

ہذا کتاب

شرح الزاہدیہ

على الرسالة القطبية من

مصنفات كاشف دقایق المعقول

والمنقول عارف حقایق الغرر والصلو وحید

الدہ فرید العصر مع الفنون والکمالات منظر الفنون

والبرکات اکمل الفضلا افضل العلماء جناب مولانا ارتضا علیہ

بہار دقایق القضاة فی کمالک المحروسة المتعلقة

بالحکومت المہدیہ اسناد ام اللہ تعالیٰ

بعد فرض هر نماز سوره قل هو الله با زود بار بخوانند باشد

در سجده رضای ام المصیان که طفلان مشغول و صد درش برپا و غفلت بسیار باید کرد

سوره نوح در سجده بر روی جانب کار دوم نموده اول بر جانب بسم الله الرحمن الرحیم طفل

کار نوح در سجده نشستن خطوط بر زمین کشیده و بعد از سجده نوبت خواندن بر روی سجده

بر خطوط کشیده اول نوح خطوط نشانی نموده است و بعد از آن بسم الله الرحمن الرحیم خوانند

حرکت

داخله نمبر	۱۱۲۲۹
فن نمبر	الف ۸
تخلیص نمبر	۷

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحان الذي هدانا لهذا لم كنا لنهتدي لولا ما رزقنا من قبله
 هذا ما يتصور كونه الى تصديق ذاته وبإدراك صنوعاته الى اذعان صفاته بخبر
 مما يليق بشانه ونشكره شكرًا على خيريل احسانه ونصلي على رسوله محمد الذي انوار وجوده غيا
 الكفر عن وجه الزمان والاهل واصحابه المبشرين ~~عليهم السلام~~ وان على من تبعهم حسانا ما بعد
 فلما كانت الحاشية الزاهية على الرسالة القطبية محتوية من الحقايق العليمة على اسناصا منطوية من
 الدقايق الفلسفية على اجلا ما بيدها صائر لغاية الايجاز نازلة منزلة الالغاب بحيث تغذر ان يخوض
 في بكار معانيها الا واحد بعد واحد ويتعذر ان يكون مورد الكل وارد فخلق عليها مشاهد يارينا
 من الفضلاء لاسيما المولى المحقق ملك العلماء تعليقات بديعة واوردها فيها تحقيقات مينة فاب
 الجواهر المكنوزة في صخور عباراتها وظهر اجلايل الاسرار عن ستم اشاراتها حتى لم يبق منها عقدة
 الا انحلت ولا خافية الا انجلت لكن لما كان بعض منها وجيزة غير كاملة لاستيفاء المطالب بعضها
 طوله مما لا يطالب ورايت قصورهم الطالبين عن تنقيدها فيها من التحقيقات وتشبيها عليها من
 التذقيقات وجسبت ان في ذلك لا يحصل الا بالتحريه ولا يغني لانضباطها لتقريب فرقت عليها شرعا

هذا الكتاب من تصنيفات الميرزا محمد باقر خراساني
 وهو من المتفكرين في عصره
 وقد اورد في هذا الكتاب
 ما لا يدرى في غيره
 من الكتب
 وهو من
 الكتب
 النادرة
 والقيمة
 العالية

حاويا على ما افادوا وافيالما اجادوا وبالغت في تلخيص ما في اسفارهم من الغوايد وتحفيض تقريرهم
 عن الزيادة راجعا عن العارفين للرجال بالحق لا الحق بالرجال الناظرين الى ما قيل لا الى من قال ان ينظروا
 فيه بعين الانصاف لا يزدروا به بالاعطاف مستعينا بالله الملك الوهاب اللهم للمصدق والصواب
 قال المحقق والخير المصدق قدس سره روح الحمد مدني الحكمة ابا الفتح والحق الساطعة اعظم شانه العظيم
 احسانه الولي للخير والتوفيق والمفيض للتصور والتصديق بالحكمة بالكلية العلم والعدل والفرقان الباقية
 اي الجيدة يقال شيئا بالغ اي حيز الحجج بالضم البرهان المراد به القرآن المعجز الذي انزله الله تعالى اثباتا
 رساله رسول الله صلى الله عليه وسلم والسا طوعه الجلية والمرتفعة اعظم مجرور على انزله من الله وكذا اعظم
 والشان الامر والولي المالك المعين التوفيق توجبه الاسباب نحو المطلوب الجزو يعايد الخذلان
 والافاضة صب الماء والمراد بها الاعطاء اي معطى العلم وانما اختار قسمي العلم عليه عاية لبراهنه الا انه
 والصلوة والسلام على من كان صواب التصديقات بطبائعها متوجهة الى حضرة الاقدس
 التصورات بانفسها مائة الى ثمانية المقتدر في مركز المعقولات تصوراتها وتصديقاتها ونفسها العليا
 منبع العقليات نظراتها وفطرياتها الصلوة هي الاعتناء بشان المصلي عليه على حسب تبة المعنى والسلام
 والبراءة من النقايس واختار ما امتثالا لامره سبحانه يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما واذا ذكر
 الى التصديق ما هو عليه عاية عبيد الى التصديقات الصادقة المطابقة للواقع والخبرة من الحضور كناية عن
 الرجل الاقدس لا ظهر من الاداس غياق جمع حقيقة هي بالشيء هو هو حقايق التصورات بانفسها والجناب
 الغناء والتعبير بهذا اللفظ عن شخص عاية للاوب والماحصل ان حقايق التصديقات والتصورات تستدعي
 بالنظر الى انفسها الحضور في ذات المقدسة لا تحصيل كمال من كمالات الذاتية لا اكمال نفسه الكمال الغير
 المفتقرة في تحصيل الكمال الى العلم التصوري والتصديقي بخلاف نفوسنا الناقصة المستكملة بالروح
 الهيك ومركزه شيئا وسط ومحل فروم المعلى والمقدس محل تعلم بحيث لا يصل الى غيره الا بواسطة فيضه

والمنع ما يخرج من الماء وعلى آله الأبار وأصحاب الأجر عطاء ما تنس القدر وساء مجال النسل
 هرة مراسم العلم واليقين حماة مقام الله والدين المراد بالآل أهل بيته صلى الله عليه وسلم والآبار
 جمع برافق كرب وارباب هو صفة المحضنة الحسنة والآصحاب هم الذين صحبوا النبي عليه الصلوة والسلام
 مسلمين ومانو عليه والآجاء جمع خير بالتشديد صاحب إصلاح الدين والعطاء بالضم والفتح جمع عظيم
 والآل من الآل ضد الوحشة والمراد بمجالس المحادثة جمع ما وكاللقضاة جمع قاض و
 المراسم جمع مرسوم من الرسم هو العلامة أي المواضع التي تنصب في العلامة على الشئ وهي القرآن
 والشريعة والآل جمع حام هو الحافظ والآل عالم جميع معلم هو الآل المراد الذي يستدل به على الشئ هو الله
 والدين بمعنى واحد هو الشريعة أما بعد فيقول العبد المستعين بعناية الله القوي محمد زاهد بن أسلم الهروي
 صانها الله تعالى عن شرك كل غبي وغوى أكبر ومحرمة منسوب إلى هرة بالفتح وهي بلدة في خراسان
 والآصون الحفظ والتباعد عدم الغفلة والآغواية سلوك طريق غير موصلي إلى المطلوب شرها الدنيا
 بلا فائدة لما كان بحيث التصور تصديق من نفائس المطالب العلمية ولطائف المآرب اليقينية كانت
 الرسائل التي فيها الجبر العلامة والتحريم للنفهاة المؤيد بالآل الله السما قطب الحق والدين الرادي
 في هذا المبحث الشريف والمطلب المنيف مشتملة على محاسبة ومحتوية على مهابة فاردت فخرج سراجها
 وخفياتها وكشف أسرارها وجنبايتها فأنس المطالب أي المطالب النفسية وهي ما يغيب فيه اللطيف
 من الكلام ما خفي معناه والمآرب جمع مآرب من الآرب الحاجة والرسالة ما يرسل والمراد الغايات المدونة كالحقا
 مرسله إلى طالبها وآتليف التدوين الجبر بالكسر العالم وبالفتح أيضا لغة وأعلامه صيغة مبالغة أي
 صاحب علم الكثير والتخري بالكسر الحاذق الماهر القطب بالضم سيد القوم ملاك الشئ ومداره والآرك
 منسوب إلى الري بزيادة الزاء المعجمة خلافا للقياس هو بلد معروف والمنيف العالي والاشتهار جمع أم
 وأم كل شئ أصله وعادة محتوية أي محزنة والمهبات جمع مهمم الجنباات الخفيات جمع خفية قاضية بتابع

المذهب الصحيح ان خالفه المشهور واخذ بالحق الصحيح وان لم يسأله الجمهور انما اشرح في المقصود
 مستقيضا من دلي الخرج والجود الصحيح الخالص والمساعدة الموافقة والا عانة الجمهور بالضم معظم كل شي
 ومن الناهين عنهم كذا في القاموس ما حرف تنبيه ورده ايقاظا للطالبيين والجود بالضم السخا
قال المصنف العلامة هذه رسالة مشتملة على تحقيق معنى التصور والتصديق وتعريفها حريا
 لبعض الاصحاب متوكلا على ملهم الصدق والصلوب اعلم ان العلم الذي هو مورد القسم في التصديق
 هو العلم المتجدد لا يكفي فيه مجرد المحصور كعلم البكر تعالى وعلم المجرى بانفسها وعلما بانفسنا والا
 لم ينحصر العلم في التصور والتصديق اذ التصور يحصل صورة اشياء في العقل والتصديق يستند التصور
 الذي هو كذا العلم المحصور ليس يحصل الصورة قوله اعلم ان العلم الذي هو مورد القسم في التصديق
 المراد بالعلم المتجدد علم يتحقق مصداق كل فرد منه بعد تحقق مصداق العالم الذي هو الموصوف بالعلم حقيقة
 المعلوم لعدم اتصافه بالمبدأ بالذات ^{القابل لله تعالى} فاقول يا مادة المعلوم عن الموصوف واثبات بعبء العلم عنه
 باعتبار مرتبة الاكتناف عن مرتبة الذات ليس تجريد وانما اجتنابا الى تقدير المضاى الى المصدق لان العقل
 في المحصور ايضا لا يخطئ مفهوم العلم من حيث هو صدق بعد تحقق مفهوم الموصوف من حيث هو عالم كذا
 المصدقين فيه فانه ليس التغير بينهما اصلا حتى تعقل البعدي اما في المحصور فانه صدق قائمة بالموصوف
 مغايرة له فيكون بعده البته ولذا قال هو ليس ^{الذاتية} العلم المحصور لكن ان كان المراد بالبعدي البعدي
 التي بها يمنع وجود البعد بدون القبيل فيكون المورد شاعلا للمحصور مطلقا لعمومه وان كان المراد بها
 البعدي الزمانية التي بها يمنع اجتماع القبيل مع البعد سواء كان هذا الامتناع بالذات كما في اجزاء الزمان
 لعدم قرارها او بالغير كما في الزمانيات فيكون المورد غير شامل للمحصور القديم لانه بسبب مجامع
 مع كل شي وتفصيله على اختيار الشق الاول منها ان العلم المتجدد ما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق العالم بعينه
 ذاتية اعم من ان يكون تلك البعدي بالذات فقط كما في حصول الصور العقلية المغايرة او توسط

متعارفة بالبعدية الزمانية كما في حصولها في العقول المتعلقة بالابدان فهذا التفسير شامل لتسمية الحادث
 والقديم بحسب عليه قوله ليس العلم المحصول بالتكلف ويدل عليه ايضا دليل المصنف رحمه الله تعالى بقوله اذا تصور
 به حصول صورة الشيء المحسوس بها وايضا يكون الصفة التي هي قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور مساوية
 لموصوفها بالتجدد وينطبق عليه الحاشية هي قوله لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث لان العلم بالحادث علم
 من المحصول فيلزم تخصيص مرتين من غير ضرورة مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع صفة لقوله العلم
 المتجدد وقد تقرر في موضعه ان توصيف المعارف للتوضيح او صافها مساوية لها كما ان توصيف
 النكات للتخصيص او صافها مخصصة لها انتهى وبعضه ايضا قوله فيما بعد ثم بعضهم حصل المورد بالعلم
 الحادث وما قيل ان اثنين المراد بلفظه كان قرينة عليه اذ لو لا هذه الارادة لم يأت بها لان البعدية
 الزمانية ظاهرة من المتجدد والحصول صفة مرفوعة بانه على تقدير ارادة الزمانية ايضا يحتاج الى اثنين
 المراد بهذا اللفظ اذا المتبادر من التجدد والحادث فقط لا الحادث المحصول والحصول الذي يفهم من قوله
 لا يكفي صفة موضحة لا مخصصة حتى يكون المجموع نصا عليه كما عرفت لكن لا يناسبه شي من قوله ويمكن ان يقال
 اذ على تقدير البعدية الذاتية لم يكن المقسم الا عام فلا يخصص بالحصول الحادث والا بالتفسير الثانية وجبته لا
 لقوله ويمكن بل القول بصير ضرورة بالانحتمال المحصر على ان المتصف بالبداهة والنظيرة ليس بالعلم المحصول
 الحادث فيلزم تخصيص العلم مرتين مرة في تقسيمه الى التصديق والتصديق بالحصول مطلقا لتساويهما بالحصول
 القديم ايضا مرة في تقسيمهما الى البديهي والنظر بالحادث منه وهو خلف عنده وايضا ياباه قوله
 في الحاشية على الحاشية الجملية بعد نقل كلام المصنف رحمه الله تعالى حيث افاد بهذا الكلام كما تراه يدل على
 ان الانقسام الى التصديق والتصديق على تخصيص الحاشية الى المحقق الدواني لما ثبت عند اختصاص
 التصديق والتصديق بالعلم المحصول الحادث لا تصاف القديم بها ايضا اختار ان الانقسام الى البديهي
 والنظيرة على التخصيص انما هو لان الكلام يدل على ان المراد بتخصيص العلم بالحصول الحادث

في مورد بقسمة الى التصور والتصديق فلو اريد به هنا الحصول المطلق الذي هو مقتضى البعدية الذاتية
 يلزم المناقاة بين كلاميه وقديراح بان التصور اذا فسر بالصورة الحاصلة يفهم من الحصول بحسب
 المد وشواذ المتبادر في التعريف المفهومات المتعارفة وبحسب اللغة الوجود فحمل المحشى كلامه ثم على
 المعنى الاول وههنا على الثاني الذي يعبر بالحادث والعقيد ولا باس بالقولين في كلام واحد من
 مختلفتين فلا منافاة وايضا يفهم من كلامه المذكور ان من الاعتراض على العلامة المذكورة رحمه الله
 في تسمية علوم المبادئ العالية بالتصديق ان هذا مخالف للجمهور فانهم لا يسمون العلم القديم تصورا
 وتصديقا عدم رضاه بالتعظيم الا ان يقال ان عدم رضاه لا يضر تفسير قول المصنف رحمه الله
 على ما يقتضيه سياق عبارته ومن ادعى عدم رضاه لمصنف ايضا فعليه السند من صريح كلامه وعلى
 الشق الثاني ان المراد بالعلم المتجدد علم لا يجمع فرد منه مع عالم بل يتحقق بعده بعدية زمانية وهذا
 لا يصدق الا على الحصول الحادث لان الحصول القديم غير مختلف عن موصوف بالزمان والحصول ليس
 يتحقق كل فرد منه بعد تحقق العالم الموصوف به لكون بعض افراده عين الموصوف لكن جنيته كان
 ينبغي ان يعقد قوله بوليس العلم الحصول بالحادث ولم يعقده به مع ان احد القيدين اذا لم يكن مغنيا عن
 الاخر لا بد من اظهارها بالاداة ترك التقييد لفائدة الانطباق مع ان النقصا الشيء الاعم لا ينافي انحصار
 في الاخص فعلى هذا لا يرد الايراد الواردة على الشق الاول لكن يبقى عدم انطباق دليل المصنف
 رحمه الله على الدعوى لعمومه ويدفع بان المتبادر من العقل في قوله هو حصول صورة الشيء في
 العقل المجرد والمتعلق بالبدن لا ما يعبر منه بقرينة ان الحصول بحسب تفاهيم العرف بمعنى الحدوث
 فيكون منطبقا وايضا يلزم تخصيص مرتين كما يلزم على تفسيره بالحادث فقط والجواب عنه ان ههنا
 واحد حيث اللفظ وان كان من حيث المعنى تخصيصا فلم يلزم من حيث اللفظ الا الواحد الاثنا
 اذ تعدد تخصيص ووحدة مبنيا على تعدد القيد المخصص ووحدة القيد المخصص مبنيا واحد وهو المتجدد

على ان كان القيد مبنيا على ان يكون العلم بالزمان لا يتحقق في كل زمان بل في زمان واحد
 على ان كان القيد مبنيا على ان يكون العلم بالزمان لا يتحقق في كل زمان بل في زمان واحد

لكنا دى مودى القيدىن والهروب عنه هو الشانى بخلافه من فسر بالحادث فقط فلا بد من التخصيص الآخر
بعد تخصيص الحادث لعمومية المحصول فيكون هذا تخصيص مرة بعد اخرى من حيث اللفظ كما هو من حيث المعنى
وايضاً يرد عليه ان الصفة هي قوله الكذا لا يكفي فيه مجرد المحصور صفة عامة من المتجدد لتناوب القديم ايضا
فلا يكون مساوياً للموصوف وهو يدعي ويدفع بان ادعاء المساواة في الصفة كادع من المحشى المرفق

١٢ الشك

رحمة الله ادعاء محض لتساعده تعريكات القوم لانهم ارادوا من المساواة في التعريف كما صرح

به الرضى وعلى التسليم فالمراد بها هنا الصدق اكمل من جانب الصفة لا الموصوف بالعموم المطلق كجمل

ما اذا فسر المتجدد بالحادث فقط فيجوز ان الصفة عامة من وجه اجتماعها في المحصول بالحادث

وافترقا في المحصور الحادث والموصوف القديم فينطبق عليه الحاشية الطباخا بينا وما قيل في توجيهه

معنى قوله لا يكفي فيه مجرد المحصور مكان المحصور مع عدم الكفاية وذلك مختص بالمحصول الحادث فلا يكون

الصفة عامة اذا لا شك ان القديم لا يمكن فيه المحصور عند الحاشية لبراهة العقول عنها واما عند

المدرک ففيه كفاية وح لا معنى لعدم الكفاية فهو مدفوع بان المحصول الحادث لا يتصور فيه ايضا

ذلك المحصور كما اذا تعلق العلم بالكليات للمتنوع احسبها والتاويل بان يمكن فيه هذا المحصور ولو

بالنظر الى بعض الافراد غير محقق هذه الصفة في المحصول المطلق ايضا فيبقى عدم التساوي كما كان

والعلم المحصور وان كان بعض افراده كالعلم المتعلق بالصورة العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف

لكن جميع افراده ليس كذلك لان بعض افراده كعلم البارئ تعالى ليس بعد تحققه بخلاف المحصول فانه

عبارة عما يتحقق كل فرد منه بعد تحققه وبذا غير صادق على المحصول فيكون تعريف المحصول ما فاعلا

ان الصورة العلمية علم محصور لا يرب تحققها بعد تحقق العالم الموصوف بها لانها قائمة به فاعلا

بها ايضا يكون بعد العالم بالطريق الاول ويصدق عليه انه متحقق بعد تحققه مع انه علم محصور

فلا يكون التعريف ما فاعلا وقد يقرر لاجل العلم بالصورة عن المقسم بان المراد بالفرد النوع وليس

المقرر مولانا احمد على السندى ١٢

لعلم بصورة فرد نوعي واما لافراد شخصية ويجاب عنه بان المراد بالعلم المتجدد والعلم الكلي الذي يتحقق
كل فرد منه بعد تحقق الموصوف والعلم بالصورة وان كان متحققا بعد تحقق الموصوف لكنه ليس امكليا
حتى يكون له افراد شخصية والعلم المحصولي افراد نوعية بل انه جزئي والعلم المحصولي كافي فيكون تعريفه مانعا
بهذا الوجه لا بما قرر وفيه ان العلم المحصولي ايضا ليس كليا بل صورة شخصية قائمة بمجمل شخصي وكلية القدر المشترك
بين الصور غير نافع لان القدر المشترك بين العلوم المحصولية التي هي عين تلك الصور كافي وفيه اي في
قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور إشارة الى ان المدرك في العلم المحصولي قد يكون حاضرا لان عدم كفاية
الحضور من ان لا يكون فيه حضور اصلا او يكون لكن لا يكفي فعلم منه ان المدرك في العلم المحصولي قد يكون حاضرا
مع عدم الكفاية فاورد مثاله بقوله كالمبصر قال في الحاشية لا يخفى ان حضور المبصر وغيره من المحسوسات
بالنسبة الى الحاسة التي يجادرك لا بالنسبة الى المدرك فالمراد بالحضور في قوله ان لا يكفي فيه مجرد الحضور
مطلق الحضور سواء كان بالنسبة الى الحاسة او بالنسبة الى المدرك ولا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب
في قوله بعد ذلك واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة كما لا يخفى ^{منه} هذا سوال وجواب
حاصل السؤال ان المثال غير منطبق على الممثل اذ المبتدأ ودر من الحضور في قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور المحصور عند المدرك
كما يدل عليه تمثيل المنفي وحضور المبصر ليس عنده بل عند الحاسة وحاصل الجواب ان المبتدأ ودر منه وان كان
الحضور عند المدرك لكن المراد ههنا مطلق الحضور سواء كان نسبتا الى الحاسة او الى المدرك اذ على تقدير ارادة
الحضور عند الحاسة فقط مع كونه عدولا عما هو المبتدأ ودر لم يصح تمثيل المنفي في قول المصنف رحمه الله بهو علم
البارئ تعالى لبرائة عنها كما لا يصح تمثيل المبصر على تقدير ارادة عند المدرك فلا بد من التعميم ليصح تمثيل المبصر
باعتبار فرد وتمثيل المنفي لمخاطبة فردا آخر في الواقع وان لم يكن الثاني متحققا لاستحالة عدم الكفاية
على تقدير الحضور عند المدرك لكن الاول متحقق ويكفي لتحقيق العام تحقق بعض افراده وتوهم البعض ولا يجب
لتحقق تحقق الجميع ثم اجاب بقوله ولا يلزم من تعميم الحضور عاير عليه من ان تعميم الحضور يستوجب تعميم الغائب

في قول الاشياء الغائبة خارجة للمقابلة فعلى هذا يصح على الصورة العلمية الغائبة عن الحاسة
 عند المدرك انها غائبة عنها ولا يكون علمها الا بحصول الصورة فتلك الصورة اما متحدة بالماهية
 مع الصورة السابقة الحاضرة عند المدرك او لا فعلى الاول يلزم اجتماع المتشابهين لاجتماعهما في المدرك
 وعدم تمايزهما وعلى الثاني حصول الاشياء بامثالها لا بانفسها كما هو التحقيق وحاصل الجواب
 انه لا يلزم من تعميمها وتعميمها والتقابل الاستدحاج بل يقتضي تخصيص الغائب بالذي يغيب عن الحاسة
 والمدرك جميعا فالابصار اى العلم الحاصل بالابصار علم حصوله لا حضوري والا يلزم كون القوى الحسية
 مدركة مع انها اعراض مخصوصة حاله في مواضع مخصوصة ليست وجودها لانفسها بل لمخالطها فتمكن
 مشقة لانفسها فضلا عن غيرها وانا العلم من شأن الجوهر المحرر لا لا كما ذهب اليه صاحب الاشراق
 ولوقال انه حضوري لمصور صورة المبصر عند المدرك بواسطة الآلات في هذا القدر كافه لا انكشف قلنا
 هذا المحصور ليس الا الحضور الخارجي وهو ليس بكاف والا يلزم انتفاء العلم بانتفاءه مع انه باق عند انتفائه
 الخارجي كما يشهد عليه الوجدان فيكون مقتضا الى شئ سوله وما هو الا الحصول والقول بان المحصور
 الخارجي بعد غيبوته يحضر له مثال متحد معه بالذات من غير الانطباع في الذهن في عالم المثال الذي هو عالم
 روحاني برزخ بين الجوهر المحسوس الجسماني والجوهر العقلي النوراني ويكون موجبا لا انكشافا لسبب المناسبة
 الناقمة بينهما ليس يستقيم لان المبصر ادى وهذا المثال غير ماد كما صرحوا فكيف يكون متحد مع الصورة
 المثالية وليصير موجودا بعينه في عالم المثال فتدبر لتحقيقه مقام آخر ويمكن ان يقال في هذا المقام
 اى مقام الاستدلال على تخصيص المورد العلم الذي هو مورد لقسمته في فواحش كتب المنطق ينبغي ان
 يكون له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاص بها لان تقسيم العلم في اوايلها انا
 هو لبيان الحاجة وهو لا يحصل الا بانقسامه الى الضروري والكسبي فالمنقسم اليها هو العلم الكاسب
 والمكتسب وما هو الا العلم المحصور بل الحادث منه اذ الحضور مطلقا والقديم من الحضور لا يكون بجهين

ولا نظرين لان البدايه والنظريه متقابلان بالتقابل المصطلح بانها المفهوم ان الذات لا يجتمعان
 في محل واحد من جهة واحدة بالذات وليس بينهما تقابل التضاييف لعدم توقف تعقل احداهما
 تعقل الاخر بالضرورة وكذا التقابل بالاجاب والسلب لعدم جواز ارتفاعهما معا عن وجود مع
 على تقدير كونهما متقابلين بهذا التقابل مرتفعان عن الاعيان الخارجية وكذا عن كنه البكر عز وجل
 فتعين ان يكون التقابل بينهما تقابل التضاد اذا فسر النظرى بما يحصل من النظر والبدعي بما يحصل
 بدونه وتقابل العدم والملكه على تقدير تفسير البدايه بما لا يحصل بالنظر وفي الحضور مطلقا والقديم
 من الحضور لا يتصور النظرية لانه ليس من شأنهما الحصول بالنظر المستلزم للتدرج واذا لم يتصور فيهما
 النظرية لم يتصور البدايه ايضا لان من شرائط التضاد صلوح محل احدهما للاتصاف بالآخر على
 التعاقب ومن شرائط العدم والملكه صلاحية موضوع العدم للاتصاف بالملكه وعدم التعاقب
 مورد البدايه بالنظرية ظاهرا كما كان القدم من لوازم الهوية الشخصية للقديم وانتفاء مستلزم
 لانتفاءها لا تكون هذه الهوية الشخصية صالحة للاتصاف بالنظرية بالنظر الى طباعها فلا بد ان
 العلم القديم يجوز ان يكون صالحا لعروض النظرية وان لم يحقق بالنظر الى القدم المانع فيوجد شرط
 التضاد وعدم الملكه لان من الظاهر عدم صلوح الملزوم لمنا في اللازم وما قيل ان صلاحية المحل
 العدمي للاتصاف بالوجود المشروط في العدم والملكه اعم من ان تكون شخصية او نوع او جنسه لا يرب
 في كون النظرية من شأن الجنس هو العلم المطلق فهو ممنوع لان المعبر في هذه المقابلة صلوح المحل العدمي
 للملكة اما باعتبار ذاته او باعتبار نوعه او جنسه ان يكون الصلوح لهما بالذات وله بالعرض بواسطة
 تحقيقها فيه ولاجرة لصلوح النوع الجنس باعتبار صلوح فرد آخر للملكة بالذات فلا يلزم اتصاف
 الحجر بالسكون الاراد باعتبار جنسه هو الجسم تصف به بالعرض بواسطة اتصاف فرد آخر بالجو
 بالذات وههنا لك لان الحضور القديم غير صالح للاتصاف بالنظرية لان نفسه لا من جهة صلوحه

