الجزء الاول من حاشية شرح المقاصد

هذه حاشية شرح المقاصد في علم الكلام
لابي عبد الله وعلي الدين جار الله

١١٧٢

MİLLET GENEL KÜTÜPHANESİ
KISIM : Carullah ef.
ESKİ KAYIT : 1182
YENİ KAYIT :
TASNİF No.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي شرح صدورنا لفهم مقاصد الصحائف والحوائف ونور قلوبنا بانوار العلوم الغزيرة المطلع على عوارف المعارف وشرح لنا
حكمات الاشراق والمغارب وأطلعنا بتحفة نهاية الادراك على مدارك الافلاك والكواكب والقدرنا على تلخيص المحصل والمنقذ من الغياهب
وتعديل العلوم واحيائها بشرح المنقذ والمنتخب ويهذب عقايدنا بالتسديد والتجريد عن غير الوحدة وجوهرة التوحيد والتمجيد
ويسر لنا كشف الحقايق والدقايق وحكمنا في الاشارات بالرموز والتلويحات في الالواح والاسطارات وكشف لبصيرتنا
بحكمة العين وعيون الحكمة والارشاد وجعل لنا الشفاء والنجاة بتبصرة الادلة والانتصاف من العباد والعناد
والصلوة والسلام على افضل الخلق الذي به فتح لنا الفتوحات المكية والمدنية والحكم السلطانية وعلى آله واصحابه الذين هم ابطال
الى حكمة الاشراق بانكار الافكار ونهاية العقول والاقدام في المطالب العالية والمباحث الشريفة ما دام ايامض علينا الفياض المكرم
وانعم علينا برب العرش العظيم وبعد يقول افقر العباد الى الله ابو عبد الله ولي الدين جار الله غفر الله له ولاستاذه
بانواع العلوم المعقولية والمنقولية ولاستاذه شرح المقاصد والمواقف والمعارف في عنفوان الشباب الى
ابان الكهولة والشيخوخة وعلقت بعض الخواطر على شرح المقاصد في الاطراف اردت ان اجمع ما بينا وما علقه
المحقق الفناري فيها وما علقه الفاضل البنابي مستعينا بالله وما توفيقي الا بالله لا حول ولا قوة الا بالله العلي
العظيم

قال الشارح المحقق رحمه الله تحمدك يا من بيده ملكوت كل شيء اختار الجملة الفعلية على الاسمية ليكون حمده على الاستمرار التجددي بعونه تعالى
واختار صيغة المتكلم مع الغير ليكون حمده بعونة الاخوان واختار الخطاب على الغيبة ليكون حمده على وجه الاحسان بهذا اجمال ما فصلناه
ما علقناه على شرح الاداب للفاضل المشهور بطاشكبري زاده ومن اراد تحقيق قوله يا من بيده ملكوت كل شيء فعليه بالرجوع الى ما علقناه على شرح المواقف
الامام عضد الدين الايجي المتصدر بالحق من الكبرياء من على الله تعالى واما البيد فقد قال الشيخ انه مجاز عن القدرة ثم قال وفي كلام المحققين
صفة زائدة عند الشيخ ابي الحسن الاشعري وعند الجمهور وهو احد قولي الشيخ انه مجاز عن القدرة والبيان عن البصر ونحو ذلك انما هو لنفي
من علماء البيان ان قولنا الاستواء مجاز عن الاستيلاء واليد والبيان عن القدرة والبصر ونحو ذلك انما هو لنفي
وهام التشبيه والتجسيم بسرعة والا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بامور ربانية في الصور الحسية وقد بينا ذلك في شرح
التلخيص انتهى اقول ان هذا انما يتجه مني لانه ذهب الى ان البيد والاستواء ونحوهما ليست على ظواهرها وتفويض العلم عنها الى الله مع اعتقاد
انها ظنيات سمعية في مقابلة عقليات قطعية فتقطع بانها ليست على ظواهرها ونفوض العلم عنها الى الله مع اعتقاد
حقيقتها جريا على الطريق الاسلم الموافق للوقف على الا الله في قوله وما يعلم تاويله الا الله او نتاول تاويلات مناسبة موافقة لما عليه
الادلة العقلية على ما ذكرنا في تهذيب التفتازاني وشرح العقايد النسفية وقال صاحب المواقف هو الطريق المعارف وهو اختيار الصحابة رضي الله عنهم
والى هذا ذهب جماعة من المحققين كما صرح به صاحب المنح في شرح المنار قال صاحب المسايرة وهو الاحكم الاوثق للعطف في الا الله والراسخون في العلم اشتراك
وزيادة الامة رحمهم الله وهو اقرب الى السلامة انتهى وقد صرح صاحب الكشف والواجب بنيه التسليم الى الله مع اعتقاد
الحقية المراد عنده وهو مذهب عامة متقدمي اهل السنة والجماعة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو مختار ائمة سمرقند وبخارى وعليه اكثر المحدثين
ان مذهب الجمهور ليس مما ذهب اليه الشارح والمحقق فيه نظر فقد صرح في بعض كتبه وقال الاكثرون انه مجاز عن القدرة فانه سابغ وخلقته بيدي اي بقدرتي كما يقال
وعليه السلف واليه ميل القاضي في بعض كتبه وقال الاكثرون انه مجاز عن القدرة فانه سابغ وخلقته بيدي اي بقدرتي كما يقال
الملك بيد فلان اي في تصرفه والملك كناية عن القوة والقهر والسلطان والاستيلاء وقال المطرزي والملكوت والرهبوت والرحموت من التملك للمبالغة وهذا الاطلاق
الملكوت كالرهبوت وترقوة العز والسلطان والرهبوت اشد تنفيرا بكونه مالكا للامر قادرا على كل شيء والتقييد بالملازم قال النسفي
الاعلى الامر العظيم وتخصيصه الجبروت والعنفوت والرهبوت اشد تنفيرا بكونه مالكا للامر قادرا على كل شيء والتقييد بالملازم قال النسفي
ختم السورة بتقرير المبدا والمعاد على الاجمال فقوله بيده ملكوت كل شيء اشارة الى المبدا وقوله واليه تقلبون اشارة الى المعاد انتهى قوله وبه استعفاده الى ما من به استعفاده ومن عنده ابتداء كل شيء والبه يعاد كل شيء الى معاده فقوله ومن عنده عطف على قوله بيده ملكوت كل شيء قوله واليه معاده الخ وجملة واليه معاده في محل الرفع
وهي مع مرفوعه جزء متقدم وابتداء كل شيء مبتدا وجملة عطف على قوله بيده هو وجملة واليه معاده خبر قوله ومن عنده ويحتمل ان تكون
كلمة من موصولة معطوفة على من قوله تتلى من اوراق الاطباق اي يعني ان السموات السبع علامات دالة على توحيده قال
في القاموس الطبق محركة غطاء كل شيء الجمع اطباق وطباق وطبقات بين قصيرين ليس احدهما على الآخر والسموات طباق كتاب بعضها فوق بعض قال
بعضها ايضا وقال في المختار الطبق واحد الاطباق وطبقات الناس سراتهم والسموات طباق اي بعضها فوق بعض قال
تتلى السبع سموات طباقا وظاهر الآية يدل على ان السموات السبع غير محيطة بالارض كما صرح به الشيخ في المرزبان الكرني في الفتوحات
الاوراق الى الاطباق من قبيل لحن القول واما التوحيد قال في القاموس ودخله توحيدا جعله واحدا والتوحيد الايمان بالله وحده والله
الاوحد والمتوحد والوحدانية انتهى وقال الامام اللغوي المعاد مصدر ميمي بمعنى العود وهو مراد المتكلمين اعتقاد الوحدانية والتمجيد حمد الله مرة
بعد مرة كما في القاموس والتمجيد ابلغ من الحمد كما في المختار قوله وبجملتي من الاتكال جملتي مبتدا وجملة هو الاعطاء والكشف خبره وهو
للمفعول عطف على تتلى والتنفيس التطهير ومنه الفارج لكربة والمجده عظمه والثني عليه كما في القاموس وفيه تلميح الى قوله تعالى
سنفرغ لكم ايها الثقلان في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق قوله ما يسقط في الاكوان من ورق الا يعلمها الا هو الحكيم العليم
الى مذهب اهل السنة والجماعة ان الله عالم بعلمه والحكمة هي العلم والبصيرة المخالفة وفيه تلميح الى قوله يعلم وعنده مفاتح الغيب

وجملة تتلى صلة بعد صلة او نعت بعد نعت

ولقد احسن حيث جمع بعض اسامي الكتب بقوله مزايا مصابيح وای کم کتاب فی حدیث للامام حسین مسعود الفراء البغوی واسم
کتاب فی صلوة التراویح للجمال الاذرعی المسبوط واسم کتاب فی فروع الحنفیة للامام ناصر الدین السمرقندی واسم کتاب للشیخ
ابراهیم المعروف بابن الحنبلی ولابن عبد الحکم ولابن کیسان النحوی وللعلی بن محمد الشهیر بابن ابی قصیبة الفرائی ولتلمیذه ابی علی
البیهقی واما المفاتیح فهذه اسم عشرین کتابا فی علوم شتی والکنوز اسم لخمسة کتب فی علوم شتی والرموز اسم ثمانیة عشر کتابا فی علوم

قوله قد صعد وذری کما فی الصحاح الصعود فی السلم صعد فی السلم صعودا وصعد فی الجبل وعلیه تصعیدا ولم یسمع
صعد فیه انتهی وهذا یقتضی ان یتعدی الی ذری الحقایق والصعود بالفتح ضد الهبوط وفی المختار وذری الشیء بالضم
اعالیه الواحدة ذروة بکسر الذال وضمها انتهی والحقایق جمع حقیقة وامراد بها طرائق جمع اقالیم لان الانوار
آثار الصحابة فلا ورد انیا والحقارعة المصائبة والقوارع جمع قارعة وهی الشدیدة من شدائد الدهر وهی کما فی
فی القاموس الکرب الکزاز یاخذ بالنفس کالکزیزة جمع کزیز وقال فی المختار وعوادی الدهر عوائقه وقال فی
القاموس الخطب الشان والامر صغر او عظم جمعه خطوب وقال فی الصحاح البثم دون الضحک یقال بسم بالفتح یبسم
بسما فهو باسم وابتسم وتبسم وقال فی المختار الثغر ما تقدم من الاسنان وهذا ایضا موضح انتهی فتبین ان
والثغرة النکتة قوله وعدا من الله وحقا علیه نصر المومنین هذا اقتباس من قوله تعالی وکان حقا علینا نصر المومنین

قوله وبعد فقد کنت قد فصلنا الکلام فیما علقناه علی شرح الاداب لطاشکبری زاده حیث یستغنی عنه التکلم
فی امثال هذا المقام فانظر فیه فقد العجب ان الشاد بالکسر والتندر بفتحتین یقال کل الفواکه فی اثنا فی وقد
وعنوان الشیء اوله یقال مر فی عنفوان شبابه وعنفوان النبات اوله کذا فی الصحاح قوله اذ العیش غض
العیش بکسر العین الحیاة والغض بفتح الغین الخ الطری قال فی المختار وکل ناضر غض نحو الشباب وغیره والغض
بضم الغین غض الشجر وجمعه اغصان ونمی المال وغیره ینمی بالکسر نماء بالفتح والمد والبدور جمع بدر وبدر فعر الممتلی کما فی القاموس
وسمی البدر بدرا لمبادرته الشمس بالطلوع فی لیلته کانه یعجلها المغیب وقیل سمی به لتمامه کذا فی المختار وفی القاموس الامل
کجبل ونجم وشبر الدجا جمعه آمال وفی المختار واسفر الصبح اضاء وفی الصحاح التلمیح الی قوله تعالی وجوه یومئذ مسفرة ضاحکة
مستبشرة وفی الصحاح الربع الفصیل ینتج فی الربیع وهذا اول النتاج والجمع ربعان والاکناف جمع کنف بفتحتین الجانب
والعرصات جمع عرصة بوزن ضربة کل بقعة بین الدور واسعة لیس فیها بناء کذا فی المختار والمرابع جمع مرتع الربیع
من البقل والعشب قال فی المختار والکمة بالکسر والکمامة رعاء الطلع وعظاء النور والجمع الکمام والکمة وکمام والکامیم
وزهرة النبت نوره وکذلک الزهرة بفتحتین وقوله اذ العیش کنت اسرح تعلیل للمعلل وهو ظاهر
قوله اسرح النظر فی العلوم طلبا الخ الشرح الارسال وفی القاموس الزهرة وتحرک النبات ونوره او الاصفر منه جمعه
زهر وازهار وجمع الجمع ازاهیر والنوار والنوارة وکرمان الزهر او الابیض واما الاصفر فنور جمعه انوار کما فی المصباح
الانوار علی الازهار تقیید وجمع العلم لقصد الانواع وقوله طلبا علة لقوله اسرح والجمع معلول لقوله اذ کما مر علیه
قوله والشرح الکتب الخ وهذه جملة عطف علی جملة اسرح والمراد بالکتب بعض الکتب کما کان المراد بالعلوم بعض العلوم
وکذا المراد بالفنون بعضها کما یعلم من احوال الشارح وقوله کشفا تعلیل لاشرح وجملة یرد علی الخ حال من فاعل اشرح
والغوص هو النزول تحت الماء وقد غاص فی الماء من باب قال والغواص بالتشدید الذی یغوص فی البحر علی اللؤلؤ والفرائد
جمع فریدة وهی اللؤلؤ الکبیر واضافتها الی الفوائد من اضافة المشبه به الی المشبه قوله یرد الی الناس الخ فی المختار ورد الماء
الناس ورده الی منزله ورد علیه جوابا رجع ورده مرددا وترداد بفتح التاء فتردد والارتداد الرجوع
منه ویقال للمطلبة المتردد الی الاستاذ والاکیاس جمع کیس قال فی المختار والکیس احد اکیاس الدراهم وکذا فی القاموس
لکن هذا لا یجوز ان یراد وقال فی المختار ایضا الکیس بوزن الفیل ضد الحمق وکذا فی القاموس لکن یجمع جمع هذا علی اکیاس
غیر معلوم لنا فالمروم بفتح الراء وسکون الواو المطلب والشوارد جمع شاردة یقال شرد البعیر نفر وقوله رویدا
علة لقوله یتردد قوله علما منهم الخ من الخزائی والاکیاس فی المختار بذل الشیء اعطاه وجاد به وفی القاموس فتله
یفتله لواه کفتله فهو فتیل ومفتول وفی المختار والنهیة بالضم واحدة النهی وهو العقول لانها تنهی عن القبیح
وفیه ایضا القدة صغر الضفر وجمعها قدد وفی القاموس وطالبه مطالبة وطلابا طلبه بحق وقوله علما تعلیل
لقوله ویتردد اعلل بقوله رویدا او لقوله یرد اعلل بقوله غوصا او لکلیهما والفرق بین الدقایق والحقایق انه اذا اثبت
المطالب بالادلة یقال لها الحقایق واذا ابتدئ باقامة ادلة المطالب ایضا بالادلة یقال لها الدقایق وعلی هذا
فالاولی تقدیم الحقایق علی الدقایق قوله وحیث راوا علم الکلام الخ هذا شروع فی العلم الذی هو بصدد شرحه وکلمة حیث ظرف
لقوله حاموا والکلام مفعول اول لقوله راوا ومفعوله الثانی قوله اعتز الخ وقوله یعرج من التعریج قال فی المختار والتعریج
علی الشیء الاقامة علیه یقال عرج فلان علی المنزل تعریجا حبس مطیته علیه واقام والاتم بالنصب عطف علی

والاکیاس اصل الاسناد والمراد بالعلوم الشرعیة
بالشرائع الاحکام الشرعیة
وبالاحکام الاحکام الفقهیة
وذلک لان بناءها علی علم الکلام
اذ لولا ثبوت الصانع بصفاته بالبصر علم التفسیر والحدیث
ولا علم الفقه واصوله ولقد حققنا المقام فی علقناه علی شرح
المنار للشارح

قوله لانه في القول امكان والتحصيل تأييد لما ذكره صاحب المغني وغيره ان تكرار لا في امثاله واجب قلت نعم
لكن هذا بناء على مذهب البصريين واما اذا جاز الكلام على مذهب جبر فلا يجب التكرار قال في شرح الهادي اذا فصلت بين
لا وبينما بفعل عملها فان جعلتها بمعنى ليس لم يجب التكرير وان رفعت الاسم بعدها بالابتداء وجب التكرير تقول

لا فيها رجل ولا امرأة لانه جواب
لسؤال مقدر كان قائلا قال
افيها رجل ام امرأة فقلت
لا فيها رجل ولا امرأة قال الفاسي
لا فيها غول ولا هم عنها ينزفون
وكذلك اذا رفعت النكرة وجب
التكرير وان لم تكن فصل
تقول لا رجل فيها ولا امرأة
كما قرئ لا بيع فيه ولا خلال
واذا خلت لا من العوامل
الغول بالضم جمع الغول سحاب
من الحروب التي قتل فيها مرة
وقد تثنيه ايضا ح
وقع في بعض عيون بضم الغين
وهو احسن من الغول الذي وقع
في بعض النسخ ح

النار وهو الاعلى والزندة السفلى فيها ثقب وهي الانثى فاذا اجتمعا قيل زندان ولم يقل زندتان والجمع زناد بالكسر
قوله وانا اصرف جهدي اي الى المراد وجهد ينصرف ومعنى بتقاعس يتأخر كما في القاموس قوله والايام دول
وتجحجح في المختار حال الشيء بيني وبينه يحول حولا وحؤولا اي جز وعلى هذا عطف وتجحجح عليه تفسيرا قوله والدهر يبكي وينكي
والاول من الرباعي والثاني من الثلاثي قال في المختار وانكاه اذا صنع به ما يبكيه ونكى في العدو قتل فيهم وجرح بتعدي ولا يتعدى
قوله اتعجب من تقاصر هممكم الرجال الخ هذا فرع عن الدهر في احواله كأنه شرع ان يشكو عن احوال الرجال
التقاصر التواني والتداجع من تراجع الشيء الى خلف والتضعضع من ضعضعه اذا حركه حتى الارض كما في القاموس
والتداعي من تداعى للعدو اقبل والهيطان انقاضت كما في القاموس والتاركان جبلان ركن والتنزع التحرك والتمادي
تطاول المدة واصلم تمادى تغلب الدال الثانية ياء وكسر الدال الاولى قوله كلما عضب وعتف اي كل الايام والعضب
صفة الايام والعضب السيف القاطع والعتب الموجدة قوله وعلى الالباب غول والب رجل عطف عضب وعتف
فلا غول كذا في المختار وفي القاموس وهم عليه الب والب واحد المحتومون عليه بالظلم والعداوة قوله تجحج بين الجفون
والسهاد وتقرقر بين الليون والرقاد الفعلان صفة للايام والجفون جمع الجفن وهو غطاء العين من اعلى
او اسفل والسهاد بضم السين الارق والرقاد بالضم النوم قوله ولاني لرماة الرماة جمع رام كقزاة وغزاة والمنزع
بكسر السهم الذي ينتزع به كما في القاموس والنضال مقدر ناصبه اي رماه قوله ويلم جرا الى ان رماني قال الامام
الزنجاني في شرح الهادي وقوله ويلم جرا يريد قس على هذا ابوا ايقال كان ذلك عام كذا ويلم جرا الى اليوم ويلم نصب
على الحال عند البصريين اي يلم جارين اي متتابعين وعلى المصدر عند الكوفيين لان في يلم معنى جروا انتهى وكذا رأيت
في بعض حواشي الكشاف في اوائله وبلاني جربني واختبرني والظاهر ان هذا اشارة الى ما وقع له من تغير لنك صاحب
الخروج وكونه معه في الاسفار وما وقع في سمرقند من المناظرة في مجلسه بين سيد المحققين بنوشهره والمجلس غاص
بعلماء ما وراء النهر جاؤا للزيارة بتيمر لنك ومن غلبة السيد الشريف على الشارح في تلك المناظرة وقد ذكر ان شارح العقيدة
بتمامها في آخر شرح المفتاح الذي تأبه لانه شرحه قبل تلك المناظرة والحق ايضا الى شرحه المسلك المتازع فيها ويدل على ما قلناه
ما عندي من نسخة شرح المفتاح مكتوبة قبل تلك المناظرة قوله وحالت الاحوال دون الامال الخ هو عطف على
رماني وحال هنا بمعنى تجر والآمال قد تقدم معناها والاسلي وقع في بعض النسخ دون الامان قال في المختار والامنية
واحدة الاماني قلبت يقال في جمعها اماني وامان بالتخفيف والتشديد وقال في الخلق هو سوء تمنيه اراده وتمناه
اياه وبه وهي المنية والمنية والامنية قوله واضحى سائقي اي صار امرها والعروب جمع عرب بوزن ضرب الولوع العطشة
والسائق الحدو قوله بنباب الاوطان والاوكار بنبا بمعنى بعد والباء متعلق بنبا والاوطان جمع وطن والاوكار جمع وكر الطائر
قوله اقاسي احوالا في المختار قاسى الامر كابده وكابد الامر قاسى شدته والنوائب جمع نائبة والرواسب جمع
راسية وتذبب من الاذابة وتثيب من الاشابة قوله اشابها من اسباب قال في المختار والاستمداد طلب المدد قال ابو زيد
مد وفا القدم ضربا مدادا الهم وقال في القاموس والحرة بالكسر مزاج من امزجة البدن وقوة الخلق وشدته وجمع الحرة حرار
وما اما موصولة او موصوفة ومفعول اشابها ضمير له راجع اليه والانصداع الانشقاق قوله قد ملكتها وحشتي
للضاع وحيرة الحمر تاع الى آخره ملكت وحشية المضاع الانفاس فالضمير البارز راجع الى الانفاس والوحشة فاعل ملكت والمضاع
بضم المسم مفعول من الاضاعة بمعنى المهلك والمتلف والحمر تاع بفتح الحاء المهملة وكسر الميم اسم فاعل من الارتياع قال في المختار
قال فارتاع اي افزعه فافترع قوله ووقفت عائشة الوداع اي وقفت الانفاس او رفعت الصوت عند الرحيل والاسم الوداع بالفتح وفي القاموس وودعه
كوضعه وودعه بمعنى والاسم الوداع وهو تخليف المسافر الناس خلفه ليكون وديعة عندهم وهو يودعونه اذا سافر فتاه ولا يالفتاة
الى ان يصير الرباع اذا افعل اي يترك كونه وسفره انتهى والمطلول بضم الطاء وجمع الطلل وهو ما شخص من اثار الدار وقد تقدم الرباع
والرسوم جمع رسم وهو الاثر ورسم الدار ما كان من اثارها لاصقا بالارض وقد تقدم معنى الرباع قوله وكلما نويت نشر ما طويت
هذا بيان لما اجمل في الشارح طوى ما حرر من بعض الكتاب ونبذ من الفصول والابواب ونوى نشره كما يدل عليه قوله وتداولته الايدي اي
الالباب واجاد فيه طلبة كل طالب يدل على انتشاره وذيوعه بين الفضلاء والبلغاء الا ان يقال انه اراد زيادة انتشاره ويدل عليه قوله وتصدى
وعامر لان الاعمام سبب لزيادة الانتشار وتصديت عطف على نويت والكوا اوعيت كمن فيه
عوضت من الجوانح والقوارح وحدثت الخ ما فاعل عرضت او حدثت على سبيل التنازع والخ من قوله من الخلوص بيان لما وقد تقدم بيانها
النوائب والشوائب والباء فاعل الحول والضمير فيه راجع الى ما ويتصدى من الاصداء والتصدي صداء الحديد وسخمه وصدأ المرآة
كمنع واضافة المرآة من قبيل لجين اناء قوله وبنو دل بادون نزارا الخ وهذا عطف على يحول والادون اسم تفضيل من دان قال

الى تقرضت ح

ف

انما قال غالبا احترازا عن بعض العلوم الدينية على ما سياتي منه

من حيث هو فان فنل مباحث النظر مما يتوقف عليه جميع العلوم اذ كل علم فواعده نظرية غالبا يستحصل بطريق النظر والاستدلال
اجيب بان العلوم النظرية غير متوقفة عليها والعلوم اليقينية تستمد من هذا العلم الذي يبحث عن العلوم الدينية والاخفى
عليك ان كون العلوم نظرية لا يوجب الاستغناء عن النظر ضرورة ان النظر قد يفيد يقينا وقد يفيد ظنا ولهذا قال
القاضي النظر ما يطلب به علم او غلبة ظن والحق ان قوله ليس في العلوم الاسلامية الخ يدفع الاشتباه رأسا ودفعه
لان توقف الكلام على مباحث النظر لا يقتضي تصديره بها خاصة واذا انضم اليه قوله وليس في العلوم الاسلامية الخ تم المرام
انتهى كلامه اقول ان السيد الشريف جعل في شرح المواقف ما ذكر في المرصد الاول من الموقف الاول اي المقدمات
من تعريف العلم وموضوعه وفائدته ومرتبته ومسائله وتسميته مقدمة للشروع فيه وجعل ما ذكر فيما عدا المرصد الاول
من المراصد الخمسة من مقاصد الكلام وذلك حيث قال عند قوله المرصد الثاني في تعريف العلم من هنا شروع في مقاصد
الكلام وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة للشروع فيه ولا بد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم اولا ومن بيان انقسامه
الى ضروري ومكتسب ثانيا ومن الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية التي هي المبادي ثالثا ومن بيان احوال النظر وافادته
للعلم رابعا ومن بيان الطريق الذي يقع فيه النظر ويوصل الى الخطأ خامسا اذ بهذه المباحث يتوصل الى اثبات العقايد
واثبات مباحث اخر كما يتوقف عليها العقايد وقد عرفت انه قد جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات العقايد من القضايا
المكتسبة مقاصد في علمه كذلك يحتاج فيه الى علم اخر فالمباحث المذكورة في هذه المراصد الخمسة مسائل كلامية وفي انكار
الافكار تصريح بذلك حيث جعل مشتملا على قواعد متضمنة لجميع مسائل الاصول الاولى في العلم واقسامه الثانية
في النظر وما يتعلق به الثالثة في الطريق الموصلة الى المطلوبات النظرية انتهى فان قلت ان هذه المراصد الخمسة كلها
من المقدمات التي هي المبادي فكيف تجعل من مقاصد العلم قلت لا منافاة بينهما وقد عرفت ما ذكرناه وقد سرده عند قول صاحب المواقف
الخ من مسائله التي هي المقاصد وانما قال كذا لان كل علم مدون له مسائل هي المقاصد الاصلية فيه وهي حقيقتة
ومبادا اما تصورية او تصديقية هي وسائل الى تلك المقاصد ورجا عدت جزأ منه لشدة الحاجة اليه واما علة
موضوعه جزأ ثالثا منه تحقيقا ان الموضوع نفس من المبادي التصورية وكونه موضوعا له من مؤديات الشروع
فيه الخارجة عنه اتفاقا واثبته اعني وجوده من المبادي التصديقية المسماة عندهم اصولا موضوعة كما صرح
به ابن سينا في برهان الشفا الاشارة وعادتنا اقتضت المقام وحصل المرام والدفع الاشكال عن الكلام قوله فان تحصيل الخ
هذا تعليل لقوله صدروا به وقوله والرد عطف النظر ومعنى اصلا قطعي وقوله واستفادته عطف على حصول العلم
ومعنى مطلقا سواء كانت في الالهيات او في غيرها وبقابله خاصة وقوله يتوقف على ذلك اي على مباحث العلم والنظر
حيث ان قوله ما هو اليقيني بيانه الى بيان ما صدروا من هذا العلم قوله فجعلها في فصلين اي اذا عرفت ما سبق فجعل المصنف
مباحث العلم والنظر في فصلين احدهما في مباحث العلم والاخر في مباحث النظر فحصلت ثلثة فصول في المقصد الاول
قوله حصول التصديقات النظرية الخ قدم لتمهيد المقصود من تعريف العلم بحده او رسمه في ابتداء الشروع فيه
مقدمتين وسيجيء تفصيل هذا في اول الفصل الثاني من هذا المقصد قوله وهو الانصاف بها اي ذهن حصول الانصاف
بتلك التصديقات قوله وهو تصورها اي حصول تلك التصديقات بصورها تصور للتصديقات قوله كما ذكرنا في امثال الذهن تلك الكونين
على الترتيب قوله والاخفاء في ان حقيقة كل علم قال المحقق التفتازاني لما كان حقيقة العلم عند الحكماء اي الصورة الحاصلة
في النفس ولما عد من التصديقات النظرية حصول عين علم ما عين حصول الصورة خلاف التصديقات النظرية
الاخر فينبغي ان يكون تصوره عين الانصاف به لا يقال الانصاف به حصول حصول صورة وتصوره حصول صورة
الصورة لانا نقول لما عرفوا الصورة بما يبقى بعد حذف جميع المشخصات لم يتصور تعددها ولا الاضافة بينهما حقيقة
نعم يتصور ذلك اعتبارا فان لتلك الصورة الحاصلة اعتبار كونها حاكية لذي الصورة وبذلك الاعتبار قد يعلم
واعتبار كونها محكية بخلافه فالعلم بالعلم وتعدد الصورة وتصور العلم بهذا الاعتبار كما يتعدد النفس تعلم
اذا علمت نفسها بالاعتبار المذكور بخلافه كما يحتاج الى هذا التعدد التغاير الاعتباري كما يقال بغاير الحدود والمحدود
اعتباريا من حيث الاجمال والتفصيل اما ان حكيت عما يصدق عليه من اللوازم او العوارض لا سيما
اذا كانت صور المعلومات متعددة كثيرة وكانت الصورة الحاكية واحدة بجملتها بجميعها فلا سبيل ان تكون
هذه الواحدة من تلك المتعددة وهي التي نحن فيها انتهى كلامه قوله تصورات قال المحقق التفتازاني زاد التصورات بناء على
ما هو مصطلح ثانيا من ان اجزاء العلوم ثلثة الموضوع والمبادي والمسائل انما قدمت ان المراد السيد الشريف على علة الموضوع جزأ من العلم
وقال الفاضل البيانلي زاد التصورات مع ان حقيقة كل علم انما هي المسائل او التصديق بها اذ على ما اصطلح عليه بعضهم من ان اجزاء العلوم
ثلثة الموضوع والمبادي والمسائل يجعل حقيقة العلم انها عبارة عن المسائل على ما سياتي من اثبات جملة الواحدة المكونة المطلوبة
وذلك انما يكون المسائل ولان ما يفيد تصورها بصورة اجمالية تارة وبها انما يوجه في المسائل وحدها فانما هي القضايا الذهنية عن الادلة اليقينية

انه لتدقيق مامر خاطر ابن سينا وان بسط الكلام واطنب في الشفاء ولا يخفى على المنصف ان هذا التدقيق وان ظهر عن الحصر لكن التفتيش في الوقوف على مراده وتوجيه وفي توجيه كلامه بالتحقيق فريد انتهار ولقد حققنا المقام فيما علقناه على شرح جهة الوحدة فان اردت فعليك بمراجعته ثم قوله على ان هذا اقرب بناء على ان هذا اقرب من الجواز الى رجحان الامتياز ما يحول وقد نقلنا هذا الكلام عن حاشية شرح المختصر للمحقق الابهري فيما علقناه على شرح جهة الوحدة على التفصيل فليراجعه ثم قوله لانا نقول ح لا ينضبط امر الاتحاد والاختلاف اقول انا نسلم اولا عدم الانضباط وثانيا انه لم يذكر دليلا على بطلان كون كل علم علوما جمة حتى يبطل ما ادعاه صاحب التوضيح من الجواز ولذا قال السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وهو امر مستحسن اذ لا مانع عقلا من ان يدل كل مسئلة على برأسها ويفرد بالتعليم ولا مين ان يعد مسائل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد سواء كانت متناسبة من وجه اخر او لا على ما اورد ويفرد بالتدوين وكيف انى قال الفناري عند قوله لا ينضبط امر الاتحاد اقول الاتحاد بين المسئلتين الا وجه في الجواب ان يرد ويقال ان اريد بالعلم معنى حصول الصورة او ما يساويه فالاختلاف باختلاف كل مجهول مسلم لكن ليس هو المبحث بالاتفاق والا كان كل مسئلة علما على حدة فلا اتحاد بين المسئلتين في علم ما وان اريد من الصناعة فلا ضبط لمسائله اذ لا حصر للاعراض الذاتية لتزايد ها يوما فيوما انتهى اقول ما ذكره في آخر الغلط انما هو قوله والغلط انما هو قال الفناري اي غلط اي في المقدمة القائلة العلم يختلف باختلاف المسئلة المعلومة باختلاف المجهول فتوضيحه ان المراد بالعلم اما الصناعة او حصول الصورة على الكلام في الاول لا نسلم اختلافه باختلاف كل مسئلة وكل معلوم انتهى وقال السناب يعني ان القول بان العلم يختلف باختلاف المعلوم غلط ومن عدم التفرقة بين معنى العلم ومعنى العلم بمعنى حصول الصورة يكون اختلافه وتغايره عن تغاير متعلقه واما العلم بمعنى الصناعة فليس اختلافه الا بجهة الوحدة سواء كانت مجهولا او موضوعا انتهى قوله ولو اريد بهذا الكلام ما ذهب اليه بهذا ابو حصول الصورة حق اقول قد عرفت ان هذه اللازمة ممنوعة ولو سلمت تبطلان التالي ممنوع قوله وايضا مبني الاتحاد الظاهر انه عطف على قوله لا ينضبط ويحتمل ان يكون معطوفا على قوله والغلط انما هو قوله وما يشبهه من البيان هذا عطف على الاختلاف والضمير المنصوب راجع اليه والكلمة من بيان لما الموصولة قوله وحق ذي الامر المعلمين قوله اذ لا ضبط للاعراض فقد عرفت جوابه قوله واعلم ان بعض ينظر الى تحقق الاعراض والضمير في حدود يا راجع الى الاعراض وكذا في اتيانها فلا يرد ان الحدود الاسمية في العلوم لا تنقلب حدودا حقيقيا اصلا بل تكون رسما البتة لان الكلام ليس في حدود العلم بل في حدود الاعراض الذاتية والا سعان تصوريته يجوز تعريفها اولا بالحد الاسمي ثم بعد العلم بالوجود قد ينقلب حقيقيا قوله واما حديث الحادثة الخ هذا جواب عن قوله على ان هذا اقرب قوله فكاذب قال الفناري لو اريد ان مثل بالموضوع موضوع القضايا المسماة بالمسائل اما لو اريد بالموضوع موضوع العلم وكذا مجمل موضوعات المسائل فلا نسلم انه ليس مادة يوخذ منها جنس فان جنس كل علم هو العلم بموضوعه كما ان فصله هو العلم به من الحيثية المخصوصة اما القضايا بموضوعاتها المفصلة ومحمولاتها المجملة فاجزاء وجودية للعلم كاعضاء الانسان لا اجزاء حقيقية تصورية انتهى اقول الحكم اي واما الجزء الصوري في القضية هو الحكم قوله ما قبله اي للمركب كما عبارة المحقق الدواني قوله او غيره كالغاية قوله لا يدفع اختلال الخ يعني ليس كل ما يشترك في جنس سببا لاتحاد العلم كالهندسة والحساب ولا اختلافه كالنحو الباحث عن احوال انواع الكلمة قوله اذ قلما يخلو موضوعا العلمين اذ لا يخلو موضوعاهما للعلمين فعلما يستعمل في النفي وموضوعا تثنية ستعطف النون للاضافة والالف لاجتماع الساكنين قوله بخلاف علم النحو الخ فانه يجعل علما واحدا قوله عن الاشياء اي عن احوال الاشياء قوله في ذلك الامر وهو الجنس والغاية وغيرهما قوله ومصداقه ان يقع البحث الخ اي الذي تدل على صدقه كما في صرف شرح المفتاح للامام الكوفي فان قلت يرد عليه الهندسة فان موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمي المشاركة في المقدار والزمان يشاركها فيه مع انه لم يقع البحث في الهندسة عنه قلت سيانيك ستة يجب علمكم ان شاء الله ان المقدار لا يطلق على الزمان بل الاصطلاح على ان المقدار هو الكم القار واما كون الزمان مقدار الحركة فهو معنى اخر قوله عن الفلسفة الاولى الى الالهي الباحث عن احوال الوجود من حيث هو موجود قوله فان قلت كما مر جواب هذا السوال هو قول الحاشية وموضوعه المعلوم وذلك لانه عد الموضوع من المقدمات التي هي من المبادي قوله قلت اراد ان التصديق بهلية ذات الموضوع الخ قال الفناري انما قال بهلية ذات الموضوع الى بوجود ليقوم الاعراض الذاتية الوجودية به احترازا عن التصديق بهلية مفهوم الموضوع لذاته فانها بهلية مركبة والاولى بسيطة والتصديق بهذه البسيطة لا يكون جزءا من العلم بل يكون مسئلة في علم اعلى ان كان كالحكم الطبيعي وجود جزء العلم الطبيعي وثبوت قسمية له اعني المركب من الهيولى والصورة او من الاجزاء الوجودية مسئلة في العلم الالهي اما في اعلى العلوم فلا بد ان يكون ثبوت عنوان الموضوع لذاته بديهيا كالموجود في الالهي فان ثبوت الوجود لشيء مما يبدهي كالعلم وان كان ثبوته لبعض معاني مشتركة غامضة او محتاجا الى برهان وكذا موضوع الجزء الذي هو اعلى العلوم الشرعية وهو علم الكلام فان موضوعه ان كان المعلوم فوجود ما صدق عليه المعلوم في الجملة بديهي وكذا ان كان موضوعه الوجود واما اذا كان موضوعه ذات الله فلان وجود وحدوث ما يرد عليه الحواس الخمسة كالبديهي حتى يجزم به بديهة الصبيان والحيوان والمجانين ويكون ذات المحدث بهذا المعنى كالبديهي عما خارجا عن المخلوقات الصانع كالبديهي عند الشرع للحدس بتجزم المخلوقات عن ايجاد مثلها وللعلم النظري بتجزم البين النتيجة وقال السناب اورد عليه ان ابن سينا صرح بان التصديق بالهلية المذكورة من المبادي التصديقية فلا تكون جزءا حقيقة

قوله اي ما خذ للجنس الخ كما في تعريف الانسان يوخذ من مادته اي المبدن الجنس والنامية ومن صورته وهي النفس الفصل والناطقة وتفصيل هذا في علقناه على شرح جهة الوحدة فتدبر

بل مندرجان في المبادي التصديقيه واجيب بان العلم يطلق في الوضع الاول على نفس المسائل وفي الثاني على ملكة
في عيون الحكمة ولابد في كل علم برهاني من ان يكون موضوعه ومبادية مقدمات او حدود ومسائل فمن عده من المبادي التصديقيه
نظرا الى الاول ومن عده جزءا نظرا الى الثاني وانت لاتخفى عليك ان التصديق بالبديهية اذا كان من المبادي على الوضع الثاني لايكون جزءا
من العلم على عده قبل مندرجا في المبادي والشارع انما كان في الحرية على حدة الا ما يقال من ان الاحتياج على انه نوع عين الحاجة بحسب الوجود
الخارجي وانية بحسب الوجود الارتباطي وما عده الشيخ من المبادي بالمعنى الاول والتي جعلت جزءا من العلم هي الثانية والمصنف يشير بكلام
بعض الافاضل في شرح الكافية حيث قال والمراد بانيتها ما يحمل ما عداها عليه ما ايجابا فليس بشئ ثم اشار الى وجه تسميتها بالمبادي
تعليلهم بان ما لا يعلم الا بغيره فان المفهوم منه هو الوجود الخارجي والحق في هذا المقام ان يقال المبادي التصديقيه المصطلح عليها عند
القوم هي المقدمات التي تتالف منها قياسات العلم والتصديق بوجود الموضوع ليس منها وهو ظاهر واما ما يقرح ابن سينا بان
التصديق بالوجود من المبادي التصديقيه فاراد به المعنى اللغوي من حيث ان اثبات الاعراض الذاتيه للموضوع لايتوقف
عليه والتسمية بهذا التعبير الاشعار بلمية جعلهم الموضوع من الاجزاء وذلك لانه لما كان لمزيد مدخل في اثبات الاعراض
الذاتيه للموضوعات جعلوه جزءا من العلم واعلم ان جعلوا ايضا التصديق من المقدمات على ان الموقوف عليه ذات المسائل لا الشروع
فيها والاشعار بمزيد الدخليه القاعدة في المقدمة التي اعلم ان المحققين اختلفوا في جعل بديهية ذات الموضوع جزءا من العلم فذهب
الشيخ ابو علي الى انه من المقدمات صرح به في الشفاء واستدل عليه كلامه في الاشارات وذهب الكاتبي الى انه جزء من العلم صرح
به في الشمسيه وتبعه صاحب القسطاس والشارح في تهذيبه وشرحه للشمسيه وفي هذا الكتاب وذهب قطب الدين
الرازي الى مذهب الشيخ في شرح الشمسيه حيث ردعا المصنف والمذهب المصنف في المحاكمات فعلى هذا افراد السيد قدس سره
على الشارح المحقق في خطبة شرح الشمسيه وفي شرح المواقف بمجرد المخالفة لتصريح الشيخ من غير دليل ليس بشئ وقد اشار
الشارح بقوله واعلم ان يجعلوا التصديق الخ الى رد تصريح الشيخ فكيف يرد به على الشارح فليس كما ذكر في الشفاء وغيره
من مؤلفات الشيخ بما يؤمن به حتى يكون خلافه مردودا واعلم ان تحقيق محث هل البسيطة والمركبة فيما علقت على شرح
الهياكل الوحدة ومن اراد تفصيله راجع ثم قوله بل لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الموضوع جزءا قول الاحفاد في ان اللازم من التعليل ليس
الا كون التصديق بوجوده موقوفا عليه ولا يلزم منه كونه جزءا قوله وتصوره من المبادي اي اراد وا ان تصور الموضوع من المبادي
وهو عطف على التصديق قال بعض الافاضل فيه نظر لجواز ان يعرف بالتامل في السوال لكن وجه النظر ان تصور الموضوع ليس
من المبادي بل الموضوع من المبادي ووجه الجواب يعرف من قوله ويكون من مباديه التصورية لبداهة ان تصور الموضوع ليس

اي مما يتالف منه قياسات العلم

اي اراد وا بالمبادي التصديقية المقدمات الخ منه

من مباديه التصورية والتصديق بموضوعيته عطف على التصديق ببديهية ذات الموضوع او على تصوره قوله نفي صناعة البرهان المراد الصناعة
بموضوعيته سمي بصناعة البرهان تغليبا قوله لانهم ارادوا بالمقدمات الخ والتصديق ببديهية الموضوع ليس كذلك قوله واعلم ان جعلوا التصديق
المذكور قطعا وان لم يكن عرضا ذاتيا له وهو الحق فلاجئة لجعله من الاجزاء حتى يحتاج الى هذا التكلف في الاعتذار والجواب
عنه ظاهر فان الكلام في جعله جزءا من العلم على حدة كالتصديق بالبديهية لا جعله جزءا من جملة المسائل فح يجوز ان لا يكون
عرضا ذاتيا ويجعل جزءا من العلم على حدة مغايرا للمسائل والمبادي قوله وهو تمرانه اشبه منه باجزائه اي التصديق بثمرات العلم اشبه
السيد الذي في شرح حكمة الاشراق ومولف المنطق الى مصنف هذا الفن وبدونه هو ارسطو وقد صح بشهادة المفسرين له
على شرطة المصنفين واحترز به عن الزيادة على ما يجب كلوازم المتصلات والمنفصلا والاقتران الشرطية التي
اثبات القضايا الحمليه مشار به الى ان الضمير في قول الماتن اشارة راجع الى العقايد الدينية قوله ما يبحث عن احوال الصانع الخ اشارة
الى المسائل الاعتقادية كما ان قوله واحوال الجسم اشارة الى ما يتوقف عليه الاعتقاد دينية وقوله وغيرها تعميم للاعتقادية كما ان
واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام والمقصود ما يتوقف عليها تلك العقايد كتركيب الاجسام من الجواهر المفردة وتوقف
تمييز المعدومات المحتاج اليها في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته والباقي
مندرج المتاخرون بحذف البعض اصلا وراسا كالجدل والخطابة والشعر واريد البعض استتر كالبرهان والمغالطة انتهى الى
الى المسائل الاعتقادية كما ان قوله واحوال الجسم اشارة الى ما يتوقف عليه الاعتقاد دينية وقوله وغيرها تعميم للاعتقادية كما ان
قوله وكخواص تعميم ما يتوقف عليه الاعتقاد دينية ويؤيد ما ذكرناه ما ذكره السيد قدس سره في بيان قول صاحب المواقف المعلوم من حيث
يتعلق به اثبات العقايد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا وذلك لان مسائل هذا العلم اما عقايد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع
واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما مقدمات يحتاج اليها في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته والباقي
من احواله تعالى وعلم تمايز المعدومات بعضها عن بعض الخ قوله ان لزوم هذه الامور الى الامور الدينية قوله نعم قد يقال المعلوم من الحيثية المذكورة يتداول

محمولاته ايضا فالاولى ان يقال المعلوم من حيث ثبت له ما يوس العقايد الدينية او وسيلة اليها انتهى كلامه قوله فاهى عقيدة سلامية الظاهرية
حال من قوله احوال الصانع واحوال الاجسام فالاول للاولى والثانية للثانية قوله وتخلل بها اى كل ما ذكر من قوله يجب الخ قوله وهو كالموجود بين
الواجبة والممتنع الخ اى المعلوم كالموجود بين الوجود والعدم الخ قال السيالكوتى لا يقال موضوع الكلام هو المقيد على ما يدل عليه صريح قوله
من حيث يتعلق به اثبات العقايد ودفع تشبيه موضوعه عن موضوعات سائر العلوم مع فلا تسلم الشمول لموضوعات سائر العلوم
لانتفاء القيد فيها لانا نقول المراد شمول نفس الموضوع لا ما هو مع قيده او نقول القيد المعتبر فى الموضوع عند الشارح ليس سوى
فى العروض بل معناه ان يكون ذكر ملاحظا فى جميع المسائل على ما ذكره فى شرح التنقيح فيكون الموضوع نفس المعلوم لا هو مع
القيد الخ لا اشكال فى المقام ولا يندفع ايضا ما اورد من ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها فى عروض القدرة للمعلوم فلا تكون عرضا
ذاتيا له من تلك الحيثية الا انه يرد عليه ان القيد لما لم يعتبر فى جانب الموضوع كان الموضوع مطلقا غير مقيد فتكون الاحوال احوالا
مطلقا لا المقيد ضرورة ان العارض للمقيد من حيث انه مقيد يستلزم مدخلية القيد فى العروض يؤيده ما ذكره ابن سينا فى الشفاء
من ان موضوع العلم الطبيعى هو الجسم المحسوس من حيث موضوع للتغير ويجب فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك الخ ولا يمكن
ان يقال عدم التقييد بمعنى عدم كون القيد واسطة فى العروض لا يستلزم انتفى القيد مطلقا واليه اشارة فى كلامه والا ان كان
هذا القيد منافيا للشمول المذكور او لا فليكف بالجواب الاول انتهى اقول ان الجواب الاول لا يدفع ورود اشكال شمول نفس الموضوع لا هو مع قيده
وهو ليس بجواب شاف لان نفس المعلوم ليس بموضوع بل الموضوع هو المقيد بالقيد المذكور فح لا شمول اصلا واما ما ذكره فى شرح
التنقيح كما تقدم نقل كلامه بعبارته منا فغير مفيد لانه لا يتميز موضوع علم الكلام عن موضوعات سائر العلوم فلا يحصل التمايز
بين العلوم ثم تدفع الاشكال بما ذكر صاحب تقويم العلوم حيث قال وموضوع علم الهيئة هى بشرط تلك الجسمية او هى بلا شرط
وهو الاصح وقال فى شرحه موضوعه تلك الاجرام بلا شرط الجسمية ولا فساد فى ذلك غاية ما فى الباب انه يلزم
ان يكون موضوع الهيئة وموضوع علم السماء والعالم من الكلى شيئا واحدا فيتميز العلمان باختلاف المحمولات
وهى الجسمية المذكورة فى هذا الفن والجسمات الاخر فى ذلك العلم ولا فساد فى هذا الا انهم لم يصطلحوا على ذلك فهذا جزم
بكون الشارح لم يرض عن الامتياز بالمحمولات بل ابطله فكيف يتمسك به فى دفع الاشكال ولئن قلنا لا يندفع الاشكال بما ذكره فى
شرح التنقيح على مذهب الشارح وان اندفع بما ذهب صاحب التقويم قوله فيكون الكلام فوق الكل اى كل العلوم فيكون موضوعه
اعلى الموضوعات لشموله وعمومه قوله الا انه اى المعلوم قوله على راى من يقول الخ وهو مختار جمهور المتاخرين كما سيجئ فى تعريف
وقوله الا يقول عطف على يقول قوله بحصول الصورة فى العقل بل يفسر بتعرى المعدوم والمحال الخ فانهما معلومان بمعنى تعلق العلم بهما وان لم يكونا موجودين ويرد عطف على لا يقول او لا يفسر قوله
فان قيل اذا تنا هذا السوال قوله موضوع علم الكلام هو المعلوم الخ بلا حظة توقف الموضوع بما يبحث عن عوارضه الذاتية قوله
معلوميته اى وصف المعلومية بمعنى ان الملحوظ وصف المعلومية على ان معنى انه يبحث فى الكلام عن اعراضها اتصف المعلوم
بها من حيث هو كذلك بلا ملاحظة خصوصية فرد وذات له المعلومية قوله لكثير من المحمولات كمسائل الاكثر باراد بالكثير
بحصل المقابلة بين الكثير والاكثر فيكون الكثير ما لا يعادون نصف المحمولات كما يكون الاكثر ما فوق نصف المحمولات
فلا يكون عرضا ذاتيا له قوله وان اريد معروضيته اى وان اريد بالمعلوم معروض المعلوم اى ما صدق عليه المعلوم من
افراده فهو اعم من المعلوم فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا مبحوثا عنه مما لم يتميز بما يجعله مساويا له وذلك لان طبيعة المحمول
عليه هو موضوع او المراد بالموضوع ما صدق عليه من الخارجات ولا شك ان مفهوم المحمول اعم من كل واحد مما صدق
المعلوم بحيث يتناول كل ما يا وى شيئا من المحمولات حتى ان مفهوم المعلوم من جملة ما صدق عليه وما يساويه هو الوحدة
والماهية مثلا وح لا احتياج لما ذكره ويمكن ان يدفع بان هذا التوجيه يوجب ان يعد بعض المعلومات تارة من موضوعات
الكلام وتارة من انواعها وهذا تعسف لا طائل تحته فلينامل انتهى قوله كرؤية الصانع وقدم كلامه وذلك كما فى قولنا صانع
قوله كالمساواة الخ مثال للعوم اشتمال الاعم على حكوم قوله واما الخلاف فى انه الخ اقول فيه انه اذا سلم قبل التخصيص غرضا ذاتيا على بعض الاقوال
فح يجوز استدلاله بنائى قوله ولا خلاف الخ تامل قوله قلنا يلزم الاختصاص الخ قال بعض الافاضل بنفى من الطرفين وهو
ان المساواة ليس بشرط بالنسبة الى موضوع المسئلة بل بالنسبة الى موضوع العلم الا يرى ان الزوج يحمل على مفروض
الفرد فى الكم الزوج مع ان الزوج اعم بالنسبة الى موضوع المسئلة وما وبالنسبة الى موضوع العلم وهو العدد بطريق الخ
وفى تغييره بالاختصاص نظر ثم قال فى توضيح الجواب ان مراده بالعروض قوله فكثير من المحمولات كمسائل الاعم قلنا لا نضر ذلك
كيف ويلزم الاختصاص ايضا بالنظر الى موضوع المسئلة بل العرض كما يفصح عنه كلام الشفاء وبالنظر الى موضوع العلم الاختصاص حاصل
ليس هو

قوله وان هذا واقع الى توقف صدقهم واقع قوله وح يتبين اى وحين اذ وقع توقف صدقهم بالمعجزات يتبين ان يعرف العقل وبعد الاتيان
لا يقبل يعرف العقل بل يحتاج الى ان ياخذ مما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من قبل الله تعالى فحينئذ يعتمد عليه والا فلا يعتبر يعرف
العقل بلا اخذ من النبي صلى الله عليه وسلم قوله وباخذ في التلقي اى بعد ثبوت نبوة نبي وبعثه من قبل الله تعالى بالادلة العقلية ياخذ
العقل ويشرع في التلقي قوله يقبل ما يقوله في الله اى اذا ومتعلق بالتلقي فيه ش ره الى ان العقل مستقل فيما قال في الله من فوائد
المبدا والمعاد ولا يعتبر قوله حتى يوافق ما يقوله النبي في الله وفي امر المبدا والمعاد وان استقل العقل في بعض ما يقوله النبي صلى الله عليه وسلم كما هو
مذهب الاشاعرة وانا مذهبنا فالادلة في كثير من مطالب الصحائف حيث الصفات الالهية على قسمين قسم يوجبه العقل مثل
كونه موجودا واجبا موثرا فاعلا مختارا ليس بجسم ولا جسماني وقسم لا يوجبه ككونه متكلما مريدا وانما يعلم بقول الصادق
وغاية معاونة العقل فيه بتجويزه اياه ونهاية نبي العاقل ان يبين جوازه اذ مع انكاره العقل وتحقيق الدليل على امتناعه
لا يتوقف الا تاويل قول الصادق واذا حصل بهذا التجويز تم الدليل على ما ذكرنا فكذلك كلما اخبر الصادق عنه مما لا يستقل به
العقل من الحشر والحساب والاجر والعذاب وقال في المعارف في تعليل قوله لا يتوقف الا تاويل الصادق لان الكلام جائز فيه التجوز
والنقل والاشتراك والنسخ والتخصيص وسهو الناقل والعقل اتضح لا يجيء فيما لحق التاويل ولان العقل اصل في معرفة كل
الحقائق ودلالة كل دليل من السمعيات وغيرها موقوفة عليه فلو قدح فيه يلزم القدح في كل ما اثبت ودلالة قول الصادق انما
ثبتت بالعقل بصدقه وصدقه انما ثبت بالمعجزة والمعجزة انما ثبتت بالعقل فلو قدح في العقل يلزم القدح في ذلك كله والله اعلم
وقال الشيخ الرئيس في الهيات الشفا اعلم ان المعاد منه ما هو معقول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة
وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج الى ان تعلم وقد بسطت الشريعة
الحقة التي اتانا بها سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما يدرك بالعقل والقياس
البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الناشئة بالقياس اللائق للنفس وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورها
الآن لما توضح من العلماء والحكماء الالهيون رغبتهم في اصابته هذه السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية بل كلامهم
لا يلتفتون الى تلك وان اعطوها ولا يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي معارفة الحق الاول وعلى ما نصفه عن قريب تلذذ
حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها فان البدنية مفروغ عنها في الشرع انتهى كلامه وهكذا في الهيات النجاة بلا تفاوت قوله ولما كان
موضوع العلم الخ يعني ولما كان موضوع العلم الالهي هو الموجود بما هو موجود كما كان هو موضوع علم الكلام فلم يتميز احدهما عن الاخر
وكان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات عند القدم واتفاقهم غير صاحب التوضيح تبعا لوجود الخ قوله على قانون الاسلام اعترض
عليه سيف الدين الابهري في شرح الطوالع بان فيه تجوزا لانه اراد بقانون الاسلام القوانين الاسلامية انتهى يعني وكذا الموجود واراد به
الجنس ويمكن دفع الاعتراض بان يراد بهذا الكلي من اضافة القانون بلا ارتكاب التجوز بان تكون الاضافة للاستغراق
كما حقق في محله قوله الى الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة ويشهد لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وان القانون هو
الطريقة وان اضافة القانون بيانية قال السيد قدس سره في حاشية شرح التجريد ان الملة هي الدين في الشريعة قوله والقواعد المعلومة
قطعا من الكتاب والسنة والاجماع عطف على الطريقة وقطعا تمييز وكلية من متعلقه بالمعلومة اقول ان هذا ابتناء على ما ذهب اليه الشارح
من ان بعض الدلائل اللفظية يفيد القطع كما ذهب اليه ايضا المحقق الطوسي في صاحب التوضيح وصاحب اصول البديع والسيد قدس سره
على ما صرح به في حاشية شرح التجريد وسيجيء تفصيل هذا في اواخر هذا المقصد والا فالجمهور على خلاف هذا قال السيد قدس سره في شرح المواقف
ان الدلائل النقلية لا تفيد اليقين وهو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة وعند صاحب المواقف تفيد اليقين في الشرعيات
وفي اثباتها في العقليات نظر واما الاجماع فلا يفيد قطعا عند الامام الرازي قوله نازلا من السماء انه جسم قال الشيخ محي الدين
ابن العربي في الفتوحات واعلم ان الله ما جعل للارواح اجنحة الا للملائكة منهم لان السفراء من حضرة الامر الى خلقه فلا بد لهم
من اسباب لهم بها النزول والعروج فان موضوع الحكمة يعطي لجعل لهم اجنحة بعدد مراتبهم في الذين يسيرون به من حضرة
الحق او يوحون اليه من حضرة الخلق فلهم بين الخلق والامر تردد دون انتهى كلامه قوله وكون العالم مسبوقا بالعدم قال الفناري
الزماني سبقا بالفعل لا بالاعتبار والرتبة وقائما بغير قوله وقائما بعد الوجود قال الفناري وفيه بحث لان الارواح الانسانية
باقية الا ان يريد فناء شيء منه انتهى قال السيد قدس سره وهذا ليس من قواعد الملة بل الفلاسفة ايضا يقولون به وجوابه
ظاهر فان مراد القائل بالكلية والارواح البشرية ايضا تقتضي حال فناء الدنيا على ما هو اعتقاد اهل الاسلام انتهى
اقول قال الشارح في فصل المعاد القائلون بالمعاد الروحاني فقط وبه وبالجسماني جميعا هم الذين يقولون بان النفوس الناطقة
مجردة باقية لا تفنى بخراب البدن لما سبق من الدلائل وشهد بذلك نصوص من الكتاب والسنة وقال ان روح نبينا سبق ان افناء
البدن لا يوجب فناء النفس المغايرة لها مجردة كانت او مادية اي جسما حالا فيه لان كونها مدبرة له متصرفة فيه لا يقتضي فناءها

ثم قال السيد في قوله جاز ان يرد عليه بانه يلزم ان لا يكون كلام المبطل كلاما والاجماع على خلافه وهو مردود لان المراد من الجريان اعم من ان يكون في نفس الامر وفي زعم الباحث المتأمل والمراد بالرد هو التقارب كما نبهت على رد كلامه فيما سبق منه

بقوله ان صاحب الامام ليست من العقايد الحقة فيه لكنه لا يقدح في مقصود صحيح وان اراد انها ليست من العقايد مطلقا فممنوع لانها من العقايد عند الشيعة كما سيجيء ان شاء الله تعالى في آخر كلامه قوله وقيل المراد بقانون الاسلام اصوله من الكتاب الخ كذا في اكثر النسخ لكن الصواب ما هو اصوله ثم كما هو الموافق للكلام الآتي القائل وهو صاحب المصباح الذي الف حيث في شرحه قال ثم اعلم ان المراد بقانون الاسلام ما هو اصوله من كتاب الله تعالى وسنة رسوله والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها فانه ايضا من اصول الاسلام والفلاسفة ايضا يبحثون عن هذه الاشياء لكن على اصول الفلسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا والامكان صفة وجودية والعدد متحقق والوحي ونزول الملك محال وسموه بالالهيات فيكون الامتياز بين الكلام والالهي ان الكلام على اصول هذه الشريعة والالهي على اصول الفلسفة فعلم مما ذكرنا ان حد علم الكلام انه علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته واسمائه واحوال الممكنات في المبدا والمعاد على قانون الاسلام فقولنا على قانون الاسلام كالفصل له وما قبله كالجنس واخرج بذات الله الخ بها ذاته من حيث الصفات اذ البحث عنها من هذه الحيثية من مسائل علم الكلام لا ذاته من حيث هي فانها من الموضوع والبحث عن الموضوع من المبادي والذات قد يطلق على الذات من حيث هي وعلى الذات من حيث كذا فهنا ثلثة اشياء ذات الله تعالى من حيث هي وذاته من حيث الصفات كالذات من حيث عدم التركيب والجوهرية والعرضية وغيرها ونفي الصفات والبحث عن الاول من المبادي وعن الثاني والثالث من المسائل انتهى كلامه وقد صرح في الصحائف بان الموضوع الكلام ذات الله تعالى من حيث هي وذات الممكنات من حيث ترجع الى ربقة الحاجة وشعبة الامام البرهاني وشرحيه اللطائف واللطف اللطائف هذا ولا يراد الشارح كلامه بصيغة تدل على الضعف لان كلامه موافق للكلام الشارح الا في قوله والمعقول وهو مذهبه ولعل وجه الضعف هذا ان الشارح لا يرضى عنه وهما كذلك كما ذكره الفاضل الاسترابادي حيث قال في شرح الجوانح وهو طائفة منهم صاحب الصحائف ان موضوعه الموجود من حيث هو هو لانه يبحث فيه عن الواجب من حيث الصفات والافعال والاحكام وعن الممكن من حيث انه ذو ربقة الاحتياج الى الواجب ويمتاز عن الالهي بخاصة وهي ان البحث هناك على قانون الاسلام بخلافه ثم فيكون علم الكلام هو العلم الباحث عن احوال الموجودات على قانون الاسلام انتهى كلامه وسيصرح الشارح ان شاء الله تعالى بان صاحب الصحائف تبع القاضي الارموي في ان موضوع الكلام ذات الله تعالى ولعل من لا غلط الفاضل سيف الدين الابهري ان صاحب الصحائف ذكر في تعريف علم الكلام قيد على قانون الاسلام وهو ما ذكر في تعريف علم الكلام لمن اخذ موضوعه الموجود بما هو موجود قوله وبالجملة الى حاصله ان ما صدر عنه قوله على قانون الاسلام وهذا حاصل ما ذكره الشارح من قوله الى الطريقة المعهودة الى هنا لا حاصل ما ذكره الشارح من قوله وقيل المراد به كما يرد عليه كلام الخ ما حاشيه زاده

قوله ولا يخالف القطعيات مجريا على مقتضى الظاهر ان يخالف على صيغة المجهول عطف على يخالفه على صيغة المجهول ايضا وضمير مجريا راجع الى القواعد الشرعية المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والاجماع وقوله مجريا مفعول له لقوله لا يخالف وقوله على ما هو مقتضى متعلق بالنظر وقد عرفت ان كون الدلائل النقلية قطعية مبني على ما ذهب اليه الشارح حيث قال فيما سبق منه ان النقل ان كان متصلا الى الرسول بالتواتر او الاحاد المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم فهو قطعي والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع والى هذا ذهب المحقق الطوسي وصدر الشريعة والسيد الشريف والتفتازاني وغيرهم من المحققين والا فقد قال السيد الابهري في شرح المواقف وذهب المعتزلة وجمهور اصحابنا الى ان السند الآحادي بالدليل الظني لا يفيد الا الظن وهو اختيار الامام الرازي وفيه بحث لان العقل لا بد منه في صحة النقل ولا بد منه في قطعيته ايضا فان لم يعتبر المقدمات العقلية لاجتماع قصور العقل لم يعتبر في الامرين الاولين ايضا والجواب ان هذا النقل المخالف للنقل المخالف للعقل الصحيح والحاكم بقطعيته ايضا وذا آية قصوره بخلاف العقل الصحيح والحاكم بقطعيته فانه كان سالما عن المعارض مدركا للمخصوص انتهى كلامه وقال السيد قيل عليه ان بعض من هو من ارباب الكلام وفاق تكفيره كالمجسمة فان لم يكن منزاعهم مخالفا للقطع لزم ان لا يكفروا ايضا وان كان مخالفا لزم ان لا يكونوا من ارباب الكلام والجواب ان المراد من مخالفة القطعيات المخالفة بمجرد هوى النفس واما مخالفة القطعي اتباعا لما ثبت به نص اخر فهو لا يخل بكونه من ارباب الكلام وبهذا يصير ما في عبارة الشارح حيث قال جريا على مقتضى الخ فان قلت يرد عليه ان لا يكون المسائل الماخوذة من العقل الصرف كالعدم الجريان على قواعد الكتاب والسنة قلت المراد من الجريان على القواعد ما عدم المخالفة لها وقد اشار الى هذا الخ في الوجه الثاني بقوله وبالجملة الى قوله ولا يخالف القطعيات وامثال المسائل الماخوذة لا من هذه الحيثية فيلتزم انها ليست من الكلام وذكر بانه انما هو لتوضيح المقام انتهى كلامه اقول ان الوفاق في جميع مسئلة كلامهم الذي ما ذكره الخواجه زاده حيث قال اعترض عليه بان المجسمة المصرحين بكونه جسما ان لم يخالفوا قطعيا فلا وجه لاكفارهم وان خالفوا لزم ان لا يكونوا من علماء الكلام واجيب بانهم خالفوا قطعيا الا ان مخالفتهم لها ناشية من اتباع النصوص المشتبهات

اما اخذه ابن القيلي بحيث لا يخالف القطعي الا ازيهم

لزعمهم وذلك من حيث لا يشعرون وهذا الاعتبار

في جعل كلامهم من علم الكلام دون الفلسفة انتهى كلامه اقول ان هذا التحقيق موافق لما ذكره الشارح بقوله وقيل المراد الخ وهو مذهب الماتريدية لا الاشعرية لما حققناه هذا

ان ما ذكره من قوله المراد من الجريان الخ ليس مذهب الشارح لانه لم يذكر الوجه الثاني الذي اشار اليه بقوله الى ما ذكره بقوله الى هذا الخ كما زعم ثم لو دخل ما ذكره الشارح بقوله وقيل المراد الخ في قوله وبالجملة الى حاصله لم يوجد فيه اشارة اليه

كلامية

اور وعلیہ ان القواعد المنطقیۃ نسبتہا الی علم الکلام کنسبتہا الی سائر العلوم الکسبیۃ اذ ہی آلۃ لہا فکما یتوقف کہا اصول الفقہ یتوقف علیہا الکلام ایضا فجعلہا مبادی
للاصول کما وقع من الکفس وتبعہ بعض فی جوابہ ان المنطوق جزء من الکلام فقط وبالغ فی استبعادہ ثم قال والحق ان ابتناء مسائل العلوم
النظریۃ یحتاج الی دلائل وتعریفات مغیرۃ والعلم بکونہا موصلۃ الی المقصود لا یحصل الا من المباحث المنطقیۃ او یتوقف علیہا فہی محتاج الیہا
لتلک العلوم لیست جزءا منہا بل ہی علم علی حیالہا وعلم الکلام لما کان رئیس العلوم الشرعیۃ ومقدما علیہا انتسب الیہ ہذہ القواعد فعدت
مبادی کلامیۃ للعلوم الشرعیۃ فانظر الی ما یاتی کلامیۃ من التناقض والی انہ کیف جوز احتیاج اعلی العلوم الشرعیۃ الی علم غیر شرعی

نسخ حاشیہ شرح المختصر

قولہ وکف التشنیع عائد الخ اقول کلام المحقق التفتازانی وقد ردہ علیہ صاحب المنتاح فیہ جہل علم المنطوق جزءا من علم المعانی بان المنطوق ان علم
المنطوق لیس جزءا من علم بل ہو علم علی حدۃ وقال المحقق المشہور بحواشی زادہ فی حاشیۃ شرح المواقف المقدوم من کلامیہ رحمہ اللہ انہا ہو
ان المسائل المنطقیۃ التی صدرت بہا الکتب الکلامیۃ ویتوقف علیہا اثبات العقائد من جہۃ صیرورتہا من الکلام وقد صرح رحمہ اللہ فی حواشی
شرح المختصر بانہا لیست جزءا من الکلام حیث قال والحق ان اثبات افعالہ بدون الشمسات والتعریفات وما جعلہ علما علی حدۃ ہو الحق
والقول بان جعلہ جزءا بنا ہو القواعد المحتاج الیہا فی اثبات المنطوق لا یبقی علیہ الا انہ قد صرح بان القواعد المحتاج الیہا لیست جزءا من
تلک التسمیات والتعریفات المذکورۃ فی کتب المنطوق لا یبقی علیہ الا انہ قد صرح بان القواعد المحتاج الیہا لیست جزءا من الکلام والا لای لانہ یبتنی مبادی کثیرۃ لہا
من العلوم وایضا قد نقل عنہ انہ قال لا تقال لا یلزم ان تکون المنطوق اعلی من الکلام والا لای لانہ یبتنی مبادی کثیرۃ لہا
لا یتفوہ مثلہا فی الادنی کالا یخفی لانا نقول نعم ولا یبتنی مبادیہا اصلا بل یبتنی ما یعرض لمبادیہا التصوریۃ والتصدیقیۃ المتطلع علیہا
من العلوم الموصلۃ الی من صدہا ومثلہ یستحق ان یسمی وسیلۃ وآلۃ وہذا کلامہ وہو صریح فیما ذکرنا لانہا لو کانت تلک العلوم
جزءا من الکلام لم یتجہ السوال بانہ یبتنی مبادی کثیرۃ لہ ولا یحتاج الی الجواب بانہ لا یبتنی المبادی بل ما یعرض للمبادی بل یجب علیہ
ان یقول ان تلک القواعد جزء من الکلام مبتنیۃ فیہ کما انہا جزء من المنطوق ولا استنکاری شدید ان العلامتین فی بعض المسائل بان قالت
یجوز ان تکون تلک القواعد مسائل من الکلام باعتبار انہا موصلۃ الی العقائد الدینیۃ ومسائل من المنطوق من حیث انہا توصل
الی المجہولات سواء کانت عقائد دینیۃ او لا فیندفع التدافع بین کلامیہ قلت القواعد المنطقیۃ المذکورۃ فی الکلام لم یعتبر فیہا اختصاص
بالعقائد بل ذکرت فیہ مطلقا کما ذکرت فی الکتب المنطقیۃ علی ان الامر اولیس بیان ان تلک القواعد جزء ولا بل المقصود بیان التدافع
بین کلامیہ وہو ظاہر لمن نظر فیما قال الفاضل الابہری فی حواشیہ لشرح المختصر القواعد المنطقیۃ التی ذکرت غیر الکلام من
مسائل الکلام ایضا لانہا تبحث عن المعلومات من حیث انہا توصل الی العقائد الدینیۃ صیرورۃ ومادۃ علی التعاقب کما ان المنطوق
یبحث عنہا من حیث انہا توصل الی المجہولات سواء کانت عقائد دینیۃ او لا صیرورۃ ومادۃ وبناء علی الاطلاق ویجوز ان تکون
بعض المسائل مشترکۃ بین العلمین یبحث ان فیہا من حیثیتین ورد الشارح بان الصور والمواد المعینۃ لا تکون قواعد ومسائل
فی علم الا اراد ان الصور والمواد الجزئیۃ لا تکون قواعد ومسائل فی علم فذلک مما لا نزاع فیہ ولیس مراد الابہری شیء المعینۃ
بل صنیعۃ بنوع مما بان یختص بالعقائد وان کانت ہی ایضا کلیۃ وان اراد ان الصور والمواد المعینۃ ولو بالاختصاص بالعقائد
لا تکون مسئلۃ فی علم فہم والظاہر ان مراده ان تلک القواعد المذکورۃ فی الکلام لم یعتبر فیہا اختصاص بل ذکرت فی الکلام ایضا
علی الاطلاق کما ذکرناہ انتہی کلامہ وقال المحقق الطوسی ایضا حاشیۃ حاشیۃ شرح المختصر قد جعل الشارح فی اواخر مباحث المنطقیۃ
من اجزاء الکلام حذرا من ان یحتاج اعلی العلوم الشرعیۃ الی علم غیر شرعی وارتضاہ الفاضل ثم وقرره بما لا مزید علیہ وحاصله
لم یجعل الشیخ فی المقاصد منہ وجوب ذلک الاحتیاج شنع علیہ تشنیعا یجب لا ینبغی ان یتفوہ الا الذین لم یکن الفاضل لا تفاقا
بان یشترط فی سلامۃ العلم بانہ الحق وہذا واحد مما یتعجب منہ انتہی کلامہ وقال الفاضل المحشی یاتی بفضل زاده فی حاشیۃ حاشیۃ شرح المختصر ہذا
مارده ثم وحکم بانہ الحق وہذا واحد مما یتعجب منہ انتہی کلامہ وقال الفاضل المحشی یاتی بفضل زاده فی حاشیۃ حاشیۃ شرح المختصر ہذا
مختاره وہو الحق واما ما ذکره فی شرحه للمواقف من جعل المباحث المنطقیۃ من اجزاء الکلام فہو بطریق النقل من علماء
الاسلام فانہم لم یرضوا ان یحتاج اعلی العلوم الشرعیۃ الی علم غیر شرعی لجعلوہا من اجزائہ وتبعہم الشارح المحقق وہذا امر جلی
وضعی لا خفاء فی انہ یفصح عن ہذا عبارته فی شرح المواقف انتہی کلامہ یرید بہ فی ایراد النظر عن السید ویجوز ان یکون ثم وہو ظاہر فی غایۃ الظہور وبالجملۃ ان علم المنطوق علم علی حیالہ ولیس جزءا من علم المعانی
بیت المفتاح لانہ یاتی عنہ تولد ویجوز ان یکون ثم وہو ظاہر فی غایۃ الظہور وبالجملۃ ان علم المنطوق علم علی حیالہ ولیس جزءا من علم المعانی
وعلم الکلام وہو الحق کما صرح بہ السید سند فی حاشیۃ شرح المفتاح وحاشیۃ شرح المختصر فان اللہ تعالی اناه ما ذکره فی شرح المواقف من کتب
حتی وضع نفسہ فیہ تصدیقا لقول رسوله صلی اللہ علیہ وسلم من عینہ اخاه بذنب لم یمت حتی یعمله رواه الترمذی والطبرانی وغیرہما
عن معاویۃ رضی اللہ عنہ مرفوعا وقال الترمذی حسن غریب وقال الفاضل حسن جلبی بعد نقل ما ذکره السید فی حاشیۃ شرح
المختصر وما نقل عنہ وما لفقہ ما ذکره السید فی شرح المواقف ولکن ان یقال فی التکفیق بلا شک ان احوال المعلومات التصوریۃ والتصدیقیۃ
احوال الموضوعات الکلامیۃ لکن اذا حملت تلک الاحوال علیہا وجعلت مسئلۃ تفیہ اعتبار ان الاول اعتبار انہ یتوقف
علیہ اثبات المطالب مطلقا ولیس بہذا الاعتبار جزءا من الکلام اصلا قیل وبہذا اندفع ما اعترض علی المنطوق فی توقف الکلام ولو کان
جزءا لم یکن للاحتراز وجہ اذ لا معنی لذکر قید فی توقف علم یوجب خروج بعض اجزائہ والتحقیق اعتبار انہ یتوقف علیہ اثبات
العقائد الدینیۃ وہای بہذا الاعتبار جزء منہ لذکر تلک المسائل فی کتب الکلام لا من حیث الاعتبار الاول بل من حیث الاعتبار
الثانی فافہم وذکر بانی مباحث الالفاظ من المنظر ان لا یقال کیف تکون المسائل اذا لم تجعل جزءا من علم الکلام ولو بالاعتبار الثانی لم یلزم ان یکون المنطوق اعلی منہ
کما مر فانی احتیاج الی جعلہا جزءا لانا نقول لم یرضوا ان یحتاجوا فی علمہم ہذا الی شیء سواء اشار الی ما قد عرفت جواب ہذا فتدبر

عن

عن حواجه زاده وقال الفاضل التوقاتي وليس يلزم من قلة تدريسه او بناء عليها صيرورة المنطوق جزأ من علم الكلام غاية ما في الباب انه اذا كان بحث الكلام من المعلوم من جهة تعلق اثبات تعلق العقايد تعلقا قريبا او بعيدا لظهر ان يكون بعض مسائل المنطوق اعني المباحث النظرية التي يتوقف عليها اثبات العقايد باعتبار صورا ولها وان دخل في اشتراك المسئلة بين العلمين اذا امتازا بالقيود الخ قلت فاندفع بهذا ما يتوهم من التنافي بين كلامي الشارح في هذا الكتاب وحواشي شرح المختصر والمقام بعد محل تامل انتهى كلامه اقول قد عرفت اندفاع في اخر كلام حواجه زاده ويعلم منه ايضا ما ذهب اليه وقد اخذ السيناوي زبدة كلامه قدس سره في شرح المواقف وحواشي المختصر فقال اورد عليه ان الكلام في اعلى العلوم الشرعية ولا يجوز ان يبتني مبادية في علم ادنى شرعي او اعلى غير شرعي وذلك لان علماء الاسلام قد دونوا الكلام بحيث لم يرضوا ان يكون فنا محتاجا فيه الى علم اخر فلذا خم اخذوا موضوعه الخ بحيث يتناول العقايد وما يتوقف عليه تلك سواء كان التوقف باعتبار مواد الادلة او باعتبار صورها فجعلوا الخ وكف مقاصد مطلوبة في علمهم وعلى هذا فتجويز استمداد الكلام من علم اخر تيسا ساعا استمداد الاول من العربية قياس من غير جامع الا ان هذا الكلام افتاعي ربما لا يكون مسلما عند الشارح بل ذلك مكرور في عدة مواضع ايضا بان المنطوق وهو المراد مما يتوقف عليه العقايد باعتبار الصورتين جزأ من علم الكلام بل هو علم على حياله ربما تشبثه الى الكلام كنسبة سائر العلوم الا انه لما كان الكلام رئيس العلوم الشرعية انسب اليه هذه القواعد المحتاج اليها وبهذا القدر يكفي في عد المنطوق من مبادي الكلامية للعلوم الشرعية فلا وجه لجعله جزأ من الكلام ولا من غيره من العلوم وذلك لان اثبات مسائل العلوم يحتاج الى دلائل وتعريفات غير محتاجة اليه في ذاتها بل في وصف كونها موصلة الى المقصود ويؤيد ما قلنا ان هذا المورد احترز في تعريف الكلام عن المنطوق فلو كان جزأ لم يكن للاحتراز وجه اذ لا معنى في تعريف العلم ذكر قيد يوجب خروج بعض اجزائه انتهى كلامه ولما كان هذا البحث من مذالق الاقدام يتبين خول العلماء العظام فعلينا كلمات الفضلاء الكرام ليحصل بالتامل الصادق المرام قوله بالاتفاق على ان علم الاصول الخ اي اصول الفقه يستمد من العربية الى القسمة الى اثنى عشر علما في التحرير للمحقق البخاري وفي شروح شرح المنار القسم الثالث من المفتاح للسيد قدس سره اعترض عليه قدس سره في شرح المواقف فقال وتشبيه وكف بما يحتاج اصول الفقه الى العربية مما لا يقوه به يحصل تنزيه كلامه ونقل عنه قائلا لا يبعد احتياج اصول الفقه الى العربية لانها جميعا من العلوم الشرعية بخلاف ما يحتاج فيه اسرار قال سنان الدين الحنفي وفيه ان كون العربية من العلوم الشرعية محل تامل اذ المراد بالشرعي ما لا يدرك بالعقل الا خطابا الشارع به او ما ورد به خطاب الشارع على انه في قوة الاول نعم لا ان يراد ان منبعها والتدوين بها بسبب ورود الشرع بها وفيه شيء تدبر انتهى وقال بعض محشي شرح المواقف لا يخفى ان العربية اذا جعلت من الشرعية كما يراه في شروح الكف فيها تكلف وقال الفاضل حسن جلبي بقي الكلام في قواعد العربية المحتاج اليها لاستنباط بعض الاعتقادات من الادلة السمعية وقد يقال ايضا من الكلام افراز عنه افراز الكيمياء من الطب وافراز الغرايض من الفقه فليتامل انتهى قال التوقاتي لا يخفى بعده لان العربية لم تذكر في الكلام لا عينه ولا اثره بخلاف الفرائض انتهى للوجه القابل اشارة الى هذا قوله وبيانه الخ قوله وبيانه في العربية بعض مبادي اي يبين في العربية بعض مبادي اصول الفقه ولا شك ان ابن الحاجب جعل كتابه المشتهر في اصول الفقه مشتملة مبادي كلامية وعربية واحكامية ولا شك انه ما لم يكن بينا من مبادي العربية يبين في كتب العربية ولا شك ان العلوم العربية ليست اجزاء من اصول الفقه وانما جعل بعض مسائلها مبادي عربية من الاصول ولا شك ان العلوم العربية من العلوم الشرعية قوله وبالجملة الخ اي على ما ذكر وبالجملة وتلخص ذلك ما ذكرنا من ان ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب ان يكون علما اعلى ولا اعلما شرعيا قوله لجلالة الخ اي لجلال وكبر المبدا وكما قال الفناري وقال السيناوي ضمير لجلله راجع الى غير مبينة ويجوز التانيث ايضا في مثله انتهى ووقع في بعض النسخ محلها قوله اما في علم ادنى عطف على قوله في علم اعلى قوله لدنوه الخ اي بيان ذلك المبدا كما قال الفناري واقول الى شان ذلك المبدا والعلم ما ذكره الفناري سهو القلم ووقع في بعض النسخ شانا ما وهو ظاهر قوله فانه اي ذلك الامتناع قوله لاثبات الهيولى والصورة وهو مسئلة العلم الالهي الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود وقد توقف على نفي الجزء الذي لا يتجزى وهو من العلم الطبيعي الباحث عن احوال الجسم من حيث التغير قوله لا يتوقف صحتها عليه الى لا يتوقف صحة تلك المقدمات على الالهي قوله وقد تبين في ذلك العلم اي وقد تبين تلك الغير البينة عطف على تبين في قوله فتبين قوله بشرط ان لا تكون مبدا لجميع مسائله اي ان لا تكون تلك الغير البينة مبدا لجميع مسائل ذلك العلم قوله وان لا تبين بمسئلة يتوقف عليه الى وبشرط ان لا تبين تلك الغير البينة بمسئلة تتوقف تلك المسئلة على ذلك المبدا قوله فانه مسئلة اي فان كون الامر كذلك موجب مسئلة اخرى قوله ممكا عليه لوجوب القياس قوله ولا يخفى انه يجب في هذا القسم الى الحيثية في العالم والغير وانه للشان قوله ان يكون بحثا عن احوال الصناعة اي يجب ان يكون البحث في هذا القسم بحثا عن احوال الصناعة فضمير يكون راجع الى البحث

