مكتبة الملك فهد الوطنية

نموذج تسجيل مخطوطة

بيانات المخطوطة

عنوان المخطوطة: (شرح رسالة في المنطق)

المؤلف : ـــــ

تاريخ النسخ : ١٢٥٠ هـ

عدد الأوراق : ٨٩

المقاس : ٢٤ X ١٦ سم

نوع المادة : أصلية

الرقم : ٩٩

مخطوط في الفلك

اسم المؤلف: مجهول

سنة التأليف: ١٢٥٠ هـ

31

(۹۹)

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

المعنى المصدري اه قيل المعنى المصدري من قولهم الفعل او الانفعال فهو امر غير قار الذات
والحاصل بالمصدر اية القارة المرتبة عليه فالمراد بالمعنى المصدري ستودن والحاصل بالمصدر
ستانش وليس المراد منه الاثر الذي يترتب عليه كالالم على الضرب انتهى وكذا وجدت مكتوبا
في حاشية الى الحاشية في اكثر النسخ منسوبا الى المحشي وانت تعلم ما فيه من الاختلال فان
كثيرا من المعاني المصدرية يكون حقائقها غير مناسبة فلا يكون داخلا تحت شيء من المقولات
وذلك مثل الوجود والوحدة والكثرة وغير ذلك من الامور العامة وقد حقق المحشي ان
شيئا منها لا يكون داخلا تحت شيء من المقولات وان اريد بالمعنى المصدري شيء اعم
مسامحة فهو كما ايضا فان مقولة الفعل عندهم عبارة عن التاثير التجددي والانفعال
عن التاثر التجددي ويكون كثير من شيء اعم امورا وضعية لا تجدد فيها اصلا كالاطلاق
والوصول وغير ذلك اللهم الا ان يراد من قول المعنى المصدري من مقولة الفعل او الكيفية
المهملة على طريقة المتاخرين ويراد بالمعنى المصدري شيء داخل فيه الدال في قول المعنى
المصدري الواقع في حاشية الحاشية للعهد الخارجي اي المصدر الذي هو الحدث

ولان ذلك

ولان ذلك ان الوصف بالجميل انما يحصل بالتدريج واشكل بان الحدث بالمعنى المصدري اصطلاحي
بالمعنى الاصطلاحي والمصدر من المقولات ما يكون حقيقة ناصلة مركبة من الفعل والفعل
والامور الاصطلاحية لا تاصل لها وجوابه ان القول عبارة عن الصوت وهو كلي
متاصل في الخارج وله افراد بحسب المتعلقات فالالفاظ الدالة على انشاء العبر
عنه بالحمد يكون ايضا فردا منه فالاصطلاحي بهذا المعنى لا ينافي دخوله تحت المقولات
نعم ان المعنى الاصطلاحي المركب من عدة امور داخلة تحت مقولات متباينة
متفرقة بعضها الى بعض كالنحو والصرف مثلا لا يدخل في مقولة تحت المقولات ويستفاد
بعض تحقيقه من شرح سلم الثبوت لو يوفقنا الله تعالى لاتمامه قوله هو ما يعبر عنه
بالفارسية ستايش قال في الحاشية تفسير للحاصل بالمصدر المعلوم والاكتفاء به يكون
اصلا وبعدك تفطن مما ذكر فان المصدر ستة معان ظاهرة مذكورة في الكتب
والاخر المصدر المجهول وحاصله وبينا معنى اخر وهو القدر المشترك بينه ان الحاصل
هو المشترك والفعل بمعنى وراده يحكم بكونه مشتركا فان حاصل المعلوم عبارة عن الحدث
المجعول الذي قطع النظر فيه عن التلبس بالفاعل وهو من حيث التلبس به يكون مصدرا
معلوما ومن حيث القيام بالفاعل يكون مصدرا منسوبا للفاعل ومن حيث الوقوع على المفعول
منسوبا للمفعول وحاصل المجهول الذي يعبر عنه في الاصل بشدة شدكي هو الذي قطع النظر فيه عن
التلبس بالمفعول والمصدر المجهول هو الذي اعتبر التلبس واعتبار التلبس في المصدر المعلوم والمجهول
ليس من جهة كونه جزءا منهما بل بالخطة فقط واما في التلبس بالفاعل والمفعول فالتلبس
بالقيام بالفاعل في الاول والوقوع على المفعول في الثاني يكون جزءا منهما مركبا من الحدث
والنسبة الى صلة بحذف المصدرين فان النسبة فيهما في اللفظ فقط ولك ان تقول ان حاصل
المعلوم عبارة عن الحدث الذي قيد بعدم التلبس والتشرك بما الذي لم يعبر فيه قيد التلبس

والاخذ منه فثبت حينئذ معنى آخر او نقول ان القدر المشترك هو الذي يكون منشأ الانتزاع
المفهوم الاسمية المصدرية المذكورة وهي الاكثر امر خارجي اي حالة خارجية قديمة بموصوفها
كالقيام والقعود والحركة والمشي فيقع للاولين الوضع الخاص في ان ثالث الاكثر الوسطية
او للقطعية او كلاهما ولذلك ان اطلاق لفظ المصدر على ذلك شائع في العرف واللغة
قد لك في شائع له مشترك بين الاسمية كاشتراك لفظ منشأ الانتزاع بين المشتقات
او نقول ان للقدر المشترك ما يطلق عليه لفظ الحمد مثلا اي احد المعاني الاسمية
المذكورة للاعلى التعيين وهذا على الطريق عموم المجاز وهذا المعنى ايضا يمكن ان يراد بلفظ الحمد
مثلا فتامل قوله كان معنى الاخيرين آه فيه اشارة الى ان معنى الاخيرين يرجع بعينها
معنى الاولين من حيث الاضافة فان معنى ابنية للفاعل في الضرب مثلا بالعربية
في الفارسية بضارب شدن وهذا المعنى انما يحصل بمفهوم المشتق اعني اسم الفاعل
مع اعتبار النسبة فان اللفظ الاخير في هذا التعبير دال على النسبة ولفظ الضارب
على المفهوم الخاص اعني ما قام به الضرب وكذا معنى ابنية للمفعول في المثال المفروض
ما يعبر عنه بالفارسية بمضروب شدن فهذا المعنى ايضا مركب من مفهوم المشتق بصيغة المفعول
والنسبة فالمعنيان الاخيران في الحقيقة معنى اسم الفاعل او المفعول مع النسبة لكن
لما كان مآل ما ذكرنا وما ذكره واحدا حكم بالعينية كما ذكره واشار بلفظ كان الى التجارة
قال في الاشارة على هذا التقدير اي على تقدير ابنية الفاعل للام في الحمد لله للعهد والاشارة
الى الحادثة الكائنة وهي حادثة الله تعالى الذاتية وحاصله ان الحمد اذا اريد به الحادثة
فيكون معنى قوله الحمد لله الحادثة لله تعالى وهو ظاهر في ان الحامد هو الله تعالى وليس
فيه شائبة الاستعمال فان ان انما يكون في الجملة الدالة على الحادثة فلم يحصل به معنى
الحمد فلذا يرد على هذا التقدير ان يجعل اللام للعهد الخارجي اي الحادثة الكائنة

وهي حادثة

وهي حادثة الله تعالى الذاتية كما اشير اليه في الحديث الحادث الذي اعليك كما
اثنيت انت على نفسك فان قلت اذا اريد بالحمد المصدري ايضا لا يبعد ان يكون اللام
للعهد فقط فان معنى قوله الحمد لله تعالى ان الحمد ثابت لله تعالى كما يقال الضرب
لزيد والسخاوة لعمرو يعني انها ثابتان لهما قلت ان اللام للاختصاص والاختصاص
اعم من ان يكون بالقيام او بالوقوع والتعارف في هذا اللفظ في الاخير سيما
في لسان الشرع بخلاف غيره من الفاظ المصادر كالسخاوة والضرب فانه لم يعلم
عرف الجمهور واهل الشرع في الاخير وم يفهموا في العرف من قولهم الحادثة
لزيد ان الحادثة وصف متعلق بزيد وزيد هو بل قيامها به فافهم قوله فان
قلت آه هذا الايراد مذكور في الحواشي الكوسجية وتقريره بحسب الحاصل التوما
قرره المحشي ان الحمد يصدق عليه القول مصدق المبدا على المبدا لا يستلزم صدق
المشتق على المشتق مع بطلان القول بان القول هو المحمود واشار الى جوابه بمنع
الملازمة وتقرير الاشكال بحسب الدقيق من التوان القول جزء من الحمد فاذا وقع
عليه الحمد يقع عليه القول فان وقوع الكل على شيء يستلزم وقوع جزئه عليه
هو المقول وبعبارة اخرى ان في المشتق كالمحمود والقول مثلا شيئين
مفهوم المبدا ومفهوم الصيغة والاخير لا يمنع التصادق والاول يمنع الحمل بين المشتقات
كلها والمبدا اذا آه قد فرض التصادق بينهما فلا مانع للحمل بينهما فيجوز التصادق
مع ان يمتنع فان المحمود لا يكون المقول بالضرورة وحاصله ان الحمد يعني المعنى المصدري
اي القول بالجملة المشتملة على الثناء او الثناء نفس تلك الجملة والمحمود في الحرف
مستعمل بمعنى ما تعلق به الحمد بالمعنى الثاني وتعلق تلك الجملة بذات المحمود انما يكون
بتعلق الثناء به فان تعلق الخاص بشيء قد يكون بتعلق الخصوصية به وخصوصية تلك

الجملة بها انتهى [illegible] الجود كما الباري [illegible] او غيره والاول يستعمل

المحمود في العرف بمعنى ما تعلق به الحمد بالمعنى الاول اي التكلم بالجملة انشائية او ان
كان له صحة بالنظر الى حاق اللغة ولكن لم يستعمل فيها كما ان ناس مشتقان الانس
ولم يستعمل بمعنى الانسيل اصلا وكذلك القول له معنيان الاول بمعنى المصدري وهو
التكلم والثاني المقول والمشتق منه اعني المقول انما يستعمل في العرف بمعنى ما
تعلق به القول بالمعنى الاول فلا يكون الا الالفاظ ولا يستعمل المقول في العرف واللغة
بمعنى ما تعلق به القول بالمعنى الثاني اي الالفاظ التي تكلمت بها وان كان له صحة
بالنظر الى حاق اللغة واذا تمهد هذا فنقول ليس الاستحالة الذي ان يكون المحمود
العرفي الذي استعمله اهل اللغة مقولا عرفيا وبالعكس ولا يلزم لا بالنظر الى التعبير
الاول من الاشكال فان القول بالمعنى المصدري لا يكون جزءا من الحمد بالمعنى الثاني الذي
هو نفس الجملة الانشائية ولا بالنظر الى التعبير الثاني فان المبدئين يمتنعان اتفاقا
بالضرورة فان القول بالمعنى المصدري اب من الحمل على الحمد بالمعنى الاول الذي
شرحنا فان قلت ان القول المصدري متعلق بالجملة الانشائية وهي متعلقة بالمحمود
واردنا بالتعلق هنا الوقوع فيلزم صدق القول الوقوعي على المحمود كذلك فان متعلق
المتعلق متعلق فيلزم الاستحالة قلت كلا فان كل ما يكون على وزن الفاعل
كما لا يجب اطلاقه على كل قائم به مبدأ بل لا بد لحمل البعض من قيام الخصوص والبعض
من قيام على نحو آخر كما ان الواجب مثلا قائم به الوجوب على سبيل الانتزاع دون
ما كان قيامه على سبيل الانضمام والا يجب حمل الواجب على النفس اذا تصور بمفهوم الوجوب
لانضمام هذا المفهوم اليه في حالة التصور كذلك كل ما يكون على وزن اسم المفعول
لا يجب حمله على ما يقع عليه المفعول ما في نحو كان بل لا بد لكل مفعول بحسب العرف
واللغة

واللغة من وقوع خاص فالمحمود فيها ما تعلق به الجملة الانشائية والمقول فيها ما تعلق
به القول المصدري اي التكلم بالذات بلا واسطة فح لا يلزم الاستحالة الا ترى انا اذا
لاحظنا نفس مفهوم الضرب مثلا بدون ملاحظة زيد والضرب واقع عليه في نفس الامر
فح يصدق ان الضرب ملحوظ وزيد غير ملحوظ مع ان البين الذي قرره القابل المعترض
جار فيه فان اللحاظ متعلق بالضرب بزيد مع عدم صحة اطلاق صيغة اسم المفعول اعني ملحوظ
عليه واما اذا اريد بالجملة المعنى المصدري اي التكلم بالجملة الانشائية ولا شك انه واقع على نفس
تلك الالفاظ بالذات فلو اشتق المحمود منه يصح اطلاقه على نفس الالفاظ بالنظر الى نفس
الصفة المشتقة دون الاستعمال اللغوي او العرفي فان الاستعمال في اللغة والعرف فيه
ما قد عرفت ان المحمود فيهما ما تعلق به الجملة الانشائية والذي اشتق من المعنى المصدري
معناه ما وقع عليه التكلم الخاص وما هو الا الالفاظ وليست الاستحالة فيه وتمثل لك مثالا
لدفع القلق عن ذلك ان القائل اذا تصور هيئة الحرارة مثلا يصح عليه لفظ الحار بمعنى
ما قام به هيئة الحرارة وان كان القيام ذهنيا ولا يصح عليها لفظ الحار بالمعنى المتعارف
في العرف واللغة المقول المشتق من القول المصدري ايضا يحمل على تلك الالفاظ ولا استحالة
فيه ايضا ولو اريد بالمحمود المعنى المتعارف وبالمقول المخصوص ما تعلق به القول الثاني
اي الالفاظ الدالة على اثنائه فقد اشتبه في ايضاحها على ذات واحدة لذات ابدي كما
والاستحالة فيه ايضا ومن بياني هذا اندفع الاشكال بجميع تقاريره وهذا ايضا من النفائس
المختصة بهذا الكتاب قوله ثم المحمود به آه واعلم ان الحمد يتحصل من امور اربعة الى الحامد
والمحمود به والمحمود عليه والاول لا يحتاج الى بيانها الظهور ما وفسر المحمود به انه ما
يحمد به من اسناد وصف حسن الى المحمود وهو المعنى المشتق بينه بين القوم وجابهم
في بيان الرابع فان القوم فسروه بما يكون باعث الحمد سواء كان عين اثنائه كما اذا اتفق

زيد لعمرو فحمد اثاني للاول بانه منفق او غيره كما اذا اتفق محمد بانه شجاع والمحشي اذا نظر
الى كلمة ولفظ الترتيب فهم ان المحمود عليه ما ترتب عليه الحمد فحمل الاول على التعليق القريب والثاني
على الترتيب كذلك ولا شك ان المترتب عليه القريب للحمد هو الوصف الذي حمد به من حيث
القيام والاتصاف بالجود فانه في المثال الثاني المذكور للمغايرة فحط الحامد اولا الى الاتصاف
واذا لم يحمد بل لو اسقطه صرف نظره الى الوصف الذي فوجده متصفا بالشجاعة فحمد به اي
السنا الوصف المذكور اليه فالسبب البعيد للاسناد الاتصاف والقريب هو اتصاف المحمود بالشجاعة
ولا شك ان النسبة التي فهمت من على والترتيب النسبة القريبة فيكون هو المحمود عليه فاذا يكون
ذات الوصف واحدة وهي من حيث الاتصاف يكون محمودا عليه ومن حيث الاسناد
محمودا به كالعلم والمعلوم في العالم الحصول والحيثية المذكورة خارجة عن الملحوظ والملاحظ
فقط فكما يقال ان القلم الحصول حكاية عن المعلوم بمعنى انه ماخوذ بزيادة الحيثية كذلك يقال
ان المحمود به حكاية عن المحمود عليه بصرف النظر عن الاتصاف وزيادة حيثية الاسناد
في اللحاظ دون الملحوظ فالذات واحدة والتفاوت في الاعتبار فقط وهذا هو
ما يذهب الى الاوهام ان الحمد على طريق الدال والحكاية فيه وعلى طريق الاخبار يكون
الفرق بين الحكاية والمحكي عنه بالذات لدخول النسبة في الحكاية دون المحكي عنه
فكيف يصح ما قال الفرق بينهما في الحقيقة الا بحسب الحكاية والمحكي عنه فما يعطي لاحدهما
يصلح الاخر وجه الدفاع ظاهر بنظر بادي التامل فيما ذكرنا قوله الا ان يفرق اه
على صيغة المجهول يحتمل معنيين الاول انه لا يكون الفرق بينهما بحسب التحقيق في نفس
الامر ولكن يفرق في كلام القوم القائلين بالمغايرة بان يوخذ احدهما اختياريا دون
الاخر والثاني انه لا يكون بينهما في الواقع الا بحسب الاختراع واخذ احدهما اختياريا دون
الاخر وهما متقاربان ضعيفان كما يدل عليه العنوان قوله معللا بان اه يعني ان

الجميل

الجميل الماخوذ في تعريف الحمد فعل وكل فعل اختياري فالجميل الماخوذ كذلك وهو من
المصطلحين فانها ادعاء محض وغاية بيانها الحوالة الى الاستقراء فانه في الغالب انما يقع الحمد
على الافعال وليس تمامه لوقوعها على الصفات الحاملة للباري تعالى كالعلم والقدرة وغير ذلك مع انها
ليست اختيارية وبين الكبرى بان الفعل المطلق في العرف الاعم الاختياري وبناء التعريفات
على العرف الظاهر الحقيقي العرفي وفيه ان الفعل يقسم الى الاختياري وغير الاختياري ونسبة
الكلي الى جزئياته على السواء ومدفوع بان الترجيح من الخارج وهو العرف كما في الوجود بالنسبة
الى الوجود الخارجي ويعد فيه الاشكال فانا وان سلمنا ان لفظ الفعل اذا اطلق في العرف
يكون المتبادر منه الفعل الاختياري ولكن اذا عبر بالجميل فيكون المتبادر منه يجوز ان يكون
معنى اعم هو الوصف الحسن الصادر عن الشخص بالاختيار او بغيره الا ان يثبت الحركات البينة
الفن بالنظر الى الاستقراء وان المعتبر في الحمد هو الفعل الاختياري اذ فرق الحكم اللغوي والعرفي
يلحق بتصريحات الائمة وبهذه التكلفات قال المحشي رح ولا يخفى ما فيه ولكن المقام مظنة
واشار بقوله معللا بهذا التعليل الى ان مقصودة المحقق الدواني من النسبة البينة في
التعليل فقط دون المعلل فان المقصود الجميل في قول المصنف محمود عليه وفي قوله
رح محمود به فان قلت لا حاجة الى هذه الاشارة فانها واحدة على طريق المحشي رح كما صرحت
ان المحشي رح بنى كلام القوم في ذلك الذهاب بحسب الاختيارية على المغايرة اما بناء على تفسير المحمود عليه
بالباعث للحمد او اتهام بالمحمود عليه المحمود عليه في الكلام دون الواقع قوله المحمود به فقط اه اراد
فقط فقط في هذا القول لاخراج المحمود به فقط دون المحمود عليه ولا يبطل هذا القول بانتفاء التحقيق
المحشي رح من الحمد والمحمود عليه وبين الواقع كما يبطل القول ان نسبة ما زاد رايه المحشي رح في الحاشية الى الحاشية
فان المراد بلفظ فقط في ذلك القول ان لا يكون المحمود به اختياريا فاذا كان المحمود عليه اختياريا دون
المحمود به فيبطل هذا القول بناء على التحقيق المذكور قوله توجيه اه اما اختيار المحشي رح الى التوجيه فان

الظاهر من التمسك به التمسك بالصفات وهو ليس بممدوح به بل ممدوح عليه مع ان المدعى اثبات
عدم اختيارية الممدوح به ثم وجه بوجهين الاول ان الممدوح به بالممدوح به ما يمدح
به بالمثال المذكور هو كون اللؤلؤ ممدوحا على صفائها وهو ليس باختيار للؤلؤ لسلب الاختيار
فيه مطلقا وحاصله ان مناط التمسك بمدحت اللؤلؤ دون على صفائها وقد
خطر بالخاطر سابقا الزمان ان هذا التوجيه محل خدشة فانه انما يتم اذا كان قوله مدحت
اللؤلؤ مدحا حاصلا بتمسك اللؤلؤ ممدوحا على صفائها ممدوحا به ولم يثبت بقول المذكور
بل اثبت به ان اللؤلؤ اصفاؤه وكونه ممدوحا بالصفاء لم يثبت بدرجة نعم لو ثبت من اللغة
مدحت اللؤلؤ بمدحها على صفائها بتمسك اللؤلؤ ممدوحا على صفائها ممدوحا به ولم يثبت
بعد والتوجيه الثاني حاصله ان هذا الكلام يفهم منه اسناد الصفاء الى اللؤلؤ وقد غير عنه
بالمدح ما اول الكلام فثبت منه ان قولنا ان اللؤلؤ صفاؤه الممدوح به مع انه غير اختياري لازم
المطلوب وانما قلنا يفهم منه ان اسناد الصفاء الى الطريقة الحكاية لم يفهم صريحا من القول
نعم يفهم دلالة ثم شرع المحشي وقال بل كلما يفيده الكلام محمد صاحبه يفيد محمد صاحبه وحاصله
ان الممدوح عليه في الكلام ما يكون وصفا له فدل عليه الكلمة على في الكلام المستعمل في
مقام المدح والممدوح به ما يفيد وصفا حسنا مستندا الى الممدوح في الكلام الذي ذكره الوصف
الاول اذ فيه فرض حسنه والاستناد ان لم يكن مفهوما منه صراحة لكن يفهم منه دلالة فهذا
القدر يكفي لكونه ممدوحا به قوله الدلالة الاولى اه محصل الاول ان الهداية عبارة عن اعلام
شيء يوصل الى المطلوب ومحصل الثاني اعلام شيء يوصل ذلك الاعلام الى المطلوب واذ لا بد للاعلام
من معلوم فذلك المعلوم يكون وسيلة الى فوز المطلوب للمقيل اذا كان الايصال من لوازم الدلالة
فقد يكون بينهما وبين الايصال اللازم وسيلة فان اللوازم لا يجب ان يكون بالذات نقول لا نريد بالوسيلة
ان المعلوم يجعل الايصال لازما للدلالة بل الوسيلة تتمة للملزوم فبالجملة يكون جزئية تقييدية

للملزوم

للملزوم اعني الدلالة ولا يكون جزئية تعليلية فاذا ثبت كون الشيء المعلوم وسيلة
اثباتية ولو بالعرض يثبت تحقق المعنى الاول فيه فان الشيء المعلوم اعني الاول اما ان
يكون موصلا اعني الاعم من ان يكون موصلا بالذات او بالعرض اقول لا يجري ان يوقف
من حمله على المعنى المتبادر سيما اذا لم يكن في الحمل على غير المتبادر ضرورة فالمتبادر من
الاول اعني الدلالة على شيء يوصل ذلك الشيء المطلوب كونه موصلا تاما بالذات كما ان
المتبادر من المعنى الثاني اعني الدلالة الموصلة كونها موصلة بالذات فالحق ان المعنى
الاول كما لا يكون اعم من الثاني بحسب الصدق كذلك لا يكون اعم بحسب التحقق فان الموصل
التام الى المطلوب شيء مادة واحدة لا يكون دلالة ودلالة واعلاما ومعلوما بل موجودا
منهما فيكون بين المعنيين تباين بحسب الصدق والتحقق والاخر ورد لبيان حرف تعريف
الجمهور واعتبر له الظاهر المتبادر الى غيره لاثبات العموم بحسب التحقق ثم نقض العموم
بحسب التحقق بان بعض العرفاء قد يهدي بعض الاشقياء بحسب التوجه الباطن الى المطلوب
الحقيقي كالايمان ولم يظهر لهم حالة العادة فالشيء الحقيقي محمد والتوجه قلوبهم وجدوا الايمان
الذي هو المطلوب الحقيقي قلب ولكن المؤمن البعض من الاشقياء انما يتحقق المعنى الاول
في هذه الصورة لعدم ارادة الطريق وتحقق المعنى الثاني لوجود الايمان الذي المطلوب
وهذا ليس بشيء فان الصورة المفروضة بعد تسليم وجودها كما سيأتي لا يتحقق فيها المعنى الاول
فيها المعنى الاول لا يتحقق فيها المعنى الثاني ايضا فان الموصل بالثاني على ما فسره المحشي بعبارة
عن الدلالة على شيء يكون نفس الدلالة موصلة الى المطلوب والدلالة عبارة عن اعلام شيء
وليس في الصورة المفروضة اعلام شيء اصلا ولذلك البعض قال بعض الفضلاء ان المراد
بقول المحشي عدم التحقق مطلقا اعم من ان يكون عموما مطلقا او من وجه وذلك الكلف
قوله فالنقض بقوله تعالى اه كان المشهور في نقض النقض ان الاثبات ما يصح على الهدى

فان العمى عبارة عن عدم الوصول وبعد الايصال الذي يتصور عدم الوصول وزيفه المحشي بان العمى
لا يكون عبارة عن عدم الوصول بل عبارة عن فقدان طريق يوصل الى المطلوب والهدى لا يكون
عين الهداية او مطلقا بل بمعناه وجدان طريق يوصل الى المطلوب سواء كانت الهداية
مستعملة بمعنى الدلالة او الثاني وجعل مناط النقض في الكريمة فهديناهم دون فاستحبوا العمى
على الهدى وبيانه ان الهداية على هذا الطريق عبارة عن الدلالة الموصلة الى المطلوب
وثمود لم يكن لهم دلالة موصلة فان المراد بالايصال الايصال بالفعل فان للايصال ما
يرى الوصف واللغة الايصال بل هو مجازي له وكلامنا هنا في المعنى الحقيقي دون المجازي
وكذلك المعنى العام مع انه لم يكن ايصالا بالفعل فان المطلوب المترتب من الكفار هو الايمان
وثمود لم يؤمنوا بنبيهم صالح عليه السلام وبهذا البيان اندفع الاشكال بانه لا نقض
بقوله تعالى اما ثمود فهديناهم على طريق ارادة الدلالة الموصلة الهداية فان معنى فهديناهم
اوصلناهم بالقوة الى الايمان ودلالة ثمود كان لهم ايصالا بالقوة فان في الدعوة
الى الطريق الحق ايصالا بالقوة وهو مضمون الاية كما ذكره شارح المقاصد مع وجه
الاندفاع ظاهر فان المراد بالايصال الايصال بالفعل دون بالقوة فان في حاشية
الحاشية فان قال بعض الاشاعرة هذا النقض مشترك لان استحباب العمى على الايصال
هو عدم الوصول كذا الذي يتصور بعد الارادة عدم الرؤية ساقط مع ان فيه خطابين
الهداية والهدى والشيء في مورد النقض انتهى ووجه السقوط ان العمى عبارة عن
عدم وجدان الطريق الذي هو معنى الفقدان فانه عبارة عن مقابل الهدى والذي يتصور
ذلك بعد الهداية بمعنى الايصال ثم يتصور بعد الهداية بمعنى ارادة الطريق اذ بعد ارادة
الطريق يتصور فقدانه كما قال شارح المقاصد مع ان معنى الاية دعونا ثمود الى طريق
الحق فاستحبوا الضلال اي فقدان طريق يوصل الى المطلوب على الهدى اي وجدان

طريق

طريق يوصل اليه ووجه الخلط ظاهر فان القابل بالاشتراك انتقض لم يفرق بين الهداية والهدى بان
جعل معناه الايصال والوصول او الدراية والرؤية مع ان معنى الهداية الايصال والارادة ومعنى
الهدى وجدان طريق يوصل الى المطلوب فبينهما فرق ووجه الشبه مورد ما قررنا ان مناط
النقض على طريق اخذ المعنى الثاني بالهداية قوله تعالى فهديناهم فان معنى هذا القول
على هذا التقدير اوصلناهم الى المطلوب وهو الايمان مع انهم لم يؤمنوا وليس مورده فاستحبوا
العمى على الهدى كما هو المشهور وفيه ان مورد النقض يكون فهديناهم فاستحبوا الاية كلاهما
اما الاول فلان ثمود لم يؤمنوا واما الثاني فلان بعد الايصال لا يتصور عدم وجدان الطريق
كما قررنا وح فالوجه في الشبه مورد النقض القصر على الثاني فقط مع ظهور الاول
وترجيحه بالسبق فتامل والحق ان الدلالة الموصلة وان لم يكن بدون الدلالة على ما يوصل
كما سبق من تقرير كلام المحشي لكن يمكن مع فقدان الطريق وعدم وجدانه وذلك
بان يراه الله تعالى طريق الحصول المطلوب ولم يختاره ولكن لحسن سريرته يهديه بالامور
اخر بدل الله تعالى واوصله الى المطلوب لتفضله سبحانه تعالى اجال العباد فسقط وجه السقوط
الذي ذكره مع ان ظاهر كلام المحشي في حاشية الحاشية يقتضي لكون وجه سقوط
كلام بعض الاشاعرة عن غير الخلط والشبه المورد فالاولى في توجيه حاشية
الحاشية في وجه سقوط كلام ذلك البعض من الاشاعرة ان يقال ان ذلك البعض في
كلامه على ان العمى بمعنى عدم الوصول او عدم الرؤية وكلاهما منتف فانه بمعنى فقدان
الطريق فاذا سقط المعنى عليه سقط المبنى ثم ان البعض غلط في الهداية والهدى
كما ذكرنا ثم انه الشبه في مورد النقض فانه كان هديناهم فقط واعرض عنه وجعل
قوله فاستحبوا العمى فافهم قوله النقل خلاف الاصل اه اي خلاف الراجح فان الاصل
في هذا المعنى ايضا شايع بل الراجح في اللغة الحقيقة والمجاز كما تقرر في علم الاصول

ان اللفظ اذا دار بين الثلثة اي المجاز والنقل والاشتراك فالاول اولى من الاخيرين
واذا دار بين الاخيرين فالثاني اولى من الثالث وحاصل الكلام ان بعد تقرر كون
المعنى الاول معنى حقيقيا بخصوصه موضوعا له في اللغة يبطل كونه مجازيا كذلك ويثبت الاحتمالات
الاول ان يكون المعنى الاول منقولا عليه ايضا والثاني منقولا عنه والثالث عكس ذلك والثالث
الاشتراك المعنوي والرابع الاشتراك اللفظي فابطل الاحتمالين بان النقل
خلاف الاصل فان الراجح عليه هو الحقيقة والمجاز فما دام قيام احتمال الراجح لا يحكم
بوجود المرجوح وابطل الاخيرين بان اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز و
الاشتراك يحمل على الحقيقة والمجاز لرجحانهما عليه ايضا فثبت المطلوب وقد ذكروا
في بيان الرجحان وجها غير ما ذكره اقوى منها وهو ان الحقيقة والمجاز اكثر استعمالا
من النقل والنقل اكثر من الاشتراك وارتكاب الاقل على الاكثر الاغلب اولى
قوله قد صرح في شرح المقاصد ان القول الاول عبارة عن كون المعنى الحقيقي للهداية
هو الارادة وذا الثاني عبارة عن كون المعنى الموضوع له هو الايصال فان الحاصل
منهما انما هو المعنى الحقيقي دون المجازي واذ قد حققت ان الهداية في بين اللغة انما
يفسر بالارادة دون الايصال وهو ما ذكره المفسرون فقد ظهر ان القول الثاني اي القول بان
المعنى الحقيقي هو المعنى الثاني قول اختراعي ولا يلزم منه كون المعنى الثاني اختراعيا غير مستعمل لاهل
اللغة وايضا لا يلزم من كونه مستعملا لاهل اللغة اذ اندرجت الهداية بنفسها كونه
حقيقيا فان المعنى المجازي ايضا يكون مستعملا لاهل اللغة ومناطا للاحكام بواسطة القرائن
الصارفة نعم لم يدونوا المعنى المجازي في متن اللغة كمعنى وضعي الحقيقي والاشارة
كلامي المص في شرح المقاصد من ان القول الثاني اختراعي وفي حاشية الكشاف من ان
الهداية تعدى بنفسها وبالى وباللام على الاول يقصد بها الايصال وعلى الاخيرين

ارادة

ارادة الطريق اما وجه توهم الثاني فبان اختراعه المعنى الثاني ايضا على انه ليس مستعملا في اللغة
وكونه مفادا للفظ الهداية المستعملة فيه بنفسها بل بمعاونة مستعمل في اللغة ووجه الاندفاع ان
اختراعيته المعنى الثاني اي الايصال لم يثبت من كتب المقاصد نعم ثبت اختراعية القول الثاني اي كون
المعنى الثاني حقيقيا واذا ثبت مجازية المعنى الثاني ثبت اختراعية القول الثاني بالكون المعنى
الثاني مفهوما من اللفظ الهداية وقد تقدم تنبيها بنفسها بالدليل على موضوعيتها اذ يجوز ان يفهم
لفظ الهداية مع قرينة الطريق فافهم قوله فلا يرد اه وجه الايراد كما هو ظاهر من كلام
المحقق الدواني في حاشية الحاشية هو قوله ويمكن ان يكون الهداية في قوله تعالى الم هدى
بمعنى الدلالة على ما يوصل اي انك لا تتمكن من اقامة بالتمكن وهو معنى كاذب ودفعه بتخريج ما ذكر
العلة وارادة المعلول فان التمكن على الارادة وحصل في وجود ما هذا التجوز في كلام المحقق دون
الدواني وحاصل ان الارادة بالحقيقة منسوبة الى جناب الباري تعالى فانها اي تحصل بالاقتدار
عليها وهو انما يتم بنصب الدلائل وخلق المعجزات ونحوها وخالقيتها ليس الا لله تعالى فان
ثبت على هذا يلزم ان يكون الافعال كلها كالاكل والشرب وغيرها منسوبة الى الباري تعالى
فيلزم صدق مشتقاتها عليه تعالى كما ذكرت في الهداية اما على طريق المتكلمين من قطع بان الافعال
كلها مخلوقة لله تعالى واما على طريق الحكماء فان مبادي الافعال بواسطة او بلا واسطة تنتهي الى الباري
تعالى اذ لو لم يكن الباري تعالى وحده في سلسلة العلة التامة للشيء لم يحصل له الوجوب فلم يحصل له الوجود
وتدبر شرح مقاصد وبالجملة ان المص في ذكره بيان كون الباري تعالى هاديا بالمعنى الاول
بالحقيقة ان مباديها صادرة منه تعالى بالحقيقة فيكون الارادة بالحقيقة صادرة منه تعالى فيكون
هو الهادي بالمعنى الاول وهذه المقدمات بعد تسليمها لكون جارية في الافعال كلها كالاكل
والشرب مثلا فان صدورها وحصولها وعدم الوجود بالواجب تعالى اما عند المتكلمين فظاهر فان خلق
الافعال كلها منه تعالى كما ينطق به الكريمة والله خلقكم وما تعملون واما عند الحكماء فلصدورها

بالدفرة منه فكما قلت لا يصدق المشتقات من قيام مبدأ الاشتقاق لذات صدورها
فان الكرسي قائم به السواد لما صدر عنه السواد وهكذا الكل والله رب العالمين قام به الكل والرب
دون من اوجدهما والحق ان في صدور قيام الارادة بالباري تعالى حقيقة فرد النظر بالممكنات
ويكفيه في رفع النقض التجويز المبنية على ان مبادي الارادة كلها صادرة عنه تعالى وقائمة به
تعالى وبين مبدأ الارادة خصوصية تبين عن قيامها به تعالى كما في الكل والرب فان فيهما خصوصية
ما فيها بالقيام به تعالى وفي صدور الارادة صدور المبادي منه تعالى وقيامها به تعالى مع عدم
الخصوصية المانعة عن القيام فيها يجوز تجويزنا فان الارادة منوية بالحقيقة الى الرب تعالى
ومن مباني هذا الدفع الاشكال بان صدور مبادي فعل عن شخص وقيامها به لا يستلزم قيام
ذلك الفعل به صدوره عنه بالذات فافهم فانه دقيق بالتامل **قوله** كما تقرر في بحث ان اطلاق
آه وهنا اشكال دقيق هو ان المقصود ح بالذات ان الانفس الحيوان انما طرق من حيث الاجمال
او مع التقييد وهو تصور على الاول الاجمالية بان يكون التقييد والتقييد كليهما داخليين كما في الفرد او
يكون التقييد داخلا والتقييد خارجا كما في حصة او التقييد داخلا والتقييد خارجا ولم يسموه باسم
او يكون كلاهما خارجيين كما في الشخص على ما هو التحقيق فيكون التقييد في اللفظ فقط دون
الملحوظ ويكون معتبرا على انه خارج عارض للدال داخل على الدال لم يكن ارادة الخاص اصلا
ولم ينفع هذا الدفع فانه بارادة نفس الارادة المطلقة بالهداية لا يندفع النقض وعلى
التقادير الاربعة الاخيرة الباقية لم يكن استعمال اللفظ في الموضوع له بل في غيره ما وضع له فان
الموضوع له هو الطبيعة من حيث هو فان قلت المراد في هذه الصورة بالانسان نفس طبيعة الانسان
من غير دخول شيء فيه بل يعتبر عروض الزائد في اللفظ فقط وبالهداية نفس الارادة من غير دخول
فيه بل بذلك الاعتبار المذكور ولا يكون المعنى المستعمل فيه زائدا على الموضوع له قلت كلا بل يكون
زائدا والزيادة تتصور على نحوين اما يعتبر دخول الزائد او يعتبر عروضه والاخيرة تحقق هنا وهذا مثل

ما قالوا

ما قالوا انه لا ترادف بين المفرد كالانسان والمركب كالحيوان الناطق فان مدلول الاول
المجمل ومدلول الثاني المفصل مع انهما متحدان بالذات لم يزد في ذات احدهما على الآخر
بل الزائد في المفصل هو الالحاظ العارض فقط كما انه يزاد هذا الالحاظ العارض فقط لم يجيء
في المفصل الموضوع له للمحمل بل جاء شيء آخر ولم يبق الترادف بينهما كذلك في هذا المقام لاعتبار عروض
العارض على انه خارج لم يبق الموضوع له مستعملا فيه بل مجازا وهذا المقام لغموضه حقيق
بالتامل وغايته بالبال في الدفع عنه ان الاقتران في الالحاظ فقط والبعد بتقييد والتقييد
المعنى المستعمل فيه لا دخول ولا عروض وذلك بان يكون المعنى راجعا الى الطبيعة
من حيث هي الى الموضوع له لا لتقييد ما بالعرض بواسطة الفرد الخاص فالمقصود نفي
الارادة من حيث هي بها بالنظر الى نفس الارادة الى حيثية الخارجية للاستعمال وذلك حق
فان الطبيعة من حيث هي تنتفي بانتفاء فرد كما تقرر في موضعه ويكون الهداية مستعملا
في الارادة المطلقة لا يلزم المجاز فيه فان قلت ان الطبيعة من حيث هي اذا
وقعت تحت النفي يفيد العموم قلت نعم الاستعمال الشائع كذلك لكن ما ذكرنا ايضا مستعمل
له ويكون الهداية في هذا الاستعمال على معناه الحقيقي فلا يرد انه النقض ان يتنزه فافهم **قوله**
ينبغي ان يحمل آه وهذا لان خلق الايمان ثم الايمان الى المطلوب فانه المقصود الدفع كان الدفع
الى الايمان ارادة فالآيات المستعملة على الصفات الباري تعالى بالهداية مثلا لو كان المراد منه خلق الايمان
كما قال المصنف فيلزم التجوز في تلك الآيات فان الايمان مع مجاري الهداية كما بين تحقيقه وجوز
الاستعمال لا يمنع التجوز عن المجازات في القرآن فلا يدفع هذا الا بان يحمل على ما ذكره من ذكر الدفع
وارادة الخاص فافهم **قوله** ولا يتوهم ايضا ان آه وجه التوهم انه قد تقرر في موضعه من الكلمات
المجاز التزام التقييد يعني الى اللفظ فاذا اطلق مطلقا بلا التزام لفظ الزائد يفهم منه معنى واذا
التزم الزائد يفهم منه معنى آخر كلفظ الظلمة والنور فانه اذا اطلق بلا التزام لفظ يفهم

منه المعنى المتعارف واذا انضم الى الدال لفظ الكل يفهم منه ضلالة واذا انضم الى
لفظ الايمان يفهم منه هدايته فالتزامه هذا التقييد علامة مجازية المعنى ان المفهوم من التقييد في
الهداية اذا استعملوا مطلقا بدون حرف التقييد يفهم الايصال واذا استعمل بالحرف يفهم
الارادة فيلزم ان يكون معنى مجازيا مع ان المحقق خلاف ذلك وجه الرد ان التقييد اما ان
يعتبر بالنظر الى المفعول او الى حرف الدال ليس مما نحن فيه فانه لم يستعمل لفظ الهداية بدون
المفعول اصلا واما الثاني فليس فيه تقييد اصلا فان المتعدي بالحرف ليس مقيدا بالحرف بل
الحرف واسطة في التعدية بالجملة ان الحرف ليس فيه تقييد والمفعول وان كان فيه تقييد لكنه
ليس مما نحن فيه وكذا ان نقول ان العلامة انما تعتبر فيما لم يكن فيه دليل على اثبات كونه معنى حقيقيا
واما اذا دل دليل فيضمحل العلامية فيه واذا فقد دل دليل على كون الارادة معنى حقيقيا فلا يصح
علامة المجازية ولم يكن هذا اعتبار فتامل فيه فان حاصل العلامية الاستقراء بان ما يوجد فيه
العلامة معنى مجازي والاستقراء حجة لعارض دليل الحقيقة فانه انما يشتغل عليه في اثبات
الوضع بالاستقراء فليس الوضع الا ما وضع له الخ وفيه كلام فان معنى التقييد كما بينا سابقا ان
يكون لفظ بدون انضمام لفظ اخر اليه يفهم منه معنى ومع الانضمام معنى اخر وهو حاصل في هذا المقام
فان لفظ الهداية على ما قال صاحب الكشاف يفهم منه بدون انضمام الى واللام معنى الايصال ومع
انضمامها يفهم منه معنى الارادة فهذا مادة مجازية معنى الارادة والبيانات المذكورة في الاصول
لاثبات الامارة انما تقتضي اخذه بالمعنى الاعم سواء كان تقييدا حقيقيا كما في الخاص
والعام او بكلمة الى كما في الحروف والتخصيص بالاول تحكم كيف كما لا يخفى على المتدبر والمتامل
في الفن قوله وقد نقل الجوهري اه وتبين بهذا النقل سخافة ما في حاشية الكشف من ان العرب
تستعمل هدى بالام وتعديتها بنفسها معناه الهمه الارادة وعلى ان الايصال فان اهل الحجاز
يستعملون الهداية على كلا المعنيين مع تعديتها بنفسها في لغتهم وكذا في لغة غيرهم يستعمل على

كلا المعنيين

كلا المعنيين مع تعديتها بالحرف فيها وقد خطئ من زعم ان الهداية في لغة اهل الحجاز على
معنى فيه غيرها بمعنى الارادة كذلك فان المعنى الاخير اي الارادة لم يتجرد استعمال فافهم قوله
طريق واحد اه اي ليس له تعدد اصلا لا بالجنس ولا بالنوع واما الشخص فيجوز بل يجب فان
اتحاد النفس الامرية اذ الطريق الاسلامية الحقة يختلف بحسب الاشخاص فان الغرض
الواحد الشخصي لا يقوم بمجال متعددة والاشارة الى الوحدة بلفظ المستقيم فانه يطلق على
اقصر البعدين الطرفين سواء كان جسما او سطحا او خطا وذلك واحد كما تبين في معارف
الهندسية فالصراط المستقيم المستعمل في اتحاد النفس الامرية مطلقا او الاسلامية خصوصا
يدل بالاشارة الى ان كل واحد منهما طريق واحد اما الاول فظاهر فان الواقع الاختلاف
فيه وكذا الشريعة المصطفوية صلى الله تعالى على صاحبها وآله وسلم طريقة واحدة قوله
لانه مناسب لتقسيم المنطقي اه قد اجاب بوجوه ان غير براعة الاستهلال بالنظر الى
الكتاب فان براعة الاستهلال ايمان الفاظ مختصة بمطلوب الكتاب في ديباجته واما غير المختص
فلا يسمى بالبراعة والا فلفظ المطلوب والحال والمدلول وغير ذلك اذا اورد في ديباجة
الكتب يسمى بها وليس كذلك وهنا لفظ المستقيم اذا قصد به نفس الامر كذلك غير مختص بها ثم المناسبة
لا شك فيها قوله لان النظم اه وهذا الكلام مقام الحمد وحمد الله كما قوي بالنظر الى
حمد غيره كما غير يرى في الهداية من انعم الواصلة من جانب الحمد والتوفيق بمطلوب الخير
من اقوى النعم وانما يتصور وصوله الى الحامد اذا جعل رفيقا له واما بالنظر الى مطلق جعله
رفيقا له او سيره فلا يبقى فيه هذه الفائدة فتفكر فانه يحتاج الى تلطيف القريحة قوله وذلك
لان الخبر آه حاصله انه لو تعلق بقوله جعل يكون المجعول والمجعول اليه التوفيق والخير
التوفيق والخير والتوفيق عبارة عن جعل الاسباب موافقة للمطلوب الخير فالخير والتوفيق
الجعل من الله وخبريته باطل وذهب بعض الاوائل الى ان المتعلق المذكور لا يمنع

في الماهيات الحقيقية دون الجعلية الشرعية او غيرها والتوفيق من الماهيات الجعلية فلا
يشتبه فيه ذلك كما مر فان التخلل المذكور باطل مطلق فان الفرق بين الماهية الحقيقية والجعلية
انما هو بان التوحد الى الخارج في الماهيات الحقيقية بحسب الحقيقة دون جعل الجاعل وذلك التوحد هو
الحلول ما بين الاجزاء لكن حقيقة في بعض الاشياء والتوحد الى الخارج في الماهيات الاعتبارية
الجعلية انما هو بحسب اعتبار المعتبر واصطلاح المصطلح ومرجع ذلك الى توحد الاشياء
بين الذي دوا فاد دخول الاجزاء المجموعات الحقيقية او الاعتبارية فيجب الذات
دون جعل الجاعل فالحقيقية والاعتبارية انما يؤثر ان في التوحد دون دخول الاجزاء ثم
انها تشكل الامر بالفصل ايل غير وجل ان التوفيق عبارة عن موافقة الاسباب
للمطلوب الخير فحقيقة عبارة عن الموافقة الخاصة اي هذه النسبة الخاصة واما المطلوب واو
صافة التي من جملتها الخير فخارج عن مفهوم التوفيق وحقيقته وندا كما ان العمى عبارة
عن عدم البصر فالداخل فيه انما هو حقيقة العدم والنسبة الخاصة والبصر او صافه
خارج قطعا عن حقيقة ولنا ان نسلم ان الخير داخل في مفهوم التوفيق وحقيقته ولكن المجعول
البسيط لا يكون الخير اطلق بل خير خير وخير خير لم يكن داخلا في حقيقة التوفيق واثبات
ان قول المحقق الدواني ع واما تعلقه بجعل في كبدن حيث انه يكون خيرا كما فان
بطلان اللازم لا يستلزم بطلان الملزوم فالاولى هو المجعولية الذاتية باطل فالملزوم وهو تعلقه
بجعل يكون باطلا ايضا والركاكة تستعمل في موضع يصح ولكن لا يليق فافهم والجواب
عن الاول ان الخير اطلق او خير الموافقة وان لم يكن داخلة في مفهوم التوفيق ولكن
لازم ذاتي وتخلل الجعل كما يستحيل بين الشيء وذاتياته كذلك يستحيل بينه وبين لوازم ذاته وبيان
لازمية الخيرية او خير الموافقة التوفيق انه من حيث هو ايل غير اعتبار امر خارج جاعل له لا
يعقل بدون فروض الخيرية او خير الموافقة كما ان الانسانية لا تعقل بدون فروض الزوجية لكن

يشكل

يشكل ح بقول الشيخ ع لا يستلزم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته فان لوازم الذات لا
يكون ذاتيات الا ان نسلم ما في العبارة بان المراد بالذاتي ما يكون منتسبا الى الذات سواء كان
داخلا فيها او خارجا منسوبا اليها ولوازم الذات [illegible]
[illegible] الشيء وذاتياته ممتنع كذلك بين الشيء ولوازمه والا فان الماهية مشتركة والجواب عن الثاني فان
المراد بالركاكة ح اما البطلان على طريق التجوز او يقال ان جواز الترتيب على العرف العام او على اللغة والعرف العام
لا يختلفون المجعولية الذاتية بل الجعل الذي العرف الخاص الذي قرر في الماهية وكذا الاشتمالية في الانسية
فانها سابقة في جعل الذات متصفا بالذاتي فافهم اقول يرد عليه نظر فان لوازم الذات لا يتخلف عنها فرضا فانها
كان او خارجا كالزوجية بالنسبة الى الاربعة فانها وجدت الاربعة وجدت الزوجية ولا يكون التوفيق بالنسبة
الى خير الموافقة كذلك فان الكفار يتصورون مفهوم التوفيق وحقيقته لا يحصل لهم خير الموافقة مع ما كلمة
ان التوفيق بحسب الوجود الخارجي يستلزم خيرية الموافقة واما بحسب الوجود الذهني ولا يستلزم اصلا فيكون
خيرية الموافقة من لوازم الوجود الخارجي ولوازم الوجود الخارجي مجعولة بالاتفاق فافهم قوله لا يقال
تعلق لنا اه اما التوفيق فلا يعقل تعلق لنا به فان الخير كما انه جزء للتوفيق اطلق كذلك جزء للتوفيق
الخاص فيلزم المجعولية الذاتية واما الخير فيجوز تعلق لنا به ولا يلزم المجعولية الذاتية فان الخيرية لنا
لا يكون جزءا منه وللازمه قوله يعني ان هذي يسر اه بيان متعلق بالظهور او حكم قطع بانه ليس بصدد
بيان الفاعل ووجه الراجح هو الاحتمال الظاهر المرجوح غيره مع وجود الراجح يبطل وجود المرجوح
واللازم ترجيح المرجوح فان قلت يبطل التفسير بالمرجوحات وغير الظاهر مع وجود الظاهر الراجح
مع انهم يفسرون الكلام بها ايضا قلت يجوز التفسير بها بالنظر الى نفس الكلام واما مع ملاحظة رجحان
الراجح فباطل كما ان العدم يجوز على الممكن مع رجحان الوجود عليه بالنظر الى العلة فبالنظر الى هذا الرجحان
يمتنع عليه العدم قطعا واما بالنظر الى نفس الممكن فيجوز قوله فعلى تقدير المجازية الظاهر اه وحاصله ان نفيه

صلى الله عليه وآله وسلم لو فرض صدور الهداية قد كان بعد الارسال كما انه على الهداية في الارسال
على سبيل التجوز وهذا مجاز واحد فان الهداية وان لم يثبت له صلى الله عليه وآله وسلم قبل الارسال
ولكن لو فرض صدوره بعده جعل مبتدئا ذكر الحال اما على طريق المجاز في الظرف فيهما مجازان الاول
جعل السبب بمعنى الهادي والثاني اطلاق الهادي عليه في ذلك الحال فان مبدأه الهداية
ولم يقم في ذلك الحال واطلاق صيغ المشتقات على ما قام به المبادي على سبيل الحقيقة وعلى ما وراءه
على سبيل المجاز كما بين مفصلا في علم الاصول والتعرض به يفضي الى التطويل الذي قصدنا الاعراض
عنه والمجاز الآخر الذي بالاتمام فان اتمام نعم الحمد والحمد بالاوصاف الكاملة الثابتة بالفعل
اولى من فيه بخلاف المبالغة فانه يجوز بالاوصاف الغير الثابتة في الحال وفي المآل لنفس الامر والاتيان
ذلك قصد التعظيم الظاهري والباطني كما مر في كلام المص ره قوله اسم المصدر اه ولم يظهر منه وجه الحاصل
فان الشارح المحقق ره قال اسم الحاصل بالمصدر ووجه ان الحاصل فيه كمال المبالغة فان
المقصود من المصدر حاصله فافهم قوله في صيغة المتكلم اه اكتفى المص ره بصيغة المتكلم مع
جواز صيغة الغائب بان يقول يقتدي به فان الدليل يفيد فائدة اثنين فان المتكلم مع الغير
شامل لجميع اهل الاسلام بل لجميع ذوي العقول فكل واحد من افراد الناس داخل
في الغير الذي يشمله تلك الصيغة ولم يعلل الامر بان يذكر صيغة الغائب بان يقتدي به
كل واحد ويدخل نفس المتكلم في العموم فيشمل فانه فرد من افراد كل واحد اعنا الشان
نفسه في الاقتداء على ان فيه حذف الفاعل من غير اقامة شيء مقامه وما قال المص ره ان الاول
اولى فان وصف الشيء بالحال المتعلقة ليس وصفا للشيء حقيقة ففيه ان توصيف الشيء بالحال المتعلقة
في مقام المدح والحمد تغليبا على توصيف الشيء بالحال نفسه وهنا كذلك فان الله صلى الله عليه وسلم
بانه في مرتبة تقتدي به اولى من الله صلى الله عليه وآله وسلم بانه يقتدي له فان في كون الشخص
المقتدي اظهار رتبته بالنسبة الى بيان كونه مقتديا على صيغة اسم المفعول على طبق ما قلنا

اه قد

اه قد قدر المص ره لفظ به بيانه قوله تقتدي به كذلك وقد يقال به انه في الابتداء او في يكون المص
على جعل الباء للسببية ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم في مرتبة ينبغي لكل احد ان يقتدي به والصلوة
والسلام او ينبغي لواحد من امته عليه وآله الصلوة والسلام يكون متعلق به كذا كذا يليق الا ان
فان الوصف المذكور وان كان وصفا للشيء بحال المتعلق لكن الاستعارة بمرتبة مرتبة عليه
وآله الصلوة والسلام قد تقلب في مقام المدح على الاوصاف الكاملة الذاتية وبه يظهر سقوط قوله
لكن الاول اليق كما مر فافهم قوله كما ان الثاني يحتمله اه كذلك الاول يحتمل الاستقرار يعني ان
هذا الحكم متلبس بالتصديق اي بصدق الدين فيه كما ان الثاني يحتمل الاستقرار يعني انهم صدوا الناس
الحق متلبسين بالتحقيق وبالجملة كون الظرف ملغى انما يتصور بتعلق قوله بالتصديق بسعدوا او
بالتحقيق بصدوا والاستقرار في الموضعين يتصور على نحوين في الاول يتعلق قوله بالتصديق
متلبسين حال من فاعل سعدوا او متلبسا اي هذا الحكم متلبس بالتصديق وفي الثاني يتعلق قوله
بالتحقيق متلبسين حال من فاعل صدوا اي صدوا الناس الحق متلبسين بالتحقيق
ومتلبسا يعني ان هذا الحكم متلبس بالتحقيق ولم يتعرض الاستقرار في الاول لان السعادة
في متابعة الصدق لا تتصور بدون التصديق والاتيان ذلك لا ينطبق قوله بالتصديق سعدوا
قوله اذ ما من فعل وله تعلق اه بل ما من امر الا وله تلبس بالغير فان مفهوما من المفهومات
لا يخلو عن صفة الحدوثية والمفهومية والموصوفات تتلبس بصفاتها والظاهر من لفظ التلبس المعنى
التي من جملتها الافعال بالموصوفات التي من جملتها الفاعل فلا يكون التلبس مثل الكون والوجود
والثبوت والحصول فالظاهر بخصوص التلبس واتحاد الاستقرار على تحقيق المبدأ مثل مفهوم الفاعل
وكذا يرده بعموم الافعال فقط كما يفهم من كلام المص ره يخلو عن شائبة تامل وتفكر قوله الالفاظ
المرتبة اه وتفصيل المقام ان الاشارة على نحوين عقلية وحسية فالاول عبارة عن تعيين العقل
الى الملحوظ والتفاته اليه بدون معونة الحس والثاني عبارة عن لحاظ بمعونة احدى الحواس فقد تقصر