محل الذات لا يخفى المصطلح والادراك لا يكون صدق تعريف التقابل المصطلح عليها ١٢ من ذلك

ان النظرية صالحة للاتصاف بالوجود كما في ١٢ من ذلك

الذي هو العلم صلوحا ذاتيا كما هو المعبر لان التوقف على النظر من الاعراض الاولية الذاتية للحادث
من العلم وصلوح الجنس باعتبار فرد آخر هو الحصول الحادث صلوحا عرضيا غير مجد كما عرفت فتدبر
اعلم ان العلم الحصول يطلق على معنيين في الاستعمال الشائع وان كان اطلاقه في بعض الاستعمال
على معنى آخر ايضا هو انتقاش النفس وتأثرها بالصورة كما هو مذموب العالمين يكون العلم من مقولة
الانفعال احد الصورتين الحاصلة فثانيهما حصول الصورة اعلم انهم اتفقوا على ان ما هو العلم حقيقة
فهو مورد تقسمة الى التصور والتصديق ثم اختلفوا في انه باي معنى من معنيين يقع مورد اقسام الاختلاف
يقوله قال العلامة الشيرازي في مقولة التاج ان كلا منهما يقسم الى تصور والتصديق فكان العلم عنده
مشتراك لفظي بينهما والجمهور على ان مورد تقسمة هو المعنى الاول الذي يجري فيه الكسب والاكساب
لا غير لان المورد لا يكون الا مالا دخل فيها على ان العلم ما يتصف بالمطابقة والامساك بالمتصف
ما هو الا الصورة الحاصلة فهذه هي منشاء الاكتشاف لان الحصول معنى اشتراكي لا يصلح ان يكون
متصفا بهما ومن الافاضل من ذهب الى انه هو المعنى الثاني اي حصول الصورة اي حصول الصورة قال
في الحاشية المعنى الاول علم بالمعنى المصدر والثاني علم بمعنى ما به الاكتشاف فاطلاق العلم الحصول
على يدين المعنيين كاطلاق العلم المطلق على المعنى المصدر وما به الاكتشاف انتهى على ان اطلاق
القسم الذي هو العلم الحصول على المعنيين انما هو بواسطة اطلاق المقسم الذي هو العلم مطلقا على الحصول
والحصول بالمعنى المصدر والحاضر والحاصل بمعنى ما به الاكتشاف في ليس اطلاقه عليها بالذات وما وقع
من التخالف بين عبارة الحاشية وحاشية الحاشية بان المذكور اولاً في الحاشية الصورة الى
وفي حاشية الحاشية المعنى المصدر فهو هو من قلم الناسخ بان كتب مقام الاول الثاني وبالعكس
اوانها حاشية على حاشية الحاشية الجمالية كتبت بهنا لاتحاد المال وتوجيه الانطباق بالمراد
بالاول الاول تحققا ورتبة وبالثاني خلافا لتحقق الصورة الحاصلة بعد الحصول بعين المعاني المصدرة

انتزاعيات والانتزاعيات لا تحقق لها الا بعد تحققنا شيها اقول على هذا التقدير
 تقدير كون العلم بالمعنى المصدر مورد التقسيم يلزم ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد
 نوعي وهو خلاف التحقيق كما سيأتي ان شاء الله تعالى في شرح قول المصنف رحمه الله وارجع
 بانه عبارة عن اقوال النفس بمعية القضية الخ هو انه لكل منهما لوازم لا تحقق هي في الآخر واختلافا
 يدل على اختلاف الملزومات وايضا ان اقسام التصديق من الظني وغيره مختلفة بحسب النوع لا
 الجزم تصديق قوي شديد بالنسبة الى الظن وكذا مراتب الظنون القريبة قوية بالنسبة الى البعيدة
 والشديد والضعيف متخالفان حقيقة عند المشايخ فالجزم حقيقة ومرتبة الظنون حقائق اخرى
 ولما كانت اقسام التصديق متخالفة بحسب الحقيقة فمتخالفة مع التصور الى ان يكون بالحقيقة لان حصول
 الصورة ليس الوجود والذهني والوجود حقيقة واحدة واخراده افراد حصصية كما تقر في
 موضعه توضيح ان حصول الصورة وجود ذهني والوجود الذهني فرد من افراد الوجود المطلق كالوجود
 الخارجي فهو نوع حقيقي لهما و افراد النوع الحقيقي اولية كانت او ثانوية انما تكون متحدة بالحقيقة
 والالهي نوعا حقيقيا و افراد حصصية حاصلة بحسب القيود والاضافة لا غير وليست حقائقها
 الا مفهوماتها المتحدة فلو كان التصور والتصديق من افراد العلم بمعنى الحصول يلزم ان يكونا متحدين
 بالحقيقة مع انهما نوعان متباينان كما عرفت واما قلنا بحصصية الافراد لان المعاني المصدرية
 لو كانت لها افراد سوى حصصها لكانت هي عارضة لها ومحمولة عليها بالمواطاة لان الفردية لا يكون
 الا بالحمل المواطاتي وحمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل قال في الحاشية لا يخفى على القائل
 ان خصوصية الوجود وسميات المعاني المصدرية انما هي بالتوصيف او الاضافة بان يعتبر التقييد وحالا
 والقيود خارجا سواء كان التقييد بغير شيء كوجوده او لا بغير شيء كوجوده الخارجي فبين الوجود
 الخارجي والذهني اتحاد نوعي وكذا بين كل فرد من احد الوجودين والفرد الآخر من الوجود الآخر

لا يشترط استغناءها عن الحمل وخصوصها فيه
 كما ان الجسم لو كان فردا لكان له وجوده الخاص به
 لا يشترط استغناءها عن الحمل وخصوصها فيه
 كما ان الجسم لو كان فردا لكان له وجوده الخاص به

لا يقال لكل من الوجودين لوازم لا يتحقق بي في الآخر واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات
لأننا نقول تلك اللوازم مستندة إلى الوجود بمعنى الموجودية لا إلى الوجود بالمعنى المصدرية ^{التي هي أصل الحقيقة} انتهى حاصل الحقيقة
الوجود وكذا حقيقة سائر المصادر إنما تخصص بالتوصيف بان يجعل المصدر موصوفاً والقييد صفة كالوجود
الخارجي والذهني أو بالاضافة بان يجعل المصدر مضافاً والقييد مضافاً إليه كوجود زيد فالقييد في هذه
المقيدات داخل والقييد خارج وهذا هو المعنى بالخصه فبين الوجود الخارجي والذهني اتحاداً ونوعاً وكل
بالنسبة إلى أفراد المحصية نوع والمراد بدخول القيد الدخول في اللحاظ فقط دون اللحاظ كما ان النسبة
داخله في مفهوم القضية دون حقيقتها والا لا يصح النوعية لان الكلي حينئذ يكون خبر حقيقة الحق لا تمام حقيقتها
لكن لم يبق حينئذ بينها وبين الشخص على رأي بعضهم القائلين بعدم جبرية الشخص للحقيقة الشخصية فربما
خرجوا بان الشخص داخل في عنوان الشخص دون المعنوي وما قيل ان معنوي الشخص والخصه ليس الا نفس الطبيعة
فكأنها مختلفان بحسب العنوان اذ الطبيعة الملحوظة بعنوان الاقتران بالعوارض تسمى شخصاً وبالعنوان الاقتران
بالنسبة التوصيفية او بالاضافة الحاصلة باقترانها مع تلك العوارض تسمى خصه فالاسم مختلف والمسمى
واحد فهو مع انه تكلف بحت غير محدد لان المتحدين ذاتاً والمتغايرين اعتباراً لا يختلفان وجوداً
مع ان الافراد الشخصية افراد حقيقة موجودات خارجية والافراد المحصية افراد اعتبارية ومجرد
ذهنية فتدبرتم ما افاد المحشى المدقق رحمه الله في جواب اورد بان للوجود الخارجي والذهني لوازم مختلفة
واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فيلزم ان يكون مختلفي الماهية وهو باطل من هذه
اللوازم المختلفة ليست مستندة إلى الوجود بالمعنى المصدرية حتى يلزم باختلافها اختلاف ما يثبت افراد
بل انما هي مستندة إلى الوجود بمعنى ما به الموجودية ففهم كلام لان الوجود بمعنى ما به الموجودية اما عبارة عن
الواجب سبحانه او عن الماهية نفسها او عن الامر المنظم معها فعلى الاول لا يصح استناد اللوازم المختلفة
إلى الواحد المتعاضد عن الكثرة وعلى الثاني ايضاً لفرضه الاتحاد فيها ذهناً وخارجاً وعلى الثالث
بأنفسها لا يصح قوله

يبطل عليه الجمهور من الاشتراك المعنوي بين الوجودات وما أجبت باختيار الشق الأول بان ذاته لها
 واختلافها باختلاف اللوازم^{١٢}
 وان كانت بسيطة لاكثرية فيها لكن لها ارتباطات مختلفة بحسب الصفات ويعبر عنها باعتبار كل
 ارتباط يستند لازم من اللوازم اليه واختلاف اللوازم انما يستند اختلافها في يوم وبها اعتبارا
 فهو ليس نافع لان هذا الاستناد في الوجود المعنى المصدر ايضا ممكن والتغاير الاعتباري بين الوجود
 غير مفارق الحاجة الى جعلها مستندة الى الوجود بمعنى ما به الوجودية والحق ما قيل في اللوازم تلك اللوازم
 ليست لوازم الماهية حتى تختلف باختلافها بل انما هي لوازم الوجود لانه هو المنشأ للاثبات الخارجية و
 الذنبية والوجود غير مختلف باختلافها فانه مع وحدته يصير نشأ لاثبات مختلف ثم بعضهم خص مورد
 القسمة بالعلم بالحادث ولا يخفى ان تخصيص المورد بالعلم المحصول على هذا التقدير يرى تقدير تخصيص
 ايضا لازم اذ العلم بالحادث اعم بالعلم المحصول لشموله المحصول الحادث ايضا كعلمنا بانفسنا والتعظيم
 قسمة المحصول الى التصور والتصديق مع انه ليس كذلك فلا بد من تقييده بالمحصول ايضا لخراج
 المحصول فيلزم حينئذ التخصيص مرة بعد اخرى من حيث اللفظة مرة بالحادث ومرة بالمحصول من غير ضرورة
 لانه لو خص المورد بالمتحد كما فعله المصنف رحمه الله لا يلزم التخصيص مرتين لكن لو اريد بالعلم بالحادث
 المحصول وفسر بانه علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف بعدية زمانية كما فسر المتحد به لا يلزم ذلك
 فانهم قوله كعلم ابي بكر تعالى لا يخفى عليك ان العلم في المحصول نفس المعلوم فيلزم على تقدير كون علم الله
 تعالى علما حضوريا عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم هذا الاشكال نشأ بيننا من عدم تقييد المصنف
 علم ابي بكر تعالى بنفسه وتوضيحه ان علم ابي بكر تعالى بالممكنات علم حضوري عندكم والعلم فيه يستند لعينية مع
 المعلوم لكونه عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك فيلزم ان لا يكون عالما قبل وجود الممكنات
 الحادثة وحدوثها زمانيا لان عدمها يستلزم عدم العلم لا اتحادها مع ان الله تعالى علما فعليا مقدما على
 المعلوم وبها لا يجادها قال في الحاشية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في
 منتهى شعاع التدرج ظاهر كما لا يخفى^{١٣} انه مدخله

الى هذا التفسير في تفسيره لا يخلو ان العلم بالحادث اعم من العلم بالزمان والخلق بالزمان

هذا هو مذهب القائلين بحدوث العالم وغير واردة على تقدير قدمه عدم انتهائه في ذلك الجانب كما هو مذهب القائلين بقدم العالم اذ المعدوم الزمان في عندهم غايب في زمان وحاضر في زمان آخر وليس معدوما محضا فكل جزء من الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود في زمان وموضوع حاضر عنده تعالى وان كان غائبا عندنا انتهى وجه الورود على مذهب الحدوث ان العالم عندهم كان معدوما محضا ثم اوجده الله تعالى فقبل الايجاد يلزم انتفاء العلم عنه للغيبة بينهما ويلزم استكمال اى الواجب تعالى بالغير لان علمه تعالى لما كان عين وجود المعلومات وهي مبانيه متوحدان منقرا في تحصيل صفة الكمال اليه وهو محال ويلزم زيادة صفة العلم عليه اذ العلم حينئذ يكون متحاضرا مع وجود المعلومات المتغيرة والمتحد مع المتغيرات متغيرا قطعيا فالعلم متغير لذاته سبحانه زائد عليه مع انه ثبت في موضعه ان صفة العلم عين ذاته وقيل ان الاستكمال والزيادة اشكال واحد لان الزيادة انما استحالة للزوم الاستكمال والاتقاء الا فالى استحالة فيها فافهم والتحقيق ان العلم ثلثة معان الاول المعنى المصدر الذي يعبر عنه في الفارسية بالنسب والثاني مبداء الانكشاف اى ما ينكشف الاشياء عند العالم والثالث الحاضر عند الذات المدركة بالكسرة الاولى فهو حاضر شأنه ان لا يتحقق الا بعد تحقق المنتسبين انتهى اعم لا يصلح للعينية لامع العالم ولا مع المعلوم لانها في نفس المعنى الثالث في الممكنات لان مبداء الانكشاف اما الصورة العلمية او الحالة الادراكية او غيرها من الصفات النفسانية وليس الحاضر عند النفس المدركة الا هذه الصفات بخلاف الوجوب سبحانه فان مبداء الانكشاف فيه ذاته والحاضر عنده هو الممكنات اللتى هي غير واجبات للمعنيين في علمه تعالى بانه غير مضر لان صدقها معا على شئ واحد بعض المواد لا يوجب العينية في جميعها واما الثالث فهو في العلم المحصور عين المعلوم لاتحادها فيه وفي الحصول غير للتغاير بينهما ولو اعتبرا قال في الحاشية الفرق بين اتحاد العلم والمعلوم في العلم المحصور واتحادها في الحصول ان في الاول اتحادا محضا وفي الثاني

الماضى كما هو مذهب القائلين بحدوث العالم وغير واردة على تقدير قدمه عدم انتهائه في ذلك الجانب كما هو مذهب القائلين بقدم العالم اذ المعدوم الزمان في عندهم غايب في زمان وحاضر في زمان آخر وليس معدوما محضا فكل جزء من الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود في زمان وموضوع حاضر عنده تعالى وان كان غائبا عندنا انتهى وجه الورود على مذهب الحدوث ان العالم عندهم كان معدوما محضا ثم اوجده الله تعالى فقبل الايجاد يلزم انتفاء العلم عنه للغيبة بينهما ويلزم استكمال اى الواجب تعالى بالغير لان علمه تعالى لما كان عين وجود المعلومات وهي مبانيه متوحدان منقرا في تحصيل صفة الكمال اليه وهو محال ويلزم زيادة صفة العلم عليه اذ العلم حينئذ يكون متحاضرا مع وجود المعلومات المتغيرة والمتحد مع المتغيرات متغيرا قطعيا فالعلم متغير لذاته سبحانه زائد عليه مع انه ثبت في موضعه ان صفة العلم عين ذاته وقيل ان الاستكمال والزيادة اشكال واحد لان الزيادة انما استحالة للزوم الاستكمال والاتقاء الا فالى استحالة فيها فافهم والتحقيق ان العلم ثلثة معان الاول المعنى المصدر الذي يعبر عنه في الفارسية بالنسب والثاني مبداء الانكشاف اى ما ينكشف الاشياء عند العالم والثالث الحاضر عند الذات المدركة بالكسرة الاولى فهو حاضر شأنه ان لا يتحقق الا بعد تحقق المنتسبين انتهى اعم لا يصلح للعينية لامع العالم ولا مع المعلوم لانها في نفس المعنى الثالث في الممكنات لان مبداء الانكشاف اما الصورة العلمية او الحالة الادراكية او غيرها من الصفات النفسانية وليس الحاضر عند النفس المدركة الا هذه الصفات بخلاف الوجوب سبحانه فان مبداء الانكشاف فيه ذاته والحاضر عنده هو الممكنات اللتى هي غير واجبات للمعنيين في علمه تعالى بانه غير مضر لان صدقها معا على شئ واحد بعض المواد لا يوجب العينية في جميعها واما الثالث فهو في العلم المحصور عين المعلوم لاتحادها فيه وفي الحصول غير للتغاير بينهما ولو اعتبرا قال في الحاشية الفرق بين اتحاد العلم والمعلوم في العلم المحصور واتحادها في الحصول ان في الاول اتحادا محضا وفي الثاني

اتحاد مع تغاير اعتباري كما سيبي **النتيجة** توضيح ان المحصور اتحادا محضا في تغاير اصلا
يلاحظ العقل فيه من التغاير من حيث العلم والمعلوم انما هو بعد تحققهما وفي المحصور حيث الاكتناف علم
ومن حيث هو معلوم هذا هو المراد بعينته المعنى الثالث في المحصور وغيره في المحصور بخلاف المعنى الثاني
فانه قد يكون في المحصور غير المعلوم كما في علمه تعالى غيره وقد تحقق في الواجب جميع تلك المعاني لكن ما هو عينه
هو المعنى الثاني حاصل ان الاشكال ناش من الاشتباه وعدم امتياز ما هو عين عن غيره فالعلم الذي
عين ذاته تعالى هو بمعنى ما به الانكشاف للتغاير للمعلوم ما هو غيره فهو بمعنى الحاضر عند المدرك المتحد مع المعلوم
فاللازم ليس بمحال والمحال ليس بلازم ولما كان لتوهم ان توهم ان الذات الواحدة البسيطة كيف تكون
مبدأ لانكشاف الكثير انكشافا حقيقيا مع تباين الحقيقة وعدم الارتباط بينه تعالى وبين المعداد
فدفعه بقوله وهو مبدأ لانكشاف جميع الاشياء عنده فهو سبحانه كالصورة العلمية المتعلقة بجميع الاشياء
فلما ان الصورة العلمية تكون منشاء الانكشاف لم يحصل تلك الصورة والمدرك عنده مكشف سواء
كان ذلك المدرك موجودا او معدوما فكذلك النور من العلم الواجب تعالى يكون منشاء الانكشاف لجميع
الاشياء عنده بنفس ذاته لان ذاته كانه غير منتظرة في تحصيل كماله الذاتي الى شئ من جميع الاشياء
معلوم له مميز عنده مع تساوي النسبة الى الكل اذ التمييز من لوازم الانكشاف سواء كانت تلك الاشياء
موجودة او معدومة لا يذنب عليك ان تعلق العلم بالمعدوم المحضة التي ليس لها وجود لا ذهنا ولا جارا
بحيث تميز بعضها عن بعض محال على انه لا يصدق الموجبة من ثبوت الموضوع فكيف يصدق على المعدوم بحيث
انه معلوم ومميز ولا يحصل عند الابان يقال ان للمعدومات قبل وجودها نحو من الثبوت والتقرر بحيث لا يذنب
عليه لانه لا يتعلق بها العلم وتمييزه عند علمها فتدبر وتوضح ما اجاب المحشي المدقق رح ان البار
تعالى على ان يجلد الاشياء وعلما بعديا كما ان البناء متصور لا ما يبينه ثم يقصد بناء في العلم
اللاحق بعد البناء مطابقا لعلم السابق اما العلم الذي قبل ايجادها فهو علم فعلي عين لذاته مبدأ لوجود

التفاصيل في الخارج كما ان الصورة مبدأ لاكتشافها هي صورة له قال في الحاشية وقد يعبر عنه بالعلم
الحقيقي والعلم الاجمالي والخلق للصورة التفصيلية وليس معنى الاجمال ههنا ما يقال في الحد المحدود
هو كون الصورة الواحدة منجدة الى صور متعددة ولا ما يقال في غير ذلك اي عدم تمييز الشيء عند العقل
عن جميع ما يغيره بل معناه ههنا هو مثل ان يكون منك وبين طرفك مناظرة فاذا تكلم بكلام طويل
خطربا لك جوابه ثم تفصده شيئا بعد شيئا والى هذا اشار الفارابي في الفصوص حيث قال علم الكل
بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته وتجد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في ذاته
انتهى فلا يرد في هذا المقام انه يلزم على ما ذكر تركب الواجب اتحادا بالتمكنا ونقصان علمه تعالى عن ذلك
حلو كبير **المنتقى** قوله ليس معنى الاجمال دفع لما يتوهم ان الاجمال بالمعنى المتعارف منتف ههنا لا
الكثرة او عدم التمييز وحاصل الدفع ان معنى الاجمال الماخوذ ههنا بمعنى كون العلم واحدا والمعلوما متعددة
وهو علم بالفعل بجميع المعلومات بالقوة كما ظن واما المثال المذكور من حال الجيب فهو ليس محله اذ ههنا
ليس علم بالفعل بل بالقوة القريبة منه لكنه ذكر تقريبا وتوضيحا ولا مناقشة في المثال وحاصل كلام الفارابي
على طبق مراتب المحنثي رحمه الله ان علمه بالكل اي علمه التفصيلي بعد ذاته مقدم على جميع المعلومات لان علمه الذي
هو مبدأ لاكتشاف بعد ذاته حتى يلزم الجهل وعلمه بذاته اي علمه الاجمالي نفس ذاته وكثرة علمه باعتبار كثرة
المعلومات كثرة بعد ذاته اذ في مرتبة ذاته لاكثر اوصلا وتجد الكل اي جميع المعلومات باعتبار حضوره
تعالى واكتساب الوجود عنه لا انه متحد معه بالحقيقة حتى يلزم اتحاد الممكن بالواجب فهو الكل في ذاته
اي مبدأ كل فاض وخلاق الكل لا انه مجموع الكثرة حتى يلزم التركيب فاندفعت التوهمات الناشئة عن كلامه
لكن يريد عليه ان حمل كلامه على ذلك المعنى خلاف لمذهبه لانه قائل بالعلم الارستاسي والقائل بان ما اورد
الفارابي لرفع لزوم التكثر في ذاته تعالى القول بالارستاس مشير الى مرتبة الاجمال الذي هو علم حقيقه
عندنا وان لم يكن هو قايلا بكونه علما بعيد غاية البعد كيف لو فسرناه مطابعا لمذهبه لايظهر منه شائبة من مذهب

المرتبة فضلا عن الاشارة وهو ان علمه تعالى بالممكنات بعد مرتبة ذاته لانه عبارة عن صورة منضمة لا يكون
الابعد الموصوف وعلمه تعالى بنفسه عين ذاته لا اتحاد العلم والمعلوم فيه والكثرة التي في العلم بالممكنات
بسبب الاتساع كثرته بعد ذاته فلا يوجب التكرار فيها ونسبة الكل اليها نسبة واحدة هو نسبة المعلو
قوميد الكل وعلمه في حد ذاته فتنبيه واما العلم الذي بعد ايجادها فهو علم تفصيلي زايد على ذاته مطابق لعلم
السابق وليس هو من صفاته الكمالية حتى يلزم الاستكمال بل انه من لوازم وجود الممكن وانشاء الى مراتب
هذا العلم لقوله في الحاشية اعلم ان العلم التفصيلي للواجب سبحانه عين ما يوجد في الخارج مراتبه اربع
احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقل عند الحكماء قال
حاضر عنده تعالى ما هو مكنون فيه وما ينهيا ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكلية عند الصوفية
وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء قال لوح حاضر عنده تعامع ما فيه من صور الكليات وثالثها كتاب المحو
والاثبات وهي القوى الجسمانية التي تنقش فيها صور الخيرات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاسباب
العلوية فهذه القومع ما فيها من النفوس حاضرة عنده تعالى واربعا سائر الموجودات الخارجية والذنبية
الحاضرة عنده تعالى **النتيجة** وههنا نذهب الى بعض الفضلاء حيث قال ان علم الله تعالى
تعالى حضور مطلقا والمعلوم حقيقة بالذات ذاته سبحانه نيكشف بها الاشياء كلها لديه والممكنات
باسرها معلومة بالعرض بواسطة ذاته واسطة في العروض كما ان الوجود بالذات لذاته سبحانه والممكنات
بالعرض فحينئذ لا يلزم الاستكمال بل هو مستكمل بذاته ولا الزيادة فان الذات هي منشأ الانكشاف
وحاضرة عنده ولا عدم علمه تعالى بالممكنات لان صفة العلم انما ينتفي بانتفاء المعلوم بالذات دون
المعلوم بالعرض وفيه ان الممكنات كما انها معلومة بالعرض فعلمها ايضا علم بالعرض وانتفاء المعلوم
بالعرض وان لم يستلزم انتفاء العلم بالذات لكنه مستلزم لان انتفاء العلم فلا يكون عالما بها حال كونها معدومة
لان انكشاف الاشياء كلها بدون حضورها او حصولها غير معقول فتدبرو تام القول فيه اي علم الله تعالى

تعالى يقتضي بسطا أي تفضيلا في الكلام لا يسوغ للمقام وبعض التفصيل ان قوما من قديما الفلاسفة
انكروا علم الواجب تعالى راسا مستقلين بان العلم نسبة بين العالم والمعلوم فهي تستدعي التغاير بينهما
ولا يتصور التغاير بين الواجب ونفسه فلا يكون عالما لذاته واذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره وشذذته
نفوا عنه العلم بغيره مع كونه تعالى عالما لذاته بدليل ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم
بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في ذاته الواحدة البسيطة وهو محال والعجب هو لا والفرق بين
انهم لم يعلموا ان نفي العلم عنه سبحانه مستلزم للجهل وهو نقصان عظيم بالي الله الا ان يتم نوره وذكره
الكافرون ومن سواهم اتفقوا على كونه عالما بجميع الاشياء لا يعزب عن علمه شيء لاني انا
ولا في السماء لكنهم اختلفوا في كيفية ذهب فروق يوس الى اتحاد علمية المعلومات وهذا باطل جليا
بطان اتحاد الواجب الممكن وذهب افلاطون الى انه بحضور المكنات باجمعها القائمة بانفسها قبل
وجود العين من غير قيام بذاته تعالى واما انت جماعة الى حضورها عند تعالى حضور ادهياد وذهب الشيخ المقتول
الى انه بنفس حضور الاشياء حضورا شارقا لانه تعالى نور محض وعلمه لجميعها وحضوره عند ذاته مستلزم
لعلمه بنفسه والعلم بالعلم مستوجب العلم بالمعلوم فجميع الاشياء حاضرة عنده حضور المعلول عند فاعلمه يلزم على
هذه الثلاثة استكمال الامر المنفصل عن ذاته تعالى وذهبت فرقة الى ثبوتها ثبوتا علميا بلا تحقق وادعى
في الخارج والذهن كالسراب وفيه ان تحقق الشيء وحضوره عند العالم المجرد بلا وجوده في الواقع لا يؤثر
ولا خارجا غير معقول والتمثيل في غير موضع لان السراب وان لم يكن موجودا في الخارج لكنه موجود في
المشتركة بذهب الشيخان الى ارتسام صور المكنات في ذاته تعالى وفيه ان ملك الصور ممكنة مغايرة
لذاته سبحانه صادرة عنه واستكمال الواجب الممكن محال وذهبت المعتزلة الى ثبوت المعلومات قبل
وجوداتها ثبوتا خارجيا بناء على ان الثابت عندهم اعم من الموجود وهو باطل بالضرورة لان الوجود
مرادف للثبوت وكذا العدم للنفي ولا واسطة بينهما وذهبت الاشاعرة الى ان العلم صفة بسيطة

