلام الشيخ على كون علم المجردات لانفسها حضوريا

قوله المشار اليه الخ اقول لا يخفى على المتفطن انه انما يحتاج الى جعل المشار اليه بقوله فلذلک الخ مجموع التجرد وكون وجودها لها لو كان معنى قوله وجودها لها قيامها بذاتها بمعنى عدم قيامها بالمحل المستغني

والا فوجودها لها بمعنى عدم قيامها بالمادة والموضوع او بمعنى استكمال نفسها اذ بمعنى حضورها عند نفسها كما في
مثالية واما حمل على ذلك التقدير الى جعل المشار اليه مجموع امرين لانهم صرحوا بان مناط الادراك مجموع امرين الاول
قيام الشيء بذاته بمعنى عدم قيامه بالموضوع والثاني تجرده بذاته واحترزوا بالقيد الاول عن الاعراض مطلقا والثاني
عن الماديات مطلقا سواء كانت مقرونة بالمادة او بغواشيها او عما يتجرد بعمل عامل فالاعراض مطلقا وكذا الماديات
بالمعنى الذي ذكر ليست بمدركة وبهذا ظهر سخافة وهم من توهم ان ترتب الادراك على القيام بنفسه والتجرد التفاتي
ومناط ليس الا حضور شيء عند شيء كيف ولو كانت الجواهر المادية كلها والاعراض باسرها بحيث يحضر عندها الاشياء كلها
مدركة فلا يصح التفريع على مجموع الامرين لو سلم فليزم كون البعد المجرد الذي يذهب الاشراقيون الى تجرده في الخارج بنفسه
كونه جوهرا متوسطا بين الجواهر الجسمانية والعقول المجردة مدركا لوجود الامرين فيه عندهم مع انه لم يقل احد ذلك لان
كون مناط الادراك حضور شيء عند شيء مسلم لكنه غير متصور الا اذا كان ذلك الشيء مستقلا ومجردا عن المادة وغواشيها
لما عرفت ان الماديات والممتدات كل جزء منها غائب عن الآخر والاعراض غير قائمة بنفسها بل بغيرها فلا يمكن
حضور شيء عندها هملا وبالجملة لما لم يتصور حضور شيء عند شيء على تقدير كون الشيء ماديا او غير مستقل في الوجود فلا يمكن
حاضرة عند الجواهر المادية والاعراض هملا على ان القول بكون ترتب الادراك على مجموع القيام بنفسه والتجرد مما يمكن
الاتفاق وجعل مناط حضور شيء عند شيء مع ان حضور شيء عند شيء لا يمكن الا اذا كان ذلك الشيء مجردا عن المادة وغواشيها
وقائما بنفسه عجيب جدا واما قوله ولو سلم فليلزم في غاية السخافة اذ البعد المجرد على تقدير وجوده لا ريب ممتد وقد عرفت
ان الممتدات كل جزء منها غائب عن الجزء الآخر فهو ليس بمجرد عن المادة وغواشيها بالتجرد الذي جعلوه مناطا للادراك
انما هو التجرد عن المادة وغواشيها فلا يلزم كون البعد المجرد مدركا هملا لانه ليس بمجرد عن غواشي المادة وقد اجاب بعض فاضلي
كلام المشي عن هذا الايراد بان الكلام في هذا المقام على طريق المشائين النافين لوجود البعد المجرد والشيخ ايضا صرح بهم
فمادة النقض ليست متحققة عند المشائية وتعقب عليه البعض الآخر من نظار كلامه بان مناط الادراك عند الاشراقية ايضا
انما هو التجرد والقيام بنفسه فيجوز ان يكون مراد الشيخ حصر الاشياء في القسمين على كلا المذهبين لا على طريق المشائية فقط
والقول بان الكلام مدل على غفلة عظيمة عن مذهب الاشراقية لانهم جعلوا مناط الادراك كون الشيء نورا لذاته لا تجرده
عن المادة ولوازمها وقد نص الشيخ المقتول في حكمة الاشراق بان ادراك الشيء لنفسه هو ظهوره لذاته وكونه نورا لذاته
لا تجرده عن المادة وغيره فرض على ما زعم المتأولون من كون التجرد مناطا للادراك بوجوه منها ما قد نقلناه في الدرس السابق
فقد ظهر ان مراد الشيخ حصر الاشياء في القسمين على كلا المذهبين بل مراده الحصر فيهما على طريق المشائية فقط وما ذكره من
غير متحققة عندهم كما لا يخفى بقي ههنا كلام آخر في غاية الصعوبة والاشكال وهو انهم عن آخرهم صرحوا بكون نفوس الحيوانات البهيم
غير مجردة بل عموا انها مادية مع انه لا سبيل الى انكار ادراكها لنفسها لانها تطلب الملائم وتهرب عن المنافر وقد صرح

وقس عليه قوله والنفس الخ اذ التجرد والمفارقة عن المادة ايضا معتبر في مفهومها فالتطبيق عليه لا يحصل الا

بذلك الشيخ في مواضع عديدة من كتبه فمنها كون نفوسها مادية وكون كل جزء منها غائبا عن الجزء الآخر صارت نفوسها مدركة لانفسها فقد بطل قولهم ان الادراك ليس الا من شان المجرد والحاصل ان كون الادراك مشروطا بالتجرد باطل قطعا فان البهائم تدرك ذواتها وليست لها نفوس مجردة وهذا الاشكال في غاية الصعوبة فان قلت قد صرح الشيخ ان نفوس الحيوانات العجم ليست بمدركة انما المدرك قوتها الوهمية حيث قال في التعليقات نفوس الحيوان غير الانسان ليست بمجردة فهي لا تعقل في ذواتها واذا ادركت ذواتها فانما يدركها بقوتها الوهمية فلا تكون معقولة والوهم لها بمنزلة العقل للانسان قلت لا يخلو اما ان يكون قوتها الوهمية مجردة او غير مجردة ان كانت مجردة يلزم كون الحيوانات العجم مدركة للكليات وان كانت غير مجردة فلا تكون مدركة اصلا وابطال قولهم مناط الادراك انما هو التجرد عن المادة وعوارضها بالجملة الاشكال غير ساقط كما لا يخفى

قوله اذ التجرد والمفارقة الخ استدلوا على كون النفس مجردا ومفارقا عن المادة بانها تعقل الكليات المجردة عن المادة وعوارضها فلا بد ان يكون الصور الكلية حالة فيها فيجب ان يكون النفس التي هي محلها مجردة والا لم تكن الصور الحالة فيها مجردة واعترض عليه بوجوه منها انا لا نسلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم يجوز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل في مجرد آخر فيلحظها النفس من هناك كما يدرك ما انتقش من الجزئيات في آلاتها بل يجوز ان يكون العلم مجرد الانكشاف من غير ان يرتسم صورة شيء في شيء اصلا ومنها ان الكلي وان كان مجردا عن العوارض المادية لكن يجوز ان يكون صورة الحالة في النفس مقرونة بالعوارض المادية ولا يلزم من ذلك ان لا يكون تلك الصورة مطابقة لما لها تلك الصورة كما ان نقش الفرس على الجدار مطابق له مع عدم مساواته لتمام ماهيته قال السيد المحقق قدس سره في حواشي التجريد هذا ان الاريد ان يقوم برهان على اثبات الوجود الذهني على النحو الذي تحقق

واعترض عليه العلامة القوشجي بان الوجود الذهني ليس بارتسام الصورة في الذهن وقيامها به فلا يتم الاستدلال وستعرف ان شاء الله ان هذا الكلام من العلامة القوشجي مخبط جدا والحق ان هذين الايرادين يرجعان الى طائل اما الاول فلان عدم تسليم حصول المعلوم في العالم مكابرة محضة اذ قد ثبت في محله وتحقق ايضا انه يجب حصول صورة المعلوم في العالم واما الثاني فلانه لو لم يكن الصور الحالة في النفس مجردة بل تكون مقرونة بالعوارض المادية كالاوضاع المعينة والمقادير المحدودة والاشكال المعينة فلا يكون الكلي مدركا لان النفس متى ركبها بما هي كذلك مع ان الواقع خلافه على ان من الكليات ما هي فرضية ليس لها افراد موجودة فلا تصور كون صورة تلك الكليات مقرونة بالعوارض المادية اصلا وان كانت الكليات ذات افراد موجودة في الخارج

قوله والآلات الجسدانية الخ سواء كانت باطنة او ظاهرة وجودها لا انها بل لغيرها كالعين اذ المراد بها ههنا هي القوة الباصرة المودعة في تجويف ملتقى العصبتين البيضتين من مقدم الدماغ المتباعدتين الى العينين كالاجرام المخصوصة قوله فلذلك الخ ولعدم كونها مغارقات ايضاً ولم يتعرض به للظهور ولكفاية احدهما قوله لم يتحج الخ لانه انما ادرك في ذاتي على تقدير وجوبان الاثر مني في الكون وجودي لي بالوساطة فاذا كان وجودي لي بالاصالة تحقق اقوى منشأ الانكشاف +

فلا يمكن ان يكون صورتلك الكليات المعقولة للنفس مقرونة بوضع خاص ومقدار متقدر وشكل معين وغير ها من العوارض المادية والا لم تكن مطابقة الا لشخص من افرادها يكون ذلك الشخص مقرونا بعوارض مادية مناسبة للعوارض المادية المقرونة بتلك الصور فلا تكون مطابقة لسائر افرادها فلا تكون تلك الصور عين الكليات صور الفرس المنقوشة على الجدار لا تكون مطابقة لكل فرد من افراد الماهية الفرسية بخلاف الصور الكلية فانها لابد ان تكون مطابقة لكل واحد من افرادها واختلاف الصورة المنقوشة على الجدار لمادة تلك الصورة بالصغر والكبر لا يمنع مطابقة الصورة لما لابد منه للمطابقة هو ان يكون تلك الصورة مقرونة بعوارض مناسبة مقرونة لمادة الصورة وان اختلفت الصورة ومادة الصورة في الصغر الكبر وههنا كلام طويل ليس هنا مشهد بيانه

قوله اذ المراد بها الخ اعلم ان بعضهم توهموا ان معنى قول الشيخ والآلات الجسدانية وجودها لا ذواتها كالعين مثلا بل لغيرها وهي القوة الباصرة ان ذلك الغير هي القوة الباصرة واوردوا عليه انه يلزم على هذا التقدير ان يكون العين بمعنى الجرم المخصوص قائمة بالباصرة وهذا ظاهر البطلان وقال بعضهم ان قوله كالعين مثال للنفي وضميرهي راجع الى الآلات المعنى هي اي الآلات الجسدانية القوة الباصرة مثلا ولما كان هذا تكلفا بعيدا عرض عنه الحشي وجعل قوله كالعين مثلا للآلات وحكم بان ليس المراد بها الجرم المخصوص لان ليس بآلة حقيقة بل المراد بها القوة الباصرة مجازا والعلاقة بينهما ظاهرة وقوله هي اي القوة الباصرة تفسير لقوله كالعين والاصل انه ليس المراد بالعين في هذا المقال الجرم المخصوص فانه لا دخل له في الادراك لانه ليس بمدرك ولا آلة الادراك بل المراد بها القوة الباصرة وبعضهم حملوا قوله كالعين على التشبيه زعموا ان معنى الكلام بان الآلات الجسدانية وغيرها من الاعراض ليس لها وجود ولذواتها وحضور عند انفسها بل وجود تلك الآلات ومحالها حضور لها لغيرها وهي النفس وهي اي الآلات الجسدانية القوة الباصرة مثلا ولا يخفى ما فيه من الخبط والتكلف

قوله او لكفاية احدهما آه وذلك لما عرفت ان قيام الشيء بنفسه بمعنى عدم قيامه بالمحل المستغني فقط ولكن اتجرده عن المادة وغواشيها لو كان بجعل جاعل لا يكفي في كون الشيء مدركا بل لابد من كونه قائما بنفسه كونه مجردا عن المادة وغواشيها لان الجعل

قوله لانه انما ادرك آه محصله ان الصورة انما تكون مبدأ لانكشاف ذي الصورة لكونها وسطة في حضور ذي الصورة عند المدرك فاذا كان الشيء حاضرا عند المدرك بنفسه فلا حاجة في انكشافه الى توسط الصورة قوله لا يخفى ان هذا انما يدل على ان الشيء اذا كان حاضرا بنفسه فلا حاجة في انكشافه الى حصول صورة عند المدرك لا على ان العلم نفس ذلك الشيء

واعلم انه قد يستدل على كون العلم في العلم الحضوري عين المعلوم بوجوه اخرى منها ما قال الشيخ في التعليقات بعيد الكلام

والقول بجواز كون مناط العلم هو الاول ومن الثاني بعيد عن انصاف قوله حاصله انتهى الطاهر انه حاصل الكلام الاول
كما يدل عليه الصدر الى الصدر هو العجز الى العجز فالتخصيص بالثاني بعيد مستغنى عنه وحاصله ان تعقل الشيء وادراكه هو وجوده
للذات المجردة وحضوره عندها اما بواسطة كوجود زيد لنا وحضوره عندنا فانه بواسطة وجود الصورة المتحدة معنا او بدونها
كحضورنا وحضور الصورة العلمية عندنا وعنده تعالى في المجردات لما كان وجودها لانفسها وحضورها عندها بلا واسطة غير بل يكون تعقلها

وادراكها لها بذواتها لا بما عداها

الذي نقله الشارح بهذه العبارة اني اذا ادركت ذاتي وكان ادراكي لذاتي من اثر ما يحصل في فكيف ادرك ان ذلك الاثر
هو اثر ذاتي لولا اني علمت قبل ذلك ذاتي فكنت اعرف من ذلك الاثر العلامة من العلامات انه اثر ذاتي وان احضرت اثرا
من فوقي في ذاتي او في آلة ذاتي ثم احكم بان ذلك الاثر هو من ذاتي احتاج ان اجمع بين ذلك الاثر وبين ذاتي فاحكم فاقول
هذا الاثر هو اثر ذاتي يكون تعقبت ادراكي لذاتي لامن ذلك الاثر فان قيل فمن اثر آخر كان حكمه حكم هذا الاثر فيتسلسل الى ما لا نهاية
بالضرورة ويكون ادراكي لذاتي لا لاثر بل لوجود صورة ذاتي في الاعيان لي ولا وجود آخر لذاتي واذا ادركت شيئا من
اثر منه يسبب ان يوجد اثر منه في محل وجد هو فيه لكان ادراكي له اتم فاذا ادركت ذاتي من اثر يوجد لي وليس الا لوجودي ثم
وجودي في الاعيان لي لا يعني غاد راكي لذاتي من ذاتي تتم ادراكها من اثر وانا ادركت ذاتي انتهى
ومنها ما قال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق ان الشيء القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته في ذاته
فان علم ان كان بمثال ومثال الانانية ليس هي فهو بالنسبة اليه هو والمدرك هو المثال فيلزم ان يكون ادراك الانانية
بعينه ادراك ما هو هو لا ادراك ما هو هي وان يكون ادراك ذواتها بعينه ادراك غيرها وهو محال بخلاف الخارجيات فان
المثال الذي هو ذلك كلي ثم قال والحق ان كان مثال ان لم يعلم مثال نفسه فلم يعلم نفسه وان علم انه مثال نفسه فقد علم
نفسه لا بالمثال اقول هذه الدلائل مع ما فيها من الاقناع انما دلالتها على ان علم النفس بذاتها ليس بحصول
صورتها فيها واما دلالتها على ان علم النفس بذاتها ليس بامر زائد عليها فافهم وانتظر كلامنا فيه وعليك ان شاء الله
قوله بعيد ذلك لان حصول صورة الشيء عند العالم اذا كان كافيا في انكشاف الاشياء فحضور الشيء عنده يكون كافيا بالطريق الاولى
قوله ومحصوله ان تعقل الشيء آه قال الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الثانية من البعض السادس من كتاب الشفاء شبهة
ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك من الاخارج فان كان الادراك ادراكا لشيء ما وهو اخذ
صورته مجردة عن المادة بتجريد ما الا ان مراتب التجريد مختلفة وصنافها متفاوتة فان الصورة المادية يعرض لها
بسبب المادة احوال وامور ليست هي لها بذاتها من جهة ما هي تلك الصورة فتارة يكون النزع عن المادة نزعا
مع تلك العلائق كلها او بعضها وتارة يكون النزع كاملا وذلك بان يجرد المعنى عن اللواحق التي لها من جهة المادة
مثاله ان الصورة الانسانية والماهية الانسانية طبيعة لا محالة تشترك فيه اشخاص النوع كلها بالسوية وهي بحد ما شيء واحد

وقد عرض لها ان وجدت في هذا الشخص وذلك الشخص فتكثرت وليس لها ذلك من جهة طبيعتها الانسانية ولو كانت
الطبيعية الانسانية يجب فيها التكثير لما كان يوجد انسان نحمولا على واحد بالعدد ولو كانت الانسانية موجودة لذاتها
لاجل انها انسانية لما كانت للعمرو فاذن احدى العوارض التي تعرض الانسانية من جهة المادة هي هذا النوع من التكثير
والانقسام ويعرض لها ايضا غير هذه العوارض وهو انها اذا كانت في مادة حصلت من تقدير من الكم والكيف والاين
والوضع وجميع هذه امور غريبة عن طبيعتها وذلك لانه لو كانت الانسانية هي على هذا الحد او حد آخر من الكم والكيف
والاين والوضع لكان كل انسان يجب ان يشترك فيه فاذن الصورة بذاتها غير مستوجبة ان يلحقها شيء من هذه العوارض
العارضة لها بل من جهة المادة لان المادة التي يقارنها يكون قد لحقها هذه اللواحق فحس بذا الصورة من المادة
مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة واذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ لانه لا ينزع الصورة عن المادة
محكما بل يحتاج الى وجود المادة ايضا في ان يكون تلك الصورة موجودة لها واما الخيال والتخيل فانه يتبرى الصورة المنزوعة
عن المادة تبرية اشد وذلك لانه ياخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيها الى وجود مادتها لان المادة
ان غابت او بطلت فان الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال فيكون اخذه اياها فاصلا للعلاقة بينها وبين المادة قاصيا اما
الا ان الخيال لا يكون قد جردها عن اللواحق المادية والحس لم يجردها عن المادة تجريدا تاما ولا جردها عن لواحق المادة
لان الصور التي في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة وعلى تقدير ما توكيف ما ووضع ما وليس يمكن في الخيال ان يتخيل
صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيها جميع اشخاص النوع فان الانسان المتخيل يكون كواحد من الناس وليس يجوز
ان يكون ناس موجودين متخيلين على نحو ما تخيل خيال ذلك الانسان واما الوهم فانه قد يتعدى قليلا هذه المرتبة
في التجريد لانه يتناول المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها ان تكون في مادة تلك وذلك
لان الشكل والوضع واللون وما شابه ذلك امور لا يمكن ان تكون الا لمواد جسمانية واما الخير والشر والموافق
والمخالف وما شابه ذلك فهي امور انفسها غير مادية وقد يعرض لها ان تكون مادية والدليل على ان هذه الامور غير مادية
ان هذه الامور لو كانت بذات مادية لما كان يعقل خيرا وشرا وموافقا او مخالفا الا عارضا لجسم وقد يعقل ذلك
بل يوجد قسمين ان هذه الامور هي في انفسها غير مادية وقد عرض لها ان كانت مادية والوهم انما يدرك ويتناول امثال
هذه الامور فاذن الوهم قد يدرك امورا غير مادية ويأخذها عن المادة كما يدرك ايضا معاني غير محسوسة وان كانت مادية
فهذا النوع الوهمي اشد استقصاء واقرب الى البساطة من النوعين الاولين الا انه مع ذلك لا يجرد الصورة عن لواحق
المادة لانه يأخذها جزئية وبحسب مادة وبالقياس اليها ومتعلقة الصورة محسوسة مكنوفة بلواحق المادة فهو مشاركة الخيال
فيها واما القوة التي تكون الصور المستثبتة فيها اما صور موجودات ليست بمادية البتة ولا عرض لها ان تكون مادية او
صور موجودات مادية ولكن مجردة عن علائق المادة من كل وجه فتبين انها تدرك الصور بان تأخذها اخذا مجردا

عن المادة من كل وجه واما ما هو مجرد عن المادة من كل وجه فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود للمادة اما لان وجوده مادي
او عارض له ذلك فيتجرد عن المادة عن لواحق المادة معه فيأخذه منخذا مجردا ليكون مثل الانسان الذي يقال له
على الكثيرين وحتى يكون قد اخذ الكثير طبيعة واحدة ويفرزه عن كل كم وكيف واين ووضع مادي ولو لم يجرده عن
ذلك لما صلح ان يقال على الجميع فهذا يفترق ادراك المحاكم الحسي وادراك المحاكم الخيالي وادراك المحاكم الوهمي وادراك
المحاكم العقلي انتهى وكذا قال في النجاة وقال في الاشارات الشيء قد يكون محسوسا عند ما نشاهده ثم يكون متخيلا
عند غيبته تمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عند ما تتصور
من يدي مثلا معنى الانسان الموجود لغيره وهو عند ما يكون محسوسا قد غشيته غواشي غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في
كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو تؤهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية انسانية والحس ينالها من حيث هو
مغموس في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا تجرده عنها ولا ينالها الا بعلاقة وصفية بين جسمانية مادته ولذلك
لا تتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال وامّا الخيال الباطن فتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده
عن تلك العلاقة المذكورة فتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقدر على تجريد الماهية المكتنفة بالعوارض
الغريبة المشخصة مستبقيا اياها كما كان عليه في المحسوس عملا بجعله معقولا انتهى قال المحقق الطوسي في شرحه انواع الادراك
اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضر عند المدرك على هيآت مخصوصة
محسوسة من الاين والوضع والمتى والكيف والكم وغير ذلك اذ بعض ذلك لا ينفك الشيء عن امثالها في الوجود
الخارجي ولا يشاركها فيها غيره والتخيل ادراك الشيء مع الهيآت المذكورة لكن في حالة حضوره وغيبته
والتوهم ادراك المعاني الجزئية الغير المحسوسة من الكيفيات والاضافات المخصوصة بالشيء الجزئي الموجود
في المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث هو شيء آخر سواء اخذ
وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول
مشروطة بثلثة اشياء حصول المادة والكتناف الهيأة وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث
مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع انتهى والحاصل ان المدركات اما جزئيات مادية او غير مادية والجزئيات المادية
اما محسوسة او غير محسوسة والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها وهو الاحساس او لا يتوقف وهو التخيل
وادراك غير المحسوسات هو التوهم واما غير الجزئيات المادية فاما ان لا يكون جزئية بل كلية او يكون جزئيات
غير مادية وايا ما كان فادراكها التعقل فالمدرك لا بد ان يكون مجردا اما تجريدا تاما وهو المعقول او تجريدا ناقصا
وهو المحسوس باحدى الحواس ويختلف الادراكات باختلاف تجرده فالبصر تجرد الصورة عن المادة لا عن العوارض
كالوضع الخاص واللون والشكل المعين وغيرها والخيال تجردها تجريدا زائدا على التجريد الاول لكنه لا يجردها بالكلية

فتعقلها بالمعنى المصدري هو وجودها لها وحضورها عندها ومعنى الحاضر عند المدرك عين ذواتها كما هو شأن العلم الحضوري بنفسها فافهم قوله حقيقية تقييدية موجبة لتكثر وهي الكيفية التي تتغير بالمطارق فان كانت معتبرة في المعنون بان كانت داخلة في حقيقته وقوامه فتوجب التغاير بالذات ان كانت في المفهوم والعنوان فقط تحقيقية الاكتناف بالعوارض الخارجية او الذهنية بالنسبة الى الاشخاص فلا تغاير بالاعتبار فالحاصل انه لا بد ان يعلم ان الحجة للشيخ كما تدل على نفي التغاير بين مصداقي العقل والمعقول في تعقل المجردات بنفسها كذلك تدل على نفي التغاير بين مصداقي العاقل والمعقول ههنا فان العاقل ههنا بما هو عاقل وجوده له وحاضر عنده فهو بهذه الكيفية معقول ايضا

فلا احتياج في هذا النحو من الادراك الى المقابلة والاتحاد بل تجردها تجريدا ازيد من تجريد الخيال فمن هذا النحو من الادراك التجريد بالنسبة الى الاول اشد واما القوة العاقلة فتجردها تجريدا تاما فقد ظهر ان مناط العاقلية والمعقولية عندهم كون الشيء مجردا عن المادة وغواشيها بالكلية ومدار الحاسية والمحسوسية على كون الشيء متعلقا بالمادة بنحو ما من التعلق فمطلق الادراك لا يجب فيه التجرد التام بخلاف التعقل فانما يكون بتجرد تام ونزع تام قوله تعقلها بالمعنى المصدري اذا التعقل بالمعنى المصدري عبارة عن وجود شيء لشيء موجودا بالفعل ووجود الشيء بنفسه مرارا دراكه بذاته فادراكه لذاته هو وجوده له وانت تعلم ان القول بكون التعقل بالمعنى المصدري صادقا ومحمولا على الوجود بالمعنى المصدري او بالعكس ان صح فلا يصح عند الشارح ههنا لانه تقدم ان المصادر عنده مشتقة بكون احد جزءيها حصة للآخر وظاهر ان الادراك بالمعنى المصدري ليس حصة للوجود المصدري ههنا ولا بالعكس فافهم قوله ومعنى الحاضر عند المدرك الخ قال الامام الرازي لو كان عقل الذوات المفارقة غيرا زائدا على ذواتها بل يكون نفس ذواتها عاقلية لذواتها شيئا واحدا لكنا اذا عقلنا ها عقلنا ها عاقلة لذواتها وليس كذلك اذ نحن بعد حصول علمنا بوجودها نحتاج في اثبات كونها عاقلة لذواتها الى استئناف برهان آخر مؤلف من مقدمات غامضة وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم فبطل كون وجودها بعينه عاقليتها ومعقوليتها لذواتها واجاب عنه الصدر الشيرازي في حواشي الاسفار بان علمنا بوجودها انما يقتضي حصول صورة عقلية منها في ذهننا وتلك الصورة الحاصلة منها في ذهننا وجوداتها في انفسها هو بعينها وجوداتها لنفوسنا لا وجوداتها لذوات تلك المفارقات فمقتضى قاعدة العلم التي هي عبارة عن وجود شيء لشيء ان يكون تلك الصورة المعقولة منها معقولة لنا بنفس تلك الصورة فلا يلزم من تعقلنا بهذه الصورة تعقلها بكونها عاقلة لذواتها نعم لو كان علمنا بذواتها بحصول ذواتها الخارجية لنا لكان الامر كذلك لكن ليس علمنا بها الا بحصول صورة منها في نفوسنا فمحصل هذا الكلام يرجع الى ان ادراك الجوهر المجرد وعين وجوده الخارجي لا عين ماهيته فلا يلزم من ادراكه ماهيته الجوهر المجرد ادراك انه عالم بذاته واعترض عليه بانه لا يقلع مادة الاشكال لانه اذا حصل الوجود الخارجي للجوهر المجرد في الذهن بعينه بناء على حصول الاشياء بانفسها يلزم من ادراك وجوده الخارجي

فمن ذهب الى خلافه كالمحقق الدوانى واتباعه حيث قال فى الحاشية القديمة ان فى علم النفس بذاتها موضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار كتغاير المعالج والمستعلج فقد اخطأ المفضول عما ينطق به الشيخ فقوله كيف الخ كانه علاوة لدليل الشيخ الناهض على نفى التغاير مطلقا والمقصود انها نفى التغاير الذاتى فقط

ادراكا ان الجوهر المجرد عالم وان لم يلزم من ادراكا بهيئة ادراكا انه عالم اقول ان اتفاقيين بحصول الاشياء بانفسها فى الذهن لا يذهبون الى حصول الوجود الخارجى للاشياء بل يجيزون ان الماهيات محفوظة فى اسخاء الوجود وظروف التقرر وحصول الوجود الخارجى بعينه فى الذهن باطل عند محققيهم وسيجئ بيان ذلك ان شاء الله

قوله فمن ذهب الخ لما اجمع الفلاسفة على ان مصداق العاقل والمعقول فى علم الشئ بنفسه احد محض من دون تعدد وتغاير صلا اعترض عليهم الامام الرازى فى شرح الاشارات بوجهين الاول انه لو كان تعقل ذواتنا نفس ذواتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون عين علمنا بذاتنا وحينئذ يكون هو ذاتنا بعينه ويلزم جريان التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ايضا ان لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا الثانى ان حصول الشئ للشئ يقتضى تغايرهما كاضافة الشئ الى الشئ وايجاد الشئ للشئ وذلك يقتضى امتناع كون الشئ عالما بنفسه فالتزم المحقق الطوسى فى جواب هذين الايرادين ان بينهما تغايرا بالاعتبار حيث قال فى دفع الاول ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغيرها بالعرض نوع من الاعتبار والشئ الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبرها وحاصله ان علمنا بذاتنا لا معنى له الا ان ذاتنا حاضرة لذاتنا وليس ههنا الا امر واحد بالذات هو ذاتنا لكن فيه تغاير بحسب الاعتبار فان ذاتنا باعتبار انه حاضر لها تغاير له باعتبار انه حاضر له وهو باعتبار انه حاضر معلوم وباعتبار انه حاضر له عالم فالتعدد ليس الا بحسب الاعتبار والتغاير فى الامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار فلما يلزم محذور الامور الغير المتناهية بالفعل وفى دفع الثانى ان تغاير الاعتبار كاف فى حصول الاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس بمكلف فى الايجاد بما يقتضى تقدم الموجد على الموجد بالذات واعترض عليه الشارح فى كتبه بانه قد اشتبه عليه التغاير الذهنى بعد تحقق العلم بالتغاير الذى فى مصداق العلم وليس ههنا تغاير فى المصداق صلا اذ مصداق العالمية والمعلومية امر واحد بالذات وبالاعتبار هو نفس ذواتنا بلا امر زائد معتبر فيه وهذا بخلاف المعالج والمعالج فان النفس معالج من حيث انها طبيب ومعالج من حيث انها مريضة فقد اختلفا بالاعتبار ولو كان ههنا ايضا تغاير اعتبارى لكان المعلوم شيأ مقيدا للذات العالم من حيث هى بناء على هذا التحقيق يمكن دفع الايراد الاول بانه ان اريد بقولنا بعلمنا بذاتنا علمنا بمصداق علمنا بذاتنا فهو نفس ذاتنا بلا تغاير صلا فليس هناك تعدد واثنينية صلا فضلا عن التسلسل وان اريد به علمنا بمفهوم علمنا بذاتنا فهو غير ذاتنا بما هو لا عتبار فاذا قطع النظر عن الاعتبار ينقطع التسلسل واما اندفاع الثانى فبان حصول شئ لشئ فى علمنا بذاتنا عبارة عن عدم غيبوبة ذواتنا عن انفسنا وعدم غيبتها عن انفسها ليس اضافة حتى يستدعى التعدد والتغاير فتامل

قوله حيث قال اعلم ان المحقق الدوانى ايضا اقتفى اثر المحقق الطوسى حيث صرح فى الحاشية القديمة بالتغاير الاعتبارى

بین العالم والمعلوم والعلم فی علم النفس بذاتها وشنع علیه صاحب الافق المبین تشنیعا بلیغا حیث قال کیف یظن ان
علم الجوهر بذاته یحوج الی حیثیة تقییدیة فیه علی ان یکون فی ذاته شیئی بازاء العالمیة وآخر بازاء المعلومیة وقد تجشمه من بعده
من غیر وحی للتحصیل فی الصناعة فضلا عن ان یرتضیه من فی نفسه قوة طائحة للفلسفة ولقد سمعته صوته منصبحة الحکمة فقد سبقت
الاولی البراعة فی العلم ان معقولیة الشیئ هی کون ماهیته المجردة الشیئ وعاقلیته هی کون ماهیة مجردة الشیئ له بالشرط ان یکون
ذلک الشیئ هو او غیره وجود المعقول فی ذاته هو وجوده لمدرکه وجوده لمدرکه نفس معقولیته بحیث ان المجرد کان وجوده لذاته
بخلاف المادی فان وجوده فی ذاته هو وجوده للمادة فکان وجوده بعینه عقله لذاته ومامنه بازاء العاقلیة هو مامنه بازاء المعقولیة
الا انک اذا تاملت بینه وبین الذات العاقلة للمعقولات هی غیر باسمیته باعتبار ان فی ذاته لماهویته المجردة لذاته عاقلا
وحکمت ان فیک منه بازاء العاقلیة وباعتبار ان هویته المجردة لذاته معقولا وضعت هذا منه بازاء المعقولیة لا علی ان فی ذاته
احد الاعتبارین یخالف الآخر خلاف الاسم تتبع خلاف الاضافة الحاصلة بالمقایسة ولو کان کما یظن لانجر الامر الی
تغایر اعتبارات المبدأ الاول القیوم الواجب بالذات تعالی ذکره بحسب العاقلیة والمعقولیة وسائر الشیون والصفات الی
تکثر الحیثیات فی ذاته تقدس مجده وهل هذا الا شرک صریح وزیغ فضیح فی معرفة الجناب الربوبی وهل یحکم البرهان
الا ان یتعالی عن امثال ذلک صقع قدسیته ویرتفع عن اشباهه سدة احدیته فلیس هناک الا تکثر الاسماء بحسب السلوب
والاضافات اللازمة من المقایسة بینه وبین غیره ومیثیة الوجوب بالذات اعنی القیومیة هی بعینها جملة الحیثیات التقییدیة
الکمالیة بحیث یکذب بتلک حیثیتین کمالیتین علی الاطلاق ویصدق اطلاق اسماء الحیثیات الکمالیة بالاسر علی الحیثیة
الواحدة البسطة علی ان لا یتکثر اعتبارات الذات ویکون انما التکثر فی حیثیة التسمیة فقط وکبر یاوه اعلی عن ذلک کله انتهی وقد تحقق المقام
مما افاده الاستاذ اعلام مدظله ان مصداق العاقل فی علم المجردات ولنفس نفسها مغایر لمصداق المعقول العلم مطلقا عبارة عن
صفة انضمامیة مغایرة للعالم والمعلوم فمصداق العالم فی علم النفس بذاتها هی النفس من حیث قیام تلک الصفة بها ومصداق العلم
هی من حیث وقوع تلک الصفة علیها کما ان مصداق المعالج بالکسر اذا عالجت النفس ذاتها هی من حیث قیام صفة المعالجة بها
ومصداق المعالج بالفتح هی من حیث وقوعها علیها وبالجملة العلم صفة واحدة بالحقیقة تختلف باختلاف متعلقاتها فان کان
متعلقها امرا غائبا عن العالم کان تعلقها به بتوسط صورة الحاضرة منه عند العالم فیسمی العلم حصولیا وان کان متعلقها
امرا غیر غائب عن العالم کنفس ذاته وصفاته کان تعلقها به بالذات بلا توسط الصورة فیسمی العلم حضوریا
لانه لیس بتوسط حصول الصورة واستدل علیه مدظله بان العلم بالمعنی المصدری الذی یعبر عنه بدانستن
منتزع عن العالم بالعلم الحضوری کما انه منتزع عن العالم بالعلم الحصولی وانکاره عسی ان یکون مکابرة والمعنی
المصدری عبارة عن الحدث من حیث تلبسه بالفاعل سواء کان تلبسه جزأ منه او خارجا عنه ملحوظا معه فلوه
مشترکا بین العلم الحصولی والعلم الحضوری دلیل علی ان بینهما معنی مشترکا هو الحقیقة المعتبرة عنها بدانش

فلا یرد ان القائل بالحیثیة انما یقول فی التعبیر و العنوان دون المعنون و المعبر عنه و هو لا یستوجب ان یکون المحیث امرا اعتباریا حتی یکون العلم بها علما حصولیا لا حضوریا کیف یصح المحشی ان العلم الحصولی هو الشیئ من حیث العوارض الذهنیة مع ان العلم المتعلق به علم حضوری لا حصولی هذا غایة توجیه الکلام و الله اعلم بحقیقة المقام **قوله و العلم المتعلق بها علم حصولی** لان الذات الماخوذة مع الحیثیة لیست کذلک عن امر اعتباری امر اعتباری موجود فی ظرف الملاحظ بوجود ظلی ردی الخارج بوجودها الاصلی بخلاف نفس فلا تکون نعتا لها لاستدعاء الاتصاف الاتصاف الذی هو احد الامور الثلثة التی علیها بنا العلم الحضوری وجود الحاشیتین فی ظرف الاتصاف و ظاهر انها لیست عینا و لا معلولا لها فیکون علما حصولیا اذ العلم المتعلق بالاشیاء الغائبة عنا یکون بحصول صورة منها هذا تلویح ما فی التوضیح

و هو الحدث الذی اذا اعتبر تلبسه بالفاعل کان من حیث تلبسه بالفاعل معنی مصدریا فالعلم حقیقة هی تلک الحقیقة المشترکة التی نسبتها المعنی المصدری الیها نسبة الانسانیة الی الانسان و الحیوانیة الی الحیوان فاشتراکه دلیل علی اشتراک منشأ انتزاعه کما ان اشتراک الانسانیة و الحیوانیة دلیل علی اشتراک حقیقة الانسان و الحیوان و اما علم الواجب سبحانه بذاته فلما دل البرهان علی انه نفس ذاته و لیس صفة منضمة فالعلم بمعنی المصدری المعبر عنه بالنسبة غیر منتزع عنه سبحانه اذ القول بانتزاعه عنه سبحانه یفضی الی القول بتغایر مصداق العالم و المعلوم فی علمه سبحانه بذاته و لما مر یدل برهان قاطع علی ان مبدأ الانکشاف فی علم النفس ذاتها و غیرها من المفارقات نفس ذواتها فلا وجه لانکار انتزاع العلم بمعنی المصدری عن الذات العاقلة فافهم **قال الشارح** کیف و الذات الخ الظاهر ان یقال الذات الماخوذة مع الحیثیة لیست بحاضرة عند المدرک بلا توسط الصورة لانها لا تحضر عند المدرک الا اذا لاحظها المدرک مع تلک الحیثیة فیکون لها فی تلک الملاحظة حصول و ارتسام لا حضور عند المدرک بلا توسط الصورة فلا یکون العلم بها حضوریا **قوله فلا یرد ان القائل** آه و ذلک لان المراد بالذات الماخوذة مع الحیثیة فی قوله کیف و الذات الماخوذة الخ مجموع الذات و الحیثیة و لا ریب انه امر اعتباری فیکون العلم المتعلق بها حصولیا اذ لا حضور لتلک المجموع عند نفسه لیس قوله هذا دلیلا مستقلا علی نفی التغایر مطلقا اذ دلیل الشیخ المذکور سابقا قائم علیه بل هو علاوة لدلیل الشیخ و المقصود منها نفی التغایر الذاتی فقط هذا ما رامه المحشی و لا یخفی علی ذی بصیرة ان قول الشارح کیف و الذات الخ وجه لخطأ زعم من زعم التغایر بین مصداق العالم و المعلوم فی العلم الحضوری و لم یذهب احد الی التغایر الحقیقی بین مصداقهما فی العلم الحضوری حتی یکون هذا ردا علیه فتدبر جیدا **قوله لان الذات** آه **فیه** انه یجوز ان یکون الحیثیة المعتبرة مع الذات غنیة موجودة فی الخارج فالذات الماخوذة معها ایضا تکون غنیة موجودة فی الخارج و علی تقدیر کونها اعتباریة یجوز ان یکون معتبرة فی التعبیر و العنوان فقط فلا یکون الذات الماخوذة مع الحیثیة امرا اعتباریا **قوله فلا یکون** نعتا لها آه لما کان مدار العلم الحضوری عند الفلاسفة احد ثلثة امور هی ان یکون المعلوم عینا للعالم او معلولا له

هو صفة منضمة اليه وكان انتفاء الاولين ههنا غير محل للبيان اذ قد صح كون الذات الماخوذة مع الحيثية معلولا
وعينا نفس من اجلى البديهيات انما الاشتباه في الثالث او يمكن ان يتوهم في ما بوى الرئيس كون الذات الماخوذة
مع الحيثية وصفا منضما الى النفس استدل على بطلانه بان الذات الماخوذة مع الحيثية المركبة عن امر اعتباري
امر اعتباري موجود في ظرف اللحاظ بالوجود الظلي وليست بموجودة في الخارج بالوجود الاصلي فلا يكون ذا وجود
الا عتباري فعتالها اذا الاتصاف الانضمامي يستدعي وجود الثالثين في ظرف الاتصاف انت تعلم انه يلزم على هذا
ان لا يكون العلم المتعلق بالعلم الحصولي علما حضوريا بل علما حصوليا اذ العلم الحصولي هو الشيء الماخوذ مع حيثية الاكتناف بالعوارض
الذهنية فيكون امرا اعتباريا موجودا في ظرف اللحاظ بالوجود الظلي لا موجودا في الخارج بالوجود الاصلي كما ذكره عيشي فلا يكون نفسا
للنفس مع انه قد صرح الشارح في مواضع من تصانيفه ان العلم المتعلق بالصورة من حيث انها قائمة بالذهن ومكتنفة بالعوارض
الذهنية علم حضوري فان قلت يجوز ان يكون الحيثية الماخوذة في العلم الحصولي موجودة في العين وان تكون ماخوذة
في العنوان والتبعية فقط قلت يقال مثله ههنا ايضا فلا يلزم ان لا يكون العلم المتعلق بالذات الماخوذة مع الحيثية علما حضوريا
ثم لا يخفى ان الصورة الماخوذة مع حيثية الاكتناف بالعوارض الذهنية ليست بموجودة في الخارج بمعنى انها ليست
موجودة خارج المشاعر فلا تكون نفسا للنفس فلا يكون العلم المتعلق بها حضوريا مع ان الشارح مصرح في مواضع من كتبه
بان العلم المتعلق بها حضوري لا يقال قد نص الشارح في حواشي شرح التهذيب وحواشي شرح المواقف على ان الصورة
من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية موجودة في الخارج واستدل عليه بانها صفة انضمامية للنفس فلا بد
من تحققها في ظرف وجود الموصوف لانا نقول ان مراد الشارح الى القول بكون الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض
الذهنية موجودة في الخارج ان الصورة بهذا الاعتبار صفة انضمامية للنفس الاتصاف الانضمامي يستدعي وجود الحاشيتين
في ظرف الاتصاف مع ان هذه المقدمة ليست بينة ولا مبينة بل الذي يشهد به الضرورة ان وجود الصفة في الموصوف
ضروري فالاتصاف الانضمامي صحيح بان يكون الموصوف هو الذهن والصفة هي الصورة الموجودة في ذلك الذهن بوجود مغاير
لوجودها فلا يلزم في الاتصاف الانضمامي وجود الصفة في الخارج اصلا فان قيل الصورة لما كانت موجودة في الذهن وهو موجود
في الخارج فيلزم وجود الصورة في الخارج ايضا اذ الموجود في الموجود في ظرف موجود فيه يقال قد صرح المصنف في المحاكمات وغيره
من المهرة ان ظرفية الخارج ليس كظرفية الدار بل معنى كون الشيء في الخارج كونه بحيث يترتب عليه الآثار الخارجية ولا يلزم
من وجود شيء في شيء متصف بالآثار الخارجية ان يكون ذلك الشيء ايضا موجودا بوجود يترتب عليه الآثار الخارجية
بل يجوز ان يكون الشيء موجودا في شيء موجود بوجود اصلي بالوجود الظلي فان قلت الصورة القائمة بالذهن
من حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية مبدأ للآثار الخارجية كالانكشاف ونحوه قلت تلك الآثار انما تترتب
على ما هو منشأ الانكشاف حقيقة والصورة ليست منشأ للانكشاف لا عند الشارح ولا عند التحقيق هذا ظاهر انه

يجوز ان يكون الشيء نعتا للنفس من دون ان يكون موجودا في الخارج بالوجود الاصلي اذ القدر الضروري في الاتصاف
الانضمامي ليس الا وجود المنعوت فيحتمل ان يكون الموصوف في الخارج وينضم اليه الصفة مع كونها موجودة
في ذهنية فافهم قال الشارح في الحاشية والمقصود انه اورد عليه بان العلم بالمعنى المصدري المعبر عنه بالنسبة منتزع
عن علم النفس والمجردات بنفسها قطعا واذا كان العلم بالمعنى المصدري منتزعا صح انتزاع مفهوم العالمية ومفهوم المعلومية
عن ذات العالم ومفهوم العالم ومفهوم المعلوم ومفهوم العلم متضايفة ولا يمكن ان يكون المفهومات المتضايفة منتزعة عن ذات
واحدة الا بجهات مختلفة معتبرة في مرتبة المصداق اذ مصداق المتقابلات يستحيل ان يكون امرا واحدا فيجب ان يكون مصداق
العالم مغايرا لمصداق المعلوم ومصداق العلم فلا يمكن ان يكون مصداق العاقل والمعقول امرا واحدا واجاب عنه بعض المحققين
قدس سره بما محصله ان العالمية والمعلومية وكذا العلم والمعلوم لا تضايف بينهما في علم الشيء بنفسه اذ معنى علم الشيء لنفسه عدم غيبة الشيء
عن نفسه وليس اضافة حتى يكون العالم والمعلوم متضايفين او يكون العلم الذي هو عبارة عن عدم غيبة الشيء عن نفسه متضايفا
للمعلوم فيجوز ان يكون الشيء حاضرا عند نفسه مبدأ لانكشاف نفسه من دون تغاير بينه وبين نفسه ثم قال كيف صدر
من ذا المورد هذا القول فانه يستلزم ان يكون شيآن متضايفين بالقياس الى شيء واحد تتعقب عليه لاستاذ العلامة مدظله
بانه اما ان يكون العلم بالمعنى المصدري المعبر عنه بالنسبة منتزعا عن الذات العاقلة او لا يكون والثاني ظاهر البطلان فالاول
ايضا لا ينكرون صحة انتزاع العلم بمعنى النسبة عن تلك الذات ولا ريب في ان العلم بهذا المعنى متضايف للمفهوم المعلومية
ولا في ان العالم بالمعنى المشتق من هذا المعنى باعتبار قيامه متضايف للمفهوم المعلوم المشتق من هذا المعنى باعتبار وقوعه فلا اشكال
لانكار التضايف بين العلم والعالمية والمعلومية بالمعنى المذكور واذا كانت تلك المفهومات متضايفة فلا يمكن ان يكون
منشأ انتزاعها واحدا وعدم غيبة الشيء عن نفسه ان لم يكن اضافة لكنه مصحح لانتزاع معنى اضافي وهو ما يعبر عنه بالنسبة فلا اشكال
لانكار التضايف بين العالم والمعلوم وكذا بين العلم والمعلوم الا اذا انكر انتزاع مفهوم العلم بالمعنى المصدري من الذات العاقلة
لنفسها ولا اجترئ على ان اقول انهم يجترؤن عليه مع انا نصحح انتزاع العلم بالمعنى المصدري ومفهوم العالمية ومفهوم المعلومية من
الذات العاقلة فلا مجال لانكار التضايف بين العلم والمعلوم وكذا بين مفهوم العالم ومفهوم المعلوم اذا العالمية المنتزعة
عن الذات العاقلة لنفسها اما ان يكون بازائها معلومية او لا يكون والثاني ظاهر البطلان وعلى الاول فالمعلومية
التي هي بازاء العالمية في علم الذات بنفسها اما ان تكون منتزعة عن تلك الذات او منتزعة من غيرها والثاني باطل
فتعين الاول قطعا فثبت ان بين العالمية والمعلومية في علم الشيء بنفسه تضايفا بلا ريب اما ان شيآن لا يكونا
متضايفين بالقياس الى شيء واحد اي اذا كان الموصوف بهما واحدة فليس كليا فان المعالج والمعالج فيما اذا اعانت
النفس قواتها متضايفان مع ان الموصوف بهما ذات واحدة هذا كلامه الشريف واقول انهم عرفوا المتقابلين
بانهما الامران اللذان لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة وذكروا ان القيد الاخير

قوله في الهامشيه والامر فيما نحن فيه ليس الخ لعل غرضه ان وصف العاقلية والمعقولية من الصفات النفسانية التي يصدق حملها على نفس ذات الموصوف فيكونان واجبة الثبوت لها كالوجود للواجب تعالى فلا يرد ان الاتصاف بهما ممكن لها والاتصاف بشئ ممكن مسبوق بالاستعداد فللنفس استعدادان باحدهما صارت عاقلة وبالآخر معقولة قوله فيها فالعاقل والمعقول والعقل الخ والالزم ان يكون علمها بانفسها بالحصول صرفا

لادخال المتضايفين كالابوة والبنوة العارضتين لزيد مثلا من جهتين وهذا الكلام مبني على انه يمكن ان يكون شيآن متضايفين بالقياس الى شئ واحد لان الابوة والبنوة العارضتين لزيد من جهتين ليستا طرفي اضافة واحدة بل كل منهما طرف اضافة اخرى ولو كان الامر كما زعم هذا البعض لما صح قولهم ان القيد الاخير لادخال المتضايفين كالابوة والبنوة العارضتين لزيد من جهتين فتامل

قال الشارح في الحاشية من غير ان يوخذ الخ **لا يخفى** على المتامل انه لا يلزم من كون المعقول نفس المهية المجردة من غير ان يوخذ معه حيثية تقييدية موجبة للتكثر ان يكون العاقل هو بعينه المعقول بحيث لا يكون بينهما مغايرة اصلا اذ انما ولا اعتبار بل يجوز ان يكون المعقول نفس الذات لكن بعد تعلق صفة العلم بها كما ان المعالج اذا عالجت النفس انها نفس المعالج لكن بعد تعلق صفة المعالجة بها

قوله فيكونان واجبة الثبوت آه **اقول** ان اراد بكونهما واجبة الثبوت لها ان تثبوتهما لها غير معلل اصلا لا بجعل الذات ولا بجعل مستانف كما هو ظاهر من التنظير فيضيه انه لا يلزم من كون وصف العاقلية ووصف المعقولية منتزعين عن نفس ذات النفس وكون النفس بنفس ذاتها مصداقا لحمل هذين الوصفين ان يكون هذان الوصفان واجبة الثبوت لها بهذا المعنى اذ ما لم يجعل الذات فليست هي بذاتها قابلة ان يسلب عنها ذاتها وذاتيتها فلا يكون هذان الوصفان واجبة الثبوت للنفس بمعنى كونهما غير معللين اصلا وان اراد بانهما غير معللين بجعل مستانف فمسلم لكن يرد قوله كالوجود للواجب ليس بمحذور وجود الواجب بجاعل ليس معللا اصلا لا بجعل الذات ولا بجعل مستانف لانه يلزم كون ذاته سبحانه مجعولا العياذ بالله اذ لا معنى للكون الوجود مجعولا ومعلولا الا كون منشأ انتزاعه لك اذ لا تقرر له سوى تقرر المنشأ **فالصواب** ان يقال ان النفس بعد وجودها غير منتظرة في كونها عاقلة الى كسب صفة بقيامها تكون موصوفة بالعاقلية ولا في كونها معقولة لنفسها الى تعلق صفة بتعلقها تكون موصوفة بالمعقولية بل ما يتصور فيها استعدادان استعداد وجود الصفة فيه واستعداد تعلق تلك الصفة بها بل النفس بنفس ذاتها عاقلة ومعقولة وقد عرفت ما فيه فتذكر

قوله والالزم آه فيه انه لا يلزم من عدم اتحاد العاقل والمعقول والعقل في علم الشئ بنفسه ان يكون علمه بنفسه بالحصول صورة فيه بل انما يلزم ان يكون العلم امرا زائدا على ذاته وهذا لا ينافي ما التحقيق ان العلم مطلقا عبارة عن الصفة القائمة بالنفس فان كانت تلك الصفة القائمة بها متعلقة بالشئ نفسه بلا توسط الصورة فالعلم حضوري وان كانت متعلقة بالشئ بواسطة الصورة فهو علم حصولي ويعلم ان تلك الصفة القائمة بالنفس منقسمة الى التصور والتصديق فيلزم انقسام العلم الحضوري ايضا الى التصور والتصديق والحكماء وان صرحوا بان العلم الحضوري لا يكون تصورا ولا تصديقا