على هذا القدر وقد يزاد عليه بانه تعيين العقل بعونه الحس بانه هنا وهناك وقد يفسر بنسبة
هو الامتداد الموهوم الانتزاعي عن الشيء الى اشياء رايه والمحشي ره اشار الى ان الاشارة حد واثبات
العقلية بانه ان اشار اليه لا يكون ح الا الالفاظ المرتبة ومعانيها كذلك وح ليست بموجودة
في الخارج فضلا عن ان يكون محسوسة فلا يقبل الاشارة الحسية بل غاية الاشارة حاصلة في
الذهن على وجه اجمالي فان التفصيل للعقل ان واحد من المستعملات لو اخصلها قبل الاشارة كما
اذا كان وضع الوضع بعد التفصيل مثلا او لم تفصلها بعد كما اذا كان قبل ذلك مثلا فان الاجمال
في ان لا ينافي التفصيل قبله او بعده كما في الحكم في القضايا المفصلة المرتبة فيه الاجمال
اي لوحظ الالفاظ اي الالفاظ المرتبة ومعانيها عين الاشارة لا ينافي ترتيبها بحسب الازمنة السابقة
او اللاحقة وصرح المحشي ره بان الوجه الاجمالي للشيء اعم من ان يكون متحدا معه بالذات او
بالعرض والمصنف ره بعد التقرير بما سبب الاتمام فانه يشمل علوما ثلثة العلم بكنه الشيء فان
الالفاظ المرتبة ومعانيها يجوز ان يكون حاصلة عند الاشارة بنفس ذاتها فانه لا يجوز ان
يكون مسائل العلوم والالفاظ الدالة عليها حاصلة في اذهان المصنفين بنفسها وتحصيل
الاشارة اياها بملاحظتها بنفسها من غير ان يجعل امرا مرآة لها والعلم بالكنه بان يجعل في اثبات
الالفاظ المرتبة ومعانيها مرآة لها والعلم بالوجه بان يجعل عرضيا تابعا مرآة لملاحظتها وشمول
عبارة المحشي ره لهذه العلوم اشمله اي يتصور لوجه الوجه بحيث يشمل عين الشيء مع تغاير
ذاتي كما في علم الشيء بالوجه والاحتمال الثاني باطل لما فيه فيقبل النظر فان المعاني من المعقولات الثانية
بعضها من معقولة الاضافة كالمحمولات مثلا وبعضها من معقولة الجوهر كالموضوعات مثلا والنسبة
ان منه الجزئية بينهما ان لا يكون من معقولة واحدة او من معقولة الاضافة وكذا معقولة الالفاظ تابعة
معقولة المعاني فالالفاظ المرتبة ومعانيها الداخلة تحت المعقولات الثانية لا تجمعها
جنس واحد وفصل كذلك فلا يحصل العلم بالكنه فانه انما يتاتى بجعل الاجزاء المحمولية مرآة

للكل لم

للكل لم يتصور الكليات الا بجزئياتها الخارجية كالمسائل والالفاظ المرتبة لكن لا يحصل العلم المراد منه وان سلم
يصح جعلها مرآة في ان الاشارة فان التفصيل لا يتصور في الكل الا مع الاجمال بملاحظة الامور المفصلة السابقة
بلحاظ واحد اي حين الاشارة واذا بطل الاحتمال الثاني دار الحق بين الاحتمالين اي العلم بكنه
او العلم بوجه فالتخصيص بهما بالذكر كما يظهر من قول المحشي ره الاستدلال للان الوجه علم الشيء بالوجه
اه لا يلائم شان العقلاء قوله وتخيل الاشارة الحسية اه قد ثبت انفا ان الاشارة الحسية قد تطلق
على تعيين الشيء بالحس بانه هنا وهناك فزعم التخيل للاشارة الحسية هنا بان الهيئة يتحقق في اللفظ المرتبة ومعانيها
لقيامها بالخيال القائم في بعض اسطار الدماغ وهو يتميز بذاته وهو الى في التميز بالذات كذا حال الخيال
قد يقبل التجزي ولو بالعرض والتميز بالذات ولو بالعرض يكفي للاشارة الحسية ورده المحشي ره بان تحقق
بعض انحاء الاشارة الحسية لا يكفي لتحققها فان الاشارة الحسية بتعيين الشيء بالحس فقط او التعبير به
بانه هنا وهناك والاشارة العقلية الخيالية غير متعين بالحس فكذا ما هو حال فيها والاشارة
مع الامتداد اذا فاتفق انها ايضا ظاهر فانه يقتضي وجود اشارة رايه في ح عند التميز اي يقتضي
كونه محسوسا بالذات او بالعرض واذ ثبت الاشارة قوله فالوجه فالقول بوضع
الالفاظ اه تحقيق المقام ان الاحتمالات هنا اربعة الاول القول بوضع الالفاظ للصور الخارجية والاشك
انه باطل فان بعض الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية التي لا يمكن وجودها في الخارج كالالفاظ الموضوعة
بازاء المعاني الانتزاعية كالفوقية والتحتية وغيرها وان في لوضعها للصور الذهنية والذهنية وانه بطلانه
فان اسم الرقيق موضوع للهوية اي الحقيقة المنتزعة عن ان يحصل في ذهن من الاذهان اي فلا
اذا العالية اقول ولو كانت الالفاظ موضوعة للصور الذهنية لكان زيد الشرب والاكل وبنام
او الانسان المحكوم عليه بالاحكام المذكورة وكذا اذا رايت زيدا او انا اكلت قضايا كاذبة
او متجوزة عن الحقائق مع انا نعلم صدقها مع قطع النظر عن القرائن العارضة وادعاء القرائن
الحقيقية العارضة تعلق الجواب الحقائق مع انها مفتوحة وان لك القول بالتوابع فيه ان

بعض الالفاظ موضوعة للصور الذهنية كما في المجاز الانتزاعية وبعض الصور الخارجية كما
الرقي وسائر الجزئيات الخارجية كما ذكرنا وبعضها موضوعة للطبايع من حيث هي سواء كان في
الذهن او في الخارج كلفظ الانسان والفرس والبقر والغنم وما اشبه كل لفظ يكون بازاء
معنى يوجد في الذهن او الخارج وهذا الاحتمال هو الظاهر الحاصل من النظر وحب الدقيق من النظر
النظر الرابع وهو ان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني من حيث هي سواء كانت كليات او جزئيات
مقصورة وجودها في الخارج او الذهن او لا فان الاخرى ما لا يكون وجوده مقصورا على الذهن
مثل الاشياء في السواد والطلقة على الموجودة في الخارج او الذهن وادعاء الفرنية في البعض تحكم
بحت فالظاهر ان المعنى الاعم هو الموضوع له وكذلك ما يكون وجوده مقصورا على الخارج كذات الباري
تعالى او الذهن كالكليات الانتزاعية فان القصر بدليل امر خارج الوضع للانسان في وضعه للطبيعة من حيث
هي الا ترى ان ذات الباري تعالى لو لم يقصر حصولها بنفسها في ذهن احد لم يكن في اطلاق اللفظ
عليها تفاوت كذلك الكلي الانتزاعية لا ينافي بالنظر الى الفاظها الموضوعة بازائها عن وضعها
في الخارج كما ان نفس معناها لا ينافي عن تكثرها في الخارج كما ذكرنا موضوعة بل الاشتراك يدل
خارجي اخر غير الخصوصيات الوضع الالفاظ وبازائها فافهم قوله عند التميز اه اي حال الاشارة
ولا شبهة ان الالفاظ المتميزة الموجودة في ذهنه وجودها محدودة في حال الاشارة سواء كان
عدمها عدما حقيقيا وبناء الاشارة الحسية على وجود المشار اليه والمحسوسية في ان الاشارة
ولم توجد وان كانت الاعدام اعداما اضافية وتحقيق المقام يقتضي بسطا لا يليق بالمقام قوله
مجموعة المخطوطات اه يعني ان النقوش ليست عين الكتاب الا ان يكون من قبيل مجموعة المخطوطات التي تجمعها
الطائفة من الرجل لتعليم تفهيم اولادهم وتسميته باسم الكتاب للاشتراك في انه يكون هو الكتاب
هو النقوش المخصوصة فقط لا غير لكن ليس ذلك محل بحث فان المقصود بالكتب المدونة في العلوم
التي يقصد فيها تدوين المعاني اولا والالفاظ تابعا واما النقوش فقط فهي عن درجة الاعتبار

قلت

قلت يعني الكتاب بطريق الاشارة اه الوصف بدليل الاخبار بالقصد والعبارة كما تقيد زيادة
لفظ الغاية في الاخبار والاوصاف المتعاقبة المتتالية كما في الراجح بانظر الى الوصف لا مجاز
العقلي فانه ابلغ ومعناه ان هذا الكتاب عين تهذيب الكلام بالمعنى المصدري ويجوز المجاز في
الطرف بمعنى انه غاية الكلام المهذب واما على تقدير التسمية فليس المجاز الا في الطرف بمعنى انه
يسمى بتهذيب الكلام قوله لكن ليس محسوسا اه فان قلت ان المحسوسية في المشار اليه بالاشارة الحسية
اعم من ان يكون بالذات او بالعرض لان بيان الجسم قابل للاشارة الحسية وليس محسوسا بالذات
بل بالعرض والاشتراك المحسوسية بالعرض توجد في الطبايع الكلية المحسوسة التي هي محسوسة بالعرض
بالذات محسوسة الطبايع وح يكون الكلي ايضا قابلا للاشارة الحسية فقد ان المشار اليه بالاشارة
الحسية لا بد من ان لا يدرك الا بالحس وهذا معنى كونه محسوسا والاشتراك بين الجزئيات العارضة المحسوسة بالذات
او بالعرض لا يمكن ادراكها الا بالحواس فهذه هي المشار اليه بالاشارة الحسية بخلاف
الكليات فانها تدرك بالعقل بدون معونة الحواس كذلك انتقلنا الى مرتبة الاطلاق
والطبايع الكلية لكنها قد تدرك بدون الاحساس ايضا فلا يكون قابلا للاشارة الحسية قوله
التقييد والتقييد اه تحقيق المقام ان التقييد متصور على اربعة الاول ان يكون كل واحد
من التقييد والتقييد داخلا والثاني ان يكون التقييد الاعتباري لها واعتبارية الجزء المستلزم
اعتبارية الكل فيما لا يكون موجودين في الخارج فضلا عن ان يكونا محسوسين والثالث ان
يكون التقييد داخلا والتقييد خارجا والرسومة المحققون باسم لكنه صالح للوجود الخارجي والمحسوسية
والرابع عبارة عن ان يكون كل من التقييد والتقييد خارجا ولا يكون التقييد الا في الالفاظ دون
الملحوظ وهو المسمى بالتشخص عند المحققين وهذه المرتبة لا تشترك في وجود ما في الخارج على تقدير
وجود الكلي الطبيعي فيه وزعم المحشي ره انه هو المحسوس دون الطبيعة فان الشيء انما يكون محسوسا
بعد اقترانه بعوارض مخصوصة وهذا الفرق في محل الخفاء فان التشخص لكن عند التباين فليس

الا الطبيعة ويكون الحس وارداً عليها وان كان وجودها وزائداً على الطبيعة فح اما ان يكون الحس
وارداً على الشخص فقط او على العوارض على الاول لا يكون الشخص محسوساً لزيادة عليه عليه
ويلزم خلاف ما بنى الحس به وعلى الثاني يكون وارداً الطبيعة فانها معروضة له على كشفين
لقائل ان الطبيعة لها اعتباران اعتبار من حيث هي هي وهي غير قابلة للمحسوسية واعتبار
من حيث انها معروضة للشخص وغير قابلة للتشخص وهذا المرتبة هي المحسوسية وهذا دعاء من القائل
بالامكان بل الذهن هين السليم يشهد بخلافه فان الاعتبارين المذكورين وان اختلف
لهما بعض الاحكام كالمعقولية على كثرتين وعدمها لكنهما لا يوجبان التفرقة بالمحسوسية وعدمها
بل الظاهر ان الموجود الخارجي لا يخرج عن المحسوسية باختلاف الاعتبارات ما لم ينقص من ذاته شيء او يزاد
فيه جزء آخر في الخارج والحال انه لم يزد في الشخص امر زائد على الطبيعة الا الاعتبار وهو خارج تابع
للمعروض ينقص منه الا الاعتبار المذكور فانظر بعين التحقيق فان للحق دقائق قوله فان
قلت اي حرج في الذهن اما اعتراض على الشرط المحقق به حيث قال الاشارة الى الحاضر في الذهن
احسن على جميع التقديرات وحاصل الاعتراض ان اعتبار الكلي الذي اعترفتم الاشارة
العقلية اليه غير قابل لها فانه كما لا حضور لهذا المفهوم الكلي في الخارج كذلك لا حضور له في
الذهن والعقل ايضاً لان نسبته الى الشخص الذهني والخارجي على السواء فكما انه لا يقبل
للاشارة الخارجية لعدم حضوره فيه كذلك لا يقبل الاشارة العقلية لعدم حضوره فيه قوله
قلت قد عرفت آه حاصله انه فرق بين الحضور الخارجي والذهني فان الحضور الخارجي عبارة
عن المحسوسية والاشارة انما تتحقق من الطائر الكلية كما مر فلم تكن قابلة للاشارة
الحسية واما الحضور الذهني فهو عبارة اما عن الالتفات والملاحظة فلا شك ان الذهن قد يلاحظ
الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض وان كان الامر المذكور معروضاً معتبراً في الذهن
والخارج فان الحقارة مشتركة نفس الامر لا تنافي الالتفات اليه مع قطع النظر عن
المقارن

المقارن وان كان مناط الاشارة العقلية على الحضور الذهني بهذا المعنى بهذا المعنى
الالتفات فلا شك انه يتحقق في الكلي فيوجد منوط الاشارة العقلية بلا شبهة واما ان يكون
الحضور الذهني عبارة عن الحصول في الذهن فلا شك ان هذا الكلام اعني الكلي في الدال على الالتفاظ
المخصوصة الذي كلامنا فيه حاصل في الذهن بالذات فان المفهوم المذكور انتزاعي وهو
ما يحصل عند الانتزاع في الذهن فعلى تقدير كونه منتزعاً يكون حاصلاً في الذهن بالذات
ويكون حاصلاً في الخارج بالعرض فان الظاهر ان هذا المفهوم عرض للشيء في الخارج اذ ثبت
بجعل الجاعل فان الدلالة ثابتة للوضع وهو تابع للواضع والثابت لا يعلل فلم يكن لهذا الكلي
الحضور الخارجي المناط للاشارة الحسية بل يكون له الحضور العقلي المناط للاشارة العقلية
ويستفاد من هذا الكلام جواب آخر للسؤال الاول الصدر لقوله فان الكلي الطبيعي والشخص بعد ان
آه فالجواب الصريح المذكور لهذا السؤال او لحاصله نفي المحسوسية عن الكلي بعد تسليم وجوده
والجواب الذي يستفاد هنا نفي وجوده في الخارج والمنافاة فان الاول على سبيل التنزل بانا
وان سلمنا وجود الكلي في الخارج فلا نسلم الاشارة الحسية لعدم المحسوسية وان كان المستفاد
هنا على سبيل التحقيق فان الوجود العرضي للشيء الموجود على التحقيق وان كان الحس في ذات المشيء
ان تقدم الجواب التحقيقي على التنزلي ولكن الامر فيه هين وح لا يرد ان كلام المص على الاول
مبنياً على تسليم وجود الكلي الطبيعي في الخارج فانكاره هنا مناقضة ووجه عدم الورود ظاهر كذا لا يرد
ان انكار وجود في الخارج منافي لمذهب الحكماء المحققين القائلين بوجوده فيه بالادلة العقلية اذ
مذهبهم اثبات وجوده في الجملة لا على سبيل الكلية فان الكليات الانتزاعية العدمية لا يكون
لها وجود فيه على التحقيق ولا يقولون به وشرح كلام المص على طريق النسخة المشهورة التي
وصلت الينا ورايت نسخة اخرى لعلها جديدة بانا نتركها اخرى قوله بل لا بالعرض والا بالذات
آه وظاهر هذا الكلام كما ان الوجود العرضي لا يمكن فان وجود شيء وعروضه كما قال له

ولا ينطبق دليله المذكور عليه فان سبب الاشارة عنه على التفصيل الذي ذكره لا يتحقق الوجود
الموضوع والتحقيق ان معنى قوله والا بالوضع انه لا يعتبر في الاشارة الوجود بالوضع بعد الوضع
فان اعتبار الوجود والوضع فيها انما يتصور بان يكون الافراد الموجودة لها مشارا اليها بالذات
وقد سبق انها لا تصلح للاشارة او بان يجعل هذا الكلي مرآة للاشارة لملاحظة تلك
الافراد وليس كذلك فان اعتبار تبعية الاشارة انما يتصور لو كانت تلك الافراد والاشخاص
متوجه الاشارة اليها بواسطة ذلك الكلي وهي لا يصلح لها لا بواسطة المرآتية ولا يتحقق لها
قال الشارح المحقق رحمه الله ان يريد ان المقصود وصف الشخص والتسمية وهذا حق بلا مرية
وانت تطلع بكون توضيح الحق واستعانة للعلم والمتعلم عليه **قوله** تحقيقه ان التعيين اي
العلم ما وضع لشيء معين لوضع واحد لا يتناول بحسب ذلك الامر آخر وهذا المعين ان كان شخصا اي
لا يقبل الكثرة بحسب نفس مفهومه فهو علم الشخص وان كان كليا اعتبر فيه قيد زائد وهو كونه معهودا
ذهنيا وحاضرا عنده فهو علم الجنس كما سيأتي فلم يعتبر فيه تعيين زائد على نفس الطبيعة من حيث
هي هي اصلا كالانسان والفرس لا يكون اعلام جنس واسم الجنس ما لم يعتبر في موضوعه تعيين
اصلا التعيين الخارجي والتعيين الزائد المذكور راجع الى التوحد الذهني والحضور كذلك فيما
العلمية على اعتبار احد هذين التعيينين المذكورين والتسمية فيما فيه التعيين اعتبار تعيين
الطبيعة وجانب الموضوع له او الفرد المنتشر على اختلاف القولين ثم اختلفوا في اسماء الكتب
اسماء جنس او اعلام شخص وذهب الى كل واحد من هذه الشقوق ذاهب والتحقيق هو الاول كما
سيأتي بعد تدقيق فقالت الذين عن مهيم الصواب والتحقيق ان اسماء الكتب دالة على
بان الوحدة والتعيين متساويان بل مساويان فان الذي يشهد ان الوحدة معتبرة في مسميات
هذه الاسماء حتى ان اللفظ الواقع على شخصين او على شخص واحد وقتين وكذا الفظ القائم
بهذين الوجهين عند التحقيق والعرف لفظ واحد او موضوع واحد فكذلك التعيين يكون معتبرا فيها فان

اول ورقة

احد الوضعين قد يختلف عن الآخر في مرتبة من مراتب عروضها فالتعيين المعتبر في مسميات هذه الاسماء شخصيا
فان الالفاظ والمعاني التي يكون مسميات تلك الاسماء اعراض تختلف شخصها باختلاف المحال وهذا التعيين
ليس كذلك فان من فرض انه الوحدة لا يختلف وعدم اختلاف احداهما وقتين دليل على عدم اختلاف الآخر فثبت ان
مسميات هذه الاسماء بالتعيين غير شخصي ولا يخفى لعلم الجنس وهذا بيان تطورين وجهين الاول انتقض بعهود الذهني
فانه اسم جنس مع ان مفهومه الموضوع له راجع الطبيعة من حيث هي واحدة في ضمن الاشخاص الكثيرة التي وجودها
يشتغل بيان آتي لا يخفى على من له ادنى تعقل وانثى الحمل فانه ثبت بالبيان هو التعيين الذي اخذ
النوع والجنس اسماء للوحدة كذلك ايضا يقال ان هذه الطبيعة عين تلك الطبيعة والاعلام لا بد لها
من تعين زائد عليها ولم يثبت وكان تستدل على المطلب بان المصنفين للكتب يجعلون الاعلام
الالفاظ ثم يريدون بازائها الفاظا مخصوصة ويستحضرون تلك الالفاظ والمعاني عند التسمية ايضا اذا
على طريق الاشارة والاستحضار والحضور تعين زائد يكون مناطا للعلمية الجنسية كما عرفت
فثبت المطلوب ولا يخفى ما فيه من الضعف فان الاستحضار لا يلزم ان يكون داخلا ومعتبرا في مفهوم
العلم ولزوم شيء لا يلزم من ان يكون الاول معتبرا في مفهوم الثاني ولا يلزم ان يكون سائر
اسماء الاجناس اعلاما جنسية فان الوضع لا بد له من استحضار الموضوع له عنده والقول الآخر
القول بالعلمية الشخصية ذهب اليه البعض ايضا والدليل ان الكتاب كالكتابة مثلا عبارة عن مجموع
الالفاظ المعينة والمرتبة الدالة على المعاني الكذائية او المعاني المعتبرة بالالفاظ المخصوصة او المجموع
المركب منهما والاشكال ان كل واحد من هذه المجموعات المثلثة واحد شخصي لا يقبل الكثرة فان الكثرة انما
تعتبر بالنسبة اليها كلية الكلي في كثرة الافراد دون الافراد والضرورة شاهدة بان غير المعاني والالفاظ
لا يكون فردا من المجموعات المثلثة المذكورة وايضا لا يكون للالفاظ والمعاني غير الكتابة كما
مثلا فردا منها وبعض الالفاظ والمعاني من الكتابة ايضا لا يكون فردا من المجموع الذي يكون الكتابة
عبارة عنها فاذا بطل تكثر الافراد لها ولغيرها من الكتب ثبت الشخصية فيكون هذه الاعلام اعلاما

شخصية وهو اعطاء والجواب ان هذه الجهات اي افراد بالنظر الى النسبة العلمية واذا لم
خالف ظاهر الكافية وصاحبها القائلة بان زيدا ذهنية غير القائمة بلسان عمرو ذهنية وهذا يتعلق
بالشخص كما تقرر في محله هذا النحو لا يمنع الكلية وقد حققت في بعض الحواشي الشريفة ان مناط
الجزئية على الذهنية والكلية على عدمها دون انتزاع الواقع وعدمه وان كان بالنظر الى نفس المفهوم
وجود الصور والا يلزم ان يكون الامر بوجود الخارجي من الجزئيات فان العقل يجرد تصور هذا المفهوم
ينتقض عن انتزاع الخارجي مع انه كلي لوقوعه موضوعا في القضايا الكلية الحقيقية نعم لا ذهنية
فيه كذلك الذهنية مدلولات اسماء الكتب فالحق ان الاسماء المذكورة من قبيل الاسماء الجزئية
الموضوعة للطبيعة من حيث هي او الفرد المنتشر على اختلاف القولين فان شان هذا الاستعمال
شان الاعلام الجنس من انها لا تقع مبتدا او ذا حال بنفسها من غير دخول الالف واللام
واللام والاضافة التي عدها اعلاما جنسية فتقع مبتدا او ذا حال بنفسها فلا يكون
تلك الاسماء من هذه القبيل مع ان العلمية الجنسية في اصطلاح النحاة انما ثبت للموضوعة
التي اعتبرت تلك العلمية لها وهي ضرورة منع الصرف ومنع دخول اللام ووقوعها مبتدا او
ذا حال ولم يوجد ذلك في هذه الاسماء **قوله** وما وقع في كلام المولدين اه هذا اجيب منه فانه مستعمل
في القرآن العظيم والاحاديث النبوية صلى الله عليه وعلى صاحبها وسلم وغير ذلك **قوله** فكانهم
اعتبروا اه وبعد ما قررنا فيه تكلف لمحض مستغنى عنه لا ينبغي للعاقل ان يلتفت اليه **قوله** وجه
الاول اه التوجيه في عرفهم عبارة عن صرف كلام ظاهر الفساد الى محل صحيح والشك
ان كون الكتاب تهذيب بل غايته بظاهره بكذا فانه ليس عين الخبر الصدري فانه مع
التحقيق مع بعد ما صرح بتوجيه واحد يقول اي هذا الكتاب كلام تهذيب غايته التهذيب ترشد الى
للتوجيهات الاخر بقوله وتوجيه الاول لا يخفى وبينه الحق بالاربعة المذكورة في كلامه والاول
اوثق فان المجاز في النسبة ابلغ من المجاز في الطرف والحذف **قوله** بعيد اه بين البعد من

جهة ان التصنيف من انشاء غير موجود في الخارج وغير محسوس فان ذلك جائز بتنزيل الغير المحسوس
مقامه بل لا بد بعيد من الفهم بالنظر الى المقام اللائق النظم القريب الى الفهم ان الشارح
المقصود بالتدوين والتصنيف في كلام سيبويه **قوله** لان الشارح اه وذلك لا يخفى
من ان التدوين وسيلة والمقصود هو الكتاب المحقق المدون وتعريف المقصود اولى من تعريف
الوسيلة والمقام يقتضي ذلك على ما زعم ان النظر من المصنف مادح مدح فعله القريب
منه وهو التصنيف دون المنفصل البعيد وهو الكتاب فافهم **قوله** فالعموم عموم من وجه
اه فان التحرير الذي في التهذيب مثلا يصدق عليه انه تهذيب الكلام بالمعنى الصدري وتهذيب
الكلام الذي فيه يصدق عليه تحرير المنطق والكلام وانتفاء من الطرفين فان تهذيب
الكلام قد لا يصدق عليه انه تحرير المنطق والكلام كما في الكافية مثلا فقد اشتمل
بعض كتب المنطق والكلام تحرير المنطق والكلام وليس فيه تهذيب الكلام كما ترى فيه علم
رعاية قواعد النحو والصرف وغيرهما من العلوم السبعة مع بعض الاقسام والكلام الذي كذلك
ليس الكلام تهذيب اصل التهذيب والتحرير ان اريد به المعنى الصدري فليس بينهما تفارق
بالمواطاة فان صدق المعنى الصدري مواطاة انما يصح على ما يكون ذاتيا له ولا يتصور هنا ذاتية
اذ هما على الكثرة فانها تستلزم عدم الافتراق ولو من جانب النسبة العموم والخصوص بينهما لتلزم
انتفاء من الجانبين وان اريد بها المعنى المشتق اي المحرر والمهذب او المعنى الصدقي
واريد بالحمل الحمل الاشتقاقي فلا شك ان بينهما بحسب نفس مفهومهما عموم وخصوص من وجه بحسب
الصدق ولكن لا يستقيم قوله وان كان متفرعا فالعموم عموم مطلق في التحقيق فانه على تقدير
الاستقرار يكون تقدير الكلام هكذا هذا الكتاب غايته تهذيب الكلام حاصل في تحرير المنطق والكلام
فيكون الظرف هو الكتاب والظرف تحرير المنطق والكلام ولا شك انه اريد بالتحرير
التحرير في الكتاب ومفهوم التحرير عموم وخصوص مطلق بحسب الصدق فلا يصح الكلام الا بالتكلف

ثم اقول يمكن على تقدير الاستقرار كون النسبة بين المعطوف والمعطوف عليه العموم والخصوص
من وجه والمدعى ايضا بان يقدر لفظ الحاصل ويجعل صفة تهذيب الكلام ويتعلق الظرف به فيكون
اي حصول النسبة بين المعطوف اعني تهذيب الكلام والمعطوف اعني تحرير المنطق والكلام فيكون المعنى
الكتاب غاية تهذيب الكلام اي حاصل في تحرير المنطق والكلام فيكون المعنى هذا الكتاب غاية تهذيب الكلام
اي حاصل في تحرير المنطق والكلام او يجعل الحاصل حالا من المضاف اليه اعني التهذيب وكون الحال
من المضاف اليه جائز عندهم ويتعلق الظرف بالحال ويكون المستقر واحدا ويدفع هذا التكلف
ايضا ظهور ان يكون لازما للاخبار اه وتحقيقه من سبيل ان الكلام المهذب تقريب
للمرام فانه لولم يقرب اليه لكان فيه فساد من جهة حذف الواجبات او زيادة المخلات او غيرهما
ولذلك اذا لم يكن مهذبا فتهذيبه يستلزم تقريب المرام من حيث الذات ولوازم الذات
لا تكون خارجة عنها والا يلزم التخلف بل تكون مساوية لها او اعم فلا يكون مختصة لها
والظرف في المتعارف مختصة بخلاف المعطوف فانه يجوز ان يكون اعم او اخص او مساويا
وشاهد انك تقول ان النسوة اربع ونقيضه بمساو بين ولا تقول ان النسوة اربع وارباعهن
في صحة الالتقاء بمساو بين فانه يعد في العرف واللغة نوادر ويفهم ان الاربعية يجوز
ان يكون في غير الالتقاء المذكور ايضا وهو باطل فيلزم الخلل اي كون الكلام خلافا
للعرف واللغة وصورة كون تقريب المرام معطوفا على تحرير المنطق والكلام هذا الوجه
اخر الكلام المحتاج الى ان المفهوم من سياق الكلام وسياقه جعل الكتاب من الصنع تهذيب
الكلام ثم تحرير المنطق والكلام وتقريب المرام ولذلك ان تقريب المرام من لوازم
ذات تهذيب الكلام فلو عطف على تحرير المنطق والكلام يكون المعنى المفهوم من السياق
مع كونه من سياق الكلام وسياقه انما جعلنا الكتاب غاية تهذيب الكلام ثم تقريب المرام فيكون
المجعول الكتاب المهذب والمجعول انه تقريب المرام فيلزم تخلل المجعول بين الشيء

ولوازمه

ولوازمه الذاتية وهو بطل كما في الذاتي ولو عطف على تهذيب الكلام يفهم ان جعلنا الكتاب
تقريب المرام والا فخلل فيه اصلا والا يلزم ان يكون الوهم بان لفظ الجعل ليس مذكورا انما فلا فاحشة
فان المفهوم من المقام كالمذكور فان المقام مقام المدح وليس المدح الا من جهة تهذيبه
تقريب المرام وجعله بنفسه شاهد عليه والمجعولية الذاتية من الفيح الفصيح فان قلت
يجوز ان يكون روغانيا على سبيل المبالغة قلت يحصل المبالغة والادعاء بدون التزام المجعولية
الذاتية ايضا بان يعطف على تهذيب الكلام ويبقى التقريب على المعنى المصدري كما ذكره ويحصل
المقصود بدون التزام الشناعة اولى من تحصيله بجعل شامل للتقريب اي المراد بالشمول الاشتمال والانطواء
دون شمول العام الخاص كما وهم فان كون الدليل على وجه يستلزم المطلوب قد يكون مع الزيادة و
الخشو ايضا وقد شاع في كتب الفقه ما بين الشيخ وغيرهم ان دلائلهم مطولة مستلزمة للمطلوب
بلا شبهة ثم المتاخرون تفحصوا وقد بلغوا الغم اذا كان البيان مجردا خاليا عن الحشو والتطويل
يستلزم المطلوب والا يكون كله حشوا زائدا ثم الاشتمال والانطواء ظاهر يفهم بعد فهم معنى
التحرير الاصطلاحي فان من علم الدلائل المنطقية والكلامية خالية عن الحشو والتطويل
علم انها مستلزمة للمطلوب فيحصل التعليم بان هذا الكتاب مهذب غاية التهذيب في تحرير المنطق
والكلام الا انه يتضح تعليم ان دلائلها مستلزمة المطلوب فان العلم بكونها خالية عن الحشو
بالغ للعلم بكونها مستلزمة للمطلوب فلو عطف تقريب المرام على تحرير المنطق والكلام يكون
المعطوف بعد المعطوف عليه فيكون لغوا فان قلت بعدية المعطوف بالواو على المعطوف
عند الذكر مسلم وحيث حاصلة انما على تقدير العطف على تهذيب الكلام ايضا واما البعدية في نفس فلا تقتضيه
العطف بالواو فانه للجمع مطلقا من دون ان يوخذ الترتيب في مفهومه قلت ان المراد بالبعدية
بعدية التعلق في اللفظ والعقل ولذلك انما نعلق المعطوف بالمعطوف عليه في اللفظ والتعقل بعد
لفظ المعطوف عليه وتعقله وهذا القدر يقع الى الشناعة فتامل فيه ثم توجيه الاعتراض

بينا بان التحرير الاصطلاحي لا يثبت الحقيقة مطلقا من التقريب الاصطلاحي فان التقريب الاصطلاحي
فان التقريب الاصطلاحي اخص مطلقا من التحرير كذلك فان التقريب الاصطلاحي معناه ترتيب
الدليل على وجه يستلزم اعم وبعبارة اخرى تطبيق الدليل على المدعى والاشكال ان المقدمات
التي تكون زائدة وحشوا لا دخل لها في البداهة والدلالة فتكون خارجة عن الدليل المذكور
فلا يتحقق التقريب الاصطلاحي بدون التحرير واما التحرير الاصطلاحي قد يكون في المدعى وقد
يكون في الدليل فان الحشو والزائدة كما يقع في بيان الدلائل يقع في بيان المدعى ايضا وان
سلمنا استلزام التحرير في الدلائل للتقريب اصطلاحي ولكن لا نسلم استلزام التحرير في المدعى
فقط للتقريب المذكور اذ ابين المدعى من الدليل وجوابه ان الاعم يقصد اعم كفاية ولا يتحقق
كنه بما لم يتحقق التحرير في المدعى والدليل جميعا فانظر بل الواجب حاله قصد التحرير على النظر الى
كليهما والاشكال انه يستلزم التقريب الاصطلاحي على النحو الذي ذكرته فان الجزء اذا استلزم
الشيء يستلزم كله له لكن نقول ان تقريب الاصطلاحي هو ابيان الخالي عن الحشو
والتطويل فهو بالنظر الى نفس مفهومه شامل للدلائل المطابقة للمدعى ونفسها كما عرفت
والاشكال ان ظرفية الخاص للشيء يكفي عن ظرفية العام له فذكر الاول يغني عن ذكر الثاني
فلو عطف التقريب على التحرير يكون المعطوف عليه لغوا وانت تعلم ان كل واحد من
النوعين المذكورين للدليل والمدعى من جمع اما الاول فانا وان سلمنا ان ذكر
الخاص مستغن عن ذكر العام اذ ان ذكر التحرير عن ذكر التقريب الاصطلاحي لكن
لا مدخل في التحرير لكون التقريب معطوفا على التحرير والتهذيب الاشكال ان قولك زيد جسم
حيوان الخ فالمعطوف عليه الحيوان او على الجسم بعد ظهور معنى الحيوان يكون
لغوا واما الثاني فلان ظرفية الخاص كما يستلزم ظرفية العام كذلك ثبوت الخاص
يستلزم ثبوت العام له بل هذا اظهر فلو عطف التهذيب على التهذيب لفهم كون
الكتاب تقريبا

الكتاب تقريبا بعد كونه تحريرا مع ان التحرير اعم وبفهم في ضمن التقريب فيلزم اللغوية وكره الكلام قال ان
قيود المعطوف عليه لا يلزم ان يلاحظ اليها عند عطف المعطوف عليه فلا يلزم اللغو بحذف ما لا يعتبر على نفس
القيود فانه لا يمكن بلا خطر فان ملاحظة المعطوف عليه قيد العطف ضروري ولقد اطنبنا الكلام به في شرح المعلم
والتعلم قوله وعقايد الاسلام مفعول لا مفعول ثانيا لخذ ايضا وعلى ان الظرفية اضافة التقريب
الى عقايد الاسلام اضافة الصفة الى الموصوف والا فالمفعول الثاني هو التقريب دون
عقايد الاسلام قوله عطف على بالاسلام هذه النسخة هي المشهورة وفي بعض على الاسلام وعلى التقديرين
هذه العطف من العجايب فان المعطوف لا يجوز ان يكون في حكم المعطوف عليه اي لا يشترك معه
في الحكم وهنا المعطوف مفعول ايا لم يسم فاعله والمعطوف عليه ليس كذلك فان المجرور كذلك الجار
والمجرور ليس بمفعول ايا لم يسم فاعله فالظاهر ان قوله مجازا لحذف عطف على قوله ان يزاد هي يمكن المجاز
الحذف والاصل اي يمكن ان يمكن ان يزاد المجاز الحذف ولا يلزم الحذف جمع قيود المعطوف
عليه في المعطوف فافهم قوله فان جعل شيء عين شيء اه غاية توجيه ان المجعولية الذاتية
من مستفيضات الفن وممنوعاته فان شهرة انتشاره بلغ الى حد لا يقبله الذهن السليم
فلو جعل التبصرة بالمعنى المصدري مفعولا ثانيا لجعل يكون مفاد الكلام جعل شيء عين شيء فان
المعنى المصدري لا يحمل على غيره فتبقى الذهن في اول الوهلة اي المجعولية الذاتية عن مستفيضات
الشهرة اثبت عنها ولو جعل الجعل المذكور على سبيل الادعاء والاغراض على نعوت المبالغة لا لك
الاستبعاد فان الامر المستفيض في الفن لا ياتي به المتكلم البليغ في المبالغة التي قصدها
بلاغة الكلام ويكون المجاز لغويا فان المفهوم من قوله جعله في ادعاء الجعل الحقيقي
لان الجعل الحقيقي انما يتصور لو جعل الكتاب مفردا وجيب غرض المبصر بالتبصرة وجعله مفعولا
ثانيا لجعل لم يتصور اي لم يكن المعنى الحقيقي له مرادا بل اريد منه المعنى المجازي اي ادعاء
الجعل فيكون المجاز لغويا اي في الظرف اي في قوله جعله هذا غاية توجيه ما في الحاشية

وحاشية الحاشية فان قلت قصدت المبالغة سابقا في قوله تهذيب الكلام بجعل التهذيب على المعنى
المصدري فلم لم يقصد هنا فلم يكن ذكر لفظ الجعل سابقا وهنا هذا اللفظ مذكور صريحا وانما
الاستغنا بما تقدم اليه وقصد المجعولية الذاتية حيث غير عن الكتاب المصر بالبصرة والاخفى على
الزكي المتوقد سنحا فتنه هذا الكلام وانا انما سرعناه لتصحيح كلام الفاضل الاكمل وتمرينا
لذهن المتعلم ولعمري اي الخشن ظن بهذا الخشن على اقول انه في بعض الحواشي ان هذه الحاشية
وغيرها لعله لم يتيسر له انتقاؤها ثانيا قوله لمن عادل اه وذلك لان من حاول قصد الشك
ان قاصد البصر فائدة فان القصد الطلب والجاعل مطلوب فحاصل المعنى على تقدير جعل
البصر بمعنى جعله بصرة لمن قصد البصر فيلزم انفكاك البصر عن البصرة
مع ان الدال لازم للمدلول والانفكاك اللازم عن الملزوم في اقول المذكور يلزم على تقدير جعل
البصرة بمعنى بصرا ايضا فان البصر حقيقة ما قام به البصرة بالفعل فيكون المعنى على تقدير
جعلها بمعنى اسم الفاعل ايضا اي جعلت الكتاب مبصرا اي ذا بصرة بالفعل لمن قصد البصر
فان قلت يجوز ان يكون المعنى على هذا التقدير مبصرا بالقوة فلا يلزم الخلف قلت مع تكثر
المجازات يمكن مثل ذلك في البصرة ايضا اي جعله مبصرا بالقوة لمن قصد البصر والا يتخلف
فيه البصر بالبصرة فافهم قوله متعاقبين اي متلازمين فانهما لا يستلزم تعقل كل واحد
منهما الآخر كالدخيل ثم يتحققان بينهما اللزوم فيجوز التفاوت عنه قوله وعلى كل تقدير من ان
الكتاب مبصر لمن حاول اي قصد البصر فان كان القاصد متعلما فقط يكون المعلم غيره وان
كان متعلما يكون متعلما غيره وقد يكون القاصد كليهما من المعلم والمتعلم فيكون البصر لمن
حاول او نيره على الاحتمالين الاولين وعلى الثالث يكون لكليهما فان قلت يرد حينئذ
كليهما من حاول وغيره وكيف يتصور الغيرية على تقدير كون المعلم والمتكلم كلاهما قاصدين
للبصر قلت صيغة من تجيء للعموم والخصوص فيما نظر الى خصوص ذات كل واحد منهما يكون

اللازم

اللازم غيره فافهم فانه دقيق يحتاج الى تلطيف القريحة قوله تتمة لبيان اه او زيادة
قوله ما رايت ثم ان المثل لا يسمى المثل فان الظاهر من بيان في اللفظ انه قام لمعناه فان
التعريفات اللفظية وان جازت باللام لكنها نادرة والذا اورد المحشي لفظ الاخ
قوله الا ان يقال معناه المثل سواء كان مع شرح او لا قوله نقل عن البلباني اه وعلى قول الشيخ المحقق
مع قوله بحذف الا ولعدم يفيد قول البلباني اه اي لو اراد الاستثناء من الاثبات لا من النفي
هذا مذهب جمهور الحنفية ولكن الشافعية نقلوا ان الحنفية انما يقولون بعدم الحكم في الباقي فقط وان
قولهم هذا ليس على طبق مذهبهم بل مذهبهم وقالت الشافعية اي الشافعية حكما في الباقي للحكم السابق
سواء كان من النفي او من الاثبات وفي الخلاف الفهم من اهل اللغة فان الشافعية نقلوا ان
اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثباته قالوا انه هو الاصح بالاصول والحنفية
قالوا نقل عن ائمة اللغة ان الاستثناء اخراج بالباقي بعد الثنيا ويعني ان الحكم الذي
لم يرد على الباقي من جملة الاخراج والحكم في الحكم المسكوت والا يكون مبنيا على ما زعم المحشي
موافقا للبعض وقال في حاشيته لعل هذا الخلاف بنا على ان المركبات الاسنادية
عند الشافعية موضوعة للاحكام الذهنية لا يلزم من النفي الحكم بالثبوت والاستثناء الحكم بالانتفاء
او الثبوت فان هذا زعم فاسد وان اورده بالكلمة لعل فان وضع الالفاظ للمعاني من حيث
هي دون الخارجية والذهنية والا لزم النفي الوضع باختلاف الموضوع له اه والتحقيق ثم تحقيق في المقام
سيشرح في مقام اخر من شرح المسلم لو وقفنا الله تعالى لاتمامه وهو ولي التوفيق قوله فالحق الاحتمال
اه وتفصيل المقام ان بعض المحققين قد يخلط بالمعاني الذات وانما تعتبر الالفاظ ولو ورد
بازاء المحض لتعبير فيه وسيلة لمعرفة المعاني المقصودة فيكون الكتاب هنا معنى مخصوصا من حيث
غيره عنها بالفاظ وذلك كاشياء من الشروح والحواشي المطولة في هذا الفن مثلا فانه لا ينظر الى
تعبير الالفاظ فيها نظر المعاني او اعتبارا مثل الخصم لنفس المعاني والالفاظ توطئة وقد يكون النظر

متعلقة بالذات بالالفاظ وبالمعاني بالتبع كما يكون هذه الكتب البسيطة التي يكون نظر المصنفين فيها
يتعلق بجمع الالفاظ الفصيحة والبليغة كامثال المقامات الحريرية وقد يكون النظر متعلقة بالذات
بهما كما يكون هذه امثال الكافية والشافية فان قلت قد يكون النظر مقصورا على النقوش فقط ايضا
كما في الخطوط المجموعة لتعليم شخص فيجعل الحصر فيكون ذلك مسقطا عن الاعتبار كما مر قوله لوي
والاشياء على آه والحاصل ان الكافية مثلا كتب بالخط الهندي او العربي والعبري يقال لها
الكافية بلا ريب واما اذا ترجمناها بالفارسية مثلا لا يقال لها الكافية بل ترجمتها فعلم ان
المعتبر في اطلاق اسم الكافية على النقوش انما هو نفس الدال ولم يعتبر في نفس الدال خصوصية
اخرى سوى الدلالة بخلاف ما اذا اطلق تلك الاسم على تلك الالفاظ التي دونها الخصوص فانها
[illegible] الاطلاق صحيحا واما اذا بدلت الالفاظ الخصوص واقيم مقامها الفاظ دالة
على المعاني المخصوصة لم يكن الاطلاق على سبيل الحقيقة صحيحا فعلم من عدم صحة الاطلاق
على تقدير التبديل مع وجود الدلالة ان انها خصوصية اخرى موجودة في صحة الاطلاق
سوى الدلالة وهو المطلوب وكذا الحال في المعاني فانها اذا بدلت بمعان اخر لم يبدو انها الخصوص
لم يكن اطلاق الاسم صحيحا واذا كانت باقية وعبرة بالالفاظ اخرى لم يبدو انها
الخصوص لم يكن اطلاق الاسم صحيحا ايضا فعلم من ذلك ان للمعاني خصوصية اخرى على الدلالة
تكون دخيلة في صحة اطلاق الاسم قوله عموم بحسب الوجود آه فان البيان بالمعنى المصدري
لا يحمل على شيء من نفس الكتاب نعم يتحقق معه ومع غيره ولكن ان نقول بالعموم بحسب الصدق ايضا
على هذا التقدير فان الصدق اعم من ان يكون بالمواطاة او بالاشتقاق ولا شك
ان المبين يشتمل على الالفاظ المشتقة بالمواطاة فالبيان محمول عليه بالاشتقاق اذ كل
مشتق يحمل على شيء بالمواطاة فمشتق محمول عليه بالاشتقاط او نقول ان البيان بالمعنى
المصدري بالكسر فيكون العموم بحسب الصدق بالنظر الى حمل المواطاة ايضا او نقول

بتقدير لفظ

بتقدير لفظ البين فيكون الصدق بالحمل المواطاة ايضا ظاهرا فهذه ثلثة توجيهات لكون العموم بحسب الصدق
على تقدير التقدير لكن الاخير الخمسة والاخيرة فان مراده انه على تقدير سقط البين كما هو المشهور وجعل على
معناه المصدري انظاهر من اللفظ يكون العموم بحسب الوجود لا بحسب الصدق فان البين دون الصدق
هو الصدق بالمواطاة دون الاشتقاق قوله لتطبيق حقيقة العلوم المدونة غرضه بيان عدم التحصيل
مذكوران في الكتب واثبات تصديقات المسائل جميعها والآن تصديقات بعضها قد يحصل من الغاية والخامس
الملكة والدليل الحقيقي اي فرد من المعنى الحقيقي للذي يفهم العرف بدون القرينة اعني المسائل
التي يترتب عليها الغاية سواء كان بعضها او كلها يقال فلان يعلم الفقه او النحو او الصرف فانا نفهم من هذا
القول مسائلها بدون القرينة دون علم تلك المسائل ويقال فلان دون الفقه ونحوه ويراد المسائل
وبالجملة اطلاق العلوم على المسائل بدون القرينة شائع ذائع وهذا دليل الحقيقة فاطلاق العلم
على تصديقات المسائل كلها او بعضها والملكة اطلاق مجازي فان الاشتراك خلاف الاصل واللغة العرف
لكثرة وقوع المجازات فيها وزيادة كون المعنيين الدليلين حقيقة صح الحصر بهما وبين
كلامه بينا عليهما اذ الحقيقة راجحة فان قلت اذا كان المنطق عبارة عن التصديقات
او الملكة فهل للظرفية وجه قلت ان كان القسم الاول عبارة عن الحكم الاثنان الستة التي جملة في
في قوله ان اريد بالقسم الاول النقوش او الالفاظ مفردة تكون بين الظروف والظرف نسبة العموم والخصوص
من وجه في التحقق فان الاحتمالات الستة المذكورة قد يتحقق مع التصديقات والملكة وقد يتحقق
الستة بدون ان يحصل التصديقات والملكة وقد يتحقق التصديقات
والملكة بدون الستة كما في الزكي المتوقد الذي لا يحتاج في تعلم العلوم الى النقوش والالفاظ
وح يصح الظرفية ولكن يخلو من نحو من البعد فان الظرف الحقيقي لا بد ان يشمل جميع الظروف
كذلك الظرف المجازي لا بد ان يشمل جميع افراد الظروف ولا يكون ذلك الا في العموم المطلق الاول
يقال وضع والاختصاص كانت الستة المذكورة مختصة بها وهي اعم من وان كان القسم الاول

هو الاحتمال السابع واريد بالمنطق التصديقات او الملكة فلا يكون للنظر في حصول الاصل فان
التصديقات والملكة لا يتصور وجودها بدون نفس العلم ولا تصور الكلية والجزئية ايضا نعم للتصديقات
تعلق بالذات بنفس بل الملكة هو بتوسطها فيكون النظر فيه كنظر فيه اللحاظ للملحوظ فان اللحاظ
فعل الملاحظ والعلامة تنبه وبين الملحوظ الا علاقة التعلق وهو حاصل في التصديقات ايضا نعم في
الملكة من البو فقال قوله المشهور تخصيص آه وجه الشهرة تعريف مقدمة الكتاب لطائفة من الكلام
قدمت شاء المقصد الارتباط وانتفى فيه او ما يذكر قبله لذلك الارتباط وانتفى ولا يذكر ان
لفظ الذكر والكلمة الظاهر تخصيص بالملفوظ والحق ما قال المحشي ساقان الوجدان السليم حاكم بان
مقدمات الكتاب خارجة منه وجاب كما في تحقق الاحتمالات الثلثة المذكورة فيه وان التعريف يشمل
الثلثة الالفاظ والمعاني والمركب من كليهما وليس ذلك الشمول الا بتعميم الالفاظ الثلثة فيه فانتفى
والارتباط اعم من ان يكون بالذات او بالعرض ولا شك ان الثاني اعني بالعرض يتحقق
في الالفاظ كما ان الاول اعني بالذات يتحقق في المعاني والكلام بالنسبة الى التي طب بالذات
او بالعرض ولا يذكر ايضا كذلك فينطبق التعريف على الاقسام الثلثة بناء على اتحاد العلم آه
وبيانه ان الحد والغاية والموضوع من حيث التعبير بالالفاظ يتحد مع نفس من حيث من
من قطع النظر عن تلك الجهة والطبيعة من حيث هي مرتبة المعلوم وهي تتحد مع العلم
فالامور الثلثة من حيث التعبير بالالفاظ التي هي مقدمة الكتاب متحدة معها من حيث الادراك والعلم
بالانسان الذي هو مقدمة العلم وهذا بناء على ان يتحد المتحد متحد فلا يكون التفاوت بينهما الا بالصدق
وتغاير مفهومهما ضروري ومع الا يتوجه الاعتراض بان مقدمة الكتاب يعتبر فيه حيثية التعبير وجه
عدم التوجه ظاهر فانه ما قصد الاتحاد بالواسطة وكذا لا يتوجه الاعتراض بان النظر من كلام المحشي
ان مقدمة الكتاب على تقدير كونها عبارة عن المعاني متحدة بحسب الصدق مع مقدمة العلم مطلقا وليس
كذلك فان مقدمة الكتاب قد يكون متحدة مع مقدمة العلم بل ما هو متحد معه كما اشرنا اليه وقد لا

تكون اذ

تكون اذ الامور الثلثة بل ادراكاتها فقط مقدمة العلم ومقدمة الكتاب معتبر معها امور اخرى
لم يتوقف عليه الشروع في العلم ولا شك ان الاجزاء الخارجية بل المقدارية لا تكون متحدة بحسب الصدق
بعضها مع بعض ومع الكل ووجه عدم التوجه ان الكلام هنا في الامور الثلثة فقط كما يدل عليه السياق
فالامور الثلثة من حيث التعبير بالالفاظ ومقدمة الكتاب وادراكات تفهمها مقدمة العلم وهي متحدة
بالذات ومتغايران بالاعتبار كما ذكرنا قوله بالمعنى المشهور آه وهو لا يمكن حصول شيء بدون
شيء آخر ووجه انتفى ظاهر فان الشروع يمكن بدون تحقق الامور الثلثة ايضا بان يتصور الشاد
العلم لوجه ما ويحصل له التصديق بفائدته ما قوله اعلم ان للعلم آه وعام للعلم نوع مصدري لغوي
وهو ما يعبر عنه في الفارسية بدانش من نوع مصدري اصطلاحي وهو ما يعبر عنه بحصول الصورة وليس
الثاني عين الاول فان العامة يعرفون وهم عن حصول الصورة بانها فلان والا بين الدليل وهذا
ان المعنيان لا يكون ان معتبرين امور ردا التقاسيم اذ الغرض العلم لم يتعلقا بانهما لا يكونان كاسبين
ولا مكتسبين فان الكاسب ما يقع فيه الترتيب والملاحظة والمكتسب ما يترتب عليه وليس الا الصورة الحاصلة بان
آخر ان الحصول مع انتزاع لا يكون العلم متعلقا به حضوريا بل يكون حصوليا وقبل حصوله في الذهن يكون
قبوله فلا يكون كاسبا وبعد حصوله يكون صورة حاصلة فيكون المكتسب هو الصورة الحاصلة وايضا انه
بديهي فلا يكون مكتسبا قوله وهذا ما ذهب آه النظر لا يخفى على اعتقاد ان النظر من هذا الكلام ان المشار اليه
بهذا هو كون المراد بحصول الصورة الحاصلة ووجه ما ذكر اليه انه ليس كاسبا ولا مكتسبا ويرد عليه اورد
ان الحالة الادراكية ايضا لا تكون كاسبة ولا مكتسبة فلا يكون الحمل الحصول على المعنيين المذكورين
اعني المصدري والحالة الادراكية بالنظر الى ذلك العلة اعني عدم الكسب والاكتساب فرقا والوجه ان
يقول ان المشار اليه بقوله هذا انما هو مذكور من اول القول الى هذا من حيث اشتماله على ان الحق الذي
به الانكشاف هو الصورة الحاصلة كما يدل عليه قوله وان هو الصورة الحاصلة وهذا القول فقط والا
شك ان كون الصورة الحاصلة شيء لا ينكشف حكم في النظر والشيء الحقيقي لا ينكشف