بذاته سبحانه ذات تعلق بالكائنات ويلزم على من يهيم تعلق الاضافة بالمعدوم وما نقل عن بعضهم
ان العلم قديم والتعلق حادث فهو يقضي الى نفي كونه عالما بالحوادث في الازل اذا العلم بالتعلق
بالشي لا يصير ذلك الشيء معلوما بهذا التفصيل التام في الكتب المبسوطة وبيها في هذا القدر كفاية قوله
وعلم المجردات بانفسها وعلنا بانفسنا قال الشيخ في التعليقات في بيان ذلك الاشياء المدركة
لامطلق الاشياء والافئختل الحصر لان بعضها ليس وجودها لاستكمال انفسها ولا استكمال غير كالحجر
والشجر مثلا اما ان يكون وجودها لها اي لاستكمال انفسها او وجودها لغيرها اي لاستكمال
غيرها فالمفارقات عن المادة وهي العقول وجودها لها فلذلك اي لكونها مفارقات وكون وجودها
لها تدرك ذواتها لان ادراك ذواتها ايضا من كمالها وكذا النفس المجردة ايضا وجودها لها فلذلك
اي للتجرد وكون وجودها لها تشعب بذاتها وتذكرها والآلات الجسدية التي توجد في جسد الحيوان و
تكون وسائط لعلمها بالاشياء من الحواس الظاهرة والباطنة وجودها لاذواتها اي لادراك
ذواتها كالعين مثلا بل ادراكا لغيرها هو النفس وليس المراد بالعين الجرم المخصوص الذي ليس بحاسة حقيقة
بل هي بيها عبارة عن القوة الباصرة مجاز الظهور للعلاقة وهذه قوة مودعة في تخفيف ملحق العصيتين
النابتين في مقدم الدماغ المتباعدتين الى العينين فعلى هذا انرفع ما يلزم على من ارجع الضمير الى غيرها
من وجود العين لاستكمال القوة الباصرة مع انها ليست مستكملة لانفسها بل حالها كحال العين والاحياء
الى ما قيل ان العين مثال للنفي والضمير راجع الى الآلات والمعنى ان الآلات الجسدية كالعين في كون
وجودها لاذواتها وهي القوة الباصرة فتبصر فلذلك اي لعدم التجرد وكون وجودها لاستكمال
غيرها لا يدرك ذاتها اذ وجودها وخلقها لان يدرك لانفسها بواسطة اشياء لا تقدر على ادراكها بانفسها
ويجوز ان يراى بوجودها وجودها لانفسها بان لا يكون مادي قايما بالموضوع وبوجودها لغيرها
وجودها وقيامها بالغير ويرجع الضمير الى العين كما كان ليس كذلك النفس فاختار مدركه لاذواتها ولما

كان مقصود المحشى من ايراد كلام الشيخ اثبات ان علم المجردات والنفوس بانفسها علم حضور ولم يثبت
 من نقل هذا الكلام الاكونها مدركة لانفسها من غير دلالة على كونه حضوريا او حصوليا كما قال في التلخيص
 ما قال اولاد يدل على ثبوت العلم للمجردات بانفسها من غير تعرض لكونه حصوليا او حضوريا وما قال ثانيا
 على ان علمها بانفسها حضورا انتهى احتياج الى ايراد كلام اخر منه بحيث يدل على كونه حضوريا فقال
 وقد زاد عليه في موضع آخر من التعليقات وقال ان وجد اثر من ذاتي بحصول صوتها في ذاتي كنت
 ادركت فاعلمت جهة حصول صوتها فيها كما ادرك شيئا آخر بان يوجد منه اثر بحصول صورته في ذاتي لكن
 لوجود الاثر الذي ادركت منه ذاتي على تقدير وجدانه تاثيرا في ادراك ذاتي الاسبب جوده لي ليكون محضرا
 للمعلوم عند النفس بصير المعلوم منكشفا عندها واذ كان وجودي بالاصالة من دون حاجة الى الصورة لا يحتاج
 غيبوبة الشيء عن نفسي لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر في سوفي اني لتحقيق اقوى منشاء الاماكن
 هو المحضور فيكون العلم بانفسنا وكذا علم المجردات بانفسها حضوريا لا حصوليا اقول حاصله اجماعا
 نقل عن الشيخ اولاد ثانيا ان التعقل اي تعقل الشيء وادراكه بعبارة عن وجود الشيء وحصوله للذات
 المجردة سواء كان بواسطة امرها في علمنا بزيده بواسطة حصول صورة المتحدة معه لنا او بغيرها كحضورنا
 عندنا فالمجردات لما كان وجودها لانفسها اى لا ادراك لانفسها وحضورها عندنا بلا واسطة غير حاجيات
 تعلقيها وادراكها لها ايضا بذواتها لا بغيرها فتعقلها بالمعنى المصدر هو عين وجودها لها وحضورها
 عندنا وتعقلها بالمعنى الحاضر عند المدرك هو عين ذواتها المجردة لا بغيرها هو المعبر عنه العلم بالحضور وما
 ينبغي ان يعلم ان ليس بين العاقل والمعقول بهما تغييرا لا حقيقة بان كانت الحيثية داخلية حقيقة
 وقوامه ولا اعتبارا بان كانت في التبعية العنوان فقط وليس بهما حيثية تقييدية موجبة للتكسر
 لانها لو كانت في العالم فلا يكون هذا الحاضر علما وان كانت في المعلوم فلا يكون نفسه حاضرا وقد
 قرض ان الذات العالمة نفسها حاضرة وهاهنا لا يثبت ان هذا القائل بهما بعينه هو محقق

المعقول وجثية العاقلة والمعقولة بعد تحققها ومن ذهب إلى ذلك كالمحقق الدواني رحمه الله
 حيث قال في الحاشية القديمة ان في علم النفس من احوالها موضوع العالم مغاير لموضوع ^{عنده} المعلوم بالاعتبار
 كتغاير المعاني المستعمل في اخطا كيف والذات المأخوذة مع الجثية لتر كنه، عن امر اعتباري امر
 اعتباري يعتبرها العقل والعلم المتعلق بها اي بالذات الجثية لا يكون حضورها لانه لا يتحقق الا بان
 يكون المعلوم معلولا للعالم كما في علم البار تعالى بالمكانات او متحد معها في علم المجردة بانفسها او
 نقالة كما في علم النفس لصفات الكل بينما مستفاد انتفاء الاول فلهذا في فلعلم كون المحيث
 نفس الذات العالمة والذات فلان المحيث بالجثية الاعتبارية امر اعتباري موجود في طرف الخاطا بحدود
 الظلي والنفس العالمة موجودة خارجية بالوجود الاصل ولا يصلح هذا الامر للاعتبار ان يكون نعتا
 لاستعداد الا لضماع وجودي شيئين في طرف الاتفاق فيكون العلم بما منقطع في حصولها
 في الذهن كما يوشان الاشياء الغائبة وما هو العلم حصوله في هذا المقام فانه من زلل الاقدام
 ويرد عليه ان القابل للجثية اما يقول في التعبير والعنوان دون المعنوي والمباعدة ولا يلزم منه اعتبارية
 المحيث حتى يكون العلم به حصولا وغاية التفصيل عن قوله كيف والذات المأخوذة الخ خلاوة الدليل
 ان بعض على فغي التغاير علقا والمقصود بها في التغاير الذي وليس لها تعلق بقوله اخطا ودليل
 الخطا ما سمي في الحاشية المسقولة عندهم اراء المحشي الصياح ما ادعاه من كون العلم المتعلق بالمحيث
 حصولا وقال في الحاشية توضيح ان الذات المجردة المأخوذة مع الجثية موجودة في الذهن دون الخارج
 وهذا ظاهر فيكون العلم بتلك الذات حصولا او جثية العلم بها لا يكون الا بحصولها في الذهن اعتبارها
 مع الجثية فان قلت العاقل هو الهوية المجردة الحاضرة عندها هوية مجردة والمعقول هو الهوية المجردة
 الحاضرة عندها هوية المجردة فيجب التغاير بينهما بالضرورة ولو بوجه قلت سبب التغاير بين مفهومين
 بالضرورة لكنه مبطل عن ذلك المقصود ان مصداق العاقل والمعقول فيما نحن فيه هو الهوية المجردة من

غير ان يؤخذ معها حيثية تعبدية موجبة للتكثير ما يقال له العاقل بهما يقال له المعقول ان الامر
 فيما نحن فيه ليس كما في المعالج والمعالج حيث تؤخذ في الاول حيثية القوة الفعلية وفي الثاني حيثية
 القوة الانفعالية فالعاقل والمعقول والعقل بمعنى الحاضر عند الذات المجردة بهما امر واحد وليس
 بينهما تغاير اصلا ولو باعتبار نعم يصح ان يقال ان تلك الهوية المجردة من حيث انها عاقله اي مع وصف
 العاقلية مغاير لها من حيث انها معقولة اي مع وصف المعقولية لكن ليس كلامنا في نفيه وتحقيقنا
 هذا يظهر ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم المحصور مطلقا كذا الاتحاد بهما فيه ليس كما اتحادهما في العلم
 المحصور حيث كان العلم فيه الماهية من حيث انها مكتسفة بعوارض بنيتية والمعلوم فيه هي قطع النظر
 عن تلك الحيثية وما سبق الى بعض الاذهان ان العلم في المحصور مجموع العارض والمعرض والمعلوم
 فقط فليس شيء كما سينكشف عنك عطاؤه انشاء الله تعالى وهذا التحقيق يظهر ان ما اشتبه عندهم
 ان علم النفس لصفات تعلم تصور ليس على الاطلاق بل المراد من الصفات الصفات الثبوتية دون
 الاعم منها ومن الصفات السلبية والاضافية ويظهر ايضا ان معنى عينية صفات الواجب لها من ان
 اتحاد محضا وان الحيثية في قولهم ذاتة تعلم حيث انها مبدؤا لاكتشاف علم ومن حيث انها مبدؤ
 الانارة قدرته هي الحيثية المتأخرة عن اعتبار مفهوم العلم والقدرة لا الحيثية المقدمة على صحتها حتى تثبت
 الكثرة فيه بوجه ما هذا حاصل في هذا المقام بعون الملك العلام انتهى قوله وما سبق الى بعض الاذهان
 الخ القائلين الفاضل مرزا جان حرم الله في الجواب عما اورده من انه اذا تعلق التصور بتعلق التصيد او بتعلق
 نفسه فيلزم للاتحاد بين التصور والتصيد نوعا بنا على اتحاد العلم والمعلوم ذاتا في المحصور مع انكم قائلون
 بالاختلاف النوعي بينهما وحاصل الجواب ان العلم هو الشيء مع العوارض الذمينة والمعلوم هو الشيء فقط
 فيكون بينهما تغاير ذاتي لضرورة المغايرة بين الكل والجزء ومرادهم بالاتحاد اتحادهما بالماهية النوعية
 مع غل النظر عن العوارض التي هي منشأ العلم فلا يبا في الاتحاد بينهما بهذا الوجه تغايرهما بحسب الحقيقة

العلمية ورده المحتشى المدقق في ما سياتي بما حاصله ان حقيقة العلم من الحقائق المتصلة الذهنية لا
 الامور الاعتبارية الاختراعية ومجموع العارض والمعرض ليس حقيقة وحدانية بل قد يكون المعرض
 الذي هو المعلوم من مقوله والعوارض من مقوله اخرى والمركب من المقولات المختلفة انما يكون امرا اعتباريا
 ضرورة بطلان التركيب الحقيقي من مقولات متباينة فتم برقوله وبهذا التحقيق يظهر الخلل في الصفا
 السلبية والاضافية من الامور الاعتبارية الغير الحاضرة عند الموصوف ولا وجود لها الا بعد انتزاع
 العقل فلا بد في علمها من الحصول فيكون حصولها قولاً ويظهر ايضا الخلل اذ تغفل النفوس المجردة لذاتها
 مع كونها مفتقرة في تحصيل كما لا تتحالم كما كان عين ذواتها فلو اوجب المستجمع لجميع صفات الكمال احر
 بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته عين ذاته والا يلزم الاستكمال المحال قوله والتصديق يستلزم

الخ لا يقال التصديق هو ادراك وقوع النسبة كما هو المشهور ولا شك ان وقوع النسبة من المعاني الاختراعية
 التي لا وجود لها الا في الذهن فيكون من الصور الذهنية لا من الالعيان الخارجية والعلم المتعلق بالصورة الذهنية

حضورى فيلزم كون التصديق قسما من الحضور مع انه من قسم الحصول والا وحي ان لا يكون حضوريا بل كان
 حصوليا يلزم اجتماع المتشابهين في اجتماع فردين من نوع واحد بحيث لا يكون بينهما جهة موجبة للتغاير والاختلاف

من اختلاف الماهية والمحل والزمان وبهذا كذلك لان الصورة وعلمها متحدان ماهية ومحل وزمانا بل يلزم
 اجتماع الامثال لانه اذا كان علم الصورة حصوليا فيكون علمه ايضا كذلك وهكذا لان جميع افراد علم

متساوية لا يجوز ان يكون بعضها حضوريا وبعضها حصوليا والا يلزم التجميع بلا مرجع فيجتمع في الذهن
 شيان بحيث يرتفع التمايز بينهما او شيئا واحدا وهو محال ووجه الاستحالة انه لو امكن هذا الاجتماع لارتفع

الامان عن حكم الحس لان يكون السواد المحسوس سوادا كثيرة قلنا لا باس بالارتفاع لان الحس غلط
 كثيرا فادعاء استحالة الاجتماع ابتناء عليه عا محض وعلى تقدير تسليم الاستحالة ابتناء على امتناع

قيام عرض واحد شخصي بحيث يكون وجودا واحدا بوجود الآخر فينتقض علم الجزئات على وجه جزئ
 وبهذا لك لان الادراك عرض واحد شخصي يلزم تعلقه بشيئين ما وقع نسبة وجوده وتوحيدها لاذن

ووجه احرار ما يوجد الاخر لعدم التمايز بينهما ماهية ومحل وزمانا بل من مظهر

بان تحصل في الذهن بانفسها مقارنة بالعوارض الخارجية لان العلم بها لا يكون الا بحصول الصورة و
 تماثل حصول الاشياء بانفسها فيلزم اجتماع الشخص الذهني والخارجي او الشخصين الخارجيين المتشاكسين
 في الحقيقة النوعية في محل هو النفس وقد ادعيتهم استحالة ما هو جوا بكم فهو جوا بنا ولا سبيل الى انكار علم
 الجزئي بما هو جزئي لانا نحكم عليه باحكام ايجابيته صادقة مختصة بخويزي سيول فلا بد ان يكون موجودا
 بشخصه العيني لاستعداد ثبوت الشيء للشيء ثبوت المثبت له واذا ليس في الخارج فهو في الذهن فان قيل
 ان التمايز بينهما بين الشخص الذهني والخارجي والشخصين الخارجيين الذين تشخص احدهما مغاير للشخص الآخر
 مستحق قلنا ان الامتياز بين الصورة وصورة الصورة في علم الصورة الذهنية باستعداد المحل اعني
 النفس باعتبار الجهات ايضا حاصل كما ان هو العناصر محل واحد بشخص قابل للصورت المختلفة باعتبار
 اختلاف الاستعدادات وقد يجاب عن النقص بان محل صور الجزئيات القوى الجسمانية وهي تنقسم
 بانقسام موضوعاتها فصورة جزئي حاصلة في جزء من القوة وصورة جزئي آخر في جزء آخر منها
 فلا اجتماع لكن يشكل حينئذ بعلم الجزئيات المجردة التي محلها النفس لا الانقسام فيها فلا يحصى الا
 بانكار علمها جزئيا وهذا كما ترى لانا نقول العلم المتعلق بالصورة الذهنية من حيث انها صورة
 ذهنية مكتنفة بالعوارض الذهنية علم حضوري والا لزم اجتماع المتشاكسين لان كلا منهما من الصفات النفسانية
 واما العلم المتعلق بنفسها مع قطع النظر عن تلك الهيئة فعلم حصوله لا تنفاد التماثل المستحيل بينهما
 بسبب اختلاف وجودهما وعدم اشتراكهما في جميع الصفات النفسانية والتصديق على تقدير كونه
 علما متعلقا بالنسبة من هذا القيس اي من قبل الثاني فلا اشكال واما على تقدير كونه غير العلم فليس منه
 بل هو حينئذ عبارة عن حالة اذ عاينه يحصل بعد اكتناف الصورة الذهنية بعوارضها فيكون من لواحق
 الادراك وبهذا التحقيق حصل الفرق وزال اشتباه العينية بين التصديق وبين الجزء الاخير من القصد
 هو وقوع النسبة اولاً ووقوعها بسبب اطلاقها على الحكم عند الاوائل من الحكماء وبينه وبين القضية من جهة

اطلاقاً قهما على المفهوم العقلي المركب عند الامام الرازي بان وقوع النسبة والمفهوم العقلي من حيث كونه
علم وتصديق ومع قطع النظر عن هذه الحيثية معلوم وخبر اخر وقضية معقولة واما الفرق بين التصديق
والقضية المملوطة فظاهر لانها اسم للدال والتصديق اسم للمدلول فاقع في الحواشي الشريفة
على شرح الشمسية ان القضية المعقولة هو المفهوم المركب من المحكوم عليه والمحكوم به الحكم بمعنى وقوع النسبة
اولا وقوعها ثبوتية كانت او سلبية فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية والعلم
بها يسمى تصديقا عند الامام واما عند الاول فالصدق هو العلم بالمعلوم الذي هو وقوع النسبة
اولا وقوعها ليس كما ينبغي فما مل قال في الحاشية وذلك لما عرفت ان هذه المفهومات من حيث انها حاصلة
في الذهن ليست قضية بل علما بها مع انه ان اراد ان العلم بتلك المفهومات من حيث انها حاصلة في
الذهن تصديق فالامر ليس كذلك لان العلم من تلك الحيثية علم حصوي والتصديق علم حصوي وان
اراد العلم بها بدون تلك الحيثية تصديق فعلى تفسير القضية يلزم عدم الفرق بينهما وبين التصديق
اللام الا ان يقال المراد بالحيثية ههنا الحيثية التعليلية دون التقييدية ثم في كلامه شئ آخر هو ان المراد
بالمفهومات في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية هو الامر العقلي المركب
منها وفي قوله العلم بها يسمى تصديقا نفس تلك المفهومات المتعددة لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي
المركب علم واحد غير مركب والعلم بتلك المفهومات من حيث انها متعددة علوم متعددة او علم واحد مركب
من هذه العلوم التصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط انتهى حاصل ان
عبارة السيد المحقق قدس سره الشريف اختلا لا من وجوه الاول انه يفهم من كلامه كون هذه المفهومات الحيثية
بحيثية الحصول في الذهن قضية مع انها ليس كذلك لان هذه المفهومات الحيثية بهذه الحيثية علم والقضية
معلوم وانما في انه ان كان المراد بقوله والعلم بها يسمى تصديقا ان العلم المتعلق بهذه المفهومات الحيثية
تصديق فليس الامر كذلك لان هذه المفهومات في هذه المرتبة علم حصوي والعلم بها يكون حصويا لا حصويا حتى

يكون تصديقا والنكاح المراد به ان العلم بهذه المفهومات مع قطع النظر عن الجسدية تصديق فلم يبق
 حينئذ بينه وبين القضية فرق على تفسيره لانها عبارة عن المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن
 وهي تصديق بعينها والثالث ان المفهومات الحاصلة في الذهن المستما بالقضية امر عقلي مركب منها
 ملحوظ بلحاظ واحد فانكاح المراد بقوله والعلم بها العلم بهذا الامر العقلي بلزيم ان يكون التصديق
 عند الامام عبارة عن امر واحد بسيط مع انه مصرح بان التصديق عنده مركب لاماو المتعددة وهذا
 خلاف لمذهبه فلا بد ان يرجع ضميرها الى المفهومات المتعددة المحضة حتى يصير العلم تصديقا عنده وبجسده
 ظاهرة وليس بينها قرينة على فهم المراد حتى يقال انه من قبيل صفة الاستخدام التي تعد من الحسنات بان
 يراد باللفظ معنى وضمير معناه الآخر وجيب عن الاول ان الحصول الذهني عبارة عن الطبيعة من
 حيث هي وهي مرتبة المعلوم والقيام الذهني مرتبة العلم كما سيأتي ولا فرق بينهما الا بالحصول والقيام
 فالمراد بقول السيد المحقق رح من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية ان هذه المفهومات الحاصلة في الذهن
 مع قطع النظر عن قيامها في قضية فلا يلزم ما اورد عليه من انها ليست قضية بل العلم بها وعن الثاني
 بانماختار الشق الاول قلنا لا يلزم ان يكون العلم بهذه المفهومات حضوريا لان المعلوم للعلم الحصول هو القيام
 بالذهن لا الحاصل فيه فيكون حصولها وجوديا وحينئذ لا حاجة الى ما اجاب عنه بقوله اللهم الا ان يقال ان العلم على
 الجسدية التحليلية ما يكون علة لشي ولا يتصور عليه حصول المفهومات في الذهن لكونها قضية وتعلقها بالعلم
 الى هذا الوجه وعن الثالث بان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب لا يكون الامر كبا لا استدلالا بل
 المعلوم تركيب العلم من العلوم المتعلقة بالاجزاء بناء على حصول الاشياء بانفسها وعدم اختلاف ذاتها
 الشيء باختلاف الاعتبارات وكون العلم من مقوله الكيف لا ناهية الانقسام الى اجزاء المادية وانما
 لنا في هو الانقسام الى الاجزاء المقدارية على ان المحشى مبرح بان التصديق عند الامام علم مركب من العلوم
 المتعددة لا واحد بسيط فلا يلزم بساطة التصديق وما قيل ان المراد بها الامر العقلي المعبر فيه بالوحدة

دخولا وعدوا ضرورة ان القضية حقيقة محصلة فالعلم المتعلق به بحده الحثية لا يكون
 الابسيطا اذا الحاصل في الذهن انما يكون واحدا وان كان في نفسه اجزاء وتعدد العلم
 ووحدة لا يكون الا بتعدد الحاصل ووحدة فلا يصلح ان يكون تصديقا عند الامم ليس
 بجيد لان المعلوم على تقدير اعتباره الوحدة فيه لا يكون قضية بل يكون امرا آخر مستقلا صالحا
 لكونه محكوما عليه به لكن لا يكون الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم لتكريب القضية
 عن امور ملحوظة بالملاحظات متعددة وبساطة المعلوم لكونه عبارة عن امر وحده في حاصلي الذي
 الا ان ياول بان نسبة اليها كنسبة العلم الى المعلوم فتدبر قوله والعلم المحصور ليس يحصل بصورة
 فان قلت قد وقع عن كثير من المحققين ان في تفسير العلم يحصل صورة اشئ في العقل تسامحا
 والمراد منه الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل لا غايي العلم حقيقة فله لمقدمه لادخلها في
 تقرير الايراد لان المحصول والحاصل فيه سواء لكنه بيان للواقع وهي اعم ان تكون غير المعلوم وهو في العلم
 المحصور او عين المعلوم وهو في العلم المحصور فكيف يصح قول المصنف رح ان العلم المحصور
 ليس يحصل الصورة قلت من البين ان الصورة الحاصلة من الشئ بمعنى ما يؤخذ منه ولا شك ان
 الماخوذ حكاية عن ذلك الشئ والماخوذ عنه محكي عنه وذلك يستدعي التغير بينها ولو اعتبارا فلو
 كانت الصورة الحاصلة اعم يلزم الاتحاد المحصور واتحاد الحكاية وعينيتها مع المحكي عنه محال والتغير
 الاعتبار الموجود فيه لا يتفح بهنا قال في الحاشية وذلك لان التغير المعبر في العلم المحصور
 ومعلومه هو التغير المتأخر عن صدقها على ما عرفت والمفهوم من الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل
 هو التغير المتقدم على الصدق كما لا يخفى على من ادنى مسكة انتهى حاصل الجواب ان الصورة الحاصلة
 قد يراد بها الشئ الحاضر الشامل لمصوره اشئ بنفسه او بصورة لان الصورة قد تطلق على الشئ باقيا
 المحصور العلمي الحاصل قد يستعمل مرادفا للحاضر وبهذا المعنى يكون اعم وقد يراد بها الصورة الحاكية

خط بيضاوي الشكل في وسط
 من الموضوع في المحل لا طان فيها لمحات متفرقة والنسبة ايضا

عن الشيء بهذا المعنى مختص بالخصوص فواقع عن كثير من المحققين فهو بالنظر إلى المعنى الأول واقع
من المصنف رحمه الله فهو بالنظر إلى المعنى الثاني والاستنباط انما واقع من الاشتراك وان سلم
تعميمهم بالمعنى الأخير فهو مخالف للبدئية لا يجب على المصنف شرح اتباعه فبإدراك الحق بالاعتقاد
والصدق جدير بالاستماع **قال المصنف** العلامة رحمه الله واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا
فلا بد ان يكون بحصل صورها فينا اذ حالة العلم ان لم يحصل لنا ولا يزال عنا امر فاستحوال العلم
وما قبله وهو محال وان زال امر فالزاييل عند العلم بهذا غير الزاييل عند العلم بذلك والا لكان العلم
بأحد ما هو العلم بالآخر فيلزم ان يكون فينا امر غير متناهية بحسب ما في قوتنا ادراك من الامور الغير
المتناهية كالاشكال والاعداد المرتبة وتلك الامور الحاصلة فينا مرتبة موجودة معلالة لما كان
العدد الاكثر مثلاً مستلزماً للعدد الاقل فعدم العقل يكون مستلزماً لعدم الاكثر فاذا كان عدم الواحد
والاثنين وعلته عدمهما موجودة فينا بالفعل فعدمات الاعداد الغير المتناهية تكون موجودة فينا
بالفعل ايضاً وتبين بطلان هذا في الحكمة قوله ان زال امر الخ قال الشيخ السهروردي في المطارحات
ما حاصل ان العلم بالخصوص للنفس لو لم يكن بحصل صورة فخذ الامور كلها الشئان زال عنا شئ ما ان يكون
ذلك الشئ الزاييل عند العلم ادراك امر آخر ادراكا حصوليا او صفة اي شئيا غير الادراك بالخصوص سواء
كان ذلك الشئ علما حصوليا كعلم النفس بذاتها ام لا وعلى الاول فيكون ذلك الادراك بالخصوص امرا
وجوديا لا سلبيا محضا اذ الامر العدمي هو الادراك الثاني لا يكون انتفاء ما ليس بشئ هو الادراك
الاول الزاييل بناء على ان السلب البسيط لا يصلح لتعلق السلب فبطل كون الزاييل امرا عديا وثبت
كونه وجوديا وهذا خلف فعلى ما قررنا لا يراد ان الادراك الزاييل يجوز ان يكون حضوريا فلا يلزم انتفاء
ما ليس بشئ ولا يثبت من وجودية كون الحصول وجوديا ولفظ الصفة لا يساغ دخوله في الشئ الثاني
لان الصفة بمعنى الشئ منها مجازا فلا يمنع من دخوله فيه شئ وعلى الثاني فللنفس قوة ادراك امور لا تنحصر

