Süleymaniye Kütüphanesi
Kısım | Aşir Efendi
Yeni Yazma No.
Eski Yazma No. 208

1

هذا ما وقف وصمم الى
كتب حضرة الوالد
عليه الرحمة
بشروطه

٢٠٨
٥ سطر

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي وضع لكل شئ ميزانا قويما واوضح به الكامل عنه قسطاسا مستقيما وشرف الانسان باخاذه
انوار الحكمة الجلية عرفانا وافادة اسرار البطون وحقايق الظواهر شهودا وتبيانا بالهامهم جلابا الامور
ليطلعهم بها على المنايا وارشادهم ببصائرهم الى الحق ليتبعوه في المرايا وميزه بتعليم البيان بانطاق
ما في كنوز الضمائر وتمكينه من الغوص في بحار الانظار لاكل لؤلؤ غائر واوجب علي راكبي سفن الاستدلال
ان يرسوها على معدن معرفة الجلال وان يغوصوا في توحيده ذاته وصفاته بنفي المثال وفي التنزيه على تشبيه
قدس ذاته باثبات كل كمال والصلوة والسلام على من قام باقسط الموازين وبالغ في احسن مجاورة الجار والجار
والى طرايق التراويدي ما نطق فيها جاء به عن الهوى ان هو الا وحي يوحى عليه شديد القوى وجبل على
تهذيب مكارم الاخلاق وخلق باخلاق الخلاق وعلى اله واصحابه الذين هم لواء الحق في العلوم والحكم وسيلوا
سيوف العدل على من ظلم و فيقول الفقير الى الله الغني اسمعيل بن شيخ مصطفى بن شيخ محمود الكابنوي
سهر بهم العفو بعفوه الجلي وجعلهم كنت لولاه الصفي لما وجب معرفة الحق في كل آوان اذ لاجل كنوز
كنوز بما خلق الثقلان كانت اسنى مآربه اولى النهى بحيث تطلب الصين بل الى سدرة المنتهى ولكن
غلب على شوارعها قواطع الامم من البرايا واستولى على بنايجها رواديع قضاء المنايا حتى سالت اباطحها
باعناق الخطايا ولا يطيع الا البطل المحامي وطلاع الثنايا متسلحا بعقد منطقة المنطق الذي هو خاتم
العلوم بل نطاق كل متشبث على العلوم فلذا صنف المصنفون بامهذبا في فن المنطق والكلام وجعل
المنطق مقدمة للكلام اصل المرام وورود اليه المحقق الدواني لاجله الاياك والنعم وحاجزه من فحص
السبق ما لا يسعه الرحم فحاك شرحا متينا حق قدره بين الاعلام حاويا على نفايس الابحاث كالشفاء غياب
الاوهام لكن غموض ابحاثه جعله رهين الاغلاق بحيث لا ينال كل مكلول الاذهان البياض فحمل معاقده وفتح
مغالقه فخره ابو الفتح من بين الابطال هو ركاب الصعاب الوخاذ ذوات الاذيال وبالغ في فتح
مغلقات الابواب كم جرح جيوش الوهم وعدل جيوش الاذهان بوكزة في معاركة تلاقي آراء الفرق
وانار عليهم جيادهم غير المبدان فاغتر بحيث يقال كان لون ارضه سمائه وظلم حتى لا ينجلي لاولي
الابصار ارجائه وكم من ناصري شق عشره والمغطى عنهم فرائق اقدامهم وغلبوا الما اصحب عنهم اعوانهم
وانصارهم فانفرج الحق والتداوا اختلسنا فرصة من بين الشداد ومن الله العون والامداد واليه المرجع
والمعاد عامله الله بلطفه الخفي تهذيب المنطق والكلام توشيحه بذكر المفضل المنعام
التهذيب التنقيح بحذف الزوائد والمنطق والكلام مترادفان هو ما يتكلم او المنطق مصدر ميمي

بمعنى

في الصحيح لان ذلك الاتباع يقوي التهذيب الحاصل بمجرد الحمد وامر التعليك سهل لكن يخلو عنه الاحتمال
الاول وهو لفظ للتشبيه الاول فانه متضمن لتشبيه التصلية والتسليم بجوهرين آخرين يزين بهما
الحمد بعد تزيينهما بوشح الحمد ويتجه على الكل ان عطف التوشيح على التوشيح ان لوحظ بعد
ربط التوشيح وحمله على التهذيب افاد استقلال التصلية والتسليم في التهذيب كالتحميد وليس
كذلك وان لوحظ قبله افاد عدم استقلال شئ من المحامد بناءً على قصر المستفاد من اضافة المصدر
وليس كذلك اذ تصدير الكتاب بالبسملة والحمدلة كاف في خلوصه عن البتر والنقصان ولذا ورد
حديث الابتداء بهما ولم يرد شئ في وجوب التصدير بالصلوة والسلام وكذا الكلام اذا عطف
التوشيح بالجر على ذكر المفضل اللهم الا ان يراد التهذيب الاكمل الحاصل بمجموع الامور الثلثة او يحمل
الكلام على الادعاء ثم ان الصلوة والسلام بمعنى التصلية والتسليم كما اشرنا لا بمعنى الرحمة والتسليم
او لا معنى لترشيح الكلام بهما بان يجعلا جزأ من الكتاب لانهما ليسا من مقوله الالفاظ او النقوش او المسائل
لهذا الكتاب ولما كان الترشيح في الاصل بمعنى التقوية وعلى معنى ذكرهما بعد الحمد اذ التقوية مسبوقة
بما يقوى او يتوجه على انه يهنا ايضا مر ما سبق من ان هذا الكلام ليس تصلية وتسليما سواء تم على
الاخبار او على الانشاء اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان انشاء التعظيم للنبي عم بان التصلية
والتسليم مما يزين الكلام ويهذبه لا انشاء طلب الرحمة والسلامة بل هو على كلا التقديرين متضمن
بوصفه عم بل الجميل على جهة التعظيم فيكون حمدا له ويدفع ذلك بمثل ما سبق ايضا على
صفوة الانام اي على المصفى والخالص عن المعائب من جنس الخلق فالاضافة بيانية لان
بعض الخالص ليس بمخلوق كذات الله تعالى وصفاته وبعض المخلوق ليس بخالص وهو ظاهر وقد
اجتمعا في النبي عم فبينهما عموم من وجه الفخر الكرام يحتمل ان يكون مصدرا
بمعنى ضد الذل وصفوا به مبالغة والمراد الاعزة ويحتمل ان يكون جمع الاعز الذي هو في الاصل
الفرس الذي في جبهته غرة وهي بالضم بياض في جبهة الفرس ثم استعير لكل واضح معروف على سبيل
الاستعارة الاصلية والتبعية اذ قد شبه شرف المتاز بغرة الفرس في الوضوح والامتياز
وفي استلزام النجابة واحراز قصب السبق في مضمار العلوم والاعمال والاخلاق والكرام
جمع كريم اما الكريم لانهم منعوت علينا بعلم الشريعة واما الكرامة عند الله تعالى والظاهر
انهما صفتان لمجموع الال والاصحاب ثم لا يخفى ما في هذه الفقرات المحسنات كبراعة الاستهلال في
المتهذيب والمنطق والكلام والتجانس بين التوشيح والترشيح والموازنة مع ما اشرنا من الابهام

تشبيه ذكر المفضل بالوشاح في تكميل الحسن واثبات التوشيح قرينة لها استعارة تخييلية ولا باس في
ان يكون شئ الواحد قرينة لاستعارة بين المكنيتين معا وان لم يصرح في كتب القوم او في الكلام
استعارة تمثيلية حيث شبه حال مصدر كلامه بالجيد بحال من يزين امرأة بالوشاح وكانه قال
تهذيب المنطق والكلام توشيح الحسنا بالوشاح الا انه تركه حذف من جانب المشبه به لفظا
الامرأة والوشاح واقتصر على التوشيح كما ذكره الشريف في قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم في بحث
الاستعارة من حاشية المطول ثم المفضل المنعم كناية عن الله تعالى ولم يذكر اسم الجلال للتعميم لانهما
صفتان موضوعتان للمبالغة فهما بمعنى كثير الفضل والانعام وذكره كناية عن الحمد لله وتوشيحه به
عبارة عن التصدير به لان الوشاح لما كان زينة الصدر وكل التوشيح على ذكره في صدر الكلام
واوله فقيه تلميح الى حديث الابتداء بالحمد ثم ان مراده ما دل عليه الحديث من ان التهذيب و
التحليص عن المعاب لا يكون الا بالتوشيح المذكور كما يستفاد من اضافة المصدر لانها تفيد
العموم فيما تجرد عن قرائن التخصيص فتفيد في هذا المقام الخطابي ان كل ما هو تهذيب الكلام
فهو يحصل بالتوشيح المذكور فلو كان هناك تهذيب بغير التوشيح لبطل الكلية فالحصر لازم لصدرها
فان قلت تعليق الذكر بالمفضل يدل على ان مأخذ الاشتقاق الذي هو الافضال تفيد الكلية
ان كل تهذيب تصدير بالحمد المعلل بالافضال والانعام مع ان بعض التهذيب بتصدير بالحمد الغير المعلل
بذلك بناءً على ان الحمد الذي امرنا بتصديره اعم مما ان يكون في مقابلة الانعام او لا كما يأتي قلت
هو اتارة الى انه لا يمكن وقوع حمد من العباد لا في مقابلة افضاله تعالى عليهم او مأخذ الاشتقاق
مجعله علة للحكم بالتوشيح لا للذكر الذي هو الحمد بقي كلام هو ان الرواية اخبر بوجوب التوشيح
في التهذيب ولم يعمل بما قاله الا ان يقال اخبار متضمن لوصفه تعالى على جهة التعظيم بان
الحمدلة تعالى مما يتوقف عليه كل تهذيب و ذلك الوصف هو عين الحمد او نقول ذلك الكلام
وان كان خبرا في الاصل الا انه يستعمل ههنا في انشاء الحمد الذي هو لازمه لما عرف من حيث قضية الوصف
بالجميل ليخرج عن عهدة قوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون على ان اطلاق المفضل المنعم عليه تعالى وصف
بكثرة الافضال والانعام على سبيل التعظيم وقد وقع في اول كلام الكتاب. وترشيحه بالصلوة
والسلام الظاهر انه بالرفع عطف على التوشيح والضمير للمنطق والكلام اولذكر المفضل
فان اتباع التصلية والتسليم مما يزين الحمد او للتوشيح لان ذلك الاتباع كما يزين نفس الحمد
يزين التصدير به او للتهذيب ان حمل الترشيح على معناه الحقيقي الذي هو التربية والتقوية كما

هذه محاله نافعة العجالة بضم العين المهملة ما تعجله من طعام او غيره لكن الايق بعطف
الغلالة تخصيصها بالطعام ومعنى تنكيرها وتنكيرها انها تاليف غريب غير ما يتعارفه الناس كما
ذكروا في قوله تعالى وعلى ابصارهم غشاوة وعلى ما يشهد به سياق الكلام واما توصيفها بالنفع فلدفع ما
اوهم عنوان العجلة من عدم الوفاء فراده بالنفع هو الوفاء الذي هو النفع الكامل وغلالة رابعة
الغلالة بضم الغين للعجمة اما القليل الذي يظهر على وجه الارض تارة ويخفى اخرى كذا قيل لكن لم نجده
في كتب اللغة الا الغل على وزن الطب ولعله وجد والرابعة اما من الروع بمعنى الاعجاب او من الربع
بمعنى الفضل والزيادة او بمعنى لتبريد حرارة العطش ترى غليل طالبي صناعة الميزان
الرى هو الفضل المعهود للعطش وعقيب شرب الماء وبناء الافعال للتعدية فالارواء بمعنى الاعطاء شرب
شرب الماء والغليل فعيل من الغلة بضم الغين المعجمة العطش او شدته والصناعة الملكة الحاصلة للنفس
من المزاولة والتدرب وان حملت على ملكة العمل فاضافتها الى الميزان الذي هو علم المنطق او ملكته
او كل من اضافة السبب الى السبب وكذا ان حملت هي على ملكة العلم والميزان على اوزان المنطق
او كل منه وان حملت على ما حمل عليه الميزان فالاضافة بحسب قبيل كشجر الاراك والجملة صفة الغلالة او
استئنافية مسوقة لتعليل الحكم بالغلالة الرابعة وشفى عليل الخ تتميم الى مساق البرهان من
الشفا يقال شفاه الله تعالى من مرضه لازم الاشفاء المتعدي بكلمة على لانه بمعنى القرب يقال اشفى على
الموت اي قرب منه ولازم المتعدي بدونها لانه بمعنى حصول الشفاء يقال اشفاه الله كما علا
اي جعله بنفاء له والعليل من العلة بمعنى المرض والسائغين يحتمل ان يكون من السوق كما في بعض
النسخ فلا حاجة لا بد من التوجيه اما بحذف المفعول اي السائغين انفسهم ومطاياهم الى مساق
البرهان وميدانه والسائغين الطالبة او البرهان الى مسامعهم واما باسناد مبني للفاعل الى المفعول به
كعيشة راضية اي الذين سهل عليهم الحاجة او خفاء للطف او سائغ اليه واما بان يحمل على معنى السالكين
لان السوق يستلزم سلوك السائق ويحتمل ان يكون من السبق اي الذين سبقوا الى مساق
البرهان فيستغني عن التكلف ولعل المراد من عليل الطالبين مستندهم لفهم ما في كتابه وهو الطالب
الزكي الذي لا يقنعه شيء قليل ولذا خص الارواء بالغليل ومن عليل السائغين الذين هم
المستدلون على المطالب اليقينية من اصعب تعليم غير مطبوق ولاجل ان جهله جهل مركب وجهل
الطالب جهل بسيط شبه جهله بالعلة والمرض وجهل الطالب بالعطش الذي هو وجود المرض فاخر
المنوع عن الوصول الى المطلب الاهم ثم التفت الى ما اشتهر من حيث هو مشتهر بل اتبعت الحق

اينما كان فالحق احق بالاتباع اي لان الحق اليقيني بان يتبع به مما اشتهر فالفاء للتعليل
وكذا فيما بعد وجملة لم التفت استيناف مسوق لبيان علية الاوروا والشفاء اوعلية كونها
عجالة غريبة نافعة وغلالة غريبة رابعة وحدها او موصوفة بالاوروا والشفاء فان قلت
اما ان يعم ما اشتهر من الحق كما هو الواقع او يخص بالباطل بقرينة مقابلته للحق فعلى الاول يلزم
تفضيل الحق على نفسه في ليقة الاتباع به وهو باطل وعلى الثاني يلزم مشاركة الباطل مع الحق في تلك
الليقة بناء على ان صيغة افعل التفضيل دالة بالوضع على اشتراك المفضل والمفضل عليه في
اصل الفعل مع انه لا ليقة في الباطل قلت يختار الاول ويمنع لزوم التفضيل على نفسه اما بناء
على ان المراد من الحق والمشهور هو هما ولا يلزم من تفضيل الجنس على الجنس تفضيل كل فرد من
الاول على كل فرد من الثاني كما في قولهم الرجل خير من المرأة مع ان من النساء من هي خير من كثير
من الرجال كازواج النبي عم واما بناء على ان قيد الحيثية معتبر في ما اشتهر كما اشرنا فالمعنى
لم التفت الى ما اشتهر لاجل اشتهاره او الحق احق بالاتباع به من المشهور من حيث هو
مشهور ومن البين ان اتباع الحق المشهور لاجل كونه حقا اليق من اتباعه لاجل كونه
مشهورا بين القوم او يختار الثاني ويمنع لزوم المشاركة بناء على جواز ان يستعمل افعل
التفضيل ههنا في البعد بينهما في اصل الفعل بمعنى ان الحق البعد من المشهور الباطل في وصف ليقة
الاتباع اولا في لبث الحق ليقة بالغة ولا ليقة في الباطل خيبة المرتبتين بعد بعيد كما قالوا
مثله في الله اكبر وامثاله ولم اجد على ذكر في كتب القوم او انفاهما اشتهر كدخول انفعاد
الماء بسبب البرد وهو ضد الذوب ويقال جد الماء اي اقام كذا في المختار فان كان بمعنى
لم اقف عليه فيمكن ان يكون كناية عن عدم الوبيان وعدم الملاحظة والالتفات اليه اصلا وان
لم يكون كناية عن عدم الوقوف عليه بعد الوبيان اليه فالمعنى حينئذ لم اقف عليه لا جاوزته
الى ان اجد الحق ان كان ما ذكر باطلا وان كان بمعنى لم اكن جامدا عليه فيحمل على انه في فقط
فحينئذ في الكلام استعارة بالكناية حيث شبه نفد بالماء الجاري الكثير الذي لا يتأثر
ولا يجمد بادنى برودة في المقام وشبه صعوبة المقام بالبرودة في منع الجواز والقرينة عليها
اثبات الجمود وفيه تعريض للذين قلدوا اعتاقهم ربقة التقليد حيث شبههم بالماء
القليل المتأثر بادنى برودة فيتجمد ويمكن ان يحمل على ما ذكر على ما ذكرا فقام الحق اي لم اقف
على الحق الذي هو اصل الحكم بل ضممت اليه فوائد اخرى فلمسلك النظار اتساع اي فلسلك

حسن النظر انتساع فاو ينبغي للجود على ما ذكر او لمسلك نظراى اتساع او قد وسعة الله تو لمحض لطفه
فاتسع بحيث كان ساحته اوسع من ساحة انظار القوم وافكارهم بل محضت النصح النصيح اظراب
عن عدم الالتفات والجود والوداد يكون بطريق الترقي اذ الاوفر اب بدون الترقي ملحوظ
قبل التعليلين كما اشرنا و التحيض كما الوحاض جعل الشئ محضا خالصا يقال الحضة الحب ومحضه
اى اخلصه والمعنى جعلت النصح النصيح محضا خالصا بحيث لا يشوبه غيره سواء لم يكن ذلك الغير
نصحا اصلا او كان نصحا غير نصيح و تلخيص مراده اخذت ما هو كثير النفع واعرضت عما هو قليل
النفع وما لا نفع يعتد به له لان توصيف النصح بالنصيح لقصد المبالغة يدل على النصح الوبلغ
اما على طريق اسناد المجازي كما في قولهم جد جده واما على طريق التجريد البديع لانه لكمال يتزع
منه نصح آخر فينصح احدهما للاخر وهو الظاهر في قولهم ظل ظليل واخرى للاخر ومحضت عن
زيد الحق الصريح المحض بفتح الميم وسكون الحاء المهملة كالفلس مخرج اللبن في المحضة لتاخذ
زبده والمحضة بالكسر اله المحض والمحيض والممحوض اللبن الذي اخذ زبده وتعديته بعن
لتضمين معنى الاخذ فحاصل الكلام حركت زيد الحق الصريح في المحضة اخذا عنه الزبد ولك
ان تحمل المحض على لازمه الذي هو اخذ الزبد فالمعنى حينئذ اخذت الزبد عن زيد الحق الصريح
وعلى كل تقدير ففي الكلام دلالة على ما كتبه من الحيض منقوع المربيين والتكرار كناية عن المبالغة
في التنقيح بطرح ما هو قليل النفع كالحيض لا الحرف في اثنين كما ذكره في قوله ثم راجع البصر كرتين
الاية فقد يجاب ان قوله ومحضت من التلوين اذ يقال محض اللبن من باب قطع كما في المختار وغيره
وما قيل هو من التحييض وبناء التفعيل للازالة كما في قولهم قشرته اى ازلت قشره والمعنى ههنا ازلت
الحيض عن زيد الحق الصريح فضع التوجيه لمساعدة اللغة لان مجئ التفعيل للازالة ونحوها سماعي
لا يقاس عليه ولذا ينسب المولدون في قياسهم في امثاله الى الخطاء ولم يخد التفعيل من هذه المادة
للازالة في كتب اللغة وانما هو بمعنى اخذ الطلق وهو وجع بطن المراة قبيل الولادة يقال محضت
المراة تمحيضا اى اخذها الطلق كذا في القاموس وغيره على انها انما تجئ للازالة اصلة وليس التحييض
مأخوذا من المحيض بل من المخض والزبد كالطلب ما يعقد من الماء واليعبور والعفصة وغيرها فزيد
اللبن ما يجتمع عليه قبل الطبخ وهو بعد الطبخ جعير زبدا كسشغل وهو جنس يقع على القليل والكثير
ويفرق واحد من كثيره بالتاء فيقال زبدة كتمر وتمرة وهو جائز ههنا يعني واضافة الى الحق
على التقديرين اما لامية لكونه مستعارا من خلوصه الحق او بيانية على ان تكون من اضافة

المشبه

المشبه به الى الشبه كلجين الماء اى عن الحق الذي هو كالزبد وصراحة الحق كناية عن ظهوره عنده او عند
اولى الالباب بحيث لا يشتبه في كونه حقا وفي هذه الفقرة استعارة تمثيلية حيث شبه حال نفسه في تنقيح
مجال من يحض اللبن لوضافة مع الى اهليتها بالاستعمال كلمة مع ظرف لغو للافعال السابقة على
سبيل التنازع او مستقر حال من فاعلها والواو للكناية واهلها المدلول والضمير للمجالة اما من غير
تاويل ان كانت عبارة عن النفوس او بتاويل بمثل الاستخدام او حذف المضاف اى اهليت دوالها ان كانت
عبارة عن الالفاظ او المسائل ولا يقال هذا تكرار لما افاده المجالة لانا نقول الظاهر ما سبق تشبيه
كتابه بالمحالة في العلة لا في المجالة ولو سلم فهنا زيادة معنى هو ان تلك المجالة كانت بطلب الزكي
ولو سلم فانما يتوجه ذلك لو كان المراد التقييد بمطلق الاستجمال لا اذا كان التقييد بالاستجمال
الواقع على طريق الارتجال هو ابتداء الشئ من غير تهيئة قبله ولعل مراده كتبتها بلا تسويد وقد
يجئ الارتجال بمعنى التكلم من غير تامل ومنه الارتجال المرتجلة الموضوعة لمعانيها العلمية بدون
رعاية مناسبة بينها وبين معانيها الاصلية ولعل فائدة التقييد بالاستجمال هي الاعتذار وتحاشي
وقوعه عن الخطاء والخلل اذ الارتجال شيم النسيان في كل حال لا سيما اذا كان الاستجمال حال اشتغال
من له توقد في الذكاء واشتعال الاول من الشغل بالغين المعجمة والثاني من شعلة النار بالعين
المهملة والتوقد التهاب النار والذكاء بالذال المعجمة حدة العقل وهو اما عطف على الذكاء او
على التوقد وعلى التقديرين فيه مبالغة في ذكائه حيث جعل له توقدا في الذكاء لا في العقل لكن
على الثاني يلزم اختلاف الاستجماع في حركة الروي اذا ان تكون موقوفة على السكون ولعل فائدة هذا
التقييد بيان ما علق عليه العجالة من قسم المنطق من التهذيب على وجه يقتضي الاشارة الى سبب الاستجمال
اذ الى سبب كمال الاهتمام بمنطق التهذيب الذي هو العلم في رشاقة الترتيب متعلق باشتغال الذكي
اى بقسم المنطق من قسمي رسالة التهذيب وفي اطلاق المنطق عليه ادعاء انه هو وجميع مسائله عينه
وقوله الذي هو العلم صفة التهذيب لا المنطق والعلم بفتح الفاء والعين الجبل و رشاقة القد حسنه
ولطافته اى هو كالجبل العالي في لطافة الترتيب وحسنه يعني كما ان للجبل حسنا ولطافة في ترتيب حدائقه
واشجاره التي بعضها فوق بعض بحيث يورث فرحا وانبساطا في قلوب الناظرين كذلك للتهذيب
حسن ولطافة في ترتيب ابوابه ومسائله بتلك الحيثية وفيه تشبيه ابوابه بالحدائق ومسائله بالاشجار
هذا ولا يخفى ان ليس التشبيه ههنا في مجرد حسن الترتيب بل فيه وفي هداية الضالين عن الطريق
وفي سائر مسائله كالاشجار بحيث لا ينفك بادني تامل الا ان اقتصر عليه رعاية للسجع ::

فليستفد بها كل ذكى الفاء للسببية او فصيحة اى اذا كان العجالة موصوفة بهذه الصفات الجليلة
فليستفد وهو فى اكثر النسخ من الاستفادة وهى اكتساب فائدة من حال او علم وفى البعض الآخر من
الافادة ضد الاستفادة وهى تستعمل لازما ومتعديا فان كان من الاستفادة او من الافادة من
التلوين اللازم فهو امر معروف وان كان من التلوين المتعدى او من الافعال فهو امر مجهول وعلى
كل تقدير هو مسند الى كل ذكى ذكى الاول من الذكاء بالذال المعجمة هو الفطنة وحدة العقل كما مر والثانى
من الزكوة بالزاى المعجمة بمعنى الطهارة اى كل فطن طاهر عن خبث الغواية والضلالة وقد ترك
الثانى فى بعض النسخ ويضف بها كل غنى وغوى ضن بالشئ ضنا بالكسر بخل به ولم يعطه وهو
يتعدى الى المفعول به بنفسه وبواسطة على فان كان معروفا فالمعنى ويبخل بها كل غنى على
نفسه اى باشتغالها المفرد وذلك لانه يلزم التكليف بالمحال اذ البخل بعد النيل وان كان مجهولا
فالمعنى ويجعل كل غنى مضنونا عليه بها فاسناده الى كل غنى بالحذف والايصال كقولهم مال مشترك
اى مشترك فيه والاولى ما فى النسخة الاخرى التى صدر فيها كل غنى بكلمة على والامر حينئذ اما
معروف مسند الى ضمير الذكى او مجهول مسند الى الجار والمجرور اعنى قوله بها وكل من الامرين فى الفقرتين
للوجوب ويستفاد الندب والاباحة فى حق المتوسطين بين الذكاء والغباوة على مراتبهم لكونهم
قابلين للاستفادة بها فى الجملة او يستفاد الوجوب فى حقهم بالطريق الاولى لان مدار الوجوب القدرة
والمراد من الغوى الضال فكره لوعوجاج فى ذهنه غير قابل للتقويم لئلا يلزم البخل عن القابل المستعد
او التابع للغوى الشهوانية وان كان ذاكيا فان قلت لو يجوز البخل بالمال والعلم فكيف اوجبه
على العلماء او على الذكى قلت مراده فى الحقيقة منعهم عن تضييع الاوقات بالاشتغال بما لا يعنون
لانها دقيقة غامضة لو يفهمها الا غبياء والغاوون فان قلت فعلى هذا يعود البخل على الشارح
حيث جعلها دقيقة غامضة لو بينا لخواص الطائفتان قلت ليس الغموض فى ايجازها عارضا لها
من جهة اغلوق عباراتها وتعقيدها كما يوهم عنوان العجالة حتى يتوجه ذلك بل الغموض فى
ذاتها بحيث لو تتضح لهم بتوضيح العبارات واطنابها وفيه انه على تقدير تسليمه فى كل غنى غير
مسلم فى كل غوى بمعنى شامل للزكى كما عرفت ومجرد الادعاء غير كاف فى دفع لزوم البخل فالوجه
ان يحمل الغوى على المعنى الاول او يلاحظ عطف الغوى قبل الربط ليكون الكلام ايجابا للبخل
عن الجامع بين الوصفين الغباوة والغواية كما يؤيده ما فى بعض النسخ من ترك العاطف
وهو الملائم لنسخة توصيف الذكى بالزكى لوايجابا للبخل عن كل غبى رتة ومن كل غوى اخرى

كما يقتضيه ملاحظة العطف بعد الربط فد يتوجه ذلك على شئ من النسختين كما لو يخفى على اولى
النهى ولن يردها القاصرون فيقبلها الماهرون الواو فى هذه الشرطية اما للاعتراض فى آخر
الكلام او للعطف على جملة العجالة اى هذه عجالة نافعة ويقبلها الماهرون وفى ردها القاصرون او للعطف
على الامر بالاستفادة بناء على انها علة للنهى مقدارا قيمت مقامه اى ورد باب عنها بسبب رد
القاصرين او سيقبلها الماهرون وان ردها القاصرون واللوم موطنه للعلم المؤكد للحكم لكونه مظنة
انكار وذلك تحكم اما فى الجزاء على مذهب اهل العربية واما فى مابين الشرط والجزاء وهو اتصال الجزاء
بالشرط عند اهل المعقول كما ذكره المص فى شرح التلخيص والحق ما اشار اليه الشريف هناك من ان
كلا المذهبين لاهل العربية وجعل القسم ههنا مؤكدا للزوم التالى للمقدم كما هو المذهب الثانى
ابلغ هنا ولك ان تقول بل الظاهر ههنا هو المذهب الاول لان كلمة ان ههنا ليست مستعملة
لتعليق القبول بالرد بل مستعملة فى ان الجزاء لازم الوقوع فى نفسه فى كل حال وزمان وفى ردها
القاصرون فعلى هذا فالمناسب ان يجعل صيغة المضارع فى الجزاء على ما هو الحال او الاستقبال وجعل السين
على التحقيق كما ذكره صاحب الكشاف فى قوله فسنكتب ما قالوا وفى اختيار الماضى مع ان
فى جانب الشرط والمضارع مع السين فى جانب الجزاء اشارة الى انقطاع الرد المشكوك الوقوع
واستمرار القبول المحقق لو يشاء الرد على الوهم والقبول على الحق وكذا الكلام فى جميع ذلك فى الشرطية
الثانية المفصولة عنها الكمال اتصالها بها لكونها بمنزلة فوكيدها ثم لا يخفى ما فى هذه الخطبة من
المحسنات البيانية حيث تشبه العجالة بضيافة للطيبة مع ترشيح لوازمها من الماء والطين و
زبده ومن المحسنات البديعية كالجناس بين التعليل والعليل وبين الحق والرمق وبين الفعلين
من التحيض والحض وبين الاشتغال والاشتعال الى غير ذلك مما ترى وكالطباق فى الجمع بين الذكى
والغبى والرد والقبول والذم والمدح وغيرها هذا وعلى الله التكلان التكلان بالضم اسم
للتوكل وهو اظهار العجز كما فى المختار وتقديم الجار للقصر اى لحصر التوكل فيه والجملة سواء كانت
اخبارا لحصر التوكل او انشاء له معطوفة على جملة العجالة عطف قصة على القصة لو يشتركا
القصتين فى غرض استجلاب النفع بالعجالة وقوله هذا من باب الاقتضاب المحصل لنوع مناسبة بين
الكلامين المتباينين كما ذكره فى قوله فهذا وان للطاعنين لشرفاب انه خبر من اعان جواب
عن السؤال عن السبب الخاص لحصر التوكل ولذا حسن تصديره بان المؤكد للحكم كما فى قوله وما
ابرئ نفسى ان النفس لامارة بالسوء ولو كان السؤال عن مطلق السبب لم يحسن لانه محروم و

ولا وجل انه جواب سؤال اقتضته الجملة الاولى فصلت عنها لشبه الاتصال بينهما لا نعبد ولا نستعين الا اياه لم تعطف على جملة انه خير من ايمان ولا على خبر ان فيهما لان عطفه على احدهما يقتضى كون هذه الجملة سببا خاصا لحصر التوكل ايضا مع انها غير صالحة لذلك بل سببه مخصص الاعتقاد الجازم بانه لا خير محض عداه تع ولا على جملة المتكلمون لكمال الاتصال بينهما لانها سيقت لتقرير حصر التوكل للتلازم بين الحصرين اعنى حصر التوكل وحصر العبادة والاستعانة فيكون هذه الجملة بمنزلة توكيدها وهو الموافق لعطف قوله ولا حول ولا قوة الا بالله عليها اى لا حول عن المعصية ولا قوة على العبادة الا بعون الله تعالى **قوله** الحمد هو الوصف بالجميل حذف قيد اللسان اما لتعميم الحمد اللغوى نحو الوصف بغير اللسان كما لو صيف الله تع ذاته العالى او عباده بكلامه النفسى القديم ويؤيده ماذكره بعضهم من ان الحمد هو الثناء والنداء على الجميل الاختيارى اذ الثناء هو الاتيان بالكلام الجميل لفظيا كان او نفسيا كما يدل عليه قوله عليه السلام لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك واما احتمال التجوز لقصد المشاكلة فمجرد احتمال غير مستند الى دليل الاحرى ان الشعراء اذا كتبوا ما يدل على توصيف السلطان على سبيل التعظيم من غير تكلم كانوا حامدين له فى عرف اهل اللغة مع انهم لم يصفوه الا بكلام النفسى ولما لان المتبادر من الوصف هو الوصف باللسان واطلاق الحمد على غيره مجازى كما قيل ومن ههنا يعلم انه اذا حمل لام الحمد على العهد بارادة الفرد الاكمل يراد حمد الله على الاول وحمد الرسول على الثانى اذ لا فرد اكمل منه حينئذ نعم اذا حمل الحمد على ما يطلق عليه الحمد حقيقة او مجازا فيراد به حمد الله تع على الثانى ايضا والمراد من الوصف نفس التوصيف الذى هو من مقولة الفعل ويتفرع عليه لوازم من الواصفية والموصوفية وغيرهما وكذا الكلام فى الحمد فلا حاجة الى ارتكاب عموم المجاز او عموم المشترك فى كل من جانبى الحمد والوصف وكذا الكلام فى امثاله ونظيره انه اذا كتب غلام زيد يعرض للغلام صفة حقيقية هى الكتابة ويتفرع عليها صفات اعتبارية عقلية بعضها قائم بالغلام كالكاتبية وبعضها بزيد لكونه كاتب الغلام وباخيه لكونه بحيث كتب غلام اخيه وهكذا الى ما لا يحصى والمراد من الجميل ما له حسن وجمال فى شرع من الشرائع او فى عرف الناس بحيث لو اسمعه المتكلم الى ممدوحه لاستوجب الانعطاف عليه والميل اليه وهو يختلف باختلاف الاعصار والاقوام وليس المراد ما له حسن شرعا فقط والا لخرج صفاء اللؤلؤ وحسن جمال الممدوح

للقطع

للقطع بان حسنهما ليس لا شرعى ولا عقلا فقط والا لخروج التصديق بجميع المال لا دون غير مستحق عقلا ثم كثيرا ما اوردوا المحدود والحد معرفا بلام الجنس اى الماهية المطلقة بمعنى لا بشرط شئ لقصد حكم كل منهما فى الاخر اشارة الى ماهيتهما وانهما وضمير الفصل بينهما الدفع توهم كون الوصف نعتا للحمد ولتوكيد حصر المسند فى المسند اليه الدال على ما نفيته التعريف وانما الكلام لان المانعية اهم من الجامعية اذ المقصود الاصلى من التعريف تمييز المعرف عن الاغيار فاضبطه **قوله** الباء اما صلة للوصف الخ ليس الصلة ههنا وفى امثاله بمعنى الزائد المستغنى عنه فى اصل المعنى بل بمعنى حرف الجر الذى لا يراد به خصوصية زائدة على معنى وصل متعلقه بمدخوله فان جميع حروف الجر مشتركة فى الدلالة على معنى الايصال المذكور فان لم يدل على خصوصية زائدة عليه مثل السببية او الاستعانة فى الباء اطلق خصلة والا فسمى باسم تلك الخصوصية ولم يحملها على باء الاستعانة مع انها الظاهر فى باء الوصف لانها مخصوصة بالدخول على الالة كالقلم فى الكتابة ولعله لم يرتض بالية اسماء الله تعالى الواقعة فى المحامد ولذا لم يجوز بعض المحققين الاستعانة على باء البسملة فلا يرد انه لا تقابل بين الصلة والسببية على انه من تقابل العام بالخاص بان يراد به غير الخاص **قوله** على ان يكون الجميل الخ يعنى كون الباء صلة مبنى على ان لا يكون الجميل فى التعريف عبارة عما به الوصف الذى يتحقق فى الخارج فى ضمن المحمود به وليس مراده ان معنى الجميل هو المحمود به ليلزم الدور وكذا الكلام فيما بعد ويتجه عليه ان المحمود به هو الكلام الدال على الجميل لا نفسه **قوله** واما سببية الخ اورد عليه بان كلام الشارح لا يحتمل ما عدا السببية فالترديد قبيح وليس بشئ لان هذا الترديد بالنظر الى نفس التعريف مع قطع النظر عن كلام الشارح ولا يخفى ان الظاهر بالنسبة الى نفس التعريف هو الصلة لان احتياج الوصف الى الصلة المتممة لمعناه اشد من احتياجه الى السبب فبعد حملها على السببية يحتاج الى تقدير الصلة بخلاف حملها على الصلة حيث لا يحتاج الى تقدير السبب على ان الشيخ قيود فى حاشية القديمة على حاشية المطالع الفرق بين الحمد والمدح بتخصيص المحمود به بالاختيارى دون الممدوح به فلا اشكال **قوله** على ان يكون الخ لان المتبادر من السبب فى هذا المقام هو السبب الباعث وهو المحمود عليه ويجب حمل قيود التعريف على متبادرها ما لم يمنع مانع واما الباء الداخلة على المحمود به فليست للسببية بهذا المعنى وان كان علة مادية للحمد بل لو حملت على غير الصلة تحمل على الاستعانة فان قلت المحمود عليه هو

كما ذكره بعض المحققين وبهذا المعنى يعم الحروف المزيدة لتقوية العمل كما فى كفى بالله فانها لا تفيد الا تقوية تعلق الحكم كما فى كفى بالله فانها لا تفيد الا تقوية تعلق الفعل او شبهه بمدخولها مع قطع النظر عن كونه الفعل او شبهه بالفاعل او المفعول او الى غير ذلك مما ضه تعلق الفعل او شبهه بالمقوية بهذا القدر كما فى المقوية

لان الالة ليست مقصودة لذاتها بل وسيلة الى غيرها ففيه نوع تحقير وما قال المجوز من ان فيها شرافة من جهة كونها موقوفا عليها لا يدفع المحذور اذ غايته ان فيه شرافة من وجه وتحقير من وجه اخر فتدبر

لانه معرفة المعرف يتوقف على معرفة المعرف وهو يتوقف على معرفة كل من اجزاء المعرف ومنها الجميل ومعرفة الجميل يتوقف على معرفة المحمودية لانه عبارة عنه ومعرفة المحمودية يتوقف على معرفة الحمد لانه فرد الحمد فيلزم توقف الشئ على نفسه وقد فرضنا الحمد المعرف منه

العلة الباعثة فيكون خارجا عن حقيقة الحمد فلا يؤخذ في حده قلت حذية هذا التعريف ممنوعة و
لو سلم فالداخل فيه هو التقييد به واما القيد فخارج قوله اما ان تكون الجهة بمعنى الطرف والظرفية الخ
يعني ان لجعل التعظيم اسلوبا مخصوصا به هو طريقته فاضافة الجهة لامية واطلاق الطريقة على
ذلك الاسلوب بطريق الحقيقة لو بطريق المجاز اذ قد اطلقها اهل اللغة على الحالة العقلية قال
في الصحاح وطريقة الرجل مذهبه ما زال فلان على طريقة واحدة اي على حالة واحدة ويمكن حمل
الجهة على معنى الجانب على ان تكون اضافتها من قبيل يوم الاربعاء اي الجهة التي هي التعظيم لا من
من قبيل غلام زيد اذ لا يلزم من وقوع الوصف على جانبه وقوعه عليه الا ان يكون كناية عنه
ولا يخفى ان المتبادر هو الاول ولذا اقتصر عليه قوله وكلمة على نائبة الخ اي داخلة على نائب الوصف
وطريقته لا بنائية داخلة على المبنى عليه اذ الشيء لا يبنى على طريقه بل يوقع عليه وانما على علة كابتناء
الوصف على التعظيم الذي هو علة الغائية فان المحمود عليه علة باعثة لقصد التعظيم وقصد
التعظيم علة باعثة للوصف وقوله وكلمة على نائبة امام قبيل عطف مفردين تحت اسم يكون وخبره
وهو الظاهر واما جملة حالية عن الجهة ويتجه عليه ان الجهة اذا كانت بمعنى الطريقة لا يكون على
الا نائبة فتكون حالا مؤكدة لا منتقلة وقد تقرر في النحو عدم جواز تصدير المؤكدة بالواو
والجواب ليس الجملة الحالية مجرد كونها نائبة لتكون مؤكدة بل كونها نائبة متعلقة بالاشتمال
وصف او بالورود وحده وعلى كل تقدير تكون منتقلة لجواز الاشتمال الآخر منها ولو سلم ان
الجملة الحالية كونها نائبة منتقلة باحدهما فتكون منتقلة ايضا لجواز ان تكون نائبة متعلقة
بالوقوع لا باحدهما قوله على اعتبار التضمين الخ لا يخفى ان في التضمين طريقين احدهما جعل الاول
ثابتا والمتضمن حاله وثانيهما بالعكس ولا يصح الثاني ههنا اذ ليس الحمد عبارة عن الاشتمال
او الورود ولا يصح الاول ايضا اذ لم يسمع وقوع الحال عن الخبر وكذا الكلام على تقدير التقدير
الذي هو اشارة الى كون كلمة على ظرفا لغوا للمجرد بقرينة او ظرفا مستقرا على رأي من يجوز فيه
تقدير الفعل الخاص فالوجه ان تحمل على مصدر الوصف اي وصفا واتفاقا على طريقة التعظيم الخ
ان يدرج ذلك في التقدير ويمكن دفعه على الطريق الاول بوجوه الاول انه حال عن الكلام
المأخوذ في مفهوم الوصف فانه عبارة عن ايراد الكلام الدال على الاتصاف وذلك الكلام
مفعول به من حيث المعنى ولا يخفى ما فيه الثاني ان جعل المتضمن او الواصل بمعنى الاكثر لا يكفي
في باب التضمين فليكن نعتا للوصف اي الوصف المشتمل او الوارد على طريقة التعظيم و

مثله شائع في توجيه كلام البلغاء وما يرد على مثله من لزم حذف الموصول مع بعض الصلة وهو
غير جائز في الشهرة فدفعه بالبناء على مذهب المازني من ان اللام الداخلة على مطلق الصفات حرف
تعريف لا اسم موصول او على مذهب الجمهور من اللام الداخلة على اسم الفاعل او المفعول انما يكون موصولة
اذا اريد بمدخولها معنى الثبوت الحادث واما اذا اريد به مطلق الثبوت فهي حرف تعريف عندهم
ايضا فليحمل ههنا على الثاني كما ذكره المصنف في المختصر عند قوله جمع الامير للصاغة الثالث
ان المحمود انما يتوجه على تقدير التقدير ويحتاج الى احد هذين الجوابين لا على تقدير التضمين
فان كلمة على حينئذ تتعلق بالوصف تعلقا لفظيا باعتبار تضمنه معنى الاشتمال والورود
واما جعل المضمن الالهام حالا قائما به او تصوير المعنى او تصحيح التعلق اللفظي وتقدير في
نظم الكلام وكذا ذهب اليه المصنف في حاشية الكشاف ولذا جعله مقابلا للتقدير بر المذهب
اليه المصنف وقدم التضمين لاستغنائه عن تكلف التقدير المحوج الى احد الجوابين وتحقيق ذلك افهم
ذكروا ان حقيقة التضمين ان يقصد بالفعل او شبهه بوصفه معنى فعل آخر او شبهه
يناسبه ويدل عليه بشيء من القرائن كاستعمال ذلك الفعل بغير صلته المبنية في كتب اللغة
كما ههنا وكتعدية اللازم وجعل المتعدي بنفسه متعديا بواسطة حرف الجر الى غير ذلك
واوردوا على هذا التعريف انه يستلزم ارادة معنيين من لفظ واحد في اطلاق
واحد وهو غير جائز عند الجمهور وان جوزه بعض الشافعية واجاب عنه المصنف بان معنى
فعل آخر مقصود من لفظ آخر مقدر هناك كقوله القرينة لا من اللفظ المذكور ليتوجه ذلك
واورد عليه الشريف المحقق بانه يستلزم كون التضمين نوعا من التقدير والاضمار وليس كذلك
بل هو مقابل له فالصحيح في الجواب ان كلا المعنيين مقصود ان من اللفظ المذكور لكن معناه
الاصلي مقصود بالذات والمعنى الآخر مقصود بالتبع ولا امتناع في ذلك كما في الكناية وارادة
معنيين حيث اريد بها المعنى الكنائي بالذات والمعنى الموضوع له بالتبع للتوسل اليه وانما الامتناع
في ارادة معنيين بالذات وبالوصالة واعترض عليه ابن الكمال بان كلا المعنيين مقصود ان
بالذات في باب التضمين حيث لم يؤخذ احدهما للتوسل الى الآخر كما في الكناية فيقاس على الكناية
مع الفارق ثم ذكر ما هو الصواب في الجواب وحاصله ان كون المعنى الآخر مقصودا من اللفظ المذكور
بالتبع لا ينافي كونه مقصودا بالذات في مقام الافادة اذ بين قولنا مقصود من اللفظ وبين
قولنا مقصود الافادة في هذا المقام فرق ظاهر واقول نظيره الحكم المستفاد من عباراته

المستفاد ح

ش ره نفي القول مع الكم

فان كلا الحكمين مقصود الافادة والاعلام للعباد بالذات مع ان المستفاد من الاشارة مقصود بتلك العبارة بالتبع لا بالذات ويمكن حمل جواب الشريف عليه ايضا فقد بان مما ذكرنا ان مراده بقوله متعلقه بالاشتمال الخ هو التعلق المعنوى لا اللفظى المتبادر فمثل هذا المقام لكن يتجه عليه الخ اى على هذا الشق الاول الذى هو حمل الجهة على معنى الطريقة على التقديرين فراجعه يتجه عليه لزوم صدق التعريف على الاستخزاء سواء حمل الباء على الصلة او على السببية لا يقال هذا الايراد مبنى على ما حققه فى حاشية الوداب من ان معنى اللام سواء اختصاص بمعنى الارتباط والتعلق او بمعنى الحصر وما ذكرتم انما يتم على الثانى لانا نقول تحقيقه مردود باجماع ائمة التفسير على معنى الاختصاص الحصرى ولو سلم فلا شك فى تبادره ههنا ولو كان حصرا اضافيا بمعنى ان تلك الطريقة لا توجد فى شئ من صورة التحقير وكيف لا وقد سبق هذا العبد لاهزاء الاستخزاء وذلك على تقدير معنى الطريقة المتبادرة موقوف على ملاحظة المعنى الحصرى فى الاضافة هذا لانا نقول المراد بالجميل الخ اى لا يندفع هذا الايراد بهذا الوجه احد الجوابين فلا يرد انه يوجب انحصار الجواب فى الاول فينافى امكان الجواب الثانى وقس عليه امثاله لكنه يدل على انه لا يندفع على تقدير الصلة بالجواب الاول المبنى على كون الباء للجهة الوصفية كما لا يخفى ولعله لاجل ان بعض افراد الاستهزاء وصف بالجميل من حيث هو جميل كما اذا قيل لا تستهزأ من ينفع على الفقراء ويزكى هو منع على الفقراء على اتقائه من الله تع بمعنى انه متصف بشئ جميل هو الانفاق لكنه لا يتقى الله تعالى وانما يندفع به على تقدير السببية لما نقل عنه ان الجميل من حيث هو جميل لا يكون سببا باعثا للاستهزاء وانما يكون باعثا له من حيث انه شئ لا يعتد به عند الواصف وان كان جميلا فى الواقع فاذا قيد الجميل المحمود عليه بقيد الحيثية على ان يكون تلك الحيثية تعليلا للسببية او للوصف بسببه افاد ان الواصف انما وصف بسبب ذلك الجميل لكونه جميلا فى نفسه فيخرج جميع صور الاستهزاء الما نقل وفيه بحث من وجوه اما اولا فلان هذا الجواب انما مبنى على حمل الجميل على ما يجيل فى الواقع كما هو المتبادر فيخرج عن التعريف المحامد بسبب جميل فى زعم الواصف واما على جميل عند الواصف وان لم يكن جميلا فى الواقع فلا حاجة الى قيد الحيثية الا ان يختار الاول ويمنع خروج تلك المحامد بناء على ان المراد من الجميل وان كان جميلا فى الواقع الا ان التعليل بالحيثية المذكورة يختص ذلك الواقع بما هو واقع فى اعتقاد الواصف وان لم يكن واقعا بحسب نفس الامر لان علة الوصف هو كونه جميلا فى اعتقاده او يختار الثانى ويمنع الاستغناء عن قيد الحيثية بناء على ان الشخص

من حمل التعظيم على الظاهرى او الباطنى فقط او على الظاهرى فقط صح

لا يوجد

لا يوجد فى ذلك الاسلوب المشترك الصالح لكل من التعظيم والتحقير كما فى اسلوب الاخبار الدالة على اتصاف بالجميل الغير المقارنة بقرائن قصد شئ منهما ولا فى الاسلوب المختص بالتحقير كما فى استهزاء اسلوب الاستهزاء المذكور المقارن بقرائن قصد التحقير وانما يوجد فى الاسلوب المختص بالتعظيم وهو مثل اسلوب ذلك الكلام مع قرائن قصد التعظيم فلا يصدق التعريف على الاستخزاء سواء حمل الباء على الصلة او على السببية لا يقال هذا الايراد منه مبنى على ما حققه فى حاشية الوداب من ان معنى اللام سواء اختصاص بمعنى الارتباط والتعلق او بمعنى الحصر وما ذكرتم انما يتم على الثانى لانا نقول تحقيقه مردود باجماع ائمة التفسير على معنى الاختصاص الحصرى ولو سلم فلا شك فى تبادره ههنا ولو كان حصرا اضافيا بمعنى ان تلك الطريقة لا توجد فى شئ من صورة التحقير وكيف لا وقد سبق هذا العبد لاهزاء الاستخزاء وذلك على تقدير معنى الطريقة المتبادرة موقوف على ملاحظة المعنى الحصرى فى الاضافة هذا لانا نقول المراد بالجميل الخ اى لا يندفع هذا الايراد بهذا الوجه احد الجوابين فلا يرد انه يوجب انحصار الجواب فى الاول فينافى امكان الجواب الثانى وقس عليه امثاله لكنه يدل على انه لا يندفع على تقدير الصلة بالجواب الاول المبنى على كون الباء للجهة الوصفية كما لا يخفى ولعله لاجل ان بعض افراد الاستهزاء وصف بالجميل من حيث هو جميل كما اذا قيل لا تستهزأ من ينفع على الفقراء ويزكى هو منع على الفقراء على اتقائه من الله تع بمعنى انه متصف بشئ جميل هو الانفاق لكنه لا يتقى الله تعالى وانما يندفع به على تقدير السببية لما نقل عنه ان الجميل من حيث هو جميل لا يكون سببا باعثا للاستهزاء وانما يكون باعثا له من حيث انه شئ لا يعتد به عند الواصف وان كان جميلا فى الواقع فاذا قيد الجميل المحمود عليه بقيد الحيثية على ان يكون تلك الحيثية تعليلا للسببية او للوصف بسببه افاد ان الواصف انما وصف بسبب ذلك الجميل لكونه جميلا فى نفسه فيخرج جميع صور الاستهزاء الما نقل وفيه بحث من وجوه اما اولا فلان هذا الجواب انما مبنى على حمل الجميل على ما يجيل فى الواقع كما هو المتبادر فيخرج عن التعريف المحامد بسبب جميل فى زعم الواصف واما على جميل عند الواصف وان لم يكن جميلا فى الواقع فلا حاجة الى قيد الحيثية الا ان يختار الاول ويمنع خروج تلك المحامد بناء على ان المراد من الجميل وان كان جميلا فى الواقع الا ان التعليل بالحيثية المذكورة يختص ذلك الواقع بما هو واقع فى اعتقاد الواصف وان لم يكن واقعا بحسب نفس الامر لان علة الوصف هو كونه جميلا فى اعتقاده او يختار الثانى ويمنع الاستغناء عن قيد الحيثية بناء على ان الشخص

قد يعد ما هو جميل عنده غير جميل لغرض الاستهزاء واما ثانيا فلان اخراج الاستهزاء وبالجملة عنا
في الجميل يوجب استدراك قولهم على جهة التعظيم المسوق لو خراجه واما ثالثا فلان الاستهزاء
قد يكون بالجميل الموصوف به من حيث هو جميل كذلك قد يكون بسبب الجميل من حيث هو جميل كما اذا قال
الجاهل الحاسد لاستهزاء العالم الفقير بسبب علمه الجميل عنده هو يعطي ويمنع على كل فقير فالوجه لو
يدفع به على تقدير السببية ايضا لو يقال ذلك الاستهزاء بسبب الحسد القبيح لو بسبب العلم الجميل
لو فا فقول المراد بكل مما به والوصف وما بسبب الوصف ما هو من اوصاف الموصوف لو ما هو اعم من
اوصاف الواصف اذ المعنى هو الوصف باقصى الجميل والاولم يتضح تخصيص الجميل السبب بالمحمود عليه
والتعظيم القائم بالواصف اقرب سببا من المحمود عليه ومن البين ان ليس هناك من اوصاف ذلك
العالم ما يكون باعثا للهزل حاعدا العلم الجميل عند الواصف والاولم يكن محمودا على ان الفرق بين
الجملتين في هذا الباب من غير فارق عليه فاما ان يدفع الوجاه به على تقدير السببية ايضا اولا يدفع
به على تقدير السببية ايضا كما لو يخفى قوله او يراد من طريقة التعظيم الخ اي الطريقة العقلية التي هي
التعظيم فالاضافة بيانية من قبيل شجر الاراك وكون التعظيم واسلوب الكلام طريقة باعتبار
انه يسلك فيه الواصفون وهذا الجواب صحيح على تقديران يحمل التعريف على ارادة التعظيم ظاهرا
وباطنا كما هو القاء او على ارادة الباطني مطلقا سواء كان مقارنا للظاهري ام لا واولم يخص الاستهزاء
الاستهزاء مشتملا او واردا على التعظيم الباطني ولكن في صحته على تقديران يحمل على ارادة
مطلق الظاهري سواء مقارنا للباطني ام لا او على مطلق التعظيم ظاهريا او باطنيا او جامعا
بينهما اشكال اذ قد يفرق المستهزئ عن الشامخ فليس هناك اظهار وحقارة المستهزئ به لا
عليه والولم يكن استهزاء او لا على سمع آخر لعدم شمل هذا الاستهزاء لم يشمل ولم يرد الا على
اظهار العظم فلا يخرج عن التعريف بهذا الجواب قوله واما ان يكون بمعنى العلة الخ الوجه الثاني
من الوجه المستعمل تارة بمعنى العلة كقدرة من الوعد وقتال العلة على تقدير الاضافة البيانية اي
التعظيم القائم بالحامد وعلى تقدير الاضافة اللامية اي المحمود عليه القائم بالمحمود ولكن حمل
اللام على معنى الطريقة اظهر ولذا قدم قوله وكلمة على بيانية اه الظاهر كلامه انها متعلقة
بالبناء على اعتبار التضمين او التقدير ايضا وفيه بحث اما اولا فلان الظاهر تعلق
بنفس الوصف على ان يكون بمعنى لام التعليل كما في ولتكبروا الله على ما هداكم واما ثانيا فيا
فلانه يجوز تعلقها بالاشتمال او الورود ايضا وبه يخرج الاستهزاء ايضا لانه

لو يشمل

لا يشتمل ولا يرد على نفس التعظيم ولا على علته الموجبة المبادرة الذهن يقال معنى الوصف بانا أشبه
بمعنى العلة لان ابتناء الشئ على علة اظهر واشهر كما هنا اما على تقدير الاضافة البيانية فظاهر واما
على تقدير اللامية فلان المحمود عليه التعظيم اولا وبواسطة علته للوصف كما لو يخفى مع ان تعلقها
بالاشتمال على تقدير اللامية يوجب عدم صدق التعريف على الحامد الذي لم تشتمل على المحمود عليه والا ذكر
عليه بخلاف ما اذا تعلقته بالبناء اذ الوابتناء عليه قد يكون بدون دخوله عليه كالور ود عليه كما اذا وصفنا
زيدا بحسن الجمال وعراقة النسب لو قيل منع مكروه عنا وكان ذلك الوصف لا يشعر بالمحمود عليه الذي هو
منع المكروه بوجه من الوجوه فانه حمد على فعل جميل وليس يشتمل على ذلك الفعل الجميل لكنه مبني وارد
عليه في الواقع لكن تعلقها بالورود يناسب حمل اللام على الطريقة كما ان تعلقها بالابتناء يناسب
حملها على معنى العلة ولذا خصها بهما قوله والاضافة بيانية الخ اي سواء كان الجميل عبارة عن
المحمود به او عليه كما يقتضيه سوق كلامه وعلى التقديرين يخرج الاستهزاء به اذا المعنى وصفا مبنيا
على علة التي هي التعظيم والاستهزاء مبني على علة التحقير ثم ان التعظيم ان حمل على الظاهري فهو علة للوصف
باعتبار وجوده الذهني فقط فانه علة غائية بحيث لو يقصد بالوصف الوتحصيله في الخارج وهو
لو ينافي ان يكون معلولا للوصف باعتبار وجوده الخارجي فلا يرد ان امر العلية بالعكس وان
حمل على التعظيم ظاهرا وباطنا فهو علة للوصف باعتبار وجوده الذهني والخارجي جميعا فان التعظيم
الباطني اعني اعتقاد عظمة الموصوف علة للوصف بحسب الخارج كما في قولهم قدت عن الباب حبنا
وذلك التعظيم ح هو الجامع بين العظمتين ظاهرا وباطنا فيكون باعتبار جزئه الظاهري علة باعتبار
الذهن وجزئه الباطني باعتبار الخارج لا يقال بل الظاهري علة الوصف لو علته لانا نقول اظهار
العظمة قد يحصل بافعال الجوارح كتقبيل اليد والقيام بين يديه كما يحصل بالوصف فلم طرق وسباب
والوصف من جملتها ولا يكون طريق الشئ وسببه عين المسبب فان قلت فعلى هذا كان اعم من
الوصف بحسب التحقق فلا يكون علة له اذ العلة يجب ان يكون مساوية او اخص من المعلول مطلقا
قلت ليس العلة ههنا مطلق التعظيم الظاهري بوجه ما بل التعظيم بطريق مخصوص هو
الوصف بكلام مخصوص وهو ليس اعم منه على الاطلاق بل مخصوص في المساوي والاخص انما يتم في العلة الموجبة
المستلزمة بناء على ان المساواة والخصوص من لوازم الاستلزام ولا يتم ذلك في العلل الناقصة
الغير المستلزمة كالعلة المادية المحققة قبل المعلول وكالعلة الغائية فان عليتها باعتبار تصورها
وذلك التصور كثيرا ما يكون سابقا على وجود المعلول بزمان كثير وبالجملة ذلك الاخصار

وانا رابعا فلان ما اشار اليه من الاستثناء
المذكور من عدم الكلام الاندفاع على تقدير
الصفة تحمل بما قدمنا من اندراجه تحت
التقدير بين بالبعض المتبادر من الاضافة
والجزئية صح

غير مستتم في الاغراض التي هي العلل الغائية الا ترى ان العرف تأديب الغلام بأي وجه كان ومع ذلك
يكون ملاحظة علة للعقاب حصوله بهذا الطريق كحصوله بغيره فليتأمل ثم انه لما كان المحمود عليه علة
للتعظيم والتعظيم علة للوصف المخصوص كان كل منهما علة ناقصة للوصف ولذا ترى في توارد
العلل الناقصة على معلول واحد شخصي ولذا اجتمع فيه العلل الاربعة فلم تجئ عليه ان يقال على
تقدير البيانية ح يلزم توارد العلتين على الوصف الواحد الشخصي فلم لو كان المحمود عليه علة غائية
بمعنى الباعث المستقل كالتعظيم للزم التوارد والتحيل بنا وعلى ان كلام الفرضيين المستقلين مع
بأقي العلل والشروط المعتبرة معه علة تامة مستقلة كما ذكره في حاشية الدواني لكن المحمود عليه ليس علة
غائية للوصف بل علته له اعم من علية التعظيم لكونه علة لعلته ولذا عبر عنه بالسبب وعن التعظيم
بالعلة واعلم ان المتبادر من الاضافة على تقدير حمل الجهة بمعنى الطريقة هو الاضافة اللامية
وعلى تقدير حملها على العلة هو البيانية ولذا قدم البيانية ههنا وعكس الامر فيما سبق بقي ههنا
كلام هو انه ان اراد البيانية المصطلحة عند النحاة فانما تصح اذا حمل التعظيم على معنى يعم الظاهري
والباطني او خص الباطني لتحقق تعظيم ليس بعلة اذ الباطني قد لا يكون علة للوصف واما اذا اختص
بالظاهري او بما هو تعظيم ظاهراً وباطناً فلا اذ كل تعظيم ظاهري علة غائية للقول او فعل فيكون اخص
مطلقاً من العلة وان اريد اللغوية المتحقق فيما يكون المضاف اليه مبنياً للمضاف ولو كان اعم مطلقاً
كيوم الوحد فلا يصح مقابلتها للامية لانها اللامية ايضاً كما تقرر في النحو وسيذكره ايضاً اذ ان
يختار الاول بان الظاهري قد يحصل في ضمن الكلام المسوق لغرض آخر فح يكون فائدة مترتبة على
السوق لا علة له لان حيث وجوده الذهني لا له ليس بغرض ههنا ولان من حيث الخارجي لا له متأخر
عنه حسب الخارج والعلة يجب ان تكون متقدمة على المعلول او يختار الثاني بحمل اللامية فيما بعد
على ما بعد البيانية اللغوية بقرينة المقابلة قوله او لامية الخ يعني على تقدير الاضافة اللامية
لا يجوز حمل الباء على السببية على ان يراد بالجميل المحمود عليه لان علة التعظيم ان حملت على علة حصوله
في الخارج فهي الوصف فيلزم ابتناء الشيء على نفسه وهو باطل وان حملت على علة قصد تحصيله فهي قرائن
اقتضاء المحمود به المحمود عليه فان كان علي المذكور بالجميل السبب يلزم استدراك احد القيدين ح
وان كان غيره يلزم اشتراط الحمد بسعي المحمود عليه فلا يصدق على كثير من المحامد والكل فاسد
اللهم الا ان يختار الثاني ويحمل التكرار للتنبيه على ان سببية الوصف بواسطة علية لقصد
التعظيم فيكون اطناباً لفائدة كما في عطف التحيل وانت بما في هذا العطف من الاحتمال لو نه

خبرة

دبير

يوجب تسلط قوله على التقديرات على هذا المعطوف لما تقرر في النحو وليس التقديران المذكوران عبارتين
عن مجرد كون الباء صلة وسببية مطلقاً بل عن ذلك معتبراً بكون الجميل عبارة عن المحمود عليه في الثاني وبه في الاول
فهذا العطف على التقدير الثاني يوجب ان يكون الجميل عبارة عن المحمود عليه وبه معاً وهو موجب للتناقض
بل لو سلمنا كونهما عبارتين عن مجرد ذلك فهذا العطف يوجب ان يكون الجميل عبارة عن المحمود به على تقدير
السببية وهو فاسد اذ المحمود به هو ما به الوصف لو سببيه فهو ظاهر اللهم الا ان يقال السبب من الباعث وغيره
وما به الوصف سبب في الجملة لكونه علة عادية فيدفع الثاني والجواب عنهما ان هذا العطف ملحوظ قبل ربط
البيانية بتسلط التقديرين على احدى الاضافتين لو على كل منهما فلا محذور لان كون الجهة بمعنى العلة
مع الاضافة البيانية صحيح على كلا هذين التقديرين فتأمل قوله فيشمل التعريف اه اي اذا كانت الاضافة
لامية ح على ان يكون الجميل عبارة عن المحمود به فيشمل التعريف على ذكر المحمود به وعليه جميعاً فان علة التعظيم
هي المحمود عليه وما به الوصف هو المحمود به وبه يزداد حسن التعريف لان في مقام الحمد اربعة اشياء كلما
ازداد اشتمال التعريف عليها ازداد حسنه وهي الحامد والمحمود به والمحمود عليه بخلاف ما اذا كانت الاضافة بيانية
ح او حمل الجهة على معنى الطريقة مع احدى الاضافتين فانه لا يشتمل في هذه الصور الا على المحمود به او عليه
فقط وما قيل الوصف عبارة عن الاوصاف بما يشعر بالتعظيم وقوله بالجميل على تقدير الصلة محمول على
التوكيد او التجريد فعلى تقدير السببية يشتمل عليهما ايضاً سواء حمل الجهة على معنى الطريقة مع احدى الاضافتين
او على معنى العلة مع الاضافة البيانية فوهم جلي لان الوصف هو الاوصاف بما يشعر بالتعظيم سواء اشعر التعظيم
او التحقير ولذا قال الله تعالى سبحان ربك رب العزة عما يصفون ولو دلالة للعام على الخاص باحدى
الدلالتين الثلث ولو معنى لو اشتمال التعريف على شيء بدون الدلالة عليه كالدال لو معنى للعمل على التوكيد و
التجريد بدون الدلالة عليه قبل ذكر اذ التوكيد اعادة المدلول الاول والتجريد للحذر عن التكرار
في الافادة واذ لا دلالة فلا توكيد ولا تجريد نعم هناك اضمحلال العام المفهوم في ضمن الجميل الخاص
كما لا يخفى بدون الدلالة عليه توكيداً ولا تجريداً نعم وان ذهب اليه المحشي الى مثله ولو سلم فهو
استطراد آخر لا يجدي ههنا ولعل مراد المحشي من بيان الاشتمال الموجب لحسن التعريف جبر نقصان
افاده حرف الجهة عن معناها الحقيقي الذي هو الطريقة وحرف اضافتها عن ظاهرها التي هي البيانية كما ذكرنا
فيكون الاحتمال الاخير من الاحتمالات الظاهرة ههنا ولو من حيث المعنى وان كان بعضها اظهر
من الآخر على وفق مارتبه وذلك لما يجب عليه انه ان اريد مسرد الاحتمالات الظاهرة فالاخير
ليس منها وان اريد مسردها مطلقاً فهنا احتمال حمل الباء على مطلق الملابسة ليكون تجميل اتم

قوله والمحمود به صح

من المحمود به وعليه للملابسة الوصف لكل منهما وحمل الجهة على التقديرين بمعنى الجانب وغيرهما لكن كون هذه الوجوه غير ظاهرة محل نظر لا يخفى **قوله** ثم عطف التبجيل الخ شروع في بيان فائدة الوطناب وكونه عطف تفسير يحتمل ان يكون كل منهما بمعنى مطلق التعظيم وبمعنى مطلق التعظيم الظاهري مقارنا للباطني اولا او بمعنى التعظيم الباطني مقارنا للظاهري اولا وبمعنى التعظيم ظاهرا وباطنا وهو الظاهر المتبادر والمستفاد من كلام الشريف في حاشية المطالع فالحق ان مراده بنا عطف التفسير على الوجهين لذا لم يوجه البحث الخ بني من يذهبون الى الوجهين على الوجه الاخير من الشق الثاني على نحو ما اوردوه بالنسبة الى الشق الاول ويتجه على الراجح انه يستلزم ان لا يتحقق المدح اللغوي بالكلام النفسي الا ان يكون الملائي المحمود عليه مجازيا كما قيل ولا يتجه على الوجهين ما قيل ان الشعراء كثيرا ما يمدحون السلطان ولا يعتقدون اتصافه بما يصفونه وعلى الوجهين يلزم خروجه عن التعريف لانهم يعتقدون عظمته وجبروته وان لم يعتقدوا اتصافه بما يصفونه به وانما يتجه ذلك على ما ذكره الشريف في حاشية المطالع من ان الوصف اذا خالف افعال الجوارح او كان عاريا عن مطابقة الاعتقاد ولم يكن مدحا بل استهزاء وسخرية ويحتاج في دفعه اما الى ما ذكره الشارح هناك من ان المراد باعتقاد الواصف لوازم الذي هو انشاء التعظيم الباطني او الى ما قيل ان الشعراء وان لم يعتقدوا اتصافه بالمعاني الحقيقية لانها ظاهرة لكنهم يعتقدون اتصافه بالمعاني المجازية التي قصدوها هناك وما اورده الشارح هناك عليه بانه خلاف الواقع فليس بشيء اذ لا يجوز اخلاء الانشاء عن المعاني الحقيقية والمجازية فاذا امتنع الاولى تعين الثانية نعم يرد عليه ان الوصف ربما يكون انشائيا لا يجري فيه مطابقة لاعتقاد الواصف كما لا يجري مطابقة للواقع فالاولى ان يقال المراد انهم مع مطابقة نفس للاعتقاد كما اذا كان خبرا وعن مطابقة لاحد منهما كما في الوصف الذي هو عظمة الموصوف عنده ان كان انشاء او وصفا تقييديا واعلم ان الباء في قوله بالجميل ان كانت صلة فذلك القيد لاخراج الذم بالقبيح وان كانت سببية فهو لاخراج الوصف بسبب القبيح ذما كان او مسخرية بسببه وقوله على جهة التعظيم لاخراج جميع افراد السخرية او ما يقهر لا يخرج المدح عن التعريف كما في مدحت اللؤلؤ على صغائرها اذ ليس التعظيم من العظمة بمعنى الكبرياء والا لخرج به كثير من المحامد بل من العظم كالكبر زنة ومعنى فانهما بكسر الغاء وفتح العين وهو اعم من الكبر جسامة كما في قولك الكل اعظم من الجزء او مرتبة كما ههنا ومن البين ان ذلك المدح وصف بجميل مرغوب على جهة اظهار عظم مرتبة اللؤلؤ على مراتب الدر الصافية واعتقاد ذلك العظم مع انه ليس بحمد ولذا احتاج المص والشارح الى تخصيص بالاختياري مع حمل الباء على السببية ليخرج به المدائح التي لم تكن محامد **قوله** رعاية للسجع اه فيه بحث

لان محور واحد التعظيم كما ترى صحح

وتجعله على الاولين بخلاف الاول ما اشرنا اليه من ان المستهزئ ربما قد يتفوه بمدح من الصفات المستهزئ به فعلى التقديرين عن السامع المستهزئ به فعلى التقدير الاولين يصدق التعريف على مثل هذا الاستهزاء سواء كان الباء صلة او سببية الثاني ان الوصف اللساني بالجميل فيكون لسبب القبيح الاختياري كما اذا وضعت شخصا مخافة عنه لكونه سفاكا وقتالا وعلى التقديرين الاولين يصدق عليه التعريف على تقدير الصلة سواء حمل الجهة على معنى الطريق مع احدى الاضافتين او على معنى العلة مع الاضافة اللامية وليس ذلك الوصف حمدا لما دل عليه كلام صاحب الكشاف وغيره حيث عرفوه بالثناء على الجميل وايضا لو كان حمدا لبطل حمل الباء ههنا على السببية

صح صح

اما اولا فانما يصح عطف التفسير لو كان التبجيل اظهر واشهر منه ولا مر بالعكس واما ثانيا فلان المسلم فالغرض منه الايضاح لو غير وجه فلا يعلل بمثل رعاية السجع الثاني لو سلم فرعاية السجع لا يقتضي التفسير بالعطف لجواز ان التفسير بعطف البيان او البدل او التوكيد اللفظي بل لو اقتضى التفسير لحصولها في قولنا على جهة التبجيل ويمكن دفع الاولين بان حرف العطف مستعمل في معنى بعض حروف التفسير مجازا فما بعده اما محمول على عطف البيان كما هو الظاهر او على البدل كما في علم النحو فرعاية السجع ناظرة الى الاول والتقرير والتوكيد ناظران الى الثاني وقد تقرر ان عطف البيان وكذا لغرض غير الايضاح كالمدح كما ذكره المص في المطول فيندفع الثاني وانه لا يجب ان يكون اوضح من المبتوع لجواز حصول الايضاح باجتماعهما على انه انما يجب فيما كان لغرض الايضاح وبنا للرعاية فيندفع الاول ويمكن دفع الثالث بان الرعاية وامثالها من الاغراض والنكات لا يجب اطرادها ولو انعكاسها ولك ان تقول الرعاية والتقرير ليسا بعلتين للتفسير ولا للعطف بل للايتان به فكانه قال عطف تفسيري بمعنى التعظيم اتى به مكررا رعاية اه فيندفع الاخيران **قوله** او للتقرير او للتأكيد الخ التوكيد بمعنى التقوية وهي هنا مبنية على ان ذكر التبجيل المرادف للتعظيم بعد ذكره يرفع احتمال ان لا يراد بالتعظيم معناه الحقيقي الظاهر فيقويه ويجعله مستقرا ثابتا في ذهن السامع وانما احتيج الى التقرير والتقوية دون التبجيل اما باعتبار ان المقرر للحمد هو التعظيم او باعتبار ان لفظ التبجيل مسوق لاخراج الذم الذي لا مشابهة بينه وبين الحمد وقيد التعظيم لاخراج الاستهزاء والمشاكل للحمد في الصورة فاحتاجا اخراجه الى زيادة اهتمام وانما قدم احتمال عطف التفسير لما اشرنا من ان التعظيم والتبجيل مترادفان والاليق بالترادف ان يحملا على معنى واحد بقي ان عطف احد المترادفين على الآخر كيف يكون عطف تفسير ولا تدرى المغايرة بين التفسير والمفسر الا ان يقصد بالتبجيل المسمى بالتبجيل فتعين ان يحمل التعظيم على الحقيقة والتبجيل على المجاز فليتأمل **قوله** وفيه فظاهر الظاهر معارضة تحقيقية في دعوى ان المراد بالجميل في تعريفهم هو الاختياري بان يقال لو يجوز ان يراد ما هو الاختياري والا لزم احد الفسادين اما تخصيص المحمود به بالاختياري مع عدم صحة قولك كذا ذكره المص في حاشية الكشاف واما عدم صحة المقابلة بين القولين في كلامك والاوجه ان يكون نقضا شبيها وابطالا لتحرير الشارح باستلزام احد الفسادين او معارضة تصير تقديرية في دعوى صحة التحرير المذكور ضمنا بان يقال لا يجوز التحرير المذكور من الشق الثاني والا فاما ان تكون المراد من الجميل المحرر المحمود به

او المحمود عليه وكلما كان الاول يلزم تخصيص المحمود به مع عدم صحة القول المذكور وكلما كان الثاني يلزم
عدم استقامة المقابلة ينتج من الاقتران الشرطي انه لو صح التحرير المذكور فاما ان يلزم التخصيص
او عدم الاستقامة وكل منهما باطل وكذا الملزوم هذا قوله وهو غير مشهور بينهم اه وسلب
الشهرة كناية عن ابطاله ولما لم يكن لبطلانه دليل غير كونه خلاف المشهور فلذا صح ان يمنع
بطلانه بناء على انه لم يلتفت الى ما اشتهر ولذا جوز ذلك القول في حاشية المطالع ولعل المحشي
لهذا ضم اليه قوله مع ان ماذكره المص اه اي مع انه يلزم ان لا يصح قوله كذا ذكره المص في كلية
الكشاف لان ماذكره المص هناك في حق الجميل المحمود عليه لانه في صدد تعريف الزمخشري الحمد بانه
الثناء والثناء على الجميل اقول ذلك التخصيص باطل ولا يلزم ان لا يكون قولنا الحمد لله حمدا لله
لان استحقاقه تعالى للحمد ليس باختياري بل هو جميل ازلي غير اختياري لانه لا يتوقف على
وجود الحامد ولا على ما يوجبها من الفعل الجميل بل يكفيه امكانها الازلي بل كونه هو محمودا بالفعل
جميل ازلي غير اختياري لانه هو حمد ذاته تعالى في كلامه القديم الذي هو مقتضى الذات ويدل
على ماذكرنا ما ذكره صاحب الكشاف في تفسير سورة الفاتحة وتبعه المص في المطول من ان الله تعالى
استحقاقا ذاتيا واستحقاقا فعليا وللتنبيه على كلا الاستحقاقين قيل الحمد لله رب العالمين
ولا مخلص الا بان يدرج استحقاق الحامد في الجميل الاختياري اما بان يقيم الاختياري مما
هو بمنزلته او يحمل الاختيار على المعنى الاعم كما يجيء فالاحتياج الى احد التاويلين مشترك بين
الجميلين وبعد ذلك يتجه عليه ان ذلك التخصيص يستلزم خروج الوصف بشارة النسب
وحسن اللقاء واشالهما مما لو وقعت العزوبة التي لو يجري فيها احد التاويلين كما ستوقف على ان
ذلك الوصف حميد فيما اذا كان بسبب فعل جميل فالحق ان القول بتخصيص المحمود به بالاختياري ولو
بالمعنى الاعم خطا قوله اللهم الا ان يحمل اه جواب عن الثاني على وجه يتضمن الجواب عن الاول فان
قوله واجرآه خلوصته اه بمعنى انه اختار ان تخصيص المحمود به ايضا للدليل الذي ذكره المصنف المص
تخصيص المحمود عليه لان خلوصته جارية فيه بان يقال المحمود به صفة للفعل وهو بالاختيار فلو لم
يخصص لكان حكم الدليل متخلفا عنه فيكون باطلا ومن غفل عنه جعله جوابا عن الثاني فقط نعم يرد عليه
ان خلوصته انما تجري فيه لو كان علة تقدير الفعل عنوان الجميل او كونه مزاولا صفات الحمود او ذكر في تعريف
الحمد وليس كذلك بل العلة هي الشهرة بينهم من ان المحمود عليه يجب ان يكون فعلا اختياريا بل ولذا اشار الى دفعه
بتقييده بكلمة اللهم فان معنى التقييد بها اللهم لا تعذبني بما قول ثم الصواب ان يحذف قيد

الحاشية

الحاشية لما ذكره في كلية الاوآب قوله لا على دعوى العينية اي بحسب الذات وهي لا تنفي
المغايرة الاعتبارية الكافية في التشبيه المدلول عليه بالكاف فان ماذكره المص باعتبار ان مدلول
الالفاظ المص يغاير نفسه باعتبار ان مدلول الالفاظ الخ وبهذا القدر صح التشبيه والتفضيل على نفسه
كما في مسئلة الكحل ومن هذا القبيل ادوات التشبيه المستعملة في مقام التمثيل لثبوت المغايرة بين المثال و
الممثل باعتبار الكلية والجزئية وان كانا متحدين بالذات فعلى هذا يكون مراده من التشبيه معنى التنظير
الذي هو تشبيه احد المغايرين بالذات بالآخر قوله لم يستقم مقابلة القول الاخير لهذا القول لرجوعه
اي رجوع هذا القول الى القول الاخير او لرجوع القول الاخير الى هذا القول لكن الظاهر هو الاول
اذ الملائم رجوع المجمل الى المفصل وما تعرض في القول الاخير اجمل من المحمود به والمحمود عليه واقتصر في
هذا القول على الثاني كان مجملا بالنسبة الى القول الاخير هذا ووجه الرجوع ان الجميل المعمم في القول الاخير
هو الجميل المحمود اذ لو حمل على تعميم المحمود عليه كان مناقضا لقوله الا انه يجب الخ والجميل المحمود به المذكور في
هذا القول اعم من الاختياري وغيره ايضا والا كان تخصيص الجميل المحمود عليه بالاختياري دون الجميل
المحمود به من غير مخصص في الشق الاول باطل فكان مآل هذا القول تخصيص الجميل المحمود عليه بالاختياري مع
تعميم الجميل المحمود به كالقول الاخير وان اختلفا بالاجمال والتفصيل ولذا قال بالحقيقة اي في ذاتهما واقول
يمكن الجواب عنه بوجوب الاول ان عدم الاستقامة انما يلزم لو كان التعميم المذكور في القول الاخير
تعميم الجميل المحمود به وهو ممنوع بل الظاهر من سوق الكلام انه تعميم للجميل المحمود عليه واشار الى ما
ذهب اليه بعضهم من ان الحمد والمدح مترادفان باعتبار تعميم كل من المحمود عليه والممدوح عليه كما ان قوله
وقيل المدح الخ اشارة الى ترادفهما باعتبار تخصيص كل منهما ولهذا قال الشريف المحقق في حاشية الكشاف
ان مراد صاحب الكشاف من قوله الحمد والمدح اخوان انهما مترادفان اما باعتبار تعميم كل من المحمود عليه
والممدوح عليه من الاختياري واما باعتبار تخصيص كل منهما بالاختياري وعلى الاول يكون المقام
المحمود حقيقة وعلى الثاني يكون الاول والممدوح مجازا وبالجملة الظاهر ان تحمل القولان الاخيران
على القول بالترادف بينهما تارة بتخصيص كل من المحمود عليه والممدوح عليه وتارة بتعميم كل منهما على وفق
ما ذكره الشريف وما ذكرتم من كونه مناقضا لقوله الا انه يجب اه انما يتم لو كان هذا القول لقائل القول
الاخير وهو ممنوع بل الظاهر انه للشارح الذي به بعد نقل الاقوال الثلاثة محاكمة بينها واشار بادراج
الوجوب الى بطلان القولين الاخيرين فلا تكرار الثاني لو سلم انه من كلام هذا القائل فانما يلزم
التناقض لو لم يكن معناه الا انه يجب ان يكون المحمود عليه في الجملة الحمدية فعلا اختياريا وانما ذكره

المص الاول اشار الى القدح فى قول القائلين بتخصيص المحمود عليه بالاختيارى بان لو دليل لهم على هذا
التخصيص سوى انهم وجدوا المحمود عليه فى موارد ذكره فى الجمل المحمدية اختياريا وهو لا يوجب اعتبار
الاختيار فى ماهية الحمد اذ قد يشتمل الجملة المحمدية على ذكر المحمود عليه فالحكم بوجوب كونه اختياريا فى
جميع المحامد كما يقتضيه اعتباره فى مفهوم الحمد مما لا دليل عليه فكانه قال فلم يجب كونه اختياريا حيث ذكر
فى الجملة المحمدية لكنه لا يوجب اعتبار الاختيارى فى مفهوم الحمد الثالث لو سلم جميع ذلك فانما لا يستقيم
المقابلة لو كان المقابلة باعتبار المغايرة فى المال وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد بالقول الاخير ما يعتبر
مقابلة للقول الاول من جهة ان القائل الاول الذى هو المص حمل الجميل فى التعريف على المحمود عليه واستغنى عن اعتبار
قيد زائد يخرج المدائح حيث خصص الجميل بالاختيارى وان القائل الاخير حمل الجميل فى التعريف على المحمود به
واحتاج الى اعتبار قيد آخر لاخراج المدح وذلك بان يجعل لام الحمد فى القول الاخير على المعهدى
الحمد المعهود والمعروف بالتعريف المذكور يعم الجميل الاختيارى وغيره لكونه عبارة عن المحمودية لكن
الجميل المحمود عليه يجب ان يكون اختياريا ويؤيد الثالث ان الظاهر انه اشارة الى ما ذكره الشريف
المحقق فى حاشية المطالع حيث شرح المطالع الحمد بعين ما عرفه الشارح وقال الشريف هناك ثم الجميل ان
تناول الاختيارى وغيره كالعدرة مثلا وكان الحمد مرادفا للمدح وتنجه عليه انه يقال مدحت
اللؤلؤ على صفائها ولا يقال حمدتها على ذلك وان خص بالاختيارى وحده لزم ان لا يكون وصفه
تعالى بصفاته الذاتية حمدا له وقد يجاب بانه مسناوا لها لكنه محمود به ولا تدرك هذا من اعتبار قيد
زائد وهو ان يكون ذلك الوصف بازاء امر اختيارى هو المحمود عليه من فعله او غيرها فيخص الحمد
بالفعل المختار دون المدح اذ يجوز فيه ان يكون الممدوح عليه كالممدوح به مما ليس اختياريا انتهى
فنقول الحق ان مراد الشارح ههنا تخصيص الجميل المحمود عليه بالاختيارى على وفق ما ذكره المص
وان المقابلة موجهة لصحة باحد الوجوه الثلثة وتحقيق مراده ان هذا التعريف فيما بينهم والظاهر
من الباء الصلة فحينئذ يصدق التعريف على المدائح التى ليست بحمد كما اشرنا فاراد الشارح المحقق
اصلاحه بحمل الباء على السببية وتخصيص الجميل بالاختيارى بدليل المص فحمل مراده ههنا على تخصيص
الجميل المحمود به مع حمل النقل عن المص على التشبيه ليصح المقابلة فقد تكفل قوله وايضا كون الجميل
صفة للفعل مما علم ان تقرير الدليل ههنا ان لفظ الجميل صفة للفظ الفعل وكل ما هو لفظ الفعل
فهو اختيارى بمعنى الاختيار لزم معناه ينتج من غير المتعارف ان صفة لما هو اختيارى وقد تم
الى النتيجة كبرى هى قولنا وكل ما هو صفة لما هو اختيارى يراد به الاختيارى ينتج من القياس المتعارف

ان

ان الجميل يراد به الاختيارى فنفى صفوى غير المتعارف ههنا مستند ايجوز كونه صفة للنعت الاعم من الفعل
لكونه صادقا على الصفات الذاتية والفعلية او صفة للشئ الاعم من الكلى لوقوعه كما يصدق على مطلق الصفات
والنعوت يصدق على الذات المنعوت وليس هذا المنع منه مجردا احتمال عقلى لا يلتفت اليه فى امثال
هذا المقام بل المنع المستند بكل من هذين السندين احتمال ناش عن دليل اما جواز كونه صفة للنعت
فلانه اذا حقق الجميل بالفعل فان كان محمودا به لم يكن الوصف بصفة ذاتية جميلة حمدا وان كان محمودا
عليه لم يكن الوصف بالجميل بازاء صفات ذاتية حمدا مع ان الكل حمد وانما جواز كونه صفة للشئ فلانه
اذا لم يكن صفة للشئ بل للنعت يلزم ان لا يكون السلوب الجميلة كقدم خلق موانع الاسلام والعباد
محمودا بها او محمودا عليها الا بتاويلها بالعدول اى باقتضائه تعالى بتلك السلوب اوتاويلها بترك
خلقها ويلزم ان لا يكون مثل قولنا نحمد الله على هذه الاموال الا بتاويله بحذف المضاف اى
على انعام هذه الاموال وكذا قولنا نحمد الله على الايمان والاسلام لانها ليست اوصاف المحمود
مع ان هذه التاويلات تكلفات وايضا يلزم ان لا يكون الله تعالى مستحقا للحمد لاجل ذاته بل لاجل
صفاته مع ان الزمخشرى والمص صرحا بخلافه كما عرفت اللهم الا ان يكون الاستحقاق الذاتى
بمعنى الاستحقاق لاجل الصفات الذاتية والاستحقاق الفعلى بمعنى الاستحقاق لاجل فعله فحينئذ
يجوز جعله صفة للنعت الشامل للصفات الذاتية والفعلية والحق ان الاستحقاق الذاتى فى
كلام الزمخشرى وغيره من المعتزلة والحكماء القائلين بكون صفات الواجب تعالى عين الذات
بمعنى الاستحقاق لاجل الذات من حيث هى هى فيجوز جعله صفة للشئ بل يجب وبهذا عرف ان منع
الصغرى بالسندين المذكورين منع قوى يعتبر اندفاعه ومن غفل عما ذكرنا قال ما قال فتعم
يمكن ان يقال ان المص والشارح انما جعلوه صفة للفعل بقرينة ان الحمد اخص من المدح لورود المدح
وعلى تقدير كونه صفة للنعت او الشئ يلزم التوارد بينهما وهو باطل فيندفع المنعان ولزيادة
الى التسليم قوله فلو سلم ان الفعل انما هو الى منع الكبرى القياس الغير المتعارف بعد منع صغراه
فعلى هذا كان الاظهر ان يقول لو سلم ان كل فعل بالاختيارى الخ ان منع الحصر الذى يستلزمه كلية
الكبرى فلا يرد عليه ان منع الحصر منع مقدمة غير حلترمة اذ لا حصر فى كلام الشارح ثم نقول يرد على
كبرى القياس المتعارف منع مستند بانا اذا قلنا جاءنى رجل عالم فالمراد بالعالم معناه الحقيقى
الشامل للرجل والملك كما ان المراد بالرجل معناه الحقيقى الشامل للعالم والجاهل وليس المراد من
شئ منهما خصوصية الرجل العالم والا كان مجازا من ذكر العام واراده الخاص المعين بلا قرينة

صارفة لو اختصاص مجموع القيد والمقيد من حيث المجموع به فذلك المجموع دال عليه من غير احتياج الى
تجويز في شئ منهما فلو تم ان كل ما هو صفة للاختياري يراد به الاختياري فالصواب ان
يقال والمراد بالجميل متحقق في ضمن الاختياري لانه صفة للفعل الذي يحمل عليه او على انه
صفة للفعل في الاصل ثم ترك الفعل الموصوف فسيا منسيا واقيم صفته مقامه ثم يراد بالجميل
قسم الاختياري مجازا بهذا الذي ذكرناه هو المطابق لكلام المحشي حيث جعل صفة للنعت
تارة والشئ اخرى اذ الظاهر انه حمل الصفة في كلام الخ على معنى النعت النحوي ثم جوز كونه
نعتا للنعت المقدر او الشئ المقدر واما ما ذكره بعض المحققين ههنا من ان الضمير في قوله
لانه صفة الفعل عائد الى المراد بالجميل وتقرير الدليل هكذا لان المراد بالجميل صفة للفعل اي
متحدة معه على نحو اتحاد الاسود بالجسم وكل ما هو صفة للفعل اختياري فالمراد بالجميل اختياري
فاوجهه ههنا الى خيالين متعارف وغير متعارف كما توهم الخيالي مع حمل الضمير على معنى المتحد
المذكور فيه فظاهر لانه يستلزم استدراك قيد الصفة او يكفي حينئذ ان يقال لان المراد
بالجميل فعل وكل فعل اختياري فالمراد اختياري فلم يرد على الخيالي ما اورده قوله لجواز
ان يكون بالوجوب اه الظاهر ان مراده من الوجوب ما يقابل الاختياري بالمعنى الاخص وهو
اعم من الوجوب بالذات كما زعم الحكماء في افعال تعالى ومن الوجوب بالغير كما زعم الجبرية
في افعال العباد والمعتزلة في افعاله تعالى وهو ايجاد الاصلح فان قلت كيف يقول الحكماء
بوجوب افعاله تع بالذات بمعنى ذاته تع يقتضي تلك الافعال مع ان بعض افعاله تع ليس
بازلي بداهة كخلق الحوادث ولو كان جميع افعاله واجبة لذاته لكان الحوادث قديمة لامتناع
انفكاك اللازم عن الملزوم في وقت ما قلت زعموا ان فيض الفياض مشروط بتمام
استعداد القابل لذلك الفيض فعدم خلق الحوادث في الازل ليس لبخل الفاعل بل لنقصان
استعداد القابل واتمامهم ذلك الاستعداد يوما فيوما بنا على ان حركات الكواكب الدراري كما
الافلاك في العالم العنصري الذي هو جوف الفلك الاسفل اي فلك القمر وذلك لانه
لا ينافي وجوب الافعال لذات الواجب اذا تم الاستعداد وانما حكموا بالوجوب لان الامتناع
قبل زعمائهم ان الفيض على غير المستعد التام سفه ومنعه عن المستعد التام بخل وكل من البخل
والسفه صفة نقصان تستحيل في حقه تع لكن مرادهم من الاستعداد التام الموجب
للفيض اعم من الامكان الذاتي ومن الامكان الاستعدادي فان من الممكنات عندهم

ما يكون

ما يكون امكانه الذاتي كافيا في وجوده كالعقول والافلاك والاجسام العنصرية ومنها ما لا يكون
امكانه الذاتي كافيا في وجوده بل يحتاج الى تمام امكانه الاستعدادي كاشخاص المركبات العنصرية و
كانواعها على قول ومن ههنا اتضح ان افعاله تع عند الحكماء على قسمين قسم ازلي وقسم لا يزالي
وكل من القسمين واجب بالذات على زعمهم فالمراد من هذا السند تجويز كون الفعل بالوجوب
في ضمن كلا قسمي الواجب تع على مذهب الحكماء وفي ضمن القسم الثاني من افعاله تع على
مذهب المعتزلة وفي ضمن افعال العباد بالنسبة اليهم على مذهب الجبرية بناء على ان الوجوب
المقابل الاختيار بالمعنى الاخص اعم من الايجاب بالذات ومن الوجوب بالغير كما لا يخفى
واعلم ان الامام فخر الدين الرازي اجاب عن المنع الذي اورده المحشي ههنا بان اهل اللغة
لا يطلقون الفعل على ما كان بالوجوب بل على ما كان بالارادة والاختيار بالمعنى الاخص
لانهم لا يجعلون النار فاعلة لاحراقها والماء فاعلا لتبريده وصنع المحقق الطوسي مستندا
بان اهل اللغة انما فسروه باحد شئ بادين بقول بعض اطباء اهل اللغة توقوا البرد وتلقوا باحره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم ثم قال واذا جاز ان يقال فعل
البرد فلم لا يجوز فعل بغير ارادة ومن ادعى المجاز فعليه الدليل انتهى وكلام المحشي ههنا
وفيما بعد مبني على ما ذهب اليه الطوسي هذا ونحن نقول والحق ان الوقل تفريط والثاني
افراط وخير الامور اوسطها وهو ان اهل اللغة انما يطلقون على ما كان مسبوقا بالمشية
وكانت انتزاعية كما في افعاله تع عند الحكماء والمعتزلة او صورية كما في افعال العباد عند
الجبرية كما اشير اليه فالفعل القهري يجامع الوجوب ولا يشمل الوجوب بدون المشية
اما عدم شموله فلان اهل اللغة لا يجعلون الساقط من السقف فاعلا لسقوطه بداهة
واما مجامعته فلان اهل اللغة الوبية مبتدئ من اوله وهو اسم فعيل عدم مستمر الى اخر الفعل
ولا يجوز الفعل اتفاقا جميعهم على رأي واحد بل الظاهر ان بعضهم حكيم معتقد بايجاب الله تع
في افعاله وبعضهم متكلم جبري يعتقد اضطرار العباد في افعالهم وغير ذلك مما لا يخفى
ثم قد يطلق مجازا على ما يعم الاضطراري الغير المسبوق بالمشية قوله الا ان يبنى الكلام
على مذهب المتكلمين الخ لا يخفى ان هذا الجواب مبني على جعل التعريف المذكور مخصوصا
بالمتكلمين بناء على كون التهذيب من علم الكلام والجواب الاولى مبني على جعله مشتركا
بينهم وبين غيرهم بناء على ان من غيرهم من يعرف الحمد اللغوي بذلك التعريف كما

يشير اليه فهذا الجواب اثبات المقدمة الممنوعة بتحرير كل من الدليل والمدعى بان يقال المراد
اذ مراد المعرف الذى هو من المتكلمين بالجميل هو الاختيارى لانه صفة الفعل والفعل اختيارى
عنده وعلى اعتقاده وان لم يكن اختياريا فى الواقع ففى هذا لا تكون تلك الكبرى قطعية لو تقبل
المنع المذكور لان كون كل فعل اختياريا عند المتكلمين واضح من كتبهم وهذا القدر كاف ههنا
لان الغرض اثبات مرادهم بالجميل ووضوح مذهبهم كاف فى اثبات مرادهم ولو لم يكن مطابقا
للواقع فلا يرد عليه ان مجرد البناء المذكور لا يدفع هذا المنع بل لا بد من ايراد ما ذكره المتكلمين
فى بيان تلك الكبرى لان المانع يجوز ان يكون من مذهب آخر ولو سلم فتجويز استناده بخلاف
مذهبه ولذا قيل لو مذهب للمانع الا يرى ان هذا المنع انما كان مستندا الى مذهب الحكماء والجبرية
والمعتزلة فلو يدفع المانع بمجرد بيان ابتناء الكلام على مذهب المتكلمين بقى كلامه وان الظاهر
الغريقين المذكورين فى الجواب الاولى هما المتكلمون والحكماء والمتكلمون المقابل للحكماء شامل
لجميع الفرق الاسلامية ومنهم المعتزلة والجبرية القائلين بايجاب الافعال فلا يكون الجواب
حاسما بالنسبة اليهما الا ان يحمل المتكلمون ههنا على المعتد بهم وهم الاشاعرة فيندرجان
فى فريق الحكماء ولتمسكهما باذيالهم فى كثير من المباحث ولكن ان تحمل الفريقين على الذين كانا
فى طرفى نسبة هذه الكبرى الممنوعة قوله او يراد بالاختيار كون الفاعل الخ تحقيق هذا
المقام يقتضى بسطا فى الكلام اعلم ان للاختيار عندهم معنيين احدهما المعنى الواضح المتبادر
عند الاطلاق وهو المفسر بصحة الفعل والترك والمراد من الصحة الامكان الخاص الوقوع
المفسر بسلب مطلق الوجوب عن الطرفين سواء كان وجوبا بالذات او بالغير فالمعنى هو ان
لا يكون شئ من طرفى الفعل والترك واجبا للفاعل لا لذات الفاعل ولا لامر خارج عنه وهذا المعنى
اثبتته الاشاعرة فى الواجب تعالى بالنسبة الى جميع افعاله المسبوقة بالمشية والارادة وفى
العباد بالنسبة الى افعالهم المسبوقة ايضا فمن المكره بالقتل على القتل مختار فى كل من القتلين
عندهم بخلاف الممنوع عن القتل بالحبس او الامساك فان عدم قتله واجب لامر خارج و
نفاه الحكماء عن الواجب تعالى بالنسبة الى جميع افعاله حيث زعموا ان مشيته تعالى ايجاد ما تم
استعداده لكونها فيضا وجودا لازمة لذاته تعالى كلزوم سائر الصفات الكمالية *
فيستحيل الانفكاك بينها واما ايجاد العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع تخلفه
عنه زعما منهم ان الكل اتم واما الاختيار بالمعنى الاخص صفة نفصان واثبتوه فى العباد

بالنسبة

بالنسبة الى افعالهم المسبوقة كما ذكره الشارح الجديد للتجريد والجبرية على عكس ما قالته الحكماء حيث اثبتوه
فى الواجب تعالى ونفوه عن العباد ولذا ذهبوا الى حدوث العالم مع رعاية قاعدة العدل فى تعذيب
المجبورين واثابتهم واثبته المعتزلة فى العباد بالنسبة الى جميع الافعال المسبوقة وفى الواجب
تعالى بالنسبة الى بعض افعاله تع كاحداث العالم ونفوه عنه بالنسبة الى البعض الآخر كايجاب
الاصلح عليه تع عن ذلك فقد ثبت ان اثبات هذا المعنى فى الواجب تع وغيره بالنسبة الى جميع
افعالهم مخصوص بالاشاعرة لا متفق عليه بين الفريقين وثانيهما المعنى الاعم المفسر بكون
الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل اى كون الفاعل بالنسبة الى الفعل الشامل للترك بحيث
ان شاء صدر ذلك الفعل عنه صدر عنه وان لم يشاء صدر عنه لم يصدر لو بحيث ان شاء
صدر وان لم يشاء صدر كما فى صدور الصفات الذاتية عن ذات الواجب على مذهب المتكلمين
وكما فى صدور ترك الايجاد المحال عنه تع فانه تع ليس بمختار بالنسبة اليها بشئ من المعنيين
فالاختيار بهذا المعنى لا يتحقق فى الفاعل بالنسبة الى عالم يكن صدوره مسبوقا بالمشية
وانما يتحقق فيه بالنسبة الى ما كان صدوره مسبوقا بها سواء كان ذلك المسبوق واجبا لذات الصدور
الفاعل كما فى افعاله تعالى على زعم الحكماء او واجبا بالغير كما فى افعال العباد عند الجبرية وان كان
ممتنعا بالغير كما فى قتل الممنوع عن القتل اولم يكن واجبا ولا ممتنعا لو لذات الفاعل ولا لامر خارج
كما فى افعال الواجب تع والعباد عند الاشاعرة وذلك لان هذا التعريف انما يصدق على حال
الفاعل بالنسبة الى الصدور المسبوق لا بالنسبة الى غيره اما الثانى فلما عرفت واما الاول فلان
الشرطين المذكورين ليستا كليتين والا لخرج اختيار العباد ضرورة ان ليس العبد كلما شاء
فعل على شئ من المذاهب ولا اتفاقيتين جزئيتين والا لخرج الاختيار الواجب تع على جميع
المذاهب لان الاتفاقيات مشروطة بعدم اللزوم لانها غير مشروطة باللزوم والا
كانت اعم من اللزومية لا مقابلة لها وهو فاسد وفعل الواجب تع لازم لمشيته لزوما كليا
عند الكل وان لم يكن لازما لذاته تعالى عند الاشاعرة لان تخلف المراد عن ارادة المريد
اما لعدم القدرة او لمانعة الغير وكل منهما يستلزم العجز والجهل بعدم حصول المراد بعد
الارادة والكل محال فى حقه تعالى وايضا صدق الاتفاقيات يصدق الاطراف فلو حملنا
على الاتفاقيتين لم يصدق على فرد اصلا والا لزم مشيته الفعل اياه وعدم مشيته وفعله وعدم
فعله معا وهو اجتماع النقيضين فتعين انهما ممكنتان متحققتان فى ضمن اللزوميتين

الجزئيين وهما صادقتان على جميع المذاهب في حقه تعالى بالنسبة الى جميع افعاله المسبوقة بالمشية لصدقها كليتين في حقه تعالى على كل مذهب والكلية اخص من الجزئية ومستلزمة لها اما صدق الكلية الاولى فلما عرفت من استحالة تخلف مراده تعالى عن ارادته واما صدق الكلية الثانية فلان المشية هو ترجيح احد طرفي الممكن واذا انتفى الترجيح انتفى الفعل قطعا والا لزم رجحان وجود الفعل على عدمه من غير ترجيح وهو باطل بالاتفاق بين الفريقين وبيان الكليتين بهذا مشترك بين المذاهب واما بيان صدقهما على مذهب الحكماء خاصة فهو ان مشية الواجب تعالى لما كان وجودا مستلزما لوجود المشئ استحال تعلقها بغير المستعد التام وعدم تعلقها بالمستعد التام لما ذكروا من لزوم السفه او البخل المحالين في حقه تع فكلما شاء الواجب تعالى شيئا يلزم ان يكون ذلك الشئ مستعدا تاما وكلما كان كذلك يلزم ان يفعل فينتج اللزومية الكلية الاولى وكلما لم يشأ لم يكن ذلك الشئ مستعدا وكلما لم يكن مستعدا يلزم ان لا يفعل فينتج اللزومية الكلية الثانية فقد صدقت الكليتان معا في حقه تع بالنسبة الى كل فعل من افعاله الممكنة على جميع المذاهب بناء على ان صدق الشرطيات اللزومية لا يتوقف على صدق الاطراف لكن مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق دائما ومقدم الثانية ممتنع الصدق دائما على مذهب الحكماء اذ لا يتحقق الاختيار بهذا المعنى في افعال الممكنة لم تقع مختبرة عندهم في الافعال الواجبة بالذات وكل منهما ممكن الصدق والكذب عند الاشاعرة وكما ان بهاتين اللزوميتين الجزئيتين صادقتان في حقه تع على جميع المذاهب كذلك هما صادقتان في حق كل عبد بالنسبة الى فعله الممكن له بالامكان الذاتي وان لم يفعله ابدا باختياره بالمعنى الاول ولو متناعه لوهم خاص لون مشيتهم وكذا عدم مشيتهم فعلا ويمكن مجامعته مع مشية الواجب تع عدم صدوره عنه فعلى تقدير وقوعهما على هذا الوضع الممكن الاجتماع مع المقدم يلزم صدور الفعل عنهم في الاول وعدم صدوره في الثاني لئلا يلزم تخلف مراده الواجب تع عن ارادته الفعلية فان قلت لو كان الاختيار بالمعنى الاعم عبارة مجردة كون الفعل بحيث يصدق في حقه تعالى الجزئيتان معا كما كان الواجب تع مختارا في ايجاد الممتنع بالذات لصدق الكليتين في حقه تعالى بالنسبة اليه على جميع المذاهب بعين ما ذكرتم في بيانهما اذ نقول يستحيل تعلق مشيته تعالى بغير الممكن عند الكل فلو فرض تعلقها بايجاد الممتنع بالذات يلزم ان يكون ممكنا مشيا

قوله يكون مجامعته الخ مع مشية الواجب تعالى انما على مذهب المتكلمين فظاهر واما على مذهب الحكماء فلان مشية العبد يمكن ان يكون عند حضور الاسفد والتام كما امكنا عند عدم الحضور فتامل منه

قوله اذ نقول الخ بهذا البيان مشترك واما البيان المخصوص بمذهب الحكماء فهو عين ما سلف من غير فرق اصلا منه

فيلزم

فيلزم صدوره لئلا يلزم التخلف فكلما شاء يلزم صدوره عنه تع وكلما لم يشأه بقي على امتناعه الذاتي فيلزم ان لا يصدر بل لكان جميع الاشياء مختاره في جميع الافعال والاوقات الممكنة لها او المتنعة كاللؤلؤ في صغائها والنار في حرارتها بل في برودتها لصدق الجزئيتين في حق الكل بعين ما ذكرتم في بيانهما ايضا قلت الملازمة ممنوعة اذ المتبادر من الفعل الموصوف بهذه الهيئة ان يكون من ذوي الارادة والشعور فيخرج غيرهم ومن الفعل الذي ينسب ذلك الفاعل اليه الفعل الممكن له كايجاد المستعد وترك غير المستعد على زعم الحكماء فيخرج الفعل الممتنع بالذات كايجاد الممتنع بالذات عند الكل وكايجاد غير المستعد وترك المستعد على زعمهم ومن الهيئة المذكورة ان تكون فعله على تقديره وقوعه مرتبا على مشيته لانهم جعلوا المشية في هذا التعريف مدارا للفعل وجودا وعدما وذلك دليل ترتبه عليها فيخرج بها افعالهم الاضطرارية الغير المترتبة على المشية كسقوط العبد من السقف من غير شعور وارادة فاذا كان الاختيار بالمعنى الاعم عبارة عن كون ذلك الفاعل بالنسبة الى فعله الممكن بحيث يترتب فعله على مشيته ويدور عليها وجودا وعدما لم يلزم شئ من ذلك وبهذا يعلم ان بهذا المعنى انما يتحقق فيما كان الصدر مسبوقا بالمشية سواء كانت صفة حقيقية للفاعل كما يقول به الاشاعرة في افعال الواجب وغيره او صورية كما يقول به الجبرية في افعال العباد اذ لا ينكرون المشية الصورية البديهية او اعتبارية انتزاعية محضة كما يقول به المعتزلة والحكماء في افعاله تعالى حيث قالوا بكون صفاته تع عين ذاته فالاختيار بهذا المعنى لا يجامع الايجاب الغير المسبوق بالمشية كما في ايجاب الذات صفاته تع على مذهب الاشاعرة وانما يجامع الايجاب المسبوق كما في ايجاب الواجب تعالى افعاله على زعم الحكماء واما ما زعم المحشي وتبعه بعض المحققين ههنا من انه يجامع لمطلق الايجاب واتى بقاعدة مختار في صفاته الذاتية على مذهب المتكلمين كما ياتي في القول الثاني ففيه نظر من وجوه اما اولا فلان المعنى الاعم لو كان مجامعا لمطلق الايجاب كان الفعل عبارة عن افادة الوجود مطلقا سواء كانت بطريق الايجاب او بطريق الاختيار وسواء كانت مسبوقة بالمشية او لا وذلك ظاهر فيلزم ان يكون كل ماهية مختارة بهذا المعنى في جميع لوازمها وعوارضها المستندة اليها من غير مشية كحرارة النار وصفا اللؤلؤ وفعلي هذا الجواب يلزم ان يكون وصف النار بكونها طباخة لطعوم الناس على حرارتها ومدح اللؤلؤ على صفائها حمدا وهو مع كونه باطلا في نفسه يستلزم وقوع اللغو والشارح فيما هو باعية

تخصيص الجيل بالوجدانى من الترادف بين الحمد والمدح نعم وصف المجوسى النار بالحمد لنا لكنه يزعم
انها فاعلة مختارة بالمشية والارادة وايضا يلزم ان يكون كل صفة فعلية فيطل ما تقدم منه من
تجويز كون الجميل صفة للذات دون الفعل ولا يقال انما يلزم المحذور لو كانت تلك الماهيات الممكنات
مفيدة لوجود تلك اللوازم والآثار وليس كذلك بل الكل صادر عن الواجب تع مخلوق له عند تحقيق
الحكماء والمتكلمين لانا نقول لكنها صادرة عن طبايع تلك الماهيات فى مشهور الحكماء وعند
الطبايعية منهم والغرض اثبات معنى متفق عليه بين الكل فيتوجه ما ذكرنا بناء على مذهبهم ولو سلم
ان المراد هو المعتبر بهم فى الحملة ليخرج الجبرية ايضا فان كان الفعل والفاعلية فى هذا المعنى
عبارة عن افادة الوجود حقيقة فكما يخرج تلك الماهيات بالنسبة الى تلك اللوازم والآثار
بقيد الفعل يخرج العباد بالنسبة الى افعالهم الوجدانية على مذهب الاشاعرة وتحقيق الحكماء
لان العباد لم يوجدوا افعالهم ولم يفيدوا وجودها احد هذين الفريقين وانما افاده
الواجب تع عند ها وانما كانا عبارتين عن مطلق الافادة حقيقة كانت او صورية وظاهرا كما
يؤيده ما نقلناه عن المحقق الطوسى من نسبة الفعل الى البيع ويتوجه ما ذكرناه الا ان يحملوا على
المثالية المتخصرة فى قسمى افادة الوجوب حقيقة وكسب تلك الافادة بصرف الارادة سواء
كانت تلك الافادة بالايجاب الغير المسبوق بها كما فى افعال الواجب تعالى افعاله على مذهب
الحكماء او بالوجدان كما فى جميع الافعال الاختيارية للواجب تعالى عند الاشاعرة وللعباد
ايضا عند المعتزلة وذلك المحمل هو الحق ههنا هنا وان كان بطريق المجاز بناء على
ان الفعل حقيقة فى الوجدانى كما سبق واما ثانيا فلان كون الواجب تعالى مختارا بهذا
المعنى فى صفاته الذاتية عند الاشاعرة باطل قطعا لان الفعل والفاعلية بالمأثورين فيه
حملا على ما هو مسبوق بالمشية فقط فالواجب تعالى لو يكون فاعلا لتلك الصفات بهذا
المعنى لان تعلق المشية بضدها وبما تتوقف هى عليها من صفة الحيوة والعلم والقدرة
يستلزم الدور او التسلسل المحالين ضرورة كما تقرر فى محله واذ لم يكن ان يكون الواجب
تعالى فاعلا لها بهذا المعنى فيخرج بالنسبة اليها بقيد الفعل وان حملوا على ما هو اعم من ان
يكون مسبوقا بالمشية اولا فصدق الشرطية الثانية فى حقه تعالى بالنسبة الى تلك
الصفات باطل اذ المحال وجود تلك الصفات بالايجاد المسبوق بتعلق المشية
كما عرفت فتلك الصفات لم تتعلق بها المشية بالضرورة من الازل الى الابد ولو

صدق

ولو صدقت الثانية يلزم عدم صدورها عن الذات فى بعض تلك الاوقات وذلك وان
لزوما وبطلانا بل الحق ان تعالى ليس بمختار فيها بهذا المعنى ايضا لصدورها عن الذات شاء اولم
يشاء ولا يلزم من عدم المشية مشية العدم ليلزم تخلف المراد عن ارادة الواجب تعالى ولو عدم
وجود الصفات لان انتفاء المشية انما يوجب عدم الامور المتوقفة عليها واما حديث الاستعداد
وعدم الاستعداد فباطل عند الاشاعرة القائلين بزيادة الصفات واما الثانيان هذا المعنى
لو كان شاملا للايجاب الغير المسبوق بالمشية لم يكن لتعليق الفعل الواجب بالمشية معنى ولهذا قال المحقق
الطوسى ليس مراد الحكماء من لزوم الافعال لذاته تعالى لزومها له من غير قصد وشعور كلزوم
الحرارة للنار حتى يتوجه عليهم ما اورده الامام الرازى من لزوم الاضطرار الموجب للتقييد المنافى للكمال
التام الذى هو الاطلاق وعدم التقيد بشئ اصلا بل مرادهم لزومها كلزوم الوطء للمجوا عند
رؤية من اشرف على الموت من الجوع تع ذلك المجوا المحتاج فى الحملة يتصور منه الفعل ويجوز
العقل انفكاك الوطء عنه ولا يجوز عنه يستحيل النيل منه ولا يخفى ان التعليق بهذا المعنى بالمشية
وجها وجيها واما رابعا فلانه لو كان مجامعا المطلق الوجوب لما اخذ والشرطية الثانية لظهور
انها مستدركة ح واما خامسا فلانه لو كان كذلك لما عدلوا عن تفسير صحة الفعل على ان
الصحة بمعنى الامكان العام لانه اخص اوضح واوفق بالمعنى الاخص واذل على كونه اتم مطلقا
من المعنى الاول كما لا يخفى على اولى النهى قوله لكونه متفقا عليه الخ علة الارادة والاشارة
الى ان تلك الارادة وان كانت بعيدة من جهة اللفظ لكنها قريبة من جهة المعنى اذ الظاهر
ان التعريف لاهل اللغة فهم المتكلم والحكيم وقد عرفت تحقق هذا المعنى فى الواجب تعالى وغيره
على جميع المذاهب ثم انهم ربما يقيدون الشرطية الاولى بالاستثناء معترضا حيث يقولون لكنه
يشاء بالضرورة ويفعل بالضرورة واشار المحشر ههنا الى ان ذلك الاستثناء بالنظر الى
اختيار الواجب تعالى عند الحكماء واذا حذف الاستثناء والمذكور بقى معنى مشترك بين
الواجب تعالى وغيره بالوفاق بين الفريقين فاقيل اشتراك الاختيار بهذا المعنى بين
الفريقين انما هو فى مجرد اللفظ لاوجب المعنى وهم قوله لكونه بحيث يصح الخ عرفت
تفصيل معناه وان المراد من الصحة الامكان الخاص الوقوعى فان قلت كيف اشبه الاشاعرة
فى افعال الواجب تعالى وغيره مع ان الصحة الامكان الخاص الوقوعى عندهم ان تعلق العلم
والارادة الازليين بوجوده فهو واجب بالغير الذى هو ذلك التعلق والوقوع متضح

بالغير ولو يجوز تخلف المعلوم عن العلم الازلي لتخلف المراد عن الارادة الازلية قلت غاية ذلك
لزوم وجوده لذلك التعلق ووجوبه له ولزوم عدم لعدم التعلق ووجوبه له وذلك لا يوجب
وجوب الوجود والعدم في نفسهما ليلزم انتفاء الامكان المذكور في جميع الافعال في نفسها
وذلك لانه تعالى علم في الازل وتابعه الارادة الازلية بالضرورة وتعلقا بان يفعل الله تعالى
شيئا باختياره فيما لا يزال وان يتركه باختياره ايضا اما وحده او بضميمة اختيار العبد و
ذلك محقق للاول اختيار لا وزيل له بفرض وقوع خلاف المعلوم لزم الجهل المحال في حقه تع
لكنه انما يفيد ضرورة الافعال ببشرط وقوعها وضرورة عدمها ببشرط عدمها وهي ضرورة
بشرط المحمول وذلك لانه لما استحال تعلق العلم الواجب بخلاف الواقع فلا يتعلق بالوسيلة
في الازل ببشرط وقوعها فيما لا يزال فقولك لو لم يقع معلوم الله تعالى بمنزلة ان تقول لو لم
يقع الواقع فتامل بقي ههنا بحث هو ان نفس المشية والاختيار الذي هو الترجيح الواجب والممكن
وان كان فعلا فلا يصح القول بان كل فعل بالاختيار باحد المعنيين لانه لا يكون بالاختيار
الذي هو نقيض لاستحالة سببية الشئ لنفسه ولوما هو غيره والا لدار او تسلسل وان لم يكن
فعلا بطل جعل الجميل صفة للفعل في التعريف لانه يخرج المحمد على نفس المشية والاختيار
عن التعريف والجواب ان اريد بالاختيار به بمعنى الامكان كما هو المراد ههنا تختار الشق
الثاني وهو محذور لان الامكان الخاص يستوي نسبته الى طرفي الفعل والترك فلا يكون
سببا للمحمد ومحمودا عليه والامكان العام بطريق الاولى فلا محذور في التقييد يفيد
الفعل وان اريد بالاختيار بمعنى الترجيح كما هو قد يستعمل فيه تختار الشق الاول وهو لا
محذور ايضا لانه حاصل بالاختيار بمعنى الامكان وملوس به ولو تسلسل لم مرجحة الاختيار
بمعنى الامكان لان عروض ذلك الامكان ليس مسبوقا بامكان آخر وهو ظاهر ولا
مرجحة الاختيار بمعنى الترجيح لان ذلك الترجيح الذي هو الفعل القلبي بالنسبة الينا
نحتاج بداهة الى مسبوق بترجيح آخر مثله وان كان مسبوقا بالاختيار بمعنى الامكان لانه
لو كان مسبوقا بترجيح آخر لما وقع ترجيح اصلا لاستلزام تسلسل الترجيحات وايضا عدم
تناهي الترجيحات معلوم بالوجدان فترجيح الترجيح عين ذلك الترجيح واما المشية
فليست عين الترجيح بل هي صفة توجب ترجيح احد طرفي الفعل والترك فان اريد
بها نفس تلك الصفة يختار الثاني ولا محذورا ذ لا يكون محمودا عليها الا باعتبار

لازمها

لازمها الذي هو الترجيح وان اريد بها الترجيح فقد عرفت جوابه قوله ويدعي التبادر الخ ههنا
نسخ ثلاث بالواو الواصلة وبالفاصلة ففي الاول يكون تتميما للجوابين بناء على انهما لما كانا
اتيانا للمعرفة الممنوعة بالتحرير امكن للسائل ان يعود بمنع الابتناء ومنع ارادة معنى الاعم لجواز كونه
متفقا عليه فاحتاج الى دفعهما بادعاء التبادر على تقدير الجواب الاول بان الظاهر كون كلام الشارح
في هذا الكتاب مبنيا على مذهب المتكلمين وعلى تقدير الثاني بان الظاهر ان هذا التعريف لاهل اللغة فهم
المتكلم والحكيم وانما احتاج الى هذا الادعاء لان اثبات الممنوع لا اقل من ان يكون بامارة ظنية
وقوله وعلى التقديرين اي عبارة عن الجوابين وانت خبير بان التبادرين متعارضان ولذا اتى
بلفظ الادعاء وعلى الثاني يحتمل الوجهين الاول ما قيل جواب آخر عن منع الصغرى والكبرى على ان
تكون التقديرية عبارة عنهما وليس بشئ لان التردد يقتضي سبق جواب آخر عنهما مع انه لم يسبق
الجواب عن منع الصغرى الا محرده التسليم وايضا في المنع المذكور عن الكبرى محرده ادعاء التبادر فيرجعانا
لوجه لكما ان حمل التقديرين على المقدمتين المذكورتين مما لا معنى له لانهما واقعتان في دعاوي المستدل
لا معروضتان والثاني ما قيل جواب ثالث عن منع الكبرى والتقديرية عبارة عن معنيي الاختيار
والمعنى الاول يجاب عنه باحد الجوابين او بدعوى التبادر في الكبرى على كل تقدير من اراد في المعنيين
للاختيار وفيه ايضا ما عرفت من ان منع الكبرى لا يندفع بمجرد دعوى التبادر فيها اللهم الا ان
يحمل على ان المدعى ههنا ظني والكبرى ايضا مظنونة فيكون معلوما بالعلم المناسب للمطلب فلا يكون
منعها موجها في قانون المناظرة وليس المراد ان الفعل متبادر في ضمن افراده الاختيارية فانه
ان كان تخصيصا للاوسط في الكبرى ببعض افراده فلا يتكرر الاوسط والا كان منافيا لصدق الكبرى
الكلية ويرد على كلا الوجهين ان الجوابين الاوليين عن منع الكبرى يحتاجان الى دعوى التبادر
لا محالة لما عرفت ان الاثبات لا اقل من ان يكون بامارة ظنية فلا تصح مقابلة لها فالحواشي النسخة
الاولى قوله ولعل لهذا اي لاجل ورود المنع على كل من المقدمتين وعدم اندفاع الاول واحتاج
اندفاع الثاني الى ادعاء محض لم يلتزم نفسه بل نقل عن المص لانه كاف في شرح كلامه وقوله فليتامل
اما اشارة الى اندفاع منع الصغرى ايضا بشهرة وجوب كون المحمود عليه فعلا اختياريا او الى ما ذكرنا
من ان حمل الاختيار على المعنى الاعم يكون جوابا عن كل من المنعين بناء على انه يستلزم ان يكون كل
صفة فعلا او الى انه على هذا يلزم المهروب عنه من الترادف بين الحمد والمدح قوله يستلزم
ان يكون ثناء الله تع اليه اضافة الثناء من اضافة المصدر الى المفعول وفاعله المحذوف اما المخلوق

فقط ان خص المحمد اللغوى بالمدح او اعم من الخالق والمخلوق ان لم يخص ولم يقيد فيه عبارة الثناء لو قيد الاول بما يشعر بالتعظيم سواء بالكلام اللفظى او النفسى كما فى قوله عليه السلام لا احصر ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وادعاء التجوز والمشاكلة يحتاج الى دليل وما ذكر فى المجمل من ان الكلام الجميل لا يكون دليلا اذ الكلام اعم من النفسى كما فى قول الاخطل واما تخصيصه باللسان فلا وجه له لما فى شجرة موسى عم ولم يتعرض ببناء العباد على صفاتهم الذاتية لانه ليس بحرى التحقيق اذ لا مدخل لهم فيها لو خلقا او كسبا ولذا قالوا الحمد لزيد على شجاعته مثلا انما يكون حمدا اذا اريد بالشجاعة الفعل الاختيارى الذى هو الحوض فى المهالك لا اذا اريد الملكة النفسية بخلاف ثناء الله تع على صفاته الذاتية لما نقلنا عن صاحب الكشف والمعنى ان له تع استحقاقا ذاتيا للمحامد وقال بعض الافاضل المراد من الاستحقاق الذاتى هو الاستحقاق لاجل الذات من حيث هو هو او لاجل الصفات الذاتية ثم اقول وايضا يستلزم ان لا يكون ثناء الله تع على اسلوب الجميلة كعدم خلق الموانع عن الاسباب والعبادات مثلا محمودا لان الاعدام ازلية ولا شئ من الازلى باختيارى عند المتكلمين والجواب ان عدم كون الاعدام اختيارية ممنوع وانما لا يكون اختيارية باعتبار الازل لا باعتبار الاستمرار فيها لا يزال فان الله تع ان خلقها فى كل وقت ويزيل العدم المستمر ولذا ذهب بعض اهل الاصول الى ان مدلول النهى هو طلب عدم الفعل لا طلب الترك والكف لانه مقدور ايضا فهو يتوجه ذلك على المعصوم حيث جعلوه صفة للفعل ضرورة ان العدم ليس بفعل ويمكن ان يدفع عنها بان ما ذكره مبنى على ان امثال هذه الاعدام ما وله بالترك بل نقول انما يحتاج الى التاويل على ما ذهب اليه البعض من ان الممكن فى ذاته اولى بالعدم فيكون عدم الممكنات بعدم علة الوجود وانما على ما هو التحقيق وبذكر المصنف فى قسم الكلام من ان الممكن كما لا يقتضى شيئا من الوجود والعدم ليس اولى بشئ منهما وتوقف حاق الوسط ولذا ابطلوا معنى الحدوث الذاتى فحينئذ عدم علية الوجود ليس كافيا فى عدمها بل لا بد من الاعدام الذى هو الترك فى كل وقت يمكن ايجاده فلو جه الى التاويل اصلا لا يقال لما لم يكن للاعدام الاصلية للحوادث بداية كان تلك الاعدام المستمرة من الازل الى وقت حدوثها اعدام تلك الاعدام مقدورة فيبطل قولهم لا شئ مما كان مسبوقا بالقصد والاختيار بازلى ثم يجوز ان يكون الاعدام الطارية بعد الوجود مقدورة لانا نقول لا يلزم من كون اعدامه فى كل وقت يمكن ايجاده فيه اختيارا كون الاعدام المستمرة من الازل اختيارية كما لا يلزم من كون كل يوم حادثا كون الزمان بجميع اجزائه حادثا ولذا زعم

الحكماء

الحكماء قدم ويؤيد ما ذكرنا قوله تع مرتبا امتنا اثنتين واحيتنا اثنتين الاية فانه يدل على ان العدم السابق بالاعدام ايضا وبه يندفع ما اورده الحكماء على المتكلمين من لزوم التعطيل على تقدير حدوث العالم فتامل فى هذا المقام فانك لا تجده فى صدور الكرام قوله سواء كانت عين ذاته الخ فان قلت ما معنى كون الصفة عين الذات مع انها ليست عينه بداهة قلت بداهة الوهم لا بداهة العقل لان الذهن ربما يتوجه الشئ الواحد ذاتا باعتبار وصفة قائمة به باعتبار آخر فيحصل عنده شيئان احدهما ذات والآخر صفة فيصف احدهما بالآخر مع انهما بحسب الخارج شئ واحد وان كانا شيئين بحسب الذهن الا يرى اذا قلت النار حارة فقد وصفت النار بالحرارة بناء على ان الحار ما يتصف بالحرارة واذا رجعت الى الخارج تجدها كذلك فانك تجد فى الخارج وجودين مغايرين احدهما النار التى هى الجسم اللطيف وثانيهما الحرارة التى هى العرض والكيفية القائمة بها واما اذا قلت حرارتها ايضا حارة وراجعت الى الخارج لم تجد الامر كما قلت على حقيقته بل تجد حرارتها حارة بذاتها لا بجزاء زائدة على ذاتها قائمة بها على نحو زيادة الحرارة الاولى على النار لكن الذهن توهمها شيئا موصوفا بالحرارة كالنار ووصفها بحرارة اخرى انتزعها من ذات الحرارة الموصوفة بخلافها اذ وصف النار بها فانما اخذها من الحرارة الموجودة فى الخارج زائدة على النار فالحرارة التى تضمنها المحمول اى بحسب الخارج غير الموضوع فى القول الاول وعينه فى القول الثانى ولذا لا تحل الحرارة على النار بل حل حرارة الحرارة عليها فيقال حرارة الحرارة عينها ومن هذا القبيل قول بعضهم وجود زيد شئ من الاعيان الموجودة كنفس زيد لكن زيدا موجود بوجوده ووجوده موجود بذاته لا بوجود آخر زائد عليه ووجود الوجود عين الوجود قطعا للتسلسل المحال وتلخيص الكلام ان الشيئين المتغايرين فى الذهن وقد جعل الذهن احدهما صفة للآخر ان كانا متغايرين بحسب الخارج ايضا فالصفات هناك زائدة على ذات الموصوف وتسمى صفة حقيقية وان لم يكونا كذلك بل كان احدهما عين الآخر بحسب الخارج فالصفة هناك عين الذات الموصوف وتسمى صفة اعتبارية وانتزاعية ونظيرها كثيرا جدا كالضياء المضيئ بذاته لو بضياء زائد على ذاته وكالثوب الابيض والبعد الابعد وكذا البياض الابيض والسواد الاسود فان الجسم ابيض ببياض هو صفة لكن بياضه ابيض بذاته لا ببياض آخر زائد على ذاته قائم به وقس عليه اذا تقرر هذا فاعلم ان جمهور الشاعرة وذهب الى ان صفاته تع الذاتية التى هى السبعة او الثمانية من قبيل القسم الاول ولذا قالوا الله تعالى عالم بعلم قادر بقدرة وهكذا وذهب الحكماء والمعتزلة والشيعة الى ان جميع صفاته تعالى

من تحيل القسم الثانى ولذا قالوا الله يحى بذاته عالم بذاته وقادر بذاته وهكذا فاشار المحشى بهذا التعميم
الى ان هذا اللزوم متوجه على جميع المذاهب فان مثل قولنا الحمد لله الحى القيوم او العالم بجميع الاشياء او القادر
على جميع الممكنات محمد عند الكل **قوله** وذلك لان الاختيارى ماصدر بالاختيار ثم رتب من الشكل الثانى
ينتج ما يستلزم الملزومة فى اصل الايراد وتقريره لو صح هذا القول لزم ان لا يكون ثناء الله تعالى على صفاته
الذاتية حمدا والملزوم باطل قطعا واما الملزومة فلانه كلما لم يكن شئ من تلك الصفات اختياريا يثبت
تلك الملزومة لكن لا شئ من تلك الصفات باختيارى لان كل اختيارى ماصدر بالاختيار بالمعنى الاخص
ولا شئ من تلك الصفات بما صدر بالاختيار ينتج انه لا شئ من الاختيارى بشئ من تلك الصفات وينعكس
الى المقدمة الاستثنائية اما صغرى الشكل الثانى فظاهرة واما كبراه فقد بينها بقوله والا كانت حادثة
اى لو كان بعضها صادرة بالاختيار كان ذلك البعض حادثا واللازم باطل وكذا الملزوم الذى هو
نقيض تلك الكبرى فيثبت عينها اما بطلان اللازم فلاستحالة قيام الحادث بذاته تع عند غير الكرامية ولو يتقيد بهم
واما الملزومة فلانه لو كان بعضها صادرة بالاختيار كان ذلك البعض مسبوقا بالقصد والاختيار
وكل ما هو مسبوق بهما فحادث او كلما كان مسبوقا بهما كان حادثا ينتج تلك الملزومة فقوله ضرورة
ان كان مسبوقا اما عين الكبرى او اشارة الى الكبرى الشرطية لتضمن الحملية المذكورة معنى الشرطية وان
لم يدخل فى خبرها الفاء ولما كان فى تلك الكبرى نوع خفاء وبنا ها على ما تقرر فى موضعه وذلك المتقرر
هو ان تعلق القصد والاختيار بايجاد شئ لو يمكن تحققه الا فى اى معين من الزمان الممتد الى جانب
الازل فذلك الشئ ليس بموجود قبل هذا الآن فيكون حادثا مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا اذ لو لم يكن ذلك
التعلق فى شئ من الآنات المفروضة فى ذلك الزمان لم يكونا متعلقين به وهو خلف المفروض اذ لا كلام
فيما كان مسبوقا بهما بخلاف اقتضاء الذات صفاته بالايجاب **قوله** واجيب بان المراد من الاختيارى
ههنا اعم من ان يكون اختياريا اى فعلا اختياريا او ما هو بمنزلته كما يدل عليه قوله كما هو شان بعض الافعال
الخ فلا يرد عليه انه ان اريد بالاختيارى ما صدر عن الفاعل الموصوف به باختياره فقط بمعنى انه ليس
لاختيار غيره مدخل فيه فيخرج جميع افعال العباد على مذهب الاشعرة القائلين بان افعال العباد بخلق
الله تع ومشيته فيلزم خروج المحامد على افعالهم وان اريد ما صدر عنه بمدخلية اختياره وان كان لاختيار
غيره مدخل فيه فيدخل فى المكان المكتسبة من ممارسة الافعال كملكة الشجاعة والحفظ والكتابة وان
لم تدخل الملكات الجبلية الفطرية مع ان الثناء على الملكات ولو مكتسبة ليس بمحمد والا لبطل جعل الجميل صفة
للفعل على ان الحق ان الثناء عليها حمد وانها مندرجة فى الفعل الاختيارى المراد ههنا اذ المراد من الفعل

اعم من المعنى المصدرى والحاصل بالمصدر وتلك الملكات معدة ومرة ومكلف بها من جانب الشرع لسائر
الافعال الاختيارية مع ان التكلف يدور على القدرة والاختيار لكن ما نقل عن الشيخ ههنا من الثناء
على الشجاعة انما يكون حمدا اذا اريد بها الخوض فى المهالك يا باه الآن يتكلف يقال الخوض فى كلامه
ايضا اعم من المعنى المصدرى والحاصل بالمصدر ليدخل الملكة المكتسبة بالخوض مرة بعد اخرى فليتامل
ثم ان هذا الجواب منع الملزومة القائلة بانه كلما لم يكن شئ من تلك الصفات صادرة بالاختيار
لزم الاستلزام المذكور وانما يلزم لو اريد بالاختيارى ما هو الحقيقى اى ما صدر بالاختيار
وهو ممنوع لجواز ان يراد الاعم منه ومما هو بمنزلته **قوله** او بمنزلة الاختيارى الخ اى بمنزلة جنس
الاختيارى المراد لا يجوز تخصيص الاختيارى ببعض افراده فالمراد الجنس وذلك الجنس
متصف بالاستقلال فيه ولو فى ضمن بعض افراده فصح تنزيل الصفات المذكورة منزلة ذلك الجنس
فى وصف الاستقلال وان اتصف بعدم الاستقلال ايضا فى ضمن بعض الآخر كالكتابة المحتاجة
الى امر خارج عن الفاعل كالقلم ولم يجعل الجامع بينهما ما هو جميع افراد الفعل مع تلك الصفات
كمطلق الصدور الشامل لغير الاختيارى والاختيارى والحقيقى والتصورى اذ يندرج فى الاختيارى
حينئذ حرارة النار وبرودة الماء ايضا كما عرفت واذ لم يصح جعل مطلق الصدور جامعا فوجب
صحة مطلق القيام الشامل للصدور وغيره اولى لاستلزام اندراج كل صفة فيه جود الترادف
بين الحد والمحدود **قوله** وعدم احتياجه الى امر خارج اى الى امر منفصل عن الموصوف كما هو الظاهر
من الخارج وانما فسر استقلال الذات به لان المعنى الحقيقى لاستقلال الذات فى شئ ان لا يتوسط
بينهما واسطة اصلا وان كان تلك الواسطة من صفات الذات فلو ابقى الاستقلال على هذا المعنى
لم يدخل فيما هو بمنزلة الاختيارى ما عدا صفة المحبوبة لان سائر الصفات بواسطتها كما قالوا لكون
صدور جميعها عن الذات لا يحتاج الى امر منفصل عن الذات وان احتاج صدور بعضها الى البعض
الآخر وايضا هذا الجواب كالسؤال مبنى على حمل الاختيار على المعنى الاخص فلو حمل استقلال الذات
على معناه الحقيقى لم يصح الجواب على شئ من مذهبى الحكماء والاشاعرة اذ ليس هناك فعل اختيارى
مستقل فاعلم فيه بهذا المعنى عندهما ينزل الصفات منزلته اما عند الحكماء فلان ذلك الفعل ليس
من افعال الواجب تع عندهم لكونه تع موجبا فى جميع افعاله على زعمهم ولا من افعال شئ من الممكنات
لان جميع الممكنات محتاجة الى العلة الموجبة فى ذواتها وصفاتها فى كل ان ونعنى لاستحالة وجود
الممكن بدون العلة وهذه العلة خارجة عن ذوات الممكنات فليس ههنا ممكن يستقل فى فعل اى فعله

بهذا المعنى كما لا يخفى واما عند الاشاعرة فلانهم لما اثبتوا صفات زائدة على ذات الواجب تع كان
صدور جميع الافعال عنه تعالى بواسطة تلك الصفات فلو يكون ذلك البعض من افعال الواجب
تع عندهم ولو من افعال العباد المحتاجين اليه تع فى ذواتهم وصفاتهم فى كل زمان وآن عندهم
الكل فلم يصح ذلك الجواب ح على مذهب القائلين بكون الواجب تع مختارا ولو فى بعض افعاله
وبكون الصفات عين الذات كالمعتزلة واما بعد تفسير الاستقلال بعدم الاحتياج الى الخارج
المنفصل فيصح الجواب على مذهب الحكماء كما سنعرفه ويدخل جميع الصفات الزائدة لان عدم احتياج
الصدور الى الامر المنفصل اعم من احتياجه الى الصفات الذاتية اللازمة ومن عدم احتياجه الى شئ
غير الذات فان قلت انما لا يدخل جميع الصفات الذاتية على تقدير ابقاء الاستقلال على معناه الحقيقى
لو احتاج بعض الصفات الى بعضها فى الصدور عن الذات وهو ممنوع على مذهب الاشاعرة كيف
وان جميع الاشياء مستندة اليه تع ابتداء وبلا واسطة وابطلوا قول الحكماء الواحد الحقيقى لا يصدر
عنه الا الواحد فيجوز ان يصدر الكل عن الذات ابتداء بلا توسط بعضها فى صدور بعض آخر
ثم يتوقف بعضها على بعض فى التعلق كتعلق الارادة المتوقف على تعلق العالم المتوقف على
الحيوة لكنه لا يوجب توقف بعض على بعض فى صدور ذواتها عن الذات قلت انما نفوا
الواسطة فى افعاله تع حذرا عن الايجاب والافتقار لا فى صفاته اللازمة له تع ومن
البين ان الحيوة صفة توجب الادراك والارادة فكان العلم والارادة متأخرين عنها
بالذات على ان الشئ على تعلقات تلك الصفات فى الازل كتعلق العالم قطعا وهو متدرج
فى السؤال فانه تع موجب فى تلك التعلقات الازلية ايضا فلا يدرج حرف الاستقلال الى
ذلك التفسير مجازا مع ذكر الخاص وارادة العام قوله كما هو شان بعض الافعال الاختيارية
وهو افعال الله تع حيث لا يحتاج صدور تلك الافعال الى ما عدا ذات الواجب تع وصفاته
بخلاف افعال غيره تع فانها بخلق الله تع عند الاشاعرة فيكون غيره تع محتاجا الى امر منفصل عندهم
وكذا عند المعتزلة فانهم وان زعموا كون العباد خالقين لافعالهم لكنهم صرحوا باحتياجهم الى
اقدار الله تع وتمكينه وقد عرفت ان جميع الممكنات غير مستغنية عن الواجب تع فى ذواتها و
صفاتها فى شئ من الاوقات عند الكل فان قلت لو شئ من افعال الله تع ايضا بما لا يحتاج صدوره
الى امر خارج عن الذات الموصوف لان كل فعل نسبة بين الفاعل والمنفعل وكل نسبة بينهما متأخرة
عنهما بالضرورة قلت غاية ذلك احتياج بعض الصفات الى بعض آخر ايضا لان الله تع يجعل

الماهية المتميزة فى علم موجودة فى الخارج ومبداء لآثار خارجية فالفعل الذى هو الايجاد متأخر عن
الماهية باعتبار وجودها العلمى وهى باعتبار وجودها الخارجى لازم متأخر لذلك الفعل لكونها مرتبة
عليه ترتب المحامل بالمصدر على المصدر ولذا جعلوا السموات والارض فى قوله تع خلق السموات
والارض مفعولا مطلقا لا مفعولا به بقى ههنا فائدة جليلة يجب التنبيه عليها هو ان تع مستقل
بهذا المعنى فى جميع افعاله واما فى مثل الايجاد من كم العدم فمكاءفت واما فى مثل ايجاد الحركة فى
الجسم واشالها من العوارض الممتنعة الحصول بدون محالها وايجاد السواد فى الجسم الابيض
مع امتناع حصوله مع بقاء ضده الذى هو البياض فلما حققه الخ المحقق فى شرح العقايد العضدية
من ان الاشاعرة لما قالوا باستناد جميع الممكنات اليه تع ابتداء ومن غير شرط صرحوا فى امثاله
ان ايجاد الحركة يستلزم ايجاد الجسم المحل ولا يتوقف عليه اذ التوقف والاحتياج اخص من
الاستلزام لان الموقوف عليه لو زم متقدم واللازم اعم منه ومن اللازم المتأخر ومن اللازم
الذى يكون مع الملزوم بحيث لا يتقدم عليه ولا يتأخر عنه ولا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص
فتامل واعلم ان هذا الجواب على تقدير صحته قام ولو عند القائلين بكون الصفات عين الذات
من المتكلمين لان الذات مستقل فى ذاته وغير محتاج الى امر خارج اصلا وفيندرج فيما هو بمنزلته
الاختيارى ولذا اعترض عدم التمام على مذهبهم بالجوابين الاتيين قوله وفيه ما فيه لانه
ان كان مبنيا على ارادة الاختيارى مع خصوصية تلك الصفات فى اطلاق واحد يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز وهو باطل عند جمهور الحنفية وان جوزه بعض الحنفية وان كان مبنيا على ارادة المعنى
الواحد الاعم منهما بطريق عموم المجاز بان يراد بالاختيارى ما يطلق عليه الاختيارى حقيقة او استعارة
فان جعل الجامع بينهما شاملا للاستقلال وغيره كمطلق الصدور المشترك بين تلك الصفات وجميع الافعال كما هو
الظاهر من تقسيم الاختيارى الى كل الجميع الافعال كما هو بمنزلة ذلك الجنس الشامل فكما يدخل فيه تلك الصفات
تدخل مثل حرارة النار وبرودة الماء وغيرهما فيبطل اصل الجواب كما عرفت وان خص الجامع بينهما بالاستقلال
الذى لا يوجد الا فى بعض الافعال فى ان تخصيص وتجوز بمرتبة اخرى بعدم عموم المجاز لا دلالة عليه
ولا يلزم من لفظ الاختيارى بوجه لان جنس الاختيارى كما يتصف بالاستقلال فى ضمن بعض الافعال
يتصف بعدم الاستقلال ايضا فى ضمن بعض آخر ويمكن دفعه بان الجواب المذكور مبنى على انهم
استعاروا فى اطلاق لفظ الاختيارى على ما يتم الاختيارى حقيقة وما هو بمنزلة الاكمل الذى
يستقل فاعله فقوله لاستقلال الذات لبيان ان تلك الصفات داخلة فى هذا المعنى المستعار له اشارة

فروه صح

الى وجه الشبه في الاستعارة التي تضمنها عموم المجاز فلا يرد شئ واما ما نقل عن المحشي هنا من ان تنزيل
الصفات المذكوره منزلة الافعال الاختيارية يجامع استقلال الذات مع ان الذات ليست مستقلة في كلها
حقيقة بل حقيقة في بعضها بمعنى انها لا يحتاج الى امر خارج عن الذات ومجاز في بعضها بمعنى انها
لا تحتاج الى امر خارج عن الذات والصفات ضرورة احتياجها فيه الى بعض الصفات كعلم عظيم
فليس بشئ لان المجيب جعل الجامع ما هو المعنى المجازي لا استقلال الذات ولذا احتاج الى تقريره بعدم
احتياجها الى امر خارج منفصل كما اشرنا ومن البين ان هذا المعنى متحقق في الواجب تع بالنسبة الى
جميع صفاته تع وافعاله وايضا نسبة الاحتياج الى الذات سواء ادبت والصواب ان يقال ضرورة
احتياج بعض الصفات الى بعض آخر كما لا يخفى قوله كما يجئ بمعنى ما صدر اه فالنسبة على المعنى الاول
من نسبة السبب الى المسبب ان حمل الاختيار المنسوب اليه على معنى الارادة والترجيح او من نسبة احد
المتسببين الى النسبة بينهما ان حمل على معنى الصحة والامكان الذي هو نسبة بين الوصف المنسوب
والفاعل وعلى المعنى الثاني من نسبة احد وصفي موصوف واحد الى الآخر او من نسبة الصادر الى وصف
المصدر غم ان كلا من المعنيين صادق على العالم بالنسبة الى القادر المختار ولا بأس اذ غاية ما لزم
المحمول عن الموضوع في قولهم المحمول عليه يجب ان يكون اختياريا والحمل على المحمود عليه الذي هو من
اوصاف المحمود بتخصيص به ثم كل ما صدر عن فاعل بالاختيار فهو صادر عن الفاعل المختار ضرورة
ولا عكس لان الصفات عنه تعالى بالايجاب لا بالاختيار فالمعنى الثاني اعم مطلقا من الاول قوله
ولا شك ان صفات اللّٰه تع اه هذا تتمة الجواب الاول كما ان قوله وايضا هي صادرة الى تتمة
الجواب الثاني وانما قيد الجوابين بقوله عند الاشاعرة لانهما انما يتمشيان على القول بزيادة
الصفات وما يقول بها الا الاشاعرة وتلخيص الجواب الاول من هذين الجوابين كالجواب الذي
ذكر قبلهما منع لتلك الملازمة ايضا مستندا بانه انما يستلزم الاستلزام المذكور لو كان الاختياري
بمعنى ما صدر بالاختيار وهو ممنوع بل المراد معنى ما صدر عن الفاعل المختار ولو كان صدوره
عنه بالايجاب مثل صدور تلك الصفات وفيه بحث من وجوه اما اولا فلان تلك الصفات
صادرة عن الذات من حيث هي هي مع قطع النظر عن الاتصاف بتلك الصفات وما لم تتوقف كونه
تع فاعلا بالاختيار على تلك الصفات عند الاشاعرة لم يكن الذات من حيث هي هي فاعلا
مختارا فلا يكون الصفات المذكورة اختيارية بهذا المعنى ايضا وانما الاختياري بهذا المعنى
من بين صفاته تع افعاله فقط اللهم ان يقال هي صادرة عن الذات المتصف بكونه فاعلا

مختارا

مختارا وان كان ذلك الاتصاف بعد صدور تلك الصفات واما ثانيا فلان الاختياري بهذا
المعنى وان لم يندرج فيه الحرارة بالنسبة الى النار والبرودة بالنسبة الى الماء واشباههما على ان
النار والماء ليسا بفاعلين مختارين بالمعنى الاخص المراد ههنا الا انه يندرج فيه الصفات الذاتية
للعباد كالقدرة فعلى هذا الجواب يلزم ان يكون الثناء عليها حمدا وليس كذلك والجواب انما يلزم
لو كانت لوازم الماهيات وعوارضها صادرة عن تلك الماهيات كما زعم الحكماء في المشهور وهو باطل
عند المتكلمين الذين هذا الجواب مبني على مذهبهم لان جميع الممكنات صادرة عن الواجب تع عندهم
كما مر غير مرة نعم لو كان الصدور عن القيام لتوهم ذلك لكنه فاسد ايضا لما عرفت ان العالم صادر
عن الواجب تع مع امتناع قيام العالم به تع بل الصدور عن الشئ عبارة عن كون ذلك الشئ منشأ له
وحيث كان المراد منه في كل من معنيي الاختياري كونه منشأ له باحد الوجهين اما بافادة الوجود حقيقة
واما بكسبها بصرف الارادة على نحو ما سبق كان الافعال الاختيارية القائمة بالعباد اختيارية على
كل مذهب وعند الاشاعرة كانت تلك الافعال اختيارية بالنسبة الى الواجب تع من جهة الخلق و
بالنسبة الى العباد من جهة الكسب وكانت تلك الصفات اختيارية بالمعنى الثاني دون الاول لان الذات
مستقلة لوجودها لكن بالايجاب لا بالاختيار واما ثالثا فلان هذا الجواب ان كان مبنيا على جعل
الاختياري صفة للفعل كالجميل بطل اصل هذا الجواب لخروج الصفات الذاتية عن الفعل وان كان مبنيا على
جعل صفة للذات او الشئ او على عدم جعل صفة للشئ اصلا وبناء على ان مجرد مفهوم الاختياري كاف في
حمول القضية المذكورة بطل ما سبق عنه من رجوع القول الاول الذي ذهب اليه المحشي الى هذا القول الثالث
من الاقوال المذكورة في الشرح الا ان يقال الايراد بالثناء على تلك الصفات الذاتية هو بعينه
متوجه على ما ذهب اليه المحشي ويحتاج في دفعه الى احد هذه الوجوه واذا اندفع عنها الجواب واحد يرجع
احدها الى الآخر قوله وايضا هي صادرة الخ تلخيص هذا الجواب منع كبرى الشكل الثاني اي لا نسلم
انه لو شئ من تلك الصفات بصادرة بالاختيار وانما نمنع تلك الكبرى لو كان المراد بالاختيار
ههنا هو المعنى الاخص وهو ممنوع لجواز ان يكون مراد القائل الاختياري بالمعنى الاعم المتحقق
في الواجب تع بالنسبة الى صفاته الذاتية الزائدة وانت قد علمت بطلان هذا الجواب بما قدمنا من
ان الواجب تع ليس بمختار في تلك الصفات بشئ من المعنيين واما ما يقال ان هذا الجواب يوجب
المرفوع عنه من الترادف بين المدح والمدح فانما يتم لو اندرج الماهيات بالنسبة الى اثارها الا
الاصطلاحية في قيد الفعل وهو ممنوع لجواز ان يحمل الفعل على معنى المنشأ باحد الوجهين المذكورين

انفاح يخرج تلك الماهيات بالنسبة الى تلك الاثار بقيد الفاعل على مذهب المتكلمين وتحقيق الحكماء قوله لكنهما
لا يتمان على تقدير القول الخ يعني لا يتم الجوابان المذكوران وان بنيا على مذهب المتكلمين كالجواب الذي ذكر
قبلهما لان من المتكلمين من يقول بعينية الصفات كالمعتزلة والشيعة بل بعض الاشاعرة بل الشارح يميل
الى ذلك على ما يلزم من شرح العقايد العضدية وذلك لانهما لو تما على تقدير القول بالعينية لزم صدور الذات
وهو محال لان الصدور يقتضي المغايرة الموجبة لتقدم المصدر على الصادر ولو بالذات فلو صدر الشيء عن نفسه
لزم تقدمه على نفسه وهو محال ضرورة ولا معنى للصدور الصفات الاعتبارية الا انتزاعها عن الذات لو تنها
قائمة بالمعتبرين العاقلة على اذهانهم تصورا وتصديقا بايجاد الفياض وفيه نظر امر وجوه اما اولا فلان
صدور الشيء عن الشيء ان اقتضى كون الصادر من الاعيان الموجودة في الخارج مباينة للمصدر لزم ان
لا يصدر شيء من الافعال وتعلقات الارادة من الواجب تع وغيره على مذهب المتكلمين ولا عند القائلين
منهم بزيادة الصفات على الذات لان الافعال من مقولة الفعل والتعلقات من مقولة الوضافة وجميع
مقولات الاعراض النسبية ماعدا الاين من الامور الاعتبارية عندهم لا من الموجودات العينية فيلزم ان
لا يكون شيء منها اختيارا بشيء من المعنيين ولا الثناء عليه حمدا او هو باطل ضرورة وان لم يقتض ذلك
فلم لا يكفي المغايرة الاعتبارية بان يكون الواجب تع باعتبار كونه عالما انكشف عليه بزائد جميع
المعلومات صادرا عن ذاته باعتبار كونه موجودا بالذات ايضا دون البيين ان العلم والقدرة والارادة
وغيرها من الصفات الذاتية تابعة للوجود غاية ما لزم تقدم باعتبار الوجود على ذاته باعتبار كل من
الصفات ولا باس به الا ان يقال لما كان صدور الشيء عن الواجب تع عبارة عن افادة الوجود لم يكف
التغاير الاعتباري فتختار الاول ونقول لما كان صدور الشيء عن عبارة لتلك الافعال وتعلقات الارادة
اثار موجودة في الخارج مباينة للفاعل والمريد كان الصادر هناك في الحقيقة تلك الاثار ونسبة الصدور
الى تلك المعاني المنتزعة بين المصدر والاثار الصادرة مجازية لا يقال انما يتم وجود الاثار في تعلقات
ارادة الواجب تع لو في تعلقات ارادات العباد اذ ربما تتخلف مرادهم عن ارادتهم لانا نقول هناك اثار
قلبية موجودة عقيب المتعلق والترجيح القلبي واما ثانيا فلان الوجود الانتزاعية الاعتبارية قسمان
قسم لا وجود له لا في الخارج ولا في نفس الامر كانياب الغول وضبم لم وجود في نفس الامر وان لم يكن
من الاعيان والصفات الذاتية الاعتبارية من هذا القبيل فليكن صدورها عن الذات بافادة الذات
وجود تلك الصفات في نفس الامر لا وجودها في الخارج والاعيان ولا بد من تعميم الصدور هكذا ما
الصدور باعتبار كلا الوجودين اعني الخارجي والنفس الامري لان حديث وجود الاثار العلية في الخارج

عقيب تعلق الارادة العبد غير صحيح على مذهب الاصحاب الماتريدي ولذا ذهبوا الى ان ليس هناك امر موجود
مخلوق هذا عن الجبر في افعال العباد فلو يصح الجوابان على رأيهم من المتكلمين واما الثاني فلو سلم
الكل فانما لا يتمان لو لم يكن الصدور في الجوابين شاملا لمطلق الايجاب والاقتضاء ولو كان
ذهنيا وذلك ممنوع كيف ولو لم يكن شاملا لم يتما على مذهب لان مراد السائل من الصفات الذاتية
اعم من الحقيقة والاعتبارية بشبوتة كانت كوجوب الوجود او سلبية كامتناع شريكه للقطع بان الثناء على
الكمل حمد كما في قولهم الحمد لله الواجب وجوده الممتنع نظيره كما لا يخفى والجواب الاول المذكور قبيل
هذين الجوابين حاسم للكل فلو تدبر ان يحملوا على معنى حاسم للكل ايضا وان كان حسم الجواب الثاني مبنيا
مبنيا على زعم مجامعة الاختياري بالمعنى الاعم لمطلق الايجاب والاقتضاء على ما لا يخفى واما ايجابا فلان
عنوان الجوابين صريح في كونهما مبنيين على مذهب جمهور الاشعرة القائلين بزيادة الصفات
وتمامها على مذهب كان ههنا بناء على ان المصنف منهم وايضا السؤال على كل القولين لو يقدح في
تمامها لانهما مبنيان على ابطال القول بالعينية وكونه تحقيقا محل نظر ظاهر قال قوله لجواز ان
يكون سبق الاختيار عليها الخ السبق الذاتي هو التقدم الذاتي الذي هو تقدم العلة الموجبة على معلولها
كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح وان اتحدت الحركتان زمانا وباذاته التأخر الذاتي الذي هو
تأخر ذلك المعلول عن تلك العلة ولم ينكرهما المتكلمون وان انكروا التقدم والحدوث الزمانيين لان
القديم عندهم ما لم يكن مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا والحادث ما كان مسبوقا به سبقا زمانيا وتلخيص
هذا الجواب منع كبرى الشكل الثاني كالجواب الذي قبل وبجرد هذه المناسبة قدم على الجواب الاخير القاسر
والا فهو اضعف الاجوبة كما ستطلع قوله كسبق الوجوب على الوجود الخ الوجوب السابق هو الوجوب
المرجح اقتضاء العلة الموجبة وهو اعم من الوجوب الذاتي على رأي جمهور المتكلمين القائلين بزيادة
وجود الواجب تع على ذاته كزيادة الصفات الذاتية عند جمهور الاشاعرة ومن الوجوب بالغير على رأي الكل
بناء على انه تع وان لم يكن علة موجبة للشيء من الممكنات عند الاشاعرة لكن تعلق ارادته العلية بوجوده
علة موجبة له بحيث يمتنع انفكاكه عنه عند الكل وقال الحكماء كل ممكن موجود وهو محفوف بوجوبين وجوب
سابق على وجوده وهو الوجوب الحاصل له بايجاب علته للموجود وجوب لاحق هو الوجوب بايجاب
علته المبقية ولذا قالوا الشيء ما لم يوجب لم يجب وهذا بالمعنى الذي ذكرناه لو ينكره المتكلمون
كيف والممكن يحتاج في وجوده الى ما يرجح وجوده على عدمه فكما ان ايجاب علته اياه سابق عليه سبقا زمانيا
في الواقع وان كان متأخرا عنه في التصور لكونه نسبة بينه وبين علته فكذلك الوجوب الحاصل من

ذلك الايجاب فلو يرد ان الوجوب صفة الوجود وكل صفة متأخرة عن موصوفها بالذات فكيف سابقا
عليه بالذات ويدفع بان المراد بالوجوب من العوارض الذهنية للماهيات للقطع بان السابق على الوجود
الخارجي لا يكون من العوارض الخارجية وما ذكر من دفع الايراد انما يتم لو كان الوجوب من الاوصاف الخارجية
وقد عرفت بطلانه الثاني ان يقال الوجود الذهني كالخارجي قسمان اصليان كوجود الزوجية للاربعة فيما اذا
تصورت الاربعة وغفلت عن زوجيتها وهو وجود الزوجية في الذهن بذاتها ووجود فلكي كما اذا تصورت
الاربعة وزوجيتها معا وهو وجود الزوجية في الذهن بصورتها وكذا الكلام في جميع العوارض للماهيات
في الاذهان كالوجوب والوجود عند التحقيق وكذا جميع النسب وبهذا الاعتبار يعلم صدق القضايا
ومطابقة نسبتها الحاصلة في الذهن بصورتها للنسبة الواقعة التي هي موجودة في الاذهان ايضا بذاتها
وعدم صدقها ومطابقتها لا سيما في القضايا الذهنية فح نقول يجوز ان يكون الوجوب السابق على الوجود
الخارجي هو الوجوب العارض في الاذهان للماهية الموجودة فيها ايضا مع كون ذلك الوجوب حاصلا
بذاته لا بصورته ويكون سابقا على حصول الوجود بذاته ايضا لا بصورته وهو لا ينافي كون ذلك
الوجوب متأخرا عن الوجود فيما اذا حصلا بصورتهما وهذا غاية توجيه كلامهم وبعد هذا لا نتيم
ذلك اذا نقل الكلام الى الوجود الذهني فان الماهية ما لم توجب لم توجد في الذهن ايضا ولا يخلص
الوجدان يختص القول بالسبق بالوجود الخارجي او تحمل الوجوب السابق على معنى الايجاب القائم بالعلة
السابقة على المعلول ببداهة قوله اقول فيه انه مبني الخ اي مبنيا على خلاف التحقيق الذي
هو القول بعينية الصفات لما عرفت انه لما يمكن صدور الشيء عن ذاته فضلا عن صدوره بالاختيار بالمعنى
الوضعي وتخصيص اثبات الكبرى الممنوعة ببطلان المنع وحاصله ان ذلك الجواب باطل لانه غير
صحيح على رأي احد من الحكماء والمتكلمين وكل جواب شانه كذا باطل اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى
فلان هذا الجواب لا يصح على رأي القائلين بالعينية لما عرفت ولا على رأي القائلين بالزيادة
لانه منع الكبرى المدللة باعتبار رجوعه الى المقدمة القائلة بان كل ما كان مسبوقا بالقصد والاختيار
الى اخره مقدمة مسلمة عندهم بلا خلاف بينهم وان لم يكن مسلمة عند بعض المتأخرين حيث اعترض على
تلك المقدمة من جانب الحكماء بما ذكر فيكون ذلك البعض في مسئلة الصفات من الحكماء وفي قول
كلما لم يكن هذا الجواب صحيحا على رأي احد من القائلين بالعينية ولا على رأي احد من القائلين بالزيادة
لم يصح على رأي احد من فريق الحكماء القائلين بالعينية ولا على رأي احد من فريق المتكلمين
الذين قال بعضهم بالزيادة كالاشاعرة وبعضهم بالعينية كالمعتزلة والشيعة لكن المقدم حق

