

كتاب

## مرآة الشروح

للمعلاة. ولي محمد ميين على كتاب سلم العلوم للشيخ محب الله الهادي

﴿ الطبعة الاولى ﴾

سنة ١٣٢١

على نفقة أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي و: ك.

﴿ الجزء الاول ﴾

— — — — —

( طبع : مطبعة السعادة بمصر )



الحمد لله الذي رفع درجته الأذكياء وجعل منهم أنبياء أسفياء وأولياء عرفاء وحكام  
عقلاء وخفض منازل الأغبياء حتى صار منهم كماراجيه الألاء من كين في الورطة الظلماء  
والصلاة والسلام على رسوله محمد الذي أخرج الناس من ظلمة الضلالة إلى نور الهداية ومن  
سوء الغباوة إلى حسن الذكاوة ومن شر السقاوة إلى خير السمادة وعلى آله الطيبين  
الطاهرين وأصحابه السكاكين الواصلين رضي الله عنهم أجمعين ﴿وما بعد﴾ فيقول  
العبد الضعيف تراب أقدام الفضلاء وحامل ذمال العلماء المعاصي بأنواع المعاصي الراجي  
رحمة ربه القوي الباري المعتمد بحبل الله المتين محمد بن نور الله قلبه بنور الصدق  
واليقين ورزقه شعاعة شفيح المدينين وجوار أول الشانعين وأصحابه عباد الدين في  
أعلى عليين بحمرة الأنبياء والمرسلين آمين يارب العالمين إن كتاب سلم العلوم كان  
من أدق المتون المصنفة في المنطق وأضبطها القواعد منقلاً من الأغلاط قد كتب عليه  
علماء الآفاق وشرحوه شروحات كثيرة على تحقيقات بدوية وتدقيقات عجيبية ولم يلتفتوا  
إلى حل مطلبه وكشف مقصده وإيضاح فضله وبيان شيمه فهو مستور نحت  
الاستار ولا يطلع على سرائره ذوو الانتظار بدوزخ عونة الأفكار وقد ألقى في سابق  
الزمان بعض أجلة الخللان من الأحبة الخللان أنا شرح له شرحاً يذلل عريضاته الآية  
ويسهل طريق الوصول إلى مسائله الدقيقة ليكون نافعا للمالين ومفيداً للأحصين وأنا  
مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة إذا نظرت إلى الخراج الملائم لتأليف بقراءته  
لدي وفرط رغبتهم إلى كنت أقدم عليه وإذا لمحت إلى ما وبطائعه أولاهم الانسكار  
بالحسد والعناد ونانيها الجور والاعتساف عن طريق السداد كنت أحجم منه وأسوف  
أمرهم من يوم إلى يوم وشهر إلى شهر وعام إلى عام إلى زمان كثير حتى أنهم أيسوا ولم يسألوا  
إلى ما اقترحوا ولما ألح على بعض من له توقد في الذكاء وهو مشهور بين الطلاب من الأذكياء  
ابن أخي رفاثم مقام ولدي المدعو بولي الله جعل الله كاسه مسماً وبلغه إلى خير مصاه ووقفه  
للاستكمال وحفظه من القيل والقال لم أجدهم من استاف مراده وإجابة التماسه ولا

أعيا بالعلوم من لثام الاخوان الذين هم سرائر العدوان لأن الحق يعاود في جميع الازمان والله المستعان فاختلست من أيام الدرس أياما معدودة في شهر رمضان سنة ألف ومائتين من هجرة نبي آخر الزمان وكتبت شرحا بعبارة واضحة وتقريرات كاشفة بحيث يسهل للاستدئين أيام الفصيل الوصول الى مطلبه وبعد المصلين الى استكشاف معضله وأعرضت عن نقل كثرة الاقوال من كتب الرجال مخافة الاطاب وأغنيت بالأصباح عن المصباح حتى كان هذا الشرح بين الشرح عديم الظير في الكشف والايضاح ومن يطلب الزيادة عليه في هذا الباب فلا يجعل له النظر في هذا الكتاب ولما كان هذا الشرح في غابة الوضوح سميت به بمرآة الشروح وهذا الاسم مطابق لمصداق لأن هذا الشرح كاشف لشروح سواء والمرجو من كرام الاخوان الذين اللهتهم مطابقة للجنان أن ينظر وافي هذا الشرح بعين الاحسان فان اطلعوا على الخطأ فيما حواه بالكمال إذا الانسان مركب من الجسد والنفسان والصواب في كل اباءنا من شأنه سبحانه وعلمه التسللان وهو خير من أعان وبه الاستعانة في كل آن \* ( سبحانه ) الضمير راجع الى الله تعالى لكونه مضمرا في الضمير أول شهرته على الألسنة أول ذكره في التسمية أو الى الرحمن الرحيم المذكورين أو الى المسيح الذي يفهم من البصان في القادر سبحانه الله تعالى من الصاحبة والولد وهو تعالى منزله و قدس منه و عن جميع العيوب والنقائص والابحان منه وب على المصدر حذف فعله وجوب بقائه أو وسج سبحانه أي برى الله تعالى من السوء براءة وانما حذف الفعل لقصد الدوام والثبات وأقم المصدر قاه رضيف الى الفاعل وأما اذا قبل انه مضاف الى المفعول فيه كرون تقديره سبعة سبحانا وأسمه سبحانه أي أثره وأبرؤه عن السوء ونقول في حقه انه منزله و قدس من جميع العيوب والنقائص ومتصف بجميع الكمال وعند البعض اسم بمعنى التسبح الذي هو التبرئة قال سيوييه سبحت تسبحا وسبحانا فالمصدر التسبح وسبحانا اسم يقوم مقام المصدر وقد يستعمل علما له فيقطع عن الاضافة ونع من الصرف مما قيل انه لا علم للتسبح والامنع من الصرف كتمان ليس بشئ لانه اذا كان علما يكون غير منصرف لانه حالة نعم ههنا لا وجب لهذا الالتمال لانه في حال التسمية يكون مقطوعا عن الاضافة وههنا مضاف والقول بزيادة من في \* سبحانه من علقمة الفاخر \* خلاف الظاهر وتقدير المضاف اليه تكلف على ان تقدير المضاف اليه لا يكون الا بالبناء على الضم وبتمويض التنوين في المضاف وليس ههنا شيء منها فاعلم ولا يلزم ما براد هذا الأسلوب الجديد مخالفة الحديث الوارد في التعميد لأن الجراظها البهائم الكمالية للحمود وهو حاصل ههنا ولا يجب اتباع كتب السلف

والناس فيها يشقون مذاهب \* والاتباع بكلام الجسد حاصل لانه تعالى ابتدأ سورة بني اسرائيل . سبحانه الذي أسرى بعبده ليلا . وغيرها بما يراد التسيب في أوائلها ويسج له كل شيء من المخلوقات في السموات وفي الارض حتى الأشجار والأشجار والنباتات . كما قال الله تعالى . وإن من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم . يعني كل شيء يذره الله تعالى مما هو من لوازم الامكان وتوابع الحدوث بلسان الحال حيث تدل بامكانها وحدودها على الصانع القديم الواجب لذاته جل وعلا ويجوز ان يعمل التسيب على المشترك بين اللفظ والدلالة لاسناده الى ما يتصور منه اللفظ والى ما لا يتصور منه وعليه ما عند من جوزا تطلق اللفظ على معنييه والظاهر ان التسيب في الانسان وغيره من الحيوانات بلسان المقال وفي النباتات بلسان الحال وتسيب الحمى في مجزات النبي صلى الله عليه وسلم شهور ومعرفة لا يفتي \* ( ما أعظم شأنه ) هذه الجملة وقعت موقع الحال من الضمير في سبحانه أى متولاه في حقه انه ما أعظم شأنه والظاهر انه صيغة تعجب من عظمة مرتبته وأمره وحاله تعالى باعتبار عجز المتعجب عن ادراكه واحاطته والتعجب كما يكون بانكار ما يرده عليه وندرته وقوعه كذلك يكون بتعبيره فيه وعجزه عن ادراك كنهه ولا شك ان عقول العقلاء عاجزة عن احاطة شأنه تعالى ولسان الواصف المطري قاصر عن اظهار عظمة شأنه فهو جدير بهذا التعجب وهذا الجزع من الادراك كما قال أمير المؤمنين على بن نينا وعليه السلام الجزع من ادراك الادراك ادراك والبحث عن سر الذات إثراك فاقيل انه لا يناسب المقام لفساد المعنى لبس بشئ نعم التعجب بالمعنى الاول يوجب الفساد ويجعل أن يكون استغما ما يستعاض به التعجب نحو الحاقة ما الحاقة . أى أمره وشأنه لا يدرك بسهولة بدون إطلاع الله تعالى لناعليه واخباره به والشأن في القاموس الخطب والأمر قال الله تعالى . كل يوم هو في شأن . أى كل وقت يحدث أنفاسا ويجدد أحوالا على ما سبق به قضاؤه وفي الحديث من شأنه ان يغمر ذنبا ويفرج كمر با ويرفع قوما ويضع آخرين والشأن ههنا منصوب لكونه مشابها للمفعول لمجيئه بعد فعل المشابهة لفعل . ضمير فاعله فوقه موقع المفعول فاتصبا به فامبتدأ مع كونه انكرا عند سيو به والأخفش على أحد قوله اذ التعجب انما يكون فيما جهل سببه فالتنكير بناسبه فعنى ما أعظم شأن الله تعالى يعنى أى شئ من الأشياء لا أعرفه جعل شأنه تعالى عظيما وأعظم خبر ما وفيه ضمير راجع الى ما هو كالماعل له والمنصوب بعده كالمفعول وقال الأخفش في القول الآخر ما موصولة والجملة بعدها صلتها والخبر محذوف أى الذى جعل الله تعالى أعظم الشأن موجود وسي عظيم ثم نقل الى انشاء التعجب وانمى عنه معنى العمل فجاز استعاده في التعجب

عن شئ "لئلا يصح وقوعه بجعل الجاعل نحو ما أقدره وما أعلمه والتفصيل في الرضى" (لا يبعد)  
 الظاهر أنه حال من الشأن لغرضه والحمد منتهى الشئ كذا في القاموس فعناءه أن شأنه تعالى ليس  
 أنه منتهى لأنه لا تعطيل له كما زعم اليهود في يوم السبت ففي كل وقت له شأن وشؤنه لا تعد ولا  
 تحصى لا يحيطها عقل ولا يجوز لها درك وليس صفته لأن الجلال في حكم النسكرة والشأن معرفة  
 لأنه مضاف ويحصل الحال من الضمير الرجوع إلى الله تعالى وما قيل إن الغالب في الحال الانتقال  
 من ذي الحال فسلم لكن لما قاله أو لا سبحانه فسلم أنه منفرد عن تغير الأحوال لا نقصان فيه  
 لحاله لا ينتقل عنه أو يقال معناه ليس له حد أي طرف لأن الأطراف لا تكون إلا في الممدار  
 وهو نزه عنه ويحصل الإشارة إلى براعة الاستهلال ويكون الحد بمعناه الاصطلاحي وهو  
 المعروف المركب من الأجزاء الحقيقية فعناءه أنه تعالى لا يعرف بالأجزاء لأنه بسيط فها وندرجا  
 كما قال المصنف في الماشية والدليل على بساطته أنه إلى طائفة أنه لو كان مركبا وله أجزاء  
 سواء كانت ذهنية أو خارجية فلا يخلو إما أن يكون جمعا من كمالات أو واجبات أو بعضها  
 يمكن رد بعضها أو الأيل رنانا الوجوب والداني يناق الشام الماشية الواحدة منها لأن  
 كل واحد منها يكون ممتازا في نفسه كما هو شأن الواجب ويستغنى عن الآخر فلا يتدور  
 الاتحاد فيهما ويكون ما به توحدة وعلى الثالث يكون الممكن محتاجا إلى الجزء الواجب  
 ومعلول له فلا يكون الراجب لذلك الجزء إلا الجزء الآخر فكيف يكون شرعهما واجبا وما  
 قيل من أنه يجوز أن تكون الأجزاء واجبات ويحتاج كل واحد منها إلى الآخر في الوجود وهذا  
 لا يناق الواجب لأن الواجب هو ما لا يكون محتاجا في وجوده إلى الأمر المنفصل وأما احتياجه  
 إلى الأمر الداخل فيجوز النظر الدقيق ليس بسى لأن مقصود المستدل أن الأجزاء لو كانت  
 واجبات فهي منفصلة المولية ويستغنى بعضها عن بعض لأن الراجب لا يحتاج إلى الغير فكل  
 من الأجزاء منفصل عن الآخر وذا كان كذلك كان أخلاق المجموع فمبوز احتياج المجموع إلى  
 الأمر الداخل فيه لا يقتضي تجوز احتياج كل منها إلى الآخر لأن العاقل لا ينول باحتياج  
 الواجب إلى غيره المنفصل عنه وإذا لم يحتج أحد الأجزاء إلى الآخر لم يتألف منها لمبدأ  
 الأحديدها والاشبهه نعم له تردد بل أنه لو كان الراجب ذا أجزاء لمكان محتاجا  
 إليها وهو يناق الوجوب فلا شك في ورود هذا الإراد وبين التفريرين بوزن بعيد ويرد  
 عليه أيضا أن هذا الدليل إنما ينفي التركيب الخارجي فقط لأن الاحتياج إلى الأجزاء  
 الذهنية يناق الباطنة الذهنية لا الوجوب إلا أن يقال بالاستلزام بين التركيب الذهني  
 والمركبي بأن الأجزاء الذهنية موجودة في الجنس والمادة والأول مأخوذة من المادة

والثاني مأخوذ من الصورة وهما من الأجزاء الخارجية فينشأ يكون التركيب الذهني أيضا  
ينافي الوجوب لان مصداق حمل الجنس والفصل ومنشأ انتزاعهما ليس الانفس الموضوع  
اذ يعلم بالضرورة ان الشيء الواحد من حيث انه واحد لا يكون منشأ لانتزاع أمور متعددة  
فلا بد من أن يكون في منشأ الانتزاع تكثير فيلزم تركيبه في الخارج وهو ينافي الوجوب  
وبرد عليه النقض بالصفات المتعددة المنتزعة من الواجب تعالى مع انه واحد ولا تكثر في ذاته  
أصلا وقد يستدل على بساطته بأن وجود الواجب عين ماهيته كما تقرر في موضعه فلو كان له  
أجزاء يلزم أن يكون جزءه الذي هو الفصل المقوم مقسماله لان المقوم اذا حصل الماهية  
والوجود عين الماهية فقد حصل الوجود وهذا شأن المقسم واتهما محال لان الاول يكون  
داخلا والثاني خارجا فكيف يتحدان وبهذا الدليل لا يبطل الا التركيب الذهني على اننا لانسلم  
ان كل ما افاد الوجود فهو مقسم بل المقسم هو الذي يكون خارجا ومخير الوجود وهو ليس  
كذلك فافهم (ولا يتصور) على صيغة المجهول كما هو الظاهر يعني لا يدرك بالسكنه ولا بكنهه  
أما الاول فلما صر في لا يحد لانه بسيط لا تصديده والعلم بالسكنه لا يكون الا بالذاتيات والاعزاء  
التي تكون مرآة للذات فاذا لم يمكن له تعالى اجزاء لا يكون صورته بالسكنه لا في الخارج  
أن دليل امتناع تصويره بالسكنه انما يتم اذا لم يكن حصول السكنه الا بالاعزاء وهو بعد في حيز  
الخفاء لجواز أن يكون من خواص الواجب تعالى ما يكون تصويره موجبا لتصوير كنهه تعالى  
وأما الثاني فلانه عبارة عن تصور حقيقة وماهيته ولما كان التشخص عين ذاته وحقيقته تعالى  
كما تقرر في موضعه فتصور حقيقة بدون التشخص غير ممكن ومع التشخص الخارجى كيف  
يحصل في الذهن لانه حينئذ لا يخالو إما أن يكون معدوما في الخارج فيقبل العدم وإما ان يكون  
موجودا فيه كما هو موجود في الذهن فيقبل التكثر وكلاهما محالان في ذاته تعالى وقد يقال  
إن الواجب تعالى غنى بالذات عن الجاعل فلو حصل في الذهن يكون متشخصا بالاشخص  
الذهني فاذا كان هذا التشخص عين التشخص الخارجى يلزم احتياج الواجب في وجوده  
وتشخصه الى المحل فيحتاج الى العلة الجاعلة أو غيره فيلزم أن يكون الشخص الواحد متشخصا  
بتشخصين وكلاهما باطلان لان الاول ينافي الواجبية والثاني يوجب التكثر وصيرورة الجزئى  
كلها والفرق بتغاير التشخصين في افادة الامتياز باطل لأن التشخص في الشيء بالشيء هو  
المفيد للامتياز عن جميع ما عداه فاذا حصل الامتياز للشيء بالشخص الواحد صار التشخص  
الآخر لغوا ولا يلزم تحصيل الحاصل والقول بأن الاحتياج في التشخص الخارجى للواجب  
تعالى بالذات محال أما بحسب التشخص الذهني فيجوز أن يكون ممكنا ليس بشئ لان تغاير





وأثر الأقدام تدل على المسير فكيف لا تدل المصنوعات العجيبة والمخلوقات البديعة على العليم الخبير (ولا يتغير) من العدم إلى الوجود ومن الوجود إلى العدم لأنه أزلي وأبدى الآن كما كان وكما لا تغير في ذاته تعالى كذلك لا تغير في صفاته تعالى لأنه واجب من جميع جهاته هذا في الصفات الحقيقية كالحياة وغيرها ظاهر لأن تغيرها يوجب تغير ذاته تعالى وأما الصفات الإضافية كالعلم وغيره فبأدبها متغيرة في ذاته تعالى فكيف تتغير والايانم التغير في مبادئها وهي في الذات فيلزم التغير في الذات وهو محال والتغير في الإضافات المحضة كالذاتية لا يضر لأنه تغير في الأمور المتباينة عن الذات . فان قلت . قد جاء كان الله ولم يكن معه شيء فكان متقدما على كل ما سواه ثم صار معه ثم يكون بدونه كما جاء كل شيء هالك الا وجهه فيلزم التغير من القبلية إلى المعية ومن المعية إلى البعدي . قلت هذه القبلية ليست منافية للمعية عند الحكماء لأن في عين المعية يقال ان له قبلية بالذات ومعنى كان الله ولم يكن معه شيء معية سرمدية وكل شيء هالك بحسب الذات لانه محتاج بممكن لا يوجد الا بجعل الجاعل ووجهه تعالى يعني ذاته قيوم واجب بالذات لا يحتمل الهلاك ولو جعل الضمير عائدا إلى الشيء فيكون معناه كل شيء هالك الا وجهه ذلك الشيء أي استناذه إلى الله سبحانه وتعالى أي هالك في ذاته من كل وجه في الأزل والأبد الا من جهة الاستناد إلى القيوم الواجب فانه لا يقبل الهلاك (تعالى) في القاموس تعالى الارتفاع (عن الجنس) بالجيم والنون فعناه اللغوي انه تعالى برئ من المجانس والمماثل كما يدل عليه قوله تعالى . ليس كمثل شيء . ولم يكن له كفوا أحد . لكنه لا يشعر ببراعة الاستهلال الا اذا كفي الابهام فيه أيضا وان أراد بمعناه الاصطلاحي أي الجنس المنطوق فعناه انه ليس لله تعالى جنس ولا فصل لأن ما لا جنس له لا فصل له فهذا توضيح لما علم ضمنا في لا يعد وفيه براعة الاستهلال وليس هذا الكلام مستدركا لأن قوله لا يصح محقق لمعان كثيرة والتوضيح والتفصيل بعد الابهام في كلام الفصحاء والبلغاء المحترزين عن الاستدراك كثير قال الأستاذ المحقق في شرحه قد سمعت من الأساتذة قدس الله أسرارهم لفظ الحسن مقام الجنس وهو يناسب الجهات لكن لم يحصل البراعة وقال البعض في شرحه بالحاء المهملة والباء الموحدة لعل معناه ان الله تعالى عن الجنس بأن يحبس ويقيده مكان وزمان (والجهات) أي برئ من الجوانب والنواحي والجهات الستة للفوق والتحت واليمين والشمال والقدام والخلف لأن كلها من خواص الممكنات وعوارض الأجسام والله تعالى برئ عنها وأما الآيات الدالة على كونه في السماء فليس المراد منها تعيين وجوده فيه لأنه ليس بممكن ولا متعيز بل المقصود عظيمته ورفعته (جعل الكليات والجزئيات) أي خلق الكليات والجزئيات

وأخرجهما من بقعة اللبس الى صفحة الأيسر هذا المعنى على تقدير كون الجعل فيه بسيطاً وأما اذا كان مؤلفاً فصار معناه ان الله تعالى صير الكليات والجزئيات موجودة ولكن لا تساعده العبارة لانه ترك ههنا المفعول الثاني وفي الجعل المؤلف لابد من ذكره فالخلق هو الجعل البسيط واليه أشار في الحاشية المنية وقال فيه إشارة الى ما هو الحق من القول بالجعل البسيط بمعنى الابداع أى اخراج الأيسر من اللبس اه وجه الإشارة ما علمت آتفاً ويستدل عليه بقوله تعالى . وجعل الظلمات والنور . بان الجعل هو الجعل بسيط بمعنى انه تعالى خالق الظلمات والنور ومبدعهما وايسر مؤلفا بمعنى التمييز لأن قصره على . مفعول واحد لا يجوز بل يجب ذكر كلا مفعولييه وههنا قصر على . مفعول واحد فلم انه بسيط بمعنى الخلق هذا مذهب الاشراقين فأثر الجعل عندهم هو الماهية من حيث هى بالذات والوجود والاتصاف به أثره بالعرض والمشائون الدائلون بالمؤلف فالأثر عندهم الاتصاف الذى هو مفاد الهيئة التركيبية والشئ الموجود أثره فى ضمنه لا بالذات واستدلوا على مذهبهم بوجوده الاول بان الشئ انما يحتاج الى الجاعل باعتبار الامكان والا . كان عبارة عن الهيئة التركيبية وهى تساوى نسبة الوجود والعدم الى الذات فى ترجيح الوجود على العدم واتصافها به يحتاج الى الجاعل فالمفعول بقول الاتصاف والثانى بانه لو لم يكن الجعل مؤلفاً لكان انتفاء الجعل رأساً عن الممكن هذا خلف بيانه ان الجاعل لا يجعل الماهية ماهية والاتزام الجمولية الذاتية ولا يجعل الوجود لان الوجود انتزاعى وأثر الجعل لابد ان يكون واقعياً فلم يبق الاتصاف الماهية بالوجود فيكون هو مجموعاً ويتعلق الجعل به ولا ينتفى الجعل رأساً والثالث ان الجعل يستدعى مجموعاً ولا مجموعاً متغايران وهذا لا يتم وراى فى الجعل المؤلف وكلها مردودة أما الاول فيمنع كون الامكان عبارة عن الهيئة التركيبية المذكورة بل هو كميته نفس تقرر الماهية واحتياجها الى الجاعل فى تقريره والثانى بالنقض بالاتصاف فانه أيضاً انتزاعى مع انكم قلتم انه أثر الجعل فى الفرق بينه وبين الوجود . فان قيل ان منشأه عيني فلا يكون انتزاعياً محضاً . قلنا ان منشأ الوجود أيضاً امر عيني لانه ليس الا الماهية وهى امر عيني وبالجملة فان الجاعل يجعل الماهية ولا يلزم الجمولية الذاتية لان الجمولية الذاتية عبارة عن ان يكون ثبوت الماهية لنفسها بسبب الجاعل والقائلون بالجعل البسيط لا يقولون بهذا المعنى بل معناه عندهم ان الجاعل يجعل مصداق ثبوت نفس الماهية بأن يخرجها من اللبس الى الأيسر وهوليس بمستحيل والثالث فبأنه لا نسلم استدعاء الجعل مطلقاً المفعول والمفعول اليه والتغاير بينهما نعم فى المؤلف لابد منهما والتغاير بينهما وأما البسيط فلا يستدعى الا مجموعاً فقط فالخلق هو الجعل البسيط والدليل عليه ان

الممكن الوجود فيه ماهية وجودها وانصافها بالوجود والوجود هو أمر انتزاعي وكذلك  
 الاتصاف انتزاعي ليس قابلا لان يكون أثر الجاعل لانه لا بد أن يكون أثره واقعيا فلم يبق الا  
 الماهية فهي أثره فيكون جعلها بسيطا وأما إثبات انتزاعية الوجود فبانه لو كان منضميا يلزم الدور  
 على تقدير عينية وجود المنضم اليه المقدم على الوجود المنضم المتأخر والسلسل على تقدير  
 الغيرية واحتمال الانفصال من الأفادش لان الجمل ينافية والازوم الترجيح بلا مرجح في كونه  
 وجود زائد دون عمرو واحتمال العينية وان كان باطلا لارتفاع التمايز بين الأذنان لكن  
 لا يضرب المطلوب وعليه دلائل أخرى لا تخلو عن خدشة وان شئت استيعاب الكلام في هذا  
 المقام فانظر الى شروح هذا المتن لاستاذي المحقق ولغيره من الأعلام وانى التزمت على نسي  
 في هذا الشرح حل المتن وكشف مضلته وما لا بد من الرد والابرام في تحقيق الكلام  
 (الايان به) أى بالله المذكور في التسمية أو بالبحان أو به مائة المذكورة ويجعل أن  
 يرجع الضمير الى الجمل كما هو الظاهر من قوله فبعضاء الايمان يجعل الله تعالى وخلقه الكليات  
 والجزئيات فيكون اشارة الى رد قول من زعم وجود العلم من غير سبب وهم قائلون بالذات  
 والاتفاق أو يرجع الى ما يفهم من هذا الجمل وهو البسيط في الالفاظ بحسبية الجمل  
 البسيط (نعم التصديق) أى هو أحسن التصديق من بين التصديقات في الحاشية فيه اشارة  
 الى أن التصديق هو المعتبر في الايمان فيما بينه وبين الله تعالى انتهى . يعنى في قوله نعم التصديق  
 اشارة الى اتحاد الايمان والتصديق لأن الجمل يقتضى الاتحاد فلو كان الايمان مركبا من  
 الالذان القلبي والاقرار اللساني فلم يطلق التصديق على الايمان لبساطة التصديق وتركيب  
 الايمان . فان قلت اذا كان الايمان مركبا من التصديق وغيره فصار التصديق جزءا منه والجزء  
 يطلق على الكل كالحوان على الانسان فحمل التصديق على الايمان لا يفتى العينية لكونه  
 بحسب الجزئية . قلت الاجزاء الذهنية محمولة على الكل والتدريج على تقدير تركيب الايمان  
 منه ومن غيره من الاجزاء الخارجية وهي غير محمولة عليه كالجنوع واللبان على البيت فافهم  
 لا يقال اذا كان الايمان عبارة عن التصديق بما علم محي النبي صلى الله عليه وسلم به تفصيلا فيما علم  
 تفصيلا واجالا فيما علم اجمالا فبدون تلفظ كلمتي الشهادتين مع القدرة عليه يطلق انه مؤمن وان  
 صدر عنه أفعال الكفر لأن نقول هذا النذر يكفي للايمان عند الله تعالى فلم تصدر عنه  
 أفعال الكفر لأن صدورها يدل على عدم الالذان بالقلب والافرار باللسان لما كان  
 شرطا عند الشارع دالا على الالذان القلبي فنأخذ به فهو كافر غلظ في النار عند الشارع  
 ولا تكفى المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول فان الكفار أيضا يعرفون الحق بالقلب

و ينكرونه عناداً واستكباراً كما جاء في القرآن المجيد، ويجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم <sup>خالياً</sup> ~~خالياً~~ وعلموا. والدليل على ان الايمان تصديق قلبي قوله تعالى. قالت الأعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم. فعلم أن الايمان هو اليقين القلبي \* (والاعتصام) هو التمسك والتشبث به أي بالله تعالى أو بالسبحان \* (حبذا التوفيق) حبذا من أفعال المدح بمعنى نعم والتوفيق جعل الأسباب موافقة للطلوب الخيري فأحسن التوفيقات الاعتماد والتوكل في جميع الأمور على. كون الكائنات ولما كان التصنيف بإفاضة المسائل على قلوب المصنفين من المبدأ الفياض ولا بد بين المفيض والمستفيض من مناسبة ومشابهة والله تعالى في غاية التجرد ونهاية التزمنة قدس بأنواع التقديسات والنفوس البشرية منغمسة في العلاقات والكدورات فكيف يستفيض من المبدأ الفياض بدون الوسيلة التي تكون ذا وجهتين من وجهة يستفيض الغيظ من الفياض ومن وجهة أخرى يغيض علينا وكان النبي صلى الله عليه وسلم صاحب الجهتين وله شبهان فمن حيث خلوه عن الأدناس البشرية والأغشية الجسمانية واحاطة ذاته المقدسة بالكالات العلمية والعملية فهو كالجبروات يستفيض العلوم والكالات من الحضرة الالهية جل شأنه ومن حيث انه في صورة البشرية مناسبة ومشابهة معنا كما قال الله تعالى. قل انما أنا بشر مثلكم يوحى الي. يغيض علينا ما أفاض عليه ربنا فلا يحرم عن الدعاء لهذه الوسيلة للاستعانة في تحصيل المقصود فقال \* (والصلاة والسلام) وانما جمع بينهما امثالاً أمر الله تعالى. إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً. والصلاة في اللغة الدعاء والرحمة والاستغفار وحسن الثناء من الله تعالى على رسوله كذا في القاموس وقد يفرق بأن الصلاة اذا نسبت الى الله تعالى يراد بها الرحمة واذا نسبت الى الملائكة يراد بها الاستغفار واذا نسبت الى المؤمنين يراد بها الدعاء فصلا تنا على النبي صلى الله عليه وسلم عبارة عن طلب الرحمة من الله تعالى والدعاء منه تعالى بأن يعظمه في الدنيا بأعلاء ذكره وابقاء أثره الى يوم القيامة وفي الآخرة بقبول شفاعته في العصاة وتضعيف أجور ورفعها على الدرجات \* (والسلام) في القاموس هو من أسماء الله تعالى والسلامة البراءة من العيوب فسلام الله تعالى على النبي صلى الله عليه وسلم بمعنى ان الله تعالى برأه من العيوب وحفظه من الآفات في الدنيا والآخرة وسلامنا عليه انظار هذه البراءة والطلب من الله تعالى وسلام بعضنا على بعض دعاء له بسلامته من الآفات وحفظه من البليات \* (على من بعث) في القاموس بعثه أرسله وهو على صيغة المجهول معناه أرسل رسولاً وهو النبي الذي له كتاب وشرعة جديدة فنبينا صلى الله عليه وسلم شرعته نافذة لشرائع جميع الأنبياء عليهم

السلام . فان قلت ان قوله تعالى . قل بل ملة ابراهيم حنيفا . يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان تابعا لابراهيم فكيف صار رسولا وشريعته ناسخة للشرائع كلها . قلت هذه الآية جواب لقول اليهود والنصارى اذ هم قالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا فامر الله تعالى رسوله قل بل ملة ابراهيم حنيفا فعناء ان كان الدين بالاتباع المتفق عليه فله ابراهيم أولى بالاتباع لانه تابع لابراهيم وان كان بعض أحكام شريعته موافقة لسنة ابراهيم كالحصاة العشرة \* (بالدليل) على حقيقة رسالته وهو القرآن المجز عن إتيانه البشر وانما هو شأن خالق القوى والقدر \* (الذي فيه) أى في هذا الدليل \* (شفاء) في العاموس الشفاء الدواء وشفاء يشفيه أبراه وطلب له الشفاء \* (لكل عليل) أى مريض بالأمراض الجسدية والنفسانية قال الله تعالى . ونزل من القرآن ما هو شفاء . لان منه ما يشفي من المرض كالفاضة وقد جاء في الحديث ان الفاتحة دواء لكل داء واكثر آيات الشفاء بحرب لدفع الحى وكذلك غيرها من الآيات وقال الله تعالى أيضا . قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما فى الصدور . أى من الشكوك والشبهات وسوء الاعتقادات والسيئات فالاستئثار بأوامره والجنب عن نواهيه دافع للأمراض النفسانية من الحقد والحسد والكبر والعجب وغير ذلك \* (وعلى آله) في العاموس آل الرجل أتباعه وأولياؤه ولا يستعمل الا فيا فيه شرف غالبا فلا يقال آل الاسكاف كما يقال أهل وأصله أهل أبدلت الهاء همزة فصارت آل توالى ثم زان فأبدلت الثانية ألفا وصغيرة أو بل وأهيل وأهل الرجل عشيرته وذريته وأقرباؤه والجمع أهلون وأهال وآهال وأهل الأمر ولاته والبيت سكانه والمذهب من يدين به وللرجل زوجته كاهل ببنه وللنبي صلى الله عليه وسلم أزواجه وبناته وصهره على رضى الله عنه أو نساؤه والرجال الذين هم آل له ولكل نبي أمتد وآل الله ورسوله أولياؤه انتهى . وفي الآل تخصيصان الاول انه لا يضاف الى غير العقلاء كالبلاذ والامصار وغيرهما فلا يقال آل لمصر وآل الاسلام وآل البيت وآل التجارة وغير ذلك كما يقال أهلها والثاني انه لا يضاف الى كل ذى عقل بل على من له خطر عظيم في أمر الدنيا والدين كآل سيد المرسلين عليه الصلاة والسلام وآل الدنيا فقط كآل فرعون ولا يقال آل الحائك والحجام لعدم العظمة لهما ووجه التخصيص ان الآل أصله أهل فلما غيروا اللفظ عن أصله كما علمت ارتكبووا التخصيص الاول توخيا للائتمتين اللفظ والمعنى ووجه التخصيص الثاني ان الهاء حرف ثقیل لكونه من أقصى الحلق واذا أبدل بالالف الذى هو حرف خفيف تطرق في الكلمة نقص قوى فارتكبووا التخصيص الثاني جبرا لهذا النقص . فان قيل ان استعمال التصغير يدل على التحقير وهو يتنافى هذا التخصيص . قلنا ان الخطر في نفسه لا يتنافى التصغير بالاضافة الى أول الأخطار العظيمة ولا

ينافي استعماله في الاشراف وانما ينافي استعماله للشر يف ولم يثبت استعماله فيه والمراد من  
آل النبي صلى الله عليه وسلم ههنا الذين نزلت في شأنهم آية التطهير وقال رسول الله صلى الله عليه  
وسلم في حقهم أهل بيتي كسفينة نوح من تمسك بهم نجا ومن تخلف عنهم هلك . فان قلت اراد  
على بين النبي وآله مخالف لما روى من انه قال النبي صلى الله عليه وسلم من فرق بيني وبين آل  
بعل فقد حناني . قلت ان صح فمدخول الباء ليس حرف الجر بل هو اسم على كرم الله وجهه  
معناه ~~الصل~~ فرق بيني وبين آل بسبب كونهم من صلب على والدليل على كونه اسم على انه صح  
عن كعب بن جعرة انه لما نزل قوله تعالى . ان الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا  
صلوا عليه وسلموا تسليما . قلنا يا رسول الله كيف نعلى عليك فقال قولوا اللهم صلى على محمد وعلى  
آل محمد وجاء في روايات كثيرة هكذا فعلم أن اتيان على في الصلاة بين محمد وآل محمد صلى الله  
عليه وسلم غير محذور والحق ان موري هذا الحديث الذين كانوا يبغضون على بن أبي طالب  
ويقولون يبغضه في حق الحسين وأولاده انكم لستم بآل النبي بل أنتم من أولاد أبي تراب كما قال  
بحار يوم يوم كرم بلاء حين افتخار الحسين وغيره من أولاد البتول بشرف نسبهم وكونهم من  
أبناء الرسول صلى الله عليه وسلم فبحار يوم هم ظالمون لجده النبي صلى الله عليه وسلم بانكارهم  
الحق الجلي واختيارهم الدنيا على العقبى ولعذاب الآخرة أشد وأبقى كما روى عن ابن مسعود انه  
قال قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى جعل ذرية كل نبي في صلبه وجعل ذريتي في صلب  
على ابن أبي طالب فأولاد البتول هم آل الرسول (وأصحابه) في القاموس محبة كسمعه صحابة  
ويكسر وصحبته عاصرته وهم أصحاب وأصحاب وصحبان وصحاب وصحابة وصحابة انتهى  
فالأصحاب جمع صاحب على المشهور وأورد عليه أن الجوهرى نص على ان جمع الفاعل  
على فعال لم يثبت وجمعه محب وصحاب وصحبة وأصحاب جمع محب بالكسر مخفف صاحب  
كفر وأما رأو جمع محب بالسكون كنهرو وأنهار والأصحاب عام يطلق على أصحاب النبي  
صلى الله عليه وسلم وغيره والصحابة في الاصل مصدر خاص من الأصحاب وبغلبة الاستعمال  
في أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام صارت كالعالم لهم ولهذا ينسب الصحابي اليها بخلاف  
الأصحاب وهو كل مسلم رأى الرسول الله صلى الله عليه وسلم ولو ساعة هذا عند جمهور أهل  
الحديث وقيل من طالت محبته وقيل من روى عنه فيخرج كثير منهم لان أهل الرؤية عند  
وفاته صلى الله عليه وسلم كانوا مائة ألف وأربعة وعشرين ألفا والرواة ومن طالت محبته  
قليلون أقول (الذينهم) أي آل والأصحاب (مقدمات الدين) أي مقتدوا الأمة في الدين  
كقائمة الجيش لسايرته فلي الأمة ان يقتدوا بهم ويحتاروا سيرهم ويسلكوا على سنتهم لان

النبي صلى الله عليه وسلم قال في حق الآل أني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي فاستمسكوا بهما  
وفي شأن الاصحاب عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين أو يراد معناه الاصطلاح وفيه رعاية  
لبراعة الاستهلال فالمراد أن الآل والاصحاب يتوقف عليهم معرفة الدين ومسائله لأن ما ثبت به  
أحكام الدين وهو الآيات والأحاديث انما وصلت اليها واثبتهم (وحجج الهداية) الطبع جمع  
حجة من حج صحيح اذا غلب فالهداية غلبت على الضلالة بسبب بذلهم الأموال في سبيل الله  
والأرواح في إعلاء كلمة الله تعالى عند حضرة النبي صلى الله عليه وسلم وبعده حتى صار الحق  
ظاهرا كالشمس في نصف النهار أو يراد معناها الاصطلاحى يعنى أن الآل والاصحاب موصولون  
للناس لو اتبعوا لهم بخلوص القلب ورسوخ الاعتقاد إلى الصراط المستقيم والهداية تحفل  
المعنيين (واليقين) يعنى لم تظهر اليقين وانعدم الشك والريب أو موصول للناس إلى مرتبة  
اليقين لأن الناس إذا اطلعوا على سيرهم الجيلة واخلاقهم الحيدة يحصل لهم الايقان بالله  
ورسوله - واليقين هو الاعتقاد الجازم الراسخ المطابق للواقع وعدم اطلاقه على علم الله تعالى  
لأن اليقين علم بزوال الشك وعلم البارى سبحانه وتعالى لا يحفل بالشك (أما) أصله مهما يكن  
من شئ حذف الماء وأدغمت الميم في الميم وأدخل همزة الوصل لابتداء السكون فصار أما وفي  
القاموس أما حرف شرط وللتفصيل وهو غالب أحوالها (بعد) مبنى على الضم والضمير  
المضاف إليه محذوف معناه بعد الجهد والصلاة (فهذه) أى الحاضر في الذهن من الالفاظ  
والمعاني وغيرها من المعاني المحققة المشهورة (رسالة) أى فوائد مرسله إلى من يعاطيها (في  
صناعة الميزان) أى علم المنطق الصناعة كالكتابة في اللغة حرفة الصانع وعمله الصناعة وفي  
عرف الخاصة علم يتعلق بكيفية العمل أو يكون المقصود منه ذلك العمل سواء حصل بزاولة  
العمل أولا والاول هو المسمى بالصناعة في عرف العامة وقد يقال كل علم مارسه الرجل حتى  
صار كالحرفة يسمى صناعة له والمنطق ميزان الذهن في تحصيل المطالبات ان طابقت قوانينه  
فصحيحة والافساد (سميتها) أى الرسالة وهذه التسمية من قبيل أعلام الاجناس كما هو  
التحقيق عند البعض لأن التعيين معتبر فيها ولا يختلف باختلاف المحال فعلم انه غير التعيين  
الشخصى فصار موضوعا للماهية باعتبار كونها معهودة حاضرة في الذهن وهذا هو علم الجنس  
(بسم العلوم) في القاموس السلم كسكر المراقبة وهى الدرجة فهذه الرسالة مراقبة العلوم  
لأنها وسيلة إلى ارتفاع مدارج العلوم كما أن المراقبة وسيلة إلى ارتفاع مدارج السلوك للبيوت  
(اللهم اجعله) أى السلم (بين المتون) جمع متن في القاموس متن ككرم صلب فالمتن  
ما يكون صلبا صعبا محتاجا إلى الشرح وهذه جملة دعائية معناها اللهم اجعل هذا المتن بين

المتون المصنعة في الشهرة (كالشمس بين النجوم) فان الشمس اذا طلعت اضمحلت النجوم ولا تكون مشهورة عند وجودها فاستجاب الله دعاء المصنف فان علماء الفحول اكبوا عليه وشرحوا له شروحا حتى صار متداولا بين الطلاب في المدارس ومشهورا معروفا وصار غيره من المتون مخفية كاسدة عند رواجه ونسيانها منسيا **﴿مقدمة﴾** وهي ان قرئ بفتح الدال على صيغة المفعول من قدم المتعدي كما هو الظاهر فلا حاجة الى التكلف في اللفظ والمعنى لكن ذكر صاحب الكشاف في المائتين ان المصنف بفتح الدال قول باطل وان قرئ بالكسر على صيغة الفاعل من باب التفعيل فلا يصح الا بالتكلف لان معناه الحقيقي ما يقدم غيره على نفسه وهما مقدم بنفسه على الغير وهو المقصود في التكلف في اللفظ ويقال ان اللفظ وان كان من باب التفعيل المتعدي لكنه قد يكون بمعنى اللزوم فهي مشتقة من قدم اللزوم بمعنى تقدم مأخوذة من مقدمة الجيش بالقطع على الاضافة وهي الجماعة التي تتقدم الجيش والمناسبة بينهما ان مقدمة الجيش تكون سابقه عاياه والجيش لاحقا لها كذلك مقدمة الكتاب تكون قبل المقاصد وانما قلنا بالاشتقاق من قدم اللزوم وبالمأخوذة من مقدمة الجيش لان استعمال المشتق منه في معنى لا يكفي في اخذ المشتق من هذا المعنى مالم يرد استعمال المشتق في هذا المعنى وقد استعمل المقدمة في مقدمة الجيش باعتبار معناها الوضحي بخلاف معنى التقدم فتأمل او يتكلف في المعنى ويقال ان تلك الالفاظ تغد معانيها في الادراك بان يدرك المعاني أولا ثم يتلفظ بالالفاظ وينتقل منها الى معانيها المذركة او تلك المعاني تقدم الالفاظ في التلفظ لانها تتلفظ أولا ثم ينتقل الى المعاني او يقال بان تلك الالفاظ مقدمة لعالمها على جاهلها ومقدمة الكتاب هي ما بدكر قبل المقاصد لارتباطها به ونفعها فيها وهي تجعل ما يحمله الكتاب من السبعة الالفاظ والمعاني والنفوس والمركب من الاثنين او الثلاثة لكن احتمال النفوس افظ لانها غير مقصودة في تدوين الكتاب ففي الاحتمالات الثلاث من السبعة وهي الالفاظ وحدها او المعاني او المركب منه او من زعم انحصار المعاني الالفاظ وقد غلط لانه كما لا ينحصر الكتاب في الالفاظ لا تنحصر المقسمة فيها ومن اقتصر عليها نظر الى ما هو الاظهر من الكتاب ولا يتوهم ان المعاني لا تنصف بالذكر فلا يصح تعريفها بغير المقسمة فانحصر في الالفاظ لان المعاني والالفاظ يوصفان بالذكر وان الارتباط والنعم انما هما صفتان للمعنى حقيقة دون اللفظ وما ذكر البعض في تعريفها من انها طائفة من الكلام قدمت امام المقصود لا يقتضي الانحصار ايضا في الالفاظ لان الكلام كما يطلق على الكلام اللفظي يطلق على الكلام النفسي ايضا فان قلت لو لم تنحصر مقدمة الكتاب في الالفاظ يلزم عدم الفرق بين مقدمة



الكتاب ومقدمة العلم لان كليهما حيثنذ يكونان عبارة عن المعاني مع انهم يفرقون بينهما . قلت يفرق بينهما بأن نفس المعاني مقدمة الكتاب وادراكها مقدمة العلم فمقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع في العلم كعرفة الحد والغاية والموضوع فاذا كان مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ وحدها أو مع المعاني فالتغاير بينهما بحسب المفهوم بأن مفهوم الاول ما يذكر قبل المقاصد ومفهوم الثاني ما يتوقف عليه الشروع أيضا في العلم وبحسب المصادق بأن مصادق الاول إما الالفاظ فقط أو مع المعاني ومصادق الثاني انما هو المعاني فقط وأما اذا كانت عبارة عن المعاني كمقدمة العلم فالفرق بينهما بحسب المفهوم فقط لا بحسب المصادق لان العلم والمعلوم متحدان بالذات ولا فرق بينهما الا بالاعتبار لا يقال ان معنى التوقف على الشيء عدم امكان الشروع بدونه والشروع بدون الامور الثلاثة صحيح وان لم يحصل بصورة فكيف التوقف عليها لاننا نقول انه مقيد بوجه البهيرة اريد بالة توقف ترتيب الشيء على الشيء وتصحيح دخول العاء عليه فيقال في الامور الثلاثة انها تعرف أولا فيشروع في العلوم أو أخذ التوقف بمعنى الارتباط والنفع بالمقاصد ولا شك انهم يابوجداز في الامور الثلاثة . فان قيل اذا كان مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني الحد والاية والموضوع كما مر من الاحتمال فكيف يصح قولهم ان مقدمة الكتاب في بيان الحد والغاية والموضوع للزوم ظرفية الشيء لنفسه واتحاد المبين والمبين . قلنا مقدمة الكتاب هي المعاني الخصوصية المعبر عنها بالالفاظ المتخصصة لا المعاني مطلقا المبين اسم الفاعل هو الاول والمبين اسم المفعول هو الثاني والاول مقدمة الكتاب وادراك الثاني مقدمة العلم هذا تحقيق ما يراد بالمقدمة التي تورد في أوائل الكتب وأما في القياس والحجة فلها معان آخر وهي ما يتوقف عليه صحة الدليل كإيجاب الصغرى والقضية التي جعلت جزء قياس أو حجة . فان قلت ان مباحث الالفاظ ليس الشروع في العلم موقوفا عليها ولا للسائل المنطقية ارتباط بها فاجبه ذكرها في المقدمة . قلت الغرض من تدوين العلم الافادة والاستفادة وكلاهما يتوقفان على الالفاظ فمن هذه الجهة صارت مربوطا بالمسائل المنطقية فلذا أوردتها في المقدمة وأما من قال ان المقدمة ما يذكر قبل المقاصد فلان مناقشة في جعلها من المقدمة فافهم \* ( العلم التصور ) في الحاشية اشارة الى الترادف لان المصنف عرفهم بتعريف واحد فصار معناهما واحدا وما زعم البعض من انه تعريف لغطي لا يساعد ما بعده ويحفل أن يكون تنبيهها على كون القسم علما حصويا وانما ابتداء بالعلم وتقسيمه لان غاية المنطق مستلزمة لرسمه وهو موقوف على معرفة العلم بأقسامه لانه ما لم يعلم ان العلم بدیهي ونظري والنظري محتاج في تحصيله الى الفكر والعكر قد يقع فيه خطأ فلا بد من عاصم فكيف يعلم أن غاية

المنطق هي العصمة وهو عاصم فلذا شرع بتعريف العلم وأقسامه \* (وهو) الضمير راجع إما إلى التصور كما هو الظاهر لقربه أو إلى العلم وإذا كانا مترادفين فتعريف أحدهما بعينه تعريف الآخر \* (الحاضر عند المدرك) أي الموجود عند من قام به الإدراك سواء كان بالحضور أو بالحصول بالارتسام فيه أو في آلاته فيشمل جميع أقسام العلم من الحصول والحضوري والواجب والممكن والجزئي والكلّي وجميع انحاءه من العلم بالسكنه وبكنهه وبالوجه وبوجهه وبجميع المذاهب في العلم من ارتسام صور الجزئيات في الآلات أو في النفس وما يدركها النفس والحواس وفيه إشارة إلى أن العلم وجودي لا عددي كما ذهب إليه القائلون بالازالة لأن الضرورة شهادة على أن وقت الانكشاف يحصل شيء لم يكن قبل فينال أنه يزول عنائشي وهذا هو وجه اختياره بهذا التعريف وعدوله عن التعريف المشهور . فان قلت الترادف بين العلم والتصور كما يفهم من عبارة المصنف يدل على كون التصور عامًا شاملًا لجميع ما يشمله العلم مع أن التصور ليس إلا من أقسام الحصول . قلت المدراء من العلم ههنا الذي هو مقسم التصور والتصديق والبدهي والنظري وهو ليس إلا الحصول . ولى فالتصور مرادف له وتعميم التعريف وتقسيم العلم إلى القسمين وإن كانا قسمين لبعض أقسامه أنسب بقواعد الفن لا يقال إن المقسم ما يكون مشتركًا بين الأقسام وهو لا يكون إلا عامًا فإذا انحصر في التصور والتصديق أو البدهي والنظري فالتصنيف يقتضي انحصار جميع أقسامه فيهما مع أن الحضوري والقديم ليس كذلك لانهما قول ومورد القسمة . مطلق الطبيعة لا الطبيعة المطلقة وينسب حكم بعض الأفراد إلى مطلق الطبيعة فالتصنيف في القسمين باعتبار بعض الأفراد لا يستلزم انحصار جميع الأفراد فيهما ولا يلزم من اجتماع الانحصار باعتبار فرد وعدم الانحصار باعتبار فرد آخر في الطبيعة اجتماع القاضين لانهما من جهتين لا من جهة واحدة أو يقال بأنه لا بد من العموم في المقسم الحقيقي والمقسم للقسمين حقيقة انهما نوع من أنواع العلم وهذا النوع منقسم باعتبار جميع أفرادها إلى القسمين والمشارك بين جميع أقسام العلم ليس مقسمًا للتصور والتصديق حقيقة بل هو مقسم للقسمين اللذين هما الحضوري والحصولي ومنعصر فيهما فافهم فانه دقيق \* (والحق انه) أي العلم \* (من أجلي) أي أظهره (البدهييات) لا صغرى بداهته على أحد وليست محتاجة إلى التنبيه إذ لا خفاء في ذاته والتنبيه يزيل الخفاء بل يهجز العقول عن إدراك كنهه كما أن المحسوس قد يكون ظاهرًا غاية الظهور حتى يهجز البصر عن تمام إبصاره كالشمس كذلك في المعقول يجوز أن يكون ظاهرًا عند العقل ويهجز العقل عن تمام إدراكه قال في الحاشية اعلم أن في العلم ثلاثة مذاهب . قال الامام الرازي انه بدهي وحده محال وقال (٣ - م أول)

الامام الغزالي انه نظري وادراك حقيقته عسير والجمهور قالون بجلاله اه حاصله ان  
 الامام الرازي ذهب الى بديهية العلم وقال تعديده محال لأن غير العلم لا يعلم الا بالعلم فالعلم العلم  
 بغيره لزم الدور لتوقف معاوية كل منهما على معاوية الآخر والغزالي ذهب الى نظريته  
 وقال تعديده عسير وطريق معرفته بالقسمة والمثال واما تعديد العلم بعبارة جامعة محرزة للجنس  
 والفصل الذاتيين فذلك متعسر في كثير الأشياء المحسوسة فكيف لا يتعسر في العقلية للشباب  
 الجنس بالعرض العام والفصل بالخاصة وجهور الحكماء وطائفة من المتكلمين قائلون بنظريته  
 وعدم تعسر تعديده لانهم ذكروا له تعريفات كثيرة . فان قلت ان علم العلم علم حضوري  
 والبديهية من أقسام الحصول فكيف يقال ان العلم من اجلي البديهيات لانه ليس بديهي فضلا  
 عن كونه أجلاء . قلت ان علم ماهو في مرتبة العلم وهو مرتبة الاكتشاف بالعوارض الذهنية  
 علم حضوري لان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري بخلاف علم ماهية العلم فانه حصول  
 لتعلقه بالماهية الكلية الحاصلة في الذهن فافهم (كالنور والسرور) قال في الحاشية الاول  
 من الحسيان والثاني من الوجدانيات ولطاهر التنظير ويمكن ان يجعل إشارة الى ماهو  
 المشهور في مثل هذا المقام ويقال المعنى كالمعلم بالنور والعلم بالسرور وهذا علم خاص بديهي  
 وبداية الخاص تستلزم بداية العام ويرد عليه المنعان المشهوران من منع كون العام ذاتيا  
 والخاص مدركا بالكنه ولى من عند نفسى طريق ذوق لدفع هذين المنعين ولكن خوف  
 المجادلين لا يرخص ذكره اه توضيحه ان النور من الأمور المحسوسة والسرور من الأمور  
 المعقولة لانه كيفية عارضة للنفس والظاهر ان قوله كالنور والسرور وتنظير العلم والتنظير  
 على ما يستنبط من كلامهم تشبيه امر في الحكم بأمر آخر مغاير له وايضا حبه بذلك كتشبيه  
 العلم المطلق بذات النور والسرور وفي حكم البديهية يعنى كما ان النور والسرور بديهيات  
 كذلك العلم المطلق بديهي وهذا لما يصح اذا كان البديهية والنظرية صفتين للعلوم والا كيف  
 يكون ذات النور والسرور صفتين بالبديهية ويحتمل التمثيل بان يقال العلم المطلق بديهي  
 كهذين العلمين الجزئيين ويقدر قبل النور والسرور لفظ العلم فيصح أيضا على تقدير عدم  
 كونها صفتين للعلوم لكن لا يساعده الظاهر هذا وعلى تقدير التنظير تكون دعوى بديهية  
 العلم المطلق بغير دليل ولا يتم الا بدعوى بديهية بديته والى الثاني أشار المصنف بقوله في الحاشية  
 ويمكن اه أى ويمكن أن يكون هذا القول إشارة الى ماهو المشهور من انه تمثيل وهو اراد امر  
 جزئى لا يصح الممثل والفرق بينه وبين التنظير ان المنظر لا يكون من افراد المنظر له وفي  
 التمثيل يكون الممثل من افراد الممثل له وداخلا تحتة فينتد لا بد من تقدير المضاف قبل النور

والسرور ليسكونا من افراد العلم المطلق وحينئذ تكون دعوى البديهة مع الدلائل بان كل واحد من هذين العلمين علم خاص بديهي وبديهة الخاص تستلزم بديهة العام فالعلم المطلق أيضا يكون بديهيا وهو المقصود و يرد عليه ان بديهة الخاص تستلزم بديهة العام اذا كان الخاص متصورا بالكنه والعام ذاتيا له وكلاهما معزوعان ولدفع هذين المنعين عند المصنف طريق ذوقى لخوف المجادلين القاصدين للالزام لم يذكره قيل في الطريق الذوقى ان الخاص مقيد والعام مطلق وكنهه المقيد انما هو المطلق مع القيد ولا شك ان المطلق جزء له ولا يمكن تصور المقيد بدون تصور اجزائه واذا كان تصور الذي هو عبارة عن تصور اجزائه بديهيا كان تصور جزئه وهو المطلق أيضا بديهيا فالعلم المطلق حينئذ صار ذاتيا للقيد والمقيد متصورا بالكنه فتكون بديهة مستلزمة لبديهة وهو المطلوب والمجادل ان يقول ان العلم المقيد علم جزئى يتعلق بشئ مخصوص وهو لا يستلزم تصور حقيقة العلم فضلا عن بدايته و فرق بين حصول العلم بنفسه للعقل وتصوره فالعلم المطلق وان كان حاصل فى ضمن المقيد لكن لا يلزم تصور له لان مقتضى تصور الى لحاظ مستأنف والقول بان الطريق الذوقى هو الاحالة الى البديهة ياباه كلام المصنف فافهم وههنا طريق ذوقى آخر لا يحوم حوله خوف ومن اختاره وتأمل فيه صار آتينا وهو ان العلم امر انتزاعى وافراده حصصية وهى عبارة عن تقييد المطلق بقيد بحيث يكون التقييد داخلًا والقيد خارجًا ولا شك ان المطلق جزء هذا المقيد والمقيد حصته وحقيقة الحصته انتزاعية حاصلة فى الذهن وكنهه الانتزاعى ليس الا ما هو حاصل منه فى الذهن فصار العام ذاتيا والخاص متصورا بالكنه ولا شك فى بدايته مفهوم المقيد فبديهة تستلزم بداهة المطلق العام والمنعان هنا مكابرة كما لا يخفى على من له ذهن ناقد فان قلت ان تصور المطلق فى ضمن المقيد بوجه إجالي كاف وبهذا القدر لا يحصل تصور المطلق بالكنه اذ هو عبارة عن تصور الذاتيات لتكون مرآة للملاحظة الذات وهو يحتاج الى التفصيل وتصوره بالتفصيل ليس بضرورى فى ضمن تصور المقيد فلا يورث بديهة بداهة حقيقة العلم بالكنه وهى المقصود . قلت لا شك فى بديهة العلم المطلق بكنهه اذ تصور كنهه المقيد بدون تصور مطلقه بكنهه غير ممكن وان لم يكن تصور بالكنه بالمعنى الاصطلاحى وليس الكلام هنا فيه فتأمل . (نعم تنقيح حقيقته عسير) جواب سؤال مقدر تقريره لما كان العلم من اجلى البديهيات والبديهي يكون معلوما ظاهرا فلم اختلاف فيه فأجاب بأن العلم بالمعنى المصدرى الذى يعبر عنه بالفارسية بدانستن بديهي واما تنقيح انه لاحقيقة له سوى هذا المفهوم أو ان حقيقته ما هى عسير جدا فالعسرة وعدمها باعتبارين فلا تدفع بين كلاى المصنف فن قال ان العلم بديهي أراد به المعنى المصدرى وذهب

الى انه لا حقيقة له سوى هذا المفهوم ومن قال بنظره انه أراد المصدق ومنشأ انتزاع هذا المعنى  
 وذهب الى ان هذا المفهوم عنوان له وحقيقته غير ذلك فعند البعض من مقولة السكيف  
 وبعضهم قالوا انه من مقولة الاضافة وبعضهم ذهبوا الى انه من مقولة الانفعال ولا شك ان جميع  
 هذه المعاني توجد في الصورة الحاصلة فهذا منشأ اختلافهم والحق هو الاول لأن العلم متمصف  
 بالمطابقة واللامطابقة والاخير ان لا يتصفان بهما وانكشف الشئ لا يكون الا بكيفية حاصلة  
 في الذهن وليس العلم الامنشأ الانكشاف فافهم (ان كان) أي ذلك العلم (اذعانا) أي اعتقادا  
 (النسبة خبرية) أي اسنادية حاكية يصح السكوت عليها سواء كانت ايجابية أو سلبية جلية كانت  
 أو شرطية اتصالية أو انفصالية (فتصديق وحكم) هذا الكلام يدل على اتحاد التصديق والحكم  
 وكونه عينه كما قال في الحاشية خلافا للامام الرازي فان الحكم عنده جزء من التصديق لان  
 التصديق عبارة عنده عن مجموع الادراكات الثلاث والحكم واختار المصنف مذهب الحكماء  
 لانه موافق لغرض الفن والاعتقاد ان يقع الى حد لا يبقى احتمال التبر فهو جزم وان لم يبالغ الى  
 الحد المذكور بل يبقى احتمال الجانب المخالف احتمالا مرجوحا فوطن وادراك الرجوح  
 وهم وهو قسم من التصور كما استقف عن قريب ومع بلوغ ذلك الحد ان لم يطابق الواقع فهو  
 جهل مركب وان طابقه فاما ان لا يزول بمزيل فهو يقين وان زال فهو تعليل وقد يقال الجزم  
 اما ان تعتبر مطابقته للخارج أو لا تعتبر فان اعتبر فانما ان يكون مطابقة أو لا يكون والاول  
 إما ان يمكن للحاكم أن يحكم بخلافه أو لا يمكن فان لم يمكن فهو اليقين وبسبب تجمعه فيه ثلاثة أشياء  
 الجزم والمطابقة والثبات وان أمكن فهو الجزم المطابق غير الثابت والثاني أي الجزم الغير المطابق  
 هو الجهل المركب وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليه ما وعلى المنكزون الصرف له لوه إمام عن  
 الثبات وحده أو عنه وعن المطابقة أو عنه ما وعن الجزم وحده لا ينقسم ما تعتبر فيه به مطابقة  
 الخارج الى اليقين والظن وأما ما لا يعتبر فيه فان كان لا يخلو عن أحد الطرفين فاما ان يقارن  
 تسليما أو إنكارا فالاول ينقسم الى مسلم عام إما مطلق يساهم الجمهور أو محدد ويساهم طائفة والى  
 خاص يسلمه شخص معلم أو متعلم أو منازع والثاني يسمى وضعائفا ما صاد به المعلوم وتبنى  
 عليه المسائل ومنه ما يضعه القائس الخلفي وان كان منافضا لما يعتقده لذيت به مملو به ومنه  
 ما يلزمه المجيب الجدل عنه ومنه ما يقول به الفائل باللسان دون أن يعتقده كقوله لا وجود  
 للمركبة مثلا فان جميع ذلك يسمى أوضاعا وان كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم  
 واحد تسليما باعتبار ووضعا باعتبار آخر مثل ما يلزمه المجيب بالقياس اليه والى المسائل وقد يعرى  
 التسليم عن الوضع في مثل ما لا ينازع فيه من المسائل أو الوضع عن التسليم في مثل ما يوضع في

بعض الاقيسة الخلفية وربما يطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك فيقال لكل رأى يقول به  
القائل أو يفرض به الفارض وهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم وغيره وعند البعض الوضع  
ما يسلمه الجمهور والتسليم ما يسلمه شخص واحد وهذا ليس بمتعارف عند أرباب الصناعة  
فأقسام التصديقات بالاعتبارات المذكورة أربعة علمي وخطي ووضعي وتسليمي لا غير ومبدأ  
البرهان علمي ومبادئ الجدول والخطابة والسفسطة هي الاقسام الباقية وأما الشعري فلا  
تدخل مباديه تحت التصديق إلا بالجواز هذا وما قيل من انه اذا كان التصديق عبارة عن الادعان  
والادعان من الكيفيات المارضة للنفس بعد الادراك فكيف جعله المصنف قسما من  
الادراك فأجاب بعضهم عنه بأنه تسامح والانسب على هذا التقدير ان يقال العلم اما تصور أو  
تصور معه تصديق كما قال بعضهم الا انه جرى على ما اشتهر بين أفواه القوم وقال الاستاذ  
قدس سره في شرحه ان الادعان من العلم لانه عبارة عن الانكشاف والامتيار والانكشاف  
التام للذهن لا يكون الا في الادعان وهو اقوى مراتب الكشف الا أن يقال العلم عندهم بمعنى  
الصورة الحاصلة والادعان ليس كذلك وان كان منشأ للانكشاف لان الصورة عبارة عن  
الشيء الحاصل في الذهن من الخارج بعد حذف الشخصات ونجدها عن المادة تجريدا تاما  
أو ناقصا والادعان من الكيفيات النفسانية الثابتة فيها \* (والا) أي وان لم يكن ادعانا للنسبة  
الخبرية بأن لا تكون هناك النسبة أصلا كما هو في الاطراف أو تكون النسبة خبرية قابلة  
للادعان كالنسبة التقيدية والانشائية أو تكون النسبة خبرية قابلة له لكن لا يتعلق الادعان  
بها كما في التخييل والشك والوهم فهذه الاقسام كلها من التصورات واليه أشار بقوله \* (فتصور  
ساذج) معرب سادة وانما سمي به لكونه خاليا عن الادعان فالشك تصور وان كان يتعلق  
بالقضية ما يقصد فيه الحكاية فان تردد الذهن فيها ويكون جانبا للنسبة متساويين فشك وان  
كان أحدا الجانبين راجحا أو الآخر مرجوحا فجانبا المرجوح وهم واعتقاد الراجح ظن وهو قسم  
من التصديق كما عرفت والتكذيب عند من قال تكذيب النسبة الإيجابية هو بعينه تصديق  
النسبة السلبية داخل في التصديق وعند غيره من قبيل التصور والاحساس والتعقل  
والتخييل والتوهم أقسام التصورات تتعلق بالمفردات دون القضايا لان الاحساس هو ادراك  
الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكفوفاً بهيئات مخصوصة من الالين والكم  
والكيف وغيرها والتخييل هو ادراك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في حال غيبته بعد حضوره  
والتوهم هو ادراك ممان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل هو ادراك المجرد بعينه سواء كان  
كلياً أو جزئياً \* (وهما) أي التصور والتصديق (نوعان متباينان) أي ماهيتان مختلفتان لا

فصدق إحداهما على الأخرى وليس بينهما تبان بحسب المتعلق فقط كما زعم البعض وهما قسمان  
 « (من الإدراك) وهو جنس لهما وصدق عليهما فلم من هذا أن التصديق عند المصنف نوع  
 من الإدراك لا كيفية عارضة بعد الإدراك كما هو مذهب المحققين فلا تسامح في صد التصديق  
 من العلم عند المصنف ولفظ الإدراك في الاصطلاح يطلق على تبيين الأول الصورة الحاضرة  
 من الشيء عند المدرك أم من أن يكون مجردا أو ماديا جزئيا أو كليا جوهر أو عرضا حاضرا  
 أو غائبا حاصل في ذات المدرك أو في الآلة وهذا المعنى مرادف للعلم الذي فسره المصنف  
 وشامل لجميع أنواع العلم وأنواعه والثاني التعلل المبرر عنه بالصورة الحاصلة من الشيء عند  
 العقل وهو أخص من العلم المفسر بالمعنى الأول لاختصاصه بالحصول وقد يطلق على الاحساس  
 فقط وهو أخص من العلم بالمعنى الثاني لكن هذا المعنى والدلم بالمعنى الثاني مندرجان تحت  
 المعنى الأول للإدراك والتصور والتصديق نوعان من هذا الإدراك المسمى بالعلم هذا إذا  
 تعلق قوله من الإدراك بقوله نوعان وأما إذا تعلق بقوله متباينان فغناه أن التصور والتصديق  
 نوعان متباينان من جهة الإدراك يعني أن التصور إدراك والتصديق ليس بإدراك بل كيفية  
 عارضة بعد الإدراك حينئذ يكون مذهب المصنف موافقا لمذهب المحققين ويكون إطلاق العلم  
 عليه مسامحة وليس فيه نص على كون التصديق إدراكا كالأحوال تعلق قوله من الإدراك بقوله  
 متباينان ويؤيده أولوية التعاقب بالتقريب فافهم « (ضرورة) أي الحكم بالتباين النوعي بين  
 التصور والتصديق ضروري لا يحتاج إلى الدليل وإنما أدى الضرورة لأن ما استدلوا به  
 عليه غير تام وهو أن لكل من التصور والتصديق لوازم مخصوصة متنافية للوالم الآخر لأن  
 من لوازم التصور التعلق بكل شيء وليس التصديق كذلك فتنافي اللوازم يدل على تنافي  
 الملزومات والالزام اجتماع المتنافيين في ذات واحدة ووجه عدم تمامه أن اختلاف اللوازم  
 مطلقا لا يدل على اختلاف ماهيات الملزومات لأن السواد من لوازم الحبشي والبياض من  
 لوازم الرومي مع أن ماهيتهما وهي الإنسان واحدة نعم إذا كانت لوازم الماهية مختلفة فيئذلا  
 محالة تدل على اختلاف الملزومات وكونها من لوازم الماهية في حيز الغناء لا بدله من دليل لجواز  
 أن يكون من لوازم المصنف ولوازم الوجود وقد يستدل بأن أقسام التصديق من الظن والجزم  
 وغيرهما مختلفة بحسب النوع لأن الأشد والاضعف متضالان بالنوع فالتصور والتصديق أولى  
 بأن يكون أحدهما باينا للآخر ويرد عليه المنع بأننا لنسلم تخالف الأشد والاضعف بحسب  
 النوع بل يدل الدليل على خلافه لأن الحركة الكيفية يكون البعض منها أشد وبعضها اضعف  
 فلو كانتا متضالين نوعا لزم تركيب الحقيقة الواحدة المحصلة وهي الحركة من أمور متباينة بالذات

هذا خلف وبالجمله لانتم هذه الدعوى الابدعوى الضرورة فيها وفي مقدمات دليلها يرجع الى  
الضرورة فلا فائدة في الاستدلال فافهم \* (نعم لا حرج) أى لا امتناع (في التصور) أى في تعلقه \*  
(فيتعلق بكل شيء) من نفسه ونقيضه ومقابله هذا دفع لتوهم عسى أن يتوهم أن التصور  
والتصديق اذا كانا متباينين بالذات فلا يتعلق أحدهما بالآخر وجه الدفع أن التباين الذاتي لا  
ينافي التعلق فالتصور متعلق بنفسه ونقيضه وهو اللاتصور ومقابله وهو التصديق لأن مفهوم  
كل منهما يحصل في الذهن وهذا هو التصور . فان قلت أن الواجب تعالى لا يتصور كما علمت  
فكيف يتعلق التصور بكل شيء . قلت ليس المراد تعلقه بجميع انفعائه بكل شيء بل المراد تعلقه  
بكل شيء بنحو من انفعائه فالواجب وان كان تصور بالكنه متمتعاً لكنه متصور بالوجه فيتعلق  
التصور به باعتبار الوجه فظهر من هذا أن المصنف اختار مذهب الاوائل والمحققين من  
المتأخرين من أن التباين بين التصور والتصديق بحسب الماهية لا بحسب المتعلق كما هو  
مذهب البعض قال في الحاشية خلافاً للمتأخرين فان الحكم أى الوقوع لا يتعلق به إلا الحكم  
أى التصديق وسيأتى في بحث التصديقات \* (وهنا) أى في مقام بيان التباين والتعلق \* (شك  
مشهور) بين القوم \* (وهو) أى الشك (أن العلم والمعلوم متحدان بالذات) أى ماهيتهما واحدة  
وأما الفرق بينهما بالاعتبار \* (فاذا تصورنا التصديق فهما) أى التصور والتصديق (واحد)  
لكون أحدهما علماً والآخر معلوماً \* (وقد قلتم) فيأمر \* (انهما) أى التصور والتصديق  
\* (متخالفان حقيقة) لأنكم قلتم انهما نوعان متباينان فحاصل الاشكال أن العلم والمعلوم  
متحدان بالذات واذا تصورنا التصديق صار التصور علماً والتصديق معلوماً فيلزم كونهما  
متحدين لما من اتحاد العلم والمعلوم مع انهما متخالفان فيلزم اجتماع المتنافيين الاتحاد  
والتخالف في شيء واحد وهو محال قال في الحاشية اعلم أن مدار هذه الشبهة على ثلاث مقدمات  
تلقيها المحققون بالقبول الأولى أن العلم والمعلوم متحدان بالذات والثانية أن التصور والتصديق  
حقيقتان مختلفتان والثالثة أن التصور يتعلق بكل شيء ثم اعلم انه قد تقررت الشبهة باعتبار  
نفس التصديق وحده وحينئذ فالجواب أن التعلق بكل شيء لا يستلزم التعلق بكل وجه فيجوز  
أن يمتنع تعلقه بحقيقة التصديق وبكنهه ويجوز التعلق به باعتبار وجهه ورسمه ألا ترى أن  
حقيقة الواجب يمتنع تصور بالكنه وانما يجوز بالوجه وان المعاني الحرفية يمتنع تصور  
وحدها وانما يجوز بعد ضم ضمنية اليها فتدبر وقد تقررت الشبهة باعتبار المصدق به وهو المراد  
هنا وعليه بناء الحل المذكور ولا يجزئ الجواب المذكور عن التقرير الاول وهنا فان النسبة  
المشكوكه يتعلق بها الشك وهو تصور واذا زال الشك تعلقها الاذهان وهو تصديق فقد تعلقا



شيء واحد بالضرورة هذا هو قوله مدار هذه الشبهة أي مبناها تسليم هذه المقدمات الثلاث لانه لو لم تسلم واحدة منها لم يرد الاشكال كما هو الظاهر قوله تلفاها أي أخذ هذه المقدمات المحققون بالقبول ولم يقدحوا في شيء منها قوله قد تقرر الشبهة باعتبار نفس التصديق بان يقال اذا تصورنا نفس التصديق وكنهه بالمقدمة الثالثة فالتصور وكنهه التصديق يكونان متحدين بالمقدمة الاولى وقد قلنا انهما متباينان بالمقدمة الثانية قوله وحيث ان الجواب أي حين تقرر الشبهة باعتبار نفس التصديق فجوابها ان قولنا التصور يتعلق بكل شيء ليس المراد منه تعلقه بكل شيء بجميع انحاء بل التعلق بوجه من الوجوه فيجوز ان يتعلق بالتصديق باعتبار وجهه ورسعه ويمتنع تعلق التصور بحقيقة التصديق وكنهه فحينئذ بالمقدمة الاولى لا يلزم الا الاتحاد أي اتحاد التصور مع وجه التصديق ويجوز ان يكون اتحادا مع وجهه ومتباينا بحقيقته فلا يلزم المناقاة لاختلاف الجهتين نعم لو تعلق بحقيقته يلزم المناقاة وهو ممتنع قوله ألا ترى الخ تأييد للدلائل تناع حاصل ان حقيقة الواجب تعالى يمتنع تصورها بالكنهه وانما يجوز بالوجه وان المعاني الحرفية لا تصور وحدها لعدم استقلالها وانما يجوز تصورها بضم ما يتعلق بها كذلك يمتنع تصور التصديق بحقيقته واستدل عليه البعض بان العلم المتعلق بالتصديق علم حضوري لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري والكيفية الاذعائية من صفات النفس فيكون علمها حضوريا والتصور من العلم الحسولي فكيف يتعلق به فتأمل بوله فتدبر اشارة الى ان تصور كنهه التصديق وان كان ممتنعا لكان لو فرض تصوره يلزم الاتحاد بالمقدمة الاولى والتغاير بالمقدمة الثانية فيلزم صدق الشرطيتين المتنافيتين الاولى لو فرض تصور كنهه التصديق يلزم الاتحاد بينهما لكون أحدهما علما والآخر معلوما وهما متحدان والثانية لو فرض تصور كنهه التصديق يلزم التغاير بينهما لأنه قد ثبت انهما مختلفان بالحقيقة . ولو قيل ان مقدمهما غير صادق فلا يلزم صدقهما . فلنا صدق المقدم ليس بضروري في الشرطية ولذا ان تحول ان التنافي بين تالي الشرطيتين لا يستلزم التنافي بينهما لجواز ان يكون المقدم محالاً مستلزما للنقيضين قوله وقد تقرر الى آخره أي تقرر الاشكال المذكور باعتبار ما تعلق به التصديق أي القضية وهذا هو المراد ههنا والحل الذي ذكره المصنف بقوله وحله مبني على هذا التقرير ولا يجزئ الجواب المذكور في المتن عن تقرير الشبهة باعتبار تعلق التصور بنفس التصديق لان حاصل الجواب القول بالحالة الادراكية المغايرة للعلوم وفي صورة الازعان ليست حالة ادراكية مغايرة للاذعان بل هي عينه فلا ينفع هذا الجواب ولذا ان تقول ان الحالة الادراكية التصديقية متحدة مع الازعان وعند تصور التصديق