قوله فيها وتحقيقنا هذا اشارة الى قوله فالعاقل والمعقول الخ فانه كالنتيجة لجميع ما سبق ووجه الظهور ان ما سبق يدل دلالة ظاهرة على ان المعقول ههنا لو لم يكن عين العقل بمعنى الحاضر عند المدرك الذي هو حقيقة الحضوري لزم ان يكون علمه بحصول صورته وهذا لوجه ليس لاختصاص بهذا المقام بل جار في الحضوري مطلقا كما لا يخفى قوله غطاؤه في القاموس غطى الليل فلانا اي البسه ظلمته والغطاء ككساء ما يغطى به المرأة وجهها قوله فيها دون الاعم الخ لانها من الامور الاعتبارية الغير الحاضرة عنده فلا بد في علمها من الحصول قوله فيها وبه يظهر ايضا الخ لان المجردات مع كونها حاضرة الذات في جميع الكمالات لما كان تعقلها عين ذواتها

لكن كون العلم الحضوري تصورا وتصديقا لازم عليهم قطعا وذلك لانه اذا كان العلم الحضوري عين المعلوم ذاتا واعتبارا وعلم العلم الحصولي علما حضوريا والعلم الحصولي اما تصور واما تصديق فالعلم الحضوري المتعلق بالعلم الحصولي اما ان يكون متعلقا بالتصور او متعلقا بالتصديق فيلزم اتحاد العلم الحضوري مع التصور والتصديق ذاتا واعتبارا فيكون العلم الحضوري بعينه تصورا وتصديقا ويختص التصور بالتصديق بالعلم الحصولي وما قيل لك العلم له اعتباران الاول انه علم بما هو غير العالم وصفاته وبهذا الاعتبار يتصور والثاني انه مبدأ لانكشاف نفسه وهو بهذا الاعتبار علم حضوري فليس بتصور ولا تصديق فلا يخفى سخافته لان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان بالنوع فلا يمكن ان تكون الحقيقة التصورية باعتبار تصورا وتصديقا وباعتبار آخر لا يكون تصورا ولا تصديقا فافهم قال الشارح في الحاشية وتحقيقنا آه لعلك قد علمت تحقق ما حققنا الذي هو ان العلم والمعلوم في العلم الحضوري مطلقا ليس كما قال الشارح ثم تذكر

قوله يدل دلالة ظاهرة الخ اقول دلالة ما سبق على ان المعقول في العلم الحضوري لو لم يكن عين العقل لزم ان يكون علمه بحصول صورته في حيز الخفاء كما عرفت من قبل قال الشارح كما سينكشف لك غطاؤه الخ قال في ما سيجيء معترضا على المتوهم ان العلم من الامور التي تحققها باعتبار العقل واختراع الذهن بل هو امر ذهني متحقق في نفس الامر وله حقيقة محصلة فاذا كان العلم مجموع العارض والمعروض يلزم ان يكون حقيقة العلم ملتئمة من الجوهر والعرض وغيرهما من المقولتين المتباينتين ولا شك ان كل حقيقة مركبة كذلك فهي اعتبارية وليس لها حقيقة وحدانية محصلة كما صرح به كثير من المحققين وانت تعلم انه على تقدير القول بكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة لا معنى لكون العلم حقيقة محصلة اصلا اذ حينئذ يعلم الجوهر جوهر وعلم الكيف كيف وعلم الكم كم فهذا الايراد اي كون العلم حقيقة غير محصلة مشترك الورود على من زعم ان العلم مجموع العارض والمعروض وعلى من قال انه عبارة عن المعروض فقط غاية الامر انه لا يلزم على القول بكونه عبارة عن المعروض فقط تركبه من المقولتين وقال ره في بعض كتبه ان مناط الانكشاف هو ان يحصل المعروض فقط لا ان يحصل مجموع العارض والمعروض على ما شهد به الضرورة كيف ولو حصل المعروض في الذهن خاليا عن العوارض تحقق الانكشاف ولا يخفى ما فيه

قوله لا بد في علمها آه اقول فيه انه لو تم هذا لزم على الشارح ان لا يكون علم العلم الحصولي علما حضوريا لان العلم الحصولي عنده عبارة عن الحالة الادراكية المتنزعة عن الصورة ولا شك انها على هذا التقدير من الامور الغير الحاضرة عند النفس فلا بد في علمها من الحصول

فالواجب تعالى عن جميع انواع النقائص احق بان يكون صفته العلم وكذا جميع صفاته التي هي متساوية الاقدام في كون منبعها نفس الذات القيوم الحق بلا مشاركة اذ بعينه تعالى بعين ما ذكره من الحجة القاطعة والبينة الساطعة فتدبر

قوله فالواجب تعالى الخ اه اعلم انهم اختلفوا في كون صفات الواجب جل شانه عين ذاته الحقة او غير ذاته او لا هي ولا غيره فذهب الحكماء الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثاني والاشاعرة الى الثالث استدل الحكماء على ما ذهبوا اليه بوجوه منها ان الصفات لو كانت زائدة على ذاته الحقة لكانت ممكنة لاحتياجها الى الموصوف فلابد لها من علة فتلك العلة لا تخلو اما ان تكون ذات الواجب سبحانه او غيره لا سبيل الى الثاني لانه يلزم على هذا احتياج الواجب سبحانه في كونه عالما وقادرا مثلا الى غيره فيلزم استكماله بالغير وعلى الاول يلزم كون البسيط الحقيقي فاعلا وقابلا معا واورد عليه بانا لا نسلم امتناع كون الشيء قابلا وفاعلا وتفصيله ان القبول قد يطلق ويراد به الانفعال التجددي وقد يطلق ويراد به مطلق الاتصاف فان كان مراد المستدل انه يلزم على تقدير كون الواجب سبحانه علة لصفاته كونه فاعلا وقابلا بالمعنى الاول فلا نسلم لزومه كيف وان اراد انه يلزم كونه فاعلا وقابلا بالمعنى الثاني فلا نسلم امتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا اذ لم يقم دليل بعد على وجوب اختلاف حيثيتي الفعل والقبول مطلقا

ومنها ان صفات الواجب سبحانه صفات كمالية فيلزم على تقدير كونها زائدة على ذاته سبحانه ان يكون مستكملا بالغير واورد عليه بانه ان اريد باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته تعالى فهو جائز عندنا وان اريد به غيره فلابد من تصويره حتى يظر فيه وتحقيق المقام ان صفات الواجب سبحانه عين ذاته الحقة لا بمعنى ان هناك ذات صفة وهما متحدان ان ذو كون الصفة عين الموصوف بل هذا تنزيه بمعنى ان مصداق الصفات الكمالية نفس ذاته الحقة بلا زيادة امر عليها وانضياف حيثية اليها والا لزم كون الصفات الكمالية مسلوبة عن رتبة نفس ذاته الحقة فذاته سبحانه يترتب عليها ما يترتب على ذات صفة وذو اتنا غير كاملة في انكشاف الاشياء مثلا بل نحتاج في انكشافها الى صفة تقوم بنا بخلاف ذاته تعالى فان ذاته غير محتاج في انكشاف الاشياء الى صفة تقوم بها بل ذاته جل شانه تقوم مقام جميع الصفات بمعنى ان ما يترتب على غيره تعالى بعد قيام الصفات يترتب على نفس ذاته تعالى وهذا معنى قولهم انه سبحانه عالم بلا علم وقادر بلا قدرة يعني ان آثار العلم والقدرة وغيرهما تترتب على ذاته تعالى مع عدم قيام صفة العلم والقدرة بذاته الاقدس واستدل المتكلمون على زيادة الصفات بان العلم مثلا لو كان نفس الذات والقدرة ايضا نفس الذات لكان العلم نفس القدرة فيكون المعلوم من العلم والقدرة امرا واحدا وهو ضروري البطلان وفيه ان هذا الدليل انما يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغايرهما حقيقتها ومغايرتهما لها وليس الكلام في المفهوم واما الاشاعرة فان اراد وا ان صفاته ليست عين الذات الحقة بحسب المفهوم وليست غيرها بحسب المصداق فهو حق والاشكال عليهم سهلا وان اراد وا امرا آخر فمع ورود الاشكالات عليهم ليس لكلامهم معنى محصل

قوله بعين ما ذكره اه اعلم انه وان كان التحقيق ان صفات الواجب سبحانه عين ذاته تعالى كما عرفت لكن الدليل الذي سماه المحشي حجة قاطعة وبينة ساطعة لا يدل على عينية صفة العلم ايضا فضلا عن عينية جميع الصفات

قوله يلزم اجتماع المثلين قال بعض الاعاظم لا حدان يتوجه عليه النقض لان مقدمات البيان بعد التسليم والاغماض عما يبتنى عليه استحالة اجتماع المثلين يستلزم عدم علم الجزئيات على وجه جزئي فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين لا محالة يقول عبده المعتصم بحبله المتين ان في قوله بعد التسليم اشعارا الى انه لا حد ان يمنع على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصوليا وان كانا متحدين بالذات لزوم اجتماع المثلين المستحيل مستندا بانه عبارة عن اجتماع امرين متشاركين في الماهية النوعية في محل واحد مستحيل منه اجتماعهما بحيث يرتفع الامتياز بينهما كما صرح به المحشي في موضع آخر والتمايز بين المتحدين ذاتا لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا فحسب بل المحل الواحد في ازمنة متعددة او زمان واحد يوجب تعدد التشخصات باعتبار الجهات كالهيولى وفي قوله والاغماض اشارة الى ان مايبتنى عليه استحالته من ارتفاع الامان عن حكم الحس على تقدير جوازه

قال الشارح والا يلزم اجتماع المثلين آه هذا دليل مشهور للفلاسفة على ان علم النفس بصفاتها حضوري وتقريره انه لو كان علم النفس بصفاتها بحصول صورها فيها يلزم اجتماع المثلين المستحيل وهو عبارة عن وجود فردين من نوع واحد في محل واحد في زمان واحد بحيث يرتفع الامتياز بينهما وذلك لانه لو حصلت صفة النفس في النفس يقوم فردان من نوع واحد في محل واحد في زمان واحد اعني الصفة وصورتها في النفس اذ ليس بينهما امتياز هملا الان الامتياز بين فردين اما بحسب الماهية او بحسب المحل او بحسب الزمان والكل ههنا منتف واورد عليه بوجوه منها ما سيذكر المحشي ويجيب له وما عليه ان شاء الله ومنها انه منقوض بما اذا تصور ماهيات الصفات اذ تصور الماهيات انما يكون بالتجريد والتعرية فلا بد من حصول صورها وتشخصها بالتشخص الذهني فيلزم قيام المثلين بمحل واحد واجيب عنه بان الكلام في الصفات الجزئية فلو حصلت بهويتها يلزم الاستحالة قطعا فقد الامتياز بخلاف تصور ماهيات الصفات اذ لا يلزم محال من قيام المثلين مع تغاير الهويات اذ الصور هويات كلية والصفات نفسها هويات حملية ومنها انه لو فرض ان علم النفس بصفاتها علم حصولي فلا شك ان الصور الحاصلة منها في النفس موجودة بوجود ظلي ذهني وتلك الصفات انفسها موجودة بوجود اصلي خارجي فصورها لما كانت مغايرة لها في نحو الوجود فتكون الصفات صورا متغايرة بالتشخص فيتحقق الامتياز بين الصفة الموجودة في النفس بالوجود الاصلي وبين تلك الصفة الموجودة فيها بالوجود الظلي فلا يرتفع الاستيازبينهما في نفس الامر وهذا الايراد في غاية المتانة +

قوله اشعارا الى انه الخ يعني انا لا نسلم انه يلزم فيما نحن فيه اجتماع المثلين المستحيل فان قلت ان الاختلاف الموجب للاثنينية والتغاير انما يكون باحد الاسخار الثلثة الاول اختلاف الماهية والثاني اختلاف المحل الثالث اختلاف الزمان ولا اختلاف ههنا بالاسخار المذكورة اصلا اذ الذهن الذي هو المحل وكذا ماهية الحال وكذا الزمان واحد قلت حصر الاختلاف الموجب للاثنينية والتغاير في الاسخار الثلثة المذكورة ممنوع بل ههنا نحو آخر من الاختلاف يوجب التمايز وهو اختلاف استعداد المحل فانهم حكموا بان الصورة الجسمية ماهية واحدة

بجواز ان يكون السواد المحسوس احد سوادات كثيرة ليس مما ينبغي ان يستغني عليه لانا لا نجد باسا في الارتفاع المذكور
اذ الحس قد يغلط كثيرا كما هو المقرر في مقره فادعاء استحالة ادعاء محض كيف وان الجسم يحس في الصبغ فيغلبه كدرة
ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة وليس لك الا التضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتمعا والسواد كهبتان والحلوك
سواد ان وهذا بعينه اجتماع المثلين فليتامل ولو اما تقرر للنقض فهو انه على تقدير حصول الاشياء بنفسها لا بد لعلم الجزئي بها من جزئي
ومحلها الهيولى بهيئة واحدة وقد قامت بها افراد بجسميات في زمان واحد بجسمية المار والنار وغيرهما وانما جوزوا ذلك اولا في
استعدادات المحل وجهاتها فمن جهة استعداد الهيولى للصورة المائية يحصل فيه الصورة ممتازة عن الصور الاخرى ومن جهة استعداده
للصورة المعينة النارية تحصل فيه الصورة ممتازة كذلك واذا كان كذلك فيجوز مثل ذلك في الصورة وصورة الصورة ايضا فلا يلزم
اجتماع المثلين المستحيل اعني ما به يرتفع الامتياز بين الشخصين بحسب المحل والماهية والزمان وجهة استعداد المحل اذ الامتياز بها
استعداد المحل حاصل وفيه ان مجرد اختلاف استعداد المحل لا يكون ان يكون منشأ للامتياز ولتغاير حصلا واما الامتياز بين افراد
الصورة الجسمية الحالة في الهيولى فهو بواسطة الصورة النوعية المتحققة بكل واحد منها وذلك لانهم صرحوا بان آثار الاجسام
متخالفة بالضرورة فمنها ما يقتضي الحرارة والصعود الى الفوق مثلا ومنها ما يقتضي البرودة والهبوط الى السفل فلا بد
من علة ولا يمكن ان يكون تلك العلة هي الجسمية المشتركة لاشتراكها في جميع الاجسام ولا الهيولى لانها قابلة محضة فالعلة
اذن امر مقارن للجسم سوى الصورة الجسمية والهيولى وهي الصورة النوعية فمنشأ امتياز افراد الصورة الجسمية عندهم
ليس الا الصور النوعية واستعداد المحل وان كان مختلفا لكن لا مستعد من حيث هو مستعد لا يتصور منه التحصيل والفعلية اصلا
قوله يجوز ان يكون اكثرهم اعلم انهم مختلفون في جواز اجتماع المثلين فجوزه بعضهم ومنعه الاكثرون ثم المجوزون قائلون على ما هو الحق
بان الجسم يغمس في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوك ليس لك الا التضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان
اجتمعا والسواد كهبتان اجتمعا والحلوك سوادان اجتمعا فثبت اجتماع المثلين وفيه ان كل واحد من مراتب السواد المتفاوتة بالشدة
والضعف انواع من اللون متخالفة بالحقيقة وانما الاشتراك في مراتب السواد في عارض معقول عليها بالتشكيك
والحاصل ان مراتب الكيف المختلفة بالشدة والضعف حقائق متخالفة كما تقرر عند المشائية وليس الشديد مركبا من المراتب
الضعيفة فليس الحلوك سوادان ولا السواد كهبتان ولا الكهبة كدرتان والى هذا اشار المحشي بقوله فليتامل والمستدل الملفوظ يجوز
الاول انه لو جاز اجتماع المثلين لارتفع الامان عن الحس فانه يجوز ان يكون الشيء الواحد المحسوس اشياء كثيرة وهذا بديهي البطلان
ورد وبانا لا نجد في ارتفاع الامان عن الحس باسا فان الحس قد يغلط كثيرا فانه يرى الشيء البعيد صغيرا والشجر الشط منكوسة
والعنبة في الماء بعد الاجاص والركب في السفينة يرى الساحل متحركا الى غير ذلك واجاب عنه استاذ الاستاذ
جدي قدس سره بان تجويز ارتفاع الامان عن الحس مما يبطل كثيرا من الاحكام واما الامثلة المذكورة
فلوقوع اغلاط الحس فلها اسباب مذكورة في علم المرايا والمناظر ولا شك ان تلك الاسباب منتفية فيما نحن فيه

ان تحصل هو بنفسه وشخصه مقارنا بالعوارض الخارجية في الذهن

والحق انه لا يلزم الاستحالة المذكورة فيما نحن فيه اذ صفات النفس ليست مما يناله الحس الثاني انه يجب على تقدير اجتماعها في محل عدم تمايزها بالذات والعوارض ايضا اذ الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة ايضا فلا امتياز بينهما اصلا فلا اثنينية فلا تماثل فلا نوع الاثنينية واورد عليه بان عدم التمايز في نفس الامر مما لم يجز امتياز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة دون المحل وعدم التمايز عندنا غير ممتنع لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور فيه بان عدم الامتياز لا يدل على الاستحالة بل غايته عدم العلم بالاثنينية واجاب العلامة التفتازاني في شرح المقاصد بان ما ذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الامر لا عند العقل فقط الثالث انه لو جاز اجتماع المثلين فاذا لم نضع اجتماع سوادين مثلا في محل فيجوز ايضا ان ينتفي عنه احدهما مع بقاء الآخر فاذا انتفى عن المحل احد المثلين فيجوز اتصاف ذلك المحل بضد المثل المنتفي لان زوال احد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر وذلك الضد ضد للمثل الثاني فيلزم اجتماع السوادين مع ضدهما في ذلك المحل واورد عليه بانه مبني على جواز خلو المحل عن احد المثلين ويجوز ان يكون المثلان المجتمعان في المحل لازمين له فلا يجوز زوال احدهما عنه وعلى ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده فانه يجوز ان يكون الشيء خاليا عن الشيء الذي هو المثل الزائل وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين هكذا وقع القيل والقال والحق ان اجتماع المثلين بحيث يرتفع الامتياز بينهما بالكلية في نفس الامر مما لم يستحل اذ الامتياز مساوق للوجود فلا يصح رفع الامتياز بين الشيئين في نفس الامر الا اذا صح وجود الشيئين بوجود واحد وهذا غير معقول اذ الوجود بمعنى مصدري يختلف باختلاف المضاف اليه فقوله ان تحصل هو بنفسه الخ حصول الجزئي الخارجي بنفسه وشخصه مقارنا بالعوارض الخارجية في الذهن مذهب جمهور الحكماء وقد نص عليه الشيخ في كتبه كالشفاء والاشارات وغيرهما وقد سبق منا نقل بعض تلك العبارات ولا يخفى على المتامل فيها ان مرادهم ان الاشخاص الخارجية تحصل في الذهن متشخصها والعوارض اللازمة لها لكن في الاحساس بالحدي الحواس الظاهرة التجريد عن نفس المادة مع شرط حضورها عند الحس عند وقوع نسبة ووضع في التخيل مع غيبوبة حاملها التجريد عن المادة وعن وقوع نسبة ووضع بخلاف سائر العوارض والجملة الموجود في الذهن بنفس الهوية الخارجية وهذا المذهب وان كان مختار جمهور الفلاسفة لكنه لا يصح على تقدير كون مصداق الوجود المصدري نفس الماهية كما هو التحقيق اذ على تقدير حصولها في الذهن كانت جهة هي في الذهن مصداقا للوجود الخارجي فتكون بما هي موجودة ذهنية موجودة خارجية فتكون بما هي ليست في الاعيان واقعة في الاعيان وهذا صريح الاستحالة وايضا علم الجزئي بما هو جزئي حصولي البتة فاما ان يكون نفس ذاته بما هي في الخارج مرتسمة في الذهن فتكون ذاته بما هي حاصلة في الذهن واقعة في الاعيان او لا يكون ذاته بما هي موجودة في الاعيان حاصلة في الذهن بل بعد تعريها عن الوجود الخارجي ولما كان التعري عن الموجود الخارجي مساوقا للتعري عن التشخص فلا يكفي حصولها مع التعري عن الوجود الخارجي في علم الجزئي بما هو جزئي وقد كان الكلام في علمه بما هو كذلك وايضا الوجود في الذهن عبارة عن الحلول فيه كما سيجيء ان شاء الله

اذ الكلى تحاصر عن افادة علمه بما هو كذلك بل هذا الاجتماع المتمايز الذى اوعيتهم باستحالته لاجتماع الشخص الذهنى والخارجى او الشخصين الخارجيين المتشاركين فى الماهية النوعية فى محل واحد وهو النفس ولا يصغى الى انكار علم الجزئى بما هو جزئى فانهم استدلوا على حصول الاشياء بانفسها فى الذهن

ومصداق الحلول نفس ذات الحال بلا زيادة امر ونقصان حيثية فلو حصل الجزئى الحقيقى من الجواهر فى الذهن كان نفسه مصداقا للحلول فيكون ذاته نفس ذاته مصداقا لافتقاره الى الموضوع فيكون محتاجا الى الموضوع حيثما كان فيكون حينئذ فى الخارج ايضا محتاجا الى الموضوع ومفتقرا اليه فلا يكون جوهرا وايضا يكون بما هو فى الاعيان لا فى الاعيان ايضا بما حصل فى الذهن مع تقرره فى الخارج لامتناع ان يكون له ماهية مشتركة بين الموجود الخارجى والموجود الذهنى لاستحالة ان يكون الموجود الخارجى والموجود الذهنى واحدا بالعدد فلو حصل الجزئى بما هو جزئى فى الذهن فظاهر انه لا يرتفع عن الخارج بحصوله فيه بل يبقى فى الخارج فلا بد ان يكون له حقيقة مشتركة بين الموجود الخارجى والموجود الذهنى مع ان وجوده وتشخصه عين ماهيته فلا ماهية له مشتركة يحتمل وجودين وتشخصين وما قيل ان عينية التشخص لشئ لا تنافى وجوده فى الذهن ولا يجب ان يتشخص تشخصا آخر حاصل من قبل وجوده فى الموضوع فلا يستحيل ان يكون شئ واحد تشخصان احدهما خارجى والآخر ذهنى اذ التشخص الخارجى مميز له عن الاشخاص الخارجية طرا وعن الاشخاص الذهنية الحاصلة له من الامر المغاير له لذلك الشئ وتشخصه الذهنى الحاصل عند وجوده فى الذهن مميزه عن تشخصات ذهنية اخر حاصلة له بالنسبة الى الاذهان الاخر كان التشخص الخارجى بمنزلة الكلى بالنسبة الى التشخصات الذهنية غاية الامر ليس بكلى فى الاصطلاح فح لا يخفى سخافته لان تعدد وجود الشئ الواحد مع بداهة بطلانه صرح به الشيخ ايضا فى الالهيات الشفاء ومع ذلك لو جاز وجود التشخص العينى الذى وجوده وتشخصه عينه فى الذهن فلا يحيص عن لزوم كون الشخص الخارجى من الجواهر حين حصوله فى الذهن وقيامه به قائما بنفسه غير حاصل فيه وايضا لما كان مصداق الحلول نفس ذات الحال والمساوقة بين الحلول فى الذهن والتشخص الذهنى ضرورى فيكون التشخص الذهنى بنفس ذاته مصداقا للحلول فى الذهن فافهم

قوله اذ الكلى قاصر الخ لا يخفى ان كون الكلى قاصرا عن افادة علم الجزئى بما هو جزئى لا يستلزم حصول الجزئى فى الذهن بنفسه وتشخصه مقارنا بالعوارض الخارجية بل يجوز ان يكون حقيقة الجزئى حاصلة فى الذهن مع تشخص مماثل للتشخص الخارجى وهذا المقدار يكفى فى علمه على الوجه الجزئى فهو حاصل فى الذهن مع التعرى عن الوجود الخارجى الا ان هذا لا يصح على تقدير عينية الوجود فافهم

قوله وهل هذا الاجتماع المتمايز الخ **قال** بعض المحققين قدس سره ان محل صور الجزئيات القوى الجسمانية وهى منقسمة بانقسام موضوعاتها فصورة جزئى يحصل فى جزء من القوة وصورة جزئى آخر فى جزء آخر منها فلا اجتماع واما الجزئيات المجردة وان كان محلها النفس لكن على ما ليس على وجه الجزئية انما يدرك بهيأتها دون اشخاصها فلا اشتمال هناك

اقول لا وجه لاختصاص جزء بحصول صورة جزئى وجزء آخر بحصول صورة جزئى آخر وهذا ظاهر جدا

قوله فانهم استدلوا الخ **اعلم** انهم استدلوا على حصول الاشياء بانفسها فى الذهن بوجهين الاول ان الدليل على الوجود الذهنى لو تمت ادلته

على ان الحاصل في الذهن نفس الشيء لا شبحه ومثاله فانها تدل على ان متعلق العلم لابد ان يكون حاصلا عنده لتعلقها به فلابد من حصول نفس الشيء في الذهن واذا الحكم على الشبح المغاير له بالماهية لا يتعدى منه اليه فلابد من تمثل نفس الشيء في الذهن وتعقب جماعة الاستاذ العلامة مدظله بانا لا نسلم ان يكون الحكم على الشخص العيني او على صورته الذهنية وعلى التقدير ين لا يدل الدليل الا على اثبات الوجود الذهني على حصول الاشياء بانفسها في الذهن اما على التقدير الاول فلانه على هذا التقدير يكون الحكم على الهوية العينية فلو وجب وجود المحكوم عليه في القضايا الموجبة وجب وجود الهوية العينية ولم يكف وجود صورتها الذهنية لصدق الحكم سواء كانت الصورة الذهنية مشاركة لها في الماهية او مغايرة لها فيها واذ على هذا التقدير لا يكون وجود شخص من الماهية كافيا في صدق الحكم على شخص آخر منها فان وجود عمرو لا يكفي لصدق الحكم على زيد فعلى هذا التقدير لا يكون القول بالوجود الذهني مجديا اصلا ولو قيل بحصول الاشياء بانفسها في الذهن واما على التقدير الثاني فلانه لما تعدى الحكم على الصورة الموجودة بالوجود الظلي منها الى الهوية العينية مع كونها مغايرة لها وجودا وتشخصا وان كانت مشاركة لها في الماهية فلما ذا لا يتعدى الحكم على شبح منه الى ذلك الشيء فالتغاير بحسب الوجود والتشخص فقط والتغاير بحسب الوجود والتشخص والماهية جميعا سيان في الامتناع عن الحمل والصدق وعدم الامتناع عن الكشف والمرآتية على انه لما تعدى الحكم على الوجه الحاصل من الشيء منه الى ذلك الشيء كما يحكم على المتحيز بانه مشار اليه فيتعدى الحكم من معنى المتحيز الى الجسم فلما ذا لا يتعدى الحكم من شبح الشيء الى ذلك الشيء

الثاني ان شبح الشيء يكون مباينا لذي الشبح المباين لا يكون منشأ لانكشاف المباين الآخر وهذا ايضا ليس بشيء اما اولا فلانه ان كان المراد بعدم كون المباين منشأ لانكشاف المباين الآخر ان الكاشف يجب ان يكون مساويا للمكشوف في الحقيقة مطابقا اياه بحسب الماهية فهو مصادرة على المطلوب ان كان الغرض منه ان الكاشف للشيء يجب ان يكون متحدا معه شخصا فغير ان الحاصل من الشيء في الذهن لا يمكن ان يكون هو نفسه بعينه كما عرفت **واما ثانيا** فلانهم ذهبوا الى ان وجه المباين اياه بحسب الحقيقة ربما يكون كاشفا له فلما جاز ان يكون وجه الحاصل في الذهن كاشفا فلم لا يجوز ان يكون شبحه الحاصل في الذهن كاشفا له **فان قيل** ان الكاشف الشيء لابد ان يكون متحدا معه محمولا عليه **قلنا** ان الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل وان كانت متحدة معه بحسب الماهية فليست متحدة معه في الوجود عندهم ايضا فلا تكون محمولة عليه فلا يكون ذلك الشيء مع كونها كاشفة له عندهم **واما ثالثا** فلان الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن المتحدة معه في الماهية لها نحوان من العلاقة مع ذلك الشيء الاول انها محاكية له والثاني انها متحدة معه بحسب الماهية فلا يخلو اما ان يكون العلاقة الموجبة للانكشاف هي العلاقة الاولى فهي متحققة بين الشبح وذي الشبح ايضا ويكون هي الثانية فيلزم ان يكون الصورة الحاصلة من زيد كاشفة لعمرو لاتحادهما في الماهية **فان قيل** مجموع العلاقتين يوجب الانكشاف **قلنا** فلابد من اقامة الدليل على هذا ودونه خرط القتاد وكذا افاده الاستاذ العلامة مدظله **اذا عرفت** هذا فاعلم ان القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن باطل لوجوه شتى **منها** ما قدمناه **ومنها** انا اذا تصورنا حقيقة متصورة حاليه كالحجر مثلا

وحصلت لنا في الذهن فاما ان يكون تلك الحقيقة الحاصلة في الذهن متشخصة ام لا السبيل الى الثاني اذ الوجود بدون التشخص غير معقول وعلى الاول يلزم كون الجنس العالي شخصا من حيث انه يتنوع بفصل وهو خلاف اعتقاد الفلاسفة ومنها انه يلزم على هذا التقدير ان يكون الجوهر عرضا في الذهن فان العلم هو المكتسب من صورة شيء مجردة عن مادته فصورة الجوهر جوهر كما ان صور الاعراض اعراض بناء على انحفاظ الماهيات باختلاف الوجود وظروف التقرر مع ان ماهية الجوهر في العقل موجودة لا كجزء منه **واجاب** عنه الشيخ في فصل العلم من الهيات الشفاء وقد نقله الشارح فيما سياتي ولا باس بنا ان ننقله ثم نتنظر في انه هل تم ام لا فنقول قال ان ماهية الجوهر جوهر يعني انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة فانها ماهية شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه الماهية هي معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس كذلك في حده من حيث هو جوهر اي ليس الجوهر انه في العقل لا في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع **فان قيل** العقل هو من الاعيان **قيل** المراد بالعين التي اذا حصلت فيه الجوهر صدرت عنه افاعيله واحكامه والعقل كذلك ماهيتها انها كمال ما بالقوة وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال ما بالقوة من جهة كذا حتى يصير ماهيتها محركة للعقل لان معنى كون ماهيتها على هذه الصفة انها تكون في الاعيان كمالا لما بالقوة واذا عقلت فان هذه الماهية تكون ايضا بهذه الصفة فانها في العقل ماهيتها كونها في الاعيان كمال ما بالقوة فليس يختلف كونها في الاعيان وكونها في العقل فانها في كليهما على حكم واحد فانها في كليهما ماهية وجودها في الاعيان كمالا لما بالقوة فلو كنا قلنا ان الحركة ماهيتها تكون كمالا لما بالقوة في الذهن مثلا لكل شيء يوجد فيه ثم وجدت في النفس لكذبنا لكانت الحقيقة تختلف بهذا القول القائل ان حجرا لمغناطيس حقيقته انه حجر يجذب الحديد فاذا وجد مقارنا بالجسمية كف الانسان لم يجذبه وجد مقارنا بالجسمية حديد فجذبه علم يجب بان يقال انه مختلف بالحقيقة في الكف وفي الحديد بل هو في كل منهما بصفته وحده وهو انه حجر من شانه ان يجذب الحديد فانه لو كان في الكف ايضا كان بهذه الصفة واذا كان عند الحديد ايضا كان بتلك الصفة فلك حال ماهيات الاشياء في العقل والحركة في العقل ايضا بهذه الصفة ولو انها كانت في العقل في موضوع فقد بطل ان يكون في العقل ليست ماهيته ما في الاعيان لا في موضوع **فان قيل** فقد علمتم ان الجوهر هو ماهيته لا تكون في موضوع اصلا وقد صيرتم ماهيته المعلومات في موضوع **فنقول** قد قلنا انه لا يكون في موضوع في الاعيان **فان قيل** فقد جعلتم ماهية الجوهر انها تكون تارة عرضا وتارة جوهرا وقد متعتم هذا **فنقول** انا منعنا ايضا ان يكون ماهيته شيء توجد في الاعيان مرة جوهرا ومرة عرضا حتى يكون في الاعيان لا يحتاج الى موضوع وفيما يحتاج الى موضوع البتة فلم يمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضا اي يكون موجودة في النفس لا كجزء هذا الكلام وفيه كلام من وجوه منها ان الشيخ نفسه معترف بان الصورة الجوهرية عرض في النفس وقد نص وساير الفلسفة ومنهم الشيخ ايضا على ان الفرق بين العرض والصورة ان العرض بنفس طبيعته مفتقر الى المحل والصورة بطباعها غير مفتقرة اليه انما تفتقر اليه بحسب خطوب عرضية تلحقها فلو كانت الصورة الجوهرية عرضا في النفس كانت بنفس طبيعتها واصل حقيقتها مفتقرة الى موضوع مطلق فكيف تكون جوهرا بحسب حقيقتها

بانا نحکم علی الاشیاء لا وجود لها فی الخارج باحکام ایجابیة صادقة و ذلک لا یمکن الا بعد وجود تلک الاشیاء او ثبوت الشیء للشیء یستدعی ثبوت المثبت له و لیس فی الخارج فهو فی الذهن

و اذا انقسمت طبیعتها المرسلة الی موضوع مطلق استحال ان یوجد بهیئتها لا فی موضوع فلا یوجد فرد من افرادها قائما بنفسه فلا یکون جوهرا اصلا و منها ان الصورة الجوهریة العقلیة مما تقرر فی الذهن بلا ریب قد صرحوا بانحصار المحال فی العرض و الصورة و المحل فی المادة و الموضوع و وجود الصورة الذهنیة فی الذهن لیس من قبیل وجود الصورة فی المادة کما لا یخفی بل وجودها فیه من قبیل وجود العرض فی الموضوع فهی عرض فی الذهن فتکون محتاجة بهیئتها الی الموضوع لانهم قد صرحوا ان الحلول فی الموضوع لا یتصور بدون الافتقار الذاتی فلم یتم جوهریة ما یبطل القول بحصول الاشیاء فی الذهن بنفسها او یبطل قولهم ان الحلول فی الموضوع لا یتصور بدون الحاجة الذاتیة و منها انهم استدلوا علی وجود الهیولی فی جمیع الاجسام بعد اثباتها فی الاجسام القابلة للانفصال الکلی بان طبیعة الصورة الجسمیة طبیعة واحدة نوعیة فلا تخلو اما ان تکون غنیة عن الهیولی فلا تکون حالة فیها اصلا مع انه قد ثبت حلولها فی المادة فی بعض الاجسام ای الاجسام القابلة للانفصال الکلی او تکون منفقرة الیها فلا توجد بدون حلولها فیها فنقول لم لا یجوز ان یکون الماهیة الانسانیة مثلا غنیة عن الموضوع او منفقرة الیه علی الاول لا یمکن ان یکون تلک الحقیقة حالة فی الذهن علی الثانی لا یمکن ان تکون قائمة بنفسها فی الخارج ایضا فتکون ماهیة عرضیة لا جوهریة **فان قلت** الماهیة الانسانیة مثلا بجوهر طباعها غنیة عن الموضوعات بما سبرنا الا انها قد عرضها خصوص حال اوجبها الی موضوع **قلت** لما جاز ان یعرضها خصوص حال یوجبها الی موضوع و هو الذهن و هی بنفس طبیعتها غنیة عنه فلم لا یجوز ان یعرضها خصوص حال یوجبها الی موضوع مافی الخارج مع انهم قد اتفقوا علی امتناعه **فان قلت** اذا لم یکن الاشیاء حاصلة فی الذهن بانفسها بل باشباحها و امثالها فقد بطل العلم لکنه الشیء لانه عبارة عن حصول نفس ذات الشیء فی العالم **قلت** العلم لکنه الشیء عبارة عن انکشاف ذات الشیء للعالم و انکشاف ذات الشیء یجوز ان یکون بشبح حاصل منه فی الذهن فتامل

قوله بانا نحکم آه **اعلم** انهم استدلوا علی وجود الاشیاء فی الذهن بوجوه عدیدة او ثقتها انا نتصور الاشیاء التی لا وجود لها فی الخارج و نحکم علیها احکاما ایجابیة صادقة فلا بد من ان یکون موضوعها ثابتا فی الجملة اذ ثبوت الشیء للشیء یقتضی ثبوت المثبت له و لیس فی الخارج فهو فی الذهن و نظموا ان هذا الدلیل کما یدل علی ثبوت الوجود الذهنی لکذلک یدل علی حصول الاشیاء بانفسها فی الذهن لیکثر و قد عرفت ان هذا الدلیل لا دلالة له علی حصول الاشیاء بانفسها فی الذهن اصلا و انما دلالته علی ثبوت نفس الوجود الذهنی فللمتکلمین فیه کلام من وجوه **الاول** انه لو کان للاشیاء وجود فی الذهن لزم ان یکون الذهن حارا و بارد اعند حصول الحرارة و البرودة فیه مثلا لان وجود هذه الاشیاء فی المحل یوجب اتصاف المحل بها **و اجاب عنه** السید المحقق قدس سره الشریف فی حواشی شرح التجرید بان المقدر بان الموجود فی الذهن ماهیة الحرارة و البرودة و غیرهما لکنها موجودة بوجود ظلی و یکون المحل موصوفا بها من احکامها المتعلقة بوجودها لیعنی

وكذا بمقتضاها مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي وملخص هذا الجواب منع المقدمة القائلة ان عين الاتصاف
بصفة قيامها بمحلها مطلقا سواء كانت الصفة موجودة بوجود ظلي او لا وفي كون اتصاف الجوهر بوجوده الظلي مقتضيا او
مستلزما للكون المحل متصفا بذلك القائم ولا شك ان هذا المنع حاسم لمادة الشبهة مطلقا سواء تشبث الخصم بلوازم الماهية
او بصفات المعدومات متعينين ان المقتضي اي شئ اهذا الوجود الخارجي او نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود كما في
المعدومات ولوازم الماهية ليس مما يلزم في الجواب والتعرض لكون المقتضي للاتصاف هو الوجود العيني لا يراد هم الموجودات في
تقرير الشبهة حيث قالوا يلزم ان يكون الذهن حارا او باردا الا ان مدار الجواب ان لك نظر ان مدار الجواب لك المنع فلا فيما قال
العلامة القوشجي في شرح التجريد ان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بصفات الموجودة في الخارج
كالحرارة والبرودة واما لها ولا تقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهية كالزوجية والفردية بصفات المعدومات
كالامتناع ومثاله بان يقال حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا
ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع
لا يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا تيسر ان يقال اتصاف محل الزوجية بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا قضاياها
مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينا لامثالها من اللوازم وكذا الكلام في الامتناع ومثاله
اذ لا يمكن ان يقال ان كون محل الامتناع موصوفا بمن احكامها المتعلقة بالوجود العيني اذ لا يتصور له وجود عينا
وتحقيق المقام ان المشتقات على نحوين الاول المشتق الذي مبدؤه وصف انضمامي كالاسود والثاني المشتق الذي
مبدؤه وصف انتزاعي ولا شك ان صدق النحو الثاني منه على شئ ليس بمنوط بقيام مبدئه به اذ لا قيام لمبدئه بموصوفه
حقيقة واما صدق النحو الاول منه على شئ فانه منوط بقيام مبدأ الاشتقاق فيصدق مفهوم المشتق على شئ غير مستلزم
لقيام مبدأ الاشتقاق بل انما ذلك في صدق النحو الاول فالزوج ليس ما حصل فيه الزوجية او ما قامت به الزوجية
بل هو ما يعبر عنه بجفت فلا يلزم من قيام الزوجية بالذهن حصولها فيه صدق الزوج على الذهن ويكون القيام عبارة
عن الاختصاص الناعت مسلم لكن ليس كل قيام مناطا لصدق اي مشتق كان بل المشتق من المبادي الانتزاعية
انما مناط صدقه كون موصوفه بحيث يصح ان ينتزع عنه تلك المبادي نعم تصدق على الذهن بحصول الزوجية فيه بمعنى
بمعنى انه محلها لا بمعنى انه زوج منقسم بمتساويين لانه ليس مصحح انتزاع الزوجية وقياس عدم لزوم صدق الزوج على الذهن
من حصول الزوجية فيه وقيامها به على عدم لزوم صدق الاسود والابيض على الجسم من قيام السواد والبياض به
مع الفارق لان الاسود والابيض مشتقان من مبدأين انضماميين فمناط صدقهما على الشئ قيام فينك المبدأين
بخلاف الزوج فافهم واجاب العلامة القوشجي بانه فرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشئ في الذهن
لا يوجب اتصافه به كما ان حصول الشئ في المكان لا يوجب اتصاف المكان به كذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحال فيه

وانما الموجب للاتصاف شيء ما هو قيام ما به اي حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع
واشباهها انما هي حاصلة فيه فالقائمة به فلم توجب اتصاف الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة
به وليس كذلك وغيره علية ما قال الاستاذ العلامة مدظله بما محصله ان الماهيات العرضية كماهية الحرارة والبرودة وغيرهما اذا وجدت
في النفس خلقا يجب ان يكون وجودها فيه على نحو وجود الشيء في الزمان والمكان فلا يكون الذهن محلا لها بل تكون قائمة بنفسها فتصير جواهر
مع ان انقلاب الاعراض جواهر ليس بامر بين من انقلاب الجواهر اعراضا او يكون على نحو وجود العرض في الموضوع فلا يخفى انه
لا فرق بين وجود الاعراض في الذهن وبين وجود الجواهر فيه بان يكون وجود الاعراض على نحو وجودها في الموضوعات ووجود
الجواهر فيه على نحو وجود الشيء في الزمان والمكان فقد بطل ما علله من ان حصول الاشياء في الذهن كحصول الاشياء في الزمان
والمكان ومع ذلك لو سلم ان وجود الجواهر في الذهن على نحو حصول الاشياء في الزمان والمكان فلا مجال للقول بان وجود الاعراض
ايضا في الذهن على نحو وجودها في الزمان والمكان فلا يندفع بما اربكبه الاكمال الوارد على الوجود الذهني اذ الحرارة والبرودة
وغيرهما لو كن اعراضا لا يمكن ان يكون وجودها في الذهن على نحو وجود الاشياء في الزمان والمكان بل لا محالة يكون على نحو وجود العرض
في الموضوع فيعود الاشكال واجاب الشارح في حواشي شرح المواقف بان منشأ الاتصاف هو ان يكون وجود الوصف من حيث
هو من قبيل وجود الشيء لغيره ووجود الحال في الذهن من حيث هو من قبيل وجود الشيء لنفسه ان كان من حيث انه مقترن
بالعوارض من قبيل وجود الشيء لغيره هذا كلامه وفيه نظر اما اولا فلما افاد بعض المحققين قدس سره انه لا شك ان الصورة الحالة
بالذهن حالة فيه ومن البديهيات ان حلول الفرد لا يصح بل لا يمكن بدون حلول الطبيعة فلا بد من حلول الطبيعة حين حلول الفرد
واذا كانت الطبيعة والفرد كلاهما حالين فوجودهما تابع لوجود المحل ومنسوب اليه فتعرض لوجودهما الانتساب بذاك الوجود
الرابطي ووجود الشيء للشيء في الشيء وقد جعل هذا الوجود الرابطي منشأ الاتصاف فيلزم اتصاف الذهن بطبيعة الحرارة وتشخصها
كليهما نعم الذهن يمكن ان يلاحظ وجود الحال نفسه من دون اعتبار اضافته الى محل لكن هذه الملاحظة تمكن في القائم بالقيام
الخارجي ولا يضر الاتصاف واما ثانيا فلانه ان اريد ان يكون منشأ طالاتصاف وجود الوصف من حيث هو لغيره ان منشأ الاتصاف
ان يكون الوصف مجردا عن التشخص موجودا لغيره فذلك بطل اذ لا معنى لوجود الماهية المجردة على انه لو صح ذلك لم يلزم من قيام
الحرارة في الخارج بجسم اتصافه بها اذ ليس الموجود له ماهيتها المجردة وان اراد ان منشأ الاتصاف هو وجود طبيعة الوصف
ولو بوجود فرد منها لغيره فذلك متحقق في وجود الحرارة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية ايضا فلا وجه لعدم الاتصاف
ان اريد ان منشأ طالاتصاف ان يكون الوصف طبيعة ناعتية فسلم لكن لا يخفى ان الحرارة طبيعة ناعتية سواء وجدت في الخارج او في الذهن
فلا يكفي ذلك في عدم لزوم الاتصاف الذهن اذ صرح فيه واجاب بعض الاشاعرة في حواشي الهيات الشفاء وغيره من كتبه بان النفس مع كونها
الذهنية وهي ليست بقائمة بها حالة فيها بل هي موجودة بنفسها في عالم آخر ما عدا النفس فلا يرد النقض من جهة لزوم انطباع الكبير في الصغير
ومن جهة لزوم اتصاف الذهن بما لا يمكن اتصافه كالحرارة والحركة والتصادر والوضع الاين وغير ذلك والحاصل ان هذه الصور

لا ترد نقضا على من اثبت للمدركات الحسية والخيالية المدركة على الوجه الجزئي سوى هذا الوجود المادي المنفصل المستحيل الكائن
الفاسد وجودا آخر صوريا مجردا عن المادة هذا كلامه **وانت تعلم** ما فيه اما اولا فلان القول بكون النفس بعد تلك الصور قوله
بكون النفس فاعلة لها ليست بفاعلة باتفاق الفلاسفة ولا عند هذا القائل **واما ثانيا** فلانه يلزم على هذا التقدير قيام صور
الاعراض بانفسها عند العلم بها **واما ثالثا** فلانه لا يخلو اما ان يكون تلك الصور القائمة بانفسها الموجودة في تلك العالم قديمة او
حادثة والاول يبطل بحدوث النفس والاذهان والثاني يلزم حدوث جواهر لا تتحصى بلا سابق مادة وهو خلاف المقرر عند الحكماء
الاشكال الثاني ما قال الامام الرازي في شرح الاشارات ان حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي وجود
مستديرة وحارة وهذا الاشكال كالذي الاول **واجاب المحقق الطوسي** في شرح الاشارات بان الاستدارة ان كانت جزئية كانت
ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا بها حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير
المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديرا وان كانت كلية لم تكن ذات وضع ولا تقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة
فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما حالا عن بعدها من شانه ان يفعل عنها ولا يلزم من
ان يكون صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فضلا عن ان يجعل المدرك الذي
ذلك المحل آلة له حارا **اولا يخفى** ان هذا الكلام من امثال المحقق الطوسي عجيب غاية العجب **واعترض عليه** تارة بانه يلزم
كون القوة المدركة مستديرا واستقيما معا حيث تصور الاستدارة والاستقامة معا **فان قلت** يجوز ان يحصل الاستدارة
في جزء من القوة والاستقامة في جزء آخر منها **قلت** لا وجه لاختصاص جزء بحصول الاستدارة فيه وجزء آخر بحصول الاستقامة اصلا
وتارة بما قال المصرفي المحاكمات ان السؤال لو وجه في الكليتين يلزم ان يكون النفس مستديرة ومستقيمة معا اذ ليس
معنى المستقيم والمستدير الا ما فيه الاستقامة والاستدارة وقد وجدتا في النفس وايضا الحرارة اذا حصلت في النفس فكيف لا يكون
قائمة بها وكيف لا يجوز حصول هذه الحرارة فيها **قال** الفاضل ميرزا جان في حواشي المحاكمات ليس مقصود المحقق الطوسي
مادة الايراد بل ليس كلامه الا في خصوص تقرير الامام حيث اورد وكون العاقل مستديرا ومستقيما ولا معنى ما فيه فافهم **واجاب المصرفي**
المحاكمات بان المستدير ما فيه استدارة خارجية اي عين الاستدارة وكذا المستقيم ما فيه استقامة خارجية اي عين الاستقامة
واما ما فيه صورة الاستدارة والاستقامة فلا يلزم ان يكون مستديرا ومستقيما وكذا الحار ما فيه عين الحرارة لا صورتها فصورة الحرارة
وان شاركت الحرارة الخارجية في الماهية الا ان الحار ليس ما فيه الحرارة مطلقا بل ما فيه الحرارة الخارجية ومرجع هذا الجواب الى الجواب
المشهور المذكور سابقا وقد عرفت حاله وما علينا فتذكر **الاشكال الثالث** ان حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في الاذهان
غير معقول وكيف يجوز عاقل ان يحصل في ذهنه افلاك عظيمة وكواكب رفيعة وجبال شاهقة وصحاري واسعة مع اشجارها
وقلالها ووهادها كل ذلك على الوجه الجزئي الممانع من الاشتراك اذ يلزم على ذلك الطباع الكبير في الصغير ولقد تصدى العلماء
الاعلام لدفع هذا الاشكال فما قال المحقق الطوسي والمصرفي دفعه فقد عثمناك في ما سبق مع ما له وما عليه فلا حاجة الى ان نعيد

واما ما قال الآخرون ناستمع حاله واعلم انه قد اجاب الصدر المعاصر للمحقق الدواني بان الحاصل في الخيال جبل مقدار كبير بالنسبة اليه فالمقدار الحاصل في الخيال مع الجبل لا يقدر شيئا اذ المقدار هناك كيف لا كم والحاصل ان الحاصل في ذهننا من الجبل الكبير ثلث صور صورة الجبل والمقدار الكبير بالنسبة اليه فلا جرم تتهم جبلا له مقدار كبير وهذا المفهوم مطابق للجبل الموجود بحيث اذا وجد في الخارج كان عينه فلا يلزم حلول حال كبير في المحل الصغير ولا ان لا يكون الكبير مدركا واما المقدار المقدر للجبل من قبل محله اعني الخيال فذلك امر آخر يدرك بملاحظة اخرى واورد عليه المحقق الدواني حيث بانه اذا كان المقدار هناك كيفا لما يلزم ان لا يكون الكم مدركا بالذات فان المدرك بالذات هي الصورة وليست هي كما زعم واجاب عنه معاصره بان هذه الصورة كم بحسب الوجود الخارجي وكيف بحسب الوجود الذهني فان ارد بقوله لا يكون الكم مدركا بالذات انه لا يكون مدركا بالذات حال كونه كما فسلم ولا يلزم منه ذلك ان لا يكون الكم مدركا بالذات الا ترى ان النائم ليس بمستيقظ حال كونه نائما ولا يلزم منه ان لا يكون النائم مستيقظا وان اراد ان الكم لا يكون مدركا بالذات هملا فمم اذ هذه الصورة المدركة بالذات كم اذا وجدت في الخارج وردوه المحقق بان تبدل الماهية بحسب اختلاف الوجود مم وكيف يكون ذلك الوجود عارضا للعارض سوا كان لا قتضاء او سابقا لا يبدل ماهية المعروض فمم اذا كان الامر كما تخيلته لم يكن الموجود الذهني والموجود الخارجي امرا واحدا ومن البطلان المكشوف ان دليل الوجود الذهني انما دل على حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا على حصول شيء يخالف لها في الجنس القريب فهذا بالحقيقة قول بالشبح والمثال ثم لو صح هذا الجواب لم يصح الى ما ارتكبه من ان الحاصل في الخيال ثلث صور بل يكفي في الجواب ان يقال الحاصل في الذهن هو الجبل المتقدر بالمقدار المعين في الخارج لكنه في الذهن كيف لا كم فلا يلزم حلول الكبير حال كونه كبيرا في الصغير على انه اذا جاز كون الكيف صورة علمية للكم مع تباينهما بحسب الجنس العالي فلان يجوز كون المقدار الصغير الحاصل في الذهن صورة علمية للمقدار الكبير اولى فانهما متساويان في الماهية بخلاف الكم والكيف اذ لا اشتراك بينهما في شيء من الذاتيات اصلا فيقال على سياق ما ذكره ان ابد وتم انه يلزم حلول الكبير حال كونه كبيرا في الصغير انما يلزم حلول الكبير حال كونه كبيرا في الخارج كبيرا وان لم يتم انه يلزم حلول الكبير حال صغره فيه فهو ليس بمستحيل ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكبير مدركا بالذات لان هذه الصورة المدركة بالذات كبيرة اذا وجدت في الخارج ثم اورد عليه المحقق بانا لا نسلم ان الحاصل في خيالنا من الجبل الكبير ثلث صور بل ربما اذا راجعنا الى وجداننا نجد انا ندرك الامور الثلثة دفعة واحدة يمكننا تحليله الى هذه الامور الثلثة ثم كيف يحصل في الخيال صورة المقدار غير مخلوط بالجبل حتى يدرك بعد ذلك بالنسبة الى ما يحاذيه ثم المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كليا بل مقدارا معينا مساويا للمقدار الجبل فيعود المحذور وهو حصول الكبير في الصغير قال الصدر المعاصر له كان الحاصل في اذهاننا من الامور الثلثة صورة واحدة لما جاز زوال العلم ببعض ما به بقاء العلم ببعض منها وليس كذلك واختفاء في ان كون العلم بحصول الصورة اولا بالاضافة مثلا ليس موجبا بل هو نظري غير بديهي في نظريته فكيف يكون وجدانيا ان العلم بثلثة اشياء كل منها من مقولة اخرى صورة واحدة ولا في انه لا يلزم من ادراك شيء ادراك جميع صفاته حتى يلزم من ادراك الصور المثالية ادراك