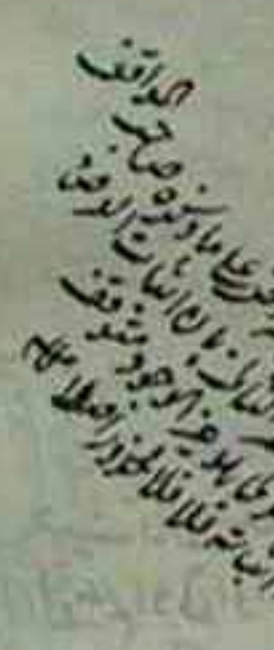
قوله لا يكون عزيزا الغبيب اى عزيزا قبل البحث عن احوال موضوع الصناعة وذلك لان حكمانة الغير المستند ليست من موضوع
علم الكلام ثم قوله فتنقلب البيان اى بيان المبادى الغير البينة قوله يثبت بهذا المبداء بدليل قطعى اى يثبت ذلك العلم الاعلى
او الادنى بهذا المبداء قوله من اى اثبات وبالجملة صنعة ادنى او اعلى وانما قال بدليل قطعى لان ذلك المبداء مبداء علم قطعى وهو
علم الكلام ولا يثبت ذلك الا بدليل القطعى فقط غير مخالف للقواعد الشرعية والا لم يعتبر كما تقدم قوله وان لم يفد ذلك العلم اى
ذلك العلم الاعلى او الادنى والوصلية تدل على ثبوت البيان بطريق اولى لو عدد ذلك العلم من العلوم الاسلامية قوله
على الاطلاق اى خارجيا كان او ذهنيا قوله وبهذا اخر اى فى الجواب عن اصل السوال وبهذا اشار الى الجواب عن ايراد
صاحب المواقف على صاحب الصحائف بالذى يفهم من شرحه لى بالمعارف قال السيالكوتى الظاهر ان المراد من هذا الكلام
الاشارة الى الجواب عما اورده بقوله فان قيل لو كان الموضوع ذات الله وحده الخ وتحصيله ان كثيرا من مباحث الامور
العامة والجواهر والاعراض وان لم يكن يبحث من حيث الاستناد لكن احوالها التى يبحث عنها عارضة لها من جهة الاستناد
فتفى قول الصنعة يبحث عن احوال الممكنات لا من حيث استنادها الى الصانع بان منشاء اعتراضه جعل الحيثية قيدا للبحث
للموضوع على خلاف ما يفهم من كلام صاحب الصحائف انتهى قوله بل ان يكون البحث عن احوال الموضوع للممكنات من
جهة استنادها الى الصانع فى نفس الامر لان يكون تلك الجهة ملاحظة فى كل مسئلة قال المحقق الطوسى هذا ليس بشئ لانه يقتضى
ان يكون قيد حيثية الاستناد دخيلا فى العلم بكل من احوال الممكنات الاولى مستندة اليه تعالى بطريق الاختيار
او الوجوب بواسطة او بغير واسطة على المذهب الصحيح واجاب عنه السيالكوتى فقال ولا يخفى عليك ان هذا معقول عن معنى
الواسطة فى العروض وذلك لان معنى العروض هنا الحمل فتكون الشئ واسطة فى الحمل عبارة عن ان يكون معنون
الموضوع به صادقا عليه الا ترى الى قولهم ان الالوان تعرض للاجسام بواسطة السطوح يعنى كونها مسطحة سبب
للعروض المذكور ومن المعلوم ان كون احوال الممكنات مستندة اليه تعالى على الوجه المذكور لا يستلزم ان يكون
ثبوت تلك الاحوال لها من جهة حاجتها اليه تعالى ومنشاء الغلط جعل الاستناد قيدا للاحوال لا للممكنات ومن هذا ايضا
ان هذا الجواب لا يجدى فى الاعتراض تلك المباحث انتهى كلامه قوله قال فان قيل اى قال شارح الصحائف فى المعارف
الذى هو اول كتبهم لاتى اللطف اللطائف ولاتى اللطائف اللذين هما للامام الرازى وبدل على ما قلنا قوله فان قيل بالنفاة
حيث قال واما الثانى فلان احوال الممكنات الى قوله عن جهة حاجتها اليه بخلاف عبارة الرازى حيث قال لان
احوال هى بالام قوله ما لا يتدح فى الغنى بالذات مثل قولهم الجوهر ان لا يتداخلان وبعض لا يقبل الانتقال قوله
ولم يناسب هذا الكلام هذا الدفع الاعتراض الاول لصاحب المواقف والا فالواجب ان يقال لو كان الموضوع هو ذات الله قوله
خلطا بجواب تلا والضمير المنصوب راجع الى ما قوله افاضة اى تكثيرا قوله والا اى وان لا يخلطا بها قوله والامامة فيه
ان الامامة ليست من اصل الكلام قال الشارح فى الفصل الرابع من المقصد السادس لا نزاع فى ان مباحث الامامة
ليست من المقدوع اليه لوجوع بها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفاية
وهى امور كلية تتعلق برعايا مصالح دينية او دنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فتقصد الشارع تحصيلها فى الجملة من غير ان يتعلق
حصولها من كل احد ولا يخفى ان كون من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكرنا فى كتبنا الفقهية انه لا بد للامة
من امام يحيى الدين ويقيم السنة وينصف للمظلومين ويستوفى الحقوق ويضعها مواضعها ثم قال ولكن غاب عنه
بين الناس فى باب الامامة اعتقادات فاسدة بل اختلافات بارزة سيما من فرق الروافض والخوارج وبالجملة
كل مسئلة الى نفسها تكاد تفضى الى رفع كثير من قواعد الاسلام وتقوض عقايد المسلمين والقدح فى الكلام الذى هو
مع القطع بانه ليس للبحث عن احوال الامام واستحقاق قيامه وافضليتهم كبير تعلق بانضمال الكلفين الحق المتكلمون بهذا الباب
بابواب الكلام انتهى كلامه على انه من الكلام عند الرد والمنع وهم من اهل الكلام ايضا كما تقدم التنبيه عليه قوله فلذا اقتصر
المتقدم اى فلانه لا نزاع فى ان اصل الكلام غير متجاوز عما ذكر وخلط المباحث الحكمية لا فاضة الحقايق الى آخر ما ذكر اقتصر
القوم على ما ذكر ولم يتعرضوا للاعتراض الاول لصاحب المواقف والا فالواجب ان يقال لو كان الموضوع هو ذات الله
ينبغى ان لا يبحث عن الجواهر والاعراض وغيرها وقال السيالكوتى يعنى اعترض اولا على كون الذات موضوعا بانه لو كان
كذلك لما كان اثباته من مطالب الكلام ولم يعترض ايضا بانه لو كان كذلك لما كانت تلك المباحث الحكمية المذكورة
فى الكلام من مسائله اذ لا يبحث فيها عن احوال الذات ولا من احوال الممكنات من جهة الاستناد انتهى كلامه ومال هذا الى
ما ذكرناه قوله ذات الله تعالى وحده كما ذهب اليه القاضى الارموى قوله او مع ذات الممكنات من جهة الاستناد كما ذهب اليه
السيد السمرقندى قوله على انه متعلق بما قتضى قوله لما كان اشارة الى اثبات الموضوع قوله لان موضوع العلم الخ تعليل
للملازمة بين المقدم والتالى قوله وذلك اى عدم تبيين موضوع العلم فى ذلك العلم قوله معنى الهيئة الحاصلة قال السيد
فى حاشية شرح التصاليح لنا مطلبان مطلب ما يطلب به التصور ومطلب هل ويطلب به التصديق والتصور
قسمين احدهما تصور بحسب الاسم وهو تصور الشئ باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة

موجوده فى الخارج وبهذا التصور يجرى فى الموجودات قبل العلم بوجودها وفى العدم ايضا والمطالب الباقية للاسم وثانيها تصور بحقيقة اعنى تصور الشئ الذى علم وجوده والمطالب لهذا التصور ما الحقيقية اعنى تصور الشئ الذى علم وجوده وكذا التصديق ينقسم الى التصديق بوجود الشئ فى نفسه اى التصديق بثبوته لغيره والمطالب للاول هل البسيطة وللثانى هل المركبة ولا شبهة ان العلم بمطلب ما الشارحة مقدم على مطلب هل البسيطة فان الشئ مالم يتصور مفهومه لم يمكن طلب التصديق بوجوده كما ان مطلب هل البسيطة مقدم على ما الحقيقية اذ مالم يعلم وجود الشئ لم يمكن ان يتصور من حيث انه موجود ولا ترتيب بين هل المركبة والحقيقية بحسب الحقيقة لكن الاولى تقديم الثانية اعلم ان المطالب اربعة احدها مطلب ما يجب الاسم كقولنا ما العنقاء اى ما مفهوم هذا اللفظ او مدلوله ثم مطلب هل البسيطة كقولنا هل العنقاء موجود او معدوم ثم مطلب ما يجب الحقيقة كقولنا ما حقيقة العنقاء ثم مطلب هل المركبة كقولنا هل العنقاء فى الجبل او فى البحر او فى السند فمطلب ما يجب الاسم مقدم على هل البسيطة وهل البسيطة على ما يجب الحقيقة وما يجب الحقيقة على هل المركبة انتهى وهل البسيطة مقدمة على هل المركبة بالواسطة قوله ولا خفاء فى ان هل البسيطة اى ان الهلية المركبة بعد الهلية البسيطة اعلم ان هلية منسوبة الى هل كما ان ماهية منسوبة الى ما وكيفية منسوبة الى كم قوله لان ما لا يعلم ثبوته الخ قال السيالكوتى هذا اولى من عبارة شرح المواقف حيث قال لان البحث فى العلم انما هو عن الاعراض الذاتية لموضوعه ولا شك انه يتوقف على وجوده اذ لا محذور فيه وذلك لان غاية ما لزم توقف اثبات وجود الموضوع على وجوده فى نفسه ولا عكس فلا محذور فيه الا ان يقال المراد من قوله يتوقف على وجوده الى على العلم بوجوده انتهى قوله نحن لا نزاع لنا فى هذا الاستثناء عن قوله لما كان اثباته قوله ثم كونه مبدأ الخ اى كون الواجب مبدأ الخ قال السيالكوتى رد لما يتوهم من ان المطلب الكلامى هو كونه مبدأ الممكنات يعنى ان اثبات الواجب مبين فى الالهى مسلم فى الكلام واما استدلال المتكلمين على وجوده فليس استدلالا على الانية اذ مقصودهم ببيان انتهاء جميع الوجودات اليه وكونه مبدأ لها وذلك صفة من صفاته وان لزم منه ثبوت الانية وهذا ما ذكره الارموى ونقله الامام البيضاوى فى المصباح وحصول الرد ان ذلك بحث اخر مغاير لاثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده وهذا ايضا مطلب كلامى وكل تفسير اثبات الواجب بهذا المعنى للاحتراز عنه ويرد عليه انه ان اراد من الاخيرة مجرد الغيرية فلا كلام فيه لكنه غير مفيد وان اراد ان هذا الخ اخر مغاير فيه على حدة فهو غير مستقيم على راى الشارح فانه يزعم كما سيأتى ان اثبات الواجب يتوقف على ابطال الدور والتسلسل وهما زيادة كلام ذكرناها فى الرسالة الى نية انتهى والمراد بالمتقدم هو الابهرى حيث قال فى شرح المواقف ثم يجب ان يقال معقود الكلام باثبات انية الواجب انتهاء بجميع الموجودات اليه وكونه مبدأ لها وذلك صفة من صفاته المختصة به كما ان الحكيم يثبت انية الواجب فى الالهى لوجه قوله والقول بان اثباته الخ هذا اشارة الى الجواب ذكره سيف الدين الابهرى فى شرح المواقف عن اعتراض صاحب المواقف وهذا قال بعض الافاضل الخ اى رد ما ذهب اليه شارح المواقف وقال السيالكوتى مبناه على منع ان اثبات الواجب من اعلى مطالب الكلام انتهى قوله والا لكان هو اى وان لا يكون ذلك القول ظاهر الفساد لكان الالهى اجل العلوم الاسلامية قال السيالكوتى فان قيل لا يلزم من كون هذه المسئلة مبينة فى الالهى كون الالهى اجل العلوم الاسلامية قلنا مبنى الكلام على ان اعلى العلوم الشرعية لا يجوز ان يكون مستمدا من علم غير شرعى فلا بد ان يكون ما يستمد هو منه علما شرعيا واعلم ان هذا مبنى على التحقيق وان لم يرتضه الارموى انتهى اقول ان ما ذكره الشارح مخالف لما ذكره اولا من قوله قلنا ما يبين فيه مبادى العلم الشرعى انتهى قوله واجاب بعضهم اى عن اعتراض صاحب المواقف والمراد بذلك البعض وقد اورد والابهرى فى شرح المواقف هذا الجواب بطريق السؤال فقال فان قلت بيان انية موضوع العلم انما يكون من المبادى اذا لم يكن الوجود من اعراضه الذاتية اما اذا كان من اعراضه الذاتية كما فى هذا العلم فلا فانه يبحث عن اعراض ذات الواجب مطلقا من الصفات والافعال والوجود من صفاته على مذهب الاكثرين ومن اعراضه الذاتية لانه يلحقه لذاته بخلافه فى الممكنات فانه يلحقها لامر مباين مفارق عنها انتهى وسيجئ جواب هذا فى قوله فان قيل فانه جواب عن قوله فان قلت قوله اثبات الموضوع اى اثبات الواجب قوله وكان هذا مراد من قال وكان ما ذكرنا من قولنا ان اول ان الوجود مراد من قال موضوع العلم وهو الصفات الخ ذكره فى شرح المطوالع قوله والا اى وان لا يكون هذا مراد من قال قوله وبهذه التقرير الخ اى اذا كان البحث فى العلم الموضوع عن احوال عين الوجود لا يبين موضوع العلم فيه واما اذا كان من احوال الوجود مبينا فيه قوله فان قيل هذا لا يصح الخ هذا القائل هو الابهرى حيث قال فى جواب ما اورده بقوله فان قلت بيان الخ كما ذكرناه انفا قلت من قال ان وجوده عين ماهيته اثبت انضما وجوده فى ذلك العلم

نسخة الجونبازى

قال القطب الرازي اذ لا يكون عرضا ذاتيا وفيه بحث لجواز ان يكون وجود كل موجود خارجي عرضا ذاتيا لوجود الحق بحسب مرتبته وبحسب اختلاف تحقق الحقايق به فيكون اثباته في الالهيات البسيطة هي مسائل علم الالهي او الكلام وقال ايضا وهذا معلوم بين اذ المسئلة اذا كانت اثبات الهيئة المركبة باثبات الهيئة البسيطة لا تكون مسئلة من علم ما هي

العلوم فان لجوق الوجود للامر مباين فيكون من الاعراض الغريبة انتهى قوله بل ان لا يكون لحوقه للشيء بتوسط لحوقه لامر خارج غير مساو وقال السيالكوتي وهذا ابطال العارض بواسطة امر داخل اي الا ان المقصود وهو نفي عدم معلولية العرض الذاتي للغير لا يحقق العرض الذاتي فاعترض ايضا بان الوجود للممكنات ايضا بتوسط لحوقه لامر خارج غير مساو لانه يلحقها بواسطة لحوقه للواجب والجواب انه ذهول عن معنى اللحوق والتوسط فيه وبتحقيقه في بحث الموضوع في المنطوق حيث فرقوا بين الواسطة في العروض والواسطة في الثبوت انتهى والمعترض هو الفناري وان اردت تحقيق هذا الكلام فعليك بما علقناه على شرح جهة الوحدة في المنطوق قوله واما ثانيا فلانه يلزم الخ وذلك لان لحوق الوجود لغير الواجب ليس لذاته ولانه ليس بعرض ذاتي للممكنات على ما قال لانه معلول الغير اولانه من قبيل الهيئة البسيطة اعلم ان السيد السند قال في بيان قوله يلزم كون اثبات العناصر مبينا في علم اعلى وهو باطل واما بطلان الثاني فقد خالف فيه الارموي حيث جوز ان يكون واسطة في العروض مسلم الا انه في الكلام مبينا في العلم الالهي الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود المنقسم الى الواجب وغيره وهو مردود بان اثباته في الكلام انما هو لمقصد الاعلى في علمنا هذا قال الحسن الفناري فان قلت هذا انما يتم لو سلم ان الوجود لا يكون عرضا ذاتيا للواجب تعالى بطلان التالي ممنوع على تقدير كون الموضوع ذات الله اما اذا كان هو المعلوم او الوجود فلا يلزم ان يكون الوجود المطلق من الاعراض الغريبة وبالجملة اثبات الوجود المطلق للباري في علمنا هذا ليس باعتبار انه موضوع للفن بل باعتبار انه موضوع المسئلة ولا دليل على وجوب كون محمول المسئلة مساويا لموضوعها وقد مر ما يشهد على ذلك وبهذا التقرير يندفع ما يرد على قول الشارح واجيب بان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات باسرها فلا يكون عرضا ذاتيا لي منها من انه لو صح بحيث متى كما ذكره صاحب المقاصد انتهى لكن اجاب الحسن الفناري عن قوله واجيب بوجه اخر فان اردت الاطلاع عليه فعليك بمراجعة حواشينا على شرح المقاصد قوله واما ثالثا فلان الخ اورد عليه ان هذا النظر لا يخص ما نزع به هذا المجيب وهو ان اثبات الوجود في علم اعلى مسئلة كما ذكره صاحب المقاصد انتهى لكن اجاب الحسن الفناري عن قوله واجيب بوجه اخر فان اردت الاطلاع عليه فلنطالع ثمة قوله واما رابعا فلان موضوع العلم لا يباين فيه قال السيالكوتي هذا ان تم فانما يتم على تحقيقه عند الشارح من ان الموضوع يباين وجوده بالتعلق به لان زعمه ان موضوع العلم يباين فيه بل هذا في تحقيقه عند الشارح والجواب ان هذا الوجه اليراد على قوله وكان هذا مراد من قال الموضوع بالكل بل بالتعلق له به لان زعمه ان موضوع العلم يباين فيه بل هذا في تحقيقه عند الشارح والجواب ان هذا الوجه اليراد على قوله وكان هذا مراد من قال الموضوع بالكل بل بالتعلق له به لان زعمه ان موضوع العلم يباين فيه بل هذا في تحقيقه عند الشارح والجواب ان هذا الوجه اليراد على قوله وكان هذا مراد من قال الموضوع



في العلم بل كان ينبغي ان يؤخذ موضوع الكلام اعم من ذلك كالموجود او المعلوم لئلا يلزم كون الالهي اعلى من الكلام اذ تصاعد العلوم
فالعقل يعاود هذا البيان لم يكن ترك واجب فلا نزاع في انه ترك ما ينبغي ولا يخفى عليك ان حصول الاعتراض على الامرين
يدل ان كون الذات مبينا في علم الكلام بناء على كون الموضوعة فيه فاجاب بانه لا منافاة لانه لا علم شرعي فوقه حتى يبين فيه
فلا بد من بيانه فيه وخلاصته ان كل واحد من القاعدة في مبين الموضوع انما هو فيما اذا كان علم اعلى فوقها واما اذا لم يكن فوقها
علم فلا بد من بيانه فيه فالسؤال عليه بانه يلزم كون الالهي اعلى غير موجه من اصله ضرورة ان المحذور الذي اورد
هو ذلك لا هذا ثم يمكن ان يقال لا ضرورة في ان يجعل الذات موضوعا ويلزم جواز تبيين الموضوع فيه بل يجوز ان
يجعل الموضوع امرا اعم تبين الرياضية كالمعلوم او الوجود فلا يلزم تبين موضوع العلم فيه ولا تلزم القاعدة
القائلة ان موضوع العلم لا يبين في العلم بل في الاعلى والاولى ان يقال الخامس اعترض على حصول الوجهين
ويلزم ان التزام كون الذات موضوعا وكونه مما يورد عليه يقتضي ان يكون الالهي اعلى منه فيلزم كون العلم
الغير الشرعي اعلى من العلم الشرعي سيما رئيس العلوم المبين فيه اشكل او قد عرفت انه جواب عن الوجه الثاني كالزايد
قوله وال اي وان لا ينبغي ان يؤخذ الخ قوله فالالهي اعلى رتبة اي من الكلام فكون موضوعه الموجود قوله وان كان يو
اي وان كان الكلام اشرف من جهة تاييد دلائله العقلية له بخلاف الالهي فانه ليس اشرف من هذه الجهة فلا يلز
من عموم موضوعه ان يكون اشرف العلوم قوله وقد عرفت ان ما يبين فيه هذا جواب عن الوجه الثاني لا بناء
في العلم لكن قال السيناوي جواب عما يرد على قوله والا فالالهي اعلى منه رتبة تقرير الورود ان الالهي انما يكون اعلى منه
ان لو جاز بيان موضوع العلم الشرعي في غير الشرعي بناء على ان بيان الموضوع الاعم انما يكون في الاعم وليس كذلك
وتقرير الجواب ظاهر وقد يقال انه رد على الوجه الثاني من الوجهين بطريق اخر وتقريره ان ما ذكر من قوله لا علم شرعي
فوق الكلام يتبين موضوعه فيه لا يفيد ما فرع عليه من قوله فلا بد من بيانه فيه لما عرفت من ان ما يبين فيه موضوع
علم شرعي او مباديه لا يلزم ان يكون علما شرعيا بل يكفي كونه مبنيا وعلى فوق الشرع واراد به ما ذكره سابقا من
قوله قلنا ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب ان يكون اعلى ولا ان يكون علما شرعيا الا انه مخل الى المعاد
لانه مبني في توقف المسائل عليها الا ان القول بوجوب كون الموضوع كذلك يقتضي كون العلم الغير الشرعي رئيس العلوم
ضرورة ان رياسة الكلام لسائر العلوم الشرعية لاجل ان ببيان ذاته للمرفيه فاذا بين في الالهي فقد وجد علة
الرياسة فيه فالاجتراء عليه لا يلائم المتدين وورد ايضا بان هذا خلاف ما ذكروا ولا من قوله والقول بان اثباته
من مسائل الالهي دون الكلام ظاهر الفساد اللهم الا ان يقال ان هذا ايضا مقصود في قوله لنكتة قادحة في
بعض ما سبق وانه يوجد له هذا القسم فان لكنت وجود القسم له لا يستلزم وجود القسم في نفسه لان الوجود
الارتباطي لا يستلزم الجملي قلت وجود قسم الموجود للموجود يستلزم الوجود لا يقال وجود الاعم الذي يوصف
لا يستلزم وجود الاخص لانا نقول اذا قسم الاعم مع وصف الوجود يلزم وفق اليه اشارة بقوله مثلا يبين
في الالهي ان بعض الموجود جسم الخ قوله فان قيل فقد ال الكلام الخ الظاهر ان هذا السؤال متوجه على قوله لان
بعضهم الخ فليتامل قوله ويكون عائدا الى الرياضية المركبة هذا اعطف على يبين قال السيناوي فيه اشارة الى
دفع شبهة وهو انه اذا جاز ارجاع البحث عن الموجود الى الرياضية المركبة فلم لم يبحث في الصناعة الا طبيعية
لتعذر عدم كونه رياضية مرتبة وحاصل الجواب ان امكان الارجاع انما يتصور في الاعلى قوله فيبين وجود
الجسم الخ قال السيناوي اشارة الى ان وجود الجسم لم يكن مسئلة في العلم الاعلى بل يلزم تبينه من مسئلة وكذا
انه يمكن ان يحصل العلم بوجود بعض الاشياء بواسطة التقسيم من غير ان يحمل الوجود عليه قال المحقق على الرسالة
يقدح في الوجه الثالث لانه لا نظر لانه تقرر من هذا ان بعض الاعراض الذاتية للموضوع العلم لا يبين فيه فلا يتم
قوله ذلك ما يبين فيه ليس بعرض ذاتي وايضا يقدح في الوجه الثاني لانه يتبين من هنا ان وجود الموضوع الذي
من المحكمات قد يبين في الاعلى فان كان من مسائل العلم الاعلى اندفع قوله يلزم ان لا يكون وجوده
من المحكمات مسئلة من شئ من العلوم وان لم يكن مسئلة منه بل لازما لمسئلة اندفع التفريع اعني قوله لئلا
وايضا يقدح في اطلاق قوله سابقا جعلوا لكل طائفة من الاعراض الذاتية ترجع الى واحد من يبحث عنها علما واحدا
بالتدوين اذ بيان الوجود خارج عنه واما ما يقال يقدح فيما سبق ان الاخص لا يكون عرضا ذاتيا فقط لانه لم يجعل
اثبات الجسم فقط عرضا ذاتيا للموجود بل مع مقابله بل الاقسام اليها انتهى كلامه وقال السيناوي يقدح في الوجه الثاني من التقر

اي قبيل قوله واعترض حيث قال لتعين التبيين في علم ادنى او اعلى الخ

لانه لا يلزم من عدم كون الوجود من الاعراض الذاتية عدم بيان وجود الموضوع في العلم الاعلى لجواز ان يكون البيان على الوجه المذكور بهذا البيان لا يكون
مسئلة من الاعلى ولكن يلزم بيانه من مسئلة وفي الوجه الثالث لانه ان اريد ان وجود الموضوع عرضي ذاتي من باب
الهلية البسيطة فهو غير مفيد لان الصناعة مقصورة على بيان الهلية المركبة وان اريد انه من الهلية المركبة فيطلان
لا يخفى وبالجملة لما كان حقيقة العلم عبارة عن اثبات الاعراض الذاتية للشيء على ما هو في الهلية المركبة لم يكن
قولهم وكذا فيما من الكلام لجواز ان يكون اثبات وجود الموضوع عرضا ذاتيا وهو وصف لا يبين فيه لكونه هلية بسيطة
فان قلت هذا يعد قدح هذا فيما مر نده من الاصل لكونه هذا اطلاق قوله جعلوا الكل طائفة من الاعراض الذاتية
اذ بيان وجود الموضوع خارج عنه قلت نعم لان المراد الاعراض الذاتية التي اثباتها من باب الهلية المركبة
كما عرفت ومن لوازم ان القدح فيما سبق لمن حيث انه جعل بيانا بيان وجود الخ عرضا ذاتيا للموجود
وقد سبق ان الاخص من موضوع الصناعة لا يكون عرضا ذاتيا له فقد خفي عليه ان الغرض الذاتي يجوز ان يكون
اخص من موضوعه اذا لم يخرج عن عروضه الى ان يصير نوعا معينا يرهانيا بقوله وبهذا انما جعلوا الحركة والسكون
من الاعراض الذاتية للجسم الذي هو موضوع الطبيعي انتهى قوله وذهب الامام الرازي الخ الى في المحصل واتباعه
وصف الامام بالرازي احتراز عن الامام الجويني والامام الغزالي فان مذهبهما غير مذهبهم قوله الى ان تصور اللهم
بديهي الى تصور ماهيته باكتنه بديهي انما علل عما قاله صاحب المواقف انه ضروري لان البديهي اخص منه قال صاحب المواقف الضروري
هو ما لا يكون تحصيله متوقفا على النظر والبديهي ما يتنبه بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس او غيره
تصورا كان او تصديقا فهو اخص من الضروري وقد يطلق مرادفا له وانما نقل صاحب المواقف بديهيا لانه يطلق غالبا على الاول
كما يطلق على الضروري وليس بالاول اتفاقا قوله لو جاز الخ قال التفتازاني بداية الشيء في نفسه لا تستلزم بداهته بداهة
ولذا استدل ولو سلم فيجوز ان يكون المراد التنبيه وما قيل ان اذا حصل بالبداهة يكفي في الحكم ببديهة التفات
النفس بلا حاجة الى استدلال فيكون بداهة البديهي ايضا بديهية بين البطلان اذ لا يخفى انه لا يكفي مجرد الالتفات
بل ربما يكون محتاجا الى استدلال الا انه لسرعة انتقال الذهن يظن انه حصل بمجرد الالتفات انتهى قوله الاول انه
معلوم قال التفتازاني عود الضمير في انه ليس الى التصور لانه علم ليس بمعلوم بل الى العلم فلا تناسب الصورة المدعى والا اتضح ان يقال
المدعى ان العلم بديهي التصور قوله فيحكم الوجدان قال التفتازاني فيه ان الوجدان ليس حجة على الغير فلا يتمسك به في محل النزاع والاولى
ان يقال لا تفاوت المتنازعين على تصور موضوع المدعى وهو العلم بدلالة التنبيه لقيام الدليل انتهى اقول ان الوجدان في نفسه دليل
يثبت المدعى وان لم يكن ملزما للخصم ولعل لهذا قال والاولى قوله فلا ينافي الاكتساب قوله انما يكون بغيره معلوما اي بغير العلم قال السيالكوتي
تقول معلوما حال من الغير في قوله بغيره وليس جزاء ليكون فعله بناء باء او بغيره فجيء بالواو نظرا الى هذا التقدير قوله ضرورة ان علم
الغير معلوما الاول لكونه غيرا والثاني لكونه معلوما قوله او بغيره مجرورا عطف على قوله بنفسه لا على قوله بغيره لفساد المعنى
حينئذ قوله والمراد بالغير المعلوم قوله فلو علم العلم بالغير الخ قال التفتازاني ولو قيل تغيير دليل الامام ان العلم لو كان مكتسبا
لاكتسب تصور غيره كفى تصور غيره انما يحصل بمطلق التصور الذي هو العلم ضرورة ان حصول المقيد موقوف على حصول
مطلقه فيلزم الدور قلنا الذي يتوقف عليه التصور المقيد حصول عين مطلق التصور اعني الاتصاف به لا حصول صورة المطلق
التصور اعني تصور التصور الذي هو الموقوف على التصور المقيد فان قيل لما كان صورة الشيء عبارة عن حقيقته فلا شك
ان حصول الحقيقة في الذهن عين حصول ذي الحقيقة في الذهن لان الاشياء هي التي في الخارج لها اعيان وفي الاذهان صور
كما ذكر في المحاكمات فاذا كان الشيء المراد تنبيها كان حصول عينه عين حصول حقيقته وبالعكس فحصول العلم عين حصول صورته
اعني حقيقته فلم لا تكون حصول الحصول اعني العلم بالحصول ومن ادعاه قلنا الفرق بين اعيان الامور الذهنية وصورها
اوضح من ذلك وبيانه ان حصول الصورة من حيث انها محكية اعيان ومن حيث انها حاكية لها الصور فان كان صورته
ايضا صور فحصولها بالاعتبار الاول اتصاف بها وبالاعتبار الثاني تصورها بهذا كله اذا كان العلم بالصورة اما اذا كان
التنبيه مسماه بالاكتساف ما لخص اخباره لان اكتساف الشيء وان كان تنبيه غير اكتساف انتهى قوله الثاني ان علم كل احد بانه موجود قبل الخ
قول الامام هذا اما بناء على احد قوليه المنقولين عنه واما على التنزل كما هو الظاهر من قوله لو توقف معلوميته
ببداهة التصديق على بداهة التصور الخ على ما قيل قوله اي حاصل من غير نظر وكسب وشنع السيد السند له في هذا التفسير في شرح المواقف
وفيه رد على صاحب المواقف حيث قال في شرح المختصر علم كل احد بانه موجود ضروري اما معلوم بالضرورة وقال الشارح في شرح
شرح المختصر هذا التفسير للضروري انما يكون حيث يقع صفة لمتعلق العلم واذا وقع صفة للعلم فلا يفهم منه سوى انه حاصل
بغير نظر وكسب سلمنا لكنه لا يطابق ما في الكتاب الا اذا حمل على انه يعلم العلم بوجوده ولا يخفى بعده واجاب عنه السيد السند في حاشيته
شرح المختصر حيث قال الضروري يقع صفة للعلم يعني ان حصوله لا يحتاج الى نظر وكسب ويقع صفة للمعلوم بمعنى ان حصول العلم
به كذلك وانما قال ان علم كل احد بانه موجود ضروري احتمال ان يكون من قبيل الثاني اي العلم بذلك العلم حاصل بلا اكتساب فلا يطابقه الجواب

قال السنابذي فان قيل انما يتم دفع الجواب ان لو كان في هذا التقرير ما يوجب الدور وليس كذلك لان توقف الشيء على اللازم لا يستلزم التوقف على اللازم قلنا حصول الجواب كان دفع المحال اللازم على تقدير كون العلم كسبيا وفي هذا التقرير قد لزم المحال ولا ينفع دفع ذلك المحال آن كان خصوصا المحال في كل من التقريرين امرا آخر انتهى ص

العلم حاصل بديهة قال السنابذي لا يقال اذا كان المفهوم حاصلا بديهة يكون حصول مفهوم العلم بالشيء علما بالشيء لانا نقول معنى قولنا بديهة انا قلنا العلم بالمفهوم لا يتوقف على حصوله بنحو من انحاء الكسب فان قلت العلم بالمفهوم لا يتوقف على حصوله بنحو من انحاء الكسب فان قلت اذا لم يكن حاصلا بنحو من انحاء الكسب لا يكون علما بذلك المفهوم بل يجب ان يكون تصورا فقط انتهى اقول يشكل دفع الجواب بما لم يكن له جزء قوله فان قيل هذا امر مبسوط لقوله واجيب ايضا وهو احرى ان يجاب بالجواب المذكور بقوله لانه قرر الاول الجواب الاول للمدعي بان اكتساب ما ذكر اعانة للدفع قوله والثاني بان اخره وقرر الامام الوجه الثاني بان ما وهو عطف على الاول قوله وما كان مطمئنة ان يقال ما هذا حاصل ما ذكره الابهري في شرح الموافق حيث قال بعد ذكر الجواب المذكور فان قلت كيف يستدل الامام في المحصل بهذا على ان العلم ضروري لانه في العلم بالضرورة كونه عالما بوجودي وتصور العلم جزء من هذا التصديق وجزء البديهي بديهي فتصور العلم بديهي وح يسقط الجواب المذكور اجاب الخاتمي عنه بانه لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوره فان التصديق البديهي بالا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر الا ترى ان تصور النفس جزء منه وليس بديهيا وفيه نظر لان مراد الامام ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه لانه لا يخلو عنه من لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان في الجواب ان تقول ان التصديق لا يستدعي تصور الطرفين الحقيقيين بل بامر عام على ما تقرر في المنطق فيلزم من هذا كون العلم بديهيا بوجه ما والنزاع في الحقيقة انتهى كلامه قوله اشار الى دفعه اي اشار الامام في المحصل الى دفع ان يقال في بيان هذا التصديق قال البعض الفضلاء فان قلت يلزم المصادرة لانه جعل المدعى وهو كون العلم بديهيا جزءا من الدليل وهو بداهة التصديق قلت ممنوع اللزوم لان جزء التصديق البديهي مفهوم العلم لا بداهته والمدعى هو بداهة احدهما من الآخر لا يقال انه استدل ببداهة هذا التصديق على بداهة العلم حيث صرح الامام بقوله لانا نعلم بالضرورة كوننا عالما بوجودي ولا شك ان بداهة الجزء جزء لبداهة الكل فيلزم المصادرة لانا نقول اللزوم ممنوع سلمنا على هذا التقدير ايضا ان المدعى بداهة حقيقة العلم وجزء التصديق ليس بداهة حقيقة العلم جزما بل يجوز ان يكون بداهة بوجه ما فالحق في الجواب ما قال الشارح انتهى اقول ان ما ذكره هذا الفاضل كلام لا بأس به حيث قال في شرح الموافق متى اذا كان مراد الامام ببداهة هذا التصديق كونه بديهيا بحسب اجزائه يلزم المصادرة لانه جعل المدعى وهو كون العلم بديهيا جزءا من الدليل وهو بداهة التصديق واجيب عنه بمنع اللزوم اذ لقائل ان قال نلتزم في الجواب عن كلام الامام ما سوبناه انتهى وهو الذي ما قال في الصواب في الجواب اذ كما مر نقله انفا قوله بين شطري الدليل وشرطه الاول مذهب الامام والثاني مذهب الحكماء قوله قلنا العلم بانه اذ هذا ما ذكره الابهري من قوله في الصواب في الجواب بعينه قوله على انه ان اراد اذ هذا جواب علاوة عن الاول فقط والجواب الاول جواب عن الاول والثاني يقال السنابذي متى المنع غير موجه لان الاتصاف بالعلم بالشيء يستلزم امكان العلم بانه عالم حمل العالم على المتصف وان لم يعلم كنه جعفر على ان العلم بالعلم لازم بين بالمعنى الاعم وهو المعتبر في الاستلزام عند الامام والجواب عنه ظاهر اما اولا فلان الاتصاف بالعلم بالشيء وان استلزم حمل العالم على المتصف الا ان يعني الحمل بمواطاة عالم بالشيء لانه عالم بعلمه به واما ثانيا فلان القول باستلزام العلم للعلم به انما يوجب الغائر والامام الخرمانجي والامام الرازي غير راضين به وتقرير الكلام انما هو على راي هذا الامام انتهى قوله كقولهم اي هذا استدل بالمذهب امثلة التعريفات الموجودة الاولى للقاضي ابي بكر الباقلاني محمد بن الطيب الباقلاني من جملة الاشعرية اعترض عليه صاحب المواقف بانه اذ المعرفة لا تكون الا كذلك ومن اراد ذهب في هذا التعريف على التفصيل فعليه بمطالعة الادلة المبينة في الكتب الكلامية ص

الاشعري نسبة صاحب المواقف اليه واعترض عليه بان فيه قصورا وان الادراك يجاز عن العلم وفيه الزيادة المذكورة لكن قال صاحب التعرف وبعض الاشعرية قال انه ادرك المعلوم على ما هو به وهو فاسد لان لفظة ادرك مشتركة يقال ادركه اذا احاط به وادركه اذا لحق به وادركه اذا فهمه وادركت الثمار اذا نضجت وكذا الله تعالى يعلم ولا يدرك اذ الادراك عبارة عن الاحاطة بحدود الشيء ونهاياته انتهى وهذا اعلم ما نسبه صاحب المواقف ليس على ما ينبغي والثالث لبعض اصحاب الاشعري قال الابهري في شرح المواقف وقال البعض انه اثبات المعلوم على ما هو به وفيه تعريف دوري وانه يلزم ان يكون العلم بوجود الرب تعالى وامر محال وان الاثبات قد يطلق ويراد به ايجاد الشيء وقد يطلق ويراد به تمكين الشيء عن الحركة ولا يخفى ان اراد تهما فمتعلقه فيما نحن فيه

الا ان ما ذكره ان رح فى وجه تفصيل علم الكلام بمباحث العلم لا يابى عن التخصيص بالعلم الكلى بحسب الكمال يخفى قيل ومن جملة الخلل
ايضا لزوم الدور لان المعلوم مشتق من العلم فلا يعلم الا بعد معرفته ويمكن ان يجاب بان العلم المعرف بالكسر هو الحاصل بالمصدر
الذى يصح وصفا للعالم ويتم الاضافة به واما معرفة المعلوم المشتق فانما هو موقوف على العلم بمعنى المصدر واما التلازم بين
المصدر وحاصله فانما هو فى الوجود الخارجى لا فى التعقل بل قد يعكس الامر ان يكون الحاصل فى المشتقات هو الكيف المصدرى
والمفهوم من بعض كتب النحو ان الواقع جزءا هو الحاصل بالمصدر ويطلق عليه المصدر ايضا انتهى وقد عرفت تحقيقه وجوه
الخلل ما ذكرناه انفا وقال بعض الفضلاء اما الاول فلانه غير جامع لخروج علم الله عنه اذ لا يسمى معرفة ويمكن ان يقال
انه معرفة لكن لا يطلق العارف عليه يكون اسماء توقيفيه ودورى بالتعريف بالاخفى ومشتمل على ما زائد وبرد قوله على
ما هو ظاهر بان معرفة المعلوم لا تكون الا كذلك اذ المعلوم يجب ان تكون كذلك لا اشتقاقه من العالم واما الثانى فلانه
دورى ايضا لاشتماله على المعلوم وهو اخفى منه ويشتمل على الزائد المذكور واما الثالث فلانه دورى ايضا ويلزم ان يكون
العلم بوجود الرب تعالى انما هو بمجرد العلم بوجود العالم وهو محال واما الرابع فلانه يدخل التقليد فيه فلا يكون مانعا وعلى الخامس ورد ايضا فلانه
دورى ايضا وان اردت زيادة النظر فى هذا المقام فعليك بشرح المواقف فانه قد استوفى الكلام فيه
من هذه الشروح الخمسة فان فيه زيادة على غيره من باقى الشروح قوله الا ان ذكر اى الخلل ورد عليه قوله يقال
الامام الرازى فى تعريفات العلم لم يحد عن خلل قوله قاله فى المستصفى اى فى اول المستصفى وهو كتاب فى اصول الفقه وهذا
بيان لقوله الا ان ذكر عند الامام قوله تكيف فى الادراكات قال السيد الشريف فى شرح المواقف اعلم ان الغزالى
صرح فى المستصفى بانه تقرر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعذر فى اكثر الاشياء
بل فى اكثر الحدود الحقيقية فكيف لا يتعذر فى الادراكات الخفية ثم قال فى الحاشية انما يتيسر الجنس والفصل بالذاتيين
لان المتقدمين ما كانوا يسمون ما به الاشتراك جنسا كالمتكيف والحيوان وما به الامتياز فصلا كالناطق حكى ذلك
انتهى قوله اما التقسيم الخ قال الابهرى فى شرح المواقف اما التقسيم وهذا خلاف ما تقدم فلانه خادم للحد
بالبسوط وتكثير الوسائط كما ان التحليل خادم له بالبسوط وتقليل الوسائط فيمكن ان يخرج قسم منه يكون هو
العلم نفسه يقال الاعتقاد اما جازم او غير جازم وغير الجازم ان استوى طرفاه فهو الشك والا فالراجح الظن والمرجوح
الوهم والجازم اما غير ثابت وهو التقليد او ثابت اما مطابق وهذا العلم اولا وهو الجهل المركب واما الثانى فكما
يقال الاعتقاد المطلق بان الواحد نصف الاثنين علم وبقولنا الواحد نصف الاثنين جهل انتهى قوله فهو ان يميزه
عما يلتبس به وهى الاعتقادات والا خفاء فى تميزه عن الشك قال السيناوى يرد عليه انه طارد ما يلتبس به الاعتقادات
فلا معنى لذكر الشك لانه ليس من الاعتقادات وهو ظاهر ويمكن ان يقال لما كان الشك مما يذكر فى اقسام الحكم وان كان
على سبيل الاستطراد ذكر هنا تميز العلم عنه كذلك وان لم يكن من جملة ما يلتبس به لا يقال المراد بالشك الحكم بتساوى الطرفين
عند المقدم لانا نقول بهذا التصديق تكون احد الاقسام الاربعة بمنزلة قولنا انا شاك وسيجىء تحقيقه فى بحث الكيف
ان شاء الله تعالى ثم الاعتقاد فى المشهور لا يتناول الجهل لان الاعتقاد ادراك جازم مطابق غير ثابت الا انه قد لا يعتبر
فى الاعتقاد مطابقته ولهذا انقسم الى الصحيح والفاسد وقد يطلق على ما يرادف التصديق وقد ذكرنا ذلك فى شرح النفحة الاكبر
وكلام الشارح وعن الجهل بالمطابقة متعلق باحد هذين الوجهين انتهى اقول ان ذكر الشك بناء على المشهور وان لم يكن
صحيحا قال السيد الشريف فى حاشية شرح المختصر المشهور فى هذا المقام ان يجعل قسم الاعتقاد المرادف للتصديق
او الحكم ويقيد الشك والوهم من اقسامه وليس بصحيح اذ لا اعتقاد ولا حكم فيهما انتهى قوله وعن الجهل بالمطابقة
اى الجهل المركب قال السيد الشريف تبعا لما ذكره فى حاشية شرح المختصر وهذا عند من يقول ان ما به يتميز العلم من هذا القبيل انما هو
يعلم بتقسيم يخرجه ويتميز عن غيره فى مثال خاص ولم يعرف له لازم كذلك لان التباس الحاصل بالادراكات لا يغير ما من الصفات
النفسية ونحن نعرفه باعتبار اللازم الذى به يمتاز عن الشك والظن وبالمطابقة التى بها يتميز عن الجهل المركب وبالموجب
الذى يميزه عن تقليد المصيب فاذا قسمنا الاعتقاد المرادف للتصديق بملاحظة هذه الصفات خرج العلم بالمعنى
الاخص وكذلك نقسم ان اعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين كذلك مستجمع لهذه الاوصاف وعلم وليس بغيره فقد تميز لنا
بذلك المعنى فى هذا المثال ولا نعلم له فى شىء من الحالين لازما صالحا للتعريف به اذ ليس مجموع هذه الامور لازما بينا
كما ذكر الاخر ما ذكره قوله كما اذا اعتقد كون زيد فى الدار الخ قال السيناوى كيف يكون الاعتقاد بحالة من ان اعتقاد كون زيد

في الدار في زمان كونه في الدار كان عالما ثم اذا خرج صار جاهلا وتعلقه مبني على ما ذهب اليه المعتزلة من تعاقب العلم والجهل ثم ان اريد بتمييزه التمييز
تمييزه عن وقف الاعتقاد حال كون زيد في الدار وهو علم فلا مع في تمييزه عنه وان اريد تمييزه عنه حال خروجه عن الدار وهو جاهل
فقد حصل الاحتراز عنه بالمطابقة والجواب ان المراد تمييزه عن الاعتقاد حال كون زيد في الدار لا نسلم انه علم وانما يكون عالما ان لو
تغير بتغير المتعلق بل هو اعتقاد وتقليدي كان متصفا بالمطابقة اولا ثم صار غير مطابق وبهذا اندفع ما يقال من ان الاعتقاد
على التجدد فما دام زيد في الدار فالمتجدد علم وحين خرج فجهل اللهم الا ان يقال ان اعتقاد كون زيد في الدار يكون على وجهين
تقليدا وعلى وكلامه في هذا الاول والمراد في كلام القائل بالثاني انتهى قوله والاعتقاد عقده في القلب اي اعتقاد المقلد اذ لا يرد على هذا
ما سيجيء من قوله وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب قال السيد قدس سره في شرح المواقف ان اعتقاد المقلد هو الصحيح في الحقيقة
عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح ينحل به العقدة قوله ولهذا ايزول اي اعتقاد المقلد قوله بادراك
البصيرة في بعض النسخ البصارة وما هنا واحد قوله فكما انه لا معنى للابصار الخ قال السيناوي اشارة الى وجود وجه جانب
المشبه به الا انه لا يخفى مخالفته كما ان قوله فكذلك العقل يمنع لانه مرآة الخ اشارة الى وجود وجه جانب المشبه الا انه لا يخلو عن مسامحة
وكان الظاهر ان يقول كذلك لا معنى للعلم الا انطباع صورة المعقول في العقل انتهى قوله الى مثاله المطابق بتغير لصورة المبصر
قوله في نفسه متعلق بان اخذ الى في نفس العقل قوله وانطباعها وحصول مثله فيه بهذا عطف على الاخذ والضمير المؤنث راجع
الى الصورة والضمير المذكر راجع الى العقل قوله هذا كلامه اي كلام الغزالي في المستصفى لكن ظاهر هذا البرهان على ان كلامه بعبارته
وليس كذلك بل مآل كلامه لان فيه تغيير بعض العبارات وحذفه قوله فظاهر انه يريد عن تحديده تاما الحقيقي اقول وجه الظهور
ما ذكره نقلا من نقل كلام الغزالي غير ظاهر اللهم الا ان يقال انه ظاهر من قوله تحديده على وجه الحقيقي بناء على المتبادر واما من
نقل السيد السند عن الغزالي فوجه الظهور ظاهر وكذلك حسبما قال في شرح المواقف واعلم ان الغزالي صرح في المستصفى بانه يعبر
تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين الخ وقال في حاشية شرح المختصر والمذكور في المستصفى انه ربما يعبر
تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتي فان ذلك عسير في اكثر الاشياء بل في اكثر الامور كالعلم بحقيقة
كالجسم المسك وطعم العسل واذا عجزنا عن حد المدركات فنحن عن تحديد الادراكات اعجز ولكنا نقدر على شرح معنى الاسم
العلم بتقسيم ومثال فقد صرح بان المتعسر هو الحد الحقيقي لا الرسمي وانه ليس مختصا به لصعوبة الامتياز بين الذاتيات
والعرضيات وعلى هذا فاستدلاله الامدي في غاية السقوط لان ثبوت الحد الرسمي وسهولته لا ينافي تعسر الحد الحقيقي
كذا في الاحكام انما قال لا سبيل الى تحديده وطريق تعريفه انما هو القسمة والمثال وهو غير مفيد فان القسمة ان لم تكن
مفيدة لتميزه عما سواه فليست معرفة له وان كانت مميزة له عما سواه فلا معنى للتحديد بالرسم سوى هذا وحاصله انها تنوب
عنه التحديد وانما المتعسر التعريف بوجه مخصوص فاعترض بان رسم الوجه ان لم يفد تمييزا لم يكن تعريفا وان افاده كان حد الا شيء
واشار بقوله الكلام على انها تنوب عنه التعريف مطلقا وانما طريق معرفته ودفع اعتراضه بان الطريق المذكور ان افاده
تمييزا كان تعريفا والا لم يكن طريقا الى معرفته واجاب عنه بان افادته للتمييز لا يستلزم كونه صالحا للتعريف فان الشيء قد يعلم
بتقسيم يخرج به خذ مقسما مثلا ذاتيا او عرضيا وميز بعضه عن بعض بامور متمايزة ويكون احد اقسامه ذلك الشيء فيعرف
باعتبار انه مثل وانميز ويجعل له اسم وقد يتميز الشيء عن غيره في مثال خيري او لا يوقف لذلك الشيء على تقدير اخر مألوف
واستيازه بالمثال لا يستلزم ثبوت له في جميع افراده بين الاشتباه على غيره ولا يصلح للتعريف لازم الا اذا كان كذلك فيعرف غاية
ان يكون شيء طريقا الى معرفة شيء اخر ولا يكون معرفا له لانتفاء شرط من شروط التعريف وهذا الجواب يخالف ما هو المشهور من ان القسمة
الحاصرة لا تطرد انتفاءها عن المشترك وما به يتمايز افراده يشتمل على تعريفا تها وان المثال مآله الى تعريف رسمي وان المعتبر في اللازم
اختصاصه وشموله لا العلم بذلك منه لا بد من كونه بحيث ينتقل الذهن منه الى الملزوم والا لم يكن معرفا له ولا طريقا الى معرفته
الا ان الانتقال اذا لم يكن على وجه الكلية كان موصلا الى معرفته ولم يكن معرفا له كما في الانتقال عن مقدور الى مقدور
لوازمها البينة لكنه خلاف ظاهر الحال في القسمة والمثال انتهى كلامه وقال الفاضل حسن چلبي عند قول السيد السند واعلم ان الغزالي
وبهذا يظهر ان فهم التحديد الحقيقي من قول الغزالي في المستصفى ليس فهم المقيد من المطلق بل صريح كلامه دال عليه كذا قيل
وقد يقال كلام الامام في البرهان صريح في ارادة غير التحديد مطلقا ولا شك ان مذهب الغزالي والامام واحد ويؤيد ذلك قولهما
بطريق معرفة القسمة والمثال اذ الاظهر ان يقال طريق معرفة الرسم بلا عدول عنه اذا امكن الى ما هو غير متعارف
غاية ما في الباب ان منع التحديد بالعبارة ومنع الرسم بالاشارة لنقل الرسوم وابطالها الانتقال الى غير المعرف ان امكن
لا يفيد امتيازه وتفهيم حقيقته قال السيناوي الظاهر من كلام الامام رحمه الاسلام ان الوصول الى حقيقة العلم

لا يصدر بالحد الحقيقي الجامع للجنس والفصل وانما يمكن الوصول الى الحقيقة بالتقسيم والمثال لان الظاهر من قوله العلم الذي
يقطع العلم عن مظان الاشتباه وبهذا المثال يتبين حقيقة العلم التفرقة بين المعرفة التي حاصلة بالتقسيم والتي حاصلة بالمثال
لكن يرد عليه ان المحققين من المنطقيين صرحوا بان التعريف بالمثال من قبيل الرسوم فكيف تفهم الحقيقة
اللهم الا ان يقال يجوز الانتقال من بعض عوارض الشيء الى حقيقته على ما هو المقرر في الاجناس انتهى اقول قد
عرفت تحقيق هذا المقام مما نقلناه عن السيد قدس سره انفا قوله قال وذلك ليس ببعيد الى ان ما يفيد امتيازه ليس ببعيد
كما حكم الآمدي به وتبعه صاحب المواقف ولو كان المراد ما يفيد امتيازه لم يحكم بالبعد فقوله قال وذلك ح تعليل لقوله
لا ما يفيد بهذا وقع في اكثر النسخ وان وذلك ح بالواو ولذا جعل بعض الفضلاء ان راجعا اليه بقوله ذلك التقسيم حيث
قال اي قوله فالتقسيم ثم قال كما قاله صاحب المواقف حيث قال ان التقسيم والمثال ان افادا تمييزا فيتعرف بهما والا فلا يتعرف
بهما انتهى وقد عرفت التفصيل فيه انفا وعلى هذا فقوله وان ذلك عطف على قوله انه يريد اي وظاهر ان ذلك ح لكون
يرد عليه ان هذا لم يظهر مما سبق قوله وانه لا يريد بالمثال الخ قال السيالكوتي قصد به الرد على المحقق عضد الدين لانه مثل
باعتقاد ان الواحد نصف الاثنين الا انه يرد عليه انه ان اراد انه لا يريد جزئيا من جزئياته اصلا فالتمثيل
بغير الجزئي لا يدل عليه وان اراد انه لا يريد جزئيا من جزئياته فقط بل يريد الاعم فمراد المحقق ايضا ذلك
واياد المثال من جزئياته مع وقوع التمثيل من الامام بغير الجزئي لدفع توهم الاختصاص كما توهمه الشارح المحقق
وقال السيد الشريف في شرح المواقف قال ان التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل يدرك
البصيرة بفهم حقيقته فظاهر انه انما قال بعد التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا وهذا الكلام محقق لا سترة فيه
لكنه جار في غير العلم كما اعترف به انتهى وقال في حاشية شرح المختصر ولا يخفى جريانه في كثير من الرسومات والامثلة
واعلم ان الغزالي اورد في المثال التمييز ادراك البصيرة بادراك البصر والامر في ذلك سهل حيث لم ينحصر التعريف
بالمثال فيما اورد الغزالي بل جاز في غيره انتهى كلام في الشرح والحاشية وقال بعض المحشين في قوله دون التعريف مطلقا
كلام المختصر ينادي بانه على صورته على صدقه وليس هذا من باب ارادة المقيد من المطلق للقرينة وتصريح
الامام على خلاف ذلك في البرهان لو سلم فلا ينافيه اذ في الجواد مذهبها بحث وان شاركا في الحكم بعدم التحديد
مطلقا ولذا نقل كلام الغزالي وسكت عن كلام الامام بالكلية انتهى قوله على ما فهمه البعض يعني به القاضي العضد
في شرح المختصر وبهذا قيد بقوله لا يريد بالمثال الخ كما هو الظاهر ويحتمل ان يكون قيدا له وللقوله لا ما يفيد الخ قوله
وقال الامام الرازي الخ قال في نهاية العقول في الفصل الخامس من الاصل الاول من عشرين اصلا فربما ان يعسر
العقول في المحسوسات واما الامور التي لا تكون محسوسة فكل ما كانت حقايقها مدركة من النفس فالاشتغال
بتعريفها يكون خطاء وضلالا ولنذكر مثالا لكل واحد من القسمين اما القسم الاول الخصومة الواقعة بين الناس كثيرا ولزمهم تحديدها
لا يمكن تحديده وليس عسر تحديده لخفاء حقيقته بل لبلوغ حقيقته في الوضوح الى حيث لا يمكن
تعريفها بما هو بيانه من وجهين الاول ان كل ما عدا العلم انما ينكشف الخ وقوله وقال الخ عطف على قوله
لخفاء بمعنى العلم الخ بحسب المعنى كانه قال ان ذلك لخفاء معنى العلم الخ وقال الامام الرازي الخ
نظيره قوله حتى قال بعضهم الخ يفهم من هذا الكلام ان هذا القائل غير الامام الرازي مع انه صرح
بهذا القول في نهاية العقول كما تقدم النقل عنه انفا قوله لفظ العلم يقال الخ اي يطلق في الاصطلاح على معان
بطريق الاشتراك اللفظي قوله مع عدم حصول صورة الشيء في العقل تابع في شرح المقاصد يجب ان يعلم ان
المراد بالعلم الذي جعل مورد القسمة ليس العلم المفسر بالاعتقاد الجازم المطابق الذي هو مقابل الجهل لان الجهل هو
الاعتقاد الجازم الغير المطابق بل المدرك الخ من ان يكون مطابقا او غير مطابق جازما او غيره ليشمل جميع التصورات
والتصديقات اذ المنطوق انما يبحث عن احوال الكلية التي هي وعرفه بعض المتاخرين بانه حصول صورة
الشيء في العقل وهذا التعريف غير مناسب لهذا الموضع لان صورة الشيء لا بد وان تكون مطابقة له والا
لما كانت صورته فلا يتم تميز المطابق وقوله في العقل يخرج علم الواجب لانهم وان اطلقوا لفظ العقل

يا ربما يمكن تعريفه اي
قوله تعريف ما هية العلم
تعريف ما هية العلم
كما هو الظاهر تعريفها
كما صرح به في نهاية
العقول ح

والا فبالاصطلاح اتفاق جماعة على تخصيص شيء بالكيف بحيث يصور ذهن كل احد اثره وسبق الى بعض الجماعة مذكورة في شرح التهذيب وحاشية شرح الشمسية للمحقق عصام الدين وفي حاشية الدواني امير ابي الفتح على شرح التهذيب وفي حواشي حاشية الشريف للسيد السند الشريف قدس سره عن ارادة التفسير ثم قوله وهي اي في المبحث الاول من الاول في الادراك من الكتاب الثاني في الكيفيات النفسانية من الفصل الثالث من المقصد الثالث في الاعراض من المقاصد الستة من المقاصد وما ذكرناه انفا من التفصيل لم يذكر صريحا لكنه مستفاد من قوله ولذا ذكرناه قوله ولدرك الوجدان ذكر بعد بضم الذال المعجمة اخص من الادراك بكسر الذال قوله وانت خبير اشارة للاول عن التغير الاول الى الثاني قوله وهو ما يقارن الجزم اي قبول بعض النفس وقد فسر بالاعتقاد الجازم المطابق الثابت الاعتقاد عقد القلب على احد الطرفين اعني الايجاب والسلب واقله الرجحان فلا تتناول الشك والوهم والظن بخرج بالجازم والجهل بالمطابق والتقليد بالثابت انظر وقد نبه صاحب المواقف بانه اعتقاد جازم مطابق موجب وشبهه الى الامام الرازي وقال ولا عبار عليه بانه يخرج عنه التصور وتبعه الشارح بقوله وسيجيء بيان الحق اي في المبحث الثاني في الادراك من القسم الثاني في الكيفيات النفسانية من الفصل الثالث من المقصد الثالث في الاعراض قوله على ما يهدي اليه الموافق للعرف واللغة الى اطلاق العلم على ما يشمل التصور والمطابق والتصديق اليقيني موافق للعرف واللغة بخلاف ما ذكروه في تعريف العلم على تقدم ذكره فانه يتناول الظن والجهل المركب وتسمية التقليد على الشك والوهم وتسميتها علما يخالف اهل اللغة والعرف والشرع اذ لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا انه عالم في احد من اهل اللغة والعرف العام والشرع كيف ويلزم ان يكون اجهل الناس عاني الورقة اعلمهم به وكذا لا يطلق العالم في شيء على الظان والشاك والواهم واما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لا حقيقة كذا في شرح المواقف واما اطلاق العالم على الجاهل المركب فاصطلاح جديد كما عرفت انفا قوله والمراد فيه عبارتان اي وللمتكلمين في تعريف العلم اثنان مثل للتصور بمطابق والتصديق اليقيني عبارتان والا فعبارة عن التعريف بالعبارتين تنبيها على ان مآلهما الى واحد قال السيد السند قوله الاول صفة يتجلى بها قال صاحب تبصرة الادلة ومن اصحابنا من قال ان العلم صفة ينتفي بها عن الحي الجهل والشك والظن والسهو وبهذا التحديد اخف مؤنة وارتفع شغب الخصوم والشيخ ابو منصور الماتريدي يعفو الله عنه وارضاه في اثناء كلامه الى ان العلم صفة يتجلى بها من قامت هي به ولم يات بهذه العبارة على هذا النقل الشريف وبهذا حد صحيح سديد وينقل ولا يرد عليه شيء من الاعتراضات المعروفة فوقف وتنبه بالتامل الظاهر ولذا قال السند في شرح المواقف واعلم ان احسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم بانه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي والمتجلي بهذا الكشف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما بالاستبناه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب والتقليد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقده على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح ينجلي به العقدة انتهى قال السيناوي فيما تقدم من فوائد شرح المواقف ان هذا تفسير للعلم بحسب الملكة كما يلوح من السياق واما الاول فلان سبب تصدر علم الكلام بمباحث العلم هو ان الرد على منكري حصول العلم اصلا او استفادته من النظر مطلقا او في الكسبيات خاصة يتوقف على ذلك ومعلوم ان ذلك ليس بحسب الملكة واما الثاني فلان انقسام العلم الى التصور والتصديق وانقسام كل منهما الى الضروري والنظري انما يتاتى في العلم بمعنى الادراك لا بمعنى الملكة كما لا يخفى قوله ما يذكر ويلتفت اليه قال السيناوي اشار به الى ان المذكور من الذكر لا من الذكر وان صرح به في شرحه للعقايد الا انه لا يخرج عن التكلف لان الذكر كما مر انما يعتبر بحالة الحضور ويخرج عنه علم الاشياء ابتداء اللهم الا ان يقال المراد من شانه ان يلتفت اليه كما ان المذكور من الذكر بالكسر فيما مر ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعتبر عنه قال الحبر اشار به الى ان المذكور من الذكر بالكسر فيما مر ما يكون بالقلب والتامل حال للفظ على ما هو المتبادر من المحذوف وما مر ما يكون بالقلب ان صح ذكر في تعريف العلوم مثل الظن والجهل حال للفظ على ما هو المتبادر انتهى وقال عصام الدين في حاشية شرح العقايد ويمكن ان يكون المراد بالمذكور المذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم بما لم يذكر اصلا وفي وجود ما لم يذكر اصلا ولو بوجه ما تامل انتهى وقد عرفت تفسير السيد الشريف عن المذكور بما من شانه ان يذكر قوله انكشاف تاما ما وتبعه السيد السند في شرح المواقف مثل فيه عناية وجهالة اما العناية فلان التجلي مطلق الانكشاف والتقييد بالتام عناية واما الجهالة فلان تمامه عبارة عن الى شيء غير معلوم والانكشاف

قال المحقق حواجه زاده المراد من صدق الظن القطعية وصدق الجهل ان القطعي وصدق الجهل لا يكون الا جازما مطابقا فكل دلالة على ما يطابق الجزم وعلى غير مشترك في التعريفات فلذلك صرح بها هو

قوله بالاول صفة

في الشرط في قولهم وعلى هذا كما صرح به المحقق عصام الدين في حاشية شرح الشمسية قوله وكذا اعتقاد المخطئ الى المقلد المصيب كما صرح به
السيد السند في شرح المواقف قوله الثانية صفة توجب الخ اى العبارة الثانية على ما يشمل التصور بالمطابق والتصديق الجازم
واختار صاحب المواقف هذا التعريف حيث قال الثالث وهو المختار بانه صفة توجب الخ وقال السيد السند قدس سره في حاشية شرح
المختصر في قوله تعدد محله وردا وكثروها في الكتب الكلامية وبينوا صحتها وفسادها واصحها ما اختاره اهـ وانما اصح اما
نظرا الى صحة تعريفه بالاعتقاد الجازم المطابق الموجب غيرانه لا يشمل التصور باطلاقه عليه اذ قد يقال قد علمت مما ذكرت سابقا كما صرح
به السيد في شرح المواقف فيكون بهذا اصح منه لشموله كلا النوعين واما نظرا الى صحة الحكم المستفاد من التقسيم الاولى سيأتي قريبا ان شاء الله تعالى
على القول بانه اضافة وبهذا على القول بانه صفة ذات اضافة وظاهر ترجيح الثاني كان الاول اصح انتهى وفيه رد على من قال اختار
الحكم من تعريفاته الثلثة والاول على كلا الامرين اعم لشموله التصور وقد علمت انفا ان السيد السند اختار غير هذا الاول للعبارة الاولى وكذا
الشارح في شرح المقاصد حيث قدمه على الثاني وقد مر عن المحقق عصام الدين في حاشية شرح المقاصد ستة وجوه لترجيح الاول
على الثاني حتى قال التعريف الاول ارجح حتى قيل انه احسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم انتهى ولذا اختاره اماما ومعتمدا
الامام الحاذق بديع وقال السيد السند قدس سره في حاشية شرح المختصر في قوله صفة هي ما يقوم بغيره وبتأويل العلم وغيره وبقوله توجب
لمحلها تميزا الى قوله لمحلها الذي هو النفس تميزه لئلا يخرج الصفات التي توجب لمحلها التميز عن غيره فقط وفي
سوى الادراكات فان القدرة مثلا توجب امتياز محلها عن العاجز لا تميزه لئلا يخالف العلم فانه يوجب تميز
المحل وتميزه معا وقوله لا يحتمل النقيض الى لا يحتمل متعلق التميز نقيضه بوجه من الوجوه يخرج الصفات
الادراكية التي توجب لمحلها تميزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والواهمة وحاصله ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة
شيء توجب كون المحل مميزا للمتعلق تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل
الذي هو العالم لان التميز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تميزه انما هو في متعلق
به الصفة والتميز وهذا الذي لا يحتمل النقيض كما صرح به فيما بعد واسناده الى التميز فجاز عقلا الظاهر ان
المراد بنقيض التميز كما ذكرنا لا نقيض الصفة او المتعلق انتهى كلامه وقال في شرح المواقف انه صفة ايا امر تام
بغيره توجب تلك الصفة لمحلها او موصوفها تميزا خرج بقيد المحل ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية
كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا فان هذه الصفات توجب لمحالها تميزا عن غيرها ضرورة ان الشجاع
يشجع عنه وغير الشجاع بمتاز عن الجبان وكذا الاسود بسواده متميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحالها
تميزا عن غيرها على قياس ما تقدم وتوجب لها ايضا تميزا مدركاتها عما عداها اى تجعلها بحيث لا تلاحظ مدركاتها
وتميزها عن غيرها على سواها بين المعاني الى ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراكات
هذه الحواس فانها توجب تميزا في الامور العينية كما سيصرح به لا يحتمل النقيض الى لا يحتمل متعلق التميز
نقيض ذلك التميز وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التميز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بالاعتقاد
وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطابقه الاعتقاد صاحبه على ما في الواقعة فيتزول عنه ما حكم به من الايجاب
او السلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ومحصله ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقه شيء
توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز فلا بد
من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التميز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تميزه انما هو
شيء يتعلق به تلك الصفة والتميز وبذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض انتهى وقد ذكرناه اقتضى مقصود التعريف
غاية الاتضاح وقد تكلفنا بما ذكرناه لان هذا التعريف محتاج الى ازيد مما ذكرناه لغموضه ودقته قوله اى صفة يستعقب
بخلق الله تعالى قال الفناري تفسير الايجاب بالاستعقاب يقتضي ان يحصل العلم ثم تميز المعلوم كما يقال ان النظر الصحيح
يستعقب العلم بالنتيجة وليس بصحيح فان تميز المعلوم مع العلم انما حتى ذهب كثير من المتقدمين الى ان عين التميز والاوضح تفسيره
بالايجاب العادي انتهى قال السيناوي ولا يخفى ان هذا ذهول من استعمال الاستعقاب في الزمان ايضا وهو واقع يعرف من تتبع
مباحث العلل والمعلولات واما ما ذكر من ان النظر والعقد متباينان يستعقب الخ فانما هو حكم للنظر لا جزء له ولا يلزم حصول
العقد في بعض المحال انتهى قوله في الامور العقلية هذا التقييد للمعاني قال السيد السند في شرح المواقف والمعاني خصت بالامور العقلية

اعني انه صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه ما فانه تسبب للامر عليه

حاشیہ

حاشية طويلة نافعة في المقام ومن اراد فليطالع ثمة وقال السيد السند ذكر في الشامل وهذا الحد سنا والتصديق اليقيني وهو ظ
والتصور ايضا اذ لا نقيض له لان المتناقضين هما المفهومان اللذان حكم فان لذاتيهما ولا تمانع بين التصورات فان مفهوم
الانسان والانسان ممكن لا يتمانعان الا اذا اعتبر شيوعهما في وجود يحصل بينهما تقيض وقضيتان متناقضتان صدقا وكذا قولنا حيوان
ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتمانعان الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا اعني التصديقين
اللذين هما غير بديهيين العقل اليهما بعد رعاية شروط التناقض فيهما واطلاق التقيض على اطراف النقيضين سواء
اخذت بحسب الاطراف بحسب السلب والعدول مجاز عن التباين بالاتفاق نعم هذا جميع التصورات علوم وان بعضها غير مطابق
لانا نقول لا يوصف التصور بعدم المطابقة اصلا فانا اذا رأينا من بعيد شبحا يتوهم مثلا وحصل منه في اذهاننا صورة
انسان يسمى تلك الصورة صورة لانسان وعلم تصوري به وحفظ اذا هو في كلام انتقل بان هذه الصورة للشبح المرئي
فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له موجود كان او معدوما ممكنا او ممتنعا وعدم المطابقة في احكام العقل
حقا رنة لتلك التصورات فلا اشكال اذ هي كلها وما كالاول والثاني وان كان الحاكم واحدا كقولنا لا يخلو عن فائدة زائدة في
احدهما على الاخر وقال المحقق على السطور بهذا المقام على ما قرره الشارح بنيه اضطراب بلانه جعل متعلق التمييز الحاصل
من ادراك الشاك ما يحتمل النقيض والشبهة في ان ادراك الشاك ليس تصديقا فيكون بالضرورة تصورا لانحصاره ادراك
المعاني في التصور والتصديق بالاتفاق فيلزم ان يتحقق النقيض في التصور ايضا وسرى كلامه دال على ان كلا التصديق بان
جميع التصورات داخل في الحد للزوم تحقق النقيض فيها وصرح في انه لا يتحقق التناقض الا عند التصديق بوقوع النسبة او لا وقوعها
بين كلاميه تدافع ثم ان ما ذهب اليه من ان المراد من قولهم تمييز لا يحتمل النقيض ان متعلق التمييز لا يحتمل النقيض
لا التمييز مع انه شيء لا يفهم من هذه العبارة نيفسد به التعريف يرد عليه ان التمييز الذي يوجبه الصفة ليس قضية حتى
تكون له نقيض ونحن نقول في التعريف ان العلم صفة توجب تمييزا اي انواعا من التمييز لا يحتمل ذلك التمييز
النقيض كما مقتضى العبارة ومعناه انه لا يحتمل ان يتعلق بنقيض متعلقه وانما حملنا التنكير على النوعية لئلا يرد الاشكال
بان العالم بشيء علما تصديقيا يحتمل ان يتعلق تمييزه بنقيض ذلك بان يتصوره فلا يكون شيء من التصديقات علما وذلك
اندفاع الورود ان التمييز الحاصل من التصور غير الحاصل من العلم التصديقي بالنوع كما ان العلمين كذلك فضية ان ذلك
النوع مع التمييز لا يحتمل النقيض والتعريف شامل للتصديق اليقيني مطلقا ولاكثر التصورات لا جميعها والشر
في هذا ان النقيض لا يكون الا للنسبة التامة التي هي مدلول القضية وهذا انما يدرك بالتصديق لا يدرك بالتصور ايضا فان
كل من يطلب التصديق لها بالنظر يتصورها اولا والتصور لا جزء فيه يتعلق جعل شيء حتى ينفي بعده وبالتصديق
يتعلق ان التصورات المتعلقة بغير تلك النسبة جميعها داخلة في التعريف واما المتعلقة بها كما في الشك فلان
التمييز الحاصل منها يحتمل النقيض متعلقة بلزوم الشك متعلق بالفعل بالنقيض وكذا في الوهم وكذا في قولنا زيد قائم
يقتضيه زيد ليس بقائم ومن هذا علم ان اطلاق النقيض على بعض اطراف النقيض لا يلزم ان يكون مجازا
على ما تاويل هذا الكلام في هذا المقام انتهى كلامه اقول يمكن دفع الدافع بان يقال ان الشك والوهم كالنظر
من قبيل التصديق الغير اليقيني وبناء على هذا قال وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم وان كان الشك والوهم
من قبيل التصور كما هو التحقيق ومثل هذا يكفي في دفع الدافع وقال الفاضل حسن جلبي في حاشية شرح المواقف
في تقسيم العلم الى التصور والتصديق بيانه ان هذا اخرج الشك من تعريف العلم على المختار بكلفة ادرجه هاهنا في التصور
مع دخوله في العلم على ما ذكر في التعريف كما سبق الى الوهم الا ان يقال الاخراج هناك مبني على ما قال ان الراجح
في جانبي التجويز وكان الشك عندهم بين المتكافئين حالة وراء التصور والادراج هاهنا مبني على مذهب
الفلاسفة والاقرب ان يقال الذي ادرج في التصور في صورة الشك تصور ذات النسبة خلافا لما في الفقه انتهى كلامه
وقال المحقق حواجه زاده الشك بعد ادراك احد الطرفين مع تجويز الطرف الاخر من غير ترجيح لاحدهما على الاخر لا التردد
فانه ليس من قبيل العلم فان جعل مقسم مطلق الادراك فالشك داخل في التصور الذي هو قسم منه وان جعل المقسم
العلم التصديقي بالحكم المختار فالشك خارج عن التصور الذي هو قسم منه انتهى كلامه وظاهر منه دفع الدافع ايضا قوله
بناء على ان في اخذ النقيض في الحكم والتركيب هذا علة لقوله لا نقيض له ولا يمكن ان التصور ليس فيه شائبة الحكم والتركيب