الذي هو النوع العصدري بالحقيقة هي الحالة الادراكية فلم ينضم الى الصورة الحالة الادراكية
لم ينزع الانكشاف فان قلت قد صرح في كلام المحشي ما في يرد كلام شارح التجريد ان الصورة
هي انفس الانكشاف والحاصل ان حصول الانكشاف بعد حصولها الى امر آخر قلت ذلك الكلام
بهذا المسلك الحالة الادراكية راسا فلا يبقى الا ما صاغه في توجيه كلام المحشي مع وجود
تلك الحالة وسياتي مفصلا **قوله** الحاصل العصدري هذا الى مقام العرف يقال حاصل الضرب
الاسم واما بالمعنى المصطلح الذي اختاره فالمحشي في النوع العصدري وحاصله ان
ليس الفرق بينهما الا بحسب الاعتبار بين النوع العصدري الانتزاعي
وبين الحالة الادراكية التي هي الكيفية الداخلة تحت مقولة الكيف **قوله** الحالة
ادراكية اه هذا التحقيق ارتضى به كثير من الفحول وهو الحق عندي فانه من الواجبات ان يوجد ادراك الشيء
يحصل في الذهن حالة انكشاف فيه مغايرة للصورة الحاصلة فان وجودها في الذهن يوجد في الحق
فان ثبت بدليل لم يتم عندي وهذه الحالة الانكشاف فيه وجودها فيه بديهي كما اختلف الحصول للصورة
ام لا فان انتفى الوجود الذهني فالمعلوم به ايضا وهذه الحالة هي منشأ انتزاع للانتزاع
الانكشاف موجود يعبر عنها ايضا بتعبير الشيء من مفهومه وقد حققت سابقا ان يعبر الشيء بالانتزاعيات
سائغ ايضا ويطلق في عالم المحسوسات السرع فانها بمنزلة المعلومات والاضواء المستنبط منها في
الدورة انطباعية بمنزلة الحالة الادراكية فكما ان منشأ حاصل الدور هي الاضواء المستنبط بالذات
والسرع بالعرض كذلك منشأ الكشف بالذات هي الحالة الادراكية التي يعبر عنها بالفارسية دانش
والمعلوم بالعرض وكما ان السرع لا يلزم لاحاطة الدور انطباعية ان يحصل فيها
بل قد يكفي القابلية وحصول الاضواء المستنبط فيها كذلك حصول الانكشاف بالمعلومات بالذات
معلومات لا يلزم ان يكون الحصول في الذهن بل قد يكفي القابلية المعنوية الذهنية
ولا يبعد حصول الحالة الادراكية فيها وهذه الحالة لا تنفعل عنها لعاته ايضا فيقع كل نوع بازائها

اسم يفرقون

اسم يفرقون به تلك الحالة وهم عن الصورة الحاصلة وحصولها غافلون اورد عليه ان الحالة الادراكية
ان كانت قائمة بالصورة يلزم ان يكون الصورة عالمة ومعلومة وان كانت قائمة بالنفس لا يكون تلك الحالة
عرضا للصورة فان العرض لا بد من قيامه بالمعروض وايضا ان كان قيام الحالة انما هو بالنفس
بالصورة فانا ارجعنا الى وجداننا لا نعلم امرا منضما الى الذهن سوى الصورة وان كان قيام
الحالة الادراكية قيام انتزاعي عنه فذلك ايضا فان المفهوم الانتزاعي عند حصول صورة الشيء في الذهن
لا يكون الا مفهوم الكشف والانتزاع ونحوهما وهي مفهومان الحاصل بالحاصل فلا تكون داخلة تحت
مقولة من المقولات فان المفهومات الاعتبارية التي لا تحاصل لها لا تكون داخلة تحت مع ان الحالة
الادراكية داخلة عندهم تحت الكيف اقول الحق عندي قيام الحالة الادراكية التي يجدها في النفس بتلك
النفس قيام انضمامي وهذا كما انه لا شك في قيام السرور والغم فيها عند عروض الحالة المتعلقة بتلك
في عروض تلك الحالة عند تعلم شيء وحصوله في الذهن وما قال الحالة الادراكية لا تكون عرضا للصورة
فجوابه ان العرض عبارة عن الخارج عن الماهية وقد يثبت وتحقق في بعض الجواهر ان منشأ الحلول
دون اتحاد الوجود فانه يطلق بالبرهان انطباقية وقرابة الخاص والحلول المتعارف بينهما والحلول اعم من
ان يكون انضماميا او انتزاعيا ضرورة حمل الانتزاعيات على ما ينتزع عنها وايضا اعم من ان يكون كل واحد
من المحمول والمحمول عليه حالا في الآخر او يكون كل منهما حالا في محل واحد وذلك كما ان الحالة الادراكية والصورة
الخارجية كليهما قائمان بالذهن فتكون المحمولة عليها وخارجة عنه وهو الموضوع بالعرض وهذا كما ان الخارج
محمول على التعجب من ان الضحك لا يكون قائما بالتعجب والتعجب لا يعلل والمفهوم الخارج عنهم المتعجب والمتعجب
بل المفهومان قائمان بالنفس كزيد مثلا وما قيل في الدليل اذا ارجعنا الى وجداننا لا نعلم امرا آخر منضما
الى الذهن سوى الصورة فذلك غير خفي فان الصورة لم يتبين لها وجود بالبرهان ان تم وجودها فيه
واما وجود الحالة فلا يدرك بالبداهة كما لو ضاف فان قلت قد ظهر ان الحالة الادراكية عرضية للصورة
الحاصلة اي خارجة محمولة عليها لكن لم يظهر ان لها عليها حمل المواطاة كي يفهم من ظاهر كلام المحشي

ان هذا الحمل من قبيل حمل الكتابة على الانسان فان حمل المشتقات على معروضاتها حمل بالمواطاة او حمل
بالاشتقاق كما يحمل المبادي على معروضاتها قلت ان الحالة الادراكية [illegible]
فالمفهوم من المشتق الانتزاعي في هذا المفهوم الانتزاعي كونه محمولا بالمواطاة على الصورة الحاصلة بعرض
والحقيقة بمبدأ في المبادي كالسواد والبياض في آية عن الحمل بالمواطاة على ما قامت به فيكف لا يمكن
عن الحمل الذي هو على ما يكون قائمة به ثم اذا تحقق بين الحالة التي هي العلم الحقيقي والصورة الحاصلة علاقة
كونهما حالين في محل واحد وهو الذي تحققت علاقة صحة تطلق الحمل الاشتقاقي على بعض الوجوه وهو كونها
صورة علمية وذا الحالة ادراكية وقد حققت سابقا ان قيام المبدأ الشيء لا يقتضي حمل المشتق عليه بكل
وجه الا ترى ان صورة الحرارة وحقيقتها قائمة بالنفس ولا يقتضي حمل الحار عليها كذلك قيام مبدأ الشيء
آخر بمحل واحد لا يقتضي حمله على ذلك الشيء وان كان بالاشتقاق على كل وجه فلا يصدق حمل العالم عليها
وهذا غاية تحقيق الكلام في اثبات الحالة الادراكية ولكن يرد على الحكم ما اورده على شارح
الجريدة [illegible] تقريره على وجه التفصيل وبيانه على وجه الاجمال
انه من المقررات ان حصول الشيء في الذهن بالقسمين فاذا تصور بالحقيقة الجوهرية حصلت
بنفسها فتكون جوهرا وعلما فيكون كيفا تقرر كون العلم من مقولة الكيف فيلزم صدق العرض والكيف
على الجوهر فاجاب عنه ذلك الشارح بالفرق بين الاتصاف والحصول بان ما هو جوهر معلوم حاصل في الذهن والذي
قايما به وما هو عرض وكيف هم قايم بالنفس فقال المحشي في الحاشية المعمولة على القطر والتدقيق
ان حاصل كلام الشارح ان القيام بالذهن يشمل المعلوم وشاملة والحاصل فيه عين المعلوم بنفسه
فهو جمع بين الذهنين وقال انه قول بلا دليل وساقط عن درجة التحقيق بل النظر الدقيق يحكم بامتناع
ذلك بان يقال انا لا نعني بالعلم الانتزاعي الا ان الصورة الحاصلة كائنة في الاذهان
كما يشهد به الحكم الصائب فشأن الانتزاعي هو الصورة [illegible] فشأن الانتزاعي يلزم
حصول الحاصل على انه لزم ان يكون تلك الصورة علما وعرضا وكيفا كما تقرر فحاد الاشكال الاتي

وانت

وانت تعلم ان الحالة الادراكية هي العلم الحقيقي عند المحشي هي ايضا مثال للمعلوم فانه مبين او كاشف
له فيلزم الجمع بين الذهنين وهو ساقط عن درجة التحقيق وايضا اذا كانت الصورة كائنة في الاذهان
وبين العلم الانتزاعي الذي كائن في فيكون الصورة هي العلم الحقيقي لا حاجة الى الحالة المذكورة وايضا
ان الصورة اذا كانت هي الانتزاعي الذي في العلم الحقيقي فثبت ان العلم من مقولة الكيف فيعود
الاشكال على المحشي ايضا وبالجملة كل الاشكال المحشي على الشارح التجريد يرد عليه ايضا كما لا يخفى على من له
ادنى تامل قوله كالاشكال بان اه تقريره على وجه التفصيل ان الاشكال مبني على عدة مقدمات مسلمة
عندهم الاولى ان حصول الاشياء بانفسها والثانية ان نفس الشيء هو المعلوم بالعلم الحصولي والثالثة
ان العلم والمعلوم في العلم الحصولي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار والرابعة ان العلم من
مقولة الكيف على ما هو المشهور والخامسة ان المقولات اجناس عالية متباينة لا يدخل تحت جنس واحد
بالذات تحت مقولتين فانه لا يتحد الاجناس الماهية واحدة في مرتبة واحدة فاذا تمهدت المقدمات
نقول اذا تصور بالجوهر من حيث هو فيكون جوهرا لحصول الذي هو بحكم المقدمة الاولى وعلما لنفس العلم
بحكم المقدمة الثانية وهو متحد مع العلم بالذات بحكم المقدمة الثالثة فيكون داخلا تحت الكيف
بالذات بحكم المقدمة الرابعة فيكون امرا واحدا داخلا تحت الجوهر والكيف بالذات وهو محال بحكم المقدمة
الخامسة والجواب عنه بالنقض في المقدمة الرابعة بان العلم يطلق على معنيين الصورة الحاصلة
والحالة الادراكية فان اريد ما يعم الاول فمسلم لكن لا يتحد مع المعلوم بالذات ليلزم
الخلف وان اريد المعنى الاول فهي في المنع فان المعدود من مقولة الكيف ما هو العلم الحقيقي وهنا
كلمات اخر تركنا ذكرها خوفا للاطناب وتشديدا في المقام اوسع من هذا ان الله تعالى قوله على سبيل
المحتمل اه وهذا قول لا يقتضيه التحقيق فانهم ذكروا المقولات وبينوا معانيها وقسموها الى الانواع
فذكروا مقولة الكيف وقسموها الى الكيفيات النفسانية وغيرها فيعود تسليم مقولية المقولات وان الاقسام
المندرجة تحتها الى الكيفيات النفسانية وغيرها فيعود تسليم مقولية المقولات وان الاقسام المندرجة

تحتها الانواع القول بان بعضها داخل تحتها على سبيل التحقيق وبعضها على سبيل المسامحة والتشبيه وحيث
على الوجود وعدم دليل التقرير للعقل فلا نفع ان قلت ان هذا الاشكال المذكور دليل على القول بالمسامحة
قلت لدفع الاشكال وجوه كما حققه المحشي فلا حاجة الى التكلف قوله كما في صورة اه فان قلت
كما اه المتبادر من الموجود الموجود الخارجي كذلك المتبادر من الشيء الشيء الخارجي فالمتبادر من صورة
الشيء مطابقة الصورة للامر الخارجي وهو لا يكون ذا الصورة والمطابقة التي تشمل التصورات والتصديقات
كلها تشمل الجليات ايضا اي مطابقة الذي الصورة دون الامر الخارجي قلت ان العلم كواقع يحصل
صورة الشيء او الصورة الحاصلة من الشيء لا يراد بالشيء المعلوم الشامل للموجود الخارجي فان
العلم يتعلق بكليهما والتخصيص بقرائن التعريف والتقسيم بالجهل المتعلق بالموجود الخارجي كما ترى فاذا
كان المراد الشيء المعلوم فالتحقيق ما ذكره المحشي من ان المتبادر من صورة الشيء مطابقة
الصورة كما في صورة الشيء فاذا الصورة وهو مرتبة الفهم والادراك الشيء بل للجهات
اقول لك ان توجه كلام الشارح المحقق بان المتبادر من حصول الصورة الشيء الصورة المطابقة
فلا تشمل الجليات على ما يرى الرائي بخلاف الصورة الحاصلة من الشيء فانه تشمل الجليات على ما يرى الرائي
وقد فقه وهذا القيد يكفي لترك الاول واختيار الثاني وبيانه ان العلم اذا عرفناه بحصول
صورة الشيء وفهمناه الصورة المطابقة فاذا قسمناها الى الجليات وغيرها قسمناها
الى الصورة المطابقة والى غيرها فان التقسيم عبارة عن ضم قيود مختلفة الى المقسم لتحصيل اقسام
متباينة فاذا بالى الوهم عنه فانها صورة غير مطابقة للشيء وان كان العقل لا يبالي عنه فان
الجليات الصورة مطابقة الذي الصورة التي هي مرتبة المعلوم وغير مطابقة كما يحكى عنه
الشيخ الرئيس في بادي الرأي دون التحقيق ولكن هذا القدر يكفي لترك هذا التعريف الشر
بالتناقض في بادي الرأي اختيار التعريف الذي هو سالم عنه وهذا كما قال المحشي المدقق
رح على ما يساعد ان المصنف عدل من تعريف التصديق بالادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة لانه يوهم
بان النسبة

بان النسبة واقعة او ليست بواقعة بعبارة في التصديق والامر ليس كذلك مع ان مراد المعرفين بهذا
التعريف ان المعبر في التصديق ما يصدق هذه العبارة اي يقصد عليه فلا يرد ما كان ذلك لتوهم انها
للعدول والاشارة في ذلك كثيرة كلام المحققين في التعريفات والتقسيمات قوله وتقييد آن اه اقول
تقييد ان المطابقة تطلق على معان شتى فقد تطلق على الاخوذ من الشيء والكاشف قد يطلق
على الجزئي بالنسبة الى الكلي من حيث انه مندرج تحته وبالنظر الى هذين المعنيين يشمل جميع الصور للصورة
والتصديقية فان صورة الانسان والفرس مطابقة للانسان والفرس وصورة الوضوء والاوضاع
للوضوء والاوضاع من حيث هو هو بالنظر الى ذرك الخصوص والمعنى الاول كما يطلق على ما بين الشيئين
من الاتحاد بالذات وتغايرهما بحسب الاعتبار كما ذكرنا في الصورة الذهنية كذلك يطلق على ما
بين الشيئين بينهما تغاير بالذات بل متباين بينهما بحيث لا يشمل ولا يحتوي احدهما على
الآخر كما في الصورة الخارجية المنقوشة على الجدار المأخوذة من زيد فخلاف الكاشفة له بخلاف
الثاني فانه عبارة عن الاندراج تحت الشيء الجزئي تحت الكلي كما ذكرنا واندراج القضية الجزئية
تحت الكلية كاندراج الشيء الجزئي تحت الكبرى في الشكل الاول فقد تطلق على المطابقة
فيراد بها المطابقة كما صدر صورة كما اذا رأينا شيئا من بعيد وقصدنا تحصيل صورته فحصل له صورة الانسان
فهي مطابقة [illegible] مطابقة يقال للتصورات المطابقة بهذا المعنى الصورة
الكاملة وقد يطلق ويراد بها المطابقة مع ما في نفس الامر فيشمل التصورات بالمعنى الاول والتصديقات
وبيانه ان التصديقات من حيث هي هي اي مع قطع النظر عن جهة الخلط والملاحظة لا تخرج عن التصورات
بل عينها كما يصرح المحشي في الرضوان بعد قسمة الصورة التصديقية على الخلط وهو عبارة عن النسبة
الخبرية الحملية او النظرية وهي حكاية عن امر واقع وقد يقرر ان نفس الامر مرتبة للحكايات فيكون
مطابقتها لذلك الامر وهو المتبادر عند العقل والعرف فان من قال ان زيدا قائم مطابق لنفس الامر انا
يفهم منه المطابقة للحكي عنه بعد ثبوت نفس الامر المفهوم في نفس الامر بالتبادر من الاذهان العالية هو ان قلت

فانه يتصور وجوده في الخارج فثبت شمول المطابقة مع ما في نفس الامر لصوادق التصديقات دون
كواذبها واما الصورة التصورية فاليت فيها الحكاية عن الشيء فالمطابقة فيها نفس الامر الا ثبوت
نفس المفهوم في نفسه ولذلك في ثبوته فان الصورة [redacted] موجود فيه الوجود
الذهني الذي هو من اقسام الوجود نفس الامر فالصورة التصورية بعد قيام دليل الوجود الذهني كافية دليل
على مطابقتها لنفس الامر فان مطابقتها [redacted] متحققة فيها وهو حاصل بعد ثبوت الدليل على
الذهن على انهم استدلوا على ثبوت التصورات كلها في المبادي العالية وكلامنا هنا مبني على طريقهم
حيث مطابقة التصورات كلها [redacted] المذكورين فان قلت ان عنى الصورة الانتزاعية
التي لا وجود لها الا في الذهن ولها المنشأ وهو الحافظ لنفس الامر بتلك الانتزاعيات فالمعتبر مطابقة
هذه الصور مع ما في نفس الامر بالمطابقة [redacted] فاذا لم يكن انتزاع الوجود او مفهوم ما
تكون حاصلة في الذهن لم يكن هذه التصورات مطابقتها مع ما في نفس الامر فيكذب ما قال المحشي
ان هذه المطابقة تشمل التصورات بالرأفت للمفهومات الانتزاعية الحاصلة في الذهن اعتبار ان
اعتبار انها صورة تصورية حاصلة في الذهن فمع هذا الاعتبار يعتبر في مطابقتها مع ما في نفس الامر
نفس ثبوت هذه المفهومات في نفس الامر باعتبار ذهن من الاذهان العالية او الساذجة واعتبار ان
تتحدات مع المنشأ او منتزعات عنها ويستدل بها الاثار والاحكام التي بحسبه فمع هذا الاعتبار يعتبر
في مطابقتها نفس الامر ثبوت منشأها وهذا الاعتبار غير اعتبار التصور الذي كلامنا فيه لا الاعتبار الاول
فكان للمفهومات الانتزاعية برزخ بان التصديقات والتصورات التي هي غير ما في هذا الاعتبار ان
اعتبار المطابقة مع ما في نفس الامر ثم اعلم ان للمطابقة فيهما واحدا واثنتا هذه الاعتبار
بحسب اختلاف التعلقات كما لا يخفى على من له فهم سليم فافهم قوله للاتصاف فيها اه وهنا شبهة
قوية الاتحاد فانا نقل الالفاظ والافكار وهما ان قوات المتصفات بالذات في نفس الامر متصفة
بالمفهوم والكيف يحكم عليها بسبب الوجود سلبا بسيطا فلا بد من ان يكون تلك الذوات

موجودة

موجودة فيها وهو باطل فان المتصفات بالذات لا يصح الوجود اصلا فانك قلت مفهوم المفهوم
حصول الشيء في الذهن وانما يتصف به الحاصل فيه الذي يكون مرآة لتلك الذوات الباطلة ولا شك
انه موجود في الذهن ونفس الامر وتلك الذوات انما تتصف بالعرض ولا يتحد وجود العرض فيها
قلت اردنا بالمفهوم الملحوظ ولا شك ان تلك الذوات الملحوظة بالذات والكيف يحكم عليها
بسبب الوجود وبالجملة ان العقل يلاحظ تلك الذوات ويتلقى التوجه اليها فيحكم عليها بسبب الوجود
والقول بان الذوات ملحوظة بالواسطة اعني الواسطة في العروض فقط قول لا يقبله العقل السليم
نعم يتحقق الواسطة في الثبوت قد يقطع مادة الاشكال وهذا في غاية القوة ثم شرع في الجواب
عنه وسئلت عن الدلالة ايضا فاحالوا الى تأييد الرابع ويكونه وقالوا العقل الذي يحدث
بعد ذلك امرا وهو من كان تحققاتهم ومن لم على النظر الصريح في الجواب بلا تأمل ويقول بعض الافاضل
انه اشارة الى اندفاعها اجمالا فانظر لتعيين التحقيق قوله الذهن اه فيشمل الحواس
الظاهرة والباطنة وما يفهم من قول المحشي في فان قلت في تخرج اه وجوابه انه لا يكون الصورة
حاصلة في الحواس الظاهرة وصرح بذلك في الحاشية المعلقة على شرح المواقف ذلك في جزء الخفاء فان
الجمهور يقولون بحصول الصورة للمبصرات شاهدة في الجليدية ثم يجيء التوجه وهذا الموضع قيام الحس البصر
فلا دخل في الحواس الظاهرة قوله ثم الى الوجوه اه انظر من التعليل المفهوم من قول الشارح المحقق
مع للكاه التعليل المستقل التام اي يحتاج العلل في حصول الى تعليل اخر فالتعليلات
المتفرقة المذكورة في كلامه لا بد ان يكون العلل متحصلة لواحد منها تلك الحاجة الى تعليل اخر
وما ذلك الا لعدم اخذ هذا التعريف الى الشرك فان واحدا من العلل يكفي والا لا فخذ فانا بالعلم كان
ما فرغ فالى عن جميع والجميع امر واحد وهذا معنى قول المحشي في والا يصير وجب واحدا وح لا يرد ان
التعليل يجوز ان يكون ناقصة اي غير تامة ما يعني المذكور فالاخذ تعليل ناقصة اي بكل واحد
منها تعليل المعلول بالعلل انما قصة المتعددة بل هذا فرد منه فافهم قوله كالمزاد وفي

أه لو أنا ليس بمراد بين حقيقة الحضور عبارة عن عدم الغيبوبة أو مرتبة والحصول عن
الكون والثبوت والوجود فمفهوم الحصول غير الحضور وإن استلزم أحدهما للآخر فتنبه الجبة كالمترادفين
فيصح تفسير أحدهما بالآخر وإن كان مجازيا قوله وإن تشبه صورة من حيث الحضور العلمي أي من حيث
القيام بالذهن دون الوجود الذهني أي إن من حيث هو هو فالوجود في الذهن لا يكون صفة كاشفة
للصورة ولا مخصصة لحصول الوجود مترادفان فلا يكون الحصول أيضا كذلك فإذا لا بد من صرف الحصول
عن معناه الظاهر إلى الحضور ليصح كونه صفة كاشفة لها فتأمل قوله مع الغيرية أصلا أه
دفع لما يتوهم أن في العلم بكنه الشيء أيضا يحصل ماهية فكيف يدخل تحت قوله أو غيرها فإذا أريد
بالغيبة غيبة لا تكون مع الغيرية أصلا وبالغيرية غيرية تشمل الاعتبارية دخل تحته بلا شبهة
وبيان وجه بيان الغيبة والغيرية المذكورتين قوله من جملة الأخيرين العلم بكنه الشيء والعلم بوجهه
أما التصور الأول فيبان المحسوس أما أن يحصل بنفسه بهويته وشخصه الخارجي كما زعمه
بعضهم فذلك باطل بالبديهة عند من له أدنى فطانة وإما أن يحصل منه الأمر الكلي كواردا كان
ذاتيا أو عرضيا فذلك أيضا باطل فإن الكلي نسبته إلى الجزئيات على السواء فلا يتميز به جزئي عن
جزئي وكلا منازع العلم الامتيازي وإما أن يحصل خاصة مختصة به العلم منها إنه زيد مثلا
فح يكون التصور الأول من أعلم الشيء بوجهه ولكن يبطله الدليل القائم على الوجود الذهني
فإنه دال على حصول الشيء بنفسه وبيانه أنا نحكم على زيد مثلا حال كونه معدوما في الخارج بأنه ممتاز
عن عمرو فرس الإنسان وخاص به إلى غير ذلك من الأحكام ترجع إلى الذوات
فلا بد من ثبوتها أي من حصولها في الخارج فيرجع إلى الذهن فيرجع إلى الدليل ويكون العلم في علمي بكنه
ولكن حاله عرفت التفاوت أنه لا يفيد له أدنى مطانة أيضا وغاية ما يقال في تحقيقه
علم الجزئيات المادية أن الشخص عبارة عندهم عن الصفة المعروضة للمشخص والمشخص والصفة كلاهما
خارجان عنه أي المغايران في اللفظ فقط دون المحفوظ فإن حقيقة يزيد مثلا أي

يكون هو الحيوان

يكون هو الحيوان الناطق ولا يكون المشخص والصفة جزءا له أصلا وعند الحكماء يحصل تمام ذاته من الصفة
على وجه الإجمال ثم يقترن بالماهية الجنسية الحاصلة في الذهن خاصة مختصة بها تكون كالمشخص لها في الطبيعة
المعروضة لتلك الخاصة على النحو الذي ذكرناه في المشخص تكون كالمشخص لها في الخارج ولا يكون حصول
الذات لها بنفسها في الجزئيات المادية أيضا ويكون العلم بها علما بكنهه فيه أيضا وعند المتكلمين حصولها
في الخارج عند الاعتبار فإذا غاب عن الاعتبار يكون ثابتا في علم الله تعالى فإذا أعمل الذهن في الشيء ولا يكون
فح يكون العلم بها علما حضوريا داخلا تحت العلم بكنهه كما يجيء وتحقيق هذا الطريق يقتضي بسط الكلام
بما يليق بالمقام وأما العلم التصديقي فلا يراد بها الكيفية الأذعانية للنسبة وإن كان العلم المتعلق بها
بكنهه الكنهي تكون داخلة تحت العلم الحضوري الذي هو القسم الثالث المذكور في كلام المحشي فلا
يكون الفائدة في عده قسما ثانيا بل السر أيضا يكون ذكر تخصيص التصديقات بخواص التصورات أيضا
صفات قائمة بالنفس يكون علمها علما بكنهها لأنها صفات قائمة بالنفس حاضرة عنده والعلم الحضوري
من أقسام العلم بكنهه كما يجيء الحقيقة فالمراد بالتصديق هنا المصدق به من حيث هو متعلق به أي المعروض
للكيفية الأذعانية وهو الذي يتعلق به العرض المعبر بالذات من حيث الكسب والاكتساب والاشتراك
أنه علم بكنهه فإن المصدق أما النفس النسبة الثابتة الجزئية في حاصلة في الذهن بنفسها أو الكيفية
الجملية كما هو تحقيق المحشي لها وهي أيضا حاصلة في الذهن بنفسها وقد عرض بعض الأفاضل أن المراد
بالتصديق هنا الكيفية الأذعانية وهي وجه المصدق به فيكون علمها على وجه الشيء وذلك لأن الكيفية
الأذعانية تتعلق بالمصدق به ومحمول عليه بحمل الاشتقاق فإنه يقال للمصدق به إنه ذو الكيفية الأذعانية
فيدخل في هذه الجهة تحت قول المحشي من جملة الأخيرين وهو وهم فاحش فإنا إذا سلمنا أنه وجه الصفة
أو النسبة الثابتة ولكن العلم به يكون حضوريا ولا ينافي كونه وجها لشيء فإن العلم الحضوري كما
يعرف الشيء بالطريق الذي بينه الأشاعرة أن يقال إن الإنسان والحيوان والجسم ذو النفس
العقلية وذو الصورة [illegible] قد يكون في ذكر التصديق عقيب العلم الحضوري فائدة بل [illegible]

الظاهر من عبارة المحشي ره والحق ان التصديق هذا المعنى يقابل سائر الصور الحصولية القائمة
بالنفس فان علمها بهذا الاعتبار علم حضوري وهي وجه لشيء فلا غاية في ذكر التصديقات بخصوصه
واما العلم الحضوري فهو عبارة عن علم النفس بذواتها وصفاتها المنضمة اليها واللازمة لذات
النفس وكذا حقائقها حاضرة عندها معلومة لها من دون ان يكون مرآة لشيء وهو العلم بكنهه
قوله الصورة والصور بالكنه آه واعلم ان القوم وهم الشارح المحقق ره لا يفرقون بين العلم
بالكنه وبكنه فيستعملون كل واحد منهما في معنى ان يحصل ماهية الشيء اياما به الشيء هو هو سواء
كان بسيطا او مركبا وعلى الثاني اما ان يحصل بمركب على سبيل الاجمال او على سبيل التفصيل وعلى
كل تقدير اما ان يكون مرآة لشيء او لا وهذه عبارة والكلام في كلام الشارح المحقق ره
اصلا فانه قال سواء كانت الصورة عين ماهيته كما هو المشهور فيشمل العلم الحضوري والتصديقي
والعلم الاجمالي كما ذكرنا فيشمل الكليات والجزئيات البسيطة والمركبة المجملة والمفصلة سواء كانت
الصورة مرآة او لم يكن واراد بالعلم بالكنه ما يجمع لجميع اركانه العلوم وبالعلم بوجه بالاجمال
فيه الماهية بالمعنى المذكور بل الحصول وحينئذ الوجوه ذاتيا كان الشيء او عرضيا مرآة له او لا واطلاق
علم الشيء بالكنه وبالوجه على المعنى المذكور شايع في كلام القوم وقد يطلق المحشي ره ايضا هذا
المعنى وقد بينا ذلك في بعض الحواشي والمحشي ره خصص الاصطلاح في العلم بالكنه على ما يكون
الصورة فيه متحدة مع المعلوم بالذات متغايرة بالاعتبار ومرآة له وقصد بذلك توجيه كلام الشارح
المحقق ره وهذا مع انه توجيه بالاعراض عما فيه فان اصطلاح القوم وهم الشارح في العلم
بالكنه دفع ما عرفت لا يخلو من حزازة فانه صرح في الاستدلال على عينية الصورة للماهية
في العلم بالكنه بالمعنى المصطلح عنده بان ماهية الشيء عبارة عن الحقيقة الكلية المعقولة فان
طبيعة الانسان الحاصلة في الذهن بعينها المرآة علم بكنهه على مصطلحه مع انه يصدق عليها انها
لبعينها كلية معقولة فيثبت انها مفهومة فان قلت ان المراد بالحيثية المذكورة المرآتية ليست

في العلم

في العلم بكنهه تلك مع انه بعيد عن العبارة فان المعقولية لا تستلزم المرآتية وكذا التقييد بكنهها
لا يستلزم التقييد بحيثية العلم الا على طريق البعيد وهو مطرح في التعريفات وانفسها يلزم اعتبار المرآتية
في معنى الماهية ولم يثبت في اصطلاحهم اعتبار المرآتية في معنى من معاني الماهية سيما المعنى المذكور
ونقضه ان الماهية معان الاول ما به الشيء هو هو وهو لا يستلزم المرآتية والتفصيل فيعلم العلم
بالكنه وبكنهه والثاني الحقيقة الكلية المعراة عن الوجود وهو الظاهر من قوله فان الماهية عبارة عن
الحقيقة الكلية المعقولة من حيث هي كلية ومعقولة وهي لا يستلزم التفصيل والمرآتية كما عرفت
واثبات ما يقع في الجواب بما يمنع الوقوع في الجواب عن السؤال بما هو دال على استلزام مرآتية الجواب لماهية
السؤال ولكن لا يلزم ان كل ما يلزم الشيء يجب ان يعتبر في حقيقته ومفهومه بل المعتبر في المفهومات الاصطلاحية
ما يذكره المصطلحون ويفهم من تنبيهاتهم وانظارهم لم يعتبروا المرآتية بل الظاهر من كلامهم في اثبات
للماهية صحة الوقوع في جواب ما هو لا الوقوع بالفعل كما قالوا في تعريف النوع ما يكون مقولا
على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو وانما ارادوا به صحة وقوعه دون وقوعه بالفعل
والا لسلمت الانواع والهيولى عن معنى النوعية واما ما يتمسك في بعض الاحيان وهو خلاف
الظاهر من كلامهم وصحة الوقوع في الجواب عن السؤال المذكور لعلم العلوم بالكنه والحق
ان العلم بكنهه هو تمثل ماهية الشيء دون اعتبار المرآتية الا مع اعتبار عدم المرآتية والا لم
يحصل العلم في الدرجة المذكورة فان العلم بالكنه يقرون باعتبار المرآتية والعلم بالوجه
وبوجهه لا يكون الصورة فيها متحدة مع المعلوم بالذات فالصورة المتحدة بلا اعتبار المرآتية
حينئذ يكون خارجا فلا بد ان يقال ان العلم بكنهه ما لم يعتبر فيه المرآتية بل يعتبر نفس تمثل حقيقة
الشيء وح يصح عليه المرآتية لسبب الوقوع في جواب ما هو ولعمري ان المحشي ره قد تكلف للطف
تمهيد الاصطلاح كلام الشارح المحقق وح على اصطلاحه وهو مستغن عنه كما عرفت وانوجبت
البارعة التي اشرنا الى ترتيبها لا يقبله العقل السليم قوله تحقيق المقام آه ان تعلم ان الكلام

شيء في علم الشيء بوجه من الوجوه انكشف فيه فانه المبحوث عنه ويتعلق به الغرض العلمي كما عرفت
ولا شك ان انكشاف الشيء انما يكون بحصوله بالمعنى المرادف للحضور او الالتفات اليه فالفرق
ناقضة بانه ان حصل طريق علم الشيء في هذين الطريقين فالعلم بوجه الشيء المذكور في كلام
المحشي اما ان يسبب الى ذي الوجه فهو ليس بعلم له اصلا على التحقيق الذي ذكرنا فانه
لا يحصل ذاته ولا التفات اليه والا صار علما بالوجه لا العلم بوجهه واما ان يسبب الى الوجه
فهو صورته المنتقشة في ذهن المرآة وهو العلم بكنهه وان فرض المرآة نسبة له فهو العلم بالكنه
وبالجملة لا يكون العلم بوجه الشيء علما عليه بل العلم بالحقيقة ثلثة اقسام العلم بكنهه وبالوجه
وبالكنه هذا حاصل ما افاده الاستاد تعرضا على التحقيق المذكور للمحشي والتزيف الى اندفاع
ما اورد عليه اجمالا والان نفصله بما فتحصل تعرض بعض الاوهام ان الوجه اذا
جعل مرآة لذي الوجه فهو العلم الشيء بالوجه واذا لم يجعل مرآة له بل يعلم من حيث انه وجه
فهو علم بوجه الشيء وفيه ان المرآة انما تكون عبارة عن كون الشيء بحيث يلتفت
به الى الشيء اخر ليكون باعثا لكشفه وهو حاصل على الثاني ايضا فاذا لاحظ الوجه كالكاتب
مثلا بانه وجه الشيء كالانسان مثلا لا يرى ان يلتفت به اليه فان قلت ان المعتبر
في علم الشيء بالوجه كون الوجه مرآة للشيء بالنظر الى الذات مع قطع النظر عن
هذه الحيثية والا لكان حيثية ذات الوجه معتبرة لحيثية كونه مغايرا في اللحاظ بالحيثية
المذكورة اعني كونه وجها للشيء فيحصل الفرق قلت هذا الفرق مضر لحصر العلم في الاربعة
فان علم الوجه اذا جعل بالمرآتية الذاتية اعني مع قطع النظر عن لحاظ الوجه علم وهو
العلم بالوجه وبالمرآتية الزائدة اعني بملاحظة تلك الحيثية علم عليه وقسم اخر اعني علم
الشيء بوجهه وعلم بالكنه ايضا يكون كذلك فانه بالمرآتية الذاتية بالمعنى المذكور علم
بالكنه وبالمرآتية الزائدة قسم خامس واذا فتحنا باب التخصيصات فيتحمل الحصر بالضرورة فان

اعتبار تخصيص

اعتبار تخصيص دون تخصيص تخصيص بلا مخصص كما لا يخفى على من له ادنى فطانة وذهب
بعض الاوهام الى ان الوجه من حيث انه وجه الشيء في الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة
هذه الحيثية علم للشيء بوجهه وبدون هذه الحيثية في نفس الامر علم بكنهه والذي يرجع الى ملاحظة
في الاول وهذا اخس من الاول فان الكلام في علم الشيء وهذا العلم اما ان يقاس الى ذي الوجه
فهو على هذا الطريق ليس بعلم له كما قررنا ان طريق العلم منحصر في الحصول والالتفات وليس بحاصل ولا يلتفت
على هذا الطريق او يقاس الى الوجه فهو علم بكنهه فلم يحصل سوى الاقسام الثلثة المذكورة علم
رابع على انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول كما لا يخفى على من له ادنى تدبر انتهى وفيه ما فيه
وتحقيقه ان العلم الحضوري والحصولي بينهما نسبة العموم والخصوص مطلقا بحسب الصدق يكون الاول
اعم من الثاني بحسب الصدق فان الصورة القائمة بالنفس لكن انه يصدق عليه العلم الحصولي وكذا الحضوري
لان علمها بذاتها وصفاتها علم حضوري فتقسيم العلم اليهما تقسيم العام الى الاخص من ابي الاخص
من حيث هو هو والى الاخص من حيث العموم فان الاول الصدق على الثاني فكذا التقسيم الى القسم
العلم الى الحضوري والحصولي ليس تقسيما حقيقيا فانه يقتضي الاقسام المتباينة بحسب الصدق
ويقتضي ايضا اخصية القسم من التقسيم والعلم المطلق المفسر بالحاصل عند المدرك مساو للعلم
الحضوري بحسب الصدق فان في علم نفس بذاتها وصفاتها الانفعالية سوى الصورة القائمة
بها فان كلا هما كذا فيها فان الاول يصدق ضرورة صدق القسم على القسم وكذا الثاني فان علم النفس
بذاتها وصفاتها حضوري لنعم انه يصدق عليه انه علم حضوري فالتقسيم ليس تحقيقيا بل بمعنى شرح مراتب
العلم بان العلم قد يقاس الى معلومه بالحضور او الحصول وان كان هذا المعنى ايضا يتحقق
العلم والمعلوم اي ذاتهما فان المغايرة صحة انتزاع الحضور وعدم المعية فيكون العلم
عين الصورة الخارجية المعلومية وهو العلم الحضوري واعني بالخارجية المعنى العام اعني ما يترتب
الاثار عليه دون الاخص اعني الخارج عن الشيء عروضا المعنى بنصر وينازع العلم الحصولي

في علم النفس لذاتها وصفاتها المنتقشة بها سوى الصورة العلمية القائمة بها واما فيها فيجب ان
يجب الصدق لكن علم حضوري من حيث ان قائمة بالنفس غير غائبة عنها فهو من هذه الحيثية عين الصورة
الخارجية بالنفس الامر فانها ترتب عليها الآثار في هذه الحيثية اقول الانكشاف وهذه الصورة
علم حصولي من حيث انها مأخوذة عن الشيء ذي الصورة الذي هو الشيء من حيث هو موجود
بصورة خارجية بالنفس الامر المذكور وبهذا البيان اندفع الاشكال بان التقسيم لا يدل ان يكون
الاقسام متباينة كما يقتضيه صدره فان عبارة عن ضم قيود متخالفة الى شيء واحد ليحصل اقسام
متباينة والعلم الحصولي والحضوري يباينان بحسب الصدق ضرورة صدقهما على الصورة العلمية
ووجه الدفع ما قررنا وكذا الاشكال بان التقسيم المذكور في الشرح الى الحصولي والحضوري
فاسد فان العلم الحصولي ايضا عين الصورة الخارجية فان المراد بالصورة الخارجية اما الخارجية
عن المشاعر فذلك مكابرة فان العلم الحضوري المتعلق بالصورة القائمة ليس كذلك كما عرفت
واما الخارجية بمعنى ما يترتب عليه الآثار فالعلم الحصولي ايضا صورة خارجية بهذا المعنى
فانه عبارة عن الصورة القائمة وبها وجود بحيث وهذا الوجود الخارجي في ترتب الآثار
فان الانكشاف اثر من آثاره ووجه الدفع ان المراد بالخارجية في تعريفها الخارجية
بالمعنى الاعم ولكن كل من القسمين يقابل الآخر فالعلم الحضوري عين الصورة
الخارجية المعلومة فان معلومه الصورة القائمة وهو موجود خارجي بالمعنى الاعم كما
عرفت والعلم الحصولي المعلومة الطبيعة من حيث هي كما سيجيء وهي ليست من تلك الحيثية من
الموجودات الخارجية بالمعنى المذكور اذ لا يترتب عليها الآثار اصلا كما صرح المحقق الدواني
في مواضع كثيرة فمراد الشارح في التوضيح ان العلم ان كان عين الصورة الخارجية
المعلومة له فهو حضوري وان كان غير الصورة الخارجية المعلومة فهو حصولي فالصورة القائمة
وان كانت خارجية وعينا للحصولي لكن ليس بمعلوم له اصلا والصورة الواقعة

في الخارج

في الخارج عين المشاعر وان كانت معلومة له ولو بالعرض ولكن غيره بحسب الوجود والتشخص اقول ان
العلم ان كان معلوم عين الصورة الخارجية فهو حضوري وان كان غير الصورة الخارجية
فهو حصولي وبين الوجهين فرق لا يخفى على المتأمل وعبارة الشارح المحقق لا تحمل على الوجهين
بادنى تجوز ولا باس به قوله وان من حيث العوارض الخارجية اه فان قلت نسبة الى الذي في
الخارجية والذهنية على السواء فتخصيص المعلومية العرضية بالموجودات الخارجية دون الذهنية تخصيص
بلا مخصص وكذا الحال في الصورة الخارجية القائمة بالذهن من زيد مثلا فان نفسها كما انها تتحد في الخارج
كذلك تتحد مع الصورة الحاصلة في الاذهان طابقت الصورة فكما ان الخارجي بما هو خارجي معلوم بالعرض
كذلك الصورة الحاصلة في الاذهان ايضا كذلك قلت ان الامر كذلك لكنه ترتب هذه النسبة اي كونه
معلوما بالعرض في الذهن دائما علم حضوري بل المعلومية بعد الاستحكام الطبيعي في الظرف
الطبيعي من حيث هي كثيرا ما يوجد وتنتزع من الموجودات الخارجية دون الذهنية وبالجملة
النسبة للمعلومية بالعرض الى الخارجي مرجحات لا توجد الى ما هو في الذهن فلذا تركه قوله موجود
في الذهن اه فان قلت ان الحيثية المذكورة في هذا القسم اعتباري فالحيثية بها ايضا كذلك
فلا يكون موجودا خارجيا قلت منقوض بالتشخص الخارجي فانه موجود مع انه ماخوذ من حيث انه
ماخوذ معروض التشخص والحيثية امر اعتباري والحال ان الحيثية ماخوذة في الالفاظ دون الملحوظ
والموجود في الخارج هو الملحوظ ولا يكون الحيثية جزءا منه لعدم من اعتبارها اعتبارية وقد رأينا
على ذلك تحقيقه في الحاشية المعلقة بحاشية المحشي على شرح المواقف قوله الفاظ اه
اقول الالتفات الى الفاظ يتصور على الخارج اربعة الاول ان يكون كل من المنضم والمنضم اليه
موجودا في الخارج والثاني ان يكون كل منهما موجودا في الذهن والثالث ان يكون المنضم موجودا
في الذهن والمنضم اليه في الخارج والرابع بالعكس ويكون الرابع من الاعتبارات المنضمة الاقسام
في الثلثة والقدر الضروري ان انضمام شيء في نفس الامر بقطع وجود الطرفين فيها

فان كان من القسم الاول يقتضي وجود هذه الخارجية وان كان من القسم الثاني يقتضي وجودها
في الذهن وان كان من القسم الثالث يقتضي وجودها في الذهن والمنضم اليه في الخارج فلا
الانضمامي المذكور يقال له الاتحاد الانضمامي انفس الامري ولا ينافي ذلك لضرورة كون
الطرفين في الانضمامي موجودا في ظرف الاتحاد فان ظرف الاتحاد في الاثنين هو الواقع
الجامع الذهن والخارج وفي كل واحد منهما بخصوصه في لا يشترط كون الصورة القائمة
موجودا خارجيا والمحشي يستدل على كونها خارجيا بانه اتحاد انضمامي وهو يستدعي وجود
الطرفين فيستلزم الدور الا انه اقول في توجيه كلام المحشي ره ان القوم صرحوا بان الاتحاد
الانضمامي في الخارجي والذهني كما يفهم من كلامهم والشك ان الصورة منضمة الى النفس
عندهم وهذا الانضمام لا يكون ذهنيا والا يلزم وجود النفس في ذهنها وهو صريح البطلان
وهذا الدليل الذهني يقتضي وجود الطرفين كذهنيا فيه بل هو خارجي يستدعي وجود الطرفين
في الخارج وكان النفس موجودة فيه يلزم وجود الصورة ايضا فيه فان الضرورة قاضية بوجود
الطرفين في ظرف الاتحاد في الانضمامي وبهذا التقرير يتم مطلب المحشي ره فانه في صدد ان
الصورة القائمة من الموجودات الخارجية لقدمهم فيصح قولهم بان العلم الحضوري
مطابق الصورة الخارجية لو كلامهم جوابا فهم قوله علم حقيقي آه هذا هو الحق
غنيي نظرا الى الوجدان فان العلم عبارة عن نشاء الانكشاف وهذا المعنى هو المتعارف
في الفن البحث منه فيه والشك ان العلم الحضوري اضعف العلوم فانه لا تنكشف العلوم
حق الانكشاف الثاني ان النفس حاضرة عندها ولا ينكشف لها انها جوهر او عرض بسيط
او مركب وعلى تقدير التركيب من اي مقولات هو وكذا لا ينكشف الصورة القائمة بانها
حاصلة فيها او ذاتية لها وكذا الاعلاق الخمسة والردية القائمة بها لا تنكشف لديها
الا بعد الفحص ابانها وذا العلم الحضوري بالقياس الى المعلوم بالذات

فهو شاء

فهو شاء ذاتك حيث ينكشف به ان المعلوم جوهر او عرض مجرد او مادي مركب او بسيط نظرا
الى توقف الكاد والنظر وجه كلام المحشي ره ان الامر الذي يمتنع بيانه لا يشاء تركيب
الحقيقي ان قد وقع النزاع في هذه المسئلة بين الاشراقية والمشائية فالاول اجزاء تركيب ماهية حقيقية
من الجوهر الذي هو المادة والعرض الذي هو بمنزلة الصورة والثانية منعوه والاصح الاستدلال على
المنع كما قال البعض انه لو صح يصح وقوع حقيقة احدية تحت مقولتين متباينتين وهو باطل فان الماهية
الواحدة لا يكون لها جنسان في مرتبة واحدة لان العرض يقوله كما تقرر عندهم ولو سلمنا ان الوقوع
تحت العرض يستلزم تحت الجوهر يقوله لانه فلا سلم الوقوع بالذات بل العرض الذي فرضنا تقوم الماهية
به يكون فصلا من الفصول ولا يلزم ان يكون الفصل داخلا تحت واحدة من المقولات
فانه لو كان يلزم تسلسل كما ذكر في مقامه بل غايته بيانهم في وجه المنع ان الجوهر والعرض شيئان
هما لا يتحدان في حقيقة واحدية الذات المستلزمة الاتحاد بين الجزئين وفيه انه لا يكون المراد
بالاتحاد في الوجود فان الاثنان لا يتحدان وبيانه على وجه الاجمال ان الوجود عرض للمتشخص منه
لا يكون قائما بشيء كالمادة والصورة مثلا فان الضرورة قاضية بامتناع قيام الواحد الشخصي بحال
متعدده والا يطلق منه وان كان قائما بمحلين بل بمحال متعددة لكن لا يقع وبيانه على وجه التحقيق
والتفصيل في الحاشية المتعلقة بحاشية المحشي ره على شرح المواقف ولعل السبب بكفية القول المذكور
هنا بل يكون المراد بالاتحاد والاتحاد الحلولي وهو اوثق واقوى في العرض بالنسبة الى الجوهر فان
الحال الجوهري ما بالنظر الى نفس وجود الطبيعة مستقل غير محتاج الى المحل انما يلحقه الاحتياج والتعلق
بالمحل في مرتبة التشخص والحال العرض في تلك المرتبتين المذكورتين يقتضي الاحتياج والتعلق الى المحل
المطلق والى قابل الخاص حتى يكون شدة الارتباط بالمحل فيه اوثق ان الحال الجوهري واذا كان
شاط التركيب الحقيقي على توجد الحلول وهو اوثق في العرض والجوهر بالنسبة الى الجوهر حتى يكون التركيب
الى واقوى بالنسبة الى الاخر فتامل قوله فقد اثبته عليه الان نقول ان الزاعم فقد

بالمغايرة اعم من ان يكون في الصدق او الدوام او التشبيه [illegible] عبارية وان كان بين الاعتبارين
فرق فتامل **قوله** واما العلم الاجمالي اه اقول تحقيق علم الباري تعالى يقتضي بسطا في الكلام لا
يسعه المقام وتذكر طرفا ضروريا متعلقا بشرح ما في الكتاب وتحقيق فنقول ان المتاخرين اذا اراد
واوردوا الاشكالات على المذاهب الاخر احدا القول بالعلم الاجمالي في الباري تعالى ومعناه
انكشاف العالم كله على سبيل التفصيل بذاته تعالى بحيث لا يغرب عنه تعالى مثقال ذرة وانما
سمي بالاجمالي لتشبيهه بالصورة الاجمالية الكاشفة للاشياء الكثيرة وليس التشبيه من كل الجهات بل
في ان المشبه به كما انه واحد كاشف الكثير كذلك المشبه الذات في الكشفين تفاوتا فان الصورة
العلمية الاجمالية الماخوذة من الكثير كالانسان الماخوذ من زيد وعمرو وبكر مثلا انما تكشف بها
الكثرة على نحو الابهام بعضها عن بعض لخلو الذات الواحدانية للباري تعالى فانها انما تكشف
بها الكثرة الواقعة في العالم على وجه التفصيل الذي به يتميز بعضها عن بعض والا لم يكن متحققة
الكمال وقد قالوا ان سبب تسمية بالاجمالي هو انكشاف الكثير بالامر الواحد ومنع كون العلم
الاجمالي خلافا للعلم التفصيلي ان الاجمالي نفس ذات الباري تعالى والتفصيلي كما يأتي
بيانه عبارة عن نفس الموجودات الخارجية والذهنية والاشكال ان ذاته تعالى خلاف جميع
الموجودات فيها شائبة من وجهين الاول ان ذاته تعالى ذات واحدة والواحد من حيث
هو واحد لا يكون منشأ الانكشاف الكثرة من حيث هي كثيرة على سبيل التفصيل كما انه لا يكون
مبدأ لبدء الوجود والانفعال اذ لا شك ان الذات الواحدة لا تكون مبدأ الكثير من حيث انها
ذات الواجب تعالى لانكشاف قبل اقتضاء جهات اخر فتلك الجهات تكون هي المناط للانكشاف
في العلم حقيقة في الثاني ان يكون منتهية الى ذات الواجب تعالى او موجودة منفصلة عنها
يرد عليهم ما اورد على القائلين بارتسام العلم بذاته تعالى واتصاله عنها او تكون منتزعة
عنها فلا يصح ان يكون لها منشأ الانتزاع في الاول ان يكون مناط الانكشاف على

المناط

المناط وان نفس مفهوماتها الانتزاعية على الاول الا ان يكون المنشأ نفس الذات الاحدية الحقة
فيلزم انكشاف الكثرة على سبيل التفصيل من الواحد من حيث هو واحد وهو باطل فان الواحد لا تفصيل
فيه فيكون تلك الكثرة بحسب ذلك الواحد لا تفصيل فيها عند العقل ايضا او يكون المنشأ من
حيث الجهات فان كانت انتزاعية يعود الكلام وان كانت انضمامية او منفصلة ترجع الى
الشق الاول وعلى الثاني اما ان يكون تلك المفهومات الانتزاعية قبل الانتزاع بانضمام الذات
فذلك باطل فانها لا وجود لنفس مفهوماتها قبله كما تقرر فلا انكشاف لها او بعده والا لكان الانتزاعيات
بعد الانتزاع يكون قائمة بالفعل ومنضمة اليه فيرجع الى الشق الاول وقد عرفت باطله واجاب
ان الواحد بما هو واحد كما يكون منشأ لانتزاع امور شتى نقضة باعتبار الى اختلاف الاعتبار
والاحكام كما في هذه الكرة المتحركة فانها من حيث نفس ذاتها المتحركة تكون منشأ لمفاهيم
والمحاور والاقطار والدوائر الغير المقتضية للاحكام من الاثار الخارجية المختلفة
وكما تقرر في مدارك الحكمة ان الذات الواحدة البسيطة الحقة من حيث هي كذلك تكون منشأ
القدرة والارادة والعلم وسائر الصفات السبعة كذلك الذات الواحدة البسيطة الحقة
يجوز ان تكون منشأ لانكشاف الامور الكثيرة على سبيل التفصيل وكما ان قبل العقل
في الاول الى الطفة الوهم كذلك في الثاني نظيره ان الشمس مثلا اذا فرض كونها بصرا لا
فانا نبصرها بنفس ذاتها كما نبصرها بواسطة الشمس والشك الثاني ان الواجب تعالى مباين
العالم بائنية [illegible] بحيث لا اشتراك بينهما ذاتي والمباين لا سيما اذا كان كذلك لا يكون
منشأ الانكشاف بما هو مباين له فان الانكشاف على حسب الذات فان كانت المرآة
متحدة مع المرئي بالذات كما في الحرف الانكشاف كذلك وان كانت بالعرض كما
في الرسم فالانكشاف بالعرض واذ ليس في الواجب تعالى والعالم نحو من الاتحاد فلا يكون واحد
منهما منشأ لانكشاف الاخر والجواب ان المذكور استبعاد صرف لا الطال بالبرهان فلا