الى حجب ان يكون فينا صفا غير متناهية حتى يبطل واحد منها عند قصد النفس الى ادراك شئ وبوجه ^ظ
قال بعض المحققين هو العلامة الدواني في شرح الهياكل الاولى في الشق الاول ان يقال فينتهي هذا الادراكات
التي هو عبارة عن الزوال الى ادراك وجودي والا لكان للنفس ادراك غير متناهية ويكون كل واحد
منها انتفاء ادراك اخر حاصل قبله وهذا باطل قال في الحاشية قد نقل عنه وجه الاولوية ان المقدمة الاخرة
في الدليل السابق ممنوعة بل ظاهر البطلان على ان في هذا الطريق دقايق لا يخفى دقتها وانت تعلم ان
المقدمة الاخرة في الدليل السابق يحتمل ان يكون معناه ان عدم ليس انتفاء وليس شئ على وجه لا
مستلزم للوجود وذلك بين لاسترة فيه عدم الاعمى ونحوها وان كان انتفاء وليس شئ لكنه
مستلزم لشئ مع انه قد اشتمل على السلب حقيقة لا تتعلق الا بالثبوت وظاهر ان ذلك ليس بظاهر
البطلان ثم لا يخفى ان الطريقة التي اخترعها لا ينبغي للمقصود لا يخفى على الايجاب الجزئي احيى وجود
بعض الادراكات والمقصود الايجاب الكلي اى وجود جميعها اللهم الا ان ثبت توافق الادراكات
في الوجودية والعدمية ^{انتم} قوله في هذا الطريق دقايق مفهومة لا يلزم من دليله وجودية
الادراك المفروضة بل يلزم وجودية قبله لا يتم التقريب هذا مدفوع بما اجاب به المحشى رحمه الله بقوله
الله ان لا يثبت الخ عن ارادة اوردته على المحقق ومنها ان المدة اثبات الزايل وجوديا محضاً ولم
الاما هو لم منه ومن الانتفاء ثابت بخلاف ذلك الطريق فانه يثبت به الانتفاء الوجود محض ومنها
انه لا يلزم في طريق اختاره حساب المطارحات على تقدير عدم ثبوت المدعى امر استحالة بين بخلاف هذا
الطريق وما قال المحشى رحمه الله قد اشتمل على السلب الخ فهو غير واف للمقصود من الجاز ان يكون كل ادراك
زوالا لثبوت السلب الذي ينفع به هنا هو ان يكون قوله الامر العكس لا يكون انتفاء وليس شئ بمعنى
ان السلب لا يتعلق بالسلب بسيطاً كان او سلباً ثابتاً وهذا ظاهر البطلان فلا بد من التاويل المذكور اقول
فيه نظراً على هذا الشق لا يلزم ادراكات غير متناهية بل انما يلزم اعدام ادراكات غير متناهية

اذ على يد التقدير يقرر كون الادراك عبارة عن الزوال كل ادراك زوال للادراك السابق عليه
 فيكون جميع تلك الادراكات متتفيا لا موجودا فالاولى في هذا الشق ان يقال انتم منته الى ادراك
 وجوده فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق الادراك اللاحق اذ اللاحق زوال
 للادراك السابق والسابق لسابقه وهكذا وهو محال لانا نعلم بداهته بقا العلوم السابقة عند
 وجدان اللاحق لا يقال الادراكات على هذا التقدير ليس الاعداد الادراكات فلا يلزم ان يكون
 جميع الادراكات السابقة متتفيا لتحقق الادراكات اللاحقة المتتالية التي هي عبارة عن
 الانتفاءات نعم ما قال المحقق رحمه الله لانا نقول الادراك على تقدير كونه انتفاء لا يكون انتفاء
 محض بل انتفاء ثابتا ضرورة ان الادراك صفة قائمة بالمدرک والانتفاء المحض لا يقع صفة لشي
 وقد يستدل عليه بان الادراك منشاء الامتياز ولا تمايز على تقدير كونه انتفاء محضا لان السلب المحضة
 لا يتميز الا بالاضافة الى ملكاتها والملكات ايضا هي سلب بسيطة لا تصح الاضافة اليها والا
 لزم انتفاء ما ليس بشي ولما لم يتميز به السلب لانفسها ولا يغيرها فلا يصح ان يكون منشأ انتفاء
 واللازم على تقدير كون كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه هو الانتفاءات السابقة المحضة
 لا الانتفاءات الثابتة لان كل ادراك سابق كان انتفاء ثابتا لسابقة فتتحقق اللاحق زوال وصف
 البشوت عن السابق وبقى فانهي السلب المحض بناء على ان رفع المقيد يرجع الى رفع القيد كقولهم
 ما جيتك للطبخ وهكذا في كل مرتبة فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق اللاحق
 وفيه ان السلب البسيط عند وجوده موضوعه يكون سلبا ثابتا وبنينا موضوعه هو بنفسه موجودا لا انتفاء
 للمحضة مستلزما للانتفاءات الثابتة والتميز بالاعداد بوجوب التزام الادراكات فلا شناعة
 على المحقق فتدبر ويمكن الجواب عن اي من النظائر المقصود اي مقصود المحقق ليس لزوم اجتماع الادراكات
 الغير المتتالية في زمان واحد حتى يرد المنع عليه بل مقصوده لزوم تعاقبها ولا شك انه على تقدير كون

كل ادراك زولا لادراك السابق يلزم ادراكات غير متناهية في الزمن على وجه التعاقب بان يوجد واحد بعد واحد اذ والشي ليس لاعدد اللاحق المتأخر عن تحققه اى تحقق الشيء فالازايات اثباتا قبل تعلق الزوال بها تكون موجودة في زمانها وانما غير متناهية وذلك محال اما على ندر المباشرة بين القائمين بحدوث النفس فاما على طريقة الاشراقيين الذين اذهبوا الى قدم النفس فلا تتحدا زمان العلوم من جانب المبدأ بناء على وجود العقل الهوى الى التي هي عبارة عن مرتبة خلو النفس عن جميع الادراكات بدقيقة كانت او نظرية والايوهم ان هذه المرتبة منخفضة بحدوث النفس لانها لا تكون الا في مبدأ الغفلة ولا يتصور هذا على تقدير قدمها لان المبدأ الغفلة مبدأ تعلق النفس بالمبدأ لا بمبدأ وجودها لكن عليه ان لزوم التسلسل في كون الادراك اللاحق عدلا لادراك السابق وبكذا ممنوع لحواز ان يكون هذا السابق عدلا قديما لا طاريا وتخصيص الزوال بالعدم للاحق الطار كوجوب عدم تأخره الذي ليس الا ان يقال ان كون الادراك عدلا قديما يوجب ان لا يكون لنفسه في زمان فاقد الادراك وثبوت مرتبة العقل الهوى لا في كنهه وبهذه الاستحالة مبنية على نبوتها عند القائمين بالقدم هذا ثم بعد الموازنة على كلامه المطارحات فان هذا المحقق في الاستدلال على ابطال كون العلم عبارة عن الازالة ان كان الادراك انتفاء ادراك آخر حاصل قبله فالادراك الذي يعقبه اى جاء على عقبيه لك الانتفاء ان كان انتفاء لادراك السابق عليه كان ذلك الانتفاء الذي هو ادراك ثالث انتفاء لانتفاء الادراك السابق عليه بمرتين الذي كان هذا الادراك الذي يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء له وانتفاء انتفاءه شئ يستلزم ذلك الشئ والا يلزم ارتفاع النقيضين فيحقق الادراك المنفى السابق على الانتفاء بمرتين فيستلزم حينئذ الادراك الثالث وهو الانتفاء لادراك المفروض الاول السابق عليه بمرتين وبكذا يستلزم كل ادراك لادراك السابق عليه بالمراتب الشفع اعني بالادراك المسبق عليه هو الواقع في المراتب الزمنية مثلا ما يسبقه بمرتين هو الى الادراك المسبق عليه ثالثة وما يسبقه بارج مراتب هو خامسة سابعة مثلا اذا

كان ادراك زيد عبارة انتفاء ادراك عمرو سابق عليه فان كان الادراك المنقضي اعني ادراك عمرو انتفاء ادراك
 بكر سابق عليه يكون ادراك زيد انتفاء لانتفاء ادراك بكر وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء
 فادراك زيد الذي وقع في المرتبة الثالثة الوترية يستلزم تحقق ادراك بكر الذي هو سابق عليه بمرتبتين وكذا
 اذا كان ادراك بكر انتفاء لادراك خالد وادراك خالد انتفاء لادراك عبد الله فيستلزم ادراك
 زيد الواقع في المرتبة الخامسة الوترية ادراك عبد الله السابق عليه بالمراتب الاربعة الشفعية وكذا
 الى غير النخبة فيلزم عادة السلسلة الغير المتناهية بعينها بمراتب غير متناهية وهذا مع انه باطل
 باستعانة براهين ابطال التسلسل مستلزم استحالة اخرى هي اعادة المعلوم وانقلاب المثبت
 الى المنقضي وبالعكس قال في الحاشية حاصل ما ذكره انه يلزم على هذا التقدير تحقق الادراكات المنقضية
 يعني الادراك الذي انتفى اولاً وهو محال اذ هو عادة المعلوم بما هو يتحقق ويفهم منه ايضا انه على هذا التقدير
 اذ الحق بتلك الادراكات ادراك آخر يلزم انقلابها بان يتحقق ما هو منتف وتنتفي ما هو متحقق ثم لمحق
 بتلك الادراكات ادراك آخر يلزم انقلابها كذلك ودار كلامه على لزوم تحقق الادراك المنقضية
 انتم على ما بيناه انما يتوجب عليه **النتيجة** القول باستحالة اعادة الادراك السابق بعد انتفاء مستدلاً
 بان تخلل الوجود بين العدم ونفسه محال اذ لا بد للنسبة من الطرفين وحينئذ يكون العدم بعد الوجود غير العدم
 السابق فلا يكون المعاد بعينه هو الاول على قياس ما استدلوا على استحالة اعادة المعلوم بعد الوجود
 بان تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال لاقتضاء النسبة التفاضلية فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود السابق
 فلا يكون المعاد هو الاول غير جيد لان هذا دليلنا بانفس على استحالة اعادة الوجود على تقدير تسليم
 لا يجري في اعادة العدم اصلاً لان بناءه على ان الموجود اذا انعدم ثم عاد لا يتميز المبداً من المعاد
 لوجدان كل منهما بعد العدم مع انه لا بد من تمييزا لحدسهما عن الآخر ضرورة ان الاثنينية لا يتصور بدون
 الامتياز بخلاف المعلوم الذي اذا وجد ثم انعدم لان الاعداد لا تستدعي التمايز لانفسها ولا

بسلكا تحتاج حيث كانت الملكات عدمية حتى يطلب التمييز بين عدم سابق وعدم معاد وهذه الآلة
 متحققة فيما إذا كان زيدا معدوما ثم وجد ثم عدم لأنه يقتضيه لازمه معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا لا معدوم
 وهذا عادة زيد المعدوم بعينه لا يجتبر على قفزة بين عادة عدم زيد وعادة الادراك المنتفى
 بان عدم زيد عدم محض يجوز عادة الادراك عدم ثابت يستحيل محوده كاستحالة عادة الوجود لا
 عدم الثابت والعدم المحض في هذا الحكم سوا سياتي في السفسطائي ان عدم الثابت ليس ذاتا في نفسه بل انما هو
 شئ ثابت للذات فاذا انتفى الشئ عنها بعد المقارنة ثم حاد بجهة استمرار الذات لا يكون ^{العدم} ^{العدم}
 مقتضيا للتمييز عن الآخر لعدم كونه ذاتا في نفسه كما لا يقتضيه عدم المحض اقل قد عرفت مما سبق من
 التحقيق ان الادراك على تقدير كونه انتفاء لا يكون محض الانتفاء على طريق السلب البسيط الذي هو
 عبارة عن السلب المحمول للموضوع بل يكون انتفاء ثابتا على طريق السلب العدولي الذي هو ثبوت السلب
 للموضوع لان الادراك صفة قائمة بالمدرك وقيام الشئ بالشئ مستلزم لثبوت السلب البسيط ^{للموضوع}
 لشيء قائمة به والانتفاء الثاني في انتفاء انتفاء الشئ على هذا التقدير لا يرى تقدير كون كل ادراك عبارة
 عن انتفاء الادراك السابق عليه ادراك وانما هو انتفاء ثابت فانتفاء انتفاء الشئ يكون بمعنى انتفاء
 الانتفاء الثابت للشيء لا بمعنى انتفاء الانتفاء البسيط حتى يستلزم التحقيق ولا شك انه حينئذ لا يتم
 تحقق الشئ الذي في قوة الموجبة المحصلة بل هو اعم من تحقق لشيء ومحض انتفاءه لانه حينئذ اي حين
 كونه عبارة عن الانتفاء الثابت يكون في قوة السالبة المعدولة والسالبة المعدولة اعم من السالبة
 البسيطة والموجبة المحصلة لتحقيقها تارة في ضمن المحصلة وتارة في ضمن البسيطة فبمعناها يجوز ان تحقق هذا
 الانتفاء في ضمن السلب البسيط فلا يستلزم تحققة وفيه ان الانتفاء الثاني كما هو امر بثبوت كون الانتفاء
 الظاهر عليه ايضا امر بثبوت ضرورة كونه صفة للمدرك فيكون معنى انتفاء انتفاء الشئ الانتفاء الثابت
 للانتفاء الثابت للشيء فلا يكون سالبة معدولة وعلى التسليم الموضوع عنها متحقق هو النفس وعند

وجوده يتلزم الايجاب التحصيلي فيستلزم تحقق ذلك الشيء وانكار الاستلزام عند وجود الموضوع بعبارة
صريحة لا ينعني اليه ضرورة ان الشيء اذا كان موجودا في الواقع بحيث لا يصح عنه انتزاع سلب محمول
فلا بد من صحة انتزاع سلب سلبه عنه هو الوجود فثبت وجود المحمول للموضوع وهذا هو الموجبة المحصنة فاما
لاستلزام بين ثم اقول في الاستدلال فيلزم على تقدير كون كل ادراك انتفاء الادراك السابق عليه ان
تكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق زايده او مساويا لادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق
لانها كانت اللاحقة بمقابلها جميع السابقة فكانت متساوية وان كانت بازاء بعضها فكانت
السابقة زائدة عليها ولا يتصور ان يزداد اللاحقة عليها اذ على هذا التقدير لا يتصور كون الادراك
عبارة عن الانتفاء ليدل على ان الادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق الاما هو بازاء ادراك من
الادراكات الحاصلة في الزمان السابق فلا يمكن ان توجد اللاحقة بدون السابقة والاي سطر كون كل
ادراك انتفاء فلا توجد السابقة الامساوية لللاحقة او زائدة عنها مع ان ترايد العلوم بما فيها
بان يحصل في الزمان اللاحق ملكة تقدر بها على تحصيل الادراكات زايدها على الادراكات الحاصلة في
الزمان السابق كما اذا حصلت في السابق عشرة من المسائل مثلا فيحصل في الزمان اللاحق ملكة تكون
بها على تحصيل الزايد منها كما في سن الكهولة تدل على خلافة بالضرورة الوجدانية واذا كان كذلك
فيوجد بعض ادراكات بحيث لا يكون انتفاء للسابق لعدم وجوده بازائها فبطل كونه عبارة عن الازالة
مطلقا لضرورة التوافق بين الادراكات التي هي حقيقة واحدة وهذا هو المطلوب فلا يرد
ان اريد بترايد العلوم زيادة مجموع العلوم السابقة واللاحقة على السابقة فهو غير مناف لتساويها
منفردا وان اريد زيادة اللاحقة على السابقة فهو ممنوع وايضا يلزم على هذا التقدير ان تقدير كون
العلم عبارة عن الازالة اجتماع النقيضين لانها كان في قوة انفس ادراكات غير متناهية كما ذكره
صاحب المطارحات في الشق الثاني وكان الادراك اللاحق والالصفة هو ادراك اخر حاصل قبله فحكم

ان العلم الثابت صلتها كما بخلاف العلم المحض في وجود الموضوع بكونه ادراكا هو ما يقع في العلم الثابت بين الموجبة المحصنة والمساوية البسيطة وذكر ان السالبة المحصورة والمرتبة المحصورة

مجموع الامرين يلزم ان يتحقق فينا وجود صفات غير متناهية هي ادراكات غير متناهية قبل
هذه الادراكات الغير المتناهية التي في قوة النفس ولما كان كل ادراك زوالا لا ادراك

السابق عليه فحكم هذه المقدمة فقط يلزم ان لا يتحقق شيء منها والحاصل انه على تقدير تسليم
ما ذكره صاحب المطارحات في الشق الثاني يمكن اقامته دليل آخر على ابطال الشق الاول يلزم
اجتماع النقيضين لانه دليل تام في نفسه حتى يرد ان اجتماع النقيضين منه على تقدم جميع الادراكات
الزائلة على الزوال ^{المورد من عدم العلم بالوقت} وذلك ممنوع لجواز ان يكون تلك الادراكات متعاقبة في الحصول بان يتحقق
الزائل قبل الزوال وينتفي بعده فيكون وقت تحققه غير وقت انتفاءه فلا يلزم اجتماع النقيضين
لان من شرائط اتحاد الوقت للمصنف رحمه الله لم يرد شيء الزائل بين الادراكات صفة غير
الادراك كما فعله صاحب المطارحات وابطل احد الشقين بالتزام استحالة مخصوصة به والاخر بالتزام

استحالة يعجزان لان الامور الغير المتناهية بحسب ما في القوة من الادراكات الغير المتناهية يلزم
على تقدير ان يكون الادراك زوالا لا مرورا كان ذلك الامر الزائل ادراكا او صفة غيره فلا حاجة
الى التردد وان كان فيه زيادة فايدة لحصول المقصود بطريق اخر كما هو شأن المتن **قوله**
والا لكان العلم الخ وذلك لان الزائل الواحد ليس له الازوال واحد اذ الزوال معنى مصدر واحد
وتعدده تابع لوحدة المنسوب اليه وتعدده فاذا كان المنسوب اليه احدا كان المنسوب اليه كذلك
فلا يتوهم ان الزائل الواحد يجوز ان يكون له زوالان يصير متعلق احدهما علما زيدا وبالآخر علما لعمرو
قال في الحاشية لا يتوهم ان هذا البيان مختص بصورة كون العلم نفس الزوال ولا يحتاج اليه في صورة
كونه نفس الزائل اذ على هذا التقدير للزائل الواحد زوالان العلم بذلك هو الزائل بزوال العلم بمجدا
ذلك الزائل بزوال آخر **انتهى** اذ على هذا التقدير ايضا افتقار الى البيان المذكور لدفع التوهم
اقول ايضا في ابطال وحدة الزائل ان العلم بمجدا اي بزيدا مثلاً لا يجامع بذلك اي بعمرو مثلاً احد وثنا

بما يتعلق الزوالان بالزاييل الواحد معا في آن واحد على سبيل التفصيل وذلك باطل لما استقر
 ان النفس في آن واحد لا تطبق ان توجه الى شيئين متغايرين غير ملحوظين لمجاظ و حداني
 والعلم لا يكون بدون التوجه فلا يحصل العلمان معا لها في آن واحد وفي لفظ الاستحالة
 اشعار بان هذا القول وان استنوا به لكنه لا يبرهان عليه بل البرهان قائم على خلافه لان القضية
 حين الحكم لا بد من ملاحظة الطرفين والالجاز الحكم على المذهبين وايضا لقصور الشيء بمجه لا يحصل
 الا عند حصول العلم بكل اجزائه دفعة وايضا لا بد من حصول المقدمتين في الانتاج والقول بجواز
 الملاحظة الى شيء في آن ثم الى الآخر في آن آخر مع بقاء الملاحظة الاولى غير مجدية وكيف والحس
 انتقال الذهن من المطلوب الى المبدأ المتعددة المفصلة دفعة في آن واحد وتوهم اجماليتها
 مدفوع بان المقدمتين الملحوظتين لمجاظ و حداني في حكم المفردات اذ لا سبيل الى ملاحظة النسبة
 بين الشئيين في الاجال والمفردات لا تصلح لتعلق التصديق بها حتى تكون هذه الملاحظة مفيدة
 للتصديق فلو كان الزاييل عند العلم بهذا عين الزاييل عند العلم بذلك وتعلق به زوالا جادنا
 عند العلمين فعلى هذا لا يخلو اما ان يتعلق الزوال الثاني بالزاييل حال تعلق الزوال الاول
 به او بعده عند تحققه ثانيا او قبل التحقق عند كونه معدوما فحينئذ يلزم على اختيار الشق
 الاول التوجه الى شئيين في آن واحد وهو باطل كما مر وعلى اختيار الشق الثاني يلزم تخلل الوجود
 بين ذينك الزوالين وهذا عادة المعدوم بعينه لان المعاد لا يكون مغاير للبدء والالم يكن
 الزاييل واحدا شخصيا كما فرض وهذا محال او يلزم ان يكون اعدامه غير الاعدام الاول ان اختيار الشق
 الثالث وذلك باطل لبدايته بطلان تعلق الاعدام المستأنف بالزاييل بعد كونه معدوما
 بالاعدام الاول لانه عدم الشيء محض والآي وان لا يلزم هذه الاستحالات بان اقتصر على
 الزوال الاول ويكتفى به في علم الشيء الثاني يلزم ان يستوي حال العلم وما قبله لان الزاييل وكذا

الاخر في ان اخر جازا الحكم على الذبول ١٢ منه وظل

الزوال في الحالين واحد وهو باطل ايضا فلا بد ان يكون الزايل عند العلم بهذا العلم
 بذلك **قوله** فيلزم ان يكون الحاضر ان الادراك لما كان عبارة عن زوال امر فذلك الامر
 الزايل يكون قبله موجودا حتى يتعلق الزوال به ولما كان في قوتنا ادراك الامور الغير المتناهية ادراكا
 غير واقف عند حد بمعنى ان اى مرتبة من الادراكات تحصل يمكن حصول زيد منه ولا تقف
 عند حد معين لا يمكن الزيادة عليه فتلك الامور الغير المتناهية تكون موجودة في الذهن بالفعل
 قبل جميع تلك الادراكات حتى يكون كل واحدة من هذه الامور ايلة عند تعلق تلك الزوايا
 المعبرة بالادراكات بها ويمنع تارة كون الادراك غير واقف عند حد لما تقرر عند بعض
 ائمة الكشف والشهود لا ترقى للنفس في النشأة الآخرة اى بعد قطع تعلق النفس عن الدنيا
 الحكم بعدم الترقى مطلقا ممنوع والمنكبة هو شيخ العارف علا والدولة السمي في قدس سره انما
 في العلوم بالله تعالى ونظايرها مستدلا بقول المومنين على كرم الله وجهه لا يكشف العطاء
 لما زدت يقينا كيف ولا ينبغي لاحد ان ينكره مطلقا لان المثوبات والعقوبات لمنصوصة بنصوص
 قطعية كل ذات الجنان والام النيران غير واقفة وهي ليست الادراكات ويمنع تارة وجود
 جميع الامور الغير المتناهية بالفعل لان اللازم على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال انما هو تقدم
 كل امر زائل على الادراك الذي هو زوال ذلك الامر لا تقدم جميع تلك الامور على كل واحد من الادراكات
 حتى يتحقق وجود الامور الغير المتناهية بالفعل وتوجيه كلام المصنف رحمه الله بان اراد بقوله كسب
 ما في قوتنا الحال امكان ادراك امر من الامور الغير المتناهية على وجه البدلية في آن واحد فحجب
 تحقق جميع تلك الامور قبل ذلك لان لم يكن زوال كل منها على سبيل البدلية فيه بعيدا
 البعد لانه كما يمكن في آن واحد ادراك الامور الغير المتناهية بدلا فذلك يمكن تحقق جميع
 تلك الامور قبله على سبيل البدلية ايضا لا اجتماعا قوله كالاكسكال والاعداد المترتبة العلم

ان الاعداد سواء كانت من الامور الغير المتناهية بمعنى انها غير واقعة عند حد ومن الامور
 الغير المتناهية بمعنى انها موجودة بالفعل لا الى نهاية انما يكون ادراك النفس بها غير متناهية
 بمعنى لا تقف عند حد قال في الحاشية اما على التقدير الاول فظاهر واما على تقدير الثاني فعلى
 تقدير حدود النفس ظاهر ايضا واما على تقدير قدمها فلما تقر في موضوع وجود العقل البهولي
انتهى لان جانب الماضي محدود بان الحدوث او ان العقل البهولي الذي لا علم فيه
 احد ولا يحصل حينئذ ادراكات غير متناهية بالفعل لاستدعائها زمان غير متناه في جانب
 الماضي ايضا ثبت ان الاعداد باي معنى اخذت انما تكون ادراكاتها بمعنى لا تقف عند حد
 في جانب الاستقبال قال في الحاشية والمقصود دفع ما يترآد روده من ان الاعداد على
 تقدير كونها غير متناهية بالفعل يمكن ان يكون ادراكها غير متناه كذلك **انتهى** حاصل
 الايراد انه يلزم تحقق الادراكات الغير المتناهية فينا بالفعل سواء كان العلم عبارة عن ادراك
 امر او عن حصوله لان الاعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل لا يكون ادراكاتها الا غير متناهية
 كذلك ضرورة كون العلم على حسب المعلوم فتفسير الغير المتناهية الواقع في كلام المصنف رحمه الله باللاتناهي
 اللا تقف ليس على ما ينبغي ودفع ظاهر التحقيق ان الاعداد ان كانت من الامور الاعتبارية الانتزعية
 فعدم تنابها بالمعنى الاول لان الامور الانتزعية تابعة لانتزاع المنتزح وليست موجودة بالفعل
 وان كانت من الامور العينية الموجودة بالفعل فعدم تنابها بالمعنى الثاني لانها لما كانت
 موجودة في الخارج وكانت غير متناهية فيه فيكون عدم تنابها بمعنى وجودها بالفعل الخارج
 ولما كان المراد من الموجودة الموجودة بالفعل فلا يرد ان التعاقب لا يختص بالامور الانتزعية لجواز
 وجوده في الامور العينية ايضا كما في الحوادث اليومية فعلي تقدير كون الاعداد من الامور العينية
 يمكن عدم تنابها بالمعنى الاول ايضا لكن لم يظهر حينئذ حال الامور العينية الموجودة متعاقبة عليك