بخلاف الشك والوهم على المشهور قوله ولا يخفى ما فيه قال السيالكوتي لانا لا نسلم عدم افادة الجهل المركب التمييز وكذا التصور
الغير المطابق لان الكشف من افادة التمييز ان يكون المحل بحيث يلاحظ مدركاته وغيرها عما عداها وهذا الادراك حاصل
فيهما صوابا او خطاء وقد يقال انه متفرع على قوله بناء على ان هم وتوجه بانه ح يلزم ان يدخل التصور الغير المطابق ايضا
لانه لا ينقيضه لما فيه من ثابتة الحكم ولا يخفى ما فيه لان التصور الغير المطابق خرج بقولهم توجب تمييزا لانه لا يفيد
التمييز على ما زعم هذا القائل فالصواب ما ذكرناه فلا تغفل انتهى اقول اراد بالقائل المذكور هنا الفناري حيث قال
عند قوله ولا يخفى ما فيه غير خفي صحته اذ لو لا ثابتة تركب لسلب المطلوب لصح ارتفاع الثبوت والحصول
فلم يتم قضا انتهى رفع الدفع اعتراض السيالكوتي عليه بعطف قوله وكذا التصور على قوله وكذا اعتقاد المقلد ثم قوله ومنهم
من قيد الخ بالكلية يريد به الاعتراض على صاحب المواقف بان هذا ميل الى تخصيص العلم بالكليات فلا اخلال بالطرد
لان المحدود ايضا ليتناوله كما سنذكره الشارح من انه لا يطلق العلم في الوجدانيات
تعريف ماهية العلم وترقى بان هذا التقييد لا يرد ذلك فانه لا يلزم من عدم اطلاق العلم على الاحساس اختصاصه بالكليات
واللغة على الوجدانيات وقال الفناري بعيد لان من قيد المعاني بالكلية اقتصر على تعريف العلم ولم يتعرض
لجواز اطلاقه على الوجدانيات وقال السيالكوتي فان قيل الكلام في تحقيق ماهية العلم وتخصيصها بالكليات امر خارج عن المبين
للمعرفة تعرفا اخر انتهى قلنا المراد من التخصيص ليس تخصيص ماهية العلم بعد ثبوت عمومها بل تخصيص اطلاق لفظ العلم انتهى اقول
قد عرفت انفا ما يدفع هذا ولقد بينا الفرق بين العلم والمعرفة بوجوه عشرة في بعض مؤلفاتنا قوله ان هذه
الزيادة مع الغنى عنها قال الفاضل حسن چلبي ليس معنى الغنى عنها ان في التعريف قيدا اخر يؤدي مؤداها ويقوم
مقامها والا لكان التعريف بدونها مخلا بالطرد بل انه لا يحتاج اليها اذ لا فائدة لها بل لها مضرة والا قربان يقال
الغنى بالنسبة الى الجزئيات الظاهرة لان المعاني تقابل العينية الخارجية فيخرجها وان اخلال بالنسبة الى الجزئيات
الباطنة كالعلم بالامنا ولذا اثبتنا انتهى وتبعه الفاضل الملا لطفي وقال السيالكوتي فان قلت لا يخلو اما ان يكون الكلية
لازمة للمعاني او لا في الاول لا مدخل للزيادة في الاخلال بالطرد لانه حاصل بدون الزيادة ايضا لان المعاني لا تكون
الا كلية ح وعلى الثاني لا معنى لقوله مع الغنى عنها لان المفهوم منه ان يكون قيد المعاني معتبرا الغنى الكلية قلت
معنى قوله مع الغنى عنها ان قيد الكلية مستغنى عنه لان التعريف بدونه صحيح شامل لجميع افراده بانه عن الاعيان
فلا حاجة اليه لتحصيل احد بديهي بل لاعتباره تخلل انتهى قوله اي جريانه في جميع افراد المعرف هذا تفسير لطرد التعريف
بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي وكذا قال السيد السند في شرح المواقف اي طرد الحدي جميع افراد المحدود وجريانه فيها
ايا ما فهو محمول على معناه اللغوي دون الاصطلاحي انتهى وعن قليل سنان الدين الكلنبوي الذي يلازم المنع رد على قيل
ان هذا ميل الى تخصيص العلم بالكليات فلا اخلال بالطرد لان المحدود ايضا لا يتناوله ورد بان الكلام في تعريف ماهية
العلم وتخصيص العلم بالكلي امر حادث اصطلاحي لا اللغوي نعم قد قيل تخصيص العلم بالتصديقات والمعرفة بالتصورات بحسب اصل
اللغة ويقرب منه تخصيصه بالمركبات والمعرفة بالمفردات انتهى اقول ان هذا القائل لم يفهم مراد الشارح بهذا التقرير والمراد
السيد السند به قوله على ما ذكره ابن الحاجب هذا علة للتقييد المذكور انفا فسرنا طرد التعريف لغة اي جريانه بناء على
ما ذكره ابن الحاجب في شرح المفصل قوله والفعل المضارع على علة اي ان الفعل المضارع يورد على عكس
التعريف بعض الفضلاء على ما يناسب المعنى اللغوي لا الاصطلاحي لان معناه كلما وجد الحد وجد المحدود
المحدود وجد الحد او كلما انتفى المحدود انتفى الحد انتهى قوله قالوا وهذا مصطلح النحاة اي قال العلماء ما ذكره ابن الحاجب
من طرد التعريف وعكسه مصطلح النحاة الذين هم اهل اللغة لا اهل المعقول وهذا ما ذكره السيد السند من قوله فهو محمول
علي

الى ان مراده بما في قوله لا يحتمل النقيض صفة لمصدر محذوف لتوجب قوله وليس بشئ قال السيناوي لان مراده من الايجاب
الاستعقاب وهو معنى تصوري لا نقيض له وبهذا تبين بطلان ما يقال انه شئ لان معناه ان الايجاب
لا يحتمل السلب وبالعكس انتهى يرد عليه الرد على الفناري حيث قال فيه منع لان معناه ان الايجاب لا يحتمل السلب
وبالعكس بلا طريق اجتماع القابلين المقبول لان فيه اجتماع النقيضين ولا طريق الا انقلاب لما تقرر عند منه
صرفه وهذا معنى صحيح واظهر امتناعا من صرفه الى متعلق التمييز الذي يكون مانع من الاجتماع
اجتماع الضدين لا النقيضين انتهى كلامه قوله والحق اعتبار ذلك اي عدم احتمال النقيض قوله
ان اعتقاد ان الشئ كذا مع انه لا يكون الا كذا قال السيناوي فان قلت الذي يفهم منه ان يكون العلم مقارنا للحكم بامتناع النقيض
بل في الحقيقة عبارة عن اعتقادين مطابقين كما ان الجهل المركب عبارة عن اعتقادين غير مطابقين
ولا شك صار جهلا مركبا قلت معنى الكلام ان العلم عبارة عن اعتقاد ان الشئ كذا مع انه لا يكون الا كذا
في نفس الامر مع عدم حصول ذلك الاعتقاد مع امتناع النقيض بحيث لو اخطر النقيض بالبال لحكم
بامتناعه وبهذا حال الظن فان معنى امكان النقيض فيه انه لو اخطر بالبال لحكم به وبهذا جعلوا كلا
من العلم والظن من الاعتقادات البسيطة قوله بحيث لا يحتمل النقيض في متعلقه قال السيناوي الاوضح
ان يقول بحيث لا يحتمل نقيض متعلقه يعني ان التمييز لا يمكن ان يتعلق بنقيض المتعلق بخلاف
التصديقات فان متعلقها اعني القضية وان كان له نقيض الا ان التمييز الحاصل في العلم لا يمكن
ان يتعلق بذلك النقيض انتهى كلامه قوله ويدل على ذلك اي على ان الحق اعتبار ذلك في متعلق التمييز قوله
تقريرا اعتد اضرابهم بالعلوم العادية اي اعتراض القوم على المحقق المختار للعلم بالعلوم العادية وهي العلوم المستندة
الى العادة كعلمنا مثلا بان الجبل الذي رايناه فيما مضى لم ينقلب الان ذهبا فانه يحتمل النقيض فيخرج عن الحد ما علم
من افراد المحدود وان كانت محتملة لجواز خرق العادة قوله مثل العلم بكون الجبل حجرا الخ اما بدل من
التقرير او خبر لمبتدا محذوف ويدل على الثاني ما ذكره القاضي العضدي في شرح المختصر من قوله وقد اعترض على هذا
الحد بالعلم بالامور العادية كالعلم بكون الجبل حجرا فانه علم ويحتمل النقيض لجواز انقلاب الجبل ذهبا مثلا لتجانس الجواهر
واستوائها في قبول الصفات مع ثبوت القادر المختار وهما يوجبان جواز ذلك انتهى كلامه قوله بل لتا انقلب ذهبا
بان يخلق الله تعالى مكان الحجر الخ اقول ان هذا ليس بانقلاب بل هو اعدام ذاك وايجاد اخر مكانه ويدل عليه ما ذكره
الشارح في شرح المختصر حيث قال في قول شارح المختصر لتجانس الجواهر الفرد الخ بلا اصول الاجسام
والظاهر انه لا حاجة الى ذلك في بيان المقصود بل لمجرد الامكان مع ثبوت القادر المختار فلا يلزم ان يلزم الجبل
وهو جبل الذهب مكانه فلا يكون حجرا وهو معنى النقيض سواء كان على وجه الانقلاب او لم يكن انتهى قال السيد السند
في حاشية شرح المختصر في بيان قوله لتجانس الجواهر الفردة الخ تركب منها الاجسام وتتباين في قبول
الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية فقد تحقق محل قابل مع ثبوت القادر المختار وهما يوجبان جواز الانقلاب واعلم
ان ثبوت المختار مما اجمع عليه اهل الملة وقد مر منا عليه في الكلام واما تجانس الجواهر الافراد بمعنى تماثلها فقد بعض المتكلمين
فان كانت متجانسة وهي قابلة للصفات متخالفة فالجبل عبارة عن مجموع جواهر مخصوصة موصوفة بالحجرية وذلك
المجموع بعينه قابل للذهبية المستلزم انقلابه نقيض الحجرية في الحكم بكونه حجرا فالجبل لنقيضه وان كانت متخالفة فالحق بقاؤها متركبة
منه جبل لا يجوز ان يتركب منه الذهب فليس هناك موضوع بعينه يصح ان يتوارد عليه هذان الوصفان المتنافيان
فليس الحكم بغير الجبل باحدهما محتملا لنقيضه نعم يمكن ان يعدم الجبل ويوجد الذهب مكانه فيختلف الموضوع فلا تنافي
بين الحكمين فلا احتمال للنقيض الكلام الا ان يوخذ الموضوع ما هو قدر مشترك بينهما كان على الامكان المذكور
مثلا فلا يكون الحكم واردا على خصوصية الجبل كما ذكره صحيح وحيث اراد الشارح توجيه كلامه تعرض لحديث التجانس فيبطل
ما توهم من انه لا حاجة الى ذلك في بيان المقصود بل لمجرد الامكان مع الفاعل المختار انتهى نعم لو بقي احتمال
للنقيض بان يعدم فلا يكون حجرا في الخارج فظاهر كفى الامكان بلا تكلف كما في هامش حاشية السيد السند وبناء على هذا التحقيق قال السيد السند في شرح المواقف

ان اراد ان الجبل يحتمل ان يكون ذهبا فهو ممنوع

قال السيد السند في شرح المختار واورد على الحد المختار العلوم العادية حيث ان العلم بكون الجبل حجرا مثلا من العلوم العادية

معتقده انتهى قوله لان الجزم بنفى العاديات وبهذا تعلم ان قوله او كلى ومالا كما فى اعتقاد المقلد
قال الفناري يجوز الحاكم وبهذا المقلد فى اعتقاده مالا شكاف لامكان ان لا يجوزه المقلد الى حين موته ولو ذهب
الى امكان تجويزه صار ممن لا يحتمل النقيض لا يمكن تجويز الحاكم اياه ولا يصح تشبيه امكانه للعالم ايضا ما
عقلا واما عادة فكما فى نقل المذهب والاصح ان لا يحتمل نكتة فى سياق الكنفى فيتم الاحتمال فى نفس الامر
وما عند الحاكم وما عن الحاكم كما ذكره فى شرح المختصر انتهى كلامه قال السيد فى اورد عليه ان المقلد انما لا يحصل
له التجويز فى الحال بل يموت على ذلك الاعتقاد ولو ذهب الى امكان التجويز فهو حاصل فى العلم ايضا وبهذا
قال ولا عبرة بالامكان العقلى وجوابه ان يقال المراد بهذا الامكان الماخوذ بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل
الوجوب وبهذا الامكان موجود فى التقليد اذ لا موجب له فلا وجوب ومنتف فى العلم اذ منه موجب
انتهى كلامه قوله وبهذا اى بما ذكره من قوله او حكمى ومالا قوله يظهر الجواب عنه نقض قوله ووجه الظهور
ظاهر من قوله حكمى ومالا قوله ما اعتقاد المقلد سيما المطابق انما استغنى بالنقض والكلمة سيما مابعدها
افضل مما قبلها فالحكم فالمقلد المطابق افضل فى النقض من غير المطابق فيه وقوله بناء على انه
علة للنقض اعلم ان هذا النقض ذكره القاضى العضدى فى شرح المختصر حيث قال فان قلت الاعتقاد لا يحتمل عند الذاكر
ولا فى الواقع اذ الواقع احدهما قطعا ولم يعتبر الجواز العقلى كما فى العاديات فى معنى احتماله للنقيض قلت ذلك احتمال
متعلقه فى نفس الامر بالنسبة الى الحاكم ان يحكم فيه بالنقيض او ذلك بان يكون الواقع فيه نقيضه او هو ولا يكون ثم موجب
من حس او ضرورة او عادة يوجب الحكم فان الاعتقاد من تقليد او شبهة لا يمتنع ان يحصل فيه الجزم الذى انتفى لا بموجب
بل يحصل اعتقاد نقيضه انتهى قال بعض الفضلاء لا شك ان هذا الكلام فيه انفلاق وتعقيد لان المهم من عبارته المقصود الاستكشاف
وتكلف ويمكن ان يعبر عنه بعبارة واضحة بان يقال معنى احتماله النقيض انه وان كان الحاكم جازما فى الحال لكن جزمه اذا لم يكن
مستندا الى موجب من حس او ضرورة او عادة جاز ان يزول فى ثانى الحال بتشكيك مشكك وحينئذ جاز ان يحصل فى ثانى الحال نقيض
الحكم الذى جزم فى الحال بهذا معنى احتمال متعلقه النقيض وهو ظاهر جلى لا اشكال فيه وقال الشارح فى شرح المختصر يعنى انه حصل الاعتقاد
على ما يحتمل النقيض فى الجملة وليس ذلك عند المعتقد لانه جازم ولا فى نفس الامر لان ما فى نفس الامر لا يكون الا الثبوت على القطع
او الانتفاء على القطع ولا احدهما ايضا بمعنى الجواز العقلى من حيث كون الحكم من الامور الممكنة فيكون نقيضه ايضا ممكنا نظرا الى
ذاته لان ذلك لا يقدح فى كون الحكم لا يحتمل النقيض بوجه كما فى العاديات فى زماننا علوم لا اعتقادات بل معناه ان طرفى حكم المعتقد
مما يجوز فى نفس الامر للحاكم ان يحكم بهما بنقيض ما اعتقده اما لان اعتقاده باطل والواقع فى نفس الامر نقيض حكمه وانما
لان اعتقاده صحيح والواقع فى نفس الامر هو حكمه لكن لا يستند الى موجب من حس كما فى الحسيات او ضرورة كما فى البديهيات
او عادة كما فى العاديات او دليل كما فى القطعى من الكسبيات واذا لم يستند الى موجب بل الى تقليد او شبهة لم يمتنع
ان يتبدل وذلك الجزم والاعتقاد ويحصل اعتقاد نقيضه كما يتفق من تبدل الاعتقادات وقال السيد السند فى حاشية شرح المختصر
ان قلت الاعتقاد لا يحتمل النقيض عند الذاكر لكونه قيما لما يحتمله عنده ولا فى الواقع لان الواقع فى نفس الامر اما الاعتقاد
فلا احتمال له كما فى العلوم القادحة واما نقيضه فلا معنى لاحتماله وبالجملة ما فى نفس الامر احدهما قطعا والاحتمال بما هو
العقلى الشامل لجميع الممكنات غير معتبر كما فى العاديات وحينئذ جعله متعلقا للعلم فلا بد فيه من احتمال النقيض بوجه وقد انتفت
الوجوه بأسرها فما معنى احتماله والجواب ان معنى احتماله للنقيض انه من قبل نفسه جائز الحصول زواله فيه لكن بان يكون
بالنقيض لا فى الحال لوجود الجزم المانع منه وهذا الذى نفيناه من قبل المركب فيطلع عليه فيجد البدا او يكون الواقع فيه بلوى الاعتقاد ولا يكون
بان يكون الواقع فى نفس الامر نقيضه كما فى الجهل المركب فيطلع عليه فيجد البدا او يكون الواقع فيه بلوى الاعتقاد ولا يكون
ثم ما يوجبه من حس او بديهة او عادة او برهان كما فى تقليد المصيب نعم يزول فان الاعتقاد الناشئ عن تقليد او شبهة
فى صواب او خطاء لا يمتنع ان يزول بتقليد اخر او اطلاع على الواقع او شبهة انتهى كلام سيد المحققين وقال ما ذكر
فى هذه الكتب واحد وان كان بالغ فى الحكمة وانى اطن الكلام لصعوبة المقام عند العلماء العظام والبذل محمود لذوى الكرام
قوله قد استشكل تقسيم العلم الى التصور والتصديق قال الفاضل حيدر من تلامذة الشارح فى شرح المواقف وانت خبير بان هذا
التقسيم انما يصح على راى من جوز تفسير العلم بحصول صورة الشئ فى العقل واما على اصول المتقدمين فلا ولهذا عدل الامام
فى نهاية العقول عن هذا التقسيم وجعل المقسم هاهنا ينقل الشئ تنبيها على هذه الدقيقة فاعلمه انتهى كلامه كتبه قال السيد السند

في شرح المواقف عند قوله الاول انه اي العلم بمعنى الادراك مطلقا يتناول الظنيات ايضا او ما بمعنى اخص بالجد المختار ان خلاف محكم
اي ايقاع النسبة او انتزاعها فتصور سواء كان المعلوم مما نسبته فيه اصلا كالانسان او فيه نسبة تقييدية كالحيوان
الناطق او اتفاقية كقولك اضرب او فيه حيثية لم يحكم باحدها فيها كما اذا شككت في زيد قائم فان هذه كلها علوم حاصلة
عند الحكم بوجود احدها اقول قد عرفت ان المراد بالادراك في قولهم الادراك اعم من ان يكون بحكم او لا بحكم
يتناول الظن والجهل والتقليد بل الشك والوهم وتسميتها علما تخالف استعمال اللغة والعرف والشرع وقال سنان الدين ابن الحنفي
في حاشيته على شرح المواقف اورد ذه تصويرية لكن تنبهنا على انه اراد به ما يقابل اليقين من التصور بقولنا كما سيأتي في بحث
النظر بخلاف ما سبق مرارا فانه اراد به فيها معناه المشهور ولذا افرده فيها وجعل صورة الشك من قبيل التصور
مبني على هذا المعنى المشهور من معاني العلم وان كان مبنيا على ما مر هنا او نقسم العلم بالمعنى المفسر بالجد المختار
الى تصور وتصديق لانخلو عن خفاء ودرك لان العلم على هذا التفسير الصفة الموجبة للصورة في التصور والموجبة للنسبة
في التصديق الا ان يجعل التصور والتصديق ايضا نفس الموجب لا الموجب قال الفاضل حسن جلبي انما يتعرض لما سوى
الظنيات من التصور والتصديق اليقينية كما هو المركب وغيره يتناول مطلق الادراك ايا ما لان شيئا منها لا يطلب بالنظر من
حيث هو كذلك على ما سيجيء في تمام هذا البحث وفي هذا القدر كفاية وجواب عن عدم التعرض للباقي قال ينبغي ان يخرج
الشك من تعريف العلم على المختار فكيف الترجيح ادرجه ههنا في التصور مع دخوله في العلم على ذلك التعريف كما
سبق العلم الان يقال الاخراج فيما سبق مبني على ما قاله الشارح في حواشي التجريد وكان الشك عندهم بين عند المتكلمين
حالة وراء التصور والادراج ايها مبني على مذاهب الفلاسفة والاقرب ان يقال الذي ادرج في التصور في صورة الشك تصور
ذات النسبة فلا مخالفة وقال المحقق حواجه زاده اطلاق الظن على غير اليقين من التصديق مطلقا اصطلاح شائع
ذكره المحقق في شرح الاشارات وتقسيم العلم الى التصور والتصديق مبني على المشهور واما على المختار فالتصور
والتصديق تمييز والعلم صفة توجب كما حققته ثم الشك ليس ادراك احد الطرفين مع تجويز الطرف الاخر من غير ترجيح
لاحدهما على الاخر لان التردد فانه نفس من قبيل العلم فان جعل القسم مطلق الادراك فالشك داخل في التصور الذي
هو قسم منه وان جعل القسم العلم المفسر بالجد المختار فالشك خارج عن التصور الذي هو قسم منه انتهى تأمل
ببعض ما بينهما من اللزوم الى من الطرفين اثبت الاول بقوله اذ لا تصديق بدون التصور والثاني بقوله بل ذكروا
قوله بدون التصديق بالتحقيق هكذا في اكثر النسخ وفي بعضها بالتحقق وهو ظاهر فكان الاستلزام من الجانبين قوله
واجاب اخرون الى عن الاستبعاد المذكور قوله كما بين الزوج والفرد قال السيناني لا يقال الفرد غير لازم للزوج
كالاثنين مثلا بناء على ان الفرد من اقسام العدد وقد سبق بناء على قوله ان الزوج اعم من مفروب الفرد في الزوج لانا نقول
للزوج لكن الزوج لازم للفرد على ما هو مصطلح اهل الحساب بمعنى انه كلما وجد الفرد وجد الزوج كالثلثة فانه فرد
وقد وجد فيه الزوج ايضا كالاثنين لانا نقول تأليف الاعداد من الوحدات لا مما تحته من الاعداد انتهى اقول ان
حالية تشعر بان جوابهم لا ينافي في الاصطلاح وعدم العدد ضرورة انه وان الزم فيه امر الاستبعاد فتفهم
بحث لان تصور الطرفين من حيث هو جزء التصديق لا يصدق عليه انه مع الحكم لما عرف ان المقيد
في الجزئية الماهية بشرط لا شيء لا تكون الجزء الا مجهولا عما الجزء الاخر باعتبار جزئيته بل باعتباره
بلا شرط وكذا من حيث هو شرط لان الشرط غير المشروط فانما سمي شرطا اذا اعتبر لا ان
المشروط وهذا الغلط من سوء اعتبار الكليات فيما علم انتهى قوله اعني الذي لم يعتبر فيه الحكم هذا اذ فسر
صريح كلام الامام بيد لقوله ومعناه ان التصديق الخ وقوله لا الادراك الخ عطف على ان التصديق الخ قوله
قوله انه الادراك الخ موضع الاستدلال قوله ثم انه اي ان الامام الخ كثيرا ما يصرح بان التصديق عبارة عن نفس
الحكم

الحكم فكيف يتصور كون التصديق هو الادراك والحكم قيد له قوله ليست اى تلك الماهية وهى صفة الماهية قوله زعم فقد تصورت العالم اى بهذا التصريح منه بان الشك من قبيل التصور كما هو الحق لا من قبيل التصديق كما هو مشهور لكنه شكل بما تقدم منه ان التصور داخل فى اختيار وان الشك خارج منه وقد عرفت دفع الاشكال المذكور قوله ثم اذا اقيم البرهان فكان الظاهر اذا اقيمت البرهان لكن عدل عنه للتعميم سواء كان منه او غيره قوله وحقيقته اى حقيقة التصديق اذعان النفس اى قال الشارح الرضى فى شرح الشافية ان الشك من قبيل التصورات دون التصديق وان ليس العلم التصورى والتصديقى حقيقة واحدة تختلف بمجرد الاضافة كما فى تصور الانسان والفرس وكما فى التصديق بان العالم حادث والصانع قديم بل حقيقة التصديق الاذعان والقبول وبالجملة الحكم الذى يعتبر عنه فى العربية بكلمة هو وبدين على ما صرح به ابن سينا وفى العرف بالحكم وحقيقة التصور الادراك والوصول الخالى عن هذا المعنى سواء تعلق بمفرد كتصور الانسان او نسبة كتصور ثبوت الكتابة للانسان او نفيه عنه من غير اذعان وقبول والمراد بقوله وعلم بنسبة العلم بحصول النسبة بمعنى الاذعان والقبول له فلا يرد عليه تصور النسبة على ما توهم الشارحون ثم هذا الكلام صريح فى ان التصديق هو العلم بحصول النسبة ووقوعها ولا يفهم من الحكم سوى هذا العلم فانه الذى يحصل بعد اقامة البرهان وزوال الشك فعلى هذا طريق القسمة ان العلم ان كان حكما اى علما بحصول النسبة اللامة فتصديق وان فتصور على ما يورد المحققين وما ستدرى فى المواقف من ان العلم ان خلا عن الحكم فتصور والا فتصديق ناظرا الى رأى الامام واما ما يتوهم من عبارة الكشف ان التصديق هو العلم المقارن للحكم على ان الحكم خارج فمما لا ينبغى ان يغتر به المحصلون انتهى كلامه قوله ان ما مطابقة لما ان النسبة مطابقة للانتساب فهو بدل من قوله نسبته هذه ثم قوله وفى هذا الكلام ارشاد الى ان ثم وفى بعض النسخ اشارة الى ان ثم وما آثرها واحق قال السيالكوتى وذلك لانه لو كان معنى التصديق فى مثل هذا الخبر اعنى قولنا البياض عرض هو ادراك ان النسبة مطابقة لما فى نفس الامر على ما فهم من لفظ البياض عرض والتكذيب مخالفا له فمن ظاهر ان مدلول الخبر مطلقا هو الصدق وان الكذب احتمال عقلى بمعنى انه لا يمتنع عقلا ان لا يكون مدلول اللفظ ثابتا اذ لا فرق بين خبر وخبر لبيداء انه لا يلزم من كون التصديق مدلولا لهذا الخبر المخصوص اعنى البياض عرض وكون الكذب مخالفا له كونه مدلولا لكل خبر والكذب فيما قال قد اتفق القوم على ان مدلول الخبر هذا الحكم بوجود المعنى فى الاثبات وبعدمه فى النفى فلا يكون مدلول الخبر هو التصديق بمعنى المطابقة لما فى نفس الامر غايته انه يفهم ذلك عند الاطلاق وبقرينة الالتزام قلت معنى حكم الخبر بوجود المعنى هو القول المنبئ بان النسبة ايجابا او سلبا مطابقة لما فى نفس الامر وهو عين معنى الصدق فان قلت اذا كان مدلول الخبر هو الصدق فما معنى قولهم الخبر ما يحتمل الصدق والكذب اذ لا معنى لاحتمال الشئ مدلوله قلت احتمال احد المتنافيين اعنى الكذب بوجب احتمال الطرف الاخر بالضرورة غايته ان لا يكون الاحتمال الا متساويا ولا دلالة فى قولهم ما يحتمل الصدق والكذب على تساوى الاحتمالين بل لا يبعد ان يدعى الدلالة على عدم التساوى انتهى كلامه قوله اذ لا يلزم اى علة لقوله وليس اى قوله يعنى ان كلا من التصور اى قال شارح المختصر كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى ضرورى يحصل بلا طلب ومطلوب لا يحصل الا بالطلب ووجود الاقسام الاربعة وجداني لا ينكر مباينة تتعوض عنه او جار مجراه فيفهم انتهى قال السيد السند فى حاشيته شرح المختصر قوله ووجود الاقسام الاربعة وجداني لا يحتاج الى استدلال قال العاقل اذا راجع نفسه ظهر له ان بعض التصورات او التصديقات يحصل له بلا تعب وطلب وان بعضا منها يحتاج فى حصوله الى دقة فمن انكر شيئا من هذه الاقسام وجدانا ما عاند بجحد لحق معروف انه فيعرض عنه لان المكابرة قد يتأبى المناظرة واما جاهل بمعنى ما انكره فيفهم معناه ليرجع الى وجدانه ويعود عن انكاره انتهى كلامه قوله فتصور الوجود اعنى يكون فى الاعيان والذهن فهو اخفى الخفيات كما حقق فى محله قوله على ما تقرر عند الجمهور اى انما قال عند الجمهور لان التصديق عند الامام ما كان عبارة عن مجموع الادراكات الاربعة فانما يكون بديهيا اذا كان ادنى مجموع بديهيا وقد يكون بعض اجزائه بديهيا ومن هنا تراه فى كتبه الحكمية تستدل بعد اية التصديق على بداية التصورات قوله وعبارة المواقف واعلم ان البعض اى تذكير الضمير العائد الى العبارة اما باعتبار الخبر واما باعتبارهم ان عبارة كموقفة ونكرة تفيد جواز التذكير والتانيث كما ذكر فى مولفات المحقق عصام الدين ولقد نبهت عليه فى اكثر مولفاتى قال الافغانى لا اختلاف العبارة يتصور فوائد منها ان ضرورية البديهى بادراك عدم النظر فى السبب

ثم قال الشارح فى شرح الشيخ قد اشتهر بين كلام الامام الرازى ومن تبعه تقسيم التصديق الى العلم والظن والاعتقاد والشك والوهم وكان جعل الشك والوهم من اقسام التصديق مخالفا للتحقيق اى الشارح المحقق ان ما عنه الذكر كالحكم اعم من الحكم والتصديق فيعم الشك والوهم انتهى كلامه قال السيد السند فى حاشيته شرح المختصر وعد الشك والوهم من اقسام التصديق ليس بصحيح اذ لا اعتقاد ولا حكم فيهما انتهى كلامه صح

بالوجدان الذي هو ادراك الباطن وضروريته وجود النظري بتحقيق وجود النظر الذي هو اسبب بادراك
العقل او بحس الظاهر الذي يعرف ببادي النظر انتهى قلت مراده ما ذكرنا من ان الاول والثاني
بالوجدان قال السيناني قيل الشرفي التخصيص ان معرفة وجود النظر ليست بمحض الوجدان
بل يتوقف على الاحساس ببعض بديهيه بالاجزاء اذ الحس مبدا العلوم مطلقا ويرد عليه ان الضروري
ايضا مبدؤه بالاحساس بالجزئيات ولهذا كان الحس مبدا العلوم مطلقا انتهى كلامه قوله
من اقام العلم الحادث خرج به علم الله تع فانه قديم ولا يوصف بضرورة ولا كسب بالقوله
واعترض عليه الى على تفسير القاضي ابي بكر الباقلاني وصاحب الاعتراض هو سيف الدين الامدي
في كتابه المسمى بالمكابرة الافكار قوله وبخود كف كالتواتر والوجدان فلا يكون العلم الضروري لازما لنفس المخلوق
لا دائما ولا قد حصوله وبهذا فلصحة الاعتراض قوله وبهذا ما قال في المواقف اي ما ذكر من الجواب وعبارة المواقف
هكذا او يراد اذ عبارته مشوبة بالقدرة قال الشارح الابهري لان عدم الوجوب انما يطلق حيث يكون للشخص قدرة
واراد انه اذا كان للعبد قدرة على تحصيل العلوم لا يحتاج الى الانفكاك عنه سببا بل يحصل له من غير اختياره انتهى
واعترض عليه بعض الفضلاء بقوله وفيه لانه ان اراد ان له قدرة على تحصيل العلوم الضرورية فقد ناقض ما صرح به بعد
من ان الضروري ما لا قدرة للمخلوق على تحصيله وان اراد انه قدرة على تحصيل العلوم النظرية فلا فائدة له
في دفع الاعتراض وانما يندفع بما زاده بقوله بل يحصل له من غير اختياره وحينئذ يحتاج في دفعه الى ان يقول الزيادة
موهومة من عبارته ويبقى وجود الغير الخ لغوا فالحق ما ذكره الشارح المحقق التفتازاني جعل الله تراثه مبلولا
انتهى كلامه قوله والحاصل الخ اي حاصل الجواب قوله ولهذا قد يفسر الخ ولكون الحاصل ما ذكر قد يفسر هو والمفسر بعض
المواقف حيث قال ونقول بدل ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق انتهى قال الابهري قال الامدي والحق ان الضروري يطلق
على ما اكره عليه وعلى ما يدعو الحاجة اليه دعاء قويا كالحاجة الى الاكل في المخمصة وعلى ما سلب منه الاقتدار على
الفعل والترك بحيث لم يبق الا ان اطلاق الضروري على العلم الحادث انما هو بهذا الاعتبار الاخير وعلى هذا فالعلم
الضروري ما لا قدرة للمخلوق على تحصيله بالنظر والاستدلال كالعلم بالمحسوسات بالحواس الظاهرة والباطنة
العلم بالمحسوسات كما صرح به هم في المرصد الرابع لا يحصل بمجرد الحس الذي هو مقدور لنا بل هو امر غير مقدور
لنا تنتهي اليه تنتفي الينا فما لم يعلم ما هي ومتى حصلت بخلاف العلم النظري فانه يحصل بمجرده وهو مقدور
لنا والعلم بالامور العادية والعلم بالامور التي لا سبب لها ولا يخفى ان نفي خالقية عنها كالعلم بانه لا واسطة
بين المنفي والاثبات وان الكل اكبر من الجزء ونحوه وربما خصت هذه بالبديهيات وعند المنطقيين بالاولية
فعلى هذا يكون البديهي ما يثبته مجرد العقل واخص من الضروري لانه احد اقسامه انتهى كلامه وبهذا ايدل على
ان صاحب المواقف اخذ هذا التقييد من صاحب المكابرة الافكار لكن قال السيد السند في شرح المواقف ونقول بخصوص
في تلخيص تعريف القاضي بدل ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق انتهى قال الابهري ما قاله الامدي من ان الضروري
نقل عنه في حاشية ايضا انه قال وما ذكره من التلخيص لا يتجه عليه الاسولة المذكورة لاشتمالها على ذكر اللزوم
وعدم التصريح بالقدرة وجعل عدم القدرة متعلقا بالانفكاك وكل منها منتف فيه لكن بقي هنا شيء وهو
ان اعتبار القدرة في التحصيل ان كان على طريق المذهب في الجملة كما هو الظاهر يلزم ان يكون
العلوم الضرورية التي تتوقف على قدرتنا في الجملة كما سوقف على الاحساس والتجربة والتفات النفوس
اليه غير ضرورية فانها ما فيه مدخل للقدرة المخلوق وان كان على وجه الكفاية والاستقلال فهو خلاف الواقع
فان قلت نختار ان القدرة قد اعتبرت على وجه الاستقلال عادة يعني ان الكسب يتوقف على مجرد
قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك بل يتوقف على امور خارجة عنها وان توقف عليها ايضا في الجملة كالعلم
بالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور بل يتوقف على امور غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتى حصلت
وكيف حصلت بخلاف الكسبيات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا قلت ان الكسبيات كما تتوقف على قدرتنا
تتوقف على اسباب ضرورية كالبديهي مثلا فلا يصح ان يقال انها تحصل بمجرد قدرة المخلوق على ان كثيرا من العلوم الكسبية
يحصل بمجرد التفاتنا المقدور لنا فيلزم ان تكون من الكسبيات فان قلت يمكن ان نختار الشق الاول من

التردد ويلتزم بان الضروريا التي فيها مدخل للقدرة من الكسبيات قلت انه مخالف لما سيجئ من ان النظري والكسبي مترادفان
صدقا فلما سيعرفه انشاء الكلام وقال سنان الدين انما يحتاج الى هذا التخصيص على ان تعريف القاضي من قبيل ذكر
اللازم وارادة الملزوم بلا قرينة ظاهرة تدل على المراد فيجوز ان لا تكون هذا التخصيصا بل يكون تقييدا
للضروري من عند نفسه مما لا يرد عليه ما يرد على تعريف القاضي بترك اللزوم وتصريح القدرة وجعلها
متعلقة بالتحصيل انتهى اقول يدل على انه ليس تخصيص تقييد القاضي بل هو ماخوذ من كلام صاحب الانكار
كما تقدم انفا قوله الا ان قيد الحصول مراد اه اى في تفسير الضروري بما لا يكون بحصوله قدرة للمختار كما هو تفسير
صاحب والانكار وتبعه صاحب المواقف وكفى لان هذا القيد لا بد منه ولم يذكر فيراد بتلك العبارة قوله ومصرح به في عبارة
القاضي وهي قلما يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا قال السيد وانما اراد بالتصريح الدلالة عليه
لفظا من غير ان يلتفت بالقرينة والا فقوله يلزم يدل على حصول اللازم معناه ذلك او نقول كلامه هذا مبني على ما مر
في الجواب من ان المراد باللزوم الثبوت فيكون فيه اشعار بان القدرة في الجواب وكذا الا فمع تقدير ان يكون مقتضاه
الانفكاك تفسير اللزوم لا يتم مع التصريح انتهى قوله ليخرج العلم مثل اه اى عن حد الضروري بانه ليس بضروري
لانه ليس بحاصل واللام متعلق بالمراد ومصرح على سبيل التنازع وقدره على تحصيله ناظرا الى تفسيره صاحب الانكار
وقوله والا على الانفكاك عنه ناظرا الى تفسير القاضي قوله فان قيل يرد على طرد العبارتين اه اى اذا اعتبر بحصول في
تينك العبارتين الذي هو صاحب الانكار والقاضي العلم الحاصل بالنظر قال شارح المختصر وشرط الجمع الاطراد
والانعكاس فالاطراد بمعناه كلما وجد الحد وجد المحدود فلا يدخل فيه شيء ليس من افراد المحدود فيكون مانعا
والانعكاس بمعناه كلما وجد المحدود وجد الحد ويلزم منه كلما انتفى الحد انتفى المحدود فلا يخرج عنه شيء
من افراد المحدود فيكون جامعا انتهى قال الشارح في شرح الشرح ان تفسير الانعكاس بانه كلما وجد
المحدود وجد الحد موافق للمعرف حيث يقال كلما كان انسانا ناطقا وبالعكس وكلما كان انسانا حيوانا وبالعكس
ثم قولنا كلما انتفى الحد انتفى المحدود عكس النقيض لهذا العكس الطردي بخلاف ما عليه فان ظاهر كلام المعرف
انه ليس بحسب العرف ولا بحسب المنطقي واعلم ان استيراد الاطراد انما هو على راي المتاخرين
واما على راي المتقدمين فالرسوم قد تكون اعم انتهى وقال السيد السند في حاشية شرح المختصر لا بد في
الحد مطلقا من اطراده لتمييز المحدود عن غيره وهي في امثال الاطراد والانعكاس يستلزم بين
اللفظ والمعنى وامثال هذا الاطراد باستلزام الحد للمحدود وكلما كان الانعكاس عبارة عن استلزامه
للحد كذلك عرفا واصطلاحا ايضا لصدق حده عليه وحيث كان صدق عكس الحد حقيقة الكلية
كليا مخصوصا بمادة المادة وجزئيات ملا للكل اعترفوا بالتمامية على ما هو دابهم في صناعتهم
وما سماه المصنف انعكاسا يرد عكس نقيضه لما لازمه فاقامه مقامه انتهى ونقل عنه في الحاشية رد على من
قال هذا عكس في العرف حيث يقال كلما كان انسانا ناطقا وبالعكس وكلما كان انسانا حيوانا وبالعكس واما ما ذكره
المصنف فليس عكسا للاطراد لا عرفا ولا اصطلاحا بل هو عكس نقيض للعكس العرفي انتهى كلامه
واذا عرفت هذا فالاطراد هنا بمعناه العرفي يعني انه ليس بمانع عن اغياره كما كان الاطراد
فيما سبق بمعناه اللغوي اعني انه ليس بجامع لافراده والمطرد اللغوي بمعنى الانعكاس الاصطلاحي
ولذلك قال الشارح في شرح الشرح عند قوله لانه يحيل بطرد الحد الى انعكاسه لانه طرد الحد في جميع افراد
المحدود وعما ما هذا معنى اللغوي انتهى كما مر التنبيه منا عليه تذكر قوله اذ لا قدرة اه اى حين حصل العلم بالنظر
والا لم يكن علة ليرد وقوله على تحصيله اه بناء على التقييد بالقدرة لكن هذا اشكل كما افاده ورد ادلة كثيرة
عليه مكتوب واحضر ومن اراد توضيح الاشكال فعليه بما علقناه على ترتيب الشرح العضدي وحاشيته ميرا للفهم
قيل الاداء قوله اجيب عنه بان المعتبر في القدرة اه اقول كما قال الهندي يرد عليه ان هذا مناف لما مر انفا من ان قيد
الحصول مراد والجواب ان يقال الحصول معتبر في تفسير الضروري وغير معتبر في جزئه الذي هو عدم الانفكاك ولا يلزم
من اعتبار الشيء في الشيء اعتباره في جزئه ايضا وانما يلزم التكرار لو كان المضروري ما يكون حاصلا
للمخلوق ولكن يجب لا يكون الانفكاك عنه مقدورا الا بقيد حصوله ولا بد فيتطبق التعريف على الضروري

قال الفناري فالجواب المشتمل على ان الانفكاك ثابت لكنه ليس بقدرة المخلوق باطل
بين بثبوت الانفكاك وبثبوت اللزوم وانما يبطل جواب سوال كان السوال بانيا انتهى وهو

وقوله الا ان قيد الحصول مراد اه مستدرك على قوله قد يقيد اه هو

وقوله فان قيل يرد اه هو قوله الا ان اه هو

وبخرج عنه انتظار انتهى

قوله نفي الفائدة الخ اي الفائدة المقصودة من اللزوم المذكور قوله واجيب بان المراد الخ

قوله نفي الفائدة اي دائما قوله اراد باللزوم اللزوم الذهني مطلقا قال الفناصل حسن جلبي الحق الصحيح هو الجواب الثاني لان المعقول المطلق مباين للجزء من عالم الخ واما ارادة الثبوت المطلق من اللزوم بين قبيل الضحايا فخفي قرينته والاولى ان يختص في التعريف بمتعلم الخ قوله وفسر النظري اي وفسر القاضي النظر بما يتوقف الخ وهو عطف على قوله فسر القاضي ابو بكر الخ اقول الذي ذكره الشارح في شرح المختصر هو النظري ما يفتقر الى النظر والضروري بخلافه ستفنى عن النظر بقي الغير تغيير الضروري بقوله وقد يغير الضروري بما يلزم وكان ينبغي ان يتعلق الخ بقوله النظري الخ قوله النظري عما يغير ايضا كما فعله صاحب المواقف لكن اراد في الشرح مدارسة مافات بقال وفسر النظري القاضي الخ قال الفاضل الاسيري في شرح المواقف واما النظري فقد اختلف عبارات القوم الدالة بعضهم من قال بلزوم ما يوجبه النظر الصحيح وبينه بنظر لاشاره بان النظر موجب للعلم وليس كذلك على ما سيأتي ومنهم من قال بلزوم العلم الواقع عقيب النظر الصحيح وبهذا غير مانع لصدقه على العلوم الضرورية التي تحصل عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث من الالم واللذة والفرح والغم وعرفه القاضي بانه ما يتضمنه النظر الصحيح والمراد بتضمن النظر له انهما بحال لو قدرنا انتفاء الاثبات واضدادها العلم لا ينفك احدهما عن الاخر من غير ايجاب ولا توليد كالعرض مع الجواهر ويذكر النظر وان لم يكن بالنظر في العلم الحاصل عنده لا يخرج عن ان يكون النظر متضمنا له بعبارة اسد انتهى كلامه قوله يعني انه لا ينفك عنه بطريق جرى العادة قال السيناوي يرد عليه ان العالم بحقيقة النتيجة والعلم بعدم المعارض لا ينفكان عن النظر مع انهما ضروريان حاصلان بدون النظر لا بطريق النظر والكسب اذ ليس كل ما يحصل من النظر يلزم ان يكون نظريا وانما يلزم ان لو كان حصوله منه بطريق النظر والكسب منه الا يرى ان النتيجة اسم لما يلزم المقدمات بالذات ولهذا زاد ابن الحاجب عند الاستدلال في تعريف الفقه حيث قال هو العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال الكلام الا ان نقال ان ذلك غير مسلم عند الشارح على ما سيأتي ان شاء الله وان كان ذلك اخرج منه صحيحا كما اشرنا اليه آنفا وسنشير لتوجيه كلامه ان شاء الله وان كان يتضمن نوع تكلف نعم يمكن منع عدم انفكاك العلم بعدم المعارض عن النظر على ما سيأتي في آخر هذا المقصد انتهى كلامه قوله ولم يقل ما يوجبه كما ذهب اليه بعضهم قوله كما سيجيء اي في المبحث الثالث من الفصل الثالث من المقصد الاول في المبادئ وقال سنان الدين بناء على ان المتبادر من الايجاب المقابل للاختيار والا فيمكن ان يراد به الاثبات والايجاد بطريق الاختيار وسيأتي ان المصنف قال فعل المختار واجب باختياره وان فسره الشارح بقوله اي اثبت واوجد بواسطة القرينة الواضحة هناك بخلافه هيهنا تدبر انتهى اقول ان اسناد الايجاب والاثبات والايجاد بالاختيار الى النظر الصحيح مجاز والاحتراز عنه واجب في التعريفات قوله ليس بطريق الوجوب هذا اولى من قول صاحب المواقف اذ ليس مذهبنا الخ قوله ولم يقل ما يحصل عقيب كما ذهب اليه بعضهم قال بعض الفضلاء ليت لو قال بالكل ام يكن التعريف مانعا لصدقه على العلوم الضرورية التي تحصل عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث من الالم واللذة والفرح والغم قوله بما يحدث ح اي حين اذ حصل عقيب النظر وفي بعض النسخ ثم يوجد بعض النسخ حينئذ وهو ظاهر ولزم ما يوجد في كلام الابهري الذي هو ماخذ كلام الشارح قوله ولو قال ما يفيده النظر الصحيح واراد الاستقراب العادي يعني ان افادة النظر الصحيح على طريق الاستقراب العادي وهذا نظير ما قالوا في تعريف علم الكلام ولو قال يقتدر بهم واراد الاستقراب العادي قوله فيمن يجعل طريق الاكتساب هو النظر لا يخفى هذا ما ذكره صاحب المرآة قوله نحن نرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر فهو عنده الكسبي وتقريبها متلازمان قال السلالسندي في بيان وجه الحصر لانه لا طريق الى العلم مقدورا سواه وان العلم الالهام والتعليم غير مقدور لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلما يفي بها مزاج لا يمنع تمكن العلم كسبيا مقدورا نرى ان طريقه مقدور قوله واما فيمن يجوز الكسب الخ بناء على انه يجوز ان يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه كذا قال شيخ المواقف قال السيناوي فان قلت الالهام ليس طريقا للكسب لانه غير مقدور بلا شبهة وكذا التصفية فلا يمنع كونهما طريقا للعلم اذ لا يمنع كون العلم كسبيا مقدورا نرى ان طريقه مقدور قلت سيأتي في الآخر ما يعلم منه وجوب العلم بالنظر انها قد تحصل بغير النظر كالالهام بمعنى التوجه التام بما يقول به حكماء الهند وغيرهم

البراهمة

قوله فاجاب عن الاول اى اجاب الامام عن الوجه الاول من الاعتراض قوله بان ما يتعلق به التصديق كالقضية او النسبة قال السنابي
ودفع لان التصديق ان كان عبارة عن مجموع العلوم يكون متعلقه هذا القضية وان كان عبارة عن نفس الحكم فالمتعلق
حقيقة هذه النسبة وان كان القضية ايضا اقول الاول مذهب الامام والثانية مذهب الحكيم قوله
ان متعلق التصديق هذا هو المنقول عنه قوله واجيب اى عن جواب الامام وهذا الجواب للمعارض الاول ذكره
صاحب اللباب وتبعه صاحب المواقف قال السنابي لحصول الجواب اختيار الشق الثالث الذي ذكره
في الاعتراض الاول ودفع ما اجيب عنه بابطال قوله او وجهه المجهول فهو محال لامتناع التوجه قوله لجواز تحريكه
اى تحريك الوجه المجهول عن كونه وجها مجهولا مطلقا قوله والادراكات كالحس والحركة قوله فتطلبه بحقيقته
اى فتطلب ذلك الشيء بحقيقته المخصوصة قوله او بعوارضه المميزة اى هي الوجه الاتم عادة وكثيرا وان لم يبلغ الكنه قوله
وما ذكر في المواقف مخالف لما ذكره صاحب المواقف اجاب عنه بانا ما ذكرناه فيه تحقيق لما هو الامام ما ابرزته ايدي
وان كان ظاهر مشعرا بالخلاف قال المحقق حواجه زاده في شرح المواقف اعترض على المصنف بان الوجه المجهول قد يكون
هو الذات وقد يكون وجها فلا وجه لتعيين الذات كما ذكره المصنف واجاب صاحب المواقف بان المراد بتحقيق
ما هو الامام اعني امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبيه على ان مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره
حتى علم الله بحقيقة وقصد اكتساب بعض العوارض له لكان ذهنا بالدليل لا التعريف ولو قصد اكتساب العارض
نفسه كان هذا مجهولا بالحقيقة وآت ره شارح الى الجواب بان المراد بالذات هو نفس الحط وعينه سواء
كان كنهيا او وجها اخر ولو قيد الذات بان يكون الحط تصورها بكنهها فالمقصود التمثيل لا التعيين اقول
وقال السنابي الظاهر من الذات في عبارة المواقف هو الكنه المقابل لبعض الاعتبارات سواء كان ذاتيا
او عرضيا يدل عليه عبارته سابقا حيث قال فان المجهول مطلقا ما لم يتصور ذاته ولا شيء مما يصدق
عليه فعطف قوله ولا شيء مما يصدق عليه على قوله ما لم يتصور ذاته فيه اشكال
لانه يلزم منه ان لا يكون فرق بين التصور بوجه ما وتصور الشيء بالوجه لان تصور شيء يصدق عليه
تصور للوجه لا تصور لذلك الشيء بحسب الوجه والمقصود ذكر قلت اذا تصورت الحط بما يصدق عليه من
حيث انه يصدق عليه فتم التقريب انتهى قوله ان المجهول هذا الذات ثم قال السيد السند في تقرير
هذا الكلام ان الوجه المجهول فرضا هذا الذات والحقيقة التي يطلب تصورها بكنهها والوجه المعلوم ببعض
الاعتبارات الثابت له الصادق عليه سواء كان ذاتيا له او عرضيا انتهى وقد عرفت ما فيه قوله
وتنبيه على ان مجهولية الذات اى قال السنابي ومن ههنا يلزم انه لا يجوز التعريف الرسمي لابد ما علم بالحد
بالحد لان المقصود من التعريف اما الاطلاع على الحقيقة او التمييز ولا نزاع في ان المحد بالحقيقة
اتم من التمييز بالعارض فتميزه بعيد بان يكون لغوا انتهى قوله كان ذكر الكل لا التعريف ضرورة ان معرفة
الحقيقة اغنت عن التعريف فلا تكون المطلوب الا التصديق قوله وما ذكر في تلخيص المحصل حيث
الى دفع اعتراض صاحب المواقف على صاحب تلخيص المحصل وذلك حيث قال ومنهم اثبت وراء الوجه الخاص
امرا ثالثا يقوم به ولا حاجة اليه ورجه الدفع ظاهر اى ولا حاجة في دفع هذه الشبهة الى اثبات الامر
الثالث لانها قد اندفعت بما حققناه من ان اثباته مخالف للواقع ودفعك لانا اذا اردنا تعريف شيء
لنتصوره فلا بد ان يكون ذلك المعلوم اى نفسه وعينه مجهولا وغرضا صل لنا ممكن تحصيله وهذا
معنى قولنا المجهول هذا الذات اى ذات الحط وعينه ولا بد هناك ايضا من ان يكون امرا صادقا
عليه معلوما فانا لنتوصل به توجهنا اليه وطلبنا اياه وهذا هو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات
الذات الحط الذي هو المجهول ولا خفاء في انه ليس هناك امر ثالث يتعلق به غرضنا حتى نتصور ان يكون
الحط امرا ثالثا ويراد الوجه بين فان قلت قد يطلب مفهوم الانسان من حيث هو وقد يطلب
وجه من وجوهه وقد يطلب مفهوم الانسان بوجه من وجوهه فعلى هذا التقدير الاخير يثبت امور
ثلثة مفهوم الانسان الذي هو الحط ووجه المجهول الذي هو باعتباره صار مطلوبا ووجه المعلوم الذي
به امكن طلبه قلت مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه الذي طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات الحط
فليس لنا الا ذات الحط المجهول وبعض اعتباراته المعلوم كذا في شرح المواقف قوله الزام للامام لما عرفت
أي بعض اعتبارات
هو المعتبر عليه ملا جيون
في شرح المواقف
حيث قال ودين سلم
اشتمال الجواب الكبرى
على اثبات الامر الثالث
ثم منع عدم الاحتياج
اليه بناء على ان المطلوب بالكسب
لا يجوز ان يكون غير الامر المحط بل يجب ان يكون نفسه والا لما كان الحركة الثانية حركة الى المحط فيبطل نفسية الكل بمجموع الحركتين ثم ان هذا الامر الثالث الذي
ما يجب ثبوته بحسب نفس الامر عند توجه الطلب نحو ما يمكن اكتسابه بطريق الكل لكن من الجائز ان لا يلزم من ثبوته بحسب نفس الامر

وبيان هذا بكل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب من تصوري الجزئين ومتحدهما بالذات ومغايرتهما بالاعتبار على القياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزائها والموقوف للماهية مجموع امور كل واحد منها متقدم على الماهية وله مدخل في تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل في الذهن فهو تصور الماهية الحاصلة بالاكتساب الذي هو جميع تلك الامور وترتيبها وما احسن ما قيل حدست تصورات مجموع تصورات محدود وهذا المجموع وتعريفه للماهية في الاذهان كالاجزاء الخارجية وتعريفها للماهية في الخارج فانها متقدمة بجميع الاجزاء يعني انه ما من جزء من الاجزاء الخارجية الا وله مدخل في التقوم الكل اي جميع الاجزاء المجتمعة هذه الماهية بعينها لا انها اشرت عليه اي على جميع الاجزاء فكان ان جميع الاجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية واجتماعها فيه ليس جزءا منها بل خارج عنها لازم لها كذلك جميع الاجزاء في الذهن عين الماهية واجتماعها فيه امر خارج عنها لازم لها وكما ان كل واحد من الاجزاء الخارجية مقدم للماهية متقدم عليها في الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية متقدم لها متقدم عليها وان كان جواب المقتضي محتملا لهذا المعنى ايضا لم يرد عليه جزء ما يلزم ان يقوله واحق الى اشعاره بما ليس حقا هكذا في شرح المواقف للسيد السند قدس سره ولا يخفى ما في كلامه الشريف من اشارات الى دفع ما اورده الشارح على صاحب المواقف كما ستنبه عليها ان شاء الله تعالى قوله وظاهره اي الى ظاهر كلام المواقف غير قادح فيما ذكروه لانهم لا يدعون انه وشارح السيد السند الى دفع هذا بقوله بان المراد ان حصول الاجزاء المجتمعة في الذهن هو تصور الماهية بالكنه وارخاعبة عن التصور بالماهية لان الصورة الذهنية عين الماهية الخارجية لكن بوجود ظلي غير اصيل كما سيحقق وكذا قوله فان اراد بني وكذا اي ان حصول تصورات الاجزاء امر ايوجب حصول امر اخر هو تصور الماهية بما طل اخ وشارح السيد السند قدس سره حاول دفعه بان الصورة الاجزائية شيء واحدة بان تصورات الاجزاء ليست مغايرة بالذات لتصور الماهية فان صورة كل جزء مراة لذلك الجزء اخ قوله ولم يتفرد في حل الاشكال اخ اي ولم ينفرد صاحب المواقف في حل الاشكال المذكور على ان قال اخ قوله ولا يجدي نفعا اخ اي ولا يعطي وكذا القول نفعا لان المجموع اخ وهذا ممنوع بان قوله مجموع امور كل واحد منها متقدم ينتشار بملاحظة تعددها وترتيبها وليس في المحدود وهذا واحد ملاحظة ولا معنى للاجمال والتفصيل كما قال المحقق خواجه زاده تحقيق هذا ما ذكره الفناري حيث قال فيه تامل لان توجيه الامور بما ذكرت للانتشار بملاحظة تعددها وترتيبها وليس في المحدود شيء من الملاحظة بل ليس فيه الا ملاحظة وحدته المجموعية انتهى كلامه اقول السيالكوتي لمنموع لان المراد من قوله مجموع امور كل واحد منها متقدم ان لكل واحد منها مدخلا في تعريف الماهية قد صرح بهذا المعنى فيما بعد مفصلا حيث قال فانها متقدمة بجميع الاجزاء يعني انه ما من جزء من الاجزاء الا وله مدخل في التقوم والكل هو الماهية يعني الكل من حيث هو كل مركب كالحد اذ الكلام في الماهية المحدودة بالاجزاء سواء عبر عنها بالفرد اولا ولا شك ان الكل مركب فلا جزائه مدخل في حصوله لانا نقول اعتبار المدخلية يدفع الاشكال لانه انما يكون اذا لوحظ كل جزء على حدة ولا نزاع في ان حال كل مركب مع اجزائه ليس كذلك فانه قد يلاحظ المركب ملاحظة واحدة اجمالية من غير احظار تفاصيل اجزائه واما قوله لان المحدود ايضا كذلك فاعلم ان مثل هذا المركب يشتمل على التكثر ارجب الظاهر فان كلا من اللفظ ايضا واللفظ كذلك بغني عن الاخرى ويمكن ان يقال للفظة ايضا اشارة الى التنبيه واللفظة كذلك الى وجه التنبيه فافهم فيما نحن فيه ان المحدود كالحد مجموع امور كل واحد منها متقدم وقس عليه سائر المواضع فانه مفيد قالوا انه ما ورد وقال صاحب تقويم العلوم يرد كلام صاحب المطالع في الجواب عن كلام الامام الرازي ان التوقف بجميع الاجزاء صحيح لان جميع الاجزاء مفصلة هي الحد وجميع الاجزاء من حيث هو واحد مجموعي هي المحدود والاول غير الثاني

لانا اذا فرضنا ان جميع الاجزاء عشرة تسعة منها اجزاء مادية والاخر هو الجزء الصوري وهو الوحدة المجموعية فاذا اخذناها
مفصلة فالوحدة المجموعية هنالك تجعل الماهية واحدة بل جعلتها كثيرة بان جعلت التسعة عشرة لكن المحدود
هو الواحد المجموعي الذي جعله الوحدة المجموعية واحدا فهو هو بهذا الاعتبار بعينه وكذلك تصور بهذا الوجه
تصور وكذا تمثلون حد الخلاف الجواب الاول فان مجموع التصورات ليس بحيث يلزم من تصورها تصور
المحدود انتهى كلامه السديد قوله واما عن الثالث اي التعريف بالبعض وهو عطف على قوله اما عن الاول الى الرسم
بجميع الاجزاء قوله لجواز ان تكون الاجزاء معلومة الخ قال السيالكوتي الاولى ان يترك قيد مترتبة اذ الجزء انما يفيد تصور المجموع
فمتنازعا عن غيرها ولا يفيد تصورها مترتبة ضرورة ان لا ترتب في المحدود ولهذا قال فيما يلي بل لا بد من ملاحظتها
مجتمعة بدون ذكر مترتبة وان يدرك قيد مجموعة لان الكلام بناء التعريف ببعض الاجزاء فكيف تتصور بها احضار
الاجزاء مجموعة ويمكن ان يقال لما كان حقيقة الكل عند تحصيل الجزء الصوري وهو جزء واحد تفيد تصور المجموع
مجتمعة مترتبة مميزة عن الاغيار ويؤيده ما يأتي في التوضيح بقوله ويعتبر بالهيئة الاجتماعية قوله ويكون
ذكر بالمعرف اي يكون ذكر بالمعرف اسم فاعل قوله وحاصله اي حاصل هذا الجواب بمنع المستند بهذا السند قوله ويجوز
ان يبقى الخ عطف على قوله لجواز ان لا يسند اخر لذكر المنع قوله من غير احاطة بجميعة شيء من الاجزاء قال
السيالكوتي يرد عليه ان الغرض من التحديد على ما ذكره بعض المحققين انما هو الاطلاع على الذات
كما في التحديد واما التمييز كما في الرسم فاذا كان الجزء معرفا فلا بد وان يكون حدا فلا يمكن ذكره بدون
الاحاطة بجميعة شيء من الاجزاء اقول ان هذا من قبيل الرسم وبقطع عدم ورود ما ذكره هنا ما ذكره
السيد السند سنده حيث قال في شرح الموقف او يختار انه اي تعريف الماهية ببعض الاجزاء وقد يكون ذكر
البعض غنيا عن التعريف بان يكون بصورته ضروريا او يكون معرفا بغيره ان كان بصورته نظريا وعلى التقديرين
لا يلزم من تعريفه للماهية تعريفه لنفسه كما ذكرتم ان معرف الماهية يجب ان يعرف جميع اجزائها باطلا قطعا لانا
لا بد ان نعرف شيئا من اجزائها وذاتها او نفسه وغيره فيلزم احد الدورين كما مر لانا نقول معرف الماهية يجب
ان يحصل معرفتها بوجه ما يميزها عما عداها وليس يلزم من ذلك تحصيل معرفة شيء من اجزائها الا ترى ان
الجزء الصوري علة لحصول الماهية في الخارج وليس علة لحصول شيء من اجزائها فيه ومن التزم ما ذكر عنه
اختار تعريفه بغيره الذي يدخل عنه فان قلت اذا كان ذلك البعض المعرف للماهية معرفا بغيره كما ذكرتم عاد
الاشكال بخذافيره الى تعريفه قلت ويعود اليه الجواب بمؤنته انتهى كلامه قال المحقق خواجه زاده يندفع بهذا
التقرير ما يقال ان جميع الاجزاء لما كيف لا تكون العلم بالماهية علما بالاجزاء وان معرف الشيء سبب
لمعرفته اي حصوله في الذهن فكيف لا يحصل شيئا من اجزائه وان علة حصول الشيء لو لم تكن علة
لشيء من اجزائه لجاز حصول كل جزء بدونه فجاز حصول الكل بدونه فلم تكن علة ووجه الاندفاع الاول ان
معرفة الماهية قد تكون باجزائها فيكون العلم بالماهية علما بالاجزاء بالذات وقد تكون بوجه يميزه عما عداه
من غير احاطة بجميعة الاجزاء وح لم تكن العلم بالماهية علما بالاجزاء والاشتباه انما وقع من قياس
الوجود الذهني على الوجود الخارجي فان الشيء اذا وجد في الخارج لزم ان تكون جميع اجزائه الخارجية موجودا
فيه والا لم يكن ذلك الشيء موجودا واما في الوجود العقلي فليس الامر كذلك فانه لا يلزم من وجود
الشيء في العقل وجود اجزائه العقلية فيه لان الوجود العقلي للماهية يكون على اتحاد مختلف بكنهها وبوجه
من وجوهها ووجه الاندفاع الثاني والثالث بمنع ان سبب الكل يجب ان يكون سببا لكل من اجزائه
فان العلة الصورية علة لحصول الكل مع انها لا تكون سببا لشيء من اجزائه كما في صورة
الحمد والعبد ومن تتمة ان المراد من الجزء الصوري هو الهيئة الاجتماعية وقد فهم الخفاجة حاسبوخ ان المراد ما
يصدق عليه الجزء الصوري فقد البعد عن المرام والعجب الكامل عليه عبارة شرح المقاصد حيث قال فيه فلنفرض
بالهيئة الاجتماعية انتهى وسيجيء ما في كلام الشارح المحقق قريب لكن كلام السيد السند اوضح منه ولذا اوردناه هنا قوله
ونسلم اي ان معرف الماهية يجب ان يعرف شيئا من اجزائها قوله او غيره عطف على نفس المعرف قوله على ما سيجيء
الى بعد اسطر في قوله واما عن الثالث الخ قوله وبما ذكرنا يندفع ما يقال ان جميع الخ اي وبما ذكرنا من ان لنا اختيار

ان عرف الماهية الى هنا يندفع ما يقال من ان جميع اجزاء الماهية ليست علة لحصول الشيء وان علة حصول الشيء هو وجه الاندفاع قد ذكرناه آنفا نقلا من كلام المحقق خواجه زاده فتذكر قوله ولنسبقه بالماهية الاضافية عن الفناري في دفع الاشكالين الاخيرين قوله واما عن الثالث اي واما التفصي عن الاشكال الثالث للامام الرازي فبانا لا نسلم الخ وهو عطف اما على قوله اما عن الاول او على قوله واما عن الثاني قوله قال الذهن ينتقل من تصور الملزوم الى تصور اللازم قال السيناني كان الظاهر ان يقول من تصور اللازم الى تصور الملزوم الا انه قد اشار الى علته بقوله ولنسبقه الخ قوله ولو سلم اي ان التعريف بالخارج يتوقف على العلم باختصاصه قوله والى هذا التسليم نظر من قال الوصف الخ قال السيناني فيه منع ظاهر لانه صرح في شرح فوائد شرح مختصر الاصول ان معنى اللازم البين هو ان يكون بحيث يحصل منه الانتقال الى اللازم البين ويتوقف على الاختصاص لا على العلم به كما يتوهم ويمكن ان يقال ما صرح به هناك هو معنى اللازم البين واما اللازم البين الثبوت لافراده بحيث الانتقال عن الاخير فالظاهر هو ما اراده الشارح هنا انتهى قوله واجاب بعض المحققين الخ كما اجاب المحقق المطول الخ نقد المحصل عن الاشكال الاول للامام الرازي الذي هو ان التعريف بجميع الاجزاء وهو نفس الماهية قوله بل جزم بانه باطل الخ اي بل جزم بان كون جميع الاجزاء نفسها باطل بما اتفق من المنع الذي هو مسلم المطوي اي الاستدلال على بطلانه كما قال المحقق الابهري في شرح الخلاصة اجاب صاحب التلخيص بمنع كون جميع الاجزاء نفس الماهية لان الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها متقدم على شيء متاخر عنها يمتنع ان تكون نفس المتاخر وحينئذ ان يتصور عند الاجتماع ماهية اي المتاخرة فتحصل معرفتها بها انتهى وتبعه المحقق حيدر في هذا المقرر بنحو ما فصلناه في شروح التهذيب والاداب وحواشيها فحصل بينه اقول ان الظاهر من كلام الابهري ومن تبعه ان جواب المطوي منع مع السند ويرد السند على ما صورة الاستدلال بناء على قوتها كما صرح به عبد العزيز البخاري في كشف البزدوي وح يعارض ذكر الدليل ويناقض ويتفق حينئذ ان يكون جوابا على صورته كونه سقط ما ذكره المحقق خواجه زاده حيث قال في حاشية شرح المواقف الظاهر ان هذا الجواب منع مع السند لكن يلزم على هذا ان يكون قوله ولا يلزم من تقدم كل تقدم الكل كلاما على السند وهو غير مسموع ووجه الشارح بان هذا الجواب معارضة في دعوى اخرى وهي ان التعريف بجميع الاجزاء جائز فقوله ان جميع اجزاء الماهية ليس نفسها ودليلها وقول المصنف قلنا لو كانت غير جميع الاجزاء معارضة في المقدمة وقوله ولا يلزم مناقضة للمعارضة التي ذكرها المجيب وقال صاحب الكلنبوي صواب صاحب النقد منع الا انه لم يكتف بالمنع بل استدل على بطلان المقدمة الممنوعة بقوله ان جميع اجزاء الماهية ليس نفسها وقول المصنف قلنا لو كانت غير جميع الاجزاء استدلال على المقدمة الممنوعة وبقوله ولا يلزم ابطال الدليل المقدمة الممنوعة وما ذكره صاحب المقاصد اولى لان جعل جواب النقد معارضة لاثبات ان التعريف بجميع الاجزاء جائز لا يخلو عن تكلف لانه لا يدل على صحة التعريف لانه لا يلزم من عدم كونه نفس الماهية صحة التعريف به غاية ارتفاع مانع مخصوص وهو لا يستلزم صحة التعريف بخواص ان يوجد مانع اخر او لا يوجد مصحح انتهى كلامه وكذا اسقط ما ذكره بعض شراح المواقف حيث قال اصح الشارح في بعض نسخه ان جواب صاحب النقد معارضة في دعوى اخرى هي جواز تعريف الماهية بجميع الاجزاء لانه لو جعل منعا وسندا لكان الآتي من الكلام عليه كلاما على السند وعلى هذا يكون قوله الماهية لو كانت غير معارضة في المقدمة التي اثبتها صاحب النقد بقوله اذ كل واحد مقدم ويجعل كلام صاحب النقد نقضا ما جعل مثبتا اعني استلزام الدليل على النقد بر صحة المحال وهو تقدم الكل عليه وهو محال وح يتجه عليه المنع والمعارضة والنقض كما قررنا في موضعه بلا تكلف وتوجيه النقض ان يقال على تقدير صحة الدليل على ان جميع الاجزاء نفس الماهية يلزم المحال وهو تقدم الكل على الكل اذ كل واحد متقدم على الماهية فكذا الكل والمقرر وهو ان الكل نفس الماهية وجميع الاجزاء هو الكل فتقدم الكل عليه

قال بعض شراح هداية المنطق للحكيم شمس الدين الابهري قال الحصر في كتابه الموسوم
بزبدة التحقيق للحد التام انما يكون بجميع اجزائه الحادية فقط لانه حينئذ
الحصري نفس المحدود وبهذا تبين فساد قولهم الحد التام مغاير للمحدود من
حيث الاجمال والتفصيل
وفيه نظر لان المحدود
في المركبات العقلية
هو الذات بوحدة
والحد التام هو المجموع
المركب من جميع اجزائه
المجموعة كما صرح به
صاحب الشمسية

ثم قال الشارح المحدود هو المعرف بالفتح وهو مردود وكلام المؤلف
يقتضيه كما لا يخفى على المطالع ولا
يخفى ما فيه

قال الشارح المحقق حيدري في شرح
الحدائق ورد ذلك بان المحدود
هو حقيقة المركب الخارجي
وهو اما اولي او ثانوي
والاول هو المجموع
من حيث هو مجموع
والثاني هو المجموع
من حيث انه
مجموع

قوله بحكم بداهة العقل الخ قد يقرر ما ذكره الشيخ ابن الحاجب في مختصر الاصول ان الضروريات منها ما لا يفتقر الى عقل كالجوع والالم ومنها ما يفتقر الى عقل كالعلوم النظرية وهي ما تحصل بالنظر والعقل كعلمك بوجودك وان النقيضين لا يصدقان على محل واحد ومنها المحسوسات وهي ما تحصل بالحواس ومنها التجربيات وهي ما تحصل بالعادة كما سربال الحمر يل في الاسكار ومنها المتواترات وهي ما تحصل بالاخبار المتواترة كبغداد ومكة انتهى ووجه الرد انه لم يعتبر حكم العقل في البداهة وغيرها قال السيد سند في حاشيته شرح المختصر عند قوله وهي اثنا عشر وجه الضبط ان الحكم في القضية الضرورية المنطقية اما ان لا يحتاج الى عقل او يحتاج اليه والاول هو الحدسيات والثاني اما ان يحتاج الى العقل فقط وهو مقدم بمعنى وجود اثباته الثلاثة في ست ج والسر في ذلك الترتيب ظاهر اما تقدم البديهيات فظاهر واما ان هذه لا تحتاج الى امر ينضم الى العقل فقط وهو مقدم على ما ينضم اليها ولا تكون لازما كالحدسيات واما تقدم على ما يحتاج الى ما ينضم الى العقض كما تقدم الفطريات وهو مقدم على ما ينضم اليها ولا تكون لازما كالحدسيات واما تقدم على ما يحتاج الى ما ينضم الى العقض كما تقدم الفطريات وهو مقدم على ما ينضم اليها ولا تكون لازما كالحدسيات واما تقدم التجربيات على المتواترات فلان احتياج التجربيات الى الحد كثير ان بدرة والمتواترات مع استنادها الى اثنى بدرة تحتاج الى كثرة شهادة المخبرين كثيرة تنفع تواطئهم ثم لما فرغ من الكلام في تقديمها على الحدسيات مع ان الاصل ان تقدم عليها لان احتياجها الى ما ينضم الى العقض قليل الا انها تقلتها وخفتها اخرت عنها انتهى كلامه قوله قولها بانضمام تكرر ان بدرة البخ الى العقل بانضمام تكرر ان بدرة الى العقل والانضمام القياس الخفي احتيج للتبيين قوله بالانضمام والقياس عطف على التكرر الخ الى القضايا والباء متعلق بتحكم وكلمة الى في الموضعين متعلقة بالانضمام والقياس عطف على التكرر الخ المحقق الطوسي في شرح الاشارات تجربيات ومنها حدسيات ومنها متواترات ومنها حسيات ومنها اوليات ومنها فطريات ومنها قضايا قياساتها معها انتهى وقد القياس المذكور ان يقال ان الاوقوع المتكرر عادة بتجربة واحدة لا تكون اتفاقيا فاذن هو انما يستند الى امر خفي

تقدم او لحدث او على اجتماع النقيضين وكونها اما ابتدائية او اخبارهم بقينا لامر معقول او محسوس ولم يشتهر طاعون ومعاين كما ذهب اليه
بعض اهل الظاهر لحصول القطع بخبر من كثرة المخبرين تارة ومن قلتهم اخرى مع سائر الشرائط والقرائن قوله كثرة مفعول
لاجله متعلقة بنضم واخرى عطف عليها من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين كما تقدم بيانه لا بد في المتواترات من تكرار
وقياس خفي كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات كما مر انفا قوله بهذا اي الى القياس الخفي انه لو لم يكن
استغنى بنقض البناء لنقض المتقدم قوله وامثلة الحدسيات الخ جعلها من الضروريات بتعالصاحب المواقف
كثير جعلها من النظريات تبعا لصاحب المفتاح وزعم ان الحدسيات منه رجمة بالغيب
الظنيات الصرفة مواتقة له وان جعلها المنطقيون من اليقينيات انتهى وقال الامامي في حاشية شرح المواقف الحدس
وان امكن ان يؤدي الى الحكم على وجه النظر الا ان المسمى بالحدسيات هي التي يؤدي الحدس فيها الى المقدمات فتطل ما يقال
الحدسيات قد تكون من النظريات لا من الضروريات القطعية وان لم يجوز العقل نقيضها والعقل يجوز في مثاله المشهور
ان يكون نور القمر من الشمس مع اختلافهم في اختلاف الضوء والبعد من الشمس كما قاله ابن الهيثم لانه اذا جوز العقل
مثله ذلك لم يكن ذلك المثال من الحدسيات المصطلحة بل ربما يعد المثال من الحدسيات في بعض الكتب لذلك الاحتمال انتهى كلامه
قوله فيحدس العقل انه هو قال في المختار الحدس الظن والتخمين وبابه ضرب يقال هو يحدس اي يقول شيئا
برأيه انتهى قوله فاي كالمجربات في تكرر المشاهدة اقول ان هذا الكلام الى آخر القول كلام المحقق الطوسي حيث
قال في شرح قول الشيخ في الاشارات وما يجري مجرى المجربات الحدسيات هذه جارية مجرى المجربات في الامرين
المذكورين اعني تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الا ان السبب في المجربات معلوم البتة غير معلوم الكيفية
وفي الحدسيات معلوم بالوجهين دائما يوقف عليه بالحدس لا بالفكر فان المعلوم بالفكر يسمى العلم النظري وليس من
المبادي وسيأتي الفرق بين الفكر والحدس في النمط الثالث وفي كان السبب غير معلوم في المجربات فيما
واحدا او متقاربا للحدسيات لا يكون كذلك فانها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها والحدسيات
ايضا تختلف بالقياس الى الاشخاص كالمجربات ولا يمكن ايرادها لغير الحادس ولذلك تعد من المبادي القرائب
قال السيالكوتي لانتقال ذهن فعلى هذا لا وجه لجعل الحدسيات من القسم الثاني اعني ما ينضم الى المقدمة فقط
بل يكون من القسم الثالث اعني ما ينضم اليها كما في المجربات لانا نقول لعل كان التكرير ليس بنافع في الجزم
الى حصل بالسبب لم يلتفت الى ما ينضم الى العقل من المشاهدات انتهى قوله الا ان السبب
في المجربات الخ قال السيد السند في حاشية شرح التجريد وفرق بينهما بان السبب في المجربات معلوم من وجه السببية
ودون الماهية فيتحد القياس الخفي في جميع المجربات وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائما او اكثريا وفي
الحدسيات معلوم من حيث الماهية ايضا فيتعدد القياس الخفي حسب تعدد ما في مثال المتن وفي قوله
لو لم يكن صانع العالم عالما لما كان افعاله متقنة انتهى قوله الا ان الوقوف عليه يكون بالحدس دون الفكر
نقل عنه في حاشية تمييز الحدس سرعة انتقال الذهن من المبادي الى المطالب يعني بحيث يتمثل المطالب
في الذهن مع المبادي دفعة فني العبارة مسامحة وفسره المحققون بانه عبارة عن الظفر عند الالتفات
الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل المطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير حركة
سواء كان مع شعور او لم يكن بخلاف الفكر فانه حركة في المعاني من المطالب الى مباديها فربما ينقطع وربما
تتأدى فاذا اتأدت فانما تتم بحركة اخرى الى المطالب ففي الفكر امكان الانقطاع ووجود الحركة بخلاف الحدس
فان الانتقال فيه دفعي لا تدريجي واطلاق السرعة يجوز وتغيرها شرح الاشارات ان للفكر والحدس مراتب
في التأدية الى المطلوب بحسب التكيف والكم اما بحسب التكيف فسرعة التأدية وبطوءها واما بحسب الكم
فلكثرة التأدية الى المعلوم وقلتها والاول في الفكر اكثر لشموله على الحركة والثاني في الحدس اكثر لتجددها
عن الحركة وفيه بحث لان الاختلاف بالسرعة والبطؤ وان كان قليلا فلا بد فيه من الحركة والزمان فكان الحركة
المنفية عن الحدس انما هي الحركة الممتدة في الفكر لا مطلق الحركة انتهى ما نقل عنه واجاب عن هذا البحث الفاضل
قطب الدين الرازي في المحاكمات بقوله ولعل توجيهه ان بعض الناس ربما يكفيه في العلم بالمطلوب العلم بالمبادي
الحاضرة عنده على سبيل الاجمال للطافة ذهنه وبعضهم يحتاج الى تفصيلها واحضارها بالبال وهذا يستدعي زمانا
فيكون للاولين سرعة التأدي وللاخرين بطؤه انتهى وعن هذا البحث جواب آخر مذكور في حاشية الحواشي لميرزا جان على المحاكمات