وكذا التالي فلا يرد عليه ان المناسب ان يحرف قوله وان اعترض عليه بعض المتأخرين الخ عن السؤال
ويقتصر على ذكر ذلك البعض في الجواب قوله قال بان اثر الفاعل المختار الخ قد يتوهم ان الصفات الذاتية
اثر الفاعل المختار وليست بجادة فهذا الايراد مشترك الورود بين هذا الجواب وبين الجوابين
المذكورين قبل هذا الجواب وهو وهم فاسد لوجهين الاول ان الاثر في الحقيقة انما يطلق على ما
يترتب على التاثير والايجاد لا على ما يقتضيه الذات الثاني ان المراد هو الفاعل المختار من حيث
انه فاعل المختار والصفات الذاتية اثار من حيث انه فاعل موجب كما لا يخفى قوله الذين منهم القائل
الخ يعني لا يتم من تمام الجواب على مرأى كل فريق الحكماء والمتكلمين لان ذلك الجواب لمحافظة القول
باشتراط كون المحمول عليه فعلا اختياريا والقائل به موجود في كل فريق منهما وذلك الجواب غير تام
عند احد من الفريقين فضلا عن صحته عند القائل بالاشتراط من الفريقين قوله الثاني يقال يجوز
ان يكون ذلك القول اي القول باشتراط المحمول عليه اختياريا هذا دفع لابطال الجواب السابق
لكنه لا يصح ان يكون مبنيا على جعل المعترض المذكور من القائلين بعينية الصفات لان الجواب
المذكور لا يصح على مذهبه ح بوجه بل هو مبني على جعله من القائلين بزيادة الصفات سواء جعل
هو وتابعوه من فريق المتكلمين او جعلوا فريقا ثالثا غير فريق الحكماء والمتكلمين فان كان مبنيا
على جعلهم فريقا ثالثا فهو منع الكبرى دليل الابطال اي لو سلم ان كل جواب غير تام على راي احد من
الحكماء والمتكلمين فهو باطل وان كان مبنيا على جعلهم من المتكلمين فهو منع للصغرى القائلة بان الجواب
المذكور غير تام على راي احد من الحكماء والمتكلمين وما ذكر تم من ان القائلين بالزيادة اتفقوا
على ان اثر الفاعل المختار حادث ممنوع كيف ويجوز ان يكون ذلك المعترض المذكور قائلا بزيادة
الصفات ويصدورها عن الذات بالاختيار بالمعنى الاخص بناء على ان مجرد الاعتراض على
تلك المقدمة المسلمة عندهم لا يخرجه من مذهب المتكلمين نعم على كلا التقديرين يرد على هذا
الدفع ان الجواب المذكور ح انما يدفع اصل الايراد اعني الايراد بالبناء على الصفات الذاتية
عن ذلك المعترض وتابعيه فلا يكون تاما على راي غيرهم من الحكماء والمتكلمين فدفعه بان
ذلك القول بالاشتراط يجوز ان يكون للمعترض المذكور وتابعيه فلا يجيب دفعه عن غيرهم
ففي كلامه غاية اجمال وعلى مسامحة يفهم ما ذكرنا وبرزخها واقول فيه بحث من وجوه الاول ان
المصنف وغيره من المحققين قالوا بالاشتراط المذكور وسيوا بتابعين المعترض في الاعتراض
المذكور الثاني ان ذلك الجواب باطل بما اشرنا من ان تعلق الارادة بنفسها وبما يتوقف

هي عليه مستلزم للدور او التسلسل المحالين فلو يمكن صدور تلك الصفات عن الذات بالاختيار بالمعنى الاخص
فالواجب ان يبطله دفعا لايهام صحته الا ان يقال لم يتعرض لبطلان ذلك الاستلزام لانه لا يجري في
الصفات التي لم يتوقف عليها الارادة وما نحن فيه الكبرى الكلية القائلة بان لا شئ من تلك الصفات
بصادرة بالاختيار بالمعنى الاخص ويكفيه جواز صدور بعض الصفات المذكور الثالث ان اراد صحة
الجواب المذكور بالنسبة الى جميع الصفات فقد عرفت بطلانه وان اراد صحته بالنسبة الى بعضها فلا يكون
حاسما على مذهب ذلك المعترض بالنسبة الى جميع الصفات الرابع ان ذلك الجواب باطل بالنسبة الى جميع
الصفات قطعا لانه مستلزم لامكان صفات النقص التي هي اضدادها وهي الموت والجهل والعجز و
عدم الارادة والصمم والعمى والبكم ولما كانت انفس هذه الصفات الموجبة للنقص في حقه تعالى كان امكانها
الذاتي له تعالى مستحيلا ايضا بناء على ان امكان المحال محال وقد ذكر مثل هذا في المنحة المذكورة في حاشية الواجب فبا
بال هذه الصفات الخامس اذا صح هذا الجواب بناء على مذهب المعترض مع بطلانه فلم لا يجوز الجوابان
المذكوران قبله بناء على مذهب الاشاعرة مع صحته قوله ويمكن ان يجاب بمنع كون شئ من تلك الصفات
بطلوبا للازم فلو حاجة الى صرف الاختياري في ذلك القول وفي تعريف الحمد عن ظاهره بل يجب
ان يحمل على ظاهره ليخرج عنه الصفات الذاتية سواء للواجب قط او لغيره كالملكات قوله لجواز ان يكون
اطلاق الحمد عليه اي على الثناء المذكور على سبيل المجاز المرسل بناء على تلك الصفات مبادي افعال اختيارية
فالثناء عليها لازم للثناء على الافعال لان للمبادي حكم المقاصد فاطلاق الحمد الموضوع للثناء على الافعال
على الثناء على الصفات الذاتية من باب ذكر الملزوم وارادة اللازم او على الاستعارة المرجحة بناء على
ان تلك الصفات بمنزلة افعال اختيارية للواجب قط في انهما لا يحتاجان الى امر خارج عن الذات
والصفات فالثناء على الصفات الذاتية كالثناء على تلك الافعال في انهما بسبب امر محاسن خارج عن
الذات والصفات وبهذا ظهر ان المجاز المرسل او الاستعارة في لفظ الحمد كما هو مرجح الجواب لا في
المحمود عليه كما وهم فلم يرد ان المجاز المرسل المبني على كونها مبادي افعال اختيارية يجري في
الصفات التي ليست مبادي تلك الافعال كالسمع والبصر والكلام فان الارادة مع القدرة و
ما يتوقفان عليه كافية في الافعال عند الاشاعرة الا ان يقال ليس المبادي بمعنى الموقوف عليها
بل بمعنى الاسباب والمنشاء وقد كان ارسال الرسل عليهم السلام فعلا اختياريا مترتبا على صفة الكلام
وكذا تخصيص تلك المرتبة على سمعه وبصره كثرة في القرآن واعلم انا اذا قلنا شئ الترتب على علمه وارادته نا
من العلم الفعلي الاختياري مجازا من اطلاق اسم السبب فهو هو بلا نزاع وانما النزاع فيما اذا اريد

بالعلم معناه الحقيقي وكذا الكلام في سائر الصفات فاذا ذكر هذه الصفات الذاتية في مقام المحمود عليه اما
بالفاظها الموضوعة لها او بالفاظ مجازية فالثناء ههنا على هذا الجواب ليس بحمد حقيقة فلا يشمله قولك
الحمد لله او اذا اريد بالحمد ما يطلق عليه الحمد حقيقة او مجازا وعلى الوجوه السابقة يكون حمدا حقيقة وكذا
الحمد في قولك هذا مع ارادة حقيقة الحمد ثم هذا الجواب انما يتم على مذهب المتكلمين لو على مذهب الحكماء لان
صفاته تع لو يكون مبادي افعال اختيارية عندهم بل مبادي افعال ايجابية اللهم الا ان يحمل الاختياري
على المعنى الاعم ههنا ولم يتعرض بذلك قياسا على ما مر وانت خبير بان هذا الجواب بنا في ما نقلناه من
الزمخشري والمص من ان له استحقاقا ذاتيا للحامد ولعل لهذا اثر عن الاجوبة قوله الذي هدانا
سواء الطريق لا يخفى ان تعليق الحمد بالمشتق يقتضي عليه المأخذ فالهداية هي المحمود عليه ههنا لكنها
علة لاثبات كل حمد لله لا لنسبته والاولى توجيه عليه ان الحمد اللغوي اعم من ان يكون بازاء الانعام وكل
ان لا يكون وهذا ينتا نوع من الانعام فلا يكون ثبوت كل حمد او ثبوت الجنس واختصاصه به تع لو يحمل
هذه العلة وجعل التعليل بالهداية قرينا مختصها الموضوع المقتضية اعني الحمد غير ملائم لمقام الحمد بل الملائم
تعميم من كل ما يطلق عليه الحمد ولو مجازا كما لا يخفى بخلاف ما اذا جعلت علة للاثبات كانه قيل انما
نصفه باختصاص كل حمد له تع لاجل هدايته ايانا سواء الطريق فلا محذور بناء على ان قيود الكلام
قد تكون قيود الثبوت وقد تكون قيود الاثبات كما تقرر في محله ثم لا يخفى ان الطريق ماخوذ
في مفهوم الهداية كما عرف فان لم تجرد الهداية عنه ليكون الطريق المرئي عبارة عن الطريق الموصل الى
الحق وهي الخواص الدلالة العقلية والنقلية ان حمل سواء الطريق على مطلق الحق او الفنون العقلية والنقلية
ان حمل على الاسلام والشريعة فيجوز حمل الهداية على كل من المعنيين لكن تحتاج الى تجريدها عن المطلوب
المأخوذ فيهما لان المطلوب حينئذ سواء الطريق وان جردت عنه ليكون الطريق المرئي هو سواء
الطريق فالهداية يعتبرها بالمعنى الاول ولا يحتاج الى تجريدها عن المطلوب لان المطلوب هو المطلوب
الوصلي الذي هو رضاء الرحمن والاول انسب بديباجة هذا الكتاب قوله قيل الهداية الدلالة اي
الارشاد واراءة الطريق فالطريق معتبر في كلا معنيي الهداية والمراد من الاراءة والارشاد مجرد
المنشائية للرشد والرؤية اي العلم سواء كان ذلك الدال من ذوي العلم والادراك اولا كما في
هداية القرآن والجبال وغيرها قال الشارح وان صح التتميم الهداية به كان علما في رأسه فانه
مثله كثير وسواء حصل للمدلول رؤية بالفعل او لم يحصل كما في اية تخويفهم عمي فالاراءة الواقعة
في تفسير الهداية بالمعنى الاول بمعنى ما يطلق عليه الاراءة حقيقة كما اذا حصل رؤية المدلول او

قول المص

قول الشارح

او مجازيكا او لم تحصل على نحو قولهم علمته فلم يتعلم وتعلق قوله على ما يوصل بالدلالة مبنى على تجريد ما عن الطريق
او على التوكيد والاولى حضرت الهداية بهذا المعنى في امراة طريق الطريق لان الموصول الموصل عبارة عن
الطريق حسيا كان او عقليا كالشريعة بخلاف ما اذا حمل على التجريد او التوكيد اذ يندرج فيها امراة
نفس الطريق ولم يخرج امراة طريق الطريق اعتبارا على ان المط في قوله الى المطلوب اعم من المطلوب
بالوصالة او بالتبع او بناء على ان الايصال الى المط الوصلى اعم من الايصال اليه بالذات او بالواسطة
وحذف معقول يوصل للتعميم اى كل من يسلكه بشرط ان يسلكه وفائدة التجريد او التوكيد اسناد الايصال
الى الطريق لا الى الدلالة ليصح ارادة المعنى الثانى والعدول عن طريق موصل للقصد لاستمرار الايصال
ولعل للتنبيه على ان الدلالة على طريق الا يسمى ايصالا كالطريق الذى يتشعب منه طرق اخر لا تسمى
هداية واما افتراق هذه الامة على ثلث وسبعين فرقة فليس لان الشريعة تتشعب الى طرقهم و
لو كانت طرقهم موصلة الى الحق ايضا فيلزم فقد الحق بل لانهم احدثوا فيها طرقا وسلكوا [illegible]
وقيل هى الدلالة الموصلة الى المط بالذات او بالواسطة ايضا واسناد الايصال الى كل من الطريق
والدلالة مجازى وحقيقة الاسناد الى الاخير اولا حقيقة لههنا كما فى قولهم افرحنى ان ارى بلدك حقيقة
على ما ذهب اليه شيخ عبد القاهر ورجحه المصنف فى شرح التلخيص وهذا المعنى احض مطلقا بسبب
الحمل من المعنى الاول اذ كل دلالة على طريق موصل ولا عكس كما فى آية عقود هذا ان لم يعتبر
استمرار الايصال فى المعنى الاول والا فبينهما عموم من وجه اذ قد يوجد الدلالة الموصلة فى
طريق غير مستمر الايصال ويرجح القول الاول على الثانى اى حكم برجحانه عليه ونسب الثانى الى
البعض اى اذ قد نسب الثانى الى البعض ونقض فالعطف من عطف العلة على المعلول وظاهر
كلامه ان المرجح لم يعرف ترجيحه لكن الشارح فهم من نسبة الثانى الى البعض ثم نقضه بقوله ثم
واما نحو فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى بان يقال القول الثانى منقوض بهذه الآية وكل
ما هو منقوض غير ظاهر بخلاف القول الاول الغير المنقوض بالآية المذكورة اما الكبرى فظاهرة
واما الصغرى فلان المراد فهديناهم الى الطريق الحق فلو كانت الهداية بالمعنى الثانى
لزم ان لا يصح حينئذ قوله ثم فاستحبوا العمى لان الهداية حينئذ تدل على رؤيتهم وهما متنافيان
فالنقض فى المنقوض بالمعنى اللغوى الذى هو الابطال او النقض الشرعى الذى هو ابطال
المدعى باستلزام خصوص الفساد الذى هو عدم صحة الآية لان المراد نقض القول والحكم
بان الهداية موضوعة للمعنى الثانى كما عرفت لكن ظاهر سياق كلام المحشى تدل على ان المراد

من النقض فى هذا المقام نقض التعريف بعدم الجامعية لعدم صدق الثانى على ما فى الآية الثانية و
الاول منقوض بقوله ثم انك لو تدرى من اجبت لانه نوع هدى الكل بمعنى الدلالة فلا يصح سلبها
عنه نوع بخلاف الايصال وهذا معارضة وحقيقها كالاول او نقض لدليل المعلل باجراء خلاف صفته
فى مرجوحية الاول بناء على ان مدار استدلاله هو النقض بالآية ولا مدخل فيه لخصوصية آية تخلف
فى يقول الناقض هذا الدليل جار فى مرجوحية الاول بان يقال الاول منقوض بالآية ايضا تخلف
حكم عندك فيكون نقضا بطريق الالزام او بانا سلمنا كون كل منهما راجحا ومرجوحا لجريانه فى
كل منهما وهو باطل فيكون نقضا بطريق التحقيق ولما امكن للمعلل اسقاط دليل المعارضة او النقض
بمنع كون الاول منقوضا بالآية الثانية مستندا بجواز كون الهداية من باب ذكر العام وارادة
الخاص والكلام فى المعنى الحقيقى ليبقى دليله بلا معارض او بلا نقض دفع بقوله واحتمال التجوز
بعلاقة العموم والخصوص مشترك بين الدليلين اى مثل تجوز المنع وارد على دليل المعلل ايضا بان
يقال يجوز ان يكون الهداية فى الآية الاولى مجازا من ذكر الخاص وارادة العام فاذا ان تتم
الدليلان معا او لا يتمان معا فتسليم احدهما دون الآخر بحكم ظاهر فيكون هذا الكلام انباتا
للمقدمة الممنوعة بطريق الالزام ويمكن ان يكون انباتا لها بطريق التحقيق بان احتمال المجاز
فى كل من الآيتين غير ناش عن دليل فلو يلتفت اليه او بان مبنى النقض على الظاهر المتبادر فلو
يقدح بالاحتمال المرجوح ولما لم يجد سبيلا الى دفع النقض والمعارضة باحتمال المجاز شرع فى
دفعهما باحتمال آخر فقال وللمناقشة فى امتناع حمله اى حمل قوله ثم انك لو تدرى من اجبت على هذا
المعنى الاول محال فكونه منقوضا بالآية الثانية ممنوع قال فى الحاشية فى توجيه المناقشة المذكورة
او يمكن ان يقال الهداية فى قوله ثم انك لو تدرى من اجبت بمعنى الدلالة على ما يوصل الى المطلوب
بمعنى انك لو تتمكن من ارائة الطريق لكل من اجبت بل لمن اردناه انتهى وسيجئ تفصيل الكلام
فيه ولعل قوله ضمنا اشارة الى ان هذا الحمل بعيد لا يقدح فى دليل المعارض او الناقض ايضا
او الى ان هذه المناقشة ليست مشتركة كاحتمال التجوز وسقوط الكل قوله والمشهور هو العكس
من كلام المصباح ايضا كما صرح به فى شرح العقائد النسفية قوله وقيل يمكن التوفيق الخ ذكره المولى
الخيالى قوله وبحديثه الخ يعنى لو كان التوفيق بينهما بما ذكره هذا القائل لكان المعنى الشرعى
عند المعتزلة هو المعنى الاول وليس كذلك والاولى حمل صاحب الكشاف قوله هدى للمتقين
على المعنى الثانى لانه منقلب فى الاعتزال واعرف بمعانى القرآن من غيره وبان الظاهر

ان يحمل الفاظ القران على معانيها الشرعية لكنه حمله عليه فالاظهر الموفق بعكس ماذكره هذا القائل بان
يقال كلام الوشاءة في المعنى اللغوي او العرفي العام والمشهور مبني على المعنى الشرعية فح يندفع الدفع المذكور
ايضا وينطبق على ماذكره صاحب الكشاف في تفسيره هذه الاية وعلى ماذكره ائمة التفسير من الشاعرة
في هذه الاية ايضا حيث حملوها على المعنى الاول الشرعي عندهم ولو نقوض به ايضا لكان اولى لا يقال
يعارضه ان صاحب الكشف معه مقابلته في الاعتزال حملها على المعنى الاول في آية نحو دلائنا نقول قوله تعالى
فاستحبوا العمى على الهدى قرينة صارفة عن المعنى الثاني بخلاف قوله هدى للمتقين بل نقول الظاهر في الهداية
المسندة الى القران او النبي عم ان يحمل على معنى الوراءة ومع ذلك حملها على المعنى الثاني بناء على ان
لا محذور في جعل الكتاب عين الايصال مبالغة في السببية لكن مجرد قصد المبالغة لا يكون صارفا
عن حقيقتها فهو ما حملها على المعنى الثاني الا لاجل كونه معنى حقيقيا شرعيا عنده وبهذا يندفع ما
ما يقال ضح القائل بان النزاع بين الفريقين في المعنى الشرعي المراد في اغلب الاستعمالات فلا يصح
رد توضيحه بما ورد واحدة بل يجب ان يقال ان الزمخشري مع تصلبه في حمل اغلب الهدايات الواقعة
في القران على المعنى الثاني حتى يتفرع عليه قوله فالاظهر الخ فهم يجب عليه بخلاف الاول انما ماذكره
انما يتم لو لم يكن الهداية مشتركا بين المعنيين الشرعيين عند صاحب الكشاف وهو ممنوع الا ان يقال
سيثقل اصراره على المعنى الثاني مع العرف بين المتقدمين وغيره الثاني ان حمل كلام الوشاعرة
في الكتب الكلامية على غير المعنى الشرعي عندهم ابعد من حمل كلام الزمخشري على خلاف المعنى عنده
فالاظهر هو التوفيق بعين ماذكره القائل قوله هذا عند الجمهور الخ اي تخصيص الهداية باحد
المعنيين عند جمهور الاشاعرة والمعتزلة واما عند اهل التحقيق منهما او من غيرهما فهي مشتركة
بينهما اشتراكا لفظيا او اشتراكا فقط واللغة فقط والاظهر الاقدم فالاقدم وما سيثقل من المص
من باب الاشتراك بين الاولين وتقديمها بنفسها او بحرف الجر قرينة معينة ويتجه على التحقيق
ان اوادار اللفظ بين كونه مشتركا بين المعنيين وبين كونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فالثاني
اولى لانه على تقدير الاشتراك يحتاج استعماله في كل منهما الى قرينة فيحتاج في استعماله الى
قرينتين بخلافه اذا حمل على الثاني اذ الحقيقة المنفردة لا تحتاج الى قرينة فيكفيه قرينة الحمل
والقول بان تلك الاولوية كونه حقيقة في واحد معين من المعنيين وما نحن فيه ليس من هذا القبيل
عند اهل التحقيق وان كان منه عند الجمهور فمما لا يلتفت اليه لان دليل الاولوية جار فيه ايضا
ولا يخلص الا بان استعمال الهداية في كل من المعنيين شايع فالاظهر الاشتراك فليست مما

يرد

يرد ويرد بين الامرين من غير رجحان احدهما على الاخر ثم انما نقل هذا التحقيق الذي ذهب اليه
الشيعة لان هذا المحل محل نقل المذاهب لا الاشارة الى التوفيق يمكن بعين ما ذكره القائل لانه
توفيق بما لا يرتضيه واحد من الجمهور قوله او ورد عليه انه لو اوجب الايصال في الموضعين
الايصال بالفعل للمدلول اي المدلول بتلك الدلالة واحدا كان او جماعة لكن اذا وقع ايصال بعض
دون بعض يتحقق وصف الايصال بالفعل للمدلول كما يتحقق فيما اذا وقع ايصال الكل وحاصل
الايراد ابطال كل من الدليلين المتعارضين باستلزام التحكم الباطل لان دليل الشريف على رجحان الاول
تخصيص النقض بالاية الاولى بالتعريف الثاني ودليل الشيخ على رجحان الثاني تخصيص النقض بالاية
الثانية بالتعريف الاول كما اشرنا في تقريرهما وتلخيص الايراد ان الدليل على رجحان الاول تخصيص
النقض بالاية الاولى بالتعريف الثاني وعلى رجحان الثاني تخصيص النقض بالثانية بالتعريف
الاول وتخصيص النقض باحدهما تحكم باطل وانما النهوى فظاهرة واما الكبرى فلان هذين التعريفين
اما ان يراد بالايصال فيهما الايصال المقيد بقيدين احدهما قيد بالفعل وثانيهما قيد للمدلول
او يراد بهما ما هو اعم منه بحذف احد القيدين او كليهما وكلما اريد الاول ينتقض كل منهما بالاية الاولى
ولا ينتقض شئ منهما بالاية الثانية وكلما اريد الثاني لا ينتقض شئ منهما بالاية الاولى وينتقض
كل منهما بالثانية فاما ان ينتقضا معا او لا ينتقضا معا تخصيص النقض باحد التعريفين بلا مخصص
لا يقال لا يتصور ايصال الدلالة لغير المدلول واذا تصور ايصال الطريق لغير المدلول لزم لانا نقول
لعله مبني على ان المراد من المدلول هو المقصود بالدلالة وربما يوجد عند دلالة شخص آخر غير
مقصود بالدلالة ويصل هو معه او وحده بالدلالة التي كانت لذلك المقصود فيكون تلك
الدلالة موصلة لغير المدلول بهذا المعنى قوله على ينتقض شئ منهما بالاية المذكور لها على تقدير حذف
قيد بالفعل فقط اي مع بقاء قيد للمدلول فظاهر ضرورة ان دلالة محمود والشريعة البينة لهم من
شأنها ان توصلهم كل من الدلالة والطريق هناك موصل بالفعل للمدلول الذي هو محمود واما على
تقدير حذف قيد للمدلول فقط مع بقاء قيد بالفعل فلان دلالة صالح لعزم وشريعة اوصلتا غير محمود
المرادين من الاية ازيد من اربعة آلاف من المؤمنين كما بينته ائمة التفسير فكان كل منهما موصلا
بالفعل لغير المدلول واذا لم ينتقض على تقدير حذف احد القيدين فعدم انتقاضه على تقدير حذفهما
معا بالطريق الاولى ولذا تركه وههنا بحث وهو ان ايصال الدلالة لغير المدلول لا يتصور في
دلالة الواجب تم وان حمل المدلول على المقصود بالدلالة اذ لم يكن دلالة ولكن الغير مرادة

لم يتم لما حصل تلك الدلالة كما لا يتصور ذلك في دلالة تم لو يتصور حمل المدلول على المقصود بالذات لان دلالة كل واحد مرادة له تم بالذات واما يتصوران في دلالة العباد ولو تخلص الزيادة يحمل مراده من المدلول على المعقول الاول للهداية قوله ويمكن دفعه الخ يمكن تقرير الجواب بوجهين الاول ان يقال ان المتبادر من الوصال في التعريفين الوصال بالفعل للمدلول بناء على ان المتبادر من المشتقات تلكنه في الاول مشروط بسلوك المدلول للطريق المدلول عليه وذلك الا شتراط متبادر ايضا من كون الوصال صفة للطريق اذ المتبادر منه ان يوصل بالفعل على تقدير السلوك فيه فلا يلزم من الدلالة سلوك المدلول فاذا انتفى ذلك الشرط الذي هو السلوك انتفى الوصال المشروط ثم ان حاصل الجواب باختيار الشق الاول ومنع المحذور مستندا بان الفعل في التعريف الاول فرض مشروط بالسلوك وفي التعريف الثاني يتحقق غير مشروط بذلك وان حمل الفعل في السؤال على الفعل المحقق كما هو الجواب على هذا الوجه باختيار شق ثالث كالوجه الثاني والثاني ان يقال ان المتبادر من الوصال في التعريف الاول الوصال بالقوة لكونه صفة للطريق وفي الثاني بالفعل لكونه صفة للدلالة انتهى اقول ان اريد بالوصال بالفعل في التعريف الثاني الوصال الخارج من القوة الى الفعل وقت الدلالة يخرج عنه الدلالة قبل الوصول وبعد وقت الدلالة مع انها هداية بالمعنى الثاني قطعا وان اريد بالوصال الخارج من القوة الى الفعل ولو في الاستقبال كما هو اللازم لما ذكر من ان المعقول من المعتبر في عدد الوضع في اللوح واللغة هو الفعل في احد الاوزمنة سواء قبل الحكم او بعده او معه ففيه ان تخصيص الوصال في التعريف الاول بالوصال بالقوة المقابلة للفعل بهذا المعنى يوجب خروج الدلالة على طريق موصل في احد الاوزمنة عن التعريف الاول مع انها هداية بالمعنى الاول الاعم قطعا ولا يخلص الا بان يحمل القوة على معنى الامكان العام الجامع للفعل كما في قولهم الضاحك بالقوة عرض لازم للانسان وح يكون الجواب باختيار شق ثالث باختيار شق الاول في التعريف الثاني في التعريف الاول لكن باعتبار حذف قيد بالفعل ولم يتعرض باختيار الشق الثاني بحذف قيد المدلول في التعريف الاول اذ لا يصدق التعريف الاول ح على الدلالة على طريق لم يتوصل ولم يوصل احدا ابدا كما اشار اليه دليل اصولي يمكن التوصل به وغير موصل بالفعل الا المدلول ولا يخرج قوله على اي احد التعريفين الى هذه العلاوة بطريق الترقي من المنع الى الاستدلال على ان لو تحكم في تخصيص النقض باحد التعريفين فيكون معارضة للمناقض وذلك الاستدلال اما بان تكون العلاوة تسليمية او سربارية مبنية على المتبادر

وتقريرها لو اريد باحد التعريفين ما اريد بالتعريف الاول لم يكن هناك تعريفان مختلفان بحسب اللفظ واللازم باطل بداهة فثبت اختلافهما معنى وذلك الاختلاف المعنوي مبني على اختلاف ما بينهم هو ان وصول المدلول معتبر في الهداية اولا وقد فهمها المعتبرون بالتعريف الثاني وغير المعتبرين بالتعريف الاول فوجب ان يراد بالثاني ايصال المدلول بالفعل الى المطلوب وبالاول الايصال في الجملة اي الايصال مطلقا غير مقيد باحد القيدين فقط او بشيء منهما فلا يحكم في تخصيص النقض باحد التعريفين قوله في ان وصول الدلول معتبر الخ لا يخفى ان المعتبر في مفهومها الايصال لا نفس الوصول فانه خارج عنها قطعا فالمراد ان ما يوجب وصول المدلول معتبر اولا واما معتبر في نوعها وما يدل على ان الوصول خارج قوله فيلزم وصول المدلول قوله فالتعريف الاول الخ لا يقال ان اريد ان الحكم بهذين الوجهين متفرع على اختلافهم في اختلاف اعتبار الوصول وعدم اعتباره فذلك التفرع ممنوع لجواز العكس وان اريد ان ذلك الحكم معلوم بالشهرة المستفادة من قولهم كما هو المشهور فلو وجه للفاء الداخلة على التفرع بل الوجه ان يقال وعلى ان التعريف الاول مبني الخ لانا نقول هذا التفرع بواسطة مقدمة مطوية مشهورة هي ان المعتبرين عرفوها بالتعريف الثاني وعرفهم بالاول كما اشرنا وبهذا اندفع عنه ما يمكن ان يقال ان كون التعريف الاول مبنيا على الثاني والثاني على الاول انما يتفرع اذا لم يجعل العلاوة تسليمية انتفاء الدلالة من جهة الفاظ التعريفين لو يتعين ذلك لجواز العكس ايضا مع ان قوله كما هو المتبادر يؤيد كونها سربارية قوله لو ان فحص اجمالي او معارضة الخ دالة على ترجيح الاول او مبنية على ذلك الترجيح وقد عرفت تقريرها لكن الوظاهر تقديم المعارضة لاحتياج الفحص الى الكسر الاول يقال قدم الفحص لانه الظاهر قوله ايضا في قوله والاول منقوض ايضا وفيه نظر اذ يجوز ان يحمل على معنى كما دل على رجحان الاول دليل دل على رجحان الثاني دليل اقوى ايضا فذلك القول صالح لكل من النقض والمعارضة من غير ترجيح ثم ان المستفاد من سياق كلامه ان المرجح هو الحكم الحصري لا التعريف الاول يقال ترجيح الحكم الحصري يستلزم ترجيح التعريف قوله لو حمل ارادة المعنى الثاني مجازا من باب ذكر العام وارادة الخاص المعين بخصوصه نعم لو اريد الخاص بعموم كما اذا قلت رايت انسانا واردت زيدا لكن لا على وجه تريد تميزه عند مخاطبك عن غيره بارادته فزيد من افراد الانسان لم يكن مجازا كما نص عليه المحقق في شرح التلخيص لا يقال لا حاجة الى هذا الاحتمال لان مادة النقض يجب ان يكون محققة وقد نفاها الدرك في الاية الثانية لانا نقول انما يتوجه ذلك لو اريد بالنقض هيهنا نقض التعريف وقد عرفت ان المراد نقض الحكم ولو سلم فنجد ان الدلالة الموصلة لو صدرت عن النبي عليه السلام كانت هداية كاف في النقض الا يرى ان التعريفات للماهيات المطلقة مع قطع النظر عن وجودها وعدمها

وامكانها وامتناعها ولذا يعرف الشئ اولا ثم يحكم عليه بامكانه او امتناعه وبهذا ظهر اختلال ماذكره الشـ
في شرح العقايد حيث عرف الاشعري الفريقين بانهما موجودان يمكن ان يوجد احدهما بدون الآخر واعترضوا
عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين لم يكن انفكاك احدهما عن الآخر لوازم ماثبت قدمه استحال عدمه
معا فهما غيران واجاب الشارح بان الجسمين القديمين مستحيلان عند المتكلمين ولو بنقض التعريفين بالجسمين
المفروضين بل لابد من تحقق المادة التحقق انتهى قوله فكما انه لم يقدح الخ لايخفى ان الظاهر الملايم
لدعوى الاشتراك في الشرح ان يقول فاما ان ينتقضا معا اولا ينتقضا معا لكنه يوهم انتقال السائل
من وظيفة الاستدلال الى وظيفة المنع بان يقال واحتمال التجوز مشترك فكما ان دليلنا ممنوع فكذا
دليلك مع ان الواجب في مقابلة المنع اثبات المقدمة الممنوعة فدل عن الظاهر الملايم الى ماترى للتنبيه
على ان جواب باثبات المقدمة الممنوعة اما بان تلك المقدمة ثابتة مسلمة عندك دفعا للتحكم او
بانها ثابتة في الواقع بناء على ان ذلك الاحتمال غير ناش عن دليل فلا يلتفت اليه في شئ من الدليلين
او بناء على ان المراد من تلك المقدمة هو ان الاول منقوض بحسب الظاهر كما اشير الى الكل فسقط ماقيل
ان الجواب بابطال لقوية السند للمنع وهو خارج عن قانون المناظرة قوله ويمكن دفع السؤال المقدر
الخ هذا الدفع جواب باثبات المقدمة الممنوعة ايضا اما بتحرير محمولها بان المراد منقوض بحسب الظاهر
منقوض بحسب الظاهر والباطن فثبت تلك المقدمة قطعا لان الانتقاض الظاهري مقطوع به و
ان لم يكن الباطني كذلك او بتحرير مادة المقدمة بانها ظنية مبنية على الغالب المتبادر الذي هو كون
الهداية في الاولى حقيقة لا مجازا وهذا كاف في اثبات رجحان الترجيح الثاني في مقام المعارضة
كما انه كاف في مدفع المعلل الذي هو رجحان الترجيح الاول لان دعوى ان الحد حقيقة للهداية
مخدوشة في معنى كونها ظنية ايضا فيكون المقدمة معلومة بالعلم المناسب للمطلب فيبطل المنع المذكور
هذا اذا كانت المقدمة الممنوعة مقدمة من دليل المعارضة وبه يندفع المنع المذكور عن دليل المعلل ايضا
واذا كانت مقدمة من دليل النقض فهذا القدر ايضا كاف في ابطال دليل المعلل ظنا اذ الابطال
الظني موجب يجب على المعلل دفعه كالابطال القطعي وما توهم حضرهم هنا من ان المعرف مانع
فيندفع النقض عن الترجيح بادنى احتمال فتوهم فاسد لان المعرف بالترجيح الثاني ناقض
او معارض ههنا وقولك والاول منقوض بدليل وقد منع المعرف بالترجيح الاول فلو دل من اثبات
الممنوع كما لايخفى لم يتجه على المحشي ان هذا الدفع سواء كان بتحرير محمول المقدمة الممنوعة او بتحرير
مادتها هو من محتملات جواب الشارح كما انتبه بل هو الظاهر فلو وجه لجعله دفعا معايرا لجواب

الشارح قوله واما القول باحتمال الاشتراك هنا اي في مقام منع دليل النقض او المعارضة بان نقول لانسلم
ان الاول منقوض لجواز ان يكون الهداية مشتركا بين المعنيين كما ينقل عن المصنف وبينهما وبين عدم الوضوح
كما نقل المحشي عن بعض المحققين فيكون احتمال الاشتراك منعا اقول بدل السؤال المقدر ويدل عليه كلام هذا القائل
فانه وجد ما نقل قول الشارح واحتمال التجوز مشترك قال اقول لكن احتمال الاشتراك مجوز انتهى وبهذا
بطل امران الاول ماقيل ان قوله هنا بمعنى في مقام التأييد ايضا كان هذا القائل قال احتمال الاشتراك ايضا
مشترك مع انه لا يفهم من عبارة المحشي بوجه الثاني ما قبل القول بالاشتراك من هذا القائل ليس لتصحيح رأي
احد الفريقين بل للتحقيق المقام وكون الهداية في كل من الآيتين محمولة على معناها الحقيقي قوله فلو تبين ان
يكون احد الفريقين غير قائل الخ لم يعلم فلا تبدان لا يكون شئ من الفريقين قائلا بالاشتراك لانه
لا يتفرع على كون احتلف الفريقين مبنيا على الاختلاف في ان الهداية يعتبر فيها الوصول اولا وذلك
لان الهداية في هذه القضية المختلف فيها بين الفريقين بمعنى مايطلق عليه الهداية حقيقة لا باحد المعنيين
المذكورين بخصوصيه للقطع بان الوصول معتبر في المعنى الثاني عند كل فريق وغير معتبر في المعنى الاول عند
ايضا فلا يمكن النزاع بينهما باعتبار المعنى المعين وانما يمكن النزاع في ان مايطلق عليه الهداية حقيقة
لغوية او شرعية هل يعتبر فيه الوصول اولا فحينئذ نقول عنوان مايطلق عليه الهداية كل صادق على كل من
المعنيين على تقدير الاشتراك ومنحصر في احدهما على تقدير عدم الاشتراك فلو يكون ما ذهب
اليه الفريق الثاني من ان الهداية يعتبر فيها الوصول موجبة شخصية بل هي اما موجبة كلية قائله
بان كل مايطلق عليه الهداية حقيقة يعتبر فيها الوصول كما هو الظاهر وح يمكن القول بالاشتراك
للفريق الاول الذاهب الى نقيضها الذي هو رفع الايجاب الكلي ولا يمكن للفريق الثاني اذ لا نسلم القول
باعتبار الوصول في المعنى الاول قطعا واما موجبة جزئية قائله بان بعض مايطلق عليه حقيقة يعتبر فيه
الوصول او مهملة في قوتها وعلى التقديرين يكون الامر بالعكس اي يمكن القول بالاشتراك للفريق الثاني
دون الفريق الاول الذاهب الى نقيضها السلب الكلي القائل بان لا شئ مما تطلق عليه حقيقة يعتبر فيه الوصول
اذ لا يصح القول بعدم الاعتبار الوصول في المعنى الثاني بوجه ولذا ترى احد الفريقين الغير القائل بالاشتراك
هذا واقول يتوجه على المحشي ان منع دليل النقض او المعارضة مستندا باحتمال الاشتراك انما يظهر
كونه توهما فاسدا بهذا القدر لو كان مراد القائل احتمال الاشتراك عند كل من الفريقين وليس كذلك
اذ المنع المذكور لا يتوقف على الاستناد بذلك بل هو من فضول الكلام اذ الظاهر هو الاستناد باحتماله
عند الفريق الاول الذي ذلك المنع من جانبه فح يحتاج بيان فساده الى اثبات ان الفريق الاول بخصوصيه

لو يكون قائلوه بالوشتراك وقد عرفت انه لو يتفرع على ماذكره هنا ولو على قوله بل الظاهر ان كلا واحد
منهما لايدل قيد الظهور ينافي دعوى التوهم الفاسد نعم لو كان مراد القائل تاييد القول السابق على ان
يكون مراده واحتمال الوشتراك مشترك بين دليلي الفريقين كما قيل لظهر فساده بهذا القدر لكن قد عرفت
ماقيه ايضا فان قلت لو كان الفريق الاول قائلوه بالوشتراك لبطل استدلاله على رجحان الاول بانتقاض
الثاني لان القول بالوشتراك كما يهدم دليل الفريق الثاني يهدم دليل الفريق الاول اذ لا نعقل لشئ
من الفريقين ح قلت ليس كذلك لانه بانتقاض الثاني عنده بل عند خصمه الذاهب الى المعنى الثاني مع دعوى
الوختصار فيه على ان الاستدلال ليس على رجحان احد الفريقين على الاخر بل رجحان احد القولين على الاخر
واذا كان احد الفريقين ذاهبا الى القول باختصار الهداية في المعنى الثاني والفريق الاخر الى القول
بالوشتراك ينتقض القول الاول دون الثاني فقط فيكون راجحا عليه نعم هذا النقض او المعارضة
من الشارح باعتقاد ان الفريق الاول غير قائل بالوشتراك والقلم يفتح الحكم بانتفائه لكن القائل
بمنعه ومن ههنا يعلم ان كلا من الفريقين يعتقد ان صاحبه غير قائل بالوشتراك لكن يحتمل ان يكون
احد الاعتقادين غير مطابق للواقع وان كان ذلك الاحتمال مرجوحا لكونه خلاف الظاهر من مواضع بيان
القولين في الكتب الكلامية ولو تخلص ههنا الوباد بحمل مراده ايضا على ان مبنى نقض التعريف الاول
على الظاهر المتبادر فيكون منقوضا باحتمال الوشتراك توهما فاسدا فانه ان اريد احتمال الوشتراك
عند كل من الفريقين فهو باطل والا لم يكن بينهما نزاع معنوي بل لفظي ولو يجوز العقل فيما بين
فريقين وان جوزه فيما بين شخصين وان اريد احتمال الوشتراك عند احدهما فهو احتمال
مرجوح لا ينقد به الوانتقاض الظاهري المقطوع به او الانتقاض المظنون لكونه معلوما بالعلم الكاسب
للمطلب وقد يكون قوله فلو تغفل بمعنى لو تغفل عن ان مبنى النقض على الظاهر المتبادر فان الحكم يكون
توهما فاسدا مبنيا عليه ولك ان تقول هو بمعنى لو تغفل عن التقييد بقولنا هنا فان احتمال الوشتراك
انما يكون فاسدا هنا لا في نفسه فلا ينافي ما اسلفنا من كونه تحقيقا قوله هذا ليس تاييدا الخ انما نفاه
لان المناقشة المذكورة مع قطع النظر عما اوضحه الشارح المقولة عنه يحتمل ان يكون تاييدا مبنيا على
ماذكره بقوله وانت تعلم الخ لا نهاج يكون منع الدليل المعلل بعد اتمام نقضه او معارضته ومنع الدليل
بعد نقضه اجمالا يكون مؤيدا الدليل النقض كما ان منع احد الدليلين المتعارضين يكون مؤيدا
للاخر بانسقاط معارضته بل الاظهر حمله على التاييد لان الظاهر كون الواو عاطفة لهذا الكلام على
قوله واحتمال التجوز مشترك بناء على ان الواو حقيقة في العطف مجازا في غيره كما قالوا فحملها على

في الحاشية صح

الابتداء والوستيناف تكلف ومن البين ان عطف احد التاييدين على الاخر يجامع الوتحاد في التاييد
اظهر من عطف التاسيس على التاييد بجامع التضاد وجعله معطوفا على السؤال المقدر ليكون من عطف
احد التاسيسين على الاخر يجامع الوتحاد ايضا تكلف ظاهر لكن يرجح جانب ان الظاهر ان يرجع الضمير في
قوله حمله على هذا المعنى الى قريبه الذي هو الاية الثانية وان يكون الاشارة الى المعنى الاول القريب المذكور
في قوله والاول منقوض فان ثبت كونه ترسيفا بهذا المرجح فالكاف في قوله كما اوضحه للتشبيه وفي الايضاح
اشارة الى ان الحاشية دالة قطعا وان لم يثبت بهذا الوجود معارضة فالكاف للتعليل قوله على
الحاشية اي نقل على ان يكون ذلك المنقول حاشية لتلك المناقشة كاشفة عنها واتى بحيث بانه لوجه
العدول عن كلمة من البيانية الى كلمة على اللهم الا ان يقال مجرد كونه منقولا عنه في الحاشية لا يوجب
ايضاح مراده من المناقشة لجواز ان يكون منقولا عن كتابه الاخر في حاشية هذا الكتاب او منقولا
عنه على وجه لا يدل على مراده من المناقشة الاترى ان في الحاشية المنقولة عنه ههنا نسختان احدهما
بكلمة اذ التعليلية حيث قال اذ يمكن ان يقال الهداية في قوله تع الك لو تهدي من احببت بمعنى الدلالة
على ما يوصل الى المطلوب يعني انك لو تتمكن من ارائة الطريق لكل من احببت بل انما يتمكن من ارائة
الطريق لمن اردناه انتهى ولا خفى بالواو بدل اذ التعليلية ولا يخفى ان الدال على مراده من المناقشة
على وجه يكون ترسيفا لا تاييدا انما هو النسخة الاولى لا الثانية بل هي دالة على خلوفه بناء على انها
ظاهر في المناقشة الاخرى التي يعترض بها في اصل الشرح فليس ما نقل عنه في النسخة الثانية من الحاشية
منقولا عنه على ان يكون حاشية للمناقشة المذكورة في الاصل كاشفة عنها فالعدول الى الكلام على التشبيه على صحة
النسخة الاولى وسقمة الثانية فليتامل قوله فالاولى الخ لوجوه الاول انه ليس فيه ايهام التاييد
بناء على ان كلمة الاستدراك بعد دفع السؤال المقدر عن دليل الناقض او المعارض لدفع توهم انه
ان دليل صحيح لا يرد عليه شئ اصلا بخلاف ما ذكره الشارح بدون كلمة الاستدراك الثاني اذ الاحسن
حيث اقيم قوله فيه مقام قول الشارح في حمل على هذا المعنى ولا التباس في رجوع الضمير الى الدليل المؤيد من
قبل ميدل له كلمة الاستدراك على ان ما بعدها قرح في ذلك الدليل الثالث ان قول الشارح
والاولى ان يعترض بالاية الثانية ثابت بدليل مطوي بان يقال اذ يمكن حمل الهداية في الاية الثانية على المعنى
الاول ومناقشة الشارح منع لذلك الدليل المطوي ومنع الدليل المذكور وكما فعله المحشي اولى من منع دليل
المطوي لا يقال بل واجب لان منع الدليل المطوي خارج عن قانون التوجيه ولذا حصروا جواز الوظائف
الثالث بما بعد الاشتغال بالدليل لانا نقول لو يطوى الدليل الا لظهوره فهو كالمذكور ومنعه كمنع

المذكور وجوهه فيما اذا تعلق بالمقدمة المعينة عند شرط تعيين المقدمة في المتن الوجه الموجه مطلقا عند تحقيق المحشي وكان خارجا عن قانون التوجيه هو منع دليل غير معلوم بخصوصه قوله وانت تعلم الخ الظاهر ايراد اعتراض على الشارح بان الصواب ان يقول وكذا المناقشة في امتناع حمل كل من الآيتين على المعنى المفوض بتلك الآية مشتركة ويمكن ان يحمل على الجواب عن السؤال بالاولوية بان يقال العدول عن هذا الى الاولى انما هو صالح لكل من التاييد والترجيح للتنبيه على امكان كل منهما لان المناقشة في امتناع حمل الآية الاولى على المعنى الثاني ايضا مجال اولو قوله فاوضلناهم الخ هذا لازم للهداية والمعنى الحقيقي موصله لهم بالفعل اوخلقنا فيهم الهدى ان شئت الهداية بخلق الاهتداء وكاني كتب الاشاعرة واما قوله فتركوا واردوا هو معنى قوله فاستحبوا العمى على الهدى ثم ان هذا الوجه مما جوزه المولى الخيالي في حاشيته شرح العقايد حيث قال ويحتمل ان يراد بما ثمود خلقنا فيهم الهدى فتركوا واردوا الدلالة في اول هذه الآية وآخرها على نفي الحصول وفيه بحث من وجوه الاول ما قيل قوله ثم الاهتداء الخ يدل قطعا على نفي الحصول وليس شئ لان غايته ان يدل على انهم اقبح حالا من الكفار والاجرام والارتداد اقبح من الكفر الاصلي الثاني ما قيل انه خلاف الواقع على ما هو المحكي عن حالهم ليس بخبر متواتر بل خبر الآحاد وان شاع ذكره في كتب النقائد فيجوز حمل الآية على خلافه وهذا التوجيه مبني على عدم الاعتداد به ولو سلم الاستدلال على صحته مبني الدلالة عن اول الآية وآخرها ولا فيجوز ان يدل عليه الحديث المشهور او المتواتر واما ما ذكره بعض المحققين في دفع من ان كونه خلاف الواقع وخلاف ما عليه المفسرون ممنوع لجواز ان يكون الواقع من حالهم ان امنوا بقلوبهم وخلق الله فيهم الايمان ثم ارتدوا واستحبوا العمى على الهدى فقيل ان ينظروا ايمانهم ارتدوا واستحبوا العمى بالكفر والهداية بالضلالة فيزاد الله تعالى عن سواء ضيعتهم فان هذا لا يمكن ان يطلع عليه الا علام الغيوب ويؤيده الغاء التعقيبية في قوله ثم فاستحبوا الخ وما هو المحكي عن حالهم وعليه جمهور المفسرين هو انهم لم يظهر منهم الايمان قط بل كفروا على الكفر الى ان عقروا الناقة فاصبحوا في دارهم جاثمين وهذا لا ينافي الحصول بحيث لم يطلع عليه الا علام السر والخفيات واما حديث اياء لفظ الاستحباب فكلاهما هو كناية عن الاختيار والاستدلال انتهى ففيه نظر لان مجرد التصديق القلبي المقارن بالانكار الظاهري ليس بايمان معتد به بل الايمان

صدر الدين زاده

عليه الايمان في الشرع والا لكان الذين يعرفون بنوة النبي عليه السلام كما يعرفون ابناءهم مؤمنين وليس كذلك فلا يكون خلق ذلك التصديق فيهم ايصالهم الى الحق المطلوب اللهم الا ان يجوز ترتبهم الاعراض فيما بين خلقه واظهارهم الانكار عند بينهم صالحا عرفا لان مجرد مقارنة التصديق لترك الاعراض كاف في كونه ايمانا شرعيا ومعتدا به عند الشارع ويبعد فيه نظر لانه انما يتم اذا انعقد اجماع جمهور المفسرين بعدم ايمانهم اذ غير جائز الرسول الناطق بالوحي عن جانب عالم السر والخفيات لو الى جزم عليه السلام وذلك مخل نظر ظاهر الثالث ان الظاهر من استحبابهم العمى ظاهرا في اختيارهم ما يوجب العمى الواصلي من اعراضهم عن ايات الله تعالى واتباعهم في طغيانهم واتباع شهواتهم بحيث لم يلتفتوا الى جانب الحق ولم يروه اصلا وكما هو المراد في امثال هذه الآية المشتملة على عمى الكفار وحمله على اختيارهم ما يوجب العمى العارضي غير ظاهر ولما كان مبنى النقض ههنا على الظاهر المتبادر اندفع تلك المناقشة والجواب ان ما ذكر مضر المحشي وان كان مضرا للمولى الخيالي حيث ذكره في مقام الجواب عما يرد على ترجيح المعنى الثاني وذلك لانه كما ان هذه المناقشة من المحشي مبنية على خلاف الظاهر كذلك مناقشة الشارح في قوله والمناقشة مجال اشارة اليه وقد عرفت ان ظاهر مراد المحشي ان مثل تلك المناقشة مشتركة بين الدليلين ايضا فاما ان يعتد بها كلاهما ان عدم ظهوره حمله على اختيار العمى العارضي منظور فيه وبغير المحشي بعنوان المجال يجوز ان تكون المعصد المشاكلة لا للتنبيه على ابتناء مناقشته على المعنى الغير الظاهر كمناقشة الشارح فليتامل قوله انك لا تعدم هذا تفسير لقوله لو تتمكن من ازالة الطريق لان التمكن بمعنى الاقتدار لغة يستعمل بكلمة من والقدرة بكلمة على ولذا قال على الدلالة على ما يوصل الى المطلوب بجميع امتاكه وهذا تفسير لقوله كل من اجبت وتشير الى ان كلمة من مستعملة في ذوي العقول لا في ذوي العلم مطلقا ليحتاج الى استثناء الواجب تع عقلا والمراد ما الدعوة والى ان المراد ممن اجبته الذين هم من اجب اسلامهم وهم مجموع الثقلين الموجودين زمان البعثة وفيما بعدها الى آخر الدنيا فانه عم اجب اسلامهم الكل وتمنى وان علم امتناعه بمثل قوله تع ولو شئنا لاتينا كل نفس هديها فقوله الذين شئت محبتك اياهم صفة كاشفة دافعة لتوهم الاختصاص بالبعض كما في قوله تع وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه لو صفة مخصصة بناء على ان المراد المحبة من جهة القرابة او الولاية كما هو مبنى الوصل القول الاولى بالتخصيص بالبعض هم هذا مبني على ان كلمة من التي هي من صيغ العموم اذا وقعت في حيز النفي توجب النفي الى ان يتصور

خاصة وافاد الكلام ثبوت المنفي للبعض كما في قولك لم اخذ كل الدراهم اي اخذت بعضها دون بعض وليس هو معنى ما في سياق النفي الاية من قوله تع ولكن الله يهدي من يشاء لان الهداية فيه مسندة اليه تع لا الى النبي ع ردنا ارائتهم اي اعلامك بالذات او بالواسطة اياهم الطريق اي الشريعة بعينه اي بتعيينه بحيث يمتاز عن سائر الطرق المنسوخة والباطلة اي الاعلام تفصيلا سواء علموه بهذا الاعلام كالمسلمين والكافرين العالمين الحق للمكابرين له عنادا او لم يعلموا كالكافرين الذين اروا الشريعة تفصيلا ولم يعلموا حقيتها لوجوه اعراضهم عما يدل على صدقها من الايات والمعجزات وذلك لما عرفت ان الرؤية في المعنى الاول بمعنى الاعلام العام المحتمل لما في قولك علمته فلم يتعلم فلا يلزم تخلف مراده تع عن ارادته العلية في الفريق الثاني من الكفرة او اختصاص هداية النبي ع بالفريق الاول منهم قوله وبعض الغائبين من الموجودين في زمانه عليه السلام او فيما بعده الى آخر الدنيا قوله او بعضهم الذين اردنا ارائتهم الطريق اي ارائتنا اياهم الطريق بارائتك ولو اجمالا وبلا واسطة شخص آخر من علمائك فان ارائة النبي ع بالذات ارائة الله تع بالواسطة وفي بعض النسخ اردنا مرؤيتهم والمراد ما يترتب على تلك الرؤية من مطلق العلم تصديقا كان او تصورا متحققا في الشك او الوهم او التخييل فتامل قوله وذلك اي جواز ان يكون معنى الاية احد هذين المعنيين لان المتبادر من الدلالة على ما يوصل اي من الهداية بالمعنى الاول ارائة الطريق بعينه تفصيلا ولو تو اجمالا وبلا واسطة لو تو بالواسطة وفي بعض النسخ او بلا واسطة بالواو الفاصلة ويتجه عليه ان الترديد ان كان في المتبادر فغير انه ينفي تبادر الكل لان تبادر المتبادر لا يكون مشكوكا وان كان في المتبادر منه بان يكون المتبادر هو المفهوم المردد فغير انه لا تقابل بين القسمين لان ما بعينه كما يكون بالواسطة وهو قد يكون بدونها وما بلا واسطة كما يكون بالاجمال هو قد يكون بالتفصيل وعلى كل تقدير يتجه على القيد الثاني انه لا يستلزم ان لا يكون هداية الا ما وقع الانبياء والرسل عليهم الصلوة بواسطة الملك وللناس بواسطتهم كهدايته حقيقة لخروجها عن حقيقة الهداية ح بل هو يستلزم اختصاص هدايته تع حقيقة بطريق الالهام وذلك فاسد والتزام كون اسنادها اليه تع في تلك المواضع مجازيا مستبعد جدا لو يقال انما يكون مجازيا لو لم يكن جميع الهدايات مخلوقة له تع لو قال انما تسند حقيقة الى فاعلها الذي قامت به لا الى خالقها الا ترى ان الاكل والمشي وغيرهما انما يسند الى الحيوان مع ان الكل مخلوق له تع عند اهل السنة

لا يقال

لا يقال هذا الاستبعاد مستبعد اذ لو كان المصادر والافعال موضوعة لما هو اعم مما بالذات او بالواسطة لكان اسناد الهزم الى الوميد حقيقة عقلية لانا نقول لم يصدر عن الوميد بالذات ما هو من جنس الهزم بل الصادر هناك امر آخر يسبب له يجانس ما صدر عن الله تع من الهام وغلوة جبرائيل ع بالذات فذلك الاعلام اعلام له بالذات وللناس بالواسطة فتعميم الاعلام مما بالواسطة في مفهوم الهداية لو يوجب تعميم ماهية الهزم من سببه ولو يناف توكيد بحق الفاعل في مثل قولهم هداه فلان بنفسه لدفع توهم الاسناد المجازي باحتمال ان المراد انه فعل سبب الهداية التي هي الارادة بالذات او بالواسطة ولم يفعل نفسها وانما اسندت الى سببها الاداني يقال ان الظاهر من هذا التركيب انه ارائة بنفسه ولو يقال هو فيمن ارى من يريه فلذا قال المتبادر ما بالذات فتامل ولك ان تقول مراده ان المتبادر من الدلالة الى ما يوصل المعهودة اعني المسندة الى النبي ع في هذه الاية لون هذا القدر كاف في جواز حمل الاية يعني ان المتبادر من الهداية المسندة الى النبي ع في هذه الاية ما هو هداية للطريق بعينه وبلا واسطة فعلى تقدير تحملها على المعنى الاول يصح تخصيصها ببعض الامة دون بعض وان لم يكن اصل المعنى مما قطع النظر عن التبادر مخصوصا بالبعض لكونها في نفسها اعم مما بالذات او بالواسطة ومن الاجمالية والتفصيلية ولا يرد عليه انه استدلال بأول المسئلة فيكون مصادرة على المطلوب قوله ولا يخفى ان لم يقع الى هذا اراد ان اولهما منع تأتي المتبادرين ودليل جواز المعنى الثاني وثانيهما منع اول المتبادرين ودليل جواز المعنى الاول ويتوجه عليهما ان عدم الوقوع لا يستلزم عدم الامكان حتى يلزم صحة معنى عدم التمكن و لو قدر ان الواو في قوله يقال الكم بعدم الوقوع سالبة ضرورية بدليل ان الانبياء عليهم السلام لا يجوز لهم التكاسل والقصور عما في وسعهم لانهم امناء الوحي ولهذه القرينة حمل الشيخ تلك الاية على نفي القدرة ولا يتجه على دليل المعنى الاول انه لا يكفيه عدم وقوعه في الماضي بل يحتاج الى عدم وقوعه في الاستقبال لان عدم وقوعه لفرد الماضي يستلزمه قوله وان وصل صيت الاسلام الى الكل اجمالا يشير الى ان هذه صحة احد هذين المعنيين يحتاج الى ملاحظة احد القيدين في مفهوم الهداية اعني قيد بعينه وقيد بلا واسطة والا فقد ورد عن النبي ع الامر بالدعوة المطلقة للكل اعني سواء كانت بالذات او بالواسطة وسواء كانت اجمالية او تفصيلية فلا يصح تفسيرها عنه ع ولو بطريق رفع الايجاب الكلي وفيه انها لم تصل الى من في شارق الجبل والجوب بالارادة وان وصل الى كل احد ولا يلزم منه وصول الدعوة اليه او ان من في الشرق ليس من

امة الدعوة كما انه ليس من امة الاجابة لعدم وصول الدعوة اليه او بان الوصول في كلامه ليس بمحقق في الماضي
والحال بل مفروض في الاستقبال كما يقتضيه كلمة ان الموضوعة للشك في الاستقبال لا يجري هنا اما الاول فلان
من في الشق مندرج فيمن احب قطعا كما اشرنا واما الثالث فلانه يأباه قوله لم يقع اذ القصد
ح لا يقع على نفي الاستقبال الا ان يلتزم الثاني بناء على ان المراد ممن احببت كل مكلف لا مايقع للمجابين
من الكفار ولا تكليف بدون الدعوة وعليه قوله تع والله يدعو الى دار السلام لان معقول يدعوا
محذوف للتعميم قوله وهذا معنى لطيف دقيق الى هنا احبث الاول ما قيل اجمع المفسرون على
ان الاية نزلت في ابي طالب وقد تقرر في الاصول ان السبب الخاص قطعي الدخول في عموم الوارد
بذلك السبب فلزم القطع بانتفاء هداية ابي طالب المذكورة في الاية مع ادعوم قد المراة الطريق
بعينه وبلا واسطة فتعين ان الهداية المنفية لا يجامع الدلالة الموصلة ولا يجري حمل الاية على رفع
الايجاب الكلي فظهر انه لا لطف ولا دقة في هذا المعنى انتهى ويمكن دفعه بان نفي الاقتدار على
الدلالة الموصلة لابي طالب يجوز ان يستفاد من هذه الاية بطريق التعريض بناء على ان نفي القدرة
على الاهداء للكل يستلزم نفي القدرة على ايصال الكل بالطريق الاولى له بطريق التصريح و
لذا وصف بالاطاقة سئل وبانه مبني على ان هدايته في حق ابي طالب غير مقطوع به على نحو ما قدمناه
في مناقشة المحشي وفي كلام صاحب الكشاف اشارة اليه حيث قال قال الزجاج اجمع المفسرون على
انها نزلت في ابي طالب حيث عزاه الى الزجاج ولم يعقبه كما قال البيضاوي والجمهور على انها نزلت في
ابي طالب بل في لفظ الجمهور اشارة الى ان ما عدا البعض ليست كذلك وهذا القدر كاف في مقام
المناقشة الثاني ما قيل ان هذا المعنى يأباه سياق الاية حيث قوله تع ولكن الله يهدي من يشاء وهو اعلم
بالمهتدين فانه صريح في ان الذين هداهم الله تع بمشيته هم المهتدون الواصلون الى الاسلام ويجب
تعاند النفي والاثبات في اخبار هذه الاية على معنى واحد حيث ان الهدايات المنفية عن النبي عم
بالنسبة الى من احب والمثبتة له تع بالنسبة الى من يشاء هي الدلالة الموصلة ويمكن دفعه ايضا
بانه وجب تعاند النفي والاثبات في جانبي كلمة الاستدراك انما هو اذا لم يقم الاثبات قبل تلك
الكلمة وههنا ليس كذلك لما عرفت ان كلمة كل اذا وقعت في حيز النفي تتوجه النفي الى الشمول
خاصة وافاد المركب ثبوت الفعل للبعض على ما مضى عليه الشيخ عبد القاهر ح يجوز ان يحمل الاستدراك
على دفع توهم ان الله تع ايضا يقدر على اهداء بعض دون بعض فدفعه بما يفيد وجه بانه تع
يوصل كل من يشاء ولعل هذا الوصف بكونه معقبا بالتامل فيتم الثالث بما يتوهم من ان مقابلة هذا

المعنى

المعنى الثالث تقتضي كونه مبنيا على بطلان قاعدة الكسب فلا يصح على مذهب الاشاعرة ومنهم
الشارح المناقش والشريف المحقق الذي هذه المناقشة من جانبه وكذا الكلام في المعنى الثاني والجواب
لا نعترض في هذين المعنيين لابطال تلك القاعدة واثباتها لان الوراية بالكلام تلويحا صادرة عن النبي عم
حقيقة سواء كان كاسبا لها او موجدا اياها لما اشرنا قوله ويؤيد قوله تع والله يدعوا الى دار
السلام الى وجه التاييد ان الهداية في قوله تع انك لا تهدي من احببت محمولة على الوراية المقيدة باحد
القيدين او بكليهما والا فاما ان يحمل على الوراية المطلقة او غير المقيدة بشيء من القيدين او على معنى
الايصال والكل غير صحيح بشهادة قوله تع والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط
مستقيم اما الاول فلان المراد من الدعوة المذكورة ما هو الواقع من سماع صيت الكلام الى الكل
ولو بالواسطة ونوعا ما الى بناء على ان حذف مفعول يدعوا للتعميم كما سبقت من كلام صاحب الكشاف
وهذه الدعوة انما وقعت بالوراية المبنية عم لبعضهم بالذات وتفصيلا ولبعضهم بحذف احد القيدين
او كليهما للصحة الايمان الاجمالي بالوراية المبنية عم ولو بالواسطة فهذه الاية دليل على وقوع
الوراية المطلقة من المبنية عم بالنسبة الى الكل فلا يصح نفيها عنه عم في الاية الاخرى واما الثاني
فلان تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي اعني يهدي في قوله تع ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم بل وفي
سياق هذه الاية حيث قال الله تع انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء يقتضي حصر الايصال فيه
تع وهو المجمع عليه بناء على ان الهداية المسندة اليه تع في كل من الايتين بمعنى الايصال باتفاق المفسرين
فلو حمل الهداية المنفية عن النبي عم في هذه الاية على معنى الايصال لدلت بظاهرها على ضرورة النبي عم على ايصال
بعضهم لما نقلنا عن الشيخ عبد القاهر من ان كثيرا من الفاظ العموم اذا وقعت في حيز النفي تتوجه النفي الى
الشمول خاصة وافاد الكلام ثبوت الفعل للبعض وهو ان اقتداره عم على ايصال البعض مناف لمقتضى الحصر
المستفاد من التقديم فللدعوة المذكورة مدخل في التاييد والا لما يدل بسياق هذه الاية وما قيل وجه التاييد
ان تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي الذي هو الهداية بمعنى الوراية بمعنى الهداية المعطوفة على الدعوة
يدل على ان الوراية لكل من يشاء ويجب مخصوصة به تع لا تتجاوزه الى غيره تع وذلك المعنى يؤيد ان غيره تع
كالنبي عم لو يهدي كل من يشاء ويجب بعضه بناء على ان النفي في جزء السببي من ذلك الحصر متوجه الى الشمول
خاصة فغير لازم مبني على حمل الهداية في هذه الاية على معنى الوراية وهو خلاف ما اجمع عليه المفسرون قال صاحب
الكشاف ويهدي ويوفق من يشاء وعم الذين علم ان المعطوف يجري فيهم لو دل مشيته تابعة لحكمته ومعناه
يدعو العباد كلهم الى دار السلام ولو يفعل بها الا المهتدون وقال البيضاوي ويهدي ويوفق من يشاء

الى صراط مستقيم والاسناد الاعلى معنى الاراءة يبعد بينها الحرف الجر غير صحيح ههنا لان الفرق الآتي
يبعد بينها الحرف الجر متفرع على العقول بالاوضح الخادم لكل من الدليلين المتعارضين كما عرف فلا يصح
الاستناد به في تأييد المناقشة الخادرة من احد المتخاصمين ههنا فوجه التأييد ماذكرنا وانما لم يقل
ويدل عليه اذ يجوز ان تحمل الهداية في قوله تع انك لا تهدي من احببت على معنى الايصال الى البغية عموم
من احببت في جانب النفي كالمبالغة في قوله تع وما الله بظلام للعبيد وعليه ورد قوله تع ولا تطع كل حلاف
مهين والله لا يحب كل مختال فخور فح لا ينافيه ما يستفاد من تقديم المسند اليه من حصر الايصال فيه تع
لكن هذا الاستعمال قليل بالنسبة الى الاستعمال الاول ولذا قال بؤيد لكن الملزوم لشيوع الاباية في حق ابي
طالب هو الاستعمال الثاني في حمل الهداية المنفية على معنى الايصال كما لا يخفى **قوله** ان ارادة الطريق
لكل الامة اي الاراءة المطلقة الغير المقيدة بشيء من القيدين وان كان صادرة عنك ظاهرا لكنها
غير صادرة عنك حقيقة اذ قد يترتب عليها اثر خارق للعادة هو سماع الكل اياها من زمان
البعثة الى اخر الدنيا مع اطاعة كثير منهم لجميع خلفاء رياساتهم وبذل انفسهم واموالهم بمجرد المواعيد
المعدومة في الحيوة الدنيا وغير ذلك من الغرائب فان تلك الاراءة التي تترتب عليها الاثار
الخارقة للعادة ليست بموجد لها ولا كاسب اياها بالضرورة وانما هي في قدرتنا على نحو قوله تع
وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى حين رمى عم قبضة من الحصاة نحو الكفار فاهلكهم الله تع
بها فان رميه عم بمنزلة رميك للحجر الثقيل بيد الطفل فكما ان الطفل ليس بموجد لذلك الرمي
ولا كاسب له وانما هو صادر عنك ايجادا وكسبا على مذهب الاشاعرة فكذلك رمي النبي عم تلك الحصاة
غير صادر عنه حقيقة لا ايجادا ولا كسبا بل من الله تع فقط لان الاثر المترتب عليه من الوهلة
ليس مما يترتب على رمي العباد عادة ففي قوله لكل الامة اشارة الى قوله اني النفي في هذا المعنى ايضا
متوجه الى الشمول اخاصة ليفيد اختراره عم على اراءة البعض وانت خبير بانه لو قال اذ اراءة الطريق
لكل من اراد السير به تفضيلا وكلا بالوسط لم يحتج الى الحذر عن المعنى المتبادر باعتبار قيد
بعينه لان تلك الاراءة غير صادرة عن النبي عم حقيقة ايضا بناء على ان استمرارها الى آخر
الدنيا انما هو بخلق الله تع لكنه عدل عنه لان لا يلزم عموم من احببت لانها غير مختصة بالذين اراد
السير به تفضيلا بل امتد الى كل الامة او مختصة بالذين ثبت لهم محبة النبي عم من جهة القرابة
او الصحبة او لامر آخر دنيوي والذين اراد السير به تفضيلا اخص من الاول واعم من الثاني
لا يقال اني في هذا المعنى ما استفيد من اراءة الدعوة من ان الاراءة المطلقة صدرت عن النبي عم

على مذهب المعتزلة وكسبا صح

كما ذكرتم

كما ذكرتم لانا نقول غاية ما يستفاد من اراءة الدعوة مطلق الصدور ولو ظاهرا لا الصدور الحقيقي
فلو سلمنا فاه نمنع بتوجه عليه ان قوله تع وما ارسلناك الا كافة للناس وان على انه عم مرسل الى الكل ومكلف بالتبليغ
الى الكل ولو تكليف بما هو خارج عن الوسع ويستحيل تكاليف الانبياء عليهم السلام في امر التبليغ فالاراءة المطلقة
معذورة للنبي عم وصادرة عنه عم حقيقة اما كسبا على مذهب الاشاعرة وايجادا على مذهب المعتزلة
فلا يوافق اية الرمي **قوله** وان صدرت الظاهر ان المعنى المضي لكن يأباه كون الاية على نفي الاستقبال
الا ان يقال الاراءة لكل الامة انما يتحقق في آخر الدنيا لكن اراءة الدين كافوا في اخرها هي بعينها اراءة
الموجودين زمان البعثة كلهم وصلت الى الموجودين زمان البعثة اولا وتنقل الى الموجودين في الآخر بعد
مدة كذا، واحد للقريب والبعيد لسعة القريب اولا والبعيد بعد مرة ولو تسمى اراءة قبل الوصول فبالنسبة
الى زمان الصدور الماضي عبر عنها المحشي بصيغة الماضي وبالنسبة الى انها انما اتصل الى الكل في آخر
الدنيا كان الاية على نفي الاستقبال ولكن ان يحمل على معنى الاستقبال كما هو مقتضى ان واذا فتامل **قوله**
لكنها غير صادرة عنك حقيقة اي في نفس الامر صدورا حيث لو اسندت اليك لم يكن الاسناد
حقيقة عقلية بل مجازا عقليا لانك لست بموجد لها ولا كاسب اياها وانما انت محل لها **قوله**
وقالوا انها يجوز ان يكون معنى الاية انك غير قادر على اراءة الطريق الحق اي على ايجادها والمراد من
الاراءة اما المطلقة كما في الوجه الثاني او المقيدة باحد القيدين لو بكليهما اذ لو ما فيه عن المعنى المتبادر المقيدة
ههنا لو يقال هذا المعنى من فروع المعنى الثاني لو مغايرا له فالوجه ان يقتصر على الوجهين الاولين ويقال
في الثاني ان المعنى وان صدرت عنك ظاهرا لكنها غير صادرة عنك حقيقة اما لان الاثر المترتب عليها
خارق للعادة كما في رمي الحصاة وانما لان النبي عم غير موجد اياها بل كاسب لها لانا نقول ليس الصدور
الحقيقي منحصرا بالايجاد بل ثم للكسب ايضا والا لم يكن لنا شيء من افعال العباد اليهم لنا واقعيا
عند الاشاعرة وذلك باطل **قوله** لمن احببت لا يخفى ان للموافق لحاكية ان رح ان يقول الكل من احببت
كما قال في الوجهين الاولين الا انه ترك وبترك كلمة هنا الى ان النفي في هذا الوجه متوجه الى اصل الفعل
وان عموم كلمة من سار الى جانب النفي ليفيد الكلام شمول النفي كما في قوله تع ولا تطع كل حلاف مهين
وان كان هذا الاستعمال اقل من الاول او متوجه الى الشمول اخاصة كما في الوجهين الاولين ومن ههنا
يعلم ان غرضه من ايراد الوجوه الثلثة توجيه حاكية ان رح بتلك الوجوه على وجه يطبق القواعد
العربية لا توجيه لمجرد المناقشة المذكورة في الشرح **قوله** ووجه قوله فتامل ظاهر الخ يعني عرفت
ان وجه التامل في الوجه الاول هو الاشارة الى كونه معنى لطيفا دقيقا حقيقا بحق التامل ولذا قدمناه

كل من

واما وجهه فی ردین الوجهین فهو الاشارة الی ضعفهما اما الوجه الثانی فلانه مبنی علی المعنی الغیر المتبادر الذی هو الوراثة المطلقة لما ذکر من ان المتبادر من الدلولة علی ما یوصل هو المفیدة ولو باحد القیدین و قد اشرنا الی ان اراثة المطلقة جاءت عن البعض عرفا حقیقة ومعدودة لعرف فلو صحح نفی صدورها عنه عرفا حقیقة وان حملت علی الوراثة المقیدة بها اعنی الموصلة کان مجازا علی المعنی المجازی لو علی المعنی الحقیقی الاول والمناقشة فی امتناع حملها علیه لو علی المعنی المجازی الآخر فانه داخل فی قوله واحتمال التجوز مشترک واما الثالث فلانه وان کان مبنیا علی المعنی المتبادر لکنه مبنی علی الاستعمال الاول من توجیهی عموم کلمة من الی جانب النفی وایضا الهدایة بمعنی الوراثة بل جمیع الافعال الاختیاریة اعم من جهتین الکسب والایجاد لو محققة بجهة الایجاد لما اشرقا من انتهائها لو اختصت بجهة الایجاد لم یکن اسناد شیء من الافعال الی العباد اسنادا حقیقیا عند الاشاعرة وهو فاسد واذا کانت الهدایة المحققیة اعم من جهة الکسب عند الاشاعرة فلو یصح نفیها عنه عرفا لو بتخصیصها بجهة الایجاد کما اشرنا فلا یکون هذا التوجیه حاملا علی المعنی الحقیقی الاول والکلام فیه ولیس فیما اشار الیه بقوله ولو کان باطلا الی محال لدخل فی وجه التامل فی الثالث ولا فی تاخیره عنهما لانه غیر باطل عند المصنف بل علی زعم المحشی فقط والعوار البطلان یامل فی نفس بشهادة النصوص وانما اخر الثالث لانه مبنی علی الاستعمال الاول دون الاولین ولان قاعدة الکسب غیر مختصة بالهدایة بل جاریة فی جمیع الافعال الاختیاریة بخلاف المعنیین الاولین وفیه نظر بل الظاهر ان وجه الاخر بالتامل الاشارة الی ما یرد علی تلک المناقشة من وجوه البحث مع جوابها اما اولا فلانها لا یدایم سبب النزول حیث نزلت فی حق ابی طالب والجواب انها مبنیة علی الاغماض عما ذکرنا واما ثانیا فلان سیاق الایة یابی ذلک حیث قال انک لا تهدی من احببت ولکن الله یهدی من یشاء وهو اعلم بالمهتدین وقد سبق الاشارة الیه والی جوابه واما ثالثا فلانه لو وجه لهذه المناقشة بعد قوله واحتمال التجوز مشترک غیر قادح فی الاستدلال المبنی علی الظاهر لان تلک المناقشة مبنیة علی خلاف الظاهر البتة کما اشار الیه بقوله المحال اللازم الا ان یکون هذه المناقشة قرینة علی قوله واحتمال التجوز الی جواب بطریق الالزام او بطریق التحقیق لکن بان یحمل علی معنی ان احتمال التجوز غیر ناش عن دلیل فلا ینافی القطع لا علی معنی ان احتمالا مرجوحا لا ینقدح به الدلیل المبنی علی الظاهر او الدلیل الظنی کما اشرنا الی الکل ولک ان تقول هو اشارة الی الوجوه الثلثة التی ذکرها المحشی او الی الفرق بینها بان الاول انما مبنی علی نفی صدور الوراثة بالنسبة الی کل الامة لو ظاهرا ولو حقیقة والایجاد او الکسب او انتهائها بالنسبة

الی البعض

الی البعض والثانی مبنی علی نفی صدورها عنه عرفا بالنسبة الی الکل حقیقة وانتهائها بالنسبة الی الکل صورة وبالنسبة الی البعض حقیقة والثالث مبنی علی نفی صدورها بالنسبة الی الکل والبعض ایجادا او انتهائها بالنسبة الیها کسبا ان حملت علی الوراثة المطلقة وانتهائها بالنسبة الی البعض فقط کسبا ان حملت علی المقیدة کما عرفت وبان الاول انما مبنی علی حملها علی المقیدة والثانی علی المطلقة والثالث علی احدهما وبان النفی فی الاولین متوجه الی الشمول خاصة لیفید نفی الشمول وفی الثالث الی اصل الفعل لیفید شمول النفی کما لا یخفی قوله لان قوله تع من احبیت یقتضی ظاهرا تخصیص الهدایة بل یحتمل ان یکون مراده ان ذلک الفعل لکونه مخصوصا ببعض الامة وهم الاحیاء یقتضی تخصیص نفیها عنه عرفا بالنسبة الی ذلک البعض مع ان الهدایة بمعنی الوراثة شاملة للثبوت له عرفا بالنسبة الی الکل فلا یصح نفیها عنه عرفا بالنسبة الی البعض وفیه ان التعرض لتخصیصها بالبعض مستدرک فی البیان لان الهدایة المنفیة عنه عرفا نفیا مطابقا لما فی نفس الامر لا تکون هدایة بمعنی الوراثة ان لم یثبت بالنسبة الی الکل سواء نفیت عنه عرفا بالنسبة الی الکل او حقیقة بالنسبة الی البعض ویحتمل ان یکون مراده لاجل ذلک یقتضی تخصیص النفی عرفا ثبوتها بالنسبة الی الاحیاء فی قصره ولا یابی استحالة ذلک المقصود من الهدایة بمعنی الوراثة مقصودة الثبوت والتحقیق بالنسبة الی الکل ثم عرض العامل دفع المناقشة بانتفاء المقدمة الممنوعة اعنی امتناع حملها علی معنی الوراثة بان یقال الهدایة المنفیة فی هذه الایة مختصة ببعض الامة والهدایة بمعنی الوراثة لیست مختصة ببعض الامة ینتج من الشکل الثانی ان الهدایة المنفیة لیست هدایة بمعنی الوراثة اما الکبری فلان الهدایة بمعنی الوراثة ثابتة للکل فلو تکون مختصة ببعضهم واما الصغری فبان یقال کما کان قوله تع من احببت یقتضی ظاهرا تخصیص الهدایة المنفیة بالبعض الذین هم الاحیاء فکذلک الهدایة مختصة بهم لکن المقدم حق لانه یکون معقولها عبارة عن الاحیاء وهم بعض الامة وقوله وان صح الخ متعلق بقوله یقتضی ظاهرا للاشارة الی ان وجه الاقتضاء الظاهری تبادر المحبة لامر دنیوی مثل القرابة والصداقة قوله ولا یخفی علی المتامل ان ارتفاعه الی اشارة الی منع دلیل کبری الشکل الثانی اعنی کون الهدایة بمعنی الوراثة شاملة للکل مستندا بما قدم من ان المتبادر من الدلولة علی ما یوصل هو المفیدة باحد القیدین او بکلیهما لا المطلقة الغیر المفیدة بشیء منهما قوله مع انا لو سلمنا الخ منع للمقدمة الاستثنائیة من دلیل صغری الشکل الثانی باعتبار ارجاعه الی منع کون الاحیاء بعض الامة من دلیلها کما یدل علیه التسلیم الاتی معنی انما یقتضی تخصیصها بالبعض ظاهرا لو اختص الاحیاء ببعض الامة وهو ممنوع کیف وکلمة من عامة فی ذوی العقول والعقلاء لا تخصیصها ببعضهم لثبوت محبة النبی عم

للكل كما اعترف به والولى فى الاستناد ان يقول كيف والمبادر من المحبة المسندة الى الانبياء عليهم السلام هو المحبة لامر دينى هى المحبة لوصول الاسلام لا المحبة لامر دينوى وانما يتبادر ذلك من المحبة المسندة الينا فتركه قيد ظاهر اهنا لاعتماده على ظهوره والوقت مطلق بالاقتضاء فيه معتبر ملتزم عند العقل هذا ولك ان تقول فى ترك تعريض العقل بان مناقشة الشارح ليست مبنية على الظاهر المتبادر بل على ما فهمه كما اشار اليه بقوله بالمحال فلا يتدفع بمجرد الاقتضاء الظاهرى بل بالوقتضاء بحسب نفس الامر وهو ممنوع فتامل قوله ولو سلم كون الوحياء بعض الامة فهو تخصيص الذكر الخ فلو سلم انه يلزم منه اختصاص الهداية المنفية بالبعض الذين هم الوحياء لجواز ان يكون تلك الهداية المنفية شاملة لهم وللغير هم ويكون وجه تخصيص الذكر بهم زيادة الاهتمام بشانهم فهو اشارة الى منع الملازمة من دليل الصغرى بعد تسليم المقدمة الاستثنائية يعنى لو سلم ان ذلك القول يقتضى ظاهرا ذلك فلا نسلم انه يلزم منه وقوع مقتضاه فى الواقع وانما يلزم ذلك لو وجب ان يكون تخصيص الذكر بهم لاختصاص الحكم باحد الوجوه الثلثة فى الواقع وهو ممنوع لجواز ان يكون لزيادة الاهتمام بشانهم لزيادة اهتمام النبى عم بشان وجههم كما فى طالب والتنبيه على انه عم عم غير قادر على ارادة الطريق باحد الوجوه المذكورة بالنسبة الى الوحياء مع زيادة الاهتمام فى حقهم فضلا عن غيرهم الذين لم يوجد ذلك الاهتمام فى حقهم ثم ان النفى ايضا على الوجهين الاولين موجه الى الشمول وعلى الوجه الثالث الى اصل الفعل من غير فرق اصلا لان كلمة من عامة فى جميع من ينصف بالصلة او الصفة فان اريد بالمحبة المحبة المختصة بالبعض فهى عامة فى الوحياء وان اريد المحبة الشاملة للكل فهى عامة فى جميع الامة ونحن نقول بهذا الجواب اما اولا فلان الوجه الاول غير صحيح هنا اذ كان الهداية بمعنى الوراية مقيدة باحد القيدين فقط اللازم الا يكون من الوحياء من لم يبلغه النبى عم للشرعية بالذات اولم فصل اليه تفصيلا وكونه بالواسطة واما ثانيا فلان الوجه الثانى غير صحيح هنا لان الوراية المطلقة بالنسبة الى الوحياء الذين هم بعض الامة مقدورة للنبى عم وصادرة عنه حقيقة واما صحيح الوجه الثانى بالنسبة الى الكل باعتبار ان استماع الكل خارج عن طوق البشر مع انك عرفت ان صحته بالنسبة الى الكل محل نظر فكيف يصح بالنسبة الى البعض اللهم الا ان يترتب على راية الوحياء ايضا اثار غريبة من بذل الانفس والاموال كما اشرنا واما ثالثا فلان جميع هذه الوجوه يوهم بتشريك النبى عم الاهتمام المحكوم فى حق غير الوحياء وهو موهم مستلزم للعقور والتكاسل فى امر التبليغ والاداء

عليهم السلام معصومون عن ذلك اللهم الا ان يقال اهتمامه عم فى حق كل احد من الامة بالغة الى نهاية الامكان لكن مع ذلك قد يتعذر على بعض لموافقة الاسباب وعدمها اذ الاهتمام لمن لم يوجد فى زمنه عم او فى عهده مثلا لا يمكن ان يبلغ مبلغ الاهتمام لمن يجاوره وهذا كما ان بلوغ بعض الاولياء الكمل من بلوغه الاوزعى مع ان الكل فى اعلى طبقاتها بالنسبة الى ذلك المقام وانما انجا فالون ما ذكره العقل من حمله على معنى الايصال موافق لنزول الاية فى حق ابى طالب كما ذهب اليه الجمهور ولما يقتضيه سياق الاية من قوله ولكن الله يهدى من يشاء وهو اعلم بالمهتدين وقد سبق الاشارة اليه فتامل والى الجواب ايضا قوله واما خامسا فلان ما ذكره من التنبيه المذكور طريقة برهانية فى من البلوغة وهى لو تحسن الا اذا تى غير الوحى بطريق التصريح لا الوحى بطريق التعريض المغلظ بان قولك الملك لو تعذر على طعام المسكين فضلا عن كسائهم انما يحسن فى تردد اهتم فى طعامهم وزيادة الاهتمام هنا بالمنفى صريحا لو كنايته ولو سلم فلا يحسن قولك فضلا عن غيرهم بالنسبة الى شئ من الوجوه الثلثة اذ الظاهر ان يقول فضلا عن كل الامة ولعل لبعض هذه الوجوه او كلها قال وعليك بالتامل الصادق ولكن ان تقول هو اشارة الى ترجيح معنى الوراية فى الاية المذكورة بناء على ان حملها على معنى الايصال يوجب اعتقاد النبى عم اقتداره على ايصال من احب فشهادة موكدات الحكم الملقى اليه عم وذلك الاعتقاد لا يليق بشان العلماء فضلا عن الانبياء عليهم السلام والجواب انه مبنى على تنزيل العالم منزلة غيره لما لوح عليه من امارات الانكار من المبالغة فى تخطيه اى طالب عن العذاب ولذا جمع المحذور على معنى الايصال قوله وقال المحشى فى حاشيته الملك فى ما حاصله الى عرض الشارح من هذا الكلام بيان ان هناك قولا ثالثا لا يرد عليه شئ من القيدين بالوجيتين وهو القول باشتراك الهداية بين المعنيين والتعدية بنفسها او بحرف الجر قرينة معينة لاحدهما واياما الى اراده مرضى عند المحشى حيث عزاه اليه مع انه نقل عن الغير هناك كما تعرف فيما بعد او اشارة الى الجمع بين القولين لا تاييد للمناقشة المذكورة كما توهم من قال الموفق من هنا نقل هذا الكلام من المحشى تاييدا للمناقشة المذكورة بان الهداية فى قولك انك لا تهدى من احببت بمعنى الوراية الطريق لان الهداية فى هذا يجب ان يكون فى الموضعين بمعنى واحد حتى يكون النفى والاثبات واردين على معنى واحد ولما كانت فى الموضع الثانى وهو قوله تع ولكن الله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم بمعنى اراءة الطريق لكونها متعدية بالى وجب ان يكون فى الاول ايضا بهذا المعنى فلو بقى لتحقق المعنى بالايصال مجال اشترى فاندفع توهم فاسد

فانه يكون مخالفا لما عليه المعتزلة ومن كوفه مبنيا على التحريف في نظم الاية فان سياق الاية ولكن الله
يهدي من يشاء وهو اعلم بالمهتدين لا كما ذكره ينتج عليه ان ما نقل عن المصنف قول الاشتراك والقول بالاشتراك
باطل لمدعي كل من الجانبين ودليلهما فلا يؤيد به مناقشة احد الجانبين في دليل الاخر قوله والحصول الخ قال
المصنف في حكمية الكشاف عند قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم ويجيء من كلامه ما يدل على الفرق من جهة المعنى بين المتعدي
بنفسه وبين المتعدي بحرف الجر وبالجملة فالكلام في نحو اهداه الى الطريق او الى الطريق وقد يفرق بينهما بان
معنى القول الاول الذهاب الى المقصد والايصال ولذا تنسب الى التوفيق خاصة ومعنى الثاني الدلالة واراءة الطريق
فيستدعي تاليا للمبتدي مثل انك لترشدني الى صراط مستقيم والى القرآن مثل ان هذا القرآن يهدي للتي هي
اقوم انتهى وكلامه فيما ذكره المحشي تحرير الكلام بان المراد من المتعدية هو المتعدية الى المفعول الثاني
وانما الاهم مما هو لفظا او تقديرا احتاج الى اعادة الذكر وروية نحو فخسفنا به وبداره الارض فلذا كان ما نقل حاصلا
وما ذكره المحشي محصولا لان الحاصل ما يحصل بنفسه والمحصول ما يحصل الغير فتدبر ظهر ان ضمير محصوله لما
ذكره المصنف لا للمحاصل وان امكن وذلك والاولى للمحشي ان يقول محصوله ان الهداية وما في معناها من
الهدى الخ كما لا يخفى على اولي الرأي قوله لفظا او تقديرا تعميم للمفعول الثاني او للمتعدية وقوله بنفسها
بمعنى بذاتها اي بلا وساطة حرف الجر وقال ان يقول الصواب ان يدرج المتعدية بنفسها في المتعدية
بواسطة حرف الجر تقديرا بان يحذف قيد بنفسها ويقال تتعدى الى المفعول الثاني لفظا او تقديرا
بواسطة حرف الجر لفظا او تقديرا وذلك لان جميع مواد المتعدية بنفسها من باب الحذف والايصال
كما دل عليه كلام صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم حيث قال هدى احد ان يتعدى
باللام او الى كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وانك لتهدي الى صراط مستقيم فصول
معاملة اختار في قوله تع واختار موسى قومه انتهى فتجويز التقدير في المفعول الثاني لا في
حروف الجر مما لا وجه له اصلا والصواب ان حرف الجر في باب الحذف والايصال محذوف مبني اسما
ورسما ولذا ينصب المجرور ويجعل مفعولا به للفعل على طريق الاتساع بجعل المفعول الثاني للمحذوف
فانه مقدر مبني بشهادة تعدية الهداية بالمفعول الاول وانما يكون منساحيث ينزل الفعل
المتعدي منزلة اللازم قال قوله ومعنى المتعدي بنفسه الخ نقل عنه انه ينتقض بقوله تع وهديناه
النجدين اي طريقي الخير والشر الآية بركلب التجوز قال انترى لتخصيص الجواب بتحرير المتعدي بنفسه
بالمتعدي المستعمل على حقيقة لا كل متعدي بنفسه ولو مجازا والهداية المتعدية بنفسها الى النجدين
بمعنى اراءة العملين اي الصالح الموصل الى الخير والطالح الموصل الى الشر كما تجاز امن معنى الايصال لا حقيقة

باعتبار الوضع الاعم بارادة الاراءة فلا يتحقق بها الا يقال الحقيقة والمجاز بيد وران على الوضع الوصلي
والتعدية بنفسه او بحرف الجر طارية على الهداية من جهة الاستعمال وليست داخلة في جانب الموضوع
فكيف يكون لها مدخل في كونها حقيقة او مجازا لا نا نقول يجوز ان يكون الهداية بشرط التعدية بنفسها
موضوعة للايصال وبشرط التعدية بالحرف موضوعة للاراءة فلو تعارضوا على حمل التعدية
بنفسها قرينة على معنى الايصال من حيث الاستعمال فقد دلت التعدية المذكورة على ان الهداية
في الاية مستعملة باعتبار الوضع للايصال واراءة الاراءة باعتبار هذا الوضع لا يكون الا
بطريق التجوز ولعل قوله تأمل اشارة اليه او اشارة الى السؤال وجوابه اما السؤال فتمنع الا
الانتقاض بناء على تجويز حملها على الايصال الى الاقرار على فعل الخير والشر واما الجواب
فبان يسند القدرة الى طرفي الخير والشر على السواء فلا يكون طريقا يؤدي الى شيء منهما والتادي
معتبر في مفهوم النجد والطريق قطعا ولذا جعلنا طريق الخير والشر على العملين دفع خلق تلك
القدرة في الانسان مما يتوقف عليه النجدان لكن المراد من الهداية في الاية مشيئة كونها
بيان ان فعلا كذا يؤدي الى الرضا وان فعلا كذا يؤدي الى الغضب لا الايصال الى تلك
الافعال ولا الى الاراءة الخ التي الموصل اليها قوله فلذا ينسب الى التوفيق خاصة الخ اي لاجل
كونه بمعنى الايصال المحشي بتع بحيث لا يمكن ان يقوم بغيره تع حتى نسبه بطريق الاختلاق
نسبه حقيقة بالله تع فالمراد من النسبة النسبة الحقيقة لا اعم من المجازية وان المراد النسبة
بطريق الاثبات لا اعم مما هو بطريق النفي وذلك لان التفريع المترتب على ما يليق من كونه
بمعنى الايصال اختصاص تلك النسبة به تعالى لا اختصاص مطلق النسبة ولو بطريق النفي
ولو مجازية كما لا يخفى فزاد هذا القائل هنا استدلال بالاثر الذي هو اختصاص النسبة المذكورة
به تع في مواد واستعمال على الاثر الذي هو اختصاص المعنى المنسوب به تع ايضا وهو الايصال
من معنى الهداية كما ان مراده فيما بعد استدلال بالاثر الذي هو عموم الاسناد للكل على انه تع
وللنبي صلعم والقرآن العظيم على الاثر الذي هو عموم المعنى المسند وشمول الكل وهو معنى اراءة الطريق
فالفاء المذكورة ههنا كما في بعض النسخ ان حملت على التفريع بمعنى الترتب الخارجي كانت مؤكدة
لما يستفاد من لام العلة وان حملت على التعليل كانت تأسيسا ولا منافاة بينها وبين اللام
الدالة على كون ما بعدها علة خارجية لاختصاص النسبة لان المعلول الخارجي قد يكون دليلا
على علة كما في الاستدلال بالدخان على النار فالتعليل ههنا اولى وكذا فيما بعد من قوله فيسند تارة الخ

اذ المراد فيسند الى النبي والقرآن كما يسند الى الدعوة وغيرها واعاد تركه اعتمادا على ظهوره
ولذا ترك ههنا قوله خاصة او غيره مما يدل على المحصل على ملاحظة الحصر غير صحيح ههنا بوجه لان المرتب
على كون المتعدي بالحرف بمعنى الاراءة الشاملة لكل هو عموم الوسائط لكل لا خصوصه بالنبي والقرآن كما
لا يخفى قوله والتقدير في قوله وانما نحو والى اي المفعول الثاني المقدر هو الحق او للحق لان الهداية
فيها بمعنى الاراءة بشهادة سياقها فتكون متعدية بواسطة حرف الجر وفي قوله تعالى انك لا تهدي
من احببت هو الحق لان الهداية فيها بمعنى الايصال ولا يقال لا وجه للحكم بكون الهداية في الآية
الاولى بمعنى الاراءة وفي الثانية بمعنى الايصال لانا نجوز العكس فيما سبق فكان عليه ان يذكرهما
على سبيل الجواز او على سبيل الحكم لانا نقول لعل الحكمين قضيان حمليتان لانهما كاضيان في مقام
دفع النقض ولو سلم فالحكمان مبنيان على الوعتقاد الناقض السابق بناء على الظاهر المتبادر
بشهادة قوله فلو نقض بهما لان مراده انه لا يتوجه شيء من النقضين عليه من اول الامر حتى يحتاج
الى الجواب ثانيا قوله فلو نقض بهما اي بالآيتين المذكورتين ولو قال فلو نقض بمثلهما لكان ملويا
لقوله ومن قال يبقى النقض الخ كما لا يخفى قوله ومن قال يبقى النقض الخ تلخيصه ان الهداية فيهما
بمعنى الايصال بدليل التخصيص فيمن احببت وفيمن يشاء مع انها في الآيتين متعدية بواسطة
حرف الجر فينقض بهما ما قاله المصنف ايضا وفي قوله يبقى اشارة الى اندفاع النقض بقوله تع و
اما ثمود فهديناهم واقول فيه بحث اما اولا فلان العقل انما يكون الهداية في قوله تع انك لا تهدي
من احببت متعدية الى المفعول الثاني المقدر بواسطة الحرف مع ان كونها بمعنى الايصال يقتضي
تعديتها بنفسها وعدم العقل بكونها في قوله تع واما ثمود فهديناهم متعدية الى المقدر بنفسها
على خلاف ما يقتضيه معنى الاراءة كحكم بحث لا وجه له اصلا الا ان يكون مبنيا على الغلط والتحريف
في سياق قوله تع انك لا تهدي من احببت اقتضاء بانر من تقدم ذكره اللهم الا ان يقال مراد
العاقل من النقض هو النقض المتوجه من اول الامر بناء على الظاهر المتبادر وان اندفع ثانيا بالتاويل
والظاهر ان قوله تع ولكن الله يهدي من يشاء وهو اعلم بالمهتدين بعد قوله تع انك لا تهدي
من احببت انما هو بتقدير المفعول الثاني بحرف الجر كما في نظائره مثل قوله تع والله يدعو الى دار
السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وبعض الاوائل تفسير بعضها ولما وجب توجه النفي
والاثبات في الظاهر الى معنى واحد كان الظاهر في قوله تع انك لا تهدي من احببت ان يقدر
المفعول الثاني بواسطة الحرف ايضا وقد اشار اليه فيما نقل عنه في الحاشية ههنا حيث قال

قال

قال هذا العوام جار الدين محمود فانه توهم ان الهداية في قوله تع انك لا تهدي من احببت متعدية بحرف
الجر كما في قوله تع يهدي من يشاء الى صراط مستقيم انتهى فان قوله تع انما يحمل التنبيه على الغلط والتحريف
في النظم يحتمل ما ذكرناه في مقام الجواب لكن على هذا لا يبعد العاقل عن الهداية تامل واما ثانيا فلانه
لو وجه التوجه بقاء النقض لشيء من الآيتين لان الآية الاولى اما متعدية بنفسها فلا نقض بها
واما متعدية بحرف الجر كالآية الثانية فلا نقض بها ايضا لان الهداية فيها بمعنى الايصال كما
اعترف به فيكون الهداية المتعدية بالحرف مجازا في معنى الايصال وقد سبق الاشارة الى ان المراد
مما نقل عن المصنف ان المتعدي بنفسه المستعمل على سبيل الحقيقة لا على سبيل المجاز بقرينة صارفة هو
بمعنى الايصال والمتعدي بالحرف الغير المستعمل على سبيل المجاز بقرينة ايضا هو بمعنى الاراءة والا
لم يندفع النقض بقوله تع وهديناه النجدين كما سبق وايضا ما اخفى مناسبة برتع وما لم يخفى
فهما هذان المتعديان لانهما المترتبان المتفرعان على ما سبق لا مطلق المتعدي ولو كان مجازا
بقرينة صارفة كما لا يخفى وهذا هو وجه بعد العاقل عن الهداية لا ما يذكره الحشي كما سيعرف
واما ثالثا فلان التخصيص فيمن يشاء ظاهر المنع فانه في تقدير من يشاء هدايته فان جملت
الهداية التي هي مفعول المشية على معنى الاراءة المطلقة عند العاقل لم يجز الاراءة المقيدة ولم
يصح الاستدلال بدليل التخصيص على معنى الايصال في الآيتين وان حملت على معنى الايصال كان
ببعض هم لكن لا دليل يدل على هذا الحمل فانا نقول المسلم فانه قد استدل على معنى الايصال في الآيتين
بدليل التخصيص فيمن احببت يشاء فلو استدل على التخصيص بمعنى الايصال كان دورا باطلا
وهو ظاهر والجواب ان المراد بمن يشاء في قوله تع والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء
الى صراط مستقيم بعض الامم او المراد يدعو الكل ويهدي من يشاء من بينهم وبعض الآيات يعضد
بعضا بل تخصيص من يشاء ببعض الامم من العادة القرآنية فلو سلم لانكار التخصيص فيه
وان اعكس انكاره فيمن احببت لما سبق ولعل اول هذا لم يتعرض لمنع دليل التخصيص فيهما
او للاكتفاء بما ذكره فيما سبق قوله فقد بعد عن الهداية اي عن هداية الله تع اياه الحق
حيث لم يوصله الى ما هو الحق من امر لا نقض بهما فالهداية ههنا بمعنى الايصال او عن هداية
الله تع اياه الى طريق الحق ودليله حيث لم يرشد اليه فهي بمعنى الاراءة ولك ان تقول المراد
فقد بعد عن معرفة الهداية لان حقيقة الهداية بمعنى الاراءة هي الاراءة المعتبرة باحد
القيدين او كليهما لا المطلقة الشاملة للكل حتى لا يصح تخصيصها ببعض الامم ولذا قال الزكي

كما في قوله ص

خاصها

لو ان تخصيص الهداية بقوله من احبت ومن يشاء لو ينافي الى اقوا هرهنا انجاب الاوزاعي التمسك
في حملها على الوراثة المقيدة بناء على التبادر بالعروة الوثقى في زعم ونسج عليها الوجاف الى هناك
فصار نسجا اوهى من بيت العنكبوت فالاولى صيب الوسلوم ولو بوساطة ولو اجمالا وصدق
النبي المرسل في جميع ما جاء به من عند ربه فهو مؤمن قطعا وان لم يعرف تفاصيلها هو من فروعات
كما ذكر في الكتب الكلامية وكل مؤمن مهتد بمعنى الدلالة الموصلة فيكون ذلك الشخص
مهديا بمعنى الوراثة اذ الظاهر من كلام القوم ان الهداية بمعنى الدلالة الموصلة اخص
مطلقا من الهداية بمعنى الدلالة على طريق يوصل فلو حملت الهداية بالمعنى الاعم على الوراثة المقيدة
لم يكن ذلك التخصيص مهديا بهذا المعنى وهو فاسد لما عرفت وكيف يكون الهداية بمعنى الوراثة مختصة
بالوراثة بالذات وذلك الاختصاص مستلزم لاختصار هداية اللاتي في الوالهام لجبرائيل او النبي وهو
ذلك الاختصار مما لا يرتضيه الفطرة السليمة وبالجملة تخصيص الهداية بالوراثة المقيدة كما ذكره
وان كان صحيحا بالنسبة الى مقام نفي ما عن النبي في مثل قوله تع انك لا تهدي من احببت لكنه غير صحيح
بالنسبة الى مقام اثباتها له تع في مثل قوله تع يهدي من يشاء الى صراط مستقيم البحث الثاني ان
تخصيص تبادر التقييد المذكور بالهداية بمعنى الوراثة يحكم بالاولى ذلك التبادر جار
في الهداية بمعنى الدلالة الموصلة ايضا فان حمل كلا التوفيقين على هذا التبادر يلزم ان
لا يكون احد المؤمنين الذين دلوا على الشريعة بالواسطة اوابجالا مهديين بهداية
اللاتي بشيء من المعنيين ولا يخفى فساده وان حملا على الدلالتين المطلقتين يبطل ما ذكره
المحشي ويبعد هو عن الهداية لان القائل البحث الثالث لو فرضنا ان الهداية بمعنى الوراثة
محمولة على الدلالة المقيدة دون الهداية بالمعنى الآخر وان تخصيصها بمن احببت وبمن يشاء
لا ينافي حملها على معنى الوراثة فمجرد عدم المنافاة غير كاف ههنا بل لا بد بعد ذلك
من الملايمة وزيادة المناسبة ليندفع به النقض من اول الامر وذلك لان مراد القائل من قوله
يبقى النقض معارضة لدعوى انه لو نقض بها من اول الامر فراده من النقض هو النقض المبني
على الظاهر المتبادر ولا شك ان الظاهر في الهدايات المسندة اليه تع المختصة ببعض الامة
انما اثباتا كما في قوله تع يهدي من يشاء او نفيا كقوله تع والله لا يهدي القوم الظالمين هو ما
اجمع عليه جمهور المفسرين من معنى الايصال وهو الملايم لتخصيصها بمن شاء اذ الظاهر من
ذلك التخصيص تخصيص نفي الهداية بالذين من شانهم لا هتداء واما تخصيص الوراثة المقيدة

ببعض الامة مع ان من ذلك البعض من لم يؤمن ابدا ولم تكن تلك الهداية نافعة له اصلا فيما
لا يليق بمقام بيان استقلاله تع بالتفضل والانعام ولو حمل على مثل كلام البشر فضلا عن كلام العزيز
العلام ولذا لم يلتفت اليه جمهور المفسرين قوله ثم ينتقض حصر اسناد الى لعله تعريض بمن اغلط
القائل بانه اشتبه احدا لاستقامتين بالواو فظن استقامتي الحكم السابق وليس كذلك اذ
المنتقض بهذه الآية اعني بقوله تع انك لا تهدي من احببت هو حصر اسناد المتعدي بنفي
الهداية كما دل عليه قوله خاصة لان الهداية فيها لما كانت بمعنى الايصال كما اعترف به القائل كانت
متعدية بنفسها على مقتضى هذا القول صرح انها مسندة الى النبي ع فليس المنتقض ذلك القول
بل حصر الاسناد فعند بان ان مراده ثم ينتقض بهذه الآية على تقدير كون الهداية فيها بمعنى
الايصال لا مطلقا فلا يرد عليه انه يجوز كونها بمعنى الوراثة فتكون متعدية بالحرف فكما
لا ينتقض بها الحكم السابق لا ينتقض بها حصر الاسناد ايضا والاولى للمحشي ان يقول حصر نسبة
المتعدي بنفسه كما هو صريح المنقول عن المص كما ان الاولى للمص في سبب نادة بدل قوله فيسند تارة
وذلك لان نسبة اعم من الاسناد قوله وحصر اسناد المتعدي بالحرف الخ فيه انه لو دليل فيما
نقل عن المص على هذا الحصر ما عدا تخصيص الذكر بالنبي والقرآن وكون التخصيص الذكري
بالتخصيص الحصري فاسد ههنا لان الغاء في قوله فيسند الخ ان حملت على ما يدل على الترتب
والتفرع فالتفرع على كون المتعدي بالحرف بمعنى الوراثة الشاملة للكل اعني لم تع وللنبي ع
وللقرآن هو شمول الاسناد للكل لا حصره فيها وان حملت على التعليل فحصر الاسناد فيهما
انما يدل على كون المتعدي بالحرف بمعنى يخصها لا بمعنى شامل للكل فلا وجه لهذا السؤال
ولا للجواب الثاني عنه المبني على التزام حصر عليه اسناده فيهما قوله اللهم الا ان يحمل الكلام في الاول
على حصر الاسناد والمتعدي بنفسه بطريق الاثبات لا اعم من الاسناد وبطريق النفي والاثبات
واقول قد اشرنا الى ان التفرع على كون معنى الايصال المختص بثبوته بم تع هو حصر نسبته
بطريق الاثبات فقط لا مطلقا فذا الجواب قوي او ضعيف كما اشار اليه بكلمة اللهم او
ان يقال الضعف فيه من جهة ان يخصص الاسناد بالاثبات يحتاج الى تجوز وفيه ان التجوز
بقرينة ظاهرة هي التفرع لا تكلف فيه اصلا وقد يقال انما صدر بما يدل على الضعف
لانه غير حاكم ببقاء النقض بما قال المع ح حكاية عن ابراهيم ع فانبعني اهدك صراطا
سويا وبقوله تع وقال الذي امن يا قوم اتبعوني اهدكم سبيل الرشاد وبما قال ع حكاية

عن فرعون وما اهديكم الا سبيل الرشاد انتهى كما ينقض بهذه الآيات حصر اسناد المتعدى بنفسه فيتوجه كذلك
ينقض بالاوليين الحكم بكون المتعدى بنفسه بمعنى الايصال لان الهداية فيهما بمعنى الدراية والا ينتقض
بالثالث لان من يدعى الالوهية يدعى الايصال ومن دفعه بهذا انتقاض حصر اسناد المتعدى بنفسه
فيتوجه فتدبر متن عيا كمن قال مراده من قوله بطريق الاثبات هو اثبات المفعول الثانى وذكره
يكون دفع انتقاض الحكم المذكور بالاوليين بما مر ضمنا ان معنى المتعدى بنفسه المستعمل على حقيقته
وهو معنى الايصال والهداية فيهما بجوز فيه ظاهرة هى ان المولى لا يدعى الايصال بل الدراية وانما عبر
عنها بما يدل على الايصال مجازا للحث على الاتباع والمبالغة فيه بادعاء ان ادراكه هى عين الايصال
وقد اشار الى مثل هذا الدفع فى الحاشية حيث دفع انتقاض ذلك الحكم بقوله تع وهديناه النجدين ولا يكون
بمنزلة دفع انتقاض حصر الاسناد بهذه الآيات لما اشرنا ان الغرض هو الاسناد لا بالحمل بل يكون
معناه الحقيقى هو الايصال لما اختص اسناده بتع ومن البين ان صيرورته مستعملا فى الايصال
حقيقة وفى الدراية مجازا يتوقف على ثبوت هذا المدعى فلا يؤخذ فى اثناء الاستدلال عليه وان كان
دورا باطلا واما دفع انتقاض الحصر بجعله الآيات محمولا على الحذف والايصال كما قيل فغير مرضى
لان تقدير الهداية بنفسها من باب الحذف والايصال فى جميع مواردها كما اشار اليه الزمخشرى
ويمكن دفع انتقاضه بالثالث بجعل الاسناد على الاثبات الحقيقى كما هو المتبادر على ما قبله لا على
اعم من الاثبات الادعائى بمثل ادعاء الالوهية او ادعاء ثبوت الايصال حقيقة تأمل قوله
وفى الثانى على نفى الحصر فيه تع الى معين ويجعل قوله فيسند تارة على معنى فلذا لم يحقق اسناده بالتتبع
اذ يسند الى غيره تع تارة الى النبوة وتارة الى القرآن كما يسند اليه تع ايضا على ما اشرنا لا على معنى فلذا اختص
اسناده الى غيره تع من النبى والقرآن وقد عرفت ان الحمل على المعنى الثانى باطل فتعين الاول قوله او
يجعل الكلام الى الظاهر من المقابلة كون هذا الجواب مبنيا على تقييم الاسناد من الاثبات والنفى فى
الاول كالثانى وعلى التزام الحصر فى الثانى كالاول لكن بان يجعل الاسناد فى الموضعين على الاثبات
فى اغلب الاستعمالات فعلى هذا يؤول الاول الى حصر غلبة الاسناد فيه تع والثانى الى حصر غلبة الاسناد
فى النبى والقرآن ولا ينتقض شئ من الحصرين بمادة او بمادتين فصاعدا مالم يتحقق المغلوبية
او المساواة بين الاسنادين ولا ينتقض بجذا الجواب صحة الاستدلال الاول الا ان المدعى ظنى
بكفيه غلبة الاسناد وبان يقال لو لم يكن معناه الحقيقى هو الايصال لما اختص غلبة اسناده
بالله تع لكن ينتقض به صحة الاستدلال الثانى بمثل ما اشرنا من ان اختصاص غلبة الاسناد

بالنبى والقرآن لو دل فانما يدل على ان المعنى الحقيقى للمتعدى بالحرف الجر هو المعنى المختص بهما او على انه
معنى مشترك بين الكل وكون لام ظنية وانت خبير بانه انما لا ينقدح فى صحة الاستدلال الا لو اقتضى
الاسناد بالاثبات الاغلب لان اختصاص غلبة النفى به تع لا يفيد الظن بكون المنفى معنى مختصا به تع
وهو ظاهر ولا بكونه معنى مختصا بغيره تع او مشتركا بين الكل لجواز ان يختصا به تع ويكون النفى فى
الاستعمال الاغلب راجعا الى القيد كما فى قوله تع والله لا يهدى القوم الظالمين واذا لم يفد اختصاص
غلبة النفى به تع لم يفده اختصاص غلبة مطلق الاسناد ايضا لجواز ان يكون النفى من ذلك الاسناد
الاغلب المختص به تع اغلب على الاثبات منه او يكون مساويا له وبهذا ظهر ان هذا الجواب قادح فى
صحة الاستدلال الثانى بوجه آخر ولو حمل هذا الجواب على اختصاص غلبة الاثبات فى المقامين لم ينقدح
به الاستدلال الاول كما لا يخفى قوله بقى الكلام فى توجيه اسناد الهداية الى العلماء مراده من التوجيه نحو
التتبع والترتب الخارجى كما يدل عليه لوم التعليل فى الاول والفاء الفصيحة فى الثانى لو التوجيه
العلمى بان يجعل العاقبة فى الموضعين على الفاء التعقيبية الراجعة على النتيجة لان اختصاص كتاب
او غلبة وعدم اختصاصه حكمان استقرائيان لو يثبتان بغير الاستقراء ولو لم نافيا الفائدة فى
ما بعدها والصحيح هو الاستدلال بالمعلوم على المجهول لا العكس وايضا الثانى فى امثالها هو
الاستدلال بما قبلها على ما بعدها بالنسبة الى الطلبة المتعلمين وان كان استدلال المتعلمين من نتيجة
اللغة بالعكس وعلى التقديرين فالكلام فى التفريع عبارة عن الداخل فى لزوم الاسنادين لما
قبلهما لكن على الاولى لزومهما اظهر جاء وعلى الثانى فى لزوم احدهما اى فى لزوم العلم بهما للعالم بما
قبلهما وفى قوله على اشتمالها بالمعنيين المشهورين نظر لانه متفرع على قوله ومعنى المتعدى الخ فى
المقامين وهو ظاهر فى ان معناه الموضوع له هو الايصال او الدراية وانه موضوع له كما يقتضيه نقل هذا
الكلام من المصنف بعد المتارخة بين الحصرين فيما وفى قوله الهداية واما حمله على ان المتعدى بنفسه
مثلا مستعمل فى موارد استعمالاته فى معنى الايصال او لو كان معنى مجازيا له فبعيد جدا وياباه السوق
ثم المتعدية بنفسها وبحرف الجر انما فرقتا من جهة الاستعمال لكنه لا ينافى حمله على المعنى الاول لما اشرنا
من انها يجوز ان تكون موضوعة بشرط التعدية بنفسها للايصال وبشرط التعدية بالحرف للدراية
او ان تكون موضوعة لهما من غير شرط بالاشتراك لكن اعتاد واعلى احد التعديتين قرينتين
معينتين للمعنيين الا ان يقال اراد استعمالها فيهما حقيقة بان يحمل على معنى ومعنى المتعدى
المستعار فيه حقيقة وقصد به تصحيح التفريع بتقدير الامكان اذ لا يلزم من كونها موضوعة لهما

٩ لمعينين صح

بما بعدها على ما قبلها وان كان الامر بالعكس الا ترى ان الطلبة الخارجية بالعكس الا ترى ان يكون المقصود عنها هو الاستدلال صح

استعمالها فيهما فخلو عن اسنادها بهذين المعنيين بطريق الحصر وعدم الحصر لجواز ان يكون من المجازات
المتروكة الحقائق بخلاف الاستعمال الممتنع خلوه عن الاسناد والنسبة ويستعرف ان التفريع لا يحتاج الى هذا التصحيح
قوله وفيه نظر اى فى التفريع نظر فيكون النظر عبارة عن الكلام فى التفريع والعطف من عطف العلة
على المعلول اى اوفيه نظر ولك ان تقول مراده ان فى الكلام فى التفريع نظر فيكون النظر عبارة عن الجوب
عما اورده على التفريع هذا ثم مراده الكلام فى التفريع فى المقامين على كل من الجوابين وذلك الكلام
يحتمل وجوها قوله ان استعمال الهداية فيهما قد يخلو عن نسبتها الى شئ كما فى قولك هذه الهداية كذا
فلا يلزم من الاستعمال نسبتها الا ان يقال ليس المراد من الاستعمال الاستعمال مطلقا ولو فى موضع مايل
الاستعمال فى جميع مواردها التى صادفها ائمة اللغة والمراد من انحصار النسبة انحصارها حيث نسبت
ثم اعلم ان الاستعمال والنسبة واقعان معا بحيث لو تاخر احدهما عن الآخر والمتقدم والمتاخر يجب
ان يكون متاخرا عما ترتب عليه والجوب ان استعمال اللفظ ذكره واراده معناه وهو متقدم بالذات و
الزمان على نسبة الى شئ آخر لو يقال انما يتم هذا فيما لم يكن النسبة جزاء من مفهوم كالمصدر واما اذا
كانت جزاء من مفهوم كالفعل فى قولك توهدى من يشاء فالامر بالعكس اذ النسبة التى هى الجزء متقدمة
على الكل الذى هو مجموع معنى الفعل اعنى الحدث والزمان والنسبة لو نافقول ليس المراد من النسبة
والاسناد هو النسبة والاسناد المعنويين بل الفرق بين الاستعمال المراد منهما ما هو اللفظية التى عرفها
المص فى شرح التلخيص بضم احدى الكلمتين الى الاخرى ولا شك انها متاخرة عن الاستعمال ولو سلم فارادة
المعنى التضمنى الذى هو النسبة من الفعل تابعة لارادة المعنى المطابقى والتابع متاخر عن المتبوع ولو ذاتا
فلا يصح ان يكون المتعدى بنفسه مستعملا وحقيقة فى الدلالة الموصلة لا يقتضى حصر اسناده فيه قوله ولو حصر
غلبة اسناده فيه قوله لان الدلالة الموصلة فى نفسها اعم من جهة الكسب للقطع بان الوشاعرة القائلين
بقاعدة الكسب لا ينكرون استعمال الهداية فيما بين العرب بكل المعنيين فى هدايه بعضهم بعضا بالنسبة
الى مطالبهم من الطرق والاماكن فلا يصح التفريع الاول على شئ من الجوابين على مذهب الوشاعرة
بل لا يصح على جميع المعتزلة القائلين بخلق الافعال لانهم انما يقولون بخلق العبد فعل نفسه لا
لا بخلقه فعل غيره والدلالة الموصلة ربما تتوقف على فعل المهدى كمشية مع الهادى الى المكان المطلوب والجواب
ان استعمال الجوب فى الدلالة الموصلة فيما بينهم بطريق الحقيقة ممنوع فى غير هداية الله تعالى وقد
حملها اهل الكلام على معنى خلق الاهتداء وهو مختص به تعالى على جميع المذاهب وفيه ان ما حملها اهل الكلام
عليه المعنى الشرعى لا اللغوى المستعمل فيما بين العرب قبل نزول القرآن ومنع استعمالها فيما بينهم على سبيل

الحقيقة

الحقيقة فى هداية بعضهم بعضا مما يجرى مجرى المكابرة ولو سلم فهنا الوجهان تخصيص الكلام ههنا
ايضا بالمعنى الشرعى كما سبق الاشارة اليه اوبان يقال المراد من النسبة ههنا هو النسبة والاسناد فى
الشرع فى موارد الهداية الى الاسلام والدين الحق والايصال اليه غير معتد ولا يعتد به فكما قيل ولو سلم
ان معنى المتعدى بنفسه هو خلق الايصال او كسبه فحص اسناده به قد فيما لم يكن هناك صدور
الايصال اليه عن غيره قد قوله على جعل المتعديين قرينتين معينتين للمعنيين الاوان يقال قصد
بذلك تصحيح التفريع بقدر الامكان حيث اراد استعمالها فيهما حقيقة اذ لو يلزم من كونها موضوعة
لهما استعمالها فيهما فخلو عن اسنادها بهذين المعنيين بطريق الحصر وعدم الحصر لجواز ان يكون
من المجازات المتروكة الحقائق بخلاف الاستعمال الممتنع خلوه عن الاسناد والنسبة ويستعرف ان التفريع
لا يحتاج الى هذا التصحيح قوله وفيه نظر اى فى التفريع نظر فيكون النظر عبارة عن الكلام فى التفريع
والعطف من عطف العلة على المعلول اى اوفيه نظر ولك ان ترجع الضمير الى الكلام فى التفريع فيكون
النظر عبارة عن الجوب عما اورده على التفريع كما سنشير اليه ثم مراده بقى الكلام فى التفريع فى
المقامين على كل من الجوابين وذلك الكلام يحتمل وجوها قوله ان استعمال الهداية فيهما قد يخلو
عن نسبتها الى شئ من الواجب قد وغيره كما فى قولك الهداية كذا فلا يلزم من استعمال نسبتها ولو سلم
فالاستعمال والنسبة واقعان معا بحيث لو تقدم ولو تاخر بينهما والمتقدم يجب ان يكون متاخرا
فلا يصح شئ من التفريع على شئ من الجوابين والجوب عن الاول ان المراد هو الاستعمال فى جميع موارده
او فى اكثرها لو مطلقا ولو فى موضع ما والاستعمال فى الجميع والاكثر يمتنع خلوه عن النسبة والمراد
انحصار النسبة حيث نسبت وعن الثانى ان الاستعمال ذكر اللفظ واراده معناه ولا شك انه
متقدم على نسبة ذلك اللفظ الى لفظ آخر وان كانت النسبة جزاء من مفهوم ذلك اللفظ كالافعال
المشتقة من الهداية لان اراده المعنى الحقيقى التضمنى الذى هو النسبة متاخر تابع لاراده المعنى
المطابقى كما قوله اللفظ عليه ولو كان الجزء فى نفسه متقدما على الكل على ان المراد من النسبة هو النسبة
اللفظية التى فسرها المص فى شرح التلخيص بضم كلمة الى اخرى ولا شك ان مضمومية الكلمة الى
الاخرى متاخرة عن استعمالها فى معناها وان كانت النسبة المعنوية جزاء من مفهومها ومتقدمة
على استعمالها فى معناها قوله ان استعمال المتعديين بالمعنيين المذكورين لا يقتضى اختصاص
اثبات الايصال به قد لجواز ان يثبت لغيره تعالى بزعم الوهبية ذلك الغير من مشتركى الجوب
او غيرهم كما وقع من فرعون ولا عدم اختصاص اسناد الهداية به قد اذ لا يلزم من جواز الاسناد

الى غيره وقوع ذلك الاسناد بالفعل فلو يتم شئ من التقريعين على الجواب الاول والجواب عن الاول
ان المراد من الاثبات هو الاثبات الحقيقي في الواقع ولو لوفي الزعم وعن الثاني انك عرفت ان المراد
من هذا التقريع هو الاستدلال بالمتقرع على ما سبق وهو لا يتوقف على لزوم المتقرع لما سبق لزوما كليا
بل يكفيه مجرد استلزام المتقرع اياه كما في قولك زيد متوضئ لانه محدث ولذا صلى مع ان الوضوء لا يستلزم الصلوة
على ان المطلب هنا ظني والمطلب الظني لا يتوقف ثبوته على الاستلزام كما في الاستقراء والتمثيل بل يكفيه
مجرد ما يفيد غلبة الظن كما في قولهم شيوع الاستعمال بلا قرينة امارة الوضع والحقيقة فلو قال
احد هذا اللفظ موضوع لكذا ولذا اشاع استعماله فيه بلا قرينة كان ذلك الشيوع دليلا صحيحا على
الوضع لمعنى لا لاستلزام شيوع استعماله فيه قوله ان استعمال المتعدي بنفسه في معنى الايصال والمتعدي
بالحرف في معنى الاراءة لا يقتضي غلبة اسناد الاول مطلقا به تع ولو اختصاص غلبة اسناد الثاني اختصاص
جيزه تع واما الثاني فظاهر لان معنى الاراءة شامل للكل ولما الاول فلانه انما يقتضيه لو كانت
النسبة مختصة بالاثبات مع ان المقابلة بين الجوابين يقتضي كونها اعم من الاثبات والنفي على الجواب
الثاني ويجوز ان يكون نفي الايصال عن غيره تع اغلب من اسناده اليه تع اذ القلبة والندرة
تابعتان لكثرة الوقايع الموجبة وقلتها فليكن الوقايع الموجبة لنفيه عن غيره تع اكثر من الوقايع
الموجبة لاسناده اليه تع فلو يتم شئ من التقريعين على الجواب الثاني قوله ان الايصال اعم
من جهتي الايجاد والكسب للقطع بان الاشاعرة لا ينكرون استعمال الهداية فيما بين العرب بكل
من المعنيين في هداية بعضهم بعضا الى مطالبهم الحسية من الطرق والاماكن وما ذكر في الكتب
الكلامية من حمل معنى الايصال على خلق الاهتداء مبني على المعنى الشرعي لا على اللغوي لانهم
يستعملونها في الايصال الى تلك المطالب قبل نزول القرآن فلو يتم التقريع الاول على شئ
من الجوابين على مذهب الاشاعرة وان تم على مذهب المعتزلة بناء على انهم وان قالوا
بخلق العبد لفعل نفسه لا يقولون بخلقه لفعل غيره ووصول المهتدي ربما يتوقف على فعل غير
الهادي كمشي المهتدي مع الهادي الى المطلوب ولو نخلص هنا الوجهان بحمل الدلالة الموصلة هنا
على المعنى الشرعي الذي هو خلق الاهتداء او بان يراد من النسبة والاسناد النسبة والاسناد في
الشرع في موارد الهداية الى الاسلوم والايصال اليه غير مقيد بالغير الا تع وهو لا ينافي حملها
على المعنى اللغوي اذ الدليل قد يكون اخص من المدعى فكانه قيل ولو جاز ان المتعدي بنفسه وهو
خلق الايصال او كسبه خصوصا اسناده به تع في الشرع فيما لم يكن مقيدا بالغير تع كالايصال

الى

اختصاص

الصلوة

الى ايصال فنيتأمل قوله ان الاراءة لا توجد في القرآن حقيقة والمراد من الاسناد الاسناد بطريق
الحقيقة لو اعم من الاسناد المجازي فلو يتم التقريع الثاني على شئ من الجوابين والجواب ما قدمنا
من ان الاراءة بمعنى المدلولية في رشد الغير شهادة هداية الجبال والكواكب ولا يشترط ان يكون
الهادي من ذوي العلم والاراءة الى قوله ثم الفرق بين المتعدي الى تقريع المفاصل العصام حيث
زعم ان المتقول عن صاحب الكشف هو هذا الفرق مع انه ما سيذكر بعد ولا يخلو عن التوبيخ للشارح
حيث يوهم كلامه ان المص ناقد فيه لا نافل مع ان الامر بالعكس او حيث يرجح المرجوح المتقول
البعض على الراجح المتقول عن صاحب الكشف وفيه ما فيه قوله بمعنى الدلالة الموصلة مطلقا اي سواء
كانت للواصل او لغيره كما هو الظاهر من سياق كلامه ويتجه عليه انها اذا كانت للواصل تكون بمعنى
الوذدياد والاثبات لاستحالة تخصيص الحاصل فلا فرق بين المتعديين من جهة المعنى اللهم الا ان
يكون المتعدي بالحرف مشتركا بين الدلالة الموصلة وبين الوذدياد او الاثبات اشتراكا معنويا او
المتعدي بنفسه مشتركا بينهما لفظا فان قلت انما يصح ذلك لو كان معنى الوذدياد والاثبان معنى
حقيقيا وليس كذلك بل لهما معنيان مجازيان للهداية بل الجميع الوقفار فانك اذا قلت للقاعد قم
في مكانك حتى اعود يكون ذلك لطلب الزيادة او الاثبات لو لطلب حدوث القعود قلت الوذدياد
بمعنى الزائد من جنس الهداية فيكون الهداية حقيقة فيه واما الاثبات فهو عبارة عن البقاء لكن بقاء
الاعراض يتجدد والاشاعرة عند الوشعري فالمطلوب في قولنا اهدنا الصراط المستقيم هدايات متعاقبة
في آنات متعاقبة فتكون حقيقة ايضا لو استمرار شخص الهداية ليكون مجازا لكن الوظهر ان المراد
بالاثبات استمرار نوع الهداية على مذهب الاشعري او شخصها على مذهب غيره لو هدايات متعاقبة
ولعله لهذا قال المص في حاشية الكشف ان الزيادة والاثبات امر غير حاصل فاهدنا طلب لم ولو خفاء
في ان زيادة الهدى هدى فاللفظ على حقيقة واما على الثبات فالوظهر انه مجاز وقال المولى ابو السعود
في تفسير الهداية اما بمعنى الزيادة واما بمعنى الثبات اما الوجه الاخير فمجاز قطعا واما الوجه الاول
فهو اما ان يكون مفهوم الزيادة داخلا في المعنى المستعمل فيه فعلى هذا التقدير ايضا مجاز واما ان
يكون خارجا عنه مدلولا بالقرائن فحقيقة لان الهداية الزائدة هداية كما ان العبادة الزائدة
عبادة انتهى لكن قد عرفت ان في قطع التجوز في معنى الثبات بحث على مذهب الاشعري القائل بان
بقاء الاعراض يتجدد والاشاعرة وان كان مرجوحا عند المص كما اشار اليه في شرح المقاصد
ولذا قال هنا فالوظهر انه مجاز ثم الفرق بين الزيادة والثبات هو ان الزيادة حدوث

فرد الكلام المفرد الاول والثبات دوام النوع في ضمن افراد متعاقبة ليست الكلام الاول على مذهب الاشعري او دوام الشخص الاول من افراد الهداية مشاهدا على مذهب غيره في الاعراض الغارة لا يقال بل مراد صاحب الكشف بيان الفرق بان المتعدي بالحرف بمعنى الدلالة الموصلة مطلقا اي في جميع استعمالاته ولا يستعمل للمزيادة او الثبات اذ لا يناسب الا لغير الواصل فقط فيكون بمعنى الازدياد او الثبات و اليهما فيكون بمعنى بهما لانا نقول هذا فرق بحسب الاستعمال لا بحسب الوضع وسوق كلام المصنف في كاية الكشف وكلام المحشي ههنا يقتضي الثاني لكن ياباه التعرض بالثبات على الاظهر قوله وبينهما تدافع اي بين المنقول عن البعض وبين المنقول عن صاحب الكشف تدافع فاذا يمكن ارجاع احدهما الى الآخر فلا ترفع لما توهم الفاضل المعاصر قوله ما كان معقودا في الدلالة المذكورة الخ يتراءى من كلامهم ان الغرض تقييم المعقود من معقود المدلول ومن معقود الدال فلا يتناقض التعريف بهداية التبيان عن طريق الهلاك الى طريق النجاة ومن هذا القبيل قوله واما نحو فهديناهم لان دين الكلام غير معقود لهم لكن الظاهر ان تخصيص معقود المدلول والمتعلق مدفوع بما قدمنا من ان طريق النجاة معقود كالمدلول وان لم يعرف اذ هو الطريق المدلول عليه فالمراد من المطلوب ما هو مطلوب في الواقع وان لم يعرفه المدلول لكن يجدر شد انتقاض التعريف بهداية الكافر المعاند الذي يعرف اخضار طريق النجاة في الاسلام وينكره عنادا كابي جهل او حياء من قومه كابي طالب فيحتاج الى تقييم المعقود من معقود الدال فتامل ثم كون معقود في الدلالة المذكورة انما يعرف بكونه ثانيا للهداية بواسطة الحرف او بدونها قوله وما نحن فيه من هذا القبيل اي من قبيل ما تحقق المعقود في ضمن المعقود بالتبع فان المعقول الثاني للهداية هو الطريق المستوي وهو معقود بالتبع والمعقود بالذات هو رضاء الكريم او الجنة وما يليها قوله واذ لا تدرج اعتبار التجريد في الهداية الى لو نهنا اما ان تنسب الى ما هو المعقود الاصلي كما قلنا الهدانا الى الجنة بمعنى ارشادنا طريقتها او بمعنى ارشادنا طريقها واوصلنا اليها فلا تدرج من اعتبار التجريد فيها باعتبار قيد المطلوب واما ان تنسب الى السبيل او الطريق او غيرهما مما هو معقود بالتبع لا بالوصالة فان كانت بمعنى الارشاد او الايصال الى نفس ذلك السبيل فلا تدرج من اعتبار التجريد باعتبار قيد الطريق وباعتبار قيد المطلوب جميعا وان كانت بمعنى ارشاد طريق ذلك السبيل او بمعنى الايصال الى طريقه فلا تدرج من اعتبار التجريد باعتبار قيد المطلوب فقط قوله فليتدبر يحتمل ان يكون اشارة الى وجوه الاعتراض في وجوب اعتبار التجريد في الهدايه قوله ان جواز احتمال التوكيد باتحاد المفعول الثاني مع

والمتعدي بنفسه يخلو فحيث نسب الى غير الواصل فقط فيكون بمعنى الدلالة الموصلة اي للواصل

المطلوب

المطلوب او الطريق المأخوذ في مفهوم الهداية بهدم وجوب اعتبار التجريد وانما يجب لو لم يجز ذلك الاتحاد وهو ممنوع ولذا يقال في امثاله يحتمل التوكيد والتجريد قوله ان المأخوذ في مفهوم الهداية عام والمنسوب اليه قد يكون خاصا كالطريق المسوي ههنا والكعبة في قولنا السابق فمع جواز اضمحلال ذلك العام في ضمن ذلك الخاص يستغني عن اعتبار التجريد الموجب للتجوز بناء على ان التجريد من باب ذكر المقيد واراده المطلق وجوزوا احتمال التحقق في ضمن خاص آخر لا يكون قرينة على ارتكاب المجاز وانما يكون قرينة عليه لو لم يجز تحققه في ضمن الخاص المنسوب وليس كذلك لو لم يقدر اضمحلاله في ضمنه فلا حاجة الى التجريد وليس كذلك الاضمحلال لتوكيد لان التوكيد اعادة المدلول الاول والعام على العام لا يكون دالا على الخاص باحدى الدلالات الثلث قوله ان التجريد انما يجب لو كان الطريق والمطلوب داخلين في مفهوم الهداية وليس كذلك بل هما خارجان عنها وان كانت التقييد بهما افاد التعلق بان الطريق او المطلوب ليس جزء مفهوم للهداية بل كل منهما خارج عنها لكن لا حاجة الى التجريد اذ لا معنى للتجريد عن المعنى الخارج لان التجريد انما يمكن من حيث الارادة لا من حيث الدلالة الضرورية لكل عالم بالوضع اذ لا يمكن للمتكلم ان يجرد اللفظ عن دلالته بان يجعل اللفظ بحيث لا يدل على مدلوله وانما يمكنه ان يجرده من حيث الارادة بان يريد به بعض ما وضع لا كله فالممكن هو التجريد عن المعنى التضمني الداخل في المراد لا عن المعنى التزامي الخارج عنه الا ان يقال مجرد دخول التقييد يحوج الى التجريد لو اعدده الوجهان الاولان والحق ان القول بوجوب اعتبار التجريد في امثال هذا المقام فاسد والواجب اعتباره في نسب جميع الاعراض النسبية الى طرفيها كابوة زيد فان الحيوان المأخوذ في مفهوم الابوة اعم من زيد وكما في قولنا ضربت زيدا فان الضرب من مقولة الفعل المعتبرة بكون الشيء مؤثرا في الغير ما دام مؤثرا فيه والشيء والغير المأخوذان في مفهومه يعمان كل فاعل ومنفعل وقس عليها سائر المقولات النسبية من وجوب اعتبار التجريد فيها ما لم يقم اعرابه وموجب للتجوز في عامة الاوقات لانها موضوعة للنسبة الى فاعل معين او فاعل ما قوله ان التجريد باعتبار قيد الطريق لا حاجة اليه في معنى الدلالة الموصلة الى المطلوب اذ لم يؤخذ الطريق فيها والجواب ما اشرنا من ان الدلالة عبارة عن اراءة الطريق فالطريق مأخوذ في كلام التعريفي كالمطلوب قوله ان الهداية قد تنزل منزلة اللازم كالعلم في قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فعلى هذا التقدير لا حاجة الى التجريد لا على تقدير تجرد حرف المفعول الثاني كما وهم لان المقدر كالملفوظ بخلاف التنزيل منزلة اللازم فان كلا من المفعولين منسادة مع الذهن الا ان يحمل الاستمرار في كلامه على استمرارها متعدية الى المفعول الثاني ولو تقديرا ويحتمل ان يكون الوهم لكونه بالتدبر اشارة الى

السؤال والجواب فهو ان الاحتياج الى التحرير في جميع موارد استعمالها انما نشاء من تعميم المطلوب مع ان التعميم هو فوق المتبادر الواجب في التعريفات ولو خص بالمتبادر الذي هو المطلوب بالذات كما اعترف به لاستغنى عن اعتبار التحرير فيما نحن فيه وامثاله اذ الظاهر ههنا ان يحمل مراد المص على الهداية الى طريق سواء الطريق ليكون اشارة الى العلوم الالهية الموديّة الى الشريعة والاسلام كالمنطق الذي جعل مقدمة للكلام او الى الاولة العقلية والنقلية الموديّة الى الحق كما هو الملحوظ لتعليل المحرر الواقع في خطبة علمي المنطق والكلام فلا حاجة الى اعتبار التجريد لا باعتبار قيد الطريق المأخوذ في الهداية لان ذلك الطريق غير متحقق في ضمن سواء الطريق بل في ضمن طريق ولا باعتبار قيد المطلوب بالذات لان سواء الطريق ليس مطلوبا بالذات بل بالتبع واما الجواب فهو انه لو كان المطلوب في مفهومها خاصا بالمطلوب بالذات لم يصح من ائمة المفسرين حملها على معنى الايصال فيما نسبت الى مثل السبيل والطريق مع انهم حملوها عليه كما قدمنا وايضا المطلوب في موارد استعمالاتها هو المفهوم الثاني لا غير كما لا يخفى ويحتمل ان يكون اشارة الى الابحاث التي اوردناها في المقول عن صاحب الكشف قوله على ما صرح به صاحب الكشف الخ قيل ما في الكشف يدل على ان اسم مصدر لا مصدر فانه قال سواء اسم بمعنى الاستواء يوصف به كما يوصف بالمصادر ولعله اراد بالمصدر ما يدل على الحدث بالمطابقة سواء كان مصدرا جاريا على الافعال او لا واشتقاق منه اولا قوله واضافته الخ الظاهر انه بالنصب عطف على اسم ان والجر على الجر لقريب دخل تحت الاشارة اليه هذا ثم مراده انها من اضافة الصفة الى موصوفها في الظاهر وان كانت بيانية عند البصرية بعد التاويل فسوى الطريق ما قاوا عندهم بشيء مستوى من الطريق لان المستفاد من التركيب الاضافي لو يستفاد من التركيب التوصيفي و بالعكس وان خالف الفهم الكوفية بناء على جواز ترادف التركيبين كالمفردين فتفسير الشارح بالطريق المستوى تفسير لجهة المضاف على مذهب البصرية لان ما هو من جنس الطريق طريق البتة و تفسير لمجموع المضاف والمضاف اليه على مذهب الكوفية لان استفادة ذلك المعنى من التركيب التوصيفي اظهر من استفادتها من التركيب الاضافي المختلف فيه في افادة ذلك المعنى فلذا اشتهر به قوله كما قولهم اي في قولهم المعقول فان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة على مذهب الكيف او عن حصولها عند احد كما سيجيء تحقيقه قوله ووسط الطريق اقرب لانه ابعد عن الضلال من اطرافه قوله ان ذكر الطريق المستقيم ابلغ في الحمد سواء كان جملة الهداية اشارة الى المحمود به او الى المحمود عليه كما يشير وتلخيص مراده ان ذكر الطريق المستقيم سواء احتمال ان يكون الهداية الى طرفه

ابلغ من ذكر وسط الطريق سواء احتمال ان يكون ذلك الطريق الطريق المعوج لان الوصول بالاول اسهل واسرع وايضا لما كان المستقيم كناية عن المستقيم بناء على ان المستقيم بالمرفوع على سطحه خط مستقيم فالمسافة الطريق بهذا المعنى يستلزم استواء سطحه كان في الكلام اشارة الى صفة التابع كما اشار اليه الشارح بعطف الطريق المستقيم عطف تفسير ووسط الطريق حال عنها قوله من ذكر وسط الطريق مطلقا اي سواء كان ذلك الطريق مستقيما او غير مستقيم واقول اعترضه من هذا الكلام التعريض على الفاضل العصام حيث رجح معنى الوسط وحاصل تعريضه انه وان كان اولى من جهة اللفظ حيث لا يحتاج الى التاويل الا في معنى السواء ولا في اضافة الاوان الاولى من جهة المعنى هو ما ذكره الشارح وجانب المعنى اولى بالرعاية عند اولى النهى واقول والاولى من الكل ان يحمل على معنى الوسط مع حمل الطريق على الطريق المعهود المشتهر ذكره في القرآن وهو الصراط المستقيم ليدل على ان ما هدى اليه الاشاعرة الذين منهم المص اعدل الطرق الغير الموديّة الى الكفر او اوسطها كما هو الملحوظ لتعليل المحرر في خطبة علم الكلام على مذهب الاشاعرة ولا يصح حمل كلام الفاضل العصام عليه لان سياق كلامه في كتابه يابا وحيث دار على انه حمل على وسط جنس الطريق فارجع قوله وانسب الى ما اشتهر اخذ الاشتهار للاشارة الى ان الطريق الغير المستقيم وان ذكر في القرآن الا انه لم يبلغ مبلغ الاشتهار فيصح جعل الطريق المستوى كناية عن الصراط المستقيم بمعونة ذلك الاشتهار كما اشار اليه الشارح بعطفه عليه قوله من حيث المعنى قيده به لان الظاهر من جهة اللفظ هو ما يفسر اذ الاضافة على هذا لا بيانية غير محتاجة الى التاويل عند الفريقين ودلالة لفظ السواء على معنى الوسط بالوضع من غير احتياج الى التجوز نجلة في توجيه الشارح فانه يحتاج الى تاويل الاضافة على المذهب المختار الذي هو مذهب البصرية والى تاويل اسم المصدر بمعنى الفاعل قوله فيه ان المقصود الحقيقي اي المقصود الذي لم يكن طريقا بالنسبة الى شيء فالحقيقي ههنا بمعنى ما يقابل الاضافي فان المقصود الاضافي ما يكون مقصودا بالنسبة الى شيء وطريقا بالنسبة الى آخر قوله فعدل نظم الامر على وجه العموم اي العموم الاصولي المراد بقوله عموما وهو معنى الاستغراق كما دل عليه سياق كلامه من المناسب لمقام الحمد هو العموم بمعنى الاستغراق لا العموم المنطقي فالاولى ان يفسر العموم بالاستغراق ههنا ويكتفى عنه فيما ياتي قوله غير مناسب لم يعلل غير صحيح لجواز ان يكون الطريق المستوى مجازا مرسلا من باب ذكر الخاص واراده العام ليكون المعنى هديانا الى كل نفس الامر طريقا كان او لم يلزم عدم المقصود الحقيقي طريقا في المعنى لا من جهة التغيير عن بلفظ الطريق ولا من جهة نسبة الهداية اليه لو يجب ان تنسب الى الطريق بما قد تنسب الى

الى المقصود كما قدم غايته الامر ههنا جعل طريقا للفظ ولو قدح فيه اصلوكما لو يخفى لكن حمل على المجاز المرسل بعلاقة ظاهرة ولو يدعو اليه داع لكون ما نحن فيه من قبيل ما نسبت الهداية الى الطريق كما اشار اليه و اقول نسبة الهداية بصيغة الماضي اليه دال على ان سواء الطريق عبارة عن نفس الامر المطلوبة لنا في الدنيا التي قد هدينا اليها فيما مضى وفي هذه القرينة عبارة عن كل نفس الامر الممكنة الحصول لنا في هذه الشاة الاولى فيخرج المقصود الحقيقي الذي هو الرضوان الاكبر في الجنة او نفس الجنة وما فيها من النعم التي ذلك الرضوان منها اذ لا يمكن حصوله الا في الشاة الاخرى ومن البين ان كل مطلوب ممكن الحصول لنا في الشاة الاولى لو استكمال النفس اما علمي او عملي وكل منهما طريق الى المقصود الحقيقي وبالجملة المراد استغراق نفس الامر التي كانت طريقا لاستغراقها مطلقا فيندفع هذا الاعتراض وان المراد بما هو ممكن الحصول لنا في هذه الشاة فيندفع الاعتراض الاولى بما لا نقدر على تحصيل على ان حمل العموم على استغراق نفس الامر مطلقا موجب للفساد الذي هو الحكم بوقوع غير الواقع كما يعرف به ولزوم الفساد اقوى من المناسبة لمقام الحمد فاوجب حمل العموم على مقتضى المناسبة الذي هو الاستغراق دون حمله على مقتضى لزوم الفساد الذي هو عدم الاستغراق وان ادى الى امكان اصلوحيما يستشير اليه رعاية المناسبة دون الحمل على العموم المطلق ففيه فظر كما سوف قوله وايضا الحكم بوقوع الهداية لنا كما دل عليه هدانا الى نفس الامر على سبيل العموم والاستغراق المناسب لمقام الحمد غير مستقيم سواء حمل الهداية اليها على معنى الايصال او على معنى ارادة نفسها كما اذا جردت عن قيد الطريق والمطلوب معا او على معنى ارادة طريقها كما اذا جردت عن قيد المطلوب فقط اذ لم نصل الى ما هو خارج عن قدرتنا كلية الواجب تع ولم يدلنا نفسه ولو طريقة الموصل اليه والا لوصل به النبي عم مع ان قوله ع سبحانك ما عرفناك حق معرفتك ينفيه وفي قول المناسب لمقام الحمد اشارة الى ان حمل العموم في كلامه على العموم المطلق بمعنى هدانا الى مطلق نفس الامر غير مناسب لان ذلك المطلق يحتمل ان يتحقق في ضمن غير ملة الاسلام التي هي اجل النعم فيحتمل ان لا يقع حمد المعصوم بازائها مع ان المناسب لمقام الحمد قطع ذلك الاحتمال اما بتخصيص الحمد بنعمة الاسلام واقول ههنا بحث مر وجوهه انا اذا لم نقدر على تحصيل ذلك التخصيص لا يتوقف على استغراق نفس الامر مطلقا المحمود باستغراق نفس الامر التي هي طريق الى المقصود الحقيقي وتحصيل ما هو خارج عن وسعنا لكونه ممتنعا لنا ليس بطريق موصل لنا الى ذلك المقصود لان كونه طريقا موصلا موقوف على امكانه بلا وجوده كيف ولا تكليف بالمحال واما ثانيا فلان المناسب لمقام الحمد ان يحمل الهداية ههنا على الدلالة الموصلة لنا علما وعملا بناء على ان وصولنا الى العمل ببعض العباد نعمة جليلة لا ينبغي ان يوضع عنها في مقام الحمد كوصولنا الى العلم المتعلق بالاسلام فظهور ما كان كبعض اطراف المسائل الاعتقادية مثلا

او تصديقا كالتصديق بتلك المسائل ومن البين ان نفس الامر اعم من المفهومات التصورية كالواجب والتصديقية كالحكم بان كذا كذا سيجيء من الشارح مزيد تحقيق لجميع المفهومات التصورية موجودة في نفس الامر فلو كان المراد استغراق جميع افراد نفس الامر مطلقا يلزم الحمد بازاء وصولنا الى المعاصي عمدا وهو باطل قطعا بخلاف ما اذا كان المراد استغراق افراد نفس الامر التي هي طريق موصل الى المقصود الحقيقي من الكمالات العلمية والعملية اللهم الا ان يحمل الايصال على الايصال العلمي فقط كما هو المتبادر من اسناده الى الدلالة ويستفاد الحمد بازاء الايصال الى ملة الاسلام مما مر من الفترة الاتية من جعل التوفيق خيرا رفيقا واما ثالثا فلانه بعد حمل الهداية على الايصال العلمي فقط او على معنى الوراءة فاستغراق افراد نفس الامر مطلقا يستلزم ادعاء مساواة علم المخلوق لعلم الخالق وهو سوء ادب لا يليق بمقام فضلا عن مقام الحمد مع ان مناف لقوله تع وما اوتيتم من العلم الا قليلا وايضا ذلك الاستغراق غير صحيح في مسائل العلوم الغير الخارجة من القوة الى الفعل مما كان معذورا لنا فانا لو اسائل العلوم تزايد بتلو حق الافكار فالوجه ان يحمل العموم في كلام الشارح على العموم المطلق واما اعتمال الارادة تخصيصها بغير ملة الاسلام فالاحتمال بعيد لا يذهب اليه وهم اصلو خصوصا في هذا المقام وبهذا فسر اكثر المفسرين الصراط المستقيم بالطريق الحق اعم من ملة الاسلام وغيرها من الادلة العقلية الحقة التي ثبت بها الواجبات تع وصفاته وبعضهم بملة الاسلام قوله اذ مرادنا بالوقدر على تحصيل اي لان من حيث نفس الامر ما لو يقدر البشر على تحصيل كتصور كنه الواجب تع والتصديق به من حيث انه شر معتبر لو من حيث اما لا كنهه لو ندري ثم تحصيل كنه الواجب تع ممتنع للبشر بالذات عند بعضهم وممكن عند البعض الاخر لكنه ممتنع بالغير عنده ايضا فلو لم يقع لو فضل المخلوقات فضلوا عن غير فنفي القدرة ههنا كناية عن عدم وقوعه لو حد وهذا القدر كاف في عدم صحة الحكم بوقوع الهداية لنا على جميع افراد نفس وما حاصله اذ لم يحصل لنا بعضها وان امكن حصول الكل بالنسبة الى قدرة الله تع وبهذا اندفع امران الاول ما قيل غاية ما يدل عليه هذا الدليل امتناع التحصيل بقدرتنا وكسبنا ولا يلزم منه عدم وقوعه اصلو لجواز ان يحصل لنا بعض الامور بعض عناية الله تع من غير كسب منا الثاني ما قيل لو وجه لهذا الاعتراض اذا كان الهداية بمعنى ارادة الطريق او عدم الا قتداء على هذه الامور لا ينافي ارادة طريقها او لا يلزم من ارادة الطريق لا حدان يكون سالكا له انتهى اما اندفاع الاول فظاهر واما اندفاع الثاني فلان ارادة طريق شيء يستلزم الاقتدار عليه وان لم يستلزم السلوك بالفعل على ان هذين القولين انما يتجهان على مذهب القائلين بالاوكما لا يخفى لتحصيل كنه الواجب تع لا على مذهب القائلين بالامتناع الذاتي اذ لا طريق للتمتع

بالذات ولو يتعلق به قدرة الواجب تع ايضا وجواز رؤية الله تع في الجنة على مذهب الاشاعرة لو بنيا في
امتناع تحصيل الكنة في الجنة ايضا فضلا عن تحصيلها في الدنيا اذ كثيرا ما نرى اشياء ولو ندري حقايقها
فالرؤية لو استلزم تحصيل الكنة ونجز وعدم الوستقامة على مذهب البعض كان فيما قصده ههنا من تفريع
قوله فالتخصيص ايضا كما لو يخفى قوله ولو محذور في الثاني عطف على قوله فيه انه الخ ومجموع المقاطيعين
دليل على تقريع الوتسبية يعني ان في الوحتمال الاول ان محذورين واحكى اكمن دفع احدهما ولو محذور
في الثاني معي يحتاج الى الدفع فكل من المتعاطيعين مقدمة من دليل المعارضة في دعوى الوتسبية و
عليه اشال قوله فالتخصيص ايضا اقول قوله تع هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
بطريق تنزيل العالم للتعدي منزلة اللازم على اد مطلق العالم من النمع الجليل سواء كان عالما بحلة
الوسلوم او بغيرها والوسب تعظم المحمد استغراق النمع لا سيما في هذا المقام الذي كان المنصوص بصدد
استزادة النمع عماده بقوله تع لئن شكرتم لازيدنكم والوستزادة في هذا التأليف الجليل المشتمل على
علم المنطق وسائر المسائل العقلية التي لها دخل في اليقين بالمسائل الاعتقادية لو تحصل الوباد راج
فن المنطق وتلك المسائل العقلية في سواء السبيل فالتعميم انسب فنع على تقديره تخصيصه بحلة الوسلوم
يمكن حصول تلك الوستزادة بحمل الهداية على معنى اراة طريقه وعلم المنطق وتلك المسائل من جملة طرقه
لكن الشارح حملها على معنى الويصال لكونها متعدية بنفسها كما هو المختار عنده وايضا الوراة المالم يستلزم
الرؤية والويصال على ما اشرنا فالحمل على الويصال اولى واعلم ان في ذكر سواء الطريق براعة الاية كما لو
سواء خص بحلة الوسلوم او عم من غيرها لا كما توهم من اراد براعة مخصوصة بالتعميم اذ على تقدير التخصيص
لا يخلو عن البراعة بطريق الويرام والتورية بل في ذكر الهداية المشتملة على الطريق براعة لان المنطق
باحث عن احوال الطرق الموصلة او نفسه طريق موصل الى الحق قوله اي متوفقة في الحصول والتادي
الى المسبب هذا التفسير مبني على النسخة المتوافقة من التفاعل او على نسخة موافقة من المفاعلة لو
مقتضى باب المفاعلة ان يكون المشاركة بين الفاعل والمفعول الذي هو المطلوب ولو وجر التادي
الى المسبب في المسبب يلزم تادي الشئ الى نفسه وهو محال مستلزم لتقدم الشئ الى نفسه بخلوص باب التفاعل
فان المشاركة فيه بين اجزاء الفاعل الذي هو الوسبب فالمعنى ان تجعل الوسباب بحيث يتوافق بعضها
مع بعض في وصف الوجود في نفس الامر وفي وصف التادي الى المسبب بان يكون لكل منها
مدخل في حصول المسبب فاللام في قوله للمطاعلى نسخة التفاعل للغرض اي لغرض حصول المسبب او
متعلقة بالجعل بتضمين معنى التهيئة اي مهيأة للمطلوب وعلى نسخة المفاعلة لوم التقوية والوجه

في تفسير هذه النسخة ان يقال اي في الحصول والملوية وعدم المنافرة ثم الاسباب اعم من الشروط
واو تفاع الموانع اذ لا يتحقق التوفيق مع فقد شرط او ظهور مانع والمراد من حصولها وجودها
في نفس الامر لا في الخارج وعدم المانع متحقق في نفس الامر واد لم يتحقق المانع والعدم وكذا المراد
من حصول المسبب وجوده في نفس الامر لا في الخارج فقط اذ قد يكون المسبب من الامور المعدمية كترك الشئ
ولك ان تخصيص الاسباب بالموجودة في الخارج وتدريج جميع الشروط ورفع الموانع في جعل التوافق والتوجيه
قوله والتادي اوحاصل بالمعنى اي لو جاز ان المراد هو التوافق فيهما في الحصول والتادي لا في مجرد الحصول
قال اوحاصل بالمعنى اذ لو يلزم في مجرد حصول جميع الاسباب توجيهها نحو المسبب المطلوب لكنه انما يتم اذا لم يكن
نفس التوجيه من جملة الاسباب ولكن ان تقول مراده ولو على ان المراد هو التوافق فيهما الى في الخارج بما يدل على
استغراق الوسباب استغراقا عرفيا اي جميع اسباب مطلوب واحد بقي ههنا بحث هو انه ان اريد جميع ما
كان اسبابا بالفعل يلزم ان يكون توجيهها تحصيل الحاصل وان اريد جميع الاشياء التي من شانها ان تكون
اسبابا لذلك المطلوب يصدق على كثير من افراد التوفيق اذ يجوز ان تقارد الوسباب على سبيل البدل على التبادل
مسبب واحد وكل منها من شانه ان يكون سببا قريبا او بعيدا فلو حمل لوم الوسباب على الوستغراق
العرفي يلزم توقف التوفيق على جميع تلك الاشياء وليس كذلك اللهم الا ان يخصص الوستغراق العرفي
بالاشياء الموقوف عليها التي من شانها ان تكون اسبابا والمطلوب انما يتوقف على واحد من الاسباب
المتبادلة لا على جميعها ولا على كل منها ثم ان ايجاد الوسباب المعدومة صريح في توجيهها نحو المطلوب
قوله والاولى نحو المسبب لان ذلك التعريف يشعر بان في صورة توفيق واحد يجب تحقق المسبب
وهو باطل كذا نقل عنه ولم يقل الصواب اذ يمكن دفعه بمنع البطلان مستندا بان تحقق مادة لم يتحقق
فيها الوسبب واحد ممنوع ويجب تحقق مادة النقض وحمل لوم الوسباب على الجنس المبطل للجمعية
يوجب ضياع قيد الجمعية الا ان يقال الجواب عن السؤال بالاولوية لو عن السؤال بعدم الجامعية
لو ين جوابه مشار اليه بقوله والاولى الخ وحاصل الجواب انه انما اتى بهذا الجمع لنكتة هي الاشارة الى تعدد
افراد التوفيق الى جلوا النفع والى انه ليس كليا منحصرا في فرد لينتقل منه الى ان التوفيق علينا في كثيرة كل التحقق
منها يستوجب الحمد كما هو المناسب لمقام الحمد ولو افرد المسبب لضاع هذه النكتة الجليلة المناسبة
للمقام فان قلت ان اضمحل الجمعية بلوم التعريف بطل تلك الاشارة والوفاء يدفع السؤال بالاولوية
اذ الظاهر ان مواد التوفيق ما لم يتعدد فيه المسبب قلت تختار الوضمحلال ولا يلزم بطلان الاشارة
لانها حاصلة بمجرد صورة الجمع ولا ضياع قيد الجمعية الصورية ويتجه ما ذكره بعض الوفاضل

ركبوه محمد امين
في الامتحان

من ان معنى بطلان الجمعية ليس بطلان اعتبار التعدد بالكلية حتى يصح ان يقال جاءني الرجال اذا جاء واحد
بل بطلان الهيئة الوجتماعية فيما نسب اليه وغاية بطلان الكل المجموع في حكم المجيء مثلا ومتعلق الحكم بالكل
الوفرادي ففي تقدير الوضمحلال يجعل المعنى يلزم ان يكون التوفيق عبارة عن جعل الوسباب متوافقة لكل
مسبب فلو يصدق على فرد اصلا فلو يندفع السؤال بعدم الجامعية قطعا فضلا عن السؤال بالاولوية
فالحق في الجواب ان يقال المجموع المعرفة بلام الجنس حامل لمعنيين احدهما الجنس وثانيهما معنى الجمعية كما
مر هو او هذا الجواب مبني على ان المعتبر في ماهية التوفيق هو الجنس والجمعية خارجة عنها وانما اتى بها
لمجرد النكتة المذكورة يوهم اشتراط التوفيق بتعدد المسبب وقد مر في المعرفة اقدم من جانب المنفعة فحفظ
التوفيق مما يوهم خلوف الواقع اولى من امتثال النكتة فلو يندفع السؤال بالاولوية ونحن نقول انما اتى
بصيغة الجمع في المسبب مع ان الظاهر الوفراد للدلالة على تعدد المسبب في كل مادة من مواد التوفيق للقطع
بان التوفيق انما يتحقق في الوفعال الوختيارية المحاوطة لكل اختيار رأسباب عديدة لو يختص بعضها
قريبة وبعضها بعيدة والقريبة مسببة عن البعيدة فلو معنى للقرب والبعد الوهذا فيما لو قيد المسبب
في التعريف بالمقصود الوصلي لوجب ان لو يتعدد في مواده واحدة لكنه مطلق شامل للاصلي والتبعي
كما لو يخفى هذا ويمكن ان يجعل جواب المحشي على هذا بان يحمل المواد في كلامه على مواد المسببات لا على مواد التوفيق
لكن يأباه ما ستقف عنه في وجه مافيه كما يأتي بعد **قوله** وفيه مافيه تقدم عنه وجه النظر انما ذكر لو يكون المجموع
على ظهر واحد وايضا تقابل الجمع بالجمع يقتضي تقابل الواحد بالواحد كما في قولهم ركب القوم دوابهم
فيلزم ان يكون التوفيق توجيه كل سبب من الوسباب في المادة الواحدة نحو كل مسبب من المسببات
التي كل واحد منها في مادة اخرى وهو باطل هذا على تقدير ان لو يكون للجمع الا وزيادة اعتبار المواد واما اذا كان
المراد ايضا باعتبار المواد فان وان حصل الموافقة بين المجموعين حينئذ الا انه يستلزم ان يكون التوفيق
توجيه كل سبب ناقص او تام على الوحتمالين من الوسباب التي كل منها في مادة نحو كل سبب من المسببات
كذلك بناء على القاعدة المذكورة وهو ايضا باطل لانه على الوحتمال الاول لو يصدق التعريف على شيء من افراد
المعرف وعلى الثاني لو يصدق التعريف على اقل من ثلثة افراد المعرف انتهى واقول فيه بحث من وجوه
اما اولا فلانا لو سلم ان التوفيق على الوحتمال الاول لو يصدق على فرد اصلا لكن المراد من التوجيه
التوجيه المفضي الى المسبب بشهادة ان الشارح جعل حاصل الوسباب متوافقة في الحصول والتأدي كما
سبق من المحشي فالتوزم على هذا الوحتمال ان لو يصدق على اقل من ثلثة افراد المعرف كالوحتمال الثاني
الوان يقال التوفيق في كل مادة التوجيه جميع اسباب تلك المادة لو توجيه بعضها ولو في ضمن توجيه