قياس حال الامور الاعتبارية الانتزاعية والحق هو الاول وفيه تنبيه على عدم مطابقة المثال
للمثل كذا في الحاشية حاصله ان الاعداد من الامور الاعتبارية الانتزاعية التي عدم تمايزها
بمعنى لا تقف عند حد على ما هو الحق والمصنف حمد الله اورد هذا مثالا لالامور غير المتناهية بالفعل
فلزم عدم الطباق المثال عليها والتمثيل للمجرد واللاتمايز غير نافع لان العدد من الامور التي يتكرر نوعها
والمكرر النوع عبارة عن الكلي الذي اذا وجد في فرد منه فتيحقق فيه ذلك الكلي ويحل عليه مرتين مرة
بالحمل الموطن على انه عين حقيقة ومرة بالحمل الاشتقاقي على انه وصف عارض له كالامكان والوحد
وغيرهما والاعداد ايضا من هذا القبيل لان اي فرد منها اذا فرض موجودا يصدق عليه هذا الكلي تارة
على انه تام حقيقة وتارة على انه وصف عارض له كما قال في الحاشية لان العشرة مثلا يصدق على نفسها
فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرة **انتم** حاصلا ان العشرة مثلا نوع واحد له افراد عشرة
رجال وعشراتهما فيصدق عليها ذلك النوع اذا اخذ من حيث هو صدقا موطنيا على انه عين حقيقتها
فيقال عشرة رجال عشرة وعشرات رجال عشرة لان الكلي يصدق على كثيرين كما يصدق على واحد من افراد
كلما يصدق عشرة مركبة من اجاد على عشرة كذلك يصدق عشرة مركبة من عشرات على عشرات واذا
اضيف ذلك الكلي اليها حتى يصير حقيقة لنفسه يصدق عليها صدقا اشتقاقيا على انه خارج عن حقيقتها
وعارض لها فيقال عشرة عشرة رجال ذو عشرة وعشرة عشرات رجال ذو عشرة ولا يوافق من عرض
العشرة لنفسها بل هو على مائة باعتبار عروضا لكل واحد من اجزائها حتى لا يصح كونها كليا متكررا
النوع لان العشرة مركبة من عشرة اجاد وكل واحد واحد من الاجاد محمول عليه الواحد بالحمل العرضي
فمجموع الاجاد محموله عارضة لمجموع الاجاد الموضوع ومجموعها ليست الا عشرة فالعشرة عارضة للعشرة
ومحمولة على نفسها محلا عرضيا وحينئذ لا يكون الاعداد الا من الامور التي يتكرر نوعها وكما يتكرر نوعها
فهو اعتباري لما قال في الحاشية والالزم التسلسل **انتم** توضيحه ان ما يتكرر نوعه لو لم يكن

فيقال عشرة عشرة رجال
عشرة وعشرات رجال
عشرة

اعتبار يابل موجودا في الخارج فيكون عارضا لذاته وكذا يكون عارضا لعارض ذاته لانه ^{بعض}
 يكون موجودا خارجيا وهكذا وذلك العروض لابد ان يكون انضماميا لا متناع كون الموجود
 الخارجي امرا انضماميا وهو مغض الى انضمامات غير متناهية فيلزم التسلسل الاموال عينية وهو محال
 فثبت كون الاعداد من الامور الانضمامية وهو المطلوب ولانه مركب من الاحاد على التحقيق ^{فثبت}
 اقول مركبة من الوحدة كما يوجبهم من ظاهر عباراتهم وان امكن الاستدلال باعتبارية الاعداد على تقدير
 تركبها ايضا لان الواحد والوحدة كلهما بيان في كونها اعتباريين كيف والعدد محمول على المعداد
 بالمواطات للاتحاد في معنى الوجود كاتحاد المشتقات مع موصوفاتها فيقال الدراهم عشرة وقد
 يتراى ان العدد من مقوله لكم فهو عرض والمعدود قد يصح عليه الجهر فلا يصح حمل العدد عليه للتباين
 بينهما وما ذكرتم من المثال فهو محمول على المجاز اذ معناه الدراهم معدودة بعشرة كما يقال الثوب
 ذراع اى مذروع بذراع ويزاح بان صدق الجهر عليه بالذات وصدق العرض بالعرض فلا منافاة
 والوحدات ليست محمولة عليه بحد الحمل بل محمولة عليه بالاستشفاق لعدم الاتحاد بينهما وبين المعدود
 سواء كانت معروضة للهية الوحدانية او لا فلا يقال الدراهم وحدات ويقال ذو وحدات
 وحينئذ لا يرد ان الوحدات بعد قترانها بالهية دخولا وعروضا يجوز ان يحل على معروضاتها موطا
 ولما وجب التباين بين العدد والوحدات بالاختلاف بحسب الحمل فلا يكون العدد مركبا متخايل
 يكون تركيبه من الاحاد والواحد من حيث هو واحد ليس موجودا في الخارج اذ المشتق بمعنى اعتباري
 ينتزعه العقل عن الموصوف نظر الى الموصف القايم به كما هو التحقيق عند المحشى المدقق رحمه الله فكذا ^{العدد}
 المركب منه يكون اعتباريا ايضا لان اعتبارية الجز يستلزم اعتبارية الكل والكلام الواقع من ^{الشيء}
 في الحيات الشفاء ليس على ظاهره حيث قال العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس حتى
 يتوهم بقرينة المقابلة ان العدد وجودا خارجيا لا استقلال ولا يصح القول باعتبارية الاعداد

التركيب من الاحاد على تقدير تركبها من الوحدات انما يكون انضماميا لانه موطا

بوجوده في الاشياء ان وجوده واقعي متحقق باعتبارنا شيئاً متزاعاً هي المعدودات وليس اختراعاً
 محضاً موجوداً في الخارج مجرداً عنها كما يدل عليه كلامه في موضع آخر حيث قال فانما قد بينا ان الواحد
 لا يتجرد عن الاعيان قايماً بنفسه الا في الذين ليس قول من قال ان العدد لا وجود له مطلقاً كما هو المبتدأ
 الا في النفسين يعني يعتقد به اذ نفى مطلق الوجود الخارجي عنه ليس صحيحاً واما من قال العدد لا وجود له مجرداً
 عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفسين فهو حق لانه ليس نفى مطلق الوجود عنه وليس الا نفى الوجود
 الاستقلال في قولهم تلك الاموال هي اعدام تلك الامور بتقدير المضاف كما يشهد عليه قول المصنف
 رحمه الله بعيد من اعداد الاعداد وحيث ان في تقدير المضاف يكون شيئاً من جهة الاعداد المتأخرة
 عن وجود تلك الامور لا من جهة نفسها بان يصلح لتعلق الزوال اولاً عند حصول الادرار الاول يكون اولاً
 وما يصلح لتعلق ثانياً يكون ثانياً هكذا الى غير النهاية فالامور الزائدة صارت مجتمعة بالنظر الى نفسها
 ومرتبعة بالنظر الى اعدادها المتأخرة عن وجودها وانما تصد المصنف رحمه الله لاثبات الترتيب
 لان اجتماع الامور في التناهي مطلقاً غير مستحيل وانما استحصال اجتماعها مترتبة بان يكون بعضها مستحقاً
 للتقدم وبعضها للتأخر قوله لانه لما كان الحق لا يخفى عليك ان الترتيب كما يحصل بالتقدم والتأخر
 الذي اتى كما بين العلل والمعلولات فان ذوات العلل مقدمة على ذوات المعلولات بالذات والمعلولات
 المقترنة اليها لا توجد بدونها وبالتقدم والتأخر الوضعي بان يفرض مبدأ فاف هو قريب منه يكون
 مقدماً على ما هو بعيد عنه كما بين الاجسام والمقادير بما في الاولى في الذات لكونها مثلاً اليها بما
 الاشياء بحسب نفسها في ذاتها بالعرض لا غلاً انما يشاء اليها بواسطة الاول كذا يحصل باللائحة
 والملزومية لتقدم الملزوم بالماهية على ما بهية اللازم والترتيب بينهما بين الامور من هذا القبيل
 وانما لم يثبت الترتيب بالعلوية والمعلولية بان الاقل جزراً لاكثر كالواحد للعشرة مثلاً فوجود الاقل
 على وجود الاكثر وعدم العلة على عدم المعلول فعدم الاقل على عدم الاكثر بوجوبين الاول منهما ان

لا يتركب من الاعداد التي تحت فلا يكون الاقل جزءا لاكثر حتى ينشأ علة وجود الاقل وجودا اكثر
وعلة عدمه لعدم كما تقرر في موضعه من ان العدد من الامور لا تنزاعية وحقيقتها ليست الا حصلت
عند الانزعاج ولا شك انما اذا انزعجنا خمسة وحدات مثلا ولاحظنا ما محملا حصلت لنا حقيقة
الخمس مع العقدة عن انزعاج الاثنين والثلاثة فلو كان ذاتين لزم الاستغناء الذاتي عن الذاتي وهو
محال وبهذا سائر الاعداد ومنه قال في الحاشية قال ارسطو لا تحسب ان ستة ثلثة ثلثة بل هي ستة
مرة واحدة واستدلوا عليه بان ستة مثلا ان تقوم ثلثة ثلثة دون اربعة واثنين وخمسة وواحد
الترجيح بلامرجح وان تقوم بالكل يلزم الاستغناء عما هو ذاتي له للكل واحد كاف في تقويتها ^{فستغنى}
عما عداه لا يخفى ان هذا البيان لا يجزى في الثلثة فلابد من ضم مقدمته وجدانية وهو التوافق بين الاعداد
في هذا الحكم ويمكن ايضا ان يستدل بان الاثنين والثلاثة حقيقة محصلة ولو ادم محصلة فالاثنتين مركب
من الوجودتين الثلثة ان كان مركبا من العدد يكون مركبا من العدد الذي هو الاثنان ومن الوحدة هو
لا يكون حقيقة محصلة ويكون مثل المركب من المقولتين فيلزم ان يكون هو ايضا مركبا من الوحدة
ثم الوجدان يحكم بعدم التفرقة بين عدد و عدد في هذا الحكم فثبت ان كل عدد مركب من الوحدة ^{دون}
الاعداد التي تحت ^{التي تحتها} قد يمنع القول بلزوم الترجيح بلامرجح بان كون شئ دون شئ ذاتيا
لشئ ليس ترجيحا من غير المرجح ضرورة ان المجل لا تخيل بين الذات وذاتياتها فكيف يكون الذاتي
في تقويم الذات معتقرا الى المرجح الذي يجعله مقوما لها دون الآخر وليس هذا الا كما تقول لم تالف
الجسم من البيوت والصورة ولم تالف من الجواهر المجردة وبجواب عن ان مرجح انما لا بد منه حكم العقل
بتقويمه بدون غيره لا تقوم به في الواقع ولا شك ان العقل لا يفرق بين ثلثة و ثلثة واربعه واثنين
في حصول الستة بهما لانهما بالنسبة اليهما متساويان فالحكم بذاتية البعض بان يكون مخصوصة بالخل
وعرضية البعض بان يكون خارقة عنها ترجيح بلامرجح والمعارضة بان الوحدة ايضا ليست اولى

من الاعداد في تحصيل الستة فيلزم الترجيح من غير مرج مدفوع بان الوحدة استلزامها على تقدير ^{كل} لا
على تقدير التركيب من الاعداد ايضا يكون التركيب منها لتحقيقها ضمنها فكونها بالجزئية او
من الاعداد مع ان البداية قاضية بكفاية الوحدة لتحصيل الستة عند العقل ولا اقتباس الى تحصيل
الاعداد المذكورة تحتها فتصور الستة بدون تعقل ثلثة وثلاثة واثنين واربعة ممكن بدون الوحدة
غير ممكن فلا تكون الاعداد ذاتية لها والا لما امكن الانفكاك عنها عند تصورهما فلا يروى جند
لن الاشتغال لا يوجب الاولوية والا لزم ان يكون تركيب السير من العناصر اولى من تركيب
الخشبات المخصوصة وعلى التسليم لا يوجب صدق رجحان شئ على شئ رجحان تقوم في الواقع عن الرجح
دون المرجوح ومنع الكفاية لتحصيل الحقيقة بابداع احتمال تحصيل مفهوم مساو لها كما ان الجسم الناطق
مع كفاية تحصيل حقيقة الانسان ليس حقيقة مكابرة قوله يلزم الاستغناء عما هو ذاتي له سواء
كان يقوم عن الجميع على سبيل الاجتماع او على وجه البدئية اما على الاول فيلزم استغناء الذات
عن تلك الاجزاء لعدم الحاجة الى تكرار دخول مع لزوم عدم بقا حقيقة الستة لازدياد الاجزاء
عليها وعلى الثاني الاستغناء مع لزوم تعدد الماهية لشئ واحد ان كل مرتبة على تقدير دخول البنية
ما به مغايرة لاخرى قوله مثل المركب من المقولتين انما قال مثل المركب لان الوحدة عند ليست
داخله تحت مقوله انما قال بعض المحققين هو العلامة الدواني في الخاشية القديمة بهذا الحكم اي عدم
تركيب الاكثر من الاقل مع القول باشتغال حقيقة العدد ^{على الجزء} الصور اي البنية الاجتماعية كما قيل بان العدد
لو لم يكن شتملا على البنية بان يكون عبارة عن الوحدة الصرفة يحل عليه الوحدة لحد الكلي على كثير من
افراده كعبدة على واحد منها فيصعد الوحدة التي هي من مقوله الكيف على ما قد عليه العدد المذكور
تحت الكم والتصادق بين المقولتين بالذات متنع فلا بد من الاشتغال على امر زايد ويزاح بان
الكيف عبارة عن عرض لا يقبل القسمة واللا قسمه بالذات وهذا لا يعدها على الوحدة لانها وان لم

تمن قابله للقسمة لكنها يقبل الاقسمة فلا نسلم انها من مقولة الكيف حتى يلزم التصادق بينها وان
 سلم فالإيراد مشترك لان البنية اما كيفيته عارضة للوحدة او مقولة اخرى غير الكم ^{الوحدة} ^و حينئذ مجموع
 اما مجموع الكيفيات او مقولة سواكم فيلزم على التقديرين تحصيل الحقيقة العددية المندرجة تحت الكم
 عن المابنية الداخلة تحت مقولة اخرى وهو باطل ولا يخفى عليك ان الإيراد على تقدير كون الوحدة امرا
 سلبيا غير داخل تحت مقولة اصلا ابغ غير ساقط عن كلا الفريقين لان مجموع السلبيات لا يصلح وحدة
 ولا مع البنية ان يكون حقيقة ثبوتية داخل تحت مقولة الكم لان السلبى لا يمكن ان يندرج تحت المقولة او صيرته
 جزا للدخل تحتها فتدبر بظاير لاسترة فيه لان الاعداد والكثرة على تقدير تركبها من الوحدة والبنية لا يتر
 من الاعداد القليلة او دخول الوحدة فقط لا يستلزم دخولها مع قطامع ضمنية فيها مع نفي الجزاء الصوري
 كما زعم بدليل ان الجزاء الصوري لو كان في ايتاما امكن الانفكاك عنه عند تصحيح حقيقة العدد مع اننا ننصو
 مع الغفلة عنه وايضا ان هذه البنية اما بسيطة او مركبة وعلى الاول يلزم قيام عرض واحد بحال متعده
 هي الوحدة العرفية وهو باطل وعلى الثاني يكون كل جزء منها قابلا بحمل فيكون تلك البنية المركبة امورا متكررة
 مختصرة الى البنية اخرى وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل فلا اذا العدد حينئذ يكون عبارة عن محض
 الوحدة بلا انضمام امر وتحد الوحدة القليلة مع العدد الاقل فدخل الوحدات القليلة على ذلك
 التقدير في العدد الكثير بعينه دخول الاعداد القليلة في الكثير اقول وبالله التوفيق حقيقة العدد
 تقدير عدم اشتماله على الجزاء الصوري انما هي الوحدة من حيث انها معروفة لهنية الاجتماعية حيث
 تعييدية معبرة في العنوان فقط دون المعنوي حتى يلزم خلاف المفروض على اعتبار ان لا الوحدة المحضة
 ضرورة ان العدد حقيقة احدية محصلة شيى مركب له لوازم مغايرة للوازم الاجزاء لكونه من مقولة
 الكم وغيرها والوحدات بدون تلك الحثية ليس كذلك لانها كثرة محضة ودخولها في العدد من
 حيث هي لا يستلزم دخولها فيه من تلك الحثية اي حثية العروض فضلا عن العينية فلا يلزم من دخول الوحدة

المحضة في العدد والكثرة دخول العدد والتعليل فيه كما يشهد به الفطرة السليمة والقرينة المستقيمة فلا بد
 عليها ما أورده المحققين لكن يريد عليه أن الوحدة العرفية ان لم تكن حقيقة عددية قبل عروض الهيئة وبعد
 صارت حقيقة عددية فيلزم المجعولية الذاتية لصيرورة الوحدة الغير الداخلة تحت مقولة الكم بعروض
 الهيئة الخارجية منها حقيقة عددية داخلية تحتها وهو محال وان كانت حقيقة عددية قبل عروضها فلا
 الى الهيئة جيب باننا نحن ان الوحدة قبل عروض الهيئة كانت حقيقة عددية لكن لما لم تكن حقيقة
 عددية متقرة انتهت الى الهيئة حتى نصيرها حقيقة احدى كمال الحيوان والناطق له لكن حقيقة احدى
 محصلة قبل التوحد وجد توحد بها صار حقيقة احدى من غير ان يكون التوحد جزء منها ولا يخفى عليك
 ان القول بكون الوحدة حقيقة عددية قبل التوحد باطل لان اندراج الوحدة المحضة التي هي مقولة
 الكيف او ليست من مقولة اصلا على خلاف القوانين تحت مقولة الكم بكونها حقيقة عددية غير
 الاجتماع المتناهيين والحكم بالمجعولية ليس بينها باعتبار صيرورتها حقيقة احدى بعد عروض الهيئة حتى
 يصح قياسها على الحيوان الناطق بل باعتبار ان الوحدة قبل عروض الهيئة لا يصلح لكونها حقيقة
 للزوم المناقاة ولا بد ان يكون حقيقة عددية بعد عروضها وما هو المجعولية ذاتية ولا يتغير على التفرقة
 بين وحدة والوحدة من حيث الكثرة بحيث لا يلاحظ معها الهيئة لا دخولا ولا عدوا ويقال ان
 الاكاد من مقولة الكيف او ليست من مقولة اصلا والثانية عدد من مقولة الكم فلا يلزم الاتحاد بينهما لان الكلي
 كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين منها فلما يقال الوحدة وحدة يقال الوحدة وحدة فيكون
 الممزوج ويلزم التصديق بينهما بالذات فافهم قال في الحاشية في بيان الاحتمالات والتفصيل ان منها امور
 الاول الوحدة من حيث انما اشتد على الهيئة الصوتية بان يكون تلك الهيئة جزء منها والثاني الوحدة
 من حيث انما معروضة لتلك الهيئة من غير ان يكون تلك الهيئة داخل فيها والثالث الوحدة المحضة بان لا يكون
 تلك الهيئة داخل فيها او طارئة لها والرابع كل وحدة وحدة على تقدير اشتماله على الجزء والصورة

وحدات بالوجه الاول على تقدير عدم اتما له عليه وحداً بالوجه الثاني انتم كيف يستلزم دخول
الوحد المحضة في العدد ودخول الوحد المحفوظ بالهيئة الاجتماعية فيه والحال انه حينئذ يلزم دخول الوحد
الموجود في العدد مرتين مرة على الانفراد بلا ملاحظة الهيئة ومرة في ضمن المجموع المحفوظ معهما
محال الاستحالة تقدم الشيء على الشيء من جهة واحدة هي الجزئية بمرتبة ومرتبتين معا اما تقدم الوحدة
بنفسه على العدد ومرتبة واحدة فظاهراً بمرتبتين فلان الوحد المجردة مقدمة على المعروفة المتقدمة على
العدد ومقدم المقدم على الشيء مقدم عليه بمرتبتين مع انه يكفي لتقويمه خطها في مرة واحدة فيلزم الاستغناء
عن الذات وهو محال وايضاً لو استلزم احدها للآخر يلزم تركيب العدد كالثلاثة مثلاً من الاجزاء الغير المتناهية
او يحصل من اخذ وحدتين وحدتين بلا اعتبار الهيئة من الثلاثة المركبة من الوحد اثنان مجموعاً ثلاثة
ويكون كل مجموع من اجزاء الثلاثة ولما كان دخول الوحد العرفي مستلزماً لدخولها مع الهيئة فلا بد حينئذ
ان يكون المجموعات الثلاثة الحاصلة من وحدتين وحدتين من الوحد اثنان مع اعتبار الهيئة ايضاً اجزاء
وكذا يكون المجموعات الثلاثة الاخيرة المعروفة للهيئة الحاصلة من تلك المجموعات باخذ مجموعين مجموعين
اجزاء بناء على الاستلزام المذكور لكن من دخول الوحدتين من حيث الكثرة في الثلاثة لا يلزم التركيب
من الاجزاء الغير المتناهية اذ الوحدة مع وحدة بدون تلك الهيئة ليست بمغايرة لتلك الوحدة مع
اخرى كذلك انما يلزم ذلك اذا كانت الهيئة معتبرة لان الوحدة مع وحدة من حيث عروضا الهيئة مغايرة
لتلك الوحدة مع وحدة اخر من تلك الهيئة وبهذا الى غير النهاية ولما كان لموتهم ان يتوهم ان جزئية
البعض لا يقتضي لجزئية ساير المجموعات حتى يلزم التركيب من اجزاء غير متناهية لجواز ان يدخل فيها المجموعات
الثلاثة من الوحد الثلاثة ولا يدخل فيها مجموعات المجموعات فاجاب عنه في الحاشية واقول بجزئية مجموع
مجموع او مجموعات دون مجموعاً ترجيح بلا مرجح انتم ولا يظن بجسليم استلزام دخول الوحد
العرفي لدخول الوحد المعروفة ان المرجح لعله يكون اعتبارية المجموعات الحاصلة لاجتماع المجموعات الثلاثة

من الوحدات الثلاثة ولا يتوهم ايضاً ان استلزام دخول الوحدات الصرفة لدخولها مع الهيئته
لا يقتضيه استلزام دخول المجموعات الصرفة لدخول المجموعات الهيئته حتى يلزم التركيب من الاجزاء الغير
المتناهية لان تخصيص الاستلزام بدخول بعض الكثرة دون بعض تخصيص لا مخصص فقد برع انما تنص
الثلاثة مثلاً مع الغفلة عن مجموع الوحدتين معروضاً للهيئته فلو كان دخول الوحدات بدون الهيئته مستلزماً
لدخولها معها لما امكن ذلك كما لا يمكن تصور مع الغفلة عن الوحدة الصرفة بل نقول على تقدير كون العدد
عبارة عن محض الوحدة بان لا يكون الهيئته داخله فيها ولا عارضة لها ايضاً لا يلزم تركيبه من الاعداد التي تحتها
لان دخول الوحدة في العدد كما في الستة مثلاً يرجع الى دخول كل وحدة وحدة فيها برات متعددة
كما يلوح بانها من الصادق لان الدخول حكم واحد يخص لا يتعلق باشياء كثيرة حيث انها كثيرة فيكون دخول
الوحدة الكثيرة في العدد بدخولات كثيرة ودخول الاعداد فيه على تقدير كونها عبارة عن محض الوحدة
لا يكون الادخول واحداً والفرق بين كل وحدة وحدة وبين الوحدة بدون الهيئته الاجتماعية مما لا يخفى على
احد لان في الاول امتيازاتاً ما للكن خرد عن الآخر بخلاف الثاني ومن الاحكام ما يستند الى كل وحدة وحدة
دون الوحدة كما قال في المحاشية لا يخفى على المتأمل ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء والكثرة حيث انها
كثيرة الاخر ان دخول الرجال الكثيرة في الدار مثلاً ليس دخول واحد بل كل واحد من الرجال دخول هو قائم به
فلا يكون دخول وحدة وحدة في الستة برات مستلزماً لدخول الوحدة فيها مرة واحدة فضلاً عن العينية
ويرد عليه ان العدد لما كان عبارة عن الوحدة المحضة التي لا يعتبر معها الهيئته لا دخولا ولا عروفاً فلا
اقتضاي من العدد والوحدة الا بالذات لا بالاعتبار ويكون الوحدة المدخولة بعينها العدد المدخول
واكانت جهة الدخول مختلفة بان يكون دخول احدها بدخولات متعددة ودخول الآخر بدخول
واحد وليس النزاع في الدخولين بالمعنى المصدر حتى يفرق بينهما بالوحدة والكثرة وانما النزاع
في المدخولين ولا ريب في عينيتهما اذا المانع من العينية ما كان الا الهيئته وهي منتفية قائل

وبما حققنا من عدم جزئية العدد والاقول للاكثر يظهر لك ان ما قال هذا المحقق في شرح العقايد العنصرية
 في بيان الاغتراب المتناهيته مطلقا عددا كانت او غيره مترتبة في الواقع بان مجموع الامور الغير المتناهيته
 متوقف على هذا المجموع بلا واحد لكونه جزء منه وهذا المجموع يتوقف عليه اذا سقط عنه واحد آخر وهكذا
 غير النهاية فثبت الترتيب بين المجموعات فيكون متناهيته بجزئان برأيهين ابطال التسلسل وتناهي المجموعات
 مستلزم للتناهي بين اعداد السلسلة لا يتم سواء كان العدد مشتملا على الجزء والصورة او غير مشتمل لما قال في التمام
 وذلك لان المجموع الثاني ليس متوقفا عليه للمجموع الاول وجزءه الاول بواسطة جزئية العدد والعارض للمجموع
 الثاني للعدد والعارض للمجموع الاول لما تقر في موضوعه ان الكلية والجزئية من الاعراض المادية للكلمة ولم
 كون العدد جزء للعدد لان حقيقة العدد وحدها باعتبارها الهيئة العنصرية اما لعروضها لها او بخرطها
 فيها على اختلاف القولين وليس حقيقة محض الوحدانية **تتبع** فلا يلزم من دخول الوحدات في العدد
 الكثير دخول العدد القليل في حقي ثبت الترتيب نعم لو قال بان المجموع الاول مستلزم للمجموع الثاني وذلك
 المجموع الثاني للمجموع الثالث وهكذا كل مجموع فمجموع فمجموع فمجموع فمجموع فمجموع فمجموع فمجموع فمجموع
 ربح ولم يقبل توقف احدها على الآخر لكان كلامه صحيحا لانه اذا تحقق مجموع اعداد العشرة مثلا يتحقق كل واحد
 واحد من اعداد مجموع الخمسة قطعا واذا تحقق كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة اي تحقق اعداد الخمسة
 من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية وصالحه لان ينتج عنها العقل بهذه الهيئة لان عروض الهيئة
 للآحاد عروض الترتيب لا انضمامي الا يلزم التسلسل فثبت الاستلزام وهذا الوجه الثاني من الجواب
 لا بطلان الترتيب بين الاعداد بالعلية والمعلولية ان حلة عدم المعلول ليست عدم العلة الواحدة
 الميعة تبين خاص من اجزاء العلة الثانية ولا كل واحدة من المعينات على سبيل الاستقلال والا
 يمتنع على الاول عدم المعلول بدون عدم جزء الواحدة الميعة ويلزم على الثاني توارد لعل المستقلة
 على معلول واحد عند عدم الجميع بل العلة للعدد المشتركة من اعدام العلل وهو عدم علة من علل الوجود