بنفي الجواز الذي هم بعده الا ترى ان بعضهم جوزوا افادة الرسوم للكلية كما وقع في كتب
المواقف والمحاكمات وان ريفيه في حاشية المتعلقة بذلك الشرح لكن لا يتم تنزيهه بل احتمال
الجواز بان يعود كما بينا في الحاشية المتعلقة بتلك الحاشية من شارح غير جمع ايضا فاذا
صار كما شفيه الرسوم مع تباينها لكنه له جاد كما شفيه ذات الواجب تعالى مع تباينها للعلم
له وليس الفرق بينهما الا بالفصل وعدمه وهو لا يصلح شيئا وبالجملة ان احتمال الجواز بان
لا ينفيه الدليل وما نقل ان الاتفاق على الاتحاد بنفيه احتمال افادة الرسوم للكلية
يجوز ان يكون لذات الباري تعالى خصوصية خاصة مع زيد لها مثلا يكشف ذاته على
سبيل التفصيل ولعمرو خصوصية اخرى بها يكشف ذاته على سبيل التفصيل ايضا وكذا
مع كل فرد فرد وجزء جزء من العالم وتلك الخصوصيات انتزاعيات شتى وانتزاعها نفس
الباري تعالى مع مقايسته بينها وبين غيره كزيد وعمرو وبكر وغير ذلك ثم اعلم ان العلم
الاجمالي المذكور متعلق بكل شيء موجودا كان او معدوما ممتنعا او غيره وجه ورد الاشكال بان التعلق
بالموجود ان كان صحيحا لكن كيف يصح التعلق بالمعدوم فانه نسبة بين المتعلق والمتعلق
والنسبة تستدعي وجود النسبتين ولا يرد الاشكال على القائلين بان ثم الصورة في
الباري تعالى فان الصورة وجود عرضي لذي الصورة والنسبة تستدعي وجود الطرفين اعم من
ان يكون بالذات او بالعرض واما على هذا الطريق اعني جعل علم الممكنات والممتنعات ذات
الباري تعالى ليلزم المحذور فان الممكنات الموجودة والممتنعات ليس لذواتها وجود عرضي ايضا
فان الوجود العرضي عبارة عن وجود الاوصاف وهي في الحالة لعدم موصوفها وهي قائمة
بذات الباري تعالى والدليل الى القول بان ثم الصورة الا ان يقال صور جميع الممكنات
والممتنعات موجودة في العقول النورية القديمة فهذا الوجود العرضي يكفي للتعلق او يقال كما
ان الوجود العرضي ليس وجودا على سبيل الحقيقة ولكن له خصوصية خاصة مع المعدومات

بكفي

بكفي لتعلق العلم بها اقول المذكور كله للخلاص عن الاشكال مبدأ لما تحقق ان الاشكال وارد
على جميع المذاهب في علم الباري تعالى المتعلق بالممتنعات والجزئيات المتجددة والممكنات على ما ورد
في علم الممكنات المتعلق بها ايضا فان تعلق العلم بالذات يقتضي وجودها وان لم يكن في الخارج ولا
في الذهن فان الحق بما هو حق ليس له وجود فيهما وكذلك الجزئيات الحادثة فقد يتعلق العلم
بها وقد مر انه اشكال صعب لا يخلو ما قيل للانظار والكسر عن في الجواب غفل عن وجوه من الاجوبة
اشرنا الى اندفاعها بقاعدة كل مو تحقيقه على ما الممتنع آه حاصله ان الممكن عبارة عن ما يصح
الوجود والعدم اي الفعلية واللافعلية والمراد بالوجود والعدم مطلقه من حيث انه صالح
للعدم المطلق لا يصح الوجود كل ما لا يصح الوجود بحيثية لا يصح متعلق العلم بتلك الحيثية فان التعلق
نسبة تستدعي وجود الطرفين اي بين العلم والمعلوم وكل ما لا يصح التعلق العلم لا يكون
معلوما وهو واضح فالممكن من جهة انه صالح للعدم اعني لا يكون معلوما وضروري ان يتعلق به
علم بالممكنات فلا بد ان يكون معلومة من جهة الوجود اذ لا واسطة بين كون الشيء موجودا
او معدوما واذ تحقق ان جهة وجود الممكنات راجعة الى الواجب تعالى كما تشرح جهة
علمها ايضا راجعة الى الله تعالى فكما ان ذاته تعالى وجود لجميع الممكنات كذلك يكون علمها
ايضا عين ذاته تعالى وهو المطلوب فان قلت هذا منقوض بعلم الممكن بممكن آخر فانه انما
يعلمه من حيث الوجود دون العدم كما ذكرتم وجهة الوجود راجعة الى ذات الواجب تعالى كما
مر فيلزم ان يعلم الاشياء بسبب علم ذات الواجب تعالى مع انه يعلم الاشياء ويغفل عن
الواجب تعالى فضلا عن علم ذاته تعالى الاثري الدهري الغافل عن ذات الحق تعالى
ووجوده بل عن تصوره يعلم الممكنات بلا شبهة قلت الدليل فاض بان علم الاشياء
انما يكون بتوسط حضور ذات الواجب تعالى فان كان علم كنهه تعالى تاما يكون
علم الاشياء كما هي وهو من خصائص الواجب تعالى وان كان ناقصا وبالوجه يكون

علم الاشياء وكذلك يعلمون المتعلقة بالاشياء فانها ناقصة غير بالغة الى حد الكمال والاحاطة
فانهم ينكرون وجود الحق تعالى الفصول وعندهم ان مسكن وجود الزمان وتصوره يعلمون انه تقدم
والتاخر للاشياء بتوسط الزمان وحضوره مع انكارهم لذلك فهم يقسمون الزمان الى
الايام والشهور وينكرون وجوده فالعالمون الاشياء ويلزم لهم حضور الحق تعالى الوجود
وقد يغفلون عنه فان الشعور بشيء لا يستلزم الشعور بذلك الشعور وهذا غاية توجيه نقل المحقق
عندي ولا يخفى ما فيه فانه لا يفهم باذ الارادة بقوله ان العلم يتعلق بالجهة الاولى الى جهة الوجود
ان اراد انه لا يعلم الا من جهة ملاحظة الوجود وتصوره فذلك غلط فاحش فانا نتصور كثيرا
من الاشياء مع الغفلة عن الوجود راسا ولا تقتضيه الدليل ايضا وان اراد ان الاشياء
لا يعلم الا من جهة الوجود اي لا يعلم الا بسبب كونه موجودا فان المعدوم المحض لا يتعلق به العلم
فمع انه خلاف صريح الجمهور من ان الله تعالى يعلم الاشياء وكلها وجود الكان او معدوما ممتنعا
مطلقا اول ولا شك ان الممتنعات المطلقة ليس لها وجود اصلا يرد عليه ان البينة لا تقتضي
التعيين فالوجود ان كان سببا للعلم لا يكون عينه ولا يرد على الدليل ان الممتنعات المطلقة لها وجود
في الاذهان العالية وهو سبب العلم فان العلم حينئذ يحصل للواجب تعالى بسبب وجود الاشياء في الاذهان
لا بنفس ذات الواجب تعالى وهذا خلاف مقصود المحشي فانه زعم ان الواجب تعالى
يعلم الاشياء بنفس ذاته تعالى اللهم الا ان يقال ان الاشياء قد تستند بنفس ذاتها الى الواجب تعالى
كالاجسام والموجودات وقد تستند بالعرض بواسطة صورها الى الوجود العرضي لها فالممتنعات المطلقة
صورها في الاذهان العالية ووجود تلك الصورة وجود الواجب تعالى فان كلامه مع بنيه عليه وهذا
تقرير الكثيرة انما يكون من جهة الوجود في الحقيقة كما نص الصدر الى انما يكون من جهة وجودها
هو وجود الواجب تعالى فالكثرة في الممتنعات ايضا يرجع اليه تعالى وهو الحق فالاشكال الثاني وارد
بلا شبهة والاول يرجع بهذه التكلفات البعيدة ثم الدليل يتوقف على ثبوت عينية وجود

الممكن

الممكن والواجب تعالى واليه مال المحشي في تصانيفه ونسبت الى اهل التحقيق وذهب الطلبة
على حقيقة الامر في ذلك فاقول ان الوجود يطلق على معنيين الاول المعنى المصدري الانتزاعي
فيه فان القائلة ايضا يفهمونه والثاني المعنى الحقيقي الذي يكون منشأ للموجودية الاشياء
في نفس الامر وشأن الانتزاع المعنى الاول ولا يكون انتزاعيا والا ننقل الكلام الى منشأ
انتزاعه فان كان موجودا خارجيا فهو الوجود الحقيقي الخارجي وان كان انتزاعيا
لم ينته الى الموجود الخارجي يلزم التسلسل وان كان جائز الانتزاعيات كما تقرر
في محله لكن يبطله بوجه اخر وهو ان الموجودية للاشياء قائمة بانفسها في نفس الامر بدون
اعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع فمناط اولى بان يكون كذلك فلا يكون انتزاعيا
البتة فانه بنفس مفهومه تابع للاعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع فاذا لا بد ان يكون
الوجود الحقيقي موجودا خارجيا وح اما ان يكون عين الماهية الكلية بثبت وجودها
في الخارج بالدليل على مذهبهم فيلزم كون الجزئي كليا فان الكلام في الوجود الحقيقي الخاص
لكل وق للشخص او يكون جزءا منها فيلزم المحذور المذكور او يكون خارجا عنها
فاما ان يكون متصلا بها او منفصلا عنها اما الانضمام فيظهر فان القائم الى الشيء فرع وجوده
اليه فيلزم قبل الوجود وجود فاما ان يكون الاول عين الثاني يلزم الدور او غيره يلزم
التسلسل المستحيل كما لا يخفى على من له ادنى تامل فتعين سبيل الفصل والمنفصل اما ان يكون
متقدما على الماهية الموجودة التي تنسب اليها بانه وجود لها او متاخرا عنها او لا يكون هذا ولا ذلك
والاخران لا يسلمان اليهما فان الوجود الحقيقي مناط الموجودية والمناط لا بد من تقدمه على المنوط
المراد اخذه فيه فيكون عدمه لها فتعين ان يكون الوجود الحقيقي هو الوجود والعلة الحقيقية
الاشياء الممكنة على التحقيق هو الواجب تعالى وحده او يوجد اعتبار الرابط والروابط والجنبة
فالوجود الحقيقي لها ايضا ذاته تعالى وبهذا اندفعت الشبهة الموروثة في هذا المقام من انه لو كان

الوجود الحقيقي للممكنات ذات الواجب تعالى لم يمكن تصور العدم على الممكن فان العدم عبارة
عن رفع الوجود الواجب حيث انه لا تصور عليه العدم وان لو كان الوجود هو الواجب تعالى
يصح حمل الممكنات بعضها على بعض فان مناط الحمل اتحاد الوجود والواجب متحد وان الواجب
تعالى علة للممكن بمعنى انه مفيد لوجوده فلو كان وجوده ايضا هو تعالى مفيد الذات تعالى هو
بطل وانه ليس العلاقة بين الواجب تعالى والممكن الا علاقة العلة المصححة لكونه وجود ان العلة
على تحوين تامة وناقصة والواجب تعالى علة ناقصة لكل الممكنات عندهم كما تقرر في الالهيات
فلو جعلت العلة للشيء وجوده الذي فانه من اولى فانها تناط الموجودية اذ لا يكون المنوط مقوما
عنده بحذف الناقصة ووجه اندفاع الاولين ظاهر من البيان المذكور فان الواجب تعالى لا يكون
بنفس ذاته من حيث هو وجود الذي الا للمعلول الاول واما الاشياء الاخر فانها تكون وجودا
بالحيثيات والاعتبارات التي بها يكون مناط الموجودية فالمعلول الثاني باعتبار الاول ليس
باعتبار الثاني وهذا والمعدومات في زمان باعتبار الشرائط والروابط التي يكون بها مناط
الوجود انها فيكون ذاته تعالى وجود الها بحسب تلك الشرائط لا بمعنى عدم الموجود اشد الزمان الذي
لا يوجد تلك الشرائط فيه كذا السبب تعدد الحيثيات ارتفع الحمل بين الممكنات فان تغاير حيثيات
الوجود التي بها تحصيله يأبى عن الحمل فانه تعالى وجود زيد باعتبار الشرائط او حيثية الوجود
من الليس الذي ولعمرو باعتبار الشرائط الاخرى وهذا نوع الحمل بحذف الجنس والفصل فان
جهة العلة فيهما واحدة واما اندفاع الثالث فلان معنى افادة الواجب تعالى لوجوده شيئا انه
تعالى جعله بحيث ينتزع منه الوجود الحقيقي ويصح حمل الوجود عليه ولا يكون ذلك الا بالحيثية
جهة رابطة بين الواجب تعالى والممكن لا بمعنى ان يوجد ذات الوجود من حيث هو واما
اندفاع الرابع فبان ذات الواجب تعالى من حيث هو وان كانت علة ناقصة للموجودات ولكن
مع الشرائط والروابط علة تامة لها والحق ان جعل وجود الواجب تعالى وجود الممكنات
باعتبار الذات

باعتبار الذات اعم من ان يكون نفس الذات من حيث هو بقطع النظر عن الحيثيات كما في الفعل الاول
على طريقتهم عندهم فان الواجب تعالى وجود وعلة تامة لها بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الحيثيات
كما تقرر عندهم او الذات مع الشرائط والروابط كما في غيره فالواجب تعالى وجود الممكنات من جهة كونه علة
تامة لها وان كان من حيث هو هو من جهة الشرائط والروابط فلا فيه وهذا غاية التحقيق في تحقيق كلام
المحشي لقدس الى الحاشية وغاية الى الحاشية هنا ثم قد يعترض عليه بان الوجود لا يجوز ان يكون محمولا على الموجود
والواجب تعالى لا يكون محمولا على الممكن باي جهة اخذته وقد يعترض عليه ايضا بان انضمام الوجود الى الماهية
يجوز ان يكون من قبيل انضمام الفصل الى الجنس بان يكون المنضم علة للمنضم اليه فلا يكون المنضم اليه
مرتبة وجوده متقدمة على المنضم فلا يلزم الدور والتسلسل المستحيل فالاعتراض الاول على سبيل
النقض والثاني على سبيل الحل كما لا يخفى اول كلام الاعتراضين في غاية الوهن والسخافة
وان صدر ممن يعتقد عليه الانامل الاعتقاد واما الاول فلان القدر الضروري الحكم بحسب
العرف واللغة هو حمل الوجود هو مشتق من الوجود الحقيقي الذي هو المفهوم بحسبهما الذي الوجود
الحقيقي الذي هو الوجود في الخارج عند الماهرين واما الثاني فسخافته من وجهين وضعيين
الاول ان انضمام الفصل الى الجنس بالحقيقة يرجع الى انضمام الصورة الى المادة فان التغاير
بينهما وبين الاولين باعتبار كما تقرر في موضعه وقد حقق الصورة بالنظر الى نفس
وجوده المطلق علة لوجود المادة من حيث الاطلاق والتقييد يعني ان الوجود المطلق للصورة
علة للوجود المطلق والوجود الخاص للمادة كليهما دون الاخر فقط فان بعض الاعراض
ايضا يكون علة للوجود الخاص للمحل كالزمان بالنسبة الى الحركة وغير ذلك واذا كان كذلك
فالوجود الحقيقي اذا كان منضما الى الماهية بهذا الطريق يكون نفس طبيعته المطلق علة للوجود
المطلق للماهية ولا يكون هذه العلة غير المعلول والا يلزم الدور او التسلسل بل عينه فيلزم
الدور فقط لا ثاني ان التشخص عندهم مساوق الوجود الحقيقي الخاص ومع المساوقة

عدم انفكاك احدهما عن الاخر في مرتبة من مراتب الواقع بالنظر الى معروضهما بمعنى انه لا يمكن
ان يكون الشيء الموجود في مرتبة من مراتب وهم يكن مشخصا وبالعكس لا يمكن انضمام التشخص الى
الماهية فان انضمام شيء متعين الى شيء في تشخص المنضم اليه كما انه فرع وجوده فان الصورة
به فيلزم الدور او التسلسل ولا يمكن القول بان الانضمام كانضمام الفصل الى الجنس لانه قد عرفت
انه انما يتصور فيما تصور فيه الخارج اختلاف المراتب بالاطلاق والتخصص لا يتصور ذلك في التشخص
فانه ليس بطبيعة مطلقة والا يلزم التسلسل المستحيل فان الطبيعة المطلقة المتشخصة انما تتشخص
بتشخص زائد عليها منضم اليها ويجري الكلام فيه فيلزم تسلسل الموجودات الخارجية في الخارج فاذا
بطل انضمام التشخص الى الماهية من كل وجه بطل انضمام الوجود الحقيقي الخاص ايضا لانه يكون التشخص
وهذا ظاهر لمن له ادنى تامل هذا كله تحقيق ونتيجة الكلام المحشي وهذا الوجه الاخر سمعته من
نوره الرحمن في دار الجنان وقد مما كان يطمئن به قلبه وقد ظهر لي الان وجه حسن في دفعه
ان سبيل انضمام التشخصات الى الماهية سبيل انضمام الصور النوعية الى المادي دون انضمام
الصور الجسمية اليها فان الصورة الجسمية انما تكون علة للهيولى الاولى باعتبار نفس طبيعتها المشتركة بين
الافراد ومعلولة لها بحسب التشخص بخلاف الصورة النوعية اذ هي في مرتبة من المراتب فصول لها بينها
ذاتي مشترك ولا يلزم ان يكون للفصل فصل بل هي ذوات بسيطة هويتها واحدة عينا كالصورة
الماهية علة للهيولى الاولى فان الهيولى لا تحتاج في تخصيصها الى واحد معين بل انما تحتاج الى واحد
ما لوجود الحقيقة وحقيقة مفهوم انتزاعي واقع وهو مفهوم احدا ولا باس به فان الانتزاعيات
يجوز ان يكون دخيلة في وجود الموجود الخارجي وهكذا الحال في التشخصات فانها من جهة يجوز ان تكون
علة لماهية ومن جهة اخرى معلولة بالعلية لوجود فيها الفيض تغاير اعتبارات من حيث الذات والعوارض
بتلفيق المعلولية والعلية بل لا يجوز ان يقال ان انضمام التشخص الى الماهية بطل وتغاير الجنس وان كان
ينفع في دفع الدور في انضمام الصورة المادة لكن لا ينفع في انضمام التشخص الى الماهية فانه من

الفصول

الضروريات والمقررات عندهم ان تشخص الحال تابع لتشخص المحل وظاهر ان التشخص التشخص عينه والا
يلزم التسلسل فالتشخص التابع ان كون عين التشخص المتبوع او غيره على الاول يلزم الدور وعلى الثاني
التسلسل واذا بطل انضمام التشخص بطل انضمام الوجود ايضا لمساوقته له مرادهم عندي ان
اتصال الوجود عن الماهية من الامكان فيبطل كونه واجبا لذاته وذلك لان زيدا مثلا يتميز
عن غيره يلزم الترجيح بلا مرجح عند صدور زيد دون عمرو وذلك التميز اما ان يكون بالنظر الى ذاته
فيبطل المساوقة المذكورة فان المنفصل عن الشيء لا يكون في مرتبة ذاته واما ان يكون بالنظر الى
شيء آخر مغاير لذاته فتخصص الغاير بالتميز بينهما دون ذلك يفضي الى الترجيح بلا مرجح وهذا
ابيان لنصوصه حقيق بالقبول الانيق **قوله** وبعينه كما على فهم آه وقد مر شرح ذلك لا باس ان نعيد فنقول
ان هذا الكلام وقع كما يتوهم ان الواحد البسيط لا يمكن ان يكون منشأ الانتزاع الكثير بما هو
كثير فان الواحد لا تكثر فيه ووجه الدفع انه لا استحالة ولا استبعاد في ان يكون شيء بسيط منشأ
لانتزاع الكثير بما هو كثير فكما ان الواحد يترتب عليه الاثار النوعية من كل جنس بحسب صحة انتزاع
امور متكثرة متخالفة كما تشاهد في الكرة فانه يترتب عليه الاثار المتخالفة بحسب انتزاع الوهم
الكثيرة كذلك الامر الواحد البسيط يصح ان يترتب عليه الاثار المتكثرة بحسب نسبته الى المعلومات
فالاول نسبة على الثاني فافهم **قوله** واما العلم التفصيلي آه حاصله ان الذوات الموجودة في
الخارج والذهن حاضرة عند ذات الباري تعالى لو اكتفت بحسب نفس ذواتها في الجواهر او بحسب
المحل كذا في الاعراض الخارجية والذهنية فيكون العلم المتعلق بها حضوريا بالذات والعلم والمعلوم
من كل جهة بعضها وليس هذا الكلام بتخصيص فان العلم الاجمالي ايضا علم حضوري لكونه على
الصورة الخارجية ويرد عليه ان العلم والمعلوم في العلم الحضوري يتحدان ذاتا واعتبارا
وذات الباري تعالى التي هي العلم الاجمالي [illegible] للممكنات [illegible]
قوله فان الاتي والمذكور في العلم الحضوري للممكنات والتفصيل للواجب على الوجه المعلوم

بالذات في العلم الاجمالي مطلقا هو ذات الواجب تعالى والممكنات معلومة بالعرض والاتحاد والتغاير
في المعلوم بالذات في غاية فيه قوله فان البديهية ووجدانية تفصيله ان البديهية والنظرية لا يكون بينهما
تقابل الايجاب والسلب اذ لا يتصور الواسطة بينهما وهنا يتصور الواسطة فان غير العلم لا يكون بديهيا
ولا نظريا عندهم ولا يكون بينهما تقابل التناقض فان النظرية لا يكون مفهومية بالنظر الى البديهية
الا ترى ان تصور شيء يتوقف الحصول على النظر لا يكون مستلزما لتصور عدم توقف الحصول عليه
والحصول باحد الطرق الخمس المشهورة من الوجدان والحواس والتواتر وغيرها فان فسر البديهي بالاول
يكون التقابل تقابل العدم والملكة وان فسر بالثاني يكون التقابل التضاد واذا تمهد هذا
اقول ان العلم الحضوري والقديم لا يكون نظريا فانه ما يترتب حصوله على النظر فيقيد الحصول
بالحضوري ويقيد البديهية المفهومية من الترتيب خرج القديم فاذا لم يتصفا بالنظرية لم
يتصفا بالبديهية فان التقابل بينهما وبين النظرية ان كان بالعدم والملكة فقد عرفت
ان شأن الملكة معرفة فلم يكن لهما كما عرفت وان كان التقابل بينهما تقابل التضاد فقد
ظهر من كلامهم تعاقب الضدين على موضوع واحد ولا يكون ذلك كما عرفت ايضا قوله و
لا يلزم يكون التقسيم حاصرا اه هذا وجه اخر للتخصيص سوى ما يفهم من ظاهر كلام الشارح المحقق
ره فان المفهوم من ظاهره ان نفس الانقسام يقتضي التخصيص فانه اذا تصور انقسام كل
نوع من القسم الى الاقسام ولا يتصور في العلم فان العلم الحضوري والقديم نوعان منه
لا ينقسم الى البديهي والنظري ودفعه الشارح ره بان الانقسام يجري في المطلق وان
لم يجر في كل نوع منه ولما كان هذا الوجه للتخصيص في غاية القوة وكان الانقسام والاقتضاء
الانقسام كل نوع من القسم الى الاقسام يفيد التقسيمات الصحيحة كتقسيم الجسم الى الفلكي والعنصري
فانه يؤول الى تقسيم الجسم الى الفلكي والى غير فلكي المحشي ره الى بيان وجه انه لو لم يتخصص لم يكن
التقسيم حاصرا والظاهر ان التقسيمات سيما هذا المقام هو الحصر وجعله حاصلا للتعليل المذكور في

الكلام

في الكلام الشارح المحقق ره وان لم يلائمه ظاهر قوله والا حاجة اليه كما اوماناه ولذا اختار المحشي ره تقرير
هذا القول للوجه لو وجه التخصيص على الوجه الذي المحشي ره الى اعرض عن ايضاحه عن التحقيق كما بيناه فافهم
وفيه علة التخصيص اه الظاهر ان التخصيص المذكور لتخصيص ما الحصولي الحادث هو الظاهر الذي كما المحشي
عن الرفقة سالم وتوجيه ان الحصول بحسب مفاهيم العرف يقتضي الحدوث فاذا فسر التصور بالصورة الحاصلة
يفهم منه بحسب العرف الصورة الحاصلة الحادثة فان المتبادر في التركيبات المخلوطات المتعارفة والتصديق
لبيد عنه ساكذلك في معنى ما قال المحشي ره فهذا الكلام كما تراه انه يدل على ان الانقسام الى التصور
والتصديق علة التخصيص العلم بالحصولي الحادث والمحشي ره الشارح المحقق ره كما لم يثبت عنده الخصوص
التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث كما قال في حواشي شرح التجريد ان العقل الفعال الذي علومه
قديمة خزانة المعقولات كلها وشأنه مع الواردين الحفظ والتصديق فالمراد بالحفظ بقرينة المقابلة
التصور وايضا التصديق لا بد له من تصور والتصديق القديم لا بد له من تصور قديم فان قدم الشرط
لا بد من قدم الشرط ومع الكوادب الحفظ فقد اختار الشارح المحقق ره ان الانقسام الى البديهي
والنظرية علة تخصيص العلم بالحصولي الحادث فيلزم على تقديره التخصيص مرتين مرة في العلم بالعلم
الحصولي والحادث ومرة في التصور والتصديق بالتصور والتصديق الحادثين واما على تقدير شارح
المطالع ره فلا يلزم التخصيص مرتين بل يكفي التخصيص مرة واحدة في العلم الحصولي فاذا تخصص
الانقسام بحصر القسم في التصور والتصديق وهما هذا الانقسام الى البديهي والنظري يكونان
متخصصين فيهما فان قلت هذا الوجه لا يلائم قول شارح المطالع ره العلم الحضوري والذي لا يكفي
فيه مجرد الحضور فان الصفة فيه كاشفة للموصوف فان صفة المعارف كاشفة لها لا مخصصة لها
والمراد بالعلم المتحد كما بينه المحشي ره في شرح الرسالة علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف وليس
الا العلم الحصولي فكل واحد من الموصوف والصفة يعني الحصولي الحادث ودليل هذا العموم
كلام المحشي ره في شرح الرسالة ناقلا بان مراد شارح المطالع ره بالتخصيص العلم الحصولي

وبه وجه كلامه في كلام المحشي مع هنا بان مراد شارح المطالع بالتخصيص التخصص بالعلم الضروري
والى حادث مناف لكلام شارح الرسالة فتوجيه كلامه بهذا الضبط يرجع الى توجيه القول بالدلالة
تأمله ثبت ان المباحثين قوله العلم المجرد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور هو التخصيص بالعلم
الحصولي والى حادث وما قيل ان صفة المعارف كاشفة لها ولا تكون مخصصة فلعل المراد به ما يكون
التعريف للطبيعة والمجرد الذهني فانها بحيث لا يكون معاملة النكرة فيفيد الصفة للتخصيص وبه الى الكيسين
المحشي مع توضيح الرسالة بزمان كثير فلعله بين هنا فقال شارح المطالع في حاشية الشرح والرسالة
تحقيق في بعض المقامات يوجد المخالفة في قوله هذا السبب هذا غاية توجيه مقال المحشي هنا بحسب
ما يقتضيه ظاهر عبارته والحق ان المراد بالتخصيص في قوله علة التخصيص الاطلاق الحصولي
فقط وهو مقصود شارح المطالع في اصل الدعوى والدليل فانه من المقررات ان توصيف المعارف
للتوضيح فالمراد في الدعوى من قوله العلم المجرد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور هو الحصولي فقط وكذا في
الدليل قوله اذ الضرورية صورة الشيء يكون المراد من الحصول المعنى الاعم الشامل للقديم والحادث
وهذا المعنى يعلم اهل المعقول ان الكسب متعارف عند العامة وهو المعنى الحقيقي في الاصطلاح الحاصل
قوله والمحشي مع كما يجب عنده اختصاص الضرورة اه الشباب لسلب المراد منه ان شارح المطالع جعل
علة التخصيص بالحصولي والى حادث للانقسام الى الضرورة والتصديق وانه المحقق مع جعل علة التخصيص
بهما للانقسام الى البديهية والنظرية بل المقصود ان شارح المطالع مع خصص التخصيص بالحصولي فقط وجعل علة
الانقسام الى الضرورة والتصديق والمحشي مع فيه للزم المحقق مع عم التخصيص بالحصولي والى حادث مع النحو الذي
جعل علة التخصيص بهما الانقسام الى البديهية والنظرية والسار الى هذا الطريق اسلم من
الطريق الاول اذ فيه تحصيل الحصر من الدليل فان في الاول عند الانقسام العلم الى البديهية والنظري
يحتمل الحصر فان العلم المخصص بالحصولي لا يكون منحصرا فيهما فان القديم قسم ثالث بخلاف ما لو خصص العلم بالحصولي
والحادث فانه لا يحتمل الحصر اصلا عند الانقسام الى الضرورة والتصديق ولا عند الانقسام الى

البديهي

البديهي والنظري لثبوت الانحصار فان العلم القديم عنده تصور التصديق وليس ببديهي ولا نظري
فلا بد لتحصيل الحصر من تخصيص مرة ثانية ما التصور والتصديق وليس الحادثين والا بس فيه زوما للحصر فافهم
قوله ولا ينتقض بانتفائه اه اقول في هذا الفرق نظر وهو ان المراد بالانتفاء اما الانتفاء بالرأس
او الانتفاء في الجملة فان كان المراد الانتفاء بالرأس اي انتفاء جميع افراد التحقيق فلا شك
انه لا ينتقض العكس بالمعنى الثاني بهذا المعنى بانتفاء فرد فان سلب نحو من تحققه لا يستلزم سلب جميع افراده
لكن يساوي في ذلك العكس بالمعنى الاول فان سلب نحو من التحقق لا يستلزم سلب جميع افراده وان
كان المراد الانتفاء في الجملة فالعكس بالمعنى الاول والثاني يساويان في ذلك فان الانتفاء في الجملة
عبارة عن سلب نحو من التحقق واذا كان تحقق فرد من الافراد نحو من تحقق العكس بالمعنى الاول
والثاني فحينئذ يكون التحقق سلب لهذا في الجملة الا ان يقال المراد الانتفاء بالرأس ويصدق ذلك عند انتفاء
فرد فقط في العكس بالمعنى الاول وان كان بالعرض فانه كما ثبت الفرد ثبت الطبيعة من حيث
هي ويصدق الانتفاء بالرأس على العكس بالمعنى الثاني عند انتفاء فرد فقط وبهذا يظهر الفرق بين
المطلقين قوله هو اطلاق على الوجه الاول اه اقول هذا هو التحقيق فان القسم عبارة عن ضم
قيود متى نفرة الى امر واحد يحصل اقسام متباينة كتقسيم الحيوان الى الانسان والفرس
ولا يحصل الانقسام الناطق والصاهل الى الحيوان من حيث هو دون من حيث العموم وكذا
سائر التقسيمات وايضا ليس المفهوم من انقسام الحيوان مثلا الا ما يفهم من حاق اللفظ ولا يكون المفهوم
من حاق اللفظ الا قسمين الحيوان مثلا وقد ذكرنا تحقيقه وتفصيله في الحاشية الكبيرة المتعلقة بالحاشية المحشي على
شرح المواقف وما يلزم من الانحصار في الجواب بعد التخصيص الاول فرده المحشي في كتابه وبيانه ان
العلم الحصولي والحادث ينقسم الى البديهي والنظري وينحصر فيهما وكل حكم ثابت للضروري ثابت للطبيعة المطلقة
بالمعنى الاول فيصدق عليها انها منقسمة اليهما وينحصر فيهما فيتم الانحصار في المطلق ايضا اقول لا يلزم على
العلم من حيث هو بالانقسام والانحصار بالنظر الى فرد كالحصولي الحادث كذلك الحكم عليها بالجزم

الالتزام والاذعان بالنظر الى فرد كالتصوري والتصديق فانه يصدق عليهما ان كل واحد منهما غير
منقسم الى البديهي والنظري وغير منحصر فيهما فيصدق عليهما انهما غير منقسمة اليهما وغير منحصرة فيهما بالجملة
ان الطبيعة محل نشأ فيهما بالنظر الى الحكم العرضي اثبات لهما بالنظر الى الطبيعة الافرادية اذ
يغير الالتزام والاذعان بالنظر اليهما من حيث هي هي مع قطع النظر عن الافرادية فهم ذلك قوله والا نه
يتوهم آه مثل ان يتوهم عدم الفرق بين العنوان والتعبير والتعريف فيتعلق الادراك بالقضية
هو الاخر وان كان كثير من الاحكام لسبب العنوان ايضا يشبه التوهم بان التعلق بهذا الاعتبار
ايضا يجوز ان يكون هذا العنوان التعريف قلت ليس في تعريف حكم يشبه الوهم بالنظر الى الحكم
قلت فيه حكم ضمني مستفاد منه فانه يستفاد من تعريف التصديق بادراك ان النسبة واقعة بان
الادراك متعلق بالنسبة بعد الاعتبار في تعريف القضية انه من التصورات ان متعلق التصديق
لا يكون خارجا عنها قوله ان التخيل وان كان آه واعلم ان القضية يتعلق بها علوم بعضها
تصورات وبعضها تصديقات فان حصلت في الذهن لا على الحكاية عن الواقع ومطابقتها له
او عدمها فهذا العلم هو التخيل وان يكون فيه حصول صورة الموضوع والمحمول والنسبة ان نسبة الجزئية
فقط واما ان يعتبر فيها حكاية عن الواقع فح اما ان يحدث شعاعه في النفس يعبر عنها
بالانكار فهو التكذيب والا فاما ان يحصل في الذهن كيفية بها يجوز العقل مطابقة القضية
للواقع وعدم مطابقتها لتجويز اسناد ما هو الشك وتجويز احدهما اي المطابقة واللا مطابقة
تجويزا راجحا فيكون جانب مقابله تجويزا مرجوحا هو الوهم واذا رجح هو الظن واما
ان يحدث في الذهن عند حصول القضية فيه كيفية جزمية فاما ان لا يطابق الواقع فهو
الجهل المركب وتباين مثل ذلك في الظن والظن او يطابقه فاما لا يكون ثابتا اي يزول بزوال
الدليل المعين والدليل المقلد فالاقسام الاربعة الدالة على التخيل والتكذيب والشك والوهم
تصورات والثانية تصديقات قوله بل من تواطؤ على بالتشبيه آه اقول بل هذا خلاف

بالتشبيه

بالتشبيه [redacted] السليم فان الادراك مرادف للعلم [redacted] الانكار في [redacted] خرج
عين العاية لعلم قطعا ان يوجد حصول الجزم بالشيء بل الظن به يحصل الانكار في كما يحصل الانكار في حصول
الصور في الذهن او امر كيات الجزئية فالاذعان وان كان يشابه التحقق والاستفهام الرور
في كونها حالة بسيطة عارضة للنفس بعد تصور ما تعلقت الاشياء والمذكورة به لكنه يفارق في انه يشاء
للانكار في الاذعان بالقضية اذا حصل الشك القضية عند العقل بل مصداقها غاية الانكار في الاحتمال
الانكار في حصول الرور والتحقق والاستفهام اصلا فالاذعان والتصور وان كانا متباينين بالنوع
لكن كل واحد منهما له مدخل في حصول الانكار في وان كان الانكار في الحاصل بالتصور على طور والحاصل
بالاذعان على طور آخر ثم لا يحصل الانكار في الحاصل بالتصور على طور زائد الحاصل بالاذعان على طور آخر
بنفس الانكار وان كان قد يحصل به من جهة لان الانكار بالنسبة السلبية يستلزم التصديق بالنسبة الايجابية
فيكشف النسبة الايجابية ولكن ذلك الانكار في بالاذعان وقد يحصل الانكار في بالانكار من جهة انه
لا يمكن الا بتصور الاطراف والنسبة ولكن ذلك ايضا انما يكون بحصول صورة القضية في الذهن الا ترى
الانكار فيه بالجملة ان عدد الانكار من التصور الذي هو قسم من العلم والادراك كما يفهم من كلام الرئيس ان عدم
عدد التصديق من العلم فذلك بعيد من شأن المحصلين مع ان يصح تقسيم المشهور اعني تقسيم العلم الى
التصور والتصديق بل كلفته والمحتاج الى ايراد بالتصديق الصدق به من حيث موصوف بانه
فانه دقيق عبارة عن الاذعان بصدقه وهذا بناء على ان حاشية باب التفعل الانتساب
الى الماخذ والانتساب كما يكون بالقول كذلك يكون بالفعل بان يأتي به اليه وكما في الاذعان فيجيء
قرار قسمة نسبة الى القسم سواء كان بالقول او نسبة الفعل اليه وكما بالاذعان به فهو فرد كامل
من النسبة وقد تقرر في موضعه ان اطلاق العام وارادة الخاص من حيث انه عام اطلاق حقيقي فاذا
اريد به التصديق النسبة الى الفعل بالاذعان به من جهة انه نسبة اليه يكون حقيقيا كذلك اذا اريد به التصديق
بهذا المعنى النسبة الى الصدق بالاذعان به من حيث انه نسبة الى الصدق يكون حقيقيا

لغيا فلا يتوجه عليه ان التصديق اذا اخذ من الصدق بمعنى وصف القضية لا يستقاد من كلام اللغة
الاذعان بالصدق بل الظاهر بل الظاهر ان الاذعان المذكورة النسبة الى الصدق وذلك بالقول وهو غير الاذعان
وجه عدم التوجه ظاهر فان الاثبات بالقول وبالفعل والفرد الكامل للاخير هو الاذعان
وفيه ان الاذعان ليس لفظ النسبة اللغوية البتة بل كيفية عارضة للعقل والفرد التصديق بالنسبة
الذهنية وهي ليست مرادفة التصديق نهاية في بيان المعنى اللغوية وان حصول التصديق في بيت
التقسيم على رأي كما مر في كلام المحشي لا فافهم قوله ما خوذ من الخ الاول آه فان قلت ان الحصول
متعلق بصدق القضية والثاني متعلق بنفس ثبوت المحمول للموضوع مثلا وقد يلاحظ نفس القضية
اجمالا ولا يلتفت في ثبوت المحمول للموضوع بالتفصيل ثم يحكم على القضية بالمطابقة للواقع ويذعن بها
فح يحصل الخ الاول بدون الثاني وقد يلاحظ الى ثبوت المحمول للموضوع في الواقع ويذعن به
فح لا يلاحظ فيها ان يحكم بالمطابقة والا مطابقة وبالجملة قد يتعلق التصديق بنفس القضية ولا
يلاحظ فيها الصدق والمطابقة فح يحصل الخ الثاني بدون الاول فاذا جاز بينهما التفارق
والوجود والتعقل فلا تعقل ما خوذية الخ الثاني من الخ الاول قلت قد تسامح المحشي
في القول بما خوذية الخ الثاني من الخ الاول فانه اراد اما خوذية بحسب التعلق في ان متعلق
الخ الثاني جزء متعلق الخ الاول ولا شك ان الجزء يوخذ من الكل ولا يخفى ما فيه من البعد او
يقال يعني تعلقه من الخ الاول من الصدق بمعنى وصف القضية بالخ الثاني وان لم يذكر لفظ
بل يذكر لفظ هذا لكن ثبوت الدلالة يدل الا ينظر الى الوجود المتاخر فالصدق بمعنى وصف
القضية يحمل بمعنى الاول بمعنى مطابقة القضية للواقع والتصديق بالخ الاول ما خوذ
كما عرفت والثاني بمعنى ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر والتصديق بالخ الثاني ما خوذ من الخ
الاول وفيه ايضا نوع من البعد فان التعبير عنه بالاول انما يناسب لو ذكر عدم لفظ الثاني وعبر عنه بلفظ
على الدلالة او ما يساوقه قوله قبل حصول الخ الاول آه وفيه ايضا نوع من البعد فان التصديق الذي قد

يحصل

قد يحصل قبل الاول وقد يحصل بعده كما ذكرنا انفا فلعله اراد تقييده بحسب التعلق انما يحصل القضية
بل نفس ثبوت المحمول للموضوع ولا شك انه جزء من القضية مغايرة او مطابقة للواقع وهو متعلق التصديق
الاول ولا شك ان الجزء مقدم على الكل بالذات فحكم بقبلية التصديق الثاني على الاول بحسب التعلق قوله
ليس على ما ينبغي آه فيه اشارة الى انه يكون القول بالعينية على سبيل المبالغة قوله من قبل التصور آه فيه ما
قد عرفت ان التصور علم والعلم نشاء للانكشاف والانكشاف ليس نشاء له بل كيفية عارضة النفس
كالتحير والترجي وكذلك اللهم الا ان يقال المراد من فوقه من قبل التصور انه ليس بتصديق اذا انه
متعلق بالتصور اي التصور فقط فافهم قوله لكن ان تعلق الكل حاصله ان الحقيقة التصورية اذا نظرنا
تا الى تاثير الناس بثبت به يعلم يقينا ان لها صلاحية التعلق بكل شيء تثبيتا ونقضا واذا نظرنا
الى الحقيقة التصديقية كذلك نعلم قطعا انه لا يكون حالها تعلق بكل شيء بل بالنسبة او القضية فقط
فاللازمان الاخيران متغايران بل متخصصان فاللازمان الاخيران التصور والتصديق لا يمكن ان يكونا
متباينين بالهوية والا يلزم اجتماع المتباينين او النقيضين فان اللازم الهوية لا يتخلف
عنها قطعا وح لا يرد ما اورد ان اللوازم المذكورة يجوز ان تكون لوازم الشخص او النوع
فلا يثبت المطلوب اي التباين النوعي ووجه عدم الورود ان التصور والتصديق كل واحد منهما
حقيقة بحتة واحدة ويندرج تحت كل واحد منهما افراد واشخاص فاذا علمنا اختلاف لوازم ذاتيهما
علمنا انهما لا يكونان ماهية واحدة بل ماهيتين والحق ان اثبات التباين النوعي بالدليل المذكور
غير الخفاء فان اثبات كون اللوازم المذكورة لوازم الماهية غير خفي فان الطريق المذكور لاثبات
انما اذا نظرنا الى حقيقة التصديق آه اذا نظرنا ونيسرنا النظر الى الماهية وهو ظ فان الماهية يجوز ان يكون
تحت حجب الاستار مستورة ولو نيسرنا النظر اليها فلا حاجة الى الاستدلال اذ حينئذ اللوازم على اختلاف
الازمان بل المعقول من التصديق بعد ذلك العقل مباينا للمعقول من التصور ويجوز ان يكون ذلك الخ
وجهان من وجوه التصديق ذكر ذلك من التصور فلا يلزم من تباين الوجهين تباين ذي الوجهين ويجوز ان يكون

بين التصور والتصديق تباينا صفيا واللوازم المذكورة لوازم الصنف فح لا يثبت المدعى من
التباين النوعي بالاستدلال المذكور ولا يدعي البديهة الا ان يقال ان البديهة شاهدة بانا
نلتفت الى حقيقة التصديق والتصور ولو بالوجه فنحكم على ذي الوجه اعني التصور والتصديق
حكما بديهيا بانهما متباينان تباينا ذاتيا اي نوعيا كما نحكم على حقيقة السواد والبياض بانهما
متباينان وان لم يحصل كنههما في الذهن فان الالتفات اليهما ولو بالوجه يكفي لحكم الذهن
النوعي فافهم قوله فتبين لك ما هو اه ظاهر من هذا بيان ان الاذعان كيفية انكشاف نفسه وهو الحق
كما بينا لا كما زعمه ناقد المحصل انه من توابع الادراك لا نفسه الا ان يقال ان المراد
بالتصديق المصدق به بما هو مصدق به فاذا حصل المصدق به كذلك في الذهن يحصل فيه حالة
ادراكية اخرى مغايرة للحالة الحاصلة بعد التصور فقط ويكون تلك الحالة مغايرة للاذعان فتلك
الحالة والحالة الحاصلة بعد الصورة التصورية في الذهن فقط مغايران تغايرا نوعيا وهذا انما
يكفي به البرهان السليم فان بعد حصول الصورة التصورية والحالة الادراكية المترتبة عليه لا
تحصل في الذهن صورة التصديق به الا الاذعان فتامل فيه فان للمناظر مجال المنع قوله ان
التصور لا يتعلق اه يشكل هذا بانا اذا رجعنا الى وجداننا نعلم الصورة الحقيقية والنسبة
انما هي الجزئية اي الوقوع واللاوقوع وهو المسمى بالتخيل لوجود بديهي وجداني نسلم انه
لا يمكن تصويره وكذا ان نقول ان في التخيل انما يتعلق التصور بوجه من وجوه الحقيقة
الا نفس النسبة فح لا يتحد متعلق التصور والتصديق فان متعلق التصديق نفس الحقيقة او النسبة
على اختلاف الارادة ومتعلق التخيل الذي هو التصور وجه من وجوهها قوله النسبة التقييدية اه وهي
متعلق الشك عندهم وهو كما قال بعض الفضلاء من المتاخرين وهو الحق عندي فان الشك عبارة
عن تجويز مطابقة الوقوع واللاوقوع للواقع فما لم يتعلق بالوقوع واللاوقوع لم يحصل الشرط
القول بانه متعلق بالنسبة التقييدية لشرط الوقوع واللاوقوع اذ تلك النسبة من حيث اعتبار

الوقوع

الوقوع واللاوقوع يكون الاقتران معهما في اللفظ فقط دون المفهوم كما في التشخص بالنسبة الى التشخص
بالنسبة الى التشخص مخرج عن التحصيل فالى الضرورة ثم ان بان نان اتعلق هو الوقوع او اللاوقوع
بحيث لو قطعنا النظر عن النسبة التقييدية يحصل الشك ايضا فيكون النسبة انما هي متعلق حقيقة ولو فرضنا
تعلق الشك بينهما فما هو بالعرض يعني ان الوقوع واللاوقوع فيهما مشكوك فيكون تعلق الشك اما اولا
وبالذات فذا على طور الاخر اما على طور الشرط فان اريد به يعني حسب ما في الاخر فيرجع اليه وحاله كما نرى
وان اريد به الجزئية التحليلية فقط فيضاد البديهة ايضا فان المتعلق بالذات يعني على طور الشرط في التصديق
ح يكون النسبة التقييدية فقط ولو تحصل الوقوع واللاوقوع وهو المحصل فان الشك كما عرفت عبارة عن
تجويز مطابقة الوقوع واللاوقوع وهذا على التجويز متعلق به بالذات فلا يكون النسبة التقييدية متعلق
كذلك اللهم الا بالعرض وليس كلامنا فيه قوله والوجدان السليم اه وهذا لان النسبة الانتزاعي والمعاني
الانتزاعية حقائقها ليست الا ما حصل في الذهن فحقيقة النسبة انما هي الخرجية الا ما حصل فيه ويعلم
بشهادة البديهة ان ما حصل من النسبة انما هي البسيط الجزئية بالفارسية بيست وبيست فيه حصلي الموضوع
والمحمول لا يحصل فيه الا النسبة واحد يعبر عنها باللفظين المذكورين خلافا لمن صرح بما اورده اه الحق ان الحقائق
للاشياء وجوزان لا يحصل في الذهن فساطتها وتركيبها بوجه تحت تحجب الانسان تصورها ثم يرد عليه ان حصول الشيء
بعينه على وجه الاجمال لا يستدعي عدم تركيبها فيجوز ان يكون المفهوم من قولنا زيد قائم مثلا في الذهن الى
التقييدية والوقوع وكما كان حصولها على وجه الاجمال والاتحاد اختص على الذهن لبساطة وتركيب بل
لشدة الوحدة يعلم انها واحدة اقول هذا في الموجودات الخارجية اما المعقولات الانتزاعية فحقائقها
الا ما ينزع العقل فيها طبقا وتركيبا فقد يحصل لشدة الوجدان والمشاهدة بالبساطة والوجدانيات الخ
بقسم من الضروري الا ترى ان مفهوم الوجود المصدري الذي يعبر عنه بالفارسية هست ليس الا ما حصل في الذهن
والحاصل انه يعلم العقل على البديهة انه بحت البسيط وهذا وجداني والمشاهدة يشهد بانكار الضروري بعض الموجودات
الخارجية البسيط بحسب لحاظ العقل مع احتمال ان يجوز ان تكون مركبة ولا يعرف تركيبها العقل وفي بعض الموجودات

الذهنية ايضا واما المفهومات التي لا وجود لها ولا تحقق بها الا باعتبار فقد يتيسر الحكم الوجداني بان
بسيطة وذلك ظاهر لمن له فهم مستقيم قال قوله دون التحقق آه اقول فيه بحث قوي وهو ان تحقق
النظر وهو ان [illegible] من حيث هو اعني مرتبة الارتباط شيء وهو الذي يعبر عنه بالا يعبر فيه الاذعان
وعدم الاذعان اعم بحسب التحقق من مرتبة الطبيعة المقيدة بقيد اعتبار الاذعان وهو الذي يعبر عنه بمرتبة الربط
شيء والذي يدل ان مرتبة الا لا يصدق عليها ويتحقق معها عدم اعتبار الاذعان فما لم يعبر فيه الاذعان اعم
مما يعبر فيه الاذعان بحسب التحقق فان العلم التصديقي اعني المعبر فيه الاذعان يتحقق فيه كلاهما اما
نظر واه الاول فلان الطبيعة المطلقة اعني ما لا يعبر فيه الاذعان اعم بحسب التحقق من الطبيعة المقيدة
اعني ما يعبر فيه الاذعان واذا ثبت الاول مع اعتبار الاذعان وقد تحقق مع اعتبار عدم الاذعان ايضا فيتم
قوله دون التحقق فان قلت ان الجنس اعني ما يعبر فيه الاذعان والعام لم يعبر فيه تحققا في مقام واحد يلزم اعتبار
الاذعان وعدم اعتباره وهو اجتماع النقيضين قلت لا استحالة فيه فانه بحسب المرتبتين مختلف مرتبة
الذات لم يعبر وفي مرتبة العارض يعبر فاختلف الجهات يرتفع الاستحالة الا ان يقال ان الاول عند
مع ما لم يعبر فيه الاذعان في مرتبة العارض ايضا فيكون منافيا للثاني اي المعبر فيه الاذعان بحسب
المفهوم والتحقق كلاهما فانهما يكونان ح نقيضين صراحة وهما لا يكونان اعم بحسب التحقق والمفهوم
الا ترى ان الوجود واللاوجود لا يكونان اعم بحسب المفهوم والتحقق كذلك ما يعبر فيه الاذعان في مرتبة
العارض وما لم يعبر فيه الاذعان في تلك المرتبة متنافيان كذلك فافهم فانه دقيق قوله هذا الحكم آه
ان كان اشارة الى تقسيم هذا القسم التصور والتصديق وتسميته بالحكم من جهة انه مضمون القضية من
جهة انه مضمونها في الكلام كان بديهيا فقط كما ينطق به تمام القضية اعني مع انضمام حكم البديهي
اليه وان كان اشارة الى انقسامه الى البديهي والنظري فانه يقتضي حينئذ انقسامه الى القسم ولا يحصل على التقدير
الثاني لا يقتضي قسمة التصور اليهما فان بديهية الحكم او نظريته لا يلازم بديهية التصور ونظريته اي لا يلازم
واحدة الاولين واحدا من الاخرين فلا يكون هذا الحكم مثبتا لنفسه الا ان يقال انه ثبت بعض

نفسه

نفسه فان بديهية التصديق او التصور او نظريته خبر يومن مجموعهما مستفاد من الحكم كما لا يخفى على ان بل
قوله بلى لا حصل نظر آه هذا الترقي من التأخر الى التقدم بالذات والزمان فان النظري متأخر عن النظر
كذلك اذ النظر له دخل في حصول النظري بعد ذلك فافهم قوله قال الشيخ في منطق الشفاء آه اقول
لا يمكن توجيه كلام الشيخ على وجه يخرج عن المغالطة ثم يمكن بيان اصل المطلب بوجه دقيق آخر بان
حصول الشيء كما يكون ذاتيا على نحوين الاول كون الشيء الثاني داخلا في الاول مقوما له والمعنى
كالكون عن الطاعن والسير عن الخشب والثاني خلافه لكونها عن فواعلها كذلك حصول الشيء عن
الشيء في الذهن قد يكون مع تأمل الشيء الثاني الاول ومع مداخلته فيه بحيث يتم الاجزاء او بعضه كتصور
الحد وعن تصورات الاجزاء بتمامه وتصديق النتيجة عن تصديق الصغرى والكبرى وكذا عن
تصديقات القياسات الاشكالية وقد يكون حصول الشيء عن الشيء في الذهن لا عن الخشبة الكذلك كما في
نحو حصول المعلومات عن قواعدها المتباينة كحصول التصديقات عن بعض التصورات فانها
مع تباينها قد يكون وجود احدها يفيد الاخرى كما ترى في اللوازم البينة بالمعنى الاخص فان فيها
تحصيل الجزم بوجود تصور الملزوم والنحو الاول من الحصول الذهني هو الذي يعبر فيه والنحو
منه اصلا وح يتم الدليل على امتناع اكتساب التصور عن التصديق وبالكل بالكسب المعبر وهذا
كما قيل ان لا تعريف والكسب بالمفرد مع وقوعه بالفصل وحده والخاصة وحدها يعني انه لا يكون الكسب
المعبر حيث يكون القواعد المنطقية دخل فيه بالمفرد قوله في حالة وجوده وعدمه آه فان قلت
يجوز ان يكون نفس الشيء علة لشيء من غير دخالة الوجود او العدم فيها وح يجتمع مع الوجود والعدم
قلت كلا فانه ليست الكلية مقوومة مع العدم بل في حالة العدم لكن في حالة الوجود تكون محفوظة
فيجوز ان يكون العلة تلك المرتبة فقط من دون انضمام الوجود والعدم اليها فلا ان
عن شيء آخر لا يكون بدون وجود الشيء الثاني فان البديهية حاكمة بان مفيد الوجود لا بد ان يكون
موجودا قوله انا قلت تحقيق المقام آه وتوضيحه مع التنبيه بتوقف على ثلثة مقالات الاول ان

المعلولية والقابلية من خواص النسبة التركيبية اي كون الشيء موجودا في حد نفسه وفي حال كونه قابلا
او فاعلا اشهد بان الاول منها مكون اي ما تقرر عند المتكلمين ان القابلية بالجعل المؤلف اعني كون الشيء
القابل بالذات هو نفس النسبة التركيبية الحاصلة مثل كون الشيء موجودا او موصوفا قابلا او فاعلا وهذا
وان كان خلاف التحقيق عندي وعند بعض المحققين وليس مشهد بانه نهاد ليس ساعدنا توفيق
نبين في مقام ولكن الدليل المخترع فانه في صدد اقامة الدليل على ما طوايهم المشهور وبيان ان في
هنا كما الى بيان الشيخ من انه ليس يجوز ان يكون الشيء علة لشيء في حالة وجوده وعدمه بل لا بد من
القيام احدهما عليه وبيانه ان المعلول اذا فرض موجودا لو اذا كانت العلة واقعة او لا فليس
للعلة مدخل في المعلول واذا لم يكن له دخل فلا يكون علة حقيقة وفيه نظر من وجهين الاول النقض
بالواجب تعالى فانه تعالى علة للممكن بالنظر الى ذاته تعالى وليس فيه شائبة التركيب والثاني ان
العلة في الممكنات يجوز ان يكون بالنظر الى ذواتها من حيث هي هي وان كانت تلك الحيثية
مخصوصة بالوجود اذ في حالة العدم ليس مدخلية الذات من حيث هي هي ومن حيث كونها فرقا مع الوجود
فانه لا ثبوت للمعدومات عند المحققين كما بين في موضعه ودفعه ان كلام المحشي مع هذا العلة التي
هي الكاتبية بالكتب الغير في ما يقع فيه الترتيب وليس ذات اياها كذلك بسيطة تعالى وايضا
كون الجهة شاهدة بان العلية للذات تكون من جهة الوجود فان حصول الوجود عن الشيء لا يتعقل
بدون وجود ذلك ما لكاتب اذا كان علة الكتب للذات يكون موجودا الكتب يكون لوجوده مدخل فيه
وهو ظاهر ومنه يظهر التناقض الوجهين والمقدمة الثانية ان العلة على نحوين الاول ان يكون نظر اي لا يكون
عليتها مختصة بحيث ظرف دون ظرف كعلية الواجب تعالى بالنظر الى الصور الخارجية والثاني ان تكون
مختصة بحيث ظرف دون ظرف كعلية الكاتب للكتب فانها انما تعتبر بحسب الذهن فقط دون الخارج وفي هذا القسم
يلزم اتحاد ظرف العلة والمعلول وهذا ضروري فان ثبوت النسبة اعني العلية بحسب ظرف يستدعي وجود
النسبتين بحسب ذلك الظرف اليه وهذا معنى قول المحشي وما هو معلول بحسب ظرف فعليته بحسب ذلك الظرف