قوله وستوقف معنى الحدس سابقا اى فى المبحث الذى مر من الفصل الاول من المقالة الاولى من المقصد الرابع فى الجواهر
قوله ان اردت تفصيل هذا الاجمال فعليك بما كتبه المحقق القطب الرازى على شرح الاشارات للمحقق الطوسى فانه يشفى ويكفى وسط
اولا تنبيه لعلك تشتهى الان النمط الثالث حيث قال ان ربه ولعلك تشتهى زيادة وبيانه على القدسية ثم ولا بأس فى ان نتراجع اوائل شرح
ان تعرف الفرق بين الكل والحدس ثم قال نحو
الخطابة وحواشيه وفيه بعض التفصيل قوله اى الوجدانيات والى الخ تجربة اما بنفوسنا او بالاتر الباطنة كعلمنا
بوجوداتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا وآلامنا وجوعنا وشبعنا قوله غير مشتركة اى غير معلومة الاشتراك بيقيننا
فلا تقدم حجة على الغير فان ذوق الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه قوله والحسيات والبديهيات وهما معطفان
على الوجدانيات قوله وتبعه صاحب المواقف اى تبع صاحب المواقف ما ذكره فى المحصل حيث قال الحق صور الرابع
فى اثبات العلوم الضرورية اذ اليها تنتهى وانها تنقسم الى الوجدانيات وانها قليلة النفع فى العلوم لانها غير
مشتركة فلا تقدم حجة على الغير والى الحسيات والبديهيات انتهى قوله الا انه ذكر فى موضع آخر من الموقف حيث قال
المقصد السادس فى المقدمات فالقطعية سبع الاولى الاوليات الى قوله والسابعة الوهميات فى المحسوسات
نحو كل جسم فى جهة انتهى قال السيد السند فى شرح هذا فان حكم الوهم فى الامور المحسوسة صادق فان العقل يصدقه فى احكامه
على المحسوسات ولنطابقها كانت العلوم الحاصلة بمجرى الوهم حسية شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف
الاراء كما وقع فى غيرها بخلاف حكمه فى المجردات والمعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام المحسوسات كان حكمه
هناك كاذبا كحكمه بان كل موجود لابد ان يكون فى جهة وفى مكان واعلم ان العمدة من هذه المبادى الاولى السبعة اى
الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الغريزة كالبله والصبيان او مدنس الفطرة بالعقايد المضادة للاوليات كما لبعض
الجهال والعوام ثم القضايا النظرية القياسية ثم الاستقرائية ثم التمثيلية واما المجربات والحدسيات فهى وان كانت
حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه فى الامور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر
فلا يمكن ان ينفع جاحدها على سبيل المناظرة انتهى كلامه اقول ان صاحب المواقف قد عد الوهميات من المقدمات
النظرية فى شرح المختصر بخلاف كلامه هذا ههنا وقال المحقق حواجه زاده فى حاشيته شرح المواقف لا يقال عد الوهميات
فى المحسوسات مطلق من قبيل الضروريات كما يشعر به كلامهم غير صحيح لان الوهم قد يغلط فى المحسوسات
ايضا لانا نقول غلطه فى بعض المواضع لو اوجب التهمة وعدم قبول حكمه لوجب ذلك فى العقل ايضا انتهى
قوله اعتذر عما فى المحصل وهو على صيغة المجهول قوله فكان العقل ثم وهذا هو تعريف الاولى
وشمل المحسوسات قوله وكذا الحدسيات ان وكذا شمل الحسيات الحدسيات وصارت الاقسام ستة
بهذا الاعتذار قال السيالكوتى ولزم بذكر احكام الوهم فى المحسوسات وانما هذه لظهور مدخلية الحس
فيها مع ان المشاهدات تسمى بالحسيات اذا كانت بالحواس الظاهرة وبالوجدانيات اذا كانت بالباطنة
انتهى كلامه قوله على ما فصله الامام فى الملخص لاشتمال الخ اقول ان قوله على ما فصله علة موضحة بحث وعلى هذا
نقول لاشتمال الخ مستدرك وان جعل هذا علة لقوله على ما فصله مستدرك تأمل وقد عرفت البحث فى اشتمال
المتواترات على ملاحظة قياس خفى فتذكر قوله وكذا القضايا اى يعنى انها ليست بحجة بحث ما ذكر قال العلامة
صدر الشريعة فى تعديل العلوم واما القضايا التى قياساتها معها فمن النظريات وقال فى شرح التعديل لكونها
مستفادة من القياس ولكنها فى غير النظريات الذى تكون مواد للنظريات فلا تكون منها وقد اورد عليها
من مواد القياسات وفيه نظر الا ان يقال ما يستفاد بالقياس قسمان احدهما ما لا يكون حصول القياس
فى الذهن متقارنا لحصوله منه والثانى ما يكون وما نحن بصدده فى هذا العلم هو القسم الاول ويمكن ان يكون
القسم الثانى من مواد الاول انتهى كلامه قوله مضلا عن كونها ضرورية قال السيالكوتى بهذا اجيب عما ان لا يكون
النظر ضروريا ان المحققون من العلماء انبهوه ولهذا اعترضوا على تعريف العلم بانه اعتقاد الشئ على ما هو به
عن ضرورة او دليل بانه يتناول الاعتقاد المطابق عن النظن الصادق الحاصل عن ضرورة او دليل
فظنى الا انه مردود عليهم ان احتمال النقيض للامر حوجه ثانيا فى الضرورة ويمكن ان يقال احتمال النقيض
انما ينافى اليقين لا الضرورة وهى اعم من اليقين الا ترى ان الحيوانات من الضروريات مع احتمال
غلط الحس باعتبار الامور المنضمة لتحصيل اليقين لا لتحصيل الادراك الخ فتامل انتهى كلامه قوله

بلى

قال الفناري حاصل قول الامام ان القول بان الحس غير يقيني مذهب اكابر الفلاسفة وردّه صاحب التلخيص بانها منتهى
العلوم اليقينية بل ومنشأ مبادئ العلوم اليقينية الاولية واعتذر صاحب المواقف بالتوفيق بينهما بان
معنى الاول ان مجرد الحس بدون انضمام العقلية غير كاف في يقينية الحكم ومعنى الثاني ان الجزم العقلي
يستند عي بالاخرة توسط الاحساس كما قيل ومن تتبع حق تتبع علم ان كلام صاحب التلخيص في مقابلة كلام
الامام امر بين احدهما بيان اسباب الغلط وثانيهما ان لا حكم للحس اصلا فان شأنه الادراك فقط
لا تاليف حدركات الذي هو حكم فانه للعقل وظن صاحب المواقف ان بيان اسباب الغلط بيان
لتاليف والتهم من حيث ان ذلك لا ينتفي بانتفاء سبب الاحساس الصحيح فنتج من ذلك بانه لا يقتضي يقينية
حكم الحس ولا بداهته لتوقف العلم بالحسيات الخ على معرفة المقدمات الثلاث الخفية تعين السبب
وحصره وانتفاء ذلك المعين وجنوب انتفاء السبب عند انتفاء جميع الاسباب ثم ظن ان قوله
لا حكم للحس اصلا منع لقول الامام اي حكم الحس غلط يعني ان لا حكم له فضلا عن ان يكون غلطا
او صوابا وحكم بان هذا اعجب من الاول اذ مع انه لا يدفع الغلط لجواز وقوعه في سائر العقليات
ايضا فلا يقتضي اليقينية ون البداهة ليس منعا من مقدمات دليل الامام بل يريد ان لا حكم للحس
فاجاب الشارح عما اجابوا به ان بيان سبب الغلط تنبيه لمن يعترف بالوقوع على العقل او
على التفصي عنها ليحال الامر برده على صريح العقل وان قوله لا حكم للحس اصلا يرد به ما قال الخ حاصل
امر كلامه ان الحس لما لم يصح ما شما للغلط لا بد من حاكم اخر فوقه فقال لا حكم للحس اصلا بل الحاكم دائما
هو العقل وغلط حكم العقل للغلط في آلاته وتصوراته اطراف حكمه غير مستبعد وغير قادح في يقينية
حكمه في جملته انتهى كلامه ولله در الحق في حل هذا المقام جزاه الله تعالى خيرا قوله ما هي الى بالتلك الشرائط الموقوف
عليها بالاحساس الموجبة للجزم قوله ولذلك اي ولاجل توقف جزم العقل بالاحكام الحاصلة من الحس على شرائط
ربما لا يعلم الخ قوله وان اي احكامها عطف على قوله مواضع الغلط وكذا قوله وانها تكون الخ قوله صناعة
الحناظر وفي هذه الصناعة كتاب لاوقليدس سماه حرره نصير الدين الطوسي في اربعة وستون شكلا وللفارابي
كتاب كبير في صناعة الحناظر مثل شرح المقاصد في المقدار قوله صناعة سوفسطيقا قال الفناري وهو المميز ان
وقال ابن الاكفاني التاسع من الاجزاء الستة التي رتب ارسطاطاليس المنطق عليها سوفسطيقا ومعناه
تمويه الحكمي وقيده بالحكمي احترازا عن تمويهات ممن سمع هذا ثم اشتغل ببيان اسباب الغلط واعجب منه منع كون الحس حاكما بل العقل بوساطة الخ انتهى
المنجملة بان الامور المذكورة متعلق بالرد وكلمة في متعلقة بالمناقشة قوله بل بما رتب عليه من المقصود الخ بل ما ذكر في
عما الحاد شيء لكن سياتي تلخيص المحصل رد كلام الامام بما رتب الامام عليه من المقصود حيث قال الامام فالمحسوس يجب ان ينقل عنه في
الحال ان يلزمهم احكام صادقة الخ شبهة هذا المحل الرد لصاحب التلخيص وانه لا حكم للحس اصلا لانه يدرك الاسباب والشرائط احيانا في الاحكام فيكون
تارة وكاذبة اخرى الا ان يراد بنفي احكام العقل كلامه رد القول الامام وهذا قوله فالمحسوس لا يوصف باليقين من حيث هو محسوس وهذا يدل على ان الحس
بمنزلة الوهم حاكم في جملة فرده صاحب التلخيص انتهى كلامه قوله وح اي وحين اذ رد كلام الامام بما رتب عليه من المقصود
عدم كون احكام الحس قوله وهذا الا يختص بالمحسوسات الخ اي على وقوع الغلط في المحسوسات يقينية لوقوع الغلط فيها لا يختص بالمحسوسات
قال السيناوي يرد عليه انه ح لا حاجة الى التنويع في حكم الحس بصرفه الى حكم العقل فانا نوفرضنا ان الحس
حاكم حقيقة ثم قلنا انه يغلط لكن لنا ان نقول اذا كان عدم اعتبار الحس لاجل وقوع الغلط وهذه العلة
موجودة ايضا في العقليات الصرفة والحال ان الحكماء اعتبروا العقليات الصرفة ولم يطعنوا فيها والاولى
ان يقال العائدة في ارجاع الحكم الى العقل هذا النقض الاجمالي على الشبه المذكورة لا غلط الحس وذلك لان
لحصول الشبه ح هذه الدلالة على غلط العقل في الاحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث
احتمال وقوع الغلط في الاحكام التي تسعول العقل فيها اذ لا شهادة لمتهم فلو ثبتت تلك الشبه لارتفع الوثوق
عن البديهيات ايضا انتهى كلامه اقول ان هذا الكلام السيد السند حيث قال في شرح المواقف بعد بيان مقصود
صاحب المواقف ونحن نقول اذا سلم الخصم المعترف بالبديهيات ان الحكم في المحسوسات انما هو للعقل او انتهاء
قال السيناوي يرد عليه انه ح لا حاجة الى التنويع في حكم الحس بصرفه الى حكم العقل فانا نوفرضنا ان الحس
حاكم حقيقة ثم قلنا انه يغلط لكن لنا ان نقول اذا كان عدم اعتبار الحس لاجل وقوع الغلط وهذه العلة
موجودة ايضا في العقليات الصرفة والحال ان الحكماء اعتبروا العقليات الصرفة ولم يطعنوا فيها والاولى
ان يقال العائدة في ارجاع الحكم الى العقل هذا النقض الاجمالي على الشبه المذكورة لا غلط الحس وذلك لان
لحصول الشبه ح هذه الدلالة على غلط العقل في الاحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث
احتمال وقوع الغلط في الاحكام التي تسعول العقل فيها اذ لا شهادة لمتهم فلو ثبتت تلك الشبه لارتفع الوثوق
عن البديهيات ايضا انتهى كلامه اقول ان هذا الكلام السيد السند حيث قال في شرح المواقف بعد بيان مقصود
صاحب المواقف ونحن نقول اذا سلم الخصم المعترف بالبديهيات ان الحكم في المحسوسات انما هو للعقل او انتهاء
ذلك عليه فما تلك الشبهة التي ذكرناها دالة على غلط العقل في الاحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما
يورث

يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام التي يستقل بها ازالة شبهة ملتهم فلو تمت تلك الشبهة لارتفع الوثوق عن البديهيات
ايضا فتصير تلك الشبهة منقوضة بها وبهذا فلم تبق جليلة مبنية على ان الحس ليس حاكما فان اجاب عن النقض
بان البديهة تنفي احتمال الغلط فيما جزمت بها بنفسها قلنا فكذلك البديهة تنفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات
فلا يرتفع الوثوق بها هنا ايضا وقال المحشي خواجه زاده قال صاحب التلخيص صدرت ودفع ما ذكره المصنف وما ذكره
في تلخيص المحصل من ان الحس لا تقوله يفيد فيها الغلط وتفنيه نظر لانه لو كان مراد صاحب التلخيص ما ذكره
لما احتيج الى قوله الحس ليس حاكما بل الحاكم العقل بواسطة الحس لان حاصل النقض على ما ذكره
وهو انه لو استلزم وقوع الغلط في المحسوسات عدم الوثوق بها لاستلزم وقوع الغلط في المعقولات
الصرفة عدم الوثوق بها ايضا فانه قد يقع الغلط في المعقولات الصرفة ايضا فالوجه في دفع هذا النقض
هو ان يقال مراد صاحب التلخيص ان الحكم للعقل مطلقا سواء كان في المحسوسات او المعقولات
الصرفة اذا كان حكمه في احدهما غير موثوق به اذ لا شبهة في ملتهم كما ذكره الشارح وفي كلام صاحب التلخيص
اشارة الى هذا حيث قال قد ظهر بما مر ان الحس لا حكم له اصلا الا ان المراد من حكم الحس حكم العقل
على المحسوسات وايضا لو كان حكم الحس غير مقبول لكونه في موضع الغلط لكان حكم العقل ايضا كذلك
ولا يصح نسبة الى شبهة القول بعدم كون المحسوسات من البديهيات الى الحكماء قوله فنقول بحكم بخلاف ذلك الى آخره
القول قوله نعم كما ذكره الامام في بيان لمنشأ الغلط قوله رده الى رد صاحب التلخيص ما ذكره الامام وهو جواب لما قوله ليس بحاكم اصلا الى آخره قال
قوله واما استغاله الى واما استغال صاحب التلخيص ببيان اسباب الغلط هذا جواب عن قول صاحب المواقف مع ان قوله فلا بد من حاكم آخر
يستغل ببيان اسباب الغلط كما تقدم نقله قوله نقول اعترف بانه الى اعترف صاحب التلخيص بان ذلك يدل على ان الحس حاكم لا يقال
الاستغال الى آخره تنبيه على ان شيوع او يعترف بالوثوق على الاولیات والمحسوسات فكلمة على للبيان او متعلقة بيشيوع او به
قوله بالوثوق عطف على الحاكم في قوله ببيان متعلق بتنبيه وضمير اجاله عطف على البيان والى متعلق باجاله يحكم بان المراد
من قوله ان حكم الحس قد يغلط العقل بواسطة الحس هو ان الحكم للعقل لكن الحس قد يغلط
قوله ولا جواب عطف على غير استغار وكذا ولا تامل قال السيد السند في شرح المواقف واما بيان الاسباب
واما قوله انتفاء السبب الى آخره لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو انتفى صحة الحكم بشهادة المحسوسات في الخارج
بدليل لكان الامر على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوع الى دليل فليس علينا ان نجيب
عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما شهد به الاصحاء مندفع عند بديهة العقل من غير تامل
في الاسباب وحصرها وانتفائها وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الاسباب وغير ذلك مما ثبت
بالنظر الدقيق او الجليل فظاهر انه لا تشنيع على ذلك الناقد ومن تابعه انتهى كلامه وهذا اوضح مما ذكره الشارح
قوله حصرها اى حصر الاسباب الغلط قوله وهي لا تنحصر على الافراد المحققة قال المحقق حيدر في شرح المواقف
ان الحس لا تناول الا بعض الافراد الحاضرة من الافراد الموجودة في الخارج فلا يتناول الحكم الحسي جميع
الافراد الخارجية فضلا عن الافراد المتوهمة الذهنية التي قد اعتبرها المحققون في القضية الكلية فانهم
قد ذهبوا الى ان الحكم في القضية الكلية ليست على الافراد الخارجية فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة الذهنية
ايضا حتى ان الحكم في قولنا النار حارة لا يكون مقصورا على الافراد الموجودة للنار في الخارج بل شامل
لها ولافرادها المتوهمة التي لا تناولها الحس البتة قوله بان يرى الصغير الخ ابتداء متعلق بيبرى على صيغة المجهول
ومن اراد معرفة اسباب هذه الامثلة فعليه بشرح المواقف للسيد السند والاول للمحقق الابهري والثالث للفاضل
الكرماني وهما من تلامذة صاحب المواقف والثالث للسيد السند الذي هو من تلامذة الابهري والرابع للمحقق حيدر
الآفاقي من تلامذة الشارح والخامس لبعض الفضلاء وهذه الخ التي في ملكي الآن قوله وبهذا اما قال في المواقف
الى ما ذكرناه من قولنا والجواب الخ ما قال في المواقف من ان مقتضى الخ وعبارته هكذا والجواب ان مقتضاه ان لا يجزم
العقل بحكمه وقد يجزم به وكونه محتملا انتهى قوله الى وان لا يكون الخ هذا تفسير
لقوله وكونه اشيد الى عطفه على محل ان لا يتوقف والى محل رجوع ضمير كونه قوله الى بصدد الاحتمال الخ هذا تفسير لقوله
محتملا اى قوله بناء على للسببية قوله كما يتبين الخ استدلم هو المحقق الابهري حيث قال في شرح المواقف

الى وجوب الاختيار مستندا الى اختياره ايضا ولا يخفى ما يندفع ما قيل من ان قوله فتحصيل جميع العلوم في مبدأ الفطرة بل الاولى المباحث المذكورة بل انما تنفع عما قاعدة الايجاب دون قاعدة الاختيار فانها كما اشتهر كلامه انهم ان كان له معنى لا يلتفت اليه عند المحققين من اهل السلوك والوجود من الصوفية وليس بمعنى على التناسخ لانه باطل عندهم كما صرح به صاحب الخطارجات منهم واما قدم النفس فقد ذهب اليه افلاطون الالهي وحكم العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق بانه الحق قال الفاضل حسن چلپي في حاشية شرح الهياكل قد ذهب كثير من حكماء الاسلام الى قدم بعض الاجسام والنجوم من ارباب الطلسمات يدبر الله امورها ذهبوا الى قدم العرش والكرسي دون سائر الافلاك فلا وجه للتكفير اذ لا تكفير للمخطئ صلى الله عليه وسلم انتهى واما تحقيق ما نقل عن افلاطون الالهي من ان العلوم هي المخزونة في كتب المحققين كمفتاح الغيب وشرح الحديث وتفسير الكتاب والرسالة المفصحة والرباعية للشيخ صدر الدين القونوي فلا باس ان ننقل ما ذكره العلامة الغفاري في شرح مفتاح الغيب حيث قال ومن خواص علم هذا المقام الذي له درجة التوحيد التام والعبودية المحققة معرفته بالله في حال افتراق اجزاء جثته امورا تثبت بها شرفه وتوريثه وتمكنه من تدبير اجزائه الحسية قبل اجتماعها وقبل تعلق الروح بهذا المزاج وكسبه على ما هو مذهب المحققين فان قلت كيف يتصف بالعلم من لم يتعلق بعد قلت لعدم تعينه بجزئي هذا المزاج المنصرف لابنائي التعلق الروحي الكلي التصحيح للعلم وغيره من الصفات فان ارواح الكمل وان سميت جزئية فانما هو بالاعتبار العام المشترك فان منها ما هو كلي الوصف والذات من حيث تعينه بنفس تعلق الروح الالهي الاصلي المسمى بالروح الاعظم وبالقلم الاعلى وقد يتعلق في مرتبة النفس الكلية وتصير لوحا لحفظ فائض ما يسألها فيكون نفس تعلق الروح الالهي بمظاهره البدنية تعينا له فيشارك الروح الالهي في معرفة ما شاء الله ان يعرفه من علومه على مقدار سعة دائرة مرتبته الخ بظاهر كلامه في اخر امره ان تعلق بعض الارواح في كل مرتبة وعالم يحيط عليها الى حين اتصاله بهذه النشأة العنصرية تعينا بمقتضى حكم الروح الاصلي الالهي في ذلك العالم وتلك المرتبة فتعلم حالئذ ما يعلمه الروح الالهي ما شاء الله ٢ فافهم هذا فانه من اجل الاسرار وبه يعرف سر قوله عليه السلام كنت نبيا وادم بين الماء والطين وسر قول ذي النون رضي الله عنه وقد سئل عن ميثاق الست هل يذكره فقال كانه الان في اذني وقول السيد عبد الله بن [illegible] ميثاق الست بالامس كان واشار الى مواثيق قال الشيخ رضي الله عنه رايت من تسخف بمثل ميثاق الست ستة مواطن اخرى ميثاقية فوكلت وكل الشيخ رضي الله عنه فقال ان قصد الكلمات تعلم ان اراد جملة الحضرات الميثاقية الى مثل الست فهي اكثر واشار الى انه تسخف بمثله مواطن جمة انتهى كلامه وما بلغ عمر ولدي صفي الدين ملا عبد الله خمس سنين شرعت ان يتكلم ويخبر عن امور قبل مولده بمقدار ستين سنة وعن امثاله وكنت انجب منه وقلت انه صبي يتكلم والم التفت الى ما صدر عنه وما قال لي يوما يا ابي يوم كذا وكذا اطلع الى السماء وعين موضع تعينه برفع كما اخبر صدقته في جميع ما اخبرني من عالم الغيب ولقد كتبت بعض احواله في اخر شرح رسالة الخضر عليه السلام ومن اراد معرفة بقية المقام فعليه بكتب الشيخ الاكبر محي الدين العربي والشيخ صدر الدين القونوي ان كان من اهل السعادة والا فلسان الغيرة

قوله ولا يلزم من القدح في الفرع القدح في الاصل الخ قال السيناني وانما يعتذر عما يلزم من القدح في الاصل القدح في الفرع اعني من القدح في الحسيات القدح في البديهيات اذ لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم ولهذا لم يكن رفع المقدم في الشرطية المتصلة منتجا انتهى وقال السيد السند في شرح المواقف فلا يلزمنا من قدحنا في البديهيات التي هي اصل الحسيات الى آخر ما اورد ان قلت يكون البديهيات موقوفة على الحسيات مشروطة بها انها مفتقرة عليها لازمة لها كالنتيجة للقياس حتى يلزم من القدح في لازمها القدح في ملزومها من حيث انها ملزومة لها قلت هذا مما رده الفاضل الباهري من ان المحسوسات ان كانت قطعية كانت المعقولات ايضا قطعية لكونها لازمة لها والا فلا يكون المعقولات قطعية لان اللازم عن المظنون مظنون فلا يكون المعقولات اضعف وان كانت غير قطعية كان العلم بوجود كل منها قطعيا غير محسوس فيبطل ان ما لا يكون محسوسا لا يكون قطعيا انتهى كلامه وقال سنان الدين في بيان مراد السيد السند كانه قيل على هذا التقدير ايضا يلزم ان يكون البديهيات لازمة لها والقدح فيها يستلزم القدح في ملزومها وحقية الملزوم حقية اللازم دون العكس الا ان يقال بالعكس في عكسها ودفعه ان وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم وكذا يستلزم عدم اللازم عدم الملزوم من غير عكس الا ان يقال من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم لجواز ان يكون اللازم اعم فيوجد مع عدم الملزوم انتهى كلامه قوله بعضها ان اشتهر اما ان يكون والا فلا ان لا يكون لا يخفى ان الترديد يفيد النفي والاثبات قوله اقول السبق بهذا الرد على الفاضل الباهري حيث قال ولقائل ان يقول لا يلزم من كون الاحساس شرطا في حصول حكم عقلي ان يكون الاحساس اقوى من التعقل بان الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس باقوى من الكمال انتهى قال المولى حيدر وما قيل بهذا من ان الاحساس لو كان شرطا لم يمكن دفعه بان يقال مرادهم بالقوة وجود السبق بحسب الذات والوجود لا عزو لا شك ان الاحساس اقوى من التعقل بهذا المعنى انتهى كلامه ولعل السيد السند اشار بقوله وانقدا باني الجزم الى دفع ما ذكره الباهري في اعتقادهم ايانا المعترفون بالبديهيات والا فني نفسها لا كونها حقيقية لازمها انتهى بهذا ارد ما ذكره الفاضل الباهري من ان المحسوسات ان كانت قطعية كانت المعقولات ايضا قطعية غير محسوس فيبطل كونها لازمة عن المظنون مظنون

قال السنباطي يرد عليه ان خلو الماهية عن الوجود لا يستلزم قيام الوجود بالمعدوم عند شيوخنا لجواز ان السلب مطلق لا دائم فخلو الماهية عن الوجود في بعض الاوقات وقيام الوجود في بعض آخر واطلقان لا تناقضان فجاز ان يخلو للامكان عن الوجود فلا محذور والاولى ان يقال ان خلو الماهية عن الوجود ولو بالاطلاق يستلزم بديهة ان في مسلكنا ان المعدوم ليس بشيء قوله والجواب انه لا امتناع الخ هذا جواب عن قوله وايضا يلزم الخ والمراد بالاعتبار الاول اعتبار المعدوم وبالاعتبار الثاني اعتبار الموجود او المراد بالاول الذهن وبالثاني الخارج وقوله وكذا لا امتناع الخ جواب عن قوله ويلزم ان السلب الخ قوله عما ماسيجيء اي في اثناء البحث الثاني من الفصل الاول من المقصد الثاني عند قوله واذ ذهب الشيخ الخ قوله بهذا كله اذا اخذ الوجود محمولا بهذا فذلكة لما تقدم والافلا حاجة اليه لما تقدم من قوله ان الوجود ان اخذ الخ قوله وقد سبق جوابه اي سبق انفا حيث قال وايضا يلزم الخ والجواب الخ قوله وايضا اي وكما يلزم في الجزء الامكاني الخ لما كان المحمول الخ قوله موصوفية اي بالمحمول قوله الا بالموصوفية قوله ولا يتدفع اي بكون الموصوفية قوله وانتم لا تقولون بذلك لانا لا نسلم ان الجزء السلبي قوله وجواب ما سيجيء اي جواب عن قوله وايضا لما كان الخ وما سيجيء في اثناء البحث الرابع من الفصل الاول من المقصد الثاني حيث قال واجيب بانه الخ قوله ولو سلم اي لزوم كون صورة السلب عدمية قوله وان الاحكام الخ عطف على ان صورة السلب الخ وقوله وحصول النسب الخ عطف على الاحكام قوله ومنها اي ومن الشبه انا لا نسلم عدم الواسطة بين الوجود والعدم وهي الحال قوله وسيجيء جوابه اي في البحث الرابع من الفصل الاول في الوجود من المقصد الثاني في الامور العامة قوله على انها لا تعقل الخ اي على ان الواسطة لا تعقل قوله وما ذكر في المواقف الخ هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره ظاهر وعبارة المواقف هكذا الرابع البديهيات وغيره فلا يثبته انتهى قوله معناه الخ الظاهر معناه لانه جواب وما ذكر قوله ان قوما من الناس الخ هم الفلاسفة الرازي حيث قال في نهاية العقول الاصل الثاني في النظر وفيه ثلث مسائل المسئلة الاولى في الرد على السوفسطائية انهم ثلث فرق وامثلهم طريقة اللاادرية الذين يقولون انا لا نعرف شيئا ولا انتفاءه بل نحن متوقفون في كل الاقسام وحصول ما يتمسكون به من الشبه اربع الى اخر ما ذكره فان اردت التفصيل فلتراجع ثم وما في المحصل بتلذذ منه واجاب عن الاعتراضات الخ حتى الاسنوي في شرح المواقف وتبعه السيد السند وتبعه المحقق عصام الدين في حاشية شرح العقايد ولقد فصلنا الكلام فيما علقناه على شرح العقايد للشارح قوله لهم نحلة ومذهب قال في القاموس والنحلة بالكسر الدعوى وقال الفناري في النحلة نحلة والمذهب عطف تفسير لها قوله والمحققون على ان السفسطة الخ القول الاوجه لجعل السفسطة مشتقة من سوفاهم من كلام المحققين قال الفاضل الابهري في شرح المواقف المسكدون للبديهيات جميعا هم السوفسطائية وسوفا بلغة اليونانيين اسم للعلم والحكمة واسطا اسم للغلط فوسفطا معناه علم الغلط كما كان فيلا اسم للمحب وفيلوسوف معناه محب العلم ثم عرب هذا اللفظان واشتق منهما السفسطة انتهى وتبعه السيد السند وزاد عليه فقال واشتق من اسم السفسطة الخ قوله وليس ولا يمكن ان يكون الخ هذا من تتمة قوله والمحققون على ان الخ لكن قال السيد السند في شرح المواقف بعد بيان مذاهب هذه الفرق الثلث ورد عليهم فظهر ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى هذه الطوائف الثلث وفيه ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي فلا عبرة به انتهى محصل في موضع غلطه فان سوفا بلغة اليونانيين هي كما ذكره الابهري بعبارته كما تقدم انفا وقال سنان الدين في بيان قوله فظهر ان بطلان ذلك بين يتأمل في الدعاوي العامة للثلثة والخاصة لكل منها واحتج لهم على ذلك فاذا اتفقوا على الاول صاروا قوما واذا اتفقوا بعد ذلك الى الدعاوي المخصوصة صاروا طوائف خصوصا اذا احتجوا عليها وما معنى القوم والطائفة الا هذا فلا يرد ان الشارح لم يزد على ذكرهم وتقرير مذاهبهم فمن اين ظهر عنده ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى هذه الطوائف الثلث انتهى قوله ينتحلون هذا المذهب في المختار وفلان ينتحل مذهب كذا وبسببه كذا اذا انتسب اليه قوله ثم لا يخفى ما في كلام العضدية هذا شروع في بيان تفصيل مذاهب الفرق قوله حيث اعترفوا بالحقيقة قال السنباطي الاعتراف بحقيقة الاشياء في كلام العضدية وهو قولهم ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة والاعتراف بحقيقة النفي في كلام العضدية وهو قولهم ونبين في نفس الامر شيء ثابت مقرر لا يقبل التبدل فان الحق صفة مشبهة تدل على التقرر والثبوت وما وقع في شرحه للعقايد من قوله انما يتم على العضدية فالمراد به هو الالزام المذكور يعني انك اذا كنت للعضدية ان تختار الشق الثاني ويقولوا

Ahmad Afandi Hasib

لا نقول بل نقول انه حقيقة فقد رقنا جميع الطوائف ووافقنا الله ورسوله بما اعلمناه في هذا وراء ما اشرنا اليه وبالله التوفيق والشهود عناية من الله اعطانا اياها نور الايمان الذي انار الله به بصائرنا ومن علم ما قررناه علم علم الارض
والمخلوقة من بقية خميرة طينة آدم عليه السلام وعلم ان العالم بأسره لا يمثل كل الموجودات بل هي غبار تلك الارض
وما خلص منها الا الحق تعالى خالقها ومنشئها من حيث هو موجود اذ كان له الوجود ولا نعني انها كلامه اقول ان مراد
السوفسطائية اشارة الى وحدة الوجود لكن لغلظة كلامهم لم يفهموا كلامهم وحملوه على غير مرامهم ولذا قالوا في حقهم
ما قالوا ويدل على ما قلناه ما ذكره المحقق صدر الدين القونوي في تفسير سورة الفاتحة حيث قال وما كانت القوة
الكلية صفة من صفات الروح وخاصة من خواصه ادركت صفة مثلها ومن حيث ان القوى الروحانية
عند المحققين لا تغاير الروح صح ان يسلم للنافر انه قد عرف حقيقة ما لكن من الوجه الذي يرتبط تلك الصفة الى
ما هي منتهى نظره ومعرفته ومتعلقها وترتبط الصفة بها وقد ذهب الرئيس ابن سينا الذي هو شاد اهل النظر ومقتداهم
عند عشوره على هذا البشر اما من خلف حجاب القوة النظرية بصحة الفطرة او بطريق الدوق كما يومي اليه في
في كلامه الى انه ليس في قدرة البشر الوقوف على حقايق الاشياء بل غاية الانسان ان يدرك خواص الاشياء ولوازمها
وعوارضها ومثل في تقرير ذلك امثلة جلية محققة وبين المقصود ببيان منصف خبير وسيجيء ما يرجع الى معرفة الحق
جل جلاله وذلك في اواخر المرة بخلاف المشهور عنه في اوائل كلامه ولولا التزامي بان لا انقل في هذا الكتاب كلام احد
وسيجيء اهل الكفر وقلة التفاسير لاوردت ذلك الفصل هنا استيفاء للحجة على المجادلين المنكرين منهم عليهم
بل ان مقامهم ولكني اضربت عنه للالتزام المذكور ولان غاية ذلك بيان قصور القوة الانسانية من حيث
تفكرها عن ادراك حقايق الاشياء وقد سبق في اول هذا التمهيد ما يستدل به اللبيب على هذا الامر الجلي وعلته
وسببه ويجيء ذلك من الاسرار المتعلقة بهذا الباب وسنزيد في بيان ذلك ان شاء الله تعالى انتهى كلامه ولقد ذكر هذا
في رسالته المفصحة ورسالته الرهادية ونقل هذا قالوا ان معرفة حقايق الاشياء متعذرة او متعسرة ولقد صرح شيخ
الاكبر محي الدين بن العربي في الفتوحات المكية بان اصعب مسائل مسئلة وحدة الوجود ولا تعرف الا بالكشف والتجريد ورد
بعض المتفاصلين فيما علقناه على شرح العقايد للشارح وان ونعم الله تعالى فيما نؤلف رسالة مفردة في تحقيق
هذا المقام قوله بل يصرون على انكار الضروريات اقول لا حاجة الى ذكر هذا بعد قوله ومنهم من قدح في الحسيات
والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية ولذا قال صاحب المواقف والمحاكمة معهم قد منعها المحققون لا زراية الافادة
المجهول بالمعلوم ولا تتصور الضروريات كونها مجهولة والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول انتهى بالاستغال به
التزام مذهبهم انتهى كلامه قوله وفي الاشتغال بانباتها الخ فيه ان الاشتغال به ليس لان الجزم بالبديهيات والمحسوسات
موقوف عليه بل لكيلا يقع في ما وقعوا فيه من الشبه هكذا حققه الكاتبي في شرح المحصل قوله
قال السيناجنية يقال لهم لا يقولون بالحقايق مطلقا لان ينكروا البديهيات والحسيات ويعترفوا بالكليات وكيف يتصور
ذلك فان الكليات فرعهما لانا نقول مراده انه يلزم الاستقرار الى الكليات ومعلوم انها فرع البديهيات
وقد اشار الى هذا الملخص مرة فلم يعد حيث قال فيما سبق ويتوقف الحالة على حقيقة هذه القضية انتهى قوله
قال الصابوني معلم التعذيب اقول قد عرفت انفا ما نقل عن الشيخ الرئيس ان ليس في قدرة البشر الوقوف على حقايق
الاشياء وقال الشارح في المقصد الخامس اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى للبشر الا في معرفة ذاته بكنه الحقيقة
فقال بعدم حصوله كلية من المحققين خلافا للجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جوزوه خلافا للفلاسفة انتهى
وقال الشارح ايضا في موضع اخر من هذا الكتاب عند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقول وقال السيد السند في شرح المواقف
ذهب بعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين الى ما ذهب اليه الفلاسفة ومنهم من توقف كالقاضي ابي بكر وضرار
ابن عمرو وكلام الصوفية في الاكثر مشعر بالامتناع انتهى وقال في المواقف ان حقيقة الله تعالى غير معلوم للبشر وعليه
جمهور المحققين من الفرق الاسلامية وغيرهم وعلى هذا فلا يكلف للتطريق بالتذريب لمن لم يعرف حقايق الاشياء
بالحسيات والبديهيات لكونهما مقيدين عنده لان حقايق الاشياء غير معلومة بمجرد العقل بل بالكشف من الله تعالى
وقد اشار الى هذا الملخص مرة فلم يعد حيث قال فيما سبق ويتوقف الحالة على حقيقة هذه القضية انتهى قوله
قال السيناجنية يقال لهم لا يقولون بالحقايق مطلقا لان ينكروا البديهيات والحسيات ويعترفوا بالكليات وكيف يتصور
ذلك فان الكليات فرعهما لانا نقول مراده انه يلزم الاستقرار الى الكليات ومعلوم انها فرع البديهيات
وقد اشار الى هذا الملخص مرة فلم يعد حيث قال فيما سبق ويتوقف الحالة على حقيقة هذه القضية انتهى قوله
قال الصابوني معلم التعذيب اقول قد عرفت انفا ما نقل عن الشيخ الرئيس ان ليس في قدرة البشر الوقوف على حقايق
الاشياء وقال الشارح في المقصد الخامس اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى للبشر الا في معرفة ذاته بكنه الحقيقة
فقال بعدم حصوله كلية من المحققين خلافا للجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جوزوه خلافا للفلاسفة انتهى
وقال الشارح ايضا في موضع اخر من هذا الكتاب عند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقول وقال السيد السند في شرح المواقف
ذهب بعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين الى ما ذهب اليه الفلاسفة ومنهم من توقف كالقاضي ابي بكر وضرار
ابن عمرو وكلام الصوفية في الاكثر مشعر بالامتناع انتهى وقال في المواقف ان حقيقة الله تعالى غير معلوم للبشر وعليه
جمهور المحققين من الفرق الاسلامية وغيرهم وعلى هذا فلا يكلف للتطريق بالتذريب لمن لم يعرف حقايق الاشياء
بالحسيات والبديهيات لكونهما مقيدين عنده لان حقايق الاشياء غير معلومة بمجرد العقل بل بالكشف من الله تعالى
وقد اشار الى هذا الملخص مرة فلم يعد حيث قال فيما سبق ويتوقف الحالة على حقيقة هذه القضية انتهى قوله
قال السيناجنية يقال لهم لا يقولون بالحقايق مطلقا لان ينكروا البديهيات والحسيات ويعترفوا بالكليات وكيف يتصور
ذلك فان الكليات فرعهما لانا نقول مراده انه يلزم الاستقرار الى الكليات ومعلوم انها فرع البديهيات
وقد اشار الى هذا الملخص مرة فلم يعد حيث قال فيما سبق ويتوقف الحالة على حقيقة هذه القضية انتهى قوله
قال الصابوني معلم التعذيب اقول قد عرفت انفا ما نقل عن الشيخ الرئيس ان ليس في قدرة البشر الوقوف على حقايق
الاشياء وقال الشارح في المقصد الخامس اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى للبشر الا في معرفة ذاته بكنه الحقيقة
فقال بعدم حصوله كلية من المحققين خلافا للجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جوزوه خلافا للفلاسفة انتهى
وقال الشارح ايضا في موضع اخر من هذا الكتاب عند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقول وقال السيد السند في شرح المواقف
ذهب بعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين الى ما ذهب اليه الفلاسفة ومنهم من توقف كالقاضي ابي بكر وضرار
ابن عمرو وكلام الصوفية في الاكثر مشعر بالامتناع انتهى وقال في المواقف ان حقيقة الله تعالى غير معلوم للبشر وعليه
جمهور المحققين من الفرق الاسلامية وغيرهم وعلى هذا فلا يكلف للتطريق بالتذريب لمن لم يعرف حقايق الاشياء
بالحسيات والبديهيات لكونهما مقيدين عنده لان حقايق الاشياء غير معلومة بمجرد العقل بل بالكشف من الله تعالى

قوله الفصل الثالث في النظر الذي به يحصل المطلوب
الخ اي بعد اثبات القواعد الدينية وقبل شروعه في الخ

ربع سهم ما على من الشعر صح

ثم في شرح الاشارات
المطلوب التصديقي مستقلا
الظاهر مستقلة لكن
اراد به النفس
الروح او القلب
فذكر مستقلا صح
آو العلم صح

قوله فنقول اي الى مبادي المطلوب الذي هو تلك النسبة. يرد عليه ان هذا الوجه في الكل بالمعنى الثالث ليس في موضعه بل يفيد في مسألة اللام الا ان يقال المراد التمييز في الجملة انتهى.

قوله والمراد بالعلم الخ اي في قوله ترتيب المعلومات.

لتنوير فقرتهم في القاموس النور الهيجان والوثب والسطوع قوله لتنوير شعلتهم وهو اسم فاعل من التنوير قال في القاموس وقد نار نورا واونارا واستنار قوله اورد فيه سبعة مباحث هكذا في بعض النسخ وهي خطاء فالصواب ستة مباحث كما في بعض نسخها الاتية قوله لا خفاء في ان كل مطلوب الخ تفصيل هذا المقام وتحقيقه في شرح الاشارات وحاشيته للسيد السند قدس سره قوله من الذات الخ اشارة الى الاول للحد والثاني للرسم قوله اي تصور المطلوب الخ الاول للحد والثاني للرسم قوله ومن حيث الرجوع عدل مبدلا للثانية قال السيد فان قلت الخ المبادي هي المطلوب والتحقيق ان مبدا الحركة الثانية اول ما يوضع منها للترتيب والمعطا هو المنتهى فقط اذا لم يكن لحركة الثانية قلت لذا اجمل في الكلام والمقصود بالمبادي الرجوع من اول ما يوضع للترتيب يصدق عليه انه رجوع من المبادي بعض الرجوع من حيث المبادي او المجموع باعتبار المفردات الخ قوله يكون بتاء توجه نحو المطلوب عطف على التوجه الازالة وانحلا حظة والترتيب والتاليف قوله والجهل المركب ايضا اي كالظن قال الطوسي في شرح الاشارات الجهل البسيط يقابل العلم يقابل القدم وعلته ومعه والجهل المركب يقابله يقابل الصدق قوله وفيه شائبة الترتيب اي في التعريف الخ قوله او لتحصيل العلم والجهل المركب الخ هذا عطف على قوله ليدخل فيه التعريف الخ وقوله لندرة التعريف بالمفرد علة لقوله لتحصيل الترتيب الخ قوله او لخلو التفسير الخ هذا عطف على قوله لتحصيل العلم الخ قوله فلا يضر خروجه اي خروج التعريف بالمفرد عن تعريف النظر بانه ترتيب المعلومات للمبادي الى المجهول قوله وبهذا اي كون التفسير مختصا بالنظر المستدل الخ قوله نذر خلاف النذر بفتح النون وسكون الذال المعجمة وآخره راء النقصان قوله والاتمام اي ولو امكان المعلومات الخ اي وذلك حيث قال في تحصيل النظر ترتيب تصديقات ليتوصل بها الخ قال المحقق الكاتبي في شرحه الشمسي بالمفصل اشار في هذا التعريف الى كل واحد من العلل الاربع اما الى المبادي فالى التصديقات اخر

المقابلة للعينية المحسوسة للحركات في الصور الحاصلة في الحس المشترك الذي يسمى تخيلا لان اطلاق الفكر على الحركة الذهنية المقابلة للعينية المحسوسة غير متعارف فان الفكر يطلق على معان ثلثة الاول حركة النفس في المعقولات اية حركة كانت اى كانت من المطالب الى المبادى او بالعكس وغيرها ويقابلها التخيل وهذه حركة في المحسوسات والثاني حركة ما من المطالب المحسوسة بوجه في المعاني الحاضرة عندها طلبا لمبادئها الى ان تجدها وترجع منها الى تلك المطالب اعني مجموع حركتين والثالث هذه الحركة الاولى من هاتين الحركتين وحدها من غير ان يوخذ الحركة الثانية معها وليس الحركة الذهنية المقابلة للعينية المحسوسة شيئا منها وحمل العينية المحسوسة على الصور الحاصلة في الحس المشترك حتى يكون المراد من الحركة الذهنية هنا الحركة في المعقولات التي تقابل التخيل لا يحتمله اللفظ الا بتكلف انتهى وقال السيالكوتي المراد من التخيلية ما يقابل العينية ويشمل التخيلية لهذا المعنى اعني الحركة الذهنية مطلقا كما قال امام الحرمين وهذا ان كان تكلفا اولا لانه اليق بالمقام لكنه ليس وهو مطابق لنظر صاحب المواقف انتهى قوله والصواب ما ذكره في شرح الاصول الى ما ذكره صاحب المواقف في شرح مختصر ابن الحاجب في الاصول وذلك حيث قال في شرح قول ابن الحاجب والنظر الفكر الذي يطلب به علم او ظن الفكر هنا انتقال النفس في المعاني انتقالا ما بالقصد وذلك قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كذلك كما كثر حديث النفس فلا يسمى نظرا بهذا اصرح الامام في ان مثل قول الاولى مراده ان النظر هنا الفكر بتفسيره بما ذكر الذي يطلب به علم او ظن بقيد انتهى وقال السيالكوتي انما قال والصواب لان التفسير سابق لم يحصل به الاحتراز عن الحدس وكذا عن الحركة فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في الخاتمي انتهى اقول فيه سيظهر عن قريب ان شاء الله تعالى قوله فكانه احتراز اقول قد جزم به حاشية الشرح وتابعه في ذلك الحركة بالانتقال الذي هو اعم منها ازيد بالقصد احترازا عن الحدس وايضا الحركة فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في الخاتمي انتهى لكن قال المحقق الفناري ان كان الحدس غير مشتمل على الانتقال كما فسر بسنوح المبادي مع المطالب دفعة فقد خرج بالانتقال وان كان مشتملا عليه كما قد يفسر بشوعه الانتقال من المبادي الى المطالب فقد استغنى عنه بما في اخر الحد انتهى قوله فسمع ان تفسير النظر هنا من التصور والتصديق بالسيوني من حيث او بما سوغ على تعريفه من جنس بعض انواعه عن قيد القصد بالمعنى الثاني من افراد النظر كما ذكره ابن حاجب انتهى قوله وبالجملة هو اي الفكر قوله على ما قال امام الحرمين اي في كتابه المسمى بالبرهان الذي هو شرح اللمع في الكلام للشيخ ابي اسحاق الشيرازي قوله كما كثر حديث النفس قال الفناري قيد الاكثر مشعر بان المراد بالفكر مطلق الحركات التخيلية لا التي في المعاني فقط قوله فسقط اعتراضه اي اعتراض صاحب المواقف حيث قال السابع لفظ الفكر زائد قال شارحه السيد السند السوال الرابع لفظ الفكر في هذا الحد زائد لا حاجة اليه اذ يأتي الحد مضمن عنه فانه يكفي ان يقال النظر هو الذي يطلب به علم او ظن انتهى وجه السقوط ان ما هو في مقام الجنس في التعريف لا يقال انه يكفي فيه ذكر الفصل بدون ذكر الجنس كما اقر به صاحب المواقف حيث قال بعد لا يقال ان الفصل كاف في التمييز مستغن عنه في الحد كيف وان الجنس هذا الذي يدل على اصل الحركة والفصل يخصها ويميزها الا ترى انك اذا قلت النظر هو الذي يطلب به علم او ظن لم يفهم منه ان اصل مرتبة النظر ماذا هو بل ربما اوهم شمول لغير النظر مما له مدخل في ذلك المطلب كذا في شرح المواقف ولا يخفى ان كلام الشارح يدل على ان ما ذكره جواب عن ايراد صاحب المواقف من عنده وليس الامر كذلك بل الجواب ايضا له قوله واعتذار اي اعتذار صاحب المواقف حيث قال قال الآمدي لم يذكره جزءا من التعريف بل قال النظر هو الفكر وما يعده هو الحد انتهى وانت تعلم ان كلامه وذلك لان بيان الترادف وان كان في محل لا يخفى انتهى

تنويه ص

الى في جواب اعتراض صاحب المواقف على جواب الامدي

قوله اللهم الا ان يريد الخ قال الفناري لا يخفى ان هذا لا يناسب ان يقال الا بتعسف ان يقال الاضافة بمعنى اللام كما كان الوجه ان يقال بحقيقة النظر وان كان تقييده بالفكر لبيان الغلبة فيحتمل ان النظر الغالب يكون احترازا عن

وترك الكلام لعلوم لاحتياج اليه قوله وبهذا اى قوله وقد تضافان الخ معنى كلام المواقف ان لكل ترتيب مادة وصورة حيث قال
المقصد الثاني انه ينقسم الى الصحيح يؤدي الى الخطأ وفاسد يقابله ولما كان المختار انه ترتيب العلوم ولكل ترتيب مادة وصورة فيكون
صحيحه بصحة المادة وصحة الصورة معا وفسادهما اوفساد احديهما انتهى وتبعه السيد السند رد اعلى صاحب المقاصد
قال في شرح المواقف في بيان قوله انه ينقسم الخ فالصحة والفساد وصفتان عارضتان للنظر حقيقة لا مجازا لكنه اراد ان بينهما
السببية مع اتصافه بهما فقال ولما كان المختار عند المتاخرين مذهب اهل التعليم وهو انه ترتيب العلوم بحيث يؤدي
الى هيئة مخصوصة للمتأدي الى المجهول فلا شك ان هذا الترتيب متعلق بشيئين احدهما ملكة العلوم التي يقع فيها الترتيب وهي
بمنزلة المادة والثاني ملكة الهيئة المترتبة عليه وهي بمنزلة الصورة واذا اتصف كل واحدة منهما بما هو صحيح بان انفرد
اتصف الترتيب قطعا بصحته نفسه اعني تأديته الى الخطأ والا فلا وهذا معنى قوله ولكل ترتيب مادة وصورة الى الآخر
ليس من امرين يجري منه مجرى المادة والصورة مركب منهما انتهى قال المحقق حواجه زاده في حاشية شرح المواقف اعترض صاحب
المقاصد بان مرجع صحة النظر وفساده الى صحة الصورة والمادة وفسادهما او فساد احديهما فيكون ذكر تقسيم النظر الى الصحيح
والفاسد تجوزا او عبارة المواقف لتوهم اختصاص التجوز بالانقسام الى الجلي والخفي وايضا بقوله ولما كان المختار انه ترتيب
العلوم يوهم انشاء تقسيم النظر الى صحيح وفاسد على هذا التقييد وليس كذلك بل هذا التقسيم جار سواء فسر بالترتيب
او بالانتقال وانت اذا راجعت ما ذكرناه رجع الى الجواب عن الاول بان النظر الصحيح هو ما يؤدي الى الخطأ والفاسد ما يقابله وبهما وصفان
عارضان للنظر حقيقة مسببان عن صحة المادة والصورة وفسادهما او فساد احديهما فالباء في قوله بصحة للسببية فلا يلزم
من كونهما مسببين عنهما رجوعهما اليهما وعن الثاني بان ذكر هذا التعريف ليس لابتناء التقسيم عليه بل لكونه مختارا
عند ارباب التعاليم فلا اعتبار للمرام العبارة بعد وضوح المقصود ثم قال وقد تحقق عند قوله وهي بمنزلة المادة ما حاصله
بمنزلة المادة والصورة في انهما يحصل الفكر بالامور المعلومة بالقوة والترتيب بالفعل فيكون بينهما مشابهة ما للمادة
والصورة لكنها ليسا بمادة وصورة اما لان المادة والصورة جزآن من الشيء وهما خارجان عن الترتيب واما لانهما
امران العلوم والهيئة الحاصلة لهما عرضان والمادة والصورة لا تكونان الا جوهرا فان العلة المادية والصورية وان كانتا
تكونان الاعراض في الجواهر الا ان المادة والصورة تختصان بالجواهر ومن لم يفرق بينهما فقد غفل عن اصطلاح القوم
وما ذكرناه مصرح في الاشارات وشرحه انتهى كلامه قوله على ان الترتيب الخ وللشارح في هذا المقام تحقيق ذكره في
شرح الرسالة الشمسية قوله والصورة الخ عطف على قوله الترتيب هو الخ قوله بسببها اقول اي بسبب تلك الهيئة
لما ليست الاجزاء انها واحدة قوله والتفتوا اي اتفق البعض والمحققون قوله فالنظر الصحيح يؤدي الخ قال السيالكوتي
الا حسن اذا كان للنظر صحة وفساد بهذا المعنى فقد اتصف النظر بالصحة والفساد بالمعنى الذي ذكره فلا يكون تقسيم النظر
بحسب ذاته مع قوله فيما بعد فظاهر ان في تقسيم النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة تجوزا انتهى
اقول مراده بحسب ان وصف النظر بما هو صحة المادة والصورة تجوز لا ان وصفه بها مطلقا مجاز فان مقصوده
الرد على المواقف حيث زعم ان وصفه بها حقيقة لا مجاز لكن لا يخفى ان مراده ان وصف النظر بالصحة والفساد
هي اصالة لسبب صحة المادة والصورة وفسادهما او فساد احديهما وصف له حقيقي للان وصفه بوصف المادة
والصورة حقيقة فان قلت صحة النظر بالمعنى المذكور توجد ايضا في الفاسد من حيث المادة قلنا سيأتي
ان الصحيح هو ان الفاسد مطلقا لا يفيد ولو سلم فالمراد من التأدية الاستلزام الكلي وهو فائت في الفاسد
مادة انتهى كلامه قوله قطعا او ظنا او فرضا كذا في بعض الحواشي والمطلب اما قطعي او ظني او فرضي قوله وصحة الصورة
عطف على صحة المادة قوله فظاهر ان في تقسيم النظر الخ قوله وقد عرفت الجواب عنه اقول اي كما تقسيم النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة
فلا بعد بتقسيمه الى الجلي والخفي بهذا الاعتبار ايضا اي كما تقسيم النظر الصحيح متفاوتة ومنقسمة الى
الجلي والخفي صحيحا عارضا ذلك بما يجد من سرعة بعض النظار الى ادراك مقصده وبلادة غيره وافتقار البعض
الى ترتيب اشد من ترتيب الاخر وذلك مختلف باختلاف الخطأ في قرب الادراك وبعده حتى ان النظر في مسئلة افتقار
الحادث الى المحدث اقرب واجلى من النظر في حدوث العالم وغيرها من المسائل الغامضة الدقيقة واطلاق
العقلاء واهل التحقيق شاهد ذابح بقولهم هذا نظر جلي وهذا خفي وهو بعيد عن التحقيق فان النظر بحسب
ما يطلب به البيان وهو مضاد للبيان على ما تقدم في القاعدة الاولى ومما يضاد البيان لا يكون موصوفا به
لان البيان يوصف بالجلاء والخفاء من صفات البيان وسرعة بعض النظار في ادراك مقصده وبلادة الاخر ليس بسبب تفاوت النظر في الجلي والخفي بل انما ذلك بسبب اتحاد النظر الى الصور

قال السيالكوتي التجوز انما يكون النظر بالجملة يكون
المادة والصورة نصا بها
الشيء باسم محله
نحو عينه راضية
وبهذا التجوز من وجه
اقول صح

وقلة الوسائط المستندة اليها وكثرتها من طوله وقصره او سبب التفاوت في كلال القريحة والقوى المدركة في الجنب عن وجه
دلالة الدليل وبالنظر الى الاخفى الاول كان اقرب حصول المطلوبات دون البعض وعليه يحمل الاطلاق بانقسام
النظر الى الجلي والخفي اما ان يكون احد النظرين اجلى في نفسه من النظر الاخر فلا وان اطلق الجلاء والخفاء باعتبار
ما حققناه فالمنازعة في اللفظ دون المعنى انتهى كلامه فالظاهر من كلام الشارح انه اعتراض على الامدي وتبعه طائفة
للاعتراض عليه صاحب المواقف بقوله وعبارة المواقف قوله وعبارة المواقف ربما توهم قد اشار السيد السند الى الجواب
عنه حيث قال في شرح المواقف وانت خبير بان الاختلاف بحسب المادة يجري في الصرف ايضا فان اجزاءه قد تكون ضرورية
متفاوتة في الجلاء وقد تكون نظرية منتهية الى الضروريات بواسطة او بوسائط فالاختلاف بحسب الصورة
فلذلك خص الدليل بالذكر انتهى وحاصل الجواب ان الجلاء والخفاء بحسب المادة مشترك بين الدليل والمعرف
الا ان الجلاء والخفاء بحسب الصورة مختص بالدليل لا يجري في المعرف فلا ان تقدم الجنس على الفصل وعكسه سيان في الجلاء
والخفاء الا ان تقدم الجنس اولى للعموم فلا تتصور في صورة التعريف اختلاف في الجلاء والخفاء فلذلك خص الدليل
به وقال الفناري والقياس في ايراد النظر ان يقول ما يتوهم وهم لم يقل يشعر مع ان في كل من الاختصاصين حكما انما
في اختصاصه بالجلي والخفي لان الصحة والفساد يتحققان في الترتيب بالمعنى اللغوي بمعنى وكل من الامور المرتبة
على ما ينبغي وعدم وضعه كذلك اما بمعنى الجلاء والخفاء فلا الا بالمعنى الذي اعتبر فيه وصف الشيء بصفة محله
وذلك لانها صفة العلم الذي هو كيف او انفعال والترتيب فعل واما اختصاصه بالدليل اذ لا غرو في تقسيم
المعرف الصحيح الى الجلي والخفي بل يقال شرط في التعريف ان يكون جليا واجلى من المعرف واذا لم يكن متحققا
فلا معنى لدرجه في التقسيم انتهى قوله باعتبار المادة والصورة قال الفناري وتحقيقه ان الدليل قد ينصرف
الكيفيات بوجهين احدهما بحسب الصورة والاخر بحسب المادة الخ قوله قال الامام لانزاع ان النظر الخ قال السيد السند
في شرح المواقف النظر الصحيح مشتمل على شرائط بحسب مادته وصورته يفيد العلم بالمنظور فيه عند الكل هذا وامادة
للنظر فقد قيل انها متفق عليها عند الكل انتهى اي عند القائلين بافادة النظر الصحيح للعلم كليا او جزئيا
وعند المنكرين لهما بالكلية لا عند الامام والآمدي فقط كما يوهمه هذا المقام لكن بقي ان افادة النظر للنظر غير
ثابتة عند السوفسطائية لكن يصح قوله عدم النزاع ودعوى الاتفاق فيما بينهم الا ان يقال انه قال ما قال
بناء على عدم الاعتبار بقولهم قوله فانكره الشيعة مطلقا كذا في المواقف قال شارح السلم السند الى بعض انه لا يجيزه
اصلا لا في الالهيات ولا في غيرها وهم السمنية المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ
وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس انتهى اما السمنية فهي بضم السين وفتح الميم واما سومنات فهي اسم صنم في بلاد
الهند وكان ملوك الهند يتسمون به وكانوا يأتونه من كل فج عميق حتى ذكر البرزمي في تاريخه انه كان له الف نفس يخدمونه
وثلثمائة يحلقون حجابته وثلثمائة يغنون عنده وقد انتدب له السلطان محمود بن سبكتكين ونهض في شعبان
سنة ست وعشرين واربعمائة في ثلثمائة الف فارس سوى المطوعة ووصل الى بلد الصنم فملكه واوقع القتل
على الصنم حتى سحقه وطحنه وفي التذكرة انه لما كان ان يتهاجم استغاث من الله تعالى بحرمة قميص الشيخ علي الهيتي
الحداد وقد كان اعطاه في زيارته له فتلقى ذلك وليس ذلك القميص وبكا بكاء شديدا في الغلبة على الكثرة
ولما رجع اليه حكى ما وقع قال الشيخ لو دعوت بالسلام لتلك الكثرة لاسلموا جميعا قوله وجمع من الفلاسفة في
الالهيات والطبيعيات هكذا في اكثر النسخ لكن وقع في بعض النسخ دون الطبيعيات مكان والطبيعيات وهو
المواقف لما في المواقف حيث قال الطائفة الثانية المهندسون قالوا انه يفيد العلم في الهندسيات دون الالهيات
والغاية النظر والاخذ بالاحرى قوله والاخلق الى بذاته الخ وصفاته وافعاله قوله وبهذا اقرب اي ما ذكره
جمع من الفلاسفة في الالهيات قوله اذ لا تصور تردد الخ هذا من الهندسيات والحساب وذلك جمع لا ينكرون فيما افاده
النظر للعلم قوله وبالجملة ما كان الخ هذا اشارة الى تحقيق ما ذكره في المواقف حيث قال ولا بد من تحرير محل النزاع
فنقول الامام الرازي قد يفيد العلم وهو لا ان سهيلا نجم حمراء اذ الجزئي لا يثبت الا بالكلي وقال الآمدي كل نظر
للعلم موجود في الجملة قال الامام في المحصل الكلي
المفيد للعلم موجود انتهى فيكون مذهب الامام جزئيا ولذا قال صاحب المواقف فقال الامام قد يفيد قوله فقد يفيد النظر
وذلك حيث قال في الكبار الافكار واذا كان النظر الصحيح في دلالته وتطبيقه ولم يعقبه ضد من اضداد العلم افضى الى العلم بالمنظور فيه
انتهى

ذهب المواقف الى ما سيذكره
ان قوله احترز المخالف بوجوه

قوله الاولى ان يقال او في
الالهيات خاصة كما
سيذكره عند شرح
قوله احترز المخالف بوجوه

والطبيعيات انتهى

واشهد كون الشارح عند
قوله احترز المخالف بوجوه
ما يؤيد هذا حيث قال وينبغي ان لا يكون الخلاف الخ

انتهى وجملة فقيد بها تفسير لقوله افتقر وكحتمل ان يكون الفاء فصيحة قوله وبان لا يعقبه شئ عطف على قوله بكونه قال السيد سند
في قول صاحب المواقف لا يعقبه ضد للعلم اى منافر قال المحقق حواجه زاده في حاشيته رد ما قيل الموت ليس ضدا
للعلم لكونه عدميا ولان استحالة اجتماعهما ليس لذاتيهما بل لقوة شرط العلم وهو الحيوة وقال الامدي جعل الموت
ضدا للعلم على مذهب من يقول انه وجودي واما من يقول انه عدمي فيزيد ليقوا اخر وهو ولا يسفى شرطه والصحيح ما ذكر لا يمتنع
البقاء ومطلقا اذ ما من شيئين يقدر بينهما تضاد الا ويمكن ان يقال امتناع اجتماعهما ليس لذاتيهما بل لقوة شرط احدهما
وقال سنان الدين في حاشيته اذ الضدان هما المتعاقبان الوجوديان وما وقع في مواقفه عديده من هذا الصواب من ان
النوم ضد للعلم والقدرة كما في بحث الارادة وفي بحث القدرة فان النوم ليضا والقدرة كما ليضا والعلم وسائر الادراكات
وفي بحث العلم واما العلم فانه ليضا ضد جميع هذه الامور المذكورة وهو النوم والغفلة والموت يحمل على المنافي في انتهى قوله
فانه لا يعلم الى حين اعقبه النوم والغفلة والموت قوله وجعل كلا اى وجعل الامدي كلا من الموت والنوم والغفلة
ضد الادراك على ما يهوى المتكلمين من اطلاق الضد على المنافي واما الحكماء فلا يطلقون الضد على المنافي قوله
وبهذا التقييد بالقطعي الخ قال المحقق حواجه زاده في حاشيته هو شرح المواقف بعد نقل كلام الشارح هذا وكانه يريد
ان المراد من النظر الصحيح ههنا ما يطلب به العلم لا مطلق النظر الصحيح بقرينة الجزاء عنى قوله يفيد العلم بان
الحكم بافادة العلم ليس على كل نظر صحيح بل على النظر الصحيح الذي يطلب به العلم وهذا النظر انما يصح اذا كانت
مقدماته قطعية واما اذا كان كلها او بعضها ظنيا يكون هذا النظر بالنسبة الى النمط الذي هو العلم نظرا فاسدا
من حيث الافادة وان كان صحيحا اذا كان النمط به النظر انتهى وقال المحقق اللاري في حاشيته شرح المواقف بعد نقل
كلام الشارح هذا وليس بشئ لان النظر في الظنيات الصادقة لتحصيل الظن صحيح ولم يفد العلم فاحتيج الى التقييد
المذكور للتنبيه الا ان يقال مغنى كلام كل نظر لتحصيل العلم بحال لا يحتاج الى هذا القيد وتقل منشاء بما قال الشارح
الفاضل هذا انتهى قوله ولتناول النظر المطلوب به التصور هذا عطف على قوله استفاد وضمير تناول عائد
الى النظر الصحيح والنظر اللاحق منفعله والمطلوب به صفته والتصور قائم مقام المطلوب بقوله وظاهر كلام المصنف
ما ذكرنا هذا الكلام لاثبات قوله ولتناول الخ لانه يدل على ان النظر لم يتناول النظر المطلوب به التصور الا بترك التقييد
بالقطعي واما قال ظاهر كلامهم لانه لا نص في كلامهم يدل على ترك الارادة واما قوله وان ما ذكرناه جواب عن سؤال
مقدر تقديره ان ما ذكرته فيما سبق يدل على خلاف ظاهر المتكلمين واجاب عنه بان ما ذكرناه في قولهم من تعميم
تكليف منا لاظاهر كلامهم واعلم ان السيد السند قال في شرح المواقف بعد نقل كلام الامدي قلت الانظار الصحيحة
في التصورات ليست واقعة في القطعيات فلا يندرج في هذه الموجبة الكلية قلت لا ما بس بذلك فان المقصود
الاعلى هو الانظار المفيدة لان حالها في الافادة مما علم يقينا وفي نهاية العقول ان من عرف خصوصية النظر الذي
يدعي انه يفضي الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نعني بالنظر ما يتضمن مجموع علوم اربعة الاول العلم بالمقدمات
المرتبة الثاني العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات المعلومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع
العلم بان ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك ان كل عاقل يعلم ببديهة العقل ان من حصلت له
هذه العلوم الاربعة فلا بد من ان يحصل له العلم بصحة المطلوب هذا الحصول كلامه وحاصله ان من تصور النظر من حيث
انه صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم بينه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح كذلك يستلزم العلم جزما
بديهيا لا يحتاج فيه الا الى تفطن الطرفين على الوجه الذي بنوا مناط الحكم بينهما انتهى واول الكلام يشير الى الدخل
على كلام الشارح وقوله وفي نهاية العقول الخ تاييد له قال المحقق حواجه زاده المقصود من هذا النقل تحقيق
ان المراد بالنظر ههنا هذه الافكار المصدر بعيه وقد يقال فائدة بيان ان المراد بالنظر ههنا مطلق النظر
نهاية العقول يفيد ان كل نظر صحيح يفيد العلم واما قوله قد يفيد فمتاول بان المراد النظر الصحيح مفيدة للعلم لكن العبارة اغنى قوله قد يفيد
صحيحا كان او فاسدا فيصح ان يعض اخر اد النظر الذي هو الانظار الصحيحة لتاييد قوله لا بأس به وقال سنان الدين
لا يتم على هذه الكلية وان لم يكن منافية لها انتهى وقال المحقق وذكر هذا النقل لتاييد قوله لا بأس به وقال سنان الدين
اشار بهذا النقل الى انه لا منافاة بين كلامي الامام والامدي في الحقيقة كيف وقد صرح الامام في النهاية بان كل نظر
صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا وما سبق من الموجبة الجزئية انما هو بالنسبة الى منكري الافادة بالكلية وذلك ان في هذا المقام اربعة
اطوار انتهى اقول لا يتم ان كلية الكلية التي لم يعرها منكر والافادة النظر للعلم بالكسر وتلقي في دفعه الموجبة الجزئية فكذا قال قد يفيد النظر
العلم بالكسر المفيد للعلم موجود وثانيها اثبات ان النظر الصحيح يفيد العلم كليا قد ذكر الامام في كلا من المقامين

نقد جعل المدعى موجبة كلية
موضوعها مقيد بقيود هو

بهذا الامتناع ضروري واما بطلان التوليد فلان العلم لو لم يكن فيكون مقدورا لله تع فيمتنع وقوعه بغير قدرته انتهى توضيح
الثاني ان العلم ممكن لانه حاصل بعد ان لم يكن وما كان كذلك كان ماهيته قابلة للوجود والعدم ولا شئ بالممكن الا بهذا
واذا كان ممكنا كان مقدورا لله تع لان عليه تعلقا بالفاعل يعم الامكان على ما سيأتي واذا كان مقدورا لله تع
امتنع وقوعه بغير قدرة الله على ما سيأتي في خلق الاعمال ان شاء الله تعالى قوله فيمتنع وقوعه بغير قدرته وذلك
لاستناد جميع الممكنات الى الله تع ابتداء قوله فتوجه اعتراض المواقف الخ وذلك حيث قال وبهذا يندفع ما قيل
باستناد الجميع الى الله تعالى ابتداء وكذا في المختارات وانه لا يجب على الله شئ اذ لا وجوب عن الله ولا وجوب
عليه ايضا انتهى وقد حقق السيد السند هذا الكلام في شرح المواقف فليطالع تم وما ذكره ارباب الحواشي لا سيما المحقق
المحشي خواجه زاده قوله من غير وجوب عليه وعنه على ما قال الحكماء ليكون الله تع مختارا بمعنى ان شاء فعل وان لم
يشأ لم يفعل كما سيجيء في الالهيات ان شاء الله تع ضم اليه قوله من غير وجوب عليه وعنه ليرد بالاول مذهب اهل الاعتزال
وبالثاني مذهب الحكماء لكن الثاني غير ما ذهب اليه الحكماء يريد به كما صرح به صاحب التوضيح ورضي عنه الشارح في هذا
الكتاب وان رد عليه في التلويح واجاب عن رده صاحب التزييف وتبعه المحقق الفناري وسيجيء التفصيل
ان شاء الله تعالى في المقصد الخامس من الالهيات قوله على ما سيجيء اي في المبحث الرابع من الفصل الثالث
من المقصد الخامس حيث قال فيه تذنيب غير مرة ان الوجوب بالاختيار محض الاختيار قوله فيجيء اي فيجيء ان
اريد الوجوب بالاختيار قوله ويكون هذا اي يكون ما اختاره الامام هو مذهب الاشعري لا مذهبا رابعا قوله
والجواب ان وجوب الاثر اي جواب اعتراض المواقف قال السيالكوتي هذا الجواب وان اندفع به اعتراض
المواقف بانه لا يصح مع كونه قادرا مختارا لكن لا يندفع به اعتراضه بانه لا يصح مع القول باستناد الاشياء
الى الله تع ابتداء فان قلت معنى استناد الكل اليه ابتداء انه اوجد الكل ممكن بالاستقلال لا انه يوجد يوجد
ممكنا وذلك الممكن ممكنا اخر على ما يراد من الفلاسفة وهذا لا ينافي توقف البعض كالحركة على القسر والوصول
الى المنتهى على الحركة الى غير ذلك مما لا يحصى لا يقال يلزم احتياج الواجب في ايجاد هذه الاشياء الى ما يتوقف
هي عليه لانا نقول لان الاحتياج في تحقيقه راجع الى الفعل المتولد ومتلخصه ان هذا ايجاد المحتاج لا
الاحتياج في المحتاج الايجاد وكما في ايجاد الاعراض ثلث مذهب الاشاعرة ان الجميع بقدرة الله
ابتداء بمعنى انه لا مدخل لبعض اثاره في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا بل الترتيب الواقع في امثال
ما ذكر لمجرد اجراء العادة من غير لزوم عقلي وهذا ما قالوا ان جميع الممكنات مستندة اليه تع ابتداء
ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب
مماسة النار والري بعد شرب الماء ويمكن ان يقال ان هذا مذهب الاشعري خاصة وهو غير مسلم
عند الامام كيف وهو مصرح بالمخالفة فيما زعم الاشعري تقدم استناد الاشياء الى الله تع بالمعنى الذي يزعم
الاشعري لا يقدح فيما ذهب اليه الامام وانما القادح عدم الاستناد بالمعنى الذي ذهب اليه الفلاسفة
وهو غير لازم لان الفعل المتولد مفعل للفاعل المباشر وتقرير التوليد مشروح في محله وقد صرح الآمدي بان
حركة اليد والمفتاح معلومان لله تع خارج واما ما ذكره الفخر الرازي في تهافت الفلاسفة من ان القول بان
كون احدهما اي القطن بملاقاة النار ملازمة عقلية بينهما انكار لكثير من المعجزات مثل سلامة ابراهيم عن
نار نمرود بانها قصد به الرد على الفلاسفة القائلين بان تاثير العلة في المعلول على سبيل الايجاب
والاختيار يلزمه اللازم لزوما عقليا فان قلت في قصة سلامة ابراهيم عن نار نمرود يرد الاشكال
ايضا لان القول بان الله تع خلق ملاقاة النار لابراهيم حتى حكي انه احترق النار وبقي ابراهيم عليه السلام دونه
مما لا نزاع في انه خلق ملاقاة النار لابراهيم حتى حكي انه احترق النار وبقي ابراهيم عليه السلام دونه
قلت يجوز ان تكون المعجزة انقلاب النار هواء طبقا على خلاف المعتاد على ان ملاقاة النار ليست
بسبب للاحراق مطلقا بل ذلك يختلف بحسب قابلية الاجسام فيجوز ان يخلق في جسم ابراهيم خاصية
تمنع قبول الاحتراق ويكون المعجزة ذلك في الحقيقة وآخر نظم الآية الكريمة امتن بهذا وكذا حكاية احتراق الوثاق
وان كان اولى بالسبب الاول ويرد عليه ان هذا مخلص ايضا للفلاسفة فلا يلزم انكار مثل هذه المعجزة انتهى

قوله لا يقال الخ اي الى قوله الجواب عن اعتراض المواقف وهذا القائل هو الاصفهاني وذلك انه قال في شرح المطالع
صدور العالم عن الصانع المختار بالاختيار لا ينافي الوجوب بالاختيار مطلقا بل ينافي الوجوب بغير الاختيار ويجوز ان يكون
على بعض الوجوه بالاختيار وعلى بعض الوجوه بغير الاختيار واجيب بان الوجوب بالاختيار ايضا ينافي الامكان
الذاتي الذي يعتبر في الفاعل المختار فان الممكن ما هيته قابلة للوجود والعدم ولا شئ بالممكن الا بهذا
امتنع وقوعه بغير قدرة الله على ما سيأتي في خلق الاعمال ان شاء الله تعالى قوله فيمتنع وقوعه بغير قدرته وذلك
باستناد جميع الممكنات الى الله تع ابتداء قوله فتوجه اعتراض المواقف الخ وذلك حيث قال وبهذا يندفع ما قيل
باستناد الجميع الى الله تعالى ابتداء وكذا في المختارات وانه لا يجب على الله شئ اذ لا وجوب عن الله ولا وجوب
عليه ايضا انتهى وقد حقق السيد السند هذا الكلام في شرح المواقف فليطالع تم وما ذكره ارباب الحواشي لا سيما المحقق
المحشي خواجه زاده قوله من غير وجوب عليه وعنه على ما قال الحكماء ليكون الله تع مختارا بمعنى ان شاء فعل وان لم
يشأ لم يفعل كما سيجيء في الالهيات ان شاء الله تع ضم اليه قوله من غير وجوب عليه وعنه ليرد بالاول مذهب اهل الاعتزال
وبالثاني مذهب الحكماء لكن الثاني غير ما ذهب اليه الحكماء يريد به كما صرح به صاحب التوضيح ورضي عنه الشارح في هذا
الكتاب وان رد عليه في التلويح واجاب عن رده صاحب التزييف وتبعه المحقق الفناري وسيجيء التفصيل
ان شاء الله تعالى في المقصد الخامس من الالهيات قوله على ما سيجيء اي في المبحث الرابع من الفصل الثالث
من المقصد الخامس حيث قال فيه تذنيب غير مرة ان الوجوب بالاختيار محض الاختيار قوله فيجيء اي فيجيء ان
اريد الوجوب بالاختيار قوله ويكون هذا اي يكون ما اختاره الامام هو مذهب الاشعري لا مذهبا رابعا قوله
والجواب ان وجوب الاثر اي جواب اعتراض المواقف قال السيالكوتي هذا الجواب وان اندفع به اعتراض
المواقف بانه لا يصح مع كونه قادرا مختارا لكن لا يندفع به اعتراضه بانه لا يصح مع القول باستناد الاشياء
الى الله تع ابتداء فان قلت معنى استناد الكل اليه ابتداء انه اوجد الكل ممكن بالاستقلال لا انه يوجد يوجد
ممكنا وذلك الممكن ممكنا اخر على ما يراد من الفلاسفة وهذا لا ينافي توقف البعض كالحركة على القسر والوصول
الى المنتهى على الحركة الى غير ذلك مما لا يحصى لا يقال يلزم احتياج الواجب في ايجاد هذه الاشياء الى ما يتوقف
هي عليه لانا نقول لان الاحتياج في تحقيقه راجع الى الفعل المتولد ومتلخصه ان هذا ايجاد المحتاج لا
الاحتياج في المحتاج الايجاد وكما في ايجاد الاعراض ثلث مذهب الاشاعرة ان الجميع بقدرة الله
ابتداء بمعنى انه لا مدخل لبعض اثاره في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا بل الترتيب الواقع في امثال
ما ذكر لمجرد اجراء العادة من غير لزوم عقلي وهذا ما قالوا ان جميع الممكنات مستندة اليه تع ابتداء
ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب
مماسة النار والري بعد شرب الماء ويمكن ان يقال ان هذا مذهب الاشعري خاصة وهو غير مسلم
عند الامام كيف وهو مصرح بالمخالفة فيما زعم الاشعري تقدم استناد الاشياء الى الله تع بالمعنى الذي يزعم
الاشعري لا يقدح فيما ذهب اليه الامام وانما القادح عدم الاستناد بالمعنى الذي ذهب اليه الفلاسفة
وهو غير لازم لان الفعل المتولد مفعل للفاعل المباشر وتقرير التوليد مشروح في محله وقد صرح الآمدي بان
حركة اليد والمفتاح معلومان لله تع خارج واما ما ذكره الفخر الرازي في تهافت الفلاسفة من ان القول بان
كون احدهما اي القطن بملاقاة النار ملازمة عقلية بينهما انكار لكثير من المعجزات مثل سلامة ابراهيم عن
نار نمرود بانها قصد به الرد على الفلاسفة القائلين بان تاثير العلة في المعلول على سبيل الايجاب
والاختيار يلزمه اللازم لزوما عقليا فان قلت في قصة سلامة ابراهيم عن نار نمرود يرد الاشكال
ايضا لان القول بان الله تع خلق ملاقاة النار لابراهيم حتى حكي انه احترق النار وبقي ابراهيم عليه السلام دونه
مما لا نزاع في انه خلق ملاقاة النار لابراهيم حتى حكي انه احترق النار وبقي ابراهيم عليه السلام دونه
قلت يجوز ان تكون المعجزة انقلاب النار هواء طبقا على خلاف المعتاد على ان ملاقاة النار ليست
بسبب للاحراق مطلقا بل ذلك يختلف بحسب قابلية الاجسام فيجوز ان يخلق في جسم ابراهيم خاصية
تمنع قبول الاحتراق ويكون المعجزة ذلك في الحقيقة وآخر نظم الآية الكريمة امتن بهذا وكذا حكاية احتراق الوثاق
وان كان اولى بالسبب الاول ويرد عليه ان هذا مخلص ايضا للفلاسفة فلا يلزم انكار مثل هذه المعجزة انتهى