منازعته بالخيال ولا في ان الدعوى المدلول عليها بقوله المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كليا فيكون مقدارا معينا مساويا للمقدار الجبل مما لا ينبغي ان يتفوه به عاقل او من العين بيانه لا يلزم من نفي كلية المقدار الحاصل في الخيال مساواته مقدار الجبل وان الحاصل في محل يمكن ان لا يكون اعظم منه وتعقب عليه المحقق بانه ان اراد انه لو كان الحاصل في الخيال صورة واحدة لم يجز بقاء العلم بعض مع زوال العلم ببعض آخر انه لم يجز ذلك بعد تحليل المتخيلة تلك الصورة الى اجزائها فالملازمة ممنوعة اذ عند التحليل صور ثلث كما مر فنجاب بان اراد انه لم يجز ذلك قبل التحليل فبطلان التالي مم از بقاء البعض مع زوال البعض لا محالة يكون بعد تمييز البعض عن البعض وذلك ليس من الخيال في شيء بل من قوة اخرى من شانه التحليل والتمييز بكيف يتوهم ان البصر مثلا يصدر عنه مثل هذا التحليل فيكون العلم بحصول الصورة لا بالاضافة الا باني ما ذكرنا من انا لا نجد الا امرا واحدا يمكننا تحليله فان ذلك لا يستلزم كونه بحصول الصورة لا اكونه اضافة بل هو صحيح على التقديرين اذ لم نذكر ان الحاصل في الذهن صورة واحدة بل انما ذكرت انا لا نجد الا امرا واحدا وهذا صادق على كلي التقديرين وذلك ظاهر لا ستر فيه بل ذلك انما يرد عليه حيث حكم بان الحاصل في ذهننا من الجبل ثلث صور من غير دليل لا تنبيه فان اعني البداهة او الوجدان بطريق آخر ورد عليه ان حكمه العلم بحصول الصورة نظري غير بين في النظرية فكيف يكون وجدانيا وبديهيا بالطريق آخر ان الحاصل من الجبل ثلث صور وان اسنده الى دليل فليبين حتى ينظر فيه ثم لا يخفى ان هذا انما يتأتى ان لو كان التفاصيل الذي كريا وكيف يتصل في الجبر صورة الجبل على حدة وصورة المقدار على حدة وصورة النسبة على حدة وليست شعري اي وجدان يصدق بذلك او اي دليل يتنبه به على ذلك هذا كلامه والاشبه ان الموجودات الخارجية لا تحصل عيانا في الاعيان كما عرفت بل انما تحصل بعض المحاكية لها سواء كانت متحدة معها بالماهية كما ذهب اليه القائلون بحصول الاشياء بانفسها في الاذهان او مغايرة اياها بحسب النسبات كما هو مذهب القائلين بحصول الاشياء باشباحها وهو الاستحالة في حصول الماهيات مع بعض العوارض المادية في الذهن انما الاستحالة في حصول عيان الاجسام فيها دونها من الامكنة والظروف فمنشأ الاشكال قياس الوجود الذهني على الوجود الخارجي وبه يندفع ما قال ان الموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم الاشكال الرابع انه يلزم اجتماع النقيضين اذ الحاصل عنه وما في الذهن اجتماع النقيضين او الحاصل مفهوم سلبه في الذهن كمفهوم الكتابة وسلبها وجوابه بان التضاد وغيره من خواص الموجودات العينية دون الصور الذهنية وحصول مفهوم الكتابة وحصول سلبه ليس اجتماع النقيضين انما اجتماع النقيضين حصول الكتابة وسلب حصوله الخ ما سبق يلزم على هذا اجتماع المثلين وسيجيء جوابه مما له وما عليه السادس ان الذهن موجود في الاعيان فالاشياء المرتسمة فيه تكون موجودة في الاعيان اذ الموجود الموجود موجود وذلك الشيء قد عرفت فيما سبق ان هذه شبهة نشأت من مقايسة الذهن على الظروف الكاينة السابع ان المستحيلات العقلية تخو شريك الباري ما يقوم مقامه متميزة عند العقل معا ان لا وجود لها اصلا هنا وخارجا لكونها مستحيلة لذواتها وقد استصعب بعض ناظري كلام الشارح وقال هذا الاشكال لا يحيق بنا مل الانظار والا وكان العقل عاجزا عنه والحق ان هذا الاشكال ليس بشيء لان شريك الباري ما يقوم مقامه لمفهوم متميزا ما المصدق فلاحظ

وهذا الدليل لو تم لدل على حصول الجزئي بما هو جزئي في الخارج فضلا عن الذهن بجريان خلاصة الدليل فيه ايضا فانا نحكم عليه بما هو كذا باحكام ايجابية صادقة فتخصصه بخو زيد سيولد فلا بد من الوجود وليس في الخارج فهو في الذهن ووجود المغاير حقيقة او اعتبارا لا يكفي لصدق القضية زيد قائم مثلا ووجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي آخر كعمرو وغيره فلا بد من حصوله ووجوده من حيث انه تتشخص بالعوارض الخارجية ويكتنف باللواحق العينية في الذهن

من الوجود فهو ليس متميزا ولا موجودا ولا متصورا ولا مقررا واما مفهومه فهو ممكن موجود في الذهن متميز عنده ولا يحكم عليه بالاستحالة والامتناع **فان قلت** لا يكفي وجود المفهوم للحكم بالامتناع اذ المفهوم ليس بمحكوم عليه بالامتناع لكونه ممكنا وموجودا في الذهن **قلت** الاستحالة والامتناع عبارة عن تأكد العدم ومصداقه انتفاء الممتنع في نفس الامر فقولنا شريك الباري ممتنع مثلا معناه ان شريك الباري ليس موجودا بالضرورة فهذا الحكم وان كان ايجابيا في بادي اللحظ لكنه يسلبي في الحقيقة ولذا لا يستدعي وجود الموضوع فالعقل يتصور مفاهيم الممتنعات ويحكم عليها مرآة لتلك الحقائق الباطلة ويسلب عنها الوجود فمرجع القضية القائلة شريك الباري ممتنع ان هذا العنوان لا مصون له فافهم وتثبت ولقد وقع نوع من الاضطراب في هذا الباب والله الموفق للصدق والصواب

قوله وهذا الدليل لو تم اه **اقول** قد عرفت ان هذا الدليل لو تم فلا يدل على انحفاظ الماهيات ذهنا وخارجا بل يدل على ان الشخص الخارجي يعتبر في الذهن

قوله ووجود المغاير له اه **فيه** انه لا يخلو اما ان يكون الحكم في امثال هذه القضايا على الشخص العيني او على صورته الذهنية على الاول يكون الحكم على العينية الخارجية فلا بد من وجودها في الخارج اذ وجود المحكوم عليه شرط في القضايا الموجبة الصادقة مع ان مدلول النحو سيولد معدوم في الخارج ليس بموجود فيه صلا وعلى الثاني قد كفى لصدق القضية الموجبة وجود المغاير معه هوية اذ الصورة الموجودة بالوجود الظلي مغايرة للهوية العينية وجودا وتشخصا قطعا وان كانت مشاركة لها في الماهية **اللهم الا ان يقال** يكفي لصدق القضية الموجبة وجود الموضوع في احد الازمنة الثلثة فاذا حكم على زيد مثلا بانه سيولد فانما يجب وجوده فيما يستقبل من الزمان فتسأل

قوله والا لكفى اه **فيه** انما لا يكفي لصدق قضية زيد قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي آخر كعمرو مثلا ان الجزئي الآخر ليس محاكيا له والعلاقة التي توجب الكشف انما هي المحاكاة وظاهر ان صيرورة زيد محاكيا له بخلاف عمرو فانه ليس محاكيا له صلا وان كان مشاركا له بحسب الماهية

قوله فلا بد من حصوله ووجوده الخ **قال الصدر العارض للمحقق الدواني** ان التشخصات متنافية فكيف يجوز اجتماع اثنين منها في شخص واحد وايضا لو تعافيا لزم ان يكون هذا الشخص شخصين اذ الماهية مع كل تشخص مشخص آخر وايضا لو جمعت التشخصات الخارجية والذهنية في شخص واحد فلا يخلو اما ان يكون الكل من الطائفتين مدخلا في التشخص او لا فان كان الاول كان تشخصه كليهما فكيف يكون قبل التجرد وبعده شخصا واحدا وعلى الثاني لا يكون بالغرض مشخصا اصلا ثم انه لو كان الحاصل في الخيال من الشخص الخارجي نفسه تشخصه فهو ذاتيا به محفوظة هناك فان كان الشخص الخارجي جسما كان ما بسنه في الخيال ايضا جسما ولزم من حلوله في الخيال تداخل الاجسام

واعترض عليه المحقق الدواني بانه ان اراد بقولنا في التشخصات الخارجية والذهنية انه لا يجوز ان يكون شيء واحد في وجود واحد متشخصا بتشخصين خارجيين وتشخصين ذهنيين فمسلم لكن لا يلزم اجتماع التشخصين المذكورين فان الشخص الخارجي ليس متشخصا للشخص باعتبار

وليس العلم زائدا على هذا القدر والجواب بانا لا نسلم المماثلة المستحيلة بين الشخص الذهني المكتنف بالعوارض الذهنية

وجوده في الذهن الا ترى ان الشخص الخارجي موجود في جميع الصور الخيالية الحاصلة في الخيالات من ذلك الشخص بل الشخص في كل خيال باعتبار قيامه بذلك الخيال ان اراد ان الشخص الخارجي نفسه في الشخص الذهني بمعنى ان الشخص الخارجي متشخصة الخارجي لا يحصل الخيال بالوجود العلمي فهو ممنوع لما اعترف به من ان المدرك من زيد هو صورته الانسان المكتنف بمقدار وشكل ونهاية وعوارض اخر تخصصه بها زيد فذلك موجود بوجود ظلي ثم انه لما اعترف بان المدرك من زيد هو صورته الانسان المكتنف بالعوارض المخصصة لزيد فيكون مشخصا بالتشخصات الخارجية حاصلة في الخيال فقد اجتمع فيه التشخص الخارجي الموجود في الذهن مع التشخص الذهني لكن التشخص الخارجي ليس تشخصا له باعتبار وجوده الذهني ومن ههنا علم اندفاع ما توهم من انه لو اجتمعا فيه يلزم ان يكون هذا الشخص شخصين وذلك لان الصورة الحاصلة في الخيال لها اعتباران احدهما ان تؤخذ من حيث انها زيد وتجرد عن المشخصات المكتنفة بحسب حاملها في الخيال المعين وهو بهذا الاعتبار شخص من الانسان متشخص بالتشخصات المخصصة له وثانيهما ان تعتبر من حيث انها صورة معينة حالة في خيال معين وهي بهذا الاعتبار شخص من العلم قائم بذلك الخيال متشخصة من تلك الجهة بسبب قيامه بخيال معين كما ان صورة الانسان اذا حصلت في العقل فهي من حيث التجرد عن المشخصات الذهنية حقيقة الانسان ومن حيث اكتناف تلك المشخصات بها علم شخصي قائم بنفس شخصيته فكما ان تلك الصورة كلية باعتبار كونها انسانا وجزئية باعتبار كونها مشخصا كذلك الصورة الخيالية لزيد مشخصة باعتبار كونها لزيد التشخصات الخارجية وباعتبار كونها علما خاصا بالتشخصات الذهنية وكذا اندفاع ما ذكره من انه لو اجتمع المشخصات الذهنية والخارجية في شخص واحد فان كان لكل واحد من الطائفتين مدخل في تشخصه كان تشخصه بكليهما وان لم يكن لم يكن ما فرض مشخصا مشخصا وذلك لان المشخصات الخارجية كافية في تحصيل الشخص الخارجي وغير كافية في تشخص الصورة الذهنية كيف لا والمشخصات الخارجية محفوظة في جميع الصور القائمة بالخيالات المعينة ثم لكل منها تشخص خاص بحسب قيامها بالخيال المشخص لا يقال فح يكون المدرك من زيد كليا لصدقه على الصور الجزئية الخيالية القائمة بتلك الخيالات لانا نقول قد تحقق في موضوعه ان الكلية عبارة عن تجويز العقل مطابقة الصورة الواحدة للكثرة مما هي ظل لها وههنا الامر بالعكس وكذا اندفاع ما ذكره رابعا من لزوم تداخل الاجسام وذلك لان التداخل الممتنع في الاجسام هو اجتماعها في الخارج بحيث لا يكون بينها امتياز وههنا ليس هنا جسمان مجتمعان بل جسم واحد قد وجد في الخارج بمشخصات خارجية حصل في الذهن الصور الحاصلة في هذا الموجود مشخص ذهني فاين جسمان مجتمعان حتى يحصل التداخل على ان التداخل انما يتصور في الوجود الخارجي وليست الصور الخيالية موجودة في الخارج ولو لا ذلك لامتنع تصور جسمين معا للزوم التداخل على ما توهمه والحق ان حصول الشخص الخارجي في الذهن من حيث انه مشخص بالعوارض الخارجية ومكتنف بالالواحق العينية محال وقد عرفت استحالته مما قدمناه مفصلا فلا حاجة الى ان نعيده

قوله وليس العلم زائدا الخ اقول هذه المقدمة لغو لا طائل تحتها في هذا المقام كما لا يخفى على المتامل

قوله والجواب الخ اقول محصل هذا الجواب ان حصول الشخص الخارجي في الذهن من حيث اكتنافه بالعوارض الخارجية

وبشخص الخارجي المتشخص بالتشخصات الخارجية والشخصين الخارجيين اللذين تشخص احدهما مغاير لتشخص الآخر لتحقق التمايز بينهما كما بين الخطين او السطحين المتماثلين في الانحناء والاستقامة الحالين في سطح واحد او جسم كذلك بناءً على ما تقرر في الحكمة من ان المحل هو الكل لا البعض دون البعض لانهما من حيث انهما ممتدان

في جهة محل لاحدهما ومن حيث انهما ممتدان في جهة اخرى

محل للآخر وشتركان كما اشرنا اليه سابقا فافهم

والتشخصات العينية مسلم لكن لا نسلم لزوم اجتماع المثلين اذ قد تحقق ان التشخص انما يحصل بنحو الوجود واما المحل فهو لما يتشخص بل من اثرات التشخص ولوازمه فالتشخص الخارجي اذا حصل في الذهن فقد اختلف بنحو وجوده فلا يرد ان شخص بتشخص آخر للتشخص الاول في هذا النحو من الوجود والحاصل ان الوجود الخارجي لما كان مغايرا للوجود الذهني فلا يرد ان يكون التشخص الحاصل له في هذا النحو من الوجود مغايرا للتشخص الحاصل له في النحو الآخر منه على ان التشخص الخارجي ليس متشخصا للتشخص باعتبار وجوده في الذهن لان المتشخصات الخارجية غير كافية في تشخص التشخص الذهني كيف والمتشخصات الخارجية محفوظة في جميع الصور الذهنية القائمة بالاذهان الموجودة ثم لكل تشخص منها تشخص خاص بحسب قيامه بالذهن الشخصي فالتشخص الخارجي من تشخصه الخارجي يحصل في الذهن بالوجود الظلي بتشخص آخر فقد اجتمع التشخص الخارجي الموجود في الذهن مع التشخص الذهني لكن هذا ليس اجتماع المثلين وانما يلزم اجتماع المثلين لو كان التشخص الخارجي متشخصا بالتشخص باعتبار وجوده الذهني ايضا وليس كذلك واما التشخصان الخارجيان فلا ريب ان كلا منهما متمايز عن الآخر بتشخصه وما فرض يلزم اجتماع المثلين اصلا

قوله كما بين الخطين آه **اقول** هذا التنظير ليس في محله اذ ههنا بين الخطين الحالين في سطح او السطحين الحالين في جسم واحد انما هو من جهة اختلاف السطح والجسم بالحيثيتين المختلفتين فمنشأ اختلاف الحال ههنا اختلاف المحل بالجهات الحيثيات بخلاف ما نحن فيه اذ اختلاف الاشخاص انما هو بتشخصاتها ولا مدخل لاختلاف جهات المحل وحيثياته في امتيازها واختلافها اصلا فافهم

قوله بناءً على ما تقرر في الحكمة آه وذلك لان السطح الذي هو محل الخطين والجسم الذي هو محل سطحين متصل الاجزاء بالفعل هكذا

قوله لانهما من حيث انهما آه يعني ان السطح والجسم من حيث هما ممتدان في جهة محل لاحدهما ومن حيث امتدادهما في جهة اخرى محل للآخر فلا يرد انه حينئذ الخطين المستقيمين المتساويين المتماثلين في الانحناء الحالين في سطح واحد او السطحين كذلك الحالين في جسم واحد يلزم اجتماع المثلين لان الامتياز بين الخطين والسطحين بواسطة اغيار المحل بالحيثية حال

قوله مشترك **اقول** قد عرفت مما تلونا عليك ان هذا الجواب غير مشترك اذ محصله كما عرفنا لك ان الشخصين اذا كان احدهما ذهنيا والآخر خارجيا او كلاهما خارجيين ممتازان بتشخصهما فلا يلزم اجتماع المثلين ولا يخفى ان هذا الجواب غير جار في العلم الحصولي بالصورة الذهنية لان الصورة الذهنية والعلم المتعلق بها متحدان ذاتا واعتبارا فلا اختلاف هناك بالتشخص حتى يكون محصل الجواب ان الشخصين ممتازان باعتبار اختلاف جهات المحل واستعداداته لكان للاشتراك وجه

قوله علم حضوری وذالازم اجتماع المثلین **قوله** فعلم حصولی لانتفاء المماثلة المتحققة بین الصورة الحقیقیة الکائنة والصورة الشخصیة الذهنیة **قوله** علی تقدیر کونه علما اما علی تقدیر کونه غیر العلم فلیس من هذا القبیل

قال الشارح والعلم المتعلق الخ **قال** رح فی حواشی شرح التهذیب الشیئ من حیث انه معروض للذهنیة علم حصولی للکونه صفة قائمة بالنفس وعلما للاعتبار الاول یعنی الشیئ من حیث هو هو وعلم حضوری بنفس ذات العلم ومعلوم بالعلم الحضوری للکونه صفة قائمة بالنفس وعلما بذاتها وصفاتها حضوری کما بین فی محله موجود فی الخارج لترتب الآثار الخارجیة علیه وکون اتصاف الذهن به اتصافا انضمامیا وهو یستدعی وجوده الشخصیین فی الخارج وکذا قال فی حواشی شرح المواقف **واعترض علیه اولا** بانا لانسلم ترتب الآثار الخارجیة علی الصورة الذهنیة المکتنفة بالعوارض الذهنیة کیف والشیئ المقترن بالعوارض الذهنیة فرد من افراد ماهیة المعلوم فآثاره هی نفس الماهیة ومن لوازمها لانها تترتب علیها آثار ماهیة النار مثلا الاحراق والحرارة والیبوسة وغیرها وهی غیر مترتبة علی الصورة النباتیة الموجودة فی الذهن المکتنفة بالعوارض الذهنیة **واجاب عنه** بعض المحققین تبعا لسید السند بان صورة النار مثلا تجعل النفس عالمة فی الخارج وهو اثر خارجی نعم لا یترتب علیها آثار ماهیة النار التی هی معلومها **وفیه** ان ترتب هذا الاثر علی الصورة النباتیة الحاصلة فی الذهن غیر مسلم الا عند من یقول ان الصورة الحاصلة منشأ للانکشاف وهذا مع کونه خلاف التحقیق خلاف مذهب الشارح ایضا **والحق** انه ان اراد بکون الصورة من حیث الاکتناف بالعوارض الذهنیة موجودة فی الخارج انها موجودة خارج المشاعر فلا یخفی بطلانه وان اراد معنی آخر حتی یشمل الموجود فی الذهن ایضا فلا یستلزم ما ادعیه لغة لاطائل تحته **وثانیا** بان کون الصورة صفة انضمامیة للنفس لا یستلزم کونها موجودة خارجیة اذ یتصور الاتصاف الانضمامی بان یکون الموصوف الذهن والصفة هی الصورة الموجودة فی ذلک الذهن **وثالثا** ان ما قال علی تقدیر تمامه یستلزم کون الشیئ من حیث هو هو ایضا موجودا خارجیا مع انه مصرح بکونه موجودا ذهنیا وجه الاستلزام ان الصورة من حیث الاکتناف بالعوارض الذهنیة صفة قائمة بالنفس فلا بد ان یکون الماهیة من حیث هی هی ایضا صفة قائمة به اذ حلول الفرد مستلزم لحلول الطبیعة فیلزم ان یکون معلوم العلم الحصولی ایضا امرا موجودا فی الخارج فتامل

قوله والا لزم اه قد عرفت ما فیه فتذکر **قال** الشارح واما العلم المتعلق اه قد صرح رح فی حواشی شرح التهذیب وحواشی شرح المواقف بان المعلوم بالذات فی العلم الحصولی الشیئ من حیث هو هو لا الصورة الذهنیة من حیث انها صورة ذهنیة لکونها علما حصولیا لا العین الخارجی بل هو معلوم بالعلم الحصولی بالعرض لتحقق العلم عند انتفائه وهو صفة ذات اضافة لا بد لها من معلوم وبالجملة الصورة الحاصلة فی الذهن من حیث قیامها بالذهن واکتنافها بالعوارض الذهنیة علم حصولی من حیث هی هی مع قطع النظر عن القیام بالذهن والاکتناف بالعوارض الذهنیة معلوم فالفرق بین العلم والمعلوم بالاعتبار **ولا یخفی ما فیه اما اولا** فلما ذکرنا فیما سبق ان الحاصل فی الذهن بلا اعتبار المعتبر وفرض الفارض شیئ واحد لا یقبل بضرب من التحلیل یحلله الی الماهیة والشخص لیس هناک موجودان الماهیة من حیث هی هی والشخص فلا یصح ان یکون هو العلم

بل حالة اذ عناية تحصل عقيب اكتناف الصورة الذهنية بالعوارض الذهنية كما يأتي قوله وبهذا حصل الفرق وزال الاشتباه الناشي من اطلاق لفظ التصديق والاخير لا تقتضيه على الحكم على طور الاول واطلاق التصديق والقضية على المفهوم العقلي المركب على راي الامام التغاير الاطلاقين فوقوع النسبة والمفهوم العقلي المركب من حيث الاكتناف علم وتصديق وبديهة معلوم وجزء اخير وقضية

والمعلوم معا اذ مصداق التصديق لا يمكن ان يكون واحدا بل يجب ان يكون مصداقها متغايرا واما التغاير الذي توهمه بين مصداقها فوتغاير بعد تحقق المصداق وسن ههنا ظهر ان ما اشتهر في افواههم وتلقاه الشارح بالقبول ان العلم الحصولي وعلومه متغايران بالاعتبار في مرتبة المصداق لا يصح بناء على ما ذهبوا اليه اما اولا فلانه يلزم على هذا التقدير ان لا يتعلق العلم بالشخص اصلا اذ المعلوم هو الشيء من حيث هو هو والتالي ظاهر البطلان وتمكن ان يقال المراد بالشيء من حيث هو هو ما يشمل الهوية البسيطة الا ان هذا انما يصح على تقدير حصول الخارجي بنفسه في الذهن فافهم وارتقب كلاما مستوفى

قوله بل حالة اذ عناية الخ اعلم انه قد ذهب طائفة منهم المحقق الطوسي وغيره الى ان التصديق كيفية غير ادراكية تلحق عقيب الادراك وتبعهم الشارح في هذا الشرح كما سيبين واستدلوا على ما ذهبوا اليه اولا بانه اذا زال الادراك وحصل بعده ادراك آخر يزول الالتفات الاول بداهة وههنا اذا التفتنا الى قضية شككنا فيها ثم حصل لنا التصديق وزال الشك لا يتغير الالتفات الاول فعلم انه ليس بادراك اذ الجواب ان النسبة حين كونها مشكوكة اوجدت معلومة بنحوين من الادراك الاول التخيل والثاني الشك ولا ذهان والاول لا يتغير بتغير الثاني وبقائه يبقى الالتفات واستحالة تعلق العلمين بالنسبة الواحدة موقوف على كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة وثانيا انا كثيرا ما نذعن بالقضايا اثر ما نشك فيها فلا يزيد على ادراكنا الحاصلة لنا حين الشك ادراك آخر بل حالة اخرى يعبر عنها بالتصديق وفيه انه ان اريد انه لا يزيد ادراك آخر حصلا كما هو ظاهر كلامهم ثم من يزيد الادراك التام بالنسبة وزيادة الادراك التردد وان اريد انه لا يزيد صورة اخرى فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون التصديق علما مغايرا لما يدل هذا الدليل الا على ان التصديق ليس بعلم فالحق ان التصديق كيفية ادراكية كالتصور بل هو اقوى مراتب الانكشاف والتصور من حيث هو فكيف يذهب ذاهب عاقل الى انه ليس بادراك وبعضهم استدلوا على كون التصديق كيفية غير ادراكية بقول الشيخ في الاشارات العلم اما تصور بسيط او تصور مع تصديق وانت تعلم انه يمكن ان يقال معنى كلامه ان من المعلومات ما يعلم تصورا بسيطا ومنها ما يعلم بعلمين التصور والتصديق وبقي القضايا المصححة ولم يتعرض الشيخ لتقسيم العلم في الاشارات لعله انما لم يتعرض لشهرة ان العلم منقسم الى التصور والتصديق ومنحصر فيهما وغرضه في الاشارات ليس الا ان المعلوم لا يتعلق بالتصديق الا مع التصور والتصور قد يتعلق به بدونه ايضا ولو حمل كلامه في الاشارات على ما حمل يلزم التدافع بين ما قال في الاشارات وبين ما قال في النجاة كل معرفة وعلم فهو اما تصور بمعنى ما لا تصديق فيه وايضا قال في ابتداء الفصل الاول من المقالة الاولى من الفن الخامس من الجملة الاولى من كتاب الشفاء لما كان العلم اما بالفكر والتحصيل بغير الكتاب فكري وغير كسبي وهو اما ان يكون تصورا او تصديقا وكان الكتاب بالفكر من التصديق حاصلا لنا بقياس ما

والمكتسب من البقعة وحاصلا انا بعد ما وكان كما ان التصديق على مراتب فمنه يقيني ومنه تقديري ومنه اعتقادي ثان اما بالفعل والقوة القريبة من الفعل ان المصدق به لا يمكن ان لا يكون على ما هو عليه وان امكان لا يمكن وان هذا الاعتقاد ومنه مطابق يقين وهذا الذي انما يعتقد معه اعتقاد واحد والاعتقاد الثاني الذي ذكرنا غير معتقد معه بالفعل وانما بالقوة القريبة من الفعل بل هو بحيث لو عسى ان يتنبه عليه لظل استحكام التصديق بها اول ان كان معتقدا كان جائز الزوال الا ان الاعتقاد الثاني مستقر بحيث معتقد معه لنقيضه امكانا ما وان لم يعتقد هذا فلان الذهن لا يتعرض له وهو باعتقاده مظنون كانت القياسات والبالقوة القريبة من الفعل ان لنقيضه امكانا ما وان لم يعتقد هذا فلان الذهن لا يتعرض له وهو باعتقاده مظنون كانت القياسات ايضا على مراتب فمنها ما يوقع اليقين وهو البرهان ومنها ما يوقع شبه اليقين وهو اما القياس الجدلي او الوسطي المغالطي ومنها ما يقنع فيوقع ظنا غالبا وهو القياس الخطابي وانما نقلنا هذا الكلام مع طوله ليظهر لك ان التصديق علم عند الشيخ وانه يتفاوت قوة وضعفا بحدوث الانكشاف التام او امكان احتمال النقيضة او فعليته فافهم قال الشارح وتعلقا بالنسبة الخ فيه اشارة الى ان التصديق ليس متعلقا بالنسبة التامة الخبرية حقيقة كما هو مذهب الجمهور بل متعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كما ان التصور في هذا الشرح نسب هذا المذهب الى الشيخ حيث قال فيما سياتي والذي يهدي عنه الحق ويشهد به العقل الا الشعوب بالوجه ان التصديق يتعلق اولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة بمعنى حدوث الانكشاف التام او امكان احتمال النقيضة او فعليته فافهم قال الشارح وتعلقا بالنسبة الخ فيه اشارة الى ان التصديق ليس متعلقا بالنسبة التامة الخبرية حقيقة كما هو مذهب الجمهور بل متعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كما ان التصور في هذا الشرح نسب هذا المذهب الى الشيخ حيث قال فيما سياتي والذي يهدي عنه الحق ويشهد به العقل الا الشعوب بالوجه ان التصديق يتعلق اولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة بمعنى لا يصلح ان تتعلق به التصديق حال كونها كذلك ضرورة ان التصديق ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئي وهذا هو الذي افاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه يذهب الطبع السليم والفهم المستقيم الا ترى ان عند تصديقك بقضية زيد قائم مثلا تحصل لك هوية الاذعان بان زيدا قائم في الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة في الواقع على تحصل لك هذا انما يكون بالنسبة من الامور الالية اعنية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل انتزاع النسبة التي هي فيها كما يشهد به الوجدان لا يخفى على فيه من السخافة اما اولا فلان كون متعلق التصديق امرا متقلبا بالمفهومية والملاحظة ليس بشيء ولا مبرهن عليه اذ التصديق قسم من العلم كما مر تحقيقه وظاهر ان العلم كما يتعلق بالمستقل يتعلق بغير المستقل ايضا وعلى تقدير كيفية غير ادراكية ايضا كما هو مذهب الشارح استقلال متعلق التصديق ليس بينا ولا مبينا وما قيل ان الاذعان بشيء كالحكم عليه وبه يستلزم للتوجه اليه بالذات وبالنسبة معنى حرفي غير مستقل لا يمكن ان يتوجه وليلتفت الى معاني تلك الحالة فيكيف يتعلق بها التصديق فيه ان قياس التصديق على الحكم قياس مع الفارق فان الحكم يستدعي الالتفات بالذات والتصديق لا يستدعي الا الالتفات في الجملة واما ثانيا فلانه لو سلم ان استقلال متعلق التصديق ضروري فلا سلم ان متعلقه الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كما توهمه بل على هذا التقدير يكون متعلقه المحكي عنه كما هو حقه بعض الاعاظم قدس سره واما ثالثا فلان الحكاية بالذات انما هي لنسبة الرابطة لانها هي المرآة لما هو في الواقع واما الموضوع والمحمول فانما يعتبران للتوقف لتصور نسبة عليهما ولكونهما مرآة عن حالهما فهما انما يدخلان في متعلق التصديق بالتبعية

واما رابعا فلان نسبته هذا المذهب الى الشيخ افتراء عليه بلا امتراء كما لا يخفى على من راجع كتب الشيخ واما خامسا فلان حصول التصديق بقضية قبل انتزاع المحمول من الموضوع لكن على هذا التقدير يكون متعلق التصديق نفس المحكى عنه اذ ليس هناك الا صورة واحدة وهى متعلق التصديق بالذات وليس هناك صورة الموضوع والا صورة المحمول لا جزء ولا نسبة بينهما الا بعد الانتزاع ففى هذه الصورة كما لا يتعلق التصديق بالنسبة الرابطة كذلك لا يتعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما اعنى فان قلت منشأ انتزاع صورة الموضوع والمحمول موجود فى هذه الصورة وذلك كاف فى تعلق التصديق يقال منشأ انتزاع النسبة ايضا موجود فكيف يتعلق التصديق وتحقيق المقام ان متعلق التصديق بالذات ليس الا النسبة الحاكية اذ المعلوم بالذات انما هى الحكاية ففى متعلق التصديق واستقلال متعلق التصديق لنا عن حاكيته بنفسه واما المحكى عنه فهو ان كان فى بعض الصور متعلقا بالذات فلم تتعلق التصديق به ليس كما يكفى زعم بعض الاعاظم قدس سره لانه فى الاكثر معلوم بواسطة الحكاية والحكاية عنوان لنا ومرآة للاحظته فهو متعلق بالعرض وكونه مقصودا بالذات لا يستلزم تعلق التصديق به فان مدار تعلق التصديق انما هو كون الشئ معلوما بالذات لا كونه مقصودا الا ترى على انه لا يمكن التعقل بمتعلق التصديق بالمحكى عنه فى الكواذب اذ ليس لها محكى عنها اصلا لا فى الخارج ولا فى الذهن ولا العلم بتحقق كواذب فافهم قال الشارح وبهذا حصل الفرق الخ يعنى انه بما ذكر من ان للصورة الذهنية اعتبارين اعتبارها من حيث هى هى مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية واعتبارها من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية حصل الفرق بين الجزء الاخير من القضية وبين التصديق عند الحكماء القائلين ببساطة التصديق وكونه عبارة عن الحكم اذ الصورة الذهنية بالنسبة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية تصديق ومن حيث نفسها مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية جزء اخير للقضية ومعلوم وكذا حصل الفرق بين التصديق على مذهب الامام وبين القضية عند من يرى العلم والمعلوم متحدين بالذات اذ المعلومات الثلثة من حيث هى هى قضية ومعلوم من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية تصديق علم وليس الغرض ان الامام قائل بهذا النحو من الفرق بين التصديق والقضية كما يتوهم من ظاهر العبارة اذ ليس مذهبه اتحاد العلم والمعلوم صلا قال الشارح فى الحاشية وذلك لما عرفت الخ هذا الايراد وان كان ظاهر الورود على كلام السيد المحقق قدس سره اذ حصول الصورة فى الذهن عبارة عن الحلول فيه القيام به ليس للصورة وجود آخر فى الذهن يسمى احدهما بالحصول والآخر بالقيام حتى يكون المعنى حصول احدهما معلوما والآخر علما لكن يمكن ان يوجه كلامه قدس سره بان ارادة الحصول مرتبة الشئ من حيث هو هو فمراده بقوله فهذه المفهومات مالم تلاحظ الحاصلة فى الذهن مع قطع النظر عن القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية ولا ريب ان كونها قضية عارضة لها من حيث هى هى حالة فى الذهن لان مفهوم القضية من المعقولات الثانية التى تعرض الشئ من حيث هو حاصل فى الذهن والعلم بها ليست تلك المفهومات من حيث الحصول فى الذهن بل من حيث القيام به الاكتناف بالعوارض الذهنية والعلم الحضورى انما هو تلك المفهومات من هذه الحيثية لان حيث الحصول بهذا المعنى اندفاع ما قال فى الحاشية مع انه ان اراد الخ اذ ليس العلم بالمفهومات من حيث الحصول حضوريا بل علم بها من هذه الحيثية حصولى

قوله فی الحاشیة علم واحد غیر مرکب هذا بنی تقدیر حصول الاشیاء باشباحها صحیح اما علی تقدیر حصول الاشیاء انفسها فلا یظهر وجهه لان العلم المتعلق بذلک الامر العقلی المرکب حینئذ هو الامر العقلی المرکب مرتبة القیام فذوات الشیء لا تختلف باختلاف الاعتبارات والتوجیه بان العلم من مقولة الکیف والانقسام اللازم للمرکب بنا فیه مع ما فیه بنا فیه قول اخفی تبعیدا والتصدیق عند الامام علم مرکب بین المعلوم المتعدد لا علم واحد بسیط فالتوجیه توجیه الکلام بما لا یرضی به قائله القول بان ترکیب احد المتحدین ان کان فوقانیا وحقیقیا یوجب ترکیب الآخر الاتری ان مرتبة لا بشرط شیء وبشرط شیء متحدان مع کون احدهما بسیطا والآخر مرکبا لا یحصل له عندی للعارف ان ذوات الشیء لا تختلف باختلاف الاعتبارات کما تمسک بذلک القائل فی مواضع عدیدة وانما تختلف لا بشرط شیء وبشرط شیء فلا نسلم بساطة احدهما وترکیب الآخر ی

انما العلم الحضوری العلم المتعلق بالمفهومات من حیث انها قائمة بالذهن ممتنعة بالعوارض الذهنیة کذا افاد بعض المحققین قدس سره قال الشارح فی الحاشیة اللهم الا ان یقال انه لا یخفی ان المفهومات من حیث هی هی انما تتم قضیته لکونها حاصلة فی الذهن فالحصول فی الذهن علة لکون هذه المفهومات قضیة قطعا فلا وجه للتعریض اصلا

قوله هذا علی تقدیر انه قال فی الحاشیة لفقدان الاتحاد بین العلم والمعلوم علی هذا التقدیر فیجوز ان یکون الشیء بسیطا ویوجد الشیء مرکبا

اقول ان اراد بالمعلوم فی قوله لفقدان الاتحاد انه نفس الشیء من حیث هو هو مع قطع النظر عن القیام بالذهن والاکتناف بالعوارض الذهنیة مع ان ما ذکره قوله فیجوز ان یکون انه عن ارادة هذا المعنی یرد علیه ان العلم والمعلوم بهذا المعنی یجوز کونهما متحدین عند الشیخ ایضا فان شیخ الشیء من حیث القیام بالذهن والاکتناف بالعوارض الذهنیة علم ومن حیث هو هو معلوم فکما لا یصح القول ببساطة العلم وترکیب المعلوم علی تقدیر القول بحصول الاشیاء انفسها فی الذهن کذلک لا یصح علی تقدیر القول بحصول الاشیاء باشباحها ایضا وان اراد به الصورة کما یدل علیه قوله فیجوز ان یکون الخ فرد علیه اولا ان فقدان الاتحاد بین الشیء وذی الشیء وان کان صحیحا لکن الکلام مبنا فی المعلوم بمعنی الشیء من حیث هو هو کما یدل علیه قوله هو الامر العقلی المرکب فی مرتبة القیام وقوله لا یختلف باختلاف الاعتبارات علی ان سیاق کلام الشارح وسیاقه یدل علی ان الکلام فی العلم بمعنی الشیء من حیث هو هو وقد علمت ان العلم والمعلوم بهذا المعنی یمکن ان یکونا متحدین علی القول بالشیخ والمثال ایضا وثانیا انه علی تقدیر تسلیم کون الکلام فی المعلوم بمعنی ذی الصورة ایضا لا یصح القول بکون العلم بسیطا مع کون المعلوم مرکبا واما علی تقدیر القول بحصول الاشیاء انفسها فی الذهن فظاهر لاستحالة فیه واما علی تقدیر القول بحصول الاشیاء باشباحها فلان الشیخ وان کان مغایرا لذی الشیخ بحسب الحقیقة لکنه عبارة عن مفهوم الشیء المحاکی ایاه والمعنی لکون البسیط محاکیا للمرکب اذ لا بد فی العلم بالمرکب من حصول اشباح اجزائه فمجموع اشباح الاجزاء علم له اللهم الا اذا علم المرکب بوجه اجمالی وح کما یجوز بساطة العلم وترکیب المعلوم علی تقدیر القول بحصول الاشیاء باشباحها کذلک یجوز علی تقدیر القول بحصول الاشیاء انفسها ایضا کما لا یخفی علی المتامل

قوله مع ما فیه اشارة الی ان الانقسام المنفی فی الکیف هو الانقسام الی الاجزاء المقداریة کالنصف والثلث والربع وغیرها

ح
قوله بنا فیه اشارة الی ان الانقسام المنفی فی الکیف هو الانقسام الی الاجزاء المقداریة کالنصف والثلث والربع وغیرها
قوله بنا فیه اشارة الی ان الانقسام المنفی فی الکیف هو الانقسام الی الاجزاء المقداریة کالنصف والثلث والربع وغیرها

لان الشيء الواحد الصالح لان ينتزع منه عنوانان في ظرف اللحاظ اذا لاحظه العقل مبهماً باعتبار انتزاع معنى مبهم يسمى مرتبة لا بشرط شيء واذا لاحظه مبهماً ثم محصلاً باعتبار انتزاع معنى مبهم ومحصل مرتبة بشرط شيء فاتحادهما انما هو باعتبار منشأ الانتزاع وبين باعتبار بساطة احدهما وتركب الاخرى واما المفهوم الانتزاعي التعبيري لهما واما ان كان بسيطا ومركبا فليسا متحدين ومن ههنا فتفهم مقولون ان الجنس والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل ومتعلقه وما ظهر لي في هذا المقام بعون الملك العلام بعون مقصوده الشيء ح ان الشيء بالقضية في قول السيد هذا المفهومات من حيث انها امر عقلي مركب معتبر فيه الوحدة ولو صحيحا او وحدة لامن حيث انها كثرة محضة ضرورة ان القضية حقيقة محصلة كالاعداد والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية علم واحد غير مركب ليس علوما متعددة عند المحصل ثم اعتبر فيما بعد ذلك العقد اذا لحاظ العقل الذي حينئذ انما هو الشيء الواحد من حيث انه واحد ان كان في نفسه اجزاء

لان الانقسام الى اجزاء المائية كيف قد صرح الشارح في حواشي شرح المواقف وغيره من المحققين ان الحلقة كيفية منقسمة الى الملون والشكل

قوله لان الشيء الواحد الخ يعني انه ان اريد باتحاد المرتبتين ان منشأ انتزاعهما واحد فمسلم اذ الشيء الواحد الصالح لانتزاع امرين في الجملة اذا لاحظه العقل مبهما يسمى مرتبة لا بشرط شيء واذا لاحظه مبهما ثم محصلا يسمى مرتبة بشرط شيء كالحيوان مثلا فانه ماهية مبهمة لا تتعين ولا تحصل الا بشيء محصل له فاذا اخذ من حيث هو من غير ان يقترن معه شيء آخر اي لا يوخذ معه شيء محصل له بل يوخذ من حيث هو بحيث يكون صالحا لكل واحد من الامرين فهو الحيوان لا بشرط شيء واذا اخذ من حيث انه دخل فيه ما يعينه ويحصله وهو الحيوان بشرط شيء لكن ليس باعتبار انتزاع احدهما بل باعتبار انتزاع كل واحد منهما وان اريد ان مفهوم احدهما الاتم اعني ناطق فلا يخفى بطلانه وبساطة احدهما وتركيب الاخرى ليس الا باعتبار المفهوم التعبيري الانتزاعي

قوله انما هي باعتبار لحاظ الخ وذلك لان الجنس يتحد مع الفصل ويصيران احدهما عين الآخر فيحصل حقيقة واحدة وتلك الحقيقة بعينها الجنس وبعينها الفصل وهذه الحقيقة هي حقيقة النوع فالجنس والفصل يساويان حقيقة للنوع بل انما جزئيتهما لها بحسب العقل اعتبار انتزاع النوع لا يقوم بهما حقيقة بل بما هو مفهوم ان يتزعان عما هو اقل عن نفس الماهية المتعرة وهذا لا يسيقانها الا في نحو من الملاحظة

قوله من حيث انها امر عقلي اراد ان كان المراد به الامر العقلي المركب من تلك المفهومات الملاحظة بلحاظ وحداني كما يدل عليه قوله والعلم المتعلق الخ فلا يخفى سخافته لان الموضوع ملحوظ بلحاظ والمحمول ملحوظ بلحاظ آخر والنسبة بينهما ملحوظة بالتبع فليس ههنا لحاظ واحد متعلق بجميع اجزاء القضية ولا يلزم كون القضية امرا واحدا استقلاليا عالا ان يحكم عليه بذلك ان كان المراد به الامور المتعددة الملحوظة لحاظا معرضا للوحدة كما يدل عليه قوله معتبر فيه الوحدة عرضا او نحوا الخ فيه وعليه ان هذا لا يجب كون العلم المتعلق بها علما واحدا غير مركب بل علوم هذه المعلومات متعددة متكثرة ومجموع هذه العلوم تصديق عند الامام

قوله ضرورة ان القضية الخ **اقول** هذا الكلام عجيب اذ لا يجب ان القضية مركبة من ثلثة اجزاء او اربعة اجزاء على الاختلاف بين القدماء والمتاخرين وظاهر ان اجزاء القضية ليست بعضها محتاجة الى بعض حتى تكون القضية مركبة منها تركيبا خارجيا حقيقيا ولا بعضها متحدة مع بعض لانها مركبة من المعقولات المتباينة

وتعدد العلم انما يكون بتعدد الحاصل كما لا يخفى فلا يكون تصديقا عند الامام لان التصديق عنده علوم متعددة صرفة
او معبرة فيها الوحدة كما هو التحقيق عند الحشي كما سياتي فالمراد بالمفهومات في قوله العلم بها انما هو المفهومات المتعددة
حتى يصير العلم المتعلق بها تصديقا عند الامام ومن ههنا ظهر ان الفرق بين التصديق والقضية عند الامام ليس بالعلم والمعلوم
والكلام السابق مؤول ويؤيده ايضا ما سياتي من المحشي ان التصديق عند الامام هو مجموع تصورات اجزاء القضية حيث لم يقل هو ادراك القضية

ومن لم يتامل اتحادها فلا تكون القضية مركبة منها تركيبا ذهنيا فان هي حقيقة اعتبارية يركبها العقل من المبدوع
والمحمول والنسبة الرابطة بينهما وهي كانتهاء هيأة صورية لها اذ بها يرتبط احدى الشيئين بالاخرى فالضرورة التي ادعاها
المحشي ضرورة الوهم ثم قياس القضية على العدد قياس مع الفارق اذ الاعداد ليست بمركبة من المعقولات المتباينة
كما سيجيء تحقيقه ان شاء الله بخلاف القضية فانها مركبة من المعقولات المتباينة فلا يمكن ان يكون لها حقيقة محصلة اصلا

قوله وتعدد العلم آه هذا مسلم لكن لا يمكن ان يكون الحاصل في علم القضية امرا واحدا بحيث لا يكون فيه تركيب
من العلوم اذ لا بد في علم القضية من ان يعلم الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما فيكون الحاصل في الذهن حينئذ مركبا
من العلوم فلا بد من تعدد الحاصل ومن المستحيل ان يلاحظ العقل القضية بلحاظ واحد حتى يكون الحاصل منها في الذهن امرا واحدا
ثم الاعتراف بكون الحاصل في الذهن في علم القضية مركبا من اجزاء اعتراف بكونه مركبا من العلوم لان هذه الاجزاء علوم فحالا فحالا

قوله فلا يكون تصديقا عند الامام بل يكون تصديقا عنده لانك قد عرفت انه لا يمكن ان يكون القضية ملحوظة بلحاظ واحد
ويحصل حين علمها في الذهن صورة واحدة لان القضية ليست عبارة عن امر احد بل هي عبارة عن الامور المتعددة غاية ما في الباب ان تلك
الامور المتعددة معتبرة للوحدة كما يعتبر الوحدة للكثرة وحينئذ يكون التصديق عبارة عن مجموع العلوم المتعلقة بتلك الامور المعتبرة للوحدة

قوله فالمراد بالمفهومات آخر انت قد عرفت آنفا انه لو كان المراد بها المفهومات المتعددة المعتبرة للوحدة يضاف العلم المتعلق بها عند الامام تصديقا

قوله ليس بالعلم والمعلوم آه انت تعلم انه ان كان المراد بالنسبة الادراكات الثلثة او الاربعة التي زعم الامام كون مجموعها تصديقا
الى القضية ليس بالعلم والمعلوم بها على ان القضية عبارة عن المفهومات الثلثة او الاربعة المعتبر فيها الوحدة عروضا او خروجا فالتصديق
هو علم المفهومات المتعددة من حيث هو كذلك كما هو ظاهر فلا يخفى مخالفة ما ذكرنا سابقا من ان المراد ان الامام ليس بقائل بهذا التحرير الذي
بين التصديق والقضية بنا على ان الحكم الذي هو احد اجزاء التصديق فعل من افعال النفس عنده فالتصديق عنده عبارة عن مجموع الادراكات
الذي هو الفصل فلا يكون الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم فلا يجدي نفعا اذ غرض المحقق قدس سره الشريف ان نسبة التصديق
الذي هو على مذهب الامام عبارة عن مجموع الادراكات الثلثة او الاربعة الى القضية نسبة العلم الى المعلوم سواء قال به الامام او لم يقل به

قوله حيث لم يقل آه **اقول** يمكن ان يقال انما يقال التصديق عند الامام هو ادراك القضية لانه يتم كون التصديق امرا بسيطا
مع ان الامام قائل بكونه مركبا من الاجزاء الثلثة او الاربعة فافهم وتدبر في بيان مذهبه لفظ المجموع ليطابق تصريحه احيانا قال
التصديق عند الامام هو مجموع تصورات اجزاء القضية نبها على ان القضية المفصلة متعلق للتصديق عنده فتامل فيه

فیما یظن من ان مقصود المحشی من اقحام هذا الکلام علی السید بانه یلزم عدم الفرق بین التصدیق والقضیة بالعلم والمعلوم المقرر عند الامام خلافه عجیب کل العجب والمقصود انما هو نفس تبیین الاختلال فی العبارة والقول بانه من قبیل صنعة الاستخدام وهی من البدیعیات المعنویة کما تقرر فی علم المعانی والبیان لیس بسدید از من المعلوم ان تحسینها لیس علی الاطلاق بل اذا قامت القرینة علی فهم المراد وبدونها مخل لفهمه کما فی تلک العبارة اذ لیس فی سیاقها وسباقها ایماء الی هذا المرام ولهذا احتاج المحشی فی اثباته الی امر خارج وهو علم الصبی وهو المستعان فی کل فصل وباب قوله وهی اعم الخ الظاهر انه لیس داخلا تحت النقل بان یظهر من تتبع کلماتهم وتصفح تصریحاتهم بعد لما کان العلم المقسوم من مقولة الکیف وفسر بحصول الصورة مع کونه من مقولة الاضافة حکموا بالتسامح ویکون المراد به هو الصورة الحاصلة کما فی شرح المواقف

قوله عجیب کل العجب وذلک لان الشارح قد صرح فی الحاشیة السابقة ان المتعدد والمتحد فی التصدیق عند الامام المفهومات المتعددة من حیث هی متعددة والمتحد عبارة عن المفهومات المتعددة من حیث انها معروض للوحدة فلیست القضیة معلوما للتصدیق عند الامام فی زعمه صلا اذ الحاصل من القضیة صورة واحدة والتصدیق عند الامام علوم متعددة فلا یمکن ان یکون مطمح نظر الشارح من اقحام هذا الکلام ما توهمه الفطن المتأمل

قوله انما هو نفس مبین الاختلال الخ الاختلال فی العبارة ان المراد بالمفهومات التی هی المجمع المفهومات من حیث انها الوحدة وفی الضمیر الراجع الیه هی من حیث التعدد وقد عرفت ان الاختلال فی عبارة السید المحقق قدس سره انما هو الاختلال فی فهم الشارح والمحشی