بحسب ان

بحسب ان يتحقق فيه المقصود من هذه المقدمة ان الكاتب علة للكتب من القسم الثاني فيجب اتحاد ظرفيهما
فان قلت كون الشيء علة لشيء بحسب وجوده الذهني لا يستدعي كون الشيء المعلول موجودا في الذهن الا ترى
ان ذات الواجب تعالى على مذهب التحقيق علة للموجودات الممكنة مع انها ليست موجودة في الذهن
وما قلتم ان تحقق النسبة فرع تحقق النسبتين في ظرفيهما ان اريد نفس مفهوم الانتزاعي فنفس
مفهوم النسبة ظرفها الذهن فقط فانها من انتزاعه لا يوجد في الخارج اصلا فلا شك ان عند تعقل
مع علية الشيء للشيء يحصل في الذهن ولو بالوجه العرضي وان اريد تحقق النسبة بحسب الخارج اي تحقق
منشأ انتزاعها فيه فلا يستدعي تحققها فيه الا ترى ان الاتفاق الانتزاعي في الخارج لا يستدعي تحقق
الصفة فيه بالجملة لا يلزم من كون الشيء المعلول بحسب ظرف كون علة بحسب ذلك الظرف متحققا فيه قلت يحتمل
المحشي وما هو معلول بحسب ظرف [illegible] تنتفي عنه العلية بحسب ظرف فعليته اي ما يتعين عليه
بحسب ذلك الظرف بحسب ان يتحقق فيه مقدمة توافق التشابه بين الهيئتين في الظرف الواحد
وهذا اعني عن الدلالة وهذا يعني القسم الثاني والصورة شاهد بان انتزاع العلية اي كاتبية
من الكاتب والمعلولية اي الكتب من الكتب انما هو بحسب ظرف واحد فيجب اتحاد ظرفيهما وهو المطلوب
المقدمة الثانية وان النسبة ان الهيئة التركيبية الحاصلة للعلية والمعلولية بل الكاتبية والكتبية
في التصور من الموجودات الخارجية فوق التصديق من الموجودات الذهنية فيجب كونها من الموجودات
الخارجية ان موضوعها بحيث ينتزع منه تلك النسبة بحسب الخارج كالسماء فوقية كونها من الموجودات
الذهنية ان موضوعها بحيث ينتزع منه تلك النسبة بحسب ظرف الذهن كالكون الشيء المعلول بيان الاول
ان التصور له جنبتين الاولى جهة كونه من حيث هو اي مع قطع النظر عن القيام بالذهن وهو مشاهد
[illegible] فانهما في عالم الهيئة التركيبية وهو بهذه الجهة من الموجودات
والثانية جهة القيام بالذهن وهذه الجهة لها الوجود الرابطي هو انضمام الصورة الى الذهن وهذا الانضمام
انضمام على نحوين خارجي وذهني والثاني منفك فانه يقتضي وجودا للشيئين في ظرف الذهن وليس

الذهن موجودا فيه بمطابقة ظرفية الشيء في نفسه فتعين الاول وبيان الثاني ان الموجود الخارجي
ما يترتب عليه الآثار والصورة بهذه الجهة يترتب عليه الآثار والذهن ثابت وبيان الثاني ان التصديق
له جهتان الفية جهة كونه من حيث هو اي مع قطع النظر عن لحاظ الخلط ايضا الحمل مع الموضوع و
بهذه الجهة لا يتميز عن التصورات فرد منه وجهة كونه مع ملاحظة خلط الحمل مع الموضوع وما هو ملحوظ
الخلط فهو قابل الى النسبة والكتابة ومن الموجودات الذهنية لعدم ترتب الآثار عليه فان الملحوظ من حيث
هي لا يترتب عليه الآثار اذا تمهدت المقدمات فنقول التصديق للاولى يثبت فيهما ان الكاتب
والمكتب لا بد ان يكون اثنين تركيبيين مجامعين في ظرف واحد يثبت من الثاني ان التصور والتصديق
من حيث هيئتهما التركيبية لا يكونان مجامعين في ظرف واحد فيحصل منهما ان التصور غير كاف للتصديق
ويكتسب منه وكذلك التصديق لا يكون كاسبا للتصور والا يكتسب وهو المطلوب وفيه نظر موجود ثلثة الاول منها
كما اقول ان الكبرى مقوض بصورة التخيل فانه تصور وهيئته التركيبية الحاصلة مجامعة للهيئة التركيبية
للتصديق فان الهيئتين التركيبيتين اما موجودتان في الذهن وبيانه انا اذا تصورنا مثلا
زيد قائم فهذا التصور مع قطع النظر عن القيام بالذهن يشتمل على الهيئة التركيبية وهي من الموجودات
الذهنية والثانية انهما ان التصديق من جهة لحاظ الخلط له بحسب جهة كونه من حيث هو وجهة كونه قائما
بالذهن وهو من هذه الجهة من الموجودات الخارجية تترتب الآثار فيجوز ان يكون كاسبا للتصور
من هذه الجهة والثالثة منهما ان العلة والمعلول اعني الطالب والمكتسب وان كان لا بد لهما من
اتحاد الظرف حقيقة اعني الذهن كما قررنا سابقا وهو حاصل في التصور والتصديق باي جهة حدث
كل واحد منهما لكن لا يلزم ان لا يكون لا بد لهما من وحدة الاعتبار بحسب الظرف او واحد حقيقة
وما ذكرتم خلاف التصور والتصديق بالنسبة والكتابة فانما هو من جهة الآخر اعني الاعتبار فقط
دون الاول وهو لا يكون بين البطلان وان قلنا بحسب الآخر فقط فان الصورة الحاصلة التصورية
من حيث هي ومن حيث القيام معلوم وعلم وقد تقرر ان الفرق بينهما اعتباري كما مر من الخ

مع الفرق وكذلك الصورة التصديقية من جهة لحاظ الخلطية وقطع النظر عن القيام الذهني ومن جهة لحاظ القيام
به انما يكون الفرق بينهما بحسب الاعتبار فقط واما الظرف حقيقة مع جميع ذلك الاعتبارات فلا تغاير اصلا وقد
طول الكلام في هذا المقام فانه من مزال الاقدام قوله فكان هذا الكلام ما اورده اه حاصله ان مع تقدير
نظرية الكل لا يحصل ذوات شيء في الذهن او ذهنا لا يحصل اما ان يكون بالمراتبة او بدونها لا سبيل
الى الثاني فان العلم النظري يترتب على النظر وهو بالمراتبة والى الاول فان المراتبة اما ان يكون بالقصد
والقصد هو طلب المجهول المطلق مع علمه بحصول الذات المجهولة من حيث علمها بوجه دفعا لطلب المجهول المطلق
وحصول الوجه على تقدير نظرية الكل موقوف على خروج الزمان من الاول الى حد معين ولا يكون الزمان من
ذلك الحد الى حد آخر منه غير متناه بل لا يكون الخارج من القوة الى الفعل من ذلك الحد الى
الآن غير متناه فلا يمكن حصول الذات فيه واذا لم يحصل ذات لم يحصل وجه فانه ذات من الذوات
فان قلت ان المراتبة عبارة عن الانتقال الى شيء بتوسط شيء آخر وذلك قد يكون بلا قصد
وقد يكون مع القصد وكلا الامرين على تقدير الانتقال الى شيء قد يكون بدون القصد وقد
يكون مع القصد وكذا الوسيلة اليه قد يكون قصدية وقد يكون بخلاف ذلك فعلى المراتبة التي لا تكون
بقصد وارادة يكون حصول المرآة بلا قصد وهذه المرآة ايضا ذات من الذوات ولا يلزم
حصول العلم في الذهن من مبادئه الغير المتناهية من سبق علمها بالمرآة الاخرى فان
سبق العلم الامتناع طلب المجهول المطلق واذا فرض المراتبة غير قصدية فلا طلب منها فانه
للقصد فاذا لم يتحقق القصد لم يتحقق الطلب فلم يلزم عدم سبق علمها بوجه طلب المجهول المطلق فلم يتحقق
الاستحالة قلت ان العلم الذي يكون بلا قصد وارادة وان كان بالمراتبة والتفصيل وهو من
من اقسام البديهي فان القصد معتبر في النظر والفكر فانه كما مر وحده بذلك المحض ايضا فعلى تقدير نظرية
الكل كل علم فرض يكون بالمرآة القصدية وعلم المرآة ايضا لا بد لها من مرآة قصدية نظري الخ
سواء فرض النقص حادثة او قديمة ويكون كل علم مسبوق العلم آخر ولا يحصل العلم المسبوق

اصلا بابيان الذي مر ذكره فلا يحصل على هذا التقدير علم اصلا وهو المطلوب للشارح المحقق قوله
انت تعلم ما فيه من الاختلال آه واعلم ان التعريف الحدي والرسمي يكون تصورا بالكنه وبالوجه
وفي التعريف فيه بيان الاول مذهب القدماء وفهم ما يكون بافادة صورة المعرف بالكسر معرفا بالفتح
فعلى هذا المذهب يجوز ان يكون المعرف بالكسر معرفا بالفتح ويمكن ان يكون في تصور الشيء بالوجه يكون
الوجه حاصلا بالكنه اي الذاتيات المفصلة بالجدانيم والا لاستحالة فيه فانه لا يمكن ان يكون الشيء
مقصودا بالذات وبالعرض بالنظر الى جهتين فالوجه مقصود بالنظر الى وجه وغير مقصود بالنظر
الى وجه غير مقصود بالنظر الى ما هو وجه له وكذا لا يمكن ان يكون متصورا بالذات اي الا
بالنظر الى ما هو وجه له وبالعرض اي ثانيا بالنظر الى وجه وانما ذهب المحشي الى هذا القول بان
المعرف بالفتح الذي يكون ذا الكنه وذا الوجه بالنسبة الى معرفه بالكسر لا يحصل في الذهن الا اصلا وهذا
ليس ببرهاني بل وجداني عنده وعليه بنى كلامه هنا وفي كثير من المواضع وعلى هذا المذهب لا يجوز
ان يكون المعرف بالكسر معرفا بالفتح ويلزم الاستحالة لو كان تصور الوجه او الكنه بالوجه او بالكنه
فانه يلزم اجتماع النقيضين فان كون الشيء معرفا للشيء يقتضي حصوله بالذات في الذهن وكونه
معرفا بالفتح للشيء آخر عدم حصوله فيه بناء على تلك القاعدة المقررة عنده فيلزم اجتماع النقيضين
في تصور واحد في زمان واحد فان اختلاف الحيثيات التعليلية لا يدفع التناقض كما تقرر
عندهم ومع هذا كلام المحشي بناء على هذا المذهب ان على الوجه في التصور الشيء بالوجه يكون بكنهه
معنى بالكنه او بالوجه والا حاصل التصور بالذات اي الحاصل بالذات متصورا بالعرض اي غير حاصل
فيه بالذات بل الوجه عرض والتصور بالعرض اي ما لم يقصد ويلتفت اليه بالذات مقصودا بالذات
اي ملتفتا اليه بالذات وهذا اجتماع النقيضين وهو باطل واذا ثبت عدم الوجه في علم الشيء
بالوجه علم كنهه وعلم الشيء بكنهه لا يلزم ان يسبقه العلم بالوجه بذلك الشيء فعلى تقدير نظرية الكل
وقدم النفس يحصل تصور كنه الوجه بعد زمان من الازل الى حد معين منه في حصول

مبادئه

مبادئه فيمتنع في تصور الشيء بالكنه وعن الوجه وهذا غاية تقرير كلام المحشي وانت
تعلم انه كله اما اولا فلما ورد عليه من عدم افادة صورة المعرف وبيان الفائدة اما ثانيا
فلان علم كنه الوجه اما ان يكون بعين امرأة او بها واثاني ظاهر البطلان فان العلم بكنه
بالامر ما فيه كما مر ذكره من المحشي والاول ايضا باطل فانا فرضنا نظرية الكل فكل علم
نظري لا بد بكنهه الرتبة اي كون الشيء الآخر مرآة له فالعلم بكنه من اقسام البديهي وهو لا يتصور
على تقدير نظرية الكل فافهم قوله وما قيل انه آه هذا القول في غاية المتانة ولا يندفع بما وقع في المحشي
مع كاسيا او اقول فوق ذلك القول بان النفس اذا كانت قديمة الشوعيت ازلية غير متناهية
في جانب الماضي فالشوعيت شعورا غير متناهية في نفسها فحصل للنفس مبدأ الوجه بما
لجميع مبادي الكنه وفي النصف الآخر من ذلك الشعور حصل مبدأ الكنه بما لجميع مبادي الوجه وهكذا
في كل شعور فاذا جاء الشعور الذي كنت فيه حصل جميع مبادي الوجه والغير المتناهية لجميع
مبادي الكنه وكذا حصل جميع مبادي الكنه المتناهية لجميع مبادي الوجه فحصل للنفس من مبادي
الوجه اولا وجه مرآة لذي الوجه فحصل علم الشيء بالوجه ثم استعمل بعض الكنه من مبادئه الغير المتناهية
فحصل علم الشيء بالكنه ايضا فتم له علم الشيء بالوجه وبالكنه بلا اشتراك المبادي قوله فيحصل على عقلنا آه هذا الكلام
يدل على عقلنا من معنى التصور بالكنه وبالوجه على الوجه الذي قررناه فان علم الشيء بالرسم التام بالوجه بالمعنى الذي
قرره مع ان مبادي الجنس القريب لا كما فوقه فيه وذاتي الذات تثبت اشتراك الكنه والوجه في بعض المبادي
والا فلا يكون كل مبادي الكنه بعض مبادي الوجه كما لا يخفى ان اذا جعل وجه الحيوان شعوره كما لوجود مثلا
اذا جعل وجه الوجود على القول بالتركيب فيه قوله بالمعرف بالفتح آه انت تعلم ان هذا انما يتم للقوم فلا يصح الكلام
الذي عليه جمهور الاسلام المحشي ايضا فلا يعلم حجة والقول بعدم حصول صورة المعرف بالفتح بالذات اقرب
المحشي لا يخالف الجمهور الحكماء بلا دليل بل يعلم الدليل على خلافه فان هذا ينفي وجود علم النظري في الصورة
والسامع وجودها بالصورة اذا المراتب الكسب والتوقف في الكون صورة لعدم حصول بعد النظر

بل الالتفات الى الشيء المعرف بالفتح وهو ليس بعلم بل فعل من افعال النفس والا لو سلك الوهم بان
المرتب هو صورة المعرف بالكسر من حيث الالتفات الى المعرف بالفتح والترتيب عليه نفسها مع قطع
النظر عن هذه الجهة فان السليم والذهن المستقيم يحكم بان نفس صورة المعرف بالكسر داخل في
الترتيب بل الترتيب حقيقة للالتفات اذ الاقتران به دائما لا يكون الا بالصورة فتامل فيه فان
للمجال ان يقول ان الفرق بين البديهي والنظري بحسب الاعتبار فقط فالصورة من حيث هي معرف
بالكسر بديهي ومن حيث الالتفات الى المعرف بالفتح نظري والترتيب الكافي في تعريف النظري هو
الترتيب الصوري كترتيب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار اخر قوله مقصورا بالذات وبالعرض اه فيه ان هذا الى
ما بين الخالين كون شيء واحد موقوفا على نفسه كما هو حقيقة الدور بل يجوز ان يكون كل من الصورة واحدا مقصورا
بالذات وبالعرض بالنظر الى جهتين كما انه يجوز على تقدير التسلسل ان يكون كل من الصورات الغير
المتناهية مقصورا بالعرض فان كل واحد منها كما انه مقصور بالعرض بالنسبة الى واحد مقصور بالذات
بالنسبة الى اخر وتحقق ما بالعرض بدون ما بالذات انما يستحيل لو امتنع ما بالذات مطلقا اي ما بالذات
مطلقا او بالذات بالنسبة الى اخر وان لم يكن مطلقا هذا القسم الاخير لم يتحقق والحق ما يحكم به على
مذهبه ملا لم يكن حقا كما مر فان الذهب المقرر عنده ان المعرف بالفتح لا يحصل في الذهن اصلا والمعرف
بالكسر لا يدرك حصوله فيه فعلى تقدير الدور يكون كل من المبادي والمطلوب معرفا ومعرفا بالفتح فيلزم
ان يكون حاصلا في الذهن وغير حاصل وعلى تقدير التسلسل كل من المبادي يكون معرفا ومعرفا بالفتح
فيلزم ان يكون حاصلا وغير حاصل كما عرفت هذا اجتماع النقيضين وهو محال وهذا منع قول المحشي على
تقدير الصورات كلها يستلزم الدور والتسلسل المستلزمين ان لا يحصل شيء منها اقول والحق
انه على تقدير نظرية الكل لو كان النفس فيما ادراكا نادرا على الكسب حين التجرد والانخلاع
عن البدن او لا يلزم ان لا يحصل علم اصلا لو كان تصوريا او تصديقيا اما على تقدير الحدوث او عدم
القدرة حين الانخلاع فظاهر واما على تقدير قدم النفس وقدرتها على الكسب حين التجرد والانخلاع

فان كان

فان كان طريق الكسب في التصورات ما زعمه المحشي من عدم حصول صورة المعرف بالفتح كما ذكر خدم
الحصول طريقا فان في التصورات يلزم اجتماع النقيضين كما ذكروا وان لم يحصل التصور لم يحصل التصديق
ايضا وان كان طريق الكسب ما ذهب اليه القوم من حصول صورة المعرف بالفتح عند التعريف وبرهانه المعقول
السليم فلا يحصل علم تصوريا كان او تصديقيا على ذلك الطريق ايضا فان الحصول هو الوجود والوجود
والوجود لا يحصلان لم يحصل الوجوب كما تقرر في مدارك الحكماء وبرهانه القوي ان مع تحقق نسبة الوجود
الى الموجود ويلزم من حصول وجوده التوجيه بلا مرجح واذا ترجح جنبة الوجود كان العدم مرجوحا وترجح
المرجوح من المحالات فامتنع العدم واذا امتنع سلب الوجود الى حد الوجوب فلا يحصل الوجود ما لم يحصل
الوجوب وهو اي حصول الوجوب يلازم الامتناع جميع انحاء العدم واذ تسلسل الكوائن على تقدير نظرية
الكل وقدم النفس الى غير النهاية فلا شك ان كل كائن علة ناقصة للكسب فلا يكون ما دراه
السلسلة علة تامة لواحد منها فح يجوز ان يجتمع السلسلة بل اذا لم يحصل احاطة هذا النحو من
العدم فان محيله اما ان يكون نفس ذات المعدوم فهو محال لامكانه وامكان الحصول عند ارادة علته الناقصة
وهو ايضا لا يكون محيلا للعدم بل لا يكون المحيل الا علته التامة ولا يوجد الفرض ان السلسلة فرضا عدما
وبادراكها علة تامة فانها عبارة عن مجموع العلل الناقصة وقد فرضنا ان بعضها داخل السلسلة وفرضنا
عدمها ايضا واذا جاز بحصول اي العدم لم يحصل الوجوب فلم يوجد السلسلة فلم يوجد علم اصلا هذا
البيان ظاهر قوي ومنكر فيه شيء وهو ان العلة الناقصة يجوز ان تحصل لحصول العدم للشيء فلا يلزم
ان يقتضي بصيرورة ناقصة تامة ويلزم خلاف الفرض قدم كل واحد من سلسلة الكوائن يجوز ان يكون كالعلة
بالعلة الناقصة كالواجب تعالى او بعلوم الاول وعدمه مع وجود السوابق بالعلة التامة ان هو الواجب
تعالى او بعلوم مع السوابق مع يقتضي وجود اللاحق التسلسل اما على تقدير نظرية الكل وقدم
النفس برابين اخرى قوية خوف الاطالة الا يرخص ذكرها قوله فانه لا يتم الا بدعوى البديهية
اه قيل يتم بدعوى المعلومية ايضا ولا يحتاج الى دعوى البديهية وجوابه ان الحصر ليس على طريق

صحيح
م لحصل

فانه بديهي او نظري وعلى الثاني يقول انه يستلزم الدور او التسلسل وهما محالان فلا يتم
الدليل فيثبت الشق الاول وح يقول الى دعوى البديهة وهو المطلوب **قوله** عن ضرب من المكابرة اه المكابرة
عبارة عن توقف علم الدليل على علم المطلوب لا عن توقف اصل الدليل على اصل المدعى والا يلزم المكابرة
في الشكل الاول ضرورة توقف كبراه على نتيجته فان الشخصية او الجزئية جزء من الكلية والا يلزم هنا
نوع من المكابرة وهو توقف علم الدليل على علم المدعى عند استفسار الخصم فاذا استفسر بان تنقيحات
وليك بديهية او نظرية على الثاني يلزم الدور او التسلسل فلا بد من القول ببديهتها فنقول ان
بديهية المقدمات واطرافها يستلزم بديهية بعض التصورات والتصديقات فيتوجه هذا الاستفسار يلزم
توقف علم الدليل على علم المدعى وهو المكابرة فلا يتوجه ان المدعى نفي كبرى الكل وبديهية
البعض وبعد تسليم بديهية المقدمات واطرافها لا يلزم علم اصل المدعى فان الاول [illegible]
ملازمة للثاني لكن لا يلزم من علم احد المتلازمين علم الاخر فان قلت بل الثاني حين الاول مستلزم
العلم العلم قلت كلا بل يغايرانه وان سلم الغيرية فيقول ان العنوان ينحصر اربعة والنظرية
الا ترى ان الحمل الاولي في بعض العنوان يكون بديهيا وذلك الحمل في بعض العنوانات يكون
نظريا فافهم فانه دقيق **قوله** فكان ارادة هذا الكلام من المحشي عجيب فان المطلوب بديهية البعض
الى البعض كان بديهية المقدمات واطرافها كما هي فرض البديهية كذلك بديهية بديهية البعض
ربما الحجة لا تفرقة بينهما في الضرورية فلا ينفع القول بدعوى هذا اول الوهلة وثانيها **قوله** الموصوف
بالنظري اه المراد بالنظري ذات الموصوف بعنوانه والمراد بموصوفية الموصوف حالة الاتصاف العام
وباقي كلامه واضح **قوله** لا يلزم ان يكون لكل فرد اه اذ يجوز ان يكون خصوصية بعض الافراد
ابية عن الصلح على نفس الطبيعة من حيث هي واذا ثبت تغاير الجهات فلا مناقشة **قوله** الا ان يقال اه
وحاصله ان كل ما لكل للفرد يكون لفرد اخر بالنظر الى الطبيعة من حيث هي بمعنى انه لا يابى الطبيعة عن الصدق فانه
لو كانت ابية امتنع امكان للفرد والمفروض الفاقد وهو كما ترى فاذا فرض امكان

القوة القدسية

القوة القدسية لفرد من الانسان لم يكن فرد اخر منه اي فرد كان ابيا عنه بالنظر الى الطبيعة
من حيث هي فلكل فرد منه يكون حصول كل المفهوم بلا نظر بالنظر الى الطبيعة من حيث هي والشايع في الامكان
وغيره من المواد الثلث الى الوجوب والامتناع اخذها بالنظر الى الطبيعة من حيث هي والشايع
هو المعتبر في التعريفات فح يكون التعريف النظري بما يتوقف حصوله على النظر على معنى انه لا يكون بدونه
منقوضا بافراده لانه يمكن لكل فرد حصول كل علم بلا نظر بالنظر الى الطبيعة من حيث هي فان
حيث هي فان قلت لزوم استقامة المعنى قد يعرف الكلام وان كان توقفا عن النظر فعلم ارادة
واعدم الحصول بالنظر الى الشخص الفاقد قلت ان اريد بالفاقد من حيث انه فاقد فقد يرجع ارجعه
الى توجيه المحشي بما قال التقرير الجواب اه وان اريد مصداق الشخص الفاقد مع قطع النظر
عن التعبير بهذه الجهة فح الحكم بالنظري الدعي بسبيل البديهية والدعي بسبيل النظرية لم يقم فانه
دليل على ابا الشخص عن القوة القدسية لفرد من افراد الانسان والضرورة بالضرورة ليست
شاهدة على ذلك كما لا يخفى على من له ادنى فطانة **قوله** من حيث انه فاقد اه فان قلت
جهة الفقدان غير ضرورية لكل انسان فلم يكن المترتب عليه اعني الحصول بالنظر ضروريا
فلا يصدق عدم امكان الحصول الا بغير النظر فلا يتحقق النظري قلت تلك الجهة قد يكون
ضرورية بالنظر الى علتها وان لم تكن ضرورية بالنظر الى ذات كل انسان فبالنظر الى هذه
الضرورة يمتنع الانسان بغير النظر والضرورة مع ضرورة الشرط الوصف انه لو فرض الوصف
ضروريا يلزم ضرورة ذلك الشيء وان لم يتحقق ضرورة الوصف الا ترى الى قولك ان
تحرك الاصابع ضروري لزيد لشرط الوصف بمعنى انه فرض الوصف له لصدق ضرورة التحرك
ثم يتوجه على هذا التوجيه ما ذكره المحشي من ان المتعارف في الامكان اخذه بالنسبة الى
الطبيعة من حيث هي والا لزم كون طبيعة الفاقد من تلك الجهة غير ابية عن الحصول بالنظر فان
القوة القدسية يجوز عليها ودفعه ان الامكان اذا نسب الى الشيء المطلق الى الذي

لم يقيد بقيد الجنية يكون المراد اخذه بالنسبة الى الطبيعة واذا نسب الى
الطبيعة المقيدة بشرط اي بالاوسط يكون المراد اخذه كذلك بالنظر الى القيود ههنا
اريد في التوقف ولو بالتجوز اخذه بالنظر الى القيد ثم يرد على هذا التوجيه ما ذكرت سابقا
لانه لم يجزم بالنظري اذ يجوز على كل خاطر حتى وانه فاقد حصول كل مفهوم على سبيل البول بلا تفكر
فان فقدان القوة القدسية لا ينافي ذلك لا يخفى فافهم قوله اذ المعلول لا يترتب ذاته وفيه نظر
فان القدر الضروري ان المعلول انما يترتب على شيء بحيث يجب وجوده وان عدم ان
يحصل بدونه والذهن المستقيم يحكم بان الترتيب الداخل فيه الا ما لا داخل لوجوده
بالغير فان الضرورة الاتفاقية والبرهان لا يقف بعدم في ذلك
وسيأتي ذكره في وجه الاستدلال وتزييفه فما بل قد يقام البرهان على فساده فافهم فحكم ابان
العلة التامة لا يكون اضعف تحصل من المعلول وايضا حكم ابان وجود الطبيعة الحيثية اضعف
وجودات الاشخاص في صورة تعدد العلة التامة من المعلول الشخصي على سبيل البدل لو كانت
الطبيعة انما يلزم المحذور لا يكون علة التشخصات الا بتعينات الشخصية ولان كان المعلول
لم يمكن وجوده بدون كل واحد من تلك التعينات وان كان لها مدخلية في تلك التشخصات
فقد ثبت الترتيب على الداخل بدون اعتبار فيه امتناع الحصول بالغير والا يعتبر هذا القيد في مفهوم التوقف
الفرد فان العلة تفسير فلو اعتبر في مفهوم التوقف اعتبر في مفهوم العلة الفرد فيبطل فهم بالتعدد
على سبيل البدلية مع انهم قالوا به ثم انا وان سلمنا بطلان التعدد على سبيل البدلية فلا يجزم الاصل
الجواب فان حاصله منع كون التوقف بمعنى امتناع الحصول بل يجوز ان يكون بمعنى الدخل فقط وهذا
المعنى وان كان مجازا في الاصطلاح لكن يحتمل الضرورات من التنقيض في التوقف وغيره
فافهم قوله والخلاف انما هو اه واما الصورتان الاوليان فهما باطلان قطعا اما الاول
فان حصول المعلول ان كان بالمجموع فهو العلة التامة وان كان باحدى العلتين فذلك
هو العلة

هو العلة وان كان لواحد منهما فالاخرى تكون لغوا فلا تكون علة واما الثانية فلان المعلول
اذا تم حصول لواحد معين منهما فاذا العاقب الاخرى فاما ان يحصل به وجود المعلول او لا
على الثاني لا يكون علة متعاقبة على الاول واما ان يكون الوجود الى حاصل لها عين ما حصل بالاول
فيلزم تحصيل الحاصل او يكون غيره فيلزم كون الواحد الشخصي لوجود الوجودين حقيقتين في الخارج
في زمان واحد وهو باطل قوله هذا الحاصل فيما ذكره انت تعلم ان الموجد للشيء او المصدر له
يكون متقدما عليه بالضرورة وهذا لا يستلزم الاقتضاء والتوقف بمعنى امتناع الحصول بالغير
نعم يستلزم كل واحد منهما بمعنى الصحيح لدخول الفاء وبالجملة لا تلازم بين المعاني الثلاثة المذكورة
في كلام الشيخ ره وان اريد بالمصدر الموجد المتقدم لا يستلزم الامتناع بالمعنى المذكور الا
بالضرورة والا بالدليل فلا يتم الدليل فافهم قوله فالصواب في الجواب اه اعترض عليه من وجهين
الاول ح لا يتم استدلال القوم على نفي كسبية الكل بلزوم الدور او التسلسل لجواز انتهاء
سلسلة الاكتساب الى نظري حاصل بالحدس قبل في الجواب انا نمنع صدور الدليل لو
فرضنا انا مدخلا انتظري فاقد القوة القدسية من حيث انه فاقد اقول ان الجواب المذكور كاف
من كلا الوجهين المذكورين فيه اما الاول فلان القوم يعترفون انتظري بهذا التوصيف
وهم يستدلون على نفي كسبية الكل بحديث الدور والتسلسل والا يلزم واحد منهما على ذلك
التقدير لو كان انتظري يحصل الكاسب بالحدس مثلا فتوجيه التوصيف بالوجه الذي وجه المحشي
يرجع الى توجيه القائل بالدليل فاسد وهو باطل واما الثاني فلان فاقد القوة القدسية
قد يحصل له ايضا بعض المطالب بالحدس فان القوة القدسية عبارة عن قوة بها يحصل جميع المطالب
بالحدس فيجوز ان يحصل لفاقدها بعض المطالب بالحدس الفاقد سلسلة الاكتساب لذلك
البعض فلا يلزم الدور والتسلسل فان يجوز ان يكون مراد المجيب من فاقد القوة القدسية ان
لا يحصل له شيء من المطالب بالحدس الطرق المشهورة فلو كان الكل نظريا بمعنى الذي عرفه

المحقق به يلزم الدور او التسلسل بالنظر الى ذلك الشخص قلت كلاهما فان هذا الشخص يحصل
له بالنظر فضلا عن النظري والدور والتسلسل فرعان على حصول لنا اذا بطل المتفرع
عليه بطل المتفرع فاذن والاعتراض انا نرى ان البديهي بالمعنى المذكور يلزم ان لا
يقطع به مع ان المحسوسات والحدسيات وغير ذلك بديهيات عند القوم قطعا وفهم المحقق الفيا
وجه اللزوم ان البديهي بالمعنى المذكور يستلزم ان لا يحصل لنوع من حصول بالنظر ويجوز ان
يحصل المحسوسات مثلا للاعمى مثلا بالنظر والحدسيات بفاقد القوة القدسية بالنظر والا لما
فيه ودفعه المحقق به بان المراد بالمحسوسات المحسوسات بما هي محسوسات وكذا الحدسيات ولا شك ان
المحسوسات بالمعنى المذكور لا يحصل لاحد بالنظر كما لا يخفى وفيه انه على هذا التوجيه لا يتجه كلام الرازي
لذكر الحاشية رد على القائلين باختلاف النظرية والبديهية باختلاف الاشخاص فانهم ان يقولون
نفس العلومات تختلف بالبديهية والنظرية باختلاف الجهات اي قوة بالنظر الى الاشخاص
نعم يحصل التوجيه بمعلوم المذكور هنا ان البديهية والنظرية لا يختلفان باختلاف الاشخاص
والا فلا كما لا يخفى على المتامل العارف عن الكدورات فتامل قال صاحبيا وتفكر انا يقا
قوله لا ما هو حاضر في الذهن اه فان قلت مرتبة المعلوم في الطبيعة من حيث هي لا تكون
مجعولة ولا معلولة بالذات كما تقرر عند الشارحين فلا يكون الكاسب عليه بها ولا هي معلولة
له فلا تكون مرتبة على الكسب بالذات بل المرتب عليه الطبيعة من حيث القيام فيكون
في النظري بالذات وكذلك البديهي فيكون المتصف بالبديهية والنظرية هو المعلوم دون
المعلوم قلت اه لا نسلم ان الحق هو الجعل المؤلف ان لكن حقيقة فلا نسلم ان المعلوم
هو الطبيعة من حيث هي بل الطبيعة من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم
ولا شك ان الحصول والوجود مترادفان فالموجود الذهني الذي هو المعلوم حقيقة يكون
معلولا للكاسب في الذهن ومترتبا عليه فيه ولذا قال المحقق في بعض المقدمات ان

الموجود الذهني

الموجود الذهني هو المعلوم والمعلوم موجود خارجي فان قلت قد تقرر ان الكاسب علة في الاشخاص
بالذات وفي الطبائع الكلية بالعرض فان وجود الطبيعة والشخص واحد كما تقرر في محله وهو منسوب الى
الشخص بالذات والى الطبيعة بالعرض على حسب الوجود والا يلزم تقدم ما بالعرض على ما بالذات
وهو كما ترى فالكتبية التي هي العلمية في الذهن حقيقة يكون صفة للصورة الخارجية الشخصية التي
هي العلم حقيقة دون وجود الطبيعة الكلية التي هي مرتبة العلوم في الكليات قلت بين الامرين
زعمت من ان وجود الطبيعة وجود بالعرض فان وجود الطبيعة متقدم على وجود الشخص فقد يكون
علة له كما في وجود الصورة الجسمية مثلا فان وجود طبيعتها علة لوجود الهيولى ووجود الهيولى
علة لوجود الجسمية فيكون طبيعة الجسمية ايضا علة لوجود شخصها فكيف يكون وجود الطبيعة بالعرض
بالنظر الى وجود الفرد فان ما بالعرض متاخر عن ما بالذات قوله اما شخص بالجزئية وفيه
نظر فان اختلاف اشخاص الاعراض يكون بالخارج اربعة بنحو اختلاف الجهة كالسواد والبياض
وباختلاف المحال كالسواد القائم بهذا الشخص وشخص آخر بالزمان كالسواد القائم بهذا الشخص
مثلا في هذا الزمان والقائم به في زمان آخر وباختلاف الجهات كما في اشخاص الصورة الجسمية
الحالة في الهيولى الاولى فانها مع وحدة الطبيعة والمحل والزمان تختلف بالاشخاص بسبب اختلاف
الجهات كالاستعدادات مثلا فيجوز ان يكون العلم البديهي والنظري مختلفا بالشخص بسبب
اختلاف الجهات كالنظر مثلا فتامل قوله اي التحصيل اه انت تعلم ان التحصيل كالحصول له
افرادا بالنظر الى المحصلين وكما ان التساوي بين توقف الحصول على النظر ان لا يمكن حصول فرد
منه بدونه فيرد النقض بالحصول بالنظر الى من يمكن له القوة القدسية كذلك التساوي بين توقف
التحصيل الى النظر ان لا يمكن فرد من التحصيل بدونه فيرد النقض بتحصيل الواحد بالقوة
القدسية من حيث انه واحد وما يستخلص به من الادلة يستخلص به من الثاني فلا وجه للاستدراك
قوله عنوان القسم الثاني اه عنوان القسم الثاني هو مفهوم النظر اما فوق النسبة التي

بالاستفاد بحسب اللغة عن لفظ النظري ومفهوم ما يفهم بحسب الاصطلاح اعني المتوقف على
النظر وعنوان القسم الاول اعني البديهي هو مفهوم البديهة مع النسبة ومفهومه الاصطلاحي لا
يكون متوقفا على النظر فالنظر داخل في عنوان القسم الثاني ومفهومه وغير داخل في عنوان
القسم الاول ويكون داخلا في مفهومه واما حقيقة البديهي والنظري اعني ما يصدق هذا
المفهوم عليه كالانسان والفرس والحرارة والبرودة فالنظر غير داخل فيه **قوله** والخزانة
معا فيه اشكال لان وجهين الاول ان النسيان قد يطرأ على المعقولات ايضا وخزانة المعقولات
هي العقل الفعال وهي عامة غير مادية فلا يمكن زوال الصورة عنها والا يلزم الاستعداد
الموجب للمادة والثاني ان بعض المعقولات قد يطرأ عليه الذهول بالانتقال الى شخص
والنسيان بالانتقال الى شخص آخر فيلزم حصول صورته في العقل الفعال وعدم حصولها
فيه والخلاص عن الاشكالين بان يعني زوال الصورة عن الخزانة زوال علاقة الاخذ
ومن زوال نفس الصورة ففي صورة النسيان لا يزول الصورة عن العقل الفعال بل
يزول علاقة اخذ النفس للصورة بسبب انه حصل بسبب هذه العلاقة **قوله** على خلاف ما عليه الجمهور
اه والمخالفة في جواب الجمهور على بقوله وما نحن اه حيث صرح بان العقل الفعال خزانة
المدركات العقل الصرف ولم يصرح بانه شانه في الهداية التصديق والتصور وفي الكواذب
التصور فقط كما قال الشارح المحقق على واما الادراك اعظم فلم يذكره الجمهور الضرورة ان
يقول في وقع المخالفة عن كلام الشارح بانه قصد بالتصديق مطلق الاذعان وبالتصور
والحفظ الادراك الذي لا يكون مع الاذعان واما الجمهور فهم اخذوا في مورد التقسيم التصور
والتصديق على وجه تخصيص بالحادث بان اخذوا الحصول الكائن في تعريفهما بما يكون بعد الذات
بعدية زمانية وذلك لجعلهما مقسمين للبديهي والنظري والشارح لهم التخصيص مرتين مرة
في العلم بالحصول والحادث ومرة في التصور والتصديق بالحادثين ولا مخالفة فافهم لا يبنا
بالطلق

باطلاق مطلق التصور والتصديق على القديم وانما يقولون باطلاق التصور في القسم الذي يكون مقسما
للبديهي والنظري فافهم ذلك سابق غير مرة **قوله** لان الاشكال اه فيه انه الاشكال في طريان الزوال
والنسيان على التصديق الكواذب حيث هو تصديق ايضا فان تصديق الكواذب يجوز ان يكون فانيا
بالعقل الفعال ايضا **قوله** على وجه يصح حمل المصدق عليه بل على سبيل التصور فقط كقيام ماهية الحرارة
عند تصورنا بالاذهان فانه لا يصح حمل الحار عليه نعم مطلق الحمل لا ينكر فيقال ذو ماهية الحرارة كذلك
يقال ان العقل الفعال ذو ماهية التصديق الكاذب والاخرى وبالجملة ان العقل الفعال خزانة الحقائق
الكاذبة ايضا ولا يلزم المطابقة بين الخزانة وما هي خزانة له بان يكون الشخص المخزون واحدا
فيهما فانه من المستحيلات لامتناع قيام عرض واحد بشخص بمحلين وكذا لا يلزم ان يكون المحل في
المخزون واحدا فيهما فانه لم يدل الدليل عليه بالدليل يقتضي حفظ المخزون بنفسه بعد قطع
النظر عن الشخص وكيفية الحفظ فالنفس اذا رياضت بالرياضات الوهمية يحصل لها صفاء ومناسبة
ناصرة مع العقل الفعال فما دام اثر ذلك الرياضة باقية فالصورة ولكن الوهم الوهم بملاحظة
العقل به يتعلق في كيفية قيام الصور التصديقية للكواذب فيعرضها على وجه التصديق فيصدر ولا
يحصل لها على التفصيل وذلك العرفان فهذا القدر يكفي للقول بالخزانة فلا يرجع هذا الى جواب الشارح
بقوله وما نحن اه واما التصديقات الصادقة فيحصل فيها للنفس مناسبة تامة مع العقل الفعال
فتشاهدها فيه فيقتطر في عالم الاجسام على بعض الوجوه تعينها الاذهان الفاضلة ان الشمس
مع بعدها عن الكرة ففي المراد بالماهية المعقولة غاية الصقل منطبع على طريق
الطبيعي مثل ذلك الصور كانه هو اما في الاجسام الكرة المصقولة التي لا تصقل فرى ذلك
الصور على كيفية اخرى متباينة للاول والمشاهدة كالفواعيس من الشمس وتطابقهما الاشعاع
المشاهدة النفس التصديقات الصادقة والكاذبة من العقل الفعال وهي المصحح للقول بخزانة لها
فقط واما اطلاق الخزانة في الاجسام المحسوسة فمع زائد من جهة انتقال شخص المخزون

تشكل الشمس وقت صفاء من الكرة

من الخزانة اي ماي خزانة لكي يقال ان هذه العبر خزانة وذلك العبر لسبب انتقال الكاتب الشخص
وبهذا البيان ظهر جواب قول المحشي ع ان بقي من عدم المطابقة بين الخزانة وماي خزانة لكي
فافهم قوله في معاني الحروف اه اعلم ان معاني الحروف في مرتبة العلم بكلية حاصلة في الذهن
بالذات وغير ملتفت اليها كذلك لان الذهن لا يقدر على التوجه اليها بالذات في هذه المرتبة اذ
لا يكون محكوما عليه وبها ويعتبر عدم الانتقال اليها ايضا في هذه المرتبة واما في مرتبة علم الشيء بالوجه
بان يجعل بعض العنوانات مرآة لتلك المعاني الحرفية فهي ملتفت اليها بالذات وغير حاصل
كذلك في هذه المرتبة يحكم بالذات على المعاني الحرفية قوله وتقابله التحيل اه المراد بالمقابلة
هنا مطلق المباينة دون المقابلة المشهورة فان التقابل شرط التوقف هو لا يكون هنا
كما لا يخفى واما اتفاق التقابل تقابل العدم والملكة والايجاب والسلب فظ قوله واثاني
الحركة من المطالب اه واعلم ان النفس اذا قصدت تحصيل مطلوب نظري ينتقل من المطالب الى
المبادي فيحصل مناسبة للمطلب في التصورات وفي التصديقات كذلك كما هو بينا واقعة حادثة
في نفس الامر وقد يقع الخطاء في هذا الانتقال بان يظن المبادي الغير المناسبة مناسبة للمطلب
ويظن الحادثة حادثة بل الخطاء ينشأ من هذا والكلام لدفعه مباحث الصناعات
الخمس وينتقل من المبادي الى المطلب فيترتب ترتيبا تصوريا او تصديقيا ويقع فيه الخطاء الصغير
والكامل لدفعه سائر مباحث المنطق ولذا قرع كلام بعض المحققين ان المنطق ناظر
بالانظار الى الخطاء في الصورة والمادة دون الصورة فقد بهذا ظهر ان الاصطلاح على
المعنى الثاني هو انسب للفن واما الاصطلاح على المعنى الاول فغير مناسب لكي لا يخفى عن
من له ادنى فطانة قوله وقد اصطلح الناس دون اه هذا الاصطلاح اما بالنظر الى ان
اثبات المبادي المناسبة وتميز الصحيح من الفاسد في الحركة الثانية وفي الحركة الاولى
اي الغير المحصل للانتقال من المطلب الى المبادي والترتيب الذي هو من لوازم الحركة الثانية
بنظر فيه

بنظر فيه ملاحظة ما فيه من الصحيح والفاسد وتقديم البعض على البعض وغير ذلك واما بالنظر الى ان
الكلام في الثانية لرفع الخطاء للمنطق انما هي بالنظر الى الحركة الثانية واما الخطاء في تميز المبادي
الصادقة من الكاذبة فالمنطق غير كافل لكي سياتي فافهم قوله بهذا الاعتبار وهو اه وفيه ان الاعتبار
هو اعتبار الالتفات والدرك ان النفس لا تقدر على التفاتات غير متناهية في زمان متناه ووجه
ان الالتفات الى فرد وتقدير يحصل في الزمان وافراد اثبات في كل آن فرد منه لم يكن في الآن الذي
او الآن الذي بهذا الاعتبار يكون الحركة فان قلت ان الالتفات عبارة عن توجه النفس وهو فعل من
افعالها وقد بين في موضعه ان الحركة في الفعل باطلة قلت ان للفعل معنيين الاول مطلق التأثير
والثاني التجدد اي ما يكون بداية يقتضي التجدد وهو المنفي عندهم واذا ثبت بطلان الحركة
في الفعل بالمعنى الثاني كما يناسبه عليه ذلك الموضع لانه لا يكون فرد منه في الآن لعدم التجدد فيه والالتفات
قوله بالمعنى الاول ولنا يقتضي الآن ايضا فان قلت سلمنا الحركة في الالتفات الذي هو فعل
ولكن لا نسلم دعاكم وهو وقوع الحركة في المبادي والمطالب فانها ليست فعلا بل قلت
ان الحركة في الالتفات يقتضي الحركة في المبادي والمطالب على طريق الواسطة في الثبوت دون
العروض فان بازاء كل التفات ان يحصل فرد من المبدأ الى الحيوان بالنسبة الى الآن
ففي صورة الفكر ما دام يكون الحيوان شاعرا بالمعنى لا يكون فرد آخر بحسب ماهيته في الحركة وفي
كل آن من زمان الملاحظة يكون فرد آخر لم يكن في الآن السابق واللاحق ويكون متعددا بحسب
تعدد الالتفات فالعبرة في الفكر حركة النفس في المبادي بهذا الاعتبار والحقيقة هي ان يكون للحيوان
مثلا في الذهن الواحد افراد متعددة بحسب الالتفات فان الطبيعة الواحدة للحال كما تتعدد بحسب
تعدد الالتفات والجهات ايضا كما حقق هذا الكلام من المحشي ع ارد على استدلال ان تميز المبادي
الى المطالب على سبيل التدريج والدليل المعنى الى وجود الحركة بل عينه فليس بدليل والا يتبادر الجواز
ان يكون بين كل الحاضرين في هو لا زمانا فلا يتبادر الحركة الحقيقية التي كلامنا فيها لم تتم الحركة

الجارية بمعنى مطلق التغير والتغير التدريجي مطلقا اعم من ان يكون على سبيل الانفصال او لا فان
قلت يلزم تعطل ان طرفة اثناء الفكر في زمان قلت لا نسلم ذلك اذا كان الزمان
يسيرا فافهم قوله على تقدير النظر اه الايراد وان كان متوجها بالنظر الى امور معلومة ايضا فان
الامر الواحد لا يكون امورا ولكن اذا اراد المص عدم توجه الجواب الثاني واثبات جعل
هذا الاشكال لفظا ترتيب انه كورة التعريف قوله ولو كان معه يلزم اه فان قلت قد يكون
وجود الشيء مقدما على الشيء بعينه فلا يلزم طلب المجهول المطلق الا قبل التعريف فانه معلوم بالوجه المتقدم
وللاعتبار التعريف فانه معلوم بذلك الوجه الذي صار معه والبعد التعريف فانه لا طلب قلت
مقصود المص ان الوجه الذي علم به المطلوب سابقا على التعريف لتعريفه يمتنع ان يكون
بعد علم المطلوب بالوصف لكان الوجه ماخوذا في التعريف فاما ان يكون بعد ادوسطا او خارجا
وعلى كل تقدير يلزم ان يكون الوجه بعد ذاته فيلزم الاستحالة وهو تقدم الشيء على نفسه والا فخلص
هنا الاباق الا يوخذ الوجه في التعريف وهو خلاف الفرض او بان لا يتعرض وجوده سابقا التعريف
فيلزم في رتبة السبق فلو اطلق عن الوجه الذي علم به والاشكال في تلك المرتبة مطلوب انا نرا
فيلزم طلب المجهول المطلق فان قلت لا يلزم الدور لاختلاف الجهات فالوجه من حيث ذاته
سابقا ومن حيث اخر لاحقا داخل في التعريف قلت فلا يكون الحيثية الاخرى عين الوجه الذي
علم به المطلوب سابقا بل غيره فاما ان يعلم بها المطلوب او لا والاول على الاول يجري الكلام ايضا بان
من حيث الذات ان يعتبر وجودها في التعريف فيلزم الدور او الحيثية الاخرى فيجري الكلام ايضا على
الثاني فلا يكون الكلام في علم الشيء بالوجه بل هذه الحيثية المجهولة والوجوه الاخرى المجهولة سواء
في ادعاء ان يتعرض على التعريف وفيه ان الحاجب بانا نعلم ان المطلوب عند تعريفه ليس من الاوجه سابقا
او لاحقة مقوم تعريف به قوله ايضا لا يترتب اه اي لا يعتبر الترتيب بين الوجه المعلوم والمجهول
المعرف بالكسر والتعريف فان الوجه المعلوم يتحقق النظر عند التعريف والا يلزم تحصيل الحاصل واذا
انتفى

انتفى النظر عنه فلم يعتبر الترتيب فيه قوله وكذا لا ترتيب بين المشتق والمشتق منه فان الترتيب المعتبر في النظر
هو الترتيب الزماني في المشتق وان وجد فيه الترتيب بين الذات والصفة والنسبة بحسب الذات اما
ولكن لا يوجد بحسب الزمان فان الانسان مثلا اذا عرف بالكاتب وان يطلق مثلا فانا نعرف موضوعه
بمفهوم الاجمالي وهو يجمع اجزائه موجودة في الكل فان قلت قد يعرف بالمفهوم التفصيلي والادراك ان
اجزائه يوجد فيه التقدم والتاخر بحسب الزمان ايضا قلت المورد التعرض لمفهوم الاجمالي دون التفصيلي
كما فافهم قوله وبين بينه وبين المشتق منه اه هذا الكلام وقع من المحقق الدواني ره وانت تعلم
ما فيه من الفساد وظاهر ان هذا الكلام يدل على ان المشتق والمشتق منه وكذا الحد متحد بحسب الذات
والمفهوم ينطبق عليه كلام هذا المحقق ره بجاة موضوعه وح يكون الجوهر والعرض في الخارج متحدا الا
وهو باطل فلا بد ان يتعدد كلامه بحيث يخرج عن الغلط ثم تبين فساده بوجوه اذ فنقول ان
الخطا مثلا اذا نظرناه عنه انه طول او طويل او محل للطول فلا تفاوت بين المعاني المتشتة
فيه وانما يتفاوت في الثوب الابيض لا من ضابع هو زوال البياض عن الثوب وزيادة مفهوم الابيض
عليه بسبب ازالته عنه عند تعدد ولو كان التفاوت بنفس الذات فيتفاوت في الخطا وانما لم
لم يتفاوت فيه فعلم ان اشتمال الذكر واحدة بحسب الحقيقة والتفاوت في الواقع للامور خارجة
اقول من الضروريات ان الامور المتحدة بالذات ولو فرض لا يتغاير بالذات والا يلزم قلب
الحقيقة والا لزم ان الثوب الابيض يتغاير فيه كل من الامور الثلثة المباينة اما بتغاير المحل والمشتق
والمشتق منه اما عين العرض والعرض فظاهر الان فساد المحل فقد دل على مغايرته بالذات
هي واما مغايرة المشتق للمشتق منه فظاهر ان كان الاول مركبا من الذات والصفة والنسبة كما
هو مذهب اهل الحق والا فهو بسيط انتزاعي فقط كما يشهد به الفطرة السليمة والطاهرة المكابرة
فيه والا يصلح بالنظر الى الذات ان يوجد في الخارج فقد يتحد بالذات مع الجدار الذي هو
موجود فيه بياض مثلا واما ما اشتهر بين المرحلة والطويل والطول فذلك لا لاغيابه

فان الطويل ماخوذ من الطول بالضم الصدر على وهو مفهوم انتزاعي يحيث لا يتحد بالذات مع
الخط الذي هو من الموجودات الخارجية وكذلك مفهوم الطول واما مغايرة الطول والطويل
بالذات فبالبيان الذي مر ذكره انفا وهكذا ايضا ان ذلك كالوجود الموجود بالنسبة الى الذات
الباري تعالى على مذهب الحكماء والاتصال والانفصال بالنسبة الى الصورة الجسمية والذي اذ
فتوجه هذه الورطة انطلاقا انه كما راى ان الفصل بالنسبة الى الجنس خاصة فجعله الجنس بذاته
في مرتبة الوجود وصورة له واذا اخذ كذلك يكون عرضا ولا يكون محمولا عليه وان اخذ بالشرط
شيء فهو فصل فجنس وعرض له واذا اخذ بشرط شيء فلا تمايز بينه وبين جنس بالذات فهذا لزم
ان سائر العرضيات وان كانت عرضا بحسب الموجود في الموضوع خارجة بالنسبة الى المحمول
وان كان جزءا لموضوعه كذلك الا انه يتحد معه في مرتبة من المراتب والخلاص عن هذه الورطة
انطلاقا وان التحقيق ان الجنس عليه كذلك فانه لا يعقل الاتحاد المتهيين ذاتا في شيء من
مراتب الاعتبارات وقد بينا ذلك في بعض الحواشي وليس هذا موضع تفصيله على انه فرق بين
الجزء والعرض وبين الجزءين فالاول لا يتحدان قطعا بخلاف الثاني ثم اقول ان المراتب
الثلث تجري في كل كلي سواء كان عرضا كالسواد وعرضيا كالابيض فلا يعقل تخصيص احد المراتب
كما يعقل لواحد منهما كالعرض وثانيهما كالاطلاق بالاخرة كالعرضي فافهم ذلك كله فانه دقيق
قوله انت جزاه هذا العراض عندي في غاية التحقيق فانظره بعين التحقيق قوله نعود بالنسبة
عليه اه اقول على ان الحرارة اذا كانت قائمة بنفسها فانها تكون حارة بمعنى موجدة ومبدا
الاحراق بعين الحرارة فلا يتحد المشتق مع المبدا وكذلك الضوء واذا كان قائما بنفسه فالامر
ولكن مبدا الاضاءة وهي امر زائد على الضوء فلا يتحد المبدا والمشتق فيه ايضا قوله وربما يصدق
على الموضوع اه فذلك كالموجود الممكن فانه يصدق على مبدئيهما كالوجود والامكان فانهما
موجودان وممكنان بالضرورة وكذلك على النسبة ايضا فانها موجودة وممكنة بلا شبهة قوله