يكون حالة ادراكية ثم ضرورة شاملة مانع بالتغاير الذوي بين التصديق وهذه الحالة التصورية  
فالجواب جارفي كل من التقريرين والتخصيص بالثاني تحكم والاعتذار بأن مراد المصنف  
جرى ان الحل المذكور بحيث لا يندفع أصل الشبهة الابيه لا بالجواب المذكور انما يتجه على  
تقدير أخذ التصديق بمعنى المصدق به لا يساويه كلام المصنف بل آب عنه لانه قال وعليه بناء  
الحل المذكور ولا يجري الجواب على التقرير المذكور . قوله فان النسبة المشكوكه كالتح  
اشارة الى تقرير الشبهة باعتبار المصدق به بأن النسبة المشكوكه هي القضية يتعلق بها الشك  
وهو تصور واذا زال الشك تعلق به الاذعان وهو تصديق فقد تعلق بشئ واحد وصار كل منهما  
علما بهذا الشئ ومتصدا معه ومتحد المتحد يكون متحدا فيلزم اتحاد التصور والتصديق (وحله)  
أي حل الاشكال والحل هو ما يتصده به ان ما ذكر فيه غلط ومنشأ سوء الفهم ولولا هذا الما وقع  
فيه ذلك الغلط وبينه وبين المنع مناسبة من حيث التعرض بالمقدمة المعينة ومخالفة من حيث  
أنه لا يقصده به طلب الدليل بخلاف المنع ولهذا قد يذ كر في مقابلة المنع (على ما تفردت به) أي  
اوردت هذا الحل انا لا غيري . فان قلت قد أورد السيد الزاهد في حاشيته على الحاشية الجلالية  
والعلامة القوشجي أيضا ذهب اليه فكيف يتفرد به المصنف . قلت المراد بالتفرد التفرد في  
هذا البيان لا في القول بالحالة الادراكية فان العلامة القوشجي وان قال بالحالة الادراكية  
لمكن لم يقل بالصورة الحاصلة كما قال المصنف والسيد الزاهد قائل بحمل هذه الحالة على  
الصورة والمصنف لم يتعرض له أو يقال لعدم شهرة هذا الكتاب في زمان المصنف لم يتيسر له  
الرجوع اليه فكأنه هو المستخرج بهذا التحقيق (ان العلم في مسئلة الاتحاد) أي في مبحث  
يقولون فيه ان العلم والمعلوم متحدان بالذات (بمعنى المصورة العلمية) أي الصورة الحاصلة في  
الذهن (فأما) أي هذه الصورة (من حيث الحصول في الذهن) مع قطع النظر عن اكتنافها  
بالعوارض (معلوم) يتعلق به العلم (ومن حيث القيام به) أي الاكتناف بالعوارض الذهنية  
(علم) ينكشف به المعلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات لانهما عايرتان من الصورة الحاصلة  
ومتغايران بالاعتبار فباعتبار الحصول معلوم وباعتبار القيام بالذهن علم هذا بحسب الظاهر (ثم  
بعد التفقيش) من نفسك والرجوع الى الوجدان بان العلم حقيقة محصلة من لوازمها الانكشاف  
وعلم الملائم يوجب السرور والناظر يوجب النفور وهذه اللوازم لا تكون منشأ للفهوم  
الانتزاعي بل منشأه واللوازم متحدة بالذات فلا بد من اتحاد اللوازم والصورة الحاصلة تابعة  
لمعوماتها المختلفة المتباينة فلا تكون واحدة فكيف تكون هذه اللوازم لها فعلم ان العلم كيفية  
قائمة بالنفس سوى الصورة الحاصلة مشتركة بين جميع العلوم وهذه اللوازم مستندة اليها  
( ٤ - م اول )

فعلم ان تلك الصورة العلمية (انما صارت علما) بحيث يطلعون عليها العلم كما هو المشهور (لأن  
الحالة الادراكية) أى السكيفية الحاصلة بعد حصول الصورة فى الذهن (قد خالطت) أى تلك  
الحالة (بوجودها الانطباعى) أى وجود الحالة المنطبعة فى الذهن خططا بالصورة فيه بحيث يكون  
وجودها وجودا واحدا (خلطارابطيا اتحاديا) أى وجبا للارتباط والاتحاد فى الجمله (كالحالة  
الذوقية) أى الحالة الادراكية التى فى القوة الذائقة (بالمذوقان) أى أنواع الطعموم حين حسم ولها  
فى الذائقة (فصارت) أى الحالة (صورة ذوقية والسمعية) أى الحالة الادراكية التى فى القوة  
السامعة (بالمسموعات) أى الأصوات حين حصولها فى السامع (وهكذا) أى مثل الذوقية  
والسمعية حالات أخرى كالحالة الشمية بالشمومات وهى الرائحة والاسية بالملهوسات وغير ذلك  
(فتلك الحالة) أى الادراكية (تنقسم الى التصور والتصديق) وهى مورد النسخة بالذات  
والصورة انما هى بالعرض لا احتلاطها بها (فتعارفهما) أى الحاله التصورية والتصديقية  
(كتفاوت النوم واليقظة العارضين لذات واحدة) كزبد مثلا (المتباينين) المتبايرين  
(بحسب حقيقتهما) أى حقيقة النوم واليقظة فان حقيقة النوم عبارة لحقيقة اليقظة وان كانتا  
عارضتين لذات واحدة كذلك حقيقة التصور غير حقيقة التصديق وان كانتا عارضتين لذات  
واحدة وهو المصدق به فلا يلزم من اتحاد المروض اتحاد الموارض (فتفكر) فى هذا القيق  
توضيحه ان هذا الشك انما يرد اذا كان العلم بمعنى الصورة العلمية كما هو المشهور لان الاتحاديين  
العلم والمعلوم لا يتصور الا على هذا التقدير والتحقيق ان العلم هو الحالة الادراكية التى توجد بعد  
الصورة الحاصلة وهى منشأ الانكشاف وهى العلم حقيقة وهى ليست بمختدة مع معلومها وهى  
المنقسمة الى التصور والتصديق فالحالة الادراكية التصورية ليست بمختدة مع المتصور ولا  
التصديقية مع المصدق به ليلزم اتحاد التصور والتصديق فهما وان كانا عارضين لذات واحدة  
كالنوم واليقظة العارضين لذات واحدة لكهما متبايان بحسب حقيقتهما فال فى الحاشية أجاب  
بعض الفضلاء عن هذا الشك بان اتحاد العلم والمعلوم مخصوص بهلم المتضرر بان أنت تعلم ان ذلك  
بعد تسليم ان المنقسم الى التصور والتصديق هى الصورة الحاصلة تحكم لا ساع له فى القواعد  
العقلية هـ حاصل ما أجاب به البعض ان اتحاد العلم والمعلوم انما يكون فى العلم التصورى ولا  
يكون فى التصديق فالتصديق لا يكون متصدا مع المصدق به ليلزم من اتحادهما اتحادهما مع  
التصور فاعترض عليه المصنف بان بعد تسليم ان المنقسم الى التصور والتصديق هو الصورة  
الحاصلة فالقول بتخصيص الاتحاد بالعلم التصورى دعوى بلا دليل لانها فى كونها صورة  
حاصلة بيانها النحصر على ان قواعد المنطق أعم ولا سبيل للتخصيص فى القواعد العقلية وهما

أجاب به المصنف اندفع الاشكال بأن العلم من مقولة الكيف وحصول الأشياء بأنفسها فإذا حصلت صورة الجوهر مثلاً في الذهن تكون جوهر او هي علم والعلم كيف فيلزم كون الشيء الواحد داخل تحت المقولتين ووجه الدفع ظاهر بأن العلم بمعنى الحالة الادراكية من مقولة الكيف وأما الصورة الحاصلة فهي تابعة لمعولها وليست من مقولة الكيف الا اذا صكان معلوماً منها . فان قلت ان الحالة الادراكية اذا كانت متحدة مع الصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن مثلاً صادقة عليها والكيف صادق على الحالة الادراكية فيصدق على الصورة أيضاً وهو جنس عام لما تحتها فيلزم دخول الصورة تحت المقولتين وأيضا يلزم كون الصورة عامة لان العالم ما قام به العلم واذا كان عبارة عن الحالة الادراكية فهي قائمة بالصورة والصورة متصفة بها فصارت عامة وهذا كما ترى . قلت الحالة الادراكية قائمة بالذهن لانها تحدث فيه لا في الصورة وبهذا الوجود القائم قد خالفت بالصورة وليس هذا الخلط خلطاً انضمامياً يلزم قيام عرضين بموضوع واحد وكون الصورة عامة بل منزوعة من الصورة وتحدة معها في الوجود قائمة بالذهن والعالم ما قام به العلم فالنفس عامة لقيام هذه الحالة الادراكية فيها فهذه الحالة ليست لازمة للصورة ولا ذاتية لها والا لما وجدت في الخارج معرأة عنها بل من الأعراض التي لا عروض لها الا في الذهن وصدق الكيف على هذه الحالة صدق ذاتي وصدق الحالة على الصورة صدق عرضي فجهتا الصدق مختلفتان فلا يصدق الكيف على الصورة بالصدق الذاتي فلا يلزم كونها من مقولة الكيف لانها ذاتية لما تحتها فافهم لا يقال اذا كانت الحالة انتزاعية فكيف تكون كيفاً لانه انما يدخل تحتها ما كان حقيقة متأصلة لا ناقول كونها انتزاعية لا ينافي الكيفية كالكيفيات المنتزعة في الكميات وانما ينافيها اذا كانت اعتبارية محضة وليست كذلك . فان قلت اذا كانت الحالة قائمة بالذهن لا بالصورة فلا تكون محمولة عليها ولا تكون عرضاً لها فكيف يقال انها تصدق على الأشياء الحاصلة في الذهن صدقاً عرضياً وحملها عليها من قبيل حمل الكاتب على الانسان كما صرح به بعض الأذكاء . قلت يكفي للحمل علاقة الحلول سواء كان أحدهما حالاً في الآخر أو كلاهما حالان في ثالث وهما الصورة والحالة قائمتان بالذهن فهذا القدر يكفي لحل أحدهما على الآخر كما في الضاحك والمتعجب فانهما قائمان بالانسان ويحمل أحدهما على الآخر هذا ما قال استاذ الاستاذ كمال الملة والدين ورضى به الاستاذ في مصنفاته ومن ذهب الى ما شتهر من ان الجمل هو اتحاد المتأخرين بنصوفي الوجود قال باتحاد الصورة والحالة الادراكية لكونها محمولة عليها وهي قائمة بالنفس لقيام الصورة لان قيام أحد المتعينين بوجوب قيام المتعد الآخر وأجاب عن لزوم كون الصورة عامة بان من موجبات حمل المشتق

قيام المبدء لاجله واتحاده وهنا كلام طويل تفصيله خلاف ما عهدت على نفسي من الاختصار فان شئت استيعاب المقام فارجع الى حواشي الأعلام والحق ان الجواب عن هذه الشبهة على تقدير تسليم المقدمات الثلاث وغيرها من المقدمات التي ذكرت في تقريراتها المختلفة من حصول الأشياء بأنفسها وكون المقولة جنسا عاليا لما تحتها والعلم من مقولة الكيف وغير ذلك صعب غاية الصعوبة وما أجاب به المصنف انما هو بعدم تسليم المقدمة الاولى وهي كون العلم والمعلوم متحدين بالذات اذ على تقدير تسليمها لا يمس الجواب والاشكال انما هو على تقدير تسليم هذه المقدمات فظهر انه عويص فافهم (وليس الكل) أي المجموع (من كل) أي كل واحد (منهما) أي من التصور والتصديق (بديهيا) أي غير محتاج الى الفكر (والا) أي وان كان بديهيا (أنت) أي المخاطب الطالب (مستغن) غير محتاج الى العكر مع انك محتاج في تحصيل كثير من الأشياء اليه هذا تمهيد لبيان الأمرين من الأمور الثلاثة المذكورة في المقدمة وهما بيان الحاجة ورسم المنطق لانه لما لم يكن جميع التصورات والتصديقات بديهيا ولا تنظر يا صار بعضها بديهيا وبعضها تنظر يا والنظر ي يحتاج الى الكسب وقد يقع فيه الخطأ فلا بد من قانون عاصم عنه وهو المنطق فعلم بيان الحاجة اليه وتعريفه . فان قلت هنا مطلبان الاول انه ليس جميع التصورات بديهيا ولا جميعها نظريا والثاني انه ليس جميع التصديقات بديهيا ولا جميعها نظريا فلم جمعهما المصنف . قلت لما كان دليل المطلبين واحدا أو وردهما في عبارة واحدة للاختصار والاحتمالات العقلية هنا تسعة الاول أن يكون جميع التصورات والتصديقات بديهيا والثاني أن يكون جميعها نظريا والثالث أن تكون التصورات كلها بديهية والتصديقات بعضها نظريا وبعضها بديهيا والرابع أن تكون جميع التصديقات بديهية والتصورات بعضها بديهيا وبعضها نظريا والخامس أن تكون التصورات بأسرها نظرية والتصديقات بعضها بديهيا وبعضها نظريا والسادس أن تكون التصديقات بأسرها نظرية والتصورات بعضها بديهيا وبعضها نظريا والسابع أن تكون التصورات بأسرها نظرية والتصديقات بتمامها بديهية والثامن أن تكون التصديقات بأسرها نظرية والتصورات بتمامها بديهية والتاسع أن يكون البعض من كل منهما بديهيا والبعض الآخر نظريا والى الاحتمال الاول ذهب طائفة من الاشاعرة والى الثاني ذهب جهم بن صفوان الترمذي والى الثالث ذهب الامام الرازي والى الرابع ذهب الحكماء المتقدمون والى التاسع ذهب المتأخرون من الحكماء والمحققون من المتكلمين واختاره المصنف ولم يشتر هذا الى الاحتمالات الباقية (ولان نظريا) أي ليس جميع الافراد من كل واحد من التصور والتصديق نظريا (متوقفا على النظر) صفة كاشفة

النظري معناه ليس نظرياً بامتنع تحصيله بدون النظر قال في الحاشية العلم المنقسم الى  
الضروري والنظري ما كان ممكن الحصول فيخرج ما يمتنع حصوله كحقيقة الباري وقد  
صرح بذلك في شرح المواقف ولهذا ما نقل عن الامام ان جميع التصورات ضرورية عنده  
لا يتناول تصور حقيقة الواجب اه حاصله دفع توهم مسمى أن يتوهم بان العلم المطلق اذا  
انقسم الى الضروري والنظري فيلزم أن يكون علم حقيقة الواجب أيضاً منهما مع انه ليس  
كذلك وجه الدفع ان المنقسم اليه ما هو العلم الذي يكون ممكن الحصول وحقيقة الواجب يمتنع  
حصولها كما تقر في موضعه فلا يلزم كونه ضرورياً ونظرياً وبهذا ظهر ان ما نقل عن الامام  
لا يتناوله لان مرادنا بديهية جميع التصورات ما سوى حقيقة الواجب فانها ليست قابلة  
للحصول في الذهن فضلاً عن البديهية وقال في الحاشية الحق ان البديهية والنظرية من صفات  
العلم الحادث ومن ثمة جوزوا لصاحب القوة القدسية ان النظر يات بأسرها نصير بديهية عنده  
فلا يراد برب شيء يكون نظرياً عند شخص وبديهياً عند آخر فلا معنى للتوقف ووجه الدفع ان  
علم كل واحد مغاير بالشخص فيجوز ان يتوقف أحدهما دون الآخر وقد يجاب بالتصرف في  
معنى التوقف فتدبر اه اختلف في ان المتصف بالبديهية والنظرية إما المعلوم وإما العلم فذهب  
البعض الى الاول واستدل عليه بأن ما يترتب على النظر ويحصل بتوسطه أولاً بالذات نفس  
الشيء من حيث هو هو لا الصورة العلمية والمصنف لما نظر الى أن المقصود بالمسكرا ما هو علم  
المعلومات لانفسها من حيث هي هي فالترتب على النظر والحاصل بواسطته انما يكون ما هو  
مقصود به اختار انهما صفتان للعلم بل للحادث كما هو الظاهر قوله ومن ثمة أي من كون البداهة  
والنظرية صفتان للعلم جوزوا لصاحب القوة القدسية أي الذي تحصل له جميع المطالب بلا  
فكر ان النظر يات بأسرها أي التي تحصل لنا بالفكر تصير بديهية لصاحب القوة القدسية  
لحصولها بلا نظر قوله فلا يراد إشارة الى الايراد بأنه اذا كان الشيء نظرياً عند زيد وبديهياً  
عند صاحب القوة القدسية فوجه توقف النظري على النظر لان معنى التوقف في النظري  
ما يمتنع حصوله بلا نظر مع أنه يحصل لصاحب القوة القدسية بدون فلا يبقى النظري الذي  
حصل لزيد بالنظر نظرياً قوله وجه الدفع جواب عن هذا الايراد وحاصله ان علم كل واحد من  
الفاقد وهو زيد مثلاً وصاحب القوة القدسية متغاير بالشخص فالعلم الذي حصل لزيد بالنظر  
لا يحصل لصاحب القوة القدسية لغيره بل هو شخص آخر فاما كان متوقفاً على النظر وهو  
الشخصي الذي في زيد بقي كما كان لانه ليس حاصل بلا نظر والحاصل لصاحب القوة بلا  
نظر شخص آخر وان كان معلوماً واحداً قوله وقد يجاب الخ إشارة الى جواب آخر عن

الاراد المذكور بأن معنى التوقف ليس كما هو المشهور من امتناع الوجود بدون الموقوف عليه بل ما يكون مصححا لدخول الغاء ويقال انه بعده سواء وجد بغيره أم لا فالعلم الحاصل لصاحب القوة وان كان بلا نظر لكن يقال انه يحصل بعد النظر كما في زيد فاقد القوة . والجواب الاول انما هو اذا كان البداهة والنظرية صفتين للعلم وأما اذا كانا صفتين للعلوم فلا جواب الا الاخير ولا يجري الجواب الاول فيه . قوله فتدبر اشارة الى أن أخذ التوقف بهذا المعنى خلاف المتعارف وهذا الجواب موقوف على جواز تعدد العلة المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام وهو في حيز الغناء . فالجواب عند الفاتنين بكونهم صفتين للعلوم ان النظرى ما يتوقف ، مطلق حصوله على النظر بأن يتوقف حصول فرد من أفراد على النظر والسببى ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر بأن لا يتوقف شيء من أفراد على النظر فاحصل لصاحب القوة القدسية موقوف على النظر في الجملة لتوقف حصوله في فرد وهو فاقد القوة على النظر ولا يختلفان بالانضمام والاقوات ولك ان تقول الاشكال على ما صرح به القوم من معنى التوقف في كلامهم والمعنى المذكور ليس مصرحا في كلامهم والاصطلاح عليه لا يضر المورد الآن يستخرج من كلام القوم فافهم والحق في الاختلاف الواقع بين كون البديهية والنظرية صفتين للعلوم والعلم ما حكم به الاستاذ قدس سره في شرحه تلخيصا ان وجود الطبيعة النوعية سابق على وجود الشخصية وتوقف الطبيعة على العلة أمر مغاير لتوقف الشخصية عليها والمكتسب انما يكون الطبائع الكلية لان الجزئيات لا تكون كاسبة ولا مكنسبة كما سيأتى تحقيقه والكاسب علة للوجود الذهني المكتسب فالطبيعة الكلية التي هي مرتبة المعلوم تكون مسبوقه بها وسابقة على الشخصية ولا تكون واسطة في العروض للشخصية في التوقف والاحتياج الى العلة فان الوصف في الواسطة في العروض لا يتعد كجالس السفينة فان الحركة الواحدة تنسب الى السفينة بالذات والى الجالس بالعرض وهنا تعدد وصف التوقف والرتب لان وجود الشخصية موقوف على الكلية والسلبية على العلية فهنا واسطة في الثبوت وينسب التوقف الى المعلوم والعلم فالقول بكونهما صفتين للعلم واتحصارهما فيه كما قال المصنف باطل بل انما هو صفتان للعلوم والعلم كليهما بالذات بمعنى عدم الواسطة في العروض وللمعلوم فقط بلا واسطة مطلقا لان توقف المعلوم على النظر بالذات والعلم بعد توقف مرتبة الطبيعة التي هي مرتبة المعلوم بعدية بالذات فتحقق الواسطة في الثبوت في العلم لا في المعلوم فافهم ( والا ) أى وان كان نظريا (لدار) أى يستلزم الدور (فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين) هذا معنى الدور لأنه اذا توقف شيء على شيء وهو

ب متلاصرا ب الموقوف عليه مقدما على آ الموقوف واذا وقف ب على آ فصار آ مقدما على ب لكونه موقوفا عليه فحينئذ تقدم آ على ب بمرتين لانه تقدم على ب فكان ب مقدما على آ فصار آ مقدما على المقدم على نفسه وهذا هو التقدم على نفسه بمرتين (بل بمراتب غير متناهية) يعني يلزم على تقدير الدور تقدم الشيء على نفسه بمراتب غير متناهية كما يلزم التقدم بمرتين (فان الدور مستلزم للتسلسل) هذا دليل للزوم التقدم على نفسه بمراتب غير متناهية تقريره ان آ اذا وقف على ب وب وقف على آ فلا شك ان آ وقف على نفس آ وتقدم عليها وهما مقدمتا صادقتان . الاول ان نفس الشيء عينه . والثاني الموقوف عليه بفناء الموقوف . كل ما وجد في الواقع يجمع مع هاتين المقدمتين الواقعتين فاذا وجد الدور في الواقع كان مجعما معهما واذا اجتمع فوجد في توقف آ على نفسه أمران متغايران آ ونفس آ بحكم المقدمة الثانية رايى نفس آ الا عينه بحكم المقدمة الاولى فحكم آ والنفس التي هي عينه يكون واحدا وما يتوقف عليه آ يتوقف عليه نفس آ أيضا فاذا وقف آ على ب فيتوقف نفس آ على ب أيضا ويتوقف ب على نفس آ فيلزم توقف نفس آ على نفسها وهي نفس آ فحصل هنا أمران بحكم المقدمة الثانية نفس آ الموقوف ونفس نفس آ الموقوف عليه رهما متحدان بحكم المقدمة الاولى وهي ان نفس الشيء ليس الا عينه فنفس نفس آ يكون عين نفس آ ونفس آ عين آ فيكون نفس نفس آ أيضا عين آ لان متحد المتحد متحد فيكون حكم نفس النفس عين حكم آ و آ اذا كان موقوفا على ب فنفس النفس يكون أيضا موقوفا عليه فتوقف نفس نفس آ على ب وب على نفس نفس آ فصار نفس نفس آ موقوفا على نفسها وهي نفس نفس نفس آ بثلاث مراتب ثم يقال نفس نفس نفس آ متحدة مع نفس النفس ونفس النفس متحدة مع النفس والنفس متحدة مع آ فحكم آ وحكم نفس نفس آ نفس آ واحدا واذا صار آ موقوفا على ب يكون نفس نفس نفس آ أيضا موقوفا عليه وب موقوف على نفس نفس نفس آ فصار نفس نفس النفس موقوفا على نفسها وهي نفس نفس نفس النفس بأربع مراتب فنفس نفس النفس بثلاث مراتب يكون موقوفا ونفس نفس نفس النفس بأربع مراتب موقوفا عليه ثم تجرى المقدمة الاولى والثانية كما علمت فتخرج النفوس بخمس مراتب وهكذا الى غير النهاية حتى تترتب نفوس غير متناهية وهذا هو التسلسل فالدور يستلزم التسلسل . قال السيد السند في حاشية شرح المطالع ان قولنا الموقوف بفناء الموقوف عليه وان كان صادقا في نفس الامر لكن لا يصدق



على تقدير الدور وليس المراد ابطاله حتى يتم الكلام لكونه رافعا لادعوى الوافى بل استلزامه  
للتسلسل وأيضا ان سلم صدقه على تقدير الدور فلا شك حينئذ يستلزم قولنا نفس آ تغاير لا  
آ فلا يجمع صدقه صدق قولنا نفس آ ليست الا آ فحصل كلام السيد منع المقدمة  
الثانية بأن تغاير الموقوف والموقوف عليه وان كان في نفسه واقعا لتمكن على تقدير الدور وغير  
صادق في الواقع فلا يلزم اجتماع النفوس ولغائل أن يقول المقم ود ابطال الدور واذا كان  
رافعا لادعوى الواقعي كان باطلا لفصل المقصود فأجاب بقوله وليس المراد الخ بمعنى المقم ودهنا  
ليس ابطال الدور حتى يتم الكلام بكونه رافعا لادعوى واقعي بل المقصود استلزامه للتسلسل  
وهو لا يتم بدون هذه المقدمة وهي على تقدير الدور ليست بمصادفة ولو سلم صدقها فيقال لا يجمع  
قولنا نفس آ ليست الا آ لانها متنافيان فصدق هذه المقدمة بها محال فلا يستلزم الدور  
للتسلسل لبطالان واحد من الامرين الذين يبتنى الاستلزام عليهم، أو أجيب عن المنع بأن الدور  
اذا وقع في نفس الامر وكان من الامور الواقعية صار مجاهدا لجميع الواقعيات فيكون مجاهدا  
لثبوت المقدمةتين لكونهما من الواقعيات فيلزم مامر وما قيل ان ما يكون موجودا في الواقع  
بدون اعتبار المعبر وانتزاع المنزع يجمع الواقعيات والدور ليس كذلك لانه معدوم حقيقة  
وجوده ليس الا بفرض العارض واعتبار المعبر فلا يجمع الواقعيات مدفوع بأن المقصود  
أن الدور اذا كان واقعا لا بد من اجتماع الواقعيات واجتماع الواقعيات فيما بينها لا يستلزم  
محال الا أن يقال ان تغاير الموقوف والموقوف عليه ليس من امور النفس الامرية عند  
القائلين بالدور . وقال بعض المحققين التسلسل الذي يستلزمه الدور انما هو في الامور  
الاعتبارية وهو ليس بباطل ويمكن الجواب عنه بأن التسلسل في الامور الاعتبارية وان لم  
يكن في نفسه محالا لکن اذا كان حاصل بالدور يجوز ان يكون محالا أو يقال ليس المطلوب  
هنا بيان لزوم التسلسل المحال بل بيان لزوم كون الشيء مقدما على نفسه بمراتب غير  
متناهية وهو في نفسه محال فان قلت ان توقف آ على ب وب على آ اما من جهة واحدة  
أو من جهة أخرى وعلى الاول لا تسلسل أصلا وعلى الثاني لا دور فاجتمع الدور مع  
التسلسل ولا استلزامه قلت نختار الشق الثاني لکن الجهان ليست متباينة ومتغايرة بالذات  
مقدمة على كون آ موقوفا على ب وكون ب موقوفا عليه بل هي اعتبارات غير متغايرة  
بحسب الماهوم والاعتبار في الموقوف والموقوف عليه لا بحسب المصادق ينافي الدور  
فالدور مع بقائه يستلزم التسلسل وهو تقدم الشيء على نفسه بمراتب غير متناهية فافهم فانه  
دقيق . وقال الاستاذ قدس سره في معارج العلوم باستلزام الدور له أيضا حاصله لو كان

لاكتساب بطريق التسلسل لكان مجامعا لجميع المقدمات المنطقية وقد ثبت في المنطق بالبرهان انه لا بد للكواשב من مبدئ بحيث لا يكون فوقه كاسب واذا كان المبدأ نظريا كان له كاسب وليس فوقه شيء لغرض كونه مبدأ فيكون كاسبه متأخرا عنه والمتأخر موقوف على المبدئ والمبدأ كان موقوفا عليه فصار دورا فاستلزم التسلسل للدور ولا يخفى عليك ان من يقول بالاكتساب بطريق التسلسل لا يسلم انه لا بد له من مبدأ الا انه يثبت عليه بطريق الالزام (أو تسلسل) عطف على قوله لدار يعني لو كان جميع كل واحد من التصور والتصديق نظريا يلزم التسلسل وهو استحضار أمور غير متناهية لان النظرى يحصل عن غيره وهو أيضا نظري يحصل عن غيره وهو أيضا كذلك وهكذا يذهب الى غير النهاية قال في الحاشية اعترض عليه العلامة في شرح المطالع بقوله لزوم التسلسل مبنى على ان التصور لا يمكن اكتسابه من التصديق وبالعكس وهو ليس بثابت بالحجة بل بالاستقراء وهو ليس بحجة اهـ حاصله ان لزوم التسلسل على تقدير نظرية الكل موقوف على عدم امكان اكتساب كل من التصور والتصديق عن الآخر لانه لو أمكن الاكتساب ليلزم التسلسل لجواز ان تكون التصورات كلها بديهية كما ذهب اليه الامام الرازي والتصديقات كلها نظرية تحصل من التصورات قوله وهو ليس بثابت الخ أى امتناع الاكتساب ليس بثابت بخضبة تامة لان الحجج التي أوردناها غير تامة منها ما أوردته الشيخ في منطق الشفاء وحاصله ان الانتقال من أمر واحد مفر الى التصديق شيء ليس بممكن لان ذلك الأمر لو كان وجوده وعدمه سواء في ايقاع التصديق لم يكن مرجحاً له فلا يكون له مدخل في ايقاع التصديق لان موقع الشيء يكون علة مرجحة له وعلية المفرد لا تكون الا بانضمام الوجود بان يقال زيد موجود أو العدم اليه بان يقال زيد معدوم فان اقترن به الوجود أو العدم صار تصديقا فوقع التصديق لم يكن الا تصديقا . واعترض عليه المحقق الدواني بان هذا يجري في التصورات أيضا فيلزم ان لا يكون التصور حاصلا من التصور وهو كاترى وبأن الشيء بانضمام الوجود أو العدم لا يكون تصديقا ما لم يصدق به فاذا ذكره الشيخ مغالطة ومنزل ذلك غير يرب عن مثله وما ذكر السيد الرازي من الدليل في حاشيته على الحاشية الجلالية فهو مقدوح أيضا وتحريره وقلمه في حاشيتي عليهما ان شئت فارجع اليها قوله بالاستقراء الخ يعني امتناع اكتساب كل منهما عن الآخر ثابت بالاستقراء لانهم لم يجدوا تصديقا يكتسب من التصور ولا تصورا يكتسب من التصديق والاستقراء ليس بحجة يفيد اليقين وانما يفيد الظن (وهو) أى التسلسل (باطل) لانه يستلزم استحضار أمور غير متناهية وهو محال وقالوا هذا موقوف على حدوث النفس اذ لو كانت

قديمة يمكن لها تحصيل أمور غير متناهية لوجودها في أزمنة غير متناهية من الأزل ولك أن  
 تقول بعدم توقفه على حدوثها بل إذا كانت قديمة لا يمكن لها أيضا تحصيل أمور غير متناهية  
 لوجود العقل الهولاني فافهم (لأن عدد التضعيف أزيد من عدد الأصل) مثلا اثنان إذا ضعفا  
 أي أخذ امرتين صار أربع فعدد الأربعة أزيد من عدد الاثنين البتة (وكل عدد من أحدهما)  
 أي أحد العددين (أزيد من الآخر) أي من العدد الآخر مثلا أربعة أزيد من الاثنين (فزيادة  
 الرائد) أي الأربعة مثلا (يكون بعد انصرام) أي بعد تمام (جميع آحاد المزيد عليه) أي ما زيد  
 هذا الآخر عليه مثلا أربعة أعز بدت على الاثنين بعد تمامه ووجود جميع آحاده وهو مجموع  
 الوجدتين (فان المبدأ لا يتصور عليه الزيادة) والالم يبق مبدئا لأن المبدأ إما يكون قبل ذلك  
 الشيء وإذا كان قبله شيء آخر صار هو مبدئا فلا يكون قبل المبدأ زيادة ولا بعده أيضا زيادة  
 لأن بعده أوساط وهي كما قال (والأوساط منتظمة) أي التي توجد بين المبدأ والجانب الآخر  
 منتظمة متصلة بعضها مع بعض (متوالية) أي متتابعة أحدها مع الضيف الأخرى فلا مسامحة للزيادة  
 فيها ولا يلزم اختلال النظم (فحينئذ) أي إذا كانت زيادة الرائد بعد انصرام المزيد عليه وثبت  
 انتظام الأوساط (لو كان المزيد عليه غير متناه (زم الزيادة) أي زيادة الرائد على المزيد عليه  
 (في جانب عدم التناهي) للمزيد عليه (وهو) أي وجود الزيادة في جانب عدم التناهي (باطل)  
 لاقتضائه انصرام الغير المتناهي وهو يستلزم التناهي فيستلزم وجود الغير المتناهي وعدمه  
 وتوضيحه ان كل عدد يمكن أن يضعف لأن التضعيف والتضيف وغيرهما من عوارض العدد  
 وعدد التضعيف يكون زائدا على عدد الأصل وهو المضعف لا محالة ولو وجد التسلسل تكون  
 الأعداد الغير المتناهية موجودة قابلة للتضعيف لما من من المعدمة الكلية فاذا ضعفتها تكون  
 أعداد تضعفها زائدة على أعداد الأصل وهو الغير المتناهي فهذه الزيادة إما في جانب المبدأ  
 أو في الأوساط أو في جانب الآخر وهو جانب عدم التناهي والاول باطل لأن المبدأ لا يتصور  
 عليه الزيادة والالم يبق مبدأ ملصقا بل صار المبدأ ما قبله والثاني أيضا باطل لأن الأوساط  
 منتظمة متصلة ملصقة بعضها مع بعض فلا تفضل فيها الزيادة لا اختلال الانتظام فلا تصور الزيادة  
 الا في جانب عدم التناهي وقد ثبت ان زيادة الرائد لا تكون الا بعد انصرام المزيد عليه  
 وانقطاعه فزيادة عدد التضعيف على الغير المتناهي لا يكون الا بعد انقطاعه وانصرامه وإذا  
 انقطع وانصرم صار متناهيًا فيلزم تناهي الغير المتناهي وهو محال قال في الحاشية ولا شك ان  
 الأمور الغير المتناهية سواء كانت مرتبة أو لا مجمعة في الوجود أو متعاقبة تكون معروضا للعدد  
 بالضرورة فاذا ضعفت ذلك العدد ولو تضعيفا عقليا جاليا بلغ التضعيف بالضرورة أزيد من

الاصل الى آخر المقدمات اه حاصله ان الدليل المذكور يجري في الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت مرتبة أو غير مرتبة مجتمعة في الوجود في زمان واحد أو متعاقبة في الوجود بحيث يكون أحدها معدوما في زمان الآخر لانها كلها معروضة للعدد وكل عدد قابل للتضعيف الى آخر المقدمات قوله ولو تضعيفا عقليا اشارة الى دفع توهم عسى أن يتوهم ان الاعداد اذا لم تكن موجودة مجتمعة كيف تضعف في الخارج بالتفصيل ووجه الدفع ان مرادنا ليس التضعيف الخارجى التفصيلى بل التضعيف العقلى الاجمالى وهو حاصل في الامور الغير المجتمعة أيضا . فان قيل اتمام الدليل موقوف على عدم الزيادة في الاوساط لانتظامها واذا لم تكن مرتبة منتظمة فالمانع للزيادة فيها فلا يلزم الخلف فكيف يجري الدليل في الامور الغير المتناهية مطلقا مرتبة أو غير مرتبة كما يفهم من عبارة المصنف رحمه الله تعالى . قلنا ثبت الترتيب بالمجموعات بان يقال مجموع الغير المتناهي موقوف على المجموع الذى نقص منه بواحد وهو موقوف على ما نقص عنه بواحد وهكذا الى الاثنين فيجربى الدليل فتأمل . فان قلت اذا جرى الدليل في الامور المتعاقبة يلزم جريانه في الاعداد فيبطل لاتناهيها مع انها غير متناهية . قلت لاتناهي الاعداد بمعنى اللاتعقبية أى لا توجد في الخارج الامتنائية وكل مرتبة يمكن أن يكون بعدها مرتبة أخرى لكن ليست كلها خارجة من القوة الى الفعل والمراد من المتعاقبة التى تخرج من القوة الى الفعل وان لم تكن مجتمعة فلا يجري في الأجزاء المتصلة الغير المتناهية للجسم المتصل لعدم خروجها كلها من القوة الى الفعل وما يخرج لا يكون الامتناهي وأيضا لا يجري في الزمان الغير المتناهي في جانب الأبد عند المتكلمين القائلين بأبدية العالم لعدم كونه خارجا من القوة الى الفعل (وتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود) هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الدليل انما يبطل عدم تناهي الاعداد والتصورات والتصديقات انما هي معدودات فلا يبطل عدم تناهيها بالبرهان المذكور . فالجواب ان المعدود معروض للعدد والعدد لازم له فلو كانت المعدودات غير متناهية يلزم عدم تناهي الاعداد وهو باطل فبطل عدم تناهي المعدودات فتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود والا يلزم الافتراق بين اللازم والملازم (فتدبر) اشارة الى ضعف الدليل يمنع امكان التضعيف في كل عدد لجواز أن يكون التضعيف من خواص العدد المتناهي وبأن التضعيف انما يكون عقليا اجماليا وهو لا يوجب وجود مبلغ التضعيف في نفس الامر ليلزم الخلف في نفس الامر لان لزومه انما يظهر بعد وجود الزائد والفاصل في نفس الامر وهما ليس كذلك أو بأن العدد أمر اتزاعى انما يعرض لما دخل تحت العدد الغير المتناهي خارج عنه ودعوى الضرورة بأن كل موجود معروض ملازم للعدد في

محيز الخفاء بل هي في المتناهي مسئلة وفي عديله ممنوعة وهذا ما قال الاستاذ قدس سره في معارج المعلوم (ولا يعلم التصور) أي لا يعرف التصور (من التصديق) بأن يكون التصديق معرفاً للتصور وهو معرف به (وبالعكس) أي لا يعلم التصديق من التصور بأن يكون التصور بجهة موصلة إلى التصديق هذا جواب لسؤال وهو أن لزوم الدور والتسلسل الباطلين على تقدير نظرية الكل إنما يكون إذا لم يكتسب التصور من التصديق وبالعكس ولا يجوز أن تكون جميع التصورات بديهية وجميع التصديقات نظرية ويكتسب الثاني من الأول ولا يلزم الدور والتسلسل فإبطال نظرية الكل بدون اثبات امتناع اكتساب أحدهما من الآخر خرط القناد فأجاب بأن التصور لا يكتسب من التصديق وبالعكس فأنما يكتسب بعض التصورات من بعضها وكذا التصديقات لا تكتسب إلا منها فإذا كان جميع كل منهما نظرياً يلزم الدور والتسلسل الباطلان قال في الحاشية لا تعرض لهذه المقدمة في أكثر المتون ولا بد منه حتى يلزم أن بعض كل منهما بديهي والبعض الآخر نظري اه حاصله ان في أكثر المتون لم يتعرض لامتناع اكتساب التصور من التصديق وبالعكس مع انه لا بد من عرض هذه المقدمة ليلزم أن يكون بعض كل منهما بديهيًا وبعضه نظريًا والايبقى احتمال كون جميع أحدهما بديهيًا وجميع الآخر منها نظريًا ويحصل أحدهما من الآخر فلا يثبت ما هو المقصود من اثبات بعض كل منهما بديهيًا وبعضه نظريًا ولعل وجه عدم التعرض لعدم قيام الدليل الشافي على هذه المقدمة (لان المعروف مقول) هذا دليل عدم علم التصور من التصديق حاصله ان ما يحصل به التصور يكون معرفًا والمعرف يكون مقولاً على المعروف بالصح والتصديق ليس بمقول على التصور لانه لا يقال ان التصور تصديق فلا يكون معرفاً فلا يحصل به التصور قال في الحاشية والكبرى محذوفة تمام الشكل هكذا لو اكتسب التصور من التصديق لكان التصور معرفاً فيكون مقولاً ولا شيء من التصديق بمقول فلا شيء من المعروف بتصديق اه تحرير الدليل هكذا كل معرف مقول ولا شيء من التصديق بمقول يتج من الضرب الاول من الشكل الثاني لاني من المعروف بتصديق فيثبت الاصل واثبات العكس سيظهر من قوله والتصور متساوي النسبة وهذا الدليل ليس بتمام لان القائل بان التصور يعلم من التصديق كيف يقول بأن المعروف مقول بل يقول ان المعروف ما يفيد المعروف سواء كان مقولاً أو لا ولو سلم فنع كبراه وهي ان التصديق ليس بمقول لجواز أن يكون مقولاً وقد يستدل على اثبات الصغرى بأن المقصود في التصور إما الاطلاع على الذاتيات وهي الجنس والفصل أو على العرضيات وهي إما اللازم أو العرض المفارق وكل منهما محمول فثبت ان معرف التصور لا بد من حمله عليه

وعلى الكبرى بأن التصديق مبين للتصور لا عارض له ولا لازم له فلا يعمل عليه فلا يفيد  
ويرد عليه أنا لا نسلم انحصار المقول في الذاتيات والعرضيات اذ يجوز أن يكون لبعض المقولات  
خصوصية سوى ذلك ولا نسلم أنه لا بد في التصور من الاطلاع على الذاتيات والعرضيات ولو سلم  
أيضاً ان المعروف بالفتح كما يجوز تحصيله بتصور الذاتيات والعرضيات كذلك يجوز أن يحصل  
أيضاً باذعان الذاتيات والعرضيات ولا بد لا بطلاله من برهان على ان هذا موقوف على اثبات  
عدم حصول الشئ بالمباين وهو بعد في حيز الخفاء (والتصور متساوي النسبة) الى وجود  
التصديق وعدمه وكما هو متساوي النسبة لا يكون علة من جهة هذا دليل العكس حاصله ان  
التصديق لا يكتسب من التصور لان الكاسب يكون علة للكسب ومن جحال وجوده  
والتصور ليس بمرجع لوجود التصديق لان نسبة التصور الى وجود التصديق وعدمه سواء  
فان التصور يوجد سواء وجد التصديق معه كما في حالة الاذعان أو لم يوجد كما في الشك فلا يكون  
مرجعاً فكيف يكون علة كاسبة له قال في الحاشية ان أراد بتساوي نسبة التصور الى وجود  
التصديق وعدمه ان نسبته الى وجوده هي النسبة الى عدمه بل تفاوت فذلك غير ظاهر لا بد له  
من دليل وان أراد ان التصور كما يتعلق بوجود التصديق كذلك يتعلق بعدمه كما هو الظاهر  
من كلامهم فسلم لكن حيثئذ فقد ان الترجيح غير ظاهر حاصله انه ان أراد بتساوي نسبة  
التصور الى وجود التصديق وعدمه ان نسبته الى الوجود هي بعينه نسبته الى العدم فلا نساه  
لانه لا بد لاثبات هذه الدعوى من دليل وان أراد ان التصور يتعلق بوجود التصديق  
وعدمه فهذا لا يضر الترجيح لجواز أن يكون من جحال وجود الشئ ما يتعلق بعدمه أيضاً على أنا  
لا نسلم استواء النسبة على تقدير كونه علة لا يقال ان التصور والتصديق متباينان بالنوع وبين  
الكاسب والمكاسب لا بد من المناسبة التامة المصحة لانتقال الذهن منه اليه فكيف يكون  
أحدهما كاسباً للآخر مع وجود التباين النوعي لانا نقول التصديق المطلق وان كان مبيناً  
للتصور لكن يجوز أن يكون لبعض التصورات خصوصية مع بعض التصديقات وبحسبها  
يكون مفيداً وبهذا يندفع ما قيل ان التصور مجرد تمثيل الشئ في الذهن مع عزل النظر  
عن كونه حقاً أو باطلاً أو كونه حاصلاً في نفس الأمر أو غير حاصل فيها على خلاف نسبة  
التصديق فان أثر حصول الشئ أو لا حصوله من حيث انه واقع أو ليس بواقع والمقصود منه  
تحصيل هذا المعنى حتى يصح تعلق الاذعان به فلا يترتب على التصور الذي يفيد مجرد تمثيل  
الشئ في الذهن (فبعض كل واحد) من التصورات والتصديقات (بديهي) غير محتاج الى  
الفكر كتصور الحرارة والبرودة والتصديق بأن الكل أعظم من الجزء (وبعضه) أي بعض كل

واحد منهما ( نظري ) يحصل بالكسب كنهو رالمك والجن والتصدق بأن العالم حادث هذا  
تفريع على ما مر من امتناع نظرية الكل وبدايته وعدم اكساب أحد هما من الآخر  
فثبت ان بعض التصورات بديهي والبعض الآخر نظري يحصل من البديهي ، واوكذلك بعض  
التصديقات بديهي وبعضها نظري يحصل من البديهي منها ولا يحصل أحد منهما من الآخر  
( والبسيط ) أي مالا يكون له جزء ( لا يكون كاسبا ) أي موصلا إلى الغير قال في الحاشية خلافا  
للـبعض ومن ثمة غير تعريف النظر إلى تحصيل أمر أو ترتيب أمور انتهى بما سله انه اختلف  
في ان البسيط هل يكون كاسبا أولا فذهب البعض إلى انه كاسب وغير تعريفه انظر من  
ترتيب أمور إلى تحصيل أمر أو ترتيب أمور البسيط والمركب والمصنف اختار ان  
البسيط ليس بكاسب فبقى التعريف على حاله وهو ترتيب أمور رالج وقال في المسلم ليس  
بمكتسب يعني كمالا يحصل به الغير كذلك لا يحصل هو أيضا بالغير والدليل على عدم كونه  
كاسبا ان البسيط لا يقبل العمل والترتيب ولا بد في الكسب منهما او يرد عليه انه لو اصطلاح  
على انه لا بد في الكسب من الترتيب فلا مناقشة في الاصطلاح والا لا نسلم لزوم الترتيب فيه بل  
الكسب والنظر هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول سواء كان فردا أو مركبا كما عرفت  
به صاحب التهذيب وأيضا يخرج التعريف بالفصل وبالمادة وسواء كانا بسيطان كيف  
يحصل منهما شيء مع انه يصح التعريف بهما الآن يقال ان مراد المصنف ان البسيط لا يكون  
كاسبا في الاكثر مثل المركب لان التعريف بالمفرد قليل بالنسبة إلى التعريف بالمركب كما قال  
الشيخ والتعريف بالمفرد نزر خداج أي قليل نافض لكن هذا التوجيه لا يلائم قوله فلا بد من  
ترتيب أمور لانه يقتضي أن النظر ليس بدون ترتيب أمور لان يقال المراد أنه لا بد في  
الكسب المنضبط والغالب في الوقوع من ترتيب أمور رالج أو يقال معناه ان البسيط لا يكون  
كاسبا بالكسب المعتبر وهو لا يكون للعمل وللاختيار فيه مدخل لانه لا يكون الا  
المركب واما مطلق الافادة فهو في البسيط أيضا وليس المراد نفيه فلا عذر وبرهان عدم كونه  
مكتسبا ان كاسبه اما أن يكون مركبا أو بسيطا فعلى الثاني اما أن يكون عينه أو غيره فان كان  
الاول يلزم الدوران كان الثاني فيكون مبينا له والشيء لا يحصل من مبينه وعلى الاول  
أن يكون مركبا من الذاتيات أو العرضيات أو منهما فعلى الاول لا يبقى البسيط بسيطا بل يكون  
مركبا من الذاتيات وعلى الثاني لم يحصل العلم بحقيقة البسيط لان العوارض لا تنفذ الحقيقة  
وعلى الثالث أيضا لا يحصل العلم بالحقيقة لان المركب من الداخل والخارج خارج فحاله كحال  
العوارض لعائل أن يقول ان التعريف بالعوارض وان لم يكن حادا لكن رسم والرسم مر

المعرفة فيكون كاسبا فال بسيط يكون كسبه بالرسوم فصار مكتسبا . فان قلت ان علم الشيء بالوجه أى بالعوارض ليس علمه حقيقة لذلك الشيء بل علم بوجهه . قلت ان كان المراد ان هذا العلم ليس عام الذي الوجه والمعروض أصلا بل هو مجهول فهو باطل كما ترى وان أريد به أنه ليس علما بالكسبة أو غير ذلك من أنواع العلوم فسلم لكن لا يضر المقصود لان المقصود هو مطلق العلم الآن يقال على هذا التقدير لا يكون البسيط مكتسبا بالذات بأن يلحقه الكسب أولا وبالذات فافهم ( فلا بد ) في الكسب ( من ترتيب أمور ) هو في اللغة جعل كل شيء في مرتبته وفي الاصطلاح جعل الشئيين فصاعدا واحدا بحيث يطلق عليه اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتأخر وهو أخص من التركيب اذ لم يعتبر فيه نسبة البعض الى البعض بالتقدم والتأخر ومرادف للتأليف والمراد من الامور ما فوق الواحد وهذا القول تفريع على عدم كون البسيط كاسبا معناه اذا لم يكن البسيط كاسبا فلا يكون الكاسب الا المركب فيكون فيه أمور فلا بد من ترتيب هذه الامور ( لاكتساب وهو ) أى الترتيب ( النظر والفكر ) فهذه العبارة تدل على ان النظر والفكر مترادفان والفكر يطلق على ثلاثة معان الاول حركة النفس في الامور العقلية سواء كانت لتحصيل مجهول أولا وحركة النفس في الامور الحسية تسمى تخيلا يقابل العكر والثاني مجموع الحركتين أى الحركة من المطالب الى المبادئ ومن المبادئ الى المطالب وهذا هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي جزئيه الى المنطق ومن جعل الحدس مجموع الانتقالين دفعة فقال انه مقابل للفكر بهذا المعنى والثالث الانتقال من المطالب الى المبادئ تدريجيا من غير أن تجعل الحركة الثانية جزءا له وبازائه الحدس بالمعنى المشهور فانه انتقال من المبادئ الى المطالب دفعة فيقابل الانتقال من المطالب الى المبادئ تدريجيا وهذا التقابل يشبه تقابل الصاعد والهابط فان العكر كالصاعد والحدس كالهابط والضروري أيضا مقابل له بهذا المعنى فاذا كان الانتقال الاول دفعا والثاني تدريجيا يحصل نوع من الضرورى وليس مقابلته كقابلية الحدس وليس الحدس واسطة بين الضرورى والنظرى بل هو قسم من الضرورى لأن مناط الضرورى انتفاء الحركة الاولى سواء انتفت معها الحركة الثانية أم لا فان انتفت فيكون حدسا ولا يجعل نوعا من الضرورى كما اذا كان الانتقال الاول دفعا والثاني تدريجيا ولم يجعلوا هذا النوع في أعداد الضرورى لندرة وقوعه في العلم على ما نقل في شرح الاشارات عن المعلم الاول وارسطاطا ليس فالتنظر متعدد الفكر بحسب كل من معانيه ولا يكون التغير في مفهومهما أصلا فهما مترادفان وأن فرق بان الفكر مجموع الحركتين أو الترتيب اللزوم للحركة الثانية والنظر يعتبر فيه ملاحظة العقولات





بالكلية بمعنى انه ليس بحاصل لا بنفسه ولا او-اسل لما فعلى الاول طلب المجهول فممتنع  
الطلب وعلى الثاني تصحى ل-ا-اصل فان قبل انه معلوم باختيار تصور الشئ المذعن عنه قبل  
الطلب فلا يكون مجهولا مطلقا فلما ه-ا-يرجع الى الجواب المذكور للشك ولشك في  
جريانه في الشك با-تبار التصديق ايضا وآء-ا-احتماس لا يراد بالتصور ولا وجد له (واجيب)  
عن الشك (بأنه معلوم من وجهه ومجهول من وجهه) بمعنى ان المطلوب معلوم من وجهه ومجهول  
من وجهه فحاصل الجواب منع الانحصار في المعلومية بجميع الوجوه والمجهولية كذلك  
واختيار الشق الثالث وكون الشئ معلوما من وجهه ومجهولا من وجهه فاذا كان المطلوب  
معلوما من وجهه وطلب تحصيله بوجه آخر مجهول لا يلزم تحصيل الحاصل لان الوجه المجهول  
الذى قصد تحصيله ليس بحاصل ولا طلب المجهول المطابق لأن هذا الشئ معلوم بالوجه المعلوم  
(معاد) الشك (قائلا) أى يقول الشاك (بأن الوجه المعلوم) أى الوجه الذى يعلم المطلوب به  
(معلوم) لاجابة عنى تحصيله واء-ا-يلزم تحصيل الحاصل (والوجه المجهول) أى الوجه  
الذى لا يعلم المطلوب به (مجهول) لم يتم بعد فلهذا الوجه طلب للمجهول المطلق (وحل) أى  
حل ما عاود الشاك (ان الوجه المجهول ليس مجهولا متقاضي بمتع الطلب) يعنى الوجه  
الذى لم يعلم ليس غيره معلوم أصلا بوجهه من الوجوه ليكون مجهولا متقاضي بمتع الطلب  
بل هو معلوم بوجهه (فان الوجه المعلوم بوجهه) أى وجه الوجه المجهول فهو معلوم بالوجه  
به-ا-ذا الوجه المعلوم حاصل هذا الجواب اختيار الشق الثانى وهو ان الوجه المجهول مجهول  
لكنه ليس مجهولا مطلقا يلزم طلب المجهول المطابق بل لهذا الوجه المعلوم علاقة به فهو  
معلوم به رأيت ان المطلوب الحقيقة المعلومة ببعض اعتباراتها (أى خذها واحفظه هذا  
الكلام تأيد كون المطلوب معلوما من وجهه وحاصل التأيد أن المقصود والمطلوب  
بالكسب الحقيقة التى هى معلومة ببعض الاعتبار وتطلب باعتبار أخرى مثلا  
تكون معلومة بالوجه ومطلوبة بالكنه فيطلب تصورها بالذاتيات مع انها متصورة ببعض  
العرضيات وقد تكون معلومة ببعض العوارض ويطلب تصورها ببعض آخر فهذه الحقيقة  
مطلوبة ومجهولة وأيد من مجهولة مطلقا لمتنع الطلب ويجرى هذا الجواب فى التصديق أيضا  
بأنه معلوم ببعض التصور ومجهول باعتبار الازعان فالمطلوب هو لته-ا-يدى الذى يعلم ببعض  
الاعتبارات وان اختلف في صدرك ان المطلوب حقيقة فى الشئ المعلوم بوجهه والمجهول بوجهه  
انما هو الوجه الذى لا يعلم وهو مجهول مطلق لان الوجه المعلوم وجهه لته-ا-يدى حقيقة  
لا الوجه المجهول فجوابه ان المقصود والمكتفى اليه بالذات فى العلم بالوجه انما هو ذو الوجه فى

المجهول إنما المقصود علم ذى الوجه بازالة جهالته بهذا الوجه وليس الوجه بمقصود بالذات  
 فالمطلوب معلوم ببعض الوجوه فافهم ( وليس كل ترتيب ) بأى وجه كان ( مفيدا ) للمطلوب  
 بحيث لا يعرض فيه الغلط ( ولا طبيعيا ) أى ليس على نظم طبيعى بحيث إذا حصل فى الذهن  
 تنتقل طبيعة الانسان وفطرته الى المطلوب الصحيح بلا كافة ولا يعرض له انخطأ ولا يلزم الخلف  
 هذا دفع توهم عسى أن يتوهم أنه يجوز أن يكون الترتيب مفيدا للمطلوب ووقع على النظم  
 الطبيعى بحيث تكفى الفطرة الانسانية للانتقال منه الى المطلوب بدون الحاجة الى المنطق ووجه  
 الدفع ان بعض الترتيب وان أمكن أن يكون مفيدا واقعا على النظم الطبيعى لكن كل ترتيب  
 ليس كذلك فلا تكفى الفطرة فى الانتقال ( ومن ثمة ) أى من أجل عدم افادة كل الترتيب  
 ووقوعه على النظم الطبيعى ( نرى الآراء ) أى عقول العقلاء القاسدين لاصواب الحار بين عن  
 انخطأ ( متناقضة ) متخالفة فى النتائج حتى ذهب رأى البعض الى مطلوب ورأى بعض آخر الى  
 نقيضه فان بعضهم قائلون بقدوم العالم والبعض الآخر بمحدوثه بل الانسان الواحد يناقض نفسه  
 فى وقتين كما تجد أنت فى نفسك وكذا حال غيره فعلم ان العقل الصرف لا يكفى والالزام وقع  
 انخطأ عن العقلاء الطالبين لاصواب ( فلا بد من قانون ) وهو افظ سر يأتى روى انه أسمه مستطر  
 الكتاب فى اللغة السريانية وفى الاصطلاح مرادف للاصل والقاعدة وهو أمر كل  
 يحصل منه بجملة كبرى لصغرى سهلة الحصول خبرى يقيم مدمنه عرفانه مثلاً فلو كان كل سالبة  
 كلية ضرورية تنعكس سالبة كلية دائمة فضية مشتقة بالقوة على أحكام جزئية موضوعها  
 فإذا أردت أن تعرف حكم قولنا لا نثنى من الانسان بغرس بالضرورية مثلاً وعلمت انه جزئى  
 من جزئيات موضوعها وهو السالبة الكلية الضرورية فتقول هذه سالبة كلية ضرورية  
 وهى تنعكس سالبة دائمة فهذه أيضاً تنعكس الى سالبة كلية دائمة وهى قولنا لا نثنى من الغرس  
 بانسان دائماً وهى كذلك فى المسائل الأخر المنطقية هذا ما فى بعض الترويح ( عاصم ) أى  
 حافظ للذهن ( عن الخطأ ) أى عن وقوع الخطأ ( فيه ) أى فى الترتيب ( وهو ) أى القانون  
 العاصم ( المنطق ) وهو مصدر كما جاء فى القاموس نطق ينطق نطقاً واسم مكان والنطق  
 على قسمين ظاهرى وهو التلفظ وباطنى وهو الادراك وقديمانى على ما يصدر عنه ذلك  
 الفعل ولهذا الم مناسبة مع المعانى الثلاثة لانه يوصى الاول وهو يدرك فى الثانى مثلاً السناد  
 ويحصل بسببه كالات الثالث لان القوة العاقلة تقدر بسببه على النطق ويحصل به  
 كالات الادراك فلذا سمى بالمنطق فلم ههنا أمران من الأمور الثلاثة المذكورة فى المقدمة  
 بسم المنطق والحاجة اليه للعضمة عن الخطأ . فان قلت الاحتياج الى المنطق يستلزم

الدور والتسلسل وهما باطلان فكذلك مزومهما بيان الملازمة أن المنطق لا يخلو إما أن يكون بديهياً أو كسبياً فعلى الأول يلزم الاستغناء عن تعلمه وتدوينه وعلى الثاني إما أن يكون اكتسابه من القواعد المنطقية أو غيرهما فعلى الأول يلزم الدور لتوقفه على نفسه وعلى الثاني يلزم التسلسل . قلت المنطق عبارة عن مجموع المسائل فبعضها بديهي وبعضها نظري والنظري يحصل من البديهي فلا يلزم الدور والتسلسل . فان قيل ان صاحب القوة القدسية تحصل له جميع المطالب بلا كسب فما الحاجة الى المنطق . قلت عدم احتياج بعض الناس لا يفي الاحتياج مطلقاً فتصميم المعلوم للنظر لا يتم بدون المنطق وأورد على التعريف بأن المنطق عبارة عن القوانين الكثيرة فكيف عرفه بأنه قانون وبأن العصمة قد تكون بغير المنطق أيضاً وبأنها غير منحصرة في القانون لأنه أمر كلي ويجوز أن يكون العاصم أعم من الكلي والجزئي وبأن المنطقيين أيضاً يخطئون ، فلو كان عاصماً فكيف يقع الخطأ لهم والجواب عن الأول بان المنطق لما كان علماً واحداً فصارت القوانين كلها في حكم الواحد فلذا عرفته بقانون وعن الثاني بأنه ليس المراد في العصمة عن الغير بل بيان ان المنطق عاصم وعن الثالث بان المراد ترتيب العصمة على الأمر الكلي لا الانحصار فيه وهذا هو المراد بالاحتياج الى المنطق لا التوقف الحقيقي وعن الرابع بان عروض الخطأ للمنطقيين لعدم رعاية قواعد المنطق على الطريق الأصوب في الترتيب والهيئة ولا بد لرفع الخطأ من رعائيهما كذلك وصواب الترتيب في القول الشارح لا بأن يوضع الجنس أولاً ثم يقيد بالفصل وصواب الهيئة ان يجعل الأجزاء صورة وحدانية تطابق بها صورة المطلوب وصواب الترتيب في مقدمات القياس أن تكون الحدود في الوضع والحمل على ما ينبغي وصواب الهيئة أن يكون في الكيف والسكم والجهة على ما ينبغي وصواب الترتيب في القياس أن تكون أوضاع المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب الهيئة فيه أن تكون من ضرب منتج والفساد في البابين لا يكون الا اذا كان خلاف ما ينبغي فلماذا يقع الخطأ لبعضهم . فان قلت قد يعرض الغلط للفكر الراعي للقوانين المنطقية . قلت هذا نادر والنادر كالمعذور لا يقال ان العقل الصرف اذا رفع عنه العوائق الخارجية وبرد عن الشوائب الوهمية لا يعرض له الخطأ أيضاً فالفرق بينه وبين المنطق لاننا نقول ان التجرد في العقول متعذر لغلبة الأوهام عليها ورعاية القواعد المنطقية وعدم اهمالها ممكن فهو عاصم لوجود شرائط العصمة والحق ان الحاجة الى المنطق انما هي بطريق الاستعسان لا بطريق التوقف لجواز حصول الاحتراز عن الخطأ في الفكر بوجه آخر كالحسد وغيره وقد يشبه الوهمي الكاذب بالضروري ولا يحصل التمييز بينهما باستعمال المنطق بل بالعقول الصافية

وإذا كان المنطق امداد ضعيف فصارت الحاجة اليه ضئيفة فافهم (وموضوعه) أي  
 موضوع المنطق وموضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والعوارض الذاتية  
 ما تلحق الشيء لذاته كالحقوق ادراك الأمور الغربية للإنسان بالغة أو بواسطة أمر خارج  
 مساو له كالحقوق التعجب له بادراك الأمور المستغربة والمراد بالحق بالذات عدم الوساطة  
 في العروض بأن يكون العارض عارضا للواسطة بالذات ولا يكون لدى الوساطة إلا باليجاز  
 كالحركة العارضة لجالس السفينة بواسطة وعلم أحد قسمي الوساطة في الثبوت وهو أن  
 يكون كل من الوساطة وذی الوساطة معروضا حقيقيا كالحركة العارضة لا يدوم المتاح والغسم  
 الآخر منها وهو كون ذی الوساطة معروضا حقيقيا بدون الوساطة كالرباع للمون الثوب  
 المصبوغ لا ينافي اللحق بالذات والمراد باللحق بالمساوي ما يكرن لحوقه بواحدة لا بالذات  
 لكن بشرط أن تكون الوساطة مساوية لذی الوساطة فالواسطة ههنا أعم من أن تكون  
 واسطة في العروض أو أحد قسمي الوساطة في الثبوت وهو القسم المنفي في الازل فالعارض  
 للشيء لا بالذات ولا بالمساوي لعدم مرضا غريبا سواء كان بالأمر الأعم أو الأخص أو المبين  
 صدقا وتحتقا ويسمى عرضا غريبا لغرابته عن الذات لانه حق أن يكون من أجل ما يلحقها  
 بسببه . فان قلت ان اللاحق بالأمر المساوي أيضا أحق أن يعم من أحوال المساوي لا من  
 الذات فواجه الفرق بينهما بعد أحدهما من العرض الذاتي والآخر من الغريب . قلت الأمر  
 المساوي ليس منفكاً عن الذات وهو مرتبط بها ارتباطا تاما غاية سبب اليه ينسب الى الذات  
 بهذه الخصوصية بخلاف ما ينسب اليها بالأمر الأعم والأخص رأما العرض الأعم والأخص  
 من الموضوع فهو عرض ذاتي للموضوع . فان قلت قد يبحث في العلم عن العوارض اللاحقة  
 لنوع موضوع العلم وعرضه الذاتي وغير ذلك فكيف يقال انه لا يبحث في العلم الا عن  
 الاعراض الذاتية لموضوع العلم . قلت المراد مرجوع البحث الى موضوع العلم ولا شك ان  
 البحث عن أنواعه وأعراضه يرجع الى الموضوع (المعقولات) أي ما يوجد في الذهن هذا  
 احتراز عما ذهب اليه البعض من أن موضوعه الالفاظ من حيث أنها تبدل على المعاني لزعمهم  
 ان المنطق يقال فيه ان الحيوان الناطق معرف والحيوان جنس والناطق فصل وان العالم  
 متغير وكل متغير حادث ، مثلا قياس القضية الاولي الصغرى والثانية الكبرى رهامر كيان من  
 الموضوع والمحمول فزعموا ان هذه الأسامي بازاء الالفاظ موضوعة فتكون الالفاظ  
 موضوعة وما فهموا ان نظر المنطقيين ليس الا في المعاني المعقولة من هذه الالفاظ وإيراد  
 الالفاظ ليس الالفاظ والاستفادة فايرادها بالتبع لا بالذات فظهر أن البحث في المنطق

ليس الا عن المعقولات وهي على قسمين معقولات أولى وهي ما يحصل في الذهن ولا يلاحظ عروضة لشيء فيه ومعقولات ثانية وهي ما يكون ظرف عروضة الذهن سواء كان شرطاً لعروضة كالكائية والجزئية فان الوجود الذهني شرط لعروضهما لانهما من صفات المفهوم والمفهوم ما يحصل في الذهن أو لم يكن شرطاً كالشيئية وغيرها فانها تعرض للشيء في الذهن والخارج جميعاً وموضوع المنطق انما يكون باعتبار الأول والمصنف اختار مذهب المتأخرين القائلين بكون موضوع المنطق هو المعقولات مطلقاً ولم يقيّد بالثانية كما قيد المتقدمون لثلاير وعليه ما يورد عليهم من أن البحث في المنطق قد يكون عن نفس المعقولات الثانية كالذاتية والعرضية والكلية والجزئية بأن يجهل كل واحد منها بمجولات على المعقولات الأولى مع أن نفس موضوع العلم وما يتجوهر عنه لا بد أن يكون مفروضاً عن البحث فيه وانما يكون البحث عن أحواله فلو كانت المعقولات الثانية موضوعاً للعلم كيف يبحث عن نفسها فيه فعلم أن الموضوع هي المعقولات فقط ولك أن تقول إن البحث عن المعقولات الثانية ليس من حيث نفسها بل من حيث انها من أحوال المعقولات الثانية الأخرى مثلاً البحث عن الذاتية والعرضية ليست من حيث نفسها بل من حيث انها من أحوال الكلية وهي معقولة ثانية لانها تعرض لما حصل في الذهن فهي من المعقولات الأولى والكلية من المعقولات الثانية والذاتية والعرضية من أحوالها فهمان من المعقولات الثالثة. فان قلت قد يبحث عن الكل أيضاً قلت البحث عن تصور الكل ومفهومه ليس من المسائل المنطقية لانه لا يدخل له في الايصال وكذلك التصديق بشبوته للأشياء لا يتعلق له في المنطق فعلم أن مفهوم المعقولات التصورية والتصديقية لا يصلح للبحث من حيث الايصال وكذا ما صدقنا عليه من المعقولات الأولى فليس البحث عنهما الا برجوعهما الى المعقولات الثانية. فان قلت قد يكون البحث في المنطق عن وجود الكل الطبيعي وعن إيهام الجنس وعلمية الفصل وتخصيل النوع منهما كما سيأتي وهذا ليس بمبحث عن أحوال المعقولات الثانية. قلت البحث عن هذه الأمور على سبيل المبدئية لا من حيث أنها من المسائل المنطقية لأن البحث في المنطق عما يكون له دخل في الايصال وهذه الأمور ليست كذلك وطريق البحث عن الاعراض الذاتية أن تحمل على موضوع العلم أو أنواعه أو أعراضه الذاتية أو أنواع الاعراض فهي من حيث أنها يقع البحث فيها تسمى بمباحث ومن حيث أنها يسأل عنها تسمى مسائل ومن حيث أنها يطلب حصولها تسمى مطالب ومن حيث أنها تستخرج من البرهان تسمى نتائج ومن حيث أنها تكون كلية قاعدة وقانوناً ومن

حيث اشتغالها على الحكم قضية ومن حيث احقاقها للمصدق والكذب خبرا ومن حيث افادتها للحكم إخبارا ومن حيث كونها جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث أنها تطلب من الدليل مطلوبا فالسمي واحد وأن اختلفت العبارات باختلاف الاعتبار وقال الاستاذ قدس سره في شرحه إن موضوعه المعقولات سواء كانت معقولات أولى أو ثانية أو ثالثة لأن المعقول الثاني كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية تجعل محمولات على المعقول الأول والموضوع لا يجعل محمولا فتأمل فيه ( من حيث الايصال الى تصور وتصورات ) هذا احتراز عن حيثية كونها موجودة أو معدومة أو جواهر أو أعراض ونحوها فإن البحث عنها من هذه الخيالات إنما هو في العلم الالهي وليس من وظائف المنطق وهذا القيد على البحث عن الأعراض الذاتية أو قيد لمعناها نظر الباحث معناه ان البحث عن الأعراض الذاتية من حيث الايصال الى التصور المجهول أو التصديق كذلك لا من جهة أخرى وهذا القيد ملحوظ في نظر الباحث ولا دخل له في عرض العوارض ولا في معروضاتها بأن يكون شرطاً وعلة للمعروض بل سبب البحث وقيداً للموضوع في نظر الباحث والايانزم ان يكون الايصال شرطاً للمعروض الجنسية والفصلية مع ان الجنس والفصل عارضان لمرتبتيهما سواء كانا وصلاً أو لا والايصال أعم من أن يكون قريباً كالحديث والرسم في التصورات فانهما يوصلان الى المجهول التصوري بلا واسطة شيء آخر كالقياس في التصديقات فانه وصل قريب الى المجهول التصديقي وكذا الاستقراء والتخيل أو بعيداً كالجنس والفصل فانها يوصلان بلا واسطة انضمام أحدهما الى الآخر ليحصل منهما الحدو يوصل الى المجهول وهو محدود وكالقضية وعكسها ونقيضها فانها مالم ينضم اليها ضمنية ولم تجعل قياساً لا توصل الى التمدق والتصورات أيضاً من الموصل الابعد الى التصديقات كالموضوعات والمحمولات فانها يوصلان الى القضية والقضية توصل الى القياس والقياس يوصل الى المجهول التصديقي ولما كان في الكسب الطلب وهو لا يكون بدون الطالب والمطلوب والمغالب والاولا زلما هرا ن لا حاجة الى بيانها فكان الثالث مخفياً فأراد أن بينه فقال ( وما يطلب به ) أي الشيء الذي يطلب به الشيء الآخر يسمى ذلك مطلباً لكونه آلة للطلب فالظاهر بكسر الميم المناسبة المعام لكه خلاف المشهور لان المشهور هو الفتح فعلى هذا التقدير يكون مصدر اميميا أو اسم ظرف فاطلاقه على آلة الطلب بالمجاز ( وأمهات المطالب ) جمع الأم والمراد بها الأصل فأصول المطالب ( أربعة ) الاول مطلب ما ( و ) الثاني مطلب ( أي ) بالثبوت ( ر ) لثالث . طلب ( هـ و ) الرابع مطلب ( لم ) فذلك المطالب متباينة وماسواها تابعة لها . وتفردت عليها ( فا ) أي لا فلما بطلب به أي

بلفظه وفي بعض النسخ باللام الجارة بدون صيغة المضارع وبدون لفظ به معناه ظاهر (التصور) أي تصور الشيء (بحسب شرح الاسم) أي بيان اسمه ومفهومه (تسمى) أي (الشارحة) لشرحها اسم الشيء فالشارحة ما يطلب بها تصور الشيء باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج - واء كان معدوما كالانقضاء أو موجودا كالإنسان إذا قطع النظر عن وجوده فاداسئل عن الانقضاء أو الإنسان قبل العلم بوجوده فيكون المسئول عنه مفهومه مساويا كان النكير عن المفهوم بالذاتيات أو العرضيات فيندرج فيه الحد والرسم تماما ونافعا (أو بحسب الحقيقة) أي ما يطلب به التصور بحسب الحقيقة بمعنى أنه يسأل عن حقيقة ما دخلت عليه (لحقيقة) أي فتسمى حينئذ بالحقيقة كما تسمى سابقا بالشارحة لبيانها ذات الشيء التي تكون حقيقة ذلك الشيء فالحقيقة بطلبها تصور الشيء الذي علم وجوده كالإنسان إذا علم وجوده فيطلب تصور مفهومه بحسب الحقيقة وهذا أيضا أعم من أن يكون تصور الحد أو الرسم تماما أو ناقصا طائفا، إذا كان التمهيد في كليهما أعم من أن يكون بحسب الحد والرسم فالفرق بينهما قلت الفرق بينهما أن ما للشارحة لا يشترط فيها العلم بالوجود فتشمل المعلوم والموجود الغير المعلوم وفي الحقيقة لا بد فيها من العلم بالوجود لا يقال إن ما للحقيقة إما أن تفيد فائدة زائدة على الوجود وهو تصور الحقيقة أم لا فلي الثاني لا يعد مطلباً برأسه لأن مفاده يحصل بما للشارحة المفيدة لتصور المفهوم وهل البسيطة المفيدة للوجود وعلى الأول لا يجاب إلا بكيفية يكون شاملاً للحد والرسم لانا نقول بحسب اللغة لا فرق بينهما إلا بحسب العلم بالوجود في الحقيقة وعدمه في ما للشارحة وحصول هذا المطلب من ما للشارحة وهل البسيطة لا يضر ذكره استحساناً لتمييزه عن كل واحد منهما بانفراده أو الحاصل من المطالبين تصور الشيء وعلم وجوده لكن ليس هذا التصور حاصلاً بعد العلم بوجوده كما في الحقيقة فانا إذا تصورنا الشيء بمفهومه ثم علمنا بوجوده فيطلب بعد العلم بوجوده تصور وجهه خاص سواء كان بالسكنه أو غيره فهذا التصور مطلب ما للحقيقة في ما للحقيقة زيادة توضيح على مطلب ما للشارحة والهل البسيطة وقد يقال في الفرق بين الشارحة والحقيقة أن ذكر الحد في الشارحة ليس من حيث أنه حد بل أنه من حيث أنه عنوان وشرح لاسم بخلاف الحقيقة فانهم فانه دقيق قال في الحاشية إن قلت جواب ما انحصر في الحد والجنس والنوع كما ذكرنا وسيجيء في هذه الرسالة وذلك مناف لما دل عليه المقام من جواز كون الرسوم جواباً قلت حقيقة الأمر كذلك لكنهم توسعوا فجوزوا الرسوم والتعريف اللفظي في الجواب وتفصيل ذلك في الحواشي القديمة



وتمليقاتها انتهى حاصل السؤال ان انحصار جواب ما في الحدوا بنفس النوع كما ينبغي في باب السكليات الخمس يقتضى عدم جواز وفروع الرسوم في الجواب فلو تجوز فيه والتجوز ينافي في المحصر وحاصل الجواب انه لا سئل في انحصار جواب ما في الثلاثة اذ السؤال حقيقة إما بحسب الخصوصية فقط كما في الفعل أو بحسب الشراكه كما في الجاس أو بحسب كليهما كما في النوع فالجواب لا يكون إلا بذكر واحد منهما أو نفيه الآخر كذلك وتجوز الرسوم والتعريف اللفظي في الجواب بحسب المجاز والنوع مع عدم ادخال الجواب عن الذاتين كما في الواجب تعالى مثلاً فيجوز ويتبرع في الجواب عنها بالرسم فاندفع المناهات بين المحصر والتجوز لاختلاف الاعتبارين والتعريف الثاني والرسم لم يكن فيه تحصيل الصورة لكن لما كان الغرض منه احضار صورة مخزونة مما رآه التصور ابتداء فوقع في جواب ما وعدم المطالب التعمير والتعريف الا انه في معنى ما يجد في ذلك وما يعلم وجوده داخل في مطالب ما في اللفظي أيضاً فهم المعنى من الاعتقاد في ما رآه في مطلب ما هذا توضيح ما في الحاشية (واى لطالب المميز) أي بطلب ما يميز لشيء من انيابه متلباً (بالذاتيان) بان يكون المميز من جملة الذاتيات كما اذا قيل ان هذا شيء معنوي ذاته فذاته السؤال عما يكون ذاتياً يميز الانسان عن غيره فيجاب بالمالا (أو) ما بال (أو) ما بال (أو) ما بال بأن يكون المميز من جملة العرضيات كما اذا قيل الانسان أي شيء في مرضه فمعناه السؤال عما يكون عرضياً يميزه عن غيره فيجاب بالخاصة ترى الصالح (وهل للمال الله) في وجود شيء في نفسه) أي في نفس الشيء من غير زياده على الوجود كما يقال هل له ماء وجوداً لا (فسمى بسيطة) لاساطتها وعدم طلب الزيادة على الوجود (أو على صفة) لاساطتها على نفسه معناه هل يطلب التصديق بوجوده على صفة كقولنا هل الانسان عالم او بامل المركبة أي بها هذه الهل تسمى هلامركبة لتركيبه رطاب الزيادة الى لوجوده هي الصفة هل بسيطة متخللة بين ما السارحة والحقيقية لان العلم به لم يهزم الشيء لم يطلب بزيادة في نفسه وما لم يصدق بوجود الشيء في نفسه لم يطلب حقيقة فهل بسيطة الدالة لوجوده وخرقة عن ما السارحة الطالبة للمعروف ومقدمة على ما الحقيقية الطالبة للحقيقة وما هل المركبة فلا سئل في تأخيرها عن ما السارحة وهل بسيطة اذا كمال في علم احوال المبدء وما به شكوك الوجود وأما تأخيرها عن ما الحقيقية فغير ظاهر لانه قد تطلب الصعاب بدون عرذان الحقيقة لكن الأنسب التأخير لان طلب الصعاب بعد تصور الحقيقة والوجود ايقى وطلب أي مقدم على الهل المركبة لان تصور الذاتيات التي قوام الذات بها يستحسن أن يقدم على التعمير

بالعوارض ولا شك ان التصور بالعوارض مقدم على التصديق بها ومطلب ما الشارحة مقدم على جميع المطالب وقسم صاحب أفق المبين مطلب هل الى ثلاثة أقسام وزاد مطلب هل التي هي هل الأيسر على القسمين المذكورين في المتن ويطلب بها التصديق بفعلية الحقيقة وسنخ قوامها وهذا أثر من الجاعل في نفس الماهية على ما يحكم به الجعل البسيط في هذا القسم سؤال عن الشيء بحسب التقرر وهو مرتبة متقدمة على الوجود ورد عليه السيد الزاهد حاصله ان مطلب هل الأيسر على ما اخترعه إما تصديق متعلق بقوام الماهية من حيث هي ولا شك انه غير صالح للطلب ضرورة ان حل الشيء على نفسه ممنوع فأين الطلب أو غير مفيد فأين النفع وإما تصور متعلق بقوام الماهية فصار من مطلب ما الشارحة ولا يجاب بأن المطالب في هل الأيسر تصديق ثبوت الذاتيات للذات لانه موقوف على نظرية ثبوت الذاتيات للذات وهو في حيز الخفاء بل به أجاب به بعض الشارحين وحاصله ان مرتبة تقرر الماهية متقدمة على مرتبة الوجود وهي قد تكون مجهولة التوأم كقوام ماهية العنقاء فيسأل عنه هل هي متقررة أم لا فإذا كانت الماهية مجهولة القوام فيصح السؤال عن أصل قوامها أو ما أورد عليه بان التصديق انما يتعلق بمقادير الهيئته التركيبية عند المحقق الباهر والهيئة التركيبية مركبة من الموضوع والمحمول فالمحمول ان أخذ هو مرتبة القوام فلا يخفى انه يرجوع الى حل الشيء على نفسه وان أخذ التقرر الذي هو من العوارض فلا يخفى ان مقادير الهيئة حينئذ المرتبة المتأخرة عن مرتبة القوام على ما صرح به ذلك المحقق فقول المجيب ان مرتبة التقرر قد تكون مجهولة ان أريد به الجهل التصوري فسلم لكنه لا ينفعه وان أريد به الجهل التصديقي فممنوع فهذا لا يراد مدفوع باختيار النسق الاول من التردد والرجوع الى حل الشيء على نفسه لا يستلزم الامتناع وعدم الافادة لانه قد يكون نظر يماطوياً ومعيدياً فلا بد له من مطلب لا سيما اذا كان مجهولاً وإذا كان الشيء كالعنقاء مثلاً مجهولاً فلا شك في مجهولية التصديق بانه هل هو ماهية متقررة أم لا وقد يجاب عن اراد السيد الزاهد بان الامتناع وعدم الافادة على تقدير الجعل المركب مسلم لانه حينئذ ثبوت الذاتيات للذات وهو واجب لا يجعل الجاعل وأما على تقدير الجعل البسيط كما هو الحق فتقرر الذات لا يكون الا يجعل الجاعل بأنه أخرجهما من اللبس المحض الى الأيسر فالحكم بطلب الوجود وعدم طلب تقرر الماهية تحكم ولا يخفى عليك ان الجعل انما يخرج الذات من اللبس الى الأيسر لان يجعل ثبوت الذاتيات للذات لان ثبوت الذاتيات للذات بالضرورة لا يحتاج الى جاعل أصلاً وجاعل الذات هو عين جاعل الذاتيات فاذا جعل الذات فالذاتيات معها ثابتة لها بالضرورة لا تحتاج في ثبوتها الى جاعل أصلاً ولا شبه ما قال الاستاذ قدس

سرء انه ينقسم الـهل الى خمسة أقسام ثلاثة للـبسيطة الاول يطلب به الـجمل الاول فانه قد يكون نظرياً فلا بد له من مطلب ألا ترى ان الإنسان مثلاً اذا فرضنا عدم تصوّره بالسكينة يمكن لنا السؤال بأنه حيوان ناطق أم لا والثاني ما يكون طالباً للـمرتبة تنفّر الماهية التي هي عبارة عن نفسها وهي أثر الـجمل البسيط بالذات والمؤلف بالتبع كما يقال هل العنقاء موجودة وهذا وان كان ملازماً للوجود لكنه مقدم ومغاير له والثالث ما يكون طالباً للوجود والـهل المركبة لها قسمان الاول ما تكون طالبة للصفة المتقدمة على الوجود كالامكان فانه متقدم على الوجود لان الشئ يصير أولاً ولا يمكن ثم يصير موجوداً والثاني ما تكون طالبة للصفات المتأخرة عن الوجود كالقيام والقعود وغير ذلك وهذه الأقسام متباينة الأحكام والآثار لا بد من تصديقها للناظرين وتكثيفها للتنبيه الغافلين (ولم) أي لفظ لم يجزئ (لطلب الدليل بمجرد التمديق) أي يكون فيه طلب العلة لتصديق العقدة فقط من غير تعرض لعله ثبتونه في نفس الأمر كقولنا لم كان هذا متعفن الاخلاط قيل لانه محموم فهو دليل أي تعلم به إنيّة الشئ أي وجوده لا علية لان الحمى ليست علة لتعفن الاخلاط بل الامر بالعكس (أول الامر بحسب نفسه) عطف على قوله بمجرد التصديق معناه قد يكون لم لطالب وجود الامر في نفس الامر يعني لطالب عملية وجود الامر في نفس الامر كقولنا لم كان هذا محموماً قيل لانه متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم فتعفن الاخلاط علة للحمى في نفس الامر لا في اللفظ فقط كما في الاول وهذا دليل أي يعرف به عملية الشئ وعليته قال في الحاشية وهو دليل على وسيأتي في المناهات الخمس اه المناهات الخمس هي أقسام العياس من البرهان والجسد والخطابة والشعر والسفسة وسيجيء تفصيلها في آخر الكتاب فاحصل ما ذكره ان الأوسطين كان مع كونه علة للتصديق بالحكم المطلوب علة للحكم في الواقع أيضاً البرهان لمي نحو هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم فتعفن الاخلاط كما هو علة للحكم بالحمى على المشار اليه كذلك علة لمروضه في الواقع لان الحمى لا تكون الا بتعفن الاخلاط وان لم يكن الاوسط علة للحكم في الواقع وان جعل علة في الظاهر فهو اني نحو هذا محموم وكل محموم فهو متعفن الاخلاط فالحمى وان جعلت علة لتعفن في اللفظ لكنها ليست علة له في الواقع بل الامر بالعكس ويسمى هذا القسم دليلاً أيضاً وقد لا يكون بينهما علاقة العلية بل يكونان معاولي علة أخرى كقولنا هذه الخشبة محرقة وكل محرقة مشرقة فالاحراق والاشراق معاولان للنار فهذا القسم برهان الآن على الاطلاق فطلب لم لا شك في تأخره عن مطلب ما الشارحة والحقيقية والـهل البسيطة وأما عن الـهل المركبة فالإليق أن يكون مطلب لم متأخراً عنه لان

طلب الدليل للتصديق أو لعلية الشيء يكون بعد التصديق بوجوده في نفسه أو بوجوده على صفة كما لا يخفى . ولما فرغ من بيان أصول المطلب شرع في بيان فروعها فقال ( وأما مطلب (من) الذي يكون لطلب الهوية الشخصية كقولنا من هذا فالتقصود من السؤال التعين الشخصي المميز له من بين أشخاص آخر (وكم) لطلب التعين السكمي من حيث العدد والمقدار ومثاله ظاهر (وكيف) لطلب التعين من حيث الكيفيات نحو الصحة والمرض مثلا نحو كيف زيد يعني بأي كيفية من الكيفيات وحال من الأحوال متصف ( وأين ) لطلب التعين من حيث الحصول في المكان كالمسجد والسوق ( ومتى ) لطلب التعين من حيث الحصول في الزمان بنحو اليوم والأمس (إماذنابات) بالذال المجسمة والنون والباء الموحدة بينهما ألف والتاء المنقوطة المشاة جمع ذنابة بالضم بمعنى التابع فهذه المطالب إما توابع (لأي) من حيث أنها يطلب بها التميز كما يطلب بأي (أو مندرجة في الهل المركبة) من حيث أنها يقصد بها التصديق بوجود تلك الأحوال للأشياء فصارت طالبة لوجود الأشياء على الصفات كما في الهل المركبة وهذا غير ظاهر في من لطلبه الهوية الشخصية لا الصفة فالأولى أن يدخل في أي والبواقي في الهل المركبة فافهم

(فصل التصورات) جمع تصور والمراد المتصور (قدمناها) أي التصورات على التصديقات (وضعا) أي ذكر أو ترتيبا بان قدمنا ذكرها أو ردناها في الكتاب أولا ثم ذكرنا التصديقات (لتقدمها) أي التصورات على التصديقات (طبعاً) أي بحسب الطبع قال في الحاشية التقدم الطبيعي عبارة عن الاحتياج ولا شك أن التصديق يحتاج إلى التصور اهـ فالتقدم الطبيعي تقدم المحتاج إليه على المحتاج بحيث لا يكون المحتاج إليه علة تامة للمحتاج ولا يكون تقدماً بالعلية والتصور محتاج إليه للتصديق لأن التصديق لا يكون بدون التصور اذ هو جزؤه أو شرطه على اختلاف المذهبين ولبس علة تامة للتصديق لوجود التصور بدونه والعلة التامة لا تنفك عن العلول فصار مقدماً بالطبع فلذا أوردته مقدماً بحسب الوضع أيضاً ليوافق الوضع الطبع (فإن المجهول المطلق) أي الذي لا يعلمه أحد بوجه من الوجوه (يتمتع عليه) أي على المجهول المطلق (الحكم) بالثبوت أو السلب هذا بيان لمقدمة من مقدمتي دليل التقدم الطبيعي وهي كون التصور محتاجاً إليه وترك المقدمة الثانية وهي كونه غير علة تامة لظهوره كما علمت فحاصله أن التصديق لا بد فيه من الحكم والحكم لا يكون إلا بين الطرفين المحكوم عليه وبه فلا بد من تصور المحكوم عليه لانه لو لم يتصور كيف يحكم عليه فإن المجهول المطلق يتمتع عليه الحكم فصار التصديق محتاجاً إلى التصور ومقدماً عليه وهذا هو التقدم الطبيعي . فان قلت .