واما عدم العلة المعينة من عدل وجوده فهو مستلزم لعدم المعلول باعتبار انه يصدق عليه عدم علة ما من دون
 توقف عليه لعدم الواحد الاقل ليس علة لعدم الاكثر لانه عدم المعين بل مستلزم له فلم يثبت الترتيب بين العلة
 بالعلية والمعلولية على تقدير الجزئية ايضاً ويثبت باللازمية والملزومية وهو المطلوب قال بعض الافاضل
 في ابطال الترتيب وتزيف الوجود الثاني لا بطلانه ان عدم المعلول ليس يتوقف بالذات الاعلى عدم
 العلة التامة المعينة التي يكون المعلول عند وجودها من غير تأخر بالضرورة وبه عليه بقوله فثبت بعينه
 لا يترتب وجوده واما الاعلى شيئاً بعينه فلا يكون عدم علة معينة من العلة الناقصة علة لعدم المعلول حتى
 يثبت به الترتيب بين عدم المجموع الاكثر والاقل بالعلية والمعلولية ولا يكون عدم علة ما علة لعدم البعض حتى
 يسلط لانه غير معين فاجاب المحشى المدقق رحمه الله عن التبيين الحاشية بقوله ما قال ان شيئاً بعينه لا يترتب
 وجوده واما الاعلى شيئاً بعينه ففي الوجود سلم واما في عدمه فلا اذا التحقق ان عدمه لا يحتاج الى التأثير
 بل يكفي في سلب التأثير وجوده هذا **الحكم** المراد بالتأثير تأثير العلة المعينة لا تأثير العلة مطلقاً
 حتى يرد ان القول بعدم احتياج عدمه الى التأثير مخالف لما سبق من علية عدم علة ما لعدم المعلول وليس
 التأثير زائداً عليه واما عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه فعلى خلاف متصور الجاهل كاي من مقارنات
 الموقوف عليه الذي هو عدم العلة التامة ولو ازمه باعتبار ان المعلول يعدم باعدام العلة التامة وانعدامها
 لا يمكن الا باعدام احد اجزائها بعينه او لا بعينه لانه لا بد من احدى اقسامها من اقسامها بالذات
 والجمهور لما روي ان اعدام المعلول باعدام احد اجزاء العلة التامة فنسبوا اعدامه اليه بالذات ولم يفتنوا
 ان نسبة اعدام المعلول الى اعدام احد الاجزاء ليس الا بواسطة ان اعدام العلة التامة التي هي موقوف
 عليه لا اعدام المعلول موقوف على اعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه وليس بالذات فعدم الشرط ليس
 مما يتوقف عليه عدم الشرط بالطريق الاول لان عدم احد الاجزاء التي يتوقف عليها المعلول في قوامه
 لما لم يكن مما يتوقف عليه عدم المعلول فاما عدم الشرط الذي لا دخل له في قوامه بل هو مقارن غير لازم

عدم صدق التامة الذي هو لعلته لعدم أي عدم المعلول لانه قد نعدم بالعدم العلة التامة وقد يوجد مع
 انعدامها فكيف تصح كونه لازمًا وكذلك وجود المانع من تأثير العلة التامة في وجود المعلول ليس ما يتوقف
 عليه عدم المعلول بل بما ينتفي عن تحقق المعلول مع انقضاء المانع لعدم تحقق العلة التامة فكيف يكون ما يتوقف
 عليه قول في فساد هذا القول ان العلة التامة الموقوف عليها المعلول هو مجموع العلة الناقصة بمعنى احوالها
 التي هي الكثرة المحضة الموجودة بوجودها لا الامر الواحد بمعنى المركب منها المتغايراتها باعتبار عرض
 الهيئة الاجتماعية او دخولها فيها والآي ان لا يكون كذلك بل يكون عبارة عن المركب من الاجزاء
 المتغايراتها ان يكون العلة التامة جزء لنفسها لا بنائها عبارة عن جملة ما يتوقف عليه المعلول بان يكون عند
 وجودها ولا ينتظر الى شئ آخر فلو كانت هي ايضا من جملة ما يتوقف عليه المعلول من العلة الناقصة كسائر
 الاجزاء بناء على ان العلة الاخرة علة ناقصة لزم ان يكون هي بجزء تلك العلة التي هي نفسها لان المجموع اذا
 متغاير الاحاد العلة الناقصة وحاصلا بعد ما تم توقيف عليه المعلول حينئذ هي العلة الناقصة الكثرة
 مع هذا المجموع من جملة ما يتوقف عليه هي العلة التامة فلم يزد من حيثية هذا المجموع لها مع ان نفسها
 ما اذا كانت العلة التامة عبارة عن المجموع العلة الناقصة وكثرتها لا يلزم ذلك لان المجموع على هذا غير متغاير
 للاجزاء فتوقف المعلول عليه توقفاً كثيرة هو عين التوقف على كل واحد منها فلا يكون بعض ما يتوقف عليه
 وفيه ان العلة التامة عبارة عن مجموع العلة الناقصة فقط لا عن مجموع العلة الناقصة هي الاجزاء والعلة التامة
 التي هي المجموع يلزم الجزئية والظاهر في الاستدلال ان يقال ان العلة التامة لو كانت عبارة عن
 المجموع المركب يكون الهيئة العارضة ايضا ما يتوقف عليه المعلول وجزء منه فيحتاج الى هيئة اخرى ليصير
 المجموع علة تامة وبهذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل وهو باطل فتدبر ولذا هي لان العلة التامة لما كانت
 عبارة عن مجموع العلة الناقصة بمعنى احوالها وكثرتها قال بعضهم المعلول يتوقف على العلة توقفاً
 كثيرة لا يتوقف واحد ويصدق العلة عليها بوصف الكثرة لا بوصف الوحدة

واذا تمهد ان العلة التامة نفس العلة بمعنى الكثرة فعدم العلة التامة ليست الا جميع عدوات العلة
 الناقصة كما ان وجودها ليس الا جميع وجودات تلك العلة لان الحكم الواحد نفيا كما ان اوثباتها لا يلزم
 للتعليق بالاستتباء والكثرة من حيث انها كثيرة فلا بد ان يكون عدوها اعدا متعددة كما ان وجودها
 وجودات كثيرة ولا يتوهم انه اذا فرض انعدام المعلول ليعدم واحد من العلة الناقصة فينبذ العلة
 اما موجودة او معدومة او ليست موجودة ولا معدومة فعلى الاول يلزم عدم المعلول مع وجود العلة
 التامة وعلى الثاني خلاف ما محصاه من ان العلة التامة لا يعدم الا تحقق جميع عدوات العلة الناقصة
 وعلى الثالث يلزم ارتفاع النقيضين لانا اخترنا الثالث وقلنا ان العلة التامة لما كانت عبارة
 نفس العلة الكثيرة من حيث انها كثيرة فعدم البعض لا يكون عدم الكثير كما ان وجود البعض ليس وجود
 جميعها ليست موجودة ولا معدومة بل بعضها موجود والبعض الآخر منها معدوم ليس نفس
 الوجود والعدم بالنسبة الى شئ واحد حتى يلزم الارتفاع بخلافها اذا كانت عبارة عن مجموع
 من حيث هو مجموع فينبذ يكون منتفية بانتفاء احدى اجزاها ولا يتوقف انعدامها على انعدام
 جميعها فافهم فلو كان علة عدم المعلول عدم العلة التامة كما قال بعض الفاضل دون عدم واحد
 منها يلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدواتها الموقوف عليها فظا به ان الامر ليس كذلك الواقع
 اذ كثيرا ما يعدم المعلول عند عدم واحد من العلة الناقصة قوله فعدوات الاعداد والمقابل
 ان يقول تلك العدومات ليست من الموجودات الخارجية ولا الزينة بل انها امور انتزاعية منتزعا
 العقل من الاعداد المعدومة التي هي منشأ لانتزاعها ومعنى استلزام عدم الاقل لعدم الاكثر
 استلزام صحة انتزاع عدم الاقل لصحة انتزاع عدم الاكثر بانه اذا تحقق منشأ عدم الاقل لمكان انتزاعه
 منشأ عدم الاكثر ومكان انتزاعه لا الاستلزام بين الانتزاعين بالفعل حتى يرد انه ممنوع لا مكانا
 انتزاع عدم الواحد مع الغفلة عن انتزاع عدم الاثنين فلا يكون تلك العدوات موجودة غير متناهية

بالفعل حتى يجري فيها برهان ان السلسل لا غنى عما لا وجود له الا بعد اعتبار العقل لا بد لجزء
 من الوجود واما الوجود العقلي للامتناعات التي تحقق عند انتزاعها فهو غير مجد اذ امتناعه
 فان ثبت المقصود اثبات الاتساق اجراء برهان التطبيق متناهية تلك العدميات بفرض
 سلسلتي العدميات متناهية المبدأ بان يكون احدهما ناقصة من الاول ^{الاول} وتطبيقه ^{الاول}
 والثاني بالثاني وبهكذا فان تطابقها الى غير النهاية ^{الاول} لا يوافق الناقص مع الزيادة ^{الاول}
 في الزيادة مرتبة لا توجد بازائه مرتبة في الناقصة فيلزم انتهاء الناقصة وكذا يلزم تنامي الزيادة
 ليعلاها لم تكن زائدة عليها الا بوحدة وقد فرضنا بما غير متناهيين هذا خلف فبطل عدم
 تلك العدميات وكونها اموراً متزايدة لا يمنع ذلك التطبيق لان الاجزاء المقدارية التي يحصل
 بها تقدير الجسم في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار يجري فيها برهان التطبيق بتعيين المبدئين وتطبيق
 احد المجلتين الناقصة بوحدة عن الاخر عليها مع انها اجزاء وهمية امتناعية غير موجودة في الخارج
 لامتناع تركيب الجسم المتصل المتناهي المقدار القابل للانقسامات الغير المتناهية الذي هو جزء من
 الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل وذلك الامتناع للزوم عدم
 تنامي المقدار المتناهي لان فعلية جميع اجزاء الكل مستلزم لفعلية جميع اجزاء جزء وهو باطل فلا يكون
 اجزاء الكل ايضا بالفعل فلا بد على هذا التقرير ان الدليل بوقوله لامتناع تركيب الخ غير منطبق
 على الدلالة بل على كون اجزاء الجسم المتناهي امتناعية ولا دلالة فيه على امتناع اجزاء الجسم المتناهي
 وهو بصدده اثباتها ودفع في بعض النسخ الغير المتناهية يدل قوله الغير المتناهي المقدار فبطل
 صفة الاجزاء ويلزم حينئذ جريان التطبيق في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي مع انه
 غير ما في لانه بالفعل امر واحد متناه لا اجزاء فيه اصلاً فينفي ان يكون صفة الجسم المتصل بتاويل
 لجسمية كذا في بعض النسخ قال في الحاشية قوله اجزاء وهمية غير موجودة في الخارج اي غير موجود

بوجود مغاير لوجود الكل تفصيلا ان الاجزاء التحليلية لها معدومة مرتبة واما موجودة متعددة داما
 موجودة واحدة والا دل بطل لان تلك الاجزاء تقع موضوعا لقضايا خارجية كما اذا تسخن بعض
 المتصل وتبرد بعضه في الخارج فيقال ان هذا البعض يارو ذلك البعض يارو وثبوت الشيء للشيء في ذاته
 يستلزم ثبوت المثبت له في ذلك الطرف وكذا ان في لان الجسم يقبل التقساة غير متناهية فلو كان
 ملك الاجزاء فيه متعددة يلزم تركبه من اجزاء غير متناهية بالفعل فثبت انها موجودة واحدة
 بوجود الكل فليس في الخارج الامتداد واحد من غير ان يكون فيه كثر وتعدو ثم العقل بمحضة الوهم
 ينتزع عنه اجزاء يفرض شيئا وكون شيئا فبطل ما لوهم انها حقيقة متعددة موجودة بوجود واحد
 كيف والوجود هو نفس الموجودية المنتزعة وليس له فرد سوى الحصة المخصصة بالوصف او الاضافة
 قال يحمي في التحصيل الملاءم والخبر لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال حقيقة فان الموضوع للمتصل
 بالحقيقة جسم بسيط متفق بالطبع وكذا ما قيل في ذات الجزء التحليلي مقدم على الكل في الوجود والخارج
 بمعنى ان العقل اذا قاس الكل والجزء الى الوجود يحكم بتقدم ذات الجزء عليه ووصف الجزئية متأخر
 عنه لما حقت ان الجزء والكل في الخارج امر واحد مع ان تأخر وصف الجزئية متحقق في كل جزء فان
 اعمال الروية وكن على سلامة القرينة **لكن** قلنا اما معدومة مرتبة اي لا يكون لها وجود لا
 ولا بمنشاء انتزاعها قولنا اما موجودة واحدة اي موجودة بوجود واحد بوجود المنشأ كالجسم
 واطلاق الاجزاء عليها اطلاق عرفي لا حقيقي لاقتضاء التركيب وهو منتف لا انها موجودة حقيقة
 بوجود واحد بصيرة البهوت المتعددة متحدة في الوجود لانه باطل كما سبقتا قوله يقع موضوعا لقضايا
 اه فتكون موجودة البتة اما بنفسها او بمنشاءها قوله هذا البعض يارو لان الحرارة قائمة بما هو صحيح
 لانتزاع بعض الاجزاء وكذا البرودة قائمة بما هو صحيح لانتزاع بعض آخر فعمل الحار وكذا البارد على الاجزاء
 صحيح باعتبار صحة انتزاعها عنه لان الوجود بنفسها غير ضروري للقضايا الخارجية بل يكفي وجود المنشأ

وتترتب عليها أحكامها قوله مستلزم لبثوث المثبت له انما اختار الاستلزام على الفرعية لانه منقوض
بقولنا زيد موجود اذا الفرعية تقتضي التقدم قبله ثم تقدم الشيء على نفسه او كون الشيء موجودا بوجود غيره
متناهيته وكلاهما باطلان قوله من اجزاء غير متناهية بالفعل فرجع الى مذيب النظام وهو باطل بالبرهان
اللتى ذكرت في موضعها قوله موجودة واحدة بوجود الكل الخ يعني ان الكل له وجود خارجي صحيح
لاشراعيها وهذا الوجود من تلك الحيثية وجود وهي الاجزاء وذلك القدر من الاتحاد لا يكفي لصحاح
بين الكل والجزء حتى يلزم ان يصبح هذا الذراع ذراعان بخلاف المشتق فانه يصح حمله على موصوف مع انه
معنى بسيط متخرج عن الموصوف على ان المحسوس المدق رحمه الله تعالى والموصوف وجود خارجي والمشتق وجود
هو كون الموصوف بحيث يصبح منه انتزاع لان بينهما ارتباطا زائدا على ذلك القدر مدركا بالبداهة
بحيث لا يستطيع لتفسيره كما قيل في الحلول ولا نجد بين الجزئ والكل ذلك الارتباط حتى يحكم بصحة الحمل
بينها فلا بد ان المشتق كما هو معنى انتزاعي ومنشأ لصحة الحمل بينه وبين الموصوف فلذلك لم لا يجوز ان يكون
منشأ لها فيما نحن فيه لعدم الفارق بينهما قوله الوجود هو نفس الوجودية المنتزعة الى آخره حاصل ان الوجود
معنى مصدر انتزاعي ليس له افراد سوى المخصص فيكون متعدد وابتعد المنسوب اليه واحدا بوحدة فكيف
يتصور تعدد حقائق الاجزاء المضاف اليها الوجود بدون تعدده فبطل الاتحاد في الوجود قال بهميناه
هذا استشهاد على عدم تعدد حقائق الاجزاء بان وحدة الاتصال بينها يابى عنه مع عزل النظر عن حد
الوجود لان الاجزاء لو كانت موجودة متعددة لم تكن بينها وحدة بالاتصال كما ان الماء والخر جسمان مختلفان
لا يصح ان يكون المركب منهما متصلا واحدا حقيقة كيف والموضوع للمتنصل بالحقيقة ليس الاجسام بسيطا
متفقا بالطبع فافهم قوله تتحقق في كل جزء الخ اى اخره وخص الجزئية من الكل جاب في جميع الاجزاء تحليلية
او غير تحليلية فلا وجه لتعميم التحليلية اذ الكلية والجزئية متضايفان وكل متضايف محتاج في عروضة
الى موضوع المتضايف الاخر قلت الاجزاء المقدارية للجسم الغير المتناهي المقدار انما يجري فيها برهان التطبيق

رح فبين هذا العلم تحصيل لا ازاله ولا كون العلم تحصيل لا ازاله هو من الامور التي تجدها في النفس
 ولا تحتاج فيها الى بيان ولا امر الحاصل عند العلم باحد المعلومين غير الحاصل عند العلم بالمعلوم الآخر
 لما سبق فيلزم ان يكون لكل معلوم امر في العقل مطابق وهو العلم به دون العلم باعداه وذلك هو المراد
 بحصول صورة الشئ في العقل ويجب ان يكون هذا العلم اعم من ان يكون مطابقا لما في نفس الامر وغير
 مطابق او جازما او غير جازم فيستحق جميع القوتين والتصديقات اذ المنطق انما يجتنب عن المعاني الكلية ^{النشأة}
 وعن اصناعات الخمس قوله فبين بهذا العلم متصف بالمطابقة والمراد بالعلم متصف بالمطابقة بان
 يقال ان هذا العلم مطابق للواقع وذلك غير مطابق له والازالة لا تصنف بها لانها زوال محض
 غير صالح للاتصاف بشئ عاصلا فلا يكون علما قاطعا جدا قاطعا بل ما بينه في الحاشية بقوله توجيهه ان العلم
 على تقدير كونه ازاله ليس نفس الازالة والزوال بل هو نفس الزايل كما انه اذا كان بحصول صورة ليس
 التحصيل والحصول بل هو نفس الحاصل فكما ان الحاصل من حيث انه حاصل متصف بالمطابقة مع قطع النظر
 عن كونه عاصلا فكذلك الزايل من حيث انه زايل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه زايل ^{انتم}
 انت تعلم انه لا يصلح كونه علما لانه معدوم محض غير قائم بموضوع ولا متبوع عنه حتى يتصف النفس فضلا
 المطابقة وصدق المشتق الى العالم مع انتفاء المبدء ممنوع قوله ولان كون العلم تحصيل لا ازاله
 عليه لا ينافي كونه من الامور الوجدانية ولا يوجب النظرية اذا انظرى هو ما يتوقف على النظر لا ما يحصل
 بالنظر والفرق واضح لان الحاصل بشئ قد يوجد بدونه بخلاف المتوقف عليه كما اشار اليه في الحاشية
 بقوله التوقف على النظر غير الحصول به سواء كان التوقف بحجبه الترتيب او بحجبه لولاه لا متنع لان
 ما يحصل بشئ لا يلزم ان ترتب عليه او يمتنع بدون ^{انتم} وليس المراد بالدليل ههنا ما يتوقف
 عليه حتى يرد ان البديهي لا يفتقر الى الاستدلال لان المراد به هو اعم منه ومن التبيين على طريق عموم المجاز
قوله لما سبق اي والا فكان العلم باحد ما عين العلم بالآخر وذلك لان الحاصل الواحد ليس له ^{حصول}

واحد لما مر من ان المعنى المصدرية لا تتعدى ولا يتعدى والمنسوب اليه وهو مبهين منتفك كذا يلزم العينه اذا
 كان العلم عبارة عن الحاصل كما بين في الحاشية بقوله هذا البيان على تقدير ان يكون العلم عين الحاصل في
 ضروري اذ يمكن ان يتوهم على هذا التقدير ان يكون الحاصل بهذا هو الحاصل بحصول آخر والعلم بذلك هو
 هذا الحاصل بحصول آخر **نتجته** ووجه جريان البيان ان تعدد الحصول يستدعي تعدد الحاصل فعند
 واحد الا يكون الحصول متعدد او بوجه آخر لو كان الحاصل عند العلم بهذا عين الحاصل عند العلم بذلك بانه
 تعلق الحصول الثاني بالتعلق بالحصول الاول سابقا بلا تخلل لعدم بين الحصولين يلزم تحصيل الحاصل غير
 التحصيل الاول وان تخلل لعدم في عادة لعدم وان لم يكن بين الحصولين تقدم و تاخر فيلزم اعتبارهما
 حدثا وهو باطل لما اشترط ان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين وان كان الحصول الحادث عند العلم
 بهذا عين الحصول الحادث عند العلم بذلك فيلزم استواء حال العلم و ما قبله لان الحاصل وكذا الحصول في
 العلمين واحد واللوازم باطله فعينه الحاصل عند العلمين باطلين لفروقه فاستقم قوله فيلزم ان يكون الح
 فان قلت ان كون العلم بحصول امر لا يستوجب ان يكون ذلك الامر موجودا حيا بالنفس متصفا بالمطابقة
 وعدم المطابقة اذ يجوز ان يكون ذلك الامر العقلي مما لا يجري فيه المطابقة والامطابقة كما لا ضافة بين
 العالم والمعلوم **ما ذهب اليه جمهور المتكلمين المنكرين للوجود الذهني فيه** ان ذلك الانتساب افتراء
 على المتكلمين ما عرفوا العلم الابانة صفة ذات اضافة يكشف بها المعلوم والقول بالاضافة انما صدر من
 الامام الرازي الزاما على الفلاسفة حيث قال ان دليلكم تايدل على الوجود الذهني لا على كون الموجود ^{منه} _{الذي}
 علما فانه لم لا يجوز ان يكون اضافة قلت تغريب المصنف مع ملاحظة مقدرة مطوية هي ان العلم ^{منه} _{الذي}
 بالمطابقة واللامطابقة كما يشهد به الضرورة اذ لو لم يكن بملاحظة فبطان الازالة لا يستوجب ان
 يكون العلم بحصول صورة بل يجوز ان يحصل شيء آخر فيلزم بهذا المقدرة ان يكون كل معلوم ^{منه} _{الذي}
 له هو الصورة المساوية للمعلوم فانه ان اراد بالمطابقة بين العلم والمعلوم المطابقة بحسب ^{منه} _{الذي}

وشهادة الوجود في محل الشرائع غير مسموعة ولو اراد بها المطابقة بحسب الكشف بحيث لا ينكشف
 المعلوم للاب فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون ذلك المطابق الصورة المساوية للمعلوم بحسب المباشرة لجواز ان يكون
 ذلك امر آخر مخالف له بالحقيقة ويكون له نسبة خاصة الى المعلوم بان ينكشف به دون غيره لكن يقال
 ان يقول في حينئذ لا حاجة الى ما ذكر من المقدمات في اطلاق الازالة بل يكفي ان يقال ان العلم يتصف بالمطابقة
 واللامطابقة وغير الصورة الحاصلة لا يتصف بها فتدبر قال في الحاشية بهذا الاشارة الى انه يمكن ان يقال
 العلم على تقدير ان يكون بزوال امره يتصف بما كما مر بيانه في حاشية الحاشية ولما كان المتصف بها
 منحصرا في الامر الحاصل والامر الزايل ذكر المصنف رحمه الله تلك المقدمات في لغو كونه امرا لا يتصل
 قد مر ما فيه ففتش قد يقال في الجواب عن قوله فان قلت ان العلم ليس نسبته بين العالم والمعلوم ان تحقق النسبة
 في تحقق المنتسبين ونحن ندرك ما ليس بوجوده في الخارج فلا بد من وجوده اذ ليس في الخارج فهو الذي
 فلا حاجة الى التزام كون العلم نسبته فاذا كان يكون للمعلوم نحو من الثبوت في القوة المدركة يبقى العلم بقاء
 وينتفي بانتفاءه ولا يتوقف على وجوده في الخارج لبداهته عدم تغير العلم بانتفاء المعلوم عن الخارج اعترض
 عليه بان يحجز ان يتحقق ذلك المعلوم في بعض المدرك العالية هي مدرك العقول المجردة والالهي عالم
 وهذا يتحقق كافيا لتعلق الاضافة فلا يلزم على تقدير عدم وجود المعلوم في الخارج وجوده في الذات
 خير بان الاشياء المدركة لنا الخارجية عن اذعاننا لو عدت في الخارج لا يتغير علمنا بها كما يحكم بالبداهة
 فلو كان العلم موقوفا على وجود الاشياء في الازهان العالية لزم انتفاءه بانتفاء المعلوم من تلك الازهان
 لضرورة انتفاء العلم بانتفاء المعلوم واذا لم يكن كذلك فلذلك النحو من التحقق ليس كافيا فيجب وجود
 في اذعاننا وبهذا ثبت ما ذهب اليه المحققون من ان المعلوم بالذات هو الصورة العلمية قال في الحاشية
 وبيانه ان العلم صفة ذات اضافة فلا بد من ان يتحقق المعلوم عند تحققه ونحن نعلم بالضرورة ان علمنا بالاشياء
 الغائبة عنا لا يزول حينئذ وان تلك الاشياء في الخارج فالمعلوم بالذات هي الصورة الموجودة في النفس

لا ما هو موجود في الخارج لكن ينبغي ان يعلم انهما معلومة بالذات من حيث هي لا من حيث انهما مكتشفة
 بالعوارض الذهنية والا لا يحتاج الى اثبات الوجود الذهني بل لا يتصور انكاره وبهذا يظهر ما سبق الى
 بعض الاذنان من ان العلم المحصور علم بالذات لكون معلوما في الصورة الذهنية معلوما بالذات
 والعلم المحصور علم بالعرض لكون معلوما في الشيء الخارجي معلوما بالعرض ليس بشئ نشأ من اهل هذه الفقه
 واشتبه احد العلمين المتغايرين بالآخر لان بينهما علمين الاول علم متعلق بالمابية من حيث هي مع قطع النظر
 عن العوارض الذهنية والخارجية بالذات وبالمابية من حيث انهما معروضة للعوارض الخارجية لبعض
 وهذا العلم علم محصور لانه ليس لا يحصل صورة لشيء في العقل والثاني علم متعلق بالعلم الاول الذي
 هو العلم القائم بامثاله لاكتشاف فينا وذلك العلم علم محصور لان علم النفس بذاتها وصفاتها علم
 محصور كما تقر في موضعه فافهم **انتحى** قائل فان المناقشة فيه ايج الملازمة المذكورة مجازا
 لما قال في الحاشية لقائل ان يقول المدرك العالي مع ما فيها من الصور العلية على تحقق الاشياء
 الخارجية والذهنية وعلى تقدير انتفاء انتفاء المعلول ذبنا وخارجا فايدرك لعل بزيادة
 الوهم كما زعم قوم انا نعلم ان طوفان نوح مثلا مقدم على بعثه موسى عليه السلام ولو لم يكن فلك
 ولا حركة ثم انه منسوب الى براهته الوهم لما دل البرهان على خلاف **انتحى** ولما قيل من ان عدم
 الاشياء عن الازدحام العالي محال والمحال يجوز ان يكون مستلزما محال آخر هو عدم تغير العلم قوله
 وذلك هو المراد بحصول صورة الخ فالمراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة اذا المطابقة انما هي حقيقة
 فيها لان الحصول معنى مصدر لا يصلح للاقتصاص بهذا وهذا يدل على ان مورد القسمة في التصور والتقدير
 هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة لا حصول الصورة كما حققناه سابقا ولان مورد القسمة انما يكون
 ما دخل في الاكتساب ^{المراد} هو الصورة الحاصلة لان الحصول غير صالح له فلا يتعلق به الغرض العلمي قوله
 ويجب ان يكون الخ انما لم يعلم العلم بحيث يشمل القصور ايضا كما يدل عليه قوله جازا او غير جازم لان