قوله وتحقيقه الخ اى وتحقيق الجواب ان جواز الترك ص قال الفناري كل ما هو مخلوق فهو مقدور وكل ما هو مخلوق بلا واسطة فهو مقدور بلا واسطة والملزوم العقلي يباين الابتداء من وجه لا سيما ان امرين منهما ملازمة. مساوية انتهى قوله وهذا ايضا مقدور اى وكذا حصول الانتفاع كالحصول مقدور قوله وهذا كالمتولدات. قال الفناري القياس على المتولدات ليس بصحيح لان المعجزات تكون بالوجوب على الله تخلفا فما انتهى قوله ولصحة هذا الاعتراض اى اعتراض الكوشي قوله لارتفع علاقة اللزوم ثم قال الفناري العلاقة تلازم اللزوم العادي ولا يلزم من ارتفاع اللزوم العقلي ارتفاع العادي قال السيالكوتي قد عرفت فيما سبق من مذهب الاشعري وهو ان لا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة ثم ان علاقة اللزوم العقلي مرتفعة عن الممكنات والعلاقات الموجودة فيها هي علاقة اللزوم العادي انتهى هذا تفصيل كلام الفناري قوله والحاصل ان لزوم العلم للنظر عقلي عندهم اى وحاصل هذا التحقيق ان لزوم العلم للنظر عقلي عند اكثر اصحاب الاشعري كما صرح به الامام الغزالي وعادي عند الاولين الذين هما من غير اكثر اصحاب الاشعري كما اشار اليهما الشارح بقوله ثم انما تكون هذه المذاهب فرقتان ثم قوله واما هذه المذاهب الثلثة فاحدها كون النتيجة بمحض القدرة القديمة وثانيها كونها بكسب العبد وثالثها كونها بطريق الوجوب من غير توليد وهذا الثالث غير مذهب المعتزلة وغير مذهب الحكماء كما صرح به الفاضل البرزلي حيث قال وهذا غير موافق لما ذكر من الاصول اما الاصل الاشاعرة فلانه وان وافقهم في استناده الى الله تعالى ابتداء لكنه خالفهم في كونه واجبا لانه تعالى قادر مختار عندنا ولا وجوب عليه ولا علة ولا يمتنع ان لا يخلق العلم عقيب النظر واما الاصل المعتزلة فلانه وان وافقهم في كونه واجبا بعد النظر لكنه خالفهم في عدم توليده عن النظر واما الاصل الحكماء فلانه وان وافقهم في الوجوب لكنه خالفهم في استناده الى الله تعالى ابتداء لا الى الفعل الفعال انتهى كلامه وعلى هذا فصار لهذا المذهب ثمة اصول الحكماء وثانيها للمعتزلة وثلثة الباقية لاصحاب الاشعري واما ما ذهب اليه الماتريدية فهو مذهب سادس وهو الذي لكسب العبد مدخل فيه فيكون للعبد نوع تاثير في حصول الفعل كما حققه صاحب تعديل العلوم والتوضيح في المقدمات الاربع وصاحب الصحائف والمعارف وصاحب البحر البرزخ في الاصول وصاحب فصول البدايع ممن اراد تحقيق هذا المذهب فعليه بشرح التعديل او شرح الصحائف او غيرهما فان هذا المقام لا يسعه لكن قال السيد السند في حاشية شرح التجريد قد تقدم ان النظر الصحيح يفيد العلم والكلام الهنا في كيفية افادته اياه وفيها ثلث مذاهب مشهورة مبنية على اصول مختلفة الاول مذاهب الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على اصله وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى وليس شيء منها موجبا في وجود شيء اصلا الا الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب وجود بعض آخر بلا وجوب منه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان تكرر منه ايجاد شيء عقيب شيء سمي ذلك عادة وان لم يتكرر سمي خارقا للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر ايضا يكون مستندا اليه بطريق العادة فنظر ان ليس النظر على مذهبه موجبا للعلم كما ذكره الشارح بل ان كان هناك اعداد كان صادرا عنه ايضا التاثير على مذهب الحكماء وهو ايضا مبني على اصلهم الفاسد وهو ان المبداء الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها عنه موقوف على الاستعداد التام ولا شك انا نعلم ان العلم الحاصل عقيب النظر حادث فيندرج في تلك القاعدة الثابت مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني على اصلهم الباطل وهو ان افعالنا الاختيارية صادرة عنا اما بمباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل اخر منا واما بتوليد ان كان بتوسط فعل اخر فنقول ان العلم الحاصل عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق التوليد وفي حصول العلم مطلقا فعلا لكل نظر وانت خبير بما في كل واحد من هذه المذاهب من الاختلال اما اختلال الاول فلان حصول العلم عقيب النظر واجب وقد مر ان وجوب الوجوب بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة انتهى كلامه ولعل الحكم ذهب الى ما ذهب اليه الامام الرازي فيكون هو مذهبا رابعا ثم قال وقد يقال شارح التجريد لزم العلم بالنتيجة سواء وجدت هناك عادة او لا وقد يستدل عليه بان استمرار العادة لما شبهتم عليكم بالملزوم الحقيقي فان فرض ارتفاع العادة لا يقتضي ارتفاعها وان ادعيتم ان طبيعة العالم بالمقدمتين يقتضي العلم بالنتيجة منعناه ودعوى الضرورة هاهنا غير مسموعة انتهى وانا اولا ارى ههنا كلام السيد السند وان كان كالتكرار لانه نفى المذاهب غاية التنقيح بسهل منها على محل احد بلا تعب

قوله

قوله تقرير السؤال اقول لتوضيح السؤال ما ذكره الفاضل الابهري حيث قال في شرح الموقف لو ثبت ان النظر مفيد للعلم بهذه القضية تصديقية او تظرية وكلاهما باطل اما الاول فلان بداهة هذه القضية اجتلف فيها العقلاء على ما سيجيء مفصلا والضروري لا يختلف فيه العقلاء وكما لا خلاف في ان الواحد نصف الاثنين يسلم بداهة ليست ضرورية والا فان بداهة القضية يوجد بينها وبين ضروريات اخر تفاوت والضروريات لا يوجد بينها تفاوت بيّن من الثاني بداهة القضية ليست ضرورية اما الصغرى فلانا نجد تفاوتا بينها وبين قولنا الواحد نصف الاثنين شبه سد عند الجزم وبطلانه والا ان يعقل الناس لا يشكك فيها دون هذا او يجزم انها دون هذا في القوة واما الكبرى فلانه لو وجد بينهما تفاوت لكان ذلك باحتمال النقيض وليوبا بعد وجهه وانه ينافي البداهة واما الثاني فلانا لو كانت نظرية لاحتاجت الى نظر يفيد العلم بان النظر يفيد العلم فيلزم اما الدور او التسلسل وهما باطلان واما الاول فلانه لو لم يفد لما حصل العلم بالمطلوب ولو افاد لكان ذلك النظر ايضا نظريا لان المفروض ان كل نظري يتوقف على نظر يفيد العلم بافادته فيتوقف على نفسه بمرتبتين او اكثر وهو باطل بالضرورة وتمسك الاكثرون بالقياس الاول اذ الضروري قد يختلف فيه قوم قليل كيف وقد انكر قوم البديهيات اساسا وكيف يخفى ان تصور الطرفين والعزم بالنسبة بينهما ضروري لا يمنع وقوع الخلاف في بعض الصور والتفات بعض الاذهان الى ما يغفل عنه غيره وقد تمسك في تجريد النظر فيمن اجاب بانا نختار كونها نظرية ولا تناقض قائل في الارشاد ولانه لا بعد في اثبات جميع انواع النظر بنوع يقيني كالنظر في الحدوث والامكان وغيره وبهذا كالعلم يتعلق بالمعلومات ويتعلق بنفسه اذ بالعلم يعلم العلم كما يعلم به سائر المعلومات وبتحقيق ما ذكره الخصم من انه يجوز ان تكون بداهة الحكم بثبوت الحكم لجميع افراد الموضوع او لافراده مطلقا على اختلاف التجويزين نظريا والشخص معين والنوع منه ضروريا لا اختلاف الجنوان اذ البديهي مشروط بتصور الطرفين ويجوز ان يكون بثبوت المحكوم له حين كونه متصورا باحد وجوه نظريا او باعتبار امر عام نظريا وبثبوت الحكم له حين كونه متصورا باعتبار ذاته المخصوصة ضروريا كما في القضايا الاستقرائية فبثبوت القضية نظريا وبثبوت الحكم ضروريا فلا تناف بينهما

موجبة جزئية والكبرى موجبة كلية وهو غير منتج في الشكل الرابع قطعا ثلث الايام يجوز واذ ذلك لان الرابع انما يرتد الى الاول
باحد طرقين اما بعكس المقدمتين مع انتقاد الترتيب واما بقلب واحدة مع عكس الترتيب فاذا عكس الكبرى الموجبة الكلية تصير
جزئية ولا تفعل للكبروية في الشكل الاول وههنا قد اشار الى الصحيح دون قوله اذا صدق العكس كليا ليمكن الرد بعكس المقدمتين
واما الرد بعكس الترتيب فلا يمكن تصحيحه ضرورة ان الصغرى موجبة جزئية لا تصلح للكبروية انتهى وظاهر من هذا ان قوله اذا صدق الخ
قيد لقوله او بعكس جادت متغيرة من الرابع قوله وح اى وحين اذ اخذ اللازم واحد اقوله بعد الف بعد تحرير محل النزاع على ما هذا اعتراض
على صاحب هذا التقرير بان مقرره لم يعرف محل النزاع كما عرفت انت في ذيل قولنا فلنا الخ فتذكر قوله لا يقال الاستدلال بالنفي وتسالة اشكال ايراد على قوله الا انه لم يجزم لجواز ان يكون الباء متعلقا بالمتفاوت وهو جزء بعد جزء لقوله لم يكن قوله عند حصولها اى حصول المقدمات قوله اياها اى الضروب بالاشكال قوله
بمعنى حقيقتها اى حقيقة النتائج قوله على تقدير حقيقتها اى حقيقة الضروب بالاشكال قوله واما التفاوت في العلم للزوم الخ اى يلزم
التفاوت قوله وشروطا اى شروطا العلم قوله من جملتها اى من جملة الشروط قوله واما ورود الشبهة السابقة في ضمن الوجوه المراد
بالشبهة السابقة ما ذكرها قبل هذا من قوله فان قيل الحاكم بان النظر يفيد العلم هو المراد بالوجوه الخ ثم ان هذا ينافي ما ذكره
صاحب المواقف حيث عد الوجوه بازيادة اربع عليها قوله لانها تنفي الخ لان الوجوه المذكورة انما تنفي ان يكون التصديق الخ قال السيالكوتي
لحاصل كلامه ان الوجوه الاتية تدل على ان النظر يفيد التصديق الا ان كشف التصديق ليس علما والشبهة السابقة تدل على ان النظر
لا يفيد التصديق اصلا فلا وجه لجمعهما في قرن واحد لكن يرد عليه الوجه الخامس فانه يدل على انه لا يفيد التصديق اصلا لان
ما افاده النظر من التصديق ليس علما فان قلت المقصود منه نفي كون التصديق الحاصل عقيب النظر علما الا ان هذا مما يستلزم
افادة نفس التصديق نفي ذلك ليتوسل به الى نفي العلمية قلت لكن الشبهة السابقة ايضا كذلك فبناء على ان نفي التصديق
يستلزم نفي علميته التي حصل اشهر لكن قال السيد السند في قول اصحابنا حكوا قف والمنكرون طوائف سيالكوتية كلها مشعرة بان تا
لتقدم شبهة للمنكرين بكسر الكاف وما سيأتي من الشبهة المخصوصة بقوم قوم والصواب ان اشتراك شبهة واحدة يغني بعضهم
عن بعض وان ما سبق شبهة للمنكرين بالكلية اعني السمنية الا ترى الى قوله فقيل لهم لانا من النظر يفيد والا ان هذه الشبهة
في قوة اولى الشبه المنسوبة اليهم فان كون النظر مفيد اللعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه علما موداهما واحد ومدار الشبهتين على
ان العلم بهما ليس ضروريا ولا نظريا لكن ما كان الجواب عن لزوم اثبات الشيء بنفسه المذكور في الشبهة السابقة يشمل على ما قيل
ان العلم بهما ليس ضروريا ولا نظريا ولا شك انه بديهة الرد على اثبات الشيء بنفسه المحقق على المطلوب فتقال اذا كان الغرض
وتحقيق انفرادها عن الشبهة الاخرى انتهى ولا شك ان هذا خلاف الظاهر من العبارة ثم ان الجواب المستفاد من كلامه غير ما ذكره
من الشبهة المتقدمة ابطال الموجبة الكلية التي ادعيناها وكان ذكر المهلة في الجواب يستطرادا كما ذكره فهي مشتركة بينهم نعم ما ذكره
صحيح ان الشبهة المردودة لاثبات المذهب فالوجه ان يحمل الكلام على ما يشعر به بل يقتضيه سياقته من ان ما تقدم شبهة للمنكرين
بالكسر لرد مذهب اهل الحق والشبه الآتية لاثبات مذهب مذهب فتكون الشبه العشر التي تذكرها ههنا لاثبات البطلان الكلي وغرا اول
تقريرها على ما ذكره الامام هذا قيد لقوله او في الالهيات خاصة قوله لتصديق مطلق اى سواء كان دخل التصديق
محل الخلاف قد تقدم انه قال اذ لا تصور تردد في ان الحاصل من ضرب الاثنين في الاثنين اربعة قوله عقيب النظر اولا قوله الى لم يقع عقيب النظر خلاف ذلك اقول تقييد لم بظاهر ههنا غير ظاهر الا ان يقال انه فرق بين ظاهر والظاهر ولم يسلط
على الاول للاعلى الثاني قوله لامتناع ان يقع اى ههنا تعليل للتقييد بالاول للاول والثاني للثاني وقوله بخلاف الضروري متعارض فيه
للعقلين قوله واللازم وهو عدم الظهور قوله ولذلك ينقل هذا هب اعلم ان صاحب المواقف بكرا تا لا ههنا وعطف عليه
سيف الدين الابهري قوله الاختلاف فيها وعطف عليه السيد السند قوله ودلائلها ظاهر من انه لا شك بظاهر صحة ما اعتقد ببطلانه وبالعكس
وقال صاحب تنقيح هذا ولذلك ينقل هذا هب وصرح السيد السند بقوله المتنافيين وادلتها المتخالفة اذ ربما لاح حقيقة ما حكم فيها ببطلانه
وبالعكس انتهى قال المحقق على المطول بهذه العبارة وقعت في مواضع من هذا الكتاب وحملها الشارح فيها على خلاف المتعارف

قول الصواب كما عدل الجباي عن مذهب ابي الحسن

٢ او قولنا وردّ بانا نختار ره ص

معارضه فی العقليات بمنزلة النقض الاجمالی للدليل وان اردت تحقيق هذا الكلام فعليك بما علقناه على الحاشية الهيرية
وعلى شرح السيد دی فی الاداب قوله وبهذا اى بما ذكرنا من قولنا وكذا افاد العلم الخ قوله يندفع شبهة اخرى خ
وبهذه اى الشبهة الحاكية المذكورة فی الصوائف حيث قال ان لقائل ان النظر لو افاد العلم مع العلم بعدم المعارض اذ معه يحصل
التوقف وعدمه ليس ضروريا والا لم يقع وهو نظری ويحتاج الى نظر آخر وهذا ايضا محتمل لقيام المعارض وتسلسل الخ
وقد تقدم جوابه بعبارته قوله فقوله اى قول صاحبه حيث حقق صدر وما كان معنى هذا القول غير ظاهر بينه هو وهو متزع على قوله
وبهذا اندفع بل الغاء وتصحيحه قوله وبما بحث فطلق عليه فی آخر المقصد اى المقصد الاول من المقاصد الستة
حيث قال على ان لقائل ان افادة اليقين لا تتوقف على العلم بعدم المعارض بل انما تتوقف على انتفاء المعارض
فی نقل الامر اذ كثيرا ما يحصل لنا اليقين من الدليل ولا نخطر المعارض ببالنا اثباتا او نفيا فضلا عن العلم
بعدمه انتهى لكن قال المحقق حواجه زاده قال صاحبه حقق صدر هذا القول بناء على ظاهر تقرير صاحب المواقف حيث
قال النظر لو افاد العلم وزاد الشارح فی الدعوى وعلم ان وكد الافادة دفعا لهذا الجواب وتحصل ان المدعى
هو ان النظر يفيد العلم وان كون المفاد به علما معلوم فلا بد وان يعلم من العلم بعدم المعارض اذ مع العلم بوجوده
يحصل التوقف واذا لم يعلم عدمه ولا وجوده لم يعلم ان ما افاده علم ضرورة لانه لو اخطر المعارض بالبال
لم يجزم بانتفائه بل يجوز وجوده فلا يعلم ان ما افاده النظر علم ثم ترقى بعد ذلك بقوله بل جوز كون نقيضه حقا
الى انه يمكن تقرير الشبهة بالنظر الى نفس الافادة من غير اعتبار ضميمة بان يقال لو لم يعلم عدم المعارض والافادة
احتمل عند الناظر وجوده فلا يحصل له اليقين من النظر بل جوز ان يكون الواقع نقيض ما ادى اليه النظر فنظر
ان اليقين يتوقف على العدم بعدم المعارض ولا يكفی عدم المعارض فی نقل الامر فسقط جواب صاحب المقاصد
واحتيج الى ما ذكره المص آخرا كلامه وقال المحقق الطوسی تقرير الممتن يدل على ان المراد بهذه الشبهة ليس بقدحها ولا حقيقتها
لانبات عدم كون النظر مفيدا للعلم لانبات عدم حصول العلم بمجرد الافادة وان لزم من ذلك فهذا اقتصر المص
فی مقدم الشرطية على قوله النظر لو افاد العلم وتحريرها ان النظر لو افاد العلم كانت مجرد الافادة مع العلم بعدم المعارض
اذ لو انتفى هذا العلم تحقق احتمال المعارض ومع هذا الاحتمال يحصل التوقف عن العلم بالمنظور فيه الى علم الوصول
اليه لان احتمال المعارض يورث شبهة عدم ثبوت المنظور فيه والشبهة فی ان لا يجتمع مع العلم به والعلم بعدم المعارض
يستلزم الشی ان يكون مجرد الافادة النظر للعلم محال فالمراد بقوله اذ معه احتمال المعارض بقرينة السكوت وبقرينة
قوله وهذا ايضا محتمل لقيام المعارض وبالتوقف ما ذكرنا وان شارح حمل التوقف على الشك وضمير معه على العلم
بوجود المعارض فصار كلام المص قاصرا عن افادة مرامه اذ استلزام علم الناظر بالمعارض الشك لا يوجب بظاهره
كون افادة النظر للعلم مشروطة بالعلم بعدم المعارض فضم اليه قوله فاذا لم يعلم الخ وزعم ان لازم هذا عدم العلم بان
المفاد علم ولهذا زاد سابقا قوله وعلم ان وكد المفاد علم مع ان اللازم من تجويز وجود المعارض عدم حصول
العلم وكون النظر مفيدا له لا جواز افادته مع عدم العلم بانه علم وقوله نتوقف حصول العلم من النظر
على انتظار غير متناهية غير خاف منه بان نتيجة الشبهة امتناع افادة النظر للعلم كما ذكرنا نعلم انه لا حاجة الى ان يقول
قول المص كما يفيد العلم بتحقيقه النتيجة بما ذكره من ان المراد العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم بل يبقى محمولا على
ظاهره اى العلم بان النتيجة حقة اى ثابتة والتبيين لا يقتضى الا مشاركة العلمين فی وجوب الحصول بعد النظر
واما كونهما معا بطريق الضرورة فلا فليتأمل انتهى اقول ما حققه المحقق حواجه زاده من هذا التحقيق بل ربما يكون
بعيدا عن فهم اهل التحقيق قوله وفی تقرير الطوالع ها هنا قصور حيث قال المحقق الاصفهانی فی شرح الطوالع
بعد تقرير كلامه وللقائل ان يقول لتقرير هذا الوجه على الوجه الذی ذكره المص ليس بمستقيم اما اولا فلان العلم
الحاصل عقيب النظر هو ما حصل بالنظر وما حصل بالنظر هو نظری فالترديد قبيح واما ثانيا فلان العلم الحاصل
عقيب النظر اذا كان نظريا يكون لازما للنظر المفيد له فلا يحتاج الى نظر آخر حتى يعود الكلام فی لازم النظر الثانی
اعلم ان الامام ذكر هذا الوجه فی المحصل على وجه لا يرد عليه شیء مما ذكر فانه قال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب
النظر علم لا يجوز ان يكون ضروريا لان كثيرا ما يتشكك الانسان فيه ولا نظريا والا لزم التسلسل وهو محال
ولعل المص ارتكب هذا الكلام عبارته لافادة اختصار كلامه اقول ان الشارح اخذ ما ذكره الامام فی المحصل
واشار بالقصور الى ما ذكره الاصفهانی من الايراد عليه وانما الجواب الذی ذكره الاصفهانی بقوله ولعل المص
بقوله وكانه على حذف المضاف ثم قوله اعنی كونه علما هذا تفسير لقوله علمية العلم الحاصل قوله وفی الهامش لكون كلامه

ما ذكره حذف مضاف صحيح بين صاحب المطوالع في الجواب عن الشبهة اختيار ان العلم ضروري وهذا اشارة الى دفع ما ذكره
الاصفهاني حيث قال بعد تقرير الجواب ولقائل ان يقول اختيار هذا اشق وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر ضروري
في الجواب ليس بمستقيم اما اولا فلان العلم الحاصل عقيب النظر مستفاد من النظر والمستفاد من النظر نظري لا ضروري
اراد بكونه ضروريا ان كل من حصل له العلم بالمقدمتين عند الشبهة الخاصة حصل له العلم بالنتيجة ضرورة لا انه
حصل بغير نظر لانا نقول لا نسلم ح الجواب نظرا للسؤال لان الضروري في السؤال ما يقابل النظري لا
الضروري بهذا المعنى وبهذا احتمل النظر ثم في مقابله عند التردد وايضا لا يكون ح قوله وظهور الخطاء
بعده محال مستغنى عنه ان انتفاء ظهور الخطاء بعده لازم للضروري الذي هو مقابل للنظري لا الضروري بهذا
المعنى انتهى كلامه قوله والا فالى حصل الجواب اى وان لا يكن الكلام محمولا على حذف المضاف فالى حصل الخ وبهذا ظهر
ما ذكره الاصفهاني انفا بهذا وقال السيالكوتي قيل الحصر ممنوع بل ضروريته الى حصل بالنظر يعني انه لا يحتاج
بعد درك النظر الى نظر اخر وبهذا المعنى المفهوم للضروري مع التقييد اذ لو لا ما لاحظه ذكر التقييد لان يقول
السؤال بان الحاصل بعد النظر اما ضروري وتكون تردد قبيحا وانت خبير بان الضروري بهذا المعنى لا ينافي ظهور
الخطاء عقيبه فلا تكون هذا المعنى مرادا للمستدل فلا وجه للاختيار نحو جوابه واما توجيه التردد فبعد ان ارد
الى جمله بقوله وكانه على حذف المضاف الخ انتهى قوله الثاني ان النظر مشروط بالعلم بالمطلوب الخ هذا اعلم مما ذكره في شرح
التجريد من ان شرط النظر عدم الغاية اى عدم العلم بالمطلوب قال السيد السند في حاشيته اور وغليان من حصل له العلم بمطلوبه من دليل
ربما ينظر في دليل اخر على وفق المطلوب فيتبين له العلم بوفق المطلوب ولا يكون وفقا بحصيلا الذي حصل لان العلم الحاصل اجد الدليلين
يخالف العلم الحاصل بالاخر اما شخصا او صنفا وبهذا يرد ما ربما يقال ان اجتماع المثلين وتعدد الدليل لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل او وجود المانع
مشروط بعدم سبق العلم بالمطلوب ثم قيل المقصود من الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني بهذا اذا كان العلم بالمطلوب من
الدليل الاول يقينيا واما اذا كان ادراك المطلوب دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين به والشرط حينئذ
ليس معلومية ما علم يقينيا وكذا الحال فيما اذا عرف الحاهيم بكنهها فانه لا يتصور هناك تحصيل معرفة ذاتها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها
فانه يجوز ان ينظر لتحصيل معرفة كنهها انتهى وسيجيء عليك التفصيل في المبحث الثالث بقيد هذا قوله فلو كان مفيدا للعلم اى مستلزما له
هذا تفسير لكلامه لا للمتن اشار به الى ان المفيد بمعنى المستلزم وتقريره الالزامي احسن منه وكيف حيث قال لو كان النظر مفيدا
للعلم لكان مستلزما له عادة او اعدادا او توليدا والتالي باطل لمضادة النظر للعلم بالمنظور فيه اذ النظر مشروط بعدم العلم
بالمنظور فيه لئلا يلزم تحصيل الحاصل او امتناع المضادة والمتناقة بين اللازم والملزوم انتهى كلامه قوله عقلا او عادة الاول
مذهب الحكماء والمعتزلة والامام الرازي ومن تبعه والثاني مذهب الاشعري ومن تبعه قوله ضرورة امتناع كون الملزوم مشروطا
بعدم اللازم اعم من ان يكون بالملزوم او بغيره وبهذا يندفع ما ربما يقال منع الاستلزام بهذا المعنى قول صاحب
قلما يستلزم بحسب تحقيقه عادة قال الابهري في تقريره والجواب منه بطلان التالي اذ المعنى بالاستلزام ههنا انه اذا حصل النظر
وتم حصل عقيبه العلم بالمنظور فيه عادة كما هو مذهب الحكماء او توليدا كما هو مذهب المعتزلة وح
يجوز ان يكون العلم بالمنظور فيه مضادا للنظر حين تحصيل النظر ويكون عدم العلم شرطا له ويستلزم العلم بالمنظور فيه
وتحقيقه اذا حصل وتم اذ لا منافاة بينهما لانه موجبة لكن في العلم والكلمة انتهى قال بعض الفضلاء عند قوله او اعدادا
وح فمعنى الايجاب عندهم عدم التخلف وامتناعه لانه علة تامة كيف والنظر يفيد الذهن لقبول الذهن الصواب
من وايها واما عدم القول بالاستحقاق العادي فالتخلف وعدم الترتب جائز عندهم قطعا والتوليد كالايجاب في
عدم جواز التخلف انتهى قوله يعني انه يلزم الخ قال الحديقي الابهري لم يعرف الاستلزام حين النظر والاستلزام بعد تمام النظر وعلم
العلم حين النظر وانتفائه لا بعد النظر والجواب هو تحقيق ما اراده الابهري وعلمهم في الاحساسيات كوجودهم لان عدم العلم ليس
شرطا حين الاحساس انتهى وفيه رد ما ذكره المحشي الفناري حيث قال عند قول صاحب المواقف النظر اما ان يستلزم العلم
فيه بحثا ما او لا فلان المستلزم بعد تمام النظر وعدم العلم بالمنظور فيه شرطي انتفاء النظر وابتدائه لا عند تمامه انتهى قوله
واما ثانيا فلان عدم العلم في الاحساس الخ العلم الذي يحصل به كما لا يخفى والكلام افادة الاحساس للعلم بالمحسوس فسقط انتهى قوله
فالمتقدم للعلم استمرارية اى استمرار النظر والعلم بالخط لازم له قوله والشرط بعدم العلم بقاءه اى بقاء النظر وعدم العلم
بالخط شرطا لبقاء النظر فاذا انتفى الشرط تم يبقى المشروط وبهذا ظهر ان ما قاله الفناري من ان الظاهر ابتداء
مكان بقاءه ليس بظاهر قوله الثالث لو افاد النظر العلم الخ ولقد اوضح الابهري هذا حيث قال لو كان النظر مفيدا للعلم
لكان العلم بالمنظور فيه اما واجب الحصول بعده فيقبح التكليف به لان النظر الواجب الحصول حاكمه حكم الضروري في الدوام
وامتناع الزوال عند اعتراض الشبه وخروج عن القدرة والاختيار وعدم استحقاق المدح والذم والامر والنهي لكونه
حصول اللازم عند حصول الملزوم لكن التكليف به ليس بقبيح لانه واقع كما في معرفة الله تعالى او ليس واجب الحصول فيجوز
انفكاكه عن النظر فلا يكون مفيدا وهو مطلوب والجواب مختارا نه واجب الحصول بعده قوله فيقبح التكليف به ح قلنا
هذا انما يلزم المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين ولا يلزمنا لان كل ما امر به الشارع فهو حسن عندنا وعلى

وتعدد غير جائز ايضا

قوله لان هذا وصف اضافي الى لان كون الدليل دليلا وصف اضافي يعرض للدليل بالاضافة الى المدلول قوله وهو منتف اى ذلك المدلول
الذي فرضناه اليلم منتف عند عدم النظر في الدليل قوله بحيث متى وجد اى متى وجد الدليل وجد ذلك الشيء الذي
هو المدلول ومتى نظر في الدليل علم ذلك الشيء الذي هو المدلول الاول والثاني للتباين يوقف بالتامل قوله ان وجوده
مستلزم لثبوته اى ان وجود الدليل مستلزم لثبوت ذلك الشيء الذي هو المدلول قوله والنظر فيه مستلزم للعلم به اى والنظر
في الدليل مستلزم للعلم بثبوت ذلك الشيء الذي هو المدلول قوله ومعلوم ان انتفاء الملزوم الذي هو المدلول قوله
لا يوجب انتفاء اللازم الذي هو المدلول قوله وان عدم النظر فيه اى في الدليل قوله لانه في كونه اى كون الدليل
بحيث متى نظر فيه علم المدلول ومن اراد تحقيق هذا الجواب والسؤال فعليه بشرح الحواشي للبهبهاني او السيد السند
قوله واورد على جميع الوجوه اى الوجوه الستة التي ذكرها الشارح قوله بل على كل ما يحتج به لاثبات ان النظر لا يفيد
العلم وذكر الكل بما ذكره الشارح من الوجوه الستة وما ذكره صاحب المواقف من الوجوه التي بلغت الى اثني عشر
بلا زيد منه قوله ان العلم انما هو على قائم مقام الفاعل على لا ورد قوله والوجوه المذكورة فنبه عليه اى على
ذلك الضروري والجملة حال ووقع في بعض التنبيهات وفي نسخ اخرى تنبيها عليه وعلى هذا فلا بد ان يقال
وان كانت الوجوه المذكورة تنبيها عليه فتكون من قبيل عطف المفرد على المفرد كما لا يخفى على من له ادنى دربة
في النحو قوله وهو باطل بالضرورة اقول ان دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة والعجب من ادعاء
بطلان لزوم الخلاف بين العقلاء وجواز خلاف جمع من العقلاء فيه ولا شك ان هذا الادعاء لا دليل عليه وهو بحكم
قوله وهو لا يستلزم اى وخلاف جمع من العقلاء لا يستلزم جواز خلاف الاكثر قوله ان اريد بالكلام
كلامنا الخ قال السيالكوتي لا يقال لا فائدة في الكلام الخصم لا يستلزم افادة العلم لجواز انها لزام الخصم وارغامه
كلامه وان لم يكن النظر مفيدا للعلم لانا نقول انما يكون كذلك اذا كان الالزام مبنيا على مقدمة مسلمة
عند الخصم وليس الامر هنا كذلك ولا بد ان يكون نظر الخصم مفيدا للعلم ليحصل الالزام اذ كان الخصم
ممن لا يتكلم بالتظنيات وهي الخفي عما قرره الشارح في شرحه للتهذيب بعبارة اخرى واجمال ولعل هذا منشا قوله
القائلون بان النظر الصحيح الخ احتراز بهذا العنوان عن القائلين بعدم الاستلزام عقلا وكل عليه ما ذكره الابهري حيث قال في شرح
الموافق المقصد الثامن في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل او لا ومن قال بان حصول العلم عقيب النظر عادي كالشيخ
لم يقل باستلزام النظر الفاسد للجهل لانه يجوز عنده ان يحصل بعد النظر الصحيح علم او جهل وان يحصل عقيب النظر الفاسد
العلم ومن قال بالتوليد كالمعتزلة لا يقول ايضا ان النظر الفاسد يستلزم الجهل والا لكان الجاهل مغفورا وانما
الزيغ قالوا بان النظر الصحيح يستلزم العلم فاختلفوا في ان الفاسد منه هل يستلزم الجهل ام لا على ثلثة مذاهب
آخرها واختاره الامام الرازي انه يستلزم مطلقا سواء كان فاقدا من جهة الصورة او المادة لان من اعتقد ان العالم
قديم وكل قديم غني عن المؤثر اضطرارا يعني ان العالم غني عن المؤثر وهو جهل وثانيها وهو الصواب والمختار انه لا يستلزم
مطلقا لهم سر وليله والجواب عنهم السؤال والجواب احتج المحققون عليه بطول الكلام الا ان قال وثالثها ان الفاسد
ان كان معتبرا في المادة استلزمه والا فلا هذا اجمال كلامه ومن اراد تفصيله فعليه بشرح الشارح قوله هل يستلزم الجهل
فيدل على هذا المحذوف وهو ام لا كما صرح به الابهري اصل هذا الشرح قوله وقيل ان كان الخ وهذا هو المذهب الثالث
كما في الحواشي قال السيد السند في شرح الحواشي وفيه نظر لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج ان زيدا جسم وليس بجاهل
فالصواب ان الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في بعض الصور واما استلزامه اياه مطلقا فكلا ولقد بين
في الميزان كيفية استنتاج الصادق من المقدمات الكاذبة اقول قال اللاري وذكر في حواشي التجريد ان النتيجة
ان زيدا جسم حماري وهو كاذب وفيه تامل لان الرابطة العقلية وان كانت بين هذه المقدمات وبين
الجسم الحماري لكن الرابطة ربما تكون بسبب الاعتقاد مطلق الجسمية لزيد بلا ملاحظة كونه حماريا او انا فنبهنا
وبين مطلق الجسم رابطة ايضا باعتبار اشتمال الجسم الحماري له فان كان الانتقال بحسب الرابطة تكون النتيجة
الفلكية كون المطلوب مطلق الجسمية ووجوب المناسبة بين المطلوب والمبادي من جهة الرابطة انما يكون الخ
النتيجة هكذا واما الخطاء في مبادي التصديقات فقد تكون باعتبار نفسها بكونها كاذبة وقد تكون باعتبار عدم مناسبتها للمطلوب
والخطاء في صورة القياس لفقدان شرائطه وفي التعريف بتقديم الاخص على العام اذا جعل عكسه واجبا لا اذا كان
صورة القياس موجبة او صورته مادته فاسدة لم يستلزم شيئا واذا فقد مادته وحدها فقد يستلزم على ما في قولنا الانسان حجر
قوله فقال الامام يستلزمه الخ النظر الفاسد الجهل اورده مطلقة في قوة جزئية وفيه رد على صاحب
المواقف حيث قال احدها واختاره الامام الرازي انه يفيده مطلق اي سواء كان فاقدة من جهة مادته

موجودا انتهى وقال السيناني الظاهر ان يقول والجواب ان وجه دلالة الدليل الخ ولعل قوله بهذا كلامه اشارة الى ما ذكره انتهى قوله كما يجئ في تحقيق
النضائف كذا في اكثر النسخ وهذا من كلام الشارح لا من كلام الناقد ويدل عليه كلام المحشي الآتي وكذا السيد السند وما وقع في بعض
بعض النسخ ايضا هكذا بهذا الكلام ليس بصحيح لانه يقتضي ان يكون قوله كما يجئ الخ من كلام الناقد وليس كذلك راجع ما وقع في
الدلالة الذي هو صفة في الدليل كالامكان او الحدوث في العالم الخ ظاهر عبارته ان المحكوم عليه بكونه امرا
اعتباريا هو العلم بوجه الدلالة وفاده بيّن ليس بصحيح ما ذكر نابل هو من اطراف الشرح فافهم قوله في
بعض الكتب فلنا انه منتف قوله خلافا للملاجلة قالوا الخ قوله النظر الصحيح يفيد العلم عند الجمهور والمنكرون طوائف الاولى
من انكر افادته للعلم مطلقا وهم السمنية الثانية المهندسون قالوا انه يفيد العلم في الهندسيات دون الالهيات والغاية
فيها الظن والاخذ بالاحرى والاخلق الثالثة الملاجلة قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بالمعلم انتهى قوله لما وجوده
الى ظن لم يشترط للنظر في معرفته الخ وجود المعلم ثلثة وجوه قوله الاول انه مفقود لانه المختلف عليه وفي اثبات المدعى كما في المواقف
والمعتمد دعوى الضرورة ثانيا من علم المقدمات الصحيحة الخامسة بالمعرفة الخ على صورة مستلزمة استلزاما ضروريا حاصلا
له المعرفة قطعا انتهى واليه اشار الشارح بقوله واما امكان تحصيل المقدمات لكن الابهري اعترف في حاشية المواقف
المواقف فقال والقائل ان يقول سلمنا ان مع علم المقدمات على الوجه المذكور حصل له المعرفة لكن النزاع باق في انا
هل يعلم بلا معلم ام لا وتعليمكم لا يفيده لان صدق الشرطية لا يقتضي صدق المقدم انتهى واجاب عنه السيالكوتي بقوله
وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل الا بمعلم مكابرة صريحة نعم اذا كان ذلك معلم
كان الامر كما قال انتهى اقول هذا مدفوع لان ادعاء كونه مكابرة مكابرة على ان كلام الابهري بطريق المنع وجعله
في صورة الدعوى وعوى بلا دليل بل مكابرة صريحة وتال على الطرف ان تطبيق هذا المعتمد على مذهب الاشاعرة بان
حصول العلم عقيب النظر وبطريق العادة من غير استلزام عقلي وبيان الضرورة المذكورة يحتاج الى تكلف تام
انتهى وقال السندي ان الذين كانه اراد بالاستلزام هنا الاستلزام الاستحقاقي العادي على ما مر والشبهة البراهمة والاتفاقية
مشتركة وذهب السيد الامام من ان العلم الحاصل عقيب النظر واجب لازم مصوله عقيب النظر عقلا لانه يعلم
ضرورة وبديهة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه بالنظر ان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع
ان لا يعلم ان العالم حادث ورده خصمه وطعن به بان تطبيقه على مذهب الاشاعرة وبيان الضرورة المذكورة
يحتاج الى تكلف تام انتهى قوله سواء كان الخ هذا جواب للاطلاق قوله الا ان يخص الاحتياج الخ هذا جواب عن لزوم
التسلسل بمنع احتياج العلم الى معلم اخر لكونه مؤيدا من عند الله بخاصية تقتضي حال غفله واستقلاله في معرفته دون غفله
عنه وقد كره او ان ينتهي جواب تسليمي عن لزوم التسلسل اي ان سلم احتياجه الى معلم اخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء
الى من لا يحتاج الى معلم الخ قوله الثالث ان ارشاد المعلم الخ هذا ما شوف من كلام الابهري حيث قال
رد عتمد الجمهور المحمودة ابطال قولهم عيا وجهين الاول ان قول المعلم انما يفيد انا لو علمنا صدقه وتصديقه
اما ان يعلم بقوله وتلزم الدور لان ذلك انما يحصل لو علمنا ان الله تعالى صدقه فيما قاله باظهار المعجزة
على يده والعلم بذلك موقوف على العلم بالله الخ فاذا قول المعلم لا يفيد العلم بالله تعالى الا بعد العلم بالله تعالى فلو استفدنا
العلم بالله من قول المعلم لدار او بالعقل فنغنيه كفاية ولا احتياج الى المعلم وهو ضعيف لانه يجوز ان يعلم صدقه
بخاصية العقل لقوله لانا صدرها فقط ووصف لانه قد يكون عقله اكمل العقول واقواها فيهتدي الى مقدمات
مناسبة للالهيات لا يهتدي غيره اليها بلا معونة فيضعها وينبهنا عليها فيدرك العقل عند ذلك صدقه انتهى وهذا
غاية في تقرير السؤال والجواب قوله حيث اني وصدق المعلم الخ قيد للمعرفة واللام متعلق بالمفيد الذي هو
صفة المعلم لا الصدوق قال السيالكوتي كانه قصد به الرد على من زعم انه لا يلزم من كفاية النظر في معرفة
المعلم كفايته في معرفة الله ووجه الرد ان الكافي في الكافي في الشيء كاف في ذلك الشيء ولا يخفى ان الكفاية
على هذا الوجه لا تفيد حينئذ الاستغناء عن المعلم ضرورة ان كفاية النظر في معرفة الله تحتاج الى توسط انبياء
وقال الصدوق حواجه زاده قيل عليه يجوز ان يعرف بالعقل كونه صادقا في جميع اخباره فيعلم منه صدقه في خبره
عن الله تعالى فلا يلزم كفاية العقل في امور الالهية لان المعلوم حينئذ بالعقل كونه صادقا في جميع اخباره ونحو
ليس من الامور الالهية انتهى وفيه نظر اذ كل ما يخبر به عن الله اما عن ذاته او احواله وصفاته ونحو من الامور
الالهية فاذا جاز كون العقل كافيا في العلم بصدقه فيما يخبر عن الله ارتفع السبب الكلي الذي ادعاه الخصم من انه
ليس في العقل شيء من المعارف الالهية كما يقتضيه السياق والسباق وقال اللاري في دفع ما قيل ان الصدوق

المعلم في المعارف الالهية وانكاره مكابرة ودليل ان قوله الى اخباره بهذا انما يفيد العلم بصدقه فربما يعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يجعل عندنا صدقه في هذا الاخبار قال نقض ارباب الحواشي في تفسير قوله بهذا انما يفيد انه صادق في جميع اقواله والتفصيل ههنا ان يقال صدق اخباره فيما يخبر عنه لا يخلو اما ان يتوقف على قوله اني صادق في جميع اقواله او فيما اخبر عن الله او على العقل الحاكم بصدقه في الكل او في المعارف بخبره واخباره اولا مارة منه دالة على صدقه او لا ثبت عقلا من ترتيب لمقدمات قطعية منتجة لصدقه من غير مؤونة استعانة بما صدر من المعلم من القول او الفعل او على هذا جميعا باحد الوجوه المذكورة الى عشرة منها اقسام ستة عشر والمجموع ستة وعشرون ويلزم الدور في قسمين منها تولي العقل فقط وفي اربعة من اقسام قسمان منها تولي العقل فقط دون الاقسام الاربعة الباقية من العقل فقط دون الاقسام الثمانية للتركيب ولما كان مذهبهم عدم كفاية العقل فقط في الالهيات سقط الترتيب العقلي والباقي قليل فيجاب لقائل ان يقول يجوز ان يكون معنى عدم كفاية العقل فقط انه وحده لا يقدر على تحصيل المبادي الالهية على حد يمكن به تحصيل المقصود منها والترتيب الذي يؤدي الى صدقه مخبرا عن كونه مخبرا عن الالهيات او عنها بمعزل عن الدلالة على كونه عالما لا يكفيه العقل وحده فهذا الاحتمال غير ساقط ههنا ايضا وتصوير الدور فيما لزمه ان يقال معرفة صدقه فيما يخبر عنه مخصوصة موقوفة على معرفة انه صادق في جميع اقواله التي يندرج فيها هذا المخصوص وصدقه على صدقه في ذلك القول الخبري الذي هو اني صادق في الكل او في الالهيات لان كل واحد منهما من جزئيات ذلك الكلي وهو ان الخبر بان ايضا من اقواله ومندرجان تحتها فلا يثبت صدقهما الا بصدقه في الالهيات بخلاف الامر بالمعجزة فانه صدقه وقد توقف معرفة صدقه بخبرها على صدق احد الخبرين على ذلك التقدير وهو الدور قد يجاب عنه تارة بمنع ان قوله اني صادق في كل ما اقول بل وفيما اقول عن الله تكلام في الالهيات وعدم كفاية العقل فيها لا في غيرها واخرى بجواز اختلاف الاحكام باختلاف العنوان المخصوص له اعتبار ان فلا يبعد ان يتوقف صدقه باحد الاعتبارين على صدقه بالاعتبار الاخر اذ مرجعه توقف احد الاعتبارين على الاخر انتهى كلامه قوله بانه صادق البتة قال السيد السند ولا بد من صدقه وقال سيد علي اذ لو جوز كذبه لما تعين صدقه في المعارف الالهية اذ يجوز الكذب في غيرها ودونها بعيد عقلا او عادة انتهى اقول بل باطل عقلا او عادة قوله وقد يجاب بانها لا تخلو اما ان يقال ان الظاهر يترك هنا ولانه شرع بانه اجاب عنه اولا بغير هذا وكون الواو للاستئناف نادر قوله يكونه صادقا لا يكذب البتة الظاهر ان جملة لا يكذب صفة كاشفة لقوله صادقا ويجوز كونها خبرا بعد خبر لكونه قوله بل يجعل المفيد هو النظر الخ اقول اذا شرط كون النظر مفيدا يكونه مقرونا بالرشاد فمن اين الى الادلة وفي الشبه لتحصيل معرفة الحق في الالهيات التي من جملتها كون المعلم امامنا مستغنا للارشاد والتعليم يلزم الدور لان كون النظر مفيدا يتوقف على الارشاد ومتوقف كونه مرشدا على النظر مفيد ولعل الشارح رحمه الله ذهب عن هذا الجواب بغتة فاجاب بالضعيف شاهد قال السيد السند فان قلت قد ذكر من قبل ان تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج يمكن بصنع المنطقي فلا يحتاج الى الامام قلت المراد فيما سبق امكان تحصيل المقدمات وترتيبها والمراد ههنا الارشاد دلالة او امكانا او نقول المراد من الدليل ههنا هو المفرد اعني العالم والمقدمات تحصل لله النظر فيه فالامام يرشد الى الدليل والعقل باخذ المقدمات منه فيجعله نظرا صحيحا انتهى اقول انهم يعترفون بتحصيل المقدمات المذكورة بصنع المنطقي بدون المرشد قوله ثم لا يخفى ان ما ذكر من الوجوه بتقدير تمامها اقول ينبغي ان الشارح لم يتعرض للجواب عن الوجه الاول كما تعرض له عن الثاني والثالث وكلامه هذا يدل على ان الوجوه الثلثة غير تام ويمكن ان يقال انه اشار به الى انه يمكن ان يجاب عن الاول ايضا

يعني انا لا نجعل المعلم مستقلا بافادة المعرفة لنسلم انا نعلم بكونه صادقا فلا يلزم احد المحذورين الثالثة من كفاية النظر والدور لكن هو

ويجوز اشتراط في وجوده شرط مهمل

ى صرح به الشارح المحقق للتجريد حيث قال لهم ان يجيبوا بان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية التي يوعى عدم استقلال
العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور التي تنبه عن الحواس وصدق المعلم مما يستند اليه بمشاهدة
قرائن الاحوال ولهذا يخرج الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب في الرد عليهم بان يقال ذاته
لكونه مجردا غائبا عن الحواس لا توجد معدات ضرورية بمناسب العلم بذاته وباحوال ذاته حتى
بالنظر فان طريق حصول العلوم الضرورية كما ذكرنا انفا هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من
المناسبات حتى تنتقض من المبادئ العلوم الحاصلة من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك العلوم النظرية
يتعلق بما لا حظ للحواس فيه فلا بد من معلم مؤيد من عند الله حتى يتبين في العلوم المتعلقة بلا حظ للحواس
التي العلوم الضرورية والتصديقية المناسبة للنمط فطريق الرد عليهم ان يقال ذلك المعلم هو النبي عليه السلام وبهذا الخرج
يجب عما قيل ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بجعلي الاخر ما ذكره الشارح بان يقال
المعلم هو النبي عليه السلام وكفى به اماما وهاديا ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد
والتعليم ويتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته اهل كلامه ولا يخفى ما في قوله ان ما ذكر من الوجوه
على صاحب المواقف حيث قال وهذا انما يصير حجة على من قال النظر لا يفيد العلم بلا معلم واما من قال العلم الحاصل
بالنظر وحده لا يفيد النجاة فانه اشار بقوله وبهذا الى الوجه الاول المعتمد من الوجوه الثلثة لا اليها كما قال الشارح
قال المولى حيدر في شرح المواقف قوله اما من قال الخ اشارة الى ما ذكره صاحب التلخيص وزيد الاحتياج
في الخبر ولا يحصل به النجاة الا اذا اتصل به تعليم المعلم النبي عليه السلام اعلم ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله وكثير من الناس كانوا يقولون بالتوحيد كلهم علم ما خذوا منه دمهم ما كان يقبل قولهم او مثال
هذه كثيرة مثل قول بلال الله احد فاعلم انه لا اله الا هو فانما مر بهذا القول وبهذا العلم فان لم يقبلوا قوله كفرهم
انهم معترفون بوجود الصانع كما حكي عنهم في قوله عز من قائل ولئن سألتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله وفي امثاله فلو كانت العقول كافية لقالت العرب نحن نثبت الصانع بعقولنا ونعرف
توحيده ولا نحتاج في ذلك اليكم قال والحق ان التعليم في المعقولات ليس بضروري منه انه اعانة
الله للصنف الثاني فان العقل لا يتطرق الى ما يرشدون اليه فاشارتهم الى جوابه بقوله وطريق
رد عليهم اجماع من قبلهم من الائمة المجتهدين واهل الحل والعقد من علماء الدين على النجاة
بتحصيل عقيب النظر الصحيح من العلم والمعرفة من غير تعلم وانصاف ان الايات المتكررة المشتملة
الواردة بالامر بالنظر في معرض الهداية الى سبيل النجاة من مثل قوله ع فانظر الى اثار رحمة الله
كيف يحيي الارض بعد موتها ان ذلك لمحي الموتى وهو على كل شيء قدير وقوله ع اولم ينظروا الى السماء
فوقهم كيف بنيناها وزينا ها وما لها من فروج والارض مددناها والقينا فيها رواسي وانبتنا فيها
من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل عبد منيب وغير ذلك مما يوجب هذا الاجماع ولان الاجماع
يفيد العلم وان كان مقطوع الصدق لكنه مظنون الدلالة قدمنا عليه وفيه بحث لانا لا نسلم
ان الاجماع المذكور كيف وجمهور المحدثين واكثر الفقهاء والمعتزلة والخوارج على ان مجرد التصديق القلبي الذي يمكن تحصيله
من النظر الصحيح غير كاف في الايمان بل لا بد معه من مقارنة الاقرار والعمل بمقتضاه وهما لتحصيلان الا من طريق الشرع دون
العقل ثم ان سلمنا ذلك لكن لانا نمنع كونه قطعيا اذ هو غير متواتر فلا يكون قطعيا واما الايات الامرة بالنظر فليس فيها ما يوجب هذا الاجماع
سلمنا انه يلزم من كون الامر الوارد بالنظر في معرض الهداية الى سبيل النجاة ان يكون النظر الماموربه كذلك في ذلك الطريق
لكن لا نسلم ان ذلك يلزم من عدم الحاجة التعليم بهذا الدليل عدم الحاجة بدليل اخر بل الحق في طريق الرد عليهم ان يقال للمانع في ان النجاة انما
تحصل بعد معرفة نفسها لا زما مقدورا لنا بقوله ع انما يخشى الله من عباده العلماء والخشية ملزومة للنجاة بقوله ع ان الذين يخشون ربهم بالغيب
لهم مغفرة واجر كبير فانما يحصل الخشية الملزومة للنجاة هو العلم بالله وصفاته وافعاله وهذا العلم لا يحصل الا من التعليم لو كانت مفيدة للنجاة لما يكن ذلك الا لكونها معرفة فقط لان خصوصية شيء ما لا تستفاد الا من قول الصادق ولان ذلك الطريق

المؤدى الى الحق لا مطلق النظر صحيحا كان او فاسدا ولا شك ان العرفان الذى حصل من النظر الصحيح لا نفوه لاحتمال لا قطع بكون النظر الماذون به نظرا صحيحا لاحتمال الخطاء فى النظر فلا يتوقف الخوف بالمعرفة الى مملة منه لانا نقول قد سبق انه اذا حصل للناظر نظر صحيح صورته وماده فانه كما يحصل له العلم بالمنظور فيه يحصل له العلم بالبداهة ان هذا الاعتقاد الحاصل من النظر علم وحق فلا يبقى خوف اصلا وعدم اتيان البعض بالنظر الصحيح بصورته لا يضر فان قلت هذا الزام للمعتزلة القائلين بتماثل العلم والجهل بعد حصول النظر الصحيح لا يميز البداهة ان اللازم علم لا جهل لتماثلهما قلت قد تقدم ان لهم ان يتخلصوا عنه بان المماثلات تختلف بالعوارض فافهم حصل النظر الصحيح فى القطعيات ميزت البداهة ان اللازم علم لا جهل بخلافه فى بعض عوارضه اشارة الى قول ان هذا تحقيق وبالقبول حقيق ولا شك ان الحق واحد فى الحق قيد وكذا المصيب وانما المامور به فى معرفة الله النظر الصحيح لان النظر الكاسد غير معتد به بخلاف الاحكام الفروعية قال فى تعدد الحق قيدا اختلافا وكلا فيه مثاب وان اخطاء فى اجتهاده وبهذا اندفع كلام حاد كبير سنان الدين الجسم حيث قال فى تكليف النظر اذ الكلام فى ان المعرفة تحصل بالنظر لا بغيره من الالهام والتصفية والتعليم كما مر فى الاشكال الرابع من القادحين فليس الكلام الا فى وجوب النظر مطلقا فلا يرد ان المدعى هو وجوب النظر الصحيح فقط فى بيان وجوب النظر من او فى المقصد الرابع من آلهيات شرح المقاصد حيث قال فى بيان قوله مطلقا الى ان طريق المعرفة الا النظر ولم يقيد فى هذا المقام اذ لا جدوى له ولا يغنى عن الجوع والتطلق يضيق عن ايراد ما على ان القول بوجوب النظر الصحيح منه فلا ورود لما ذكر بعض الافاضل من ما بسطه مثل ان يقال يجب على المجتهد الاجتهاد والصواب تدبر انتهى وقال السيالكوتى يرد عليه ان المعرفة قد افادته امنا والاحتمال فى نفس الامر لا يوجب الخوف المنهم الا ان يقال ان الاحتمال عند العارف ايضا قائم واما وجوب المعرفة لقدر الطاقة البشرية فيرتفع بثبوت الشرع من حيث انه لم يكلف الا ما فى الوسع على ما هو قاعدة الشرع انتهى قوله والعناء بفتح العين والنون والمد التعب قال الفناري كانه مثل مشهور قوله فان قيل لا شك فى عناء هذا السوال قوله البلاهية من بله بلها وبلاهة فهو بله قوله من فطانته تعتاد الفطنة كالفهم وقد فطن للشئ يفطن بالضم فطنة وفطن بالكسر فطنة ايضا وفطانة وفطانية بفتح الفاء فيهما والتاء تانيث الامر وهو مقطوع الذنب والمراد انها قصر قوله هذا البعد تسليم وجوب الاحسن اى هذا الجواب بعد تسليم وفيه اشارة الى ان هذا وجوب الاحسن غير مسلم اولا قوله لتقرير السوال اى بيعنى قوله فان قيل حيث قال فى المتن صدر ويكون العارف حقا احسن حالا ليس على اطلاقه قوله للدليل الملخوذ لبيان وجوب المعرفة يعنى بالدليل تعليل لانها واقعة للضرر قوله ابتداء دليل على وجوب النظر عقلا او ذلك حيث قال بعد قوله المعرفة واجبة عقلا لانها واقعة لا يقال الناظر فيه احسن حالا قطعا من المقر غفلة وفى هذا الكلام اشارة الى ان تقرير احسن حالى المواقف لكنه ينبغى نظر تامل قوله واورد على هذا الاستدلال الى قوله على وجوب النظر فى معرفة الله ايضا كما قال الفناري يعنى قوله المنصوص عليه الخ وقال عليه ان صاحب المواقف بعد ذكر المسلك الثانى اعنى تقرير الثانى وهو المعتمد ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وهى لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب قال عليه اشكالات الاول امكان معرفة الله تعالى فرعا لافادة النظر العلم مطلقا وفى الالهيات وغيرها بلا معلم وقد مر الاشكال عنا والاحتمال ثانيا وقد مر الجواب عنه قوله اشكالات بعضها غير مختص به ولا منتقض به وفيه نظر بين لصاحب المواقف حيث ذكر عشرة اشكال وجعل العاشرة معارضة بثلثة وجوه وجعل غير العاشر بعضها بعضه نقضا وبعضه منعا بينه الشارح فذكر الشارح منها الاول والثالث والرابع وانى مسرد واخذ منها الثانى والتاسع والعاشر فصار اشكالا فصار جميعا كما نص عليه بقوله وهاك الخ قوله امكان الخ اشارة الى ان هذا وجوب الاحسن عند مسلم اولا قوله لانه ان كان الخ هو تقرير الابهرى اوضح حيث قال لا نسلم امكان وجوبها شرعا فان الايجاب الشرعى انما يكون بايجاب الله والايجاب به امره وهو اما ان يكون امرا للعارف وهو تحصيل الحاصل او لغيره ويلزم تكليف الغافل او الدور لان معرفته امره تتوقف على معرفته ثم قال من لا يعرف الامر لا يعرف امره فاذا معرفة الايجاب تتوقف على معرفته ومعرفته تتوقف على معرفة الايجاب وهو دور انتهى قوله بتحصيل الحاصل وهو محال قد يناقش فيه بان تحصيل الحاصل بهذا التحصيل غير محال قوله وهو باطل فانه من لا يعرفه كيف يعلم تكليفه اياه قوله والجواب ان امكانه ضرورى فانه ان اريد بالمعرفة المعرفة بالكنه فهو غير واجب اجماعا وان اريد بها المعرفة بوجه ما فهى ضرورية فى محل النزاع غير مكتسبة فانه من لا يعرفه الا من وجه ما كيف يعلم تكليفه اياه فاختار الثانى وتمنع الملازمة الاولى لان الغافل من لا يتصور الخطاب لا من لا يصدق به فاخره الابهرى اولى منه حيث قال لم لا يجوز ان يكلف الكفار مكلفين بالايمان وكذا الباقية لانا لا نسلم ان معرفته ع تتوقف على معرفة الايجاب بل وجوب معرفته شرعا تتوقف على معرفة الايجاب بواحد من احد امرين اما قوله مكافا جبر بعد جبر ليكون قوله وتصدر ع جواب عن سوال مقدر بقريه ظاهر قوله فلانه ليس تسقط الدلالة اى وان كان تسقط الثبوت وهذا مبنى على ما ذهب اليه المعتزلة وجمهور الاشاعرة ان الدلائل النقلية لا تفيد اليقين الا بعشرة شروط على ما نص عليها الامام الرازى فى المحصول والمحصل وتبعه صاحب المواقف وغيره والا سيصرح الشارح فى الاخر المنصر الاول بان قوله صح الحق ان الدليل النقلى لا يفيد القطع وقيد مثل له بقوله ع فاعلم انه لا اله الا الله لكن الشارح قيد بها صاحب المواقف حيث قال بعد قوله الاول الاستدلال بالظواهر نحو قوله قل انظروا ماذا فى السموات والارض وهذا الممكن لا يخرج والامر للوجوب ع

ليس بقطعي فلا يكفر جاحده وقد ذكر في التلويح ان الاجماع الذي ليس بقطعي لا يكفر جاحده وهو الاجماع الذي لم يعلم ثبوته بالتواتر وان علم ثبوته بالتواتر كفر جاحده وهو الاجماع الذي علم ثبوته بالتواتر وان علم ثبوته بالتواتر كفر جاحده وهو الاجماع الذي علم ثبوته بالتواتر وان علم ثبوته بالتواتر كفر جاحده

الحكم في اجماع المقلد ص

لا دليل معه مؤمن وحكم الاسلام يجري عليه وهو معلوم لله تع باعتقاده وسائر طاعاته وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال وحكمه
حكم غيره من فساق اهل الملة من جواز مغفرته او تقديسه بقدر ذنبه وعاقبته امره الجنة لا محالة هذا القول المحكي عن ابي حنيفة
رحمه الله والثوري ومالك والاوزاعي والشافعي واحمد بن حنبل رحمة الله عليهم واهل الظاهر ومن المتكلمين عبد الله بن
سعيد الكلاباني والحارث بن اسد وعبيد الله بن سعيد ابو القاسم الكرابيسي والمحاسبي وافقوا ابا حنيفة رحمة الله عليهم
على ما بينه والله الموفق وذهب اكثر المتكلمين الى انه لا بد لثبوت الايمان او لكونه نافعا من دليل سنبين عليه مختصرا ده
الى اخر ما ذكره من التفصيل ثم قال ثم هذه المسئلة في حق من كان نشأ في قطر من الاقطار او شاهق جبل من الجبال لم يبلغه
الدعوة ولا علم بثبوت هذه المسئلة في هذه ملة فدعاه الى الدين وبين له ما يجب اعتقاده واخبر ان رسولا لنا يبلغ
هذا الدين عن الله تع ودعانا اليه وقد ظهرت على يده المعجزات الناقضات للعادة فصدقه هذا الان ان في جميع ذلك
واعتقد الدين من غير سابقة تامل وتفكر هذا هو الذي اختلفوا فيه فاما اهل دار الاسلام عوامهم وخواصهم نساؤهم
وصبيانهم العاقلون اهل الامصار والرساتيق والقرى وسكان الفيافي والبراري فكلهم مؤمنون مسلمون عارفون
بالله تع ووحدانيته وعجز كذا لن يخلو احد منهم عن ضرب استدلال وان كان لا يهتدي الى العبارة عن دليله ولا يقدر
على دفع الشبه المعترضة حتى ان واحدا منهم متى عاين الاهوال كرعد هائلا او هبوب ريح عاصفة او ظلمة رآلية
للحال او يصف الله تع بكل ما لا يقدره ونفاذ المشيئة وتمام العلم والحكمة علما منه ان لا تخلوق لهذه الاحوال الا بقدرته النافذة
ومشيته البالغة وهذا الذي خلق السموات بغير عمد ممدودة واطناب مشدودة وجعل فيها الافلاك الدائرة والنجوم
السايرة وخلق الارض وجعل فيها الجبال الراسية وشق فيها الانهار الجارية على هذا جميع اهل الاسواق والسفاحي والقرى
والرساتيق والنسوان والعقلاء من الصبيان فلم يكن بين مناجيا خلاف ولا بيننا وبين الاشعري والذي
الخلاف بينهم بيننا وبين المعتزلة انتهى وبين اول هذا المنقول واخره اتجاه كثيرة لا سيما مقام تقليلها ومن اراد ذلك فليطلبه
بتصفح الادلة او يلحق الايمان المقلد من هذا الشرح قوله والحق ان المعرفة بدليل اجمالي هو الذي كلف به كل من لم يحصل له
المعرفة بدليل اجمالي فلا قيل ايمان المقلد صحيح لكنه اثم بترك الاستدلال كما تقدم التفصيل نقلا عن البصرة هذا لكن يشكل هذا
لانه لو قيل ان كل من آمن برسول الله صلى الله عليه وسلم في زمانه حصل له المعرفة بدليل اجمالي يبعد ذلك لا سيما من اعراب
ولو قيل ان بعض من آمن برسول الله صلى الله عليه وسلم حصل له المعرفة بدليل اجمالي وبعضهم لم يحصل له ذلك بدليل اجمالي يلزم ان يكون
بعضه ايمانه بترك الاستدلال كذلك الحال في غير زمانه صلى الله عليه وسلم قوله فرض كفاية لا بد من ان يقوم به البعض تلك الامام
الفزالي في عقايد احياء العلوم فان قلت ربما اعترفت بالحاجة اليه في دفع المبتدع والان قد ثارت البدع وعم البلوى
فاذا هذه الحاجة فلا بد وان يصير القيام بهذا العلم من فروض الكفايات كعمارة الاموال وسائر الحقوق بالقضاء والولاية
وغيرها وعام يشتغل العلماء بنشر ذلك فالتدريس فيه والبحث عنه لا بد وم ولو ترك بالكلية يتدارس وليس في نجرد الطباع
كفاية لحل شبه المبتدعة مالم يتعلم فينبغي ان يكون التدريس فيه ايضا من فروض الكفايات بخلاف زمان الصحابة
فان الحاجة ما كانت ماسة اليه فاعلم ان الحق انه لا بد في كل بد من قائم بهذا العلم يشتغل بدفع شبه المبتدعة
التي اثاروها في ذلك البلد وذلك يدوم بالتعليم ولكن ليس من الصواب تقديمه على القيام بتدريس الفقه والتفسير
فان هذا مثل الدواء والفقه مثل الغذاء وضرر الغذاء لا يحذر وضرر الدواء محذور لما ذكرنا فيه من انواع الضرر
فالذي لم به ينبغي ان يخصص بتعليم هذا العلم من فيه ثلث خصال احدها التجرد للعلم والحرص عليه فان الحريص يمنعه
السئل عن الاشتغال وازالة الشكوك اذا عرضت وثانيها الذكاء والفطنة والفصاحة فان البليد لا ينتفع بفهمه
والفهم لا ينتفع بحجاجه فيحتاج عليه من ضرر الكلام ولا يرجى فيه نفعه وثالثها ان تكون في طبعه الصلاح والديانة
والتقوى ولا تكون الشهوات غالبة عليه فان الفاسق باد في شهوته يشتغل عن الدين فان وجد مع ذلك احدى عنه الحرد يدفع
بهذا المتعلم البتر عما يصلحه اثم قال والمحول حيدرة شرح الحمد اتفق في هذا التفصيل لا بد من الاشارة اليه قال الامدي وغيره
الذي سلمه منهم من قال المعرفة بالاعتبار الاول واجبة على الاعيان وبالاعتبار الثاني واجبة وجوب الكفاية ومنهم من قال ان المعرفة
واجبة على الاعيان لكن ان كان الاعتقاد موافقا للمعتقد من غير دليل ولا شبهة فصاحبه مؤمن عاص بترك النظر الواجب
ومنهم من استثنى في المعرفة بمجرد الاعتقاد الموافق للمعتقد وان لم يكن عن دليل وسماه علما وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى ان من
لا يعرف الشيء بالدليل فهو كافر لان ضد المعرفة النكرة وهي كفر وعلى هذا ان قلنا ان الواجب هو الاعتقاد الموافق للمعتقد وان لم يكن
عن دليل فلا يلزم من وجوب المعرفة بهذا التفسير وجوب النظر وان قلنا ان الواجب هو المعرفة المستندة الى الدليل المفصل لزم عليه
تقرير العوام على تركه فلم يبق الا المعرفة بالدليل من جهة الجملة لا من جهة التفصيل وذلك لا يمنع انتفاء وجوبه في حق العوام حتى يقام
بعدم وجوبه حقهم مع التقرير لهم عليه بل التقرير انما هو على عدم المعرفة بالدليل المفصل المقدور على تحريره وتقريره ودفع الشبه
الواردة عليه وهو غير واجب على الاعيان عندنا واليه ميل الامام ابي المعالي وبه دفع الاشكال فليفهم هذا الموضع هكذا اولا تصفحه

كما تقدم التفصيل انفا
وقوله يدفع الخ ظرف صفة
للدليل وقوله فرض عين
خبر ان وقوله بدليل نفسي؟
عطف على قوله بدليل اجمالي
وقوله يتعين فرض عين
بعد صفة لدليل
وقوله فلا ينافي
وجوب المعرفة الخ قال
السيناوي يعني ان وجوب
المعرفة فرض كفاية لا فرض
عين فقوله والحق ان
المعرفة بدليل اجمالي هم
اوجب عليه الخ

التام وكنوع من التمثيل يكون قياسا باعتبار والاستقراء تارة باعتبار الحقيقة بريا نا ويكون وكر المثال فيه حشوا لكن الاستقراء
والتمثيل اذا اطلق لم يقعا على ما يجري منهما مجرى القياس في افادة اليقين بتمامه الاستقراء الذي ذكره الشيخ هو
ما يلحق بالاستقراء ويشبهه مما لا يفيد في المحاورات العلمية وذلك لان الاستقراء الذي يستوفي الاقسام حقيقة اغنى
وما عداها مما يخيل انه يشتمل على اكثر الاقسام ولا يدري فيه الاستيفاء او يؤخذ على انه مستوفى نحو الشمارة فقد يقع في الجدل
في سائر الصناعات وسمي التمثيل فكالقياس الفراسي وكالتمثيلات الخالية عن الجامع اذ هي ليست بتمثيل
بل بحسب الظن انتهى كلامه وقال صاحب المحاكمات وانما قال اصناف الحجج دون انواعها لان الحجة الواحدة
قد تكون قياسا واستقراء باعتبارين كالقياس المقسم وقد تكون قياسا وتمثيلا باعتبارين كما في بعض التمثيلات وهو ما اذا
كانت العلة قطعية فيكون في معنى القياس المذكور كلما تحققت العلة تحقق الحكم في الفرع لكن العلة متحققة في الفرع فيتحقق
الحكم فيه وعلى هذا يكون ذكر الاصل حشوا فقوله وكنوع من التمثيل عطف على قوله كالقياس المقسم الا ان هذا اشبه بحرف
التشبيه كانه قال الحجة قد تكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كما قد تكون قياسا باعتبار وتمثيلا باعتبار وقوله
بالمثال في قوله وكر المثال حشوا هو الاصل لانه واقع في التمثيل مثالا كما يقال الجسم مؤلف فيكون مخدوما كما ليست لكن الاستقراء
ايضا القياس والاستقراء يختلفان بتبادل الاصغر والاوسط فالقياس ان تقول كل انسان وفرس وطائر حيوان وكل حيوان يحرك
لكه الاسفل والاستقراء ان تقول كل حيوان فما انسان او فرس او طائر وكلها يحرك لكه الاسفل فالخلل فيه من جهة الصغرى لانها
اشتملت على الحصر تام وغيره ناقص والاسم يقع مطلقا على الناقص وهو الذي يسمى التام وهو لا يفيد غير الظن فاستعماله في البرهان
مخالفة وفي الجدل ليست بمخالطة ولا يمنع الا ايراد النقض انتهى وقال صاحب المحاكمات اذا حمل كلي على كلي لوجوده في جزئيات الثاني
كان جعلنا الكلي الاول اكبر والثاني اوسط والجزئيات اصغر كان قياسا وان جعلنا الكلي الثاني اصغر والجزئيات اوسط
فالقياس والاستقراء يختلفان بتبادل الاصغر والاوسط يظهر من المثالين المذكورين انتهى قوله بعبارة متعلق بوارد
قوله رفع بالجر قوله وما كان ظاهر ما عبر عن الاستثنائي المنفصل المختصا بالمنفصل الحقيقي قوله او اثبات انها عطف على
اوجز قوله ان يثبت اي هذا كلام صاحب المواقف الى قوله عدم الاخر وقوله بين الى الجمع كذب الاخر من كلامه تفسير لكلام صاحب
المواقف قوله الدليل في اصطلاح المنطوق اي يريد به التعريف لقوله وقد يقال الدليل الخ لان هذا هو اصطلاح الاصوليين
كما صرح به نفر في شرح الشرح في الاصول والدليل يركب عند المنطقيين ولذا فسر بانه قولان فصاعدا يكون عينه قول اخر
ويفرد عند الاصوليين ولذا فسر بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري كما في اصول ابن الحاجب ويدل على
ما ذكره الشارح من كون الدليل مركبا عند المنطقيين ومفردا عند الاصوليين ان المحقق العضدي في شرح المختصر والحكم
بان كثيرا من ان الدليل عند الاصوليين على اثبات الصانع هو العالم وعندهم ان العالم حادث وكل حادث له صانع انتهى وما ذكره الشارح
بصحيح النظر بحسب احوالهم الى هذا المطلوب الخبري بلا الى العلم به وعند المنطقيين بيان القضيتان مع هيئة التركيب
المعارضة لهما وظاهر كلامه ان الدليل عندنا لا يطلق الا على المفردات التي من شانها ان يتوصل باحوالها الى المطالب
الخبرية ينبغي ان يحمل قولنا بصحيح النظر فيه على النظر في صفاته واحواله ويجوز ان يجري على عمومه فيتناول الامور
الثلثة المفرد والمقدمات الغير المركبة والمركبة الغير تامة وحدها او الكامل فقط النظر عن ترتيبها قوله فيفيد عاجلا
او مطلقا وقوله قطعيا كان او ظنيا ليس جزأ من التعريف بل يتم لقوله حكم قوله وذكر الامكان الخ قال السيد السند في حاشية شرح
مختصر ابن الحاجب انما قيل ما يمكن التوصل دون ما يتوصل به ليدل على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي
كونه بحيث يمكن التوصل به بالنظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه وفي صفاته واحواله فيشمل المقدمات التي هي بحيث اذا ارتبت ادت الى المطلوب الخبري
المفرد الذي من شانه اذا نظر في احواله او وصل اليه كالعالم وحيث اريد بالامكان المعنى الاعم المجامع للفعل والوجوب
الخ فالمقدمات المرتبة وحدها واما اذا اخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها انتهى كلامه قوله وقيد النظر بالصحة

في حاشية شرح الشمسية قوله بما يوجد من النظر ليكون تصديقا وكلمة من متعلقة بيوجد قال في القاموس وجد من الحزن كفرح ويوجد انتهى فيوجد على صيغة المجهول وقوله من المقدمات بيان مايوجد قوله اذ لا يلزم الخ تعليل للقول بان العلم بما يوجد الخ اذ علم مايوجد من النظر في وجه دلالته قوله لا يقال العلم بالنتيجة الخ قال السيالكوتي اعترض على قوله اذ لا يلزم العلم بالمدلول الخ وحاصله ان العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات وان خاتمة الخ ضم امر زائد في اللزوم على ما توهم من قوله سند الشرائط الخ من جملتها الخ قوله لو كان كذلك لا متنع الخ بيان شرطية قضية لو لان لو الامتناعية تستعمل للدلالة على ان العلم بالنتيجة علة للعلم بالمقدمات الاول وكذا العلم بالمقدمات علة للعلم بالنتيجة وليس كذلك فان فيما عدا الشكل الاول وبعض ضروب الشكل الثاني الخ اي العلم بالنتيجة الى ملاحظة الوجوه التي بها يحصل الرد الى الشكل الاول انتهى قوله والحاصل ان اللازم الخ قال السيالكوتي لا يقال اللازم قد يكون اعم فينفك عن الملزوم بخلاف العكس انتهى قوله قد ينقسم الى العقلي والنقلي اي قد ينقسم الدليل الى العقلي المحض والى النقلي المحض والى المركب من العقلي والنقلي هذا الى قوله والا فالنقلي المحض لا يفيد

قال السيد السند في شرح الاصول ثم الدليل اما عقلي محض كما في العلوم العقلية او مركب من العقلي والنقلي لان النقلي المحض لا يفيد اذ لا بد فيه من صدق الناقل اذ لا يعلم الا بالنقل والايرادات على كل بالنقل من دلالة المعجزة وغيرها واعلم ان دلائل الشرع من الكتاب والسنة والاجماع والقياس والعقليات المحضة كالتلازم والتعاند والدور ان وغيرها والثلاثة الاول عقلية والباقيان نقليان ثم الدليل ان كان مركبا من المقدمات القطعية كان تحقق المدلول قطعيا وبين برهانا وان كان مركبا من الظنية او اليقينيات والظنيات كان ثبوت المدلول ظنيا لان ثبوت المدلول فرع ثبوت الدليل وفرع الا يكون اقوى من الاصل وبين دليلا قناعيا واماريا انتهى كلامه قوله وقد ينقسم البرهاني الى المركب من النقلي والعقلي الخ وقد ينقسم الدليل الى العقلي المحض والنقلي المحض والى المركب منهما هذا هو المقصود لكن يرد عليه ان ضمير البرهاني ان رجع الى العقلي المحض والنقلي المحض قوله وبهذا اي قوله قد ينقسم الى العقلي والنقلي الخ بالقول وقد ينقسم البرهاني كما يتوهم والا لاشكل ارجاع ضمير البرهاني الى العقلي المحض والنقلي المحض قوله لتوقف ذلك ان ذلك الخ يوهم قال الاماري في شرح الكوافي اما الدليل وهو بحسب القسمة العقلية ينقسم الى ثلثة اقسام عقلي ونقلي ومركب منهما لان مقدماته اما كلها عقلية لا يتوقف العلم بها على السمع واما كلها نقلية يتوقف العلم بكل منها على النقل واما بعضها عقلية وبعضها نقلية والقسم الثاني مما يمتنع وجوده لان المقدمة السمعية ما كانت عبارة عن المقدمة التي يكون العلم بصدقها مستفادا من قول الغير وقول الغير بما هو غير لا يكون مفيدا للعلم وصدقه انما يعرف بعد الثبوت وهو انما يعرف بالدليل العقلي واذا كان كذلك لم يكن الدليل مركبا من محض المقدمات السمعية فهذا يكون قسمة الدليل بحسب الخارج ثنائية عقلي محض ومركب من المقدمات العقلية والنقلية وقد غلب على هذا المقسم اسم النقلي هذا ويمكن ان تثلث القسمة باعتبار المقدمات القريبة فيقال مقدماته القريبة اما كلها عقلية نحو العالم متغير وكل متغير حادث واما كلها نقلية نحو تارك المامور به عاص لقوله ع من عصى امري وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم واما بعضها عقلية وبعضها نقلية نحو هذا تارك المامور به وتارك المامور به عاص انتهى كلامه قوله وكل عمل الخ هذه مقدمة عقلية قوله وكل عمل الخ هذه مقدمة شرعية قوله وكقولنا الحج واجب هذه مقدمة شرعية قوله الكل واجب فتاركه عاص قال الفناري هذه عقلية في نفسه وفيه بحث فان كلا من الواجب والعصيان شرعي انتهى قال المحقق الخواجه زاده في حاشية شرح الكوافي وصاحب الكشف صدر جعل هذه المقدمة عقلية وعلل بانه لا معنى للعصيان الا ترك امتثال الاوامر والنواهي وعدها الشارح نقلية بناء على ان العصيان خلاف الطاعة وهي الانقياد فيكون العصيان ترك الانقياد وهو ليس بترك امتثال الاوامر والنواهي لجواز ان يكون ترك الانقياد في الفعل لا للترك كيف وانه لو كان معناه ترك امتثال الاوامر والنواهي لكان الحكم على تارك المامور به بانه عاص خاليا عن الفائدة بمنزلة قولنا الانسان بشر ومن وقف بين الكلامين يحمل العصيان في احدهما على ترك الامتثال وفي الاخر على استحقاق العقاب فقد اخطا كلام الفائدة في المقدمة الاولى على التقدير الاول كما عرفت وفي الثانية كما لا يخفى انتهى وقال الحسن الفناري قد يراد بالعصيان ترك الامتثال بالاوامر والنواهي ولا نزاع في كونه عقليا فان العصيان في اللغة عند الطاعة فلو ابرا احد عبده ولم يمتثل ذلك الغير لامره يقال ذلك الغير الغير الممتثل عاصيا وان لم يكن الامر شارعا وقد يراد به استحقاق العقاب وهو شرعي فالنظر الى الاول عد صاحب الكشف قولنا كل واجب فتاركه عاص مقدمة عقلية بالنظر الى الثاني عد الشارح قوله وكل تارك المامور به عاص مقدمة شرعية لا غفلة عن الفرق الاول كما توهم بل لانه لو جعل عقليا لم يكن المدعى وهو ان تارك المامور به عاص بالدليل العقلي ولا يكون المدعى تارك المامور به الله تعالى الا ان يقال بين ترك المامور وترك نفس امتثال الامر وان تلازما فالمدعى ترك امتثال الامر وان سقط ما ذكره اسناد حيث قال ان قلت لا شك في ان العصيان بمعنى شرعي فلا يصح مثالا لمركب من العقلي والنقلي فالمراد من العصيان هنا هو ترك امتثال الاوامر والنواهي فلا نزاع في كونه عقليا فان العصيان في اللغة ضد الطاعة فلو ابرا احد عبده ولم يمتثل ذلك الغير لامره يقال ذلك الغير الغير الممتثل عاصيا وان لم يكن الامر شارعا وقد يراد به استحقاق العقاب وهو شرعي انتهى اورد شارح الحواشي هذه المقدمة مثالا للنقل غفلة عن هذه النكتة او اراد فيها الخ الاظهر انتهى قوله انما قيد المقدمة القريبة

قول السيد المحقق يدل على ان قول البرهاني الى المركب من العقلي والنقلي هو ان كان في