بس

بس النفس فعل اه ان اريد بالفعل والتاثير اي الصورة فهذا القول حق ولكن لا يوهم تفطن الترتيب بينهما
وان اريد بالفعل التاثير والفعل فهذا القول باطل فلا تلتفت للنفس حال الكفر توهمات انية وتدريجية وتعقب
وهي فعل بالشبهة كما مر تفصيله ذلك وجه للمدرسي الا ان يقال ان الملاحظة مخصوصة بالمعلومات التي
لا بد للفكر منها والترتيب يوهم بالادراك والوضع الذي لا دخل له في الفكر وذلك بناء على ان الترتيب يستعمل
كثيرا في المحسوسات والاحتراز عن الالفاظ الغير الانسية والاستعمال بها لو نزع التعريفات اوامر اهمالية
فالمراد بالفعل في قوله ليس للنفس اه فعل الوضع والتخصيص ما فيه من البعد قوله يوهم التخصيص ما علمه اه
بخلاف لفظ العقول اي فوزيع التعريف التحتاني فانه يعم المنطقي والمجهول بالجهل المركب
فانها حاصلان في العقل وهم يطلعون عليه توهم التخصيص قوله من حيث الكثرة المراد بالفعل من
حيث الكثرة ان يتعقل في زمان كثير وزمانات الكثرة بحسب كثرة الابزاء في حسب الخمسة المذكورة
ان يكون زمان تعقل المبادي المرتبة وحدة واحدة او لا قال ان المراد بالترتيب لزوم بعضها
على بعض الا بحسب الزمان اي لا بحسب زمان التعقل الدفعي فلا ينافي حصول تعقلها في آن اول
فالمراد بالترتيب بحسب الاذهان ان يتعقل بعضها بالاجمال اي الملحوظ بالملاحظة واحدة ان
يتوجه المبادي المرتبة على سبيل الدفعة فكما ان العسكر قد يلاحظ كل فرد فرد منه في زمان
او زمانات متكثرة على سبيل التفصيل وعند الحكم عليه يكون الملاحظة اليه واحدة كما ان الدفعة
المفصلة بحسب الزمان ان يتعقل عليه في آن الواحد يكون بنفسه دفعة فلا ينافي الاجمال
لا ينافي التفصيل ان يتغاير الزمان كذلك قد يلاحظ الى كل من الحيوان والناطق
وكذا الى الصغرى والكبرى فردا فردا في الزمان ان يتعقل الكل من حيث ان الكل
يتبع تلك المبادي المرتبة بحسب الزمان ان يتعقل دفعة واحدة بالتفصيل والترتيب فيما لا ينافي
تعقلها دفعة واحدة قوله لكونه بدا اه اي شيئا لعلتها فانه اذا اوجد القادر في ذهنه
الامور التي فيها يوجد تلك الحركة ثم وجد قصد الفكر قصدا اما للانتقال اتحد الحركة

تلك الامور وحدث الحركة الفكرية بلا شبهة قوله الى ثلثة اقسام اه الاول نظريات يكون
طرق اكتسابها كالنظريات التي تكتسب من مبادئها طريقا الشكل الاول والثاني
نظريات لا يكون طرق اكتسابها بديهيا بل نظريا لا يقع فيه الخطا والثالث نظريات يكون
طرق اكتسابها نظريا يقع فيه الخطا قوله وفي المنطق يمكن ان يقال ان الفطرة والمنطق
سواء اي فان اصل الخطا ينشا من المادة فكما ان الفطرة لا تكفي لدفعه كذلك
المنطق ايضا لا يكفي في دفعه فان قلت مباحث الفن عادة الخمس تكفي لدفعه فان
القطع لا بد ان تكون بديهيات وهي البديهيات في خمسة فاذا اردت تتبع القطع
وادخل في اقسام الخمسة لم ينشا الخطا واذا لم ينشا منها فيها لم ينشا من المبادي ايضا والخطا في
الصورة متكفله المنطق بلا شبهة فالمنطق اذا روعي يجمع اقسام في الفكر لا يقع الخطا وهذه الرعاية
ممكنة لمن احاط فوائد احاطة تامة بحدود القطع قلت كذلك فان الاشتباه في البديهيات
كما في الواحد انيات باق وايضا يكون بعض القضايا عند قوم وصدانيا وعند اخرين نظريا ويكون
متواترا عند قوم متواترا عند اخرين وهكذا فلم يحصل نوع من الاطمينان في المحسوسات والاولى
ان القطع كذلك والمنطق لا يفي لدفعه فالفطرة والمنطق بالنظر الى هذا الخطا سواء
في عدم الوفاء الا ان يقال ان الخطا في الصورة يفي لدفعه المنطق بعد رعاية ويمكن
ذلك ولا يفي لدفعه الفطرة وان يفي فلا يمكن رعايتها ايضا فمن هذه الجهة تبين الفرق
وهو مراد المحشي فتامل قوله بالنظر الى القسمين اه واما القسم الثالث فهو غير صادق
عن الخطا اذ لا يفي لدفع الخطا عن غيره قوله لتستلزم احتمال وقوعه اه انت تعلم ان الاحتمال
لما ثبت له الاحتياج بعينه الى المنطق بل اقول المقصود هم اثبات الاحتياج الى المنطق
يقينا فلا يثبت المطلوب فافهم قوله ملخصات في احتياج اه انت تعلم ان نفي احتياج الشيء
الى الشيء لا يمكن حصول الاول بدون الثاني مكانا بحسب نفس الامر بخصوص رفع الخطا وبا

لقانون

لقانون الكلي وامتناع حصوله بالجزئيات فقد ثبت الاحتياج اليه بالنفي الحقيقي نعم ما لا يمكن
حصول الشيء عن الشيء بحسب نفس الامر بدونه واما الاحتياج العرضي فليس مما يوزن اللغة فلا يكون نفيه
حقيقيا له والى هذا اشير كلام المحشي بقوله الجواب ولو كان على التجوز وان كان كلاما ملائما
بحسب النظر فافهم قوله الى القانون المخصوص اه بل يجوز ان يحتاج الى قوانين اخرى فلا يكون
من جنس العلم والمنطق من حيث فافهم قوله اي ما بين اه حاصله ان التعريف المذكور هنا للموضوع
وان اخذ فيه بعض الالفاظ بعض الالفاظ المطلقة ودعاه بحسب النظر ولكن اعرادها القيد او المخصوص
والداعي الى هذه الارادة عدم استقامة معناه ونظر فان البحث وان كان عبارة عن مطلق
ابيان لغة لشموله الفاصد والمبادي وهي قد تكون واجبات كما في هذه المصادرات الا انه
لكن المقصود هنا هو البيان المخصوص اعني ما يكون بالدليل لا بالتنبيه وذلك للمسائل
الفن اي تكون نظريات وبديهيات خفية محتاجة الى التنبيهات او لذا يندرج جميع
الواضحات الا ترى ان فوق الشمس مشرقة وان الحركة لا تكون من مسائل الفن
لكل عرض من اي جهة ما كان لكن المقصود من جهة الوضوح وذلك لدفع
النقض كما سيأتي والايضاح الى التخصيص في النقط المعارض هو جميع العوض واما في النقط العوارض
هو جميع العارض كما وقع في كلام جماعة فلا حاجة الى التخصيص لانه قد تقرر عندهم ان الحكم
المتعلق بالمشتق يدل على علية المبدا له الا ترى ان قولك لا ترحم الظالم معناه بحسب
اللغة لا ترحم من حيث هو ظالم فمن ترحم ذاته بعد رفع ظلمه لا بد عاجلا فقولك لغة قوله
يلحقه لذاته او لما اه في الملحق لعارضه الذاتي المساوي للموضوع الامر المساوي وما يلحق الموضوع
العوض ذاتي مساو له يلحق لذلك العارض الذاته وللموضوع ولسائر الذاتية التي بينه له
الامر المساوي وانما قيدنا بالعوض الذاتي المساوي للموضوع لان العوض الذاتي قد يكون
اعم من الموضوع واخص منه اذا المندرج له العوض الامر اعم والاخص دون عموم العوض

ولا يتم تعليل الخمس بقوله فان ما يلحق الموضوع اه فيه قوله مغاير للموضوع اه وقد يتم بنقض
واما في صورة الاخذ فلا نقض مطلقا فان اعتبارية الاعتبارية ثابتة مطلقا فافهم قوله المحمول
اه فان البحث المعتبر عندهم ما يكون بالدليل والتشبيه لانه انما يدلان على ثبوت المحمول
الموضوع دون بيان حقيقة الموضوع وثبوته فان قلت ذلك الثبوت نسبة بين الموضوع والمحمول
ونسبة النسبة اي المنتسبين في الوارد الدليل والتشبيه كما لا يدلان على بيان حقيقة الموضوع
كذلك لا يدلان على بيان حقيقة المحمول ايضا فما وجه رجوع البحث الموضوع فثبوت
الموضوع فثبوت ذاته فقط فان قلت ثبوت المحمول ذلك في مرتبة الحلول واما في
مرتبة المحمول فلا يكون ثبوت المحمول في نفس الامر اعني بدون انتزاع المنتزع وبدون
اعتبار المعتبر ثبوته للموضوع قلت ان الثبوت الذي يكون في مرتبة الحمل والحكاية
يكون كاشفا عن ثبوت المحمول ووجوده الخاص دون الوجود الخاص للموضوع فلذا يثبت
له دون الوجود الخاص للموضوع وهذا هو المراد بالمرجعية ما انظر بعين التحقيق يعدد
لا نحوه غير هذا التعليق قوله اراد بالحمل اه اقول الحق عندي خصوص ذلك فان الاعراض
الذاتية مطلقا لا يلزم ان يكون من محمولات المسائل فان البحث عنها يقع على الاشتراك
ومن جملة ان يجعلها موضوعات المسائل وهذا كان الموجود بما هو موجود موضوع للفن
الالهي والامور العامة عوارض ذاتية له وقد يبحث عنها في فن على طريق الموضوعية
اي يجعل موضوعا لقضاياه ويجعل الاحوال الشاملة لها محمولا عليها فتلك الاحوال الات وان
كانت محمولا على الامور الموضوعة بالمواطاة لكن الامور العامة التي هي العوارض الذاتية لموضوع
فن الالهي لا يلحقه ولا يحمل عليه بحمل المواطاة الا ترى انه لا يقال ان الموجود بما هو
موجود وحدة وكثرة بل واحد وكثير فتلك وهذا هو الحمل الاشتقاقي فقول المص اراد بالحمل
والمحمول في تعريف الموضوع الذاتي حمل المواطاة خلاف الحق بل الحق هو الحمل بالمعنى الاعم
الاشتقاقي

اشتقاقا كان او مواطاة قوله من قبيل الشائع اه ليس الشائع في الاشتقاق كما يطلق على الحركة
والسكون في الطبيعيات فتلك والوجود والكثرة في الالهيات يكون المبادي في هذه الاشياء خارجية
من حيث معناها الحقيقي دون المعنى المشتق وما تعلق به البحث في الامور العامة اذ في فن الحركة مثلا انما
هو المبادي على طريقة الموضوعية ولكن المنظور في نظر الباحث انما هي العوارض الذاتية للموضوع الفن وقد
فصلنا شيئا من ذلك في بعض الحواشي قوله غير العرض اه فان فصول الجواهر عرض بالنسبة الى اجناسها وكذلك
العكس وليس يعرض الامتناع لتقوم الحقيقة الفاصلة الجوهرية من الجوهر والعرض عندهم والسبب فيه ان
العرض في فن البرهان يفسر بالخارج المحمول وهو يعم الجوهر والعرض معرفة فن فاطيغورياس يفسر بالقائم بالموضوع
وهو لا يعم الجوهر قوله غير الذاتي اه فان الذاتي في فن البرهان عبارة عن الملحق للشيء لذاته او لما يساويه
وهو غير الذاتي في ايساغوجي فانه عبارة عما يدخل في الماهية او خارجها وهو مباين للاول والموضوع في فن الاول
عبارة عما يبحث عن عوارضه الذاتية وفي فن فاطيغورياس عبارة عن المحل المشترك وهذان الغيران
ان يتغايران بالمفهوم وقد يتحدان فان قوله ما يعم الواحد او المتعدد اه اقول هذا التعميم في غير موضع
فان المتعدد لا ان لا يلاحظ من جهة الوحدة فلذلك يطلق فانه يصح يكون كون علم الفقه وعلم الطب على الاول
وذلك بحسب شان المحصلين او يلاحظ فيه جهة الوحدة كالاجمال الى المطلوب المتعلق في علم الاصول الذي
موضوعه الكتاب والسنة والاجماع والقياس وح امكان يجعل المفهوم الواحد اي فوز من تلك الجهة الواحدة
موضوعا للفن ويجعل في تلك المتحد من الواحد او افراده او يجعل ذلك المتعدد موضوعا ويلاحظه
جهة الوحدة فيها والاول اولى فانه بعد اخذ المفهوم الواحد المبهم موضوعا للفن يجعل المتوهم فانه داخل
تحت هذا المفهوم ويبحث عن عوارضه اللاحقة له من حيث دخوله تحت هذا المفهوم يكون من هذا الفن
فلذا اشتباه عليه اصلا واذا جعل المجموع امورا متعددة بعينها كما في الاصول مثلا بالنسبة على الفعل انه يجوز
ان يكون سوى هذه الامور الجهة امرا آخر له دخل في تلك الجهة الواحدة ويكون منضما الى الاربع مثلا
فيكون هذا المتعدد خمسة ويكون آخر فيكون ستة فلا يجد الموضوع عنده فيقع الاشتباه في الموضوع

ان المتعلم اذا علم ان موضوع الاصول الموصل الى الفقه متعدد والموضوع عنده وعلم ان كل ما
يكون كذلك ويبحث عنه يكون من الاصول واذا علم ان هذا الامر من هذه الجهة اخص من الاجمال
موضوع الاصول يجوز عقلا ان يجوز ان يكون امر آخر موصلا الى الفقه فعلم ان اخذ المفهوم الواحد
للموضوعية وجعل المتعدد من افراده اولى من ان يجعل المتعددة موضوعا للفقه ومشتركا في جهة
ما الى ان يعتبر الموضوع في كل علم واحد شخصا او نوعا وجنسا وان ترجيح المرجوح من الامر الخسيس
فيجب اعتبار وحدة شخصية مر ان الزايد على حقيقته اي الحقيقة عبارة عن الماهية اي مخزونة مع الوجود
فلو جعل الوجود جزءا منها كان المراد من الزيادة عدم كونها نفسها وعينها ولو جعل خارجا عنها يعتبر الجهة
الى ظ فقط كان المراد بالزيادة الزيادة على الاخبار والا فالوجود والحيثية الاخرى سواء في عدم
الجزئية والا لم يبحث عن احوال الموجود من حيث الوجود وهذه الحيثية وان خرجت عن ذات الموضوع
ولكن لم يخرج من الاعتبار المذكور الحيثية الزايدة بمعنى نفس العينية والحيثية ايضا فافهم فانه يحتاج الى
تلطيف القريحة مر من حيث انه اي الهوية عبارة عن الماهية المخزونة مع الشخص الساذج الموجود
فيكون ماخوذا معه ايضا بل قد تترادف الحقيقة بالمعنى المذكور فيكون فيه اشارة الى الحيثية الجزء الزايدة وفي عليه
يكون اشارة الى الحيثية الزايدة بالمعنى المذكور مع تتميم الاستشهاد مر ليست علة للوحق اي حاصله ان
الحيثية المعتبرة في الموضوع ليست علة للحوق الاعراض الذاتية له فان الحيثية المذكورة من الاعراض
الذاتية له ولذا يبحث عنها في العلوم كما هو الظاهر من تتبع العلوم فلو كانت متممة للعلة الفاعلية
او القابلية للحوق تلك الاعراض لكان يرجع الى الدور وكذا اذا كان العوارض الذاتية لا يتوقف وجودها على
الحيثية كذلك اللحوق كالاتصال بالحيثية الى عروض الحيثية والفصلية لعروضها على المنطق فان جنسية الجنس
وكذا فصلية الفصل من اللوازم الذاتية الخ الاتصال كما يشهد به الوجدان فالحيثية المذكورة تكون علة
للبحث اذ يندرج تحت الباحث في المسائل التي تكون الحيثية محمولا فيها تكون العينية كعينية المحكي عنه
للحكاية بل كعينية المحمول عليه للمحمول على طريقة المتاخرين كما مر بان يكون اتصاف الموضوع بالحيثية

علة

علة الاستناد الى بعض افراده كاستناد الوجود المطلق الى الواجب تعالى الذي هو من افراد الوجود
بما هو وجود اما لا بل الشيء تكون المحمولات فيها غير تلك الحيثية فقد تخلوا ما ان تكون مقوما عاما الحيثية كما
في الشكل المجسم من جهة الارادة او يكون تتميم تلك الحيثية مقوما عاما تلك المحمولات كما في الحد ان يكون
المحل من جهة تركبه من الجنس والفصل وبالجملة يكون الحيثية المذكورة للبحث اي لثبوت المحمولات موضوعا
المسائل على الطرف المذكورة في كتبهم بهذه العلميات المذكورة فيكون منظورة في الباحث في جانب
الموضوع مر لا حاجة الى آه تعلم وجه الايضاح ان اختلاف البراهين بل على اختلاف الحيثيتين
فالدال اقيم مقام الدليل فتامل مر نفي الواسطة في العروض آه لا بد هنا من بيان نفي الواسطة
في الثبوت والعروض وبيان بعض احوالها فنقول بالذهن المتعلم فنقول ان الواسطة في الثبوت
عبارة عندهم من ان يكون الصفة التي اعتبرت الواسطة فيها ثابتة لذي الواسطة بالذات ولكن
بسبب تلك الواسطة اي يكون علة ثبوتها تلك الواسطة وهذا منقسم ومنحصر في القسمين الاول
ان يكون الواسطة ووصفها كلاهما معروضين حقيقيين لتلك الصفة والثاني ان يكون ذو الواسطة
فقط معروضا حقيقيا لتلك الصفة والشك ان الصفة في الاول وجودان متعددان في ذاته
وجود واحد سواء كانت تلك الصفة نفسانية كالسواد او انتزاعية كالفوقية فان الانتزاعيات
ايضا لها وجود في محالها ومن الناس من زعم انه في القسم الاول اذا كانت الواسطة ذاتية لذيها
كما يكون جنسا وفصلا يكون للصفة وجود واحد وعروض واحد لان الجنس والفصل متحدان مع
النوع ذاتا ووجودا فالصفة الثابتة للنوع بواسطة الجنس والفصل لها وجود واحد وعروض واحد
وهذا وهم فاسد عندي فان التركيب الانضمامي ان كان هو الحق كما بينا تحقيقه في بعض الحواشي فلا
بد ان يكون للصفة على تقدير الواسطة في الثبوت في هذه الصورة وجودان حقيقيان ان
كانت الواسطة من القسم الاول والا يلزم قيام عرض واحد شخصي بمحلين متغايرين بالذات والوجود
وان كانت الواسطة من القسم الثاني يكون لها وجود واحد شخصي قائما بالنوع فقط فاما

ان لا ينسب تلك الصفة الى الجنس والفصل اصلا فلا واسطة اصلا او ينسب فيكون الواسطة
بالعرض فقط فيلزم الخلف ويتعكس الامر وان كان الحق هو الترتيب الخليلي كما زعموا او
الترتيب الذي ذكر كما ينسب الى العرض في الاول ان يكون الصفة قائمة بالكل فقط ولا ينسب
الى الاجزاء فلا يكون هناك واسطة اصلا او ينسب اليها فيكون الواسطة والسطة في العرض
ويتعكس الامر ايضا واما ان تكون قائمة بعض الاجزاء الخليلية المنزوعة في الاول وبعض ذوات
الاجزاء الاخاذية الموجودة في الثاني فعلى تقدير تسليم علية ان في اعتبار قيام الصفة بذات
الاجزاء من حيث هي للاول اعتبار فيها بالكل يلزم تعدد العرض بالجملة بالنظر الى الاخاذية تعدد
الصفة فلا يتعقل الواسطة في الثبوت على الحق الاول وبالنظر الى التعدد تعدد الصفة والعرض
فافهم ثم اعلم ان الصفة في الواسطة في العرض تكون حقيقة في الواسطة وفي ذي الواسطة تكون مجازا او
في احدهما فيسمى الواسطة في الثبوت اعني ما يكون الواسطة موجودا موصوفا حقيقة بالصفة وان كانت
في الثاني حقيقة ايضا وكان الاولى ان يعدل الى الحالة ايضا ويبحث في الفن الذي جعل اثباتا
موضوعا له على الاطلاق اي سواء كانت الواسطة اعم او اخص او مباينا لكنهم كما نظروا الى ان
تشبه الواسطة في العرض في ثبوت الصفة للواسطة بالذات عدوه في جنسه ولذا عرضوا عن
بحث الاحوال المجازية للعرض في علوم السفطة البحث عن الاحوال التي تلحق الواسطة في الثبوت والواسطة
في العرض فاسقطوا البحث عن الاحوال التي تلحق الواسطة في الثبوت الى احد قسمي الواسطة في الثبوت
ايضا المنتظم وعدم الرجوع جنس الواسطة في العرض الذي صورا تلك وهي الواسطة لتعيين ثلثة الاقسام
وكان الاختلاط بسبب عدم التفكيك احدهما عن الآخر في الاحوال التي تلحق الواسطة والواسطة
امر آخر سواء كانت الواسطة في العرض او الواسطة في الثبوت فهم تجنبوا عنه مطلقا وكذا تجنبوا عن الاحوال
التي تلحق الواسطة امرا آخر ولا يكون الواسطة موصوفا له مشاركة للاول وبعدوا عن الواسطة في
العرض فيتخلص من هذا ان الاعراض الذاتية البحوثة في الفن ما يلحق الشيء للواسطة في الثبوت

اي اصلا

آخر اصلا او الواسطة احد قسمي الواسطة في الثبوت اي ما يكون ذو الواسطة فقط متصفا بالذات واما
الاحوال الملحقة للشيء لواسطة شيء آخر سواء كانت الواسطة والسطة في العرض او قسمي الواسطة
في الثبوت فلا يكون بحثها في الفن الا بشرط تساوي الواسطة قوله لانه الحق بان اراد ظاهر
الواسطة في العرض واراد في قسمي الواسطة في الثبوت اعني ما يكون الواسطة موجودا مشتركا بينهما
لكان الاحق ان تعرض احوال الواسطة موجودا وان كان اعم او اخص ولكن الحق ما اثبتناه قال
قوله لا العارض الاعم اه وذلك لانهم صرحوا بان الفصل من العوارض الذاتية للجنس وكذلك الكلي وبينهما
العموم والخصوص مطلق وح لا يستقيم ان يكون قولهم ان الجسم متصل مسئلة من مسائل العلم الالهي اذ البحث
عن احوال الموجود بما هو موجود فان الاتصال وان كان ذاتيا للجسم الذي هو موضوع المسئلة لكنه عرض
ذاتي للموجود المطلق وان كان اخص منه فان قلت يلحقه بواسطة كونه جسما فيكون عرضا غريبا
قلت بل الامر بالعكس فان الموجود يكون اولا متصلا بالاتصال الجوهري ثم يوجد الجسمية فيكون
جسما وحقيقة في غير هذا الفن قوله يمكن ان يخصص اه ويعلم ان العوارض الذاتية بعد ما تبين حقيقتها
الاصطلاحية تنقسم الى اقسام الاول ما يلزم الماهية وح على ثلثة اقسام الاول منها ما هو متقدم
على الوجود وهو اما ان يخص الطبيعة المعروض كالجنسية والفصلية والبحث عنها في الفن كما اشار
اليه المص ح واما ان لا يخص بل يسري الحكم الى الافراد كالامكان بالنظر الى طبيعة الموجود
بما هو موجود وهو مبحوث ولا يكون في هذا القسم والسطة اصلا لاني اثبوت ولا في العرض والثاني منها
ما يكون عين الوجود او مساوقا له كالتشخص ويتصور فيها الواسطة في الثبوت والثالث منها ما يكون
متاخرا عن الوجود كالزوجية والفردية بالنسبة الى العدد ويتصور فيه الواسطة بالعروض بالعلية
والاستقرائية والثاني ما لا يكون من لوازم الماهية وهو ينقسم الى اقسام شتى اما ان يكون من لوازم
الوجود ذهنا او من لوازمه خارجا اما دائما او زائلا ويتصور في هذا القسم الواسطة في الثبوت مطلقا
والواسطة في العروض بالشرط المذكور قوله ليس بعرض حقيقيا اه وذلك لان الناطق كما قام الضحك

وهو امر خاص من الموجودات الخارجية كما يقوم بمفهوم المتحيز الذي هو من الموجودات
الانتزاعية لان مفهوم الانتزاعي تابع للاعتبار والخارجي موجود قطع النظر عن ذلك قوله
والتحقيق اه بل الامر المساوي اعني المتحيز وان اتحد مصداقا مع الطبيعة الا ان نسبته وعارضه
كلاهما عارضان ذاتيان الا ان الاول مبدا احدهما من احد قسمي الواسطة في الثبوت للاخر
وربما يكون الواسطة معروضا حقيقيا فتامل قوله عن الاحوال المنسوبة اه انت تعلم ان الاحوال
المنسوبة هي الاعراض الذاتية فلم يكن تفسير المتاخرين مغايرا لتفسير الشيخ الا ان يقال ان المحقق
الدواني على قول الشيخ المنسوبة الى الاعراض الغريبة فيصح على هذا التقدير حينئذ قول هذا المحقق
اعترض على ما ذكره المتاخرون احترازا عن قول الشيخ فان المراد بالمتاخرين ما يعده من الفضلاء ومن
المتاخرين من الحكماء فان الشيخ داخل فيهم قوله فان الشيخ قد صرح اه وفيه انه يجوز ان يكون المراد
من المتاخرين الحكماء فهم والشيخ داخل فيهم فهو غير الدليل على عدم الخلاف في التقدمين والظاهر يجوز
ان يكون الشيخ داخلا في المتقدمين وان يكون الاشارة الى خلاف ابي الجمهور هم الا ان يقال
ان الشيخ اوفق بحالهم فلو كان لهم خلاف فيه نقله الشيخ واما قال انه لم يثبت منه انتقل قوله
الصورة تقدمه اه وان كان مرجع الجسمية والمراد بالتحول التبدل الشخصي فقط لكنه غير ظاهر وان
الظاهر ان مرجعه نوعي يكون المراد بالصورة الصورة النوعية والمراد بالتبدل التبدل
النوعي وفيه انه لا يكون الترديد بقوله او جزئية موضوع المسئلة صحيحا فان الصورة في يكون
في بعض المراتب من العوارض الذاتية للجسم المطلق وان كانت اخص منه لانه ثم يلحقه الاعراض
فيكون البحث عنه لكونه من الاعراض الذاتية لموضوع العلم لا لانه جزء من نوع موضوع فتامل
قوله والواسطة في الثبوت اه اي الشيء طبايعي الواسطتين فان الواسطة الاخرى في الواسطة في
الثبوت لا يتعرض الدواني اصلا وانما قيد الشرط لانه لو تجاوز اللازم عن موضوع العلم
يكون اخذه من الاعراض الذاتية لموضوع العلم ولا يبحث عنه في الفن اصلا اللهم الا على

طريقه

طريقه عن فعل العارض الجزء الاعم من الاعراض الذاتية والاعتبار لذلك هنا واه العارض
للاعراض فقد مر البحث عنه في جميع الفصول ويمكن اخذه من الاعراض الذاتية بطريق اخر
فلذا شاره اي خذ الحد شرط طبيعة العموم دون شرط الاتساوي قوله وجوز البحث اه وسيجيء
عن قريب انه بعد فالاحتياج ضروري قوله كل حركة منقسم اه فالانقسام اي غير انه يعرض
للحركة بواسطة الانتقال وهو اعم من الحركة لشموله الاجسام والزمان والشرط هنا بعض الفرد اي
لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم ان لا يتجاوز عنه وعن عارضه بواسطة او بلا واسطة
والزمان عارض للجسم بواسطة الحركة فان قلت الانتقال بوجه في البعد المجرد فيكون تجاوزا
في العموم عن موضوع العلم بما ذكرتم ايضا قلت هو من الاباطيل عند من يعين
وقد بين الكلام هنا على طريقهم فلا يضر اصلا وكذا في مثال الشق الرابع قولهم كل حركة طبيعية
لا يتخلل السكون بينها عدم تخلل السكون عارض لنوع العرض الذاتي يعني الحركة الطبيعية
التي هي نوع من مطلق الحركة بسبب الانتقال الذي لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم
وواضحه قوله الحاصل اه واي حاصل ان طرق البحث لا ينحصر فيما ذكره المص بل
قد يقع البحث عن اضافة موضوع العلم واضافة اعراضه الذاتية وقد يقع عن العرض
الذاتي لعرض ذاتي لموضوع العلم كما تقدم وتاخر العارض الزماني العارض
للحركة العارضة للجسم وغير ذلك كما يظهر لمن تتبع الفن قوله هو محمول العلم اه اقول
البحث على نحوين جزئي وكلي فالاول عبارة عن اثبات المحمول للموضوع بالاستدلال او
التنبيه وما يتعلق به البحث بهذا المعنى لا يجب ان يكون محمول العلم ولا بالعكس الاخر ان
الاحوال اللاحقة لموضوع العلم اعني العلم قد يلحقه الاعراض فلا يكون من محمولات
موضوع العلم وعوارضه الذاتية مع انه يبحث عنها في العلوم ومن محمولات موضوع العلم
قد يكون عوارض ذاتية له ولا يتعلق البحث بها بما هو المذكور اصلا كالامور العامة

فانها محمولات وعوارض ذاتية لموضوع العلم اعني الموجود بما هو موجود ولا يبحث عنها
على طريق المحمولية في الفن اصلا والثاني عبارة عن ان يعتبر محمولات العلم بعضها
يكون مبحوثا في الفن على طريق المحمولية بان يجعل محمولا لموضوع المسئلة ويثبت
له بالبرهان او الاتية وبعضها لا يتعلق به البحث على هذا الطريق اصلا بل يجعل
موضوعا للفن ويثبت لها عوارضه الذاتية وبعضها لا يبحث عنها بهذين الطريقين
بل الطريق الثالث هو ان تتبع افرادها على افراد موضوع العلم ويبحث عن جزئياتها فيما
وضع تعريف موضوع العلم فما يبحث عن عوارضه الذاتية هذه الانواع من البحث
فيكون المراد بالبحث البحث الكلي فالمبحوث بهذا المعنى الكلي محمول العلم كما ان محمول
العلم هو المبحوث وبهذا البيان ظهر سقوط ما اورده المحشي على قوله وانت تعلم
ان المفهوم المردد اه فان قوله بالبحث عنه على ما يحكم به الضرورة هو او الحقيقة
في جزئياته فان البحث المعتبر في محمول العلم هو البحث الكلي بالمعنى المذكور وهو لا
يستلزم كونه امرا حقيقيا فان انتفاء الشق الثالث من ذلك البحث يجوز ان يتعلق
البحث بالمفهوم المردد ولا بجهة الضرورة كما لا يخفى على من له ادنى بصيرة ثم البحث
الجزئي المذكور اه لا يكون المحمول امرا حقيقيا على انا اقول ان الامر الحقيقي ماذا
اراد به ان كان المراد به الموجود الخارجي فلا يلزم ان يكون محمول المسئلة كذلك
فان الزيادة والاشتراك الذهنية تثبت للموجود وليس واحد منها من الموجودات
الخارجية بل كثير من محمولات المسائل كذلك وان اراد به ما لا يكون متفاوتا من
امور متباينة متغايرة كالعسكر فالمفهوم المراد ليس كذلك لان جزئياته متباينة
متغايرة الافراد كذلك وان اراد به ما لا يكون جزئياته كذلك فلا نسلم ان محمول
المسئلة يلزم ان يكون كذلك فتامل في هذا المقام فانه حقيق به مقصودا

ثقله على ثقل الاجزاء على الارض الندحة وان زاد على ثقل ما يوازي شبر الحجم
من الكرة التي امتلأت مساماتها من الاجزاء الهوائية وما يدركه ان
الاجزاء الهوائية الخالية لغرضها لا تزيد على الاجزاء الهوائية والنارية التي في
قطعة ثلج وبياض الذهب فاذا عرفت درجة المركز في الخفة والثقل فاعلم ان
جزء المعتدل هو الحد المشترك بين الماء والهواء اما جزء المعتدل فان كان خفته او
ثقله دون درجة يرتفع او ينخفض عن هذا الحد مركز الكرة بقدر ذلك من
نصف قطره كان يكون الخفة او الثقل ثلث درجة فيرتفع المركز او ينخفض
بقدر ثلث من نصف القطر فان بلغت الخفة او الثقل درجة كان جزء المركز
جزء الهواء او الماء وان كان خفته او ثقله درجة ونصف درجة كان جزء الحد المشترك
بين النار والهواء وبين الماء والارض فان زاد على ذلك وان بلغ درجتين
ارتفع المركز عن الحد المشترك بين النار والهواء او انخفض عن الحد المشترك
بين الماء والارض بقدر ذلك وان نقص عن ذلك مع الزيادة على درجة
انخفض عن ذلك الحد او ارتفع عن هذا الحد فاذا قلت فيما ذكرت يكون مثلا
جزء المركز من النار والهواء او الجزء الهوائي حيث يرتفع مركزه عن الحد المشترك
بين الماء والهواء بقدر ثلث نصف قطره اي ثلث قطره لكن ينبغي ان يكون
جزء جزء الهواء اذ الجزء الهوائي يطلب السكون فيه والناري يجذبه الى فوق
والماء الى تحت فالتجاذب من الجانبين لا يبطل السكون الذي يقتضيه
الهواء قلت انما يقتضي السكون زمن جزء ثم الهواء اما مساوي له او اقل بقدر يعلى
النسبة الى الحد المشترك بين جزئيه الذي الى جزء الهواء نفسه ثم النار لا تقدر على
النسبة هذا المجموع الذي هو ضعفها الى جزء نفسها ولا الى الحد المشترك بين

جزء من جزء الهواء وانما كان هذا ذلك لو كان ذلك المجموع مساويا لهما وكان
جزء جزء الهواء والا الى جزء الهواء وانما كان هذا ذلك لو كانت جزئين
يكون المجموع في خفة الهواء فكيف يستقر في جزء الهواء بالطبع ما هو اثقل منه
واعلم انه قد يتوهم ان المركب من بسيطين متساويين متماثلين في
الحركة اذا كان اقرب الى احدهما الجذب اليه لان الحركات الطبيعية تشتد
عند القرب من احيازها وتفتر عند البعد ويقضي ان الحركة الطبيعية انما تشتد
عند القرب من الجزء الطبيعي لانها كلما قرب يرق شخص الملاء الخفاء وللان
الجسم كلما يتحرك يزداد سخونة فيزداد تلطفه الملاء الخفاء وعلى هذا الوجه لا
يكون الاشتداد منوطا بالقرب بل بامتداد زمان الحركة وبالجملة فهذا الرأي
في الحركة الى الجهة التي يتوجه اليها بالميل الطبيعي لضعف يحصل في المقام الاشتداد في الميل
لقسر المركب المذكور اما الميل فيه الى جزئين جزئي بسيط لا الى الاقرب
منهما واما البسيطان فيميلان الى الكليتين حيثما كانا ولا يختلف الميل لقسر بالقرب
والبعد وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لانا لم نسبق ممن سبقنا ما يومن به ويعول
عليه والله يهدي من يشاء والامر كله بيده **قلت** وكذا الكل جسم شكل طبيعي
واليه الطبيعي لا يختلف في الشكل اختلافه في الاحياز بل الطبيعي للكل هو الكري
اذ القوة الواحدة انما تفعل في المادة المتشابهة فعلا متشابها والارض انما
خرجت عن الكروية بالقسر وانما لا يعود اليها بالطبع لمنع سببها عن ذلك بالعرض
فله حافظ للشكل فالطبيعي الكان وللقسري لما كان ولصعب النفوس عن
انتقاض ما في الافلاك من تقعير تكرير الدوائر والكواكب تختلف اقدار
تخصصة المواضع ومن اختلاف في التمامات بالرقة والغلظ وانما

بعد

بعد اعتراف مبلغ من العلم **اقول** ان الغاية الاينية لما اقتضت اوضاع
كرات تكون احيازا يعتضد في جوف بعض او تخمة ويكون ثلثة خارجة المراكز
ثلثة لمركز المحيط او غير مشابهة لزم ذلك **اقول** ويحتمل ما ذكرناه في
الجزئين ان لكل جسم شكلا طبيعيا ومن مشكك بانه كما ان الفلك لا بد له
من وضع وليس شيء من الاوضاع طبيعيا فليجوز ان يكون الجسم لا بد له من
شكل ولا يكون له شيء من الاشكال طبيعيا فلعدم يدري ان الوضع الذي
لا بد للفلك منه هو ترتيب يباين به من سائر الاجسام ولا نم انه ليس شيء منه
طبيعيا له بل هو جزء الطبيع او جزء من جزئه واما الوضع الحاصل باعتبار نسبة الاجزاء
المفروضة فيه الى غيره فكيف يكون مما لا بد منه عند فرض تخليه عن جميع ما يجوز
تخليته عنه ولا يكون له حد جزء بالفعل فضلا عن نسبة الجزء الى امر اخر وكون
الشكل موقوفا على الغاية لا يضر في كونه لا بد للجسم منه عند تجويز التخلية
عن ما يجوز التخلية عنه فقد ثبت وجوب الغاية للجسم ثم البسيط وان
اختلفت في الاحياز فلا يختلف في الاشكال بل الشكل الطبيعي للكل هو الكري
وذلك لان القوة الواحدة انما تفعل في المادة الواحدة المتشابهة
فعلا متشابها فكل شكل غير الكرة ففيه خلاف الفاعل وكيف يخص
الطبيعة المتشابهة شيء من المادة المتشابهة بفعل وشيء اخر منه بفعل
اخر من اين كان ذا اولى بهذا وذاك بذلك فان كان ذلك من ذات
الفاعل او القابل ارتفع التشابه وان كان من خارج فما فرض التعرية
عنه يكون شكلا لا يكون فيه هذا الاختلاف فهو الطبيعي فالنظر وقد يعترض
بالارض فانها مع بساطتها ليست كروية ولو كان ذلك لقسر فيجب ان

يعود الى الكروية عند زوال القاسر والجواب ان ذلك القاسر دائما لا يعود الى
الكروية عند زواله لان بينهما يعوقها عن ذلك فان استشكل بان بينهما
طبيعة فكيف يقتضي طبيعة واحدة شيئا ويمانعه عنه فالجواب ان عوق
البسيط اما بالعرض بالذات كيف واذا لم يكن هناك قاسر كانت الارض
على الكروية وكان بينهما حافظ لكروية ناحية للانزول بادنى قاسر قل بالعرض
فان من شان البسيط ان يحفظ الشكل الحاصل فالحافظ هو الطبع
فقط والحافظ هو القسري حفظ فعوقه عن الطبع انما هو لحصول القسري
وستشكل بما في الافلاك من نقوار تكز فيها التداوير والكواكب وبما في
المتممات من اختلاف بالرقة والغلظ فرقة الحاوي في جانب اللاوي
وغلظه في جانب الحضيض والامر بالعكس في المحوي ولصعوبة التفصي عن
ذلك ناهيك الافكار فمن زاعم ان ذلك ليس بطبيعي بل لقبضات صورة
كمالية زائدة على بعض من جرمها فيتقرر هناك كرة متصورة بصورتين هي نوذرا
وكوكب او فلك خارج المركز فيلزم التصور فلم يدر ان تنقيح المفروز عنه نقرا او
اختلاف تخلخل الصورتين مما يرتبط على اثنتا عشرة موضوعة وانه كيف تقبض
صورة على بعض مادة متشابهة دون سائرها وليس هناك استعداد وعن
الرجع ذلك الى الفاعل فقد بنى قصرا وهدم مصرا اذ لو جاز ذلك لبطل اصل الدليل
واستلم اصول كثيرة موسسة على امتناع ذلك ومن واهم ان ليس هناك اجزاء بالفعل
والتداوير والكواكب والخوارج والمتممات اجزاء فرضية وهي ربما تختلف في السرعة والبطء
في الحركة كاهل النطقة والقطب وفي جهات الحركة كالامراج فلا نزيد على الحكاية
وانا بعد الاعتراف بقصور مبلغ من العلم بل بضعف الفلك الثبت انه انتسبه عن

الشاه

الشاه سر الامر اقول ان الكليات كرات متكثرة عن مواد مختلفة انقضت
غاية البدع ان يكون احياز بعض منها جوانب بعض وان يكون احياز
بعض آخر في اماكن بعض مراكزها خارجة عن مراكز باقي في شخص شاملة
كانت لمركز المحيط او غير شاملة فلا جرم يكون فيما هي فيه تقرة او اختلاف
بالرقة والغلظ ولولا اقتضاء العناية ان يكون في جوف الفلك بعض
العناصر فلك او عنصر كانت مضمنة كالارض فلك ان التجوف في اصل الابداع
لمكان جسم آخر مبدع موجود في جوف هذا الايوجب تكثرا في فعل القوة لك
حصول تقرة او تقوات في الشخص او اختلاف بالرقة والغلظ اذا كانت
السطوح كروية والقوم لم يعتنوا بباطن الفلكيات ان الفلك الكلي البسيط
غير منتظم من كوكب وعدة افلاك وكيف يسوغ ان يتقوم بها بذلك بل
انه ليس فيه امتزاج اجسام كامتزاج العناصر في الوالد او ان كل من الكواكب
والافلاك الجزئية المفردة المفروزة عن الكواكب البسيطة ليس فيه تالف قلت
الفصل كل حركة انما هي بحالة ابتغائية نحو الخروج من البدا الى المنتهى بدافع
العائق وهي الميل وربما كيف مع تخلف الحركة عنه كما في الجرم الممكن
على البدء ثم ما لا يكون فيه ميل من طباعه بالفعل او القوة لا يمكن طرو حركة عليه
لا عن طباعه والا فليتحرك عن قاسر فلا بد في مسافة في زمان وما يتحرك به
الفصل في تلك المسافة جسم في طباعه ميل معاوق وآخر نسبته ميله الى الاول
نسبة زمان حركة عديم الميل الى زمان حركة ذي الميل الاول واذا
تفاوت الازمنة على حسب تفاوت الميول المعاوقة كان نسبة ما
زمان ذي الميل الاول فيكون الحركة بمعاوقة ميلها بدونها والبطء بقصور
كالحركة

اقتضت

كرات متكثرة

المركز محيط

الارض

فالحاصل نسبة الزمان ذي الميل الثاني الى زمان ذي الميل الاول كالنسبة
الزمان عديم الميل الى

يختلف عليه تاثير الاقوي والاضعف فالقوي مطاوع والضعيف معاوق
وليست المعاوقة للجسم بما هو جسم بل لطباع يطلب البقاء على مكان او
وضع وهو المبدا والذي نريده فيقول كل جسم طبيعي ففيه مبدا ميل مستقيم
او مستدير فانه ان جاز عليه الانتقال من جزء الى اخر فانما كان بالطباع
فذلك والا فلا يدفعه من مبدا ميل معاوق والبقاء اذا فارق حيزه وهو يقتضيه
بطباعه مال اليه بطباعه اذا لم يعق ففيه مبدا ميل مستقيم وان لم يجز عليه
الانتقال في الاحياز فالانتقال في الاوضاع الحاصلة لسبب محاذاة الاجزاء
للمحاذي او المحوي جائز اليه لاستوائها فسواء كان عن طباعه او لا عنه
ففيه مبدا ميل مستدير اقول كل حركة فانما هي قطع شيء بين المبداء والمنتهى
اما مسافة اينية او غيرها ويكون على حد ما هو عنه بالقياس الى ما هو دونه وبطوء
بالقياس الى ما يكون فوقه في الاعيان او التوهم ولعل النقطة المنقلبة لا
يرتاب في ان قطع الجسم شيئا بسرعة او بطوء انما يكون بكيفية حاصلة فيه من
المحرك الدافع والى ذلك حاصلة قابلة للشدة والضعف وهي حالة انبعاثية الى
الخروج من المبداء الى المنتهى بحيث يدافع ما يعوقه عن ذلك وهذه اي لانه
هي المسماة بالميل وهو ربما يوجد ويتخلف عنه الحركة وهذا اظهر في الاينية كي يحس
من الحجر المسكن في الجو على اليد والزق المسكن في الماء تحت اليد وكذا
في الكمية لا يشعر بها الاينية واما الوضعية فكما اينية لكل جزء منه فيسهل
التصديق بالميل فيه ايضا واني يحتاج الى تلطيف القريحة في الحركة الكيفية اذا
تقرر ذلك فنقول ان كل جسم طبيعي ففيه مبدا ميل مستقيم او مستدير ولنمهد
بيان ذلك مقدمة وهي ان الجسم الذي للميل فيه بالفعل والا بالقوة

لعله فيه

مبدا ميل مستقيم

اي الذي

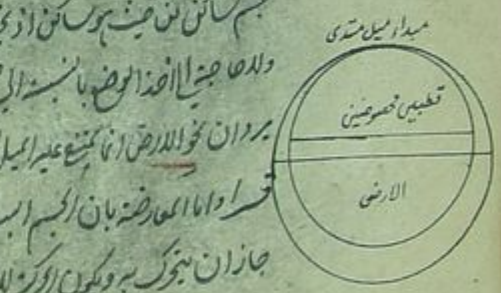
اي الذي ليس فيه مبدا ميل طبيعي لا يتحرك قسرا وذلك لوجهين احدهما
انه لو تحرك لتقاسر زمان مسافته ما فليفرض تحريكه في تلك القاسر بعينه في
تلك المسافة جسمانية فيه مبدا الميل معاوق فيكون فيها حركة قسرية في
زمان اطول ثم يفرض تحريكه ايضا في تلك المسافة جسما يكون لنسبة الميل المعاوق
فيه الى الميل الاول كنسبة زمان حركة عديم الميل الى زمان حركة ذي الميل الاول
واذ لا شك في ان النسبة بين زمانين حركتين متفقتين في المحرك والمسافة
مختلفين في الميل المعاوق انما هي كنسبة الميلين المعاوقين فنسبة زمان
حركة ذي الميل الثاني الى زمان حركة ذي الميل الاول كنسبة الميل الثاني
الى الميل الاول اي كنسبة زمان حركة عديم الميل الى زمان حركة ذي الميل
الاول فيلزم تساوي زمانين حركتي ذي الميل الثاني وعديم الميل فيكون
الحركة مع المعاوقة كالحركة بلا معاوقة وقد قدمت في فصل ابطال الخلاء
الكلام على هذا الوجه بما لا مزيد عليه وثانيهما ان المفروض على الحركة المستقيمة او
المستديرة يختلف عليه تاثير القاسر الاقوي والاضعف وما ذاك الا لان القاسر
القوي قد طاوعه الجسم المقسور والضعيف قد عاوقه وذلك الجسم ليست
المعاوقة للجسم انما هي جسم بل لمعنى فيه يطلب البقاء على حالته من المكان او الوضع
وهذا هو المبداء الذي نحن في بيانه كذا قرره الشيخ في الشفاء القول فيه انه يجوز ان
يكون المعاوقة لقوة في الجسم من شانها حفظ حالة حاصلة من طبيعة او قاسر
والبقاء بها من غير ان يكون شان هذه القوة اماتة الجسم الى حالة غير حاصلة
كما ان الطبيعة انما تقتضي حفظ الشكل الحاصل من طبيعة او قاسر وليس من
شانها اقتضاء شكل غير حاصل الا ان يدعي الضرورة في ان الجسم

انما يكون في ذاته قوة حفظ جزء اذا كان له في ذاته مناسبة مع ذلك الجزء
لخصوصية الايجاد وكونه حاصلا له واذا كان كذلك فاذا فقد ذلك الجزء تقاسر
ثم زال التقاسر وليس هناك عائق من الميل اليه كانت تلك القوة
مميلة له اليه لا محالة واما الوضع الذي باعتبار محاذاة الاجزاء المفروضة
وما يستعمل الاجزاء المحيط او محاطة فلا يكون شيء منه طبيعيا ولا مطلوبا بالطبيعة بل
الشعور بل الانسان فلنفس شيء ثم لا يكون مطلوبا لذاته للنفس من جهة خصوصية
بل على نحو آخر نعم انما يلزم الجسم وضعا لا لذاته بل لحفظ كل جزء من الذي
يختص له من خارج وينبغي ان يعلم ان البيان كما ينتهض في تحرك الجسم
من سبب خارج كذلك ينتهض في تحركه من نفس هو اصلا انما تحرك بحدوث ارادة
وانزعاج قصد فان ذلك انما يكون حيث يكون قوى مختلفة او يكون
البدن مما يتفاضل اجسام متحصلة قبل تلك النفس ويختلف تحريكها اياه باختلاف
ثقله زيادة ونقصانا كما يرى في النفس الحيوانية يختلف تحريكها لبدنه والقوة
واحدة فلا بد في الفصلين من مبدأ متقدم اذا تمهد ذلك فنقول ان الجسم
ان جاز عليه الانتقال من جزء الى آخر فلا يكون ذلك الا بميل مستقيم فاما كان
عن طباعه فقد ثبت ان فيه ميلا مستقيما وان كان عن قاسر او نفس تجري
مجراه فلا بد ايضا من ان يكون فيه مبدأ ميل يعارق بحكم المقدمة الممهدة والضرورة
[illegible] يفارقه فاذا فارقه وهو يقتضيه بطباعه ومن الممكن
ان لا يكون هناك عائق من التحرك اليه يتحرك اليه بطباعه لا محالة فيكون
فيه مبدأ ميل مستقيم ولا يجوز ان يكون العائق ذاتيا حتى يمتنع فقدانه
اذ من المستحيل ان يكون في طباع جسم بسيط اقتضاء جزء والعوق
عنه

عنه واذا ثبت مبدأ الميل في البسيط ثبت في المركب لتقاوي الرابط
فيه ولكونه طالبا لجزء الغالب من بسائطه كما قالوا او لما يناسب مرتبته الحاصلة
له من التركيب في الخفة والثقل كما قلت وبالجملة فلا يكون فيه من حيث
ذاته ما يعوقه بالفعل عما يقتضيه من حيث التركيب اقول وعلى قياس
ما مر يرد هنا انه يجوز ان يقتضي الجسم بطباعه جزءا ويكون فيه قوة حافظة
لما حصل له من الاجزاء الطبيعية او قسرية تبقيه عليه فاذا حصل له من قاسر جزء
حفظه وعاوقت الجسم بالعرض عن الميل الى الجزء الطبيعي كما ان
اليبوسة الطبيعية للارض يعوقها عن العود الى الشكل الطبيعي والا يعوقه
بالجزء الطبيعي ما يتحرك او يميل اليه الجسم بالذات ان لم يكن هناك عائق من
من خارج بل ما يقتضيه الطبيعة الخالية فيتحرك او يميل اليه اذا لم يكن عائق
اصلا وان اردتم بالجزء الطبيعي ذلك الجزء فثبوته لكل جسم لم نعين بعد
ولا مناص عن هذه المناقشة الا ما اشرت اليه وان لم يجز عليه الانتقال
من جزء الى جزء آخر فيقول يكون له لا محالة في آن يعرض وضع واحد مالوف
فيما يجويه او حصول ما هو مشتمل عليه او في ذلك وحصول هذا اما بمنابذ نسب
الاجزاء المفروضة فيه الى الاجزاء المفروضة في الكادي او الجوي او فيهما لكن
ليس شيء من الاوضاع المتصورة بحسب تلك النسبة اولى اليه من غيره اذ
ليس كون جزء منه مماسا لجزء من الكادي او الجوي اولى من كون جزء آخر
لك لعدم الاختلاف في طبائع الاجزاء في البسيط فيجوز ان يتحرك من
وضع الى وضع وذلك بالميل المستديرة فاما عن طباعه ففيه مبدأ ميل
مستديرا وعن قاسر فيكون فيه بحكم المقدمة الممهدة مبدأ ميل طباعه واذ ليس

يجوز عليه الانتقال من جزء فلا يكون ذلك ميلا مستقيما بل مستديرا والا ينتقض
ذلك بالارض شلا فان الواجب من تشابه الاجزاء في البسيط وجواز الانتقال
عليه من بعضها الى البعض وجب ان يكون فيه مبدا ميل اما مستديرا او مستقيما
واما تعيين المستدير في المحدد ونحوه مما لا يجوز عليه الانتقال من جزء فلا يخالف
المستقيم بنا ك وينبغي ان ينبه لكون امكان تبدل الاوضاع بالقياس
الى ذات الجسم كما فيه اقامة البرهان فلا يقلقك التشكيك بانه ان اريد بالا
مكان الامكان الذاتي فمسلم ولا يلزم منه وجود مبدا ميل بالفعل فليس
يلزم من امكان شيء وجود مبدا القريب او البعيد فيه بالفعل وان اريد به الاستعداد
التام فممنوع واما التشكيك بان تبدل اوضاع البسيط يجوز ان يكون
لحركة عرضية لا ذاتية حتى يجب ان يكون فيه مبدا ميل فجوابه ان تشابه الاوضاع
بالقياس الى ذاته يعطي جواز الانتقال فيما عليه بالذات وبذلك يندفع ايضا
التشكيك بان تبدل اوضاع اجزاء هذا الجسم كما يكون بحركة هذا يكون بحركة الجسم
الذي اخذ الوضع بالقياس الى اجزائه انه يندفع ايضا باخذ الوضع بالقياس الى اجزاء
جسم ساكن من حيث هو ساكن اذ يجب تبدل اوضاع هذا مع سكون ذاك ممكن
ولا حاجة الى اخذ الوضع بالنسبة الى جسم يمتنع عليه الميل المستدير كالارض في
بر وان نحو الارض انما يمتنع عليه الميل المستدير طبعا ويكفي في تبدل الوضع الحركة
قسرا واما المعارضة بان الجسم البسيط لو جاز ان يكون فيه مبدا ميل مستدير
جاز ان يتحرك به ويكون الحركة المحققة على قطبين مفروضين ومنطقة بعينها
وهو ممنوع اذ ليس شيء من النقاط المفروضة والدوائر الموهومة اولى بالقطبية والمنطقة
مما عداه فيلزم الترجيح بلا مرجح فالجواب عنه انه يجوز ان يكون المبدا في