قوله والقول بانه الخ لا حاجة لاصلاح کلام السید المحقق قدس سره الی ارتکاب هذا التکلف کما قد عرفت فتذکر قال الشارح فان قلت الخ اعلم انه قال المحقق الدوانی فی شرح التهذیب ان فی تفسیر العلم بحصول صورة الشیء فی العقل تسامحا لان العلم هو نفس الصورة وعینها لانه من مقولة الکیف علی الاصح لا حصولها الذی هو مغایر بین الصورة العقلیة لان المتبادر من صورة الشیء هو المطابقة لما فی نفس الامر فلا تشمل الجهلیات المرکبة ولانه یخرج عنه العلم بالجزئیات المادیة واورد علیه بانه لا فرق بین صورة الشیء والصورة من الشیء فکما ان صورة الشیء تفید المطابقة لما فی نفس الامر کذلک الصورة من الشیء تفید ها بعینها وفیه انه فرق بین العبارتین بان اضافة الصورة الی الشیء تفید الاختصاص والمطابقة لما فی نفس الامر واما الصورة من الشیء فمعناه صورة ما ماخوذة من شیء سواء کانت مطابقة له ام لا والحق ما قال الشارح فی حواشی شرح التهذیب ان المتبادر من صورة الشیء مطابقة الصورة لما هی صورة له وتلک المطابقة شاملة للتصورات والتصدیقات بالبرهان والمطابقة انما تشمل الجهلیات المرکبة هی المطابقة مع ما فی نفس الامر وهی لا تتبادر من حصول صورة الشیء فی العقل الا ان یقال المقصود ان تفسیر العلم بحصول صورة الشیء فی العقل یوهم ارادة المطابقة لما فی نفس الامر وخروج الجهلیات المرکبة وهذا القدر یکفی وجها للتسامح وعلة لاباس بخروج العلم بالجزئیات المادیة لان التعریف انما هو للعلم الذی هو مکتسب وعلم الجزئیات لا یکون مکتسبا والمکتسبا علی انه ربما یطلق العقل علی الذی یقابل الحاضر کما صرح به الشارح فی حواشی شرح التهذیب وبهذا کلام مذکور ایاه فی بعض کتبنا قال الشارح والمراد بالمفهومات الخ قال بعض المحققین قدس سره بیان للمراد ولا مدخل له فی تقریر الایراد لان مناطه علی لفظ الحصول الخ اعلم قوله مع کونه الخ قد عرفت ما فیه فتذکر

ولم يفهم منهم عمومها ايضا كيف وانما الداعي الى الحكم بالتسامح هو لزوم اندراج ما هو من متعلقات الكيف تحت مقولة اخرى بحسب التفسير الاول فلا عموما ما هو المراد منه حيث يعم الحضوري ايضا عاد المحذور المذكور لان العلم الحضوري ليس متعلقا بشيء حاشا بحالة معينة بل حالة كحال المعلوم بالاتحاد وهاذا تارة اعتبارا كما صرح به بعض الاذكياء فيما افاده بالتسامح بل هو تتمة اذ ربما المتعرض عن نفسه يتم اعتراضه اذا عيت هذا فاعلم ان حاصل الجواب انا لا نسلم ان الصورة الحاصلة من الشيء اعم من الحضوري لان المفهوم منها انها حكاية عن ذلك الشيء واتحاد الحكاية وهيئتها مع المحكي عنه محال بل هما متغايران وان اصدقا بالذات او بالاعتبار فلا بد ان تكون تلك الصورة متغايرة للمعلوم حصولا فكيف تعم الحضوري لانه وان وجد بينه وبين معلومه مغايرة في المرتبة المتأخرة عن حد قهما لكن لا يرفع المحذور

قوله ولم يظهر وجه فيه ان المحقق الدواني واتباعه قد عمموا الصورة الحاصلة بحيث تشمل الحضوري ايضا كما يظهر بالمراجعة الى استدلالهم

قوله كيف وانما الداعي الخ اقول انت تعلم تخبط هذا الكلام لانك قد عرفت فيما سبق ان حصول الصورة ليس داخلا تحت مقولة من المقولات اصلا لان الحصول من الامور العامة والامور العامة ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات وعند الشارح ليست باعراض ايضا كما صرح في حواشي شرح المواقف فليس الداعي الى الحكم بالتسامح ازوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة اخرى عنى الاضافة اذ العلم بمعنى حصول الصورة ليس مندرجا تحت مقولة اصلا بل انما الداعي الى الحكم بالتسامح ان العلم بحسب التفسير الاول اعني حصول صورة الشيء في العقل عبارة عن مجرد نسبة بين الصورة والعقل وليس العلم عبارة عن مجرد النسبة التي هي معنى الاضافة اذ العلم بهذا المعنى كما عرفت بل حقيقته حقيقة محصلة ومن قوله الكيف يظهر سقوط قوله فلو عمم الخ

قوله بل حاله كحال المعلوم قال في الحاشية قول الصورة اشتباه لانها تابعة لذي الصورة فان كان جوهرا فالصورة ايضا جوهر وان كان عرضا فالصورة ايضا عرض وبالجملة الصورة مطلقا ليست كيفية بل هي تابعة لذي الصورة انتهى هذا القدر في غاية التحقيق وبذلك يستدل على القائلين بكون العلم من مقولة الكيف مع القول بكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة وقد اجاب عنه جونفوري حيث قد نقلها الشارح وسيجيء مع ما لها وما عليها

قوله فاعلم ان حاصل الجواب الخ هذا حاصل الجواب على تقدير ان يكون قوله وهي اعم غير داخل تحت النقل وعلى تقدير ان يكون قوله هذا داخلا تحته حاصل الجواب اما اجمالي يعرفه المحققين ان الحصول والصورة يستعملان بالمغايرة بالضرورة والعلم الحضوري لا مغايرة فيه فكيف يكون العلم الحضوري بحصول الصورة واما تفصيلي وهو ان القول بتعميم الصورة الحاصلة من الحصولي والحضوري وان صدر عن بعض المحققين لكن بحسب اتباعه لكنه باطل والحق احق بالاتباع والحق ان الحصول قد يطلق مرادفا للحضور الاعم الشامل للحضوري بقسميه كما قد يطلق على ما يختص بالحصولي والصورة ايضا قد تطلق على الشيء من حيث الحضور العلمي كما قد تطلق على الشيء من حيث الوجود الذهني وقد صرح الشارح في حواشي شرح التهذيب بان الحصول والحضور كالمترادفين والشيء يسمى صورة من حيث الحضور العلمي لان من حيث الوجود الذهني فقط فراجعه فقط فراجعه للمحققين بحصول الصورة المعنى الاول مراد والمعنى الثاني كذا افاده بعض المحققين قدس سره

قوله لانه وان وجد الخ اما قال الشارح في حاشيته ما تقدم على قوله والتغاير الاعتباري كما ثبت هناك فراجعه لان التغاير المعتبر في العلم الحضوري الخ وكان ذلك غير صحيح بحسب الظاهر لان التغاير الاعتباري انما يتحقق في العلم الحضوري اصلا اما الحصولي فلا يتحقق له الا وان وجد الخ الى ان قال فتحقق التغاير الوجودي بين المعلوم والعلم الحصولي فتحقق التغاير الوجودي بين المعلوم والعلم الحضوري بطريق اولى

فما قيل انه لو كان احتمال كون الزائل حضوريا داخلا في الشق الاول فبطلان التالي ممنوع لان المفروض انما هو كون الحصولي زوالا وهو كان داخلا في الشاني فانما يصح اذا ارتفع احتمال كون الزائل حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها وهو ممنوع وكذا قيل لو كانت المقدمة القائلة بوجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق زوال بزوال زائل وجودي لالتزم وجودية الزائل اللاحق لان العدمي حينئذ لا يكون انتفاء ما ليس بشيء على وجه يستلزم الوجود وليس على ما ينبغي هذا ثم اعلم ان الامام استدل على هذا المطلوب

بان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية

قوله فما قيل آه اعلم انه قال المحقق الدواني ره في شرح هياكل النور ان الادراك على تقدير كونه زوالا لا يجوز ان يكون من الادراك الحضوري لانه لا يكون الادراك الحضوري كذلك لما كان هذا الايراد مندفعا بما قال الشارح في حواشي شرح هياكل النور مطابقا لما قال الغياث المحصول ان الادراك الحصولي وكونه زوالا الادراك الحضوري داخل في الشق الثاني قرر القائل الايراد بانه ان اريد بادراك ما ادراك الحضوري فلا يجوز ان يكون هذا الادراك علما حضوريا وان اريد به الادراك الحصولي فلا نسلم انحصار الشقين لجواز ان يكون الشيء الزائل علما حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها واندفاع هذا الايراد مما قرره الشارح ظاهر اذ المراد بالادراك الادراك الحصولي واحتمال كون الادراك والادراك الحضوري داخلا في الشق الثاني وتجويز كون الشيء الزائل علما حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها مسقط لان الكلام في العلم الحصولي الحاصل للنفس الموجود فلا يمكن ان يكون الزائل ادراك النفس فانها لانه نفس النفس فلا يكون زائلا والمراد بقاء النفس فظهر انحصار الشقين في حاصل التقرير المراد بالادراك الادراك الحصولي وبالصفة الامر المغاير للادراك الحصولي سواء كان علما حضوريا او لا وبهذا يشمل علم النفس بذاتها الذي هو الشق الثاني قبناء على ان للحضوري مطلقا وبساطة الصفات فانتفع احتمال كون الزائل حضوريا غير صفة وصح الحصر بين الشقين ولو قيل من بدو الامر المراد بادراك امر آخر الادراك الغير الحضوري وبالصفة الاخرى غير الادراك المذكور سواء كان ادراكا حضوريا او غير الادراك مطلقا صفة او غير صفة لم يرد هذا الايراد ولا الايراد الاول

قوله وكذا ما قيل آه تقرير هذا الايراد انه لو كانت المقدمة القائلة الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء وقد مر بما ذكره الشارح في حاشيته الحاشية فلا يلزم وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودي لا يلزم وجودية الزائل اللاحق اي الزائل المتأخر عن ذلك الزائل الوجودي يعني زوال ذلك الزائل الوجودي بل يجوز ان يكون الزائل اللاحق المذكور امرا عدميا اذ لا يلزم حينئذ كون الامر العدمي انتفاء ما ليس بشيء بحيث لا يستلزم الوجود بل الامر العدمي حينئذ زوال الزائل الوجودي حيث انتفاء ما ليس بشيء وهو زوال الزائل الوجودي على وجه يستلزم الوجود وهو الزائل الوجودي **وجه** اندفاع هذا الايراد اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فلان الزوال المتعلق بالزائل يمكن ان يكون زائلا بزوال آخر فلا بد ان يكون وجوديا او مستلزما للوجودي والا لا يصح اضافته اليه اذ العدم لا يضاف الى عدم محض لا يستلزم الوجود

لانہما متمایزۃ عن غیرہا بالضرورۃ والعدم لیس کذلک لانہ لو کانت عدمیا لکانت عدمیا یقابلہما وہو اما الجہل البسیط الذی ہو عدم ما من شانہ ان یکون العلم عدما للعلم فیکون ثبوتیا مع فرض کونہ عدمیا واما الجہل المرکب فہو باطل ایضا لخلو المحل عنہما کما مر او باحدہما فہما متمانعتان

واما علی تقدیر کونہ عبارۃ عن الزوال فلانہ یمکن تعلق الزوال بہذا الزوال ایضا اذ کل علم یمکن ان یحصل العلم بزوالہ او بزوال زوالہ مفصلا وحاصلا واجمالیا اذ خصوصیۃ علم دون علم ملغاۃ فی ذلک واذا صح تعلق الزوال بذلک الزوال فیصیر اولا للاول فلا بد ان یکون وجودیا ولا یلزم ان یکون الامر العدمی انتفاء ما لیس بشیء علی وجہ لا یستلزم الوجود فلا نسلم وجوبہ جمیع الادراکات وان کانت المقدمۃ الثالثۃ الامر العدمی لا یکون انتفاء ما لیس بشیء مؤولۃ بما فی حاشیۃ الحاشیۃ اولا ولم یتوقف لزوم وجوبہ جمیع الادراکات علی کون المقدمۃ المذکورۃ غیر مؤولۃ بما فی حاشیۃ الحاشیۃ وبہذا اتضح سقوط ما قیل ان غایۃ ما لزم مما ذکر صاحب المطارحات کون الادراک المنتفی ثبوتیا لا کون کل ادراک کذلک فتامل

قولہ لانہما متمایزۃ الخ اورد علیہ بانہ ان کان المراد بالامتیاز فی قولہ لانہما متمایزۃ عن غیرہا آہ الامتیاز بالذات فلا نسلم الصغری لم لا یجوز ان یکون العلم متمایزا عن الغیر بالواسطۃ وان کان المراد بہ الامتیاز مطلقا سواء کان بالذات او بالواسطۃ فلا نسلم الکبری اذ الامور العدمیۃ وان لم تکن متمایزۃ عن غیرہا بالذات لکن یجوز کونہا متمایزۃ بالواسطۃ اعنی الملکۃ وفیہ بحث یعرف بالتامل

قولہ وہذا الجہل البسیط آہ اقول لا یرتاب ان بین العلم والجہل تقابلا البتۃ ولیس بینہما تقابل الا تقابل العدم والملکۃ لان انتفاء احدہما اظہر من ان یخفی واما انتفاء الآخر بالسلب فلعدم الباس طبیعتہما عن الارتفاع عن موضوع غیر قابل کما لا یخفی واما انتفاء الآخر بالعدم فلانہا بطبیعتہما عن الارتفاع عن موضوع قابل فلم یبق الا العدم والملکۃ فاذا لم یکن العلم عدما یکون الجہل وجودیا غایۃ الامر ان لا یکون وجودیا فی العنوان التعبیر فعلی تقدیر کون العلم عدما مقابلہ الذی ہو الجہل البسیط لا یلزم کونہ عدما بلا عدم صرفا اذ الجہل البسیط لیس عدما علی ہذا التقدیر بل ہو نقطۃ ثبوتیۃ فلا یلزم کون العلم ثبوتیا مع فرض کونہ عدمیا

قولہ واما الجہل المرکب آہ اقول لا یخفی ان الجہل المرکب قسم من العلم فلا معنی لکونہ مقابلا لہ وعلی تقدیر کونہ مقابلا لہ التقابل بین العلم والجہل لیس الا بالعدم والملکۃ والا یشترط فیہ عدم خلو المحل عن المتقابلین فلا یستحیل ارتفاعہما عن موضوع موجود انما یستحیل ارتفاعہما عن محل قابل للامر الوجودی فما من شانہ الادراک لا یخلو عن ادراک شیء بعینہ والجہل المرکب واما المحل الغیر القابل فلا مضایقۃ فی خلوہ عنہما لعدم اتصافہ بالجہل والعلم ولا یجہل المرکب لا یبطل کون الجہل المرکب مقابلا للعلم تقابل العدم والملکۃ انما یبطل کونہ مقابلا لہ تقابل الایجاب والسلب وہذا التقابل لیس یتحقق بین العلم والجہل اصلا

قولہ وفیہما ما فیہما النقل عن المحشی فی وجہ اختلال الدلیل الاول ان دعوی عدم امتیاز العدم عن العدم تقدح لتمایز عدم زید عن عدم عمرو لا یخفی سخافتہ اذ غرض الامام من الدلیل الاول ابطال کون العلم عدما محضا وظاہر ان العدم المحض لا یتمیز اصلا وامتیاز عدم زید عن عدم عمرو لیس الا بالمضاف الیہ وفی وجہ اختلال الدلیل الثانی انہ مختل الحصر لجواز ان یکون ملکۃ العلم جہلا مطلقا ولم یذکرہ فی التردید

اقول الجهل المطلق عبارة عن الجهل البسيط اذ الجهل المركب فيه زيادة العلم واشتراك الجهل بين البسيط والمركب ليس الا بمجرد اللفظ وعلى تقدير كونه مشتركا معنويا لا يمكن تحققه الا في ضمن احدهما فلا محيد عما الزم الامام قال الشارح وعلى الاول وهو الاظهر يلزم على هذا الشق ان يكون الادراك جهلا بسيطا لانه عبارة عن عدم الادراك عما من شانه الادراك والادراك على تقدير كونه عدم ادراك آخر يكون كذلك ايضا وهو اظهر مما من شانه الادراك لا يخلو عن ادراك شيء بعينه والجهل به فلما انتفى عنه ادراك شيء تحقق فيه الجهل به فيكون انتفاء ذلك الادراك جهلا لادراكا وهو اظهر يلزم ان يكون للنفس قبل كل ادراك ادراكات غير متناهية في زمان متناه وهو مستحيل للاتفاق على استحالة التسلسل اما بالثبوت مرتبة العقل المعية لاني او للمتقدم وجودا بالعرض وان ما بالذات اذ كل واحد من آحاد السلسلة انما يوجد بالعرض بالقياس الى سابقه فافهم فانه من خواص هذا التعليق قال الشارح اذ الامر العدمي الخ قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود وان اضيف ظاهرا الى غيره اذ لا معنى لسلب الماهية في ذاتها من ذاتها من حيث هي هي او غيرها اثبوت غيرها لها فالسلب المضاف الى اي مفهوم كان فهو مضاف بالحقيقة الى الوجود وامور عليه بوجوه منها ما قال معاصره ان اراد بقوله لا معنى لسلب الماهية في ذاتها انه لا معنى لان يحكم بسلب الماهية ولم يقصد ذلك فوجهه ان الوجود هو الذي يكون في الخارج وامور عليه لان ليس الخارج في ذلك بل في ضمانة السلب الى الماهية وان اراد ان مفهوم السلب اذا اضيف الى الماهية ويقال مثلا سلب الماهية لم يمكن لذلك المركب الاضافي معنى بخلاف ما اضيف الى الوجود ويقال سلب الوجود فيه سلم كيف والعلامة الجرجاني قد صرح في مواضع من تصانيفه ان السلب اذا اضيف الى اي مفهوم كان جعل مفهوم في غاية البعد عنه ومنها ما قال الفاضل ميرا جان في حواشي حاشية القدماء انهم قالوا الخارج قد يكون ظرفا لنفس بعض المفهومات كالوجود فانه يحمل عليه انه موجود في الخارج ظرف نفس المفهوم والوجود وهذا يقتضي ان يكون السلب نفسه انتهى ومنها ان المحقق الدواني قال بجعل البسيط الذي اثره نفس تقرر الماهية فيقبل جعل الجاعل لم يكن ماهية فضلا عن ان يتعلق السلب نفسها من غير ملاحظة الثبوت فلا يصح حصر اضافة الى الوجود والحاصل ان السلب المقابل لجعل البسيط ليس الا سلب نفس الماهية فاما ان اضافة السلب الى نفس الماهية بلا ملاحظة الوجود فحصر اضافة الى الوجود في حيز الاطلان وان عنيت بان حصر اضافي بالنسبة الى السلب ما به سلب بسيط محض والمقصود ان السلب لا يضاف الى السلب البسيط ما لم يتعلق به ثبوت ومعنى قول الدواني الامر الوجودي هو ان يكون نفس الوجود للمحمول او ثبوت شيء لنفس تقرر الماهية قياسا على ما هو المعلوم قال المحقق الدواني في الماهية الجديدة ان القضية السالبة انما يكون ايراد السلب عليها اذا اعتبر اما تحقق في نفس الامر وما يجري مجراه من الصدق مع كون فصاريفها لتحققها وصدقها فلا يكون ايراد السلب اذا البطلان عملا بالنسبة السلبية بل بالنسبة الرابطة مع غيرها وايراد عليه كما ان لفظ في كلامه بان يجوز عنده ما يراد السلب الباطل على النسبة الايجابية مع انها رابطة وايجاب عنده بان الحكم على الماضي في الخ النسبة السلبية نسبة سلبية كالايجابية فمنها ما يراد بها بالذات ونسبة مطلقا فيصح تعلق السلب

قوله فيما ذلك بين الحج ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين ولا يخفى ان في هذا المقام اشكالا اخاطبني به معاصر الآن وروح الله روحه
ان ارتفاع النقيضين نقيض للنقيضين فان نقيض كل شئ رفعه واستحالة احد النقيضين مستلزم وجوب الآخر فيلزم ان يكون
النقيضان وجبين وهو مستلزم لاجتماعهما وقد سبح لي في مجلسه ما يدفعه لكنه لم يرض وهو انه ليس معناه رفع تحقق النقيضين معا
حتى يلزم ما الزم فانه ليس بمحال بل معناه رفع احد النقيضين كما هو شان رفع موضوع القضية الطبيعية الذي تحقق تحقق فرد ما ينتفي
بانتفاء جميع افراده فغاية ما لزم من استحالته وجوب احد النقيضين ومن الضرورة انه لا يستلزم اجتماعهما وقد عرضته على الاستاذ فاستحسنه

فذلك الادراك لا يخلو اما ان يكون وجوديا او عدميا على الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك العدمي
مستلزما للوجود او غير مستلزم له على الاول ايضا يثبت المطلوب وعلى الثاني الصحيح تعلق السلب بالسلب لا بالايجاب الى عدم محض لا يستلزم الوجود
قوله ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين الخ اورد عليه بان نقيض الوجود ليس الا العدم المحض والادراك على تقدير كونه عدميا ليس الا عدميا ثابتا
ضرورة انه من صفات النفس فلا تعلق للاستفادة من غير استلزامه للوجود لا يلزم ارتفاع النقيضين اقول غرض صاحب المطارحات
ابطال كون العلم عدميا اذ تعلق السلب انما يتبع السلب البسيط لا بالسلب الثابت ولذا عد من الدقائق انه فيما اختاره لا يتم التقريب
كما ذكره المحشي لا ريب انه تعلق الاستفادة بالسلب البسيط لشئ بحيث لا يكون مستلزما للوجود ده لزم ارتفاع النقيضين قطعا على ان المقصود
انه لو لم يكن بمعنى المقدمة القائلة الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشئ ما ذكر الشارح في الحاشية بقوله وانت تعلم آه يلزم ارتفاع النقيضين
ولا شك في اللزوم ولا في بطلان اللازم وليس الغرض انه على تقدير كون الادراك عدميا لو تعلق انتفاء به من غير استلزامه للوجود يلزم ارتفاع النقيضين
قوله لكنه يندفع الخ قيل وجه عدم الرضاء ان جواب المحشي محتاج الى تقدير لفظ احد مع عدم قيام القرينة عليه وبعضهم قالوا
في وجهه ان هذا الجواب انما يتم لو كان انتفاء موضوع الطبيعة بانتفاء جميع الافراد كما زعمه الشارح مع ان الامر ليس كذلك لانه لما تحقق
موضوعها بتحقق فرد ما تحقق فرد ما من انتفاء هذا الفرد يستدل به هذا الانتفاء ايضا فلا معنى لحصر انتفاء موضوع الطبيعة في انتفاء جميع الافراد
وفيه كما ان وجوب النقيضين غير محال لعدم استلزامه تحققهما معا كذلك ارتفاع احد النقيضين ايضا غير محال لعدم استلزامه ارتفاعهما معا
والتحقيق ان معنى تحقق موضوع الطبيعة تحقق فرد ليس الا ان وجود الفرد صحيح لان تنزع الذهن منه الطبيعة ويصفها بالاطلاق وليس
معناه انه توجد بعين وجود الفرد بل هو معنى وجود موضوع المهملة فاذا وجد فرد من افراد الطبيعة وجد منشأ انتزاع موضوع الطبيعة
فهو موجود في الذهن بوجود ما ينتزع عن وجود الفرد وبعد انتزاعه عنه فصحيح انه يوجد بوجود فرد بمعنى انه منتزع عن الفرد ولا ينتفي بانتفاء
فرد لان الفرد منشأ لانتزاعه فما دام الفرد موجودا فصحيح انتزاعه عنه بلا ريب بل انما ينتفي موضوعا لو انتفى جميع الافراد اذ على
هذا التقدير لا يكون له منشأ اصلا فينتفي لا ضرورة والوجه في عدم الرضاء ان يقال لفظ ارتفاع النقيضين تحتمل ثلثة معان احدها
رفع تحقق النقيضين معا بان يصرف المعية الى تحقق النقيضين ويقال معية تحقق النقيضين مرفوعة وهذا ليس
بمحال كما قال المحشي وثانيها رفع احد النقيضين كما ذكره المحشي وثالثها معية الارتفاعين كما قال معاصر استاذه
والمحشي غفل عن هذا المعنى الثالث مع انه هو المتبادر الى الفهم والمعنى الذي اختاره بعيد عن الفهم جدا

ثم اقول بتقریر آخر هو ان معناه انه علی تقدیر ارتفاع نقیض الآخر محال وهو انما یستلزم وجوب لاک النقیض الآخر علی ذلک التقدیر وهو لیس بمحال وقریب منه ما افاده هو بنفسه ان معناه ان معیة رفعهما محال فیجب سلب معیتهما وهو لیس بمحال فافهم

قوله فیما مر الخ یعنی هذا اشبت المقدمة الممنوعة وان لم یف بالمقصود لما مر آنفا فنفی الفائدة فی ذکرها غیر صحیح **قوله** لا بالمقصود بخلاف الطریقة التی اختارها صاحب المطالعات لانها تدل علی الایجاب الکلی کما تلونا علیک سابقا **قوله** جمیع تلک الادراکات ای الادراکات السابقة الغیر المتناهیة **قوله** فالاولی ولم یقل فالصواب بجواز حمله علی المعنی الصحیح وهو اما هذا المعنی فالمعنی فلیتفکر ادراکات من حیث الانتفاء وانبداهة تشهد بخلافه او المعنی الذی سیاتی من المحشی

قوله هو ان معناه الخ محصله ان نقیض اجتماع النقیضین هو رفع الاجتماع اعم من ان یکون رفع احدهما مع رفع الآخر او بدونه ومعنی ارتفاع النقیضین المستحیل ان رفع احدهما مع رفع الآخر محال فهذا لیس نقیضا له بل اخص من نقیضه وبهذا ظهر ان ما قیل فی وجه الاشکال ان ارتفاع النقیضین لیس نقیضا لاجتماع النقیضین بل هو اخص من نقیضه لان نقیضه رفع اجتماع النقیضین او هو اعم من ارتفاع النقیضین لانه کلما تحقق ارتفاع النقیضین تحقق رفع اجتماع النقیضین ولا یلزم العکس لانه یجوز ان یتحقق رفع اجتماع النقیضین بان یکون احد النقیضین متحققا والآخر منتفیا لا یکون النقیضان مرتفعین فی حیز ما ذکره المحشی وبنا محصله آنفا ولیس علی ما ذکره المحشی

قوله فنفی الفائدة فی ذکرها الخ **قال** بعض نظار کلام الشارح انه لا فائدة فی قوله مع انه قد اشتهر آنفا فی فرده المحشی بان هذا القول ان لم یکن نافیا فی المقصود اذ المقصود کون الادراک الزائل موجودیا والثابت بالعدم منه ومن النفی الثابت لکن قد ثبت بها المقدمة الممنوعة فنفی الفائدة فی ذکرها غیر صحیح **وفیه** انه لو کان غرض القائل بنفی الفائدة عن ذلک القول انه لا فائدة له فی اثبات المطلوب وان کان له فائدة اخری فلا یتوجه ما قال المحشی ثم الظاهر ان غرض الشارح من هذا القول لیس اثبات المقدمة الممنوعة ولا ان اشتهر عدم تعلق السلب الا بالثبوت کاف فی اثبات المقصود بل الغرض منه ابطال دعوی ظهور بطلان المقدمة المشهورة کما وقع عن المحقق الدوانی کما یدل علیه قوله فی الحاشیة وظاهر ان ذلک لیس ظاهر البطلان فلا یرد ما قال بعض المحققین قدس سره ان اشتهر لا یکفی ههنا لانه یجوز ان یتعلق السلب بالثبوت لیس فی الخارج ان یکون کل ادراک زوالا بالثبوت سلب فلا یلزم ان یکون هذا الادراک انتفاء ما لیس بشیء بل انتفاء ثبوته والذی یفی ههنا هو ان الامر العدمی لا یکون انتفاء لما لیس بشیء اصلا لانتفاء نفس ما لیس بشیء ولا انتفاء ثبوته وهذا هو ظاهر البطلان فلا بد من التاویل

قوله لانها تدل آنه ولا آنه ما ذکره صاحب المطالعات علی الایجاب الکلی اعنی وجودیة جمیع الادراکات فی حیز النفاء وقد عرفت انه غایة ما یلزم من دلیله ایجاب ادراک لیس عدمیا محضا واما انه لیس عدمیا ثابتا ایضا حتی یلزم کونه وجودیا محضا فلا یلزم اصلا **قال الشارح** فی الحاشیة لانه لا یظهر لهذا التعریض وجه اذ المحقق الطوسی قدس سره المقدمة فی شرح الاشارات المصرح بقدح المعتمد علیها فی المحاکمات حیث قال انا راجعنا الی وجداننا وجدنا الحالة التی فی تصور الموجودات هی الحالة التی لنا فی تصور المعدومات والممتنعات واذا کان حالنا فی تصور المعدومات هو ارتسام الصورة فلیکن حالنا فی تصور الموجودات کذلک وقد اعتمد علیها الشارح ایضا فی حواشی شرح الواقف وما قیل فی وجه التعریض ان اختلاف الادراکات بالنوع ثم اختلاف الادراک الحصولی کذلک امر مسلم عند المحققین فما المانع من

قوله فيلزم اجتماع الخ مع ان الوجدان شاهد بخلافه قوله بل اجتماعها بالاستقراء الخ يدل عليه بان الادراك منشأ الاستيازه فلو كان انتفاء محضا لم يميز لان الانتفاءات المحضة والسلوب البسيطة لا تميز الا بكلمتها

جواز اختلافها في كونها وجودية وعدمية ففي غاية السخافة اذ لا يمكن اختلاف الادراكات بالنوع الا اذا كانت متحققة بحسب الواقع لكون بعضها وجودية وبعضها عدمية فالاختلاف النوعي بين الادراكات ما يوجب اختلافها في كون بعضها وجودية وبعضها عدمية قوله مع ان الوجدان شاهد الخ يعني ان الوجدان شاهد بانا لا نفقد الادراكات السابقة عند وجود الادراك اللاحق بل نعلم بداهة ان الادراكات السابقة تجتمع مع الادراك اللاحق الا ترى ان عند علمنا بالنتيجة لا ينتفي العلم بالمقدمات لزوما بل قد يطالع الذهن كلها ويحاوره عليها بالملازمة من كون الادراك الثاني والادراك السابق ان لا يوجد الادراك السابق مطلقا وسواء مع اللاحق بل ان لا يجتمع مع اللاحق ما كان نوعا اخير ان يجتمع مع اللاحق الادراكات السابقة التي لم يستقر بها الربع وجيب بان المراد انه يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة المنتظمة مع الادراكات اللاحقة في سلك سلسلة واحدة عند تحقق الادراك اللاحق فالادراك اللاحق انتفاء جميع الادراكات السابقة عليه بالذات او بالواسطة فيلزم من تحقق الادراك اللاحق انتفاء جميع الادراكات السابقة واعلم ان بعضهم تمالوا في وجه استحالة انتفاء الادراكات السابقة عند تحقق الادراك اللاحق ان العلوم تتزايد يوما فيوما كما يشهد به الوجدان فلو لم يتقدر ان لا تتزايد لكان ذلك وهو بديهي البطلان فلا بد ان يتقدر ان لا تتزايد فيكون قول الشارح فيما بعد ثم اقول عادة غير مستحسن كما قيل وبعضهم تمالوا ان انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق الادراك اللاحق يستلزم ادراكا سابقا على الادراك اللاحق اول مرتبة العقول بالملكة بعد قابل العقل الهيولاني وهو محال لان الاول من سلسلة البسيطة احد مهما واستحالة اللازم يستلزم استحالة الملزوم فيه الخ اقول قول الشارح فيما بعد ثم اقول الخ عنه آه هذا الاصل ما ذكرنا سابقا لا يقال هذه الملازمة اعني قولنا انا لا نفقد ادراكا سابقا عند وجود الادراك اللاحق كافية في ابطال الشق الاول من الحاجة الى الاول لانا نقول هي الغير غير خالية عن الافادة بتعيين الطريق ليس يوجب على المستدل قوله لان الانتفاءات الخ اعلم ان الانتفاءات المحضة والسلوب البسيطة ليست متمايزة بانفسها اصلا اذ لا ثبوت لها بوجه من الوجوه فلا يمكن ان يثبت امتياز فلا يثبت التمايز ايضا وتحقيق المقام ان الانتفاء المحض والعدم الصرف عبارة عن بطلان الذات عن صفحة الواقع كما ان الوجود عبارة عن بقرر الذات وليس هنا لك شيء يعبر عنه بالبطلان فالانتفاء المحض سلب الشيئية لا شيء يعبر عنه بالسلب فظهر ان ما يتصف بشيء في نفس الامر مهما لا يكون تميزا فان قلت انا نعلم بالبداهة ان الاعدام الصرفة والانتفاءات المحضة متحققة في نفس الامر فقد لزم تميز ما قلت في تمايز بعضنا الاعدام متحققة في نفس الامر متميز بعضنا الاعدام في نفس الامر فالاعدام باطل قطعا اذ لا وجود ولا تحقق للاعدام في نفس الامر مهما والا لكان اعداما والشاني حق اذ نفس الاعدام في نفس الامر بمعنى بطلان الاشياء في حدودها من حيث هي هي اعتبار مفروض الفارض والاصل ان الاعدامات المطلقة والانتفاءات المحضة غير متمايز بعضها عن بعض بنفس ذواتها واما اذا تصورها الذهن عبارات موجودات ذهنية وتمتاز بعضها عن بعض فالمعدوم المطلق لا يمكن ان يتميز لان المتمايز ليس معدوما مطلقا وبهذا ظهر ان ما قال المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد ان العدم المطلق من احوال الماهية الممكنة اثبوت لها ليس بشيء لان العدم المطلق رافع لجميع انحاء

والا لم يكن الحصر بين الانسان وسلبه عقليا يجزم به العقل بمجرد ملاحظة الطرفين لتجويز العقل ان لا يكون الانسان ولا سلبه
هذا السلب بل الإنسان يكون مسلوبا بالسلب آخر ممتاز عن السلب الاول بذاته المخصوصة وهو كما مر لما لم يتميز فكيف يكون
منشأ لامتياز الغير تمام انه عدم التمايز الا بحكمها انها لا يوجب عدم كونها منشأ لامتياز الغير وان ادعي فعليه البيان ان ذلك كيف
الوجودات فمصداق الثاني محض الامكان هناك شيأ يصدق عليه انه معدوم مطلق فالمعدوم المطلق لا يكون ان يشبه شيأ وان يشبه شيأ
قوله والا لم يكن الحصر الخ لم يقل انه على تقدير تمايز السلوب بذواتها لم يكن الحصر بين الوجود وسلبه حصرا عقليا اذ يرد عليه انه
على تقدير تعدد مفهوم السلب يجوز ان يكون مفهوم الوجود اخص مصداقا من المكيف لا يجزم بالانحصار بل الانحصار على هذا التقدير
بين الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان الحصر
عقليا لان معناه ان زيدا اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا ترديد بين النفي والاثبات
يجزم العقل بالانحصار فيه بداهة فحكمنا او اسطة بين مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين مفهوم خاص وسلبه لكن يبقى ان
اضافة السلب الى الحقائق لا يصح الا على تقدير كون مصداق الوجود منشأ انتزاع نفس الحقيقة وح السلب مع الحقيقة
ولما كانت الحقائق متعددة متمايزة فكل حقيقة منها رفع يقابلها والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بلا ريب فعلى
تقدير كون السلوب البسيطة متمايزة يكون الحصر بين الانسان وسلبه الخاص عقليا واما قوله لتجويز العقل انه فلا يخفى سخافته او على
تقدير تعدد مفاهيم السلب يجوز ان لا يكون كل سلب صالحا للاضافة الا الى الذات الخاصة الرافع لها واذا لم يكن سلب عام الا
ورافع الذات خاصة تكون تلك الذات الخاصة مناقضاله ودون غيره من السلوب فلا يتطرق الحصر العقلي اصلا وهذا كما يقال ان السلب
البسيط مع ان كل نسبة منها مقابل للنسبة الايجابية ولا يتوهم ان قولنا الحصر بين الشيء وسلبه عقلي واسطة فحصل الجزم ما واسطة
فلم يبق الحصر عقليا لانا نجزم الحصر بنفس تصور الشيء ورفعه بل الرفع والمرفوع من شأنهما ان يجزم بتصورهما انهما لا يرتفعان
ولا يجتمعان وهذا هو المعني بالحصر العقلي وليس الجزم بالحصر بواسطة ان هذا رفعه فتدبر هذا ان قوله والا لم يكن الحصر الخ منظور فيه
فالاولى ان يطرح هذه المقدمة من البين ويستعان في عدم تمايز السلوب بما قررنا سابقا ثم يقرر الدليل الى آخره
قوله اذ عدم التمايز الخ يعني ان عدم السلوب والانتفاءات بنفسها وانها بدون اضافتها الى ملكاتها مسلم لكنه غير نافع اذ ما لا يكون منشأ
منشأ لامتياز الغير مطلقا سواء كان بنفسه وبغيره او ان اريد احدهما لا يكون منشأ لامتياز الغير فعليه ان يبرهن عليه
وانا نقول ما لا يكون ممتازا بنفسه بل الملكة يكون امرا انتزاعيا غير موجود بنفسه ضرورة ان ما يكون موجودا بنفسه لا يكون ممتازا بواسطة الملكة بل يكون ممتازا بالذات
ضرورة تساوق الوجود والامتياز وبالجملة ما لا يكون موجودا ممتازا بنفسه بل بواسطة الملكة يكون امرا انتزاعيا والانتزاعيات لا تحقق لها ولا وجود لها
الا بوجود منشأ انتزاعها فلا يكون منشأ لامتياز الغير الا ان منشأ انتزاعه منشأ لامتياز الغير فيكون منشأ امتياز الغير حقيقة فذلك المنشأ
وذلك المنشأ لا بد ان يكون ممتازا بالذات والا يجري الكلام فيه لا تسير ان ينتهي بالنشوز الى امر يكون ممتازا بالذات ومنشأ لامتياز الغير بالذات فافهم
قوله وان ارجع الخ يعني على تقدير كون العلم عبارة عن الانتفاء المحض للملكات ايضا سلوب بسيطة غير ممتازة فكيف يحصل الامتياز للاعدام بعضها مع بعض

فيرد عليه بان تمايز السلوب لا يتوقف الا على اضافة الى ما كانتا لا على تمايز هما ايضا فليتامل **قوله** واللازم على تقدير الخ اذ على هذا التقدير كل ادراك سابق كان انتفاء ثابتا كما لسابقه فيتحقق اللاحق بزوال سابقه زال غيبة ويبقى انتفاؤه المحض بناء على ما تقرر ان النفي اذا دخل على كلام فيفيد توجيه الى القيد فقط اور وعليه بان العدم المحض اذا كان موصوفه موجودا يكون ثابتا والسالبة المحصلة في هذه الصورة تصدق معدولته وقد نرض وجود الموصوف اذ الكلام عند تحقق الادراك الاخير فانا اعترف بالانتفاءات والسالبة المحصلة في هذه الصورة تصدق معدولته وقد نرض وجود الموصوف اذ الكلام عند تحقق الادراك الاخير فانا اعترف بالانتفاءات المحضة اعتراف بالادراكات وفي كلام سيأتي **قوله** ولا شك الخ فيه ان استحالة على تقدير حدوثه بحدوث النفس مسلم وامّا تقدير قدمه فيجوز ان مرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن خلو النفس عن جميع الادراكات مختصة بحدوث النفس والشاهد عليه حالتهم استحالة التسلسل في الصور والتصديق على تقدير كونها نظريين على حدوث النفس وايضا يمكن ان يستدل على انتفاء تلك المرتبة راسا بان تحليل بعد تمهيد مقدمة وهي انا نفرض مفهومين متباينين مفهوم شيء حاصل في الذهن بنفسه او بوجه ذاتي او عرضي سواء كان مرآة لملاحظة او لا ومفهوم مخالف

قوله فيزاح آه هذا الكلام مخبط اذ الاضافة الى الملكات انما توجب تمايز الاعدام لكون الملكات متمايزة واذا فرض كون الملكات ايضا سلوبا بسيطة غير متمايزة فكيف توجب تمايز الاعدام بل كيف يصح اضافة الاعدام اليها والمنكر مكابر مقتضى عقله ولعل المحشي الى هذا اشار بقوله فليتامل **قال** الشارح والثاني آه هذا الكلام من الشارح عجيب لانه سيصرح ان للانتفاء الثاني في انتفاء الشيء ادراك ما انتفاء شيء يكون بعينه انتفاء ثابت للشيء ولا شك انه ح لا يستلزم تحقق ذلك الشيء بل هو اعم من تحقق الشيء ومحض انتفائه لانه ح يكون في قوة السالبة المعدولة والسالبة المعدولة اعم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة والحاصل ان انتفاء الانتفاء الثابت يتصور على نحوين احدهما انتفاء الثبوت وح يبقى انتفاء محضا والثاني انتفاء راسا فعند تحقق الادراك الاخير يجوز ان ينتفي السابق راسا

قوله بناء على ما تقرر الخ فيه انه لا كلام ههنا ولا تقييد على انه قاعدة لفظية لا يلتفت الى مثلها في العلوم العقلية على ان انتفاء القيد كما يتصور بانتفاء القيد كذلك يتصور بانتفاء المقيد ايضا ويجوز ان يكون فيما نحن فيه من القسم الثاني

قوله اورد عليه آه هذا الايراد وان كان في غاية المتانة كما سيظهر ان شاء الله لكن يرد عليه ان موضوع الزوال ليس هو النفس بل الملكات غير موجود يدفع بالادراك صفة للمدرك وزوالها وان كان منسوبا بالذات الى الادراك الزائل لكنه منسوب الى محله الصير وهو النفس كما ان السواد الزائل عن الجسم زواله وان كان صفة له بالذات لكنه صفة للجسم الصير فيقال انه ليس بموجود للجسم فالجسم موضوع لسلب السواد الصير وح يكون الاعتراف بتحقق الانتفاءات اعترافا بتحقق الادراكات فافهم

قوله فيه ان استحالة الخ قال الشارح في حواشي شرح ياكل النور هذا اشكر وان كان في الامور الاعتبارية لكنه في الادراك على تقدير حدوث النفس محال وامر عليه بانه لا وجه لتخصيص الحكم بالاستحالة على تقدير حدوث النفس بل على تقدير قدمها ايضا محال فانهم قالوا بان العقل الهيولاني وهو مرتبة خلو النفس عن جميع الادراكات وهذه المرتبة يجوز ان يكون مرتبة العقل الهيولاني مختصة بحدوث النفس فعلى تقدير قدمها يستحيل لزوم الادراكات الغير المتناهية على وجه التعاقب مع انه يجوز ان يكون للنفس قبل تعلقها بالبدن ادراكات لم تقم على استحالتها دليل بعد

قوله والشاهد عليه آه قيل المراد بحدوث النفس حدوث تعلقها بالبدن فان ادراكات النفس حادثة او قديمة فلا تخصص باستحالة التسلسل

ولنسم احدهما بالمعلوم والآخر بالمجهول المطلق ان مرتبة العقل الهيولاني لو كانت من الواقعيات فنفرضنا ان عمراً مثلاً كان
في تلك المرتبة ثم حصل له اولاً مفهوم المجهول المطلق بالمعنى الذي مر فان العقل لا ينفك عن تجويز حصوله ابتداءً كما يشهد به الوجدان
فزيد حينئذٍ مثلاً اما معلوم عنده بان يكون جاعلاً نفسه بوجهة وقد فرضنا انه لم يحصل له سوى مفهوم المجهول المطلق فيكون عنواناً له
وصادقاً عليه فيلزم ان يكون حينئذٍ كونه معلوماً مجهولاً مطلقاً وأما مجهول مطلق فيكون جاعلاً بهذا المفهوم الصادق عليه المغروض
الحصول فيلزم ان يكون معلوماً حينئذٍ كونه مجهولاً مطلقاً وهذه شبهة تقريرات اجوبة مختصة بها وهذا التقرير مما سمح عند املاء
المذكور وبحدوث النفس بالتالي على تقدير قدمها ايضاً فثبت ان حالها التام امتحالة البتة في التصور والتصديق على تقدير كونهما
نظريين على حدوث النفس ليست شاهدة على اختصاص تلك المرتبة بحدوث النفس اقول هذا انما يتم لو لم يكن للنفس قبل تعلقها
بالبدن ادراك جملاً بما سوى ذاتها وصفاتها واما لو كان لها ادراك قبل تعلقها بالبدن ايضاً فيختص استحالة البتة المذكور
بحدوث النفس والا يتأتى على تقدير قدمها اصلاً وعدم كون النفس مدركة بما سوى ذاتها وصفاتها قبل تعلقها بالبدن
حيث لم يعهد ولم يتذكر ظاهر سخافة قول ان استحالة البتة المذكور لا يتأتى الا اذا قيل بعدم ادراك النفس وقدم تعلقها ايضاً كما هو مذهب القائلين بالتناسخ
قوله ان مرتبة العقل الهيولاني الخ فيه ما افاده استاذنا الاستاذ قدس سره ان هذا الاشكال مما لا علاقة له بمرتبة العقل الهيولاني
فانه لو لم تثبت مرتبة العقل الهيولاني ولم يفرض حصول ذلك المفهوم اولاً لتوجه الشبهة ايضاً فانه لا شك ان النفس في اي مرتبة
فرضت بعض الاشياء مجهولة لها بعض الوجوه الذاتية او العرضية فلو فرض حصول مفهوم المجهول المطلق في النفس فنقول
زيد المجهول ببعض الوجوه اما معلوم بهذا العنوان او غير معلوم فان كان معلوماً كان مفهوم المجهول المطلق عنواناً له وصادقاً
عليه فيلزم كونه مجهولاً حين كونه معلوماً وان كان مجهولاً مطلقاً يكون جاعلاً بهذا المفهوم الصادق عليه فيلزم كونه معلوماً حين كونه مجهولاً
قوله وهذه الشبهة الخ اعلم ان من تقريرات هذه الشبهة ان كل مجهول مطلق يمتنع عليه الحكم صادق قطعاً انه المحكوم عليه لا بد ان يكون معلوماً بوجه من
الوجوه مع ان الحكم في هذا القول على المجهول المطلق لامتناع الحكم ايضاً حكم من الاحكام وجيب عنه بوجوه الاول ان المحكوم عليه في هذه القضية
معلوم بالذات مجهول مطلق بالعرض فالحكم سلباً باعتبارين وتفصيله ان المحكوم عليه في امثال هذه القضايا ليس نفس ذوات الموضوعات لانها
ليست بمتحققة في الذهن بانفسها فطريق الحكم عليها ان تصور مفهوم ويجعل عنواناً لتلك الذوات ويحكم عليها من حيث انطباقه عليها وصدقه
عليها والمحكوم عليه بالذات هو العنوان الذي تصور بالذات لا باعتبار ان باعتبار ذاته من حيث هي هي باعتبار اتحاده وانطباقه على تلك الذوات وهو
بالاعتبار الاول معلوم ومتحقق في نفس الامر موصوف بصفة المحكوم عليه بالاعتبار الثاني مجهول مطلق وليس بمعلوم وموصوف بامتناع الحكم عليه فالمجهول
المطلق الموجود في الذهن مجهول مطلق ومعلوم مما لكن باعتبارين لا ينافي معلوميته لنفسه بالجهولية فانه وقت كونه موجوداً في الذهن يصدق عليه
انه مجهول مطلق باعتبار معنونه وليس بمعلوم واما حمل المحكوم عليه في قولنا كل مجهول مطلق يمتنع عليه الحكم مفهوم المجهول المطلق اذا الحكم
في المحصورة على العنوان لا العنوان موجود في الذهن ومعلوم نعم معنونه مجهول مطلق فالموضوع معلوم واما صحة الحكم بالامتناع فانما
موارد التحقق فانها تخيلية وكل حكم ثابت للافراد ثابت للطبيعي في الجملة فالمجهولية المطلقة ثابتة للطبيعة باعتبار موارد تحققها

وا ورد علیه او لا ان الموصوف بالامتناع لما کان مفهومات موضوعات هذه القضایا باعتبار الاتحاد والانطباق
علی الافراد فینبغی ان تکون موجودة بهذا الاعتبار والا یکفی وجود نفس المفهومات من حیث هی فان البداهة حاکمة بان
حقیقة یجب وجوده بهذا الایراد فی غایة المتانة والدقة اذ المثبت له بالذات هو ثبوت شیئ لشیئ انما یستلزم ثبوته
والا یکفی ثبوت عنوان المثبت له فبقی الاشکال کما کان وثانیا ان الظاهر البین ان الحکم فی المحصورة لیس علی العنوان
من حیث هو بل علیه من حیث الانطباق علی الافراد ولا وجود له بهذه الحیثیة وثالثا ان الطبیعة وان کانت محکومة علیها بالذات
والاکثر الافراد بالعرض محکومة علیها بالعرض وح کل مجهول مطلق من جمیع الوجوه یمتنع علیه الحکم بالذات وبالعرض اذ فیه حکم علی الفرد
بالعرض ورابعا انه من المعلوم بالضرورة ان استدعاء ثبوت المثبت له فی ظرف الثبوت انما هو للثبوت لنفس الامر لا للحکایة بالثبوت
والحکم علی شیئ واتصاف الطبیعة بای اعتبار کان بالمجهولیة لیس الا بواسطة اتصاف افرادها فی نفس الامر اما واسطة فی الثبوت
او واسطة فی العروض فلا بد ان یکون افراد هذا المفهوم متصفة بالمجهولیة اولا وبالذات ثم تتصف الطبیعة من حیث الاتحاد معها
ثانیا وبالعرض وامکان الاشکال بامثال هذه القضایا الا ان صدقها محسوسات یستلزم ثبوت المجهولیة المطلقة اولا وبالذات لافراد
موضوعاتها سواء کانت محکومة علیها بالذات او لم تکن فقیل ان الافراد لها اعتبار ان الاول اعتبار نفسها واعتبار وجودها
بوجود الطبیعة بالعرض وهی من حیث وجودها بهذا الوجود العرضی یصدق علیها انها مجهولیة مطلقة بنفسها ویکفی لصدق القضیة
هذا الوجود العرضی ففیه انه یکفی علی هذا ان یقال لا بد لصدق الموجبة من وجود المثبت له بالذات والمثبت له بالذات هی الافراد
وهی موجودة بوجود الطبیعة بالعرض فیصدق الموجبة فیکون القول بان المحکوم علیه بالذات هی الطبیعة لغوا لا طائل تحته
علی انک قد عرفت ما فیه الثانی ان هذه القضیة وان کانت موجبة لکنها لا تقتضی الا قصور المحکوم علیه حال الحکم کما فی الاسالیب
وهذا الحکم محض لان الربط الایجابی مطلقا یقتضی وجود الموضوع وهذا ظاهر جدا الثالث ان هذه القضیة غیر بتیة وحاصلها ان
ما هو متصور معلوم لو صدق علیه مفهوم المجهول المطلق لامتنع علیه الحکم وهذا الجواب قد ارتضاه صاحب الافق المبین ولا یخفی علی المتامل
ان حاصل الاشکال ان هذه القضیة تصدق بتبع انه لا وجود للموضوع فجعلها غیر بتیة کانه تسلیم للایراد الرابع ان هذه القضیة
وان کانت موجبة بحسب الحکایة لکنها سالبة بحسب المحکی عنه لانها حاکیة عن بطلان موارد التحقق فلا تقتضی الا ثبوت العنوان
فی الذهن لیصح الحکم علیه والا تقتضی ثبوت المثبت له اذ لا مثبت له هناک فی نفس الامر والحق انه لا معنی لکون القضیة موجبة
بحسب الحکایة وسالبة بحسب المحکی عنه هذا لان القضیة الموجبة حاکیة عن موضوع یکون متصفا بالمحمول والمستدعی صدقها
وجود الموضوع والقضیة السالبة حاکیة عن سلب محض فلا یستدعی صدقها وجوده فکل مجهول مطلق یمتنع علیه الحکم ان کانت موجبة
بحسب الحکایة کان المحکی عنه لها ذات المجهول المطلق بحیث تکون متصفة بامتناع الحکم فان کان للمجهول المطلق وجود
بحیث یصح انتزاع امتناع الحکم عنه حال کونه موجودا صدقت القضیة الموجبة والا کذبت وان کانت سالبة کانت
حاکیة عن سلب محض فلا یستدعی صدقها وجود الموضوع فکیف یمکن کونها سالبة بحسب المحکی عنه علی تقدیر کونها موجبة بحسب الحکایة