شمول العلم لها ظاهراً لا يحتاج إلى التصريح بخلاف شموله للتصديقات الغير المطابقة وغير الجازمة فإن
فيه خفاء لتوهم أن المراد من المطابقة المطابقة لما في نفس الامر فلذا اصرح بشمولها وشمها للتصديقات
المطابقة والجازمة وان كان ظاهراً غير مفتقر إلى التبيين لكن اوردوها بتعابوا واسطمة مقابليها لا سيما
يلزم التبعيل بلا مرجح **قال المصنف العلامة** راجح اذا تقرّر هذا فنقول في التصور بامور واحدة بانه عبارة عن

حصول صورة الشيء في العقل وهو بهذا المعنى والاعتبار مرادف للعلم وثانيهما بانه عبارة عن حصول
صورة الشيء في العقل فقط وهو محتمل لوجوب حصول صورة الشيء مع اعتبار عدم الحكم وثانيهما حصول
صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم وهو بهذا التفسير اعم منه بالتفسير الثاني لانه جاز ان يكون مع الحكم و
اخص منه بالتفسير الاول لان الاول جاز ان يكون مع اعتبار الحكم وفسر التصديق بامور واحدة بانه عبارة عن الحكم
ونسب هذا التفسير للحكام وفسر الحكم ثلث تفسيرات واحدة بانه عبارة عن انتسابها الى آخرها بانه
اوسلها وثانيها بانه عبارة عن نفس النسبة لا عن انتساب لان الانتساب في فعل العلم انفعال قوله فسر التصور في
التصور بالتفسير الاول اعني مطلق حصول صورة شيء في العقل من غير اعتبار امر اير كان في صرفة اعم

ومحورضة الاطلاق حتى يتعلق بكل شيء من الاشياء التي يمكن حصولها في الذهن ويصدق على نفسه
ونقيضه بالحمل العرضي لان كل واحد من الصور الحاصلة ونقيضها من المفهومات العقلية دون الموجودات
الناجية فمفهوم الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل كما يصدق على الحقائق الاخر كما يكون الناطق
ويقال الحيوان الناطق صورة حاصلة من الانسان بالحمل العرضي كذلك اذا اعتبرت الصورة العقلية
للمفهوم المذكور فيكون ايضا حقيقة من الحقائق وينتزع نفوسها انما صورة حاصلة ويصدق ذلك
المفهوم عليها وكذا مفهوم رفع الصورة الحاصلة اذا حصل في العقل وحقيقة من الحقائق وينتزع
صورة حاصلة ويكون صادقا عليه والتصوير بالتفسيرين الاخيرين احي حصول الصورة مع اعتبار
عدم الحكم وعدم اعتبار الحكم وان كان يتعلق بكل شيء على ما ذهب اليه المحققون ولهذا قيل لا يجري التصور

لكن لا يصدق على نفسه وتقيضه بالحمل العرضي على جميع التقادير بل يصدق على بعضها كما يظهر عن سياق عبارة
 الحاشية الآتية مع انه ليس تقدير من التقادير صادقا على نفسها وتقيضها بهذا المعنى وتقادير عدم
 الصدق ما اشار اليها في الحاشية بقوله عدم الصدق على تقدير ان يكون نفس مفهوم التصور المقيد بعدم
 الحكم وعدم اعتباره وتقيضها مع الحكم واعتباره انتهى قوله مرادف للعلم الى العلم الذي هو مورد التقدير
 بالخصوص لا العلم المبرع عنه بالحاضر عند المدرك الشامل للخصوص والخصوص قوله هو محتمل للوجبهين وهو غير
 محتمل للوجبهين الاخيرين احي حصول صورة اشئ مع عدم اعتبار الحكم وعدم حصول صورة اشئ مع عدم
 اعتبار عدم الحكم اما الاول فلانه في مرتبة الاطلاق لعدم اعتبار الحكم وعدمه فيها فلا يكون شائبا
 للساذجة المقيدة واما الثاني فلانه غير ملائم لكونه قريبا للحكم ومقابل له للاستلزام بينهما هذا توضيح
 قوله لعدم ملائمتها للساذجة ومقابله الحكم قوله وهو بهذا التفسير لا يخفى عليك انه بين النسبة بين الوجبهين
 للمحتملين للتفسير الثاني بما اعتبار عدم الحكم وعدم اعتبار الحكم وبين التفسيرين للتصور بحسب مفهوم
 الوجه الثاني من الوجبهين اعم من الوجه الاول لان الوجه الثاني يجوز ان يكون هو حكم بدون اعتباره
 بخلاف الوجه الاول فان الحكم مسلوب عنه لا يتصور ان يكون هو التصور بالتفسير الاول احي حصول
 صورة اشئ في العقل اعم من الوجه الاول من التفسير الثاني لانه مطلق والوجه الاول مقيد ويوجد المطلق
 في المقيد ولا عكس من الوجه الثاني منه لانه بسبب اطلاقه يصلح ان يكون هو اعتبار الحكم بخلاف الوجه
 الثاني فانه مقيد بعدم الاعتبار ويظهر منه بحسب الصديق ايضا نسبة العموم وذلك غير ظاهر لانه لا يوجد
 من افراد العلم يصدق عليه الوجه الثاني دون الاول لان العلم التصديقي لا يمكن فيه اعتبار عدم الحكم
 ولا عدم اعتباره وفي غيره يمكن كل منهما الا ان يقال ان المراد منه انه يظهر منه بحسب الصديق ايضا نسبة
 ما وان كانت غير العموم بعد الالتفات الى المقدمات الخارجية واثار الى ذلك في الحاشية بقوله
 فيه انه لم يفهم من تبين النسبة بحسب مفهوم النسبة بحسب الصديق فكيف يصح قوله ايضا اللهم الا ان يقال لما

في قوله لا يصدق على نفسه وتقيضه بالحمل العرضي على جميع التقادير بل يصدق على بعضها كما يظهر عن سياق عبارة
 الحاشية الآتية مع انه ليس تقدير من التقادير صادقا على نفسها وتقيضها بهذا المعنى وتقادير عدم
 الصدق ما اشار اليها في الحاشية بقوله عدم الصدق على تقدير ان يكون نفس مفهوم التصور المقيد بعدم
 الحكم وعدم اعتباره وتقيضها مع الحكم واعتباره انتهى قوله مرادف للعلم الى العلم الذي هو مورد التقدير
 بالخصوص لا العلم المبرع عنه بالحاضر عند المدرك الشامل للخصوص والخصوص قوله هو محتمل للوجبهين وهو غير
 محتمل للوجبهين الاخيرين احي حصول صورة اشئ مع عدم اعتبار الحكم وعدم حصول صورة اشئ مع عدم
 اعتبار عدم الحكم اما الاول فلانه في مرتبة الاطلاق لعدم اعتبار الحكم وعدمه فيها فلا يكون شائبا
 للساذجة المقيدة واما الثاني فلانه غير ملائم لكونه قريبا للحكم ومقابل له للاستلزام بينهما هذا توضيح
 قوله لعدم ملائمتها للساذجة ومقابله الحكم قوله وهو بهذا التفسير لا يخفى عليك انه بين النسبة بين الوجبهين
 للمحتملين للتفسير الثاني بما اعتبار عدم الحكم وعدم اعتبار الحكم وبين التفسيرين للتصور بحسب مفهوم
 الوجه الثاني من الوجبهين اعم من الوجه الاول لان الوجه الثاني يجوز ان يكون هو حكم بدون اعتباره
 بخلاف الوجه الاول فان الحكم مسلوب عنه لا يتصور ان يكون هو التصور بالتفسير الاول احي حصول
 صورة اشئ في العقل اعم من الوجه الاول من التفسير الثاني لانه مطلق والوجه الاول مقيد ويوجد المطلق
 في المقيد ولا عكس من الوجه الثاني منه لانه بسبب اطلاقه يصلح ان يكون هو اعتبار الحكم بخلاف الوجه
 الثاني فانه مقيد بعدم الاعتبار ويظهر منه بحسب الصديق ايضا نسبة العموم وذلك غير ظاهر لانه لا يوجد
 من افراد العلم يصدق عليه الوجه الثاني دون الاول لان العلم التصديقي لا يمكن فيه اعتبار عدم الحكم
 ولا عدم اعتباره وفي غيره يمكن كل منهما الا ان يقال ان المراد منه انه يظهر منه بحسب الصديق ايضا نسبة
 ما وان كانت غير العموم بعد الالتفات الى المقدمات الخارجية واثار الى ذلك في الحاشية بقوله
 فيه انه لم يفهم من تبين النسبة بحسب مفهوم النسبة بحسب الصديق فكيف يصح قوله ايضا اللهم الا ان يقال لما

بين النسبة بحسب مفهوم علم بالانتفادات الى الخارج نسبتها بحسب الصدق انتحى قوله احدا بان عبا
عن الحكم اه اعلم ان الحكم يطلق بالاشتراك الصناعات على اربعة معان لا بالحقيقة والمجاز لان كلا
نمها سوكيت في الاستعمال الاول جزء القضية اي وقوع النسبة او لا وقوعها والثاني للحكم
به والثالث القضية من حيث اشتغالها على ربطا حصر المعنيين بالآخر او سلب الربط والرابح التصديق
على نذهب البعض من الحكماء قوله فسر الحكم اه الحكم انما هو بالتفسير الاول هو انتمسا لغير الى آخر
ايجابا او سلبا على الحقيقة اللغوية وبالتفسيرين الاخرين هما نفس النسبة وتعلق النفس بانها واقعة
او ليست بواقعة على المجاز اللغوي والا فها شاي عان استعمال اصل الصناعة ثم لا يخفى ان
الاذعان والقبول ايضا من تفسيراته كما يدل عليه ما قال في شرح المطالع حيث قال الحكم واتقاع
النسبة والاسناد كلها عبارات والفاظ والتحقيق انه ليس للنفس منها تأثير وفعل بل اذعان
وقبول للنسبة قوله وثانيتها بانه عبارة عن نفس النسبة ايراد هذا التفسير في هذا المقام غير مناسب
لان الكلام في الحكم بمعنى التصديق لا الحكم بمعنى جزء القضية قوله لان الانتساب لا يخفى ما فيه فافهم
فيه اشارة الى ما قال في الحاشية لا يخفى ان النسبة ايضا ليست من الانفعال اللهم الا ان يقال المراد
بالنسبة هي من حيث انها موجودة في الذهن ولا شك انها جند بصيرتها وانفعالها لا يوجد
العناية لا يتوجها او رد في الحاشية الاول ان يراود هذا التفسير في انتحى في قوله اللهم ياد
الى ان النسبة من تلك الحقيقة علم لها فيرجع الى التفسير الثالث هو تعلق النفس بالنسبة واقعة او
ليست بواقعة قوله والعلم انفعال المنزيب المنصور بالادلة والبراهين العلم انه مقوله
الكيف كما تقرر في موضعه اعلم ان القائلين بالوجود الذهني قالوا ان العلم ليس كحاصل قبل حصول
الصورة في الذهن بالضرورة وعند الحصول فيه توجد ثلثة امور الصورة الحاصلة وقبول الذهن لها
وهذا انه انما يخصه بين العالم والمعلوم فذهب المحققون من الحكماء الى ان العلم هو الاول فيكون

من مقولة الكيف واما بعض منهم الى ان في فهو من مقولة الانفعال وجوز البعض من المتكلمين كالامام الرازي
 ان الثالث فيكون من مقولة الاضافة ويستدل الناصرون للمذهب الاول بان الصورة موصوفة بالمطابقة
 واللامطابقة والانفعال والاضافة لا يوصفان بهما فلا يكونان علما وايضا ان العلم عبارة عما هو
 حقا لاكتشافه والاكشاف تابع للعودة كبتعية الضوء للشمس والقبول من لوازمه كالتمييز والقيام بالذهن
 ولوازم الشيء لا تكون داخلية تحت حده وان كانت حاصلة معه فلا يكون له دخل في الاكتشاف وكذا
 الاضافة من الامور الانتزاعية التي انما تحصل بعد الانتزاع والاكتشاف يحصل بمجرد الصورة ولا يفتقر
 الى انتزاع امر من الامور فالعلم لا يكون الا بصورة الحاصلة التي هي من مقولة الكيف ولذا اول المحشئ
 المحدث رحمه الله عبارة المصنف رح وقال ولعله اراد ان العلم حاصل بالانفعال هو قبول الذهن للصورة
 لانه من مقولة الانفعال وظاهر ان الحصول بالانفعال غير مناف لدخوله تحت الكيف لان الانفعال
 من لوازم الصورة الى حصة التي هي منشاء الاكتشاف ليس له دخل فيه حتى يلزم التركيب للمقولين
 فتدبر اعلم ان ههنا اشكالا مشهورا اوردته الشيخ في الهيات الشفاء واجاب عنه حيث قال تعالى
 ان يقول العلم بملكته من صور الموجودات العينية مجردة عن موادها وتلك الصورة صور جواهرها
 فان كانت صور الاعراض اضراف صور الجواهر كيف تكون اعراضا في الذهن فان الجواهر لذاته جوهر فاهية
 لا تكون في موضوع البتة وما هي محفوظة في اتحاد الوجودات سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى
 الوجود الخارجي وانقلاب الماهية ممنوع مع ان صور الجواهر الخاصة في الذي هو موضوعها يصح
 عليها حين حصولها في مفهوم العرض فهي اعراض مع ان الجواهر العرض متناهيان لا يصح احدهما على الآخر
 فنقول في الجواب ان ماهية الجواهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضع وبهذه الصفة موجود
 لماهية الجواهر المعقولة قاعها ماهية شائها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع حال في الشفاء المراد
 ههنا بالاعيان الاعيان التي اذ حصلت فيها الجواهر صدرت عنها افعالها واحكامها فلا يراد ان

العقل اليقين من الايمان ولا يصدق حينئذ انما موجودة في الايمان لا في موضوع اي ان هذه الماهية
 هي معقولة عن امر وجوده في الايمان بان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة اي
 لا في موضوع فليس في ذلك في حده من حيث بوجوده ليس للجوهر انه في العقل لا في موضوع بل حده انه
 سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الايمان ليس في موضوع حينئذ لا يصدق عليه تعريف العرض
 حتى يلزم المتناقضات نعم لو كان معناه انه مطلقا لا في موضوع فيلزم المتناقضات البته وليس كذلك
 فيصدق على الصورة الذهنية للجوهر انه بالفعل في موضوع بوجوده الذهني ولا في موضوع بوجوده الخارجي
 ولا يخفى عليك ان القول بعرضية الصورة الجوهرية مناف لحصر العرض في المقولات التسع لان المقولات
 اجناس عالية متباينة بالذات غير صادقة احدها على الآخر فالصورة الجوهرية لا يصدق عليها مقولة من
 مقولات العرض الا لزم ان يكون شيئا واحدا جنسان مع ان تعريف العرض صادق عليها فلو كان
 ذلك العرض سواء الاعراض المنحصرة في التسعة بطل المحصر اللهم الا ان يكون مرادهم حصر الاعراض الموجودة
 في الخارج لا حصر مطلق الاعراض حتى يختل المحصر والحاصل ان المحصر بالنسبة الى الاعراض الخارجية لا بالنسبة
 الى الاعراض مطلقا لو كانت ذهنية او خارجية والصورة الجوهرية انما هي من الاعراض الذهنية لا من الخارجية التي هي المحولات فان في الثانية
 قولهم اشارة الى ان البواقي تام ذلك التحقيق عندهم ان الاضافة وغيرها من المقولات النسبية ليست
 موجودة في الخارج والصواب في الجواب ان يقال مرادهم حصر الاعراض الموجودة في نفس الامر والموجود فيها
 بهما امران الحقيقة العينية والحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث هي كل منهما مندرجة في مقولة الاعراض في مقولة
 الكيف والثانية في مقولة اخرى من مقولة الجوهر وغيرها كما سينكشف لك عند غطاءه والحقيقة
 الحاصلة في الذهن من حيث انما مكتنفة بالعوارض الذهنية بان يكون التقيد داخل والقيد خارجا او بان يكون
 كل منهما داخل الى المركب من العارض والمعرض فلا شك انما من الاعتبارات الذهنية وليس لها وجود
 نفس الامر كما لا يخفى على من له ادنى مسكة لما كان لا اطلاع عليه بقوته على كلامي بعد ذلك لم ندر

وادورنا الجواب الغير المرضي واشهرنا الى عدم الارتفاع **أنتم** ذلك ان يقول في تمام الجواب
 ان المراد بالاعراض الموجودة في الخارج اعراض لو وجدت في الخارج كانت في موضوع فيجوز
 لا ينتقض بالاختلاف لا خالو وجدت في الخارج كانت عرضا البته بخلاف الصورة الجوهرية
 فانها لا تكون عرضا بل تكون جوهرا ما قال ان الحقيقة الحاصلة في الذهن حيث الاكتناف من
 الاعتبارات الذهنية فهو ممنوع اذ لا مانع من كونه من الموجودات النفس الامرية اذا كان التقيد
 في الحائط فقط كما هو شأن مرتبة العلم نعم الحقيقة الحاصلة فيه حيث الاكتناف بان يكون التقيد
 فقط او مع القيد اخلا في المعنوي اعتبارية البته لتركيبتها من الامر الاعتباري الذي هو التقييد ليس
 للمانع ان يلزم بهذين الاعتبارين بل ان يختار الاعتبار الاول فلا اندفاع لهذا الاشكال الابن
 الاختصاص ان كان ممكنا او با اشترا اليه تمام الجواب وما اورده على المحر من النقص بالوحدة والنقطة بانها
 من مقولة الكيف وليست موجودة في الخارج مع ان كونها من الكيف يستدعي كونها من الموجودات
 الخارجية فمدفوع لان الوحدة ليس من الموجودات الخارجية حتى تكون كيفا اذ كونه من مقولة الكيف
 متفرع على الوجود الخارجي وليس الامر بالعكس كما زعم الناقض فلا تكون كيفا بل هي امر متزاعي
 والنقطة من مقولة الكيف وموجودة في الخارج كما صرح به الفارابي في التعليقات حيث قال النقطة
 كيفية في الخط عاقلة في الخارج وهو مثل الترسيع الذي هو موجود في الخارج بوجود المربع لا غير
 للخط المتساوي الموجود في الخارج فتكون موجودة بوجوده فلا اشكال ثم بينا اشكال آخر وهو ان
 العلم من الكيفيات النفسانية فيكون مندرجا تحت مقولة الكيف ولما كان حصول الاشياء ^{نفسها}
 واتحاد العلم والمعلوم بالذات وكون ما بهية الشيء معلوما بالعلم المحصور من سلاكم فيلزم ان يكون الشيء
 الواحد جوهرا وكيف مندرجا تحتها بالذات مع انها مقولتان (١) وصدقها على شيء واحد ممنوع لان
 المقولات اجناس عالية متباينة لا يمكن اندراج الداخل تحت واحدة منها تحت الاخرى والا

يزعمه الاجناس شيئا واحدا مرتبة واحدة وهو محال فللمجيب ان يمنع اسد سزا هذا سلمه لئلا يترتب
 ان استطاع والا فالجواب عنه غير قد اجاب عن الاشكالين بعض المتأخرين هو العلامة على القوة
 في شرح التجريد بالفرق بين القيام والحصول ومنع الاتحاد بين العلم والمعلوم بالذات بان ما هو جوهري
 معلوم وحاصل الذهن غير مكتشف بالعوارض الذهنية متحد مع العين الخارج بحسب الجوهريته وموجودية
 كوجود الشيء في الزمان من دون حلول ما هو عرض وكيف علم قائم بالذهن ومكتشف بالعوارض
 الذهنية مخاير بالماهية للعين الخارج وموجود في الخارج مرتبة عليه الاثار كما تترتب على ما هو موجود
 في الخارج عن انشاء ظاهر جوهري معلوم وصورة للجوهر ما هو عرض علم وكيف فلا اتحاد بينهما حتى يلزم
 صدق المقولتين المتبائنتين على شيء واحد والقول بالاتحاد الواقع في كلامهم محمول على الاتحاد بين
 الامر الحاصل والعين الخارج لانه قد يطلق العلم على الامر الحاصل في الذهن مجازا كما يطلق المعلوم
 على العين الخارج كذلك والحاصل ان حكمهم بالاتحاد ليس الا في العلم والمعلوم المجازيين لا الحقيقيين
 حتى يكون ذلك التحقيق مخالفا لمذهبهم هذا حاصله كما يظهر بالتأمل الصادق ان القايم بالذهن
 شيخ المعلوم ومثاله لا عينية والحاصل فيه عين المعلوم ونفسه فهو جمع بين المذهبين وذلك مخالف
 لمذهب الحكماء وغير صالح لتوجيه كلامهم قال في الحاشية لاشكال القايم بالذهن لما كان غلبا
 ان يكون صورة مطابقة للمعلوم فاما ان يكون مغايرة له او متحدة معه والثاني باطل والا يعود
 الاشكال ويرجع الى السفسطة الثنوية في الحاصل في الذهن فتعين الاول القايم بالذهن شيخ
 المعلوم كما ان الحاصل في الذهن نفس حقيقة واما تسمية احدهما بالقايم والاخر الحاصل فليس بمقتضى
 كما لا يخفى **المتحصر** وانت تعلم ان تسمية احدهما بالقايم والاخر الحاصل ليست مجرد تسمية بل مفيدة لانه
 المشكوك بانكاره لحلول الصورة في الذهن منحا ما اورده المتكلمون على القائلين بالوجود الذهني
 بانه لو حصلت الاشياء بانفسها في الذهن يلزم من قيام المعلوم بان يكون اسود ومن قيام الحرارة ان يكون

حاروا اذا به هذا لتحقيق بان ما هو حاصل نفسه ليس تقايم بالذهن وحال فيه حتى يلزم ما الزمتهم
 وما هو قايم به ووصف له حقيقة علمية مغايرة للصورة وشيخ طالا عينها وانت تعلم انه قول بلا دليل
 مع انه مقدمة نظرية لا بد لها منه وساقط عن درجة التحقيق بل النظر الدقيق يقتضي بامتناع ذلك
 بان يقال اننا لا نعني بالعلم الا ما هو منشاء الانكشاف ولا شك ان الصورة الحاصلة في الذهن
 كافية للانكشاف كما يشهد به الحدس الصائب فمنشاء الانكشاف هو الصورة الحاصلة فلو فرض
 ان يكون التقايم بالذهن انما هو منشاء الانكشاف يلزم حصول الحاصل بالصورة وهو باطل لا يذنب
 عليك ان كفاية الصورة للانكشاف انما يتم لو كان المجيب قايلا باتحاد العلم والمعلوم بالذات
 ولم يكن حصول الصورة في النفس لحصول الشيء في الزمان لانها ما تكن صفة للنفس لا تكون صالحة
 للمنشائية واما على تقدير الانكار لحلول الصورة في النفس واتحادها مع العلم والقول بان العلم حالة
 مغايرة للصورة فكيف يسلم منشائتها بل ان يقول ان تلك الحالة منشاء وجود الصورة لكلا يلزم
 تميز ما ليس بشيء على انه يلزم على تقدير كون الصورة منشاء لانكشاف ان يكون تلك الصورة علما او عرضا
 وكيف كما تخطت فعاد الاشكال فزائدا الفاسد على الفاسد لان المنكر لحلولها وقامحا بالذهن
 لا يسلم كونها صالحة للمنشائية حتى تكون عرضا وكيف افتدروا اجاب عنهما بعضهم هو السيد راغب
 المعاصر للعلامة الدواني في الحواشي الجديدة لشرح التجريد يمنع جوهرية صور الجواب بان الجواب بعد ما وجد
 في الذهن يصير عرضا وكيف بانقلاب الحقيقة الجوهرية الى الحقيقة العرضية بناء على مرتبة الماهية متناهية
 عن مرتبة الوجود وما بقه طالا اذ المعلوم العرف ليس له ماهية وليس هو شي من الاشياء فالشيء ليس
 موجودا اولاهم يصير ماهية ويكون اختلافا باختلاف الوجود فاشي بوجوده الخارجي يكون له
 وجوده الذهني يصير عرضا وكيف ولا استتمالة فيه وانما الحال صيرورة الماهية في محل واحد ماهية
 اخرى وذلك غير لازم لاختلاف نحو تحقق الذهني والخارجي ولا حاجة لهذا الانقلاب لمادة

مشتركة وانما لا بد منها في انقلاب المادة من صورة او هيئة الى اخرى كالانقلاب للماء هواء او عاكس
 ولا يخفى عليك ان هذا المذهب خارج عن مسلك العقل ضرورة ان الماهية وذاتياتها لا تختلف باختلاف
 الظروف وانما الوجود الذهني الخارجي بل يكون باقية كما كانت والعقل يعد قلب الماهية من المتغاضي
 كيف واذ انقلبت كان في ذهن ما بينه وفي الخارج ما بينه اخرى فمن اي سبب يقال ان هذه الماهية
 هي الماهية الخارجية التي انقلبت اليها من دون شركة بينها وبين هذا الاكان يقال الفرس هو الانسان
 المنقلب ذلك سقطه وتقدم الوجود على الماهية تسليم لا يصح ذلك الانقلاب ان العارض ما بينه انما
 يعرض لها مقدما كان او موقرا على ان القائل بحصول الانقلاب ان يقول بانتفاء الجوهرية او بقائها
 فعلى الاول يرجع قوله هذا الى القول بحصول الشبح والمثال مع ان لا يثبت الوجود الذهني وانه على
 ان الوجود في ذهن عين الموجود الخارجي لا شيء اخره على الثاني يعود الاشكال المذكور وما قال ان مرتبة
 الوجود مقدمة على مرتبة الماهية فهو ايف باطل لان مرتبة الماهية مرتبة المعروض مرتبة الوجود مرتبة العوارض
 ولا شك ان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العوارض لا لا ينصو تحقيقها قال في الحاشية لعلك تقول
 اذا كان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العارض لا يكون وجود العارض في مرتبة المعروض بالضرورة
 فيكون عدمه في تلك المرتبة والا لزم ارتفاع النقيضين فيها مع انه ايف من العوارض حال كونه مضافا
 الى العوارض فنقول عدمه هو من العوارض هو عدم بمعنى السلب العدولي والعدم الذي هو نقيض الوجود
 هو عدم بمعنى السلب البسيط وايضا ارتفاع النقيضين المستحيل انما هو ارتفاع النقيضين في نفس الامر
 بهما ارتفاعهما في المرتبة وهو ليس مستحيل لا يرجع الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين شيئا ارتفاع وجود المعلول
 وعدمه مرتبة العلة يرجع الى ارتفاع العلة عن وجود المعلول من عدمه وهذا كما تراه ليس بحال وتحقيق
 المقام ان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفى المقيد لا سلب الوجود لتحقيق ذلك السلب
 فيها اعني نفى المقيد فالقول بان الوجود ليس في المرتبة هو بعينه قول تحقق نقيض الوجود فيها على الطريق المذكور

