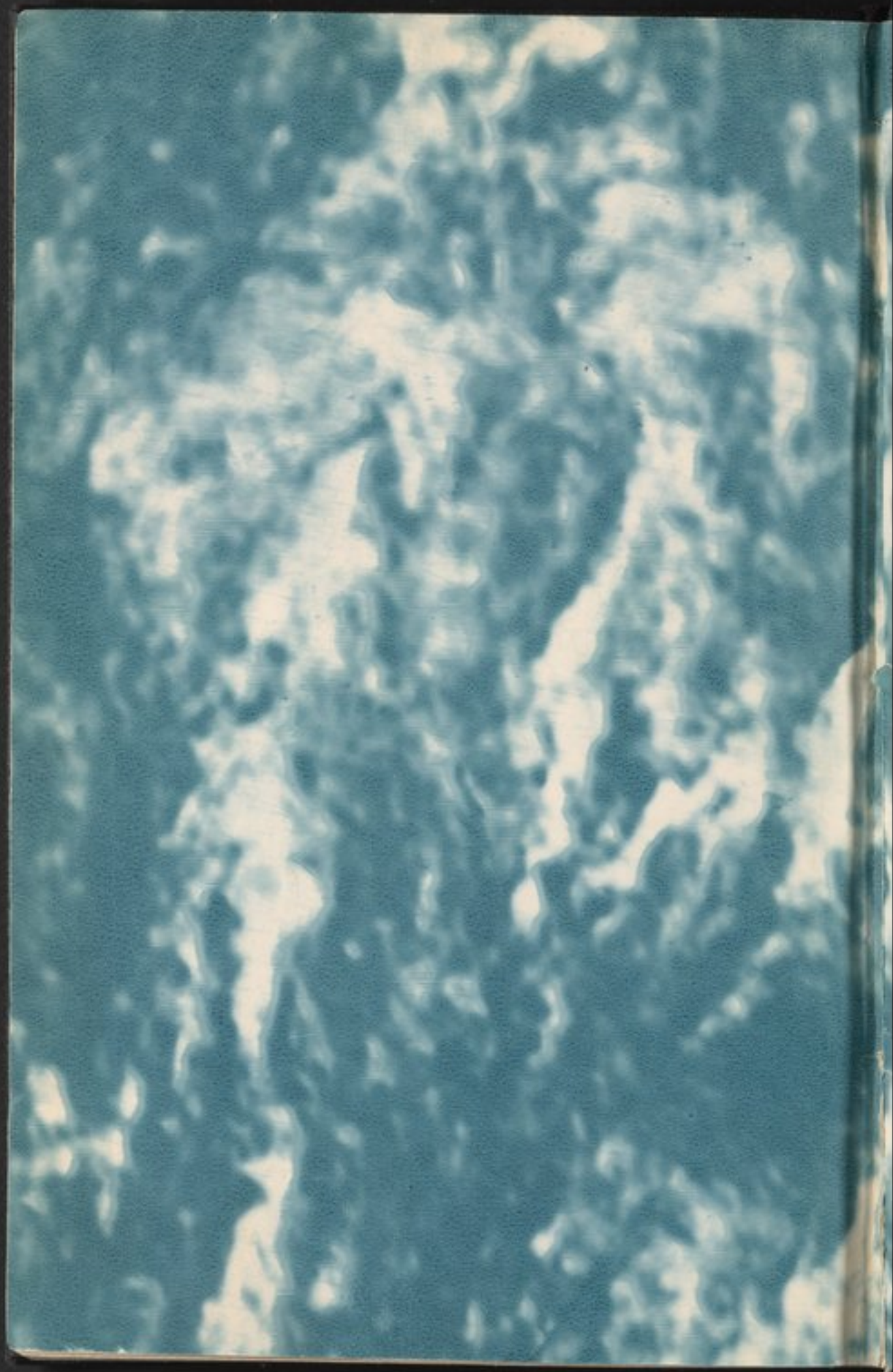


AMERICAN UNIV. OF CAIRO LIBRARY
3 8534 01116 8360





03. B4137 PWT

BC

66

A7

B25

1909

V.1-2

al-Laknawi, Fuḥammad Yūsuf
Kitāb Mir'at al-Shurūḥ.