ومنها ان انتقاد هذه القضية اعني قولنا كل مجهول مطلق يمتنع عليه الحكم غير متصور اذ الصغرى لابد فيها من ان يكون الموضوع مرآة لملاحظة افراده وحين جعل العنوان مرآة تصير الافراد معلومة وهي غير قابلة لهذا الحكم وجيب بان القدر الضروري صدق العنوان بالفعل او بالامكان وجعله مرآة لملاحظة الافراد حال الحكم وهذه القضية مشروطة عامة او عرفية عامة حاصلها ان ما يصدق عليه العنوان بالفعل او بالامكان يمتنع عليه الحكم بالضرورة بشرط كونه مجهولا مطلقا او دائما ما دام كونه مجهولا مطلقا واورد عليه بانه لا يقلع عرق التخليط اذ لو قرر الشبهة بان قولنا كل مجهول مطلق دائما وكل مجهول مطلق من كل احد يمتنع عليه الحكم مطلقا منهم فلا يتمشى هذا الجواب لعدم صدق العنوان لا بالفعل ولا بالامكان قال المصنفي شرح المطالع هذا التقرير دافع لجميع الاجوبة ثم قال بعد تقرير الاشكال بهذا النحو والجواب الحاسم لمادة الشبهة ان المجهول المطلق دائما معلوم بالذات مجهول مطلق بالعرض وجه اسيد المحقق قدس سره الشريف في حواشيه بانا اذا قلنا كل مجهول مطلق دائما يمتنع عليه الحكم فلا شك ان العقل بمفهوم هذا العنوان قد توجه الى افراد هذا المفهوم وجعله آلة لملاحظتها على وجه كلي اجمالي فتكون معلومة بهذا الوجه قطعا وتلك الافراد هي ذات المجهول المطلق دائما فوجب ان يكون ذاته معلومة باعتبار اتصافه بصفة المجهولية المذكورة وهذا امر معلوم واذا كان ذاته معلوما باعتبار لم يكن مجهولا مطلقا دائما في نفس الامر بل يجب في نفس العقل حيث توجه اليه بهذا المفهوم فالحكم على تلك الذات باعتبار معلوميتها وسلب الحكم عنها باعتبار اتصافها بصفة المجهولية المطلقة الدائمة فان قلت اذا كان تلك الذات معلومة للعقل فكيف يحكم عليها بسلب الحكم وهذا مع المعلومية تقتضي صحة الحكم واثباته قلت هي وان كانت معلومة لكنه لم يلاحظها باعتبار اتصافها بصفة المعلومية بل بصفة المجهولية تعالى التخصيص ان مفهوم المجهول المطلق دائما كلي والعقل ان يجعله ملحوظا بالذات ان يجعله مرآة لملاحظة الجزئيات كما في سائر المفهومات الكلية واذا جعله مرآة لاحظها من حيث اتصافها بهذا المفهوم الذي هو منشأ امتناع الحكم عليها فيحكم عليها بذلك الامتناع لها معلومية مرتبة على هذه الملاحظة لكنها في تلك الحالة ليست ملحوظة للعقل من حيث اتصافها بتلك المعلومية بل يحتاج في كونها ملحوظة من هذه الحيثية الى ملاحظة ثانية مترتبة على الملاحظة الاولى فاذا لاحظها العقل كذلك اي باعتبار معلوميتها حكم بصحة الحكم لا بامتناعه والحاصل ان الحكم على الافراد وقد توجه العقل اليها بهذا العنوان فتكون معلومة بهذا الوجه قطعا فلم تكن مجهولة مطلقا بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل حيث توجه اليها بهذا المفهوم فالحكم عليها باعتبار وسلب الحكم عنها باعتبار آخر وهو اعتبار فرض اتصافها بالمجهولية ولا يخفى على المنصف انه لو جعل هذه القضية مترتبة يرجع حاصلها الى ان ما هو مجهول مطلق في الواقع يمتنع عليه الحكم فلا بد من صدق العنوان بحسب نفس الامر ولا يكفي في القضية الموجبة لصدق صدق العنوان بحسب الفرض وبالجملة الحكم في هذه القضية بثبوت المحمول للموضوع بحسب نفس الامر فالوجود الفرضي غير كاف اذ من البين ان الفرض ان المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم في نفس الامر لانه يمتنع عليه بحسب الفرض والاراءة مجهولا مطلقا وايضا على تقدير جعل المفهوم مرآة لملاحظة الافراد وتصير الافراد معلومة فلم يبق الا افراد فراد لهذا المفهوم فتامل

وقد عرضتها على اذكيا عصرنا فلم يثبت احد بما يعتد به فهي احق بان تسمى بالجذر الاصم قوله او زواله الخ افاد بعض الاعاظم انه توهم ان اراد بمطلق انتفاء الشيء وعدم تحققه لعدم السابق كما في الحادث ومسلم ان اراد به انتفاءه بعد الوجود لكن الادراك لو كان انتفاءً بانتفاء بعض ما يجب ان يكون عند الادراك الحادث فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث زواله اي عدما لانتفاء السابق على ما هو انتفاء له ويكون ذلك انتفاءً سابقا لما هو انتفاء له وهكذا

قوله فلم يأت الخ قال في الحاشية لا حد ان يمنع حصول مفهوم المجهول المطلق اولا لمن كان في تلك المرتبة مستندا بان الطفل في مبدأ الولادة انما يدرك صورة الاب والام وغير ذلك من الجزئيات كما لا يخفى انتهت انت تعلم ان هذا المنع ليس بشيء اذ حصول مفهوم المجهول المطلق اولا لمن كان في تلك المرتبة ممكن عقلا ولا يلزم المحال من فرض الممكن اصلا فلا يلزم الا استحالة الآن وجود مرتبة العقل الهيولاني الذي حصول المفهوم اولا في النفس مع انه لو سلم ان حصول مفهوم المجهول المطلق محال عقلا في ابتداء اللفظة فلا يندفع به الاشكال اذ فرضه كما عرفت وبعضهم اجاب بان الشيء انما يصير معلوما بالحصول في حد ذاته لو لم يكن ذلك الوجه منافيا للمعلومية اذ ما يكون منافيا للمعلومية كيف يكون بعد الانكشاف فليتأمل ان اريد بالمجهول المطلق ما صدق عليه وجه من وجوهه لكن لا يلزم من حصول هذا الوجه في النفس انكشاف ذلك الشيء لكونه منافيا للمعلومية وروبا سمينا ما يكون حاصلا بنفسه او بوجه من وجوهه معلوما بذلك الوجه مطلقا ولا شك في تنافي المفهومين يلزم اجتماعهما بالبيان المذكور ايضا اذ القول بكون مفهوم المجهول المطلق وجها شيئا ومنافيا للمعلومية قول بالمتنافيين والحق في الجواب ما قال بعض المحققين قدس سره محصله انا ان اريد بالمجهول المطلق الذي فرض حصول مفهومه المجهول المطلق في وقت من الاوقات فلا استحالة لان المعلومية انما لزمت بهذا الوجه حين حصوله في العقل ولا نسلم ان زمان صدقه زمان حصول واحد بل يجوز ان يكون زمانه سابقا عليه ان اريد المجهول المطلق دائما فلا معنى لان لا يصدق على شيء انه مجهول مطلق دائما بمعنى انه لا يكون تعلق العلم به بوجه ما في زمان من ازمنة ان كل شيء يتعلق به العلم ولو بوجه في زمان ما ان اريد بالمجهول المطلق في زمان حصوله او بايجاده عنوان ما هو معنى ان وقت حصول المجهول المطلق هو تقييد زمان حصول مطلق المجهول المطلق بقيد مرة ما فمنع حصول المقيد بان حصول المطلق والمجهول المطلق الاعم من كل شيء انما يصدق عليه المجهول في مرتبة العقل الهيولاني مثلا فعند حصول هذا المفهوم يكون الشيء بكلها معلوما بعد فلا يصدق المقيد على شيء فلا يكون عنوانا لشيء فلا يكون شيء معلوما بهذا الوجه فلا يلزم الا استحالة حصول هذا المفهوم في هذه المرتبة وهو كما ترى قوله او زواله الخ افاد بعض الاعاظم ان الادراك على تقدير كونه زوال الادراك السابق عليه لا يلزم كونه عدما سابقا لجواز كونه عدما سابقا فالادراك اللاحق زوال للادراك السابق عليه ويجوز ان يكون الادراك السابق عدما سابقا لما هو عدم له وظاهر ان العدم السابق للشيء لا يستلزم تحقق ذلك الشيء قبل طريان العدم عليه فلا يلزم تعاقب الادراكات الغير المتناهية اصلا وان خصص الزوال بالعدم اللاحق فالملزوم مسلم لكن لا نسلم تقرير انه يستحيل كون الادراك عدما سابقا لما هو ادراك وبالجملة ان اريد بزوال شيء مطلق الانتفاء فالحصر ممنوع اذ يجوز ان يكون الادراك اللاحق زوالا للادراك السابق وان يكون هذا السابق عدما سابقا فلا يلزم تعاقب ادراكات غير متناهية وان اريد به العدم اللاحق فلا نسلم تقرير بعدم بطلان كون الادراك عدما سابقا لما هو عدم له

کما فی عدم عدم قدیم وح لا یلزم تعاقب الانتفاء آت تحققا لعدم لزوم تحقق ازلی حینئذ قبل تعلق الزوال به وتخصیص الدلیل
بوجب تمام التقریب لانه حینئذ یبقی احتمال کون الادراک زوالا لانتفاء سابقا علی ما هو انتفاء له فافهم فانه دقیق قوله فالادراک
الذی یعقبه الضمیر الاول للانتفاء والثانی للادراک یقال عقبه فلان اذا جاء علی عقبه فالحاصل ان الادراک لو کان انتفاء فالادراک الآخر
فالادراک الذی یعقبه ذلک الانتفاء ان کان انتفاء للادراک السابق علیه کان ذلک الانتفاء انتفاء لانتفاء الادراک لانه هو السابق علیه بقید
وکان هذا الادراک الذی یعقبه ذلک الانتفاء انتفاء له وانتفاء الشیء یستلزم تحقق ذلک الشیء والا لزم ارتفاع النقیضین
فیتحقق الادراک المنتفی السابق علی ذلک الانتفاء بقیدین فح یستلزم الادراک الثالث وهو الانتفاء للادراک المفروض الاول السابق
علیه بقیدین وهکذا یستلزم کل ثالث الاول فیبطل کلیة الاولی ویلزم اعادة المعدم وانقلاب الثابت الی المنفی والعکس ثم هکذا الی غیر النهایة فافهم
وهذا لیس بشیء اما اولا فلما افاده بعض المحققین قدس سره ان کون الادراک عدما سابقا یجب ان یلاحظ علی النفس زمان تکون
فاقدة الادراک وثبوت العقل الهیولانی یشهد بخلافه واستحالة تعاقب الادراکات الغیر المتناهیة اقیم مبنیة علی ثبوت العقل الهیولانی
او علی حدوث النفس واما ثانیا فلانه یستلزم اجتماع النقیضین اذ انمحی النفس عاریة عن جمیع الادراکات کما فی مرتبة العقل
الهیولانی فان الادراکات معدومة فی هذه المرتبة عدما سابقا فیتحقق الادراکات انهی لیست الا اعدام الادراکات السابقة
علی تلک الادراکات تلک الاعدام متحققة فی تلک المرتبة وما قیل ان الادراکات یجوز ان تکون عبارة عن الاعدام السابقة
للادراکات الثابتة للنفس بعد تهیؤ النفس واستعدادها التام للانکشاف فالعلم حقیقة هو العدم السابق للادراک المتخصص النفس
المخصوص بالتخصیصات المذکورة فعلی تقدیر کون الادراک زوالا للادراک یجوز عن العقل هذا الاحتمال ایضا فمخدوش العدم بالعدم السابق
یبطل حصر الاحتمالات فی الدلیل فلا بد من تعمیم العدم بالطاری والسابق بالصفة المذکورة ح لا یلزم الادراکات الغیر المتناهیة علی
سبیل التعاقب فلا یخفی ما فیه اذ لنفس بعد ثبوت العدم السابق لها الذی فرض کونه علما ومنشأ للانکشاف لا معنی لکونها مجهولة مستعدة للانکشاف فیها
قوله کما فی عدم عدم آه قیل العدم الاول مضاف الی العدم الثانی الذی هو موصوف بالقدیم مضاف الیه والمراد بالعدم
القدیم العدم السابق بالعدم الاول المضاف العدم اللاحق لا العدم السابق فیکون هذا مثالا لا لکون العدم اللاحق انتفاء
للعدم السابق لا لکون العدم السابق انتفاء للعدم السابق والحق انه لا معنی لکون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق اصلا
اذ انتفاء العدم السابق لا یکون الا بالوجود لا بالعدم والا لزم ارتفاع النقیضین ولا لکون العدم السابق انتفاء للعدم السابق کما لا یخفی
قوله وانتفاء انتفاء الشیء الخ ان اراد بالتحقق فی قوله انتفاء انتفاء الشیء یستلزم تحقق ذلک الشیء الوجود فلا استلزام مم
فیما اذا کان الشیء الذی ضیف الیه انتفاء الانتفاء عدما ضرورة ان انتفاء عدمه یستلزم عدما لا وجودا ونحن فیه کذلک فرضا
وان اراد به بقاء ذلک الشیء الذی ضیف الیه انتفاء الانتفاء علی ما کان سواء کان وجودا او عدما لم یلزم من تحققه وجوده
فلم یترتب علیه قوله فیتحقق الادراک المنتفی الا ان یقال ان ادراکات لا ادراکات بعضها عدم بعض آخر منها وینتهی الی
ادراک وجودی لامحالة فیکون هذا الادراک الوجودی بعد ما حصل للنفس ادراک هو انتفاء انتفاء ذلک الوجودی

قوله فی الحاشیة وهو محال الخ نوقض تارة بان الوجود امر واحد فی حد ذاته لا یختلف ابتداءً واعادة بحسب حقیقته بل بحسب الاضافة الی امر خارج عنه وهو الزمان فاذن یمتلا زمان امکانا ووجوبا وامتناعا فلا یجاز کون الشیء الواحد ممکنا فی زمان الابتداء وممتنعا فی زمان آخر کزمان الاعادة مبنیا علی ان الوجود فی الزمان الثانی مغایر للوجود فی الزمان الاول بحسب الاضافة فیجاز انقلاب الوجود الذی هو ممکن فی الزمان الاول الی الوجود الذی هو ممتنع فی الزمان الثانی بحسب الاضافة لبداهة العقل بان الشیء الواحد یستحیل ان یقتضی لذاته عدمه فی زمان ووجوده فی زمان آخر لان کونها معدومة فی زمان وموجودة فی زمان آخر حال کونها موجودة وفیه بحث لبداهة العقل بان الشیء الواحد یستحیل ان یقتضی لذاته عدمه فی زمان ووجوده فی زمان آخر لان کونها معدومة فی زمان وموجودة فی زمان آخر حال کونها موجودة ضرورة ان انتفاء شیء عن موجود وهو ههنا النفس یستلزم وجود ما هو منتف بالانتفاء المضاف الیه هذا لانتفاء هو ذلک الشیء وکذا العدم وذلک الوجود فی عند حصول کل ادراک هو انتفاء لاحق له مبرا بتشفع وعود محال لاستحالة عود وجوده الذی قد کان فان الوجود یتعین بتعین الزمان ومن المحال عوده وبهذا ظهر ان ما قال بعض المحققین قدس سره ان عود الادراک السابق بعد انتفائه لیس باعادة المعدوم لان الادراک السابق عدم والمستحیل انما هو اعادة المعدوم الذی کان موجودا قبل وجوده واما اعادة المعدوم المتحققة لان العدم السابق ینتفی بلحوق الوجود ثم بانتفائه یعود العدم وتصیر عدما لاحقا وان کان حقا کما ستعرف لکنه غیر وارد علی کلام المحقق الدوانی کما لا یخفی ✣ ✣

قوله نوقض الخ هذا استدلال علی جواز اعادة المعدوم اورده صاحب المواقف حیث قال لا یمتنع وجود المعدوم الثانی لذاته ولا للوازمه والا لم یوجد ابتداءً بل کان من قبیل الممتنعات لان مقتضی ذات الشیء او لازمه لا یختلف بحسب الازمنة واذا لم یمتنع کان ممکنا بالنظر الی ذاته وهو المطلوب فان قیل العود لکونه وجودا محالا بعد طریان العدم اخص من الوجود المطلق فلا یلزم من امکان الاعم امکان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فجاز ان یمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته او لازمه ولا یمتنع وجوده مطلقا قلنا الوجود امر واحد فی حد ذاته لا یختلف ذلک الواحد ابتداءً واعادة بحسب حقیقته ذاته بل بحسب الاضافة الی امر خارج عن ذاته وهو الزمان وذلک الایجاد امر واحد لا یختلف ابتداءً واعادة الا بحسب تلک الاضافة فاذن یمتلا زمان امکانا ووجوبا وامتناعا لان الاشیاء المتوافقة فی الماهیة یجب اشتراکها فی هذه الامور المستندة الی فواتها ولو جوز ان یکون شیء واحد ممکنا فی زمان ابتداء ممتنعا فی زمان آخر کزمان الاعادة معللا بان الوجود فی الزمان الثانی اخص من الوجود مطلقا ومغایر للوجود فی الزمان الاول بحسب الاضافة فلا یلزم من امتناع الوجود الثانی امتناع ما هو اعم منه وامتناع ذلک المغایر لجاز الانقلاب من الامتناع لذاته الی الوجوب الذاتی معللا بان الوجود فی زمان اخص من الوجود المطلق ومغایر للوجود فی زمان آخر فجاز ان یکون ذلک الاخص ممتنعا والمطلق او المغایر واجبا وفیه مخالفة لبداهة العقل الخ الممکنة بان الشیء الواحد یستحیل ان یقتضی لذاته عدمه فی زمان ووجوده فی زمان آخر لان کونها معدومة فی زمان وموجودة فی زمان آخر حال کونها موجودة

فلا حاجة لها الى صانع يحيد شمايل في ذاتها كانية في حدوثها وفيه سد لباب اثبات الصانع هذا كلامه وتعقب عليه بعلامة التعجب

في شرح التجريد بان الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائه العدم مطلقا والامكان عن عدم الاقتضاء بهما مطلقين لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلثة بان يكون شيء واحد اجابيا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا في زمان آخر او بالعكس ولا يكون ممكنا في زمان ويصير ممتنعا في زمان آخر او بالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا تخلف ولا اختلاف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود وكون مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود ممتنع اتصاف ذات الباري تعالى به فضلا عن اقتضائه له وبذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا فلا ينقلب عن موجبه الذاتي الى الامتناع الذاتي لان اقتضاء الوجود مطلقا باق بحاله لم يدخله تغير وتبدل فلا انقلاب وكذلك العدم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود ولا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب بل الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضاء العدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يكن اتصاف ذات الممكن به لم يصير الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق باق بحاله لم تتغير بعد ايضا فافهم قالوا ان ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا ان امكانه ازلي اي امكانه ثابت في الازل كان الوجود ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا للوجود على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن والمعلوم ان الازل لا يستلزم الثبات في الجواز ان يكون شيء في ازليته ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا بل ممتنعا ولا يلزم من ذلك ان يكون ذلك الشيء من المستحيلات ومن قبيل الممتنعات ومن الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وبعد تمهيد هذا فنقول الخلود وجود مطلقا على ابدي وكذلك بل هو وجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد لا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في اخواته ونظائره على ما تقدم القائل بامتناع اعادة المعدوم لا يجوز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة حتى يرد عليه ما قال بقوله ونحن نقول ان الشيء الواحد الخ بل انما يقول ان الوجود المبتدئي والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج ومتحدان بالذات والحقيقة فيجوز ان يقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما يعني الوجود المعاد ولا يقتضي عدم الاتصاف بالآخر لانه في هذا لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الآخر قال المحقق الدواني في الحواشي القديمة مقصود صاحب المواقف انه لو جاز ان يكون الشيء بعد ما طرأ عليه العدم ممتنعا وقبله ممكنا لجاز ان يكون الحادث في زمان عدمه ممتنعا وفي زمان وجوده واجبا والقصر لو جاز كون الشيء ممكن الاتصاف بالوجود الاول وممتنع الاتصاف بالوجود الثاني لجاز ان يكون الحادث ممتنع الاتصاف بالوجود في زمان عدمه حين الاتصاف بالوجود في زمان وجوده الا انه تسامح في قوله لان الاشياء المتوافقة في الماهية الى قوله ولو جوزنا الخ وكان حق العبارة ان يقول ان الاشياء المتوافقة في الماهية بحسب اشتراكهما في اقتضاء الذات الواحد اياها وقوله ولو جوزنا

والاعتذار يتغايران بالاختلاف الزمانين او بتخصيص اتحادهما في صحة الوجود مشتركين والجواب عنه بانهم لعلهم جوزوا اعادة المعدم المحض وانما منعوا اعادة الوجود المعدوم وههنا يلزم اعادة المعدم الثابت لان ادراك عدم ثابت فيعود الثبوت غير سديد لان الحكماء اتفقوا على استحالة الاعادة حجا منهما ان تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال اذ النسبة لابد لها من الطرفين فيكون حينئذ الوجود بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو بعينه الاول مرّ وبان في التغاير الزماني كفاية ومنهما ان المعاد انما يكون معادا لو بعينه واذا اعيد بجميع اجزائه

معناه انه لو جاز كون الشيء ممكنا وجوده الابتدائي ممتنعا وجوده في زمان عدمه وجبا وجوده في زمان وجوده لاختلاف الوجودين

وفيه ان الاشياء المتوافقة في الماهية اذا كانت مختلفة الخصوصيات سنوا كانت حقيقية او اضافية يجوز ان يقتضي لذات الواحدة بعضها دون بعض ثم لا يمكن ان يقتضي بعض تلك الاشياء لذاته امرا دون الآخر الا بخصوصه فلا وكذا لا يمكن ان يقتضي شيء بعضها لذاته دون بعض آخر واما اذا اقتضاه بخصوصيته فلا ومراد شارح التجريد هو هذا وبهذا يندفع ما ذكره المحقق الطوسي

قوله والاعتذار الخ يعني لو اعتذر عن النقض الثاني بان العدم المطلق المستفاد من كلمة معدم غير السابق المستفاد من كلمة ليس لاختلاف الزمانين فلا يلزم اعادة المعدوم بعينه يقال مثله في اعادة الادراك السابق فان ذلك الادراك كان عبارة عن العلم والاضافة فاذا اعيد حين طريان الادراك اللاحق لا يكون المعاد هو الاول بعينه لاختلاف زمانيهما والحق ان اعادة المعدوم محال في صحة الوجود وههنا يلزم اعادة المعدوم والموجود هذا الذي يحال لان العدم السابق يرتفع بلحوق الوجود ثم يعود بعد انتفاءه ويصير لاحقا فعود الادراك السابق بعد انتفائه ليس اعادة المعدوم المحال ان اعادة المعدوم ليس بمنكر ضرورة انه واقع في العدم اللاحق للحوادث والادراك عدم وانتفاء فلا استحالة في عوده الا انك قد عرفت ان كلام المحقق الدواني مبني على ما قال اذ لا معنى لانتهاء ادراك وجودي وح يلزم عود الوجودي الاول وما قيل ان الذي يجوز في الاعدام المعدومة بان يزول عدم شيء بان يوجد ثم يعود العدم بزوال وجوده اما عود العدم مرارا كثيرة فلا يجوز اذ لو جاز يصح انتفاء العدم اللاحق ثم عوده وهو محال لان انتفاء العدم اللاحق لا يكون الا بالوجود فقد لزم عود المعدوم وجودا وههنا يلزم العود مرارا كثيرة فيلزم الاستحالة **ففيه** ما قال بعض المحققين قدس سره ان هذا انما يتم فيما اذا كان الاعدام اعداما للوجودات واما اذا كان كل عدم عدما للعدم فلا استحالة فيه اذ لا يلزم عود المعدوم بل الا يلزم الا بقاء عدم العدم في كل مرتبة يلازم الوجود فافهم

قوله والجواب الخ هذا الجواب ليس شيء لان المزعم المحتمل ان الدلالة الدالة على استحالة اعادة المعدوم كما تدل على استحالة الوجود المعدوم كذلك تدل على استحالة اعادة العدم المعدوم المحض لانك قد عرفت عن قريب ان وجه الاستحالة غير مشترك بل لانه لا استحالة في عود الشيء الثابت كما لا استحالة في عود العدم المحض لان العدم الثابت ليس ذاتا في نفسه انما الذات المسلوب عنه لم يقارنه الشيء المسلوب عنه ثم ارتفع المقارنة فحكم ان العدم كان ثابتا له ثم انتفى ثم عاد هذا الثبوت بحجة استمرار الذات المسلوب عنه ولا تعين بين العدمين في نفسهما فلا استحالة في الاعادة بهذا النحو انما الاستحالة في عود ما هو ذات في نفسه فافهم كذا افاد بعض المحققين قدس سره

قوله منهما ان تخلل العدم الخ تقريره الدليل انه لو اعيد المعدوم بعينه يلزم ان تخلل العدم بين ذات الواحد لان ذات الشيء اذا كانت محفوظة في حال الوجود دون العدم فاذا وجد الشيء في الزمان الاول كان ذاته فيه واذا عدم في الزمان الثاني بطلت ذاته ولم يتقرر فيه

ثم اذا وجد فی الثالث کان ذاته بعینها فیلزم تخلل العدم بین ذاته الواحدة بعینها وجودیها المغرضین المتلازمین
وجود واحد بعینه لذا تتحد بعینها فعلی تقدیر جواز الاعادة کان آحاد سابقا علی عدمه هو بعینه بوجود ثانی لذلک العدم
فیکون هو قبل نفسه قبلیة بالزمان وذلک بحذار الدور الذی هو تقدم الشیء علی نفسه بالذات والیه یلزم ان یکون عدمه
مسبوقا وسابقا بالقیاس الی شیء واحد بعینه هو وجوده سبقا زمانیا بهذا قرر المحقق الدوانی فی حواشی شرح التجرید واعترض
علیه بوجوه الاول انه لا معنی لتخلل العدم ههنا سوی انه کان موجودا فی زمان ثم زال عنه ذلک الوجود فی زمان آخر ثم اتصف
فی زمان ثالث فالتخلل انما هو لزمان العدم بین زمانی وجوده بعینه وهذا اشارة الیه المتهی بقوله ورد بانه قال المحقق
الدوانی رح تخلل زمان العدم بین زمانی وجود شیء واحد بعینه یستلزم تخلل العدم بین شیء واحد بعینه بان یکون ذلک الشیء
سابقا علی ملک العدم وهو بعینه مسبوق فی الامکان ان یقال انما یلزم تخلل العدم بین وجودی شیء واحد بعینه لان اختلاف الوجود
یستلزم اختلاف الذات بداهة اذ الشیء الواحد لا یکون له وجودان خارجیان فان الوجود الخاص لکل شیء هو عینه فی الخارج وان کان
غیره بحسب الاعتبار اذ نسبة الوجود الی الماهیة لیست کنسبة عوارض الذات التی یجوز تبدلها واختلافها مع تحفظ وحدة الذات
اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود وعلی تقدیر جواز ذلک لا فرق بین الماهیة والوجود فی جواز الاعادة الثانی انه لم لا یجوز التمیز
بین الحالین بالعوارض غیر مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة بحالها فی الحالین فلا یلزم تخلل العدم بین الشیء الواحد من جمیع الوجوه
قال المصدر المعاصر للمحقق الدوانی لو کان وحدة الشخص بعوارض مخصوصة لازمة له ما دام ذاته لما استقام ان یقال المعاد والمبتدأ
شخص واحد لاشتراکهما فی هذه العوارض المشخصة وتمایزان بعارض غیر مشخص لکنه لیس کذلک اما اولا فلان تلک العوارض اعراض
حالة فی الشخص والعرض لا یتشخص محله کما بین فی موضعه لان تشخص محل العرض واما ثانیا فلان العوارض یجوز تبدلها مثلا قد یتبدل
وضع الید الیسری والرجل الیمنی وهیئة الرأس والعین وشکل الأنف والفم والحال انه هو فظهر ان نسبة کل واحد من هذه العوارض الی
جمیعها فی شخص آخر ولو بقی ذاته کان ذلک الشخص غیر ما ارتبدل عوارضه ولم تتبدل وتعقب علیه المحقق رح بان هذا لا یسمی مادة الشبهة
اذ للسائل ان یقول بعد تسلیم ما ذکره لم لا یجوز التمیز بالعوارض مع بقاء الشخص کما ان تبدلها لا یوجب تمایز الشخص مع تمایزه بحسب التقویم
عن نفسه بحسب القبح والطعن لیته عنه بحسب الشیخوخة فاجاب الذی ذکره بتحقیقه مواخذة علی لفظ العوارض المشخصة الواقعة فی
سند المنع ولو بدل السائل ذلک اللفظ بلفظ المشخص او المتشخص لا توجه ما ذکره واما ثالثا انه لو تم هذا الدلیل لدل علی امتناع بقاء شیء من الاشخاص
زمانا ما والا یلزم تخلل الزمانین بین الشیء ونفسه لوجود ذلک الشخص فی طرفی زمان البقاء واجاب عنه المحقق الدوانی بان الذات مستمرة فی زمان البقاء
فلا یلزم تخلل الزمان بین الشیء ونفسه بل تخلله بین الشیء باعتبار وتوجه الزمان الاول الیه باعتبار وتوجه الزمان الثانی لان السابق
بالسبق الزمانی واللاحق بذلک اللحوق انما هو الزمان بالذات والشیء مع حصوله فی الزمانین بالواسطة لانفصال الذات من حیث هی لانها
مستمرة دائما واورد علیه بانه علی تقدیر الاعادة لا یلزم تقدم الشیء علی نفسه حقیقة بل مجازا اذ التقدم عرض قابل للزمان وعروضه
لغیره بواسطته واجیب عنه بان تقدم الشیء علی نفسه محال مطلقا سواء کان حقیقیا کتقدم الاثنین علی نفسه او مجازیا کتقدم زید علی نفسه

وهو محال فرق بان اللازم للاعادة بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان بعد المعدوم في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي كيف وقد حكي انه قد وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان مصرا على المغايرة فقال له ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من يباحثني فنهضت داعيا الى الحق واعترف ان الوقت ليس من المشخصات +

وفي صورة الاستمرار لا يلزم تقدم الشيء على نفسه هملا لانه كما كان موجودا في طرفي الزمان موجود في وسطه ايضا فليس تقدمه بالذات على الذات بل انما يلزم تقدم وقوعها في الزمان الاول على وقوعها في الزمان الثاني لان شيئا من الموصوفين غير موجود في الزمان الذي بينهما وفيه انه لا يلزم على تقدير الاعادة الا كون الواحد باعتبار وقوعه في الزمان السابق متقدما على نفسه باعتبار وقوعه في الزمان اللاحق كما في صورة الاستمرار بعينه فان قيل يلزم على هذا ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين متقدم ومتاخر وهذا محال قطعا قلنا لا نقول ان له وجودين متقدم ومتاخر حتى يحكم باستحالته بل نقول ان وجوده الواحد له مرتبتان متقدمة ومتاخرة كما قلتم ان وجوده الواحد له زمانا متقدم ومتاخر غير فرق والحاصل ان الفرقة بين صورة الاستمرار وبين صورة تخلل العدم عسير فتامل

قوله وهو محال وجه الاستحالة انه لو اعيد الوقت والزمان بعينه يلزم كون الشيء مبتدأ ومعادا من حيث انه معاد لانه لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول فيلزم تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو كتقدمه على نفسه بالذات ايضا ويلزم الجمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد انه مبتدأ ومعاد وايضا لا يبقى الامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما ضروري ويلزم التكثر في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدأ والوقت المعاد بالماهية ولا بوجود وشيء من العوارض اللازم يمكن اعادته بعينه بل بالقابلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته كما ذكر ويلزم التسلسل فافهم

قوله الوقت لم يتهيأ الخ **قال المحقق الدواني** رحمه الله لعل من جعل الزمان من المشخصات اراد ان الزمان وجود بوحدة الاتصالية مغاير في تشخصه فاذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود تخلل العدم لم يبق المتشخص اولا الآن الحدوث مغاير في تشخصه لما بعد من الزمان في حفظ ذلك المتشخص بشرط اتصاله من حيث هو زمان الوجود فلا يلزم هذه الشناعة وفيه نظر اذ لا نسلم ان الزمان المتصل المستمر من آن حدوثه الى آخر زمان البقاء لا يدخل في تشخصه حتى يرد ان هذا الامر المستمر لم يوجد في شيء من آنات زمان وجوده مع ان بعد اكثر في كل آن يفرض بل اراد ان القدر المشترك بين تلك الازمنة وبين الآنات المفروضة فيها لا يدخل تشخصه بشرط الاتصال وعدم انقطاع العدم الا عبارة

قوله كيف وقد حكي انه **قال المحقق الدواني** رايت في الاسولة التي سألها بهمنيار عن الشيخ انه طالب الشيخ بالدليل على بقاء الذات في الانسان حتى يستدل به على التجرد فاجاب عنه بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كلاما فقال الشيخ كيف تجعل المسموع مني مع تجويزك تبدل الذات

قوله فبعد عاد الخ **قيل** للتلميذ ان يقول انا انما اباحثك لانك تقول في هذا الوقت ايضا ما كنت تقول اولا وانا اقول ايضا ما كنت اقول اولا وان كان شخصك هذا غير شخصك الاول وشخصي هذا غير شخصي الاول وهذا لا يوافق

ومنها انا نفرض اعادته بعينه واقتداره على ايجاده مستانفا فلنفرضه ايضا موجودا الآن متميزا عن المستانف الذي يوجد بعد الآن بدون الامتياز ودفع بانا نمنع عدم التمايز بل نتمايزان بالهوية فهذه الدلائل ان تمت لدلت على استحالة اعادة المعدوم ايضا فلا تجاب عنها على استحالة اعادة الوجود المعدوم بادنى تغير قائل قوله اقول الخ حاصله انه اذا تحقق في النفس ادراك كائن ما بالاشارة ثم فني عنها فهذا الافتقار ايضا يكون ادراكا لا يكون انتقاشا محضا لان الادراك صفة قائمة بالمدرك فيكون في قوة الموجبة المعدولة

لما ذهب اليه الصوفية من تجدد الامثال ورده الشارح في حواشي شرح هياكل النور بان قول الشيخ تنبيه على بقاء الذات بعامة بديهي اولي وبين البينين ان اناوانت جزئيان ونوع فرض التعدد فيهما صار كليين ثم بين قول الصوفية قدس اسرارهم وبين قول بهمنيار بون بعيد فان كلامهم ليس في الذوات والهويات بل في اوصاف غير شخصية حيث هي وفي انها بقية وغير مستقلة والتخفي ان ما يخالف احكام العقل والشرع هو المستحيل في الذوات والهويات كما يقوله بهمنيار دون التبدل في اوصافها وقولها كما يقول الصوفية قدس سرهم

قوله ومنها انا نفرض الخ قيل لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكر ثم يلزم عدم التميز وبالجملة لا تعلق لهذا البحث بامر اعادة المعدوم واجاب الصدر الشيرازي في حواشي الهيات الشفاء بان فرض المثلين من جميع الوجوه حيث ما كان وان كان محالا للامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق الامتياز الواقعي بمجرد وضع الاعادة ويرد عليه انا لا نسلم انه عند وضع الاعادة يلزم ان يكون بين المثلين المفروضين اي المثلين من جميع الوجوه تحقق الامتياز الواقعي لجواز ان لا يكون على تقدير فرض مثلين كذلك بينهما فرق وان فرض احدهما معادا والآخر مستانفا مع وضعها على النحو المذكور على التسليم تحقق الامتياز وعدم التمايز بينهما انما يلزم فرض المثلية على النحو المذكور لانه محال قطعا او فرض الاعادة مع انها ممتنعة لامتناع الجمع بين وضع الاعادة

قوله ودفع بانا نمنع الخ محصله ان عدم التميز بين المعاد والمستانف في نفس الامر غير لازم بل يجوز ان يتمايزا بالهوية كيف ولو لم يتمايزا لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم لاستحالة اذ ربما يتعلق العقل ما هو متميز في الواقع قال الصدر الشيرازي في حواشي الهيات الشفاء ان التميز بين الشيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف في الماهية او في العوارض الشخصية فاذا لم يكن التخالف في الماهية ولا في العوارض الشخصية لم يكونا متميزين اصلا بحسب نفس الامر وقوله لو لم تميز الم يكونا شيئين من باب اخذ المطلوب في بيان نفسه لان الكلام في انه مع تجويز الاعادة للشيء وفرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم التمايز بينهما مع ان احدهما معاد والآخر مستانف وفيه انه ان كان المراد بالعوارض الشخصية ما يشمل التشخص فمسلم ان التميز بين الشيئين في نفس الامر لا ينفك عن التخالف اما في الماهية او في العوارض الشخصية لكن حينئذ كيف يمكن ان يفرض مع المعاد مما يماثله في الماهية جميع العوارض الشخصية اذ هو فرض امر محال وهو بعينه مثل ان يفرض مع زيد ما لا يكون بعينه وبعينه امتياز اصلا في التشخص فالمحال اللازم على هذا انما لزم من فرض المحال لا من فرض الاعادة وان كان المراد ما سواه فلا يلزم ارتفاع الامتياز في الواقع فافهم

قوله فهذه الدلائل الخ انت تعلم ان هذه الدلائل على تقدير تمامها ليست بقاضية على استحالة عود المعدوم اصلا لان العدم عبارة عن انتفاء الذات والليسية الاعم من اشياء متمايزة اصلا فلا يكون ان يقال ان تخلل الوجود بين الشيء واعادته لما بعد من الطرفين فيكون العدم بعد الوجود

وانتفاء هذا الانتفار الثابت الذي هو في قوة السالبة المعدولة يصدق بانتفار الانتفاء والبسيط وبانتفاء الثبوت في نفسه والاول
يستلزم الادراك الاول الذي هو في قوة الموجبة المحصلة والا لارتفع النقيضين ودون الثاني بل يستلزم الانتفار الذي هو
في قوة السالبة البسيطة فلا نسلم ان انتفاء انتفاء الشيء ههنا يستلزم الشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة بجواز تحقق هذا الانتفاء
على الطريق الثاني وان يختلج في صدرك ان السالبة المعدولة والموجبة المحصلة متلازمتان عند وجود الموضوع وههنا النفس لكونها
نقيضي المعدولة والسالبة البسيطة اللتين هما متساويتان عند وجود الموضوع ونقيضا المتساويين متساويان فكذا ما في قوتهما وهي
قوة نقيضيهما فنقول بان العدم الثابت والعدم المحض متغايران مفهوما وحكما حتى ان العدم الثابت صار ادراكا بخلاف المحض
فمع وجود الموضوع يجوز ان يكون لصدق احدهما مانع كفرض انعدام الادراكات عن النفس سوى الاخير ههنا دون الثاني فلا يسلم
التلازم بين المعدولة والسالبة البسيطة وكذا بين مانعي قوتيهما حتى يتفرع عليه تلازم نقيضيهما فانا لو سلمنا ان نقيضي مانعي قوتيهما ومرادي بمانعي فعليه البيان
وهذا احتمال في هذا الباب والله اعلم بالصواب ع ولانا من فيما يعشقون فما هجر قلبه الا ما هو زانه فان كان لعلك ناس ايضا فتسويا والا فالاقرب ان يقال
قوله بدل على خلافه تم بل على ان اللاحق اندفى السابق وهذا ايضا مع ما قبله الا ان الاقرب ان كان لا يتصور على تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق

غير العدم قبله فلا يكون العدم والعدم بعينه هو الاول اذ لا بقاء للتمييز بين ذات معدوم وعدم سابق اذ لا تمايز ههنا حدثان بتمايز ان احدهما
في الزمان المتقدم والآخر في الزمان المتاخر حتى يطلب الامر المشترك بينهما ثم اذا لوحظ عدم مقارنة الوجود لبعض الذوات للزمان ثم مقارنة
الوجود بعضها ثم انتفاء هذه المقارنة في الزمان اللاحق تخيل الوهم ان العدم امر مشترك بينهما يطلب تمييز ابين هذا العدم المعاد وبين العدم السابق
وهذا خلاف الوجود والعدم اللذين يتقوى انه ربما توهم لو عاد وتحقق انه اياي توهم ان ما هو الموجود اولا اذ ليس بينهما امر مشترك مستمر من وجوده
الاول الى هذا الوجود ويلزمه ان لا يبقى فرق بين الوجود المبتدا وهذا المعاد لان كلا منهما وجد بعد ما لم يكن شيئا اصلا كذا افاده بعض المحققين قدس
قوله فانتفاء هذا الانتفاء الخ فيه نظر ظاهر لان الانتفاء الثاني في انتفاء انتفاء الشيء بمعنى الانتفاء الثابت للكونه ادراكا كذلك الانتفاء
الاول ايضا ثابت للكونه ادراكا ايضا وح يكون انتفاء انتفاء الشيء بمعنى الانتفاء الثابت للانتفاء الثابت للشيء فلا نسلم ان في قوة
السالبة المعدولة حتى يكون اعم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة بل هو في قوة الموجبة التي محمولها سلب السلب الثابت ولا شك انها ملازمة
للموجبة المحصلة اذ لو لم يصدق محمول الموجبة المحصلة والا فانتفاء الثابت على موضوع الموجبة التي محمولها سلب السلب الثابت يلزم ارتفاع النقيضين عن موضوع موجود
قوله مع وجود الموضوع الخ يعني ان مع وجود الموضوع يجوز ان يصدق احدهما يعني السالبة البسيطة دون الموجبة المعدولة بجواز ان يكون
لصدق الموجبة المعدولة مانع كفرض انعدام سائر الادراكات عن النفس الا الادراك الاخير **وانت تعلم** ان المانع من صدق الموجبة
المعدولة ليس الا عدم الموضوع واذا فرض الموضوع موجودا فلم يبق من جعل السلب مانع فيصدق الموجبة المعدولة قطعا
وفرض انعدام سائر الادراكات عن النفس الا الادراك الاخير على تقدير كون الادراك انتفاء من قبيل فرض النقيضين
قوله فلا نسلم التلازم آه هذا المنع مكابرة محضة اذ عموم السالبة البسيطة من الموجبة المعدولة ليس الا ان الموجبة تستدعي
وجود الموضوع والسالبة قد تصدق بانتفائه ايضا فتجويز صدق احدهما دون الاخر على تقدير وجود الموضوع مصادم للبداهة **والحاصل**

كانه ارادان الوجدان حاكم بان المعلوم متزايد يوما فيوما بمعنى ما مر اليه الايماء وهو يرجع حصول ملكة يحصل بها الاقتدار على تحصيل ادراكات في الزمان اللاحق ازيد على الادراكات الحاصلة في الزمان السابق بالمعنى الذي قصد بقابل قوله وايضا يلزم الخ وحاصل عرضه انه على تقدير صحة ما ذكر صاحب المطالعات في الشق الثاني يمكن اقامة دليل آخر على ذلك المدعى لا انه دليل تام في نفسه يدل عليه قوله كما ذكره في الشق الثاني فلا يرد ان تحقق الادراكات ما زاد ادراكا هي في قوة النقض وحسب بتلك على هذه الادراكات على الجميع او على سبيل التعاقب لا على التعيين وينا زعم اجتماع النقيضين على الاول قوله او الاعم الخ يعني لم يكن مقصود صاحب المطالعات اثبات المدعى بابطال نقيضه باستلزامه المحال الامر الذي هو الخلف او تحقق امور غير متناهية حتى احتاج الى ترديد الشيء الى الزائل والاعم الخ ام ابطاله باستلزامه للاخير وهو حاصل بدون الترديد فالترديد مستغنى عنه

ان منع استلزام بين للمعجزة المعدلة وبسالبة البسيطة وكذا بين نافي قوتها عني العدم الثابت والعدم المحض وكذا بين نقيضيهما وبين نافي قوة نقيضيهما وهو تعاقب الشيء وتحققه عند وجود الموضوع كما قال بعض المحققين قدس سره خروج عن الفطرة الانسانية قال الشارح الا ما يزاح قيل هذا لا يدل على عدم زيادة الادراكات اللاحقة على الادراكات السابقة بل يجوز ان يكون اللواحق ازيد من السوابق بان يكون السوابق متعاقبة واللواحق مجتمعة وحينئذ يجاب باجتماع اللواحق لا يضره الا اجتماع السوابق لان السوابق ان كانت موجودة فثبت اجتماعها وان لم تكن موجودة تحقق ارتفاعها والا لزم ارتفاع النقيضين اذ تحقق ارتفاعها لزم تحقق الادراكات قبل ما فرضت متحققة فافهم قوله كانه اراد الخ فيه انه لو كان المراد ما ذكره الخ كان يكفي للشارح ان يقول لو كان كل ادراك زوالا للسابقة لم يحصل ملكة على الوجه المذكور مع ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على خلافه مع ان قوله مع ان تزايد العلوم بصيغة الجمع ياتي عن هذه الارادة وقال بعض المحققين قدس سره ان المراد زيادة العلوم الموجودة في سن الكهولة وهذا ضروري يعرف بالوجدان لو كان الادراك زوالا للادراك السابق لما كانت العلوم الموجودة في سن الكهولة مثلا زائدة على السابقة ويرد عليه ان ظاهر كلام الشارح آب عن هذا التوجيه ايضا اذ لو كان مقصوده ذلك كان يكفيه ان يقول كل ادراك لاحق لا يحصل الا بعد زوال السابق فلا يجتمع في زمان واحد نفس ادراكات كثيرة مع ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على خلافه الا ان يقال لا مرمى العبارة بعد وضوح المراد بين كذا افاد استاذنا الا تاذ قدس سره قوله فلا يرد الخ محصل الايراد ان لزوم اجتماع النقيضين مسلم كون الادراك اللاحق زوالا للادراك السابق تقدم تحقق جميع الادراكات الغير المتناهية على هذه الادراكات على سبيل الجمع بل انما يلزم منه تقدم تحقق تلك الادراكات على هذه الادراكات اما على سبيل الجمع او على سبيل التعاقب لا على التعيين فلا يلزم اجتماع النقيضين بجواز التعاقب في الادراكات فوقت تحقق الادراكات غير وقت انتفائها فيجوز ان يكون اللام الزائل قبل تحقق الادراك الزائل متحققا وبعده منتفيا فلا يلزم الاجتماع في وقت واحد وجه الدفع باذكره المحشي ان بيسير غرض الشارح ان المقدمة التي ذكرها صاحب المطالعات في الشق الثاني يعني قوله فللنفس قوة ادراكية دليل تام في نفسه على تقدير كون الادراك زوالا للادراك السابق عليه بل مقصوده انه على تقدير صحة المقدمة التي استعملها صاحب المطالعات في الشق الثاني يمكن اقامة دليل آخر على ابطال كون الادراك زوالا للادراك السابق عليه كما يدل عليه

قوله الازدوال واحد والابطال الحصر العقلي بين الشيئ ونقيضه كما مر **قوله** وايضا العلم الخ توضيحه ان اجتماع العلمين جدوثا يستلزم اجتماع الالتفاتين بنحو المعية بين آن وآخر الثاني بالمقدمة مثله اما الملازمة فلان الوجدان شاهد بانه لا تعلق علم بشيئ الا وان يتعلق به قبله التفات من النفس قبليته مواخية مع المعية فاذا اجتمع العلمان بمعلومين متغايرين حدوثا في زمان واحد اجتمع الالتفاتان اليهما قبلا في آن واحد اما بطلان التالي فلما هو المفهوم من ان النفس لا تطيق ان تتوجه الى شيأين في آن واحد بالتفاتين متغايرين وبعد هذا فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك لزم اعادة المعدوم بعينه اذ لا بد للعلم بهذا من زوال الكمال للعلم بذلك من زوال آخر والا لسوى حال العلم وما قبله وقد بطل بما سبق بالمجامعة بينهما فلا بد ان يكون ذلك الزائل معدوما ثم موجودا ثم معدوما وهل هذا الا اعادة المعدوم وفيه ان اثبات المقدمة المتنازعة انما هو ببطلان المجامعة حدوثا لا بقاء فلا يلزم تخلل الوجود ولو استعين بالمقدمة القائلة بان الزائل الواحد ليس الا زوال واحدا لغا المقدمة المتنازعة على انه لا يصير حينئذ دليلا آخر ثم هذا كله تقدير اذا التعليلية بعد قوله يلزم اعادة المعدوم بعينه واما اذا وصلة كما في بعض النسخ وهو اختيار بعض الافاضل ايضا

قوله كما ذكر في الشق الثاني واما منع تلك المقدمة فخارج عن مقصود الشارح لانه المنع الذي يهوره الشارح نفسه على تلك المقدمة **قال** الشارح وذلك لان الزائل آه **اعلم** انه لو فرض تعلق الزوالين بالزائل الواحد فلا يخلو اما ان يجتمعا او يتعاقبا لا سبيل الى الاول لان الزوال معنى مصدري وحدته وتعدده تابع لوحدة المنسوب اليه وتعدده اذ المنسوب اليه هاهنا واحد فالمنسوب اليه زوال ذلك الواحد لا سبيل الى الثاني ايضا فان الزوال الثاني اما ان يتعلق به وهو زائل بالزوال الاول فهو غير معقول او يتعلق به بعد تحققه ثانيا فيلزم عود المعدوم

قوله والابطال الحصر الخ **انت تعلم** ان زوال الشيئ عبارة عن عدمه الخاص اعني رفع الشيئ بعد تحققه كما مر من الشارح وحينئذ في تعدد الرفع الخاص لشيئ بل لكل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق فلا يلزم على تقدير تعدد الزوال للزائل الواحد عدم بقاء الحصر العقلي بين الشيئ ونقيضه ضرورة ان الزوال ليس نقيضا للزائل وان كان رفعا له والا ان يكون الشيئ ونقيضان فافهم

قوله قبليته الخ اي قبلية زمانية مجامعة مع المعية الزمانية **قوله** وفيه ان الثابت الخ **اقول** فيه ان المحقق الدواني وغيره ممن تعقبه قد صرحوا ان اجتماع الالتفاتين من نفس واحدة الى امر واحد ذاتا واعتبارا وامر في زمان واحد آن واحد ممتنع فالمانع ان التفاتا لا يتحقق التفات آخر فاجتماع الالتفاتين من نفس واحدة في آن واحد الى شيأين محال عندهم مطلقا سواء كان حدوثا او بقاء

قوله واما اذا وصلة الخ هذا هو الظاهر تقرير الدليل على هذه النسخة بعد ما تمهد انه لو كان الزائل في الادراكين واحدا فلا بد في تعلق الزوال من التعاقب والا لزم حدوث العلمين في آن واحد فيلزم التفات النفس الى شيأين في آن واحد فالزوال الثاني ان تعلق به بعد تحققه ثانيا يلزم اعادة المعدوم وان تعلق به وهو زائل بالزوال الاول يلزم كونه زائلا بزوالين والا يلزم استواء حال العلم وما قبله فان العلم الثاني لم يكن حاصلا حين العلم الاول وما زاد حين العلم الثاني شيئ لاتحاد الزائل والزوال والفرق بين هذا التقرير والتقرير الذي اورده المصنف بقوله والا لكان العلم الخ انه يلزم على تقرير المصنف اتحاد العلمين المتعلقين بمعلومين على هذا التقدير يلزم توجه النفس الى شيأين والاتحاد المذكورين كذا افاده بعض المحققين قدس سرهم وبهذا ظهر ان قوله التعليلية