المجموع ثم التردد قبيح لان توجيه كل سبب ناقص نحو مسببه او نحو كل مسبب لو يكون حاصل لجميع الوسباب
متوافقة في الحصول والتأدي واما ثانيا فلان التعريف على الوحتمال الثاني لو يصدق على فرد اصلا
كالوحتمال الوول لان كلا من المجموعين لما لم يكونا باعتبار مادة واحدة لم يكن حمل لام الوسباب على الوستغراق العرفي
كما اشار اليه المشارح بقوله باسرها فلو يصدق الا على ما يستحيل وقوعه من توجيه كل ما من شانه ان يكون
سببا تاما بسيطا او مركبا من اسباب ناقصة نحو اللهم الا ان يقال هذا مبني على ان لام الوسباب لجنس الجمع
كما ان لام الكلمة لجنس الكلمة الواحدة كما قالوا وكذا لام المسببات وقوله باسرها تاكيد معنوي لدفع التجوز في
جعل الوسباب وتوجيهها لا اشارة الى جعل اللام على الوستغراق فيحصل التوفيق ح توجيه فرد مما يصدق عليه جماعة
الوسباب التامة نحو فرد مما يصدق عليه جماعة المسببات ح يصدق على توفيق مركب من ثلثة توفيقات فصاعدا
ولو يصدق على واحد واثنين منها مع انهما من افراد المعرف ايضا فلو يكون جامعا وانما ثالثا فلان الجواب
المذكور كما اشرنا مبني على ان قيد الجمعية خارج عن ماهية التوفيق وانما اتى بها لجنس المسبب على نحو ما ذكروا
في تعريف التابع بكل ثان باعراب سابقه حيث جعلوا كلمة كل خارجة عن التعريف وانما اتى بها للدلالة على
كون التعريف المذكور مانعا لوغيار المعرف ففي هذا لا يتوجه عليه شيء مما اورده غيرها اشرناه فان قلت
الجواب المذكور يصح بدون ابتنائه على مر من قيد الجمعية عن تعريف التوفيق بان يحمل المواد على مواد
المسببات لو على مواد التوفيق قلت حملها على مواد المسببات يقتضي حمل الوسباب باعتبار المواد على مواد
الوسباب وياباه قوله كل سبب من الوسباب في المادة الواحدة وايضا من افراد التوفيق ما لم يتعدد
فيه المسبب بان لو يكون بعض الوسباب قريبا وبعضها بعيدا بل يكون جميعها اسبابا بالذات للمسبب
المطلوب فالتعريف المذكور لو يشمل مواد اعتبار المجموعية فيه ولو بعد الوضمحلال سواء كان المجموع باعتبار
مواد التوفيق او باعتبار مواد المسببات لما اشرنا ان الوضمحلال لو يرفع التعدد بالكلية وانما يرفع الهيئة
الوجتماعية والحق كما هو هنا ما اشرنا من ان كلا من المجموعين باعتبار مادة واحدة من مواد التوفيق اذ ما من فعل
اختياري يوجد في التوفيق الا وله اسباب قريبة وبعيدة واما كون الوشياء العديدة اسبابا
لشيء واحد في مرتبة واحدة بحيث لو يكون بعضها اقرب من البعض الآخر ولو تسبب بينهما
تجرد احتمال عقلي لو ينقض به التعريف ولو حاجة الى ما فيه المسبب الذي تعدد اسبابه متعدد
بالوعتبار وان كان واحدا بالذات لو تة باعتبار كونه مسببا عن هذه الوسباب غيره باعتبار كونه
عن تلك الوسباب بقي هنا كلام هو ان التعريف المختار المشار اليه بقوله والاولى نحو المسبب منقوض
بالتوفيق الذي هو توجيه سبب واحد تام بسيط نحو مسببه المطلوب الوان يمنع كونه توفيقا **قوله**

واما معناه العرفي الآخر المشروع في شرح قوله ثم خص بالخير ظاهرا ان المراد هو العرف العام الذي لا يختص
بصناعة دون صناعة ولو يلزمه اختصاصه بالخير في عرف الشرع ايضا لان العرف العام ما لم يختص باهل صناعة
معينة لو ما اتفق عليه اهل كل صناعة والا لم ينحصر العرف في الخاص والعام ولذا عطف عليه الشرع و
يحتمل ان يحمل العرف على عرف الشرع المتبادر من ترديف التوفيق فح يكون عطف الشرع من عطف التفسير
قوله ففي الاول من المعاني العرفية ههنا بحث من جهتين الاولى لوجه لعدم تعرضه بالمعنى اللغوي
المحتمل ههنا وان استلزم كون هذه الفقرة تاكيدا كالمعنى الاول من المعاني العرفية لو يقال انما لم يتعرض
به لان يستلزم هجر المعنى اللغوي فلو يحتمل اللغوي ههنا لانا نقول انما يتم ذلك لو كان التخاطب ههنا
بحسب العرف وهو ممنوع بل الظاهر ان التخاطب في ديباج الكتب بحسب اللغة فلو يحمل اللفظ الواقع فيها
على المعنى العرفي الا بعارض ولذا لم يحمل الصلوة المذكورة في كتب اللغة على المعنى الشرعي الا بقرينة صارفة
هي كون التاسيس خيرا من التاكيد لانا نقول مجرد الخيرية لو تكون صارفا وكيف ما كان ففي هذا الوجه لتعرضه
للمعنى الاول من المعاني العرفية ايضا لانه موجب لكون الفقرة تاكيدا كما قال على عدم كونه تاسيسا
على تقدير المعنى اللغوي والمعنى الاول العرفي محل نظر كما عرفت والثاني ان الظاهر من كلامه ان قوله
ثم خص بالخير يحتمل كلا من المعاني الثلثة العرفية يعني ان كون المعنى التخصيص الاول اخص من المعنى
اللغوي محل نظر ظاهر لان الدعوة الى الطاعة متحققة في حق الكفرة المعاندين الا ان يعلم الخصوص
من الخصوص المطلق ومن الخصوص من وجه ومن البين ان المعنى الاول العرفي اخص من هذين وجه
من اللغوي لانهما يجتمعان في دعوة المسلمين حيث وجد اسباب اسلامهم بعد الدعوة ونحوه ويمكن
ان يقال مجرد بلوغ الدعوة اليهم خير في حقهم وقد وجد اسبابه من النبل والخبر والسمع وغيرها ونحوه
فحصل وان لم ينتفع الكفار به ففي هذا يكون كل من المعاني العرفية اخص مطلقا من اللغوي ولو ان
المعنى فسر بالموافق الاسباب بالموافق في التادي الى المسبب لصدق المعنى اللغوي على توجيه الاسباب
الناقصة للطاعة وان لم تكن تلك الاسباب مؤدية اليها ولم يخرج ح في الخصوص المطلق ههنا الى التكلف
قوله ولذا لا يستمر اي لان الطاعة معتبرة في مفهوم العرفي الشرعي لا يستقيم الخ ولا يضر شمول الدعوة
للكفار كما عرفت لكن هذا يدل على ان المراد من الخصوص المطلق لو اعم من الخصوص من وجه قوله
ففي الاول من المعاني العرفية يكون هذه الفقرة تاكيدا للفقرة الاولى مطلقا اي سواء حملت الهداية
في الاولى على معنى الارائة او على معنى الايصال لان كلا من ارائة الطريق المستوى والايصال
اليه يستلزم جعل التوفيق خير رفيق فلا يصح عطف الفقرة الثانية على الاولى لان كونها موكدة

الاولى يوجب فصلها عنها بكمال الاتصال بينهما كما تقرر في علم المعاني واما على المعنيين الاخيرين في
تاسيس ان حملت الهداية في الاولى على معنى الارائة لان ارائة طريق الطاعة لا يستلزم خلق القدرة على
الطاعة فضلا عن الطاعة فح لا اشكال في العطف وتاكيد ان حملت الهداية على معنى الايصال لان الايصال
الى الحق يستلزم الطاعة فالعطف مشكل ايضا وفي هذا الكلام توفيق للفاضل المحشي حيث جوز العطف
ههنا سواء حمل الهداية في الفقرة الاولى على معنى يستلزم الوصول الى المقصد او على معنى لا يستلزمه قوله فتامل
نقول انما امر بالتامل اشارة الى ان جعل التوفيق خير رفيق ليس تاكيدا على شرط الاحتمال وان كان
جعله رفيقا تاكيدا على بعضها فالعطف مناسب للمقام مطلقا انتهى يعني انما لا يصح العطف على بعض
الاحتمالات لو كان الفقرة الثانية عبارة عن جعل التوفيق رفيقا وليس كذلك لانها عبارة عن جعله
خير رفيق وهو لا يستفاد من الفقرة الاولى بوجه لان خير الرفيق ما لا يتفرق منه اصلا ولا ينفك
عن صاحبه الى المقصد والتوفيق كذلك بخلاف سائر الرفقا فانهم قد يميلون الى الضلال ويفارقون
عن صاحبهم في اثناء الطريق فيتفرق منهم ولا يتم تفهيم وبالجملة المستفاد من الفقرة الاولى نفس
المرافقة لا خيرية المرافقة فلا اشكال في العطف على شرط الاحتمال وهذا مراده واقول ههنا بحث
من وجوه اما اولا فلان ارائة الطريق لو توجب الدعوة والقدرة كالعالم الاصم الذي ارشد الى فرضية شيء
الفرد وليس بمدعو ولا قادر على الاستماع سواء كان القدرة بمعنى الاستطاعة التي هي مع الفعل او بمعنى
سلامة الالات والاسباب واما ثانيا فلان غاية ما يستلزم الهداية بمعنى الايصال اصل المقارنة
لا الرفاقة التي هي دوام المقارنة في الجملة لان المقارن في الطريق لو دفعة لا يسمى رفيقا ما لم يستمر
تلك المقارنة في الجملة فلو تاكيد ههنا وان كانت الفقرة الثانية عبارة عن مطلق الرفاقة فالحق ان المستفاد
من الفقرة الاولى اصل المقارنة ومن الرفاقة في الفقرة الثانية دوام تلك المقارنة في الجملة ومن خيرية
الرفاقة دوامها الى المطلب مع النفع التام وعدم الاضرار اصلا واما ثالثا فلان التاكيد المانع للوصل
ليس التوكيد المقابل للتاسيس كما يستفاد منه وكما توهموا ههنا بل التوكيد بمعنى تقرير الجملة السابقة و
تحقيقها للفائدة تعود اليه وذلك بان يكون الجملة الاولى مقصودة اصلية والجملة الثانية مقصودة
بالتبع موقوفة تقويرها وذلك لا يتوقف على كون الثانية لازمة للاولى بل قد تكون بكون الثانية
ملزومة لها كما في قولك لا اريب فيه وكما ههنا فكون الثانية لازمة للاولى لا يكون وجها لعدم
صحة الوصل وعدم لزومها لا يكون وجها لصحة بل الوجه الصحيح ههنا ان يقال ان الجملة الثانية
موقوفة لبيان ان جعل التوفيق رفيقا وجعله خير رفيق فقرتان عظيمتان تستوجبان الذكر عليهما

كيف الهداية وهذه الجملة مقصورة لذاتها كالجملة الاولى لو مسوقة لتقريرها وتحقيقها كما لا يخفى على اولى
النهر قوله فتحقيق الكلام الخ لعله تتمة للشارح لان الشارح فرع الاحتياج الى احد الثاني والثلثين على ابطال
احتمال تعلقه بالرفيق بعدم مساعدة اللفظ ثم ابطل احتمال تعلقه بجعل هو باعتبار سؤال مقدر هو منع
التفرع المذكور مستندا بجواز تعلقه بجعل فورد عليه ان ابطال السند لا يخص وهو ما بحث عن قانون التوجيه
وذلك لان جواز تعلقه بالتوفيق وجواز كون الظرف مستقرا مما يستند به في منع التفرع المذكور فلخص
المحشي كلام على وجه يندفع عنه ذلك بان احتمال تعلقه بالتوفيق قد اشار الى بطلانه ايضا بقوله على
محاذاة ما ذكره المص هناك في عمل المصدر وبان احتمال الظرف المستقر غير ظاهر وكلامه في التعلق الظاهر
كما صرح به في صدر كلامه فالسند الذي ابطله الشارح سند مساو يا بالنسبة الى الاحتمالات الظاهرة في
الجملة وان كان سندا اخص بالنسبة الى مطلق الاحتمال واقول يتجه عليهما ان احتمال الظرف المستقر
على ان يكون مفعولا ثانيا لجعل وحينئذ حالا من التوفيق ليس بالموجود تقريرا لكونه المتعلق المحذوف
نسيا منسيا وايضا متوجه عليهما ان النحاة لم يشترطوا جواز تقديم معمول المضاف اليه على المضاف فيما اذا
اذا كان المعمول ظرفا وانما اشترطوه فيما كان المضاف لفظا غير كقولك انما زيدا غير ضارب فحينئذ
على جواز تقديم معمول المصدر فيما اذا كان ظرفا فاسد فلا يكون محاذيا لما ذكره المص قوله وح
اما ان يتعلق بجعل او بالتوفيق او بالرفيق الخ يفهم منه في الحاشية لا يخفى انه يحتمل ان يتعلق بالخبر
المضاف الى الرفيق لكنه في قوة التعلق بجعل في الركاكة مع زيادة تكلف بتقديم المحول على العامل مع
الفصل بينهما بالاجنبي فلذا لم يتعرض لهما في التلخيص فافهم انتهى يعني مجموع الامور الثلثة التي هي الركاكة
والتقديم والفصل انما يوجد في تعلقه بالخبر لا في تعلقه بجعل اذ ليس فيه ما عدا الركاكة ولا في تعلقه
بالتوفيق اذ ليس فيه الفصل بالاجنبي والركاكة ولا في تعلقه بالرفيق اذ ليس فيه الركاكة وان وجد
التقديم والفصل فكان تعلقه بالخبر ابعد الاحتمالات والكلام في الاحتمالات الظاهرة في الجملة واقول
ههنا بحث اما اولا فلان تعلقه بالتوفيق غير صحيح لان اللام ان كانت صلة التوفيق فهي لا تدخل
على الموفق بل على الموفق له اذ يقال وفقت الله تعالى للطاعة ولو يقال وفق الله الطاعة لنا وهو ظاهر وان
كانت لتقوية عمل المصدر للفرق ادخلت على المفعول به الصريح والمعنى وجعل توفيقه ايانا خيرا رفيق فيلغوا
الخبر بذلك لجعل لان تعلق التوفيق بنا يستلزم رفاقته لنا الا ان يقال المجعول خيرية الرفاقة لا
اصل الرفاقة المستفادة من التعلق على انك سمعت ان المستفاد منه هو المقارنة لا الرفاقة التي هي دوام
المقارنة في الجملة وان لم يرتضه المحشي واما ثانيا فلان الظاهر مما ذكره في هذه الحاشية ان الركاكة مقصورة

على تعلقه بجعل اذ يتجاوز الى تعلقه بالتوفيق مع ان ما سيذكره بعيد يقتضي ركاكته ايضا اذ الكلام على هذا
لا يدل على رفاهته لنا ايضا فالفرق بين التعلقين تحكم بحت كما سيأتي الا ان يقال تعلقه بالتوفيق على ان
يكون اللام لتقوية العامل لدلالته على اصل معاونة التوفيق لنا وان لم يدل على المرافقة بخلاف الجعل وانتفاعنا
وانما الاصل في الكلام على اصل المعاونة فالظاهر من الرفاقة بعد المرافقة لنا فلا يرد ما ذكره فيتم وامانا ثالثا
فلان المراد بقولها ان كان سرد الاحتمالات الظاهرة لفظا في الجملة فلا وجه لتعرضه بركاكة المعنى في عدم
تعرضه لتعلقه بالخبر بل الواجب ان يقتصر على التقديم والفصل وح يتجه ان تعلقه بالرفيق وان كان
المراد سرد الاحتمالات الظاهرة في الجملة اما لفظا او معنى فلا شك ان تعلقه بالخبر كتعلقه بجعل يدل
على ما هو المقصود الاصلي من رفاقته لغيرنا فلا يتوهم الاحتمالات الظاهرة معنى
فلا وجه لتركه فالوجه ان يورد ذلك ايضا بل الظرف المستقر ويبطلا بركاكة المعنى او يعرض عن تعلقه
بالتوفيق ايضا على الاعراض عند الخ بناء على الاقتصار على الاحتمالين الاظهرين لان جانب المعنى
يقتضي تعلقه برفيق وجانب اللفظ يقتضي تعلقه بجعل لكونه عاملا قويا يتحمل سائر الامور عنده
ولما كان جانب المعنى قريبا عند اولي البصائر احتج الى احد الثاني والثلثين ليأتي بوقوف ذلك المعنى و
الى فيتعلقه بجعل اذ لا يعنيه واما ما قيل لم يتعرض لتعلقه بالخبر لما فيه من الركاكة مع زيادة شيء هو
لزوم عمل اسم التفضيل في المحول المتقدم مع ضعفه في العمل فليس بشيء كما لا يخفى قوله فلو تدبر من احد الثاني والثلثين
اي في الاخرين كما هو مقتضى سوق كلامه وقد عرفت مما اسلفنا ان الركاكة مندفعة عن تعلقه بالتوفيق
فلا يتوجه عليه ان تعلقه بالتوفيق ركيك كتعلقه بالجعل فتعول احدهما والاولى تحكيم ظاهر واعلم
ان تقديم المص قولنا على عامل الخ هو الرفيق او التوفيق ليجعل بجعل ليكون قولنا جعلنا في صورة
هذا ما يقدر الامكان او الموازنة مما يفيد حسنا في الكلام اولا يهام ان الله قريب من المحسنين
الموفقين او لرعاية السجع قوله حتى يستفاد خيرية مرافقة التوفيق لنا اي نفوقها لنا فانا ان
هنا معلقة بالخيرية لا بالمرافقة لانها معرفة بالعبارة مستغنية عن ان المستفادة لدفع ما يمكن
ان يقال تعلقه بالرفيق وان افاد مرافقته لنا لا يفيد خيريته لنا لجواز ان يكون رفيقا لنا
ولم يكن نافعا لنا بل ربما ضرنا وتعلقه بجعل وان افاد نفعه لنا لا يفيد مرافقته لنا لجواز
ان يكون نافعا لنا مرافقا كما يقول الكرماني تعلقه بالرفيق مستقيم مزيف وركيك مزيف اخر
لان مقتضى مقام الشكر ان يتعرض بكلا الامرين فتخصيص الركاكة بالجعل مزيف مخفي وحاصل
الدفع انه على تقدير تعلقه بالرفيق كما يستفاد مرافقته لنا من صريح العبارة يستفاد كون

نفع لنا ايضا اما باعتبار ان المرافقة هو الاختيار ليستلزم الا ينتفاع بهم عادة واما باعتبار كونه
خيرا رفيقا لنا من حيث مرافقته لنا فيفيد ان خيرا نافعا لنا ايضا بمجاورته بجعل فانه وان افاد
انتفاعنا به لا يستلزم المرافقة ولا يخفى بعدها فان قلت المقصود الاصلي هو انتفاعنا فبعد افاده ذلك
بحسن الكلام وان لم يفد المرافقة فلا وجه للاعراض عن تعلقه بجعل مع ان الاولى لا دنى دليل على ذلك
للمقصود الاصلي صراحة وليس تعلقه بالرفيق صريحا في ذلك قلت نفع الرفيق او فوز نفع غير صفة اللائق
بمقام الحمد ان يفاد كلا الامرين وتعلقه بالرفيق يفيد المرافقة صراحة والخيرية لنا كناية والكناية ابلغ
من الصريح قوله لانها النعم العظمى الظاهر ان الضمير عائد الى خيرية المرافقة في اولية من تقدير المضاف
في فوله التي يناسب جعلها محمودا بها او عليها اي جعل جعلها ما انقرة عندهم ان المحمود عليه يجب ان يكون افعاله
اختياريا للمحمود ولذلك ان يجعل الضمير للجعل ويحمل النعم على معنى الانعام وفائدة الضمير باعتبار الخبر
والمعنى لان ذلك الجعل هو الانعام العظيم الذي من يناسب جعل المعنى اياه محمودا به او محمودا عليه فحق اولئك
ثم ان الهداية والجعل ان حملا على المحمود عليه كان هنا ثلثة محامد متعاقبة للامر المعنى الاول اثبات كل
حمد لربه والثاني اثبات الهداية والثالث اثبات الجعل لان كلا منها وصف بالجميل على جهة التعظيم
وان حملا على المحمود به كان هنا حمد واحد هو الاول وكلا من الاخيرين علة مستقلة له وانما تقدم
احتمال كونها محمودا بها مع ان الظاهر كونها محمودا عليها اما لان الظاهر ان يجعل الهداية و
الجعل عليين لثبوت الحمد لتوقيعهما على اثباتهما اعلنا ان اثبات المعنى الحمد لله لا لثبوته للمقطع بان
ثبوت حمد غيرنا لله ليس لاجل هدايتنا وتوفيقنا فيحتاج الى صرف العناية عنه فظاهر بان يجعل
كل منهما علة للاثبات وانما لا وجه في جعلها محمودا بها ايهام العجز عنها واما شكر فمنفي الحرارة و
الجعل قوله بجعوله لا ننتفعنا لا يخفى ان ليس انتفاعنا الا معمولا مطلبنا فيلزم من انتفاعنا
بسبب توفيق جزما ان يكون التوفيق رفيقا لنا قطعا ويكون الملك والمرافقة التوفيق له من جملة
اسباب مطالبنا الموجبة نحوها وكونه رفيقا غيرنا لا ينافي كون فوزنا اتم من التوفيق رفيقا لنا
ايضا فلا حاجة الى النظر الذي اورده بعد اللهم الا ان يقال غاية ذلك مرافقته لنا بالواسطة والغرض
بيان مرافقته لنا بلا واسطة كما اشار اليه قوله وفيه نظر الخ اقول لوجه الركاكة بان الرفاقة
صفة نسبية يقتضي الطرفين تحققا وتعقلا فليس لها غنى عن الطرفين وذلك يقتضي تعلق قوله
لنا برفيق فصرف تعلقه عما يقتضيه الى الجعل الذي لا يقتضيه ركيك لان الجعل المذكور وان كان نسبة
ايضا الا ان النسبة بين امرين مذكورين انما اللائق والتوفيق واما كون ذلك الجعل لاجل انتفاعنا

فمن

في قبيل الاغراض الخارجة عن الفعل وكثيرا يخلو ذكر الافعال عنها لم يتوجه عليه شيء قوله وبعض الشارحين
منع الركاكة الخ الغرض من تقويته نقله السابق بما ذكره بعض الشارحين هو الفاضل العصام ثم ان اللام في الركاكة
للعهد اي منع الركاكة المعهودة التي هي الركاكة من جهة المعنى فلا يتوجه ان الركاكة التي انبنها الشارح من جهة المعنى
والتي منعها بعض الشارحين من جهة اللفظ لانه بالاستناد الى قوة العامل ولا تنافي بينهما وتلخيص الكلام
ان الشارح استدل بان يقال تعلقه بجعل ركيك من جهة المعنى وكل ما هو كذلك غير مناسب وبعض
الشارحين منع صغراه مستندا بانه لو كان ركيكا لكان الاولية ركيكة ايضا اذ الظاهر ان اللام في الاولية
كالمكاتبة بجعل قوله وانت تعلم الخ يعني وانت تعلم ان هذا منع قوي فالجواب الاولى عنه ليس بشيء و
تلخيصه ان ليس في الاولية ما يقتضي به اللام غير الجعل فلو كان معنى جعلته لنا نشأ عنا الارض فاشار ركيكا
بمجرد عدم التخصيص على كونها معروضة لنا لكان ظاهر الاولية ركيكا واللازم باطل ومن ههنا ظهر ان ما نفعه
بعض الشارحين هو الركاكة المعنوية لا الركاكة اللفظية المستندة الى قوة العامل من غير نظر الى جانب المعنى اصلا
هذا وانت خبير بان منع الركاكة ههنا انما يكون وجيها من المحشي وبعض الشارحين لو كان وجه الركاكة
ما فرضه المحشي واما اذا كان ما قررناه فيتجه على بعض الشارحين ايضا ان قياس ما نحن فيه على الاولية
مع الفارق اذ ليس الفرق نسبة بين الارض وبيننا حتى يقتضي تعلق اللام به دون الجعل بخلاف الرفاقة
كما عرفت فالركاكة من جهة صرفه عما يقتضيه الى ما لا يقتضيه موجودة فيما نحن فيه وفي الاولية قوله سيما
اذا كان الفراغ مصدرا الخ هذا يرد على ان جعل متعلقا به اذا كان جامدا متضمنا للمعنى المصدري كالحديث
والبناء اظهر من تعلقه بنفس المصدر وليس كذلك لان تعلقه بالجامد بواسطة تضمنه معنى المصدري
فالاولى ان يقال لو جعل هذا احتاج الى قوله على ما هو الشهور الخ لان استناج محمول المصدر المشهور يحتاج
استناج مقدم محمول لسببه الفعل او معناه قوله وهذا العذر الخ اي التأييد بمجرد ظاهر الاولية كما في السند اذ كما
ان كشمار الاولية على الركاكة ظاهر او بالتأمل كذلك كشمار الظاهر عليها بالتدبر قوله فالجواب عنه الخ
هذا الجواب حمل كلام بعض الشارحين على تعقيد ولعل الشارح اعني قوله لانه ركيك وكل ما هو ركيك غير مراد
باستلزام خصوص الفساد الذي هو ركاكة الاولية بناء على ان اللام في الاولية متعلقة بجعل وهو ممنوع لجواز
ان يتعلق بالفاتحة ولا يخفى ان بعض الشارحين موجه الكلام المعنى فاجاب عنه بان يقال انما يتم استلزام
ذلك الفساد لو تعين تعلق اللام في الاولية بجعل وهو ممنوع وقد اشتهر ان الموجه في قوة المانع فلا حاجة
له الى العدول عن سلم الطرق فلذا احمد المحشي عليه على المنع في السند فيكون جوابا ذلك المجيب منعا للسند
وهو غالبا مرجع عن قانون المناظرة قوله مدفوع بادنى تامل اي لو قطع عن كونه منعا للسند فهو مدفوع في ذاته

ان جعل الماهية وجعل وجودها متلازمان وان كان احدهما بواسطة الاخر كما حققه الشارح المحقق
في حاشية التجريد على ان كلام المص يجوز ان يبنى على مذهب جعل الماهيات ولوازمها قوله اعتباره في النسبة
الظاهر ان مراده من النسبة نسبة الهدى الى النبي ع لكنه انما يتم اذا كان معمولا ثانيا للاوحى بتضمين
معنى الجعل او حالا من مفعوله وكلاهما تكلف اما التضمين فظاهر واما الحال فلان وقوع المصدر
حالا في مثل هذا للوضع سماعا ولا قياس كما اشار اليه الرضي ولا يتم اذا كان بدلا من الضمير المنصوب
بدل الكل لان بدل الكل ليس بمنسوب الى المبدل منه اقول ويمكن دفعه بان الظاهر انه حال مبنى على مذهب
المبرد لانه يستعمل القياس في المصدر الواقع حالا واذا كان من انواع ناصبة نحو اتانا ناركبه وسرعة
وبطواء كما في الرضي ايضا ولا شك ان الهدى من انواع الاوحى فتامل بقي كلام هو ان اختصار
التجوز في النسبة انما يتم اذا كان الهدى بمعنى الوراء مع ان الوصل الاخر بمقام المحذور يحمل على
معنى الايصال لان يقال المسند الى غير الله قد يجيء بمعنى الوراء ولذا اختص التجوز في الطرف فيما اذا كان
بمعنى كما هو يا على انه لا باس في ادعاء كونه ع عين الايصال قوله والتجوز في النسبة ابلغ الخ
اي اشد بالغة من التجوز في الطرف كما حققه المص في شرح التلخيص في تعريف الحقيقة العقلية
في قول الشاعر وانما هي اقبال وادبار وفي كلام اشارة الى ان مراد الشارح من المبالغة زيادة
المبالغة لا اصل المبالغة لان التجوز في الطرف لا يخلو عن المبالغة ايضا قوله فلهذا اشار الخ اي
لاجل ان التجوز في النسبة اعلى ابلغ لعلة الاخر كما يفيده التقديم وفيه فقد اذ الظاهر ان
ترجيح ليس محل الهدى على معنى المترتب على هداية الله بمعنى الايصال اعني الوصول ايضا لان
اتحاده ع مع الوصول ابلغ من ادعاء اتحاده مع الاراءة او مع الرؤية المترتبة على الاراءة سواء
كانت اراءة النبي ع او اراءة الله تع ولا يتيسر حمل الهدى على معنى الايصال او الوصول فيما اذا كان
التجوز في الطرف فقط فليس الترجيح لمجرد ذلك بل مع امر اخر قوله بل جعل بالمعنى المصدر اظهر
وابلغ اما الاولوية فلان المبادر من صيغ المصادر مع التاثير وان قيل بالاشتراك بين التاثير
والاثر واما الابلغية فلان الغرض من جعله ع عين الهدى زيادة المبالغة في اقتضائه با
بالهدى حتى كانه ع عينها كما قالوا في زيد عدل وهذا الغرض انما يحصل اذا اوحى اتحاده مع
صفة التي هي الهداية لا مع الاثر المترتب على تلك الصفة وايضا التاثير علة موجبة لجميع
اثاره فاتحاده ع مع التاثير يستلزم جميع الاثار ولا يلزم من اتحاده بالاثر جميع الاثار
لجواز ان يتحد ببعض دون بعض ويمكن ان يدفع بان الشارح لما حمل الهدى على هداية

اذ الجواز لا ينافي التبادر كما نقل عنه يعني ان تعلقه بالفراش احتمال غير ظاهر وهو لا ينافي ظهور
احتمال متعلقه بجعل وبهذا الاعتبار يتم كلام بعض الشارحين سواء كان منافيا للركاكة او نقضا للدليل
الشارح بان يقال لو كان فيما نحن فيه ركاكة لكان في ظاهر الاية ركاكة ايضا وهو باطل فعلى هذا
يجوز ان يكون هذا الدفع من المحشي بناء على تسليم ان بعض الشارحين مستدلا ناقضا لدليل الشارح
او معارضا له وللمجيب ان يعود ويقول بطلان وجود الركاكة او الفساد في ظاهر الايات ممنوع
والا لما احتاج المفسرون الى صرفها عن ظواهرها كما في الاستواء على العرش ومثل اكثر من ان يحصى
فتامل واعلم ان بعضهم قد وجه الركاكة المعنوية ههنا بان الرفاقة والخيرية لو زمتان لماهية
التوفيق فلو جعل اللام متعلقة بجعل لزم ان يكون الخيرية اللازمة لماهية مجعولة واللازم باطل
اذ كما ان الماهيات غير مجعولة كذلك لوازمها بخلاف ما اذا كانت متعلقة بالرفيق فان اللازم مطلق
الرفاقة والخيرية لو خيرية الرفاقة المخصوصة اعني مرافقة لنا فان تلك الرافقة غير لازمة لماهية
مطلقا فتامل اقول فيه بحث من وجوه الاول انها ليست لازمة لماهية المعنى المذكور بدليل قول الشارح
ثم خص بالخير الثاني لو سلم ان المراد احد المعاني الوضعية فاللازم لماهية مطلق الرفاقة المقارنة لا
الرفاقة التي هي دوام المقارنة في الجملة فاذا لم يكن الرفاقة لازمة فكذا خيرية الرفاقة الثالث
لو سلم ان الرفاقة وخيريتها لازمتان فيجوز ان يكون من لوازم الوجود الخارجي كلزوم الحرارة
للنار لا من لوازم الماهيات من حيث هي كلا الوجودين كوجوبه الاربعة الا يرى ان تصور التوفيق
يوجب وجوده في الذهن ولا يستوجب الخيرية وما لم يكن مجعولا هو اللازم لكلا الوجودين لا
اللازم الخاص باحدهما فان الحرارة موجودة كالنار وكل موجود مستند الى الواجب تع ابتداء
بلا توليد ولا شرط على مذهب اهل السنة وان قالهم الحكماء في الشرط والمعتزلة في التوليد والرابع
لو سلم ان جميع اللوازم غير مجعولة فانما يلزم المحذور لو لم يكن المراد خيرية المرافقة لنا وهو ممنوع
لان تعلقه بجعل لا يوجب امتناع تقدير مثل صلة للرفيق كيف وقد عرفت ان المرافقة نسبة بين
الرفيقين هما التوفيق والموفق ههنا فلا بد منهما لفظا او تقديرا الخامس لو سلم الكل فكلام المص
على هذا لا يقتضي ان يكون الخيرية مجعولة بجعل ممتاز لجعل وجود التوفيق الا يرى ان من نفى
المجعولية عن نفس الماهية لا ينكر صحة قولنا جعل الله الشمس اوجبها او جوهرا الى غير ذلك من
لوازم وجوده المطلق من الامور الاعتبارية الانتزاعية المتفرعة على ايجاده في الخارج او في الذهن
كما لا ينكر صحة قولنا جعله موجودا كما آن من اثبتها لا ينكر صحة كلا هذين القولين بناء على

اذ جعل

الذى بمعنى الايصال لانه الابلغ من معنى الاداة فانسب حمله على الوصول الحاصل بالايصال للارسال
اذ الرسول ليس وصفا قائما بالمرسل بل امر خارج مفارق عنه فلو حمل على نفس الايصال الذى هو وصف قائم
بذات التنزيل لم يلزم لمعنى الارسال بخلاف ما اذا حمل على الوصول الذى هو وصف المسلمين وايضا قوله
تؤد اعدل الهدى فحمل الهدى على الامر الحاصل فيما كالنور بتاويم العديل ونحوه وايضا هذا الكلام من المص
تلميح الى قوله وما ارسلناك الا رحمة والظاهر ان يحمل الرحمة على الحاصل بالمصدر قوله والاولى غير
مناسب لان ابتداءه عم بالغير لكونه مهديا مرتبة الاستكمال ومرتبة الاكمال اعلى منها الذى هو مستلزم
لها مع شئ آخر متعد الى الغير قوله فلو يصح جعل عم حقيقة وفيه ان كونه صفة للغير لا ينافى جعله
عم حقيقة بان او قد يكون النفى حقيقة بما ليس مرادا منه كما يقال لبعد الكلام حقيق بالسلطان وحمد
كل حامد حقيق بالله تعالى والتاويل فى امثاله بما يرجع الى الوصف تكلف وايضا المناسب ان يعترض بالاولى
بنفى مع ان الاظهر المستغنى عن تقدير الجار والمجرور اعنى به بان يقول وانما لم يجعله مبنيا للفاعل
لان المراد اما كونه مهديا بنفسه او بالغير او كون الغير مهتديا به والاول غير مناسب بين لوما
مرتبا او استكمال مع ان القول بالاستقلال العقل وهو مذهب الاعتزال
والثالث صفة الغير نحو ما اذا حمل على المبنى للمفعول اذ المراد كونه عم مهتديا به وهو صفة الاكمال قوله فلم لو بنى الكلام اى كلام المص على ذلك التحقيق لكان لذلك المحمل وجه لكن ذلك
البناء ممتنع لانه بناء على ما يرى نفسه المص فيه تعيين لمشاء غلط الشارح بانه انما وقع فيه بالتزام
اتباع الحق دون المشهور مع ان اتباع الحق فى نفسه لا يستلزم ان يبنى كلام على مذهبه ضرورة
ان الشخص لا يبنى كلامه على خلاف مراده قوله لكان اظهر لم يقل لكان صحيحا مع ان الملزوم
يقول فلا يصح الا للاشارة الى صحة المبنى للفاعل ايضا اذا حمل على كون الغير مهتديا به بان يقول
بالمبنى للمفعول كما اول المحققون بمثل ذلك فى قوله تعالى الدلالة وانما قال بحسب المعنى لان الظاهر
بحسب اللفظ ان يحمل على المبنى للمفعول والمفاعل بمعنى اهتداء به عليه بنفسه فتامل قوله يمكن توجيه
ذلك اى توجيه عدم لياقة تعلقه بيليق ولا يخفى ان الظاهر ان يقول لان المناسب
لمقام المدح الخ ولعل قصر التبيين على ان ظاهره فاسد ويحتاج الى التوجيه وذلك لانه جوز
فيما قبل كون الاهتداء مبنيا للمفعول فلا باس بمثله ايضا فى ان يقال الكون متعلقا به يليق به
فرفع بان الباس فيه مرجوحية انما لا يفيد المعنى المناسب لمقام المدح وهو حصر الكون متعلقا به
فيه عم لا من حيث انه متعلق بيليق فان حمل الاقتداء على المعنى المبنى للفاعل بمعنى اقتدائه عم

بغيره فلا يناسب مقام المدح لانه مرتبة الاستكمال او بمعنى اقتداء الغير فيكون ضعيفا
فلو صح ان يليق به عم وان حمل على المبنى للمفعول فيحتاج الى تقدير الصدة الاولى نحو ما اذا
تعلق بالاقتداء فانا نختار ان الاقتداء مبنى للفاعل بمعنى اقتداء الغير به ولو سلم ان المعنى
الاقتداء به لو بغيره يليق بنا وحاصل ان الاولى تعلقه بالاقتداء لا بيليق لان تعلقه بالاقتداء يفيد حصر المناسب الذى هو حصر الاقتداء ولا يفيده تعلقه بيليق فعارضه
بان ههنا حصرا آخر مناسبا للمقام وهو حصر اللياقة ويفيد تعلقه بيليق لا بالاقتداء فتعلقه
بيليق لا يليق ايضا وهذه المعارضة هى ما اشار اليه بقوله وفيه اذ آه وقوله لو يقال آه
اشارة الى الجواب بانتقال المعترض الى ان آخر بان ذلك لحصر الاول يفيد التركيب بوجه آخر
فعلى تقدير تعلقه بالاقتداء فى الكلام حصران لا على تقدير تعلقه بيليق فلو يكون لا يقا والقرائن
لزم ترجيح التاكيد على التاسيس فعارضه ايضا بقوله لو فانا نقول اما بان لحصر الاول ايضا
يفيده التركيب بوجه آخر فعلى تقدير كل من التعلقين فى الكلام ثلثة احصر فلو يكون احدها
لا يقا دون الآخر قوله يستفاد حصر لياقة الاقتداء اذ المعنى ح الكون مقتدى به يليق به
لا بغيره وهو بعينه انحصار اللياقة فيه عم واما نحن الاقتداء ههنا على المصدر المبنى
للمفعول لان الانسب ان يكون هذه المعارضة على وفق ما يرتضيه المعترض لكن ان
ان نحمله على المبنى للفاعل ثم ان المراد من الاقتداء الذى انحصر لياقة مطلق الاقتداء المتعلق
بالمبنى بخصوصه فان انحصار لياقة بدا يدل فليفهو الحصر وهذا كما قالوا فى قولهم من خواص
الاسم الاسناد اليه من ان المراد كون شئ ما مسندا اليه لا كون الاسم مسندا اليه اذ لا
فائدة فى بيان اختصاص هذا ونحن نقول حصر لياقة الاقتداء فى النبى عم غير لو يليق
سواء حمل الاقتداء على المبنى للمفعول او على المبنى للفاعل اذ يليق الاقتداء بالنبى نحو ايضا
وبالاصحاب كما قال عم اصحابى كالنجوم ايهم اقتديتم اهتديتم اللهم الا ان يكون لحصر اضافيا
بالنسبة الى رؤساء الاديان المنسوخة والاديان الباطلة قوله بخلاف ما اذا كان
متعلقا بالاقتداء اذ المعنى ح الاقتداء به لو بغيره يليق قوله بمعونة المقام انما قيده
لان تقديم المسند اليه فيما لم يلى حرف النفى قد يكون للتقوى وقد يكون للتخصيص وانما يتميز
احدهما عن الآخر بمعونة المقام وانما قال على ما هو المختار اشارة الى ان افادة
هذا التقديم لحصر اذا كان المسند اليه مضمرا او مظهرا منكرا لو اذا كان مظهرا معرفا كما

هنا قوله وهذا الحصر يتضمن الخ اى الحصر المستفاد من التقديم يتضمن حصر المستفاد من تعلقه بيليق فلو كان متعلقا بيليق يلزم ترجيح التاكيد على التاسيس وهو غير لويق وبيان التضمن انه كلما كانت اللياقة منحصرة في الوقداء به كما يفيده التقديم يلزم انحصار لياقة الوقداء فيه ءم لوجد اللياقة في الوقداء بغيره ءم كما يفيده التعلق المذكور اذ لولم ينحصر لياقة الوقداء فيه ءم لوجد اللياقة في الوقداء بغيره ءم فيلزم ان لو ينحصر اللياقة في الوقداء به ءم وقد فرض انحصارها فيه وهو اجتماع النقيضين ثم لو يخفى ان تضمن الحصر المستفاد من التقديم والحصر المستفاد من التعريف كما ياتي بعدهما مناسبا لمقام المدح في نفسهما من غير لعتبار تضمنهما للحصر الوفر المناسب لكنه انما اعتبر تضمنها لوقتضاء الجواب والسؤال اياه كما لو يخفى قوله تعريف المسند اليه ايضا الخ سواء حمل اللام على الاستغراق او على الجنس اما على تقدير حمله على الاستغراق فيدل الكلام على ان كل اقتداء يليق به فلو يوجد هناك اقتداء يليق بغيره و الو يبطل الكلية القائلة بان كل اقتداء يليق به ءم فيلزم انحصار الوقداء في صفة اللياقة به ءم بحيث لو يتجاوزها الى صفة اللياقة بغيره ءم واما على تقدير حمله على الجنس فيدل الكلام على ان لذلك الو انحصارا ايضا لو ادعاء اتحاد جنس الوقداء بجنس اللويق به ءم كما ان صحة التعريف في حاشية المطول وانما قال على ما تقرر عند علماء المعاني لما اشار اليه في حاشية الوداب في بحث الحمد من البحث على تلك الدلولة اما على تقدير الاستغراق فلو يدل انما يلزم بطلان الكلية لو لم يجز ان يكون هناك اقتداء واحد يليق بشخصين واما على تقدير الجنس فلو غاية دلولة الكلام ح كون جنس الوقداء لو يقابه ءم ولو يلزم منه كون كل فرد من الوقداء لو يقابله ءم فلا يدل الكلام على التقديرين لو يدل على ذلك الحصر في التحقيق لكن اهل البيان قد والحصر بامثالها بناء على ان الحصر من قبيل الكناية ولو يلزم اللزوم الكلي بل يكفيها اللزوم في الجملة المعتبر عند علماء العربية وهذا القدر كاف ههنا قوله وهذا الحصر يتضمن الخ اى الحصر المستفاد من تعريف المسند اليه يتضمن الحصر المستفاد من تعلقه بالوقداء فلو تاسيس في شئ من الوجهين ولعل مراده تضمنه اياه في حكم اللياقة يعني انه كلما انحصر الوقداء في صفة اللياقة به كما يفيده التعريف على تقدير تعلقه بيليق يلزم ان ينحصر الوقداء اللويق فيه ءم كما يفيده تعلقه بالوقداء فلو ورد عليه ان الحصر المستفاد من تعلقه بالوقداء حصر تصوري لكونه جزء من الموضوع اذ المعنى ح الوقداء المقصور على ذلك النوع هو يليق والحصر المستفاد من التعريف حصر تصديقي وهو ظاهر ولو سلم لو ستلزام التصوري حاصل الوداع انه وان كان

مفهوما

مفهوما تصوريا في الظاهر لكنه مفهوم تصديقي في الباطن اذ المال ان اللويق هو الوقداء فقط لا الوقداء به وبغيره معا ولا الوقداء بغيره فقط ومن البين ان هذا المال يتضمن الحصر المستفاد من التعريف ويستلزمه بمان يقال كلما انحصر الوقداء في صفة اللياقة به يلزم ان ينحصر الوقداء اللويق في الوقداء به فقط اذ لو جاوز الى الوقداء بغيره لبطل انحصار الوقداء في صفة اللياقة به وهو خلف المفروض ويقال ان يقول الحصر المستفاد من تعلقه بالوقداء اى من تقديم مفعول الوقداء عليه كما تضمنه الحصر المستفاد من التعريف يتضمن الحصر المستفاد من تعلقه بيليق اى من تقديم مفعول عليه وليس احدهما اولى بالتضمن من الاخر فلو حاجة في هذا السؤال الى الرجوع الى الحصر المستفاد من التعريف اللهم ان يقال مثل ذلك جار في الجواب المذكور بقوله لو يقال ضرورة ان حصر الوقداء فيه ءم في حكم اللياقة يتضمن الحصر لياقة الوقداء فيه ءم فلما كان الجواب المذكور بقوله لو يقال الخ باثبات المتضمن الوفر غير تعلقه بيليق فكما لم يتعرض باحدهما المجيب لم يتعرض باحدهما السائل فتامل فيه جدا قوله وبالجملة يستفاد على التقديرين ثلثة احمراى صريحا اما على تقدير تعلقه بالوقداء فاحدها هو المستفاد من التعلق بالوقداء وهو حصر الوقداء فيه ءم وهو قصر الموصوف على الصفة فان المعنى ان اقتداء لنا به فقط لو بهما جميعا يليق بنا وحاصله ان جعل اقتدانا مقصورا على صفة التعلق به وتحقيق بنا وثانيهما المستفاد من تقديم المسند اليه وهو حصر وصف اللياقة في الوقداء به بمعنى انها لو تتجاوز الى الوقداء بغيره ولو الى الوقداء بهما ولو الى عدم الوقداء باحد اصلا وحصر اضافيا لو حقيقيا مرفوده وقوع ثالثة وثالثها المستفاد من تعريف المسند اليه وهو حصر الوقداء به في صفة اللياقة بمعنى انه لو يتجاوز الى وصف عدم اللياقة في وقت من الاوقات واما على تقدير تعلقه بيليق فاحدها المستفاد من تعلقه بيليق وهو حصر لياقة الوقداء فيه ءم قصر الموصوف على الصفة اذ المعنى ح لو يليق الوقداء الا انه ءم فيكون من قصر لياقة الوقداء على صفة التعلق به ءم بحيث لو تتجاوز الى صفة التعلق بغيره من لو يليق الوقداء بهم على ان يكون قصرا اضافيا بالنسبة اليهم فلو ينافي لياقة الوقداء بالله تعالى وبالاصحاب ايضا وثانيهما المستفاد من تقديم المسند اليه وهو حصر وصف اللياقة به ءم في الوقداء الموصوف بها بحيث لو يتجاوز ذلك الوصف الى عدم الوقداء في وقت من الاوقات وهو حصر اضافي ايضا لوجود سائر الاشياء اللويقة به ءم

الذين

لا بغيره فقط وصحيح

كالرسالة والشفاعة الكبرى وغيرهما وثالثها حصر الاقتداء في صفة اللياقة به ع بحيث لا يتجاوز
الى صفة عدم اللياقة به في وقت من الاوقات فاقت الكائنة بعد اسناده ع وتخصيص الكلام ان
الكلام على التقديرين مشتمل على ثلثة احصر بعضها مؤكد للبعض الاخر فهو على التقديرين لا يخلو
عن تاكيد فلو يكون احدها الاولى من الاخر من هذه الجهة قوله على فاعله انما قيدت به لان
التقدير هنا انما يحصل على احد الجوابين اعني الاتساع في الظروف واما على تقدير
التقدير فلو تقدير ولا حصر هذا خلوه عما ذكر فتفكر عنه هنا وفيه بحث لان التقدير الصوري
كاف في افادة التخصيص كما ذكره صاحب الكشاف في قوله قل لو انتم تملكون خزائن رحمة
ربي من ان انتم فاعل الفعل المحذوف بشهادة لو ومع ذلك فالتقدير الصوري على تملكون
يدل على تخصيصه قوله فالاولى الخ لم يقل فالجواب لما في دلالة التقديم على الحصر من
المعاني التحقيق كما اشار اليه في حاشية الوداف كما قدمنا وذا كان في تضمن الحصر
المستفاد من التقديم لحصر الاقتداء فيه ع من الخفاء كما اشرنا اليه بخلاف دلالة التقديم
على الحصر وتضمن ذلك الحصر حصر لياقة الاقتداء فانها ظاهران وهذا القدر كاف في
الترجيح ولو نا يمكن تتميم الوجه الاول وترجيحه بالوجب والتبادر الذين يذكرهما بعد
الا انه على هذا يكون الوجه في الحقيقة هو الوجب والتبادر لا الحصر المؤيد بهما فالاولى
ان يجعلا وجهين لترجيح تعلقه بالاقتداء من اول الامر من غير ان يجعلا وجهين لترجيح
الحصر الاول على الثاني وان امكن ذلك ايضا وقد يقال انما قال الاولى دون
الجواب لما ذكره في الحاشية حيث قال وبان اللياقة لو توجب الاقتداء بالفعل يخلاف
الاقتداء بالفعل والاتصاف بالصفة اولى من الاتصاف بلياقتها وهذا القدر كاف
في الرجحان انتهى كما ستعرف ما فيه قوله بالوجب قيل ويعارضه كون الفعل عاما فانه
قويا واقول ويعارض معارضة ما ذكره في الحاشية من وجوه الترجيح ما نقلناه عنه
انفا من ان تعلقه بلياقة لو يوجب الاقتداء بالفعل وانما يوجب لياقة بخلاف
تعلقه بالاقتداء ويعارضه ايضا ما يذكره بعد من ان تعلقه بلياقة يوهم كونه ع
مقتديا بالغير بناء على التبادر وهو غير مناسب لمقام المدح واقول لكن يتوجه على ما في
الحاشية ان تعلقه بالاقتداء ايضا لا يوجب الاقتداء بالفعل لان ما يدل عليه ذلك
التعلق هو الحصر المحفوظ في جانب المحكوم عليه باللياقة فلو يوجب الاولياقة حصر الاقتداء

عليه كما لا يخفى قوله فلو يعيد اليه الخ اي فلو يرجع اليه من غير ضرورة يعني ان في الفقرة الاولى ضرورة
في حمل الاقتداء على المعنى المبني للمفعول وليس هنا ضرورة في حمل الاقتداء على خلاف المعنى الظاهر
اعني على المبني للمفعول لان تعلقه بالاقتداء الترتيب يدفع الضرورة هنا بناء على ان
تعلقه بالاقتداء المبني للفاعل يدل على ان فاعل الاقتداء المذكور غير النبي ع اذ لا معنى
لاقتداء الشخص بنفسه بخلاف الاقتداء في الفقرة الاولى اذ ليس هناك ما يدل على ان
فاعل الاهتداء غير النبي ع فعلى المعنى المتبادر يلزم اهتداء النبي ع بالغير وهو مناسب
لمقام المدح فلا بد ان يحمل على المبني للمفعول بتقدير الجار والمجرور ولا يخفى ان ذلك التقدير
خلاف الظاهر لذا قال لكنه خلاف الظاهر قوله لكن فيه ما عرفت اشارة الى منع قوله ولان البين
انه لو يليق به يعني انما لو يليق به لو وجب حمل المبني للفاعل على معنى كون ع مقتديا بالغير
وذلك غير واجب لجواز ان يحمل على معنى كون الغير مقتديا به ع بناء على ما ذكر في الملخص
في توقيف الدلالة كما سبق وانت قد عرفت ان لو حاجة الى هذا البناء اذ اللو يليق بالشيء
لو يوجب ان يكون وصفا له قوله لو يقال يمكن توجيه ذلك الخ توجيه الاول لقوله ولو يليق
تعلقه بيليق بدل التوجيهين السابقين المردودين باظهار ما فيه لفظ في الظاهر وليس فيه ذلك
المانع في تعلقه بالاقتداء والجواب الاولى معارضة باثبات ذلك المانع فيه ايضا
وقد اسلفنا جهة الترجيح فتذكره قوله فلو يصح تقديمه عليه لما تقرر في النحو من انه اذا كان
الخبر فعلا للمبتدا وجب تقدمه عليه فاخيره عنه للو يتبين بالفاعل قوله فلو يصح تقديم
معموله ايضا عليه الواحد التاويلين اقول ان كان قولهم المعمول لا يقع الا حيث
يصح وقوع العامل فيه مشتملا على استثناء المعمول الظرف بعامله فلو يكون تعلق
ذلك الظرف بعامله تاويلا والا فيحتمل التاويل في التقدير اذ لو يجوز الاتساع
في الظرف اللهم الا ان يقال لا يكون مشتملا عند الجمهور ومشتملا عند البعض وفيه
نظر اذ لو كان كذلك لما وقع مثل في الدار لو استدراه اشتمال الدار على ضعف
التركيب المخل للبلاغة مع انه وقوعه فيه كثيرة قال الله تع ومما رزقناهم ينفقون
وبالاولوية هم يوقنون وامثالها فالحق ان ذلك القول مشتمل على استثناء الظرف
عند الجمهور فلا تاويل قوله ان هذه القرينة اي الفقرة للمقارنة للفقرة الاولى الخ
اي اشد مبالغة في مدح النبي ع من الفقرة التي قبلها قوله لان النور اقوى من الهدى

لان النور المقتدى به فى الطريق سبب لرؤية الطريق من مبدائه الى منتهاه والعلم ولرؤية الاعداء
ولسائر موانع الطريق ولسهولة السير بخلاف الهدى والارشاد فانه انما يكون سببا لرؤية اول
الطريق او غير لكن هذا اذا كان الهدى بمعنى الدراية كما هو الظاهر من سوق كلامه واما اذا
كان بمعنى الايصال ففيه نظر الا ان يقال ارادة الهدى مطلقا مشروطة بالنور بخلاف
العكس وقد يقال النور كيفية حاصلة فى نفسها وليست من الاعراض النسبية والهدى كونها
من مقولة الفعل عرض نسبى يتوقف وجوده على وجود المنتسبين وغير المتوقف عليها
اقوى من المتوقف قوله وحصر المقلد اكد من حصر الواحد هذا مبنى على ان تقديم المسند اليه
على شبه الفعل اعنى الحقيق لو يفيد التخصيص كما هو المستفاد من كلام الشيخ عبد القاهر ولو سلم
انه يفيده ايضا كما ذهب اليه السكاكى فى قولنا وما انت علينا بعزيز ففى الفقرة الثانية
سلوك الى طريق الترقى بناء على ان فيها ثلثة احرف وفى الاولى حرفان فالاولى ان يقول
والحصر الاوكد من الاول ليعم المذهبين قوله وهو حصر الحقيق فى الظرف المتقدم على
ان يكون من قصر الموصوف على الصفة اما بقصر الذات الحقيق على صفة الاهتداء بالمعنى
المعقول او بقصر اللياقة على صفة التعلق بالاهتداء بحيث لو يتجاوز الى صفة التعلق
لعدم الاهتداء قوله الى طريق الترقى من وجهين احدهما من جهة فوق السود وثانيهما
من جهة نقد الحصر قوله ويحتمل الاستقرار اى يكون الظرف مستقرا على ان يكون خبر مبتداء
محذوف اى هذا الحكم بالتحقيق وصلة محقق لوريب فيه ثم ان تركن مثل فى قولنا بالتصديق
لان السعادة فى مناهج الصدق عبارة عن التصديق بجميع ما جاء به النبى ومن جملته
وذلك مستلزم لكل فرد من افراد تلك السعادة مظنة انكار مخلوف الصعود والبلوغ
الى اقصى الحق الذى هو حق اليقين فان حصولها امر مستبعد ربما ينكر فاحتاج الى تاكيد
وفيه بحث لان حمل السعادة الواقعة فى مدح الاولى على الاعم المشترك بين الكل غير مناسب
بل المناسب حملها على الوصف المختص بهم بحمل اضافة المناهج الى الصدق على الاستغراق
ليدل على سعادتهم فى كل دليل عقلى او نقلى والسعادة بهذا المعنى تستلزم الصعود الى حق اليقين
اللهم الا ان يقال فى الصعود والمعارج ما يدل على الترقى ولذا نعترض فى الفقرة الثانية
الى البلوغ الى اقصى الحق وليس مثله فى الفقرة الاولى فكانت الثانية مظنة انكار دون
الاولى وايضا قولنا هذا الحكم مصدق به غير شايع فى مقام التوكيد يخلوف قولنا هذا محقق

لاريب

لاريب فيه ولعل لهذا امر الشيخ بالتامل ولك ان تقول المبتداء المحذوف هذا الحكم بل على
هذه الاحكام الصادقة من كتاب العلم وهى العقل والحواس والخبر الصادق او الادلة
العقلية والنقلية ومن المعارج وسائط الترقى الى حق اليقين من الرياضات الموجبة
للمكاشفات ودقايق الادلة ففى الفقرتين براعة الاستهلال وفى الفقرة الثانية يسلوك
الى طريق الترقى ايضا قوله لكان الباء صلة للتلبس اعلم ان جميع حروف الجر مشتركة فى الدلالة
على اقتضاء معنى الفعل وايصاله الى مجرورها فان تجرد ذلك الاقتضاء من غير دلالة
على خصوصية زائدة كالابتداء والظرفية والاستعلاء فذلك الحرف يسمى صلة عندهم وان
دل على خصوصية زائدة فهو يسمى بالاسم تلك الخصوصية كباء الالصاق وباء المصاحبة او
الاستعانة الى غير ذلك كما ذكره بعض الافاضل ههنا وباء الملابسة هى باء المصاحبة وهى
ما يدل على مصاحبة احد المتلابسين بالاخر الذى هو المجرور مطلقا سواء كانت تلك المصاحبة
فى متن الفعل وان لم يكن فى زمانه كما فى قولهم خرج زيد بثيابه اذا لبسها هو قبل الظهر
وعشية بعد الفجر مثلا وكانت فى زمان الفعل وان لم يكن فى نفس الفعل كما فى باء
البسملة المتعلقة بالافعال الخاصة اقرء او اكل باسم الله فان الاسم لا يكون قارئا
او اكلا لكن يكون مصاحبا للمتكلم زمان القراءة والاكل وباء الالصاق هو القسم
هو الثانى اعنى ما يدل على الصاقها فى زمان الفعل سواء اشتركا فى نفس الفعل
كما فى قولك اشتريت الفرس بسرجه اذا اشتريتهما بصفقة واحدة او لم يشتركا
فى قولهم مررت بزيد فان زيدا ليس بمار كالمتكلم لكنهما متلاصقان وقت المرور ولذا
قالوا ان باء المصاحبة اعم مطلقا من باء الالصاق اذا تقرر هذا فنقول مراد المحشى
ان الباء ههنا لو كانت متعلقة بالتلبس لكانت متحفة فى الدلالة على اقتضاء معنى
التلبس الى مجروره الذى هو التحقيق فيكون صلة لا للملابسة اذ لو كانت للملابسة
لدلت على ان الحكم مصاحب للتحقيق فى معنى التلبس او فى زمانه وذلك مما
لا يحصل فيه بل المعنى ههنا انه مصاحب له وقت حصولها فى الواقع كما ان الباء فى قولهم
كتب بالقلم للاستعانة واذا استعنت بالقلم فى الكتابة صلة لا للاستعانة فى الاستعانة
بل فى الكتابة كذلك الباء ههنا للملابسة ان كانت متعلقة بالحاصل المقدر وصلة
ان كانت متعلقة بنفس التلبس وبهذا ظهر فساد ما توهمه بعض المحشين ان كونها

صلة تتلبس لا ينافي كونها للملابسة بل تحقيقه اذ لا نعني بها الا ما كان صلة له ومتعلقا به اشتهر فهم ذلك
عندهم اطلاق آخر وهي حروف الجر التي تستعمل اهل اللسان الفعل او شبهه بها والصلة بهذا المعنى لا تنافي
الدلالة على خصوصية زائدة على معنى الوعاء كلمة على في قولهم ابتنى الشيء على كذا فانها مع كونها
صلة للابتناء لا تخلو عن الدلالة على معنى الاستعلاء لكن مراد المحشي من الصلة ههنا
هو المعنى الاول فحينئذ ان يقول سلمنا ان لا محصل في معنى تتلبس احدهما بالواو في وصف
التلبس او في زمانه لكنه لا يقتضي ان يكون الباء المتعلقة بالتلبس متحفظة في معنى
الوعاء لجواز ان يحمل على الالصاق بناء على ان مطلق التلبس في الفعل او في زمانه اعم
من ان يكون بطريق التصاقهما في زمان العمل كما عرفت فلم لا يجوز ان يحمل الباء في
قولنا تلبست بزيد في السفر وفي قولهم استعنت في الكتابة بالقلم على الالصاق
كيف ومطلق التلبس والتعلق يخصصه الباء بالتلبس بطريق الالصاق في زمان العمل
وفيه من المعنى المحصل ما لا يخفى فالوجه ههنا ان يقول لو كانت متعلقة بالتلبس لكن للملابسة
بل لمعنى آخر **قوله** اشارة الى الحاضر في الذهن لانها اما اشارة الى الحاضر في الخارج واما اشارة
الى الحاضر في الذهن بناء على ان اسم الاشارة موضوع للاشارة الى الحاضر والاول بط
لانه اما اشارة الى الالفاظ المرتبة او الى معانيها او الى محسوسها ولا شيء من هذه الاشياء
الثلثة بحاضرة في الخارج فعلى الاول لو يقال ان كان الترديد الاول بالنسبة الى
معناه الحقيقي فهو احتمال لكونه اشارة الى الحاضر في الذهن لانه ليس بموضوع للاشارة
الى الحاضر في الذهن ولا لكونه اشارة الى الحاضر في الخارج لانه ليس بموضوع للاشارة
الى الحاضر في الخارج بل الى الحاضر المحسوس بحس البصر كما بينه الشريف في حاشية الرضي
وان كان بالنسبة الى معناه في الجملة ولو معنى مجازيا فذلك الترديد مما لا جواز
ان يكون اشارة الى الموجود الغير الحاضر بناء على ان الموجود اعم من الحاضر لانا نقول
نختار الثاني ونقول يستحيل الاشارة الى الشيء بدون الالتفات اليه فكل ما يشار اليه
باسم الاشارة فهو حاضر في الذهن ولو بوجه كلي فحينئذ الترديد اما اشارة الى الحاضر
في الذهن والخارج جميعا او الى الحاضر في الذهن فقط فانه قلت لم لا يجوز ان الالفاظ
ليست بحاضرة في الخارج كيف وهي حاضرة في السمع وكل حاضر في السمع حاضر في
الخارج قلت المراد هو الحاضر وقت الاشارة بهذا والالفاظ ح مقتضاه ان كانت

الاشارة بعد التأليف او غير موجودة ان كانت قبله على ان المراد من نفي الحضور الخارجي نفي الاحساس
بالبصر كما سيجيء تحقيقه والالفاظ ليست ببصرة وان حضرت في الخارج ولو يقال على هذا
لو يكون الترديد الاول حاضر الجواز او كل اشارة الى الحاضر في السمع بان يتلفظ بها احد
ويشير اليها المصوتين التلفظ وليست اشارة الى الحاضر في البصر او في الذهن لانا نقول
ذلك خلوف العادة ولو سلم فالمراد بالحاضر في الذهن ما حضر البصر لما عرفت من ان كل ان
مشار اليه حاضر **قوله** يعني ان اسم الاشارة دفع لما يكاد يتجه من ان على الشرطية ان الواجب
ههنا بيان المقصود باسم الاشارة وتعيينه من بين الوجوه الاربعة واما التعرض بانه حاضر في
الذهن او في الخارج فليس فيه كثير فائدة فدفعه بان التعرض بذلك ليس لاجل زائدة بل
ليتفرع عليه فائدة جديدة هي بيان ان اسم الاشارة ليس مستعملا ههنا بطريق الحقيقة بل
بطريق المجاز لوجود العلاقة الاتية فمراد الشارح من الحاضر في الخارج هو الحاضر في حاسة
البصر من ذكر العام وارادة الخاص ولذا صدرت بكلمة يعني الدالة على نوع التحمل وكذا
مراد القائل المذكور في الشرح من اثبات الحضور الخارجي على بعض التقادير اثبات الحضور
في حاسة البصر اذ لا يكفي مطلق الحضور الخارجي في حقيقة اسم الاشارة كما عرفت ونحن نقول
لا حاجة الى تخصيص الحاضر في الخارج حين الاشارة بالمبصر في كلام الشارح وان احتيج اليه
في كلام القائل لان الحاضر في الخارج لما كان اعم من المبصر وفي الاعم يستلزم نفي الاخص كان
نفي كون المشار اليه ههنا حاضرا في الخارج كافيا في اثبات ان اسم الاشارة ليس بحقيقة
ههنا بل لجاز الا ان يقال حضوره في كلام الشارح ايضا بقرينة ان ما يأتي منه من قوله الا حضور
لهذا الكلام في الخارج انما يستقيم على تقدير ذلك التخصيص كما يشير اليه ويمكن ان يقال
انما خصصه بقرينة قوله اذ لا حضور للالفاظ اذ الظاهر سالبة حقيقية بناء على ان مطلقات
العلوم ضروريات وقد عرفت امكان حضور الالفاظ في الخارج حين الاشارة وان
كان على خلوف العادة فلو صح تلك السالبة الا اذا حملت على نفي الحضور في حاسة
البصر فليتأمل **قوله** تنبيها على ظهوره اي ظهور دلالته على معناه ان كان عبارة عن
الالفاظ المرتبة اذ لا معنى للتنبيه على ظهور ذوات الالفاظ اللهم الا ان يحمل على
الالفاظ المأنوسة وكذا المراد بظهور الدلالة عليه ان كان عبارة عن المعاني اذ لا معنى
لمدح التصنيف بظهور ذوات المعاني وانما يمدح بظهور استفادتها من الالفاظ المرتبة

بناء على ان ذلك الظهور هو المقصود لا ظهور ذواتها والاولى ان للتنبيه على امتياز المشار اليه من
بين الرسائل لاختصاصه بمزيد شرف من غاية تنقيح الفاظه ومعانيه على ان يكون الاشارة
للتعظيم ويمكن حمل كلام المحشي عليه قوله او اشارة فطانة السامع بان المعقولات مشعرة بمنزلة
المحسوسات والفائدة في هذه الاشارة هي التنشيط ولذا عطفه عليها عطف لازم على
الملزوم وكذا عطف الترغيب والاولى ان يقول سيما الولد الاكبر قوله هذه احتمالات
سبعة احدها ان يكون الكتاب من اوله الى آخره عبارة عن الالفاظ وثانيها ان يكون
عن معانيها وثالثها ان يكون عبارة عن النقوش الدالة عليها ورابعها ان يكون مجموع
الالفاظ ومعانيها وخامسها ان يكون مجموع المعاني والنقوش وسادسها ان يكون
مجموع الالفاظ والنقوش وسابعها ان يكون مجموع الثلثة واما احتمال ان يكون
الى نصفه او ثلثه الفاظه والباقي معانيه او نقوشا فمستبعد جدا قوله وانت تعلم
اما اعتراض على الشرباني الاقتصار على هذه السبعة فمدفوع هنا لانه مجاز على سائر
الاحتمالات ايضا واما توجيه لكلام بانه انما اعترض عن سائر الاحتمال بالمقابلة
لان حكمها حكم المذكور وما اورد والمجيب هنا من ان جعل الودراكات او الملكات نفس
الكتاب او من اجزائه لا يشهد بصحة العقل والنقل وان صح جعلها نفس العلم او من
اجزائه وفرق بين العلم والكتاب مدفوع بانه انما يرد لو كان قول المص فيها
في التسمية وليس كذلك بل الظاهر ان توصيف المشار اليه بغاية التهذيب لو سمي
بها كما اشار اليه الشارح المحقق فاذا كان المراد توصيف فيجوز ان يشار بها الى الودراكات
او الملكات ويصح الحمل باحد التاويلات المشهورة في امثاله كما احتيج الى احدها
في بعض احتمالات السبعة المذكورة فان النقوش ليست بكلام حقيقة فضلا عن
كونها كلاما مهذبا بغاية التهذيب فلا بد من تقدير المضاف اي هذه النقوش ودوال
الكلام المهذب فيجوز ان يقال ايضا هذه الودراكات او الملكات سببات الكلام
المهذب في هذا الكتاب ليكون مدحا للتصنيف بانه يكون سببا لامثال هذه الو
الودراكات او الملكات الممتازة من بين سائر الودراكات او الملكات وهذا
نظير ما ذكره المص في شرح التلخيص حيث حمل العلمين في قوله الفن الاول علم
المعاني الفن الثاني علم البيان على الملكة او الودراكات مع ان العلمين المذكورين

هناك

هناك من اجزاء كتاب التلخيص كما صرح به ايضا فلم يجز احتمالات الودراكات والملكات في شق قولهم
سمته بكذا ضرورة انها لا تكون كتابا ولو سلم اجزائه كما ان احتمال النقوش والالفاظ
لا يكون فانه نفس العلم ومن اجزائه فبين العلم والكتاب عموم من وجه اذ يطلقان معا
على المسائل والمعاني ويطلق العلم على الودراكات والملكات دون الكتاب ويطلق الكتاب
على الكاتب والالفاظ والنقوش دون العلم قوله لكن جميعها معقول صرف هذا مبني على
ما يحقق الشق من ان اشارة الى احد الكليات الطبيعية الغير المحسوسة والواقع احتمال
النقوش وحدها او مع شئ آخر ليس بمعقول صرف كما لا يخفى ثم ان هذا القول انما
من تتمة الاعتراض فالمناسب ترك اداة الاستدراك واما جواب عن
الاعتراض على وجه اشرنا اليه قوله وفي ترجيح احتمال الالفاظ ايضا بحث
كلمة ايضا تدل على ان في الاول ايضا بحثا وانت تعلم ان الاول اعتراض على الشق
وهذا على الشريف فلا يحسن كلمة ايضا اللهم ان يقال ان الشارح تبع الشريف
في ذلك حيث قدم احتمال الالفاظ فكل من البحثين على الشارح ولعل البحث
انهم رجحوا الالفاظ بمثل قولهم قرأت الكافية وبعارضه قولهم علمت الكافية
وكتبتها واحتمال التجوز مشترك واقول بحث مدفوع بان كتاب الله تعالى عبارة
عن الالفاظ وحدها حيث جاز الصلوة بتلفظها وان لم ينظر القارئ الى نقوشها
ولم يعلم معانيها ولا يكفي مجرد النظر الى نقوشها ولا مجرد التامل في معانيها ولا
مجموع النظر والتامل والظاهر ان سائر الكتب كذلك لو يقال انما يتم هذا الاستدلال
لو كان هنا دليل على ان الصلوة لا تجوز الا بكتاب الله تعالى وهو اول البحث
لو فانقول الدليل على ذلك قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وكون
القرآن عبارة عن كتاب الله تعالى مما اجمع عليه ائمة التفسير والاصول
قوله ولا يخفى انه لا يناسب الواو للحال اي لا يستقيم الوعلى احتمال
النقوش والحال ان ذلك الاحتمال لا يناسب هذا المقام لتحقق
الوحدة وعند بغاية تهذيب الكلام فيه اذ النقوش ليست بكلام حقيقة
بخلاف الالفاظ وهو ظاهر وبخلاف المعاني لانها كلام نفسي عند جمهور الاشاعرة
ومنهم المص وان كان الكلام النفسي عند تحقيق الشق هو الالفاظ المرتبة

في علم الكلام كما ذكره في شرح العقائد العضدية ولا حيل ان الالفاظ والمعاني كلام
حقيقة لم يحتج الى التجوز فيهما واحتاج اليه في احتمال النقوش حيث قال الا
ان تحمل الكلام ح على المجاز تسمية للمعبر به اي اطلاقا على النقوش التي عبر بها
للمص بقوله هذن النقوش بكسم المعبر عنه اي بالكلام الذي هو اسم الالفاظ او
المعاني التي هي المعبر عنها بذلك القول حيث ذكر هذن النقوش واراد بها مدلولاتها
التي هي الالفاظ او المعاني فيكون اشارة الى التجوز في طرف المسند اليه لكن على هذا
يكون النقوش مشارا اليها في مجرد اللفظ لا في المعنى اذ المشار اليه في المعنى 2
هو الالفاظ او المعاني ولكن ان تقول التعبير غير مختص بالالفظ لا بد من العبور
وكما يعبر الوذهان من الالفاظ الى المعاني كذلك يعبر من النقوش الى الالفاظ
بالذات والى المعاني بواسطة الالفاظ فالنقوش معبر بها بهذا المعنى و
الالفاظ معبر عنها فالمراد تسمية للنقوش الدالة بالكلام الذي هو اسم مدلولاتها
فيكون اشارة الى التجوز في طرف المسند او في الاسناد من غير محذور ثم اعلم ان قول
القائل منع لدليل الش بانه لو يلزم من عدم حضور الالفاظ والمعاني في الخارج
ان يكون اشارة الى الحاضر في الذهن كيف وهو اشارة الى الحاضر في الخارج على
تقدير كون الديباج بعد التاليف فرده الش بان هذا السند انما يستقيم
على تقدير احتمال النقوش وذلك الاحتمال لا يناسب التوصيف بغاية تهذيب
الكلام وما لا يناسب ذلك لا يكون مرادا للمص وغرضنا ان مراد المص ان
يكون اشارة الى الحاضر في الذهن على كل تقدير ممكن لا الى الحاضر في الخارج لان
المشار اليه المناسب للتوصيف المذكور اما الالفاظ واما المعاني ولا شيء منها حاضر
في الخارج فلو اشكال في الدليل ثم اجاب عنه بمنع عدم المناسبة بجواز المجاز في التسمية
والاطلاق ولو جاس فيه لان توجيهه ايضا مبني على التجوز في اسم
الاشارة حيث استعمله في الحاضر في الذهن ولا تجوز فيه على توجيه القائل
وليس احد المجازين اولى من الاخر ثم ابطل السند المذكور بالنظر
الذي اورده بقوله وفيه نظر بعده وحاصله انه لو كان اشارة
الى الحاضر في الخارج الذي هو النقوش الجنبية الحاضرة عند المص المكتوبة في

فالمتبادر

في كتابه لكان الغرض توصيف ذلك الشخص بالنهاد والمبالغة تهذيب الكلام واللوازم
باطل اذ الغرض توصيف نوع ذلك الشخص سواء كان ذلك النوع متحققا في ضمن النقوش
المكتوبة في كتاب المص او في كتبا وكذا غرض من يسمي كتابة باسم معين كالكافية تسمية ذلك
النوع لا تسمية الشخص المعين منه واقول في نظره نظر لان مدلول شخص النقوش ليس
بجزئي بل كلي ولذا ادل في اوقات متعددة على اشخاص عديدة من الالفاظ كما اذا قرانها
زيد في وقت وعمرو وبكر في اوقات اخر فيجوز ان يشار الى شخص النقوش ويوصف او
يسمى نوع الالفاظ الذي هو مدلوله وغاية الاحتياج الى التجوز في التوصيف والتسمية
وهو مشترك بينه وبين الاشارة الى النقوش الكلية وحدها فبعد قوله الا ان يحمل
على المجاز لا يجب ذلك ولا يتفرع قوله فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقديرات
ولعله من جملة وجوه الامر بالتفطن هذا او مرد عليه ان التحقيق الى الظاهر ان الايراد
ابطال للمقدمة المعينة الغير المدللة اعني قوله ولا شك في انه لا حضور للكلي
في الخارج بشهادة تفريع قوله فالاشارة الى ذلك الكلي الى وهو غير مقبول
على قانون المناظرة الا ان يكون مبنيا على مذهب موجوزه او ينزل البداهة المستفادة
من قوله ولا شك منزلة الدليل فيكون معارضة في المقدمة والا يحمل على تفنن
دليل الشارح بانه لو صح لم يكن الاشارة الى الكلي المحسوس افراده اشارة الى الحاضر
في الخارج واللازم باطل ويحمل على المعارضة في دعوى الشارح بطي مقدمة اعني قائل
بانه لما كان الاشارة الى ذلك الكلي اشارة الى الحاضر في الخارج فلو يكون فكرها اشارة
الى الحاضر في الذهن على جميع التقادير ويحمل على منع تلك المقدمة لكنه يستلزم استدراك
التفريع المذكور الا ان يقصد به الاشارة الى ذلك السند لغاية قوته يضحك ان يكون
دليلا معارضا او ناقضا قوله ان التحقيق ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج بدليل
وجود اشخاصه اعلم ان القائلين بوجود الكلي الطبيعي في الخارج اختلفوا في
انه موجود بوجود الشخص او بوجود آخر فذهب بعضهم الى الثاني فالماهية
كالانسان واجزائها كالحيوان والجسم والناطق والحساس موجودات
في الخارج عندهم بوجودات متغايرة مغايرة لوجود افرادها مثل زيد وذهب
الفحل المحقق الى الاول بناء على انه لو كان موجودا بوجود مغاير لوجود فرده

لم يصح حمله عليه الا لو معنى للحمل الا الاتحاد فى الوجود الخارجى ولذا لم يحمل زيد على عمرو وتلخيص
الايراد انه لما كان نوع النقوش وشخصها موجودين بوجود واحد فى التحقيق فاذا اقتضى
ذلك الوجود حضور الشخص تعذر اقتضى حضور النوع ايضا فالحكم بحضور الشخص
دون النوع الموجود بعين وجوده تحكم باطل على مذهب اهل التحقيق الملتزم للشارح
وان صح على خلاف التحقيق وههنا بحث وهو ان هذا الايراد انما يتوجه على الشارح لو كان
المفهوم الذى ذكره اعنى النقش الكتابى الدال على تلك الكلية طبيعيا موجودا فى الخارج بوجود
محقق وذلك محل نظر بل هو من الامور الاعتبارية التى يمتنع وجودها فى الخارج حيث
اشتمل على الدلالة التى هى نسبة بين الدال والمدلول وجميع النسب من الامور الاعتبارية
ومجرد كونه محمولا على كل من النقوش المخصوصة لا يقتضى كونه كليا طبيعيا متحدا معها فى
الوجود الخارجى المحقق لان من الامور الاعتبارية ما يحمل على موجود ات خارجية
كالموجود والاعمى ولذا عمموا الوجود الخارجى فى مفهوم الحمل من الوجود الخارجى المحقق
ومن الوجود الخارجى الموهوم فكما ان الاعمى فى قولك زيد اعمى ليس له وجود خارجى ولكن
يتوهم وجوده فى الخارج ويتوهم اتحاده مع وجود زيد المحقق ولا يلزم منه حضور مفهوم
مفهوم الاعمى فى الخارج مع حضور زيد فيه فكذا ههنا وكما لا يقتضيه كونه محمولا على كل
من النقوش المخصوصة كذلك لا يقتضيه تعبير الشارح ههنا عنه بالنوع اذ ليس مراده
النوع المنطقى الذى هو عبارة عن حقيقة افراده لما عرفت ان الدلالة المأخوذة
فيه عارضة لكل افراده فى الذهن بواسطة الوضع وللاعتبار اعنى تعيين اشكال
النقوش لالفاظ معينة فلا يكون حقيقة لافراده بل مراده النوع العرفى بشهادة
انه فى صدد ان اسامى الكتب من اعلام الاجناس لا من اعلام الاشخاص واهل
العربية يسمون كل كلى موصوف بكلى آخر نوعا سواء كان ذاتيا لما تحته جنسا كالجسم
النامى والجوهر الحساس او نوعا كالحيوان الناطق او وصفا كالانسان الابيض
والاسود والنقش الدال او كان عرضيا كالماشى الضاحك فلا حاجة الى الجواب
الآتى لا يقال ليس مراد القائل من الكلى الطبيعى ذلك المفهوم الذى ذكره الشارح
حتى يتوجه عليه ذلك بل مراده حقيقة النقوش المخصوصة الحاضرة التى يعرضها ذلك
المفهوم اذ لا بد لكل موجود حاضر من حقيقة موجودة بوجوده فى التحقيق بل

لو يحو

بل لا يبعد ان يحمل مراد الشارح عليها ايضا اليها اذ يجوز تعريف الحقائق برسومها فيجوز
ان يكون المفهوم الذى ذكره رسما للحقيقة المشار اليها ههنا لا نا نقول ليس حقيقة نقوش فن
المنطق والكلوم مغايرة لحقيقة نقوش الفنون الاخر بل الكل متحدة فى الحقيقة وانما الاختلاف
بينها بواسطة الوضع العارض لها وتعيين كل منها بازاء الفاظ مختلفة للتراعى بها وجب
الترتيب بتقديم بعضها على بعض وذلك الترتيب ايضا عارض لها فان كانت الاشارة
الى تلك الحقيقة مطلقا يلزم ان يكون تلك الاشارة اشارة الى نقوش جميع الفنون وذلك تطلى
البطلان وان كانت اشارة الى تلك الحقيقة المقيدة بالقيود التى ذكرها الشارح فتركبت
الاشارة الى ماهية اعتبارية لا يمكن وجودها فى الخارج فيتوجه ما ذكرنا ولا يندفع ذلك
بجواز ان يكون الاشارة الى الحقيقة المقيدة بتلك القيود على ان يكون التقيد داخلا
والقيود خارجة لان دخول مجرد التقييد الذى هو من باب النسب كاف فى لزوم كون
المشار اليه ماهية اعتبارية كما لا يخفى قوله وجوابه ان الكلى الطبيعى الخ تلخيصه
ان هذا الايراد ليس فى مقابلة الشارح لان الشارح فى صدد ان المصلى يستعمل كلمة
هذه ههنا على سبيل الحقيقة بل على المجاز فان الشخص انما يستعملها حقيقة فيما يعتقد
انه موجود حاضر مع ان المصلى يعتقد خلوه فمراد الشارح انها ليست اشارة الى الحاضر
عند المصلى وما ذكره القائل انما يفيد انها اشارة الى الحاضر عند اهل التحقيق ولا تدافع
بينهما فهو دفع للايراد المذكور بتحرير مراد الشارح بان مراده انه لا حضور لهذا
الكلى عند المصلى وانها ليست اشارة الى الحاضر عند المصلى بل الى الحاضر فى الذهن عنده
لانه لا حضور له عند التحقيق وليست اشارة الى الحاضر عند التحقيق لا يقال
قد التزم الشارح اتباع الحق عند فى تحرير المباحث فى هذا الكتاب ومذهب
المصلى ان الكلى الطبيعى ليس بموجود فى الخارج وانما الموجود فيه فرده ليس بحق عنده
كما يشير اليه فذلك التحرير بالحق لانا نقول بيان مراد المصلى ههنا لا يكون
باتباع الحق وانما يكون باتباع مذهبه لما عرفت من ان الشخص انما يستعمل اسم
الاشارة على سبيل الحقيقة فيما يرى كونه محسوسا حاضرا ولكل مقام
مقال على ان قوله لا حضور لهذا الكلى عند المصلى كان مقيدا بقيد عند المصلى كان كلوما
حقا لا ريبة فيه فلا تباع للحق ايضا لا لغيره وبهذا يندفع بعض الاوهام و

ولما كان الجواب المذكور بمنع بعض مقدمات دليل المعارض او النافض مستندا بالتحرير
او باثبات المقدمة الممنوعة بذلك التحرير اندفع ما قيل ان جواب المحشي لا يطابق الايراد
المذكور ولان المورد اشار بقوله ان التحقيق الخ الى ان الايراد مبني على التحقيق لا الى ما
ذهب اليه المص فلا ينزفع ببناء الكلام عليه انتهى فح يتجه على جواب المحشي ان كلام
الشارح ليس في مجرد الاشارة للص بكلمة هذا بل وفي اشارات سائر المصنفين والام فضح
تزوير قوله ومن ههنا علمت ان اسامي الكتب من اعلام الاجناس الخ على ما ذكره ههنا
ولا اباد والى العلاوة قوله على ان المراد من عدم الحضور الكلي الخ يعني لو سلم ان مراده لا
حضور له عند التحقيق فانما يتوجه عليه الايراد المذكور لو كان مراده من نفي الحضور في
الخارج نفي الوجود الخارجي وليس كذلك بل مراده نفي كونه محسوسا باحد الحواس الظاهرة
كما يقتضيه استعمال اسم الاشارة على سبيل الحقيقة وحينئذ لا يتوجه عليه شئ لان
الكليات الطبيعية مع كونها موجودات في الخارج بعين وجودات اشخاصها عند اهل
التحقيق ليست بمحسوسات كما حققه الشيخ في الاشارات وسينقله الشارح بعبارته
في بحث الكلي الطبيعي فهذه العلاوة ايضا تحرير لمراد الشارح بوجه آخر ومنع لبعض مقدمات
الاستدلال مستندا بذلك التحرير وما يجئ من الشارح او اثبات المقدمة الممنوعة
بها او اورد عليه المحشي في الحاشية حيث قال فيه ان الكلي الطبيعي على تقرير كونه موجودا
يجوز ان يكون محسوسا ايضا وما ذكره الشيخ محل بحث على ما ستعرفه فلا يتم العلاوة
انتهى واقول هذا مدفوع اما اولا فلان الظاهر ان الايراد استدلال وكل من
الجوابين منع فما اورده منع للمنع فيكون خارجا عن قانون التوجيه الا ان يقال لا بد
من حمل الجواب ههنا على الاستدلال اما اذا كان الايراد منعا فظاهر واما اذا كان
استدلالا فلانه تضمن ابطال المقدمة الممنوعة والمتضمن لابطالها متضمن
لمنعها ايضا فدفعه بالمنع يدفع الابطال ولا يدفع ما تضمنه من منع المقدمة فلو ثبت
مدعى الشارح ههنا كما لم يحمل الجواب على الاستدلال فاعرفه فانه من دقائق فن
الاداب واسرارها واما ثانيا فلانه لو كان محسوسا لاختص بوضع واين بداهة
فيكون جزئيا لا كليا مشتركا بين كثيرين وهو خلف المفروض وسيشير اليه الشيخ
والنظر الذي سيورده عليه من انه انما يتم اذا كان الانسان مثلا محسوسا باعتبار

صدق

صدق على كثيرين وهو غير لازم لجواز ان يكون محسوسا باعتبار وجوده في ضمن
كل واحد من الجزئيات متشخصا بتشخصه وصادقا عليها باعتبار كونه كليا مجردا عن
تلك التشخصات مدفوع بان ليس الماهية المتشخصة امرا آخر وراء الشخص حتى يكون وجودها
في ضمنه فالاجناس بالماهية المتشخصة هو بعينه الاجناس بنفس الشخص ولا كلام
فيه فح لو صح ما ذكره المتاخرون من ان الشخص عبارة عن مجموع الماهية العوارض المتشخصة
لا الماهية المعروضة لها لتوجه ذلك لكن الشارح المحقق ابطل في حاشية التجريد بان كل
من تلك العوارض هو بحيث اذا عرض شيئا من الشخص كان وجود الشخص
عبارة عن وجود هذا المجموع فلا يكون النوع الذي هو جزء آخر منه موجودا بعين
وجود الشخص وهو خلاف التحقيق فالحق ان الشخص هو النوع المتشخص وبالجملة
لا يتصور الاحساس بالكلي الا من حيث اشتراكه بين كثيرين فلما استحال ذلك
المتصور اندفع ذلك بالكلية على ان ذلك النظر غير موجه ههنا لان الكلي المحسوس
في ضمن الشخص الواحد المحسوس لما كان متشخصا بتشخص ذلك الشخص بناء
على استحالة الاحساس به بدون التشخص لم يكن ذلك الكلي المحسوس مشتركا بين
جميع افراده فيتوجه عليه مثل ما اورده الشارح من ان ليس المفروض وصف ذلك
الشخص ولا تسميته بل وصف نوعه المشترك وتسميته فح يتوجه على هذه
العلاوة نظرا هو ان ذلك الوجود الخاص لما اوجب تعلق الاحساس بمعروضه
الجزئي لزم ان يوجب تعلقه بمعروضه الكلي ايضا والا لتحقق الملزوم في الكلي
بدون لازمه وهو محال ولعل مراد المورد والمجاب عنه ان ذلك الوجود
الواحد افاد لمعروضه الجزئي تشخصا موجبا لاختصاصه بوضع واين ولم يفده
لمعروضه الكلي فكما ان ذلك التشخص مقتضاه من حيث هو هو بل بشرط المادة
القابلة لم نكد تعلق الاحساس بمعروضه اذ الاحساس مشروط بالتشخص
بداهة فان قلت هذه العلاوة غير صحيحة على التحقيق الملتزم عند الشارح لانه
ههنا على ما اشار اليه الشريف المحقق في شرح المواقف في بحث الماهية عند تحقيق
معنى الحمل وبشير اليه المحشي ثلثة مذاهب احدها ان الماهية واجزائها موجودة
بوجودات متغايرة ومغايرة لوجود الشخص وثانيها ان جميعها موجودة

بوجود واحد هو وجود في الخارج بوجود واحد على ان يكون الموجود في الخارج
وثانيها ان كون وجود الماهيات ووجود واحدا في الخارج صح الاشخاص واحدا في الخارج صح
صحة حمل الماهية واجزائها على الشخص والثاني مستلزم لقيام الوجود الواحد
بمحلين مختلفين والكل باطل وهذه العلاوة انما ينفع على المذهب الثاني قلت
التحقيق عند الشارح في اكثر كتبه هو المذهب الثاني وهي مال في بعض كتبه الى المذهب
الثالث كما سيشير اليه المحشي والملتزم عنده ما هو التحقيق عنده لا عند شخص آخر
ولو لم فهذه العلاوة دور العدول عن مذهب المص الذي هو بعينه المذهب
الثالث المستلزم لكون الماهية واجزائها امورا انتزاعية واعتبارات عقلية
ضرورة ان القول بوحدة الوجود في الخارج مستلزم لنفي وجود الكلي في الخارج
لان ذلك الموجود الواحد لا يكون كليا بل جزئيا وشخصا فذلك المذهب
الثالث هو لمنكري الوجود الكلي الطبيعي كصاحب المواقف والمص وغيرهما
من المحققين لا لطبيعة كما يزعمه المحشي والحق ان قول الشارح لا حضور
لهذا الكلي الخ بمعنى نفي الاحساس به كلام حق على كل المذهب الثلثة ولا يتوقف
حقيته على المذهب الثاني كما يتوقف عليه الايراد فلذا افقى الشك عنه فاعرف هذا
المقام **قوله** ويمكن ان يقال من اول الامر الى تقييده باول الامر يدل على
انه ايراد على القائل المذكور في الشرح بدل النظر الذي اورده الشارح عليه
ولو لم هذا التقييد لامكن حمله على الجواب عن الايراد السابق بتغيير الدليل
بعد اثبات المقدمة من دليل شارح وحاصل الايراد لا شيء من هذا الاشارات
الواقعة في اوائل الكتب المتداولة كهذا الكتاب بمستعمل على سبيل الحقيقة على
كونها اشارة الى النقوش ايضا لان لا شيء من تلك الاسماء بحقيقة ايضا
نقوش الكتاب ينتج من الشكل الثاني انه لا شيء من تلك الاسماء بحقيقة ايضا
وهذا صحيح لان كونه حقيقة في النقوش لا يكفيه امكان الاشارة الى المجموع
بان يكتب في صحيفة او صحيفتين بل لا بد من الاشارة اليه بالفعل وحيث
قيد الدعوى والدليل بالكتب المتداولة لم يتجه عليه المتون المختصرة المكتوبة في صحيفة
او في صحيفتين كالعضدية في الاصل لكن يتوجه ايراد احدهما او الاولى

ان يغير

ان يغير المتداولة الى المتطاولة لان تلك المتون مما تداولته الايادي وثانيهما انه على
تقدير ذلك التقييد لا ينفع عليه تعريض الشارح بقوله ومن ههنا علم اسامر الكتب الخ
مع ان العرض الاصلي ههنا تعريض ذلك الان بلا حظ الطول في مفهوم الكتاب كما قيل
ثم ان هذا الكلام من المحشي افاد تعريضا لقول الشارح الان يراد به الاشارة الى نقوش
الكتابة بان يقال ان كفى في حقيقة اسم الاشارة الاحساس ببعض اجزاء
المشار اليه من غير احاطة بجميع جوانبه فلو لم انه لا يكون حقيقة في الاشارة الى اثنين منها
من اوثلثة كيف وبعض اجزاء المجموع المركب من النقوش وغيرها محسوس مبصر بالفعل وان
لم يكف ذلك بل يجب احاطة تلك الاشارة بجميع جوانب المشار اليه كما هو الحق فعلى تقدير
الاشارة الى النقوش لا يكون حقيقة ايضا ولا اجاب عنه بعضهم بان الاحساس ببعض
الاجزاء كاف لكن بشرط ان يكون الاجزاء الباقية قابلة للاحساس والابصار كما في سائر
المحسوسات من السماوات والارض بخلاف المجموع المركب من النقوش والالفاظ
والمعاني فان الالفاظ والمعاني غير قابلة للابصار واعترض عليه بعض الافاضل بما حاصله
انه اضحوكة للناظرين والا لكان الاشارة الى احد الجبلين اشارة حقيقة اليهما مع
كون احدهما مبصرا دون الآخر وذلك باطل نعم لا يشترط الاحاطة بجميع جوانب المرئي
كما في الاشارة الى المتحيز بالذات كالجبل والارض والسماء لكن يجب ان يكون المشار اليه
واحدا حقيقيا في العرف بحيث لا تفاصيل بين اجزائها كالبيت وبدن الانسان ولو بكيفية
الوحدة الاعتبارية كالعسكر الواحد المتفاصلة الاجزاء وليس هناك سوى الاحاد
المتفاصلة وكذا النقوش المتفاصلة الاجزاء فلا يكفي في امثالها الاحساس ببعض الاجزاء
دون بعض بل لا بد ان يكون جميع تلك الاجزاء محسوسة معا ولو كان المحسوس بعضا
من كل واحد منها واقول الاضحوكة منقلبة عليه اذ لو صح ما ذكره لوجب ان يشار الى العسكر
حقيقة بهؤلاء وغيرهما من جميع جموع اسم الاشارة فلا يكون الاشارة اليه بصيغة
المفرد وكذا العسكر حقيقة فيه وان كان جميع افراده مرائية حيث لم يكن واحد حقيقيا
كما اعترف به وذلك فاسد بل الحق ان كلمة هذا مثلا موضوعة للاشارة الى الواحد
المرئي في الجملة سواء كان واحدا حقيقيا بحيث ليس لاجزائه تفاصيل محسوس كزيد وبيت
او كان واحدا اعتباريا بحيث كان لاجزائه تفاصيل محسوس ولها جهة وحدة في العرف

كالعسكر الواحد المجتمع في محل واحد والنقوش المكتوبة فيما بين الرقيين المتعلقة بهن
واحد وسواء كان جميع اجزاءه مرئية حين الاشارة اولم يكن كما اذا اشير الى الجبل يرى
بعض اجزاءه دون بعض فان هذا الجبل حقيقة فيه قطعا وكذا هذا العسكر فيما يرى بعض
اجزاءه دون بعض فالحق ان الاوحسلس ببعض اجزاء النقوش مع كون الباقي قابلة
للاوحسلس كان في حقيقة الاشارة الى مجموعها اذ العرف يجعل ذلك المجموع واحدا
بالاعتبار ومع كون الباقي غير قابلة له لو يكفي في ذلك اذ العرف لا يجعل المجموع هناك
واحدا بالاعتبار ولذا صدر المحقق هذا الكلام بالامكان واردفه بالنقض قوله
ضرورة ان المعتبر الاشارة الخ اريجب ان يكون المشار اليه محسوسا بالفعل بحيث
يكون الاشارة محيطة بجميع جوانبه وان لم يتعلق الاوحسلس بجميع اجزاءه ضرورة
ان الاوحسلس بجميع الاجزاء غير ممكن في الاجسام الغير الشفافة فالواجب الاحاطة بجميع
جوانب المشار اليه ولا يكفيه كونه محسوسا كذلك بالقوة نحو تلك الجنة فانه مجاز
صرح به الشريف في الحاشية الرضية لكن عرفت ما في وجوب الاحاطة من النظر قال الشارح
وهو ههنا علمت ان اسامي الكتب الخ اي من اجل ان العرض في كل احتمال تسمية النوع
او تسمية الشخص المعين من اشخاص ذلك النوع علمت ان اسامي الكتب في جميع
الوجهات السبعة السابقة من قبيل اعلام الاوحناس في التحقيق لا من قبيل اعلام
الاشخاص وهذا اشارة الى القيل فيما اشتهر بين اهل العربية من انها اعلام
اشخاص بانه كلام ظاهري لا تحقيقي هكذا فهم الناظرون في هذا المقام واقول
ههنا بحثان البحث الاول ان تسمية النوع لا يجري في احتمال المعاني وحدها او
مع شيء آخر فيجوز ان يكون مراد اهل العربية انها اعلام اشخاص المعاني وحدها او
او مع واحد من الالفاظ والنقوش او معهما وذلك لان مجموع معاني كتاب
معين كالكافية مثلا لما اشتمل على المسائل المشتملة على النسب الجزئية التي هي معاني حرفية
كان ذلك المجموع جزئيا حقيقيا بحيث لا يجوز العقل صدقه على كثيرين وان
يشتمل ايضا على مفهومات كلية هي موضوعات تلك المسائل ومحمولاتها لما قالوا ان
انضمام الجزئي الى الكلي يفيد جزئية المجموع ولذا احتاجوا في تعريف القاعدة بقضية
كلية منطبقة على جميع جزئياتها ليتعرف احكامها منها الى احد التاويلين اما بان المراد

جزئيات موضوعها او بان المراد القضايا الشبيهة بالجزئيات ولم يجعلوا قولنا زيد جائي
زيد مرفوع من جزئيات قاعدة كل فاعل مرفوع بل جعلوه شبيها بالجزئي لان تلك القاعدة
مشتملة عليه اشتمال الكل على الاجزاء لا اشتمال الكلي على الجزئيات ولذا لم يصح ان يقال هذه القضية
تلك القضية كما اشار اليه الشريف في الحاشية الصغرى فان قلت لا شك ان مجموع تلك
المعاني اذا علمه جماعة يكون منطبقا على ما في ذهن كل منهم فيكون المعاني المسماة بالكم الكافية
مثلا كليا منطبقا على كثيرين قلت قد حقق المص في شرح الرسالة وغيره من المحققين ان ليس
الكلية عبارة عن القابلية لمطلق الانطباق على كثيرين والا لكان زيد كليا اذ تصور جماعة
لانطباقه على كل ما في اذهانهم بل عبارة عن كون المفهوم الحاصل في الذهن مع قطع النظر
عن قيامه بالذهن قابلا للانطباق على كثيرين في الخارج وحاصل لا بد في كلية المفهوم من
تجويز العقل انطباقه مع قطع النظر عن قيامه باذهن من الاذهان على كثيرين موجودين
بالوجود الاصلي سواء كانوا من الاعيان كما في الانسان او من الامور الذهنية كما في كلية
مفهوم مطلق النسبة الصادقة على النسب الجزئية الموجودة في اذهان الناسبين بالوجود
الاصلي ولا يكفي في كلية انطباقه على كثيرين للوجود بالوجود الظلي كما في انطباق الجزئي
الحقيقي على في اذهان جماعة تصوروه من الصور لئلا يكون الكتاب المسمى بالكافية
مثلا عبارة عن العلم المتعلق بتلك المسائل لكان الاسامي من قبيل اعلام الاوجناس
ايضا بناء على ان قيام الصورة بالذهن معتبر في ماهية العلم كما سيجيء تحقيقه ولا يمكن
تخصيص الاسم بعلم المص ار بالصورة القائمة بذهن المص من حيث قيامها به وانما يمكن
تعيينه بازاء مطلق العلم ار صور المسائل المخصوصة القائمة باذهان ما فيكون معناه كليا
لا جزئيا لكن الكلام ههنا في المعاني المعلومة لا في العلم بها فان قلت هذا الكلام من الشيخ
المحقق مبني على ما يحققه من ان زيدا مثلا وان كان جزئيا حقيقيا في نفسه لكنه كلي بالنسبة
الى جزئيات اعتبارية فانه اذا اشير اليه بهذا الانسان وهذا الحيوان وهذا الكاتب
كان هذه الهذيات معاني جزئيات اعتبارية وينطبق زيد على كل منها قلت لما كان
كل من هذه الهذيات مفهوما مغايرا للاخرى منها لكونها مستفادة من الفاظ متغايرة
المعاني صح كون زيد كليا بالنسبة اليها ولا يجري مثله ههنا اذ قد اشترط كون تلك المعاني
مستفادة من الفاظ مخصوصة ورتبها مصنفها كما اشار اليه الشارح في المفهوم الكلي

المشار اليه الا يرى ان احدا لو ترجم الكافية بلسان اخر لم يكن ذلك عين الكافية فعلم
لو وضع الاسم بازاء معان مخصوصة مطلقا سواء كان غيرها بالالفاظ التي رتبها مصنفها
او بالفاظ اخر لجرى مثله هنا وليس فليس على ان مراد اهل العربية يجوز ان يكون اعلام
اشخاص حقيقة لا اشخاص اعتبارية ولا مخلص هنا الا بان يقال ليس مراده كما فهمه الناظرون
بل مراده ان الاسم على تقدير الوضع الراجح الذي هو احتمال الالفاظ من قبيل اعلام
الاجناس في التحقيق لا من قبيل اعلام الاشخاص وبهذا التقدير يتم الرد على اهل العربية
فانهم لم يجعلهم الكتاب عبارة عن الالفاظ حتى جعلوا الاسم اعلام اشخاص وقالوا
الالفاظ التي تلفظ بها مصنفها وهي بعينها ما تلفظنا بها وبالعكس وكذا النقوش
التي كتبها المصنف بعينها ما كتبناها والتغاير بحسب تعدد المحال اعتبار لا يقدح
في جزئية المسمى كزيد الواقع في البيت وفي المسجد ولذا جعلوا كلمات الله تعالى والملائكة
والجن داخلة فيما يتلفظ بها الانسان في بعض الاحيان فرتوه الشارح بانه كلام
ظاهري لا تحقيقي وكيف يكون الالفاظ الموجودة المقتضية في زماننا للصق عين الالفاظ
الموجودة المقتضية في زماننا وكذا النقوش بل الاتحاد بينهما بحسب النوع فلا يدخل
كلمات الملائكة والجن في التعريف المذكور الا بتقدير المضاف او ما يتلفظ بنوعها الا
الانسان وتلك الالفاظ الحالة وكذا النقوش مغايرة بالشخص لا بالاعتبار
بمجرد تعدد المحال اذ تعدم احديهما وتبقى الاخرى وقياسها على زيد الجوهر الباقي
في الحالتين مع الغائب كما لا يخفى **البحث الثاني** ان الشارح دقق النظر في جانب
المسمى ولم يدقق في جانب الاسم فان اسم الكافية مثلا ليس شخص اللفظ الذي
تكلم به ابن الحاجب والا لم يكن ما تكلمنا به من لفظ الكافية اسما لذلك الكتاب وهو
فاسد واما ان يكون الاسم ايضا هو النوع المشترك بين جميع الاشخاص وهو
ايضا فاسد اذ يفوت الغرض منه تمييز المسمى باسماع الاسم والكلي غير محسوس باحدى
الحواس الظاهرة وان كان موجودا كما حققه الشيخ وارتضاه الشارح واما ان يكون
الاسم كل شخص وضع بازاء ذلك الكتاب بملاحظة بمفهوم كلي هو ذلك النوع
وهو ايضا فاسد لان جميع الالفاظ الموضوعة مشتركة فيما تقدم من الامرين
فح يلزم احضار الوضع في الوضع النوعي وذلك فاسد لان الوضع قسمان

قوله والا لخصصه الخ لقائل ان يقول ههنا تخصيص بوجه ما لما
حين التسمية كان الحاصل في الذهن مفهوما كليا
منطبقا عليها فوضع الاسم لذلك المفهوم الكلي
الحاصل فيكون الاسم من اعلام الاجناس
وانما اختصت تلك الاجناس في الخارج في فرد
واحد هو تلك المعاني الخصوصة لانا نقول
وضع الاسم بازاء الشيء لا يتوقف على تصور جميع
اجزائه تفصيلا وكما اذا سمي احد لابنه الغائب باسم
فان ذلك الابن يكون منصورا على الوجه
الجزئي قبل الرؤية وانما يتصور بوجه كلي
كما نص عليه الشريف في الحاشية الصغرى على ان
الكلام في وضع اسامي الكتب بازاء تلك
المعاني لا بازاء كليات صادقة عليها فانه
احتمال آخر لم يذهب اليه احد في اسامي العلوم المتداولة
وان ذهب الى مثله في اسامي العلوم المتداولة
بلا حق الافكار فتامل

شخصي

شخصي ونوعي كما شيء من المحشين الا ان يقال تختار ان الاسم ايضا وهو النوع
لكن الغرض من تسمية تمييز المسمى باسماع شخصي من اشخاص الاسم لا باسماع نفس ذلك
الاسم او تختار ان الاسم كل شخصي ومراده ان انقسام الوضع الى الشخصي والنوعي
ايضا كلام ظاهري صادر من اهل العربية بناء على توهم الالفاظ اشخاصا وهو مخصر
في النوعي في التحقيق ولك ان تقول تختار الثاني وتمنع لزوم انحصار الوضع في النوعي
لجواز ان يكون الوضع النوعي في التحقيق هو وضع افراد الانواع المتباينة بوكالة
ملاحظتها بمفهوم كلي صادق على جميع تلك الانواع كوضع العالم والعامل والضارب
وغيرها من اسماء الفاعلين بملاحظتها بعنوان اسم الفاعل الصادق على الكل والوضع
الشخصي بناء على تنزيل كل نوع منزلة الشخص في كمال الامتياز عن غيره كما اشار
اليه مثل صاحب التوضيح ولعل ذلك من جملة وجوه الامر بالتفطن ايضا قوله
واما على انها من اعلام الاجناس الخ منع لتقريب دليل الشارح على هذا المدعى بناء على
ان ليس كل لفظ وضع بازاء مفهوم كلي علما لذلك المفهوم الكلي بل بعضه من اعلام
الاجناس كاسامة وبعضه من اسماء الاجناس كالاسد والفرق بينهما ان معنى معلومية
ذلك الجنس يدل عليها علم الجنس بجوهره وسم باللام الداخلة عليه لا بجوهره ولذا
ايد بدخول لام التعريف عليه كالكافية والشافية واقول هذا المنع مدفوع بقول
المصنفين في اوائل كتبهم وسميته بكذا لان التسمية ظاهرة في وضع العلم وحملها
على مطلق الوضع بعيد ودخول اللام مطرد في الاعلام المنقولة عن الوصف كما تقرر في
محله فلو يؤيد لهم الجنس احملها وما يذكر في دفع هذا المنع من ان المشهور كونها
اعلاما فغير مرضي عند الشارح لانه اثبات التحقيق بالمشهور والمهم الا ان يقال ذلك
المشهور يدل على ان التسمية الواقعة في اوائل كتبهم بمعنى وضع العلم فهو بواسطة
تلك التسمية يدل على ثبوت المنوع وقوتنا والمدعى ههنا ظني بكيفيه الدليل الظني
وليس المشهور ههنا بمعنى يقابل التحقيق فيرتضيه الشارح في اثبات المدعى الظني ويوئيده
ما نقل عن المحشي ههنا حيث قال في الحاشية ما حاصله ان مثل مفتاح العلوم مشتمل على معنى
التعريف بحسب معناه والمهم كتبي المنقول عنه فالاولى ان يعتبر ذلك في معناه
الافراد المنقول اليه ويحمل شيء الاسم عليه ليكون الكل وتيرة واحدة قوله

مع ان العلمية الجنسية تقديرية يعني انما قدرتها النحاة في مثل اسامة بالضرورة منع الصرف حفظا لقاعدتهم فلا يصار اليها من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا وفيه بحث لان الكافية المنكرة في قولنا هذه كافية غير منصرف للعلمية والتأنيث فالضرورة موجودة في اسامر الكتب ايضا وكيف لا والنحاة لم يخصصوا البحث عن المنصرف بما عدا اسامي الكتب ولا يسع لاهل الكتب المعقول مخالفة النحاة في احكام الاعراب على انا نقول ان كان موافقة النحاة ملتزمة عند اهل سائر الفنون فالضرورة موجودة ههنا والا فمراد الشارح من اعلام الاجناس هو بعينه اسماء الاجناس اذ لا فرق بينهما عند اهل المعقول حينئذ وانما الفرق عند النحاة فلا يتجه عليه ما اورده من منع التقريب والحق ان مراد الشارح تحقيق مذهب اهل العربية في اسامي الكتب لا تحقيق مذهب اهل المعقول فيها فيتوجه عليه منع المذكور ويندفع بما ذكرنا ولا مساس بهذا الكلام من الحشو بل لا وجه له اصلا قال الشارح اي التهذيب اي هذا كلام تهذيب غاية التهذيب يشير الى ان اصل الكلام هكذا ثم عدل عنه الى ما ترى اطلاقا للمصدر على مفعوله بطريق الاسناد المجازي كما في قوله اغاهي اقبال وادبار واضاف التهذيب الى الكلام الذي هو مفعوله لانه القاعدة المطردة في وضع المصادر مواضع عواملها كما في قولهم سبحانك فان اصله اسبحك تسبيحا ثم حذف الفعل واضيف سبحان الذي هو علم التسبيح الى الكاف ولذا قطع الشارح عن الاضافة ليدل الكلام على انه مهذب غاية جنس التهذيب لا غاية نوع منه هو تهذيب الكلام فان الاول ابلغ من الثاني ولم يجعله من قبيل جرد قطيفة كما جعله المحشي لما سبق منه ان التجوز في اسناد ابلغ من التجوز في الطرف وايضا هو محتاج الى امرين احدهما تاويل المصدر بالمشتق وثانيهما تاويل اضافته على مذهب البصرية حيث لم يجوزوا اضافة الصفة الى موصوفها الا بتاويل وان جوزها الكوفية بلا تاويل والمختار هو مذهب البصرية بخلاف ما ذكرناه فانه غير محتاج الا ما عدا التجوز في الاسناد وهو مراد الشارح بتوجيه الاول فيما بعد او تصنيف هذا الكتاب غاية تهذيب الكلام اي على حذف المضاف

في جانب المبتدا وانما اخر هذا التوجيه مع انه ايضا يتم بتاويل واحد هو حذف المضاف لانه المقام يقتضي المبالغة في موصوف الكتاب لا في وصف التصنيف وان كانا متلازمين في الواقع وتلك المبالغة واضحة في التوجيه الاول دون الثاني ولان التصنيف ليس متحدا مع التهذيب في الواقع لان التصنيف عبارة جمع الاوساخ وجعلها اضافا والتهذيب ازالة الخشو والتطويل فبعد حذف المضاف يحتاج الى ادعاء اتحادهما في الواقع فليدع اتحاد التهذيب مع الكتاب اولا من غير احتياج الى حذف المضاف لان حذف المبتدا الذي هو الصريح الكبرى في الكلام اعظم تكلفا من ارتكاب التجوز في الاسناد فعلى هذا كان النسخة المعول عليها في قوله والتاج انسب كما ترى بتركك الانسب ومعناها حينئذ والتوجيه الثاني غير ظاهر كما ترى وان ثبتت تلك النسخة فليس معناها ان الثاني انسب من الاول بل معناها انسب ايضا من سائر التوجيهات الممكنة ههنا كجعل غاية التهذيب مصدرا لمهذب مقدرا او لفعل مقدر اي هذبت هذا غاية التهذيب او هذا هذبته غاية التهذيب هكذا ينبغي ان يحرر كلام الشارح ههنا لما يذكره المحشي فانه منظور فيه من وجوه كما نعرفها قوله بحسب اللفظ الى يعني ان تطبيق الالفاظ الكلام على القواعد العربية مع صحة الاصل للمعنى الذي يجب اعتباره قبل امر البلاغة في التوجيه الثاني اقل تكلفا منه في الاول اذ ليس فيه الا حذف المضاف واما الاول فيحتاج الى جعل المصدر بمعنى المفعول والى تاويل اضافته على المذهب المختار الذي هو مذهب البصرية وفيه بحث من وجوه الاول ان احتياج الاول الى هذين الامرين انما يتم لو لم يجز حمل المصدر على مفعوله مبالغة بطريق التجوز في الاسناد كما في قوله وانما هي اقبال الى وهو ممنوع بل مراد الشارح ذلك فليس في الاول الا تكلف واحد كما في الثاني مع انه قد سبق منه ان التجوز في الاسناد ابلغ الثاني ان كفاية حذف المضاف في الثاني انما يتم لو اخر التصنيف مع التهذيب في الخارج وليس كذلك فيحتاج الى امر اخر هو التجوز في الاسناد الثالث ان حذف المبتدا تكلف آخر غير حذف المضاف ففي الثاني تكلفات عديدة بخلاف الاول قوله لان التوجيه اظهر الخ استفاد الاظهرية من مادة الرؤية الدالة على العلم بطريق المشاهدة في قوله كما ترى ومن عموم الخطاب لكل من يصلح للخطاب بخلاف قوله وتوجيه الاول

لا يخفى فانه انما يدل على مطلق الدراسة ولا تعلم انه بمعنى كما تر من حاله فغاية ما يدل عليه كما ذكره هنا حاله ويجوز ان يكون تلك الحالة الواضحة فباحة وسماجة. ولذا سيحمله عليه والكل بطريق الكناية يدعو ان رؤية مستلزمة لظهور حجابه او فضاحته **قوله** امر التالي غير ظاهر بحسب المعنى كما لا يخفى قيده بقوله بحسب المعنى لئلا يخالف ما سبق وقد عرفت ان استفادة هذا المعنى بطريق الكناية والاشارة الى ان المعنى الكنائي هو ظهور المرجوحية لا نفس المرجوحية الى بقوله كما لا يخفى فلا يتجه عليه ان الصواب ترك قوله كما لا يخفى لئلا يلزم الجمع بين المعنى الحقيقي والمعنى الكنائي قصدا من لفظ واحد وذلك ان يقول قوله كما لا يخفى تفسير لقوله كما ترى وقوله غير ظاهر بيان للمحذوف في كلامه الذي بعونه المقام ثم مراده من المعنى ما يعم المعنى الثاني المستفاد من خصوصيات الكلام البليغ ومزاياه التي يدور عليها امر البلاغة بشهادة قوله اذ المناسب للمقام الخ لان تطبيق الكلام لمقتضى المقام انما يحتاج اليه في البلاغة كما لا يخفى **قوله** اذ المناسب للمقام وصف الكتاب اذ الغرض من الوصف رغبة الطلبة في الموصوف الباقي عنهم ليستفيدوا منه وهو الكتاب لا التصنيف الذي هو امر منقض لا يستفاد منه شئ بل ربما يوهم وصفه مدح المصنف بالدهاة لا الكتاب. ومقتضى المقام بالعكس فلا يرد عليه انه يجوز ان يكون وصف التصنيف كناية عن وصف الكتاب لاستلزام بين الوصفين والكناية ابلغ من التصريح فيكون اوفق لمقتضى المقام **قوله** ولا يلائم هذا المعنى الخ يعني ان حمل قوله والثاني كما ترى في هذه النسخة على معنى انه غير ظاهر لا يلائم قوله وتوجيه الاول لا يخفى لانه يكون الثاني غير ظاهر يدل بمفهومه على ان الاول ظاهر لا يحتاج الى التأويل اصلا وقوله وتوجيه الاول الخ يقتضي انه محتاج الى التوجيه وبينهما تناف الا ان يكون التوجيه في قوله وتوجيه الاول الخ بمعنى الكون موجها مستحسنا لا بمعنى التأويل وهو خلف الاظهر فلا يحصل به الملائمة هذا مراده ولذا فرع اولوية النسخة الاولى وفيه نظر لان غاية ما يدل عليه ذلك المعنى كون الاول ظاهرا راجحا بالنسبة الى الثاني لا كونه ظاهرا لا يحتاج الى التأويل اصلا وذلك واضح فلا اشكال في الملائمة اصلا **قوله** ولك

ان تفسر

ان تفسر هذه النسخة الخ ان يعني ان الثاني اسبب بحسب اللفظ لانها يجوز ان يكون كناية عنه يدعو ان رؤية مستلزمة لظهور التنبيه على الرائي وهذا كما ان لهم الاشارة وقد يكون للتعظيم وقد يكون للتحقير **قوله** فالنسخة الاولى اولى الخ النسخة الثانية ان حمل على الاولى توجه عليها عدم الملاءمة وان حملت عليها سلمت عنه وايضا الاظهر توافق النسختين ولا يمكن حمل الاولى على الثانية بالمعنى الاول وقد عرفت ما فيه **قوله** ومن البين ان لا عموم بحسب العلم الخ اذ لا يلزم من العلم بهذا الكتاب العلم بتحرير المنطق الكلام اما العلم بكونهما محررتين وان لزم العلم بنفسها اما على تقدير كون الكتاب من الالفاظ او النقوش فلان مدلولاتهما نفس المعاني المنقحة المحررة لا تحريرها وليس وصف التحرير لازما لمدلولاتها لزوما بينا بالمعنى الاخص ولذا كثيرا ما نعلم من تلك الالفاظ او النقوش معانيها ولا يخطر ببالنا كون تلك المعاني محررة وان كانت محررة في الواقع واما على تقدير كونه عبارة عن تلك المعاني المحررة فلما ظهر من ذلك من ان وصف التحرير ليس لازما بينا لتلك المعاني المحررة التي هي عبارة عن المنطق والكلام فان قلت فكيف الحال فيما اذا كان العلمان المذكوران عبارتين ههنا عن الادراكات او الملكات قلت لا يصح حملها على الادراكات او الملكات ههنا اذ التحرير انما يتعلق بالمعاني لا بهما وايضا العموم باعتبار التحقيق العلمي انما يعتبر بين الكتاب وبين المعاني والمسائل لا بينه وبين الادراكات منها او الملكات وانما المعنى في كون العلم بالكتاب موجبا للعلم بالمعاني والمسائل المحررة وهذا لا يحتاج مستفاد ومن كلمة في الدالة على عموم مدخولها وخصوص مظروفها بحسب التحقيق العلمي فيفهما من مدح الكتاب ولا يخفى ولذا حمل شارح المحقق العموم ههنا وفيما سيجئ على العموم المطلق كما ستعرف لا على العموم من وجه الكافي في تشبيه بالظرفية في الجملة اذ لا ايجاب في العموم من وجه بحسب التحقيق العلمي فلقائل ان يقول فكما انه لا معنى لوصف الكتاب بان العلم به يوجب العلم بالادراكات او الملكات كذلك لا معنى لوصفه بان العلم به يوجب العلم بكون المعاني والمسائل محررة وانما المعنى في وصفه بان العلم به يوجب العلم بمسائل العلم من المحررة

او بان نفسل يوجب نفس التحرير في الواقع فالحق مراد الشارح احد التوجيهين الآتيين
وانت خبير بان ايجاب العلم بالمسائل ينفي احتمال الاخلال المتوهم من غاية التهذيب
بخلاف ايجاب نفس التحرير **قوله** بالنسبة الى الكلام في هذا الكتاب لا يخفى ان الظاهر
ان يقول بالنسبة الى هذا الكتاب الا انه قصد اخراج الخطبة المشتملة على قوله فهذا غاية
تهذيب الكلام لان العلم بذلك الخطبة القول يوجب العلم بكون المسائل محررة فيفوت
ما ذكره من انه لا عموم لتحرير العلمين والدليل على خروج الخطبة عن الكلام المهذب المشار اليه
بقوله فهذا انها لا مدخل لها في مسائل العلمين والظاهر ان يكون الكلام المهذب
مدخل فيها وايضا لو دخلت لزم الاشارة بكلمة هذا الى معنى نفسها وهي غير مستحسنة
ولك ان تقول قصد اخراج الخطبة والمقدمة ومباحث الالفاظ اذ ليست الكل
من اجزاء العلمين ولو من مبادئهما الموقوف عليها في ذاتها وان كان لبعضها مدخل
في الافادة والاستفادة **قوله** كما للمنطق الخ اراد العموم الحاصل لنفس هذين العلمين
بالنسبة الى الكلام في هذا الكتاب كالعموم الحاصل للمنطق بالنسبة الى القسم الاول
من الكتاب فان هذا العموم ايضا بين القسم الاول وبين نفس المنطق لا بينه
وبين تحرير تلك المسائل او سائر اوصافها ولذا جعل ظرف القسم الاول نفس
المنطق لا بعض اوصافه كما يأتي **قوله** فاما ان يراد الخ يعني وان الظاهر
من قوله تحرير المنطق الخ ان يكون من اضافة المصدر الى مفعوله او نائب فاعله
ولما لم يكن المحافظة على هذين الظاهرين معا فلا بد من صرف احديهما اما بان يجعل
اضافة التحرير من اضافة الصفة الى الموصوف ليكون العموم كسبب التحقق
العلمي لنفس العلمين المذكورين لا لتحريرهما واما بان يحمل العموم في كلامه ههنا
على العموم كسبب التحقق الخارجي لا كسبب التحقق العلمي وعلى التقديرين يندفع الايراد
اما على الاول فلانه متى تحقق هذا الكتاب في العلم تحقق مسائل العلمين المحررين
في العلم بدون العكس اذ قد يتحقق في العلم بدون هذا الكتاب وهو
ظاهر واما على الثاني فلانه متى تحقق هذا الكتاب في الواقع تحقق تحرير العلمين
في الواقع ايضا وان لم يعلم تحرير ولا عكس لوقوع تحريرهما قبل هذا الكتاب
من سائر المصنفين فلم يبق منهم غاية التهذيب المختصة بهذا الكتاب لكن

ذلك

التحرير اعم من غاية التهذيب فهو واقع منهم وكذا التحرير اعم من المهذب غاية التهذيب
فلا يتجه على هذين التوجيهين ان مجرد امكان التحرير غير كاف في العموم بل لا بد من
وقوعه بالفعل ووقوعه قبل الكتاب ثم فلا يتم العموم في شيء من التوجيهين ولا حاجة
في دفعه الى حمل التحرير على التحرير الممكن وانما يحتاج اليه ان اخص التحرير بغاية
التهذيب المختصة بهذا الكتاب وانما قدم التوجيه الاول لان فيه محافظة على الظاهر
بقدر الامكان اذ الظاهر ان مراده من العموم في الموضعين واحد ولانه ينفي
احتمال الاخلال المتوهم من غاية التهذيب دون الثاني لكن على تقدير انتفاء
ذلك الاحتمال بهذه الظرفية يكون عطف تقرير المرام على التهذيب توكيدا
لا تأسيسا فالوجه الاقتصار على الثاني كما فعل بعضهم حيث جزم بالتوجيه
الثاني ولم يجوز الاول اصلا واقول انما يحتاج كلام الشارح ههنا الى التأويل
لو كان ظرفا لنفس الكلام المهذب واما اذا كان ظرفا لغاية تهذيبه كما هو الظاهر
فلا اشكال في الظرفية اصلا اذ الظاهر من ظرفية التحرير الاعم لغاية التهذيب
الاخص منه بسبب المحل ان يكون تلك الظرفية كسبب العموم كسبب المحل لا
كسبب التحقق ولاجل وضوحه لم يتعرض الشارح لبيان العموم ههنا في الحاشية
بخلاف ما سيأتي فانه خفي يحتاج الى البيان فلا عبرة بالبيان عند وضوح العيان
فليتأمل **قوله** وفي كل منهما خدشة هي ان العموم على كل من التوجيهين انما يتم
لو كان العلمان بتمامهما مذكورين في هذا الكتاب وليس كذلك بل المذكور فيه
بعض مسائلهما واتمام ذلك بجعل اسامي العلوم موضوعة بازاء مفهوم كلي
مشترك بين جميع المسائل وبين بعضها اتمام بالبناء على المذهب المرجوح ومثله
لا يليق بشان المحقق وانت خبير بان خدشته ههنا وفيما سيأتي مدفوعة بان
ما في هذا الكتاب اكثر مسائلهما والمقام خطابي يكفيه ادعاء ان العلمين بتمامهما
مذكوران في هذا الكتاب ترغيبا للمتعلم في كتابه ولا بأس في اتحاد الكل بمعظم
اجزائه في مثل هذا المقام الا ان هذه الخدشة انما تندفع بذلك عن المتن
لا عن الشارح اذ على تقدير كفاية الادعاء يكون اشتغاله في الحاشية الآتية ببيان
العموم لغوا وفيه ما فيه بل هو الحق كما ستعرف **قوله** والظاهر ان الظرفية ههنا الى

خلخالي

ولعل وجه الظهور ما ذكره بعض الافاضل من ان ظرفية الصفة للموصوف بها كما في زيد في الخصب
والراحة ظرفية حقيقية عند اهل الحكمة فيستغني عن اعتبار التشبيه والتجوز وفيه بحث
من وجوه الاول ان كون تلك الظرفية حقيقية عند اهل الحكمة محل نظر بل الظاهر انها
مجازية عندهم ايضا فانهم قالوا ان قولك كذا في كذا يدل بالاشتراك او التشابه
على معاني مختلفة كون الشئ في الزمان وكونه في المكان وكونه في المحل وكونه في الخصب
والراحة وكونه في الحكمة وكون الكل في الجزء وكون الجزء في الكل وكون الخاص في العام
اشهر والظاهر ان قولهم او التشابه لتقسيم تلك المعاني الى حقيقية كما في الثلثة الاول
ومجازية بعلاقة التشبيه كما في البواقي الثاني لو سلمنا ان كلمة في حقيقة عرفية
في تلك المعاني عندهم فانما يكون الظرفية عندهم حقيقة ههنا لو كان هذا الكتاب
من الحكمة وليس كذلك بل من الكلام في تقرير قواعد الاسلوب فهم المنطق في الاصل
من علوم الحكماء لكن المصنف جعله كالمقدمة للكلام على ان الظرف ههنا ليس تحرير المنطق وهو
بل تحرير كلام العلمين فلو بدا ان يكون التخاطب بكلمة في ههنا باصطلاح اهل اللغة و
لما لم يكن الظرفية الحقيقة التي هي الحلول الحقيقي عندهم لو في الظرفية العلمين المحررين
ولو في ظرفية تحريرهما الكتاب ولو في ظرفية وصف الدلالة لموصوفها وان
امكنت في حكمها اعني في ظرفية الموصوف لصفة الحالة فيه كما في قولك الشجاعة
في زيد اضيح ههنا الى التجوز باحد الوجوه الثلثة التي اشار اليه الشريف في قوله
تعالى اولئك على هدى احدها الاستعارة التبعية في كلمة في كما ذكرها
الشارح وثانيها الاستعارة المكنية في محرورها التشبيه العلمين المحررين
او تحريرهما بالظرف الحقيقي وثبت له ما هو من خواص المشبه به اعني الاداة
الدالة على الحلول الحقيقي على سبيل التخييل وثالثها الاستعارة التمثيلية
بتشبيه حال العلمين او تحريرهما مع هذا الكتاب بحال الظرف مع مظروفه
ويكون بذكر المركب الدال على الثانية بالوضع ويراد الاولى فيكون تمثيلا
وان حذف من التركيب ما عدا الاداة الثالث ان الدالة ليست معنى حقيقيا
للتحرير المختص بذوي العلم وضعا بل مجازا فارتكاب التجوز في المحرور
ليكون المجاز حقيقة ليس اولى من عكسه الرابع ان حمل الظرفية ههنا على

ظرفية

ظرفية وصف الدلالة لموصوفها غير موجه ههنا سواء كانت حقيقية او مجازية لان تلك الظرفية
تدل على استيعاب الصفة واحاطتها بموصوفها احاطة تامة بحيث لا يجد الموصوف بدا
منها فتدل ههنا على ان الكتاب لا يفارق الدلالة على العلمين بدل عليهما دائما وفي كل
حال فتكون تلك الظرفية واقعة لاحتمال الاخلال المتوهم من غاية التهذيب كما اذا حملت
على العموم بحسب التحقق العلمي فيلزم ان يكون عطف قوله وتقريب المرام على التهذيب توكيدا
لا تأسيسا مع انه لا يرتضيه فيما بعد ولعل لهذه الوجوه امر بالتدبر قوله صفة للكلام
لا نزاع في كون الدلالة صفة للكلام وانما النزاع بين الشريف والمصنف في ان تفسير
الدلالة التي هي صفة اللفظ بفهم المعنى من اللفظ مشتمل على المسامحة كما ذهب اليه الشريف
اولا كما ذهب اليه المصنف بناء على انه وان كان مطلق الفهم صفة للفاهم او المعنى الا ان
فهم من اللفظ صفة مركبة كذلك اللفظ وقد اشار اليه المحشي فانقيل ههنا ان
كون الدلالة صفة للكلام انما يصح على مذهب المصنف في تفسير الدلالة بفهم المعنى من اللفظ
واما على مذهب الشريف كما اشار اليه فناش من اعوجاج الفهم الا يرى ان حكم
الشريف بالتسامح يوجب كون الدلالة عنده وصفا للفظ ايضا لو كان وصفا
للمعنى او للفاهم لم يكن فيه تسامح اصلا على ان الدلالة في كلام المحشي يجوز ان
تحمل على المعنى اللغوي الذي هو الارشاد القائم بالكلام ايضا كما في هداية القرآن
او على المعنى الاصطلاحي قوله اما كون التقريب الخ اما ظهور كونه على الاول
بالمعنى اللغوي فظاهر لان التقريب بالمعنى اللغوي كالتهذيب يشتق منه شئ ويحمل
على الكتاب فيصح تأويله بذلك المشتق بان يقال هذا غاية مقرب للمرام بمعنى انه
مقرب للمرام غاية التقريب كما اشار اليه الشارح بخلاف التقريب بالمعنى الاصطلاحي
اذ لا يشتق منه مقرب بمعنى ذي التقريب وايضا هو بمعنى الاستلزام الذي هو كلي
متواطئ لا مشكك فلا يصح عطفه على ما اضيف اليه الغاية بمعنى النهاية لانه
يقتضي ان يكون المعنى الاصطلاحي كليا مشككا كالتهذيب وفيه ان التأويل
ليس منحصرا في حمل الاشتقاق بل هو وحمل ذو اخوان فليؤول بحمل ذو بان يقال
هذا الكتاب ذو غاية التهذيب والقول بان التقريب والاستلزام كلي متواطئ
لا مشكك مدفوع بان التقريب كما يتم باستلزام الدليل عين المدعى يتم باستلزامه

ما يساويه او اخفى منه فمنه ما هو بالذات ومنه ما هو بالواسطة ومن البين ان الاستلزام
بالذات اولى من الاستلزام بالواسطة كيف ولو لم يكن التقريب بالمعنى الاصطلاحى
مشكلا كان عطفه على التهذيب احتمالا فاسدا لا غير مختار الا ان يقال كون التأويل
فى جانب المعطوف عليه بحمل الاستحقاق وفى جانب المعطوف بحمل ذوغير ظاهرا فالظاهر
ان يكون التأويلان بطريق واحد والاظهر ان وجه الظهور هو ان عطف المعنى
اللغوى على التهذيب لكونه دالا على غاية تقريب المرام يفيد فائدة جديدة مهمة
هى ان الكتاب بعيد عن جميع مراتب الاخلال المتوهم من غاية التهذيب لان المبالغة
فى التنقيح ربما تؤدى الى الاخلال الموجب لتبعيد المرام عن الافهام ولا يفيدها عطف
المعنى الاصطلاحى اذ غايته افادة ان الدلائل المذكورة فى هذا الكتاب مستلزمة لنتائجها
بالذات لا بالواسطة ولا يلزم منه خلوه عبارة عن جميع مراتب الاخلال وهو ظاهر
لا يخفى نعم يندفع توهم الاخلال بقوله فى تحرير المنطق الى ان التحرير البين الخالى
عن الحشو والتطويل كما ذكره الشارح ولا تبيين فى الاخلال ولذا اورد عليه
بعض الافاضل بانه لا وجه لاعراضه عن الاخلال فى تفسير التحرير لانا نقول الاخلال
كغيره مراتب متفاوتة وخلو جميع تلك المراتب عن البيان محل نظر ظاهر بل
الظاهر ان فى بعضها بيانا فى الجملة خلا يندفع بما ايهام هذه المرتبة بخلاف عطف المعنى
اللغوى على التهذيب الذى اضيف اليه الغاية فانه غاية تقريب المرام الى الافهام بنفى
جميع تلك المراتب كما ذكرنا فافهم كون هذا الوجه ظاهرا مستغنيا عن البيان
محل بحث وقد يقال فى وجه الظهور لان السوق ليس صفة للكتاب بخلاف التقريب
بالمعنى اللغوى وفيه نظر لانه ان اراد الصفة الحقيقية فكذا التقريب ليس صفة للكتاب
حقيقة بل للمعنى بواسطة الكتاب ضرورة ان الالفاظ الا ت لتقريب المعنى حقيقة
وان اراد اعم من المجازية فالسوق صفة للكتاب مجازا اذ كما ان الكتاب مقرب
للمرام مجازا فكذا سابق للدليل مجازا على ان السوق الذى هو صفة للمعنى لا للكتاب
هو مطلق السوق لا سوق فانه صفة للدليل عند المص بلا تسامح والدليل الملفوظ
من اجزاء الكتاب فيكون التقريب المفسر بسوق الدليل وصفا حقيقيا بجزء الكتاب
ولا بد ان يحمل ذلك التفسير على ما هو صفة الدليل اما من غير تسامح كما ذهب

المص

المص فى تعريف الدلالة او بالتسامح كما ذهب اليه الشريف المحقق هناك لان التقريب
عند المص وصف قائم بالدليل وهو الاستلزام واعلم ان الشارح لم يلتفت الى صيغة اسم المفعول
لما مر من ان المرام المقرب الى الافهام لا يصح على الاحتمال المختار الذى هو كون الكتاب
عبارة عن الالفاظ وانما يصح على احتمال كونه عبارة عن المعانى ضرورة ان المرام المقرب
الى الافهام هو المعانى لا الالفاظ ولا النقوش فلو يصح ان يقال ان هذا الكتاب غاية المرام
المقرب الا بتكلف حذف المضاف اى دوال غاية المرام المقرب قوله فلان العطف على
هذا يكون تأسيسا بلا تكلف لان تحرير العلمين وبيانهما الخالى عن الحشو والتطويل
بل لو لستلزم تقريب الدلائل المذكورة فيهما سواء كانوا العلمان عبارتين عن المسائل
فقط كما هو التحقيق او عن المسائل والمبادى من الدلائل والتعريفات كما هو المشهور ولو فرض
الاستلزام على الثانى فليس التوكيد عبارة عن اعادة اللازم مطلقا بل عن اعادة اللازم
البين المستفاد من الملزوم ولزوم التقريب المصطلح لتحريرهما على تقديره وقوعه غير
بين كما لا يخفى وبالجملة عطف المعنى الاصطلاحى على التحرير تأسيس بلا تكلف
بخلاف عطف المعنى اللغوى عليه لان التحرير بمعنى التبيين الخالى عن الحشو والتطويل يستلزم
لتقريب المرام فى الجملة استلزاما بينا وان لم يستلزم غاية التقريب فجعله تأسيسا
يحتاج الى التكلف بان يقال ليس التحرير بالمعنى المتبادر الذى ذكره الشارح بل بمعنى مجرد
ايراد عبارات خالية عن الحشو والتطويل سواء وجد فيها تقريب المرام فى الجملة او
لم يوجد تقريب اصلا كما فى نهاية الاخلال الخالية عن التبيين والتقريب بوجه ما او بان
يقال المراد من التقريب فرده الكامل اعنى غاية التقريب هكذا يجب ان يحرر مراده
ولعل قوله فلو تفضل عن وجه الفرق بين عطف التقريب بالمعنى اللغوى على التهذيب
وبين عطفه على التحرير فى ان الاول يكون تأسيسا بلا تكلف والثانى مع تكلف
كما دل عليه المقابلة بين قوله اما كون التقريب على الاول الخ وبين واما كونه على الثانى الخ
وذلك الوجه كما قررنا او بمعنى لا تفضل عن ان كون الاول تأسيسا بلا تكلف
انما هو على تقدير كون نفس التحرير ظرفا للكتاب كحسب العموم فى التحقيق فى الواقع
لا على تقدير كون العلمين المحررين ظرفا لهم كحسب العموم فى التحقق والعلم لما اشرنا
ان الظرفية على هذا تدل على ان العلم بهذا الكتاب موجب للعلم بمسائل العلمين

ما فى كل منهما من التكلف والكلام فى الاحتمال الظاهر كما سيشير عليه المحشى قوله ويحتمل ان يكون متعلقا بالمرام اذ المرام بمعنى المقصودة فالمعنى حينئذ وتقريب ماقصد من التقرير و البيان الى الافهام وذلك المقصود هو حصول تلك المسائل المقررة على وجه اليقين فى اذهان المتعلمين فعلى هذا اصل التقريب محذوف ايضا هو قوله الى الافهام كما اشار اليه ثم الظاهر ان مراده بذكر عديل الاحتمال الظاهر الذى ذكره الشارح بقوله يحتمل ان يكون بيانا للمرام فان لفظ الاحتمال المذكور فى الشرح يوجب احتمالا آخر والاولى ان يجعل الظاهر عديلا للظاهر فيما وجد واما جعل عديله ما يفهم من قوله وتعلقه بالتقريب الخ ففيه مناسبة مع وجود العديل الظاهر فانه احتمال بعيد فقد اشار الى ان فى كلام الشارح ايجاز بحذف وكانه بذلك دفع ما يورد على الشارح من ان تقريضه بالاحتمال البعيد واعراضه عما هو اقرب منه وهو احتمال كونه صلة للمرام مما لا وجه له واما ما قيل لو تيسر ان يكون متعلقا بالمرام لان معنى تقرير عقائد الاسلام هو جعلها فى قرارها وهذا الجعل مما يقصد تقريبه الى الافهام اما انه يقصد منه امر آخر يقرب الى الافهام فالظاهر انه ليس كذلك فليس شئ لانه انما يتم اذا جعل التقرير بمعنى التثبيت لا اذا جعل بمعنى البيان بالعبارات لما اشرنا ان ما قصد من بيان عبارات المسائل الاعتقادية حصول تلك المسائل فى اذهان المتعلمين فلا شك فى ظهور ان يقال وتقريب المسائل الاعتقادية المقصود من تقرير عباراتها الدالة عليها الى الافهام على ان تقريب ذلك الجعل الى الافهام يحتاج الى تكلف فلا يكون ظاهرا اذ الظاهر من تقريب الشئ الى الفهم ان يتعلق به الفهم ويكون ذلك الشئ مفهوما بسهولة للقرب بينهما لان يتصف به الفهم بسهولة فانه غير ظاهر كما اشرنا واما كون تقريب الجعل المذكور الى الفهم عبارة عن ان يتعلق به الفهم ويصير هو مفهوما بسهولة فما لا معنى له ههنا كما لا يخفى قوله على ان يكون كلمة من الخ يشير الى ان ههنا احتمالا آخر هو تعلقه بالتقريب على ان يكون كلمة من منشائية اى التقريب بسبب التقرير والبيان لكنه ايضا بعيد لكونه خلف المتعارف فى صلة القرب فتامل قوله فلو نه بعيد لفظا الى بحذف الدليل فى صورة المصادرة لوجل اللطافة لظهور عدم المصادرة لان البعد اللفظى الذى هو المدعى اعم لانه بعد الاستفادة من اللفظ سواء من جهة احد اللفظين المرتبطين عن الآخر بتوسط لفظ آخر او الفاظ آخر

المحترزين فيدل على انه وال على العلمين بالنسبة الى كل مخاطب ذكى او غبى فيفى جميع مراتب الاصول وتوجب غاية التقرب الى الافهام اللهم الا ان لا يكون غاية التقرب لازما بينا للظرفية المذكورة او بمعنى لا تغفل عن ان توهم اشتمال الكتاب على بعض مراتب الوخلول بان غير مندفع على تقدير عطف التقريب بالمعنى الاصطلاحى على التحرير وان اشتغلت بدفعه بالظرفية بسبب العموم فى التحقق العلمى يندفع المستفاد من كلامه من كون عطف التقريب بالمعنى اللغوى على التهذيب كما سيشار اليه تكلف فلا حاجل بقاء ذلك التوهم اجزه الشارح او بمعنى لا تغفل عن ان ما اوردناه على ظرفية التحرير مع دفعه بوجه يجرى فى التقريب للمصطلح المعطوف عليه اذ ليس التقريب المصطلح ايضا اعم من الكتاب بسبب التحقق فى نفس الامر و لا يجرى الوجه الاخر فى دفعه اذ لا يصح المرام المقرب على ان يكون المقرب مشتقا من التقريب بالمعنى الاخرى الاصطلاحى اللهم الا ان يؤل بالمرام ذى التقريب وهو اعم من الكتاب بسبب التحقق العلمى واعلم ان التقريب اذا حمل على المعنى الاصطلاحى يكون اضافة الى المرام لا فى الملابسة سواء كان معطوفا على التهذيب او على التحرير لان التقريب بالمعنى الاصطلاحى انما يضاف حقيقة الى الدلائل لا الى المطالب والنتائج قال بعض المحشين يحتمل ان يكون بيانا للمرام اما مبنى على ان المراد من المرام مرام المتن فقط والاضافة ان اضافة التقرير الى العقائد من قبيل اضافة جرد قطيفة امر المرام الذى هو العقائد المقررة واما مبنى على ان المراد من المرام مرام المتن فقط والاضافة على ظاهرها الذى هو اضافة المصدر الى مفعوله امر المرام الذى هو تقرير العقائد سواء كان التقرير بمعنى البيان بالعبارات او بمعنى التثبيت بحيث لا تزول تلك المشكك لكن الثانى يابا ه قوله الى الافهام فيما قبل لان المرام المقرب الى الافهام هو المسائل الاعتقادية لا تقريرها بشئ من المعنيين اللهم الا ان يكون تقريب البيان الى الافهام عبارة عن وضوح دلالة ذلك البيان على مدلوله بحيث لا يحتاج الافهام فى الوصول الى مدلوله الى الواسطة لعدم كونه بارزا واللوازم البعيدة او يكون تقريب تقرير المسائل وتثبيتها الى الافهام كناية عن ان تثبت تلك المسائل فى الافهام والاعتقادات حاصل لتلك الاعتقاد فى هذا الكتاب باو فى شئ لان التثبيت بهذا الكتاب قريب الى تلك الاعتقاد بوجه كالتثبيت بسائر الكتب ولا يخفى

بينهما اومن جهة الاشتراك او التجوز بقرينة خفية والدليل المذكور عبارة عن الاقل
الاخص قوله غير ظاهر الخ يشير الى صحة جعل المقصود قريبا الى التقرير بان يكون تقريبه
اليه عبارة عن جعل البيان والتقرير دالا عليه بلا وسائط ويكون غاية التقريب
عبارة عن جعله دالا عليه بلا واسطة اصلا لكنه بعيد اذ الظاهر ان يقرب المقصود
الى الفهم لدى الاشارح في المتبادر في امثال هذا المقام ولو جعل انه صحيح في نفسه لم يبطله
الشارح بل استبعده قوله وما قيل في وجه بعده معنى انه يلزم من هذا ان من جعله متعلقا
بالتقرب عطف ان يكون كلمة من بمعنى الى ان يكون المرام غير تقرير عقائد الاسلام ضرورة
ان القرب نسبة بين شيئين فلو يكون المقرب الى الشئ عين ذلك الشئ والظاهر عينه
هنا وهو بعيد عن الحق جدا لان المرام نفس عقائد الاسلام لا تقريرها وفيه نظر اما
اولا فلو سلم ان المرام ليس تقريرها بمعنى تثبيتها كيف وهذا الكتاب واشاله معموله
لاخراج المتعلمين ربقة التقليد عن اعناقهم وهم يعلمون اكثر مسائل هذا الكتاب
قبل تصنيفه فلو كان التصنيف لاجل التعليم والتعلم الاصل العلم لكان كل من التصنيف
والتعلم لتحصيل الحاصل في اكثر المسائل فالظاهر ان مراد المص من تقرير العقائد تثبيت
المسائل الاعتقادية في اذهان المتعلمين بحيث لا تزول بتشكيك المشكك بناء
على ان المطلوب هو اليقين فلو جعل كلمة من متعلقة بالتقريب وصلة له لدلت على
ان هذا الكتاب مقرب للمرام الاصلي الى التقرير والتثبيت فيلزم ان لا يكون عينه
مع انه عينه فيحتاج الى صرف التقرير عن هذا المعنى الظاهر الى معنى البيان بالعبارة ليدل
على ان هذا الكتاب غاية تقريب المرام الاصلي الذي هو التثبيت الى البيان بالعبارات
لحصوله منه بلا واسطة وبهذا مراد القائل لا يقال على هذا لو يصح توجيه الشارح من
كونه بيانا للمرام وصلة التقريب محذوفة هي قوله الى الافهام على ظاهره اذ لا معنى
لتقريب التقرير بمعنى التثبيت الى الافهام لانا نقول قد عرفت توجيهه مبني على
اضافة التقرير الى العقائد من قبيل اضافة جرد قطيفة مرادا به تقريب المرام
الاصلي الذي هو المسائل الاعتقادية المقررة الثابتة من حيث انها مقررة ثابتة
الى الافهام فيكون المقصود الاصلي في بعض المسائل هو وصف التقرير والتثبيت
وفي البعض الاخر هو اصل العلم مع ذلك الوصف فلذا اشكال واما ثانيا

قوله

قوله للقائل ان يقول الغرض توجيه اسجاد الشارح التوجيه الثاني فما معنى ان يكون المرام
متحدا مع تقرير العقائد سواء جعل اضافة التقرير الى العقائد من اضافة المصدر الى
معموله او من قبيل اضافة جرد قطيفة او لا يكون متحدا مع الثاني لا يصح التوجيه
الاول لان الشارح فان البيان يقتضي الاتحاد وعلى الاول يصح ما قلنا باي طريق كان
فلا وجه لتشبيه ههنا او يخلو عن الاختلال كما لا يخفى قائل قوله حاصله ان العقايد ان كان
بمعنى الاعتقادات الخ وفيه ان الشارح جعل العقايد بيانا للمرام المقرب الى الافهام
وذلك المرام هو المعتقدات اعني المسائل الاعتقادية لا الاعتقادات ولا تثبيتها
وتقريرها اذ لا معنى لتقريب شئ منها الى الافهام كما لا معنى لتقريب الاعتقادات
وبيانها فالحق ان مراد الشارح انه ان كانت العقايد بمعنى المعتقدات والاسلام
بمعنى ما جاء به النبي عم معتقدا كان او فعلا او قولا مما يجب تصديقه فالاضافة
بيانية اصطلاحية لتصدقهما في المعتقدات الاسلامية وصدق الاسلام بدون
المعتقدات في الافعال والاقوال وبالعكس في المعتقدات الغير الدينية وان العقايد
وان كانت العقايد بمعنى المعتقدات ايضا والاسلام بمعنى التصديق بما جاء به النبي عم
فالاضافة لامية للتباين الكلي بين المعتقدات والاعتقادات لكون المعتقدات كما الاعتقادات
انما تضاف حقيقة الى اهل الاسلام لا الى نفس الاسلام فالاضافة اللامية المذكورة
مجازية لا في الملابسة نعم اضافة التقرير الى العقايد من اضافة جرد قطيفة
لا محالة سواء كان بمعنى التثبيت او بمعنى البيان اي المعتقدات المقررة في الاذهان
بعد تقريبها الى الفهم او المبينة بعد ذلك قوله وان كان الاسلام بمعنى الاقرار
بذلك فلا وجه الخ سواء كان العقايد بمعنى الاعتقادات او بمعنى المعتقدات او
كان العقايد بمعنى المعتقدات سواء كان الاسلام بمعنى التصديق المجازي او
بمعنى الاقرار فالاضافة في هذه الصور الثلث للملابسة لما عرفت ان الاعتقادات
والمعتقدات انما تضافان حقيقة الى اهل الاسلام واما اضافتها الى غيرهم فمجازية
ولذا اشار الشارح الى توجيه احد هذه بالتجوز في الطرف او في الحرف ليكون
الاضافة حقيقة وقد وقع قوله والعقايد بمعنى المعتقدات في بعض النسخ بالواو
الواصلة لكنها قاصرة عن الصور الثلث ولا يمكن تتميم المقصور من قوله مثلو

لانه اشارة الى جواز حمل الاسلام على معنى الدين كما في قوله تع ان الدين عند الله الاسلام
وهو جميع ما جاء به النبي ع اذ الاسلام كما يطلق على التصديق الجنانى بجميع ما جاء به النبي ع
وهو الايمان وعلى التصديق الظاهري اللساني بذلك هو الاقرار يطلق على معنى الدين
وهو جميع ما جاء به النبي ع من المعتقدات والافعال والاقوال واضافة العقايد اليه بهذا
المعنى للملابسة ايضا سواء كانت بمعنى الاعتقادات او بمعنى المعتقدات للبيان الكلي
بينهما بحسب المحل واما ما قد منا من كون اضافة العقايد بمعنى المعتقدات الى الاسلام
بمعنى ما جاء به النبي ع بيانية اصطلاحية فمبني على حمل الاسلام على المعنى المشترك بين الكل
والجزء مجازا واعلم ان الاضافة للملابسة مواقع المجاز العقلي فان المضاف
بالاضافة اللامية ان اضيف الى ما هو له وحقه ان ينسب اليه فالاضافة حقيقية كاضافة
الغلام الى مالكه في قولك غلام زيد وان اضيف الى غير ما هو له للملابسة فمجازية فالظ
ان اضافة الغلام المشترك بين زيد وعمرو الى احدهما حقيقية لوجود التملك
مع اختصاص في الجملة ولو اختصاصا ما اضافيا بالنسبة الى غيرها وان اشترط في بحثية
ايضا الاضافة الحقيقية اضافة الى ما هو له مع الاختصاص الحقيقي كان امثال هذه
هذه الاضافة مجازية ايضا ومن ههنا يعلم ضعف ما ذكره المحشي في حاشية الاداب
من ان معنى اللام مطلق التعلق والارتباط لان الاختصاص الحصري اذ لو كان معتادا
ذلك لكان جميع صور الاضافة للملابسة اضافة حقيقية وهو خلاف ما اجمعوا
قوله لادنى ملابسة اشارة الى ان مراد ات ره من الملابسة المطلوبة ليس فردها
الكامل الذي هو المناسب بين المضاف والمضاف اليه في الاضافة الحقيقية بل ما هو
ادنى منها كالكون الواقع سببا عن الاعتقادات او واقعا على المعتقدات وقوع
الفعل على المفعول به قوله الا ان يقال اراد من الاضافة البيانية الحاقية يكون
البيانية بالمعنى المعهود منسوبة الى بيان المضاف بما هو اخص منه مطلقا وهذا
البيان متحقق في البيانية المصطلحة عند النحاة فهي منقولة من المعنى الاعم الى الخاص
ولذا قال والاولى بالاختيار الخ لكن قد عرفت انه لا حاجة الى العدول عن الاصطلاحية على
يقتضيه سوق كلام الشارح وغاية المرام كلام المصنف لا يخلو عن تجوز اما
في النسبة او في الطرف او في الحذف قوله لان ما ذكره مخصوص بالمجاز المرسل

ولا يجري

ولا يجري في المجاز بالحذف لان اهل الاسلام في صورة المجاز الحذفي اغا يراد بمجموع اللفظين لا بمجرد
الاسلام مع انه جعل ذلك المعنى مرادا بالمجازين بقرينة عطف قوله او مجاز الحذف على المجاز
المرسل ثم المجاز المرسل ههنا اما بعلاقة الاول وشتراط بناء على ان كونهم اهل الاسلام مشروط
بالاسلام او بعلاقة الحلول بناء على ان الاسلام وصف حال فيهم وهذا الاير اد مبني على
ان المتبادر من قوله بالاسلام باستقلال الاسلام ولذا وقفوه بحمل على المدخلية الاتم وانت
خبير بان ذلك الحمل صرف عن اللفظ المتبادر فلا يندفع به السؤال المبني على اللفظ اللهم الا
ان يكون الصرف بقرينة ظاهرة ظاهرا ايضا والاولى في دفعه ما قيل لما كان الاسلام
نائبا مناب الاهل المحذوف ومعربا باعرابه صح ان يقال اريد به اهل الاسلام وقد يقال
لو عطف او مجاز الحذف على قوله ان يراد لاستغنى عن التكلف الذي ارتكبه المحشي
في توجيهه وفيه انه مع كونه ابعد لفظا وركيكا معنى اذ لا حسن للترديد بين ارادة
المعنى وبين مجاز الحذف وانما الحسن في الترديد بين المجازين او بين المراد وبين
فالارتكاب اشد تكلفا لا يخفى واما ما قيل ما قال المحشي ظاهر في مجاز الحذف فاقول
جوابه فهو جواب كشاف فهو غفول عن توجيه المجاز المرسل اذ كما ان المراد من الغيث
هو النبات المسبب عن الغيث لو مطلق النبات كما تقرر في محله فكذا المراد بالاسلام
ههنا اهل الاسلام لو مطلق الدخل قلت المص جعلت تبصرة لمن اراد التبصر لدر الافهام
ذكر الفاضل المحشي ان هذه الجملة فصلت عما قبلها يعني جملة وبعد فهذه غاية تهذيب
الكلام لو خلوها انشاء او خبرا وانشاء لان هذه الجملة خبر وما قبلها لانشاء مدح الرسالة
ولذا صح عطفها على اخر الدعاء اذ التناسب من الحملية والخبرية واما تصحيح
هذا العطف بالغوافيم حتى احتاجوا في دفعه الى جعل الواو عوض اما واير ذلك
بعد ما استقال واما بعد ولا حاجة الى شيء من ذلك ولو الى جعل هذه الجملة المفصولة
جوابا عن سؤال مقدر عن الغرض مع انه لا يسئل عن الغرض في جعل العلماء مذهبا
منقحا الظهور انتهى قال اقول ليس احتياجهم الى ذلك لاختلاف الجملتين خبرا وانشاء
لان كون الجملة الخبرية انشائية محض نظر لانها خبرية بالنسبة الى منكر اختصاص
الحمدية تعالى من السامعين وان كانت انشائية بالنسبة الى المقرين بل لعدم المناسبة
بين الجملتين ولذا احتاج بعضهم الى عطف كلمة على كلمة فيه وفي عطف الصلوتية

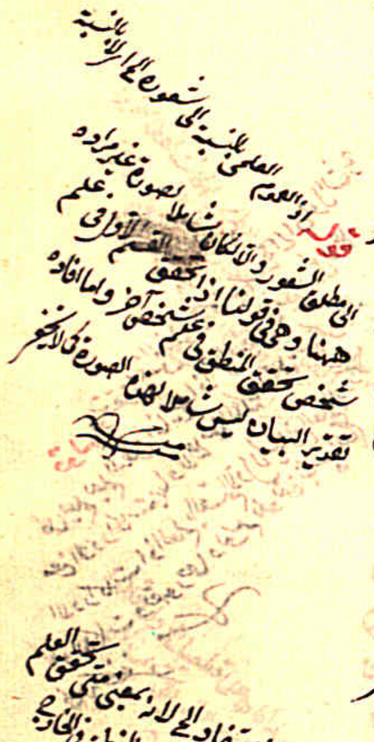
الانشائية البتة وايضا ظهور كون الغرض افادة البصيرة للمعلمين لدى التعليم و
الوفهم محل نظر ظاهر على انه ان كان ظاهرا يكون جملة جعلت تبصرة الخ ايضا انشائية
لعدم الفائدة ولازمها في الخبر فيصير عطفها على احد السوادين الانشائية فلو وجه
للفصل والوصل صحيح كونها جوابا عن سؤال عن الغرض قال الشارح وما زائدة او موصولة
او موصوفة لا يخفى ان الاولى ان يقول او نكرة كما جوزوها هنا فيه الآن يقال اعرض
عنها لغاية قلتها فان كانت زائدة تعين الجر فيما بعدها على الاضافة اي لاشل
الاعز موجود في الدنيس جعل الكتاب تبصرة وتذكرة لهم وليس من لوازم عدم الزائدة
القاء العمل كما في قوله تع انما الوجليس قضيت وان كانت موصولة او موصوفة
تعين الرفع فيما بعدها لانه خبر مبتداء محذوف والجملة صلة او صفة اي هو الولد
الاعز وان كانت نكرة فما بعدها اما مجرور على التمييز ان كان من نكرة البدل منها
سواء كان معرفة او نكرة اي لاشل شيئ الولد الاعز واما منصوب على التمييز ان كان
نكرة لفظا ما بتقدير التنوين وقدم احتمال الزيادة مع ان عدم الزيادة اولى
لاستلزام الاخيرين الحذف في صدر الجملة الواقعة صلة او صفة وهو قليل كما
صرح به الرضي ولانها يقدح في اطرادها لزوم الطرق ما علي من نقل كما ههنا
وقدم الموصول مع ان الموصوفة نكرة اتم في الابهام المؤدي الى تعظيم الولد
الاعز لكونها عبارة عن الولد المعرف باللام ولا يفوت التعظيم بل في الموصولة
تعظيم من جهتين من جهة ابهام الموصولية ومن جهة تعريفها بانه مما عظيم قدره
لا يغيب عن الخواطر قال الشارح ثم استعمل بمعنى التخصيص قال بعض الافاضل اما
مجازا او منقولا في العرف العام واعرابه على هذا انه منصوب المحل على انه مفعول
مطلق للفعل المقدر فاذا قلت زيد شجاع ولو سيما راكبا فهو بمعنى وخصوصا
راكبا اي اخصه بزيادة الشجاعة خصوصا راكبا وراكبا حال من مفعول
المطلق الفعل المقدر وفيه بحث اذ لو كان منقولا لكان المعنى الوصلي مرادا ولم يكن
وايضا كل من التجوز والنقل لا يقتضي تغير الاعراب الوصلي اما التجوز فظاهر
واما النقل فكما في فعلوه التعجب ثم اعلم انهم ذكروا ان الواو الداخلة على لا سيما
كما في قول امرئ القيس اما اعتراضية او حالية او عاطفة وجوز بعضهم النصب

على الاستثناء في قول امرئ القيس وفيه ان الاستثناء مع الواو لم يعهد في كلامهم الا فيما يكون
معطوفا على الاستثناء الاخر فالوجه ان يجوز النصب على الاستثناء حيث لا يكون مع الواو
كما ههنا قوله وتحقيقه ان للاستثناء قيل اشارة الى ما في الرضي من ان ليس من كلمات
الاستثناء حقيقة بل المذكور بعدها منبئ على اولويته بالحكم المتقدم وانما عد من كلماته لانه
مابعدها مخرج عما قبله من حيث اولويته بالحكم المتقدم ويوافقه ما في شرح المفصل من
ان نصب مابعدها مبني على اجراء لا سيما مجرى الا وهو ضعيف لان مابعد الا مخالف
لما قبلها في النفي والاثبات وفي لا سيما يكون ما قبلها ومابعدها مثبتا الا ان مابعدها اندر
والاقول بل اشار الى تحقيق المقام وفيه التلويح من النحاة حيث عدوه من كلمات
الاستثناء بان حقيقة الاستثناء انما تدور على الاخراج عن الحكم المتقدم سواء كان ذلك
الاخراج لغرض اثبات نقيضه به كما في قولهم ما جاءني القوم الا زيدا او لغرض اثبات ما هو
اتم منه به كما في صور المدح بما يشبه الذم نحو قولهم زيد عالم الا انه زاهد هذا هو المستفاد
من لام الغرض في قوله ليحكم عليه الخ ففرضه الرد على الرضي وشرح المفصل لا لما شاة
منهما والا لقال في مقام التحقيق انه بمنزلة الاستثناء عن الحكم السابق نعم يتجه عليه
ان لا سيما مركب فلا يصح عده من الكلمات بمعنى بعض الافعال فانه يدرون الفاعل مفرد
ولا مخلص الا بانه يعم الكلمات على وجه يعم المركبات وهو تسامح آخر او يخصص كونه
للاستثناء بالاستعمال بمعنى مخصوصا على سبيل النقل تأمل ثم اعلم ان كونه للاستثناء لا يحتمل
بانتصاب مابعده على الاستثناء لانهم عدوه من كلمات الاستثناء على كل احتمال الا ترى ان
الاستثناء يرد على معنى الاخراج ولذا عدوا بعض حروف الجر والافعال منها قوله وفي
الصحاح وينشد الخ قال في شرح المفصل يروى في هذا البيت مابعد لا سيما مرفوعا ومنصوبا
ومجرورا فعرفت ثبوت رواية الاوجه الثلثة وفي رواية النصب بما في الصحاح من قبيل
الاستثناء على النفي الغير المحصور لسكوت شاهد واحد والتأييد بصورة الكتابة مشكل
بالاولوية اذ الكاتب مضطر في كتابة احدى الصورتين اذ لو صورة جامعة بين الاوجه
الثلثة واختيار هذه الصورة لا فطبا قها على الوجه المروية من الوجوه المروية دون الصورة
الاخر المختصة بالنصب قوله الا رب يوم لك منهن الخ كلمة رب للتكثير وصالح
صفة يوم ذلك متعلق به قدم عليه للحصر ومنهن ظرف لقوله ايضا او مستقر حال