كما لا بد في التصديق من تصور المحكوم عليه كذلك لا بد من تصور المحكوم به والنسبة لها وجه تخصيص الذكر بالمحكوم عليه . قلت له كونه عمدة ويعرف حال البواق بالمقايضة ( قيل فيه ) أى في قولنا المجهول المطلق يتمتع عليه الحكم ( حكم ) أى حكم بالامتناع على المجهول المطلق ( فهو ) أى فهذا القول ( كذب ) لا بطلاله لنفسه توضيحه ان دليلكم باطل لان قولكم المجهول المطلق يتمتع عليه الحكم لاشك ان فيه حكما لان الامتناع أيضا حكم من الاحكام فهذا الحكم إما على المجهول المطلق أو على المعلوم فان كان الاول يلزم بطلان قولكم بقولكم لان قولكم يقتضى بطلان الحكم مع انكم تحكمون فيه فصار هذا القول كادبالاستلزام القيصين الحكم وعدمه وعلى الثانى كيف الحكم عليه بالامتناع لان معلومينه تستدعى صحة الحكم لا امتناعه وبالجملة على التقديرين يلزم كذب هذا القول ( وحله ) أى حل الاول المعلوم من قيل ( أنه ) أى المجهول ( معلوم بالذات ) أى بوصف الجهورية بالفعل ( ومجهول مطلق بالعرض ) أى فرض العقل مجهولا غير معلوم بوجه من الوجوه - قى عن وجه الجهورية أيضا فحاصله ان للمجهول المطلق اعتبارين أحدهما كونه معلوما بعنوان الجهورية والثانى ان العقل يفرضه مجهولا مطلقا بحيث لا يلتفت الى كونه معلوما بوصف الجهورية فالحكم عليه باعتبار الاول لان العقل تصوره أولا بهذا العنوان ثم حكم عليه وسلبه بالاكتبار الثانى بأن العقل لم انتفت الى كونه معلوما بهذا العنوان وفرضه مجهولا بجميع الوجوه فحكم بسبب الحكم عليه فلا يلزم التناقض لكونه مشروطا بالوحدات الثمانية وههنا يختلف الموضوع باختلاف الاعتبار ( فالحكم وسلبه باعتبارين ) الاول باعتبار كونه معلوما بوصف الجهورية والثانى باعتبار فرضه مجهولا ويحتمل أن يكون اللفظ بالعرض بالعين المهملة دون المراء فعناه - حيث أنه معلوم بالذات أى بمفهومه ومجهول بالعرض أى بواسطة الغير وهو ما يعرضه هذا المفهوم فالعقل يعلم المجهول بعنوانه ويجعل هذا العنوان عنوانا للحقيقة التى هى مجهولة مطلقا وان كانت باطلة ومخالفا فيحكم على هذا العنوان الحاصل في الذهن ويسلب عنه باعتبار سلبه عن المعلنون المحال فالامتناع انما هو للعنوان وهذا العنوان من عوارضه فاقبجه اليه بالعرض ( وسيأتى ) قال فى الحاشية أى فى التبصرة التى عقدت لتحقيق المحصورات اه وههنا شبهة أخرى وهى اننا اذا فرضنا مثلا زيدا تصورى مرتبة الهيولانية مفهوم المجهول المطلق ابتداء وذهنه خال عن جميع المفاهيم سواء فالاشياء امام معلومة زيدا أو مجهولة له فان كانت معلومة فلا يكون شأنها الا بهذا المفهوم لا بغيره لفرض كون ذهنه خاليا عن جميع المفاهيم سواء فاذا علم بهذا المفهوم يكون هذا المفهوم صادقا على هذه الاشياء وما صدق عليه المجهول المطلق يكون مجهولا فيلزم كون الاشياء مجهولة

مع انها فرضت معلومة هذا خطف لاجتماع المتنافيين وان كانت مجهولة مطلقة فالمجهول المطلق يكون صادقا عليها ووجهها لها وهذا الوجه حاصل في ذهن زيد فصارت الاشياء معلومة من وجه مع انها كانت مجهولة مطلقة وهذا باطل وأجيب عنها بأن الشيء إنما يصير معلوما بحصول وجه من وجوهه ان لم يكن ذلك الوجه منافيا للمعلومية اذا ما يكون منافيا للمعلومية كيف يكون مبدأ الانكشاف فختار ان الاشياء مجهولة مطلقة ومفهوم المجهول المطلق صادق عليها ووجه من وجوهها لكن لا يلزم من حصول هذا الوجه في العقل انكشاف الاشياء لكونه منافيا للمعلومية وما أورد عليه من ان اسمها ما يكون حاصلًا بنفسه أو بوجه من وجوهه معلوما ونقيضه مجهولا، طلقا وان شئت تسميته بأسمى آخر ولا شك في تنافي المفهومين ويلزم اجتماعهما بالبيان المذكور فليس بشيء لانا نقول معلومية الشيء عبارة عن انكشافه بالكه أو بالوجه وحصول وجه من الوجوه من غير مناسبة والتفان ومن غير لحاظ كونه وجهًا لذلك الشيء حقيقة لا يوجب كونه معلوما كما قال بعض المحققين في رد العلم بوجه انه ليس علمًا الذي الوجه وتسمية ما يكون حاصلًا بنفسه أو بوجه من وجوهه معلوما إنما هي من حيث كون هذا الوجه وجهًا لهذا الشيء وفي تصور المجهول المطلق في مرتبة الهيولانية ليس الالتفات الى شيء آخر ولا الى كونه معلوما بهذا الوجه واما كونه وجهًا للشيء في الواقع فلا يكفي للعلم لاسيما اذا كان منافيا له فكيف يكون منشأ لانكشافه وان جعل علم الشيء عبارة عن الحصول سواء كان منشأ لانكشاف ذلك الشيء أم لا فلا مناقشة في الاصطلاح وانما الكلام على ما ذهب اليه المحققون وسيبحث عنه في هذا الفن فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق وقد يجاب بأن في مبدء الولادة لا يحصل أولا الا ما هو من أجل البديهيان كالوجود وغيره واما حصول مفهوم المجهول المطلق فممنوع ولك أن تقول حصول هذا المفهوم ابتداء ليس بمحال فاذا فرض حصوله يلزم ما ذكر فافهم ولهذه الشبهة تقرير آخر في شرح الاستاذ قدس سره وقال بتعذر الجواب عنه وذكره يفضي الى التطويل فارجع اليه (الافادة لا تتم الا بالدلالة) هذا دفع توهم عسى أن يتوهم ان المنطق لا يبحث الا عن القول الشارح والحجة وكيفية ترتيبها وهما لا يتوقفان على الالفاظ فنظرهم وبختم ليس الا عن المعاني فواجه ذكر الالفاظ ودلالتها في المنطق مع انه ليس من وظائفه وبيان الدفع ان التعليم والتعلم والافادة والاستفادة في العلوم وغيرها لا تكون الا باظهار ما في الضمير لصاحبه فلا بد من الالفاظ الدالة على المعاني المطلوبة لحصول الافادة والاستفادة حتى لا ينفك تعقل المعاني عن تحيل الالفاظ فلهذه الفائدة أورد مباحث الالفاظ وجعلها من لواحق المقدمة فان قلت الافادة والاستفادة قد يكونان

بالكتابة والاشارة ايضا فوجه تخصيص الالفاظ وما الحاجة الى الالفاظ. قلت في الكتابة والاشارة مشقة لا تنفي فان قيل ان الاشراقين كان فيهم افادة واستعادة بدون الالفاظ بالحدس واشراق القلب قلنا ليس هذا الطريق سهلا ولا يتيسر لكل واحد وانما الغالب فيهما هي الالفاظ وحصر انعام الافادة بالنسبة اليها لا مطلقا لئلا يرد عليه ان افادة الواجب على الانبياء والاولياء بطريق الوحي والالهام لا بالالفاظ والبحث عن الالفاظ في فن المنطق ليس بالذات بل بالتبع للافادة والاستفادة والبحث عنها ليس من حيث انها موجودة ومعدومة وجوهر وعرض وكيف يحدث بل من حيث انها دالة على المعاني التي يتألف منها الموصل الى المجهول فلذا قال لا تتم الا بالدلالة وهي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر (منها) أي من الدلالة (عقلية) منسوبة الى العقل وانما سميت بها لانه ليس للوضع والطبع مدخل فيها (بعلaque ذاتية) أي بملاقة بين الدال والمدلول في هذه الدلالة حاصلة لذاتها مع قطع النظر عن الخارج وهي علاقة اللزوم العقلي بينهما كما تدل عليه الحاشية ولا بد فيها من العلم بالدال والمدلول والعلاقة بينهما ينتقل من أحدهما الى الآخر. فان قلت الدلالة وقوف على علم المدلول وعلم المدلول لا يكون الا بالدلالة فيلزم الدور. قلت علم المدلول من الدال موقوف على الدلالة وعلمه مطلقا ليس موقوفا عليها والدلالة موقوفة على علمه المطلق فتعابر الموقوف والموقوف عليه فلا يلزم الدور والاولى ان يراد بالعلاقة الذاتية علاقة التأثير كما قل الاستاد قدس سره ليشمل جميع أنحاء هذه الدلالة وهي دلالة الاثر على المؤثر ودلالة المؤثر على الأثر ودلالة أحد الأثرين على الآخر كدلالة الدخان على النار وبالعكس ودلالة الدخان على الحرارة (ومنها) أي من الدلالة (وضعية) منسوبة الى الوضع لان في هذه الدلالة للوضع دخلا تاما (يجعل الجامع) أي يكون لعلاقة جعل الجامع أي وضع الواضع للدال بازاء المدلول (ومنها) أي من الدلالة (طبيعية) منسوبة الى الطبع لدخول الطبع فيه (بأحداث طسعة) للدال عند عرض المدلول فينتقل الذهن في الدلالة من ممارسة الطبيعة الى ايجاد الدال عند عرض المدلول. فان قلت قد تكون الدلالة بالاسباب العادية على المسباب كدلالة الدخان على المطر والمالة على كثرته فهذه الدلالة خارجة عن الاقسام الثلاثة ويحل المعر فيها. قلت ان كان السبب العادي من ذوى الشعور فيدخل تحت الوضع وان لم يكن فهي طبيعية لا يقال ان دلالة اح اح على وجع الصدر واح اح على السعال دلالة طبيعية مع ان الحديث من ذوى الشعور فكيف تكون طبيعية لا نقول لاسلم انه يحدث من الشاعرة لجواز ان يحدث من عدم الشعور لكن الوهم من ملاصقة بالشاعرة وعدم العرف من ما مصدر عنها وعن غيرها

حكم بصدوره عنها أو يقال يصدر عن الشاعرة من حيث عدم الشعور بها ( وكل منها )  
 أى من الدلالات الثلاث ( لعظية ) ، نسوبة للفظ يكون فيها الانتقال من اللفظ الى غيره  
 ( وغير لعظية ) أى ليس فيها الانتقال من اللفظ واذا ضرب هذان القسمان في الاقسام الثلاثة  
 صار ستة أقسام الأول دلالة عقلية لعظية كدلالة لفظ زيد المسموع من وراء الجدار  
 على وجود اللفظ . فان قلت ان دلالة زيد المسموع من وراء الجدار على مسماه دلالة وضعية  
 مع ان العقلية أيضا متحققة ههنا فاجع ان العقلية والوضعية فلا يبين التباين بين الاقسام الثلاثة  
 مع انه لا بد من التباين . . . قلت تحقق الدالتين في مادة واحدة من جهة واحدة ممنوع  
 وأما من جهتين فلا بأس به فدلالة زيد على مسماه وهو الشخص المعين وضعية وعلى وجود  
 اللفظ أى وجود المنكلم بهذا اللفظ عقلية لعدم وضعه وإنما انتقل العقل اليه فالاولى  
 في مثال هذه الدلالة اعظم ديز الذى هو غير موضوع للعقل لتكون دلالة على وجود اللفظ  
 فقط والثاني عقلية غير لعظية كدلالة الدخان على النار والثالث وضعية لعظية كدلالة  
 الانسان على الحيوان الناطق والرابع وضعية غير لعظية كدلالة الدوال الاربع أى  
 الخطوط والعقود والنصب والاشارات على مدلولاتها لان دلالتها على مدلولاتها وان كانت  
 بتقرر الواضع لها لكن الدوال له متاعاطا بل هي الامر الواقعى أو الحالة الواقعية الموضوعة  
 لمدلولاتها وانما من طبيعته لعظية كدلالة اح اح على وجع الصدر والسادس طبيعية  
 غير لعظية كدلالة حمرة الوجه على الخجل وصغرته على الوجع وسرعة النبض على المزاج  
 المخصوص . فان قلت هذه الدلالة من قبيل دلالة الأثر على المؤثر وهي عقلية وليست طبيعية  
 فانحصرت الطبيعية في اللعظية وصارت الاقسام خمسة . قلت لهذه الدلالة اعتباران الأول  
 اعتبار أن المرض المخصوص يستلزم للصوت المعين والكيفية المعينه للون المعين والمزاج  
 المعين للحركة المعينة فهى من هذا الاعتبار عقلية لعلاقة اللزوم بين الدال والمدلول والثاني  
 اعتبار أن صدور الدال ووجوده بحسب اضطرار الطبيعة والانتقال فهى من الدال الى المدلول  
 بممارسة عادة الطبيعة فهى طبيعية ولا منافاة بين اجتماعهما في مادة واحدة لكونه من جهتين  
 والاولى في مثالها ركض الدابة على الارض بيدها عند مشاهدة العلف وبعضهم لما التبس عليه  
 الفرق بين العقلية والطبيعية الغير اللفظية أنكرها و بما علمت من الفرق يظهر وجودها قال  
 في الحاشية أنكر السيد وجود الطبيعة في غير اللفظية واعتبره المحقق الدواني فهو الحق اه  
 والانصار بين الاقسام الثلاثة والستة ليس عقليا بل استقرائى كما يظهر بالتأمل فلذا أورد  
 المصنف بقوله منها ولم يقل وهى إما عقلية أولا ( وإذا كان الانسان مدنى الطبع ) هذا بيان سبب



اعتبار الدلالة الوضعية اللفظية دون غيرها خاصة له ان الانسان لما كان مدنى الطبع يعنى  
 طبيعته تقتضى التمدن وهو الاجتماع مع بنى نوعه لان تديسه لا يمكن بدون مشاركتهم وإعلام  
 أحدهم على ما فى ضميره لصاحبه وصاحبه له من المعاصد والمعالج فى المآل كل والمشارب  
 والملابس التى يحتاج اليها فى كل زمان صار ( كثير الافتقار ) أى الاحتياج ( الى التعليم )  
 بإعلام ما فى ضميره لصاحبه ( والتعليم ) أى أخذه ما فى ضمير صاحبه والطبيعية والعلمية  
 غير منضبطتين لاختلاف ما باختلاف الطبائع والعقول فلا ببيان للفهم على الوجه المطلوب  
 فاحتيج إليهما الى الوضعية ولما كانت الاشارات وغيرها من الدوال الغير الاسمية لا معنى للفهم  
 المقصود ولا سيما فى المقولات الصرفة فست الحاجة فيه الى الدلالة الوضعية اللفظية ( وكانت  
 اللفظية الوضعية أعما ) أى أتمل الدلالات المذكورة أقساما ( وأسهلها ) أى أهل الدلالات  
 تعلما وتعلما ( فلها ) أى الوضعية اللفظية ( الاعتبار ) فى الاسماء ال نونية سيما ان الافادة  
 والاستفادة بالدلالة اللفظية الوضعية أشمل وأسهل بخلاف الدلالة العمالية والطبيعية لان  
 طريق الفهم فيهما واحد وهو النقل فى الاول والطبع فى الثانى صار مدنيه ما وسعه والوضعية  
 فيها وسعة كثيرة لان الالفاظ موضوعه فى كل اللغات امان وادويةا السبل والبار غير ذلك  
 ولا شرائط العلم لوضع الواضع وكفايته وعدد المماثلة الى الديق فى حصول الافادة  
 والاستفادة صارت أشمل وأسهل للتعليم والتعلم أو يعال ان واضع أصول الاسماء لمعاني هو الله  
 تعالى وعالمها لازم له وهو علم لنبيه والنبي لأمة حتى استهزى من بسبب الدلالة فسادتهم فى  
 كل درجة وطبقة فبسبب هذه الشهرة صارت أسهل بحسب المأخذ وبأسرار ان الله تعالى  
 لم يترك معنى من المعانى الا وضع بازائه لفظا يدل عليه وصار الالفاظ مشتهرة فيها بينهم  
 ودالاتها على كل من المعانى بحسب الوضع فصارت أعم الدلالات من هذه الجهة وما قبل فى  
 وجهه الاشتمالية انه كلما يمكن بالدلالة العقلية والطبيعية والوجدانية التعبير اللفظية أو مكنت  
 الوضعية اللفظية بوضع الالفاظ بازاء مدلولاتها وليس العكس وليس شئ لانه ان أراد  
 بإمكان الوضعية انه يمكن لنا ان نوضع ونقرر هذا اللفظ لمعنى من المعانى فسلم ان كان ليس  
 كلاما فيه بل فى أصل الوضع للواضع كما سلمت وان أراد ان كان معنى الوضعية بحسب  
 أصل الوضع فمنوع لجواز ان يمدد عن الطبيعة عند اضطرارها لفظا بهمل بدل على  
 ما عرض لها من غير دلالة على معنى من المعانى وترك هذا العائل بيان وجب الاسهلية له لزم  
 لفظ الاشتمل بالشين المعجمة والميم وكان الهاء وتوهم كونه بمعنى الاعم - فلا عطاء تفهيرا  
 والله أعلم بحال عبادته وان كان لهذه النسخة صحة لسن وجدب أكثر النسخ مطبوعة لما صر من

التفصيل وجعل العبارة على الافادة الجديدة أولى فافهم . فان قلت لما كان غرض المنطقيين بالذات هو المعاني والدلالة الوضعية ليست من أغراضهم الا بالتبع فالاختياج الى بيان الالفاظ في هذا الفن لا يكون الا الى الالفاظ التي دون هذا الفن فيها كالعربية والفارسية فلا بد من ان تبين فيها الالفاظ المدونة في الحاجة الى بيان أحوالها وعمومها من غير اختصار بل بانه دون لغة . قلت ان قواعد المنطق أعم فأخذ بها في الالفاظ أيضا على سبيل العموم لئلا تكون منافرة ووحشة أو يقال ان تدور في المنطق في كل لغة بمدرج فكيف لا . في اليونانية الى العربية ومنها الى الفارسية فكذلك يمكن نقلها الى كل لغة فلو أخذت مبادئ الالفاظ المختصة بلغة دون لغة يحتاج الى تفسيرها اذا دون في غير هذه اللغة (ومن ههنا) أي من افتقار الانسان في التعليم والتعلم الى المعاني المطلقة دون الخصوصيات (تبين) أي ظهر (ان الالفاظ موضوعات للمعاني من حيث هي هي) مع قطع النظر عن وجوده في الخارج أوالذهن (دون الصور الذهنية) الخصوصية بخصوصية لها في الذهن (أو دون) الصور (الخارجية الخاصة) بخصوصية وجودها في الخارج (كما قيل) بالوضع لها قال في الحاشية فان مناط التعلم والتعليم اللذين يحتاج الانسان فيهما الى التقدير انما هو المعاني مطلقا لا الخصوصيات اهـ فحاصله ان المقصود بالتعليم هو المعاني من حيث هي هي لا من حيث انها مكسفة بالعوارض الذهنية والخارجية والمرض من الوضع انما هو الاستعمال ولما كان مناط الاستعمال هو المطلق فالوضع لا يكون الا لها فهذه المعاني هي التي وضعت الالفاظ بازائها ولو كانت الالفاظ موضوعات للمعاني من حيث قيامها بالذهن واكتنافها بالعوارض الذهنية أي الشخص الذهني لم يمكن التعلم والتعليم فانهما لا يكونان الا بالانتقال وانتقال هذا المعاني الذهنية الى الخارج غير ممكن لعدم حصولها فيه وكذلك انتقالها من ذهن الى ذهن آخر أيضا محال لان الصورة الذهنية عرض للذهن وانتقال العرض من محل الى محل آخر مع بقاءه بالشخص باطل لتخصسه بمحله ولو كانت الالفاظ موضوعات للأمور الخارجية من حيث الخصوصيات الخارجية لم يمكن تعليم الكليات من حيث هي كليات لانها معرفة عن الخصوصيات فظهر ان الالفاظ موضوعات بآراء الماهية من حيث هي هي والخصوصيات لغة محضة كما يظهر بالاستقراء والتبعية وذهب أبو نصر الغاربي وأبو علي بن سينا وتابعوهما الى ان الالفاظ موضوعات للصور الذهنية وبعض المتأخرين ذهبوا الى انها موضوعات للصور الخارجية وما ذكر في المتن هو ذهب الجمهور من المتأخرين ومنشأ الاختلاف هو الاختلاف في المعلوم بالذات فمن ذهب الى انه هو الامر الخارجى قال بموضوعية الالفاظ له ومن ذهب الى انه هو الامر الذهني جعل الالفاظ موضوعات

بازاء الامور الذهنية وعند البعض مبنى الاختلاف على الاختلاف في الملتفت اليه بالذات فمن  
قال ان الحاصل في الذهن هو الملتفت اليه بالذات قال بوضعها له ومن قال ان الملتفت اليه هو  
الاعيان الخارجية ذهب الى ان وضع الالفاظ بازائها فحاصل دليل الشيفين ان الموضوع له  
ما هو معلوم بالذات ولا شك ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية لا الخارجية لبقاء العلم بانتفائها  
وهو صفة ذات اضافية لا بد لبقائها من بقاء الموصوف فظهر ان المعلوم هو الصورة الذهنية  
وهي باقية فالعلم بان ببقائها عند انتفائها عن الخارج فلاح ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية  
فالالفاظ لا تكون موضوعا لبازاها ويرد عليه النقض بوضع لفظ الله تعالى فانه ليس  
موضوعا للتمتص الموجود في الخارج وايضا يلزم أن يكون كل من القضايا ذهنية على ان  
البعض ينكرون الوجود الذهني مع القول بوضع الالفاظ للعاني ودليل بعض المتأخرين ان  
الملتفت اليه الذات والكاسب والمكتسب انما هو ذو الصورة فتكون الالفاظ موضوعا  
له ويرد عليه ان الالتفات قد يكون بالذات الى الطبائع من حيث هي هي ايضا ويتعض ايضا  
بالالفاظ التي لا توجد مانيها في الخارج كالانزاعيات والمعقولات الثانية كالكلية وغيرها  
فانها ليس لها وجود في الخارج وكالعنفاء فانه ليس موضوعا للامر الخارجى لعدم وجوده فيه  
ويعارض بانه لو كانت الالفاظ موضوعا للعاني في الخارج لاتفى معناها بانتفائها في الخارج مع  
انه يبقى افهام المعنى من اللفظ عند انتفاء الموجود الخارجى فلم يبق الا وضع الالفاظ للعاني من  
حيث هي هي فهي متنوعة لها ولد اول البعض هذين القولين الى المعاني من حيث هي هي  
وجعل الصورة الذهنية والامر الخارجى عليها فان الامر الذهني يطلق على نفس الماهية  
والامر الخارجى وان لم ينفى عنها لکن قد يطلق على ما يقابل الذهني أعم من أن يكون في  
الخارج أو في مرتبة نفس الشيء من حيث هي هي مع قطع النظر عن التصويبات الذهنية  
أو يقال ان المراد منها الصورة المعلومة من حيث هي هي ولا يذهب علمك انه على هذا التقدير  
يكون النزاع لفظيا لان تصودهم واحدا وانما اختلفوا في تعبيرهم عنه بالالفاظ مختلفة فان قلت  
ان كل الالفاظ ليست موضوعا لماهية من حيث هي هي لاننا لم بالغرور وان لغنا الكلى  
موضوع لما في الذهن ولا يمرض للشيء الا في الذهن ولفظ هذا موضوع للإشارة اليه الموجود  
في الخارج وكذا لفظ الله تعالى ليس فيه نفس الماهية من حيث هي هي وانما هو موضوع  
للذات المستحصنة في الخارج فواجبه القول بوضعها للعاني من حيث هي هي مطلقا وتأويل  
القولين الى هذا القول بل الصواب أن يقال ان بعض الالفاظ موضوعا لماهية من حيث هي هي  
هي كلفظ الانسان والفرس وبعضها للذهنية كلفظ العلم ونحوه من المفهومات لا نزاعية

وبعضها الخارج كلفظ الله تعالى وأسماء الجزئيات المادية . قلت مراد المصنف ان الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي أي لا توجد في معانيها خصوصية خارجية فقط كما ذهب اليه القائلون بالوضع للامرا المارجي ولا الذهنية فقط كما هو مذهب من قال بوضعها للامر الذهني بل بعضها للخارج وبعضها للذهن على سبيل التوزيع والاحسن في بيانه ما قال الاستاذ المحقق في شرحه ان النظر الدقيق يحكم بأن الموضوع له في الكل نفس الشيء من حيث هي هي فاسم ذاته تعالى موضوع بازاء نفس ذاته ولا يلاحظ فيه خصوصية ظرف دون ظرف حتى لو فرض حصوله في الذهن لا يتبدل الموضوع له وكذلك الجزئيات المادية لو حصلت ذواتها في الذهن لا يتبدل الموضوع له وكذلك المعاني الاتزاعية كالهوية والنسبة لو فرض حصولها في الخارج لا يتبدل الموضوع له ونظيره ما يقال معنى الكلى ما لا يمتنع عند العقل تكثره في الخارج مع ان الكليات الفرضية كاللاني وشريك الباري يستحيل تكثرها في الخارج لكن المفهوم لا يأتي عنه كذلك معاني الألفاظ من حيث هي هي لا تأتي من حصولها في الخارج والذهن وان كانت بحسب الخصوصية آتية عن حصول أحداه في ظرف الآخر هذا خلاصة كلامه خذ واحفظه والقول بأن الالفاظ مطلقا لا يتناول تلك الاوضاع الثلاث اسلم من التكلفات فافهم وههنا اختلاف آخر في أصل الوضع فقال بعضهم ان الواضع هو الله تعالى فقط بأنه وضع الالفاظ كلها لمعانيها ثم ألقى على الانبياء عليهم ولي نبيا الملائكة والسلام بالوحي ثم الام أخذوا منهم واليه ذهب الاشعري وجع من الفقهاء استدلالا بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبشوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا هذا يدل على ان الواضع هو الله تعالى وآدم تعلم منه تعالى ولم تعلم الملائكة فاعتزوا بحجزم وقال البعض وهو جع من المتكلمين ان الواضع هو الناس والالفاظ اصطلاحية انبعثت داعية واحدة أودواحي جع على وضع اللغات لمعانيها وعرف الباقون من الناس بالارشاد كتعليم الوالدين للطفل وعند البعض ان الواضع هو الله تعالى والناس جميعا لان بعض الالفاظ توقفي لا يعلم اطلاقه على شيء الا بالشارع وبعضها بالاصطلاح وهذا مذهب أبي اسحق والمذاهب وتفصيلها مذكورة في كتب الاصول واختلاف ثالث وهو ان المناسبة بين اللفظ الموضوع والمعنى الموضوع له ضروري أم لا قال البعض لا بد من المناسبة والاما اختص بعض الالفاظ ببعض المعاني واليه ميل المعتزلة وعند البعض المناسبة ليست بضرورية لان اللفظ الواحد قد يكون موضوعا للضدين كلفظ الجون بفتح الجيم للابيض والاسود فلو كانت المناسبة مشروطة لأمكن أن يناسب الطبع للضدين

وهو باطل ولك ان تقول ان المناسبة وان كانت مخفية علينا لكن الواضع يعلمها وهذه المناسبة  
وضمها وان لم يظهر على الغير والقول بأن الدلالة لا تتحقق الا بظهور المناسبة لا يخالف عن تحكم  
فانهم (دلالة اللفظ على تمام ما وضع) أى اللفظ (له) يرجع ضميره الى ما معنا. دلالة اللفظ على  
تمام المعنى الذى وضع اللفظ لذلك المعنى (من تلك الحيشية) أى من حيث انه تمام ما وضع له  
(مطابقه) يعنى تسمى هذه الدلالة دلالة مطابقة لتطابق اللفظ للمعنى (وعلى جزئه) أى جزء  
ما وضع اللفظ له من حيث انه جزؤه (تضمن) يعنى تسمى دلالة تضمنية لكونها دلالة اللفظ  
على ما فى ضمن الموضوع له وانما اختار فى تعريف المطابقة على تمام ما وضع له ولم يقل على  
جميع ما وضع له ولا عين ما وضع له لان الاول يشعر بالتركيب فيلزم تخصيص المطابقة بالتركيب  
مع ان دلالة المفرد على المعنى الموضوع له أيضا مطابقة فيثبت لا يكون التعريف جامعاً  
والثانى وان صح لکن فى عدوله عنه الى ما اختار اشارة الى ان تعريف الجمهور بتمام ما وضع له  
أيضا صحيح . فان قلت ان لفظ التمام معنى الجميع ومعناها واحد فكيف يشعر أحد هما بالتركيب  
دون الآخر مع اتحادهما فى المعنى . قلت التمام والكل والجميع وان كانت متقاربة الدلالة لكن  
التمام ليس من شرطه أن يحيط بكثرة بالقوة أو بالفعل ولهذا يقال للواجب تعالى انه تمام  
الوجود ولا يطلق عليه لفظ الجميع لان من شرطه الاحاطة بكثرة فغاب التمام النقص وهو  
أعم مما هو بحسب الاجزاء ومقابل الجميع هو البعض وهو يشعر بالاجزاء . فان قلت ما فائدة  
قيد الحيشية . قلت فائدتها عدم دخول احدى الثلاث فى الاخرى فان اللفظ قد يكون موضوعاً  
للكل والجزء كالامكان فانه موضوع للامكان العام والامكان الخاص وبطلق عليهما فاذا  
أطلق الامكان وأريد به الامكان العام مثلاً تكون تلك الدلالة مطابقة لكونها على  
ما وضع له مع انه يصدق عليه انه دلالة على جزء الموضوع له لكون الامكان الخاص موضوعاً  
له الامكان العام والامكان العام جزؤه فيصدق التضمن على المطابقة وكذا بالعكس  
وكذلك قد يكون اللفظ مشتركاً بين المازوم واللازم كلفظ الشمس فانه مشترك بين  
الضوء والجرم فلما طلعت الشمس وأريد بها الضوء مثلاً يكون دلالتها عليه مطابقة  
بوضعها مع انه يصدق عليه انه لازم الموضوع له لكون الجرم موضوعاً له أيضاً وهذا لازم  
فيصدق الالتزام على المطابقة وكذا بالعكس فاذا قيد بالحيشية لا يصدق احدهما على  
الاخرى لان الامكان العام من حيث انه موضوع له لا يصدق عليه بهذه الحيشية انه جزء  
للموضوع له وكذا الضوء من هذه الحيشية ليس بلام للموضوع له فبالحيشية امتازت  
احدهما عن الاخرى امتيازاً تاماً فلذا قيدها (وهو) أى التضمن (لازم لها) أى للمطابقة (فى)

المركبات) أى فى المعانى المركبة لان فى المركبات اذا وجد الدلالة على الموضوع له وهو مركب فلا بد من أن يكون له جزء ودلالة على الجزء يكون تضمنا بخلاف البسيط فان لفظة يدل على مسماه وليس له جزء لانه تكون دلالة عليه تضمنا قال فى الماشية فان فهم الجزء فى فهم الكل وهما متحدان بالذات. تغايران بالاعتبار كالجنس مع النوع اهـ ويظهر من هذه الماشية ان فهم الجزء ليس تغايرا لفهم الكل بل هو فهم الكل وينسب هذا الفهم الى اجزائه ويدل عليه ما قال فى السلم اللفظ الدال وضعه هو فى كمال معناه مطابقة وفى جزءه تضمن وهما واحدة فان الكل انما يتعمل بصورة حدانية لا تفصيل فيها الا بعد التحليل وفى المفرد المشترك انما تعدد الصور بتعدد الموضوع اما بوضع الواحد فكأنه موحدا لا كثرة . فان قلت لا بد فى الدلالة من قصد المدلول واذا لم يكن فهم الجزء مقصودا بل فهم الكل وينسب هذا الفهم الى الجزء كيف تكون دلالة على الجزء تضمنا لعدم قصد ههنا . قلت اعتبار القصد فى الدلالة عند أهل العربية واما عند الميزانيين فيكفى الفهم سواء كان مقصودا أولا . فان قلت ان الاتحاد لا يتأتى الا فى المركبات الذهنية كالانسان واما فى المركبات الخارجية كالبيت مثلا فاتحاد اجزائه محال فلا يكون فهمهما فهم واحد ينسب الى الاجزاء . قلت مراده الاتحاد فى اللفاظ الموضوعية بازاء مركب ذهنى واما فى المركبات الخارجية فالكل والجزء متغايران فى انهم . فان قلت فهم الجزء سابق على فهم الكل والجزء أصل باعتبار احتياج الكل اليه فى الوجود والتعقل فامعنى قولهم ان التضمن تابع للطابقة مع أن ما بدكر يدل على كون الامر بالعكس قلت المراد بالتبعية التبعية فى الحصول من اللفظ بأن الكل يفهم أولا من اللفظ الموضوع له وفهم الجزء من الكل انما هو بواسطة أن فهم الكل موقوف على فهمه فهذا المعنى صار الكل أصلا وابتنى عليه الجزء وهذا لا ينافى كون فهم الجزء بدون الكل سابقا وكونه أصلا باعتبار الاحتياج اليه فافهم لا يقال ان دلالة المركب على جزئه دلالة على غير الموضوع له رهى مجاز والمجاز ليس فيه وضع مع انهم عدوها من أقسام الدلالة الوضعية لاننا نقول ليس التضمن ان يندكر الانسان ويراد به الحيوان فقط اذ هو مجاز لانه مستعمل فى غير الموضوع له من قبيل ذكر الكل وارادة الجزء بل التضمن ان يطلق الانسان على المجموع فدلالته على الحيوان الذى هو جزءه وداخل فيه تضمنية وكذلك الالتزام ليس ذكر الشمس وارادة الضوء فانه مجاز من قبيل ذكر المزموم وارادة اللزوم بل ذكر الشمس وأريد به الجرم والضوء لازم له فالدلالة على هذا التقدير لكونه لازما للجرم التزام وقس عليه غير ذلك فافهم (وهل الخارج) عن الموضوع له بأن لا يكون عينه ولا جزءه (الالتزام) أى

تسمى هذه الدلالة دلالة التزامية لدلالة اللفظ على ما هو لازم لعناه فالتحصرت الدلالة الوضعية في الاقسام الثلاثة وهذا الحصر العقلي ليس فيه احتمال سوى الثلاثة فان قلت الحصر العقلي عندهم ما يكون دائرياً بين النفي والاثبات وما ذكر في بيان اقسامها ليس كذلك . قلت الحصر العقلي ما يكون دائرياً بين النفي والاثبات لا ما يكون مذكورياً وان النفي والاثبات وحصر الدلالة في الاقسام الثلاثة وان لم يذكر به نواحي النفي والاثبات لكنه راجع الى النفي والاثبات بأن يقال ان الدلالة على المعنى إما باعتبار كون اللفظ موضوعاً له فهي المطابقة أو لا فهي إما باعتبار ان هذا المعنى جزء الموضوع له فهي التضمن أو لا بل باعتبار عدم كونه موضوعاً وجزأً فهي الالتزامية ولا شك ان العقل يجزم به سرها في الاقسام الثلاثة بمجرد ملاحظة حدودها ولا يفرج قسم عند العقل سواها وهذا هو ما نفي بالحصر العقلي . فان قلت ان الدلالة الالتزامية ليست دلالة على الخارج . طلقاً بل لابد فيها من اللزوم فيخرج عنده العقل قسم آخر وهو الدلالة على الخارج بدون اللزوم وهذا ينافي بالحصر العقلي . قلت اللزوم ليس داخل في حد الدلالة الالتزامية والحصر انما هو باعتبار حدودها بما اراد الحق واللزوم شرط لتحققها لا يقال لابد في الدلالات من اعتبار الحشيات كما اعتبره المصنف لان مقتضى إحداها بالآخرى كما علمت في بيان فائدة قيد الحشية فيقتل الحصر الذي لعدم كونه دائرياً بين النفي والاثبات بل يكون دائرياً بين الدلالات الثلاث مع الحشيات لان مقتضى الالتزام نفي حشية العينية والجزئية لا حشية عدم العينية والجزئية بالحصر . يتقدم من حشية العينية والجزئية ونفيها فصار حصر عقلياً لا يجتهد الحصر العقلي فافهم . فان قيل ان الحصر في الاقسام الثلاثة المذكورة للدلالة المطلقة أيضاً يمكن ارجاعه الى النفي والاثبات بأن ينزل الدلالة اما بالعقل أو لا والاول العقلية والثاني اما باحداث الطبيعة أو لا فالاول اليبعية والثاني الوضعية . قلت لابد في الدلالة العقلية من علاقة ذاتية بين الدال والمدلول كما رقت طائفة الدلائل بدون العلاقة مطلقاً قائم عند العقل فهذا الحصر استقرائي واذا عرفت الدلالة الذاتية بما لا يكون فيها علاقة وضعية ولا طبيعية سواء كانت فيها علاقة أخرى أو لا تكون . انما أصلها وجعل هذه العلاقة الذاتية شرطاً لتحققها حينئذ صار هذا الحصر واقعياً . اعني فافهم . فان قلت ان المركب كعبد الله مثلاً موضوع لمعنى فدلالته على معناه خارجة عن الدلائل الثلاثة لان دلالة على المعنى المركب ليس بالمطابقة لان الواضع لم يضعه لهذا المركب بل وضع خبراته لعناها فصارت باجتماعها مركبة ولا بالتضمن لأن هذا المعنى ليس بالآلاني الموضوع له كما هو الظاهر ولا بالاتزام لانه ليس بخارج عن الموضوع له فدلالة المركب على الآلاني أو غيره

عن الثلاث فاختل الحصر ولا يجاب بأن المركب ليس موضوعا للمعنى فهو خارج عن المقسم وهو  
الدلالة الوضعية اذ هي عبارة عن دلالة اللفظ على الموضوع له وليس موضوعا له سوى مفرداته  
فلا يحتل الحصر لكون الاختلال عبارة عن خروج قسم آخر من المقسم سوى الاقسام  
المتضمنة فيها المقسم لان الدلالة الوضعية ليست عبارة عن دلالة اللفظ على الموضوع له والام  
تكن التضمين والالتزامية من اقسام الوضعية لعدم كون الدلالة فيهما على الموضوع له بل ما  
يكون للوضع مدخل فيهما ، وهذا القدر يوجد في المركب أيضا لان مفرداته موضوعات لمعناها  
فصار للوضع مدخل فيها والجواب ان دلالة المركب داخلية في الوضعية وقسم من المطابقة  
لان المطابقة اعم من أن يكون فيها وضع عين اللفظ اذ المعنى كما في المفردات أو وضع أجزاء  
اللفظ لأجزاء المعنى بحيث تطابق أجزاء أحدهما لأجزاء الآخر والأخير متضمن في المركبات  
( ولا بد ) عندنا من ذلك ، لمقدربان يقال ان الخارج يكون مابنا لما هو خارج عنه ولدلالة  
الشيء على الشيء لا بد من مناسبة وعلاقة فكيف تكون الدلالة مع التباين فدفع بأن الدلالة  
الالتزامية ليست دلالة على الخارج المبين العبر المناسب الذي لا علاقة فيه أصلا بل لا بد في  
الدلالة الالتزامية ( من علاقة ) أي أمر يستصحب به أحدهما صاحبه ( مصححة ) بصيغة الفاعل  
أي يصح انتقال الذهن من اللفظ الى معناه الالتزامي بسبب هذه العلاقة ( عملية ) أي مسبوقة  
الى العقل وهي الزوم العقلي وهو عبارة عن لزوم نعقل شيء من نعقل شيء آخر وينتقل بها  
الذهن من المألوم الى اللازم كالزوجة للاربعة فان العقل اذا تصور معنى الزوجة والاربعة  
يجد فيهما العلاقة بسببها ينتقل من أحدهما الى الآخر ويجزم بالزوم بينهما ووجه اشتراط  
الزوم انه لو لم يشترط لما فهم المعنى الخارجى من اللفظ لان فهم المعنى من اللفظ اما باعتبار وضعه  
لهذا المعنى أو باعتبار انتقال الذهن من الموضوع له الى هذا المعنى والاول باطل في الدلالة  
الالتزامية لكونها دلالة على الخارج عن الموضوع له والثاني لا يمكن بدون الزوم العقلي وأما  
الزوم الخارجى فليس شرطاً لوجود الدلالة الالتزامية بدونه كما في الاعشى والبصير وإيراد هذا في  
مثال الزوم الذهني أولى من المثال بالزوجية والاربعة كما هو الظاهر ( أو عرفية ) أي بحسب  
العرف بأن لا يكون عند العقل بين اللازم والمألوم علاقة لكن قد اشتهر في العرف والعادة  
لزوم أمر بشيء بسببه ينتقل الذهن من أحدهما الى الآخر كالجود بالنسبة الى حاتم فان العقل  
ليس عنده علاقة بين الجود والمسمى بحاتم لكن لما صدر الجود عن مسماه كثيرا غاية الكثرة  
صار الجود عند العرف من لزوم هذا الاسم بحيث اذا قيل فلان حاتم ينتقل الذهن الى انه جواد  
انما قلنا ان اللفظ ليس موضوعا للخارج لا بالذات ولا بالعرض ولا وضع له أصلا فدلالة اللفظ



على الخارج كيف تكون من الوضعية قلت الوضعية ما يكون للوضع دخل فيه وهذا المعنى لما  
كان لازماً للموضوع له غيره، فمك عنه فبواسطته ينسب الوضع اليه أي إذا فاللازم كالجزم في عدم  
الانفكاك وما ينسب اليه بسببه ينسب الى اللازم . فان قيل . . . . . يكون الدلالة بعلاقة السبب  
والدليل والمحال والمحل، ونحو ذلك، من الملاحة، المنة . . . . . انواع الممارات فهذا دلالة على  
الخارج من المدلول مع أنه غير لازم له لا يقال ان الدلالة تكون . . . . . صحة وهي  
. . . . . لازم له لانه قد تكون الزمرة متممة، يربطها، ولم يلزمها . . . . . المدخل الاعلى  
الاستعمال كالم يتقوا . . . . . الحامية واللية فانه سماها، من المنة . . . . . لا يكون الا  
بعلم تلك العلاقة وهو ليس بالضرورة، ولا يصح، ولا تكون . . . . . عدم اللازم  
الذهني طناه، الدلالة، لطابة، لانه ما يبره عن الدلالة على مثال المعنى، . . . . . سواء كان  
وضع ذلك اللفظ له وضعه شخصاً كترى به سماء أو هو عما بان شئ من . . . . . اللفظ اذا لم  
يسمح استعماله في مقام في المعنى الموضوع له، يدل على . . . . . في معنى، ما سببه له وهذا أيضاً  
محموم النعير، قد ل المخرج هذا ال . . . . . المنة . . . . . من . . . . . الدلالة فيه  
قد تسكر، في ضمن الدلالة . . . . . الرضخ، ابعاد، المروم، . . . . . المجاز، . . . . . وانخراجها  
من اللفظية، بأن تكون مع العرب، والفرد، لى سببها، فيكون، . . . . . المركب معهما من  
أقسام النمل اللفظية منقوض بدلالة الوضع فان العلم به لافه الوضع شرط . . . . . دلالة أيضاً مع  
انما ليست بلفظ فيلزم ان تكون الوضعية غير المتطابقة ولو احيى بأن ابدال هو اللفظ  
والوضع وغيره من شرائط الدلالة، فيدل في المجاز أيضاً كذلك فأي . . . . . يراد بالوضع أعم  
من الشخصي والوحي ويدخل المجازية المطابقة بحسب الدوي والي . . . . . استفاد المحقق  
وغيره من يقول الأعلام قدس الله اسرارهم تال في انشائية سماره . . . . . العربية لان  
محاورات العرب مصدقه كابلوح بتفح ترا كيد، الاماء اه حار . . . . . علم يشترط  
الزوم انخلي فقط في الدلالة الالرامية كما هو شرط . . . . . المطفية، . . . . . لية أو عرفية  
فالعلاقة عند ما هي الاعم منهما كما هو مذهب أهل العربية . . . . . فاختار . . . . . لان استعمال  
العرب مسلم والذهول عنه خطأ وهما اختلاف آسربس المطفية، . . . . . رية وهوان  
المطفيين يقولون ان التضمن والالتزام تابعان للطابقة في الوضع . . . . . الفصد جـ ما  
لأن المقصود والمتفت اليه والمسنعمل بالذات انما هو المطابقة وهذا والتفهم . . . . . لزامة متان  
مقصودان ومستعملان بالتبع لكونه اجزأ ولازم لما هو، وضريح! . . . . . دبالذات وقالت  
العرب سلمنا التبعية في الوضع لان الوضع بالذات انما هو للموضوع له وأما في الاستعمال والقصد

والالتفات كلها سواء لأن اللفظ كما يستعمل في المطابقة وهي مقصودة وملتفت إليها بالذات كذلك التضمن والالتزام أيضا يكونان مقصودين مستعملين ويرد على أهل العربية أنه لا تنحصر الدلالة في الثلاث لتحقيق التضمن والالتزام على طور المنطقيين وهما ليسا منهما على طورهم . فان فات يازم على المنطقيين أيضا عدم الانحصار في الثلاث لتحقيق التضمن والالتزام المستعملين بالذات على طور أهل العربية وهما ليسا من التضمن والالتزام عند المنطقيين لانهم قالوا باستعمالهما بالتبع . قلت ان المنطقيين يدخلون هذين القسمين تحت المطابقة بحسب الوضع النوعي كما علمت قافهم ولا بأس باطناب الكلام لتوضيح المرام (فيل الالتزام . هجور) أي متروك (في العاوم) قال في الحاشية انما قيد بالعاوم لانهم لم يجر في المحاورات انتهى معنى في العرف والمحاورات العربية ليست متروكة بل يستعملونها في محاوراتهم وانما ترك في العاوم لكونه غير مصرح وكاسف للقصود وغيره في الغرض الاصل في العاوم لان الغرض في العاوم هو التعليم والتعلم وهما باعتبار المعارف والخبرة والالتزام لا يحصل منه شيء منهما كما يحصل من اللفظ الموضوع له لان المرف والخبرة مقصودان بالذات والالتزام انما قصد بالتبع وفيه بحث بانه ان أريد عدم فهم المقصود منه مطلقا فهو ممنوع لانه قد يفهم المقصود بالالتزام أيضا اذا كان علاقة اللزوم الذهني وان أريد ان اللفظ ليس موضوعا لمعنى يفهم منه المقصود بالذات كما في المطابقة فنقول في التضمن أيضا اللفظ ليس موضوعا له فواجه ترك أحدهما دون الآخر وان أريد به معنى آخر فلا بد من بيان فارق بينه وبين التضمن (لانه) أي الالتزام (عقلي) اذ هو انتقال من الملازم الى اللازم وليس له لفظ موضوع بآرائه فصار علة ليا والمفيد للتعليم والتعلم لا يكون الا ما هو أسهل وهو الوضعي فهذا كان متروكا في العاوم . فان قلت قد مر ان العقلي تكون فيه علاقة ذاتية وهو اللزوم العقلي وعلاقة التأثير في المحاورات التي تكون باعتبار ما كان أو باعتبار ما يكون وعند وجود القرائن الموضحة لتفسير الموضوع دلالة التزامية بواسطة تلك القرائن وليست عقلية لعدم العلاقة الذاتية فالقول بكونه علة ليا مطلقا باطل . قلت ليس المراد بالعقلي ههنا ما مر في تقسيم الدلالة بل ان الدلالة الالتزامية ليست بواسطة الوضع فصارت عملية فتأمل وفيه نظر بأنه ان أريد انه ليس فيه مدخل للوضع أصلا بالذات فلا بالعرض في نوع وان أريد انه لا مدخل له بمعنى الدخول التام فالتضمن أيضا كذلك فواجه ترك ذلك دون هذا لا يقال ان التضمن له خصوصية ولا توجد هذه الخصوصية في الالتزام وهي كون المدلول فيه جزء للموضوع له لا مانع من الدخول للالتزام أيضا خصوصية عدم الانفكاك فهو كجزء وهي تكفي في الدلالة وليس لخصوصية الدخول في الموضوع مزيد دخل في الدلالة (ونقص بالتضمن)

الناقض هو الغزالي النقض ابطال الدليل بتخلف الحكم عنه أو استلزامه فساداً آخر وهو اجالي  
 اذا لم يمنع على مقدمة معينة وتفصيلي اذا منع عليها وبكلا المعنيين ينقض بالتضمن تقرير الاول  
 ان الدليل الذي أوردتم على مهجورية الالتزام فاسد لانه يوجد في التضمن مع كونه غير  
 مهجور فتخلف الحكم عن الدليل فيبطل الدليل وعدم مهجورية منطوقه واما جريان الدليل  
 فلان التضمن أيضا على لعدم الوضع له والانتقال من الكل الى الجزء لسبب العقل فالتضمن  
 والالتزام سيان فكيف يترك أحدهما دون الآخر مع وجوده في الآخر . فاما على السواء  
 . فان قلت قد وجد في التضمن وجه آخر لعدم المجبر وهو كونه جزأ من الموضوع له و ملاصقا  
 والجزء أقوى من اللزوم فلا يلزم من هجر الأضعف هجر الأقوى . فان قلت المجبر كونها  
 عقلية وهي متحققة فيهما على السواء وان كان له وجه آخر أقوى وأما تقرير الثاني وهو  
 النقض التفصيلي فأن يمنع على مقدمة معينة بأن المستدل اذا أراد بكونها عقلية أن أراد بكونها  
 عقلية صرفة ليس للموضوع مدخل فيه أصلا فمنع ضرورة أن دلالة اللفظ لا تكون الا  
 بكونه من لوازم الموضوع له فصار لا وضع دخل بهذا الوجه وان أراد ان لا العقل شركة فيه فهذا  
 المعنى يوجد في التضمن أيضا ولوقيل بالفرق بأن اللزوم غير منطوقه بل من لوازم الشيء انه  
 ليس عين كل واحد مما يغايره والمغاير غير متناه بخلاف الأجزاء فانها منطوقه فاعبار الالتزام  
 بوجوب اعتبار الغير المتناهي في مدلول اللفظ قلنا ليس المعنى في الالتزام مطلقا بل  
 اللوازم البنية ولا نسلم عدم تناهيها . فان قلت ان الالتزام يذكر في المصنف دمر بعا وأحوالا فما  
 معنى مهجوريته في العلوم . قلت معناه انه لا يعرف بحيث يحتج به لكونه موجبا للدلالة على  
 المتعلم لكونه غير سهل بخلاف اختيه فتأمل ( ويلزمهما ) أي التضمن والالتزام المطابقة بمعنى  
 اذا وجد التضمن والالتزام فلا بد من وجود المطابقة فان دلالة اللفظ على الجزء والالتزام فرع  
 الدلالة على الكل والملازم . فان قلت لزوم المطابقة لا تتضمن ظاهرا واما الالتزام فلا يجوز ان  
 يكون من الدلالة المجازية فأن الدلالة على الموضوع له . فان هناك وان لم يكن الموضوع له  
 تحققالسكنه يكون تقدير او مراد المصنف أعم منهما ولا يرد الاشكال على المنطقيين لانهم قالوا  
 بالتعدد والاستعمال في المطابقة فقط والدلالة المطلقة ليست كذلك فدلالة التضمن والالتزام  
 لا يقعدان بالذات بل المقصود بالذات منهما انهما هو المطابقة ويراها الى التفتت بهما الى المطابقة  
 فهي المطابقة اليها بالذات فحينئذ يستلزم ان المطابقة تحقيقا فلا حاجة الى أخذ الاستلزام  
 للموضوع له بالمعنى الأعم وأما عند أهل العربية يحتاج الى أخذ الاستلزام بالمعنى الأعم الشامل  
 للتحقيق والتقدير لانهم اعتبروا في مطلق الدلالة الغدو والاستعمال . فان قيل اذا كان

التضمن والالتزام تابين للطابقة غير مقصودين بالذات فيختل الحصر الوضحي في الثلاث عند أهل العربية مع أنهم حصروه في الثلاث بيان الاختلال ان التضمن والالتزام في المنطق تابعان للوضع له وعند أهل العربية ليس كذلك فلا يكونان داخلين في التضمن والالتزام المقصودين بالذات فزاد على الثلاث المقصودة قلنا ان أهل العربية ما حصروا الدلالة المطلقة في الثلاث بل الدلالة القصدية نخر وجهها على هذا لا يضرا لمصر ولا يرد على المنطقيين اختلال الحصر بالتضمن والالتزام المقصودين عند أهل العربية لدخولهما في المجاز عندهم وعدوهما في الوضع لحمل الوضع على معنى شامل للوضع النوعي وهو يو جد فيه ما قبله الحثية بدخلان تحت المطابقة فلا يخلو الحصر أصلا هذا تفصيل مامر سابقا (ولاعكس) أي لا يلزم التضمن والالتزام للطابقة أما الاول فلجواز أن يكون لشيء معنى مطابق بسيط لاجزائه كالواجب تعالى والمقول المجردة وهذا موقوف على كونه بسيطا في الخارج والذهن كما مر وأما الثاني فلا يخلو كثيرا من المعاني مع الغفلة عن غيرها . فان قلت ان الغفلة عن اللوازم لا تدل على عدم كونها في الواقع فيجوز أن يكون للفظ لوازم تصكون الدلالة عليها بالالتزام فالالتزام لازم للطابقة . قلت ليس المراد ان الغفلة تدل على عدم كون اللوازم في الواقع وعدم كون الدلالة عليها التزامية بل المراد ان الحكم بعدم استلزام المطابقة للالتزام على تقدير اعتبار اللزوم الذهني فيه بديهى ضرورية نأنا عقل كثيرا من المعاني مع الغفلة عن غيرها فلا كان لها لوازم ذهنية يستلزم تعقلها تعقل هذه اللوازم وهذا يقتضى أن يكون المعنى في الالتزام اللزوم الذهني بالمعنى الأخص فافهم (وكونه) أي كون الشيء (ليس غيره) أي لا يصدق عليه غير هذا الشيء مثلا يزيد من لوازمه انه ليس به مرولانه لا يقال انه عمر ووكذا كل شيء ليس غيره هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الالتزام لازم للطابقة لان كل شيء له لازم وهو انه ليس غيره فلا يخلو معنى مطابق عن كونه ليس غيره فيكون هذا المعنى لازما لكل معنى من المعاني فلا يصح قول المصنف ولا عكس في الالتزام تقرير الجواب ان كونه ليس غيره (ليس مما يسبق الذهن اليه دائما) اذ كثيرا ما نتصور الماهيات ولا يخطر ببالنا غير هافضلا عن انها ليست غيرها وفي دلالة الالتزام يلزم أن يكون الذهن سابقا من المزموم الى اللازم لا يقال ان علم الشيء عبارة عن انكشافه بحيث يمتاز عن غيره فالامتياز عن الغير من لوازم العلم لاننا نقول هذا مسلم لكن لانسلم ان الامتياز عن الغير يستلزم الشعور بالغير فافهم . فان قلت ان كل معنى من المعاني لا يخلو من كونه شيئا ومعلوم ومفهوما وهذه من لوازمات تعقل نفس الشيء لا يحتاج الى تصور الغير قلت لاشك في ثبوت هذه الأمور لكل معنى من المعاني واما لزوم نه ورها عند

تصور المعاني فمنوع لانا نقل شيئاً ولا نلتفت أصلاً إلى شيء من صفاته فيبطل ما زعم الامام  
الرازي من لزوم الالتزام للطابقة، استدلال بهذه البيانات المذكورة ولعله زعم ان اللزوم البين  
بالمعنى الأعم، معتبر في الالتزام مع انك قد عرفت ان الاعتبار للزوم البين بالمعنى الأخص وهو ان  
يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم وهذه الأمور ليست كذلك ولا يخفى عليك ان عدم  
اللزوم بينهما بهذا البين انما يتم اذا كان من شرط الالتزام لزوم عقلي وأما اذا كان أعم من  
أن يكون عقلياً أو عرفياً كما قال الله - نف فليس يتم لجوار أن يكون له لازم - عرفياً باعتباره  
يكون الاستلزام بينهما (والتضمنية والالتزامية فللزوم بينهما) هذان بيان حال التضمنية مع  
الالتزامية بعد بيان حالهما مع المطابقة حاصلاً ان التضمن ليس بلازم للالتزام ولا بالعكس  
أما الاول فلان المعاني البسيطة قد تكون لها لوازم ذهنية فهناك التزامي بدون التضمن كدلالة  
العمى على البصر فان البصر خارج عنه ولازم له لا يقال ان العمى هو عدم البصر فيكون  
هناك تضمن أيضاً لاننا نقول ان العمى عبارة عن عدم، فسوب الى البصر والبصر خارج عنه  
فلا يكون مركباً . فان قلت ان قيد البصر وان كان خارجاً عنه لكن تقييده داخل فيه لان  
العمى في لغة العرب موضوع للعدم مع التقييد قلت ايس الكلام هنا على امته مال العرب  
ومحاوراتهم بل المدعى - جوده - معنى بسيط له لازم ذهني فالعمى وان كان قيداً لكن يمكن ان  
بوخذ على طريق لا يكون التقييد والقيد داخلين فيه وهذا القيد يكفي للمثال وقد مثل بالواجب  
تعالى وأنت خير . بأن الواجب تعالى ليس له لوازم حقيقية عند كثير من المتكلمين فضلاً عن  
أن تكون عقلية وهذا لا يتم اذا أريد باللوازم أعم من أن يكون عقلياً أو عرفياً فالواجب له لوازم  
عرفية وأما اذا أريد اللازم العقلي كما هو عند المنطقيين ففي حين الحياء . وأما الثاني وهو ان  
الالتزامي ليس بلازم للتضمن إذ كثير من المعاني المركبة تتصور مع انفصالها عن جميع عوارضه  
كالإنسان مثلاً فانه متصور ولا يفهم منه معنى خارج عنه وأما قول ان هناك شعوراً للمعنى  
الخارجي لكن ليس لثاء مور بهد الشعور فبعد غاية البعد لا يلتفت اليه . فان قلت ان  
المركب عبارة عن مجموع الاجزاء مع الهيئته التركيبية فالتركيب من لوازمه ولا يمكن وجوده  
بدون الكل والجزء والتركيب فهنا لا بد من التضمنية والالتزامية فلا يصح القول بانفكاك  
التضمن عن الالتزام . قلت في المركب لا بد من فهم ما يصدق عليه الكل والجزء وما فهم الكلية  
والجزئية فغير لازم له لانهم امن الموارض فتصورها ليس من لوازم تصور الذات لا يذهب  
حليتك ان أريد باللزوم من اللزوم التقديرى بحيث لو كان له معنى لازم لكان دلالة عليه  
بالالتزام فعدم استلزام التضمن الالتزام مشكل (والافراد) أى كون الشيء مفرداً (والتركيب)

أى كونه مركباً (صفة اللفظ) يعنى ان اللفظ موصوف بصفة كونه مفرداً أو كونه مركباً بالمعنى  
هذان بيان ما هو من توابع الدلالة لان اللفظ اذا دل على المعنى فلا يخلو إما أن يكون مفرداً أو  
مركباً فينهما يعلم أن أى مركب يدل على القول الشارح رأى مركب يدل على الجملة والاول  
هو المركب التقييدى والدانى هو الجزئى كالتقصية التى تكون جزءاً الفياس وبين الالفاظ  
المفردة لا كونهاداله على اجزاء المعرف والجملة واختلف فى ان الافراد والركيب صفتان  
للالفاظ أو المعانى فذهب البعض الى ان الافراد والركيب صفتان للمعنى واليه مال ميراً بوالفتح  
فى حاشية الجلالية وهو موافق لمذهب المنطقةيين لانهم لا يعشون الاعن المعانى فالمعنى المركب  
ما يدل جزء لفظ ذلك المعنى على جزء المعنى والمفرد ما ليس كذلك وذهب البعض الى انهما  
صفتان للفظ وهو موافق لاهل العربية فاللفظ المركب ما يكون جزؤه دال على جزء معناه  
ولاشبهة ان الالفاظ والمانى معتبران فى الافراد والركيب وان ادعى ابدال والآخرون ادول  
فن راعى جانب الدال ذهب الى كونه ماصفة للفظ كما اختاره المصنف ومن راعى جانب المدلول  
ذهب الى انها صفتان للمعنى كما ذهب اليه ميراً بوالفتح فقول المصنف رد عليه كما قال فى الحاشية  
قال ميراً بوالفتح فى حاشيته على الحاشية الجلالية للتهذيب ان الافراد والركيب صفة للمعنى  
وقوله الافراد والركيب صفة للفظ رد عليه كما لا يخفى واليه أشار فودة المحققين نخر المله  
والدين فى الحاشية على حاشيته حيث قال الافراد والركيب صفة اللفظ لا المعنى وقيل باله كس  
فتأمل حاصله ان نخر الدين قال الافراد والركيب صفة اللفظ لا المعنى وقيل صفتان للمعنى  
لا للفظ فأشار بقوله قيل الى أن مختاره هو الاول لان قيل يستعمل فى موضع الضعف  
والمرجوح فالراجح عنده هو مختار المصنف والسابق الى الذهن أولاً انما هو الالفاظ فهى  
بموصوفية الأفراد والركيب أولى والحق ان النزاع لفظى لان ما دل قول المتنازعين واحد  
لان اللفظ والمعنى كايهما معتبران فيهما ومتلازمان تحقيقاً الا ان الفرق بينهما انهما اذا نسبوا  
الى المعنى يقال فى تعريف المفرد والمركب ما لا يدل جزء لفظ معناه وما يدل جزء لفظ معناه  
واذا نسبوا الى اللفظ يقال ما لا يدل جزؤه فيضاف الجزء الى اللفظ بدون الاحتياج الى التقدير  
بخلاف الاول فانه يحتاج الى تقدير اللفظ ليصح المعنى وهذا لا يقتضى تغاير المتنازع فيه بحسب  
المعنى لان الدال والمدلول والالفاظ والمعانى معتبران فى كل منهما وليس التباير الا فى التعبير  
فقط وهذا هو النزاع اللفظى (لانه) أى اللفظ هذا دليل على ما اختاره من كونه ماصفتين للفظ  
(إن دل جزؤه) أى جزء اللفظ (على جزء معناه) أى معنى اللفظ (فركب) لوجود التركيب فيه  
(ويسمى) ذلك المركب (قولا) واطلاقه على ذلك اطلاق مجازى اذ هو حقيقة فى اللفظ

والمركب انما هو المقول (ومؤلفا لنفسه) فالمركب والقول والمؤلف كاهاءة بحسب المعنى وانما الفرق باعتبار التعبير بالالفاظ المختلفة وقد يفرق بين المركب والمؤلف بأن ما يكون بين أجزائه مناسبة والفة يسمى مؤلفا وما ليس كذلك فهو المركب وربما يفرق بينهما بأن ما يدل جزؤه على شيء فان كان هذا الشيء جزءا للمعنى الدال فهو المؤلف كعبد الله اذا لم يكن عاملا بجزؤه وهو العبد يدل على المعنى وهو العبودية وهذا المعنى جزء من معنى الدال وعبد الله وان لم يكن جزءا للمعنى الدال فهو مركب كعبد الله اذا صار عاملا بمعنى هو الله تعالى فجزءه هذا اللفظ الدال وهو العبد يدل على معنى العبودية لكن ليس هذا المعنى جزءا من معنى الدال وهو الله تعالى فجزءه المعين لان اجزائه هي اعضاؤه ومقابل هذا المركب هو المفرد بمعنى ما لا يدل جزؤه على شيء أصلا لا المفرد المذكور في المتن فانه مقابل للمؤلف (وإلا) أي وان لم يدل جزء اللفظ على جزء معناه (مفرد) فان قلت ان المفرد مقدم على المركب بالطبع وكان الأليق بتقديم تعريف المفرد على المركب والمصنف اختار العكس قلت التقابل بين الله والمركب تماثل العدم والمالكة والأعدام انما تعرف بملكاته اقله فذا قدم تعريف المركب على المفرد فان قيل ايراد تعريفات غالبا انما يكون بالاستقلال فاجبه ايرادها في صورة الاستدلال فلما اختلفت ودقت اركان الكلام وحصول المرام وأطمئن ان اذهان قارى الافهام وهو لا يحصل الا بإيرادها بما لا يقال ان تعريف المفرد ليس جامعاً لخروج عبد الله عنه مع كونه منه لانه يصدق عليه ان جزء لفظه يدل على جزء معناه لان ما يدل عليه جزؤه هو جزء معناه الاضافي لانه قول المراد دلالة على جزء المعنى المقصود والمقصود من العمية هو الله تعالى فجزءه هذا اللفظ على جزء هذا الشخص المعين المقصود فاللفظ أيضاً معتبر في الدلالة وان لم يذكر بنا على المشهور فالمفرد على أربعة أقسام الاول ما لا يكون له جزء أصلا كونه الاستفهام والثاني ما يكون له جزء لكن لم يدل على جزء معناه كزيد، ثلثا فان اللفظ أجزاء وهي الماروف الثلاثة ولكن لا يدل واحد منها على جزء معناه وهو عضو من أعضاء الشخص المعين والثالث ما يكون له جزء دال ولكن لا على المعنى المقصود كعبد الله عام فان له جزءا دالا على معناه لكن لا يدل على المعنى المقصود وهو الشخص المسمى به والرابع ما يكون له جزء دال على المعنى المقصود لكن دلالة عليه غير مقصودة كالحیوان الناطق اذا سمى به شخص انساني فدلائل اجزاء اللفظ لا تدل على جزء معناه المقصود وهو الشخص الانساني لان الحيوان جزء ماهية هذا الشخص لكن دلالة على هذا ليست مقصودة بل المقصود حينئذ انما هو الشخص المسمى به مع قطع النظر عن كونه حيوانا أو ناطقا أو كون كل واحد منهم جزءا له فان قلت الحيوان الناطق اذا لم يكن

علم مفهوم مركب مع ان تعريف المفرد يصدق عليه لان جزء لفظه لا يدل على جزء معناه  
التضمنى وفي التعريف لم يقيد الدلالة بكونها على جزءه المطابق فلم يصح تعريف المركب  
جامعا لخروجه والمفرد مانعا لدخول ما هو ليس من افراده . قلت المركب ما يكون جزؤه  
مقودا للدلالة في الجملة . له بأى دلالة كانت على جزء ذلك المعنى فالحيوان الناطق مركب لان  
فيه دلالة على الجزء المطابق وان لم يكن على الجزء التضمنى وفي المفرد لا بد من انتفاء الدلالة من  
جميع اوجوه فلا يكون مفردا ولذا قيد البعض بكون دلالة جزئه على جزء معناه المطابق فيرد  
عليه المركبات المجازية لانه لا دلالة فيها على جزء معناه المطابق أو ليست مستعملة في معناها  
الموضوعة له التحقيق الآن تدخل فيه ويراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى كما مر وان شئت  
تفصيل المغام والاطلاع على ما يخرج من الاحتمالات فارجع الى شرح جدى ومولاى عمدة  
العلماء رقدوة العرفاء أحمد عبد الحق قدس سره وخوف الاطالة تركناه (وهو) أى المفرد (ان  
كان مرآة) أى آلة واسطة (لتعرف الغير) أى لان يعرف به حال الغير (فقط) أى لا يقم به غير  
هذه المرتبة لاخير (فأداة) أى فيسمى هذا المفرد أداة في عرف المطلقين وسر فاني عرف النواة  
حاصله ان المفرد ان كان دالا على معنى غير مستقل بالمفهومية بمعنى انه لا يعقل بدون انضمام  
أمر آخر يكون هو مرآة له فأداة كفى وعلى فانهم ساءل لان على نسبة الظرفية والاستعلاء  
فهى واسطة لتعرف حال الطرفين وهما لا يدلان الا على النسبتين المطلقتين وتعين النسبة انما هو  
بتعين الطرفين لا يقال ان الأداة اذا كانت واسطة لتعرف الغير فلم يكن لمظهرها دالا على معنى  
بالذات لان فهمها تبعية فهم الاطراف فكيف يكون من أقسام المفرد الذى هو الدال بالذات  
كما عرفت لاننا نقول ان فهم الاطراف واسطة في التثبت للدلالة فتكون الدلالة وصفا مابتا  
للأداة التى هى ذات الواسطة للاطراف بالذات كالحركة الثابتة لليد والمفتاح جميعا فلا يضر  
كونها دالة بالذات وأما الملاحظة فالاطراف فيها واسطة في العروض والملاحظة ثابتة لها  
بالذات وللأداة بالعرض لان ملاحظتها ليست الا بملاحظة الاطراف فالتبعية في الملاحظة  
مسئلة ولا شك أنها غير الدلالة والكلام فيها فان قيل ان اهل العربية يقولون إن من موضة  
للابتداء وعلى الاستعلاء ومعنى الابتداء والاستعلاء معنى مستقل بالمفهومية لانها معنيان  
للفظين وهما اسمان بلا خلاف فلو كانا غير مستقلين يلزم كون لفظيهما ما الموضوعين لهما حرفين  
مع أنهم ما اسمان فصار الحرف الموضوع له موضوعا بمعنى مستقل فيلزم كون الحرف اسما قلنا  
هذا المعنى المحفوظ بالذات ليس معنى للمعرف بل معنى الحرف هو الذى لا تاله الملاحظة أولا  
وبالذات وفي الوضع لا بد من لحاظ المعنى أولا وبالذات والمعنى الحرفى لما يصلح لذلك فلا