فسخیف عندی فقائل قوله لما اشتهر الخ فیه اشارة الی ما فی المباحث المشرقیة من ان القوم بعد تشتتوا انکروا هذا ولم یاتوا علیه بسلطان عظیم از غایته ما قالوا هو انا نجد من انفسنا انا اذا اقبلنا باذهاننا الی ادراک شیئ تعذر فی ملک الحالة الاقبال الی ادراک شیئ آخر وهذا هو الذی عنیناه بالمطریق المستقیم واما لهم عن النهج القویم وما فهموا ان الادراک العقلی مغایر للادراک الخیالی حتی اذا قلنا الانسان ناطق احاط عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر فی خیالنا امر مطابق فی الترتیب لهذه الالفاظ فاذا قلنا الناطق انسان فالمعنی المفهوم عند العقل لا ینقلب بخلاف الصورة الخیالیة نما یشاهد ان القوة الخیالیة لا تقوی علی استحضار امور کثیرة واما القوة العقلیة فلیست کذلک فالتعدد عائد الی القوة الخیالیة لا القوة العقلیة بل البرهان قائم علی خلافه لانه حین الحکم لابد من حضور الطرفین بالضرورة ان التقاضی علی شیئین لابد ان یحضره المقتضی علیهما والا لجاز الحکم علی المفقود والمنسی وهو کما تری وایضا اذا تصورنا الشیئ الواحد لا یکون العلم باحد جزائه مفیدا للعلم بتمام حقیقته فلو استحال حصول العلم بکل اجزائه دفعة لاستحال

بعد قوله یلزم اعادة المعدوم غیر موجه اذ لا صحیح قوله اذا عدا مه الخ لکونه تعلیلا لقوله یلزم اعادة المعدوم بعد عدمه مستدلا له کما لا یخفی

قوله فسخیف آه لم یظهر وجه السخافة الی الآن ولعل الله یحدث بعد ذلک امرا وقیل فی وجه السخافة انه علی هذا التقدیر یبقی کلمة او بلا عدیله فلا یخفی سخافته قال الشارح لما اشتهر آه قیل ان الالتفات غیر ضروری للعلم والا لزم توجه الباری سبحانه الی اشیاء غیر متناهیة معا واذا لم یجب التوجه الالتفاتی للعلم لم یلزم التوجه الی شیأین عند کون المزدوال الواحد علما لشیأین ورد بانه یسلم ان التوجه والالتفات غیر ضروری للعلم فلابد من کون المعلوم بحیث یصح الالتفات الیه فیلزم امکان الالتفات الی شیأین هذا القدر یکفی للاستحالة واما قوله والا لزم آه فالاستحالة فیه صلا بل الایمان بتوجه الباری سبحانه الی اشیاء غیر متناهیة ضروری

قوله لانه حین الحکم آه یعنی ان الحکم انما یکون ملاحظا عند ملاحظة الطرفین ففی آن ملاحظة النسبة قد التفت النفس الی الطرفین معا کیف ولو کفی تصور الطرف الواحد فی آن ثم ملاحظة الطرف الآخر فی آن آخر لصح الحکم علی المذهول والمنسی

واعلم انه قد یستدل علی اجتماع الالتفاتین من نفس واحدة الی شیأین او اشیاء فی آن واحد بوجوه اخری منها ان عدم اجتماع الالتفاتین من نفس واحدة مصادم لما تقرر ان معنی الدلالة اللفظیة انه کلما ارتسم فی الخیال لفظ التفت النفس الی معناه فان النفس اذا کانت ملتفتا الی معنی وسمع فی هذا الحال لفظا دالا علیه تلتفت لا محالة التفاتا آخر الی ذلک المعنی فقد اجتمع الالتفاتان الیه واجاب عنه المحقق الدوانی فی حواشیه الجدیدة علی شرح التجرید بانه کثیرا ما یجتمع اللفظ یلتفت الیه فیقطع الالتفات عن المعنی حتی یسمع اللفظ ویتذکر ومنه لهذا المعنی اجمالا او تفصیلا ثم یلتفت الیه فقد ینقطع الالتفات الاول بعد حدوثه بعد الالتفات الثانی وفیه ما افاد الفاضل الخوانساری فی حواشیه القدیمة انا نجد بالوجدان بداهة انا کثیرا ما نشاهد شیأ ونلتفت الیه بالمشاهدة واذا نصغی فی اثناء المشاهدة الی سماع لفظ زید لا ینقطع التفاتنا الیه بعتبار المشاهدة بل ذلک الالتفات مستمر لا یزول فی اثناء الالتفات الثانی ویتنزل عن ذلک فنقول اذا فرضنا ان عند انتهاء سماع لفظ زید التفتت لما مشاهدة فنحن نجد الان انا نحصل صورة زید والتفاتنا الیها صورة واحدة والتفاتان او صورتان والتفاتان وعلی التقدیرین الاخیرین یبطل ما ذکره علی الاول

وأيضا المقدمة الواحدة لا تنتج فلابد من رجوع دليل المقدمتين ومن الحجة القاطعة انه من البديهي في مقره ان الله سبحانه والعقول المفارقة وكذا النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان لا يمكن ان يكون شيء من معلوماتها موجودة بالقوة بل لابد من حضورها بالفعل وهو معنى ما نطقوا وقد اقتدى بالامام الفاضل الخوانساري بعض تصانيفه فعليك بالطف المذكورة قوله اجاب العلامة الكشف الخ فيه اشارة الى البعض

يلزم اما بالعقول تجرد علتين على معلول شخصي وتخلف المعلول عن العلة التامة وهو محال بل على سماع اللفظ لعدم المعنى والالتفات وهو تعلق الآلة العلمية مشروط بعدم وجود علة اخرى لحصول المعنى في الذهن والالتفاتة ممكنة محضة ومنها انا نعلم بداهة ان يمد ايدينا والانسان انسان عجز عن يلتفت الى ان المدرك بهذا الادراك هو المدرك بذاك ونحوه من التأويلات التي لا يخطر ببالنا تلك الامور اصلا

قوله والبعض المقدمة الواحدة الخ هذا ابطال القول من خصص وقال لا يصح التفات النفس في آن احد الى حكمين وان جاز الالتفات في آن احد الى اطرافين بتحصيلا انه لابد في حال الاكتساب من ملاحظة المقدمتين تفصيلا والا لما لزم استخراج النتيجة مع الذهول عن احد المقدمتين وعلم المقدمتين معا يستلزم توجه النفس الى احدهما حين العلم بالنتيجة وعلم ان بعضهم قالوا ان الذهن لا يتوجه ابتداء الى النسبتين الملحوظتين تفصيلا ولو توجه الى نسبة وقضية في آن ثم توجه الى قضية ونسبة اخرى في آن آخر مع بقاء تلك الملاحظة الاولى فهو جائز وعمم فرض عليه بان الحدس عبارة عن انتقال الذهن من المطلوب الى المبادي دفعة فقد حدث ملاحظة المبادي ابتداء في آن واحد قلت قد صرح الشارح في حواشي شرح التهذيب ان حصول المبادي في الحدس اجمالا لا تفصيلا فلا التفات هناك الا الى واحد قلت ان اقتضيتين ان حصلتا مع التفاتها على النسبة التامة الحاكية فلا اجمال لان الحكاية بنسبة لا تحصل الا اذا تعلق العلم بهما تفصيلا وان حصلتا من دون ان التفاتا على النسبة الحاكية فالمقدمتان بمنزلة سلك المفردات لا تصلحان لتعلق التصديق بهما فلزم ان لا يفيد الحدس التصديق بالمطلوب تأمل

قوله ومن الحجة القاطعة الخ فيه ان قياس الواجب والعقول المفارقة على النفوس الناطقة المتعلقة بالبدن قياس مع الفارق وكذا قياس النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان عليها حين تعلقها بها قياس مع الفارق لان توجه النفس الى شيئين او اشياء انما يمتنع مادام لها تعلق بالبدن يدل عليه كلام الشيخ في التعليقات حيث قال ليس في وسع النفس وهي مع البدن ان تعقل الا شيئا واحدا معا دفعة واحدة

قوله وتبعه الفاضل الخوانساري قال الفاضل الخوانساري في حواشي الحاشية القديمة لو لم يمكن توجه النفس لالتفاتها الى شيئين في آن واحد لما امكن الحكم بين امرين اذ لابد في الحكم من الالتفاتين الى المحكوم عليه والمحكوم به على حدة بداهة والالتفات السابق غير كاف والالجاز الحكم على الامور المنسية والمذهول عنها موجودا صورة من دون الالتفات مما لا يجدي اصلا ثم قال هذا الحكم امام الاغلاط المشهورة آولة تاويل قال الشارح وقد مر تارة الخ هذا غير عجيب اذ القول بعدم ترقي النفس في النشأة الآخرة لم يصدر عن احد من الفلاسفة وعلماء الاسلام بل كلهم متفقون على حصول الادراكات للنفوس بعد مفارقتها للابدان اذا هل السعادة والصلاح يحصل لهم في الدار الآخرة لذات النعيم اما لذة عقلية فقط او لذة حسية ايضا وارباب الشقاوة يتألمون بآلام الجحيم اما الحسية او العقلية وهذا القدر مما لم ينكره احد من المسلمين والمشائين والاشراقيين فمنع كون علوم النفوس غير واقفة عند حد غير مسموع

فان الشیخ الاکبر قد استدل علی ثبوت الترقی بعد الموت و ایضا من اظہر ان المثوبات غیر واقفۃ وہی لیست الا ادراکات

قولہ فی الجماعۃ الاخری ای بعد قطع تعلق النفس عن البدن قولہ وتارۃ وجود الامور الخ قد تصدی بعضہم لدفعہ بانہ

اراد بقولہ بحسب ما فی قوتنا الخ امکان ادراک الامور الغیر المتناہیۃ علی وجہ البدلیۃ فی آن واحد ولما کان الادراک عبارۃ

عن عدم الحجاب لم یمکن الا بعد وجود المدرک الامر بالفعل فیلزم ان یکون فینا امور غیر متناہیۃ بالفعل حتی یمکن ان نزول

کل واحد منہا فی ہذا الآن علی سبیل البدلیۃ ولم یدر انہ کما فی آن واحد ادراک الامور الغیر المتناہیۃ علی وجہ البدلیۃ ممکن کذلک

تحقق امور غیر متناہیۃ علی وجہ البدلیۃ فیما قبلہ فمکن وحینئذ لا نسلم الاحتیاج الی الامور الغیر المتناہیۃ بالفعل فی امکان امر

واحد فی کل زمان بین آنین کفایۃ لانہ یصح ان یکون ذلک الامر بالفعل فیلزم ان یکون فینا امور غیر متناہیۃ ممکنۃ علی وجہ البدلیۃ فی آن بعد ذلک الزمان

قال الشارح لما تقرر آنہ ہذا الاستعداد لیس فی محلہ او عرض بعض ہیئۃ الکشف والشہود ان النفس بعد قطع تعلقہا عن البدن لیس لہا ترقی وتعلم

فی العلوم المتعلقۃ بباب السعادۃ والفوز والنجاح بل ان ثبات بما اکتسب فی النشأۃ الاولی وہو غیر ضار ان علوم النفس لا تتزاید بقطع التعلق عن البدن

قولہ فان الشیخ الاکبر آہ قال الشیخ الاکبر فی الفصوص فاذا انکشف الغطاء انکشف الحق لکل احد بحسب معتقدہ وقد ینکشف

بخلاف معتقدہ فی الحکم وہو قولہ وبدا لہم من اللہ ما لم یکونوا یحتسبون فاکثر ما فی الحکم کالمعتزلی یعتقد فی اللہ نعوذ باللہ الوعید

فی العاصی اذا مات علی غیر توبۃ فاذا مات وکان مرحوما عند اللہ قد سبقت لہ عنایۃ بانہ لا یعاقبہ وجد اللہ غفورا رحیما فبدا لہ

من اللہ ما لم یکن یحتسب انتہی یعنی اذا انکشف الغطاء عن البصائر والابصار انکشف الحق لکل احد بحسب معتقدہ واما حکم اللہ فقد

ینکشف بخلاف معتقدہ کما ینکشف للمعتزلی الذی یعتقد ان العاصی اذا مات علی غیر توبۃ یکون معاقبا فاذا رأی من مات

کذلک رحمہ الحق وعفا عنہ للعنایۃ السابقۃ فی حقہ ازلا بانہ لا یعاقبہ فقد انکشف لہ خلاف ما اعتقدہ فی حکم اللہ وکذا من اعتقد

انہ من الناجین یعاقبہ الحق ویجعلہ من الہالکین لما یقتضی علیہ ازلا فقد انکشف لہ خلاف معتقدہ وستشہد بالآیۃ وبدا لہم

من اللہ ما لم یکونوا یحتسبون کذا فی القیصری فان قلت قولہ علیہ السلام والصلوۃ اذا مات ابن آدم انقطع عملہ یدل

علی عدم الترقی قلت ہذا لا یدل علی عدم الترقی لانہ لیس بالعمل بل بفضل اللہ ورحمتہ والعمل ایضا مستند الیہ وان سلم

فلا یدل الا ان الاشیاء التی تتوقف حصولہا بالاعمال لا تحصل لہ الا بالعمل وما لا یتوقف علیہا مما سبقت لہ العنایۃ الازلیۃ

علی حصولہ بلا عمل والاطلاع باحوال غیر من السعداء والاشقیاء ایضا من مراتب الترقی کذا افاد بعض الکملاء +

قولہ قد تصدی الخ اقول لا حاجۃ الی ہذا الجواب الا اذا کان المقصود اثبات صفات غیر متناہیۃ غیر الادراک ولما کان الغرض

اثبات امور غیر متناہیۃ مطلقا سواء کانت ادراکا او صفات اخری غیر الادراک فلا حاجۃ الیہ الا اذا کان المراد بالامور صفات اخری

غیر الادراک علی تقدیر کون الادراک ہو الادراک الآخر فالمنع ساقط عن اصلہ اذ لا نسلم لزوم تحقق ادراکات غیر متناہیۃ فی النفس کما عرفت الیہ

سابقا وتلک الادراکات لیست انتفاآت محضۃ بل انتفاآت ثابتۃ لما عرفت ان السلب المحض یلازم السلب الثابت عند وجود الموضوع

قولہ ولم یدر الخ ہذا الکلام مشتمل علی ایرادین الاول قولہ ولم یدر الی قولہ وح لا نسلم الاحتیاج الی الامور الغیر المتناہیۃ بالفعل حتی

نعم لو تصدى بهذه الغاية لدفع المنع الاول لكان حسنا لا يخفى قوله اعلم ان اعداد الخ في الحاشية المقصود منه دفع ما يرد اى
ورود الخ توجيهه ان العلم سواء كان عبارة عن نفس الامر او لا محيص عن لزوم الادراكات الغير المتناهية بالفعل فيثبت ان الاعداد
على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يكون ادراكاتها ايضا غير متناهية كذلك لان العلم على حسب المعلوم ومن شروط القياس الاستثنائي
ان يكون التالي لازما للمقدم بحصول الفيضة ايضا حتى ينتج استثناء رفع التالي رفع المقدم فحصول فاتج الدليل الذي ورد عليه مياة
الاستثنائي المطلوب حين المنع والرفع مستغنى عن الشرح قوله يعني انها الضمير للامور فقط قوله موجودة بالفعل الخ لا الى نهاية

ان امكان تحقق الزوالات الغير المتناهية على سبيل البدلية انما يقتضي تحقق الزائلات بدلا لا اجتماعا اذ قوة الشيء لا يكفيه
قوة ما يتوقف عليه لا يلزم كونه بالفعل ويرد عليه ان امكان تحقق كل ادراك من الادراكات الغير المتناهية في كل آن لا يتصور الا اذا
تحقق الزائلات قبله بالفعل فتامل والثاني قوله بل في امكان امر واحد الخ ويرد عليه اولا ان هذا انما يتم لو كفى الزائل الواحد
للعلوم المتعددة وقد تبين بطلان هذا فيما سبق اذ قد ثبت ان الزائل عند العلم بهذا غير الزائل عند العلم بذلك فامكان امر واحد في
كل زمان بين آنين لا يكفي لانه لا يصح ان يكون زائلا بزوالين ايضا فضلا عن الزوالات الغير المتناهية وثانيا انه قد ثبت ان كل
ادراك زوال صفته اخرى عن النفس فيلزم ان تتحقق فيها صفات غير متناهية ولا يمكن ان يكون كل ادراك زوالا لصفة ادراك فافهم
قوله نعم لو تصدى الخ يعني لو تصدى المجيب بذلك الجواب دفع المنع الاول لكان حسنا ووجهه ان المنع الاول كان
منع ان في قوتنا ادراك امور غير متناهية فيمكن في دفعه ان يقال ان وقوف ادراك النفس بعد قطع التعلق عن البدن
وان كان مسلما لكن لما كان امامه قوة ادراكات غير متناهية على وجه البدلية في آن واحد فيجب ان يتحقق الامور الغير المتناهية
فيها بالفعل قبل ذلك الآن وفيه ان هذا الجواب عن المنع الاول ايضا مزيف بما زيفه الحشي عن المنع الثاني كما لا يخفى
قوله توجيهه محصله ان الادراكات لو كانت غير متناهية بالفعل كان ادراكها غير متناه لكن ادراك الادراك عبارة عن نفس
امر او عن حصوله لان العلم على وفق المعلوم فلا محيد عن لزوم الصفات الغير المتناهية وان لم يكن العلم عبارة عن الزوال فظهر
ان لا استحالة لم يلزم من كون الادراك زوالا حتى يحكم ببطلان التالي اعني وجود الامور الغير المتناهية بالفعل على بطلان المقدم الذي
هو نقيض المدعى اعني كون الادراك زوالا ويحكم ببطلان نقيضه على ثبوت المدعى اعني كون الادراك حصولا فانه كما يبطل نقيض المدعى
اعني كون الادراك زوالا يبطل المدعى ايضا اعني كون الادراك حصولا فلا استحالة انما لزم من كون الاعداد غير متناهية بالفعل لان
كون الادراك زوالا وتوجيهه المنطبق على عبارة الشارح ان عاد كون ما في قوتنا من الادراكات غير متناه بمعنى لا تقف عند
حد كما وقع عن المتكلم غير صحيح فانه على تقدير كون الاعداد غير متناهية بالفعل يمكن كون ادراكاتها غير متناه بالفعل ايضا
قوله الضمير للامور الخ بل الضمير لمجموع الامور الغير المتناهية والمراد مفهوم ما حيث هي ولا يلزم من تحقق العام الا في ضمن الافراد عدم
ارادته الا في ضمنها لانه فرق بين ارادة مفهوم العام وبين تحققه فيجوز ان يلاحظ مفهوم العام ويراد حيث هو مع قطع النظر عما هو
في ضمنه كما يلاحظ مفهوم الحيوان بلا التفات الى شيء من انواعه فلا يلزم الاستدراك ولا اجتماع الضدين كما قد توهم

قوله في الحاشية ولما على تقدير قدمها الخ لما لا يجوز ان يكون وجود العقل الهيولاني مختصا بحدوث النفس كما سبق قوله بالمعنى الاول اذ انتزاع الامور الغير المتناهية لا يحصل الا في الازمنة الغير المتناهية قوله صدق متناهيها قيل معناه عدم تناهيها بالمعنى الثاني اذ ليس ممكن للنفس تعاقب الامور الانتزاعية في الحوادث اليومية ولا يبعد ان يقال المراد من المجموعة في قوله ولان كان من الامور الغير المتناهية الموجودة بالفعل ومع لا يحصل الا عدة متناهيها بالمعنى الثاني لا غير كما لا يخفى ولم يتبين حال كونها من الامور الغير المتناهية الموجودة بالفعل اذ عدم تناهيها بالمعنى الثاني والافلا ينفع والتمثيل للنفس للتناهي قليل الجدوى قوله لان العدد من الامور الخ في الحاشية لان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرات يعني ان العشرة مثلا نوع واحد وله افراد كعشرة رجال وعشرات تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرات يعني ان العشرة مثلا نوع واحد وله افراد كعشرة رجال وعشرات

قوله لم يجز آه فيه ان هذا مع كونه مصادما للبداهة مخالف لما صرح القائلون بقدم النفس فانهم قالوا بمرتبة العقل الهيولاني وكون النفس خالية عارية عن جميع العلوم المعارف في ابتداء الفطرة كما لا يخفى على من تتبع كلامهم واذا ثبت مرتبة العقل الهيولاني على تقدير قدم النفس فلا يمكن كون ادراك النفس للاعداد غير متناهية الا بمعنى لا تقف عند حد اذ لا يمكن ان يستحضر النفس امورا غير متناهية في آن واحد او زمان متناه فالعلوم التي تحصل للنفس لا يمكن ان تحصل دفعة بل متعاقبة ففي جانب الماضي محدود بآن الحدوث وآن العقل الهيولاني فلا تحصل ادراكات غير متناهية والا يلزم استحضار غير المتناهي وهو محال وفي جانب المستقبل محدود بآن الحدوث وآن العقل الهيولاني فلا تحصل ادراكات غير متناهية والا يلزم استحضار غير المتناهي وهو محال

قوله للمواخاة البينية الخ جواب اورده لا يثبت بما ذكره الشارح كون الاعداد امورا انتزاعية لبقاء احتمال ان يراد بالامور الغير المتناهية الامور الانتزاعية غير موجودة الا بعد الانتزاع فوجودها تابع لانتزاع المنتزع باعتبار المتعين فحينئذ انقطاع الانتزاع يكون متناهيا بخلاف الامور البينية المتعاقبة لانها موجودة في دعاء الدهر على سبيل الاجتماع اي التعاقب والتجدد فيها باعتبار الوجود الزماني التدريجي فاصل الجواب ما قيل ان المقصود ههنا بيان الواقع لا الاشارة الى بطلان شق الاول من الشق الثاني في الامور البينية المنجمعة الى بطلان الشق الثاني لانا لا نسلم بينه وبين قوله والحق بطلان عدم تناهي الاعداد سواء كانت متناهية او غير متناهية مجتمعة او متعاقبة لتعيين انتزاعها قال الشارح في الحاشية لان العشرة مثلا تصدق الخ اعلم ان الناظرين الكلامه قد وجهوا هذه الحقيقة بوجوه غير وجيهة ليس شيء منها قابلا للتعويل بل حل ما ذكروا في حل هذه الحاشية خال عن الحصول والتحصيل ونحن قد نذكر اولا ما استفدنا من الاستاذ العلامة في حل هذا المقام ثم ننبه على ما عرض للمحشي من الخبط والطغيان في توجيه الكلام فنقول الكلي المتكرر النوع عبارة عن الكلي الذي يكون عارضا لنفسه ومحمولا على نفسه بالاشتقاق كما انه محمول على نفسه بالمواطاة بان يكون بحيث لو فرض منع متصفا بمبهمه حتى يتحقق ذلك النوع فيه مرتين مرة على انه حقيقة فيكون محمولا بالمواطاة ومرة على انه صفة فيكون محمولا بالاشتقاق كالوجود والامكان ونظائرها كما صرح به في الحاشية الآتية وقال الشارح في بعض كتبه الكلي الذي يكون محمولا على نفسه بالحمل العرضي المواطاتي كما انه محمول عليه بالحمل الاولي الكلي والمفهوم ماضيا هما ايضا من الكليات المتكررة الانواع اذا عرفت هذا فاعلم ان محصل كلامه ان العدد كلي متكرر النوع بالمعنى الثاني وكل كلي متكرر النوع فهو اعتباري فالعدد اعتباري اما الكبرى فمبني بيانه ان شيئا ما لم

اذ الكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين يصح اضافته اليها ايضا لكن الى عشرة رجال باعتبار اجزائه آحاده فمعنى عشرة عشرة رجال عشرة آحادها عشرة رجال بخلاف عشرة عشرات رجال فالعشرة اذا اخذت من حيث هو يصدق على عشرة رجال وعشراته بالمواطاة على انه عين حقيقته واذا اخذ من حيث اضافته اليه حتى يكون غير حقيقته لنفسه يصدق عليه بالاشتقاق على انه خارج عن حقيقته فلزمهم ان يكون افراد العشرة مثلا مما تتكرر نوعه اى يصدق على اى فرد فرض منه موجود اتارة على انه عين حقيقته وتارة على انه وصف عارض له كما في حاشية الحاشية فافهم فانه دقيق

واما الصغرى فلوجهين الاول ما اشار اليه في الحاشية بقوله لان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وبيانه ان العدد يتركب من الآحاد لا من الوحدات كما تحقق والواحد متكرر النوع فانه كما يعرض لسائر الاشياء لكل فرد من افراد الانسان لك يعرض لنفسه فان كل فرد من افراد الواحد احد فالواحد الذي عرض له هذا الواحد الذي عرض هذا الواحد العارض واحد هكذا واذا كان الواحد متكرر النوع كان العدد متكرر النوع مثلا اذا كان العشرة مركبة من الآحاد وكان كل واحد من آحادها معروضا للواحد كانت تلك الآحاد التي هي العشرة معروضة لعشرة آحاد فتكون تلك العشرة معروضة لهذه العشرة فتكون العشرة معروضة للعشرة فيحمل العشرة على العشرة حملا عرضيا كما انها محمولة عليها حملا اوليا فتكون العشرة متكررة النوع وبهذا الكلام في غير هذا من الاعداد فقوله عشرة عشرة معناه عشرة آحاد هي عشرة والا لم يصح اضافة عشرة الى عشرة فان مميز العشرة لا تكون الا جمعا كما ثبت في علم النحو الثاني ما اشار اليه بقوله وكذا عشرة عشرات وبيانه ان كل نوع من العدد يعرض مجموع من افراده بان يكون كل فرد من تلك الافراد معروضا لواحد من آحاد ذلك العدد كالعشرة فانه يعرض العشرات بان يكون كل عشرة من تلك العشرات معروضة لواحد من آحاد العشرة العارضة لها فيقال العشرات عشرة وعشرة عشرات فيكون العشرات معدودة بعشرة ويكون مبلغها المائة وذلك افراد العشرة العارضة للعشرات تكون معروضة لعشرة معدودة لها بان يكون كل فرد من افراد تلك العشرة معروضا لواحد من آحاد العشرة فيقال عشرة عشرات عشرات فيبلغ الالف وهكذا الى ما لا نهاية له وهذا العروض الكثير يستلزم ان يكون العشرة مثلا من الامور الاعتبارية الغير الموجودة في الخارج فقوله وكذا عشرة عشرات معناه عشرات عشرة اى عشرات كل واحد منها معروضة لواحد من آحاد العشرة التي تلك العشرة معدودة بها

قوله اذ الكلي كما يصدق الخ **اقول** لا يخفى على المتامل ان هذه المقدمة لغو محض لا طائل تحتها في اثبات كون العدد متكرر النوع اصلا اذ كل كلي سواء كان متكرر النوع ام لا كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثيرين ايضا بل كان الواجب اثبات ان العدد كما يعرض الاشياء التي هي غير العدد من المعقولات شتى كذلك يعرض العدد والاحاد التي يتركب منها العدد حتى يثبت به كونه متكرر النوع

قوله واذا اخذ من حيث اضافته الخ **اقول** انت تعلم ما فيه اما اولا فلان هذا الكلام مما يدل على ان صدق العشرة مثلا على نفسها قد ضايقه موقوف على اخذه من حيث الاضافة مع ان الكلي المتكرر النوع عبارة عما يصدق بنفسه على نفسه بحيثين من الصدق سواء اخذ من حيث الاضافة اولم يؤخذ كما عرفت من ان اذا كان العشرة مثلا مركبة من الآحاد وكان كل واحد من آحادها معروضا للواحد كانت تلك الآحاد التي هي العشرة معروضة لعشرة آحاد فتكون تلك العشرة معروضة

قوله فی الحاشیة کل ما یتکرر نوعه الخ اضافی بل لابد منه حیث لا یتجاوز الذاتی لان کل ما یتکرر جنسه وان کان عالیا نهو امر اعتباری بالسبیل المذکور بخلاف ما یتکرر عرضه بما یتحقق فی افراده مرتین مرة بان یحمل علیها مواطاة ومرة بان یحمل علیها اشتقاقا کالوجود علی تقدیر عرضیته للموجودات الخارجیة فانه یجوز ان یکون امرا عینیا بجواز الاختلاف فی افراده فافهم **قوله** فیها مواطاة ومرة وصفا عارضا ای بعد اضافته الی ادراک الفرد حتی یصیر خصة خارجة عنه عارضة له وان کونه عین حقیقته فباعتبار اخذه من حیث هو فالذاتیة والعرضیة اعتباریتان ولا حاجة فیه کوجود زید مثلا فان الوجود من حیث هو هو عین حقیقته ومن حیث اضافته الیه فی وجود وجود زید خارج عنه وعارض له فتدبر وجهزه الاضافة عند ادراک کان الا بغفلة الی زید داخلة فیه فافهم **قوله** فیها کالعدد فانه لو ورد فی عشرة لاتصف بقدره

لعدده العشرة ولا توقف لهذا العروض علی اخذه من حیث الاضافة کما لا یخفی **واما ثانیا** فلانه لا یلزم من اضافة العدد الی ممیزه ان لا یحمل علی ممیزه الا باشتقاق حملا عرضیا ولا یحمل علیه حملا عرضیا بالمواطاة بل یحمل علی ممیزه حملا عرضیا بالمواطاة قطعا لاتحاده مع المیز وجودا واذا قد یحمل صفة لممیزه کما یقال جاء عشرة رجال فقد یحمل خبرا عن ممیزه کما یقال الرجال عشرة واذا کان العدد عارضا لنفسه کما یعرض لسائر الاشیاء کان محمولا علی الاعداد المعروضة له حملا عرضیا کما انه معروضه لسائر الاشیاء یحمل علیها حملا عرضیا واذ حمل کل شیء علی نفسه بالحمل الاولی ضروری فحمل العدد علی نفسه بالحمل الاولی ضروری لا محالة فالعدد یحمل علی نفسه بنحوین من الحمل مواطاة الاول الحمل الاولی والثانی الحمل العرضی لحمله علی سائر الاشیاء المعروضة له فیکون متکرر النوع ولا یشترط فی متکرر النوع ان یکون حمله علی نفسه حملا عرضیا بالاشتقاق علی ما صرح به الشارح فی بعض کتبه فتامل ولا تتسرع

قوله ای نوعه الاضافی الخ هذا مخالف لما صرح الشارح فی الحاشیة حیث قال فیکون مفهومه تارة الخ لانه نص علی ان معنی متکرر النوع متکرر المفهوم بان یکون المتکرر فی نفس مفهوم ذلک الکلی والمحشی قد اخذ هذا المعنی من کلام الشارح فی حواشی شرح المواقف ولم یتفطن ان ارادته هذا المعنی لا تناسب هذا المقام

قوله لان کل ما یتکرر جنسه الخ تکرر الجنس مع عدم تکرر النوع سواء کان الجنس عالیا او غیر عال احتمال عقلی لو فرض تحققه یجری فیه الاتحاد واما احتمال تکرر الفصل مع عدم تکرر النوع فغیر معقول لوجوب المساواة بین الفصل والنوع کذا قال الشارح فی بعض حواشی شرح المواقف

قوله کالوجود الخ **اعلم** ان الوجود التحقیقی الذی به موجودیة الاشیاء فرد لمفهوم الوجود الانتزاعی ومعروض له عند المصور والسید المحقق وغیرهما کما عرفت فیما سبق وهذا المفهوم الانتزاعی عرضی لها صادق علیه هذا الکلی العرضی عنی الوجود الصادق بصدق علی افراده التی هی الوجودات الخاصة بنحوین من الصدق الاول الصدق المواطاتی والثانی الصدق الاشتقاقی فالعبارة الصحیحة کالوجود علی تقدیر عرضیته للوجودات الخاصة قال الشارح فی حواشی شرح المواقف هذه الصورة ممتنعة التحقق لان الوجود مثلا لو کان عرضیا للوجود الخاص کان الموجود عرضیا للوجود الخاص لان عرضیة المبدا للمبدا یستلزم عرضیة المشتق للمشتق فلا تحقق فرق بین صدق الوجود علی مفهوم الموجود الخاص وصدقه علی ما یصدق علیها مع ان الفرق بینهما ضروری **وفیه** ان ارادة عرضیة الوجود للوجود الخاص تستلزم عرضیة الموجود للمفهوم الموجود الخاص فان غایة ما لزم ما ذکره عرضیة لما یصدق علیه الموجود الخاص لا عرضیة لمفهوم الموجود الخاص وان ارادة عرضیة الوجود المطلق للوجود الخاص تستلزم عرضیة الوجود المطلق

فان حدوثه یوجب حدوث موصوفه وقس علیه الباقی قوله فیرد فان الامکان الخ یعنی ان الامکان وان لا یکن امرا اعتباریا بل موجودا فی الخارج فیتصف بالامکان فیه لکونه مما یکرر یوجد ذلک الامکان ایضا یکون موجودا فی الخارج فیتصف بالامکان وهکذا الی غیر النهایة فیلزم التسلسل فی الامور العینیة قوله ولانه مرکب من الآحاد ویدل علیه عبارة خلاصة الحساب ایضا حیث قال والحق انه ای الواحد لیس بعدد وان تالف منه الاعداد قوله والعدد محمول الخ لانه اتحاد مع المعدود فی الوجود کما تحاد المشتقات مع موصوفاتها والتباین بین المقولات لا ینافی صدق احداها بالعرض علی ما یصدق علیه الاخری بالذات کما صرح به بعض الاذکیاء والوحدات سوا اعتبرت بالجوهر او الصوف او لا لیست علی هذه الصفة فغیر المحمول قوله والواحد الخ اذ المشتقات معنی اعتباری قوله لیس علی ظاهره حیث اراد بوجوده فی الاشیاء وجوده لنفس الامر بمناشی انتزاعها وهی المعدودات لا الخارجی

مجردا عنها کما هو المتبادر منه بقرینة قرینة قوله یشی یعتد به

اذ المتبادر منه نفی مطلق الوجود عن الخارج

للموجود الخاص بمعنی صدقه علی ما یصدق علیه الموجود الخاص فلا یلزم منه صدق الموجود علی مفهوم الموجود الخاص کما لا یخفی قوله فان جزء الخ لا شک ان القدم صفة لازمة لا یتصور انفکاک موصوفها عنها فلو کانت مسبوقة بالعدم کان الموصوف کذلک فیلزم حدوث القدیم وکذا الحال فی الباقی وذلک لانه لو وجد فرد من الحدوث والا لکان قدیما فالموصوف اولی بالقدم فیکون الحادث قدیما وکذا البقاء فانه لو وجد بقی والا لاتصف بالفناء واذا کان البقاء فانیا لم یکن الباقی باقیا وکذا الموصوفیة فانها لو وجدت لکانت الماهیة موصوفة بها فیکون هناک موصوفیة اخری وکذا الوحدة فانها لو وجدت کانت واحدة والا لکانت کثیرة فتنقسم الوحدة وکذا التعین فانه لو وجد لکان له تعین آخر وهلم جرا بالجملة یلزم من کون هذه الامور موجودة فی الخارج التسلسل + قوله وذلک لان الامکان الخ یعنی یکون الامکان العارض ایضا موجودا فی الخارج لوجود مغایر للامکان الاول والا یلزم تقدم الشی علی نفسه مرتبة تقدم مرتبة المعروض علی مرتبة العارض فالفرد العارض غیر المعروض والفرد العارض ایضا متصف بما هو فرد منه علی هذا التقدیر والکلام فی عارض العارض کالکلام فی العارض وهکذا الی ما لا یتناهی فلو کان الکلی المتکرر النوع موجودا فی الخارج لکان جمیع افراده الغیر المتناهیة موجودة فی الخارج مرتبة اذ بعضها مقدم لا محالة وبعضها متاخر بالعارضیة فیلزم التسلسل ولا یلزم الاستحالة علی تقدیر کون هذه الامور موجودات ذهنیة لان التسلسل فی الذهنیات منقطع بانقطاع الاعتبار فان قلت علی ما ذهب الیه الشارح لزوم التسلسل فی خبر الخفاء اذ غایته ما لزم تسلسل المحمولات علی الواحد وهی متحدة وجودا یقال الحمل عرضی فلا بد من قیام مبدا بحذا کل محمول

قوله والتباین بین المقولات الخ دفع لما قیل ان العدد کیف یکون مجموع الاباء المرتاة علی ما هو المتبادر فانه قسم للاعراض والشی منها بحسب الوجود علی قوله اذ المشتقات معنی اعتباری اما علی ای الجمهور ظاهر واما علی ای الشارح فلان المشتق معنی انتزاعی منتزعة العقل عن المبدا والموصوف

قوله وترتيبها يعني لما استوجب كون العلم زوالا استحقق الامور الغير المتناهية فيما بينها بطلان تناهيها في الحكمة مطلقا بل اذا كانت مترتبة استحقق بعضها للتقدم وبعضها للتاخر قصد بالمصنف ح بقوله وتلك الامور الخ لاثبات الترتيب بينها فلو حمل قوله هذا على ظاهره حتى يكون المدعى اثبات الترتيب بينها من جهة انفسها لكفى في اثباته ان يقال انه يجوز ان تكون تلك الامور اعدادا مثلا والعدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل وليغوا بقي بالمقدمات فلا بد من تقدير المضاف وهو الاعدام فيصير ح منطوق كلامه اثبات الترتيب بين تلك الامور من جهة اعدامها المتاخرة عن وجوداتها ثم ابطال تلك الاعدام اولا وبالذات والامور ثانيا وبالعرض والايخفى انه لا يحصل هذا الترتيب الا بذكر جميع ما ذكروا نا صرف عنان العناية الى هذا الان استلزام كون العلم زوالا للاتناهي في نفسه اشنع مما في غيره فافهم قوله كذا يحصل الخ اذ الملزوم مقدم بالماهية على اللازم ٭

قوله يعني انه لما استوجب الخ محصله انه لما بين المصنف ان لزوم الامور الغير المتناهية على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال والتغير بحال مطلقا بل اذا كانت مترتبة اراد ان يثبت الترتيب بين تلك الامور الغير المتناهية بقوله وتلك الامور الخ ولما كان بيان الترتيب بين نفسها كما هو الظاهر من كلامه صعبا لكون قوله لعدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر لغوا ومستدركا اذ يكفي على هذا التقدير قوله العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل ولا مدخل فيه لاستلزام عدم الاقل لعدم الاكثر صلحه الشارح بلفظ الاعدام لئلا يلزم الاستدراك ح يكون الترتيب بين اعدام تلك الامور لتاخرة عن وجوداتها وانما ثبت الترتيب بين اعدام تلك الامور ونفسها لان الزام استحالة الامور الغير المتناهية في نفس الزوال على تقدير كون العلم زوالا اشنع مما في غيره فاورد عليه بان الزام استحالة اللاتناهي في نفس الزوال وان كان اشنع مما في غيره لكن الزام استحالته في نفس الزوال وفي غيره معا اشنع من الزامه في نفس الزوال فقط على ما صوب توجيه الكلام ما افاده بعض المحققين قدس سره ان مقصود المصنف اثبات الترتيب بين تلك الامور وجودا وعدما كما يدل عليه قوله العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل ح عدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر فتامل فيه

قال الشارح لا يخفى عليك الخ قال بعض المحققين قدس سره ان الترتيب بهذا الوجه سواء كان لزوميا او طبيعيا انما يثبت بين المجموعات التي تلزم لوجود السلسلة الغير المتناهية وبهذا لا ان احاد السلسلة اذا وجدت حدث مجموع من تلك الآحاد ومجموع منها الاول والثاني وهكذا فهذه المجموعات موجودة بوجود جميع اجزائها وغير متناهية لانه يحدث بانقصان واحد من المجموع ونقصان الواحد لا يصل الى حد لا يمكن نقصان الواحد منه والا يلزم التناهي فلا تنتهي اعتبار المجموعات الى حد فيلزم عدم تناهي المجموعات مغايرة للآحاد لو بالاعتبار لان كل مجموع معروض للوحدة والآحاد ليست كذلك بعد تسليم هذا نقول عدم تناهي هذه المجموعات مع قطع النظر عن جريان التطبيق باطل لان المجموع المركب من الآحاد اجمع مجموع ليس مجموع فوقه ازيد منه وكذا المجموع من مجموعتين مجموع ليست انقص منه فيلزم وجود المجموعات الغير المتناهية بين هذين الحدين ويلزم انحصارها بين الحاصرين هذا كلامه واقول انحصار المجموعات الغير المتناهية بين الحاصرين بهذا الوجه انما يتم لو حصل المجموع المركب من وحدتين بان ينتهي اسقاط الواحد اليها وهو خلاف المفروض اذ المفروض ان اسقاط لا ينتهي الى حد لا تعداده وما حصوله من وحدتين كيف اتفق فلا يستلزم التناهي اصلا حتى يلزم الانحصار بين الحاصرين

قال الشارح الاول ان العدد الخ قال الشيخ في الالهيات الشفاء ليتبين بحسب ان يقال ان العشرة ليست بالاسبعة وواحد

او خمسة وخمسة او واحد وواحد وواحد حتى تنتهي فان قولك العشرة تسعة وواحد قول حمل فيه التسعة على العشرة وعطف عليه الواحد فيكون كانك قلت ان العشرة تسعة وواحد وحلو فيجب ان يصدق عليه القضيتان المعطوفة احداهما على الاخرى فيكون العشرة تسعة وايضا واحد افان لم ترد بالعطف تفريعا بل غبت ما يقال ان الانسان حيوان ناطق اي حيوان فان كذلك الحيوان الذي هو ناطق يكون كانك قلت ان العشرة تسعة تلك التسعة التي هي احد هذا ايضا تحيل ان نثبت ان العشرة تسعة مع احد وكانك مرادك ان العشرة هي التسعة التي تكون مع واحد حتى ان كانت التسعة وحدها لم تكن عشرة فاذا كانت مع الواحد كانت تلك التسعة عشرة فقد خطأت ايضا فان التسعة اذا كانت وحدها او مع شيء آخر كان معها فانها تكون تسعة فلا تكون عشرة ايضا وان لم تجعل مع صفة للتسعة بل للموصوف بها فيكون كانك قلت ان العشرة تسعة ومع كونها تسعة ايضا هي احد فذلك ايضا خطأ بل هذا كله مجاز من اللفظ فغلط بل العشرة مجموع التسعة والواحد اذا اخذ جميعا فصار منهما شيء غيرهما وحد كل واحد من الاعداد ان اريد التحقيق هو ان يقال انه عدد من اجتماع وحدة وحدة وتذكر الآحاد كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يحيط بعدد معين فيشير الى تركيبه مما ركب عنه بل بخاصيته من غير اعداد فذلك يكون سهلا لان العدد الاحد معين فيشار الى تركيبه مما ركب عنه فان اشير الى تركيبه من عددين ان الآخر مثلا ان يجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة لم يكن في ذلك الى من تركيبه من ستة مع اربعة وليس تعلق موجبة باحدهما اولى من الآخر وهو بما هو عشرة ماهية وحدة ومحال ان يكون لما ماهية واحدة ويدل على ماهية من حيث هي واحدة حدود مختلفة فاذا كان الى التركيب من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن ثلثة وسبعة لازما لذلك وتابعا فيكون هذه رسوما له على ان تحديدك بالخمسة يحوج الى تحديد الخمسة بان ذلك كله الى الآحاد وح يكون مفهوم قولك ان العشرة خمسة وخمسة هو مفهوم قولك ثلثة وسبعة وثمانية واثنين اعني اذا لاحظت ذلك الآحاد فاما اذا لاحظت صورة الخمسة والثلثة والسبعة كان كل واحد باعتبار الآخر وليس للذات الواحدة حقائق مختلفة المفهومات بل انما يكثر لوازمه وعوارضه لهذا قال الفيلسوف المتقدم لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة وهذه لكن باعتبار العدد من حيث آحاده مما يصعب على التخييل وعلى العبارة فيصار الى الرسم من الوجوب انتهى وفيه كلام اما اولا فلان قوله فقد كان له التركيب من خمسة وخمسة الخ مناف لما حققه من ان تركيب العشرة لو كان من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة لكان بحقيقته واحدة حدود مختلفة اذ لو كانت تركيبها منها مما لا يصح فلا يصح ان يقال انها مركبة منها سواء جعل ذلك لها او رسما واما ثانيا فلانه قال اولا ان المفهوم من قولك العشرة خمسة وخمسة هو المفهوم من قولك العشرة ثلثة وسبعة ونحوها اذا كنت تلحظ الآحاد فقط دون الصورة واما اذا لاحظت الصورة فلا يصح القول بتركب العشرة منها وقال في آخر كلامه ان اعتبار العدد من حيث الآحاد لما كان صعبا على التخييل صار الى الرسوم من الوجوب فجعله بالرسوم هو قولهم العشرة خمسة وخمسة مثلا فقول ان كان المراد من خمسة وخمسة الآحاد دون الصورة فذلك ليس بسهل جدا كما ظهر مما اول كلامه ان كان المراد الآحاد مع اعتبار الصورة فذلك ايضا كما ذكر وايضا على ما ذكر في آخر كلامه لم يبق فرق بين هذا الوجه بين الوجه الاول وعلى الوجه الاول حقق ان هذه التعريفات ليست حدودا بل رسوما فكان الصواب في العلاوة ان يقول التحديد بالخمسة ايضا يحتاج الى تحديد الخمسة فيحمل آخرا الى الآحاد ويكون ما ان الخمسة والخمسة

قوله في الحاشية ويستدلوا عليه بان الخ وبانه يمكن تصور العشرة مع الغفلة عن الاعداد التي تحتها قوله فيها فيلزم الترجيح بلا مرجح
اي في حكم العقل فتركه هامن ثلثة وثلثة لامن اربعة وثلثين اذ العقل لا يفرق بينهما في حصول الستة بهما فلابد من مرجح يرجح احدهما للتقوم
عنده فلا يرد ان تقوم حقيقة شيء بامر دون امر لا يحتاج الى مرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات وايتاتها لان المرجح انما لابد منه
لحكم العقل بتقومه بدون غيره لا بتقومه في الواقع ورد بان الوحدات ايضا ليست اولى بتلك الاعداد اذ الاشتمال لا يوجب الاولوية

والستة والاربعة وتخومها واحدا اذ الخطوط الآحاد فقط ولا يلزم من التعريف ههنا ان يكون للحقيقة واحدة حدود مختلفة
اذ محصل الجميع انها من آحاد عشرة لكن لما كان ذكر جميع الآحاد صعبا على التحصيل يصار الى محمولاتها الا الى الرسوم كما ذكره كذا قيل
قال الشارح في الحاشية قال ارسطو لا تحسبن ان ستة الخ اعلم ان قوله مرة واحدة يمكن ان يكون اشارة الى شيئين احدهما ان حصول الستة
من الوحدات ليس بتوسط صيرورتها اولا عددين ثم صيرورتهما ستة ولا ايضا تقسيمها الى الوحدات بتوسط تقسيمها الى العددين وتقسيم
كل منهما الى الوحدات بل التركيب منها والتحليل اليها دفعة وثانيهما ان الآحاد التي يتالف منها العدد كلها في مرتبة واحدة ليس لبعضها تقدم
على بعض ولا تاخر عنه واذا قلت ان عددا كذا من اجتماع واحد واحد وواحد يجب ان لا تقصد من الترتيب تقيمها في المذكور ولولا قصور
العبارة عن كرة مرة واحدة لكان حق التعبير عنها ان لا يذكر على التعاقب كذا قال الصدر الشيرازي في حواشي الهيات الشفاء
قوله وبانه يمكن تصور العشرة الخ هذا من قبيل التوضيح في مثال جزئي ومحصل الاستدلال ان تصور كنه كل عدد مع الغفلة عما عداه من
الاعداد ممكن فالعشرة مثلا اذا تصورت حدا تامها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة فلا يلزم
شيء من الاعداد داخلا في حقيقتها واورد عليه اولا بانه يبطل على هذا استلزام العدد الاكثر للعدد الاقل واستلزام عدم الاقل للعدم
الاكثر فيبطل اصل الدليل واجيب بان العدد الاكثر يستلزم صحة انتزاع العدد الاقل وعدم صحة انتزاع الاقل يستلزم عدم
صحة انتزاع الاكثر وبهذا القدر تم المطلوب لان عدم الاقل لما كان عبارة عن عدم صحة انتزاع العدد لعدم وجود منشئه وحين
زوال الامر من مثلا عند حصول الادراكين يزول الاثنان بمعنى انه لا يكون بصحة انتزاع عدد منشأ فلم يصح الانتزاع فينتفي العشرة المخصوصة
التي كانت صحة انتزاع الاثنين المخصوص من لوازمه وبهذا فحصل المطلوب وثانيا بانه انما يتم لو كان ذلك التصور
تصورا بالكنه وهذا ممنوع الا ترى انا كثيرا ما نتصور الماهيات المركبة وندخل عن اجزائها ومقوماتها وهذا لا يدل على تصورها
وقيل ان العدد امر انتزاعي وكنه الانتزاعي ليس الا حاصل في الذهن ففيه ما فيه قال الشارح في الحاشية يلزم الترجيح
بلا مرجح آه اورد عليه بوجوه الاول ما قال الشارح في حواشي شرح المواقف ونفي في رسالته المعقودة لتحقيق ماهية
العدد ان تقوم حقيقة الشيء بامر دون امر لا يحتاج الى المرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات والذاتي كيف والنسبة
بينهما نسبة الضرورة وفرع عليه في رسالته المعقودة لتحقيق ماهية العدد وبطلان عينية الوجود للماهية كما هو مذهب
الشيخ الاشيري ومن تبعه حيث قال بما محصله لو كان وجود الممكن عين ماهيته لكان محمولا عليه حملا ذاتيا فيكون حمل العدم
عليه ممتنعا لذاته فيلزم ان يكون الممكنات واجبة لذواتها ولا تكون موجودة من تلقاء

الجاعل لاقتضاء تحلل الجعل بين الذاتية والذاتيات ولا يخفى على من له فهم سليم ان هذا التقرير سخيف جدا اذ لا يلزم من حمل وجود الممكن على ماهيته حملا ذاتيا ان يكون هذا الحمل واجبا حتى يكون حمل العدم ممتنعا ويلزم كون ذات الممكن واجبة لذاتها اذ يجوز عدم مصداق الحمل في الواقع بارتفاع مصداقه عنه والماهية الامكانية للامكان تقررها ولا تقررها سيان بالنظر اليها فيجب تقررها بتقرر مصداق الوجود فيصح الحمل حينئذ بارتفاع تقررها بارتفع مصداقه فلا يصح والسر ان الماهية الامكانية انما يترجح تقررها ولا تقررها من خارج فضرورة الوجود التي في مرتبة الذات ضرورة بشرط الوصف لما كان المتقرر غير ضروري النظر الى ذات الممكن فكيف يكون الوجود ضروريا لها بمعنى الوجوب الذاتي وقد مر كلام متعلق بهذا المقام بالامر مزيد عليه فتذكر

ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول قد اجاب الشارح عن هذا الايراد في حواشي شرح المواقف بان المراد بالوحدة تركب العدد من بعض الاعداد دون البعض الوحدة عند العقل ويلزم الترجيح بلا مرجح والاستغناء عن البرهان لزومها كما هذا اشار اليه المحشي بقوله اي في حكم العقل ولا يخفى انه غاية ما ثبت منه بطلان تركب الستة مثلا من الاعداد التحتانية في حكم العقل لا في الواقع والمطلوب هو هذا الاخير والتفصيل ان رجحان تركب شيء عن شيء في حكم العقل لا يستلزم رجحان وقوعه في الواقع اذ كما ان اسناد تقوم الستة مثلا بثلثة ثلثة دون اربعة واثنين تحكم مع امكان ذينك في نظر العقل كذلك اسناده الى الوحدات تحكم محض والاولوية في حكم العقل لا تنفي امكان الغير ومع امكان الغير التحكم بحاله الثاني المعارضة وتقريرها ان العدد لما يتألف من الوحدات فان تقومه منها لما يتقوم من تقومه من الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح واجاب عنه العلامة القوشجي في شرح التجريد بان التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل تقدير قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة تتمته فلا يكون توهم انفكاكه بخلاف الاعداد فانها يمكن توهم انفكاكها فلا يكون مرجحا وسيجيء رجوع الى الوجه الثاني اي الوجه الذي بينه المحشي فيما قبل بقوله فانه يمكن تصور العشرة الخ ثم قال ره وان لم يتم بذلك فقد قرر على ان اللزوم على كل حال يرجح الوحدات في كونها خبرا بمعنى انها اولى بالجزئية وان جزئية غيرها مرجوح لم يتم لان رجحان صدق المفهوم على بعض الافراد لا ينفي صدقه على غيره كما في صورة التشكيك كما هو محصله انه لو كان محصل الكلام ان الوحدات لما كانت لازمة على كل حال بمعنى انه على تقدير التركيب من الاعداد لا يصح ان يكون التركيب منها لانها خبر جزء العدد وجزء الجزء جزء فيكون هي اولى بالجزئية من الاعداد فيرد عليه ان الاولوية صدق الجزئية عليها لا تستلزم نفي الجزئية عن غيرها اذ المقول بالتشكيك يصدق على الراجح والمرجوح معا واذا كان صدق الجزئية على الاعداد والوحدات معا وان كان احدهما اولى بذلك الصدق من الآخر فلا يكون بمجرد ذلك الحكم بان الجزء في الواقع هو الثاني دون الاول واعلم انه قد مهد بعض الاكابر قدس سره لاتمام الدليل مقدمات الاولى ان اختلاف الماهيات انما باختلاف الذاتيات كذا الثانية ان دخول الاجزاء المختلفة ذاتا تارة يوجب ذاتا اخرى مغايرة لتلك في الماهية الواحدة تحصيلا قطعا الثالثة ان دخول الوحدات مع هيأة واحدة كافية في تحصيل العدد ولا حاجة الى تحصيل سائر هيآت الاعداد التحتانية فتقوم العشرة بدون تحصيل هيآت الاثنين والخمسة معقول وبدون الوحدات غير معقول الرابعة ان نسبة الذاتي الى الذات ليس نسبة العرضي الى المعروض في الخروج

والا لزم ان يكون تركب السرير من العناصر اولى من تركبه من الخشب المخصوصة وانما يكون كذلك ان كان الاعداد محض الوحدات وعلى التسليم فالاولوية ايضا لا توجب حكم العقل وجزمه بان التقويم في الواقع للراجح لا لمرجوح كما لا يخفى **قوله** فيه لزم استغناء سواد ان كان تقومها بالكل على سبيل البدلية او على سبيل الاتباع وهو بعيد ان يكون النسبة بينها نسبة الامكان والضرورة تشهد بضرورته والا لزم الدور بان الكل متقوم باعتبار القدر المشترك بينها الاخص بها والاستغنا عنها انما هو بالاعتبار الثاني دون الاول يندفع بان القدر المشترك بينها الذي يعني بتقوم الستة انما هو الوحدات ففيه تسليم المطلوب

والخروج والتصور والوجود اللازم والعروض والثبوت والسلب فانها جميعا متساوية النسبة في تلك الامور فالقول بعدم تناهي الاضافيات وذواتها يلبعض ترجيح بلا مرجح ويعد تمهيد هذه المقدمات نقول اذا كان العدد مركبا من الاعداد التحتانية فاما عن بعض المراتب دون البعض فيلزم الترجيح من غير مرجح ولا يدان كون شيء دون شيء ذاتيا الشيء ليس ترجيحا بلا مرجح وهل هذا الا كما يقال لم تألف الجسم من الهيولى والصورة ولم تألف من الجواهر الفردة لما سمعت في المقدمة الرابعة فان مبنى هذا السوال ليس حال كون نسبة المراتب العددية التحتانية الى الفوقانية وان كان مركبا من جميع المراتب التحتانية بان لا يحصل ماهية الفوقانية الا مع ادخال الجميع فالعشرة يدخل فيها الاثنان والثلثة والاربعة وهكذا الذكر ودخول الاخيرة مرارا واستغنا الذات عن تلك الاجزاء لعدم احاجة الى تكرر الدخول الى تعدد وجود الداخل فان الموجود في الشيء لا يتصور وجوده ثانيا في ذلك الشيء الا بوجود آخر وان كان مركبا من الجميع بان يكون الاثنان والثلثة والاربعة كافيا والثلثة والاربعة ايضا كافية مع انه يقتضي استغنا وعن الذاتي يلزم تعدد الماهية لشيء واحد فان كل مرتبة عددية على تقدير دخول السياة فيها ماهية مغايرة للاخرى فلا يرد منع لزوم التعدد بل احالته بعنونة المقدمة الاولى والثانية لا يرد ايضا ان نسبة المراتب التحتانية الى العدد الفوقاني مثل نسبة الوحدات اليه فالقول بتركبه من الوحدات دون الاعداد ايضا ترجيح بلا مرجح لما مر من اختلاف النسبتين في المقدمة الثالثة **واورد عليه** ولا ان كفاية الوحدات مع الهياة في تحصيل حقيقة العدد مم والذي يلزم ان يحصل منها مفهوم ساير للعدد في الصدق والتحقق كالمجموع بالجسم التامي ولنا طرق مع الاتحاد يكفي في حصول الانسان مع انه ليس حقيقة الانسان وثانيا بان ما ذكر في المقدمة الرابعة لا يكفي في الزام الترجيح بلا مرجح فانا نسلم ان الاعداد التحتانية نسبتها الى الفوقانية نسبة العرضيات بل يجوز ان يكون بعض المراتب مخصوصة بالدخول دون الاخرى في نفس الامر وانما يحكم العقل بالجهل بالذاتية كما يحكم العقل في بعض الفصول بكون نسبة مثل نسبة الخواص للجهل بالذاتية وبالجملة هذا الدليل غير خال عن الشغب فالصواب ان يستدل بانه يلزم على تقدير تركب العدد الفوقاني من الاعداد التحتانية ان يترتب على العشرة مثلا لوازم الاعداد التي تحتها لان اللازم للكل واللازم بالجزء لازم للكل واللازم بالجزء باطل فالملزوم مثله فقال **قوله** والا لزم ان يكون الخ فيه ان قيام العدد على السرير قياسا مع الفارق اذ الوحدات مع الهياة كافية في تحصيل العدد عند العقل بخلاف السرير فان العناصر مع الهياة لا يكفي في تحصيله قطعا حتى يكون تركبه منها او من تركبه من القطعات المخصوصة **قال** الشارح في بعض نسخه لزم استغناء الخ **قال** بعض المحققين قدس سره الاولى في الشق الثاني ان يقال ان تركب من الكل بدلا يلزم استغنا الشيء عن الذاتي وان تركب عن الكل على سبيل الاجتماع لم يبق حقيقة لتسته بل يزيد عليها **ولعل** وجه الاولوية انه على هذا التقدير لا يكون الاتحاد في كلا التقديرين واحدا بل على كل واحد منهما بوجه على حدة والاغلب في لزوم الاستغناء عن الذاتي على تقدير تركبه عن الكل على سبيل الاجتماع اكثر كما لا يخفى

قوله فيها لا يخفى ان الخ اذ على تقدير تركبه من احد الذى ليس بعدد ليست فيه احتمالات كثيرة حتى يلزم الترجيح بلا مرجح او استلزام تحصيل اثنين من واحد قوله فيها مثل المركب من العقولتين اذ الوحدة ليست بعقولة والامر يصدق على المعقولة كما مر به الشيخ فى الشفاء

قوله او على تقدير تركبه فيه نظر ظاهر لانه كما يحتمل ان يتركب الثلثة من اثنين وواحد كذلك يحتمل ان يتركب من الوحدات فالبيان الذى ذكره الشارح جار فى الثلثة ايضا بان يقال ان تركب الثلثة من اثنين وواحد فقط او ثلث وحدات فقط يلزم الترجيح بلا مرجح وان تركب عن الجميع يلزم الاستغناء عن الباقى قال الشارح فى الحاشية ويمكن ان يقال الخ اعلم ان بعضهم زعموا ان الاثنين ليس بعدد واستدلوا عليه بوجوه ثلثة الاول انه لو كان عددا لكان عددا اولا والاول باطل فلا يكون عددا واقيسا على الفرد الاول والثانى ان العدد كثرة والاثنين ليس بكثير بل هو قليل لان الكثرة مؤلفة من الوحدات والوحدات لفظ جمع اقله ان يكون ثلثة الثالث انه لو كان عددا فاما ان يكون مركبا او لا يكون فيجب ان لا يكون لنصف واجب الشيخ فى الهيات الشفاء عن هذه الاستدلالات اما عن الاول فبانا نمنع بانه ما لم يكن مركبا لا يكون عددا والاحاد لا يكون مركبا كذلك فهو عدد سواء كان زوجا او فردا واما الوحد فانما لم يكن عددا لانه فرد محال واما على الحقيقة فى تحقيق الهيات الشفاء فلا يلتفت الى امثال هذه الاعتبارات الخارجة عن التحقيق بوجه من الوجوه وليس كون الواحد غير عدد لاجل انها فرد او زوج بل لان انها انقسام فيها الى وحدات لا كون الثلثة عددا الا اذا كرر لانها فردا او زوجا فالفردية والزوجية باعتبار الخارج عن العدد واما عن الثانى فبان قولهم الوحدات بلفظ جمع فلانا نسلم ان الاثنين بطريق الافراد يعنى بالوحدات الا انا ندعى على الاصالة المنحويين من لفظ الجمع ان اقله ثلثة على انهم لم يستدلوا فى ذلك الا بمجرد الاستقراء فى كلام العرب ولا يبالى بان لا يوجد فرد غير عدد وان كان فى الهند وفرد غير عدد حيث لا ملازمة بين سلب العدد وعن الواحد مسلبة عن غيره فليتأمل بل يتأمل فى طلب نفى ج ليس بعدد من جهة ما وجدان فرد ليس بعدد وما قال المحقق الدوانى فى بعض كتبه انا لا نسلم ان الاثنين ليس بكثير فانه كثير بالنسبة الى الواحد نصف الواحد نصف الاثنين فالاثنان جزء ونصف كثير بالنسبة الى نصفه نعم لا يكون اكثرا فان الواحد ليس بكثير حتى يكون اكثر بالنسبة اليه فليتأمل فى ضحك الاضافيتان خواص الكم المنفصل عندهم فلا تحقق فى الواحد وما قال ان الواحد نصف الاثنين آه فلا يدل على اثبات الكثرة الاضافية فى الاثنين فانه لا يلزم ان يكون كل ما هو نصف شىء قليلا اضافيا بالقياس اليه وان كان قليلا حقيقيا واما عن الثالث فانه ليس من شرط العدد الاول ان لا يكون مركبا من الآحاد والآحاد هو فوق واحد قال الشارح فى الحاشية ثم الوجدان يسلم آه قيل عليه ان بعد تسليم هذه المقدمة يكفى عدم تركب الاثنين من الاعداد ولا يحتاج الى قوله والثلثة الخ وعن هذا قيل انه لما كان عدم تركب الثلثة ثابتا بدليل آخر من دون حاجة الى ضم مقدمة وجدانية ذكره

قوله اذ الوحدة الخ اعلم ان الوحدة كالوجود يطلق على معنيين الاول معناه المصدرى الانتزاعى المشترك الذى يعبر عنه بالفارسية يكتائى والثانى منشأ انتزاع هذا المعنى وهو نفس الماهية المتقررة كما ان منشأ انتزاع الوجود بالمعنى المصدرى نفس الماهية المتقررة فهى بالمعنى الثانى لا يحكم عليها بالجوهرية والعرضية مطلقا اذ وحدة العرض بهذا المعنى عرض ووحدة الجوهر جوهر واما الوحدة بالمعنى الاول فهى وان كانت عرضا لانها معنى انتزاعى قائم بمنشأ انتزاعه قياما انتزاعيا لكنها ليست مدلولة تحت مقولة من المقولات لانها بسيطة فلا جنس لها ولا هى جنس لشىء بل هى معنى بسيط انتزاعى

قوله تعالى العدد كما هو زعم بعض اهل الظواهر ظنا منهم انه لو لم يكن له جزء مقداري بل كان عبارة عن الوحدات المجتمعة يصدق عليها الكلي بناء على التقرير من ان الكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرها وما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه العدد لما مر من ان الوحدة ليست من المقولات التسع سيما من مقولة الكم والعدد من مقولة الكم اما على تقدير اشتماله على الجزء المقداري فلا نضمامه مع امر ليس من جنس الوحدة لا يلزم صدق الوحدة عليه

والمعاني البسيطة الانتزاعية ليس لها افراد سوى ما يصدق الكلي بالقياس اليه حصة نوع حقيقي وكذا الوجود وسائر الامور العامة عراض وان لم تكن مندرجة تحت مقولة هذا هو التحقيق وما توهم الشارح من وجوب ادراج العرض تحت مقولة من المقولات وبناء على هذا قال في حواشي شرح المواقف ان الوجود ونحوه ليس بعرض فلا يخفى سخافته اذ لا ريب في قيام الامور العامة بالموصوفات قياما انتزاعيا فتكون اعراضا بلا ارتياب فان قيل ان القيام المأخوذ في تعريف العرض انما يكون على وجه الانضمام يقال فحينئذ يخرج مقولة المضاف وسائر المقولات النسبية والكيفيات الانتزاعية والكم المنفصل عن العرض اذ هي باسرها انتزاعية فالحق ان الامور العامة كالوحدة والوجود ونظائرهما وان كانت اعراضا لكنها ليست داخلة تحت مقولة من المقولات وهذا لا يضر الحصر في المقولات قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء انا لم نقل ان كل شيء محصور في هذه المقولات انما قلنا المقولات عشرة فلا يصادمه وجود ما لا يندرج تحت جنس وتحت نوع كذلك مثلا وهو انه لو قال قائل ان البلاد عشرة فوجد قوم بداة لا يعتدون الا بعشرة فهم خارج البلاد قاطعا في حصر البلاد في العشرة ولولا غرابة المقام لاطنبنا الكلام في هذا المرام قوله ظنا منهم آه محصل الظن اقامة الاستدلال على ان العدد يجب ان يكون له جزء مقداري بان الوحدة اما ليست من مقولة اصلا او من مقولة الكيف على التقديرين الامر الحاصل منهما وحدها يصدق عليه الوحدة اذ الكلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها فان كل جزء زيد يصدق عليه انه جزء زيد لا يصدق على جميع الاجزاء وليت شعري ماذا يقول الواحد التحقيقي بمعنى ما لا تعدد فيه بحسب الاجزاء والصفات فان الكثير من افراده كيف يصدق عليه الواحد بذلك الاعتبار المعنى وفيه ان معنى قولهم الكلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها انه يصدق على الواحد يصدق واحد وعلى الكثير باصداق كثيرة فالحمار والغنم والبقر مثلا حيوانات لانها حيوان واحد وقد صرح بذلك المحقق الدواني في حواشيه القديمة على شرح التجريد اذا تمهد هذا فنقول ان اراد المورد بقوله ولا يصدق على جميع الاجزاء لانه لا يصدق جزء زيد على جميع الاجزاء بمعنى الكثرة المحضة فمسلم اذ هذه الكثرة مصداق جزء زيد لكن يصدق كثير وحاصله انها اجزاء كثيرة لزيد وهذا لا ينافي صدق جزء زيد على جميع الاجزاء وان اراد انه لا يصدق

والجواب منع استحالة صدق المتباينين على شئ واحد بصدق كثير وصدق الوحدة على ما صدق عليه العدد وكذلك
قوله واما مع نفي الجزء الخ وهو اي اهل التحقيق ويمكن الاستدلال عليه بانا نتصور حقيقة العدد مع الغفلة عن الجزء الصوري
وبشار الباقي ارفع منه قوله اذ العدد حينئذ الخ وحينئذ لزوم الترجيح بلا مرجح او الاقتصار عما لا يجوز ان يستغني عنه ممنوع اذ ثلثة ثلثة
ليست مغايرة مع اربعة واثنين وخمسة وواحد وقس عليه البواقي قوله من حيث انها مقررة الخ حيثية تقييدية معتبرة في العنوان فقط

على الجميع بمعنى المجموع لمغايرة الاجزاء فيسلم لكن الكلام فيه اذ الكلام ليس الا في الكثير لا في المجموع المغاير ومنها انه على تقدير دخول
الجزء الصوري ايضا لا تخلص عن الاشكال لان الجزء الصوري لا يكون كما لا نه اذا تامل مر ظاهر البطلان او منفصل وهو العدد فلا بد له
من جزء صوري ولا يكون هو كما منفصلا ايضا وهو الاخلا بد من هيأة اخرى وهكذا فيلزم التسلسل فكيف اوليست من مقولة على الاول
لاحتمال الكونه كما اصلا او الكلي كما يصدق على واحد من افراده لك ان يصدق على الكثير منها ايضا فيصدق على المجموع انه كيف وعلى الثاني حالها
كحال الوحدات فيتوجه انه كيف يحصل من عدة امور ليست بمندرجة تحت شئ من المقولات الحقيقية الكمية ومنها ان الجنس بازاء الجزء المادي والجزء
المادي ههنا الوحدات وهي غير قابلة لان تحد الجنس فزيادة الجزء الصوري الذي يحد الفصل الاتي في اخذ الجنس لانه قد تقرر عندهم ان
المادة الماخوذة لا بشرط شئ هو الجنس والجنس الماخوذ بشرط لا شئ هو المادة فالجنس والمادة متحدان حقيقة وبالذات فلا يكون المادة
من مقولة الجنس من مقولة اخرى ومنها ان الهيأة الاجتماعية لا تخلو اما ان تكون بسيطة او مركبة والاول باطل فانها لا بد لها
من محل محلها الوحدات الصرفة وهي متعددة ولا يجوز قيام عرض واحد بمحال متعددة وعلى الثاني يكون كل جزء منها قائما بمحل
ومنفصلا عن جزء آخر فيكون تلك الهيأة المركبة امورا متكثرة كالوحدات فتحتاج الى هيأة اجتماعية اخرى وهكذا فيلزم التسلسل قوله
قوله والجواب اه حاصله انا لا نسلم ان الذي يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه العدد ولم لا يجوز ان يصدق
على شئ واحد العدد والوحدة باعتبارين او صدق الكلي على الكثير عبارة عن اصداق كثيرة لا عن صدق واحد
فالوحدة على تقدير كون العدد عبارة عن مجموع الوحدات تصدق عليه باصداق كثيرة ولا ضير فيه وفيه تامل
قوله ويمكن الاستدلال عليه اه فيه ما مر فتذكر قوله اذ ثلثة وثلثة الخ لا يخفى انه على هذا لا يكون مراتب العدد
انواعا متخالفة اذ الوحدات المعتبرة في حقيقة كل مرتبة ليست مغايرة للوحدات المعتبرة
في حقيقة مرتبة اخرى الا ان يقال لا استبعاد في كون تكرر حقيقة واحدة موجبا لاختلاف الحقيقة فافهم
قوله حيثية تقييدية الخ فيه دفع لما قيل ان حيثية العروض ان دخلت فيه لزم اعتبار الجزء الصوري فيه
وان خرجت يكون هو الوحدات المحضة حقيقة العدد ووجه الدفع ان هذه الحيثية تقييدية داخلة في التعبير والعنوان فقط
وهذا يوجب التغاير في الاحكام قال بعض الاساتذة روح الله روحه ليس مراد الشارح ان حيثية عروض
الهيأة داخلة في العدد بل مراده ان الكثير ربما يوخذ كثيرا محضا وهو الوحدات المحضة وربما يوخذ معروضا
لتلك الهيأة فالعروض للهيأة كلاهما خارجان وان كانت تغاير الاحكام الخارجية وليس في العرض هيأة اجتماعية من حيث هي الجزء

ومثل هذا الاختلاف ما قالوه في الماهية المأخوذة بشرط شيء ولا بشرط شيء من ان الشرطين خارجان عنها هي الهيأة المخصوصة
والحاصل ان العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري ليس عبارة عن كل وحدة وحدة وانما عن الوحدات الغير المعروضة
للهيأة السبرة عنها بالكثرة بل عبارة عن الوحدات المعروضة للهيأة وبهذا الاعتبار يغاير الوحدات فانها اذا الوحدات كثرة
محققة والوحدات المعروضة للهيأة امر واحد فدخول الوحدات من حيث انها غير مستلزم لدخولها من حيث انها معروضة
للهيأة فعلم ان ههنا كلاما من وجوه الاول انه يلزم على هذا التقدير المجعولية الذاتية لان الوحدات الصرفة ليست من مقولة
اصلا ومن مقولة الكيف وعلى التقديرين ليست بكم بالتبعية فليست من مقولة الكم فاتيانها ثم اذا عرضت لها الهيأة الاجتماعية
تكون عددا واضلا تحت مقولة الكم فيكون الكم ذاتيا لها بسبب تلك الهيأة الاجتماعية الخارجة وهو اجاب عنه بعض
المحققين قدس سره بان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة احدية متقررة متغايرة للآحاد وبعد عروض الهيأة قد تقرر حقيقة عددية
احدية ولا نقول ان الحقيقة العددية لم تكن قبل عروض الهيأة حقيقة عددية ثم صارت بجعل الهيأة حقيقة عددية
حتى يلزم المجعولية الذاتية واورد على هذا الجواب اولا بان الوحدات قبل عروض الهيأة لا يخلو اما ان تكون حقيقة
عددية اولا على الاول لا حاجة الى عروض الهيأة وعلى الثاني صارت الوحدات عددا من مقولة الكم بسبب الامر الخارج
فيلزم المجعولية الذاتية وثانيا بانه اذا كانت الوحدات جميع اجزاء العدد والماهية لا تبقى منتظرة الحصول بعد تحقق
جميع اجزائها فيجب ان يتحقق العدد عند تحقق الوحدات مع انها لا تتحقق الا مع عروض الهيأة الصوية اقول محصل كلام ذلك
المحقق ره ان في اتيان العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيأة الاجتماعية فعند تحقق الهيأة الاجتماعية يصير مجموع
الوحدات من حيث كونها معروضة للهيأة عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيأة سرير فلا يزيد اتيان العدد
على الوحدات ولا يلزم المجعولية الذاتية غاية الامر ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيأة وبهذا ظهر ان كل
وحدة وحدة وكذا الوحدات بلا عروض الهيأة وان لم تكن كما لكن مجموع الوحدات المعروضة للهيأة الوحدانية ليست
كيفا بل كم ضرورة انه قابل للمساواة والمفاوتة لذاته فهو مندرج تحت الكم بالذات وكذا الحال اذا لم تكن الوحدة داخلة تحت
مقولة اذ مبدأية شيء لشيء لا يوجب ان يكون الشيء المبدأ من جنس الشيء ذي المبدأ ولان لا يكون المبدأ من جنس ذي المبدأ كما تحقق الشيخ
في قاطيغورياس الشفاء الثاني ما قال بعض المحققين قدس سره انه لو كانت الوحدات وحدانية حقيقة العدد ومن ان امر زائد
فقد تم حقيقتها بالاجزاء المادية فقط فقد تم حده بالوحدات واذا كان الكم جنسا له فله فصل اخير فقد تم بالجنس والفصل حد آخر
فهذا الحد اما غير ذلك الحد بالذات فللعدد حدان تامان بل حقيقتان واما ماخوذ منه فان كان الماخوذ من الاجزاء المادية
الجنس وحده ولا جزء آخر يوخذ منه الفصل فاذن قد تم الحد من الجنس وحده والفصل صار خارجا هيهات وان كان الماخوذ
منها الفصل فمع انه لا يوخذ الفصل من الجزء المادي صار الفصل وحده حدا والجنس خارجا اذ لا جزء آخر يوخذ منه الجنس
وان كانا ماخوذين من الوحدات فهما متحدان مع الوحدات بالحقيقة فهما متحدان حقيقة فلم يتحقق الجنس جنسا والفصل فصلا

فاذن يطل حصول العدد من اجتماع الوحدات وحدها بشقوقه وانما القول بدخول الجزء الصوري حتى يكون الجنس ماخوذا من الجزء المادي والفصل من الجزء الصوري **قال** هذا بحسب الجلي من النظر واما النظر الدقيق فحكم بان الاشكال غير ساقط على تقدير دخول الجزء الصوري ايضا لان الوحدات غير صالحة لاخذ الجنس للان معنى ماخوذية الجنس من الجزء المادي انه اذا اخذ بشرط كان نفس الجنس فالجنس والمادة حقيقة واحدة انما التغاير بينهما بالاعتبار فلو كان الجنس ماخوذا من الوحدات فالوحدات من حيثية هي الخروج عن حقيقتها بل الوحدة وحدة لاشيء والوحدة من حيث هي ليست كما فاذن الكم مخالف للوحدات فالكم مع الفصل سواء كان ماخوذا من الجزء الصوري او لا حدوا الوحدات مضموما اليها الجزء الصوري حد آخر فللعدد وحدان مختلفان بالذات بل حقيقتان **ونحن نقول** الجواب عن هذا الاشكال يقتضي تمهيد مقدمتين **الاولى** ان التاليف من الاجزاء الغير المحمولة تاليف حقيقي لتغاير اها في انفسها ومغايرتها المؤلف منها والتاليف من الجنس والفصل تاليف غير حقيقي وانما اطلاق التاليف عليه بضرب من التوسع لاتحادهما مع النوع تقررا ووجودا ولذا قيل الاجزاء المحمولة انما هي اجزاء الحد لا المحدود فلا يقوم بها النوع حقيقة بل هما مفهومان يتميز عما العقل عن نفس الماهية المتقررة ولذا لا يسبقانها الا في نحو من الملاحظة بخلاف الاجزاء الغير المحمولة **الثانية** ان الاجزاء الغير المحمولة لاتصير اجزاء محمولة بآية جهة لوحظت وباي اعتبار اعتبرت لان الاجزاء الغير المحمولة متغايرة جعلا وتقررا ووجودا ومغايرات المركب منها في كل من هذه الامور والاجزاء المحمولة متحدات في انفسها ومع الكل ايضا في كل من هذه فكيف يجوز عند العقل ان يكون اشياء باعيانها بحيث اذا لوحظت باعتبار اتحدت جعلا وتقررا ووجودا في نفس الامر واذا لوحظت باعتبار آخر تغايرت فيما اتحدت فيه بالاعتبار الاول نعم لا غير ان يتالف حقيقة واحدة حقيقية تكوين من التاليف من الاجزاء المحمولة والاجزاء الغير المحمولة فانه من الجائز عند العقل ان تقوم ماهية من اجزاء غير محمولة وتكون تلك الماهية المقومة منها حين تقررها بنفس حقيقتها وسنخ قوامها مصدقا لامرين هما الجنس والفصل من دون حيثية زائدة عليها اصلا **فان قلت** هذا يستلزم ان يكون الشيء واحد حدان **قلت** ان اريد انه يستلزم ان يكون الشيء واحد معرفان فاتيان احدهما مؤلف من الاجزاء الغير المحمولة والثاني من جنسه وفصله فالاستلزام مسلم وبطلان التالي ممنوع وان اريد انه يستلزم ان يكون الشيء واحد اتيان منحازتان احدهما مؤلفة من اجزائه الغير المحمولة والاخرى من الاجزاء المحمولة فالملازم ممنوع اذ الذات التي تالفت من الاجزاء الغير المحمولة هي نفسها مصداق للجنس والفصل فليس هناك حقيقتان تقومتا بهما جنس وفصل الاخرى من اجزاء غير محمولة الا ترى ان الحيوان جوهر البتة وصدق الجسم عليه صدق ذاتي فهو جنس له متقوم بالفصل ثم انه مؤلف تاليفا حقيقيا من العناصر الصورة التركيبية الحافظة لامتزاجها فقد اجتمع فيه تاليفان حقيقيان تيقنهم ان جنسه ماخوذ من العناصر فصله من الصورة التركيبية لما سبق آنفا وايضا الانسان مؤلف من بدن ونفس تاليفا حقيقيا مع انه تاليفا غير حقيقي من جنس هو الحيوان وفصل هو الناطق لا يمكن ان يجعل نفسه فصلا باعتبار لان نفسه مفارق محض مائق بعد خراب البدن الصرف

والفصل لو كان بنفسه فصلا كان حقيقيا بسيطة ذهنية في تقرر عندهم ان الفصول البسائط ذهنية
من جنس مع الجوهر وفصل يقومه لا يقال صدق الجوهر عليه صدق عرضي لانا نقول لم لا يجوز
كونه مخالفا لما جمع عليه الفلاسفة ليس شيء كما اذا فارقت البدن فاما ان يكون جوهرا فصدقه عليها ذاتي او يكون عرضا وهو بين البطلان وبعد تسليم هذا نقول
العدد حقيقة محصلة مخلوقة تاليفا حقيقيا من الوحدات فقط او منها مع الهيأة الصوتية وتاليفا غير حقيقي من جنس الكم وفصل محصله
وليس جنسه لانفصاله ماخوذا من الوحدات فقط او منها ومن الهيأة الصوتية حتى يقال ان غير الكم لا يصير كما يأتي باعتبار اخذ ذلك
لا يستلزم ان يكون لشيء واحد هو العدد حقيقتان مختلفتان احدهما مؤلفة من الوحدات فقط او منها ومن الهيأة الصوتية والاخرى
من الكم المنفصل وفصل يحصله او هنا كحقيقة واحدة تالفت من الوحدات فقط او منها ومن الهيأة الصوتية ثم تلك الحقيقة نفسها اذا
تقررت مصداق للكم وبالحيثية والاطلاق التاليف عليها انما هو بضرب من التوسع ثم يلزم ان يكون لشيء واحد اثنان وهو تلزم
الثالث ان الشارح قد صرح في حواشي شرح المواقف ان محل العدد طبيعة النوع وهي متكثرة وتتعدد بعروض العدد لان التعدد والتكثر
من خواص الكم المنفصل عندهم فلا يصح كون بعد حقيقة محصلة تالفة من الوحدات لان التاليف من الوحدات لا يتصور الا بان يتعدد الواحد
ويتكثر ويتعدد ما يتكثر انما يكون بعد عروض العدد وعروض العدد يتوقف على تحصيل حقيقة اجزائه وتحصيل حقيقة الاجزاء يتوقف على
عروض العدد لها هذا خلف واعلم ان الشارح انما ذهب الى ان محل العدد طبيعة النوع حذرا عن لزوم قيام عرض واحد بالكثير من موضوع
واحد وذلك لان العدد عرض فانه عبارة عن الكم المنفصل مع انه قائم بالكثير من موضوع واحد لما كان موضوع العدد طبيعة النوع
فلا يلزم ذلك اذ هي واحدة ولا يخفى ان هذا تخييف جدا اما اولا فلان العدد لما كان عرضا فلا محالة يتشخص بتشخص موضوعه
فعلى تقدير كون موضوعه طبيعة النوع يلزم تشخص العرض بتشخص الموضوع واما ثانيا فلان موضوع العدد قد يكون مجموع
امور لا يكون بينها ذاتي مشترك حملا كما يقال المقولات عشرة فهذا العدد اعني العشرة لا يكفي ان يقال ان موضوعه طبيعة النوع
اذ المقولات العشر ليست مشتركة في ذاتي حملا كما لا يخفى واما ثالثا فلان العدد عندهم مركب من الآحاد فقط وليست الهيأة الصوتية جزءا منها
فيكون محله مجموع محال وحداته فالحق ان يقال معنى قولهم العرض الواحد لا يقوم باكثر من موضوع واحد انه لا يقوم بالكثير بان
يكون كل واحد من الكثير موضوعا له على سبيل الاستقلال حتى يكون عرض واحد موضوعات متكثرة متعددة وقيام عرض واحد بمجموع
اشياء من حيث هو مجموع بان يكون الموضوع هو المجموع جائز والعدد كذلك لانه انما يقوم بالمجموع لا بكل واحد واحد قال الشيخ
في قاطيغوريس الشفاء ما حصله انا لا نمنع ان يقوم عرض واحد شيئين بان يكون موضوعه ذينك الشيئين معا
انما منعنا ان يقوم عرض واحد بموضوعين بان يكون كل منهما موضوعا له على حياله فالاضافات المتكررة كالموالاة والمماسة
والمجاورة والمقاربة مثلا لا تقوم كلا المضافين بان يكون كل واحد واحد منهما موضوعها بل
موضوعها كلا المضافين معا وما قال الشارح في حواشي شرح المواقف انه يلزم على هذا قيام المحصل بغير المحصل
اذ المجموع حقيقة غير محصلة فلا يخفى ما فيه اقول يدل على استحالة قيام المحصل بغير المحصل وليس بعد

والالازم خلاف المفروض والاقرار بما رام عنه الفرار فافهم قوله حقيقة محصلة اى مرتبة عليه اثارها سوى مجموع اثار الاجزاء
تكون من حيث قوله الحكم وغيره قوله ودخولها في العدد الخ انما احتاج الى هذه المقدمة ليظهر انه لا يصح حمل قوله محض الوحدات
على الوحدات من حيث انها معروضة للهيأة الوحدانية لما تحمله المنع على قوله اذ العدد بمحض الوحدات وح لا معنى لقوله فدخولها
الوحدات الخ فان الاستلزام مخالف لما يشهد به الوجدان فضلا عن العينية فافهم قوله يلزم ودخول الخ مع انه يكفي حقيقة ودخولها
فيه مرة واحدة فلزم الاستغناء عما لا يحوز عنه قوله من الوحدات الثلثة اى من اخذ وحدة مع وحدة اخرى من الوحدات الثلثة
من حيث انها معروضة للهيأة الاجتماعية قوله لجواز الضرورة بحول وصمة مع وحدة اخرى لامع تلك الحيثية في الثلثة قد
فرض استلزامه دخولها مع تلك الحيثية لكل الاول وحدة لا تستوجب ترك الثلثة من الاجزاء الغير المتناهية اذ الوحدة مع وحدة
بدون تلك الحيثية لا تغاير تلك الوحدة مع وحدة اخرى كذلك اذ المعتبر في الثلثة مطلق الوحدة فافهم قوله في الحاشية
والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات صحيح بلا مرجح

قوله والا لزم اه قال في الحاشية خلاف المفروض على تقدير اعتبار في المعنون ولزوم الاخير على تقدير ان لا يكون متحيزة العنوان الغير
قوله اذ ح لا معنى لقوله الخ والاظهر لا معنى لقوله اذ العدد بمحض الوحدات كما لا يخفى والاقصر كلام المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية
نص على ان المراد بقوله محض الوحدات المجردات الصرفة لانه قد صرح هناك بانه على تقدير بقاء الجزء الصوري كل نوع من الاعداد نوع
متميز عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لموادها وزعم ان هذا من خواص الكم المنفصل والا يخفى ان كون
هذا من خواص الكم المنفصل انما يتم لو كانت الوحدات مختلفة بالماهية اذ يجوز ان يحصل من عدة من الوحدات نوع من العدد
ومن عدة اخرى نوع آخر منها واما على تقدير كون الوحدات متحدة بالماهية فلا يتم اصلا اذ اتحاد اجزاء الشيء لا يوجب
اختلاف نفس ذلك الشيء ما والفرق بين الكم المنفصل والكم المتصل في ذلك مما يحكم بهذا افاده بعض الاكابر قدس سره وفيه
ما مر تفصيله وكرثم في قوله ان كل نوع من العدد الخ نظر ظاهر اذ امتياز كل عدد عن سائر الاعداد بجزء تركيبه عن الوحدات
غير مسلم وامتيازه عن سائرها بواسطة المادة المخصوصة مسلم لكن خصوصية المادة عبارة عن كون تلك الوحدات
على قدر معين وهي الصورة النوعية فاشتمل العدد على الصورة النوعية ومن العجائب ما قال الفاضل اللاهوري انه
لو كان كل مرتبة من العدد نوعا آخر ممتازا عن الآخر بخصوصية المادة فكيف يجوز ان تكون جزأ من نوع آخر فان النوع
الحقيقي لا يكون جزأ من نوع حقيقي آخر وذلك لان النوع الحقيقي قد يكون جزأ خارجيا من نوع آخر وهذا ظاهر جدا
قوله لكل الاول وحدة الخ انت تعلم ان المجموعات التي سوى المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة اعتبارية محضة
لانها انما تحصل بتكرر الاجزاء وكل تكرر الجزاء فهو امر اعتباري لان الجزء المتكرر كما انه جزء بنفسه كذلك جزء للجزء الآخر فلا كان
موجودا في الخارج كان جزئه المتكرر متقدما عليه بمرتبة وبمرتبتين فيلزم ان يكون موجودا بوجودين فعلى تقدير الاستلزام
دخول الوحدات دخول الاعداد وغاية ما لزم ترك الثلثة من الاجزاء الغير المتناهية الغير المتمايزة وجودا ولا استحالة فيه فافهم

اى بعد القول بالتلازم دخول الوحدات بدون تلك الكيفية ودخولها بتلك الكيفية فلا يرد انه لم لا يجوز ان يكون المرجح هو ان المجموعات الحاصلة تسوى المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة اعتبارية محضة قوله بل القول بعدم الترجيح يعنى لو لم تقل العدد مح محض الوحدات اى الكثرة من حيث انها كثرة بان لا تكون الهيأة داخلة فيها ولا عارضة لها فلا يلزم خروج الوحدات فيه هو بعينه دخول الاعداد اذ دخول الوحدات فيه لامتناع تعلق حكم واحد شخصى كالدخول الا مضاف الى الوحدات بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة كالوحدات من حيث انها كثيرة يرجع الى دخول كل وحدة بحدة ملا اسلى دخول الوحدات من حيث انها كثيرة وفرق بين كل وحدة وحدة والوحدات من حيث انها كثيرة فان من الاحكام ما يصح اسناده الى كل وحدة وحدة دون الوحدات كالدخول فى باب ضيق يصح اسناده الى كل واحد واحد من عشرة رجال مثلا لا الى كثرتهم من حيث هى كذلك فلا يلزم الالتزام بين الدخولين فتصلا عن العينية قوله وبما حققنا من ان العدد ليس جزأ للمعدود ومطلقا قوله متوقف على هذا المجموع لكونه جزأ منه قوله او غير مشتمل عليه سواء كان جزئية العدد فيها معتبرة فيه او لا

قوله اى بعد القول الخ قيل ان المفروض انما هو استلزام دخول الوحدات المحضة دخولها مع الهيأة لا استلزام دخول المجموعات المحضة دخولها مع الهيأة وذلك لا يستدعى الا دخول المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة لا دخول سائر المجموعات والجواب انه لما كانت المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة داخلة يلزم من دخول المجموعات الحاصلة من المجموعات الثلثة دخول المجموعات الحاصلة من الوحدات الثلثة لان ذلك المجموع بمنزلة الواحد بالنسبة الى المجموع الذى هو قد فرض ان دخول الوحدات يستلزم لدخول المجموعات فتامل قوله اعتبارية الخ قد يقال المجموعات الحاصلة سوى المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة جميع اجزائها موجودة حقيقة مثل اجزاء المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات وقد تقرر ان وجود الكل ضرورى عند وجود جميع اجزائه فكيف يكون تلك المجموعات اعتبارية واجيب بانه لا وجود فى الخارج للمجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة منفردا عن الوحدات بل فى اعتبار العقل فلا يلزم من كون جميع اجزاء المجموعات الحاصلة سوى المجموعات الثلثة موجودة بوجود على حدة الا فى ملاحظة العقل فتكون اعتبارية واورد عليه بان هذا لا يستلزم ان يكون المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة ايضا اعتبارية وان لا يستلزم تحقق الوحدات تحقق المجموعات واجيب بان ليس المجموع مغايرا للآحاد بالذات ومعنى استلزام تحقق الوحدات تحقق المجموعات ان افراد الموجودة فى نفس الامر تستلزم امورا مغايرة لها بالاعتبار ووجودها وجودها مغايرا بالاعتبار بخلاف المجموعات الاخر فانها فى الخارج نفس المجموعات الحاصلة من الوحدات الثلثة اذ لا عروض للهيأة فى نفس الامر لعدم وجود بعض آحاد معروضها انفرادا فتامل قوله فلا يلزم الاستلزام آه فيه ان هذا انما يتم لو كان غرض المحقق الدوانى ان دخول الوحدات الكثيرة دخول واحد واما لو كان غرضه ان دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد على تقرير ما تصورت وان كان دخولها دخولات فلا ريب فى الاستلزام لان العدد حينئذ غير مغاير للوحدات لا بالذات ولا بالاعتبار فدخول الوحدات بعينه دخول الاعداد وكما ان دخول الوحدات دخولات كذلك دخول الاعداد دخولات كذا افاده بعض المحققين سره قال الشارح بان المجموع الخ اورد عليه بان هذا مبنى على وجود المجموع ووجوده فيما لم يكن بعض اجزائه حاصلا سلمنا قلة المجموعات

Marked by Noor Library

عن جميع الاجزار وجميع الاجزار موجودة فالمجموع موجود سواركان عين اجزائه حاجة ام لا قلت ولا انه لو لم يلزم من تحقق زيد وعمر وتحقق اجسام غير متناهية والثاني باطل بالبين الشرطية اذا تحقق زيد وعمر تحقق مجموع وهو موجود ثالث والا لما تحقق مجموع اذ تحقق ثالث وجود تحقق موجود رابع هو المجموع فاذا تحقق اربع موجودات تحقق موجودات خمس وكذا ولا شك ان المركب من الاجسام جسم البتة فثبت انه اذا تحقق زيد وعمر وتحقق اجسام غير متناهية واما بطلان التالي فلانه اذا تحقق اجسام غير متناهية فلا يسعه العالم فقد يسع مجموع زيد وعمر اقول من وجهين اولا انه ان اريد بتحقق جميع الاجزار تحقق كل واحد واحد من المتعددين فالصغرى ممنوعة اذ المجموع ليس كل واحد منهما وان اريد مجموع الاجزار في كل منهما فالكبرى ممنوعة لان المجموع موجود ثالث والمفروض مثلا انما هو وجود كل واحد من زيد وعمر فلا يلزم من وجود كل منهما وجود مجموع عما الذي هو موجود ثالث بل يكاد ان يكون من محاذرة اذا الكبرى حينئذ غير بينة وثانيا انا لا نسلم ان المجموع عين جميع الاجزار بل المجموع الوحد الحاصل من جميع الاجزار وتوضيحه ان الاجزار مثلا عشرة موجودات معدودة لعشرة وجودات كل واحد منها موجود بوجود واحد والمجموع موجود وعروض وجود واحد اذ المجموع الواحد لا يكون موجودا باكثر من وجود واحد فالمجموع الذي هو موجود بوجود واحد كيف يكون عشرة موجودات معدودة لعشرة وجودات والكلام المجموع احد عشر وجودات وايضا عليه الجزء ليس على سبيل البدلية فكما يكون واحد مقدما على الكل يكون مع الاجزار الباقية ايضا فلو كان جميع الاجزار عين الكل يلزم تقدم الشيء على نفسه اجاب بعض الاكابر قدس سره بان الشيئين الموجودين لو جودين قد يتصوران بلحاظ واحد وقد يتصوران بلحاظين ففي اللحاظ الاول مجموع وفي الثاني آحاد فالفرق بين المجموع والآحاد انما هو بحسب اللحاظ فقط فان المراد من المجموع نفس الاجزار ماخوذة بحسب الاجتماع واما الاجزار فهي عبارة عنها ماخوذة على الانفراد فمصداق الجزئية كل واحد بانفراده ومصداق الكلية تلك الاجزار المجتمعة ولا شك احد في ان زيدا وعمرا بانفرادهما جزآ ان منهما معا فوجود المجموع عند وجود الاجزار مجتمعة مما لا يستراب فيه سواركانت بين تلك الاجزار حاجة ام لا نعم ان كان الاجتماع في امور بينها غاية الارتباط والافتقار كان المجموع الحاصل من هذه الامور مجتمعة امرا حقيقيا وان لم يكن في تلك في مثل تلك الامور فالمجموع اعتباري وبالجملة يتحقق المجموع فيما فيه حاجة بين الاجزار وفيما ليست بين اجزائه حاجة سواء وما قال المورد لو تم وليكم آه ففي غاية السقوط اذ ليس للمجموع وجود غير وجودات الاجزار اصلا فالمجموعات التي ذكرليست بموجودات بوجودات على حدة حتى يلزم من وجود الجسمين وجود الاحسام الغير المتناهية ضرورة انه ليس موجود الجسم الحاصل من الجسمين غير وجودها والا لم يكن مجموع الجسمين جسما وما قال انه ان اراد بجميع الاجزار آه فجوابه ان المراد بجميع الاجزار في كليهما اي الصغرى والكبرى مجموع الاجزار اذ الكل عبارة عن مجموع الاجزار ووجوده موجودها مجتمعة فوجود الكل ليس وجودا واحدا حقيقيا بل وجوده عبارة عن وجودات الاجزار مجتمعة سواركان بين الاجزار حاجة ام لا وما قال ان المجموع ليس عين جميع الاجزار آه فغلط يخفى ما فيه لان الاجزار اذا اخذت منفردة فكل منها وجود على حدة واذا اخذت مجتمعة فوجودها عين وجود المجموع فالمجموع عين جميع الاجزار والمنع مكابرة وكل واحد من الاجزار وان لم يكن علة للكل بدلا الا انه جزء بشرط الانفراد لا بشرط الاجتماع اذ الجزء بشرط الاجتماع عين المجموع فتامل ولا تتخبط +

قال الشارح وهذا المجموع يتوقف عليه الخ اعلم ان المحقق الدواني رح قد بين جزئية المجموع الناقص للمجموع الزائد بوجهين
الاول بان العدد الناقص جزء للعدد الزائد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري فدخول الوحدات بعينه دخول الاعداد
وقد عرفت فيه فيما مر الثاني ان العدد وان لم يكن جزأ للعدد لكن معروض العدد وجزء من معروض العدد وقد علم
بداهة ان زيدا وعمرا جزء زيد وعمرو وخالد فان زيدا وعمرا اي معروض الهيأة الاجتماعية مغاير لزيد وعمرو وخالد
اي معروض الهيأة الاجتماعية وليس المعروض الاول خارجا عن المعروض الثاني ولا عينا له فيكون جزأ منه فعلم
ان المتعدد والاقل جزء من المتعدد الاكثر واذ قد ثبت الترتيب بين المجموعات ثبت التناهي بين هذه المجموعات
بالتطبيق بين السلسلة المبتدأة من المجموع الاكثر والمبتدأة من المجموع الاقل منه بواحد واذا ثبت التناهي بين
هذه المجموعات لزم التناهي بين آحاد السلسلة اذ عدم تناهي الآحاد يستلزم عدم تناهي المجموعات وانتفاء اللازم يستلزم
انتفاء الملزوم واعترض عليه استاذ اساتذة الدهر رح بان الدليل النافي لجزئية احد العددين لعدد ناف لجزئية المجموع للمجموع ايضا
فان المجموع الماخوذ من عشر موجودات موجود فهو اما متآلف من جميع المجموعات فيلزم التعدد وانتفاء الشيء عما هو واقع
من بعضها فيلزم الترجيح من غير مرجح اللهم الا ان يقال ان الدليل غير تام عند المحقق الدواني وقوله فانا نعلم بداهة الخ فغير بين
ولا مبين اذ جزئية كل واحد احد لا يستلزم جزئية المجموع وقوله فان مجموع زيد وعمرو الخ فلا يخفى سخافته فان عدم خروج
هذا المجموع عن المجموع الثاني غير ظاهر بل هو خارج كما هو الظاهر بل الظاهر ان العدد والمعدود متحدان بالذات متغايران
بالاعتبار فان العشرة يحمول بالمواطاة على الاناس وليست الوحدات محمولة بالمواطاة على تلك الاناس فهم باعتبار وحدتهم
اناس وباعتبار انهم عرض لهم كثرة عشرة عدد فعدم تركب العدد مستلزم لعدم تركب المعدود وفيه ما فيه والحق ان جريان
البرهان غير موقوف على اثبات الجزئية اذ الترتيب مطلقا كاف في جريان البرهان ولا ريب ان المجموعات لا يلزم ملزومات
كما بينه الشارح فيجري البرهان قال الشارح في الحاشية وذلك لان المجموع الخ الظاهر ان يقال المجموع المركب لا يكون
مغايرا للآحاد الا بعد عروض الوحدة لها فالمجموع عبارة عن الاجزاء من حيث كونها معروضة للهيأة فيجوز ان لا يكون
المجموع الناقص جزء من المجموع الزائد وان كان آحاده اجزاء قال الشارح في الحاشية لما قرر في موضعه الخ اعلم
انه وان اشتهر بين المتأخرين ان الجزئية والكلية من الاعراض الاولية للكم لكنه غلط فاحش اما اولا فلان العدد امر انتزاعي
واللامر الانتزاعي لا وجود له مع قطع النظر عن اعتبار الذهن ولحاظه الا بوجود المنشأ فلا يكون مناطا للتعدد والحقائق بل
الحقائق متعددة بانفسها واذا تعددت الحقائق بانفسها ينتزع العقل من كل حقيقة معنى الوحدة فاجتمع من عدتها
مجموع مركب يسمى عددا ولو سلم كون الكلية والجزئية من الاعراض الاولية للكم فانما يسلم في الكم المتصل دون المنفصل
واما ثانيا فلان العدد عرض فلا بد ان يتاخر عن وجود المعروض فلو كان عروض العدد منشأ لتكثر الحقائق وتعددها
لزم ان يكون الحقائق كلها في مرتبة ذاتها متحدة فيلزم كون المعلولات حقيقة واحدة في حدود ذواتها هذا ما افاده بعض المحققين

قوله في الحاشية واعتبرهما الهياة الخ فلا وجه للجزئية اصلا لم كان حقيقته محض الوحدات لكان لها وجه نعم ظاهر

قوله تحقق مجموعها اي مجموع آحاد الخمسة يعني الآحاد من حيث انها معروضة للهياة الوحدانية وصالحة لان تقع عنها اذ عروض الهياة لها فرض ان يقع في نفس الامر الا كثرة وحدانية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها هذه الهياة والا فلا يمكن ان تعرض الكثرة المحضة ضرورة استلزام تعدد المعروض تعدد العارض كذا في بعض تعليقاته فافهم

قوله لكان لها وجه ظاهر الخ اذ قد سبق ان العدد ليس الا للعدد على تقدير كونه عبارة عن محض الوحدات ايضا لان دخول الوحدات عبارة عن دخول كل وحدة وحدة ولا يلزم منه دخول الوحدات الكثيرة وقد عرفت ما فيه فتذكر قال الشارح المحقق عدم العلة المعينة الخ اعلم ان الجمهور عموا ان وجود كل واحد واحد من العلل الناقصة ليس علة تامة لوجود المعلول وعدم احدها ايا ما كان علة تامة لعدمه وعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط كل واحد منها علة تامة لعدم المعلول ولما ورد عليهم انه يلزم على هذا التقدير عند انعدام العلل معا توارد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي كما اشار اليه الشارح في الحاشية بقوله ولا يلزم اه اجابوا عنه تارة بان البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يكون ان يكون له علل تامة متعددة او ممكنة الاجتماع واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها فكل واحد من اعدام الاجزاء مثلا علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعدام فاذا عدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم في ذلك الزمان ولا قبله جزء آخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب واذا عدم جزء آن منه معا في زمان لم يكن شيء من هذين العدمين علة تامة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة بشرط تقدمه ما على اعدام الاجزاء الآخر فهذه علل تامة قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم جزء آخر بعده وهذا جار في اعدام سائر العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان كل واحد منها اقتضى علة تامة لعدم المعلول بالشرط المذكور ولا يخفى سخافة هذا الجواب اما اولا فلان عدم المركب لما تحقق على تقدير انتفاء كل واحد من تلك الخصوصيات فلم يتوقف على شيء منها بخصوصها فلم يكن شيء منها علة لان العلة ما يتوقف عليه الشيء وباشتراط السبق يبطل استقلال كل واحد منها كما لا يخفى واما ثانيا فلانه اذا عدم جزء آن من المركب في زمان واحد فاما ان يعدم المركب آن بعد ما ين او بعدم واحد الاول بداهة وعلى الثاني فاما ان يكون ذلك العدم مستندا الى كل من عدمي الجزءين فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول شخصي او الى احدهما فقط مع انه ترجيح بلا مرجح يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة او اليهما معا فلم يكن كل منهما علة تامة ولا بد في كون عدم الجزء علة تامة من الاشتراط واما ثالثا فلانه اذا كان عدم كل جزء علة تامة لعدم المركب فمفاد صورة عدم جزءين من المركب القول بان علة عدم المركب مجموع العدمين لكل واحد واحد مما يابا الطبع السليم اذ عدم كل جزء مستقل في عدم المركب مطلقا ولا حاجة الى شيء آخر صلا وكون عدم كل جزء غير مستقل في الحالة المذكورة غير معقول اصلا وتارة بان عدم الشيء المعين ليس شخصيا فان قلت لم لا يكون مشخصا وكان عدم يستند الى عدم احدى العلل غير العدم المستند الى عدم علة اخرى لجاز ان يتصف كل من العدمين اذا انتفى جزء آخر