في حاشيته على شرح التجريد قدس سره والمحقق الخواجه زاده قدس سره

قوله والجواب انه ان اريد باختيار الشارح بهذا الجواب الذي رده صاحب المواقف فرد رده وترك جوابه عن الوجه الاول فهو حسن بالغ فان قيل ان زعمت انه بديهي مطلقا فمصادرة او ان حكم بعد تصور الطرفين بديهي لم ينفع قلنا بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بداهته تتوقف على بداهة اجزائه ولا يتوقف العلم ببداهة على العلم ببداهة اجزائه بل يستتبعه وجوابه انه يكفي تصورها بوجه ما انتهى اوضح الشارح الابهري فقال واعترض عليه بانك ان اردت ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بحيث اجزائه مصادرة لان من لم يسلم ان تصور الوجود بديهي كيف يسلم ان تصوره بهذه الامور والحكم جميعا بديهي وان اردت ان الحكم بنسبة بعد تصور الطرفين بديهي سلمناه لكنه لم يوجد بداهة تصور الوجود قلنا نختار الاول ولا مصادرة لان الاستدلال ليس ببداهة هذا التصديق على بداهة اجزائه ليلزم المصادرة بل بالعلم ببداهة على العلم ببداهة اجزائه ولا مصادرة فيه فان العلم ببداهة الكل لا يتوقف على العلم ببداهة اجزائه بل يستتبعه لان البداهة صفة للمعلوم ويجوز ان يكون العلم بصفة الاجزاء مستفادا من العلم بصفة الكل والجواب ان هذا التصديق يستدعي تصور هذه الامور بوجه ما لا بالكنه والنزاع فيه انتهى اقول وبه يكون تصور ما هو مكلف عا قوله مع تحدم تصور الطرفين بهذا بناء على مذهب الجمهور فيكون تحقيقيا قوله وانما قلنا في الاكثر الخ من الشرح قوله ولم تتعرض على ما هو الخ اي سبق انه كان في الجواب وبجملته عطف تفسير لقوله قلنا الخ وقوله تنبيها تعليل لقوله لم تتعرض او لقوله قلنا وكذا قوله وتحقيقا قوله لانه لا معنى بداهة الخ حاصل ان هذا مخالف لقوله ويكون تصور ما كسبيا لا بديهيا اللهم ان يقال انه مبني على مذهب الامام كما مر الخ قوله على ما مر في الخ اي في اواخر المبحث الثاني من المقصد الاول قوله فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقا ولا بد فيه كون العلم بالكل نفس العلم باجزاء لانه وان كان علم الكل عين العلم بجميع الاجزاء الان علم كل جزء السابق كما قال السيالكوتي هذا جواب عما اجاب صاحب المواقف عن الجواب الذي اختاره الشارح قوله لا بالعكس لكن المستفاد من هذه عطف على سابقا ويمكن قوله لكن بالنصب بدل من قوله تابعا وهذا رد لكلام صاحب المواقف قوله ويبطل ما ذكره صاحب المواقف من انا نختار الجواب الاول وبالضرورة يبطل ما ذكره في المواقف من جواب ما ذكره الشارح من الجواب بقوله والجواب ان كان الجواب الذي اختاره الشارح لم يرده المواقف لكن اجاب السيد الشريف عن هذا الابطال في شرح المواقف حيث قال عند قوله قلنا بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بداهته تتوقف على بداهة اجزائه لكن لا يتوقف العلم ببداهته مطلقا على العلم ببداهة اجزائه بل يستتبعه مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن له تصور منه ب كالبلة والصبيان علما اجماليا بان كلا من اجزائه بديهي فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قبل الوجود بخصوصه وكل جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي فالوجود بديهي فظهر ان العلم بالكلية الخ تلويح بان كل جزء من اجزائه بديهي لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وبهذا يندفع ما قيل من ان العلم بالكلية الخ كبرى الشكل الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان اجمالا لا يتوقف على الحكم عليه باعتبار خصوصه فانا نحكم بالكل على كل فرد فرد من افراد الانسان بالقوة فنستدل بالكلية على كل واحد حتى نخرج الحكم بالفعل ثم اذا كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بكل فرد بخصوصه لم يكن استدلال بها على حكم الافراد كما اذا علمنا ان الوجود الخ وبهذا يندفع ما يرد على الجواب الذي رده بسببها كما يابديهية وعلم بوجه ان هذا التصديق بديهي مطلقا لم يصح الاستدلال ببداهة على بداهة اجزائه لانه دور الا ان يقال المراد بالبداهة في قوله حتى يلزم المصادرة ما يمكن دفع المصادرة بوجه ما اشار اليها بقوله وبهذا ان باختلاف العنوان يحكم حكم فلا دور وحقا او بداهة ونظرية وبانها ان باختلاف العنوان حلاف نحوي العلم من الاجمالي والتفصيلي يختلف حكم واحد بداهة ونظرية اقول ويمكن ان يجعل اشارة الى وجه اخر يمكن ان يدفع به المصادرة غير ما اشار اليه اولا وبناء الاول على توقف الكل على اجزاء وبناء الثاني على ان معرفة الكل مستفاد من معرفة اجزائه وحينئذ لم يتوقف في الجواب وبهذا يستغنى عما يرد على بداهة التصديق ببداهة اطرافه اذ المعتبر فيه تحرر بداهة الحكم على ما هو المشهور وفي الوجه فيه انه لما قال ان هذا التصديق حاصل لمن له تصور ما بالكلية والصبيان فتصور الاطراف في من جاز ان تصور الوجود حاصل بالكسب فيكون ضروريا انتهى وقد ذكر السيد في حاشيته شرح التجريد مثل ما ذكره في شرح المواقف وذكر ان شارح التجريد قال ولا يمكن ان يقال العلم ببداهته مطلقا لا يتوقف على العلم ببداهة اجزائه لان العلم ببداهة مطلقا بدون العلم ببداهة اجزائه محال وقال قدس سره انا نختار ان العلم ببداهة التصديق مطلقا انما يجب اجزائه بدون العلم ببداهة الاجزاء منفصلة محال زعم انه لا يعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لمن له كلية قطعا فيعلم كونه بديهيا مطلقا ولا يلاحظ بالعلم تفاصيل خصوصيات اجزائه وان اراد به انه يجوز ان العلم ببداهة الاجزاء اجمالا محال فهو مسلم لكنه لا ينافي الاستدلال لان المقصود به حصول العلم ببداهة جزء معين تفصيلا اعني تصور الوجود وهذا كما قيل ان العلم بكلية كبرى الشكل الاول يتوقف على العلم بالنتيجة والاستدلال به عليها كان دورا الا ان يجاب بان العلم بكلية الكبرى لا يتوقف على العلم بثبوت الاكبر للاصغر او انتفائه عنه من حيث هو فرد ما من افراد الاوسط والنتيجة هي ثبوته له او انتفاؤه عنه من حيث خصوصه وظاهر ان العلم بكلية الكبرى لا يتوقف على العلم بهذا الثبوت او الانتفاء عنه فاذا قلت كل حيوان جسم فقد اندرج في ان الحكم بان كل واحد من زيد وعمرو وبكر جسم من حيث هو فرد لكن ان لا من حيث هو ان وضط العلم بثبوت الحكم لكل ان بخصوصه والاحكام تختلف باختلاف العنوان الا يرى ان قولنا كل زيد يقبل الكتابة مغاير لقولنا كل رجل يجب ان يعلم ان الاول وان كان وكل رجل في الواقع زيدا ما لم يوقف عليه بكلية كبرى مغايرة للموقوف عليه بها فلا دور وقد ذكر السيد ايضا في حاشية شرح المختصر ما حاصله ان الاصغر ان رجل الحكم ان فلانا حاصل في النتيجة وان لم يكن الكبرى كلية اجاب الرئيس بان العلم بالاصغر في الكبرى اجمالي والحاصل بالتفصيل وحاصل ان العلم بان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بحيث اجزائه لا تتوقف على العلم ببداهة كل جزء تفصيلا مكفي في كبرى الشكل الاول بالقياس على النتيجة انتهى كلامه انتهى اطنب الكلام لانه لم يتعرض لاحد من المعلقين على شرح المواقف للجواب عن ابطال الشارح لكلام صاحب المواقف غير السيد المذكور اشارة الى ما بين الكلامين حتى ابى ابراد الشارح تلميذه مولى حيدر على شرح المواقف قوله وللقائل ان يقول الخ بنحو ما قاله وقد عرفت ضعفه بما نقلناه عنه قدس سره الى هنا كلام بعض المحشين واعلم ان ما نقله الشارح من قدس صاحب المواقف من اختياره الى قوله يعلم انه بديهي مال كلامه لا عبارته كما نقلنا عبارته انفا قوله فان قيل لقد يعقل المرتب الخ مبتدأ هذا السؤال قوله يعني انه اذا علم ببداهة كل جزء الخ قوله على ان الخ متعلق باطنب في بل يكفي منه الخ اجمالا

قوله ان العلم بتصور الطرفين الخ في حاشية السيد الشريف في حاشية شرح المختصر ما حاصله ان بداهة التصديق بالنسبة الحكمية من حيث هو لا يستلزم بداهة تصور الطرفين اصلا ان لم يتصور منه الا ان يكون اصلا بداهة تصور الطرفين مطلقا

قوله يبطل عطف على يكون ضروريا

فلو كان الوجود معدوما وهو وصف للموجود الخارجي يلزم كون الموجود الخارجي متصفا بالعدم لانا نقول الوسط غير مكرر فلا انتاج فان العدم وصف للوجود محمول بالمواطاة والوجود وصف للامر الخارجي غير محمول عليه بالمواطاة بل بالاشتقاق وحسن السلب يلزم ان يكون اجزاء الوجود كالوجود للوجود محمولا بالمواطاة لانا نعلم بالضرورة صدق الكل على الاجزاء ولا يلزم اتصاف الاجزاء بالوجود ولا بالعدم بمعنى انها ليست موجودة ولا معدومة وهو لا ينافي ان يكون وجودا لانا نعلم بالضرورة صدق الكل على الاجزاء ولا يلزم اتصاف الاجزاء بالوجود ولا بالعدم بمعنى انها ليست موجودة ولا معدومة وهو لا ينافي ان يكون وجودا لان الوجود ايضا حال عند المتكلمين لما كذا قال السيالكوتي قوله فالحال ما اشرنا اليه اي آنفا حيث قال والا فيجوز ان يكون الاجزاء وجودات ولا اتصاف الكل بالوجود اي ولا يلزم اتصاف الكل بالعدم وهو عطف على شيء من محال الخ قال السيالكوتي اشارة الى الجواب عن تمسك الخصم على عدم تركب الوجود من الاجزاء مبني على صدق الكل على الجزء وتقرير التمسك انه لو كان للوجود اجزاء لتصف الاجزاء اما ان تتصف بالوجود حقيقة او بالعدم وهما محال والا يلزم ان لا يكون الجزء معدوما على الكل او تتصف بوجود قبل فيلزم اتصاف الشيء بالوجود قبل تحقق الوجود او لا تتصف بالوجود اصلا فيلزم ان يكون الوجود لمحض ما ليس بوجود وتقرير الجواب انا نختار الشق الثالث ولا يلزم المحال المذكور لانه لا تمايز بين الاجزاء الخ انتهى قوله لانه لا تمايز بين الجنس والفصل والشيء هذا ملخص ما ذكره صاحب الافق حيث قال قلنا مبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتنقدم ما فيه وهو لم يقل بتمايزهما في الذهن وقال السيد الشريف في تعليل قوله مبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتنقدم ما فيه لان الحد في المشهور انما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لا من الاجزاء الخارجية المتمايزة الموجود في الخارج وقال المحقق ميرزا جان هذا توجيه ما ذكره لكن هذا مبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج اذ لو جاز التحديد بالاجزاء الخارجية على ما نقل الامام عن الشيخ الرئيس انه في الحكمة المشرقية انه يجوز التحديد بالاجزاء الخارجية فلا يكون كلام المستدل مبنيا على تمايز الجنس والفصل في الخارج بل انه مبني على تمايز الاجزاء الخارجية في الخارج ولا تخدع به فيه وانت تعلم ان اتمام هذا الجواب ليس موقوفا على عدم تجويز الحد بالاجزاء الخارجية وان اتمام الدليل موقوف عليه لان الحد لا تكون الا بالجنس والفصل بل لانه يجوز ان تكون الحدية حاصلة كان على المستدل ان يدعي انهما متمايزان في الخارج وانما متقدمان على المركب في الوجود حتى يصح منه استرداد المحذور ودعوى في دعوى في عدم تقدم الجزء على الكل واذا علمت هذا فلا يخفى عليك ان كلام الخصم هذا ليس موقوفا على ما هو المشهور بل لا يصح على تقدير غيره ايضا انتهى كلامه وتمام هذا المقام يحتاج الى مراجعة الشرح الصغير للمواقف وقال المحشي حواشيه زاده للاستثناء الخ ذكره على التمايز والتقدم في الخارج بل التمايز والتقدم على الوجود الذهني كاف في اجراء هذا الدليل لانه يقال الاجزاء الذهنية اما ان لم توجد او توجد لكن ليس الجزء الذهني متقدما في الذهن وهو محال فان الجزء الذهني متقدم على الكل في الذهن كان في الخارج متقدم في الخارج او تتصف بوجود قبل الوجود وهو المطلوب قوله لان اتصاف الاجزاء الخ ارجعية للوجود بالوجود ان استدعى تحقق الوجود استدعى اتصاف الاجزاء المتقابلة به تحقق الوجود تم الدليل وان لم يستدع اتصاف الاجزاء المتقابلة بالوجود تحقق الوجود في العقل لم يستدع اتصاف الاجزاء الخارجية بتحقق الوجود في الخارج والفرق بحكم واما انه عين وجود الجزء في العقل بدون وجود الكل فيه لا وجه له لكن ليس الكلام فيه فانه كما يمكن وجود الجزء بدون الكل كذلك يجوز وجود الجزء في الخارج بدون الكل بل الكلام ان الجزء اذا اتصف بالكل فان كان اتصاف الاجزاء الخارجية بالوجود الذي هذا الكل مستدعيا لوجود الكل كان اتصاف الاجزاء العقلية كذلك فتامل والاولى ان لا يتعرض في الجواب للامتياز بالوجود الذهني ويقال التمايز بينهما في الذهن لا يقوم بالوجود الذهني فلا يفيد الدليل ثم قال في المشهور لانه نقل عن الشيخ انه قال انما يمتنع المركبة من اجزاء خارجية اي غير محمولة عليها اذا حصلت تلك الاجزاء مترتبة في العقل بحيث يصدق على تلك الاجزاء المترتبة بكونها مترتبة انها كل واحد منها بالاستقلال ويكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما لها اذ للمركب التام الا تصور كثيرة انتهى وتحقيق هذا المبحث في حاشيات شرح الاشارات والجواب عن التقرير الثاني اي عن قوله وتقرير الامام في المباحث لو كان وجود الوجود عينه لكان وجوده وجودا وهو ذهب اليه بعضهم لكنه رده سيد المحققين كما فصلناه فيما علقناه على حاشية شرح حسام الدين الخ قوله ولو سلم ان لا يكون وجود الوجود عينه فلا يقول بعضهم ما سبق اي في اوائل المبحث الثاني من المقصد الاول حيث قال واما عرضه الثالث الخ سوق عن العلم بوجود اللازم قال السيالكوتي فيه منع لان التوقف انما هو على العلم باللازم واما قوله وشهوته للرسوم فهذا ايضا غير مفيد لان ثبوت الشيء لغيره وجود بمعنى الحمل والكلام في وجود الشيء لا نفسه وقد اشير اليه فيما قبل في فائدة لفظ العين في الوجود انتهى ان الرسم انما يكون بالاعرف قال الكرماني في الكواشف اعتبر من علمه بان خصيصه بالرسم لا فائدة فيه لان المعرف يجب فيه كونه اعرف سواء كان حدا او رسما او واجب ان الحد ما كان بالاجزاء وتصير الابعد وان يكون اعرف لان الصدق المقدم الذي فيه وهي قولنا لا اعرف من الوجود فلا يتم فيه هذا الدليل انتهى بحكم الاستقراء في ناشئا اولا انه اعم الاشياء فهذا التقليل اخر لقولنا لا اعرف من الوجود فيعطف على قوله بحكم الاستقراء قال في الكواشف ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف ولا اعرف من الوجود بالاستقراء وايضا فهو اعم والاعم جزء الاخص والجزء اعرف قال الكرماني في الكواشف قوله وايضا فهو اعم دليل اخر على انه لا اعرف من الوجود فيكون عطفا على قوله بالاستقراء وقال الابهري في الثاني ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف ولا اعرف من الوجود اما بالاستقراء واما بان يقال لانه اعم الا ان هو اعم جزء الاخص والجزء اعرف لان العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس فالوجود اعرف انتهى وهذا يدل على ما ذكره الكرماني والاعم اعرف يكون هذا اختصار ما ذكره الابهري في شرح الكواشف وحيث قال وكل ما هو اعم كانت شرائطه ومعاندته اقل لان كل ما هو شرط للاعم او معانده شرط للخاص ومعانده من غير عكس كلي ضرورة كون انواع الجنس الخ حتى يتعاند وكل منهما شرط ما بالاول فصل والجنس لا يعاند شيئا منهما ولا يكون مشروطا بما يعاد في فصولها وكل ما كان كذلك كان اولى بالنوعية وكلما هيته في العدم يقابل الشروط الى

اي عين الوجود

وليس كذلك

بل هو من اللوازم

قوله كما في سائر المركبات

قال الفناري وفيه بحث

ان الاجزاء العقلية

هي الموجودات

يجب العقل الوجود

يجب العقل بالعدم

افترض

الى ان تنتهي الى اعم الاشياء فتستغني شرطه ولما كان الوجود اعم الاشياء لم يكن له شرط اصلا والا لبطل العموم وكان معاندته اقل من معاندات الاشياء بكذا ذكره
ويمكن ان يقال لا معاند له والا لكان اخص منه والكلام لا يعاند العام فكان اشتقاق الكشف اكثر من اشتقاقها بغيره ولا ينفي لكون
اني اعرف الا وكف اشتمال والجواب منع اكثر المقدمات التي ذكرت في وجهاك ذلك لا سند لك الا هذا الاجمال
ما سنذكر في كلمة اقف حيث قال قوله لا اعرف من الوجود مصادرة فان من لا يسلم كونه بديهيا كيف يسلم انه اعرف منه قوله الاعم
جزء الاخص ممنوع بل قد يكون عرضيا عاما قوله شروط العام ومعاندة اقل قلنا وكف بالنسبة الى تحققها في الهويات او
العموم والخصوص انما يعرض للطبائع باعتبار وجودها لا الى تحققها في الذهن اذ لا علاقة بين الصورتين الا بتكلف انتهى ومن اراد
تفصيل هذا المقام فعليه بشروح المواقف حيث قال السيد الشريف بل نقول كونه اعرف متوقف على كونه بديهيا فيتوقف معرفة
الدليل على ثبوت المدعى وما ذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا وقال المدقق ميرزا جان هاهنا ربما يقوله مصادرة الى ان منعه
وسنده يقرره ان قولك لا اعرف من الوجود ما غير مسلم عند الخصم القائل بكونه الوجود ليس بديهيا بل الاستدلال به على هذا الوجه
مصادرة لكونه مصادرة وقبح سند المنع فلا يتوجه ان العلم بها يتوقف على العلم به ان اورد على سبيل التسليم
والتجويز فكان مقابلة المنع بالمنع بل الامكان ممنوعا على ان هذا دفع للسند الاخص فلا يفيد انتهى كلامه وقال المحقق حواشيه ارادة
قوله بل نقول اضراب عن قول الخصم فانه لن لا يسلم فانه لا يدل على المصادرة بل على المنع فقط فاضرب عنه بقوله وعلى تقدير
المصادرة انتهى على انه لو ثبت ما يفيد لو سلم اكثر المقدمات وثبت كون الوجود اعرف الاشياء لم يجز الى باقي المقدمات فيلزم
الاستدراك في الكلام وهذا مختص بالوجه الثاني لان معناه اي معنى وجودي وهذا تعليل لكون الوجود المطلق جزءا من
وجودي وتعليل السيد الشريف احسن منه حيث قال في شرح المواقف لان المطلق جزء المقيد بالضرورة بمعنى
انه لا يتوقف عليه وجود المقيد الا من لا يقدر على المركب حيث التصور ان يتصور وجوده قطعا لان ما يتوقف عليه
المطلق بديهيا متقدم على ما قبله فيكون ما قبله علة له فلا حاجة الى قوله لان الا ان يقال انه علة للعلم به فيه ان قوله فيكون الوجود
بالحقيقة بديهيا فلا نسلم ان المطلق بهذا المعنى بديهي وفي هذا ان شارح كلامه بين حيث قال بعد نقل كلام الرضا الاول وفيه نظر لانه ان اراد بقوله
ان تصور وجوده كاف عن بديهي فهو ممنوع كيف عن المتنازع فيه او مستلزم له وعلى تقدير صحته لا يكون الوجود المطلق جزءا منه لان المفهوم
بالشيء على الاشياء لا يكون جزءا له بل خارجا عنه كما سبق وان اراد ان العلم بحصول الوجود له بديهي فمسلم لكن لا يلزم من بديهية العلم بحصول
شيء بديهية العلم بحقيقته وكما ان بديهية العلم بحقيقة الشيء لا يلزم ان يكون الوجود المطلق متصورا بوجه ما ولا نزاع فيه انتهى كلامه واعلم ان غرض الشارح من قوله
وظاهر تقريره تمهيد مقدمة للاعتراض على صاحب المواقف بقوله وانت خبير بما وغرض السيد بذكره ما ذكره جواب عن اعتراض الشارح من
ارادة الاطلاع على ذلك فتأمله بالطراف شرح المواقف خصوصا على حاشية المحقق خواجه زاده وان اراد ان الشارح بقوله بل صريحه المبالغة وكان الظاهر
بالفاء التفريع والا فلا صراحة فيما ادعاه ثم اورد منع بداهته اي ثم اورد الامام منع بداهة تصور وجودي بداهة وتوضيح ان شارح الابهري بهذا
حيث قال قال الامام الرازي فان قيل لم لا يجوز ان تصور وجودي بديهي بل سلمنا على تقدير تسليم كونه كسبيا نختار الثاني ونقول بهذا لا يلزم
ان تصوره لانه لا يلزم من دليل يفيد العلم بوجود العلم بالمدلول ولا يمكن ان يكون العلم بوجود كل دليل مستفادا من دليل
اخر لاستحالة الدور والتسلسل فلا بد من الانتهاء الى دليل لا يحتاج في العلم بوجوده الى دليل اخر فيكون العلم بوجوده ضروريا وتصور الوجود
المطلق سابق عليه وما سابق على الاولى اولى ان يكون اوليا انتهى وهو الذي اورد هنا البعد ما ذكرنا كلام الامام نقلا عن السيد وكرر نقله في
شرح المباحث الى قوله فاذا احتمل لكون كلام الابهري في غاية الوضوح كما هو عادته ولا يخفى ما في ايراد شارح كلمة ثم اولا وكلمة ان هنا بيانا
لجزء الاشارة الى ان ايراد المنع بعد كلام كثير وايراد الجواب عقيب المنع كما يظهر مما نقلناه وصرح في حاشية المواقف ورد حيث قال الاول انه
ان وجودي وهو متصور بالبداهة وجزء المتصور بالبداهة بديهي ثم اورد جوابا للامام عن المنع المذكور وذلك حيث قال صاحب المواقف وعلى التنزل

القديم الا ان يقال عدم وجود الشيء في الذهن لا يقتضي ان يكون لازمه ذهنيا اذ لازم الماهية ما لا يختص وانما يلزم ان لو كان لخصوصية الوجود الذهني مدخل
في ذلك وليس كذلك والا يلزم ان لا يثبت للممتنعات المحمولة لازم الممكنية اصلا وفيه نظر اما عن الخصوصيتين انه لا مدخل لخصوصية الوجود الذهني وفي بحثي
ولو تقدير في ذلك فان الممتنات المحمولة لو فرضا وجوده في الخارج يلزمه محاذاة زيد اياه لقائمين انتهى لكن قد يعرف بتعريف اسميا اي اللفظ
اذ لا فرق بين الاسمي واللفظي عند اكثر الرجح كما فصلناه فيما سبق فتذكر وتصور الكفي عطف على ارادة المراد كما ذكر السيد قدس سره في شرح المواقف
والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان الجلي وان كان حاصلا في الذهن بديهة لكنه قد يكون مجهولا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص
ومراده به تعريف ليعلم انه مدلوله ومراده انتهى لا يكون في حكم قولنا هذه الجملة صفة للقول خفيا لا يتصور اصلا اي لا بداهة ولا كسبا
بل هو بمعنى التصور وهو مكابرة اقول ان القول بانه اظهر الاشياء ومكابرة في مقابلة القول بانه غير متصور اصلا راجع الامام للاشك
اي لعدم تصور الوجود اصلا ولا يخفى ما في لفظ الاختراع من الاشارة الى هذه التكلفات السخيفة فافهم وجده الامام بان حقيقة
الوجود المجرد اي حقيقة كان هو الوجود المجرد اي المحض كما صرح به صاحب التلويحات وغيره او المطلق كما صرح به
صاحب النصوص وغيره من الصوفية وليس كذلك اي وليس الواجب متصورا على ما سيأتي الى في اثناء البحث الثاني
من الفصل الاول من المقصد الثاني في الامور العامة مع ان للنفس وجودا والا لما امكن ان يتصور شيئا وقرر الابهري هذا المنع
هذا واقف بكونا انه لو تصور الوجود يلزم اجتماع المثلين والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان المتصور حصول صورة مساوية للمتصور
في النفس فلو تصور الوجود لارتسمت صورة مساوية له في النفس ولا شك ان للنفس وجودا ايضا فيجتمع فيه من الوجود صورتان
ويلزم اجتماع المثلين انتهى وقال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين قيل لمنع تصوره والا لزم اجتماع المثلين ضرورة ان النفس موجودة
فلو حصل بها ماهية الوجود يلزم ما ذكرنا وجوابه منع مماثلة الماهية الذهنية للفرد الخارجي مع ان الحكم بامتناع التصور يستلزم التصور اقول
قال الحمد فوق صير زان في حاشية شرح حكمة العين هذا الدليل لو تم دل على امتناع تصور النفس الموجودات المتصفة بها الى ادراكها بالعلم الحضوري
والتزام امتناع تصورها مطلق بعيد عن الانصاف واما النقض بعلم الله بذاته وصفاته فمبني على عدم تصور معنى التصور عندهم
لانه مفرغ المشهور بحصول صورة الشيء في العقل فظاهر ان هذا انما يتناول العلم الحصولي على ما صرح به وعلمه بذاته وبصفاته
حضوري بل النقض بعلمه بذاته يدل على انهم ان اجتماع المثلين المستحيل يتحقق في صورة حصول احدهما في الاخر وليس كذلك
لان اجتماع المثلين المستحيل هو حصول احدهما في محل على ما صرح به ثم اقول الظاهر من الكلام الذي ذكره في مقام الجواب عنه انه اجاب
عنه بجوابين احدهما انه لا يتحقق هنا مثلان لان فرد ان متحدان في الماهية النوعية وهنا يتحقق اجتماع الفرد مع الماهية وفيه نظر
لانه لما تقرر ان ما حصل في الذهن هو مرتبة الوجود وحصل صورة مطابقة لها في الذهن فلا شك ان
تلك الصورة من حيث انها حاصلة في نفس شخصية وصارت متشخصة بتشخصات ذهنية صارت فردا شخصيا ذهنيا
لمرتبة الوجود فهو من حيث انه متشخص في الذهن جزئي ومع قطع النظر عن التشخص كان كليا فيلزم اجتماع المثلين
ويمكن الجواب عن الدليل عند هذا التقرير بان الوجود لما كان معقولا بالتشكيك على افراده كان عرضيا لها على ما تقرر في موضعه
فلا يتحد الوجودان في المرتبة النوعية وبهذا الجواب انما يقال اذا كان المستدل بصدد التحقيق ويريد اثبات امتناع
تصور الوجود في الواقع على ما هو الظاهر ولو كان بصدد الجدل والزام من يقول انه بديهي التصور كما نص عليه
سلم كون الوجود المطلق جزئيا حقيقيا وثانيا ان اللازم اجتماع الوجود الذي رجعي الى ما كان النفس به موجودا خارجيا
مع الذهني الى حاصل في الذهن وهو غير مستحيل لان اجتماع المثلين انما كان مستحيلا لاستلزامه رفع الاثنينية
بينهما وهنا يتحقق الاثنينية والتغاير فلا يلزم المحذور الذي كان اجتماع المثلين معه يلزم اقول من قال بامتناع تصور الوجود
اراد امتناع تصوره بالكنه كما ان من قال ببديهة تصوره بالوجه اذ عند تصوره بالوجه لا يتمثل حقيقة الوجود بل ما هو وجهه لكن لما
وجد بصيرة اذ ملاحظة الوجود دون ادراك ما ذكرنا لفظ الماهية في قوله فلو حصل فيها ماهية الوجود فاندفع ما ذكره بقوله ان الحكم
لان الحكم لا يستدعي تصور المحكوم عليه الا بوجه ما انتهى كلامه والجواب منع التماثل اي منع مماثلة الصورة الحاصلة
يجتمع مثلان اي يجتمع في النفس وجود النفس ووجود الوجود المتصور
قال المحقق ميرزا جان في حاشية منع المماثلة بين الماهية وفرده بناء على ان المماثلة انما تكون اصطلاحا بين فردين كتبت نوع واحد واما اجتماع
الماهية

ولا وجود للموضوع بل يقتضي اتصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما للتقرر وعليه بذا انسلب رفع ذلك الصدق والاتصاف

فلا يكون عين الوجود ولا مستلزما للتقرر ايضا فلم يتطابق لفظ الوجود والحصول والتحقق والثبوت على ذلك الصدق والاتصاف فما ذهب

لمعناه الحقيقي الذي كلامنا فيه انتهى كلامه اقول الكلام في الكون الاشتراكي وسيجيء في الدليل الثاني على امكان الرؤية من البحث الاول من

الفصل الرابع من المقصد الخامس في الالهيات تحقيق مذهب الشيخ وقد تكلمنا هناك مفصلا وليس للفظ الوجود مدلوم مشترك يعني

ان الوجود ليس بمشترك معنوي عند الشيخ والجمهور اي جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين كما في شرح المطوالع للاصفهاني وقال

شارح حكمة العين ذهب اليه الحكماء والمحققون من المتكلمين وقال الابهري واليه ذهب الحكمي والمعتزلة خلافا للاشعري ومن تبعه وجمع

السيد الشريف وذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا واعلم ان الابهري قائل بكون الوجود مشتركا اما لاثلاث مذاهب الاول انه مشترك معنوي

بين الجميع الثاني انه ليس معنى اصلا بل مشترك لفظي الثالث انه اعم وهو بحسب الالفاظ مشترك لفظي بين الواجب والممكن لكنه مشترك بين

الممكنات معنوي وبهذا المذهب بعض المتاخرين كالمالك ومن تبعه ولم يذكره المصنف بالنفي وقال السيد الشريف وبهذا المذهب لسنخ فته لم يلتفت

المصنف اليه انتهى ووجه السخافة ان الاولية ممنوعة لكن الاشتراك لفظا او معنى غائة وقال المحقق ميرزا جان النظاهر ان علة السخافة ما ذكر ان الحق

عدم الاشتراك اللفظي وح كان هذا المذهب من قال بكونه مشتركا لفظيا بين الجميع اسخف منه واما الفرق بين الواجب والممكن في ذلك

فليس بحكماء حتى يكون سبب السخافة وكنت متاملا فيه انتهى اقول ان هذا الوجه كيف يمرض عند السيد الشريف ليدوم قوله بسخافة الاشتراك اللفظي

ولعل وجه التامل ما ذكرناه الا انه عند المتكلمين الاولى عند جمهور المتكلمين واما الاختلاف في المرئية قال الاسنوي يعني ان وجود

الواجب ايضا يلاقي وجوده في الامكان عما يتقل من كون الانسان فلا يختلفان في الوجود اصلا وانما يختلفان في المرئية المعروضة

انتهى كلامه وعند الفلاسفة الاولى وعند جمهور الفلاسفة واشتراكهما في مفهوم الكون قال الشارح في اول المقصد الخامس الحق ان الله

يخالف الممكنات في الذات والحقيقة اذ لو تماثلا وامتاز كل عن الاخر بخصوصيته فمثل الوجوب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات فيلزم اشتراكهما

التحقق فيه او الذات مع الخصوصية فيلزم التركيب الكائن للوجوب الذاتي ثم تارك ذاته ذات الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه ويلزم

به غيره صادق على الكل صدق العارض على المعروض كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان في مطلق الوجود الذي يظهر ويترتب

لازم خارجي غير مقوم فالادلة المذكورة في اشتراك الوجود بين الواجب والممكن ومن الجزم بالمطلق مع التردد في الخصوصية ومن اتحاد المقابل

لا تفيد الا اشتراك مفهوم الذات وصدقه على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل الذوات وتاركها في الحقيقة انتهى وبه يتضح هذا المقام

وهو ان الوجود

عن مقارنة الماهية

ر وجود خاص لكل

موجود انتهى نحو

الشارح بكلامه وشرح

ما ورد عليه من الشبهة

نصارت الوجوه

الشبهة عنده

اربعة وزاد صاحب

الحواشي على الوجوه

الثلثة ثلثة اخرى

نصارت الوجوه

سبعة نحو

الا ان يدعى ان المعرفة الاجمالية كافية في القسمة البرهانية ولا يخلو عن بعد انتهى كلامه وقال المدقق ميرزا جان في حاشية شرح الهداية اعلم ان هذا الدليل يمكن تقريره بوجهين
احدهما انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ثم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ونورد في القسمة مشتركة بين جميع افراده
وأورد عليه ان هذا لا يستلزم ان يكون الوجود مشتركا معنويا بين جميع افراد الجوهر والعرض كما ان تقسيم الحيوان الى الابيض وغير الابيض بجميع افراده
كل منهما الى الحيوان وغيره لا يجيب عنه بان القسم عبارة عن مجموع المقسم والقيد فيما نحن فيه كان المقسم مشتركا معنويا بين جميع افراده والمقصود
اذ قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما ثبت هناك فلا يلزم من اشتراك الوجود بين جميع افراد الجوهر والعرض الذي هو قيد القسم
حاصلا في بعض افراد وجود الجوهر وبعض وجود العرض بخصوص التقسيم فالحاصل انه يمكن ان يكون الجوهر ببعض افراده موجودة وهذا العرض اذا فرض كونه
جعل قسما وكذا العرض وببعض الآخر منهما موجودة بالبعض الآخر وبهذا يندفع ما يقال ان هذا التقسيم صحيح على هذا التقدير فلم يثبت الاشتراك بين الجميع وأجيب
بانا نقسم الى التقسيمين تقسم الجوهر الى اقسامه من الانواع والاشخاص وكذا العرض والحاصل ان هذا التقسيم صحيح على هذا التقدير فلم يثبت الاشتراك بين الجميع وأجيب
بانا نقسم الى التقسيمين تقسم الجوهر الى اقسامه من الانواع والاشخاص وكذا العرض والحاصل ان هذا التقسيم صحيح على هذا التقدير فلم يثبت الاشتراك بين الجميع وأجيب
قوله والجوهر والعرض معناه انا نقسم الوجود الى نوعه ونوع نوعه متصيرقسم الشيء فيما له وكلامه لا يدل عليه حيث قال وبهذا انتفى ما صرح به من ان تقسيم الوجود الى وجودات
الانواع والاشخاص هذا ما خطر ببالي في حل هذا المقام وكلامه لا يدل عليه حيث قال وبهذا انتفى ما صرح به من ان تقسيم الوجود الى وجودات الانواع والاشخاص
عنه في الحاشية لا يطابق المتن ولا شرحه وبهذا ظهر ان كلا ما ظاهرا على ما ذكره اذ اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد المقسم ابتداء في الشرح وتوجيهه بما لا
يخفى لا يحتاج الى التكلف لا يطابق المتن ولا شرحه وبهذا ظهر ان كلا ما ظاهرا على ما ذكره اذ اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد المقسم ابتداء في الشرح وتوجيهه بما لا
يخفى لا يحتاج الى التكلف لا يطابق المتن ولا شرحه وبهذا ظهر ان كلا ما ظاهرا على ما ذكره اذ اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد المقسم ابتداء في الشرح وتوجيهه بما لا
يخفى لا يحتاج الى التكلف لا يطابق المتن ولا شرحه وبهذا ظهر ان كلا ما ظاهرا على ما ذكره اذ اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد المقسم ابتداء في الشرح وتوجيهه بما لا
يخفى لا يحتاج الى التكلف لا يطابق المتن ولا شرحه وبهذا ظهر ان كلا ما ظاهرا على ما ذكره اذ اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد المقسم ابتداء في الشرح وتوجيهه بما لا
يخفى لا يحتاج الى التكلف لا يطابق المتن ولا شرحه وبهذا ظهر ان كلا ما ظاهرا على ما ذكره اذ اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد المقسم ابتداء في الشرح وتوجيهه بما لا
يخفى لا يحتاج الى التكلف لا يطابق المتن ولا شرحه وبهذا ظهر ان كلا ما ظاهرا على ما ذكره اذ اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد المقسم ابتداء في الشرح وتوجيهه بما لا
يخفى لا يحتاج الى التكلف لا يطابق المتن ولا شرحه وبهذا ظهر ان كلا ما ظاهرا على ما ذكره اذ اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد المقسم ابتداء في الشرح وتوجيهه بما لا
يخفى لا يحتاج الى التكلف لا يطابق المتن ولا شرحه وبهذا ظهر ان كلا ما ظاهرا على ما ذكره اذ اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد المقسم ابتداء في الشرح وتوجيهه بما لا
يخفى لا يحتاج الى التكلف لا يطابق المتن ولا شرحه وبهذا ظهر ان كلا ما ظاهرا على ما ذكره اذ اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد المقسم ابتداء في الشرح وتوجيهه بما لا

قد يكون اعم منه فرده ظاهر وقيل انما قيده لئلا يتوهم ان مورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام مطلقا وكيف
ما كانت وانما يجب ذلك ان لو صح انقسامه اليها ابتداء وان كانت اقسامه بوسائط اما اذا لم يصح انقسامه اليها ابتداء
كالجنس المنقسم الى الانسان والفرس بواسطة انقسامه الى الحيوان وغيره فان الجنس هو الموجود في القسمة الاولى ليس
يجب اشتراكه بين اقسام الحيوان بل لا يجوز اصلا وذلك لتقدم صحة انقسامه اليها ابتداء وهذا اولى ويقتضي
الا بعض ما يصدق هو عليه الضمير المرفوع راجع الى الماء المجرور
السوق حيث يعلل اقسامه الاولية تدبر اشرنا كلامه
وجعل العلامة الفناري الى البعض تقسيمه الى مطلق الا بعض اذ لا يلزم ان الحيوان وغيره اولا نسبة الى الانسان وغيره
ضمير هو راجعا الى عطف على قوله للان المقصود. بينها اى بين الواجب والممكن دون سائر الممكنات اى ان لا يكون لها كوجود مشتركا بين جميع الممكنات
الشيء وضمير عليه راجعا اولا نسبة ان هذا التقسيم في الكل الى كل الموجودات ثان قيل على الوجهين اى الوجه الاول والثاني تحقق من
الى القسم كلمة في تالف خبر منصوب ليكون لا مفهوم له كلي الى لا مفهوم للوجود كلي المفهوم والكلي مرفوعان لانا نجد هذا الجزء قال اليزدي ان قلت
لقواعد الادب ولا يكون ان لا يجوز ان يكون الباقي المغلوب به مفهوم احد الخصوصيات سواء فرض اطلاق لفظ الوجود عليها او لم نفرض اذ كل احد يعرف
هو افتقارها كما لا يخفى ان هذه مهيات مخصوصة وان ليس مفهوما واحدا شاملا لجميع وهو مفهوم الاحد الكثير قلت انا نعتقد وجود علة الحادث
على ادب الادب حتى اعتقادا مستمرا من غير ملاحظة هذا المفهوم بل بدل اعتقاد الخصوصيات وكذا القضية من غير هذه الملاحظة الكلية مباشرة
اخذ اضبط العلامة يجب كما لا يخفى على كل ذي لب انتهى من خط النظر عن الوضع واللغة ويتضح المقام بما ذكره شارح التجريد وحاشيته قال الاصفهاني
الفناري لكن يشكل ما اعترض على هذا الوجه بان الاشتراك الذي لزم منها من حيث اللفظ لا من حيث المعنى ربما يسقط لانا اذا قطعنا النظر عن
ضبطه بقوله لا مفهوم له لفظ الوجود ونظرنا الى مفهوم الوجود فيلزم الاشتراك المعنوي وبالجملة سيتبين للمتدبر ان يقول اذا قطعت النظر عن لفظ
كل بالوجه اقول الوجود لم اجد الا معاني الحقائق المختلفة كالانسان والفرس وغيرهما وليس هناك امر غير ذلك يدل عليه لفظ الوجود
بل الوجه ان يجعل قوله نوجد انكم معارض بمثله ولا يخفى انه خروج عن الانصاف لان البديهة تقطع النظر عن اللغات كلها تشهد بان الموجودات
تحقق خبر القوله بعد لها حالة مشتركة فيها وتمتاز بها جملتها عن المعدومات باسرها انتهى وانما قال جملتها بمعنى ان كل واحد منها يمتاز عن المعدوم بغير الوجود كالسواد
بناء على قول البعض والبياض مثلا لكن جملتها مجتمعة انما تمتاز بالوجود واشار صاحب الكواشف الى ما ذكره الشارح من السؤال والجواب بقوله لا يقال
والجمع خبر يكون ضميرا اسمها عطفا على الضمير المستتر في قوله لا مفهوم له اسم اللفظي كما سبق الى الخواطر بقرينة المقام وضع اللفظ لا يختلف باللغات ويمكن ان يجعل
قوله ايضا الى كالوجود ويتم الكلام عند قوله الحقائق المختلفة ويكون قوله بالوجود متعلقا بقوله تمتاز وتوضيح هذا الى شرحه للسيد السند قدس سره فان نقض الوجهان قال السيد قدس سره في شرح صاحب الكواشف وقد يشكل
بان الماهية والتشخص فيقال نحن نجزم بالماهية في ذلك الجواب الحاكم بان له ماهية ونتردد في خصوصيات الماهيات
قوله بين الماهيات والتشخصات صفة الخصوصيات والتشخصات متميزة فلا تكون مشتركة بل متخالفة الحقائق انتهى كلامه
معاني ان يخفى ورأيت بعد هذا اشارة الى ما ذكره صاحب الكواشف حيث قال في التحقيق انه ان اريد بالوجود اشتراك الوجود
فيها ايضا عارضان مشتركان وان اريد التي تقابل في الوجود فلا يلزم والنقض بها وارد قال السيد في شرحه والتحقيق
انه ان اريد باشتراك الوجود انه معنى واحد يشترك فيه الموجودات سواء كان عارضا لها او قائما حقيقة فاشتراك الوجود
في الماهية والتشخص مسلم بهذا المعنى وان اريد باشتراكه ان ما صدق عليه الوجود من افراده المندرجة تحته مشتملة فيه فلا
يلزم من هذين الاحتمالين والنقض بها وارد انتهى لو ادعيا قال السيد بل يرد عليه انا ادعينا ذلك لانه بائن في بادئ
الصفحة ان الوجود عند المتكلمين حقيقة واحدة لا تختلف الا بالقيود ويمكن ان يقال ان ادعاءهم لما لم تقدم ذلك كان المطالب
من دعوى الاشتراك ان يدعوا باثبات اذ لزم تحريرا للتقريب واليه اشار بقوله والا فاني ان شيئا من الوجوه لا يدل على ذلك انتهى كلامه
مطلقا هو المعنى الاول فلنا عدنا انه ان فلعدم توقف الوجه الثالث على الحاد مفهوم اللام عدلنا كما ذكره القوم وتبعهم ان رح المجيد للتحرير حيث
استدل بهذا الدليل على كونها قال الثاني ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطل لحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما
لا قائم الموجود هو المتبادر من هذا الكلام ويرد عليه ان الحاد مفهوم العدم لا دخل له في الاستدلال بل على تقدير تقدمه كان مبطلا لحصر
قوله والا فاني ان يشتمل الوجود في الخارج اظهر اذ يزيد على هذا التقدير الاخير مثلا تقول في المثال المذكور يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى اخر غير الاول وان لم يكن
من الوجه بين الا ان يقال من البين ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلي وبئس في الكلام انتهى كلامه وقف وهب الى الشهود صاحب
انه جعل الوجوه اشارة الكواشف حيث قال الثالث ان العدم مفهوم واحد اذ لا تمايز فيه بالذات فكذا مقابله والا لبطل الحصر العقلي فيها فاضل وزه
الى سببه اكتفاء بفهم الدلالة على ذلك انتهى كلامه واشار السيد قدس سره الى الجواب عن ايراد ان رح المجيد للتحرير حيث قال
على ادب الادب والمراد بترك
قول الوجودات متماثلة وحقيقتها مفهوم الوجود

قال صاحب التقديس اول مسئلة القديم الزماني لايحتاج الى المؤثر عندنا خلافا للفلاسفة ثم قال ولا يشكل بالصفات الواجب انها تحتاج مع قدمها
لانها لاتحتاج الى الموجد الى من يعطي وجودا مستقلا وحينئذ لم تنف الا بذا فهي تحتاج الى الذات لتقوم به يقتضي ان ما ذكرنا ان القديم
لا يحتاج الى الموجد لا يشكل بصفات الله تع فانها تحتاج الى الموجد مع انها قديمة وانما لا يشكل لان من صفات الله تع لان صفات
الله تع لا تحتاج الى الموجد لان مرادنا بالموجد من يعطي وجودا مستقلا والذات لا يعطي الصفة وجودا مستقلا اذ ليس للصفة
وجود مستقل اما عندنا فلان الصفات ليست غير الذات ولا عينها على ما مر في تفسيره فالصفة تحتاج الى الذات في قيامها بها
كلونها ليست عين الذات في العقل لانا في وجودها الخارجي لكونها في الوجود الخارجي ليست غيره واما عند الفلاسفة والمعتزلة
فلان الصفات عين الذات واما عند من يقول ان الصفات مغايرة للذات فمعنى الوجود المستقل الوجود المنفصل
عن الذات الموصوف فوجود الصفة يكون غير الموجود الموصوف لكن الصفة تحتاج الى الموصوف دائما في حال البقاء لكون
محتاجة الى الذات بخلاف الامر المنفصل كالذات مثلا فانها في حال البقاء لا تحتاج الى الفاعل وقوله وحينئذ لم تنف الا بذا الى لم تنف
الا احتياج القديم الى الموجد الى حينئذ دل على ان الامر القديم المنفصل عن الواجب لا يكون محتاجا الى ما يفيد الوجود المنفصل
عن الذات لكن لم يدل على ان الامر الغير المنفصل كصفات الواجب لا يكون محتاجا الى الذات في قيامها بها انتهى لكن اورد صاحب
التقديس اشكالا على القول بان الصفات ليست عينه ولا غيره فقال ثم الفرار من ان تكون الواجب فاعلا وقابلا دعا بعض
الناس الى نفي الصفات حتى قال بعضهم وهم قدماء الفلاسفة انه عز عالم وبجبائي وبعضهم عن شناعة هذا الكفر بهم والمعتزلة
قالوا انه عالم بالذات اي حصلت نفس مفهوم انه عالم واما المشئون فمنهم القائل بان الصفات مغايرة للذات قائمة بها
قيام العرض بمحله والذات فاعل والاثر وهو الصفة قابل واعني به العلة القابلية فلا احتياج اليها منفصلة عنها والا لم يخلص
من الفاعل الواجب اثر ومنهم القائل بانها لا عينه ولا غيره وفيه بحسان لفظي وهو ان غير الشيء امر ينفك عنه لان من
راى او عرف زيدا فقط ان قال رايت او عرفت غيره او قال ما رايت او ما عرفت غيره لا يصدق في ذلك ولا يكذب
في هذا باعتبار رؤيته راسه او معرفة صفاته ومعنوي وهو انه يوصف بالعلم والتاثير في العالم ونحوهما فلو كان ذاته
نفس مفهوم واحد منهما لا يكون نفس مفهوم الاخر ولا ملزوما له اذ لا عينية ولا لزوم بينهما وليس شيء منهما داخلا فيه ولا قائما به
لاقيام الوجود والحيوانية والناطقية بالانسان ولا قيام العرض بمحله بل بينهما الاختلاف في المفهوم عقلا والايجاد
في الوجود خارجا انتهى وزيادة التفصيل في شرحه للتقديس والقدماء رد الشيخ محي الدين بن العربي في الباب الستين
كلما يدل على ضعف القول بان الصفات ليست عينه ولا غيره حيث قال وشنعنا الادلة في المحدثات فاوجبنا علما قائما بالنفس
وانما الدليل يعطي ان لا يكون الا صفة زائدة على ذاته تسمى علما وحكما فمتى قامت به ان يكون عالما وقد علمنا ان الحق عالم
فلا بد ان تكون بعلم ويكون ذلك العلم صفة زائدة قامت بذاته تعالى الله عما يقول المشبهة علوا كبيرا بل هو الله سبحانه العالم القادر
القاهر الخبير لنفسه لا بامر زائد على ذاته فيكون بالنظر الى نفسه ناقصا فلا يكون له كمال الا بما هو زائد على ذاته فرارا من الاستواء الذي
لا يليق بالجناب العالي تعالى الله ثم ان لما استوى العالمون لهذا المذهب سلكوا في العبارة عنه مسلكا اخر فقالوا بانه عالم
بلا علم قلت وانما قلنا اعطى الدليل ان لا يكون عالما الا من قام به العلم ولا بد ان يكون امرا زائدا على ذات العالم لانه صفة
مؤثرة بقدر رفيعة مع بقاء الذات فلما على ذلك طردنا هذا وعاكسنا يعني في الحق والخلق وبهذا الهروب منهم وعدول عن
الصواب ثم اكدوا ذلك بقولهم في حق الباري ان صفاته لا هي ولا غيره وحذوا الغيرين حذو يمنعه غيرهم واذا سالتهم
هل هو زائد يعترفون ويقولون انه امر زائد وبهذا هو على الاستواء فلهذا قلنا الاستواء في معرفة الله لا يثبت وان الاستواء على
الوجود لا يفيد على انتهى كلامه بهذا المعنى الى يعني كونه مفاد المايية الواجب مقتضى لها واحتيج به على المجعول للغير
بهذا المعنى فانه ممكن عنده وعند غيره من حيث احتاج الى غير تلك الذات اشار به الى ان الاحتياج الى تلك الذات لا يضر
بهذا المعنى قوله قلنا لذاته ودلت حيث قال في جواب ان قيل لم يكون وجوده معللا فيمكن قلنا لذاته فيجب لا الامكانه حتى يلزم
وبحقيقة انا اذا وصفنا هو بهذا قريب الى ما ذكره الاصوبهاني في شرح التجريد حيث قال قبل ان قول الحكماء ان الواجب في
ما يقتضي ذاته وجوده يناقض مذهبهم ان وجود الواجب عين ذاته اذ لا يعني بقولهم لا يعني نفسه والا لزم تعدد معاني نفسه لا يقال ان وجود
الواجب عين ذاته وجود مخصوص والوجود المخصوص مقتضى للمطلق وهو غيره لانا نقول المطلق ان كان وجود الواجب فوجوده
غير ذاته والا لم يكن مقتضيا لوجوده وقد اجاب عنه ان الحكماء جعلوا الوجود تارة صفة للوجود بالقياس الى الوجود فاذا اعتبر الوجوب من حيث هو صفة للوجود كان معناه ان الوجود لا يكون من غيره مستفيضا عما سواه فاذا اطلق الواجب
على الله بهذا الاعتبار لم يقتض ان يكون لذات مقتضى للوجود فلا يلزم تناقض بهذا الاعتبار واذا اعتبر الوجوب من حيث هو صفة
للماهية يكون معناه ان ذاته تقتضي وجوده وبهذا الاعتبار يكون وجود مغايرا لذاته ولا يلزم تناقض علمهم وذلك لان الوجود الذي هو عين ذاته
هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده يقتضيه ذاته انتهى

واذا وصفنا به الوجود اى بالوجوب فالمراد ذات الموجود لا ذات الوجود اقول لا فرق بينهما على القول بان الوجود عين ما يتصف
كما مر قال المدقق میرزا جان فی حاشیته شرح حکمة العین بعد ایراد بعض ابحاث بعض اهل العصر والفرقان ان من قال بزیادة الوجود فی الواجب لم
واذا کونه عینه یعترف بکونه عینا له من حیث لا یحتاج ولا یشعر به بیان وکذا النزاع فی ان الوجود بمعنی مبدا الاثر وکانت
المهیة موجودة به بل یکون عینا فی الواجب حتی یکون الواجب موجودا بنفسه فلا یمکن تصور انفکاک الوجود عنه وکان اعلی مرتبة الوجود
وح نقول لو کان المهیة من حیث هی افادت وجود نفسها ولا شک ان التاثیر متقدم بالذات علی الاثر وهو الوجود ففی هذه المرتبة
کان مبدا التاثیر هو الذات کما ان المؤثر هو الذات واذا کان الذات مبدا التاثیر کان وجودا فی الخارج وجب لخصمه وان لم یطلق علیها
لفظ الوجود فتامل بقی ان هنا کلاما حسن اخترنا کلامه استدل المتکلمون لما کانت المعارضة عبارة عن اقامة الدلیل علی خلاف
ما اقام علیه الدلیل قال استدل المتکلمون بوجود ای بوجوه ثم من الدلیل قال صاحب المعارف واحتج
الامام فی المخصص علی ان وجوده تعالی لا یجوز ان یکون عین ذاته بوجوه فالاول الوجود من حیث هو اما ان یقتضی التجرد
او اللا تجرد او لا یقتضی شیئا منهما فان اقتضی التجرد ینبغی ان یکون کل وجود کذلک فیلزم تجرد وجود الممکنات وهو
باطل وان اقتضی اللا تجرد فیلزم ان یکون وجود الواجب ایضا کذلک وان لم یقتض شیئا منهما لم ینتصف الوجود باحد
هذین القیدین الا لعلة منفصلة فتجرد وجود الواجب لعلة منفصلة وهو محال وفیه نظر اذ لهذا ان یمنع ان لو کان
الوجود متوقفا علی الواجب والممکن بالتواطؤ اما علی سبیل التشکیک فلا فان البیاض من حیث هو لا یقتضی الشدة التی فی بیاض
الثلج وبیاض الثلج یقتضی ذلک فللخصم ان یقول لانسلم انه لو لم یقتض شیئا منهما لکان تجرد وجود الواجب لعلة منفصلة
لم لا یجوز ان یکون بنفسه هکذا او ورد علیها فلیتامل ثم ومن اراد الاطلاع فلیطالع ثم وانما انقلنا عن المعارض
لا عن المخصص وان کان عندی فحصول هذا الوصف له ای حصول وصف کونه مجردا عن المادة هیه لوجود الواجب
لزم ان یکون کل وجود کذلک ای مجردا عن مقارنة المادة هیه وقد مر بطلانه ای بطلان کون کل وجود مجردا عن مقارنة
المادة هیه لکن لم یظهر لنا صحة ورده بل واجبنا هذا عطف علی قوله کذلک وهو نتروع علیه واجیب بانه لزوم الذی هو الوجود
بالوجوه المذکورة الی صدر شارح بقوله الذی هو الی ان هذا الجواب باختیار شق ثالث وهذا الجواب ذکره المحقق الطوسی فی شرح قول وعلی الثانی الی
صحة سلبه عنها هو حیث قال بعد نقل کلام الامام فی شرح الاشارات والجواب ان حقیقة الواجب عندنا لیست هی الوجود العام بل هی المجرد وجوده
الخاص به الخ فلیس اثر الوجود ات بقیامه بالذات انتزاعی قال صاحب المحاکمات ان الوجود عین الواجب فلیس الکلام
الا ان الواجب موجود وهو عین الوجود وقال ایضا ان واجب الوجود لیس عین الوجود المطلق بل عین الوجود الخاص وقال
فی الشفاء ان واجب الوجود لیس الا تجرد الوجود وقال فی المحاکمات ان الواجب لیس له ماهیة کلیة بل هو الخارجی الحقیقی وهو الوجود
المحض القیوم بذاته وقال ایضا الوجود لیس بکلی وان کان مطلقا فتامل فی هذا المقام فانه لا یوفیه الا الراسخون فی العلم وقال
صاحب الکواشف وبنا بر امذهب حکما ان الوجود نفس ماهیة الواجب یعنی الوجود الخاص لا المطلق فانه زائد عندهم فی الواجب
قوله فلو کان وجود الجردا والممکن جمیعا الی تقدم بحث التفصیل قریبا یلزم ان یکون کل وجود کذلک ای مبدا للممکنات علة لنفی وللعلة الی علة لوجود
ارادته الموجود لا شرط نزید والعلل وجود زید والا ای وان لا یکن الواجب وجودا مجردا بل عدمیا ای بل یلزم عدم المبداء وهو التجرد ای اجیب بانه لا نسلم
شیئا لان الوجود المطلق التجرد والجملة معترضة وان کان شرط التجرد ای وان کان واجب الوجود بشرط التجرد یلزم جواز کون وجود ای حقیقة
العلم لانه مبهم لا یکون انتفاء شرط الصدور انتفاء عن اصلا اما علی تقدیر عدم تحقق الشرط فظاهر واما علی تقدیر تحقق الشرط فالوجود الذی
ان یکون عین حقیقة لزانه لکان عن نفی جواز کون الشی علة لنفی وللعلة اصلا اما علی تقدیر عدم تحقق الشرط فظاهر واما علی تقدیر تحقق الشرط فالوجود الذی
امر موجود فضلا عن تحقق الشرط به صار واجبا وکان علة لحصانفلم یبق معلولا بل المعلولیة انما هی قبل تحقق الشرط وکذا الکلام فی علیته بالنسبة الی علة الذی
الواجب بروح لزوم انما کانت علا قبل الشرط وبعد الشرط یصیر معلولا لحصانا واما ثانیا فلانا لانسلم انه یکون الشی علة لنفی علة لنفی فعلة تقدیر
فان الواجب علی تقدیر امکانه او حدوثه او تعلیقه علة لنفی فتامل انتهی کذا فی حاشیة شرح
والجواب باختیار شق قریب من الشق الاول لان معناه زیادة الوجود قال الفاضل میرزا جان فی حاشیة شرح التجرید هذا انما یکون
التجرید لمیرزا جان حی
مطلوبا علی تقدیر اتحاد الوجود والکون اح نقول لا حاجة الی قوله وان کان غیر الکون فی الاعیان الی اخر الدلیل فی اتمام الدلیل یمکن
مستندکا انتهی وحقیقة الواجب غیر معلومة اتفاقا فاقول الظاهر ان المراد بالاتفاق اتفاق المتکلمین والحکماء لان الخلاف
بینهم کلی الامر لیس کذلک اذ لا اتفاق بینهم قال الامام فی المحصل مسئلة ذهب ضرار والغزالی من المتاخرین الی انا لا نعرف
حقیقة ذات الله ح وهذا قول الحکماء وذهب جمهور المتکلمین منا ومن المعتزلة الی انها معلومة وقال فی الکواشف المقصد الثانی فی ان
العلم بحقیقة الله ح الکلام فی الوقوع والجواز اما المقام الاول الوقوع ان حقیقة الله ح غیر معلومة للبشر وعلیه جمهور المحققین
من الصوفی الاسلامیة وغیرهم وقد خالف فیه کثیر من المتکلمین من اصحابنا ومن المعتزلة ح قال المقام الثانی فی جواز
العلم بحقیقة الله ح خلافا لمنکر الفلاسفة وبعض اصحابنا کالغزالی وامام الحرمین ومنهم من توقف کالقاضی ابی بکر وضرار بن عمرو
وکلام

وكلام الصوفية الاكثر مشوب بالامتناع وقال الكلنبوي في شرح قوله جمهور المحققين منهم الغزالي واستاذه امام الحرمين والصوفية وهم كما لا يقولون
بالوقوع لا يقولون بالجواز ايضا وكان ضرار بن عمرو من المعتزلة ممن يزعم ان لله تعالى ماهية لا نعرفها الان لكن في مقدوره ان يجعلنا نعلمها
خمسة سادسة يدرك بها خاصة ذاته تعالى وهذه المسئلة لا تناسب ما هو في صدد الكتاب ان معرفة الله واجبة اجماعا وهي اول واجب على المكلف
لان وكلف بسبب الوجوه فاكثرها نافاة مدفوعة بادنى تامل وقد قال الشارح في الاسفار اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى اي معرفة
ذاته بكنه الحقيقة فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلافا لجمهور المتكلمين منهم القائلون بعدم الحصول جمهورهم خلافا للغزالي سفر رحمهم الله
اللهم الا ان يقال ان الشارح اراد بالاتفاق اتفاق الحكماء ويدل عليه ما ذكره الحكيم المحقق في شرح الاشارات حيث قال ومن شبه الاوهام التي زعم انه
ابطل بها قول الحكماء ان انيته الواجب هي ماهيته قوله اتفقت الحكماء على ان عقل البشر لا يدرك حقيقة الاله مع وعلى انها تدرك وجوده
وكيف والوجود عند ام اول التصور فذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهم الذي عليه يعولون وبه يصولون هو ان
انا نعقل ماهية الممكن مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فهي اذا وجوده معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير
لحقيقته والا فالفرق والجواب ان الحقيقة التي لا يدركها العقول هي وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية التي هي
المبدا الاول للكل والوجود الذي يدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهذا اولى التصور وادراك
اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته غير مدركة
وكون الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته للوجود المطلق الذي هو لازم لا لوجوده الخاص انتهى كلام الشارح
يعني انه غير معلوم فان قيل وجوده الخاص ايضا معلوم وذاته غير معلومة قلنا ان اردتم ان وجوده الخاص معلوم بالكنه منعناه وان
اردتم انه معلوم بوجه ما فذاته ايضا كذلك والى هذه الاجوبة اشار بقوله لانزاع لنا الى اشارا الى ما تحت الا الاجوبة الخمسة بقوله واجيب بانه لانزاع
في زيادة الوجود المطلق على الخاص وما ذكر من الوجوه لا يدل عليه وما ذكر من الوجوه الخمسة لا يدل على
زيادة وجود الخاص على الماهية قال الشارح اللاهيجي بعد ذكر الوجوه الخمسة والجواب عن هذه الوجوه كلها انه لانزاع في زيادة
الوجود المطلق على ذات الواجب وانما النزاع في ان ذات الواجب هل هو وجود خاص من انواع الوجود المطلق ام لا وما ذكر
من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي
ندعيه انه عين ذات الوجود والوجود المعلوم هو الوجود المطلق المعقول بالتشكيك واما الوجود الخاص فهو الى ليس بمعلوم كما ان
ذاته ليس بمعلوم ايضا فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه الا على ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا قولهم
الوجود لا يقتضي العروض ولا عدم العروض وانما المقتضي لعدم العروض هو الوجود المطلق الخاص الذي يدعى عينه حقيقة الواجب
فلا يلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق وكذا قولهم مبدا انتزاع
مفهوم وجود خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك وانما يلزم ذلك لو كان المبدا مطلق الوجود وكذا
قولهم ان ما به الشركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع فيه وكذا قولهم ذات الباري نفس الكون
الخاص المخالف لسائر الاكوان ولا يلزم تعدد الواجب لما يلزم ذلك لو كان نفس الكون المطلق والحاصل ان الجواب عن الوجه
الاول والكتفي به فيما سيأتي انتهى وهذه الوجوه من الاجوبة ذكره صاحب المعارف وعاد ذكره الامام في الملخص
كما مر التنبيه عليها فتذكر اشارة الى دليل اخر للامام لا ينفع عاد ذكره اي من قوله واجيب بانه لانزاع ولعله اشار بقوله اشارة
الى ان يراد بهذا الدليل منفردا او ممتزجا بالادلة المذكورة وكذا فعل صاحب الحواشي حيث قال الزام الوجود طبيعة نوعية
فلا يختلف لوازمه وبه ابطل الحكماء والاصول الاعتقادية وابطلوا المثل المجردة والجواب منع كونه طبيعة نوعية انتهى وقال الحكيم المحقق
في شرح الاشارات ومن شبه الامام التي زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انيته الواجب هي ماهيته قوله ثم انهم اتفقوا على ان الطبيعة
النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا في اثبات الهيولى الفلكية وفي ابطال مذهب ديمقراطيس في
الاجزاء الا تتجزى وفي وجوب كون الايجاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان يختلف مقتضاها
اعني العروض والاعروض والجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية تكون في الاشخاص على السواء ويصح
عليها بالتواطي والوجود ليس كذلك انتهى قال صاحب الحكمات في تقرير السوال بكذا اكثر منه ان الوجود عارض للماهيات الممكنة
فيكون في الواجب كذلك لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وصورة القياس ان يقال لو كان الوجود عارضا للماهية
الممكنة كان في الواجب كذلك لكن المقدم حق فالتالي مثله انتهى من كونه متعددا واحدا مشتركا بين الكل قال الفناري
فيه كبرى مطوية اي المقصود هو ممنوع كليتها في الجواب انتهى والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها
ما يجب للاخر قال المحقق الدواني في حاشية الاخر في شرح التجريد قبيل قوله فيه بحث اذ قد يجب لفرد من افراد النوع امر ما بخصوصه لماهيته
النوع ومثل هذا لا يجب ان يجب للفرد الاخر من ذلك النوع اقول هذا ممنوع لان المدعى انه يجب لكل فرد من النوع لوازم ماهيته
ما يجب للاخر فان قوله ههنا انما يراجع الى لوازم الطبيعة واما يراجع الى الطبيعة واحد بما يجب للاخر ما سبق من كتف اللوازم بقوله
اعني العروض والاعروض والجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية تكون في الاشخاص على السواء ويصح
عليها بالتواطي والوجود ليس كذلك انتهى قال صاحب الحكمات في تقرير السوال بكذا اكثر منه ان الوجود عارض للماهيات الممكنة
فيكون في الواجب كذلك لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وصورة القياس ان يقال لو كان الوجود عارضا للماهية
الممكنة كان في الواجب كذلك لكن المقدم حق فالتالي مثله انتهى من كونه متعددا واحدا مشتركا بين الكل قال الفناري
فيه كبرى مطوية اي المقصود هو ممنوع كليتها في الجواب انتهى والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها
ما يجب للاخر قال المحقق الدواني في حاشية الاخر في شرح التجريد قبيل قوله فيه بحث اذ قد يجب لفرد من افراد النوع امر ما بخصوصه لماهيته
النوع ومثل هذا لا يجب ان يجب للفرد الاخر من ذلك النوع اقول هذا ممنوع لان المدعى انه يجب لكل فرد من النوع لوازم ماهيته
ما يجب للاخر فان قوله ههنا انما يراجع الى لوازم الطبيعة واما يراجع الى الطبيعة واحد بما يجب للاخر ما سبق من كتف اللوازم بقوله
الاجمالي ايراد هذا الدليل منفردا وامتزاجا بالادلة المذكورة وكذا فعل صاحب الحواشي حيث قال الزام الوجود طبيعة نوعية
فلا يختلف لوازمه وبه ابطل الحكماء والاصول الاعتقادية وابطلوا المثل المجردة والجواب منع كونه طبيعة نوعية انتهى وقال الحكيم المحقق
في شرح الاشارات ومن شبه الامام التي زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انيته الواجب هي ماهيته قوله ثم انهم اتفقوا على ان الطبيعة
النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا في اثبات الهيولى الفلكية وفي ابطال مذهب ديمقراطيس في
الاجزاء الا تتجزى وفي وجوب كون الايجاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان يختلف مقتضاها
اعني العروض والاعروض والجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية تكون في الاشخاص على السواء ويصح
عليها بالتواطي والوجود ليس كذلك انتهى قال صاحب الحكمات في تقرير السوال بكذا اكثر منه ان الوجود عارض للماهيات الممكنة
فيكون في الواجب كذلك لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وصورة القياس ان يقال لو كان الوجود عارضا للماهية
الممكنة كان في الواجب كذلك لكن المقدم حق فالتالي مثله انتهى من كونه متعددا واحدا مشتركا بين الكل قال الفناري
فيه كبرى مطوية اي المقصود هو ممنوع كليتها في الجواب انتهى والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها
ما يجب للاخر قال المحقق الدواني في حاشية الاخر في شرح التجريد قبيل قوله فيه بحث اذ قد يجب لفرد من افراد النوع امر ما بخصوصه لماهيته
النوع ومثل هذا لا يجب ان يجب للفرد الاخر من ذلك النوع اقول هذا ممنوع لان المدعى انه يجب لكل فرد من النوع لوازم ماهيته
ما يجب للاخر فان قوله ههنا انما يراجع الى لوازم الطبيعة واما يراجع الى الطبيعة واحد بما يجب للاخر ما سبق من كتف اللوازم بقوله
الاجمالي ايراد هذا الدليل منفردا وامتزاجا بالادلة المذكورة وكذا فعل صاحب الحواشي حيث قال الزام الوجود طبيعة نوعية
فلا يختلف لوازمه وبه ابطل الحكماء والاصول الاعتقادية وابطلوا المثل المجردة والجواب منع كونه طبيعة نوعية انتهى وقال الحكيم المحقق
في شرح الاشارات ومن شبه الامام التي زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انيته الواجب هي ماهيته قوله ثم انهم اتفقوا على ان الطبيعة
النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا في اثبات الهيولى الفلكية وفي ابطال مذهب ديمقراطيس في
الاجزاء الا تتجزى وفي وجوب كون الايجاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان يختلف مقتضاها
اعني العروض والاعروض والجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية تكون في الاشخاص على السواء ويصح
عليها بالتواطي والوجود ليس كذلك انتهى قال صاحب الحكمات في تقرير السوال بكذا اكثر منه ان الوجود عارض للماهيات الممكنة
فيكون في الواجب كذلك لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وصورة القياس ان يقال لو كان الوجود عارضا للماهية
الممكنة كان في الواجب كذلك لكن المقدم حق فالتالي مثله انتهى من كونه متعددا واحدا مشتركا بين الكل قال الفناري
فيه كبرى مطوية اي المقصود هو ممنوع كليتها في الجواب انتهى والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها
ما يجب للاخر قال المحقق الدواني في حاشية الاخر في شرح التجريد قبيل قوله فيه بحث اذ قد يجب لفرد من افراد النوع امر ما بخصوصه لماهيته
النوع ومثل هذا لا يجب ان يجب للفرد الاخر من ذلك النوع اقول هذا ممنوع لان المدعى انه يجب لكل فرد من النوع لوازم ماهيته
ما يجب للاخر فان قوله ههنا انما يراجع الى لوازم الطبيعة واما يراجع الى الطبيعة واحد بما يجب للاخر ما سبق من كتف اللوازم بقوله

في شرح التجريد حيث قال واعلم ان زيادة الوجود على الماهية في العقل لان اتصاف الماهية به امر عقلي ليكاد يتصافح الباحث
فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضه المسمى بالوجود وجود اخر حتى يجمعا اجتماع المقبول والقابل كالبياض
والجسم بل الماهية اذا كانت فكونها موجودا وجود ها وانما هي انما تكون قابلة للوجود عند وجود ها في العقل فقط فلا يكون
الوجود زائدا الا في العقل انتهى وقال القوشجي في شرح التجريد واما كاة الوجود قائما بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية الموجودة
فزيادته عليها وقيامه بها في التصور لا يجب الخارج لان ثبوت شيء لشيء لا يقتضي ثبوته في الخارج بالامور الذهنية يعني اتصاف الاخر بها في
الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجود الخارجي في الخارج بالامور الذهنية لكنه لا يقتضي
وجود ذلك الاخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج لم يتصور اتصافه بشيء من الامور سواء كان وجوديا او عدميا
بل ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا انتهى اقول يمكن ان يجاب عما ذكره الشارح ان الجواب
اجمالا بما ذكره القوشجي في شرح التجريد حيث قال قبيل ما ذكره القارئ واعلم ان يؤده الدعوى ضرورية والمفهم من الوجوه المذكورة في مقام
ازالة الالتباس بعضها بالنسبة الى الاذهان القاصرة ولا نزاع للحكماء في تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب
كما في الممكنات الا انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص للوجود المطلق قائم بنفسه مبدأ لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان في الممكنات
ماهية ووجودا مطلقا وحصته من الكون زائدين عليها كذلك في الواجب بعينه واما الاشاعرة فلعلهم اراد وا بقولهم ان وجود كل شيء عينه
او نفسه ولبس زائدا عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج اي ليس في الخارج شيء هو الماهية واخر هو الوجود قائم به قياما خارجيا كما يدل عليه تقسيم
الانام ولا نزاع معلوم في وجه انتهى كلامه وقيامه بها اي قيام الوجود بالماهية وهو عطف على الزيادة لا اختصاص صناعت بفرد التركيب لا صيغي
لا اضافي لا يجب الخارج عطف على تورث بحسب العقل ويلزم المحالات اي المذكورة في الوجوه الاربعة ويلزم نفسا عطف على يقوم
قلنا المراد بما لا يعتبر قال السيناني فلما قلت سلمنا ان لا استحالة في عروض الوجود للماهية بناء على ما ذكر من ان اعتبار الا انه لا نزاع
في انه مع قطع النظر عن الاعتبارات يلزم المحذور لان عروض الوجود اما للماهية المقارنة للوجود واما للمقارنة للعدم قلت بنوا بعينه ما ذكره توجه
ذا قبيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف انتهى قلنا قيام الوجود بالماهية قال السيناني يرد عليه ان الجواب التفصيلي يرجع الى الجواب
الاجمالي فلا فائدة فيه الا الاطناب انتهى اقول ان الرجوع لا يضر لان التفصيل غير الاجمال مآلا وان الاطناب هو الفائدة وقال الغفاري فيه نظر
اما اولا فلانه يكفي في الجواب ان يقال المحالات المذكورة انما يلزم من القيام الخارجي وهو ممنوع فيما يجيء في مباحث مستدرك واما ثانيا فلان الكلام
في قيام وجود زيد مثلا بالماهية الانسانية مع قطع النظر عن العقل والعاقل وملاحظته وهذا الظاهر من ان يحتاج الى البيان واما ثالثا فلان الكلام
الاجوبة بالنسبة الى الشيخ الاشعري القائل بعدم الوجود الذهني لغو انتهى اقول اما اولا فلان الكفاية في مقام التفصيل غير مضرة بل هي من قبيل تكثير
الطريق وهو غير خفي واما ثانيا فلانه لو قطع النظر عن العقل والعاقل وملاحظته لا يوجب صحة القيام وعدمه واما ثالثا فيمكن ان يكون نكتة
الاجوبة تحقيقية لا الزامية حتى تكون لغوا ويرد على ما ذكره ثانيا قول الشارح واما القائلون بنفي الوجود الذهني فجوابهم ح
يلزم تقدم الماهية على الوجود بالوجود العقلي قال القوشجي في شرح التجريد بل لها بهذا غاية ما في الباب انه يلزم تقدم الماهية على الوجود
بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض ولا ضير فيه انتهى قال المحقق ميرزا جان في حاشية شرح التجريد لما قول اراد بالوجود الوجود الخارجي
لان الخصم لا يقول الا به وايضا لو كان الكلام في الوجود المطلق او مطلق الموجود كيف يصح قول الشارح انه لو كان عروض الوجود في الخارج
يلزم ان لا يكون معروض الوجود الماهية من حيث هي بناء على ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
بخلاف ما لو كان عروضه لها في الذهن فان اذا تقرر ان الكلام في الوجود الخارجي تتقدم الماهية على الوجود بالذات لا يقتضي تقدم الماهية من غير اعتبار
الوجود معا اصلا لا ذهنا ولا خارجا كيف وهذا مخالف للمقدمة المشهورة التي ذكرناها اشرنا اليه فلا يرد في هذا المقام ان تقدم الماهية بالذات على الوجود
الذي عروضه حا تقدمت بحسب الذات كما اعترف في هذه المرتبة لم تقدم على الوجود بحسب ما يلزم ان لا يكون موجودة ولا معدومة وصرح به الشيخ ثم يتوجه ان يقال
ان قيام وجود زيد مثلا بالماهية الانسانية مع قطع النظر عن العقل والعاقل وملاحظته وهذا الظاهر من ان يحتاج الى البيان واما ثالثا فلان الكلام
الاجوبة بالنسبة الى الشيخ الاشعري القائل بعدم الوجود الذهني لغو انتهى اقول اما اولا فلان الكفاية في مقام التفصيل غير مضرة بل هي من قبيل تكثير
الطريق وهو غير خفي واما ثانيا فلانه لو قطع النظر عن العقل والعاقل وملاحظته لا يوجب صحة القيام وعدمه واما ثالثا فيمكن ان يكون نكتة
الاجوبة تحقيقية لا الزامية حتى تكون لغوا ويرد على ما ذكره ثانيا قول الشارح واما القائلون بنفي الوجود الذهني فجوابهم ح
يلزم تقدم الماهية على الوجود بالوجود العقلي قال القوشجي في شرح التجريد بل لها بهذا غاية ما في الباب انه يلزم تقدم الماهية على الوجود
بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض ولا ضير فيه انتهى قال المحقق ميرزا جان في حاشية شرح التجريد لما قول اراد بالوجود الوجود الخارجي
لان الخصم لا يقول الا به وايضا لو كان الكلام في الوجود المطلق او مطلق الموجود كيف يصح قول الشارح انه لو كان عروض الوجود في الخارج
يلزم ان لا يكون معروض الوجود الماهية من حيث هي بناء على ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
بخلاف ما لو كان عروضه لها في الذهن فان اذا تقرر ان الكلام في الوجود الخارجي تتقدم الماهية على الوجود بالذات لا يقتضي تقدم الماهية من غير اعتبار
الوجود معا اصلا لا ذهنا ولا خارجا كيف وهذا مخالف للمقدمة المشهورة التي ذكرناها اشرنا اليه فلا يرد في هذا المقام ان تقدم الماهية بالذات على الوجود
لا يجامع شيئا من التقدمات اذ لا يجامع هنا الا التقدم بالطبع وما فيه التقدم فيه الوجود على ما يجيء وصرح به الشيخ ثم يتوجه ان يقال
ان قيام وجود زيد مثلا بالماهية الانسانية مع قطع النظر عن العقل والعاقل وملاحظته وهذا الظاهر من ان يحتاج الى البيان واما ثالثا فلان الكلام
الاجوبة بالنسبة الى الشيخ الاشعري القائل بعدم الوجود الذهني لغو انتهى اقول اما اولا فلان الكفاية في مقام التفصيل غير مضرة بل هي من قبيل تكثير
الطريق وهو غير خفي واما ثانيا فلانه لو قطع النظر عن العقل والعاقل وملاحظته لا يوجب صحة القيام وعدمه واما ثالثا فيمكن ان يكون نكتة
الاجوبة تحقيقية لا الزامية حتى تكون لغوا ويرد على ما ذكره ثانيا قول الشارح واما القائلون بنفي الوجود الذهني فجوابهم ح
يلزم تقدم الماهية على الوجود بالوجود العقلي قال القوشجي في شرح التجريد بل لها بهذا غاية ما في الباب انه يلزم تقدم الماهية على الوجود
بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض ولا ضير فيه انتهى قال المحقق ميرزا جان في حاشية شرح التجريد لما قول اراد بالوجود الوجود الخارجي
لان الخصم لا يقول الا به وايضا لو كان الكلام في الوجود المطلق او مطلق الموجود كيف يصح قول الشارح انه لو كان عروض الوجود في الخارج
يلزم ان لا يكون معروض الوجود الماهية من حيث هي بناء على ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
بخلاف ما لو كان عروضه لها في الذهن فان اذا تقرر ان الكلام في الوجود الخارجي تتقدم الماهية على الوجود بالذات لا يقتضي تقدم الماهية من غير اعتبار
الوجود معا اصلا لا ذهنا ولا خارجا كيف وهذا مخالف للمقدمة المشهورة التي ذكرناها اشرنا اليه فلا يرد في هذا المقام ان تقدم الماهية بالذات على الوجود
لا يجامع شيئا من التقدمات اذ لا يجامع هنا الا التقدم بالطبع وما فيه التقدم فيه الوجود على ما يجيء وصرح به الشيخ ثم يتوجه ان يقال