فمن قال ارتفاع النقيضين للمرتبة يقول تحقق احدهما فيها حيث لا يدري مع ان احتمال سلب النقيضين
ليس بخصوصية طرف دون طرف بل هو محال في نفسه في اي طرف كان كما يشهد الغطره اسيلته كيف
وارتفاع النقيضين في طرف يرجع الى اجتماعهما في طرف اذ يتحقق سلب الوجود في ذلك الطرف عند
الوجود عنه ويتحقق سلب الوجود فيه عند نفى السلب عنه واما التمسك بان سلب النقيضين في المرتبة يرجع الى
سلب المرتبة عنهما فاش من شتبا ما حد معني العدم بالمعنى الاخر لان الكلام بينهما في سلب الثبوت ونفى
المقيد لا السلب ذاته والتقى المقيد سلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن النقيضين سلبها
عنه هو بين انفسا وضرورة امتناع خلو الوجود والعدم عن ان يكون له امر وان لا يكون ذلك لا لسلب وجود
المعلول عند مرتبة العلة مثلا يرجع الى سلب العلة عن الوجود وسلب سلبها ^{عنه} قد نفى قول العلم
الذاه حاصل الجواب ان العدم لا هو نقيض الوجود فهو سلب محض لا يصلح للعروض وما هو صالح له فهو سلب
ثابت وليس نقيض فلا يلزم عن تعرية مرتبة المعرض عن العارض ارتفاع النقيضين قوله وايضا ارتفاع الخ
جوابه ثان حاصل ان ارتفاع النقيضين في مرتبة الماهية يرجع الى سلب الماهية عنهما وهو ليس محال واما
المحال ارتفاع النقيضين في الواقع لان الواقع طرف حقيقي للوجود والعدم انتفاء احدهما عنه مستلزم
لتحقق الآخر في بخلاف المرتبة فانها ليست طرفا حقيقيا لهما حتى يمتنع الارتفاع كما ان ارتفاع وجود
وعدم في مرتبة العلة راجع الى سلب العلة عنهما وليس كذلك مستلزم تخلف المعلول عن العلة نعم وجود العلة في
طرف لم يوجد المعلول فيه محال لا امتناع تخلف قوله وتحقيق المقام اه يذارد الجواب الثاني وما يذارد الاول
حاصل ان نقيض الوجود العارض في مرتبة المعرض ليس النفي المقيد الذي هو سلب الوجود المتحقق في ذلك السلب
يرجع الارتفاع الى ارتفاع مرتبة نقيضه ليس لا سلب المقيد هو سلب الوجود فيها ومن المعلوم انها غير صالحة
لارتفاع فمن جوبها فاعلم انها قد اعترف بتحقيق احدهما من غير شعور لانه اذا قيل ان الوجود ليس في المرتبة فقد
نقيض الوجود فيها هو سلب المقيد مع ان القول بعدم احتمال الارتفاع في المرتبة ممنوع لضرورة استحالة

مطلقا في أي ظرف كان كيف وارتفاع النقيضين مستلزم لاجتماعهما والاتجاه مطلقا محال وليس
 فيه خصوصية ظرف و دون ظرف فالارتفاع ايضا كذلك قوله واما التمسك به حاصله ان المحجوب شبه
 عليه حيث اخذ العدم المقيد وحكم بارتفاع المرتبة عنهما وليس كلامنا فيه لان العدم المقيد ليس بنقيض للوجود
 المقيد انما النقيض عدم المقيد لا يرجع الى ارتفاع المرتبة عنهما بل في ذلك راجع الى ارتفاع المرتبة عن احد
 النقيضين وعدم ارتفاعهما عنه وذلك محال بالضرورة والقول الفاصل ان النقيضين ان اراد بهما قضيتين
 احدهما موجبة والاخرى سالبة كما هو المتبادر فلا شك في استحالة ارتفاعهما وان اخذ النقيضين الوجوديين
 فلا باس بارتفاعهما عن المرتبة لان عند عدم الموضوع الوجود وثبوت سلب الوجود وكلاهما ارتفاعا لاكثر ان
 زيد المعدم كما لا يثبت له الكاتبة لا يثبت الا كاتبة ويكون حاصل قول المحجوب على اختيار الشق الثاني
 ان اللازم من القول بتعريف مرتبة المعروض عن العوارض هو ارتفاع ثبوت الوجود وثبوت سلب الوجود عنه
 وهو ليس محال لان عند سلب المرتبة كلاهما غير ثابتين لهما والمحال المذكور ارتفاع ثبوت الوجود وسلبه سلبا محضا
 ليس لازم لان ذلك ليس من العوارض حتى يلزم من كون ذلك العدم في مرتبة المعروض الخلف وليس آ
 الثاني جوابا مستقلا حتى يرد ما اورده المحشي المدقح راجع بل المحجوب انما اجاب بالجواب الاول بتقرير آخر قد بر
 فان قلت التقدم عند القوم منحصر في التقدمات الخمس المشهورة وتقدم المعروض على العارض ليس شي منها فلا
 يكون مقدما على العارض اما التقدم بزمان التقدم بلسان الشرف فظاهر لان التقدم بالزمان عبارة عما لا يجتمع المنفرد
 مع المتأخر في زمان فلا شك ان هذا التقدم غير متحقق في المعروض الا يلزم خلاف المعروض لان تقدم المعروض
 يقتضي ان لا يوجد عارض ما في مرتبة وجوده في زمان متقدم لا يعرض عن العارض والتقدم بالشرف ايضا منتصف
 بهما لاستدعاء الوجود واما غيرهما فلا ان التقدم بالطبع تقدم بحسب الوجود لانه عبارة عما يتوقف وجود
 على وجوده توقفا ناقصا فهو انما يكون بين اشئ وعلة الناقصة وليس تقدم المعروض على العارض كذلك الا
 يلزم التسلسل والدور كما هو ظاهر التقدم بالعلية تقدم بحسب الوجود هذا التقدم من جهة العلاقة العقلية

التي بين المستجيب لشرائط التأثير وبين معلوله فظاهر ان المعروف ليس فاعلا مستقلا بالتأثير
 التقدم بحسب الرتبة ما يصح فيه ان يكون المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما ولا يصح تأخر المعروف عن
 العارض قلب هذا التقدم وراى تلك التقدمات الخمس كما صرح بالمحقق الطوسي في نقد التنزيل
 وقد عبر الشيخ في البيات الشفاه عن هذا التقدم بالتقدم بالذات وبعضهم عبر عنه بالتقدم
 بالمهية والقوم انما انخرعوا التقدم الذي هو بحسب الوجود وليس ذلك التقدم كذلك بل بحسب نحوه
 مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم وقد اجاب بعض المحققين عن العلامة الدواني عن كون العلم حيا
 وكيف بان عدم العلم من مقوله الكيف ايسر على الحقيقة لان الجوهر والعرض من اقسام الوجود والحاز
 والصورة العلمية باعتبار كونها علما لا يمكن ان تكون موجودة في الخارج فتكون غائبة عن المقسم
 على طريق المسامحة وتشبيه الاموال الذمينة بالامور العينية التي من الكيفيات الحقيقية في الافتقار الى
 الموضوع وعدم انقسامها مثل انقسام المقادير والامتدادات وعدم اقتضاها النسبة كسائر
 فاطلق عليها الكيف تشبيها لها بما هو موجود في الخارج كيفية حقيقة وهذا كما تراه خال عن التحصيل
 لانهم ذكروا مقوله الكيف قسموها الى الكيفيات النفسانية وعدمها منها العلم وغيره فبعد تسليم نوعية
 الاقسام المندرجة تحتها القول بانها في البعض على سبيل التحقيق وبعضها على طريق المسامحة لا يخلو
 عن بعد بعيد عن التحقيق لانه لا يكون صورة الكيف كيفا مع ان التحقيق حصول الاشياء بنفسها
 هذا و اجاب بعض الافاضل وهو شمس الدين المحمدي عن ذلك الاشكال بان العلم كيف بمعنى العرض
 العام هو اعم من المقوله اذ الكيف يطلق على معنيين احدهما الذي هو المقوله معناه ماهية اذا وجدت في الخارج
 كانت في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاها انقسامها
 ولا اقتضاها النسبة وبهذا المعنى مبين للجوهر غير صادق على الصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن ما بينها
 الكيف اذ هو عرض عام و اعم من المقوله هو بمعنى انه عرض موجود في موضوع بحيث لا يكون تعقله موقوفا

على تعقل الغير لا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة وبعد المعنى ليس مباحثا لشي من
 المقولات في الذهن فلا حيز في صدقه على الصورة الجوهرية الخاصة فيه ولا يخفى عليك ان ذلك لا يطلق
 لم يوجد في كلامهم وما ذكر الشيخ الا للعرض معينين في الوجود بالتعقل موضوع وثانيها بامتنان وجوده
 الخارجى ان يكون في موضوع ولا يلزم من انقسامه باحد المعنيين التسعة اقسام انقسامه الى الاقسام المذكورة
 بالمعنى الاخر ايضا وبعد تسليم ان يقوم بطريق الكيف على اثنين المعنيين شكل بالصورة الجزئية الحاصلة
 في الذهن من الاضافة المخصوصة كاجرة زينة مثلا اذ لا يصدق عليها الكيف بمعنى العرض العام ايضا لانها
 حقيقتها تقتضى النسبة فكيف يصدق عليها عدم اقتضاها لها وكذلك الصورة الحاصلة من المقدار المتشخص
 الجسم مثلا لا يمكن عليها صدق الاستدعاء بالنظر الى ذاتها بقسمه فكيف يتصور فيه عدم امتثالها
 ان يصرف في معناه يقال ان الاضافة عرض لا يعقل عرض لموضوع الخارج الا بمقايسته عرض من
 آخر لموضوع آخر فيه والكم عرض قبل القسمة بالذات اذ افرض موجودا في الخارج ولا ينافى الاضافة والكم
 بهذا المعنى للكيف العرض العام لكن يرد عليه ان الشيخ عد العلم من مقولة الكيف فلا يصح حمله على الكيف بالمعنى
 الآخر فلا بد من القول بالمساحة كما قال العلامة الكوازي وحينئذ لا حاجة الى ابداء معنى آخر فافهم
 اقول باقتضى التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق في الجواب عن الاشكال الثاني ان الاشياء اذا حصلت في الوجود
 فبعد حصولها فيها يحصل لها وصف وبوليس كحاصلها وقت كونها في الوجود لا يحصل لها وصف ولا يتغير اذا
 لان المنكرين للوجود الذاتي ايضا قالون بسمونة الحالة الانجلابية متوحد بها اتحادا عرضيا ولذلك
 يحل ذلك الوصف عليها يقال مثلا للحقيقة الانسانية الحاصلة في النفس انما صورته عليه وعلم ولا شك
 ان المحمدي في تلك الحقيقة ليس نفس لموضوع وذا ذاتية له والاشكال محمول على تقدير كونه موجودا في الخارج
 ايضا ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود الذاتي والخارجي فلا يكون عين الذات
 والاجرة لها وانما يكون خارجا محمولا عليها وعلى هذا فبذلك المحل محل عرضي مثل محل الكتاب على الانسان

هذا هو المقصود من قوله لا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة بعد المعنى ليس مباحثا لشي من المقولات في الذهن فلا حيز في صدقه على الصورة الجوهرية الخاصة فيه ولا يخفى عليك ان ذلك لا يطلق لم يوجد في كلامهم وما ذكر الشيخ الا للعرض معينين في الوجود بالتعقل موضوع وثانيها بامتنان وجوده الخارجى ان يكون في موضوع ولا يلزم من انقسامه باحد المعنيين التسعة اقسام انقسامه الى الاقسام المذكورة بالمعنى الاخر ايضا وبعد تسليم ان يقوم بطريق الكيف على اثنين المعنيين شكل بالصورة الجزئية الحاصلة في الذهن من الاضافة المخصوصة كاجرة زينة مثلا اذ لا يصدق عليها الكيف بمعنى العرض العام ايضا لانها حقيقتها تقتضى النسبة فكيف يصدق عليها عدم اقتضاها لها وكذلك الصورة الحاصلة من المقدار المتشخص الجسم مثلا لا يمكن عليها صدق الاستدعاء بالنظر الى ذاتها بقسمه فكيف يتصور فيه عدم امتثالها ان يصرف في معناه يقال ان الاضافة عرض لا يعقل عرض لموضوع الخارج الا بمقايسته عرض من آخر لموضوع آخر فيه والكم عرض قبل القسمة بالذات اذ افرض موجودا في الخارج ولا ينافى الاضافة والكم بهذا المعنى للكيف العرض العام لكن يرد عليه ان الشيخ عد العلم من مقولة الكيف فلا يصح حمله على الكيف بالمعنى الآخر فلا بد من القول بالمساحة كما قال العلامة الكوازي وحينئذ لا حاجة الى ابداء معنى آخر فافهم اقول باقتضى التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق في الجواب عن الاشكال الثاني ان الاشياء اذا حصلت في الوجود فبعد حصولها فيها يحصل لها وصف وبوليس كحاصلها وقت كونها في الوجود لا يحصل لها وصف ولا يتغير اذا لان المنكرين للوجود الذاتي ايضا قالون بسمونة الحالة الانجلابية متوحد بها اتحادا عرضيا ولذلك يحل ذلك الوصف عليها يقال مثلا للحقيقة الانسانية الحاصلة في النفس انما صورته عليه وعلم ولا شك ان المحمدي في تلك الحقيقة ليس نفس لموضوع وذا ذاتية له والاشكال محمول على تقدير كونه موجودا في الخارج ايضا ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود الذاتي والخارجي فلا يكون عين الذات والاجرة لها وانما يكون خارجا محمولا عليها وعلى هذا فبذلك المحل محل عرضي مثل محل الكتاب على الانسان

محلا عرضيا فالعلم حقيقة هو غير الحاصل في الذهن عارض له بمعنى الخارج المقول به ليس لا من مقولة
 الكيف يصدر رسم الكيف عليه وما وجد الذهن من الصورة الحاصلة عرض لانه موجود في موضوع وحال
 فيه تابع لموجود الخارجى لانه متحد معه في الماهية النوعية فهو ان كان كيفاً فذلك ايضاً كيف وان كان
 جوهر فذلك ايضاً جوهر وهكذا صوراً بالمقولات فالشيء الواحد لا يكون جوهر وكيفاً لان الجوهر هو الصورة
 الحاصلة والكيف هو الوصف العارض المعبر عنه بالحالة الادراكية والاطلاق العلم على الحاصل في الذهن ليس
 اطلاقاً حقيقياً بل من قبيل الاطلاق العارض على المعروض مثل اطلاق الضاحك على الانسان فالعلم
 ليس لا عرضاً ومن مقولة الكيف في المعروض ليس الا عرضاً وما بعالم الموجود الخارجى بهذا ولقد اطينا الكلام
 في هذا المقام اذ بينا قد تجرت الافهام وتختلف الاقوام وزلت الاقدام اورد على ذلك التحقيق ان
 هذا الوصف اما وصف تنزاعى فلا يصلح لكونه علماً ولا يصلح عنه من مقولة الكيف لانها امر عيني وانضمام
 فهو اما قائم بالصورة فيلزم كونه علماً دون النفس اما قائم بالنفس فيلزم ان لا يكون ح من عوارض الصورة
 كما زعم يوجد في النفس ان الصورة الحاصلة بهذا الوصف فهو بعينه مذمب العلامة التوضيحية حيث
 يرد عليه الاشكالات الواردة عليه لك ان تجيب باختيار الشق الثالث وتقول ان المحشى المدقح
 مصرح بان هذا الوصف محمول على الصورة كحل الكاتب على الانسان فيكون متحد مع الصورة قائماً بالنفس
 في ضمن قائم الصورة بها اذ المحمول على الامر الحالى حال في محله في ضمن قائم الحالى كما صرح الربيع في الشفاء
 ويكون له نسبة عروضية الى الصورة ايضاً كنسبة عروضة احد العارضين لشيء واحد الى الآخر مثل المتعجب
 والضاحك بهذه العلاقة يحمل كل واحد منهما على الآخر محلاً عرضياً ولا يرد عليه اورد على العلامة لان
 جوابه مغاير لجوابه بوجوب احدهما ان العلامة انكر حلول الصورة والمحشى معترف به وثما بينهما ان العلامة قابل
 بان الوصف موجود بوجود مغاير لوجود الصورة والمحشى قابل باتحاد وجودهما اتحاد عرضياً وايضاً ليس
 عليه ان ذلك الوصف ان كان محمولاً على الصورة متحد معها في الوجود كما قال فرج الاشكال ان الكيف

محمول على هذا الوصف والوصف على الصورة فيلزم كون الصورة كيفاً مع انحطاجها جوهراً فلا معنى لكون العارض
من مقولة الكيف والمعرض من: يكن مقولة كأن يجاب بأن محل الجوهري عليها محل ذاتي وحل الكيف
معرض لا استحالة فيه بل هو ظاهر لأن محل الوصف على الصورة ما كان لا محلاً عرضياً فيكون محل ذاتية
ايضاً كذلك وليس الكيف مقولة بالنسبة إلى كل ما يقيد به عليه حتى يلزم استحالة اندراج شيء واحد تحت جنسين
بل مقولة وجنس بالنسبة إلى كل ما يقيد عليه ذاتياً الآخر أن الجوهري صادق على فصول الجواهر صدقاً عرضياً
لا ذاتياً ولا يلزم التسلسل في الفصول والكيف صادق على فصول الكيفيات بذلك المحل إلا أنه لتقابل القول
ذلك كان كافياً في الجواب لا حاجة إلى إبداء الوصف بأن يقال إن هذا الكيف على الصورة صدق عرضي
وصدق الجوهري عليها صدق ذاتي وذلك دافع للاشكالين بلا مية وايضاً بقى أن الكلام في العلم الذي هو منشأ
للاكتشاف وذلك الوصف ليس متحد بالذات مع الصورة بأن يكون مانع كونها حقيقتين متغايرتين متحدتين وجوهر
لأنه محال بل اتحادهما أن يكون اتحاداً عرضياً بأن يكون للصورة وجود بالذات وللوصف بالعرض فحينئذ
يكون هذا الوصف امرًا انتزاعياً لا انضمامياً وهو باطل إلا أن الانتزاعية منافية لكونه من مقولة الكيف كما زعم
إذا المحشى قابل بنحو الانتزاع تحت المقولة في بعض الجواهر شيء ويعضده الشيخ الزوجية والفردية من الكيفيات
المختصة بالكميات وعدالة البطو من الكيفيات العارضة للحركة بل لا بد أن يكون معتقداً إلى منشأ صحيح
يكون مصداقاً للعالمية ولما هو إلا الصورة فهي العلم حقيقة فعاد الاشكال في آخر المقال والله تعالى
اعلم بحقيقة الحال قد وقع الفطوح من هذا الجمع والتأليف للعبء الضعيف الراجي رحمة ربه القوي في علمي
محمد رضا الصفوة كتاب الله عليه شهر محرم الحرام سنة الف ومانتين وثلثين

من حجة سيد الانام عليه وعلى اله افضل

الصلوة والسلام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انطق النفوس الناطقة بالمنطق الفصيح وجعل لها علم الميزان آلة التبيين
والتوضيح والصلوات المتواليات والتسليمات المتتاليات على افعى الفصحى ومن احرى
العرباء محمد خاتم المرسلين والانبياء وعلى آله واصحابه الذين بهم طلعت نجوم الهداية والاهتداء و
بعد فلما كانت الجاشية الزاهية على الرسالة القطبية في غاية الصعوبة والعسيرة لا يخلو
انا لواحد بعد واحد في كل الاوان والعصر ثم شرحها استاذ العالم الشيخ الاعظم العالم المحقق
المدقق الكاشف له قايين المعقول والمنقول العارف بحقايق الفروع والاصول الماهر النحرير
صاحب التوايف والتصانيف منبع الآثار والبركات مجمع المراتب والكلمات السابج في بحر
الغنون جلها السابق في مضمار الفضائل كلها تخيره اللطيف بفرج الشكران تقريره المنيف
السبحان عنه سيدنا استاذنا شيخنا افضل العلماء بالعرفان جناب مولانا ارتضا علي خان
قاضي القضاة للممالك المحروسة المتعلقة بحكومة المدرس حاشاه تعالى بعد سلطان المسلمين عن
الانطاس والانداس شرحا شافيا وكشف غطاء ما كسفا كافيا واغنى عن جميع التعليقات
وتحاشيها غناء وايضا لا زالت شمس فوضه وطلال جلاله الى ابد الآباد بالبنى وآله الامجاد
فرص بوقيت الطبع والارتسام وحلى بجواهر الختام بكمال الانتظام في المطبع المغيث للناس
للمواقع في معمورة المدارس باتمام العبد الضعيف المنغرس في بحر الانام الوافر المدعو المشتهر
بغلام قادر غفر الله ذنوبه وشريعته بفضله العليم وبنيته الكريمة لست است وسنتين بعد الف مأتين من
هجرة الرسول الاكرم صلى الله عليه وعلى آله واصحابه

وسلم الكاتب لهذا الكتاب

المستطاب المسمي بحج قاسم برزنا

الميل لا غلط الحاشية الزائدة على رسالة القطبية

صفحة	سطر	غلط	صحح	صفحة	سطر	غلط	صحح
٥	٨	بن اسلم	بن محمد اسلم	٢٤	١٧	فليس	فليست
٥	٩	مصدق	مصدق	٢٨	٣	المسات	المساة
٨	٥	المساواة	المساواة الاساوة	٢٩	حاشية	متعدل	متعددة
١٠	٤	ليست	ليس	ايضا	٥	لتركيب	لتركيب
١١	حاشية	لا بمعنى	لا بالمعنى	ايضا	٤	الا ان يملكه	الا ان ياول
١٣	٥	داخلا	داخل	ايضا	١٩	المحضور	المحضور
ايضا	١١	الاضافة	الاضافية	٣٠	٩	فعدم العقل	فعدم الاقل
ايضا	١٥	ان يكون	ان يكونا	ايضا	١٤	لا يرد	لا يرد
١٥	٩	بالعلم	من العلم	٣١	٢	كل	كل
ايضا	ايضا	ايضا كعلنا	ايضا	ايضا	ايضا	هذه الادراكات	هذه الادراكات
ايضا	١٢	بالحادث	الحادث	ايضا	٣	هو	هي
ايضا	حاشية	مشعرا	مشعر	ايضا	ايضا	ادراك غير	ادراكات غير
١٦	٥	ويلزم	ويلزم	٣٢	١٠	لا يتميز	لا يتميز
١٨	١	مبدأ	مبدأ	٣٣	٨	ان يكون	ان يكون
٢٠	٦	وكوكره	وكوكره	ايضا	حاشية	بطلانه	بطلانه
ايضا	١٠	الى ان حضورها	الى حضورها	٣٥	٩	عن السلب	عن سلب
٢١	٣	المدركة	المدركة	ايضا	١٣	لا يلزم	لا يستلزم
ايضا	١	وكذا النفس المجردة	وكذا النفس المجردة	ايضا	١٣	الذات	الذات
٢٢	١١	عن	عن	٣٦	١٣	تدل	يدل
ايضا	١٣	تعلقها	تعلقها	٣٤	١٢	زيادة	زيادة
٢٣	٣	لتركيبها	لتركيبها	٣٨	٢	ان تتوجه	ان تتوجه
ايضا	١٢	غايتها	غايتها	٣٩	٢	عبارة عن	عبارة عن
٢٣	١٠	لصفاتها	لصفاتها	٣٩	٣	غير واقف	غير واقف
ايضا	حاشية	متحدة	متحد	ايضا	١٢	كل ذات	كل ذات
٢٥	٤	اخرى	اخرى	ايضا	ايضا	يمنع	يمنع
ايضا	٩	كما هو المشهور	كما هو المشهور	٣٠	٣	قائلة الحاشية	قائلة الحاشية

صوفي	سطر	غلط	صحيح	صوفي	سطر	غلط	صحيح
ايضا	ايضا	على تقدير ان	على التقدير ان	ايضا	١٦	يرل	بدل
ايضا	٦	زمان	زمانا	٥٥	٨	المفترجة	المفترجة
٢١	٦	حقيقة	حقيقته	٥٦	٢	زيد موجودا	زيد موجود
٢٢	١١	بهذا	بهذا	٥٨	١٣	اذا	اذ
ايضا	١٥	اذا	اذ	٥٩	١٥	الموجود	الوجود
ايضا	١٨	حتى	حتى	٦٠	٢	في بطلان الازالة	في بطلان الازالة
٣٥	١٥	قبل	قبل مستدلا	ايضا	١٣	يكر	يجوز
٣٦	١	يقبل	تقبل	ايضا	١٦	فلذلك	فلذلك
ايضا	٤	لا يتركب	لا يتركب	٦٢	١٢	محموفة	محموفة
ايضا	١٦	للفروض	المفروض	٦٣	٩	قوله	قوله
ايضا	١٨	ليس	ليست	ايضا	١٠	وبين	وبين
٣٤	١	العدد الكثير	العدد الكثير	٦٣	١٦	بالدليل والبرهين	بالدليل والبرهين
ايضا	١٠	الاتجماع	الاتجماع	٦٥	٢	للصورة	للصورة
٣٨	٩	فلا بد	فلا بد	ايضا	١٤	موضع	موضع
ايضا	١٠	ان	ان	ايضا	١٩	اذا عليها	اذا عليها
٥٠	٢	امور	ان الامور	٦٦	٨	احديها	احديها
ايضا	١٩	وهو	وهو	ايضا	١٠	مراد مهم	مراد مهم
٥١	٩	اذا	اذا	ايضا	١٤	داخلا	داخلا
٥٢	٣	يختلف	يختلف	٦٤	١	اشبهنا	اشبهنا
ايضا	٣	فسناد	فساد	٦٥	٥	شيخ	شيخ
٥٢	١٢	عن المجموع	عن مجموع	ايضا	ايضا	لا عينه	لا عينه
ايضا	١٥	التي	التي	ايضا	١٦	نفس	نفس
٥٣	٢	جميع	جميع	ايضا	ايضا	بمفيد	بمفيد
ايضا	١٤	اخرنا ثالث	اخرنا الشق ثالث	ايضا	١٤	احدا	احدا
ايضا	ايضا	عبارة	عبارة عن	٦٩	٢	وصف	وصف
ايضا	١٣	الموقوف عليها	الموقوف عليها	٤٠	٦	لا يصح	لا يصح
٥٣	٢	ناقضة	ناقضة	ايضا	٩	المذكور	المذكور
ايضا	٥	الزوايد	الزوايد	ايضا	١١	والا	والا

صفحة	سطر	غلط	صحیح
٤١	٦	الثابتة	الثابت
ايضا	١٤	المزبل	المرتبة بل
٤٢	٥	ارتفاعها	ارتفاعها
٤٣	٣	الخمس	الخمس
٤٣	١٩	للحقيقة	للبقيقة
ايضا	ايضا	اخفا	اخفا
٤٥	٢	يصدق	لصدق
ايضا	١٣	اذا	اذا



١١ ٢ ٢ ٩	دائرة
الف ٨	نفس
٤٠	نفس

To: www.al-mostafa.com