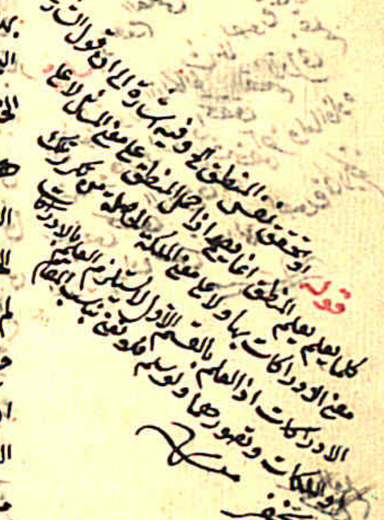
من ضمير صالح اى يوم كثير صالح لك من جانبهن حاضر لك وداره جليل بضم الجيمين مع سكون بينهما اسم موضع بالبادية يخاطب نفسه كثير من الايام طاب لك من جهة المعاشرة وتلذ من جهة تلك النسوة ولكن لاجل اليوم الذى كنت معهن وداره جليل موجودة فى تلك الايام فان تلذذك فيه اكثر واتم من سائر الايام قال الشارح من حيث دلالتها على المعانى الخ قيد لكل من الالفاظ والنقوش وان كان دلالة النقوش على المعانى بواسطة الالفاظ واغا قيدها بهذه الحيثية ليتم اللزوم الذى ذكره فى الحاشية فى العموم حيث التحقق العلمى كما انه قيد المعانى بالحيثية الآتية لان المسائل المخصوصة بدون ذلك التقييد حاصلة فى الاذهان قبل تأليف هذا الكتاب فلا يكون قسما اول منه الا من حيث كونها مستفادة من عبارات الملخص وليتحقق العموم بين المنطق والقسم الاول منها اذا اريد بها تلك المسائل المخصوصة لان المقيد بهذه القيد الحيثية اخص مطلقا من المطلقة وبه يندفع لزوم ظرفية الشئ لنفسه وسيتضح الامر قوله وكرر الحاشية المنقولة الخ اعلم ان الحاشية المنقولة عنه ههنا هى ان العموم ههنا باعتبار التحقق العلمى بمعنى ان المنطق الذى هو عبارة عن مجموع المسائل المخصوصة يعلم لكل ما يعلم القسم الاول باحد معانيه وبالعكس فالقسم الاول بكل من معانيه اخص مطلقا من المنطق والمنطق اعم منه فشبه الشمول العموم بالشمول الظرفى فاستعمل اللفظ الموضوع للثانى فى الاول الشهير فوقعت ان ليس فى الحاشية استثناء المعنى الثالث كما استثناه المحشى ولنا اورد عليه بان هذا النقل مختل لان ذلك الاستثناء لا يحتمله كلام الشارح حيث قال وعلى التقادير فالظرفية مجازية الخ ولا كلام الحاشية حيث قال فى الموضعين باحد معانيه وبكل واحد من معانيه اقول انما استثناه تصحيحا لظاهر كلام الحاشية بعد ما ان الامكان لان الظاهر مما فى صدرها من قوله ان المنطق الذى هو عبارة عن مجموع المسائل المخصوصة ان يكون مبنى التوجيه الاول هو بعينه مبنى التوجيه الثانى ح يبطل التوجيه الاول بالنسبة الى كل معنى من المعانى السبعة لا بالنسبة الا الى ما عدا المعنى الثالث فقط ولما كان تقليل الفساد اهون من تكثيره حمل قوله فى الشرح وفى المعنى الثالث خاصة الخ على ان يكون الاستثناء للمعنى الثالث بحسب المعنى عن قوله وعلى التقادير الخ فى التوجيه الاول وح يكون المعنى الثالث المستثنى كما فى الحاشية فى الموضعين ايضا ولا سيما بعد ما تأيد

فلكن

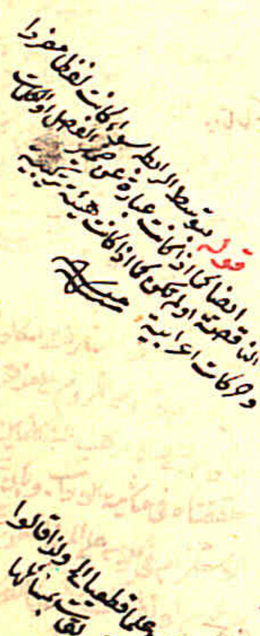
ذلك الاستثناء بوقوعه فى بعض النسخ الحاشية كما نقل عن المحشى ههنا ومما يدل على ما ذكرنا ان نظم الآتى لا يتوقف على هذا الاستثناء كما اشرنا واعلم ان الشارح المحقق اثار بالتوجيه الاول الى ما اشتهر فى امثال هذه الظرفية من تقدير البيان ضائع لان ظرفية البيان المقدر ايضا مجازية لغوية بتلك الاقامة وان كانت حقيقية فى كتب اهل الحكمة باصطلاحهم فليعم شمول النفس المعانى وعمومها اولا ولم يعبر العموم فى الواقع مهما نه واقع ايضا لان المنطق مدون قبل هذا الكتاب ولا يزال يعبر فى تحقق القسم الاول باحد معانيه السبعة فى الواقع تحقق المنطق فيه بدون العكس فيتحقق هناك عموم مطلق بحسب الواقع والخارج ايضا لان جعل النفس المعانى ظرفا للقسم الاول لا يفيد ما افاد البيان الا باعتبار العموم العلمى وايضا الظاهر من امثال هذه الظرفية افادة ان القسم الاول سبب موجب لعلم المنطق وهذا الغرض يفوت بالعموم الخارجى بل يحتاج الى العموم العلمى المطلق لا من وجه لا يقال بل لم يلتفت اليه اذ لا معنى لتحقق المعانى والمسائل فى الخارج فانها لا يتحقق الا فى العلم لانا نقول المراد بالخارج ما هو خارج عن شعور شخص معين اى شخص كان اذ العموم العلمى بالنسبة الى شعور كما يزعمه قوله كما يعلم القسم الاول يعلم المنطق ومن البين انه متى تحقق القسم الاول خارج شعور شخص معين يتحقق المنطق خارج شعور ذلك الشخص وان كان تحققه فى علم شخص آخر ويصدق قولنا الشرطية فى حق الشخص الثانى بل فى حق كل شخص على حدة واما العموم العلمى فبانه يقال متى تحقق القسم الاول فى علم شخص يتحقق المنطق فى علم ذلك الشخص وهو الذى افاده تقدير البيان وكذا نقول العموم الخارجى انما لا يفيد ما افاده البيان ويفوت ذلك الغرض لو وجب حمل المنطق على معنى المسائل وهو ممنوع بل الظاهر فى اسامى العلوم ان يكون بمعنى الملكات او الادراكات كما يستفاد من كلام الملخص فى شرح التلخيص فح نقول متى تحقق القسم الاول بمعنى الالفاظ او النقوش او المركب منهما فى الخارج تحقق المنطق بمعنى الادراكات فى الخارج بناء على ان العلوم والادراكات موجودات خارجية اصلية لكونها من مقولة الكيف واما كانت المعلومات موجودات ذهنية ظلية ولا عكس فيتحقق العموم الخارجى بين القسم الاول باحد هذه المعانى الثلثة وبين المنطق بمعنى الادراكات ويفيد ما افاده البيان ولا يفوت

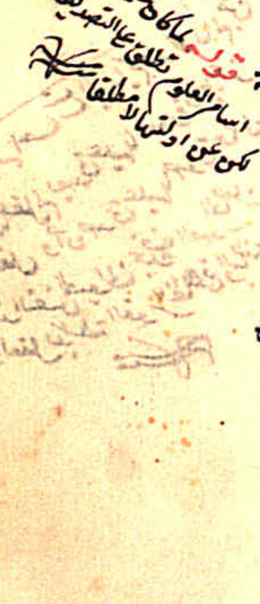


ذلك الغرض وان لم يتحقق ذلك العموم بينه وبين المنطق بمعنى الملكة بناء على ان الحيثية
المعتبرة في الالفاظ والنقوش بمجرد الدلالة الموجبة للادراكات لا للملكات ايضا ولا بين المنطق
بمعنى الادراكات وبين القسم الاول بمعنى المعاني او بمعنى يتركب منها بناء على ان تحقق المعاني
خارج شعور شخص معين لا يوجب تكيف نفسه بكيفية المنطق بل بكيف شخص آخر فلو حصل عموم
مفيد لفاد البيان وان حصل هناك عموم آخر الا ان يقال اعرض عنه لعدم اطراده في جميع الاحكام
مع انه يستفاد من قوله كلما يعلم القسم الاول يعلم المنطق فتأمل وانضم في سلك الفوائد التي تفرد
بها هذا الكتاب. قوله باعتبار التحقق العلمي اي التحقق في العلم لكن الظاهر ان يقول اما باعتبار
التحقق الذهني لان النسب اما كسب الصدق والحمل واما كسب التحقق اما كسب التحقق في
الخارج واما كسب التحقق في الذهن لا يقال انما عدل عن هذا الظاهر لئلا يتوهم ان العموم
ههنا معتبر بين العلمين كسب الوجود الاصلي الخارجي والغرض اعتباره بين المعلومين كسب
الوجود الظلي ولما كان العلوم وصفا حالا في الذهن صح ان توصف باعتبار وجودها الاصلي
الخارجي بكونها متحققة في الذهن لا بكونها متحققة في العلم فانها لا يكون متحققة في العلم ما
لم تتصور ولم يتعلق بها علم آخر فتصير معلومة وبالجملة التحقق في العلم لا يكون الا معلوما
حاصلا في الذهن بالوجود الظلي والمتحقق في الذهن كما يجوز ان يكون معلوما كذلك يجوز
ان يكون علما حاصلا وفيه بالوجود الخارجي لانا نقول الوجود الذهني متباين في الوجود
الظلي الذي هو حصول الشيء في الذهن بصورته لا بذاته بل هو مخصوص به اصطلاحا مما يلزم
من كلامهم الا ان يقال ذلك العدول للاشارة الى ما قدمنا من ان العموم كسب
التحقق الخارجي بين القسم الاول بعض الاحكام وبين المنطق بمعنى الادراكات مفيد
لما افاده تقدير البيان ههنا ايضا وهو ظاهر ففي هذا يكون بدلا لان قوله كلما يعلم القسم
الاول يعلم المنطق بمعنى كلما تحقق العلم بالقسم الاول في الخارج بذاته وبوجوده الاصلي
تحقق العلم بالمنطق في الخارج بذاته وبوجوده الاصلي ايضا وهو ظاهر ففي هذا يكون
البيان تلك الشرطية بيانا للمقصود بلازم المقصود وحاصله لانه يستلزمه ايضا فتبصر
قوله بمعنى انه كلما يعلم الخ اي لا بمعنى قد يكون انما علم علم وبالعكس على ان يكون المراد
من العموم هو العموم من وجه اذ الغرض الترغيب على القسم الاول بان تعلم موجب للعلم
بالمنطق وهو لا يحصل بالعموم من وجه بل بالعموم المطلق ولا بمعنى انه متى تحقق العلم



بالقسم الاول في الخارج تحقق العلم بالمنطق في الخارج اذ كان المنطق عبارة عن المسائل والمعاني
او تحقق نفس المنطق في الخارج اذ كان عبارة عن الادراكات لانه عموم بين العلمين المتعلقين
بهما او بين نفس احدهما والعلم المتعلق بالآخر لا عموم بين نفسها وهو مقتضى كلام المص
ههنا بل بمعنى انه متى تحقق القسم الاول باحد معانيه في علم شخص تحقق المنطق في علمه
ايضا بعود العكس ولذا فسرنا التحقق العلمي في كلامه بالتحقق في العلم احترازا عن تحقق
العلم وحملناه على الوجود الذهني الظلي في الجانبين واما احتمال حمل التحقق العلمي في احد
الجانبين على الوجود الظلي الذهني وفي الجانب الآخر على الوجود الاصلي الخارجي فمما
لا يلتفت اليه اذ يجب في النسب كسب التحقق بل كسب الحمل ايضا اتحاد الجانبين في
الخارج او في الذهن ثم اعلم ان المراد من العلم في طرفي هذه الشرطية اعم من التصور و
التصديق وهو وجه ما ومن التصديق وان الكلام الخبري كما يدل بمفرداته على المفهومات التصورية
يدل بتوسط الروابط على وقوع النسبة او لا وقوعها كما نطق به كتب المنطق فلا شبهة
في صدق اللوازم الكلية في تلك الشرطية بعد تقييد القسم الاول بتلك الحيثيات
وما توهمه بعض القاصرين ههنا من ان ما يتعلق بالنقوش انما هو حس البصر وما
يتعلق بالالفاظ انما هو حس السمع فوعيها من العلم اما بطريق الحقيقة او بطريق
المجاز وعلى كل تقدير لا يكون العلم بها الا تصورا والعلم بالمنطق الذي هو مجموع المسائل
تصديق وكذا لزوم التصور للتصديق محل تأمل وان الالفاظ امارات لمدلولاتها فلو يلزم
من كل علم بها الا الظن بمدلولاتها والعلم المتعلق بالمنطق الذي هو مجموع المسائل تصديق
قطعي ولزوم القطع من الظن محل تأمل ايضا اشتهر فليس بشيء قطعا اما اولا فلان
المعتبر في المنطوق لما كان علما قطعيا فروابط القسم الاول موضوعة للاحكام القطعية
فاذا تحقق الالفاظ او النقوش المأخوذة في القسم الاول في علم احد ولم يتحقق
في علمه تلك الاحكام على وجه القطع فكما لم يتحقق هناك المنطوق في علمه فكذلك
لم يتحقق القسم الاول في علمه لان القسم الاول ليس عبارة عن تلك الالفاظ او
النقوش على اطلاقها بل من حيث دلالتها على معانيها الموضوعة هي بازائها
ولا تدل على المنطوق الا اذا حصلت تلك الاحكام على سبيل القطع وهو بوساطة البراهين
الغير المذكورة في المتن لان الروابط التي هي الادوات محتاجة في الدلالة على





معانيها الى امور خارجة عنها وما توهم من استلزام التصور للتصديق محل تأمل فاسد
مبني على الاشتباه بين الاستلزام والاكتساب بالنظر الى الشك في الثاني لا في الاول
وكيف يشتبه فيه وهم قالوا في القضايا قياساتها معها ان تصورات اطرافها ملزومة
بحضور قياس مضمر موجب لحكمها وان الاحكام البديهية قد تتوقف على تصورات
اطرافها على وجه مخصوص فيورد ودون لبيانها تعريفات الاطراف ويسمونها تنبيهات
بالحدود على المحدودات مع انه مناقض للزوم الظن من الامارات كما اعترف به فاجب
واما ما جوابه فهو جوابنا واما ذكره من ان الالفاظ امارات فهو مذهب مرجوح ولو سلم فانما
لا يلزم من العلم بها القطع فيما اذا احيل العلم هناك على مجرد تلك الالفاظ وههنا
احيل التصديقات القطعية بالمسائل على البراهين المشهورة في المفصلات فلو يتعلمها
متعلم بمجرد الاعتماد على الالفاظ القسم الاول او نقوشها واما ثانيا فلو سلمنا
ان روابط التراكيب العربية موضوعة لمطلق التصديق ان سلم للظن او التقليد
وانها لا تتغير بوضع المصنف قول على مدلولاتها مجردا نضم اطرافها اليها
من غير احتياج الى البراهين فذلك مدفوع ايضا بان مراد المصنف من المنطق اعم
من الظن والتقليد ايضا ولو مجازا والا لورد ودبرهانا على كل مسئلة وغرضه
بحر وضبط مسائل المنطق ولو تقليدا لكنه لا يصح في قسم الكلام فالوجه هو
الاول والثاني الى التحقيق اغا تفرطي بقيود والحيثيات لدفع اشكال هذا الوهم
واما ما دل عليه صدر الكلام هذا المتوهم من توهم خروج الاحساسات عن حقيقة
العلم فيفيد انه مبني على الاشتباه بين البهايم والعقلاء فانهم انما اخرجوا عنها
احساسات البهايم لا احساسات العقلاء كيف وهي اقوى علومهم وينتهي اليها
افكارهم وجعلوا الحواس الظاهرة السليمة من اسباب العلم قوله بناء على
انه على تقدير المعنى الثالث الخ تعليل لاستثناء المعنى الثالث اذ انما استثناه
بناء على ذلك فلو يتحقق فيه عموم بحسب العلم فهو من كلام المحشي كنفس الاستثناء
لا من الحاشية المنقولة ويدل على انهما ليسا منها ما سيأتي من المحشي من ان
التوجيه الاول مشترك بين الجميع قوله وفيه نظر اما منع للملازمة
في الشرطية كما هو الظاهر من قوله لم يكن مستلزما وهو لا حاجة الى التفريع

قوله احساسات البهايم لو سلم انها لا تصدق عليها صورة حاصلة عند العقل لم يصدق عليها صورة حاصلة عند النفس الحيواني بعد انتفاء الصور الظاهرة والباطنة عند العقل بواسطة القوى الظاهرة والباطنة

بقوله فلا يكون هناك عموم الخ واما معارضة لدعوى العموم العلمي في الحاشية كما يوهمه التفريع
المذكور فان صحت تلك الدعوى على الفصيحة يكون مدخولها تاليا من كبرى القياس الاقتراني
الشرطي المذكور بتمامه في كلام المحشي فينتج شرطية باستثناء عين مقدمها ينتج عين
ذلك التالي الذي هو مطلوب المعارض وان صحت على التقريع يكون تلك الكبرى
الشرطية مطوية في الكلام دون النتيجة وفي صورة الفصيحة بالعكس ومنشأ النظر
على التقديرين توهم كون التوجيه الاول مبنيا على التوجيه الثاني وهو كون
المنطوق عبارة عن مجموع المسائل المخصوصة وعلى كل تقدير يتوجه عليه ان الاستلزام
بين العلمين غير ملتزم في بيان العموم الذي لكيفية مجرد الدوام ولذا قال بعض
الافاضل الشرطيات المأخوذة في مفهومات النسب اعم من الاتفاقيات والمزومنيات
فالاولى ان يدل نفي الاستلزام ان لم يتعرض بالانفكاك بناء على انه ربما يوجد العلم
بالجزء ولا يوجد العلم بالكل الخ لا يصدق تلك الشرطية الكلية المعتبرة في العموم
المنطوق من احد الجانبين لا لزومية ولا اتفاقية ولا يتحقق عموم مطوق على البتة
قوله لم يكن العلم بالقسم الاول الخ شروع في معانيه الى قوله القسم الخ اما جزء المنطوق او
دال على ذلك الجزء او مركب منهما فالعلم به على كل تقدير انما يستلزم العلم بجزء المنطوق
لا بنفسه قوله فلو كون هناك عموم باعتبار التحقق العلمي الخ تقييد بهذا الاعتبار
يشعر بوجود العموم باعتبار التحقق في الواقع ونفس الامر كما ذكرنا اذ المقابلة صحيحة
بنفي مطلق العموم لو صح ذلك النفي وقوله اصلا اما بمعنى قطعا او بمعنى باعتبار شئ من
ذينك المعنيين قوله الا ان يقال اقامة الشمول العموم الخ ان كان النظر منعا فهذا الجواب
لاثبات الشرطية الممنوعة بانها مبنية على ان المنطوق اسم لمفهوم كلي صادق على مسائل
القسم الاول وعلى مسائل ما في كل من كتب المنطق بدليل ان التوجيه الاول مشترك
بين جميع الاحتمالات السبعة كما هو ظاهر عبارة الحاشية اي الشرح حيث يقول
وعلى التقادير او الحاشية المنقولة حيث يقول فالقسم الاول بكل معانيه اخفى من المنطوق
او كل من الشرح والحاشية المنقولة مع قائيد ذلك بما في بعض النسخ كما كان وان
كان استدلالا لا فهذا الجواب منع لهيئة المقدم مستندا بما تقدم في اثبات الممنوعة
اي لو سلم ان المنطوق على هذا التوجيه الاول عبارة عن مجموع المسائل المخصوصة وانه

قوله من القياس الاقتراني الشرطي المذكور الخ
بان يقال كل كان منطوقا عبارة عن مجموع جزئيات
المسائل المخصوصة والقسم الاول من كل مستلزم لما
منها يلزم ان يكون العلم بكل منها مستلزما للعلم بالمنطوق ومتى لم يكن الكل
مستلزما للعلم بالمنطوق نتيجة انه لكما كان
لم يكن هناك عموم علمي ينتج
عبارة عن ذلك والقسم الاول جزء منها
لم يكن هناك عموم علمي لكن المقدم حق كما
دل عليه عبارة الحاشية المنقولة فكذا التالي
وهو مطلوب المعارض

قوله فالاولى ان يشار الى امكان الجواب
بان الدوام لا يجب عن اللزوم على مذهب الحكماء
وان لم يصح على مذهب المتكلمين نحا
حققناه في حاشية الوضوء وبان يحمل
الاستلزام في كلامه على المعنى الاعم
هو عدم الانفكاك مطلقا

وان القسم الاول جزء منه كيف وان ظاهر عبارة الحاشية مع مافي بعض النسخ يدل على ان ذلك
التوجيه مبني على كون المنطق اسما للمفهوم الكلي صادقا على مسائل القسم الاول وحدها قوله
وان كان في بعضها الذي هو المعنى الثالث عموم مطلق باعتبار آخر هو العموم بسبب
الصدق ويحمل ايضا اذ الكلام بسبب التحقق يعني وجود العموم بسبب الصدق في المعنى
الثالث لاينافي وجود العموم بسبب التحقق العلمي فيه بل الاول يستلزم الثاني
فالعموم باعتبار التحقق العلمي مشترك بين الجميع وهذا القول متعلق بالمشترك
ولك ان تجعله متعلقا بالمجاز ايضا بعض النسخ مجاز واحد وجد معه في بعضها
عموم باعتبار الصدق ويحمل فان ظرفية مطلق العموم وهو بسبب يحمل مجازية
البتة وهذا القول من المحشي دفع سؤال مقدر بانه اذا كان المنطق اسما للمفهوم الكلي
الصادق على مافي القسم الاول من المسائل كان عموم من المعنى الثالث باعتبار الصدق
لا باعتبار التحقق فلا يصح كون العموم على جميع التقادير باعتبار التحقق العلمي
فرفعه بان العموم بسبب الحمل لاينافيه بل يستلزمه وبهذا يظهر فساد ما قيل
ان مراد الشارح من هذا الجواب بيان التوجيه المشترك بين الكل لكن العموم
في المعنى الثالث باعتبار الحمل والصدق وفي غيره باعتبار التحقق العلمي
فانه سيكون هذا ما للحاشية المنقولة مناف لصريح كلامه فيما قيل ولقوله
ايضا ههنا وايضا لو كان مراده ذلك لوجب ان يقول ههنا وان كان
عموم بعضها بسبب الصدق لكن ظهر مما قررنا ان عموم المنطق من المعنى
الثالث بسبب الصدق مبني على البناء الآتي فالاولى ان يؤخذ عنه
بانه بقاء المنطق على هذا التوجيه ليس عبارة عن مجموع المسائل المخصوصة
بل عن المفهوم الكلي كما يؤيده ما في بعض النسخ في يكون العموم باعتبار
التحقق العلمي توجيها مجازيا مشتركا بين الجميع وان كان في بعضها عموم
باعتبار الصدق كما لو يخفى قوله لكنه مبني الخ قد يعترض على هذا البناء بانه
يجوز ان يكون كلا التوجيهين مبنيا على قوله في اول الشرح بناء على ان المنطق
مجموع المسائل على سبيل التشارك لكن بناء التوجيه الثاني عليه تحقيقي وبناء
التوجيه الاول ادعائي اذ المقام خطابي يكفيه الادعاء والمبالغة للترغيب

في التوجيه الاول

في القسم الاول استهر فان قلت هذا فاسد لانه مفسد لقوله في الحاشية المنقولة ولا عكس
لانه اذا ادعى ان مجموع المسائل المذكورة في القسم الاول عين المنطق كيف يتصور تجويز
تحقق المنطق بدون تلك المسائل في تلك الحالة بل يكون بينهما مساواة ادعائية فيبطل العموم
من اصله ويبطل الظرفية المبنية على ملاحظة معنى الوسعة في الظرف قلت قد غفلت عن قيد
الحيثية التي اعتبرها الشارح في تلك المسائل اعلى اطلاقها منطق ومن حيث عبر عنها بالفاظ الملخص
قسم اول فلا اشكال قوله وكون الظرفية الخ عطف على معقول القول الاول في الجواب
الا بايضاح انهما توجيهان متغايران من وجوه الاول ان التوجيه الاول مجاز قطعا
والثاني محتمل للحقيقة الثاني ان الاول مشترك بين الكل والثاني خاص بالمعنى الثالث
والثالث ان الاول من قبيل كون الخاص في العام والثاني من قبيل كون الجزء في الكل فالظرف
انهما ليسا مبنيين على شيء واحد بل الاول مبني على ان المراد بالمنطق المفهوم الكلي والثاني
مبني على ان المراد مجموع المسائل قوله حقيقي او مجاز الخ هذا الترديد منه اما مبني على
ان ظرفية الكل للجزء حقيقية عند بعض اهل العربية ومجازية عند بعض الاخر كما ذكره ذكره سم
ابو البقاء في كلياته واما مبني على الترديد في ان ذلك الكل والجزء هل يجب ان يكونا
من الاعيان الموجودة في قولنا زيد في الخارج او الخارج بمعنى الاعيان اذ لو يجب
ذلك بل يجوز الحقيقة عند ذلك البعض في الكل والجزء العقليتين ايضا كما ينا
واما مبني على الترديد في ان ظرفية الكل للجزء وعكسها حقيقية عرفية عند الحكماء
او مجازية اذ قد نقلنا عنهم فيما سبق انهم قالوا ان قولك كذا في كذا يدل بالاشتراك
او التشابه على معان مختلفة كون الشيء في الزمان وكونه في المكان وكونه في المحل
وكونه في الحضب والراحة وكونه في الحركة والسكون وكون الكل في الجزء وكون الجزء
في الكل وكون الخاص في العام والظاهر من قولهم بالاشتراك او التشابه اما تقسيم للدلالة
الى الحقيقية والمجازية بعلاقة المشابهة واما تردد في تجويز البعض بحيث ان يتردد في
كون التوجيه الاول بتلك العلاقة والاشتراك الكل بان يكون تلك العلاقة علاقة
النقل في عرفهم لايقال فعلى هذا ينبغي ان يتردد في كون التوجيه الاول حقيقيا
او مجازيا ايضا لانا من قبيل كون الخاص في العام كما اعترفتم وهو مما يحتمل الحقيقة
العرفية الخ فلا وجه لقطع الشارح والمحشي بكونه مجازيا لانا نقول لفظ ذلك من الشارح

لما وقع منا من ان الظرفية ههنا لكونها واقعة في كتاب للمتكلمين لا بد ان تحمل على تخاطب اهل العربية ومن المشتغلين بالعلوم الدينية ومع انه يرد ايضا لاجل ان المنطق وان كان من معلوم الحكماء ويجب التخاطب ههنا باصطلاحهم الا ان الظاهر من قولهم كون الخاص في العام هو العموم والخصوص بحسب الصدق لا العموم مما يحسب التحقق ولا ينقدح مصحح في هذه المعاني بكون الخاص في العام بحسب التحقق اذ يجوز ان يكون عرضيا حصر المعاني الحقيقية في متعارفهم لا مطلق المعاني ولو مجازية اذ لا حصر فيها اولان يكون حصر المعاني الكثيرة الوقوع فيما بينهم ولو مجازية **قوله** وبنى على كون المنطق عبارة الخ عبارة العبارة تشعر بكونه علما شخصيا لذلك المجموع الخاص ارله دخل في العصمة كما ذكره بعض الافاضل ولا حاجة اليه اذ التوجيه الثاني صحيح على تقدير كونه موضوعا لمفهوم كلي منحصر في ذلك الشخصي كما يقتضيه تقريرهم العلوم وحدود ورسوم اذ التعريف على الوجه المعتاد انما يكون للكلي لا للجزئي الحقيقي الا ان يقال ذلك الكلي المنحصر هو بعينه فرد مجموع المسائل العاصمة فليكن عبارة عنه لكن يعود الاشكال بالتخصص ان صح ان للمنطق معينين جزئي حقيقي وكلي ويحتاج الى حمل على البناء على احد الامرين **قوله** ويؤيد هذا التوجيه الخ ارتوجيه التوجيه الاول بقوله الا ان يقال اقامة الخ لم يقل ويدل عليه لان ما يوجد في هذه النسخ توجيه اخر ثالث مشترك بين الكل ايضا باقامة مطلق العموم سواء بحسب التحقق العلمي او بحسب الصدق والحمل مقام الشمول الظرفي وان تضمن توجيها آخر خاصا بالمعنى الثالث بجعل العلم بحسب الصدق ظرفا للخاص وكون احد التوجيهين مبنيا على كونه اسما للمفهوم الكلي الصادق لا يستلزم كون الآخر مبنيا عليه ايضا لجواز ان يوجد الدلالة على تجويز كونه اسما لذلك الكلي ولكن اذ يقول ما في هذه النسخ ليس توجيها مغايرا لما في الحاشية المنقولة بناء على ان قيد فقط ملحوظ في الشق الاول والمعنى اما بحسب الوجود في العلم فقط او بحسب الوجود مع الصدق بناء على ان العموم بحسب الصدق مستلزم للعموم بحسب التحقق فوجه عبارة التبيان يحتاج الى حمله على احد هذين مع دلالته على التجويز السابق او احتمال كونها نسخة مغلوطة لكونها غير مرضية

واما حملنا

واما حملنا الوجود في هذه النسخة على التحقق العلمي على وفق ما في الحاشية مع ان تحقق القسم الاول في الواقع والخارج بكل من معانيه يستلزم تحقق المنطق لما قدمنا ان حمله على التحقق في الواقع لا يناسب المقام الا اذا حمل المنطق على معنى الادراكات المتعلقة بالمسائل ولا يمكن حمله عليها ههنا اذ يأباه ما في الشق الثاني من عدده على مسائل القسم الاول **قوله** او بحسب الصدق وهو فيه كلة او لتقسيم مطلق العموم المقام مقام الشمول الظرفي الى قسمية لا للترديد بين العمومين المقامين ثم الاوفق لما في الشق الاول ان يقتصر ههنا على قوله فيه الا ان فصل بينه وبين الصدق لئلا يتوهم تعلقه بالصدق فتوهم خلاف المقصود الذي هو الصدق بمعنى الحمل او الصدق المستعمل بكلمة في بمعنى التحقق وبكلمة على بمعنى الحمل وهذا القدر كاف وان اندفع ذلك التوهم بالمقابلة بين الشقين ايضا وههنا بحث يجب التنبيه عليه وهو ان الصادق على مسائل القسم الاول او غيرها هو المفهوم الكلي اللفظ المنطق ولا يتعلق به من العلوم الا التصور سواء كان مصرفا بالقوة الى العاصم او بغيره ومن البين انه لا يلزم من العلم بالقسم الاول بشيء من المعاني علما تفصيليا كما هو المراد ههنا تصور ذلك المفهوم الكلي لا نزاع قبل الشروع فيه لو سبب عن العلم به ولو سلم فليس الغرض من الظرفية ههنا وصف القسم الاول بان العلم به يستلزم تصور مفهوم المنطق اذ لا معنى له بل الغرض توصيفه بان العلم به تفصيلا يستلزم التصديقات القطعية بمسائل المنطق فتوجيه التوجيه الاول بما ذكره المحشي والتوجيه المشار اليه في هذه النسخ كلاهما فاسدان مستلزمان كون الغرض ذلك والجواب المبني على شيء من التوجيهين المذكورين مبنيا على ان المراد من لفظ المنطق هو ذلك المفهوم الكلي من حيث ذاته ومع قطع النظر عن تحققه في ضمن الافراد او من حمل المنطق في كلام المعترض عليه ظاهر الفساد بل مبني على ان المراد ذلك المفهوم من حيث تحققه في ضمن فرد ما ففي قوله كما يعلم القسم الاول الخ انه كلما يعلم القسم الاول باحد المعاني تفصيلا يعلم فردا ما فرادا المنطق وذلك الفرد ههنا هو من كل القسم الاول بعينها وصحة معها بالذات ولاجل هذا الاتحاد صح منه الاشارة الى ان العموم بحسب الحمل والصدق يستلزم العموم بحسب التحقق العلمي مع انه انما يستلزم العموم بحسب التحقق مطلق الاخرى

قوله على انا نقول الخ وجه الصدق ان
لك كل ان يعود بمثل الحث الاول بان يقول
العام الشامل للقسم الاول وغيره مفهوم فرد
من افراد المنطق وليس الغرض من الظرفية
ايضا ان العلم بالقسم الاول يستلزم
محصور هذا المفهوم فاذا وضع ذلك
بان المراد ليس نفس ذلك المفهوم من
حيث ذاته بل من حيث انطباقه على فرد
من افراده ينتقل الكلام الى هذا
المفهوم ولا ينتهي الحد فالوجه
دفعه بالعلاوة فتامل

اى المانع العام من الاستدلال بسبب العلم ح وبسبب التحقق في الواقع والعلم بالامتناع
لا يستلزم العلم بمفهوم المانع لكون لا يستلزم العلم بفرد من افراد المانع الذي هو الامتناع
بعينه في الواقع وان لم يستلزم العلم به من حيث كونه مانعيا اي مع العلم بكونه
مانعيا وكذا الراد ههنا لان كل من يعلم القسم الاول يعلم فردا من افراد
مفهوم المنطق وان لم يعلم كونه فردا لذلك المفهوم لا يقال على تقدير اتحاد
المراد بالمنطق مع القسم الاول في الخارج يكون مساويا له حسب الصدق
والتحقق لانا نقول الفرد المراد من المنطق غير متعين في نفسه
فيكون شاملا للقسم الاول وغيره على انا اشرنا الى ان مسائل القسم الاول
بعينها هي باطلاقها فردا من افراد المنطق وبما علم علم ذلك الفرد قبل
تصنيف المصنف وبشرط تقييدها بالاستفادة عن عبارات المصنف قسم اول
والعبرة اخفى من المطلقة سواء كسبب الحمل او كسبب التحقق فلا اشكال
في شيء من التوجيهين فتامل في هذا الكلام اذ قد يزول فيه الاوهام و
لا يتضح بدونه هذا المرام قوله لكن يابى عنه اى عن الجواب الذي ذكرناه من كون
التوجيه الاول مبنيا على كون المنطق اسما لذلك الكل قوله في صدر الحاشية المنقولة
ان المنطق الذي هو عبارة عن مجموع المسائل المخصوصة في عرفهم بمعنى المشخصة
كما يدل عليه شيمة القضية الشخصية مخصوصة فذلك القيد يدل على ان التوجيه
الاول مبني على مبنى التوجيه الثاني الذي هو مجموع المسائل العاصمة المتعينة با
بالتعين الشخصي ولو سلم انها ليست موضوعة للشخص فلا شبهة في ان
المفاد منها ذلك على كل تقدير فلا بد من تاويله بصرف قيد المخصوص عن بعض
المتعينة بالتعين النوعي ثم هذا الاستدراك وما يلحقه من العلاوة وغيرها
يحتمل ان يكون ابطالا للجواب المذكور وعن النظر بانه لو كان مراده البناء عليه لما قال
في متن الحاشية ذلك القول لانه تاباه فيحتاج الى تبعيد مع انه لا موجب لذكر ذلك
القول فيكون حشوا مفسرا محتاجا الى تاويل بعيد ولا يصدر مثله عن الشارح
المحقق ويصير ح مبنى التوجيه الاول الذي هو كونه اسما لذلك الكل كما صرح
بمبنى التوجيه الثاني اذ المقام لكونه مقام التباس يؤدي الى الغاء ويستدعي التصريح

تاويل

به ايضا فترك ما يستدعيه المقام والتصريح بدله بما لا يستدعيه مما يستحيل وقوعه من مثله
مع ان بناء الكلام على الاحتمال الضعيف الغير المشهود الذي هو كون المنطق اسما للكل المشترك
بين الكل الذي هو ذلك المشخص والجزء الذي هو مسائل القسم الاول مما لا يكون صدوره من
الشارح المحقق الملتزم لاتباع الحق في جميع المباحث ويحتمل ان يكون اشتغالا من البحث الاول
بعد تسليم صحة الجواب الاخير بان في الشرح والحاشية عدولا عن الظاهر لوجوه اربعة ربما
ما اوردوه على التوجيه الثاني بقوله بعد التاني واللتي وذلك الاستغفار جائز اذا كان الغرض
من الاغراض كما ذكر في حاشية الاداب وذلك الغرض ههنا هو التمهيد لتوجيه الاوجه كما
يأتي قوله اعني كونها عاصمة اه اي اعني بذلك التعيين النوعي وانما احتاج الى هذا
التفسير اذ التعيين النوعي يمكن ان يكون بوجه لا يصدق على مسائل القسم الاول كونها مجموع
المسائل العاصمة الخارجة من القوة الى الفعل فان ذلك المجموع هو المدون المذكور في مجموع كتب
المنطق ومسائل القسم الاول ليست عينه بل بعضه وهو فظ وبوجه يصدق عليها وعلى ما هو اقل
منها قدر الحاجة لكونها طائفة من المسائل العاصمة فانه كما يصدق على ما في القسم الاول يصدق
على مسائل باب او بابين بل اقل وان لم يصدق على مسئلة او مسئلتين وليس بمنطق قطعا فقرره
بوجه يصدق على ما في القسم الاول وكل من الكتب المنطقية ولا يصدق على ما هو اقل منها من واحد
منها ضرورة ان مجموع المسائل انما يعد منطقا اذا اشتمل على مسائل عاصمة عن الخطاء في كل قسم
من اقسام الحد والرسم وفي كل نوع من انواع الصناعات الخمس سواء كانت عاصمة عن الخطاء
في جميع جزئيات ذلك القسم والنوع اولا بناء على ترك بعض شروط العصمة في ذلك
القسم والنوع وفي المتون المختصرة سواء كانت عاصمة عن الخطاء في جميع الافكار التصورية
والتصديقية الممكنة اولا بناء على ان من جملة الافكار التصورية ما هو خارج عن الاقسام الاربعة
الحدية والرسمية المذكورة في المتن كما سيجيء من المصنف بل المذكورة في كتب المنطق كالحد التام
المركب من الاجزاء الخارجية كما سيجيء من الشارح ومن جملة الافكار التصديقية ما هو خارج عن
الصناعات الخمس التي هي من اقسام القياس كالادلة المستلزمة بواسطة مقدمة اجنبية
كقياس المساواة وكقولنا هذا حيوان لانه فاطن وكل فاطق انسان او مقدمة غريبة كالمستلزم
بواسطة عكس النقيض لقولنا هذا حيوان لانه فاطن وكل ما ليس بحيوان ليس بفاطن لانه
اذا كانت تلك الادلة مركبة من قضايا غير متعارفة كالمخترعات اذ قد ترك تلك

منها فی وقت واحد کالالتفات واللحظة والیوم والسنة وغیرها من الکلیات المتحقق الافراد وقتا
فوقتا فعلی هذا یکون المنطق اسما للمفهوم الکلی مشترک بین الکل والجزء لکونه صادقا علیهما فی
وقت واحد ولو فی وقتین وانما لم یکن اسما للمفهوم الکلی مشترک بین الکل والجزء بان یکون
صادقا علیهما فی وقت واحد کما هو مبنی التوجیه الاول علی توجیه المتن بناء علی ان ما فی
القسم الاول لیس مجموع الخارجة من القوة الی الفعل وقت تصنیف الملخص بل بعضه قطعا ویکون
قوله فیما بعد مع ان کون المنطق الخ مشتمل علی الترقی فی الایراد بان یقال بل کونه اسما للمفهوم
الکلی صادق علی الکل والجزء ولو فی وقتین احتمال ضعیف غیر مشهور ولذلک انما یحتمر وجه
البعد ههنا فی الوجه الاول او نقول فی الوجه الثانی انه علی تقدیر کونه اسما للمفهوم الکلی فالظاهر
ان یکون اسما للمفهوم الکلی المتحقق فی الفرد الشخصی الذی لم یخرج بتمامه من القوة الی الفعل فی وقت
ولا یمکن خروجه فیما بعد فح لا ترقی بل یوجب استدراک ذلک القول اذ لا یمکن حمل ذلک القول
علی معنی ان الاحتمال القوی المشهور متحقق فی کون المنطق علما لذلک الفرد الشخصی لانه مناف
لما ستقله عن الشریف المحقق من ان الظاهر انه لم یضف الکلی بالاشتراک بین الکل والجزء
کما لا یخفی **قوله** مع ان کون المنطق اسما اعلم انه قال العلامة الرازی فی شرح الشمسیة
حقیقة کل علم مسائل ذلک العلم وقال الشریف المحقق فی حاشیته علیه قیل علیه ان مسائل العلوم
تتزاید یوما فیوما فان العلوم والصناعات انما تکمل بتلاحق الافکار فکیف یقال ان المسائل
قد حصلت اولا ثم وضع الاسم بازائها واجیب بان وضع الاسم لمعنی لا یتوقف علی تحصله
فی الخارج بل فی الذهن فلم یرد بتحصیل المسائل اولا انها استخرجت ودونت بتمامها ثم سمیت
بالاسم العلم بان اراد ان تلک المسائل لوحظت اجمالا وسمیت بذلک الاسم وان کان بعضها
مستخرجة بالفعل وبعضها حاصلة بالقوة فلا اشکال وقال بعض المحققین فی حاشیته علی الحاشیة
الضمیر للمنطق مع اثنین احدهما شخصی وهو المسائل المخصوصة وهو ما ذکره الشارح بقوله حقیقة
کل علم مسائله وثانیهما کلی کما ذکره وتنکیره فی حاشیة شرح المواقف موانة لا یخفی علیک ان الاسم
کل علم موضوع بازاء مفهوم اجمالی تسائل له فان فصل ذلک المفهوم نفسه کان حدا بحسب الاسم
وان بین لازما کان رسما بحسبه انتهی فعلی هذا فالظاهر من کلام المحشی ههنا ان کون المنطق
اسما للمفهوم الکلی صادق علی الکل والجزء سواء صدق علیهما فی وقت واحد کما هو کذلک
الکل عبارة عما ذکره بقوله اعنی کونه اعاصمة الخ او لم یصدق علیهما فی وقت واحد بل فی وقتین

الاولة وشروطها فی اکثر المتون کما ترک فی بعضها باب عکس النقیض وتلازم الشرطیات والاختلاطات
وشروطها لمکمش ایساغوجی ومع ذلک یصدق المنطق علی الکل بناء علی ذلک التفسیر وقوله
فی الجملة فی الموضعین بمعنی مطلقا کما شاع استعماله فیه اما متعلق بالافکار بمعنی فی جملة جزئیات
ذلک القسم والنوع ومجموعها من حیث المجموع والافکار الواقعة فی ذلک المجموع لیست عینه
لاستحالة ظرفیة الشیء لنفسه او بعضه فیدل علی انها عاصمة عن الخطاء فی بعض جزئیات کل قسم وکل نوع
سواء کانت عاصمة عن الخطاء فی البعض الآخر اولا وبمعنی ان جمیع جزئیات کل قسم ونوع فی جملة
الافکار البعضویة والتصدیقیة علی ان یکون لام الافکار لاستغراق الافکار الجزئیة المندرجة
فی هذه الاقسام والانواع المذکورة فی کل کتاب من الکتب المنطقیة کاضافة الاقسام واما
متعلق بالخطاء باحد المعنیین المذکورین او بمعنی حال کون ذلک الخطاء الذی عصم عنه فی جملة
افراد الخطاء لا عینها فیدل علی انها عاصمة عن بعض افراد الخطاء سواء کانت عاصمة عن بعض
البعض الآخر اولا واما متعلق بالعاصمة اعصمة واقعة فی جملة افراد العصمة فیدل
علی انها متصفة ببعض افراد العصمة عن الخطاء فی الفکر سواء اتصفت بالبعض الآخر اولا
ولذلک انه تحمل جملة فی جمیع هذه الاحتمالات علی معنی الاحمال اللازم للاطلاق لیکون کنایة عن
الاطلاق بمعنی عدم تقیید الافکار او الخطاء والعصمة بما یخصصها بجمیع الافراد او ببعضها
فعلی هذا یکون الظرفیة من ظرفیة صفة الاجمال والاطلاق الموصوف بها کما فی زید فی الخصب
والراحة علی ما تقدم **قوله** وفیه بعد لوجهین الاول انه صرف لقید المخصوصة عن ظاهر
الذی هو المتعینة بالتعین الشخصی کما عرفت الثانی ان المنطوق علی تقدیر کونه اسما للمفهوم
الکلی فالظاهر ان یکون اسما للمفهوم مجموع المسائل العاصمة الخارجة من القوة الی الفعل المدونة
فی مجموع کتب المنطق المختصرة والمفصلة اذ لما تزاید المسائل العلوم بتلاحق الافکار کان
ذلک المفهوم صادقا علی مجموع الخارجة من القوة الی الفعل فی وقت ثم استخرجت المسائل
الاخر بالتلاحق وانضمت تلک المسائل الی مجموع الاول کان ذلک المفهوم فی الوقت
الثانی صادقا علی المجموع الثانی اعنی مجموع المنضم والمنضم الیه لا یکون فح صادقا
علی المجموع الاول لانه لیس مجموع الخارجة من القوة الی الفعل فی ذلک الوقت بل جزئی
وهکذا فیکون ذلک المفهوم مفهوما کلیا صادقا علی افراد کثیرة هی المجموعات الخارجة
من القوة الی الفعل بحسب الاوقات مشتملة بعضها علی بعض وان لم یصدق علی فردین

كما اذا كان عبارة عن مجموع المسائل العاصمة المدونة الخارجة من القوة الى الفعل احتمال ضعيف
غير مشهور لان الاحتمال القوى المشهور كون اسامى العلوم اعلام الاشخاص معينة كما اشار اليه
العلامة وكونها اسما لمفهومات كلية منحصرة فى تلك الاشخاص وهى التى عرفوها بالحد والرسم
اسمية كما ذكره الشريف لا لمفهومات كلية مشتركة بين تلك الاشخاص وبين اجزائها
الا ترى انهم لما عرفوا الحكمة بعلم باحوال الاعيان اوردوا عليه بانه اريد جميع الاحوال
فالعلم بها غير ممكن فى وقت لعدم تناهيها فيلزم امران فاسدان الاول ان لا يكون المدون
الخارج من القوة الى الفعل حكمة الثانى ان لو وجد حكيم فى وقت وان اريد البعض المعين
من النصف والثلث او غيرهما من الكسور فذلك تعريف بالمجهول لانه كمية غير المتناهى
لما كانت مجهولة اوجبت جهالة فى كمية كل كسر ماخوذ منه وان اريد البعض الغير المعين يلزم
ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين حكيما وهو فاسد واجابوا بان المراد هو الاول والامر الاول
لا يلزم غير فاسد لان المدون فى كل عصر جزء الحكمة لا تمامها اذ لا حصر فى مسائل علم والامر
الثانى فاسد غير لازم اذ ليس الحكيم بمعنى العالم بالحكمة بل بمعنى من له ملكة وتهيأ قائم
بمعلوماتها لاستحضار كل مجهول يرد عليه من تلك الاحوال وهذا المعنى لا يوجب الاطلاع
بالفعل على جميع تلك الاحوال لجواز ان يكون عدم الاطلاع على بعضها لعدم ورود
ذلك البعض عليه وكذا اورد وامثل هذا السؤال والجواب فى تعريف الفقه بعلم باحوال
افعال المكلفين وفى تعريف علم المعانى باحوال اللفظ العربى من حيث المطابقة لمقتضى
الحال الى غير ذلك ولو كان اسامى العلوم اسما لمفهومات كلية مشتركة بين الكل والجزء
لما التزموا الامر الاول بل دفعوا ذلك الايراد بان المراد جميع الاحوال المدونة الخارجة
من القوة الى الفعل فذل ذلك على ان تلك الاسامى عندهم موضوعة لمفهومات كلية منحصرة
فى تلك الاشخاص التى لا يمكن خروج جميع اجزائها من القوة الى الفعل فى شئ من الاوقات
وتلك المفهومات هى التى قصدوا ابيانها بهذه التعريفات فهم لا يلزم من كونها كذلك
عندهم ان يكون الامر كذلك فى الواقع لجواز ان يكون الواقع كونها اسما لمفهومات
كلية مشتركة بين الكل والجزء ولكنه احتمال بعيد جدا كما قال وسنحقق قول ههنا
بحث اما اولا فلان الجزء الغير الخارج من القوة الى الفعل معدوم فيكون ذلك
الشخص مركبا من الموجود والمعدوم دائما فلا يكون موجودا فى شئ من الاوقات

لا موجودا .

بل معدوما وحاضرا وقت انعدام الجزء وهو باطل بداهة عدم الكل والاشئ من المعدوم بشخص لان الوجود
والتشخص متلازمان فكيف يكون اسامى العلوم اعلاما لهذه الاشخاص والملحوظة الاجمالية
حين الوضع ملحوظة بامر كلى لا يفيد تشخصا وايضا يلزم ان لا يكون الوضع خاصا فى بعض
الا علوم الشخصية مع ان الوضع فى جميعها خاص كالموضوع له كما بين فى محله واما ثانيا فلانا
لو سلمنا ان ذلك الشخص يجيء باجزائه موجودا ومتشخصا فى نفس الامر فى ضمن علوم المبادى
العالية وان لم يخرج بعض اجزائه الى الفعل فى علومنا وان خصوص الوضع ليس بكلى فى وضع
الاعلام بل اكثرى اذ قد يضع الاب اسما لابنه الغائب الملحوظ باعتبار وجه كلى كما اشار اليه
بعض الافاضل فمفهوم كون المطلق بخصوصه اسما لمفهوم كلى مشترك بين الكل والجزء صادق
عليهما والوفى وقتين لحذر نظر كيف وتعريفهم المشهور بالقاعون العاصم عن الخطاء فى الفكر
صادق على كل مجموع خارج من القوة الى الفعل فى كل وقت وان كان ذلك التعريف بمعنى العاصم
عن كل خطاء فى كل فكر بناء على ان كلا من هذه المجموعات الخارجة من القوة الى الفعل فى الاوقات
المتتابعة متكفل للعصمة عن كل خطاء والا لبقى احتمال خطاء لم يخرج العالم عنه من القوة فى
بعض الافكار وذلك البعض غير معين وتجويز ذلك الاحتمال يورث شبهة فى صحة جمهور
البراهين فلا يكتسب بها يقين فى عمر من الاعمار وذلك قطعى الفساد وبالجملة المراعات
من هذه المجموعات متكفلة للعصمة عن كل خطاء فى كل فكر وذلك التكفل قطعى ولذا اهمل
الوثوق بالبراهين واتحد لنا علوما قطعية فى كل وقت فيصدق تعريفهم المذكور على كل
من هذه المجموعات التى بعضها اجزاء الاخر وتخصيص ذلك التعريف بملاحظة خصوص بكل منحصر
فى ذلك الشخص الذى لم يكن خروجه من القوة ابدا عدول عن الظاهر لان كون المطلق
بخصوصه اسما لمفهوم كلى مشترك بين الكل والجزء احتمال قوى مشهور وان لم يكن
اسامى سائر العلوم كذلك وهو ايضا فى التكامل بتكاثر طرق العصمة بتلاحق الافكار
وان عدم تناهى مسائله عنده الا ان يعاكر مراده من اشتراكه بين الكل والجزء ان يكون
مشتركا بينهما بان يكون صادقا عليهما فى وقت واحد كما هو حال المفهوم الكلى الذى ذكره
او بان يكون صادقا عليهما مطلقا ولو فى وقتين وقد عرفت ان ايراده على انه اراد
بهذا الكلام بيتم بمجرد الاول والا يتوقف على الثانى لكنه خلاف الظاهر من هذا الكلام واما
ثالثا فلو سلمنا جميع ذلك فجميع هذه الوجوه مدفوعة عما نحن فيه بما قدمناه من ان كلام النحويين

مبنيان على كون المنطق عبارة عن مجموع المسائل العامة المخصوصة لكن الاول مبنى على الادعاء والثاني
على ما هو التحقيق او بان المعنى المطلق المنطبق على معظم اجزائه او لو مجازا لامانة بين الاحتياج
اليه واقتصر على هذا القدر المذكور في القسم الاول ولو لم يكن كافيا في المطالب الكلامية لما اقتصر عليه
وكلام الشيخ مبنى على الاطلاق المعنى وقد المخصوص في الجملة مبنى على ارادة المسائل المشخصة
المذكورة في القسم الاول لانها اخر مدلولات المنطق بالمعنى الكلي فلا اشكال قوله وبعد اللتيا
واللتي اي بعد الخوشة الصغرى والكبرى فاو اللتيا بفتح اللام وزيادة الالف بعد
ياء التصغير عوضا عن ضم اللام الذي تقتضيه قاعدة التصغير مصغر اللتي وهما كنايتان
عن الصغرى والكبرى مع الاستغناء عن اصليتهما او صلتها هما محذوفتان اي ذكرت
كما في قولهم الذي في الدار فلان درهم قوله كالمقدمة ومباحث الالفاظ اذ لا شغل
للمنطقي بالبحث عن الالفاظ بالذات بل بالعرض وبواسطة توقف الافادة والاستفادة
عليها وهي ليست من المنطق سو كانت المنطقي عبارة عن المسائل وحدها كما هو التحقيق
من ان حقيقة كل علم مسائله او كانت المبادي والموضوع جزءا منه فسائح كما فعل
المصنف في آخر القسم الاول لان المبادي منحصرة في الدلائل والتعاريف واجزائهما
وليست الالفاظ شيئا من هذه الامور ولذا الجأ بعضهم الى التمثيل ولما كان ههنا احتمال
ضعيف هو انه بعد ادراك التباين في جعل المبادي والموضوع جزءا من المنطق
فليتركب في جعل مباحث الالفاظ جزءا منه ايضا قطع بخروج المقدمة فكانه قال كالمقدمة
قطعا ومباحث الالفاظ ظنا بهذا لا يقال لا يصح القطع بخروج المقدمة بجميع اجزائها
لانها عبارة عن تقسيم العلم وبيان الحاجة والموضوع لانا نقول ما جعله جزءا من المنطق
هو التصديق بوجود الموضوع بداهة او مبرهنا في علم آخر وهو جواب اهل البسيطة
وما جعل جزءا من المقدمة ههنا هو التصديق بموضوعية المعلوم ما وهي جواب اهل المركبة
المتأخرة عن جواب البسيطة وقد صرح بذلك في شرح الرسالة في دفع ما اورده
العلامة الرازي هناك لا يقال انما قطع بخروج المقدمة لكونها عبارة عن الالفاظ
من حيث دلالتها على الامور الثلثة الآتية ولا شيء من هذه الالفاظ من هذه الحيثية
بما يبحث عنه في المنطق قطعا لانا نقول بعد تسليم القطع فيها لو جب لذلك اذ على
تقدير كون القسم الاول عبارة عن المعاني يكون المقدمة ايضا عبارة عنها ولذا

صح جعل المدلولات مشتملة على المقدمة في قوله وهي مشتملة على ما هو آه ونقول سلمنا ان المقدمة
خارجة عن المنطق قطعا لكن كون القسم الاول مشتملا عليها محل نظر لجواز ان يكون مقدمة
القسم الاول خارجة عنه لا جزءا منه ومقدمة لمقاصده ومجرد ايرادها بعد عنوان القسم الاول
لا يوجب كونها جزءا منه لجواز ان يكون ذلك الايراد لاجل انها لو وقعت على ذلك العنوان
تبادر انها مقدمة القسمين مع انها مقدمة القسم الاول فقط كما لا يخفى وايضا ما ذكره
انما يتجه اذا كان المنطق في كلام المصنف حقيقة واما اذا كان مجازا باطلاق اسم الكل على معظم
اجزائه فليحمل على ما يشتمل على امر خارج عن العلم ايضا قوله فلو جب لشيء من التوجيهين
اي المخاصين بالمعنى الثالث احدهما ما ذكره بقوله وفي المعنى الثالث خاصة وثانيهما
ما يوجد في كثير من النسخ المشار اليه بقوله او بحسب الصدق فان مآل هذه النسخ وان كان
توجيهها مشتركا بين الكل باقامة مطلق العموم الشامل للموصلين مقام الشمول الظرفي الآتي
تضمن باعتبار ذلك العمل توجيها آخر خاصا بالمعنى الثالث كما ذكرنا قوله اللهم الا
ان يراد من القسم الاول الوجه يكون القسم الاول جزءا من المنطق بمعنى مجموع المسائل العلم
المخصوصة وجزئيا للمنطق بالمعنى الكلي المشترك بين الكل والجزء فيصح كلا من التوجيهين
سواء اريد بكل من المنطق والقسم الاول على التقديرين المسائل احدها بناء على التحقيق
او هي المبادي ووجود الموضوع بناء على التسامح فانهما مقاصد بالذات بالنسبة الى
المقدمة ومباحث الالفاظ بمعنى انها مقاصد المنطق بالذات وان لم تكن مقاصد الكاسب
بالذات واما هما فليسا من مقاصد المنطقي بالذات بل بالعرض وبواسطة ان تلك
المقاصد مرتبطة باحدهما فقط وموقوفة على الاخر افادة واستفادة قوله والاوجه
ان يحمل الظرفية ح على ما يراد بالقسم الاول المعنى الثالث فمراده انه اوجه
من كل من توجيهي ان رح لما عرفت من ان كلا منهما يحتاج الى صرف القسم الاول
عن ظاهره الى المقصود بالذات بخلاف هذا التوجيه فانه توجيه صحيح في نفسه لان ظرفية
الجزء للكل من المعاني التي ضبطها اهل العلمية سواء كانت ظرفية حقيقية عرفا او مجازية
كظرفية العام والكل وهي ذلك هو غير محتاج الى الصرف المذكور لا يقال انما يتم هذا
الوجه في كونه اوجه من ظرفية العام للخاص لا في كونه اوجه من ظرفية الكل للجزء لانها
وان احتاجت الى الصرف المذكور لكنها مبنية على الاحتمال القوي بخلاف الجزء للكل

فانها مبنية على الاحتمال الضعيف وانها تحتاج الى الصرف المذكور فلكل منها رجحان على الاخر بوجه
ودون وجه فلا يكون احدها اوجه من الاخر لانا نقول لعل هذا الكلام منه مبني على التسليم للنياة واللتيا
كما يؤيده تأخيره عنها بل لا يبعد ان يحمل قوله ح على معنى حينئذ ان ركاب اللتيا واللتي الزاما على الشك
فكانه قال بعد ارتكاب اللتيا واللتي فالاوجه في التوجيه الخاص بالمعنى الثالث ان يجعل
من ظرفية الجزء الغير المحتاج الى الصرف المذكور على انا نقول مراده هو اوجه من كل منهما الخ فيقال
لكن وجه اوجهيته من ظرفية الكل ليس مجرد ذلك الاحتياج بل مع ملاحظة انها فائتة لاكر
مناسب بهذا المقام ومرجح في توجيهه الاول المشترك هو توصيف القسم الاول بان العلم به
يستلزم العلم بالمنطوق ولا تفوته ظرفية الجزء للكل لان العلم بالكل يستلزم العلم بالجزء بخلاف
العكس فيصير الوجه ان ههنا ثلثة مرجحات عدم الاحتياج الى الصرف المذكور وافادة
التوصيف المذكور والابتناء على الاحتمال القوي وظرفية الكل للجزء والجزء للكل مشتملة
على الاولين وظرفية الكل للجزء مشتملة على الثالث فقط او ظرفية العام للخاص حسب
الصدق مشتملة على الثاني فقط فيكون الاولى اوجه من كل منها ولك ان تقول
ليس قوله على تقدير كون المنطوق آه بيانا لما يبتني عليه توجيه الاول بل تقييد للظرفية
فمراده الاوجه في الظرفية على تقدير كون اسم المفهوم كلا مشتركا ان يحمل على ظرفية
الجزء لوما اشار اليه في كثير من النسخ من ظرفية العام حسب الصدق ولا ابالاباه قوله على
عكس ما ذكر لانه يعود على عكس ما ذكره في التوجيه الاخر وعلى كل تقدير عرفت ان قوله
حينئذ بمعنى حيث ان يراد بالقسم الاول بالمعنى الثالث لا بمعنى حين ان يراد بالقسم الاول
المقصود بالذات كما توهمه بعضهم فعلى هذا مبني على ان الكل جزء للجزئي ولا يخفى انه
مع انه للاوجهية حينئذ وخلاف ما يقتضيه ظاهر كلام المحشي من ان كون القسم الاول
كلا باعتبار اشتماله على المنطوق وهو جزء عنه او باعتبار كونه جزئيا هو فاسد في
نفسه لان المفهوم الكلي للمنطوق انما يكون جزء من مسائل القسم الاول لو كان ذاتيا لها
وليس كذلك لانه سواء فسر بالمسائل الباحثة عن احوال المعلومات من حيث الدلالة
او عن المقصودات الثانية من تلك الحيثية من عوارض تلك المسائل خرج ان عنوان المسئلة
الباحثة كالقاعدة والقضية والعقود في امثالها من عوارض كل علم فلا يكون شيء من
التوقيفي ذاتيا لتلك المسائل وان كان احدهما احيانا لما وضع له لفظ المنطوق

وعرفت

وعرفت ايضا ان قوله لكونهما من معاني لفظة في علة مصححة لتوجيهه وواضحة لتوهم
ان ليس للجزء احاطة بكله اصلا فلو وجه لجعله ظرفا للكل بخلاف الكل والعام المحيطين
للجزء والخاص لو علة مرجحة لتوجيهه على كل من توجيهي الشرح او احدهما لانه غير صالح
للترجيح سواء حمل على انهما هو معانيها مطلقا ولو مجازية دون ظرفية العام حسب
الصدق او على معنى انهما من معانيها الحقيقية قطعا بخلوف ظرفية الكل فان فيهما
تردد والمكرر دون فيما سبق بقوله حقيقي او مجازي وبخلوف ظرفية العام حسب الصدق
فانها مجازية قطعا كما قطع به الشق كما توهمه بعضهم اما على الاول فانه ظ الفساد لان
جميع هذه الظرفيات الثلثة من جملة المعاني التي اضبطها اهل المحكمة كما عرفت واما على الثاني
فلانه ان كان قطعا بالحقيقة الوفية للحكماء فذلك قطعي عندهم وليس في كلامهم
لما عرفت ان كلامهم لا يدل على تعيين الحقيقة في ظرفية الجزء دون عكسها ودون
ظرفية العام بل اما انه يدل على الحقيقة الوفية في الكل من المعاني المضبوطة واما
انه يدل على الحقيقة في بعضها والتجوز في البعض الاخر وليس ظرفية الجزء اولى بالحقيقة
ح من ظرفية العام بل الامر بالعكس لما فيهما من معنى الاحاطة فالقطع بالحقيقة في ظرفية
الجزء مع التردد في ظرفية الكل والقطع بالتجوز في ظرفية العام مما لا يصدر عن العاقل
فضلا عن فاضل وما ذكر من قطع الشق محل نظر لانه انما قطع بالتجوز في ظرفية مطلق
العام الشامل للعام بحسب الصدق ولعينه لا في ظرفية ذلك العام بخصوصه ولو سلم
فلعله قطع بالمجاز بحسب اللغة فلو يجدي للمحشي ههنا لانه كما قطع بالمجاز اللغوي في
ظرفية العام يقطع به في ظرفية الجزء ايضا فلو عبرة لنقل ما نقل عن المحشي ههنا من انه
اوجه من غير احتياج الى المجاز وتشبيه الشمول العمومي انتهى وحينئذ من قال وجه
الاوجهية ان الظرفية يقتضي افتقار المظروف الى الظرف وافتقار الكل الى الجزء ظاهر
بخلوف العكس ولا يخفى فساده ايضا لانه ان اريد الافتقار في وصف المظروفية
فكذا الظرف مفتقر الى المظروف في وصف الظرفية وان اريد الافتقار في الوجود
فانما يصح الاقتضاء لو انحصر الحلول المعتبر في الظرفية الحقيقية في الحلول المصطلح
بين الحكماء المنحصر في حلول الاعراض في موضوعاتها وحلول الصورة في الهيولى وليس
كذلك اذ المعتبر اعم ولذا كان الحلول في المكان والحلول في الزمان معنيين حقيقيين

مقابلين للحلول في المحل وكيف تقتضي ظرفية البيت للهواء افتقار الهواء اليه في الوجود
على ان معنى الافتقار ليس اولى بالظرفية من معنى الاحاطة الحاصلة للكل لا يقال المالكين
للكل وجود بدون الجزء المظروف كان حلول ذلك الجزء في باقي الاجزاء في الحقيقة لا
في الكل لانا نقول نعم لكن هناك حلول وهمي والمعتبر اعم من الوهمي ولذا كان ظرفية
الزمان والمكان حقيقية عند الكل مع انهما موهومان عند المتكلمين ولا يلزم كون ظرفية كما
بحسب كصدق الخاص حقيقة عند اهل اللغة لانه معنى كلي حاصل في العقل لا في الوهم اذ الحاصل
في الوهم معان جزئية منتزعة من صور المحسوسات كانتزاع المكان من الجسم والزمان
من الحركة فالاظهر ان ظرفية الكل للجزء حقيقة كما في مثل قولنا زيد في الخارج بعض الاعيان
وحمله على امكنة الاعيان يبطله ظرفية الخارج للمجردات واما ظرفية الذهن للماهيات
الحاصلة فيه فحقيقية عند الحكماء القائلين بالوجود الذهني ومنذرجة في الحلول في المحل
ومجازية عند المتكلمين المنكرين لذلك فليتأمل واما من جمع فوهم كحلول البعض
فاورده على المحشي حيث قال فيه ان هذا ليس الحلول العرفي لكن باعتبار العهد قال فليف
يكون من معاني لفظة في وان الاخبط عظيم ولو لم يكن قوله على تقدير كون المنطق اه
لامكن توجيهه بما وجه به الشريف المحقق في حاشية شرح المطالع عند تقرير الوضع من ان كون
الكل في الجزء ككون السرير في قطع الخشب باعتبار وجوده فيها بالقوة فمبني على الخبط
الاعظم لان حديث العموم بحسب كصدق انما يصح اذا حمل قوله ح على ما فوهم من معنى
حيث اورد بالقسم الاول المتحد بالذات وليس كذلك كما عرفت ولو سلم فالمنطق
على تقدير كونه اسما للمفهوم الكلي الذي ذكره المحشي كان مشتركا بين مسائل القسم الاول واجزائه
المذكورة في المتون المختصرة كما عرفت فيصح ظرفية الجزء للكل قطعا وان صح ظرفية العام
للخاص ايضا وايضا لو قوله على تقدير كون المنطق اه لحمل المنطق على الاحتمال الثاني
فلو يكون المنطق جزءا من القسم الاول بالوصر بالعكس فلا يصح ظرفية الجزء في قول
المص وان صحت في عكسه اعني قولنا المنطق في القسم الاول وايضا فلا يكون صادقا
على جزء القسم الاول ولا على نفسه فلا يصح ظرفية الجزء في قول المص ايضا وان صحت في
قولنا القسم الاول في هذا الجزء كما لا يخفى وايضا الظ مما ذكره الشريف ان يكون ظرفية
الجزء للكل مجازية فكيف تكون من معانيها الحقيقية كما اراده ها قال المص مقدمة

تذكرها

تذكرها او لم يسبق ذكرها اصلا ولو ضمنا ولو اشارة بخلاف القسمين لان قوله في
تحرير المنطق والكلام يشير الى انقسام كتابه الى قسمين فصح تعريفهما بلزوم العهد وانها
ولم يتعلق غرض بتعريفها بلزوم الجنس والحقيقة لا من حيث هي هي ولا من حيث تحققها في
ضمن كل فرد او بعضها باعتبار عهديته عند المخاطب وانما تعلق بفرد ما من المقدمة مع قطع
النظر عن ذلك الاعتبار هكذا استفيد مما ذكره في شرح التلخيص ولو اكتفي به على
تقدير كون اسامي الكتب واسامي اجزائها من اسماء الاجناس واما على تقدير كونها
اعلاما لاشخاص المجموعات المخصوصة من المعاني ففيه اشكال اذ لا تنكر في واوخاك
حرف التعريف على بعضها دون بعض لجزء التحايي كما في الحسن والحسين تحكم قال ش
بعض ما اي الكلام يذكر قبل الشروع اي قبل شروع المصنف في ذكر المقاصد الموافق
لما ذكره المص في كتبه ان يقول الحق اذ قد يقدم مقدمة على حق واحد ولا يدفع
بانها مقدمة البحث لا مقدمة الكتاب والكلام فيه لان ما ذكره المص هنا ايضا
مقدمة القسم الاول لا مقدمة الكتاب الذي هو عبارة عن مجموع القسمين
فلا بد ان يكون المراد بمقدمة الكتاب بعض مقدمة في الكتاب او لها نوع اختصاص
بالكتاب ليشمل التعريف والمعرف مقدمات الافتتاح ومقدمات الفصول والابواب
ايضا واما تخصيص المقدمة المعرفة بهذا التعريف بما يذكر في اوائل الكتب بان يحمل
المقاصد على مجموع مقاصد الكتاب ليكون مقدمات الفصول والابواب واشالها بالمعنى
الاخر ففيه تفكيك كما اشار اليه الفاضل المحشي في شرح الوضعية لارتباطها به اي
لارتباط ذلك بمد لولا ذلك الكلام على حذف المضاف وما قبل الحاجة الى المقاصد
ذلك لان الارتباط بمعنى مطلق التعلق والمرتبط بالمدلول مرتبط بالدال
ففيه انه يبطل ما ذكره المص في كتبه اذ هذا الارتباط اعم من التوقف اذ لا توقف
على الفاظ معينة وان توقفت على مدلولها لامكان حصولها بالفاظ اخر كما يظهر
في الترجمة بلسان اخر واما مقدمة العلم والغرض لكون العلم ههنا بمعنى التصديقات
لا بمعنى المسائل والا لم يصح اضافة الى المسائل فما بعد الواو يكون عبارة عن
مجموع المسائل والمبادي والموضوع تسامحا والحمل على اضافة البيان بعيد
ما يتوقف عليه الشروع اي شروع المتعلم في المسائل ولا يخفى ان الظاهر

ما يتوقف على نفس الشروع فيها فالموصول عبارة عن المعرفة والادراك لا عن المدركات
والذ لا حيثية الى تقدير المضاف اى يتوقف على معرفتها وهو تكلف بلا داع والمراد
اصل الشروع لا الشروع على وجه البصيرة لانها غير مضبوطة عند المص فلا يحمل كلامه
على خلاف ما يرتضيه **قوله** ولم يلتفت اى ولم يحكم ببطلانه الفتح بدليل صاحب
الكشاف فى الفائق بان يقول الفتح بالحمل اذ قد قال فى الفائق انه باطل لان ذلك
الدليل معارض برجحان الفتح بان يقال الفتح ليس بباطل لانه راجح لفظا ومعنى
فلا يتجه ادعاء البطلان مدعى صاحب الكشاف والرجحان مدعى الشراح ودليله و
لا يستند المعارضة فى العرف الى الدليلين ولا الى مدلول و دليل بل الى الدليلين
فقط فيقال الدليلان متعارضان ولا يقال الدليل والمدلول متعارضان
كما ذكره فى حاشية الاواب وحمل المعارضة ههنا على المعنى اللغوى الذى هو مطلق المغايرة
ولو بين شخصين بعيد ثم ان الواو واصلة فى قوله لفظا ومعنى كما فى اكثر النسخ
لا ثانيا فى الرد الاولى اذ لما اشتمل الكسر على احد التكلفين ولم يشتمل الفتح على
منهما كان الفتح راجحا فى كل من جانبى اللفظ والمعنى **قوله** لما فيها من استحقاق
التقدم اى لاشتمالها على وجه التقدم من كونها موقوفا عليها او نافعة فى التاخر
بوجه ما فيكون اسناد التقديم اليها مجازا من اسناد الشئ للفاعل الى مفعوله كما فى
عيشة راضية وهو فى الحقيقة حال المص فى مقدمتى العلم والكتاب وحال البقية
فى مقدمة الجيش والتجوز فى الاسناد لتكلف فى المعنى لا فى اللفظ المقدمة المشتقة
من التقديم المستعمل فى لازم المسلوب عنه وهو التقدم على سبيل المجاز المرسل الوصلى
والتبعى وفيه ان اقتضاء داعية التقديم فيها يجوز ان يشبه بالتابعة فى الفوق
ثم يشتق المقدمة من التقديم المستعمل فى ذلك الاقتضاء على سبيل الاستعارة الاصلية
والتبعية فيكون تكلفا لفظيا كما اذا اشتقت من التقديم بمعنى التقدم لا يقال
بل لا يجوز فى مقدمة الجيش لا فى لفظ المقدمة ولا فى اسنادها لانهم قدموا انفسهم
حقيقة لانا نقول صرح المص فى التلويح ان الافعال المتعدية موضوعة للتاثير
فى جسم آخر والا كان كل لازم متعديا لان التحرك والخروج امثالهما تاثير
الفاعل فى جسمه ايضا ومن البين ان تقديمهم انفسهم ليس الا التاثير فى اجسام انفسهم

فلا يقوم

فلا يقوم بهم حقيقة معنى الفعل المتعدى وانما يقوم بالبقية لان البقية قدموهم فليتامل
قوله او بعتبر تقديم مقدمة الجيش اه اى يعتبر ان المقدمة قدمت بقية الجيش على سائر
الجيوش التى لا مقدمة لها فى الفضل والاعتبار او على انفسها فى الامن والراحة حيث
رجحتهم على انفسهم بتحمل المشاق اللازمة للتقدم من خوف الاعداء والسعى فى الجهات
للترفق او لطلب الماء والكلاء ولم ترض بتحميلها على البقية او قدمتهم على المراحل لان
تقدمهم على كل مرحلة بسبب تلك المقدمة وعلى التقادير كان اسناد التقديم الى
المقدمة مجازا عقليا لا حقيقة لههنا ليس هناك تقديم بل تقدم البقية بسبب
المقدمة فيكون اسنادا الى السبب مجازا لا حقيقة لم كما ارتضاه المص فى مثل قولهم
اقدمنى الى بلدك حق لى على فلان اذ ليس هناك مقدم ولا اقدام بل القادم والقدوم
وكذا ليس هنا مقدم للبقية ولا تقديم واغا الموجود بقية متقدمة وتقدمهم فى الشرف
او فى الرتبة لكن تخصيص هذا الاعتبار بمقدمة الجيش ياباه عن الوجه الاول الموجود
فى مقدمتى العلم والكتاب ايضا وان ذهب اليه بعضهم **قوله** وتقديم مقدمتى العلم
والكتاب لمن يعرفهما اى من الشارعين فى المقاصد فلا يتحقق هذا الاعتبار فى
المقاصد ثم انه مبنى على جعل النفس الامور الثلثة مقدمة العلم فتامل الا يقول
به النفى والاثبات مقدمة العلم لكونها عبارة عن نفس معرفة تلك الامور او معرفة
وجه ما وفائدة ما كما ياتى واغا تقدم من يتصف بها على من لا يتصف لان من يعرفها
على من لا يعرف فلا يصح فى التحقيق بالنسبة الى مقدمة العلم وان صح بالنسبة الى
مقدمة الكتاب لا يقال انما يصح بالنسبة اليها ايضا اذ يقدر المضاف او نحوه
لانها لما كانت عبارة عبارة عن الالفاظ فهى انما تقدم من يعرف مدلولاتها لان من
يعرف نفسها على من لا يعرفها لانا نقول ليست تلك الالفاظ مقدمة على الطالب فيها
بل من حيث دلالتها على معانيها فلا يكون العارف بها عارفا بالمقدمة الا اذا استفاد
معانيها فلا حاجة الى ذلك التكلف ولو اريد من يعرف متعلقها اما بطريق
المجاز فى الحذف او فى نسبة المعرفة اليها لم يتجه شئ غير التكلف لان الامور
الثلثة متعلق مقدمة العلم والمدلولات متعلق مقدمة الكتاب **قوله** و
لا يحتاج فى اطلاق المقدمة بالفتح اى به اذ لا يتم دعوى الرجحان بدونه

لا يصح بالنسبة اليها
نسخ

منها

وههنا بحث من وجوه اما اولا فلان حكم صاحب الكشاف ببطلان الفتح لعدم مجئ الفتح
في كلام الفصحاء والاد نوا علم بمجئ اسم المفعول قياسا مطردا في التقديم وغيره
فليس حكمه الاولا نهم لم يستعملوا الفتح في مقدمتي الجيش والكتاب وما ذكره المحشي
قياس عقلي لا يعارض المنقول فالوجه ان يعارض بالمنقول ايضا بان يقال لم يلتفت
اليه لما في القاموس من جواز الفتح ايضا الا يرى انه لو كان الامر كما ذكره لعدم الشر
وغيره من المحققين الفتح الراجح على الكسر المرجوح واما ثانيا فلان ما ذكره من التكلف
اللفظي انما يتم لو كان لم يكن التقديم مشتركا بين المتعدي واللازم بل كان مخصوصا
بالمتعدي وهو مسلم اذ الظاهر من كتب اللغة هو الاشتراك ولو سلم فالعدول
عن الفتح الذي هو مقتضى الفاظ الخلاصة لو شارح هذه الاعتبارات اللائقة بمقام
الترغيب في المقدمة لا يعد تكلفا مرجوحا والا لبطل امر البلغاء واما ثالثا فلو
سلمنا جميع ذلك فانما يلزم ارتكاب احد التكلفين وههنا لو كان جميع المقدمات
الثلثة ماخوذة من التقديم ابتداء كما يشعر به كلام المغرب واما اذا كان
مقدمة الجيش ماخوذة من التقديم ابتداء ومقدمتا العلم والكتاب ماخوذتين
منها كما ذهب اليه كلام الفائق حيث قال المقدمة الجماعة المتقدمة التي تتقدم الجيش
من قدم جمعه تقدم وقد استعيرت لاول كل شئ فعلى مقدمة الكتاب وفتح الدال
خلف انتهى فانما يلزم احد هذين التكلفين في مقدمة الجيش لا في مقدمتي العلم
والكتاب لا يقال الاستعارة تكلف آخر لانا نقول الاستعارة المذكورة
في كتب اللغة ظاهرة في المعنى اللغوي فكلام الفائق كما لا يحتمل ان يكون المقدمة
مجازا في اول كل شئ بعلاقة المشابهة كذلك يحتمل ان يكون منقولة من مقدمة
الجيش الى اول كل شئ بتلك العلاقة وعلى الثاني لا تكلف اصلا واذا ثبت
احتمال الحقيقة سقط الحكم بلزوم التكلف تامل قوله كانه اراد رفع اعتراض
المحقق الشريف حيث قال في حاشية شرح التلخيص ويظهر لك منه ان ما جعله
في هذا الكتاب مقدمة من الحد والموضوع والغاية جعلها في شرح الرسالة
مقدمة الكتاب بالتفسير الذي ذكره ههنا وفي توقف الشروع في العلم على
هذه الامور لم يثبت عنده او مقدمة الكتاب فقط ويحتاج في توجيه قولهم

سلمنا اما

فلا حكم للمحشي بالتكلف الذي ذكره نعم يحتاج الى توجيه كلام الفائق للوجه الثاني

المقدمة

المقدمة في هذا العلم وغايته وموضوعه الى تكلف لان هذه الامور عين مقدمة الكتاب بالمعنى
المذكور كما احتاج اليه من اثبت مقدمة العلم فقط على ما بيناه انفا ولا يخفى ان اعتراض الشريف
يحتمل وجوها ثلثة الاول بالتدافع بين الكلامين حيث ذكر ما في المطول على ان الامور الثلثة
مقدمة العلم وما في شرح الرسالة على انها ليست بمقدمة العلم بل مقدمة الكتاب الغير المتحققة
في ضمن مقدمة العلم حيث نفى توقف الشروع عليها الثاني بالتدافع بينهما حيث ذكر ما في المطول
على ان تلك الامور يتوقف عليها الشروع الثالث بلزوم الوقوع فيما هرب عنه من الاحتياج
الى التاويل في قولهم المقدمة في الامور الثلثة دفعا للظرفية الشئ لنفسه كما هرب عنه في المطول
والظاهر من قوله فح لا يثبت عنده آه هو الثالث والمحشي حمل ما دفعه الشريف على الاحتمال الاول
ومع ذلك قرر الاعتراض على وجه لا ينطبق على الثاني ولا يندفع بجواب الشارح فقرره
بانه جعل معرفة تلك الامور مقدمة العلم في المطول وجعل نفسها في شرح الرسالة مقدمة
الكتاب مع نفي التوقف على معرفتها فيلزم التناقض بين القول بالتوقف على تلك المعرفة
وبين القول بعدم التوقف عليها وهو لا يندفع ببيان المغايرة بين المقدمتين لان
ذلك التناقض لازم سواء كان مسمى المقدمتين واحدا هو تلك الامور او كان مسمى
احديهما معرفتها ومسمى الاخرى ذواتها وانما يندفع بجواب الشارح الذي قرر الاعتراض
على الوجه الاول او على وجه يحتمل الوجهين كعبارة الشريف فالاولى ان يورد عليه
عبارة الشريف في الاعتراض ثم يورد قوله وهذا ضعيف جدا او ان يحذف المعرفة
في قوله جعل في المطول معرفة الحد والغاية آه كما حذفها الشريف وقوله بانه جعل
في المطول معرفة الحد والغاية اه اخذ للمعرفة ههنا وقيد في تمثيل المطول وقد اشرنا الى
ان ظاهر تعريف مقدمة العلم هو كونها عبارة عن نفس تلك المعرفة فتوجه اشكال
قوي على الشريف بانه مع ذلك كيف حكم بانه جعل في المطول نفس الامور الثلثة مقدمة
العلم والجواب ان من حمل المقدمة الواقعة في اوائل الكتب على مقدمة العلم لو يمكن له ان
يحملها على نفس المعرفة لان تلك المقدمة جزء من الكتاب والمعرفة لا يكون جزءا من
الكتاب بل لا بد ان يحملها على المعاني او الالفاظ الدالة عليها او النقوش ولو مجازا او
لذا حكم به وبهذا العذر يتم مراده كما سيتضح الامر وان غفلوا عنه باجمعهم قوله وهي
ههنا امور ثلثة الاول بيان الحاجة آه سياق كلام المحشي والشئ يدل على ان مراد

نعم

الشريف من الامور الثلثة هو الحد والغاية والموضوع اى المباحث المتعلقة بها بناء على
جعل اضافة البيان الى الحاجة من قبيل اضافة جرد قطيفة اى الحاجة المبينة ولو جعل
البيان بمعنى المبين الذى هو الالفاظ الدالة عليها لاستغنى عن تقدير المضاف فى قوله وهى
ههنا امور ثلثة اذ يكون امور ثلثة ح عبارة عن الالفاظ الدالة عليها وعلى الاول
بناء اعتراض المحقق الشريف ودفعه الى الثانى والحق ان اعتراض الشريف مبنى على ان
المراد هو الاول اذ كون الكتاب واجزاؤه عبارة عن المعانى والثانى ان كان عبارة
عن الالفاظ او النقوش قوله ثم فى توقف الترجمة الخ هذا الكلام محال وتبديله فى
اتمام الاعتراض سواء قرر بطريق لزوم التناقض والتدافع او بلزوم ما هو عنه
اذ لما كان مقدمة الكتاب بتفسير المصنف من الموقوف عليه وغيره جاز ان يكون تلك
الامور مقدمتى العلم ومقدمة الكتاب معا بان يكون مادة الاجتماع فيجمع وجعل تلك
الامور مقدمتين فى الكتابين لا يلزم التناقض ولا فرغ الشريف بقوله عنه الخ قوله
على ان فيها تسامحا اى فى عبارة شرح الرسالة وفيه نظر لما ظهر لك من كلام الشر
ان التسامح فى عبارة لا فى عبارة شرح الرسالة لان قوله انما جعل هناك بيان الامور
الثلثة صريح فى ان الامور الثلثة فى قوله وهى ههنا امور ثلثة ليست عبارة عن الحد
والموضوع والغاية كما فهمه الشريف لان بيان تلك الامور بقوله الاول بيان
الحاجة والظاهر ان يكون البيان بمعنى المبين واضافته لامية واما جعل بمعنى
المبين على صيغة اسم المفعول وجعل اضافة الى الحاجة من اضافة الصفة الى الموصوف
ففيه ظاهر فانه وان كان مشاركا للاول فى الاحتياج الى تاويل المصدر بالمشتق
الا ان اضافة الصفة الى الموصوف تحتاج الى تاويل فى المذهب المختار فراده من الامور
فى شرح الرسالة هو الالفاظ المبينة لها على وفق ما يقتضيه ظاهر تعريف مقدمة
الكتاب اللهم الا ان يكون تاويل المصدر بالمشتق تسامحا وفيه ان احد
التاويلين متعين بقرينة ظاهرة فلا يكون تسامحا كسائر المجازات الواضحة
اذ التسامح هو استعمال اللفظ فى غير معناه الخ فتامل قوله وهو ضعيف جدا
لم يحكم ببطلانه مع ان ما ذكره يقتضى عدم استقامة جواب الشق لما اشرنا ان
ذلك الاعتراض انما يدفع جواب الشق اذا قرر على الوجه الاول من الوجوه

الثلثة

الثلثة التى قدمناها لا اذا قرر على الوجه الثانى منها كما حمل المحشى عليه ههنا بناء على ان كون
بناء الاعتراض على ذلك ليس بقطعى وان كان راجحا مظنونا قوله لان بناء الاعتراض
فيه بحث اذ على هذا الوجه لتفريع الشريف قوله فح لا يثبت عنه آه الخ ان يقال هذا
مبنى على ان فرع امرين احدهما قوله لا يثبت عنه الا مقدمة الكتاب وثانيهما قوله و
يحتاج ح فى توجيه قولهم آه وان الامر الاول اشارة الى الاعتراض بالتدافع على الوجه
الاول والثانى الى الاعتراض الآخر بلزوم ما هرب عنه قوله فى مقام التحقيق وترفيف
كلام القوم اشارة الى رد ما ذكره بعض الافاضل فى تعليقاته فى المطول حيث قال
تمثيل مقدمة العلم بمعرفة هذه الامور على رأى القوم فانهم جعلوها مقدمة العلم بالتفسير
المذكور ولذلك جعل هذه الامور فى شرح الرسالة مقدمة الكتاب لا مقدمة العلم وفى
المتوقف عليها واما على رأيه فليس مقدمة العلم الا التصور بوجه ما والتصديق بفائدة
ما ولا طعن فيه الشريف بلزوم ما هرب عنه وهو الاحتياج فى توجيه قولهم المقدمة
فى كذا وكذا الى تكلف ولم يطعن بلزوم التناقض بين الكلامين كما وقع للبعض
واما ما ذكره الشريف المحقق من انه لا يثبت عنه الا مقدمة الكتاب فانما هو بالنظر
الى قولهم المقدمة فى كذا وكذا والا فلو وجب لمنع كون التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما
مقدمة العلم عند بعض ما يتوقف عليه الشروح مطلقا اشتهر وحاصل الرد
ان المصنف فى المطول فى مقام التحقيق وترفيف كلام القوم حيث حصروا المقدمة فى اوائل
الكتب مثلا فى مقدمة العلم بذلك التفسير والتمثيل برأى القوم ينافى مقام ترفيف
كلامهم ولذا قال فى الحاشية هرنا فائدة هذا القيد سد الباب على من يقول يجوز
ان يكون مأخوذا فى المطول مبنيا على كلام القوم ولا يكون مرضيا له فلا يثبت التدافع انتهى
اقول وفيه نظر لان مجرد تحقيق ان المقدمة معنى آخر عندهم من الموقوف عليه كاف فى مقام
التحقيق والترفيف ولا دخل فيه لتمثيل مقدمة العلم بما يطابق الممثل برأيه او برأيهم
لا ينافى مقام التحقيق قوله ويمكن تأييد الجواب اى جواب الشق بواسطة تأييد
ان الاعتراض مقرر بالتدافع على الوجه الاول من الوجوه الثلثة التى ذكرناها ثم الظاهر
منه انه جواب عن الاعتراض بالتدافع المذكور فقط لكن سياق كلامه يدل على انه
جواب عنه وعن لزوم الوقوع فيما هرب عنه ايضا اما الاعتراض فبان يقال انا جعل

الامور المذكورة في المطول مقدمة العلم في شرح الرسالة مقدمة الكتاب مع بقي الموقف
عليها لم تكن تلك الامور عند الامر مقدمة الكتاب فيلزم امران احدهما التناقض بين ان
تكون مقدمة العلم وان لا تكون وثانيهما الوقوع فيما هرب عنه واما الجواب فبان يقال
لانسلم انه جعلها مقدمتين في الكتابين كيف ولم يجعلها مقدمة العلم ولا مقدمة الكتاب
بل جعل مقدمة العلم معرفتها ومقدمة الكتاب دوالها فلا يلزم التدافع ولا الوقوع فيما
هرب عنه اذ لا اشكال في ظرفية المدلول للدال وكعكسها نعم يلزم التناقض بوجه آخر
ويندفع بما يأتي في هذا غاية توجيه كلامه وانت خبير بان تفريع قول الشريف فحينئذ لا يثبت
عنده آه موقوف على كون مقدمة العلم في المطول بمعرفة تلك الامور مبنيا على رأي القوم
كما قال بعض الافاضل وهو لا يلزمه كما يعلم من المتن اذ لو كان مبنيا على رأيه من غير
تأويل يثبت عنده كل من المقدمتين ولو بطريق التناقض فالحق ان اعتراض الشريف
ليس بلزوم التدافع لان في ذلك التفريع اشارة الى دفعه بل بطريق لزوم الوقوع فيما
هرب عنه وان جواب الشق جواب ذلك نعم يجب على جواب الشق انه في غاية السقوط
لان الشريف المحقق فصل هناك كون الكتاب واجزائه عبارة عن الالفاظ او
المعاني او النقوش واشار الى ان لزوم ظرفية الشيء لنفسه انما يتوجه على تقدير ان
يراد بالمقدمة التي هي جزء الكتاب المعاني ولو مجازا ثم اورد عليه ذلك الا
الاعتراض فمراد الشريف لزوم الوقوع فيما هرب عنه على تقدير كون الكتاب واجزائه
عبارة عن المعاني وقوله لكن لا يثبت عنده الا مقدمة العلم صريح في ذلك لان
ظرفية تلك الامور لنفسها انما يلزم ايضا على تقدير كون الكتاب واجزائه
عبارة عن المعاني والحاصل ان مراد الشريف من تفصيل المقام هناك ان المقدمة
سواء كانت مقدمة العلم او مقدمة الكتاب لا بد وان تكون عبارة عما كان
الكتاب عبارة عنه سواء كان اطلاق المقدمة عليه بطريق الحقيقة او بطريق المجاز
فان كانت عبارة عن الالفاظ او النقوش فكما لا يتوجه لزوم ظرفية الشيء لنفسه
على المتن لا يتوجه ذلك على حصر المقدمة في مقدمة العلم وان كانت عبارة عن المعاني
فكما يتوجه ذلك على من حصرها فيها يتوجه على المتن فيقع فيما هرب فما هو جوابه
فهو جوابه فلا يندفع بجواب الشق قطعا بل يحتاج الى ما احتاجوا اليه كما بينه

الشريف

الشريف هناك بوجوه فانظر فيه **قوله** فان قلت يمكن رد الجواب آه اي رد جواب
الشق على تقدير ان يكون بناء الاعتراض ما دل عليه صريح التفريع ايضا اي كما امكن رده على
تقدير ان لا يكون بناؤه ذلك فهذا اراد آخر بدل الضعف السابق وحاصل الضعف
ابطال الجواب بانه منع مقدمة لم يلتزمها الشريف ولذا اجاب عنه بدلالة التفريع على
الالتزام وحاصل هذا ابطال السند بان المتن لو جعل مقدمة الكتاب الالفاظ الدالة على
تلك الامور دون انفسها لبطل قوله في شرح الرسالة لامكان الشروع بدون هذه
الامور اه حيث قال واما ما ذهب اليه الشارحون من ان المراد بالمقدمة ما يتوقف
عليه الشروع في العلم ففيه فضل لامكان الشروع بدون هذه الامور انتهى لان ذلك
القول يدل على ان الامور المذكورة التي جعلها مقدمة الكتاب هي معرفة الحد والغاية
والموضوع لا الالفاظ الدالة عليها والم يكن مقابلا لما ذهب اليه الشارحون لانهم
اثبتوا توقف الشروع على معرفة هذه الامور لا على معرفة الالفاظ الدالة عليها
قوله قلت يجوز ان يكون اه اي لا نسلم ان ذلك القول يدل على هذا وانما يدل عليه لو كان
المراد لامكان الشروع بدون نفس هذه الامور وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد بدون
مدلولات هذه الامور اقول ههنا بحث من وجهين الاول انه لا يجوز للمتن انكار
احتمال كون الكتاب واجزائه عبارة عن المعاني او النقوش كاحتمال الالفاظ على الاول
يكون تقدير المدلولات في كلامه مجوزا بلا قرينة وذلك ممتنع اللهم الا ان يكون مبنيا
على ظهور احتمال الالفاظ ولذا صرح في شرح المفتاح بان مقدمة الكتاب عبارة عن
الالفاظ الثاني ان مراد المتن هناك بيان ان معرفة تلك الامور لما لم تصلح
لان تكون مقدمة العلم فلا بد ان يكون مقدمة المراد من المقدمة في قولهم المقدمة في
الامور الثلثة مقدمة الكتاب فلا يصح تقدير المدلولات ههنا بوجه اذ لا غرض لها
في الكلام المردود الثاني حين نقم على تقدير كون الكتاب واجزائه عبارة عن الالفاظ او النقوش
لا بد من تقدير المدلولات في تعريف مقدمة الكتاب بطائفة من كلامه قدمت امام المتن
لدى تباطل لها وانتفاع بها فيه سواء توقف عليها ام لا اي على مدلولاتها كما اشرنا
بناء على ان المقدمة جزء من الكتاب كما دل عليه عبارة الرسالة الشمسية حيث قال و
رتبته على مقدمة ومقالات فالوجه ان يجاب عن هذا الايراد بمنع دلالة ذلك

القول على ذلك مستنداً بان غاية ما يدل عليه نفي كون تلك الامور مقدمة العلم فقط
لا مع اثبات كونها مقدمة الكتاب ايضاً قوله نعم يلزم الخ اى لا يلزم ما ذكره الشريف
من الاعتراض لكن يلزم التدافع الآخر بين الكتابين حيث جعلها في المطول مقدمة
العلم ونفاه في شرح الرسالة لكنه بحث آخر غير ما اورده الشريف ودفوه الشر
وذلك البحث لم يندفع بعد وانما يندفع بتأويل ما في المطول كما يأتي ثم الاولى و
الاوفق لما بيناه في بناء اعتراض الشريف ان يقول نعم يلزم التدافع بين اثبات
التوقف على تلك الامور في المطول ونفيه في شرح الرسالة واما التدافع بين
جعلها مقدمة العلم في المطول ونفيه في شرح الرسالة فهو عين التدافع الذي
ايد التفويج في دفعه الخ لا تدافع آخر اذ لم كان مقدمة الكتاب اهم من الموقوف
عليه فجعل تلك الامور مقدمة العلم في كتاب ومقدمة الكتاب في آخر لا يستلزم
التناقض بين جعلها مقدمة الكتاب ونفيها لجواز ان يكون مقدمة العلم و
مقدمة الكتاب معاً وانما يستلزم التناقض بين جعلها مقدمة العلم وبين نفي
ذلك ولو قرر اعتراض الشريف المدفوع بجواب الشق الاخير لزوم الوقوع
فيما هو اعم لم يتوجه عليه ذلك فليفهم قوله وجوابه ان المراد بكون الخ
تلخيص الجواب اذ المقدمة التي توقف عليها الشروع في الحقيقة هي التصور
بوجه ما والتصديق بفائدة ما لكونها عاماً لا تتحقق لها امور الخاص حتى
يؤتيان بعموم امور فرد فاحتيج الى اتيان فرد ما من افرادها لكن لو اتى
بأتي فرد مخصوص يتوجه عليه منع التوقف على ذلك الفرد المخصوص فاتيان
الفرد المخصوص ليس لاجل كونه موقوفاً عليه للشروع بل لاجل ان اتيان الموقوف
عليه حاصل به اذ لم لزوم المحال للخاص وغير ممكن الا بمثله والحاصل ان التصور
بالرسم المخصوص والتصديق بفائدة مخصوصة خاصان يوجبان الاعم منهما و
يستلزمانه وهو التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما وهذان الامران ما
هما مقدمة لا الملزومان الخاصان لعدم توقف الشروع عليهما فلم لو قدم من وجه
ترجيح الرسم المخصوص على الرسم الآخر وعلى الحد لكنه بحث آخر لا يقدح فيما
قلنا فافي المطول اثبات التوقف هو اثبات التوقف على لوازم هذه الامور

وما في

وما في شرح الرسالة هو نفي التوقف على انفس هذه الامور فلا تدافع واقول ههنا انظار
الاول ان جعل تلك الامور مقدمة العلم باعتبار لوازمها انما يصح لو لم تحصل تلك اللوازم
الا بتصدير الكتاب بتلك الامور وليس كذلك لان تصور المنطق بوجه ما حاصل لكل من
سمع لفظ المنطق مع علم بانه اسامي العلوم او يحصل في ذهنه ان هناك علماً يسمى بالمنطق
والتصديق بفائدة ما لها حاصل لكل من يرغب طائفة من العقلاء على تعليمه وتعلمه بل هو علم
مستند الى اقوى من العلم الحاصل من مجرد الاخبار بان غايته كذا فلو كان مرادهم جعل
تلك الامور مقدمة العلم باعتبار لوازمها الحاصلة بها الثاني انه لو كان مرادهم
ذلك لكفاهم الرسم والغاية ولغو تعرضهم بالموضوع لان الرسم يفيد التصور بوجه ما
والغاية يفيد التصديق بفائدة ما اللهم الا ان يكون يذكر الموضوع في المقدمة على سبيل التطفل
ولا يمكن ان يقال ذكر الموضوع لاجل توقف الشروع على وجه البصيرة عليه لان الشروع
على وجه البصيرة ليس امراً مضبوطاً كما صرح به في شرح الرسالة فلا يحمل كلامهم عليه ولذا
لم يدفعوا التدافع بين كلاميه بان اثبات التوقف بالنسبة الى الشروع على وجه البصيرة
ونفيه بالنسبة الى اصل الشروع الثالث انه لو كان مراد المص في المطول جعل تلك
الامور مقدمة العلم باعتبار لوازمها كما اراد القوم لم يثبت عند مغني آخر للمقدمة
اعني مقدمة الكتاب فليتأمل قوله ليس على ما ينبغي اه يعني انه لا شك ان مراد المص
مما في المطول حيث قال يقال مقدمة العلم مما يتوقف عليه مسائل كمعرفة حده وغايته
وموضوعه هو ان مقدمة العلم ما يتوقف عليه شروعاً كما صرح به في المختصر والا لانتقض
طرده باجزاء المسائل وبمبادئها وايضاً اجمعوا على ان مقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع
في المسائل لا ما يتوقف عليه نفس تلك المسائل فلو ابقى ما في المطول على ظاهره لكان
خرقاً للاجماع ومن البين ان ما يتوقف عليه الشروع هو تلك الامور لا نفسها
فالموصول في تعريف مقدمة العلم عبارة عن المعرف كما ذل عليه صريح تمثيله لا تلك
الامور فلا تسامح في عبارة المطول في ارادة الادراكات لو نهاية صحة فيها
هذا مراده فقيل في دفعه ما اورده على الشق الاخير من ان تعريف مقدمة العلم بما يتوقف
عليه مسائله يدل على ان جعل المقدمة نفس تلك الامور فان نفس المسائل انما يتوقف
على نفس تلك الامور لا على ادراكها ويؤيده قوله في المطول بعد هذا التعريف ولعدم

اجماع

وفرق البعض بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب اشكل عليهم امر آخر احدهما بيان
توقف تلك المسائل العلوم على ما ذكره في هذه المقدمة وقد ذكره صاحب المفتاح في آخر
المعاني والبيان والثاني ما وقع في بعض الكتب ان المقدمة في بيان حد العلم
والغرض منه وموضوعه زعما منهم ان هذا عين المقدمة وقوله كموضوعه حده وغايته
وموضوعه لا يدل على انه لم يجعل الامور الثلثة مقدمة بل يدل على ان المراد منها
ادراكاتها انتهى فظاهر الفساد ولا يمكن دفعه ما اورده المحشي هنا بان يقال
ما ذكره الشيخ مبني على الحاشية المنقولة عن المصنف هناك من انه لو جعل مقدمة
العلم ظرفا لمقدمة الكتاب لم يحتج في امر الظرفية الى تكلف ومعلوم ان الظرف
في قولهم المقدمة في الحد والغاية والموضوع نفس تلك الامور فعلى هذا يجب
ان يحمل الموصول على تلك الامور ويحمل التعريف على معنى ما يتوقف على معرفته
الشروع لانا نقول فعلى هذا الوجه لفعول الشيء وادراكات بنيتها هي مقدمة
العلم ولا لفعله وارادة ادراكاتها وحتى يفعول والحق ان المقدمة التي جعلت
جزءا من الكتاب لا يكون عبارة عن المعرفة والادراكات لما عرفت ان
الكتاب واجزائه لا يجوز ان يكون عبارة عن الادراكات والملكات بل اما
عن المعاني او عن الالفاظ او عن النقوش وحدها او مع آخر منها فمن حمل
المقدمة في اوائل الكتب على مقدمة العلم يفهمها بما يتوقف على معرفة الشروع
في ذلك العلم ان كان الكتاب عبارة عن المعاني وبما يتوقف على معرفة مدلولاته
الشروع ان كان عبارة عن الالفاظ او النقوش والتمثيل بقوله كمعرفة الحد
والغاية والموضوع للتنبيه على ان في تفهيمهم بما يتوقف عليه الشروع تسامحا
والمراد ما يتوقف على معرفة بنفسه او مدلولاته اذ التوقف من حيث المعرفة
لا من حيث الذات فليس الامر كما قال المحشي من انه لا تسامح في عبارة المطول
في ارادة الادراك والمعرفة ولا كما قال الشارح من انه اراد بمقدمة العلم
ادراكاتها وعلى ما ذكرنا بنى الشريف المحقق اعتراضه على المصنف ولم يلتفت
الى ما ذكره المحشي مع ظهوره لكل عاقل في بادي النظر قوله وايضا قوله والمراد
ادراكات اه فيه ان هذا التنافي عين ما اورده بقوله فح يلزم انه اه وقد

دفع

وقد دفعه نفسه فلا وجه لايراده ههنا مرة اخرى بعد انتفاعه قوله جوهر مجرد
تسموا الوجود الى الجوهر المجرد عن المادة التي هي الهيولى المستلزمة للصورة الجسمية
المستلزمة للابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق المعرفة للانقسام وذلك
المجرد كالعقول العشرة والنفوس الناطقة الانسانية والنفوس الفلكية والى
الجوهر المادي المقارن للمادة كالاجسام المركبة من جوهرين هما المادة والصورة
الجسمية فقولهم جوهر شامل للكل بالواجب وقع عند بعض الحكماء وهم الذين عرفوه
بالماهية التي لو وجدت في الخارج لكانت لا في موضوع ولذا اشتغل المتكلمون بردهم
في الكتب الكلامية واما الذين اخرجوه عن الجوهر وهم المحققون من الحكماء فقد
قيدوا الماهية في تعريفه بالممكنة او قالوا المتبادر من قولهم لو وجدت في الخارج
ان يكون الوجود زائدا عليها والوجود الواجب ليس زائدا على ذاته فهو عينه
وفارق بين الحكماء وقولهم مجرد عن المادة يخرج المادي وقولهم غير متعلق
بالبدن يخرج النفوس الانسانية المتعلقة بالبدن ولا يخرج العقل العاشر لان
المراد من التعلق المنفي ليس مطلق التعلق بل تعلق التدبير والتصرف كما نقل عنه
في الحاشية لكن يجب عليه ان صادق على النفوس الفلكية المتصرفة في الاجسام
الافلاكية لان البدن خاص بجسم الانسان ومع انهم حصروا العقل بهذا المعنى
في العقول العشرة الا ان يحمل البدن على مطلق الجسم مجازا لكن لكن يأباه
تفريع قوله فلا يشتمل التعريف اه او الظاهر انهما شاملان لعلم النفوس
الفلكية بقي انه ان اريد بالتجرد عن المادة ان لا يكون المادة جزءا من ذاته
كما هو المراد من الذات المجردة في تعريف المختار الاتي فيخرج عن تعريف العقل الجسم
الطبيعي فقط ولا يخرج اجزاءه من الصورة والمادة اذ ليس المادة جزءا من ذات
شيء منهما مع انهما ليستا بعقل قطعا وان اريد ان لا يكون متعارفا للمادة وانما او
بالصورة الذاتية فيه انه لا يخرج نفس المادة ايضا لاستحالة اقتران الشيء
بنفسه يخرج به النفوس الانسانية المقارنة لها في بعض الاوقات فيلغو القيد
بعد بعدم تعلقه بالبدن لانه لو خرج تلك النفوس وحدها او مع النفوس
الفلكية كما عرفت دفعه بان المراد من المجرد ههنا وفيما بعد انتفاء المقارنة

الى جوهر وعرض والجواهر حج

المتعلق به تعلق التدبير والايجاد
زعمهم ان المدبر في العناصر
والمركبات هو العقل العاشر صح

الواجبة فان لو يكون ذلك المجرد نفس المادة ولا حلولها فيخرج بالجسم
والجزاء والنفوس الفلكية ولا يخرج النفوس الانسانية واما يخرج بقولهم غير
متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف قوله فلا يشمل ذلك التعريف لعلم الانسان
وعلم الواجب قوله واما الاول فلخروج النفس الناطقة عن العقل بقيد غير متعلق
بالبدن واما الثاني فلعدم دخول ذات الواجب تحت الجوهر على ما هو التحقيق
وكلامنا مبني عليه كما مر نعم العزل عن الجوهر المجرد الى الذات المجردة في توجيه المختار
الاتي ولو سلم فالمراد بالجوهر في تعريف العقل نحو الجوهر الممكن اذ لا يطلق
العقل على الواجب قوله في عرفهم فعلم الانسان هو الصورة الحاصلة عند نفس المجردة
وعلم الواجب هو الصورة الحاصلة عند ذاته المجردة اذ عند العقل فلا يشملهما
فلا تم مراده انهما لا يشملهما على جميع المذاهب وان شمل علم
الواجب على بعضها لما سيتصرح من ان المراد ههنا تطبيق التعريف على جميع
المذاهب فلا يتجه عليه ما قيل ان عدم شمولها لعلم الواجب مما اذ قد ذهب
بعض الحكماء الى ان علمه هو الصورة الحاصلة عند جوهر مجرد من العقول
العشرة لا في ذاته فقد علم ان المراد من التعريفات هنا ان علم كل احد هو
الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل الغير المباين له كما هو المتبادر منها والا لزم ان يكون
الصورة الحاصلة عند العقل العاشر علوما للانسان وهو بعيد قطعا فعلى هذا لا يشمل
ان علم الواجب تعالى على ذلك المذهب ايضا ان ذلك الجوهر المجرد ليس غير الواجب
ولا يتصور ان يكون جزءا له تعالى كجزئية النفس الناطقة للانسان فيكون مباينا
له تعالى فلم يتجه عليه ما اشرنا من الاولى ان يتعرض بعدم شمولها لعلم النفوس
الفلكية ايضا قوله ولو اريد من العقل آه لا شبهة في ان النفس الناطقة من
المعاني الحقيقية للعقل الا انه لم يشتهر اشتهارا لا قل المتبادر منه الحمل على المتبادر
واجب في التعريفات ولذا اورد كلمة لو الدالة على فرض الارادة المتحققة
قوله لم يشتمل على الواجب وعلم العقول بل وعلم النفوس الفلكية ان محض
العقل بالنفس الناطقة مع ان هذه العلوم من افراد المعرف فلا يكونان
جامعين لافرادهما ويمكن ان يقال ان تعميم العلم وتعريفه ههنا انما وقعا

لتوقف

لتوقف اثبات الاحتياج الى المنطق بكلا جزئيه عليها في ظاهر ان المراد علم نوع المحتاجين الى المنطق
وهو نوع البشر ويقرب منه تخصيصه بالعلم الحصولي او الكاذب فتامل قوله وحمله على مطلق المدرك
ان كل الواجب تعالى والعقول والنفوس بطريق الطلاق اسم الخاص على العام لا بطريق عموم
المشترك اذ لو يرفع النقض بعلم الواجب وحاصل جواب عن النقض باختيار شق ثالث
بان يذكر العقل باحد المعنيين او يراد الاعم منهما مجازا قوله بعيد جدا لو نه ارتكاب
مجاز من غير قرينة ظاهرة وجعل الفساد قرينة انما يصح اذا كان ظاهرا وههنا
ليس كذلك بناء على ان شمول العلم المعرف لعلوم الكل غير معلوم قبل الادراك التعريف
للمفهم الذي يدرى ذلك فتامل ونحن نقول بل بعد ان الادراك بمعنى العلم فيكون المخذور
في تعريف العلم دورا باطلا الآن يقال المراد ههنا تعريف حقيقة العلم وتحديدها
بعد سبق العلم به بوجه ما ولا دور في اخذ المعرف باعتبار وجهه السابق المعلوم
في التعريفات اذ غاية الامر توقف تصور العلم بحقيقته على تصوره بوجه ما ولا بأس
فيه بقي ههنا بحث هو انه بعد ارتكاب التجوز في التعريف فلم يحمل العقل على الذات
المجردة فانها اعم منه كالمدرك ولا يتوجه عليه ما قدمنا من شائبة الدور الآن يقال
لعل غرضه التعريض على الشارح حيث حمله في التوضيح الآتي على معنى المدرك قوله عند
الذات المجردة لم يقل عند الجوهر المجردة لئلا يخرج علم الواجب تعالى على مذهب من اخرجه
تعالى عن الجوهر بناء على ما هو التحقيق او على ان الغرض تطبيق التعريف على جميع
المذاهب قوله لكان اظهر في الشمول للكل وابعد عن السابحة من التعريف الذي اختاره
لانه انما يشمله بارتكاب الوجه البعيدة كما عرفت قوله وذهب جمهور المتكلمين المنكرين
للوجود الذهني الى اعلم ان ليس معنى انكار المتكلمين الوجود الذهني انه لا يحصل صورة
عند العقل اذا تصورنا شيئا او صدقناه لان حصول ما عدا في الواقع بديهي لا ينكره
الا المكابر وكيف ينكرونه والعلم الحادث مخلوق عندهم والخلق انما يتعلق باعيان
الموجودات بل هو بمعنى انه ذلك الحصول ليس بخارج من وجود الماهية المعلومة
بان يكون الماهية واحدة كالشمس مثلا وجودان احدهما خارجي والآخر ذهني كما
يقول به منبوه فهم لا ينكرون الوجود عن حصول الاشياء واشباحها لانه تلك الاشياء
والاشباح موجودات خارجية وكيفيات نفسانية عندهم وهي المخلوقة عندهم

قوله الا انه يقال الخ لعل وجه ان يجعل عينه
بان المراد بالعلم المعرف العلم بمعنى مبدء آثار
الواقع في التعريف والمراد بما يكون جزءا
من التعريف بعض الواقع في الذات
هو المعنى المصدري المعبر عنه بالفارسية
بهمان دانش

قوله العلم المعرف بعلوم الكل العلم المعرف هو العلم
الكل عالم والمراد بالعلم المعرف ان يكون
ان كل بعلومه العلم المعرف بعلوم الكل
لتوضيح

وانما ينكرون الوجود الذهني عن نفس تلك الاشياء وذلك لبداهة اذ لتاهم حيث قالوا الوجدان
النار في الاذهان لاتحرقت اذهاننا بتصورها واللوازم باطل فانه كما ترى انما ينفي الوجود
عن نفس النار لا عن شبحها ومثالها فالحق ان جمهور المتكلمين انما انكروا ما ذهب اليه محققو الحكماء
من ان الحاصل في الاذهان نفس ماهيات الاشياء ولم ينكروا ما ذهب اليه اهل الاشراق
كما صرح به بعض الافاضل في حاشية الخيالي وبهذا التحقيق ظهر امور الاول فساد ما اتفق عليه
جم غفير من الفضلاء ويوهمه ظاهر كلام المحشي من ان المتكلمين كما انكروا وجود انفس
الماهيات في الاذهان انكروا وجود اشباحها فيها ايضا فلذا لم يسلموا تعريف العلم
بالصورة الحاصلة ولو الاختلاف الوقتي في انه كيف او اضافة او انفعال لانه توهم
فاسد كيف وحصول الصورة الشبيهة بالمعلوم في الذهن عند العلم بديهي لا ينكره
عاقل فتلك الصورة اما نفس ماهية المعلوم او شبحها ومثالها ولما انكروا الاول
تعين الثاني فنعم لا يسعهم تعريف العلم بما يوجب الوجود الذهني لنفس الماهية
المعلومة واين هذا من ذاك الثاني اندفاع ما اورده الشارح المحقق على جمهور
المتكلمين في شرح العقايد من انهما انكروا الوجود الذهني ومن اجلى البديهيات
امتناع تعلق العلم بالمعدوم الصرف لزم ما ارتكبه شرذمة من المعتزلة من انه
قد يعلم الاشياء قبل حدوثها قبل عن ذلك علوا كبيرا لانا نقول انما يلزمهم
ذلك لو انكروا حصول اشباح الاشياء ايضا وليس كذلك كما عرفت فعلم
الواجب قد يقع عندهم اما تعلق قد يقع باشباح الاشياء او صفة ذات ذلك التعلق
ولا يجب عليهم ان التعلق بتلك الاشباح الموجودة في الازل لكونه نسبة بينها وبينه
قد يتأخر عنها فيلزم ايجاد تلك الاشباح بلا علم وهو محال لانا نقول لما كان
الواجب قد يوجبا في علمه وسائر صفاته الذاتية كان وجود الصور الادراكية
التي هي تلك الاشباح مقتضى ذاته قد يقع فلا بأس في كونها سابقة على العلم بالذات
وانما المسبوق بالعلم هو افعاله الاختيارية الثالث اندفاع الاشكال القوي عنهم
حيث قالوا علم الواجب قد يقع بالاشياء ازلي والمعلوم بها حادث بالجزوف تعلق
العلم بالشيء يستلزم حدوث نفس العلم فيعود ما ارتكبه الشرذمة المقطوع بانه لا يصير
معلوما قبل تعلق العلم به لانا نقول مرادهم من التعلق الحادث ليس هو التعلق

الذي تقتضيه حقيقة العلم بل تعلق آخر وذلك لان تلك الاشباح والامثال معلومة بالذات وبانكشافها
الاشياء يكفي العلم عندهم اعم من تعلق العالم بذات الشيء المعلوم او بمثال وشبحه وبالعالم يكون وجودا
لحوادث في الازل كاد العلم المحكم بالنسبة اليها يتعلق العالم باشكالها واشباحها ويوجدها وتثبتها
بتجدد التعلق بان يتعلق العلم بذوات تلك الحوادث ومع حدوث تعلق الرؤية اذ ليس للمعدوم
وصفا وشيئا عندهم وبالجملة تعلق العلم باشكال الحوادث ازلي وبذواتها حادثا ولا اشكال فيه
اصلا فافهم هذا المقام فانه مما زل فيه اعلام اضافة مخصوصة بحيث توجب انكشاف
المعلوم على العالم لا يقال هذا ينافي ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من ان العلم وغيره من الصفات الحقيقية
الزائدة على ذات الواجب تعالى لان مقولة الاضافة عندهم ليست من الصفات الحقيقية بل من
الامور الاعتبارية فلا يسوغ لهم الا ان يرجعوا الى اضافة حقيقية ذات اضافة لانا نقول لم
يثبت الصفات الحقيقية الزائدة الا الاشاعرة والمراد من المتكلمين ههنا اعم منهم ومن المعتزلة المنكرين
لتلك الصفات ولو سلم فلعل مرادهم من العلم هناك مبدء العلم وكل من فريقي المتكلمين لا ينكر الصفة
الحقيقية الزائدة على ذات الواجب وانما الفرق بينهما في ان حقيقة العلم هي تلك الصفة الحقيقية
ذات التعلق او تعلقها بمعنى تعلق العالم بواسطتها تعلقها لا بمعنى تعلق تلك الصفة بالذات
والامكان العالم تلك الصفة لاصاحبها وليس كذلك ليس حاصلا قبل حصول الصورة
في الذهن بداهة اذ هذا الحكم يؤيد ما قدمناه من ان حصول الصورة في الذهن بديهي لم ينكره عاقل
وان وقع النزاع بين العقلاء في انه ذلك الحاصل نفس الماهيات وامثالها او اشباحها ثم الذهن
شامل للنفس وقواها الباطنة والظاهرة فلذا ادخل عليه كلمة في ولم يحتج الى كلمة عند ثم لا يخفى
ان ههنا بين الحكماء المتفق عليها بين الفريقين لا يكون منشأ للاختلاف الآتي بل المنشأ اذلة
كل فريق من الحكماء الواوه يقال المراد حصول ههنا بين الحكماء مع ملاحظة قوله والحاصل معه ثلثة امور
منشأ الصحة الاختلاف المذكور لا انفس ذلك الاختلاف والحاصل معه ارم حصول الصورة
فيكون هناك امور اربعة ذهب الى ثالثة منها ثلث فرق واما نفس الحصول فلم يذهب اليه احد
فزاده من الاول اول الامور الثلثة الحاصل معه وكذا مراده من الثانية والثالث ومن غفل اشكل عليه مراد
المحشي من المبداء الفياض متعلق بالقبول او تسانخ فيه بينه وبين الحامل وانما اتى به للاشارة
الى الفاعل اذ لا يتحقق انفعال القابل بدون فعل وتأثير من الفاعل لا يقال الواجب تركه
ليشمل العلم الواجب فقد علمنا نقول الكلام في الحكميين البديهيين وجدانا وبداهة انما انتم

في علم الانسان وانت خبير بان قياس علم الواجب تعالى على علم الانسان محل نظر فلو وجب تقديم
العلم المفسر ههنا بالصورة الحاصلة من علم الواجب تعالى للزم الا يقال ما سيقلق عن الشريف
المحقق في وجه الترجيح من ان الصورة توصف بالمطابقة كالعلم جار في الكل لكن يجري
مذهب الانفعال في علم الواجب تعالى قطعا اذ لا يتصور انفعال الواجب تعالى وتقدس
من تأثير اصلا للزم اذا يكون الذات مؤثرا ومتأثرا باعتبارين مختلفين بناء على
ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا بجهة واحدة وفيه ما فيه واضافة مخصوصة
هي كون العالم بحيث حصل عنده صورة المعلوم حصولا لا يوجب الانكشاف عليه وتلك الاضافة
مضايفة للنسبة الاخرى هو كونه المعلوم بحيث حصل صورته عند العالم لان معقولية
الاضافة هي النسبة المتكررة فان قلت النسبة الاولى هي بعينها معنى العالمية المضافة
للمعلومية التي هي النسبة الثانية فكون العلم عبارة عن الاضافة الاولى انما يصح عند
من لم يفرق بين العلم والعالمية وهم نفاة الاحوال من اهل مذهب الاضافة واما من اثبتها منهم
فلو اذ العالمية متأخرة بالذات عن العلم عندهم ولذا قالوا الاضافة قد تعرض للاضافات
لصفة موجودة فيهما كالمحاذية والعشوقية العارضتين للطرفين لو دار الكلي الكاشف
وحال المعشوق او الصفة موجودة في احدهما فقط كالعالمية والمعلومية فانهما
عارضتان لصفة موجودة في العالم وهي العلم وليس هناك صفة موجودة في المعلوم
بسببها تعرض المعلومية وقد تعرض لها بدون صفة موجودة لشيء منها كاليمين
واليسار اليس في المتباينين صفة حقيقية بهما صار متياسنا وكذا المتياسر كذا في
المواقف وشرحه للشريف قلت لعل العالمية والمعلومية هما النسبتان الاخيرتان
اللازمتان لهاتين النسبتين هما كون العالم بحيث قام به النسبة الثانية وغاية الامر
ان يكون العالمية والمعلومية المتضائفتان عارضتين للعالم والمعلوم لصفة موجودة
فيهما عند الحكماء القائلين بكون معقولية من اعيان الموجودات او بكون صفة موجودة
في شيء منهما عند المتكلمين القائلين بكون المعقولية من الامور الاعتبارية ولا محذور
فيه واعلم ان تعلق العالم بالمعلوم عند القائلين بالوجود الذهني لنفس الماهية
هو من تعلق بالذات كما في الواجب تعالى او بواسطة صفة حقيقية زائدة على ذاته
تعالى كما في علم الانسان بواسطة الملكة لكن المراد تعلقه بنفس الماهية المعلومة لا كما

ذهب اليه المعتزلة

الاحوال من ح

التكيف ح

ذهب اليه منكروا الوجود الذهني لما مر تعلقه بصورتها وشبحها هذا هو الفرق بين مذهبي الاضافة
من بعض الحكماء وجمهور المتكلمين فافهم فذهب بعضهم الى الاول اشار الى ان العلم هو الصورة
فيكون العلم من مقولة الكيف والامر بالعكس وفي هذا التفويض تفويض للشك بانه على كونه عبارة
عن الصورة يكون من مقولة الكيف والامر بالعكس لان كونه صورة علم يمكن سيقلق عن
الشريف من ان الصورة كالعلم توصف بالمطابقة دون الانفعال والاضافة وبهذا القدر
يثبت المسامحة في التعريف المشهور الا ان يكون اشارة الى ان كلامه الشيء يكون كيفا
على الاصح عندكم على ان مرادهم من التعريف المشهور هو الصورة الحاصلة من قبيل الاستدلال
بالاثر المشهور على المؤثر بان يقال ليس التعريف المشهور على ظاهره والا لكان العلم عندهم
عبارة عن نفس الحصول ولم يذهب اليه احد كما ستعرفه ولا مؤاخذة بما ينطبق على مذهب
الاضافة والانفعال بل على مذهب الكيف والا لم يشتهر عندهم ان الاصح مذهب الكيف
فثبت ان مرادهم من حصول الصورة هو الصورة الحاصلة وكون صورة عندكم علة خارجية
لكونه كيفا عندكم وان كان امرا هلية الذهنية بالعكس فتامل واعلم ان اعراض الاجناس
تسعة سبعة نسبية يتوقف تصورها على تصور الغير واثنان ليسا بنسبتين احدهما
الكم وهو العرض الذي يقتضي الانقسام لذاته والوالي الكيف وهو عرض لا يتوقف تصوره
على تصور الغير ولا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا فالقيد الاول يخرج الاعراض
النسبية وبقولهم لا يقتضي القسمة يخرج الكم وبقولهم والذي قسمة يخرج النقطة والوحدة
وقولهم اقتضاء اوليا لئلا يخرج الكيفيات المقتضية القسمة واللاقسمة بواسطة اقتضاء
محالها لحلوول العلل المنقسمة بواسطة انقسام وكملكات النفس الغير الممكنة الانقسام
بواسطة عدم امكان انقسام محالها التي هي تلك النفوس المجردة ولئلا يخرج الكيفيات
المنقسمة بواسطة انقسام متعلقاتها كالعلوم المتعلقة بالكم المنفصل ويعرضها
فانها صور لامور منقسمة فيقتسم بانقسامها لكن الانقسام عارض لها بواسطة
امور خارجية عنها وعن محالها لا لذواتها كما ان عدم الانقسام عارض لها بواسطة
عدم انقسام محالها لا لذواتها وتلخيص كلامه ان العلم صورة قائمة بالنفس
ماخوذة من الشيء المعلوم وكل صورة كذلك فهي من مقولة الكيف اما الصفرى فلما
سياتي واما الكبرى فلان الصورة عرض لا يتوقف تصوره على تصور الغير لذاتها

وان توقف تصوره بواسطة تصور كونه عرضا على تصور الغير ولا يقبل القسمة والتوقف
لذاتها وان قبل بواسطة امر خارج عنها ثم الاعراض النسبية منها مقولة ان يفعل ومقولة
ان ينفعل ومقولة الاضافة اما مقولة ان يفعل فهي عبارة عن كون الشئ مؤثرا في
الغير ما دام مؤثرا كالتسخين العارض للحرارة فانه نسبة بينها وبين المتسخين
ولذا يقال الحرارة سخنت الماء واما مقولة ان ينفعل فهي كون الشئ متاثرا
عن الغير ما دام متاثرا كالتسخين العارض للماء فانه نسبة بين الماء والحرارة فان
انفعال الماء قبوله السخونة من الحرارة فتعقل التسخن لا يكون الا بتعقل
المتسخن وكذا تعقل التسخين لا يكون الا بتعقل المتسخن فهما من الاعراض
النسبية التي يتوقف تصورها على تصور الغير وكل من هاتين المقولتين حالتان
غير قارتين والتنبيه عليه قالوا ان يفعل وان ينفعل ولم يقولوا الفعل والانفعال
واما مقولة الاضافة فهي النسبة المتكررة ان نسبة تعقل بالقياس الى نسبة اخر
معقولة ايضا بالقياس الى الاولى كالابوة والبنوة فان كلا منهما تعقل بالقياس
الى الاخر فان قلت الفاعلية والمنفعلية متضايفان فالواجب عليهم ان يدرجوا
مقولتي الفعل والانفعال في مقولة الاضافة قلت تحقيق الكلام اذا وقع في كسر الكلمة
يقع هناك تاثير من الفاعل وهو ايجاد الشئ الاخر وتاثر من جانب المنفعل وهو قبوله
من الشئ الاخر فذلك التاثير نسبة بين الفاعل والمنفعل فذات تلك النسبة بينهما
من مقولة الفعل وبسبب ذلك التاثير يحصل هناك نسبة اخر بينهما ايضا
وهو كونه فاعلا لذلك المنفعل وكذا التاثير الواقع في جانب المنفعل نسبة بين
المنفعل والفاعل فذات تلك النسبة من مقولة الانفعال وبسببها يحصل هناك
نسبة اخر ايضا هي كونها منفعلة من الفاعل والنسبتان المستبتان متاخرتان
من النسبتين الاوليين فان الاوليين ماخوذتان في مفهومهما فهما متاخرتان عنها
ذاتا وان لم يتاخرتا زمانا فالنسبتان المتاخرتان اللتان هما عبارتان عبارتان
عن الفاعلية والمنفعلية من مقولة الاضافة وكذا يعرض للطرفين بسبب المتابذ
والتاثر اعراض متضايفة اخر كالعلية والمعلولية والمؤثرية والمتاثرية
وكما اذا دخل شئ في المكان يحصل هناك عرض للمتمكن هو حصوله في المكان

وذلك

وذلك الحصول الذي هو نسبة بين الشئ والمكان هو من مقولة الاين ويتفرع عليه
عوارض متضايفة للطرفين كالظرفية والمظروفية والمحيطية والمحاطية والمكانية والتمكنية
ولذا قالوا الاضافة تعرض للمتضايفين كما نقلناه من شرح المواقف فالفاعلية والمنفعلية
متضايفان عارضان للطرفين باعتبار صفة موجودة فيهما اي الفعل والانفعال والمكانية
والتمكنية متضايفان عارضان لهما باعتبار صفة موجودة في المتمكن هي الاين و
قس عليه سائر ما يشتبه عليك واعلم ذلك فانه ينفعك في كثير من المواضع
فيكون من مقولة الاضافة اي النسبة المتكررة يعني ان حصول الصورة
الذي هو صفة للصورة يكون سببا لعروض المعنيين المتضايفين للعالم
والشئ المعلوم بسببه يعرض للعقل كونه بحيث حصل عنده صورة الشئ ويعرض
للشئ المعلوم كونه بحيث حصل صورته عند العقل وهذان الكونان متضايفان
متكافيان ذهنا وخارجا اما تكافوهما خارجا فظاهر واما ذهنا فلان مفهوم
كل من الكونين متضمن للاخر كما ان الكونين اللذين هما معنى الابوة والبنوة
اعني كون الحيوان بحيث خلق من ماء وحيوان اخر وكون الحيوان الاخر بحيث
خلق من كالماء والحيوان الاولى متضايفان متكافيان ذهنا وخارجا
فالعلم بمعنى الاضافة المخصوصة بين العالم والمعلوم عبارة عن الكون
الاول مغاير للعالمية والمعلومية كما بيناه في بيان مذهب الاضافة من المتكلمين
وايضا مغاير لنفس الحصول كما يزعمه قوله والحاصل معه امور ثلثة
فلا يتجه ان نفس الحصول اضافة مخصوصة بين العالم الذي هو الذهن
والمعلوم الذي هو الصورة كما يستفاد من كلامهم الشن فالقائلون بانه اضافة
مخصوصة بين العالم والمعلوم قائلون بانه نفس الحصول فحينئذ لا يصح
قوله واما انه نفس حصول الصورة في الذهن لم يقل به احد لانهما
نسبة بين الصورة والعقل والمعلوم عند المصنف هو الموجود الخارجي لا
الصورة الذهنية كما صرح به في قسم الكلام فان قلت المعلوم بعينه
تلك الصورة كما ذهب اليه الشيخان فيكون احد النسبتين عين
الاخر ومن القائلين بالعينية الشن المحقق قلت غاية ما يلزم

من ذلك اتحاد النسبتين ذاتا واما اتحادهما ذاتا واعتبارا فلو لجواز
ان يكون لتلك النسبة الواحدة اعتباران اعتبار كونهما تعلقا بين
العالم واعتبار كونهما تعلقا بين العالم والصورة وتكون علما بالاعتبار الاول
لا بالاعتبار الثاني ولا مطلقا الا ان يقال النسبة المسماة بالعلم متقدم على
وصف المعلومية والعالمية فالمعتبر التعلق بين ذاتي العالم والمعلوم فان
كان المعلوم هو الصورة فالنسبة المسماة بالعلم هي التعلق بين ذات العالم وذات
الصورة لا باعتبار الملحوظية في نفس المعلومية ومع ذلك فالنسبة المسماة
بالعلم متأخرة عن نفس حصول الصورة كما يتضح ولم يقل بها احد آه
ومما يزيد على ما لم يقل به احد ما قاله بعض الافاضل من ان الاشاعرة قالوا في علم
تعالى انه قائم بذاته تعالى اما نفس التعلق كما ذهب اليه الجمهور او وصفة
حقيقية ذات تعلق كما ذهب اليه البعض واورد عليهم انه يلزمهم القول
بتعلق العلم بالمعدومات الصرفة وهو سفسطة بل لانهم نافون للوجود
الذهني وقائلون بازلية تعلقات العلم لصحوبة هذا الايراد التجاوا الامام
الى القول بالوجود الذهني كما في علمنا وانه ليس بعلم لكنه شرط لحصول العلم
انتهى العلم عند الامام اضافة مخصوصة فيكون الاضافة المسماة بالعلم
مشروطة بحصول الصورة لا نفسها عند الامام بل عند غيره ايضا من القائلين
بانه اضافة للا يلزم عليهم ما لزم المتكلمين وهذا تحقيق الكلام في هذا المقام

ان المذهب المنصور او ان المذهب المرجح من بين المذاهب ووجهه
فيما نقل عنه وتقرير الوجه كما سبق من ان العلم صورة ذهنية والصورة الذهنية
من مقولة الكيف اما الكبرى فقد سبق بيانها واما الصغرى فبان يقال
كلما توصف العلم بالمطابقة للعلم للواقع كالصورة الذهنية يلزم ان يكون
العلم صورة ذهنية لكن المقدم حق وكذا التالي اما توصيف الصورة فظاهر واما
توصيف العلم فكما في تقريرهم اليقين بانه اعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع
ولا يحتمل عدم المطابقة كما في شرح المواقف وغيره واما اللازمة فلان الاضافة
والانفعال من بين الاشياء الثلثة التي ذهبوا الى ان العلم احدها لا يوصفان

بالمطابقة

قوله والعلم الخ آه كان الدليل ظنيا او برهانيا

الوجه الاول انا نقل عن المحقق الشريف ان مفهوم العلم يجوز ان
يراد به مطابقة العلم للمعلوم والاضافة والانفعال
به المعتبرة الظنية

بالمطابقة للواقع فانقل عن المحشي ان تقرير الدليل على هذه الشكل ان يقال ما يوصف بالمطابقة
ولا شيء من الانفعال والاضافة بما يوصف بها فلا شيء من العلم بانفعال واضافة ولا يلزم
منه كونه كيفا فيفيد انه فات في تقرير الدليل كون الصورة موصوفة بها وهو اخر في الدليل
قطعا فالتعويل على ما ذكرنا ثم اعلم ان هذا الوجه من المحقق الشريف دليل ظني مسوق لاثبات
ان الصحيح من تلك المذاهب مذهب الكيف ولك ان تقرره على وجه يفيد ان العلم كيف لا شيء
آخر من الحصول والانفعال والاضافة اذ الاثنين من الاشياء الاربعة المتحققة عند
تحقق العلم بداهة واتفاقا او الثلثة منها او مجموع الاربعة بان يقال كلما كان العلم والصورة
يوصفان بالمطابقة للواقع يلزم ان يكون العلم عبارة عن الصورة لا عن الاضافة والانفعال
وعن نفس الحصول لا عن الاثنين من الاربعة ولا عن الثلثة منها ولا عن الاربعة انما للمقدمة
الواضحة فكما سبق واما الملازمة فلانه لا شيء هناك من الحصول او الانفعال او الاضافة او
الاثنين او الثلثة او الاربعة يوصف بالمطابقة للواقع سوى الصورة وسيتضح ذلك قوله
والانفعال والاضافة لا يوصفان بها لما اشرنا ان المراد بالمطابقة الموافقة للواقع
فالصورة العلمية تصورية كانت او تصديقية توصف بالمطابقة للواقع بخلاف الانفعال
الاضافة اضافة النفس فانها نفس الواقع ونفس الامر الذي بالقياس اليه يظهر الصدق والكذب
في قولنا النفس منفعلة بهذه الصورة ومضافة اليها ومتعلقة بها بناء على ان الصدق بالقياس
الى الواقع عند الجمهور واذا كان الاضافة والانفعال نفس الواقع فلا يتصور مطابقتها للواقع
حتى يوصفان بها اذ الشيء لا يطابق نفسه ضرورة ان المطابقة نسبة بين الشيئين المتغايرين
ولو بالاعتبار نعم اذا تصورناهما وحصل صورتهما في الذهن فصورتهما مطابقتان لهما
ايضا وكذا نفس حصول الصورة نفس الواقع الذي بالقياس اليه يظهر الصدق او الكذب في قولنا
الصورة حصلت في ذهن زيد مثلا وبالجملة ان نفس الحصول او الانفعال او الاضافة من
الامور الحاصلة في النفس بذواتها لا بصورتها هي نفس الواقع كقيام زيد في الخارج فلا يتصور
هناك مطابقة فاذا تصورنا تلك الامور والاعراض وحصلت في الذهن بصورها يكون
صورها مطابقة لانفسها للتغاير بينهما اي بان يكون احدهما موجودا ذهنيا والاخر خارجيا
كمطابقة النسبة الذهنية لقيام زيد للواقع الذي هو نفس قيام في خارج الذهن وهو ظاهر فان
قلت وكذا الصورة من الامور الحاصلة في النفس بذاتها لا بصورتها فلا توصف بالمطابقة

ايضا قلت نعم لا توصف بالمطابقة لنفسها مالم تحصل في النفس بصورتها فح تطابق الصورة
الثانية لها لكن الكلام ههنا في مطابقة الصورة الذهنية المتحقق في نفس الامر لا لنفسها
فكل صورة حاصلة في النفس بذاتها مطابقة لذي صورتها الذي هو الواقع وان لم يطابق لنفسها
وانما لم يتعرض بالمطابقة لان الاضافة والانفعال يوصفان كالصورة الذهنية بما يلزم ارتفاع
النقيضين عن الامر المتحقق في الواقع لكن يتجه عليه انه ان اريد ان كل علم يوصف بالمطابقة
فغلط الفساد لان الجهل المركب علم كما صرح به الشارح وان اريد ان بعضه موصوف بها فلا يثبت
الا ان بعض العلم كيف والمدعى ان كل علم كيف فالوجه انه لم يتعرض بالمطابقة اكتفاء
بالمطابقة والفرض ان ماهية العلم توصف بالمطابقة واللامطابقة كماهية الصورة
واما ما نقل عن الشارح ههنا من ان الاضافة والانفعال لا يوصفان بهما لامتناع
وجودهما في الخارج فغلط لانه لا يستلزم عدم مطابقة شئ من التصديقات بناء على
ان التصديق انما يتعلق بالنسبة التي هي من المعقولات الثانية ولا وجود لها في الخارج
على ما صرحوا ويستلزم عدم مطابقة شئ من العلوم المتعلقة بالامور العامة والمفهومات
الاعتبارية وبالمعدومات والحق ان الواقع اعم من الموجود الخارجي وان الاضافة
والانفعال من الامور المتحققة في نفس الامر فهما داخلان تحت الواقع وان لم يكونا
من الموجودات العينية والذين غفلوا عن هذا المقام قالوا ما قالوا فالحال لا يخفى قوله
لكن القول بان الصورة العقلية يعني صحة ان يقال يكون العلم مطلقا اي سواء كان
صورة الجوهر او العرض من الاعراض التسعة او غيرها من معقولة الكيف مبنية على مذهب
غير اهل الحق التحقيق فلا يكون اصيلا فهذا معارضة تحقيقية لدعوى اصحية مذهب الكيف
حيث استدل عليها بما نقل عن الشريف وليس غرضه من هذا القول منع الكبرى المقائلة
بان كل صورة ذهنية كيف بشهادة قوله والتوجيه المذكور منظور فيه قوله كما هو مذهب
القائلين بالشيخ وكما هو مذهب القائلين بانقلاب الماهيات الى الكيف بعد وجودها نفسها
في الذهن بناء على ان الذهن مكيفة كالمادة كما ذهب اليه صدر الشيرازي ومن
غفل عنه وقصر نظره على مذهب الشيخ اشكل عليه صحة الحصر في قوله انما فيصح والامر
ليس كما زعمه ثم لقائل ان يقول كون الصورة العقلية مطلقا كيفا يقتضي ان يكون الصورة
العقلية للمعدومات الخارجية موجودة في الخارج بناء على ان معقولة الكيف من اقسام

الموجود

الموجود الخارجي كما يستفاد من قوله بل الحق ان الصورة العقلية اه وكون الصورة العقلية موجودة
في الخارج يقتضي كون الوجود الذهني ايضا وجودا خارجيا فلا يصح المقابلة بينهما الا ان يكون
من مقابلة العام للخاص بقي ههنا شئ هو ان كون الصورة العقلية شبحا الذي الصورة عندهم
لا ينافي دخولها تحت نوع واحد فيجوز ان يكونا متغايرين بالشخص موبالنوع بل بالتعبير
عن الشبح بالمثال ربما يدل على انهما داخلان تحت نوع واحد فالمسألة هي الاتحاد في
النوع وايضا على هذا لا يرد على المتكلمين في نفيهم الوجود الذهني ان ادلتهم لا تنفي
وجود اشباح الماهيات في الذهن وانما تنفي وجودا نفسها بحذف ما اذا كانت الصورة
العقلية مخالفة بالماهية لذي الصورة عند الشيخ فان مذهب الشيخ وارد عليهم
قطعا فلم يرد عليهم احتمال كون الحاصل في الذهن امرا مخالفا بالماهية للمعلوم مطلقا سواء
كانا متماثلين عند الشيخ اولم يكونا فان قلت لو كانا متماثلين عند الشيخ لرجع
قولهم الى قول اهل التحقيق قلت عند اهل التحقيق لا مغايرة بينهما بالشخص وانما المغايرة
بينهما بالاعتبار وبين المغايرة بالشخص والمغايرة بالاعتبار فرق واضح الا يخفى
هكذا نقل للمحقق من مذهبهم فراجع من المسألة مجرد المشابهة والمماثلة
المصطلحة عند اهل الحكمة قوله واما اذا كانت مختلفة معه بالذات اي بالماهية الكلية
ان كان المعلوم كليا او بالماهية الشخصية ان كانت جزئيا فان قلت اذا علمنا الماهية
الانسانية برسم من رسومها علمنا زيدا بوجه كلي ذاتي او عرضي فالصورة العقلية
هناك ذلك الرسم وذلك الوجه الكلي فلا يكون مختلفة مع ماهية الانسان ومع الماهية
الشخصية لزيد قلت هذا الكلام مبني على ما هو التحقيق كما سيجئ من ان المعلوم هناك
في الحقيقة هو ذلك الرسم وذلك الوجه الكلي ولو سلم فالمراد انها مختلفة مع المعلوم ان كان
معلوما بذاته لا بوجه وبهذا القدر يمتاز عن مذهب الشيخ لانهم حاكمون بانه لا شئ
من الصور العقلية بمختلف مع ذي الصورة المعلوم فان قلت لا شبهة ان لزيد مثلا عوارض
خارجية مترتبة على وجوده الخارجي فاذا حصل في الذهن مجردا عن هذه العوارض فهو يحصل
من زيد في الذهن امر ماهية كلية مجردة عن العوارض والمشخصات قلت لو كان
كذا لاستحال كون التصور مانعا عن وقوع الشركة ويحصر المعلوم في الكلي وحكمه هو انه كما
ان الماهية زيد وجودا خارجيا وذهنيا كذلك المشخصات وعوارضه وجودا في نفس الامر

خارج الذهن ووجود في الذهن فالعوارض الخارجية والمشخصات وان لم توجد بذواتها
لكنها توجد بصورها فصورة مجموع الماهيات والمشخصات عين زيد الا انها باعتبار الوجود
الذهني صورة ومع قطع النظر عن ذلك زيد المعلوم وما قيل ان التغاير باعتبار الوجودين
ففيه انه لم يكمل الامر في صورة المعدوم الخارجي وبالجملة ان الحاصل في العقل كليا كان او جزئيا
عين المعلوم في الماهية الكلية او الشخصية فلو اشكل على ان يحترز زيد عن العوارض
الخارجية عين وجوده في الذهن لا يوجب كلية الصورة الحاصلة منه لجواز ان يتشخص
ويمتاز عن سائر افراده الوجودية بعوارض تلزمه باعتبار كلا الوجودين كلوازم الماهيات

قوله ادلة الوجود الذهني منها انا نعلم المعدومات في الخارج ونحكم عليها باحكام
ايجابية صادقة ومن البين ان ثبوت الشئ للشئ في ظرف فرع ثبوت المثبت له في
ذلك الظرف فتلك المعدومات ثابتة في نفسها وموجودة في نفس الامر وحيث لا وجود لها
في الخارج فهي في الذهن وما قاله الامام مجيبا عن هذا الدليل بان كل ما نتصوره فله وجود
غائب عنا اما قائما بذاته كما يقوله افلاطون واما قائما بغيره كما يقوله الحكماء من ان
صور جميع المعقولات مرتسمة عندهم في العقل الفعال ممنوع وبان قيام منفي بين البطلان
وان قيام بالغير الذي هو العقل الفعال هو بعينه قولنا بالوجود الذهني لان المراد
اثبات نوع من التميز كليا كان او جزئيا كما فصل في المواقف وانت خبير بان هذا
الدليل على تقدير تمامه يدل على ان الوجود الذهني لا نفس تلك المعدومات لان صورها
اذ الحكم بالاحكام الايجابية الصادقة على انفس المعدومات محال وعلى صورها وهو
ظاهر وبهذا اندفع ما قيل ان ادلة الوجود الذهني يدل على ان صور الاشياء
موجودة في الذهن اعم من ان يكون عينها او شبهها اشتهر فان قلت فعلى ما ذكرت
يستلزم هذا الدليل وجود الممتنع بالذات في نفس الامر وهو بين البطلان وذلك
لان الحكم الايجابي الصادق على نفس الممتنع بالذات لا على صورتها الحاصلة التي
هي مرادات اللافظة قلت الممتنع بالذات موجود في الذهن لكن بعرض الذهن اياه
والحكم عليه انما هو بعد وجوده في الذهن فرضا فلا يلزم الا تحقق وجوده المفروض
في نفس الامر او وجوده في نفسه مع قطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض ومرادهم
اثبات الوجود الذهني للمفهومات اعم من الوجود تحقيقا او فرضا وتقديرا فتامل في هذا

المقام

المقام فانه من مزالق الاقدام ومن اقوى ادلة الوجود الذهني ما اسلفنا من انه
لولا الوجود الذهني يلزم تعلق العلم بالمعدوم الصرف في العلم بالمعدومات الخارجية
فلو يصح ذلك بل العلم بكل من معقولة عين تلك المعقولة على هذا التحقيق كما
ذهب اليه اثاث ري المحقق فلو يصح تخصيصه بمعقولة الكيف فالعلم بالجوهر وبالكم كم
وبالكيف كيف وهكذا في سائر المقولات وبالامر الاعتباري كالوحدة والكثرة وسائر
المقولات الثانية وبالمعدومات الخارجية كالعنقاء امر اعتباري اعلم انهم اختلفوا في ان
للماهيات اولوشياحها وجود ذهني غير وجودها الخارجي ام لا فذهب المتكلمون الى الثاني
والحكماء الى الاول ثم افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان الوجود الذهني للاشباح والظلال
لا لانفس الماهيات وقال المحققون انه لانفس الماهيات ثم اختلف المحققون في ان
نفس الماهيات بعد حصولها في الذهن هل تبقى في ذاتها او تنقلب الى معقولة اخرى او تنقلب
فذهب الشيخ المحقق الى عدم انقلابها وذهب الصدر الشيرازي الى انها بعد حصولها
في الذهن تنقلب الى معقولة الكيف ان لم يكن المعلوم كيفا بناء على ان الذهن كيفية
كالمملحة فكما كل واقع فيها يصير ملحا فكذا كل واقع في الذهن يصير كيفا فعلى ما ذهب اليه
الصدر الشيرازي وعلى مذهب الشيخ والمثال يكون العلم مطلقا من مقولة الكيف
تحقيقا وعلى ما ذهب اليه الشيخ المحقق يكون العلم بكل من معقولة عين تلك المقولة
ويكون العلم مطلقا كيفا على سبيل التشبيه ثم اقول العقل يحكم بالانقلاب الى الكيف
او الى مقولة اخرى كما يحكم بان الوجود زائد على الماهيات الممكنة عند الحكماء فلا تخلف
الماهية بحسب الوجودين عندهم وانما كان كل من الوجودين من عوارض الماهيات
الممكنة فاذا كان جوهرا في احد الوجودين فهو جوهر في الآخر قطعا ولذا عرفوا الجوهر
بانه شئ اذا وجد في الخارج كان لا في موضوع ليصدق على الصورة العقلية للجوهر
فانها وان كانت في الموضوع على تقدير وجودها الخارجي وتحقيقه ان القيام بنفسه اعني
الوجود لا في موضوع من عوارض الوجود الخارجي للماهية الجوهرية كما ان
القيام بالموضوع من عوارض الوجود الذهني لها فكل من القيام بنفسه والقيام بالموضوع
من عوارضها بالمفارقة بالقياس الى ذاتها وليس شئ منهما من لوازم ماهية الجوهر
وان كان القيام من لوازم ماهية العرض لكونه لا حقا لها بحسب كلا الوجودين

خلاصة تعريف الجوهر والعرض ان الجوهر ماهية متصف بالقيام لا في موضوع في وجودها
الخارجي وان اتصفت بالقيام بالموضوع في وجودها الذهني وان العرض ماهية
تتصف بالقيام بالموضوع في وجودها الخارجي ومن هنا يظهر انهم انما رسموا الجوهر
والعرض باعتبار عوارضهما اللاحقة لهما باعتبار الوجود الخارجي اذ لا يتحاذ احدهما
عن الاخر في عوارضهما باعتبار الوجود الذهني لما عرفت من ان القيام بالموضوع مشترك
بينهما باعتبار الوجود الذهني ولم فلم يصح التعريف والتمييز بينهما الا بعوارضهما
الخارجية وليس هذا قولا بكون الماهية الواحدة جوهرا في وجودها الخارجي
وعرضا كيفا في وجودها الذهني اذ بينهما فرق واضح وبالجملة ان المقولات اجناس
عالية وذاتيات صرفة لما تحتها من الانواع والافراد وبعضها كالوجود بين
والشيء منها تنقلب الى معقولية اعرضية في الوجود الذهني لان الانقلاب بالحمل عند
الحكماء القائلين بزيادة الوجود والمعلول على الماهية الممكنة فطعا اللازم الا ان يكون
مبنيا على مذهب الاشراقيين القائلين بان الوجود عين الماهية والا لم يكن لنفس
الماهيات مجعولية عندهم بل يكون المجعول وجودها كما ذهب اليه المشائون و
انت تعلم ان طريقة الفكر والاستدلال طريقة المشائين وطريقة اهل الاشراق
هي المكاشفة والتصفية فلا ينبغي ان يلتفت اليه ههنا ثم اعلم انه كما ان امتياز الماهية
الجوهرية عن الماهية العرضية باعتبار عوارضها الخارجية فكذلك امتياز معقولات
الاعراض بعضها عن بعض باعتبار عوارضها الخارجية فحلاوة تعريف الكيف انها
ماهية على تقدير وجودها في الخارج توجد في موضوع ولا يقتضي القسمة واللاقسمة
لذاتها وكذا خلاصة تعريف الكم انها ماهية على تقدير وجودها في الخارج توجد
في موضوع وتقتضي القسمة واللاقسمة لذاتها اما بلا واسطة فلوا متياز في تعريف
المعقولات بالعوارض اللاحقة لنماهيات في الذهن اذ لا امتياز بينهما في
عوارضها الذهنية واما من جعل العلم مطلقا من معقولة الكيف فقد عرف
الكيف بانها ماهية قائمة بالغير ولا يقتضي القسمة واللاقسمة لذاتها سواء
كان عدم الاقتضاء في وجودها الخارجي او في وجودها الذهني والاصح منه
جعل صورة الكم والوضع كيفا ومن جعل العلم بكل معقولة عين تلك المعقولة

متن بعض المعقولات عن بعض بالعوارض الخارجية لا يقال لما جعل ذلك العامل الاول وجود
الصورة في الذهن ووجودا خارجيا كان تمايز المعقولات باعتبار عوارضها الخارجية ايضا
لانا نقول لو كان الامر كذلك لانحصر العوارض في الخارجية على ان المراد بالعوارض
الخارجية المقابلة للذهنية سواء كون الصورة من الموجودات الخارجية وانما
الموجود الذهني والظل هو ذو الصورة كما يظهر من كلام القوم في اثبات الوجود
المشخص للعلم والوجود الذهني للمعلوم ففيه ما فيه كما يظهر ولذا قال المحشي
بل المحوج ان العلم من الامور الاعتبارية كما سيجيء تحقيقه لو يخفى عليك
يلزم للعامل القول الاول بان لا تباين بين المعقولات باعتبار الوجود الذهني
وانما التباين باعتبار الوجود الخارجي فحينئذ ان المعقولات التي هي اجناس عالية
متباينة في ذواتها وانما الاشتراك في عوارضها الذهنية ويجوز اشتراك انواع
واجناس متباينة في ذواتها في بعض عوارضها كالبناء والمعدن المشاركين
في عارض القبض والاسهال وكالاولوكن المتباينة في ذاتها المشاركة في عارض
الحركة المستديرة كما لا يخفى فلعلم هذا المقام والتوجيه المذكور منظور فيهم اما
اولا فكما استفيد من تقرير المحشي انفا من ان كبرى القائل بان كل صورة ذهنية كيف
ممنوعة عند اهل التحقيق واما ثانيا فلو انه ان اراد التوصيف حقيقة فالموصوف
بها حقيقة هو الصورة الذهنية من حيث هي هي اعني مع قطع النظر عن عوارضها
الذهنية للمشخصة للقطع بان تلك الصورة المشخصة في الذهن لا يطابق
شيئا في الخارج فلو صح هذا الدليل يلزم ان يكون العلم عبارة عن الصورة من
حيث هي هي وسيصرح المحققون ان العلم هو الصورة المشخصة مع العوارض
الذهنية وان اراد من التوصيف اعم من الحقيقي والمجازي فلو كم ان الاضافة و
الانفعال لا يوصفان بها ولو مجازا فليوصفا بحال صورتهما الذهنية واما ثالثا
فلو نا لو كم ان العلم يوصف بالمطابقة لا نهم فسروا الحكم المطابق للواقع في
توصيف الصدق بوقوع النسبة او لا وقوعها او بالعلم والادراك فيكون قولهم
في تعريف اليقين بانه اعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع من باب توصيف
الشيء بحال متعلقه واما ما قاله الشريف المحقق في بعض تصانيفه من ان

المطابقة في الحقيقة صفة العلم لو صفة المعلوم فيكون توصيف الحكم بمعنى الوقوع
او اللاوقوع بالمطابقة من باب توصيف الشيء بحال متعلقه لو العكس فغيه انه
انما يتم اذا كان المعلوم الامر الخارجي لو الصورة العقلية كالعلم كما ذهب اليه الشيخ
واذا كان المعلوم الصورة العقلية كما ان العلم تلك الصورة فكل من العلم والمعلوم
يوصفان بها حقيقة بل الموصوف بها حقيقة هو المعلوم لما عرفت انفا من ان العلم
ليس الصورة العقلية من حيث هي هي بل الصورة المشخصة بالعوارض الذهنية
فلا يوصف بها العلم حقيقة وانما يوصف مجازا من باب توصيف الكل بحال الجزء
اللهم الا ان يقال المعلوم عند المص الامر الخارجي لا الصورة العقلية حيث
قال في قسيم الكلام العلم ما في الذهن والمعلوم ما في الخارج واما ما نقل عن المحشي
في وجه النظر من الوجهين الاول انه يجوز ان لا يكون المطابقة في وصف العلم
الموافقة للواقع بل معنى الوجوب في الوصفية والانفعال ايضا الثاني ان حاصل
هذا الدليل شكل ثاني هكذا العلم يتصف بالمطابقة والوصفية والانفعال لا يتصفا
بها ينتج ان العلم ليس بإضافة وانفعال ولا يلزم منه ان يكون كيفا الا ان يقال
لما لم يكن اضافة وانفعالا يلزم كونه كيفا انتهى فقيه كما سبق من ان الوصفية و
الانفعال لما كانا في الواقع لا يوصفان بها وان المراد بها المطابقة للواقع كما ندل عليه
تعريف اليقين ومن ان هذا الدليل من الحقوق الشرعي ودليل ظني مسوق لاثبات
الاصحية لا لاثبات اصل الصحة فيكتفى فيه بالظن ومن ان الدليل ليس بحرر من
الشكل الثاني لانه يوجب لمسدركه بعض المقدمات بل الحق ان العلم من الامور
الاعتبارية اضراب بطريق ابطال مقتضى محسوس فان مقتضاه ان يكون العلم بكل
مقولة عين تلك المقولة كما ذهب اليه الشي في حاشية التجريد والاظهر ان مراده بل
الحق ان على هذا التحقيق من الامور الاعتبارية لا من اعيان الموجودات كما يقتضيه
كونه كيفا بناء على ان المقولات اقسام الموجود الخارجي فيكون ابطالا لمقتضى ما زعم
الشارح ايضا لا لمقتضى محسوس فقط وتحقيق ما ذكره المحشي ان الماهية الموجودة
في الخارج يقوم في الذهن فيكون صورة لما قالوا الاشياء في الخارج اعيان وفي
الاذهان صور فكل من الوجودين عارض لتلك الماهية عند التحقيق وليس احدهما

عارضها

عارضها الماهية والاخر شبحها كما سلف فلو كان الصورة التي هي عين الماهية الموجودة في الخارج موجودة
في الخارج ايضا لكان لماهية واحدة وجودان خارجيان ولكان الماهية المعدومة بالعدم المطلق في
الخارج موجودة في الخارج بحيث نقول انا نجدها والتوالي بديهي البطلان وهذا لا يرد على مذهب
الشيخ مغايرا للماهية فليكونا موجودين احدهما موجودا والاخر معدوما او ممتنعا في الخارج
ويرد عليه التحقيق ان بطلان الامرين ممنوع اما الاول فيعرف من وجود الكلي الطبيعي
في الخارج في ضمن افراده الغير المتناهية واما الثانية فلما سبق من ان وجود الممتنع في الذهن
ليس الا على سبيل الفرض وليس له وجود ذهني تحقيقي فلا يلزم الا وجوده الخارجي الفرضي
وهو ليس بباطل ولعله مراد من قال فاه قلت هذا باطل بالاتفاق كيف ويلزم كون شريك
الباري موجودا بالوجود الاصلي لان علم موجود خارجي قلت لاستحالة كون الشريك موجودا
في الخارج بدون واسطة علم عالم وذهن ذاهن واما بالواسطة فممنوع انتهى والوهن كلام
بطل قطعا فان الشريك ممتنع بالذات والممتنع بالذات ما يكون العدم مقتضى ذاته ومقتضى
الذات لا يزول عن الذات بالضرورة فضلا عن زواله بواسطة علم عالم فان قلت الاستدلال
على كون الصورة العقلية من الامور الاعتبارية قائم بجرد المعدومات الممكنة وان لم يتم
بالموجودات الخارجية والممتنعات فان للمعدومات الممكنة وجودا تحقيقيا في الذهن فلو كانت
صورها موجودة في الخارج لكانت انفس الماهيات موجودة في الخارج بجرد التصور والالزم
مسلم البطلان قلت لمانع ان يمنع البطلان ايضا فليكن الوجود الذهني وجودا خارجيا غير مستقل
وليكن معنى كونه معدوما في الخارج سلب الوجود الخارجي المستقل اعني عالم يكن في ضمن الوجود
الذهني ثم لقائل ان يقول كون الصورة من الامور الاعتبارية لا ينافي كونها داخلة تحت
مقولة المعلوم وانما ينافيه لو كانت المقولات التي هي اجناس عالية تابعة للوجود الخارجي
وقد عرفت ان كلا من الوجودين زائد على الماهيات الممكنة فما هو جوهر او كيف في الوجود
الخارجي جوهر او كيف في الوجود الذهني اذ لا تختلف الماهية باختلاف عوارضها المفارقة
الا ترى ان صورة الحيوان وصورة سائر الكليات الطبيعية جوهر كما بينه المحقق الشريف
في حاشية للمطالع مع انها من الامور الاعتبارية عند منكري وجودها في الخارج في ضمن الافراد
فالحق ان المنقسم الى المقولات العشرة هو الموجود في نفس الامر لا الموجود الخارجي الذي هو في
حيز العلم من الموجودات في نفس الامر قطعا وبديهة وبهذا يندفع ما قال الشي المحقق من
ان العلم بكل مقولة عين تلك المقولة اللهم الا ان يحمل كلام المحشي على ما هو المشهور من ان