بدمن ايراد معنى لازم له جامع والجامع معنى اسمى فوضع الحرف عام والموضوع له خاص  
فالابتداء والاستعلاء في من وعلى مثلاً امرأتان للاحظة العلاقات الابتدائية والاستعلائية  
الجزئية فتأمل . فان قلت قد تقدم المركب على المفرد في التعاريف لما عرفت فارجعه تقدم المفرد  
على المركب في بيان الاقسام . قلت ان التعريف يكون باعتبار الماهية وهو المركب كان  
وجودها ومفهوم المفرد عدم هذا الوجود فالوجود تقدم على عدمه والافسام باعتبار الذات  
وذات المفرد تقدم على ذات المركب بالطبع لاحتياجها اليه . . . . . ليوافق الوضع الطبع  
ونقض بالاسماء اللازمة الاضافة بأن فهم معناها يحتاج الى اللفظ اربعة مارب تسير مستقلة  
بالمفهومية فتدخل تحت تعريف الأداة فيلزم كونها أداة مع انها أسماء والجواب عنه ان  
معاني هذه الاسماء مستقلة بالمحوظية ويتعلق الاحتاط بها من غير واسطة في العروض وتكون  
واسطة للاحتاط حال الغير ايضافاً لا يكون سفيراً محضاً بخلاف الأداة فاما لا يتعلق اللفظ بمعانيها  
وانما هي سفير محض للاحظة حال الغير فهمها لا يتعلق الاحتاط بها بالذات وانما يتعلق بالواسطة  
في العروض (والحق ان الكلمات الوحدوية) أي التي تدل معانيها على الوجود ككان  
وصار واصبح وغيرهما من الافعال الناقصة (منها) أي من الأداة عند المنطقيين . اما عند  
المؤدبين فهي من الافعال الناقصة لدلالها على الزمان ونقصها عن درجة الافعال لعدم صحة  
الخبر بها وحدها وانما هي من الكلمات الوجودية لانها ليس بمفهوماتها الاثبات نسبة في زمان  
فقول المصنف والحق اشار بأن في كونها من الافعال اختلاف فعند البعض أفعال لتصرفها  
واقترانها بالزمان وهو لا يوجد الا في الفعل وقال البعض انها من الأداة لان معانيها غير مستقلة  
لا يتم الا بالاسم والخبر والمطلق انما ينظر الى المعاني وهي غير مستقلة كالأداة فالحق انها منها  
(فان) بالتشديد من الحروف المشبهة (كان) أي لفظ كان (مثلاً معناه) أي معنى كان (كون  
الشيء شيئاً لم يذكر بعد) أي مادام يذكر كان هذا دليل لكونه من الأداة حاشية أنه أن كان  
معناه كون الشيء وهو اسم كان شيئاً وهو خبره مثلاً كان زيد قائماً معناه كون زيد شيئاً وهو  
القيام ولم يذكر هذا الشيء مادام يذكر كان بل يكون مذكوراً بعده كقاري وهو الكون  
نسبة محضة غير مستقلة فصار دالاً على معنى غير مستقل والمنطقيون ينظرون الى المعنى فوجدوا  
معناها كالأداة فقالوا انها أداة (وتسميتها) أي تسمية هذه الكلمات كلمات دون أداة هذا  
جواب سؤال مقدر وهو ان هذه الافعال لما كانت من الأداة فلم سموها كلمات دون أداة  
والجواب ان تسميتها (كلمات لتصرفها) أي لتصرف هذه الكلمات بجعلها ماضياً ومضارعاً  
وغير ذلك من النهي والامر واسم العاقل والمفعول وغيرها (ودلالها) أي دلالة هذه الكلمات

( على الزمان ) والتصرف واقتزان الزمان انما يكون في الكلمات فلذا سموها بها . وأما بالنظر الى المعاني التي هي منظور المنطقيين فليس الامن الأداة تسميتها بها عندهم ليس الا على سبيل المجاز بتشابهها ياها في التصرف واقتزان الزمان والنهضة منظورها الالفاظ لما كانت متصرفة ومعانيها مقترنة بالزمان وهو من خواص الأهوال فعندوها منها . فان قلت هذا بحث عن الالفاظ والنظر الى الالفاظ يرجع باعتبار البحث ما قال أهل العربية من كونها أفعالا . قلت ان المنطقيين وان كانوا يبحثون عن الالفاظ ليكنها ليست مقصودة بالذات بل من حيث انها دالة على المعاني المصطلحة فالمقصود من الالفاظ هو المعاني ووجودها غير مستقل ورجحوا جانبها وعدوها من الأداة فالأداة عندهم قسمان ما لا يقترن بالزمان أصلا وما يقترن به وهو يكون من الر وابط الزمانية كالافعال الناقصة وعند النحاة تكون الافعال على قسمين بعضها يدل على الحدب والزمان والنسبة وبعضها لا يدل على الحدب بل على الزمان والنسبة كهذه الكلمات . فان قلت لما عدوها من الاداة وصارت منها فلم يغيروا اسمها ولم يسموها أداة كغيرها من الادوات قلت الكلام في التسمية أسهل ولا يبالون بها ولم يلتفتوا الى الالفاظ لا يذهب عليك ان كان التامة بقيت داخلية في الكلمات لعدم وجود معنى الحرفية فيها والاستاد المحقق قدس سره قال بدخول الناقصة أيضا في تلخيص كلامه ان طبيعة الوجود المصدري الذي يعبر عنه بالفارسية بهستي أمر واحد وهو المعبر عنه بالكون وهو في نفسه معنى مستقل وعدم الاستقلال انما يعرض له بخصوصية لحاظ بين الموضوع والمحمول فلو اقترن بأمر واحد كزبد مثلا كما في التامة يبقى على استقلاله ولو اقترن بالأمرين كما في الناقصة فيسبب هذه الخصوصية فيخرج عن استقلاله فعروض عدم الاستقلال انما هو من جهة الربط لا بسبب نفسه ففهوماتها فهو مات مستقلة وعدم الاستقلال لسبب العوارض الخارجية لا يخرجهما عن الاستقلال ولا يداخلها في غير المستقل والا يلزم أن تكون جميع الافعال المتعدية مثل لنى زيد همرا وغيره من الادوات . لا يقال ان الافعال الناقصة لا تدل اذ على النسبة والزمان وليس فيها معنى حدثي لتستقل به لاننا نقول معنى الوجود المصدري محفوظ فيها والنسبة انما هي من العوارض كما في المثال اهـ ولك أن تقول ان كان المذكور ليس معناه كونا مطلقا بل كونا مخصوصا محتاجا الى ذكر الاسم والخبر كمن معناه الابتداء المخصوص وهو لا يتصور بدون الطرفين فصار حاله كحال الأداة قال السيد الزاهد ان الكون نسبة محضة غير مستقلة وليس معنى مشتركين الكونيين كيف وهذا المعنى ان كان مستقلا كان كونا في نفسه لا لغيره وان كان غير مستقل كان كونا لغيره لا في نفسه رأما الافعال المتعدية فمعناها مستقلة وان كانت

بحسب الاستعمال محتاجة الى الغير فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق (والا) أى وان لم يكن  
مرآة لتعرف حال الغير (فان دل) أى هذا المفرد (بهيشته) أى بصورته التركيبية الحاصلة من  
الحركات والسكنات وترتيب الحروف (على زمان) من الأزمنة الثلاثة (فكلمه) أى فيسمى  
هذا المفرد كلمة توضيحه ان المفرد ان لم يكن مرآة وكان مستغلا بالدلالة على معناه المفهوم من  
لفظه وتكون هيئته الحاصلة من الحركات والسكنات وترتيب الحروف دالة على زمان من  
الأزمنة الثلاثة وهى الماضى والحال والاستقبال فهى كلمة كنصر فان هيئته التركيبية مع  
الفتحة الثلاث دالة على معنى مقرر بالزمان الماضى فيكون فعلا عند الحو بين وكلمة عند  
المنطقيين . فان قيل الهيئة بدون المادة لا تدل على شئ فلم قال بهيشته ولم يقل بهيشته ومادته  
قلت ان الهيئة لا توجد بدون المادة فاذا قال بهيشته والمادة من شرائطها فقد فهمت . فبالاحاطة  
الى ذكرها فالدال هو الهيئة والمادة من شرطها لاشطرها فلا ينتقض بمثل الزمان والصبوح  
والغروب أى المدا والغدوالأمس فانها وان دلت على الزمان لكن لا بهيئتها فقط بل الهيئة مع  
وجودها في هذه المادة الخاصة بالمادة ههنا شطر الدال لاسرطه والا كان لعظ الدخول  
والقبول أيضا دال على الزمان مع انه ليس كذلك فلم ان هذه الدلالة باعتبار صوصه ١١ ده  
وشطر بتها وفي الكلمة لا تكون المادة شطرا بل شرطا وأما عند الحو بين فيخرج الصبوح  
والغروب بقيد أحد الأزمنة الثلاثة أيضا وههنا اعتبر والدلالة على الزمان مطلعا فخرج بقيد  
الهيئة . فان قلت ان هيئة نصر توجد في جسق مع انها غير دالة على معنى فضلا عن الزمان لانه  
مهملا وكذا في حجر لا يدل على الزمان لكونه غير متصرف . قلت المراد بدلالة الهيئة دلالتها  
اذا وجدت في مادة موضوعه متصرفه لا مطلقا في جسق الوضع . فمقود وفي حجر المتصرف  
مفقود وما وجد فيه الهيئة مع شرط الوضع والتصرف يدل على الزمان لا محالة . فان قيل ان  
ان أحد توجد فيه هيئة الماضى وبعمل توجد فيه هيئة المضارع وهما مشتقان من الجذ والعمل  
ومادتهما متصرفه مع انها اسمان لا يدلان على الزمان قلنا ان أحد وكذا به عمل اذا كانا معادين  
لا يكونان متصرفين بل صارا جامدين وأما اذا لم يكونا كذلك فهما يدلان على الزمان  
والاشتقاق الصرف لا يكفي للتصرف . لا يقال ان صيغ المتكلم والمخاطب ونحوهما غير متصرف  
مع الاتفاق في الدلالة على الزمان فلم ان الدلالة ليست بهيئة والاختلفت في هذه الصيغ .  
لانا نقول المراد دلالة نوع الهيئة لا شخصها فالهيئة الماضية باقية في جميعها باعتبار النوع وهى  
دالة والمادة من شرائطها لانا نعلم بالضرورة ان الهيئة اذا اتحدت والمادة وان اختلفت كما في  
ضرب وذهب لم تختلف الدلالة على الزمان الماضى واذا اختلفت الهيئة وان اتحدت المادة

كضرب ويضرب اختلاف الزمان فعلم ان المادة من شرائط الدلالة لا من شطرها وذلك أن تقول ان أريد بالمادة مجموع الحروف سواء كانت أصلية أم زائدة فلا شك في اختلاف المادة في ضرب وبضرب لزيادة علامة المضارع في يضرب ما ليس في ضرب فالمادة مختلفة مع اختلاف الهيئة فلا يصح قولهم واختلاف الزمان باختلاف الهيئة وان اتحدت المادة وان أريد بها الحروف الاصول فكثيرا ما يتعد كلتان هيئة ومادة ويعتلف الزمان كما في تكلم ويتكلم فان هيتهما ومادتهما متحدتان لان المراد بالهيئة هذه الهيئة الخاصة باعتبار ترتيب الحروف وحركاتها وسكناتها ولا شك في اتحادهما مع اختلاف الزمان اذا أحدهما يدل على الزمان الماضي والآخر على المضارع فلا يصح قولهم اتحاد الزمان باصداق الهيئة واختلافها باختلافها فتأمل . فان قلت ان لفظ ظرف الزمان أيضا يدل بهيئته على الزمان كما ضرب فيلزم أن يكون كلمة مع انه ليس كذلك . قلت المراد ما يكون دلالة بهيئة محضة بالزمان ولا يدل على معنى آخر سواء والظرف بهذه الهيئة يدل على المكان أيضا فيخرج عن العمل . لا يعمل هذا التعريف مخالف للنحويين لاطلاق الزمان فيه بدون تقييد افران أحد الازمنة الثلاثة كما في دبه النحويون مع ان كل كلمة عند المنطقيين فهي فعل عندهم . لانا نقول ان قيد الهيئة يستغنى عنه فان غير الكلمة لا يدل على الزمان كدلالة الكلمة بهيئتها فلا حاجة اليه وقد اشتهر بين النحويين ان لفظ الكلمة مشغل على المادة والهيئة والمادة دالة على الحدث وهو المعنى المصدرى والهيئة على النسبة الى الفاعل والزمان لاختلافه باختلاف الهيئة ويرد عليه ان النسبة غير مستقلة واذا كانت داخلية في الكلمة فصارت مركبة منها ومن غيرها وهو الحدث والفاعل والمركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل فصارت غير مستقلة كالاداة فلم جعلها قديما لها وما أوجب عنه بان الفعل باعتبار معناه التضمني مستقل لا مطلقا لعدم استقلال معناه المطابقي لا يضرنا ليس بتمام لان التضمن متحد مع المطابقة عند المنطقيين وفي ضمنها وفهمه فهمها فيها كهم الجنس في ضمن النوع فلما لاحظنا في المطابقة وهي غير مستقلة والتضمني ليس ملاحظا في الذات فيكون مستقلا لحق في الجواب ما ذهب اليه العلماء المعول من ان معنى الفعل . معنى واحد اجابى يحلله العقل الى هذه الثلاثة فهذا الامر الاجابى مستقل وان كان بعض أجزائه غير مستقل لان الاستقلال وعدمه صفتان للملاحظة فاذا لوحظ الشيء لملاحظ استقلاله يكون مستقلا واذا لوحظ من حيث كونه مآلة لغيره يكون غير مستقل وفي الامر الاجابى لا تلاحظ أجزائه بحيث يكون أحدهما ممتازا عن الآخر ليكون غير مستقل بل المجموع من حيث المجموع مع عدم التفصيل مستقل فصارت الكلمة مستقلة باعتبار معناه المطابقي أيضا

معنى الفعل معنى واحد بسيط اجالى يحاله العقل عند التفصيل الى الحدث والنسبة والزمان  
 وهو معنى مستقل بالمفهومية صالح لكونه مسندا ولا يصلح لكونه مسندا اليه ولا يرد عليه  
 ان معنى الفعل اذا كان مستقلا فكما يصح كونه محكوما به فكذلك يصح كونه محكوما عليه  
 مع انهم اتفقوا على امتناعه لان الفعل وضع لذلك المعنى مأخوذا على انه مسندا الى شئ كما  
 ان الحرف وضع لمعنى من حيث كونه مرآة للغير وههنا أبحاث مذكورة في شرح جدى  
 ان شئت فارجع اليه ونحوه في الاطالة تركناها وليس لنا في كشف المرام فائدة معتد بها  
 (وايس كل فعل عند العرب) أى كلما يقول له العرب فعلا (كلمة عند المنطقيين) أى يقول  
 المنطقيون له انه كلمة هذا دفع توهم عسى أن يتوهم ان الفعل عند العرب يسميه  
 المنطقيون كلمة فكل فعل عندهم يكون كلمة عند المنطقيين فدفعه بأنه وان كان العمل  
 عند أهل العربية هو الكلمة عند المنطقيين لكن ليس كل فعل عند العرب كلمة عند  
 المنطقيين بل البعض فعل وكلمة والبعض فعل وليس بكلمة (فان نحو أمشى) على صيغة المضارع  
 المتكلم (فعل عند العرب) لا قرانه بأحد الازمة الثلاثة (وليس) أى أمشى (بكلمة عند  
 المنطقيين لاحتماله) أى أمشى (الصدق) أى كونه صادقا بأن يمشى المتكلم في الواقع أيضا  
 (والكذب) بأن لا يمشى ويقول بلسانه فسار خبرا والخبر من أقسام المركب والكلمة انساب  
 منه بل من المفرد فهذا ليس بكلمة عند المنطقيين مع انه فعل عند العرب وكذلك يمشى على  
 صيغة المخاطب (بخلاف يمشى) على صيغة المضارع الغائب لعدم احتمال الصدوق والكذب  
 لعدم دلالة على الفاعل المحكوم عليه والالكان ذكر الفاعل تأكيذا لفاعلا حقيقة كما في  
 أمشى انا و يمشى انت سمع ان القول بالتأكيدي باطل في محاوراتهم فلم انه ليس فيه فاعل أصلا  
 فلا يكون خبرا دخلا في المركب بل هو مفرد في هذا اجتمع الفعل والكلمة عندهما  
 . توضيحه ان نظر المنطقيين الى المعاني فاسافهموا من أمشى و يمشى معاني تحتل الكذب  
 والصدق وهذه المعاني لا يحتاج في فهمها الى ضمنية فيصح تصديق قائله وتكذيبه والمحقق  
 للصدق والكذب انما هو الالفاظ المركبة فعلم ان هذه الصيغ مركبة مفيدة لعائدة  
 نامة يصح السكوت عليها فلا تكون من أفراد الكلمة التي هي قسم المفرد بخلاف يمشى  
 الغائب فان معناه ليس محتملا للصدق والكذب ولم يفد فائدة تامة يصح السكوت عليها ما لم  
 يضم اليه ضمنية وهي الفاعل حتى لو لم يضاف اليه هذه الضمنية نسب الى الهزل فلم انه مرد  
 وليس مادة دالة على شئ . وقد استدل عليه بان المضارع المتكلم والمخاطب يدل جزءا لفظيا  
 على جزء معناه لان الهمزة في المتكلم تدل على الواحد والنون في التثنية والجمع على المتعدد

تدل على المخاطب والباقي على الحدث وما يدل جزء لفظه على جزء معناه فهو مركب  
 من المتكلم والمخاطب من كين دون الغائب ويرد عليه ان الياء في الغائب تدل على الغيبة  
 والباقي على الحدث فالفرقة تحكم وأجيب بان الياء لا تدل على معنى زائد سوى الحدث لان  
 الفاعل غير داخل فيه بل حاله كحالة كان منتظر الى ذكر الفاعل ويقال معناه اجالى بحاله  
 العقل الى نسبة الحدث الى فاعل فلا اسناد فيه بالفعل ولذا لو ذكر فاعله لا يكون تأكيذا  
 بخلاف تمشي اذا قيل تمشي انت يكون انت تأكيذا فعلم ان الفاعل داخل فيه ليصح كون  
 انت تأكيذا له قريب في تمشي زيد فاعل حقيقة وليس تأكيذا معناه ليس الا الحدث والنسبة  
 فلم يكن مركبا منهما ومن الفاعل كالتكلم والمخاطب فان قلت ضرب يضرب يدلان بهيتهما  
 على الزمان وبما دتم على الحدث وهما مركبان من المادة والصورة فجزء لفظيهما يدل على جزء  
 معناه فدخل تحت المركب وخرج من المفرد فلا يكون تعريفة جامعا قلت المراد بالاجزاء  
 الاجزاء التي هي الفاظ مترتبة في التلفظ والسمع بأن يتلفظ أحدهما أولاً ولا ثم يتلفظ الآخر وكذا  
 يسمع أحدهما ثم يسمع الآخر وفي ضرب ليس كذلك لان الصورة والمادة انما وجدان معا  
 فلا اعتبار لدلالة هذه الاجزاء على اجزاء المعاني بخلاف أمشي فان تلفظ الهمزة قبل الباقي يدل  
 على المتكلم والباقي على الحدث فصارت اجزأه المترتبة بحسب التلفظ دالة على اجزاء المعاني  
 وهذا شأن المركبات فان قيل ليس الفرق بين المخاطب والغائب الابتعيين الفاعل في أحدهما  
 دون الآخر وليس لهذا الفرق دخل في احتمال أحدهما للصدق والكذب دون الآخر لان  
 النسبة الى الفاعل سواء كان معيناً أو غير معين توجب احتمال الصدق والكذب فالغائب  
 صار كالحاضر في احتمال الصدق والكذب فواجه قول المنطقيين بان المخاطب والمتكلم  
 ليسا بكلمة والغائب كلمة قلنا ليس الفاعل الغير المعين داخل فيه والا لكان حله  
 على زيد ممتمعا لان اطلاق الغير المعين لا يصح على المعين ولو سلم ان الفاعل داخل فيه  
 فنقول معناه ان شيأ معيناً في نفسه عند القائل ومجهولاً عند السامع وجدله المصدر ففي  
 هذا ليس الثبوت لشيء معين عند السامع ليقول لقائله انه صادق أو كاذب لان الثبوت له  
 مجهول فإلم يعلم كيف يحكم بصدق ثبوت المجهول له أو كذبه بخلاف المتكلم والمخاطب فانه  
 معين معلوم عند القائل والسامع جميعاً فيصح الحكم عليه بالصدق والكذب والمنطقيون  
 انما يبحثون عن المعاني ولما وجدوا معاني الفاظ المضارعة سوى الغائب محققة للصدق  
 والكذب عدوها من المركبات والغائب بقي في المفردات ككان هذا خلاصة كلامهم وان  
 ثبت استيعاب الكلام فارجم الى شرح المطالع (والا) أي وان لم يدل بهيئة على زمان مع عدم

كونه مرة لتعرف حال الغير (فهو) أي هذا القسم (اسم) أي يسمى اسما والمصدر في هذه الأقسام حصر عقلي لأن حاصله أن المفرد إما أن يدل على معنى في نفسه بحيث لا يكون مرة ملاحظة الغير أو لا الثاني الحرف والأول إما أن يدل بهيئته على زمان أو لا فالأول الكلمة والثاني الاسم فهذا الحصر دأثر بين النفي والاثبات وهذا هو الحصر العقلي وتعريف الاسم على ما بينه المصنف لما كان مشقلا على العدمين وهو عدم كونه مرة وعدم افتراءه بالزمان آخره عن تعريف انخويه لاشتمال تعريفه على الوجود وما على ما قلت في بيان المصدر فليس كذلك (ومن خواصه) أي من خواص الاسم وهي ما يختص به ولا يوجد في غيره (الحكم عليه) أي على الاسم يعني كونه محكوما عليه. فان قلت للاسم خواص أخرى فوجه ذكر هذه الخاصة دون غيرها. قلت الغرض ههنا متعلق من حيث كونه محكوما عليه فانه ناره (وقولهم) أي القائلين بكون الاسم محكوما عليه دون غيره (من حرف جر وضرب فعل ماض لا يرد) هذا جواب سؤال مقدر وهو انكم تقولون من خواص الاسم كونه محكوما عليه مع أن الحرف أيضا يكون محكوما عليه لانكم تقولون ان من حرف جر فن ههنا يحكم عليه بدونه حرف جر فصار محكوما عليه فلم يبق كونه من خواص الاسم لوجوده في الحرف وكذا في ضرب فعل ماض يحكم على ضرب بأنه فعل ماض فصار محكوما عليه مع انه ليس باسم بل هو فعل فوجد المحكوم عليه في الفعل والحرف ولم يبق من خواص الاسم لان الخاصة لا توجد في غير ما يختص به وهذا يوجد في العمل والحرف وتغري بالجواب ان هذا لا يراد غير وارد (قاه) أي الحكم في ذلك المثال (حكم على نفس الصوت) أي اللفظ (لا على معناه) أي على كل واحد من الحرف والعمل (والمختص به) أي بالاسم (هو) أي المختص (هذا) أي الحكم على معناه الذي وضع اللفظ بازائه توضيحه ان الحكم في نحو من حرف جر وضرب فعل ماض على لفظ من ولفظ ضرب فان معنى هذه العبارة ان لفظ من حرف جر ولفظ ضرب فعل ماض وليس الحكم على معنى من بكونه حرف جر ولا على معنى ضرب بكونه فعلا ماضيا والالم يصح الكلام وما يختص بالاسم هو الحكم على معنى الاسم لا على لفظه فالحكم على اللفظ ليس من خواصه فوجوده في غيره لا يضر نعم لوجود الحكم على المعنى في غير الاسم يضر لكونه خاصة قال في الحاشية وما قيل ان هذه علم لما هو الحرف حقيقة وليست هذه بعرف بل هو اسم وكذلك ضرب فليس بشئ فانه لم يقل أحد من علماء اللغة بذلك فكيف يلتزم ذلك في المبالاة فحوجسق مهممل كما لا يخفى انتهى حاصله ان بعضهم أجاب بان من في من حرف جر ليس حرفا بل علم للمعرف فالحكم في هذا المثال على علم الحرف لا على الحرف نفسه وكذا في ضرب فعل ماض الحكم

الى الضرب الذي هو علم الفعل لاعلى الفعل فردده المصنف بقوله ليس بشئ لان علماء  
 لغة لم يقولوا بكونه علما للحرف والفعل فكيف يقال بما لم يقولوا به ولو سلم فما يقول  
 قائل في جسد مهمل فانه حكم على جسد بكونه مهمل لا مع انه ليس باسم ولا احتمال للعلمية  
 به لكونه مهمل لا ليس بموضوع لشيء أصلا فالحق ما قال المصنف بكون الحكم على لفظ  
 ن ولفظ ضرب لاعلى معناها فافهم . فان قلت كيف يجزى هذا الجواب في قولنا معنى الفعل  
 قترن بالزمان فان فيه حكما على المعنى لاعلى اللفظ . قلت المراد ان غير الفعل بلفظه الذي وضع  
 بناء المعنى لا يصلح لكونه محكوما عليه كما يقال ضرب ويراد به معناه ويحكم عليه فهو ليس  
 نابل للحكم وأما اذا عبر بغير هذا اللفظ فلا بأس بكونه محكوما عليه كما اذا عبر بلفظ الفعل  
 فلاف الاسم فانه اذا عبر بلفظة زيد مثلا ويراد به الذات المخصوصة فهي تصلح لاز يحكم عليها  
 لتقيام وغيره . لا يقال ان في قولنا معنى ضرب غيره معنى في حكم على معناه لاحالة مع انكم قلتم  
 من خواص الاسم لاننا نقول المراد ان الحكم على معناه اذا عبر بلفظه الذي وضع بازائه من  
 يرانضمام لفظ آخر من خواص الاسم كما يحكم على معنى زيد مثلا من غير انضمام لفظ المعنى  
 غيره اليه وأما اذا انضم اليه لفظ آخر فلا بأس بكون الكلمة أيضا محكوما عليها لعدم كون  
 لها من خواص الاسم فالحاصل ان الحكم على معنى اللفظ مع التعبير عنه بلفظ الموضوع له  
 ن غير انضمام لفظه اليه من خواص الاسم ولا يوجد في غيره . فان قلت ان في قولك الفعل  
 يخبر عنه والحرف لا يخبر عنه لا يخفى اما أن يكون المحكوم عليه هو معنى الفعل أو لفظه فعلى  
 الأول يلزم اجتماع النقيضين لأن عدم كونه مخبرا عنه يقتضى ان لا يحكم عليه بشئ من الأشياء  
 انه يحكم عليه بعدم الاخبار في هذا الكلام فصار مبطلا لنفسه كما في الجهول المطلق ممتنع  
 له الحكم وعلى الثانى كيف يصح انه لا يخبر عنه لأن لفظ الاسم والفعل بيان ويوجب عنه  
 لا يجاب في الجهول المطلق بان الاخبار وعدمه باعتبارين فالأخبار بحسب تعبيره بلفظ الاسم  
 عدمه باعتبار ارادة معنى الفعل اذا عبر عنه بلفظه فافهم (والأول) أى الحكم على نفس  
 صوت (يجزى في المهملات أيضا) هذا اشارة الى جواب الايراد بالمهمات بأن قولهم جسد  
 مهمل يحكم فيه على جسد بكونه مهمل لا مع انه ليس باسم لانه غير موضوع والاسم من افراد  
~~الشيء~~ فابقى كونه محكوما عليه خاصة للاسم لوجوده في غيره وحاصل الجواب ان الحكم  
 بجسد مهمل على نفس الصوت وهو لفظ الجسد وليس على معنى لعدم كونه موضوعا  
 بنى والخاصة للاسم هو الثانى لا الاول وقد يورد على الكلام بأن من حرف جركلام والكلام  
 بتركب الامن اسمين أو من اسم وفعل وهذا مركب من حرف واسم وكذا جسد مهمل فانه



مركب من كلمة وغيرها فأجيب بأن من علم فالحكم على الاسم وما اعترض عليه المصنف صرفي  
 توضيح الحاشية المنتهية فتذكره (وأيا) مفعول مطلق بفعله وهو آض بمعنى رجع أي رجع  
 رجوعا إلى تقسيم ثان للفرد فعلى هذا التقدير يجري هذا التقسيم في غير الاسم من أقسام المفرد  
 أيضا وهو الفعل والحرف فكل منهما يكون أيضا متواطئا ومشككا ومشتراكا ومنقولا وحقيقة  
 ومجازا كذهب، ثلاثة متواطئ ووجد مشكك وضرب مشترك وصلى منقول ونطق الانسان  
 حقيقة ونطق الحال مجاز والحرف كمن مشترك بين الابتداء والتبعض وفي حقيقة إذا  
 استعمل بمعنى الظرفية ومجازا إذا استعمل بمعنى على والمشهور ان هذا التقسيم تقسيم للفرد  
 باعتبار بعض أقسامه وهو الاسم وقسم هذا التقسيم هو مطلق المفرد لا المفرد المطلق الشامل  
 لجميع الافراد لان الكلمة والأداة لا يكونان علما ومتواطئا ومشككا فانهما لا يتصفان  
 بالكلية والجزئية لان ماهو كلي وجزئي يحكم عليه وكلاهما لا يكونان محكوما عليهما فعلى هذا  
 لو رجع إلى الاسم يكون محكما ولو رجع إلى المفرد يكون التقسيم لمطلق المفرد لانه ينسب اليه  
 حكم بعض افراده أيضا اذ العموم والاطلاق ليس يعتبر فيه بخلاف المفرد المطلق فانهما  
 معتبران فيه (ان اتحد معناه) أي وحد معناه بحسب النوع أو العدد بمعنى انه لا يكون له معنيان  
 (فمع تشخصه) أي تعين هذا المعنى بحسب الوضع بحيث لو تصور بنفسه يمنع فرض صدقه على  
 كثيرين (جزئي) أي يسمى هذا المفرد المتحد المتشخص جزئيا ووقع في بعض الكتب بدل  
 الجزئي علم وما اختاره أولى لشموله جميع الجزئيات سواء كانت اعلاما أولا . فان قلت ان العلم  
 قد يكون مشتركا فلم يتحد معناه حيث شذ مع انه جزئي فانتقض التعريف جمعا . قلت مرده ان  
 لا يكون له معنيان من حيث هو كذلك فالعلم المشترك ليس له معنيان من حيث العلمية بل  
 باعتبار وضعه لكل واحد منهما بوضع على حدة ولا دخل له في العلمية اذ لا ينظر فيها الا إلى  
 المعنى الواحد وكذا اسم الجنس المشترك ليس له معان من حيث هو كذلك فلا ينتقض تعريف  
 المتواطئ والمشكك به لا يقال ان بعض الاعلام كلفظة الله وجبريل معانيها غير مدركة بالحس  
 بل مدركة بالوجوه الكلية فإين الشخص لان معانيها في الذهن فقط وتصوراتها غير مانعة  
 عن فرض الشركة فيها فانهما غير محسوسة مع انها من أقسام الجزئي لا نأقول المراد انه لو فرض  
 تصور بنفسه يمنع هذا التصور صدقه على كثيرين فهذه لو فرضت تصورها بنفسها دون  
 اعتبار الوجوه الكلية لاشك في منعها عن الصدق على الكثيرين وأما علم الجنس فليس  
 علما حقيقيا عند المنطقيين لان نظرهم إلى المعنى بالقصد ومعناه كلي وجزئية كل الاعلام في  
 حين الخفاء واطلاق العلم عليه في عرف أهل العرب باعتبار الاحكام اللفظية ككونه مبتدأ أو فاعلا

حال أو موصوفاً بالمعرفة ( ويدخل فيه ) أى تعريف الجزئى ( المضمرة وأسماء الاشارات )  
فصارنا جزئيتين ( فان الوضع فيها ) أى فى المضمرة وأسماء الاشارات ( وان كان ) أى هذا  
الوضع ( عاماً ) بلحاظ مفهوم ( لكن الموضوع له ) أى ما وضعت هذه الأسماء بإزائه ( خاص ) أى  
معين شخصى . فحاصله أن المضمرة وأسماء الاشارات لا يخرجان لمعوم الوضع عن الجزئى  
كانت مثلاً موضوع لزيد بلحاظ أنه مخاطب وكذا هذا موضوع له بلحاظ أنه موجود محسوس  
مشار إليه فالوضع فيهما وان كان عاماً بلحاظ هذا المفهوم الكلى لكن ما وضعت له هذه  
الأسماء وهى الافراد الخاصة خاص بمنع صدق كل واحد منها على كثيرين والجزئى ما يكون  
موضوعاً لواحد معين فهذه الأسماء كذلك فصارت داخلة تحت الجزئى ( على ما هو التحقيق )  
إشارة الى أن فى وضع المضمرة وأسماء الاشارات اختلافاً وهو ان البعض ذهب الى ان  
أسماء الاشارات موضوعة لأمر كلى بشرط استعماله فى الجزئيات فهى داخلة فى الكلى  
وخارجة عن الجزئى واستعمالها فى معناه الأسمى متروك وإنما الاستعمال فى المجازى فصارت  
من المجازات المتروكة الحقيقة ويرد عليه ان الاطلاقات المجازية لا بد فيها من ملاحظة المعنى  
الحقيقى ولا شك فى انه ليس الالتفات الى أمر كلى فى اطلاق هذه الأسماء فكيف تكون  
موضوعة له فالتحقيق ما قال للمصنف من كون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً . فان قلت اذا  
كانت موضوعة للخاص وهو متعدد فصار موضوعاً للتعدد فدخل فى المشترك وخرج من  
الجزئى قلت الوضع فى هذه الأسماء وضع واحد وفى المشترك لابد من تعدد الوضع قال فى الحاشية  
قد يكون الوضع خاصاً والموضوع له خاصاً كوضع زيد للذات المخصوصة وقد يكون كل منهما  
عاماً كقول الواضع كل فاعل موضوع لذات من قام به الفعل وقد يكون الوضع عاماً  
والموضوع له خاصاً كوضع اسماء الاشارات مثلاً فان الواضع لاحظ أولاً الأمر الكلى لكن  
لأن يوضع اللفظ له بل لأن يلاحظ جزئياته بواسطة وضع ذلك اللفظ لكل من تلك الجزئيات  
المندرجة تحته وقد يكون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً كوضع الانسان للمعوم الكلى  
كذا قيل والحق انه داخل فى القسم الاول فتدبر اه توضيحه ان الوضع على أربعة أقسام  
الاول الوضع الخاص للموضوع له الخاص بأن يعتبر التعيين فى الجانبين أعنى الموضوع  
والموضوع له كوضع زيد للذات المخصوصة فالموضوع هو زيد خاص وكذا الموضوع له هو  
الذات المخصوصة أيضاً خاص . فان قلت ليس التعيين ههنا فى جانب الموضوع له لأن بدن زيد  
تعتبر أيضاً فى حال العبا والشباب والشيخوخة باعتبار الزيادة والنقصان ولا يبقى مع الشخص  
حجب جميع الوجود بل هو متعدد بحسب حالاته المتنيرة فصار زيد موضوعاً للتعدد ولا شك

انه ليس بمشترك فلا بد من أن يكون من قبيل وضع الخاص والموضوع له العام . قلت الكلام ههنا على ماهو في العرف وما قلتم من دقة الفلسفة غير معتبر فالعرف يلاحظ في زيد معنى واحدا في جميع الاحوال ولا ينظرون فيه الى تغيراتها بل هم غافلون عنها فصار لفظ زيد موضوعا للمعنى واحد فافهم والثاني الوضع العام والموضوع له العام بأن يلاحظ الامر الكلي في الموضوع له ولا يكون داخلا فيها بل يكون الملحوظ فيها أشياء بلحاظ واحد ويكون الامر الكلي مرآة للوضع كوضع اسم الفاعل مثلا لمن قام به الفعل فالمنظور فيه ليس المجموع من فاعل بل كل لفظ على زنته يوجد في مادة متصرفة فالوضع ضارب وأمثاله والموضوع له ما صدق هو عليه ممن قام به الحدث والثالث الوضع العام والموضوع له الخاص وهو ان يلاحظ الواضع معنى كليا ينطبق على جميع الافراد كالحاظ المفرد والمذكر والابتداء وغيرها لكن لا يوضع لذلك المعنى بل يوضع لأمر معين من جزئياته وهذا المعنى انما يكون مرآة للاختصاص فالموضوع له ليس الا هذه الجزئيات والامر الكلي واسطة فقط كما في المضمرات واسماء الاشارات والموصولات فان هذا مثلا موضوع لكل واحد من الجزئيات الخاصة كزيد وعمر وبكر وغيرها بلحاظ كونها محسوسة وجودة . شارالهاء لا يغال بجوز أن تكون موضوعة للامر الكلي بشرط استعمالها في الجزئيات فالدليل على عدم كونها موضوعة للامر الكلي لتكون داخلة في القسم الثالث . لانا نقول لو كانت موضوعة للامر الكلي فكانت مستعملة في حين من الأحيان وليس كذلك والرابع الوضع الخاص والموضوع له العام كوضع الانسان للامر الكلي . قوله والحق انه داخل في القسم الاول يعني ان هذا القسم الرابع ليس قسما على حدة بل هو داخل تحت الوضع الخاص والموضوع له الخاص فبالحقيقة ثلاثة أقسام والرابع داخل في الاول فان المراد بالتعيين في الموضوع أعين من أن يكون شغصيا أو نوعيا وههنا تعيين نوعي ومن جعله قسما على حدة زعم ان في هذا وضع المعين المفهوم كلي وفي الاول يكون وضع المعين لمعين شخصي والظاهر انه نزاع لفظي فهذا القسم لم يوجد نقلا لعدم وجوده بالاستقرار ولا عقلا لأن المخصوص هو عدم لحاظ التعدد في الوضع وههنا اذا تعدد الموضوع له ووضع له ولوحظ التعدد في الوضع لم يبق خاصا وههنا قسم خامس وان لم يوجد وهو ان يكون التعدد في جانب الموضوع والخصوص في جانب الموضوع له فلا يبرهان على امتناعه فافهم (وبدونه) أي بدون التشخص (متواطئ) أي يسمى كليا متواطئا فالمتواطئ ما كان معناه واحدا غير متشخص كالانسان (ان تساوت افراده) أي افراد المعنى (في الصدق) أي في صدق الكلي على ذلك الافراد هذان بيان الفرق بينه وبين

المشكك فالمتواطئ ما يكون معناه واحد له افراد كثيرة فيصدق عليها على السوية بحيث لا يكون اختلاف بالاولوية والاشدية وغيرهما كما في المشكك . فان قلت ان الافراد مختلفة لا تساوى فيها ومعناها واحد والتساوى انما يكون بين الشئين . قلت التساوى ههنا بحسب تحقق المعنى وحمله على الافراد فالمعنى الذى يتحقق في فرد هو الذى يتحقق في فرد آخر وبالعكس وانما سمي بالمتواطئ لانه مشتق من التواطؤ وهو التوافق وافراد هذا الكلى متوافقة في المعنى (والا) أى وان لم يتساوى في الصدق بل يكون مختلفا فيه بان يكون مشكلا في بعض الافراد أولى وأقدم وفي الآخر لم يكن كذلك (فمشكك) أى سمي هذا الكلى مشككا لان الناظر اذا نظر الى اتحاد ذلك المعنى يزعم انه متواطئ واذا نظر الى اختلاف صدقه على الافراد يزعم انه من المشترك فهذا الكلى يشكك الناظر في انه من المتواطئ أو من المشكك . فلذا يسمى مشككا (وحصر وا) أى المنطقيون (التفاوت) أى تفاوت هذا الكلى في صدقه على افراده (في الأولوية) أى يكون صدقه على بعض الافراد أولى من صدقه على بعض آخر كالوجود في الواجب والممكن (والأولية) أى يكون صدقه على بعض الافراد علة لصدقه على البعض الآخر كما في الوجود اذ وجود الواجب علة لوجود الممكن (والشدة) وهى ان يكون صدق الكلى على بعض الافراد بحيث ينتزع العقل منه أمثال الأضعف وهذا في الكيفيات (والزيادة) أى يكون صدقه على البعض بحيث ينتزع منه أمثال الأنقص هذا في الكميات أى المقادير فتوضح هذا الكلام ان الاختلاف على أربعة أنحاء بالاستقراء الاول الأولوية وقد يفسر بأحقية البعض من البعض وهو ان يكون ثبوت الكلى لبعض افراده بنفس ذاته من غير افتقار الى أمر خارج عنه سواء كان ذات ذلك البعض علة لثبوته كما في اللوازم المستندة الى الذات فان الذات علة لثبوت هذه اللوازم لها أولا يكون كذلك كما في الوجود فانه في الواجب أولى وليست ذاته علة له لكونه بلا علة فالوجود متفاوت في صدقه على افراده بالأولوية وصدقه على الواجب بنفس ذاته من غير افتقار الى أمر خارج وفي الممكن يحتاج اليه والثاني الأولوية وهى ثبوت شئ لشيء يكون في صورة أقدم منه في صورة أخرى وعلة له فيها فانه أيضا هو الوجود اذ هو في الواجب أقدم منه في الممكن ووجود الواجب علة لوجود الممكن وقيل الفرق بين هذا وبين الاول ان المتأخر فيه قد يكون أقوى وأثبت من المتقدم كالوجود بالقياس الى الحركة الفلكية والاجسام الكائنة ويرد عليه ان وجود الكائنات من حيث انه يحتاج الى الحركات الفلكية ليس أقوى بل أضعف وان كان بالنسبة الى ماهية الحركة مع قطع النظر عن عروضها للفلك وعن كونها علة للكائنات أقوى وليس

الكلام فيه فالفرق بينهما ان الاول لا يلاحظ فيه العلية والاقدمية بل ثبوت الشيء من غير افتقار الى الخارج وفي الثاني يلاحظ ان يكون أول وأقدم بالنسبة الى بعض آخر والثالث الشدة ومقابلها الضعف وهي مختصة بالكيفيات ومعناها انتزاع العقل بمعونة الوهم أمثال الاضعف غيره تمايزة في الوضع كالبياض فان وجوده في الثلج أشد من وجوده في العاج بحيث ينتزع العقل من الثلج بياض كشيء مثل العاج والرابع الزيادة ومقابلها نقصان وهي ما ينتزع العقل منها أمثال الانقص لكن هذه الامثال قد تكون تمايزة في الوضع كما في السكم المنفصل وهذا الفرق عند المشائين وأما الاشراقيون فلا يفرقون بينهما بل هذا التعاون عندهم راسخ الى التعاون بالكال والنقصان لم يسموهما باسمين مختلفين والمشائيون لما وجدوا التفاوتين مختلفين في الاحكام اذ المقدار يتصف بالزيادة بحسب الوضع بخلاف الكيف سموهما باسمين مختلفين . فان قلت ما وجه خصوصية تسمية التعاون في الكيف بالشدة والضعف والسكم بالزيادة والنقصان ولم لم يعكس الامر قلت لمناسبة لقوية لأن أهل اللغة لا يقولون في الخط انه أشد حطية من الآخر بل يقولون أزيد ولا تشكيك في الماهيات بان تكون الماهية من حيث هي هي متفاوتة بالنسبة الى الافراد لان نسبتها اليها على السوية كالانسان بالنسبة الى زيد وحمرو و بكر فان كلها سواء بالنسبة الى الانسانية لاتفاوت فيها بنص من الانحاء الاربعة المذكورة أما انتفاء الاولين فللزوم الجموعية الذاتية لأن صدق الماهية على بعض الافراد اذا كان علة لصدقها على بعض آخر فثبوت الماهية لهذا الآخر يكون بالعلامة مع انها ذاتية له وهذا هو الجموعية الذاتية وكذا اذا كان صدقها في البعض أولى من غير افتقار الى أمر خارج وفي الآخر يفتقر الى الخارج فصارت في ثبوتها الماهي ذاتية محتاجة الى شيء آخر وهذا معنى الجموعية الذاتية وأما انتفاء الاخيرين فلأن الاتساع والازيد إما ان يشقلا على شيء لا يكون في الأضعف والانتقص أو لا فعلى الثاني لا يكون الفرق بينهما فوجه كون أحدهما أشد وأزيد والآخر الاضعف والانتقص وعلى الاول لا يخفى إما أن يكون الشيء الذي يشقل عليه الأشد والازيد معتبرا في ماهيتهما أو لا فعلى الاول تكون ماهيهما مشقلة على شيء ليس في ماهيته الاضعف والانتقص فلا تكون ماهيتهما من ماهية الأشد والازيد لانتفاء الكل بانتفاء الجزء فصارت مختلفي الماهية فلم تصر ماهية واحدة متفاوتة في الصدق فلم يوجد التشكيك فيها وعلى الثاني يكون التشكيك في الأمر الخارج عن الماهية لا في الماهية وبرد عليه ان جل الجسم على الانسان بواسطة الحيوان وكذا سائر الاجناس العوانى جلها على السواقل بواسطة المتوسط فقولكم ان الذاتي لا يطل مطلقا ينافي ما صرحوا به من جل العالي على السافل بواسطة المتوسط لكونه

فأتيامعلا أجب عنه بان المراد في التعليل بأمر خارج عن الذات وهما معل بالذاتي وهذا لا يوجب التشكيك لانه لا يكون الابحاثيات متعددة يختلف بحسبها المصادق وفي حل العالى على المتوسط وحله على السافل بواسطة لا يختلف المصادق لأن الحيشية التي هي مصادق حل العالى على المتوسط بعينه الحيشية التي هي مصادق حله على السافل وهي كون العالى ذاتيا لهما (ولا في العوارض نفسها) هذا سارة الى دفع النقص على الدليل بانه يثبت في العوارض لجر يانه فيها مع تجويز التشكيك فيها عند انتفاؤه في الماهية تعريه لو كان التشكيك في العوارض فنقول ان السواد الشديد يشغل على شئ لا يكون في المصيف أولا وعلى الثاني لا يكون التفاوت بينهما وعلى الاول فالزائد في الاشد إما جزء فيكون ماهية لسوادين مختلفين والتشكيك لا يكون الا في الماهية الواحدة وإما خارج عنه فصار التشكيك في الخارج عن السواد لانه قد دفعه المصنف بقوله لا في العوارض أى لا نقول بالتشكيك في العوارض بلزم القرض (بل في اقسام الافراد) أى افراد الكلى (بالعوارض فلا تشكيك في الجسم) أى الماهية ولا (في السواد) أى العارض (بل في أسود) أى كون الجسم متصفا بهذا العارض فاختلاف السواد بالشدّة والضعف لا يوجب التشكيك في السواد لان هذا الاختلاف بالفصول المتنوعة فصار مختلفين نوعا والكلى المشكك يكون متعدد النوع فلم ان المشكك ههنا هو المفهوم المشتق من العارض بالنسبة الى معروضات مبداءة كالاسود بالنسبة الى الاجسام التي تقوم لها السوادات لان مناط صدق الاسود عليها ليس الا قيام مبداء الاشتقاق فيها فالاختلاف في مبداء الاشتقاق يكون موجبا لاختلاف صدق المشتق على مقامه مبداء الاشتقاق وهو الجسم بخلاف صدق الذات على الذات اذ لا يتصور الاختلاف في صدقه لان مناط الصدق فيه هو الاتحاد الذاتي فافهم . ولا يخفى عليك ان الدليل المذكور لا يجري في العوارض على تقدير كون التشكيك فيها لينتقض بها ويحتاج الى دفعه لا بانتقار أن الاشد يشغل على شئ زائد خارج عنه ولزم كون التشكيك في الخارج بؤيد مقصودا من كونه في العوارض ولا بضرنا نعم لا مساع لا اختيار هذا الشق في التشكيك بحسب الماهية ويستدل على قوله لا في العوارض بأن العوارض أى المبداء القائم بالشيء كالسواد مثلا لا تشكيك فيه لانه ان كان مقولا بالتشكيك فاما ان يكون تشكيكه بالنظر الى حصصها التي هذا العارض ذاتي لها كالسوادات الخاصة فذلك باطل لما مر في بطلان تشكيك الماهية وإما بالنظر الى معروضه وهو الجسم الاسود فالسواد غير محمول عليه والكلى المشكك يكون محمولا على افراد فلا يكون الا في العارض المحمول كالا سود مثلا هذا هو مذهب المشائين لفحلاصة كلامهم أنه

لالتشكيك في الماهية بالنسبة الى أفرادها بنص من النقص الاربعة للزوم المحسولة الذاتية على تقدير الأولوية والأولية كما عرفت وللزوم اختلاف الماهية على تقدير الشدة والزيادة مع أن المشكك لا بد له من أن تكون ماهيته واحدة لما هو وكذا لا تشكيك في العوارض لانه إما بالنسبة الى حصصها فالحال كمال الماهية بالنسبة الى أفرادها لان العوارض عين ماهيات حصصها وإما بالنسبة الى معروضاتها وهو باطل لعدم حيلها عليها والمشكك لا بد أن يكون محمولا فلا تشكيك لافي أوصاف الماهية بالعوارض وهو المعتبر بالأسودية، مثلاً لتشكيك لبس في الجسم بالنسبة الى أفرادها ولا في السواد مثلاً بالنسبة الى السوادات الخاصة بل في أوصاف الجسم بالسواد وهو كونه أسود وأورد على الدليل المذكور الذي يبطل التشكيك بالشدة والزيادة بانه يجري في الاسود وأجيب عنه بأن مرادهم بالتشكيك في الاسود هو التفاوت في منشأ الصدق وهو السواد ولا شك أن السوادات المختلفة تورث التشكيك في العرضي المأخوذ عنه وهو الاسود فان في الاسود الاشد توجد سوادات كثيرة أمثال الأضعف وبحسب كل سواد يحصل عليه السواد فيصدق الاسود باصدق كثيرة في الاشد بخلاف الأضعف لا يقال ان هذا يوجب التشكيك في السواد لان السوادات مختلفة بالسواد الشديد والضعيف فتوجد سوادات كثيرة في الاشد بخلاف الأضعف فاوجه العدول عنه الى الاسود . لانا نقول منشأ حمل السواد على السوادات نفس ذاته والكلبي كما يصدق على فرد واحد كذلك يصدق على أفراد كثيرة وهو لا يوجب التشكيك والا يانم أن يكون الانسان، شك كالكون صدقه على خمسة أنفس أكثر من صدقه على واحد فصدق السواد على أفراد لا يكون الا صدقاً واحداً ولا يختلف ليكون مشككاً وأما منشأ صدق الاسود على الاسود الشديد ليس نفس هو تبطل السواد القائم به ولما كان كثيراً باعتبار تحليله الى سوادات كثيرة أمثال الأضعف فصدق عليه الاسود بحسبها باصدق كثيرة بخلاف الأضعف وليس هذه السوادات من أفراد الاسود ليكون صدقه عليها على السوية بل أفرادها هي الاجسام والأشد فرد واحد منها فصدق الاسود على فرد باصدق كثيرة باعتبار وجود كثيرة منشؤه وهو المبادئ المتكثرة المورثة للتشكيك فيه فظهر الفرق بين الاسود والسواد وأورد على المشاكسين بأن دليلكم لا ينفي التشكيك في الماهية مطلقاً لوان يكون ماهية جنسية تكون في بعض الأنواع أشد وفي البعض الآخر أضعف والأشد يشغل على ما لا يشغل عليه الأضعف وهو معتبر في ماهية الاشد والقول بأن المشكك لا يبقى حينئذ ماهية واحدة ان أراد أنه لم يكن ماهية الأشد والأضعف ماهية واحدة نوعية فسلم لكن لا نسلم ان من شرائط المشكك كونه ماهية نوعية فانه يجوز أن يكون ماهية

جنسية مختلفة بالفصول في أفرادها ومتعددة بحسب الجنسية وقد أورد بأن التفاوت بين  
الاضعف والاشد يكون بأمر زائد داخل في الاشد وجزأ من مقداره لامن الاجزاء الذهنية  
ليلازم اختلافها بالماهية وقد ينتقض بالمشخصات فان زيادة الامتياز عن عمرو بحيث لا يعمل  
أحدهما على الآخر فهذا الامتياز لا بد من أن يكون لشيء يشغل عليه زيد ولا يشغل عليه عمرو  
والا لم يكن أحدهما ممتازا عن الآخر ولا يمنع حل أحدهما على الآخر فالزائد في زيد إما أن يكون  
معتبرا في ماهيته أولا فعلى الأول يلزم أن يكونا مختلفي الماهية هذا خلف وعلى الثاني لا يكون  
الاختلاف فيهما بل في أمر خارج عنهما . لا يقال ان الزائد خارج عن الماهية ودخل في زيد  
لانه بارة عن الماهية مع الشخص لاننا نقول الشخص على مذهب المحققين عبارة عما يكون  
التقدير والقيد كلاهما خارجين عنه ويوجدان فيه بحسب اللعاط فقط فلا يكون زيد عبارة  
عن المركب من الماهية والشخص . وقد ينتقض بأن هذا يجري في العوارض الخاصة فافهم  
وفذهب الاشراقيون الى التشكيك في الماهية للإبرادات الواردة على المنسائين ولأن  
الحركة في السكيف تستلزم أن يكون كيفا واحدا غير قار موجودا بين المبدأ والمنتهى مختلفا في  
مراتب الشدة والضعف ويجوز أن يكون لذات واحدة مراتب متفاوتة منتزعة عن نفس  
الذات من غير اعتبار أمر خارج عنها وبحسب تلك المراتب تكون أشد وأضعف ولا يمنع العقل  
من انتزاع أمور مختلفة من ذات واحدة لان الواجب واحد مع أنه ينتزع منه صفات متعددة  
مختلفة ويقولون إن عدم اشتغال أشد على شيء ليس في الأضعف لا يوجب كونهما واحدا من  
جميع الوجوه لجواز أن يكون الفرق بينهما الوجود بأن تكون الماهية في نحو من الوجود  
شديدة وفي نحو آخر ضعيفة والاستاذ المحقق مال الى هذا المذهب وقال في شرحه وهو الحق  
واستدل عليه بما حاصله ان زيادة نصف الذراع على رבעه منشؤها إما الماهية أو جزؤها فعلى الأول  
يلزم المطاوب وهو وجود الاختلاف بحسب الزيادة والنقصان في الماهية وهذا هو التشكيك  
فيها والثاني يرجع الى الال لأن منشأ إما نفس ماهية الجزء فهو الأول وإما بحسب جزء من  
أجزاء الجزء فتسلسل وأما الخارج فليس قابلا لكونه منشأ للانتزاع لان منشأ جميع المنزعات  
الرائدة والناقصة إما أمر واحد خارجي مشترك بين جميع الأجزاء المنتزعة فيلزم كون الزائد  
ناقصا والناقص زائدا الآن منشأهما ليس الأمر واحد فواجه الترجيح وإما أمور متعددة بأن  
يكون بازاء كل جزء من الأجزاء أمر خارجي منشأ لانتزاعه والجزاء غير متناهية فلا بد من  
تعدد الامور الخارجية بحسب تعدد الأجزاء فصارت أيضا غير متناهية وهو باطل لانحصارها  
بين الحاصرين وهو المبدأ والجانِب الآخر وقال استاذ الأستاذ قدوة العلماء ورئيس



العرفاء بالغ المقامات السنية وصاحب الدرجات العلية حسنة من حسنات سيد المرسلين نظام  
 الملة والدين قدس سره في حاشيته على الحاشية القديمة أنه يمكن توجيه كلام المشائين بأن الشدة  
 صدق الكل على موضوع واحد بأصدق كثيرة والضعف ضده وهذا في العرضي يمكن وفي  
 الذاتي ليس يمكن إذ كثرة الصدق لا تكون إلا بكثرة المصدق في العرضي ليس المصدق إلا  
 مبدؤه وهو كثير في الأشد كأمثال الأضعف بحيث يمكن انتزاع هذه الأمثال منه ويصدق بأزاء  
 انتزاع كل مثال عرضي فإذا تكررت الأمثال تكرار الجمل بحسبها ويكون صدق العرضي صدقا  
 متفاوتا على الأشد والأضعف بهذه الجهة وليس مصداق صدق الذاتي الانفس الذات فتكثر  
 صدقه لا يكون إلا بتكرار الذات وإذا تكررت الذات تعدد الموضوع فلم يوجد معنى الشدة  
 المذكورة فلا يكون صدقه عليه أشد فظهر أن معنى الشدة لا يوجد إلا في العرضي وإلى أشار  
 المصنف بقوله ( ومعنى كون أحد الفردين أشد أنه بحيث ينتزع منه ) أي من الأشد ( العقل  
 بمعونة الوهم أمثال الأضعف ويحلله ) أي يحلل العقل الأشد ( الها ) أي إلى الأمثال ( حتى أن  
 الاوهام العامة ) التي لا تخرج عن رتبة التقليد ( تذهب إلى أنه ) أي الأشد ( متألف منها ) أي من  
 أمثال الأضعف فحاصله أن معنى أحدهما أشد من الآخر أن العقل ينزع من الأشد أمثالا كثيرة  
 مثل الأضعف باستمالة الوهم لسكون المنزعات جزئيات ولا ينزع بدون معونة الوهم وبحكم  
 على الأشد أن فيه أمثال الأضعف كثيرا ويخرج منه إذا حلل إليه - حتى أن الوهم العامي الذي لا  
 يفرق بين التحليل والتأليف (١) بأن في الأول لا يتركب المحل من الأمور المحللة إليها وليس كذلك  
 إذ لا وجود لها فيه أصلا بل العقل ينزعها منه وفي الثاني يكون وجودها في المؤلف بالفعل وإن  
 كانت متحدة صورة ولا تأليف في الأشد من أمثال الأضعف ويذهب إلى أن الأشد مؤلف من  
 أمثال الأضعف مع أنه ليس كذلك إذ انضمام الأضعف إلى الأشد لا يفيد الأشدية فظهر أن  
 الأشد ليس مؤلفا من أمثال الأضعف لكن العقل يحلل إليها وهذا معنى الأشدية والزيادة إلا  
 أن يفرق بينهما بأن أمثال الأضعف في الأشد أمثال لا تكون مبينة في الإشارة الحسية وفي  
 الأزيدية تكون مبينة فيها لكونها أجزاء مقدارية وبعضهم فسر الأشدية بكثرة آثار الماهية  
 وبعضهم بكال نفس الماهية والمصنف عدل عنهما وفسرها بما ذكر في المتن لأن هذا التفسير  
 يوافق مذهب المشائين المختار عند المصنف وأما غيره من التفاسير فهو يؤيد مذهب  
 الاشرافيين الغير المختار عند المصنف فلذا تركه ( فافهم ) إشارة إلى دقة هذا المقام فانه من منزلة  
 الاقدام وإن شئت تفصيل الكلام فارجع إلى الحاشية القديمة وما يتعلق به من حواشي

الأعلام (وان كثر معناه) أى معنى المفرد (فان وضع) أى المفرد (لكل) أى كل واحد من هذه المعاني (ابتداء) أى بلا تغلغل نقل بين هذه المعاني بأن يكون موضوعا للمعنى ثم نقل عنه ووضع للاخر بل وضع لكل منها فى وقت واحد فبقيد الوضع لكل خرج الحقيقة والمجاز لأن المجاز ليس موضوعا له وبقيد الابتداء خرج القول لانه وان كان موضوعا له لسكنه ليس وضع اللفظ له ابتداء بل وضع أولا للمعنى ثم نقل عنه ووضع للقول اليه . فان قلت المراد بالمعنى إما المعنى الموضوع له أو المستعمل فيه على الاول كيف تعد الحقيقة والمجاز من تكثر المعنى لأن المعنى الموضوع فيه ليس كثيرا لعدم الوضع فى المجاز وان أريد المستعمل فيه فى اسماء الاشارة أيضا معناها كثير كما علمت فيلزم دخولها فى المشترك مع أنها داخله فى الجزئى . قلت المراد بالمعنى المعنى المستعمل فيه سواء كان موضوعا له أو لا فى اسماء الاشارة وان كان كثيرا لكن ليس موضوعا لكل واحد من المعاني بوضع على حدة وفى المشترك لابد من وضع على حدة فخرج من المشترك لا يقال وان خرجت عن المشترك لكن لما كان معناها كثيرا كيف تدخل تحت متعدد المعنى مع أنكم تعدونها آمنه لانا نقول فيه وضع عام والموضوع له خاص فلا يس معناها الا واحدا خاصا معينا وهو بحسب الاستعمال صار متعدداف بحسب الوضع دخل تحت متعدد المعنى (مشتراك) لاشتراكه بين افراده (والحق انه) أى المشترك (واقع فى الكلام) وهذا اشارة الى انه اختلف فى وقوعه قال فى الحاشية اختلف أولا فى امكان المشترك ثم فى وقوعه ثم فى كونه بين الصدين والحق وقوعه كالفرق للحيض والظهر ثم بعد تسليم وقوعه هل فيه عموم كما هو مذهب الشافعى أم لا كما هو مذهب أبى حنيفة ثم بعد كونه عاما فذلك بطريق الحقيقة كما ذهب اليه طائفة أو بطريق المجاز كما هو رأى الآخر اه حاصله ان فى المشترك اختلافات كثيرة الاول فى اسكاته قال البعض ليس بممكن لأن المقصود من الوضع فهم المعنى واذا وضع لمان كثيرة فلا يفهم واحد منها عند خفاء القرينة والا يلزم الترجيح بلا مرجح وفهم الجميع يستلزم ملاحظة النفس وتوجهها الى أشياء كثيرة بالتفصيل عند الاطلاق لأن ملاحظة المعانى بالأوضاع المتعددة المفصلة لا بد ان تكون على التفصيل وأجيب عنه بان المقصود قد يكون الاجال دون التفصيل وقد يكون فى التفصيل مفسدة وفى الاجال رفع الفساد كما قال الصديق الاكبر عند ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى النار وسؤال الكفار عن رسول الابرار رجل يهذى السبيل فالتفصيل ههنا يكون موجبا للفساد العظيم فالأصح انه ممكن لعدم امتناع وضع اللفظ لمان متعددة مختلفة بأوضاع متعددة والفرض قد يحصل بالاجال وقد يجاب بانه يفهم واحد من المعاني ولا يلزم الترجيح بلا مرجح لجواز أن يكون

بين بعض المعاني والذهن مناسبة ينتقل من اللفظ اليه قوله ثم في وقوعه، يعني الاختلاف الثاني في وقوع المشترك في الكلام أي في اللغة قال البعض ليس بواقع لأن وقوعه بموجب الاجال والاجال محل بالاستعما إذا لم يبين وأما إذا بين فالبيان هو الكافي للقعود ولا حاجة الى غيره فيلزم اللغوي ذكر المشترك وأجيب عنه بان الاجال قد يكون مقصودا في الاستعمال كما عرفت والمبين قد يكون أبلغ من البيان وحده فالأصح انه واقع في الكلام وقد يستدل عليه بأن المسميات غير متناهية والأسماء متناهية لأن الحروف التي تتركب الأسماء منها متناهية والمركب من المتناهي متناه وان كان من انحاء مختلفة فلو لم يكن اللفظ مشتركا نلت أكثر المسميات عن الدال فلا بد من وقوع المشترك بين المسميات لتلازم خلوها عن الدال ويرد عليه ان خلوها عن الدال لا يلزم اذالم يكن لها دال أصلا ويجوز أن يكون لها دال بالجاز والنقل وغيرهما سوى الاشتراك لها الضرورة الى القول بالوضع والاشتراك لحصول الغرض بدونه والاولى ان يستدل باطلاق اللغة القرء على الطهر والحيض وفيه انه لا بد من اثبات التصريح باطلاقها عليه، بالاشتراك لجواز أن يكون بطريق الحقيقة والجاز قوله ثم في كونه بين الضدين أي اختلف بعد تسليم مكانه ووقعه في انه هل هو واقع بين الضدين بحيث يكون لفظ واحد مشترك بين معان متضادة متباينة فقال ليس بواقع بين الضدين لان الاشتراك يقتضي التوحد والتضاد يقتضي التباين فيبين الاشتراك والتضاد منافاة فلا يكون واقفا في المتضادين وأجيب عنه بأن التوحد والتباين لهما من جهة واحدة يلزم المناهاة بل الاول من جهة اللفظ والثاني من جهة المعاني فلانهاة . فان قلت يلزم اجتماع الضدين في محل واحد على تقدير الاشتراك بينهما لانه اذا تلفظ لفظا وأر بدبه الضدان فيصقمان في الذهن وهو محل واحد . قلت وجود الضدين في محل . مطلقا ليس محال بل اذا كان ذلك المحل من الأمور الخارجية فالأصح عند المصنف انه واقع بين الضدين كالقرء للحيض والطهر قوله هل فيه عموم الخ يعني اختلف بعد تسليم الوقوع في انه يوجد فيه العموم بان يراد بلفظ المشترك أكثر من معنى واحد أولا الاول مذهب الشافعي والثاني مذهب أبي حنيفة قوله ثم بعد كونه عاما الخ أي بعد كون المشترك عاما اختلف في ان ارادة العموم على سبيل الحقيقة أو المجاز أي الاستعمال في هذا العموم حقيقة أو مجازا فذهب طائفة الى انه حقيقة لان كلاما معانيه موضوع له فكان مستعملا في الموضوع له وهذا هو الحقيقة والآخرة قال انه مجاز لأن لفظ المشترك ليس موضوعا لمجموع المعنيين والا لما كان استعماله في أحدهما على سبيل الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزئه ( حتى بين الضدين )

كالمؤمنين الاسود والايض (لكن لا عموم فيه) أى فى المشترك (حقيقة) فلا يجوز ارادة  
معنيهما لأن الواضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره فباعتبار وضعه لهذا المعنى  
يوجب ارادته خاصة وباعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب ارادته خاصة فيلزم أن يكون كل  
منهما مراداً وغير مراد فلا يكون ذلك إلا بان يراد أحد المعنيين على أنه نفس الموضوع له  
والآخر على أنه يناسبه فيكون جماعين الحقيقة والمجاز وهذا هو مذهب أبى حنيفة واستدل  
الشافعى على ارادة العموم من المشترك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها  
الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً بان الصلاة مشتركة بين الرحمة والاستغفار والدعاء وكل  
منهما مراد ههنا باللفظ واحد وهو يصلون لأن الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن  
المؤمنين دعاء والجواب عن هذا الاستدلال ان هذه الآية سبقت لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله  
والملائكة ولا يصح ذلك إلا بأخص معنى عام شامل لكل وهو الاعتناء بشأنه صلى الله عليه وسلم  
فيكون المعنى ان الله وملائكته يعتنون بشأنه يا أيها الذين آمنوا اعتنوا أي ما بشأنه وذلك  
الاعتناء من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء فالصلاة ليست مشتركة بل هي  
موضوعة لمعنى واحد وهو الاعتناء بالشأن وهذا المعنى عام له أفراد مختلفة بحسب اختلاف  
نسبة الصلاة إليها وهذا القدر ههنا يكفي لتوضيح المرام وعلم الاصول متكفل لتفصيل هذا  
الكلام وتركناه لغرابة المقام (والمرتجى) وهو ما وضع لمعنى أو لا ثم وضع لآخر بلا مناسبة بين  
المعنيين كحضره في الاصل معناه النهر الصغير ثم نقل وجعل علما للشخص بلا مناسبة بين المعنى  
الاول والثانى واختلف فيه (قيل من المشترك) أى قال بعض ان المرتجى من قسم المشترك وضعه  
لمعان كثيرة مع عدم المناسبة بينهما كما فى المشترك فكان هذا المائل لم يلاحظ أن الوضع الاول  
وهو اصل المعنى الثانى أيضا هو الموضوع له اولا عنده (وقيل من المنقول) لأنه تخطل النقل بين  
المعنيين وفى المشترك لا يكون كذلك فهو من المنقول وان كان بغير مناسبة والحق ان هذا  
التزاع لفظى لأن من شرط فى المشترك عدم تخطل النقل فلا شك فى خروج المرتجى عنه لوجود  
النقل فيه ومن لم يشترط فهو عنده داخل فيه • وتحقيق المقام أن الحيثية اذا لو خطت فى  
الاقسام فالمرتجى ليس كذلك بداخل فى شئ منهما لا اشتراط عدم التخطل فى المشترك واشتراط  
المناسبة بين المعانى فى المنقول وهما مقصودان فى المرتجى الا أن يلتزم التعميم فى النقل وانما  
سمى هذا القسم • مرتجى لأنهم يقولون ارتجى الخطبة اذا احترعها من غير روية وهذا القسم لما  
كان وضعه لمعنى ثان من غير مناسبة فصار كالخبر من غير روية (والا) أى وان لم يوضع لكل  
ابتداء (فان اشهر) أى ذلك المفرد الموضوع لمعان كثيرة (فى الثانى) أى فى المعنى الثانى بأن

يترك استعماله في الاول بحيث يحتاج عند الاستعمال فيه الى القرينة ( فنقول ) أي هذا الموضوع للكثير المشهور في الثاني يسمى منقولاً لنقله من الاول الى الثاني ( شرعي ) أي هذا المنقول شرعي ان كان نافله شارعاً كالصلاة فانه في الاصل موضوع للدعاء ثم نقله الشارع الى اركان مخصوصة بحيث ترك استعماله ولا يتبادر عند الاطلاق الا الثاني ويحتاج في فهم الاول الى القرينة ( أو عرفي ان كان ) الناقل أهل العرف ( خاص ) ان كان ذلك الناقل عرفاً خاصاً كالنفاة في الكلمة والاسم والأداة وأمثالها لمعانيها الثلاثة فانها موضوعة في اللغة لمعان ثم نقل النفاة واصطلاحها ووضعها لمعان مذكورة في كتبهم ( أو عام ) ان كان ذلك الناقل عرفاً عاماً لا يختص باصطلاح قوم دون قوم كالعادة لدى القوائم الاربع فانها كانت موضوعة في اللغة لكل ما يدب على الارض ثم أهل العرف العام وضعوها لذوات القوائم الاربع حتى يتبادر منه هذا المعنى عند الاطلاق وقيل للفرس نهرج عنه غيره من الحمار والبغل ( قال سيويه الاعلام كلها منقولات ) ان كانت في الاصل موضوعات لمعان ثم وضعت لمعان وحلت اعلاماً لها ولعل هذا الحكم باعتبار الاكثر والافسكاتري ( خلافاً للجمهور ) أي الجمهور يقولون ان الاعلام كلها ليست منقولات بل بعضها منقول وبعضها مرتجل كما هو الناهر فالعلم قد يكون شخصياً منقولاً وقد يكون مرتجلاً وقد يكون من اعلام الاجناس والمنقول اما منقول عن مفرد كثوراً ومركب اسادي كتاباً بشرأواضاً في كعبه الله أو مزجي كعبلبك أو عن مركب من الاسم والصوت كسيويه ( والا ) أي وان لم يوضع لسكل ابتداء ولم يشتهر في الثاني بل يستعمل في السكل فيسمى الموضوع ( حقيقة ) وهي فيمحل بمعنى العاقل من حق الشيء اذا ثبت أو بمعنى مفعول من حقت الشيء أي اثبت ثم نقل الى الكلمة الثابتة في موضعها الاصل للمناسبة لثبوتها في معانيها الاصل والتاء فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية . فان قلت ان التاء علامة التأنيث فما وجه ايرادها في النقل وما المناسبة بينهما . قلت الشيء اذا كان اسماً الغلبة الاستعمال بعد كونه صفة يشبه التأنيث في كون الاسم فرعاً للوصف كالتأنيث للتذكير فجعل التاء علامة في المشبه به وعند البعض التاء للتأنيث على التقديرين وبوجهيهما . كور في بعض الشروح فانظر اليه ( و ) يسمى ( لغير الموضوع له مجازاً ) وهو في الاصل معتل من جاز المكان يجوز اذا تعداه ثم نقل الى الكلمة الجائزة للتعدية من مكانها الاصل لانها جاوز مكانها فالحقيقة الكلمة مستعملة فيما وضعت له أولاً في اصطلاح به الخطاب والمجاز المستعمله في غير ما وضعت له أولاً في اصطلاح به الخطاب على وجه يصح مع هريه عدم ارادة الموضوع له فيشبه لانتقضى تعريفها محاماً ومنعاً ان لفظ الصلاة في الشرع مجاز في الدعاء وان كان استعماله

في الموضوع له بحسب اللغة لكن في اصطلاح الشرع مستعمل في غير ما وضعت له وحقيقة في الاركان الخصوصية وان كان مستعملا في غير الموضوع له بحسب اللغة لكن في اصطلاح الشرع مستعمل في الموضوع له فلا بد من ارادة قيد اصطلاح به التخطيب لدفع هذا الانتقاض وكل من الحقيقة والمجاز لقوى وشرعي وعرفي وخاص وعام أما الاول فكالاسد اذا استعمله المخاطب بعرف اللغة في السع المخصوص يكون حقيقة لغوية واذا استعمله في الرحل الشجاع يكون مجاز لغوي أو أما الثاني فكالهلام اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الاركان المخصوصة تكون حقيقة شرعية، في الدعاء تكون مجازا وأما الثالث فكلفظ الكلمة اذا استعمله المخاطب بعرف الخاص وهو النصف في المعنى الاصطلاحي يكون حقيقة عرفية خاصة وفي الجرح مجازا وأما الرابع فكلفظ الدابة اذا استعمله لمخاطب بعرف العام في ذوات القوائم الاربع يكون حقيقة عرفية عامة وفي الانسان مجازا . فان قلت لا بد في الاقسام من تمايزها وتباينها بحيث لا تدخل أحدهما في الأخرى، مع أن المقول داخل في الحقيقة والمجاز لان المعنى الاول من جهة الوضع الاول حقيقة والمعنى الثاني مجازا وكذلك المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني حقيقة والاول مجازا . قلت ان هذا التقسيم المشهور مبني على تمايز الاقسام الحيشية ولا اعتبار دون الحقيقة والذات المنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له فهذه الحيشية تخرج من الحقيقة لعدم الوضع الاول ومن المجاز بضمه بلا قرينة ولك ان تقول ان المنقول حقيقة إذ هو ليس الا موضوعا للمعنى مع رعاية المناسبة وكذا المرفعل والمشارك في واحد من المعاني وهذا ظاهر لا يقال إن المجاز بالزيادة والقصان مثل ليس كمثل شيء واسئل القرينة قسم من المجاز مع أن تعريفه ليس بصادق عليه لأننا نقول لفظ المجاز مشترك بين ما نحن بصدده وبين هذا المجاز . التعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى وهذا المجاز صفة اللفظ باعتبار تغيير حكم اعرابه أو صفة الاعراب فانهم قال في الحاشية ظاهره يقتضي أن يكون اللفظ قبل الاستعمال حقيقة ومجازا لكن المشهور ان اللفظ قبل الاستعمال لا يكون حقيقة ولا مجازا وقيل الاعلام ليست منهما اذ هي قوله وظاهره الخ وجه الظهور أن المصنف لم يقيد تعريف الحقيقة والمجاز بالاستعمال فلو كان بعد الاستعمال لتعريفهما به وفيه ما مر من أنه لا بد من التقيد بالاستعمال في اصطلاح به التخطيب قوله لكن المشهور الخ ووجه ما قيل من أن اللفاظ اذا اتفقت بشئ منهما يلزم أن يتقدم لها وضع على استعمالهما مع ان المجاز ليس فيه وضع أصلا إذ هو مسبوق بالوضع الاول واستعماله متأخر عنه فعند أهل العرب لا تسمى