كِتَاب

مرآة الشروح

للعامة مولى محمد مبین علی کتاب سلم العالم للشیخ محب الله البهاری

157

﴿ الطبعة الاولى ﴾

سنة ۱۳۲۲

علی نفقة أحمد ناجی الجمالی ومحمد أمين الخانجی وشركاه

﴿ الجزء الاول يشتمل علی قسم التصورات ﴾

1909

(طبع بمطبعة السعادة بمصر)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي رفع درجات الأذكياء وجعل منهم أنبياء أصفياء وأولياء عرفاء وحكماء
 عقلاء وخفض منازل الأغبياء حتى صار منهم كفار جهلاء منهمكين في الورطة الظالماء
 والصلاة والسلام على رسوله محمد الذي أخرج الناس من ظلمة الضلالة إلى نور الهداية ومن
 سوء العبادرة إلى حسن الذكوة ومن شر الشقاوة إلى خير السعادة وعلى آله الطيبين
 الطاهرين وأصحابه الكاملين الواصلين رضي الله عنهم أجمعين ﴿ أما بعد ﴾ فيقول
 العبد الضعيف تراب أقدام الفضلاء وحامل نعال العلماء العاصي بأنواع المعاصي الراجي
 راحة ربه القوي الباري المعتم على الله المتين محمد بن نور الله قلبه بنور الصدق
 واليقين ورفقه شفاعته شفيح المذنبين وجوار أول الشافعين وأصحابه عماد الدين في
 أعلى عليين محرمة الأنبياء والمرسلين آمين يارب العالمين ان كتاب سلم العلوم كان
 من أدق المتون المصنفة في المنطق وأضبطها القواعد مغلفة بالانغلاق قدأ كتب عليه
 علماء الآفاق وشرحوه شرحا شروحا محتوية على تحقيقات بدعية وتقيقات مجيبة ولم يلتفتوا
 إلى حيل مطلبه وكشف مقصده وإيضاح معضله وبيان مجمله فهو بعد مستور تحت
 الاستار ولا يطلع على سرائره ذوو الانظار بدون معونة الافكار وقد سألتني في سابق
 الزمان بعض أجلة الخللان من الأحبة الخلمان أن أشرح له شرحا يذلل عويصاته الأبية
 ويسهل طريق الوصول إلى مسأله الدقيقة ليكون نافعا للطلابين ومفيدا للمحصلين واني
 مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة اذا نظرت إلى الحاح المشتغلين بقراءته
 لدى وفر طرغبهم إلى كنت أقدم عليه واذا لمحت إلى حدود طائفة أول قدمهم الانكار
 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 انهم يسوا ولم يصلوا
 إلى ما اقترحوا والمأخ على بعض من له توقد في الذكاء وهو مشهور بين الطلاب من الأذكياء
 ابن أخي وقائم مقام ولدي المدعو بولي الله جعل الله كاسه سماه وبلغه إلى خير مقناه ووفقه
 للاستكمال وحفظه من القيل والقال لم أجدها من اسما في مرامه واجابة التماسه ولا