قوله ليست عدم العلة المبينة الخ وعدم الاقل اعني الجزء عدم العلة المبينة فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة ولا يصدق عليه عدم الاقل فكيف يثبت الترتيب بالعلية المعلولية قوله فشئ بعينه انظاهر ان انفاء التعليل فلا بد ان يضم مع الاول بشهادة الوجدان لينقطع البحث قوله ولموازمه لانه اذا فرض عدم العلة التامة لزم انعدام المعلول

قلت الملازمة ممنوعة اذ كلية الشئ لا تستلزم جواز تعاقب افراده وفيه نظر لانه ان كان المراد انه لا يجوز تعدد الافراد ههنا بطريق التعاقب فلا يلزم ان يعدم المركب بعد ان عدم مرات جاز تعددها بطريق الاجتماع فيصح انه يجوز انعدام الكل في آن انعدام الافراد باعدام متعددة وهو ليس بالهوس محذورا من تعاقب الاعدام عليه وان كان المراد انه تعدد الافراد لا يجوز مطلقا لا متعاقبا ولا متعاقبا ففيه انه لا يجب ان الكل اذا عدم بعدم جزء فلا يمتنع بالذات اعدامه بعدم جزء آخر اذ تقدم الجزء الآخر على جزء الاول ممكن ذاتي بداهة وبعض عدم الكل بعدم الجزء الآخر لو كان ممتنعا ذاتيا لا يصوله سلب موجبة ذلك الجزء واذا كان كذلك لا يكون ههنا توارد العلل على المعلول النوعي ان كان ذلك الفرد من العدم ممكنا ذاتيا قبل طريان العدم على الفرد الآخر وصار ممتنعا ذاتيا بعد لزم الانقلاب واذ تحقق الامكان الذاتي يتحقق العدم الثاني الذي هو علة تامة لهذا الفرد من العدم لزم تحققه بضرورة سوا كان مجتمعا مع الفرد الاول او متعاقبا عليه

قوله فان عدم الشرط الخ يعني ان عدم الشرط وكذا عدم الفاعل وعدم الغاية وغيرها من اعدام العلل انما يصدق على كل منها عدم العلة ولا يصدق على شئ منها انه عدم الاقل فعدم الاقل عدم العلة المبينة وعدم العلة المبينة ليس علة لعدم المعلول فلا يكون عدم الاقل علة لعدم الاكثر تكيف بثبوت الترتيب بين الاقل والاكثر بالعلية ذاتي او معلولية وانما اورد عدم الشرط بخصوصه تمثيلا قال الشارح بل عدم علة الخ هذا ما اختاره المحقق الدواني في رح حيث قال في الحاشية القديمة ان علة عدم المعلول عدم احد علله وهو امر واحد لا تعدد فيه بحسب نفسه ان تعدد افراده لكنها ليست علة لا بخصوصها بل العلة هي القدر المشترك واعترض عليه معاصره بان ما ذهبه من ان العلة التامة لعدم المركب هو عدم احد اجزائه باطل قطعا لان عدم احد الاجزاء امر عام مشترك يتحقق بتحقق كل فرد من افراده ويرتفع بارتفاع كل منها فلو كانت العلة التامة لعدم المركب هو عدم احد اجزائه لزم ان يتكرر عدم المركب بتكرره تحققا وارتفاعا لوجوب تكرر المعلول بتكرر علته التامة فاذا عدم جزء من المركب تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه فتحقق المعلول هو عدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه فلو كان تمام علة عدم المركب يلزم ان يتحقق عدم المركب مرة اخرى هب واذا ارتفع عدم احدا لوجوه احد آخر مرة اخرى لزم ارتفاع عدم المركب مرة اخرى وذلك لوجوده مرة ثانية هب واجاب عنه المحقق في الجديدة بان العلة التامة لعدم المركب انما كان عدم جزء من اجزائه فذلك امر واحد لا تعدد فيه بل هو محفوظ في انتفاء كل جزء وليتعدد في اعدام خصوصيات الاجزاء وهي ليست عللا اصلا بل العلة هو القدر المشترك من غير دخل للخصوصيات فيها فاذا عدم جزء من المركب تحقق العلة لعدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر لم تتعدد العلة التي بذلك اذ العلة هو العام المحفوظ في الصورتين فلا يلزم تكرر عدم المركب اصلا اذ التعدد وقع فيما لا دخل له في العلية اصلا وهذا كما ان علة الهيولى هو المجموع الذي يشتمل على صورة ما فاذا تحقق صورة معينة كالصورة المائية مثلا تحقق في ذلك المجموع تحقق الهيولى

ثم انه ازال تلك الصورة وحدثت صورة اخرى كالهوائية مثلا فانه يلزم من زوال الصورة الاولى انتفاء الهيولى ومن حدوث الصورة الثانية تحقق الهيولى مرة اخرى لان علتها هو الطبيعة المحفوظة في الصورتين وهي باقية من غير تغير وتبدل انما التغير والتبدل فيما هو خارج عن العلة وكانه ذهل عما ذكرنا من ان امرا واحدا لا تعدد فيه يجب تقبله وان تعدد افراده لكنها ليست عللا مخصوصة بل العلة هي القدر المشترك فانه لو لاحظ ذلك لم يعرض له هذه الشبهة ولو سلمنا ان العلة التامة تتكرر في هذه الصورة فلا نسلم ان من لزم من تكرر عدم المركب تكرره تحققا وارتفاعا فوذلك لان تاثير العلة في اتصاف الماهية بوصف متوقف على امكان ذلك الاتصاف وهذا الامكان معتبر في جانب المعلول كما هو المشهور وليس من العلة التامة ولا شك ان اتصاف المعدوم بالعدم مرة اخرى غير ممكن وكذا اتصافه بالوجود بعد العدم فلا يلزم التكرار الذي ادعاه وقد اعترض عليه الفاضل الخوانساري في حواشي الحواشي القديمة بان الجواب الذي ذكره اولا انما يظهر فيه اذا شك ان الطبيعة ما اذا كانت علة تامة لشيء فيجب بتحقق ذلك الشيء كلما تحققت تلك الطبيعة وما ذكره من مثال الهيولى والصورة فليس مطابقا للممثل له اذ الصورة انما تزول وتتجدد بدلها صورة اخرى على فاظنه للهيولى وانما كان مطابقا اذا كانت الصورة باقية وحدثت صورة اخرى وهو ظاهر مما ذكر في الجواب الثاني ايضا لانه لا تتم في صورة الجواب اذ حاصل الشبهة في صورة الوجود ان مركبا اذا عدم اجزاؤه مثلا ثم تحقق جزء منه فلا شك انه حينئذ ينتفي عدم احد الاجزاء التي هو العلة التامة لعدم المركب على زعمه فيجب ان يرتفع عدم المركب ضرورة ارتفاع الشيء بارتفاع علته التامة وارتفاع العدم انما هو بالوجود فيجب ان يوجد المركب هذا خلف لا يصح جوابا ان يقال ان وجود المركب ليس بممكن وبالامكان شرط التاثير واقول اذ كان علة عدم المركب عدم احد اجزائه فما لم يتحقق انتفاء عدم جميع اجزائه لا يلزم وجود المركب اصلا اذ عدم احد اجزائه ينتفي بوجود جزء واحد وهذا ظاهر جدا قال الشارح قدس سره بعد ما اورد هذا الكلام في غاية التحقيق وتفصيله ان علة الواحد بالشخص لا بد ان تكون شخصا اي لا تكون طبيعة كلية لان الطبيعة الكلية امر مبهم فلو كانت العلة هي القدر المشترك والمعلول واحدا شخصيا يلزم صدور المحصل من غير المحصل وهو مما ابى عنه الطبع السليم اذ العقل ينقبض من ان يكون الفاعل مصدرا للامر يكون تحصله اقوى من تحصله حتى يكون الصادر اربح في التحصل من المصدر وهو حقيقة وبالذات شخص واحد هو المسمى بالاول جل ذكره والمعلول الاول التي يظن كون العلة حقيقة هي القدر المشترك بينها ليست بجاعلة بل هي من متممات العلية ولا استبعاد في ان يستند الواحد بالشخص الى جاعل شخصي يستتم عليته لواحد بالعموم فيحفظ وحدة العامة بتوارد خصوصياته كما قال الشيخ في الهيات الشفاء بعد ما حقق ان الصورة من حيث هي شريكة لعلة الهيولى لا من حيث انها صورة معينة لقائل ان يقول ان مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بمعنى عام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد مثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عموم يوجد بالعدد وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بالواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور متعاونة لها ايها كانت هذا كلامه قد صرح المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان الكل متفقون على صدور الجائرات منه تقدس وتعالى

وذا لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه قوله فعدم الشرط اى لما لم يكن عدم الا بامر مع كون متعلقه ما يتوقف
عليه المعلول فى تمام ما يتوقف عليه عدم المعلول فعدم الشرط الذى يتوقف عليه المعلول لانه فى قوة انه لا يكون من شأنه
بالطريق الاولى قوله بل هو متقارن غير لازم لجواز عدم العلة التامة مع وجود الشرط قوله بمعنى آحادها او المراد بها الآحاد وقوله
الكثرة المحققة وبالمركب مرتبة الكثرة المعتبر فيها الهيأة عروضا او دخولا قوله لانها جملة الخ يعنى بعد تمهيد مقدمة ان العلة
التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يشذ عنها شئ نقول بعد تمهيد تلك المقدمة لو كانت العلة التامة
بمعنى المركب منها من جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة وبعضا منها لكانت العلة التامة جزء لنفسها بالضرورة لكنها
من جملة ما يتوقف عليه لانها بمعنى مغاير لكثرة العلل الناقصة المتوقف عليها المعلول بتوقفات كثيرة وقد فرض هى ايضا
لكونها علة بمعنى ما يتوقف عليه الشئ مما يتوقف عليه المعلول فصارت علة ناقصة لانها بعض ما يتوقف عليه سواء انتظر
وجود المعلول بعدها الى امر آخر اولا والا لزم ان لا تكون العلة الاخيرة علة ناقصة او تكون منحصرة فيها فهى جزء لنفسها ولا
ان يعارض بالعكس بان العلة التامة بمعنى مجموع العلل الناقصة وكثيرا ما كانت هى ايضا من جملة ما يتوقف عليه لزم ان يكون
جزء لنفسها لانها من جملة ما يتوقف عليه لانها بمعنى مغاير لكل واحد واحد مما يتوقف عليه المعلول وقد فرضت هى ايضا مما يتوقف عليه
الى آخر ما ذكره والجواب ان الكثرة انما تتوقف عليه المعلول بتوقفات كثيرة فتوقفها هو عين توقف كل واحد منها فلا يكون بعض ما يتوقف عليه سواء المركب

وانما يجعلون العلل الاخرى شرائط وروابط وبالجملة البارى تعالى مع تلك الشرائط والروابط الواحدة بالعلوم علة تامة
لكل معجز فالعلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشئ هو الله عز وجل مع هذا القدر المشترك لا بد لكى ان تحصيل المعلول اقوى من
تحصيل الشرط وما اعدا اذا عرفت هذا فاعلم ان وجود المعلول لا يكون الا تحقق علته التامة وهذا ظاهر جدا لان المعلول بجوهره ومحتاج
فى تقرره ووجوده الى فاضته الجاعل فوجوده لا يكون الا بهذه الافاضة وعدمه لا يكون الا بعدم علة الوجود اذ
ما دام علة الوجود موجودة فلا امكان لعدمه صلا فعلة عدمه ليس الا عدم علة الوجود اذا كان وجوده بوجود العلة يكون عدمه متعلقا
بعدم العلة قطعا وعلة الوجود ليست الا وجود العلة التامة فعلة العدم لا تكون الا عدم العلة التامة والحاصل انه كما ان المعلول
لا يوجد الا اذا اجتمعت الشرائط وارتفعت الموانع وبالجملة اذا تحقق علته التامة كذلك ارتفاع المعلول لا يكون الا بارتفاع علته التامة
سواء تحقق ذلك الارتفاع بارتفاع التاثير او بمنع سواه وما زعم فى الحاشية تقليدا للفاضل ميرزا جان ان العدم لا يحتاج الى
التاثير بل يكفى فيه سلب التاثير فسينكشف ان شاء الله بسطة ظاهرة البطلان فانقن هذا التحقيق فانه به حقيق
قوله وذا لا يتصور الخ قيل ان السرير مثلا مركب من الخشبات والهيأة الوحدانية عارضة له خارجة عنه ولا شك ان السرير
يعدم بانعدام هذه الهيأة مع تحقق جميع اجزائه وفيه ان اجزاء السرير الخشبات من حيث انها معروضة للهيأة الوحدانية
قوله فهى جزء لنفسها الخ قال المحقق قدس سره العلة التامة جملة ما يتوقف عليه المعلول توقفا قصاصا ولا يلزم دخول ذلك المجموع فيها لان التوقف عليه
ثم قال الاولى فى الاستدلال ان يقال لو كان المجموع المغاير للاجزاء علة لكان معروضا للهيأة فتكون الهيأة ايضا مما يتوقف عليه المعلول فتكون داخلة فى المجموع

قوله ولهذا الى ان العلة التامة هي مجموع العلل الناقصة بمعنى ان صدور الكثرة بالحكم الواحد لا يصلح ان يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة **تحوله** فعدم العلة التامة لما من ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة فعدمها راجع الى عدم كل واحد واحد كما ان وجودها راجع الى وجود كل واحد واحد فعلى هذا لا يرد انه اذا فرض عدم احد من الكثرة المعينة لا بد ان يفيد قولنا الكثرة معدوم والا لزم اجتماع النقيضين لصدق قولنا الكثرة موجودة لاقتضائه وجودها فرض عدمها وارتفاع النقيضين لو لم يفيد ايضا لكونها متناقضين لان قولنا الكثرة موجودة قضية مجملة راجعة الى قضايا منفصلة متعددة اي احد موجود وهذا موجود وكذا وقولنا الكثرة معدوم اي هذا معدوم فالقضية الموجبة التي موضوعها ذلك الواحد كذا وبنقيضها صادقة والقضايا الباقية بالعكس بخلاف المركب فانه امر واحد ومحمول راجع الى عدم احد اجزائه هذا ما عندي في حل هذا المقام وقد تحير فيه كثير من الاعلام **قوله** وفي الكثرة اذ التحقيق ان يرد عليه انه قد سبق منه ايضا ان عدم المعلول معلول لعدم علته فما ليس معنى الكثرة يمكن ان يقال المراد بالكثرة تاثير العلة المعينة كما حقق آنفا وقوله بل يكفي الخ كناية عن عدم علة ما قوله من الاعداد المعدودة اي وقت الانتزاع كذا المراد في قوله بعيد هذا فمنشأ انتزاعها ليكن لك **قوله** ومعنى استلزام الخ دفع لما عسى ان يتوهم انه لو كان تلك العدمات امورا انتزاعية فالاستلزام بين عدم الاقل وعدم الاكثر انما تصور اذا كان بين انتزاعها ايضا استلزام لعدم تحققها بدون انتزاعها اذ قد تتصور عدم الثلثة مع الغفلة عن عدم الاربعة

لانه مجموع جميع العلل فيحتاج الى هيأة اخرى وهكذا الى غير النهاية فلا يخلص اجزاء العلة التامة **وانت تعلم** ان العلة التامة قد يراد بها مجموع العلل الناقصة وقد تطلق ويراد بها الفاعل الذي تم شرط تاثيره من الشروط وارتفاع الموانع ونحوها فالعلة التامة بالمعنى الاول ليس منها افادة المعلول اصلا بل الافادة انما هي من جزئها الذي هو الفاعل واما العلة التامة بالمعنى الثاني فهي واحدة بعد واحدة وكون الشرائط وارتفاع الموانع بوجه ما بالعموم لا يخرج الفاعل التام الذي منه الافادة عن الوحدة العددية كما عرفت مرارا وبعض الافاضل من العلة التامة بالمعنى الاخير فتامل **قوله** فعدمها راجع الخ هذا عجيب اذ ارتفاع الكثرة المخصوصة كما يكون بارتفاع جميع وحداتها لذلك يكون بارتفاع واحد من وحداتها ايضا وهذا ظاهر غاية الظهور لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور **قوله** لان قولنا الخ فيه ان ارجاع قولنا الكثرة موجودة الى قضايا منفصلة متعددة لا يكفي بالدفع لان الكثرة التي كانت قبل فرض عدم واحد منها مسلوبة قطعا بعد الفرض وان كانت ثابتة في ضمن الكثرة الاخرى فبطل القول بان العلة التامة لا تعدم الا بعدمات جميع العلل الناقصة **وما قال** بعض المحققين قدس سره ان عدم العلة التامة ليس عدما واحدا متعلقا بها لان العدم رفع الوجود واذا كان وجودها وجودات متعددة فعدمها اعدام متعددة فعدم العلة التامة ان كان علة فهو ما هذه الاعدام جملة فيلزم ان لا يعدم المعلول الا بعدم جميع العلل الموقوف عليها واما عدم خبر لا بعينه وهو المطلوب لكن الشارح ترك الشق الثاني لانه هو المطلوب الغير المراد للخصم فعليك بالنظر من وجهين الاول انه يلغو على هذا التمهيد الذي مهده الشارح اذ لا كما لا يخفى والثاني ان للخصم ان يقول ان عدم العلة وان تحقق عند تحقق عدم علة ما لكن علة عدم المعلول

قوله فلا يكون تلك الخ حتى يتبين بطلانها باجراء البراهين المتقدمة لابطال التسلسل قوله فان قلت الخ سؤال
ان الدليل انما يتم اثبات الانتهاء في تلك المعدات لو اجرى برهان التطبيق مثلا فيها ليتبين بطلانها بان يقال لو كانت تلك
تلك المعدات متعددة مترتبة غير متناهية فرضنا المبدأ وهو أ في المرتبة الاولى وبعده ب في المرتبة الثانية وبعده ج في المرتبة
الثالثة وهكذا الى غير النهاية ثم فرضنا سلسلة اخرى هي نفس تلك السلسلة مبدؤها ب فقط كما ان مبدأ السلسلة الكبرى اعني أ
مبدأ الصغرى اعني ب كذلك مبدأ ثانية الكبرى اعني ب ثانية الصغرى اعني ج الى ما لا يتناهى

ليست الا عدم العلة التامة من حيث هو وعدمها وان وجد معه عدم جزء العلة لا عدم علة ما كذا افاده بعض اساتذتنا قدس سره
قال الشارح في الحاشية اذ التحقيق آه قد اقتدى بالفاضل ميرزا جان فانه قال في حواشي الحاشية القديمة ان فاعلية العدم ترجع الى
نفي فاعلية الوجود فليس ههنا علية وتاثير وهذا ليس بشيء لما قيل ان عدم المعلول ممكن قطعا فهو بسبب وليس معنى التاثير زائدا على هذا القدر
وما قال المحشي ان المراد بتاثير تاثير العلة المعينة فلا يخفى ما فيه اذ المعلول في وجوده يحتاج الى تاثير العلة التامة قطعا كما عرفت فعدمه لا يكون الا بعدم
العلة التامة وعدم العلة التامة وان تحقق بعدم علة ما الا انك قد عرفت انه ليس علة لعدم المعلول بل علة عدمه ليس الا عدم العلة التامة
فلا معنى لكون عدم المعلول غير محتاج الى تاثير العلة المعينة فافهم قال الشارح لقائل ان يقول الخ هذا الايراد انما يرد لو كان مقصود المصنف
اثبات الترتيب بين الاعدام اجراء برهان التطبيق فيها كما فهمه الشارح وانما لو كان العلم ازالة فيجب فيما تحقق امور
غير متناهية بالفعل قوتا من الاولى كالغير المتناهية وتلك الامور مترتبة وجودا وعدما اذ وجود الاكثر ملزوم لوجود الاقل وعدم
هذا الاقل ملزوم للاقل الآخر وهكذا وهذا بحسب الوجود واما بحسب العدم فعدم الاكثر لازم لعدم الاقل عدما هذا الاقل للاقل الآخر وهكذا وقد تبين بطلان
الامور الغير المتناهية المترتبة في الحكمة فلا يرد ولا ما اورد بعض المحققين قدس سره بما محصله انه اذا بطل عدم تناهي الاعداد ثبت تناهيها
فحينئذ لزم ان يوجد كل موجود صفات غير متناهية والا فيكون عدمات تلك الصفات موجودة وهي غير متناهية ضرورة ان عدمات الآحاد والغير المتناهية غير متناهية
فحينئذ يطل برهان التطبيق ويثبت تناهي اعدادها فيلزم وجود ما سوى ما بيده الاعدام اعدام لها فيلزم وجود اللا تعينات الغير المتناهية
قوله وهو اما في المرتبة الخ لا ريب ان احاد تلك السلسلة بحكم الترتيب المفروض يكون على هذا النسق اي يكون كل
واحد واحد منها مختصة بمرتبة معينة لا يتجاوز ها ضرورة ان مبدأ هذه السلسلة لا يكون في المرتبة الثانية اي متاخرا ومتاخرا وكذا الثاني
لا تكون في مرتبة المبدأ ولا في المرتبة الثالثة وهكذا يكون كل واحد منها مختصة بدرجة خاصة لا الى نهاية في جانب عدم التناهي
وذلك بحكم الترتيب والاتساق في الآحاد فان الترتيب عبارة عن اختصاص كل واحد بمرتبة معينة من مراتب تلك السلسلة
قوله مبدأ ب الخ يعني يكون مبدأ هذه السلسلة الصغرى من السلسلة الكبرى ب ثم يكون كل واحد منها مشتركة في الآحاد في جانب
عدم التناهي فلهذه السلسلة الاخرى ايضا آحاد وكل واحد منها مختصة بدرجة معينة ومرتبة خاصة لا تتجاوز ها مثل ما في الكبرى
قوله لكل بازاء ثانية الكبرى آه وذلك بحكم انتظام آحاد السلسلتين متواليتين الى الجانب الآخر بالغة ما بلغت

فان کان بازاء کل مرتبۃ معینۃ من الکبری مرتبۃ من الصغری لزم مساواۃ الناقصۃ مع الزائدۃ والا فیکون فی الکبری مرتبۃ لیست فی الصغری بازاءہا شیء ما وذلک فی جانب عدم النہایۃ لاستواء المبدأ والنظام الاوساط الہا بلون الصغری منقطعا وشتانہا وکذا الکبری لکونہا زائدۃ بمرتبۃ واحدۃ ولاشک ان کونہا امورا اثنی عشریۃ لایمنع ذلک

قولہ فان کان بازاء کل مرتبۃ الخ المراد بالموازاۃ التناہی والتماثل بین آحاد السلسلۃ الکبری والصغری الواقعۃ فی النظام المتسق من الجملتین وذلک بان یطبق احدی الجملتین علی الاخری بان یکون الاول من احدی الجملتین مطابقا علی الاول من الثانیۃ والثانیۃ من تلک الجملۃ علی الثانی من الثانیۃ وہکذا وہذا لایقتضی کون الآحاد من الجملتین فی اوضع وعادۃ فان فرض التطبیق لایتوقف الا علی الوجود والترتیب لا علی کونہا فی اوضع وعادۃ فہذا البرہان کما یجری فی الامور الغیر المتناہیۃ بالفعل کذلک یجری فی المجردات الغیر المتناہیۃ بالقوۃ فانہ منع مانعہم ان لیس المراد بالتطبیق الا ما یتبادر منہ وعہد فی العلوم التعلیمیۃ استعمالہ فیہ من ایقاع المحاذاۃ فی الخارج او الوہم بین متجانسین من الکمیات بالذات او بالعرض بحیث اذا اخذ مراصد بہا البعض معینۃ تجلی او تالیفی او واقع او فرض استداد الاتصال الاستمراری کان بحذائہ مراصد بہا البعض معین یامۃ من الآخر ثم انما یظہر التخلف ہہنا بلزوم انقطاع الجملتین الناقصۃ والزائدۃ اذا تالی التطبیق بینہما فی آن او زمان متناہ او غیر متناہ فی ان العقل یحکم حکما کلیا بامکان التطبیق فی زمان متناہ بین کل متجانسین شخصیین من المقادیر والاعداد والمادیۃ المستقلۃ المجتمعۃ فی الخارج من حیث ہما کذلک وان کانا غیر متناہیین بتطبیق المبدأ علی المبدأ بحیث ینطبق المبدأ علی المبدأ فالبرہان مختص علی استحالۃ وجود ما یکون من المفہوم غیر المتناہی من المقادیر والاعداد المذکورۃ ینتہض علی استحالۃ التناہی فی الامور المجردۃ عن المادۃ ولو حقہا وجہ الاندفاع ظاہر اذ الخفی ان لزوم الاستحالۃ لاتوقف علی کون تلک الآحاد من الموضعیات اذ عند التطبیق بین الجملتین لایتوقف علی کونہا موضعیین بل الترتیب یوجب التطبیق بین الجملتین فی الواقع قطعا بتطبیق المبدأ علی المبدأ فافہم

قولہ وذلک فی جانب الخ قال صاحب المقسطات واما السبیل التطبیقی فلا اثقۃ بجدواہ ولا التعویل علی برہانیۃ بل ان فیہ تدلیسا مغالطیا فالامتناہیات فی جہۃ واحدۃ ربما یتطرق الیہا المفاوتۃ من الجہۃ الاخری التی ہی جہۃ التناہی لا من الجہۃ التی ہی جہۃ اللانہایۃ ولیس یصح تحریک اللامتناہی بالکلیۃ من جہۃ اللانہایۃ واخراجہ بکلیتہ عن درجتہ وحیزہ وترتیبہ وعن الدرجات التی لآحادہ بالاسر فی تلک الجہۃ فاذن اذا طبق طرف احدی السلسلتین الغیر المتناہیتین المختلفتین بالزیادۃ والنقصان الی جہۃ التناہی علی طرف السلسلۃ الاخری تطبیقا وہمیا او فرضیا تعلقت الزیادۃ من حیز الطرف ودرجتہ الی حیز الوسط ومرتبتہ ولایمکن ان تنتقل وتتردد فی الاوساط ولایکاد ینتہی الی حد بعینہ ودرجۃ بعینہا ابدا ولا یبلغ اقصی الحدود واخر الدرجات ہذا کلامہ وانت تعلم انہ لو تم ما ذکرہ فانما یتم فی المتعاقبات وغیر المرتبات وامافی المتعات المرتبات فلا یتمشی ما ذکرہ اصلا اذ الحکم العقلی الاجمالی بتطبیق الاول علی الاول والثانی علی الثانی وہکذا یکفی فی سائر المراتب ولا حاجۃ الی ایقاع الحرکۃ لتوہم المحاذاۃ اصلا بل حکم العقل بان کل مرتبۃ من مراتب النظام فی احدی الجملتین مرتبۃ مثل تلک المرتبۃ واقعۃ فی الاخری یستغرق جمیع المراتب علی الاجمال وہذا یکفی فی انتقال الزیادۃ من الطرف والوسط الی الطرف الاخری ای طرف اللانہایۃ فافہم

كيف وقد قالوا ان التطبيق كما يجري في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار بعد تعيين المبدأين في السلسلتين الكبيرى والصغرى
بلا فرض قطعات متناهية كذلك يجري في اجزاء المقدارية بفرضها مع انها وهمية غير موجودة بالفعل والا لزم ان يكون
الجسم المتصل المتناهي المقدار القابل للانقسامات اللانهائية الذي هو اعظم من الجسم الغير المتناهي المقدار مركبا من الاجزاء
الغير المتناهية بالفعل ضرورة استلزام فعلية جميع اجزاء الكل فعلية جميع اجزائه وهو باطل لكونه مفضيا الى عدم تناهي
المقدار قوله لان الاجزاء المقدارية اي التي يحصل بها تقدير الجسم كالنصف والثلث والربع بهذا الاعتبار يقوم ويحصل
حقيقة الكلية كالسيولي والصورة جسمية كانت ونوعية فان الاولى في الجسم المتصل المتناهي غير متناهية بالقوة عند الحكماء
وبالفعل عند النظام ومتناهية بالقوة عند محمد بن عبد الكريم الشهرستاني وبالفعل عند المتكلمين

قوله كيف وقد قالوا آه اقول انتساب هذا القول اليهم افتراء بلا امتراء ولم يقل به احد ولا مجال لهم للمعذرة به اذ
لو جرى برهان التطبيق في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل الغير المتناهي المقدار فلا مانع من جريانه في الاجزاء المقدارة
للجسم المتصل المتناهي المقدار ايضا لان احد اجزاءه ايضا غير متناهية بحسب الوهم والفرض فيطبق
مذهب الحكماء القائلين بكون الجسم متصلا في نفسه وقابلا للانقسامات الغير المتناهية بحسب الوهم والفرض قطعا
قوله كالنصف الخ اقول انت تعلم ان النصف والثلث والربع وغيرها اجزاء تحليلية للجسم غير موجودة فيه بالفعل بل انما
الموجود هو اجزاء من غير ان يكون فيه تكثر وتعدد ثم العقل بمعونة الوهم ينتزع هذه الاجزاء بفرض شيء دون شيء
كما يصرح به الشارح في الحاشية ايضا فلا معنى لحصول تقدير الجسم بهذه الاجزاء لا وجود لها الا بعد التحليل والانتزاع ويحصل
بها تقدير الجسم لصارت تلك الاجزاء اجزاء تركيبية موجودة بالفعل فيبطل الاتصال ويلزم المفاسد النظامية كما لا يخفى
قوله فان الاولى الخ تفصيل المقام ان الجسم المفروض قابل للتخرج الى الانقسام الى الاجزاء المقدارية فلا يخلو اما ان يكون اجزاؤه الممكنة
فيه حاصلة بالقوة او بالفعل وعلى التقديرين اما ان تكون متناهية او غير متناهية فهذه اربعة مذاهب الاول ان جميع الاجزاء الممكنة
في الجسم غير متناهية وموجودة فيه بالقوة وهذا مذهب الحكماء فالجسم المفروض عندهم متصل كما هو عند الحس ليس فيه جزء بالفعل
لكنه قابل للقسمة الى غير النهاية لا بمعنى ان تلك الاقسام يمكن ان تخرج من القوة الى الفعل بل بمعنى ان الجسم من شأنه ان ينقسم
الى اجزاء لا تتناهي انقسامها الى اجزاء لا يمكن فرض انقسامها فلا تنتهي قسمته الى حد لا يمكن بعده الثاني ان جميع الاجزاء الممكنة
في الجسم متناهية موجودة فيه بالقوة وعلى هذا يكون الجسم متصلا ليس فيه جزء بالفعل لكنه قابل للقسمة الى اجزاء لا تتجزى
وهذا مذهب محمد بن زكريا الطبيب الرازي ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل الثالث
ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم غير متناهية موجودة بالفعل وهذا مذهب النظام من المعتزلة الرابع ان جميع الاجزاء
الممكنة في الجسم متناهية موجودة فيه بالفعل فالجسم مركب من اجزاء موجودة لا تتجزى غير قابلة لنحو من انحاء
القسمة وهذا مذهب جمهور المتكلمين وبعض الاوائل من اليونانيين وفيهنا كلام طويل ليس هذا مشهد بيانه

واما الثانية فلا يتجاوز الاربعة عناصر قوله في الجسم المتصل الغير المتناهية صفة للجسم المتصل تاويل الجسمية ويؤيده ما في بعض النسخ بدله الغير المتناهي المقادير ولا يجوز ان يكون صفة المقدار لانها بالفعل امر واحد عناه والقول لا يمسه الجواب كما لا يخفى على من له ادنى مسكة من العلم في مكة ... ابد الجريان من كون ما يجري فيه موجودة بالفعل غير متناهية في نفس الامر اما بنفسها او بمنشأ انتزاعها حتى يظهر بطلانها فيه الاجزاء المقدارية للجسم الغير المتناهي المقدار وان لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة بمنشأ انتزاعها وهو الجسم الغير المتناهي المقدار وامثالك للاعدام محليست معه موجودة غير متناهية بالفعل بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها فلا يجري فيه البرهان فافهم **قوله** في الحاشية او موجودة بوجود واحد انما هو وجود الجسم كما ينظر بالتامل فابدار احتمال آخر غير سديد فافهم **قوله** فيها ثبت انها موجودة اي بمعنى ان الكل لو وجود خارجي بحيث يصح انتزاع الاجزاء بضرب من التحليل وكون الكل على هذه الحيثية هو وجوده وهي للاجزاء

قوله واما الثانية الخ المفهوم الخبر الرابع الذي يدخل في تقويم حقيقة الجسم الى الآن وما قيل ان المراد بالصورة الحيثية فلا يخفى سخافته اذ الصورة الحيثية لا تصلح للكونها مقومة لحقيقة الجسم بل هي من العوارض كما لا يخفى على من له ادنى فهم **قوله** لا يمسه الجواب الخ لان حاصل الجواب ان الاجزاء المذكورة وان لم تكن موجودة بانفسها لكنها موجودة بمنشأ انتزاعها وجود المنشأ في الجريان **قوله** او بمنشأ انتزاعها اه **انت خبير** بانه لما كفى وجود المنشأ الجريان البرهان لزم جريانه في اجزاء الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار ايضا كما لا يخفى **والحق** انه لا يجري البرهان من وجود الغير المتناهي بنفسه لا يكفي وجود المنشأ لجريان البرهان اصلا اذ لا وجود للانتزاعيات الا بمنشأ انتزاعها فهي ليست بصالحة للانطباق بعد الانتزاع متناهية لانقطاعها بانقطاع الانتزاع فافهم **قال الشارح** في الحاشية لان تلك الاجزاء آه هذا نص على ان القضية الخارجية انما تستدعي وجود الموضوع في الخارج اعم من ان يكون موجودا بنفسه او بمنشأ انتزاعه فان للانتزاعيات الموجودة بوجود منشائها ايضا احكاما صحيحة فتسقط ما قد يتوهم انه لا بد في القضية الخارجية من وجود الموضوع بنفسه في الخارج **قال الشارح** في الحاشية وثبوت الشيء للشيء الخ **اعلم** ان المشهورين لقولهم ان ثبوت شيء لشيء فرع وجود المثبت له **ولما اورد عليه** ولا انه على هذا التقدير يكون ثبوت الموجود لموضوعه متوقفا على وجود موضوعه فذلك الوجودان اما متحدان فيلزم توقف الشيء على نفسه او متغايران فيوجد الشيء الواحد بوجودين وهو اقبح محال وثانيا ان ثبوت المذاتيات للذات لو كان فرع وجودها لزم تقدم مرتبة العارض على مرتبة المعروض بل اسلاف الشيء من ذاتياته بل عن ذاته وثالثا بان هذه القاعدة غير جارية في اتصافات الماهية على الوجود كالامكان والوجوب بالغير مثلا **انكر الشارح** تقليد المحقق الدواني الفرعية وتشبث بالاستلزام **وانت تعلم** ان الشبهة الثالثة غير مندفعة بهذا التشبث **وقال صاحب الافق المبين** ان مطلق ثبوت شيء لشيء بما هو طبيعة ثبوت شيء على الاطلاق فرع تقرر ذات المثبت له ويستلزم الشبهة واما النظر الى خصوصية الحاشيتين فربما يكون القول على هذه الشاكلة اي على الفرعية بالعكس الى تقرر

المثبت له والاستلزام بالقياس الى الثبوت كما فى ثبوت الوجود للماهية فانه يكون على الغيرية واترتب
[illegible] وثبوته كليهما كما فى العوارض [illegible] غير الوجود وغير لوازم الماهية اى حيث يرجع الثبوت الى
[illegible] قوام الماهية غير خارج عن نفسها وغير مستند الى ما كان ثبوتها للمعروض مسبوق بعلية ما
المعروض بوجوده وقد يكون بحسب حيثية احداهما على مجرد الاستلزام دون الغيرية بالقياس الى تعرر الثبت له
والى ثبوته جميعا وان كان من حيث انه مطلق ثبوت شئ لشئ على الغيرية بالنسبة الى المقرر فقط كما فى ثبوت الذاتيات
لذواتها هذا كلامه ملخصا والانصاف انه لما لم يتحقق مقتضى المطلق فى الخامس فما وجه العدول عن المشهور او يمكن
ان يقال مقتضى مطلق الربط الايجابى هو الغيرية بالنسبة الى المثبت وان تخلف فى ثبوت الوجود للشئ فلنظر الى
خصوصية الحاشيتين ونحن نقول تحقيق المقام وتنقيح المرام ان قولهم ثبوت شئ لشئ فرع وجود المثبت له يحتمل معنيين
الاول ان ثبوت شئ لشئ فى الذهن اعنى فى مرتبة الحكاية فرع ثبوت المثبت له فى الواقع فى اى ظرف كان والثانى
ان ثبوت شئ لشئ فى الواقع فرع ثبوت المثبت له فى الواقع فان اريد المعنى الاول فهو ايضا يحتمل معنيين الاول ان الحكاية
ثبوت شئ لشئ يتوقف صدقها على وجود المثبت له فى الواقع والثانى ان صدق الحكاية ثبوت شئ لشئ يتوقف
بحسب مصداقها على وجود المثبت له فى الواقع فان اريد المعنى الاول من هذين المعنيين فهو حق اذ لا شبهة فى ان الحكاية
بثبوت شئ لشئ لو بثبوت الوجود للشئ او بثبوت فى اثباته او بثبوت صفقة اخرى لا يمكن صدقها الا اذا كان المثبت له موجودا
فى الواقع اذ لا يمكن ان يصدق الحكاية بثبوت صفقة او شئ لما هو معدوم محض ولعل هذا من اجلى البديهيات ولا يلزم من
ذلك تقدم الوجود على الوجود او تقدمه على الذاتيات او تقدمه على نفس ذلك الشئ اذ الحكاية بثبوت الوجود للشئ لا يمكن
اذا كان ذلك الشئ موجودا وكذا الحكاية بثبوت اتى الشئ له او ثبوته لنفسه فان الموجبات باسرها كاذبة حين ارتفاع
الموضوع والسر فيه ان الحكاية فرع المحكى عنه والمحكى عنه هو المثبت له اما نفس ذاته المتقررة او من حيث انضمام وصف الى نفس
ذاته المتقررة او بحيثية اخرى لاحقة لذاته المتقررة وان اريد المعنى الثانى من هذين المعنيين فلا يحكم بصحته على الاطلاق
اذ ليس كل حكاية متوقفة بحسب مصداقها على ثبوت المثبت له لان الحكاية بثبوت الذاتى للذات لا توقف ثبوت الوجود لها
ليست متوقفة بحسب المصداق على وجودها اذ ليست حيوانية الحيوان فرعا على وجودها اذ ليس فى مثل هذا الحمل تعدد بحسب
المصداق حتى يكون هناك شئ ثابت وشئ مثبت له بل هناك شئ واحد هو نفس الذات ثم العقل يحلله الى ثابت و
مثبت له بل انما يحكم بصحته فى ما يكون المحمول صفة منضمة الى الموضوع حتى يكون المحكى عنه ذات الموضوع حيث انضمام الصفة
اليها فيكون ثبوت تلك الصفة متوقفا على ثبوت المثبت له او يكون صفة منتزعة عن محمولها بعد تحققه والمانى ما وراء ذلك
فكلا والمعنى الثانى من المعنيين الاولين فصحيح ايضا اذ لا شك فى ان ثبوت شئ لشئ اى انضمامه اليه فى الواقع فرع تحقق
المثبت له ولا ينتقض بثبوت الوجود او الذاتيات للشئ اذ ليس ثبوت شئ هناك فى الواقع بل ليس هناك الا نفس الذات

وهذا القدر من الاتحاد لا يوجب الحمل بينهما بيّنا الكل حتى يلزم ان يصح قولنا هذا الذراع ذراعان كذا في بعض الشروح

واما حمل المشتقات على موصوفاتها فليس بهذا [illegible]

ولا خلاقة انا على تفسير الجامع المانع كما [illegible]

خارجي محض كونه بحيث ينتزع عنه وجوده [illegible]

فالحق ان الحكاية بثبوت شيء لشيء فرع فعلية ذلك الشيء اي فرع نفس ذات المتقرر وهذا هو المعنى بقولهم ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وليس المراد بمعناه الانتزاعي لان المراد مصداقه اعني نفس ذات المثبت له فاستظهر هذا التحقيق فانه من علاق هذا التعليق

قوله وهذا القدر من الاتحاد الخ اعلم انه قال الشارح في حواشي شرح هياكل النور ان الكل حال الاتصال له وجود خارجي محض والجزء في هذا الحال له وجود وهمي وجود بحسب وحد والوجود الخارجي في ترتب الآثار كقدر معين ووضع معين وتعلق الحس به وذلك الوجود هو كون الكل بحيث ينتزع عنه الجزء بضرب من التحليل وان شئت قلت كون الجزء بحيث يصح انتزاعه عن الكل فليس بين الجزء والكل اتحاد في الوجود هذا انتهى بعبارته وتحصل هذا القول يرجع الى ان الموجود في الواقع بلا اعتبار التحليل فرض الفارض امر واحد متصل فانه لم يقسم ولو بالوهم تحقق مغايرة اصلا فلا تحقق الحمل واذا تحقق شيء من انحاء الاتحاد تحصل الكثرة ويحدث الانفصال فالحمل الكلي وباجمالة الاجزاء المقدارية اجزاء تحليلية غير موجودة بالفعل انما الموجود منشأ انتزاعها وهو متصل بسيط كما ثبت في محله وبعد التحليل لها وجودات متغايرة فليس وجودها واحدا لانه بالتحليل لا قبله فالحمل على التقديرين والحشي قد رمى الكلام على عواهنه من دون ان يتدبر في كلام الشارح ويتعمق في بواطنه اما اولا فلان كلامه لا ينطبق على كلام الشارح اصلا لانه ينفي الاتحاد بين الكل والجزء وكذا بين الاجزاء حيث قال وليس بين الجزء والكل اتحاد في الوجود اصلا فقوله وهذا القدر من الاتحاد تحريف وتصحيف لكلامه لا تبيين لمرامه واما ثانيا فلان صحة انتزاع الجزء المقداري عن الكل ليس اتحادا اصلا اذ للاجزاء المقدارية غير موجودة اصلا فليس لها وجود واحد حتى يكون اتحادا واما وجودها بعد خروجها من القوة الى الفعل فهو متعدد ولو كان اتحادا لكان اتحادا في الوجود فيتحقق مناط الحمل اذ مناط [illegible] الاتحاد في الوجود فكان الصواب ان يقول هذا القدر اي صحة انتزاع الجزء عن الكل لا يوجب صحة الحمل لانه ليس اتحادا في الوجود واما ثالثا فلان القول بان هذا القدر من الاتحاد غير كاف لصحة الحمل تسليم للايراد اذ يحصل الايراد ان المشهور في تعريف الحمل الاتحاد في الوجود فيلزم بناء على هذا صحة الحمل بين الاجزاء المقدارية فتامل لعل للكلام وجها لست اصيله وههنا كلمات اخرى اضربت عن ذكرها صفحا

قوله بل لارتباط الخ اعلم انه يعني ان مناط الحمل الانتزاع بل مناطه العلاقة الخاصة التي بها يحسن وجه ارجاعها الى الآخر وهي قد توجد في المشتقات ولم توجد في الكل

قوله كما قالوا الخ اعلم انهم فسروا الحلول بالاختصاص الناعت وقالوا التصور الاختصاص الذي هو لا ينعت به الى المنعوت بوجه يمتاز عن غيره بديهي وان لم يكن ماهيته معلومة بالكنه وهذا القدر كاف في المقصود وبالجملة هذا المعنى الاجمالي بديهي وربما يتطرق اليه الشكوك عند التفصيل وههنا كلام طويل لا يليق ذكره بهذا المقام

سها الخ استبداد الخ اي حقيقة وصدانية تمت ... بانفراد واحد قوله فيه تعريف والوجه الخ يعني ان الوجود بهذه الحقيقة ... والاراي الذي ... يخصص ... فيناط تعدد ... وتكثره انما هو تعدد واضافات اليه فلو كان ... مضافا اليها الوجود حقا ... مختلفة صار وجود با ... مختلفة فلا معنى للاتحاد بينهما في الوجود فمن ... هنا ... مبنيون من الاتحاد في الوجود مع الاتحاد في الحقيقة وعلى ... في المقام تفصيل وتحقيق ليس هذا موقعه قوله فيما سيجيء الخ المقصود من نقل كلامه الاستشهاد على ان كلا من الاجزاء التحليلية مغاير للآخر مختلف مع قطع النظر عن كونه منتزعا بوحدة الوجود

قوله فلو كانت الاجزاء الخ قد عرفت مما سبق ان الوجود عبارة عن المعنى الانتزاعي الذي ينتزعه العقل عن الماهيات المتبائنة فرد معين مخصص متخصصة بالتوصيف او الاضافة فليس تخصص الا تلك الاضافة لا قبلها فالماهيات المتباينة لا تتحد في الوجود اصلا وان امكان تقوم المنتزع بالاضافة الى ما ينتزع هو عنه فكيف ينتزع عن احدهما ما ينتزع عن الاخرى مع اختلافهما بالحقيقة فلا يمكن اتحادهما بالحقيقتين او الهويتين بالوجود وما توهم ان فاضل الخواف انساري في حواشي الحاشية القديمة ان الاجزاء المقدارية وان كانت موجودة بوجود واحد هو وجود الكل لكنها هويات متخالفة ومتصفها بالصفات باعتبار تلك الهويات المتخالفة فلا يخفى فساده اذ يلزم على هذا ان يكون الانسان في الفرض مثلا موجودين بوجود واحد فان قلت الاتحاد مخصوص ببعض الماهيات دون بعض قلت هذا سفسطة لانه لما جاز وجود الحقائق المتعددة او الهويات المتعددة بوجود واحد وقيام الوجود الواحد بها يكون تخصيص الاتحاد ببعض الماهيات دون بعض تحكما محضا فان المانع انما كان استحالة قيام حقيقة او هوية متعددة او اثنينية متعددة اذا جوزنا ذلك ولم يكثر الوجود مع تعدد الاضافات فالحقائق كلها سواسية في هذا الحكم فيلزم وجود الانسان في الفرض بوجود واحد قطعيا وما قال في موضع آخر من تلك الحواشي ان الاجزاء المقدارية موجودة ضمنا في ضمن وجود الكل لا استحالة في قيام صفة واحدة بمتعدد في ضمن قيامه بشيء آخر ولا يلزم الوجود لكل على حدة فلا يدري محصله لانه ان اراد بالوجود الضمني الوجود الانتزاعي فمع الاجزاء المقدارية غير موجودة بل معدومة بالفعل انما الوجود لها بالقوة واذا خرجت من القوة الى الفعل تصير موجودة بوجودات متعددة فلا معنى لوجودها بوجوده ولو ضمنا مع انه مخالف للصحيح بين ان الاجزاء المقدارية مختلفة بالهوية وموجودة بوجود واحد وان اراد بالوجود الحقيقة بوجود الكل فلا يدري من قيام الوجود بها حقيقة فيلزم تعدد الوجود فافهم

قوله ان الاتحاد الخ يعني ان الاتحاد في الوجود بين شيئين لا يمكن الا بعد اتحادهما حقيقة فان كانا اثنين بالحقيقتين بالذات فالاتحاد في الوجود ايضا بالذات وان كان الاتحاد بينهما بالعرض فالاتحاد في الوجود ايضا كذلك فاذا وجد شيء في الخارج او في الذهن مثلا كانت ذاتيات موجوده بوجوده بالذات والعرضيات بالعرض اذ اتحاد الشيء مع الذاتيات اتحاد بالذات ومع العرضيات اتحاد بالعرض فاذا وجد زيد مثلا في الدار فالانسان موجود فيه حقيقة بخلاف الاعمى والابيض فانهما موجودان بوجوده بالعرض اذ ليس زيد في حد ذاته اعمى ولا ابيض فالاعمى والابيض كانت هذه النسبة بالعرض بخلاف الانسان فان زيدا في حد ذاته انسان فنشأ الاتحاد في الوجود بالذات

قوله فيه ما افاده بعض الاعاظم

المطابقة

بان علمت قوله فيما نحن فيه يعني عليك ان هذا الكلام يصح الزاما على المحكمين لا تحقيقا

فان الصحيح ان العلم عباره عن نفس الصورة الحاصلة عند العقل وهو مذهب جمهور العقلاء وهو المختار ولا فارق لبطلانه هذا ولا فارق لحكمه عن ان العلم متصف بالمطابقة

مطابقة وليست كذلك

واجاب عنه المحقق الطوسي بان من الصور ما هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ما هي ليست مطابقة للخارج وهي الجهل واما الاضافة فلا توجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى اضافة علما ولا جهلا قال المصنف في المحاكمات حاصله ان الادراك يمنع ان يكون اضافة لان الادراك يوصف بالمطابقة واللامطابقة ولو كان اضافة لامتنع وجودها اذ لو كانت موجودة لزم ان لا يكون الادراك الا موجودا في الخارج واذا امتنع وجودها امتنع وصفها بالمطابقة واللامطابقة ثم اعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون بعض الاضافات موجودة في الخارج وبعضها لا فنصح اتصافها بالمطابقة وانت تعلم ان هذا مع كونه سفسطة ظاهرة البطلان لا معنى لوجود الاضافات في الخارج الجهلا والا يلزم التسلسل وجود الاضافة في الخارج لا يعني في صحة الاتصاف بالمطابقة وعدمها اذ المطابقة للمعلوم وعدم مطابقته انما هو المعنى المناسب للتمام مما لا يعقل في الاضافة جهلا بخلاف ما اذا جعل العلم صورة فانه يمكن ان يتصور فيها المطابقة وعدمها وقال الفاضل ميرزا جان في حواشي المحاكمات محصل الجواب ان المانع من كون الادراك اضافة ان الاضافة ممتنع الوجود في الخارج على ما تقرر عندهم واذا امتنع وجود المنسوب امتنع وجود الاضافات في الخارج فامتنع وصف الادراك بالمطابقة على تقدير كونه اضافة اذ يعتبر في المطابقة اتحاد المطابق والمطابق في الماهية والمتحقق في الخارج ليس الا طرف الاضافة التي هو المدرك لا اتحاد بينهما في الماهية ثم اعترض عليه بان اللازم مما ذكره ليس الا عدم كون الادراك بمعنى الاضافة علما واما عدم كونه جهلا فلا ولعله ذكره استطرادا او كفيه ان المراد بكون الجهل عدم المطابقة انه عدم المطابقة عما من شانه المطابقة فحينئذ يلزم عدم كون الاضافة جهلا فافهم قوله فيه ما افاده بعض الاعاظم آه محصله ان المطابقة واللامطابقة قد تطلق على مطابقة امر للماهية وبالعوارض المشتركة بينهما وعدمها ومرجعه اتحاد المطابق والمطابق بحسب الحقيقة وقد تطلق على مطابقة علم واعتقاد لما في نفس الامر ومحصله يرجع الى الكشف الثاني كما هو دعوى من قال ان المراد المعنى الاول فلا نسلم ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شان العقل بل هذا لا يزيد على نفس الدعوى فيكون من مصادرة ودعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموع وان كان المراد المعنى الثاني فكون المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شان الصورة ثم بل الدلائل القاطعة قائمة على ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى لا يمكن ان يتصف بهما الصورة الحاصلة فافهم