المقولة اقسام الموجود الخارجي فالكلية الطبيعية على هذا لا يكون من مقولة عند منكر وجودها
في الخارج وانما يكون من الامور الاعتبارية فان قلت يكون المقولة اجناسا عالية وفاقيات
صرفة يزيد عليها الوجود الخارجي والذهني كيف يصح ان يكون اقساما للموجود الخارجي بل الواجب ان
يكون المقسم لفي الماهية الممكنة مع قطع النظر عن وجودها الخارجي والذهني قلت ليس مرادهم من اعتبار
الوجود الخارجي في المقسم ان للوجود الخارجي مدخلا في وجود تحت احد المقولات حتى يرد ذلك
بل مرادهم ان الماهية التي اتفق لها عروض الوجود الخارجي منقسمة الى المقولات العشرة فعلى هذا لا يكون
العلم بمقولة لكونه من الامور الاعتبارية التي لم تكن معروضة للوجود الخارجي كالوحدة والكثرة
والامكان والوجود وغيرها من المعقولات الثانية ومما يدل على ان العلم من الامور الاعتبارية
ان الصورة ليست على ما هي عليه الا من حيث انها صورة شيء وظل له وحاصلة في الذهن بذاتها
علم ومن حيث انها ذات صورة وذات ظل وحاصلة في الذهن يصورتها معلوم كما في العلم بالعلم
اذا عرفت ما ذكرنا فقد عرفت ان العلم مما يختلف باختلاف الاعتبارات ولا شيء من الماهيات
الحقيقية للموجودات العينية مما يختلف باختلاف الاعتبارات اعلم انه مما يجب ان يتنبه
عليه ان مقصود الشارح المحقق مما شاء من المصنف بحسب الحقيقة او بحسب اللفظ فيما اقل تاويل
المعرف او التعريف بقوله وهو مطلوب الصورة الحاصلة الخ حيث حمل التعريف الذي ظاهره
يقتضي تخصيص المعرف بالعلم الانساني الحصولي كالتعريف المشهور الذي اختاره المصنف في شرح
الرسالة ولذا خصه في الشرح بالعلم الانساني وبهذا يندفع ما اورده المحشي عليه فيما سبق
بقوله فقوله هو الصورة الخ من الشيء عند الذات المجردة لكان اظهر وما اتبعه عليه المحشي
بنى كلامه هنا عليه فقال يكون العلم من الامور الاعتبارية والا فلا يصح عد العلم مطلقا سواء كان
حصوليا او حضوريا من الامور الاعتبارية للقطع بان الصورة الخارجية من الماهيات الحقيقية
وان كان متحدا بالذات اي الماهية الكلية ان كان المعلوم كليا او بالماهية الشخصية ان كان
جزئيا فان قال كيف يتحد الامر الاعتباري بالموجود الخارجي فقد غفل عن قوله بالذات فيجب
تحققه واقع على سبيل التشبيه اي ان تشبيه الصور الذهنية في انها لا تقبل القسمة والوضعة
باعتبار وجودها الذهني كالكيف باعتبار وجودها الخارجي فان العلم من الامور الاعتبارية
كما هو الحق وكان هذا الجواب مبنيا على تسليم كما هو الظاهر لشبهة في صحة التشبيه وان كان مبنيا
على ان العلم بكل مقولة عين تلك المقولة كما ذهب اليه الشيخ المحقق فيرد عليه ان يستلزم تشبيه الكيف
في العلم بمقولة الكيف كما قيل ويندفع بان تشبيه جنس العلم بالشيء لا يستلزم تشبيه جميع انواعه

فوله فعلى هذا العلم بالعلم مقولة الخ
فوله كما في العلم بالعلم فمعلوم زيد يكون جزئيا حقيقيا لان الماهية معلومة من حيث انها موجودة في الذهن وظل له وحاصلة في الذهن بصورتها الثانية وذات الصورة ومن حيث ظله وحاصلة في الذهن بصورتها الثانية متصورة في صورة علم وهي الصورة الحاصلة من الصورة الحاصلة في الذهن بصورتها الثانية

فوله وان كان مبنيا على ان العلم بكل مقولة عين تلك المقولة الخ
بان يكون الصورة الحاصلة من الموجود في الذهن بصورتها الخارجية لان الموجود الخارجي من المقولة والا لم يصح الاستدلال المذكور

يل يكون

100

بل يكفي مشابهة اكثر الانواع واما ما قاله الصدر الشيرازي من ان تعريف الكيف صادق
على الصور المذكورة ففير مسلم لانها ليست بعرض بناء على انها من الامور الاعتبارية
او على ان العلم بكل مقولة عين تلك المقولة فح تكون صورة الجوهر جوهرا لا عرضا ثم
اعلم ان قوله الذي يقال متعلق بقوله فلا يصح الحكم بكونه من مقولة الكيف على ما ذهب
اليه اهل التحقيق في جميع الوقوف الذي يكون حكما بطريق التشبيه البليغ قوله لكن على هذا
يكون الاستدلال الخ يعني لو كان مرادهم من كونه من مقولة الكيف كونه مشابها بالكيف
لم يكن وجه لاستدلالهم على انه من مقولة الكيف لو من مقولة الانفعال او الاضافة اذ
يجوز ان يكون اضافة وانفعالا وشبيها بالكيف ولم يكن نزاع المخالفين في ذلك
نزاعا حقيقيا بل لفظيا هذا هو المراد من قوله محل تامل كما قاله في الحاشية وجه التامل انه
يلزم ان يكون النزاع لفظيا انظر وقوله فتامل اشارة الى الجواب عنه بان المراد ليس
مطلق المشابهة في وجه ما بل المشابهة في عدم اقتضاء القسمة واللاوضعة ولا النسبة
لذاته فلا يكون اضافة وانفعالا ضرورة انهما يقتضيان النسبة لذاتهما فيكون النزاع
حقيقيا لكن الامر الخفي قال الشارح فلو لم يشمل المجهليات المركبة فان قلت ان لا شك ان
الشيء المذكور في التعريف عبارة عن المعلوم فالمتبادر من اضافة الصورة اليه كونها
[illegible] على اختصاص المضاف بالمضاف اليه مطابقة الصورة لذلك الشيء المعلوم
[illegible] فاذا كان الامر كذلك فلا يخرج المجهليات المركبة عن التعريف المشهور
[illegible] ضرورة ان الحكماء مثلا انما علموا واعتقدوا قدم العالم لا حدوثه فالصورة
الحاصلة في اذهانهم صورة قدم العالم لا صورة حدوثه وصورة قدم العالم مطابقة
لقدم العالم الذي هو المعلوم وان لم يكن مطابقة لحدوثه الذي هو الواقع وهكذا في
البواقي قلت المتبادر من صورة الشيء ان يكون مطابقة له في نفس الامر ولما لم يكن
قدم العالم متحققا في نفس الامر لم يكن الصورة مطابقة له في نفس الامر ضرورة ان
المطابقة في نفس الامر لكونها نسبة بين المتطابقين يقتضي تحققهما في نفس الامر
تحققها فيهما الا يرى ان قولنا قدم العالم يطابق الصورة في نفس الامر موجبة تقتضي
صدقها تحقق الموضوع في ظرف الثبوت والاتصاف ولما كان الاتصاف بالمطابقة
في نفس الامر وجب ان يكون الموضوع متحققا في نفس الامر لما تقرر ان ثبوت الشيء للشيء

في ظرف فرع ثبوت المتبدل في ذلك الظرف وحيث لم يوجد الموضوع الذي هو قدم العالم
في نفس الامر لم يوجد مطابق الصورة له بالضرورة فان قلت نحن نعلم قطعا انها صورة
قدم العالم او صورة حدوثه فهي صورة مطابقة لعدم العالم في نفس الامر قلت ان
اريد انها صورة قدم العالم الذي هو المفهوم التصوري فسلمنا ما سبق من الشارح
المحقق ان جميع المفهومات التصورية متساوية الاقدام في انها موجودة في نفس الامر
لكن الكلام في المفهوم التصديقي اعني نسبة القدم الى العالم بحيث يتعلق بها الا
الادراك الاذعاني وان اريد انها صورة المصدق به غير واقع في نفس الامر
فكيف تطابقها صورة في نفس الامر وقد حقق الشارح المحقق ذلك في حاشية التجريد
فتامل فيه اذ يتجه عليه ان التحقيق ان التصور يتعلق بما يتعلق به التصديق كما سياتي
فيلزم تحقق نسبة القدم الى العالم في نفس الامر من حيث كونها متعلقة للتصور وعدم
كونها متحققة في نفس الامر من حيث تعلق بها التصديق فاما ان يلزم تحقق النسبة
المصدق بها واما ان يلزم عدم تحقق النسبة المتصورة للقطع بان تعلق العلمين
بشيء لا يؤثر في وجوده وعدمه وان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون موجودا ومعدوما
باعتبارين مختلفين كما لا يخفى نعم لو كان النسبة المتصورة غير النسبة المصدق بها
لم يتجه ذلك وهو ظاهر ولعله هو الباعث لما ذهب اليه المتاخرون من ان المقصود
لا يتعلق الا بما يتعلق به التصديق لكن لا يخفى ان الشك يتعلق بالوقوع واللاوقوع
الذين يتعلق باحدهما التصديق قطعا وهذا اشكال معضل على مذهب المتقدمين و
المتاخرين فتامل فيه جدا **قوله** وفيه ان المسامحة مشتركة قد يقال هذا انما يرد
اذا كان المعطوف عليه مطلق المسامحة واما اذا كان عبارة عن المسامحة المقيدة
بقوله من حيث ان فالعطف لا يقتضي الا مغايرة المعطوف لهذه المسامحة المقيدة
لا لمطلق المسامحة حتى يلزم ان لا توجد المسامحة في المعطوف وفيه ان مراد المحشي
من قوله الظاهر ان الظاهر عطف على مطلق المسامحة وحينئذ فالظن في المعطوف
ان يقال ومن حيث ان المتبادر ولو وجب للعدول عنه ولذا كان عطفه على من حيث
وكيفما من جهة اللفظ كما اشار اليه في الحاشية وبه يظهر فساد ما قيل انه اكتفى من
كون الوجهين مسامحة لظهورها فيهما واما ما قيل ان الوجهين الوخيرين لبيان

فمنوع كيف وان المصرح به

الفناد في التعريف المسامحة بخلاف الوجه الاول فما لم يلتفت اليه اذ يرد على الشارح ان جعل
الاول مسامحة دون الوجهين مع امكان توجيههما ايضا تحكم باطل ويمكن ان يقال المسامحة
من السامحة كان المتكلم يعطي علما للسامع يستعمل الكلام في غير معناه اللغوي اعتمادا على فهم
المراد فالمسامحة ليست استعمال اللفظ في غير معناه الظاهر مطلقا بل استعماله في الغير لظهور
المراد ولظهور ان معناه الظاهر ليس بمراد وههنا كون حصول الصورة محمولا على ظاهره ظاهر
الفساد لما سبق ان كون العلم عبارة عن نفس الحصول مما لم يقل به احد لكونه نسبة معتبرة
من جانب الصورة فلو كان عبارة عنه كان العالم نفس الصورة لا العقل فلا وجه من تاويله
اما ان يكون العقل بحيث حصل فيه الصورة واما بالصورة الحاصلة ولما اشتهر ان العلم
من مقولة الكيف يساق ذهن السامع الى التاويل الثاني بخلاف الوجهين فان صرف
اللفظ عن الحقيقة المتبادرة الى ارادة المجازية انما يظهر ان لو ظهر في خروج الجهليات
المركبة وقد عرفت ان خروجها يحتاج الى انظار دقيقة كما سبق وكذا قوله في العقل يجوز
ان يكون محمولا على ظاهره بناء على مذهب القائلين بان تمام الكل في العقل فلو يظهر في الوجهين
ان معناها الظاهر غير مراد وبالجملة ان الشارح اشار بهذا العطف الى ان الوجهين
لا ينبغي ان يعدا مسامحة وان عدهما البعض مسامحة كالاول نعم يتجه على الشارح المحقق
والمحشي ان عد الاول مسامحة غير صحيح اذ المسامحة استعمال اللفظ في غير معناه الظاهر لا
لمجرد علاقة بل لمجرد ظهور المراد كما صرح به بعض الافاضل في حواشيه على المطول ويؤيده انه
لو كان المسامحة ما ذكره المحشي لكان جميع المجازات والكنايات المعتبرة في بلاغة القرآن
مسامحة ولم يقل به احد بل المسامحة انما تتصور حيث لا يوجد هناك لا مكان التجوز والكناية
هناك فائدة يعتد بها فيحكم بان المتكلم لم يلاحظ هناك علاقة بين المعنيين وان
وجدت هناك وانما اركبه لظهور المراد اذ العقل لا يترك الظاهر بدون فائدة اذا
تقرر هذا فنقول قد ذكر المحقق الشريف في حاشية المطالع ان في توهم حصول الصورة فائدة
جليلة هي ان العلم يكون صفة حقيقية ليستلزم اضافته الى المحل بالحصول فيه كما يستلزم
اضافة الحرز الى المتعلق فح لا مسامحة فيه الا ان يقال اشار الشارح الى ان تطبيق التعريف
على المعرف اولى من تلك الفائدة فهذه الفائدة مع ابهام خلاف المقصود غير معتد بها
قوله يحمل الاضافة لا دنى الملابسة بان يراد من الصورة المعنى الذي لها تعلق

واختصاص بالشئ بوجه ما ولو بمجرد ان يكون منتزعة منه فهو اعم من الصورة التي افادوها
الوضعية الحقيقية لانها صورة مخصوصة به في نفس الامر بان يكون مطابقة له لا لغيره ويجب
عليه ان العلم بزيد بمفهوم الانسان او الحيوان او الجوهر او الشئ يحكم اجمالي قطعا والصورة
الواقعة في الذهن من صور هذه المفهومات مطابقة له ولغيره ففي المقام قرينة واضحة
على ان الاضافة لاولى والى للتخصيص العلم بالتعقيل وبالجملة كون المتبادر
الاضافة الحقيقية ممنوع لان الاضافة لاولى للملوسة قطعا والجواب ان هذه القرينة
انما تدل على ان المراد الصورة المطابقة للشئ ولو كانت مطابقة لغيره فهذه الصورة مختصة
به بالنسبة الى الشئ الذي لا تطابقه ولا دليل على ان المراد اعم من المطابقة وغير المطابقة
وللاشارة الى ذلك قال ان ح لا دليل المتبادر الصورة المطابقة ولم يقل الصورة
المخصوصة به مع ان المتبادر ذلك على ان المراد من المتبادر عن نفس الاضافة اللامية
مع قطع النظر عن القرائن بناء على ان التصريح بالمقصود كما في التعريف المعدول اليه
اولى من الوحالة على القرائن قوله لانه كلمة عند اجوج الى المسكة فيه ان
اضافة عند الى العقل الذي لا يتصور له تحيز والعندية المكانية دليل واضح على ان
المراد المحل للصورة الذي يطلع العقل عليه وعلى ما فيه من الصورة وانت خبير بان
العقل بعد ما اطلع على ما في ذاته بالطريق الاولى واستقال
عند المضافة الى الذات المجردة في الحضور العلمي شايع بحيث لا يخفى على احد كما في قوله
تع والله عنده علم الساعة وامثاله فالحق انه تدل بوضعه على المعنى الاعم من الظرفية
لا سيما بعد العدول عنها ولذا عدل المحققون اليه ثم قد سبق منا ان التصريح
بالمقصود اولى من الوحالة على القرائن لكن ليس هناك تعلم الظرفية والعندية
وضعا حتى يدفع بها المحذور والتصريح بهما بان يقال الصورة الحاصلة في العقل او
عنده تطويل لحصول المقصود بهما وعند كما قلنا فاركاب التوسع في كلمة عند لغاية
الاشتهار فلا يكون مسامحة لما قدمنا فقوله وحمله على التوسع الخ ممنوع وهو ظن بقي
ههنا لزوم هو ان لقائل ان يقول بل يجب ان يعدل الى كلمة عند لما يجب ان لا يوقف
بكلمة لدى الدالة على الحضور للزم ان يلزم اختصاص العلم بحالة الالتفات الى الصورة
الحاضرة في ذات المدرك او في آلة المقطع بان الصور المخزونة علم ولو بقيد عينيتها

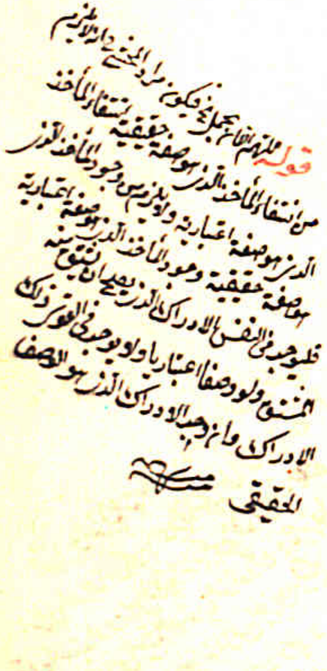
عن

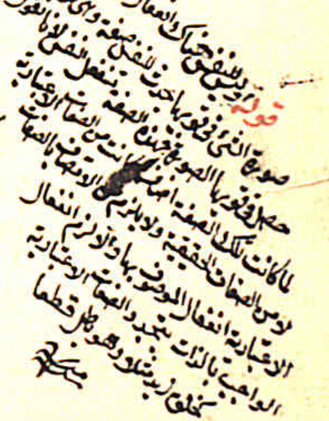
عن حضور العلم ولذا قالوا ان الحاصل بعد الغفلة ليس بعلم جديد وبعد النسيان علم جديد فالصورة
الحاصلة في خزانة العقل او الوهم او الحس المشترك علوم وان لم يكن ملتفتا اليها وكلمة عند الدالة
على الاعم من الحضور والغيبة يدل عليه واما كلمة في ولدى فيدلان على خلافه والجواب ان الصور
المخزونة الغير الملتفت اليها يصدق عليها انها صور حصلت في العقل اولدى العقل ليس شئ لا من
المتبادر من التعريف ح هو الصورة الحاصلة في العقل اولديه من حيث حصولها لديه بناء على ظهور
قيود الجزئيات في التعريفات فالحق ان يعدل الى كلمة عند ولو يضرها اعتبار قيد الحيثية على هذا
كما لا يخفى قوله قال بعض الحكماء في هذه المسئلة مذاهب والمختار الاخيران ولذا قال وقال
المحققون وان كان احدهما ارجح من الآخر فان قلت بل الحق هو المذهب الاول لشهادة ان
الحيوانات مع كونها فاقدة للنفس المجردة مدركة للجزئيات المحسوسة والمعاني المنتزعة منها
قلت انها احساسات او ادراكات ثم ان من ادلة المذهب الاول ان الادراك بمقتضى ان
المدرك في الادراك فلو ادركت النفس الجزئيات الجسمانية لارتسمت فيها ولو ارتسمت
فيها لو انقسمت النفس بانقسامها والتالي بكل لان التجرد عن المادة يقتضي عدم الانقسام
كما ان المادة تقتضي الانقسام واهل المذهب الثاني يسلمون الصغرى ويمنعون الكبرى
بناء على ان يكون الادراك بطريق الحلول الحوادث او على ان يكون الانقسام من لوازم الماهيات
من العوارض الخارجية واهل المذهب الثالث يسلمون الكبرى بناء على ان الارتسام بطريق
الحلول السرياني وان الانقسام من لوازم الماهيات لا سيما مطلق الانقسام ان قيل للوهمي
ويمنعون الصغرى وسيجئ تفصيل مذهبهم قوله فذهب جماعة الى الاول ولا يشكل عليهم اثبات
القوى الباطنة لان ارتسامها في النفس بواسطة ارتسامها في القوى الباطنة ولا نزاع
بين الفريقين في ان النفس يحتاج في ادراك تلك الجزئيات الى ارتسامها في القوى الباطنة
والظاهر وانما النزاع في انه هل يكفي في ادراك النفس مجرد ارتسامها في القوى او يجب ارتسامها
في المدرك ايضا فاهل المذهب الثاني قائلون بالوجوب واهل المذهب الثالث قائلون
بالكفاية وانما قلنا لا نزاع بينهما في ذلك لان الظاهر ان الفريقين من الحكماء المتقدمين
على اثبات القوى الباطنة بناء على زعمهم ان النفس المجردة من حيث تجردها تدرك الكليات
والجزئيات المادية من تلك الحيثية بلا تحتاج في ادراكها الى القوى الباطنة والى حيثية ان
لها قوى باطنة تطلع عليها وعلى ما فيها من الصور عندهم قوله بشهادة الوجدان الخ شهادة

الوجدان على انها مرتسمة في المحل الذي ترتسم فيه الكليات ولا كلام ذلك المحل هو النفس وقد ثبت ان محل الكل هو النفس وليس المراد ان الوجدان يشهد بان ارتسامها او الكل في النفس والا لثبت النفس بالوجدان ايضا مع ان شهوتها بطريق الاستدلال فتدبر ثم ان الثابت بالوجدان لما كان كما قلنا كان غير ما ثبت بالاستدلال الآتي بعد فانه استدلال على ان صور الجسم اما ثابتة مرتسمة في النفس لا على انها مرتسمة في المحل الذي ارتسم فيه الكليات فالحكم الوجداني غير الحكم الاستدلالي فلو تنافى بينهما بناء على ان الوجدانيات بديهيات لا يمكن الاستدلال عليها ويمكن ان يقال الوجدان بالنسبة الى الحاكم والاستدلال بالنسبة الى الغير وان كان اخبار الوجدان بالنسبة الى الغير ايضا **قوله** وكلا الوجهين محل نظر الخ نقل عنه في الحاشية اما الاول فلان مشاهدة الوجدان ممنوعة واما الثاني فبوجهين الاول انه يجوز ان لا يكون الوجدان من مقولة الكيف عند الاخيرين والدليل انما يتم على ان يكون من مقولة الكيف والثاني انه يجوز حمل المشتق على الشيء مع انتفاء ما اخذ منه الاشتقاق عنه كما يقولون ان الله تعالى عالم لا علم له قادر لا قدرة له الى غير ذلك فافهم واسكن وفيه بحث من وجوه اما اولا فلانا اذا تصورنا زيدا بعد الاحساس وعمرا قبل الاحساس فصورة زيد جزئية وصورة عمرو كلية ولا شك ان الصورتين مرتسمتان في محل واحد بالوجدان العام والضاره مكابرة اللهم الا ان يمنع كونه مكابرة ايضا ويدخل الكليات المنتزعة من الجزئيات المادية كصورة الانسان المذكور في الجسمانيات المرتسمة في القوى كما ان المعاني الجزئية المنتزعة من الصور الخيالية مرتسمة في القوى ايضا لا في النفس مع كونها غائبة عن المواد واما ثانيا فلان هذا الدليل تام على الخصم على تقدير كون العلم انفعالا كما يتم على تقدير كونه كيفا لان الانفعال عبارة عن الانتقاش بالصورة وقبول حلولها فيه وذلك لا يتصور الا في محل الارتسام وليس للنفس هناك انفعال قطعا فلعل المحشي ان يقول يجوز ان يكون العلم من مقولة الاضافة عند الاخيرين والدليل انما يتم على ان يكون من مقولة الكيف او الانفعال بناء على انه غير تام على تقدير كونه من مقولة الاضافة لما ان بين النفس وبين الصورة الحاصلة تعلقا او اضافة مخصوصة من جانب النفس هي كون النفس بحيث حصل في قواها الصورة ومن جانب الصورة هي كون الصورة بحيث حصلت في قوى النفس وان كان بين القوى والنفس والصورة تعلقا

وا ضرفة

واضافة ايضا كما بين النفس وبين الكليات والجزئيات المرتسمة فيها فعلى تقدير كون العلم عبارة عن كون النفس بحيث حصل فيها او في قواها صورة الشيء لا يتم الدليل المذكور اذ الكون المذكور قائم بالنفس بلا ريب ولو كان العلم عبارة عن الاضافة التي هي تعلق الظرف بالمظروف لتم هذا الدليل عليهم على تقدير كون العلم من مقولة الاضافة ايضا واما ثالثا فلان هذا الدليل قائم على الخصم على التحقيق وان لم يتم الزاما لكون العلم اضافة عندهم لوجوب تم نفعا لهم ان كان كيفا او شبيهة بالكيف في التحقيق الا ان يقال كونه كيفا مذهب اصح لا مذهب صحيح فكونه غير كيف ليس ببطل وان كان مرجوحا وبهذا القدر من الاحتمال يتم منع البرهان لا بطاله واما رابعا فلان حمل المشتق على الشيء مع انتفاء المأخذ الحقيقي والاعتباري باطل عند الكل فوجب المأخذ المعتبر عند العقل في حمل كل مشتق لكن ذلك المأخذ قد يكون صفة زائدة على الذات في نفس الامر كما في قولنا النار حارة وقد يكون تلك عين الذات في نفس الامر بان لا يكون هناك صفة زائدة على الذات فينتزعها العقل من الذات بجر واخراج منه فيصفه بها كما في قولنا حرارة النار حارة وكما في قول المعتزلة الله تعالى عالم لا علم له اللهم الا ان يحمل قوله مع انتفاء المأخذ على انتفاء المأخذ الحقيقي فح يرد عليه انه لا شك ان وصف الادراك لا يصح انتزاعه من ذات النفس والا لكانت عالمة بالشيء قبل حصول صورته عنده واما جواز توصيف العقل الشيء بصفة انتزاعها من غير الموصوف فما لم يقم به احد واما خامسا فلان ذلك انما يصح حمل المشتق بدون المأخذ على النفس لا عدم صحة الحمل مع وجود المأخذ على القوى ولا يمكن تصحيحه اذ كل شيء اتصف بأخذ الاشتقاق يصح بالضرورة حمل المشتق عليه ولا يناسب فيه الامكابرة فلو وجب لعدم كون القوى مدركة بعد ان كان الادراك عبارة عن الصورة **قوله** وهذا تعريف وتوضيح لم يوجب آخر اي يوجب اعم غير الوجه الاول الخاص بعلم الواجب الحضوري فعلى هذا في كلام الشارح المحقق تعريفان احدهما بالمساواة مع المص وهو التعريف الاول الخاص للعلم المقيد والثاني المختار عنده وهو هذا التعريف العام للعلم المطلق ويكون الضمير راجعا الى العلم المعرف بالتعريف الاول بطريق الاستخدام حيث اريد بالضمير مطلق العلم وبالمرجع العلم المقيد واما على التوجيه الثاني ففي كلامه تعريف للمعرف الواحد ومساواة مع المص لكون بحسب اللفظ كالاخفى **قوله** واما فسر الحاصلة هذا ناظر الى التوجيه الثاني المبني على تفسير التعريف





الاول وحاصله انما فسره بالحاضر لدفع توهم اختصاص التعريف بالصورة الحاصلة من الشئ في العلم الحصولي وذلك لان من وقوع لفظ الحصول في التعريف فربما يتساق الوهم الى ان المراد من الحاصلة الحصول الذي اعتبر في العلم الحصولي وهو حصول صورة منتزعة منه في العقل وارتسامها عنده لاطلاق الثبوت عليه ان المراد فاقيل المراد لئلا يتوهم من اول الامر مع قطع النظر عن التوضيح المذكور والا فلا مجال لذلك التوهم بعد التعميمات الآتية ليس بشئ اذ التوهم في ظاهر التعريف واقع يندفع بالتفسير وان امكن اندفاعه بالتعميمات الآتية لولا التفسير وغرض المحشي انه يندفع بذلك لولا انه ينحصر ما به الاندفاع في ذلك قوله وانت تعلم انه لو فسر هناك اقول انه بعد ما كان المتبادر من الصورة الصورة العقلية لا يندفع توهم اختصاص التعريف بالحصولي سواء فسر الحصول بالثبوت او بالحضور للتوهم الاول يقال لتوهم الاختصاص بالحصولي منشآن احدهما تبادر الصورة العقلية من لفظ الصورة وثانيهما تبادر الحصول المعتبر في العلم الحصولي من لفظ الحصول والكلام ههنا في الشق الثاني واما الكلام في الشق الاول فسيأتي

قوله لئلا يتوهم عكس ذلك فيه ان الوهم لما ساق من ظاهر التعريف الى الحصول المعتبر في العلم الحصولي فبعد تفسيره بالحضور يساق الذهن الى ان المراد بالحضور الحضور الاعم من الحصول لا المقابل له لان احد المتباينين لا يفسر بالآخر قطعا الا ان يقال يمكن ان يراد من احد المتباينين الآخر بطريق الاستعارة كما في التبشير للانذار واما حديث امتناع التجوز بلا قرينة فمما لا يحبى في نظر الوهم قوله ولذا يقال الاشياء في الخارج اعيان وفي الاذهان صور واقول المراد هم عند المدرك سواء كانت حاضرة عنده بذاتها او بواسطة ارتسام صورها المأخوذة منتزعة منها في ذاته او في آلته فالاول الخارجي في العلم الحضوري من حيث انه حاضر بذاته عند المدرك ومع قطع النظر عن هذه الحيثية ذو صورة وهو من تلك الحيثية اما اخذه العقل واعتبره من نفسه مع قطع النظر عن الحيثية فيصدق عليه انه صورة حاصلة مبتدئة من الشئ الذي هو المعلوم وان لم ترتسم تلك الصورة في المدرك اي في قواه وبهذا كان الصور اعم من العلم الحضوري بلا تأويل واندفع عنها ورده المحشي قوله مطلوع ما يمتاز به الشئ عن غيره وذلك لان العلم يوجب التميز عن كل معلوم متميز عن الغير كما تقرر في محله فالعلم بالشئ يجب ان يكون صورة مميزة له عن غيره ولو في الجملة كما في العلوم الاجمالية وما قيل

قوله واندفع عنه ما اورده المحشي اقول ان كون صورة الشئ الخ واندفع عنه ايضا غاية استبعاد وحاصل الدفع انه لما كان من حيث هو على ما ستعرفه واما كان علما من حيث حضوره عند المدرك وقد وجدنا ان العلم الحضوري هو انما كان بطريق الاتحاد الوجودي والاشكال على العلم الحضوري هناك وقد وجدنا ان الوجود حاصل العين ثم بتحقق العلم كما تقدم عن الرماح وحاصل الدفع ان الشرط هو الحضور الذهني عند المدرك بذاته او بصورته الذهنية وهو اعم من الوجود الذهني الذي هو

يشكل

بتكل بالعلم بالشئ بالمفهومات الشاملة كما اذا علمنا زيدا بصورة الشئ او الممكن العام فانه لا يتميز بتلك الصورة عن غيره فعليه انا نريد عدم تميزه في نفس الامر تسلم بناء على ان الغير اما واجب او ممكن او ممتنع والكل داخل تحت الشئ اما الممكن العام لكن المراد ان كل معلوم متميز في نفسه وعند العقل والا لكان الممتنع بالذات متميزا في نفسه وهو باطل لان كل متميز في نفسه موجود في نفس الامر وان اريد انه لا يتميز بتلك الصورة غيره عند العقل فممنوع كيف وهو متميز عن نقيضه اعني اللاشئ واللاممكن العام ضرورة ان العقل لا يجوز اتصاف الشئ بالمتناقضين وان جوز عدم اتصافه بهما قوله اعم من ان يكون بذاته اي بماهيته التامة التي هي الكنه كما هو الظاهر من سياق كلامه فالعلم بالانسان بعنوان الانسان او بعنوان الحيوان الناطق علم به بذاته والعلم به بعنوان الحيوان او الجوهر وبعنوان الضاحك او الماشي علم به بامر صادق عليه و2 ينتجه ان العلم بزيد بعنوان الانسان او الحيوان الناطق ان كان علما به بذاته فكذا العلم بالانسان بالحيوان والجوهر وجعل احدهما علما بذاته دون الآخر تحكم ظاهر لا يخفى وان كان علما به بامر صادق عليه يلزم ان لا يكون الانسان كنهه وتمام حقيقة وهو باطل ايضا يلزم لاهل التحقيق ان لا يكون بزيد الا كنهه وجميع مشخصاته فيلزم انحصار العلم به في التفصيلي عندهم مع ان العلم به اجمالي وتفصيلي والجواب ان المراد من الذات الماهية التامة الكلية ان كان المعلوم كليا والماهية التامة الشخصية ان كان جزئيا ولو سلم انحصار العلم به في التفصيلي لان معرفة زيد ان كانت بتفاصيل اجزاء الماهية والمشخصات فعلم تفصيلي والا فاجمالي كما ان العلم بالانسان اجمالي و بعنوان الحيوان الناطق تفصيلي وما نقل عنه ههنا في توجيه كلام الشارح من انه لا يبعد ان يكون المراد بالماهية الماهية المفصلة وبالكنه تفصيل الاجزاء وبغيرها الماهية المجملة كما في حضور زيد بخصوصه وبذاته من غير تفصيل الاجزاء حتى لا يلزم بناء الكلام على غير التحقيق انتهى يؤيد ذلك فعلى هذا فالعلم بزيد بعنوان الانسان او الحيوان والعلم بالانسان بعنوان الحيوان او الجسم او الجوهر علم بهما بامر صادق عليهما عند الجمهور ولو علم بذاتهما فمراد المحققين بالكنه في قول المحشي فالعلم بالشئ حقيقة منحصر الخ على هذا اعم من الماهية التامة الكلية المتضمنة

ومن الهوية المفصلين او المجملين قوله فالعلم بالشئ حقيقة وانما قال حقيقة للاشارة الى ان كون العلم بالشئ بغير الكنه علما به انما هو بطريق مجاز من الاسناد الى غير ما هو له لانه حقيقة علم بذلك الوجه لانه الحاصل في العقل دون ذي الوجه وفي هذا التحقيق نبث من وجوه اما اولا فلوه هذا التحقيق يستلزم ان لا يعد الجهل المركب من اقسام العلم حقيقة اذ ليس فيه صورة تطابق المعلوم في نفس الامر كما سبق مع انه من اقسامه في التحقيق والمشهور قطعا واما ثانيا فلوه هذا التحقيق مخالف لما حققه الشيخ المحقق في شرح العقايد من تحقيق كلام الحكماء في تفهيم العلم بالجزئيات المتغيرة عن الواجب تعالى بان مرادهم نفي العلم بها بطريق الحس وانما يعلمها بنحو التعقل وهو في نفسه قابل للتكثير وان لم يتكثر بحسب الخارج فقد اثبت هناك فعلمه تعالى بالجزئيات بالكليات المنحصرة في فرد بحسب الخارج فقد اثبت هناك ان العلم بوجوه الجزئيات اعني تلك الكليات المنحصرة في فرد علم بها حقيقة اذ لو حمل على اثبات العلم المجازي لم يكن توجيها لكلام الحكماء اذ ليس اثبات العلم المجازي الا نفي العلم الحقيقي وكلام المتكلمين في اثبات العلم الحقيقي واما ثالثا فلوه هذا التحقيق يوجب انحصار المعرف الحقيقي في الحد التام وان لم يوجب انحصار العلم بالشئ بحصول صورة الحد التام في الذهن لجواز بداهة الماهية المجملة لبعض الاشياء لجواز العلم حقيقة بالجزئيات بهويا تها المجملة او المفصلة وانحصار المعرف في الحد التام يستلزم استحالة العلم بالحقايق حقيقة فلو وجد حكيم قطعا وذلك لان الاجناس العالية والفصول السافلة ليست ببديهية وهو ظاهر وليست مركبة من الاجناس والفصول والا لكانت اجناسا عالية وفصولا سافلة او يلزم تركبها من امرين متساويين فليس لها حد تام وح يستحيل العلم بها حقيقة فيلزم جهالة الجزئيين في كل ماهية فلو علم ماهية حقيقة لكون جهالة الجزء يستلزم جهالة الكل ولكون كل جزء من كل ماهية ينتهي الى جنس عال وفصل سافل واما رابعا فلو سلمنا ان مراد اهل التحقيق من الكنه مطلق الماهية بحسبه او مشتركة تامة او ناقصة ليكون العلم بالشئ بحده التام والناقص وبرسمه التام علما به حقيقة فلو يرفع لزوم استحالة العلم بالحقايق اذ لا يمكن تعريف الاجناس العالية والفصول السافلة الا برسوم ناقصة والا لزم احد المحذورين السابقين واما خامسا فلوه هذا التحقيق يستلزم انحصار المعرف في الحد التام وهو باطل لانه ينقسم الى الاربعة ولانه يستلزم ان لا يكون العلم بالشئ برسمه التام الاكمل من الحد التام علما به حقيقة مع ان العلم الحاصل به اكمل

من الحاصل

توقف الخ ... وهو نوع البتة من الحاصل بالحد التام لانا نقول هذا ان سلما انما يرجع الى بعض الاوهام وليس بشئ اما الاول فلانه تقسيم المعرف الى الاربعة مبني على المشهور وعلى تقسيم المعرف من التحقيقي والمجازي لما عرفت ان النزاع بين اهل التحقيق واهل المشهور في العلم بالشئ حقيقة واما الثاني فلان الحد التام الاكمل لما اشتمل على حقيقة الشئ وعلى عارضها كالحيوان الناطق الضاحك في تعريف الانسان فقد علم به ذات الشئ حقيقة ووجهه معا ولا يقال واما سادسا فلوه هذا التحقيق ليستلزم ان يكون الحكم على المجهول المطلق فيما لا يمكن تصوره الا برسمه الناقص كالحكم على الباري تعالى بانه صادق مخبر ما اذا كان العلم بالوجه علما بذي الوجه فان العلم به برسمه يخرجه عن الجهالة المطلقة وان لم يحصل كنهه لانا نقول لعل العلم بوجه الشئ كاف في الحكم عليه عند التحقيق فالمجهول المطلق عندهم ما لم يعلم بكنهه ولو بوجهه والمجهول المطلق عندهم ما لم يعلم حقيقة ولو مجازا لانا لم نعلم حقيقة بوجه قوله الا ان يقال لعل عنه لا يخفى ما في هذا الاعتذار لان التعريف حين التقسيم يكون مختصا بما هو المشهور وانما يكون احتمال التطبيق قبل التقسيم لو بعد الا ان يقال اشار بهذا التقسيم الى ان تعريف المص غير مختص كما هو الظ بل يمكن تطبيقه على ما هو المشهور بان يقسم وليس المراد انه بعد التقسيم المذهبين وفي لفظ تطبيق التعريف اشارة الى ما ذكرنا وكذا الكلام في قوله اراد الخ انتهى اقول يمكن ان يقال ان ليس المراد من تطبيق التعريف على المذهبين تطبيقه على كل بحيث يصير جامعا مانعا عند اهل كل مذهب منهما لان ذلك ممنوع بنا على تقابل المذاهب بل المراد من التطبيق ان يجعل صادقا على كل شئ هو علم ولو عند طائفة معتدبها ومانعا عن كل شئ لم يكن علما عند اهل مذهب من المذاهب المعتدبها فالتعريف والمعرف للشارح لو احد من اهل المذاهب ولو كل منهما وبهذا يظهر انطباق التعريف على المذهبين بعد التقسيم واما ما قيل في دفع الاشكال ان المراد من التطبيق ان تؤخذ الصورة الحاصلة لو بشرط شئ بحيث لو تجب ان تعتبر بصفة العينية ولو الغيرية فعلى المشهور تؤخذ مطلقة وعلى المختار تؤخذ متحققة في ضمن العينية ففيه ان الصورة المأخوذة في التعريف اما محمولة على الاطلاق واما على التقييد ويمتنع الجمع بينهما لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فان حملت على الاطلاق لم ينطبق على التحقيق وان حملت على التقييد لم ينطبق على المشهور

المراد انه صحيح

فم عبارة التعريف يمكن تطبيقها على كل من المذهبين كما هو جواب المحشي فيما نقل عنه قوله كما انه اراد بالتقسيم الثالث اقول ولعل وجه ان من تتبع فوائد التقسيم الثالث قد يقع توهم اختصاص العلم بحالة الالتفات الى الصورة اذ ملحوظ الصورة علم سواء كانت في ذات المدرك او في قوته المدركة او تحفظها كما اشرنا اليه بقي في ظلوم ان ح بحث هوانه لو وجه لعدم تطبيق التعريف على مذهب الاشياخ في العلم فانه ليس احط رتبة من مذهب من اثبت للقوى او الحالة ادراكا فيها مع انه طبق التعريف على مذهبهم كما دل عليه قول المحشي هنا تطبيقه على المذاهب الواقعة في الادراك فانه ادعى ان الشارح انما قصد التقسيم الثالث تطبيقه على مذهب بعض المحققين القائل بنفي الادراك عن القوى وبارتسام الجسمانيات في القوى كما سبق تفصيله من المحشي وان مراد المحشي من جميع المذاهب ما فوق الواحد فيتجه ان مذهب اهل الشيخ ليس احط رتبة من المشهور الذي هو خلاف التحقيق على زعم المحشي والشارح وايضا لا يصح حمل الجميع على ما فوق الواحد للقطع بان التعريف بعد هذا التقسيم منطبق على جميع المذاهب الواقعة في الارتسام فتخصيص المعرف بمذهبين منها لم يكن التعريف مانعا ولو تخلص الوجه ان يدرج مذهب اهل الشيخ في التقسيم الاول بان يحمل قوله وهو في القصور بالكنه وهو في غيره على التمثيل وان كان خلاف التحقيق كما سبق او يقال فعلى هذا يجب تطبيقه على مذهب الكيفي الاضافة والانفعال لانا نقول الغرض التطبيق على مذهب الكيف فان جميع الاجناس المتباينة غير ممكن والاولى بالاعتبار ما هو الاوضح فتامل فيه قوله واما التعميمان الاخيران يعني التقسيم الثاني والرابع فهما لرفع توهم فساد التعريف بعدم الجامعية اذ العلم الحضوري بذات المدرك او بغيره داخل في العلم المقسم لما حققه في قوله وقد يحصل الخ فيجب ان يدخل في العلم المعرف اذ الغرض هنا تعريف المقسم واذا وجب دخول العلم الحضوري والقديم في المعرف فلو لم يصدق التعريف عليهما لم يكن جامعا فلو يكون صحيحا عند مذهب لا الحضوري والقديم علم عند كل مذهب بخلاف التعميمين الاولين فان التعريف بدونهما صحيح على بعض المذاهب الحقة فليحمل عليه فلو فسادا وبدونهما فالغرض منهما مجرد التطبيق لا دفع توهم الفساد ومن الاخيرين دفع توهم الفساد لا التطبيق فاندفع ما قيل ان في الاولين ايضا دفع توهم ان يراد من الصورة ما هو المتبادر اعني عين ماهية المعلوم الحاصلة في ذات المدرك فتخصيص الاخيرين يدفع التوهم من غير مخصص قوله يعني غير الصورة

الخارجية

الخارجية الخ يعني ان المتبادر من الصورة غير الصورة الخارجية لما سبق ان الاشياء في الخارج اعيان وفي العقل صور فالمتبادر الصورة الذهنية وبعد تقسيمها من الخارجية فالمتبادر الصورة الخارجية لغير العالم والمدرك فاحتيج الى التقسيمين فلا يتجه عليه ان صورة المدرك صورة خارجية لان علم المدرك بذاته وصفاته حضوري وفاقا فبعد تقسيمها من الخارجية لا حاجة الى تقسيمها من الصورة المدركة قوله ولا يخفى ان المدرك ههنا اي في التقسيمين الاخيرين هما الثاني والرابع وليس في الثاني منهما في الرابع فزاده من الاولين ما في التقسيم الثالث وما في قوله مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك قوله لاستلزامه رجوع هذا التقسيم الخ نقل عنه انما قال الى احد التقسيمين بالابهام لانه يحتمل ان يراد بعين المدرك ماهيته فيرجع الى التقسيم الاول وان يراد صورة الخارجية فيرجع الى التقسيم الثاني انتهى وفيه انه لا مجال للاحتمال الاول والا لبطل قوله او غيره كما في علمه تعالى بسلسلة الممكنات لان علمه تعالى بسلسلة الممكنات عين ماهياتها ايضا الا ان يقال هذا الكلام مع قطع النظر عن المثالين كما يدل عليه قوله مع انه يأتي عنه الخ قوله مع انه يأتي عنه الخ لما امكن ان يقال يجوز ان يراد من التقسيم الرابع تطبيق التعريف على مذهب اهل التحقيق وعلى مذهب اهل الشيخ بناء على ان يراد من عين المدرك عين ماهية المعلوم كما ذهب اهل التحقيق ومن غيره غير ماهيته كما ذهب اليه اهل الشيخ اشار الى ان المثالين يأبيان عن الفتح مطلقا بأي معنى كان لان علم قوة بالسلسلة حضوري فلو يجوز غير المعلوم ماهية ولو صورة خارجية لزم عند اهل التحقيق وهو ظاهر ولا عند اهل الشيخ لانهم لا ينكرون العلم الحضوري ايضا ولو كون العلم الحضوري عين الصورة الخارجية للمعلوم ايضا ولو اراد الشارح هذا المعنى لقال في التمثيلين وسواء كان عين المدرك كما هو عند التحقيق في كل علم حصولي وحضوري او غيره كما هو عند اهل الشيخ في العلم الحصولي وفيه بحث اذ اهل الشيخ يجوز ان يقولوا يكون علم قوة بذاته المقدس حضوريا وبالسلسلة حصوليا كما قال الشيخ فيكون معنى كلام الشارح سواء كان عين ماهية المعلوم كما في علم قوة بذاته عند الجميع او غير ماهيته كما في علم قوة بالسلسلة عند اهل الشيخ ففي اباء المثال الثاني نظر ظاهر واما اباء المثال الاول ففيه صحيح بوجه فالاولى تخصيصه بالمثال الثاني والحق ان ما قاله المحشي من الكسر

هو الظ ومع ذلك فالفتح جائز ولو بعيدا فلا يتوجه اعتراضه على القال لانه مجوز لا مرجح
ولا حاكم بتساوي الاحتمالين اعني الكسر والفتح وان التقسيم الاول انسب بتطبيق التعريف على
مذهب اهل الشيخ لاشتماله على نفس الماهية وان احتيج الى نوع تكلف في تطبيقه ثم اعلم
انه نقل عن المحشي ههنا انه بقي ههنا بحث وهو انه لا وجه للشق الثاني من التقسيم الاخير
سواء كان المدرك بالفتح او بالكسر اما الاول فظ لان العلم عين المعلوم مطلقا
عند التحقيق واما الثاني فلان صفات الواجب عينه وبالجملة القول بعينية صفاته تعالى
ينافي القول بعينية العلم للمعلوم مطلقا ومشموله لعلمه تعالى وغايته ما يمكن ان يقال
ان القول بعينية صفاته تعالى بمعنى ان ذاته تامة بحيث يصح بها في ترتب اثارها عليه فلا ينافي
كون علمه تعالى غير ذاته مع ترتب اثر عليه على قياس ما افاده المحشي في عينية الوجود
فتفطن انتهى والتخليص هذا الجواب ان مراده من الصفات مبادي الخ الاثار التي
هي من جملتها مبدأ العلم الذي به ينكشف الاشياء على العالم فتلك المبادي ملكات
مخلوقة في الواجب تعالى وفاقا واما في الواجب تعالى فهي صفات زائدة
على الذات موجودات في الخارج غير وجود الذات باقتضاء الذات اياها بوسطتها
يترتب على الذات الاثار عند الوشاعرة كما كانت زائدة كذلك في المخلوقات
وعين الذات عند الحكماء لما ان الذات المقدس غير محتاج الى صفات زائدة عليه
في ترتب الاثار بل جميع الاثار يترتب على الذات بلا توسط صفة زائدة على
ذاته عندهم والكلام ههنا في العلم الذي هو من جملة الاثار المترتبة على تلك المبادي
فالعلم بمعنى المبدأ عين الواجب تعالى عند الحكماء وغيره عند الوشاعرة والعلم المترتب
على ذلك المبدأ غير الواجب وفاقا اذا كان المعلوم غيره وبالجملة القول بعينية العلم
بمعنى المبدأ لا ينافي القول بعينية العلم بمعنى الاثر المترتب على ذلك المبدأ للمعلوم
مطلقا كما لا يخفى قال التاج معللا بان الدقسم اي تخصيصا معللا اي كونه
محتاجا اليه كما يدل عليه قوله ولو خاصة اليه وللتخليص انه لو لم يخص العلم المقسم
ههنا بالحصولي والحادث لزم جريان الدقسم الى القسمين في مطلق العلم
لكنه لا يجري فيه وانما يجري في الحصولي والحادث ولقائل ان يقول بطلان
التالي مبني على انقسام المطلق الى القسمين يستلزم انقسام كل ما هو اخص منه اليهما

قوله اقول بطلان التالي ممنوع اليه بطلان التالي
بان يقال انه لو صح الانقسام اليهما للمطلق
يلزم الجريان في قسمه الحصولي والتقسيم
والا يلزم ايضا الجريان في هذا الدليل بعينه فانا
نقول المراد بانتفاء الجريان في المطلق المذكور
انتفاء ملزومه وليس كذلك

قوله وهو مطلق الصورة الخ انما يصح هذه العبارة
ان المطلق بمعنى الاطلاق الذهني لا قيد له اصلا ونظيره
مطلق المفعول الذي يتناول المفاعيل الخمسة لا المطلق
المقيد بالعدم وهو عدم تقييده بقيد من القيود وكذا نظيره
مفعول المطلق الذي لم يقيد بانه امر قيد ما من القيود وهو ليس
وفي وجه قوله الحاضرة عند المدرك انما يصح ذكرها
لعدم صحة التوقف على العلم الحضوري لكن على هذا يتجه تعليل
الحديثة الاولى والسالم منها الثابت او المتحقق كذا في
نظر قاصر منه

قال التاج ولا حاجة الخ جواب بابطال البطلان المذكور
وقوله على انه نقض تفصيلي وعلى سبيل منع لما يفصح بما بعده
وما قبله وقوله مع ان الانسب الخ بعد الابطال او السكوت
البتة التقسيم لكنه قد يشترط في الوجوب الحاجة الى الانسب
فكانا اعترف بحكم وجوب التقسيم منه

في يعقوم هذا الدليل على خلاف مدعاه بان يقال لا يجوز ان يحمل على الحادث اذ من العلم الحادث
ما هو حضوري كعلمنا بذواتنا فلو حمل المقسم ههنا على مطلق الحادث يلزم انقسام الحادث الحضوري
اليهما فيلزم جريان الانقسام في الحضوري والملزوم باطل فالقول لا يجوز ان يحمل على الحصولي
ولا على الحادث والا لانقسم قسم البديهي وقسم النظري اليهما ايضا والملزوم باطل لا يقال
البطلان المذكور مبني على ان انقسام المطلق يوجب انقسام كل صنف وفرد شخصي لانا نقول
لا نسلم ان عنوان الحصولي والعلم الحادث من عوارض افراد العلم وليس شيء منهما نوعا
منطقيا فان كان مبنيا على ان انقسام المطلق يوجب انقسام الانواع المنطقية فلم يثبت
بطلان التالي وان كان مبنيا على ان انقسام المطلق يوجب انقسام الانواع اللغوية ان سلمنا
للوصاف وعوارض الانواع فيلزم ما ذكرنا قطعا والحق ان مراد القال على ذلك مما لا ينبغي
بشان المحقق اذ لا يقول به عاقل فضلا عن فاضل بل مراده انه لو جرى الانقسام اليهما في المطلق
لربما يتوهم جريان الانقسام اليهما في الحضوري والقديم كما جرى في الحصولي والحادث
وذلك التوهم غير مناسب لايجاب توهم جريانه في علم الواجب تعالى مع ان فضيلة التقسيم
والفائدة المترتبة عليه لا تقاول لنقيضه ذلك التوهم اذ الغرض من التقسيم بيان الانتهاء
الى المطلق بكلا قسميه بواسطة وقوع الخطأ في احد من التصورات والتصديقات وهذا الغرض يحصل
بمجرد تقسيم الحصولي او الحادث كما لا يخفى قوله لتقسيم التصور والتصديق لام الغرض اي على ان تقسيم العلم
اولا الى التصور والتصديق لمجرد التمهيد لتقسيمهما الى البديهي والكسبي لان بيان الانتهاء الى
كلي قسمي المنطوق يتم بذلك وان لم يتم بمجرد تقسيم العلم اولا الى البديهي والكسبي كما لا يتم بمجرد
تقسيم الى التصور والتصديق ولك ان تحمل اللام على العاقبة قوله الذي بمنزلة تقسيم العلم الخ
اشارة الى دفع سؤال يتوجه على القال هو ان الاستدلال المذكور على تقدير صحته انما يدل على
وجوب تخصيص التصور والتصديق المنقسمين الى البديهي والكسبي لا على وجوب تخصيص العلم
وحاصل الدفع ان التقسيم الى البديهي والكسبي وان وقع تقسيما ثانويا الا ان قسمي البديهي
والكسبي قسمان اوليان لمطلق العلم اذ ليس لمطلق العلم قسم آخر غيرهما بخلاف تقسيم المقدار
اولا الى الكم المتصل والمنفصل ثم تقسيم المتصل الى الخط والسطح والجسم التعليمي فانهما اقسام
ثانوية للمقدار وكتقسيمها اليهما البتة اذ للمقدار اقسام آخر هي اقسام المنفصل وبالجملة ان
تقسيم كل من التصور والتصديق الى البديهي والكسبي بمنزلة تقسيم مطلق العلم اليهما لما ذكرنا

وما قيل لان قسم الشيء قسم فغيه انه لا يندفع اصل السؤال قوله وهو متصف بالبديهة بالمعنى
المشهور الذي هو الاحتياج الى النظر وعدم الاحتياج اليه نعم البديهة والكسبية بالمعنيين
المشهورين متقابلة تقابل العدم والملكة لكن يكفي في هذا التقابل كون العدم سلبا عن موضوع
قابل للملكة بحسب نوعه او بحسب جنسه وههنا كذلك لانه لا يجوز اعتبار القابلية بحسب
الشخص والا لما كان بعض العلوم الحادثة الحصولية بديهيا ايضا وهو العلوم الاولية
اذ لم يكن باشخاصها نظريا لوجود شقيق ان المعتبر هو القابلية بحسب النوع او بحسب
الجنس وسيفرغ الشارح ان تصور الشيء المعين كتصور الانسان مثلا نوع من مطلق التصور
وكذا التصديق بنسبة معينة نوع من مطلق التصديق ولا شك ان كل واحد من الانسان
والنسبة المعينة معلوم لنا بالعلم الحصولي ومعلوم للواجب تعالى بالعلم الحضوري والقديم
فعلمنا وعلم الواجب تعالى بهما فردان لنوع واحد احدهما قابل للنظر بحسب شخصه وهو علمنا
بهما والآخر قابل له بحسب نوعه وان لم يكن قابلا له بحسب شخصه على ان كونه قابلا له بحسب جنسه
مما لا ريب فيه الا ان يمنع تجانس علم تعالى لعلومنا وتماثل لما ذكروا في صفاته تعالى ونعم
لو جعل هذا حل كلام الشارح على المنع لما يظهر من قوله فلو تم الدليل المذكور والا فالظاهر
ان يحمل على المعارضة ولقائل ان يقول لو كان العلم الحضوري غير منقسم اليهما يتم
استدلالهم على ان بعض الحصولي نظري وبعضه بديهي بطريق لزوم الدور والتسلسل
اذ لا يلزم من كون كل علم حصولي نظريا الدور والتسلسل لجواز ان يكون كل علم
حصولي نظريا وينتهي كل سلسلة الاكتساب الى علم حضوري بديهي قوله مع ان عدم
التقييد الخ يشير الى ان قول الشارح على انه تخصيص آه ليس على وجه التسليم بل لان كونه
تخصيصا من غير مخصص مبني على عدم التسليم بل على وجه الترقي من المنع الى الاستدلال
قوله واما القول بالحدوث او الحصول الخ جواب بتغيير الدليل على طريقة التالي بان يقال
لو صح جريان الانقسام اليهما في المطلق لم يكن التقسيم صحيحا حاصرا لانقسام نوع
من العلم ما ليس ببديهي ولو كفى بناء على ان الحدوث او الحصول معتبر في مفهومهما ثم
ان مراد هذا القائل ان الحدوث او الحصول او ما يجري مجراهما من القيود المخصصة للبديهي
والكسبي بالعلم الحصولي او الحادث معتبر في مفهومهما دون عدم التوصيف بهما اصطلاحا
انما يدل على انهما مقيدان بقيد مخصصا بغير الحضوري والقديم لو على انهما مقيدان باحد

القيدين المخصوصين لان التقييد باحدهما سبب لعدم التوصيف اصطلاحا ويجوز عموم السبب فيجعل
المسبب دليلا على السبب المخصوص لم يتم ذلك الدليل وانما يتم اذا جعل دليلا على سبب ما قوله
فضعفه ظاهر اما اولا فلان انهما يوصفان بالبداهة في الاصطلاح المشهور كما سبق من
المصنف فعدم التوصيف اصطلاحا ممنوع واما ثانيا فلان عدم توصيف الحضوري والقديم
ان علل لعلم الواجب تعالى اصطلاحا لا يدل على عدم اتصافهما باحد القسمين في نفس الامر
لجواز ان يكون عدم توصيفهم حذرا عن سوء الادب لايهام التوصيف كون علم الواجب تعالى
من شائبة النظر واما ثالثا فلان كل قديم حضوري وليس بالعكس كما في علمنا بذواتنا
فبينهما عموم مطلق عند الجمهور وعموم من وجه عند الشيخ لان بعض القديم حصولي عند
كعلم الواجب بالسلسلة فعدم توصيفهما معا على تقدير بتوبته انما يدل على وجوب اعتبار
كلا القيدين معا على مذهب الشيخ واعتبار قيد الحصولي على التعيين على مذهب الجمهور
لا على اعتبار احدهما كما مر على القائل انهم الا ان يكون المراد بعدم توصيف الحضوري
والقديم بهما اشارة الى ان هناك قائلا يقول احدهما يوجب اعتبار قيد الحدوث
مستدلا بان القديم لا يوصف بهما وكل ما هو حادث ولو كان حضوريا موصوف
باحدهما ويقول الآخر يوجب اعتبار قيد الحصول مستدلا بان الحضوري لا يوصف
بهما وكل ما هو غير الحضوري يوصف باحدهما بناء على ان القديم منحصر في الحضوري
عند هذا القائل كما هو مذهب الجمهور واعلم ان قوله الا ان يكون مبنيا الخ يدل على ان
وجه الضعف هو الوجه الوقوفي من الوجوه التي ذكرناها وانما ذكرناها تنبيها على ما فيه
واعلم انك قد عرفت ان قوله واما القول بالحدوث والحصول الخ جواب عن منع
دليل بطريق التالي بتغيير الدليل عليه وقوله فضعفه ظاهر منع لزوم توصيفهما بهما
وقوله الا ان يكون مبنيا الخ اثبات الممنوع بالتحرير والبناء على اصطلاح البعض وقوله
لكنه لا يقتضي الخ منع للمقدمة الاخرى من ذلك الدليل الذي اثبت مقدمته الممنوعة
بالتحرير والبناء على اصطلاح البعض كما لا يخفى قوله كما وقع عن بعضهم اي اعتبار
قيد الحدوث او الحصول في مفهومي البديهي والكسبي قد وقع عن بعضهم لمجرد اصطلاح
منهم منه لا مستندا بهذا الدليل اذ لا معنى له قطعا اذ الاستدلال انما يكون
على اصطلاح الغير لا على اصطلاح نفسه لانه بديهي عند نفسه لو اصطلاحه على ذلك وجه

مرجح حسن البتة لكنه كلام آخر ثم ان الاولى للمحشى ترك هذا القيد ههنا لانه لا يشير بانى اعتبار احد القيدين فى مفهومها ليس مرضيا عند الجمهور وانما هو اصطلاح البعض وغرض القائل تطبيق الكلام على اصطلاح المشهور عند الجمهور كما لا يخفى الا ان يقال هذا القيد غير داخل فى معقول قول القائل وانما هو من المحشى لبيان ان هذا القول كما وقع عن بعضهم فلو عتبار قوله فاندفع ما قيل اى اذا ثبت ان العلم الحضورى والقديم يوصفان بالبداهة بالمعنى المشهور وان الاصطلاح المشهور لا يجب تطبيقه لغير المشهور فاندفع ما قيل لان ذهابه الى عدم توصيفهما بالبداهة لا يوجب عدم توصيفهما فى نفس الامر نعم يوجب صحة ما اصطلح الذاهب اليه لكنه لا يقتضى تطبيق الاصطلاح المشهور على هذا الاصطلاح كما لا يخفى بصدد الاصطلاح المشهور وبذلك يظهر فساد ما قيل فيه انه موجب بوجب ان ارتكاب التخصيص مبنى على ذلك الزعم فاندفع بما ذكر واقعا على طريق المناظرة وكذا فى قوله لكنه لا يقتضى فتدبر انتهى وتحقيق الكلام ههنا هو انه لا شك لاحد ان فى تخصيص العلم فى مثل هذا المقام ذهابا منه الى مثل ما ذكر لكن كلام الشارح ههنا فى انه لا لم يمنع مانع فى مثل هذا الموضع عن تقييم العلم المقسم ووجد المقتضى لفظا ومعنى لم يناسب الالتفات الى عدم تركيب بعضهم من التخصيص المبنى على اراء فاسدة وليس الكلام ههنا ان البعض خصصه بلا وجه حتى يجاب عنه بان له وجها فى زعمه لما لا يخفى واما ما اشار اليه القائل بقوله وهو عين وجود الشخص المعلوم وبقوله وهو العلم الالهى من الاستدلال على انهما لا يوصفان بالبداهة والكسبية فى نفس الامر وتلخيص استدلاله ان العلم الحضورى لكونه عبارة عن الموجود الخارجى ليس من شانه الحصول بالنظر اذ لا يترتب على النظر الا الوجود الذهنى فكما لا يكون كسبيا لا يكون بديهيا لان البداهة والكسبية متقابلون تقابل العدم والملكة اللذين يشترط فيه قابلية الموضوع للمسلوب وكذا العلم الالهى ليس من شانه الحصول بالنظر فيه حيث اما اولا فلانه ان اراد ان العلم الحضورى عين وجود الشخص من حيث هو هو فظاهر المنع وان اراد انه عين وجود الشخص من حيث حضوره عند المدرك فكونه من هذه الحيثية غير قابل للحصول بالنظر ممنوع واما ثانيا فلو سلمنا ان شخصيته غير قابل فلم لا يجوز ان يكون غير قابل ايضا بل كونه قابلا لا يحسب الجنس ظاهر فليكن التقابل بينهما حقيقيا لا مشهوريا وكذا الكلام فى

العلم

العلم الالهى واما ثالثا فلانا نختار ان العلم الحضورى ليس عين الوجود بل عين الوجود الخارجى لكن ان العلم الحضورى متحد مع المعلوم ماهية ووجودا والعلم الحصولى متحد معه ماهية لا وجودا واما رابعا فلان العلم القديم لا ينحصر فى العلم الالهى بل يشمل علم العقول العشرة على زعمهم ايضا كما ان العلم الحضورى غير منحصر فى الشخصى بل يشمل اكثر الكليات وهذان الاخيران اشار اليهما فى الكشية حيث قال فى بيان المحاذير والنقضان اما اولا فلان العلم الحضورى ليس عين الوجود والشخص المعلوم او وجود وغيره بل صورة الخارجية واما ثانيا فلان تفسير العلم القديم بالعلم الالهى تفسير الاعم بالاخص لان العلم الالهى هو العلم البارى تعالى والعلم القديم يعم وعلم العقول انتهى وانما عبر عنهما بالمحاذير اى المحال التى يتخيل فيها الخلل والنقصان ويظنان فيها لا لما مر من اندفاعهما بان مراده عين الشخص الموجود على ان يكون اضافة الوجود من اضافة الصفة الى الموصوف وبان مراده انه لو علم من الحضورى والقديم لدخل العلم الحضورى بالشخص والعلم الالهى ايضا مع انهما ليسا من شانهما الحصول بالنظر فلو دخلا فى المقسم ايضا لم يكن التقسيم الى البديهى والكسبى تقسيما صحيحا حاصرا وانما خصص الاستدلال بهما لامكان المناقشة فى غيرهما اما فى العلم بالكليات فلان الكليات عند منكرى وجودها الخارجى ليس لها الا الوجود الذهنى والوجود الذهنى من شانه ان يترتب على النظر وكذا الجزئيات المعدومة فى الخارج بخلاف الاشخاص الموجودة واما فى علم العقول فلانه يجوز ان يكون علمهم حادثا وان كان قديما عند الحكماء وبعد حدوثه يجوز ان يكون بعضه حاصلا بالنظر كما اشتمل جبرئيل على حسن عاقبتهم بامانية المدبر بها فى القرآن والمانع يجوز ان يستند على خلاف مذهبه على ان المنع يتوجه من جانب المتكلمين فلو يكون الاستناد الى خلاف المذهب وتخصيص الكلام بمذهب الحكماء من كل وجه مما لا يليق فى هذه الرسالة المعمولة لبيان مذهب المتكلمين فى العقائد وانما حملنا التخييل على الظن لان التخييل المتعلق بنقيض اليقين لا يورد فى مقام البحث لانه ظاهر الفساد واعلم ان ما قيل وقيل آخر على وجوب تخصيص المقسم وشامل على اثبات الممنوع من دليل القائل الاول اعنى قوله اذ العلم الحضورى والقديم لا يوصفان وكلاهما مندفعان بدفع واحد كما اشرنا ولذا اخره الى هذا المقام قوله واما ما استدل به على ذلك اى على ان الحضورى

عبارة عن امر وجودى كذلك لا يتوجه المنع الثانى فنم يتجه منع كونها صفة وجودية
والاستدلال بالتعريفين دورى لان منها للمحاكمين بان العلم الحضورى والقديم لا يوصفان
بالبداهة والكسبية ومتفرعان على هذا الحكم على ان البديهى المعرف بهذا اخص من البديهى
المراد ههنا ضرورة ان العقل غير محرز فى اثبات المخترعات والحدسيات وان اراد
من مفهوم البديهى الوجودى غير التعريفين فغير مبين فان قلت قولهم البداهة والنظرية
يختلفان بحسب الاشخاص والاوقات يدل على انهما انما يتواردان على محل واحد هو
العلم الحصولى او الحادث لان الكسبية انما توجد فى احدهما وبهذا القدر كما يثبت المطلوب
سواء كانت البداهة معنى وجوديا كالكسبية او عدميا مقابلا لها تقابل العدم والملكة
المشهورى الذى يشترط فيه قابلية الموضوع قلت اما اولا فلان حمل التقابل بينهما
على المشهورى او ما فى حكمه فى كون البداهة عارضة تقابل بحسب الاشخاص باطل قطعا
واما لان العلوم الحصولية او الحادثة الاولية بديهية ضرورة انها ليست بقابلة
بحسب اشخاصها والا لكانت حاصلة بالنظر فى وقت ما وبعد تقسيم الموضوع على القابل
بحسب النوع يدخل فى البديهى العلوم الحضورية والقديمة كما سلف واما ثانيا
فلان القديم وعدم القيام مما يختلفان بحسب الاوقات مع انهما متناقضان لا يرتفعان
عن شئ وبالجملة الحق ما ذكره الشارح فيما سلف من انه لو علم الاولوهو بديهى او كسبى
بالمعنى المشهور وان كان بينهما تقابل العدم والملكة كذا احققه المقال قوله من غير
تردد ولا تجويز الخ لو قيل من غير تجويز لكفى الا انه استفتاء القيد الثانى من الاول
ومثله مردود قوله والشك تصورهما اى تصور كل واحد منهما وليس المراد
ان الشك مجموع التصورين والا لكان قولنا قيام زيد مشكوك فيه مجازا من باب
توصيف الجزء بحال الكل وانما قال هكذا للاشارة الى ان الشك سار فى الطرفين
لاستحيل تحققه فى طرف بدون تحققه فى طرف آخر وبهذا يندفع ان الشك لما
كان عبارة عن مجموع التصورين لم يدخل فى العبارة المشهورة لان مدلولها ان التصور
ادراك احدهما لا مجموعهما ولو غيرهما على ان ادراك المجموع يصدق عليه ادراك
احدهما قوله والوهم تجويز الخ اى تصور احدهما جوازا مرجوحا ولذا قال مع ظن
الآخر وليس المراد الحكم بالجواز لانه حكم عقلى يقينى لا ظنى ولا موهوم قوله بان المتبادر

والقديم لا يوصفان بهما فهو دفع المنع المذكور بقوله فضعفه ظاهر بانيات الممنوع والاستدلال عليه
ويجوز ان يكون الاستدلال على وجوب التخصيص كما يشعر به تفريع قوله فنهما وصفان للعلم
الحصولى الخ اى فلو عمم المقسم لم يكن التقسيم حاصرا فهو جواب عن النظر بتغيير دليل آخر ويجوز
ان يكون الاستدلال على عدم جريان التقسيم بمعنى آخر بان الوصف فى الحضورى والقديم
فيكون دفعا للنظر المبنى بانيات الممنوع قوله من ان البداهة كالكسبية صفة الخ لعل
مراد هذا المستدل ان مفهوم البديهى وجودى كالكسبى فانه اما عبارة عن العلم الذى
يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا واما عبارة عما يثبته
محررا العقل كما فى المواقف فالبداهة عبارة عن كون العلم بحيث يلزم نفس المخلوق
او عن كونه بحيث يثبته محررا العقل وليست البداهة عبارة عن عدم الكسبية
مقابلة لها تقابل الايجاب والسلب لان تقابل العدم والملكة حتى يلزم ان يتصف بها
كل علم غير كسبى بناء على ان المتقابلين بالايجاب والسلب متناقضان لا يرتفعان
عن شئ موجود من الاشياء وان المتقابلين بالعدم والملكة وان لم يكونا متناقضين
الا ان قابلية الموضوع للمسلوب بحسب النوع او بحسب الجنس كافية فى تقابلهما وكل فرد
من افراد العلم الحضورى والقديم قابل للكسبية بحسب نوعه او بحسب جنسه بلا شبهة
كما سبق واذا كانت البداهة امرا وجوديا لم يحصل محرر وعدم الكسبية كان حصولها
متوقفا على قيد زائد على ذلك العدم المقابل تقابل العدم والملكة كما انه زائد على
العدم المقابل لها بالايجاب والسلب يعنى ان فى البداهة قيدا لا يتحقق فى كل ما يتحقق
فيه هذان العدمان بل فى بعضه ولا شك ان ذلك البعض هو العلم الحصولى الحادث
فالعلم الحضورى والقديم كما لا يتصفان بالكسبية لا يتصفان بالبداهة فهما وصفان
مختصان بالحصولى او الحادث وبهذا البيان سقط ما قاله المحشى والمتفقون اثره
فى وجه الوهن لان كون البداهة صفة وجودية ممنوع ولو سلم فلو سلم عدم اتصاف
العلم الحضورى والقديم بالامر الوجودى انتهى ما فى الحاشية وذلك لان مراد القائل
بالامر الوجودى ليس مفهوم الامر الوجودى حتى يلزمه القول بان العلم الحضورى والقديم
لا يتصفان بامر وجودى فيمنع اذ لا يقول به عاقل بل مراده الوجود الذى
لا يتحقق فيه عدم الكسبية بشهادة التعريفين البديهى فنجد تسليم ان البداهة

عبارة

من ادراك الخ لانه بحسب الوضع يدل على الحكم فالمتبادر ادراك على سبيل الحكم والحكم لا يوجد
بدون التصديق واما ما نقل عن المحشي من ان اداة التاكيد انما يستعمل في الاحكام
لا في التصور فغيه ان توكيد المدرك لا يدل على كون الادراك مؤكدا محققا
كتصور معنى التحقيق ولو سلم فالاداة ههنا ماخوذة لمجرد الربط لا لافادة معنى
التحقيق والا لخرج المظنى قطعا قوله بخلاف قولهم وقوع النسبة الخ اذ هو لم يشتمل
على صورة الحكم فيعم الادراك المقارن للحكم وغير المقارن ثم اقول عدولهم عن هذه
العبارة الاخصر الى العبارة المفصلة ليس الا لافادة هذا المعنى المتبادر ولا وجه الى غير
هذا فلا وجه لتقدير الجواب بالامكان قوله بان اراد انه يمكن ان يتوهم دخول الخ يعني
بحمل قولنا لا يدخل فيها التخيل على القضية الممكنة ويحمل الدخول على الدخول وقتا ما لانه
لا يمكن الدخول عقلا لما اسلفنا ولا يخفى ما فيه من التكلف ولذا صدره بالامكان
قوله اختلفوا في ان التصديق الخ اعلم ان التصديق هو الادراك المتعلق بوقوع
النسبة او لا وقوعها على وجه الوثوق عند المتقدمين والمتاخرين وان ذهب
الاعلام الى ان مجموع التصور الثلث مع الحكم فرق بين المفرقين فرق في الحكم الذي نفس
ذلك الادراك الوثوقي هو الحكم عند القدماء وليس ذلك بحكم عند المتاخرين
بل الحكم عندهم شئ آخر مقارن له هو فعل نفساني لا ادراك عند بعض المتاخرين
والاول هو المختار عند المحققين قوله باعتبار المتعلق اي بان يكون بين
متعلقيهما مباينة كلية اذ السلب الكلي صادق من الطرفين على المذهب الاول
وغير صادق على المذهب الثاني قوله فمنهم من قال ان التصور لا يتعلق الخ والذي
ساقهم اليه ما يتوجه على القائلين بعدم الامتياز باعتبار المتعلق من الاشكال
القوي من ان التحقيق ان العلم عين المعلوم ذاتا والمغايرة بينهما اعتبارية
فلو تعلق التصور بما يتعلق به التصديق يلزم ان لا يمتاز التصور عن التصديق
بحسب الذات والماهية مع ان كونهما نوعين متباينين بالذات مسلم عند الكل
ومعلوم باختلاف اللوازم وتباينهما لا دون تباين اللوازم يدل على تباين الملزومات
وذلك لان التصديق متحد مع وقوع النسبة اولا ووقوعها ذاتا ووقوع النسبة
اولا ووقوعها متحد مع التصور المتعلق به ذاتا ينتج ان التصديق متحد مع التصور

ذاتا

ذاتا وكذا العكس قوله من النسبة واصلا اضافا اي من النسبة المعهودة التي اضيف اليها الوقوع
او اللاوقوع وهي النسبة بين بين قوله فيكون بينهما امتياز باعتبار المتعلق ايضا اي كما
كان بينهما امتياز باعتبار الذات لما مر ضمنا من تباين اللوازم والآثار الآمر ان من
تصور النسبة المطلوبة او المنفية لا يحصل له حالة زائدة واذا صدقها يحصل له انبساط
وانقباض ما لا يخفى ثم اعلم ان هذا الذهب للمتاخرين ولذا احتاجوا الى نسبة اخرى
وابتلوا في القضايا بانيتين وسيجئ عقدتهم وينكشف اشكالهم قوله ومنهم من
قال لا امتياز اه وهم المقدمون والذين دعاهم اليه الوجدان الصادق بان وقوع
النسبة او لا وقوعها متحقق في الذهن في صورة الشك وان الحاصل هو التصديق
هو الحاصل في صورة الشك وليس هناك شئ آخر حاصل في الذهن بعد وايضا لو امتاز
باعتبار المتعلق يلزم احد الفاسد الثلثة اما ان لا يحصل الوقوع او اللاوقوع
متعلق الشك والنسبة الاخرى في الذهن في صورة الشك وهو بط بداهة
لان الشك يقتضي بماهية المتعلق بطرفي الايجاب والسلب واما ان يكون
اجزاء القضية خمسة الطرفان والنسبة بين بين والوقوع او اللاوقوع متعلق
الشك والنسبة الاخرى هي متعلق التصديق ولم يقل به احد واما ان يكون الشك
والوهم والتخيل تصديقات ايضا وهو بط ايضا عند اهل التحقيق قوله فلا امتياز
بينهما الا باعتبار الذات قال في الحاشية يظهر من هذا التقرير ان المراد بالمغايرة
الذاتية بين التصور والتصديق هي المغايرة بحسب ذاتهما ونفسهما لا بحسب
متعلقهما وان كانت المغايرة اعتبارية كما يدل عليه قوله لو باعتبار المتعلق فمن اعترض
عليه بان المغايرة الذاتية بينهما ينافي ما هو الحق المختار عنده من ان العلم عين المعلوم
بالذات غيره بالاعتبار اذ قد يتعلق التصور بنفس التصديق فقد ذهل عن الحق
مع وضوحه فلو تغفل انتهى وتلخيص ما ذكره بعض المحققين ههنا ان المغايرة بين
الامرين قد يكون باعتبار امر خارج عنهما بحيث لو قطع النظر عن ذلك الامر
الخارج لم يكن هناك امران كالمغايرة بين زيد الماخوذ مع وصف الكتابة وبينه
الماخوذ مع وصف الضحك فتلك المغايرة سميت اعتبارية بمعنى ان المتغايرين
حقيقتهما اعتباريتان لا ذاتهما لانهما واحدة وقد يكون باعتبار امر ذاتي

فيختص هناك ذاتان مستقلتان فتلك المغايرة تسمى ذاتية لما ان المتغايرين
ذاتا فما سواه اشتركا في ذاتي اخر كالانسان والفرس اولا كالمعقولات
العشرة ثم ان الامر الذي هو منشاء للمغايرة الذاتية اما ان يكون امرا حقيقيا كالصورة
النوعية لانواع الاجسام فهذه المغايرة ذاتية حقيقية لكون منشائها امرا حقيقيا
واما ان يكون امرا اعتباريا كما في المجموع المركب من العارض والمعروض والمجموع
المركب من ذلك المعروض والعارض الاخر كزيد الرومي وزيد البستاني فالمغايرة
بين هذين المجموعين ذاتية اعتبارية لكون منشائها امرا اعتباريا ولو كانا
ذاتيا داخلا في المجموع والمغايرة بين التصور والتصديق من هذا القبيل
اعني للمغايرة الذاتية الاعتبارية وهو مراد الشيخ فان قولهما او باعتبار
المتعلق يدل على ان المغايرة باعتبار الذات فلو اعتبار مدخل في تلك المغايرة
الذاتية وهي المغايرة الذاتية الاعتبارية لا الحقيقية اذ لا مدخل للاعتبار
في الماهيات الحقيقية فقد ظهر ان ليس مراد الشيخ من المغايرة الاعتبارية ما يقابل
المغايرة الذاتية كما توهمه بعض العاصرين وتحقيق الكلام ههنا ان الشيء المحقق
صرح في حاشية التجريد بان التصورات ليست متماثلة متحدة بحسب النوع
وكذا التصديقات بل تصور كل مفهوم يغاير التصديق بنسبة احدهما بالنوع
الذي يرشدك الى ذلك ان تصور زيد مثلا مع قطع النظر عن المحل
يغاير التصديق بوجوده وتحقيقه ان زيدا مثلا وان كان شخصا
من اشخاص الانسان وليس له محل منتظر بحسب الطبيعة والخارج
لكن العلم من حيث انه يقبل التحصلات الذهنية التي تلحقه باعتبار قيام
باشخاص الاذهان فهو كلي ونوع مغاير في ذاته للعلم بغيره وبالجملة
ان العلم طبيعة جنسية متحدة مع المعلوم وهما عبارتان عن الصورة
الحاصلة وتلك الصورة عوارض ذهنية تلحقها في الذهن وتلك
العوارض مندرجة تحت كليات متقابلة هي مقارنة الصورة للاذهان
ومقارنتها لعدمها فبانضمامها الصورة تحصل ماهيات التصور والتصديق
ويكون العوارض الذهنية الكلية فصولا لها ثم انها جنسان قريبان

لما تحتهما

لما تحتهما ويضم اليهما عوارض ذهنية كلية اخرى اخص من العوارض الاولى كالمقارنة
للوضع الخصوصة بنسبة معينة ومقارنة عدم لمفهوم مغاير ويكون
المجموع المركب نوعا للتصور والتصديق فللتصور انواع حقيقية بقدر
المفهومات وللتصديق بالنسب فقد تحققت ان العوارض الذهنية
للصورة الذهنية كانت فصولا لماهيات التصور والتصديق وانواعهما
وان طبيعتي التصور والتصديق كانتا جنسيين قريبين لتلك الانواع وان
الصورة كانت جنسا بعيدا لهما في صورة تصور والتصديق ان صورة النسبة
مع عوارضها الذهنية تصديق وصورة هذا المجموع المركب من الصورة والعوارض
مع عوارض ذهنية اخر مقابلة للعوارض الاولى تصور ولو حذورفيه
اذ لا يلزم من اتحاد المعلوم مع مطلق الصورة التي هي جنس بعيد اتحاده ذاتا
مع التصور او التصديق اللذين هما جنسان قريبان فضلا عن اتحاده مع
الانواع المندرجة تحتهما حتى يرد ذلك الاعتراض بل لا يرد ايضا لو سلمنا
ان التصور والتصديق نوعان حقيقيان وان ورد عليهم لزوم احتياج
المتباينين في محل واحد هو النفس عند تصور معنى ما او تصديق لنسبتين
ولذا يذهب الشيخ الى ان التصور والتصديق جنسان لا نوعان حقيقيان لئلا يلزم
تماثل التصورات وتماثل التصديقات على ما ذكره في حاشية التجريد فلا يرد كلا
الاعتراضين فانه قلت العوارض الذهنية توابع الوجود الذهني ولواحقه
والوجود ذهنيا كان او خارجيا زائد على ماهية كل ممكن غير داخل في قوامها
فكيف يدخل فيها لواحق الوجود قلت ان اريد ان اشخاص العوارض الذهنية
تابعة لوجودها الذهني فمسلم لكن لم يجعل اشخاص العوارض فصولا وانما جعلنا
ماهياتها الكلية كان الوجود زائدا عليها ايضا وان اريد ان ماهيات العوارض
تابعة للوجود الذهني فممنوع وهذا كما ان نوع الكاتب مغاير لنوع الشاعر
مع الكتابة والشعر من العوارض التابعة للوجود الخارجي بحسب اشخاصهما
لا بحسب نوعهما ولذا كانت ماهيتا الكتابة والشعر الكليتين معتبرتين في نوع
الكاتب والشاعر خطا وقد خفي هذا على بعضهم فقال ما قال فلو يتجه على هذا

التحقيق ان التحقيق ان الكلية والجزئية حقيقة من اوصاف العلم لان اوصاف المعلوم و
لوكانت العوارض الذهنية معتبرة في الكلية لم يكونا من اوصاف العلم حقيقة ضرورة
ان الكلية والجزئية عبارتان عن مطابقة الصورة الذهنية لكثيرين وعدم مطابقتها
واما لاشئ من الصورة المكتنفة بالعوارض الذهنية بمطابق لكثيرين وانما المطابق لهم
الصورة المجردة عن العوارض الذهنية والمشخصات الخارجية اما عدم مطابقة الصورة
المكتنفة بالمشخصات الخارجية فظاهر واما عدم مطابقة الصورة المكتنفة بالعوارض
الذهنية الكلية والجزئية فلان العوارض الذهنية تابعة للوجود فلو تعرضها خارج
الذهن والمعتبر في الكثير ان يكون كثيرين في الخارج وينطبق عليهم بحسب الوجود
الخارجي والجواب ان العوارض الذهنية لم تعتبر في طبيعة العلم التي هي الطبيعة
الجنسية البحتة وانما اعتبرت في طبيعتي التصور والتصديق كما تحققت و
لا يرد عليهم قولهم ان الصورة الذهنية من حيث قيامها بالذهن علم ومع قطع
النظر عنه معلوم فقد اعتبر القيام بالذهن وهو عارض ذهني لان ذلك معتبر
في ماهية العلم بطريق القيدية لا بطريق الجزئية ولقائل ان يقول ان الصورة
المعتبرة بقيد القيام بالذهن غير مطابقة لكثيرين بل المطابق هو الصورة المجردة
عن هذا القيد ايضا فيلزم ان يكون الكلية والجزئية من اوصاف المعلوم لا من
اوصاف العلم ولا مخلص الا بان يقال مرادهم من المعلوم هنا الكلي هو الامر
الخارجي وهو مذهب البعض كما صرح في قسم الكلام فمرادهم ان الكلية والجزئية
لا تعرضان الماهيات في وجودها الخارجي وانما تعرضان في وجودها الذهني
لكونهما من المعقولات الثانية ففي قولهم انهما من اوصاف العلم حقيقة تسامح
والمراد انهما من اوصاف الصورة التي هي من حيث قيامها بالذهن علم فهم على رأي
من قال المعلوم هو الصورة الذهنية مع قطع النظر عن قيامها بالذهن يكون الكلية
والجزئية في الحقيقة من اوصاف المعلوم لا من اوصاف العلم وبالجملة اعتبار
العوارض الذهنية في ماهيتي التصور والتصديق بل في ماهية مطلق العلم
مما لا يخفى على من تتبع الكتب وانهما ماهيتان متباينتان تباينا اعتباريا لا
حقيقيا كمفهوم الكاتب والفاحك وبذلك يندفع الاشكال السابق فتدبر

لوازم

لوازم ماهيتي التصور والتصديق من احتمال الصدق وعدم الاحتمال متباينة حقيقة وذلك
لا يدل على ان التباين بين الماهيتين الملزومتين حقيقي لجواز ان يكون اعتباريا كما ان الكاتب
يستلزم اثارا تخالف متباينة لحركة اليد كالخياطة قوله واللوازم ينبغي الى دليل
اختلافهما بحسب الذات والمباينة والى ان الحصر في كلام الشارح اضافي بالنسبة الى المتعلق
توفيقي قوله هذا هو الحق اي عدم امتيازهما باعتبار المتعلق هو الحق بشهادة الوجدان
الصادق على ان المدرك في صورة الاذعان ليس امرا مغايرا للمدرك في صورة
الشك بل هو في كلتا الصورتين امر واحد هو وقوع النسبة او لا وقوعها واما امتيازهما
بحسب الذات والنوع فقد يعلم بشهادة الوجدان بل بدليل اختلاف اللوازم وتباينها
قوله ولهذا عدل اي لاجل كونه حقا عند المحققين ومنهم المصنف عدل عن العبارة المشهورة
لديهم تلك العبارة وخول الاركان الثلثة في التصديق ايهاما مبنيا على ذلك
المذهب الحق اذ لولاه على تقدير حقيقة المذهب الآخر وان عرف التصديق بعبارة
مجملة هي ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها كما اشار اليه آنفا واشار هذا الكلام
مستدلا بالاثر على المؤثر اذ المعنى لو لم يكن ذلك المذهب الحق حقا عند المصنف لما عدل
الى قيد الاذعان لكنه عدل فلذا فرع عليه قوله فقد العدول الى قيد الاذعان اه
اشار هذا الكلام الشريف مشيرا الى ان قوله وفي هذا اشارة الى العدول لكن لا
تشير الى هذا الكلام المشتمل على قيد الاذعان واشار بقيد الاذعان الى ان
الاذعان في كلام المصنف قيد في المعنى وان وقوع احد ركني الكلام في الفؤاد المعنى
العلم ان كان ادراكا بالنسبة على سبيل الاذعان ولا يذهب عليك ان خفيا عليك
وانما يذهب بعد ظهوره عليك فتعلق كلمة على بالذهاب بتضمين معنى الخفاء
وهو شايع في كلام البلغاء ان متعلق التصديق ليس بتفصيل الى آخره هذه السالبة
تقيض الضرورة الموجبة القائلة بان متعلقه هو هذا التفصيل بالضرورة لتقيض
الموجبة المطلقة العامة القائلة بان متعلقه هو التفصيل بالفعل كما هو المتبادر وان
لم يتم اللزوم في قوله والا لزم في كل تصديق اه فانا نختار اذا حمل على ان
التصديق لو احتاج الى ان يتعلق بهذا التفصيل ولم يكن تعلقه بالامر الاجمالي
الملحوظ تبعا لطرفي المحكوم عليه وبه ومرآة لملاحظتهما ولذا كان ذلك الامر

الاجمالي معنى عرضيا كما سيجئ في بحث الرابطة لزم في تحقق كل تصديق غير متناهية لان
كل قولنا النسبة واقعة قضية اخرى مشتملة على امر اجمالي هو نسبة محمولها الى موضوعها
اعني نسبة واقعة الى النسبة الاولى وقد فرض ان وجود التصديق نسبة قضية
يتوقف على تفصيل متعلقه في التصديق بالقضية الثانية يحتاج الى تفصيل نسبتها
المجملة ايضا بان يقال نسبة وقوع النسبة واقعة فيتحقق هناك قضية ثالثة
مشتملة على امر اجمالي ثالث فلو حصل التصديق بقولنا زيد قائم مثلا لم يعد
تصديق ان نسبة القيام اليه واقعة في نفس الامر وتصديق ان نسبة الوقوع
الى نسبة القيام ايضا واقعة وهكذا الى غير النهاية فيلزم في تصديق موجبة
ان يتحقق في الذهن موجبات غير متناهية كل منها مصدق بها وفي تصديق
السالبة ان يتحقق في الذهن سالبات غير متناهية كل منها مصدق بها وذلك
ضروري البطلان بالوجدان من غير احتياج الى ابطاله بادلة بطلان التسلسل قوله
بل امر اجمالي لا يقال هناك مناف لما قال الشريف المحقق من ان النسبة في طرفي
الشرطية مفصلة وفي طرفي قولنا زيد ليس بقائم بيناقضهم زيد ليس بقائم مجملة لانا
نقول الاجمالي والتفصيل من الامور الاضافية فيكون الشئ مجملا بالنسبة الى شئ
ومفصلا بالنسبة الى شئ آخر الا ان قولهم زيد قائم يناقضه
زيد ليس بقائم في تاويل ان هذه القضية مناقضة لتلك القضية فجموع اجزاء
القضية فيه ملحوظة اجماليا بعنوان القضية بخلاف الشمس طالعة فان الموضوع
والمحمول فيها ملحوظان تفصيليا ومن البين ان النسبة الملحوظة بين امرين مفصليين
مفصلية بالنسبة الى النسبة الملحوظة بين امرين مجملين وان كانتا
مجملة بالقياس الى العبارة المفصلة ضرورة ان وقوع النسبة كما يحتمل ان يكون
مضمونا للمركب الخبري يحتمل ان يكون مضمونا للمركب الحقيقي والتقييدي والعبارة
المفصلة ترفع الاحتمال الثاني فمعنى وقوع النسبة في القضية الموجبة
مثلا ملحوظا بعنوان وقوع النسبة والا لم يكن معنى عرضيا بل استقلاليا بل هو
ملحوظ قيما للطرفين مرآة لملاحظتهما فهو مجمل بالنسبة الى العبارة المفصلة بمرتبتين
قطعا قوله اذا فصل صار ان النسبة واقعة آه لا يخفى ان النسبة التي وقعت

موضوعا

موضوعا في العبارة المفصلة عبارة عن الوجود في الموجبة والسالبة لا عن الاتحاد
في الموجبة والاتحاد في السالبة والا لكان الحكم في السالبة يقتضي قولنا ليست
بواقعة بان الاتحاد ليس بواقع في نفس الامر وهو غلط ضرورة واذا كانت عبارة
عن الاتحاد في الموجبة والسالبة كانت نسبة مشتركة بينهما وهي النسبة بين بين
فلذا صرح فيما بعد بان العبارة المفصلة دالة على النسبتين فعلى هذا لو يكون تلك
العبارة تفصيلا للمتعلق التصديق على مذهب القدماء وانما يكون تفصيلا له على مذهب
المتاخرين القائلين بالنسبتين مع ان يصرح بعد بان المصاحب مذهب القدماء
فكلامه ههنا لا يخلو عن اضطراب بل الصواب ههنا ان يقول اذا فصل صار المحمول
متحدا بالموضوع او ليس بمتحد وهذا اشكال قوي اورده بعضهم على المولى الخيالي
في شرح هذا المقام وتحيره في وقوله الافاضل الراسخون وستعرف تحقيق الامر بعون
الملك العلام قوله احديهما النسبة الحكمية الثبوتية اه وهي الوجود في الحملية و
الاتصال في الشرطية المتصلة والانفصال في المنفصلة وانما سميت حكمية لانها مختصة
بالحكم بمعنى الوقوع اذ الحكم قد يطلق عليها كما يطلق على الادراك الذي على المتعلق
بها فيكون من نسبة الموصوف الى صفته ضرورة ان وقوع النسبة سواء فسر
بمطابقتها للواقع كما فسرهم الشريف او بثبوتها وحصولها في الواقع صفة لها
كما ان نفس تلك النسبة اعني الاتصال والانفصال صفة للمحكوم به وكذا عدم وقوع
النسبة صفة لها ولكن ان نجعلها منسوبة الى الحكم بمعنى الاذعان لنسبة المتعلق
الى المتعلق وانما سميت ثبوتية لانها امر ثبوتي وجودي لا عدمي حيث
لم يكن عبارة عن العدم كاللاوقوع وخصت الثبوتية مع ان الوقوع ايضا امر ثبوتي
لانها امر ثبوتي واعم في الموجبة والسالبة مشتركة بينهما ولذا سميت بالنسبة
بين بين كما سميت بعورد الايجاب والسلب لان الايجاب والسلب اعني الوقوع
واللاوقوع انما يردان عليها او بالنسبة التقييدية لانها انما خوذة على وجه يكون
مضمونا للمركب التقييدي في قولنا قيام زيد ولذا لم يكن قابلا للاذعان قوله
والاخرى وقوع تلك النسبة امر بمطابقتها للواقع وعدم مطابقتها
على ما فسرها الشريف بها كما قدمنا ولا يتوجه عليه لزوم ان يكون كل موجبة

صادق وكل سالبة كاذبة بناء على ان التصديق الصدق عند الجمهور مفسر بمطابقة الحكم
للواقع ايضا لان المطابقة التي كانت جزء من القضية هي المطابقة للواقع في زعم الحاكم و
المطابقة المأخوذة في مفهوم الصدق هي المطابقة بحسب نفس الامر فلم يتجه عليه
ان الظان يفسر بالحصول وعدم الحصول ولا داعي للعدول عن هذا القيد وسيشير
اليه في بحث الرابطة ويمكن دفعه بان العدول للتنبيه على ان ما هو من اجزاء القضية
هو النسبة الذهنية الموصوفة بالمطابقة واللامطابقة لون النسبة الخارجية التي
تطابقها تلك النسبة الذهنية او لا تطابقها تأمل تحوله فيكون اجزاء القضية عندهم اه
اربعة عند المتأخرين بالذات الاول المحكوم عليه وهو الموضوع في الحملية والمقدم
في الشرطية والثاني المحكوم به وهو المحمول في الحملية والتالي في الشرطية والثالث
النسبة الحكمية الثبوتية وهي الاتحاد والاتحاد تصالا والانفصال كما عرفت والرابع
وقوع تلك النسبة في الموجبة ولا وقوعها في السالبة ويسمى الرابع عندهم بالنسبة
التامة الخبرية كما يسمى بالحكم ويتعلق بكل من هذه الاربعة ادراك ولا يتعلق
الاذعان الا بالرابع ولا يتعلق التصور الا بالثلثة الاول وكما يسمى الاذعان
عندهم بالتصديق والحكم يسمى بالايجاب والايقاع في الموجبة والسلب والا
والانتزاع في السالبة بل بين طرفيها عطف على قول ليس بين طرفي القضية اه
يعني ليس الامر كما ذهب اليه المتأخرون بل الامر كما ذهب اليه المتقدمون من ان
بين طرفيها نسبة واحدة هي قائمة بالمحكوم به وهي اتحاد المحمول مع الموضوع في
الموجبة وعدم اتحاده معه في السالبة والاتحاد في نفسه قابل لان يتعلق به
الاذعان ولان يتوجه اليه النفي والاثبات فيما اذا كان ملحوظا استقلالا مرآة للملاحظة
طرفيه وان لم يكن صالحا فيما اذا كان ملحوظا قصدا كما في قولنا يتحد المحمول مع
الموضوع اذ لا يتوجه الاثبات فيه الى ثبوت الاتحاد المذكور وكذا لا يتوجه
النفي والاثبات الى نفس الثبوت الا اذا كان معنى حرفيا ملحوظا استقلالا مرآة للملاحظة
الطرفين ثم ليستحيل تعلق الاذعان بالاتحاد مع قطع النظر عن وصف وقوعه
ضرورة ان تعلق به ليس مع قطع النظر عن تحققه في الواقع لكنه لا يوجب ان يكون
متعلق الاذعان هو نفس وقوعه والا لوجب ان يكون متعلقا في السالبة

هو

هو الوقوع الاتحاد ضرورة ان تعلق الاذعان بذلك السلب ايضا ليس مع الغفلة
عن تحقق ذلك السلب في الواقع بل الحق الاذعان يتعلق بنفس الاتحاد باعتبار وقوعه
الخارج عن مفهوم القضية ايضا بهذا الاعتبار عرف بعضهم التصديق بادراك وقوع
النسبة على ان يكون النسبة في كلامه اعم من النسبة الايجابية والسلبية اعني
الاتحاد ويشير الشارح المحقق في بحث الرابطة الى ما حققنا حيث يقول بعد ما
نقل كلام الشيخ وهو مصرح بان اجزاء القضية المعقولة ثلثة وذلك مذهب
القدماء او عندهم ادراك النسبة الثالثة بين الموضوع هو الحكم وليس مسبوقا
عندهم بتصور نسبة هي مورد الايجاب والسلب فان اثبات تلك النسبة
من تعريفات المتأخرين وقال المحشي هنا تحقيق الكلام في هذا المقام ان النزاع
بين الفريقين ليس في مجرد اثبات النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب وانكار
لها النسبة بين بين وعدم اثباتها في امر آخر ايضا هي معنى النسبة التي يتعلق بها
الادراك الحكمي وهي الوقوع واللاوقوع فانهما على رأي القدماء صفتان للمحمول
ومعناها اتحاد المحمول مع الموضوع وعدم اتحاده معه فمعنى قولك زيد قائم ان
مفهوم القيام متحد مع زيد ومعنى زيد ليس بقائم انه ليس بمتحد معه وعلى رأي المتأخرين
صفتان للنسبة بين بين وهي عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع ومعناها المطابقة
لما في نفس الامر وعدمها فمعنى المثال الاول ان اتحاد القيام مع زيد مطابق لما
في نفس الامر ومعنى الثاني انه ليس بمطابق له وانت اذا تأملت وتركت الاوهام الفاسدة
علمت ان ليس في القضية بعد تصور الطرفين الا ادراك نسبة واحدة هي
نسبة المحمول الى الموضوع بمعنى اتحاده معه على وجه الاذعان لا اظنك في
مرية من ذلك انتهى ولذا قال في الحاشية ههنا فيه اشارة الى ان المراد من
الوقوع واللاوقوع عند المتقدمين وقوع النسبة اولا ووقوعها بل المراد بهما
وقوع المحمول على الموضوع اولا ووقوعه عليه قد بر انتهى ونحن نقول فيه بحث اما اولا
فلانه على تقدير ان لا يكون معنى الوقوع واللاوقوع عند المتقدمين وقوع
النسبة اولا ووقوعها يتوجه على المحشي الاشكال القوي الذي قدمناه من ان العبارة
المفصلة لا تفيد للامر الاجمالي الذي يتعلق به الاذعان على مذهب المتقدمين

وانما يكون تفصيلا له على مذهب المتأخرين ضرورة انها انما يكون تفصيلا للامر الوجداني
الذي هو صفة النسبة بين بين لما هو صفة للمحمول فلو يدفع عنه بان يقال اراد هناك
بالامر الوجداني اذا فصل صار معنى مفصلا يعتبر عنه المتأخرون بقولهم ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة لان ما عبر عنه المتأخرون بهذه العبارة المفصلة هو الامر الوجداني
الذي هو صفة النسبة لا صفة المحمول اللهم الا ان يكون تفصيلا لما عند المقدمين بتفصيل
لزمه فان وقوع المحمول على الموضوع في الواقع يستلزم مطابقة اعتقاده معه للواقع
ولو وقوعه عليه يستلزم عدم مطابقة له ولو يخفى ما فيه من ولعله وجه التدبر
في آخر الحاشية المنقولة ووجه النهي عن الغفلة في آخر هذه القول واما ثانيا
فلان اعتبار القدماء عدم الاتحاد في السالبة دون اعتبار وجود الاتحاد
وعدمه في الواقع هما بعينهما معنى النسبة اولا ووقوعها في نفس الامر اذ الوقوع
والحصول والثبوت الفاظ مترادفة واللاوجود عبارة عن العدم فالحق ان الوقوع
واللاوقوع في كلام القدماء بالمعنى المتبادر وانهما صفتان للنسبة بين واهم انهم
لم ينكروا النسبة بين بين كما قال بعض الافاضل ولا توقف الحكم على تصور نسبة
آخر تجيء مورد الايجاب والسلب وانما انكروا كون تلك النسبة الاخرى من
اجزاء القضية بل الجزء عندهم هو وقوع تلك النسبة اولا ووقوعها على ان يكون
التقييد بالنسبة داخلا والقيد خارجا عن مفهوم القضية ولا يلزم من توقف الحكم
عن تصورها ان يكون اجزاء من القضية والا لكان الاطراف والاعراض النسبة
التي وقعت موضوعات او محمولات للقضايا من اجزاء تلك القضايا ضرورة
ان تصور تلك الاعراض تتوقف على تصور اطرافها فيلزم ان يكون الضارب
والمضروب في من اجزاء قولنا الضرب من مقولة الفعل وان يكون الفوق والتحت
من اجزاء قولنا زيد قائم بناء على ان القيام من مقولة الوضع العارضة للشيء بالنسبة
اجزائه الى الامور الخارجية عنه فالقيام عرض نسبي اعني بعضه الى يده راسه جانب
الفوق رجلاه جانب التحت افاتنكر ويستهم قائما وامثالهم كثيرة جدا وكون تلك
الاطراف من اجزاء هذه القضايا قطعي البطلان دفع هذا الاشكال في الرابطة
المفصلة يصير تفصيلا للامر الاجمالي الذي يتعلق به الاذعان عند القدماء فلزا

عرف كثير من المحققين كالمولى الخيالي والعلامة الزاوي التصديق على المذهب المختار
الذي هو مذهب القدماء بتلك العبارة المفصلة مع حمل التعريف على معانيها المتبادرة و
ذكره للحق فيما بعد من انها دالة على النسبتين ان اراد به انها دالة على جزئية النسبتين
من القضية فقط المنع وان اراد به انها دالة عليهما مطلقا اعم من ان يكون جزئيين اولا
فمسلم لكنه لا يقدح في تعريف التصديق على مذهب القدماء بها لجواز ان يكون التقييد
بالنسبة بين بين داخلا والقيد الذي هو نفس تلك النسبة خارجا في الايجاب والتفصيل
وهو فاسد وبهذا يختل الاشارة الى تحقيق الامر الثاني او العدول عن تلك المفصلة الى
العبارة الدالة على النسبة الواحدة وانما يكون بتضمن الاشارة الى تحقيقه لو كان
العبارة المفصلة دالة على جزئية النسبتين مع القضية وقد عرفت ان تلك الدلالة
ظاهرة المنع وبهذا البيان اختل ما ذكره بعض الافاضل ان النزاع بين القدماء والمتأخرين
لفظي هكذا ينبغي ان يفهم هذا للمقام ولعله مقبول عند الافاضل الكرام قوله مثلا وكما هو
مختار المقدمين انما قال مثلا لما اشرنا آنفا من ان اتحاد المحمول مع الموضوع او عدم اتحاده
معه هو جزئية الحملية واما جزئية الشرطية فهو اتصال التالي للمقدم وانفصاله له اولا
اتصاله له ولا انفصاله له ولا دخل للحمليات بالحكم فيه بثبوت مفهوم لمفهوم اولا ثبوته
لا باتحاد والقيام مع الموضوع وبلا اتحاده معه وتأويلها بزيد قائم وعمرو ليس بقائم
تكلف لا يدرج اليه داع ولذا فسر المصنف الحملية فيما يأتي بالقضية الحاكم بالثبوت ف
اللاثبوت لا بالاتحاد واللااتحاد قوله فيكون اجزاء القضية عندهم ثلثة بالذات
وان كانت اربعة باعتبار المحكوم عليه والمحكوم به وتعلق الاذعان وهو النسبة
التامة الخبرية وتسمى نسبة حكمية عندهم لكونها متعلق الحكم بمعنى الاذعان غيرها
باعتبار كونها متعلق التصور ولذا صارت اجزاء القضية ثلثة عندهم بالذات
واربعة بالاعتبار قوله وهو الحق عند المقدمين بشهادة الوجدان على ان النسبة
الحاصلة في صورة الشك هي بعينها النسبة الحاصلة في الاذعان بعد زوال
الشك في الوقوع واللاوقوع والاذعان انما يتعلق باحدهما لا بغيرهما فالمهدي
بها هي عين المتصورة قبل هذا هو المستفاد من كلام الشريف المحقق واعلم ان
حاصل استدلال المتأخرين على مذهبهم على ما يشير اليه الشق في بحث الرابطة هو ان النسبة

... تنشئ حكما ووقوعا في الموجبة ولا وقوعا في السالبة
وكما يتعلق بها التصديق والاذعان يتعلق
بها التصور كتعلقه بقيد فيها فهي باعتبار
كونها متعلق الاذعان صح

... نبذا بها ان الحاصل عند الشك اهي صح

مع طرفيها مدركة في صورة الشك بداهة وان حصول الاذعان بوجود الشك
بطريق انضمام الى ادراكي الثلثة الموجودة عند الشك لا بطريق زوال ادراك
بدون الاذعان بدليل شهادة الوجدان ايضا فلو بد من مدرك آخر غير
المدركات الثلثة عند الشك والا لتحقق العلم الاذعاني بدون المعلوم وهو
مما اورد عليهم الش من طرف القدماء انا لا نسلم حصول الاذعان بطريق الانضمام
لا بطريق البديهة كيف والمدرك في صورة الشك والاذعان بشئ واحد هو
الوقوع واللاوقوع هذا اورد عليهم المحشي هناك ان ظاهر دليلهم هذا يقتضي
ان الشك هو تصور الطرفين والنسبة بين بين بشرط انتفاء الحكم وارتفاعه
بانضمام الى تلك التصورات وهذا ليس بصحيح لان حقيقة الشك هي التردد
بين طرفي النقيض وهما الوقوع واللاوقوع لا مجرد النسبة بل مع طرفيها فلا يتصور
الشك في نفسها بل في وقوعها ولا وقوعها وح يلزم ان يتعلق الشك بما يتعلق به
التصديق ويكون ارتفاعه بزوال الادراك وحدوث ادراك آخر بدله فلعلهم
وقعوا فيما هربوا انتهى اقول وجود طرفي النقيض في الذهن في صورة الشك مما يشهد
الوجدان العام لا ينكره عاقل فضلا عن الافاضل فلا بد من حمل كلامهم على الوجه
الصحيح اراد ان التصديق لا يتعلق بالصورة باحد طرفي النسبة اعني الوقوع
واللاوقوع ما لم يتشخص ذلك الطرف عند العقل بجزء وجدان او دليل فالحاصل
في الذهن عند الشك من الوقوع واللاوقوع صورتان كليتان لا متشخصتان
وعند التصديق والاذعان صورة متشخصة من احدهما فلا يكون الوقوع واللاوقوع
المدركين في صورة الشك عين المدرك بالاذعان بل وجهه كما لم يكن عنوان
عنوان الانسان عين زيد بل وجهه ولما لم يكن العلم بالوجه علما بذي الوجه في
التحقيق لما سبق فكما لم يكن تصور زيد بعنوان الانسان على وجه كلي علما بذلك
بزيد حقيقة بل بذلك العنوان كذلك لم يكن تصور الوقوع واللاوقوع على وجه
كلي في صورة الشك لم يكن علما حقيقة بالوقوع واللاوقوع المشخص المصدق به
فلا اشكال في قولهم ان التصور لا يتعلق به التصديق وبالعكس ولا يقتضي
كلامهم خلو الذهن عن طرفي النقيض في صورة الشك لان مرادهم تصور الوقوع

واللاوقوع

نجس صح

بما يتعلق صح

والاوقوع على الوجه الكلي في تصورنا اياها النسبة بين بين لانها تتصور على ثلثة اضعاف
احدها تصورها من حيث هي هي مع قطع النظر عن وقوعها ولا وقوعها وثانيها من
حيث وقوعها الكلي وثالثها تصورها من حيث لا وقوعها الكلي فعلى هذا انقلب الاعتراض
على طرف القدماء بانهم ان اراد وا ان الوجدان الصادق يشهد بان المدرك في صورة التصديق
هو عين المدرك في صورة الشك بحيث لا يختلفان بالكلية والجزئية فذلك ممنوع
الابهام والتعيين مسلم لكن بهذا القدر لا ينقح مذهب المتاخرين ولا يصح الحكم بان
التصور والتصديق يتعلقان حقيقة بشئ واحد لجواز ان يتعلق التصديق بذاته
والتصور بوجهه لا بذاته بناء على ما هو التحقيق والقدماء ايضا يحتاجون الى مثله في دفع
الاعتراض القول على مذهبهم وهو ان جميع المفهومات التصورية متساوية الاقدام في انها
موجودة في نفس الامر كما سيصرح به الش وقد بسط في حاشية التجريد واشار اليه الامام
الرازي على ما قال في المواقف حيث قال جميع ما تتعقله رفله وجود خارجي فاثبات ذواتها كما يزعمه
افلاطون او مرتسمة في العقل كما يقول به جمهور الحكماء فلو تعلق التصور بما يتعلق به التصديق
لزم تحقق كل نسبة مصدق بها في نفس الامر فيلزم ان يكون جميع القضايا ولو متناقضة صادقة
وذلك ضروري البطلان ولا يندفع ذلك الا بان للمتصور من تلك النسبة وجودها الكتبي
والمصدق بها ذواتها ولا باس في تحقق الوجه الكلي في الواقع في ضمن الوجود الذهني مع امتناع
فرده في الخارج فانظر في هذا المقام فانه مزالق الاقدام حول في العدول عن تلك العبارة
الدالة بح اقول فيه بحث اما اولا فلما عرفت من ان ما ذكر انما يدل على توقف الحكم على ملاحظة
النسبتين لا على كونهما حاضرتين من القضية والاشارة بالعدول عنها الى وحدة النسبة انما
يحصل بالثاني لا بالاولى واما ثانيا فلان عبارة المص لا تدل على وحدة النسبة لكونها
معرفة بلام التعريف وانما تدل عليها لو كانت منكرة وذلك لما قالوا ان اللام انما تدخل على اسماء
الاجناس بعد تجردها عن معنى الوحدة ولما عرفوا اللام والجنس الواحد والمتعدد
من افرادها فالاولى ان يقال الى العبارة المشيرة الى نسبة واحدة بناء على ان صيغة المفرد
لا تخلو عن الاشارة الى الوحدة وان لم تدل عليها ولكن ان تحمل قوله فلو تعقل على الاشارة الى هذا

المنع للقدماء وان ارادوا ان ذاتهما واحد وان اختلفا بالكلية والجزئية وصح

نس

قال الشارح سواء لم يكن ادراكا اي للنسبة التامة الخبرية والنسبة التقييدية او الاشارية
واشار الى ان في كلام المص في باب التصديق قيدين احدهما قيد النسبة والآخر قيد الاذعان

بناءً على ان مآل ان كان ادراكا للنسبة على سبيل الاذعان فاعتبار تسلط النفي ههنا على كل
قيد يحصل قسم للتصور فالقسم المستفاد من تسلط على قيد النسبة هو الادراك الغير المتعلق
بشئ من النسب والمستفاد من تسلط على قيد الاذعان هو الادراك المتعلق بشئ من
النسب لا على سبيل الاذعان ولعل قصده بالاشارة الى دفع توهم استدراك قيد
النسبة في كلام المصنف بناء على ان الاذعان لا يتعلق الا بالنسبة فالاولى بعد المختصر
حذفها ومحصل الدفع انه الصواب لفائدة هي الاشارة الى قسمي التصور ولكن ان يحصل الفائدة
هي الاشارة الى تحقق الامرين ذكرهما المحشي آنفا ثم ان حمل النسبة في كلام المصنف على مطلق
النسبة او على النسبة التامة الخبرية التي لا يتعلق الاذعان الا بها بشهادة ان جعل
القسم الثاني قسمين احدهما الادراك المتعلق بالنسبة الغير القابلة للاذعان والثاني
الادراك المتعلق بالنسبة القابلة لم يدون الاذعان بالفعل وتقسيم القسم الثاني
اليهما انما يصح على تقدير تقييم النسبة او على تقدير تخصيصها بالتامة الخبرية بل يجب
ح تقسيم القسم الاول الى الادراك المتعلق بغير النسبة والى الادراك المتعلق بالنسبة
الغير التامة الخبرية التقييدية ولعل ذلك المحل لانه لا داعي الى تخصيصها وصرفها عن
ظاهرها اذ لا باس في ان يقال ان كان اذعانا بجنس النسبة وان تعلقه بها في ضمن
بعض انواعها ثم ان نسب المركبات التقييدية كالنسبة الاضافية والتوصيفية
ونسب الافعال الى غير فواعلها من المتعلقات ونسب المصادر المقطوعة عن الاضافة
وجميع انواع شبه الفعل الى فواعلها وسائر معمولاتها كلها غير قابلة للاذعان لعدم كونها
تامة خبرية واما ذكره بعض اهل النظر من ان المنع قد يتوجه الى قيود الكلام كمنع علم
زيد في قولنا جاءني زيد العالم فهو ليس لاجل ان المركبات التقييدية قابلة للمطابقة و
اللامطابقة والتصديق والتكذيب بل لاجل انها قد تتضمن النسبة الخبرية بواسطة
خصوص المادة ككون الحكم بالمجئ في المثال المذكور ايجابا يتوقف صدقه على وجود
الموضوع للمقيد بقيد العلم وكذا النسب الانشائية طلبية كانت او غيرها لانها ليست
تامة خبرية مشتملة على حكاية امر في الواقع بل هي في نفس الامر عبارة عن ايجاد شئ في
الحال كايجاد البيع في قولهم بعت وكايجاد اظهار التحسر في قول امرأة عمران وكايجاد
الطلب والتعجب وانشائهما في قولك اضرب وما اضربه لحكاية امر واقع في الماضي

او يقع

او يقع في الحال والاستقبال وافادته للمخاطب وان تضمنت تلك الحكاية في المواضع كما في قوله
عليه السلام الفرائض تعلموا وعلموها الناس فانها نصف العلم حيث اريد به تفصيل ما تضمنه الامر
بالتعلم والتعلم من ايجاد قرائها هذا تفصيل ما نقل عنه في الحاشية بقي ان للتقسيم الثاني الذي قسم
الى قسمين قسما ثالثا وهو الادراك المتعلق بالنسبة القابلة للاذعان وحصل الاذعان بها
بالفعل لكن لم تؤخذ تلك النسبة في الكلام على وجه الاذعان كحضور طرفي الشرطية في قولنا
ان كانت الاربعة زوجا فالعالم يكون فرد اقوله اراد ببيان حاصل المعنى اه تلخيص كلامه ان الاقتسام
جاء في اللغة بمعنى مطلق التقسيم كما في الاساس حيث قال قسم الشئ واقتسم وجاء بمعنى التقسيم
المقارن لاخذ القسم من المقسوم كالقاسم وله وجه لحمل على الاول ههنا بان يقال المراد انهما
يقتسمان الضرورة والاكتساب بان يكونا قيدين للضرورة والاكتساب ان ضروري
التصور وضروري التصديق ومكتسب التصور ومكتسب التصديق لان الكلام على هذا
يكون عبارة عن تقسيم كل من الضروري والمكتسب الى القسمين مع ان غرض المصنف ههنا
تقسيم كل من التصور والتصديق الى الضروري والمكتسب فلا بد من حمل على المعنى الثاني
المحصل لهذا الغرض والشق حمله عليه لكنه لم يفسر بمنطوقه بل لحاصله والاولى اذ لو كان
الاقتسام بمعنى التقسيم المقارن للاخذ فمنطوقه انهما يقتسمان الضرورة بينهما والمرتسم
ان يأخذ كل منهما قسما من كل من الضرورة والاكتساب بناءً على ان قيد الاخذ خارج لازم
لذلك المعنى وفي قوله يأخذ من كل واحد منهما تعريض للشق بان الاولى ان يأخذ كلمة
كل ههنا ايضا ليكون اشارة الى ان عطف الاكتساب على الضروري بعد الرجحد وليندفع
به توهم ان يقتسما مجموع الضرورة والاكتساب بان يأخذ احدهما الضرورة والآخر
الاكتساب توهما مبنيا على توهم ملاحظة العطف قبل الرجحد ولا بد في مقام التقسيم
ان يدفع امثال هذه الاوهام قوله وليس المراد آه اطال لما توهم بعضهم من ان
تفسير الشق بالمنطوق بناء على حمل صيغة الافتعال في الاقتسام على معنى الاتخاذ
بمعنى اخذ القسم كما في الاختبار بمعنى اخذ الخبر ودفع لما اورده الفاضل العصام على الشق
بناء على توهم هذا المحل حيث قال وقيل معنى تقسمان يأخذ كل منهما قسما من الضروري
والمكتسب وهو التوجيه لو ساعده اللغة ولم نجد في كتب اللغة وان كان الافتعال
يجئ للاتخاذ ويترائى وفيه تعريض لذلك الفاضل بان عدم مساعدة اللغة ينبغي

ان يجعل دليلا على كون تفسير الش بالحاصل لا بالمنطوق لا عدم صحة ذلك التفسير افلا تدبر
من توجيه كلام العقل بعد الامكان فاظنك بالش المحقق قوله اذ اللغة لا تساعده في
الاقتسام ولا بد من مساعدتها في كل مادة لان مجئ صيغ الافتعال للاتخاذ وامثاله
سماعي لا قياسي ولذا قال في الحاشية اذ لم يسمع من العرب الاقتسام بمعنى اخذ القسم
والاختبار بمعنى اخذ الخبز وان سمع ان الافتعال يجئ للاتخاذ انتهى فانوقع بعضهم من
انه لا حاجة الى حمل تفسير الش على التفسير بالحاصل لمجئ الافتعال للاتخاذ كما في قولهم اشتوى
اللحم اى اخذه مشويا لنفسه واطبخ اى اخذه طبيخا لنفسه ففيه فظر اما اولا فلان
ان اراد ان مجيئه للاتخاذ قياسي فظاهر وان اراد ان صيغة الافتعال في مادة الاقتسام
بخصوصها جاءت في اللغة بمعنى الاتخاذ فعليه البيان كيف ولم يوجد ذلك واما
ثانيا فلو سلمنا مجيئه في المادة فهو غير صحيح في كلام المص لان الافتعال للتعدي بنفسه
الى المفعول به انما يجئ للاتخاذ بمعنى اخذ مفعوله وجعله موصوفا باصله ومندرجا فيه
لا بمعنى اخذ قطعة من مفعوله وجعلها موصوفة باصلها الا يرى ان قولهم اشتوى اللحم
واطبخ ليس بمعنى جعل بعض ذلك اللحم شواء وطبيخا فلو حمل الافتعال هنا على الاتخاذ
المعتبر عند اهل اللغة كان المعنى ان كلا منهما يأخذ مطلق الضروري ويجعله قسما
لنفسه وكذا يأخذ مطلق المكتسب ويجعله قسما لنفسه وهذا المعنى باطل قطعا لان مطلق
الضروري شامل للتصور والتصديق فلو كان قسما للتصور مثلا يلزم كون التصديق
قسما من التصور لانه قسم القسم قسم وكذا لو كان قسما للتصديق ومثل يجري في المكتسب
وبالجملة الحمل عليه لكان كل من التصور والتصديق قسما من الآخر وذلك ضروري
البطلان نعم لو تعدى الاقتسام في كلام المص بالضرورة والاكتساب بكلمة من التبعيضية
بان يقال ويقتسمان من الضرورة والاكتساب لامكن حمله على معنى انهما يأخذان
قسما منهما على نحو قولهم يقتبسه من نوره او علمه بمعنى يأخذ قبسا من نوره او علمه
وهذا جلي واضح وان سوده هذا القائل بظاهره الا وهم قوله ولو في الاختبار اذا
لم يجئ في اللغة بمعنى اخذ الخبز وانما جاء بمعنى عالج الخبز لنفسه اختبر الخبز اى اخذ
خبزه لنفسه على ما في الصحاح والقاموس واعترض عليه بان المص صرح بمجئ الاتخاذ
في مادة الاختبار في شرح تصريف الزنجاني وفيه ايضا نظر اما اولا فلان تصريح

المصنف

المصنف في مقام التمثيل الذي يكفيه مجرد الفرض لا يقتضي مجيئه في اللغة مع ان عدم مساعدة
اللغة يتوجه على المص ايضا واما ثانيا فلو سلم ذلك فالكره المحتج معنى اخذ الخبز لا
معنى الاتخاذ المعتبر عند العربية في قولهم اختبز الدقيق بمعنى جعل خبز النفسه وبين
المعنيين فرق واضح اذ لو كان الاختبار يجئ بمعنى اخذ الخبز مطلقا لصح ان يقال
اختبزت من الخباز بمعنى اخذت الخبز منه ولم يساعده اللغة لا يقال مراد القائل
ايضا من اخذ الخبز هو الاتخاذ المعتبر عند العربية لانا نقول فعلى هذا لا يصح ان يكون
قوله كالاختبار تنظيرا لما اراده من الاقتسام لانه لم يرد من اقتسامهما كلا من الضرورة
والاكتساب ان يجعلا كلا من مطلق الضروري والكسبي قسما لنفسه لما عرفت ان ارادة
ذلك المعنى فاسد مستلزم لكون كل من التصور والتصديق قسما للآخر بل اراد تهما
يأخذان قسما من اقسام كل من الضروري والكسبي فلو يكون هذا القول نظيرا لم اذا
اريد به معنى الاتخاذ المعتبر عندهم بل اذا اريد به اخذ الخبز كما لا يخفى يحتمل ان يكونا
ضرورة التصور وما توهمه بعضهم من ان الش انما لم يلتفت الى هذا الاحتمال لعدم
صحته بناء على ان الاكتساب بالنظر صفة الشخص الكاسب لا صفة العلم المكتسب
فلو يمكن اخذ التصور والتصديق قسما منه لامتناع اتصاف الشئ بصفة غيره بخلاف
الضروري والمكتسب فتوهم فاسد لان الاكتساب بالنظر انما يكون صفة للعلم المكتسب
اذا حمل على المصدر المبني للمفعول بمعنى الكون مكتسبا على ما ذكره المص في شرح
التلخيص من التقييد بمعنى كون الكلام معتدا على ان يكون من المصدر المبني للمفعول
فلا شك في كونه وصفا قائما بالعلم المكتسب نعم يتجه على المحشي ان يكون الاكتساب
ح للمعنى القائم انما يصح على القول بان المصادر مشتركة بين المعنى المصدري اعني الهيئة
الحاصلة للفاعل بسبب المعنى المصدري والهيئة الحاصلة للمفعول بسببه لا على القول
بانها حقيقة في الاول مجاز ايضا في الثاني كما حققه بعض المحققين لان حمل
الاكتساب على معنى المكتسب كما فعله الش مجاز ايضا من قبيل ذكر الشرط واراده
المشروط كما حققه مولى حسرو في المرآة وليس احد المجازين اظهر من الآخر اللهم
الا ان يقال استعمال المصدر في الحاصل بالمصدر شايع كثير ولذا ظن بعضهم انه
حقيقة فيه ايضا بخلاف استعماله في معنى المفعول فهو اظهر منه وان كان مجازين

ومرجعه انه ظاهر بالنسبة الى حمله على معنى المعقول لان ظاهر لفظ الاكتساب في نفسه
عدم مجرد كون الضرورة بمعناها الظاهر الحقيقي كما فيما تصده من ترجيح الاحتمال الاول
لان في الاحتمال الثاني صرف كلا اللفظين اعني الضرورة والاكتساب عن ظاهرهما
ومن البين ان الاحتمال الذي يكفيه صرف احدهما اظهر مما يحتاج الى صرفهما ولعله
للاشارة اليه فصل القسمين المأخوذين من الاكتساب بقوله وكذا الكلام قوله
ويحتمل ان يكونا ضروري التصور آه اي الحصتين من مفهوم الضروري العارضتين
لهما فيكون اضافة الضروري الى كل من التصور والتصديق لامية ويمكن ان يراد
مجموع العارض والمعروض اعني الضروري من جنس التصور والتصديق على ان
يكون الاضافة بيانية اذ كلا من الحصتين العارضتين قسم من الضروري
كذلك مجموع العارض والمعروض قسم منه كما انه قسم من التصور والتصديق
والظاهر من سوق كلامه هو الاول فان الظاهر ان التصور يأخذ حصته من
عارض الضروري فيصير مجموع العارض والمعروض قسما من التصور وكذا التصديق
كما لا يخفى قوله وعلى التقديرين يحصل المرام الذي هو انقسام كل من التصور والتصديق
الى قسمي الضروري والمكتسب وذلك لانه قد مر بعد من كلام المص اولا وجود
قسمين من الضروري مثلوهما مجازا اما مجازا مرسلا بعلاقة اللزوم او
الشبية بناء على ان اتصاف شخصين شيئا بينهما سبب مستلزم لوجود قسم
منه مع كل منهما واما استعارة مكنية بعلاقة المشابهة حيث شبه التصور والتصديق
بشخصين متقسمين شيئا بينهما في وجود قسم من الشئ المقسوم معهما واثبت
لهما على سبيل التخييل او استعارة حيث شبه حال التصور والتصديق مع الضرورة
والاكتساب بحال الشخصين المذكورين ثم جعل وجود قسمين منهما
مع كل منهما كناية عن انقسام كل منهما الى قسمي الضروري والكسبي بعلاقة اللزوم
والى هذه العلاقة اشار المحشي بقوله اذ لا شك ان التصور اذا اخذ وذلك
لان الضرورة والاكتساب وصفان متقابلان لا يجتمعان في شئ واحد
باعتبار واحد فاذا اتصف بهما جنس التصور دائما في وقت مثلا كما يشعر به
صيغة المضارع في كلام المص فلا يمكن اتصاف ذلك الجنس بهما باعتبار تحقق

بشخصين ٢

في ضمن

ضمن فرد آخر من افراده بل يتصف بالضرورة باعتبار تحقق في ضمن فرد وبالاكتساب باعتبار
تحقق في ضمن فرد آخر وبهذا الاعتبار يلزم انقسام الجنس الى الضروري والكسبي لا يقال ذلك
اللزوم مسلم فيما اذا اخذ التصور حصتين من الضروري والمكتسب المحمولين عليه ضرورة
انهما لا يتصفان اليه الا وصفين له لكنه غير مسلم فيما اذا اخذ قسمين من الضرورة والاكتساب
المباينين له الغير المحمولين عليه كيف ولو استلزم اخذ قسمين مختلفين مطلقا انقسام
الاخذ لانقسام كل من الشخصين المنقسمين بينهما وتجانبا بعد اتصافهما فضلا الى قسمين
وهو فاسد لانا نقول لزوم انقسام الاخذ ههنا بواسطة ان الضرورة والاكتساب
لا يوجدان مع التصور الا حال كونهما وصفين له بخلاف القسمين المأخوذين من الذهب
والفضة فانهما جوهران يقومان بذاتهما قوله مصحوبا له انما اخذ ليكون دليلا
على قوله لا محمولا عليه متحدا معه لان المتحد معه في الوجود الخارجي لا يكون مصحوبا له
في الخارج والمتبادر من الانقسام بالمعنى المذكور ان يكون القسم المذكور المأخوذ
مصحوبا في الخارج ولا ينكر الا الخارج عن حد الانقضاء فلو يرد عليه ان غاية المتبادر
ان يكون مغايرا له بالماهية وان اتحدا في الوجود الخارجي قوله الا ان يقال يعني ان ههنا
تقسيمين احدهما لغوي وهو تقسيم كل من الضرورة والاكتساب بين التصور والتصديق
وثانيهما اصطلاحي هو تقسيم كل من التصور والتصديق الى قسمي الضروري والمكتسب
ومنطوق كلام المص هو الاول ومقصوده هو الثاني بواسطة الاول كما قررنا
ويحصل هذا المقصود بكل من الاحتمالين لكن حمله على الاحتمال الثاني انسب بالتقسيم
الاصطلاحي المقصود ههنا لما يجيء تحصيل المناسبة بين التقسيمين في وجود الحمل
بين مقسم واقسامه لان ذلك الحمل موجود بين كل من الضرورة والاكتساب واقسامه
فتحصل تلك المناسبة لا تقتضي العدول عن الاحتمال الاظهر لان اخذهما اقساما من الضرورة
والاكتساب عبارة ههنا عن انقسام قسمين منهما الى كل من التصور والتصديق
قيدين لمحل الضرورة والاكتساب على معنى الضروري والمكتسب ههنا انسب بالتقسيم
الاصطلاحي المفسر بضم قيود مباينة او مخالفة المقسم ليحصل بانضمام كل قيد قسم
قسم لان ذلك الانضمام ههنا لا يكون بطريق اضافة المقسم الى القسمين المأخوذين
بان يقال مثلا التصور اما تصور ضروري او تصور اكتسابي اذ لا محصل له ههنا بل بطريق

توصيف المقسم بهما بان يقال التصور اما تصور ضروري واما تصور مكتسب فوجب
ان يكون القيدان المأخوذان منهما محمولين على المقسم ولكن ان تقول مراده انه انسب
بالتقسيم الاصطلاحي المقصود والمشهور هنا وهو قولهم التصور اما تصور ضروري
او تصور مكتسب لانه مشتمل على قيد محمولين على المقسم وعلى كل من القيدين ظاهر ان
لا وجه لقوله ضرورة ان الحمل معتبر اذا لم يكن الانسبة لاجل ذلك بل لاجل ان القيد
المتضمن للمقسم هنا لا يكون الا قيدا محمولا عليه اللهم الا ان يكون من قبيل وضع
قيد المقسم في موضع المقسم فقد عبر بما عبر وايضا يجب عليه ان مجرد الانسبة لا يكون
صارفا عن حقيقة الضرورة واعلم ان تقرير السؤال بالاولوية بان يقال ان
تفسير الشق حمل الكلام على خلاف الاحتمال الاظهر وكل حمل كذا فتركه اولى وهذا الوجه
من البحث بمنع الكبرى والتوجيه الآتي من القائل بمنع الصغرى كما تعرف قوله واما فاضل
في توجيه كلامه اي بحيث يندفع عنه السؤال بالاولوية كما سبق اذ لو دافع بهذا
بصرف التفسير عن ظاهره الذي هو كونه تفسير النفس الضروري ما عدى دفع
ذلك السؤال فتامل كلام القائل انا لا نسلم ان تفسير الشق حمل كلام المص على خلاف
الاحتمال الاظهر وانما يكون كذلك لو كان تفسير النفس الضرورة وهو ممنوع لجواز
ان يكون تفسيرا للقسمين المأخوذين حينما فهو منع للصغرى المذكور على ما هو منا
قوله فليس بشئ ابطال للسند المذكور وحاصله انه لا يجوز ان يكون تفسير القسمين
المذكورين المأخوذين من الضرورة بما عداها الظاهر منها اما عبارة عن ضرورة
التصور وضرورة التصديق على ان يكون كلمة من تبعيضية واما عبارة عن التصور
الضروري والتصديق الضروري على ان يكون كلمة من ابتدائية اي القسمين المأخوذين
من جنسهما وسبب الاتصاف بهما ضرورة ان التصور مثلا اذا اتصف بوصف الضرورة
يحصل له من جهة ذلك الاتصاف قسم هو التصور الضروري فيكون التصور آخذا له
من ذلك الوصف تنبيها للسبب بالمأخوذ في البداية او يكون اخذا له من مأخذ
آخر هو معروض الضروري بسبب ذلك الوصف فان التصور الضروري كما انه قسم من مطلق
التصور كذلك هو قسم من مطلق الضروري فيصح ان يأخذ التصور مطلقا الضروري
بسبب اتصافه بوصف الضرورة وكذا الكلام في تقسيم الحاصل للتصديق من جهة وصف

الضرورة

الضرورة فانه يأخذه من سبب حصوله له او يأخذه بذلك السبب من مأخذ آخر هو
مطلق الضرورة وعلى التقديرين لا يصح ان يكون الضروري تفسيرا لهما اما على تقدير
كونهما عبارة عن الضروريتين فلان الضروري مباين لوصف الضرورة بحسب الحمل
لا يجوز تفسير احد المتباينين بالآخر واما على تقدير كونهما عبارة عن التصور والتصديق
الضروريتين فلان مطلق الضروري اعم مطلقا من كل منهما فلو كان تفسيرا لواحد من
هذين القسمين او لكل منهما بخصوصه لم يكن القسم اخص من المقسم بل اعم من وجه وهو باطل
اذ يجب قسم الشئ اخص منه مطلقا لا يقال الشق الثاني من الترديد فاسد اذ ليس كلام
المص مشتملا على كلمة من فعلى تقدير ابقاء الضرورة على معناها الظاهر يكون كلامه متضمنا
في الشق الاول ولو عمم الثاني واحتمل كلام الشق والقائل انا نقول انما يتوجه
ذلك لو كان تفسير الشارح بالمنظور وقد سبق انه بالحاصل فح لا بأس للشارح فان
يقول اريد بكل منهما قسما من جهة الضرورة كما لا يخفى وبهذا البيان اندفع عنه ايجاب
الاول ان التصور الضروري مثلا انما يكون قسما مأخوذا من الضرورة بقيد صرفها الى
الضروري فيقع القائل فيما هرب عنه من انه ليس تفسير لنفس الضرورة عن الاحتمال
الاظهر فالصواب الاقتصار على الشق الاول الثاني ان الاخذ يقتضي مأخذا آخر
اذ لا يتصور اخذ شئ شيأ من نفسه مع ان التصور الضروري مثلا انما هو قسم
للتصور الآخذ لا قسم لشئ آخر فالواجب عليه ان يعرض عنهما ويتعرض لما اشار اليه
آنفا من الجهتين من عارض الضروري بان يقول في الشق الثاني او ضروري التصور او
ضروري التصديق بناء على ان كلا منهما بسبب اتصافه بالضرورة يحصل له حصة من مفهوم
الضروري العارض له وهو ظ الثالث ان ليس مراد القائل انه تفسير لواحد القسمين
بخصوصه ليلزم كون القسم اعم من المقسم بل مراده انه تفسير لكلا القسمين المأخوذين
من جهة الضرورة معا الا يرى ان المقسم المفرد المذكور في الشرح ما اخذه كل من التصور
والتصديق لا ما اخذه احدهما في كلام القائل اشارة اليه حيث جعل الضروري
تفسيرا للقسمين مع ان المفرد لا يصح ان يكون تفسيرا للمعنى وحاصل اندفاعه
ان ذلك المحذور كما يلزم لكونه تفسيرا لاحدهما بخصوصه كذلك هو لازم لكونه
تفسيرا لكل منهما بخصوصه ثم يتوجه عليه بحثان الاول انه يجوز ان يكون تفسيرا

لكل منها بعموم لا بخصوص وانما لا يجوز ذلك لوجوب ان يكون التفسير مساويا للمفسر وتعريفا
حقيقيا له وهو بكيف والتفاسير من قبيل التعريفات اللفظية ويجوز بالاعم والاخفى فلو بكس في
كون تفسير الكل منهما بالبعض وهو راى القائل فلا حاجة الى جوابه الاولى بالسماح الثاني
لوجوه لا عراضه عن احتمال الخصوص هنا وما قيل اشار هنا الى ان اضافة الضروري الى
التصور والتصديق فيما سبق بيانية فليس بشيء اذ الظاهر ان يكون الوصف هنا كالوصفية
كما عرفت ولو سلم فلو يدفع ما قلنا لان كلام القائل على تقدير من الابتدائية لاحتمال الخصوص
البتة بل هو الاظهر مما ذكر فلا يرد من التعرض به وابطاله ولا يخلص الجواب بقال ابطال
ذلك الاحتمال ايضا يظهر من بطلان الشق الثاني ضرورة ان مطلق الضروري اعم مطلقا
من كل من الخصوصين ايضا فالاعراض عنه بالمقايسة ولم يعكس لتمهد الجواب الاولى
لان ذلك الجواب لو يصح على اختيار احتمال الخصوصين لان ضروري التصور مثلا وهو
الوصفية الاولية لا يكون قسما للتصور بل للمطلق الضروري ومطلق الضروري لا يكون
قيدا للمقسم بل للتصور المنقسم الى قسميه وللتصديق المنقسم اليه فاذا قيل التصور اما
ضروري او مكتسب مثلا كان ذلك من قبيل وضع قيد المقسم في موضع القسم مسامحة
اذ المراد اما تصور ضروري او تصور مكتسب لكنه يلزم كون القسم اعم من المقسم
فاعرف قوله والاقرب بحسب المعنى لم يرد حمل الاقسام على مطلق التقسم كالانقسام
اذ لم يساعده اللغة ايضا في الاقتسام اذ لم يجئ تسميته فاقتسم بل جاء فانقسم
بل مراده حمله عليه ادعاء بطريق المجاز المرسل من اطلاق اسم السبب على المسبب ولما لم يتجه
هذا التوجيه في افادة المقصود والاصل هنا وهو انقسام كل من التصور والتصديق
الى قسميه الضروري والكسبي الى ارتكاب كناية بعد ارتكاب التجوز كان اقرب من توجيه
الشق المحتاج اليهما كما عرفت فلا يرد عليه انه اراد ان يحمل على الانقسام حقيقة
فلم يساعده اللغة وان اراد مجازا فكذا توجيه الشق من غير فرق ضرورة ان قصد
معنى انقسامها مجازا ايضا والعلم ان في الاقتسام هنا احتمالات احدها حمله على
التقسم المقارن للوخذ واختاره الشق وثانيها حمله على مطلق التقسم على ان يكون الفعل
مرادفا على ما في الاساس من قسم الشيء واقتسمه بمعنى وقد عرفت انه يفيد
انقسام الضروري والمكتسب له ما هو المقصود من انقسام التصور والتصديق كما ذكره

الفاضل

الفاضل العصام وفيه ان ذلك المفاد يستلزم المقصود الاصلي فيجوز ان يكون كناية عنه وثالثها
حمله على مطلق التقسيم على ان يكون المعمل مجهولا كما اختاره ذلك الفاضل ورابعها ما اختاره المحشي
من حمله على معنى الانقسام وعلى الاخيرين لا بد من حمل الضرورة والاكتساب على معنى الضروري
والكسبي من الخزن والايصال سماعيا ففي ما اختاره الشارح تكلف في اللفظ هو التجوز في
الاقسام وتكلف في المعنى هو الاحتياج الى الكناية بعد التجوز في الاقتسام وكذا فيما
اختاره الفاضل تكلفان في اللفظ التجوز في الضرورة والاكتساب والخزن والايصال
وتكلف في المعنى ايضا لان تقسيمها كناية عن انقسامها لان اثبات الاحتياج الى
المطلوب يتوقف على هذا الانقسام لا على التقسيم كيف ويتعلق قول المص بالضرورة بالانقسام
انما هو باعتبار معنى الانقسام وفيما اختاره لا تكلف من جهة المعنى اصلا وانما التكلف
فيه في اللفظ من ثلثة التجوز في الاقتسام وفي اللفظ الضرورة والاكتساب والاحتياج
الى الخزن والايصال فيحتمل ان يكون مراده التعريض على الشارح بان رعاية جانب المعنى
اوفق ويحتمل ان يكون تعريضا للشق والظاهر هو ما به الاقرب من بين الاحتمالات الممكنة
هنا هو ان يحمل على معنى الانقسام ولكن ان تقول مراده هو ما اختاره الفاضل العصام والحق
ما اختاره الشق هو اولى من الكل لان سماع الخزن والايصال مفعول الاقتسام مع الكناية
ابلغ من التصريح بقوله هذا القيد غير محتاج اليه اه تلخيصه ان الاكتساب في اصطلاح اهل
المعقول منقول الى تحصيل العلم بالنظر ويجب ان يكون التخاطب في كل فن باصطلاح
ذلك الفن حتى لو حمل الاكتساب هنا على المعنى اللغوي كان مجازا محتاجا الى القرينة
فذكر النظر بعد الاكتساب مستغنى عنه بقوله فذكره تصريحا بما علم التزاما ذكر تعريف النظر
مما لا بد منه في اثبات الاحتياج الى المنطق لكنه قصد ذكره بالتمهيد او لان ذكره بدون
التمهيد كان كالانتقال الى الكلام الاجنبي من غير مناسبة ولم يستحسنه المتاخرون وايضا
التعريف بعد التمهيد تفسير بعد الابهام وهو واقع في النفس ولا يحصل ذلك التمهيد
بمجرد ذكره في ضمن الاكتساب اذ هجا لا يلتفت الى المدلولات الضمنية والالتزامية
بخلاف ما اذا ذكر صريحا لا سيما اذا كان فيه عدول عن الظاهر لاحد الوجهين احدهما
قصد التصريح بما علم ضمنا لغرض التمهيد وثانيهما حمل الاكتساب على المعنى اللغوي
لذلك الغرض ايضا لان السامع اذا وقف على هذا التصريح يتصرح بما علم ضمنا او ان هذا

الحمل صرف اللفظ عن حقيقته وكل منهما عدول عن الظاهر يحتاج ذهنه الى ذكر النظر ههنا
امر ملتزم فربما يطلب ماهيته و بذلك يحصل التمهيد بخلاف ما اذا لم يذكر صريحا و بالجملة ان
قصد التمهيد المتوقف على ذكره الصريح ثانيا واحتال في ذلك الذكر لغرض التمهيد فتوسل
باحد الطريقين من التصريح بما علم ضمنا والحمل فقوله او حمله عطف على تصريحا وهما علتان
لذكره صريحا وغرض التمهيد علة للذكر الصريحي المعلل بهما لكون اللام في تصريحا تحصيلي
وفي حملوحصولي فلا اشكال ولا تناقض كما توهم وبهذا البيان ظهر انه لو حصل التمهيد للذكور
بان يقال والنظري وهو ملاحظة المعقول آه على ان يعود الضمير الى النظر المذكور في ضمن
النظري على ان النظري واشباله منقولة في حكم الاعلام فارجاع الضمير الى جزئه كارجاعه
الى عين مجرد قوله او حمله للاكتساب على المعنى اللغوي وهو مطلق التحصيل اي لا مقيدا
بقيد النظر كما في المعنى الاصطلاحي فلا وطائل في بهذا المعنى لدينا في تقييده بقيد آخر فلو يرد
ان ائمة التفسير صرحوا في تفسير قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت بان
الكسب مطلق التحصيل والاكتساب هو التحصيل باعتماد واهتمام ولذا فرع على النفس
بانها تهتم فيما يضرها من الشرور والمعاصي لا فيما ينفعها من الطاعات تتكاسل فيها وههنا
بحثان الاول ان قيد النظر على تقدير التصريح بما علم ضمنا انما يتعلق بالاكتساب على
تجريده منه فيؤول الى مطلق التحصيل فلا تقابل بين شقي الترديد اذ لا يتعلق به بطريق
التوكيد او يكون التقابل بينهما بان مطلق التحصيل اذ يذ في صورة التجريد بواسطة الوضع
الاصطلاحي وفي صورة الحمل بواسطة الوضع اللغوي الثاني لا يدمن حمل على المعنى
اللغوي اذ على تقدير المعنى الاصطلاحي يكون جاهدا لمسائل المنقولة فلا يصح تعلق
الظرف ولذا لم يجعل المصنف الظرف في قول صاحب التلخيص الفصاحة في المفرد ظرفا للغوا
بل مستقرا والجواب لا شك ان بعض المنقولة الى المعاني المصدرية يعدونه بعد
النقل الى معمولاته بواسطة حروف الجر وبدونها ويتصرفون فيه بالاشتقاق
كما في قولهم حليت ارجعا في المسجد والاكتساب والمكتسب من هذا القبيل لا الفصاحة
والفصيح يقال هو افصح منه فليس احتياج المصنف الى الظرف المستقر لجمود الفصاحة
ولا لما ذكره بعض الافاضل هناك من انها بمعنى ما يطلق عليه الفصاحة ههنا فلا وجه
لملاحظة كونها بمعنى الخلوص قبل اضافتها الى المفرد حتى يصح كونه ظرفا للغو لكونها

بمعنى

بمعنى الخلوص انتهى لانه مفترض بصحة الظرف اللغوي لو تحققت للخلوص عن الامور
المذكورة ههنا لكن و ذلك الخلوص اخص مما يطلق عليه الفصاحة وصحة كونه ظرفا
لغوا للخاص تستلزم صحة كونه ظرفا لغوا للعام وهو ظاهر بل لابد ان ظروف اللغو يتحقق
الا بالنسبة الجزئية التي هي ههنا ثبوت الفصاحة لفاعلها الذي تقوم هي به فلو جعل ظرفا
لغوا لها كان المعنى كون شئ خلصا في المفرد فيلزم احد الفسادين اما عدم قيام الفصاحة
المعرفة بالخلوص بالمفرد بل بشئ آخر وهو كون المفرد ظرفا لثبوتها لذلك الشئ كما في قولك
الصلوة في المسجد افضل واما ظرفية المفرد لنفسه ضرورة ان ظرف الوصف ظرف لموصوف
ولذا كان تحيز الاعراض في مكان معين تابعا للتحيز معروضها ترتبا فيه فكما ان ظرفية المسجد
لثبوت الصلوة للمصلي تستلزم ظرفية لنفسي المصلي فكذا ظرفية المفرد لثبوت الفصاحة
لها مستلزمة لظرفيته لنفسه والكل فاسد بخلاف الظرف المستقر فانه لما كان دالا على مطلق
الثبوت الاعم من الثبوت في نفسه ومن الثبوت لغيره اعني النسبة الجزئية بين شيئين
كما يقتضيه كون متعلقه فعلا عاما شاملا لجميع الانشاءات لم يوجب شيئا من الفسادين
واما اوجب مطلق ثبوت الفصاحة ووجودها ومن البين انها صفة ثابتة في محلها
هو المفرد فلتحقق مطلق الثبوت في ضمن ثبوتها في محلها لا في ضمن ثبوتها لغيرها
وبالجملة يصح اللغو والمستقر فيما لم يتحد الفاعل مع الظرف كما في الصلوة في المسجد افضل
ولا يصح اللا والمستقر فيما اذا اتحدا كالفصاحة في المفرد والصلوة في زيد احسن منها في عمرو
وبهذا ظهر انه لا يصح جعله ظرفا للغو الفصاحة ولو تحققت لمعنى الخلوص وان قوله بالنظر
ههنا يجوز ان يجعل ظرفا مستقرا للاكتساب فيندفع الايراد بوجه آخر لان فاعل الاكتساب
هو الناظر مغاير للناظر الذي هو الظرف المجرور فاعرف هذا المقام فانك لا تجده الا في صدور
الاكابر قوله لكنه غير ملزوم للايجاز اه اي كل من الجوابين غير ملزوم له اذ غاية الاطناب
لفائدة التمهيد والايجاز ينافي الاطناب بل المساواة وفيه ان الايجاز في كل لفظ
من الفاظ الرسالة غير مطلوب لا دغير ملتزم في القرآن فضلا عن سائر الكتب بل
المطلوب غلبة الايجاز وندرة الاطناب الا ان يقال غرضه ان هذا الاطناب لفائدة
لا يعتد بها مثل هذا الاطناب ينافي المطلوب وفيه فظر بعد اذ لو ترك التصريح بتذكير النظر
ويقل هو ملاحظة المعقول اه على ان يعود الضمير للنظر المأخوذ في مفهوم الاكتساب

لربما يتوهم رجوعه الى نفس الاكتساب في بادي النظر ويفوت فائدة التمهيد وتجريد الكلام
عن مثل هذا الايهام مع تحصيل فائدة التمهيد امر معتد به كما لا يخفى قوله والذي لو تنقض بهما
اوليس لهما تحصيل علم بالنظر فلو يجدان من نفسهما ان بعض التصورات والتصديقات
الحاصلة لهما بطريق النظر اما مهجب القوة فلو دون نظريات الاوساط حسبما تخبر واما
المتناهي فلعدم انتقاله من الشكل الاول البديهي الانتاج الى نتيجته فضلا عن نتيجة غيره
وليس المراد ان صاحب القوة يعلم جميع الاشياء بلا نظر لان كنه الواجب تعالى وسائر
المغيبات غير معلومة بل مراده ان جميع العلوم الحاصلة لم ليست بطريق النظر وبعد تجويز ان
وقوعها في الخارج محل نظر اما صاحب القوة فلان الاستدلال بالاثار وقع الانبياء عليهم
السلام الا ان يكون انتقالهم من تلك الاثار ايضا بطريق الحدس بناء على ان الحدس لا ينافي
الحركة الثانية كما سيجيء واما المتناهي فلانه لو لم يستدل بشيء على شيء لم يكن مكلفا بالايمان
الا ان يصح التقليد في الايمان لكنه ليس مذهبا للكل ثم انه لو كان اولى قول الشارح لم في قوله
تحصل له ما احتيج الى اخراج صاحب القوة القدسية لانه يجد في نفسه من غير نظر ان
بعض التصورات والتصديقات حاصل للاوساط بطريق النظر وبعضه بدونه والم يكن
جميع علوم بديهية فالوجدان واما احتياج المشي الى هذه الكلية لان الغرض هنا بيان
احتياج كل متوسط الى المنطق والمراد من الاوساط من له ملكة استحصال المجهولات من
المعلومات قوله وبعد التنزل عن هذا اه وفيه اشارة الى ان التحرير السابق في سؤال
مقدر بمنع الكلية مستندا بصاحب القوة والمتناهي وانت خبير بان التحرير السابق على هذا
يكون دفعا لذلك تحرير الكلام بقرينة ورود السؤال وذلك غير موجب الا ان يحمل كلام
على المسامحة والمراد جعل القرينة ظهور الفساد لا نفس الفساد ويشير اليه قوله كما هو
المشهور في التأبيد نعم يتجه ان النزول عن هذا انما يستحيل قبل الدفع لا بعده اللهم
الا ان يكون تنزلا عن احتمال الفساد ويوم حوا لان الدفع السابق لم يدفعه قطعا
بل ظنا ولذا صدره بكلمة كان المفيدة للظن قوله على تقدير تسليمها اي تسليم البداهة اشارة
الى منع بداهة الجزئيات الاربعة اما مستندا بجواز الاستدلال عليها بتلك الامثلة
البسيطة البديهية بان يقال مثلا بعض التصورات تصور الحرارة بديهي فبعض التصورات
بديهي وكذا الكلام في البواقي واما مستندا بما ذهب اليه الامام من جميع التصورات بديهية

فلكون

تكون بعضها نظريا غير ثابت في نفسه فضلا عن بداهته وان سلمها اذ الظان كلا من
الجزئيات الاربع من قبيل قضايا قياساتها معها تأمل قوله لا يستلزم بداهة الانقسامين
والقول بان بداهة تلك الجزئيات بعينها بداهة الانقسامين فاسد لان الموضوع في قولنا
التصور ينقسم الى الضروري والبديهي مثلا طبيعة التصور ان كان التقسم للماهية
بانقسام الكل الى جزئياته او مجموع افراد التصور ان كان تقسم الكل الى الاجزاء والموضوع
في الجزئية بعض افراد التصور فكيف يكون الحكم على مفهوم التصور او على مجموع افراده
عين الحكم على بعض افراده فاذا تغاير الحكمان فيجوز الاستدلال باحدهما على الاخر ولا يلزم
من بداهة مقدمات الدليل بداهة النتيجة والا لما افسر الى استدلال فلزانا قال لجواز
الاستدلال بها عليها ولقائل ان يقول يمكن دفعه بوجهين احدهما الانتقال من
الجزئيات الاربع الى الانقسامين دفعي او تدريجي والنظر المتوقف على الحركة يجب
ان يكون تدريجيا فلا يكون الجزئيات المذكورة دليلا بالنسبة الى الانقسامين الثاني
اثبات الاحتياج الى المنطق انما يتوقف على ثبوت نفس تلك الجزئيات لا على ثبوت
الانقسامين فلعل مراد المصوب والمشي من بداهة الانقسامين كناية عن بداهة تلك الجزئيات
ولقائل احد الامرين المذكورين او كليهما اكتفى القوم باثبات الجزئيات الاربع ولعل لهذا
قال فالاولى اه فتأمل واعلم ان ههنا دعويين احدهما ان كلا من التصور ينقسم الى
القسمين وادعى المشي بداهة هذا الدعوى وحمل قول المص بالضرورة على معنى البداهة
وثانيهما ان انقسام كل منها اليهما بديهي والمشي لم تتم البداهة في هذه الدعوى ولا يلزم
من كون الشيء بديهيا في نفسه كون الحكم ببداهة بديهيتها كما ان كون الشيء نظريا
لا يستلزم كون الحكم بنظريته نظريا وهو ظاهر بل ربما يدعى ان المشي ادعى نظرية الدعوى
الثانية استدل عليها بان كل عاقل يجب من نفسه هذه الجزئيات الاربع وكل من يجد في نفسه
يكون الانقسامين بديهيا عنده واشار المحشي الى ان منع صغراه مزيف دفع احدهما
بتخصيص العاقل باوساط وابقى الاخر بقوله على تقدير تسليمها والى منع كبراه ههنا
فيما قبل اما يرفعها اورده المحشي لو ادعى المشي الضرورة في دعواه وهي ضرورة الانقسام
وذلك غير مسلم وان دعوى الضرورة لا يلزم ان يكون ضرورية فاسد فشان الاشتباه
بين الدعويين قوله فالاولى ان يحمل الضرورة اه يعني وان امكن تتميم معنى البداهة ههنا كما اشير اليه

صاحب المواقف بناء على ما قدمنا لكنه يتوجه عليه اشكال ويحتاج الى جواب فيكون وفيه بحث
اما اولا فلان الشق سيصرح بان حضور القوة القدسية لكل فرد من افراد الانسان ممكن
وح يمكن ان يكون جميع التصورات والتصديقات بديهية عند كل احد وهذا الامكان ثابت
في جميع الاوقات فلو يكون الى قسمي الضروري والنظري ضرورية للتصور والتصديق في جميع
اوقات وجودها ولا في وقت معين او غير معين ولا يشهد عنوان الموضوع اعني التصور
والتصديق فلو يصح حملها على الضرورة المطلقة والوقتية ولا على الوصفية والجواب مبني
على ما سيجئ من المحشي من ان الحصول تلك القوة لكل فرد غير ممكن بالامكان بحسب نفس الامر
لوجود الموانع الضرورة وان كان ممكنا بالامكان الذاتي والضرورة التي هي جهة القضية اعم من
الضرورة لذات الموضوع ومن الضرورة لا مع ارتفاع فالانقسام ضروري بهذا المعنى للضروري
التصور والتصديق او لمجموع افرادهما واما موجودين فيكون القضية ههنا ضرورية
مطلقة على ان الانقسام اليهما دائم لهما والدوام لا يخرج عن الضرورة في التحقيق واما ثانيا
فلو كفى في حملها على معنى البداهة فائدة جديدة يستحق في التحقيق الاتي من الشق لا في حملها على
الوجوب فتكون تطويلا يجب حفظ هذه الرسالة المهذبة عن امثال هذا والجواب
ان فيه فائدة مهمة هي الاحتياج الى المنظور في جميع الاوقات انما يتم اذا كان الانقسام الى
القسمين واجبا لكل من التصور والتصديق ما داما موجودين اذ لو امكن انفكاك الانقسام
عنهما في بعض الاوقات بان يكون جميع الافراد بديهية او نظرية لم يثبت الاحتياج المفسر
بالتوقف في جميع الاوقات ومنه يظهر فائدة الحمل على الضرورة الذاتية لا يقال يمكن استفادة
الضرورة الذاتية من صيغة المضارع الدالة على الدوام في قولنا ويعتمان ومن قول
الشيخ مطلقا العلوم ضرورية لانا نقول اما استفادتها من الصيغة فغيرة في
المقامات الخطابية لا في البرهانية كهذا المقام واما استفادتها من قول الشيخ فانما
تصح في المسائل وليس الانقسامين من المسائل العلمية وهو ظاهر الا ان يعم مطلقا
العلوم في كلام الشيخ من المسائل وغيرها وفيه ما فيه لكن الشق ما حملها على معنى البداهة
احتاج الى استفادة الدوام وان لم يحتج الى استفادة الضرورة بناء على ان الاحتياج
عندهم من التوقف المفسر بان لا يمكن وجود الشئ الا بوجود شئ آخر كما
سيأتي فثبوت الاحتياج الى المنظور في جميع الاوقات لا يتوقف على ضرورة الانقسامين

بالغير

بالكفيه دولها وايضا يتجه عليه ان كلام المص وان دل على الدوام الذاتي بل على الضرورة
الذاتية لا يدل على ما اقتصر من كلام المص من ثبوت احتياج كل احد من الاوساط
الى المنظور لان غاية الذاتيين ههنا ان يكون الانقسام الى القسمين دائما
لكل نوع التصور والتصديق او ضروريا له ما دام ذلك النوع موجودا
ويجوز ان يكون دوام ذلك الانقسام لذلك النوع باعتبار الاشخاص
بان يكون جميع العلوم شخص واحد من الاوساط وحدها ادفع بعض علوم
شخص آخر بديهيا والاخر نظريا او بالعكس فلو يثبت بهذا القدر احتياج
كل احد منهم الى المنظور اللهم الا ان يكون غرض الشق من قوله فان كل عاقل الخ
بيانا للبداهة الانقسامين مع الاشارة الى توجيه كلام المص بان مراده
بانقسامهما بالنسبة الى علوم كل عاقل الضرورة والاكتساب بقرينة ظهور
ان الغرض بيان احتياج كل عاقل الى المنظور ومن الناس من قال المواقف لما ذكر
المص في شرح العقائد ان يحمل الضرورة ههنا على معنى اليقين وانت خبير
بان قيد الضرورة على هذا يكون تطويلا بلا فائدة ههنا الا ان وجوب الاحتياج
الى المنظور مطلب يقيني فيجب ان يكون دليله برهانا مركبا من مقدمات يقينية
فلا فائدة في التوكيد ههنا بخلاف مطالب علم العقائد فانها مطالب ظنية
كبحث الامامة والتفضيل كما هو المشهور لتوكيد الحكم هناك بانها يقينية
دفعا للتوهم كونه ظنيا كبعض الاحكام الظنية المأخوذة في ذلك العلم
مستفادة لفائدة جديدة وهو موجه هناك وغير موجه ههنا على ان حمل المص
الضرورة هناك على معنى اليقين مزية عليه كما يعرف من يراجع الى الشرح
العقائد قال الشق كحضور الحرارة والبرودة المحسوستين الجزئيتين او الكليتين
بوجه ما فانه بديهي وان لم يكن تصورهما بحقيقتهما بديهيا عند كل عاقل فان
حقيقة الحرارة كيفية من شانها جمع المتشابهات وتفريق المتفارقات والبرودة
كيفية من شانها العكس وقوله من غير فظ قيد للوجدان واشارة الى ان
ليس المراد من وجدان كل عاقل في نفسه التجربة من غير نظر الى امر
خارج من المفهوم المتصور والقضية المصدق بها اصلا ضرورة ان من يصدق