مبدا ميل مستدير



ذات

ذات ارادة مرجحة للحركة على قطبين مفروضين ومنطقة كذلك ولا يجب
ان تعين بخصوصيته وان كنا نستيقن بثبوته وليس يجوز ان يكون هذه النفس
تحرك بانزعاج قصد والا لكان حكمها حكم القوة المنزعة ووجوب مبدا الميل
معاوق في الجسم لتحريكها **قلت** ولا يجوز ان يجتمع في جسم مبدا ان او مبدا
الميلين طبيعيين مستدير ومستقيم لتنافيهما وامتناع ان يكون في بسيط
قوة على متنافيين ولا يلزم ان يكون الجسم يتحرك بطبعه الى جزء فاذا وصل
اليه سكن فيجوز ان يتحرك بالاستقامة الى جزء فاذا وصل اليه استدار
لان ذلك حيث يكون المطلوب بالذات واحدا انما يحصل الاختلاف
في حالتين بالعرض والعطف بالمستقيم بالجزء ولا يطلب المستدير على انه لو طلبه لم
يكن اذا كان الجسم في جزء واما المركب فاذا كان التركيب اجزاء فيه
كل من البسائط مبدا ميل مستقيم يجوز زوال موضعه فلا يكون في شيء منها
مبدا ميل مستدير والمركب من حيث هو مركب يمتنع البسائط في الزوال عن
الجزء فلا يكون فيه مبدا المستدير طبعي بل ان استدار فبالقسر فعن نفس انما يتحرك
بقصد **اقول** لا يجوز ان يجتمع في جسم بسيط او مركب مبدا ان متغايران
بالذات او مبدا واحد بالذات يميلين طبيعيين مستقيم ومستدير واما
اذا كان احد الميلين غير طبيعي جاز كان يستدير حيوان بقصده مع ان فيه
مبدا ميل مستقيم لثقله وانما لا يجوز ذلك لان المستقيم يقتضي ابتعاد الجسم
او اجزاءه الى جزء طبيعي باقرب الطرق وهو الخط المستقيم والمستدير يعرف
عنه فهما متنافيان ويمتنع ان يكون في بسيط قوة متنافيين فانقلت انه
انما يوجب امتناع اجتماعهما فلا يمتنع ان يتناوبا ويقتضيهما مبدا بعينه في

نوبة

حالين لنزطين متنافيين كما ان الجسم ذي الميل المستقيم بطباعه يتحرك
بطباعه الى جزء فيسكن اذا وصل اليه قلت ان الامرين المتنافيين
انما يصدقان اذا بعد الطباعين والطباع مبدا ذاتيا اذا كانا ذاتيين
لطبيعة ذاتية كالجزء الطبيعي الحركة والسكون الطبيعيين والغايات الطبيعية
الذاتية لا تتنافى والغاية في الميل المستقيم هو الجزء الطبيعي والمستدير
لا يوصل اليه فلا يكون غاية له انه لو كان غاية المستدير هو الجزء لم يستدر الجسم
وهو فيه فتبقى ان لم يناف غاية المستقيم انما يميلان الى الغايتين
معا مع تنافيهما وان تنافيا لم يكن احد الغايتين طبيعيا فكذا الميل الذي
بازائهما هذا كله في البسيط واما المركب فلقوم ان يجوز ذلك فيه لعدم
امتناع تخالف الفعلي وتنافيهما فيه والحق ان ذلك ممتنع فيه ايضا لان
التركيب الحقيقي انما يكون بالجزء وذلك انما يتاتى في بسائط يجوز على
كل منها ان تزول عن جزء حتى ينتقل هو الى جزء غيره او غيره الى جزء فانه ما لم
يخل عن بعض جزء ولو بالتكاثف لم ينتقل غيره الى جزء فلا بد في كل منهما من
مبدا ميل مستقيم فلا يكون فيه مبدا مستدير واذا جاز على البسائط الزوال
عن الجزء جاز على المركب لان جزءه لا يكون خارجا عن اجزائه وكل من
الاجزاء يجوز ان ينتقل عنه طبيعيا كان او غريبا وزوال جزء عنه يستلزم زوال
الكل والا يرتبك انه لعل الزوال يجوز بالقياس الى كل من البسائط دون
المركب فانك قد علمت ان المركب انما يقتضي الجزء باعتبار قوى البسائط
وما يقتضيه مزاحما للقوة مسانفة فلا يلزم ان المركب من حيث هو مركب ايضا
يجوز زوال جزء فيه ايضا مبدا ميل مستقيم فلا يجوز ان يكون فيه من هذه الجهة ايضا مبدا ميل مستدير

قلت الفصل

قلت الفصل فما ثبت في طباعه الميل المستدير لا يكون فيه ميل مستقيم كالافلاك
وبالعكس كالعناصر فالحركات بحسب الجهات الطبيعية اما حول الوسط او عنه او اليه
واعدم هذه الاضافات بل الحركات كلها في المستديرة اذ الكمية لا تتناهى الا في جهة
مستقيمة فلا يكون الامتناهية فيها تناهي الابعاد ووجوب الوقوف بين الحركتين
والاستحالة ايضا لا يكون الا بين ضدين فلا يكون شيء من هذه الاحاديث بالشخص
فيكون مسبوقة بمدة واحدة تقتضي الى حركة سرمدية بعينها فلا يكون الا مستديرة
ويجب ان يكون المحرك لها واحدا انما يفعل بارادة دائمة ويكون المتحرك لها
السبق الاجرام ويتجدد به جهات سائر الاجسام اقول كما انك قد تبينت على ان
الفلك المحدد للجهات كما جاز عليه تبدل الاوضاع فلا بد فيه من مبدا ميل واذ
لا يجوز عليه الانتقال من جزء فلا يكون فيه مبدا ميل مستقيم فانما يكون فيه
مبدا ميل مستدير واما سائر الافلاك فلما ثبت بالارصاد وتحرك الاستدارة
والانكسار نهاك فلا يكون فيها ايضا مبدا ميل مستقيم واما ما في جوفها من العناصر
فتتحرك بالطبع اما عن الوسط اي المركز وذلك النار والهواء او اليه كالماء
والارض فالحركات التي يختلف بها الاشارة اي الاشياء او الى الازاء اعني الحركات
الوضعية والاينية ثلثة اضافات اما حول الوسط وعنه واليه فان اعتبرت الجهات
بالعرض تزيد الحركات على هذه العدة ولكن لا يكون طبيعية ثم ان المستديرة من
اقدم هذه الاضافات بل الحركات مطلقا لان الاينية المستقيمة وكذلك
الكمية والمستلزمة له لا تتصلان الا الى نهاية وذلك لوجوب تناهي الابعاد
وضرورة الوقوف بين كل حركتين ذهبية وراجعة او منعطفة فلا يوجد في
الحسيين حركة شخصية دائمة وذلك الاستحالة لانها انما يكون بين ضدين وبالجملة

وانما يمتنع الميل المستقيم على المحدد فلانه لو وجد فيجب ان يكون قبل الميل المستقيم وحركة المستقيم تحدد الجهة التي الجسم اليها فيكون الجسم اولا في جهة ثم في جهة اخرى فيكون قد تبدلت الجهات

بدء العناصر

افلاك مع العناصر

مبدا ميل مستقيم

فكل من الزمانية لا يكون الا حادثة بالشخص وكل حادث كما سيلوح مسبوق
بمادة ومدة وقوة لدوام الفاعل الشخصي يفتقر الى حركة دائمة شخصية ولا يكون
كما بين الاستدارة ووجب ان يكون السبب المحرك بهذه الدائمة والحدة انما
يفعل بارادة دائمة لا عن انبعاث قصد ويكون المحرك بها هو بالطبع السبق اللازم
ويتجدد بها جهات الحركات الطبيعية المستقيمة لا بالاجرام **قلت الفصل** و
التكلم في الحركة العرضية وهي ان يلزم الى اللزوم مفارقة بمتحرك تغيره في اين او
وضع غير اولين او كم او كيف غير عارضين له بالذات وذلك على نحوين احدهما
ان يكون المتحرك بالعرض في جنس من شانه ان يتحرك فيه بالذات في الاين
كالجسم المحمول في الصندوق وفي الوضع كالكرة المحوية الاخرى ويكون اما في الفلك
في المركز او ملتصقة نحو الغرب او اليه مراد بالطبع كان يكون ساكنة في نفسها
يلزم اجزائها المفروضة المكتنفة البطيئة من سطح الحاوية كالكرة الناريع الفلك
او متحركة على محور غير محور فيلزم قطباها موضعيهما من الحاوية فيتحركان بحركتها
كالكرة الثوابت مع الاطلس وفيها ان لا يكون من شانه ذلك كالصورة والاعراض
بوصف العرض بحركة الجسم وكالنفس يوصف بالحركة وانما الموضوع بالذات هو
الجسم لكن اتفق ان الكتاب لم **اقول** واذا قضينا الوطر من الكلام في الحركة
التي يكون عن طبع الجسم فقد حان بنا ان نتكلم في التي يكون لا عن طباعه
وذلك اما بالعرض او بالذات ونتقدم الكلام فيما بالعرض فنقول الحركة العرضية
هي ان يلزم الى لزوم مفارقة بمتحرك تغيره في اين او في وضع غير اولين او كم او كيف
غير عارضين له بالذات ولا يتبدل عليه من جهة ما يقال له انه متحرك بالعرض وحاله
بالذات مما يقال انه يتحرك فيه بالعرض كالهيئة او وضعه الاولين او كميته او كيفيته

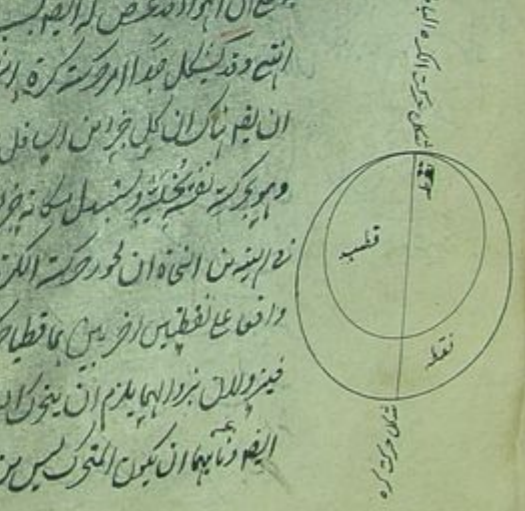
العارضين

العارضين له بالذات وهي على نحوين احدهما ان يكون المتحرك بالعرض في
جنس من مقولة من شانه ان يكون قابلا للحركة بالذات وذلك الجنس
وذلك بان يكون يعرض له بالذات شيء من ذلك الجنس كاين او وضع لكنه
لم يفارقه بل الشيء الذي هو محمول فيه قد فارق اينه او وضعه مثلا وهذا لا يلزم
له فيلزم ان يقع له الاجل حركته بانه حصول في جهة يقع اليها اشارة غير الجهة
التي كانت يقع الاشارة اليه اما على وضع بالقياس الى الجهات غير ما كان اما
في الاين فكالمحمول في الصندوق فان مكانه الاول هو الصندوق وهو غير مفارق
له ولكن تبدل الاشارة اليه بدلا على الصندوق واما في الوضع فكالكرة المحوية
لكرة اخرى يتحرك بحركتها هذا اظهر فيما اذا كان بينهما التصاق بنحو الغراء او المسامير
او كانت المحوية خارجة المركز فيحصل في قطعتين متساويتين من الحاوية قطعتان
غير متساويتين من المحوية فالمحوية ساكنة كانت في نفسها او متحركة لا مثل حركة
الحاوية بحسب ان يتحرك بتحركة الحاوية والا عاوقت الحاوية عن الحركة واما اذا
كانت موافقة المركز في كونه او متحركة كانت لا تزاحم الحاوية في الحركة فكيف
يلزم من حركة الحاوية حركتها بالعرض ومن هنا يستشكل حركة الناريع الفلك
فيقال انها لا تكون عرضية لموافقة الناريع الفلك في المركز بل اما قسرية فيلزم
ان يكون قسرية دائمة او طبيعية والقاعدة ايضا طبيعة للنار فيلزم ان يكون
ميلان شديد ومستقيم طبيعيين لها والازمان باطلان عندكم والجواب انها
عرضية وذلك لان الاجزاء المفروضة في الفلك او ان والكائنات متشابهة
في الطبع الا انها تختلف في النسب الموافقة بين القبلتين بالقرب والبعد
فكل جزء يفرض من النار قد يتعين بجزء من الفلك كالمكان الطبيعي له

كره شوابت معلا طلس

كره شوابت

اقرب اليه بالفعل دون غيره وهو يتحرك بالطبع الى مكان بالطبع ويسكن
عنده لازما اياه فلتصقا به اتصالا طبيعيا يلزم منه ما يلزم من الاتصال بالقوة
وايضا فاذا تحرك الى مكان لزمه وتبعيته له بالطبع متمكن فيه حافظ كما يلزم فيه
وليس له تشوق بانه لو لم يلازمه فاتى عليه جزء اخر بدله يكون هذا ايضا بعد الاتيان
عليه مكانا طبيعيا له كما كان الاول قال الشيخ ولو كان الماء وهو في الهواء طبيعيا
اترب الطبع الذي بناه قبل من اصابته الموضع الطبع حتى لم يبق فيه ارتفاعا
عطف تفسير
وميل والارض خلاف اجزاء ما يقوم عليه من الارض لكان يمنع حركة الهواء
في اي الجهات بحركة لكن الماء ليس طبيعيا في اكثر الامر المكان الطبيعي الوجه
الذي هو طبع بل في اكثر الامر به الضغط اما بجذب الى السفل وافتلاف في
بعض اجزائه من تحت واذا يمنع الحركة الهوائية تسبيبا اجزاء الحالية في كثير من
الامر على سبيل التبع واما الاسافلة فيعرض لها السبب المقول فيعرض من ذلك
لها التبرد والجوالعا بسبب المكان الطبيعي على الوجه الطبيعي فيتحقق عليه لزومه والاتصال
به على ان الهواء قد عرض له ايضا بسبب الجبال والرياح امر اخر تميزا ما في اجزائه
الشيخ وقد يشكل هذا الامر حركة كرة الثوابت مثلا مع حركة الفلك اذ لا يمكن
ان يقال ان كل جزء من اي فلك يلزم جزءا من الاخر بالطبع كيف
وهو بحركة نفسه تخلية وتسهل مكانه جزءا اخر وانقطع عن هذا ما ان رايه الشيخ
في الشفاء من انحاء ان محور حركة الكرة الباطنة اذا لم يكن على محور الكرة بل
واقعا على نقطتين اخريين غير نقطتي حركة الباطنة ويلزمان من الكرة بوضعها
فيزول الان بزوالهما يلزم ان يتحرك الباطنة مع حركة الكرة ربعة ويتحرك بحركة نفسها
ايضا وثانيها ان يكون المتحرك ليس من شانه ان يتحرك بالذات فيما يقال انه



شكل حركة كرة

متحرك

يتحرك فيه بالعرض وذلك بان لا يكون هو الموضوع الاول لجنس ما فيه انه يتحرك
فيه لكنه اما ان يكون متحدا بالموضوع اتحادا بالاتفاق كما لم يقال انه متحرك وانما
المتحرك بالذات هو الجسم غير انه اتفق ان الجسم ضوء واما ان يكون متصلا له
بالحمل والصدق الا انه مقارن له لا لمقارنته جسم الجسم بل لمقارنة الصورة او
العرض له فيصير السبب الجسم فيختص به الاشارة الواقعة اليه واجزاء الجسم
واين كانت ووضع كوضعه فاذا تبدل مثلا مكان الجسم او وضعه بالذات يتبدل
لذلك الشيء وايضا انه انتقل في الاين او الوضع وانتقل اذا كانت منطبقة
يتحرك بالعرض يتحرك البدن فان يكن منطبقة لم يتحرك والعرض ثم انه ايضا للنفس
المنطبقة انما تنتقل بالعرض بنقلة البدن وايضا انما تنور بالسواد فيشكل
ويطالبه الفرق والجواب على ما ذكره الشيخ ان تحقيق الحق للفرق بينهما
الا ان الجمهور يجيبون بانه اذا زال الجسم عن اصابته اشارة ازال ما فيه
فصار اليه اشارة اخرى بحصة ولو كان الشيء غير محسوس واما السواد فاذا انتقل
في الجسم لم يوجبوا حصوله فيه فيما يقارنه اذا كان غير محسوس كانهم يوجبون ان
الكل موجود ولا يوجبون وجود الاجزاء المقابلة وعلى ما ذكرنا من القسمين في
الحركة الاينية والوضعية قس الكمية والكيفية فقد يقال الشيء انه يسود بالعرض اذا
كان الموضع للسواد ليس هو بل جسم اخر مقارن له او في الجسم هو موضوع
فيه او جسم هو في الموضوع وليس هو بالانبار فقول القائل ان
الانبار يسود وليس الموضوع للسواد هو الجزء من الانبار بل اتفق ان
موضوعه بدن بناء على ان وصف الجسم ايضا بالسواد كانه ليس بالذات
بل الموضوع الاول للسواد شيء فيه لا الجزء وهو السطح وكذلك ايضا ان السواد

بنمو الكونه في الجسم النامي وكذلك يقال ان الهواء ينمو الكونه في الجسم النامي وانما
هو وليس الموضوع للنماء هو الجوهر ما فوق النباتية **فصل**
القسرية وهي ما يكون عارضة لذات المتحرك من خارج فالاول بهذا الاسم
ما لا يكون الى غاية طبيعية وهي اما ان يكون خارجة عن الطبع غير مفادة
كما في الحجر المحمول على الارض او مفادة كما في المرمي الى فوق والكائنة
هنا يكون بالدفع وبالجذب واما حركة المحمول فبالوضعية اشبه والتدوير القسري
مركب من دفع وجذب والمدحرجة يكون من سببين خارجين او من بل الدوري
ميل طبيعي مع دفع او جذب قسري والسبب فيما يكون من القسرية مع مفارقة
قوة تقبض على المتحرك بامداد المتحرك وهي تبتدي الى الوسط ثم تنفسخ في تنفس
ومن السبب في ذلك ان تلك القوة باخذ في الضعف بمعاونة الطبيعة مع معاونة
المصاكات لها لكن التحس المستفاد من الحك لتلطيف الهواء المخروق
وايراثه سرعة النفوذ يورث الاشتداد في الحركة فاذا تم الشوط في القوة بعد تدارك
التحس بالغوث بالضعف بل يوجد فاذا استرخت جدا لم يف التحس بذلك
على انه الضعف هو ايضا لضعف القوة وكذلك وان اشتد استداد المرمي له
ويذكر هنا التي من تلقاء المتحرك ويراد بها التي لا يكون عند امداد خارج
ويكون الموضوعها ان يتحرك بطبيعة حركة غير ما فيدخل فيها النباتية والحيوانية
دون الفلكية او التي يصدر عن ارادة فيخرج النباتية ويدخل الفلكية او
التي له ان يتحرك بها اذا شاء فان اكتفى بذلك فلك وان اريد وان
شاء لم يدخل الفلكية **اقول** الحركة القسرية كما عرفت ما يكون عارضة بالذات
للمتحرك بها لكن بامداد خارج وهذا الشمل ما اذا كانت الى غاية
طبيعية

يدخل الفلكية

طبيعية عن سبب خارجي لكن هذه ربما يسمى طبيعية لكون الغاية فيها طبيعية
والاولى باسم القسرية ما لا يكون الى غاية طبيعية وهي اما ان يكون خارجة
عن الطبع غير مفادة كما بالطبع كحركة الحجر المحمول على بسيط الارض او يكون
مع خروجها عن الطبع مفادة كما بالطبع كحركة الحجر المرمي الى فوق ثم القسرية
كما يكون انية يكون كيفية كتسخين الماء وكمية كذبول المرض ووضعية كدوران
الرحى ويشكل فيما يختلف بها الاشارة الى الانية او الجزائية اعني الانية
والوضعية فيقول ان الانية يكون بالدفع ويكون بالجذب واما التي
بالحمل فان كان المحمول لم يتغير انيته كالمحمول في الصندوق فالحركة عرضية فقط
وان كان قد تغير انيته كالمحمول على اليد او السفينة فان بعض اجزاء انيته كما
يلاقيه من سطح اليد او السفينة لم يتغير بهذه الحركة وانما عرضية الحركة بتبعية
عروضها لهذا الجزء من انيته فلهذا قال الشيخ واما الحمل فهو بالتحريك
العرضي اشبه والاولى ان نحو المحمول بالحمل كانه محمول ومتحرك بالعرض
وانما القسر الحق في المجذوب او المدفوع من غير ان يكون ذلك تبعية حركته
بالملازمة وذلك كالحديد المجذوب بالمغناطيس وكالسهم المرمي والتحريك
القسري على الاستدارة مركب من دفع وجذب والمدحرجة يكون من
سببين خارجين ويكون من ميل طبيعي مع دفع او جذب ثم انهم اختلفوا
فيما يكون من القسرية بان يفارق المتحرك المحرك كحركة المرمي والمدحرجة
فالحق ان السبب فيها قوة يستفيضها المتحرك بامداد المحرك اياه بالقوة
تلك القوة ميل يكون الشدة والضعف وثبت مدة قابلة للطبيعة الى
ان تبطلها الطبيعة بمعاونة المصاكات مما يماس المتحرك ويخرق به

انية

وذلك لان الحركة لا بد لها من سبب موجود معها اذ ليس هناك حركة
واقعة او جاذبة او حاملة من جسم آخر يدوم حركة المرمي بدوامها وينقضي
بانقضائها فهذا ان قوة في المرمي واذ ليست طبيعية ولا ارادية فهي قسرية
مستفادة بامداد الفاسر لا باكتساب والا لانتهت حركته بهلاك الرامي و
المخالفون منهم من توهم ان الحركة الاعتمادية يميل من طبعها ان تولد
بعدها حركة وانما هؤلاء لا يمنعون ان يعقب الحركة سكون ثم تولد
عن الاعتماد حركة وهو شنيع جدا فان الحركة الاولى ان كانت علة للثانية
بان يوجد وجب ان يوجد الاولى مع الثانية وان كانت بان يدوم وجب
دوام الثانية لدوام عدم الاولى وان كان السبب هو الاعتماد الاولى
فان كان باقيا فكيف يطرأ السكون مع بقاء سبب الحركة وللمانع وان
انعدم كما انعدمت الحركة الاولى فالكلام فيه كالكلام فيها ومنهم من زعم ان
الهواء الدافع يرجع الى خلف المرمي ويلتئم هناك ملتقيا بالقوة ويضغط ما امامه
وهو سخيف قطعا فان الهواء الراجع الى خلف ما سبب حركته الى قدام
عند الالتئام حتى يضغط ما امامه الى قدام ومنهم من ظن ان الدافع يدفع
الهواء والمرمي لكن الهواء اقبل للدفع فتتحرك السرع وكيفت حركات متفرقة
في اجزاء الهواء فقد ماء السهم موضع فيها فينجذب معها وليس يستبعد ان يبلغ
قوة حركة الهواء الى ان يحمل الحجارة فان من الجبال ما اذا صيح فيها بالغت
اركانها واندكت النوفيها والرعد يبدد الابنية المشيدة وقلل الجبال وربما
يحتمل بقطع اقتلاع الشجرة على القلل تكثيرها البوقات وهو لا يراد الهواء
علة فلم يا توابع فان الكلام في الهواء كالكلام في المرمي لان الحركة التي

يقولون

يقولون بها في اجزاء الهواء قد ما انكانت في جزء بعد جزء كان المتحرك
قد تحرك بعد وتحرك وقطعوا فيما هو اعتماد وانكانت في تلك الاجزاء دفعة فاما
ان يكون حين يتحرك المحرك اول ويثبت بعده فيجب ان يقف السهم عند بدو الرامي
او يكون موجودة بعده فيعود المحذور ثم اذا كانت حركة السهم انما هو بحركة الهواء
والهواء كيس عن الامور القائمة في وجهه فكيف يمتد السهم في الهواء فان كان الهواء
الذي يلي على الفصل السهم يحبس والذي يلي فوقه يكون بعد على قوته كان السهم
السبق من الهواء وقد كانوا جعلوا الهواء السبق ثم ما بال هذا الهواء يحمل السهم والرياح
التي تتلقى حصولها فيه تصيق السهم تركب فيه والجبال وما بال الرياح التي اذا هبت
على اغصان الشجر تحتها للرجل السهم لو وضع فيها واعلم ان حركة المرمي تشتد
في الوسط فتشبث بذلك القائلون باندفاع الهواء زاعمين انه لو كانت العلة
هي القوة المستفادة من المحرك لكانت قوية في ابتداء وجودها والحركة
شديدة ثم كانت تتناقص في الانتهاء ولم يكن للاشتداد وبعد الابتداء وجه اما
اذا كانت العلة هي اندفاع الهواء فالوجه فيه ان الهواء يتلطف بالحركة ويزداد
سرعة وانحرافا بما ينفذ فيه من الهواء ان قل للمرمي وليس يشبه الاشكال على
فرض القوة ليس يتكلف على فرض اندفاع الهواء فانه لو كان ذلك لاستفاد الهواء
لطافة المتخلخل بالحركة فان كان الكبير هو المتخلخل الهواء الحامل فكيف يصح ذلك
المتخلخل او ما بال الذي ينفصل منه المنفصل فيه لانه يصير اكبر حجما واضعف قواما وما
هو كيف يكون ابطاء حركته مما هو يخلف ما اذا فرض تحريكه بقوة واحدة وان كان
الكبير هو المتخلخل الهواء المنفوذ فيه فمن اين كان المتخلخل في الوسط اقوى وانما
يكون ذلك لو دامت الحركة على شيء واحد فانه يكون في اكان متخلخل لطول المزاولة

فيكون اقدر على التلطيف والمحلوك الضم لسنه سخونته فيكون الطف واقبل للحزن
وهنا لا اشكال واحد ولا المحلوك بل على قولهم يجب ان يتحرك الهواء لسلسلة قوته
قد ما يكون لكل جزء الفرض حاكما بقبة المحلوك بعينه وبنضج ما ذكره الشيخ في وجه هذا
الاشتداد على فرض القوة ان القوة ياخذ في الضعف لمعاوقة الطبيعة مع مخالفة
الصاكات لها لكن السخن المستفاد من الحك لتلطيفه الهواء المحزون وابرازه
سرعة النفوذ فيه يورث الاشتداد في الحركة فيما لم يسرع في القوة بعد بيد ان السخن
بالفوت بالضعف بل يوقر فاذا استرخت جدا لم يف السخن بذلك الكفر بالفوت
بالضعف على ان هيئة السخن ايضا يضعف في الضعف القوة والحك والسكان دوام الحك
على امر يستدعي اشتداد استعداده للسخن ويذكر بعد القسمة الحركة التي ليس ما من تلقاء
التحرك واختلف فيها اختلافا يرجع الى التسمية فمنهم من يريد بها الحركة التي لا يكون
عن مبدا خارج ويكون موضوعها ان يتحرك الطبيعة حركة غير ما في هذا يدخل الحركات
الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية في ابدانها اذ لا بد لها ان يتحرك حركات طبيعية
الى الكمالات التي تقتضيها على حسب التركيب وفي الحركة الفلكية ومنهم من يريد بها ما يصدر
عن ارادة المتحرك بها اي ارادة النفس المتعلقة به وبهذه يعنيها ما سميتها ارادية
فيخرج النباتية ويدخل فيه الحيوانية الفلكية ومنهم من يريد بها التي يتحرك بها اذا شاء
فان اكتفى بذلك فيخرج منها النباتية ويدخل فيه الحيوانية الفلكية كما في نفس الانسان
وان زيد على ذلك قيد اخر فيه وان يكون له ان لا يتحرك لم يدخل الفلكية
قلت اذا ابتدات معا حركات مختلفة السرعة ثم انقطعت معا فيبين ابتداها وانقطاعها
تسع وامكان انقطاع كل من غاياتها المتفاوتة واشباه الحركة قطعت بها او مثلها
واذا هو امر واحد انقطعت فيه الحركات المختلفة بالسرعة والبطء الواقعة في ثبات

متفاوتة

متفاوتة الغائية بمتحركات ربما يكون مختلفة المقادير لا يكون بنفس الحركة او بزمانها
وبطرفيها والا المسافة او مقدار الا المتحرك او مقداره واذ هو بقبول الانقسام
المسافة فهو مقدار واذ هو مقدار فذلك المقدار هو المتسع بالذات تلك الحركات
واذا الاجزاء المفروضة فيه لا يكون مجتمعة ابتداء والا لم يتفرق اجزاء الحركات فهو غير
قار فيكون ما دام يحدث اجزائه ولا يكون من مادة بل فيها اذ غير القار بالذات انما
هو في المادة لا المجموع ولا يكون مقدار المادة كما مر بل يشبه فيها الاتفاق والقرب بدون
مقدار بل بغير قارة وهي الحركة ليست الا فهو مقدار الحركة والحركة المعتدة الفعل التي
تبعيتها في الانقسام الى متقدم ومتاخر لكن المتقدم والمتاخر في المسافة يجتمعان ويتقابلان
بخلاف الحركة وكان الزمان بالقار مقدار الحركة فهو عدد ما عند النفس بما المتقدم
ومتاخر لا يجتمعان ولا يتقابلان واعلم ان القبلية والبعدية اللتين انما يوجدان فيما
عند فوت القبل لا يقالان في الثابتات اذ لا فائت هناك على الاطلاق بل انما
يقالان بالذات في هذا المقدار المنصرم المنجر دفعة اذا فرض فيه حدود فالقسم الى الاجزاء
وقيس بينها يكون قبل وبعد بذواتها لا القبلية والبعدية زائدتين عليها وفيما هو من
التغيرات بواسطة حتى اذا قيل فيها ان هذا قبل وذلك بعد في ان هذا في زمان
قبل وذاك في زمان بعد ولولا ذلك كانا بالعكس او معا وبعبارة الزمانيات لها
متسامة غير كونها فيه وبعضها بعض هي كون متساويا واحدا انتهى كونها فيه وليس
كل ما وجد معه فهو فيه كما انا مع الحرارة وليس فيها بل انما فيه او لا اجزاء وحدود في الحركات
ثم التحرك واما الثابتات فليست فيه واذا فيست معه او مع ما فيه كان لها ثبات في ثباته
وثبات ما فيه ليس هذه الاضافة وهي ان يكون الامر محيطا بالزمان واما اضافة الزمان
بعضها مع بعض فيخص باسم المدة اقول اذ قد فرغنا من مباحث الحركة

فجدير بان نتكلم في الزمان اذ هو من غرائبها ونقدم تحقيق الحق فيه وفيما يتعلق
به ثم يلتفت الى توهمين ظنون عرضت فيه قبل فتح الفلسفة وحل شبهات
وقعت لها فنقول اذا ابتدأت معا حركات مختلفة في السرعة والبطء ثم
انقطعت معا فلا جرم يقطع المتوسطة مسافة والسريعة ازيد منها والبطيئة انقص
فبين ابتداء هذه الحركات وانقطاعها متسع يقطع كل من المسافات المتفاوتة
او اثنان بحركة مختلفة بها او مثلها يمكن فيه ذلك ولا يمكن فيه قطع مسافة السريعة
بالبطيئة والمسافة البطيئة فقطعها فيه بالسريعة والمكان ممكنا لكن لا على سبيل
الانطباق على تمامه بل يفرغ من قطعها على شرطه فهذا المتسع ربما يعبر عنه بالمكان
واذا هو امر واحد انقضت فيه الحركات المتعددة المختلفة بالسرعة والبطء الواقعة
في مسافات متفاوتة القائمة بحركات ربما يكون مختلفة بالعظم والصغر لا جرم لا يكون
نفس الحركة او سرعتها او بطوءها ولا المسافة او مقدارها ولا المتحرك او مقداره
ثم انه مع وحدته في نفسه يقبل الانقسام الى الفائت والفائت الفائت لا الى نهاية
يكون بازائها الفائت الحركات والفائت الفائتها الواقعة في الفائت المسافة
والفائت الفائتها فهو مقدار وذو مقدار فالمكان مقدار انه المطلق والمكان ذو
مقدار فذلك المقدار يكون هو المتسع الذي كل منافيه وبالجملة فهناك مقدار
بالذات متسع تلك الحركات وبين شيء من تلك الامور فهذا المقدار يكون الاجزاء
المفروضة فيه غير مجتمعة بل يكون جزء منه بحسب البقاء وآخر لاحقا اذ لو اجتمعت
لاجتمعت اجزاء الحركات الواقعة فيها فهو غير زمان وكل جزء منه حادث فلا يكون زمانا
عن المادة بل يكون اما عن المادة اي مركبا من مادة وهيئة اي امر حال فيه وهو المكان
او عن مادة المادة اي هيئة فيها لكن المتعددة بالذات لا يكون مجموع المادة والهيئة
بل هيئة

تشكل الشمس في حالة السرعة والبطء

بل هيئة فقط فهو اذن مقدار متسع مادة فاما ان يكون مقدار المادة فيعظم او
او لفنيه المادة وقد عرفت بطلانه او الهيئة فيها ولا يجوز ان يكون مقدار الهيئة فانه لا يستحيل
قرار الشيء بدون مقداره بل الهيئة غير قارة وهي الحركة ليست الا قائمة هو مقدار الحركة
فهذا هو حقيقة المعبر عنه بالزمان فانقيل اولا المكان امر او بعينه الحركات فانك
في الابتداء والانقطاع هو بعينه الهيئة او الزمانية الخ كون الابتداءات في آن
او زمان واحد وكذا الانقطاعات فالبيان دوري والمكان غيرها فلبيان ما
يتعلق فيه وثانيا ان استحالة قرار الشيء بدون مقداره ممنوع فان الجسم الثاني والمتخلخل
فاذا وقع عدم قرار مقداره حينئذ هو او يتخلخل وثالثا ان انحصار الهيئة الغير القارة
في الحركة مقوض بما يكون فيه الحركة فانه الهيئة غير قارة اذ المتحرك حينئذ يتحرك اين
او وضع او كم او كيف غير مستقر يتحرك فيه فالجواب اما عن الاول فهو ان هذه بعينه
هي الاضافة في الحصول والظهور وكذا النفس يجوز ان يطرأ الامر الذي يستمر فيه او يكون
ومرجعها والمكان ما ذكرت لكنه مع ذلك ربما يعبر او يجاري في وجود الزمان فيقبل
او عناد فيلزم الايقاظ او الالجام بانه على تلك الهيئة الاسماء وهناك من يعرف بالآن
دون الزمان فيقام عليه الحجة بالحركات الدائمة على وجود الزمان على ان العقل والفهم
بهذا البيان هو حصل ماهية الزمان واما انيته فان اريد بها ثبوته في نفس الامر
من غير تعمل واخراج من العدم وتمام سواء كان ذلك بوجوده مقومه في الاعيان او
وجود راسه هناك فكانها غنية عن تجشم الابانة والمنكرون وان جحدوها فقد
استقبلها التقسيم وتقريبا من حيث لا يدرون استقبلهم حيث يقسمون الزمان
الى الساعات والايام والشهور والاعوام ويضبطون بقرينة الوقائع والمعاملات ويتمون
طلاق بدو الاعمار لا تقسيم وقصر اجلها لعدات وان اريد بها تحققه بنفسه في الاعيان

فلا يقع هذا البيان بل سيلوح ذلك ان الله تعالى بنظر ادق واما عن الثاني
واثانيه فما اقول من ان المراد بالقرار هنا هو اجتماع الاجزاء وعدم القرار خلافه
والاريبة في انتفاء قرار الشيء بدون تقدير بهذا المعنى ولا في الحضار عدم القرار
في الحركة وما بعدها واما عدم القرار فيما فيه الحركة من الكم وغيره فانما هو بمعنى نقض الاجزاء
او الاجزاء وتجددها بحيث يكون في كل آن يفرض في زمان الحركة نوع او فرد لم يكن
قبل ولا يكون بعد ويكون في ذلك الآن حاصلا بجميع اجزائه ان تصور له اجزاء فحكمت
الشبهات واعلم ان الحركة وان كانت متصلة لا نظير لها على المسافة المتصلة فقد يعرض
لها انقسام الى التقدم والتأخر بانقسام المسافة اليهما فان المتحرك في مسافة انما
يقطعها اجزاء من المبدأ الى منتهى فاذا فرض بين المبدأ والمنتهى حد يقسم المسافة
ويكون نظرها متوزعا على المبدأ والحد متأخرا الى المنتهى فينقسم الحركة ايضا الى متقدمة
بحسب المتقدم من المسافة ومتأخرة بحسب المتأخر منها لكن المتقدم والمتأخر من المسافة
يجتمعان في الوجود وايضا يمكن ان يعتبر المتقدم متبايعة متأخرا والمتأخر متقدما وذلك
بان يعرض الحركة متبادلة مع اللاحق في المبدأ والمنتهى ولا يكون ذلك مع الحركة
فان المتقدمة لا تجتمع مع المتأخرة ولا يعتبر المتقدمة متأخرة والمتأخرة متقدمة فانعدام
والمتأخرة الحركة وان كان بازاء المتقدم هو المتأخرة الا انه فيكون لها من جهة ما هي الحركة
خاصة ليست لها من جهة ما هي الكم فتوجد ذلك يكون الحركة متقسمة بتجدد
المسافة فالحركة يلحقها عدد من حيث الهذه المسافة يتقدم وتأخر فان الجزء الواحد
من الحركة بعد الاجزاء كان الواحد من الاثنين بعد الثلثة منهم فيحصل ان الزمان
هو مقدار الحركة ما دامت متصلة وعددها اذا انقسمت الى متقدمة ومتأخرة غير
مجتمعين بانقسام المسافة الى المتقدم والمتأخر لا بانقسام الزمان اليهما

ح يلزم

ح يلزم ان يكون البيان دوريا كما ظن والانفصال الصلة والانفصام في ان
القبلية والبعدية اللتين يراد بهما ان القبل غاية البعد غير موجود مع القبل لا يمكن
القول بهما في الامور الثابتة من كل وجه اذ لا غاية هناك ولا لاحق بل انما يقال
فيما فيه تجدد وتغير فتحصل عروضهما اولا وبالذات انما هو هذا المقدار واما غيره من
الحركة والمتحركات فانما يتصف ذلك فيه بالعرض وذلك لانه لو كان فيهما فيه
الاجل شيء آخر فذلك الشيء او شيء آخر ينتهي اليه التفحص آخر الامر هو الذات يكون قبل
وبعد ويكون قبلية وبعدية تعرض في هذا المقدار على حسب القسمة الى لا تقف
الى نهاية انما هو اولا وبالذات لذلك الشيء فلا محالة ذلك الشيء هو الذي يقع فيه
امكان الحركات على النحو المذكور وقوعا اوليا فيكون ذلك الشيء هو المقدر بالذات
للامكان المذكور ويكون هو الزمان الذي نحن فيه فانا انما جعلنا الزمان انما
هو الذي هو لذاته مقدار للامكان المذكور ويقع فيه ذلك الامكان وقوعا اوليا
فاذن قول القبلية والبعدية للزمان لذاته وتصوير ذلك ان الزمان هو مقدار للاقرار
والقبل المنقضي والبعد وهو الزمان متصلا في نفسه فيه اجزاء متجددة بالفعل لا نظاقه على الحركة
المنطبقة على المسافة المتصلة لكن ربما يتوهم فيه حدود فينقسم في الوهم الى اجزاء فح
اذا قاس العقل بحوثه الوهم بعض الاجزاء او الحدود الى بعض صادف بينهما قبلية
وبعدية ولا يكون مع لحاظ مفهوم الزمان وهو بينه الاجزاء او الحدود وان يتصور القبل بعد يمكنه
والبعد قبله او المعية بينهما ووجه السؤال بانه لم اختص ذلك الجزء او الحد بالقبلية او
بالبعدية باطل مثل السؤال في اجزاء المقادير وحدودها بانه لم فرق هذا الجزء بين
هذين الجزئين مثلا ولم اختص هذا الحد بهذا الموضع او ارتاب في ان هوية ذلك
الجزء او الحد لا يحصل بدون ذلك فما به القبلية والبعدية في اجزاء الزمان وحدوده

نفس ذات الطرفين فيهما قبل وبعد باعتبار وقبلية وبعدية باعتبار آخر على
نحو ما يقع في الغلسة الدائمي في آن والعقل العاقل مثلا هذا واما غير الزمان
فحركة مع آخر فربما يكون احدهما موجودا ولم يوجد الآخر فيقال لذلك
انه قبل وهذا انه بعد ثم يلحق هذا وذاك موجود فيكونان معيين ثم يتغير ذاك
ويزول هذا فيقع لذاك من هذا الجهة انه بعد والقبلية يستحيل ان يقع مع الحالة
الآخرى فما جاءت المعية او البعدية الا وقد ذات القبلية وذات موجودة مع
اختلاف الاحوال فالقبلية مع له ليس لذاته ثبوتا لا بثبات ذاته فليس هذا النفي بجواز
نسبة ذات ذلك اي ذات هذا وكذلك يعلم انه ليس النفي الذي يقع به للشيء
قبل بجواز نسبة وجودا وعدم الى وجود او عدم فان نسبة الوجود الى الوجود او العدم
الى العدم او نسبة الوجود الى العدم او بالعكس فيكون قبلية وقد يكون بعدية والنسبة
من الوجود او العدم هو في حالين وجودا وعدم وذلك النسبة ليس بل هو نسبة وجود
او عدم مقارن امر الى وجود او عدم مقارن امر آخر فيكون الاول قبل والآخر
بعد اذا قارنا فيتبين الامرين ويتعكس الحال ان نعلم ان الوجود والعدم
وجود وعدم في الحالين وهذا الامر اما الزمان او نسبة الى زمان فالزمان زمانا
فذلك بالقول وان كان نسبة الى الزمان فيكون قبليتها لاجل الزمان هذا ما حققه
الشيخ واتباعه من كرام العشرة فانقلت الزمان والحركة كلاهما غير قارين فاذا
فرض فيهما آخر اذ بالضرورة يكون بينهما تقدم وتأخر في الوجود اذ لا يبقى لعدم
القرار الا ذلك فما بال القبلية والبعدية كانتا بالذات للزمان دون الحركة قلت
الفرق بينهما لولا هو بان الزمان كم مقدر فيقبل الانقسام لذاته واما الحركة فهي
متكممة للكم فتقبل الانقسام لا لكونه لذاتها فكيف يكون القبلية والبعدية

المتوقفان

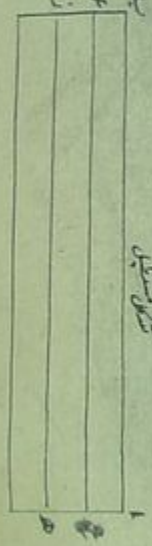
المتوقفان على التجزية لهما لذاتهما وذلك لان الحركة حقيقتها كما عرفت انها
كمال لما هو بالقوة او خروج من قوة الى فعل وليس هذا المفهوم يوجب ان يكون هناك بعد بين
المبدأ والمنتهى قابل للانقسام حتى يكون الحركة منقسمة بالقوة فانا لو سمينا ذلك الجزء لا
يتجزى ويكون المتحرك على الوسط منه ما يتحرك من الاول الى الثاني يكون له مع الحركة
وليس هناك اتصال بل انما يعرف وجوب ان يكون الحركة على متصل بنوع من النظر فالاتصال
عارض للحركة وذلك من جهتين جهة المسافة وجهة الزمان اما اتصالها من جهة المسافة
فلا يقع به ان هناك اتصالا للحركة سوى اتصال المسافة حاصلا بسبب اتصال المسافة بل
هو نفس اتصال الحركة بالعرض واما اتصالها من جهة الزمان فيقع به ان للحركة اتصالا ذاتيا
بها هو نفس الزمان ثم علة اتصال الزمان هو اتصال المسافة لكن لا مطلقا بل بشرط ان لا يكون
في المسافة سكون حتى لو كانت مسافة متصلة يتحرك فيها المتحرك ثم يقف ثم يتحرك يكون
هناك اتصال المسافة من غير اتصال الزمان فاتصال المسافة للزمان حيث اعتباره
في نفسه بل من حيث انه مقارن للحركة وصارت به الحركة متصلة علة لاتصال الزمان يعني
انه علة لذات الزمان الذي هو متصل واتصاله الا انه علة لكون الزمان متصلا فان
ذلك امر ذاتي له وليس معلولة كذا حقق الشيخ واتباعه فانقلت ما ذكرتم عدم كون الحركة
متصلة مسلم في الحركة التوسطية واما الحركة القطعية فلا تصور الا متصلة قلت لعل القطع
المتدبر فيما تلوناه يظهر له ان ليس هناك حركتان تتجزيان في الوجود احدهما التوسطية
والآخرى القطعية بل طبيعة الحركة اعني كمال لما بالقوة مجردة عن الاعتبارات ولو بالعرض على الحركة
التوسطية ولا ينبغي ان يفهم من التجرد اشتراط الاقتران في الوجود بما هو مصطلح الحركة
بل اشتراط عدم الدخول في الذات كما هو مصطلح اهل الفن وتلك الطبيعة من حيث اتحادها
في الوجود بالاتصال العرضي وصلوحها لعروض المقدار لها والمتقدر به هي الحركة القطعية

فالحركة التوسطية مما لا خفاء في كونها غير مقتضية في ذاتها واما الحركة القطعية فالانتقال
الى حيز فيها هو الانتقال بالعرض لطبيعة الحركة من جهة الى جهة واما الانتقال الذي
تعرضها بالذات وهو الزمان فخارج عنها فمثل الحركة التوسطية مثل الطبيعة الجسمانية
مجردة عن الانتقال والامتداد والذي لها بالعرض من حيث حلولها في مادة جسمانية
متصورة بصورة جسمية متقدرة بمقدار جسماني ومثل الحركة القطعية مثل الطبيعة الجسمانية
مخلوطة في الوجود بالامتداد والانتقال بالعرض من جهة ذلك الحلول الا ان اختلاط الطبيعة
الجسمانية بالامتداد والانتقال بالعرض انما هو من جهة امتداد وانتقال حاصل في مادتها وامتداد
الحركة وانتقالها بالعرض انما هو من جهة امتداد وانتقال في متعلقها اعني المسافة فلذلك
ان الحركة القطعية حقيقة اعتبارية ملتئمة من جزئين موجودين الحركة التوسطية والانتقال في
لا من جهة انه للحركة بل من جهة انه للحركة فان قلت كما ان الحركة يحصل لها امتداد وفي
ذلك المتحرك بسبب في المسافة المتصلة بعينها كما ممتد على ما سيجيء فيلزم ان يكون هناك في كل
نوع من الاجسام امر فارق بازاء الحركة التوسطية وآخر ممتد غير فارق بازاء الحركة القطعية
فيكون في الانسان انسان فارق وانسان غير فارق وكذا في المتحركات بالعرض كالنقطة والخط
والسطح والسواد والبياض قلت الامتداد الذي هو الانتقال انما يحصل لكون الامر الذي
يمتد في المسافة المتصلة وزوال ما كان منه في حد عند كون ما يكون منه في الحد الآخر ولكون
في المسافة للحركة من طبيعتها وللمتحرك من جهة الحركة وزوال ما كان في الحد الاول عند كون
ما يكون في الحد الآخر للحركة من حيث ذاتها وانما هو بينة شخصية لكن مع ذلك مبهمة بين
حرافة القوة ومحضة الفعل اذ هي كون بين المبدأ والمنتهى ويكون المتحصل منها في
كل حد مكونة في ذلك الحد بحيث لم يكن فيه قبل ولا يكون بعد وقد زال عند الكون في الحد الآخر
فيكون المغايرة بين ما كان في هذا الحد وزوال الاول عند كون الثاني انما هي باعتبار
تحصل ابهامها

تحصل ابهامها وفعلية قوتها بالعرض واما المتحرك فهو من حيث ذاته في التحصل البحت
والفعلية المحضة ويكون باقيا في المسافة لا يزول منه شيء ولا يكون آخر الا انه من جهة
كونه في حد بحيث لم يكن فيه قبل ولا يكون بعد تغاير الغير من جهة كونه في حد آخر لكن وزوال
الاول عند كون الثاني لكن الجهتين هما جهتا تحصل الحركة وفعلية قوتها لا جهة تحصل ذاته وفعلية
قوته في ذاته ثم لما كان الحركة من جهة امتداد وانتقالها بالعرض بامتداد المسافة وانتقالها يجب
لها التقدر بالزمان ثم هي بحسب جاهلية الشدة والضعف من قبل حال المتحرك في قوة وضعف وحال
الحلاوة والمقاومة الخارجة بتلك المقاومة في الهوية قبول الاشتداد وعسره وحال الجسم المتحرك
في قوامه مثلا يتعين لها في تلك المسافة التي هي متناهية قدر من الزمان ثم الزمان يدخل
في مشخصات الحركة ولا دور على ما يتبين بالتحقيق في العلم الالهي وعلية الصورة الهيولى مع كون الهيولى
مشخصة لها والصورة الجسمية السارية في الهيولى الفارقة فيها تتحدد المقدر بالعرض
بمقدار ما واما الحركة فانها غير فارقة في ماهيتها اعني الجسم المتحرك لا تقدر الجسم بمقدار ما
اعني الزمان اصلا وكذا المسافة الدائمة اذا اخذت بمرتبة من الشدة والضعف في
زمان معين يتعين بازائها قدر معين من المسافة الذي ذاتها في كونها مسافة تلك
الحركة كما اذا اخذت الحركة بتلك المرتبة في مسافة معينة يتعين بازائها قدر من الزمان
ثم للحركة القطعية ما يكون امتداد وانتقال من جهة امتداد وانتقال حاصل في مادتها اعني المتحرك
فانك اذا قسمت الجسم المتحرك في الوهم الى قسمين تنقسم الحركة القطعية بقسمين بقسم كل منهما
بقسم من الجسم لكن هذا الامتداد والانتقال اذا لم يكن فيه قبله وبعده الا جهتان غير ما كان
فيه وليس له مزيد اختصاص بالحركة بل الحركة انما هي في ذلك سائر الهيئات السارية
في الجسم ولعل تتفطن هذه الباحث على ما القينا عليك من التقابل المختصة بهذا الكتاب
وثانيا بما اتيت اليه في ذلك بفضل الله وهو ان الزمان بحسب الامتداد الطبيعي القابل التقطع

لا يمر خط في هذا الامتداد انبثاق العرض ايضا حتى يكون كالسطح والا لا انبثاق فيه حتى
يكون كالخط ولا يلتفت فيه ايضا الى نحو التقضي من انه في اية مقولة وانه من هذا الحد الى
ذلك او من ذاك الى هذا بل انما يلاحظ هذا الامتداد من حيث انه متسع ومقدار بالذات
حركاته كانت متوافقة السرعة في مسافات آنية او وضعية او في ما يجري مجرى الى فان
من طرف كمية او كيفية ولاية حركات كانت السرع متساوية في مسافات وطرف الطول من مسافاتها
وطرفها ولاية حركات كانت البطاء متساوية في مسافات وطرف اقصر فيختلف الى مسافات وطرفها
بالاختلاف والاتفاق والاشخاص يورث تخالفا وتفاوتا وتقدما في الحركات الواقعة
فيها وتلك الحركات يجوز اجتماعها في الوجود من غير تقدم وتأخر ولا يورث ذلك تعددا في
الزمان بل الزمان الواحد يسع هذه الحركات وتقدرها بالسرعة وذلك اختلاف البداية والنهاية
مع اتحاد الامتداد بوجب تخالف الحركتين ولو فرض كل واحدة منهما بدل الاخرى لم يختلف
الزمان بذلك وايضا الحركات اذا انقسمت بقسمة الحركات التي في جهة طول
الحركة بل في العرض كانت هناك حركات مجتمعة لتحركات واما الزمان فمحال من
ان يتصور فيه عرضا قسمة او الاقسمة بمعنى العدم دون السلب وان فرضت مع امتداد
قطع زماني امتداد زمانيا اخر كان اثنان على الدوام الاقسمة فالزمنة لا يمكن اجتماعها
اصلا ويكون الثانية قبل وبعد بل في نفس القبليات والبعديات واما الحركات فربما يكون
مع وتتفرق لذلك مثلا فنقول ا ب ج د شكل مستطيل فربما يعتبر فيه تمادي
الحدين المتوازيين في جهة الاستطالة وليس جهة الطول والاخرى في جهة الاخرى وليس جهة
العرض ولا يعتبر في جهة الطول خصوص ضلع وخط مفروض حتى يكون ا ب طولا و ج د
طولا اخر لذلك السطح ولو فرض خط ه ز موازيا لهما واقعا بينهما يكون طولا
ثانيا بل ليس هناك الا طول واحد كل من الخطوط انه واقع فيه فلو فرضت هناك
حركات

حركات مبتداة من ا و ه و ج الواقعة في جهة الى ب و د الواقعة في جهة
اخرى او بالعكس او فرضت مختلفة مختلطة من القبيلتين كانت كلها في الطول الاكل
في طول فالطول الاخر في هذا الوجه يمكن ان يفرض مثلا الزمان فعلى تلطيف الحركة
فان الاسرع وضوحا في عموض حتى كانه يعرف ويذكر فان قلت قد اتضح بذلك الحال
في امتناع المعية بين الازمنة مطلقا لا بين الحركات المتعددة ولا بين الاجزاء الحركة
لحركة واحدة لكن الاختلاف في امتناع المعية بين الاجزاء الطبيعية لحركة واحدة لذاتها
ايضا الغاية قلت الحركة الواحدة اذا قسمت الى اجزاء وقيس بين تلك الاجزاء لاحاطت
في هذا الخلط حركات متعددة فلا يمنع معيتها من حيث انها حركات متعددة بل
من حيث انها واقعة في ازمنة مختلفة والازمنة المختلفة لا يمكن معيتها بل يكون فيها قبلية و
بعدية فكذلك في الحركات الواقعة فيها المشخصة بها فالقبلية والبعدية في اجزاء الحركة
الواحدة وان كانت من لوازم هو باتها لكن من جهة الازمنة المشخصة بها فقد وقت
ان الازمنة وان كانت عارضة للحركات خارجة عن مقومات نوعيتها لكنها من مشخصاتها
ومقومات وحدتها الشخصية فقد انسبق الفرق بحمد الله سبحانه وبالجملة فالاجزاء
بمعنى امتناع اجتماع الاجزاء انما هو بالذات الزمان وبالعرض الحركة وكذلك الحال
التدريج الى تعرف الزمان كما يمكن ان يكون من سبيل النظر في امكان حركات مختلفة
في السرعة والبطوء في مسافات متفاوتة على حسب ذلك الاختلاف فيما بين ابتداء الحركة
والفطر عما كذلك يمكن من سبيل النظر في القبلية والبعدية وان انما هو فيها بالذات ولا يمكن
ان يكون ثابتا فيكون للامتداد ماديا وليس هو الحركة لكنه يجب ان يكون متعلقا بالحركة لانه
لا يكون قبلية والبعدية بدون تغير وتجدد ويجب ان يستمر ذلك التجدد والتغير الى ان
اجزاء دفعة ثم لم يكن شيء حتى كان شيء اخر دفعة ثم يخل الا ان يكون بينهما امكان تجدد امور فيكون فيما