الكلمة حقيقة ولا مجازا قبل الاستعمال والمنطقيون لم يعتبروا الاستعمال كما اعتبره  
العربون لأن المقسم هو اللفظ المفرد الدال على المعنى المذكور والاستعمال فرع الدلالة  
فاللفظ المفرد في مرتبة الدلالة لو كان يخالو عنهما وليس ينقل واشتراك فيانم خالو المقسم عن  
الاقسام قوله قيل الخ إشارة إلى الضعف لأن الامثال دالة على كذب هذا القول لأن فرعون  
وموسى علمان مع أن في المثل المشهور لكل فرعون موسى لا يراد بهما معناه الحقيقيان وهما  
النضمان لعدم قبولهما التعدد الذي يدل عليه لفظ الكل بل المراد بهما المعنى المجازي وهو  
المبطل والحق في الاعلام حقيقة ومجاز وقد تكون الاعلام مشتركة الا ان يقال ان هذا الغائل  
اختار منه سببوه وقال بالنقل في الاعلام كلها وفيه ما فيه . فان قلت في المجاز أيضا وضع  
نوعى كما عرفت فكيف يقال إن المستعمل في غير الموضوع له . ملقا . قلت المدنى عن المجاز  
الوضع الشخصى لا الوضع النوعى والمعتبر فيه انما هو الوضع النوعى فافهم ( فلا بد ) في المجاز  
( من علاقة ) بالفتح يقال علاقة الحصوة وعلاقة الحب أو بال كسر يقال علاقة الغوس  
والسوط والاول أنسب وان كان للثنائي معنى أيضا والمراد هنا أمر يستصحب به أحدهما  
للآخر فلا بد من المعنيين من علاقة لينتقل منه إلى الثانى الغير المشهور ويترك الاول ( فان  
كانت ) أى العلاقة ( تشبيها ) أى علاقة مشاركة فى أمر خاص و وصف معتد به ( فاستعارة )  
فيمعنى هذا القسم من المجاز استعارة كاطلاق لفظ الاسد على الرجل الشجاع لمشاركتهما فى  
وصف وهو الشجاعة فاستعير اسم الاسد للرجل الشجاع بسببه هذه العلاقة ( وهى ) على أربعة  
نحاء ( الكناية ) وهى اضممار التشبيه فى النفس وترك جميع أركانه سوى المشبه ( والتفصيل )  
وهو اثبات لازم المشبه به المتروك للنسبة المذكور ( والتصریح ) وهو ذكر المشبه به وإرادة  
المشبه بالقرينة اللفظية ( والترشيع ) وهو ان يذكر الملائم للنسبة تعارضا ويثبت الاستعارة  
والتفصيل فى كتب غير هذا الفن من المطول وغيره ( والا ) أى وان لم تكن العلاقة تشبيها بل  
غيرها كعلاقة السببية والازم وغير ذلك فهذا القسم من المجاز ( مجاز ) مرسل كاليد للمعدة  
والنعمه لأن اليد موضوعه للعضو المخصوص ومن شأن النعمة الصدور من اليد فاطلاقها عليها  
بهذه الجهة مجاز مرسل ( وحصر وه ) أى حصر القوم ذلك المجاز ( فى أربعة وعشرين نوعا )  
بالحصر الاستقرائى الاول اطلاق السبب على المسبب كاطلاق الغيث على النبات فى قولم  
وهي الغيث أى النبات والثانى اطلاق المسبب على السبب كاطلاق الخمر على العنب فى قوله  
تمالى اعصر خرا أى العنب الذى هو سبب الخمر والثالث اطلاق اسم الكل على الجزء  
كالاصابع على الاامل فى قوله تعالى يجعلون أصابعهم فى آذانهم والرابع عكسه كاطلاق الرقبه

على الذاب في قوله تعالى فصرير رربة والخامس اطلاق المزموم على اللزوم كالنطق للدلالة في قولهم وال حال ناطقة أي دالة والسادس عكسه كشذالازار للاعتزال عن النساء والسابع اطلاق أحد المتشابهين على الآخر كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع وهذا القسم معتبر في الاستعارة دون المجاز المرسل وإلا يزيد على أربعة وعشرين بواحد والثامن اطلاق المطلق على المقيد كالיום ليوم القيامة والتاسع عكسه كالمشفر الذي هو شفة الابل للشفة المطلقة والعاشر اطلاق الخاص على العام والحادي عشر عكسه ومثاله ما ظاهر والثاني عشر حذف المضاف نحو واسأل القرية بحذف الأهل وهو أعم من أن يكون المضاف إليه قائما مقام المضاف أولا وسمي هذا مجازا بالنقصان والثالث عشر حذف المضاف إليه وعدده ثنين القسمين من المجاز تسامح باعتبار الاشتراك اللفظي لأن المجاز بالحذف غير المجاز الذي نحن فيه لأن العلاقة المصححة للاستعمال في غير ما وضع له علاقة الحذف كما لا يخفى والرابع عشر المجاورة كالبراب للنساء الخامس عشر تسمية الشيء باعتبار ما يؤول إليه كعوله تعالى أعصر خرافا ن عصرا العنبي يؤول إلى الخمر والسادس عشر تسمية الشيء باعتبار ما كان نحو وآ تو اليتامى أموالهم فإنه لا يتم بعد البلوغ عند اتیان الأموال والسابع عشر اطلاق المحل على الحال نحو فليدع ناديه أي أهل ناديه والثامن عشر عكسه نحو فني رحمة الله أي الجنة لأنها محل الرحمة والتاسع عشر اطلاق اسم آلة الشيء عليه كاللسان للذكر والعشرون اطلاق أحد البدلين على الآخر كالدلم للسدية والحادي والعشرون اطلاق اسم الشيء المعروف على واحد منه متكررا والثاني والعشرون اطلاق أحد الضدين على الآخر والثالث والعشرون الحذف والرابع والعشرون الزيادة والخامس والعشرون النكرة في الإثبات للعموم نحو علمت نفس أي كل نفس وعد أدرج البعض بعضها في بعض فقالوا بائني عشر السببية والمسببية والمشابهة والمضادة والكلية والجزئية والاستعداد والمجاورة والزيادة والنقصان والتعلق والمشاكلة وبعضهم قالوا بخمسة المشاكلة والمشابهة والأول إليه والكون عليه والمجاورة والبعض قالوا بأربعة المشابهة والأول إليه والكون والمجاورة وأدرجوا ما في الأقسام في هذه الأربع وخمسة فهم الأبدال وما صر بالتفصيل فافهم ( ولا يشترط ) في استعمال المجاز ( سماع الجزئيات ) أي سماع أمر جزئي من لسان العرب بحيث لا يراد من اليد النعمة ومن الغيث النبات إذا سمع من العرب بل يكفي للاستعمال اعتبار أخذ السبب من المسبب وبالعكس مثلا والدليل على عدم الاشتراط أنهم يتوقفون في استعمال المعنى المجازي على أن ينقل من العرب نوع العلاقة ولا يتوقفون على أن يسمع جزئياتها لأنهم يستعملون محازات متعددة لم



تسمع أصلا (نعم يجب سماع أنواعها) أي الجزئيات أي لا بد في المجاز من سماع نوع علاقة  
يعبرون بها في كلامهم كعلاقة السببية والمسببية واللازمة والمزومية فلما وجدت هذه العلاقة  
الكلية المستنبطة من كلامهم ووجد المانع من صرف اللفظ عن معناه الحقيقي استعمل في  
المجازي. فان قلت لو كفت العلاقة للاستعمال لأطلقت النحلة على كل طويل انسابا كان أو  
غيره مع أنهم لا يطلقون على غير الانسان وأطلقت الشجرة على النخلة والأب على الابن  
وبالعكس لعلاقة السببية مع أنه ليس كذلك فـ لم أن العلاقة غير كافية. قلت امتناع الاطلاق  
بجواز أن يكون المانع لغوي وكثيرا ما يتخلف الحكم عن الحقيقي لمانع في المجاز بالطريق الأولى  
(وعلمة الحقيقة التبادر) أي سرعة انتقال الذهن عن اللفظ إلى المعنى وظهوره عند الاطلاق  
(أو العراء) أي الخلو (عن القرينة) بحيث يفهم هذا المعنى بدون القرينة والواو إما بمعنى مع أو  
للعطف التفسيري ومعناه أن يتبادر المعنى مع الخلو عن القرينة علاء. الحقيقة التبادر والعراء  
علامة واحدة ويحفل للعطف بدون التفسير في أنه يكون علاء. فإن معناه علامتها التبادر من  
حاق اللفظ واستعمال اللفظ في هذا المعنى بدون القرينة وبينهما تعاون كما لا يخفى والحقيقة  
علامتها أخرى لكن هذا أقوى علامتها وعليه اثباته دارالوضع. لبا. فان قلت إن المشترك  
إذا استعمل في أحد معانيه فهو حقيقة مع أن معناه الخاص لا يتبادر بدون القرينة فوجدت  
الحقيقة بدون تحقق علامتها. قلت إن معنى واحد للشرك متبادر ولو بدلا فالتبادر وجه في  
المشترك واحتياج القرينة ليس إنما هو لأجل تعين المراد ولا يكون بسببه مجازا لأن المجاز ما  
يحتاج في فهم نفس المعنى من اللفظ إلى القرينة لا ما يحتاج في تعين المراد إليها (وعلمة المجاز)  
أي علامة يعرف بها أن هذا المعنى مجازي (الاطلاق على المستعمل) أي اطلاق اللفظ على  
ما يستعمل إطلاقه عليه كاطلاق الأسد على الرجل التجمع وما صله أن اللفظ إذا علم أن له معنى  
حقيقيا ثم أطلق على معنى آخر فإن كان اطلاق هذا اللفظ على هذا المعنى بالنسبة إلى ذلك  
المعنى محالاً فهو مجاز كما إذا علم المعنى الحقيقي للعمار ثم أطلق على البليد لحاقه فاطلاقه عليه  
مستحيل ويصح نفيه عنه بأن البليد ليس بعمار فإذا قيل أنه جار فـ لم أنه مجاز (واستعمال اللفظ  
في بعض المعنى) أي في بعض أفراده معناه الحقيقي (كالدابة) المرء وعلم ما يدب على الأرض  
استعملت وأطلقت (على الجار) لأنه من بعض أفراد ما يدب على الأرض فهذا الاستعمال أيضا  
مجازي لأن اللفظ غير موضوع لهذا المخصوص وإذا أطلق عليه، باعتبار مجرد أنه ما يدب على  
الأرض من غير لحاظ كونه من أفراده يكون حقيقة (والنقل والمجاز أولى من المشترك) يعني  
إذا استعمل اللفظ في معنى وتعرف أن له معنى آخر ووقع التردد في أنه هل هو استعمال في

استعمالاً حقيقياً ليكون مشتركاً أم لا يكون مجازاً فيثبت الحل على التجوز أولى لأن المجاز  
 أولى من الاشتراك واستدل على أولويته بوجوه منها أن الاشتراك يخل بالتفاهم لولا القرينة  
 بخلاف المجاز فإنه يعمل المخاطب عند القرينة الصارفة عن الحقيقة على المجاز والافعل الحقيقة  
 ويرد عليه أن المشترك غير مغل بالتفاهم عند القرينة وعند عدمها فهو والمجاز سريان ومنها  
 أن الاشتراك قد يكون بين الضدين كالقرء للحيض والطهر ففيها الاستبعاد بأن يراد المتكلم  
 معنى ويعمل المخاطب على ضده وأورد عليه بأن المجاز أيضاً فيه استبعاد لأنه إذا قيل زيد بصير  
 وأر يد العبي يعمل المخاطب على ضده وهو البصير فالأولى في وجه الأولوية ما قال المصنف  
 في الحاشية لأنهما أغلب من الاشتراك بالاستقراء والمظنون الخاف المشكوك بالأصم الأغلب  
 حاصله أنه علم بالاستقراء غلبة وجود المجاز وللأغلب حكم الكل وإذا علم أن أكثر أفراد  
 شيء كذا فالظن أن يحكم في المتردد في كونه مجازاً أو مشتركاً بحكم أنه مجاز ويلحقه به لكونه أعم  
 وأغلب وعلى هذا القياس حال النقل (والمجاز أولى من النقل) فإنه أكثر وجوداً من النقل  
 وأبلغ وأوسع في الكلام فاللفظ إذا دار بين النقل والمجاز يعمل على المجاز (والمجاز بالذات)  
 أي بلا واسطة (انما هو في الاسم) أي ما ليس بصفة سواء كان اسم جنس أو علم أو أمثلة  
 شاهدة على كونه في الاسم (وأما الفعل وسائر المشتقات) كاسم الفاعل والمفعول والصفة  
 المشبهة وأفعول التفضيل واسم الزمان والمكان والآلة (والأداة فإمما يوجد أي المجاز فيها) أي في  
 تلك الثلاثة من الفعل والمشتقات والأداة (بالتبعية) أي تبعية المبادئ في الفعل والمشتقات وفي  
 الأداة بتبعية معنى الاسم اللازم لمعناه الحقيقي الذي يعبر عنه فالخاصل أن المجاز أولاً يعتبر في  
 مبادئ الفعل والمشتقات ثم بواسطتها يعتبر في الفعل والمشتقات كما يقال نطقت الحال والحال  
 ناطقة فإنه شبهت دلالة الحال بنطق الناطق واستعير لها لفظ النطق ثم اشتق منه نطقت  
 والناطق والمجاز بالذات في النطق وبواسطته في نطقت والناطق وكذا في الحروف فيكون المجاز  
 أولاً في متعلق معناه ثم بواسطتها فيها كاللام مثلاً إذا استعمل في التعقيب فيستعار أولاً التحليل  
 الذي هو متعلق معناه للتعقيب ثم بواسطته يستعار اللام له والمراد بمتعلق معناه ما يعبر به عند  
 تعبير معاني الحروف كما يقال من للابتداء وإلى للانتهاء وفي للظرفية فهذه ليست معانيها والا  
 لكات أسماء بل هي متعلقات معانيها من حيث أنها راجعة إليها بنوع استلزامي والدليل على  
 عدم كون المجاز في الفعل والأداة بالذات وانما هو بالتبعية أن ما وقع فيه التجوز لا بد أن يكون  
 مقصوداً بالافادة ومستقلاً بالفهم كما يشهد به الوجدان ولا شك في أن المقصود في المضافات  
 وأسماء الزمان والمكان والآلة هو الحدث القائم بالذات لا الذات فيقع التجوز فيه أولاً ولا شبهة

في أن معنى الأداة غير مستقلة بالمفهومية والمقصود بالأداة فيها ما يتعلق بمعناها فيقع المجاز في  
المتعلق بالذات وفي الحروف بالتبعية فافهم قال في الحاشية قال الامام المجاز بالذات لا يوجد في  
الاعلام وما بلغني أو لم يبق في حفظي ماذا قال في مثل لكل فرعون موسى انتهى حاصله  
الرد على الامام بان في هذا المثال ليس المراد بفرعون معناه الحقيقي وهو الشخص المهور  
الواحد لان دخول الكل ينفيه فالمراد المعنى المجازي وهو المبطل وكذا بموسى الحق وفي  
الاعلام وجد المجاز فكيف يصح ما قال الامام وما يقول في هذا المثال فاختار المصنف ما اختاره  
حجة الاسلام محمد الغزالي من أنه قد يدخل المجاز في الأعلام أيضا وهو الحق كما يقال هذا سيئويه  
أي نحوي كامل كسيئويه في النصوية ولكل فرعون موسى أي لكل مبطل محق أو لكل  
ظالم عادل فالحق ان باب المجاز أوسع وتكثير اللفظ مع اتحاد المعنى مرادفة بمعنى اذا كانت  
الألفاظ كثيرة متعددة ومعناها واحد ا يكون بينهما ترادف كالسيف والصارم والناطق  
والفصيح ويقال ان أحدهما مرادف للآخر لأنه مأخوذ من الرديف وهو ركوب شخصين  
على دابة واحدة فكأن هذين اللفظين راكبان على معنى واحد ولا بد في الترادف من أمور  
وهي استقلال كل واحد من المترادفين في الدلالة على معنى واحد ومما يبره كل منهما للآخر  
وعدم الاختلاف بحسب الوضع وعدم وجوب التقديم فخرج التأكيدهم وخرب زيد  
نفسه فانه وان كان متصدا للمعنى لكن الاختلاف معتبرا لأن تقديم المؤكد فيه واجب وكذا  
التابع العرفي كشیطان ليطان وعطشان نطشان وحسن بسن وأمثالها لأنها ليس لها معان  
تستقل في الدلالة عليها بل مهملات لا تدل على المعاني بدون المتبوعات والبه أشار المصنف في  
الحاشية بقوله وهذا الخلاف التابع لا يستقل بالأداة بدون المتبوع بل هو مهمل انتهى وخرج  
الحد والمحدود أيضا لأن دلالة الحد على المفردات بأوضاع متعددة بخلاف المحدود (وذلك) أي  
الترادف (واقع في الكلام) هذا إشارة الى الاختلاف في وقوعه فعند البعض ليس بواقع  
لأن أحد اللفظين يكون غير مفيد لأن الواحد كاف للافهام والمقصود حاصل من أحدهما فلا  
فائدة في الآخر فصار وضعه عبثا فلا يقع من الواضع الحكيم وذهب المصنف الى وقوعه وقال  
ذلك واقع واستدل عليه بقوله (لتكثير الوسائل) أي الوسائل الى افادته ما في الضمير كثيرة  
هان بعض الألفاظ قد ينسأ بعض اللفظين ويتذكر بعضها فيسهل عليه التعليم والتعلم  
بالبعض دون البعض وبعض الألفاظ يكون مراعى لسان البعض وكرها لآذان بعض  
السامعين وحاولوا ومنشط البعض فيترك هذا البعض ويختار البعض الآخر (والتوسع في محال  
البدائع) أي فائدة وقوع الترادف يتعلق بالنظم والنثر ومساعدة الفصحاء في بيسان

مقاصدهم وبدايع الفاظهم بان ينظم البيت باحدهما بدون الآخر وبأن ينظم السجع بأحدهما دون الآخر وهو في النثر كالتقافية في البيت وهي آخر الكلمة في البيت قال في الحاشية كالسجع في قولك ما أبعد ما فات وما أقرب ما هو آت فانه لو قيل بمرادف ما فات وهو ما مضى لغات السجع وكالمجانسة كقولك اشتر البر بالضم وأنفقته في البر بالكسر فانه لو أتى بمرادف البر وهو الخطة لغات المجانسة وكالقلب فهو قوله تعالى وربك فكبر فانه لو أورد بمرادف كبر وهو لفظ اعظم لغات القلب فالخامس اننا لانسلم عدم فائدة الآخر لكفاية الأول في التعبير عن المقصود لجواز أن يكون له فوائد أخرى كما علمت فافهم (ولا يجب فيه) أي في الترادف (قيام كل) أي كل واحد من المترادفين (مقام الآخر) أي مقام مرادف آخر (وان كانا) أي المرادفان (من لغة) كالعربية مثلاً هذا الإشارة الى الاختلاف في صحة وفروع احداً المترادفين مقام الآخر فالوجوب ههنا بمعنى الصحة وليس الخلاف في صحة قيام أحدهما مقام الآخر في صورة المتعدد من غير تركيب مع عامل ملفوظا كان أو مقدرافان كلهم متفقون على صحته وانما الخلاف في حال التركيب فقال البعض وهو ابن الحاجب إنه يصح واستدل بأن امتناع القيام ان كان المانع فالمانع إما المعنى وإما التركيب والمعنى واحد فلا يكون مانعاً أصلاً والتركيب أيضاً مفيد للمقصود ولا حرج فيه اذا صح وادام يوجد المانع عن القيام فصح القيام وقيل لا يصح وهو مذهب الامام وقيل يصح اذا كانا من لغة واحدة والا فلا يصح مكان الله أكبر خـ د ا ب ز كـ ل كونهما من لغتين بخلاف الله اعظم فانه يصح والمصنف اختار مذهب الامام وهو لا يصح قيام كل مقام الآخر وان كانا من لغة واحدة (فان صحة الضم) أي صحة التركيب واحداً مع لفظ الآخر (من العوارض) أي من عوارض ذلك الواحد ولا شك ان من العوارض ما يكون مختصاً بمعروضه ولا يوجد في غيره فيجوز أن يكون تركيب أحداً المترادفين مع شيء محيياً ومفيداً للمقصود ومختصاً به بخلاف المرادف الآخر لجواز أن يكون غير مفيد لذلك المقصود لاجل الاختصاص (يقال صلى عليه ولا يقال دعا عليه) فضم صلى مع عليه يفيد المقصود وهو دعاء الخبر ودعا وان كان متحد المعنى مع صلى لكن ضمهم مع عليه لا يعيد المقصود بل معنى آخر وهو دعاء الشرف فتلخيص الدليل ان نفس المعنى واللفظ في المرادف وان لم يمنع اقامة احدهما مقام الآخر لكن صحة الضم بحسب متعارف أهل اللغة من عوارضها التي يصح في بعض الالفاظ دون الآخر فهذه العوارض هي المانعة في بعض المقام كما في لفظ دعا وان كان بمعنى صلى لكن اذا قرن بلفظ علي فصحب خصوصية هذا الاقتران في العرف صار بمعنى الضرر بخلاف صلى فنع صحة القيام ليس باعتبار معنى المرادفين ولا باعتبار لفظهما ولا بالنظر الى أصل التركيب بل

باعتبار خصوصية استعمال ذلك التركيب في العرف فافهم ( هل بين المفرد والمركب ترادف  
 (اختلف فيه) أى في الترادف قيل لا ترادف بينهما لعدم اتحاد المعنى بحسب الوضع لان الوضع في  
 المفرد شخصي وفي المركب نوعي ونقص بالمشتقات فان وضعها أيضا نوعي وقيل لا بأس  
 بالترادف بينهما لان اتحاد المعنى في الجملة كاف في الترادف فان الانسان والحيوان الناطق  
 مثلا يتعدان في الخارج لا تعد فيهما وان كانا متغايرين بحسب الاجمال والتفصيل والحق في هذا  
 المقام ما قال استاذي وجدى في شرحيهما ان هذا النزاع لغظي فن قال في الترادف باتحاد المعنى  
 بالذات وبالاختلاف ذهب الى عدم الترادف بين المفرد والمركب لعدم الاتحاد باعتبار التركيب  
 فان الحيوان الناطق غابر للانسان باعتبار التفصيل ومن اخذ الاتحاد بالذات فقط فعنده  
 يتحقق الترادف بين المفرد والمركب لان معناه بالذات واحد لا تعد فيه أصلا والحق عدم  
 الترادف والالصار التعريف بالحد التام تعريف للترادف لا فائدة المركب التفصيل وعدم افادة  
 المفرد له وكون وضع المفرد شخصيا ووضع المركب نوعيا يقتضي التباين في الاتحاد  
 المشروط في الترادف . . ولما فرغ من تعريف المفرد وأقسامه شرع في بيان المركب وأقسامه  
 مع ما يتعلق به فقال ( والمركب ان صح السكوت عليه ) أى على هذا المركب بأن يفيد مخاطب  
 فائدة تامة بحيث لا ينتظر في تحصيل ذلك المعنى الى انضمام لفظ آخر كما ينتظر في إفادة ذلك  
 المعنى في اطلاق المسند اليه فقط الى انضمام لفظ آخر وهو المسند . فان قلت الفعل المتعدي مع  
 الفاعل بدون المفعول لا يصح السكوت عليه فبازم أن يكون غير تام مع انه تام . قلت التام  
 ما لا ينتظر في تحصيل معناه الى انضمام أمر آخر وان كان منتظرا في افادة معنى زائد الى  
 انضمام أمر آخر فالفعل المتعدي لا ينتظر في تحصيل معناه إلا الى الفاعل والمفعول زائد عليهما  
 أو يقال المتبادر من السكوت الذي بين المسند والمسند اليه وهو حاصل ههنا كما لا يفتي  
 (قام) أى فهذا المركب الذي يصح السكوت عليه يسمى مركبا تاما لتمامه وهو على قسمين  
 خبر وانشاء فأشار المصنف الى الاول بقوله ( خبر وقضية ان قصده ) أى بذلك المركب  
 ( الحكاية ) أى النقل من الامر الواقع في نفس الامر وهو المحكى عنه في الجملة هو  
 كون الموضوع بحيث يصح عليه الحكم بأنه مثبت المحمول له أو سلب عنه وهذه الحثية  
 تختلف باختلاف الحمل في جل الدانيات نفس الداب وفي الوجود اسنادها الى الجاعل وفي  
 الاوصاف العينية قيام المبدأ وفي العدميات عدم مصاحبتها لأمر آخر وفي الاوصاف نسبة  
 الى أمر مابين أما في الشرطيات فالمحكى عنه فيها في التصدد هو كون المقدم بحيث لا يفارقه  
 وجود الثاني لزوما واتفاقا أو عدمه كذلك وفي المنفصلة كون المقدم بحيث ينافيه التالي أولا

ينافيه فالحكاية نفس مفهوم الخبر والقضية والمحكى عنه مصداقها فعلى هذا يجب التغير الذاتي  
 بينهما لدخول النسبة في الحكاية وعدمها في المحكى عنه وأما المشهور فهو أن المحكى عنه عبارة  
 عن النسبة بحسب وجودها في نفسها فعلى هذا لا يكون التغير بينهما بالذات بل بالاعتبار بأن  
 النسبة الملاحظة في القضية حكاية وهي مع قطع النظار عن تلك الخصوصية من حيث  
 وجودها في نفسها محكى عنه (ومن ثمة) أى من أجل الحكاية (يوصف) أى الخبر (بالصدق)  
 بأن يقال أنه صادق أى مطابق للأمر الواقعي (والكذب) بأن يقال أنه ليس بصادق أى غير  
 مطابق للواقع (بالضرورة) أى اتصاف الخبر بالصدق والكذب بديهي فإن مناط الاتصاف  
 بهما وهو الحكاية موجود في الخبر في مطابقته للمحكى عنه وعدم مطابقته له يتصف بالصدق  
 والكذب بالضرورة (فقول القائل كلامي هذا كاذب) مشير بهذا إلى نفس هذا الكلام  
 (ليس بخبر) بل هو انشاء في صورة الخبر هذا إشارة إلى ما أجاب المحقق الدواني عن السؤال  
 وتقرير السؤال بوجوه الأول أن كلامي هذا كاذب خبر والخبر لا بد فيه من الحكاية والمحكى  
 عنه سواء ههنا ليس سوى هذا الكلام كلام محكى عنه فاتفقت الحكاية والمحكى عنه بالذات  
 ولا بد من التغير بينهما والثاني أنه يلزم اجتماع الصدق والكذب فيه بأن هذا الكلام لو كان صادقا  
 فالصدق عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع في نفس الأمر والمحمول ههنا هو كاذب فعلى تقدير  
 الصدق لا بد من ثبوت الكاذب بهذا الكلام وما ثبت الكاذب له كونه كاذبا فيلزم على  
 تقدير الصدق كونه كاذبا وكذا على تقدير الكذب يلزم كونه صادقا لأن الكذب عبارة عن  
 عدم ثبوت المحمول للموضوع في نفس الأمر وإذا لم يثبت الكذب للخبر يكون صادقا ولا يلزم  
 ارتفاع التقيضين فعلى تقدير الصدق يكون كاذبا وبالعكس فهذا الكلام لا يتصور صدقه ولا  
 كذبه وفي الخبر لا بد منهما والثالث أن الموضوع يكون مستقلا كما تقررت في موضعه  
 والموضوع ههنا ليس الانفس هذا الكلام وهو مشغل على النسبة وكما هو كذلك يكون  
 غير مستقل فيلزم كون الموضوع غير مستقل هذا خلف فأجاب عنه المحقق الدواني بأن هذا  
 ليس بخبر (لأن الحكاية عن نفسه غير معقولة) وههنا ليس سوى هذا الخبر كلاما ليسكون حكاية  
 عنه فلو كان خبرا لكان حكاية عن نفسه والحكاية عن نفسه غير معقولة ولا يلزم تقديم الشيء  
 على نفسه والحكاية والمحكى عنه لا بد أن يكونا متغايرين وإذا لم يوجد المحكى عنه لم توجد  
 الحكاية فلا يكون خبرا فهذا انشاء في صورة الخبر. فان قلت لو كان انشاء لكان داخلا في  
 قسم من أقسامه مع أنه ليس بداخلا في شيء منها. قلت الأقسام المذكورة للانشاء صورة  
 ومعنى وهذا انشاء معنى وخبر صورة فلا يضر عدم دخوله تحت أقسام الانشاء صورة ومعنى

فافهم وهذا جواب عن التقرير الثاني والثالث أيضا فتأمل فيه وللمبرهن المصنف بهذا الجواب اجاب عن الشبهة بجواب آخر وأشار فيه الى رد ما أجاب المحقق فقال (والحق انه) أى هذا القول (بجميع أجزائه) وهو الموضوع والمحمول والنسبة (مأخوذ في جانب الموضوع) أى يجعل موضوعا (فالنسبة) في الموضوع (ملحوظة مجعلا) لئلا يكون غير مستقل (فهى) أى النسبة (محكى عنها) أى محكى بنفسها (ومن حيث نعلق الابقاع بهذا) أى بهذه النسبة (ملحوظة تفصيلا فهى) أى النسبة المفصلة (الحكاية) عن نفسها بالتغاير بين الحكاية والمحكى عنه بالاعتبار الاجال والتفصيل وحاصل هذا الجواب على تقدير الاول أن هذا القول خبر وفيه حكاية ومحكى عنه وهما متغايران ولا يلزم الحكاية عن نفسه كما فهم المحقق لأن النسبة لها اعتباران اعتبار الاجال بأن يكون الموضوع والمحمول والنسبة ملحوظة معا فهذا الاعتبار للمحكى عنه واعتبار التفصيل وهو أن يلاحظ الموضوع والمحمول أولا ثم الحكم بينهما بأن النسبة وافعه أو ليست بواقعة فهذا الاعتبار حكاية فصار الحكاية والمحكى عنه متغايرين ولا يلزم الحكاية عن نفسه ويخرج من هذا الجواب عن جواب المحقق أيضا كما يدل عليه الحاشية هذا كما انه جواب عن الشبهة فكذلك جواب عن جواب المحقق الدواني أيضا لأن منشأ انكاره لثبوتية هذا الكلام إنما كان عدم الحكاية واذا وجد الحكاية كما علمت فصار زعمه باطلا . فان قلت إن النسبة غير مستقلة فكيف يوجد في جانب الموضوع المستقل قلت الاستقلال وعدمه تابع للعاط فاذا لوحظت بالعاط الاجالى من غير تفصيل كونها بين الموضوع والمحمول فهى حينئذ مستقلة قابلة لأن توجد في جانب الموضوع والايلازم اجتماع الصدق والكذب في أمر واحد من جهة واحدة لانه كاذب بحسب الاجال وصادق بحسب التفصيل ولوقيل الكذب عبارة عن سلب المحمول والمحمول إنمائه والكاذب فاذا سلب على تقدير الكذب عن الاجال يوجب ثبوت الصدق له فيلزم الاجتماع . قلنا لا يلزم من انتفاء الكذب عن المجمل ثبوت الصدق له لأن المجمل ليس بقضية ليمتص بالصدق اذ يقال بانه اذا صدق المفصل ثبت الكذب للمجمل واذا كذب المجمل ثبت الصدق للمفصل فلم يجتمع الصدق والكذب في أمر واحد بل في أمرين وهو ليس بمحال وأرد على هذا الجواب بان المجمل والمفصل متعديان بالذات لافرق بينهما الا بالعاط فقط والصدق والكذب يقتضيان التغاير بالذات وهذا جمعان في أمر واحد ولذا أن تقول ان المجمل إما قضية أو لا وعلى الثاني كيف يتمف بالكذب والموضوع والمحمول والنسبة التى هى أجزاء القضية موجودة في المجمل فكيف لا يكون قضية واذا كان قضية فلا بد لها من محكى عنه فالمحكى عنه فيها ليس الانفسه لأن المفصل حكاية عنه فلا يصلح لكونه محكى عنه

وهو متأخر عن الجمل فلا يكون داخلا في جانب موضوعه وليس للجمل مجمل آخر يكون  
 محكما عنه ولا يلزم التسلسل وإذا لم يكن للجمل محكى عنه وصار قضية فاتجه الاشكال باتحاد  
 المحكى عنه والحكاية وعدم وجود المحكى عنه في القضية وكذا يقال للجمل إما صادق أو  
 كاذب وعلى تقدير الصدق يلزم الكذب إذا صدق عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع  
 والمحمول ههنا ليس إلا الكاذب فهو يكون ثابتا له ومثبت له الكاذب فهو محكم كاذب فيلزم  
 الكذب على تقدير الصدق وكذا العكس فالفرق بالاجال والتفصيل غير مفيد ولا يمكن أخذ  
 القضية في جانب الموضوع لأن ما من قضية إلا أن تكون الرابطة فيها ملحوظة البتة وإذا اخلت  
 ههنا لا تكون القضية قضية وإذا كانت النسبة فيها مأخوذة من حيث الرابطة كيف تكون  
 مستقلة لتوجد في جانب الموضوع فلا يتم جواب المصنف فالحق ما قال المحقق الدواني من أنه  
 ليس بخبر بل هو انشاء في صورة الخبر فافهم وأجاب عنه أفضل المتأخرين صاحب أفق المبين بما  
 حاصله أن الحكم في القضية على الطبيعة السارية في الأفراد مع قطع النظر عن خصوصية  
 الموضوع والمحمول لا على الأفراد وإن كان يسرى هذا الحكم بالتبع إلى الأفراد فالحكم في  
 كلامي هذا الآن كاذب على طبيعة الكلام وإن كانت حقيقة منحصرة في هذا الفرد الخاص  
 لكن الحكم ليس عليه بالذات فالصدق والكذب باعتبار المطلق السارى مع قطع النظر عن  
 خصوصية الموضوع والمحمول واستلزام الصدق والكذب انما هو بخصوصية المحمول وهي  
 أمر خارج عن القضية فلا يلزم من صدق القضية كذبها وبالعكس بحسب نفسها بل بحسب  
 غيرها وهو غير مضر فالحقيقة باعتبار الإبهام صادقة وباعتبار التعيين والخصوصية كاذبة وأنت  
 خير بأن المحال اجتماع الصدق والكذب في نسبة واحدة وهو لازم ههنا فإن مع سداد  
 الاعتبارين انما هو النسبة الواحدة الشخصية على أن المبهم لا يحصل إلا في اللحاظ والاعتبار  
 والكلام فيما هو يحصل الوجود لا في أمر غير متصل ونحن نجري الكلام في المتعين بأن  
 كذبه يستلزم صدقه وبالعكس فافهم (فالحصل الاشكال بجميع تقاريره) بمعنى أن لهذا  
 الاشكال تقارير كثيرة وبهذا الجواب تحصل جميع تقاريره منها ما قال في الحاشية من جملة  
 التقارير أنه قال قائل يوم الخميس كلامي في يوم الجمعة صادق ثم قال يوم الجمعة كلامي في يوم  
 الخميس كاذب فصدق كل يستلزم كذبه وبالعكس كما يلوح بالتأمل صر به أن رجلا قال يوم  
 الخميس كلامي في يوم الجمعة صادق وإذا كان يوم الجمعة قال كلامي يوم الخميس كاذب ولم يتكلم  
 بكلام آخر فهذا الكلام لو فرض صدقه فهذا يقتضى أن ما قال في الخميس فهو كاذب وإن في  
 الخميس قال كلامي يوم الجمعة صادق وإذا كان كاذبا يلزم كذب كلام يوم الجمعة مع أنه لو فرض



صدقه وكذا لو فرض كذبه بأن المحمول لم يثبت للوضوح فصار معناه ان كلادى يوم الخميس ليس بكاذب وكان الكلام فى الخميس ان كلادى يوم الجمعة صادق وهو يستلزم صدق هذا الكلام مع فرض كذبه ومن بعض التقارير ان كل كلادى فى هذا اليوم كاذب ولم يتكلم فى ذلك اليوم الا هذا الكلام ووجه الانحلال ان كل واحد فرد لنفسه فن حيث الفردية محتمل ومن حيث اشتماله عليه مفصل فتتباين وجهتا الصدق والكذب ويرد عليه ما مر (ونظير ذلك) أى كلادى هذا كاذب (قولنا كل حده لله) لان حقيقة الحد اظهر الصفات الكالية ولما كان ذاته المقدسة متصفة بجميع الكمالات فاطهارها من أى طامد كان انما هو لله عز شأنه بالذات وبغيره بالتبع فجميع المحامد له تعالى فقولا كل حده من جملة كل حده لانه أيضا حده فيكون فردا لنفسه والحكاية فيه نفس المحكى عنه فصار نظير كلادى هذا كاذب فى اتحاد الحكاية والمحكى عنه فقد أشار المصنف بهذا الى فساد ما قال المحقق بان هذا القول لا شك فى الخبرية مع ان الحكاية منتفية والا يلزم الحكاية عن نفسها وهو غير معقول فلا غلص الا بالاجال والتفصيل فهذا القول يؤيد كون كلادى هذا كاذب خبرا والفرق بينهما بالاجال والتفصيل كما ذكر والحق انه ان أراد بموضوع هذه الكلية معنى أهم شامل لهذا وغيره لم يكن خبرا للزوم الحكاية عن نفسه والتقدم والتأخر والدخول والخروج وان لم يرد معنى أهم بل أراد ان سوى هذا القول من المحامد لله تعالى فيكون خبرا للبتة (قائل) فى قصر ذلك القول وأجوبته (فانه جذر) إشكال (أصم) لا يسمع بالجواب ولا حل له فكأنه يغوت الأذان فصار أصم وقد أسمع المحقق الدواني الجواب كما علمت (والا) أى وان لم يقصد به الحكاية (فانشاء) لا يدون متصفا بالصدق والكذب لانهما من لوازم الحكاية (منه) أى من بعض الانشاء (أمر) وهو قول القائل لغيره افعلى سبيل الاستعلاء (ونهى) وهو قول القائل لغيره لا تفعل على سبيل الاستعلاء (ونعى) وهو اظهار محبة الشئ بمكنا كان أو محالا (وترجى) وهو ما وضع لطلب الشئ الممكن على سبيل المحبة (واستعها) وهو ما يكون الغرض والمطلوب فيه الفهم (وغير ذلك) من الدعاء وهو طلب الشئ من الاعلى فى ظنه والالتماس وهو طلب الشئ من المساوى والنداء وهو ما وضع لطلب الاقبال والتنبية وهو اعلام المخاطب لما فى ضمير المتكلم وهذه الاقسام للانشاء الذى ليس فى صورة الخبر بل لما هو انشاء صورة ومعنى فلا يضر خروج قسم سوى هذه الاقسام وهو ما يكون انشاء فى صورة الخبر كما مر فى جواب المحقق للجذر الاصم (والا) أى لم يصح السكوت عليه (فناقص) أى فركب ناقص لتقصاته (تقييدى) بأن يكون احدا الجزئين قيد الادّخر كالمسفة للوصوف والمضاف

اليه مع المضاف ( وامتزاجي ) بحيث يمتزج أحدهما مع الآخر ويصيران كالكلمة الواحدة  
كعطبك ( وغيره ) أي غير امتزاجي كتركيب الفعل مع المفعول والظرف كضرب زيد حجر  
في الدار

فصل ( المفهوم ) أي ما حصل في العقل ( أن يجوز العقل تكثره ) أي تكثر ذلك المفهوم  
باعتبار صدقه على الأفراد تجوزا عقليا ( من حيث تصوره ) أي تصور ذلك المفهوم مع  
قطع النظر عن أمر خارج ( فكلّي ) أي فهذا المفهوم كلّي وإنما الكلّي ما يجوز العقل تكثره  
لا ما يفرضه لثلا ينتقض بالجزئي لأن الفرض التقديري جازفيه وقوله من حيث تصوره إشارة  
إلى أن الاعتبار في الكلية تجوز التكثر باعتبار المفهوم نفسه لا بحسب النظر إلى الخارج والّا  
تخرج الكليات التي ليست لها أفراد في الخارج ويمنع العقل تكثرها فيه والكلّي على قسمين  
( ممتنعة أفرادها كالكليات الفرضية ) أي التي ليست لها أفراد في الواقع إلا بحسب الفرض  
كشريك الباري واجتماع النقيضين فإنه كلّي يجوز العقل بحسب تصور نفس مفهومه  
صدقه على كثيرين وإن كان مانعا عن تجوز التكثر بحسب الواقع ( أولا ) أي لا تمتنع أفرادها  
بل يمكن وجودها سواء كان ضروريا أم لا ( كالواجب ) فإن العقل يجوز تكثر مفهوم  
الواجب وصدقه بحسب نفس مفهومه على كثيرين وإن لم يوجد في الواقع إلا لواحد  
فهو غير قادح في تجوز التكثر ( والممكن ) هذا مثال لما يجوز العقل تكثره في الخارج  
ووجوده فيه كذلك لأن أفراد الممكن كثيرة موجودة في الواقع مع عدم ضرورة وجودها  
( والا ) أي وإن لم يجوز العقل صدقه على كثيرين ( بالجزئي ) . فإن قلت إن المفهوم هو  
ما يحصل في العقل والجزئي ليس بحاصل فيه فلا يكون من أفراد المفهوم فكيف صح تقسيم  
المفهوم إليه وإب التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والصورة العقائية كلية فكيف  
يستعمل التصور في حد الجزئي . قلت إن الجزئي وإن لم يكن حاصلا في العقل بالذات لكنه  
حاصل فيه مآلة واسطية أو مالا نسلم أن الصورة العقلية كلية لأن ما حصل في العقل بواسطة  
آلات ليس بكلّي أو يقال إن التصور حصول صورة عند العقل سواء كان كليا أم جزئيا  
فإن كان كليا فصورته في العقل وإن كان جزئيا فصورته في آله ( ومحسوس الطفل ) أي  
ما يدركه الطفل ( في مبدأ الولادة ) أي أول زمان الولادة ( وشيخ . عفيف البصر ) يحصل  
أن يكون معطوفا على الطعم ويكون بالشين المجعنة والياء الثعالبية والحاء المجعنة معناه  
محسوس الشيخ الذي في بصره ضعف أو يكون معطوفا على المحسوس ويكون بالياء الموحدة  
والحاء المهملة معناه والشيخ الحاصل بضعف البصر ( والصورة الخيالية ) أي ما يحصل في الخيال

من (البيضة المعينة) في الخارج (كلها) أي كل واحد من محسوس الطفل وشيخ ضعيف البصر والصورة الخيالية من البيضة المعينة (جزئيات) فهذا الكلام إشارة إلى جواب أسئلة ثلاثة مقدرة تقرير الأول أن ما يحسه الطفل في ابتداء الولادة يصدق على كثيرين لأنه إذا أحس بواحد من الأب أو الأم أو غير ذلك مثلاً حصل صورة منه في حسه المشترك ولا يميز أحدهما عن الآخر لتقصان حسه المشترك فلا توجد الموردة عما هو في الخارج مخصوصة بالضرورة فتكون الصورة الحاصلة في خيال الطفل منطبقة على كثيرين فصارت كلية مع أنها جزئية وتقرير الثاني أن الشيخ الذي في بصره ضعف يدرك شيئاً ولا يميزه عن غيره بسبب ضعف بصره ويجوز عتله أن يكون زيداً وعمر أو بكر أو خالداً أو غير ذلك فجوز عقله صدق هذه الصورة على كثيرين فصارت كلية مع أنها جزئية وتقرير الثالث أن الصورة الحاصلة في الخيال من البيضة في الخارج إذا بدلت واحد منها به واحد بدون علم التبديل للرأي فلا رتب في خياله يجوز العقل صدقه على كل من تلك البيضاء الغير المبردة عند المحس بدون الاجتماع فيلزم أن تكون هذه الصورة كلية لتجويز صدقها على كثيرين وتقرير الجواب أن الصور كلها جزئيات (لأن شيئاً منها) أي من المحسوسين والصورة لا يجوز العقل تكررها أي تكرار كل واحد من دينك لمحسوسين وتلك الصورة (على سبيل الاجتماع) أي حال كونها مجمعة (وهو) أي التكرار على سبيل الاجتماع (المراد) في تعريف الكلّي المغيص الكلام أن الكلّي ما يجوز العقل تكرره على سبيل الاجتماع فحس الطفل ونمى ضعيف البصر والصورة الخيالية من البيضة المعينة إذا كانت مجمعة لا يجوز العقل صدق هذين المحسوسين والصورة المعينة على الكثرة المجمعة وإن حوزها العقل على سبيل البدلية وهو ليس بمراد فكل من هذه جزئيات لا متناع صدقها على كثيرين على سبيل الاجتماع (وهنا) أي في مقام الكلّي والجزئي (شك) أي اعتراض مشهور بين القوم (وهو) أي الشك (أن الصورة الخارجية) أي التي في الخارج (زيد) وهو المذهب المشخص المعينة في الخارج (والصورة الحاصلة منه) أي من زيد (في أذهان طائفة تصوره) أي تصور تلك الطائفة زيدا وأخذوا من الصورة الخارجية زيدا صوراً حاصلة في أذهانهم (كلها) أي كل من هذه الصور وصورة زيد (متصادمة) أي تصدق أحداها على الأخرى وعلى زيد (فإن العميق أن حصول الأشياء بأنفسها) أي بما هي في الذهن لا بأشباحها أو أمثالها المغارة لها في الماغيه (تلك الصورة) أي صورة زيد (متكررة) لصدقها على الضرر التي في أذهان طائفة صوروه ونصار كلياً مع أنه جزئي فوضع الشك أن زيدا مثلاً تصوره طائفة وحمد في ذهن كل منها صورته على كل صورة

من الصور التي في أذهان طائفة يصدق انه صورة زيد لأن حصول الاشياء بأنفسها فاحصل من زيد يكون نفسه فلا شك في صدق زيد عليه وكلها حصلت من زيد فزيد يصدق على الكل فاذا صدق زيد على صور كثيرة صار كليا لان الكلي ما يصدق على كثيرين فيلزم كون الجزئي كليا. فان قلت لا تصادق بين الصورة الخارجية لزيد وصورة التي في الازهان لأن أفراد النوع كانت بحسب حالها بحيث لا يصدق أحدها على الآخر بلا امتراء كما أن زيدا وعمر لا يصدق أحدهما على الآخر كذلك الأفراد الذهنية أيضا تشخصت وتعينت بحسب محالها بحيث لا يصدق أحدها على الآخر بلا افتراء كما أن زيدا وعمر لا يصدق أحدهما على الآخر كذلك الصور الذهنية لا يصدق واحدنا على الخارجي ولا على غيرها من الذهنية والفرق تحكم. قلت للأفراد العقلية معنيان الأول ما لا يترتب عليه الآثار ولا يحدو حوا. والوجود الخارجي في ترتيب الآثار فالتصادق بين الصورة الخارجية والذهنية ظاهر لعدم اعتبار المدب فيها والثاني ما يترتب عليه الآثار يحدو حوا. والوجود الخارجي ويكتنف بالعوارض الذهنية فالتصادق بينهما باعتبار الاتحاد الخاص الذي ليس بين غيرهما بحيث لو وجدت تلك الصورة الذهنية لزيد مثلا في الخارج لكانت عينه فيه بعينه هو هو بلا شك وريب وكذا الاتحاد بين كل من الصور الذهنية في الازهان وبينها وبين زيد فهذا وجه التصادق فافهم (ومن هنا) أي من صدق صورة زيد على كل من الصورة الذهنية وصدق واحدنا على الأخرى (تبين) أي ظهر (كون الجزئي الحقيقي وهو زيد مثلا) محمولا على شيء كما أن زيدا محمولا على الصورة الذهنية (وهو) أي كون الجزئي محمولا (الحق) هذا رد على السيد الشريف حيث أنكر حمل الجزئي الحقيقي قال في الحاشية أنكر السيد كون الجزئي الحقيقي محمولا واثبت المحقق الديلمي ولكن ما جاء ببيان شاف والحق ما سخر كانه برهان على ذلك والتأويل لا يقبله الطابع السليم انتهى وجه الانكار أن الجزئي لو كان محمولا لكان محمولا على نفسه من حيث هو هو أو على غيره فعلى الأول لا يفيد الحمل لأن الحمل لا بد فيه من التغاير ولا تغاير فيه أصلا وعلى الثاني يستحيل الحمل لأن الحمل بدون الاتحاد بنحو من الاتحاد غير جائز فالحمل في الجزئي الحقيقي إنما هو بحسب الظاهر رأيا بحسب الحقيقة فليس مقبولا ومحمولا على شيء أصلا وإنما المحمول هو المفهومات الكلية فالجزئي مفعول عليه لا مفعول وأما قولك هذا زيد أو كان زيد محمولا على هذا بحسب الظاهر لكنه مسؤول بان هذا مسمى بزيدا أو باسم زيد فالمحمول هو المسمى وهو مفهوم كلي ولولم يكن مؤولا لما كان الحمل من حيث المعنى لأن هذا إشارة إلى الشخص المعين فعنه زيد زيد والشخص المعين شخص معين وهو غير متغير فلا بد من التأويل ليكون

الكلام مفيداً وأثبت المحقق الذي حل الجزئي ورد على السيد بأنه يجوز أن يحمل جزئي على جزئي آخر مغاير له بحسب الاعتبار ومتضمنه بالذات فالجواب مفيد لوجود التباين وغير مستحيل لوجود الاتحاد بالذات كما في هذا الضاحك وهذا الكاتب فإن المشار إليه بهذا الضاحك وإن كانا مختلفين بحسب المفهوم لكنهما متحدان فإن صدقهما ليس إلا الذات المعينة المشار إليها ويجوز أن يكون حمل الجزئي على الكل الذي هذا الجزئي جزئي له كما في قولك بعض الإنسان زيد والتأويل لا يخلو من التكلف ويرد عليه أن مناط الحمل وهو الاتحاد في الوجود لا يكون وجود واحد قائماً بالمحلين فليس معناه إلا أن يكون وجود أحد هما بالأصالة والآخر بالتبع بأن يكون منتزعا منه والجزئي موجوداً بالأصالة والكل منتزع منه فالجزئي لو كان محمولاً فحمله على الكل ليس بصحيح لعدم إصالة وجوده وانزاعه فكيف ينتزع منه الجزئي بل الأمر بالعكس وما وقع في بعض الإنسان زيد فحمل على العكس أو التأويل ولو كان محمولاً على الجزئي فاما على نفسه بحيث لا تغاير بينهما أصلاً لا بالملاحظة ولا غيرها فلا يمكن الحمل فانه لا بد فيه من التغاير وإما على جزئي مغاير له ولو بالملاحظة والاتفاق فالجواب بحسب الظاهر وفي الحقيقة لهما أدق الا اعتبارين على ذات واحدة والمصنف تمسك بصدق صورة زيد على الصورة التي في أذهان الطائفة على كون الجزئي محمولاً وقال التأويل بالألفاظ الراجعة إلى الكلية يأباه العقل السليم فالجواب عند المصنف كوز الجزئي محمولاً ( ولا يجاب ) عن هذا الاعتراض ( بأن المراد ) في تعريف الكل ( صدقها ) أن صدق الصورة ( على كثيرين هو ) أي الصورة انما ذكر الضمير باعتبار نذكر الجبر ( نزلها ) أي لهذه الكثرة يعني كثيرين ( ومنتزع منها ) أي من الكثرة فهذا عطف بنفسه يرى كأنه بمعنى الظاهر ( واللازم هنا ) أي في صدق صورة زيد على ما في أذهان طائفة ( ان لها ) أي لهذه الصورة ( طلائع متعددة ) لأن كل صورة من الصور الذهنية منتزعة من زيد فتكون ظلالاً ( لا أنها ) أي الصورة ( ظل متعدد ) بطريق الاضافة أي منتزعة عن كثيرة متعددة ( والمطلوب ) في تعريف الكل ( هو الثاني ) يعني كون صورة الكل ظلالاً متعددة ومنتزعة من عدم وجودها وهو المطلوب في تعريف الكل فلا يكون كلياً المجيب السيد الشريف وحاصل الجواب أن الكل ما يصدق على كثيرين بأن يكون ظلالاً لكثيرين منتزعة من أذهانهم بأن يوجد من كل واحد منها بحدف الشخصات معنى واحد بعينه يطابق الكل وصدق صورة زيد على الصور الكثيرة التي في أذهان الطائفة ليس كذلك لأن زيداً ليس منتزعة من هذه الكثرة بل وجد زيد في الخارج وانتزع العقل منه هذه الكثرة فلا يكون ظلالاً لكثيرين بل له ظلال كثيرة وفروع مستفادة

منه والمعتبر في الكلي هو الاول وما يوجد ههنا هو الثاني فلا يكون كليا وورد المصنف ههنا  
الجواب بقوله (لأن التصادق) الذي بين الصورة الخارجية لزيد وبين لصورة المتعددة في أذهان  
طائفة (يصح) أي هذا التصادق (الانتزاع) أي انتزاع الصورة الخارجية من تلك الصور  
الكثيرة (والظلية) أي ظلية الصورة الخارجية للصورة الكثيرة (فإن الاعتناء من الطرفين) وهذا  
دليل صحة الانتزاع يعني أن الصورة الخارجية تمتع الصور الكثيرة والصور الكثيرة  
متعددة مع الصورة الخارجية فما يصلح له أحد من يصلح له الآخر إذا كانت الصور  
منتزعة من زيد فزيد أيضا يكون منتزعا منها وإذا كانت أطلالا لزيد أيضا ظلها  
فصار ظلها لكثيرين وهو المدلول في الكلي فيصير كليا تدخيل الراد في الصورة الخارجية  
لزيد الصور الكثيرة متصادمة فالتصديق به أحدها يتنافى به الآخر فلما كانت الصور الكثيرة  
أطلالا لزيد يكون زيد أيضا أطلالا لها فصدق على زيد بأنه ظل لكثيرين وبتدريج هو  
المراد في تعريف الكلي فصدق التعريف عليه فصار كليا فلا ينتمى إلى الجواب بالنتيجة إلى  
جواب آخر إليه أشار بقوله (بل) اضرب عن قوله لا يجب (المراد) في تعريف الكلي  
(تكثر المفهوم بحسب الخارج فالصور الحاصلة من زيد يستحيل أن تتكرر) تلك الصور  
في الخارج (بل كلها) أي كل هذه الصور (هوية زيد) أي عين زيد فلا تتكرر تلك الصور في  
الخارج هذا هو المعتبر في الكلي تلخيص الجواب أن الكلي ما كثره أكثر من الخارج  
والصور الحاصلة من زيد في أذهان طائفة وإن كانت أطلالا في الذهن لكثير ليس لها أثر  
في الخارج لأن كلها في الخارج عين زيد ولا بد في الكلي من الكثرة في الخارج ولو لم توجد  
الكثرة في صورة زيد في الخارج لا يكون كليا (وأما الكليات الفردية) كالألوان واللامتكر  
مثلا (والمعقولات الثانية) كالجنس والفصل (فعدم اشتغالها على الهدى لا ينقبض العقل  
بمجرد تصورهما عن تجويز تكررها في الخارج) هذا جواب سؤال مقدرته ورايها إن  
تعريف الكلي بتجويز تكرره هو بحسب الخارج غير جامع لخروج الكليات التي لا أفراد  
لها والمعقولات الثانية التي طرف عروضا للذهن وليس لها مراد في الخارج إذ لا تجوز الهم  
تكررها فهو ما يجب بحسب الخارج لعدم وجود أفرادها فيه ولا يصدق تعريف الكلي عليها مع  
أنها منه فلا يكون التعريف جامعاً لخروج هذه الكليات منه والجواب أن الكليات الفردية  
والمعقولات الثانية لم تشتمل على الهدى والخصوصية لم يمنع العقل بمجرد تصور هذه  
الكليات مع قطع النظر عن لحاظ وجود أفرادها وعدمها من تجويز تكررها بحسب الخارج  
عدم الخصوصية والهدى المانع من هذا التعميم فصار ذلك كلمات "كلي ما يجوز اعتباره بتكرره"

في الخارج الا ما يكون له كثرة في الخارج بالعلم فالكليات العرضية لسبب عدم الهدية يجوز العقل تكررها وصدقها على كثيرين (حتى قيل ان الكليات العرضية بالنسبة الى الحقائق الموجودة كليات) وتكون هذه الموجودات افراد هذه الكليات فالحاصل ان الكليات العرضية لم تشغل على الهدية كان العلم المتعلق بها علما تغليا والى العلم المتعلق لا يمنع من تجويز التكرار وانما المانع عنه الخصوصية الشخصية والهوية العينية وبهذا يدفع ما قيل ان اللا موجود واللا متكرر يمنع العقل من تجويز التكرار فيه بمجرد مفهومه لأن عدم التكرار داخل في مفهومه فيلزم أن يكون جزئيا مع انه كلي وجه الدفع ان المراد من امتناع تجويز التكرار اشتتاله على الهدية وكذا حال المقولات الثانية ولهذا كان أولى في التعريف بان يقال ما أسقل على الهدية بجزئي وملم يشغل عليها فهو كلي (هذا) أي حذوا واحذوا له ولما سارع من بيان مفهوم الكلية والجزئية ولا شك انهما صفتان شرع في بيان انهما صفتان أي شيء بالذات فقال (الكلي والجزئية صفة للمعلوم) أي نفس الشيء من حيث هو هو لأن ما حصل في الذهن له مرتبتان مرتبة القيام وهو الاكتناف بالعوارض ولا شك ان الشيء الجزئي في هذه المرتبة مشخص بالتحصيل الذهني فلا يصلح لكونه كليا ومرتبة الحصول وهو الشيء من حيث هو هو مع طمع النظر عن العوارض الذهنية فالاول علم وهذه المرتبة معلوم وهو ما لا لكونه كليا لعدم أحده مع العوارض وقابل لكونه مأخوذا مع العوارض أيضا بجلاء، لا في الحقيقة موصوف الكلي والجزئي هو المعلوم لا يقال ان الصورة الذهنية لا تكون لا كليه فلا تنصف بالجزئية فكيف يقال انهما صفتان للمعلوم لا بانقول ان يريد بالصورة الدسمية ما قام بالذهن فنعنا كليه وانما هي جزئية مشخصة بالعوارض الذهنية وان أراد ان ما حصل في الذهن انما يحصل اذا تجرد عن التعينات فالجزئي لا يكون حاصلا في الذهن لم لا يكون لا يستلزم عدم كونه جزئيا في الذهن اذا أخذ مع الشخصيات الذهنية وقد تطلق الصورة العقائية ويراد بها نفس الشيء أصا أعم من أن يكون كليا أو جزئيا (وقيل صفة العلم) العائلي السدال . . . قال المصنف في الحاشية ذلك مذهب الاوائل وهو الحق بحسب دقيق المبررات كان في الحكم بالأول فال الشخص الذي عليه مدار الجزئية انما هو نحو من الادراك وهو لا احساس لا العقل وهذا تأويل ما اشهر عن الحكماء من نبي علم الواحد دعالي بالجزئيات على وجه جزئي فافهم اني حاصله ان كون الجزئية والكليتين في العلم بهما لا يمنع من حق بحكم به النظر الدقيق وان كان طاهرا لا يرجح بكونهما صفتين للمعلوم كما عرفت . . . الحكماء في النظر الدقيق حق لأن التعاون بين الكلي والجزئي انما هو من شأنه فانه الشيء لا يمكن ان يكون جزئيا واداعلم

بالتعقل يكون كليا فئات الكلية والجزئية هو العلم فيكون متصفا بهما بالذات ويرد عليه ان  
 المناطة لا تعتضى الاتصاف بهما بالذات ويجوز ان يكون المعلوم في مرتبة التعقل متصفا بالكلية  
 وفي مرتبة الاحساس بالجزئية كما يحكم به الناهر والقول الغيصل في هذا المقام انه ان اريد  
 بالتكثير في تعريف الكلى صدقه على كثيرين فالكلية لا تكون صفة للعلم لأن العلم هو مرتبة  
 القيام ففي هذه المرتبة الشئ مشخص ونعين بالتعقيب الذهنية ولا يصدق على كثير من بل  
 الصادق عليها انما هو المعلوم وان اريد به ما يكون كاشعا لكثيرين فالكلية صفة للعلم لان  
 الكشف لا يكون الا في مرتبة القيام وهو العلم والقول بان القيام يجعل المعلوم كاشعا بعيد وان  
 اريد اعم منهما فمما صفتان لهما فانه اعتبار الصدق يكون صفة للمعلوم وباعتبار الكشف يكون  
 صفة للعلم فنلهم ان هذا النزاع لفظي فاهم (والجزئى لا يكون كاسبا) أى لا يحصل به شئ سواء  
 كان كليا او جزئيا لانه ان حصل به جزئى مبين له سواء كان ماديا او مجردا يكون كاسبا  
 والكاسب يكون محمولا والجزئى ليس بمحمول فكيف يكون كاسبا وان حصل به الكلى  
 فهذا الكلى إما الكلى الذى هذا الجزئى فردا حص منه فهو باطل لأن الانتقال لا يكون  
 من الأخص الى الأعم وإما الكلى الذى ليس هذا الجزئى فردا منه بل مبين له فخاله ما مرقى  
 تحصيل الجزئى فتأمل فيه وقد يقال بأن الجزئى لا يدرك الا باللس والحس لا يمدحسا آخر  
 فلا يحصل بالجزئى جزئى آخر وكذا ليس لا يفيد التعقل فلا يحصل به الكلى أيضا  
 (ولا مكتسبا) أى لا يكون حاصل بالغير لانه لا يحصل بالكلى لكون نسبتته الى الجزئيات  
 مساوية والكاسب لا بد من كونه مرجحا للكاسب ولا يحصل بالجزئى المبين كما مر قال  
 الشيخ في الشفاء لا بالنشغل بالنار في الجزئيات لكونها لا تساهى وأحوالها لا تثبت وليس  
 علمها من حيث هي جزئية يفيدنا كمالا حكيميا بالتصورات السكامة والتصديقات العينية  
 المغضية الى السعادة القصوى الأبدية الباقية مادام بقاؤها أعنى ليس العلم هاما وجبالا تماها  
 بالعمات السكامة الحاصلة للجردان العالية ولتشابهها لها مشابهة تامة اذ أحوال الجزئيات  
 من حيث أنها لما مما يحصل بالحواس فردول بزوالها وتغير بتغيرها فلا يفيد للغاية  
 القصوى فان قلت قد يصح عن أحوال الواجب تعالى والعمول المجردة وكلها جزئيات  
 قلت إن الواجب كلى منحصر في فرد وكذا المعقول فالبص لا عن الكلى وهذا  
 لا يتم على مذهب من قال ان الواجب جزئى حقيقى بسيط بحيث كما قال الاشراقيون الا ان  
 يقال ان البص عن الجزئى المتغير المتبدل يتبدل الأزمان أما الجزئى الثابت القائم أزلا وأبدا  
 وغير المتبدل والمتغير الباقي الآن كما كان المقصود للعالم فلا بأس بالبص عن هذا الجزئى بل



هو أخرى وأولى بالبحث عنه فافهم (وقد يقال) أي يطلق الجزئي (لكل مندرج تحت الكلّي) أي على كل شيء يندرج تحت الكلّي ويحمل الكلّي عليه كالإنسان تحت الحيوان (ويختص) أي الجزئي بهذا المعنى (بالإضافي) أي باسم الإضافي بأن يقال جزئي إضافي (كالأول) أي الجزئي بالمعنى الأول وهو ما يمنع العقل تكثره (بالحقيقي) أي باسم الحقيقي بالخاصل أن للجزئي معين الأول ما يمنع العمل صدقه على كثير من كأمير سابقا فهذا الجزئي حقيقي لأنه أحق بكونه جزئيا من جزئيته بالظن إلى حقيقته والثاني ما يندرج تحت كلّيها. الجزئي إنشائي لأن رتبته انما هي بالنسبة والاضافة إلى ما يندرج تحته إذ جزئيه الإنسان انما هي تحت الحيوان وأما بعد بنسبه فهو كلّي وبين الجزئيين عموم وخصوص من وجه لتصادقهما في زيد فانه حقيقي لامتناع صدقه على كذا. وبين إضافي لاندراجته تحت كلّي وهو الإنسان ووجود الحقيقي في الواجب عراسمه على ما ذهب الحكماء بدون الإضافي لعدم اندراجته تحت شيء ووجود الإضافي في الإنسان لاندراجته تحت الحيوان وعدم الحقيقي لعدم امتناع صدقه على كثيرين ولما فرغ من بيان معنى الكلّي والجزئي وقسميهما الحقيقي والإضافي شرع في بيان النسبة بين الكلّيين ههنا السكّيان ولم يعتبر النسبة بين الجزئيين ولا بين الجزئي والكلّي لأن النسبة بجميع أقسامها الأربعة تسوّر بين الجزئيين لا ههنا إيمان أن يكونا متباينين فيكون بينهما التباين فقط وإما أن يكونا متساويين فيكون بينهما التساوي فقط ولا يتصور كون الجزئي أعم من الجزئي الآخر وكذا حال الجزئي والكلّي لأن الكلّي إما أن يكون مباينا للجزئي فلا يكون الجزئي فردا لهذا الكلّي فيكون بينهما نسبة التباين وإما أن يكون أعم منه ويكون الجزئي فردا منه فيكون بينهما نسبة العموم والخصوص مطلقا ولا يتصور التساوي والعموم من وجه فالنسبة بأقسامها الأربعة لا تكون الا بين الكلّيين ههنا جعل مقسمها كليين (ان تصادقا كلياً) أي يصدق كل واحد من الكلّيين على ما كل ما يصدق عليه الكلّي الآخر (فتساويان) فيقال لهذين الكلّيين انهما متساويان كالإنسان والناطوق فانه يقال كل إنسان ناطق وكل ناطق إنسان والتساوي كما يكون في المفردات كذلك يكون في القضايا السكن في المفردات باعتبار الصدق وفي الضابا باعتبار النقص لعدم صدقها على شيء أصلاً. فان قلت إن الذائم لا يصدق عليه المستقيم في حالة تومعه فلا تصادق بينهما مع انهم قائلون بنسبة التساوي بينهما. قلت المراد بالتصادق أن يعتقد بينهما قضيتان موجبتان مطلقتان عامتان ولا شك في أن يصدق كل ناظم بصدق بالعموم. سيقظ ناظم فصاراً. ههنا وبين (والا) أي وان لم يتصادقا (فتفارقا) بحيث يصدق أحدهما بدون الآخر (فان كان) أي هذا

التفارق (كلية) بحيث لا يصدق شيء من أحدهما على شيء من الآخر (فتباينان) أي فهذان الكليان متباينان كالإنسان والفرس فإن شيئاً من أفراد الإنسان لا يصدق عليه الفرس ولا شيء من أفراد الفرس يصدق عليه الإنسان فرجعهما إلى سالبين دائمتين (وإن كان) أي التفارق (جزئياً) بحيث يصدق أحدهما في الجملة بدون الآخر (فأما أن يكون) هذا التفارق (من الجانبين) بأن يصدق كل منهما بدون الآخر في بعض المواضع (فاعم وأخص من وجه) أي فكل واحد منهما أعم من الآخر من وجه وأخص منه من وجه كالحيوان والأبيض فإن الحيوان يوجد بدون الأبيض في الفرس الأسود مثلاً والأبيض يكون في الثوب الأبيض ويجتمعان في الفرس الأبيض فكل واحد منهما أعم من الآخر وأخص منه فإن الحيوان أعم من الأبيض بحسب وجوده في غيره وأخص منه بحسب وجود الأبيض في غير الحيوان والأبيض أعم من الحيوان بحسب وجوده في غيره كالثوب وأخص منه بحسب وجود الحيوان في غير الأبيض وهو الفرس الأسود (أو من جانب واحد فقط) أي يكون التفارق من جانب أحد الكليين دون الآخر (فاعم) أي الكلية المفارقة أعم (وأخص) أي غير المفارقة أخص (مطلقاً) أي لجميع الوجوه لا من وجه كالحيوان والإنسان فإن الحيوان مفترق عن الإنسان بوجوده في الفرس وعدم وجود الإنسان فيه فهو أعم منه والإنسان ليس مفترقاً عنه في شيء من المواضع فهو أخص منه (واعلم أن تقيض كل شيء رفعه) أي رفع ذلك الشيء فتقيض الإنسان مثلاً رفع الإنسان وهو الإنسان والتقيض بهذا المعنى يشمل لتقيض كل شيء سواء كان مفرداً أو قضية وما قيل من أنه لا تناقض للفردات فهو بمعنى آخر سيحى يسانه في مبحث التناقض في القضايا وهنا أشكال وهو أن ارتفاع التقيضين رفعهما فيكون تقيضاً للتقيضين وارتفاع التقيضين محال واستعالة أحد التقيضين يستلزم وجوب تقيض الآخر فيلزم أن يكون التقيضان واجباً وهو يستلزم اجتماع التقيضين • والجواب عنه أن معية ارتفاع التقيضين محال فيستلزم وجوب تقيضيهما وهو سلب معية الارتفاع وهو لا يستلزم الاجتماع لجواز أن يكون وجود أحدهما وارتفاع الآخر فافهم (فتقيض المتساويين) أي رفع المتساويين (متساويان) بحيث يصدق رفع كل من المتساويين على كل ما يصدق عليه رفع الآخر كالإنسان والناطق فإن رفع الإنسان وهو الإنسان يصدق على كل ما يصدق عليه رفع الناطق وهو الناطق وبالعكس (والا) أي وإن لم يكن بين (١٥ - م أول)

تقيضي المتساويين تساوي تصادق (فتفارقا) أي التقيضان (في الصدق) أي  
يصدق أحد التقيضين بدون تقيض الآخر (فيلزم صدق أحد المتساويين بدون  
الآخر) لأنه إذا صدق تقيض أحد المتساويين لم يصدق هناك ذلك المساوي والآخر  
اجتماع التقيضين ولم يصدق تقيض الآخر فيصدق الآخر هناك بدون الأول  
فيلزم صدق أحد المتساويين بدون صدق الآخر هذا خلف أي وجود أسد المتساويين  
بدون الآخر باطل لأنه يرفع التساوي بينهما فلا بد حينئذ من التساوي بين تقيضيهما فلا  
يلزم الخلف كاللإنسان والناطق فان كل ما يصدق عليه أحدهما يصدق عليه الآخر  
وان لم يكن كذلك بل يصدق للإنسان على شيء ولا يصدق للناطق عليه فوجد  
الناطق مع الإنسان فيصدق الناطق بدون الإنسان فلا يقي التساوي بين الناطق  
والإنسان لأنه لا بد فيه من لزوم التصادق بينهما فيلزم الخلف (وهنا) أي في لزوم  
التفارق عند عدم التصادق (شك قوي) لا يدفع بسهولة (وهو) أي ذلك (ان  
تقيض التصادق رفعه) أي رفع التصادق بان يسلب التصادق بين التقيضين (لا  
صدق التفارق) بان يصدق عين أحدهما على تقيض الآخر حاصل الشك منع قوله  
والافتقار بان عدم وجود التصادق يستلزم رفعه بان يكون سلبه سلبا محضاً لأن تقيضه  
لا يستدعي صدق التفارق لعدم كونه تقيضاً له ولا لازماً له لأنه يستدعي نفيه وجود  
الموضوع بخلاف الأول لأنه إذا لم يصدق كل الإنسان لناطق يصدق في الإنسان  
ليس بل لناطق وهو لا يستلزم بعض الإنسان لناطق لان السالبة المدعولة لا تستلزم  
صدق الموجبة لصدق الأولى بدون وجود الموضوع بمحلي الثانية (ربما يكون  
تقيض المتساويين هما) أي من جنس الذي (لا فرد له) أي لئلا التقيضين (لأن نفس  
الامر) بدون اعتبار المعبر وفرض الفارض (كنقائض المفهومات الشاملة) أي الأشياء  
واللا يمكن فان الشيء والممكن من المفهومات الشاملة والأشياء واللا يمكن من نقائضها  
ليس لها أفراد في نفس الامر لان كلما وجد في عالم الواقع لا يخلو عن شيء ويمكن راي شيء  
فيه يصدق عليه الأشياء واللا يمكن واللا يمكن اجتماع التقيضين (في صدق ذلك)  
نقائض هذه المفهومات (الأول) أعني رفع التصادق بان يكون سلباً مدعولاً بان يقال  
بعض الأشياء ليس بلاممكن (دون الثاني) أعني صدق التفارق بان يقال بعض الأشياء  
يمكن فعلم ان عدم التصادق يستدعي رفعه لا صدق التفارق (وما قيل بان صدق  
السلب على شيء لا يقتضي) أي هذا الصدق (وجوده) أي وجود ذلك الشيء (وحينه)

أى إذا كان - عدم اقتضاء السلب الوجود ( رفع التصديق يستلزم التفارق ) لان رفع التصديق والتفارق حيثئذ سيان في عدم اقتصار الوجود قال في الحاشية هذا الجواب قد ارتضى به كثير من المحققين انتهى حاصل الجواب ان نفي المتساويين في قوة النضية وليست مدولة بل قضية سالبة الطرفين ولانك ان هذه القضية لا يتضى صدقها وجود الموضوع فان كل لاشئ لا يمكن في معنى ان كلما ليس بشئ ليس يمكن فسالبا تكون قضية سالبة المحمول بمعنى ان بعض ما ليس بشئ ليس بالامكان ولا لك ان سلب السلب هو الايجاب فيكون في قوة الموجبة فاستلزم لقولنا بعض اللاشئ ممكن فظهر استلزام رفع التصديق صدق التفارق ويرد عليه ان نوائض المفردات ليس فيها سلب النسبة ليعتقد منها قضية يحصل بها المقصود ( فبعد تسليم ) أى قول المائل آرى الى عدم تسليمه أولا وورود المنع بان يمنع على اسم ان وهو قوله صدق السلب الخ بأنه ليس في نفي المتساوى صدق لسلب النسبة لانه من خواص المضايقات نوائض المفردات لا اعتبار لها وقد يمنع على خبر ان وهو قوله لا يتضى وجوده بان الصدق مطلقا سواء كان صدق السلب أو غيره يمتضى الوجود كما سيجى بتحقيقه في التصديقات فلا يصح قوله لا يمتضى وجوده ( انما يتم ) أى لا يتم هذا الجواب ( الا اذا كانت تلك المفهومات ) أى المفهومات الشاملة ( وجودية ) ليس السلب جزأ من انظها في الذهن كالشئ والممكن فالجواب تام فان نفيهما يكون سالبة والسلب لا يمتضى الوجود ورفعه يستلزم رفع التصديق والتفارق حيثئذ يكون سواء في اقتضاء الوجود فيستلزم أحدهما الآخر ( وأما اذا كانت ) تلك المفهومات الشاملة ( سلبية ) بان يكون جزأ من انظها ( كلا شريك البارى ولا اجتماع النقيضين ) فانها من المفهومات الشاملة لان لا شريك البارى ولا اجتماع النقيضين يصدقان على كل ماهون الواقع فيكون نفيضا هما وهو شريك البارى واجتماع النقيضين وجوديين ينعقد منهما قضية موجبة وهى كل شريك البارى اجتماع النقيضين فهى غير صادقة لانها موجبة والموجبة تفتضى وجود الموضوع والموضوع ههنا معدوم فلانك انهما غير صادقة ويلزم ان يكون نفيضا هما ونفيض شريك البارى ليس باجتماع النقيضين مادقا وهو لا يستلزم الموجبة على وجه يفيد المدعى ( فلا مساغ ) أى لا يجرى ولا سبيل ( لذلك ) أى الجواب المذكور بما قيل ( فيه ) أى في نفي تلك المفهومات السلبية لما عرفت ( فلا جواب ) حيثئذ لهذا الشك ( الابتصاص الدعوى ) أى

كون تقيض المتساويين متساويين مخصوص ( بغير تقائض تلك المفهومات ) أى  
الشاملة . حاصله ان دعوى نسبة التساوى بين تقيضى المتساويين ليست عامة تجري فى كل  
تقيض من تقائض المتساويات بل غتصبة بغير تقائض المفهومات الشاملة يعنى اذا كان  
المتساويان من المفهومات الشاملة لا تكون هذه النسبة بين تقيضيهما وأما اذا كانا غير  
ذلك فهذه النسبة محفوظة فيهما لا تكون متغلطة عنهما لان ما هو تقائض غير المفهومات  
الشاملة يصدق على شئ بالضرورة فيكون الموضوع موجودا ولاشك ان السالبة  
المعدولة المحمول والموجبة المحصلة متلازمان عند وجود الموضوع فرفع التصديق يستلزم  
التفارق ويصح حينئذ ما قال المصنف والافتقار قافهم ( هذا ) من أسماء الافعال  
يعنى خذ أى خذ هذه الامور واحفظها . فان قيل تخصيص القواعد لا يناسب  
هذا الفن . قلنا التعميم المقصود انما هو بقدر الطاقة البشرية وادخال هذه الامور  
يوجب خلافا للنسب كما علمت فهو خارج عن الطاقة وليس غرض معتد به متعلقا  
بتلك التقائض فخرجها غير مضر قال الاستاذ المحقق فى معارج العلوم ان الحق فى  
الجواب عندى ان التصادق بين الاشئ واللا يمكن على طريق الحقيقة حق والموجبة فيها  
انما تقتضى الوجود الفرضى وهو ثابت ثم اعترض عليه بان طرف التصادق نفس الامر  
فلا بد من ثبوت الطرفين فيهما مع انه لا وجود لهما فيها ثم اجاب بقوله أقول فرق بين  
التصادق النفس الامرى بالافرض الفارض وبينه مع والثانى لا يستلزم الوجود الا بالافرض  
كما ان الاول يستلزم كونه بدونه وحينئذ لا يحتاج الى ما أجيب فى المشهور من تخصيص  
الدعوى بغير تقائض المفهومات الشاملة ولك أن تقول ان مقصد المخصص ان اجراء هذه  
الاحكام بحسب نفس الامر لا يكون الا بالتخصيص وكون شريك البارى بمقتضى  
حقيقة لم تثبت عند المصنف فلذا ما التفت الى هذا الجواب واختار الجواب بالتخصيص  
فتأمل فانه دقيق ( وتقيض الاعم والاخص مطلقا بالمكس ) أى بعكس العينين بان  
ما كان اعم فى العينين يكون تقيضه اخص من تقيض ما كان اخص فيهما وما كان اخص  
فى العينين يكون تقيضه اعم من تقيض ما كان اعم فيهما كالحيوان والانسان فان  
الحيوان اعم فتقيضه وهو اللاحيوان يكون اخص من تقيض الانسان وهو اللاانسان لعدم  
وجوده بدون الانسان ووجوده بدون اللاحيوان فى الفرس فصا اعم والانسان كان  
اخص فيهما يكون تقيضه وهو اللاانسان اعم كما علمت ( فان انتفاء العام ملزوم انتفاء  
الخاص ) هذا دليل كون تقيض الاعم اخص حاصله ان انتفاء الخاص لازم لانتفاء