بالجزئيات يجب هناك النظر الى المقدمات المرتبة الحاضرة عنده ودفعه بالقضايا
قياساتها معها يجب هناك النظر الى تلك القياسات الخارجة عنها بل المراد انه يجب
من مجرد الامور الموجودة في نفسه في تلك الحالة بلا احتياج الى ترتيب امور
آخر من معلومات اخر مخزونة ويحصل له بعض آخر منها كتصور الملك والجن
بانهما اجسام لطيفة مركبة من العناصر غلب عليها النارية او الهوائية متشكلة
باشكال مختلفة قادرة على افعال شتاقة الان الاول نوراني والثاني ظلماني
هذا على الاختلاف بين المتكلمين واما عند الحكماء فهما النفوس المجردة المفارقة
عن الابدان والتصديق بان العالم حادث بالنظر والاكتساب لان تصورها
يحتاج الى التعريف الذي قدمناه والتصديق بذلك يحتاج الى الاستدلال
عليه بان العالم متغير وكل متغير حادث ولقائل ان يقول اذا اريد بالتصور
بالكنه فتصور الحرارة والبرودة ايضا يحتاج الى فكر وتعريف كما قدمنا ايضا
وان اريد التصور بوجه ما فتصور الملك والجن ايضا لا يحتاج الى النظر ضرورة
ان كل من سمع اسم الملك والجن يحصل في ذهنه صورة منطبقة عليه اقلها
ما يطلع عليها الملك والجن والجواب انا نراد التصور بوجه ما لكنه اريد
الوجه المساوي للمتصور بحيث يميزه عن جميع ما عداه والتصور بهذا الوجه
قبل النظر حاصل للحرارة والبرودة دون الملك والجن الا يرى ان التصور الحاصل
من الملك تصدق على الجن وبالعكس او اريد تصور الحرارة والبرودة بوجه ما
وهو ان الملك والجن بكنههما كما قوله اي اكثر من سلوك يشير الى ان اضافة التكلف
الى الاستدلال من قبيل اضافة العام الى الخاص كما في قولهم شجر الاراك ويوم
الاحد اي التكلف الذي هو الاستدلال والى ان كلمة من تبعيضية متعلقة
بصيغة افعل التفضيل لا بمادته كما في قولهم الانسان اعم من زيد متعلق بمادة
العموم لا بالصيغة والا لزم استعمال افعل التفضيل بجموع الامرين اعني اللام
وكلمة من وهو بط كما تقرر في النحو اذ لو جعل كلمة من ههنا متعلقة بمادة السلوك
كما في قولهم هذا سالم من كذا لاحتيج الى تقدير من التفضيلية وهو تكلف فمن
جعلها متعلقة بمادة السلوك على ان يكون اضافة التكلف الى الاستدلال

لانية وحكم بكونه احتمالا ظاهرا لم يصب قوله مع زيادة مقدمات اي مع
المقدمات الزائدة المستغنى عنها الراجع عنها الى دعوى البداهة في المطلوب وتلك
المقدمات يرد على بعضها اعتراض وذلك البعض لزوم الدور او التسلسل
لما عرف من منع اللزوم مستندا بجواز اكتساب التصديق من التصور
ومنع بطلان التسلسل مستندا بجواز قدم النفس فيحتاج الى الجواب بانه
مبني على امتناع ذلك الاكتساب على حدوث النفس من حيث هي نفس
بخلاف دعوى البداهة في المطلوب لانه طريق لا يرد عليه شئ ولا يحتاج
الى جواب فهو اكثر سلامة منه والاظهر ان مراد الشيخ هو ان كلا من الطريقين
وان توجه عليه سؤال وجواب الا ان الورود على دعوى البداهة اقل مما
يرد على طريق الاستدلال واوضح دفعا منه فلذلك كان اسلم منه وهو الحق
لان الامثلة الجزئية مثل تصور الحرارة والبرودة والملك والجن والتصديق
بكون الكل اعظم من جزئه وحدوث العالم شبيهات على الجزئيات الاربع
وهي تنبيهات على الانفسيين في الظاهر وجعلها ادلة احتمال بعيد لا يخفى
قوله ويستفاد من هذه العبارة اه يعني ان عبارة الاسلم ينبغي ان يعدل
عنها الى عبارة الصواب لان تلك العبارة يستفاد منها بحسب الظاهر صحة
سلوك المص حين التقسيم الى كل من الطريقين مع ان تلك الصحة
المستفادة فاسد بحسب الظاهر وكل عبارة يستفاد منها ذلك فهي
فاسد بحسب الظاهر فهذه العبارة فاسدة بحسب الظاهر اما الاستفادة
فلما استفاد اليه من ان اصل التفضيل ظاهر في اشتراك المفضل
والمفضل عليه في اصل الفعل الذي هو السلامة ههنا وسلامة كلا
الطريقين عند المص وقت هذا التقسيم توجب صحة سلوك المص الى كل منهما
في ذلك الوقت واما الاستفادة المستفادة فلان المطلوب اعني الانفسيين
اما ان يكون بديهيا عند المص في ذلك الوقت واما ان يكون نظريا عنده
وكلما كان بديهيا عنده حينئذ لم يصح الاستدلال عليه بحسب الظاهر
حينئذ وكلما كان نظريا عنده لم يصح دعوى بداهة حينئذ بحسب الظاهر

ينتج من الاقتران الشرطي منفصلة حقيقية هي ان المطلوب اما ان لا يصح
الاستدلال المنصّ عليه وقت التقسيم بحسب الظاهر واما ان لا يصح دعوى
بداهة حينئذ بحسب الظاهر وانما صدر الشرطيتين بقوله الظاهر اذ يرد عليهما
انه يجوز ان يكون بديهيا عنده يستدل عليه لكونه نظريا عند غيره ويجوز
ان يكون نظريا عنده ويحكم ببداهته لكونه بديهيا عند غيره كما اشار اليه
في الحاشية لكن كل منهما خلاف الظاهر اذ الظاهر ان الشخص انما يسلكه
الى احد الطريقين بالنظر الى حال نفسه لا بالنظر الى حال غيره ولذا قال
هذا غير بيّن ولم يقل هذا فاسد وهذا القدر كاف في ابطال الفساد الظاهري
في مقصوده كما قررنا واقول يمكن دفعه بوجوه الاول انا لا نسلم الاستفادة
المذكورة لجواز ان يكون افعل التفضيل ههنا للتباعد بين المنزلة كما قالوا
في مثل الله اكبر فالمعنى حينئذ ان هذا الطريق فيه سلامة كثيرة ولا
سلامة في طريق الاستدلال اصلا بقرينة قوله فظهر ان الاستدلال
بالاخرة يؤداه وهذه قرينة واضحة على ما ذكرنا وصرف الكلام
عن ظاهره بقرينة ظاهرة ليس عدولا عن الظاهر واما ثانيا فلان
غاية المستفاد وهو الصحة عند المصنف لا الصحة في الواقع ويجوز
ان يكون الصحة عند المصنف عبارة عن الجواز العقلي ويكون طريق الحكم
بالبداهة ارجح في هذا الجواب من طريق الحكم بالنظرية والاستدلال
بان يكون الطريق الاول مظنونا للمصنف والثاني جوهو كما
في اصح قولي الفقهاء فيكون معنى قوله اسلم انه ارجح عند المصنف
فلذا عدل اليه ولا فساد فيه اصلا واما ثالثا فلانا لو سلمنا
ان المستفاد هو صحتهما معا في الواقع بحسب اعتقاد المصنف
فبطلان ذلك المستفاد بحسب الظاهر ممنوع وانما يكون باطلا
فواجب اعتقاد اجماع بداهة المطلوب ونظريته بالنسبة الى نفسه
وليس كذلك والشرطية الاولى من دليل بطلانه ظاهرة المنع
اذ الظاهر في مقام التعليم والافادة ان يكون كل من دعوى البداهة

والاستدلال

والاستدلال بالنسبة الى حال المتعلمين لا بالنسبة الى المصنف المعلم
بل لا معنى له في ذلك المقام ومنهم ذكي كالانفسا ما ان بديهيين
عنده ومنهم غير ذكي كانظريين عنده فيجوز ان يراعي المصنف حال
كل منهما فيفاد ما اوجب ذلك المستفاد كون المطلوب بديهيا
عند المحققين المتعلمين ونظريا عند البعض الآخر في اعتقاد المصنف
وقت التقسيم لا يقال مراده من قوله عند المصنف في الشرطيتين
معنى في اعتقاده والمعنى لو كان بديهيا عند الطالبين في اعتقاد
المصنف لم يصح الاستدلال عليه لانا نقول يأتي عن هذا المعنى
ما نقلناه في بعض النسخ في الجواب عما اورده حيث قال لا ان يقال
المراد من الاستدلال ايراد مقدمات ينتظم منها دليل عليه بالقياس اليه
تبيهها انتهى وايضا ان اراد عند بعض الطالبين فالملازمة الاولى
ممنوعة لجواز ان يكون نظريا عند البعض الآخر ويصح استدلال
المصنف عليه بالنسبة الى ذلك البعض وان اراد عند جميعهم فالملازمتان
مسلمتان لكن المنفصلة المطوية القائلة بان المطلوب اما ان يكون
بديهيا عند جميعهم واما ان يكون نظريا عند جميعهم ان اراد بها منع
الخلو فظاهرة المنع لان هناك احتمالا ثالثا هو كونه بديهيا
عند بعضهم ونظريا عند البعض وان اراد بها منع الجمع فمسلمة لكن
القريب على هذا ظاهر المنع اذ لا يثبت بطلان المستفاد مالم يبطل
ذلك الاحتمال الثالث ايضا لا يقال هذا الوجه مدفوع بان الظاهر
من المصنفين ان يراعوا حال جميع المخاطبين من المتعلمين ذكيا كان
او غبيا او متوسطا لانا نقول هذا فاسد والا لم يصح كثير من
استدلالاتهم على المطالب ايضا لان من المخاطبين من يكون تلك
المطالب بديهية عنده فلم يندفع هذا الوجه بان يقال الظاهر ان
يراعوا حال الاغبياء لئلا يلزم البخل عليهم واما ارادوا فان المستفاد
وما ذكره في بيانه انما يتمان لو كان مراده من الاستدلال ايراد ما هو

حقيقة بالنسبة الى المص وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد ايراد ما هو
بالنسبة الى المصنف تبنيه ودليل بالنسبة اليه كما اشار اليه في بعض
النسخ ولا يخفى انه خلوف الظاهر بل ياباه تفريع الشارح بقوله
فظهر ان الاستدلال آه لان مراده ظهر انه رجوع الى دعوى المستدلين
البداهة في المطلوب واما خامسا فلان الشرطية الاولى ممنوعة على
كل حال لان البديهي ما لا يتوقف حصوله على النظر لو ما لا يحصل به
فيجوز ان يكون المطلوب بديهيا عند المصنف وحاصلا بالنظر من
غير توقف عليه كالعلم لوجود الانسان وراء الجدار فانه بديهي
لامكان الاحساس به ومع ذلك قد يستدل عليه بصورة وشاهد
اقامه الدليل يقال لسيبن النظر عبارة عن مجرد ترتيب امور التادي
الى المجهول اذ لا يسمى ذلك الترتيب عندهم نظرا ما لم يتوقف
حصول المجهول على ذلك الترتيب وامثاله فالترتيب الموصل
الى المجهول الذي يمكن حصوله بطريق آخر من طرق البداهة
يسمى تنبيها عندهم لا دليلا قوله اللهم الا ان عمل كلامه
يعني ليس معنى كلام الشارح ان المصنف عدل الى طرق البداهة
لما رأى انه اسلم حتى يلزم صحة كلا الطريقين معا في اعتقاد
المصنف وقت التقسيم بل معناه عدل المصنف اليه لعدم صحة
طريق الاستدلال في اعتقاده حينئذ واصاب في ذلك
لانه اسلم من طريق الاستدلال فلا يكون ذلك الكلام من
من الشارح توجيها للعدول بل محاكمة بينه وبين غيره وترجيحا
لجانبه فحينئذ لا يلزم صحة كلا الطريقين معا عند المصنف في
ذلك فحذا الجواب منع للصغرى اعني الاستفادة مستندا
بانه انما يستفاد من تلك العبارة ذلك لو كان مراد الشارح
من قوله انه اسلم عند المصنف في اعتقاده وهو ممنوع لجواز
ان يكون المراد انه اسلم عندنا ولقائل ان يقول انه كان هذا الجواب

مبنيا على حمل السلامة على معنى الصحة في نفس الامر فهو وان دفع
المحذور اعني لزوم كون المطلوب بديهيا ونظريا بالنسبة الى المص
لكنه يوجب مثله بالنظر الى الشارح اعني لزوم كونه بديهيا ونظريا معا
بالنسبة الى الشارح لعين ما ذكره وهو باطل ايضا لعين ما ذكره ايضا
فوقع فيما هرب وان كان مبنيا على حملها على معنى الجواز العقلي كما ذكرنا
في الوجه الثاني فلا حاجة الى صرف كلام الشارح عن ظاهر الذي هو
كونه توجيها للعدول المصنف الى ترجيح المصنف الى طريق غيره لما اشرنا ان
رجحان كونه بديهيا المصنف ليكون وجها للعدول ايضا وبهذا يندفع ما
اورده على الشارح بالتناقض بين كلاميه ههنا حيث قال في بعض النسخ
بقي انه لو صح ما بينه من ان الاستدلال المذكور يؤل بالاخرة الى دعوى
البداهة في المطلوب آه لزم ان لو يكون ذلك الاستدلال صحيحا
في نفسه سواء وقع من المصنف او من غيره لجواز ان يكون مرجوحا عن
دعوى البداهة فتأمل في هذا المقام فانه مجاز الاوهام انتهى فانه صريح
في انه بقي بعد هذا الجواب تناقض بين التفريع الآتي وبين
قوله وهذا الطريق ارجح لان رجوع الاستدلال الى دعوى البداهة
في المطلوب يوجب بطلان ذلك الاستدلال لا يستلزم احد
احد الفسادين اما نظرية المطلوب البديهي واما استغناء الاستدلال
عن نفسه والدليل الصحيح لا يستلزم شيئا منهما والحكم بكون طريق
المصنف ارجح يوجب عدم بطلان ذلك الاستدلال فلا يلزم التناقض
فاما ان يبطل التفريع واما ان يبطل طريق المصنف على طريق غيره وانت
خبير بانه انما يرد لو كان دعوى البداهة من المص دعوى رجوع الاستدلال
الى البداهة من الشارح قطعيتين وذلك ممنوع وان اوهمه قوله فظهر
ان الاستدلال اه لجواز ان يكونا ظنيتين راجحتين على نقيضهما في
الجواز العقلي المشترك بين كل منهما وبين نقيضه كما صح اقوال الفقهاء
المتناقضة فحينئذ حمل السلامة على الجواز العقلي لا تناقض بين كلامي

الشارح ولا يرد عليه ما اورده ولا حاجة الى صرف كلامه عن ظاهره
الذي هو كونه توجيها لعدول المصنف لانا نقول دعوى الاحتياج الى المنطوق
قطعية فلا يصح الاستدلال عليه بدليل مشوب بالظن لانا نقول
تلك الدعوى ثابتة بحجة مثبوت الاقسامين قطعا وانما كون
العلم القطعي بها بديهيا او نظريا فليس مما يتوقف عليه ثبوت تلك
الدعوى فلا خير في كونهما ظنيين بل يثبت دعوى الاحتياج الى المنطوق
قطعا بحجة قطعية الاقسامين وان لم يثبت كون العلم المتعلق بها
بديهيا او نظريا لا قطعا ولا ظنا كما لا يخفى على اولي النهى فالحق
ان كلام المحشي مختل هنا قوله وهو بعيد هذا ابطال للسند المذكور
في الجواب بانه احتمال بعيد والكلام في الاحتمال القريب الظاهر وانت
خبير بانه اذا بعد لاجل ان الظاهر من كلامه كونه توجيها
لعدول المصنف لكونه ترجيحا فقد عرفت ان الجواب المذكور صحيح
مع حمله على التوجيه فالقصور في المحشي لا في الجواب وان اراد بعده
لاجل ان الظاهر حمل السلامة على معنى في نفس الامر لا على الجواز
العقلي فذلك ممنوع كيف وههنا قرينة ظاهرة على ذلك فاعرف هذا
المقام فان تحقيق هذا المقام على هذا الوجه من محض كرم العلام قال الش
من التوقف على امتناع اكتسابها آه لا يقال لا شبهة في انه على تقدير
نظرية جميع العلوم التصورية والتصديقية يلزم الدور والتسلسل
سواء امتنع اكتساب احدهما من الاخر او لا فلا يتوقف لانا نقول
هذا الكلام مبني على ان الدليل الذي ساقه القوم هو في الحقيقة دليلان
على رفع الايجاب الكلي بان يقال ليس جميع التصورات نظرية والا
لدارا وتسلسل وليس جميع التصديقات نظرية ايضا والا لدارا او تسلسل
فحينئذ يتوجه على كل من الدليلين منع لزوم الدور او التسلسل مستندا بجواز
انتهاء اكتساب التصور الى التصديق البديهي واكتساب التصديق الى
التصور البديهي بناء على فرض نظرية التصورات وحدها لا يستلزم فرض

نظرية

نظرية التصديقات ايضا وكذا فرض نظرية التصديقات وحدها لا يستلزم
فرض نظرية التصورات ايضا اذ لو كان لمجموع دليلا واحدا بان يقال
ليس التصورات والتصديقات نظرية والا لدارا او تسلسل لم يتم
تقريبه بناء على ان المطلوب ههنا بيان ان البعض من كل من التصورات
والتصديقات نظري والبعض الاخر من الكل بديهي حتى يتم بيان
الحاجة الى المنطوق بكلا جزئيه اعني جانب التصورات وجانب التص
التصديقات وغاية ما لزم من هذا الدليل حينئذ بطلان كون جميع العلوم
نظرية ولا يلزم منه ذلك المطلوب لجواز ان يكون جميع التصورات
وحدها او مع بعض التصديقات بديهية والبعض الاخر نظريا او
بالعكس وللاشارة الى ما ذكرنا قالوا في المدعى وليس الكل من كل منهما
بديهيا اه فلا بد ان يقرر دليلين فحينئذ يتوجه على لزوم الدور او التسلسل
في كل منهما المنع المذكور ويحتاج دفعه عن احدهما الى الحكم باستناع
اكتساب التصديق من التصور وان لم يحتج دفعه عن الاخر الى عكسه
كما سيجيء من المحشي مع ان ذلك الامتناع لم يقم عليه برهان كما
قال الشريف المحقق فيكون ذلك الدليل مبنيا على مقدمة غير ثابتة كما
هو المشهور هذا مراد الشارح لا يقال هذا الدليل تام بحجة وقوع
الاكتسابين وان امكن بان يقال لو كان جميع التصورات وكذا جميع
التصديقات نظرية لحصلنا بطريق الدور او التسلسل لان الواقع هو
اكتساب التصور من جنسه واكتساب التصديق من جنسه واكتساب
كل منهما من خلاف جنسه غير واقع اصلا وان امكن واللازم باطل
بالوجدان فعلى هذا لا يتوقف شئ من الدليلين على امتناع الاكتساب
المذكور ولا على بطلان الدور والتسلسل في نفسهما اذ ليس تحصيلهما
العلوم بطريق الدور والتسلسل وذلك معلوم بالوجدان فيكون
اللازم باطلا ولو امكنا في نفسهما لانا نقول عدم وقوع الاكتسابين
المذكورين لا يعلم قطعا الا بامتناعهما وبحجة الظن غير كاف ههنا

فلذا قالوا بذلك التوقف فهم لا يتوقف على بطلان الدور والتسلسل
في نفسهما لكنهم لم يقولوا بالتوقف عليه فرادهم في بطلان اللازم ههنا
يحتمل الوجهين فتدبر واعلم ان صاحب الرسالة الشمسية قال لبين الكل
من كل منهما بديهيا والا لما جهلنا شيئا واورد عليه العلامة الرازي
في شرحه بان البداهة لا تستلزم عدم الجهل لجواز ان يكون الشئ
بديهيا ومجهولا متوقفا على مثل الاحساس والحدس والتجربة
فالاولى ان يقول والا لما احتجنا في تحصيل شئ من التصورات
والتصديقات الى نظر وفكر والشارح المحقق نفخ ذلك وغيره
الى الاولى فلم يصح منه التعريض بالاعتراض الذي اورده الرازي
قوله لم يقل وبالعكس لما بينه المحقق الشريف في الحاشيتين الصغرى
وهي حاشية الشمسية والكبرى وهي حاشية المطالع وما يقال بل لم
يقل للاكتفاء بناء على ان كلامه فيما هو المشهور كما صرح به وذلك
المشهور هو توقف كل من الدليلين على امتناع الاكتساب من
خلوف جنسه وان خالفهم المحقق الشريف ليس بشئ لان الظ
ان مراد الشارح ادخال ما ذكره الشريف في المشهور بقرينة البحث
الآتي كما لا يخفى قوله بناء على ان التصديق الكاسب اسناد
الكسب الى العلم مجاز من النسبة الى السبب والعلة المعدة
يعني ان التصديق الذي يكتسب ذلك التصور منه مشروط
بتصورات ثلثة متعلقة بطرفي القضية والنسبة بينهما
سواء كان ذلك التصديق بديهيا او مكتسبا من علم آخر
كما تقرر في محله فعلى تقدير نظرية جميع التصورات يكون هذه
التصورات الثلثة ايضا نظرية فاما ان يكتسب كل منهما من
التصور او من التصديق وعلى الثاني تنقل الكلام الى التصورات
التي هي شروط التصديق الثاني وهكذا فاما ان يدور او يتسلسل
فاضافة التصور الى التصديق في قوله موقوف على التصورات الثلثة

لا دور

لا دور في الملازمة لان تلك التصورات ليست متعلقة بنفس
التصديق كما يظهر من الاضافة بل بطرفي القضية والنسبة كما عرفت فان
قلت لزوم الدور او التسلسل على ما هو المشهور انما يتم اذا حمل التوقف
في التعريف المشهور للنظري اعني ما يتوقف حصوله على النظر على المعنى
المشهور الذي هو عدم امكان الشئ الا بعد حصول شئ آخر واما اذا حمل
على معنى الترتيب والاستتباع كما سيحمله الشارح فلا لان كل نظري على هذا
يكون حصوله بطريق الحدس كما سيصرح به الشارح ايضا ومجرد هذا
الامكان مما لا يلزم لزوم الدور او التسلسل وان لم يحصل بالحدس اصلا
قلت الشارح المحقق لا يقول بان العلم الواحد بالشخص يمكن حصوله
بالنظر والحدس معا لاستلزام تواردهما العلتين المستقلتين على معلول
واحد بالشخص معا بالفعل هو نظري وبديهي معا حتى
يتوجه ذلك للقطع بالتقابل بين النظرية والبداهة بل هو يحمل التوقف
في التعريفين على معنى الترتيب لم يحتج الى قيد الحيثية في ذينك التعريفين
ويقول العلم الواحد الذي يمكن حصوله بكل منهما على سبيل التناوب ان كان حين
حصوله مترتبا على النظر كان نظريا لا بديهيا وان كان مترتبا على الحدس
كان بديهيا لا نظريا فاذا انتهى سلسلة الاكتساب الى التصور مثلا فان كان
ذلك التصور حين وجوده مترتبا على النظر فلا شبهة في لزوم الدور او
التسلسل على تقدير نظرية جميع التصورات وان كان مترتبا على الحدس فيلزم
خلاف المفروض اعني كون بعض التصورات بديهيا على تقدير كون جميعها
نظريا وهو محال مستلزم لاجتماع النقيضين فعلى تقدير ان يكون جميع التصورات
نظرية يلزم الدور او التسلسل سواء حمل التوقف في تعريف النظري على المعنى المشهور
او على معنى الترتيب وما ذكرتم من ان مجرد امكان حصوله بطريق الحدس
هادم للزوم وانما لم يحصل به ابرام دفع بان الاكتساب من العلم الممكن
للغير الموجود محال وبعد وجوده باحدهما يستحيل وجوده بالاولى لاستلزامه
التوارد المستحيل وكذا الكلام في دليل جانب التصديقات ولاجل ما ذكرنا لم يقع

الشق المدقق فى لزوم الدور او التسلسل بذلك الوجه ايضا ولا بد من التنبيه على
هذا البحث قوله وكذا الاكتساب التصور من التصديق هذا ليس من كلام الشريف
المحقق لكنه اتى به توضيحا له بان لزوم الدور او التسلسل على تقدير امكان ذلك الاكتساب
ثابت بهذا الوجه بطريق الاولى اذ نقول ذلك الاكتساب على تقدير امكانه فعل اختيارى
وكل فعل اختيارى يتوقف وجوده على الشعور فيه والشعور فيه يتوقف على تصوره
بوجه ما لامتناع التوجيه نحو المجهول المطلق بداهة وعلى تصور الغرض المطلوب من ذلك
الفعل لامتناع صدور الفعل الاختيارى من غير تصور فائدة ما وملاحظتها
وان لم يكن ترتيبها على ذلك الفعل مقطوعا او مظنونا لان ذلك من الفعل والتركه ممكن
بالنسبة الى الفاعل فلو من مرجح بناء على استحالة الترجيح بلا مرجح عند الحكماء وذلك
هو ملاحظة الفائدة ولو على سبيل الاحتمال وهذا الوجه تام بناء على مذهب الحكماء وان لم يتم الوجه
الاتى منه فى بيان عدم توقف اللزوم فى الدليل الاخير على امتناع اكتساب التصديق
من التصور ولذا اخللنا عنه فان قلت هذا الوجه من المحشى غير صحيح لان مراد الشريف
بيان لزوم الدور والتسلسل على تقدير امكان اكتساب التصور من التصديق لينظر عدم توقفه
على امتناعه وهذا الوجه الدال على امتناع الشروع فى الاكتساب دال على امتناع اكتساب
التصور من التصديق بالطريق الاولى فلا يكون بيانا للزوم على تقدير امكانه وكذا الكلام فى الوجه الاتى
منه بعد فى دليل جانب التصديق قلت لا يعلم امتناع الاكتساب على تقدير نظرية جميع التصورات
بهذا الوجه ولا على تقدير نظرية جميع التصديقات بالوجه الاتى الا بملاحظة استلزام ذلك الاكتساب
الدور او التسلسل ايضا اذ لا دليل لامتناعه سوا ذلك الاستلزام فامتناع كل من الاكتسابين متوقف على
لزوم الدور او التسلسل الحاليين لا بالعكس كما لا يخفى ويمكن دفعه بوجه آخر ههنا بان ليس قوله وكذا
اكتساب التصور الخ عطف مفردين على مفردين هما اسمان وخبرهما فى قوله بناء على ان التصديق اكتساب الخ
حتى يتوجه ذلك بل عطف جملة بتاويل المفرد على مفرد وهو الوصول فى قوله كما بينه المحقق الشريف الخ اى
فالمعنى ولان الاكتساب المتصور اى فعل هذا يكون دليلا آخر على اللزوم لا على تقدير امكان الاكتساب
المذكور لكن يشكل بدل على العطف الاول ايضا لا يندفع عن الوجه الاتى فالوجه هو الاول
قوله وهذه التصورات الخمسة اى ثلثة منها شروط التصديق واثنان شرطان
للاكتساب منه احدهما تصور نفس الاكتساب وثانيهما تصور المطلوب

قوله

قوله وفيه نظر اى ما ذكره الشريف المحقق واتباع الشارح له قوله يتوقف الشروع
فيه على التصديق بفائدة ما وان لم يتوقف على التصديق بفائدة معينة مطلوبة او كثيرا ما
تشرع فى الاكتساب لغرض مطلوب مع الشك فى ترتب على ذلك الفعل لكن لا بد هناك
من التصديق بفائدة ما كوقوع الوضع عن النفس والطمانينة اذ لا يتصور
انبعاث الشوق بجزو الشك التساوى طرفيه فلا يترجح احدهما بالباعثية
فعدم انبعاثه بجزو الوهم المرجوح بالطريق الاولى واذا لم ينبعث الشوق والميل الى جانب
الفعل استحال ترجيحه على جانب الترك لاستحالة الترجيح بلا مرجح لكن بقى انهم
صرحوا بان التخيل يترتب فائدة ما كاف فى الشروع فى الفعل واذا قالوا الناس اطوع
للتخيل من التصديق فى باب الاقرام والشارح المحقق اورد على ذلك التوقف
فى حاشيته للشمسية واجاب عنه بتعميم التصديق من التخيل حيث قال اولا ان التخيل
كاف فى ترتب الفائدة ولذلك قيل الناس فى باب الاقرام اطوع للتخيل من
التصديق اولا نا نقول اراد بالتصديق ههنا ما يشمله ولذلك عبر بالشعور دون
الصناعات الخمس التى هى اقسام الموصل الى التصديق فتامل انتهى واقول ههنا بحث
من وجوه اما اولا فلان ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين بلا مرجح جائز
عند المتكلمين وان لم يجز الترجيح بلا مرجح وفاقا بين الحكماء والمتكلمين والمص
لما جعل المنطق فى هذا الكتاب كالمقدمة للكلام كان غرضه اثبات الاحتياج الى المنطوق
على مذهب المتكلمين فهذا النظر وما تقدم بقوله وكذا اكتساب التصور من التصديق
لا غير متجهان ههنا وان اتجها فيما جعل المنطق من الحكمة او مقدمتها واما ثانيا
فلان قولهم الناس فى باب الاقرام اطوع للتخيل من التصديق ليس معناه انهم يقدمون
على الفعل لتحصيل الغرض المخيل اذ لا يقدم عليه المجنون فضلا عن العاقل بل بمعنى
ان نفس ذلك التخيل الذى من التصديق فاقرامهم على الفعل بطيبة نفس التخيل
الا لذ اكثر من اقرامهم عليه بطيبة التصديق الا يرى ان غرض من رتب القياس
الشعرى حب خوض المغالطين والوسواسى تحصيل التخيل الالذ فى نفوسهم لا تحصيل الغرض
المخيل المستحيل عقلا او عادة وذلك واضح جدا فبنى بناء لزوم الدور والتسلسل
على مذهب الحكماء الغير المجوزين لترجيح احد المتساويين على الاخر من غير مرجح لا وجه

الى الجواب بتعميم التصور من التخيل كما ذكر نحن واما نانيا فلان تعميم التصور ههنا من
من التخيل مخل لتقريب دليلهم هذا فانهم يسمون العلم اولا الى قسمين احدهما
الادراك الذهني وثانيهما الادراك الغير الذهني ثم يقسمون الاول الى قسمين
انقسام كل منهما الى قسمي النظري والبديهي بهذا الدليل فلو ابدل تخيل التصور في
دليلهم بهذا بالادراك الذهني للقابل للتخيل لدخل معنى يشمله والوفاية
ما يستلزم بهذا الدليل ح انقسام التصور بالمعنى الاعم الى القسمين ولا يلزم من
انقسام التصور الذهني بخصوصه الى القسمين الخ ان يكون جميع التصورات
الذهنية والتصديقات التخيلية بديهية او بالعكس فح لا يثبت الاحتياج
الى ما هو المرة في باب القياس البرهاني ولا الى باب الخطابة وانما يثبت الاحتياج
اليهما اذا ثبت انقسام التصديق الذهني اليهما وبالجملة لو عمم التصديق
في دليلهم هذا من التخيل لم يتم تقريب ذلك الدليل قطعا فلو قيد الذهني بخص
بالادراك الذهني واما عرفهم القياس الشعري من احدى الصناعات على
سبيل التشبيه كما صرح به بعض الافاضل ولعله للوجهين الاخيرين امرا بالتامل

قوله وايضا مطلق الاكتساب الشامل لاكتساب كل من التصور والتصديق
من كل منهما ولك ان تقول مرادهم اعم من اكتساب العلم واكتساب الامور
الخارجية كاكتساب المال والماء فمراده من المبادي حينئذ مطلق الاكتساب والادلة
لو ما اصطلحوا على ان المبادي التصورية والتصديقية اعني التعريفات والدلايل
واجزائها فانها مبادي تحصيل العلم فقط ثم ان هذا الكلام وجه آخر لعدم توقف
اللزوم على الامتناع المذكور فضلا عما قيل لو تفرد فيه ومايسوء متفق عليه
بينه وبين الشارح قوله وان تكلم عليه المحشي في بعض تعليقاته حيث قال فيه
بحث لانا لو سلمنا ان انقطاع الحركة الاولى والترتيب يتوقف على التصديق
بالمناسبة لجواز ان ينتهي الحركة الى معلومات شك في انها مناسبة للمطلوب وتكون
مناسبة في الواقع ويرتبها الواهمة فيحصل المطلوب كما ان فاقد الماء قد يشك
في وجود الماء في موضع ويسعى الى ذلك الموضع ويصل الى الماء اشتهر ثم قال اما حاصله
انه لو يقال سلمنا ان فكر اذا لم يكن الترتيب فيه للتادي الى المجهول النظري بل للوجدان

او استفراغ النفس لدفع الاضطراب وتحصيل الطمانينة لانا نقول لا بد من ادخال في الفكر
اذ ليس بداخل في شيء من اقسام البديهي وذلك الادخال بالبناء على العرف اذ يقال
في العرف ان ترتب للتادي الى المجهول او سعى لها وان كان الترتيب والسعي لدفع
الاضطراب في الحقيقة اشتهر حالا او لعل المحشي نظر الى ان تحكم هناك لا يدفع فيما
نحن فيه وان قدح في قولهم لا بد من التصديق بمناسبة المبادي للمطلوب العلمي المعين
ليترتب الحركة وذلك لان الشارح المحقق قال هناك قولهم يعتبر في العلة الغائية
كونها معلومة الترتب كلامهم حق اذ لا يتصور ارتفاع الشوق بمجرد الشك التساوي
طرفيه فلا بد من رجحان احدهما بالباعثية والعلة الغائية في المثال المذكور وما يشبهه
بالحقيقة هو امر معلوم الترتب هو الاستفراغ ورفع الاضطراب مثلا انتهى فهذا
نقول مطلق الاكتساب يتوقف على التصديق بمناسبة الاسباب والادلة للغرض
المطلوب كالتصديق بان ترتيب هذه الامور والسعي في هذا الموضع يترتب
عليه رفع الاضطراب المطلوب او باب جنس الترتيب يترتب عليه جنس الغرض
العلمي ولا يترتب على السعي في البوادي وان جنس السعي في المواضع يترتب عليه
الماء ولا يترتب على مرتب المعرفة ولا ضير ح ترجيح الترتيب على السعي في الغرض
العلمي وترجيح السعي على الترتيب في غرض الماء واما ما يقال ان سنده لا يصلح
للسنية لان فاقد الماء شك في وجوده الماء في الخارج لا في العلم وما نحن
فيه من قبيل العلم ففيه انه خارج عن قانون الترجيح مدفوع بانه لا فرق بين
الاكتساب بين في ان كلا منهما لا يتوقف على التصديق بترتب الغرض المطلوب
المعين على ذلك الاكتساب ولا في ان كلا منهما يتوقف على التصديق بترتب
فائدة ما كما عرفت فمن ذلك التوقف ايضا انما يصح على مذهب الحكماء لا على
مذهب المتكلمين المجوزين لترجيح احد المتساويين بل ترجيح المرجوح من
غير مرجح كما عرفت قوله ولك ان تجعل قوله كما هو الظاهر قوله الى خلافي
الشارح عن هذا النظر بان يجعل قوله كما هو المشهور اشارة النظر في كلام الموقفين
بان يكون الموصول في قوله كما هو المشهور عبارة عن الموصول الثاني في قوله
مع ما فيه الخ فانه عبارة عن الموقفين كما صرح به لا اشارة الى النظر في الموقف

او الكتابة

الثاني فقط كما يتبادر من العرب ومن عروم قوله بالعكس ان الظاهر منه ان لزوم الدور
او التسلسل يتوقف عندهم على امتناع اكتساب التصديق من التصور ولا يتوقف على
امتناع عكس اذ لو لم يتوقف عندهم على امتناعه ايضا لم يفرق احد الامتناعين عن الآخر
بل قال وبالعكس ثم على الحق في النفس كما هو المشهور ولا يتوضح فيه اي احد هذا النقل
على التوقف الاول في حاشية الشمسية كما نقلناه عنه سابقا لاحتمال ان يكون
حاشية الشمسية متاخرة عن هذه الحاشية ويكون اللزوم المذكور متوقفا عنده على ذلك
الامتناع عند هذه الحاشية ولا يكون متوقفا عليه عند حاشية الشمسية ولهذا
لم يجعل قوله كما هو المشهور متعلقا بكلا التوقفين ايشارة واسرة على النظر السابق
ثم جوز تعلقه بهما معا فان قلت فاي وجه عروم قوله وبالعكس ان اجعل متعلقا
بهما مع ان توقفه على الامتناعين مشهور بينهم وشيء منهما غير واقع عند الشارح
قيل قلت لعل وجه التنصيص على ادخال ما ذهب اليه الشريف في المشهور قوله
كما انه اشارة الى ايراده بكاف التشبيه الدالة على كون المشبه به اقوى من المشبه
او اشارة الى انه لم يرد في كونه اشارة الى النظر في التوقف الثاني لما بينه
في الحاشية ههنا وفصله في حاشية الشمسية وليس في كلامه مما ياباه في الجملة
وانما التردد في كونه اشارة الى النظر في التوقف الاول فانه وقع في فصله في
حاشية الشمسية ايضا واحكى حمل الحاشية المنقولة عنه ههنا عليه وجها كما ياتي
الا انه عدم قوته وبالعكس فيما سيوافيه نوع الوباء فانكر ما في القول
الاول من انه اشارة الى النظر في كلا التوقفين ليس غرضه القطع بذلك
الاحتمال وان تبادر ذلك بل غرضه تطبيق عبارة الحاشية المنقولة ههنا
على ذلك الاحتمال المرجوح من قبيل اظهار ما خفي واخفاء ما ظهر لدى
انطباقها على احتمال تعلقه بالتوقف الثاني فقط لاظهر بحسب انطباقها
على احتمال تعلقه بكلا التوقفين كما تعرف وبهذا يندفع ما قيل ان الظاهر
من قوله ولك ان تجعل الخ هو رجحان تعلقه بالتوقف الثاني فقط
على تعلقه بكلا التوقفين وهو مناف للقطع بالتعلق الثاني في القول الاولى
قوله ان في توقف الدليل على الامرين المذكورين انما احتاج الى هذا التقدير

للمرد

لما يرد على قوله اشارة الى النظر في كلا التوقفين بان افراد الضمير في قوله اشارة
الى ان فيه كلا ما هو بظاهره يأباه لانه انما يرجع بظاهره الى احد التوقفين لا اليهما
الا بتاويل وحاصل دفعه انه ايضا عائد الى الموصول في قوله ما فيه الخ وهو عبارة
عن مجموع التوقفين فانما قطع باحتمال تعلقه بكلا التوقفين لانه عبارة
الحاشية المنقولة عن الشارح ههنا صريحة في ذلك الاحتمال فلا سد لما عرفت
واعلم ان كلمة على في قوله بما نقل عنه على الحاشية متعلقة بالنقل بتضمين معنى
التعليق اي نقل عنه متعلقا على الحاشية التي هي الشرح او بمعنى على ان يكون ذلك
المنقول حاشية القول كما هو المشهور وعلى التقديرين في العدول عن كلمة في
المشهورة في امثال هذا المقام الى كلمة على اشارة الى ان مجرد كونه منقولا عن كتابة الآخر
في حاشية هذا الشرح لا ينبئ على مراده من قوله كما هو المشهور بل لا بد ان يكون معلقا
عليه او منقولا على ان يكون حاشية له فتحفظ ههنا وادفع عنك ما قيل او يقال قوله
الاولى ما اورده الفاضل المحشي الخ يعني الشارح الشريف المحقق كما يتبادر من الظاهر
في مقام الاضمار وانت خبير بان النظر على التوقف الاول انما اورده في تلك
الحاشية وكلامه يوهم خلاف ذلك ولعله انما اعرض عنه للذهول مثل ما اشار اليه من
ان تعلقه بالتوقف الثاني اظهر وانت قد عرفت انه غير قادح في اظهرية
قوله وهو انه على تقدير نظرية الكل الخ هذا معول بالشرطية اللزومية لقوله
وانما اللازمة الاولى فيما بعده طرفا الشرطية الثانية مولفون بالبيان المذكور
لتكون اشارة الى الكبرى فالملزوم مناف معاقياس اقتراني شرطي من الشكل
الاول بان يقال لو كان الكل نظريا لم يمكن حصول كنه شيء من الاشياء بطريق النظر الخ
وكلما لم يمكن ذلك لم يمكن حصول شيء من الاشياء بوجه من الوجوه بطريق
النظر ينتج انه لو كان الكل نظريا لم يمكن حصول شيء من الاشياء بوجه من الوجوه
بطريق النظر سواء كانت النفس قديمة او حادثة فتقرير نظرية الكل مع انه
لحصول شيء من الاشياء بوجه من الوجوه ولو كانت النفس قديمة فلو يمكن
منع بطلان التالي من دليلهم بان يقال يجوز ان يكون الكل نظريا وحاصله
بطريق التنزل الجائز في المعارضات بان تكون النفس قديمة كما ذهب اليه بعض

الحكماء والا لم يمكن ذلك المبتغى فنوقف صحته وليلهم على حدوث النفس اما الكبرى من هذا القياس فقد اذعن ببداهتها ونبه عليها ببداهة ان كل ما هو موجب لشيء ظهوره لشيء آخر واما الصغرى فلانه لو كان الكل نظريا لم يمكن شروع النفس في مبادي كسب شيء من الاشياء في الازل بل في حد معين مما لا يزال واذا لم يمكن الشروع فيها الا في ذلك الحد لم يمكن حصول كسب شيء من الاشياء بطريق النظر ينتج من الوقت الذي هو المشروط ايضا تلك الصغرى واشار الى دليل صغرى هذا القياس بقوله فلانه حصول الشيء بالكسب سبوق الخ والى دليل كبراه بقوله وذلك زمان متناه الخ يعني ان مبادي الكسب التي هي الذاتيات لا يمكن اكتسابها من مبادي الوجه الحاصل الذي هي العرضيات فانها بتشرع النفس في مبادي الكسب من ذلك الحد فاما ان يكون تلك المبادي متناهية فلو حصل شيء منها على تقدير نظرية الكل او غير متناهية فلو يمكن تحصيل ذلك الكسب ايضا لان تحصيل الكسب انما يكون بتحصيل جميع المبادي الذاتيات الغير المتناهية فلو حصلت تلك المبادي جزء الحد يلزم احد الفسادين اما عموم تناهي الزمان المتناهي وهو ما بين ذلك الحد وبين حصول الكسب بتمامه والا تناهي المبادي الغير المتناهية التي هي الذاتيات والكل محال مستلزم لاجتماع النقيضين فقد ظهر ان احد الفسادين انما لزم بواسطة امتناع اكتساب الذاتيات من العرضيات اذ لو لم يمتنع ذلك او كان المطلوب ايضا بعد ذلك الحد حصول المطلوب بوجه عرضي آخر امكن ان يكون مبادي الوجه الحاصل عند ذلك الحد مبادي الوجه المطلوب بعد فبافهام المبادي المتناهية الاخر الى تلك المبادي يحصل الوجه المطلوب من غير لزوم احد الفسادين اذ غاية لزومهما سلسلة واحدة غير متناهية في ازمنة غير متناهية وقد جوزوها المانع فلا يمكن الزام المجرد ذلك ولذا احتاج الشارح المحقق الى اللزومية الاولى وصرح الوجه الثاني من وجوه جواب المتن بعد يدل على ما ذكرناه ومن غفل عن حقيقة الحال اورد على الشارح حيث قال عند قوله فلانه حصول الشيء بالكسب مسبوق الخ بل حصول الشيء بوجه ما واكتسابه بوجه ما مطلقا سواء كان بالكسب او بغيره مسبوق بتحصيل وجه آخر لاستناع توجه النفس نحو المجهول المطلق فانه لو جاز الى اللزومية الاولى في اثبات

هذا المطلب ان يقال لو كان الكل نظريا لم يمكن تحصيل شيء واكتسابه بوجه ما لان حصول الشيء واكتسابه بوجه ما مسبوق بحصوله بوجه آخر وحصوله بذلك الوجه الآخر على تقدير نظرية الكل موقوف على صرف الزمان من الازل الى حد معين في اكتسابه بالوجه الاول وانما يتصور الشروع في كسب الوجه الثاني من ذلك الحد المعين وذلك زمان متناه لا يمكن اكتساب الوجه الثاني فيه على ذلك التقدير وهكذا الكلام في الوجه الاول وما قبله من الوجوه الغير المتناهية فعلى تقدير نظرية الكل لا يمكن تحصيل شيء من الوجوه فلا يمكن تحصيل شيء بوجه ما وهو المطلوب انتهى واعلم ان هذا البرهان كما يمكن ان يكون دليلا مستقلا على بطلان التالي من دليلهم من غير توقف على حدوث النفس كما عرفت يمكن ان يكون دليلا مستقلا على بطلان نظرية الكل بدل دليلهم بان يستثنى نقيض تالي الشرطية الحاصلة من الملزومتين بان يقال لو كان الكل نظريا لم يحصل شيء من الاشياء بوجه من الوجوه والتالي بط بالوجدان لكن الشارح اراد الاول مع الاشارة الى الثاني **قوله** ضرورة ان ما هو وجه الشيء الخ لانه مفهوم من المفهومات وله ذات هو حقيقة وعوارض خارجة عن ذاته مفهوم من يثبت له الضحك وجب للانسان وكنه للضاحك وكنه لمفهوم الكاتب وهكذا **قوله** فلان حصول الشيء بالكسب الخ اذ حصوله بطريق الكسب والنظر مسبوق بحصول بوجه آخر لاستناع توجه النفس نحو المجهول المطلق سواء كان ذلك التصور الثاني حاصلا بطريق النظر ايضا او بالبداهة لكن على تقدير نظرية الكل يكون ذلك التصور ايضا نظريا يتوقف حصوله على نظر آخر متوقف على تصوره بوجه آخر نظري ايضا وهكذا فيحتاج النفس في تحصيل الوجه الاول الى زمان بين على تحصيل الكسب الى صرف زمانها من الازل الى احد معينين من الحد والمفروضة في الزمان وهو الاول المعين في يوم معين من سنة معينة ولا يمكن شروعها في تحصيل مبادي الكسب قبل ذلك الحد لاستلزامه توجه النفس نحو المجهول المطلق وانما يمكن في ذلك الحد وذلك الزمان الى حصول بين ذلك الحد وبين حصول الكسب بتمامه ازمان تحصيل الكسب بعد ذلك الحد ازمان متناهي المقدار لكونه محصورا بين حاصرين احدهما ان الشروع في الكسب وثانيهما ان تمام

الكنه وكل زمان محصور بين حدين حاصرين فهو متناهي المقدار وكومقدار الوقوف من السنين واذا كان متناهيا فلا يمكن تحصيل مبادي الكنه فيه سواء كانت تلك المبادي متناهية اولا لما قررناه وانوار ههنا بحثان فوليا ز الاول لما امتنع توجه النفس نحو المجهول المطلق فكما ان اكتسابه بكنهه موقوف على تصوره بوجه آخر فكذا اكتسابه بذلك الوجه الثاني على الكنه موقوف على تصوره بوجه آخر هو نظر ايضا على ذلك التقدير وهكذا في كل مرتبه فليس في زمان سلسلة اكتساب وجوهها في كل زمان يفرض في جانب الازل امكن شروع النفس في مبادي الكنه الغير المتناهية في الازل فالدليل الذي اورده لاثبات المدونة الاولى يجب رسخلوحته في نقيضها ثم لو قال حصول الشيء بالكنه موقوف على حصول وجهه بدل قوله موقوف على حصوله بالوجه لم يتجه ذلك اذ العلم بوجه الشيء في الواقع غير موقوف على تصور ذلك الشيء لان العلم بالوجه انما يكون علما بذي الوجه اذا كان العلم بالوجه مرآتا لملاحظة ذي الوجه فالعلم بالضاحك انما يكون علما بالانسان من وجه الضاحك اذا جعل الضاحك مرآتا لملاحظته واما اذا لم يجعل فهو علم بنفس ذلك الوجه لا بذي الوجه الذي هو الانسان اذ على هذا لم يكن الضاحك صورة ماخوذة من الانسان وتعريف العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل كما هو المختار عند المحققين موجب لكون العلم بالشيء صورة ماخوذة منه واذا لم يكن العلم بوجه الشيء في الواقع موقوفا على تصور ذلك الشيء بوجه ما فيجوز ان لا يعلم ذو الكنه قبل حصول وجهه اصلا فلو يلزم كونه متصورا معلوما في كل زمان يفرض في جانب الازل لكنه لم يقل بذلك لان مجرد العلم بنفس الوجه من غير ان يكون مرآتا لملاحظة ذي الوجه الذي هو ذو الكنه غير كاف في ابتعاث الشوق الى تحصيل الكنه بل لا بد ان يكون ذو الكنه معلوما بذلك الوجه او غيره من الوجوه ويصدق بفائدة ما في تحصيل كنهه حتى يتوجه ماذكرناه اللهم الا ان لا يعلم ذو الكنه قبل تحصيل وجهه الثاني اصلا وعند تحصيله يحصل العلم بنفس ذلك الوجه ويكون وجها لذي الكنه معا فينبعث الشوق بعد ذلك حتى يفيض قوله موقوف على تصوره بالوجه ويصح الاستدلال به على المدونة الاولى من غير جريان خرصته في نقيضها وانت خبير بانه يجب

عليه بعد ذلك ان ماذكره في ذلك الاستدلال من عدم امكان الشروع في الكنه قبل ذلك الحد انما يتم لو قام برهان على بطلان احتمال ان يتصور ذو الكنه بوجه ما في كل زمان يفرض في جانب الازل بان يخصص الاحتمال الممكن في حروف العلم به عند تحصيل وجهه السابق عليه بمرتبة وذلك محل نظر ان غاية تسلسل الوجوه الوضية لدى الكنه وقد عرفت انه انما احتاج الى المدونة هذا راعى ذلك الاحتمال فوقع فيما هرب ولا يبطل قوله ان حصوله بالكنه مسبوق بحصوله بالوجه اذ يجوز ان يكون ذو الكنه مطلوب الكنه في كل زمان يفرض في جانب الازل لكونه متصورا بوجه آخر عرضي قبل ذلك الزمان ولا غير لبطلانه من دليل ولعل ما سيأتي من المحقق من تخويز تسلسلين متباينين غير متناهيين مبني على ما ذكرنا الثاني لما جاز ان يكون المقدار المتناهي من المسافة مثل ذراع مشتملا على مقادير غير متناهية على سبيل التناقص عند الحكماء كما قرره الشارح في كتبه صح جاز ان يكون الزمان المتناهي المنطبق على الحركة المنطبقة على تلك المسافة مشتملا على ازمنة غير متناهية وكونه على سبيل التناقص عندهم فيجوز اكتساب النفس مبادي الكنه الغير المتناهية في تلك الازمنة الغير المتناهية كل نظر في زمان منها اذ النظر مستلزم للحركة المستلزمة للزمان ولا يلزم من اجتماع تلك الازمنة ان يكون مقدار يحيط بها غير متناه كالذراع اللهم الا ان يقال لو سرع الانظار حد معين من الزمان بحيث لو وقع فيما هو اقل من ذلك الحد لم يكن نظرا بل حدسا فلو وقع انظار غير متناهية كان هناك ازمنة غير متناهية بعضها مساو لبعض آخر او ازيد منه فيلزم ان يكون الزمان المتناهي المحصور بين حاصرين مشتملا على مقادير غير متناهية متساوية او متزايدة بمتزايدة مع ذلك الحد الاول وهو قطعي البطلان لاستلزامه عدم تناهي ذلك المتناهي استلزاما بديهيا وان لم يستلزم فيما اذا كانت المقادير الغير المتناهية مبتدئة من المقدار الاعظم متناقصة الى غير النهاية كما في الذراع وفيه ما فيه لان الحدس دفعي لا تدريجي ولذا صرح المحقق الشريف بان تقريف الحدس بسرعة الانتقال مبني على التسامح لان السرعة وصف الحركة ولا حركة في الحدس فعلى هذا يكون كل ترتيب واقع في الزمان اذا زمان كان نظرا لو حدسا والعالم بنية اجزاء الزمان عندهم الى غير حد منقسم

كاجزاء الحركة والمسافة لوجه ما ذكرنا ولا بد لابطاله من دليل وهو غير ميسر على مذهب الحكماء المبرهنين خلافا لبعض المتكلمين القائلين بتركب الزمان من آنات متتالية وتركب المسافة من اجزاء لا تتجزى فلينظر في هذا المقام على وجه الاهتمام قوله لان مقتضى الملزومة الاولى الخ مقتضى صحتها ان يجرد تاليها الكون الكنه مقيدا بجهة كونه لذلك الشئ بان يقال لو كان الكل نظريا لم يمكن حصول كنه شئ من الاشياء من حيث هو كنه لذلك الشئ اذ لو اطلق ولم يقيد بذلك كان المعنى انه لو كان الكل نظريا لم يمكن حصول كنه شئ من الاشياء له من حيث انه كنه له ولو من حيث انه وجه لشئ آخر مثلا يلزم ان لا يمكن حصول مفهوم من هو ثبت له الضحك لا من حيث انه كنه للضاحك ولو من حيث انه وجه عرضي للانسان او للكاتب او لغيرهما وهو اقل المسئلة عند العقل المجوز لحصول العلوم بطريق التسلسل في المعدات ضرورة انه اذا حصل مفهوم عند العقل فاما ان يحصل من حيث انه كنه لشئ واما ان يحصل من حيث انه وجه لشئ آخر ولا ثالث لهما فيكون اخذ هذه الملزومة في الدليل مصادرة على المطلوب فلا يكون صحيحة بدون ذلك التقييد ولك ان تقول معناه مقتضى شهرتها بالدليل الذي ساقه لبيانها في اعتقاد الشارح هو ذلك التقييد اذ لو لم يقيد لم يثبت تلك الملزومة لكن الشارح بذلك الدليل لان حصول كنه الشئ وهي كان مسبوقا بتصوره بوجه ما مطلقا ارسواء كان حصول ذلك الكنه من حيث انه كنه لشئ او من حيث انه وجه لشئ آخر لكن على تقدير كون المطلوب هو حصوله من حيث انه وجه لشئ آخر يجوز ان يكون الكنه وجها عرضيا لذلك الشئ الآخر مكتسبا من عرضيات الآخر مثلا اذا طلبنا كنه الضاحك الذي هو من ثبت له الضحك لكن لا من حيث انه كنه بل من حيث انه وجه عرضي للانسان فيجوز ان يكتسب ذلك الكنه من عرضيات الانسان الآخر مثل الكاتب والمتعجب وانما لا يجوز اكتسابه من العرضيات الآخر للانسان اذا كان المطلوب هو من ثبت له الضحك من حيث هو كنه للضاحك ضرورة ان كنه الضاحك من حيث انه كنهه انما يحصل بحصول جميع اجزائه وذاتياته لا بعضها خارجة عنه واذا كان ذلك الكنه وجها عرضيا لذلك الشئ الآخر منتظما في سلسلة عرضياته التي يكتسب بعضها من بعض البعض الآخر فحينئذ لم يلزم تحصيل مبادي الغير المتناهية في الزمان المتناهر وانما لزم ذلك فيما لم يشترك ذلك الكنه مع الوجوه السابقة في المبادي ولذا احتاج الشارح الى الملزومة الاولى كما عرفت فعلى هذا يمكن ان يقال

معناه

معناه مقتضى احتياج الشارح الى الملزومة الاولى وعلى تقادير ظهر فسادها او بعده بعض المعاندين القاصرين من ان كون مقتضاها ذلك التقييد فاسد وبين في حاشيته ان مقتضاها عدم امكان تحصيل كنه شئ من الاشياء مطلقا اولا من حيث انه كنهه ولا من حيث انه وجه لشئ آخر انتهى وهو يريد تغطية عين الزمان وتسييه بسباع الاوهام كلا ويرى ببصائر الاوهام منزال اقوام في الظلام بانوار تجليات العزيز العلام ولذا قال بعض الافاضل ههنا كون مقتضى الملزومة الاولى ما ذكر كلام خال عن الوجه السابق مع مبادي الغير المتناهية التي فرض صرف الزمان من الازل الى حد معين لوكتسابها كل منها شئ ضرورة ان لكل وجه فهو كنه لشئ ما فلا بد ان يقال ان ذلك الوجه وكذا كل من مبادي انما يحصل في ذلك الفرض من حيث انه وجه لا من حيث انه كنه فيخلص منه انه على تقدير نظرية الكل يمتنع اكتساب كنه كل شئ من حيث انه كنه لان ما فرض حصوله من الازل الى حد معين وهي كان كنهها لكنه لم يحصل من حيث انه كنه بل من حيث هو وجه ومن ذلك الحد لا يمكن تحصيل شئ اصلا انتهى يعني ان الشارح اوخى عنان من يجوز التسلسل وجوز معه ان في تحصيل سلسلة الوجه السابق مع مبادي الغير المتناهية من الازل الى حد معين يحصل كنه بعض الاشياء من حيث انه وجه لشئ آخر لا من حيث انه كنه لكنها هو صحيح ما ذكره في دليل تلك الملزومة فبعد ذلك لا يصح منه الاستدلال بهذا الدليل على انه لو كان الكل نظريا لم يكن حصول كنه شئ وكذا من حيث انه وجه لشئ آخر كما لا يخفى لكن ما ذكره اولا صحيح ودلالة على الاطلاق المذكور من ذلك قوله وانما يستلزم عدم حصول وجه شئ الخ يعني بعد تقييد تالي الشرطية الاولى الذي هو مقدم الشرطية الثانية بكونه حدا وسطا مشتركا بينهما قياسا من الشكل الاول كما عرفت لا يتم الملزومة الثانية التي هي الكبرى لان مقدمها بعد ذلك التقييد انما يستلزم عدم حصول وجه شئ من الاشياء من حيث ان ذلك الوجه كنه لشئ آخر لا من حيث انه وجه لذلك الشئ الاول لجواز ان لا يتوقف تصور الشئ بالوجه على تصور ذلك الوجه بالكنه بل يجوز ان يتصور ذلك الوجه ايضا بالوجه الى آخر ما قال وفي كلامه اشارة الى الترديد بان يقال ان لم يقيد تالي الملزومة الاولى فهي ظاهرة الفساد والا فان لم يقيد به مقدم الثانية فهي مسلمة لكن لا تنكر الا وسط وان قيد فلا يكون الثانية مسلمة بل ممنوعا

خلخالي

لما ذكر وتحقيق توجيه هذا المنع على الملازمة الاولى هو ان المفهومات المتعاوقة كالمرايا
المقابلة التي يرى بعضها في بعض احرز فكما ان الناظر في المرايا بنور البصر يما ينظر اليها
ويلاحظها من حيث ذاتها والاوصاف المختصة بذاتها كصيقلها وصفائها عن الاغبر
او الانكسار وهو في هذه الملاحظة غافل عن الصورة المرتسمة فيها وعن احوالها وربما
ينظر اليها من حيث كونها آلة لملاحظة الصورة المرتسمة فيها وهو في هذه الملاحظة غافل
عن ذات المرآة واوصافها وان كانت مبصرة بتبعها فكذلك الناظر في المفهومات بنور البصيرة
وربما ينظر فيها من حيث ذاتها هي المغفلة عن سائر المفهومات المرئية فيها وربما ينظر
فيها من حيث كونها آلة لملاحظة مفهوم آخر مرئي فيها ولا تلزم بين الحيثيتين
بل لا يجتمعان في زمان واحد وان لكل مفهوم مجملاً كمفهوم الضاحك ومفصلاً
كمفهوم من شأنه الضحك هذا فقول مراده يجوز تصور الانسان بوجه
الضاحك مثلا ولا يتوقف هذا التصور على تصور هذا الوجه بكنهه الذي هو مفهوم
من شأنه الضحك بل يجوز ان تتصور ذلك الوجه بوجهه الذي هو مفهوم من شأنه
الكتابة لكن لا على ان يكون هذا المفهوم كنهاً للكاتب المجمل ومرآة للملاحظة بل على ان يكون
وجهاً عرضياً للضاحك المجمل فهو من هذه الحيثية لا يكون كنهاً للكاتب وانما يكون
كنهاً له اذا لوحظ من حيث انه صورة ما خوذة منه ومرآة للملاحظة ثم يجعل ذلك
الوجه المفصل اعني مفهوم من شأنه الكتابة بمفهوم آخر هو وجه عرضي له ايضاً كمفهوم
من شأنه التعجب وهكذا الى غير النهاية لا يقال بين الماهيات المفصلة كما انها كنه
لمجملاتها كذلك هي كنه لانفسها فعلى تقدير حصول الاشياء بالوجه فقد حصل بعض
الاشياء بالكنه من حيث هو كنه وينعكس بعكس النقيض الى الملازمة المطلوبة اعني
كلما لم يحصل شيء من الاشياء بالكنه من حيث هو كنه لم يحصل شيء من الاشياء بالوجه
فنسقط المنع لانا نقول تلك الماهيات المفصلة انما تكون كنهاً لانفسها اذا كانت
ملحوظة في انفسها من غير ان تجعل مرآة لملاحظة مفهوم آخر كما انها انما تكون
كنهاً لمجملاتها اذا جعلت مرآة لملاحظتها واما اذا جعلت مرآة لملاحظة مفهوم
آخر غير انفسها وغير مجملاتها فلا تكون كنهاً لشيء لا لانفسها ولا لمجملاتها وبهذا
المنع من الحشي مبني على جواز ان لا يكون مفهوم من المفهومات المجملة والمفصلة حاصلاً

في الذهن

في الذهن الا من حيث انه صورة ما خوذة عن امر خارج ومرآة لملاحظته ولما امكن
انفكاك هذه الحيثية في كل مفهوم عن الحيثيتين الاخريين اعني حيثية كونه ملحوظاً في نفسه
وحيثية كونه مرآة لملاحظة مجمله الذي هو ذاته والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل فقط فقد
اندفع الملازمة التي هي عبارة عن امتناع الانفكاك وبما حققنا اندفع ما اورده عليه بعض
القاصرين ايضاً حيث قال هذا فاسد اذ لا معنى لتصور الشيء بالوجه دون الكنه الا كون
صورة وجهه الصادق عليه حاضرة عند المدرك دون صورته التي هي عينه فاذا فرض كون
ذلك الوجه متصوراً بالوجه دون الكنه وكون وجه ذلك الوجه وجهه الى غير النهاية
ايضاً كذلك لم يكن هناك صورة حاضرة عند المدرك فلم يكن ذلك الشيء ولا شيء من
الوجوه متصوراً اصلاً فضلاً عن تصور وجوه غير متناهية اشتهر وذلك اغاير دلو كان
المفهوم المفصل الحاضر عند المدرك كنهاً المجمل اولذاته بكل حيثية من الحيثيات الثلث وذلك
ظاهر للمنع لما عرفت وكيف ويشير اليه سوق كلام المحشي وعليه يبتني ما ذكره الشريف المحقق
في حاشية المطالع حيث اورد العلامة الرازي على لزوم الدور والتسلسل على تقدير نظرية
الكل اشكالاً واجاب عنه باجوبة عديدة وقال الشريف هناك تقرير الجواب الاول
ان المراد هو التصور بالكنه وح ان لم ينته سلسلة الاكتساب الى التصور بوجه كان
لزوم الدور والتسلسل ظاهراً وان انتهت فلذلك الوجه كنه ايضاً فان كان
متصوراً بكنهه فكذلك يلزم احدهما قطعاً وان كان متصوراً بوجه آخر نقلنا الكلام
الى تصور ذلك الوجه الآخر فان كان بالكنه عاد المحذور وان كان بوجه ثالث
هو متصور بوجه رابع وهكذا لزم التسلسل في تصورات الوجوه الخ وهذا القاصر
غافل عنه اومتغافل وبالجملة ليس مراد المحشي والشريف المحقق من تصور الوجه بالكنه ان
يجعل صورته المفصلة التي هي عينه بالذات مطلقاً سواء كان صورة ما خوذة منه
ومرآة للملاحظة او صورة ما خوذة عن امر آخر حتى يلزمهما من عدم تصور شيء من الوجوه
الغير المتناهية بكنهه ان لا يحضر عند المدرك مفهوم اصلاً بل مرادهما ان يجعل صورته
المفصلة من حيث انها صورة ما خوذة منه لا من حيث انها صورة ما خوذة من امر
آخر مغاير له بالذات فعلم بهذا يمكن دفع الاشكال المذكور عن الشارح بان يقال اختار
ان مقتضى الملازمة الاولى ذلك التقييد لكن قد اسلفنا ان طرفي الشرطية الثانية

سالبتان ضرورتيتان بشرط اوة تالى الشرطية الاولى فالمقدمة المنعكسة الى الملازمة
الثانية بالعكس المقيض اعنى قولنا كلما امكن تحصل شئ من الاشياء يوجد من الوجوه
امكن تحصيل كنه شئ من الاشياء من حيث هو كنهه ثابتة بقوله ضرورة ان ما هو
وجه الشئ الى الكل بملاحظة معقولة اخرى واضحة ولذا تركها وهى ان كل مفهوم حصل
عند العقل من حيث كونه صورة منتزعة من غيره بالذات وهو يمكن الحصول عنه كذلك من
حيث كونه صورة منتزعة مما هو كنه له ومن حيث كونه صورة منتزعة من نفسه
ضرورة ان كلا من هذه الحيثيات الثلث راجعة الى اعتبار الممكن من الفعل
ولو وجه لامكان بعضها دون بعض فكلما امكن حصوله من حيث انه وجه للغير امكن
حصوله من حيث انه كنه لشئ وانما ثبت هذا الاصل بثبت العكس الذى هو الملازمة
الثانية فلا يصح قوله فيجوز ان لا يمكن اكتساب شئ من الاشياء بوجه وانما لم
اطنبنا الكلام فى هذا المقام فانه كما ترى مزال الاقدام قوله اذ يجوز ان يكون الوجه
السابق ذاتيا او عرضيا لا يمكن تحصيل كنه الشئ مسبوقا بتصوره بوجه ما سواء كان
ذلك الوجه ذاتيا او عرضيا لا يرى ان تحصيل الانسان بكنه الحيوان الناطق لا يكفيه
سبق تصوره بمفهوم الضاحك او الكاتب او مجموعهما كذلك يكفيه سبق تصوره
بمفهوم الناطق او بمفهوم الجوهر الناطق او الحساس الناطق او الجسم الضاحك
الى غير ذلك اذ الكل يخرجه عن الجهالة المطلقة واذا جاز ان يكون الوجه السابق
ذاتيا صرفا او مشتملا على الذاتى جاز ان يكون هناك ذاتيات غير متناهية حاصلة
للنفس فى ازمنة غير متناهية ويحصل بعضها من بعض آخر الى ان يحصل الوجه السابق
الذاتى عند ذلك الحد والذاتى الآخر الباقى بعد ذلك الحد كلاهما من سلسلة
الذاتيات الغير المتناهية ولما كان الوجه الذاتى السابق مدخل فى الكنه الذى هو عبارة
عن مجموع الذاتيات بتمامها لم يكن جميع مبادى الكنه مشتركا بين المقصود بالكنه و
المقصود بذلك الوجه السابق بل بعضها الذى هو جميع مبادى الوجه السابق فعلى
هذا لا يلزم اكتساب الذاتيات الغير المتناهية التى هى مبادى الكنه فى الزمان المتناهى
بعد ذلك الحد لحصول بعضها قبل وانما يلزم ذلك لو لم يحصل شئ منها قبل وليس
كذلك ح فقد ظهر ان مراده بالبعض المشترك هو البعض الغير المتناهى من مبادى

قصد صحيح

الكنه

الكنه لا البعض المتناهى منها ولا البعض الغير المتناهى من مبادى الوجه السابق والاعاد
المحذور الذى هو لزوم تحصيل غير المتناهى فى الزمان المتناهى البتة كما لا يخفى لا يقال الذاتى الباقى
الحاصل بعد ذلك الحد الذاتى لم يكتسب من مبادى الوجه السابق عاد المحذور والا فوجد كان
جميع مبادى الكنه مشتركا بين المقصودين لانا نقول نختار الثانى ونقول انما
كان الوجه السابق من مبادى الكنه فلو كان جميع مبادى الكنه الوجه السابق لكان الوجه السابق
من مبادى نفسه وهو محال قوله ولو سلم فيجوز ان لو سلم ان الوجه السابق لا يجوز ان يكون
وجها ذاتيا بل عرضيا فانما يتم هذه الملازمة لو لم يجز اكتساب النفس القديمة بسلسلة
ذاتيات غير متناهية من الاول الى حد معين فتكتسب منها الوجه السابق العرضى اولا
ثم الكنه ثانيا بناء على جواز اكتساب العرضى من الذاتى وكذا لو لم يجز اكتساب بسلسلة
عرضيات غير متناهية الى ذلك الحد فتكتسب منها الوجه العرضى السابق اولا ثم الكنه
ثانيا بناء على جواز اكتساب الذاتى من العرضى وكلا الاحتمالين مراده بقرينة قوله
وهى لم يكن اكتساب اليه بمعنى ان توجه المنع لا يتوقف على تحقق وقوع الا
اكتساب بين بل يتوجه بمجرد الجواز العقلى حيث لم يقم على امتناعهما برهان لان
الاحتمال العقلى كاف فى هدم الملازمة التى هى امتناع الانفكاك عند العقل
الحاكم الا انه اقتصر على الاحتمال الاول لكونه اقرب قوله فعلى هذا اشارة الى كلا من
السندين او الى مجموعهما المذكور واحدهما قبل التسليم والآخر بعده وشروع فى رجوع
منع الملازمة الى دليلها لا من منع المدلول راجع الى دليل يبنى على تقدير كل من السندين
لا يلزم من اكتساب الكنه بعد ذلك الحد اكتساب امور غير متناهية هى مبادى الكنه
فى زمان متناه اذ يحصل بعض مبادى الكنه فى ضمن مبادى الوجه السابق الذاتى او العرضى
حينئذ فلا يلزم المحال المذكور بعد ذلك واقول ايضا لا بد من تصور الوجه السابق
بوجه آخر عرضى على تقدير السند الثانى ويجوز ان يكون الوجه العرضى لذلك الوجه
السابق العرضى وجها ذاتيا للكنه وقد حصل مبادية الغير المتناهية قبل ذلك
الحد فلا يلزم المحال المذكور وبهذه الوساوس مما لا مدفوع له ما قيل
فى دفع السندين انه لا يجوز ان يكون الوجه السابق ذاتيا مكتسبا من الذاتيات
والا لزم تحصيل كنه ذلك الشئ الوجه ومباديه من حيث هو كنه وقد سبق انه على

تعذر نظرية الكل لا يمكن تحصيل كنه شئ من الاشياء من حيث هو كنه لانه لا يجوز ان يكون ذاتيا
مكتسبا من العرضيات ولا عرضيا مكتسبا من الذاتيات لما سبق منه ان المعلوم بالوجه حقيقة هو ذلك
الوجه لا وذا الوجه في التحقيق كيف يمكن اكتساب الذاتي من العرضي وبالعكس فمن الاول
الفاسد والوزاء الخامس اما الاول فلان الوجه الذاتي السابق انما حصل بمباديه من حيث
هو وجه لذي الكنه لا من حيث هو كنه لشئ ولو سلم فمبنى برهان ثبت انه على تعذر نظرية
الكل لا يمكن اكتساب كنه شئ من الاشياء من حيث هو كنه لم والمحتشم في صد ومنع هذه الملازمة
الاولى فيكون دفع هذا المنع بتلك المقدمة الملزومة اثباتا للمقدمة الممنوعة بنفسها
وان هذا الاستدلال باطل واما الثاني فلان منع الحشي مبني على انهم بعد ما حموا
الصورة في تعريف العلم من الصورة المطابقة وغير المطابقة كما فعلوا ان رح في هذا
الكتاب على خلاف ذلك التحقيق قسموا العلم المعرف الى تصور وتصديق ثم استدلوا
بهذا الدليل على ان ليس كل من هذين القسمين نظريا فكما ان دليلهم ومدعاهم
مبني على خلاف ذلك التحقيق فكذا منع الحشي فدفع هذا المنع بالبناء على ذلك التحقيق
افساد للكلام بوجه آخر على انك قد عرفت فيما سلف ان غاية ذلك التحقيق
هو ان العلم بالوجه لا يكون عين العلم بذي الوجه ولا يلزم منه ان لا يستعقبه علم
آخر مكتسب بمفهومي الوجه كما ان العلم بالدليل ليس عين العلم بالنتيجة ومع
ذلك يستعقبه العلم بالنتيجة لا بد لنفي ذلك من دليل والعقل بان ليس في
الذهن صورة اخرى غير صورة الوجه محل نظر بل لقائل ان يقول اكتساب الذاتي من
العرضي واقع تحقيقا لانهم صرحوا بان الاجناس العالية كالجوهر والكيف والكم
والاعراض التسعة النسبية لكونها بسيطة غير مركبة من الجنس والفصل ولان
امرين متساويين لا يمكن تحديد احدهما تاما او ناقصا لا ترسيمها تاما او الا كان
فوقها اجناس فلا تكون اجناسا عالية وهو باطل عندهم وانما يمكن ترسيمها برسوم
ناقصة هي وجوه عرضية لها فلو لم يكتسب منها وانها لم يعلم حقيقة شئ من الممكنات
عندهم فلا يوجد حكيم في تحقيقهم اذ ليست تلك الاجناس ببديهية الحقائق
بل نظرية فلا بد من العقل باكتساب الذاتيات من العرضيات بطريق الاستعقاب
فليتأمل وبهذا البيان ظهر فساد ما قال المعاند السابق من ان هذا الكلام من الشارح

مبني

مبني على ما تقرر عندهم من ان لا بد من تصور الشئ بالكنه من تصور مباديه بالكنه ولا يكفي تصورها
بالوجه في ذلك فلا يجوز ان يكون شئ من العلوم التي يحتاج اليها تحصيل الكنه بعينه شيئا من
العلوم التي يحصل بها الوجه اولا من الاول الى الحد المعين ولا ان يحصل بسلسلة مباينة
غير متناهية من الاول الى احد هما مبادي الوجه السابق العرضي والاخر مبادي الكنه
اذ لو جاز ذلك لزم حصول كنه بعض الاشياء وهو باطل بالدليل المذكور له كما يجري في
امتناع تحصيل كنه ذلك الشئ يجري في امتناع تحصيل كنه شئ من مباديه انتهى ما لو لما عرفت
انه ابطال المقدمة الممنوعة بنفسها وهو باطل لا يفيد علما بالمطلوب اذ كلما عاد المستدل
الى اثبات امتناع تحصيل كنه شئ عاد المانع بمنع الملازمة الاولى فتلزمه المعانقة من
دفع منع الكبرى من دليل حدوث العالم بانه متغير وكل متغير حادث بان يقول لم لا يجوز المنع
مدفوع بانه لو لم يكن كل متغير حادثا كان بعضه قديما وهو باطل لوجوب دليلنا ينظم ايضا
وهذا كما ترى اضحوكة للناظرين قوله على انه لو سلم استحالة الخ يعني لو سلمنا ان الوجه السابق
لا يجوز ان يكون وجها واتيا وان الذاتي والعرضي لا يجوز اشتراكهما في المبادي اصلا
فانما يلزم تحصيل مبادي الكنه الغير المتناهية في الزمان المتناهي بعد ذلك الحد لو لم
يجز التفوق القريبة تحصيل سلسلتين غير متناهيتين احدهما سلسلة الذاتيات التي هي
مبادي الكنه والاخرى سلسلة العرضيات التي هي مبادي الوجه السابق ومبادي الوجه
اللاحق على ذلك الوجه العرضي بان يكون الوجه الوجه السابق مشتملا وجها وعرضيا
لذلك الوجه السابق ولذي الكنه ايضا وهكذا في جميع وجوه الوجوه ويجوز اكتساب
بعض العرضيات من بعض البوتراك فيجرد امتداد سلسلة واحدة من عرضيات ذي
الكنه يمكن اكتساب وجهه العرضي السابق ووجه وجهه وهكذا الى غير النهاية فلا حاجة
الى ما فوقه السلسلتين لكنه ذكر قوله فصاعدا على سبيل التنزل وقوله متباينتين في
الوجزاء يعني ان شيئا من اجزاء احدهما لا يكتسب بكنهه من شئ من اجزاء الاخر كما هو
شان السابق في العقل ويعني ان شيئا من اجزاء احدهما لا يحمل على شئ من اجزاء
الاخر كما هو شان السابق في الواقع ضرورة ان كل واحد من سلسلة العرضيات محمول
على الوجه السابق المكتسب منها والوجه السابق محمول على ذي الكنه المحمول على كل من اجزاء
سلسلة الذاتيات فكل من اجزاء السلسلة العرضيات محمول على كل من اجزاء سلسلة الذاتيات

و بالعكس لا يقال هذه العلاوة ان كانت مبنية على منع ان تحصيل الشئ بالكنه مسبوق بحصوله
بالوجه فذلك منع البديهي و ان كانت مبنية على تسليمه فهو ساقط ايضا اذ يمتنع
شروع النفس في مبادي الكنه في الازل لانا نقول مبنى على تسليمه لكن يجوز
ان يكون سبق الوجه العرضي على قصد تحصيل الكنه ذاتيا لا زمانيا لان التقدم
الذي يقتضيه التوقف اعم من التقدم الذاتي و الزماني و ما يقال التقدم الذاتي
ههنا ليس بكاف في الشروع الذي هو فعل اختياري مدفوع بما اشار اليه الشارح
المحقق في حاشية التجريد من مجوز استناد القديم الى الفاعل المختار كما جوزه الاوسي
في ابكار الافكار و اقول الحق ان هذه العلاوة مبنية على تحصيل النفس سلسلة الوصايا
الغير المتناهية الكمالية للوجه السابق ان كان الفرض تحصيل كنه ذي الكنه كان
ذو الكنه معلوما بوجه ما للنفس في كل زمان يفرض في جانب الازل فيمكن بشروع
النفس في سلسلة الذاتيات التي هي مبادي الكنه في الازل لكونه حاصلا بعد
النفس بوجه آخر سابق على الشروع في الذاتيات بالذات لا بالزمان و يكون
تحصيل سلسلة العرضيات لغوا و جسارة بل يلزم ان يكون الوجه السابق على الشروع
بالذات لا بالزمان بديهيا على تقدير نظرية الكل للعقل بان النظرية تستلزم الحدوث
الزماني و ان لم يكن لغرض تحصيل ذي الكنه بل يترتب على تحصيل الوجه السابق عند
ذلك الحد نفس ذلك الوجه و كونه وجها لذي الكنه ثم يبعث الشوق الى
تحصيل كنهه لم يكن الشروع في سلسلة الذاتيات متوقفا على الشروع في سلسلة
العرضيات و اذا انتفى التوقف بين السلسلتين جاز للنفس الشروع فيهما في الازل
بان تحصل شيئا منهما في كل يوم فرض من الايام الغير المتناهية و كوكان تحصيل الزائها
على سبيل التعاقب لتحصيلنا انواعا من الفنون اذا لو فرضنا ان النفس حصلت
في صبح كل يوم ذاتيا واحدا و في مساء عرضيا واحدا فعلى تقدير عدم تناهي الايام
يلزم عدم تناهي كل من السلسلتين فمن قال بمنع محال و استلزم التقاء النفس
الى شيئين في زمان واحد و هو محال فقد ركب متن عمياء قوله و ثالثها ان
هذا الدليل اي الدليل المركب من الملازمتين المسوق لاثبات ان بطلان التالي
من دليل العوام لا يتوقف على حدوث النفس على تقدير تمام ثانية من الملازمة الاولى

والثانية

والثانية لا يدل على ان دليل القوم في كلا جانبي التصورات و التصديقات لا يتوقف على حدوث
النفس و انما يدل على انه لا يتوقف عليه جانب التصورات فنويتم تقريب هذا الدليل الذي اورده
الشارح هذا هو مقتضى سوق الكلام لكن على هذا كان عليه ان يقول ان هذا الدليل انما يدل على بطلان
التسلسل في جانب التصورات و لا يدل على بطلانه في جانب التصديقات و لعله انما عدل
عنه الى ذكره للاوجاء الى مثل ما يأتي منه من الاعتراض عليه بوجه آخر بان يقال هذا دليل آخر
على بطلان نظرية الكل يدل دليل القوم لا على بطلان التسلسل و لا يلزم من عدم توقف دليل
على حدوث النفس عدم توقف دليلهم عليه مع انه على هذا التقدير ايضا لو يتم تقريبه اولا ينتفل
على بطلان نظرية جميع التصديقات فيحتاج في ابطاله الى حدوث النفس كدليل القوم قوله
و لو يجر لا عينه و لا خلاصة ضرورة ان اكتساب التصديق المطلوب كالتصديق بحدوث العالم
مسبوق بتصور الوقوع و اللاوقوع و ذلك ثم لا بتصديق آخر مقابل للتصديق المطلوب بحيث
لا يجتمع معه في زمان واحد بان يكون التصديق لكل قضية مشروطا بالتصديق بنقيضها و
من كان مسبوقا بتصديقات آخر هو مبادية و شروط تحصيل لكن تلك التصديقات يجوز اكثرها
مع التصديق المطلوب في المبادي فلا يلزم المحذور المذكور بخلاف ما اذا كان مسبوقا بتصديق
مقابل له في مبادي احد النقيضين يمتنع ان يكون مبادي الآخر فعلى تقدير نظرية جميع التصديقات
يلزم المحال المذكور و يجرى خلاصة الدليل في بطلانه نظرية جميع التصديقات ايضا و تلخيص
كلامه ان هذا الدليل انما يجري فيه لو كان كل تصديق مسبوقا بتصديق مقابل له اذ يقال ح
لا بد للنفس من صرف الزمان من الازل الى حد معين في اكتساب التصديق السابق للمبادي
للتصديق المطلوب في المبادي فلو حصل بعد ذلك يلزم تحصيل التصديقات الغير المتناهية التي هي مبادي
التصديق المطلوب في الزمان المتناهي بعد ذلك الحد و ليس الامر كذلك فلو يجر فيه و لا يجري كونه
مسبوقا بالتصور و ذلك لانه لو فرض نظرية جميع التصديقات لا يستلزم فرض نظرية جميع التصورات
فيجوز ان يكون الشك السابق بديهيا في الازل فتشرع في مبادي التصديق المطلوب الغير المتناهية في
الازل و تحصل في وقت من الاوقات من غير لزوم محذور فلو يجر فيه بهذا الاعتبار و ان ارتضاه
اليه بعض الافاضل قوله مسبوق بتصوره الغير عائد الى الوقوع او اللاوقوع المأخوذ في مفترض
التصديق و الضمير بانه عائد الى اكتساب او الى التصديق المطلوب بناء على ما سبق من ان الشروع
في الفعل الاختياري موقوف على تصور ذلك الفعل و على تصور الغرض المطلوب فيأباه عطف الشك فيه اذ لا معنى

لكون التصديق المطلوب مسبوقا بالشك في الاكتساب او في نفسه وان ادرج الضمير المجرور في الشك فيه الى الوقوع والا وقوع المذكور في ضمن التصديق او جب تفكيكا بلا داع لا يقال وكذا لا معنى لكون التصديق المطلوب مسبوقا بالشك في الوقوع والا وقوع بل هو مسبوق بمطلق التصور فالصواب تمسك العطف لانا نقول لو كون العلم النظري مسبوقا بالشك مذهب البعض فلو سلمنا عليه ولكن ان يقول وهو المذهب الحق لان الطرف المصرف به بالنظر هو قبل الاستدلال عليه اما مشكوك فيه او موهوم او مخيل واذا كان موهوما او مخيلا وكان الطرف الآخر مظنونا او مقطوعا قبل الاستدلال على الطرف الاول لم ينتقل التصديق من طرف الى طرف ما لم يتوسط بينهما شك فالتصديق النظري مسبوق بالشك في اول الامر لا محالة فيكون العلم القطعي المتعلق بطرفي مسبوقا بظن ذلك الطرف بان يكون النظر محصلا لليقين دون الظن لا جل الوهم او التخيل فلو كون هذا اليقين النظري مسبوقا بالشك لا نافي قولنا على تقدير نظرية الكل يكون من القسم السابق نظريا مسبوقا بالشك فيكون اليقين ايضا مسبوقا به بواسطة ذلك الظن لكن يرد هذا الجواب يتخلص المحشي ولا يتخلص ذلك البعض صاحب المذهب لان مذهبه مسبوقية التصديق بالشك مطلقا لا على تقدير نظرية الكل كما لا يخفى قوله اللهم الا ان يقال الخ اثبات للتقريب باجراء الخلوة دليل الشارح في بطلان نظرية جميع التصديقات وتلك الخلوة هي كون كل علم نظري تصورا او تصديقا مسبوقا بالجزء من نوعه مع تباينهما في المبادي وهذه الخلوة مشتركة بين التصورات والتصديقات جارية في بطلان نظرية جميع التصديقات ايضا بان يقال لو شك في اكتساب كل تصديق ولكونه فاقدا لاختيار يا مسبوقا بالتصديق بفائدة ما لذلك الاكتساب ولو كان لاطمئنان ودفع الاضطراب عن النفس وبالتصديق بمناسبة المبادي للمطلوب كما سبق وهذه التصديقات نظرية ايضا على تقدير نظرية جميع التصديقات فلو كان جميع التصديقات نظرية لم يمكن تحصيل شيء من التصديقات المسبوقة ومتى لم يمكن تحصيل شيء منها لم يمكن تحصيل شيء من التصديقات السابقة والمسبوقة اما الملازمة الثانية فظاهرة لان كل تصديق نظري سابق وهو مسبوق بتصديق آخر واما الملازمة الاولى فلان النفس يحتاج الى صرف الزمان من الاول الى حد معين في اكتساب التصديق الثابت فلو حصل المسبوق بعد ذلك الزمن تحصيل التصديقات المغيرة

المتناهية التي هي مبادي التصديق المسبوق في الزمان المتناهي قول ولقائل ان يمنع الملازمة الخ قد عرفت ان السابق والمسبوق يمتنع اجتماعهما في المبادي لان المشار بتوصيف التصديق الاول بوصف المقابل للتصديق المطلوب الى ان هذا اللزوم لا يتم بدون تباين التصديقين في المبادي فلو يصح الجواب بالاعراض عنه لعدم تباينهما ممنوع ولذا امر بالتامل كما اشار اليه فيما نقل عنه هنا حيث قال قولنا فيشكل الاشارة الى توجه الوجوه الباقية عليه ايضا واقول ولو كان جميع التصديقات نظرية كانت النفس شاكة في نظرية كل علم ولا يحتاجه الى النظر في عدم حصوله قبل النظر وفي حصوله بمباشرة الاسباب - وهكذا ولو كانت شاكة في جميع المفهومات التصديقية في كل زمان يفرض في جانب الازل الى ان يمكن لها الشروع في اكتساب شيء من التصديقات والتصورات فشيء من تلك الازمنة لا يسوغ نسبة الشك الى طرفي الفعل والترك وهذا واضح جدا ولذا اعرض عنه الشارح المحقق ونقض بما يخصه وهو الدليل الذي ذكره لابطال التسلسل في جانب التصورات فحينئذ يتجه عليه ما قدمناه من ان مسبوقية كل فعل اختياري بتصديق ما انما تتم على مذهب الحكماء الا على مذهب المتكلمين من المجوزين لترجيح الفاعل المختار احد المتساويين من غير مرجح الا ان يقال ذهب المحشي في شرح المقاصد الى ان كل فعل اختياري مسبوق بتصديق ما بفائدة وان لم يكن مسبوقا بالتصديق بفائدة معينة او بفائدة ما ولو يمكن حمل جواب المحشي بقوله اللهم الا على ما ذكرنا لو نة قصد اجراء دليل الشارح وما ذكرنا ليس عينه ولو خدشه قول الشافي ما اورد عليه الى ان الوجه الثاني من وجوه النظر الواردة على الموقف انما توقف دليل القوم على حدوث النفس ما اورد عليه من ان العلم النظري لا يستقل بحصوله ولا تحصيل ان يكون بنفسه حاصلا ولا تحصيلا فوعلة للغير ضرورة ان النظرية انما الكون نظريا يستغني ايجابا الى الغير في الحصول فكل علم نظري محتاج الى الغير بالضرورة في الحصول وكل محتاج الى الغير في الحصول فهو محتاج الى الغير في التحصيل بالطريق الاولى ولذا اكتفى باحتياجه في الحصول فقد ثبت قطعا ان لا شيء من العلم النظري التصور ولا التصديق بمستقل في حصوله ولا في تحصيله للغير بل هو في كل منهما محتاج الى الغير ولعلهم اراد وا بالغير ههنا علما آخر سواء من نوع المحتاج او من نوع آخر لانه امر مغاير له مطلقا والا لضاع تقييد العلم بالنظر لان العلم البديهي ايضا بل كل ممكن غير مستقل في شيء من الحصول والتحصيل كما يظهر من دليل اثبات الواجب فيما بعد والغافي قوله فلو كان جميع التصورات الى التقرير من الشرطية على ما مر وتقرير اثباتها

ان يقال لو كان الكل نظريا لم يكن شئ منها مستقلا في الحصول ولا في التحصيل ومتى لم يكن شئ منها
لم يمكن حصول شئ منها فينتج تلك الشرطية اما الصغرى الشرطية فلما تقدم واما الكبرى
فلقوله اذ ليس هناك حينئذ شئ يصح الاستناد اليه اريد يصح ان يكون علة لحصول نفسه
ولا لحصول غيره فلما ثبت بهذه الشرطية ثبت ان بين نظرية الكل وبين امكان حصول
شئ ما منها معاندة كلية سواء كانت النفس قديمة او حادثة فلو يمكن منع بطلان التسلسل
من دليلهم بان يقال يجوز ان يكون الكل نظريا حاصلا للنفس القديمة بطريق التسلسل
في المعدات هذا هو مقتضى سوق كلامهم وان استثنى نقيض تالي الشرطية المذكورة كان
دليلا آخر على بطلان نظرية الكل غير دليل العوام كما ذكرناه في دليل الشارح بعينه وانت
تعلم ان ظاهر قولهم سواء كانت النفس قديمة الخ يابى عن كونه دليلا آخر لكنه يابى
السوق لان هذه التسوية متعلقة بالشرطية الثانية فلو كان دليلا آخر لم يحسن ايراد
هذه التسوية منهم وانما جعلها اشارة الى ان دليلنا هذا لا يتوقف على حدوث
النفس كما يتوقف عليه دليل العوام فتبصر جدا واعلم ان هذا الدليل سواء كان دليلا
على بطلان التالي من دليلهم او دليلا آخر على بطلان نظرية الكل سواء كان دليلا
دليلين احدهما دليل البطلان في جانب التصورات والآخر دليل البطلان في جانب
التصديقات لما ذكرناه في اخلال دليل العوام اليهما فيتجه على هذا الدليل ايضا انه
على تقدير نظرية جميع التصورات وحدها او جميع التصديقات وحدها لا يلزم
نظرية الآخر فلم يكن الآخر بديهيا كلا او جزءا وليستند اليهما تلك النظريات
حتى يتوقف هذا الدليل وكذا دليل الشارح فيما قيل على امتناع اكتساب التصديق من
التصور وقد سبق جوابه مع ما عليه فتذكر **قوله** وهذا مثل ما استدل الخ تفصيله
ان الشئ يعني ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه منحصر عقلا في ثلثة انواع الواجب بالذات
الذي يقتضي ذاته وجوده ويكون مستغنيا فيه والممتنع بالذات الذي يقتضي ذاته
عدمه والممكن الذي لا يقتضي ذاته شيئا من الوجود والعدم سواء كانا متساويين
بالنسبة الى ذاته كما ذهب اليه جمهور المتكلمين وبعض الفلاسفة او كان العدم اولى كما ذهب
بعض الفلاسفة ومنهم الشيخ الرئيس ابن سينا ولا شبهة في عدم الممتنع ووجود الممكن
وانما الشبهة في انحصار الموجود في الممكن فنقول لو لم يوجد الواجب بالذات

لا نحصر

لا يحصر الوجود في نوع الممكن ولو انحصر فيه لم يمكن وجود شئ من الممكنات فلو لا الواجب لم يمكن وجود
شئ منها واللازم باطل بداهة اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان الممكن لا يستقل بوجود
ولا ايجاد والا لزم رجحان احد المتساويين على الآخر او رجحان المرجوح على الراجح من غير
مرجح وهو باطل عند جميع العقلاء وقوله وان كان مستقلا الخ لدفع شبهة ان عدم المستقل
قد يكون مغايرا لحال الوجود كما في قولنا هذا الحجر لا يطيقه كل واحد من الناس فانه صادق
مع ان المتعذر من الناس يطيقه فيجوز ان لا يكون شئ من احاد الممكن مستقلا في
الوجود والايجاد وان يكون المتعذر منها في زمان مستقلا في ذلك الزمان
والمتعذر الآخر الموجود قبل مستقلا في زمانه وهكذا الى غير النهاية فدفعها بان
حال المتعذر ههنا لا يكون مغايرا لحال الوجود فانا كما ان كلا من الوجود هو من افراد
الممكن وكذلك كل متعذر منها متناهيا او غير متناه من افراده ضرورة ان شيئا
من هذه الوجودات والمجموعات الموجودة ليس من افراد الممتنع بالذات ولا من افراد
الواجب بالذات على تقدير انحصار الموجود في الممكن واذا كان الكل ممكنا لم يكن شئ
منها مستقلا والا لزم الرجحان المذكور واذا لم يكن مستقلا فعلى تقدير انحصار
الموجود في الممكن فلو وجود في نوع الممكن ولا ايجاد فلا موجود **قوله** وهو انه
ان اراد بعدم الاستقلال الخ يعني ان اراد بعدم استقلال النظر احتياج كل شخص منه
الى علم آخر يغايره بالشخص سواء كان مغايرا له بالنوع ايضا او لا فعدم استقلاله
بهذا المعنى مسلم بناء على ان تعريف النظر يقتضي احتياجه الى مطلق الغير من العلوم سواء
كان ذلك الغير نظريا مكتسبا من العلم الآخر او بديهيا وان لم يقتض احتياجه الى خصوصية
نوع النظري او خصوصية نوع البديهي لكن على هذا لا يتم تقريب ذلك الدليل المسوق
له اثبات الشرطية لان غاية ما يستلزمه ذلك الدليل حينئذ انه على تقدير نظرية
الكل لا يمكن حصول شئ منها بالاستناد الى ما ليس بنظري اذ على تقدير نظرية الكل
ليس هناك ما ليس بنظري فلو حصل بالاستناد الى ما ليس بنظري يلزم استناد
الموجود في وجوده الى المعدوم وهو محال لانه ان لم يكن موجودا في نفسه لا يكون
علة للغير بداهة وهذا اللازم لا يستلزم الشرطية المطلوبة التي هي انه على تقدير نظرية
الكل لا يمكن حصول شئ منها مطلقا الا بالاستناد الى ما هو من نوعها عني النظري

ومرة بالاستناد الى مالیس من نوعه اعنی البدیهی لجواز ان یکون الکل نظریا وحاصله
باستناد بعضها الى بعض بطریق الدور او التسلسل حیث لم یوجد بطلانهما مقدمة فی هذا
الاستدلال السوق لابطال امکان حصوله بطریق التسلسل اذ لو اخذ کان معاندة علی المطلوب
ان اراد بعدم استقلاله احتیاجه الى ما یغایره بالنوع اعنی مالیس بنظری وعدم استقلاله
بهذا المعنی ممنوع بل متوقف علی اول البحث الذی هو بدایة البعض لان احتیاجه الى البدیهی
فرع وجود البدیهی فالمصدریون بذلک الاحتیاج موقوف علی المصدریون بوجود البدیهی
فیکون ثبوت هذه المقدمة القائلة بان النظری محتاج الى البدیهی موقوفا علی ثبوت اصل
المدعی ههنا فیکون هذا الدلیل فاسدا مشتملا علی المعاندة وبهذا عرف ان قوله بل هو اول
البحث شرف من المنع الى النقض وان مراده من التعریب تقریب دلیل الشرطیة لتقریب
اصل الدلیل علی بطلان نظریة الکل کما وهم لان هذا المنع لا یتوجه علی تقریبه الا علی تقدیر
الشرطیة ان لم یقید الیها بقید وعلی بطلان ذلک التالی ان قید بقید بالاستناد
الى مالیس من نوع النظری کما اشرنا فلم یمکن ان یحمل علی تقریب الاستدلال لتلک الشرطیة
علی بطلان حصوله بطریق التسلسل فان قلت بل المنع الذی اورده المحشی علی تقریر الشق
الاول متوجه علی کبری دلیل الشرطیة المرتب من القیاس الاقترانی الشرطی علی ما قررتم
ویکون ذلک المنع واجعا الی دلیلها اعنی قوله اذ لیس هناک شئ یصح الاستناد
الیه لا علی تقریب ذلک الدلیل قلت ان قیر الحد الاکبر بالغیر المذکور یتوجه علی
تقریبه والا فیتوجه علی کبراه فهذا المنع واشباهه متوجه بالتردید علی الکبری تارة
وعلی التقریب اخری لانهم ربما یکتفون باحد المنعین عن الآخر لظهوره بالمقایسة
کما اشار الی مثل المحشی فی حاشیة الواجب وبهذا ان یقال هذا انسان لو ذاحس
فان اخذ الکبری بان یقال وکل حساس انسان یتوجه المنع علی تلک الکبری وان اخذت
بان یقال وکل حساس حیوان فلا یتوجه علی الکبری بل علی التقریب اذ لیس الحاصل
من الدلیل اعنی الحیوانیة مستلزما للمطلوب الذی هو الانسانیة **قوله** حیث لم یوضحه
اما فی دلیل اثبات الواجب المذکور فلانهم فی اثبات الواجب بالذات مسلکین
احدهما موقوف علی بطلان ابطال الدور والتسلسل وثانیهما غیر موقوف علی ذلک
وقد صرحوا بان ذلک الدلیل من الثانی واما فی دلیل القائل ههنا فلما عرف من ان اخذه

قوله الذی هو بدایة البعض سواء کان دلیلا علی المقصود او دلیلا آخر علی بطلان نظریة الکل علی بدایة البعض او دلیلا علی کل تقدیر اثبات بدایة البعض او المقصود الاصلی علی کل تقدیر

قوله بل هو متوقف علی اول البحث الذی هو بدایة البعض لان احتیاجه الی البدیهی فرع وجود البدیهی فالمصدریون بذلک الاحتیاج موقوف علی المصدریون بوجود البدیهی فیکون ثبوت هذه المقدمة القائلة بان النظری محتاج الی البدیهی موقوفا علی ثبوت اصل المدعی ههنا فیکون هذا الدلیل فاسدا مشتملا علی المعاندة وبهذا عرف ان قوله بل هو اول البحث شرف من المنع الی النقض وان مراده من التعریب تقریب دلیل الشرطیة لتقریب اصل الدلیل علی بطلان نظریة الکل کما وهم لان هذا المنع لا یتوجه علی تقریبه الا علی تقدیر الشرطیة ان لم یقید الیها بقید وعلی بطلان ذلک التالی ان قید بقید بالاستناد الی مالیس من نوع النظری کما اشرنا فلم یمکن ان یحمل علی تقریب الاستدلال لتلک الشرطیة علی بطلان حصوله بطریق التسلسل فان قلت بل المنع الذی اورده المحشی علی تقریر الشق الاول متوجه علی کبری دلیل الشرطیة المرتب من القیاس الاقترانی الشرطی علی ما قررتم ویکون ذلک المنع واجعا الی دلیلها اعنی قوله اذ لیس هناک شئ یصح الاستناد الیه لا علی تقریب ذلک الدلیل قلت ان قیر الحد الاکبر بالغیر المذکور یتوجه علی تقریبه والا فیتوجه علی کبراه فهذا المنع واشباهه متوجه بالتردید علی الکبری تارة وعلی التقریب اخری لانهم ربما یکتفون باحد المنعین عن الآخر لظهوره بالمقایسة کما اشار الی مثل المحشی فی حاشیة الواجب وبهذا ان یقال هذا انسان لو ذاحس فان اخذ الکبری بان یقال وکل حساس انسان یتوجه المنع علی تلک الکبری وان اخذت بان یقال وکل حساس حیوان فلا یتوجه علی الکبری بل علی التقریب اذ لیس الحاصل من الدلیل اعنی الحیوانیة مستلزما للمطلوب الذی هو الانسانیة **قوله** حیث لم یوضحه اما فی دلیل اثبات الواجب المذکور فلانهم فی اثبات الواجب بالذات مسلکین احدهما موقوف علی بطلان ابطال الدور والتسلسل وثانیهما غیر موقوف علی ذلک وقد صرحوا بان ذلک الدلیل من الثانی واما فی دلیل القائل ههنا فلما عرف من اخذه

قوله بعدم استقلاله بهذا المعنی ممنوع بل متوقف علی اول البحث الذی هو بدایة البعض لان احتیاجه الی البدیهی فرع وجود البدیهی فالمصدریون بذلک الاحتیاج موقوف علی المصدریون بوجود البدیهی فیکون ثبوت هذه المقدمة القائلة بان النظری محتاج الی البدیهی موقوفا علی ثبوت اصل المدعی ههنا فیکون هذا الدلیل فاسدا مشتملا علی المعاندة وبهذا عرف ان قوله بل هو اول البحث شرف من المنع الی النقض وان مراده من التعریب تقریب دلیل الشرطیة لتقریب اصل الدلیل علی بطلان نظریة الکل کما وهم لان هذا المنع لا یتوجه علی تقریبه الا علی تقدیر الشرطیة ان لم یقید الیها بقید وعلی بطلان ذلک التالی ان قید بقید بالاستناد الی مالیس من نوع النظری کما اشرنا فلم یمکن ان یحمل علی تقریب الاستدلال لتلک الشرطیة علی بطلان حصوله بطریق التسلسل فان قلت بل المنع الذی اورده المحشی علی تقریر الشق الاول متوجه علی کبری دلیل الشرطیة المرتب من القیاس الاقترانی الشرطی علی ما قررتم ویکون ذلک المنع واجعا الی دلیلها اعنی قوله اذ لیس هناک شئ یصح الاستناد الیه لا علی تقریب ذلک الدلیل قلت ان قیر الحد الاکبر بالغیر المذکور یتوجه علی تقریبه والا فیتوجه علی کبراه فهذا المنع واشباهه متوجه بالتردید علی الکبری تارة وعلی التقریب اخری لانهم ربما یکتفون باحد المنعین عن الآخر لظهوره بالمقایسة کما اشار الی مثل المحشی فی حاشیة الواجب وبهذا ان یقال هذا انسان لو ذاحس فان اخذ الکبری بان یقال وکل حساس انسان یتوجه المنع علی تلک الکبری وان اخذت بان یقال وکل حساس حیوان فلا یتوجه علی الکبری بل علی التقریب اذ لیس الحاصل من الدلیل اعنی الحیوانیة مستلزما للمطلوب الذی هو الانسانیة **قوله** حیث لم یوضحه اما فی دلیل اثبات الواجب المذکور فلانهم فی اثبات الواجب بالذات مسلکین احدهما موقوف علی بطلان ابطال الدور والتسلسل وثانیهما غیر موقوف علی ذلک وقد صرحوا بان ذلک الدلیل من الثانی واما فی دلیل القائل ههنا فلما عرف من اخذه

مقدمة منه یوجب المعاندة علی المطلوب ویقال ان یقول انما یصح ذلک علی تقدیر کونه مسوقا لابطال التسلسل کما سبق القائل واما علی تقدیر کونه مسوقا لابطال نظریة الکل علی ان یکون دلیلا علیه بدل دلیل القوم کما یاتی منه فی الوجه الثانی فلو اذا الفرض ابطال نظریة الکل بانه لو صح تقدیر امکان التسلسل او الدور فقط اذ ان یقال مجرد عدم الاخذ علی التقدیر الاول کاف فی ایراد المحشی علی القائل لان ذلک القائل سوقه لابطال التسلسل علی انه علی کل من التقدیرین غیر موقوف علی ابطالهما وان استلزم وفرق بین اللازم المتاخر والمتقدم وستعرف تحقیقه ولذا صح للقائل سوقه لابطال التسلسل وفی قول المحشی وهذا مثل ما استدل الخ اشارة الی ذلک **قوله** الا ان یقال المراد هو الثانی الخ هذا مما اشار الیه ان روح المحققین فی رسالة اثبات الواجب بالدلیل المذکور حیث قال اقول یمکن ان یناقش فی المقدمة الاولی بانه ان کان المراد بعدم الاستقلال احتیاجه الی الغیر فلم یسلم ولا یستلزم المطلوب لجواز ان یکون الغیر ممکنا ایضا وهکذا وان اید عدم استقلاله فی نوعه بمعنی انه یحتاج الی ما لا یمکن ان یکون ممکنا فهو اول المسئلة ولو اخذت هذه المقدمة حدسیة لم یبعد لکنه لا یجری فی المناظرة انتهی تلخیص الجواب ابطال المنع نبراهة المقدمة الممنوعة وحاصل عدم جریانه فی المناظرة منع تلک البداهة اذ الحدسیات کالمجربات تختلف باختلاف الاشخاص کیف ولو کانت تلک المقدمة بدیهیة لثبت الواجب بالذات بمجرد تلک المقدمة قطعا فیلغو ما فی المقدمات من العلماء الاعلام کما لا یخفی واقول الکل رکیکه والصواب اختیار الشق الاول وبحور الحدس فی التقریب لان المستدل اشار بقوله وهو کان متعددا الی ان لا شئ مما یصدق علیه الممکن من الاحاد والمجموعات المتناهیة او غیر المتناهیة یستقل بالاحتیاج الی الغیر فی الوجود فیلزم قطعا ان لا یتحقق الوجود فی نوع الممکن علی تقدیر الموجود فیه والا یلزم انحصار استقلال فرد ما منه والی وجدان وجوده علی عدم من غیر مرجح لاستحالة تحقق الوجود فی النوع بدون تحققه فی شئ من افراده واذا لم یتحقق الوجود فی ذلک النوع لم یتحقق فیه الایجاد بالطریق الاولی لعدالة ان الموجد للغیر لا بد وان یکون موجودا فی مرتبة الایجاد والیه اشار المستدل ایضا بقوله اذ لیس هناک شئ یصلح للاستناد الیه فی تقدیر انحصار الموجود فی الممکن یلزم

يلزم ان لا يوجد شئ من الممكنات لا بالاستناد الى ما ليس بممكن لوجوب وجوده على تقدير
انحصار ولا بالاستناد الى ما يصدق عليه الممكن لوجوب وجوده ايضا على ذلك التقدير
فكيف يجوز استناد بعضها الى بعض وكيف يطرد الدور والتسلسل فلو احتاج الى ما
ليس بممكن لازم متأخر لذلك الدليل القاطع له مقدمة منه كما ذهب اليه ابن زكريا والمحشر
وح لا يلزم استدراك سائر المقدمات كما زعمها على ما عرفت وهذا الذي ذكرناه
هو القياس الخفي الذي دفعه في ذلك التقريب الحدسي فان سنح على الناظر ثبت
التقريب عنده بداهة فلا يناظر لانه طالب للحق والا فيكون ذلك القياس الخفي
دليلا قاطعا بالنسبة اليه فينقطع مناظرته ايضا اذ يجب به نعم لو تجرد للمكابر
ولا كلام معه اذ الغرض تحقيق المباحث لا الزام كل احد قوله وثانيهما ان هذا الدليل
اخ الى لا يخفى ان الوجه الاول كان منعا لذات دليل الشرطية تارة وتقريبا اخر
كما عرفت وهذا الوجه منع لتقريب الاستدلال بتلك الشرطية على نفي التوقف الثاني
الخ ولا يلزم من ثبوت تلك الشرطية على تقدير تسليمها عدم توقف دليل القوم على حدوث
النفس مستندا بان حال دليل القائل ههنا مع دليل القوم كحال مسلكي الكلام والحكمة
مع المسلك الاخر الموقوف عندهم على ابطال الدور والتسلسل فلو استلزم مثل ذلك
نفي التوقف لبطل حكمهم بتوقف المسلك الثاني على ابطالهما وهو كما ترى قول
وبالجملة التوفيق قد التبس هذا المقام على المحشر او قصد ترويج الزيوف والرد الذي
هو توقف دليل القوم ههنا على حدوث النفس بين الحياة التي هي توقفه على ابطال
الدور والتسلسل والامر واضح فقط اذ قد عرفت ان دليل القائل كما قام
دليلا على بطلان نظرية الكل باستثناء نقيض تالي الشرطية المذكورة كذلك قام دليلا
على بطلان امكان التحليل مطلقا وكذا بطريق الدور والتسلسل ايضا ههنا توقف
على بطلانهما والا لكان كل دليل متوقفا على مدعاه ومصادرة على المطلوب كيف
والفرق واضح بين اللازم المتأخر المترتب على الشئ كلزوم المعلول للعلة الموجبة
وبين لازم المتقدم الموقوف عليه كلزوم العلة التامة لمعلولها فبطلان الدور
والتسلسل لازم متأخر لدليل القائل ولا دخل متقدم لدليل القوم حيث اخذوه
مقدمة من دليلهم دون القائل وكذا الكلام في مسلك اثبات الواجب ولهذا قال بعض

المحققين

المحققين ان المسلك الغير الموقوف على ابطالهما كما يقوم دليلا على ثبوت الواجب بالذات
كذلك يقوم دليلا على ابطالهما ولما ثبت بدليل القائل بطلان الدور والتسلسل ههنا مطلقا
سواء كانت النفس قديمة او حادثة لم يكن دليل القوم متوقفا على حدوث النفس وكان متوقفا
على ابطال الدور والتسلسل بدليل من الادلة وح بدليل القائل فح يظهر ان الاشكال في حكم القوم
بتوقف احد المسلكين على ابطالهما دون المسلك الآخر قوله وهو ان لزوم استحضار الاكوام
يعني انما حكموا ببطلان التسلسل ههنا لاستلزام استحضار امور غير متناهية والا لتفت
الى كل منها على حدة على سبيل التفصيل لان الكتاب كل نظر يمنع بدون الالتفات الى كل من
مبادي النظرية على حدة على سبيل التفصيل وان كفى الملاحظة الاجمالية في المبادي البديهية كما في
ملاحظة القضايا الحقيقة في الحدسيات والمجربات والمتواترات فعلى تقدير تسلسل المبادي
النظرية الى غير النهاية يلزم في حصول شئ منها الاستحضار المذكور في زمان متناه فيما بين
شروع الناظر في الاكتساب وختامه لكن لزوم ذلك الاستحضار لا يتوقف على حدوث
النفس لجواز اللزوم المذكور على تقدير قدمها ايضا وما يقال على هذا يكون اللازم اكتساب
الامور الغير المتناهية في ازمنة متناهية لاستحضارها فيه والكلام في الثاني لا في الاول
مدفوع بان اكتساب النظريات الغير المتناهية واستحضارها تفصيلا متكرر زمان قوله
لحدوث تعلقها بالبدن اذ لو تعلقها بالبدن حادث زمانا ولو كانت قديمة اذ لو كان
تعلقها قديما فاما ان يكون ذلك التعلق القديم تعلقها بشخص البدن الانساني وهو
محال لان كل شخص من ابدان الانسان والحيوان حادث ضرورة بل كل شخص
من المواليد الثلثة المركبة من العناصر حادث عند الكل او تعلقها بنوع البدن الانساني
بان تنتقل من بدن الى آخر ولا تخلو عن التعلق في شئ من الازمنة الماضية الى غير النهاية
وهو ايضا باطل لانه قول بالتناسخ وهو باطل لوجوه الاول ما ذكره ارسطو من ان كل
بدن اذا تم استعداده لنفس فالرحم يفاض عليه من جانب المبدء الفياض نفس وجوبا
وفقا للنجل المحال فلكل بدن نفس على حدة فلو تعلق به نفس آخر بعد مفارقتها عن
بدنها لكان لبدن واحد نفسان واللازم باطل ضرورة ان كل احد يعلم ان ليس الا
نفس واحدة الثاني لو وقع التناسخ لتذكرت النفس ما علمته في التعلقات السابقة
واللازم باطل وجدانا الثالث قد تهلك ابدان كثيرة جدا دفعة كما في بعض الحروب

فلو تعلقت نفس كل منها ببدن ح لكان عدد الابدان الحادثة في ذلك الوقت مساويا
لعدد الهالكة فيلزم لئلا يلزم تعطيل بعض النفوس وتلك المساواة باطلة بداهة وانت خبير
بان التناسخ عند القائلين به مشروط بعدم تخلل زمان بين المفارقة والتعلق الثاني كما دل
عليه كلام الشريف المحقق في مقرفاته فعلى هذا لا يلزم من بطلان التناسخ بهذا المعنى حدوث
تعلقها بنوع البدن الانساني لجواز تعلقها بابدان غير متناهية في جانب الاول لكن يتخلل
زمان بينها والتعطيل المشار اليه في الوجه الاول المنقول عن ارسطو كما يبطل اشتراط التناسخ
بذلك الشرط يبطله بدونه اذ يلزم اجتماع نفسين في بدن واحد على كل تقدير لانا
نقول لا يصح ابطاله ههنا بذلك الوجه لانه كما يرد موقوفا على حدوث النفس ولذا
اورد واعليه بانه دور محض لانه بين حدوث النفس بانها لو كانت قديمة لكانت
معطلة او متناسخة والكل باطل ثم بين بطلان التناسخ بحدوثها عند تمام استعداد
البدن فان ابطاله القائل ههنا بذلك الوجه فيقع فيما هرب عنه توقف وليل القوم
على حدوث النفس وان ابطل باحد الوجهين الاخرين فلا يتوقف على بطلانه
بدون ذلك الاشتراط بداهة لان التذكر والمساواة انما يلزمان اذا لم
يتخلل زمان بين المفارقة والتعلق الثاني واما اذا جاز ذلك التخلل فيجوز
النسيان لطول العهد بين التعلقين وتعلق نفوس الهالكة على التدريج
كما لا يخفى وايضا ليس لاحد حتياج في دليل القوم الى بطلان التناسخ ولي من الاحتياج
الى حدوث النفس لان ادلة الحكماء في كل منهما مختلة كما تقرر في محلها وان سلم
ههنا بحجة وتقرره في محله فانما حدوث النفس لان يقال ليس الغرض ترجيح
احدهما حتى يحتاج على الاول بل محرد عدم التوقف على حدوث النفس
قوله بناء على ان الاكتساب علة اللزوم الخ بل حدوث التعلق فقوله الحدوث
تعلقها متعلق بالتزوم المطلق وقوله بناء الخ متعلق بالتزوم المقيد والاولى
ان يقول اذ على تقدير قدمها ايضا يلزم ذلك بناء على ان اكتسابها موقوف
على تعلقها بالبدن وتعلقها بالبدن حادث لبطلان التناسخ والتعطيل بنحو
من غير المتعارف ان اكتسابها موقوف على الحادث وكل موقوف على الحادث
حادث فاكتسابها حادث ولو كان قديما قوله واعمال بعض الحواس الخ

عطف عليه

عطف على المعلول اذ المقصود ان الاكتساب موقوف على الاعمال المذكور كما تقرر في محله
ولذا امتنع للنفس اكتساب الكمالات بعد المفارقة عن البدن والاعمال المذكور موقوف
على تعلقها بالبدن لكون القوة الموقوف عليها حالة بالبدن من حلول الاعراض في محالها
والحلول المفسر باختصاص الناعت بالمنعوت يوجب المحالية وحلول المحال يوجب المحل
وتلك القوة هي القوة المتصرفة التي من شانها التركيب والتفصيل ويستخدمها النفس
تارة في النظر وترتيب الكليات المعقولة والوهم احرى في ترتيب صور المحسوسات والخيال
الجزئية المنتزعة عنها هو باعتبار الاول تسمى مفكرة ولذا اختارها ههنا وباعتبار
الثاني تسمى متخيلة ومع قطع النظر عن الاعتبارين تسمى متصرفة ولقائل ان يقول انما يتم
توقف الاكتساب على التوقف المتعلق بالبدن ولم يجز الاكتساب بالتعرف المفرد
الذي لا يتصور فيه الترتيب والتفصيل واما اذا جوز ذلك فلا يجدي ذلك من المض
فهو محل نظر اذ بمجرد الالتفات الكافي في الكسب بالمفرد لا يتوقف على شئ من القوى
الجسمانية كما لا يخفى قوله ويمكن ان يجاب عنه الخ تلخيص الجواب ان التعلق بالبدن
معتبر في مفهوم النفس فيجوز ان يكون عنوان النفس عرضا مفارقا لكل من تلك
الجواهر المجردة فاذا اضيف الحروف الى عنوان النفس لم يتباور منه الا حدوثها من
حيث انها متصفة بذلك العنوان وحدوثها من حيث الاتصاف بذلك العنوان
كما يكون بحدوث ذاتها وتعلقها معا كذلك يكون بحدوث تعلقها فقط مع قدم
ذاتها فقولهم بهذا الدليل موقوف على حدوث النفس بمعنى كما موقوف على احد الامرين
اما حدوث ذاتها واما حدوث تعلقها اذ كما يتبادر منه حدوث ذاتها يتبادر منه
حدوث تعلقها مع قدم ذاتها وهذا كما يقال لم يحدث في بلد فلان شاعر او منجم الى السنة
كذا مع ان ذات ذلك الشخص حادث فيه قبل تلك السنة بزمان كثير لانه انما
يكون شاعرا او منجما بعد زمان كثير من ولادته لكون ما اريد به الشخص المتصف بعنوان
الشاعر والمنجم من حيث اتصافه به صحيح نفي حدوثه قبل تلك السنة فعلى هذا يكون
اطلاق النفس على تلك الجواهر المجردة قبل تعلقها بالبدن وبعد المفارقة عنها
مجازا بطريق الاول في الاول والكون في الثاني ولو نجعل عبارته لو كان الامر كذلك
لم يصح قولهم كل نفس بعد المفارقة تتلذذ بالكمالات وتتالم بالجهالات لان المعتبر

في عقد الوضع ان يكون العنوان صادقا على الافراد في احد الازمنة كما في قولهم كل نائم يستفض نعم يتجه عليه ان الجمهور جعلوا عنوان النفس للموصوف بالجوهر المجرد في ذاته عن المادة الجسمية المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ماهية نوعية مشتركة بين تلك الجواهر المجردة فلا يكون عرضا لا زما فضلا عن كونه مفارقا بالفعل ولعلهم جعلوا المتعلق علما معنى ما من شانه المتعلق بالبدن اذ المهيات النوعية وسائر الذاتيات ولوازمها ينتفي انفكاكها عن افرادها في شئ من اوقات وجودها ولا يقال هذا الجواب مبني على تجويز كون التعريف المذكور رسما للنفس كما جوزه المصنف في شرح المقاصد فيجوز ان يكون رسما بعوارض مفارقة لانا نقول المقيد للمجيب كون مفهوم النفس عارضا مفارقا عن افرادها قبل التعلق بان يكون ذلك التعريف حدا لذلك العارض اللهم الا ان يجوز ذلك ايضا لانه في مقام المنع والاولى ان يجاب بتفهيم مرادهم من حدوثها ذاتا او تعلقا من غير تعرض بمفهوم فتامل قال الشارح لا يتم الا بدعوى البداهة في مقدمات الدليل واطرافها الخ اضافة الدعوى الى البداهة من اضافة المصدر الى مفعوله اي ادعاء البداهة والحكم بها لا من اضافة العام الى الخاص كاضافة يوم الاحد على ان يكون الدعوى بمعنى ما من شانه ان يدعى كما هو ان يدعى في امثال هذا المقام لان مآل الكلام على هذا الى انه لا يتم الا بنفي بداهة مقدماته واطرافها وهذا مع انه لا فساد فيه لا يكفي في نفي كسبية الكل وانما يكفي اذا ادعى ان بعض هذه المقدمات بديهية ليؤل الى ادعاء البداهة في المدعى فلو يصح قوله وذلك كاف في نفي كسبية الكل ولذا حمله المحشي على الاحتمال الاول كما نبه عليه قوله فضلا عن دعوى البداهة وايضا الباء الداخلة عليها للاستعانة او للسببية الموجبتين لتقدم الدعوى على تمام الاستدلال الدائرين بوساطة الحصر المشتمل على السلب الضروري والايجاب والاحكام على معنى التوقف الذي هو ان لو لم يكن تمام الاستدلال الا بعد ادعاء البداهة في المقدمات واطرافها لا للمصاحبة اذ لم يلزم لصاحبة جميع لوازمه ولو كانت لوازم متباينة اذ لو حملت على المصاحبة جاز ان يكون الحكم ببداهة المقدمات لازما متأخرا عن تمام استدلالهم كما ادعاه فلو يترتب عليه ما قصد من الاستغناء عن دليل القوم ههنا لجواز ان يكون ذلك الحكم مع حكم مدعاهم اعني نفي كسبية الكل لازمي ملزوم واحد في درجة واحدة فلو استغناء عنه نعم كما يبطل الدليل كما استدامه دعوى البداهة في

المطلوب

المطلوب كذلك يبطل كما يستدامه نفس بداهة المطلوب لكنه مع اندفاعه بان بداهة احد المتلازمين لا يوجب بداهة الاخر كما يشير اليه المحشي في البحث الثاني لا يجدي في غرض الشارح هنا لما عرفت في الاضافة فلذا حمله المحشي على المعنى الاول الدائر على كون تلك الدعوى لا زما متقدما موقوفا عليه كما يدل عليه قوله لانه انما يتوقف الخ الى ستعرف ثم مراده من المقدمات القضايا المسوقة لبيان هذا المطلب اذ لما كان البيان ههنا بالوقوف لا بما يشتمل على دليل مستدرك بوساطة مقدمة اجنبية او غريبة كان كل من تلك القضايا مقدمة بمعنى قضية جعلت جزء قياس او حجة وفيه تامل لان منع التقريب في بعضها كما سبق من المحشي يقدح فيه ويمكن دفعه بادنى تامل ولك ان تقول المراد منها مقدمة بالمعنى الاعم المفسر بما يتوقف عليه صحة الدليل سواء كان جزأ منه كالصغرى او خارجا موقوفا عليه كشرائط الادلة من مثل ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وكصدق المقدمة الاجنبية وعلى التقديرين فالمراد التوقف على دعوى البداهة في بعض تلك القضايا لا في جميعها للقطع بان بعضها كلزوم الدور والتسلسل وبطلانهما نظري ولذا احتاجوا في بيان اللزوم الى امتناع اكتساب التصديق من التصور وبالعكس وبيان بطلان التسلسل الى حدوث النفس كما هو المشهور واحتاج المحققون الى بيانهما بادلة اخر كما سبق من الشارح وغيره والمراد من اطراف تلك القضايا المقدمات التصورية من موضوعات المحمليات منها ومحمولاتها ومقدمات الشرطيات منها ومحمولاتها وتواليها وتوقف على دعوى البداهة في نفي القضايا المذكورة قادح في دليل جانب التصديقات وعلى دعوى البداهة في اطرافها قادح في دليل جانب التصورات لما قدمنا ان دليل القوم ههنا منحل الى دليلين بل الى ادلة اربعة احدها لنفي كسبية جميع التصورات وثانيها لنفي كسبية جميع التصديقات وثالثها لنفي بداهة جميع التصورات ورابعها لنفي كسبية جميع التصورات ورابعها لنفي بداهة جميع التصديقات اذ لو كان الكل دليلين لم يتم تقريب شئ منهما فتذكر قوله الاول انا لا نسلم ان الدليل لا يتم الخ منع عدم تمام الدليل مع ان ما الترمه الشارح عدم تمام الاستدلال مبني على ان التمامية بالنسبة الى المستدل كما هو المراد ههنا متلازمان لان تمام الدليل عبارة عن صحته في الواقع مادة وصورة ومن شرائط

هو بناء على ان المراد بالاجنبية ما لا يتوقف عليه الاستدلال وان لم يجب بل يمكن الاستغناء عنه وفيه ما فيه منه

صحة المادة كونها معلومة قبل المطلوب بالعلم المناسب للمطلب وتمام الاستدلال بالنسبة الى المستدل
عبارة عن كون المادة اقامة الدليل الصحيح في الواقع مادة وصورة فيخرج تمام احدهما منه
لتمام الاخر بل فيه تنبيه على ان تمام الاستدلال المذكور في الحقيقة عبارة عن تمام الدليل
للمقام هذا نفهم بين تمام الدليل بمعنى صحته وبين تمام الاستدلال على الخصم كما هو المراد
فيما يجوز عموم من وجه اذ قد يتم الاستدلال على الخصم بالدليل الفاسد مادة
او صورة وقد يتم الدليل ولا يتم الاستدلال على الخصم وقد يتمان فيشكل نقضه
بالدليل في السؤال الاتي ويندفع بان العموم المذكور بين التمامين انما هو اذا كان
تمام الدليل بمعنى صحته في الواقع واذا كان بمعنى صحته عند الخصم كما يدل عليه قوله
حتى يتم الدليل على الخصم فيعود الدور من غير العينية كما تقدم وبهذا يظهر اندفاع
ما اورده بعض المعاصرين من ان هذا المنع منه مبني على عدم الفرق بين الدليل والاستدلال
وما اورده بعض الافاضل من انه ليس مبنيا على عدم الفرق المذكور بل الاستدلال
اقامة الدليل فالفرق بينهما كما لا يخفى على المجانبين لكنه مبني على عدم الفرق بين
تمام الدليل وتمام الاستدلال مستندا بما قال بعض المحققين في حواشي حكمة
المطالع من ان صحة الاستدلال بدليل يتوقف على ثلثة امور متخالفة في المفهوم
الاول صحته والثاني معلوميته صحته والثالث بداهته ابتداء وانتهاء اذ لو كان
صحة الاستدلال متلازمة مع صحة الدليل او عينها سواء كان بالنسبة الى المستدل
او بالنسبة الى الخصم كان كل من الصحتين موقوفة على ما يتوقف عليه الاخر وغير
موقوفة على ما لا يتوقف عليه الاخر فلو معنى تمام الدليل بحيث لا يتوقف
الاستدلال على ان يمكن المناقشة فيما ذكره بعض المحققين بانه لو كان بداهة
المقدمات شرطا لصحة الاستدلال لما احتاج القوم في جواب من يجوز التسلسل
مع قدم النفس الى بناء الدليل على حدوث النفس مع ضعفه والتزام بطلانه بكلتا مقدمتي
انتفاء ذلك الشرط ولو سلم اشتراطها بها بشرط حدوث النفس فغاية ما ذكره
ذلك المحقق هو التوقف على نفي البداهة لا على دعويها وستعرف ان الاول لا يستلزم
الثاني ولعله مبني على عدم الفرق بين التوقفين او على فرض الاستلزام بينهما والحمل
على خلاف الواقع كما تعرف [illegible] لانه انما يتوقف على معلومية المقدمات الى يعني

ان صحة

ان الاستدلال على شئ بطائفة من القضايا التي هي مقدماته يكفيها مجرد كونها مع اطرافها
معلومة بالعلم المناسب للمطلب هناك ولو كانت معلومة بطريق النظر والاكتساب و
لا تتوقف على نفس بداهة شئ من تلك القضايا واطرافها فضلا عن توقف تلك
الصحة على دعوى بداهة شئ من تلك القضايا واطرافها والحكم بها حكما مطابقا
للواقع فان عدم التوقف على دعويها بهذا المعنى بالطريق الاولى لان التوقف
على تلك الدعوى يستلزم التوقف على نفس البداهة مع زيادة شئ اخر وهو حكم
المستدل بها فهو لا بد من انتهاء تلك القضايا واطرافها المعلومة الى امور بديهية
في الواقع قطعا للدور والتسلسل الحالين لكن وجوب ذلك الانتهاء لا يستلزم
توقف صحته على دعوى بداهة شئ من تلك القضايا واطرافها لجواز ان
لا يكون ذلك المنتهى من جملتها بل خارجا عنها ولو سلم فغاية استلزام الصحة
لنفس بداهة ذلك المنتهى في الواقع لا التوقف عليها اذ ربما يكون لازم الشئ
متأخرا عنه اولا ولازما مع لازم ثالث لا ولا وما متقدما موقوفا عليه ولو سلم فغاية
التوقف على نفس بداهة ذلك المنتهى من المقدمات لا على دعويها اذ يجوز
ان يكون ذلك المنتهى معلوما بالعلم المناسب وبديهيا في الواقع ولا يكون
الحكم ببداهته بديهيا بل نظريا ثابتا بدليل او غير ثابت ابدا كما سيشير اليه
في المبحث الثاني وكيف يتوقف صحة كل استدلال على دعوى بداهة بعض
مقدماته من تلك القضايا ونحن نجد في انفسنا علوما قطعية حاصلة لنا
من قبل ولا ندري انها حين حصولها حصلت بالطريق البداهة او بطريق الكسب
ولا يجب ان يقال ولو حصلت بطريق الكسب لشعرنا بذلك الاكتساب الصادر
عنا بالاختيار لانا نقول لا يلزم من الشعور به حال الحدوث دوام ذلك
الشعور ولا الشعور بذلك الشعور كما ذكره الشريف في حاشية المطالع
في مثل هذا المقام فيعرض شبهة النظرية في كثير مما نعلمه بديهيا فضلا عن غيرها كما
يعرض من شبهة البداهة في كثير مما نعلمه بعد نظريا لاحتمال حصولها بالطريق
المدرس بتلك المقدمات التي سبقت ببيانها كما كشف عنه في دليل اثبات الواجب
وكما قال الامام فخر الدين الرازي في بعض كتبه ان ثبوت الواجب تعالى بعجائب

كما بين سابقا

مصنوعاته بطريق الحدس اذ الفرق بين الحدس والفكر حضور تلك المعدمات المرتبة
دفعة في الحدس وتدريجا في الفكر وربما ينعكس الفرق بينهما حال تحصيل العلم بتلك
المعدمات فما ظنك بالفرق بعد عهد بعيد ففي الدليل الذي يترتب معدماته الى مثل هذه
العلوم يصير جميع معدماته معلومة بالعلم المناسب ويتم بها الاستدلال والدليل
قطعا مع الشك في بداهة كل من تلك العلوم المنتهي اليها فكيف يتوقف عليه الدليل
صحة البرهان واقامته مع ان الظن لا يناسب اليقين المطلوب هناك واذ قد
ظهر ان صحة الاستدلال غير موقوفة على الحكم ببداهة شيء من معدماته في
امثال هذه الاستدلالات فظهر صحتها ايضا غير موقوفة على ذلك في شيء من المواضع
وان كان العلوم المنتهي اليها بديهية ذاتا وبداهة كما ههنا حيث انتهى بطلوب
التسلسل الى المحال اجتماع النقيضين حيث لزم تناهي غير المتناهية او عدم
تناهي الزمان المتناهي وبطلان الدور الى المحال فتقدم الشيء على نفسه وكل
من الامرين المحاليين بديهية وكذا الحكم ببداهتهما بديهية لكن تمام الاستدلال
لا يتوقف على الحكم ببداهتهما لما عرفت بل يتم بمجرد كونهما معلومين يقينا
مع قطع النظر عن ان تيقنهما بطريق البداهة الاولية ولا جل ما حققنا قال
العلامة الرازي في شرح المطالع والشريف المحقق في حاشيته عليه ان صحة هذا الاستدلال
لا تتوقف على دعوى بداهة شيء من معدماته وانما تتوقف على معلومية معدماته
كما سننقله ولا جله قالوا لا يلزم من كون الشيء بديهيا في الواقع ان يكون الحكم ببداهته
بديهيا كذلك وان اتفق البداهة في بعض المواد فان قلت غاية ما ذكرتم وما ذكره
العلامتان ان صحة الاستدلال لا يتوقف على الحكم ببداهة شيء معين من
المعدمات واطرافها على سبيل التعيين من بينها لا ان صحتها لا تتوقف على الحكم
ببداهة شيء ما منها وهو على سبيل الاجمال والابهام وغرض الشارح ههنا يتم بهذا
القدر وهو قطعي في الاستدلال على هذا المطلب وهو بغير دليل القوم كدليل ان رد
والدليل المماثل لدليل اثبات الواجب او غيرها وحتى لم يتوقف على تلك الدعوى
سائر الاستدلالات وذلك لانه وجه يعرض للمستدل بكل من تلك الادلة ههنا
شبهة فنظرية جميع معدماته واطرافها على تقدير نظرية جميع التصورات والتصديقات

فلو يمكن

فلو يمكن الاستدلال على شيء منها لاستلزام الدور او التسلسل فلو يعتمد على دليل الا بعد انقطاع
عرق الشبهة بالحكم ببداهة معدماته ابتداء وانتهاء قلت ان اريد بالحكم الموقوف عليه
الحكم ببداهة شيء معين من المعدمات واطرافها ففيه ان ذلك الحكم غير مقطوع به بل معارض
من جواز ان يكون الشيء بديهيا في الواقع ولا يكون بداهته مقطوعا بها واذا احتمل النظرية
فلو تدفع تلك الشبهة فالتوقف عليه ممنوع وان اريد به الحكم ببداهة شيء ما منها على
سبيل الاجمال فلنا انه مقطوع به لكنه حكم نظري لا يثبت الا بواحد من هذه الادلة الدالة
على وجوب انتهاء كل معلوم الى البديهي ومترتب عليها فيكون لاونا متأخرا لها لمدعاها لا
لو نا مستقرا موقوفا عليه ولو سلم انه لا يعتمد عليها قبل هذا الحكم بل هو مجرد معلومية
معدمات كل منها واطرافها بالعلم المناسب يعتمد عليه ويستدل به على المدعى من
وجوب انتهاء تلك المعدمات واطرافها الى البديهي بان يقول هذه المعدمات واطرافها
امور معلومة وكل معلوم يجب انتهاؤه الى البديهي او بان يقول لو لم يكن منتهية الى
البديهي لما حصل لنا علم قطعي باستحالة اجتماع النقيضين من معدماته والا لزم
الدور او التسلسل والتوالي الثلثة باطلة قطعا ولو لم يكن بديهية فكل من الادلة
كما يفيد المطلوب يدفع تلك الشبهة عن نفسه كتجميع يدفع الضرر عن نفسه وعن غيره
وتحقيق ذلك انه على تقدير نظرية الكل يكون الحكم بالبداهة ايضا بل كل حكم نظري
يستلزم العلم باحد المحاليين فان اتبع المستدل اثر تلك الشبهة لم يحصل له
حكم اصلا بل تقوده الى دركة السوفسطائي اللاادري والا فيكفيه مجرد معلومية
المعدمات واطرافها المستندة الى نفس البداهة ابتداء وانتهاء اذ لو لم تكفه تلك
المعلومية حينئذ بل احتاج الى الحكم ببداهتها فننقل الكلام الى دعوى البداهة فاما ان
يكفيه مجرد معلومية تلك الدعوى او يحتاج الى دعوى دعواها فننقل الكلام الى الدعوى
الثانية وهكذا فاما ان ينتهي الى كفاية مجرد المعلومية المستندة الى نفس البداهة
في واحدة من المراتب او يحتاج المستدل الى دعاوى البداهة الغير المتناهية وهو باطل والثاني يتعين
الاول فانا قلت غاية ما ذكرتم ان صحة الاستدلال لا تتوقف على دعوى البداهة صريحا لا فضيلة
ولا اجمالا لانها لا تتوقف عليها ولو ضمنا وغرض الشارح ههنا يتم بهذا القدر وهو قطعي وذلك
لان هذا الكلام من الشارح بعد بيان صحة دليلهم بابتنائه على امتناع اكتساب التصديق من المقدمة

قوله التوقف عليه قطعيا فليس كذلك الظني المذكور
يكون التوقف عليه قطعيا والذي يتوقف عليه التوقف الظني
هنا عبارة عن ذلك الظن الذي يعبر عنه التوقف الظني
الذي يتوقف على امر قطعي هو التوقف الظني

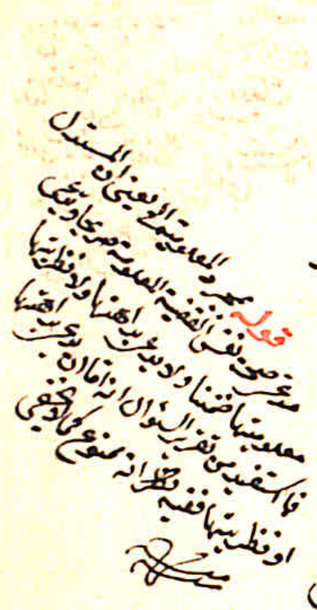
قوله لا لاونا منتقرا اليه فلا يكون
الدليل موقوفا عليه قطعيا حتى يرد
بعقوله ٥ وهو قطعي مسلم

وعلى حدوث النفس عندهم ولذا لم يكن لنا دفعه بمراده المحتج عنه ههنا بان مراده لو تم الاندفع
البداهة في المقدمات التي لا تتم عندهم بوجه كامتناع الاكتساب المذكور وحدوث النفس
الضعيف الاولة فح نقول صحة الاستدلال موقوفة على معلومية المقدمات واطرافها كما
اعترفتم ومعلوميتها للنفس الحادثة موقوفة على نفي البداهة بناء على ان طرق البداهة
كالمشاهدة والتجربة والتواتر من اسباب العلم ولولاها لانتفت المعلومية قطعا
فاذا توقف صحة الاستدلال على نفي بداهة بعض المبادي فقد توقفت على دعويها
ضمنا كالمعلومية وسائر شرائط الادلة بناء على ان دعوى صحة الدليل يتضمن
الدعاوى جميع ما تتوقف عليه تلك الصحة ولذا كان منع المعلومية منعا موجها كما يجئ
التصريح بذلك في كلام العلامة الرازي والشريف المحقق وكان منع منع مثل ايجاب الصغرى
وكلية الكبرى منعا موجها كما صرح المحشي في حاشية الارواق قلت بعد تسليم ذلك
فخر وتقضي دعوى الصحة والمعلومية لدعوى البداهة من غير شعور والمعلل بتلك الدعوى
وقوف دليل عليها لا يكفي في غرضي اذ ربما واما يكفي في نفي كسبية الكل ان يكون
مفهوم البداهي محمولا على بعض المقدمات وتوجد اجماليا بحيث لو فصل عاد الى ذلك
التفصيل ولما كان بداهة شئ ما من المبادي حكما نظريا غير ثابت قيل فهذه الادلة
اتضح ادعاء المعلل اياها والحكم بها قبلها وكواجمالا اذ الحكم الاجمالي بهذا المعنى
فرع الحكم التفصيلي فقد ظهر ان صحة الاستدلال على هذا المطلب لا يتوقف على دعوى
البداهة لا تفصيلا ولا اجمالا لا صريحا ولا ضمنا على وجه يشعر به المستدل فلا غبار
في كلام المحشر ههنا الا انه يتجه عليه ان غرض القوم تحقيق الاحتياج الى النظر والاستدلال
الصحيح عليه فلا وجه لاقتصاره على مجرد المعلومية بل لا بد من صدق المقدمات في الواقع
ايضا كما سينقل عن الشريف المحقق في الحاشية الكبرى الا ان يكون الحصر في كلامه
اضافيا بالنسبة الى البداهة ودعويها فلا يقدح فيه توقفه على شئ آخر غيرها
او يحمل العلم على العلم المطابق للواقع وعليه يحمل ما في الحاشية الصغرى فاعرف هذا
المقام اذ قد يتهاون عنه اقوام بعد اقوام قوله لكنه لا يستلزم الخ اقول ان يستلزم
توقفه على نفي البداهة لما نقلنا عن بعض المحققين او مراده بل لا يستلزم توقفه
على نفي البداهة لما ذكرناه من القدح في ذلك المنقول لكن الظاهر من اقتصاره

على دعويها

قوله من اسباب العلم والسبب يجب ان يكون
متقدما على المسبب فيتحقق حينئذ
جزئي معنى التوقف احدهما التقدم
الذي يستفاد من قولنا وقوله ونبنيها
او نستند الى مسبباتها

على دعويها هنا مع انه تعرض لنفسها ايضا فيما قبل هو الاول ومع ذلك لا يخلو عن الوهاء
الى الثاني قوله لا يقال لا بد من قصور الخ اثبات الممنوع بتحرير مراد الشارح بانه
ليس مراده انه لو يتم بالنسبة الى المستدل حتى يتوجه ذلك بل مراده انه لو يتم بالنسبة
الى المفهم لشهادة انهم في هذا الاستدلال في مقام التعليم وربما يقلب المتعلم خصما
فيورد الشبهة التي اوردوها ههنا وهي انه على تقدير نظرية جميع التصديقات
يكون القضايا المأخوذة في هذا الاستدلال ايضا وعلى تقدير نظرية جميع التصورات
يكون شروط التصديق بتلك القضايا اعني تصورات اطرافها نظرية ايضا
فلا يكفي الاستدلال بشئ من الدليلين لانه الاستدلال بهما موقوف على التصديق
بالقضايا المأخوذة فيهما والتصديق بهما على ذلك التقدير يستلزم الدور او التسلسل
في نفس التصديقات او في شروطها مع انهما محالان ومن البين ان هذه الشبهة
على تقدير كونها منعا للمقدمات مستندا بان العلم بها مستلزم لاحد المحالين على
ذلك التقدير لا تندفع بالمنع وهو ظاهر ولا بالاستدلال لانه يعود بمثلها
على كل دليل اثبت بها به لدفعها وفي كل مرتبة ولا تنقطع عرفا الا بدعوى البداهة
في تلك المقدمات البديهية ذاتا او بداهة فعلى هذا يثبت الحصر الذي ادعاه الشارح
اما الجزء الوجداني القائل بانه يتم بدونها فلما اشرنا من ان المستدل اذا لم يدع بداهة
تلك المقدمات بل ادعى نظريتها واستدل عليها ثم ادعى نظرية مقدمات هذا الاستدلال
الثاني واستدل عليها وهكذا في كل مرتبة الى غير النهاية فيجوز للخصم حينئذ ان يمنع
تلك المقدمات في كل مرتبة من تلك المراتب بحيث لا يقف جواز منعه عند حد
مستندا بان العلم بها على ذلك التقدير مستلزم لاحد المحالين في نفس التصديقات
او في شروطها كما اشرنا وفي قوله وان يستفسر في كل مرتبة تامل لان طلب
التفسير والتعريف ليس منعا آخر لان المنع طلب الدليل ولا وظيفة اخرى والمراد
ما ذكرنا من كونه اشارة الى المنع المستند بلزوم احد المحالين في شروط التصديق
وانت خبير بان الاستفسار عن المجهول المطلق فالاستفسار مستلزم لمعلومية الاطراف
المطلوبة وهو بوجه ما وهذا القدر كاف في التصديق الذي يقال فيه يتوقف التصديق
بالقضية على تصور اطرافها على وجه مخصوص قوله لانا نقول الخ تلخيص الجواب



ان ذلك الخصم اما ان يكون مناظرا طالبا لظهور الحق او لا يكون مناظرا بل مكابرا فعلى
الثاني فالجزء الايجابي من ذلك الحصر ممنوع اذ لا ينفعه اظهار المعجزة فضلا عن ظهور
البداهة وكيف وظهور البداهة لا يفيد علما بالحكم المجهول عند الخصم فلذا قالوا انها
لا تحتاج للمناظرة فاطلاقك بالمكابر وعلى الاول فالجزء السلبي وهو ليلة ممنوع عاما اذ يكفيه
ما يكفي لفض المستدل فينقطع بحثه بحجر وللمعلومية المستلزمة للبداهة ابتداء او انتهاء
من غير احتياج الى حكم المستدل بالبداهة اذ لا يجوز منع المقدمة بعد كونها معلومة
للمناظر وهي لم يعلم بداهتها وقد عرفت صحة الدليل المعلوم بالعلم المكتسب مع الشك
في بداهة كل مقدمة معينة وصحة البرهان مع عدم الجزم ببداهة شيء من مقدماته
المتيقنة وقد شيدنا اركان الجواب بحيث لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
ولله الحمد ما حققنا ودفع الشريف المحقق تلك الشبهة عن المناظر الطالب لظهور الحق
في الحكمة الحكم بحجر والحكم بالمعلومية من غير التفات الى البداهة حيث قال هذه الى
المقدمات واطرافها امور معلومة لنا بلا شبهة في ذلك فيتم الاستدلال بها قطعا
وكونها معلومة لنا مؤيد لمطلوبنا انتهى ودفعها مع العلم بقوة الفقرة الاولى في شرح المطالع
وحكمية الكبرى عليه عن ذلك المناظر بحجر والاعتماد على نفي المعلومية مع التصريح
بان صحة الاستدلال لو تتوقف على ظهور بداهة شيء من هذه القضايا او صريحا
ولو ضمنا حيث قال ما حاصله ان هذا الشك لو كان معارضة لا ذ لا يثبت نقيض
المدعى ولا نقضا بالجريان والتخلف وهو ظاهر مع انه نقض باستلزام الدليل احد
المحالين واما منعه فان كان نقضا بانه لو تم بجميع مقدماته لكانت القضايا المأخوذة
فيه معلومة واللازم باطل مستلزم للدور والتسلسل ايضا لان تلك القضايا واطرافها
على تقدير نظرية الكل كسبية غير منتهية الى بديهي فيحتاج الى كاسب وهكذا الى غير النهاية
فما يدور او يتسلسل فجوابه منع لزوم كسبية تلك القضايا على ذلك التقدير لجواز
ان يكون ذلك التقدير محالا انفك عنه لازم الدور او كسبية تلك القضايا
واطرافها ولو سلم فلم نسلم احتياجها وان كان مناقضة فان منع بداهة تلك
القضايا واطرافها فلا يكاد يتوجه هذا المنع لان المعلل لم يدع بداهتها بل صحتها
وذلك لان صحة الاستدلال بها لا تتوقف على بداهتها وبداهة اطرافها

بل على صدقها في نفس الامر ومعلوميته صدقها فيها فمنع بداهتها منع لمقدمة لم يدعها المعلل
لو صريحا ولو ضمنا وان منع صدقها ومعلومية صدقها فيها فهناك مسلكان احدهما
منع صدقها في نفس الامر او معلومية صدقها فيها مستندا بانه يجوز ان يكون الواقع
نظرية الكل فلو يحكم العلم بشيء منها لوحد المحالين وهذا المنع مما لا يمكن التفصي
عنه فانحام المعلل لازم وثانيهما منع الصدق او المعلومية على تقدير نظرية الكل
بان يقال سلمنا ان تلك القضايا صادقة او معلومة الصدق في الواقع لكن كونها
صادقة على تقدير نظرية الكل او معلومة الصدق على ذلك التقدير ممنوع كيف والعلم
بصدقها او بمعلومية صدقها على ذلك التقدير محال مستلزم لوحد الضدين فذلك
المنع مدفوع بالرديد بان يقال لما كانت صادقة او معلومة الصدق في الواقع
فاما ان يكون كذلك على ذلك التقدير ايضا فيتم الدليل المذكور سالما عن ذلك
المنع او لا يكون كذلك على ذلك التقدير فيكون ذلك التقدير منافيا للواقع
لان الواقع في الواقع واقع على جميع التقادير الغير المنافية له ومنافي الواقع
منتف في الواقع وايا ما كان يلزم المطلوب اتنهى وفي هذا الكلام من المحشي
تعريض بالعلامة ميلس حيث حكما بلزوم الانحام في المسلك الاول بان السلوكي
الى هذا المسلك مما يقود السالك الى درك السوفسطائي اللوادر لانه كما
ينفي العلم بهذه القضايا ينفي العلم بكل قضية ونقيضها كما اشرنا فحاله لا يحتاج
لا يفحمنا ذلك السوفسطائي المكابر كذلك هذا السالك كيف وهو اجهل من الحيوانات
العجم الحاكم باحكام المحسوسات فلو كلموه معه بل الانحام والالزام يدوران
حول المناظرة بين دون الافهام ولا مخلص للشارح ههنا الا بان يقال قد عرفت
ان جواب العلامة ميلس بالرد بدعوى المنع بالمسلك الثاني لم يكن باثبات المقدمات
الممنوعة على تقدير كل من الشقين بل كان باثباتها على الشق الاول وبتغيير الدليل
على بطلان نظرية الكل بما فاتها للواقع على الشق الثاني وذلك التغيير اعتراف
منهم بان مقدمات ذلك الدليل على الشق الثاني غير ممكنة الثبوت ايضا
فلو يتم الدليل المشتمل عليها الا بدعوى البداهة فيها او لو اشتغل بإثباتها بالدليل
يتوجه ذلك المنع على مقدماته ايضا فيدفع بالرديد ايضا بالاثبات تارة و
بالتغيير اخرى ويعود المنع والجواب المذكور الى ادلة هذا الدفع بل الى جميع

ما ذكر في الجواب على كل من الشقين وهكذا الى غير النهاية ويحتاج الجيب في كل مرتبة من مراتب
التغيير الى عور بداهة المقدمات وانت قد عرفت اضمحلاله ايضا على وفق مراد المشيخ عن ان
جواب العلامتين يمكن ان يحمل على الاشارة الى الشق الثاني ايضا بان ذلك التقدير لما كان
محالا منافيا للواقع فلا يقدح في صدق المقدمات ومعلوميتها ايضا فيتم الدليل سالما ايضا
اذ لا يجب صحة الدليل على كل تقدير محال والا لم يتم دليل اصلا وضرورة ان كل دليل على تقدير
استلزامه اجتماع النقيضين او ارتفاعهما غير صحيح او بان يقال ليس مراده من قوله لا يتم
الا بعور المحال تمامه يتوقف عليه بل مراده انه يعلم لا ينتهي الا الى عور البداهة لان المعلل
يطلب بيان في نفسه يطلق ويدل على كل مقدمة نظرية فاذا انتهى الى الاولى مثل استحالة اجتماع النقيضين
فهو يطلب عليها دليلا بل الظاهر ان محكم ببداهتها ويعود الى مقدمة اخرى وبهذا القدر يتم
غرضه من الاسكتية بمعنى الاولية كما قدمنا فتامل واما ما قاله بعض الفاضلين للمعاندين بعد
ذلك اذا لم يدع المستدل بداهة المقدمات واطرافها كان الخصم ان يقول هذه المقدمات واطرافها
نظرية على تقدير نظرية الكل فيحتاج في تحصيل هذه المقدمات واطرافها الى الدور او السلسل
المحالين فيكون الاستدلال الموقوف على المحال محالا فاما اذا ادعى بداهتها لا يبقى للخصم
مجال ادعاء هذا المحال ويتم الاستدلال واما كون بداهة تلك المقدمات مع اطرافها مانعة
لغرض نظرية الكل فلا يضر المستدل بل يؤيد كما هو المذكور في الحاشيتين فما اورده
ابو الفتح ناش من الجهل بحقيقة الحال وعدم التفرقة بين الدليل والاستدلال انتهى هذيانه
فغير ان مع كونه افتراء على الحاشيتين لما عرفت ان مافيهما دعوى المعلومية لا دعوى البداهة
قد ظهر مطلوبنا مما ذكرنا بوجوه كيف وهو عين ما ولى الادبار كتفيق غراب او طنبلي ذئاب
فقد انعكس رمية الجهل عليه قوله الثاني ان اراد بقوله وذلك كاف الخ اعلم ان القوم
ههنا اشتبوا بالدليلين حكميين هما دفعا للايجاب الكلي اعني قولهم ليس الكل نظريا وقولهم
ليس الكل بديهيا ثم فرعوا على الحكمين جزئيين هما بداهة البعض منهما وكسبية البعض
الاخر منهما حيث قالوا بل البعض من كل منهما بديهي والبعض الاخر نظري وهما مختلفتان
الى جزئيات اربع سافها الشارح لبيان بداهة الدعاوي ببداهتها فالمقصود
الاصلي من الاستدلال القوم ههنا تلك الجزئيات الاربع لا
لا الحكمان المذكوران فقول الشارح المحقق ههنا نفي كسبية الكل
كناية عن لازمه الذي هو بداهة البعض من كل

منهما

منهما وقوله عدم بداهة الكل كناية عن لازمه الذي هو كسبية البعض من كل منهما ويدل عليه
سوق كلامه ولا سيما قوله فيما بعد وذلك بعينه عور البداهة في عدم بداهة الكل
فح نقول لا يريد الشارح المحقق هذا ولا ذاك وكيف يريد انه يكفي دليلا عليه وهو بصدد
بيان بداهة المطلوب ولا يمكن الاستدلال على البديهي وكيف يريد ان قولنا هذه المقدمة
او بعض المقدمات بديهي عيني قولنا ليس جميع التصورات والتصديقات نظرية مع ان الاول
موجبة شخصية او جزئية حاكمة بمفهوم البديهي على بعض معين او غير معين من مقدمات
هذا الدليل واطرافها وانى ساغ له ان يجعل مفهوم النظري عن مجموع التصورات والتصديقات
بل يريد انه عند الحكم بان هذه المقدمة او بعض المقدمات واطرافها بديهية ينتقل الذهن
دفعة بطريق الحدس الى ما هو المطلوب الاصلي من الدليل الاول اعني بداهة بعض
التصورات والتصديقات اذ لما كان معلومية المقدمات شرطا لصحة الاستدلال
عند كل مستدل كانت ملحوظة ههنا وحوالجها فيصح دفعة ان بعض المعلومات
هذه المقدمات واطرافها وهي بديهية فبعض المعلومات بديهية من غير احتياج الى ترتيب
تلك المقدمات او غيرها على سبيل التدريج اللازم في النظر البتة وذلك مما
يجده كل عاقل من نفسه لا سيما بعد الشوق والتعب في تحصيل المطلوب فانهما
غير منافيين للحدس كما سبق من الشارح ولاجل ان المطلوب ههنا ليس عين
تلك الشخصية او الجزئية بل حاصل بوكلطة القياس الخفي الحدسي وبما بعد
عين المقدمة الاستثنائية لم يقل ههنا وهذا اعني نفي كسبية الكل لما يقولون بعد
وبهذا البيان ظهر اضمحلال اقتضاء التفريع وعور العينية وسقط الوجهان
الاخيران من وجوه بحثه واندفع ما اورد عليه ان محصر وقضية واحدة و
ان استلزمت قضية اخرى لكن في الاصل وعكس المستوي او النقيض الا ان العلم
باحديهما لا يستلزم العلم بالاخرى ما لم ينضم اليها قضية اخرى منع ترتيب
بينهما بان يقال ههنا كلما كانت هذه المقدمة او بعض المقدمات واطرافها بديهية
لم يكن الكل كسبيا لكن المقدم حق فلم يتفرع عدم الاحتياج الى الدليل انتهى مقالة
وذلك الاندفاع هو ان الظاهر ان القضية الاخرى ينتظم اليهما على نظم طبيعي
وضع من غير تدريج فتحصل الاخرى بطريق الحدس ويجرد ظهور هذا

و رجحان ثبت وعورر رجحان طريق المنع المعين من الاحالة الى البداهة فلا يخرج قوله ولو سلم
ان بين الشخصية او الجزئية هو عين ذلك المطلوب الذي هو رفع الايجاب الكلي
فلا يتفرع عليه ايضا سلب احتياج ذلك المطلوب الى الدليل عليه وانما يتفرع عليه
لو كانت تلك الشخصية او الجزئية الحاكمة ببداهة بعض المقدمات واطرافها بديهية
وهو ممنوع لجواز ان يكون ذلك البعض بديهيا في الواقع ولا يكون الحكم ببداهته بديهيا
بل نظريا محتاجا الى الدليل فح يكون المطلوب عين هذا النظري فكيف لا يحتاج الى
الدليل عليه وانت خبير بان هذا التجوز من المحشي في مثل هذه الحالة اجتماع النقيضين
من مقدمات مكابرة لانها بديهية ذاتا وبداهة ولئن تنزلنا فلو شبهة في رجحان
الحكم ببداهتها وقد سبق ان بهذا القدر يتم وعور الرجحان فلم لا يتوقف صحة
الدليل على الحكم ببداهة فالمتوجه عليه هو الوجه الاول لا هذا الوجه اللهم الا ان يكون
هذا الوجه مبنيا على عدم كفاية تجرد المعلومية فكانه قال اذ كفى تجرد معلومية
المقدمات واطرافها فلا يصح القول بتوقف الدليل على وعور بداهتها وان
لم يكف بل يحتاج المعلل الى وعور البداهة بناء على تجويز الخصم نظرية الكل
المقدمات واطرافها على تقدير نظرية الكل فذلك الخصم لما تجوز نظرية
المقدمات واطرافها يجوز نظرية وعور البداهة فلا يتفرع عليه انه لا حاجة
الى الدليل عليه بالنسبة الى احد فليتامل واعلم انا قد اسلفنا ان هنا امرين
احدهما انقسام الكل البديهي والنظري وثانيهما كون ذلك الانقسام
بديهيا والمعنى انما اوجبنا بقولنا بالضرورة بداهة الوعور الاولى لا بداهة
الوعور الثانية وان لم يكن انما ساق وعور بداهة المقدمات واطرافها
لترجيح الحكم ببداهة الدعوى الاولى على وقوع مراد المعنى فلذا توجه عليه
هذا المنع من المحشي لان بداهة الانقسام موقوفة على بداهة الجزئيات
الاربع وعلى بداهة قولهم ليس الكل نظريا وليس الكل بديهيا فبداهة
هذين القولين ملتزمة عند الخ لا محالة فلو يجب ان يكون هذا الممنوع من
المحشي منوعا مقدمة غير ملتزمة عند الخ لانه انما ساق وعور البداهة
لبيان الدعوى الثانية التي جاز ان تكون نظرية وان جاز ذلك جاز