في ان كون الوجود عرضا قائما بالشيء

في مؤنة الله وكونه معلوما بالبراهين القطعية العقلية ومدركا بالحجج البرهانية عليه مقتضية بذاتها الوجود الخاص اقول يرد عليه ان الحقيقة
بلا وجود لا تقتضي شيئا اصلا فكيف تقتضي وجودا الخ ص دون الهوية كما في الحكمات قال السيالكوتي قد يتوهم انه تمثيل للمنفي
فيلزم كون الوجود الخاص من الممكن مغايرا للذهنية ممتازا عنها في الهوية وقد مر ان لا تغاير في الهوية فلا بد ان يقال انه تمثيل
للمنفي ولا لمجرد ورفيه انتهى وعند الفلاسفة حقيقته وجود خاص اي حقيقة كل شيء وجود خاص قال المحقق
الطوسي في شرح الاشارات ان حقيقة الواجب تعالى ليست هي الوجود العام بل الامر المجرد وجوده الخاص به انتهى فالف لام
الوجودات بقيامه بالذات انتهى وقال الشيخ في الشفاء ان واجب الوجود ليس الا وجودا ولا اختلاف في مجرد الوجود ثم
الوجود المقارن للماهيات يختلف بحسب اختلاف اضافته اليها واما محض الوجود المجرد فهو نفسه لا اختلاف فيه حقيقة
وقال صاحب الحكمات ان حقيقة الواجب مجرد الوجود القائم بذاته وليس نفس الوجود المطلق قال الوجود المطلق عارض صا
ليس طبيعة نوعية بل عارضا للوجود الخاص الواجب فيكون مغايرا له في المفهوم الا انه صادق عليه وهذا كالبداهة
على قسميه بل قائم بذاته وهذا البعد النجراني واطلاق البعد عليهما بالتشكيك فان قلت يجب ان الوجود
ليس طبيعة نوعية لكن الوجود الواجب طبيعة نوعية تنحصر في واحد فيعود الخلاف في تلك الطبيعة الكلية نقول الله سبحانه
ان الواجب ليس له ماهية كلية بل هو الجزئي الحقيقي وهو الوجود المحض القيوم بذاته انتهى قائم بذاته ذهنا وعينا قال
السيالكوتي فان قلت الوجود في الذهن يقوم بمجاري العقل قلت الحصول في الذهن لا يستلزم كون الذهن محلا بل ادراك من قبيل
حضور الحاضر عنده وسيأتي تحقيقه في باب الكشف
ويعبرون عنه بالوجود البحت اي عن الوجود الصرف قال صاحب الحكمات تقابل ما بالحقيقة
الوجود نفس ماهيته وهو قولهم واجب الوجود هو الوجود البحت وقال المحقق المطوس في شرح الاشارات والمقصود
ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو
المبدأ الاول لسائر الموجودات وهذا ليس له جزء وهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته اي انيته وقال صاحب الحكمات
واما قوله لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل فهو جواب عما يقال دل كلام الشيخ على ان الوجود داخل في مفهوم واجب
الوجود وهو مناف لما ذهب اليه من انه خارج عن ماهيته لازم لها وحواصله ان الخارج اللازم للوجودات الخاصة مطلق
وهو الاول على خصوصيته اصلا على انا لا نشك في ان مفهوم الوجود هو الكون والتحقق فالوجود الخاص ان اشتمل على معنى
الكون والثبوت اولا فان لم يشتمل فليس بوجود قطعا اذ لا معنى للوجود الخاص الا كونه وتحققه وان اشتمل على معنى
الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له فان قلت لو كان الوجود المطلق ذاتيا للواجب فهو اما ان يكون جزء الواجب او نفسه
وايا ما كان يلزم ان يكون له ماهية كلية وانه محال لما سبق نقول الوجود ليس كليا وان كان مطلقا فتامل فيه في هذا المقام فانه
الالهية وانت دريه صاحب الحكمات بقوله وان كان مطلقا وهو المراد بقولهم واجب الوجود هو الوجود البحت واما ما ذكره
صاحب الحكمات من انه جزئي حقيقي فليس بمذهب الكمل من الصوفية وتحقيق الحكماء وسيجيء تحقيق المقام ان شاء الله تعالى
وبالوجود بشرط لا قال الامام في شرح الاشارات ان الشيخ التزم في الالهيات الشفا الفصل وجود الواجب
عن سائر الوجودات بامر زائد ذاتي فقال الشيخ الوجود لا بشرط لا امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا
هو ذات واجب الوجود اجاب عنه المحقق المطوس بقوله ان شرط لا امر زائد في الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي الاعتبارات
في الخارج بذاته الى شيء غير ذاته انما يحتاج الى كثرة في الفصل عن متحقق آخر مثله انتهى قال صاحب الحكمات واما ما نقله من الامام
فشرط العدم ليس امرا زائدا في الخارج بل في الاعتبار فقط والكلام انما هو بحسب نفس الامر وايضا وجودات الممكنات ليست متحققة
في الخارج والفصل الوجود عن الحدود ماهيات لا يحتاج الى شيء غير ذاته انتهى اقول ان هذا الكلام يدل على ما ذهب اليه
المتكلمون من الصوفية من وحدة الوجود الخ عجز عن فهمها غير الكمل ولذا قال صاحب الفتوحات المكية ان هذه مسئلة لا تعرف الا بالكشف
كما في وجود الممكنات مثال للمنفي لا يستلزم الامكان والفساد انما يلزم منه كما حقق في محله لا سيما في الحكمات
المرتبة الى امر وجود لا يستلزم الامكان وانما الممكن عاما مر ما يحتاج الى الغير في ثبوت الوجود له والمرتبة الواجبية في ثبوت الوجود
له بكنهه ذاته عما ما يزيح المتكلمون لعدم تدبرهم ان الامكان نسبة بين المرتبة والوجود يعني عدم احتياج المرتبة في اقتضاء مرتبة وجوده
ضرورة احتياج الماهية اه قال الغناري وفي امتناع عدم انفكاك الشيء عن علته بحث ظاهر ضرورة امتناع قال الغناري فيه قول
ولو في العقل قال الغناري فيه منع ظاهر لان التركيب العقلي الذي يجب في الواجب هو التركيب بين الوجود والماهية
وهما متغايران بالذات والتركيب بين الوجود والوجود ممتنع بالضرورة وكل من الوجوب والامكان
ينافي الوجوب انتهى

ماهية وفرد من الوجود عارض لذلك الماهية وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد وفي الواجب امر بين فرد من الوجود هو عين
ماهية وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود زائدا على الماهية في الممكن وعينا لها في الواجب
كذا قال السيد الشريف في شرح المواقف لكن قال المدقق ميرزاجان في حاشية شرح المواقف لا حاجة في الفرق الى القول بان الممكن
بثلاثة امور حتى يقال لا يمكن اثباته بل نقول الفرق بان في كل من الممكن والواجب وان كان امران الماهية وحصة من الكون
عارضة لها لكن في الواجب كان الماهية فرد اللوجود فصدق هو وضميره ولذلك الحصة منه وفي الممكن ليس ماهيته
فردا للوجود وموجوديته به بهذا الفرد الذي عين ذاته فكان موجودا موجودا بنفسه وكان في اعلى مراتب وجوديته
اذ تصور انفكاك الوجود عنه لما كان نفسه محال كتفسه واما الممكن فموجوديته بهذه الحصة العارضة لماهيته فموجوديته بوجود
مغاير لذاته ولهذا كان تصور انفكاك الوجود عنه كنفس الانفكاك ممكنا وكون ذاته فردا للوجود فصطلق عاذهب اليه
الحكماء وقام عليه البرهان الآل على انه موجود بذاته لا ما هو مغاير لها هكذا ابتني تحقيق هذا المقام فتأمل انتهى كلامه
هو ما صدق عليه الوجود اي الوجود بمعنى خارجه كما قلت محل النزاع هو الوجود الخاص والحصة من الموجود
ليست بخاصة ولانه اذا لم تثبت وجودا خاصا للممكنات لم يكن لها في الخارج وجود لان الخاص مشترك من الامور الذهنية
كذا في الكواشف وهو عارض للماهية اي وكذلك الامر الثالث عارض للماهية او ما صدق عليه الوجود عارض لماهيته
وهذا اي الامر الثالث واعتبر هذا اي ما ذكر من الامور الثلثة في الممكن وهذا من كلام الشارح ولم ينبه عليه صاحب المواقف
والجواب اي عن الاعتراض الذي ذكره الشارح حيث قال فتأمل الاعتراض هو
خصوصية ما وهي الاضافة كما صرح به الشارح حيث قال في المقاصد اذ لا فرق بين مفهوم الكون والحصة منه
الا بمجرد اعتبار الاضافة لا ما صدق هو عليه اي ليس في الحصة من مفهوم الكون ما صدق الوجود الخاص
عليه نقوله لا ما صدق عطف على قوله هو هو فكذا في الحصة اذ الحصة اي مفهوم الكون مع خصوصية ما كيف
وقد اتفقوا اي اتفق الحكماء كما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات اتفق الحكماء على ان عقول البشر لا يدرك حقيقة
الاله تعالى وعلى انها لا تدرك وجوده وكيف والوجود عندهم اولى التصور انتهى والا فقد قال صاحب المواقف حقيقة الوجود
في غير معلومة للبشر عند جمهور المحققين خلافا لكثير من المتكلمين انتهى وقد تقدم التنبيه على هذا فتذكر وكذا قيد
الوجوب اي لا نزاع لهم فيه لوجوده الخ صح اي وان المقول عطف على قوله
كون الوجود مقولا فقد قال بان في الممكن قال السيناوي وذلك لان الحصة على ما مر انفا هو نفس مفهوم الكون
لا ما صدق هو عليه من الوجودات المتخالفة فان المقول بالتشكيك لا يكون ماهيته ما صدق هو عليه او جزأه
فلا يكون المطلق على عين الوجود الخاص ولا جزأه فان قيل المقول بالتشكيك كالوجود المطلق صادق على الخصوص
مع انه نفس حقيقتها فقد تحقق كون المقول بالتشكيك نفس حقيقة ما هو مقول عليه قلت الوجود بالنسبة الى الخصوص
ليس مقولا بالتشكيك بل متواطئا وانما التشكيك في مقوليته بالنسبة الى الوجودات الخاصة هو وجوده الخاص الذي
هو قول لا شك ان هذا هو ما صدق عليه الوجود ولا شك انه امر ثالث تتأمل وكل دليل دل على ذلك اي على كون
الوجود مقولا على الوجودات فقد دل على هذا اي على ان في الممكن امرا وراء الماهية والحصة الا ان
هذا استثناء من قوله وانما النزاع وجودان احدهما وجود هذه الحصة من مفهوم الكون وثانيهما امر ثالث
هو ما صدق عليه الوجود على انا لو فرضنا هذا اعلاوة على قوله الا ان هذا التغاير انما هو
بحسب الخارج ايضا اي كما هو زائد بحسب العقل يلزم ذلك اي وجودان او الحصة منه اي من مفهوم الكون فهو عطف
على العام لا على المفهوم ولو سلم قال السيناوي اي ولو سلم ان الحصة ليست صورة عقلية بل امرا خارجيا
الا انه ليس معنى صدق الوجود المطلق على الوجودات الخاصة ان في كل منها حصة وذلك لان الحمل هو الاتحاد
في الوجود بمعنى اتحاد ما صدق عليه الموضوع والمحمول عليه وقد بينا لهم ان الحمل في امثال هذه راجع الى الاتصاف
لا الى الاتحاد ولا يخفى ان هذا قولهم باطل لان الشارح لم يقل الاتحاد في الوجود بالمعنى الذي ذكرنا على ما سيأتي ان شاء الله
في بحث ان كلا من الوجود والعدم قد يقع محمولا هو وسنورد هناك تحريرا بيانا ينتفع به هنا ان شاء الله تعالى انتهى
قد استدل بما بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة هاهنا قول ان في لفظ جمع وتلفظ المتفلسفة والمتصوفة تحقيرا للكمل
من الحكماء والمتصوفين حيث لم يعده منهم وان المراد بالوجود المطلق هو الوجود البحت والصرف كما حققه صدر
المحققين الشيخ القونوي في كتاب المنصوص ومن اراد التفصيل فعليه بشروحهم كالشيخ الازنيقي وابراهيم البيرجندي وغيرهما

وليس المراد بالوجود المطلق ههنا هو الكون في الاعيان كما عبر الشارح فيما سبق به عنه اذ هو من قبيل الاعراض
فكيف يكون حقيقة الواجب اذ لا يقول به اهل الظاهر فضلا المكمل من اهل الكشف والوجود اعلم
ان ما ذكره الشارح ههنا ماخوذ من كلام صاحب تعديل العلوم وذكر حيث قال وما ابدعه الخ مذهب
الفلاسفة ان حقيقته مالا الوجود المقيد بقيد سلبي منع انهم جعلوا الوجوب عين حقيقته وقالوا هو امر بسيط لانه
يوكد الوجود فكيف يكون مركبا منه ومن مفهوم الوجود المقيد بقيد سلبي انتهى فلما عرفت ان الوجود والكون والتحقق الفاظ
مترادفة والوجود المجرد عن الوجود والكون المجرد عن الكائن والتحقق المجرد عن المتحقق مما يابى بديهة
العقل عن امتناعه فكيف يكون حقيقة الواجب منه انهم جعلوا تارة الوجوب بالذات حقيقة الواجب
وقد جعلوه امرا وجوديا فلو كان حقيقة الواجب الوجوب المقيد بقيد سلبي كان الوجوب بالذات بعينه هو الوجود
المقيد بقيد سلبي ولا يمكن ان يكون الامر الوجودي بعينه هو الامر المقيد السلبي ثم عندنا الوجود والوجوب
عين الحقيقة لا بمعنى انه لا مفهوم لحقيقة الا الكون المقيد على ما سبق بيانه نعم بل بمعنى ان وجوده نفس كونه
حقيقة مخصوصة لا عرضا قائما بالحقيقة المخصوصة لئلا يكون حقيقة مخصوصة ثم من اختراعات بعض الحشوية
ان واجب الوجود هو الوجود المطلق المحيط بجميع الموجودات ولهم على ذلك حجج واهية نعم الى الباطل ثم نعم ان الواجب
اما المعدوم او الممكن او الموجود والاولان باطلان وكذا الثالث لان الموجود مركب في العقل لانه مالم
يوجد فثبوت الرابع اقول ان اراد من مفهوم هذه الامور فالحصر باطل وكذا تركب الموجود لان الواحد الذي
معه واحد اخر يكفي ان يكون اثنين وان اراد ما يصدق عليه فيلزم التركب اظهر وعليك ان تعلم ان كثيرا مما يحكم
العقل ببساطة امر ما لا يمكن التعبير عنه الا بتركيب فهذا لا يقدح في باطنه كالنقطة لا تتوهم ولا يتغير على الا
بشيء ذي وضع لا جزء له وايضا قالوا اما ان يوجد في الخارج اما الوجود او الموجود او الماهية المتخصصة والثالث مركب
والثالث بدون الوجود معدوم فتعين الاول اقول قد سبق ان الموجود غير مركب والماهية المتخصصة ترادف
من الى الوجود والماهية المتخصصة متساويان فان كل موجود في الخارج متخصص بنفسه وكل متخصص في الخارج موجود
فيه نقول والماهية المتخصصة بدون الوجود معدومة باطل لانها انما تكون معدومة لو لم تكن موجودة فواجب الوجود
ماهية موجودة متخصصة ولا يلزم من هذا التقيد التركب بالامر ثم احتياج المطلق في الوجود الى المخصصات
وغيره مما لا يخفى على ذي حس فضلا عن ذوي العقول يبطل هذه الشبهة المضمحلة من الى احتياج المطلق مبتدا
وغيره بالرفع عطف عليه وما لا يخفى متعلق بغيره وقوله يبطل خبر المبتدا واعلم ان واجب الوجود معناه موجود
يكون وجوده واجبا فيكون الوجود المطلق واجبا مبنيا اولا على ان الوجود موجود ثانيا على ان المطلق وهو
الكلي موجود وثالثا على ان المطلق ان كان موجودا لا يقتضي وجوده الى المخصصات لكن افتقار المطلق
الى المخصصات امر بديهي لا نزاع لاحد فذكر في المتن هذا دون الاولين لا مكان النزاع فيهما وانما قال وغيره مما لا يخفى
على ذي حس فضلا عن ذوي العقول لان كون الوجود المطلق واجبا انما ينافي على القول بان الوجود مفهوم
واحد مشترك اشتراكا معنويا حتى لو لم يكن مفهوما واحدا بل مشتركا اشتراكا لفظيا فلم ينافه هذا القول اذا عرفت
هذا فهذه القضية وهي ان الوجود مفهوم واحد واجب الوجود قضية لا يخفى بطلانها على من كملت له حس لان الوجود
ان كان حقيقة واحدة كان حقيقة لا يبقى بعض افرادها لان صاحب الحس اذا شاهد ان بعض الموجودات
ينعدم لا يخفى عليه ان وجودا ما لا يبقى بعدم بقولنا وكل حقيقة لا يبقى بعض افرادها فهي لا تكون واجب الوجود لبديهة
بديهية ثابتة في كل النفوس لان الحقايق التي لا يبقى افرادها كالانسان والفرس وغير ذلك كل الناس متفقون
على انها ليست بواجبة الوجود بناء على عدم بقاء افرادها فاذا كانت الصغرى بحيث لا يخفى على ذي حس وكانت
بديهية لا يخفى على احد وكان التركيب بديهيا على الشكل الاول فالنتيجة بحيث لا يخفى على ذي حس اما مطلقا واما عند
التوجه وكان منشا هذا الباطل توهمهم ان الوجود حقيقة واحدة وهو لا يقبل العدم لئلا يجتمع النقيضان
وكل ما لا يقبل العدم فهو واجب اما انه ليس حقيقة واحدة بل الاشتراك لفظي فقد ذكرنا في اول الكتاب ثم على تقدير
الموجود تقتضي المعدوم فلا نجعل احدهما على الاخر سواطاة فلا يكون الموجود معدوما في زمان واما الوجود والعدم
متنافيان ايضا فلا يكون الوجود عدما لكن هذه المنافاة لا تنافي حمل الاشتقاق فلا امتناع في قولنا الوجود معدوم
كما ان الجوهر والعرض متنافيان لكن يحمل العرض على الجوهر بالاشتقاق وقد اتخذ بعض اهل التصوفة وضلال المتفلسفة

هذا الباطل مذهبها وقد وجدت رسالة مزخرفة في هذا الكتاب فحررت رسالتي في ابطالها مبدأه الحمد لله المتعال عما يقول الظالمون
علوا كبيرا انا طلبنا في ان فيها مباحث شريفة وبالله العصمة والتوفيق ثم قال صاحب التقديس مسئلة اتحاد الاثنين محال
لانه ان عدم احدهما او عدما قلا اتحاد وان بقيا فهما اثنان ومنه هذا بانه لم لا يجوز ان يبقيا بوجود واحد وتباين واحد
من وجه فصل وجيز واعلم ان الدليل واه لان قوله وان بقيا فهما اثنان فالقائل بالاتحاد لا يسلم وكيف لكن الاثنين
ان صارا بحيث لا يبقى بينهما تميز اصلا يسمى اتحادا فان الاتحاد عندهم بمنزلة الاتحاد والاتصال فانه اذا اجتمع الشيء على
الحد الاتصال او بحيث لا تميز بينهما مع ما يقول الصوفية فما يقول حشويتهم كما فرق منهم من يقول بالحال فلا اعتبار به
وما يقوله المحققون منهم شرحه ان وافق التوفيق نقول اعلم ان حشويتهم كما فرق منهم يقول بالحال اي الوجود هو الله تعالى
ولا يدري القائل ماذا يقول ومنهم من يقول الواجب بالذات هو الوجود المطلق الساري في جميع الموجودات واما الامتياز بالخصوصيات
في الامور العارضة ومنهم من يقول غير هذا لكن لا ضرورة في تفصيل الباطل ونقل ما هو عين البهتان واما ما يقوله
المحققون فسيأتي تفسيره في مقامات العارفين في بحث التجلي فنقول انا من اهوى ومن اهوى انا وايضا ان اشارات
الشيخ في الاستغناء ان عائدة الى تحقيق مقام المحبة باستيلاء نور اليقين فاطلبه في ذلك الموضع انتهى كلامه اقول
وبالله التوفيق ان المحققين من الصوفية قالوا ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق الصرف الذي قسم الشيخ الاكبر محي الدين
ابن العربي حيث قال في الفتوحات المكية ان الوجود عين الحق وان الوجود المحض هو الله ليس غيره وقال ايضا فيها وليس عندنا في
العالم الا الله مسئلة اعض من هذه المسئلة فان الممكنات على مذهب الجماعة ما استفادت الا الوجود وما يدري احد ما معنى
قولهم ما استفادت الا الوجود الا من كشف الله عن بصيرته واصحاب هذا الاطلاق لا يقولون بفنائه على ما هو الامر عليه
في نفسه فانه دائم موجود الا الله تعالى والممكنات في حال العدم فهذا الوجود المستفاد اما ان يكون موجودا وما هو الا ليس ولا اعيان الممكنات
واما ان يكون عبارة عن وجود الحق فان كان امرا زائدا ما هو الحق ولا عين الممكنات فلا يخلو اما ان يكون هذا الوجود موجودا
فيكون موصوفا بنفسه وذلك هو الحق لانه قد قام الدليل على انه دائم الوجود ازلا الا وجود الحق وهذا واجب الوجود لنفسه
فثبت انه دائم موجود لنفسه فبطلت اعيان الممكنات بحقائقها وجود الحق لانه دائم وجودا لا هو وهو قوله وما خلقنا
السموات والارض وما بينهما الا بالحق وهو الوجود المنبسط على الاعيان فحدثت الحدود وظهرت المقادير
وتعددت الحكم والاقتضاءات وظهر الفاعل والقابل والوسط والمختلفات والمتقابلات واصناف الموجودات اجناسا وانواعا
واشخاصا واحكاما واحوالها في عين واحدة فتميزت الاشكال بها وظهرت اسماء الحق فكان لها الاثر فيها فظاهر الوجود
غيره ان تلك الآثار الى اعيان الممكنات في الظاهر فيها واذا كانت الآثار للاسماء الالهية والاسم هو المسمى فما
في الوجود الا الله فهو الحاكم وهو القابل فانه قابل التوب فوصف نفسه بالقبول وصح بهذا التحرير هذه المسئلة غير جدا
فان العبارة تقصر عنها والنص لا يضبطها لسرعة تقلبها وتناقض احكامها في انفسها مثل قوله وما رميت فنفى اذ رميت
فاثبت ولكن الله رمى فنفى كون محمد واثبت نفسه عين محمد وجعل له اسم الله فهذا حكم هذه المسئلة بل هو عبارتها التي
تخرج الحيران وامثال هذا في الفتوحات المكية لا تعد ولا تحصى وكذا في سائر مؤلفاته ومن قال به من المحققين الشيخ الكبير صدر
الدين القونيوي في نصوصه ومفتاحه وفكوكه وتقييده لفاتحة الكتاب ومن تلامذته الشيخ الفرغاني في شرح التائية
لابن الفارض وفي لطائف الاعلام في اشارات اهل الالهام والشيخ الجندي في شرحيه للفصوص والشيخ ابراهيم
العراقي في لمعاته وممن قال به العلامة القيصري في تحقيقه بالعبارات المتينة في المصباح والفنيه سيد المحققين في
رسالة يلبس العرس وعبد الله ولده محمد بن الشريف والف رسائل كثيرة وكل ما ذكرناه من الكتب والرسائل عندنا الآن لكن لا اسع
المقام نقلها وبالجملة ان صاحب التقديس لم يتعد لعدم فهمه كلام هؤلاء الاكمل ولو سكت عن جرح المحققين بامثال هذه
الهذيانات لكان خيرا له في الدنيا والاخرى واما اشار ح المكلمين فمعذور لانه راجل في هذا العلم وانما قال ما قال تقليدا
لصاحب التقديس ظننا انه صاحب تقديس ان بعض الظن اثم وان الظن لا يغني من الحق شيئا ومع هذا قال الفناري
والفناني في رد الشيخ الاكبر مقالة ولذا نسبه العلامة القيصري الى تحريف الكلم وقد اصاب وسنذكره كلام القيصري
ان شاء الله تعالى عسكا بانه قال قولا فقال الشيخ صدر الدين القونيوي في اول تفسير فاتحة الكتاب له اعلم ان غرضي
من ذكر هذا التعليل في الارادة واشباهه وكونها شرطين في تعيين صفة الكلام وترتيبه ليس بيان صحة هذه المسئلة
عند السامعين لهذا التعليل ولا بيان مستندي في القول بها فان المستند والدليل عندي في هذا وامثاله انما هو الكشف الصريح
والذوق الصحيح بل ذكر هذا او نحوه يقع في مخاطب الامر تأنيسا للمحجوبين واهل الايمان الضعيف بهذه الطريقة
اذ ربما يقع لهم حكم تردد وفي مخالفة وقال في تفسيره الفاتحة وقد ذهب الرئيس ابو سينا الذي هو استاذ اهل النظر ومقتداهم

الروحانى بالتسويل الشيطانى كثيرا وعلى تقدير صحتها يجوز ان يكون مشاهدتهم للوجود دون غيره لغلبته على غيره كنور الشمس يستر نور النجوم بالغلبة
وكثيف الرياش الضعاف كالبحر فى نحو فانه لو غرق على الصغير الغر العاقل وسئل عن وجه سترهم ويقول ان وجه
المرتفع والمنخفض غير الماء واما العاقل فلا يخفى عليه ان كيس هناك الا بحر ويتبين ان هذه الحالة امور اعتبارية بسبب
الرياح وزوال تلك الاعتبارات المتوهمة الا الماء كذلك ليس فى الوجود سوى الله تعالى فقد يسكون رياح التوهمات
وزوال الاعتبارات انتهى كلامه وهذا مثال للقول بحسب ذلك اقول ان مراده تقدس سره بما ذكره جواب عن طرف من الظاهر
عن اعتراض الفاضل لا تسريف مقالة جماعة من الصوفية كما قيل ويدل على ما قلناه ما استشهد به وقال ما نبا هذا اذا قلنا ان
الوجود مفهوم كلى له افراد كثيرة يتصف بها الماهيات اتصافا حقيقيا كما هو المسطور فى كتب القوم ويشهد اليه الفهم ايضا
واما اذا قلنا ان الوجود حقيقة هى متشخصة فى حد ذاتها لا تعدد فيها بوجه من الوجوه وهى قائمة بذاتها لا تتطرق اليها عدم اصلا
ولا امكان قطعا وهى حقيقة الواجب تعالى ومعنى كون غيره موجودا بهو ان لتلك الحقيقة المتشعشعة القيام بغيرها نسبة خصوصية
الى ذلك الغير وان كانت تلك النسبة فى بادئ الرأى الكيفية فذلك كلام يقصر عن ادراكه الا اولو الابصار الذين خصوصا من عنده لدى
بفطنة ثاقبة غالبة وانوا من لدنه حكمة بالغة وسيرد عليك تفاصيل هذه المعانى ان شاء الله تعالى وقال بالثانى واعلم ان
هذه المباحث التى اوردها الشارح فى كون الوجود عين الواجب او زائدا عليه هى الكلمات الدائرة على السنة قوم فى
هذا المقام وههنا مقالة اخرى قد شهرناها فيما سبق انها لا بد ركها الا اولو الابصار وان الباب الذين خصوصا لحكمة بالغة ونفصل
الخطاب فلنفصلها ههنا بقدر ما يفى به قوة التقرير ويحيط به دائرة التحرير فنقول وبالله التوفيق منشأ الريب فى كل مفهوم
مغاير للوجود كالامكان مثلا انه مالم ينضم اليه الوجود وتوجه من الوجود فى نفس الامر لم يكن موجودا قطعا ومالم يكن
العقل انضمام الوجود اليه لم يحكم له بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو فى كونه موجودا فى نفس الامر محتاج حظ
الى غيره الذى هو الوجود وكل ما هو محتاج فى كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج فى كونه موجودا
الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شئ من الممكن بواجب فلا شئ من المفهومات المغايرة للوجود بواجب
وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فلا يكون الا عين الوجود الذى هو موجود بذاته لا امر مغاير لذاته وفى وجب
ان يكون الواجب خارجيا حقيقيا قائما بذاته ويكون تعينه بذاته لا بامر زائد عليه وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك
اذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل هو فى حد ذاته خارجى حقيقى ليس فيه امكان
تعدد ولا انقسام وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اى المعرى عن التقييد
بقيد والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة
مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعذر الاطلاع على ما هيتها
فالوجود كلى وان كان الوجود خارجيا حقيقيا هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا قال ولا يعلم الا الراسخون
فى العلم فان قلت الذى يتبادر الى الاذهان من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع الشركة فكيف يكون خارجيا حقيقيا وايضا
المفهوم من لفظ الموجود ما قام به الوجود كما استشهدت فى كلامهم فكيف تفسرهم لا يفهم احد قلت الجواب عن الاول ان الكلام
فى حقيقة الوجود لا فيما يتبادر اليه الاذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز ان يكون مفهوما كليا وعارضا اعتباريا بتلك
الحقيقة المتشعشعة عن الانشراك فى حد ذاتها بمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته وعن انها ان المتشعشعة هو البرهان
وما يؤدى اليه لا الاستبشار من السنة الاقوام بمجرد الاوهام ثم نسلم على المقدمة القائلة كل ما هو محتاج فى كونه موجودا
الى غيره فهو ممكن منه لطيف وهو ان المحتاج فى كونه موجودا الى غيره هو موجوديته لا ماهيته بحكم وظيفا لا المحتاج فى كونه
موجودا الى غيره هو وجوده وتندفع بنظير دقيق وهو انه لما احتاج فى موجوديته الى غيره فقد استفاد ذلك من غيره
وصار معلولا له موقوفا فى ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن سواء كان ذلك الغير الموقوف عليه وجوده او موجوديته
وفى هذا يتبدد كون الموجود عين الواجب ان الوجود فى حد ذاته ينافى العدم وهو البعد المفهومات عن قبول العدم لان ما عينه
لا يكون عين قبول العدم لذاته بل بواسطة الوجود ولا شك ان الواجب هو الذى ينافى العدم لذاته لا ما ينافيه بواسطة
غيره فان قلت ما ذا تقول فيمن يرى ان الموجود مع كونه عين الواجب وغير قابل للتجزى والانقسام قد انبسط
على ما يكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شئ من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعددت بتعينات
وتقيدات اعتبارية وتمثل لذلك بالبحر وظهوره فى صور الامواج المتكثرة مع انه ليس هناك الا حقيقة البحر فقط قلت
لقد سلف منا كلام من ان هذا طور وراء طور العقل لا يتوصل اليه الا ارباب الهوة الكشفية دون المناظرات العقلية وكل
ميسر لما خلق له والله المستعان وعليه التكلان انما كلامه ولا شك ان قوله ليكون الواجب هو الوجود المعرى عن التقييد
بقيد والانضمام اليه مبنى على قوله وكما وجب ان يكون الواجب خارجيا حقيقيا وكذا بين كلامه قدس سره فى رسالة وحدة الوجود منافاة وذلك حيث
قال الا ترى كيف يكون الوجود ايضا متعينا فى حد ذاته وخارجيا حقيقيا وقال انا نتوقد نحقق من هذه المقدمات ان الواجب هو الوجود المطلق
اى المعرى عن التقييد وجب
ايراد ما ذكرناه فى اول هذا المقال من قولنا ان هذا اغير مطابق لما ذكره قدس سره فى رسالة وحدة الوجود حيث قال هذا ما عليه ارباب النظر والبحث

في حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية

ارتفاع المعلول يستلزم ارتفاع العلة مع ان العلة غير محتاجة اليه قوله وما ذكروا من انه لو ارتفع الخ فليس بشارة الى الجواب عن هذا لان المقصود
فيما سبق اثبات احتياج الممكن الى المطلق وهنا اثبات ان المطلق واجب فكانه اشارة الى دليلهم الاخر في كون المطلق
واجبا مع الجواب عنه لنبحث مادة متشابهة الشهار اذ لا تحقق للعام الا في ضمن الخاص فيه بحث مذكور في حواشينا شرح المطالع
للسيد السند وفي حواشيه فيتعلق هو اليه اي يتعلق الحاصل الى العام وما ذكروا من انه لو ارتفع اي الوجود المطلق اقول
ان هذا ايضا من ادلة القائلين بالوجود المطلق كما قرر في محله بل هو انما ذكره او عليهم اذ لو كان ارتفاع
العدم لذاته قال الفناري فيه منع لان المفروض ان مطلق الوجود واحد بالشخص فيكون ارتفاعه عين ارتفاع الواجب ولذا قال
الخ بخ الخصاص في كل متصف غير متعين في ذاته انتهى اقول ان كون مطلق الوجود واحدا بالشخص يذهب بعض الحكماء وليس بمذهب
القائلين بالوجود المطلق بل لان ارتفاعه كما قال الفناري ولقائل ان يقول بل لان ارتفاع الوجود سبب لارتفاع الماهية
عن نفسه وهو ممتنع لذاته وكل ما هو به ممتنع لذاته يمتنع ارتفاعه بمقتضى ان لو ارتفع لكان متصفا بالعدم
وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق بمعنى اقول ان الوجود المطلق عبارة عن كون الشيء في الخارج وهو من قبيل المعاني والوجود
المطلق عند الصوفية ليس من قبيلها بل هو عندهم عبارة عن ذات الباري تعالى وليس بعرض التي لا تحقق لها في الاعيان فثبت
ان الوجود المطلق معدوم في الخارج اي الوجود الصرف الخالي عن الموصوف تقييد للبحث والموصوف تقييد لقوله بشرط لا
او غير موثر عندي او غير مختار عنده فالمؤثر اسم مفعول من الايجاد المعادم كما ان العالم اسم فاعل من العلم صفة الوجود وكما انه منصف
مفعول العادم فالوجود البحت خير محض لانه ليس بمعدوم ولا موجود واشر انما يوجد منها اما الخير فلانه يقال
قال ابن سينا والعالم بتمامه خير محض لا يمثل للعدم الا حتياجه اليه في حصول المقصود فلان الممثل عندهم يقال للذات بشارك غيره في تمام الماهية
والوجود متقول على الوجودات بالتشكيك فتكون عارضة للوجودات لا تمام حقيقتها ليماثل اولانه يتوهم من قوله فلا تصور ان يكون شيء
ان اجتماع ضدين ايضا غير جائز عند الحكماء وان جوزه بعض المعتزلة انتهى وعند الخاص هذا عطف على عند الجمهور وسلم
الا انه يتصور دفع للوجود فلا تصور وجودي يعانده قال ابن سينا اما قال وجودي لان الامور العدمية عندهم فالعدم الموجود
ليس ضد الله بكر سالبا انتهى ولا اعم من الوجود اعلم ان بعض الناس احتج بان الشيئية اعم من الوجود بناء على
ان الوجود والشيئية مما لا يصلح تغايرهما اذ لا شيء اظهر منهما اذ علم ان بعض الناس احتج بان الشيئية اعم من الوجود بناء على
ان المعقول الذي يمتنع وجوده او يمكن ولكنه معدوم في الاعيان يسمى شيئا في العقل لان له صورة عقلية وليس له وجود ثبوتي في الخارج
التعليل فانه كما انه شيء باعتبار معقوليته موجود في الذهن بهذا الاعتبار وكما انه ليس بموجود في الاعيان ليس شيء في الاعيان
فالوجود المطلق من دون شرط يوازيه شيئية مطلقة دون شرط والذهني يوازيه الذهني والعيني العيني فالتعليل
ان الشيئية اعم بان الشيئية تنتزع نفس الوجود والماهية التي يعرض لها الوجود فهما متغايران
متغايرتان ماهية ووجود كل ممكن متغايرتان ماهية مطلقا واما في الخارج فلان كل ممكن فيه تقارن امكاني مع الغير بمعنى سلب ضرورة
الطرف الاخر وتقارن عدم بمعنى سلب ضرورة الطرف وتقارن ماهية ومقارنة بينهما وهذا تركيب من حيث وجوده الخارجي
وان لا صنع للوجود وامر باطنة لحقيقة فلان كل موجود ممكن فله وجود وماهية ومقارنة بينهما بهذا الاعتبار ويلزم حدوث الماهية
بالقدر يكون الواجب هو الوجود المطلق اقول ان هذا الكلام يدل دلالة ظاهرة على ان الخارج عما يحوم حوله مراد القائلين بالوجود
المطلق قطعا وبالجملة ان ما ذكره من الخدشة لا يصح بالامور المذكورة ناشئ عن عدم فهم كلام الصوفية وان لا سماع اصلا
لانها امور تلحق الاشياء ثم قال السيناوي وبهذا اندفع ما قد يتوهم من التناقض بين مقالتي الحكماء حيث قالوا الوجود
حقيقة الواجب مع قولهم الوجود المطلق من المعقولات الثانية فان المعقول الثاني هو ما لا يحاذي به امر في الخارج والحال ان الوجود
خاص الواجب فما يصدق عليه الوجود المطلق فقد وجد للمطلق ما يحاذي به امر في الخارج وجه الاندفاع ان الوجود الخاص الواجبي
موجود في الخارج وليس له كون زائد عينه كما هو حال كل موجود في عبارة صدق المطلق عليه بمعنى حمله عليه بالشائع فاحتاج على ان يقال له

وقال البعض المحققين يعرف فاسر عن

كون زائدا ليصح ان يقال انه ثبت له الكون على ما هو معنى الوجود انتهى وهذا نظر من جبته لما قال السيد ناظرا للوجهاء جميعا اما الكتاب فظاهر
لان ما يلحق الاشياء عند حصولها في العقل هو الوجود الذي صرحوا بانه الاول فلان قوله اي الامور التي يمتنع استثناؤها عن المحل عقلا
يدل عليه لان المحل اصالة في المحل عقلا هو الوجود الخاص وحصول المطلق فيه بواسطته بل ما كان المطلق معدودا مما لزم ان لا حصول له اصلا
وحاصل الكلام ان ما ذكر في البيان لا يطابق ما ادعوا من ان الوجود المطلق من المجعولات العقلية وانه من المعقولات الاولى نعم
وان كان هو اصل المقصود وهذا ان كون الواجب وجودا مطلقا بناء على تصريحهم انتهى وكان الكلام في الوجود المطلق
اجيب بان الوجود المطلق كذلك لانه لا يتحقق الا في ضمن الخاص ولو سلم ان ليس ما يقابل بالمجعول قال السيد لا يقال
هذا انما يفيد في الكثنة بالموضوعات النوعية والجنسية واما في الموضوعات الشخصية فلا انا نقول يجوز ان يكون المراد من
الحقيقة اعم من الشخصية والنوعية فيشملها وان كان لا ينفك عن وجود عقلي اي في نفس الامر الا انه لا يوجب امتناع
تعقلها بدونه تكثرت بالاضافة الى المحل قال الفناري المتكثر هذا الوجودات لا نفس الوجود وهذا ظاهر وكان
المراد هو ما ذكر من الانعال الناقصة لا من المشتقة كما سبق اي في اوائل المبحث الثاني من الفصل الاول من المقصد الثاني عند
قوله متواطئا او مشككا وبالجملة فالقول بكون الواجب هو الوجود المطلق مبني على ما اقول وبالله التوفيق ان الشارح في هذا
المقام وفي الرسالة التي الفها في رد الفصول جعل ريقه التقليد في قبضته حيث قلد صاحب تمهيد القواعد في تعليله ورسالته المسماة
بالفاضحة تلك عقيدة العلامة الفناري نصرة لما هل الله الكملة واقتفارا لجهل الجهلة حيث قال في شرح مفتاح الغيب المسمى
بالمصباح المقام الاول وهو الاشارة الى تصور وجود الحق وماهيته ان الحق هو الوجود المحض الذي لا اختلاف فيه
اي في وجود الحق هو الوجود المحض وهو الذي فسره الشيخ رضي الله عنه في هذا الفصل في الاعتبار السابق على
اعتبار مبدأيته للكل وهو كونه وجودا لخصوصيت لا يعتبر فيه كثرة ولا تركيب ولا صفة ولا نعت ولا اسم
ولا رسم ولا نسبة ولا حكم بل وجود بحت فالوجود المحض هو الوجود المطلق اعني ما لا يعتبر فيه
قيدا اصلا وان احتمل ان يوجد مع القيود وعدمها وهو الماخوذ بلا شرط لا ما قيد بالاطلاق اعني
المجرد عن القيود الماخوذ شرطا لان المحض هو الخالص من كل شيء وهذا الوجود خالص من كل اعتبار
قيدا ما قولين لا اختلاف فيه فما اشارة الى هذا التفسير يعني لا قيد فيه اصلا اذ القيود منبع الاختلاف
ومستلزمها بحيث لا ينفك وهو الاختلاف فلا يلزم وهو القيد تعقل هذا يكون صفة كاشفة لاطلاقه
التام حتى عن قيد الاطلاق وانما اشارة الى بداهته اذ تخيل معناه لا اختلاف في شبوته وذلك
لان في الوجود موجود او في ثبوته ثبوت مطلق الوجود اولا اختلاف في وجوده اي من حيث
الحقيقة وان اختلف فيه من حيث الظاهر وذلك لان العدم بين تحقق قائل بان الوجود موجود
بوجود هو عينه وسيرين عليه بوجوده وبين اهل النظر قائل بان حقيقة الحق وجوده الخاص
وهي موجودة فكذا هو ومتى وجد المقيد وجد المطلق المجعول عليه بداهة هو نقول لهم بان المطلق
معقول بان خطاء فاحش تعالى الله عما لا يليق به وبين متكلم قائل بان الوجود عين كل موجود
كابي الحسين الاشعري وابي الحسين البصري فذلك كافرا وصفة زائدة في الكل لكنه يخالف سائر الصفات
بان وجود سائر الصفات بوجود موصوفها وهذه صفة انما يوجد الموصوف بها والا كان موجودا بل
وجوده ولا ريب ان سبب الوجود موجود فالوجود موجود تانيده بالبرهنة على ان الحق اعني
واجب الوجود الموجد لكل المخلوقات هو الوجود المطلق وهي من وجوه الاول انه لولاه فاما ان يكون
للعدم او المعدوم او الموجود او الوجود المقيد والاولان باطلان لانهما لا يوثران ان ببداهة الصبيان
والمجانين والحيوان وقول اهل النظر عدم المعلول للعدم العلة معناه عدم التاثير لا تاثير العدم اي الواقع عند عدم
العلة عدم المعلول فاللام مجازي كما في لدوا للموت وابنوا للخراب غير ان التركيبين متعاكسان للفرق بين شبهي الفاعلية
والغائية او نقول من الاول لانهما لا يوثران في الوجود كما هو المبحث واما الثالث وهو الموجود فلان موجوديته
بالوجود الذي هو غيره لانه اما صفة الوجود كما هو النظر القاصر لاهل الظاهر او الموجود صفة الوجود كما هو ذوق التحقيق
وكل ما هو موجوديته بالغير لا يكون واجب الوجود لا يقال الوجود عين الموجود اما مطلقا كما ذهب شيخي المتكلمين

ما دون الواجب فقط كمذهب الحكيم فلا يلزم من توقف موجودية الواجب على الوجود توقفه على غيره كيف والبحث ح اعتبارية اذ لا
حقيقة لها بين الاثبات والنفي كما يقال قائم بذاته لانا نقول تارة نجد ان مذهب شيخهم مبني على عدم الاشتراك المعنوي
للوجود فيتوجه باطل قطعا بين في موضعه بعدم زوال اعتقاد مطلقه عند زوال اعتقاد خصوصيته وبكونه
مورد التقسيم المعنوي ومذهب الحكيم سيطلع قوله بان مطلقه معقول ثان اذ وجد ما يحاذي به في الخارج
وان تخصص الوجود الذي هو عين الواجب ان كان بذات الواجب كان مركبا والا كان غير الواجب هو معروض
التخصص فكان حقيقة الواجب الوجود المطلق لا كما قال يهف لانقال خصوصيته بعدم الاقتران بما هيته ما فيكون
حقيقته الوجود المجرد لا المطلق عندنا يهم القيد العدمي لا يفيد التركيب الوجودي لانا نقول سيعرض التخصص هو المطلق
لا المجرد لمنافاة التجرد التقييد والقيد العدمي يفيد التركيب في العقل وان لم يفيده في الخارج والحق منزه عنهما وايضا
الماهية المجردة لا وجود لها بالاتفاق والحق موجود بالاتفاق وايضا المجردة ضد المخلوطة ومباينها وقد مر ان الشئ
لا يؤثر في ضده ومباينه وان الوجود لما امكن ان يكون عين الموجود فقد صح ثبوت الوجود للوجود ويتبين انه
مستلزم لما عليه اهل التحقيق ان الحق عين الوجود المطلق وآخرى تحقيق ان الوجود له معنيان احدهما خلاف
العدم ويقتضيه وهو اسم وبسيط الوجود الحقيقي والثاني مصدر وحدث يستعمل بمعنى الموجودية اعني كون الشئ الوجود
الاول او موضوعه ومحله ويسمى الوجود الاضافي كمعروضية الشئ ليس عين الضرب والاصح اسناده الى الضارب
بل التحقيق ان الضرب نسبة بين الضارب والمضروب وللنسبة نسبة الى منتسبيها فنسبة الضرب الى الضارب تسمى
ضاربية والى المضروب مضروبية وكل منهما نسبي حاصلا بالمصدر لا مصدرانا لموجودية نسبة بالوجود بالمعنى الاول
وحاصلة منه كالمضروبية بالضرب وهي الحاصلة للمخلوقات والاول ليس الا لمالة الوجود من ذاته بل غيره وبهذه نكتة
من تامل فيما تنبه على منشأ اغلاط المضلة من المتفلسفين المتخذ لقابين تحت المظلة واما الرابع وهو الوجود
المقيد فاما ان كان الواجب كلا الامرين فكان مركبا او الوجود فهو المدعى او المقيد فالوجود موروضه او عارضه
فان كان الواجب هذا المقيد هو المعروض كان وجود الواجب معلولا في الخارج اذ الكلام في العروض الخارجي فيكون
هو ممكنا وعلته متقدمة بالوجود كما بوسنان العارض الخارجي ويلزم منه محالات سنقتبسها وان كان القيد وهو الواجب
هو العارض كان نفس الواجب محتاجا ومعلولا في الخارج لان العروض خارجي فيلزم المحذور وامكان الواجب البرهاني
الثاني ان حقيقة الحق لو لم تكن الوجود المطلق فاما ان يكون الوجود الخاص كقول شيخي المتكلمين والحكيم او يكون وجودا
زائدا كقول جمهورهم اعني الزيادة في الخارج اذ الزيادة في العقل مما يعترف ببطلانها القائلون بالعينية وكل من القولين الاخيرين
باطل فالحق هو الاول اما عينية الوجود الخاص فلان مابه خصوصيته ان كان داخلا فيه تركب الواجب وان كان خارجا
كان الواجب لحض ما هو الوجود وهو المطلق والخصوصية صفة عارضة وتقرر بحقيقة ثم لابد من امتيازه
في ذاته لا جائز ان يكون امتيازه بعدم المفارقة والا لم يقارنه الخصوصيات العارضة كما هو زعمهم فتعين ان يكون
امتيازه بعدم اعتبار المقارنة وهو المطلق المطلوب واما زيادة الوجود في الخارج فهذا مما شاع وذاع بطلانه
واستلزامه المحالات من تقدمه على الوجود بالوجود وتقدد وحوداته والمعروض وحدته بل عدم تناهي الوجودات
المتحققة في كل موجود بل اذا نسب الى جميع الوجودات الخارجية يلزم عدم الوجود له في ذاته وحصوله بمخلوقه
وان تاثير المعدوم في الوجودات نقول فيه لا جائز ان يكون كل من العارض والمعروض الموجودين في الخارج واجبا
والا تعدد الواجب وانتهى كان ممكنا جاز عدمه وكل من جواز عدم الماهية والوجود ينافي الوجوب اذ لا يتحقق الا لما
قلت هذا اجتهادي في صدوح الواجب لذاته على كل منهما بكل من الاعتبارين والصادق بكل من الاعتبارين ان كان هو
الواجب بمطلوب فقد تعدد وان كان المطلوب هو الواجب باحد الاعتبارين فبالاعتبار الاخر كان ممكنا وجاز
الزوال فتفرقه وفيه محال المذكور البرهان الثالث انا لا نشك ان الصور انما لمعاني والحقايق مؤثرة فيها ولو باعتبار
النسب الاضافية المتعينة بجعل يدل عليه استدلال الاطباء بالاعراض على الصحة والامراض وباستدلال علماء علم الفراسة بالخلق
على الاخلاق والامزجة والاعراق والوجدان ادل دليل على ان الحركة الظاهرة للباعث الباطني اعم من ان يشعر بصفة
المحرك ام لا واذا تقرر ان الصفة اي المؤثرة في الصورة كان الانا رالعامة مستندة الى الحقايق الشاملة فاذا اردنا ان نطلب
الصفة المؤثرة في جميع الموجودات نقول ان تكون صفة شاملة لها وما ذاك الا حقيقة الوجود المطلق وهو المطلوب

البرهان الرابع ان مطلق الوجود موجود لصدق قولنا الوجود وجودا ما لصحة حمل الشيء على نفسه وان كان غير مقيد او بالذات لان الماهيات
غير مجعولة او بالضرورة لامتناع سلب الشيء عن نفسه من حيث اخذ هنا او خارجا او مطلقا لانقول كما قال في الحاشية
وحتى صدق سلب الشيء عن نفسه جائز عند عدم صدق السلب للعدم كموضوع لانا نقول غلط ناشئ من عدم التفرقة
بين اخذ الموضوع مطلقا وبين اخذه موجودا والفرق قطعي والا لم يكن الماهيات المعدومة ماهيات كما كانت وهو ظاهر
وانصاف لم يتحقق القضية الاذهنية ولا الطبيعية ولزم من انتفاء المقيد انتفاء المطلق الماهية وغيرها
من الامور سلبا ولان موجودية كل موجود بالوجود كعامر وسبب موجودية موجود بالاتفاق مثل الصانع وبديهة البطلان
والحيوان كعامر بخلاف سبب المضروبية فانه ليس بمضروب لان مبنى المضروب من وقع عليه الضرب لا ما به الضرب
ومعنى الموجود ما له الوجود فبهذه الادلة الاربعة قائمة على ان الوجود موجود وما ذكره البرهاني من لزوم التركيب
فيما هو الموجود ظاهر المنع لان التركيب في مفهومه لا يقتضي التركيب فيما صدق عليه وان لم يصدق عليه الباسط
اصلا فلم يصدق عليه المركبات ايضا لان موجودية المركب ليست مركبة فموجودية البسائط لم تقتض مفهومه ان يكون الوجود
اي ما له الوجود غير الوجود كما ان معلومية الشيء لنفسه لا تقتضي كون ما له الوجود الغير الزائد كما سيجيء ثم نقول
وكل موضوع له المجعولية فالوجود لا الوجود وكل ما له الوجود موجود وما يدل عليه اتفاق شيخي المتكلمين والحكماء ان وجود الواجب
عين ماهيته وماهيته موجودة فكذا هو وذلك لان معنى الموجود ما له الوجود لا من صدر عنه الوجود بخلاف الكاتب
فرضا والا لم يصدق على المخلوق ولا ما يرتفع عليه الوجود كالمضروب مثلا والا لم يصدق على الخالق فان تلك الذي
اتفقوا عليه ان وجوده كل شيء عين ماهيته لا الوجود المطلق فلا يلزم الا ان يكون الوجود الخاص موجودا تلك
بعد ما وضح ذلك بالبرهان الثبت ان الوجود المطلق يصدق على الوجود الخاص الواجبي الذي هو عندهم عين الحصة
الموجودة وكل ما يصدق على ما هو عين الموجود بالحمل الاولي فهو موجود فالوجود المطلق موجود ثم نقول ولا شك
ان الوجود للوجود ضروري لما مر ان الماهيات غير مجعولة وان سلب الشيء عن نفسه ممتنع فانه ذاتي له ما قيل
كل حكم ينتسب الى الواسطة امر ينتسب الى ذات الامر بالذات كتقدم القدم وحدوث الحدوث وتعين التعين وغيرها
فكذا وجود الوجود ذاتي بلا علة ولان ذات الشيء لا يعلل شيئا كما لا يفيد من عليا ثباتا ولما نقلناه فيما مر
عن العلوي ان كل ما هيته وجودها عينها فهي واجبة لذاتها وكل ما وجوده ضروري فهو واجب لا واجب
الا هو لامتناع تعدد الواجب وبهذا البرهان يمكن ان يستنبط منه برهان عديد عزيمة البرهان الخامس
ان الوجود المطلق لو لم يكن موجودا كان معدوما والا لكذب اجلى البديهيات فارتفع الثقة عن العلميات
لكن المعدوم ان كان بمعنى المتصف بالعدم لزم انصاف الوجود بالعدم فاجتمع النقيضان وان كان بمعنى
الحمل يقع بانا فالوجود المطلق لو ارتفع ارتفع كل وجود حتى الواجب كما ان الانسانية المطلقة لو ارتفعت
ارتفعت كل انسانية فلم يبق انسان وارتفاع وجود الواجب ممتنع فكذا ارتفاع الوجود المطلق وكل ما ارتفاع
وجوده ممتنع فوجوده واجب لما عرف في الطبيعيات لا يقال لم لا يجوز ان يكون الاول ان الواجب بالذات الذي هو المبحث
ما يمتنع ارتفاع وجوده لذاته وههنا امتناع ارتفاع وجود الوجود المطلق لكونه مستلزما لارتفاع وجود
الواجب فان المطلق لازم وارتفاع اللازم ملزوم ارتفاع الملزوم فهو كارتفاع العقل الاول الذي هو لازم
الواجب بالذات عندهم ولا شك ان وجوبه بالغير لا بالذات. لانا نجيب ان ارتفاع الحصة الحقيقية التي هي
ذات الافراد ومقومتها عين ارتفاع الافراد التي من جملتها للوجود وجود الواجب اذ الفرق بين الذاتي واللازم
الاخر بنحو ما ذكروا ان رفع الذاتي عين رفع الماهية بخلاف رفع اللوازم الاخر كالعقل الاول للواجب فبتين الفرق
وخصص الحق الثاني النقض بمطلق التعين فان ارتفاعه يوجب ارتفاع تعين الحق الذي هو عين الحق كما
نيلزم ان يكون مطلق التعين حقيقة الحق وليس كذلك بل التعينات محال تتعين لانه لان جوابه ان تعين الحق
نسبة فتكون غير الحق معنى دان لا وجود له الا وجود الحق لان له وجودا حقيقة هو عين وجود الحق كما ان وجود
غيره تلك بهذا ان التعين ما ليس غيرا ما عتبارا على اعتباره كاجتماع الحقائق حسا ومثالا اوروحا بخلاف تعاين
الحق الاحدي او الواحدي اما الاول فلصورة علم بنفسه بنفسه ونفسها الشيخ رضي الله عنه بكونه غير متعين بنفسه
وقابلا ان يحكم عليه بحكم كل متعين بسبب ذلك المتعين مع كونه في نفسه غير متعين حاكما الحكم عليه بذلك وهذا انما يلحقه

ن مرتبة التعين الاول الذى هو الحد الفاصل بين كمال الاطلاق حتى عن قيد الاحدية وبين ما اندرج تحت الشهادة اذ قبله
لا حكم له ولا توصف له لا بالاحدية ولا بضدها واما الثانى فبما عتبار اضافة الاحاطى بجميع الكمالات الجمالية والجلالية
تحقق واحديته وتعينه بها ان لا تعدد فى مجموع له احدية جمعية لا تتصور وراءها وصف ولا مرتبة فهذان التعينان
له لا يتوقفان على ملاحظة الغير البتة عتبار هما لامكان اضافة بهما ولو لم يتحقق الغير فان قلت هذان
التعينان المسميان بالتعين الاول والثانى عند القوم كل منهما نسبة كما مر فمعروض النسبة خارج فى نفسه عنهما
ايضا فهل لم تحقق بدونهما فضلا عن غيرهما وان قيل لا تحقق للعالم بدون احد خواصه اولا تحقق له بدونهما فكيف
صح نفى الشئ عن نفسه وفيه من المحالات ما لا يخفى قلت ليس كل ما له ماهية او هوية غير الوجود فلا تتصور مغايرتهما
الوجود الا بالتعين لان ملك المغايرة تقتضى الوجود بخلاف ما لا ماهية له غير الوجود فانه فى نفسه والاضافة
بالوجود مغنية عن التعين لعدم احتياجه الى غير ذاته لان ذلك الاحتياج هو المنبع للممكنات والمحتاج للتعينات
فقد لهم لا تحقق للعالم الا بتصوير الاول وتتعالى الاول عن ذلك فعند تحققه كما ينبغى تحقق
كون الحق واجبا وجوده ازلا وابدا ومستغنيا عن مطلق التعين وعدم منافاة ذلك توقف ظهوره بتعين
كمالاته الاسمائية على بعض التعينات الكلية او الجزئية التى هى شئونه واوصافه ومقتضيات ذاته بتلك
شروطها المظهرية وتتعلق بذلك الى التحقق بالتوحيد الذاتى والاسمائى والافعالى ان وفقت واعلم
ان المنكرين ان حقيقة الحق اى الوجود المطلق من اهل النظر او المتكلمين لهم شبهة جمعها فى شرح
المقاصد واردفها فلا بد من دفعها رفعا للتردد الضعفاء وتنبيها لمن يزعم بعده التباهى بها التباهى
فى رتبة الحكماء والعلماء انه لم يكد يخوم حول معرفة حقايق الاشياء فنعوذ بالله من الجهل المركب فضلا
عن المباهاة بلفظه المنزه اللهم عفوا وعفوا ولا تكلنا الى نفسنا كشفا وسترا ولا تبتلنا بما لا تر ضاه
سترا وجهرا واصلح لنا شانا كلنا وذكرا الاولى ان المطلق لا تحقق له لا فى الذهن والواجب من
بحث وجوده فى الخارج وجوابها ما مر فى الآيات ان الحق وجود الكل الطبيعى فى الخارج لوجود احد قسميه
وهو المخلوط وقد اندفع بهذا شبهة منكريه قالوا الموجود هو الهوية لا الماهيات الكلية قلنا الهوية
اذ الهوية الموجودية هى الانضمامات لا انا نقول ما به التشخص له ماهية وبفرض انها غير موجودة نفى
والانضمامات نسب اعتبارية فليست عين الهوية الموجودة بل لها مدخل فى ذلك هذا اذا اريد بالمطلق
الماهية المطلقة المغيرة بالتعين العلمى القسيم للتعين الوجودى فهى التى اختلف فى وجودها بلا خير ان الماهية
لا تظهر ولا تظهر ابدا غاما قال فى النصوص اما لو اريد بالمطلق الذى هو اعم من ان يتعين بالتعين
العلمى او الخارجى ويكون كل من التعينين سببا وصفة له بحسب مرتبتهما فهما يتعان له واعتبار ان له تكيف
بالتوقف وجوده عليهما فالتحقيق ان الوجود للموجود ذاتى وتعينه بحسب مرتبته والماهيات والهويات نسبة
وصفاته التنزلية من الكلية الى الجزئية والثانية ان لا تحقق للعالم الا فى ضمن الخاص فلا يتحقق الواجب
الا فى ضمن غيره وهو محال وجوابها بعد انها اندفع ورود السؤال الاول ما مر ان الموقوف تحققه على تخصص
وتعينه بخصوصية ما هو الذى له ماهية او هوية غير الوجود فلا تحقق الا بمقارنة ماهية او هوية بوجوده
اما الذى وجوده عينه فوجوده ذاتيه وواجبيه وعدم سلب الشئ عن نفسه وقد ظهر امتناع تكيف
بالتوقف بهذه ذات مثل هذا على شئ وقولنا على التعين الاول الاحدى الجامع بالنسبة الى الحق ثم يمكن ان يتوقف
بالهوية من حيث كمالاته الاسمائية على المظاهر لكن بالشرطية لا العلية وجملة الكلام فيه ان تحقق الذات
المطلق اما ان يتوقف على تحقق صفاتها واحوالها المتخصصة بدون عكس او ما لتحقق كذلك او لا توقف
من الطرفين او لكل توقف على الاخر من وجه فالاول يقتضى الاستحالة لان توقف الذات على تحقق احوالها
دور وتوقف ان يكون الذات والحال عاما على المعروض والثانى يقتضى ان يتعين مطلق الماهية قبلها
تعينا شخصيا فلا تكون كلية محيطة هف والثالث محال لان الوصف والحال ما يكون متعانى الوجود وسره
ان علم التوقف من الطرفين بل من احدهما بمنع سريان سر الاجزاء الاولى الالهى فلا يوجد فالحق هو الرابع
ان يتوقف الاحوال على الذات فى انتساب الوجود والماهية على الاحوال فى التعين لا يقال فيوجد الماهية قبل
التعين لانا نقول نعم فى وجود عينها انما فى غيره فى غاية لزم لو لم يكن احد التعينات لازمه وتقدم الذات فيه تقدما بالذات

ان الحقيقة ما عدا الوجود انما هو بمقارنة الوجود لها بهوية او هوية وتخصصها اما الوجود المطلق فتنقسم عين وحدته ووحدته عين حقيقته
وما بالذات لا ينفك ولا يزول فلا يتصور التعدد والاشتراك الا في نسبة الجزئية او الكلية وانه كما يدل هو على كل الاحوال فوحدته في اقصى الكمال
حتى لا تتصور في مقابلة كثرة بل وحدته لذاته عين حقيقته تكون عين الكثرة اذا تحققت والتي تنقسم الى الجنسية والنوعية والشخصية
هي الوحدة العددية المتصورة في مقابلة الكثرات ووحدة الحق في ذاته بمعزل عنها ولا يوصف من حيث هو لا بالكلية
ولا بالجزئية ولا بالنوعية والشخصية بل هذه احوال النسب العلمية لذا لم تكن تعينات سائر الحقائق الا باحدية الكثرة
الا ان نراد بالوحدة الشخصية وحدة ذاتية تحقق الاشتراك في عين التعين موصوفا كالتعين الاول للذات
الحق ثم فيتن ولي احدية الحق تعالى يدل عليه ما قال الشيخ رضي الله عنه في النصوص ان اطلاق اسم الذات لا يصح
على الحق ثم الا باعتبار تعينه الذي يلي في تنقل الخلق عن الكمل الاطلاق المجهول النعت وهو التعين الاول فانه
بالذات يشتمل على الاسماء الذاتية التي هي مفاتيح الغيب والاحدية وصف التعين لا وصف الاطلاق المطلق
اذ لا اسم للمطلق ولا وصف ومن حيثية هذه الاسماء من حيث عدم مغايرة الذات لها نقول ان الحق يكون بالذات
لما قال رضي الله عنه في موضع اخر منه وهذا التعقل الغيبي وان كان يلي الاطلاق الا انه بالنسبة الى كل تعقل
تعين الحق في تعقل كل متعقل مطلق وانه اوسع التعينات وهو مشهود الكمل وهو التجلي الذاتي وهو مقام
التوحيد الاعلى ومبدأ الحق في هذا التعين والمبدأ هو المختار الاعتبارات الظاهرة والباطنة والعقل
بانه وجود مطلق واجب واحد عبارة عن تعين النسب العلمية الذاتية الالهية والحق من هذه النسبة
يسمى عند المحققين بالمبدأ لا من نسبة عين بما تم كلامه الثابتة انه معقول على الموجودات بالتشكيك فانه في
العلة اقوى واقدم واولى منه في المعلول ويمتنع ان يكون الواجب معقولا على غيره بالتشكيك لان التشكيك
يكون زائدا والزائد على حصص الوجود لا يكون عينها وحوابها ان المعقولية نسبة الوجود فتتم بين التعدد الا فيتم بالتشكيك
الا مزيدا على اختلاف قابليات المتعلقات او الاختلاف بذاتية الوجود وعرضيته قال الشيخ رضي الله عنه في الرسالة الهادية
ما يقال من ان الحقيقة المطلقة تختلف بكونها في شيء اقوى او اقدم او اولى فكل ذلك عند المحققين راجع الى المظاهر ويجب استعدادات
تواتيها فالحقيقة واحدة في الكل والتفاوت واقع بين ظهوراتها بحسب المقتضي تعين تلك الحقيقة هذا الكلام الثامنة اشتراك
الوجود معنويا بين الواجب والممكنات قد ثبت بالبرهان الذي مر فلو وجد الوجود فالوجود زائدا او وجود هو نفسه وايا كان
فليس اطلاقه على جميع الموجودات بذلك المعنى فلم تكن مشتركا معنويا بينهم وحوابها ان الاشتراك لمطلق النسبة الكلية زائدا
زائدا عنها عن الحالتين على انا لما فرضنا الموجود بحالة الوجود اعم من ان يكون زائدا او نفسه فقد حصل معنى يصح مشتركا به بين الكل
الثامنة ان دليلهم في اثبات زيادة الوجود قد ثبت بطلانه لبين عينه العاشرة ان مفهوم الوجود وهو الكون العام معلوم
لكل احد حتى قيل ببداهته وحقيقة الواجب غير معلومة فلا يكون هو اياها وحوابها منع بطلان الكبرى بل هو ماهية الوجود فضلا عن بداهته
ولو سلم البداهة فقد قيل تلك في تعقل الوجود نفسه ثم الكون عبارة عن نسبة الى الكائنات من فاعليه ومظاهره لا عن حقيقته
بل هي في مفتاح الغيب ان قولنا هو موجود للتفهيم لا ان ذلك اسم حقيقي له قال الشيخ رضي الله عنه في تقرير الفاتحة ولا خلاف في
استحالة معرفة ذاته سبحانه من حيث حقيقته بالاعتبار اتهم او حكم او نسبة او مرتبة ثم قال رحمه الله والتحقيق الائم افاده انه متى تعلق احد
من معرفة ذاته سبحانه فذلك بعد فناء رسمه وامحاء حكمه وتقطع وهمه واستهلاكه بحت سطوات انوار الحق سبحانه وتعالى وهو الكبريت
فيكون حينئذ العالم والمتعلم والعلم في حضرة وحدانيته رفعت الاثنينية والاشباه وتحققت معرفة سر لا اله الا الله الوتر الفرد قال قلت
في هذا معرفته بوجه خصه به سبحانه من الاحاطة وغيرها وان تباينه ماضرح به في مواضع من ان الكمل الواصلين يحصل لهم العلم في الحضرة
العلمية من الحقائق على نحو تعينها في علم الله ثم ومن جملة تلك الحقائق حقيقة الحق سبحانه ثم فالواصل بالوارث المحمدي في مرتبة كشف الذات
الوجود معنويا بين الواجب والممكنات قد ثبت بالبرهان الذي مر فلو وجد الوجود فالوجود زائدا او وجود هو نفسه وايا كان
فليس اطلاقه على جميع الموجودات بذلك المعنى فلم تكن مشتركا معنويا بينهم وحوابها ان الاشتراك لمطلق النسبة الكلية زائدا
زائدا عنها عن الحالتين على انا لما فرضنا الموجود بحالة الوجود اعم من ان يكون زائدا او نفسه فقد حصل معنى يصح مشتركا به بين الكل
التاسعة ان دليلهم في اثبات زيادة الوجود قد ثبت بطلانه لبين عينه العاشرة ان مفهوم الوجود وهو الكون العام معلوم
لكل احد حتى قيل ببداهته وحقيقة الواجب غير معلومة فلا يكون هو اياها وحوابها منع بطلان الكبرى بل هو ماهية الوجود فضلا عن بداهته
ولو سلم البداهة فقد قيل تلك في تعقل الوجود نفسه ثم الكون عبارة عن نسبة الى الكائنات من فاعليه ومظاهره لا عن حقيقته
بل هي في مفتاح الغيب ان قولنا هو موجود للتفهيم لا ان ذلك اسم حقيقي له قال الشيخ رضي الله عنه في تقرير الفاتحة ولا خلاف في
استحالة معرفة ذاته سبحانه من حيث حقيقته بالاعتبار اتهم او حكم او نسبة او مرتبة ثم قال رحمه الله والتحقيق الائم افاده انه متى تعلق احد
من معرفة ذاته سبحانه فذلك بعد فناء رسمه وامحاء حكمه وتقطع وهمه واستهلاكه بحت سطوات انوار الحق سبحانه وتعالى وهو الكبريت
فيكون حينئذ العالم والمتعلم والعلم في حضرة وحدانيته رفعت الاثنينية والاشباه وتحققت معرفة سر لا اله الا الله الوتر الفرد قال قلت
في هذا معرفته بوجه خصه به سبحانه من الاحاطة وغيرها وان تباينه ماضرح به في مواضع من ان الكمل الواصلين يحصل لهم العلم في الحضرة
العلمية من الحقائق على نحو تعينها في علم الله ثم ومن جملة تلك الحقائق حقيقة الحق سبحانه ثم فالواصل بالوارث المحمدي في مرتبة كشف الذات
ان يحصل له معرفة على صورة علمه ثم بنفسه يدل عليه ما حكيناه قبل من الشيخ رضي الله عنه من صورة علمه ثم بنفسه قلت لو حصل له كشف
في جملة الصور المخصوصة بالحالة المذكورة في التحقيق الائم فلا ينافيه والله اعلم توضيح التوضيح الثاني واجبة ووجوبه عينه لانه نسبة الكلية
وكذا انتسب الوجود اليه انتساب الشيء الى عينه فالوجود ذاته وكل حقيقة وجود بالذاتية في واجبة ووجوبه عينه لانه نسبة الكلية
الى نفسه وكذا تغيره عينه لانه حضوره لنفسه اذ لا غير ثمة بتعقل تعينه هو هو وهو وحدته الذاتية وعلمه الذاتي فالكل عين الذات ثم قال العلامة
البناري وقد ثبت المقام ان نتوض لاثبات عالم المثال عقلا تأنسا كما سلكناه مرارا وتاسيسا لاثبات ان الحق هو الوجود المطلق كما مر
برهانه ودليل لانه اهل النظر اختلفوا في ثبوت المثل على التفصيل الآتي والمقول به يرشد الى القول بالوجود المطلق ثم قال قال السلمي
زجه الله واذا ثبت المثل العقلية يكون الوجود المطلق موجودا في الخارج مجردا عن جميع المحال ومغايرا لجميع الموجودات الخاصة فيكون الموجودات
الخاصة الاضافية عارضة للماهيات واما الوجود المطلق فلا يكون عارضا لماهية اصلا بل مجردا عن جميع الماهيات فيكون مجردا غير ممكن
فيكون واجبا موجودا وقد سبق في ذاتي وكون ماهيته كنائية ولا علينا ان نزيد هنا وجوبا لاثبات ووجوبا لدفع الشبهات اما الاول فلسنة

بعد الكاينة انا نتقل بالبرهان
في وجودها والمعقول
غير غير المعقول جاز
ان الوجود الوجود هو

في الذهن الموجود في العين انتهى اقول عبارة حكمة العين هكذا والموجود في الذهن موجود في الخارج لان الذهن من الموجودات الخارجية الا ان ماهيات تارة توجد ثم بنفسها وتارة توجد في النفس والاول يسمى بالوجود العيني والثاني بالوجود الذهني وان كان كل منهما وجودا عينيا انتهى قال شارحها مبارك شاه بعد قوله الخارجية وكل ما يكون موجودا في الوجود الخارجي يكون موجودا في الخارج فقط بهذا الاعتبار الوجود الذهني وخارجي بان تحقق الوجود الذهني بدون الخارجي في صورة ما مثلا لكن وجود في الحقيقة وجود خارجي انتهى لكن قال السيد الشريف هذا الكلام مبني على توهم فاسد وهو ان الخارج ظرف للوجود كما ثبت للحقة والذهن ايضا كذلك كما لحقة للدرة فيلزم ما ذكره وفساده ملاحظ جانب اللفظ واستعمال الكلمة في الدال على الظرفية وامامذا حقق الامر وعرف ان المراد بالوجود في الخارج هو الوجود الاصيل الذي هو مصدر للاثار ومظهر للاحكام وبالوجود الذهني الوجود الظلي الذي ليس كذلك فنظار سقوطه بالكلية اولا يرى انه اذا قيل الموجود في الذهن موجود بوجود غير اصيل والذهن موجود بوجود اصيل لم ينتظم الكلام فلذا قيل ليس الموجود الذهني قائما بالذهن الذي هو موجود في الخارج فيلزم ان يكون موجودا في الخارج فنقول ان اردت قيامه به في العين الى قيامه بحسب الوجود العيني فهو حق ولا يكون كذلك ان لو كان موجودا في العين وان اردت قيامه بحسب الوجود المظلي فمم لكن لا نسلم ان القائم بحسب الوجود الغير الاصيل عليه موجود بالوجود الاصيل يلزم ان يكون موجودا بوجود اصيل انتهى

ان صاحب المحاكمات عد هذه دلالة طبيعية كما مر نقلها انفا اولها دلالة عقلية محضة؟ اقول يختلف في الاول منهما يعني بها دلالة اللفظ لا الحرلول عطف على الال على الصورة الذهنية فان قيل ما تنوع هذا السوال على قوله فللذهني على العين قلنا المراد انه اذا حكم اه قال السيناوي يعني المراد من دلالة الصورة على الامر الخارجي حصول الحكم على الامر الخارجي بواسطة الصورة وهذا كما يقال حصل لي من فلان كذا بدلالة فلان في الحقيقة ان المراد من الدلالة حكاية الامر الخارجي فربما يكون حكاية الى ما هو لذاته كالصورة للاعيان وربما يكون بالواسطة كاللفظ لها وحصول الصورة في القال اول غير لازم لان الصورة بنفسها حاكية كما انها بنفسها معلولة لا صور ذاتية واليه يشير كلام بعض الافاضل في بعض الحواشي حيث قال دلالة الصورة الذهنية على الامر الخارجي دلالة ذاتية ثم قوله ويحصل منها الحكم على الاعيان الخارجية بعد قوله اذا حكم على الاشياء كان الحاصل اه لا يخلو عن استدراك والاصل ان يقال انه اذا قصد الحكم على الاشياء كان الحاصل هو الصور ويحصل منها العلم بثبوت الحكم على الاعيان ففيه اشارة الى دلالة اللفظ على الصور ودلالتها على الخارج او المراد من الحكم الاول الايقاع ومن الثاني الوقوع والى التوجيهين اشار بقوله فاذا قلنا العالم حادث وتجدد ان الحكم بمعنى الايقاع ايضا يتوقف على حصول الصورة فكيف يستقيم قوله كان الحاصل اه انتهى فان قيل ما حاصل هذا السوال ان مدلول اللفظ ليس الصورة التي في الذهن بل الاعيان الخارجية كما علم من قوله ولهذا اه وللدلالة عليها اي على الاعيان عند من يقول اي بالصور الذهنية فانه حاكما يقتضيه فيه تشنيع لمن انكر الوجود الذهني كالامام فخر الدين الرازي وغيره من جمهور الاشاعرة ينتقل الى النفس والحكم فيه الى كون مدلول الخط هو الالفاظ تترتب الحروف اي تترتب الصور المعدودة ترتب الحروف المعدودة المتتابعة منه تشنيع على الامام الرازي حيث ابطل الوجود الذهني بالادلة المتعددة في الملخص عن كبرياء العلم ظاهر يجري مجرى الضروريات زعم بعضهم وانما قال زعم مع انه مولد لرعداه لان ذلك انكار ليس انكار البديهي الضروري وانما تكيف بتلك جمهور المتكلمين واستدل المتقدمون منهم الاولون والاخرون من المحققين لاثبات الحكام فقط كما قال صاحب المواقف قال الامام الرازي في شرح المراقف المقصد الرابع في الوجود الذهني اثبته الحكماء ونفاه المتكلمون قال صاحب الصحائف لا محل للنزاع غير ان ههنا نزاعهم ان كان في حصول الشيء في الذهن فهذا العالم يذهب اليه احد كيف ويلزم كون الشيء الواحد موجودا في آن واحد في مكانين او اكثر اذا عقله عاقلان او اكثر وان كان في حصول صورته مطلقا فذلك انكار امر ضروري وان كان في حصول صورته بحيث يترتب من حقيقته عند الذهن مثل مطابق بحيث لو كان في الخارج لكان هو بعينه فلا وجه وا علم ان النزاع فيه راجع الى النزاع في ماهية العلم فمن فسره بحصول الصورة عند العقل او تاثير النفس عند انطباع الصورة فيه كالحكماء اثبته ومن فسره بحصولي بالتعلق بالعالم ونفس المعلوم او صفة يوجب ذلك التعلق كالمتكلمين نفاه وتحقيقه ان العلم لا بد فيه من تعلق بين العقل والمعقول

قوله وان كان بمنزلة الخ جواب اذا اعتبر

فيما علقناه على حاشية شرح المختصر للعضد وحاشية شرح المختصر للسعد والجواب المختار عن الاعتراض على الوجوه الثلثة عبارة عن حصول الخ كما هو مذهب الحكماء قال السيد في شرح المواقف وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني اي الوجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة واراد وا انه الصورة الحاصلة على ما صرح به بعضهم ويدل عليه انهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ولم يذكروه بحصول الصورة والاشارة الى ان الحصول ليس من هذه المقولة واتحاد [illegible] او عن اضافة لخصوصية ما هذا مذهب جمهور المتكلمين قال الايجي في شرح المواقف اختلفوا في حقيقة العلم على مذاهب اربعة والصحيح عندنا ان يقال العلم اما ان يكون عدميا او شوتيا وح اما ان يكون مجرد اضافة او امر وصفة عارية عن الاضافة او صفة حقيقية ذات اضافة فذهب جمهور المتكلمين الى انه تعلق بين العالم والمعلوم به يتميز المعلوم من غيره وهذا المختار لان كلا من علم امرا فانه يحصل بينه وبين المعلوم نسبة مخصوصة بسببها سمي المتكلمون بالتعلق ولم يثبت غيره بدليل فيكون العلم عبارة عن نفس هذا التعلق ومن اثبت امرا فعليه الاثبات ونحن من وراء المنع وذهب جماعة من الاصحاب الى انه صفة ذات تعلق وعرفوه بانه صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقه النقيض فخرجت الصفات الغير الذات اعني العلم اعني الصفة المذكورة والعالمية اي كون الذات متصفة بها وظاهر كلام القاضي ابي بكر الباقلاني مشعر بامور ثلثة تميز الذات من العلم والعالمية والتعلق ثم انهم ان اثبتوا هذا التعلق للعلم او للعالمية فقط كان الحاصل بعد الذات ثلثة وان اثبتوه لهما كان اربعة ونحن لا نثبت الا الذات والاضافة المسماة بالتعلق والشعور والعلم ولا نتعرض لما عدا هما اثرا وعلى هذا فلا يشمل كلام الشارح جميع مذاهب المتكلمين ولما امتنع ثبوت الكليات في الاول لامتناع تحققها الا في الخارج بحيث كما نبهت عليه انفا تعين كونه في الذهن فيثبت المطلوب فان قيل في رد هذا الجواب قال السيد في بحث الحصول انه لا يلزم من عدم وجود المعقولات في الخارج في ضمن الافراد على ما هو المعتود في وجود المرئية في الخارج ان لا يوجد في الخارج اصلا لجواز ان يوجد في الخارج لا في ضمن الافراد بل قائمة بنفسها وليس في استحالة فيه كالمثل المجردة وكالمثل المعلقة بين عالمي الحس والعقل فان كلا منها موجودة في الخارج قائمة بنفسها وليس المراد ان تكون المعقولات التي لا وجود لها في الخارج من قبيل المثل المعلقة ضرورة انها واسطة بين المعقول والمحسوس وهذه معقولة انتهى لجواز ان تكون قائمة بنفسها كذا في بعض الصور وفي اكثر النسخ صورا قائمة بنفسها على ما سيأتي في بحث المرئية الى في الفصل الثاني من المقصد الثاني وذلك حيث قال وما نسب الى افلاطون الخ على ما سيأتي في اخر المقصد الرابع اي في اوائل خاتمة البحث الثالث من الفصل الثاني من المقالة الاولى من المقصد الرابع او قائمة ببعض المجردات عطف على قوله قائمة بنفسها كما يدعيه الفلاسفة اي غير افلاطون وبعض الحكماء كما يدل عليه مغايرة العطف اذ هي عبارة عن العقل الفعال وهو العقل العاشر الذي يدبر عالمنا هذا على اختلاف القولين في العقل الفعال وينبغي ان يكون هذا مما يدعيه الفلاسفة مراد الامام بالاجرام الفائقة عنا حيث قال في الملخص في جواب مثبتي الوجود الذهني لانسلم انا نتصور امورا لا ثبوت لها في الخارج ثم قد لا تكون حاضرة عندنا ولكن لم لا يجوز ان يقال ان كل ما امكننا ان نتصوره ونتخيله فله صورة موجودة قائمة بنفسها او في شيء من الاجرام الفائقة عنا فاذا التفت النفس اليها ادركتها وهي المثل التي كان يقول بها الشيخ العظيم افلاطن وسند كره ارسطو على ابطال هذه المثل مع الجواب عنها انتهى والا اي وان لا يكون هذا مراد الامام الخ ولا خفاء في امتناع قيامها فلا تكون كالمثل اذ لا بأس للممتنع ان اراد به بالصورة الجسمية فلم قلت انها بالصورة المثالية فلان القائلين صرحوا بان المجردات فضلا عن المعدومات مصورة بالصور المثالية كالصور العقلية الروحانية وهو المعنى بالوجود الذهني قال الفناري هذا ليس من الخلق بل ادعى ان تصورنا وتعقلنا انما هو بوجود الصورة في اذهاننا انتهى واعلم ان السيد السند سرد اورد لاثبات الكلي اعتبارا ضابطا على ما استدلوا به على الوجود الذهني وهو انا نحكم بامور ثبوتية على امور لا وجود لها في الخارج كما نحكم على المعدوم المطلق والمجتمع النقيضين الى اخر ما ذكره كما تقدم تقريرا لما ان لقائل ان يقول انا لا نسلم ان ما نحكم عليه فهو ثابت في الاعيان الخارجية لشمول علمنا بالمعدومات باسرها فان هي موجودة خارج قوتنا المدركة فتكون موجودة في الخارج بالمعنى المذكور وان اردت به ما نحكم في قوة ادراكية مطلق التي منها وجودها في قوة ادراكية