العام وانتفاء العام ملازمه فاذا وجد الملازم وجد اللازم فكلاما وجد انتفاء العام وجد  
انتفاء الخاص وهذا معنى كون نقيض الاعم اخص ( ولا عكس ) اشارة الى كون  
نقيض الاخص اعم بانه لا عكس بان يكون انتفاء الخاص ملازم انتفاء العام بحيث كلما وجد  
انتفاء الخاص وجد انتفاء العام ( تحقيقا لمعنى المسموم ) أى لتحقيق معنى المسموم وهو  
كونه شاملا للاخص ولغيره فلو كان انتفاء الخاص ملازم انتفاء العام لم يوجد العام بدون  
الخاص فلا يبقى المسموم هذا خلف ( وشكك بان لاجتماع النقيضين اعم من الانسان )  
لوجوده في الانسان وغيره ( مع ان بين نقيضيهما ) أى اجتماع النقيضين واللا انسان  
( ثبائنا ) لان اللا انسان لا يصدق عليه اجتماع النقيضين ولا بالعكس في اجتماع  
النقيضين واللا انسان عموم وخصوص مطلق مع ان بين نقيضيهما ثبائنا فانتقض قولكم ان  
نقيض الاعم والاخص بالعكس . وان قلت ان اجتماع النقيضين لا يصدق عليه  
الانسان فاذا لم يصدق عليه صدق نقيضه وهو اللا انسان ويصدق على غيره أيضا  
فصار اعم منه فكيف يكون بينهما ثبائنا . قلت ان اجتماع النقيضين محال لا يصدق  
عليه شئ من الانسان واللا انسان لان صدق الشئ يستلزم وجوده ولا يلزم ارتفاع  
النقيضين لجواز صدق نقيض الانسان في ضمن السالبة البسيطة بان يقال اجتماع  
النقيضين ليس بانسان لافي ضمن الموجبة المعدولة ليقضى وجود الموضوع ولا يصدق  
عند انتفائه حتى يلزم ارتفاع النقيضين ( وأيضاً ) هذا شك آخر على قوله ونقيض  
الاعم والاخص مطلقا بالعكس تقريره ( ان الممكن العام اعم من الممكن الخاص مطلقا )  
لان الامكان العام عبارة عن سلب ضرورة احد الجانبين والخاص سلب ضرورة الطرفين  
فاذا وجد سلب ضرورة الطرفين لاشك في تحقق سلب ضرورة احد الطرفين فيه ولا يلزم  
من سلب احد هما سلبهما وهذا هو المسموم والخصوص مطلقا ( فكل لا يمكن عام لا  
يمكن خاص ) لان اللا يمكن العام نقيض العام واللا يمكن الخاص نقيض الخاص وكلما وجد  
نقيض العام وجد نقيض الخاص فيصدق على اللا يمكن العام اللا يمكن الخاص ( وكل لا  
يمكن خاص اما واجب أو ممتنع ) لان سلب ما لا يكون طرفاه أى الوجود والعدم ضروريين  
لا يخلو من ان يكون وجوده ضروريا أو عدمه ضروريا فالاول هو الواجب تعالى  
والثاني هو الممتنع فصار اللا يمكن الخاص اما واجبا أو ممتنعا ( وكلاهما ) أى الواجب  
والممتنع ( يمكن عام ) لان الواجب أحد جانبيه وهو العدم ليس بضروري بل ممتنع  
لضرورة وجوده والممتنع أحد جانبيه وهو الوجود غير ضروري بل ممتنع لضرورة

عدمه فالواجب والممتنع يوجد في كليهما عدم ضرورة أحدهما لتبيين فصار هاتان عامتا  
 فينتج كل لا يمكن عام يمكن عام بأن كل لا يمكن عام لا يمكن خاص وكل لا يمكن خاص اما واجب  
 أو ممتنع فكل لا يمكن عام اما واجب أو ممتنع وكلاهما يمكن عام فصار كل لا يمكن عام ممكننا  
 عاما هذا خلاف ( والجواب ما مر من التخصيص ) بأن بيان النسبة بين نقيض الاعم  
 والاختص بالمعوم والخصوص مختص بما وراء المفهومات الشاملة كالتمكن العام وغيره  
 فعدم وجود هذه النسبة بين نقيض هذا المفهومات لا يضرنا ( وبين نقيض الاعم  
 والاختص من وجه تباين جزئي ) وهو التباين في الجملة سواء كان في ضمن التباين الكلي  
 أو المعوم من وجه ( كالتباين ) يعني كما يكون بين نقيض المتباينين تباين  
 جزئي كذلك بين نقيض الاعم والاختص من وجه أيضا تباين جزئي ( وهو التفارق في  
 الجملة ) في بعض المواد ( لان بين العيين ) أي عين الاعم وعين الاختص من وجه  
 ( تفارق لهذا ) اصدق أحدهما بدون الآخر في بعض المواد كذلك بين عيني المتباينين  
 وهو ظاهر ( فثبت يصدق عين أحدهما ) أي الاعم والاختص أو واحد المتباينين  
 ( يصدق نقيض الآخر ) يصدق أحدهما بدون الآخر ( وقد يتحقق ) أي التباين  
 الجزئي ( في ضمن التباين الكلي ) أي يكون بين الكليتين تباين كلي أي التفارق في  
 جميع المواد ويتحقق في ضمنه التباين الجزئي وهو التفارق في بعض المواد أيضا  
 ( كالاحجر واللاحيان ) فان بينهما عمومًا وخصوصًا من وجه وجود اللاحجر  
 واللاحيان في بعض المواد كالثوب مثلا وجود اللاحجر في الفرس بدون اللاحيان  
 ووجود اللاحيان في الحجر بدون اللاحجر فيه وبين نقيضيهما تباين جزئي في ضمن  
 التباين الكلي لان نقيض اللاحجر هو الحجر ونقيض الاحيان هو الاحيان فالاحجر والاحيان  
 متباينان تباينا كليًا ( والانسان واللائناق ) مثال للمتباينين اللذين بين نقيضيهما تباين  
 جزئي متحقق في ضمن التباين الكلي فان الانسان واللائناق متباينان تباينا كليًا وبين  
 نقيضيهما هو الانسان واللائناق أيضا بينهما تباين كلي ( وقد يتحقق ) أي التباين الجزئي  
 ( في ضمن المعوم من وجه ) أي يكون بين النقيضين عموم وخصوص من وجه ويتحقق  
 التباين الجزئي في ضمنه ( كالايض والانسان ) فان بينهما عمومًا وخصوصًا من وجه  
 لصدقهما على الانسان الايض وصدق الايض بدون الانسان كما في الثوب الايض وصدق  
 الانسان بدون الايض في الانسان الاسود وبين نقيضيهما هو الانسان واللائناق  
 أيضا عموم وخصوص من وجه لصدقهما على الفرس الاسود وصدق اللانسان

بدون اللاأبيض في الثوب الأبيض وصدق اللاأبيض بدون اللاإنسان في الإنسان الأسود (والحجر والحيوان) مثال للتباينين اللذين بين تقيضيهما عموم وخصوص من وجه فان الحجر والحيوان متباينان وهو ظاهر و بين تقيضيهما وهو اللاحجر واللاحيوان عموم وخصوص من وجه لصدق الحجر والأحيوان على الشجر مثلا وصدق الحجر بدون اللاحيوان في الإنسان وصدق اللاحيوان بدون اللاحجر في الحجر (وهنا) أي في تقيض الأعم والاحص من وجه (سؤال) أي شك بالمفهومات الشاملة كمثل مامر (وجواب) بالتخصيص (على طبق مامر) موافقا للجواب الذي مر ذكره تقرير السؤال ان الشيء واللاإنسان بينهما عموم وخصوص من وجه لان بين عين العام وتقيض الخاص يكون عموم وخصوص من وجه مع ان بين تقيضيهما وهو اللاشيء والإنسان ليس بتباين جزئي اذ هو صدق كل من الطرفين بدون الآخر في نفس الامر فصار الصدق بينهما معتبرا فيه أيضا واللاشيء لا يصدق على شيء فيها فلا تباين بالعدم الذي ذكره وكذا بين الشيء والإنسان تباين كلي بناء على ان بين تقيض الأعم وعين الخاص يكون مباينة كلية مع انه ليس بين تقيضيهما مباينة جزئية بل عموم وخصوص مطلقا ضرورة ان كل لاإنسان شيء بدون العكس وقد تقرر بان المفهومات الشاملة كالشيء والممكن يكون بين تقيضيهما وهو اللاشيء واللايمكن تباين كلي لعدم وجودهما وصدقهما على شيء فيصدق ان كلامهما لا يصدق على الآخر وهذا هو التباين الكلي و بين نقائص هذه النقائص وهو الشيء والممكن يتحقق التساوي فهنا صار التساوي بين تقيضي المتباينين وكذا بين اجتماع التقيضين واللاإنسان تباين كلي و بين تقيضيهما وهو الاجتماع التقيضي والإنسان عموم وخصوص مطلقا فهنا يكون العموم والخصوص مطلقا بين تقيضي المتباينين والجواب بتخصيص هذه القاعدة بغير نقائص المفهومات الشاملة والكليات الفرضية وقد يجاب بان المتباينين قد أخذ في مفهومهما التفارق وهو يقتضي ان يكون لكل منهما افراد ولكن لا يصدق واحد منهما على واحد من الآخر فبين الأشياء والإنسان لا يكون مباينة لان اللاشيء ليس له افراد يكون صدقه عليها فارتفع عن الإنسان والقاعدة المذكورة من ان بين الأعم وعين الخاص مباينة كلية انما هي في الكليات التي لها افراد في نفس الامر لا مطلقا هذا . فان قلت ان التباين الجزئي خارج عن التسبب الاربع فاختل الحصر فيها . قلت المقصد حصر النسب المشتقة الاجتماع في الاربع والتباين الجزئي ليس كذلك



لا يمتنع مع الثباين الكلى والصوم من وجهه . ثم لما فرغ من بيان النسب بين  
الكليتين شرع في بيان حال الكلى بحسب الافراد التي تحتها فقال ( الكلى اما عين  
حقيقة الافراد ) بان يكون حقيقة الافراد هو الكلى لا غير كالانسان بالنسبة الى زيد وعمر  
وبكر وخالد فان حقيقة كل منها ليس الا الانسان . فان قلت ان هذه اشخاص  
لا افراد والقرء عندهم ما يكون القيد والتقييد كلاهما داخلين فيه فكيف يكون الكلى  
عين حقيقته بل يكون جزء حقيقته لدخول القيد فيه قلت قد تطلق الافراد على  
الاشخاص فالمراد ههنا الاشخاص ولا شك ان الكلى عين حقيقتها لان الشخص  
مالا يكون القيد والتقييد داخل فيه بل مازضه وخارج عنه معتبرا في اللعاط فقط لافي  
الملحوظ فالفرق بين الماهية الكلية التي هي عين حقيقة الاشخاص والاشخاص انما هو في  
اللعاط من دون ان يدخل شيء في أحدهما دون الآخر ( أو داخل فيها ) أي داخل  
في حقيقة الافراد كالحيوان بالنسبة الى امراده النوعية كالانسان والفرس فانه داخل  
في حقيقة الانسان لان حقيقته هو الحيوان الناطق والحيوان داخل في هذا المجموع  
( وجزء تمام مشترك بينهما ) أي بين تلك الحقيقة ( وبين نوع آخر ) والمراد بتمام  
المشترك مالا يكون جزء مشترك بينهما سواء ولو كان فهو اما عين ذلك المشترك أو جزؤه  
كالحيوان فانه تمام المشترك بين الانسان والفرس وليس ما سواء مشترك كإينهما والجسم  
الذي هو أيضا مشترك بينهما فهو جزء من الحيوان داخل فيه لا غير ومباين له ( أولا )  
أي لا يكون تمام المشترك كالناطق فانه ليس مشترك كإين الانسان وغيره بل هو مختص  
بالانسان أو يكون مشترك كالكن لم يكن تمام المشترك كالحساس فانه وان كان مشترك بين  
الانسان والفرس لكنه ليس بتمام المشترك بينهما بل بعض من تمام مشترك كهما وهو  
الحيوان فالاول النوع والثاني الجنس والثالث الفصل ( ويغال لها ) أي تلك  
الاقسام ( ذاتيات ) لكونها منسوبة الى الذات . فان قلت ان الذاتي ما يكون  
منسوب الى الذات والاول عين الذات لا منسوب اليها والالزم كون الشيء منسوب الى نفسه  
. قلت الذاتي في اللغة ما كان منسوب الى الذات لكن الكلام ههنا على ما وقع في  
الاصطلاح وهو ما ليس بعارض فكل من تلك الاقسام ليس طارضا ولا خارجا عن الذات  
أو يقال التغاير بين المنسوب والمنسوب اليه في الاول بحسب اللعاط والاعتبار فقط  
( وربما يطلق الذاتي بمعنى الداخل ) لاما كان عين الذات فعلى هذا لا يقال للمسم  
الاول ذاتي بل يختص بالقسمين الآخرين ويصح اطلاق الذاتي بالمعنى اللغوي ويكون

اللفظ حيث تدل على ظاهره والذاتى فى فن البرهان عبارة عن اللاحق للشيء لذاته ولما ساويه وهو غير الذاتى فى ايساغوجى أى الكليات الخمس لانه يطلق على ما يكون جزء الماهية للشيء ويطلق على معان أخر منها ما يمتنع انفكاكه عن ماهية الشيء ومنها ما يجب اثباته ومنها ما يمتنع رفعه عن الماهية والتفصيل مذكور فى شرح المطالع (أونارج) عن حقيقة الافراد (ومختص بحقيقة واحدة) سواء كانت نوعية أو جنسية كالضاحك بالنسبة الى الانسان والماشى بالنسبة الى الحيوان فانهما مختصان بهما (أولا) أى ليس مختصا بجمعية واحدة بل يوجد فى حقائق كثيرة مختلفة كالماشى بالنسبة الى الانسان فانه خارج غير مختص بجمعية بل يعم الانسان والفرس وغيرهما من الحقائق المختلفة الداخلة تحت الحيوان (ويقال لهما) أى للغارج المختص وغيره (عرضيات) لكونهما عرضيين لما تحتها فالعرض هو الخارج المحمول سواء كان مختصا بما يحتمل عليه كالخاصة أو عاماعنه كالمرص العام والعرض فى فن البرهان معناه هو الخارج المحمول وهو يعم الجوهر والعرض وفى من قاطيغورياس مفسر بالقائم بالموضوع وهو مقابل للجوهر (والجهور) أى أكثرهم على ان العرض غير العرضى يعنى العرض والعرضى متباينان لان العرض ليس محمول والعرضى يكون محمولا والجنس عرض عام للفصل لشموله ولغيره والفصل خاصة له فكل واحد منهما عرضى للآخر وليس واحد منهما بعرض وكذا العرض مبدء للعرضى والعرضى عبارة عن هذا المبدء مع شيء آخر فصار مركبا ولا شك ان المركب يكون مغايرا للبسيط (وغير المحل) أى العرض غير المحل (حقيقة التميز) متعلق لكل واحد من المعطوف عليه والمعطوف أى كل من العرض والعرضى والمحل مغاير للآخر بحسب الجمعية وقد عرفت التعاير بين الاولين وامان العرض والمحل فلان المحل ما يعم به العرض فكيف يكون عينه والمحل موجود بنفسه والعرض لا يوجد بدون قيامه له وكذا حال العرضى معه لانه مشتق من العرض واذا كان المبدء مغايرا له بالذات فكيف يكون المشتق متعدا معه بحسب الذات (قال بعض الافاضل) وهو الحق الدوائى فى الحاشية القديمة (طبيعة العرض لا بشرط شيء) أى لا يوجد معه شرط شيء من العيाम وغيره (عرضى) محمول على ما تحت كالابيض مثلا اذا أخذ لا بشرط شيء بل أخذ معناه من حيث هو فهو وعرضى (و شرط شيء المحل) أى ما قام به كالابيض اذا أخذ شرط الثوب الابيض فهو المحل (و بشرط لاشيء) أى بشرط عدم ما قام به (العرض المقابل للجوهر) لان الجوهر هو الموجود لا فى موضوع

والمرض مقابل له معناه موجود في موضوع تفاصيل كلام بعض الافاضل انه لا فرق بين المرض والمرضى والمحل حميمة وانما الفرق بالاعتبار كما بين الجنس والمادة فلا يبيض اذا اخذ من حيث هو وهو يحمل على الجسم ويتحد معه ويحمل على البياض ويتحد معه ايضا لكنه فرق بين الاتحادين فان اتحاده مع الجسم اتحاد عرضى لان مبداءه كان قائما به فهذه الجهة يتحد معه ويحمل عليه واتحاده مع البياض ذاتى لان الشئ لا يكون خارجا عن نفسه وقائما بل اتحاده معه ذاتى لانه لو كان البياض موجودا بنفسه بحيث لا يكون قائما بالجسم لكان ابيض بالذات لا يبيض عند هذا المحقق معنى بسيط لا تركيب فيه أصلا وكذا الاسود ويعرهنهما بالفارسية سياه وسفيد ولا يدخل فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا (ولذا) أى ولو كان الفرق بين تلك المفهومات بالاعتبار (منح النسوة أربع) هذا استشهاد لاتحاد المرضى بالمحل لان الاربع عرضى خارج عن النسوة والمحل يقتضى الاتحاد واذا حمل على النسوة التى هى المحل بالمواطاة علم ان المرضى والمحل متحدان (والماء ذراع) استشهاد لاتحاد العرض والمحل بان الذراع عرض لانه من المقدار المخصوص الذى هو قسم من المرض ومحمول على الماء الذى هو المحل بالمواطاة فلم يكن الاتحاد بينهما بالمصحح المحل فصحة الحمل دليل لاتحاده ويرد عليه ان الاربع محمول على النسوة عرضى لها ومتحد معها بالمرض فليس لذاته اتحاد بالذات مع المحل فضلا عن اتحاد المفهوم والذراع بالمعنى المذكور ليس محمولا بالمواطاة على الماء بل بتقدير ذرو وان لم يكن فى اللفظ مذكو را ولو سلم المحل فهو لا يقتضى الاتحاد بالذات فضلا عن اتحاد المفهوم فتفكر (ومن ثم) أى من أجل علم التباير بين هذه الثلاث (قال) ذلك الفاضل (ان المشتق لا يدل على النسبة ولا على الموصوف لا عاما ولا خاصا) لان المشتق عرضى متحد مع المبدأ وهو حال قائم بالمحل لا يدخل فيه المحل ولا يتركب منه ومن الخيال والنسبة ولا يدخل فى المشتق ايضا لان حال المتحددين بالذات فى البساطة والتركيب واحد (بل معناه هو المدر الناعت) الذى يعبر عنه فى الاسود والابيض بالفارسية سياه وسفيد فى الابيض ليس الموصوف داخلا لا عاما بان يكون معناه الشئ الابيض ولا خاصا بان يكون معناه الثوب الابيض واستبدل عليه بانه لو كان مفهوم الشئ داخلا فى المشتق كالناطق مثلا يلزم ان يدخل المرض العام فى الفصل لان مفهوم الشئ عرض عام لما تحتته ودخول المرض لعام فى الفصل باطل كما لا يخفى ولو كان مصداقه داخلا فيه سواء كان عاما أو خاصا لكان المعنى فى ثبوت

الضاحك للانسان الانسان انسان له الضحك أو شئ له الضحك والشئ الذي له الضحك ليس الا الانسان فصارت ثبوت الضاحك للانسان ثبوت الشئ لنفسه وهو ضروري مع ان ثبوت الضاحك له بالامكان فاعلم بالامكان بالوجوب هذا خلف ورد بان مفهوم المشتق ليس فصلا بل ما يبرع عنه فلم يلزم دخول المرض العام في الفصل وثبوت الشئ لنفسه عبارة عن ثبوته لذاته من غير زيادة قيد ففي ثبوت الضاحك للانسان وان كان في ضمنه ثبوت الانسان للانسان لكن مع قيد زائد وهو الضحك وبهذا القيد خرج عن الضرورة (وهذا هو الحق) يحتمل ان يكون اشارة الى ان معنى المشتق بسيط ويحتمل ان يكون اشارة الى ما يتفرع عليه وهو اتحاد العرض والمرض والحصل كما هو مذهب بعض الافاضل وقد عرفت ما فيه (ويؤيده) أي التناظر الاعتباري بين هذه الثلاث (ما قال ابن سينا) وهو جد الشيخ الرئيس قال في القاموس سينا مقصورة جد أبي علي الحسين بن عبد الله (وجود الاعراض في أنفسها هو وجودها بحالها) فهذا القول يدل على اتحاد وجود العرض والحصل واتحاد الوجود بين الشيئين يستلزم اتحاد ذاتيهما فان المتباينين لا يتحدان فأيد قول الشيخ مذهب القائل بالاتحاد وعدم التناظر بين تلك المفهومات بالذات ويرد عليه ان التأيد ليس في محله لان الظاهر من كلام الشيخ ان وجود الاعراض وجود رابطي لا سبيل لوجودها في نفسها الا بقيامها في محالها لا القيام بنفسها كما في الجواهر لان وجود الاعراض والحال وجود واحد قال في الحاشية يرد على مذهب اليه الشيخ انه يلزم ان تكون النقطة المشتركة بين الخطين مثلا موجودة بوجودين فان وجودها بهذا الخط غير وجودها لذلك الخط وبطلان اللازم من البدييات وللشيخ ان يقول على مذهب الجمهور وان لم يلزم كون شئ واحد موجودا بوجودين لكن يلزم قيام عرض واحد بمحلين في هذه الصورة فها هو وجوا بكم فهو وجوا بنا غاية ما يقال في التفصي عن الفريقين ان بطلان التالي على تقدير التداخل ممنوع فالنقطة الواحدة انما تعرض للخطين من حيث اتحادهما في المبدأ والمنتهى وتلك الحثيثة مصححة لذلك وان لم يعلم كنهه انتهى فعلم من هذا ان المصنف لم يرض باتحاد الوجود كما يدل عليه قوله يرد على مذهب الشيخ الخ والعبارة السابقة تحتمل الرضا به فالحق ما قاله الاستاذ قدس سره في هذا المقام ولعمري ان المصنف لم يأت بما يجيز الحق عن الباطل بل أتى بالفاظ دالة بينهما وقد دفع الاشكال بالنقطة المشتركة بين الخطين بان الخطين اما منفصلان وتداخل تقطعا هما بحيث يصير نقطة واحدة مشتركة بينهما فلا اشكال

فان ما هناك ليس نقطة واحدة مشتركة قائمة بمحلين بل نقطتين موجودتين بوجودين قائمتين في محلين متداخلتين مشتركتين في الحدب والوضع والاشتراك فيهما لا يوجب الاتحاد في الوجود ليلزم كونها موجودة بوجودين ولا قيام واحد بمحلين واما الخط واحد متصل يخرج الوهم منه خطين ونقطة موهومة مشتركة بين هذين الخطين فحل هذين الخطين الموهومين والنقطة المشتركة هو الخط الواحد المتصل وينتزع الخطان المنفصلان منه مع تلك النقطة وهي مشتركة بينهما بمعنى انهما مبدأ الكل ومنتهى له فلا يلزم كونها موجودة بوجودين ولا قيامها بمحلين فافهم ( فالكليات خمس ) هذا تفرع على ما سبق من قوله ثم الكلي الخ فعلم منه ان الكليات خمس لازائد ولا ناقص كما عرفت فيما مر آنفا ( الاول الجنس وهو ) أى الجنس ( كلى مقول ) أى محمول ( على كثيرين مختلفين بالحقائق ) بان تكون حقيقة كل واحد منها غير حقيقة الآخر كحقيقة الانسان وحقيقة الفرس والبقر وغير ذلك ( فى جواب ما هو ) يعنى اذا سئل بما هو يقع فى جوابه فلفظ الكلى جنس للجنس والمقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فصل بمبره عن الانواع وفصولها القرينة وخواصها فانها ليست مقولة على كثيرين مختلفين بالحقائق وبقيد جواب ما هو خرج الفصول البعيدة والعرض العام لانها وان كانت مقولة على كثيرين مختلفين لكنها لا تقع فى جواب ما هو وان قلت ان الكلى هو المقول على كثيرين فبذ كر أحدهما يستغنى عن ذكر الآخر فابوجه ذ كرهما قلت المقصود فى التعريفات احاطة الماهية وان كان التميز حاصلادونه ايضا لكنه غير مفيد للاحاطة التامة وهو خلاف المقصد لا يقال ان المقول على ~~كثيرين~~ والكلى مترادفان يشمل أحدهما لما يشمل الآخر ويحيط أحدهما بما يحيط به الآخر فليس فى ذ كر المقول على كثيرين بهد الكلى احاطة تامة لم تكن قبل ذ كره فلا يصح انه غير مفيد للاحاطة التامة لاننا نقول المراد بالاحاطة التامة الاحاطة الاجالية والتفصيلية معادلة الكلى اجالية ودلالة المقول على كثيرين تفصيلية وذ كر كليهما فى التعريف يكون كشفا كاملا واحاطة تامة ( فان كان ) أى الجنس ( جوابا عن الماهية وجميع المشاركات ) يعنى اذا سئل عن الماهية وجميع مشاركتها فى ذلك الجنس يقع الجنس فى الجواب ( فقريب ) أى لهذا الجنس يسمى قريبا كالحیوان فانه جواب عن ماهية الانسان وجميع مشاركتها فى الحيوانية بانه اذا سئل عن الانسان والفرس وغير ذلك من سائر الحيوانات بما هو يقع فى الجواب حیوان فالحيوان جنس قريب للانسان ( والا ) أى وان لم يكن

جوابا عن الماهية وجميع المشاركات بل يكون جوابا عنها وعن بعض المشاركات (فبعيد)  
 كالجسم فانه اذا سئل عن الانسان والافلاك والجمادات يقع في الجواب انها جسم واذا سئل عن  
 الانسان والفرس لا يقع في الجواب انها جسم بل يقال انها حيوان فاعلم ان الجسم جنس  
 بعيد للانسان لو قوعه في الجواب عنه وعن بعض المشاركات لا كلها . فان قلت ان  
 الانسان مع الافلاك كما يصدق عليهما انها جسم كذلك الانسان والفرس يصدق عليهما  
 انها جسم والجسم مشترك بينهما كما بين الانسان والجمادات والافلاك فواجبه وقوعه في  
 الجواب اذا سئل عن الانسان والافلاك وعدم وقوعه فيه اذا سئل عن الانسان والفرس  
 مع عدم الفارق بينهما . قلت ان ما هو سؤال عن تمام المشترك بين الامور المسؤل  
 عنها وتعمام المشترك بين الانسان والفرس هو الحيوان لا الجسم لان تمام المشترك ما لا يكون  
 مشتركا سواء ولو كان لكان حظه والجسم ليس كذلك لان ماسوى الجسم هو الحيوان  
 مشترك بين الانسان والفرس بخلاف الحيوان فانه ليس سواء شيئا مشتركا بينهما فان  
 الجسم وان كان مشتركا لكنه جزء الحيوان وفي ضمنه وليس غيره وسواء وتعمام المشترك  
 بين الانسان والافلاك والجمادات فانه ليس سواء جزء مشترك بينهما (وهنا) أى  
 في الجنس (مباحث) أى تفتيشات (الاول ان ما هو سؤال عن تمام الماهية المختصة)  
 سواء كانت مختصة بالانواع أو الاجناس من حيث الخصوصية (ان  
 اقتصر فيه) أى ان اختصر في السؤال على (أمر واحد) ولم يذكر فيه أمور متعددة  
 كما اذا سئل عن زيد مثلا عما هو (فيجاب بالنوع) أى يقع في الجواب النوع وهو الانسان  
 في الحاشية ان كان أمرا جزئيا (أو الحد التام) أى يقع في الجواب عن السؤال بأمر  
 واحد الحد التام في الحاشية اذا كان هذا الأمر كلياً سواء كان نوعاً أو جنساً كما  
 اذا سئل عن الانسان عما هو فيجمع في الجواب الحيوان الناطق واذا سئل عن الحيوان يقع  
 الجسم الناحي الحساس المتحرك بالارادة في الجواب . فان قلت ان الحد التام يقع في  
 الجواب عن السؤال بأمر جزئي أيضاً فواجبه تخصيصه بكونه كلياً . قلت وان صح  
 بحسب المعنى وقوع الحد التام في جوابه لكن لا يجاب به لان الاجمال يكفي والتفصيل  
 مستترك وقال الاستاذ قدس سره ان التردد على سبيل منع الحلول الحقيقة والجمع  
 فيجاب بكل واحد منهما في السؤال عن أمر جزئي أيضاً لان السؤال عن الماهية من حيث  
 هي هي فلا يقع في الجواب الماهية كذلك ولا اعتبار للاجمال والتفصيل وكل واحد  
 منهما فرد ومورد لتحقيق هذه الماهية ولك ان تقول لما كفى الاجمال الذي يصر

عنه بلفظ واحد فلا طالة بإيراد اللفظين والتفصيل لأفائدة معتد بها فيه . فان قيل  
 اذا سئل عن الشخص الذي تشخصه عين ذاته فلا يصح ان يقع في جوابه النوع أو الجنس  
 التام فاختل المصريفان . قلنا ان ما هو سؤال عن الماهية والمراد بالماهية ههنا هي  
 الحقيقة الكلية المعرأة عن الوجود دون ما به الشيء هو هو فحينئذ لا يصح السؤال بما هو فيها  
 يكون تشخصه عين ذاته كالواجب تعالى فافهم ( وعن تمام الماهية المشتركة ) أى ما هو  
 يكون سؤالاً عن تمام الماهية المشتركة ( ان جمع ) فى السؤال بما هو ( بين أمور  
 فيجاب بالنوع ان كانت ) أى تلك الأمور ( متفقة بالحقيقة ) كزيد وعمر وبكر  
 اذا سئل عنهم بما هم فيقع الانسان فى الجواب ويقال انهم انسان ( وبالجنس ) أى  
 ويجاب بالجنس ( ان كانت ) تلك الأمور ( مختلفها ) أى مختلفة بالحقيقة كالانسان  
 والفرس والحمار فان حقيقة الانسان الحيوان الناطق وحقيقة الفرس الحيوان الصاهل  
 وحقيقة الحمار الحيوان الناقص حقيقة كل واحد منها مخالفة لحقيقة الآخر فاذا سئل  
 عنها جميعا يجاب بالحيوان الذى هو جنس لها ومشترك بينها فالأولى ان يقال ان ما هو  
 سؤال عن تمام الماهية فان كان بحسب الخصوصية فقط يقع الجواب فى الجواب وان  
 كان بحسب الشراكة فقط فالجواب بالجنس وان كان بحسبهما فيجاب بالنوع لانه أنحصر  
 مع حصول المقصد قال فى الحاشية قد تقدم فيما سبق من جواز كون الرسوم  
 والتعريف اللفظى جواباً فنذكر انتهى هذا اشارة الى رد انحصار جواب ما هو فى  
 النوع والجنس والجنس كما يدل عليه المتن بانهم يجوزون وقوع الرسوم والتعريف  
 اللفظى أيضاً فى جواب ما هو فأين الانحصار . أجيب عنه بان يجوز وقوعهما على  
 سبيل التوسع وههنا الكلام فيما يقع فى الجواب بحسب الحقيقة وهو منحصرفى الثلاث . فان  
 قلت قوله قد تقدم فيما سبق يدل على ذلك جواز كون الرسوم والتعريف جواباً مع  
 انه لا أثر له فيما سبق من هذا الكتاب قلنا ذلك مكره فى الحاشية المنية المتعلقة على ما  
 سبق من قوله فالطلب التصور الخ فنذكر ( ومن هنا ) يعنى اذا علم ان الجنس  
 جواب لما هو وتمام المشترك ( يقترح ) أى يستنبط ويظهر ( عدم امكان جنسين  
 فى مرتبة واحدة ) من القرب والبعد ( لماهية واحدة ) لالماهيتين فانه يمكن واقع  
 حاصله اذا كان الجنس تمام المشترك واقعا فى جواب ما هو كما علمت فظهر ان للماهية  
 الواحدة لا يكون لها جنسان قريبان وبعيدان بمرتبة واحدة ولا بأس بكونهما بعيدين  
 بمرتبتين بان يكون أحدهما بعيداً بمرتبة والاخر بمرتبتين كالجسم الناهى فانه جنس

بعيد للإنسان بمرتبة واحدة والجسم المطلق بعيد بمرتبتين ويجوز أن يكون للماهيتين جنسان قريبان كالإنسان فإن الحيوان جنس قريب له وماهية الحيوان لها جنس آخر هو الجسم النامي ومعنى قوله في مرتبة واحدة أن لا يكون أحدهما جنسا للآخر ودليله أنه لو كان لشيء واحد جنسان في مرتبة واحدة يلزم استغناء الشيء عن ذاتياته لأن أحده الجنسين يكفي في تقويم الماهية النوعية فإذا حصل واحد منهما لأحاجة إلى الآخر لمحصلت الماهية النوعية بدون الآخر فاستغنت عنه فيلزم استغناء الشيء عن ذاتياته أي الذي فرض جنس له . وقد يقال إن ما هو سؤال عن تمام الماهية فإذا جاء في الجواب بواحد منهما انقطع السؤال ويحصل له التسكين ولا ينتظر إلى أمر آخر فلو كان لها جنسان لا يحصل التسكين بواحد منهما . وقد يستدل بأن الجنس تمام المشترك وإذا كان للشيء الواحد جنسان لم يبق واحد منهما من تمام المشترك كما هو الظاهر فتأمل فيه (الثاني) أي المبحث الثاني (وجود الجنس هو وجود النوع) يعني أن الجنس والنوع متحددان في الوجود (ذهنا) في الوجود الذهني (وخارجا) في الوجود الخارجي فوجود أحدهما عين وجود الآخر فهما كما هو مختار الشيخ الرئيس وغيره من المحققين وقال البعض تركيب الماهية من الجنس والفصل بالانضمام بأن الفصل منضم إلى الجنس وهما موجودان بوجدوين وقال البعض الموجود أنواع بسائط والأجناس والفصول منزوعة عنها لوجودها لا بجنس الانتزاع (فهو) أي الجنس (هول عليه) أي على النوع لا اتحادهما في الوجود (فيهما) أي في الذهن والخارج هذا إشارة إلى رد من ظن بالانضمام وقال بتغاير الوجودين لأنه يمتنع الحمل فوجود الجنس في الخارج ليس غير وجود النوع والأل كان سبيله ولا في الذهن غيره والألما كان محمولا على طبيعة النوع فليس هناك شيآن مجتمعان في الخارج يحصل منهما نوع ولا في العقل فإنه لا يحصل من اجتماع الجنس مع الفصل فيه حقيقة وأن حصلت ماهية تركيبية مطابقة لها إذ الأجزاء الذهنية ليست أجزاء حقيقة (ومنشأ ذلك) أي وجود الجنس هو بعينه وجود النوع فهما (أن الجنس ليس له فصل قبل النوع) يعني أن الجنس لا يتقدم تفصله على فصل النوع . فان قلت أن الجنس بسيط والنوع مركب والبسيط مقدم على المركب فالجنس مقدم على النوع . قلت هذا تقدم عقلي لا يحصل وافق فالمراد أنه ليس للجنس فصل عقلي وافق قبل النوع وأن وجد التقدم العقلي (وأن كانت القبلية أي قبلية الجنس على النوع) لا بالزمان (يعني قبلية الجنس على النوع كما هي ليست بالزمان



كذلك ليست بالذات أيضا بحيث يكون الجنس سببا لوجود النوع والنوع يقتصر اليه في وجوده ونقصه ولما ورد على القول باتحاد الجنس والنوع ان الوجود الواحد لو قام بكل من ماهية الجنس والنوع لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بالنوع فقط لزم وجود الكل بدون الجزء وهو الجنس وكل منهما محال فلا سبيل الى اتحاد الوجود فلدفع هذا الايراد بين المصنف وقال ومنشأ ذلك الخ تلخيصه ان الجنس أمر مبهم بحسب الانواع والاشخاص ليس له تحصل ووجوده في مقام التحصيل النوعي قبل وجود النوع بأن يتحصل وجود الجنس في ذلك المقام أولا ثم يضاف اليه الفصل في مرتبة أخرى حتى يحصل وجود النوع ثانيا وان كان للجنس تقدم على الانواع والاشخاص في مرتبة بحسب التصور ضرورة تقدم نفس ذات الجزء على ذات الكل بالذات كذا وجوده على وجود ذلك لكن التميز الواقع للايهام النوعي وهو عندهم بالتحصل لا يكون الجنس قبل النوع لا بالزمان كما هو الظاهر ولا بالذات والا يلزم الدور لان الجنس لا يحصل الا بالنوع فلو كان محتاجا في تحصيله اليه لصار دورا ما للجنس بحسب الذات والاشارة مبهم ليس له تحصل وتقرر واقعي قبل النوع ولا يثبت بين الاثنان تضام معنى آخر فحاله كحال اللون في الايهام ( فان اللون اذا خطرناه بالبال ) أى القلب ( فلا يقطع القلب ) بأن يسكن ولا يزل ( بتحصل شيء متقرر ثابت ) وحاصل بالفعل ( بل يطلب القلب في معنى اللون ) المخطور ( زيادة ) على المعنى ( المخطور حتى يتقرر ) أى يحصل ( بالفعل ) ويسكن به ولا يطلب شيئا آخر لتحصيل معناه فاللون معنى يجوز أن يكون هو السواد والبياض والحرة والصفرة لا بأن يقارنه شيء يكون مجموعهما السواد مثلا بل يكون ذلك نفس السواد لان معنى اللون هو شيء حامل لقرار الشعاع البصري غير مشروط به أن يكون هذا المعنى فقط بل بلا شرط حتى يصلح أن يحمل على السواد والبياض والحرة وغير ذلك فلا يكون الا أحده هذه وليس له تحصل سوى ذلك ( وان كان الذهن يخلق له ) من ( حيث التعقل وجودا ) منفردا وازدادة ليس من حيث انها معنى زائدة خارجة من اللون بل يكون محصلا بقبوله قرار الشعاع البصري الذي هو معناه فكذلك الجنس ليس له وجود سوى النوع بل عنه والازدادة لا تجعله معنى آخر وانما يكون آخر من حيث التعيين والايهام أى يكون من حيث الايهام جنسا ومن حيث التعيين نوعا فالجنس والنوع يعرضهما الوجود من حيث الوحدة لا من حيث انهما اثنين فادفع الايراد ولا يلزم قيام عرض واحد بمحال متعددة ( وأما طبيعة النوع ) هذان الفرق

بين الجنس والنوع ودفع وهم محتلج بذلك ان النوع أيضا منهم بحسب الشخص فلا فرق بينه وبين الجنس فقال ( ليس يطلب فيها ) أى فى طبيعة النوع (تحصيل معناها) أى معنى طبيعة النوع كما يطلب فى الجنس تحصيل معناه (بل) يطلب فى النوع (تحصيل الاشارة) حاصل الكلام ان النوع ليس حاله كحالة الجنس لان معناه متحصل متقرر ثابت فى الذهن لا يتزلزل فيه وطلب زيادة الشخص انما هو لان يكون صالحا للاشارة لانه حصل أصل معناه بمعنى فالعنى الجنسى منهم لا يقبل الاشارة بعده ان تضيف اليه معنى آخر أيضا بخلاف النوع فانه قابل لما بعد اضافة الشخص اليه وهو من عوارض الشخص والاشارة تابعة له . فان قيل قد تقرر عندهم أن الفصل خارج عن الجنس ومن خواصه وعرضياته ما لا يحصل النوعى أيضا لا يكون الا بالخارج فصار هو والشخص سواء . قلت خروجه الفصل عن الجنس وعروضه له فى بعض الملاحظات التفصيلية فان الفصل علة لوجود الجنس وتشخصه فى هذه الملاحظة وأما ماى مرتبة التحصيل فكل واحد منهما أمر واحد متحصل بحيث يرتفع الامتياز فنسبة الشخص الى النوع ليس كنسبة الفصل الى الجنس لان النوع لا يحتاج الى الشخص فى التحصيل والوجود ورفع الابهام النوعى بل فى الاشارة فقط بخلاف الجنس فانه يحتاج الى الفصل فى كل واحد من تلك المراتب ولو فى بعض الملاحظات التفصيلية فظهر الفرق بين التحصيل النوعى والشخصى ( الثالث ) أى المبحث الثالث ( ما الفرق بين الجنس والمادة ) اما بالذات أو بالاعتبار واستدل على اثبات الفرق بقوله ( ما يقال للجسم مثلاله ) أى الجسم ( جنس للانسان ) شامل له ( ولغيره فهو ) أى الجسم من حيث هو وجنس ( محمول عليه ) أى على الانسان لكونه من الاجزاء المعمولة ( ويقال ) ان الجسم ( مادة ) أى للانسان ( فهو ) أى الجسم ( مستحيل الحمل عليه ) أى على الانسان من حيث المادة لكونه جزءا خارجيا فعلم ان بين الجنس والمادة فرق والا كيف يحمل من جهة الاول على الانسان ويستحيل حمله عليه من جهة الثانى فبين الفرق بقوله ( فنقول الجسم المأخوذ شرط عدم الزيادة ) أى شرط عدم زيادة شئ عليه كالتامى ( مادة ) للانسان المركب منه مثلا لانه يحصل به بالقوة اذا انضم اليه الفصل ( والمأخوذ بشرط الزيادة ) أى زيادة الفصل بأن تكون داخلة فيه ومتحدة معه ( بأن يؤخذ الجسم مع النمو ) مثلا ( فهو نوع للجسم ) المطلق ( والمأخوذ لا بشرط شئ ) أى لا يلاحظ فيه بشرط عدم الزيادة ولا بشرط وجود الزيادة بل أخذ من حيث هو أعم



هذه المعاني فلا يلاحظ الاعلى أنه يعين شيئاً مما كان الجنس مهما بالنسبة اليه جائز أن يكون إياه كالجسم اذا لوحظ معه معنى النامي فالنامي يعين الجسم بالنسبة الى ما كان مهما وهو شموله بغير النامي ويهوزان يكون نامياً فالجسم في هذه المرتبة جنس محمول على كل مجتمع من مادة وصورة ولا يعلم على أى صورة هو وكصورة وتطلب النفس تحصيل ذلك لانه لم يتقرر بعد بالفعل ليكون جسماً محصلاً واذا لاحظ بشرط عدم الزيادة بأن يؤخذ جوهر ذو طول وعرض وعمق بشرط ان لا يدخل فيه معنى غير ذلك كالنمو والحس والتغذى والنطق وغيرها فان افترن به معنى من المعاني لا يكون متحدامعه كما في الاول بل يكون خارجاً عنه غير محصل له في هذه المرتبة مادة وجزء من الانسان وليس بمحمول عليه ويكون انساناً بالقوة اذا انضم اليه الناطق واذا لاحظ بشرط الزيادة بأن يؤخذ مع معنى الجسم معنى النمو والحس والنطق مثلاً فينشئ يكون حقيقة محصلة ويصير نوعاً كالانسان مثلاً فالجنس مهم شامل للنوع والمادة فهما عينان فالذي فيه التركيب من المهيولى والصورة تكون المادة فيه ظاهرة وأخذها في مرتبة الجنس وجعلها مهمة يكون متعسراً وأما ما ليس فيه مادة كالبسائط فهصدق المعنى الذي يفرضه العقل جنساً له يكون سهلاً وجعله متعيناً في مرتبة المادة متعسر هذا توضيح الكلام على حسب المرام (وهذا) أى الفرق بين الجنس والمادة (هو الفرق بين الفصل والصورة) يعنى كما ان بين الجنس والمادة تعابراً اعتبارياً واتحاداً حقيقياً كذلك بين الفصل والصورة تعابراً اعتبارياً واتحاداً حقيقياً وذلك بأن الفصل اذا أخذ لا بشرط شيء كان فصلاً ومحمولاً على الانسان واذا أخذ بشرط شيء كان نوعاً ونفس الانسان واذا أخذ بشرط لاشيء كان مصورة مفارقة له غير محمولة عليه لكونها علة محصلة للنوع باعتبار النقوم والجنس وهو الحيوان باعتبار الوجود والعلة بما هي علة غير محمولة على المعلول كذلك (ومن ههنا) أى من أن الفرق بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة بالاعتبار (تسمعهم يقولون) أى تسمع من لسان الحكماء (أن الجنس مأخوذ من المادة والفصل مأخوذ من الصورة) أى اذا كان الشيء مركباً في الخارج من المادة والصورة فتأخذ باعتبار العقل بنسبته فصلاً للمادة والصورة من الاجزاء الخارجية والجنس والفصل من الاجزاء الذهنية ويظهر من هذا استلزام التركيب الذهني للخارجي واتحاد الاجزاء الذهنية مع الخارجية قال في الحاشية ومن ههنا يلوح ان ما في شرح المواقف من ان المركبات الخارجية ليس لها حدود عقلية محل بحث اذ لا يلزم من تعدد اعتبار الحدود وتعدد الحدود ذاته من قبيل تعدد الاعتبارات للشيء الواحد

فلا يرد ان الاجزاء الخارجية ذاتيات لها فلو كان لها أجزاء عقلية أيضا يلزم تعدد حقائقها  
فحسب كانه دقيق انتهى قوله ومن ههنا الخ أي من قولهم ان الجنس مأخوذ من المادة  
والفصل من الصورة والتغاير اعتباري يلوح أي يظهر ان ما في شرح المواقف من ان  
المرکبات الخارجية ليس لها حدود عقلية فانه قال بالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة  
المرکب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو كان له أجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء  
كان مجموعها أيضا تمام ماهية المركب في العقل فيلزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان  
في العقل وانه محال قوله محل بحث أي ما قاله شارح المواقف محل نظر ليس بتمام لان تغاير  
اعتبارات الحدود لا يستلزم تغاير الحدود حقيقة وانما يستلزم تغايرها تغاير الحدود بالذات وهنا  
ليس كذلك لان التغاير بين الاجزاء الخارجية والذهنية انما هو بالاعتبار كما عرفت فصار  
من قبيل تعدد الاعتبارات للشيء الواحد وهو لا يستلزم تعدد هذا الشيء قوله فلا يرد الخ أي اذا  
كان من قبيل تعدد الاعتبارات فلا يرد ان الاجزاء الخارجية ذاتيات لها فلو كان لها أجزاء  
عقلية أيضا يلزم تعدد الحقائق للمركب لانه بحسب الاجزاء الخارجية صار حقيقة وبحسب  
العقلية حقيقة أخرى وبهض الشارح حين أيد قول شارح المواقف فان شئت فارجع الى  
شرحه ونحو الاطباء تركته وهنا اشكال قوي يتعسر الجواب عنه أوردته قدوة العلماء  
وتاج العرفاء فريد المعصومين وحيد الدهر افضل المتأخرين وبرهان المتقدمين حسنة من  
حسنات سيد المرسلين مولانا وأستاذ العالمين نظام الملّة والدين نور الله مرقدّه وأفاض علينا  
فيوضه وبركاته في حاشيته بما حاصله ان الحكماء يقولون ان هيولى العناصر مخالف لهيولى  
الافلاك بالماهية والصورة متعددة فها فلو كان الفرق بين المادة والجنس والصورة  
والفصل بالاعتبار يلزم كون الفعل أعم من الجنس لان الصورة الواحدة مشتركة بين العناصر  
والافلاك وهي متعددة مع الفصل فيكون فصلا مشتركا بينهما والمادة التي هي متعددة مع  
الجنس لكل واحد من العناصر والافلاك على حدة فإدخال العناصر مختصة بها لا توجد في  
الافلاك فصلا جنسا اختصاصا أيضا لا يوجد في الافلاك والفصل يوجد فيها كما عرفت فيلزم  
عموم الفصل من الجنس وخصوص الجنس من الفصل مع انه ليس كذلك ويلزم أيضا كون  
الفصل الواحد مقوما لاجناس كثيرة لان الافلاك لكل واحد منها جنس وكذا العناصر  
لها جنس آخر والفصل لكل من الافلاك والعناصر واحد وهي الصورة الجسمية وأيضا  
يلزم كون حقيقة واحدة متعددة مع الحقائق المختلفة لان الفصل حقيقة واحدة متعددة في  
الوجود مع الجنس واذا كانت الاجناس مختلفة وكان فصلها واحدا متعدد معها يلزم اتحاد

الحقيقة الواحدة مع الحقائق المختلفة فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق وما أجيب عنه بأن  
المادة والصورة في مقام الجنس والفصل غير المادة والصورة اللتين يتركب منهما الجسم  
اذا أحدهما وهي الصورة الجسمية شاملة عامة لجميع الاجسام والاخرى وهي المادة مختلفة  
فيها والتركيب بينهما تركيب انضمامي بحيث اذا انضمت الصورة الى المادة صار المركب  
منهما جسما والتركيب هناك تركيب اتحادي لان وجود الجنس والنوع والفصل متعدد  
وما يسمى هناك بالمادة اعم وما يسمى بالصورة اخص بخلاف الاول كيف ولوقيل بالتركيب  
الاتحادي ههنا يلزم بقاء احد المتعدين مع زوال الآخر لان الهيولى باقية عندهم ونزول  
الصورة الجبرمية فعلم انه ليس فيهما اتحادا لثاني غير الاول فالاشكال انما نشأ من اشتراك  
اللفظ وعدم الالتفات الى الاختلاف في المقامين قيل في دفعه انه الاستحالة في زوال احد  
المتعدين مع بقاء الآخر بعينه الا ترى ان الشجر اذا قطع لم يبق ناميا مع بقاء الجسمية بعينها  
مع ان وجود الجنس هو وجود الفصل على انهم صرحوا بأن الجسم مركب من جنس هو  
جوهر ومن فصل هو قابل للانعاما الثلاثة مع اعترافهم بتركبه من المادة والصورة المذكورتين  
فالقول بالتغاير بين المادتين والصورتين خلاف صريحهم واجاب هذا القائل من عنده نفسه  
بأن الجسم ليس حقيقة واحدة متحدة مشتركة بين العناصر والافلاك بل الهيولى حقيقة مهمة  
اذا انضمت اليها الصورة يتحصل ويحصل منها جسم مطلق بالنسبة الى الانواع المقومة  
من صورها النوعية مثلا اذا تحصلت هيولى العناصر بالصورة الجسمية يحصل جسمية  
مطلقة بالنسبة الى انواع العناصر واذا تحصلت هيولى فلكها يحصل جسمية مطلقة  
اخرى بالنسبة الى النوع المقوم بالصورة النوعية للفلك وانت خبير بأن هذا ايضا خلاف  
تصريحاتهم لانهم صرحوا بأن الجسمية مشتركة بين جميع الاجسام وانما لاختلاف بينهما  
بالصورة النوعية وأخذوا في اصطلاح تعريف الجسم بايراد ألفاظ عامة ليشمل جميع  
الاجسام علوية كانت أو سفلية فالقول باختلاف الاجسام في الجسمية المطلقة لا يصح في اليه  
فالحق ان هذا الاشكال متعسر الجواب ولهذا سكت عنه أولو الالباب وأحالوه الى تأييد الله  
الميسر للصعاب واليه المرجع والمآب في كل باب (الرابع) أى المبحث الرابع (قالوا)  
أى المنطقيون (ان الكلى) الواقع في تعريف الكليات الخمس (جنس) صادق  
عليها داخل في حدودها (للخمسة) وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والمرض  
العام لان تعريفها لا يحتل عن كلى لفظا أو تقديرا (فهو) أى الكلى (أعم) من الكليات  
الخمس لكونه جنسا لها والجنس يكون عاما مما هو جنس له (وأخص من الجنس)

الذي هو من الكليات الخمس لان الكلى اذا كان جنسا لها يصدق عليه انه جنس فصار  
فردا له والفرد يكون أخص مما هو فرد له فيكون الكلى أعم وأخص من الجنس ( معا  
وهو محال ) اذ يلزم اجتماع المتناقضين تلخيص الكلام ان الكلى الواقع في تعريف الكليات  
الخمس جنس لها لان الجنس هو المقول على الكثيرة المختلفة بالحقائق . وهذا الكلى  
مجهول على الكليات الخمس المختلفة للحقائق فصار جنسا لها فالجنس الذي هو من الكليات  
الخمس يكون جنسا له وأعم منه أيضا لدخوله في تعريفه وصدقه عليه وعلى غيره من  
الكليات كالنوع والفصل وغيرهما ولاشك ان معنى الجنس صادق على هذا الكلى  
لانه مقول على الكثيرة المختلفة للحقائق وهي الكليات الخمس فصار فردا من الجنس  
والفرد يكون أخص مما هو فرد له فيكون هذا الكلى أخص من الجنس وقد علمت انه  
أعم فصار أعم وأخص معا وهذا اجتماع المتناقضين وهو باطل ( وحله ) أى حل  
المبحث الرابع ( ان كلية الجنس ) أى كون الجنس كليا ( باعتبار الذات ) أى  
ذات الجنس لان الكلى داخل فيه وذاتى له ( وجنسية الكلى ) أى كون الكلى جنسا  
للجنس ( باعتبار العرض ) أى من حيث ان الجنس خارج عنه وعارض له لكون  
معنى الجنسية غير داخل في ماهية الكلى ( واعتبار الذات غير اعتبار العرض ) فأعية  
لكلى من الجنس باعتبار ذاته ومكونه جزأه وأخصية الكلى باعتبار عرض معنى  
جنسية له فالأعية والأخصية باعتبارين لا باعتبار واحد فحاصل الحل ان مفهوم الكلى  
داخل في مفهوم الجنس وجزء المفهوم فصادق قولنا الجنس كلى نفس الجنس لان  
الكلى ذاتى له ومصادق الذاتيات لا يكون الانفس ذات الموضوع كما تقرر في موضعه  
وصدق الجنس على الكلى بواسطة عروض معنى الجنسية له فهو بالعرض لا بالذات  
لان مفهوم الجنس غير داخل في مفهوم الكلى فصادق قولنا الكلى جنس ليس نفس  
ذاته بل ذاته من حيث انه معروض لصفة الجنسية لما تقرر في موضعه ان مصادق  
العرضيات ذات الموضوع مع حيثية زائدة عليه فيكون خصوص الكلى من الجنس  
باعتبار عرض حصة الجنسية له لا باعتبار الذات فالمعوم باعتبار الذات والخصوص  
باعتبار العرض واعتبار الذات غير اعتبار العرض ( وبتفاوت الاعتبار بتفاوت الاحكام )  
فلا بأس بكون الكلى أعم باعتبار وأخص باعتبار آخر وانما الحال اذا كانا من جهة واحدة  
قال الاستاذ المحقق قدس سره في شرحه ان الكلى كما يحمل على الجنس بالنظر الى ذاته  
كذلك يحمل عليه بالنظر الى عرضيه فان الكلى كما يعرض لنفسه لكونه من الكليات

المتكررة النوع كذلك يعرض للكليات الخمس أيضا مع قطع النظر عن كونه جنسا لما يكون السموم والخصوص من جهة العر وض وأشار إلى هذا أستاذ الأستاذ كمال الملة والدين في تعليقاته على هذا الكتاب أيضا فتأمل فيه (ومن ههنا) أى من هذا المصل (تبين) أى تظهر (جواب ما قيل) فى الاشكال (وهو ان الكلى فرد لنفسه) اذ يصح ان يقال الكلى كلى (فهو) أى الكلى (غيره) أى غير نفس الكلى لان فرد الشئ يكون غيره والشئ يصح سلبه عما هو غيره فيثبت يصح سلب الكلى عن نفسه وسلب الشئ عن نفسه محال بالضرورة فحاصل ما قيل ان الكلى كلى لان معناه يصدق عليه وعلى غيره كالانسان مثلا فيكون فرد الكلى كغيره من أفراد ولا شك ان فردا الشئ يكون أخص منه فيكون غيره اذا لخص بغير الاعم فيكون الكلى مضافا للكلى ويصح سلب الشئ عن غيره فيصح سلب الكلى عن الكلى أيضا فيقال ان الكلى ليس بكلى وهو سلب الشئ عن نفسه وسلب الشئ عن نفسه محال لان كل شئ يثبت لنفسه بالضرورة فتبين جواب هذا الاشكال من الحل بان محبة السلب واستحالته باعتبارين فمن حيث الفردية مع قطع النظر عن حيثية نفسه يصح السلب باعتبار انه غيره وباعتبار كون نفس الشئ عينه مع قطع النظر عن الفردية لا يصلح السلب أصلا ولا يلزم سلب الشئ عن نفسه فالسلب واستحالته باعتبارين فان الاول باعتبار عر وض حصته له والثانى بالنظر الى ذاته فلمصل القائل ما أمعن ملاحظة الجهتين ونظر الى وحدة اللفظ (نم يلزم كون حقيقة الشئ) مثل مفهوم الكلى (عيناله) أى لذلك الشئ (وخارجا عنه) أى عن ذلك الشئ ففيه إشارة الى سؤال وهو ان الجواب عن ايراد سلب الشئ عن نفسه وان ظهر مما سبق لكن يرد كون حقيقة الشئ عيناله وخارجا عنه لان مفهوم الشئ نفسه فيكون عينه ولانه فرد منه فيكون خارجا عنه اذ الكلى كما يصدق على الانسان كذلك يصدق على الكلى أيضا وكما ان الانسان ليس داخل فى الكلى كذلك الكلى الذى هو فرد أيضا ليس داخل فى مفهومه والاي لم الدور لتوقف الشئ على ما هو داخل فيه فصار الكلى موقفا على فرد وكان الفرد موقفا عليه وهذا هو الدور فلا يكون الا خارجا فيلزم كون الشئ عيناله وخارجا فهذا الايراد على نظم الايراد السابق وأقوى منه لظهور استحالته لكنه مدفوع بالجواب الذى أشار إليه بقوله (ولكن لما كان) هذا اللزوم (باعتبارين) أى اعتبار الماهية والفردية (فلا يلزم المحذور) حاصله ان كون الشئ عينالشئ وخارجا عنه وان كان اجتماع المتنايين فى شئ واحد ولكن لما كانا



باعتبار بن فلا محذور فيه فالعينية باعتبار الماهية والغيرية باعتبار القرينية ولو كانا باعتبار واحد يلزم المحذور والبتة (ومن ثم) أى من أجل كون اختلاف الاحكام بتفاوت الاعتبار (قيل لولا الاعتبار) أى معرفتها (لبطلت الحكمة) أى لبطلت معرفة أحوال الموجودات لان معرفة أحوال الموجودات الحقيقية موقوفة على تلك المعرفة أو المراد لبطل علم الحكمة لان أكثر مسائلها مبنى على معرفة الاعتبار (وانحاس) من المباحث (قيل ان كان) أى الكلى (موجودا فهو) أى الكلى (مشخص معين) لان الشئ لم يتشخص لم يوجد فاذا تشخص (فكيف مقولته) أى محمولته (على كثيرين) لان التشخص يمنع التكثر (والا) أى وان لم يكن موجودا (فكيف يكون) أى الكلى (مقوما) أى جزأ محصلا (للجزئيات الموحدة) كزيد وعمر و بكر وغيرهم تلخيصه ان الكلى لا يتخلوا ما ان يكون موجودا أو معدوما فان كان الاول يلزم كون الكلى جزئيا لان الشئ لم يتشخص لم يوجد فاذا كان الكلى موجودا صار متشخصا بالبتة والمتشخص هو الجزئى فصار جزئيا فكيف يعمل على كثيرين لان الجزئى غير محمول على كثيرين مع انكم قلتم بمحمولية الكلية على كثيرين وان كان الثانى لم يكن جزأ محصلا للجزئيات الموحدة كزيد وعمر و بكر وغير ذلك لانها موجودات فكيف يكون جزؤها معدوما لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فامتنع كون كلى موجودا ومعدوما يلزم الواسطة بين الوجود والعدم (هذا خلف وحله) أى حل هذا المبحث الخامس (ان كل موجود معرف وض التشخص) أى يعرضه التشخص ويصير متشخصا به (مسلم) عندهم . فان قلت ان الواجب تعالى موجود مع انه ليس معرف وض التشخص لان تشخصه عينه لا عارض له فكيف يسلم الكلية . قلت ان المراد ان كل كلى موجود يكون معرف وض للتشخص بقريته المقام والواجب تعالى ليس بكلى (وذلك) أى كونه معرف وض للتشخص (دليل التقسيم) أى تقسيم الكلى الى الجزئيات (والاشتراك) أى اشتراكها فان المعروضية تقتضى خروج العارض عنه فاصل الحل ان هذه الكلية وهى كل موجود مشخص بمعنى معرف وض التشخص مسلم لكن لانسلم عدم مقولته على كثيرين بل كونه معرف وضائى بالمقولية لان العارض اذا كان خارجا عن المعروض فالمعروض فى مرتبة ذاته مع قطع النظر عن العوارض يبقى مشتركا بين الكثيرين ومحمولا عليها ومنقسمها اليها ما حارفى الحل كون الكلى موجودا ولا يلزم لمحذور الذى يزعمه الباحث (ودخول التشخص فى كل موجود ممنوع) هذا اشارته الى جواب سؤال

مقدر وهو ان الشخص يجوز ان يكون التشخيص داخل فيه ولا يكون ماضاه ليكون دليل  
التقسيم والاشتراك فامتنع حمله على كثير من فيلزم المحذور وهو كون الكل الموجود جزئيا  
تحريرا الجواب ان دخول الشخص في كل موجود ممنوع ولان سلم دخوله بل هو امر عديم  
ينتزع من الماهية المشخصة بنفسها في مراتب الوجود والطبائع الكلية يجب و ان تكون  
معروضة للوجود في الخارج اوفي الذهن ولا يكون الشخص جزأ منها والام تكن كليات  
• لا يقال اذالم يدخل الشخص في كل موجود لم يبق الفرق بين الشخصين كزيد  
وعمر لانهما الانسان فقط والتشخيص ليس داخل فيهما لانا نقول ان اريد بعدم الفرق  
انه لا يبق الفرق بينهما بحسب الحقيقة والماهية فسلم ولا محذور فيه فان افراد النوع  
الواحد كلها متفقة الحقيقة والماهية لا فرق بينهما الصلا بحسب الماهية وان اريد عدم  
الفرق بينهما بوجه من الوجوه فممنوع فان التشخيص وان لم يكن داخل فيه لكنه في اللحاظ  
والعنوان معتبر فيه وبحسبه الامتياز بينهما في الاشارة الحسية وهو الفارق فافهم  
( الثاني ) من الكليات الخمس ( النوع ) ووجه تأخيرها عن الجنس وتقدمه على  
الفصل ان ماهو من أحكام الفصل من كونه مقوما ومقسما موقوف على النوع اذالم  
يتحصل به النوع لم يعلم تقويمه وتقسيمه فلذا اقدمه عليه والتقسيم موقوف على الجنس  
( وهو ) أي النوع ( المقول ) المحمول ( على المتفقة للحقائق ) نخرج به الجنس  
لانه محمول على مختلفة الحقائق ( في جواب ماهو ) نخرج به الفصل لانه مقول في جواب  
أي شيء لا في جواب ماهو والمراد بالمقولية المقولية صراحة لا ضمنا فاندفع الايراد بمقولية  
الحيوان على متفقة الحقائق أيضا في قولنا زيد وعمر وو بكر وهذا الفر من ماهو لانه مقول  
بالذات على المجموع وهو مختلف الحقائق وان كان مقولا في ضمنه على متفقا أيضا ( كل  
حقيقة ) سواء كانت نوعية أو جنسية أو فصلا أو خاصة أو عرضا عاما ( بالنسبة الى حصصها  
الحاصلة ) بالاضافة الى ما ندرج تحنها كحيوانية الانسان وناطقة زيد وغير ذلك من  
سائر الاقسام ( نوع ) أي عين حقيقة الحصص لانها ليس لها حقائق الا هذه الحقيقة المضافة  
• فان قلت ان الحصص عندهم ما يكون التقييد فيه داخل فصار عبارة عن المطلق مع  
التقييد فكيف يكون تمام ماهية المطلق الذي ليس فيه التقييد داخل أصلا فلا يكون نواتها  
• قلت المراد بالحصص ههنا المطلق المعروف بالتقييد لا ماهو المشهور لا يقال انه تسامح  
لانا نقول لا بأس بالتسامح اذا كان في حمل الكلام على ظاهر معناه فسادا اذ قد جاء التسامح  
في كلامهم ( وقد يقال ) أي النوع ( على الماهية ) أي الامر الكلي الحاصل في العقل  
( ١٨ - م أول )

نخرج به الشخص لانه لا يحصل في العقل وما يحصل فيه فهو على وجه الكلية لا الشخصية  
 (المقول) صفة للماهية (عليها) أى على هذه الماهية (وعلى غيرها) أى غير تلك  
 الماهية (الجنس في جواب ما هو قولاً) أى حملاً (أولياً) أى بلا واسطة أمراً نخرج  
 به المصنف كالروى والرئى فانه وان كان مجهولاً عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو  
 لكن لا بالذات بل بواسطة جملة على الانسان وهو مجهول عليه فلماذا حمل الجنس عليه  
 أيضاً . مان قلت قد تطلق الماهية على ما يجاب به عن سؤال ما هو غيثة لا حاجة الى  
 قيد الاول لانه لا يخرج المصنف فانه ليس بماهية بهذا المعنى . قلت للماهية ثلاث معان  
 الاول ما يجاب به عن سؤال ما هو والثاني ما به الشيء هو هو والثالث الامر الحاصل في العقل  
 والمصنف ظن ان معناه الحقيقي هو المعنى الثالث وهو شامل للمصنف فلا بد عنده من  
 قيد يخرج عن النوع (والاول) أى المقول على الكثرة المتفقة الحقائق في جواب ما هو  
 (الحقيقي) أى يسمى بالنوع الحقيقي لانه قد يمتدحه صوره وصار حقيقة نوعية ولانه تمام حقيقة  
 افراده ولانه اذا أطلق النوع في عرفهم فالمتبادر منه هو المقول على الكثرة المتفقة الحقائق  
 والتبادر علامة كونه حقيقياً (والثاني) أى ما يحمل عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو  
 (الاضافى) أى يسمى بالنوع الاضافى لان نوعيته بالاضافة الى ما فوقه كالحيوان فانه نوع  
 بالاضافة الى ما فوقه وهو الجسم النامى واما بالاضافة الى ما تحته فهو جنس له وهذا المعنى  
 مجازى للنوع ولم يصرح به لفهمه بقوله الاول هو الحقيقي (و بينهما) أى بين النوع الحقيقي  
 والاضافى (عموم) وخصوص (من وجه) لتصادقهما في الانسان ووجود الثاني بدون  
 الاول في الحيوان ووجود الاول بدون الثاني في الصورة الجسمية الكلية على طريق  
 المشائين ما هنا نوع حقيقى بالنظر الى افرادها وليست باضافى لعدم دخولها تحت الجنس  
 . فان قلت ان الصورة الجسمية هي الجوهر الحال في المادة فهي من افراد الجوهر داخله  
 تحته فصارت نوعاً اضافياً ايضاً فلم يكن مثلاً للنوع الحقيقي فقط . قلت هذه الصورة  
 من الفصول وهي بسائط لا تدخل تحت الاجناس بالذات وانما حمل الجوهر عليها  
 بالعرض . لا يقال اذا كانت من الفصول والفصل غير النوع فكيف تكون من  
 الانواع . لانا نقول ان الفصول وان لم تكن أنواعاً بالنسبة الى الاجسام التى تقوم بها  
 لكنها أنواع بالنظر الى اشخاصها الحالة في موادها الجسمية ما فهم (وقيل) أى قال البعض  
 (بينهما) أى بين النوع الحقيقي والاضافى (عموم وخصوص مطلقاً) لا من وجه وهذا  
 ما عليه القدماء قال في الحاشية الاول هو الحق من وجه يعنى نظراً الى مفهومهما فى بادئ

الرأى واما النظر الدقيق فيقتضى الاطلاق فان كل حادث ولو ذاتيا فهو مسبوق بمادة بالضرورة الوجدانية والجنس والمادة متعددان ذاتا على ما عرفت ولا ترد النفس الناطقة لاننا لا نقول بتجردها من كل وجه بل أمر بين وبين وله حظ من الجسمية التي هي مادتها وجنسها ولا ترد العقول العشرة فاننا لا نسلم كونها أنواعا محصلة بل مراتب عقلية ومبادئ كلية وان كانت موجودة فتوسطها في ترتيب آثار الفيض كنوسط الاجناس المتوسطة واما النقطة فعلى تقدير وجودها في الخارج فانما هي بسيطة خارجا واما ذهنا فمنوع كيف والبساطة مطلعا من صفات الله تعالى فتدبر انتهى قوله الاول الخ أى العموم والخصوص من وجهه هو الحق من وجهه أى باعتبار بعض الوجوه وهو النظر الى مفهومهما بحسب الظاهر فان ظاهر المفهوم يدل على كون الحد نوعا حقيقيا بالنسبة الى أشخاصه وان لم يتدرج تحت جنس ليكون نوعا اضافيا واما النظر الدقيق والتأمل الصادق يحكم بانه ليس نوعا حقيقيا لا يتدرج تحت جنس أصلا بل كل نوع يتدرج تحت جنس فلا توجد مادة افتراق النوع الحقيقي عز النوع الاضافى بالضرورة الوجدانية فان كل حادث ولو ذاتيا بحيث لا يسبقه العدم في زمان مسبوق بالمادة ولا شئ في مسبوقية الحادث الزمانى بالمادة فاذا كان الحادث بنوعيه مسبوقا بالمادة والمادة والجنس متعددان بالذات فصار مسبوقا بالجنس ايضا داخلته فلم يوجد نوع من الانواع لا يكون داخلته تحت جنس فكل نوع يكون داخلته فصار كل نوع حقيقى نوعا اضافيا ولا عكس وهذا هو العموم المطلق قوله ولا ترد النفس الناطقة الخ حاصل الايراد ان النفس الناطقة نوع وليست داخلته تحت الجنس أصلا لتجردها عن المادة فوجد النوع الحقيقي بدون الاضافى فبطل ما يقتضيه النظر الدقيق وهو الاطلاق ووجه عدم الوردان النفس ليست مجردة من كل وجه حتى تكون غير داخلته تحت جنس بل أمر بين وبين أى بين التجرد وعدمه يعنى مجردة من وجه ومادية من وجه آخر فلها حظ من الجسمية التي هي مادتها وجنسها فصارت من هذه الجهة داخلته تحت جنس فاندفع الايرادها قوله ولا ترد العقول العشرة الخ حاصل الايراد ان العمول أنواع ولا شئ في تجردها عن المادة فلو كان لها جنس يلزم اقترانها بالمادة لان المادة والجنس متعددان فعمل ان العقل نوع لا جنس له فوجد النوع الحقيقي بدون الاضافى ووجه عدم الايراد اننا لا نسلم كون العقول أنواعا محصلة كالانسان والفرس وغيرهما بل العقول مراتب عقلية يتخرجها العقل ومبادئ كلية للعوالم سواها في ترتيب آثار الفيض وان كانت موجودة لا مخترعة وافاضت الفيض من الفياض المطلق على الموجودات بتوسط

المقول فتوسطها في ترتيب آثار الفيض كتوسط الاجناس المتوسطة التي هي من المراتب العقلية قوله أما النقطة الخ هذا دفع لما قال البعض المثال للنوع الحقيقي فقط كالنقطة فانها بسيطة لاجزاء لها فلو كان لها جنس يلزم تركيبها وهي نوع باعتبار النقط المخصوصة فالنقطة نوع حقيقي فقط لا اضافي فوجد الحقيقي بدون الاضافي في النقطة فصار العموم بينهما مضافا من وجهه حاصل الدفع انا لانسلم وجود النقطة بل الخط بوجود النقطة منزوعة عنه ولا وجود لها في الخارج وعلى تقدير وجودها في الخارج انما هي بسيطة في الخارج أي ليس لها أجزاء مقدارية أصلا وأما بساطتها هنا بحيث لا يكون لها جنس فمنوع كيف تكون النقطة بسيطة بحسب الخارج والذهن معالان هذه البساطة المطلقة من خواص الله تعالى وليس غيره بسيطا كذلك فافهم وانت تعلم ما فيه من أن هذه الكلية وهي ككل حادث مسبوق بالمادة ليست مطلقة بل المسبوق بالمادة انما هو الحادث الزماني كما قالوا الا أن يكون هذا تحقيق المصنف وان كان مخالف للحكام ويرد عليه النقض بالمبني الاول فانها من الحوادث الذاتية مع أنها ليست مسبقة ودعوى الضرورة في هذه المسئلة في حيز الخفاء لأنها لو كانت ضرورية كيف يتنازع فيها العقلاء فلا تسمع الضرورة في هذا المقام والنقض بالنفس وارد لان الكلام في أنه هل للنفس جزء أعم أم لا ولا يثبت بكونها أمرا بين بين ان يثبت لها جزء أعم لان اضافة جسمية الجسم الى النفس ليست كاضافة الحيوان الى الانسان فان النفس ليست بجسم ولا داخلية محته بخلاف الانسان بل من قبيل اضافة الجنس الى الفصل كاضافة الحيوان الى الناطق ولا كلام فيه ولا ينفع المصنف والقول بكون العقول أمورا عقلية غير مسلم لانها أمور موجودة في الخارج كما استدلو اعلية الا أن يقال أن المصنف اختار مذهب الصوفية لامذهب الحكماء وهو كما ترى والقول باختصاص البساطة بالله تعالى في حيز الخفاء لانه ان اراد به انتفاء التركيب الخارجي والذهني عنه فليس من خواصه لان الفصل وجنس الاجناس ايضا يفتني عنهما التركيبان وان اراد به انتفاء الكثرة لانه لا كثرة في الواجب تعالى أصلا فسلم لكنه غير نافع لان الكلام في الاجزاء الا أن يقال ان الماهية المحصلة البسيطة التي لاجزاء فيها أصلا ليست الا الواجب تعالى وغيره من الماهيات وان كانت بسيطة لكن ليست متحصلة فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق قال الاستاذ المحقق قدس سره في شرحه والحق أن النسبة بين الحقيقي والاضافي عموم من وجه وأورد مثال تفارق الحقيقي عن الاضافي بالطبائع النوعية والجنسية فانها غير متأصلة وصدق الجواهر عليها بالذات بل بالعرض

لان الجوهر عرض تام لها كما تقر في موضعه فتأمل ( وهو ) أى النوع ( كالجنس )  
 في هذه الاقسام فانها تجري فيهما ( امامفرد ) فالنوع المفرد ما لا يكون فوقه نوع ولا تحته  
 نوع بل يكون مندرجا تحت جنس فقط ومثاله العقل فانه مندرج تحت جوهر وهو جنس  
 له وما تحته من العقول العشرة وهى اشخاص له والعقل نوع لهذه الاشخاص والجنس  
 المفرد ما لا يكون فوقه جنس ولا تحته جنس بل يكون تحته أنواع فقط ومثاله العقل أيضا  
 على رأى من قال بجنسيته للعقول العشرة وكونها أنواعا ( أو مركب ) وهو ضد المفرد والمراتب  
 منهصرة في الثلاث ( أخص الكل ) أى أخص من كل الاجناس بحيث يكون مندرجا  
 تحت كل جنس من الاجناس كالحیوان فانه مندرج تحت الجسم النامي والمطلق  
 والجوهر وأخص من جميع هذه الاجناس أو أخص من كل الانواع بحيث يكون مندرجا  
 تحت كل نوع من الانواع كالانسان فانه مندرج تحت الحيوان والجسم النامي والمطلق  
 وأخص من جميع هذه الانواع ومندرج تحتها ( السافل ) أى يسمى هذا الاخص  
 بالجنس السافل في الاجناس وبالنوع السافل في الانواع وهو مبين لجميع مراتب  
 الاجناس فانه لا يكون الا نوطا حقيقيا ( وأعم الكل ) أى أعم من كل الاجناس كالجوهر  
 فانه أعم من الجنس المطلق والنامي والحيوان وليس فوقه جنس يكون أعم منه ومن كل  
 الانواع كالجسم المطلق فانه أعم من النامي والحيوان والانسان وليس فوقه نوع أعم  
 منه ( العالى ) أى يسمى هذا الاعم بالجنس العالى في مراتب الاجناس وبالنوع العالى  
 في مراتب الانواع وهذا الجنس العالى مبين لجميع مراتب الانواع فانه لا يكون فوقه  
 جنس ليكون داخلا في مرتبة من مراتب الانواع ( والاخص ) من بعض ( الاعم ) من  
 بعض في مرتبتي الاجناس والانواع كالجسم النامي فانه أخص من المطلق وأعم من الحيوان  
 وكالحيوان فانه أعم من الانسان وأخص من الجسم النامي ( المتوسط ) أى يسمى هذا  
 الاخص الاعم بالجنس المتوسط في مراتب الاجناس وبالنوع المتوسط في مراتب الانواع  
 والنسبة بينهما العموم والخصوص من وجه لوجود الجنس المتوسط والنوع المتوسط في  
 الجسم النامي وصدق الجنس المتوسط في الجسم المطلق دون النوع المتوسط اذ ليس فوقه  
 نوع ووجود النوع المتوسط في الحيوان دون الجنس المتوسط اذ ليس تحته جنس  
 والنسب بين باقى الاقسام تعلم بأدنى تأمل ومنذ كورة في بعض الشروح فان شئت فارجع  
 اليه ( ولان الجنسية ) أى كون الشيء جنسا ( باعتبار العموم ) أى كونه عاماعما هو جنس له  
 ( والنوعية ) أى كون الشيء نوعا ( باعتبار الخصوص ) أى كونه خاصاعما هو نوع له