ان يكون

ان يكون وعور البداهة مقدمة نظرية من دليلها فبداهة وعور البداهة غير
ملتزمة عند فكل او تشتبه احديهما بالاخرى قوله اللهم الا ان يحمل الخ يحتمل
ان يكون جوابا باختيار الشق الثاني فح معنى قوله لاستلزامه المصادرة على المطلوب
على ذلك التقدير ان يستلزمها على تقدير ان يراد انه عين نفي كسبية الكل لانه
على ذلك التقدير يكون الدليل موقوفا على نفي المطلوب والمصادرة هو توقف الدليل
على المطلوب سواء كان المطلوب جزاء منه او خارجا موقوفا عليه وما قيل من ان
المطلوب عين الدليل او جزاء منه ففاسد من وجهين الاول انه لا يمكن العينية
اذ المطلوب قضية واحدة ولا اقل في الدليل من قضيتين اللهم الا ان يكون مبنيا
على الدليل الاصولي وفيه ما فيه الثاني ان التوقف على المطلوب مطلقا وحقا كان
خارجا عنه مصادرة فاسدة مستلزمة لفقد شرط معلومية الدليل الكاسب
قبل المطلوب لاستلزمه للدور الباطل كما وهم لان توقف المطلوب على الدليل
المعين ممنوع وان بني على القول بان خصوصية العلة من مشخصات المعلول
فالحاصل لكل دليل علم اخر بالشخص فح ينقدح توقف الدليل على حصول المطلوب
بهذا الدليل لجواز ان يتوقف على حصوله بدليل اخر غير مشتمل على المصادرة و
بالجملة على تقدير تسليم الدور في الظاهر لا دور في الباطن فليس مستلزما للدور
الباطل مع ان المصادرة باطلة وفاقا فالقول على ما ذكرنا وخصوصة الجواب
ح انما تختار ان المراد هو انه عين ذلك النفي ومع ذلك يتفرع عليه قوله
فلو حاجة الى الدليل الخ اذ ليس المراد نفي الوجدان الى جنس الدليل بل نفي الوجدان
الى الدليل للعهد وللقوم اذ لما كان ذلك الدليل موقوفا على وعور البداهة
وكانت تلك الدعوى عين المطلوب كان ذلك الدليل مستلزما للمصادرة فكان
المطلوب سواء كان بديهيا او نظريا كان مستغنيا عن ذلك الدليل الفاسد و
يحتمل ان يكون جوابا باختيار الشق الاول على ان يكون ذلك القول بمعنى انه
يستلزمها على تقدير توقفه على وعور البداهة لكن الظاهر هو الاحتمال الاول
و الا يبقى التفرع الاول بان المطلوب يثبت بهذا الدليل اي بدعوى البداهة
باسهل وجه خال عما يتوجه على دليلهم لا باستلزام دليلهم المصادرة لان ذلك

وما يقال هنا ملا

توهم شهر زاده على حاشية الاوائل

الاستلزام محل فظاهر كما تعرفه ويتجه على الاول ان حمل قوله على دعوى العينية ظاهر الفساد
كما عرفت وعلى الثاني ان استلزام دليلهم المصادرة انما يتم لو كانت دعوى البداهة الموقوف
عليها موقوفة على المطلوب وهو ممنوع كيف وقد جوزنا كونها دليلا له والدليل
لا تتوقف على المدعى بل يجوز العكس فحينئذ يجوز ان يكون صحة الدليل والمطلوب
كلاهما موقوفين على دعوى بداهة المقدمات واطرافها وان ادعى العلم مجرد
دعوى البداهة مستلزم للعلم بالمطلوب والتوقف على مستلزم المطلوب كالتوقف
على نفسه في اقتضاء فقد الشرط فهو كالمصادرة في الفساد فقوله انا اعترفنا بالجزء
الذي قدمناه وابطال الجواز كون دعوى البداهة دليلا عليه ونتجه عليها ابحاث
الاول ان اثبات التفرع لا يحتاج الى تخصيص الدليل لان كل دليل على هذا المطلب
لا يتم الا بدعوى البداهة في المقدمات والاطراف عند الشارح فيكون تلك
الدعوى عينية المطلوب عنده في كل دليل فبعد تسليم ان التوقف على تلك الدعوى
مستلزم للمصادرة في دليل العوام لا وجه لانكاره في غيره اذ الفرق تحكم
ظاهر الثاني ان حمل كلام الشارح ههنا على معنى انه يكفي دليلا عليه او على معنى
يوافق لما قصده ههنا من بداهة المطلوب اذ البديهي لا يحكى الاستدلال عليه
كما ذكره في مبحث الاوائل وان حمل الدليل على التنبيه مجازا فلا يتوقف في كلام الشارح
بل يؤيده فيسقط منعه من اصله الثالث ان المتفرع عليه كون المطلوب معلوما قبل
الاستدلال على المصادرة فالدليل المشتمل عليها لا يحتاج اليه بخلاف
المتفرع على كون المطلوب معلوما قبل الاستدلال فالوجه ما ذكرنا فتأمل
قوله الثالث انه لو سلم انه لا بد في الدليل المذكور الخ شروع لمنع قوله
ثم لا بد من دعوى البداهة الخ كما ان ذلك القول شروع في رجوع الدليل في جانب
نفي بداهة الكل ايضا الى دعوى البداهة في المطلوب فحاصل مراد الشارح انه لا بد
في اتمام الدليل من دعوى البداهة المقدمة الاستثنائية في القياس الثاني
اعني قولهم لو كان الكل بديهيا لما احتجنا في شيء منها الى الفكر لكنا نحتاج
اليه في بعض كل منها بان يقال هذه المقدمة الاستثنائية بديهية وجزأنا
ومن البين ان تلك المقدمة الاستثنائية على المطلوب الاصلي من سوق ههنا

الدليل

الدليل وهو بعض التصورات والتصديقات نظر محتاج الى النظر في التحقيق وهو ليس الكل بديهيا
في زعم المخبر والحكم ببداهة تلك المقدمة الاستثنائية قول بان المطلوب الاصلي من هذا الدليل
بديهي مستغنى عن الدليل وقد كان تلك المقدمة باعتبار ذاتها عين المطلوب ههنا
وباعتبار الحكم بالبداهة عليها كافية في نفي كسبية الكل لانها مندرجة ايضا في المقدمات
في قوله لانهم الا يدعون البداهة في المقدمات ولعل انها ملحوظة في المقامين بالاعتبارين
لم يتجه عليه شائبة التكرار والاستدراك ولعل كلمة ثم الدالة على التراخي في كلام
الشارح للاشارة الى ان تلك المقدمة بعد كونها مع سائر المقدمات كافية في نفي كسبية
الكل باعتبار هي عين المطلوب من الدليل الثاني باعتبار آخر او للاشارة الى انه شروع
في رجوع الدليل الثاني الى دعوى البداهة في المطلوب ولما كان تلك المقدمة متدرجة فيما
كان توقف صحة الاستدلال على دعوى بداهتها ممنوعا في محض الوجه الاول فقول المحشي
لو سلم تسليم لذلك المنع الغير الاشارة الى منع جديد مثل مستندا الكفاية مجرد المعدومية
مع تسليمه لحاوهم ويمكن دفع هذا المنع بان تلك المنع للمقدمة الاستثنائية في دليل
جانب التصورات ممنوعة غير بابية فتحتاج الى دعوى البداهة لا دائما فخر الدين الرازي
مع علو كعبه قائل بان جميع التصورات بديهية والتعريفات بأسرها لفظية لا حقيقية قوله
الى النظر في بعض التصورات الى جعل المقدمة الاستثنائية من ذلك القياس موجبة
جزئية لكونها نقيض التالي الذي هو سالبة كلية لوقوع شيء النكرة في سياق النفي
وهو دال على عموم السلب وشموله كما صرح به المص في شرح التلخيص في باب تقديم المسند اليه
قوله فكون ذلك الادعاء عين دعوى البداهة في محل المنع اذ في عدم بداهة
شيء ما مطلقا ممنوع اذ ليس دعوى البداهة في تلك المقدمة الاستثنائية عين دعوى
البداهة في قولنا ليس الكل بديهيا ولا في قولنا ليس البعض بديهيا لجواز ان يستدل
بكل من المقدمة الاستثنائية واحد هذين القولين على الآخر وذلك لان
القول الاول دفع للايجاب الكلي والقول الثاني سلب جزئي وقد تقرر في محله
انهما متلازمان كما ان كلا منهما مع تلك المقدمة متلازمة بناء على وجود الموضوع
الذي هو التصور والتصديق ههنا فلما صدق قولنا انا نحتاج في بعض التصورات
والتصديقات الى النظر يصدق قولنا ليس جميع التصورات والتصديقات او بعضها

قوله في دعوى بداهة ما ذكر من دعوى البداهة في تلك المقدمة الاستثنائية على القولين فضلا عن دعوى البداهة في نفس المقدمة على القولين فضلا عن دعوى البداهة في القول الاول الذي هو المطلوب بعينه

بديهيا و بالعكس و اذا ثبت التلازم بين تلك المقدمة وبين كل من القوليين فيصح الاستدلال
بالمقدمة على احدهما حيث تكون المقدمة معلومة وذلك الواحد مجهولا ويصح العكس
حيث يكون الامر بالعكس وصحة الاستدلال بين الشيئين دليل المغايرة بينهما فكيف
يكون دعوى البداهة في احد المتغايرين عينا دعوى البداهة في الآخر هذا مراده
وليس مراده انه يجوز ان يستدل بكل من دعوى البداهة على الآخر لان بداهة احد
المتلازمين لا تستلزم بداهة الآخر كما سيشير اليه بقوله ولو ملزومة لها واذا انتفى
الاستلزام انتفى الاستدلال القطعي المراد ههنا وانت خبير بانه لحاجة في مغايرة المقدمة
المذكورة للقوليين الى التثبت بزيف جواز الاستدلال بينهما لانهما مغايران محمولا
وايجابا وسلبا بالبداهة الا انه قصد الدعا الى توجهها استفاد من الوجه الثاني من انه
لما ثبت المغايرة بين المقدمة الاستثنائية والمطلوب الذي هو القول الاول
فيجوز ان يكون تلك المقدمة مع بداهتها دليلا عليه ولا يخفى ان هذا الدعاء
يكفيه مجرد جواز ان يستدل باحدهما على الآخر لما كفى لبيان المغايرة لان جواز
الاستدلال بين شيئين مطلقا وكون احد الطرفين فقط دليل المغايرة بينهما
لا يمتنع ان يكون الشئ دليلا على نفسه والا لكان معلوما قبل نفسه وهو فاسد فالاولى
الاقتصار عليه لان الاستدلال بكل من الشيئين على الآخر يمنع مستلزم لكون كل منهما
معلوما ومجهولا فيحتاج الى ما اشرنا من ان المراد هو الجواز بحسب الوقائع و
الموضعين وايضا يحتاج استلزام كل من القوليين السابقين لتلك المقدمة
الموجبة الى ملاحظة وجود موضوعهما وفعالا احتمال صدق السالبة بعدم الموضوع
فلا يصدق الموجبة لتوقف صدقها على وجود الموضوع كما سيجئ تفصيله تؤ ولو سلم
ذكرنا من حاصل الاول ان دعوى البداهة في تلك المقدمة الاستثنائية ليس عين دعوى البداهة
في شئ من القوليين المذكورين فضلا عن كونها عين دعوى البداهة في القول الاول
الذي هو المطلوب وحاصل هذا انه لو سلم انها عين دعوى البداهة في احد القوليين فلو نسلم
انها عين دعوى البداهة في المطلوب الذي هو القول الاول بل لو كانت عينها بادي
يقال البديهي حاله يحتاج الى النظر فحقق لنا ليس بديهيا يكون بمعنى ليس حاله يحتاج
الى النظر وسبب السلب ايجاب فكيون قولنا بديهيا بمعنى انه نظري محتاج الى

النظر

انظر فانما يكون عين دعوى البداهة في القول الثاني لمناسبة الجزئية والحكم على البعض بينهما ودعوى
البداهة في القول الثاني ليست عين دعوى البداهة في القول الاول المطلوب لما عرفت من ان
القوليين متغايران واحد كانا متلازمين ولو ملزومة لها اذ لو كانت دعوى البداهة
في الملزوم مستلزمة لدعوى البداهة في اللازم لامتنع الاستدلال بالشكل الاول المركب من
المقدمات البديهية مع دعويها بل لو نسد باب الاكتساب اذ لا بد من الانتهاء الى البديهي
وكل كاسب ملزوم للمكتسب لا يقال الخصوصية الملزوم موجودة ههنا لانا نقول رأسا
يستدل باحد المتلازمين في الواقع على الآخر مع دعوى البداهة في الاول فلو يكون ذلك
الاستلزام مسلما ايضا بل لو سلم فانما يسلم حيث يكون اللزوم بينهما بينا بالمعنى
الاخص واللزوم بين هذين القوليين ليس بينا بالمعنى الاخص اذ ربما يحكم باحدهما
مع الذهول عن الآخر بالكلية ثم بينهما لزوم بين بالمعنى الاعم لكن هذا القدر
لا يكفي فيما نحن فيه لا سيما اذا كان الدعوى ههنا بعين الدعاء والحكم بقوله
ولو ملزومة لها جواب لسؤال مقدر بتوهم انها مستلزمة لها وان لم يكن
عينها وبهذا البيان اندفع ما توهم بعضهم من انه بعد تسليم ان دعوى البداهة في تلك
المقدمة عين دعوى البداهة في عدم بداهة الكل كيف يكون عين دعوى البداهة
في عدم بداهة البعض انتهى فانه وارد على ما فهم لا على كلام المحشي ثم يتجه عليه ما قدمنا
من ان مراد الشارح من المطلوب ههنا كسببة البعض لعدم بداهة الكل كما ان مراده
من المطلوب فيما قبل بداهة البعض لا نفس كسببة الكل وان اوهم ذلك ظاهر كلامه
فعلى هذا يندفع الوجهان الاخيران بالكلية اذ لا شك ان تلك المقدمة الاستثنائية
عين كسببة البعض واما ان الاحتياج في قولنا بعضها كسبي محتاج الى النظر منسوب
الى ذلك البعض وفي قولنا لكنا نحتاج الى النظر في بعضها منسوب الينا فما لا يفيد
مغايرة في المعنى وانما هي مغايرة لفظية والمعتبر في الدليل ان يكون معقولا لا ملفوظا
ولعله لاجل هذا امر بقوله فتأمل او لاجل ذلك مع ما قدمناه من الابحاث الفاسدة التي
ربما زلت فيها الاقدام ولذا ترى ههنا تدوم امواج الوهم والخبط للمنعم
على الله تعالى قال الشارح حاصل من تصور و تصديق الاول يمكن الى المشهور في حل
ان يكون الجملة الاستثنائية حالية على الاستثناء المفرغ اذ ليس شئ من التصورات

والتصديقات موجودا هالدن الاحوال الاحال امكان حصوله بلانظر بل بالحدس وتخدشه دخول
الواو على المضارع المثبت فيحتاج الى تقدير المبتداء اى وهو يمكن او الى البناء على المذهب الضعيف
المجوز لوقوع الواو فى المضارع المثبت الواقع حالا كما ذكره المصنف فى شرح التلخيص
والاولى بحسب اللفظ ان يكون الجملة صفة للتصور والتصديق والواو واو اللصوق
كما اشار الى مثله البيضاوى فى قوله قوت وما اهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم ثم
المراد من التصور والتصديق هو النظرى اذ لا معنى لحصول البديهيات والاوليات والمجربات
بالحدس ويؤيد المطالب فيما بعد لانها مخصوصة بالنظريات اصطلاحا فان قلت
وبعد ذلك ينافى ما ذكره المحقق الشريف فى شرح المواقف من انه لابد فى الحدسيات من
تكرار المشاهدة فان من النظريات ما هو معقول صرف لا تعلق له بالمشاهدة بوجه قلت
مراد الشريف هناك ابداء فرق بين بين المجربات والحدسيات الشبيهة بها فى الاحتياج
الى المشاهدة بان السبب فى المجربات معلوم السببية للمجهول الماهية ولذا كان القياس الخفى
هناك قياسا واحدا بان يقال كلما لم يكن الحكم لعلة لم يكن دائما او اكثريا وفى الحدسيات
معلوم السببية والماهية جميعا ولذا كان هناك اقيسة خفية مختلفة وليس مراده
ان كل حدسى مشروط بالمشاهدة كيف وقد صرح فى حاشية التجريد بان من الحدسيات
ما هو من المعقولات الصرفة وفى شرح المواقف المطالب النظرية يمكن حصولها بطريق التصفح
كما ستقف عليه ولذا قال المحشى فى ذيل الشرح ان حقيقة الحدس سنوح مقدمات مرتبة من المبدأ
الفياض ولا يخفى ان النفس اذا كملت وتقدست عن العوائق الجسمانية واعرضت
عنها بالكلية واستعدت لكل فيض فيفيض تلك المقدمات المرتبة عليها من المبدأ الفياض
سواء كانت من المعقولات الصرفة اولا وتلخيص الايراد ان كل علم نظرى لا يتوقف حصوله
على النظر فلما ثبت تلك المقدمة فتكون تعريف النظرى مبينا للمعرف ومعرف
البديهى شاملا للاخيار وسلازم معا لكن المقدم حق اما الملازمة فظاهرة واما
المقدمة الاستثنائية فلان كل علم نظرى فهو ممكن الحصول بلا نظر بالحدس وكل ما هو كذلك
فهو لا يتوقف على النظر بناء على ان التوقف بالمعنى الآتى ولا يتوهم عدم فعلية القصور
لان الامكان جزء المحمول لا كيفية لنسبتها بل هى ضرورية كالكبرى فتكون نتيجتها التى هى
تلك المقدمة ضرورية ايضا حاكما بان لا شئ من العلوم النظرية بمتوقف على النظر

بالضرورة

بالضرورة مادام موجودا فيصدق عليه تعريف البديهى بالضرورة الذاتية ولا يصدق
عليها تعريف النظرى فى شئ من اوقات وجودها لا بالفعل ولا بالامكان العام فقد
ظهر ان الاولى ان يذكر معنى التوقف الآتى هنا ليبان الكبرى كما ذكر قوله لان صاحب
القوة القدسية ليبان الصغرى وحاصل الجواب الذى يقتضى امكانه ان يقال ان اريد بتلك
المقدمة الاستثنائية ان كل علم نظرى لا يتوقف حصوله على النظر بالنسبة الى كل فرد
من افراده الانسانى فهى ممنوعة والدليل الذى سيجىء لبيانها لا يفيدها وانما يفيد عدم
توقف عليه بالنسبة الى صاحب القوة وان اريد انه لا تتوقف عليه بالنسبة الى بعض افراد
الانسان فسلم ويفيد الدليل المذكور لكن الملازمة حينئذ ممنوعة كيف والنظرية
والبداهة مما يختلفان باختلاف الاشخاص فيجوز ان يكون تلك العلوم بديهية
بالمعنى المذكور اى غير موقوفة على النظر بالنسبة الى صاحب القوة ونظرية موقوفة
عليه بالنسبة الى غيره وحاصل رد الجواب اختيار الشق الاول واثبات المقدمة الاستثنائية الممنوعة
كما يشعر به تفريع قوله فلا يتوقف الخ واعلم ان قول المجيب بالنسبة الى ظاهره فانه العلم الواحد يجوز
ان يكون بديهيا بالنسبة الى صاحب القوة ونظريا بالنسبة الى غيره وذلك الواحد لا يكون
واحدا بالشخص لان العلم عرضى والشخصى العارض محالها فلا يكون الشخص القائم
بصاحب القوة غير الشخص القائم بغيره بل ذلك العلم الواحد وهو واحد بالنوع هو
العلم بمعلوم معين لما نقلناه عن الشارح وفيما سلف من ان العلم بكل معلوم نوع مغاير للعلم
بمعلوم آخر وكل من هذه الانواع افراد شخصية قائمة بالنفس فى اوقات
معينة فعلى هذا يكون ذلك الجواب كالجواب الذى سينقله المحشى عن بعض تحقيقات ان الحق
مبنيا على انذراج الافراد النوعية كالشخصية فى النظرى والبديهى المعرفين بهذين التعريفين
ويكون الامتياز بينهما باعتبار قيدى الحيثيتى كما يقتضيه ما ذهب اليه الجمهور من الحكم
فى مثل قولنا كل حيوان كذا وكل علم نظرى كذا ليس مقصورا على الافراد الشخصية بل وشاملا
للافراد النوعية وهم قصره بعض الافاضل على الافراد الشخصية والظاهر من جواب
الاول من جوابيه هو ذلك ايضا لكن الجواب الثانى مبنى على انحصار افرادهما
فى الشخصية كما لا يخفى قوله فيه ان الظاهر ان الامكان الخ اعلم ان الامكان الذاتى
لكل ان لا ذاتى فى عنه ذات الموضوع وان ابى عنه الامر الخارج عنها والامكان الوقوعى هو

ان لا ياب عنه ذات الموضوع ولا الامر الخارج والمراد من ذات الموضوع ماهيته وحقيقته
والمراد من ابائها عن الحكم انه لو فرض صدق ذلك الحكم في حقها لم تبق ماهية تلك
الماهية بل لزمها ان تنقلب الى ماهية اخرى كابائه حقيقة الواجب قط عن سلب الوجود
عنه اذ لو فرض مسلوبا عنه انقلب حقيقة الواجبة الى الحقيقة الممكنة اذ كل ماهية
يمكن ان يتوارد عليها الوجود والعدم فهي ممكنة وكابائه كل ماهية عن ثبوت
ماهية اخرى مباينة لها كابائه الانسانية فرسا او حمارا او كوكبا او اربعة مثلا
لان الثبوت المذكور يستلزم الانقلاب واذا ابى ذات الموضوع عن الحرز ايجابي
الحكم كان الحاجب الحرز واجبا بالذات ولذا كان ثبوت الوجود ومايستلزمه
من صفات الكمال من العلم والحياة وغيرهما للواجب تعالى واجبا بالذات
وسلبه ممتنعا بالذات وكان سلب بعض الماهيات المتباينة عن بعضها الاخر وايجابا
بالذات وثبوت بعضها لبعض ممتنعا بالذات بخلاف ثبوت الماهيات الممكنة
ولوازمها لانفسها كثبوت الانسان انسانا وحيوانا واربعة زوجا اذ لو فرض
عدم ذلك الثبوت لم يلزم الانقلاب بل غاية اللازم انه لا توجد في شيء من الخارج
والذهن وليس بمستحيل بالنسبة الى ذات كل ممكن فلا يكون ثبوتها لنفسها و
ثبوت لازمها لها واجبا بالذات وكيف يكون واجبا بالذات مع ان كونه واجبا
بالذات مستلزم لكونه الوجود الذي يتوقف عليه تحقق ذلك الثبوت واجبا
للممكنات بالذات فيلزم انقلاب الماهية الممكنة الى الماهية الواجبة بالذات
وذلك قطعي البطلان ولو حمل ما ذكرنا عرف الشريف المحقق الامكان الذاتي
بان لا يكون الطرف المخالف للحكم واجبا بالذات وسيجيء واجبا بالغير والامكان
الوقوعي بان لا يكون الطرف المخالف واجبا بالذات ولا واجبا بالغير بحيث لو فرض
الطرف الموافق لم يلزم محال اصلا ومراد المحشي من الامكان بحسب نفس
الامر هو الامكان الوقوعي لانه لا جامع الامتناع اصلا فكما ان امكانا في نفس
الامر يجامع الامكان الذاتي للجامع للامتناع بالغير اذ تقرر هذا فتلخيص ايراده
عليه انه اذا اراد ان حصولها لكل فرد من افراد الانسان ممكن بالامكان الذاتي
بمعنى ان ذات كل فرد اعني الماهية الانسانية او ذات تلك القوة لا يابى عن حصولها

لكل فرد فعلى تقدير تسليمه لا يكفي في تفريع عدم توقف تلك النظريات على النظر بالنسبة الى كل فرد وانما
يكفي لو كان المعتبر في مفهوم التوقف هو الامكان الذاتي وكان عدم اباء ذوات تلك النظريات
عن حصولها بلا نظر لكل من الآبي ذاته عن القوة القدسية قاضيا في التوقف وذلك ممنوع
اذ الظاهر ان الامكان المعتبر في مفهوم التوقف هو الامكان بحسب نفس الامر وان الظاهر
ان كلمة بعد في قولهم الا بعد حصول شيء آخر ظرف للامكان فيدل على ان الامكان المعتبر هو
الامكان المتحقق في وقت دون وقت وذلك هو الامكان بحسب نفس الامر لا
الامكان الذاتي الحاصل لجميع الممكنات ازلا وابدا بالقياس الى الوجود ومايتفرع عليه
ولو فرض انه ظرف للحصول الاول فالظاهر ان انتفاء الامكان بحسب نفس الامر عن
حصول شيء بدون شيء آخر يفيد توقفا في العرف العام وان اراد ان حصولها لكل فرد
ممكن بحسب نفس الامر بحيث لو مانع عنه اصلا لو من جهة الذات ولو من جهة امر
خارج فيمكن حصول تلك النظريات بلا نظر لكل فرد بحسب نفس الامر ايضا وينتفي
التوقف فذلك الامكان ظاهر المنع كيف والعلوم الجسمانية والكدورات الطبيعية
مانعة عن حصولها لاكثر الناس مرة اعمارهم فيكون عدم حصول تلك القوة وعدم
حصول تلك النظريات بلا نظر لفاقد القوة واجبين بالغير فلا يكون شيء منهما ممكنا
بحسب نفس الامر ويثبت التوقف فلا اشكال في جواب المجيب فقد عرفت ان
الامكان المعتبر في مفهوم التوقف هو ههنا نسبة بين العلوم النظرية وحصولها
بلا نظر كما يدل عليه صريح كلامه فيما بعد لا نسبة بين الافراد الانسانية وحصول
القوة وبين القوة وحصولها وان كان الامكان المذكور في الشرح ههنا نسبة
بين احد الخبرين ونحن نقول الوجوب سواء كان وجوبا في جميع اوقات
وجود الموضوع او في بعضها المعين او غير المعين قسمان وجوب بلا شرط شيء
مع ذات الموضوع كما في الافعال الصادرة عن الفاعل الموجب كما في ضرورة اظلام القمر
وقت الحيلولة الاوزمية للقمر حينئذ في زعم الحكماء ووجوب بشرط شيء معها كما في ضرورة
الافعال الصادرة عن الفاعل المختار كضرورة تحرك الاصابع بشرط الكتابة وهي الضرورة
بشرط الوصف وكضرورة نفس الكتابة بشرط وقوعها وهي الضرورة بشرط المحمول
فان الافعال الاختيارية بعد تحققها في وقت فعلا او تركا لا يمكن عدم تحققها

في ذلك الوقت بناء على ان وجود كل ممكن وعدمه مستندان الى علة موجبة فاذا تحقق احدهما بعلته الموجبة كان واجبا بتلك العلة لكن لما كان الاختيار جزءا من علتها التامة لم يكن تلك الافعال واجبة الوقوع في اوقاتها لان اتمام علتها غير واجب على الفاعل المختار في ذلك الوقت ولاجل انها غير واجبة ابتداء وواجبة انتهاء بحيث لو لم يكن لذا راكها يقع الندم على فعلها او تركها في وقت معين ولا يقع على الافعال الصادرة بالاضطراب فكل ضرورة بلا شرط فهي ضرورة بشرط المحمول ولا تنعكس ولهذا كان الفعل والاطلاق العام اعم مطلقا من الضرورة في وقتها والدوام اعم من اللزوم والضرورة بشرط المحمول مساوية للفعل والاطلاق العام فالامكان الوقوعي بمعنى سلب مطلق الضرورة عن الجانب المخالف للحكم وكل ضرورة بشرط المحمول توجب وقوع الجانب المحكوم بالفعل في الامور الحالية والماضوية لا في الاستقبالية ولهذا قال الشيخ الرئيس ان صرافة الامكان هو الامكان الاستقبالي المفسر بسلب مطلق الضرورة عن الطرفين وكل ضرورة بشرط المحمول لان كل امر واقع في الماضي والحال فاحد طرفيه من الوجود والعدم متعين فيشتمل على ضرورة مالا محالة واقلها الضرورة بشرط المحمول بخلاف الامور الاستقبالية اذ لم يتعين بعد شيء من طرفيه لا بحسب نفسه ولا بحسب الامر فقط بل ايضا وانما يتعين اذا انقلب الاستقبال الى الحال فلو ضرورة اصلا في شيء من طرفي الممكن بالنسبة الى زمان الاستقبال والا لخلو عن ضرورة احد الطرفين بالنسبة الى الزمان الماضي والحال المنهي بلحظها واما ما ذهب اليه كثير من الاعلام ومنهم المصنف والمحشي والفاضل العصام من ان الشيء مالم يوجد فالكتابة ضرورية في وقتها بعلتها التامة فالضرورة في وقت وصف الموضوع اعم مطلقا من الضرورة بشرط الوصف لدوامه من وجه كما حكم به العلامة الزاوزي وان الدوام لا يخلو عن اللزوم لدوامه منه كما هو المشهور فضيانه كذب سالب للاختيار بالمعنى الاخص وهو باطل عند جمهور الحكماء والمتكلمين لان الكل قائل بوجود الاختيار في العباد وان اختلفوا في وجوده في المبادئ العالية وقد حققنا الامر في رسالة مستقلة معمولة للامكان اذا تقرر هذا فنقول اذا اراد بالامكان بحسب نفس الامر سلب مطلق الضرورة ولو بشرط المحمول عن الطرف المخالف فظاهر انه ليس المعتبر في مفهوم التوقف هو الامكان بهذا المعنى والا لكان كل شيء ترتب على شيء آخر متوقفا على ذلك الشيء سواء الممكن قريبه

قوله وجوب عال عند جمهور الحكماء والمتكلمين بالاستحالة الزاوزي وبوقوع فيه قول الحكماء كلها وجد الترجيح بلا مرجح دون قولهم كلما وجد الترجيح بلا مرجح ودون قولهم كلما لم يجب لم يمكن وجد المرجح ولا وضع الفلكية فقابلية الحوادث منوطة بالاوضاع على معنى ان لكل وضع فلكي قابلية لزوم نحو العباد عن المستعد التام فيمن عجال دفاقا في خلق العباد وبالجملة ذلك يجوز تمام الاستعداد والمرجح مع ان لوشئت لم يحصل الفعل الجزئي الحادث بعني امتناع الانفكاك فتامل منه

على امر خارج احرازا لما عرفت ان الامكان بهذا المعنى مستلزم للحصول بالفعل في الامور الماضوية والحالية فيؤل معنى التوقف الى الامر المصحح لدخول الفاء كما يذكره الشارح وهو ليس توقفا بالمعنى المشهور الذي هو مبنى جواب للجيب وقد قصد المحشي بهذا الكلام نصرة وان اراد سلب الضرورة بلا شرط عن طرف المخالف بعد ان لا يكون الطرف المخالف واجبا لذات الموضوع ولا لامر خارج لازم لها في وقت فنفي امكان حصول تلك القوة لكل فرد بهذا المعنى ساقط اذ ليس مراد الشارح ان حصولها لكل فرد ممكن في كل وقت من اوقات وجوده وكيف يقول به وحصولها يحتاج الى التصفية كما هو حقها وهي تحتاج الى زمان مديد من عمره ولا انه ممكن في وقت معين لان وقت حصولها غير معين بل مراده ان حصولها للكل ممكن في وقت ما من اوقات وجوده بمعنى ان عدم حصولها ليس ضروريا في جميع اوقات وجوده وان كان ضروريا في بعضها كما هو الامكان المعتبر في نقيض الضرورية المطلقة والامكان حصول القوة بهذا المعنى ثابت لو يقبل المنع وان لم تحصل دائما لانها معذورة التحصيل بالتصفية كما هو حقها وان كانت عسيرة جدا بناء على ان لتلك التصفية اسبابا يصل اليها كل من بقي بها كالسير فكما ان ليس السير من الخوارق في التحقيق فكذا التصفية وهذا الكلي من الشارح للتحقيق مبني على ما ذكره صاحب المواقف وشارحه الشريف من انهم استدلوا على وجوب النظر في معرفة الله تعالى بان معرفة الله واجبة اجماعا وهي لا تتم الا بالنظر والا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب واوردوا عليه ايجادا تما من جملتها انا لا نسلم ان معرفة الله تعالى لا يتم الا بالنظر بل قد تحصل بالالهام والنوبة الذي كما يقول به حكماء الهند او التعليم كما يقول به المعتزلة او التصفية كما يقول به الصوفية ثم اجابوا بان كل ذلك يحتاج الى النظر او المراد انه مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا وانما التصفية كما هو حقها فتحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفضي بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا لنا انتهى فان قلت لا يصح حمل مراد الشارح على ما ذكرتم من الامكان في وقت ما اذ لا يثبت به ما قصده من المقابلة الكلية القائلة بان لا شيء من العلوم النظرية بما يتوقف على النظر وغاية ما يثبت به هو المقابلة بل لا بد ان يحمل على الامكان في وقت معين هو وقت العقل

قوله سقط الاشتغال لاحاجة الى ما ذكرتم في سقوط منعه لان كلا من الشارح تابعون على مذهب المتكلمين القائلين بكون الواجب موقتا فاعلا مختارا فيمكن ايجاد تلك القوة في كل فرد دائما امكانا واجبا [illegible] الامر الاتي [illegible] على مذهب الحكماء من عدم الوجوب الذاتي في مفهوم الامكان بمعنى الوجوب الغيري فلا يسقط منعه مع ان المحشي يقول تلك القوة لم يرد الله في تلك حصول تلك القوة لاكثر الناس فقد استفى عليه حصولها وعدم العلة علة العدم فيكون عدم حصولها كثير من افراد الانسان ضروريا ضرورة عقلية ولا ينفع بذلك ما ذكرتم ان قد تحققنا في رسالة الامكان ان عدم فعلوا الاولوية تابع للعلم الاولي وان الضرورة التي بفيدها تعلق العلم الاولي هي ضرورة بشرط المحمول الا ان تعلق العلم الاولي تابع لوقوع المعلوم في نفسه ولذا لم ينفع به اختيار العباد فاحفظه في الفؤاد

بالملكة من مراتب النفس اعني وقت تحصيل النظريات من البديهيات ولذا منع المحشي بناء على
ان حصولها لما احتاجت الى تلك المجاهدات والمخاطرات كانت ممتنعة الحصول وقت
تلك المجاهدات الذي هو من اوقات تحصيل النظريات قطعا قلت مراد الشارح لما كان
حصول كل علم نظري بلا نظر ليس للعلوم وقت معين فليحصل القوة اولا ثم تلك
العلوم لا يقال ليس بعض النظريات وقت معين هو الاعتقادات الاسلامية لوجوب
تأخيرها الى ما بعد البلوغ لان ذلك التأخير كفر لانا نقول انما يتوقع بذلك لو لم
يكف التقليد الى تحصيل القوة وهو ممنوع ولو جدل ان مراده ما ذكرنا اشتغل بابطال
التعريفين ثم بجميع النظريات مع ان بعضها الواقع بعد امكان تلك القوة كاف
في ابطالهما كما اشار اليه المحشي في بعض النسخ حيث اورد على منعه هذا بغير حاسم للاشكال
لبقاء الاشكال ببعض النظريات وبهذا ظهر ان منع الامكان بالنسبة الى الاول يسير
عمره تحصيل تلك القوة لو يجبر كما لا يجبر ان يقال غاية ما ذكرتم مقدورية التصفية
المؤدية الى بعض المطالب النظرية لا مقدورية القوة القدسية المؤدية الى جميع
المطالب بلا نظر كيف وهي تفضل من الله يؤتيه من يشاء لان للشارع ان يعود
الى ابطال التعريفين ببعض النظريات الحاصلة لتارك اسباب التصفية بالاختيار
بعد انقضاء زمان يسع التصفية كما هو حقها فغاية الامر حينئذ عدم امكان حصول
تلك النظريات بلا نظر بمعنى سلب الضرورة بشرط المحمول لا سلب الضرورة بلا شرط
فهذا المنع من المحشي ساقط ولعل مدار التسليم هكذا يجب ان يفهم هذا المقام قوله
واما ان كان امكانه الذاتي مسلما بناء على ان النفوس الانسانية متماثلة متفقة في الحقيقة
النوعية وقوله على انه في حيز المنع مبني على ما ذهب البعض من اختلافها في الحقيقة
مستدلا عليه بانا نرى انسانين متقاربين في المزاج غاية التقارب مع اختلافهما
في ملكات النفس من الكرم والبخل غاية الخلاف فلو كان ذلك الاختلاف من جهة
المزاج الجسماني لم يختلفا غاية الخلاف بل تقاربا فقد ظهر انه من جهة ذوات النفوس
ولا نقصد من ماهية واحدة آثار متضادة واذ جاز صدور الاثر الواحد عن حقائق
متباينة فثبت ان حقيقة كل نفس مباينة لحقيقة الاخرى ولا يخفى انه ضعيف جدا
لان الملكات المذكورة بمزاولة الاسباب فمن يزاول اسباب الكرم يكون كريما ومن

يزاول

يزاول اسباب البخل يكون بخيلا وليس شئ من تلك الملكات مما تقصد عن النفس باستقلالها
وايضا باطن المزاج غير معلوم فهذا مذهب لا وثوق له لكن هذا القدر كاف في مقام المنع
اذ لا مذهب للمانع ومن غفل عنه قال ما قال قوله ولو سلم ذلك اي لو سلم امكان حصولها
لكل فرد وحسب نفس الامر فانما يلزم خروج تلك النظريات عن تعريف النظري ودخولها
في تعريف البديهي لو كان المراد من التعريفين توقف حصوله على النظر وعدم توقفه عليه
مطلقا ومن غير تقييده بشرط شئ وذلك ممنوع لجواز ان يكون المراد توقف حصوله بشرط
مقارنة لاحوال العالم وصفاته الموجودة وقت حصول ذلك العلم كما هو معنى المقارنة
ومن جملة تلك الاحوال فقدان القوة القدسية ومن البين ان النظر بشرط مقارنة
لفقدان جميع ما يغنيه عن النظر كالقوة القدسية والالهام والتعليم وغير ما من الاحوال الموجودة
في العالم حين النظر يمنع حصوله بلا نظر والا يلزم ترجح وجود الممكن على عدمه بلا مرجح
وهو ممتنع بما في حق ذات الممكن لو سلمنا انقلابه الى الواجب ومرادهم من شرط شئ
هو الشرط الواقع فلو يتجه على هذا الجواب انه يستلزم دخول البديهيات الحاصلة لصاحب القوة
بالحدس في تعريف النظر لانها بشرط مقارنتها للفقدان المذكور ممتنعة الحصول بلا نظر
لانا نقول ذلك الشرط بالنسبة الى صاحب القوة ليس بواقع ما دام صاحب القوة وحمل
بعضهم قوله ولو سلم ذلك الخ على معنى لو سلم ان المعتبر في مفهوم التوقف هو الامكان
الذاتي فانما يلزم الدخول والخروج الخ وانت خبير بانه بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فظاهر
واما معنى فلان الظاهر ان يتوجه التسليم الى المنع الصريح به فصرفه عنه الى غيره بعيد وايضا
تسليم كون المعتبر في مفهوم التوقف هو الامكان الذاتي مما الداعي اليه بالحقيقة
الفرار للتعارض وايضا ذلك المنع والتسليم مذكوران فيما ذكره الشارح المحقق
في حاشية الشمسية كما ستقف عليه والظاهر منه منع الامكان النفس الامري وتسليمه الآن
يقال عرض المحشي بما قبل هذا التسليم توجيه كلامه في حاشية الشمسية بحمل الامكان الممنوع
على كل من الامكانين فلا بد من تطبيق ما بعد التسليم على كل منهما فان قلت قول المحشي
فيما بعد ولان لم يكن متوقفا بالنظر الى ذواتها صريح في ان تسليم الامكان الذاتي
قلت الذات كما تطلق على الماهية النوعية كذلك تطلق على الهوية الشخصية فقوله
الى ذواتها بمعنى النظر الى هوياتها الشخصية ان حمل على تسليم الامكان النفس الامري وبمعنى

بالنظر الى ماهياتها النوعية احمل على تسليم الامكان الذاتي لا يقال بعد تسليم كون المقترن
مفهوم التوقف هو الامكان الذاتي لا وجه لاحتمال توقف العلوم النظرية على النظر لان ذواتها
حاصلة لصاحب القوة بلا نظر وجدس اياه ذواتها عن الحصول بلا نظر قطعي وانما
ينشأ الامتناع عن امر خارج عن ذواتها هو شرط احوال العالم معها فلا يصح الجواب
المذكور لانا اذا حمل التسليم على الامكان بحسب نفس الامر لا نقول كما ان لتلك العلوم
النظرية ماهيات حقيقية كالانسان بالنسبة الى افراد الكاتب كذلك للعلوم المقيدة
بذلك الشرط ماهيات اعتبارية كالانسان بشرط الكتابة بالنسبة الى افراد الكاتب
ايضا فكما ان للماهية الاعتبارية للانسان بشرط الكتابة آبية عن عروض الوصف
ولذا الذي الضرورة بشرط المحمول وبعض الضرورة الوصفية كالمثال المذكور في
الوجوب الذاتي ضرورة ان الانسان بشرط الوجود يابى ذاته عن العدم فكذلك
تلك العلوم المعتبرة مع شرط الاحوال المنافية للحصول بلا نظر فانى باهياتها الا
الاعتبارية عن الحصول بلا نظر بحيث لو فرضت حاصلة بلا نظر لزم ترجح وجود
على عدمها بذاتها فينقلب الممكن الى الواجب بالذات كما اشرنا فلا يصح الجواب
المذكور مع تسليم الامكان بحسب نفس الامر مبني على ذلك لا ان تسليم امكان
حصول القوة بحسب نفس الامر مستلزم لامكان حصول تلك العلوم بلا نظر
لكل انسان بحسب نفس الامر فلو يثبت التوقف الا بشرط تلك الاحوال ولذا
يشار الى المحقق في حاشية الشمسية كما ستقلها الى ان قولنا كل فاقد للقوة
القدسية لا يحصل له تلك النظريات بالضرورة ما دام فاقدا انما يصدق مشروطة
بالمعنى الاول الذي هو الضرورة بشرط الوصف العنواني لا بالمعنى الثاني الذي هو
الضرورة في وقت الوصف قوله لانها وان لم تكن متوقفة الخ اي لان تلك
العلوم النظرية وان لم تكن متوقفة على النظر بالنظر الى ذواتها اي ذوات تلك
العلوم وماهياتها النوعية الحقيقية التي هي العلم بوجود الواجب تع والعلم
بوحدانيته تع بجدوث العالم مثلا كما عرفت ان محل الجواب على تسليم ان المعتبر
في مفهوم التوقف هو الامكان الذاتي وان حمل على الامكان تسليم امكان حصول
القوة بحسب نفس الامر فالمراد بذواتها هنا هو ياتها الشخصية بناء على انها

قوله وكذا اذا نسب الخ لانه ذلك الشخص
جزء الماهية الاعتبارية فاندراجها
في الوجوب الذاتي بالنسبة الى الماهية
الاعتبارية التي ذلك الشخص جزء منها
واما بالنسبة الى الماهية الحقيقية
فهي اعم مطلقا من الوجوب الذاتي
بل كل ضرورة بالشرط كذلك مساوية
للعقل كما تقدم سابقا

وان كانت اعراضا موقوفة في شخصها على تشخص محالها التي هي اشخاص الانسان الا انها غير
موقوفة على النظر وفقد القوة وغيرهما من العوارض المفارقة لما ستعرف ان تلك العوارض
غير داخلة في شخصيات الشخص الانساني قوله لكنها ما خوذة مع ما يقارنها من الاحوال
الى احوال العالم الموجودة وقت حصول تلك النظريات وفي قوله ومن جملتها فقدان الى قوله يقضي
للشارح حيث اكتفى بمجرد اشتراط فقدان القوة كما ستقف عن حاشية الشمسية مع ان مجرد
ذلك غير كاف في التوقف على النظر لجواز حصولها بملكة الحدس في بعضها او بالتعليم
او الالهام اذ ليس الحكم على مجموع النظريات من حيث المجموع الا على كل واحد بخصوصه
فلو يثبت توقف الكل بمجرد شرط فقدان القوة القدسية للوجيه للحدس في جميعها
او توجيه لكلامه بحمله على التمثيل والمراد ما خوذة مع فقدان جميع ما يغنيها عن
النظر في جميعها او في بعضها لا يقال هذا الجواب فاسد مستلزم لكون الموصول
في التعريفين عبارة عن مجموع العلم واحوال العالم والاحوال ليست بعلم والمركب
من العلم وغيره ليس بعلم فيلزم ان يكون كل من التعريفين مباينا للمعرف اذ البديهي
والنظري ههنا من اقسام العلم لانا نقول المراد بشرط مقارنتها لتلك الاحوال
لا بمعنى مجموع العلم ووصف مقارنة للاحوال لان ذلك المجموع ليس بعلم ايضا
بل بمعنى العلم المعروض للمقارنة الماخوذ بشرطها على ان يكون التقييد بالمقارنة
داخلا وغير المقارنة خارجا ولا يعود المحذور بدخول التقييد الذي ليس بعلم ايضا
لان التقييد لكونه نسبة امرا نتزاعي لا وجود له في الخارج فالموصول مع كونه عبارة
عن مجموع العلم والتقييد انما يصدق في الخارج على نفس العلوم وغاية كون التقييد
جزأ من مفهوم البديهي والنظري لا يلزم منه كونه جزأ من ذاتهما حتى او نقول الموصول
فيهما عبارة عن ذات العلم والضمير المجرور في قوله حصوله عائد اليه لكن المراد بتحرير
التعريفين بان فيهما قيدا محذوفا متعلقا بالضمير المجرور اي علم تتوقف ذلك العلم
على تقدير اخذه بشرط الاحوال او لا يتوقف على ذلك التقدير فمع تخصيص الموصول بالعلم
الماخوذ بشرط الاحوال على الاول وملاحظة القيد المحذوف على الثاني تكلف بعيد
يا باه مقام التعريف ثم ان هذا الكلام صريح في ان مراده من الذات ههنا وفيما بعد من
قوله اما بحسب الذات او بشرط الخ هو ذات العلم لا ذات كل واحد من افراد الانسان

حصول صح

كما يوجبه في الاعتراض الآتي المنقول عن الشارح قوله وقد اشار الفاضل المحشي الخ حيث قال فان قلت عالم شخصي الوهي لكن له وجود والقوة القدسية فلا يتوقف على النظر بالنسبة اليه لامكان حصوله بدونه قلت المقدمة ممنوعة ولئن سلم فذلك العالم بالنسبة الى الفاقد لشرط الفقد ان يتوقف على النظر فيكون تلك العلوم نظرية بالنسبة اليه وان كانت بديهية بالنسبة الى ذاته ويلزم من هذا ان يكون النظريات التي هي غاية الخفاء بديهية بالنسبة الى ذات كل فرد من افراد الانسان ولا يخلو عن البعد انتهى واقول هذا الكلام من الشارح المحقق صريح في انه لم يؤل التعريفين بملاحظة شرط الاحوال حيرا ما ابقاهما على ظاهرهما وحمل النظرية والبداهة عبارة عن توقف حصوله لمحله على فقد وعدم توقفه عليه بل لاحظ شرط الاحوال في محال العلوم النظرية اعني في افراد الانسان فحصل لكل علم نظري محلان متغايران بالاعتبار يتوقف حصوله لاحدهما على النظر ولا حصوله للاخر وبهذا يحصل لكل علم نظري اعتباران يندرج باحدهما في تعريف النظري وبالاخر في تعريف البديهي وصدق التعريف على افراده بالفعل ولو ببعض الاعتبارات الغير اللازمة لذواتها كالف والالم بكيف بعد كاويلها بما ذكره المحشي ايضا لان شرط الاحوال مع تلك العلوم شرط غير لازم في ذواتها البتة ونظير ذلك انا اذا عرفنا الكاتب بمن يحسب له تحرك الاصابع مع القلم فانه صادق على افراد الكاتب بشرط الكتابة لا بدون ذلك الشرط ومع ذلك هو كاف لان المعتبر هو الصدق بالفعل لا بالضرورة والوجه ان مراده ما ذكرنا فتوجه عليه اعتراضه الآتي فليس الجواب الذي اشار اليه الشارح المحقق هو الجواب الذي ذكره المحشي ههنا بل هو جواب دقيق احسن مما ذكره ولا يقال لا حاجة الى شرط تلك الاحوال مع ذواتهم على تقدير ارادة ذواتهم هو باتهم الشخصية لان تلك الاحوال مندرجة في مشخصاتهم ضرورة ان فقدان القوة القدسية يميز الفاقد عن صاحب القوة لانا نقول المشخصات المفيدة للهوية هي العوارض اللازمة للوجود الخاص لا المفارقة عنه والا لتبدل الوجود ببدلها والمراد ههنا بعد تسليم الامكان بحسب نفس الامر شرط العوارض المفارقة مع هو باتهم بل شرط العوارض المنتسبة بالاختيار كفقدان القوة والتهفية قوله بديهية بالنسبة الى ذات كل فرد الخ اما الزوم على ما ذكرنا فظاهر واما الزوم على ما فهم المحشي فلان تلك النظريات لما لم يتوقف حصولها على النظر بالنسبة الى ذواتها بل بشرط الاحوال

لزمها

لزمها ان لا يتوقف عليه بالنسبة الى ذات كل فرد من افراد الانسان ايضا وان يتوقف عليه بالنسبة الى ذواتهم مع شرط احوالهم معها قوله لو كان المراد بتوقف الخ الحصول الخ اورد كلمة لو ههنا وانكلمة اذا في عديله الآتي للاشارة الى ان محل الجواب المذكور عليه محال معروض لان مجرد اخذ الاحوال مع الذات انما يفيد التوقف اذا كان ذلك الاخذ بطريق الشرطية حملا على شرط تلك الاحوال مع الذات بحقق كيف وقد نص الشارح فيما نقل عنه على الاشتراط كما نقلنا فايراد ذلك الاعتراض بعد ذلك مما لا وجه له اصلا وانت قد عرفت انه انما يتوجه ذلك لو كان مراد الشارح كما فهم واما اذا حمل على ما ذكرنا فلا قوله اما بحسب الذات او بشرط الاحوال الخ قوله عدم توقفه في الجملة الخ قوله في الجملة متعلق بالعدم لا بالتوقف للعموم لان سلب مطلق التوقف يستلزم سلب كل نوع من انواعه التوقف بحسب الذات والتوقف بشرط الاحوال فلا يلزم ما قاله الشارح من كون اخفى النظريات بديهيا بالنسبة الى ذات كل فرد انساني لوجود التوقف بشرط الاحوال ايضا فيستغنى عن اعتبار قيد الحيثية لان مطلق التوقف وسلبه متناقضان لا يصدقان في شئ كالتوقف بشرط الاحوال وسلبه كما هو مختار المحشي فيما بعد ولذا استغنى عن قيد الحيثية كمطلق التوقف وسلبه فالاولى للمحشي ان يعترض بهذا الاحتمال ايضا لان ما ذكره الشارح انما يلزم اذا حمل التوقف على التوقف المطلق وعدمه على العدم المطلق واذا حمل على التوقف بشرط الاحوال وسلب ذلك التوقف ولا اذا حمل على التوقف المطلق وسلب ذلك المطلق وانت تعلم ان الظاهر ان يكون التوقف المنفي في تعريف البديهي هو التوقف المثبت في تعريف النظري وذلك انما هو في الاحتمالين الاخيرين لا في الاول الذي ابتنى عليه جواب الشارح على زعم المحشي وهذا من جملة وجوه التكلف الذي ياباه مقام التعريف قوله وكان الاولى ان يميز بينهما بقيد الحيثية المعتبر في التعريفين هي حيثية التوقف على النظر في تعريف النظري وحيثية عدم التوقف في تعريف البديهي فح يدخل العلم الواحد النظري القائم بالكاسب في تعريف النظري من حيث كونه متوقفا على النظر بشرط الاحوال وفي تعريف البديهي من حيث كونه غير متوقف عليه بالنسبة الى ذات الكاسب وبدون شرط تلك الاحوال ويفهم من كلامه ان هذا الاحتمال محتاج الى التكلف باعتبار قيد الحيثية دون الاحتمال الاتي وقد عرفت انه انما يتم لو لم يندرج في التعريفين الافراد النوعية ضرورة ان العلم بحدوث العالم نوع من انواع العلم وهو بشرط احوال صاحب القوة معه غير متوقف على النظر وبشرط احوال غيره معه متوقف عليه فلو تبدل

قيد الحيثية على التقديرين قوله واما اذا كان المراد الخ انما لم يلزم ذلك لما اشرنا ان عدم التوقف على النظر بالنسبة الى الذات لا ينفي بداهة عندهم حينئذ وانما ينفي على الاحتمال الاول وفيه نظر اذ ليس مراد المستدل ما ذكر من لزوم امر بعيد انه يلزم ان يسلموا بذلك بداهة مع ان تسليمهم اياه بداهة امر مستبعد جدا حتى يدفع بذلك بل مراده انه يلزم عدم توقف حصول اخفى النظريات على النظر بالنسبة الى ذات الكامل في البلادة والحماقة ولا يخلو كون بعد سواء سمي ذلك العدم بداهة عندهم حقيقة او مجازا نعم لو كان الجواب المذكور مبنيا على تسليم الامكان الذاتي لامكن ان يقال بعد تسليم انفكاك الافراد الانسانية والنفوس الناطقة في الحقيقة النوعية لوجوه لهذا الاستبعاد لكن قد عرفت ان الظاهر انه مبني على تسليم الامكان بحسب نفس الامر بمعنى سلب الضرورة الذاتية بلا شرط شيء مع هويات افراد العلم القائمة بهويات افراد الانسان بناء على ان المراد من ذات كل فرد من افراد الانسان حينئذ هويته لا ماهيته الكلية فالظاهر ان العلة التام اللازم لبعض الاشخاص مدة عمره مقتض لشخصه ومانع عن حصول النظريات الخفية بلا نظر فلذا كان مستبعدا فلا شك فيه لزوما واستبعادا على انه لا يجوز في البديهي المذكور في علوم ان رجع ما عرفت انه لم يتحمل في التعريفين ولعله لاجل ذلك صدره بالامكان فتبصر قوله نعم يرد الخ قد اشرنا الى وجه التكلف واوردنا على الجواب الاول في بعض النسخ حيث قال هنا وعلى الاول انه غير جاسم لمادة الاشكال حيث لا يدفع الاشكال بالنظريات الحاصلة لاشباب القوة القدسية قبل حصولها له اذ لا شك في امكان حصولها له ح بدون النظر بحسب نفس الامر ومنع ذلك قريب من المكابرة النهى وهذا مبني على ما قدمنا من ان المراد من الامكان بحسب نفس الامر هو سلب الضرورة الذاتية واني وجد ضرورة في وقت ما وان ليس للعلوم وقت معين فلو يتجه عليه انه ان كان مبنيا على مذهب المتكلمين القائلين بكون الواجب تعالى مختارا وان افعاله تعالى ليست مشروطة باعداد واستعداد فوجه التخصيص الاشكال بنظريات مرجب القوة لان ايجاد تلك القوة في كل فرد انساني او غيره ممكن بحسب نفس الامر في كل وقت وان كان مبنيا على مذهب الحكماء القائلين بكونه تعالى فاعلا موجبا وايجاده للحوادث مشروطا باعداد واوضاع فكيف قال بالقطع بالامكان بحسب نفس الامر لحصول نظريات بلا نظر قبل حصول تلك القوة لاحد وتلك القوة قبل وقت حصولها ممتنع بالغير لانتفاء تمام الاستعداد وعندهم دون لان يعتاد كلا من الشقين اما اختيار الشق الثاني فقد ظهر مما ذكرنا واما اختيار الشق الاول فبناء على ان الضرورة المأخوذة في مفهوم الامكان عام مذهب المتكلمين اعم من الضرورة العادية والعقلية فيعود الامر الى الاول لكن يشكل بان هذا الكلام يشير الى ان مراده من الامكان بحسب نفس الامر سلب الوجوب في جميع اوقات الذات سواء كان وجودا بالذات او بالغير

قوله قيل

قوله وقيل عليه اذا كان هناك امران آه حاصله اثبات المقدمة المدعى بان يقال كلما كان هناك عندهم امران يمكن حصول المعلول بكل منهما كانت العلة المتدرجة في تعريف العلة واخرج منها فقط لاكليتهما وكلما كان كذلك بطل المنع المبني على التقدد اعني احتمال نقض المقدمة المدعى التي هي كون التوقف بالمعنى المشهور اما الصفر فظاهرة واما الكثير فلان كون التوقف بذلك المعنى مشهورا غاية الشهرة بحيث لا يعد ذاهبا عنه الا شاهد صحيح وما قط ما استند به عاد الامر الى مقتضى الشهرة وما اورده المحشي عليه ولا منع ذلك الصغرى لان ثبوتها يتوقف على ثبوت محل النزاع الذي هو كون التوقف بالمعنى المشهور ضرورة انما يلزم ان يكون العلة واحدة منها فقط اذا كان التوقف المأخوذة في تعريف العلة بالمعنى المشهور واما اذا كان بمعنى الامر المصحح وكان الترتب الذاتي اعم من الترتب بالفعل او بالقوة فيكون كل من هذين الامرين علة بالفعل ولكن ان تحمله على النقض لكن استلزامه المصادرة على المطلوب وما اورده ثانيا منع الكبرى بان يقال غاية ما ذكرت ابطال تعدد العلة التامة وغرض الشيخ هنا لا توقف على صحة التعدد بل يكفي مجرد تجويزهم اياه وان كان باطلا في نفسه لان تعريفهم مما يشتمل على التوقف ثم تجويزهم تعدده دليل على ان مرادهم من التوقف هو الامر المصحح لا عالمشهور فالاسناد باعتبار صحة النقل عنهم وهو المصرح به في كتبهم لا باعتبار صحة المنقول ولعل المحشي لاجل حمل مراد القائل على اثبات المقدمة التي لم يورد عليه مثل ما يورده عليه بعد من كونه كلاما على السند الوضعي بناء على انه ليس هناك سند آخر لا نزاع لاحد منهم هو انهم عرفوا الشرط بما يتوقف عليه المشروط ولا نزاع لاحد في ان تعدد الشروط على سبيل التشاد جائز الا ان يقال ذلك ايضا يؤول الى تعدد العلل المستقلة لا اباء في العلل والشرائط مع شرط الاول على سبيل استقلاله او كما اشار اليه في حاشية الاول في عدم جواز تعدد العلة الغائية فما ذكره القائل جار في بطلانه ايضا واقول ذا من القائل غريب ومن المحشي اغرب اما الاول فلان ليس منع الشرطية مبنيا على تجويز تعدد العلة المستقلة بل على لزوم ان لا يكون شيء من الامور التي عدها عندهم بناء على ذلك التجويز مع ان احدها علة عندهم لامحالة والشرط مصرح بذلك وغفل عنه القائل كما لا يخفى واما الثاني فلان مراد القائل ابطال التجويز بهم لتعدد العلة حقيقة وان اطلقوا على كل من هذين الامرين العلة مجازا

بعلوقة الوستعداد لم اره لكنها كان عندهم امر ان يكن حصول المعلول لكل منها كانت العلة المندرجة في التعريف عندهم واحدة منها او كليها كيف والتاثير بالفعل فقط في العلة التامة فهم لم يجوزوا تعدد العلة حقيقة وان جوزوا تعدد ما من شانه ان يكون علة فيبطل المنع المبني على تعددها عندهم ولو تخلص مما اورده الشارح الا بان يتكلف في تعريف العلة بان المراد ما يتوقف على توهم وجود المعلول كما لا يخفى قوله يستدعي كون التاثير الزماني لم يقل كون التعقيب الزماني اذ لا يصح لان يحمل الفاء على فاء التعقيبية المستعملة في حقيقتها او قد يكون وجود المعلول متراخيا عن وجود العلة الناقصة والشروط فلو تعد ان يحمل على الفاء المستعملة في مطلق التاثر شامل للذاتي والزماني بلا مرية او مهما وقيل ان المراد فاء التفريع الدالة على الترتب والتفرع الخارجي في مثل توكلت تحركت فتحرك المفتاح فلو يتفرع بالفاء الداخلة على الموقوف عليه في الوستدلول بالوتر على المؤثر كالوستدلول بالدخان على النار وادخال فاء التفريع على نتيجة لون العلم بوجود موقوف مرتب على العلم بوجود الدخان وان كان الترتب بين المعلومين بالعكس وهذا الذي ذكر فاهو مراده من الفاء والتعقيبية في حاشية التجريد نعم الفاء مشتركة بين معان كثيرة لو بد من قرينة تخصصها بفاء التفريع بناء على ان استعمال المشترك في المعاريف من غير قرينة مفسد للتعريف وتلك القرينة هي ما ذكره المحشي من ان المتبادر في تفسير التوقف هو الترتب الذاتي وايضا ما ذكره القائل من الوستدعا انما يرد اذا لم يكن قوله وهو الوستتباع من التفسير دون يكون الحد حالا من فاعل المعجم وهو وهم قوله لون المتبادر يعني ان التوقف قبل التعريف معلوم فاذن من جنس الترتب الذاتي وان لم يعلم انه بشرط عدم امكان ترتبه على شيء آخر او بد ونه وانه بالفعل او بالقوة ولا باس في جعل المعرف بوجه المعلوم قرينة على التعريف ولا يلزم الوستغناء عن التعريف لون التعريف يوضح ان مطلق الترتب الذاتي سواء امكن ترتبه

على شيء آخر او لا وسواء كان ترتبا بالفعل او لا كما لا يخفى قوله تبينها على انه المتبادر يعني ان المتبادر من الامر هو الترتب بالفعل فلو لم يقيد بالمصحح لدخل الفاء في حيز التعريف بالفعل بناء على التبادر فيبطل الجزء بعض اجزاء التوقف التي هي توقف المعلول على علله الناقصة كالعلة الفاعلية والمادية والشروط بخلاف ما اذا قيد بذلك اذ يقال وجد العلة المادية او بعض الشروط فوجد المعلول بمعنى ترتب عليه استعداده القريب بالنسبة الى ما قبل وجود تلك العلة او الشرط فيه بذلك الوصف على ما المراد من الترتب الذاتي اعم من الترتب بالفعل كما في ترتب على علة التامة وعلى العلة الصورية التي يوجد معها المعلول بالفعل بل وعلى جميع العلل الناقصة قبل حصول العلة التامة في ضمن العلة التامة ومن الترتب بالقوة كما في ترتبه على العلل الناقصة قبل حصول العلة التامة كما لا يخفى وبهذا ظهر ان قوة المعلول عين امكان الوستوار ومن المترتب بالفعل على وجود العلة الناقصة او الشرط بالفعل والمكان المراد بالنسبة الى العلل الناقصة هو ترتب هذا الامكان المختلف بالقرب والبعد كما مر هو لم يتجه عليه ان فاء التفريع انما تستعمل في الترتب بالفعل لا في الترتب بالقوة ونحن نقول انما يكون العلة علة اذا حصل المعلول بالفعل فمع الترتب بالفعل لا يبطل التعريف اذ الخارج عنه هو العلل الناقصة قبل حصول العلة التامة لا لعلل الناقصة في ضمنها فالاولى ان يقال انما وصف بالمصحح اذ المتبادر ترتب شيء على شيء آخر ان يترتب عليه بالفعل باستقلال فيخص توقف المعلول على علته التامة فتنبه بذلك الوصف على ان المراد مطلق الترتب بالفعل على الشيء بعد خلية سواء باستقلال او لا ثم الاولى للشارح ان يستفيد معنى الامر المصحح لدخول الفاء على المعنى المشهور بان يحمل الامكاني فيه على سلب مطلق الضرورة الشاملة للضرورة بشرط المحمول ليتوجه عليه انه احراف بمعنى جديد من غير سند يعتد به لما عرف قوله على انه يجوز انه منع للوستدعاء لا منع لبطلان المستدعى اذ النقض باستلزام ارجح هو كون التاخر الزماني موقفا لو بدوم مانعية التعريف عنه وتلخيص جوابه ان ذلك الوستدعاء انما يتم لو لم يكن الامر عبارة عن الترتب الذاتي وهو لم ولو لم فانما يتم لو كان تعريفا مساويا وهو لم قوله مع ان هذا البحث كلوم على السند الاعمى اذا

اذ لا يلزم من بطلان كون التوقف بمعنى الامر المصحح كونه بالمعنى المشهور لجواز ان يكون
بمعنى الترتب الذاتي وهو لا يستلزم الفساد المذكور ويتجه عليه ان هذا القائل السابق
فاثبت للمقدمة المحل او لا ثم ابطل هذا السند الاخص فهو سند قبيل ابطال ذات السند مع قطع
النظر عن كونه مساويا او اخص لعدم اثبات المقدمة المحل وقد صرح في حاشية الدواني
بانه انتقال الى بحث آخر يجب على المانع وقفه ولعله لا اشارة الى دفع توهم ان ما
ابطله تنوير السند لو نفى السند هنا بتجويز نقد والعلة بان توقف السند
بما يذكر لتقوية المنع صادق على التنوير وينفع على المعلل ابطاله فيما اذا كان مساويا
فرادهم من السند لهم من التنوير قال الشارح سلمنا ذلك ان سلمنا ان التوقف فاد كرتم
من المعنى المشهور فانما يستقيم التقريبان لو امكن حصول العلم النظري للشخص بغير
كسب بناء على ان الخلو او ادراج الافراد الشخصية فيهما كاف ولا يفيدان تخرج في
الافراد البوحية وذلك الامكان لم لجواز ان يكون خصوصية العلة من مشخصات
المعلول فلم لا يكون الفرد الشخصي الحاصل بالحدس عين الفرد الشخصي الحاصل
بالكسب لا مشخصات آخر وانما يمكن ذلك لو كان المترتب عليها مشخصا واحدا
وهو ممنوع واعلم انه اذا لم يكن خصوصية العلة من مشخصات المعلول كما هو مبنى السؤال
والجواب الاول يجوز ان يتوارد علتان مستقلتان على معلول واحد شخصي على سبيل
التبادل بمعنى انه ذلك الشخص بحيث بايهما وجدا ولا على سبيل الاجتماع
ولا على سبيل التعاقب في التاثير اذ لو اجتمعا في التاثير لزم تحصيل الحاصل او عدم تاثير
احدهما ولو تعاقبا لزم احد هذين الفسادين او لم يزل المعلول به بزوال العلة
الاولى واعادة المعدوم بعينه او ذا مثلها وعاد يا بالثانية نعم يجوز ان يفيد
العلة الثانية وجوده في الزمان الثاني وهو البقاء فعلى هذا يجوز ان يكون
علة البقاء غير علة الحدوث كما اشار اليه في الجواب الاول بقوله لا يكون حدوثه بالعلة الاولى
اذ الفرض ارتفاعه وان جاز بقاؤه واما اذا كان خصوصية العلة من مشخصات المعلول كما
هو مبنى هذا الجواب فيجب ان يكون لكل علة معلول مغايرا بالشخص للمعلول الآخر فلا يجوز
توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي ولو على سبيل التبادل ولا ان يكون
علة البقاء غير علة الحدوث بل يجب ان يكون البقاء ببقاء علة الحدوث فلو كلام

في ان العلم

في ان العلم الحاصل لزيد بالكسب والعمرو بالحدس في وقت واحد والحاصل لاحدهما
بهما في وقتين شخصان متغايران وانما الكلام في ان الحاصل لزيد باحدهما في وقت
لو حصل ابتداء بالاخر في ذلك الوقت هل يكون على الشخص الواحد الحاصل بالاول
ام لا فالجواب الاول مبني على الاول والثاني على الثاني واما توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد نوعي كحصول نوع الحرارة بالنار والشمس وتوارد العلل الناقصة
على معلول واحد كاجتماع المادية والفاعلية وغيرها فجايز على سبيل الاجتماع فضلا عن
التبادل هذا اقول وليت شعري بانه انما جوزاه على صيغة المبني للفاعل اذ القائل غير قائل
بجواز المعاقبة في العلتين عندهم ويجوز المبني للمفعول لا يتجوز في العلتين والمخفي
كلامه انه لما جاز نفسه او جوز في محله ان يكون لمعلول واحد شخصي علتان يمكن
وجوده بايهما وجدا ابتداء فيجوز ان يكون ذلك المعلول اعم من الموجود الخارجي
والذهني كيف وقد قال الشيخ في حاشية التجريد ان جميع اتحاد الموجود معلول وايضا
نفس العلم من الموجودات الخارجية لكونه من مقولة الكيف وان كان المعلوم من
الموجودات الذهنية فقط فلو سلم ان شخصي العلم الحاصل بالكسب غير شخصي العلم
الحاصل بالحدس اذ يجوز ان يكون ذلك المعلول الشخصي هو الصورة الذهنية الشخصية
الحاصل بالكسب في وقت معين والعلتان اللتان يجوز توارد هما على سبيل التبادل
عليهما الكسب والحدس وكون خصوصية العلة من مشخصات المعلول مجرد احتمال
عقلي لا حكم بانه في نفسه ولا مبني بدليل ولا يتوهم احد ان الصورة الذهنية
فائضة من جانب المبدا الفياض باعداد الكسب او الحدس فهما علتان معدتان
عندهم والعلل المعدة علل ناقصة وكلامهم في تجويز تبادل العلل التامة وهو
لا يستلزم تجويز تبادل العلل الناقصة لانا نقول قد عرفت انه يستلزم با
بالطريق الاولى ولو سلم فراد القائل من العلتين المتبادلتين العلتان التامتان
اللتان تشتمل احدهما على الكسب والاخرى على الحدس وما يقال يمكن ابتناء المغايرة
بين العلمين بان لازم العلم الحاصل بالحدس من المبادئ مغاير للازم العلم الحاصل بالكسب
من النظريات وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات فمن مخترعات الاوهام
من وجوه اما اولا فلان هذا الاستدلال مشتمل على المصادرة لان كون النظريات

لازمة لهوية العلم الحاصل بالكسب موقوفة على مغايرة ذلك العلم الحاصل بالحدس اذ على تقدير مغايرتهما فالحكم بلزوم كل من النظرية والبداهة لم فد البطلان بل يكون كل منهما من عوارض المفارقة واما ثانيا فلانه جار في كل معلول جاز تعدد علته فان لازم المعلول الحاصل بعلة معينة ان يكون حصوله بتلك العلة لازم المعلول الحاصل بالعلة الاخرى ان لا يكون حاصلا بالعلة الاولى والحصول بالعلة المعينة وعدم الحصول بها انما يتبانيان فلو ضح ذلك لم يجز تعدد العلل في شئ من المعلولات الشخصية فيبطل تجويزهم وكلام القائل مبني على تجويزهم واما ثالثا فلان غاية ذلك التغاير الاعتباري اذ يجوز ان يكون النظرية والبداهة من الاوصاف الاعتبارية المتمايزة بقيود الجزئيات والكلام ههنا في التغاير الشخصي الذي به يكون المغايران متمايزين في الوجود الخارجي وكون النظرية والبداهة متباينتين بحسب التحقق في المواد محل نظر فظهر قوله تكفيه الجواز امر جواز المغايرة بين العلمين بالشخص وذلك الجواز لا ينتفي بتجويز عدم المغايرة لان تجويز احد النقيضين لا ينافي تجويز النقيض الآخر بل يجامعه ولذا قالوا الجواز لا يقابل الجواز وهذا مما اشار اليه الشيخ المحقق في الحاشية الجديدة على شرح المطالع حيث قال لا يقال لهم عدم امكان حصوله بدون النظر لجواز تواتر العلل المستقلة على معلول شخصي على سبيل التبادل لانا نقول هذا المنع غير متوجه اذ لا يكفي في نقض التعريف مجرد المنع بل لا بد من ايراد مادة النقض انتهى واقول كما لا يكفي في نقض التعريف مجرد جواز عدم المغايرة بين العلمين كذلك لا يكفي في صحة التعريف مجرد جواز المغايرة بينهما بل لا بد من الحكم بها ولو ظنا ليظهر صدق تعريف النظري على تلك النظريات اذ لو لم يكن المغايرة معلومة ببداهة او كسبا بدليل لم يكن توقف شئ منها على النظر معلوما فلا يظهر صدق تعريف النظري عليها معلوما فحينئذ تعريف المجهول بالمجهول وهو فاسد لا يحسب ان يعرف البديهي والنظري ح بما يعلم عدم توقفه على النظر وما لا يعلم فراد القائل ههنا ان اراد الحكم بالمغايرة فذلك مم فانه غير بين ولا مبين كيف ويرد عليه تجويز تبادل العلل المعلول واحد شخصي وان اراد مجرد جواز المغايرة من غير حكم اصلا يلزم تعريف المجهول بالمجهول او ان

لا يمتاز

لا يمتاز النظريات من البديهيات بهذين التعريفين وايضا سيتفرع الشئ على هذه الاجوبة قوله ان النظرية والبداهة يختلفان آه ومن البين انه لا يتفرع على مجرد الجواز وانما يتفرع عليه اذا كان بينا او مبينا وحمل كلام القائل على احد هذين الوجهين واضح جدا لانه اعلم بكفاية الجواز في مقام المنع والاستناد وبعدم كفاية مجرد المنع والجواز في مقابلة منع دليل الناقض فلت شعري بأي كيف خفي على الشيخ المحقق والمحشي المدقق واساطين فحول المصور وكلوم سالم عن القصور قوله الظاهر انه فرق بين الاحتياج والتوقف آه ارى في الاول والثاني في المعنى والا لكان قوله لكونهما بمعنى واحد معادرة على الغلط بخلاف الاول لان الترادف الذي هو الاتحاد في المعنى يستلزم الاتحاد في الافراد بدون العكس كما في المساواة آه والاولى ان يقول الظاهر انهما متساويان اذ الترادف خير معلوم لجواز المساواة والمساوقة اعم من الترادف والمساواة بل يؤيد المساواة ان الاحتياج ينسب الى كل من الفعل والفاعل يقال الكاتب يحتاج الى القلم كما يقال الكتابة تحتاج الى القلم ولا ينسب التوقف الا الى الفعل اذ يقال الكتابة تتوقف على القلم ولا يقال الكاتب يتوقف عليه وبعضهم استدل بعموم نسبة الاحتياج على عموم الاحتياج في الافراد حيث قال الاحتياج اعم من التوقف بالمعنى المذكور اذ لا يقال يحتاج فلان الى كذا ولا يقال يتوقف عليه فامكان القوة القدسية لكل فرد وكذا حصولها لبعض الافراد في وقت دون وقت لا يقدح في تعريف النظري بما يحتاج في تحصيله الى نظر وفكر فان الفاقد لتلك القوة حين هو فاقد يصدق عليه انه يحتاج في تحصيل المطالب الى الفكر قطعا وان لم يكن حصول تلك المطالب موقوفا على الفكر انتهى واراد به دفع اعتراض المحشي ههنا ويتوجه عليه ما اورده بعض المحققين من ان عدم القول في كل ما يقال فيه الاحتياج لا يدل على الاعمية ما لم يتبين ان عدم القول مستند الى انتفاء المعنى هناك ثم قال ذلك المحقق الظاهر ان الاحتياج مرجعه اذا حقق الى التوقف لان احتياج امر الى آخر اما في ذاته كاحتياج الكل الى جزئه واما في جهة من جهاته كاحتياج المتعلم الى المعلم في تحصيل العلوم وكاحتياج ارباب الصنايع في صنايعهم الى الآلات فالاول يرجع الى توقف الذات والثاني يرجع الى توقف الجهات وقد اتفق على الترادف الناظرون فيه عصاما ومنصورا وجلالا وفخرا وفتحا

فالحق مع هؤلاء النحارير انتهى ونحن نقول الحق ههنا مع الشق من الاحتياج اعم مطلقا
من التوقف لانا استدلينا البعض انا بين لما عرفت بل لان الاحتياج كلي مشكك
يوصف بالشدة والضعف بخلاف التوقف اذ يقال يحتاج اشد الاحتياج ولا يقال
يتوقف اشد التوقف فهذا دليل على ان الامكان المعتبر في مفهوم التوقف ليس
الامكان الاستعدادي المتفاوت بالقرب والبعد بل بمعنى سلب الوجوب اما سلب
الوجوب بالذات كما في توقف الذات او سلب طلق الوجوب اما في جميع اوقات
وجود الموضوع كما ههنا او في بعضها المعين او غير المعين وشئ من هذه السلوب
لا يتفاوت بالشدة والضعف بل لا يتصور توقفات عديدة في مادة واحدة فالتوقف
بأي معنى كان كلي متواطئ لا مشكك فالحق ان الاحتياج ان لا يمكن حصول الشئ
بسهولة مخصوصة الا بعد حصول شئ آخر ولما كان نفي المقيد اعم من نفي المطلق و
للسهولة المنفية افراد متفاوتة كان الاحتياج اعم مطلقا من التوقف فكلما قوى
العسر وانتفى نوع مخصوص من السهولة في حصول شئ بدون شئ آخر اشتد
الاحتياج الى ان يبلغ مرتبة التعذر بدونه فتلك المرتبة هو التوقف فالتوقف
هو الفرد الاكمل للاحتياج ولذا ربما يستعمل في ضمن هذا الفرد فقد ظهر ان في قلك
النقض الهوس على من عرفهما بما يحتاج الى النظر وما لا يحتاج فانه قد اقتفى مشلو
لما كان تحصيلها لتلك القوة عسيرا جدا كما نقلناه عن شرح المواقف كان محتاجا الى
النظر في بعضها فلو لم يكن اصلا وما يقال صرح الشيخ في الاشارات بان التوقف
والاحتياج بمعنى واحد ففيه ان الشئ متبع للحق لا الشيخ كما يصرح به في بحث الموضوع
قال الشارح وكان هذا المعنى مراد من عرفهما اه اي معنى الاحتياج الاعم هو مراد من
عرفهما بالتوقف وعدم من باب ذكر الخاص وارادة العام مجازا بقرينة ظهور
الفساد وهو جواب حاصله منع الملازمة القائلة بانه لما لم يكن حصول شئ من
النظريات موقوفا على النظر انقدح التعريفان مستندا بانه انما يلزم الانتقاض
لو كان التوقف المذكور فيهما بمعناه الحقيقي وهو ان يكون بمعنى الاحتياج
الاعم فليس في هذا الجواب الا ركون التوقف موضوعا بازاء المعنى المشهور كما
في الجواب الاول ولا تخصيص التعريفين بافرادهما الشخصية كما في الجواب الثاني من ان

مؤيد

مؤيد بتعريف البعض اياها بالاحتياج وعدم الاحتياج ولعله لهذا رجح هذا الجواب
وهذه بكلمة كان المفيدة للظن الراجح لان كلا من هذين الامرين خلاف الظاهر وانما اخره
عنهما اذ لو يتضح رجحان الوجه هما ولما كان راجحا ومبنيا على شمول التعريفين للافراد
النوعية ايضا فرع عليه اختلاف نظرية انواع العلوم وبداهتها بعونة مقدمتين
معلوميتين هما ان بعض الانسان فاقد للقوة القدسية دائما او ان بعضه فاقد له
في وقت دون وقت واشير الى المقدمة الاولى في الجواب المردود ورده الى الثانية
في قوله فان الفاقد للقوة القدسية حين هو فاقد اه اذ الظاهر مراده لو دائما على ان
يكون عرفية خاصة او مشروطة خاصة ولم يقدح ذلك الاختلاف على الجوابين الاولين
لانهما مجرد جواز لا حكم وبهذا ظهر اندفاع ما يورده المحشي على التقريح فيما جود واختلال
صحة التفريع على احد الجوابين الاولين كما يحكم به مع انه اظهر الجيد فيمن منع سند
الجواب الثاني قوله فان كان المراد آه يعني ان كان المراد ما هو الظاهر من كون الاشارة
بهذا البحث الى الجواب الثالث القريب المبني على الفرق بين الاحتياج والتوقف من
كون المراد من النظرية والبداهة نظرية العلوم وبداهتها لا المعلوم بناء على ان الكلام
في النظري والبديهي اللذين هما من اقسام العلم وايضا انما يوصف بهما العلم اولا و
بالذات والمعلوم بالعرض وبالواسطة فحل بحث لان ذلك الاختلاف غير صحيح في نفسه
فضلا عن ان يعلم بهذا البحث وذلك لما نقل عنه في الحاشية ههنا ان العلم الواحد بالشخص
لا يكون نظريا وبديهيا معا بل احدهما بحسب المعلوم فانه يجوز ان يكون بديهيا بالنسبة
الى ذي القوة القدسية ونظريا بالنسبة الى الفاقد تلك القوة انتهى يعني لو يكون
نظريا وبديهيا معا لزم اما بالنسبة الى فردين من افراد الانسان في وقت واحد او لا
بالنسبة الى وقتين في فرد واحد والا لزم حدوث ذلك العلم الواحد بالشخص في احد
الفردين او الوقتين بالنظر وفي الآخر بالحدس فيلزم قيام العرض الواحد بالشخص
بمحلين في الاول ويلزم اعادة المعدوم بعينه في الثاني بل يلزم في الكل اجتماع النقيضين
اي احتياج حدوث شخص معين الى النظر وعدم احتياجه والملازم بطل فالحق ان
الحاصل باحدهما في فرد او وقت مغاير بالشخص للحاصل بالآخر في فرد آخر او وقت
آخر ويدخل احدهما في النظري والآخر في البديهي ولا يدخل واحد منهما فيهما معا سواء

فسرا بما يحتاج في حصوله الى النظر وما لا يحتاج اليه كما هو الجواب الثالث او بما يتوقف عليه وما لا يتوقف مع كون خصوصية العلة من مشخصات المعلول كما هو الجواب الثاني او بما يترتب على النظر وما لا يترتب كما هو الجواب الاول ولهذا اكتفى بعض اخفاء كون المراد بهذا البحث احد الجوابين الاولين وبالنظرية والبداهة نظرية العلوم و بداهتها لانه محل بحث ايضا لعين ما ذكر وقد عرفت ان هذا البحث انما يرد لو كان المراد بالنظرية والبداهة نظرية اشخاص العلوم وبداهتها واما اذا كان المراد نظرية انواع العلوم وبداهتها فلا يرد ذلك اذ كما ان المعلوم الواحد كحدوث العالم مثلا يكون نظريا وبديهيا معا بالنسبة الى انسانين او وقتين كذلك انواع العلوم كالعلم بحدوث العالم كما عرفت فيندفع بحثه مع المراعاة لهذا اللفظ واما ادعاء ان الظاهر اختصاص التعريفين بالافراد الشخصية فمحل بحث قوله والمراد بالنظرية والبداهة آه واما كون المراد من هذا البحث هو الجواب الثالث القريب ومن النظرية والبداهة نظرية المعلومات وبداهتها فمندرج في الشق الثاني اذ المراد منه وان كان المراد بهذا البحث جميع ما في الاجوبة الثلثة الرئيسية او بعضها وبالنظرية والبداهة نظرية المعلومات وبداهتها وبيان ذلك ان المراد بهذا البحث اما احد الاجوبة الثلثة او اثنان او جميعها فتنا سبعة احتمال ثلثة احادية وثلثة ثنائية وواحد ثلاثية وعلى كل تقدير فالمراد بالنظرية والبداهة اما نظرية العلوم وبداهتها واما نظرية المعلومات وبداهتها فالكل اربعة عشر احتمالا والظاهر البحث هو ما ذكره في الشق الاول وما عداه غير ظ و الشق الثاني شامل لسبعة الاخيرة والستة الباقية مشاركة للاول في كونها محل بحث كما اشرنا والاظهر ان يكون المراد من هذا البحث جميع ما ذكر في هذا القول ومن النظرية والبداهة نظرية انواع العلوم وبداهتها من غير اشكال اصلا قوله فصحيح اذ بعض المقدمتين المعلوميتين اللتين ذكرناهما يعلم اختلاف نظرية العلوم وبداهتها او لا واختلاف نظرية المعلومات وبداهتها ثانيا وبملاحظة سواء فسر النظري والبديهي بما يحتاج حصوله الى النظر وما لا يحتاج او بما يتوقف على النظر وما لا يتوقف عليه او بما يترتب على النظر وما لا يترتب عليه اذ الترتب على النظر وعدم الترتب عليه كما لا يحتاج اليه وعدم الاحتياج اليه مما يوجد في بعض افراد الانسان دون فرد وفي

بعض اوقات فرد واحد دون وقت آخر وكذا التوقف على النظر وعدم التوقف اذا كان خصوصية العلة من مشخصات المعلول اذ كل مترتب على النظر يكون موقوفا عليه وما ليس مترتبا عليه لا يكون موقوفا عليه فجعونة تينك المقدمتين يتفرع على كل من الاجوبة الثلثة اختلاف نظرية المعلومات وبداهتها ايضا بناء على ان تعلق العلمين مختلفين بالنظرية والبداهة بمعلوم واحد يستلزم صحة توصيف ذلك المعلوم بحال كل من العلمين المذكورين فيلزم ان يكون ذلك المعلوم نظريا وبديهيا معا وان كان نظرية بالنسبة الى شخص او وقت وبداهة بالنسبة الى آخر هذا واما مع قطع النظر عن تينك المقدمتين المعلوميتين فلا يتفرع نظرية العلوم وبداهتها على الجواب الثالث ايضا على ما اشرنا كما لا يخفى لكنه خبر ظ لفظا لان لفظ هذا موضوع للقريب وايضا لفظ النظرية والبداهة ظاهرتان في نظرية العلوم وبداهتها لكونهما حقيقة فيهما ومعنى لان تفرع اختلاف نظرية العلوم وبداهتها على كل من الاجوبة الثلثة مع كونه بملاحظة تفرع اختلاف نظرية العلوم وبداهتها يحتاج الى التنبيه الذي ذكرناه لكن في كون الاشارة بهذا البحث الى جميع ما في الاجوبة من حيث المجموع غير ظ بحسب اللفظ بحث ظ تأمل قوله اشارة الى ضعف الكلام على الشق الاول والى اخفائه على الشق الثاني وانت خبير بان ما نقل عنه في وجه البحث يفيد عدم صحة التفريع على الشق الاول لا ضعفه ولعله قصد بعبارة الضعف الايماء الى الجواب بما ذكرنا من حمل النظرية والبداهة على نظرية انواع العلوم وبداهتها وانت قد علمت انه ليس بضعيف ولعل قوله قائل اشارة ضعف الضعف او الى ما يتوجه على قوله فصحيح من انه اسلف ان السندين المذكورين في الجوابين الاولين مجرد جواز كيف يتفرع عليهما الحكم بالاختلاف وانت خبير بانه لو كان اشارة اليه لم يكن لجزئه السابق في ضمن قائل هذه الامور غير بين ولا مبين بوجه اصلا لان منع ذلك القائل وان لم يتوجه عليه هناك من حيث انه سند يتوجه عليه قطعا من حيث انه متفرع عليه لهذا التفريع كما لا يخفى او اشارة الى تأمل في حال باقي الاحتمالات الستة ومقايستها على حال الاحتمال الاول على ما ذكرنا قوله اشارة الى انه يمكن آه يعني انا لم نقل لما كان معرفة القسمين اه اذ لا مجال ان النظر مأخوذ في تعريف كلا القسمين اعني النظري

والبدیهی وانما توقف معرفة کلا القسمین علی تعریف النظر اکد واتم فی توجیه کلام المص
من توقف معرفة احدهما علیه للاشارة الی ان ما فعله شارح الطوالع من جعل تعریف النظر
بعد تعریف البدیهی بما یتوقف علی النظر وما لا یتوقف علیه اول توقف معرفة القسم الاول
اعنی البدیهی علیه بعید عن النحو کل البعد لانه احتمال لا یذهب الیه العقل ولو الوهم اذ
الوهم انما یذهب الی انه لاجل توقف معرفة القسم الثانی الوجودی الموقوف تعقله وتحققه
فی الواقع علی تعقل النظر وتحققه بخلاف القسم الاول فانه عدمی فلا یتوقف علیه تحققا وانما
یتوقف علیه تعقلا ففیه مواد الی ذهاب الوهم الیه وان کان توهما فاسدا فی نفسه اذ لا مدخل
للتوقف بحسب المتحقق فی توقف المعرفة المرعیة فی مقام التعریف وانما المدخل فیه للتوقف
بحسب التعقل وهو مشترک بین التعریفین وهو ما یذهب الیه العقل فهم لما فعله وجه صحیح
عند العقل فیما اذا توسط تعریف النظر بین تعریفی القسمین کما وقع فی بعض الکتب
واما فیما اذا عرفا کما ههنا فلا وجه له اصلا فتدبر لکن ذلک التوهم وهم فاسد اه
داخل فی المشار الیه ومن غفل عن حقیقة المقام نفوه ببعض الوجوه ثم یتجه علی المحشی
بحث فوق هو ان المصلح یعرف البدیهی والنظری عنده فترکی تعریفهما وتعریف النظر
لتوقف التعریفین علیه مما لا یرتضیه الفطرة السلیمة فان اراد ان المص اشار بقوله
الاکتساب بالنظر الی تعریف النظری بانه علم یکتسب بالنظر ویفهم منه تعریف البدیهی
بانه علم لا یکتسب بالنظر فاحتاج الی تعریف النظر المأخوذ فی التعریفین المشار الیهما
بخلاف ما ذکره فی التائید الاتی لان یکون قوله بالنظر مستغنی عنه ومنافیا غایة الاختصار
محل نظر ح وان کان مأخوذا فی مفهوم الاکتساب اصطلاحا لان مقام التعریف یقتضی
زیادة ایضاح والاکتفاء عن تعریفی القسمین لشهرتهما کالاکتفاء عن سائر البدیهیات
بشهرتها کالحصول ولشهرتهما کالتوقف او الاحتیاج لا یجدیه لان تعریف النظر
ایضا مشهور فیجب ان یذکر الکل او یترک الکل لئلا یلزم التحکم الباطل اللهم الا ان
یقال المشهور فی تعریف النظری هو ترتیب امور معلومة للتأدی الی المجهول
وههنا غیر صادق علی ما فی التعریفات بالمفرد کما سیشیر الیه الشی مع ان المص سیصرح فی قوله
الشی ان التعریف بالفصل وحده خدنا فقی وبالخاصة وحدها یعم ناقص فلو ترکه
تعریف النظر بناء علی الشهرة لفهم ذلک التعریف الغیر المرضی عنده وهذا الاتجاه

غیر متوجه

غیر متوجه علی الشی لان مراده لما توقف معرفة القسم الثانی بالقسمین بالتعریفین
المشار الیهما بقوله الاکتساب بالنظر علی معرفة النظر وعکن ان یقال انما لم یقل معرفة
القسمین اولا للاشارة الی ان النظر معتبر فی مفهوم النظری اولا وفی مفهوم البدیهی
ثانیا وبواسطة ان الاعدام انما تعرف بملکاتها فافهم قوله اختصاص سببیة تعریف اه
اضافة الاختصاص الی السببیة الی تعریف النظر من اضافة المصدر الی الفاعل واضافة
السببیة الی تعریف النظر من اضافة المصدر الی المفعول یعنی انه یمکن ان یتوهم انه
انما عرف النظر بسبب القسم الثانی واما جعلها من اضافة المصدر الی الفاعل بمعنی
انه یمکن ان یتوهم ان تعریف النظر انما یکون سببا لمعرفة القسم الثانی لا للقسمین
ففیه نظر لا یخفی قوله وبوئیده لهذا التائید مبنی علی ان التصریح بما علم ضمنا لغایة
الایضاح علی ان معرفة القسم الثانی اهم من معرفة القسم الاول وهذا القدر کاف
فی التائید الوهمی کما لا یخفی قال الشی وربما یتخلف الملاحظة اه یعنی ان حصول
صورة الشی اعم من ملاحظة التی هی عبارة عن الالتفات الیه اذ کل ملتفت الیه حاصل
الصورة عند العقل اذ الالتفات الی الشی توجه البصیرة الیه سواء حصل عند العقل
بذاته او بوجهه الصادق علیه وعلی التقدیرین یحصل صورة کما خوذة منه عند العقل
ولیس بالعکس اذ قد یحصل صورة الشی ولا یکون ملتفتا الیه کما فی معانی الحروف
والمعانی التضمنیة للکلمات اعنی النسبة التامة وکذا سائر النسب الناقصة وکما فی
عنوان الموضوع فی القضایا الحقیقیة اذ الالتفات فی موضوعاتها الی الافراد دون
العنوان اذ العنوان مرآة للملاحظة الافراد وکذا الالتفات فی نحو قولک سرت من
البصرة الی الکوفة اذ الی السیر والبصرة ومعنی کلمة من الابتداء الجزئی حاصل الصورة
عند العقل لکن لا علی وجه یکون صورتها الملاحظة نفسها کما فی قولک هذا الابتداء مشیرا
الی الابتداء المذکور بل علی وجه یکون صورتها الملاحظة غیره الذی هو السیر والبصرة
بحیث یعرف حالها بان السیر مبتدأ من البصرة وهی مبدؤه ولا یتوهم عدم حصول صورتها
عند العقل اذ الشی ما لم یعلم ولم یحصل صورته عند العقل یستحیل ان یکون مرآتا للملاحظة
غیره فکما ان المرآة مبصرة اولا وبالذات ومبصرة للصورة المرتسمة فیها ثانیا فکذلک
المعانی تدرک اولا بذاتها فتکون آلة لادراک غیرها فان قلت ما هو المرآة

للوحظة الغير صورة حاصلة عند العقل والصورة الحاصلة علم لا معلوم اذ المعلوم هو الحاصل صورته
عند العقل لا نفس الصورة فلا يصلح ان كل ملتفت اليه معلوم حاصل الصورة عند العقل
قلت ليس الصورة الحاصلة على اطلاقها علما بل من حيث قيامها بالذهن فهي مع قطع النظر عن
هذه الحيثية يصدق عليها انها شئ حاصل صورته العلمية عند العقل فكل صورة حاصلة عند العقل
فهي مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم سواء كانت مرآتا للملوحظة الغير اولا ومن ههنا
علمت ان للمعنى الحرفي مشروط بامرين احدهما ان لا يكون ملحوظا في ذاته بل مرآتا للملوحظة
غيره وثانيهما ان يكون معنى جزئيا خاصا من مطلق الابتداء كالسير الابتداء بالسير
والبصرة وان كان جزئيا اضافيا ضرورة ان الابتداء بشئ ما يتصور على انحاء شتى فيكون كليا
او جزئيا حقيقيا ولا يكفي مجرد الامر الاول والا لكان لفظ الموضوع في القضايا المذكورة
نحو قولنا كل كاتب كذا حرفا ولمجرد الامر الثاني والا لكان اسم الاشارة في قولنا هذا
فرد من افراد الابتداء مشيرا الى الابتداء الخصوصي بما بالبصرة والبصرة حرفا والكل ليس
بالابتداء من مجموع الامرين فاعرف ذلك قال الشارح هو توجب النفس آه يجب عليه
ان النظر على هذا ينحصر في ملاحظة المفهومات التصورية لان جميع المفهومات التصديقية
التي هي النسب التامة الخبرية معان حرفية يدل عليها بالروابط زمانية او غير زمانية
فوقع تلك النسب ملتفت اليها في الحركة الاولى حين حكم عليها بمناسبتها للخط وفي الحركة الثانية
حين حكم عليها بانها ينبغي ان تقدم او تتأخر لكنها غير ملتفت اليها حين الترتيب من
زمان النظر المنتهي الى الموصول للخط ولو خلص الذهن بان يكون النظر هناك على ملاحظة
الاطراف بمرايا النسب المصدق بها والاولى ان يعم الملاحظة في قوله في النظر من الملاحظة
اصالة وتبعا بان يكون الملحوظ مرآتا للملاحظة الغير فح لا اشكال بما ذكرنا والا يلزم عدم
دخول المعاني الحرفية في التعريفات والادلة كما لا يخفى قوله يحتمل ان يكون تفسيرا آه
يعني يحتمل ان يكون المعقول في تعريف النظر هو المعقول الصرف المقابل للمحسوس اي ما
حصل صورته في احد الحواس الظاهرة والمتخيل اي ما حصل صورته في الخيال التي هي احد اثاره
الحس المشترك والموهوم اي الدرك او ملكة القوة الواهمة والعقلة في خزانتها التي هي الحافظة
وتوجب النفس الى المحسوس والمتخيل احضار صورتها الى الحس المشترك وتوجهها الى الموهوم
احضار صورته من الحافظة الى الواهمة فضمير المحسوسات ان اضيف الى الحس المشترك

من قبل

من قبل الحواس كان ذلك الحواس الاحضار توجها الى المحسوس وان احضرت من قبل الخيال
كان الاحضار توجها الى المخيل وكان الاحضار بين سيمي تخييل وهو المراد من قول الشريف المحقق
في حاشية المحقق المحشي من ان حركة النفس في صورة المحسوسات تسمى تخييلا فخلاف كلام المحشي
ان التخيل مخصوص بالاحضار الثاني واحضار صورة الموهوم من الحافظة الى الواهمة يسمى
توهما كما ان احضار صورة المعقول من خزانة العقل التي هي العقل الفعال عندهم الى نفس
العقل يسمى تعقلا فالاحضار اما تعقل واما تخيل واما توهم فالتعقل مخصوص بمتعلق الكليات
والجزئيات الغير المادية سواء كانت مفهومات تصورية كالانسان الكلي او مفهومات تصديقية
كالقضايا المحصورات وغيرها مما يكون طرفاها كليتين اذ النسبة الحاصلة بين كليتين كلية لا جزئية
والتخيل مختص بصور الجزئيات المحسوسة باحدى الحواس كصورة الذئب المرئي او المتخيل
والتوهم مختص بصور المعاني الجزئية المستفادة من صور المحسوسات الحاصلة في الحواس
او في الخيال كافتراس الشاة عداوة معينة من الذئب للحوس او المتخيل فليس المراد من المتخيل
والموهوم ههنا ما يقابل المتيقن والمظنون فانهما كما يليهما قد يتسامان في العقل ان لم
يكونا بازاء لفظية شخصية موضوعها جزئي محسوس سواء كان كليا او جزئيا غير محسوس
والا فان لم يكن المحمول جزئيا محسوسا ايضا فالنسبة مرتسمة في الوهم كعداوة زيد وان
كان المحمول جزئيا محسوسا ايضا كما في قولك هذا الامر هو هذا الحلو فالنسبة مرتسمة في
الحس المشترك الحاكم بين المحسوسات على ما يدل عليه ظاهر كلامهم وانت خبير بان النسبة بين
المحسوسين معنى جزئي منتزع من صور المحسوسات والنسبة بين محسوس وكلي معقول كلا ضرورة
ان ثبوت العداوة للذئب يتصور على انحاء شتى كعلم زيد بعلوم معين فينبغي ان يكون النسبة
بين المحسوسين مرتسمة في الوهم والحافظة والنسبة بين محسوس وكلي كالنسبة بين غير
محسوسين مرتسمة في العقل كما لا يخفى قوله بارتسام صور المواد آه اي الاشياء المنسوبة
الى المادة التي هي الهيولى من الاجسام الطبيعية وعوارضها الجزئية كالالوان والطعوم
وغيرها مما لا يكون كليا ولا جزئيا مجردا لا يوجب ارتسامه في العقل انقسام العقل قوله
ويحمل عطف على ان يكون يعني ان كون تفسيرا للمعقول الصرف مبني على مجموع الامرين لا على
احدهما لان مجرد احدهما يكون تفسيرا لمطلق المعلوم كما يأتي قوله ويحتمل ان يكون الخ
فح اضافة الملاحظة الى المعقول مبنية على تجريدها من المعلوم المأخوذ في مفهومها الذي هو

التوجه نحو المعلوم كما سبق من الشيخ ولا حاجة الى ذلك التجريد على الاحتمال الاول لان المعلوم المأخوذ معلوم يحضر في ذهن المعقول الخاص لكن المفهوم من كلام المحشي في امثال هذا حيث يحتاج الى التجريد على التقديرين ويجب على الاحتمال الثانية ايضا في الاختصار المطلوب الاول ان يقال هو للاحظة المحصل المحمول الخ او ان يقال سيشير الشيخ الى ان التصريح بالمعقول بعد التجريد عن المعلوم للاشارة الى دفع توهم اختصاص النظر باعدا النقيضات والجهليات المركبة بناء على ان العلم كثيرا ما يطلق على ما يقابل الظن والجهل المركب لا يقال فعلى هذا لا وجه للاحتمال الاول لانا نقول لا تزاحم في النكات فليكن العدول الى المعقول للاشارة الى ذلك و الى تخصيص النظريات بالمعقول فيكون العدول تعميما من وجه وتخصيصا من وجه آخر قوله لتباوره اه اي من التفسير حيث عدل فيه الى الكلية في معنى تقريبي فيما سبق بان كلمة في في تعريف العلم يخرج العلم بالجزئيات المادية عند من يقول بارتسام صورها في قوى الجسمانية والآلات دون نفس النفس وانت تعلم ان غرضه هناك تطبيق تعريف العلم على جميع المذاهب ولعل غرضه هنا اشارة الى ما هو التحقيق عندنا وارتسام الكل في نفس النفس قوله مع ما اشتهر الخ لا يخفى انه سيشير الى ان الظن بطل وكذا هذا المشهور فذلك المشهور مؤيد للاحتمال الثاني قوله لان الشيء فرض على نفسه الانتباع للحق وايضا الفكر المخصوص بالمعلوم التصوري المعرفة بالمعنى الآخر لان الفكر المعتبر في النظر قال الشريف المحقق في حاشية الكبرى الفكر يطلق على معان ثلثة الاول حركة النفس في المعقولات اي حركة كانت وبهذا هو الفكر الذي يقدر من خواص الانسان ويقابل التخيل وهو حركة النفس في المحسوسات الثاني حركتها في المطالب المشعور بها بوجه ما مترددة في المعاني الحاضرة عندها طلبا لمباديها الى ان تجدها وترجع منها الى تلك المطالب اعني مجموع الحركتين وهذا هو الفكر الذي يحتاج فيه الى المنطق الثالث هو الحركة الاولى من هاتين الحركتين من غير ان توجد معها الحركة الثانية وان كانت هي المقصودة انتهى ولا يشكل ان المعاني الحاضرة في المعنى الثاني المراد هنا اعم من المعقولات المعرفة والمحسوس والمخيل والموهوم فالحق ان مراد الشيخ هو الاحتمال الثاني والتبس على المحشي احد المعنيين بالآخر فيجوز الاحتمال مع انه احتمال فاسد كيف وكثير من ادلة الفلكيات في الحكمة الطبيعية والالهية من الرياضة مشتملة على معان جزئية لا يخفى قوله مع ان الظ

جريانها

جريانها الا في التصديقات كما ذكره واما في التصورات فكما يقال في تعريف ثوب انه ثوب كذا يخرج من البين كذا قوله به يمتاز النظر تقديم المتعلق يفيد حصر الامتياز في الفكر ولا كلام في صحة الحصر على تقدير الترادف واما على تقدير عدم الترادف ففيه اشكال لانه كما يمتاز بالفكر يمتاز بالنظر الا ان يحمل على معنى به منع ما يتضمنه من النظر او بوجوده لا بعدمه يمتاز قوله فعل صادر اي فعل واحد بالشخص وبالاعتبار وان كان في نفسه مركبا من افعال متعددة كما في مجموع الحركتين وهذا كما ان الهيئة المركبة من الافعال العديدة كالقراءة والقيام والقعود تعد فعلا واحدا ولا تعد كل من فعل من اجزائها فعلا واحدة فمجموع الحركتين او الحركة هنا بالمعنى المصدري اي المتحركية لا بالمعنى الهيئة الحاصلة في المتحرك فانها ليست من مقولة الفعل بخلاف التحرك الذي هو تبدل الحركة حالة في زمان معين بحيث لا يستقر في اينين منه على حالة واحدة بل يكون في كل ان يعرض فيه على حالة اخرى فان كانت الحالات المتبدلة ابوتة فهي الحركة الاينية كحركة الحجر المرمي وان كانت اوضاعا او قياسا الى الامور الخارجة فهي الوضعية كالحركة المستديرة للكرة والرحى وان كانت كيفيات فهي الحركة الكيفية كحركة الماء من البرودة الى الحرارة بالنار وان كانت مقاديرها فهي الحركة الكمية كحركة الجسم النامي في النمو والمراد هنا هو الحركة في الكيف لان المتبدل عند الحركتين كيفيات النفس التي هي صور المعلومات لكن الطريق الحركة عليه بطريق التشبيه والتجوز كما طرق الكيف على تلك الصور في التحقيق والا فليس هنا تبدل الكيفيات حقيقة وايضا قد تبقى في النفس عند الملاحظة صورة واحدة من صورة المعلومات في اينين كما اذا حكم عليه بانه مناسب للمطلوب او غير مناسب وايضا قالوا الحركة باقسامها الاربعة من خواص الاجسام فلو توجد في النفس المجردة عندهم ثم انه قد يتفق للنفس حضور المبادي المناسبة للمطلوب فيترتبها وتستقل الى المطلوب فالموجود هنا كما هو الحركة الثانية فقط لا الحركة الاولى لما قالوا ان الحركة الاولى لتحصيل مادة الفكر والحركة الثانية لتحصيل صورته اعني الترتيب وكانت المراد في هذه الصورة حاصلة بالفعل مع ان فيها فكرا قطعا فانجر ذلك على تعريف الفكر بمجموع الحركتين ولذا قال الشريف المحقق في شرح المواقف ان يكون الفكر العبارة عن مجموع الحركتين بالنسبة الى الاغلب قوله من المطلوب المشعور به الى المبادي المناسبة يعني ان الحركة الاولى تبتدأ من المطلوب المشعور به اولا وتنتهي الى تكميل مادة

كانت

الفكر التي هي المبادر المناسبة للحط في احتقاد الكاسب وان لم يكن بعضها او جميعها منكتبة له
في الواقع فالاولى ان يقول الى المبداء او خير المناسب كما قال في شرح المواقف وان
الحركة الثانية تبتداء من تكميل المبادر المناسبة وتنتهي الى حصول المطلوب فان النفس
اذا لم تعلم شيئا تنزع نحو معلوماتها وتتفحص ما يوصل اليه بينها فاذا حصلت المبادر
المناسبة لها ترجع وتشرع في ترتيبها للفصل اليه فالاولى ان يقال ان نزاع نحو المعلومات مبدأ
الحركة الاولى والرجوع بعد الاكتمال منتهيا ومبداء الحركة الثانية والوصول الى
المطلوب منتهاها فالاولى تحصيل المواد والثانية لتحصيل الصورة وكل منهما يحتاج الى
زمان وتدريج معتبر في الحكمة فما يتوهم من الحركتين عبارة عن الانزعاجين فاسد
لانهما دفعيان لا تدريجيان كما لا يخفى قوله وذهب المتأخرون الى ان الترتيب آه
لا يخفى ان النفس قد تحركت لتحصيل المبادر او للترتيب وبمنعها عنه مانع او معجز
كمن يشرع في بناء السمير قد يجمع بعض مواده ويمنعه مانع عن البعض الباقي وقد
يترتب بعض تلك المواد ويمنعه مانع عن ترتيب البعض الآخر فالترتيب ربما ينفك
عن الحركة الثانية فالصواب ان يقال الترتيب الملزوم للحركة الثانية بناء على انه
يستلزمها قطعا ولعلهم اراد وا بالحركة ههنا الحركة المعتبرة التي يترتب عليها المطلوب
ويدل عليه ان القدماء انما سموا بالفكر مجموع هاتين الحركتين المعتبرتين لا مجموع الحركتين
مطلقا بل في عدول المتأخرين من الملزوم الى اللازم تنبيه على ذلك قوله ويراد في النظر
على العقليين يعني ان الكل من مذهب القدماء والمتأخرين مشهور وهو المراد فيه على ان
يكون موضوعين لمجموع الحركتين عند القدماء وللترتيب عند المتأخرين وتحقيقا هو
عدم المراقبة على ان يكون الفكر موضوعا لمجموع الحركتين والنظر لملاحظة المعقولات
الواقعة في ضمن الحركتين عند القدماء وعلى ان يكون الفكر موضوعا للترتيب والنظر
لملاحظة المعقولات الواقعة في ضمن الترتيب عند المتأخرين قوله ليس على ما ينبغي اه اما
اولا فلان عدول المصنف من تعريف الترتيب بناء على مذهب المتأخرين غير معلوم لجواز
ان يكون عدوله عن مشهور القدماء اعني مجموع الحركتين الى تحقيقهم اعني الملاحظة
لما اشار اليه من انه في كل من المذهبين مشهور وتحقيقا وبهذا ظهر فساد ما قيل
في وجه عدم اللياقة لانه انما يقال عدل عن التعريفين الى الآخر اذا كانا مبنيين على

مذهب واحد واما اذا كان احدهما مبنيا على مذهب آخر والآخر على مذهب آخر فلا يقال اختيار احدهما على الآخر هذا واما ثانيا فلو سلمنا ذلك فالعدول لاجل الفرق المذكور
للوجب كون التعريف تعريفا بالمباين لاجل عدم الجامعية يورد عليه قدح على التعريف
بالمفرد بل المحق ان عدول عن التعريف بالترتيب لاجل الفرق والمباينة عن تعريف بملاحظة
المعقولات في ضمن الترتيب كما فعله المحشي لعدم الجامعية للتعريف بالمفرد اذ ليس فيه ملاحظة
المعقولات في ضمن الترتيب بل ملاحظة معقول واحد بلا ترتيب ههنا فلا يشمل فرادا تحقيقهم
ويشمل تعريف المصنف وبهذا ظهر فساد ما قيل في وجه عدم اللياقة اذ لا يراد مشترك
كما اشار بقوله في ضمن الحركتين او الترتيب انتهى لا يقال يجوز ان يكون قول الشارح
فكذلك عدول اه اشارة الى مجموع الفرق المفهوم من قوله في تحصيل والايراد لانا
نقول لا يجوز اجتماع الفرق والايراد في العلية للعدول لكونهما متنافيين لان
المصنف اما قائل بالترادف او بعدم الترادف فالعدول على الاول لعدم الجامعية ولا
مدخل للفرق ح وعلى الثاني للفرق ولا مدخل للايراد فيكون احدهما مستدركا
في العلية لانا نحال ولا يمكن دفعه بان الشيء لم يتعرض بالتعريف المعدول عنه بل
بالتعريف المعدول اليه فقط حيث قال عدل الى هذا التعريف مراده عدل عن
التعريفين لما يأتي العلتين الى هذا التعريف انا نقول انما يمكن ذلك لو امكن
حمل كلامه على ان عدوله لاجل الفرق وعن تعريف ملاحظة المعقولات في ضمن
الترتيب لاجل عدم الجامعية وليس كذلك لان كلا صريح في ان عدوله عن تعريف
الترتيب لعدم الجامعية والحق ان القدماء لم يجوزوا التعريف بالمفرد فعرفوا الفكر
والنظر بما ذكر وجوزه بعض المتأخرين وتبعه المصنف فلزم تعريف النظر بما لا يشمل
والعدول انما لا يشمل قال الشيء والجواب لتخصيص السؤال هذا تعريف غير شامل للنظر
في التعريف بالمفرد اذ لا يكون ترتيب شيء واحد وكل تعريف هذا شأنه فاسد و
حاصل الوجوه الثلثة الاول منع الصغرى مستندا بانه يجوز ان يكون الترتيب هناك
مركبا من الوجدان بين المعلوم قبل التعريف وذلك المفرد او بانه يجوز ان يكون
كل تعريف بالمفرد المشتق الذي هو بحسب المعنى مركب من الذات والصفة وان كان
مفردا بحسب اللفظ ونظرا الى جانب المعاني او بانه يجوز ان يكون مركبا من معنى

المشتق والقرينة العقلية المختصة اياه بذلك المعرف لكون المشتق بحسب المفهوم اعم من المعرف
والجواب الرابع بمنع الكبرى مستندا بتحرير المعرف بان المراد تعريف النظر الرابع والتعريف
بالمفرد نادر خارج عن التعريف والمعرف ويجوز ان يحمل على منع الكبرى من غير تخصيص المعرف
بالمشايع بناء على جواز ان يكون رسما ناقصا للنظر ويجوز ان المصنف بالاعم والاخفى ولا
يخفى ان كلا من الوسائط الثلثة الاول اخص من نقيض المقدمة الممنوعة لان تعدد الوسائط
الغير اللازمة بعضها البعض يدل على خصوص كل منها لكن احتمال بعضها مساو لخفائها فابطال
جميعها يقتضي المقدمة الممنوعة ولهذا ابطلها الشارح قال قوله يعني ان الوجوه الثلثة الاول
غير قائمة ارغير صحيح والجواب الاجتزاء الذي هو منع الكبرى مبني على تكلف وفيه
بحث لان قول الشارح فلذا عدل الى هذا التعريف لشموله جميع افراد النظر يدل
بعمومه على ان تعريفه بالترتيب المذكور انما يشمله بكلفة ومن البين ان الجواب الاخير
ليس بحيث يجعله شاملا للكل فلا يقتضي تخصيص التكلف في كلامه بالجواب الاخير نعم لا بد ان
يجعله شاملا لاحد الوجوه الثلثة بان يحمل على الاشارة الى بعض الوجوه التي سيوردها
المحشي على الشريف المحقق قوله واما الجواب الاول اه يعني لو يصح اعتبار الوجه السابق
في التعريف والا لو اعتبرت في كل تعريف دفعا للحكم فيلزم ان يعتبر الوجه العرضي في الحد
التام فيما اذا تصور المحد اولا بامر عرضي ثم حصل جميع ذاتياته وعرف بها كما اذا تصور
الانسان اولا بوجه الكاتب ثم حصل ذاتياته من الناطق والحيوان ثم ركب وعرف
بالحيوان الناطق فيلزم ان يكون التعريف هناك مركبا عن الكاتب والحيوان الناطق
فيلزم هم القول باعتبار الوجه العرضي في الحد التام وهو فاسد وان اختلف في الحد
الناقص ولذا خصص الايراد بالحد التام ولقائل ان يقول فيه بحث اما اولا فلانه
لو صح لزم ان يصح اعتبار الوجه الذاتي السابق فيما اذا تصور المحد اولا بامر ذاتي
ثم حصل باقي ذاتياته وعرف بجميعها كما اذا تصور الانسان اولا بالناطق او بالجوهر
الناطق ثم حصل الباقي من ذاتياته وعرف بالحيوان الناطق فيلزم ان لا يصح تعريفه
بالحد التام في هذه الصورة وهو باطل اتفاقا واما ثانيا فلانه لزوم التحكم مع كيف
والفرق بين مقام الاضطرار الى اعتبار الوجه السابق وعدم الاضطرار اليه واضح
لا يخفى والحق ان الترتيب خير اختيار للمعرف ان يعتبر في تعريفه ما شاء من الوجوه

المصالحة

المصالحة لذلك وان الحدية والرسمية تدوران على كون الاجزاء المرتبة اختيارا ذاتيات
صرفة وعدم كونها كذلك فلا كلام في صحة الجواب الاول عنا هو التحقيق المطابق لكلمات
القوم مخالف لبحثه الثالث لو عينه كما ستعرف قوله اما اولا فلانا لا نسلم اه اي لا نسلم هنا
السند يقتضي اختيار العرضي في الحد التام وانما يقتضيه لو كان التعريف في الصورة المذكورة
حد تام وهو ممنوع لجواز ان يكون رسما تاما اكمل من الحد التام كما قالوا فيما اذا اشتمل على جميع المعرف
مع جميع الذاتيات وما يقارنه مراد الشريف بالامر العرضي المفارق ولا يجوز ان يكون المركب
منه ومن جميع الذاتيات او بعضها رسما تاما اذ يجب ان يكون الامر العرضي المعتبر فيه هو الخاصة اللازمة
كما ذكره صاحب ايساغوجي مدفوع بان مراده من الخاصة في الخاصة الشاملة لجميع افراد المعرف
لو ما امتنع انفكاكه عنه اذ الرسوم التامة مشروطة بمطلق المساواة بين الرسوم والمرسوم و
المساواة بينهما يكفيها الصادق في جميع الافراد بالفعل ولا يحتاج الى تصادق الدائم ما دام
الافراد موجودة فضلا عن التصادق الضروري ما دامت تلك الافراد موجودة لما سيأتي
من المحشي من ان المعتبر في المساواة بين كليتين هو صدق الموجبتين الكليتين المطلقتين العامتين
وفي البداية بينهما صدق السالبتين الكليتين الدائمتين قوله هو لكنه في حصر الحاصل بالكنه نظر اه
اذ كما يحصل الكنه يحصل هناك مركب من العرضي والكنه ايضا وهذا احسن ما ذكره المحشي
من منع اصل الحكم دون الحصر كما لا يخفى قوله وبهذا ظهر اه اي بان الحاصل في الصورة المذكورة
رسم تام اكمل من الحد التام او وجه مركب من العرضي والكنه لا الحد التام او الكنه فظهر ضعف
ما قيل على الجواب الاول بدلا او رده المحشي الشريف المحقق وحاصل لو جاز ان يعتبر الوجه
السابق من اجزاء التعريف لزم في الحد التام احد الفسادين اما اعتبار الجزء مرتين ان المحد
متصورا اولا بامر ذاتي واما ان لا يكون الحد التام حدا تاما ان كان متصورا بامر عرضي وبهذا
اندفع ما قيل ان ما ذكره جار في بطلان الحد التام مطلقا بان يقال لو صح التحديد التام
لزم احد الفسادين اذ المحد قبل التحديد متصورا تاما بامر ذاتي او بامر عرضي او امر عرضي مع تخلف
حكم لان لزوم اعتبار الجزء مرتين انما يتم اذا اعتبر الوجه السابق من مبادي الحد لا مطلقا
واما ظهر ضعفه بذلك لان ما ذكره في الشق الثاني من لزوم ان لا يكون الحد التام حدا تاما
انما يتم لو كان هناك حد تام وذلك مما لم ذكره قوله ظاهر المنع اذ لا باس في تعدد الاعتبار
لشيء واحد واما الباس في تعدد الجزء الواحد المعتبر في نفسه وانت خبير بتسليم اللزوم

منع ليطلون اللزوم حيث ان اللزوم ظاهر المنع ايضا لانه انما يتصور من اجزاء الحد التام حين الترتيب
لا قبله ايضا ليلزم اعتباره فيه مرتين مع هو قبل الترتيب معتبر من جملة اجزائه المادية لا في الحد
التام المركب من العلة المادية والصورية التي هي المرتبة الحاصلة من الترتيب ولعله اراد بالمنع
المعه بالرد بان يقال ان اراد لزوم اعتباره في الحد التام مرتين فمنع ظاهر وان اراد لزم اعتباره
في مرة واحدة حين الترتيب وان اراد لزوم اعتباره من جملة مبادية مرتين مرة قبل الترتيب
ومرة حين الترتيب فمسلم لكن بطلان اللازم لا يظهر تأمل فانه لا يجوز التكرار آه فلا يجوز ان
يكون ماهية الانسان مثلا حيوانا ما وجوهريا او ناطقا ما وقوله على ما قالوا للاشارة
الى ان غلط القائل انما فشا بسبب ما سمع من القوم قوله وابن هذا من ذاك فان التكرار في هذا في خذ
ذاته مع حذف ذاته مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر اياه مرتين وفي ذلك في مجرد الاعتبار و
في هذا الاستبعاد وتعويض للقائل بان بينهما بونا بعيدا بحيث لا يشتبه احدهما بالآخر قوله
بل يلزم اعتبار المتصور بالوجه آه اورد واعليه بان المتصور بذلك الوجه العرضي هو المعرف
فلو صح ما ذكره يلزم اعتبار المعرف في التعريف وانه دور واجيب بانه غاية ما لزم توقف
تصور الماهية بالكنه على تصورها بالوجه العرضي لا يتوقف تصورها بوجه مخصوص على نفسه
فلا دور واقول الوجه العرضي للماهية وجه الكل من ذاتياتها اذ الضاحك مثلا وكما انه وجه
للانسان كذلك هو وجه الناطق والحيوان والجسم والجوهر اذ لا يجب ان يكون الوجه
مساويا بل قد يكون اعم واخفى ولذا جوزوا في الرسم الناقص بالاعم والاخفى كما
يجئ من المص فلعل مراد المحشي من المتصور بالوجه العرضي هو الفصل او الجنس القريب او البعيد
فلا يلزم اعتبار العرضي في الحد التام ولو اعتبار الحد وفيه بل غاية ما لزم اعتبار الذاتي
المتصور بالوجه العرضي فيه واستحالته ممنوعة بل فيها بين من يجوز تركيب الماهية من امرين
متساويين ومن لا يجوز وتحقيق ذلك ان الاجناس العالية التي لا جنس فوقها كالجوهر
والكيف والكم وغيرها من المقولات العشر لا يجوز تركبها من اجناس وفصول والا لم
يكن عالية بل كانت فوقها اجناس وهكذا جنس وهو محال بل هو بسيط لا جزء لها واما مركبة
من امرين متساويين بديهيين او منتهيين اليهما فمن ذهب الى الاول بناء على امتناع الثاني
عنده حكم بانها مع كونها فطرية لا يمكن تعريفها بحد ولا برسوم تامة لاحتياج الحد والرسم
التامين الى الجنس والحد الناقص الى الفصل واما يمكن تعريفها برسوم ناقصة بلوازم عرضية

لما في

لها في جميع كونها متصورا بوجوه عرضية معتبرة في حقائق الاعيان وحدودها التامة
ولم يقل احد عنده فقد جوز اعتبار الذاتي المتصور بالوجه العرضي في الحد والتامة
ولم القول بان العلم بالوجه علم بذي الوجه ومن ذهب الى جواز الثاني لم يجوز
بالحكم بان تلك الاجناس مركبة من فصلين متساويين ولم يلزمه ذلك القول وكذا
الكلام في الفصول السافلة فلم يتجه على المحشي يختاره الاول ان هذا المنع مخالف لما
صرح به المجيب من التركيب من نفس الوجه السابق والملحق ولو سلم وغاير الوجه الذي هو
المتصور فهو جواب آخر غير ما ابطله الشريف اللهم الا ان يكون مبنيا على تحرير مراد المجيب
بان الوجه في كلامه اعم من وغير الوجه الثاني ان المعتبر في الحدية كون المفهومات المأخوذة
في التعريف ذاتيات لا كون المتصور بها ذاتيات للقطع بان الحيوان الضاحك ليس بحد
وان كان المتصور بالضاحك هو الناطق كما لا يخفى قوله الموجودة بعد وضع المطالي الموجودة
في الحكمة الاولى وانت خبير بانه يستلزم ان لا يكون في الصورة الثانية اعني فيما
تصور المطلوب اولا بذاتي ثم حصل باقي ذاتياته حد تام اذ قد وجد فيها الذاتيات
مع وضع المطلوب ولا يخفى ما فيه فان الحيوان الناطق حد تام عندهم قطعا
سواء وجد كل من الحيوان والناطق بعد وضع المطلوب اولا فالتحقيق ما اشرنا من ان
مدار الحد التام اصطلاحا على كون المبادي المرتبة اخيرا جميع ذاتيات صرفة سواء
وجد جميعها بعد وضع المطلوب اولا قوله فلا يرد ما ذكره آه لا يخفى ان الوجوبة منافية
في حقيقة التحقق فمنع السند فيكون خارجا عن قانون التوجيه وحمل المنع
في كلامه على المنع الاعم من الابطال ليتحقق في ضمنه يوجب الوقوع في ورطة احرز
هي الكابرة لان وقوع بطلان المحصر بلا شاهد مكابرة ولو كان بطلانه بديهيا
لامكن اقامة البداهة مقام الشاهد كما ذكره المحشي في شاهد المنقوض في حاشية
الاداب لكن قوله فيما بعد وما قيل ان الوجوب يعرف بالثبوت آه ينفي البداهة فتأمل
ان يقال هذا وان كان منافيا في الضرورة للصورة الاستدلال في السند لكنه ابطال
السند في التحقيق وحمل الوجوبة على الاستدلال فضلا عن كونه ضلوا اثبات المحصر
لم تتحرر بانه مضر بالنسبة الى الاغلب لان ذلك التحرير مع عند اصل الجواب المقابل
للجواب الاخير بالشذوذ الخ لان البعض النادر كاف للناقض قوله لان مفهوم الذات

سواء كان بمعنى الماهية الكلية او بمعنى الهوية الشخصية عرض عام لكل ما حققته وهو بين
لكونه خارجا عن الكل محمولا وما عليه نقل عنه انما هذا مبنى على ما حققه الحكماء من
ان الاجناس العالية منحصرة في المقولات العشر وكل ما يشملها فهو عرض عام وانت
فللمانع ان يمنع كون مفهوم الذات عرضا عاما وتخصيص كلامه بانه لو يجوز ان يكون
المشتق مركبا من الذات والصفة اذ لو كان مركبا منهما فاما ان يكون مركبا من مفهوم
الصفة والذات واما ان يكون مركبا مما صدق عليه ذلك المفهوم من المفهومات
الكلية الذاتية كما اذا كان الناطق او الضاحك مثلا مركبا من الناطق او الضحاك
ومن الانسان او الحيوان او الجسم او الجوهر او من الحساس او المقابل للابعاد او
فعلى الاول يلزم اعتبار العرضي في الفصل الذي هو ذات المعرف وكذا يلزم
ذلك فيما اذا اعتبر سائر المعرضيات لكون الناطق مركبا من الناطق والضاحك
او المشي او غيرهما مما صدق عليه مفهومات الذات وعلى الثاني يلزم انقلاب
مادة الامكان اي انقلاب مادة العوارض المفارقة الى مادة العوارض اللازمة
لان الشيء الذي له الضاحك هو الانسان مثلا او الحيوان او الجوهر وثبوت
الانسان لنفسه وكذا ثبوت ذاتياته له ضروري مع انهم جعلوا الخواص من اللازمة
والمفارقة والكل بعد فقد عرفت ما فيه من التسامح في كل من الشقين والاولى
ان يقال انه تركب شيء من عرضيات الماهية التي اختص بها المشتق ومن جملتها
مفهومات الذات يلزم اعتبار العرضي في الفصل وان تركب من شيء من مفهومات
ذاتياته يلزم انقلاب وانت خبير بان الانقلاب لا يلزم على التقدير الاول
ايضا لان مفهوم الذات عرضي لازم للماهية والفرق بين التقديرين كالتم اللزوم
الذاتي يقال مفهوم الذات والماهية والشيء معقولات ثانية لانها تعرض للماهيات
الا في الذهن فينتزع عنها باعتبار الوجود الخارجي بخلاف ثبوت الماهية لنفسها
وثبوت سائر ذاتياتها لها فان الكل ثابت ذهنا وخارجا لكن على هذا يختل ما
يجب من التحقيق من انه يجوز ان يعتبر مفهوم الذات في الخاصة وحاصل قولهم
في الفصل او الموصوف بالضحك في مثل الضاحك ليس هو المعقول الثاني بل
معقول اول للكون الضاحكي واشباهه من العوارض التابعة للوجود الخارجي وانما

تيد بقوله

ذات ثبت له الصفة مثلا وبهذا القدر يندفع التعريف بالمفهوم في تعريف النظر
بالترتيب وتلك النسبة في تعريفات المشتقات ملحوظة قصدا كما في ذلك القول
فلا يجب عليه ان النسبة ملحوظة فيها قصدا فلا يكون ملتفتا اليها والمعاني المرتبة
يجب ان يكون ملتفتا اليها ضرورة ان الترتيب يتوقف على ملاحظة المعاني المرتبة قصدا
والالتفات اليها فلا يجدي تركبها من الصفة والنسبة في الاندفاع المذكور قوله
بل يكفي احتمالا في هذا الترتيب نظرا لان السند الذي ابطله الشريف المحقق سند
المنع بعد تسليم انحصار التعريف بالمفهوم في المشتق فيكون هذا السند مساويا للسند الاول
الكافي قوله مع انه يجوز انه اي مع ان ما ذكره في ابطال ذلك السند الخصوم لا يدفعه هنا
شقا الثاني الاول فساد فيه هو اجتماع ان يعتبر مفهوم الذات في الخواص وما صدق عليه
في الفصول فالترديد باذ اما ان يعتبر مفهوم الذات في جميع المواد او يعتبر ما صدق
عليه في جميعها ليس بحاصر وفيه بحث من وجوه ما اولا فلان خواص بعض الماهيات
فصول للماهيات الاخر كما ذكروا في اللون واشباهه فلا يصح ان يعتبر فيها مفهوم الذات
العارض لكل ماهية واما ثانيا فلما قدمنا من ان مفهوم الذات والماهية والشيء
معقولات ثانية يستحيل ان يثبت لها حوالها في خارجة مثل الضحك والكتابة فلا يصح
اعتبار شيء من هذه المفهومات واشباهها في مفهومات الخواص الخارجية كالضاحك
والكاتب اللهم ان يقال انما نعتبر هذه المفهومات من حيث كونها مرايا لما صدقت هي عليه
وملحوظة تبعا لا من حيث كونها ملحوظة قصدا ومعتبرة في ذاتها فلا يلزم ثبوت
الضحك واشباهه لنفس ذلك المفهوم بل لما صدق عليه من الانسان وغيره لكن على
هذا يختل ما قالوا في باب الخصوص ان المراد من المحمول في قولك كل انسان او بعضه
ضاحك مثلا هو المفهوم لا ما صدق فليتامل واما ثالثا فلان مفهوم الذات والشيء
والماهية لما كان كل منها عرضا عاما لا زما لكل ماهية كان اعتبار شيء منها في الخواص
مستلزما للانقلاب المذكور الا ان يكون مبنيا على مثل ما قدم من المعتبر هو الذات
المقيد لا المطلق قوله على ان يستدل آخر ق من المنع الى الاستدلال والمعارضة
لدليل الشريف المحقق بان يقال معنى المشتق منه كالناطق والضاحك معتبر في المشتق
كالناطق والضاحك قطعا بحيث لا نزاع لاحد فيه وهو غير صادق على افراد المشتق

بالضرورة

بالضرورة اذ لا يصح حمل الناطق على والضحكي على الضاحك حمل مواطاة وهو المعتبر في
صدق الكليات على افرادها فلو من ان المعتبر في معنى المشتق امرا لا سواء صادق
على افراد المشتق سواء كان ذلك الامر الصادق مفهوم الذات او الشيء وما صدق
عليه من الذاتيات والعرضيات اذ لو لم يعتبر في معناه امر آخر كذلك بل كان معناه
عبارة عن مجرد معنى المشتق منه الغير الصادق على افراد المشتق او اعتبر فيه امر آخر
غير صادق على افراد المشتق صادقا على افراد نفسه ايضا فذلك قطعي الفساد وفي هذا
الاستدلال قدح فيما ذكره المحقق القدوة في الحاشية الجديدة على شرح المطالع حيث قال
والحق انه لا يعتبر في مفهوم المشتق اصلا لا عاما ولا خاصا فان معنى الكاتب مثلا
ليس الا ذات ثبت له الكتابة ثم العقل يحكم بان هذا المفهوم لا يوجد الا تابعا لامر آخر وصفا له وما ذكره
القوم من ان الوصف لفظ دال على ذات مبهم باعتبار معنى معين ليس معناه الا ان يدل على
امر موصوف بالمشتق منه اي الذات باي عنوان يعتبر في مفهوم في معنى المشتق يخرج
عن الوصف ويدخل في عداد الاسماء مثل اسم الزمان والمكان وغيرهما فلو كان معنى
الكاتب مثلا ذات ثبت له الكتابة او شيء له الكتابة او متعلق الكتابة مواتصافه بالكتابة
كان من عداد الاسماء ثم قال بل معناه انه موضوع لمعنى هو وجه لذات غير معلومة
لو باعتبار هذا المعنى على ما هو عادة القوم في قولهم الشيء قد يعلم بوجه من الوجوه
وجعلهم الشيء الذي هو وجه معلوما بالوجه محل التعريف ان الوصف موضوع
لذات مبهم معلوم بوجه الاتصاف بمعناه وقد عرفت في موضعه ان العلم بوجه الشيء
والعلم بالشيء بالوجه مختلفان بالاعتبار اشرنا اذ لا يخفى ما فيه
من النظر لان كون معنى المشتق وجها لذات مبهم يستلزم كونه صادقا محمولا عليه
حمل مواطاة للقطع بان المفهوم الغير المحمول على الانسان مثلا لا يكون وجها له بالضرورة
فلو قدر في اعتبار امر آخر صادق على افراده كمفهوم الذات او الشيء او غيرهما وما ذكره من
لزوم كونه من عداد الاسماء فهم لجواز ان يكون عدم جعلهم تلك الاوصاف من اعداد
الاسماء لعدم تعين الذات المأخوذة فيها مع الصفة كتعين المأخوذ معها في مفهوم
اسم الزمان والمكان اذ المأخوذ في الاول هو الزمان وفي الثاني هو المكان ولو سلم
فغير محذور اذ قد قالوا قد يغلب فيها جانب الذات فتجعل موضوعا وقد يغلب جانب

الصفة فيحمل محمولا ولا يقال ما ذكره المحشي معارض بما قدمتم من انه اعتبر في معنى المشتق
ما هو محمول على افراده فاما ان يكون ذلك المعتبر من عرضيات تلك الافراد فيلزم اعتبار
العرضي في الفصول لما عرفت من بطلان الشق الثالث الذي جوزه المحشي او من ذاتياتها
فيلزم دخول النوع والجنس او الفصل في الفصل ويلزم تكرار اجزاء الماهية في ذاتها
وقد اعترف ببطلانه لكنا نقول نعم لكنه غير قادح في غرض المحشي للعارض بل من غرض العارض
اسقاط دليل المعلل لا اثبات لفيض مدعاه كما تقرر في محله والحق في هذا المقام ان
مفهوم الذات او الشيء ومثله مع كونه عرضا عاما معتبر في مفهوم كل مشتق لكن لا
من حيث انه ملحوظ في ذات وموصوف بتلك الصفة لما عرفت انه معقول ثاني
يستحيل اتصافه بالعوارض الخارجية بل من حيث انه ملحوظ تبعا ومرآة للموضوع ما ثبت له
تلك الصفة كما ان المكان المعتبر في مفهوم اسم المكان كذلك لانه عارض لشيء بين
ذات المكان والمتمكن فيه ومتأخر عنهما في الوجود فكيف يتحقق فيه المتمكن فليس
المكان المعتبر في مفهوم المسجد ومثاله مفهوم المكان العارض لا يمكن وقوع السجدة
فيه بل ذات المكان العروضي وبهذا الاعتبار يكون المشتقات مثل الضاحك والماشي
وجها للماهية المبهمة وصادقا محمولا عليها وعلى افرادها وما ذكره الشريف من لزوم
اعتبار العرضي في الفصول مدفوع بما اشار اليه في بعض كتبه من انه لا فصل مشتقا
لان النسبة ماخوذة في مفهومه وهي خارجة عن الماهيات فهو لما لم يكن طريقا
الى معرفة الفصول الحقيقية وكاشفا وذا الا باعتبارها اقيمت اقرب اثارها مقامها
فدل عليها به واطلق عليه الفصل تسامحا كالناطق فانه اقيم مقام الفصل الحقيقي للانسان
لانه اقرب اليه من باقي اثاره كالمتعجب والضاحك انما الضاحك بسبب التعجب والمتعجب
بسبب الادراك كما ان انفعال النفس عند ادراك امور غريبة وما ما قيل في
في ابطال الجواب الثاني يدل ما اورده الشريف المحقق من ان حصر التوقف بالمفرد
في المشتقات بعد لان الوجود ويوقف بمجرد الثبوت المفرد الغير المشتق وكذا الناطق
الباطني يوقف بالتعقل المفرد الغير المشتق ايضا مدفوع بان امثالها يجوز ان يكون
توقيفا لفظية او تنبيهية والكلام في التوقيف الحقيقي الموصل الى اصل العلم بالشيء
المعلوم بوجه آخر ولا شيء من اللفظية والتنبيهية كذلك وانت خبير بان هذا

الجواب

الجواب جار في كل توقيف بالمرة والمشتق والفرق تحكم وامّا الجواب الثالث فحاصل
ابطال السند بانه بالنسبة الى الفصل بعد لان اعتبار القرينة الخارجة في الفصل يخرج التوقيف
به عن كونه حدا ناقصا كما هو المشهور فلو جاز ذلك الاعتبار لم يكن التوقيف بالفصل
وحده حدا ناقصا عندهم وهو باطل وحاصل النظر هنا انه يخرج عنه مستندا بانه لا يخرج
عند بعضهم وحاصل الجواب عنه اثبات المقدمة الممنوعة بتقريرها بان المراد انه يخرج عنه عند
اهل المشهور الذين عرفوا النظر بالترتيب كما اشار اليه الشريف بقوله كما هو المشهور
نعم يرد انه يجوز ان يعني لو يرد على ما ذكره الشريف ذلك النظر لكن يرد عليه انه لو كم
ان اعتبار القرينة معنى يخرج عن كونه حدا ناقصا الجواز ان يكون مراد الحدية
عندهم على ان يكون المبادي المحمولة على المحدود ذاتيات صرفة ولو يكون بينها
امر خارج عرضي لو ان يوجد في مبادي مطلقا المحمولة كانت او غير محمولة امر خارج
عرضي ويوئيده ان الحيوان الناطق وامثاله من الحدود مشتملة على نسبة تقييدية
خارجة عن المحدود وقطعا ومع ذلك هي حدود عندهم لعدم كون النسبة من المبادي
المحمولة فالجزء بالاجزاء المحمولة ومنه يظهر صحة اخذ الاعم والدال على
على الجنس الجزئية في الحدود وبه يندفع ما قرعنا نقل عن الشريف المحقق من ان
مثل الناطق لكونه مشتملا على النسبة الخارجة عن الماهيات ليس فصلا حقيقيا بل من
اقرب العوارض اقيم مقام الفصل وذلك الاندفاع لان عدم كون النسبة بل
النطق من الذاتيات لا يقدح في كونه فصلا حقيقيا لانها ليسا من الاجزاء المحمولة لكنه مبني على ما اسلفه من اثبات امر آخر في مفهوم محمول على افراده و
ذلك الامر الآخر ما هو الفصل الحقيقي للماهية ولعل لهذا امر المتغطى او لو جل
الاشارة الى دفع توهم ان ذلك المنع موقوع فيما اذا كانت القرينة المختصة من
المبادي المحمولة بان ذلك المنع مبني على تجويز كون كل قرينة مختصة للفصل
المشتق بالمحدود غير محمولة عليه اذ لا دليل ينفيه ولكنه ان تحمل اشارة الى دفع
ما قالوا من ان تحديد المركبات الخارجية كالبيت المركب من الحدران والسقف
لا يكون الا بامور غير محمولة فالحق ان المبادي التي يشتمل عليها الحدود لم تكن خارجة
عن ذات المحدود وحدوده الا وهي سواء كانت محمولة او لا بان الكلام في التحديد

نعم ذلك صح

المعتبر عند اهل الفن وهو التحديد بالمبادي المحمولة ولو بالعرض وحده ويجئ من الشق
ان تحديد المركب الخارجي بالاجزاء الخارجية الغير المحمولة غير معتبر عندهم ونحن نقول
والحق ان اصل الجواب الثالث فاسد لان القرينة المخصصة ما يدل على الاختصاص
المقتضى لحكمين ايجابي وسلبي وما يدل على الحكم دليل ولا شئ من الدليل بجزء من
التعريف ولو سلم فليس المعتبر في صحة التعريف مساواته بحسب المفهوم والا لم يصح
ما عدا الحد التام كما سيبينه المحشي بل يكفيه مجرد المساواة بحسب الصدق في الواقع فلو كون
القرينة المخصصة من مبادي التعريف بالفصل وحده والخاصة وحدها فهم قد يكونون
ما يذكر في مقام الفصل اعم من الماهية كالناطق على مذهب المتكلمين المثبتين النطق في
الملك والجن فلو لم يكن قرينة مخصصة بمعنى معللة بالاشتراك لم يختص بالماهية
ويصير المساواة بحسب الصدق ويكون تلك القرينة من مبادي التعريف هنا كما
في لفظ الناطق بمعنى ذات نطق لم يكن تعريفا صحيحا للانسان على مذهب
المتكلمين ما لم يكن هناك قرينة تجعله مساويا للانسان بحسب الصدق بخلافه
على مذهب الحكماء النافين للنطق الجامع بين النطق الظاهر والباطني فما عدا
الانسان ومن هنا علمت ان توقف المنطق بمجرد التعقل الموجود في المجردات
كما سبق توقف بالاعم قال ره واما قيل آه اي في ابطال الجواب الثالث بدل ما
اورده الشريف انه لو صح اعتبار القرينة معه لاجل كونه اعم بحسب المفهوم يوجب
اعتبارها مع الحد التام ايضا وكلما وجب ذلك لزم اعتبار العرضي في الحد التام
واللوازم بعد اما جملة اللوازم والكبرى الشرطية من القياس المركب الخلفي فظاهر
واما الصغرى الشرطية فلان الحد التام ايضا اعم بحسب المفهوم من المحدود لان
كل جزء من اجزائه من الجنس والفصل اعم منه بحسب المفهوم فلما ذكره المجيب
واما المجنس فلانه اعم من المحدود بحسب الصدق والاعم بحسب الصدق اعم
بحسب المفهوم قطعا واذا كان كل جزء منه اعم منه بحسب المفهوم يلزم ان يكون
المجموع الذي هو الحد التام اعم من المحدود بحسب المفهوم لان انضمام الاعم
الى الاعم لا يفيد خصوصا كما ان انضمام الكل الى الكل لا يفيد تشخصا فوقه فيكون
الحد التام مشتملا آه يعني فلو صح ما ذكره المجيب من اعتبار القرينة لكان الحد

التام آه

الشيخ المتقن الشيخ محمد تقي ابن الشيخ المتقن الشيخ رحمه الله

التام اه لان تعريف تلك الصغرى على دليلها ومراد القائل من العرضي مطلق الخارج المحمول كما
او لان اعتبار مطلق الخارج في الحد التام بعد فانه يدفع منع الكبرى مستندا بانه يجوز ان
يكون القرينة غير محمولة والعرضي بحسب ان يكون محمولا كما اورده بعضهم ولذا لم يتعرض له
المحشي ثم بطلان اعتبار الخارج الغير المحمول في الحد التام مع عدم الحشو كما ذكر عليه قوله ثم يرد انه آه
الى دليل آخر لان الانتقال الى دليل آخر من الوظائف المرجعة بعد المنع ورود وبيان
الملازمة المذكورة في دليل الصغرى ان كلا من الحيوان والناطق اعم بحسب المفهوم
من الانسان مع ان المجموع ليس اعم منه لانه نفسه والشئ لا يكون اعم من نفسه ولو كان
بينهما مغايرة بالاجمال والتفصيل فقوله والا لكان ذلك المحمول اما مسند للمنع واما نقض اجمالي
بعد المنع باجرائه في نفس ذلك المجموع المفصل لان كلا من الحيوان والناطق كما انه اعم بحسب
المفهوم من الانسان لكل منهما كذلك هو اعم من الحيوان الناطق المفصل فلو صح ما ذكره من
الملازمة يلزم ان يكون ذلك المفصل اعم بحسب المفهوم من نفسه وهو ظاهر البطلان اما من
كون المفصل اعم من المجمل وتحقيق هذا المقام ان النسبة بين المفهومين المفردين قد تكون
بحسب صدقهما في الواقع فالاولى هي النسبة بحسب المفهوم والثانية هي النسبة بحسب الواقع
فكل مفهومين احدهما حقيقة لو حظ فيهما متساويان مفهوما وصدقا وكل مفهومين لهما كذلك
فان كان احدهما ملحوظا في مفهوم الآخر ومحمولا عليه فالملحوظ اعم بحسب المفهوم فيما اخذ فيه
سواء تساويا في الواقع كالانسان والناطق او كان بينهما عموم مطلق فيه كالانسان و
الحيوان والا فبينهما عموم من وجه بحسب المفهوم سواء تباينا في الواقع كليا كالانسان
والفرس او جزئيا كالانسان والابيض او تساويا فيه كما لضاحك والكاتب او بينهما عموم
مطلقا كالضاحك والماشي فالحدود التامة مساوية للمحدود مفهوما وصدقا والناقصة
اعم منه مطلقا بحسب المفهوم لان الجسم الناطق مثلا كما كان ملحوظا في مفهوم الانسان وقد ترك
فيه قيد الحساس فكل ما كان انسانا في نظر العقل كان جسما ناطقا في نظره ايضا وليس بالعكس
اذ يجوز العقل جسما ناطقا غير حساس فلا يكون انسانا في نظره لو خذ الحساس في مفهوم الانسان
والرسم التام الاكمل من الحد التام كالحيوان الناطق الضاحك احق مطلقا من الرسوم اذ العقل
يجوز انسانا غير ضاحك بالقوة وان لم يمكن في الواقع ولا يجوز العكس والرسوم الباقية
تامة كانت او ناقصة اعم من وجه من الرسوم بحسب المفهوم فان قيل اذا تم ذلك لو كان

للحدود والمرسوم هو وجه واما اذا كان هو الوجه فكل تعريف مساو للمعرف مفهوما وصدقا
قلنا انقسام التعريف الى الحدود والرسوم مبني على ما هو المشهور بين العالم بالوجه علم بدئ الوجه
كما اشار اليه فيما اسلف وهذا الكلام مبني عليه كما يشير اليه قوله ولذلك اشتهر فيما بينهم او
فيما بعد وايضا هو جار في التعريف بالمفرد فاهو جوابكم فهو جوابنا قوله ولذلك اشتهر اه
قد عرفت تحقيقه بما لا مزيد عليه لكن هذا المشهور مبني على عدم اعتبار القرينة المخصصة من مبادر
التعريف والا كان كل تعريف مساويا للمعرف مفهوما وصدقا فيتجه على المحشي انه ان التزم
صحة هذا المشهور الدال على عدم جواز اعتبار القرينة المخصصة في المبادر يبطل اصل الجواب
الثالث ونهره المحشي لا بقوله نعم يرد اه والا فلا يخفى تأييد قوله مقاله به الوان يقال صحته
ملتزمة عنده في قرر ما يدل على بطلان ما قيل وغير ملتزمة في عدم اعتبار القرينة مع المبادر
قوله بحسب المفهوم والصدق معا لا يخفى ما فيه من المسامحة لان المساواة بحسب المفهوم
فرساير الحسب يبيح المعاني المفردة بحسب الصدق على الافراد ايضا لكن ذلك الصدق
قد يعتبر بحسب فرض العقل بمعنى تجويزه وقد يعتبر بحسب الواقع فالاولى ان يقال بحسب
الصدق في الفرض وفي الواقع معا وسائر المعرفات تساوي المعرف بحسبه في الواقع فقط
فتأمل واعلم انه يفهم امره على الجواب الثالث بان غاية ما يصح معنى التركيب لا معنى الترتيب
الموقوف على تقديم بعض المبادر على البعض الا لان القرينة المخصصة ليس لها دلالة معينة
من بين المبادر فلا يتعلق بها الترتيب ففيه نظر لانه مع كونه قدحا للقوية السند مم
في نفسه لان مرتبة القرينة المخصصة متأخرة عما تخصص البتة ولو سلم فمجرد الترتيب
الاختياري بان تقدم كاف في تحقيق معنى الترتيب والا لم يصدق على ترتيب مبادر
الحد التام ايضا اذ ليس مرتبة الجنس اقدم على الفصل وجوبا بل تقدم عليه اولى في الاوضح
ولذا ذهب الشيخ الى ان الصورة تقدم على الفصل على المجنس حتى قام كف كما ذهب اليه الشريف
ويشير اليه الشارح فتدبر قوله فلو ان تمام موقوف اه فيه انما يكون موقوفا على تخصيص
النظر المعرف لو كان مراد المجيب من الجواب نفي الكمال وهو مم جواز ان يكون مراده المنع
عما يقتضيه حقيقة التعريف فح لا يكون التعريف بالمفرد من افراد النظر حقيقة فيكون الجواب
بمنع كونه افراد النظر مستندا بانه ناقض عما يقتضيه حقيقة التعريف ولذا كان نادرا لو تسليم
ذلك وتخصيص المعرف هنا كما لا يخفى الا ان يقال الكلام في عدول المصنف جوز التعريف بالمفرد

بالمفرد كما لا يشمل بحسب النظر افراد النظر مطلقا اي سواء كان نظر في المفرد او المركب فالنفي راجع
الى قيد الوقوع بهذا المعنى لا الى نفس الشمول الظاهر ولا الى قيد جميع الافراد والا لم يحسن تشبيه
عدم الشمول في قوله كذلك لا يشمله ولكن ان يجعل افراد النظر مهملا مضافا الى
النظر كاضافة حصول الصورة الى النظر المفرد ثم ان قوله فقط بالحد هنا اذ يستفاد من كلامه
انه بباطنه يشمل جميع افراد النظر وهو مقتضى سوق كلام الشيخ كما اشرنا فلا بد من اتمام احد
الوجوه الثلثة عندنا شي فاعرف قوله لا يشمل الانظار الواقعة في المظنات والجهليات
الى المتبادر من العلم في الكتب الكلامية المعنى الغير الشامل للظن والتقليد مطابقين للواقع
اولا والجهل المركب وذلك المعنى هو صفة يتجلى بها المذكور بما قامت هي به او صفة
توجب تميزا لا يحتمل النقيض وقد تقرر في محله ان كلا المعنيين لا يصدقان على الظن
والتقليد والجهل المركب اذ ليس فيها انكشاف تام بل في الجهل ظلمة تامة وفي الظن
وفي التقليد والكل لا يخلو عن ظلمة وفي الظن احتمال النقيض خاليا وفي التقليد
والجهل المركب احتمال النقيض ما لو لكنهما يصدقان على المتصورات في التحقيق وان لم يقل
الواقعة في التصورات ولم يتعرض للانظار الواقعة في المخيلة لان التخيل من باب التصورات
كالشكوك والوهم قوله وفيه مناقشة اه تقدم عنه ان العلم وان كان مشتركا بين المعاني
لكن تقسيم العلم المطلق في كتب الفن قرينة تدل على ان المراد الاعم لكن هذا لا يحتم مادة
التوهم بخلاف المعقول فانه لا يجري فيه التوهم اصلا ولذا امر بالتفطن انتهى يعني لزم ان
المتبادر من العلوم ذلك بل المتبادر من المعقول الشامل للكل على ان يراد من العلم مطلق
الصورة الحاصلة عند العقل كما سبق نعم العلم مشترك لفظا بين المعاني الثلثة لعدها
هو هذا المعنى المطلق وثانيها المعنى الشامل للمتصور والتيقن دون غيرهما وثالثها
التصديق اليقيني لا غير ولا بد لكل مشترك من قرينة معينة لكن تقسيم العلم بالمعنى الاول
قبل تعريف النظر الواقع في قسمي النظري والبديهي في الكتب المنطقية قرينة معينة له
فيكون المتبادر ذلك المعنى الثاني وقوله لكن هذا لا يحسم اه اما جواب عن المناقشة
بتحرير مراد الشي بان مراده كما لا يشمل ذلك لا يشمل النظر في هذه الامور شمولا قطعيا
لبقاء التوهم الناشي عن الاشتراك واما وجه صحيح لعدول المصنف عنه بعد فروغ الوجه
المستفاد من كلام الشي واقول فيه بحث اما اولا فلان العلم في اللغة والشرع بالمعنى

المقابل لذلك الامور والذا وصف الكافرون في التنزيل بالجهل مع ان اكثرهم جازمون في
نفي المعتقدات الاسلامية فالمتبادر في الكتب الكلامية هو المعنى الثاني وان كان
المتبادر في الكتب المنطقية ذلك وهذه الرسالة من الكلامية واما ثانيا فلو سلم ان المعقول
يجري فيه ههنا توهم اختصاصه بما عدا النظر في المحسوسات كما اشار اليه ثم الظاهر من كلامه
ههنا ان هذا التعميم الظاهري له مدخل في وجه العدول عن التعريف المشهور عند الشيخ وفيه ما فيه
اذ يأباه ظاهر قوله فلذلك عدل اه لان المستفاد من ظاهره ان وجه العدول عنه منحصر فيما
تقدم باستفادة بل المستفاد من هذا التعميم توجيه العدول عن عبارة المعلوم سواء في التعريف
المشهور اولا في تعريفهم بملاحظة المعلوم لتحصيل المجهول الى عبارة المعقول فح يعني ان
المتبادر اه اقول فيه بحث من وجوه اما اولا فلان حمل مراد الشيخ على ذلك يأباه ظاهر
قوله كما ينبه عليه السياق اذ الظاهر ان يكون المنبه على تخصيص الملاحظة بالاختيارية
سوقها وحملها على ضمير النظر الاختياري كما قيل لا تبادر المبني على ما تقرر في محله كما يدل
عليه كلمة اللام اذ ه يكون الكاف تشبيه المراد المتبادر مما ينبه عليه السياق وبتأييد
بالغاية لا للتعليل الشايع في امثاله وقد يدفع بحمل السياق على ارادة الملاحظة بلفظ المصدر
كما نقل عن المحشي ههنا لا على المحل ولا يخفى بعده واما ثانيا فلو سلم ان اراد بالافعال
الموضوعة للافعال الاختيارية ما يوجب الاختيار كما يقتضيه دلالة عليه فكون الملاحظة
من هذا القبيل محل نظر كيف والملاحظة الاضطرارية موجودة في الحدس وان اراد بها
ما يجامع الاختيار ولو في بعض الافراد كما في تحرك زيد وتحرك شجر فكون الملاحظة
من هذا القبيل كحيوان مسلم لكن دلالة تلك الافعال على الاختيار بالمعنى الاخص المنافي
للحدس ظ المنع اذ لا دلالة للعام على الخاص بالحدس لا بدلالة الالتزام واما ثالثا
فلان تلك الافعال ان دلت على الاختيار تضمنا او التزاما فلا حاجة الى عبور المتبادر بل بين
الاستدلال بما تقرر في محله وبين تلك العبور مغايرة كلية والا فلا يفيد عبارة الدلالة
فيما تقرر ويمكن دفع الكل بان نقول نختار ان المراد بالفعل الاختياري ما يجامع الاختيار
ولو في ضمن بعض الافراد وهو يدل عليه دلالة التزامية معتبرة عند اهل العربية وعند الخص
والشيء في هذا الكتاب وهي المشروط باللزوم في الجملة ولو بواسطة قرينة خارجية هي
ههنا سوق للملاحظة وحملها على ضمير النظر الواجب الاختيار باعتبار جميع افراده ولا يستغني

عن عبور

عن عبور التبادر ولا منافرة اذ المستغنى عنها هو الدلالة الالتزامية المعتبرة عند اهل
المعقول وهي المشروط باللزوم الذهني الكلي او نختار ان المراد بما يوجب الاختيار ذهنا
لكن ليس مراده ان الملاحظة من هذا القبيل بل مراده ان الملاحظة وان كانت تحت من الاختيارية
والاضطرارية الا ان المتبادر منها ههنا هو الاختيارية لما ينبه عليه سوقها وحملها على ضمير
النظر الذي هو من هذا القبيل لانه بموجب الاختيار ودال عليه التزاما معتبرا عند اهل
المعقول وكل فعل اختياري كذلك فهو ينبه على ذلك فينبه السياق عليه بواسطة كون
النظر فعلا اختياريا دالا على الاختيار لما تقرر فلا اشكال ح في تقييد الملاحظة اه لعل
مراده من الغاية العلة الغائية التي هي الغرض المرجح لترجيح احد المتساويين في الفعل و
التركك على الاظهر بناء على ان حقيقة اللزوم فلا يصار عنه بلو صارف لا سيما في التوقيفات
ولو صار ص ههنا فهو مستعمل في معناها الحقيقي الذي هو الغرض والا فالغاية بمعنى الغائية
المترتبة على الفعل لا تختص بالفعل الاختياري لترتبها على فعل الفاعل الموجب كما في افعال
الواجب تع على مذهب الحكماء وان حمل الاختيار على المعنى الاعم الشامل للاختيار بالمعنى الاخص
والايجاب فات الغرض من هذا التحرير من لزوم الحدس بقيد الاختيار فقوله فيما بعد
مع ان التقييد بالغاية اه كلام حق لا ريب فيه لان العلوم البديهية كلها غير اختيارية
وان العلم الاختياري منحصر في العلم النظري كما تقرر في محله ولم يخل التوقيف المشهور
حيث لا يتوجه ان قصد ق على الحدس فلا ينبغي ان يعد اعم ففيه اشارة الى ان قوله ثم
اعلم ان المراد بالملاحظة اه لدفع سؤال مقدر وهو بل سنوح المبادر المرتبة بترتيب المبادئ
الغائي فلا اختيار للحدس فيها لا في ملاحظتها ولا في ترتيبها وان كان المبدأ الفياض
اتاها وترتيبها بالاختيار على مذهب المتكلمين ح اذ المراد من الاختيار اه يعني لا شبهة
ان طلب مبادر الشيء بعد السوح اليه بقصد واختيار لكن هذا الاختيار انما هو في التوجه
نحو مطلوع المبادر اجمالا وليس الفرق بين الفكر والحدس بهذا الاختيار المشترك
بينهما حتى يتوجه الاشكال بل الفرق بينهما بوجود الاختيار في ملاحظة كل مبدأ
بخصوصه في الفكر وعدمه فيها في الحدس واقول لا يخفى ان للعقول الماخوذ في مفهوم
النظر اعم من المبادر المناسبة وغير المناسبة وقد يقصد ملاحظة المبدأ الغير المناسب
بخصوصه في ضمن الحركة الاولى حين الحكم عليه بانه غير مناسب للمطلب ومع ذلك قد

بسبع المبادى المرتبة دفعة عقيب تلك الملاحظة فوجد وجود ملاحظة المعقول المعين اختيار
لوقوع المجهول فى بعض صور الحدس بعد السوق ويصدق عليها تعريف المصوكذا فى خطه
فلا يصح الفرق المذكور ولذا احقق الشريف المحقق فى حاشية المطالع ان الحدس يجامع
الحركة الاولى كما اذا احتكت النفس المعقولات فاطلع على مبادية مرتبة فانتقل الى المط
دفعة واذا لم يجامع الحركة الثانية ولعله مراد من استشكل عليه الفرق لا ما يشير اليه
ان منشأ غلطه حيث يقول نعم قد يقصد الالتفات الى المبادى اجمالا لما ان الملاحظة
الاختيارية فى صورة الحدس غير منحصرة فى الالتفات الاجمالى لما ذكرنا والجواب الحق
ههنا ان الملاحظة الاختيارية الموجودة فى صورة الحدس فى ضمن الحركة الاولى اختيار
انها فطرة مندوح فى تعريف المص وليست بحدس ومع ذلك لا محذور واذ ليس المراد
الفرق بينهما بحسب الوجود فى مادة واحدة بل بحسب الصدق لانه الملتزم فى مقام التعريف
ولا يلزم من اجتماع النظر والحدس فى صورة واحدة ان يكون البديهى الحدسى نظرية
لان البديهى ما لا يتوقف عليه النظر لا ما لا يوجد معه النظر ولو من غير توقف عليه
فلو حجة الى تخصيص منشأ الغلط القائل بالالتفات الاجمالى ولا يقتضيه النظر الصحيح
والحدس الثانى ولو من البين اذ فى ترتيب آه ولقائل ان يقول كما يسنح المبادى
المرتبة ضرورة كذلك يسنح المبادى الواحد ضرورة من غير اختيار والا لزم التسلسل
الخ فى كل تصور اختيارى لانه مسبوق بتصور المط بوجه ما فاما ان يتسلسل او ان
ينتهى الى تصور ضرورى غير مسبوق بتصور المط بوجه ما الخ وهو التصور البديهى المنقسم
الى الحدس وغيره فلو يجب فى النظر الاختيارى فى الالتفات الى كل واحد من مباديه
ان قد يسنح بعضها بلا اختيار ويستحضر باختيار فيترتب المجموع باختيار فلا وجه
للفرق بينهما بالاختيار فى ملاحظة كل مبدأ بخصوصه من مبادى النظر دون مبادى
الحدس بل الفرق بوجود الاختيار فى ترتيب مبادى النظر لا فى ترتيب المبادى المرتبة
السانحة دفعة مع ترتيبها اللهم الا ان يكون استدامة الالتفات الاضطرارى لعرض
الترتيب التفاتا اختياريا فان المفكر يستديم ملاحظة كل مبدأ لاجل الترتيب وتلك
الاستدامة ملاحظة اختيارية بخلاف الحدس فان النفس فيه تنتقل الى المط فان سنح
المتوقف المرتبة من غير حاجة الى استدامة ملاحظتها قوله ينتقضان عكسا له اذ