ادراكية غير قوتنا لتكون التفاتا مدركتنا الى الوجود فى بتك المدركة كما فيما فى الحكم عليه ولم يثبت بعد لان المتنازع فيه وجود الاشياء فى قوتنا المدركة
وجوابه انا لا نريد بالوجود الذهنى الا وجودا يصير مصدرا للوجود الاصيل الذى يترتب مصدرا للاثار ومظهرا للاحكام فان النار مثلا
لها وجود به تصدر عنها اثارها وتتظاهر عنها احكامها من الاحراق والاضاءة وغيرهما وبهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا
واصيلا وبهذا لا مرية فيه وانما النزاع فى ان الثار هل لها سوى ذلك الوجود وجود اخر يترتب عليه تلك الاثار والاحكام فسواء
كان ذلك الوجود الاخر فى قوتنا المدركة او فى غيرها فوجود الاشياء فى الممادى العالية كافيا لنا ولا حاجة بنا الى اثبات وجودها
فى قوانا وبهذا الوجود الاخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل فان قلت شبهة السفاة تدل على ان المتنازع فيه وجود
الاشياء فى اذهاننا قلت تلك الشبهة خارجة فى وجود ما فى القوى المدركة مطلقا الا انهم ذكروا الذهن واراد والقوة المدركة
وايضا اذا ثبت للاشياء وجود علمى فى الجملة فى نظامها بهذا انها موجودة فى اذهاننا لكونها معلومة لنا ولو بوجه ما انتهى وكتب
فى الحاشية قوله وايضا اى رجال جواب تسليمى يعنى ان التسليم فى العلوم العالية يستلزم تسليم كذا ثم كتب فيه ايضا ولا يخفى ان تلك
الشبهة انما تجرى هناك اذا كانت الاشياء حاصلة فيها واما اذا كانت حاضرة عندها فلا تنتشر ثم اذا كان طريق التنقل
واحدا اى هذا جواب عما يقال ان ما ذكرتم انما يفى بنفى العدم والمات وانما كلامنا فى اثبات الوجود للموجودات التى رجحتم فى الاذهان فاجاب
عنه بما تركى وذكر صاحب الحواشى فى هذا المقام كلاما طويلا ذكره الامام الرازى فى الجواب عن الامر الاول الذى تمسك به النافى
فى اثبات الوجود الذهنى وما ذكره الشارح قال لا عبرة به لانه قال هكذا والجواب ان الامر لو تم فانما ان كان البديهيات تلزم تحقق بديهة التحقق فى
الخارج وانه سفسطة وان كان الصور والماهيات الحاصلة لها هو المراد بالوجود الذهنى او غرضنا اثبات نوع من التميز للمعقولات
هو غير التميز بالهوية الذى نسميه بالوجود الخارجى سواء اختص بالذهن او لاحظ لها من موضع اخر انتهى
سواء اخترع العقل اى ابدع الذهن تلك المعقولات فتكون ذلك النوع من التميز لها فى ذهننا او لاحظ لها اى للماهيات الحاصلة
المعقولات من موضع اخر كالعقل الفعال فتكون ذلك النوع من التميز لها فيه وانما لم يتميز لقيام ما تنصوره بنفسه لان بطلانه اظهر من ان يحتاج
ان يكون لها وجود اذا كانت ممتنعة الوجود فى الخارج لم يمكن ان يكون لها وجود اصيل لا قائم بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون لها وجود
ظلى فى قوة درا كة سواء كانت النفس الناطقة او غيرها وهو الخط بهذا الذى فى شرح الحواشى للسيد سلمه الله وتبعه العلامة التفتازانى فى حواشى شرح
وما كان فى كلام القوم وعبارته نوع انغلاق وغموض يتبين ان ما اراده بقوله فى الخارج انتهى وقال المحقق الكفوى فى حاشيته
شرح الحواشى عند قوله وهذا الخط اى من الوجود الذهنى ولا حاجة بنا الى اثباتها فى قوانا فان شبهة السفاة جارية فى وجودها فى القوة
المدركة مطلقا لا الذهن وحده والذهن واراد به القوة المدركة مطلقا لا الذهن فقط حتى يكون منافيا لما سيأتى فى بحث العلم من
ان الارتسام فى غير العقل الاتى فى بنائه على ان لا يكون لها تصورة النفس الناطقة
ثبوت فى غيرها لا اصلا ولا ظليا انتهى وقد تقدم ما يؤيد هذا مما نقلناه عن حاشية التجريد انفا وما ذكرناه اندفع ما ذكره الشارح من قوله فيه نظر لانه
وفيه نظر لان حاصل كلامه ان مجرد تميز المعقول عند العقل لا يفيد الغرض لان التميز لا يلزم ان يكون بحصول الصورة
فى العقل والمقصود ذلك لا يقال اذا كان للمعقولات تميز وهو يستلزم كون التعقل بحصول الصورة بناء على ان التميز يفيض الثبوت واذ
لا ثبوت فى الخارج تعين ان يكون فى الذهن لانا نقول هذا اول المسئلة ولم يثبت بعد واعلم ان الشارح لم يفهم ان قوله سواء اخترع
العقل الخ اراد به اثبات كون التعقل بحصول الصورة فى العقل الاتى وانه لم يكتف بالوجود الذهنى بمجرد الحصول فى القوة التى
الحق ان مراده اثبات كون التعقل بحصول الصورة فى العقل سواء كان عقليا او العقل الفعال فانت زالى الاول بقوله سواء
اخترعه العقل والى الثانى بقوله او لاحظ لها اه الا ان هذا انما فى محله من ان الارتسام فى غير العقل الاتى فى بنائى الوجود الذهنى
انتهى وقد عرفت اندفاع المنافاة انتهى لما كان مبنى الوجود هو ما اليه يدل استلزام التعقل للوجود الذهنى اقول لا اقتصار لهم على
ابطال ذلك بل يلزمهم النقض والمعارضة قال الامام البهشتى فى شرح الصحائف قد نقض المنكرون للوجود الذهنى ما ذكره المثبتون نقضا اجماليا
بوجهين ثم عارض المنكرون للوجود الذهنى ما ذكره المثبتون بوجهين اقول المحقق الكفوى فى قول صاحب واجيب نافيه وهم مجهولو
المنكرين اعلم انهم عارضوا فى هذه الدعوى وستسمع الجواب عن معارضتهم ولم يجيبوا بالمنع والقطع عما استدل به على ثبوت
والاخلاص ولا اختصاص عنه الا بالتسبب عما قيل ان ثبوت امر لامر انما يقتضى ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا اى ثبوت الامر الخارجى
محالا واما الثبوت بحسب الجعل فلا يقتضى ذلك اذ بما قيل من ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون
بينا كه ثبوت امر لامر يحققه له وانما ذلك بحسب العبارة وقد عرفت ان ما اليه يدل استلزام التعقل للوجود الذهنى انما هو الحصول
لما كان مبنى الوجود هو وما اليه يدل استلزام التعقل للوجود الذهنى اقول لا اقتصار لهم على

بوجه من الوجود لا يتصف بثبوت شيء له حيث ادعى الضرورة فيه قال بعض الافاضل لا يخفى ان ثبوت شيء لآخر على اى وجه فرض بل انتساب شيء اليه باى وجه كان يستلزم ثبوت ذلك الآخر فان انتساب شيء الى المعدوم المطلق ممنوع ويكون ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول فيلزم وجوده كيف لا والمعدوم المطلق ليس له هوية ولا شيء ما بالضرورة فلا يجدى شيء من الوجهين اصلا نعم ما قيل يستقيم في المحمول الاتي الموضوع بتدبر انتهى وهو في ح اقول انه ليس بمحال لانه ليس بينه اجتماع الضدين وانما يلزم اجتماعهما لو لزم كون الانسان حارا او باردا مثلا وهذا غير لازم من كلامه عند تعقلنا الكلي تبدو التعقل بالكلي لان التعقل يستلزم الكليات بخلاف التخيل والجواب ح اى عن الوجوه الثلثة واراد بالكل هو الوجوه الثلثة فان المتصف ح بهذا التعليل لقوله ان مبنى الكل ح وجواب عن الوجه الاول والذى علم ح بهذا اجوبة عن الوجه الثانى وهو عطف على قوله المتصف ح لقوله ان مبنى الكل ح وجواب عن الوجه الاول والوجود ح بهذا عطف على قوله المتصف ح وجواب عن الوجه الثانى وبهذا اجواب ايضا عما ذكره صاحب تلخيص الكلام حيث قال والوجود في الذهن موجود في الخارج لان الذهن من الموجودات الخارجية انتهى قال شارحها مبارك شاه وكل ما يكون موجودا في الوجود في الذهن يكون موجودا في الخارج فنعلم بهذا الانتقاض الوجود الذهني وخارجي بان يتحقق الوجود الذهني بدون الخارجي في صورة ما بل كل وجود في الحقيقة وجود خارجي انتهى وقال السيد سند في حاشيته على هذا الشرح هذا الكلام مبني على توهم فاسد وهو ان الخارج ظرف للوجود كالبيت للحقة والذهن ايضا كذلك كالحقة للدرة فيلزم ح ما ذكره ومنشؤه ملاحظة جانب اللفظ واستعمال الكلمة في الالة النوعية المنظر فيها واما اذا حقق المعنى وعرف ان المراد بالوجود في الخارج هو الوجود الاصيل الذى هو مصدر بالحقيقة ومنظر الاحكام وما بالوجود الذهني الوجود الظلي الذى ليس كذلك فيتظاهر سقوطه بالكلية اولا ترى انه اذا قيل الوجود في الذهن موجود بوجود غير اصيل والذهن موجود بوجود اصيل لم ينتظم الكلام بلا مرية فقيل ليس الموجود الذهني موجودا بالوجود الذى هو موجود في الخارج فنقول ان اردت قيامه به في العين اى قيام بحسب الوجود العيني فهو مم وان لم يكن كذلك ان لو كان موجودا في العين وان اردت قيامه بحسب الوجود الظلي فمم لكن لا نسلم ان القائم بحسب الوجود الغير الاصيل هو ما هو موجود بالوجود الاصيل بل يلزم ان يكون موجودا بوجود اصيل انتهى وقال الحسن الفناري في حاشيته على شرح الواقف اعلم ان ههنا مغالطة ذكرها الكاتبي في حكمة العين بل اتخذ بها مذهبا لابد من ايرادها وحلها ثم ذكر ما نقلناه عن الكاتبي وعن السيد سنده في حاشية التجريد وقال في حاشية هذا مذهب صرح في الوجود الذهني والوجود اى وجود الصورة ومن الذهن هذا عطف على قوله من المعدوم والوجود اى وجود الذهن وبالجملة فما بينه الشارح هذا خلاصة الجواب عن الوجوه الثلثة لا عن الوجه الثالث فقط اعني صورة العقلية ولما لم يكن ظاهر ما بينه مرادا ههنا احتاج الى الكتابة فقال اعني صورة العقلية ولما كان هذا المقام محتاجا الى التحقيق والتفصيل فلا بأس بايراد كلام بعض المحققين فنقول قال الاصفهاني في شرح قول صاحب التجريد والوجود في الذهن انما هو الصورة الحاصلة في الذهن كثير من اللوازم هذا جواب عن شبهة من انكر الوجود الذهني وتقرير شبهتهم انه لو كان للماهيات وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن متصفا بصفات متضادة وما انتفى عنه والتالي بجميع ظاهر الف وبيان الملازمة انه لو حصل للحرارة والبرودة والاستقامة والاستقامة وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا باردا مستقيما مستديرا لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها واما حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب والوجود في الذهن انما هو حصول صورة هذه الاشياء واشباحها والاشباح لا تفيد اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا تساوى في حالة الصور والاشباح في اللوازم بل تخالفه في كثير من اللوازم وقال السيد سنده في حاشيته قوله واما حصول صورها واشباحها فيه لم يرد عليه ان الصورة الحاصلة من حرارة في الذهن مثلا اما ان تكون حارة او لا بالثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن امرا مخالفا في الماهية للحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودا خارجيا واشباحا لا تعمل الا بعد الوجود الخ في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له في الماهية لانا نقول ما تمسكوا به ان تم دل على وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على الممتنع مثلا بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر يخالفه في الحقيقة فيه فعلى الاول يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا اذ لا منافاة للحار والبارد الا ما بينه ماهية الحرارة وماهية البرودة والجواب ان الموجود في الذهن ماهية الحرارة لكنها موجودة بوجود ظلي غير اصيل لا يترتب به عليها آثارها ولا تظاهر منها احكامها وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجود ها العيني وكذا رطوبة مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي وبالجملة ان كان الوجود في الذهن ماهية الحرارة بوجود غير اصيل لم يلزم مشاركة الموجود الذهني للموجود الخارجي الا في لوازم الماهية وما كنا نمنع من اتصاف المحل والتضاد ليس من لوازمها بل من توابع الوجود الخارجي ولوازمه وبهذا التحقيق يندفع جميع الشكوك الواردة في هذا المقام

انتهى

قد اختلفوا في ان المعدوم هل هو ثابت وشيء ام لا بمعنى ان المعدوم هل هو ثابت ام لا وان المعدوم شيء ام لا والاول بحث معنوي والثاني بحث لفظي متعلق باللغة ورد من امهات المسائل الكلامية قال الفاضل الاسترابادي هذه المسئلة مبتنية على ان الوجود عين الماهية ام لا ويمكن ان يقال بالعكس لان كون الوجود زائدا على الماهية متفرع على كون الماهية بدون الوجود شيئا ولذا قال الخصم وانما من امهات المسائل اشارة الى هذا لانه يتفرع عليها كون الوجود زائدا على الماهية وكون الماهيات مجعولة بجعل الجاعل ام لا اتفق العقلاء قاطبة على ان المعدوم الممتنع ليس بشيء واما المعدوم الممكن فقد اختلفوا فيه فذهب جماعة من معتزلة البصرة كالجبائي وابي هاشم وابنائهما الى انه حال علمه شيء وصفة متقررة فالماهية عندهم غير الوجود موضوعة له وقد تخلو عنه وذهب اكثر الحقين من الاشاعرة الى انه ليس بشيء ولا له صفة ثابتة حال عدمه كما في المعدوم بحت لان الوجود عندهم نفس الصفة فترتفع عين رأسا وافقهم على ذلك جماعة من المعتزلة كالنصيبين وابي الحسين البصري والكعبي ومتبعيه من البغداديين وابي الهذيل العلاف وبه قال الحكماء لانه ان كان وجود الممكنات زائدا على ماهياتها غير ثابتة عندهم الا ان الماهية عندهم لا تخرج عن احد الوجودين الذهني والخارجي لان كل ماهية يجب ان يكون لحكمها على ما هي عليها بانها ممتازة عن غيرها وكل ما كان لحكمها على ما هي عليه بحكم شيء فلا بد ان يكون شيئا وتكون سنخ الصغرى وقال الامام الرازي انها بديهية ثابتة عندهم ثم ان الوجود حيث كان وان غايرته في المفهوم لان قولنا الوجود موجود مفيد فائدة يغايرها قولنا السواد شيء فلا يكون المعدوم في الخارج شيئا في الخارج ولا المعدوم في الذهن شيئا في الذهن ولا المعدوم مطلقا شيئا مطلقا ثم المعدوم في الخارج يكون شيئا في الذهن ولا انتقال الى شيء الذاهب فلا بد من تقرير مسلك اهل الحق اولا ببيان ما يرد عليها وما هو المختار عندنا والاستعطاف على تقرير مذهب الخصم ثابتا او باطلا فنقول اما النافون ليكون المعدوم ثابتا فلهم مسالك ضعيفة الواحد منها وذكره صاحب المسلك بعينه وبيان ضعفها وقال المدقق سيرزا جان في حاشية شرح الهداية ضعيف ويمكن ان لا يكون شيء منها مستقرا على الاخر بل كل واحد الفاظ وحينئذ ان القول بالاحتمال او الامر يجامع كون المعدوم شيئا ثابتا ضرورة امتناع انفكاك الشيء عن نفسه فيمكن سعة تقرير كل منها على الاخر وتلازمها من غير تقرير بين من الطرفين انتهى والمذاهب اربعة بحسب الاحتمالات وفي بعض النسخ حسب الظاهر وبهذا يكون السابق والاول بعض كما في حاشية الكشاف للسيد قدس سره وعلى كانت تلك المذاهب بحسب الظاهر واحتاج الكلام الى التنصيص على الواسطة وكون المعدوم ثابتا او كون المعدوم ثابتا وشيئا او بالعكس اي نفي الاول واثبات الثاني وبيان كون المذاهب اربعة بحسب الاحتمالات انه والحق تغايرهما اي نفي كون المعدوم ثابتا وكون الواسطة ثابتة اقول انه اي وبيان كون المذاهب اربعة بحسب الاحتمالات انه والحق تغايرهما اي نفي كون المعدوم ثابتا وكون الواسطة ثابتة اقول انه بناء على ان قولنا عدم اخص من قولنا السواد شيء بناء على توهم الفرق بين الشيء واما واو فهو عطف على الاتحاد بدعى نظرا لان الصوفية قاطبة ذهبوا الى كون المعدوم ثابتا والمعتزلة نفعه اي نفي الاتحاد ومفهوم الوجود والشيئية وقال المحقق سيرزا جان في حاشية شرح التجريد للقوشجي له قوله فان كان اثبت بمعنى الثابت وهو يعني الموجود لم يكن فرق بين القولين ق

فذلك الثبوت اما واجب فيلزم تقدم الواجب على نفسه او ممكن فعلى الاول يلزم الاول وعلى الثاني الدور وهذا تقرير لهذا الوجه وسلمه صاحب المواقف
حيث قال الثالث الذوات اما واجبة التقرر فتكون واجبة ويلزم تعدد الواجب او لا تكون محدثة مسبوقة بالنفي انتهى
وهو اي تقرير المقدم للدليل المذكور وهذا شروع لبيان ضعف تقريرهم ورجح المصنف عنه بما اختاره من التقرير اولا مع
المناقشة اي اي امتناع وتقريرهم وهذا الجنس ليس بكلي لان صفات الباري تعالى ممكنة مع انها ليست محدثة مسبوقة بالنفي
كما سيجيء في الالهيات بل غاية ان ثبوتها اه قال الشارح يرد عليه ان ثبوتها اذا كان مسبوقا بنفيها الى البدء ثبوتا لزم
كون المعدوم غير ثابت وهو مطلوبهم فلو اراد ذوا المطلقة تسليم كلامهم عما اورده الشارح وانما لو اراد ذوا الواجب كما يقوم
من الوجه الثاني من استدلالهم اعني طريقة الامكان فلا يتم انتهى
عنه كم لانكم تقولون بان الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متناهية لانا نثبوتية فلا يلزم تعدد الواجب غير متناهية انتهى
هو القدر الذي اه فيكون الكل اي المتناول لما خرج وما لم يخرج هو القدر الذي اه اي اي وهذا القدر المتناهي
اي اقل من الكل اي الباقية على العدم اقل من الكل
فالجواب النقض بمراتب الاعداد فانها غير متناهية مع انها اذا فصل عنها عدد متناه حصل هناك جملتان احديهما زائدة على الاخرى
بمتناه فيلزم ان يكون الاكثر الذي هو مراتب الاعداد متناهيا وهو باطل وان اكتفى بمجرد الاتصاف بالقلة والكثرة وادعى انها تشمل
النسبي نقض ايضا بمعلومات الله فانها زائدة على مقدوراته مع امكان كل واحدة منها غير متناهية كما في شرح المواقف للسيد قدس سره
وقال الكرماني عند قوله ونقض بمراتب الاعداد فانها غير متناهية مع انها اذا اخذت بدون ما خرج منها الى الوجود وان بعضها اذا اخذ
كان اقل من الكل بمتناه والاكثر من غيره بمتناه متناه فالكل متناه انتهى فيه نظر لان الاعداد ابوردهمية لحصته وبها وان لوحظ
باعتباره كونها جملتان في نفس الامر تنطبقان بخلاف المنقوض فان له بنوتا يلزم انقطاع في نفس الامر وفيه جملتان تنطبقان
ثم ان المستدل بهذا الدليل لا يكون هو الحكيم لانه قائل بالذوات البرا المتناهية كالنفوس الناطقة انتهى وتسلم اي الزيادة
والنقصان فيما بين غير المتناهيين فلا يلزم من بطلان المقولة قال السيالكوتي فان قيل القول بعدم التناهي من فروع القول
بثبوت المعدوم وبطلان الفرع الذي هو لازم لا صحة مستلزم لبطلان الاصل قلنا الفرع غير لازم لا صحة مطلقا غاية انه لا يوجد لا يوجد
فان العرض المفارق لا يوجد بدون الجوهر وان لم يكن لازما له انتهى
والا اي وان كان نقيضا صرفا وانما عبرنا بالاثبات لان نفي النفي اثبات فلا فرق بين العام والخاص فيقال فيه الفلاسفة
الفرق بين الخاص والعام يجوز ان يكون باحتمال ان يكون نفيا صرفا اي استنكافا ونفيا غير صرف اي لخدر ما احتمالا للوجود وليس
يلزم ان يكون الفرق بالثبوت امرا عينيا بل ثابتا اعتباريا غير مطابق للواقع وقد صرح الى المعدوم
لا عجمية فيلزم كونه اي كون المنفي احد النقيضين وهو الثابت على الآخر هو المنفي وقد اعتبرنا بعضها النسبي
الى وقد اعتبر الامام في بعض كتب العبارات النسب ثم قال اي الامام وتكون الخاصة بين كلاميه اورد كلامه ثم
واجيب عنه بعبارات اي اشار بعبارات الى كثرة الاجوبة والا فان مآلها واحد وان الاجوبة لغير الامام قال السيالكوتي في شرح
المواقف قال مولانا اثير الدين الابهري لانا نمنع انه لو كان المعدوم نفيا محضا لم يبق بينهما فرق اذ يكفي في الكيفي تباين الثبوت
والامكان او الجزئي والكلي لان المعدوم الممكن ثابت لا كل معدوم فيه نظر لان الكبرى ممنوعة فلا ينتج ولا يخفى ان هذا الا عتراض
يرد على التحرير الذي ذكره المحصل ويمكن حمل كلام الامام الرازي عليه وان لم يكن ظاهرا فيه انتهى فتأمل حفظ هذا فانه
لازم لك عزيز قريب وهذا القدر كاف في الفرق جواب عن قوله والا فما بقي فرق وح اي حين اذ يكفي القدر المذكور في الفرق
وزعم صاحب المواقف ان الاستدلال الزامي اقول لا بد من ايراد كلام صاحب المواقف هنا لان الرد غير كلام بحث لا يتوهم سراميه
ليس بهولة وذلك انه قال بعد ايراد الوجوه المحتج بها من المستدلال النفاة والمعتمد وجهان الاول ان القول بثبوت المعدوم ينفي التعدد دينه لان الذوات
ازلية والوجود حال او نقول الذوات ازلية والاحوال لا يتعلق بها القدرة الثاني لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم من المنفي ويكون
متميزا عنه والا لكان العام عين الخاص فيكون ثابتا اي المعدوم الممكن ثابت لا كل معدوم فيصدق بعض المعدوم ثابت لانه
ثبوتية وثبوتا ثابت فالمنفي ثابت بهذا خلف وما يقال ان المعدوم الممكن ثابت لا كل معدوم وبعض المعدوم ثابت وانه لا ينتج لكون الكبرى في الشكل الاول جزئية
من صدقه على المنفي ثبوته اذ نصيره هكذا المنفي معدوم وبعض المعدوم ثابت فقصدهم الزام انتهى كلامه
فانه بمعزل عما قدمناه من التحرير وان ناجز لهم وذلك انهم لم يجوزوا على المراد ولم يتفطنوا الان فقصدهم الزام
قوله زعم اشارة الى ان القول بكون الاستدلال الزاميا ليس بصواب كما سيصرح به حيث يقول في الجواب
لو كان المعدوم الى ما صدق عليه المعدوم فكان متميزا عنه اي المعدوم ثابتا ولا خفاء
والا لم يكن فرق بين العام والخاص فكان المنفي ثابتا فيكون ثابتا اي يكون المنفي

قوله فيورد ما لا اولا الخ واما مثل الخ عطف على ان الممتنعات فيورد ما لا اولا معارضة او نقضا على الوجه الاول وايضا ان ذكره ايضا في اقسام
والمراد بالاول قوله ان الممتنع كشريك الباري الخ والمراد بالوجه الاول قوله الاول انه متميز وكل متميز ثابت قال السيناني اما النقض فظاهر
واما المعارضة فبان يقال بقياس استثنائي لو كان المعدوم ثابتا لكان الممتنع ثابتا فنقيض التالي مشترك في علة النبوت
لكن الممتنع غير ثابت اتفاقا ويمكن ان تقرر المعارضة في المقدمة بان يقال علته ما يدل على تقرر كل متميز ثابت اعني ان بعض المتميز
وكل ممتنع غير ثابت فبعض المتميز غير ثابت انتهى وبالثاني على الوجهين اي ويورد بالثاني معارضة او نقضا على الوجهين
والمراد بالثاني قوله وان مثل جبل من الياقوت الخ وبالوجهين قوله الاول انه متميز اما قوله الثاني انه ممكن وكل ممكن ثابت قال
السيناني واشار اليه بقوله متميز وممكن اذ فارغ الاول متميز عن البعض وهم لم يرد وقد يورد النقض بالاحوال كما يريده الرد على
صاحب المواقف حيث قال والجواب النقض بها وانتقوضا على انه منفي كالممتنعات وآخيرا لا تنقض الوجود والتركيب في الاحوال وعلى صاحب
التجريد حيث قال وتنقض بالحال نفسها والجواب بعدم قبول الثالث والالتزام اتم باطل الاشتراك الخ ما سبق الى ان في اول البحث
الرابع من الفصل الاول من المقصد الثاني ان كان موجودا في الوجود يعني ان كل متميز ثابت في الخارج سواء كان معدوما او موجودا
او حالا والملخص ان كل متميز ملتبس بوصفه الذاتي بالوجود او العدم او المتوسط بينهما ثابت في الخارج فهذا لازم كون الحال
ثابتا في الخارج ملتبسا بحاله الذاتي بالمتوسط بين الوجود والعدم على ما هو مذهب اصحاب الاحوال ولا يلزم من الثبوت في الخارج
على هذا الوجه انتفاء الحال وتعين احد الطرفين واجاب عنه بعض الافاضل بان المنقض بالاحوال انما هو على نفاة الاحوال
من العالمين بكون المعدوم ثابتا كما نقل المذهومات التي يسميها بعضهم احوالا لا شك انها متميزة وليست ثابتة
عندهم اصلا لا في حال الوجود ولا في حال العدم ولا في غيرهما وانت بان نفاة الاحوال منهم يجعلون القسمة ثلاثية
فالاحوال عندهم اما مندرجة في المنفي فتكون منفية او في المعدوم الممكن فتكون ثابتة كثبوته او في الموجود فكذلك فتم
الحال غير ثابتة عندهم بعض انكابت ثم اعلم ان المراد من المذهومات التي يسميها بعضهم احوالا هو الامور المتميزة الغير المستقلة بالمعقولية فانها
في اثناء التقرير فلا تغفل واما الجواب بان المراد من المذهومات التي يسميها بعضهم احوالا هو الامور المتميزة الغير المستقلة بالمعقولية فانها
ليست معدومة ضرورة ان المعدوم ذات لها العدم والوجود وشرطا هر ولا حال غيرهما فلا يخفى انه مبني على اصطلاح
لم يسبق الى من الفصل الاول من المقصد الثاني ان كان موجودا في الوجود يعني ان كل متميز ثابت في الخارج سواء كان معدوما او موجودا
او حالا والملخص ان كل متميز ملتبس بوصفه الذاتي بالوجود او العدم او المتوسط بينهما ثابت في الخارج فهذا لازم كون الحال
ثابتا في الخارج ملتبسا بحاله الذاتي بالمتوسط بين الوجود والعدم على ما هو مذهب اصحاب الاحوال ولا يلزم من الثبوت في الخارج
على هذا الوجه انتفاء الحال وتعين احد الطرفين واجاب عنه بعض الافاضل بان المنقض بالاحوال انما هو على نفاة الاحوال
من العالمين بكون المعدوم ثابتا كما نقل المذهومات التي يسميها بعضهم احوالا لا شك انها متميزة وليست ثابتة
عندهم اصلا لا في حال الوجود ولا في حال العدم ولا في غيرهما وانت بان نفاة الاحوال منهم يجعلون القسمة ثلاثية
فالاحوال عندهم اما مندرجة في المنفي فتكون منفية او في المعدوم الممكن فتكون ثابتة كثبوته او في الموجود فكذلك فتم
الحال غير ثابتة عندهم بعض انكابت ثم اعلم ان المراد من المذهومات التي يسميها بعضهم احوالا هو الامور المتميزة الغير المستقلة بالمعقولية فانها
في اثناء التقرير فلا تغفل واما الجواب بان المراد من المذهومات التي يسميها بعضهم احوالا هو الامور المتميزة الغير المستقلة بالمعقولية فانها
ليست معدومة ضرورة ان المعدوم ذات لها العدم والوجود وشرطا هر ولا حال غيرهما فلا يخفى انه مبني على اصطلاح
القائلين بالحال كذا قال السيناني الممكن ثابت في الخارج سواء كان معدوما او موجودا سواء وجد الغير او لم يوجد وهذا مما لا يلتزم احد من العقلاء
لان صلة الكاتب سواء وجد الكتابة او لم توجد وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون الوجود ضرورة ان لا وجود بدون الماهية
والعلم بالغير فعند ارتفاع الغير يلزم ارتفاع الوادية فيتجه ونحن ارتفاع الوجود ضرورة ان لا وجود بدون الماهية
لا نريد ما عينه او عروضه ولا ما كان يستلزم ارتفاعهما ارتفاعه كذا قال السيناني اقول لا حاجة الى ما ذكره مع التطويل
لان المراد ان السند انما ينتهي الى الشيء الذي هو علة للوجود او لازمها فانه يستلزم حصول الوجود في حال
العدم ضرورة تحقق علته ويمكن ان يقال يجوز ان يكون علة للسواد بشرط الوجود والسواد بشرط الغير علة واحدة والشرط مختلفة
قلت ان اريد انه الى قوله فلانم استحالة الخ الموضوع على المفصل المذكور في المنطق وثبوت الماهية لمقرها يقتضي الوجود الا انه يعرض الى علة
الموضوع سلب ما يسند الى صدق ثبوت الموضوع وان لم يقتض الوجود الا انه يعرض الى علة
واذا صدق الايجاب لا يمكن صدق السلب والجواب عنه ظاهر من ان ثبوت الماهية لمقرها لا يصدق السلب والتفصيل في المنطوق مبني على عدم ثبوت المعدوم
على ما هو المقرر وضوع البحث فعند ارتفاع الغير لا يثبت لمقرها يصدق السلب والتفصيل في المنطوق مبني على عدم ثبوت المعدوم
ضرورة ان المنطقيين يقولون بالوجود الذهني الى الفعل والامكان الى المفعول فيجب بحث قولي بخلاف ما ذكرتم من ان المعدوم ليس بشيء ومعدوم فيه
في الكتابة في حال العدم الى الوجود الخارجي فعند ارتفاع الغير لا يرتفع الوادية الا في الذهن فتأمل وقد يجاب بان المراد من الكتابة
الكتابة في الخارج فعند ارتفاع الغير لا يرتفع الوادية الا في الذهن فتأمل وقد يجاب بان المراد من الكتابة
الكتابة في الخارج فعند ارتفاع الغير لا يرتفع الوادية الا في الذهن فتأمل

ولا يخفى ما فيه آه قال السيالكوتي فان قلت كيف يكون اعتبارا ما بالواسطة فانه صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود والوجود قائم بما هو موجود
بما تحققت سره ان زيادة شيء في الخارج بلو قام بالموجود فوجود الجزء الموجود به اما غير العين الوجود القائم او غيره وايا ما كان فهو محال
على ما عرفت غير مرة قلت يمكن ان يقال انه قائم بالموجود بهذا الوجود كما يقال في نائب الفاعل في الاصطلاحية وقد اجيب عن الاعتراض في شرح
الصحائف اذا اقتضاه بعض الاتباع اصلا وبالجملة ان محصول صاحب التجريد ان هذا الترديد في هذه المسئلة وذوات الاجزاء الثلثة مما لا يصح
عند العقل والا فليكن اصلا اذ لا معنى لها بالجملة اما الجزء الاول فلان قوله الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو لا يكون
تصوره لان الثبوت نسبة لا تعقل الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ادراك النسبة واما الجزء الثاني فلان قوله
الوجود معدوم معناه سلب الشيء عن نفسه لا يقال لانا نعم انه سلب الوجود عن نفسه لان الذاهبين الى الكمال يجعلون العدم احد نوعي
الوجود الذي هو اللاوجود لانا نقول فيه اشتراع لفظيا بين الفريقين على ان نسبة ما صدق عليه نقيض الشيء اي شيء بالاحرى بان يصدق
لان صدق الاخص يستلزم صدق الاعم لا يقال لانسلم ان يكون الوجود معدوم سلب الوجود عن الوجود وانما يلزم ان لو لم يكن بين المعدوم والعدم
اي فرق لانا نقول نعم بينهما فرق الا انه لا يجدي لانه يتضمن سلب الشيء عن نفسه لانه في قوة الوجود معلوب عنه الوجود وانما يصح
بالتضمن ما هنا لك فتدبر وتذكره في الجزء الاول واما الجزء الثالث فلانه فرع على سعقولية الجزءين السابقين واذ لا معقولية لهما لا معقولية له
فان قلت الجزء الاول معقول لان معناه ثبوت وجود خاص هو من افراد الوجود المطلق للمطلق ولا استحالة في ثبوت فرد الشيء للشيء
كما في تصور مطلق التصور قلت ثبوت الخاص يستلزم ثبوت العام في ضمنه لا يقال بهذا انما يلزم ان لو كان الخاص حصة المطلق
اما اذا كان معروضا فلا اذ يجوز ان يكون المطلق معدوما والخاص موجودا اي سيأتي في عن قريب متصلا بهذا البحث لانا نقول ثبوت
الشيء لغيره يوم الوجود والمعدوم مع ان كون المطلق معدوما محل النزاع انتهى والمراد بشرح الصحائف هذا المعارف في البين لا فاضل
بلد على اللاهيجي وكذا في شرح التجريد وكذا بهذا المعنى زبدة كلامه وان بنيت فلتة اجبح ثم فان قيل هذا عذر من طرف
صاحب التجريد اقدر اشد من ذنبه فان الجرم كان اثبات الواسطة بين الوجود والعدم الذين لا يجتمعان بلا يرتفعان
في العذر يلزم اثبات الواسطة بين المتناقضين وان لم يكن حالا واجاب الامام بانا نختار هم وشيعة صاحب المعارف
تقال والجواب انه لا يجوز ان يكون وجود الوجود عينه لان ما هو عين المتحقق لا يجامع في تحققه الى تحقق اصلا تتمة لكن اعترض
عليه السيد السند في حاشية شرح المطالع بقوله واما ما يقال من ان لزوم اللزوم عين اللزوم لان اللزوم لازم بذاته لا يلزم
منه له كما ان وجود الوجود عين الوجود وكذا وحدة الوحدة وحصول الحصول وامكان الامكان ووجوب الوجوب
فمما لا يقبل عليه كما يشهد به كل طبيعة نقادة وقريحة وقادة انتهى كلامه فلا نسلم استحالة ان يكون كل صفة قائمة بشيء
فرد من افراد نقيضه فان السواد فرد من افراد اللاجسم مع ان الجسم متصف به فيكون متصفا باللاجسم لكن لا يخفى ان
الا بالمواطاة هو اي لا حيوان والاقرب ان انما قال والاقرب لما لا يخفى في الجوابين لما لا يخفى على المتأمل فيه
انه ان اريد اي من قوله الوجود ليس بموجود والا لزم كذا الخ وهو المطلق ؟ اي وكذا العارض هذا المطلق ؟ يكون موجودا
ان يكون الوجود موجودا يوجود هو نفسه اي يوجود نفس الوجود يعني انه نفسه وجود اي يعني ان
الوجود نفسه الوجود وجود فالتفصيل بالنصب تاكيد للتضمين انه وقوله وجود خبر آه والحق ان هذه الشبهة قوية قال السيالكوتي
ان ما ذكره من الاجوبة ضعيفة اما جواب الامام فلانه اراد بكونه موجودا انه وجود على ما يدل عليه قوله وامتيازه
عن سائر الموجودات واما الجواب باختيار انه معدوم فلان العدم سلب الوجود لا عدوله حتى ان اللاوجود بمعنى
السلب لا يجتمع العدول وان كان الاداء مشتركا واما جواب الشارح فلان القول بكون الوجود الخاص موجودا يستلزم
ثبوت الشيء لنفسه ضرورة ان الوجود مالهية وجود خاص كالانسان والفرس والوجود ليس كذلك واما القول بان ثبوت
الشيء لنفسه ضروري بمعنى امتناع سلبه عن نفسه فان ضرورة الثبوت هو امتناع العدم الثاني الى من
الوجوه الثلثة لمثبتي الحال ان الحكماء قد ذهب المحقق الغجدواني في شرح منتاح الغيب الى كون الكلي موجودا واورد فيه
ان من اراد الاطلاع عليه فليراجعه او ما ذكرناه في مبحث الوجود المطلق ولا سلوم بكر الميم عطف على بكر جود
وايضا الجنس يحمل عليه ما يحمل على الكل وايضا جنس الماهيات يحمل عليه ما يحمل على الاول لما ذكر الى
اي انما حيث قال لكونه جزءا من حقيقته . ولا موجود بكر الدال عطف على معدوم يحتمل اي اللون بالسواد اه
هذا ابيان لقوله قيام العرض بالعرض وكذا القولان الاخران لان الجنس مقوم للنوع فيكون النوع قائما بالجنس اذ المقوم
اولى بان يكون محلا لتحققه ردنه قال السيالكوتي فحينئذ يلزم من هذا كون اللون عرضا موضوعا وهو ضد حالا فيه وذلك لان المقوم
هو الموضوع لكون الفصل مقوما للجنس قال السيالكوتي ان هذا يدل على ان هذا التعليل فاسد لان المدعى كون الفصل قائما بالجنس

قوله والى ما ذكرنا اى من قوله والكل فاسد اى بناء على ما ذكرنا في الحاشية

وتقوم الفصل بالجنس يقتضي موضوعيته الفصل وفي بعض النسخ بدله لوقوعه نقاله وهذه اوجه من حيث التعليل الا انه لا يناسبه الجواب الآتي والغلط انه وقع سهوا من الكاتب في ترتيب قوله لكونه المحمول او قيل بالعكس لكون الفصل مقوما للجنس وقيل بالعكس لانه المحمول فان الفصل يحمل على الجنس وان لم يكن محمولا بالمواطاة وتوجيهه انه قال اولا لانه المحمول بالمواطاة وقال ثانيا لكونه المحمول اشتهار والكل فاسد اى كل من الاقوال الثلثة فاسد لان جزء المركب تعليل للفاسد لا للترتيب فتأمل بل يمنع لان الموضوع قال بعض المحققين محل ما هية حقيقية منصف بها وكان الغلط من اشتراك لفظ العروض والقيام قال السيد اما العروض فقد تقال في الخارج المحمول وقد تقال في القيام بالمتبوع التابع له في الوجود بكون الشيء خارجا محمولا لا يقتضي العروض بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني فانه لا يحل الا بالاستحقاق واللزوم لحلول الملزوم واما القيام فقد يطلق على ثلثة معان قيام الكل بالجزء بمعنى كون الجزء داخلا في قوامه وقيام الجنس بالفصل بمعنى كونه مقوما له وقيام العرض بالموضوع بحيث حكم بان الجنس مقوم للنوع او الفصل للجنس يوهم الكون الثالث فان معنى التقويم مع جعل الغرض غائيا فتقويم الجنس للنوع يقتضي كون النوع قائما بالجنس كما ان تقويم الفصل يقتضي كون الجنس قائما به ولا يخفى ان استشكال لفظ العروض لا مدخل له في كون اللون قائما بالسواد بنحو ما ذكرناه ان اللون ليس خارجا محمولا فكان ذكر الخارج اشتباها من ايهام العكس فان كل عارض محمول فتوهم ان كل محمول ايضا عارض فمنع استحالة العروض او فقه فيما اوقع اشتهار ولم يتعرض لمنع قيام العرض بالعرض لعلم ان المتعرض لمنع امتناع قيام العرض بالعرض في الجواب عن الوجه الثاني لانه ربما يثبت بالدليل الى يثبت ذلك الامتناع بالدليل كما قال الشارح في المبحث الخامس من الفصل الاول من مقصود المقصد الثالث الذي في الاعراض جمهور المتكلمين على انه يمتنع قيام العرض بالعرض كما يوجد من كلامهم ويدل عليه قال الجمهور لان بعضهم ذهب الى جواز قيام العرض بالعرض او يكون كلامه مبنيا على ما اختاره في الوجه الثاني من الوجهين المذكورين في الجواب عن هذا الوجه الى الوجه الثاني من وجوه المنعين للمحال وهو الى دفع التحقيق بان ليس في الخارج الا الاعراض قال المحقق القنادري بل نقول كما يحكم العقل بالتمايز بين الاعراض وقابلها الذي هو الجسم مع ان المحسوس بالحس ليس الا الاعراض كذلك يحكم بالتمايز بين التشخص ومحله الذي هو الماهية الكلية اذ لا خفاء ان التشخص عارض عرضي وصفا عرضيا لحصوله من الاعراض المختلفة كالسواد والطول والعرض واللون وغيرها فلا بد من موضوع لها وليس بجرد الجسم اذ من جملتها الاعراض النفسانية كالعلم والارادة والحقيقة الانسانية التي هي المركبة من الروح والبدن المخصوصين انتهى اقول ان هذا مبني على عدم حلول العرض في العرض مع ان الحق خلافه كما هو مذهب المحققين من الصوفية والالهيين من الحكماء ويلزم عليه لقوله ان ليس في الخارج الا الاعراض من المجردات كما في المبحث الثاني من الفصل الاول من المقصد الثاني عند شرح قوله فان قلت فقبيل قوله ثم ان جميعها قيام العرض فاعلم يلزم في الوجود اجاب عن ان ليس في الخارج الا الاعراض والجواهر المركبة والتمايز بين العقل فقط قال الفناري بنحو ما تقدم منه انفا وانا التعجب منهم الى من اعتبر نفسه الكمال وفي بعض النسخ وقع منه الى من هذا الكلام كما في نسخة الفناري قال السيناني وانا التعجب كيف خفي على مثله ان الحال وان كان من افراد نقيض الموجود الا انه خارج في التقرر والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود بخلاف افراد العدم فانها لم تبلغ حد الوجود تلك مرتبة مع انها ايضا من افراد نقيض الموجود لان فرد الاخص فرد للاعم ايضا والحق ان اللا موجود على هذا لا ينافي الوجود في الجملة لان معنى اللا موجود على هذا اللا موجود المستقل وهو لا ينافي الكون على سبيل التبعية واما العدم فليس بهذه المثابة وسيأتي عن قريب ان الشارح ان الحال لكونه متجاوزا في التقرر والثبوت حد العدم جاز كونه جزء الموجود انتهى ان جزء الموجود كالجنس مثلا بل اخص منه اذ هو الى الجواز اقرب اعترض الامام على قولهم قال السيناني لا خفاء ان الاعتراض لا يرد على قولهم لا تمايز بين الاجناس والفصول لانه كلام سليم لا يقتضي وجود الموضوع بل الاعتراض انما هو على قولهم بل في الاذهان فان ذلك حكم بان الاجناس والفصول متمايزة في الاذهان فاعترض بان هذا الحكم ان طابق آه انتهى عاد كلام مبتنى الكمال من قيام العرض بالعرض فاجيب اي عن اعتراض الامام بالتمايز بين التصورات ولذا قال الحكم بانها متمايزة في الخارج ففيه بازائها اي بازاء الصور فيها آي في نفس الصور باعتبارات مختلفة وليس بمستبعد ان يحصل في العقل صورة مطابقة لشخص واخرى تطابقه ودون نوعه جنسه قريبا او بعيدا كما يظهر بادنى تأمل على ما سيحقق في بحث الحركة الى في المبحث الثالث من الفصل الثالث من المقصد الثاني نعم الاولى ان الاحوال الخ النقض الاول للوجه الاول والثاني للثاني وكلاهما نقض اجمالي ببيان الاستحالة لا ببيان التخالف فان كلا منهما يجري في النقض الاجمالي وجه الاستحالة اما في الاول فظاهر واما في الثاني فلانه يلزم الواسطة بين الثابت والمنفي والحال انه

تام بالموجود فيها لا مستقلا ثم الحصول الثاني الدال على الحصول الاول مطابق وان لم يكن الاول كذلك بقي ما عرف الصادق بالمطابق بالمعنى المذكور
اراد ان يبين ان الموجود في الاعيان اعم من الموجود في الخارج والذهن وفي صلح الذهن فالحي صلح في الذهن وهو مصور في
الذهنية موجودة في الاعيان من حيث انه عرض قائم بالموجود في الاعيان وهو الذهن ولا يراد انه موجود في الاعيان مستقلا
بل بتبعية الذهن كما ان الاعراض موجودة في الاعيان بتبعية المحل لا ثم المحل في الذهن اما نسبة واما غير نسبة فالنسبة ان كانت مطابقة
فصادقة وان كانت غير مطابقة فكاذبة واما غير النسبة فلا تكون صادقا ولا كاذبا فالكاذب هو اللامطابق على من شانه ان يكون
مطابقا فاذا حصل في الذهن امر سواء كان صادقا او كاذبا اولا يحتمل الصدق والكذب فانه حاصل في الاعيان ثم ان وجد
حصول ثان دال على الحصول الاول ليكون هذا الحصول مطابقا سواء كان الاول مطابقا او لا كما اذا حصل في الذهن ان الثلثة فرد ثم حصل
في الذهن ثانيا ان الثلثة فرد فالحصول الثاني والاول كلاهما صادقان وان حصل في الذهن ان الثلثة زوج ثم حصل ثانيا انه حصل
في الذهن ان الثلثة فرد فالحصول الثاني والاول كلاهما صادقان وان حصل في الذهن ان الثلثة زوج ثم حصل ثانيا انه حصل
في الذهن ان الثلثة فرد فالثاني صادق والاول كاذب وان حصل في الذهن امور لا تحتمل الصدق والكذب كالماهيات
الحملية وصورة المجتمع والكلمات كالحسن وتقابيرها ونحو زيد ثم اذا حصل في الذهن ان هذه الامور حاصلة في الذهن فهذا صادق
سواء ان تلك الامور غير صادقة ولا كاذبة فهذا التحقيق بهذا المخلص عن سوال عظيم تحير فيه العقول وهو ان هذه الامور لما كانت حاصلة
في الذهنية وليس لها صورة تطابق عليها في الخارج كانت كاذبة فلا اعتبار بها فاجاب كثير من المحققين بان الصادق لا ينحصر في المطابقة
للخارج بل هو المطابقة لما في نفس الامر فهذه الاحكام مطابقة لما في نفس الامر وان لم تكن مطابقة لما في الخارج ثم يقولون انه لا يراد
بالمطابقة مطابقة ما في العقل لان الكاذب قد يتصور في الذهن كالصادق فحكم العقل لا يصلح للتفرقة بين الصادق والكاذب
فاذا عرفت هذه المعاني علمت ان جوابهم بان الاعتبار للمطابقة لما في نفس الامر لا للمطابقة في الخارج ليس بشيء لانا لم نعرف
امرا لنا غير الاعيان الخارجية وغير العقل يقياس اليه احكام العقل فتكون صادقة باعتباره بل الجواب ان يقال
لانهم ان تلك الامور لو لم يكن لها صورة خارج الذهن كانت كاذبة بل لا تكون صادقة ولا كاذبة لنا ان نقال تكون صادقة باعتبار
مطابقة ما في نفس الامر لما يراد انها مطابقة ما في العقل الفعال او عدم تبوئه كما يقرر بالعقل الفعال ونحوه فانا اذا قلنا هذه القضية صادقة لانها
ثم قرر انفس الامر لما لا طائل تحته اما لخفائه او لعدم تبوئه كما يقرر بالعقل الفعال ونحوه فانا اذا قلنا هذه القضية صادقة لانها
مطابقة لما في نفس الامر لم يرد انها مطابقة لما في العقل الفعال اذ لا شعور بذلك فالامر الذي يقياس اليه احكام العقل ويميز بين الصحيح والفاسد
مطابقة لما في نفس الامر لا يراد انها مطابقة لما في العقل الفعال اذ لا شعور بذلك فالامر الذي يقياس اليه احكام العقل ويميز بين الصحيح والفاسد
بالنظر اليه ليس الا الاعيان الموجودات ثم لما كان الموجود في الاعيان اعم من الخارجي والذهني والمطابقة اعم من ان تكون بلا واسطة
او بواسطة حتى وجدنا ما شملت الامور التي توهم انها غير موجودة في الاعيان فصار نفس الامر عبارة عن مدلوم هذا القول وهو
بهذا المعنى هو الذي يحكم العقل بانه ليس عاما في الامور المحمولة عليها بل هو منوب اليها بالكلمة ذو فانا اذا
قلنا الانسان كاتب فقد حصل معنى الكاتب في الذهن فالكاتب هو ذو كتابة ثم انكاتب محمول على الانسان بواسطة
قيام الكاتب الحاصل في الذهن منوب الى الانسان بدو لكن بالواسطة فمن هذا القبيل ادراك الكاتب بالماهية والانسان بالعوارض
فمعنى الكاتب الحاصل في الذهن ليس الا ذو الكتابة وما بعده تفسير الصادق بمطابقة
ما يقتضيه العقل ان هذا راجع الى ما ذكر من مطابقة اعيان الموجودات ثم اعلم ان بعض الافاضل رد تفسير الصادق بمطابقة
العقل بان الكاذب قد يحصل في العقل كالصادق كما اذا تصور العقل الانسان ذا جناحين فانا لا نسلم ان هذا واجب كما
ينتفيه العقل ان هذا فرع ما ذكر من مطابقة الاعيان كما توهم بعض فانهم قالوا انا نعلم صدق بعض الاحكام مع ان المحكوم عليه
وبالعكس للان مطابقة ما في نفس الامر اعم من المطابقة للاعيان فلا تكون حكم مطابق للموجود في الاعيان فلا يعتبر ان يكون مطابقا لما في نفس الامر
او المحكوم به او كلاهما لا تكون موجودا في الاعيان فلا يكون حكم مطابق للموجود في الاعيان فلا يعتبر ان يكون مطابقا لما في نفس الامر
بهذا المعنى فيرد ان الكاذب حاصل في العقل وهو وجود خارجا ان عنى به ما وجد خارج الذهن مستقلا بكون اخص مما ذكر فلا يصح تفسير الصدق
بمطابقة العقل بان الكاذب حاصل في العقل وهو وجود خارجا ان اريد به ما وجد خارج الذهن مستقلا بكون اخص مما ذكر فلا يصح تفسير الصدق
بالمستقل فاذن يتبين اعلم ان الموجود خارجا لا يشمل الحكم على الكليات والمعقولات الثانية وما بعدها وان لم يقيد بالمستقل يكون ساريا للموجود
بمطابقة الموجود خارجا اذ لا يشمل الحكم على الكليات والمعقولات الثانية وما بعدها فيصح تفسير الصدق بالمطابقة بالنسبة الى الموجود خارجا انتهى كلام صدر الشريعة
في الاعيان ويشمل الحكم على المعقولات الثانية وما بعدها فيصح تفسير الصدق بالمطابقة بالنسبة الى الموجود خارجا انتهى كلام صدر الشريعة
في التعديل والشرح فاحفظ ما نقلناه من النوادر الغرائب فان حصل به الاطناب في المباحث فان هذا الكتاب قليل الوجود لا يصل اليه كل طالب

قال الصنعاني ره

وتلك الحقيقة التي نفس الامر حد بحسب الحقيقة وقد تصور كواضح حقيقة اخرى ويضع لها لفظ وجود يكون لحد بحسب الكم والحقيقة واحدا
التشكل وليس كذلك اي ليس التغيير بصادق على العلة الفاعلية وبالجملة بمعنى هذا التغيير لا يصدق على الفاعل انه ما
به الشيء هو هو بمعنى انه يعني الماهية اذ الماهية غير مجعولة والمقصود من هذا الكلام دفع الايراد على جوابه عن الاشكال
بالفاعل وهو قوله لان الفاعل ما به يكون الشيء موجودا وحاصله الايراد ان هذا الجواب انما يتم اذا كان اثر الفاعل هو الوجود واما
اذا كان هو الماهية المجعولة فيكون اثر الفاعل يصدق التغيير على الفاعل ايضا وتقرير الدفع ظاهر وهذا ان الكلام مبني على
عدم مجعولية الماهية كما هو راي جمهور الفلاسفة والمعتزلة وان ثبت تحقيق المقام بحيث ينكشف كل المرام فاستمع
لما يتلى عليك من الكلام وهذا ان الماهية عبارة عن الصورة العقلية وهي من حيث ذاتها نفس ماهية الموجود في الخارج
فان الصورة العقلية اذا اقترنت بالوجود الخارجي وما يتبعه كان الحاصل عين الموجود الخارجي واذا جردنا الموجود الخارجي
وما يتبعه من العوارض كان الباقي منه تلك الصورة العقلية وهذا معنى قولهم ماهية الشيء عبارة عن الامر الخارجي
وهو هو عبارة عن الاتحاد والمعنى ما به الامر الخارجي متحد معه في الوجود فتكون الباء في به متعلقا بالاتحاد المستفاد من
هو هو فان قلت هذا انما يتصور في مرتبات الموجودات التي رجحت واما في المعدوم المحض فلا اذ ليس هناك امر هو الصورة
واخرى الصورة قلت معنى كون الصورة العقلية صورة للمعدوم ومرتبة له يعني انها بحيث لو امكن في الخارج تحققها وتحقق
ذلك المعدوم لكانت اياه اذا عرفت هذا فقد تنبهت لك ان ليس التغيير مبنيا على ان نفس الماهية ليست بمجعل الجاعل كيف
والقائلون بان الماهية مجعولة قائلون بهذا التغيير وانما ندفع توهم صدق التغيير على العوارض نحو الضاحك مثلا بناء
على انه ما به الانسان ضاحك وسيظهر لك بان الاحصر ان يقال ما به الشيء هو انما هو اذا اردت بتحقيق هذا المقام فلنك
بما علقناه على شرح التجريد الفصيحة للشارح عما سيجيء بيانه الى في المبحث الرابع من هذا الفصل ثم الماهية
اذا اعتبرت مع التحقق الى الوجود اذ التحقق والوجود والثبوت بمعنى واحد عند الاشاعرة كما صرح به شيخنا بان الماهية عبارة
عن الامر المستقل والحقيقة عبارة عنها مع اعتبار الوجود وهذا انما يوافق راي الحكماء والمعتزلة واما على راي الاشاعرة الذين
لم يقولوا بالوجود والمذاهب فلانهم لا يطلقون الشيء على المعدوم في الخارج فضلا عن الماهية قال الاصفهاني في شرح التجريد والماهية تطلق
غالبا على الامر المستقل الى الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم قيل لفظ الماهية بدل على مذهب الكلية الفلاسفة
كذا في حاشية شرح المنجد للسيد الشريف قال الدواني في حاشية التجريد المعقول اعم من الحاصل في القوة العاقلة اذ الاول يشمل الحاضر بذاته عند العقل كما في العلم
الحضوري بخلاف الثاني وكان غرضه من هذا التفسير التخصيص المترتب عليه انه لا يكون الا كليا كان المعقول الحاضر بذاته عند العقل كما في العلم
علم النفس بذاته والظاهر ان المتن لم يقصد هذا التخصيص بل انما اراد ان الماهية لا يعتبر فيها الوجود بخلاف الحقيقة انتهى قال الدواني ميرزا جان
في حاشية التجريد عند قول الدواني الظاهر ان المتن لم يقصد هذا التخصيص بل يكون حاصلا في العقل كليا كما زعمه الشارح اذ هذا التخصيص
قد حصل من تفسير الماهية بالمعقول في الجواب بل المتن الاشارة الى الفرق بين لفظ الماهية وبين لفظ الذات والحقيقة بعد اشتراكها في ان
كلا منها موجود في الخارج بخلاف الذات والحقيقة بحسب الاغلب انتهى واذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية قال السيد الشريف
في شرح المواقف والحقيقة الخارجية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية انتهى وبهذا ظهر ما في كلام الشارح
التجريد وما ذكره اكثر الشارح بناء على الاغلب والا فقد يطلق الحقيقة والماهية والذات على سبيل الترادف كذا في حاشية
صاحب القبسات ولفظ الماهية يراد فيها الذات والحقيقة والجوهر وقد تخص الذات بالموجودات والماهية بالمركبات وقد يطلق الذات
على الموصوف بالشيء انتهى قال السيد الشريف في حاشية التجريد هذا اذا جب الاغلب قد تستعمل هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق بينها
انتهى وقال الدواني ميرزا جان في حاشية التجريد استعمال تلك الالفاظ بلا اعتبار فرق بينها بتسليم الجل بهذا المشهور ربما يفهم من كلام الشيخ في الشفاء
تخصيص الماهية بالموجود الخارجي وكلام الشارح ناظر الى اختيار احد جهتين متعاكستين لتلك الالفاظ اكثر لفظ غالبا في لفظ الحقيقة والذات فتامل
انتهى الماهية الشيء وحقيقته تغايرهم اشار به الى ان ضمير تغايرهم راجع الى الماهية المراد بها الحقيقة لكن لم يستوفض لمغايرتها لما مر
وامام مباينة ايا ما فهذه اقسام ثلثة واقعة الا خيرة التباس فيه فان تلك الامور المباينة للماهية مسلوبة عنها بمعنى انها ليست نفس الماهية
ولا جزأ منها ولا عارضة لها انتهى وقال في شرح المواقف في تقسيم الحقيقة من حيث هي اما ان تقاس الى امور مباينة ايا ما وهي لا التباس فيه
لان الامور المباينة لها مسلوبة عنها بمعنى انها ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها ولا عارضة لها واما ان تقاس الى امور داخلة فيها
او خارجة عنها عارضة لها فاذا قيست الى الامور العارضة لها يقال لها هي مغايرة لما عداها من الامور التي تعرض لها انتهى وقال في حاشية
قول صاحب حكمة العين وهي مغايرة لما عداها الى ما عدا الماهية ان كان اجزاء لها سواء كانت محمولة عليها او لا فهي مغايرة
للماهية بمعنى انه ليس شيء منها عينها وان كان امورا عارضة لها فهي ايضا مغايرة بمعنى انها ليست عينها ولا داخلة فيها
وان كان امورا ليست اجزاء ولا عوارض بالنسبة اليها فخارجة لها ظاهرا يحتاج الى التعرض لها واما الاجزاء فليست بجميع اقسامها

بخلاف

بخلاف العوارض اللازمة كانت او غير لازمة فانها عامة لانواع الماهيات وغيرها فلذلك خصت بالنظر وايضا الاحوال المنتزعة
بشرط ولا شرط وبشرط لا انما تتصور بالنسبة اليها انتهى واذا عرفت هذا ظهر لك وجه عدم ذكر المصنف هذا القسم
كالعدد فانه للماهية الزوجية للاربعة لا مثلا لان اللازمة وقولك كالمثلث مثال للمفارقة فهي في نفسها ليس هو اي الماهية في نفسها
وبذلك يندفع ما قيل ان التمثيل ليس باعتبار الخبر بل من حيث الظاهر ليست كما في بعض النسخ واما ينضم اليه اي الى المعروض الذي هو الماهية
في نفسها ويجعل معها موجودا اي ويجعل ذلك المعروض موجودا اي وتتقابل تلك الماهية اشار به الى ان فاعل
تتقابل ضمير الماهية بتقابل الاوصاف اشار الى الشمول في تتقابل بارجاع الى العوارض التي هي الاوصاف فتحقيق التقابل
بين بعض العوارض قال السيالكوتي جواب عما يقال ان الماهية من حيث هي تغاير جميع عوارضها بحيث يصح سلب جميع ما يغاير بالتكليف
يصح ان يقال الاربعة من حيث هي ما زوج وتقرير الجواب ظاهر وقد يقال ان اقتضاء الماهية للشيء والتصافها به من غير نظر الى
الوجود غير معقول فانه من المعلوم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجود لا يتصف بثبوت شيء له فليس معنى لازم
الماهية انها متصفة به سواء وجد باحد الوجودين او لا بل معناه اني وجدت كانت متصفة به از ليس لخصوصية احد
الوجودين مدخل في الاقتضاء بل الماهية تقتضي باعتبار مطلق وجود ما او احدهما اي مانع الملازمة لا يجب ان يكون له دخل
في العلية فان الصورة الشخصية علة لشخص الهيولى مع كون الهيولى علة لشخص الصورة ولا يلزم من عدم
انفكاك الشيء عن الوجود مدخلية الوجود في العلية فان ما يساوي العلة لا ينفك عنها ولا مدخل له في العلية راقتضاء
لا خير عن اتصافه به المتأخر عنه وسيأتي في بحث الخلاء ان الماهية من حيث هي تقتضي لوازمها مع امتناع ان يوجد الماهية
الا مع شيء من العوارض ولا دخل للعوارض فيها انتهى يراد ان ذلك جواب حيث يحمل لم يصح اي لم يصح
الحمل على الماهية من حيث هي الا الحمل الذاتيات فالاربعة من حيث هذا اشتهت على قوله تارة في نفسها
الجواب الصحيح فان تقديم السلب على الحقيقة معناه انها تقتضي الزوج ولا الفرد ولا غيرهما هو خطأ وانما قال
الجواب الصحيح بالنظر الى قوله ولا يصح ان يقال اي بمعنى ان يشتبه هذا مربوط بقوله ليست من حيث
المقصود منه رد كلام المواقف وما ذكر في المواقف من حيث قال ومعنى تقديم السلب على الحقيقة معناه انها
لا تقتضي لا او هذا باطل المتوهم في مستدل خبره قوله ليس على اطلاقه اقتضاء السلب كما اقتضاء الماهية السلب
ليس على اطلاقه كيف وبطلان كون الزوجية من مقتضيات الاربعة مما لا بد منه ودليل قال الامام هذا كما مر بهذا لا شتراط
على صاحب المواقف كما سيأتي لم يلتزم انه بجميع ما عرض هذا السؤال لانه غير حاصر بخلاف جعل النقيض او لا خروج
منهما بل يستلزم التناقض ويمكن الجواب بانه راجع الى ما قال الامام ما قال في المواقف وهذا اي ما قال الامام
ولو قلنا اي ولو اجبنا عن هذا السؤال شرعا قلنا لا بهذا اولا ذاك اي ليست من حيث هي اولا لا بتقدم السلب على الحقيقة
كما مر اي الى هذا وهذا التفسير من كلام الشارح وان يبقى ما في لفظ الكل والتعيين من الخلل وعن الطريق هو قال بعض الافاضل
على سبيل التغليب انتهى ليس فيه عدول بل تقابل مسلوك فيه وليس بشيء كلمة وقال السيد الشريف في شرح المواقف اراد المواجهين الكل وله الحاصلة
وفيه تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان الاجزء نفس الماهية من حيث هي هي لا ما نقول المقصود بيان اعتبارا انها لا تقسيم حقيقة
كما لا يخفى على المتطرف ولا في وجودها هو قال صاحب المواقف ووجودها حالا مرتبة فيه قال رحمه السيد الشريف فان وجود الشيء
في الخارج بنفسه لا ستره فيه والا عبارة عن الماهية الكلية والشخص قائما بالماهية المخلوطة موجودة تطعن فيه بحث وبهوان الشخص
هل هو مركب في الخارج من الماهية والتشخص او مركب منهما في الذهن وبسيط في الخارج فحققه ابن هبل ميرزا جان الكوفي في كاشفته بقوله
ان كون الماهية المخلوطة موجودة انما يلزم لو كان الشخص في الخارج مركبا من الماهية الكلية والتشخص ولو كان التركيب منهما في الذهن
فلا يلزم اما ولا فلان الجزء الوجود الخارجي اذا كان جزء ذهنيا لا يلزم وجوده في الخارج واما ثانيا فلان المركب
غير المركب في الخارج فان زيدا في الخارج عبارة عن النفس والبدن وفي الذهن عن الحيوان والناطق وهما مغايران للاول على زعم من
نفى وجود الكليات في الاعيان كان ريح لدسرة اذ على هذا الرأي كان الحيوان والناطق من اللواحق حقيقة وتسميتها بالنوافي
مجرد اصطلاح وهو انهما خوذان عن نفس الذات لا بلا حظية العوارض تأمل وتوقف انتهى كلامه وتحقيق هذا المقام في شرح
المطالع وحواشيه يجب الخارج هذا اذا فسر الخارج بما في نفس الامر كما هو المختار لا بمجرد امتياز العقل عطف على قوله بحيث
الخارج وجعله اياه لها وقيدا لها اي وجعل العقل الكون في الذهن وصفا للصورة الذهنية وقيدا لها وهذا عطف على اعتبار العقل
تقسيما لك الى قوله الى غيره بل بيان انه بها اعتبارات ثلثا بالقياس الى العوارض وقال في حاشية التجريد وقد توهم بعض الناس بجوز كون الشيء
متمكنا بان التقسيم جعل الماهية منقسمة الى الماهية الموجودة اعني الماهية بشرط الوجود والى الماهية المخلوطة اعني الماهية بشرط شيء والى الماهية من حيث هي
اعني الماهية لا بشرط شيء فقد جعلوا الشيء منقسما الى نفسه والى غيره وهذا التوهم باطل قطعي لان قسم الشيء لا يجوز ان يكون
مغايرا له في الجملة

الماهية من حيث هي هي من غير التفات الى ان يوجد في الذهن او لا بل يلتفت الى الموجود بسبب الماهية لا بشرط شيء والكلي الطبيعي هو الموجود في الخارج
لانه جزء من الشخص الموجود في الخارج واما الماهية من حيث هي فلا تكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج انتهى قال السيد قدس سره
في حاشية التجريد فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وقد اعترض عليه بانه اذا اريد به ان الحيوان جزء له في الخارج فلا نسلم
بل هو اول المسئلة وان اريد به جزء له في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة في الخارج اولا يرى
ان كل جزء من هذا الكلي الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه فان قلت ان الكلي جزء لمفهوم هذا الانسي لا لذاته الموجودة في الخارج قلت لا نسلم
ان معقول كذلك الحيوان جزء لمفهوم هذا الحيوان لا لذاته المشخصة الموجودة في الخارج انتهى وركاكة قال في الشمني تأمل واما الماهية لا بشرط شيء موجودة
في الخارج وان كان معها الف شيء لانها من حيث هي بالمعنى المذكور جزء للماهيات الموجودة وجزء الموجود موجود انتهى وتفصيله في المعارف
شرح الصحائف لمصنفها وكذا في اللطائف والطف اللطائف شرحي للامام السيد الشريف وليس بمستقيم اي هذا الجنس بعقيم
وليس في الخارج انسان مطلق ورفيه انه قال في الحكمة الرفيعة نقل عن افلاطون انه لا بد لكل طبيعة نوعية من وجود شخصي مجرد عن كل العوارض
وحكوا عنه انه احتج على ذلك بانه لا شك في وجود انسان معين كزيد هذا الانسان مثلا فالانسان الذي هو جزؤه موجود ضرورة
ان الانسان مشترك بين الاشياء المختلفة المحسوسة فلا يوجد عن كلها والا لم يكن مشتركا بينها بل ذوات اعراض مختلفة ولا شك ان الانسان
هجرد الا فيد عند فساد هذه الاشياء المحسوسة فلا بد من ثبوت انسان مجرد عن كل العوارض انتهى وقد اجاب عنه صاحب المعارف ونقل عبارته
ارسطوليم واعتراض الامام على ارسطو من اراد فليطالعه ثم قال الشارح القوشجي في شرح التجريد وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط
شيء بانه جزء من الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء
الموجود في الخارج موجود فيه قال المحقق الدواني هذا الاستدلال مذكور في الشفاء فانه قرر ان الحيوان بما هو حيوان لا بشرط شيء موجود
في الخارج لانه ان كان هذا الشخص حيوانا فالحيوان ما موجود فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود بالبداهة وان كان غير
مغاير للمادة فهو بياض هذه موجود في المادة على الاخر مغاير لذاته وذو حقيقة لذاته وان كان عرضا لتلك الحقيقة ان يقارن
في الوجود امرا اخر هما بالغ في التشنيع على من زعم ان الموجود هو حيوان ما فقط دون الحيوان بما هو حيوان وقال ان الحيوان لا بشرط
ان لا يكون معه شيء اخر لا وجود له واما الحيوان لا بشرط شيء اخر معه فله وجود في الاعيان فانه في حقيقته بلا شرط اخر وان كان مع الف شرط
يقارنه من خارج فالحيوان مجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه ان يكون مغايرا لما هو الذي هو في نفسه حال عن الشرائط
اللاحقة موجود في الاعيان وقد اكتنفه من خارج شرائط واحوال فهو في حد ذاته التي هو بها واحد من تلك الجملة حيوان مجرد بلا شرط شيء اخر
ثم قال فالحيوان ما خوذ لا بشرط شيء الطبيعي واما خوذ لا بشرط انه هذه الطبيعة الخ فقال ان وجود ما اقدم من وجود الطبيعي تقدم السبب
على المركب وهذا انما يخص وجوده بانه الوجود الاولي لان سبب وجوده هو حيوان عناية الله تع واما كونه مع مادته وعوارضه وهذا التشخص
وان كان بعناية الله وهذا بسبب الطبيعة الجزئية وتقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة الشخصية والكلية تقدم البسيط على المركب
وبعد لا حاجة بنا الى هذا القال لانه يخفى ان ليس مراد من قال بوجود الطبائع وجود افرادها فقط كما ذهب اليه الشارح بل المقصود
انه اذا وجد زيد مثلا وهو في ذاته حيوان ناطق لكن ان زيدا موجود فكذا الحيوان الناطق اذ لو لم يكن موجودا لم يكن زيد موجودا لفرض ان ما به
هو هو معدوم واذا كان الحيوان الناطق موجودا يكون الحيوان موجودا وكذا الناطق ضرورة ثم ان نسبة الوجود الى الطبيعة من حيث
هي اقدم بالذات باعتبار من نسبته الى زيد مثلا بما كانت اقدم بالزمان كطبائع الحوادث فان الانسان موجود قبل وجود زيد مثلا
لكن لما كان لزيد جهة مغايرة وتقدم فلاجهة الاتحاد فيها اذا اخذت بحيث يمكن ان يدخل فيها ما يمكن ان يحمل عليها ما سبق فيها لهذا الاعتبار لكنه اتحاد
معا واذا اخذت من حيث الدخول بالفعل حصل الاتحاد بالفعل فالطبيعة التي وجودها اقدم باعتبار ايها اتحاد وباعتبار اخر وهو باعتبار التقدم
مجرد لا يخفى انه في نفس الامر غير مخفوف بالامور الخارجية بل يمكن ان حكم التقدم لا يصدق عليه من حيث الخلط فانقدح ذلك على ان ينفتح بعض مطالب
الفالبية انتهى وهو وحدة الوجود على ما نقل عن بعض تلامذة المحقق الدواني انه قال لي قال لي مدظله فانه يتضح به حل شبهة المنكرين لوحدة الوجود وهي
مع الاشياء كلها انتهى قال استاذي المحقق الدواني حاصل من جيد الكلام بردا ووجه الكل ان يقال ان الكلي الطبيعي الى الكلية لا بشرط شيء امر واحد موجود في الخارج
مغايرة وتقدم على الافراد الكثيرة وجهة اتحاد معها وهو باعتبار التقدم مجرد بمعنى ان حكم التقدم لا يصدق عليه باعتبار الخلط كذلك الوجود الواحد
الذي هو عين ذاته مع وجود كثير لها جهة مغايرة وتقدم على الاشياء الكثيرة وجهة اتحاد معها وهو باعتبار جهة التقدم مجرد فان الاعيان كلها
شئونات واعتبارات واوصاف وتجليات له الى غير ذلك من العبارات وحكم التقدم لا يصدق عليه من حيث الخلط وليس في نفس الامر
غير مخفوف بالامور الخارجية لان كان القائم حادثا على ما هو الحق لان الاعيان الثابتة الى المتصور العلمية قديمة وهي ايضا شئونات وتجليات
علمية تغايرها مع حضرت الوجود بالاعتبار الاولي المعلم رتبة الامور هذا وتشبيه الوجود الحق بالنسبة الى الاعيان الكثيرة بالبحر الطبيعي بالقياس
الى افراده الكثيرة مما صدر عن بعض فضلاء الصوفية كداود القيصري في مقدمة شرح الفصوص انتهى ان هذا التشبيه لا يمشي كما لا يخفى على ذي مسكة
من وجهة فلا تنفق انها تامات تتكون مبعدات بر اخل وان اردت تفصيل هذه الكلمات فعليك بمراجعة الشرح المحقق وتعليقاته محققها الزاهد الفاضل

وفيه شهادة صادقة بما رمى به الشيعي من التهمة فيما علم انه لو لزم من
الشافي في باب الكلام من نفي اخر الكتابين من سر لغيرها فيلزم نفي احد كتابين ثم رجع عنه لوقوع الثنائي في باب هذا الكتاب رئيس
شرح العقايد النسفية ما يجب التنبيه عليه ان شاء الله تعالى لغير ما رمى به الخبر بل ما كتبه في بحث الامامة من التبريات في شان ابي بكر
الصديق وعمر الفاروق وعثمان بن عفان الذي استحيى منه ملائكة الرحمن رضوان الله تعالى عليهم اجمعين

مار مكسرت من سورة الكيفية اقول المبادر من هذا ان بعض الصور بقاء
اي تزيد سلخ الكيفية مع بقاء تلك الكيفية على حالة وهذا غير مسلم لان
الكيفية بعد زوال شدتها ليس بجايز اذ الانكسار عبارة عن زوال
الكيفية الصرفة عن البسايط فالاولى ان يطرح لفظ السورة في
البين لان ما ينكسر من الكيفية الشديدة لا سورتها فليتامل

قوله في درجة واحدة من الدرجات الغير المحاذية بان تكون اجزاء العنصر
البارد موافقة لاجزاء العنصر الحار بلا تفاوت اقول موافقة كل من العناصر
للاخر بحسب لا يكسر بينهما مخالفة ما لا يكسر بعاون في موافقتها لا حتى يحصل معنى
التشابه ليس الا اعتدال تام وعلى هذا ينبغي ان لا يكون اجزاء المركبات بالحواه
والمرة والاندروه والبسوسه وليس كذلك لان الاخلاط بسيطة ثابتة فلا وجه
لقوله بلا تفاوت فليتامل قوله فيكون الكيفية الحاكمة غير الكيفية العاكمة بالاخر
اقول وعلى هذا يكون الكيفيات متقاربة قابلة كما تورد مذهب الطبيب لا
كيفية واحدة حقيقية التي حصل بعد خلع الاجزاء كيفيتها الشديدة
كما تورد مذهب المتكلم مع يلزم من توجيه كلام الحكيم مذهب الطبيب عليتامل
قال كالبلغة قال في المباحث المشرقية الصواب اولى لمن يصواب للاول
الكلام في العناصر اقول لا وجه لايراد هذا الاحتمال هنا لان كلامنا في تاثير
العناصر الذي للمركب لا في مطلق وذلك لا يكون الا بالمجاورة او المماسة
لا في مطلق التاثير حتى يرد علينا تاثير الشمس والقمر وما ذكرت من انه لا مانع
في العقل من تفاعل من غير ملاقاة نختار ان في العمل ما نيا يتبع تفاعل
العناصر لان من البين ان لا يكون في كل من العناصر فوق تؤثر
في الاخر بغير عماسة ومجاورة

قوله القول بان من بين السواد والبياض وكذا بين الحار والبارد
والرطوبة واليبوسة تضادا حقيقيا مشكل لانهم قالوا الكيفيات المختلفة بالشدة
والضعف كالسواد والبياض والحار والبارد وحقيقة انها المختلفة
بالشدة والضعف انواع متخالفة تكثر في اتحاد الحار انواع مختلفة بالحدة
وكذا حال البارد وقوله الحار والبارد على ما تحتهما قوله غرضه
لان الذاتيات لا تختلف بالشدة والضعف في نفسها وكذا نظائرها
مع ادعائهم بان لا تضاد حقيقيا الا بين آحاد من متدرج تحت جنس
قريب فلو حمل التضاد على التضاد الحقيقي لم يتناول البعد المذكور الى آخر
الثاني لم الاول ايضا فلم يرد النقض الى السبك