(يسمى النوع السافل نوع الانواع والجنس العالي جنس الاجناس) هذا جواب سؤال مقدر فخر السؤال أنه ما وجه تسمية النوع السافل في مراتب الانواع بنوع الانواع مع أنه بحسب الظاهر يقتضى العلو كما في الجنس والجواب ان الجنسية باعتبار العموم فما يكون اعم من الكل يسمى بجنس الاجناس لوجود كمال صفة الجنسية فيه وليس هو الا الجنس العالي فيسمى به والتنوعية باعتبار المخصوص فما يكون فيه المخصوصية أكثر توجد فيه صفة النوعية على الكمال فاللأثرى به ان يسمى بنوع الانواع وليس هو الا النوع السافل لانه أخص من الكل فيسمى به (الثالث) من الكليات الجنس (الفصل وهو المقول) أى المعمول (في جواب أى شئ هو في جوهره) يعنى اذا سئل عن الشئ بأنه أى شئ هذا الشئ في ذاته فاقع في جوابه يسمى فصلا بفتح الالف يخرج النوع والجنس لانهما لا يقالان في جواب أى شئ بل هما مقولان في جواب ما هو كما عرفت والعرض العام أيضا يخرج به لانه لا يقال في الجواب أصلا وبقوله في جوهره فتخرج الخاصة لانه لا يقال في جوهره بل في عرضه لا يقال ان أى شئ اما لطلب التمييز عن جميع الاغيار فيلزم أن لا يكون الجنس فصلا للانسان لانه لا يميزه عن الفرس وغيره من المشاركات في الحيوانية واما لطلب التمييز في الجملة فالجنس كالحبوان مثلا أيضا يميز الانسان في الجملة عن المشاركات الجسمية فيصح وقوعه في جواب أى شئ أيضا فدخل في الفصل فلا يبقى حدا للفصل مانعا . لانا نقول أى شئ طالب للذي لا يكون مقولا في جواب ما هو وأر باب المعمول اصطلاحا على ذلك فالحيوان وان كان يميزا لكنه مقول في جواب ما هو فلا بد من الفصل . فان قلت ان العرض العام ليس مقولا في جواب ما هو ويميز في الجملة . قلت الفصل ما يكون مقولا في جواب أى شئ ولا يكون مقولا في جواب ما هو فالعرض العام ليس كذلك على أن الاصطلاح وقع على أن الفصل لا يكون بعرض عام فافهم (وبالاجنس له) أى الشئ الذى لا يكون داخل تحت جنس ذاتي له (كالوجود) فانه ليس له جنس يكون جزء له ولا يلزم المحذور (الفصل له) أى لا يكون له فصل أيضا لان الفصل ما يميز الشئ عن مشاركاته الجنسية فاذا لم يكن له جنس لا يكون شئ مشارك له فيه فلا يكون له فصل أيضا يميزه عنه . فان قلت ان ما يعبر به الوجود يكون جنسا له . قلت لا يلزم من التركيب العنواي تركيب في ذاته فالوجود في ذاته بسيط لا جزء له أصلا قال في الحاشية الوجود لا جنس له والا فاما ان يتصف بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن لا يكون ذلك الجزء صفة لنفسه بل يكون صفة لسائر الاجزاء فلا يكون العارض بتمامه عارضا أو

بالمعنى فيلزم اجتماع التقيضين وأورد عليه أمور منها ما في الحاشية القديمة أنه إن أراد  
أنه يجب أن تكون أجزاء العارض بأسرها عارضة للمعرض ذلك العارض فينتقض بالكثرة  
فإنها عارضة للمجموع مع أن الوحدة التي هي جزؤها ليست عارضة له بتمامه بل بجزئه وإن  
أريد أنه يجب أن تكون أجزاء العارض عارضة للمعرض أو لجزئه فلا ضير أن يلزم  
كون الوجود عارضا لجزئه وجزؤه لجزئه وجزءه لجزئه بجزئه فتأمل فيه فإن في محال  
للتشكر انتهى حاصله أن الوجود لو كان له جزء فاما أن يكون هذا الجزء متصفا بالوجود  
ويكون موجودا فيلزم كون الكل صفة للجزء لأن الوجود هو الكل وجزؤه إذا كان  
متصفا به صار صفة له والكل مشتمل على جميع أجزائه في الوجود يكون هذا الجزء  
الموصوف به أيضا وإذا كان الوجود المشتمل على تلك الجزء صفة له يكون هذا الجزء أيضا  
صفة لنفسه والشيء لا يكون صفة لنفسه فهذا الجزء أيضا لا يكون صفة لنفسه بل يكون الوجود  
صفة لسائر أجزائه فلا يكون العارض أي الوجود بتمامه أي بجميع أجزائه عارضا مع أنه  
فرض عروضه فيلزم خلاف المفروض وإن كان جزء الوجود متصفا بالمعنى أي يكون  
معدوما وعدم الجزء يستلزم عدم الكل فيلزم عدم الوجود فاجتمع الوجود والمعدم وهو  
اجتماع التقيضين \* ونحرم بر ما أورد عليه صاحب الحاشية القديمة أنه إن أريد بكون  
العارض بتمامه عارضا أنه يجب أن يكون جميع أجزاء العارض عارضا للمعرض ذلك  
العارض فنقوض بالكثرة فإنها عارضة للمجموع ويقال له أنه كثير مع أن الوحدة التي هي  
جزء الكثرة ليست عارضة للمجموع بتمامه لأنه ليس بواحد بل هذه الوحدة عارضة لجزء  
المجموع فعلم أنه لا يجب كون جميع أجزاء العارض عارضة للمعرض وإن أريد بكون  
العارض بتمامه عارضا أنه يجب أن تكون أجزاء العارض عارضة للمعرض نفسه  
أو لجزئه فلا بد أن يلزم في الوجود كونه عارضا لجزئه وجزء الوجود يكون عارضا لجزئه وجزءه  
جزئه يكون عارضا لجزئه جزئه فلا يلزم عرض الشيء لنفسه فلا يتم الدليل على بساطة الوجود  
قوله فتأمل الخ لعله إشارة إلى ما أجيب عنه بأن الأجزاء العقلية والخارجية متلازمان فلو  
كان الوجود مركبا فجزأؤه تكون موجودة متميزة ولا بد من انتهائها بالبطان غير المنتهى  
لا بد من جزء واحد يمرض له الوجود فاما أن يمرض له بالكلية فيلزم عرض الشيء  
نفسه أو بعضه فلا يكون العارض بتمامه عارضا وانت خبير بأنه يندفع الإيراد بهذا  
البواب عن الثالين بالتلازم وأما غيرهم فالإيراد عليهم محال وقد يجاب عن أصل الدليل  
باعتبار الشق الثاني وهو أن أجزاء الوجود ليست متصفة به كما أن أجزاء الدار ليست بدار



ويتحصل من اجتماعها دار ولا يلزم اجتماع التقيضين . لانا نقول بكون الوجود موجودا بل هو من المعقولات الثانية وقد يجاب باختيار الشق الاول ولا يلزم العروض المستحيل فان التغير الاعتباري يكفيه والحق ان الوجود بالمعنى المصدرى الذى يعبر عنه بالفارسية بهسى بسيط لانه انزاعى غير متماثل فلا يكون له جنس وفصل واما الوجود الحقيقى بمعنى مابه الموجودية فبساطته في حيز الخفاء فافهم ( فان ميز ) الفصل الثنى ( عن مشارك له في الجنس القريب ) كالحيوان مثلا ( قريب ) أى فيسمى هذا الفصل فصلا قريبا كالناطق فانه يميز الانسان عن مشارك له في جنسه القريب وهو الحيوان ( أو البعيد ) أى ميز عن مشارك الجنس البعيد كالجسم النامى ( فبعيد ) أى فهذا الفصل يسمى فصلا بعيدا كالخساس للانسان فانه يميزه عن مشارك له في الجسم النامى لانه مشارك له في الحيوان ووجه التسمية ظاهر للقرب في الاول والبعيد في الثانى ( له ) أى للفصل ( نسبة الى النوع بالتقويم ) أى دخوله في قوامه وحقيقته ( فيسمى ) الفصل بهذا الوجه ( مقوما ) للنوع كالناطق بالنسبة الى الانسان فانه داخل في قوامه وجزء حقيقته لان حقيقته هو الحيوان الناطق ولا شك أن الناطق جزء منه ( وكل مقوم ) داخل في القوام ( للعالى ) أى للنوع العالى ( مقوم ) داخل في القوام ( للنوع السافل ) فان العالى داخل في قوام السافل وما هو داخل في قوامه يكون داخل في قوام السافل ايضا لان جزء الجزء جزء كالخساس فانه مقوم للحيوان فيكون مقوما للانسان ايضا لان الحيوان جزء للانسان فما كان جزءا يكون جزءا له ايضا والمراد بالعالى الفوقانى لاما يكون فوق جميع الانواع فينشذ ندرج فيه المتوسطات ايضا ( ولا عكس ) أى ليس كل مقوم للسافل مقوما للعالى لان السافل ليس داخل في العالى ليكون ما هو داخل فيه داخل في العالى كالناطق فانه مقوم للانسان لدخوله في قوامه وليس مقوما للحيوان لخروجه عنه . فان قلت ان كل مقوم للعالى مقوم للسافل قضية موجبة كلية وعكسها لا يكون الاجزئية فعكس هذه القضية ان بعض مقوم السافل مقوم للعالى وهو صادق لان مقوم العالى ايضا من بعض مقومات السافل فكيف يصح قوله ولا عكس . قلت المراد بالعكس هاهنا معناه اللغوى لا الاصطلاحى أو المراد العكس الكلى ( وله نسبة الى الجنس بالتقسيم ) أى يكون الفصل مقسما بحيث اذا انضم اليه يجعله قسمين لا مقوما لخروجه عنه ( فيسمى ) الفصل بهذا الاعتبار ( مقسما ) كالناطق بالنسبة الى الحيوان فانه يحصل بانضمامه اليه قسم أو بانضمامه اليه قسمان وجودا قسم وعدمه ما قسم آخر فصار مقسما للحيوان الى القسمين ( وكل مقوم للسافل ) أى كل فصل مقوم

للجنس السافل ويجعله قسمين فهو مقسم (للعالي) أى للجنس العالي ويجعله قسمين أيضا كالناطق فإنه بانضمامه الى الحيوان وجودا وعدمه ما يجعله قسمين كذلك بانضمامه الى الجسم النامي أيضا يجعله قسمين الناطق وغير الناطق فان السافل قسم للعالي فقسم القسم يكون قسما (ولاعكس) كليا بالمعنى الذى مر ذكره وهو أنه ليس كل مقسم للعالي مقسما للسافل لان العالي ليس قسما للسافل ليكون قسمه قسما له كالحساس فإنه مقسم للجسم النامي وليس يقسم للحيوان بل مقوم له (قال الحكماء الجنس أمر مهم) فى العقل يصلح أن يكون انواعا كثيرة وهو عين كل واحد منها فى الوجود وليس هو متحصلا مطابقا لماهية النوع منها تمامها بل منزول بين ان يكون هذه الحقيقة أو تلك ومترددين اشياء كثيرة (لا يتحصل) أى الجنس (الا بالفصل) لانه اذا انضم اليه صار متعينا ومتحصلا حاصله ان الجنس وان كان باعتبار ماهيته وتعلقه متحصلا لانه قد تعقل معنى يجوز ان يكون هذا المعنى بنفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى فى الوجود لكنه مبهم باعتبار انه شئ ما لا يكون لذلك ماهية متحصلة متميزة عما يشاركه وهذا انما يتحصل بانضمام الفصل اليه فانه ثم به حقيقة ذلك الشئ ويزول ترده بين اشياء كثيرة (فهو) أى الفصل (عليه) أى للجنس أى يحصله فى العقل ويجعله مطابقا لتمام ماهية النوع ويزيل ابهامه ويعينه لنوع واحد من تلك الانواع التى كان صالحا لكل واحد منها الفصل عليه لتحصل الجنس وتعيينه فى الذهن لاعلة خارجية لوجود الجنس اذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل فى الخارج حتى يكون بينهما معلولية وعلية وليس الفصل أيضا علة لوجود الجنس فى الذهن واللام يعقل الجنس بدون فصل من الفصول والفصل عليه لتحصيل المعنى الجنسى وتكميله لا لوجوده ههنا كان أو ذهنا هذا توضيح المرام على ما يقتضيه ظاهر الكلام قال الاستاذ المحقق عليه الفصل للجنس باعتبار بن الاول بمعنى انه يرفع ابهامه ويجعله نوعا معيناً ولا يكون الفرض متعلقا فى هذا المقام ولا يتفرع عليه الفروع الالآتية كما لا يخفى والثانى عليه للجنس بحسب الوجود فى الخارج باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية للعقل اعنى فى مرتبة كونها بشرط الاشئ كما بينه بعض الاجلة من المتأخرين وهو الحق عندى انتهى كلامه وبين هذا على وجه التحقيق فان شئت فارجع الى شرحه (فلا يكون فصل الجنس جنسا للفصل) وهذا بيان اول فرع من الفروع الخمسة التى تتفرع على علية الفصل للجنس حاصله أنه اذا كان الفصل علة للجنس فلا يجوز كون فصل الجنس جنسا للفصل بحيث يكون مشتركين النوع الذى يدخل تحت هذا الجنس الذى هذا الفصل فصل له وبين نوع آخر ليس بداخل تحت

هذا الجنس ويكون هذا الجنس فصلا بالنسبة الى ذلك النوع كما زعم البعض في الناطق بأنه مشترك بين الانسان والملك فهو جنس للانسان لا مشتركا به وبينه وبين غيره والحيوان فصل له لتمييزه عن الملك كما ان الحيوان جنس له لا مشتركا به وبينه وبين الفرس والناطق فصل يميزه عنه ويجهو زعمه ذلك البعض ان يكون لماهية واحدة جزآن يكون كل واحد منهما جنسا وفصلا كما عرفت ووجه ما قال المصنف من عدم الجواز انه اذا كان الفصل هلة للجنس فلو كان فصل الجنس جنسا للفصل لكان معلولا فيلزم كون الشيء الواحد معلولا وعلة وهذا دور محال وليس ههنا حيثيتان متغايرتان لئلا يلزم الدور بل حيثية ابهام الجنس وحيثية تحصيل الفصل من حيث انهما أخذ الا بشرط شي حيثية واحدة والجواب عن الناطق بان الناطق بمعنى الجوهر الذي له النطق أى ادراك المعقولات فصل ليس مشترك بين الانسان والملك لان مصداق هذا المعنى عين الصورة النوعية للانسان وهو مخالف لماهية النوعية للملك وليس فصلا له اذا الفصل متعدد مع الصورة والفرق بينهما انما هو بالاعتبار والصورة لا تكون الا في ماله مادة والملك ليس كذلك فلا يكون فصلا له فهذا الجواب مبنى على اتحاد الجزء الذهني والخارجي كما قال السيد الراشد في حاشيته على شرح المواقف وبمعنى ماله قوة الادراك وان كان مشترك كاي منهما لكن هذا المفهوم ليس فصلا للانسان بل هو اثر من آثار فصله فافهم قال بعض الشارحين ليس المراد بفصل الجنس فصل جزء الجنس فالخامس أنه لا يكون الفصل المقوم للجنس كالخامس جنسا للفصل كالناطق لانه لم يقل بهذه القاعدة أحد فلا حاجة الى المراد بخلاف ما سبق (ولا يكون لشيء واحد فصلان قريبان) ههنا فرع ثان من الفروع الخمسة المتفرعة على علية الفصل للجنس حاصله أنه اذا كان الفصل على الجنس فلا يكون لشيء واحد فصلان قريبان في مرتبة واحدة والاجتماع على المألول الواحد علتان مستقلتان وهو محال لان الفصل بائضما به الى الجنس يصير الشيء المركب منهما ماهية نوعية متحصلة فان كان الواحد منهما كاي في تحصيل الجنس فقد تمت به الماهية فصار نوبا لامرية فينبغي ان لا يحتاج الى الفصل الاخر ويصير لغيره خارجا عنه لا مقوما له ولا يلزم استغناء الذات عن الذاتيات وار لم يكن الواحد منهما كايما لم يضم اليه الاخر فينبغي ان صار مجموعهما فصلا وهو واحد لا متعدد وهو المطلوب ويجهو زعمه ذلك البعض البعيد ويكون كل من الفصول المتعددة على الجنس الذي في مرتبته كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامي والسامع للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر . فان قلت ان الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان

• قلت ليسافصلين بل كل منهما أثر لفصله وربما يكون الفصل الحقيقي شيئا لا يدل على ذاته إلا بمرض ذاتي فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل الإنسان فان وجد له عرضان يشبه تقدم أحدهما على الآخر فقد يشتق له من كل واحد منهما اسم فينتشر بما يظن أن المفهوم من الاسمين أنهما فصلان متغايران لتغاير مفهوميهما والحساس والمتحرك بالارادة في هذا الموضوع من هذا القبيل فان مبدأ الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي معروضة للحس والحركة فاشتق له الاسم منها ( ولا يقوم ) أى الفصل القريب ( الانوتا واحدا ) هذا فرع ثالث من الفروع الخمسة يبينه ان الفصل لا يقوم الانوتا واحدا لانه ان قوم نوعين يلزم أن يكون للبسيط الذي هو الفصل أثران ولما كان هذا الدليل موقوفا على اثبات ساطة الفصل فالاولى أن يقال يلزم أن يتخلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين لا يوجد في الآخر لانه ان قوم لنوعين من جنس واحد يلزم خلاف المقروض لان النوعين حينئذ يكونان نوتا واحدا اذا احتلاف الذات باختلاف الذاتيات واتحادها باتحادها فاذا كان الجنس القريب والفصل القريب للنوعين واحدا فهما متحدان بالذات مع أنه فرض أنهما مختلفان فاذا كان جنسان للنوعين ويقومهما فصل فاذا قوم أحدهما لا يوجد الا آخر ما لم يضم الى جنسه ويوجد هذا الفصل الذي هو علة لجنس الآخر فيوجد الفصل بدون الجنس الذي هو معلول له فيختلف المعلول وهو الجنس عن علته وهو الفصل وهذا باطل وما يستلزمه وهو التقديم لنوعين يكون أيضا باطلا لا يقوم الانوتا واحدا وهو المطلوب ( ولا يقارن ) أى الفصل ( الاجنسا واحدا ) في مرتبة واحدة هذا بيان الفرع الرابع من الفروع الخمسة فحريه انه اذا كان الفصل علة للجنس فلا يقارن الاجنسا واحدا لانه لو قارن جنسين ويكون علة لهما يقوم نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة أن يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة فيلزم حينئذ تخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه ولا يصحني عليك ان هذا التفريع والتفريع السابق مشتركان في الدليل فاثبات أحدهما يمينه اثبات الآخر فالحاجة الى ابراده على حدة فالاولى ان يستدل عليه كما قال الاستاذ المحقق في شرحه ان الفصل كالملة التامة للجنس في عدم تفارقها عن المعلول فاذا وجد الفصل القريب فلا بد من وجود الجنس الذي يقوم به فلا بد حينئذ من وجود جنسين قريبين له في الماهية الواحدة فيوجد الماهية واحدة جنسان قريبان مثلابل يوجد جنسان لهما في مرتبة واحدة قرية كانت أو بعيدة

وهذا اختلاف تصریحاتهم وكل من هذه القروع لا يخلو عن ضعف والتفصيل في شرح المواقف ان شئت فارجع اليه والقرع الخامس بينه بقوله (وفصل الجوهر جوهر) حاصله أن الفصل اذا كان علة للجنس ففصل الجوهر يكون جوهر الان الجوهر لا يوجد في موضوع أعني المحل المستغنى عن الحال والجنس محل للفصل بحسب بعض الملاحظات العقلية والفصل حال واذا كان الحال علة للمحل صار المحل محتاجا اليه فصار مادة لاموضوعا فصدق تعريف الجوهراته لم يوجد في موضوع فصار جوهره وقد يقال بأن الفصل علة يتقدم على الجنس فلو كان عرضا يكون حاله في الحال يتأخر عن المحل فيلزم تأخره عنه هذا خلف . لا يقال هذا يجري في فصول الاعراض . لانا نقول الضابطة المذكورة انما هي في فصول الجواهر وهو مبرهن عليها في مبحث الهيولى والصورة . وأما في فصول الاعراض فلم يبرهن عليها والاولى في الاستدلال عليه ما قبل ان لم يكن فصل الجوهر جوهر او يكون عرضا يلزم ان يكون المعلول وهو الجوهر أقوى من العلة وهو الفصل المرضي والعرض مبهم محتاج في تفصيله الى الفير فكيف يكون مقوما . فان قلت ان كان فصل الجوهر جوهره يكون الجوهر جنس له وكله ماله جنس لا بد له من فصل فيلزم ان يكون للفصل فصل وهو أيضا جوهر فيكون له فصل أيضا وهكذا الى غير النهاية فيتسلسل وهو محال . قلت ليس كلما يصدق عليه الجوهر يكون جنس له بل انما هو جنس للماهية المتأصلة المركبة منه وكذا سائر المقولات جنس لما تحتها من المركبات . وأما الماهيات البسيطة فصدقها عليها انما هو بالعرض وليست أجناسا لما يحتاج الى الفصول المميزة عنها (خلافا لاشراقية) فانهم يجوزون كون فصول الجواهر أعراضا ويتمسكون بأن السري مركب من قطعات الخشب والهيئة الوجدانية ولا شك ان السري جوهر والهيئة التي يميزها عن غيره عرض وأجيب عن جانب المشائين ان السري عبارة عن القطعات المعروضة للهيئة الوجدانية ودخولها فيه ممنوع ولا يجوز تركيب حقيقة واحدة نوعية غير اعتبارية من جوهر وعرض لانهم متباينان غاية التباين فكيف يتركب منهما حقيقة واحدة لها وحدة حقيقة نعم يجوز في المركبات الصناعية التي لها وحدة اعتبارية بمجرد الاعتبار والصناعة . فان قلت ليس في تصریحاتهم جواز التركيب بالجواهر والعرض فيما يعلم خلافا لهم مع المشائين . قلت انهم قالوا الصورة النوعية للجواهر أعراض وقد سبق ان الصورة تكون فصلا فيلزم لهم القول بعرضية الفصل والتركيب من الجوهر والعرض وأنت

تعلم ان الجوهرين مستقلان بالذات ليس أحدهما محتاجا الى الآخر كاحتياج المرض والاعتقار التام يكون في المرض فالمرض أولى ان يحصل به ماهية وحدانية الا ان يدعى ان الوجودان يحكم بطلان التركيب منهما التباين المقولتين بالذات فافهم قال في الحاشية قال الشيخ في الهيئات الشفاء ان من المحال ان يتحد الجوهران فكيف يكون الجنس والفصل جوهرين مع اتحادهما . قلت ليس ههنا جوهران متعددان ثم اتحد ابل جوهر واحد موجود بوجود الجنس والفصل كما قال الشيخ في تحديد الانسان بالحيوان الناطق انه يفهم منه شيء واحد بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان بعينه الناطق نعم لو فرض وجودهما منفردين كانا موجودين بوجودين متغايرين بخلاف المرض والمعرض فانهما لا قابلية لهما بذاتهما للوجودات افرادا وان كانا متعددين مع المرض والحصل وهذا هو الفرق فاحفظه لما لم تجده من غيرنا انتهى توضيحه ان الجوهرين لو فرض كونهما موجودين على الانفراذ يكون وجود أحدهما مغايرا للآخر بخلاف المرض فانه ليس له وجود مغاير للحصل وأما الجوهران اللذان يتركب منهما جوهر فليسا متعددين ليستحيل اتحادهما في الوجود وقيام وجود واحد منهما في الآخر بل جوهر واحد موجود بوجودين كالانسان فانه واحد موجود بوجود الجنس الذي هو الحيوان وذلك الحيوان هو بعينه الناطق فليس معنى الانسان الحيوان داخل فيه الناطق ولا تعدد في الخارج بأن يكون الحيوان موجودا في الخارج وينضم اليه موجود آخر هو الناطق فيحصل منهما ماهية الانسان والالم يتصور حمل البعض على البعض بالمواطأة (وههنا) أى في مقام الفصل (شك من وجهين الاول) أى الوجه الاول (ما أورده الشيخ في كتاب الشفاء وهو) أى الشك (ان كل فصل معنى من المعاني) يقصد من شيء ويفهم منه (فاما أن يكون) الفصل (أعم للمحمولات) أى أعم من جميع ما يحمل على الشيء (أو) يكون (واقعا تحت) أى تحت أعم للمحمولات (والاول) أى كونه أعم للمحمولات (محال) فانه لو كان أعم للمحمولات يلزم أن يكون مقولة من المقولات لانها أعم للمحمولات وليس الفصل كذلك فيكون واقعا تحت الأعم واذا كان واقعا تحت الأعم (فهو) أى الفصل حيثئذ (منفصل) أى منفرد ومميز (عن المشاركات بفصل) يميزه عنها ويختص به (فاذن) أى اذا كان انفصال الفصل عن المشاركات بفصل (يلزم أن يكون لكل فصل فصل ويتسلسل) ويذهب الى غير النهاية حاصل الشك أن الفصل معنى من المعاني وكل معنى لا يخلو عن كونه أعم أو داخل تحتة فالفصل أيضا ما أن يكون أعم للمحمولات بحيث يحمل على الشيء

ولا يحصل عليه شيء أصلاً أو أخص واقعا تحت الأعم والأول محال لأن أعم المقمولات هو المقولات وما في حكمها والفصل ليس كذلك كما لا يخفى فلا بد أن يكون واقعا تحت الأعم فيكون فردا منه وذلك الأعم يكون ذاتياله اذ كل مقولة ذاتية لما تحتها فلا بد له من أمر ينقصل به عما يشار به في تلك المقولة ويختص به وهو ليس إلا الفصل فيلزم أن يكون الفصل فصل وهكذا إلى غير النهاية فيتسلسل وهو محال (وحله) أي حل هذا الشك وبيان الغلط فيه وهو (أننا لا نسلم انفصال كل مفهوم) سواء كان ما هو داخل تحته ذاتياله أولا (بالفصل) الذي ينقصل به المفهوم عن مشاركاته (وإنما يجب) الانفصال بالفصل (لو كان) ذلك العا. الذي هذا المفهوم داخل تحته (مقوما) داخل في قوامه (وذا تياله) تلخيص هذا الجواب أننا لا نسلم أن الفصل إذا كان داخل تحت الأعم لا بد أن ينقصل عن المشاركات بالفصل لأن انفصال كل مفهوم عن المشاركات لفصل ليس بضروري وإنما يجب الانفصال بالفصل إذا كان ذلك الأعم ذاتيالفصل والفصل داخل تحته وأما إذا كان الفصل بسيطا لأجزئه فلا يكون الأعم منه ذاتياله فلا يجب انفصاله عن المشاركات بالفصل فلا يلزم أن يكون لكل فصل فصل ولا يلزم التسلسل . لا يقل أن الاجتناس منحصرة في العشرة على ما هو المشهور وكل يمكن من درج تحت واحد منها وهي ذاتيات لما تحتها فإذا ادرج فصل تحت واحد منها يكون ذاتياله ويحتاج إلى فصل فيلزم المحذور . لا نقول أن المقولات ليست ذاتيات لكل ما يندرج تحتها وإنما هي ذاتيات للماهيات المتأصلة المركبة منها وأما الماهيات البسيطة فليست ذاتيات لها وصدقها عليها إنما هو بالمرض والالم يثبت بسيط في نفس الأمر وهو خلاف الواقع (والثاني) من الوجهين (ما سنح) أي ظهر لي (وهو) أي الشك الذي سنح للصنف (أن الكلي كما يصدق على) فرد (واحد من أفراد) أي أفراد الكلي (يصدق على كثير من أفراد) أي أفراد الكلي (بصدق واحد) لافرق بين صدقه على الواحد من أفراد وصدقها على كثيرين منها (فجاء مع الإنسان والفرس حيوان) لأن الحيوان كما يصدق على الإنسان وحده والفرس وحده كذلك يصدق على مجموعهما أيضا لتساوي الصديقين (فه) أي المجموع (فصلان قرينان) وهو الناطق والصاهل حاصله أن الكلي كما يصدق على فرد واحد من أفراد كذلك يصدق على كثيرين منها بلافات لان واحد واحد على الانفراد كما هو فرد من أفراد كذلك نفس الكثرة من حيث الكثرة أيضا فرد من أفراد فيكون صدقه عليهما على السواء ما لانسان والفرس على الانفراد

كما هو حيوان كذلك مجموعهما أيضا حيوان لصدقهما عليهما بالتفاوت فلا بد لهذا المجموع من فصل يميزه كما كان لكل واحد من الإنسان والفرس فصل يميز أحدهما عن الآخر وفصل المجموع هو الناطق والصاهل ولا شك أنهما اثنتان فيلزم أن يكون للماهية واحدة وهي المجموع فصلان قريبان هذا خلف (لا يقال) في إبطال المقدمة الممهدة أنه (يلزم) على تقدير تمامها (صدق العلة على المعلول المركب منهما لأنه) أي (المعلول مجموع العلة المادية والصورية وهو) أي صدق العلة على المعلول (محال) والايلازم احتياج الشيء إلى نفسه حاصل الإبطال أن المقدمة الممهدة وهي أن الصدق الكلي على فرد واحد وعلى كثيرين سواء باطلة لأنه لو لم يبطل وتمت يلزم صدق العلة على المعلول لأن المعلول مركب من العلتين أي المادية والصورية وصدق العلة كما هو على أحدهما كذلك على مجموعهما أيضا فينشئ صدق على المجموع المركب من المادة والصورية أنه علة مع أنه معلول فإذا صدق عليه العلة يلزم كون المعلول علة وهو محال لأن المعلول محتاج إلى العلة والعلة محتاج إليها فإذا كانت أحدهما عين الأخرى يلزم كون الشيء محتاجا إلى نفسه قال في الحاشية هذا إبطال للمقدمة الممهدة بناء على تجويز التخصيص أو جعل البدئية بمنزلة الدليل انتهى قوله هذا باطل دفع توهم عسى أن يتوهم أن هذا الإبراد ليس على دأب علم المناظرة لأن دأبه أن المدعى إذا ادعى شيئا فالتخصم أن يمنع ويطلب عليه الدليل وإذا استدل على دعواه وأثبت به دليل فالتخصم أن يعارضه بدليل آخر على خلاف ما ادعاه وأما إذا ادعى المدعى شيئا ولم يستدل عليه فالتخصم إذا نكاه واستدل على بطلانه من عند نفسه فترك منصبه وهو المنع وطلب الدليل منه وأخذ منصب الغير وهو المعارض المستدل فصار غصب المنصب وهو غير مسموع كما قال في الشريفة وشرحها وغيرها أن نفي المدلول مع إقامة السائل الدليل على نفيه قبل إقامة المدعى الدليل عليه غصب ثم الغصب ليس بمسموع عند المحققين وإذا علمت هذا فاعلم أن المورد هنا استدلال على نفي المقدمة الممهدة وهي أن الكلي كما يصدق على فرد واحد يصدق على كثير من أفرادها لصدق العلة على المعلول مع أن المدعى لم يستدل عليه وقبل إقامة دليل ومنصب الخصم المنع وطلب الدليل على دعوى المدعى فلم يتم بمنع وإبطاله بدليل آخر فترك منصبه وهو المنع وأخذ منصب الغير وهو المعارض والاستدلال صار غصب المنصب في الإبراد وهو غير مسموع عند المحققين فلا يسمع هذا الإبراد ولا حاجة إلى الجواب بدفع المسنف هذا التوهم بقوله هذا أي الإبراد



ابطال المقدمة الممهدة على تجوز النصب في المناظرة لان بعضهم جئوا بالنصب  
 كركن الدين العميدي فالإيراد على المذهب الجوز لا على طريق المحققين الذين لا يسمعون  
 غضب المنصب ولا يجوزونه فلا يكون حينئذ خلافاً لأب المناظرة قوله أو جعل دعوى  
 البدئية بمنزلة الدليل الخ هذا دفع آخر للتوهم المذكور بان هذا الإيراد ليس على طريق  
 غضب المنصب بل المورده على منصبه لان المدعى للمقدمة الممهدة ادعى البدئية وقال سخر  
 في المورده جعل دعوى البدئية بمنزلة إيراد الدليل فكان المدعى أورد للدليل على  
 المدلول والمورده نقاه وعارضه بدليل آخر وهذا منصبه لان النفي بعد إقامة الدليل  
 معارضة فصار الإيراد على دأب المناظرة ولا يبقى المسأغ للتوهم المذكور أصلاً وقد وقع  
 توضيح المقال على ما خطر بالبال والله أعلم بحقيقة الحال ( لان الاستحالة ) أي  
 استحالة صدق العلة على المعلول المركب ( ممنوع ) أي غير مسلم هذا دليل للإيقال  
 حاصله ان صدق العلة على المعلول المركب وان كان يلزم على تقدير تمام المقدمة الممهدة  
 لكن استحالة هذا الصدق غير مسلم لكونه من جهتين ( فانه ) أي المركب ( معلول  
 واحد ) أي يصدق عليه المعلول من حيث انه واحد لا من حيث انه كثير ( وعلته كثيرة )  
 أي يصدق عليه العلة من حيث انه كثير مركب من شيئين فالمعلولية والعلية ليستا من  
 جهة واحدة ليلزم الاستحالة ( وكثرة جهات المعلولية لا تستلزم كثرة المعلولية ) هذا  
 دفع توهم عسى أن يتوهم ان كثرة العلة تستلزم كثرة المعلول لان له نسبة الى كل علة  
 ويتوقف على كل منها واذا كان فيه كثرة لا يبقى واحداً بل يكون كثيراً فكيف يقال ان  
 المعلول واحد وجه الدفع ان الكثرة الحادثة في المعلول من جهة العلة انما هي الجهات وكثرتها  
 لا تستلزم كثرة ماهي فيه حقيقة فكثرة جهات المعلول لا تستلزم كثرة المعلول حقيقة قال  
 في الحاشية دفع توهم عسى أن يتوهم ان كثرة العلة يلزم منه كثرة المعلول والايلازم نوارد  
 العلل فاجاب بان غاية ما يلزم كثرة جهات المعلولية الخ فافهم انتهى وتوضيحه ما عرفت  
 ( لا يقال ) حاصله ان المقدمة الممهدة باطلة والا ليصدق شريك الباري على مجموع شريكي  
 الباري كما يصدق على الواحد منها لان الكل كما يصدق على الواحد كذلك يصدق على  
 المجموع ( فمجموع شريكي الباري شريك الباري كما في بعض شريك الباري ) وهو  
 المجموع اذ هو من افراد شريك الباري لانه يصدق على المجموع وعلى الواحد والمجموع  
 الذي هو بعضه ( مركب ) لانه مشتمل على جزئين ( وكل مركب ممكن ) لا متقاره  
 الى غيره فيلزم منه ان بعض شريك الباري وهو المجموع ممكن ( مع ان كل شريك الباري

ممتنع) فيلزم كون المجموع ممكنا وممتعا هذا خلف وهذا الخلف انما يلزم من المقدمة الممهدة واذا كان اللازم باطلا فاللزوم مشله فيطلت المقدمة الممهدة (لان امكان كل مركب ممنوع) هذا جواب بمنع الكلية وهي كل مركب ممكن باننا لانسلم امكان كل مركب والقول بان المركب مفتقر الى اجتماع الاجزاء وكل مفتقر ممكن غير مسلم (فان افتقار الاجتماع على تقدير الوجود الفرضي) أي فرض وجود شريك الباري (لا يضر الامتناع في نفس الامر) حاصله ان المركب على قسمين مركب حقيقي واقبي ومركب اعتبر العقل تركيبه اختراعا وليس له حقيقة فالاول محتاج في الوجود الواقعي الى اجزائه فيصير ممكنا بخلاف الثاني فان افتقاره الى اجزائه انما هو باعتبار اختراع العقل وفرضه وافتقار الاجتماع الى الاجزاء على تقدير الوجود الفرضي واختراعه لا يضر الامتناع في نفس الامر ومحتاجا ومفتقرا بحسب الفرض ولا يلزم كون الشيء ممكنا وممتعا في نفس الامر وقد يجاب بان هذا التركيب بنفس ذاته ممكن وباعتبار خصوصية الاطراف ممتنع فالامكان والامتناع من جهتين فلا اختلال فيه وقد يجاب بان هذا الافتقار لا يوجب الامكان لان موجبته هو الافتقار في الصدور وفي التأليف والافتقار الى الاجزاء انما هو في التأليف فلا يستلزم الامكان قافهم (الآ ترى انه) أي امكان شريك الباري (يستلزم المحال بالذات) وهو عدم وحدة الواجب تعالى (ولا يكون) هذا المجموع (ممكنا) هذا تأييد لعدم امكان هذا المجموع فان الممكن لا يستلزم المحال وهذا مستلزم للمحال لان امكان المركب يستلزم امكان اجزائه فامكان مجموع شريك الباري يستوجب امكان كل واحد من شريكه وشريك الباري لو كان ممكنا لم يبق وحدة الواجب تعالى وعدم وحدة الواجب تعالى محال بالذات فباستلزامه لا يكون ممكنا لان الممكن لا يلزم منه المحال قال في الحاشية لا يقال عدم العقل الاول الذي هو من الممكنات يستلزم عدم الواجب الذي هو من المحال بالذات فاستلزام المحال بالذات كيف يكون دليلا على عدم كونها ممكنا . لاننا نقول الاستلزام هناك ليس بالنظر الى ذات عدم العقل الاول بل بالنظر الى علاقة العلية وامامها هنا فيلزم كون الممتنع ممكنا وهذه الحقيقة نظرا الى ذاتها محال انتهى حاصل الاعتراض ان قولكم الممكن لا يستلزم المحال غير مسلم لان عدم العقل الاول ممكن لانه ليس بواجب حتى يكون وجوده ضروريا وعدمه ممتعا ويستلزم عدمه المحال وهو عدم الواجب لان الواجب تعالى علة قامة للعقل والعقل معلول ولا يكون المعلول معدا ومما لم يهدهم علته فلو كان عدم العقل ممكنا يجوز وقوعه وهو يستلزم عدم الواجب المحال ( ٢٠ - م اول )

فالممكن يستلزم المحال بالذات فاستلزامه المحال بالذات كيف يكون دليلا على عدم كونه ممكنا  
ومحصل الجواب ان مرادنا بعدم استلزام الممكن المحال ان الممكن بالنظر الى ذاته لا يستلزم  
المحال وان كان مستلزما بالنظر الى أمر آخر فان عدم العقل لا يستلزم عدم الواجب  
عالم ينظر الى علاقة العلية والمعلولية بينهما فالاستلزام ههنا ليس بالذات واما في امكان  
المركب من شريكي الباري فيلزم كون الممتنع ممكنا وهذه الحقيقة بالنظر الى ذاتها محال فلا  
تكون ممكنة فافهم ( وحله ) أى حل الشك الثانى الذى سنضع له والحل تعيين موضع  
الغلط بسوء الفهم وهو مندرج في المنع لنوع مناسبة من حيث التعرض لمقدمة معينة  
( ان وجود اثنين يستلزم وجود ثالث ) حاصل منهما ( وهو ) أى الثالث ( المجموع  
وذلك ) أى المجموع ( واحد ) لا كثير فلا يكون لامر واحد فصلان بل مجموع  
الفصلين فصل له تلخيصه ان قولكم مجموع الانسان والفرس حيوان مسلم ولا شك ان  
الناطق والصاهل فصلان فريبان له ومتمددان بالنسبة الى الانسان والفرس وهما  
أيضا متمددان واما بالنسبة الى مجموعهما الذى هو أمر واحد فليسا متمددين لان لهما  
وحدة أيضا كوحدة الانسان والفرس ولهما مجموع كجموعهما فمجموع الفصلين  
من حيث الوحدة فصل لمجموع الانسان والفرس من حيث الوحدة ففصله القريب  
واحد قال في الحاشية وذلك لان لكل افتقار دون افتقار الاجزاء ولو كان للاجزاء  
افتقار فهناك امكان دون امكان الاجزاء فتمت وجود دون وجود الاجزاء فتدبر فانه  
أحق بالتدبر انتهى توضيحه ان افتقار الكل دون افتقار الاجزاء فالكل مفتقر الى  
الكل والاجزاء الى الاجزاء وليس وجود الكل بعينه وجود الاجزاء وامكانه امكانها  
وافقاره افتقاره بالبلزم من كون الاجزاء مفتقرة الى فصلين كون الكل أيضا مفتقرا اليه  
كافتقار الاجزاء بل الكل مفتقر الى المجموع الحاصل من الفصلين وهو واحد كما ان مجموع  
الكليتين أمر واحد فافهم لا يقال على هذا أى على تقدير استلزام وجود اثنين  
وجود ثالثا ( يلزم من تحقق اثنين تحقق أمور غير متناهية لانه بضم الامر الثالث الحاصل  
من اثنين ) أى مجموعهما الى كل واحد منهما ( يتحقق ) الامر ( الرابع ) وهكذا يتحقق  
الخامس بضم الرابع والسادس بضم الخامس والسابع بضم السادس الى غير النهاية  
تلخيص الايراد انه لو استلزم تحقق الاثنين تحقق الثالث يلزم من تحقق الاثنين تحقق أمور  
غير متناهية فان الثالث اذا ضم الى الاثنين يحصل من الاثنين ومن الثالث أمر  
آخر سواهما وهو الرابع وهكذا الرابع اذا انضم الى كل من المجموع الاثنين والثالث

يحصل أمر خامس حاصل من ضم الرابع اليهما وهكذا يذهب ( الى غير النهاية )  
 فيلزم التسلسل وهو محال فعلم ان وجود الاثنين لا يستلزم الثالث ( لانا نقول الرابع  
 اعتباري ) أى تابع لاعتبار المعتبر لا لتحقيق له في نفسه ( فانه حصل باعتبار شئ واحد )  
 وهو وجود الاثنين ( مرتين ) مرة بنفسه ومرة في ضمن المجموع وكلما تكرر  
 اجزاؤه فهو اعتباري ( والتسلسل في الاعتباريات منقطع ) بانقطاع الاعتبار غير تابع  
 الى غير النهاية فافهم تلخيص الجواب ان الثالث لم يحقق في نفس الامر لانه عبارة  
 عن المجموع المركب من الاثنين والرابع اعتباري محض لانه لا يحصل الا باعتبار الاثنين  
 مرتين مرة في نفسه ومرة في ضمن المجموع وكلما هو كذلك فهو اعتباري اذ لو كان موجودا  
 في الاعيان لكان جزء الرابع المتكرر مقدما على الرابع مرة بمرتبة لكونه جزءا ومرة  
 بمرتبتين لكونه جزء جزئه وهو الثالث فيلزم ان يكون موجودا بوجودين وهو محال  
 فعلم ان الرابع ليس بموجود في الاعيان بل هو اعتباري وكذا الخامس والسادس  
 تابعا لاعتبار المعتبر فاذا لم يعتبر بمنقطع ولا يتجاوز التسلسل في الاعتباريات منقطع  
 غير بالغ الى غير النهاية في الواقع فلا يلزم المحال فافهم وكن على بصيرة لينكشف  
 عليك الحق من الفياض المطلق ( والرابع ) أى الكلى الرابع من الكليات الخمس  
 ( الخاصة وهو ) أى الخاصة وتذكر الضمير اما الموافقة الخراو بتأويل الكلى وفي  
 بعض النسخ وهي ( الخارج ) عن حقيقة ما هي خاصة له ( المقول ) المحمول ( على  
 ما تحت حقيقة واحدة نوعية ) أى الافراد الداخلة تحت حقيقة نوعية كالضاحك  
 بالنسبة الى الانسان فانه محمول على الافراد الداخلة تحت الانسان الذي هو نوع لها ( أو  
 جنسية ) أى يكون محمولا على ما هو تحت حقيقة واحدة جنسية كالماشى بالنسبة الى  
 الحيوان فانه خاصة لافراده وهي الانسان والفرس والغنم وغيرها داخلة تحت حقيقة  
 جنسية وهي الحيوان المشترك فيها ومختلفة بحسب حقائقها النوعية فالماشى شئ خاص  
 للحيوان لاختصاصه وعرض عام للانسان لشموله له ولغيره والخاصة على قسمين ( شاملة  
 ان عمت ) أى شملت ( الافراد ) أى افراد ما هي خاصة له كالضاحك بالقوة للانسان  
 فانه شامل لجميع افراده والماشى بالقوة للحيوان لانه شامل لجميع افراد الحيوان ( والا  
 أى وان لم تكن شاملة بل مختصة ببعض افراد ما هي خاصة له فغير شاملة لعدم شموله  
 بجميع الافراد كالضاحك بالفعل للانسان والماشى كذلك للحيوان والخاصة قد تكون  
 للجنس العالي كالوجود لا في موضع الجوهر وللتوسط كاللون للجسم وللنوع الاخر

كالكتاب للإنسان وقد تكون لازمة كذى الزوايا الثلاث للثلاث وقد تكون مفارقة  
 كالماشى للحيوان وقد تكون عامة للأشخاص كالكتاب وقد تكون مفردة كالكتاب  
 للإنسان وقد تكون مركبة كبادئ البشرية وقد يكون بالقياس إلى شئ لا يوجد فيه وان  
 لم تكن خاصة بالموضوع على الإطلاق كدى الرحلين خاصة للإنسان بالقياس إلى الفرس  
 دون الطائر وكل خاصة نوع خاصة لجنسه وان علا ولا عكس وما قاله البعض ان الخاصة  
 الغير الشاملة خاصة للأخص انما يتم اذا كان الاخص واسطة في عرضها للاعم واما  
 على تقدير كونه سغيرا محضاً فلا ما هم ( وان لماس ) أى الكلى الخامس من الكليات  
 الخمس ( العرض العام وهو ) أى العرض العام ( الخارج ) عن الشئ ( المقول )  
 المعمول على الحقائق ( المختلفة ) كالماشى بالنسبة إلى الإنسان والفرس فانه خارج عن  
 حقيقتيهما ومعمول عليهما ( وكل منهما ) أى كل من الخاصة والعرض العام ( ان  
 امتنع انفكاكه ) أى مفارقتة ( عن المعروض فلازم ) للزومه كالزوجية  
 للاربعة ( والا ) أى وان لم يمتنع انفكاكه عن المعروض ( بفارق ) لمفارقتة كالكتاب  
 بالفعل قال السيد الزاهد تقسيم المعارض العام إلى اللازم والمعارض مسامحة لان  
 اللازم الاعم في الحقيقة لازم للاعم لا للاخص فالماشى حقيقة لازم للحيوان وليس لازماً  
 للإنسان وأجاب عنه بعض الشارحين بأنه يجوز ان يكون الاعم سغيراً محضاً  
 لثبوت اللازم للاخص ( يزول ) أى المقارق ( سرعة ) كحمة الخجل وصفرة  
 الوجيل ( أو بطء ) كالامراض المزمنة ( أولاً ) أى لا يزول لكن يمكن زواله  
 كحركة الفلك ( ثم اللازم ) هذا شروع في تقسيم اللازم إلى اقسامه فاللازم المطلق ( اما  
 ان يمتنع انفكاكه عن الماهية مطلقاً ) سواء وجدت في الخارج أو في الذهن بمعنى  
 ان الماهية حيث ما وجدت كانت متصفة باللازم كالزوجية للاربعة فان الاربعة  
 متصفة بالزوجية في الخارج والذهن ( لعل ) سواء كانت الاله ذات الملزوم أو خارجة  
 ( أو بضرورة ) بلا لعل موجبة سواء كانت ذات الملزوم أو غيره أو يقال لعلها غير  
 الذات أو ضرورة ناشئة عن الذات بقربنة التقابل • فان قلت ان الشئ مالم يكن  
 بينهما علاقة لا يمتنع انفكاكه أحدهما عن الآخر والعلاقة منحصرة في العلية بالاستقراء  
 فكيف يقال بعللة أو بضرورة • قلت ان المصنف لما نظر إلى ان عدم الواجب لازم  
 لوجوده مع انه ليس بينهما علاقة العلية قسم اللازم إلى قسمين لعلها وضرورة فان يكون  
 بدون استناده إلى علاقة العلية ( يسمى ) هذا اللازم ( لازم الماهية ) للزومه

لها حيثما وجدت ( أو يمتنع انفكاكه بالنظر الى أحد الوجودين الخارجى ) كالتمييز للجسم ( أو ذهنى ) يعنى اذا وجدت الماهية فى الذهن يكون غير منفك عنها كالكلية والجزئية والجنسية والفصلية فانها لازمة للشيء باعتبار وجوده الذهنى ( ويسمى الثانى ) أى لازم الوجود الذهنى ( معقولا ثانيا ) أى يحصل فى العقل فى المرتبة الثانية ويعرض الذى حصل فى العمل أولا وهو المعمول الاول فالمعمول الثانى ما يعرض للشيء فى الذهن ولا يكون بمحضاته أمر فى الخارج قال الاستاذ المحقق فى شرحه وهو يتناول قسمين الاول منهما ما يكون الوجود الذهنى شرطا لمعرضه كالكلية والجزئية والثانى ما لا يكون كذلك بل يكون ذات المعرض مع قطع النظر عن الوجود كافيا كالذاتية والعرضية والجنسية والفصلية فانها لا تحتاج فى المعرض الى الوجود والاتزام المعنوية الذاتية كما لا يخفى على من له أدنى بصيرة فى العلوم ( والدوام لا يخلو عن لزوم سببى ) هذا إشارة الى ان ما اشتهر من ان الدائم قسم من المفارق وان كان محييا بحسب النظر الحلى لكن النظر الدقيق يحكم بخلافه ويدخله فى اللازم لان الدوام لا يخلو عن اللزوم بسبب اذ دوام المسبب لاحتماله يكون بدوام السبب المنتهى الى الواحد فيمتنع انفكاكه فيستدرج فى اللازم باعتبار النظر الدقيق ويحتمل ان يكون اعتراضا على الجمهور بان المفارق يمكن وكل يمكن لاهله من علة يكون وجوده بسببها ضروريا لان الشيء مالم يحلم يوجد فامتنع عدمه بالنظر الى تلك العلة فصار قسما من اللازم فلا يصح عدمه من المفارق ( وهل لمطلق الوجود دخل ضرورى فى لوازم الماهية ) هذا بيان ان للوجود دخل فى لوازم الماهية أم لا اختلف فيه فذهب بعضهم الى ان للوجود المطلق دخلا فى لوازم الماهية وان لم يكن له خصوصية الوجودين مدخل فيها كما فى القسمين الأخيرين والالكان الشيء مستقندا الى ما ليس بموجود أصلا وذهب البعض الى ان لوازم الماهية ليس للوجود فيها مدخل أصلا بل هى مستندة الى نفس الماهية من حيث هى مع قطع النظر عن الوجود مطلقا وهذا هو مذهب المصنف وأشار اليه قوله ( والحق لا ) أى لا دخل لمطلق الوجود فى لوازم الماهية فان ثبوت اللوازم للماهية ضرورى فلو كان للوجود دخل فى ثبوتها لكان الوجود علة للثبوت وهو ضرورى والصورة لا تعمل ويحتمل ان يكون اللازم فى الوجود عوضا عن المصافى اليه وهو العلة ويكون المعنى هل لمطلق الوجود أى لمطلق وجود العلة دخل فى لوازم الماهية ويكون هذا الكلام إشارة الى الاختلاف فى كون لوازم الماهية معللة أم لا والمشهور انهما معللة ولا بد لهما من وجود العلة وذهب المتأخرون الى انها غير

معللة ولا يحتاج الى العلة واختاره المصنف وأشار الى دليله بقوله ( فان الضرورة )  
 أى ما يكون ثبوته ضروريا لا بامر خارج ( لا تملل ) أى لا يحتاج الى العلة فلو ازم  
 الذات ثابتة لها كالتأنيات لا يحتاج في ثبوتها الى امر آخر سوى الماهية من حيث هي هي  
 ولا ينقل عنها فلا تكون معللة ( كوجود الواجب على مذهب المتكلمين ) فانه  
 خارج عن ذات الواجب ولازم لها ولا يحتاج الى العلة حتى يجب وجود العلة أولا عند  
 المتكلمين وثبوته ضرورى غير معطل فينشذ لا يلزم الدور والتسلسل كما زعم الحكماء  
 ولهذا ذهبوا الى عينية الوجود للواجب تعالى قال في الحاشية اعلم ان الحكماء  
 استدلوا على عينية وجوده بانه لو كان خارجا لامتناع التركيب لكان ثبوته تعالى معللا  
 فان كل مفهوم ثابت لمفهوم آخر خارج عن حقيقته يجب ان يكون معللا وادعوا الضرورة  
 فيه حتى ان بعضهم عرفوا العرضي بما يعمل والذاتي بما لا يعمل فعلنه ان كانت الذات  
 يلزم تقدم الذات عليه في الوجود اذ لا معنى للعملية الا التقدم في الوجود فيلزم اما تقدم  
 الشيء على نفسه أو موجوديته بوجودين وان كانت غير الذات يلزم المعلولية المستلزمة  
 لامكانه تعالى عن ذلك وفيما ذكرنا اشارة الى جواب هذا الاستدلال لان العرضي اللازم  
 يجوز ان يكون ثبوته ضروريا لا يحتاج الى علة كالامكان انتهى تلخيص استدلال  
 الحكماء ان الوجود لا يخلو من ان يكون عينا أو جزأ أو خارجا والثاني باطل والا يلزم التركيب  
 في الواجب تعالى وهو بسيط بحت والتركيب فيه ممتنع والثالث أيضا باطل لان ثبوت  
 الخارج عن الشيء يكون معللا فلو كان الوجود خارجا عن الواجب تعالى وثباته لكان  
 ثبوته بالعلة وهذا يدهى عندهم حتى ان بعض الحكماء عرف العرضي بما يعمل والذاتي  
 بما لا يعمل فالفرق بين العرضي والذاتي عندهم انما هو بان الذاتي ليس ثبوته للذات بالعلة  
 والعرضي ثبوته للذات يكون بالعلة واذا كان الوجود عرضيا خارجا وكان ثبوته للذات  
 بالعلة فعليته اما بالذات أو امر آخر سواها فان كان الذات علة للوجود والعلة يجب تقدمها  
 على المعلول في الوجود فتكون الذات موجودة قبل الوجود الذي هو المعلول فهذا  
 الوجود الذي للذات عين الوجود الذي هو المعلول أو غيره فان كان عينه يلزم تقدم الشيء  
 على نفسه لان وجود الذات مقدم على هذا الوجود وهذا الوجود بعينه وجود الذات  
 فيكون مقدما على نفسه وان كان الوجود المتقدم للذات غير هذا الوجود يلزم كون  
 الذات موجودة بوجودين وهو أيضا محال وان كان العلة أمرا آخر سوى الذات فيحتاج  
 وجود الواجب تعالى الى غيره وكلما كان محتاجا في وجوده الى غيره فهو ممكن فيلزم

امكانه تعالى الله عن ذلك واذا بطل الاخيران فأنحصر الحق في الاول وهو ان الوجود عين  
الواجب تعالى والواجب هو الوجود البحث قوله وفيما ذكرناه الخ أى فيما ذكره المصنف  
في المتن اشارة الى جواب هذا الاستدلال بان يكون الوجود خارجا وعرضا لازما لذات  
الواجب تعالى والمرض اللازم يحوز ان يكون ثبوته ضروريا غير مفتقر الى العلة كالامكان  
فان ثبوته لا يحتاج الى العلة كذلك ثبوت الوجود أيضا لا يحتاج الى العلة فلا استدلال به  
الحكماء غير قام والتحقيق ان لوازم الماهية على ثلاثة اقسام منها ما يتقدم على الوجود  
المطلق للمزوم هذه اللوازم كالامكان والتقرر والتميز فليس للوجود المطلق مدخل في  
ثبوت هذه اللوازم ملزوماتها والاي لم يلزم الدور لان ثبوت هذه اللوازم مقدم على الوجود  
فلو كان للوجود مدخل لكان هو مدمعا عليها هذا هو الدور ومنها ما يكون مساوقا  
للوجود كالتشخيص ففي ثبوته أيضا لا مدخل للوجود والاي لم يكون أحد المساوقين علة  
للاتخر وهو ينا في المساوقية لان المساوقية عبارة عن التلازم بحيث لا يتخلف أحدهما عن  
الآخر في مرتبة وههنا يلزم التخلف لان العلة في مرتبة متخلفة عن المعلوم ومنها ما  
يتأخر عن وجود المعلوم كالزوجية للاربعة والفردية للثلاثة ولا شك في مداخلته  
ووجود الملزوم في ثبوت هذه اللوازم له فثبت من هذا ان الوجود المطلق ليس له مداخلته  
في اللازم المطلق وهذا هو مراد المصنف بقوله والحق لا يعني مداخلته الوجود المطلق ليست  
بضروري في اللوازم المطلقة وأما في بعضها فلا ينكر والتفصيل في شرح الاستاذ المحقق  
قدس سره ( وأيضا ) هذا تقسيم آخر لللازم ( اللازم اما بين وهو ) أى اللازم البين  
عبارة عن ( الذى يلزم تصوره ) أى تصوره اللازم ( من تصوره الملزوم ) كتصوره  
البصر بالنسبة الى العمى فانه عبارة عن عدم البصر فاذا تصوره تصوره البصر يلزم من  
تصوره تصوره البصر أيضا ( وقد يقال ) أى البين ( على الذى ) أى اللازم الذى  
يلزم ( من تصوره ) أى اللازم والملزوم ( الجزم بالزوم ) أى الاذعان بان هذا  
لازم لذلك وان لم يلزم من تصوره الملزوم تصوره ( وهو ) أى اللازم البين بالمعنى الثانى  
( أهم من المعنى الاول ) وهو اللازم الذى يلزم تصوره من تصوره الملزوم فانه اذا لزم من  
تصوره تصوره لا تخفى لا شك في اذعان اللزوم بينهما من تصوره رهما معا وهذا  
بين بالمعنى الاعم كالزوجية للاربعة والاول بين بالمعنى الاخص ومثاله مامر ( أو غير  
بين ) أى لازم غير بين ( وهو الذى بخلافه ) أى بخلاف البين بالمعنيين فتعبر البين بالمعنى الاول  
وهو الذى لا يلزم تصوره من تصوره الملزوم كالكاتب بالعوة للانسان وغير البين بالمعنى



الثاني وهو الذي لا يلزم من تصوره مع تصور الملزوم الجزم باللزوم كالتصوُّث للعالم فان  
الجزم بلزوم الحدوث للعالم لا يلزم من تصورهما ما لم يطلع على دليله (فالتسبية) بين  
المعنيين لللازم الغير البين (بالعكس) أي عكس النسبة التي بين المعنيين المذكورين  
لللازم البين فان الغير البين رفع البين ورفع الاعم اخص ورفع الاخص اعم فالمعنى الاول  
البين اخص والثاني اعم ففي الغير البين يكون الاول اعم والثاني اخص لما عرفت تلخيصه  
ان اللازم قسمان بين وغير بين ولكل منهما معنيان أحدهما اخص من الآخر والنسبة  
بين معنى القسم الثاني عكس النسبة بين معنى القسم الاول بان ما كان في القسم الاول اعم  
يكون في القسم الثاني اخص لان تقيض الاعم اخص وما كان في القسم الاول اخص يكون  
في القسم الثاني اعم لان تقيض الاخص اعم (وكل منهما) أي من البين وغير البين  
(موجود بالضرورة) فاننا نجد من أنفسنا اننا نتصور الاشياء على هذا النحو بالضرورة  
كما يظهر بالرجوع الى المفهومات فلا حاجة الى بيعة فضلا عن تجشم الاستدلال هنا  
تعريف على من احتاج في اثبات وجودهما الى دليل كما ذهب اليه الامام الرازي (وهنا)  
أي في اللزوم (شك وهو) أي الشك (ان اللزوم لازم والا) أي وان لم يكن لازما  
(ينهدم) أي ينعدم (أصل الملازمة) التي فرضت بين اللازم والملزوم واذا كان اللزوم  
لازما (فتسلسل الملزومات) أي لزوم اللزوم أيضا يكون لازما وكذلك لزوم اللزوم  
وهكذا الى غير النهاية حاصل الشك ان لزوم الذي بين اللازم والملزوم الذي بين  
اللازم والملزوم أيضا لازم والاجاز انفكاك اللزوم عن اللازم والملزوم واللزوم كان عبارة  
عن امتناع الانفكاك واذا لم يكن الامتناع لازما بل صار منفكاً فوز الانفكاك بين اللازم  
والملزوم فلم يبق اللزوم بينهما فينهدم أساس الملازمة هذا خلف فاللزوم لازم وكذا  
لزوم اللزوم أيضا يكون لازما وهكذا الى غير النهاية فتسلسل الملزومات وهو محال وما  
يستلزم المحال يكون محالا فيلزم عدم تحقق اللزوم (وحله) أي حل الشك (ان  
اللزوم من المعاني الاعتبارية) التابعة لاعتبار المعتر لا تحقق لها أي نفسها بدون  
اعتبارها (الانزاعية التي ليس لها) أي لتلك المعاني (تحقق الا في الذهن) لافي  
الخارج (بعد اعتبارها) أي اعتبار الذهن (اياها) أي تلك المعاني (فينقطع)  
ذلك التسلسل (بانقطاع الاعتبار) فلا يلزم التسلسل المستحيل ليلزم عدم تحقق  
اللزوم باستلزام المحال حاصل الحساب ان اللزوم معنى من المعاني التي ليس لها  
وجود في الخارج وانما هو موجود في الذهن بحسب الاعتبار ولا يقدر الذهن على انزاع

الأمور الغير المتناهية المتنازعة المفصلة فتقطع الاعتبار بات بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل المستحيل الذي هو عبارة عن وجود أمور غير متناهية موجودة بالفعل مرتبة فاللزم غير مستلزم للحال ليكون محالاً فلا يلزم المحذور ( نعم منشؤها ) أى منشأ المعاني الانتزاعية ( ومنبعها ) أى مأخذها ( متحقق ) قال فى الحاشية أى فى الخارج أو معناه مع قطع النظر عن اعتبار الذهن سواء كان فى الذهن أو فى الخارج ( وذلك ) أى وجود منشئها ( هو الحافظ لنفس امرية الانتزاعيات متناهية ) كانت تلك الانتزاعيات ( أو غير متناهية مرتبة ) كانت تلك الانتزاعيات ( أو غير مرتبة ) هذا جواب لسؤال مقدر تقرير السؤال أنه إذا لم يكن للاعتبارات وجود فى نفس الامر فلا يصح اجراء احكام النفس الامرية عليها لان صدق الموجبة يستدعى وجود الموضوع مع أنهم أجروا عليها الاحكام لانهم يقولون اللزوم لازم بالذات والوجوب بالذات ينافى الوجوب بالغير والامكان محوج الى العلة وغير ذلك فلم ان للاعتبارات أيضاً وجوداً ولا بد من تحققها فى نفس الامر فيلزم تحقق الملازومات الغير المتناهية فى نفس الامر وهذا هو التسلسل المستحيل فتقرير الجواب ان منشأ الاعتباريات موجود فى نفس الامر وهو الحافظ لنفس امريتها وبسبب تجري احكام النفس الامرية عليها وفى الموجبة لا بد من وجود الموضوع أعظم من ان يكون موجوداً بنفسه على سبيل الاستقلال أو بمنشأ انتزاعه ولا شك ان الاخير موجود ههنا وهو يكفى لاجراء الاحكام فلا يلزم التسلسل المستحيل ( فقولهم ) أى قول المنطقيين والحق كماء ( التسلسل فيها ) أى فى الاعتباريات ( ليس بمحال صادق بعدم الموضوع ) أى عدم موضوع هذه القضية وهو التسلسل فانه معدوم فالسالبه صادقة بعدم الموضوع هذا دفع توهم عسى أن يتوهم ان القول بعدم التسلسل مخالف لما قالوا من ان التسلسل بين الاعتباريات ليس بمحال اذ هذا القول يشعر بان فيه تسلسلاً لكنه ليس بمستحيل وما قلتم بانقطاع الاعتبار يقتضى عدم التسلسل فعولكم مخالف لما قالوا وجه الدفع ان السالبة كما تصدق بعدم المحمول مع وجود الموضوع كما اذا كان زيد موجوداً ولم يكن قائماً يقال زيد ليس بقائم كذلك يصدق بعدم الموضوع كما اذا كان زيد معدوماً يقال حينئذ أيضاً انه ليس بقائم فكذا التسلسل ليس بمحال قضية سالبة وموضوعها هو التسلسل ليس بموجود فتصدق السالبة بعدمه لان التسلسل موجود ومسلوب عنه المحال ويصدق بانتفاء المحمول عنه فوافق القولان ( فتدبر ) اشارة الى الدقة فتأمل وتفكر فيه ( وخاتمة )

ليبحث الكلّي يذكر فيها ما يتعلق به وإن لم يتعلق به الفرض العلمي (مفهوم الكلّي) أي ما يعمد عنه الكلّي وهو تجويز العقل صدقة على كثيرين من حيث هو هو مع قطع النظر عن التقييد بشئ (يسمى) ذلك المفهوم (كلّيا منطقيًا) لأن هذا الكلّي عنوان المسائل المنطقية (ومعروض ذلك المفهوم) وهو ما يعرض له هذا المفهوم كالإنسان مثلاً (يسمى كلّيًا طبيعيًا) لأنه طبيعة من الطبائع أي حقيقة من الحقائق (والمجموع المركب (من العارض والمعرض) كالإنسان الكلّي مثلاً (يسمى كلّيًا عقليًا) إذ لا تحقق له إلا في العقل . فإن قلت إن المنطقي أيضًا لا تحقق له إلا في العقل لأن المفهوم ما حصل في العقل فوجه التسمية يوجد فيه أيضًا فلم لم يسم العقل . قلت وإن كان يوجد في المنطقي لكنه ليس من الضروري متى وجد وجه التسمية وجدت التسمية أيضًا فافهم (وكذا) أي مثل الكلّي في الأقسام الثلاث (الكليات الخمس) أي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام (منها) أي من الكليات (منطقي وطبيعي وعقلي) أي لكل منها أقسام ثلاث ففهوم النوع يسمى نوعًا منطقيًا ومعرضه كالإنسان يسمى نوعًا طبيعيًا ومجموع العارض والمعرض أي الإنسان النوع يسمى نوعًا عقليًا وكذا سائر الكليات وهذه الأقسام تجري في الجزئي أيضًا لكن لم يعتبر لأن الجزئي ليس مبنيًا عنه في هذا الفن (ثم الطبيعى) أي الكلّي الطبيعى (له) أي لهذا الكلّي (اعتبارات ثلاثة) أحدها (بشرط لا) أي يؤخذ مشروطًا بعدم شئ بأن يلاحظه العقل مأخوذًا مع عدم العوارض (ويسمى) الكلّي بهذا الاعتبار (مجردًا) لتجرده عن جميع العوارض وإذا أخذ تجرده عن جميع ما عداه فهو من المتمتعات ليس له وجود في الذهن ولا في الخارج لأن كل ما وجد فيه ما لا بد أن يتصف بشئ وأفله الوجود وإن أخذ تجرده عن المحصلات كالتفصيل والمشتخصات فهو موجود في الذهن لأنه يلاحظ الشئ مع تجرده عنها (و) ثانيها (بشرط شئ) أي يؤخذ مشروطًا بشئ (ويسمى) ذلك الكلّي في هذه المرتبة (مخلوطًا) لتخلطه بالعوارض (وثالثها لا بشرط شئ) أي لا يؤخذ فيه شرط بشئ بأن يلاحظه فقط بدون ملاحظة كونه مأخوذًا معها أو مجردًا عنها فهذه المرتبة جامعة للرتبتين السابقتين وتعمل ما تعمل أحدهما (ويسمى مطلقًا) لاطلاقها وعدم تقييدها بوجود العوارض وعدمها ويسمى مرسلًا ومهمة أيضًا للإرسال والاهمال (وهي) أي هذه المرتبة (من حيث هي هي) أي إذا لوحظت نفسها من غير ملاحظة أمر آخر معها ويكون جميع ما عداها خارجًا عنها

( ليست موجودة ) لعدم لحاظ الوجود معها ( ولا معدومة ) لعدم لحاظ العدم معها ( ولا شئ من العوارض ) في هذه المرتبة لكون جميع الاشياء خارجة عنها في هذه الملاحظة لانها لا تتصف بشئ من الوجود والعدم والعوارض في نفس الامر يلزم ارتفاع التقيضين المستحيل ( في هذه المرتبة ) أي مرتبة الاطلاق ( ارتفاع التقيضان ) أي الوجود والعدم لانه لا وجود في هذه المرتبة ولا عدم فارتفاع التقيضان • فان قلت ارتفاع التقيضين مطلقا محال فكيف يجوز في هذه المرتبة • قلت ليس هذا ارتفاع التقيضين حقيقة في نفس الامر لان معنى ارتفاع الوجود والعدم عن تلك المرتبة ان الوجود والعدم ليسا داخلين فيه ولا عينا له في الحقيقة ارتفاع عينية الوجود والعدم وجزئتهما عن هذه المرتبة ولا بأس ان يكون الشئ بحيث لا يكون الوجود والعدم عينه وجزءه كما لا يخلو عن أحدهما في نفس الامر وهذا ليس بارتفاع التقيضين حقيقة وان كان بحسب الظاهر قال في الحاشية اعلم ان ما قالوا في بحث الماهية من ان عدم العارض ووجوده ليس في مرتبة ذات المعروض معناه ان الوجود والعدم ليسا داخلين في ماهية المعروض وقالوا أيضا في مبحث العلة ان وجود المعلول وعدمه ليس في مرتبة العلة فعناه ان الوجود والعدم لا يوصف بوصف التقدم الذي هو مرتبة العلة فاحفظ فانه عزيز انتهى ووجه ارتفاع الوجود والعدم وسائر العوارض عن هذه المرتبة ان هذه مرتبة الذات فلا يكون فيها الا ما يكون مصداق حلقها نفس الذات وهو الذاتيات والعوارض خارجة عنها وليس مصداق حلقها نفس الذات ما لم تتصف بصفة الوجود والعدم من العوارض فكيف يكونان في هذه المرتبة وأما اذا أخذنا التقيضان قضيتين فارتفاعهما محال مطلقا ههنا وان كانت الموجبات كاذبة لكن السوالب البسيطة صادقة بان يقال الماهية في مرتبة الاطلاق ليست بموجودة ( والطبيعي أعم باعتبارها من المطلقة ) أي اعتبار اللاترطبية في المطلقة ( وعدم اعتبارها في الطبيعي فلا يلزم تقسيم الشئ ) أي الطبيعي ( الى نفسه ) أي الطبيعي الى نفسه ( والى غيره ) وهو المجرد والمخلوط هذا جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان مقسم هذه الاقسام الثلاث هو الطبيعي وليس هو الا الماهية المطلقة فاذا قسم اليها فقد قسم الى المطلقة التي هي عينه والى المجردة والمخلوطة اللتين هما غيره فيلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره فحري الجواب ان المقسم هو الماهية الخالية عن جميع الاعتبارات حتى عن الاطلاق أيضا والمطلقة التي هي قسم منه اعتبر فيها الاطلاق فصار الطبيعي أعم من المطلقة وظهر الفرق بين المقسم والمقسم فلا يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى

غيره . فان قلت اذا اعتبر في المطلقة قيد الاطلاق تصير مخلوطة لكونها حيثئذ مقيدة بشرط الشئ وهو الاطلاق وان لم يعتبر لم يبق فرق بين الطبيعى والمطلق فيلزم المحذور . قلت قيد الاطلاق في اللحاط لافى الملعوظ لتصير مخلوطة وفى الطبيعى ليس فى اللحاط أيضا فظهر الفرق بينهما . وقال أستاذ الاستاذ كمال الملة والدين فى تعليقاته على هذا الكتاب وما يخطر بالبال والله أعلم بحقيقة الحال انهم ما أرادوا التقسيم بل المقصود بيان ان فى الطبيعى ثلاث اعتبارات الاول نفسه مع قيد عدمى والثانى مع قيد وجودى والثالث نفسه بلا قيد الا لشرطية كاشف عن نفس الطبيعة المعرأة عن التقيدات الوجودية أو العدمية فى الملعوظ أو اللحاط كما يقال ان فى الجنس ثلاث اعتبارات بشرط لاشئ ويسمى مادة و بشرط شئ فهو نوع ولا بشرط شئ فهو جنس ( واعلم ان المنطقى من المعقولات الثانية ) هذا شروع فى بيان وجود هذه المفهومات وعدمها فى الخارج فقال ان الكلى المنطقى من المعقولات التى تعرض للشئ فى الذهن فصار معروضه معقولا أولا وهذا معقولا ثانيا ( ومن ثمة ) أى من أجل كونه من المعقولات الثانية التى طرف عر وضها ليس الا الذهن ( لم يذهب أحد الى وجوده ) أى وجود المنطقى ( فى الخارج ) فان المعقولات الثانية ليست بموجودة فى الخارج لما عرفت ( واذا لم يكن المنطقى موجودا لم يكن العقل ) المركب منه ومن معروضه ( موجودا ) اذا انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فالمنطقى والعقل ليسا بموجودين فى الخارج وانما هما من الموجودات الذهنية فقد ظهر حال المنطقى والعقل ( بقى أن الطبيعى ) أى الكلى الطبيعى ( اختلف فيه ) بانه موجود فى الخارج أم لا ( فذهب المحققين ومنهم ) أى من المحققين ( الرئيس ) أبو على بن سينا ( انه ) أى الطبيعى ( موجود فى الخارج بعين وجود افراده ) يعنى ليس للكلى وجود سوى وجود الافراد بل وجودها عين وجود الكلى ( فالوجود واحد بالذات فى الخارج والموجودان فى الذهن ) افا العقل يعتبر الطبيعة من حيث هى مع قطع النظر عن العوارض وحيثئذ يحصل اثنان الطبيعة المطلقة والطبيعة المخلوطة وهما متغايران ( وهو ) أى الوجود ( مارض لهما ) أى الكلى والافراد ( من حيث الوحدة الخارجية ) تلخيصه ان الكلى الطبيعى موجود فى الخارج عند المحققين والشيخ الرئيس يعين وجود الافراد وهى الاشخاص وليس تشكل وجود متغاير لوجودها لان الشخص عندهم عبارة عن الطبيعة الكلية المعروضة للشخص بحيث لا يكون الشخص والتقدير داخلية فيئذ تكون الطبيعة والاشخاص

متحدتين بالذات متغايرتين بالاعتبار ولا توجد الطبيعة في الخارج مجردة عن الشخص ولو احقه بل انما توجد من حيث الاقتران بالشخص فالوجود واحد بالذات عارض للكل والشخص من حيث الوحدة الخارجية وهما موجودان بهذا الوجود فالوجود اثنان بوجود واحد عارض لهما . فان قلت اتحاد العارض يتنافى تعدد المعارض فكيف يكون الوجود الواحد عارضاً للمعرضين . قلت الوجود الواحد لا يعرض للوجودين الا من حيث الوحدة فمعرضه واحد فيشذ يكون الوجود واحداً بالذات والموجود أيضاً كذلك وأما بحسب الاعتبار فالموجود اثنان والوجود أيضاً يختلف بهذا الاعتبار فلا يلزم المهدور واستدل على وجود الكل الطبيعي بان الكل جزء للوجود الخارجي كالجسم بالنسبة الى الاشخاص الجسمية الموحدة في الخارج والانسان بالنسبة الى اشخاصها وكذا السواد والبياض وغيرهما بالنسبة الى اشخاصها ولا شك ان الاشخاص موجودة في الخارج فجزء الموجود لا بد ان يكون موجوداً فيه ولا يلزم انتفاء الكل في الخارج ضرورة استلزام انعدام الجزء في طرف انعدام الكل فيه . وأنت تعلم ان هذا الدليل موقوف على اثبات جزء الماهية الكلية للموجودات الخارجية وهو في حيز انتفاء بحسب النظر الدقيق لجواز ان تكون الكليات مترعة من الجزئيات واعراضاً عامة لها ولو سلمناه فنقول ان أريدانه جزء للاشخاص في الخارج فمنوع وان أريدانه جزء لمافي الذهن فسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة في الخارج وله دلائل أخرى مذكورة في المطولات ( ومن ذهب منهم الى عدمية التعمين ) بان قال التعمين اعتباري محض لا وجود له أصلاً ( قال بمحسوسيته ) أي الكل ( أيضاً في الجملة ) أهم من ان يكون بالذات أو بالمعرض قال في الحاشية يعني ما كانت افراده محسوسة بالذات كالضوء واللون كان هو المحسوس حقيقة فان المعلوم لا يكون محسوساً بالضرورة وغير الطبيعة لا وجود له في الحقيقة وما كانت افراده محسوسة بالمعرض كالجسم وسائر اعراضه كان هو أيضاً كذلك واليه يشير قول بعض العارفين قدس سره ما رأيت شيئاً الا رأيت الله فيه وقد قالوا ان الممكنات لم تشم رائحة الوجود وشرح مثل هذه الكلمات لا يليق بهذا المقام فانه طور فوق طور العقل المتوسط وهذا هو المراد من قولهم طور وراء طور العقل والا فالمعرفة لا تنخرج عن حد الادراك والمدرك ليس الا العقل انتهى حاصله انهم قائلون بوجود الكل الطبيعي لكن لم يذهب الى محسوسيته الا من ذهب الى عدمية التعمين لان من قال بوجوديته فعمدته ليس المحسوس الا التعمين ومن ذهب الى