بالنظر

بالنظر الاول من التعريف بالدليل يحصل العلم بالمط فلو يكون الملاحظة ولا الترتيب فى النظر الواقع
بعد التحصيل المجهول نعم المراد بالمجهول ما لم يعلم بالعلم المط له ما لم يعلم اصلا والا لم يصدق شئ من
التعريفين على فرد اصلا لاستحالة التوجه نحو المجهول المطلق فكل منظور فيه معلوم قبله بوجه ما
فلو ينتقضان بالحد بعد الرسم والبرهان بعد الامارة لكن يتوجه النقض بالرسم بعد الرسم
والبرهان بعد البرهان لان الاول افاد علما مطلوبا بالمط فلو افاده الثانى يجوز مرة اخرى
يلزم تحصيل الحاصل لا يقال يجوز ان يكون المراد بالنظر الثانى مفيد العلم آخر مغايرا لما افاده الاول
بالشخص وان كانا متماثلين بحسب النوع والمط بالنظر الاول هو شخص العلم الحاصل به وبالنظر
الثانى هو الشخص الاول الذى تحصل به فيكون النظر الثانى لتحصيل المجهول عنى غير المعلوم بالعلم
المط لانا نقول قد اسلفنا ان الشئ المحقق فى حاشية التجريد ان العلم المتعلق بمعلوم واحد
نوع واحد كالعلم الحاصل بالنظر الثانى المتعلق بالمط اما ان يكون عين العلم الحاصل بالنظر
الاول بالشخص فيلزم تحصيل الحاصل او غيره بالشخص فيلزم اجتماع المثلين فى محل واحد
شخصى هو النفس فى زمان واحد اذ بالنظر الثانى لا يزول العلم الحاصل بالاول بداهة واجتماع
المثلين محال عند المحققين اللهم الا ان يجوز ذلك الزوال بان يكون تلك البداهة بداهة
الوهم لا بداهة العقل الا يرى ان القائلين باستحالة اجتماع المثلين مضطرون فى القول
بزوال الضياء الحاصل بالشعاع الاول عند ايقاد الشعاع الثانى مع الاول وليس الفرق المشاهد
فى الضياء باجتماع الاضواء فى الهواء المستفيض لانه اجتماع المثلين بل بحصول الضياء الاقوى
بمجموع الشعاعين بعد زوال الضياء الحاصل بالشعاع الاول مع انه غير زائل عند ايقاد الثانى ببداهة
لكنها ببداهة الوهم لا ببداهة العقل عندهم فكذا الكلام ههنا وبهذا يظهر اندفاع ما ذهب اليه صاحب
المواقف من ان الدليل الثانى ليس لافادة العلم بالمط بل لافادة العلم بوجه دلالة الدليل الاول فائدة
تكثير الادلة زيادة الوطمينان بتعاضد الادلة وتبعه المص فى شرح المقاصد لان الدليل الثانى
اذا لم يفد قوة فيما افاده الاول فلا يحصل الوطمينان ولا معنى للتعاضد وان افاد فذلك القوة
اما باجتماع المثلين كما يقول المعتزلة فى حصول السواد بمراتب الغمق فى لون الصبغ او بزوال
اللون الحاصل فى المرة الاولى وحصول اللون الاقوى بدله بالمرة الثانية لزيادة
الكيفية كما يقول المحققون ويكون مع النقض بالتعريف الثانى بما ذهب اليه المحققون من
ان العلم بوجه الشئ ليس علما بتلك الشئ حقيقة بل هو علم بذلك الوجه فى المط فكل تعريف فى

بالثانى

ان المتبادر من المجهول هو المغايرة لذلك المحفوظ وللامور المترتبة مغايرة بالذات لان ذلك
فاسد مستلزم لخروج الحد التام المتحد مع المحدود بالذات مع ان الوقوع واللاوقوع مغايران
للطرفين بالذات ح الى زيادة تكلف فيهما اعرفي حقهما سواء كان تكلفا في ذاتهما كما في توجيههما لدفع النقض باجزاء النظر و بترتيب الطرفين بان المتبادر من الملاحظة
والترتيب لعرض المجهول ان يكون المحفوظ والمرتب سببا موديا اليه كما يؤيد الاكتساب
بالنظر و لاشئ من اجزاء النظر وترتيب الطرفين بمؤد وموصل قريب و لدفع النقض بالتنبيهات
بان المراد من المجهول هو المجهول الكامل الغريب في الجهالة اوكان تكلفا في اجزاء النظر كما في
التوجيه لدفع النقض بالنظر الثاني والثالث بان الاولى النظر عليهما ليس بطريق الحقيقة
بل بطريق المجاز ولكن ان تحمل على معنى زيادة تكلف في ذاتهما وتحمل مراده على وفق النقض
عكسا بان المراد من تحصيل المجهول هو تحصيل العلم بالمجهول الغريب اوقوته بالتعاضد كما ذهب
اليه المصنف وصاحب المواقف اوباجتماع الامثال كما ذهب اليه المعتزلة اوبان المراد من المجهول
هو المجهول بوجه ما لا من كل وجه والنظر الثاني والثالث يفيدان وجها مجهولا كما اشرنا اليه
وبما اوردناه الفاضل العصام على طرد تعريف المصنف انه صادق على ملاحظة المبادر المرتبة المعلومة
سابقا كما اذا كان الجسم الصاهل معلوما بهذا الترتيب سابقا فيلاحظ النفس قصدا
لتحصيل الانسان ولم يقل احد بوجود الفكر من غير ترتيب في غير النظر في المفرد انتهى وانت
خبير بانه حدس مجامع للحركة الاولى بناء على ان النفس في اثناء الحركة الاولى صادق
عليها مرتبة للانسان وقد عرفت انفا بان تلك الصورة مشتملة على النظر في الحركة
الاولى وعلى الحدس بدل الحركة الثانية كما لا يخفى قال المصنف وقد يقع فيه اعرفي النظر
او في الاكتساب او تحصيل المجهول وعلى التقادير فالمراد وقوعه في جانب التصور والتصديق
يثبت الاحتياج الى كلا القسمين الى المنطق والفاء في قوله فاحتيج آه للتفريع على المقدمات
الاربعة المتقدمة و لتلخيص بيان الحاجة انه كما كان العلم منقسما الى التصور والتصديق
وكل منهما منقسما الى الضروري والنظري وانظري كل قسم مكتسبا بامور ضرورية والخطاء
واقعا في اكتساب كلا الجانبين فاحتيج الى قانون العاصم منه وذلك القانون من بديع
القاء القوانين المدونة هو المنطق ينتج من غير المتعارف اذ كما ثبت من المقدمات
فاحتيج الى المنطق لكن ثبت تلك المقدمات ينتج من الاستثنائي انه احتيج الى المنطق ور

الحقيقة مغاير للمط بالاخر فيكون التعريف التعريف الثاني والثالث لتحصيل المجهول ويمكن
وفي الكل بان الطرق النظر على ما هو النظر الجلي ومجاز الاحقيقي والتعريف حقيقة النظر فلا مجال
وطرد بالتنبيهات اي منعا اذ الطرد هو المنع ولما كان منع التعريف موقوفا على صدق
الكلية من جانب التعريف وجمعه على صدق عكسها الكلي سموا المنع طردا والجمع عكسا و
لم يكن الطرد يفوت المناسبة بين معنى الطرد للغير والعرفي يعني ان التعريفين صادقان
على الملاحظة والترتيب الاختياريين الواقعين في التنبيهات مع انهما ليسا من افراد النظر
عرفا لاختصاصه بالدليل والتعريف يرد عليه ان التنبيه لو زاله خفاء المعلوم في الجملة بالعلم
المط لا لاصل وذلك العلم الحاصل قد يكون لتحصيل المجهول فلو يصدقان على شئ منها والجواب
بان التنبيه قسمان قسم يترتب عليه ازاله الخفاء وقسم يترتب عليه اصل العلم من غير توقف
عليه اذ يجوز ان يكون الشئ بديهيا وان يكون مجهولا فالنقض ههنا بالقسم الثاني
لا بكلا من القسمين ومن ههنا يعلم اختلال ما سلف من الشق من حمل التوقف في مفهومي
النظري والبديهي على معنى الترتيب لانه يوجب كون التنبيهات ادلة وتوقيفات وهو فاسد
واختلال ما قيل في دفع النقض المذكور من ان المراد من المجهول الكامل الغريب في الجهالة
بحيث يتوقف حصوله على الملاحظة او الترتيب لانه يوجب اسدراكي قيد التوقف في مفهومي
البديهي والنظري مع انه غير مرضي عند الشق قطعا فانه يستلزم وقوع الشئ فيما هرب بناء على
ان قولهم ما يترتب على النظر وما يتوقف عليه متحدان في المآل ويمكن دفع النقض المذكور
بمنع اختصاص النظر بالدليل والتعريف لجواز اشتراكهما بينهما وبين التنبيه كيف والنظر لما موز
في معرفة الواجب تعالى وصفاته اعم من الدليل والتبيه ويؤيده حصرهم طريق المعرفة في طريق
النظر والمكاشفة فليتامل ح وباجزاء النظر اريد ملاحظة جزء واحد من اجزاء الدليل كالمقدمة
الواحدة ومن اجزاء التعريف كالجنس وحده ملاحظة مقدمة من اجزائها كالجنس والفصل
البعيدين وكاجزاء مقدمة واحدة ويترتب ذلك المتعدد مع ان شيئا من الملاحظتين
والترتيب المذكور ليس بنظر وفيه نظر اذ ان توقيف المصنف شهادة صدقه على التعريف بالمعرف
مبني على كون النظر مشتركا بين الكل والجزء كالماء والقرئ كما يؤيده تقسيمهم الموصل الى
القريب والبعيد والابعد ح وبترتيب الطرفين اريد ما في المدخر فيما في ضمنه من الملاحظة
فتوقيف المصنف مفوض بملاحظتهما والتعريف المشهور بترتيبهما ولا يمكن التخلص عنه

المطلوب لفظان مترادفان ان يكون تفسيره بالاعرف تعريفا لفظيا لما في القانون من الابهام لان لفظة القاعدة عربية بخلاف القانون ولم يلتفت الى حمل القاعدة على معنى القضية كما قيل لانه ركيك يخرج من ذكر الخاص وارادة العام من غير احتياج اليه مع انه لو صح فهو في محل الشك عن القضية نعم ربما يتوهم ذلك التجوز مما شاع في الفنون من اشتمالها بحسب الظاهر على شرطيات وجزئيات ولذا احتاج الشيخ الى توصيفها بالوصف الكاشف عن المراد تنبيها على ان تلك الجزئيات والشرطيات مؤولة بالحمليات الكلية ولذا قال الشيخ الرئيس ان اكثر العلوم كلية ومطلقاتها اغلبية وصف كاشف او مخصص اذ القاعدة قضية كلية اه فيكون ذلك الوصف فصلا للقاعدة او خاصة لازمة لها فلا يكون وصفا مخصصا بل كاشفا عنها صالحا للتعريف لها جامعا ومانعا لان القاعدة صادق على الاسالب الكلية ايضا فلا يرد عليه ما ورد على الشيء والشيء فيما يعد بانه وجب عليه تقييد القانون بالموجبة اذ القانون المرادف للقاعدة صادق على تلك السوالب ايضا وفي بعض النسخ اعني القاعدة قضية كلية اه وهو تفسير الناسخين والصواب هو الاول اذ لا بد من تعليل وتصوير الوصف الكاشف وايضا لا وجه لاعادة القانون في التفسير وما قيل انما فسرها ثانيا لدفع ما يتوجه على ذكر الوصف الكاشف من ان الوصف الكاشف للشيء يجب ان يكون حدا له ومجردا ذلك الوصف لا يكون حدا لها فاجاب بانه مع القضية المقدرة وصف كاشف فقط فتدبر فيخرج منها الشرطية الكلية اذا كان الموضوع معتبرا في تعريف القانون فيخرج الشرطية اذ لا يستنبط منها احكام جزئيات موضوع نفسها حيث لا موضوع لها واحكام جزئيات موضوع طرفيها وانما يستنبط منها احكام جزئيات اوضاع مقدمها من الاستلزام والعناد مثلا لان قولنا كلما كان الايمان حادثا بالعيان والشاهدة لم يصح عند الشرع يستنبط منها وضع معين بان يقال اذا حدث الايمان عند طلوع الشمس من مغربها كان حادثا بالمشاهدة وكلما كان حادثا بالمشاهدة لم يصح ينتج انه اذا كان حادثا عند ذلك لم يصح شرعا واما الشرطية الجزئية فخارج مع الحملية الجزئية بعد الكلية فبقي الحملية السالبة الكلية في القاعدة والقانون اذ يستنبط منها احكام جزئيات موضوعها ايضا كقول الطبيب هذا افسنتين جيد الاخلاط ولا شيء من الافسنتين كذلك بمجموعهما مع ان تلك السالبة ليست مسائل شيء من الفنون كالشرطية الكلية فوجب على المصنف ان تقييد القانون بالموجبة

ليكون ما تضمنه الكلام من توجيه المنطوق مانعا عن اغيار التي هي مجموع القوانين المشتملة على السالبة الكلية من غير تأويلها بالموجبة او مجموع الادراكات بها او الملكات الحاصلة منها لما تقرر آنفا ان مسائل كل فن حمليات موجبات كلية لانها بحثت في كل علم عن العوارض الذاتية لموضوعه الثابتة له لذاته او لمساويه بحملها عليه او على نوع واحد من تلك العوارض او نوع فلو يمكن البحث بهذا الطريق الا الحمليات الموجبات وانما اختاروا الحمليات على الشرطيات لان الغرض الاصلي من تدوين العلوم معرفة حكم كل فرد من الموضوع او حكم كل نوع من اوضاع المقدم مع ان الحملية احصر واسهل في الاستنباط واما كونها كلية فلوقوعها كبرى الشكل الاول في الاستنباط فوجب تأويل الشرطيات الواقعة في مسائل الفنون بالحمليات والجزئيات والمهملة بالكلية والتخصيص والسوالب بالمعدولة وما يقال او بالموجبات السالبة المحمول فغير ظاهر اذ لم يقتض صدق موجبة سالبة المحمول وجود الموضوع كالسالبة كما تقرر كان المحمول السالب اعم من موضوع الفن فلا يكون من العوارض الذاتية وسيصرح به الشيخ اللهم الا ان يبنى على مذهب المجوزين لكون العرض الذاتي للشيء اعم منه ثم ان مرادهم من الكليات اعم مما في حكم المشخصات لان اكثر مسائل علم الكلام شخصيات وانهم لم يقيدوها بما يخرج الكواذب لان القوانين اعم منها بشهادة ان فقه المذاهب الاربعة من الفنون مع ان الصادق فقه واحد منهم لا كل المناقض بعضها بعضا ولا بما يخرج الكليات البديهية مثل قولهم كل شكل اول مستجمع الشرائط موصل لانها مندرجة في القوانين ايضا والا لم يثبت الاحتياج الى المنطوق بوجه لامكان ثبوت جميع المطالب بالاشكال البينة الانتاج ولذا بينوا ان بعض اجزاء المنطوق بديهي كانتاج الشكل الاول وبعضها نظري كانتاج الاشكال الباقية قوله ولكن ان يزيد الخ يعني ان المشهورة في تعريف القانون قضية كلية تستنبط احكام جزئياتها منها باضافة الجزئيات الى القضية ومن البين ان ليس القضية الكلية جزئي يستنبط منها حكمه والا كانت محمولة عليه وهو ظاهر اذ لا يقال زيد في قولنا جاء زيد مرفوعية وكل فاعل كما لا يقال مرفوعية زيد مرفوعية كل فاعل فلا بد من تأويل ذلك فلذلك تقدير المضاف اي جزئيات موضوعها وهو التأويل المشهور ويتجه عليه عدم خروج السالبة الكلية كما عرفت ولكن ان تحمل الاضافة على اوفى المطابقة لكفت بان يراد بالجزئيات جزئيات

لها زيادة تعلق واختصاص كما يفيد الاضافة اللامية والمتبادر من تلك الجزئيات هي الجزئيات التي يتوقف صدق القضية على وجودها الخارجي المحقق والمقدر ان كانت القضية خارجية وحقيقية او الذهني حال اعتبار الحكم ان كانت ذهنية فيخرج كل من السالبة والشرطية من خرجة الى تقدير الموضوع كما اشتهر ذلك في تقدير في تاويل التعريف المشهور باضافة الجزئيات الى الموضوع وفيه ان المجاز العقلي في الاضافة ليس اولى من المجاز الحذفي فالصواب حذف قوله من غير حاجة الى ان يقال عامل المجاز على العقل فتضمن نكتة مؤدية الى اخراج الاعتبار من السالبة والشرطية ودون حمله على المجاز الحذفي فتصار العقل اولى منه قوله وصدق الشرطية الخ هذا غير كاف في خروجها اذ لم يقدر الموضوع بقي الجزئيات كلها من جزئيات الموضوع ومن جزئيات اوضاع المقدم فتخرج ذلك لا يتبين خروجها لجواز ان يتوقف صدق الشرطية الكلية على وجود جزئيات اوضاع مقدمها اللهم الا ان يقال وجود الاوضاع فرع صدق المقدم فرع وجود موضوعه فاذا لم يتوقف على وجود اوضاعه بالطريق الاولى قوله فعلى هذا يخرج الخ ويخرج الموجبات السالبة المحمول ايضا لانها في حكم السالبة في عدم اقتضاء صدقها وجود الموضوع في الخارج في الخارجيات والحقيقيات بخلاف الموجبة المعدولة المحمول عدم الاقتضاء في الذهنيات بناء على ان الموجبة السالبة المحمول موجبة ذهنية ليست عرضة وجود الموضوع في الذهن كما سيحققه الشيخ المحقق وعلى هذا ايضا لما يتجه على المص لانه لا تدر من تقييد القانون بالموجبة ومحن نقول انت خبير بان ما ارتكبه من التاويل بعيد اذ لا يستفاد من الجزئيات لها زيادة تعلق بتلك القضية كما دل عليه الاضافة ان يكون تلك الجزئيات بحيث يتوقف صدق القضية على وجودها فارادة ذلك من غير قرينة تدل عليه تعقيد معنوي يجب حفظ التفرقات عن امثاله والحق ان التاويل بتقدير الموضوع بقرينة ان الجزئيات لا يكون الا لموضوعها فيخرج الشرطيات عن القانون دون السوالب الكلية وما اورده على المص مدفوع بان المتبادر من القانون ان يكون من القوانين المدونة وهي الموجبات دون السوالب وفيه ما فيه قوله والظاهر ان الاستنباط آه يعني ليس المراد منه مطلق الاستخراج ولو كانت الاحكام المستخرجة بديهية مستغنية عن الدليل والتنبيه بل المراد منه تحصيل معرفتها الكاملة اما بالدليل المؤلف

انما قال الاولى لان الجزئيات الموجبة والسوالب عينها كالا يخفى وحينها كالا يخفى

من تلك

من تلك القضية الكلية مع الصغرى سهلة الحصول ان كانت نظرية او بالتنبيه المؤلف منها المحصل لوصل المعرفة او المزيل لخفائها ان كانت بديهية خفية كما في قولهم كل شكل اول موصل فان احكام جزئيات موضوعها وان كانت بديهية كحكم نفسها كما صرح به المحقق الشريف في حواشي المطالع الا انها بديهية خفية بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة من اواسط الناس فلو يخرج تلك القاعدة واشالها من قوانين المنطق واذا سبق الى بعض الاوهام هذا هو المستفاد من كلام بعض المحققين في حاشية الشمسية ونحن نقول لا حاجة الى ذلك اذ ليس قولهم وكل شكل اول موصل الى الاطلاق بل مرادهم ان كل شكل اول مستجمع للشرائط فهو موصل وموطد وربما يقع الشبهة في كون الصورة المعينة شكلا اولا جامعا للشرائط ويحتاج في ازالتها الى دليل او تنبيه فاذا كانت تلك الصورة شكلا اولا جامعا لها في الواقع فلو يحصل العلم بانتاجها ما لم يستنبط بضم تلك الصورة بدليل اثباتها الى تلك القاعدة فلو يكون احكام جميع جزئياتها بديهية مستغنية عن الدليل والتنبيه لان عنوان موضوعها صادق على ما هو شكل اول مستجمع للواقع لا على ما هو كذلك في علمنا وكذا الكلام في كل نار حارة لان عنوان النار صادق على ما هي نار في الواقع سواء علمنا كونها نارا كما في النيران المحسوسة اولم نعلم كما في النيران المستورة تحت سامرة فلا يكون احكامها جزئياتها بديهية مستغنية عنها فانك اذا اشرت الى النار المستورة بان يقال هذا محرق نحتاج الى استنباط بان نقول لانه نار وكل نار محرقة ونحتاج الى اثبات الصغرى بالاشارة المشهورة فلو ينطبق التمثيل الآتي للممثل الا ان يقال التمثيل على انها ليست قانونا بالنسبة الى احكام الجزئيات المستغنية عنها وان كانت قانونا بالنسبة الى احكام الجزئيات الغير المستغنية بناء على ان قولهم يستنبط منها اه مشعر بتقييد الحيثية يعني انها قانون من حيث يستنبط منها تلك الاحكام لا مطلقا بل نقول لا بد من ملاحظة تلك الحيثية ليخرج القضايا التي تستنبط منها تلك الاحكام الساوري موضوعها والاعم منه ايضا كقولنا كل انسان ضاحك فانها كما يستنبط منها ضاحكية زيد وعمرو وغيرهما كذلك يستنبط منها ضاحكية كل كاتب وبعض الحيوان بان يقال كل كاتب او بعض الحيوان انسان وكل انسان ضاحك مع ان تلك القضايا الكلية لا تسمى قانونا عندهم بالنسبة الى احكام الساوري والاعم بل بالنسبة الى احكام جزئيات الاضافية بان يجعل كبرى الصغرى ما يستنبط تلك الاحكام منها بهذا الطريق على حسب

ما يقتضيه القواعد المنطقية فلو يتجه ان المقدم من استنباطها من تلك القضية الكلية ان يكون الاحكام المستنبطة موافقة لحكم تلك القضية من كل وجه ويوايد توهمهم القانون بحكم كلي منطبق على جميع جزئياته حيث ان حكم النتيجة لا يوافق حكم الكبرى في الجهة فيما اذا كانت الكبرى احدى الوصفيات الاربعة فيلزم خروج القانون الذي هو وضعه احديها كقولهم الفقهاء كل فصل يحرم عليه العمل الكثير المفسد للصلوة ما دام فصليا لا دائما فانها مشروطة او عرفية خاصة اذا استنبط منها حكم زيد بان يقال زيد مصل بالفعل وكل مصل يحرم عليه ذلك العمل ما دام فصليا لا دائما يحصل الوجودية اللادائمة لا المشروطة ولا العرفية كما تقرر في باب المختلطات

قوله سهلة الحصول قال الشريف المحقق في حاشية المطالع وصف الصغرى بكونها سهلة الحصول لانها من قبيل حمل الكلي على ما هو جزئي له انتهى ورده الشارح المحقق بان حمل الكلي على جزئياته كثيرا ما لا يكون سهلا بل نظريا عزيزا فيه ثم رجح كون ذلك الوصف وصفا مخصصا مخرجا للصغرى الغريبة في النظرية كما في قولهم كل عالم بذاته مجرد عن المادة اذ يستنبط منها تجرد النفس الناطقة بان يقال النفس عالمة بذاتها وكل عالم بذاته مجرد ووافقه المحدث الشيرازي في ذلك وانت خبير بان تخصيص القانون بما يكون الصغرى فيه غير غريبة في النظرية من غير تخصيصه بما هو المعهود واعلى الشريف مدفوع لان مراده ان وصف سهلة الحصول كناية عن كون موضوعها اخص من موضوع القانون ليخرج الصغرى التي موضوعها مساو او موضوعه او اعم منه كما اشرنا وهذه الكناية صحيحة مع غير حاجة الى تسمية واصطلاح في اطلاق السهلة الحصول كما وقع وذلك لان ملاحظة الفرد الواحد الملتفت اليه في ضمن عقد الوضع من عقود القانون اسهل من ملاحظة كلي اخر غير ملتفت اليه في ضمن شيء من العقدين فيكون عقد الصغرى من ذلك القبيل وعنوان موضوع القانون تركيبيا لما من الاجزاء المادية الحاضرة عند العقل وهو اسهل مما يحضر هو آنه فبعد حصول القانون يكون ذلك الصغرى سهلة الحصول اذ غريبة في النظرية فمراد الشريف من الكلي المحمول هو الكلي المعهود الذي هو عنوان موضوع القانون قوله كقولهم كل فاعل حار الخ اقول هذا غير مطابق للممثل لان البديهي الاولي ما يكفي تصور الاطراف ولا يكفي تصور الفاعلية والحارية في الحكم بثبوت الحرارة بل لا بد من المشاهدة ولذا جعلوه من المشاهدة لا من الاوليات وليس شيء لان مراده من البديهية الاولية هو البديهية المستغنية عن الدليل والتنبيه كما اشرنا به وبثبوت الحرارة لما كذلك وان احتاج الى المشاهدة فيتجه عليه ما قدمنا ويندفع بما عرفت

قال الشارح قال الخ

كما انتشاهد هذا اه يعني ان وقوع الخطاء بديهي بالنسبة الينا وجدانا ونظري بالنسبة الى غيرنا ثابت استدلالا بان يقال لولاه لما تناقض النتايج التي ادلتها افكارهم واللازم بط فكذا هذا وانت تعلم انه انما يفيد وقوع الخطاء في الافكار والتصديقية لا في التصورية ايضا وقد عرفت ان ثبوت الاحتياج الى المنطق بكلا جزئيه موقوف على ثبوت وقوعهما النهم الا ان يقال في التعريفات انما يقع من الخطاء في الاحكام لان ايراد الرسم في موضع الحد لرسم المعترض العام جنسا والخاص فصلا وايراد التعريف الاتم لرسم الوضع العام فصلا او خاصة وبهذا فاختلوفهم في ان هذا التعريف حد او رسم تام او ناقص او رسم واضح او مساو لا اختلوفهم في الاحكام التي هي نتايج افكارهم فلو لم يقع منهم خطاء في جانب التصورات لما تناقض تلك النتايج ايضا قوله وحاصله يعني ان قول الشيء لا حاجة اه بمنزلة بدل البعض من الكل الذي هو فاء التعريف لان الوفاء عبارة عن عدم احتياج الى مقدمة اصلا وكيفما كان ما يدل على ان محتاج الى مقدمة اخرى في اثبات التعريف فالحكم بوفاء التعريف ليس مقصورا اصليا باعتبار نفسه بل بعد التمهيد والتوطئة لما هو الموضوع الذي هو عدم احتياج الى هذه المقدمة الحاكمة بعدم كفاية الفطرة دفعا لما سبق الى بعض الاوهام واما حمل هذه الجملة على الاستيناف البياني لبيان الوفاء كما قيل فغير وافي البيان كما لا يخفى على ذوي الاذهان وحاصل التوهم ان هذا الاستدلال محتاج الى تلك المقدمة اذ لا يتم بدونها وحاصل كلام الشيء معارفه لم قوله ليس بكاف اه ليس مراد التوهم من العلم الكافية هو الموجبة بذاتها بل الاعم منها ومن الموجبة بشرط شيء اذ مع عدمها لا يكون الفطرة اذا كانت علة كافية بمعنى الموجب بشرط تجريد العقل الشواغل الانفسية عن التعليم لم يثبت الاحتياج الى المنطق او بمعنى التوقف عليه كما هو المشهور وهو ظاهر ولا بمعنى عدم امكان العصمة بسهولة بدونه كما دل عليه كلام الشيخ في بعض لوازم المنطق ايضا انما يعصم بشرط المرءات لقوانينه وتلك المرءات يجوز ان لا يكون اسهل من التحرز المذكور كما لا يخفى قوله اذ بعد اثبات وقوع الخطاء الاولي بيان وقوعه بما اشار اليه الشيخ ان وقوعه ثابت الوجدان ومن غيرنا بالبرهان والاول ظاهر في الثاني ولعل قصد التغليب ولا يكفي بيانا بمجرد احتمالا لان الغرض ههنا اعلام كل شخص احتياج نفسه احتياج غيره الى المنطق ولذا فوض الشيخ بدليل كل منهما لان ثبوت الخطاء من نفس كل شخص بالوجدان دليل احتياجه الى المنطق وثبوته من غيره بالبرهان دليل احتياج غيره اليه ولكن ان تقول الغرض بيان ضرورة وقوعه

من كل احد و الوما وقع منه ومن غيره قال قوله لا وجه لكون آه ارالسبيل الاقطع الى ذلك فلو تحقق
عاقل وقوع لزوم الاحتياج الى المنطق لوقوع الخطاء مستند اجواز الكفاية الفطرة الوضعية فعلى
هذا يندفع نظره الآتي لكن يتجه عليه ان ذلك اللزوم انما لا يحتاج الى اثبات عدم الكفاية
لو كان مراد المتوهم من كون الفطرة الوضعية علة كافية للتمييز كونها علة موجبة لذلك
بذاتها من غير شرط شئ معها وقد عرفت ان مراده اعم من ذلك فح يتوجه عليه النظر الآتي
بناء على جواز ان يكون الفطرة بشرط التجريد عن الشواغل المانعة علة كافية للمنطق بشرط
المراعات من غير رجحان احدهما على الآخر بل على جواز ان يكون الفطرة ارجح من المنطق
بناء على كون التجريد سهل من المراعات المذكورة وان يكون وقوع الخطاء لعدم التجريد المذكور
لا لكونه ضروريا للانسان في وقت ما ولو بعد التجريد فلو تيقن الاحتياج الى المنطق بشئ
من المعنيين الذي بعد بيان ان الفطرة ولو بعد التجريد المذكور وليست علة كافية في التمييز
والعصمة بل وقوعه ضروري في وقت ما والا لم يقع من المجتهدين بعد ورسوخ وقوعا
شايعا واللازم قطعا وجدانا وبرهانا اللهم الا ان يقال كلام الشيخ مبني على محال وقوع الخطاء
في كلوم المصنف الواقع الضروري بناء على ان مطلقات العلوم ضروريات او على تباوره في
اثبات الاحتياج بعني التوقف ارتفع الخطاء من الانسان بالضرورة في وقت ما كما نشاهده
منا بعد صرف معتدا وصونا عن غيرنا والا لما توقف النتايج بعد صرف معتد به ضرورة ثبوت
وقوعه الضروري للانسان لا نجد ما نقيضه يجوز ان يقع بالضرورة مع كفاية الفطرة
فان كفاية الفطرة تستلزم عدم كونه وقوعه ضروريا بينا فيتصور ذلك الى تجويز
النقيضين ولا يصدر من عاقل فافهم قوله وفيه نظر لانا نراد بقوله انه لا حاجة الى
اثبات عدم الكفاية بدليل اخر غير وقوع الخطاء مطلقا او شايعا نعم لكن على هذا لا يصح
معارضة المتوهم المذكور لان مراد المتوهم انه يحتاج الى اثباته بدليل ما واما احتياجه الى
اثباته بدليل اخر غير وقوع الخطاء فما لا يذهب اليه وهم اصلا فضلا عن وهم هذا المتوهم
فلو جعل رد المثل ذلك يكون مردودا قليل التفع والجدوى ولا يصدر مثله عن المحقق
فلو تيسر ان يحمل مراده على رد المتوهم الاول فح يتوجه عدم صحة المعارضة سواء اراد انه
لا حاجة الى اثباته بدليل اصلا فذلك مما سنشير اجمالا الى دليله بان يقال ان اريد ان وقوع الخطاء
كاف في استلزام الاحتياج الى قانون العاصم استلزاما حسب نفس الامر فذلك على تقدير تمامه

غير مفيد اذ قد يحتاج الحاكم باستلزام النفس الامري الى اثبات مقدمة معينة وان اذعن وقوعه
كافيا في استلزام ذلك بحسب الذهن اذ في الحكم بذلك الاستلزام فذلك مما يجوز ان يكون
ذلك الاستلزام نظريا محتاجا الى اثبات تلك المقدمة ولو بهذا الدليل لا سيما بالنسبة
الى القاصرين من اوساط الناس الذين كان اثبات الاحتياج الى المنطق بالنسبة اليهم وقد
عرفت ان مراد هم هذا الثاني وان محذوره مندفع بان مراده من وقوع الخطاء هو الوقوع
الضروري في وقت ما ولا يتجه عليه ان الضرورة لا تثبت بالدوام فضلا عن الوقوع الشايع
فانا نكذب بطلق الوقوع لان ثبوت الضرورة هنا لين بطلق الوقوع او الشيوع بل بالوقوع
و الشيوع بعد صرف المعتد به كما اشرنا قوله ولزوم منه آه اما عطف على وقوع الخطاء
بعني لزوم الوقوع من عدم الكفاية اي ان ذلك الوقوع ناش من عدم الكفاية فقط
لان مطلق الوقوع لا يكون دليلا على عدم الكفاية الا اذا كان من اثاره المختصة به او بعني
لزوم عدم الكفاية عن الوقوع ليكون الوقوع اشارة الى واضحة القياس الاستثنائي
واللزوم الى الشرطية بان يقال كلما وقع الخطاء لزم عدم الكفاية لكنه وقع فثبت عدم الكفاية
فيفيد التفرع المذكور واما عطف على عدم الكفاية بحسب تفسيرا الى اثبات لزوم عدم
الكفاية من وقوع الخطاء لزم عدم الكفاية بناء على ان الكلام في التفرع واللزوم وهو
لا يتوقف على اثبات عدم الكفاية في نفسه بل على اثبات لزوم له بان يقال كلما وقع الخطاء
لم يكن الفطرة كافية ومتى لم تكن كافية احتيج الى المنطق اما الصغرى فلقول الشيخ في العلاوة
من انه لو كفت لم يقع الخطاء فانه ينعكس الى تلك الصغرى بعكس النقيض فيجوز ان
يكون دليلا عليها واما الكبرى فلما يجئ من الطريقين ولكن ان يقول بعطف على عدم
الكفاية بعني لزوم الاحتياج الى المنطق من عدم الكفاية ليكون اشارة الى ذلك التفرع
محتاج الى اثبات تلك الكبرى باحدى الطريقين الآتيين فلم لا يجوز ان يحتاج الى
اثبات عدم الكفاية ايضا قوله واعلم ان مزاحمة لا يخفى ان محل هذا الكلام هو الحاشية
المتعلقة بالجواب الاول من الشق المذكور بقوله قلت وقوع الخطاء بالفعل يستلزم ولعل
تقديمه الى هذا المقام لتأييد فقراته السابق بما اشرنا اليه هناك ولكن التفرع نظري محتاج الى اقامة
باحد الطريقين الآتيين فليكن محتاجا الى اثبات عدم كفاية الفطرة ايضا وقد يقال
هو اعتراض على المصنف حيث فرع الاحتياج على مجرد وقوع الخطاء من غير اعتبار عدم بداهة

الافكار مع انه لا بد منه وفيه ان عين الاعتراض الذي ذكره الشق بقوله فان قلت الخ على انه
لا يقتضي تقديم الى هذا المقام قوله اي معرفة صور الافكار الحكم بصحتها او فسادها ليس
ببديهي والا لما وقع الخطاء فيها وليس المراد من معرفة صورها وموادها تصورها
والتصديق بذات القضايا المأخوذة فيها اذ التمييز بين الصحيح والفاسد هو معرفة
الصحة والفساد وقس عليه جميع ما ياتي في هذا البحث قوله وتتبع الحشي والاستدلام
الذي ادعيه مستفاد من قوله المرعي والا لما وقع الخطاء فيها فانه ينعكس الى انه كلما
وقع الخطاء فيها لم يكن بديهية فتظهر الاتباع قوله واعترض عليه بعض المحققين الخ هو
العلامة الرازي في شرح المطالع بان تلك المقدمة يعني بداهة جميع تلك الطرق والمواد
مع عدم قيامها في ذاتها ارسم قطع النظر عن كونها مما يتوقف عليه هذا الدليل او
بناء على ان الاستدلال عليها بوقوع الخطاء فيها غير قائم لجواز وقوع الخطاء في
البديهيات الخفية كما سيشير اليه الشق في الحاشية وبه يندفع ما قيل في طرف مسكة اذ
ليس المقدمة الغير التامة عند شارح المطالع هو المستدركة عفو بل المستدركة عدم
بداهتها وغير التامة ما ذكره في بيانها من قوله والا لما وقع الخطاء فيه قوله مستدركة
في البيان قال الشريف في بيان مراده هنا كي وذلك لانه قد علم ان كل مطلوب لا يمكن
ان يكتسب من اي صنوي فرض بل لا بد في اكتسابه من ضروب وطريق معين
يتوقف صحة على شرائط مخصوصة وبذلك ثبت الاحتياج الى المواد والطرق و
الشرائط التي يتوقف عليها اكتساب المطالب النظرية وهذا هو الاحتياج الى المنطق
فلو حجة الى المقدمة القائلة بان العلم بتلك الطرق والمواد والشرائط ليس ضروريا
انتهى وتلخيص الاعتراض على ما يستفاد من شرح المطالع هو في اثبات الاحتياج الى
نفسه لانه ثابت بدونها بمجرد وقوع الخطاء قوله وقد اجاب عنه المحقق الخ تلخيص جوابه
ان تلك المقدمة انما تكون مستدركة لو كان الاحتياج الى المنطق عبارة عن الاحتياج
الى معرفة تلك الافكار الجزئية وليس كذلك بل هو عبارة عن الاحتياج الى معرفة
القضايا الكلية فيفيد ثبوت الاحتياج الى معرفة الافكار الجزئية بحيث يثبت الاحتياج
الى معرفة الكليات التي هي المنطق الى احد الطريقين الذين يتوقف احدهما على تلك المقدمة
وذلك لان تلك الافكار الجزئية على تقدير كونها بديهية او قليلة لا تمس الحاجة

مخصوصة منه

الى تلك الكليات قطعا وانما يمس اذا كانت نظرية او كثيرة غير محصورة وتلخيص الاستدلال على
ما بينه الشريف اما بقياس اقتراني شرطي بان يقال كلما وقع الخطاء في الافكار الجزئية لزم الاحتياج
الى معرفتها وكلما لزم ذلك لزم الاحتياج الى المنطق ينتج انه كلما وقع الخطاء فيها لزم الاحتياج
الى المنطق لكن المقدم حق اما الصغرى فظ واما الكبرى فلوحد الطريقين اما بقياس
استثنائي بان يقال كلما وقع الخطاء في الافكار الجزئية لزم الاحتياج الى معرفتها لكن المقدم
حق فكذا التالي ثم كلما احتيج الى معرفة الافكار الجزئية لزم الاحتياج الى المنطق لكن
المقدم حق فكذا التالي واما حقيقة للمقدم فلما تقدم واما الشرطية فلوحد الطريقين
هذا او قول احمل مراد القدماء الرازي على الاشتباه بين الاحتياجين سواء ظن به بالظاهر حمل
البداهة المنفية عنها لافكار الجزئية على مطلق البداهة وذهب الى ما يذهب اليه الشق من ان
العلم اليقيني بالجزئيات من قبيل الكليات اصوف للذهن ولو كانت تلك الجزئيات بديهية
خفية فلا يتوقف ثبوت الحاجة الى المنطق على نظرية تلك الافكار الجزئية بل على عدم
بداهتها الاولية لا يقال مجرد الاصوبية لا يثبت الاحتياج والتوقف بالمعنى المشهور
لانا نقول ليس الغرض اثبات الاحتياج الى المنطق في مطلق المعصمة بل في العصمة الكاملة
وسلمنا انه يثبت بمجرد الاصوبية عدم الاحتياج عدم التوقف كما سلف فيثبت
بمجرد اسلبية العلم اليقيني بها من قبيل الكليات قوله فالعلم بخصوصياتها او اخذ التعسير
هنا دليل قوي على ان مرادهم من الاحتياج وهنا عدم التوقف كما عرفت آنفا فيتوجه
على الشريف والمحشي ما ذكرناه قوله فلا بد من العلم بها على سبيل الاجمال الخ على تقدير
الى معرفتها تفصيلا ليكون تعريفا للكسر الشرطية التي قصد بيانها بالطريقين قوله
الا ان الطريق الثاني يعني فيرد ان تلك المقدمة غير قائمة في نفسها فلا يكون الطريق
الاول المشتمل عليها وافيا بخلاف الطريق الثاني قوله فكان العدول اولى بناء على كلام
المحشي لا من كلام الشريف لكنه مراده اعتراضا على وجه المطالع ويتضح الاعتراض على
الشق ويندفع بقوله حق وفيه نظر معارضة للشريف بدليل ان بعض مقدمات الطريق
الثاني ايضا غير قائمة فلا يكون العدول اليه اولى قوله فانه انما يتم اذا كانت تلخيصه
ان اريد ان الافكار الواردة على المفكر الواحد غير منحصرة في عدد ويتعسر العلم بها تفصيلا
او يتعذر فهو ظاهر المنع لانها منحصرة في عدد وسهل علمه بها تفصيلا في اقل وقت ورد

وان لم يحصل معرفة جميعها تفصيلا في وقت واحد وان اريد ان الافكار مطلقا غير منحصرة
في عدد وتسلم لكن لا يتفرع عليه احتياجه لوجه الى المنطق لان كل احد من المفكرين انما يحتاج
الى معرفة الافكار الجزئية الواردة عليه لا على غيره وحيث لم يؤخذ في هذا الطريق عدم
بداهة تلك الافكار الجزئية فيجوز ان يكون جميعها بديهية عند كل مفكر لا يحتاج المحتاج
الى معرفتها تفصيلا يحتاج الى العلم بها اجمالا حتى يحتاج الطريق الاول انما اخذ فيه عدم
بداهتها فالمحتاج الى معرفتها تفصيلا يحتاج الى العلم بها اجمالا منحصرة كانت او قوله
فلذلك اختاره اه اي لكون الثاني غير وافي مع امكان اتمام الاول اختار الاول فلا يتجه
ان عدم تمام الثاني ايضا لا يكون علة مرجحة لاختيار الاول بل الترك الثاني فقط
ولك ان تقول الاختيار متضمن لحكمين احدهما ترك الثاني والاخر هو التوجه الى الاول
فاذكر معلة الاول ومعلة الثاني مستفاد من قوله واشارة الى اتمام اه وان تقول انما
يتجه ذلك لو لم يكن قوله واشاره جملة حالية عن ذلك بل معطوفة على جملة اختار
وليس كذلك لا يقال ليس ما اختاره الشق هو الطريق الاول من طرفي الشرفي بل طريق
ثالث لان البداهة المنفية حملها الشرفي في الطريق الاول على مطلق البداهة كما دل
عليه قوله بل نظرا حاصلا من الكليات المشتملة عليها وحملها الشق على البداهة الاولية
كما سيظهر لانا نقول مراده اختار الطريق الاول في الظاهر او نقول لما لم يصح الطريق من
الشرفي لذاهب اليه الشق اخذ الطريق قوله ويمكن اتمام الطريق الثاني اه اعتراض
على الشق بانه لا وجه لترجيح احد الطريقين على الاخر فهرع الشرفي المحقق لكن تصدى
بعبارة الامكان المشعرة بنوع الضعف ياباه نوع اباء لان نوع القوة والضعف كاف
في الترجيح الا ان يقال ان تلك العبارة اشارة الى الجواب قوله في حصول القدرة التامة اه
لتخصيص الاتمام اثبات المقدمة المتممة بتجريد الدليل والمدعى بان المراد من الافكار الغير المنحصرة
هي الافكار التي من شانها ان ترد على الفكر الواحد له الواردة بالفعل ومن الاحتياج الى
المنطق هو الاحتياج اليه في حصول القدرة التامة على اكتساب النظريات قبل الشروع
فيها الا في مجرد العصمة ولا شك في ان تلك الافكار غير منحصرة وان القدرة التامة على
تمييز صحيحها من سقيمها قبل الشروع فيها انما تحصل بمعرفتها اجمالا وفي المنطق فلو شكال
في المقدمة ولا في التفريع هذا واقول وفيه بحث مر وجهه اما اولا فلان اللازم لو قوع

الخطاء في الافكار الجزئية هو الاحتياج الى معرفتها العاصمة مطلقا سواء كانت المعرفة مسبوقة
بالقدرة التامة بها فلو سلم صغراه والا فلا ويتم كبراه اذ لا يحتاج الى الكليات الا في معرفة الافكار
المسبوقة بالقدرة التامة لا في معرفتها مطلقا اللهم الا ان يقال معرفتها المسبوقة بتلك
القدرة اصون للخطاء وهذا القدر كاف كما سيذكره الشق في اتمام الطريق الاول وفيه
فقيد الوسط بغير المسبوقة من غير محذور واما ثانيا فلو ان هذا الطريق لما لم
يشتمل على تلك المقدمة التي لم يتم ببيانها جاز ان يكون جميع تلك الافكار بديهية
اولية ومن البين ان لكل احد قدرة تامة على معرفة كل واحد من الاوليات قبل الشروع
فيها فقوله ومن البين ان هذه القدرة اه محل نظر فاذا جاز ان يقال هذا الطريق وان لم يكن
مبنيا على تلك المقدمة الغير التامة لكنه مبني على مقدمة تامة هي عدم كون جميع تلك
الافكار بديهية اولية بدليل وقوع الخطاء الشايع فيها واما ثالثا فلو سلم على هذا
ان يكون التقرير بكون تلك الافكار غير منحصرة في عدد مستدركا في هذا الطريق لان
حصول القدرة التامة على معرفة الافكار المنحصرة قبل الشروع فيها انما يكون ايضا
بمعرفة جميعها اجمالا اذ لا طريق لذلك الحصول سوى تلك المعرفة الاجمالية سواء
كانت الافكار منحصرة في عدد او لا فلا يكون هذا اتماما للطريق الثاني بل طريقا
ثالثا ولعل لهذه الابحاث امرا لتفكر وما يتوهم ان امره بالاشارة الى ان القدرة
التامة قد تحصل ببتبع بعض الافكار او الاشارة الى ان النفس على تقدير ما
يجوز ان تعرف تلك الافكار الغير المنحصرة تفصيلا في ازمنة غير متناهية فليس شئ
انما الاول فلان القدرة التامة على معرفة الكل بتتبع بعض الجزئيات انما تحصل بواسطة
فيضان الكليات بسبب ذلك التتبع من جانب المبدا الفياض كما قالوا في مثل قولنا كل نار
حارة بدون فيضانها ولزم محصل لنا الجزم بان كل حيوان يحرك فكم لا سفل عند المضغ
مع مشاهدة ذلك في اكثر الافراد واما الثاني فلانه لا وجه لذلك بعد تحرير المدعى
بالاحتياج الى المنطق في حصول القدرة التامة على اكتساب النظريات قبل الشروع
فيها على ان النفس القدسية لو تحصلها في تلك الازمنة من غير خطاء في شئ منها
بل بالخطاء في بعضها فلو يكون معرفتها بدون الكليات اصون عن الخطاء قوله
يعني انه لو سلم ان اراد ان كلمة على ليست بنائية بل حروفية اشار بكلمة يعني الى

التقسيم الى انه اراد خلو الظن كلا من ثلثة وجوه الاول ان الظن العلوق ان يكون يقينا
لوهم كفاية الوقوع في استلزام العلم وليس كذلك والثاني وجوب ان يقول على ان الوقوع الشايع
كاف فيه بل هو تسليم للمزوم اعني عدم استلزام الوقوع كفاية الفطرة كما هو مذهب المتوهم السابق
كان المتوهم قال انما لا يحتاج الى عدم اثبات عدم كفاية الفطرة لو كان مرض الوقوع
لزوما بينا وهو ممنوع فرده الثاني بان الوقوع ليستلزم ولو سلم فالوقوع الشايع يستلزم
قطعا لزوما بينا مستغنيا عن الدليل وان لم يكن مستغنيا عن التبيه عليه بما ينعكس
اليه بناء على ان قولهم لو كفت لم يقع اه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما وقع الخطاء
لم تكف الفطرة ونحن نقول العلوق على ظاهرها لان مراده من الشرطية المنعكسة
الى ذلك الاستلزام انها ثابتة عند كل عاقل فلو تجرد عما يمنع استلزام الوقوع
الاحتياج الى العلم ويستلزم كفاية الفطرة فلا حاجة الى اثبات عدمها الثاني
ان الظن من كلامه ان قد التحقيقية لها مدخل في الدلالة على الشيوع كالبهية المضارعة
وليس كذلك اذ لا دخل فيها الا للبهية واما قد التحقيقية فلا دلالة لها على ذلك
الوقوع الشايع مستغنى الثالث ان الظن اساوه الدلالة اليها انها ظاهرة
في معنى التحقيق والاستمرار على انها مجاز ان فيها يكون حملها عليها بعيدا ولو
صدره الحشي بما يدل على البعد من قوله ولا يبعد لان بعدي لا يبعد كل البعد
في فهم وفيه انما اسند الدلالة اليها لقوة القرائن ضرورة ان من يدعي وقوع الخطاء
في بيان الاحتياج الى العلم انما يدعي شيوعها فيها هو ولو مجازا
بعونة القرائن لما تقرر عند اهل العربية من ان صيغة المضارع لمطلق الوقوع الحالي او
الاستقبالي اعم من ان يكون شايعا مستمرا على سبيل التجدد وان لم يكون قد الداخلة
عليها للتقليل فاستعمال الصيغة في خصوص المستمر كما في قولهم قد يعطي ويكلم قد
في التحقيق كما في قوله قد يعلم الله مجاز شايع بقرائن والمراد ههنا ان الخطاء فيه
شيوع وقوعا شايعا محققا اذ لا حاجة الى المنطق الا لدفع الخطاء والمستقبل
وانت خبير بان كون المستقبل محققا انما يثبت بدليل الوقوع الماضي المحقق فكان
ان تحمل مراد الشارح على استمرار الوقوع الماضي على ان يكون المضارع
مستعملا في معنى الماضي والعدول عن الماضي الى المضارع للدلالة على الاستمرار

وقوعه فيما معنى والمعنى وتحقق استمرار وقوعه فيما معنى فيستمر فيما يأتي ثبت الاحتياج
الى العلم فعلى هذا لا يحتاج الى كلمة قد لانها داخلة على الماضي معنى بقي اه الظاهر ان
الشيء مستدرك ههنا وما ذكره من حمل البهية على الاستمرار من قبيل الكنايات التي لا عبرة
بها في المقام البرهاني لو اهمل المعقول الا ان يقال المطلب ههنا ظني يكفيه الظن والكنايات
معتبرة في المقامات الخطابية كاثبات الاحتياج الى المنطق للترغيب في تعلمه وبهذا يندفع
كثير من اعتراضات الآتية كما ستعرف قال الشارح وطور حديث نظرية المنطق اه قال
صاحب الشمسية بعد اثبات الحاجة الى المنطق وليس كل امر مجموع قوانين الاكتساب
بديهيا والا لاستغنى عن تعلمه ولا فطريا والا لدار او تسلسل بل بعض اجزائه ايضا
بديهي والبعض الاخر نظري وقال العلامة الرازي هناك هذا جواب معارضة لدعوى الحاجة
الى المنطق ثم اعترض عليه لدعوى الحاجة الى المنطق ثم اعترض عليه ايضا بان المعارضة
غير صحيحة لانها انما تنفي الاحتياج الى تعلم لا الى نفسه فلا يكون مقابلة على
سبيل المعارضة اذ يجوز ان يكون بعض اجزائه بديهيا مستغنيا عن التعلم وان
يكون محتاجا اليه في نفسه وشيء امره الشيء وافول فيه نظر لان دعوى الاحتياج
الى المنطق انما تتم بامرين احدهما ان لا يحصل العصمة بدونه وثانيهما ان يحصل به
ومن البين انه اذا كان بعض اجزائه نظريا لم يحصل به العصمة بالضرورة وايضا
لما اشتهر بينهم ان مسائل العلوم نظرياتها يبتنى عليها فيها توهم المعارض ان
مثل قولهم كل شكل اول موصل خاص عن المنطوق وانما عدم منه تسامحا لكونه
من المبادي فلا حاجة الى المنطق لامكان ثبوت جميع المطالب بالاشكال البينة
الانتاج فاجاب صاحب الشمسية بانها ليست بخارجة عن المنطوق قال الشارح
على الوجه الجزئي لا على الوجه الكلي لا يخفى ما في هذا التقرير لان معرفة تلك
الافكار على الوجه الجزئي ان حصلت بما حصلت من غير طريق الاستنباط من القواعد
على الوجه الكلي فلا يخفى فيه لان وقوع الخطاء بالفعل انما يستلزم الاحتياج
الى معرفتها على الوجه الجزئي ولو بطريق الاستنباط وان لم تحصل بها فلا حاجة
فلا وجه للتنزل الآتي لان الوجه الكلي لا يكون عاصما لذاته بل بواسطة
استنباط الوجه الجزئي عنه لا يخفى قال الشارح وقوع الخطأ بالفعل يستلزم اه

اثبات للتقريب المم بانه لما ثبت الاحتياج الى معرفة تلك الافكار على الوجه الجزئي كما اعترفتم
ثبت الاحتياج الى القانون العام لان صور تلك الافكار ومواده ليست بديهية الصحة
او الفساد بل نظرية والحال ان العلم اليقيني بالجزئيات النظرية انما يحصل من جانب
الكليات فكلما ثبت هاتان المقدمتان ثبت التقريب لكن ثبت المقدمتان اما المقدمة
الثانية فثبتت في محلها واما المقدمة الاولى فلانه كلما وقع الخطاء فيها لم يكن بديهية
لكن وقع الخطاء فيها فقوله وقوع الخطاء بالفعل يستلزم آه اشارة الى الملازمة
من هذا القياس الاستثنائي وبهذا يظهر ان الصواب اختيار الطريق الاول من طريقي
الشريف ويمكن ان يقال هذا القول منه اشارة الى صغرى قياس اقتراني شرطي
مثبت للتقريب بان يقال كلما وقع الخطاء في تلك الافكار لم تكن بديهية بل نظرية
ومتى كان كذلك ثبت الاحتياج الى المنطق ينتج انه كلما وقع الخطاء ثبت الاحتياج
الى المنطق لكن الاول هو المقرر السؤال هو الاول قوله اما اولا آه هذا الترديد مبني
على ان البداهة قد تطلق على ما يعم البداهة الاولية وغيرها وقد تطلق على البداهة
الاولية بناء على التبادر قوله فعلى تقدير تسليم قال في الحاشية ارجع انه مم ايضا
لجواز وقوع الخطاء في الادلة بناء على عدم الالتفات او عدم تصور الطرفين
على ما ينبغي انتهى لا يقال الخطاء في الفكر يستحيل بدون الالتفات اليه لانا نقول
ليس مراده عدم الالتفات الى نفسه بل عدم الالتفات الى الحكم عليه بكونه صوابا
او خطاء يعني يجوز ان يكون فكر فاسد بديهي اولي وبانى به المفكر بزعم
الصحة من غير التفات الى كونه فاسدا نعم يتجه عليه ان الكلام مدفوع اما الاول فلانه
العقل لا يجوز ذلك في الافكار التي توقف على الحكماء في تنامر المذاهب المتقابلة
لانه ذلك الوهن قبل الالتفات الى كونه صوابا او خطاء مما لا يصدر عن العاقل واما
الثاني فلان المفكر اذا لم يتصور احد طرفي الحكم البديهي على وجه ينبغي لذلك
الحكم كان الحكم المذكور محتاجا الى التنبيه بالحد على المحدود فيكون بديهيا خفيا لا جليا
اوليا فعدم ذلك التصور ينافي البداهة الاولية وان لم ينافي مطلق البداهة على ما
قالوا قوله فلو تم التقريب المراد بتحصيل تقريب اصل الدليل المسوق لبيان الحاجة الى المنطق
او تقريب الدليل المسوق لاثبات التقريب او تقريب الدليل المسوق لبيان المقدمة الاولى

قوله حتى

قوله حتى يحتاج في العلم اليقيني بها آه يعني ان قولهم العلم اليقيني بالجزئيات انما يحصل
من قبل الكليات لو تم فانما يتم في الجزئيات النظرية لا في الجزئيات البديهية الخفية
اذ لا يتوقف العلم بها على استنباطها من تلك الكليات والا لم يكن بديهيات بل نظريات
غايات الاحتياج الى المنطق بمعنى التوقف يتوقف على كون تلك الافكار الجزئية
نظريات ولا ينافيه ما سبق منه من تعميم الاستنباط في تعريف القانون من طريقي
النظر والتنبيه لان غاية ذلك التعميم ان لا يكون بعض القوانين محتاجا اليه
وهو لا ينافي اشتراط القانون المحتاج اليه بكون الاستنباط بطريق النظر كما
لا يخفى مع ان ذلك التعميم مما لا بد منه في تتميم جواب الشارح حيث يعم العلم
اليقيني بالجزئيات من العلم اليقيني بطريق النظر او بطريق التنبيه كما يجيء قوله
واما ثانيا هذا الترديد مبني على ان المراد من قولهم عدم بداهة جميع تلك الطرق
والمواد هو السلب الكلي السالب البداهة جميع الافكار التصورية والتصديقية او رفع
الوجاب الكلي المحتمل لسلب البداهة عن احد النوعين فقط كما ان الترديد الثالث
مبني على ان السلب السالب للبداهة عن كل صورة ومادة او رفع الوجاب الكلي المحتمل
لسلب البداهة عن احدهما وكذا الترديد الرابع مبني على ان السلب الكلي او رفع
الوجاب الكلي مع قطع النظر المادة والصورة وعن النوعين بخصوصهما لكن
الاوجه في الترديد الثاني والثالث ان يورد على مقدمة وقوع الخطاء ولا على
لزوم المقدمة قوله اذا لم يثبت وقوع الخطاء الا في الافكار النصرية آه اتفق
الناظرون على ان الخطاء بمعنى عدم المطابقة للواقع وانه لا يجري في التصورات
لما ستحققه الشيء من جريان التصورات مطابقة للواقع ولا يجري فيها عدم المطابقة
ولذا دخلت في تعريف العلم بانه صفة توجب التمييز لا يحتمل النقيض وما
ذكره الملخص في بعض كتبه من ان التصورات يجري فيها اللامطابقة ايضا
كما اذا رأينا من بعيد شيئا حجريا وحصل منه في اذهاننا صورة انسان
فمدفوع بان الخطاء هناك في الحكم بانه انسان لا في الصورة المطابقة للانسان
في الواقع ثم اعترضوا عليه بان الخطاء وهمنا ليس بمعنى عدم المطابقة للواقع
بل بمعنى عدم الموافقة للغرض كما هو قد يستعمل فيه ومن البين ان يجري في

كلو الجانبين امّا في جانب التصديقات فلو غرض المستدل اثبات المدعى بدليل صحيح و لو يكون اي دليل فاسد موافقا لهذا الغرض و امّا في جانب التصورات فلو غرض المعرف ربما يكون تعريف الشيء بجزء او بتعريفه المساوي له و ربما يتخلف هذا الغرض و لذا قال صاحب المحاكمات الخطاء يجري في التصديقات و يجري في التصورات و سموا التعريف الصحيح و فاسد و قال بعض الافاضل لكن المشهور ما قاله المحشي و اقول اذا رجع الضمير المجرور في قولهم و قد يقع فيه الخطاء الى النظر لا يجوز ان يحمل على عدم المطابقة للواقع اذ الخطاء قد يقع في الصورة كانتفاء ايجاب الصغرى من الشكل الاول و قد عرفت المحشي في حاشية الاوآب ان الشرط هو نفس ايجاب الصغرى و كلية الكبرى لان الحكم بهما فيكون الخطاء و عدم استعمال الدليل على نفسهما في الواقع لا عدم مطابقة الحكم للواقع بوجودهما للواقع فكيف يحكم المحشي بان الخطاء ههنا بعني عدم المطابقة للواقع لا سيما بعد ما حمله الفاضل المصلح على عدم الموافقة للغرض بل الوجه ان هذا الايراد من المحشي مبني على انه لم يثبت بما ذكره الشي من قوله اذ لو لوه لما تناقضي النتايج الى الخطاء في جانب التصديقات و لا تخلص عنه الا بما اشرنا هناك من ان الخطاء في التصورات بمعنى عدم الموافقة للغرض انما ينشاء من الخطاء في الاحكام التي هي نتايج افكارهم او بان يقال العلامة المحقق ارجع الضمير المجرور الى الاكتساب و تبيين ان الخطاء في الاكتساب بالنظر بعني عدم المطابقة للواقع لا يجب ان يكون في نفس النظر حتى يتوجه ذلك بل يكفيه وقوعه في الاحكام المذكورة التي يتوقف عليها ذلك الاكتساب فلو اشكال اصلا و منهم من توهم ههنا ان هذا الكلام من المحشي مبني على ما ذهب اليه الامام الرازي من ان جميع التصورات بديهية و هو فاسد ظاهر قد مر في المتن في قوله و تقسيمها اه كيف و اذا كان جميع التصورات بديهية انتفى اكتساب بعضها عن بعض قطعا و الكلام ههنا ان الخطاء في اكتسابها غير معلوم الا ان اكتسابها غير معلوم **قوله** و الا لم يحتج اه فيه نزد لما اورده العلامة الرازي في شرح المطالع من ان تقسيم العلم الى التصورات و التصديقات مقدمة مستدركة في هذا البيان ايضا و اجاب عنه الشريف بان المح ببيان الحاجة الى المنطوق

بكلو تقسيمه **قوله** اذ لم يثبت وقوع الخطاء في الافكار باعتبار صورها و موادها جميعا اذ لم يثبت ذلك بما ذكره ايضا لان تناقض النتايج يكفيه الخطاء في احديهما فلو ورد عليه ان يقال ان اراد انه لم يثبت وقوعه في صورة فكر واحد و مادته جميعا فهو ممنوع لم يجد نفعا اذ ليس الغرض ههنا اثبات الاحتياج الى جميع اجزاء المنطق في كل فكر بل في مجموع الافكار و ان اراد انه لم يثبت وقوعه في جانبي التصور و المادة في مجموع الافكار و فساده واضح لان وقوعه في الجانبين محقق اما في جانب الصورة فلان الاولة الفاقرة للشرائط كالتقريب غير محصورة في مباحثات القوم و لو بعد تصفح مراجعات المنطق فاظنك بدونه و اما في جانب المادة فغير محصور ايضا كما في استدلال الحكماء على قدم العالم بكونه صادرا عن فاعل موجب لا مختار و كالخطاء في الحكم بمناسبة المبادي فاذا رتبت المبادي الغير المناسبة ترتيبا صحيحا كان الخطاء هناك في المادة لا في الصورة كما صرح به المحقق الشريف في حاشية المطالع قاد حا فيما ذكره العلامة الرازي حيث قال كل خطاء في الفكر لا بد ان يكون لفساد صورة في سلسلة الاكتساب المنتهية الى المبادي الاول الضرورية التي لا يمكن وقوع الخطاء فيها و بذلك علم ان لا وجه لحمل مراد المحشي ههنا على ما ذكره العلامة كما قيل على انا نقول مراد المحشي ههنا انه لم يثبت وقوعه في جانبي صور التصورات و التصديقات و موادها بناء على ان تقديم الجنس على الفصل غير واجب عند الشريف في الحد التام فاظنك في غيره فلم يثبت وقوعه في صور جانب التصورات و ان ثبت وقوعه في جانبي الصورة و المادة من جانب التصديقات فلم اوجب الجمهور ذلك التقديم لكن مخالفة الشريف لهم مستدرك بكلام الشيخ الرئيس في كتبه نوردها شبهة كافية للمحشي ههنا لكونه منافيا لكفيه ادنى الجواز **قوله** اذ لا يلزم منه الاحتياج الى المباحث المتعلقة بالتصورات المباحث المتعلقة بهما و التصورات مباحث الكليات الخمس و بصورها مباحث القول الشارح و المباحث المتعلقة بهما و التصديقات مباحث هما و الاقيسة و بصورها مباحث القياس و القضايا و احكامها اذ المراد فيها البحث عن صور القضايا و صور عكوسها و تقايضها و لذا اشترطوا صدق المتعاكسين

وكذب احد المتناقضين في كل مادة قوله من الافكار مطلقا اعم سواء كانت من الافكار
التصورية او التصديقية وسواء كانت باعتبار صورها او موادها فذلك الاستلزام
ممنوع وسند هذا المنع ظاهر لان الخطاء انما وقع في بعض تلك الافكار الجزئية وهو على تقدير
استلزام عدم البداهة انما يستلزم عدم بداهة ذلك البعض لا عدم بداهة
غيره قوله لجواز ان لا يكون نظري الاولى فكر بديهي لا يخطاء فيه اصلا واه
فمع جواز ذلك لا يثبت الاحتياج الى المنطق بمعنى التوقف عليه فان قلت
هذا الوجه انما يتوجه لو كان المطلوب هنا بيان الحاجة اليه في الاكتساب بتلك الافكار
الى المنطق في كل اكتساب وليس كذلك بل المطلوب هنا بيان الحاجة اليه في الاكتساب
بتلك الافكار والنظرية التي ربما يخطاء فيها ولما ثبت نظرية بعض الافكار
ثبت الاحتياج الى المنطق في الاكتساب بذلك البعض من غير خطاء وان لم يثبت
الاحتياج اليه في مطلق الاكتساب لو كان الاكتساب بذلك الفكر البديهي قلت
تلك الطرق النظرية لكونها نظرية كالمطلوب دخلت معه في عموم قولنا لجواز ان
لا يكون نظري الاولى فكر بديهي اه فان كان لها ايضا طريقان احدهما طريق
الاستنباط من تلك الكليات التي هي مسائل المنطق والآخر ذلك الفكر البديهي لم
يمس حاجة الى خصوصية طريق الاستنباط قطعا فنقيض هذا المحتمل ان هذا
الوجه انما يرد لو كان الحاجة بمعنى التوقف وكان الامكان المأخوذ في مفهوم
هو الامكان الذاتي وانما اذا كان الاحتياج اعم من التوقف كما ذهب اليه الشيخ
فيما سلف وسبق منهم الاشارة اليه كما عرفت او كان المأخوذ في مفهوم التوقف
هو الامكان بحسب نفس الامر كما حكم بظهوره هناك فلا يرد ولم اصادف
كثيرا من العقلاء بل الفضلاء لم يجدوا ذلك الفكر البديهي في كثير من النظريات
بعد استفراغ وسعهم بشهادة عرفهم الافكار الفاسدة في فطرة مذهبهم على خصمائهم
فيكون ذلك الفكر البديهي خارجا عن وسعهم بحيث عوقهم فيه عوائق الزمان
فنافى تمكنهم عن حصوله لهم الامور الخارجة المغيرة لهم في ذلك الوقت واين
ذلك عن ذواتهم ولوازم ذوات تلك الافكار البديهية فلا يكون حصوله لهم
ممكنا بحسب نفس الامر ولذا جعلوا تعلم المنطوق فرض كفاية ولم يعدوا

يعلم من لا يعلم المنطوق قوله اذ لم يثبت وقوع الخطاء الا من بعضهم اذ بعض لم يثبت
ذلك بما ذكره من تناقض النتايج ايضا الا من بعض الاوساط ومن البين ان
وقوع الخطاء في فكر معين من بعضهم لو استلزم فانما يستلزم عدم بداهة ذلك
البعض لا عدم غيره وهكذا الكلام في كل فكر وقع فيه الخطاء من بعضهم وبهذا اندفع
عنه ايضا ما اورد عليه من انه انما يتوجه لو كان المطلوب احتياج كل وسط في كل فكر
وليس كذلك بل المطلوب احتياج كل وسط في بعض الافكار وثبوت ذلك لو يتوقف
على وقوع الخطاء من كل منهم في فكر معين واحد بل يكفيه وقوعه من كل في مجموع الافكار
وان لم يخطئ احد منهم فيما اخطاء فيه الآخر ولا شك ان كل واحد من اوساط الناس
كذلك والا لم يكن وسطا بل صاحب القوة القدسية والحاصل وقوع جنس الخطاء في جنس
الفكر من كل وسط كاف في المطلوب هنا ثم يتوجه عليه انه انما يرد لو جعل ما ذكره المصنف
بقوله وقد يقع فيه الخطاء بمعنى وقع فيما مضى وقوعا مستمرا مستمرا للمدعى
بلا توسط شئ الخ وجعل ما ذكره الشيخ من تناقض النتايج فيما مضى دليلا عليه و
ليس كذلك بل الظاهر كلامه فيما قبل انه جعل قول المصنف بمعنى يقع الخطاء في المستقبل
وقوعا مستمرا الولا المنطوق وجعل ما ذكره الشيخ من تناقض النتايج فيما مضى دليلا
عليه بناء على ما اشرنا من ان وقوعه من جماهير الاوساط فيما مضى دليل قوي
على وقوعه من كل وسط في المستقبل الولا المنطوق فعلى هذا لا وجه لهذا الايراد لا سيما
اذا كان المطلوب هنا ظنيا بناء على ان ظن الاحتياج الى المنطوق كاف في الترغيب الى تعلمه
كما هو الملحوظ ههنا قوله لجواز ان يحصل العلم اليقيني بما لا من قبلها اي لجواز ان يحصل
ذلك العلم اليقيني المتعلق بتلك الجزئيات النظرية بادلة حاصلة من جانب الامور
لا من جانب الكليات بان ينضم اليها صغرى سهلة الحصول وما يقال مراده لا من قبل
الكليات بل من قبل الاحساس او الوهم او الحدس او الكشف او اخبار من علم صدقه
بالبرهان فاسد لانه مع فساده في نفسه بناء على ان الجزئيات النظرية معقولات
صرفة يمتنع الاحساس بها يستلزم ان لا تكون تلك الجزئيات نظرية والكلام
في العلم اليقيني بالجزئيات النظرية وشرط الدليل ان يكون هذا النظر من الشيخ
مبنيا على حمل التوقف في مفهوم النظر على معنى الترتيب او على معنى الاحتياج الاعم

من التوقف كما سبق من الش قوله وتوجيه الجواب اه حاصله ان اثبات المقدمتين المزعومتين
بتحريرهما مع تحرير المدعى اما المقدمة الاولى فبان المراد من البداهة المنفية
فيها هي البداهة الاولية لا مطلق البداهة ولا شك ان وقوع الخطاء والمستمر
يستلزم عدمها واما المقدمة الثانية فبان المراد من الجزئيات النظرية اعم من
البديهيات الخفية ومن العلم اليقيني بها هو العلم اليقيني الحصول الكافي في اثبات
الوجيه الى المنطوق اذ المراد من الوجيه الى المنطوق ايضا هو الوجيه اليه في العصمة
الكاملة لا في مطلق العصمة الحاصلة بدون المنطوق فلما كان العلم اليقيني الحصول بتلك
الجزئيات الغير الاولية لا يحصل الا بطريق الاستنباط من الكليات ثبت الوجيه الى المنطوق
وان كان جميع الجزئيات بديهيات خفية واعلم ان الاصون ههنا بمعنى اكثر صونا على
ان يكون افعل التفضيل للزيادة في الكم كما في قولهم زيد اموال من عمرو اى اكثر مالا
منه لا بمعنى اشد صونا منه حتى ان يكون افعل التفضيل للزيادة في الكيف كما في قولهم
هذا احمر وابرد من ذلك وسيتضح الامر ويمكن جواب آخر بان العلم اليقيني بها من قبل
الكليات حاصل لكل وسط باعانة جمع غفير من العلماء فيكون حرصولا لسهل والاسهل محتاجا
اليه بناء على ان الوجيه اعم من التوقف بخلاف العلم الا من قبلها قوله فثبوت الوجيه
في اكتساب المطالب النظرية التي ثبت نظريتها في ضمن تقسيم كل من التصور والتصديق الى
الضروري والكسبي سواء كان الافكار المؤدية بديهية خفية او نظرية وان لم يلزم
بثبوت الوجيه الى المنطوق في اكتساب المطالب النظرية التي كانت الافكار المؤدية
اليها جلية ولذا قيده الشي بقوله في الجملة وعقبه بقوله ولا يغني بالوجيه الى المنطوق
الا هذا القدر يعني لا تدعي الوجيه اليه في اكتسابها بكل فكر ولو كان ذلك الفكر
بديهيا اولا يبقى ههنا كلام وهو ان المتفرع على ما سبق هو الوجيه الى المنطوق في اكتساب
المطالب النظرية اليقينية والمطلوب الوجيه اليه في اكتساب مطلق المطالب و
لو ظنية ولذا جعلوا الخطابة احدى الصناعات الخمس فلو تم تقريب الطريق الاول الذي
اختاره الشي بخلاف الطريق الثاني فكان العدول اليه اولى كما قال الشريف قوله وبهذا القدر
اى قدر الوصونية في اكتساب المطالب الجملة كاف في اثبات المدعى ههنا لما اشرنا ان المدعى هو الوجيه الى
المنطوق في العصمة الكاملة لا في مطلق العصمة قوله غير بين لانه بين اذ يقدر كون كل واحد من العلمين

يقينيين بحيث لا احتمال للخطاء في شيء منهما كيف يكون احدهما اصون من الآخر بل اليقين بطريق
الاحساس والكشف والالهام اتم واقوى من العلم اليقيني اصون من غيره لكن الكلام
ههنا في ان الحاصل بطريق الاستنباط اصون من الآخر اذ لا يدفع السؤال الا بذلك واقول
انما يتوجه هذه المناقشة لو كان المراد ان العلم اليقيني بفكر واحد متقن من قبل الكليات اشد
صونا من العلم اليقيني بذلك الفكر لو سمع قبلها على ان يكون لام العلم اليقيني للاستغراق وصيغة
افعل التفضيل للزيادة في الكيف وليس كذلك بل المراد ان جنس العلم اليقيني المتعلق بجملة
الافكار من قبل الكليات اكثر صونا من جنس العلم اليقيني المتعلق بها لو سمع قبلها على ان
يكون اللام للجنس من حيث هو والصيغة للزيادة في الكم كما اشرنا ولا شك ان هذا الحكم ثابت
لان العلم اليقيني العلم اليقيني بتلك الافكار الجزئية بطريق الاحساس مثلا كما اشرنا
وبطريق الالهام والكشف والحدس لا يحصل لو سماط الناس ولو فرض فقليل نادر
كالحاصل باخبار من علم صدقه ببرهان وبطريق الاستدلال بدليل اخر غير الاستنباط
من الكليات مستندا الى رائي واحد ربما يخطأ وفيه يقع بدليل الجهل المركب وبالجملة العلم
اليقيني المتعلق بجملة الافكار لو سمع قبل الكليات قليل افراده من العلم اليقيني بها الحاصل
لكل وسط بطريق الاستنباط مما اجتمع عليه الادباء وايضا لو كان هذا العلم حاصلا لو
باعانة تلك الوراء كان تحصيل الاسهل حصولا والاسهل اكثر افرادا فيكون اكثر صونا من العلم
اليقيني المتعلق بها لو سمع قبلها فلا مناقشة ولعل مراد من دفع تلك المناقشة حيث
قال العلم بتلك الافكار الجزئية على وجه يكون اصون للذهن ولا يتطرق له الخطاء
لو يكون الا من قبل كليتها المندرجة تحتها على الوجه الذي بين في استنباط جزئيات
القاعدة لا من قبلها فانها لاشتمالها على خصوصيات وعوارض شتى متعسر بل يتعذر
ضبطها وتمييز الخطاء من الافكار عن صوابها من غير وقوع الخطا وفيها انتهى فلا يخفى
على هذا القائل ما اورد عليه بعض الافاضل من ان ما ذكره كلام برأسه لا مساس له بما ذكره
المحشي واعلم ان هذا الجواب من الشارح المحقق مبني على ان الوجيه اعم
من التوقف بالمعنى المشهور فيثبت احتياج كل وسط الى المنطوق مع امكان تحصيل
القوة القدسية بالرياضات شاقة فعلى هذا يمكن جواب آخر بانا لو قطعنا النظر عن كون
العلم اليقيني بها من قبل الكليات اكثر افرادا واصون فلا شك ان حصول السهل والاسهل

يحتاج اليه اذ الوحيتاج ان لو يكن حصول شئ بسهولة الا بعد حصول شئ آخر كما قدمنا
ويمكن حمل جواب الشم على هذا بان يجعل الوصولية كناية عن الاكتسابية المستلزمة
لها كما اشرنا وح لا حاجة الى حمل اللزوم على الجنس كما لا يخفى قوله لا سيما اذا كانت تلك
الجزئيات بديهية خفية اقول بديهية خفية اذ لا يكون اليقين الحاصل بالتنبيه من
جهة الكلية اقوى من اليقين الحاصل بالتنبيه لو نوجهتها واذا امكن ذلك فيما اذا
كانت نظريات حاصلة من دليلين احدهما من قبل الكلية التي اجتمع عليها الورى
والاولى ان يقال بناء على ان لليقين مراتب متفاوتة ولذا صدره بكلمة لا سيما
الدالة على توجه المناقشة بما وجدها بالطريق الاولى وهذه المناقشة مبنية
على معنى اشد صوفا ومدفوعة بمعنى اكثر صوفا وبمعنى الاكمل كما لا يخفى وقد وقع
في بعض النسخ بدل بديهية اولية وهو سهو من الناسخ فان جواب الشم مبني على عدم
كونها بديهية اولية قوله وانت تعلم الخ انما اعترض على الشم بالقصور
بان الجواب الذي ذكره كما يدفع الوجه الاول من الوجوه الخمسة التي ذكرناها يدفع
الوجوه الباقية فلا وجه لتخصيص النظر المذكور في الاصل بالوجه الاول كما خصصه
في الحاشية بل الوجه ان يوجه النظر بكل من الخمسة ويجاب عن الكل بالجواب الذي
ذكره لا يقال انما يتجه ذلك وما قبله من قوله لا سيما اذا كانت الخ لو وجد في حاشية
الشئ السند المذكور بقوله لجواز وقوع الخطاء بالفعل في البديهيات الخفية
في السؤال والتعميم المذكور بقوله سواء كان على سبيل النظر والتنبيه في جانب الجواب
وهو مم انا لم يوجد في بعض النسخ الحاشية وح لا يرد عليه القصور لامكان حمل
عبارة الحاشية ح على كل من الوجوه الخمسة وجوابه ولو ما قبله لان الوقوع الذي ادعاه
يستلزم النظرية ولذا سلمه لو نا نقول الظاهر ان هذين الاعتراضين مبنيان
على وجود السند والتعميم او التعميم فقط في الحاشية الحاضرة عند الشئ ولو فرض عدمهما
فالتعميم مراده البتة والا لم يكن جوابا عما قبل التسليم مع ان الظاهر من قوله وفيه
نظر وله جواب في اصل الشرح ان يكون جوابا عن كل فظر واقع قبل التسليم وبعده
وايضا حكم الاصولية مشترك بين كون الجزئيات نظريات وبين كونها بديهيات
خفية كما عرفت فيكون التخصيص بالاول تحكما ولك ان تقول ليس مراده الاعتراض

بل القصور بل توجيه كلا او بالنسبة الى بعض نسخ الحاشية الذي لم يشتمل على السند والتعميم
بانه كما يمكن ان يحمل على الوجه الاول وجواب يمكن ان يحمل على كل من الباقية وجوابه
لكن على هذا لا يقرض من الشم بجواب السؤال الاول ما عدا التسليم فم يؤيد هذا
الاحتمال قول المحشي فيما يورد وقد حمل في بعض الحواشي الخ ولا يأبى عن الاحتمال الاول
كما لا يخفى قوله ولو الى قانون واحد اي مسئلة واحدة متعلق بالموصل الى التصور
او الموصل الى التصديق جواب عن الوجه الثاني والترديد للابهام ولعله لدفع
ما قد يقال من ان المراد اثبات الاحتياج الى المنطق بكل قسميه والا لكان تقسيم العلم
الى قسميه ثم تقسيم كل منهما مستدركا وحاصل الدفع ان ذلك التقسيم وان احتاج في
الترويج والمتعلم اذا لم يعلم ان الخطاء في اي جانب لا يحتاج الى المنطق بكلا
قسميه وكذا الكلام في الترديد الاتي تأمل بصورة الفكر او مادته جواب عن الوجه
الثالث ولو في معرفة جميع الافكار والعصمة عن الخطاء فيها مطلقا جواب عن
الوجه الرابع لعرضه من افراد الانسان جواب عن الوجه الخامس لكن بعد ذلك
الجواب تبين ان الظاهر للعد هنا بيان احتياج جميع الوسائط الى المنطق
في اكثر المطالب النظرية والعصمة عن الخطاء في كل من جانبي التصورات
والتصديقات ومن جانبي الصورة والمادة منها وفقول بل يكون الجواب
ذلك جوابا عن الوجه الرابع فاسدا اذ يجوز ان يكون لكل نظري فكر
بديهي لا خطاء فيه اصلا لم يثبت الاحتياج الى المنطق بمعنى التوقف عليه
في العصمة عن الخطاء لا في اكتساب اصل المطالب ولا في اكتساب طرفها النظرية
فضلا عن طرفها البديهية الخفية وان كان ذلك مبنيا على حمل الاحتياج على
المعنى الاعم من التوقف اما بمعنى ان لا يمكن العصمة بسهولة الا بعد حصول المنطق
او بمعنى ترتبها عليه كما تقدم من الشم او على معنى التوقف لكن بان يكون الامكان
المأخوذ في مفهومه هو الامكان بحسب نفس الامر كما تقدم منه فح يجوز ان يساعد كلا او بابي
عن الاولين لا وجه ح لتخصيص القانون بالقانون الواحد ولا لتخصيص المحتاج
بفرد واحد من افراد الانسان على ما عرفت وان اردت تحقيق هذا المقام فنقول
والحق ان هذا الجواب من الشم مبني على ما اشار اليه في تعريف النظري من ان الاحتياج

اعم من المتوقف لكونه بمعنى ان لا يمكن حصول شئ بسهولة او بعد حصول شئ آخر
فيحتاج كل وسط الى المنطق فى اكثر الافكار التى ربما يخطاء فيها مع امكان تحصيل
القوة القدسية بر باضات شاقة العاصمة عن الخطاء فيها فيندفع الوجه الرابع
والخامس وان وقوع الخطاء الشايع الاتفاقى والاشخاصى والطوائف يستلزم
نظرية بعض تلك الافكار قطعا ولو فرض عدم ذلك الاستلزام فلا يتشبهة
فى ان العلم اليقينى الاكثرى صونا الحاصل لكل وسط العاصم فى اكثر الافكار
هو العلم الحاصل من قبل الكليات التى اتفوح عليها الاوراء فيندفع الوجه الاول وان
الخطاء واقع فى جانبى التصور والتصديق معا بدليل تناقض النتايج فى كل
من الجانبين كما عرفت فيندفع الوجه الثانى وانه واقع فى جانبى الصورة
والمادة من جانب التصديقات بذلك الدليل ايضا وان لم يثبت وقوعه فى
صورة جانب التصورات وليس الاحتياج اليه فيها بملتزم فى المدعى لما سيصح
به فى مباحث القول الشارح ان تقديم الجنس على الفصل ليس بواجب فى الحد التام
وان كان اولى اتباعا للمحقق الشريف فليس المدعى الاحتياج الى جانب التصور
الاول فى الخطاء فى المادة فقط فيندفع الوجه الثالث ولا يبعد ان يحمل جواب
الشيخ عن كل من الوجوه الخمسة على ما ذكرناه على ما يدل عليه كتابه وهو الاولى
بحاله لان ذلك الجواب البين البعد مع انك عرفت ان هذا المطلب ظنى لكيفية
الظن واكثر ما ذكرناه مظنون قطعا كما لا يخفى قوله والوجه الكلى اعم اه لما
كان القانون اعم من السوالب الكلية دون الشرطيات فلو اراد بالشرطيات
متوجه على تقريب دليل التقريب المم بان يقال غاية ما لزم من هذا الجواب
الاحتياج الى معرفة الافكار الجزئية على الوجه الكلى وهو لا يستلزم المطلوب
الذى هو الاحتياج الى القانون العاصم لان معرفتها على الوجه الكلى كما تكون
بالقانون تكون بالشرطيات الكلية كما يقال كلما كان الدليل على صورة
شكل اول مستجمع للشرائط كان منتجا والمراد بالسوالب الكلية متوجه
على كبرى القياس الغير المتعارف اعنى على قولنا وهو المنطق بان يقال الكلام ان
كل قانون عاصم هو المنطق كيف والسوالب الكلية قوانين عاصمة كقولنا

لا شئ من الشكل الاول المستجمع بفاسد وليست بمنطق وان لم يصدق القانون على
السوالب المذكورة ايضا كما اشار اليه فكل من الايرادين متوجه على التقريب وهو الظ
من سوق كلامه قوله وتحمل جوابه اه اثبات للمم بتجريد المدعى لا يقال الحاجة اليه لان
عصمة الشرطيات والسوالب بواسطة الموجبات الكلية المستفادة فى ضمنها فالحتاج اليها
هى تلك الموجبات فقط سواء بينت فى كتب الفن صريحا او فى ضمن احديهما او نا
نقول كون عصمتها بتلك الواسطة مم اما السوالب فظاهرة واما الشرطيات فلان
الصغرى السهلة الحصول المضمونة الى المسائل اذا ضمت بعينها الى الشرطيات الكلية
ينتج صحة الفكر الجزئى ايضا اما من القياس الاستثنائى البين الانتاج كان
يقال كلما كان هذا الدليل شكلا اول صحيحا كان منتجا لكنه شكل اول كذلك
واما من القياس الاقترانى الشرطى كان يقال هذا دليل من الشكل الاول المستجمع
وكلما كان دليل كذلك كان منتجا ينتج فى الصورتين ان هذا الدليل منتج قوله
والمراد اثبات الاحتياج اه هذا ايضا اثبات المم بتجريد المدعى وانت خبير بانه لو كان
المراد اثبات الاحتياج الى المنطق بمعنى الترتب لكان اوفق بالحصر فى قولهم ان العلم
اليقينى بالجزئيات النظرية لا يحصل الا من قبل الكليات مستدركا فهذا الجواب مصلح
من وجه ومفسد من وجه آخر نعم لو خص ما اذا كان المراد اثبات الاحتياج بمعنى لزوم
لا متنع مطلقا او بسهولة كما لا يخفى فالتعويل على الجواب الاول قوله وقد
حمل بعض الحواشى آه وهو غياث الدين المنصور حيث حمل وجه النظر على انا نما
يلزم الاحتياج الى القانون لو لم يكن بطريق آخر فى تحصيل المطالب العلمية غير الفكر
كتخلية النفس عن الشواغل والتصفية ليفاض عليه الحق الصريح وحمل الجواب
على ان المراد اثبات الحاجة الى المنطق بالنسبة الى الذين يستفيدون المطالب
بالكسب والنظر وهم الاكثر لا بالنسبة الى المؤيدين بالقوة القدسية وانما جعل
ذلك مستغنى عنه لان النظر المذكور مبنى على جعل المدعى ههنا احتياج كل فرد من افراد
الانسان الى المنطق ولذا دفعه بان المراد احتياج بعضهم ولا يخفى ان ذلك النظر
قد اندفع بما سبق من البحث من ان كون بيان الحاجة الى المنطق بالنسبة الى الاوساط
مشهورة ويشهد به جعلهم انقسام العلم الى الضرورى والكسبى من مقدمات

فاندفع ذلك النظر بما ذكره ظن لكل عاقل بادئ تأمل فليكون ايراده على وضعه منها ههنا
وانما المهم ايراد ما يرد على ثبوت احتياج الوسائط بالوجوه المختلفة وذكرها
قوله فخذ ما آتيتك الخ قد اخذناه ولم نشكر عليه بل على افاضته ما هو اجل منه
قال الشارح موضوع العلم ما يبحث عنه الخ وكذا موضوع كل بحث وباب واشاليها
ما يبحث في ذلك البحث او الباب عن اعراضه الذاتية لكنه خفي بموضوع العلم لان
الكلام فيه ولان العادة جرت عليه في مبادئ التعالم ولك ان تريد بالعلم العلم كلا
او جزأ فيشمل الكل والبحث ههنا بمعنى حمل الشئ على الشئ واثباته له مطلقا سواء
كان بالاستدلال عليه كما في المسائل النظرية او لا كما في المسائل البديهية وكلمة
عن صلة البحث وهي في اشاله قد تدخل على المحمول كما في هذا المقام وقد تدخل
على الموضوع كما في قولهم الحكمة الطبيعية باحثة عن الجسم الطبيعي كذا قيل و
الاولى ان يقتصر على المحمول ويقدر المضاف في امثال المثال الثاني اي باحثة عن
احوال الجسم الطبيعي ولما كان المشار اليه متحققين في ضمن الموضوع والمحمول
احتيج الى تجريد البحث عنهما ليتمحض في مطلوب المحل قال الشارح يرجع البحث
فيه اليها اي الى الاعراض الذاتية لذلك الشئ كرجوع البحث في قولهم الموجبة الكلية
تنعكس جزئية الى قولنا انها موصلة الى التصديق بواسطة عكسها اي انها داخلة
في الايصال اليه كما يظهر في انتاج الشكل الثالث المؤلف من موجبتين كليتين
بواسطة عكس الصغرى وكرجوع قولهم الموجبة الكلية ينافضها السالبة الجزئية
الى انها موصلة الى التصديق فيما كان مقدمة استثنائية في قياس استثنائي فيه
نقيض التالي السالبة الجزئية وفس ذلك والباعث لذلك التغيير توجه
الاشكال على ظاهر التعريف المذكور بانه غير صادق على شئ من موضوعات العلوم
المدونة اذ ما من علم منها الا وبعض محمولات مسائله اعراض غريبة لموضوعه او حوق
له بواسطة امر اخص كما سيتحقق مع ان الظاهر من التعريف ان يكون جميع محمولات
مسائله اعراضا ذاتية له وليس كذلك فرفعه بان في ذلك التعريف مسامحة من حيث
انهم ذكروا الاعراض الذاتية واريد ما هو مآل تلك المفهومات في نفسها

اعراضا ذاتية او غريبة لا يقال هذا غير جامع اذ التعريف انما يصدق على موضوع علم
كان جميع محمولات مسائله اعراضا غريبة له لانا على ما كان المحمول فيه ملحوظا بالذاتية
والغريبة كالحكمة الطبيعية على ما يذكره والا لزم رجوع الاعراض الذاتية الى انفسها
وهو باطل لانا نقول رجوع طائفة ملحوظة من المحمولات لا يقتضي رجوع كل محمول
من تلك الطائفة بل يكفي رجوع الاكثر لا سيما اذا جعل البحث الراجع اليها مظروفا
لمجموع ابحاث ذلك العلم فلا يجب رجوع كل بحث البتة فتدبر ثم توجه
عليه اشكال يمثل الاحتياج الذي سيذكره المحشي وستعرف اندفاعه واشكال قوي
آخر هو انه ان اراد رجوع كل بحث مذكور في ذلك العلم الى واحد من اعراضه الذاتية
كما توهمه الخالي فمع انه يستلزم رجوع العرض الذاتي الى العرض الذاتي في مثل
قولهم كل جسم طبيعي فلا خير طبيعي يستلزم خروج الموضوع المقيد لعلم واحد
كموضوع الهندسة وعلم الوصول فان موضوع الاول هو الخط والسطح والجسم
الطبيعي لا المقدار المشترك بينها وموضوع الثاني هو الكتاب والسنة والا
والاجماع والقياس لا الدليل الشرعي المشترك بينها كما حققه المحشي في التلويح
فادفعاه فيما ذكره صاحب التوضيح من ان موضوع العلم الواحد لا يكون الا واحدا
وذلك الاستلزام لان كل بحث في علم الهندسة مثلا لا يرجع الى اعراض الخط
الذاتية بل بعضه يرجع اليها والبعض الاخر يرجع الى اعراض السطح وكذا مع
ان العرض الذاتي لموضوع العلم باق في التعريف ح وكذا يستلزم خروجه مع ذلك
ان اراد بثبوت مجموع ابحاث العلم من حيث المجموع وان اراد رجوع البحث في الجملة
فيصدق التعريف على نوع الموضوع وعلى عرضه الذاتي وعلى نوعه ضرورة ان بعض
ابحاث العلم يرجع الى اعراضها الذاتية الا ان يختار الثالث ويدفع المحذور باعتبار
قيد الخشية بعد التخريب بالرجوع كما يشير اليه المحشي قوله يخرج بقيد الذاتية
الجارية على الاعراض اي الواقعة صفة لنفسها او لمتعلقها المضافة الى ضمير الموصولة
اضافة حقيقية موجبة لكون جميعها اعراضا ذاتية لذلك الشئ لا اضافة مجازية
بمعنى بسواء كانت اعراضا ذاتية لنفس ذلك الشئ او لنوعه الذاتية او لنوع احدهما
فانها خلاف الظاهر والكلام ههنا مبني على الظاهر المتبادر وان خير بانه لو قال يخرج بها

رجوع ح

نوع موضوع العلم الذى لم يثبت له فى العلم اعراضه الذاتية لكان احصر وشمل والكلام انما
الاول فظاهر واغنانا عن الدليل الآتى واما الثانى فلشموله للنوع الذى اثبت له مالبس
بعرض ذاتى له ولا لموضوع العلم كقول الخياط كل فاعل مرفوع واما الثالث فلانه مجرد
ان يثبت له ما هو عرض ذاتى لموضوع العلم لا يكفى فى خروجه بالقيد المذكور لجواز
ان يثبت له لا فى محل الا من العلم عرضه الذاتى ولا يمكن ان يقال انه يخرج به بحيثية
دون حيثية اخرى لانا انما يمكن بعد اعتبار الحيثية فى التعريف ولم يعتبر بعد والا
لم يصح بقاء الامور الآتية بعده وبه يخلص الا بان يقال على هذا يندرج ذلك
النوع فى النوع الآتى الباقى وكذا الكلام فى خروج نوع العرض الذاتى الذى ذكره
قوله لكن بقى نوع موضوع العلم الخ فيه بحث اذ الكلام ههنا مبنى على الظاهر بقرينة
ان فلاح هذا السؤال باعتبار قيد الحيثية وظاهر جميع الاعراض ينافى بقاءه
الامور الثلثة التى اثبت لكل منها عرضه الذاتى الواحد وان لم ينافى بقاء تلك
الامور اذا ثبت لكل منها اعراضه الذاتية واما بطلان الجمعية بالوضوح كما يجئ
منه فخلاف الظاهر فالوجه ان يقال التى اثبت لكل منها اعراضه الذاتية ويؤيده نظر
اذ الظاهر التعريف هو المعنى الحصرى اى لا يبحث فى العلم الا عن اعراضه الذاتية
فظاهر التعريف غير صادق على شئ من النوعين وان صدق على العرض الذاتى
لموضوع العلم وذلك لانه لما كان المراد بالبحث عن الاعراض الذاتية للشئ اعم
من حملها عليه او على غيره كما يدل عليه التفصيل الذى سينقله الشئ عن الشيخ فاما نوع
من انواع موضوع كل علم او من انواع عرضه الذاتى الذى يبحث فى ذلك العلم عن عرضه
القريب اللاحق له بواسطة امر اعم او اخص وان لم يكن ذلك البحث بحمله
عليه بل على غيره الا ترى ان الحيوان الذى هو نوع موضوع الحكمة الطبيعية كما بحث
فيها عن قوته اللامسة العارضة له لذاته او لمساويه كذلك بحث فيها عن عرضه
القريب كالحيز الطبيعى فى قولهم كل جسم طبيعى فله حيز طبيعى وان لم يكن بالحمل عليه
بل على الجسم فعلى المعنى الحصرى لم يبق شئ من النوعين فى التعريف وعليه
بنى كلام المحقق والولما احتاج فى توجيه تعريف المتاخرين الى اعتبار المسامحة
او الفرق بين المحمولين لجواز ان يبحث فى كل علم عن الاعراض الذاتية لموضوعه

وان يبحث

وان يبحث فيه عن اعراضه الغريبة ايضا كما لم يحتج الى اعتبار احدهما فى التعريف الذى نقله عن
الشيخ فيما بعد وانما احتاج اليه فى تعريف المتاخرين بناء على ذلك المعنى الحصرى المتبادر
كما ينادى عليه سياق كلامه فالصواب ان يقتصر ههنا على بقاء العرض الذاتى لا يقال
انما لم يلتفت الشيخ الى ذلك المعنى الحصرى لانه فاسد لانا نمنع خروج الموضوع المتعدد
لعلم واحد لانا نقول ليس الحصر ههنا بمعنى لا يبحث فى العلم الا عن اعراضه الذاتية ليستلزم
خروج ذلك بل بمعنى ما لا يبحث فى العلم الا عن اعراضه الذاتية لا عن اعراضه الغريبة
وان بحث فيه عن الاعراض الذاتية لشئ آخر ولا مخلص ههنا الا بان يقال بهذا الكلام
من الشيخ مبنى على عدم اعتبار ذلك المعنى الحصرى فى التعريف ليكون تعريفا الشئ
بان ما استشكل مرفوع بادنى تامل لان اعتبار ذلك المعنى الحصرى غير واجب وما
يرد على تعريفهم بعد ذلك من صدقه على هذه الامور الثلثة مرفوع بما يتبادر من التعريف
من اعتبار قيد الحيثية بل لا بد من اعتبارها فيه ولو بعد اعتبار المعنى الحصرى واعتبار
المسامحة تنبيه بل البحث عن الاعراض الذاتية مرجوع البحث اليها اذ لو يخرج العرض
الذاتى لموضوع العلم عن التعريف بوجه ما لم يعتبر قيد الحيثية اذ يصدق عليه انه ما لا
يرجع البحث فى العلم الى عرضه الغريبة بل الى اعراضه الذاتية فقط كما يصدق
ذلك على الموضوع فمن توهم ان تاويل البحث بالرجوع يغنى عن اعتبار قيد الحيثية
اذ بخروج التاويل يخرج الامور الثلثة فقد ركب ما سمعت وتلخيص الكلام فى هذا
المقام انه ان حمل التعريف على المعنى الحصرى فان لم يؤل البحث بالرجوع بل ابقى
على ظاهره فكما يخرج عن التعريف موضوع العلم يخرج الامور الثلثة وان اول يخرج
النوعان فقط ويبقى موضوع العلم وعرضه الذاتى ويحتاج فى اخراج الثانى
الى قيد الحيثية كما قال المحشى ولهذا وصف الامور الثلثة الباقية بان يثبت لها اعراضها
الذاتية للاشارة الى ان التعريف اذا لم يحمل على المعنى الحصرى لم يحتج الى تاويل البحث
بالرجوع لجواز ان يبحث فى كل علم عن الاعراض الذاتية لموضوعه وان بحث فيه
عن اعراضه الغريبة ايضا ويدل على ما ذكرنا ان الشئ المحقق قال فى الحاشية الجديدة
على شرح المطالع ليس معنى قولهم هذا انه ما يبحث فى العلم عن اعراضه الذاتية
فى الجملة او ما يبحث عنها فقط والا لم يصدق التعريف على انواع موضوع العلم

على الاول ولم يقصد على شئ من موضوعات العلوم على الثاني اذ لا يبحث في كل علم عن الاحوال
المختصة بانواع موضوعه بل مرادهم ما يبحث فيه عن الاعراض الذاتية لنفسه او لانواعه
او لاعراضه الذاتية او لانواعها انتهى ملخصا ولا يخفى عن الشه المحقق اختيار الثاني
ودفع محذوره بالمسامحة والمحشي اختار الاول ودفع محذوره باعتبار قيد
الحيثية مشيرا الى ان قصور الشه في بيان محذور الاول فانه كما يستلزم صدقه
على انواع موضوع العلم كذلك يستلزم صدقه على عرضه الذاتي فاعلم هذا المقام على
هذا المرام اذ قد زل فيه اقدام بعد اقدام قوله على التحقيق متعلق ببقاء الامور
الثلثة وذلك التحقيق هو ما يذكره الشه بقوله اذ لا ريب اه مركون بعض محمولات
مسائل كل علم عرضا ذاتيا لموضوعه او لنوع عرضه الذاتي كون البعض الاخر عرضا ذاتيا
لنفسه ولعرضه الذاتي واما المراد من ظاهر كلام المتاخرين فيما بعد هو ان يكون جميع
محمولات مسائل كل علم اعراضا ذاتية لموضوعه حيث لم يوخذوا في تعريفهم هذا الا
الاعراض الذاتية ولم ياخذوا الاحوال المنسوبة اليه كما شيخ فظاهر تخصيصهم الذكر
بالاعراض الذاتية انهم اراد والمعنى الحصري بناء على زعمهم ان جميع المحمولات عوارض
ذاتية لموضوع العلم زعما ناشيا من ظن كلام الشيخ في تقسيم العرض الذاتي من الشامل
على سبيل التقابل وان كان ذلك الزعم باطلا عند التحقيق الذي يذكره الشه قوله
كل حيوان لم تقو النمل اه هذه امثلة مرتبة على وفق ترتيب الممثلات فقوله كل حيوان
مثال لنوع الموضوع وقد اثبت لذلك النوع في هذه المسئلة عرضه الذاتي وقوله
كل متحرك فله جهة اي متوجه في حركته الى جهة من الشرق او الغرب واشالهما مثال
للعرض الذاتي الذي اثبت لعرضه الذاتي اذ المتحرك اعم من المتحرك بحركة
مستديرة كما في الفلكيات ومن المتحرك بحركة مستقيمة كما في العنصريات فيكون من
الاعراض الذاتية لمطلق الجسم الطبيعي الذي هو موضوع الحكمة الطبيعية كالمتوجه
الى جهة ومنه يعلم ان المتحرك بحركتين مستقيمتين والساكن بينهما نوعان من
العرض الذاتي للجسم لانهما يعرضان حقيقة للجسم العنصري لا للفلكيات
لانها ليست بقابلة للحركة المستقيمة عن الموضوع القابل لان السكون المقابل
للحركة المغيبة عدم تلك الحركة عن الموضوع القابل لها قوله مع انها ليست من قبيل وضوع

القن لو دل العرض من جعل المفهوم موضوعا للعلم ان يتميز ذلك العلم عن العلوم الاخر بموضوعه كما صرحوا
به وليكفه المفهوم الواحد فلا معنى لجعل المفهومات المتعددة المتصادقة متعددة لعلم
واحد وان صح جعل المفهومات المتباينة كزيد كما في موضوعي الهندسة والاصول كما عرفت
ومن هذا علمت ان الاولى ان يتوقف في النقض بفصل الموضوع القريب بناء على ان
الاعراض الذاتية للموضوع اعراض ذاتية لفصله القريب ايضا ثم يدفع بقيد الحيثية
ايضا قوله ويبقى الثاني فقط على ظاهره اي ويبقى العرض الذاتي لموضوع العلم
فقط اي لو التزمنا على ظاهر كلام المتاخرين ولقائل ان يقول في تحكيم بين لزوم ظاهر
تعريف المتاخرين اما ان يكون على المعنى الحصري اي ما لو يبحث فيه الا عن اعراضه
الذاتية لا عن اعراضه الغريبة او لا يكون عليه بل على معنى ما يبحث فيه عن اعراضه
الذاتية في الجملة فعلى الاول فالتحقيق ظ كلام المتاخرين متساويان فان التعريف
لا يبقى فيه الا الثاني وعلى الثاني فهما ايضا متساويان في بقاء الامور الثلثة و
الجواب ان مراده ان ظ تخصيصهم الذكر بالاعراض الذاتية في تعريفهم هذا يقتضي
حمله على المعنى الحصري ولا يقتضيه التحقيق الاولي بل اياه كما اشرنا اليه من قبل وذلك
موافق لما نقل عنه في الحاشية حيث قال يعني ان الظاهر في تعريف المتاخرين موضوع العلم
ان لا يكون محمولات المسائل في العلم الا الاعراض الذاتية لموضوعه لكنهم صرحوا بان موضوع
المسئلة يجوز ان يكون نفس موضوع العلم او عرضه الذاتي او نوعا لاحدهما فاذا ثبت
لعرضه الذاتي عرضه الذاتي يصدق التعريف ضرورة ان العرض الذاتي لموضوع العلم
عرض ذاتي لعرضه الذاتي قوله وجوابه ان قيد الحيثية معتبر في هذا التعريف
لا محالة ولو بعد اعتبار المسامحة وتاويل البحث عن الاعراض الذاتية بما يرجع الى البحث
ههنا لان الاعراض الراجعة الى الاعراض الذاتية لموضوع راجعة لا محالة الى الاعراض
الذاتية لعرضه الذاتي ايضا فلو لم يعتبر قيد الحيثية بعد هذه المسامحة لم يخرج العرض
الذاتي لموضوع العلم ايضا بخلاف ما اعتبرت اذ ليس البحث عنها من حيث انها راجعة
الى اعراض ذاتية لعرضه الذاتي بل من حيث انها راجعة الى الاعراض الذاتية لنفس
الموضوع واذا وجب اعتبار الحيثية فيه على كل حال فلا حاجة الى اعتبار المسامحة
كما فعل الشه بل الحق ان لا يحمل تعريفهم على المعنى الحصري ويدفع النقض ببقاء الامور

الثلثة على التحقيق بقيد الحيثية التي نوعنا عنها بوجه ما ان اعتبارها فيما لا يفيد تكلفا لانها معتبرة في تعريفات الامور التي تختلف باختلاف الاضافات وان لم تذكر كما ذكره المص في المطول والموضوع الذي يكون موضوعا بالنسبة الى علم دون اخر من تلك الامور هذا هو مراد المحشي وان غفل عنه الناظرون قوله لان اثبات الاعراض الذاتية على ان يكون تلك الحيثية لتعليل البحث ليكون للمعنى ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية لاجل كونها اعراضا ذاتية لم وليس البحث عن الاعراض الذاتية لتلك الامور لاجل كونها اعراضا ذاتية لها بل لاجل كونها اعراضا راجعة الى الاعراض الذاتية للموضوع كما هو مقتضى تمييز الموضوع من بين الموضوعات ولك ان تجعل علة للجواب قوله على التحقيق اى قولنا بل من حيث انها راجعة في هذا الجواب مبني على التحقيق الذي هو كون بعض محمولات المسائل عرضا غريبا لموضوع العلم قوله ويعلم منه الجواب على الظاهر اى على ظاهر كلام المتاخرين من كون جميع المحمولات اعراضا ذاتية لموضوعه بان يقال اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه الذاتي وان كان بحثا عن اعراضه الذاتية لكنه ليس بحثا عنها من حيث انها اعراض ذاتية لذلك الموضوع الذاتي بل من حيث انها اعراض ذاتية للموضوع ولو لا التعريف للمتاخرين الغير المجوزين للتعريف بالاعم لاكتفى الجواب الاول بان الغرض تمييز موضوع كل علم عن موضوعات العلوم الاخر وهو حاصل بهذا القدر لا تمييزه عن جميع الاغيار فلا ضير في صدقه على تلك الامور كما قيل على ان بعض الانواع قد يكون موضوعا للعلم اولى كما ستشير قوله ولا يختلجن في روعك اه ايراد على التعريف بعدم الجامعية ومنشاؤه جمع الاعراض الذاتية سواء حمل التعريف على ظاهره او اول بما اول به الشم ولو قال الشم في التفسير اى يرجع البحث فيه الى الاعراض الذاتي ليكون اشارة الى ان جمع الاعراض في التعريف ليس لكثرة الاعراض الذاتية مجازا بطريق الاول لم تحتج هذا على الشم بعد التاويل لا المذكور لكنه ارجع ضمير المؤنث الى الاعراض الذاتية في تفسيره توجه عليه بالطريق الاولى اذ الظاهر يرجع الاعراض المبحوث عنها في اكثر العلوم الى عرضي ذاتي واحد للموضوع كما قالوا في محمولات مسائل المنطق انها راجعة الى الايصال قوله او الظاهر متعلق بنفي الاحتياج لا بالاحتياج المنفي فانه جواب عنه بان التعريف للموضوعات

العلوم المدونة وما ذكره من مادة النقض غير واقع اذ الظاهر ان يبحث في كل علم عن الاعراض الذاتية لموضوعه كما يدل عليه كلامهم في بيان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات حيث قالوا افرزوا الاحوال المتعلقة بشئ واحد مطلقا او من جهة واحدة او باشياء متعددة متناسبة تناسبا يقتدر معه على جمعها في ذاتي او عرضي ودونوها علما على حدة وسموا ذلك الشئ وتلك الاشياء موضوعا لذلك العلم انتهى والظاهر ان تلك الاحوال عبارة عن الاعراض الذاتية ولعله مبني على القدح فيما قالوا من رجوع جميع محمولات مسائل المنطوق الى عرضي ذاتي واحد هو الايصال لا سيما بعد جواز ان يكون العرض الذاتي للشئ اخص منه بالشرط الآتي قوله على انه اه لو سلم مادة النقض متحققة في الواقع وان لم تعلم او ممكنة التحقق بناء على امكان تدوين علم كذلك وتعريف الموضوع بحيث لا يصدق على موضوعه دور تدويني وانما لو يصح التعريف عليه لو لم يبطل جمعية الاعراض بالاضافة الجنسية كلام الجنس في قولهم والله لا اتزوج النساء وهو غير مختص بالكلام المنفي واقع في الكلام المثبت ايضا كما ذكره المص في شرح التلخيص وانت خبير بان هذا الجواب ضعيف جدا اذ ليس معنى بطلان الجمعية ارتفاع التعدد بالكلية بحيث يصح قولك جائني الرجال اذا جاءك واحد فقط بل معناه بطلان الهيئة الاجتماعية في وقوع الحكم بحيث يصح ذلك القول اذا جاؤا احادا وثناء ولا يتوقف صحته على مجيئهم ثلثا او رباعا وهذا القدر كاف في وقوع الحنث بتزوج امراة او امرايتين في قولهم المذكور كما ذكره بعض الافاضل الاعلام فحينئذ تسليم مادة النقض لا تبدا ان يصار الى احد التاويلين اللذين ذكرهما الشم كما لا يخفى على اولي الالباب قوله وكان قوله وهي الخارج المحمول اه يعني ان افراد الخارج المحمول بعد تانيث الضمير الراجع الى الاعراض الذاتية لا اشارة الى بطلان الجمعية بالاضافة الجنسية والا فالظاهر بعد ذلك ان يجمع الخبر ليطابق المبتدا وتلخيص الكلام ان التعريف انما يكون للماهية وبالماهية لا للافراد وبالافراد فالواجب الشم ان يقول وهو الخارج المحمول باعتبار كل من المبتدا والخبر على ان يعود الضمير الى العرض الذاتي في ضمن الاعراض الذاتية لكنه عدل عنه الى ذلك لتجرد الاشارة المذكورة بان افرادها معا لجميعها معا خال عن تلك الاشارة ولا يلزم

ان يكون التعريف للافراد او للمعنى على الجنسية فاقول هنا المطاع قاله الشارح اذ التعريف
للماهية لا للافراد وبالافراد فقد عقل قوله على ما في كثير من النسخ واما في باقي
فبافراد الضرب والخارج فخ لا اشارة ثم الظاهر ان مراده من الكثرة هو الذاتية المقابلة
للندرة لا الاضافية اذ لا وجه للعدول عن اكثر النسخ وهو ظاهر قال الشارح
وذلك البحث اما البحث الراجح واقع باحد الوجوه لان البحث الذي يرجع اليه الوجدان
وهو ظاهر يعني ان ذلك البحث الراجح واقع في العلوم باحد هذه الطرق لان المسائل
حملية موجبات كلية فلو يكون محمول شيء منها الا مساويا بالموضوع عنها او اعم منه مطلقا او اخص منه
مطلقا او مباينا فاذا كان موضوع المسئلة نفس موضوع العلم او فصلا او عرضه
الذاتي فلا يكون محمولها عرضا ذاتيا لذلك النوع او الفصل او ان يكون اعم منه سواء بلغ
العموم الى جميع افراد الموضوع غير متجاوز ذاتها فيكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم او لم
يبلغ فلا يكون عرضا ذاتيا لذلك النوع او الفصل ولا لموضوع العلم وقوله بشرط
ان لا يتجاوز يبنى على ما هو التحقيق من ان اللاحق بواسطة الجزء الاعم عرض غريب
ولذا اختار تعريف العدم والمراد من النوع ههنا النوع الاضافي كما ان المراد من الانواع
في قوله اذ لا ريب في انه يبحث اه هي الانواع الاضافية بشهادة ان البحث في العلوم
قد يكون من احوال الانواع العالية والمتوسطة كما يكون من احوال الانواع السافلة
الحقيقية ولعل ايراد الاضافي في الانواع والفصول في ذوات الفصول والعوارض
الذاتية تسامحا اذ قد يكون البحث في العلوم عن احوال الاضافي والفصول كما اشرنا
فلا يختص ذلك البحث في هذه الطرق كما يدل عليه ادوات الترديد في كلامه الا ان يخرج
تلك الادوات عن معنى الحصر المانع الجمع لان هذا القدر كاف في مرادنا ههنا من
احتياج تعريفهم الى احد الثاني لا يقال يجوز ان يحمل النوع في كلامه على النوع اللغوي
هو مطلق الخاص فيندرج فيه الاضافي ايضا وفصول الانواع لانا نقول نوع العرض
الذاتي نوع لنفس الموضوع بهذا المعنى وايضا سينقل عن الشيخ وغيره ان المستقيم
والمنحني والزوج والفرد نوعا مختلفا ومن البين ان المحتاج الى بيانه تحقيق الشيخ
وغيره هو كونها نوعين متقابلين دفعا لاحتمال كونها صنفين لا كونها نوعين لعوارض
لا يخفى لكل عاقل ولك ان تحمل النوع ههنا على اللغوي وهناك على المنطقي قال قوله وعرفوا

العرض الذاتي بالخارجي خرج به الذاتيات بقيد المحمول فخرج الصفات المعنوية الغير المحمولة كالضحك
والكتابة بالنسبة الى الانسان وان لم يخرج الضاحك والكاتب وكل من قوله لذاته ولخارجه
ولخارج يساويه احترز عن احدهما وبالتقييد باحدهما دون الثلثة خرج به اللاحق
بواسطة الخارج الاعم والخارج الاخص فانهما عرضان غريبان وفاقا كما ان اللاحق الذاتي
او بواسطة الامر المساوي عرضا كان ذلك المساوي او خارجا عرضان ذاتيان وفاقا واما
الخلاف بين الفريقين في اللاحق بواسطة الجزء الاعم سواء كان ذلك الجزء الاعم عرضا ذاتيا
او بعيدا او فصلا فلعدم تأمل ان قولهم الذاتية ليس بمعنى نفي الواسطة مطلقا اذ من العرض
الاولي اللاحق لذاته فما يلحقه بواسطة في الاثبات اعني الدليل كما اذا كان اللاحق
نظريا وما يلحقه بواسطة في الثبوت كالطبع اللاحق للجسم بواسطة التهاء وكالملون
اللاحق للسطوح بواسطة المبدأ القائم بها ظاهر حوالي عوه بمعنى نفي الواسطة في العروض
فمرادهم بقولهم الخارج والخارج يساويه ان يكون الجزء او الخارج واسطة في العروض
واللحوق بان يتوقف ذلك العارض له اولا وبالذات بواسطة ذلك الشيء ثانيا ولذلك
قال الشريف المحقق في حاشيته ان العرض الاولي اللاحق للشيء لذاته ما ثبت لذلك
الشيء ولم يثبت لاخر ولو يثبت الاخر اولا وقد ثبت له ومعناه انه عارض لذلك الشيء
حقيقة وليس عارضا لغيره كذلك بل لو عرض لغيره كان ذلك بتوسط عروضه للشيء
او لو على معنى انه هناك عروضين كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار فان
هناك حرارتين احديهما قائمة بالنار والاخرى بالماء حقيقة بل على معنى ان هناك
عروض واحد منسوب الى الشيء اولا وبالذات والى الغير ثانيا وبالعرض كالمشي للحيوان
والانسان فان عارض لهما عروضا واحدا لانه للحيوان لذاته وللانسان بواسطة انه
ملحها اقول يعني انه لهو واحد عروضا واحدا لانه عارض له حقيقة من حيث كونه فردا
للحيوان وبواسطة عارض له من حيث كونه فردا للانسان فلا يلزم عروض المشي للحيوان
الكلي الذي لا وجود له في الخارج وقس عليه فقد ظهر من هذا البيان ان اللام في قولهم لذاته و
اخويه ليست داخلة على العلة الموجبة للحوق بل هي للعلة في الجملة ولو كانت علة فاقصة
فلا اشكال في جواز ان يكون العرض الذاتي بهذا المعنى او بالمعنى المختار عند المؤلف والشارح
اخص مطلقا من المعروض كالمتحرك والساكن كما سيجيء قوله وما هو الواضح بين المتخاصمين

وخبط لا يليق بشان المحقق الشريف ويجب ان يحمل ذلك القول على سهو القلم او ان يؤول
بما يأتي في هذا مراده فليحفظ بنسبته الخلط والخبط الى الشيخ كما وقع ولو سلم فليس بأسوأ
من ابطال الكل كما هو العادة في الاعتراضات قوله ولو لتوجيه تعريف موضوع
العلم بما يرجع اليها الا ان هذا التوجيه لم يذكره المتأخرون غير الشيخ والا لم يصح
التوجيه الثاني باثبات الفرق بين المحمولين قوله وفيه بعد ما لفظ فاما
لمعنى فلا يرد توجيه المتأخر عن تعريف العرض المذكور مع ايهامه خلاف الواقع
وما يقال بل متعلق بتعريف العرض الذاتي بناء على ان المراد من المتأخرين محققوهم
كشارح المطالع وبوابه ما ذكره العلامة في الحاشية الجديدة لشرح المطالع حيث قال
واكثر المتأخرين اعتقدوا ان اللاحق للجزء الاعم داخل في العرض الذاتي والمحققون
ذهبوا الى انه اشترطوا فيه المساواة وجعلوه خارجا عنه داخلا في الاعراض
الغريبة فلا يرد توجيه الشيخ اذ لا داعي للعدول عن عنوان المحققين كما في
تلك الحاشية وحق نقول والاقرب منهما ان يكون متعلقا بالمساوي
للاشارة الى ما ذكره الشريف المحقق في حاشية المطالع من ان المراد بالمساواة
اعم من المساواة بحسب الصدق ومن المساواة بحسب التحقق للخروج عن تعريف
العرض الذاتي مثل الابيض المحمول على الجسم بتوسط حمله على السطح المباين له في
الحمل لانه مساو بحسب التحقق فان قلت الواسطة في عروض الابيض
للجسم هو السطح وذكر السطح يستلزم في التمثيل كذكر الضاحك مقام الضاحك
وهكذا قلت البياض عارض اول للسطح الموجود في الخارج وهو الابيض
حقيقة بخلاف الضاحك العارض للانسان بواسطة التعجب اذا لم يكن
عروض الضاحك لنفس المتعجب المباين للانسان لم يكن واسطة في العروض
بل واسطة في البثوق ولما كان لم مدخل في عروض الضاحك للانسان علمنا انه
ليس بعارض للانسان لذاته بل بواسطة كونه فردا للمتعجب وقس عليه
البواقي هذا تلخيص ما ذكره الشريف وفيه فائدة جليلة فكيف يمكن اخذ
هذا الشرح الجليل عن تلك الفائدة قوله لكن ربما يؤيده لم يقل ويدل عليه او
لا يكاد في ابهام القول المحتاج الى التأويل اولا ثم بيانه للمتأخرين لكن الظاهر

ماذكره

اذ ارتباط المسطح بالجسم كارتباط الجسم بنفسه

ماذكره المحشي كما لا يخفى قوله واختاروا في مذهب المتقدمين جواب سؤال مقدر بان يقال
لو كان متعلقا بتعريف موضوع العلم او مختارا في العرض الذاتي مذهب المتأخرين اذ لا معنى
لتعريف العرض الذاتي المأخوذ في تعريفهم على خلاف مذهبهم فاجاب بان الشيء قد يفخم بيان
الحق وهو التعريف المختار عند القدماء قوله وقد استدلوا على ذلك اي على ان اللاحق للجزء
الاعم جنسا او فصلا بعيد اليس من الاعراض الذاتية قوله المبحوث عنه في العلوم اي الذي
من شانه ان يبحث عنه في العلوم لا المبحوث عنه بالفعل لتزايد مسائل العلوم بتلاحق
الافكار وقوله لانحسانا مصدر لفعل محذوف اي انحسن ذلك انحسانا والجملة كالتتمة
مسوقة لتعليل الحكم المذكور وتلخيصه ان البحث عن الاثار المطلوبة لموضوعاتها انحسن
وغيره قبيح لا ينبغي ان يصدر عن العلماء المدونين للفنون قوله وهي الاثار التي تطلبها
اي تقتضيها الاستعدادات التامة المختصة بتلك الموضوعات بحيث لا توجد في غيرها
سواء كان حصول تلك الاستعدادات التامة المختصة مقتضى ذواتها بشرط الوجود
الخارجي كما في استعداد النار للحرارة وبشرط الوجود الذهني كما في استعداد الماهيات
الكلية او بشرط الوجود المطلق كما في استعداد الاربعة للزوجية اولم يكن مقتضى ذواتها
بل بشرط امر خارجي مفارق كما في استعداد الانسان بالفعل بواسطة التعجب بالفعل
فان الضاحك بالفعل من عوارض ذاتية للانسان كالضاحك بالقوة او بقضية ماهيته
الانسانية بواسطة تمام الاستعداد بعروض التعجب لها وذلك الاستعداد التام يختلف
بنوع الانسان بحسب استعداده للمشي بالقوة او بالفعل والتحيز ولا يتوهمن انه لو كان
كل عرض ذاتي بواسطة الاستعداد للتعجب والضاحك لم يكن هناك عرض ذاتي لاحق
للشيء لذاته وايضا نفس الاستعداد للتعجب والضاحك عرض ذاتي للانسان او يحمل عليه
انه مستعد لها فلو كان كل لاحق كل عرض ذاتي مشروطا باستعداد آخر لزم تسلسل الاستعدادات
وهو محال لانا نقول اما ما ذكر في الاول فقد سبق الاشارة الى ان ليس مرادهم من قولهم لذاته ان
يكون ذلك اللاحق مقتضى الذات من غير واسطة اصلا بل مرادهم ان لا يكون في لحوق
واسطة في العروض لاستحالة انتفاء نفس ذلك الاستعداد وبذلك اللاحق حقيقة واما
دفع الثاني فبان استعداد الماهية لعوارضها الذاتية اللازمة منتهية الى استعداد هو عين ذلك
الماهية بشرط احد الوجودين او الوجود المطلق لا زائد عليها فينقطع التسلسل ولعوارضها

الموضوع فيلزم ان يكون الضاحك العارض للحيوان بواسطة الانسان من عوارضه الذاتية وسيصرح
بخلافه فالصواب ان يقول بعبارة اخرى والا قال المحقق الشريف في حاشية المطالع لا شك ان المتكلم
في كل علم من العلوم المدونة بيان احوال موضوعه اعني احواله التي توجد فيه ولا توجد في
غيره ولا يكون وجودها فيه بواسطة نوع مندرج فيه انتهى وما قيل في دفعه المراد بالاحوال
زيادة الاختصاص واختصاص المساوي بالمساوي ازيد من اختصاص الخاص بالعام ففيه نظر
لان الاختصاص بالمعنى السابق كلي متواطئ لا يقبل الزيادة والنقصان لو كلي مشكك
يقبلها وان اريد حمل الاختصاص على معنى المتعلق الذي هو كلي مشكك ففيه خفاء فان المفهوم
من كلام الشريف يستلزم خروج العوارض الذاتية المفارقة العارضة بواسطة الخارج المساوي
اللازم ازيد تعلق المساوي المفارق كما لا يخفى ولا يختص الا بانه اعرض عنه لان حاله سيتضح
او اشار الى انه من العوارض الذاتية لما سيجئ في شرح كلام الشيخ قوله او بدخولها في
ماهياتها سواء كانت تلك الواسطة جنسا او فصلا قريبا او بعيدا ولذا كان اشمل مما
ذكره القدماء وانت خبير بان تعريف العرض الذاتي بهذا تعريف بما ليس اجلى من المعرف
فان تمييز العرض الذاتي الاعم من الموضوع عن العرض الغريب الاعم الاخص بواسطة الخارج
الاعم مشكل للاشكال الثابت في تمييز الذاتيات عن العرضيات بخلاف تعريفه باذكره القوم
لان كل مساو للموضوع ولو من حيث الاستعداد الذاتي عرض ذاتي لانه اما الاخص الذاتية
او لفصلها القريب او للخارج المساوي وكل ما ليس كذلك فهو عرض غريب على مقتضى تعريفهم
ولا اشكال في تمييز احدهما عن الاعم كما لا يخفى قوله واما ثانيا فلو تم لاتم او منع الكبرى
الدليل الاول راجع الى صغرى دليلها المذكور بان يقال لو تم ان كل اثر مطلق للموضوع هو ما
يطلب استعداده المختص به المساوي له كيف وقد جعلوا العارض الاخص من الشيئ
بالشرط الذي ذكروه من الاثار المطلوبة له مع انه ليس مما يطلب كاستعداده المختص المساوي
بل مما يطلب كاستعداد الاسر الاخص في الحقيقة الا يرى ان السكون انما يعرض للجسم بواسطة
الجسم العنصري حيث لا سكون في الفلكيات او نقول ذلك المنع راجع الى الكبرى دليل الكبرى بان يقال
غاية كون الاثر مطلوبا للشيئ ان يكون لازما مطلقا او بشرط شيئ مفارق كما قررناه واللازم مطلقا
يجوز ان يكون اعم من الملزوم ولذا جاز اشتراك الامور المتباينة في لازم واحد كالنار والشمس
والحركة المستديرة للحرارة فاذا جاز ان يكون العارض الاخص المشروط بالشرط الذي ذكروه

الذاتية للمفارقة مسبوق باستعداد آخر مثل ما دام ذلك الشيئ المعروض موجودا وغاية لزوم
تسلسل الاستعدادات المتعاقبة ومثل هذا التي غير صحيح عند الحكماء ولذا جوزوا تعاقب الصور
الغير المتناهية على المادة القديمة في زعمهم على ان الشيئ الذي يتعاقب عليه الاستعدادات
حادث فلا يلزم الا توارد الاستعدادات على مرتبة وجوده قبله فينقطع التسلسل ايضا
فليتأمل فقد ظهر مما ذكرنا ان نسبة الطلب الى الاستعدادات مجازية من قبيل النسبة الى السبب
وتلك الاثار في الحقيقة تطلبها تلك الموضوعات بواسطة الاستعدادات كما هو منطوق
قوله الاثار المطلوبة لموضوعاتها قوله ولا شك ان مط الاستعدادات تعريف اصل الاستدلال
ان كل ما يبحث عنه في العلوم هو الاثر المطلوب لموضوع ذلك العلم وكل اثر كذلك فهو مختص بذلك
الموضوع اما دليل الكبرى فذكور بتمامه واما دليل الصغرى فقد اشار اليه بقوله استحسانا
بان يقال كل ما يبحث عنه في العلوم هو ما يحسن البحث عنه ضرورة انهم لا يبحثون عما يقبح البحث
عنه وكل ما يحسن البحث عنه هو الاثر المطلوب الموضوع ثم نضم الى نتيجة الدليل الاول كبرى
هي قوله واللاحق للشيئ بواسطة الجزء الاعم ينتج من الشكل الثاني ما ينعكس الى المطلوب
لو شئ من اللاحق للجزء الاعم بما يبحث عنه في العلوم وهو فرضنا بقوله فلو حسن حمل من العوارض
الذاتية اه واما عبارة المحسن في هذا التفريع فلا تشمل الدليل على الاستحسان قوله وفيه نظر
اما اولا فلانا لو سلمنا ان الاحسن اه هذا مبني على حمل قولهم استحسانا على معنى زيادة الاستحسان
لو قبح خلافا لمن منع بخلاف ما لو كان غير احسن فلو تبدا ان يؤول كلامهم بقدر الامكان واما مبني
على حمل الاحسن بمعنى الحسن كما في زيد اعلم من الجدار واعقه من الحمار ولكن ان تحمله على فائدة
لكن بمعنى ان كونه احسن مع فضلا عن كونه حسنا قوله بل الاحسن اه ان اراد انه احسن
مما اختاره المتقدمون من شروط الفساد اذ بعد ما يبحث في العلوم عن اللاحق للجزء الاعم فالاولى
ان يجعل ذلك الجزء موضوعا للعلم لو ما هو اخص منه وان اراد انه احسن من ان يكون المبحوث
عنه غير الاحوال المستندة استنادا تاما او مخلوطا كما يدل عليه قوله ويكفي هذا في الاحسنية
اه فلا يجدي نفعا فانه وان كان احسن من ذلك الا انه ما اختاره المتقدمون احسن مما
ذكره كما عرفت الا ان يكون منهم جنبا على حمل الاحسن بمعنى الحسن فانه ليس بقبيح ايضا
قوله لها رجحان باختصاصها اه اي بوجودها في تلك الموضوعات لا في غيرها كما هو
معنى الاختصاص ولا يخفى ان الاختصاص بهذا المعنى موجود في الواسطة الاخص من

من الاثار المطلوبة لشئ واحد فلم لا يجوز ان يكون الاعم منه كذلك وعلى التقديرين يسقط عنه ما توهموا من انه يجوز المعلول بلا علة والاستعداد فهو يمكن دفع هذا الوجه على التقدير الاول بان مرادهم من الاستعداد هو الاستعداد الذاتي الطالب عند تمام انضمام الاستعداد الاخر وكل جسم له استعداد ذاتي لكل من الحركة والسكون وان تخلف احدهما عنه دائما او في بعض الاحيان لفقد شرط او وجود مانع فليس عروض شئ منهما للجسم بواسطة الاستعداد اخص منه بل ساو كما يستشير اليه المحشي قوله واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان هذا منع الكبرى الشكل الثاني القائلة بان لو شئ من الاعم للجزء الاعم يختص بموضوع مستند الجواز ان يكون ما يطلبه الاستعداد المختص بالموضوع اخص منه كما في المتحرك والساكن ويمكن دفعه بتجريد الاوسط من الشكل الثاني بان المراد من الاختصاص بالموضوع هو اختصاصه بحسب الاستعداد الذاتي لا بحسب نفسه فلا يحسن البحث عن السكون في علم كان موضوعه الجسم العنصري بل في الحكمة الطبيعية التي موضوعها مطلق الجسم الطبيعي لما عرفت من ان كل جسم طبيعي له استعداد ذاتي للسكون كالحركة قوله فلنتمثل اشارة الى جواب الوجه الثاني والثالث كما قررنا لا الى ما توهموا من بطلانهما بزعم انهما يجوز المعلول بلا علة ويجوز العلة الموجبة بلا معلول فانه وهم فاسد مبني على توهم ان اللام في قولهم لذاته واخويه داخلة على العلة الموجبة وليس كذلك وكيف يمكن ذلك مع عدم الحركة والسكون من الاعراض الذاتية للجسم ولو كان الامر كما توهموا لكان كل جسم متحركا وساكنا معا واما بل بالضرورة الذاتية وذلك قطعي البطلان قوله واما رابعا فلان الاوزم الخ هذا منع للتقريب بانا لو سلمنا جميع ذلك فغاية ما لزم من ذلك الدليل ان الاوحى للجزء الاعم ليس من الاعراض الذاتية للمبحوث عنها في العلوم وهذا الاوزم اعم من المطلب الذي هو عدم كونه من الاعراض الذاتية مطلقا بشهادة ان التقريب لمطلق الماهية مع قطع النظر عن كونها مبحوثا عنها في العلوم وعدم كونها كذلك وانما قلنا هو اعم لان نفي الاخص المقيد اعم من نفي المطلق فلو يتم التقريب وانما يتم لو كان كل عرض ذاتي مبحوثا عنه في العلوم وهو ممنوع لا يقال هذا مدفوع بما قررتم من ان المبحوث ليس بمعنى المبحوث عنه بالفعل بل بمعنى ما يليق البحث عنه وحينئذ وكل عرض ذاتي كذلك لانا نقول ذلك ممنوع بل كل عرض ذاتي ما يقتضي البحث منه وان لم يحسن المتعلم الا ان يقال انهم لم يصطلحوا على العرض الذاتي

الاول محمولات المسائل فكل عرض ذاتي حقيقة ما يحسن البحث عنه في العلوم فلو انتفى قوله فيخرج موضوع الخ جواب سؤال مقدر بابطال السند الذي ذكره وحاصل السؤال لو كان العرض الذاتي في اصطلاحهم شاملا لغير المبحوث عنه في العلوم لصدق تعريفهم لموضوع العلم على موضوع ذلك العرض الذاتي مع انه موضوعه ليس موضوعا للعلم فلو يكون ما نافعا عن اغياره واللوزم بط وحاصل الدفع ان ذلك التعريف لو يصدق على موضوع ذلك العرض لانه خارج بقيد البحث في العلوم المأخوذة في التعريف قوله يلزم خلط لمسائل العلم الاولى اه و ذلك لانا لو فرضنا علما موضوعه الحيوان وقلنا كل حيوان متحيز لم يعلم انه من مسائل هذا العلم التي اثبت لموضوعه عرضه الذاتي الاوحى لم بواسطة جزئه الاعم اعني الجسم او من مسائل الحكمة الطبيعية التي اثبت فيها لنوع موضوعها عرضه الذاتي الاوحى لم لذاته او لمساويه فيلزم الاختلاط المذكور وهو بط لدون امتياز بعض العلوم عن بعض امر مستحسن عقلا لهم فيفيه ذلك الغرض بخلوها اذا لم يجعل ذلك الاوحى من الاعراض الذاتية اذ يعلم قطعا ان ذلك القول من مسائل الحكمة الطبيعية التي هي علم اعلى لا من مسائل ذلك العلم وكذا الكلام في لزوم الخلط بين مسائل العلمين الذين بين موضوعهما عموم من وجه لكن ذلك المقدار كاف في اثبات المطلوب هنا قوله وفيه نظر لانه لو سلم اه نقل عنه في الحاشية يعني لا نسلم اولا ان الاوحى للشئ بواسطة الجزء الاعم منه انتهى يشير الى ما اسلفه في البحث الثالث من وجوه الابحاث الاربعة واقول لا يخفى ان مط المستدل ههنا صالبة كلية قائلة بان لو شئ من الاوحى بواسطة الجزء الاعم بعرض ذاتي وهي ثابتة بابطال نقيضها التي هي الموجبة الجزئية بان يقال لو كان بعض افراد الاوحى المذكور منها عندكم يلزم الخلط المذكور ضرورة ان بعضه اعم بالفعل وان لم يكن كل اوحى بواسطة الجزء الاعم فان اراد منع الكلية فهو منع مقدمة غير ملتزمة عند المستدل وان اراد منع الجزئية القائلة بان بعض ذلك الاوحى اعم فهو قطعي البطلان الا ان يقال هذه الشرطية انما تتفرع على الكلية قوله فتمايز العلوم اه اي فانما يلزم الخلط لو لم يتمايز هذان العلمان بموضوعهما وذلك مم كيف وتمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات وتقدرها فان تمايزت الموضوعات فالعلوم متمايزة بالذات كعلمي الهندسة والطب وان تمايزت بالاعتبار فالعلوم متمايزة بالاعتبار كما قالوا في تمايز علم الفقه وعلم الكلام في مسئلة جواز المسح على الخفين فان موضوع المسئلة فيها هو نوع فعل

المكلف الذى هو موضوع الفقه ونوع الموجود الذى هو موضوع علم الكلام فى التحقيق لكنه من
حيث يحل ويحرم من مسائل الفقه ومن حيث يجب الاعتقاد به من مسائل علم الكلام لان موضوع
الفقه ليس فعل المكلف مطلقا بل من حيث يتعلق الوحى المتعلق به العقائد الدينية فتمايز العلوم
بالموضوعات لا بالمحمولات فلا يلزم الاختلاط سواء جعل الوحى المذكور من الاعراض الذاتية يلزم
الخلط على قوله الوحى للشئ بواسطة الجزء اه قوله ولو سلم فانما يلزم اه تلخيص لكن
انه لو سلم ان التمايز بالموضوعات غير كاف بل لا بد من تمايز المحمولات ايضا فجعل الوحى لموضوع
العلم الادنى بواسطة جزء الاعم من اعراضه الذاتية المبحوث عنها فيه انما يستلزم
اختلاط مسائل العلمين المذكورين لو وجب البحث فيه من جميع الاعراض الذاتية للموضوعة لم
بواسطة الجزء الاعم او وجب كون كل جزء اعم موضوعا لعلم مدون آخر اعلى منه واما اذا لم
يجب شئ منهما فيجوز ان يكون المبحوث عنه فى العلم الادنى لاحقا للموضوع بواسطة الجزء
الاعم الذى لم يكن موضوعا لعلم مدون اصلا وان يكون لاحقا لموضوع العلم الاعلى احقى
فيكون من الاعراض الذاتية المبحوث عنها لموضوع العلم الادنى لا لموضوع العلم الاعلى من
غير لزوم الاختلاط اليه اذا فرضنا الانسان موضوعا للعلم والجسم النامى موضوعا لعلم آخر ولم
يكن سائر الاجزاء من الحيوان والحساس والجسم النامى موضوعا لعلم مدون آخر وبحثنا
فى العلم الاول عن الاحوال اللاحقة للانسان بواسطة الحيوان او الحساس او الجسم النامى
لم يلزم اختلاط مسائل هذين العلمين لان الاحوال اللاحقة للانسان بهذه الوسائط
التى هى اخفى من الجسم ليست من العوارض الذاتية للجسم بل من عوارض اقرب منه اللاحقة له
لو صراحة فلا تكون تلك المسائل من مسائل العلم الاعلى قطعا بل من مسائل الادنى
فقط واما يلزم الاختلاط لو وجب ان يبحث فى العلم الادنى عن جميع العوارض الذاتية
اللاحقة بواسطة الجزء الاعم حتى اللاحق بواسطة الجسم او الجوهر او وجب ان يكون
كل جزء اعم حتى الحيوان والحساس والجسم النامى التى يبحث فيه عن عوارضها
الذاتية موضوعا لعلم مدون آخر اعلى منه كالجسم فقد ظهر ان لزوم الاختلاط
يكفيه احد الوجوبين ومن زعمهم ان اللزوم انما يتحقق بمجموع الوجوبين لم يأت بحق
صرف لكلمة او فى قوله او كان كل جزء اه عن ظاهرها الى معنى واو الواصلة
لكنه توهم فاسد نعم يتوجه على المحشى اعجاث الاول ان الاولى فى الشق الاولى

من التردد

من التردد ان يقيد الاعراض الذاتية بالاولية بواسطة الجزء الاعم كما اشرنا اليه فى المقابل
الشق الثانى اللهم ان يقال تركه ذلك التقييد للاتكال على ما يأتى فى الوجه الرابع من وجوه الايراد
على الدليل الاول هذا ايضا الثانى ان الصواب فى الشق الثانى ان يقول او كان كل جزء او
فصله القريب او خاصته موضوعا لعلم آخر اعلى منه اذ الاختلاط حاصل على التقديرين الاخيرين
ايضا ضرورة ان الاحوق للانسان مثلا بواسطة الحيوان عرض ذاتى للحساس والماشى
ايضا فلزوم الاختلاط على الثانى لا يتوقف على كون كل جزء اعم موضوعا لعلم آخر اللهم
الا ان يخصص الجزء الاعم فى كلامه بالجنس ثم يحمل الكلام على التمثيل كما يقتضيه المقابلة فى
الوسط لان المذكور اذا العلم الاعلى فيه بمعنى ما كان موضوعه اعم من موضوع الادنى سواء
كان جزءا اعم او خارجا اعم الثالث ان لزوم الاختلاط يتحقق مع انتفاء الوجوبين
فيما كان كل جزء اعم لموضوع الادنى جزءا اعم او مساويا للموضوع الاعلى كما اذا كان
الانسان موضوع الادنى والحيوان موضوع الاعلى فاذا جعل الاحوق للانسان بواسطة
جزئه الاعم من الاعراض الذاتية المبحوث عن جميع اللاحقة له بواسطة الجزء الاعم ولا كون
كل جزء اعم موضوعا لعلم آخر اعلى منه فالصواب ان يؤتى بشق ثالث بان يقال او وجب
ان يكون كل جزء اعم لموضوع العلم الادنى جزءا لموضوع العلم الاعلى وهو ايضا مم قوله
على انهم اه لو امكن دفع المنع السابق بان المحذور غير مختص فى لزوم الاختلاط على التقدير
المذكور بما بين مسائل العلمين المدونين بالفعل بل لزوم الاختلاط على تقدير تدوين علم موضوعه
اعم من موضوع علم ادنى منه محذور ايضا ولا شك فى لزوم او بان هذا المنع انما يفيد
صحة جعل الاحوق بواسطة الجزء الاعم الذى لم يكن موضوعا لعلم مدون من الاعراض
الذاتية المبحوث عنها فى العلوم لا صحة جعل الاحوق بواسطة الجزء الاعم مطلقا كما هو
مقتضى تعريف المتأخرين ما يرد الى العلاوة بالترقى من المنع الى النقض بالجزئيات والتخلف
يعنى لو سلم لزوم الاختلاط فهذا الدليل جار فى عدم صحته جعلهم الاحوق المذكور
كالمتحرك والساكن للجسم من عوارضه الذاتية المبحوث عنها فى العلوم فانا اذا فرضنا الجسم
العنصرى موضوعا لعلم ادنى من الحكمة الطبيعية وعثنا فيه عن الساكن المساوى
لموضوعه يلزم اختلاط مسائل علمى الحكمة الطبيعية فلو صح ذلك الدليل يلزم ان لا يصح
جعل ذلك الاخفى من الاعراض الذاتية للجسم مع تخلف حكم المدعى لان صحيح حيث

جعلوه منها وفاقا بين الفريقين واقول لا يلزمهم ذلك الا ان يقولوا في تجويزهم كون احد العلمين
اعم من الاخر مع تجويز وقوع نوع الموضوع او نوع عرضه الذاتي موضوعا للمسئلة ووقوع
العرض الذاتي لذلك النوع محمولها كما اذا فرضنا علما موضوعه الجسم النامي او الحيوان
فوقهم كل حيوان قائل قوة اللمس يكون مسئلة مشتركة بينه وبين الحكمة الطبيعية
والعلم لم يتعرض لها لكون امثال تلك المسئلة التي لم يكن محمولها عرضا ذاتيا للموضوع
العلم ليست من مسائل ذلك العلم حقيقة بل ما هو من مسائل حقيقة ما يرجع اليها كما ان
المسائل عن المسئلة التي محمولها عرض ذاتي اخص كما لا يخفى قوله الا ان يقال الخلط
صحيح اه جواب عن النقض بمنع الجريان مستندا بتحرير الدليل بان المراد لزوم الخلط
الكثير او قبيح الكافي في عدم جعلهم ذلك اللازم من الاعراض الذاتية او بمنع التخلف
في مادة الجريان مستندا بان الخلط اللازم فيها قليل مغتفر بخلاف الخلط اللازم ههنا
قال الشارح قولهم ما يبحث فيه اه اي اذا عرفت هذا التفصيل في جانبي موضوعات
المسائل ومحمولاتها فاعلم ان قولهم ما يبحث فيه عن اعراضه اه وقبله يحمل على مجمل
يفصله ما ذكرنا فالفاء فصيحة والترتيب بين العلمين لا لترتيب ذاته على ذات ما سبق
من التفصيل والا فالاقرب اذ لا ريب اه الملهم الا ان يكون توكيدا وتعيينا بان بان منشاء
الترتيب هو تفصيل جانب المحمولي ولا مدخل فيه لتفصيل جانب الموضوعات وحاصل
استدلال انه انما كلما وقع البحث في العلوم عن الاحوال المختصة بانواع الموضوع فتعريفهم
هذا محمول على معنى مجمل يفصله ما ذكرنا ومتى كان محمولا على ذلك فلا يدرس تاويله اما
بالمسامحة فيه او باثبات الفرق بين المحمولين ينتج من الاقتراني الشرطي شرطية
باستثناء مقدمها بلو رهب ينتج ان تعريفهم محمول باحد التاويلين فيصح تفسيرنا السابق
اما الصغرى الشرطية فظاهرة واما الكبرى فلان المتاخرين لما لم ياخذوا الاحوال المنسوبة
في تعريفهم كالشيخ بل اخذوا الاعراض الذاتية فقط كان الظاهر تعريفهم ان موضوع العلم
ما لا يبحث في ذلك العلم الا عن اعراضه الذاتية لا عن اعراضه الغريبة اصلا فلو لم
نؤول باحد التاويلين بل ابقي على هذا الظاهر لم يصدق على فرد من موضوعات العلوم
في اعتقادهم واللازم بط ضرورة وقوله فان قلت لا حاجة اه منع لتلك الكبرى
بان يقال لو سلم انه كلما وجب حمل مرادهم على هذا المعنى المجمل يلزم احتياج تعريفهم الى احد

التاويلين

التاويلين واما احتياجه اليه لو لم يكن محمول كل مسئلة عرضا ذاتيا لموضوع العلم فظاهر
الشامل على سبيل التقابل هم وذاك لهم وقوله فحينئذ خرج الشيخ اه قال لذلك لان فيه
بل بعض محمولات المسائل لا يصح له لموضوع العلم لو سراخفى ولا شئ من الاصح له لو سر
اخص بعرض ذاتي له بدليل ابطال السند وقوله قلت هذا الكلام من الشيخ آت ههنا
لتصريح الشيخ الدرئي بعد دليل الكبرى بدليل ابطال السند وقوله واما خروج شرط
الشيخ اه ابطال لذلك السند بدليل اخر فانه يقال بعض محمولات المسائل الثلاثة على سبيل
مانعة التقابل ليس بينه وبين مقابله تقابل التضاد الحقيقي ولا العدم والملكة وكل عرض ذاتي
يشمل على سبيل التقابل بينه وبين مقابله احد التقابلين ينتج من الشكل الثاني ان
بعض تلك المحمولات ليس بعرض ذاتي يشمل على سبيل التقابل كما انه ليس بعرض ذاتي
يشمل على الاطلاق ويبطل السند المذكور المساوي لخفاء الكبرى اعم اوليس ههنا احتمال
اخر يوجب خفاءها سواء هذا الدليل الذي ذكرناه هو مقتضى سوق كلام الشيخ فما
لا يظهر من كلام المحشي ههنا من ان هذه الاعتراضات متوجهة على نفس تعريفهم لو على دعوى
الو حيتاج الى هذا التاويل فمحل نظر لو يخفى قوله اي بعد اعتبار المسامحة اه لو يخفى
ان المسامحة ههنا محتملة لوجوه الاول ان يراد بالاعراض الذاتية الاعراض الذاتية
وما يتضمنها من الاعراض الغريبة الراجعة على طريق عموم المجاز وهي التي اشار اليها
المحشي بعطف قوله وتاويل ما يبحث فيه اه على المسامحة عطف تفسير كما يدل عليه
كلامه فيما بعد والثاني ان يراد بالبحث عن الاعراض الذاتية البحث الراجع اليها فلا يجوز
في الاعراض الذاتية بل في البحث عنها والثالث ان يكون اضافة الاعراض الذاتية
الى ضمير الموصول لا في ملابسة اي الاعراض الذاتية المتعلقة سواء كانت اعراضا
ذاتية لنفس او لبعض الذات او لنوع احدهما وهذا الوجه هو الذي اشار
اليه الشارح في الحاشية الجديدة لشرح المطالع فح لا يجوز في العرض الذاتي ولا في البحث
عنه بل في اضافة الاعراض الذاتية الى ضمير الموصول لا في الاولى ولا في الثانية
اضافة مجازية على سبيل المجاز العقلي لان نسبة المضاف بالاضافة المعنوية انما
يكون بنسبة الى ما هو له او احد هناك معنى لام الاختصاص بالمضاف اليه ومطلق
التعليق اعم من الاختصاص اذا تقرر هذا فاعلم ان مراد الشارح من المسامحة احد الوجوه

الثلثة الى الكل فحينئذ يكون تعريفهم مجملا لذلك التفصيل والتفسير اما ان
ياخذ منها هو الثاني على ظاهر كلام الشيخ والا ول كما يدل عليه كلام المحشي
فالوجه ان يترك في ذلك العطف الذي يختص المسامحي في كلام الشيخ ببعض
هذه الوجوه وليس الشيخ بصدد وجوب التفسير السابق والا لم يصح منه
التوجيه الاخير لما بينا من الفرق بين النحو الاول بل هو صحيح وصحته اوضح من
صحة غيره من تلك الوجوه واما ما ذكره المحشي هنا من ان مراد الشيخ المسامحي
هنا هو الوجه الثالث فغلط فاحش مستلزم لبطلان التفسير السابق لما عرفت
من انه على هذا لا وجوب في الاعراض الذاتية لموضوعاتها فلا يصح التفسير
بالرجوع وحمل ذلك التفسير على التفسير بالاعم مع انه لا يفهم التفسير والتوضيح
قوله فكيف يكون محمولا لذلك التفصيل اقول العلم حاضر في المقدمة المذكورة
اذ لا ريب انه بان هو لهم معرفا لا يكون محمولا مجملا لذلك التفصيل لانه
ليس بشامل له وانما هو شامل للمحمولات التي هي عوارض ذاتية لموضوع
العلم مشمول الكل لجزئياته وحمل كل تفصيل يجب ان يكون شاملا له
حاصل الدفع انا ان اردنا ان ليس بشامل بظاهره صحيح وغير مضر اذ لا
يثبت تعقيض ما ذكر لان مرجعه انه مجمل له ولو بعد اعتبار المسامحة
فيه وان اردنا انه ليس بشامل له مطلقا فغلط فاحش لما عرفت لا يقال في توجيه
المحشي هنا فهو رجيح اقتصر في المحمول على اعتبار المسامحة وكان
عليه ان يقول انما بعد اعتبار المسامحة لانا نثبت الفرق بين المحمولين في
لانا نقول على تقدير كون التعريف مبنيا على اثبات الفرق لا يكون الاعراض
الذاتية شاملا لا لتفصيل تلك المحمولات المختصة بالاعراض بل للاعراض الذاتية
التي ترجع تلك المحمولات اليها ولذا احتاج الى توجيه كلامه فيما بعد قوله وانما
اكتفى في توجيه كلامه اولا واخرا اي في التفسير بالرجوع وفي قوله فقوله ايهم مجمل
تفصيل لما ذكرنا لكونه من قبيل اثبات الاعم بعد بيان غير مستفيد بعد بيانه وانما
قال من غير سند يعتد به للاشارة الى ان مخرج ظاهر التعريف لا يكون سندا يعتد به
لاحتمال كونه مبنيا على المسامحة لا على اثبات الفرق واذا ثبت الاحتمال

سقط

سقط الاسناد الاول والاستناد وحسن نقول الوشك ان هناك مقبوضا ومردودا بين
المحمولات لوضوح لزاته اولمساويه ومتحدا معه في الواقع فيكون عرضا ذاتيا و
محمولا بالاضطرار الحق انه سواء سمي ذلك العلم محمول العلم اولا فان اراد الاضطراري
الجديد في اصطلاح لفظ العرض الذاتي على ذلك المفهوم المردد المنوط العناد وان اراد
الاضطراري في اصطلاح محمول العلم على ما تقدم تسليمه ويجري هنا ان ليس يتوقف مشتملا
على لفظ محمول العلم بل على لفظ العرض الذاتي وعلى لفظ البحث والحمل مطلقا اللهم الا ان
يحمل مراده على الاضطراري الجديد وفي لفظ البحث والحمل بناء على ان مجرد الاتحاد لا يسمى
عندهم بحثا بحمل حامل يقصد الحاكم ولم يحكم به صريحا او ضمنا فذلك المفهوم المردد انما سمي
محمولا عندهم لاجل الحمد واعلم على موضوع العلم في ضمن حمل محمولات المسائل على موضوعاتها
فعلى هذا يكون التوجيه الاول من توجيهي الشيخ مبنيا على ان ليس غرضهم في كل مسئلة الا اثبات
محمولها الموضوع عنها كما هو الظاهر وهو المليح باقامة البراهين والادلة والتوجيه الثاني منهما
مبنيا على ان غرضهم في كل مسئلة اثبات محمول المسئلة لموضوعها ومحمول العلم لموضوعه
في ضمن اثبات الاول فظهر انه على التوجيه الثاني لا مجاز في الاعراض الذاتية ولا في اضافتها
الى ضمير الموصول ولا في البحث فتم فيه صرف البحث والاعراض الذاتية على ظاهرهما واما الظاهر منها
هو محمولات المسائل وحملها ما لا يضمنان له لا يقال فعلى هذا كان التوجيه الثاني ايضا
مسامحة اذ المسامحة هي استعمال في خلاف الظاهر فلو صح المقابلة بين التوجيهين لكنا نقول
ليس المسامحة مجرد ذلك بل هو استعمال اللفظ في خلاف الظاهر المراد وما فصلوا محمولات
المسائل في محل ورود محمول العلم كان حمل الاعراض الذاتية على مجموع الاعراض الذاتية
وما يتضمنها ولو بطريق المجاز اظهر من حملها على محمولات العلم ولو بطريق الحقيقة واذا كان
التوجيه الاول مسامحة دونه الثاني ولا يبعد ان يحمل ما ورد من رجوع البحث في العلم الى
الاعراض الذاتية على ان يحمل الرجوع بان يكون الاعراض المبحوث عنها في العلم راجعة الى
الاعراض الذاتية لموضوعه لتضمنها اياها وهو التاويل الاول ويحمل الرجوع بان لا يكون
كذلك بل بان يكون البحث عن الاعراض في العلم راجعا الى الاعراض الذاتية لموضوعه
وهو التاويل الثاني كذا نقل عنه واحوال لا يخفى ان تفسير الشيخ انما مبني على حمل
البحث الصريح في المسائل الراجع الى البحث عن الاعراض الذاتية على ان يراد بالاعراض

Leander K[illegible]
[illegible] Aus [illegible]
[illegible]

الذاتية ماهو اعم منها وما يرجع اليها مجازا كما هو التوجيه الاول واما مبني على حمل البحث
على البحث المضاف المرجوع اليه على ان يحمل الاعراض الذاتية على حقيقتها كما هو التوجيه الثاني
ولا يجوز ان يكون مبنيا على كلا الحملين معا والا كان الاعراض الذاتية في تقويمهم
حقيقة ومجازا معا وهو غلط فكيف يحمل التفسير السابق على معنى يشمل التوجيهين
معا اللهم الا ان يكون تفسيرا باللازم كل من التوجيهين ففي تفسيره اشعار بانهم
لا يريدون ظاهر التعريف من كون البحث في كل مسئلة بحثا عن العرض الذاتي
لموضوع العلم بل يريدون معنى مستلزما لرجوع ابحاث في المسائل الى الاعراض
الذاتية للموضوع وذلك المعنى اما حمل البحث والاعراض الذاتية على ما يصطرح
بهما في المسائل واما حملهما على ما يتفاهمان ولا يخفى ما فيه من البعد ولذا ايضا
الى يقول بقوله ولا يبعد اي كل البعد ولعله لما اوردناه من السؤال والجواب
قال فلو تفضل اولا يرد وعليه من اوحمل التفسير على معنى يشمل كليهما تفريح
قولهم فقولهم محل تفصيل اه على ما سبق لنا ومنا انه انما يكون محلا لذلك التفصيل
على التوجيه الاول لا على التوجيه الثاني اللهم الا ان يكون محل له بمعنى حظ كون
ذلك البحث بحثا رجع اليه ابحاث المسائل او لا شارة الى ان حمل التفسير السابق
على معنى يشمل لا يوجب كون التوجيه الثاني مسامحة ايضا حتى لا يصح المقابلة
بين التوجيهين بل غاية ما يوجبه كون كلا التوجيهين خلاف الظاهر من قولهم كما اشرنا
قوله فيما ياتي يجوز اه منع لصغرى القياس الاقتراني الشرطي القائلة بانه
كلما وقع البحث في العلوم عن الاحوال المختصة بانواع الموضوع فقولهم هذا يجب
ان يحمل على معنى محل تفصيل ما ذكرنا كما اشرنا سندا بانه انما يجب حمله على ذلك المعنى
لو كان البحث عن الاحوال المختصة مقصودا اصليا من غير اعتبار الرجوع الى البحث
عن الاعراض الذاتية وذلك ممنوع لجواز ان يكون بحثهم عنها على سبيل التطفل
ان لكونه راجعا اليها بالذات وعلى سبيل الاصالة وههنا بحث هو انه ان
اراد هو بوقوعه على سبيل التطفل ان يكون ذكرهم اياه بالتبع من غير رجوعهم
الى البحث عن الاعراض الذاتية فهو باطل قطعا لما مر مما ياتي من كلا الوجهين
فهم النشر المبني على الرجوع في كلا التوجيهين معا وان اراد به ان يكون ذكرهم

اياه بالتبع لكونه راجعا الى ما هو المقصود الاصلي فهو بعينه التوجيه الثاني المشار اليه
بقوله او راجعا الى البحث اه لا توجيه آخر والجواب الثاني كلا سامح
ومراده ان يكون كلا التوجيهين مبنيين على كون ذلك البحث منهم واقعا
بالتبع وراجعا الى ما هو الموضوع الاصلي لكنهم بحثهم عنها اما كونه راجعا اليه وهو
التوجيه الثاني من توجيهيه ههنا واما لا مر اخر مثل تفصيل العرض الذاتي
المجمل وان كان راجعا في نفسه وهو توجيهه الثاني فلم الفذان يقول فيه
انه يجوز ان يكون بحثهم عنها بالتبع اما كونه راجعا الى الموضوع الاصلي او لامر
آخر لا يقال التوجيه المبني على الرجوع هو بعينه التوجيه من توجيهي الشه
لانا نقول هذا ما توهمه الناظرون وليس وتحقيق هذا المقام هو ان غرضهم
الاصلي في كل مسئلة اما ان يكون اثبات محمول واحد هو محمول المسئلة فقط
او محمول العلم فقط او اثبات محمولين محمول المسئلة لموضوعها ومحمول العلم
لموضوعه في ضمن اثبات الاول فالاول هو مبني التوجيه الاول من توجيهي الشه
والثالث مبني توجيهه الثاني كما عرفت والثاني هو مبني توجيهي المحشي
ههنا اذ لا شك ان قولهم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية تعبير على ما
م هو المقصود الاصلي فانما يلزم الاحتياج الى الصرف عن ظاهره
م الى معنى محمل يفصله ما ذكره الشارح
م رحمه الله اذ كان بحثهم عن
م الاحوال المختصة بالانواع
م مقصودا اصليا
م لهم ايضا

عن نسخة

م تمت

الحمد لله الذي هدانا للاتمام والصلوة والسلام على محمد سيد الانام وعلى اله العظام واصحابه
الكرام قد وقع الفراغ من ترقيم هذا الكتاب المشهور بالكبوس عن يد
الفقير الى رحمة ربه القدير المصطفى بن محمد بن حسين المدعو بكوجك
حسين زاده البودرسي في اليوم الخامس من شهر الاخر سنة اثنى عشر
ومائتي والف بدار السلطنة في مدرسة حكيم جلبي
غفر الله لهم ولوالديهم ولاساتذتهم ولجميع المؤمنين
اجمعين

هذا اول وهذه عالية من آثاب كم خطوا زنا نخة بر