بينهما قبل وبعد وانما يكون ذلك بتجدد الامور وفرضنا عدمه هف او لا يكون بينهما امكان
ذلك فهما ملتصقان وهو معنى انه مع كما سيعلم من استحالة تتالي الآنات فتقول
انه اما ان يستمر الالتصاق فيحصل غرضنا او ينقطع فيعود الكلام ثم لعلك عاينت
في القبلية والبعدية وريت الحال في المعية المقابلة لهما فمعية الشيء للزمان كالحركة
للزمان غير معية شيئين هما غير نفس الزمان فان معية الحركة والزمان هي معية الحركة اي
كون الحركة في زمان ومعية شيئين زمانيين هي ان معية احدهما عين معية الآخر اي
كونهما في زمان واحد فالمعية الاولى ليست بحسب زمان خارج عن المعين كما علمت
ان ثمة فلا يلزم من كون الحركة مع زمان كون الحركة والزمان في زمان واعلم انه
لا يخفى ان بتوهم ما ذكرنا من ان معية الزمانيات للزمان هي كونها فيه ومعية الزمانيات
بعضها ببعض هي كونها في زمان واحد ان المعية مطلقا تساوق الفيئية وان معية
الاشياء مطلقا للزمان هي كونها فيه ومعية بعضها ببعض هي كونها في زمان فليس
كل ما مع الزمان يجب ان يكون فيه كما انا مع الزوجية ولسنا فيها بل انما يكون في الزمان
او الآن اذا وحدوده وثانيا الحركات المتقدرة بها وثالثها المتحركات بها لها الحركات
هي في الحركة لا الحركة في الزمان وكذا الحوادث بالها تتوقف على الحركات ومختص بالآنية
والآنات وكون اجزاء الزمان وحدوده فيه كمكون الاجزاء المفروضة والحدود الموهومة
في الخط فيه وكون اجزاء الفلك الاقصى فيه كمكون العروض في العرض على ما سيلوح لك
وكون سائر الحركات والمتحركات والحوادث فيه كمكون الاجسام في الامكنة والامتداد
المكانية واما الامور الثانية من كلية جزئية من التجدد والتغير فليست في الزمان
المعينة واذا قيست مع ما فيه كان لها ثبوت مع ثباته وثبات ما فيه ولم
يعين بذلك ان لها امتدادا في الوجود واستمرارا مثل امتداد الزمان واستمراره بل

خارجه

خارجه عن جنس الامتداد والاستمرار بمعنى العدم لا السبب وان كان لها امتداد
كانت زمانيات واعني بالزمانيات هنا ما يكون ظرف حصوله نفس الزمان سواء
كان على جهة الانطباق عليه كالحركة القطعية او لا على جهة الانطباق كالحركة التوسطية
والاجسام الحادثة وصورها وهيئاتها الثابتة ولو كان لها الامتداد بذلك المعنى
كانت وقتيات كالامور المتخصصة الحصول بالآن بل انما عني ان الثابت من كل وجه اذا
قيس مع اي من الزمان واجزائه وحدوده الامور المستمرة المستوية للزمان كله او
نظره على سبيل الانطباق او الانطباق والامور الدفعية وجد لها مع اي من هذه الامور
اخذه معية ومشاركة في الوجود في الواقع فالمنسوب في هذه النسبة يرى من الثبات ومن استمرار الوجود
والتبعية للزمان او نظيره والاستمرار او اختصاصه بحدوده واما المنسوب اليه فهو اما نفس الزمان
او اجزائه او حدوده وهي وان لم يكن بريئة من الاستمرار والاستمرار من التجدد والتقضي
لكنها بريئة من الثبات بل كانها هي الامور التي لها ثبات واما الزمانيات بالمعنى الذي
يعم الدفعيات فلها كلها وان اخذت من هذه الجهة فلا يصادم ذلك كونها مشاركة للثابتات
البريئة من الثبات في الوجود في الواقع فان الوجود في زمان او آن نحو من اي الوجود
في الواقع كما ان الوجود في البيوت او المسجد وجود في الواقع وللوجود فيها مشاركة
فيه مع الموجود المتعالي عن المكان والكل في هذه المعية لا يختلف باختلاف المنسوب
اليه كون المكان هو الزمان كله او نظيره او حدوده او كان هو الزمانيات باضافتها
كلها او بعضها فان هذه الامور والمكانات بينها اذا قيس بعضها الى بعض اما بمعية زمانية
او قبلية وبعدية لكن لكنها كوابسة في المعية التي نحن فيها كما ان المكان واجزاءه
وحدوده والممكنات كلها بعضها وبعضها والمكانات بينها اذا قيس بعضها الى بعض
نسب مختلفة بالمعية والقرب والبعد ونحو ذلك لكنها كوابسة في المعية كما هو متعال

عن المكان وقد هدى الله سبحانه الى عدم الاختلاف بين هذه الامور في
معية سبحانه لها بقوله تعالى وهو معكم اينما كنتم فاخاد عموم المتزمنات والمتمكنات
الحالة والازمنة والامكنة تبعا لعموم الخطاب للموجودين في الازمنة والامكنة
المختلفة ثم اكد عدم الاختلاف بحسب الامكنة بقوله اينما كنتم لبيان تساوي بالاشتراك
بعدم الاختلاف بحسب الازمنة ومعية ان ثبات مع المتغيرات لسبع ازمنة والدهر
الذي ينسب اليه هذه المعية لا يفي به امر زائد على الواقع والوجود فيه ونسبة
الثابت فيه الى المتجددة والمتغيرة كما ان الزمان الذي ينسب اليه المعية الزمانية
امر زائد على ذلك بل لا يفي بالدهر الا الحق الواقع المحيط بالامور الثابتة
والمتغيرة ونسبة احدى القبليتين الى الاخرى من جهة المشاركة في محض
الوقوع واذا قيست ان ثبات بعضها الى بعض فتعتبر النسبة السرمدية وهي ابعد
من الدهرية من حيث ان النسب اليه في الدهرية تجدد وتغير وفي السرمدية تعال عن
التجدد والتغير كالمنسوب لكن هذا ليس افتراقا في نسخ النسبة فلذلك يطلق الدهرية
بحيث يكون السرمدية صفة لها واما المعية الزمانية فتنافي اللهم في نسخ النسبة فانها يكون
متوسطة بين القبلية والبعدية الزمانيين بخلافها وقد اقتضى الشيخ ذكر الدهر
والسرمد هنا لاتساق الكلام اليه والا فهذه المعاني اجل من ان يساق مع مسائل
العلم الادنى والتي ساعد توفيق سعود الهداية العلم الادعى **قلت** والزمان مسبوق
انما يتقدم عليه باري سبحانه بالذات وكيف لوجوده بداية او نهاية ليسبقها ويلحقها العدم
ولما كان لعدمه قبلية عليه او بعدية عنه ويكون معروضا بالذات زمان انقضائها
فيقارن الزمان عدمه السابق او اللاحق والبيان بذلك ان الحركة التي هو عارضها
والجسم المتحرك بها كما **اقول** اعلم ان حدوث الزمان انما هو بالابداع وتقدم

محدثه عليه

محدثه عليه انما هو بالذات وليس لوجوده بداية ليستقبلها العدم ولا نهاية يلحقها العدم
والا لكان لعدمه قبلية عليه لكان له بداية او بعدية عنه لكان له نهاية ويكون القبلية
للعدم السابق والبعدية للعدم اللاحق لكان له بداية او نهاية وقد عرفت ان معروض
القبلية والبعدية اللتين يمنعان عن الاجتماع لا يكون هو نفس العدم ولا يمكن
ايضا ان يكون المعروض بالذات لقبلية العدم السابق هو الزمان المتأخر عنه والبعدية
العدم اللاحق هو الزمان المتقدم عليه بل يجب ان يكون المعروض لقبلية العدم السابق
زمان يقارنه وبعدية العدم اللاحق زمان يقارنه فيلزم ان يقارن الزمان عدمه السابق
واللاحق وارث لا يقارن عدمه هف ونحن مما الفينا عليك من قبل فاتقوا الله ثبتك
في هذا الاصل على نمط اليقين بحيث ولا تغتر عن الشبهات الدائرة على السنة المشوشة
المتحمقين واعلم ان بعض خبرة اللاحقين بالمهرة السابقين مع توغلهم في سباحة
بحر عيان دانش ولوطهم في سباحة يم الحكمة ولوجهم في اعماق بحر الملك باقدام سير كردن
الارض الحقيقة
النظارة الغائرة وخروجه عن اطباق سماء الملكوت بقوادم افكاره الثاقبة الى عالم
بعض عرفه ابن سينا غور رتبه محاسنه وماء المعارف من الدين والذب عن جمع ما عليه الجمهور
من الملبسين بين حدوث العالم بالحقيقة وقديمه الحدوث دائما فقط من جهة لحاظ الذات
بحسب بل حدوثا خاص من ذلك مصدقا لسلب الوجود اصلا في الاعيان قبل صدق الايجاب
ولم يرضه بصيرته النقادة وقريحته الوقادة ان يقول بالحدوث الزماني للزمان وما يتقدم عليه
من الممكنات كالحركة التي هو عارضها والفلك المتحرك بها والعقل المتقدم على ذلك الفلك
والذي ما هو في قوة ذلك وظاهر الاول اليس من تقدم عدم مستمر للزمان على وجوده وقبليته
لما علمه سبحانه عليه كما يحيله الجمهور اتباع القول بالحدوث الدهري والقبلية الدهرية
فاذ ذلك القوانين الدقيقة ودون الصحف الانيقة وتلخيص نقاله في ذلك ان المطلق

ع عرفه
جبل الغيب
ع
زبر كردن قدم
فوق غاية الدين
رحمه بنود ١٢
ع
حاصل كلامه ان السيد مع كمال صلابة
في الحكمة تبع الاشراقيين بالحدوث
الدهري وبنى احكام القابلين بالقدم
لكنه ما كان في هذا القول الا
ظاهر الدين عليه الجمهور
من الملبسين القول بالحدوث
الدهري

القبلية التي تمنع القبل والبعد من الاجتماع اي يكون لكون المحقق حاصلا بالفعل
كما هو قبل من دون ان يكون حاصلا اما هو بعد ولا يكون حاصلا طالما هو بعد الا ويكون
قد حصل ما هو قبل فاذا كان ذلك بحسب تخلل ممتد بالذات او لا ممتد بالذات هو من حدود الممتد بالذات
كانت زمانية والا كانت دهرية او سرمدية والزمان اذ قد ثبت تناهيه وجانب الماضي
دون المستقبل هيهنا ان التطبيق كان عدم سابق على وجوده لا سبقا زمانيا بل دهريا ولا يلزم
من سبق العدم على الوجود امتدادا يأباه طبيعة الدهر لان جهة السابق اعني العدم لانه
غير متقدر في نفسه من حيث هو دهري ولان جهة السبق الذي هو سبق يخالف
السبق الزماني اذ العدم السابق بالزمان يتقدمه كون في جزء او حد من الزمان واللاحق
في جزء او حد آخر فيلزم الامتداد واما السابق بالدهر فيقع الوجود المسبوق في جزء بعينه
وذلك لان العدم في الدهر انما يكون بانتفاء الوجود عن الواقع مطلقا فيتناقض الوجود مطلق
فاذا وجد الشيء في الدهر بطل العدم البتة ووقع الوجود موقعه بدلا منه كوقوع جسم بعد جسم فكلاهما
بعينه واما العدم في زمان فلا يقدم الوجود في زمان آخر اذ الزمان لا يتفق مع يمكن الاختلاف
في اجزائه وحدوده بوجود الشيء في جزء او حد منه دون آخر فيما بوجود في زمان لا يبطل العدم
في زمان قبله حتى يقع هذا في جزء بل انما ينبسط انزاله وذلك لحصول جميعهما في كل آنين
في زمان واحد وذلك يكون للواجب سبحانه لعزانه من سبق العدم على وجوده اصلا فسبقه
على الزمان فاذا وجد يكون هو سبحانه موجودا يقع المعية في جزء القبلية ثم لا يمكن في السبق
الدهري ان ينزل قبليتان وبعديتان متعاقبتا الحصول وانما يتأتى ذلك في السبق الزماني
ويتضح ذلك من سبيلين احدهما النظر في طباع الدهر اذ ليس فيه امتداد وثانيهما لحاظ طباع السبق
الدهري مع قرن النظر عما يأباه طباع الدهر فان تقتضي هذا السبق انه كان المسبوق معدوما
عدما جزئيا لا يوصف بالتمرد وتقدم مع وجود السابق وجودا ليس فكان الصادق

قضيتان

قضيتان دهريتان سالبة وموجبة فوجود المسبوق فكذب السالبة وصدق الايجاب
عليها بالاطلاق العام فاذا فرض ا سابقا على ب وذلك السبق هو على ج كما
كانا معدومين معا مع وجود ا ثم اذا وجد ب و ج بعد معدوم يقع فقد زمن عدم
ب ووجود ا جميعا فاذن يكون سبق ا على ب بحسب استمرار الوجود وتمادي العدم
لا بحسب استمرارهما ومن هنا يتبين انه لا يصح في الدهر عدم بعد الوجود والا لزم اما
الحدوث والامتداد او كون عدم الطارئ بعينه هو العدم السابق لا يغايره الا بحسب
اللفظ فالحوادث الزمانية وان لم يبق في زمان اللاحق فلا يعدم عن الدهر اذ الانعدام
عن الدهر انما يكون بارتفاع الوجود بحسب الواقع مطلقا لكن وجوده في زمان وجد فيه
لا يرتفع والا لصدق النقيضان والعدم في زمان اللاحق لا يرفع وجوده في الزمان
السابق كما عرفت فاذا هو موجود في زمانه السابق وذلك الوجود يحفظ من انحاء الوجود
في الدهر اذ الزمان وما فيه بتقديره وتقطيره في الدهر فاذا هو موجود في الدهر فان توهم
انه كما يلزم الامتداد في قبليتين كذلك يلزم في قبلية واحدة فان الموجود مع عدم
ب ثم الحفظ وجوده مع وجوده لزم الامتداد في وجود او ان لم يلزم في عدم ب
والا في وجود يدفع بانه ليس وجود في حدين انما يوجد في الآخر منهما فيكون القبلية في
الاول والمعية في الآخر كما هو شأن القبلية والبعدية الزمانيتين بل المعية تقع في جزء
القبلية كما عرفت وليس العدم شيئا يغير المعية بالقياس اليه فهو اتفاق الدهر
ما يعبر عنه بالاتفاق ولذلك يصح الحكم عليه بامتناع الوجود بل انما يوجد فهو موجود متماثلا
في الذهن وهو ليس حقيقة العدم بل مفهوم يقع الذهن انه عنوان لتلك الحقيقة الباطلة فيعتقد الحكم عليه
بالامتناع مثلا على سبيل التقدير ثم هذه القبلية من صفات الفاعل وليس للمعقول المفارقة
سبيل الى اكتناهه فضلا عن الاذهان البشرية لكن البرهان يوجب ان يثبت

نقد ما سرد بالمجهول الكلية وذلك ان الحادث اليومي متخلف في الوجود عنه سبحانه
فيكون هناك قبلية للاجامع البعدية وليست زمانية فانها انما يكون بالذات للزمان
وبالعرض للزمانيات والواجب تعالى منزه متعال عن ذلك والامر في هذه القبلية على قياس
ما عرف في المعية لا تخلف وجود الحوادث عن الواجب كان له عليها عن آخر ما قبلية
غير متقدرة والكلام في ذلك كما سبق فقبلية سبحانه على آدم عليه السلام كقبلية على
محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه وسلم من غير تقدم وتربت والفلاسفة
الذين لا ينكرون هذه القبلية لكنهم لم يثبتوا البدعات فيها بالله سبحانه ونحن نجعل
البدعات الزمانية عن الحدوث الزماني مع الحوادث الزمانية سواء في قبلية الواجب
تعالى عليها وبعديتها عنه ونحكم على الممكنات بان وجودها بعد البطلان في وعاء الدهر
ليس اذا كان بعضها متسرمدا غير مسبوق بالعدم الدهري وبعضها مسبوقا به كان
الواجب مع المتسرمد وهذه المسبوق بالبطلان معدوم في الدهر ثم اذا هو سبحانه صار
معه اليوم اذا وجد فقد تحققت المعية الدهرية الا في الدهر مفترقة من انية ثم اقترنت معها فيه
فيلزم حصول امتداد في الدهر وعروض نسبة متقدرة امتدادية للواجب سبحانه فنقول
انه اما ان يكون كل الممكنات متسرمدة وموجودة به ابطا او كلها مسبوقة بالعدم فهذا
هو المطلوب هذا محصل كلام الشيخ الرئيس في تعليقاته مع الاطناب وتكرير الكلام مع الاشباه اقول المطلق
القبلية والبعدية الماخوذتين من الاضافة الدهرية حيث يكون امتداد محقق
او موهوم اذ ما لا يكون فيه امتداد اصلا لا يتصور فيه تقدم ثم وجود وبالجملة حال
ثم حال كيف وقوة ثم يكن فكان او كان القادر سلبا ثم صدق الايجاب
وكون ذلك لا يعرى عن ملاحظة حدين فان فرق ذلك بانه من جهة الالف ما لو ثم ولم
صفة التوجيه فانما لست ممن يتكلف ويتكلل عن الحق خوفا من لومة لائم ويتبع

روح ذلك

تقلبات

تخلفات

مثال الاشباه اذا اكثر الكلام حصل فهم يا بني

حصيص فرق شرد و استرار
حصافة مصدر منه كحصا
عن ريشتين يكون بالتاء
اي وفار رضي
م

روح ذلك

يروح ترويح زيوفه بالقدح في البصار الناقدين كيف واذا ارتفع الزمان وامتداده
من البين لم يبق تردد يعقل بالتباني له الحكم فيه بالقبلية والبعدية بل اذا وجد الخط من
الزمان واستمراره لم يستطع العقل الحاكم بالوجود المحض او العدم البحت ولا يتمكن من
الحكم بالوجود بعد العدم نعم ربما يفرض العقل مجردا عن لحاظ الزمان مع انه لكنه لم يخلص
بعد عن الفه واعتياده ولم يتجرد عن توهم الزمان وامتداده فيحكم احكاما مشوبة بذلك التوهم
كما كان يحكم من قبل فربما يغلط الفارض لسبب التخيلية والتجريد ويتوهم ان تلك الاحكام مصونة
عن التخليط وليس كذلك فليس كلما فرض العقل مجردا عن عوائق الوهم كان كذلك
فاذن قد استوارت حجج التشنيع وانقلبت لوائح اللائمة وما ذكره من وقوع الوجود
في جزء العدم فيما لا يحصله فاذا كان الدهر خارجا عن الامتداد فكيف يمكن ان يتوقف
فيه امران اللهم الا ان يكون هناك ظرف آخر ممتد كالزمان يحيط به ويكون التوقف
بلحاظه كما في وقوع جسم بدل جسم في مكان واحد فان ذلك انما يتصور بانتباه لحاظ
امتداد الزمان وكون الجسم الاول في ذلك المكان في جزء واحد من الزمان وكون
الجسم الآخر فيه بعينه بدلا عنه في جزء واحد آخر منه ولا يتصور في آن بل في زمان واحد ايضا
الا بالتقسيم ذلك الزمان واختصاص كون كل فيه بجزء منه وما نحن فيه في جواب الزمان
الامتداد في قبلية واحدة حيث كان وجود المتقدم مع عدم المتأخر ثم انحفظ وجوده
مع وجوده من ان العدم ليس شيئا يعتبر المعية بالقياس اليه فيشبه المواخذات اللفظية
فاما القول ان وجود المتأخر قد يكون مع شيء من وجود المتقدم دون شيء فيلزم الالف
والامتداد في وجود المتقدم كما فيه لو وضع جوهران فردان بحيث يتلاقيان ولم يتلاقيا
بالكل كان احدهما قد لاقى شيئا من الآخر دون شيء فيلزم في ذلك لقى الشيء على
العدم وما ذكر من اختصاص هذه القبلية بالواجب سبحانه وعدم اكتناهها فيه انه يحكم

على عدم الزمان بل عدم قاطبة الحادثات فانها حوادث دهرية عنده بالقبلية على
وجود الزمان بل انما هو من القبلية فكيف يكون قبليته بالباري عز مجده نقول الحاجة
الى الزمان والقبلية فانك ان وضعت ان هذه القبلية المجهولة ما هو من الاضافة
بين القبل والبعد فقبل ذلك لا يمكن ذلك في وعاء الدهر اياما كان كنها وان لم يقع
ذلك الوقع انتزاع ثم اعلم انه ان لم يكن هناك امتداد محقق او موهوم يكون ابزاء
وحدود بعضها قبل بعض بالذات لم يكن الحكم في السبق العدم على الوجود الا من
العكس اذ العدم من حيث انه عدم ولا يقتضي السبق والوجود من حيث هو وجود
لا يقتضي التأخر فلا بد من ان يقارن العدم شيء لولاه لم يكن له تقدم والوجود
شيء لولاه لم يكن له تأخر ولا يخلو بذلك ان ما ذكره من ان مطلق القبلية التي يمنع
عن الاجتماع انما هو كون المتحقق حاصلا بالفعل بما هو قبل من دون ان يكون حاصلا
هو بعد ولا يكون حاصلا لما هو بعد الا وان يكون قد حصل بما هو قبل تمويه يحتاج
فانه ان اراد بما جعله مناط مطلق القبلية مجرد ان يكون الوجود حاصلا في الجملة لشيء
وليس حاصلا لشيء آخر ولا يكون حاصلا لهذا الشيء الآخر الا هو حاصل للاول فيقدم الشيء
الاول انه قبل الآخر فينتقض ذلك بما هو اذا وجد زيد وعمرو معا فيقع زيد وقتا عمرو اذ يصدق
ان الوجود حاصل لزيد في الجملة وليس في العمرو وليس حاصلا لعمرو الا وهو حاصل لزيد فيمنع
ان يكون زيد متقدما على عمرو في الوعاء الذي يكون فيه عمرو وهو الزمان وليس كذلك
وان اراد به ان يكون الوجود كما كان الوجود وانتفاء آخر العدم الى انتفائه فيكون آخر واحد
للعدم الى انتفائه الوجود ثم العدم اللاحق وكما ان تحصيل الامتداد في وقوع الوجود
العدم من احكام الوهم كذلك في وقوع العدم مكان الوجود وكما لا يكون اول المتقدم
للعدم وآخر الوجود بطبيعة العدم والوجود ولا تغاير بينهما الا بين يكون احدهما الا الزمانية
بذاته مقدما والآخر موخرا بل الامر لا يعلمه الا الله تعالى فقط اوهذا الرابع في العدم ايضا يكون
ثانيا التقدم للوجود والتأخر للعدم بطبيعتهما بل لذلك الامر ويكون الامتياز بين العدمين
مجرد اللفظ بل في ذلك الامر فاقبل العدم اللاحق للشيء وعاء الدهر انما يتصور لو تصور الانتفاء
وجود عن وعاء الدهر وحاق الواقع لكنه غير متصور لانه اذا وجد الشيء فيجوز ذلك
فرض اثبات وجوده في زمان لاحق للدهر ينتفي وجوده عن الزمان السابق والدهر جميع التقيضان
ووجوده في ذلك الزمان ووجوده في الدهر قبل العدم السابق ايضا لا يتصور الا يتصور سبب
الوجود لساعة عن وعاء الدهر لكنه غير متصور فيما هو موجود في بعض الاحيان اذ لا يكون سبب
وجوده في ذلك الزمان والدهر جميع النقيضان ووجوده في ذلك الزمان ووجوده في وعاء الدهر فقلت
ان وجوده في ذلك الزمان ووجوده في وعاء الدهر بعد العدم قلت فليكن وجوده في ذلك الزمان
ووجوده في وعاء الدهر قبل العدم ايضا على ان كلامنا في الزمان والزمان ليس موجودا في زمان
حتى للدهر ينتفي وجوده عن ذلك الزمان بل كان موجودا في الدهر ثم وجد وهم يلزم اجتماع
النقيضين في الدهر بل وقع احدهما موقع الآخر فيتقدم ايضا بعد ما وجد ويقع موقع آخر الوجود
ولعلك قد انتفى لك انه يجوز ارتفاع وجود الزماني ايضا عن الدهر لا بارتفاع وجوده
عن زمان الوجود مع وجوده في الدهر بل بارتفاعه مع زمانه عن صفحة الواقع ولو
الدهر مرة واما تمسكه في سبق العدم على الزمان بدلالة برهان التطبيق على اثبات تناهيه
في جانب الماضي دون المستقبل فقد مر الكلام في موضعه فلا نعيده واما تشبثه
بانه لو كان بعض الممكنات قديما دهريا كان الواجب تعالى معه بعينه غير مسبوقة بقبلية
دهرية فيلزم امتداد في عينه تعالى مع ذلك الممكن القديم في الدهر فيمنع على ثبوت قبلية
دهرية له سبحانه على الحوادث الزمانية يمنع عن الاجتماع ويوجب التخلف ولكن لا نتصورها
فضلا عن ان نصدق بها ودعواه الضرورة مبنية على الالف بتصور الزمان وامتداده

بذاته

تصور عدم
على الزمان في
العدم من غير لزوم
فيه فيتصور عدم لاحق
للزمان فيه العدم
واقعا في آخر الوجود
كما كان الوجود واقعا

كيف وكما يحكم بالقبلية للواجب تعم على الحادث اليومي قبلية يمنع الاجتماع كذلك يحكم
بها للمعلول الاول على ذلك الحادث والغلطة للفرق بين الحكمين فكان الحكم
انتفاء من اعتبارات الوهم قطعا عنده فكيف الاول كذلك ثم انه قد يستدل على ما ادعى
فيه الضرورة بان الحادث اليومي لم يكن له وجوده عينية في الزمان ثم انه حدث وجود
في الاعيان بالوقوع في ذلك الزمان بخصوصه وكذلك لم يكن له وجود عينية في الواقع الذي
هو وعاء الدهر ثم انه حدث وجوده فيه واتفق في زمان الحدوث للغير او لو كان له وجود
في وعاء الدهر قبل وجود المفروض الحدوث لكان ذلك الوجود في زمان ما قبل زمان الحدوث
البتة فان الشيء الزماني لا يكون بين وجوده الزماني ووجوده الدهري اختلاف بالبعد بل
انما بالاعتبار فقط فوجوده في افق الزمان هو بعينه وجوده في وعاء الدهر باعتبار اخر فيلزم ان
يكون للحادث الزماني وجود عينية في الزمان قبل الحدوث هف فالواجب جل ذكره كان
موجودا مع عدم هذا الحادث في الاعيان مطلقا ثم الحادث وجد في وعاء الدهر وفي
افق الزمان فصار موجودا معه نعم في الواقع الذي هو الدهر هذا كلامه وهو في غاية السقوط
لانا نسلم ان ليس للحادث اليومي وجود في وعاء الدهر قبل وجود المفروض الحدوث
ضرورة انه ليس في الدهر قبل والوجود فكيف يتصور فيه وجود قبل هذا الوجود وكيف
يكون الشيء الواحد وجودان احدهما قبل الاخر لكن لا يلزم من ذلك ان له عدما في
الدهر قبل وجوده كما هو بعينه من انتفاء القبلية والبعدية في وعاء الدهر ولا يلزم من كون
وجود المفروض الحدوث حدوثا زمانيا كونه حادثا دهريا لان الحدوث هو المسبوقية
بالعدم واذا تصور في الزمان مسبوقية تصور حدوث زماني واذا لا يتصور في الدهر
مسبوقية بالعدم بل المسبوقية اصلا اللهم الا بالعينية ونحوها لا تصور حدوث دهري واعلم
ان اليوم المحدود من ان الطلوع الى ان الغروب قد القبل به من جهة ان

الطلوع

الطلوع زمان غير متناهي في الجانب الاخر واقبلية على اليوم قبلية من عوارض افراد الزمان
بالذات واليوم بعينه عنه لكن قد يكون معه وقد يكون معه عدم معينة زمانية ويكون السبق الذي بالذات
لذلك الزمان على اليوم سبقا بالعرض لعدم اليوم عليه فانه مقارن لذلك الزمان فيكون اليوم
مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا وسبق العدم على اليوم لو حيث سبق عدم ما وجد مخصصا باليوم على
وجوده فيه اعني حدوثه الزماني واما وعاء الدهر فكل افراد الزمان موجودة في ضمن وجود الزمان
المتصل وكل من الحوادث المتخصصة بالازمنة والاوقات موجودة فيه مع تلك الازمنة والاوقات
متخصصة بها لا في زمان قبل ما هي متخصصة به او آن قبله وليس يلزم من عدمه في زمان او آن قبله
عدمه في الدهر اذ يكفي في كون الشيء الزماني موجودا في الواقع وجوده في زمان ولا يكفي في عدمه في الواقع
عدمه في زمان بل انما يكون الشيء الذي لا يتصور وجوده الا في الزمان معدوما مطلقا في الواقع
او الدهر اذا لم يكن موجودا في زمان اصلا والتوضيح ذلك بلحاظ وجود الشيء المكاني فانه يكفي
في وجوده في الدهر وجوده في مكان ما ولا يكون عدمه وما فيه الا اذا لم يوجد في الشيء من
الامكنة اصلا فالعدم الزماني السابق على وجود الحادث الزماني ووجوده الحادث في زمان
وجوده والعدم الزماني اللاحق له كل ذلك مع الواجب بعينه دهرية لكن وجوده في زمان ووجوده
وجود مطلق في وعاء الدهر وليس شيء من عدمه عدما مطلقا فيه واما ما ينطق به كلام هذا
الحبر البصير من وفاق الفلاسفة في ثبوت قبلية نعم على الحوادث الزمانية قبلية دهرية
فلنقض عليك صالح اعلم ان الفلاسفة حصروا التقدم في الاقسام الخمسة المشهورة وهم مع ذلك
اثبتوا المعية الدهرية ولذلك في انها خارجة عن المعيات الخمس التي بازاء تلك التقدمات
فاعترض عليهم امام الحرمين في المباحث المشرقية بانه كيف ان يكون بازاء هذه المعية قبلية دهرية
دهرية وذهب هذا الباقر الخبير الى انهم يكونوا في ذهول عن السبق الدهري على انه نوع
مباين للخمسة اذ من الفطريات الاوائل بعد العلم بموجود القيوم الواجب بالذات جل

ذكره انه كان الزمان ولم يكن معه هذا الحادث اليومي موجودا فيه وعاد الدهر ثم الحادث
قد وجد فيه والدهر ثابت محصل في ان تقدم وجود الزمان على الشيء لا يكون لكون حصوله في
زمان متقدم على زمان حصول ذلك الشيء وبين البين ان القدم كيفية مع تعميمها لهم في
تعريف المبدأ عن شوب التعلق بالزمان سواء من تخفي ذلك عليهم وتخصيصاتهم ذلك كثير من
ان يجيء فان لا يكون سبقه على الحادث الزماني وعلى كل جزء من اجزاء الزمان الا سبقا
بالدهر والسرمد لكنهم حين حاولوا الفرق عن اقسام السبق ما مباحث التقدم وان في
الحدوث والسبق الزماني على وجه يشمل النوعين اي الزماني والدهري مباحث قالوا السبق الزماني
هو ما بحيث يجب ان يتخلل المسبوق فاض السابق بقدر الوجود البتة ولم يقيدوا ذلك بان يقع فيه
زمانيا للعقل ان يتوهم تخلل ممتد بالذات ولو وهم بينهما في الصور او لا يصح فيه الحالة كان
وذلك المعنى المطلق قدر المشترك بين السبق بالدهر وبين السبق بالزمان قال فهذا
غاية ما يتجشم من قبلهم الا ان هذا الاجمال مع ليس على سنة المحصلين فان تحصل في مشترك
بين نوعين من السبق متباينين بالحقيقة وبالخواص والاحكام لا يجوز اسقاطهما
عن الحظ وعد المعنى المشترك في عاداتهم الاقول اعتراض الامام ساقط عنهم من غير
تجشم وذلك لان المعية المطلقة وان كانت يتصور بازائها قبلية وبعدية لكن لا يجب ان
يتصور بازاء كل معية طرف قبلية وبعدية في ذلك الطرف بل قد لا يكون بازائها الا المعية
معية يجمع السبب السابق والمسبوق بين شيئين في الآن لا يتصور بازائها قبلية وبعدية بينهما
في ذلك الآن اذ الآن غير قابل لان يتصور فيه قبلية وبعدية لكونه غير ممتد بل انما يتصور بازائها
المعية الى وجه بينهما وذلك بان يكون ذلك الآن خاليا عن احدهما او عنهما معا وان كان فيهما
وجود في غير ذلك الآن على سبيل المعية او التقدم والتأخر ولم يكن فكذلك المعية بين شيئين
في الدهر لا يتصور بازائها قبلية وبعدية بينهما في الدهر لكونه خارجا عن حيز الامتداد والله

بل

بل انما يتصور بازائها المعية البعدية وذلك بان يكون وعاء الدهر فارغا عن احدهما
كما بين الواجب سبحانه وبين ما يتوهم ان من تزيد الزمان عنه او عنهما جميعا كما بين ما يتوهم من
شريك الباري تعالى وبين الخلاء ثم يتصور القبلية على الآن والبعدية لو ذلك لكون الآن
حدا من ممتد يتصور فيه اجزاء وحدود قبله وبعده والدهر هو الواقع ولا يتصور له قبل وبعد
وكانك قد علمت لك ان ما نسب هذا الجمع المقام الى الفلاسفة بحسن ظنه بهم واحترازه
من عدم فهمهم عن القبلية الدهرية هم بمراد منه واما بالجشم هم من تعميم القبلية
الزمانية فما ذكرنا وذلك ان انهم انما عنوا بها مطلق السبق الذي يمنع عن الاجتماع مع
البعد فحق لكن هذا المعنى لا يتصور بدون الزمان عندهم ولذلك تراهم تارة يوجهون
بمطلق هذه القبلية والبعدية انه الزمان فان الموصوفة بالذات هو الزمان واخرى
يستدلون بمنع عدم سبق العدم عليه اذ لا يكون معروضا هذا السبق بالذات
الا الزمان فيكون مع عدم الزمان زمان وهذا البحر الهام يعترض عليهم في الوضعين
فمع ايماني واذعاني لهذا الحاذق البليغ الفائق السميع الطويل الباع وعلو الكعب في معظم
اصول الفلسفة الاولى ووضوح انها اصول التقيح اي اصول العلم الاعلى الا اراه الى
في هذه المسئلة التي بها ابتلاؤه والجازه من اهل بلدته حتى سميه كلمة بانية ايمانية
نصيحة سوية يتعينه وفلقهم الوهابية زائفة تخيبه وفيما برئل ويخيبان ما ذا اقبح بعد الاطراء
والاعجاب بنفسه ويتقل ويتبال بالفاتحة الذي الاسم والذاكر على ابناء قبيلة الالفظة
زخرفت وزيرجت بالشدق ومغلط انفقت وزوجت بالهذرة ما تقلت
فيما يقع المومنين من الفلاسفة بما ورد في الصحف المنزلة من سماء القدس مع الروح
الامين ورد عن المبلغين للانباء الغيب الى الانس القدس قد نطقت الآيات
المتظاهرة والاخبار المتواترة بحدوث العالم بزمانه وسبق العدم عليه بالزمان فلت

بجملتها على ما حمل العلم ثبات في كتاب الجمع بين الرأيين ما يرد في نفس ذلك
عن اختلاطهم في الحدوث الذاتي بمعنى ان الممكنات في حد ذاتها من غير لحاظ الحدوث
الفاضة الوجود الوارد الوجود عليها لا يكون للعقل الا الحكم بسلب الوجود عنها ولا ريب
في ان هذه الحيثية سابقة على لحاظ هذا الوجود من جواز الموجد بها بل يفيد اعمض من ذلك
وهو انه لو لاحظ الفيوض القديم بالذات النور وحده الظل لم يكن هناك سوى ذاته
الحقة ذات فضلا عن ان يحكم عليها بالوجود او العدم فسبحان من استأثر بالقدم
وكلنا ما خلا وجهه مخصوص في حد ذاته بالهلاك والبطلان فكان الله ولم يكن
معه شيء وهو الآن كما كان وهل هذا الا كما انه لا يفهم اهل اللغة والعرف من البقاء
الا استمرار الوجود في اكثر من زمان فما يكون متعاليا عن مطهرة الزمان كما هو المعقول
التوحيد يكون البقاء مسلوبا عنه فضلا عن جاعل الزمان والمكان ومبدع النفوس
والعقول فنسبة سبحانه بالباقي ووصفه بالبقاء على ما نوا الطائف عليه الملل
والنحل اما على سبيل التجوز والاستعارة نزلا الى اسناس الفطرة العامية واما بناء على
ما هو اقدس واقع من ذلك [illegible] بعدم التنافي بين الوارد الى حيثية العدم والبقاء
الا ان الذين هم للحقائق متفقهون والاسرار مستشعرون كذا ذكر هذا الكاتب
الجزء او امثال [illegible] بما يتلاشى به فيما ذكر ليس في حس طابع الجمهور ونفاذ تحيس
نفوسهم وحذرا من سبب المقاومة بين اثر وارد من مما يتبين سبب الحدوث
من الزمان وهو قوله كما ان الفطرة العنصرية عن لبان الطبيعة تنتج سبب البقاء
ولبيته عين النفس لكن لعلها يحكم بان معلوم افاضة الوارد الوجود وعدم انفكاك
آثار الجود عنه سبحانه الفيض تجنبا من سبق التعطل وتخلف الفيض لكنه اذا لم يكن
للفراغ المرتاضة بالنظر الكلام سبيل الى الاعتبار والاستدلال لوجود العالم على فاقة
الامن

الامن جهة الحدوث فضلا عن الخلائق المحبوسة في العرف العام ولم يتبرز من هؤلاء
ملقن الحدوث الذاتي بالمعنى الاول فضلا عن اثبات الاجرام وروت الآيات الشريفة
لهدايته الجمهور والاخبار المأثورة من المعصومين لاخراج العالم من الظلمات الى النور
ثم يستفيد منه العامة ما يسر لهم قطرتهم ويرتفع منه الى ما يبلغ اليه بصيرتهم اتفق اصحاب ان عامة الانبياء
عليهم السلام امروا بان يكلموا الناس على قدر عقولهم ولعل من الفقه اعترف بان الادلة
السمعية الواردة في هذا الباب بالفطرة الى حرف الالفاظ فيها عن ظواهرها ولو قيل بالحدوث
الدهري ايضا بل كان المتكلمين المتخيلين للامتداد العدم السابق على حدوث العالم و
استمراره في وجود الواجب سبحانه المحيص لهم ايضا عن الارتكاب في بل في اكثر ما ورد ذلك
قلت واذا الزمان متصل فله فصل منوم يسمى الآن وهو كل الاطراف الذي فيه هو لا يكون
بالفعل في الاعيان واذا الحصل بالفرض نحو اعتبار مواقات الحركة حد ان حدوث الآن
فلا يكون لعدمه اللاحق اول ان كما لا يكون لعدمه السابق اخر ان بل يكون في نفس الزمان
من غير انطباق عليه وفي كل ان يفرض فيه دون طرفه ويكون للاحقة بينهما زمان موجود
فيه ايضا وربما يتصور ان على انه رسم للزمان للعلم انه منوم ويكون نسبته اليه نسبة النقطة
الى السنة للخط الذي توهم فيه اليه وكانه بازاء الحركة التوسطية اقول واذا عرفت ان
الزمان مقدار فلا بد ان يتهيأ وللاوضاع فصل مشترك فيه يكون واصلا بين قسمين
من حيث انه يتصل احدهما بالاخر وفاصلا بينهما من حيث انه نهاية لاحدهما ومبدأ
اليه وبداية للمتقبل وهذا هو المسمى بالآن ونسبته الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط
والخط الى السطح والسطح الى الجسم وكما ان النقطة والخط والسطح اطراف الخط
والسطح والجسم كذلك الآن نفس طرف الزمان لا شيء في طرفه والفرق بين الآن
وبين ذلك الاطراف ان ذلك ربما يكون موجودة بالفعل وفاصلة بالفعل غير واصلة

وذلك كما ان الجسم يتنفس بالفعل بسطح انية وربما يطرأ عليه انفصال فحصل سطح واسطح
والخط ربما يكون متباينان في الوضع بخط ونقطة هرا اما الان فلا يمكن ان يكون بالفعل
في الاعيان انية اما من حيث انه واصل فلان الواصل بين الاجزاء المتصل بالفعل
لا يكون بالفعل في الاعيان والا لكان هناك واصلات لا تتناهى بالفعل واما
من حيث انه فاصل بالفعل غير واصل فلان الزمان لا يمكن ان يطرأ عليه انفصال
في الاعيان بل بنيا القرينة لان يفرض الذهن فيه نقط واجزاء شيئا وذلك بابتداء امور
وقتية يحدث بالحركة كموا فاذة حدين حدود وحقيقة او مفروضة للمسافة نحو مبدا
طلوع او غروب مثلا وهذا بالحقيقة بسبب احداث فصل في نفس الزمان بل في
اضافته الى الحركات كما يحصل فصول اضافية في المقادير الاخر بالموازاة والمسامتة
ثم هذا لان اذا حصل هذا النحو يكون عدمه اللاحق في جميع الزمان الذي بعده كما
ان عدمه السابق في جميع الزمان الذي قبله ولا يكون لعدمه اللاحق اول ان
كما لا يكون لعدمه السابق اخر ان ما ندفع بالفرض ان اول ان فساده اما ان
يليه فيلزم اتصال فيه والا فيلزم الواسطة بين الوجود والعدم واما ثانيه من ان فساد
الان ان كان قبيلا فيلزم امتداد في الان والزمان وفيه فلا يحتمل كان له
اول ان فالجواب انه ان اريد بالف دفعة ما يكون في الان ولم يكن قبله ما يقسم
غير حاصر لجواز ان لا يكون قبيلا قبيلا اي في زمان على سبيل الانطباق عليه ولا
دفعة اي في ان لم يكن قبله انية بل يكون في زمان لا على سبيل الانطباق عليه ولا يكون
في طرف ذلك الزمان فيكون فاصلا في ذلك الزمان وفي مكان يفرض فيه دون الطرف
فلا يكون له اول ان لانه لا يكون من الان الذي هو الطرف ثم ان يفرض في ذلك الزمان
يكون الفساد حاصلا فيه ولا يكون ذلك ثابتا للطرف البتة بل يكون بينهما زمان ويكون الفساد

حاصلا في

هذا الزمان وفي ان يفرض فيه فلا يكون ان المفروض اول الاول اثبات الفساد وان
اريد بالف دفعة ما يكون في ان وان لم يجب ان يكون اول ان لم يلزم ما الزم واشتبهوا
عليك تفصيله فتفكر في اثبات في مزالق يمتنع عن التوطن في مطلق اعلم ان الحادث
في حدوثه على ثلثة انحاء الاول ان يكون حدوثه دفعة سواء لم يكن تقادمه بالنظر الى
نفس ما نية كالان او امكن لكن لم يبق كموا فاذة الحدود المفروضة في مسافة
يمكن انقطاع الحركة فيها لكن لم ينقطع فان تلك المواقاة لا يبقى زمانا والا لانقطعت
ومسامتة خط مفروض الحركة لنقطة نقطة من خط اخر فانها لا يبقى ما دامت الحركة كل
من الان والمواقات والمسامتة وان لم يكن من المواقات الموجودات بالفعل في الاعيان لكن
ذلك لا يفرنا او يبقى زمانا بعد ما حدث ان كالصور الكائنة وكالوصول الى الشيء الذي
وكمسامتة الخط النقطة بانقطاع الحركة عند مسامتها والثاني ان يكون حدوثه على
سبيل التدريج سواء كان على سبيل التصرم والتقضي كالزمان وما يكون وجوده فيه على سبيل الانطباق
عليه كالحركة بمعنى القطع وما يكون وجودها على سبيل الانطباق عليها كالاحراب
فلا يكون لهذه الامور موجودة في ان اصلا لا في ان هو ان اخذ الطرف زمان وجوده والذي يفرض
فيه او في زمان وجوده فلا يتصور لحدوثه ان هو موجود فيه نعم هناك ان هو بذاته
زمان فرضناه الحادث او فرضنا فيه حدوث الحادث كالحركة والصوت
او لا على وجه التصرم والتقضي بل يكون حدوثه في قدر معين من الزمان ليس اليسير او يجمع
الجزء اللاحق مع السابق فجاز ان يبقى بعد تمام الحدوث كقدر معين من الزاوية حاصل
من افتراض خطين منطبق احدهما على الاخر تحرك احدهما من طرف مع ثبات
طرفه الاخر ولا يجوز ان يكون اول ان ابتداء الحدوث نعم له اول ان ثم فيه
الحد الموجود اثبات ان يكون حدوثه على سبيل الدفعة لا على سبيل التدريج بل

مطابق

يكون له اوجود في زمان منقطع من جهة البداية من غير انطباق على ذلك الزمان
فلا يكون موجودا في طرفه فيكون موجودا فيه بتمامه وفي كل آن اوجز يفرض فيه
وذلك كالحركة بين التوسط وما يكون وجوده بها لا بقدر معين من الحركة بين القطع
وذلك كانطباق الزاوية الحادثة من حركة احد الخطين المنطبقين من طرف
مع ثبات الطرف الآخر لا بقدر معين من هذه الزاوية وكمتى خط مفروض الحركة
مع آخر كان موازيا لا من متى نقطة من الآخر ولا يكون لهذا اليوم اول الحدوث
اذ وجود في زمان الحركة فرض كل آن يفرض فيه ولم يكن موجودا في آن يوجد لهذا الآن
وكان ذلك الآن آخر آنات عدمه السابق ولا يمكن فرض آن يكون قابلا لذلك الآن
حتى يكون هذا اول آن حدوثه بل كل آن يفرض بعد ذلك الآن بينه وبين ذلك
زمان يكون هذا الحادث موجودا فيه فيمكن ان يفرض قبل كل آن يفرض لا بد لا الحدوث
ان هو اولى من هذا بان يكون اولا لذلك كما تختلف الحوادث في اول الوجود تختلف
الزائلة منها في آخره اما الامور التي لا يكون لوجودها امتداد اصلا كالآن والآنيات
فلا يكون اجزاؤها اوفي طرفيها متقدما والآخر متأخرا فلا اول لها ولا آخر ان اريد بالاول
والآخر المتقدم والمتأخر فذلك ان يقول اولها هو آخرها ان اردت بالاول
ما لا سابق عليه وبالآخر ما لا لاحق له واما الامور التي يمتد وجودها لو كان حدوثها
وفنائها تدريجيا على سبيل التصرم او لا عليه او لا هذا او لا ذاك فقد عرفت ان الزمان منها
وما ينطبق عليه كالحركة القطعية لا يكون موجودا في آن فضلا عن ان يكون لوجوده
اول آن او آخر واما ما عدا ذلك فان كان زواله دفعيا فلا يكون له آخر آن الوجود
كالصور فانها تفسد في آن وهي موجودة فيما قبله من الزمان ولا يتصور آن سابق
على آن الفساد للتفصيل بين زمان متى يكون ذلك آخر آنات الوجود وكل

آخر

آخر كالحركة التوسطية الفاصلة للحركة القطعية وان لم يكن منطبقة عليها ومتى الخط الخط
الزائلة بالموازاة والاقلة آخر آن الوجود كالموازاة الزائلة بالحركة الى المسامتة هذا تمام الكلام
في اول آن الوجود وآخره واما العدم فما يكون وجوده دفعيا كالآن الآنيات والصور لا يكون
له آخر آن العدم السابق وما يكون وجوده تدريجيا كالزمان والحركة القطعية
اولا دفعيا ولا تدريجيا كالحركة التوسطية وما يحصل بها كمتى الخط الخط وبالجملة ما يكون
له اول آن الوجود فله آن آخر آن العدم السابق واما ما يكون وجوده بالتمام دفعيا لكن
حدوثه على سبيل التدريج من غير تقدم كقدر من الزاوية اي حصلة بالحركة فلا آن من
عدمه السابق آخر آن لا لما سبق من عدم وجوده بالتمام هذا هو الكلام في آن العدم
السابق واما العدم اللاحق فقط آن انعدام الآن والآنيات لا يكون له اول آن وكذا
كل انعدام يحصل بنفس الحركة كانعدام الموازاة بالحركة الى المسامتة ويكون لا محالة لوجودها
آخر آن والزمان وكل ما ينطبق عليه وكل ما يكون انعدامه بانقطاع الحركة القطعية
الحركة كالتوسطية وكالصور الفاسدة عند بلوغ حركة الاستحالة الى الغاية او يكون
انعدامه بمواقاة حد كمتى الخط الخط الزائلة بالموازاة القطعية الحركة عند او
استمرت بعد يكون لعدمه اللاحق اول آن فليكن منك هذا التفصيل على
ذكر واعلم انه قد يتصور ان الدعي انه مفروض بين اجزاء الزمان فضلا عن كل
على انه فاعل للزمان راسم له فكما ان طرف المستقبل يفرض نقطة راسمة
وطرفا برسم بحركته وسيلانه مسافة ما خطا ثم ذلك الخط يفرض فيه نقطة لا الى غاية
الخط بل المتوهمة فيه بعد حدوثه واحدة بين اجزائه الوهمية كذلك يتصور للزمان والحركة
بمعنى القطع شيء فاعل كالنقطة الفاعلة للخط وشيء يفرض فيها واحدة بين
اجزائها كالنقطة المتوهمة في الخط وارتسام الخط بالنقطة والآن على سبيل

التخيل دون التحقق لانه اذا امس النقطة نقطة مما يتحرك عليه كالارض ثم نقطة
اخرى يكون النقطة الاولى قد بطلت بزوال المماسة فان تلك النقطة انما
يكون نقطة بالفعل بالمماسة لا غير فسطل الطلان والجسم بعد المماسة كما كانت
قبله ليست فيه تميزه فاذا بطلت النقطة التي فرضناها مبدأ للخط فكيف يبقى الخط الذي
هي مبدأه لكن هذا اصل لصور ما نحن فيه ثم المستقل اذ هو بفعل لو له مقدار
على مسافة متصلة فالذي له بازاء ذاته ليس هو المسافة فقد خلف شيئا منه
ولم يبل شيئا بعد والحركة بمعنى القطع فقد مضى شطر منه ولم يفعل شيئا بعد ولذا الزمان فقد
سلف شيء منه ولم يات شيء بعد بل ما بازاء ذاته من المسافة حد النقطة ومن
الحركة بمعنى القطع المتوسط بين المبدأ والمنتهى ومن الزمان ايضا امر غير منقسم
وكان كلا من هذه الامور نهاية فكل المستقبل نهاية لمقدمه من حيث الشكل فانه
شيء ممتد من المبدأ الى المسافة الى حيث وصل فذاته الوجودية حد نهاية لذاته
من حيث الصلة اليه لا لذاته والمنتهى اليه ثم للمتقدم ان المنقل امر لم يخرج باقي في حد ذاته
وان لم يبق من حيث انه حد لذاته انما يكون حدا من جهة وجوده في حد وصل
اليه فاذا انتقل الى حد آخر لم يبق من هذه الجهة وكذلك الحركة بمعنى التوسط باقية في
ذاتها بعينها وانما تنتفي من حيث تخصص نسبتها الى حد دون حد وانتفت
فليحدس ان بازاء من الزمان ايضا امر واحد باق في نفسه بعينه الزمان السيال
يسمى الآن السيال وانما لم يبق من حيث يمر ان بالقياس الى الزمان وحد حاصل او واصل بين جزئين منه
كيف وجوده بهذا الوجه فكيف يبقى مستقبلا فيصير حدا بين جزئين اولين فالآن الذي هو متوسط في الزمان فضلا
مشتركا في محل الزمان فاما ما يلحق الزمان منه من حيث ذاته لا من حيث عرض له من مسال فاذا كانت السيلان
زمانا فصار حد لكل الزمان متصل من ان يحل في الزمان نسبة الى النقطة الواقعة في الخط المرسوم بدوران

الفصل

الفصل بالذات آه انت تعلم ان قصد الباحث اولا يتعلق بالاحوال الذاتية لموضوع العلم وان
كانت تلك الاحوال امورا انتزاعية كما مر ثانيا يتعلق في ضمن المسائل الذاتية
بمحمولات المسائل فالقصد الاول يتعلق بالذات باحوال الموضوع والقصد الثاني
يتعلق بالذات بمحمولات المسائل وهذا ما يحكم به ضرورة المتفحصين في العلوم فقول
المشايخ والضرورة تشهد بخلافه غير الخفاء فان الضرورة شاهدة بان محمولات
المسائل لا بد ان لا تخلو عن القصد مطلقا **قوله** ما يلحق من حيث العموم والخصوص
آه انت تعلم ان هذا التحقيق للتقييد مادة الاشكال فان ما يلحق الشيء من حيث
الخصوص وان امكن عده من العوارض الذاتية لنفس الشيء اعم ان يكون من حيث العموم
او الخصوص ولكن تجويز البحث عن هذه العوارض الذاتية كالاحوال العارضة للجسم الطبيعي
من حيث الخصوص في العلم الطبيعي بعض اي المحذورات التي مر ذكره

تمام شد ٢٠٠ الصفحة
١٢٤١

كاتبه الحروف
مراب الاقدام
علما بنده
محمد كاظم نعمان

در حضرت سلیمان هر کس که شد عاید
بر عقل و دانش بعضی زدم غایر

قال سلیمان و شیوه سلیمانی
گردون تیز تنی معرکه گردانی

چهل و دو روپیه کلدار دهلی
نذر ام و بیست و دو روپیه مهر ایچ
بدانش مسلم کاملی داده ام

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بیا به بخشش بر حال ما ... ستم آگه کند هوا

نداریم غیر از تو فریادرس ... تو عاصیان را خطا بخش بس

نگهدار ما را ز راه خطا ... خطا درگذار و ثواب نما

بیان تا بود در دنیا جا بگیر ... ثنای محمد بود دلپذیر

حبیب خدا اشرف انبیا ... عرش مجیدش بود مقتدا

سوار جهانگیر یکران برفت ... بگذشت از قصر نیلی رواق

در درگذشتن عمر عزیز گوید

بل سال عمر عزیزت گذشت ... مزاج تو از حال طفل نگشت

ولو شعر بالعلیا یزری

لکان الیوم اشعر من لبیدی

همه با هوا و هوس ساختی دم با مصالح نفرداختی

همه وقت شو در کرم مستقیم که هست آفرینش جانرا

دلا هر چه بنیاد جان کرم بلند نام داری جهان

کرم نام دار جهانت کند کرم کامکاری عیانت کند

کرم مایه شادمانی بود کرم حاصل زندگانی بود

ورای کرم در جهان کار نیست وزین کرم تو هیچ کار نیست

دلی عالمی از کرم تازه دار جهانرا ز بخشش بیاراز

همه وقت شو در کرم مستقیم که هست آفرینش جانرا

در بیان سخاوت کرمد

سخاوت کند نیک بخت اختیار که مرد از سخاوت بود

بلطف و سخاوت جهانگیر باش در اقلیم لطف و سخاوت

سخاوت مس عیب را کیمیاست سخاوت همه درده

همه