عدميته وقال انه اعتبارى محض لا وجود له أصلا وليس الموجود الطبيعى فقال بمحسوسية  
الطبيعى أيضا فى الجملة بمعنى ان ما كانت افراده محسوسة بالذات يكون أيضا محسوسا  
بالذات كالضوء واللون فان الحس لا يرد الا على افرادهما وهى محسوسة بالذات فهما أيضا  
محسوسان بالذات فالكلى حيثئذ يكون محسوسا بالذات لان المعدوم لا يكون محسوسا  
بالضرورة وغير الطبيعة لا وجود لها حقيقة وانما الوجود للطبيعة فتكون هى المحسوس حقيقة  
وما كانت افراده محسوسة بالعرض كالجسم وسائر اراضه فان المحسوس فى الجسم ليس الا  
اللون ولواحقه والجسم محسوس بالواسطة فالكلى حيثئذ لا يكون محسوسا الا بالعرض  
والمراد بالمحسوس بالذات مالا يكون بواسطة الغير أصلا سواء كان واسطة فى الثبوت أو فى  
العرض كالضوء أو يكون بواسطة غير واسطة فى العرض كاللون والمحسوس بالعرض  
ما يكون بواسطة الغير واسطة فى العرض كالجسم فان المحسوس حقيقة انما هو اللون  
والجسم محسوس بالعرض فقوله واليه أى الى عدمية التعيين يشير قول بعض العارفين  
بالله تعالى ما رأيت شيأ من الممكنات الا رأيت الله فيه لان الممكنات المتعينات لما كانت  
تعيناتها عدمية تابعة للاعتبار المرئى فيها لا يكون الا المتعين الحقيقى الذى ليس تعينه باعتبار  
المعتبر بل جميع التعينات ظلال لتعينه الحقيقى ثم اذا اعتبرت التعينات فى الممكنات تكون  
أيضا مراثيات بهذا الاعتبار والافنى الحقيقة ليس الا هو وقد قالوا ان الممكنات لا وجود لها  
أصلا وليس الموجود الا الله وهو الوجود البعث وانما وجود الممكنات ظلال وجود الواجب  
فهى فى ذاتها مانية لابقاء لها الابه تعالى فلم تشم رائحة الوجود حقيقة وشرح مثل  
هذا الكلام فى علم التصوف وكتب الصوفية مشعونة به والعقول المتوسطة تمقلونا  
لا تصل اليه الا بفضل الله ومنه وهذا هو المراد من قولهم طور وراه طور والعقل لانه  
لا يدركه العقل أصلا لان المعرفة لا تخرج عن حد الادراك والمدرك ليس الا العقل  
فكيف يكون طور وراه طور والعقل ما فهم واحفظ (وهو) أى وجود الطبيعى مع  
محسوسيته فى الجملة (الحق) ولا يخفى ان الشئ لا يصير محسوسا بالذات أو بالعرض  
الا بعد اقتترانه بعوارض مخصوصة من الابن والوضع ونحوهما فالطبيعة لما اعتبرت مجردة  
عنها لا تكون محسوسة بالذات ولا بالعرض فمحسوسية الكل الطبيعى بدون اقتترانه  
بالعوارض غير معقولة فافهم (وذهب شاذلية) أى جماعة فى القاموس الشاذلية  
بالكسر القليل من الناس (قليلة) صفة كاشفة أو باعتبار تجرده عن القلة (من  
المتفلسفين) أى من حكماء الفلاسفة (الى ان الموجود فى الخارج هو الهوى) أى

الصورة الشخصية ( البسيطة ) غير مركبة من ذات الكلى والتشخص بل هي  
 تشخص فقط ولا كثرة فيها أصلا ( والكليات ) أى الذاتيات ( منزوعة عقلية )  
 ينتزعها العقل من هذه الهوية لأنها موجودة حاصلة ان جماعة قليلة من الحكماء قالوا  
 ان الموجود فى الخارج هوية شخصية بسيطة غير مركبة من ذات الكلى والتشخص  
 والكليات منتزعات من هذه الهويات لان الكلى لو كان موجودا فى الخارج لما صح  
 حمله على كثيرين لان الموجود الخارجى متشخص والمتشخص يتمتع حمله على كثيرين  
 وأيضا الاشخاص متعددة ومتصفة بصفات متضادة مثلا زيد موجود وعمره معدوم  
 وزيد متحرك وعمره ساكن وغير ذلك فلو كان الكلى موجودا فلما يلزم وجود امر  
 واحد فى امكنة متعددة وهي الاشخاص واتصاف شئ واحد بصفات متضادة  
 فى وقت واحد هذا خلف أنت نجبر بان القائلين بوجود الكلى فى ضمن الاشخاص  
 لا يقولون بحمله على كثيرين من حيث اقترانه بالتشخص بل الكلى من حيث هو محمول  
 على كثيرين وموجود فى ضمن الاشخاص ووجود امر واحد متشخص جزئى فى  
 امكنة متعددة محال والكلى ليس بمشخص ولا من حيث التشخص يوجد فى الامكنة  
 المتعددة بل هو من حيث نفسه موجود فى الاشخاص ولا بأس به وكذا اتصاف الجزئى  
 بصفات متضادة محال لا تصاف الكلى الذى يوجد فى الامراد ويتصف باعتبار كل فرد  
 بصفة كما لا يخفى والاستاذ المحقق قدس سره رضى بهذا المذهب للشرذمة القليلة  
 وبسط البيان فى اثباته فى شرحه فان شئت فارجع اليه ( وليت شعري ) أى ليتنى  
 علمت قال فى الصحاح شعرت بالشئ بالفتح أشعر به شعرا أى فطنت له ومنه قولهم  
 ليت شعري أى ليتنى علمت وهذا اشارة الى ضعف هذا المذهب بآهانه ( اذا كان  
 زيد مثلا بسيطا من كل وجه ) بحيث لا يكون فيه كثرة أصلا كما عند صاحب هذا  
 المذهب ( ولو حظ اليه ) أى الى زيد البسيط ( من حيث هو هو ) أى من حيث  
 نفسه ( من غير نظر الى مشاركات ومباينات ) حتى قطع ( النظر ) عن لحاظ  
 ( الوجود والمعدم كيف يتصور منه ) أى من زيد ( انتزاع صور متغايرة ) فلا بد  
 ( له ) أى لصاحب هذا المذهب ( من القول ) أى من ان يقول ( بان البسيط  
 الحقيقى ) الذى لا كثرة فيه أصلا ( فى مركبة تقوم وتحصله صورتين متغايرتين  
 متطابقتين له ) أى للبسيط ( وهو ) أى هذا القول ( قول بالمتنافيين ) لان  
 البساطة تنافيه فعلى تقدير انتزاع الصورتين يصير مركبا يلزم اجتماع البساطة والتركيب



في شيء واحد وهذا اجتماع المتنافيين تلخيصه التزييف بان القول بوجود الموهبة البسيطة وانتزاع الكليات عنها باطل لاستلزامه اجتماع المتنافيين بيانه ان البسيط اذا لوحظ من حيث هو هو متع قطع النظر عن مشاركاته ومبايناته حتى قطع النظر عن الوجود والعدم أيضا لا يتصور انتزاع صور متغايرة عنه مثل الحيوان والناطق لان الضرورة شاهد على ان انتزاع الكثرة يقتضي الكثرة في نفس ذاته فاذا قيل ان الكليات منتزعة من هذا البسيط فلا بد من القول بان البسيط الحقيقي في مرتبة تقوم صورته في متغيرتين موافقتين لهذا البسيط وفي نفسه كثرة ليصح انتزاع الكليات منه والقول بالكثرة يناقض البساطة لانها لا كثرة فيها أصلا والقول بانتزاع الكليات مستلزم للكثرة التي تناقض البساطة فكيف تنتزع الكليات منه والا يلزم اجتماع المتنافيين وهو باطل فما يستلزمه أيضا يكون باطلا لبطل مذهب الشريعة القليلة ويرد عليه النقض بالواجب تعالى بانه بسيط وتنتزع عنه الصفات الكثيرة فافهم ( وهذا ) أي الاختلاف الذي مرآنا ( في وجود المخلوطة ) بالعوارض ( و ) جود ( المطلقة ) عن العوارض ( واما المجردة ) التي مع عدم العوارض ( فلم يذهب أحد ) من الحكماء ( الى وجوده ) أي وجود تلك المجردة وتذكر الضمير باعتبار التعبير عنه بالكلية ( في الخارج ) اذ لو وجد في الخارج لكان مختلطاً بالعوارض الخارجية البتة فلم يبق مجردة مع انها فرضت مجردة فالماهية المجردة عن العوارض ليس لها وجود في الخارج ولم يذهب أحد الى وجوده فيه ( الا افلاطون ) واستدل من قبله بان الانسان من حيث هو هو قابل للتقابلات والا لم يعرض شيء منه الا اذ لا يكون معروضاً يستحيل ان يكون قابلاً لشيء وكل قابل موجود بالضرورة فالانسان المجرد موجود و رده هذا الاستدلال بان الماهية من حيث هي قابلة للتقابلات لا الماهية المجردة ولو كانت موجودة لكانت مكتنفة بها فصارت مخلوطة ولم يبق مجردة ( وهي ) أي المجردة ( المثل الافلاطونية ) أي المثل التي تنسب الى افلاطون لانه قال بوجود المثل ( وهذا ) المثل انما هو الماهية المجردة ( وهذا ) أي وجود المجردة ( مما يشنع به ) أي يطعن ( عليه ) أي على افلاطون يعني بسبب كونه قائلاً بوجود المثل التي هي الماهية المجردة طعن على افلاطون بانه كان من مقتضى الحكماء وقع منه هذا القول الذي فساد بين غير غني على آحاد الناس لا يذهب عليك ان المثل تطلق على معان كثيرة ففي بحث الماهية تطلق على الطبايع الازلية الابدية المتميزة عن جميع افرادها وفي بحث فصل العوالم تطلق على عالم المثل

المتوسط بين عالم الغيب والشهادة وفي اثبات الصورة تطلق على الجوهر المجرد عن المادة  
وفي مبحث العلم تطلق على الصورة العسية القائمة بنفسها فصار قول افلاطون من قبيل  
المتشابهات لا يعلم مراده الا الله فليس مورد الطعن بالاحتمال لاسيما اذا وجد الاحتمال في  
كلام مقتدى الحكماء أساطين الحكمة يحصل على الحمل الصحيح كما هو شأنه وقد يقال  
ان المجرد يطلق على معنيين الاول الماهية المجردة عن جميع العوارض الذهنية والخارجية  
وكلمهم متفقون على انها ليست بوجوده والثاني الماهية المجردة عن بعض العوارض  
فلا بأس بوجودها بهذا المعنى ولعل مراد افلاطون بوجودها وجودها بهذا المعنى  
أنت تعلم ان هذا التوجيه خلاف المشهور وان لم ينكر أحد وجود الماهية المجردة بهذا  
المعنى ولو كان كذلك لما كان حمل التثنيح (وهل توجد) أي المجردة (في الذهن  
قيل لا) أي لا توجد في الذهن أيضا كما لا توجد في الخارج لانها لو كانت موجودة في  
الذهن لكانت موصوفة بالوجود الذهني فلم تبق مجردة عن جميع العوارض هذا خلف  
(وقيل نعم) توجد في الذهن لان العقل يلاحظ الشيء بدون ان يلاحظ معه شيء آخر  
ولاشك ان تلك الملاحظة وجود ذهني ومجردة عن العوارض ولا يتصور هذا في الخارج  
لان الذهن طرف الخلط والتعريف بخلاف الخارج (وهو) أي وجودها في الذهن  
(الحق) فانه (لاحجر) أي لا منع (في التصورات) حاصله ان وجود الماهية  
المجردة في الذهن حق لانه لا منع لتصور العقل فهو يتصور كل شيء حتى يتصور رقيقته  
فلا مانع للعقل من ان يتصور المجردة عن جميع العوارض مطلقا بان يلاحظها مع راء عنها  
وان كانت متصفة في نفس الامر بواحد منها ألا ترى ان العقل يحكم ان المجردة وجودها  
محال في الخارج فلم يتصورها كيف يحكم عليها قال في الحاشية هل توجد المجردة في  
الذهن قيل لا توجد لان وجودها في الذهن من العوارض وقيل توجد لان الذهن يمكنه  
تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات فلا يمنع ان تعقل الماهية  
المجردة وقيل ان شرط تجردها من الامور الخارجية وجدت وان شرط تجردها مطلقا فلا  
توجد انتهى فالحق وجود المجردة في الذهن اذا قيل ان الوجود الذهني ليس من عوارضها  
وثابت لها في نفس الامر من دون ان يعتبرها العقل متصفة به والافكار ترى فتأمل فانه دقيق  
﴿فصل﴾ (معرف الشيء ما يحتمل عليه) أي على الشيء (تصورا) أي تحصيل  
لا فائدة للتصور التحصيلي وهو يحصل صورة غير حاصلة كما في التعريف الحقيقي (أو تفسير)  
أي لا فائدة للتصور التفسيري وهو الالتفات الى الصور الحاصلة في الذهن ثانيا كما في التعريف

اللفظي . فان قلت ان التعريف ~~يكون~~ فيه تصور محض والحل يقتضي التصديق فكيف عرف المصنف رحمه الله تعالى المعرف بما يحصل على الشيء . قلت ايراد الحل لكشف تعريف المعرف لان الحل مقصود فيه بالذات وانما المقصود فيه التصور المحض والحل ليس مقصود فيه فإيراد الحل بهذا الهج لا يضره ( والثاني ) أي التصور التفسيري التعريف ( اللفظي ) كما يقال في تعريف الغضنفر الاسد ( والاول ) أي التصور التحصيلي التعريف ( الحقيقي ) كما يقال في تعريف الانسان الحيوان الناطق ( فيه ) أي في الحقيقي ( تحصيل صورة ) سواء كان بالكنه أو بالوجه ( غير حاصلة ) تصريح بما علم ضمنا ( فان علم وجودها ) أي وجود الصورة في الخارج فان الوجود المعتبر في الحقيقي المقابل للاسمى هو الوجود العيني ( فهو ) أي التعريف ( بحسب الحقيقة والا ) أي وان لم يعلم بوجودها في الخارج سواء كان موجودا أو معدوما ( فهو بحسب الاسم ) قال في الحاشية وجود الصورة في الخارج كما هو المراد مبني على ما هو التحقيق من ان حصول الاشياء انما هو بأنفسها في الذهن وبأعيانها لا بأشباحها وأمثالها وما في الآداب الباقية من انه مبني على اتحاد العلم والمعلوم بالذات فيدل على عدم علمه بالفرق بين هاتين المسألتين وذلك عجيب وبالجملة المراد من المعلوم في مسألة الاتحاد انما هو الصورة الذهنية لا الحقيقة الخارجية كما لا يخفى على المتدرب وقد أشرنا اليه في صدر الرسالة وان كنت في ريب فأرجع الى موضع تحقيقه من كتب السلف انتهى قوله بوجود الصورة الخ جواب سؤال مقدر تمرير السؤال ان الصورة ما يحصل من الشيء في الذهن فكيف يصح ان المراد بقوله فان علم وجودها وجود الصورة في الخارج اذا الصورة لا وجود لها فيه فأجاب المصنف بان وجود الصورة في الخارج كما هو المراد مبني على ما هو التحقيق من ان حصول الاشياء بأنفسها في الذهن فما وجد في الذهن يكون متحدا مع ما وجد في الخارج بحسب الماهية فهذا الاعتبار قيل بوجود الصورة في الخارج وأجاب عنه صاحب الآداب الباقية بان المول بوجودها فيه ما يناء على حمل الصورة على ذي الصورة أو على ما هو التحقيق من اتحاد العلم والمعلوم بالذات وتغايرهما بالاعتبار والا فالوجود فيه انما هو ذو الصورة لا هي وأشار المصنف الى رده بقوله وما في الآداب الباقية الخ حاصله ان القول بالابتناء على اتحاد العلم والمعلوم يدل على عدم علم صاحب الآداب الباقية بالفرق بين مسألة الاتحاد وبين مسألة حصول الاشياء بأنفسها ولذلك عجيب لان المعلوم في مسألة الاتحاد انما هو الصورة الذهنية فاما من حيث هي

معلوم ومن حيث القيام علم لا الحقيقة الخارجية كما يدل عليه كتب السلف وفي مسألة حصول الاشياء تكون الصورة الذهنية عين الحقيقة الخارجية فابن هذا من ذلك فالقول بانحداد المسائلتين يدل على الغفلة عن الفرق فظهر ان بناء القول بوجود الصورة في الخارج على حصول الاشياء بانفسها لا كما قال صاحب الآداب الباقية أنت خبير بان الصورة كما يطلق على الصورة الذهنية كذلك تطلق على نفس الشيء من حيث هو كما هو المفهوم من كتب السلف ولا شك ان المعلوم ليس هو الصورة الذهنية ولا الخارجية بل هو نفس الشيء مع قطع النظر عن العوارض الذهنية والخارجية فبني مسألة انحداد العلم أيضا يمكن عينية الصورة الخارجية فالمسئلتان متلازمتان والبناء على واحد منهما يستلزم البناء على الآخر فمن أين يلزم عدم العلم بالفرق بينهما ما لم تعجب أعجب فافهم وتلخيص المقام ان التعريف على قسمين الاول حقيقي وهو ما فيه تمصيل صورة غير حاصلة والثاني لفظي وهو ما لا يكون فيه تمصيل صورة بل يكون فيه التعلق الى الصورة الحاصلة في الذهن ثانيا كما في تعريف الفضنفر بالاسد فان صورة الاسد كانت حاصلة لنا لكن انا اورد في تعريف الفضنفر يلتفت اليه ثانيا والحقيقي على قسمين تعريف بحسب الحقيقة ان كان تمصيل صورة غير حاصلة علم وجودها في الخارج كالحيوان الناطق في تعريف الانسان وهو قد يكون بالكنه وقد يكون بالوجه وتعريف بحسب الاسم ان كان تمصيل صورة غير حاصلة لم يعلم وجودها في الخارج سواء وجدت فيه أو لم توجد كتعريف العنقاء بالطائر المخصوص الذي عدم وجوده بدعا نبى من الانبياء وهو أيضا أعسم من ان يكون بالكنه أو بالوجه فكل واحد منهما يكون حدا ورسما تاما وناقصا فترتق أقسام التعريف الى التسعة أربعة للتعريف الحقيقي بحسب الحقيقة وهي حد ورسم وكل منهما تام وناقص وأربعة للتعريف بحسب الاسم وهي حد ورسم وكل منهما تام وناقص والقسم التاسع اللفظي والتعريفات للامور الاعتبارية كالوجود والامكان والوجوب من قبيل التعريف بحسب الاسم وعند البعض قد يكون من الحقيقة أيضا وأراد بما علم وجوده أعم من الوجود الخارجي ومن الوجود النفس الامري فبعد العلم هذا الوجود يكون من الحقيقة (ولا بد ان يكون المعرف) بالـكسر (أجلى) من المعرف بالفتح لانه لو تساوى بالتمصيل افادة أحدهما بالاخر كما يشهد به الواحدان (فلا يصح) أى التعريف (بالمساوى معرفته) أى يكون معرفة أحدهما مساويا للمعرفة الاخر ولا يكون أجلى وأظهر من الاخر لما عرفت ولا يصح ان يكون مساويا في الجهالة بحيث اذا جهل أحدهما

جهل الآخر كتعريف المتضايقين بالآخر نحو تعريف الاب بمن له الابن وتعريف  
 الابن بمن له الاب فانهما يعقلان معا ولا يمكن تعقل أحدهما بدون الآخر (ولا) يصح  
 التعريف (بالأخفى) أى بما هو خفى غير ظاهر مثل ظهور المعرفة كما يقال النار  
 اسطقت فانار أظهر من الاسطقتس والتعريف انما يكون للكشف وايراد الاخفى مناف  
 للكشف لا يورد في التعريف (ولا) بد (ان يكون مساويا) للمعرف • فان قلت  
 قد سبق ان المعرفة لابد ان يكون أجلى من المعرفة وهذا يدل على كونه مساويا له فيلزم  
 المناقاة بين القولين • قلت المراد بالمساواة ههنا المساواة في الصدق بحيث كلما صدق  
 عليه المعرفة صدق عليه المعرفة وما مر من كونه أجلى المراد أجلى في المعرفة بان تكون  
 معرفته أظهر بالنسبة الى معرفة المعرفة لافي الصدق فاندفع المناقاة (فيجب الاطراد  
 والانعكاس) يعنى اذا شرط التساوى بين المعرفة والمعرفة فيجب كون التعريف مطرعا  
 ومنعكسا أى مانعا وجامعا فعنى الاطراد متى صدق المعرفة صدق المعرفة بالفتح  
 فيلزمه المنع ولهذا يفسر الاطراد بالمنع ومعنى الانعكاس متى اتنى المعرفة اتنى المعرفة  
 بالفتح ويلزمه الجمع ولهذا يفسر به (فلا يصح) التعريف (بالاعم) من  
 المعرفة (ولا الاخص) منه لشرط التساوى فيه وفقد فيها والمقصود من التعريف  
 التمييز والكشف والاعم لا يفيد التمييز لان تصوره لا يستلزم تصورا لخاص والاخص أقل  
 وجودا من الاعم فكان أخفى منه فكيف يصلح لتعريف الشئ وكشفه ولا حاجة الى  
 اخراج التعريف بالمباين نحر وجهه عن تعريف المعرفة فان الاعتبار فيه الحمل على المعرفة  
 كما عرفت والمباين لا يكون محمولا أو يقال ان الاعم والاخص مع قر بهما الى الشئ بالنسبة  
 الى المباين لما يصلح لتعريفه فالمباين بالطريق الاولى لا يكون صالحا (والتعريف  
 بالمثال تعريف بالمشابهة المختصة) هذا جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان كثيرا  
 ما يعرف الشئ بالمثال وهو قد يكون أخص كقول النحويين الاسم كز يد والفعل كضرب  
 وقد يكون مباينا كقولك العلم كالتور والجهد كالفطنة وتعريف الرجل الشجاع  
 بالاسد فكيف يصح تعريف المعرفة بما يحتمل لان المباين غير محمول مع انه قد يكون  
 معرفا وكيف يصح قوله ولا يصح بالاخص لان المثال قد يكون أخص ويكون التعريف به  
 كما عرفت نحر بالجواب ان التعريف بالمثال ليس تعريفًا بالمباين والاخص اذ ليس المراد  
 منه التعريف بنفس المثال بل المراد تعريف ذلك الشئ بخصوصية محتصة له باعتبار المقايسة  
 وهي المشابهة المختصة بالمثال فصارت تعريفًا بالخاصة وهو رسم ومحمول عليه ومساو له في

الصدق لأخص ولا مابين والاستاذ المحقق قدس سره بين السؤال بالمابين فقط والاولى ما بينت لما عرفت ولعله ترك الأخص لظهوره . فان قلت الوصف الذي بالمشابهة بين المثال والممثل مشترك بينهما لا اختصاص له لاحدهما والمشابهة من الطرفين فكيف يكون التعريف بهاتمرىفاً بالخاصة . قلت مشابهته لذلك غير مشابهته ذلك بهذا فيكون التعريف بهاتمرىفاً بهذا الاعتبار واعترض عليه قدوة العرفاء وعمدة العلماء صاحب المعامات السنية والمراتب العلية جدى أحد عبد الحق قدس الله سره وأفاض علينا بركانه ومبوضه بانه لا يخفى عليك ان المشابهة هي المشاركة في وصف فينشد لا يغفلوا ما ان يكون المثال مساوياً للمثل أو أعم أو أخص أو مابيناً على الثلاثة الأخيرة فالوصف اما مساوياً لثال أو أعم أو أخص وإما ما كان يحتمل ان يكون مساوياً للمثل أو أعم منه أو أخص ولا شك انه على الأخير بن لا ينتج المطلوب وادعاء المساواة في حيز الحفاء كما لا يخفى على المتأمل فالاولى ان يقال التعريف بالمثال ليس تعريفاً حقيقة بل يطلق عليه مباحة فتفكر انتهى كلامه وقال البعض ان في التعريف بالمثال قد يكون مجرد الالتفات والاحضار فينشد صار تعريفاً لفظياً بالقول بكونه من الرسوم على الاطلاق غير صحيح الا ان يقال التعريف اللفظي لا يجوز بالأخص أيضاً فانهم ( والحق جوازه ) أى جواز التعريف ( بالأعم ) لان الأعم أيضاً بمنزلة الشئ عن بعض ماعداء ولم يتعرض للأخص مع ان الامتياز أيضاً يحصل به لان الأخص لا يكون مرآة لاحتوائه الا من حيث انعكاسه بالأعم والأخص فرد من الأعم وهو شامل له دون العكس فيمكن ان يلتفت بالأعم الى الأخص دون العكس ولا يخفى عليك ان التصور يحصل منهما واما التمييز التام لا يحصل الا بالمساوى . فان قلت هذا ينافي لما مر من شرط المساواة في التعريف اذا الأعم ليس مساوياً في الصدق للأخص فالتسنى شرط التعريف واذا طأت الشرط فالتسوى فكيف يصح التعريف بالأعم . قلت ان المتأخر بن شرطوا المساواة في التعريف ولم يجوزوه بالأعم واختار المصنف أولاً مذهب المتأخر بن ورجع عنه في التجوز الى مذهب القدماء نظراً الى انه يكفي للتعريف امتياز المعرفة عن بعض أعيانه والأعم مفيد لهذا الامتياز والمساواة تماشيت للمعرفة التام الذي هو مصدر المعرفة عن جميع ماعداء والمتأخرون لما نظروا الى ان الأعم لا يفيد هذا الامتياز التام لعدمه ولم يجوزوا التعريف به وشرطوا التساوى وانت تعلم ان هذا الشرط يخرج التعريف بالتفصيل بعيد فانهم ( وهو ) أى التعريف ( حدد ) ان كان ( المميز ) المذكور في التعريف

( ذاتيا ) من الداتيات كتعريف الانسان بالناطق ( والا ) أى وان لم يكن المميز المذكور ذاتيا له بل من الموارد ( فهو ) أى فهذا التعريف ( رسم ) كتعريف الانسان بالضاحك ( تام ) أى فالمعرف تام سواء كان حسدا أو رسما ( ان اشتل ) أى المعرف ( على الجنس القريب ) كتعريف الانسان بالحيوان الناطق وبالحيوان الضاحك فالاول حسد تام والثاني رسم تام ( والا ) أى وان لم يشتمل على الجنس القريب سواء اشتمل على الجنس البعيد أو لم يشتمل على الجنس أصلا بل على المميز فقط ( فناقص ) أى فالمعرف ناقص سواء كان حسدا كتعريف الانسان بالجسم الناطق أو بالناطق فقط أو رسما ناقصا كتعريف الانسان بالجسم الماشي أو بالجسم الضاحك أو بمش فقط ( فالحد التام ما اشتمل على الجنس والفصل القريين ) كالحيوان الناطق ( وهو ) أى الحد ( الموصول الى الكنه ) أى يحصل به كنه المحدود لان حقيقته ليست الا هو فخطا الحدية الاشتغال على الذاتى المميز والرسمية الاشتغال على العرض كذلك ومناط التامة الاشتغال على الجنس القريب فما كان منهما ما اشتمل على الجنس القريب يكون تاما سواء كان حسدا أو رسما وان لم يكن كذلك فهو ناقص سواء كان مشتملا على المميز فقط كتعريف الانسان بالناطق أو بالضاحك أو مع الجنس البعيد أو مع العرض العام فكلها ناقص الا ان المشتمل على الذاتى يسمى بالحد الناقص وما سواه بالرسم الناقص فالمركب من الفصل والخاصة والمركب من الجنس والعرض العام معا ليس معرفا واحدا أو يقال انه داخل فى الرسم الناقص فافهم ( ويستحسن تقديم الجنس ) هذا بيان الترتيب فى التعريف بالجنس والفصل فالمستحسن فيه تقديم الجنس على الفصل بان يقال الانسان حيوان ناطق لا بان يقال ناطق حيوان وان كان هذا أيضا مفيدا بالكنه وجه الاستحسان ان الجنس أعم والأعم أظهر عند العقل من الخاص والفصل خاص مخصص للأعم وتقديم الأظهر أحسن والتميز بعد الابهام الذواطوع للنفس ويسهل الانتقال منه الى ما ينتقل اليه وما قاله البعض من وجوب التقديم فى الحد التام زعماء منه ان الجنس يحصل بالجزء الصورى والفصل جزء صورى فلو آخر لم يبق حسدا تاما ليس بشئ اذ ليس للحد التام جزء خارج عن الجنس والفصل سواء كان مقدما أو مؤخرا وليس للترتيب دخل فى الحدية ليلزم من انتفاؤه عدم بقاءه ( ويجب ) فى الحد التام ( تقييد أحدهما ) أى الجنس والفصل ( بالآخر ) بان يقيد الجنس بالفصل ويحصل منهما صورة واحدة مطابقة للمحدود ضرورية ان الانتقال انما يحصل

بها ( وهو ) أى الحد التام ( لا يقبل الزيادة والنقصان ) بان قد يكون زائدا وقد يكون ناقصا لان الحد التام عبارة عن جميع الذاتيات بحيث لا يشذ شئ عنها فكيف يقبل الزيادة والنقصان . فان قلت ان تعريف الانسان بالحيوان الناطق حد تام وكذا تعريفه بجسم تام حساس متحرك بالارادة ومدرك للكلى والجزئى أيضا حد تام ولا شك ان هذا زائد على الاول . قلت هذه الزيادة فى اللفظ فقط ولا اعتبار لها لان الحيوان الناطق عبارة عن مجموع ما ذكر وليس شيئا خارجا زائدا على الحيوان الناطق وأما الحد الناقص فانه يقبل الزيادة بان يذكر فيه الجنس البعيد بمرتبة أو مرتبتين وفصلان أو يذكر فيه واحد والرسم التام والناقص كلاهما يقبلان الزيادة والنقصان لتعدد الخواص وكثرتها فيجوز ان يذكر فيها كلها أو بعضها ( والبسيط لا يحد ) هذا بيان ان ما يذكر في تعريف البسيط ليس حذاه لان البسيط لا يكون له جزء والتحديد انما يكون بالاجزاء فالبسيط لا يحد ( وقد يحد ) هذا بيان ان البسيط وان لم يكن له حد في نفسه لكن يجوز ان يدخل في حد الآخر ويحد به فقال قد يحد به أى فى بعض الصور يحد بالبسيط كما يحد المركب من الجنس العالى الذى هو البسيط كالانسان المركب من الجوهر وغيره والجوهر جنس عالى بسيط داخل في تحديده الانسان وفى بعض الصور لا يحد به أيضا كما لا يحد كالواجب فانه لا يحد لكونه بسيطا ولا يحد به لعدم دخوله في تحديده الغير اذ لا يتركب منه شئ ( والمركب يحد ) لتحقق مناط التحديد وهو الاجزاء فيه وتركبه منها ( ويحد به ) أيضا كالنوع المتوسط وهو الجسم الناحى فانه يحد لتركبه من الاجزاء ويحد به الغير أيضا وهو الحيوان لتركبه منه ( وقد لا يحد به ) أى قد يكون المركب بحيث لا يدخل في تحديده الغير لعدم تركبه الغير منه فالنوع السافل لانه مركب فى نفسه وليس الغير مركبا منه فالمركب محدود والبسيط ليس كذلك وفى المحدودية سواء اما الرسم فكل ما يكون له خاصية لازمة بينة ويكون كسبيا يكون مرسوما والا فلا ( والتحديد الحقيقي ) بحيث يعرف كنه الاشياء الموجودة ولا يستقرىب فى ان هذا كنهه ( فى الواقع عسير ) مشكل اشكالا تاما لا يقدر عليه البشر ولا يعلمه كما حققه الاخلاق القوي والقدر أو من أفاض هو عليه وهو صاحب القوة القدسية والقلب المنور لان الحقيقة لا تعرف الا بالجنس الواقعى والفصل الواقعى وعرفانها بحيث لا يستقرىب واشتباه متمذر ( فان الجنس مشبه بالعرض العام ) لان كليهما عدم شامل له ( والفصل مشبه بالخاصة ) لان كليهما خاص مختص بميز الشئ ( والفرق )





بهذا الاعتبار) أى اعتبار الكثرة (معنى المحدود المعقول) من معنى طبيعة واحدة (لكن اذا لوحظ الى ايهام أحدهما) أى أحد الجزئين (فقد أحدهما بالآخر متضمنا) ذلك الآخر (فيه) أى فى أحدهما (ووصف توصيفا) بحيث يجعل أحدهما موصوفا والآخر صفة (لأجل التحصيل والتقويم) أى لان يحصل هذا الشئ ويصير ماهية مقومة (كان) أى الحد (باعتبار هذه الملاحظة شيئا مؤديا) أى موصلا (الى الصورة الوجدانية التى للحدود كاسبانها) أى لهذه الصورة الوجدانية (مثلا الحيوان الناطق في تحديد الانسان) الذى قيد فيه أحدهما بالآخر على وجه التوصيف (يفهم منه) أى من هذا الحيوان الناطق بالتركيب التوصيفى (شئ واحد هو بعينه الحيوان الذى ذلك الحيوان بعينه الناطق) بحيث لا فرق بينهما (كما ان العقد الجلى) أى ما يفيد صفة السكوت (مثل زيد قائم يفيد) أى ذلك الحمل (الصورة الانحدادية التى للموضوع مع المحمول فى الخارج) هذا نظير المطلوب فى حق ان الصورة الوجدانية فى العقد الجلى كما لا تحصل من الموضوع والمحمول بدون اعتبار الحكم واتحاد أحدهما مع الآخر فى الخارج كذلك الصورة الوجدانية للحدود من الحيوان الناطق لا تحصل بدون اعتبار التوصيف على النحو المذكور (الا ان هناك) أى فى العقد الجلى (تركيبا خبريا) ليس أحدهما قيدها للآخر بل محمول عليه (ففيه) أى فى تركيب خبرى (حكم ثبوت المحمول) للموضوع أو سلبه عنه (وهنا) أى فى الحد (تركيب قبيدى) ليس أحدهما محمولا على الآخر بل قيده (يفيد) ذلك التركيب (تصوير الاتحاد فقط) تلخيص الكلام فى بيان طريق التحديد وتأديته الى المحدود بان الجنس وان كان مبهما بالنظر الى الفصول العارضة وبالنظر الى الانواع المركبة منه ولا يمكن تحصيله وتحققه حقيقة بدونهما فان التحقق والوجود لا يكونا بدون التبيين ولما كان حصوله ورفع ايهامه بهما كان تحقق الجنس فى الذهن أيضا بهما ولكن التصور لما تعلق بكل شئ تعلق بالجنس المنفرد أيضا فحينئذ يكون له فى الذهن وجود منفرد من حيث التعقل لا من حيث التحصيل لانه لا يحصل له فى الذهن ولا فى الخارج بدون اقتران الفصول فالذهن يخلق له من حيث التعقل وجودا منفردا ثم يضيف اليه زيادة كالفصل لاعلى ان لزيادة خارجة عن الجنس لاحقة به كالصورة بالنسبة الى المادة والبياض بالنسبة الى الجسم حتى يكون الجنس شيئا فى نفسه والزيادة شئ آخر يضاف اليه كإلى الصورة والبياض بل بحيث

( ٢٣ - م أول )

يقيد الذهن الجنس بهذه الزيادة لتحصيل الجنس والتعين به فكان الجنس متضمنا لهذا  
المعنى وهذا المعنى مندمج فيه قبل لحاظ الاندماج والتضمن اذا صار الجنس محصلا لم يكن  
شيئا آخر اذ بهذا التحصيل صار معين لا مغيرا اذ في مرتبة الاقتران يكون الفصل  
عينه فكيف يغيره فالفرق بين المحد والمحدودان في مرتبة الحد كثرة بالفعل لتركبه  
من عدة معان وهو الجنس والفصل وكل منهما غير الاخر بهذا الاعتبار ضرورة  
ان الجنس له وجود بالفعل والفصل له وجود آخر ولا يحصل أحدهما على الآخر ولا  
على المجموع لان مناط الحمل هو الاتحاد وهما كل واحد منهما مغاير للآخر ولا يكون  
الحد بهذا الاعتبار عين المحد والحاصل في العقل لانه واحد والحد كثير لكن اذا لوحظ  
ان الجنس مبهم لا يحصل له بذاته ما لم يقيد بالفصل واذا قيد به صار محصلا به ومتحدا  
مع بحيث ينضم وتوصيفه به لاجل التحصيل والتقويم فصار حينئذ شيئا موصلا الى  
الصورة الوجدانية للحدود ويصير عينه كالحيوان الناطق في تحديد الانسان انه شيء  
واحد هو بعينه الحيوان الذي هو بعينه الناطق لان الحيوان ليس له وجود وتحصل في  
الذهن سوى وجود الناطق وتحصل له عنه حينئذ صار امتحدين فيكون مؤديا الى الصورة  
الوجدانية المعبر عنها بالانسان فحاله كحال العقد الخلي في زيد قائم في ان هذه القضية كما  
تكون مرآة للمحكى عنه وتكون المرآة فيها مركبة مفصلة والمرئي واحد بالوحدة الحقيقية  
كذلك الحد مركب مفصل موصل الى الكنه الذي هو متحد بالوحدة الحقيقية  
وليس الفرق بين العقد الخلي والتقيدى الابان العلم في الاول تصديقي وفي الآخر تصوري  
وهناك تركيب خبري يصح السكوت عليه وههنا ليس كذلك فلا فرق بين الحد  
والمحدود الا بالاجال والتفصيل ( فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا  
هو الحد الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا هو المحدود ) وههنا  
اشكال وهوان الحيوان اذا وصف بالناطق وكان الناطق صفة له والصفة متقومة  
بالموصوف وتكون بعد تحصيله فيلزم ان يكون الحيوان محصلا للناطق لا العكس ويكون  
حاصلا قبله لانه فكيف يصح قول المصنف رحمه الله تعالى وصف الجنس توصيفا لاجل  
التحصيل والتقويم أى لاجل تحصيله الفصل لانه كان مبهما فاذا انضم اليه الفصل صار  
محصلا لان توصيفه به يقتضى العكس بناء على قولهم بتقويم الصفة بالموصوف الا ان يقال ان  
الناطق ليس وصفا قائما بالحيوان حقيقة وان كان بحسب التركيب اللفظي وقع وصفا بل  
هو جار مجرى الصفة في ان الموصوف كما يخص بالصفة كذلك الحيوان كان مبهما

فإذا انضم اليه الناطق صار مخصصاً لانه صفة وموصوف حقيقة ليلزم المخصص ويل  
الجنس متضمن للفصل والفصل متضمن معه ومنه مج فيه . فان قلت ان الفصل خارج  
عن الجنس غير داخل فيه وخاصة له فكيف يصح قول المصنف متضمناً فيه لان التضمن  
لا يكون الا في الجزء . قلت هذا القول على طور المحققين الزاعمين باتحاد الجنس والفصل  
في مرتبة الاقتتران فالفصل كانه مندرج في مرتبة ذات الجنس لاتحاده معه وتخصله به واما  
على طور غيرهم فيقال المراد بالتضمن هو كون الفصل من الجنس كجزء منه كما ان الجزء  
يحصّل به الكل كذلك الفصل ودخل في تحصيل الجنس فصار مشاركاً للجزء في الوصف  
المطلق وان كان بين التحصيلين فرق فان التخصيل في الجزء بحسب الذات والوجود وفي  
الفصل بحسب الوجود فقط واستعمال لفظ التضمن على كلا التقديرين لا يخلو عن  
التسامح وقد بسط الاستاذ قدس سره في شرحه هذا المقام غاية البسط فان شئت فارجع اليه  
( فاندفع شك الرازي ) هذا تفريع على التحقيق المذكور وشارة الى ان بهذا التحقيق  
اندفع شك الامام الرازي ( وهو ان تعريف الماهية اما بنفسها او بجميع أجزائها وهو )  
أي جميع الاجزاء ( نفسها ) أي نفس الماهية ( فالتعريف تحصيل الحاصل ) أي  
تحصيل ما هو حاصل قبل التعريف ( او بالعوارض ) أي يكون تعريف الماهية  
بالعوارض ( ولا علم بالحقيقة الا العلم بالكنه ) لان غيره لا ينكشف به الشيء حقيقة  
فلا علم له ( والعوارض ) أي الامور الخارجية العارضة لها ( لا تعطيه ) أي لا  
تعطى الكنه ولا تفسيده فلا تعرف بها الماهية فبطل التعريف حاصله ان الامام الرازي  
ذهب الى بديهية التصورات كلها بوجهين الاول ما عرف اوائل التصورات من ان  
المطلوب ان كان مشعوراً به يلزم تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعوراً به يلزم طلب  
المجهول المطلق وقد مرجعوا به فيما سبق فلا تعييده والثاني بهذا الشك حاصله ان التصور  
لو كان كسبياً يحصل من المعرفة فالمعرفة اما عين المعرفة وتعريفه بنفسه او بجميع  
أجزائه وجميع الاجزاء نفسه فالتعريف حينئذ يكون دورياً ويلزم تحصيل الحاصل لان  
المعرفة يكون حاصل قبل المعرفة بالفتح ولما كان نفس المعرفة بالفتح وهو حاصل بعد  
المعرفة بالكسر فكان ما هو حاصل قبل حاصله بعد وهو تحصيل الحاصل لان الحصول  
لذات واحدة لا يتعدد فالحصول الذي حصل به قبل هو الحصول الذي حصل به بعد فيلزم  
تحصيل الحاصل بحصول واحد وهو محال فانه يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو دور واما  
غير المعرفة فيثبت ان يكون التعريف بالعوارض الخارجية عن المعرفة بالفتح فلا يحصل به

ذات المعرفة أصلاً فإن العارض لا يفيد كنهه المعروف وإن أردت تحصيل وجه  
المعرف فهو ليس بعلم له حقيقة وينسب هذا التعريف إليه أيضاً ويجرى الترتيد فيه بأنه  
أما إن يكون عينه أو تمام اجزائه فيحصل الحاصل أو عارضه فيبطل بعمام وكذا الحال  
إذا كان التعريف ببعض الاجزاء لانه لا يفيد الماهية أيضاً لانها عبارة عن تمام اجزاء  
المعرف ( فالاقسام بأسرها باطلة ) فبطل التعريف وانتفى الكسب في التصورات  
( ومن ههنا ) أى من هذا الشك ( ذهب الامام ) الرازى ( الى بديهية التصورات  
كلها ) وقال ليس شئ من التصورات بمكتسب وحاصل الدفع اختيار الشق الثانى وهو  
التعريف بجميع الاجزاء ولا نسلم ان جميع الاجزاء عينه بمعنى انه ليس بينه وبين  
المجموع تغير أصلاً بوجه من الوجوه حتى بالاعتبار أيضاً ليلزم المحذور اذ فى الاجزاء  
تلاحظ الكثرة وفى الماهية لا تلاحظ الكثرة فالمعرف جميع الاجزاء فى مرتبة التفصيل  
والمعرف هو الماهية التى هى عبارة عن الاجزاء باعتبار الاجمال ومرتبة الاجمال حاصلة بعد  
التفصيل ومغايرة له بالاعتبار فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا الدور فمجموع التصورات  
المتعلقة بالاجزاء تفصيلاً هو الحاصل الموصول الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء  
اجمالاً وهو المحدود فاندفع شك الرازى . قال فى الحاشية ومن ههنا يعلم انه لا فرق  
بين علم الشئ بالوجه وبين العلم بوجه الشئ وقد تصدى بعضهم للفرق بينهما فان قصد  
الفرق بالذات فالتصدي تصديق والا فالفرق بالاعتبار لا ينكر انتهى وقد وجدت فى  
أكثر النسخ هذه الحاشية مكتوبة على هذا المقام وليس لها ربط بحسب الظاهر مع  
الكلام وما وقع فى نفسى وان لم يطمئن به قلبى والصواب عندى ان الرازى بين فى تعريف  
الماهية ثلاث احتمالات نفسها باجزائها والعوارض فالاول اشارة الى العلم بكنهه  
والثانى الى العلم بالكنهه بقى العلمان علم الشئ بالوجه وعلمه بوجهه فاشار اليهما بقوله أو  
بالعوارض ولم يبين بان يكون التعريف بالعوارض من حيث كونها مراًة للملاحظة  
كما يكون فى علم الشئ بالوجه أو بالعوارض نفسها من غير كونها مراًة للملاحظة كما فى  
العلم بوجه الشئ فن ههنا تعلم انه لا فرق بين علم الشئ بالوجه وبين العلم بوجه الشئ فى  
انه لا يفيد الشئ اذ حقيقة العلم بالوجه وان كان الانتقال فيه الى الشئ لكن ليس علمه  
حقيقة بل علم للوجه اذ لو كان فرقاً لبيته وقد تصدى بعضهم للفرق المذكور بينهما كما  
تصدى السيد الراهد أيضاً فى حاشيته على الحاشية الجلالية فان قصد الفرق بالذات  
فالتصدي غير مفيد وتصديق محض لما علمت من انه لا فرق بينهما الا باعتبار وان قصد

الفرق الاعتباري فالفرق ظاهر لكن لا يفيد المطلوب وهو حصول الشيء حقيقة .  
 لا يخفى عليك ان العلم بوجه الشيء ليس قسما آخر سوى العلم بالوجه لا بالذات ولا  
 بالاعتبار لان العلم بوجه الشيء ان كان المعلوم فيه وجه ذلك الشيء فقط بدون ذلك الشيء  
 فلا علم له أصلا فيكون علما بكنهه وان علم به ذلك الشيء أيضا فهذا هو العلم بالوجه ولا  
 يقال ان العلم بالوجه يكون الوجه فيه مرآة الملاحظة ذلك الشيء وفي العلم بوجهه لا يكون  
 مرآة بل من حيث انه وجه من الوجوه فحصل علم الشيء باعتبار وجهه لا ناقول لامعنى  
 انه وجه من وجوهه الا انه يتعمل به الى ذلك الشيء ويلتفت اليه ويعلم به لكونه وجهه  
 فهذا هو معنى المرآة وان لم يلتفت اليه فلا علم له أصلا وحينئذ يكون علما للوجه فقط  
 وعلم الوجه فقط علم بكنهه فافهم فانه دقيق ثم اطلمت بعد هذا التحرير على حاشية  
 مكتوبة على بعض الشروح تقلع عن الشرح الغير المشهور في ربط هذه الحاشية المنهية  
 بالكلام بان ما قيل من ان العلم بالوجه لما اعتبر فيه المرآة فيفيد الشيء أيضا واما العلم  
 بوجهه فكلا لفقدان مناط الافادة فيه أعني حديث المرآة وهذا هو الفرق بينهما كما  
 لا يخفى سخافته كما فصله المصنف في منهيته بهوله ومن ههنا يعلم انه لا فرق بين علم الشيء  
 بالوجه والعلم بوجه الشيء اذا لو ارض كلها سواء كانت المرآة فيها ملحوظة أم لا لا يفيد  
 شيئا أصلا كما عرفت آنفا فالفرق المسطور من الجباء المنتشر في البحث الثاني التعريف  
 اللفظي وهو التعريف الذي يقصده به بيان ما وضع له اللفظ من حيث انه موضوع له  
 بلفظ أظهر مرادف كتعريف الفضنفر بالأسد (من المطالب التصورية) لامن  
 المطالب التصديقية كما زعم البعض فالتعريف اللفظي يحصل به التصور أيضا . فان  
 قلت ليس فيه تحصيل صورة غير حاصلة فكيف يحصل من المطالب التصورية  
 . قلت فيه احضار صورة من بين الصور المخزونة معدة من التصور على سبيل التسامح  
 الا اذا ثبت انه يحصل التصور ثانيا في المدركة فافهم (فانه) أي التعريف اللفظي  
 (جواب ما) أي يقع في جوابه بأنه اذا سئل عن شيء بما بأن يقال ما الفضنفر مثلا فيجواب  
 بالأسد فكل ما (هو جواب) كلمة ما (فهو) أي فهذا الجواب (تصور) هذا  
 دليل لكونه من المطالب التصورية حاصلة ان التعريف اللفظي يقع في جواب ما مثلا  
 اذا سئل عما الفضنفر يقع في جوابه انه أسد وما يكون لطالب التصور كما علمت فكل ما يقع  
 في جوابه يكون تصورا فالتعريف اللفظي الواقع في جوابه أيضا يكون تصورا وهو المطلوب  
 والدليل على وقوعه في جواب ما انه لو لم يصح وقوعه لايتم التعليق على تقديم مطلب ما

الاسمية على ما عدا ما به ما لم يفهم معنى اللفظ لم يمكن التصديق بوجوده ولا طلب حقيقته ؛  
ولا التصديق بالمماهية المركبة لجواز ان يفهم معنى اللفظ بالتعريف اللفظي فلا يقتضى  
تقديم مطلب ما الاسمية واما اذا كان اللفظي ايضا من مطلب ما ما لتعليل تام فانه حينئذ لا  
يفهم معنى اللفظ الا من مطلب ما فصار مقدا على جميع المطالب وهو المطلوب فيتم  
التعليل ويرد عليه ان التعريف الاسمي مطلب ما الاسمية وبه يفهم معنى اللفظ لا  
بالتعريف اللفظي فانه بعد تصور معنى اللفظ فلزم ان يكون اللفظي داخل في مطلب ما يتم  
التعليل ايضا ولا يجاب بان الاسمي هو اللفظي فانه سهو وبناء على علم عدم الفرق بينهما  
ومنشأ هذا السهو انهم قد أطلقوا الحق في مقابل اللفظي وقد أطلقوه مقابل الاسمي  
فزعهم ان الاسمي هو اللفظي مع ان بينهما بونا بعيد الان اللفظي لا يكون فيه تحصيل صورة  
غير حاصلة بل تميز صورة من بين الصور المخزونة والاشارة اليها حتى يلوح ان اللفظي  
بازائها وفي الاسمي يكون تحصيل صورة غير حاصلة لكن لم يعلم وجودها فاین اللفظي  
من الاسمي والجواب عنه ما ثبت التصور في التعريف اللفظي ثانيا في المدركة وان كل  
معقولا لكن ليس عليه دليل قطعي فافهم ( ألا ترى اذا قلنا الغضنفر موجود فقلنا  
المخاطب ما الغضنفر ) ولم يفهم المخاطب معناه فيسأل عنه ( ففسرناه ) أى الغضنة  
( بالاسد ) حينئذ وصل للمخاطب تصور معناه ( فليس هناك ) أى في هذا النفس  
( حكم ) ليكون تصديقا فيكون تصورا وهذا تأييد لكونه تصورا حاصله ان التعريف  
اللفظي يكون تفسير المعنى اللفظ ويقع جوابا للسؤال عن معناه عند عدم فهمه واذا  
بلغنا مراد يفهم معناه وحصل للمخاطب تصور المعنى يكون من المطالب التصور  
وليس فيه حكم على شئ ليكون من المطالب التصديقية ( نعم بيان موضوعية اللفظ  
جواب هل هذا اللفظ موضوع لمعنى بحث لفظي يقصد اثباته بالدليل في علم اللغ  
هذا جواب دخل مقدر تقرير الدخول ان اللفظي كما يكون فيه تفسير اللفظ كما  
يكون فيه تبين ان هذا اللفظ مثلا لفظ الغضنفر موضوع لمعنى وضع له لفظ الا  
فيقع في جواب هل هذا اللفظ موضوع لمعنى فقل انه موضوع للاسد فوجد فيه  
بانه موضوع فصارت تصديقا تحريرا للجواب ان بيان موضوعية اللفظ من المب  
اللفوية التي يقصد اثباتها بالدليل في علم اللغة وليس له تعلق بالمنطق والكلام هه  
يكون من المباحث المنطقية ففهم موضوعية اللفظ لا يضر كونه من المطالب التصو  
في المنطق ولو كان من المطالب التصديقية يضره وليس كذلك ( فمن قال انه

التعريف اللفظي ( من المطالب التصديقية ) يفهم منه موضوعية اللفظ للمعنى ( لم يفرق ) هذا القائل ( بينه ) أى بين التعريف اللفظي ( وبين البحث اللفظي اللغوي ) حاصله ان التعريف اللفظي دائر بين التصور والتصديق بموضوعية اللفظ للمعنى فباعتبار التصور يكون من العلوم العقلية وباعتبار التصديق يكون من البحث اللغوي لا من العلم التصديقي فن قال انه من التصديق اشتبه عليه التعريف اللفظي بالبحث اللغوي ولم يفرق بينهما بان اللفظي تكون فيه اعادة المعنى وامادة دفع تردد الخطاب في ان هذا المعنى المعلوم هل يوضع هذا اللفظ له وهو بحث لغوي يقصده اثباته بالدليل وليس بهذا الوجه تعريف اللفظي . فان قلت مقصود هذا القائل ان ما آل التعريف اللفظي ومرجه التصديق لانه ينصكر كونه من التصور ومن مطلب ما . قلت في البحث اللغوي التصديق مقصود وليس مقصود في التعريف اللفظي وحصول التصديق مع التعريف اللفظي وفهمه فيه لا يوجب ان يكون مرجعاه ولا يرجع جميع اقسام التعريف الى التصديق لحصوله فيها فالغرض في التعريف اللفظي ليس تصور المعنى من حيث ان اللفظ موضوع له بل الغرض نفس تصور المعنى من حيث انه معنى اللفظ بان تكون الحشية تحليلية لاقييدية والتصديق الحاصل فيه لا يتعلق بالغرض بالذات بل هو ضمنى فافهم . المبحث الثالث مثل المثل . بفتح الميم والياء المثلثة بمعنى الحال ( المعرف ) . بالكسر ( كمثل ) أى كحال ( نقاش ينقش شبحا ) أى صورة في اللوح ( والتعريف الحقيقي تصوير ببحث ) ليس فيه شيء آخر سوى التصوير ( لا حكم فيه ) أى في هذا التصوير أصلا . حاصله ان حال من يأتي بالتعريف كحال النقاش في انه كما ينقش النقاش شبحا في اللوح ويكون هذا الشبح مرآة للالتفات الى ذى الشبح كذلك من يأتي بالتعريف ينقش في ذهنه صورة المعرف بالكسر وتكون هذه الصورة مرآة للمعرف بالفتح أى لحصوله في الذهن عند القاءه والالتفات اليه عند المتأخرين . ففى النقش ليس الا التصور والبحث كذلك في التعريف أيضا لا يكون الا التصور والبحث وليس فيه حكم ولا فرق بينهما الا ان من يأتي بالتعريف ينقش في ذهنه صورة معتقولة والنقاش ينقش في اللوح صورة محسوسة هذا اذا اراد بالمعرف من يأتي بالتعريف لا المعنى الاصطلاحي المنطقي واما على تقدير معنى الاصطلاحى فالتشبيه باعتبار ان النقش كما يعرف به ذوالشبح كذلك المعرف بالكسر يعرف به المعرف بان يحصل به صورته أو يلتفت اليه وليس فيه شيء آخر سوى هذا التصوير والالتفات فلا حكم فيه والا لكان تصديقا



لا تصور اننا اذا قلنا الانسان حيوان ناطق لا يقصد به الحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا بل أردنا أن يتوجه الذهن الى الانسان الذي يعلم توجهه من الوجود ليكون تصوره على وجه اتم واكمل ( فلا يتوجه عليه ) أى على المعرف ( شئ من المنوع ) أى من المنع والنقض والمعارضة هذا تقر به على عدم الحكم فيه حاصله أنه اذا لم يكن في التعريف حكم ولا يكون الا التصور بالبحث فلا يجوز ان يمنع أو ينقض أو يعارض بشئ اذا لا بد لها من الحكم فكما ان النقاش اذا أخذ ان يرسم في اللوح نقشا لم يتوجه عليه منع بل لم يكن له معنى كذلك الحاد في صورة التعديل لم يتوجه عليه شئ فلا يصح ان يقال لن الانسان لانسلم ان يكون حيوانا ناطقا انه بمنزلة أن يقال للكانت لانسلم كتابتك ( نعم هناك أحكام ضمنية ) هذا جواب سؤال مقدر تقر بر السؤال انه اذا لم يكن في التعريف حكم أصلا ولا يتوجه عليه المنوع فلا يصح المنع على كون التعريف مطردا ومنعكسا وكونه حادا وغير ذلك مع أنهم يجوزون منع هذه الاحكام فحصر الجواب ان التعريف وان لم يكن فيه أحكام صريحة لكن فيه أحكام ضمنية تفهم منه من جهة ان من يأتي بالتعريف فقد قصد التعريف الكامل منه بحيث يحصل تمييز المعرف عن غيره تمييزا تاما كاملا بتمام الذاتيات بحيث يدخل فيه جميع افراده ويخرج منه غير ما فكاكه يدعي ان هذا التعريف حداثا جامع مانع ففى التعريف توجد أحكام ضمنية مثل ( دعوى الحدية والمفهومية والاطراد والانعكاس الى غير ذلك ) مثل دعوى الاوضعية وغيرها ( فيجوز منع تلك الاحكام ) الضمنية المفهومية من التعريف لان منع التعريف نفسه لانه ليس فيه حكم أصلا ليتوجه المنع اذا لمع طلب الدليل على حكم فيقال لانسلم ان الحيوان الناطق يكون حادا للانسان وكذا يتوجه النقص ببيان الاختلال والمعارضة بتعريف آخر لا يتوجه الاعلى الحسد الحميتى فان التعاند انما يتحقق فيه اذا لا يكون شئ واحد حقيقتان لانه من الممتنعات ( لكن العلماء أجمعوا على ان منع التعريفات لا يجوز ) هذا سؤال تقر به ان الدعاوى الضمنية المفهومية في التعريفات يقتضى جواز منع التعريفات باعتبار هذه الدعاوى ومع ان علماء السلف اتفقوا على عدم جوازها فاجاب بقوله ( فكانه ) أى اجماع العلماء ( شريعة نسخت ) أى بطلت ( قبل العمل بها ) أى بهذه الشريعة حاصل الجواب ان اجماع العلماء على عدم جواز المنع على التعريفات مع اقتضاء الدعاوى الضمنية المفهومية فيها جواز المنع عليها بمنزلة شريعة نسخت ورفعت عن البشر قبل وقوع العمل بها كايحباب خمسين صلاة على الامة فى ليلة المعراج ثم

نسخت باستدعاء النبي صلى الله عليه وسلم بمشورته موسى صلى الله عليه وسلم شققن فعل  
الامة المرحومة كما جاء في الحديث فكان إيجاب خمسين صلاة بحسب الظاهر مصلحة  
وقبل العمل بها نسخت لاجل مصلحة أخرى وليس هذا تناقضاً كذلك الظاهر وان  
أجموعاً على عدم جواز المنع عليها مطلقاً بحسب الظاهر لكنهم يمسد الفكر كما وجدوا فيها  
أسكماً ضمنية جواز المنع عليها من جهة هذه الأحكام فالتجوز وعدم التجوز من  
جهتين فلا تناقض بين القولين والذي ظهر لي في توجيه التشبيه بالنسخ أنه إذا كان حال  
ظاهر التعريف كحال نقض النقاش فكما أنه ليس المقصود فيه الانتقال إلى ذي التبع  
المنقوش لا غير كذلك ظاهر التعريف لا يقتضي الانتقال إلى المعرف وتخصيله في  
الذهن أو التفاته إليه لا شيء كتحريم الدعاوى بحسب المنع عليها فيجوز المنع بحسب المعاري  
كشرعية نسخت قبل العمل بها باعتبار عدم العمل عليها بحسب الظاهر كما وجبت خمسون  
صلاة باعتبار ما أعطى الله في الأقوياء من القوة الكاملة على العبادات الشاقة ثم نسخت  
إذا أظهر الرسول ضعف الامة وعدم امثال الضعفاء بالأداء والمحافظة عليها نظراً إلى حال  
أكثر الناس وشفقة عليه فنسخت الخمسون صلاة و بقيت الخمس فكذلك العلماء لما تفكروا  
في التعريف وجدوا فيه الدعاوى لحكمها وبجواز المنع عليها ثم أجمعوا بحسب النظر إلى  
ظاهر حاله على عدم التجوز لأن ظاهره ليس إلا التصوير البحت وليس مشتتاً على  
الدعوى أصلاً ليتحمل المنع وأما الاشتغال بتعريف الشيء بالذاتيات أو بالعرضيات فلا  
يصح فيه الشخص إلا أن يحصر منع مسقطها على الشيء ما لم يدعى أنه صادق عليه أو أنه جنس  
أو فصل له أو ما إذا كان المقصود بإيراد الذاتيات التصوير البحت بأن يقتل بمصورها في  
الذهن إلى حصول المعرف أو التفاته إليه فلا ماسخ للمنع فافهم قال في الحاشية قال  
المحقق الدواني في الحواشي الجيد يستلزم جريان جميع الأحكام الواردة على التعريف  
محتاجة إلى الإثبات فيمكن في جوابها المنع كما صرح به القوم وصاحب الآداب الباقية  
لما يقف على ذلك فقال ما قال انتهى قال صاحب الآداب الباقية المنع لما يمكن  
له اختصاص بواحدة من تلك الدعاوى صارت كلها قابلة له بجزئية البطلان كانت  
أو مطرودة الصحة فالتنقض الذي هو دعوى البطلان مع هذه القابلية هل هو لاغضب من  
غير ضرورة ونس عليه المعارضة مشتملة على الدعاوى فالحق الذي هو أحق بالاتباع إن  
يتعين المنع في هذا المقام وإن لم يقل به أحد من الاعلام انتهى كلامه فظهر من كلامه أن  
المنع غير مختص بهذا المقام لأنه يجري في كله كما يظهر من كلام المحقق لأن المنع لو جرى

فيما يجري النقض فايراد النقض فيه غصب المنصب لانه ترك المنع وأورد النقض وأبطلوا  
 عنه ان الغصب انما يبطل اذا كان المذاكر على منصب ورجع عنه واختار مناصبا آخر  
 في مذاكرة واحدة مثل استعمال المستدل الى المانع وبالعكس في أثناء المذاكرة الواحدة  
 وأما اذا كان الحكم قابلا للتعويض واشتغل بدعوى البطلان ولم يشتغل بالمنع فهذا ليس بغصب  
 ولو كان غصبا فليس بباطل فافهم ( نعم ينتقض بإبطال الطرد ) وهو التلازم في الثبوت  
 أي كلما صدق عليه الحد يصدق عليه المحدود وبالعكس وانتقاضه بان يقال لا طرد  
 في هذا الحد فانه يصدق على ما لا يصدق عليه المحدود ( و ) ينتقض بإبطال ( العكس )  
 وهو التلازم في الانتفاء أي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود وبالعكس  
 فانتقاضه بإبطاله بان يقال لا عكس فيه فانه لا يصدق على ما يصدق عليه المحدود فالطرد  
 هو المنع واذا لم يكن التعريف مانعا انتقض حكم الكلية الاولى والعكس هو الجمع واذا لم يكن  
 جامعا انتقض حكم الكلية الثانية ( مثلا ) وفي هذا اللفظ إشارة الى ان النقض ليس  
 يختص بالطرد والعكس كما قيل بل يجري في غيره أيضا أي انه يمكن بيان اختلال  
 التعريف فيما سواه بان يقال ان هذا التعريف ليس بأوضح بل هو مساو له في المعرفة  
 والجهالة فينتج النقض على دعوى الاوضعية فلم يكن مختصا بهما والحق ان النقض بمعنى  
 التخلف في التعريفات لا يظهر الا في الطرد والعكس واختصاصه جاء بهذه الجهة واذا  
 أريد بمعنى الإبطال لا يختص بواحد منهما ويجري في الكل فافهم ( والمعارضة )  
 وهي إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم ( انما تصور في المحدود الحقيقية  
 الثامة ) دون غيرها من التعاريف ( اذ حقيقة الشيء ) مثلا الانسان ( لا تكون  
 الا واحدا ) وهو الحيوان الناطق لامتناع الخدين لشيء واحد حتى اذا قيل هذا  
 معارض بان الانسان حيوان كاتب فلو سلم ان يكون حد الانسان يبق الحيوان  
 الناطق حدا فصار خلاف ما يدعى الخصم وأما الحد والناقصة فيجوز الاختلاف فيها  
 بحسب مرتبتها ( بخلاف الرسوم ) فان المعارضة لا تجري فيها اذ يجوز ان يكون  
 لشيء واحد رسوم متعددة باعتبار ذلك بعض الخواص دون بعض فايراد المعارض رسما  
 آخر لا يضار الرسم الاول حتى يلزم عدم بقائه رسما اذ يجوز ان يكون الاول والثاني رسمين  
 لشيء واحد ولا ضير فيه \* المبحث ( الرابع ) اللفظ المفرد لا يدل على التفصيل أصلا  
 وليس مدلوله الا الاجمال وان عبر بالتفصيل في بعض اللغات لان المفرد لا يخلو من ان  
 يكون مدلوله بسيطا أو مركبا فعلى الاول عدم دلالة على التفصيل ظاهر لعدم وجود

الاجزاء التي هي الموقوف عليها التفصيل واما على الثاني وان كان فيه اجزاء لكن لا ينتقل من اللفظ المفرد الى الاجزاء الا بالمعاطا الواحداني اذ الوضع الواحد في المفرد موسع للاجزاء فلا يدل حيث اذ ايضا على التفصيل فعلم ان المفرد لا يدل على التفصيل أصلا . فان قلت ان العدم مفرد مع انه يعبر عنه في الفارسية نابودن فدل على التفصيل وهو معتبر في اللغة العربية . قلت لا يفهم من لفظ العدم في اللغة العربية نابودن بالتفصيل وانما يفهم بالاجال اذ لما لم يوجد في اللغة الفارسية لفظ مفرد له فسر به بالمركب لان التركيب معتبر في مفهومه كما ان لفظ العشق يدل على معناه اجمالا وفي الفارسية لا يعبر الا بالتفصيل بدوسقي بسبار وفي العربية ايضا يعبر بالهبة المفرطة ( والا ) أي وان لم يكن كذلك بل دل على التفصيل ( لجواز تحقق قضية آحادية ) لان المفرد لما دل على التفصيل جاز الانتمال من اللفظ المفرد الى معنى الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية فنحقت القضية بلفظ المفرد وهذا هو القضية الاحادية المتحققة باللفظ الواحد وهو خلاف ما تقرر عندهم من ان القضية منحصرة في الثنائية والثلاثية ويرد عليه انه ان اراد بجواز التحقق التجويز العقلي أي يجوز العقل تحقق القضية باللفظ المفرد فذلك غير ممكن لان صيغة الفعل وتفعيل اذ لم تكاف بدلالة الهمزة على المتكلم الواحد والنون على المتكلم مع الغير ينتقل منها الى معنى القضية مع كونها على هذا التقدير مفردا وان اراد التجويز الوقوعي بمعنى انه يلزم تحقق القضية الاحادية في الواقع والاستعمال فعدم تحقق القضية باللفظ المفرد لا يدل على انه لا ينتقل من المفرد الى المعنى المركب التفصيلي أصلا لجواز ان ينتقل الى المعنى التفصيلي سوى القضية من التوصيفي والاضافي وغير ذلك فان عدم التحقق في نوع لا يستلزم عدم التحقق مطلقا لجواز ان يتحقق في نوع آخر . ولك أن تقول مراد المصنف ان الاستمرار التام يدل على ان المفرد لا تفصيل فيه أصلا ولا يدل على المعاني المركبة بالتفصيل فلو جاز نادلا انه على التفصيل لجوزنا تحقق قضية آحادية ايضا لان نسبة المفرد الى جميع المعاني المركبة المفصلة على السواء عند الاستمرار فتجوز بعض أنواع التركيب في المفرد دون بعض ترجيح بلا مرجع واذا جازنا البعض يصح تجويز الكل فيه ويجوز معنى الموضوع والمحمول والنسبة في المفرد بوجوب تحقق القضية الاحادية وهو باطل فلا يجوز فيه التفصيل أصلا وهذا هو المطلوب ( ومن هنا ) أي من أجل ان المفرد لا يدل على التفصيل أصلا ( قالوا المفرد اذا عرف بمركب ) أي وقع المركب في تعريفه ( تعريفا

لتعقبا) لعدم الحقيق والايلازم دخول التركيب فيه ( لم يكن التفصيل المستفاد من ذلك المركب ) الواقع في تعريف المفرد ( مقصودا ) لان التعريف اللفظي اهما يدل على ما يدل عليه المعرف من غير فرق فلو كان التفصيل مقصودا وجعل مرآة لمعنى واحد لا قلب التعريف اللفظي تعريف حقيقة افتعريف المفرد بالمركب اهما يكون ضرورة عدم وجدان الالفاظ المفردة المرافقة له . لا يقال يجب وزان يكون مرآة للاحضار فقط فلا يكون حقيقيا لان الحقيق يكون مرآة للتفصيل . لا نأقول الاجال والتفصيل في الاحضار سيان في كفى الاجال ويكون التفصيل لغوا غير مقصود وهو المطلوب . قال الشيخ الاسماء والكلم في الالفاظ نظير المحقولات التي لا تفصيل فيها ولا تركيب ولا صدق ولا كذب حاصله ان حال الاسماء والكلم في الالفاظ كحال المعاني المعقولة المفردة في انه كما لا تفصيل ولا تركيب ولا صدق ولا كذب في المعاني المفردة المعقولة لعدم الاجزاء فيها كذلك لا تفصيل في الالفاظ المفردة وكما ان المعاني المفردة لا يميل فيها الصدق والكذب كذلك الالفاظ المفردة لا يفهم منها الصدق والكذب فهذا انتظير في عدم فهم التفصيل منها لان السلب بينهما على السواء اذ سلب التفصيل وغيره في المعاني عقلية وفي الالفاظ استقرائي ( بل لا يفيد المعنى ) بل للترقي معناه ان المفرد لا يفيد المعنى فضلا عن الدلالة بالاجال والتفصيل فانهما مرتبان بعد اعادة المعنى والمراد بالافادة الافادة الاولى ابتداء واما في المرتبة الثانية فلا تنكر افادته ( والا ) أي وان لم يكن كذلك بل افاد المعنى ( لزوم الدور ) ودليله ما قال في الحاشية لان الدلالة موقوفة على العلم بوضع اللفظ للمعنى وهذا العلم موقوف على العلم بالمعنى توقف الكل على الجزء فلو كان العلم بالمعنى موقوفا على الدلالة لزم الدور وقد ينتقض بالمركب وجواب بالفرق انتهى قوله وقد ينتقض بالمركب الخ حاصله ان هذا الدليل يجري في المركب ايضا بان علم الوضع فيها ايضا من شرط الدلالة وعلم المعنى سابق عليه فيلزم الدور فيه كما يلزم في المفرد فيلزم ان لا يكون المركب ايضا دالا على المعنى هذا خلف قوله وجواب بالفرق الخ حاصله ان بين المفرد والمركب فرقان علم المعنى في المركب اهما يتوقف على العلم بوضع مفرداته لا العلم بوضع المركب فلا دور وورد عليه انه لو كنى العلم بوضع المفردات في افادة المعنى المركب لما حصل الاختلاف في المركبات عند توافق المفردات في المعاني مع ان الفرق واضح بين قولنا اكرم موسى عيسى وبين اكرم عيسى موسى الا ان يقال ان الهيئة من احدي المفردات فلا يبي الاتفاق في المفردات

عند اختلاف الهيئة فلذا حصل الاختلاف فافهم ( واعلم أنه ) أى من اللفظ المفرد ( الاحضار ) أى لا يترتب على وضع المفرد للمعنى الا الاحضار فى ذهن السامع والتفاته اليه لانه يحصل منه المعنى ابتداء و يدل عليه اللفظ و يفيد المعنى واذا لم يفد المفرد معنى ( فلا يصح التعريف به ) أى بالمفرد ( الالفاظيا ) أى لا يصح تعريف المعنى المفرد سواء عبر عنه بلفظ آخر أو بلفظه المفرد الموضوع بازائه لا تمرى باللفظ لوجود الاحضار ولا يكون حقيقيا لعدم الامادة تحقيق المقام بحيث يتضح المرام ان وضع المركب للاضافة أى لتعصيل صورة المعنى الغير الحاصل فى الذهن ابتداء ووضع المفرد للاضافة أى لا يحصل معنى فى الذهن ابتداء من لفظه بل مرتبة بالثبوت اليه واليه أشار المصنف بقوله واعلم أنه الاحضار فقط أى لا يفيد المعنى من لفظه والالزام الدوران دلالة اللفظ على المعنى لا تكون الا اذا علم ان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى فيكون علم الوضع سابقا على علم المعنى من اللفظ وهذا العلم لا يكون الا اذا علم المعنى أولا ليوضح اللفظ بازائه و يدل عليه فكان علم المعنى سابقا على الوضع والوضع كان سابقا عليه كما عرفت فكان علم المعنى سابقا على سابقه فصار سابقا على نفسه أيضا فيلزم الدور وهو تقدم الشيء على نفسه . لا يقال السابق على الوضع علم المعنى نفسه والمسبوق علمه من اللفظ فاختلاف الجهتان فلا يكون المسبوق سابقا من جهة واحدة ولا متقدما على نفسه بهذه الجهة فلا يلزم الدور . لانا نقول كلامنا فى حصول المعنى من اللفظ ابتداء بمعنى انه ما كان حاصله فى الذهن أصلا فيحصل من اللفظ فيه فنفس حصوله يكون بعد الوضع وتوقف علم الوضع على علم المعنى يقتضى نفس حصوله قبله فيتوقف نفس حصوله على نفسه وهذا هو الدور وتقتضى بالمرسبات بان هذا الدليل يجرى فى المركبات أيضا اذا علم الوضع فيها أيضا من شرط الدلالة وعلم المعنى سابق عليه فيلزم الدور كما فى المفرد فهذا يقتضى عدم دلالة المركب على المعنى وعدم افادته له . ويجب ان علم المعنى فيه على الوجه الكلى يكفى لحصول العلم بالوضع والعلم بالوضع ليس بموقوف على الجزئى الموقوف عليه الذى هو موقوف على الوضع على الكلى وهو ليس بموقوف عليه بل الامر بالمعكس فالموقوف والموقوف عليه متغايران فلا يلزم الدور كما اذا قلنا غلام زيد مشلا تصورنا اطرافه والنسبة بينهما وعلمنا ان الاضافة للاختصاص وانتقلنا عند التلطف الى خصوصية الغلامية لزيد وهذا المعنى خاص حصل فى الذهن ابتداء ولم يحصل له من قبل فالمركب الاضافى أفاد المعنى الجديده وهو موقوف على العلم بالوضع والعلم بالوضع

ليس موقوفا على هذا الخاص بل على عامة الكلي وهو ان الاضافة تفيد الاختصاص لا  
تحتاج في معرفته الى تحصيل علم الجزئيات المفصلة فالموقوف جزئي والموقوف عليه كلي  
فلا يلزم الدور . فان قلت لا دور في بعض المفردات أيضا كمثل ان وضعه عام بلحاظ  
المفهوم الكلي وهو كل محسوس موجود في الخارج والموضوع له هو الجزئيات كثر  
وعمر ووبكر وغير ذلك فلا يشوق العلم بالوضع على المعنى الجزئي بل على الكلي فكيف  
يصح قوله والمفرد لا يقيد المعنى على الاطلاق . قلت ان المراد بالمفرد هو تلك المفردات  
لا يشابه المركب في الوضع النوعي وأما المفرد الذي يشابه المركب في الوضع النوعي كاسم  
الاشارة واسم الفاعل والمفعول وغير ذلك فهو والمركب سميان لا كلام لنا فيه فقلنا  
ان المفرد لا يفيد المعنى ولا يكون التعريف به الا لفظيا وانما منه الاحضار فقط وأما المركب  
اذا عرف بمركب فقد يكون تعريفه حقيقيا وقد يكون لفظيا واذا عرف بالمفرد بمركب  
يكون حقيقيا اذا كان التفصيل المستغاد منه مقصودا وأما اذا لم يكن كذلك يكون لفظيا  
واذا عرف بمفرد يكون لفظيا اذا كان مرادف له والافتناقص هذا مبني على ما قاله الشيخ  
من ان المفرد لا يدل على التفصيل فتفكر وتشكر هذا ما تيسر لنا من شرح القسم الاول  
من الكتاب بفضل الملك الوهاب وأرجو من فضله ومنه أن يوفقني ويسر لي شرح  
القسم الثاني الى آخر الكتاب انه المبسر للصعاب والفتاح للغلقات الابواب وعليه التي  
في كل باب وبه الاختصاص في البداية والنهاية واليه المآب وصلى الله على خير خلقه  
وآله وأصحابه الى يوم الحساب .

﴿ ثم النصف الاول المشتمل على قسم التصورات ﴾

﴿ ويليه النصف الثاني المحتوي على قسم التصديقات ﴾

To: [www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com)