أعياً باللوم من لثام الاخوان الذين هم سرائر العدوان لان الحق يعلو في جميع الازمان والله المستعان فاختلست من أيام الدرس أياماً معدودة في شهر رمضان سنة ألف ومائتين من هجرة نبي آخر الزمان وكتبت شرحاً بعبارة واضحة وتقريرات كاشفة بحيث يسهل للبتدئين أيام التحصيل الوصول الى مطلبه ويعد المحصلين الى استكشاف معضله وأعرضت عن نقل كثرة الاقوال من كتب الرجال مخافة الاطناب وأغنيت بالاصباح عن المصباح حتى كان هذا الشرح بين الشروح عديم النظير في الكشف والايضاح ومن يطلب الزيادة عليه في هذا الباب فلا يجعل له النظر في هذا الكتاب ولما كان هذا الشرح في غاية الوضوح سميته بـ **بمراة الشروح** وهذا الاسم مطابق للمعناه لان هذا الشرح كاشف لشروح سواء والمرجو من كرام الاخوان الذين ألسنتهم مطابقة للجنان أن ينظروا في هذا الشرح بعين الاحسان فان اطلعوا على الخطأ فصلحوه بالكتاب إذ الانسان مركب من الخطأ والنسيان والصواب في كل باب انما هو من شأن السبعان وعليه التكلان وهو خير من أعان وبه الاستعانة في كل آن * (سبحانه) الضمير راجع الى الله تعالى لكونه مضمراً في الضمير أول شهرته على الألسنة أولد كره في التسمية أو الى الرحمن الرحيم المذكورين أو الى المسيح الذي يفهم من السبعان في القاموس سبحان الله تنزيهاً لله تعالى من الصاحبة والولد وهو تعالى منزه ومقدس عنهما وعن جميع العيوب والنقصان والسبعان منصوب على المصدر حذف فعله وجوباً قياساً وهو سبحاً أي يرى الله تعالى من سوء براءة وانما حذف الفعل لقصد الدوام والثبات وأقيم المصدر مقامه وأضيف الى الفاعل وأما اذا قيل انه مضاف الى المفعول فيكون تقديره سبحته سبحاناً وأسبحه سبحاناً أي أنزهه وأبرؤه عن سوءه ونقول في حقه انه منزه ومقدس من جميع العيوب والنقائص ومتصف بجميع الكمالات وعند البعض اسم بمعنى التسبيح الذي هو التبرئة قال سيبويه سبحت تسبيحاً وسبحاناً فالمصدر التسبيح وسبحاناً اسم يقوم مقام المصدر وقد يستعمل عاملاً فيقطع عن الاضافة ويمنع من الصرف فاقيل انه لا علم للتسبيح والامنع من الصرف كعثمان ليس بشيء لانه اذا كان عاملاً يكون غير منصرف لا محالة نعم ههنا لوجه لهذا الاحتمال لانه في حال العمومية يكون مقطوعاً عن الاضافة وههنا مضاف والقول بزيادة من في * سبحان من عنقمة الفاخر * خلاف الظاهر وتقدير المضاف اليه تكلف على ان تقدير المضاف اليه لا يكون الا بالبناء على الضم وبتعويض التنوين في المضاف وليس ههنا شيء منهما فأمل ولا يلزم بايراد هذا الأسلوب الجديد مخالفة الحديث الوارد في التعميد لأن الجراظها الصفات الكمالية للمحمود وهو حاصل ههنا ولا يجب اتباع كتب السلف

وللناس فيما يعيشون مذاهب * والاتباع بكلام المجيد حاصل لانه تعالى ابتداء سورة بنى
 اسرائيل . سبحان الذي أسرى بعمده ليلا . وغيرها با براد التسبيح في أوائلها ويسبح له كل
 شئ من المخلوقات في السموات وفي الارض حتى الأشجار والأحجار والنباتات . كما قال الله
 تعالى . وإن من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم . يعنى كل شئ ينزه الله تعالى
 مما هو من لوازم الا . كان وتوابع الحدوث بلسان الحال حيث تدل بامكانها وحدثها على
 الصانع القديم الواجب لذاته جل وعلا ويجوز ان يحمل التسبيح على المشترك بين اللفظ
 والدلالة لاسناده الى ما يتصور منه اللفظ والى ما لا يتصور منه وعليهما عند من جوزا تطلق
 اللفظ على معنييه والظاهر ان التسبيح في الانسان وغيره من الحيوانات بلسان المقال وفي
 النباتات بلسان الحال وتسبيح الحمى في مجازات النبي صلى الله عليه وسلم مشهور ومعروف
 لا يخفى * (ما أعظم شأنه) هذه الجملة وقعت موقع الحال من الضمير في سبحانه أى مقولا 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 وندرة وقوعه كذلك
 يكون بتعيره فيه وعجزه عن ادراك كنهه ولا شك ان عقول العقلاء عاجزة عن احاطة شأنه
 تعالى ولسان الواصف المطرى قاصر عن اظهار عظمة شأنه فهو جدير بهذا التعجب وهذا
 المجز عن الادراك كما قال أمير المؤمنين على بن نينا وعليه السلام المجز عن ادراك الادراك
 ادراك والبحث عن سر الذات إثرا كما قيل انه لا يناسب المقام لفساد المعنى ليس بشئ نعم
 التعجب بالمعنى الاول يوجب الفساد ويحتمل أن يكون استفهاما يستفاد منه التعجب نحو
 . الحاقه ما الحاقه . أى أمره وشأنه لا يدرك بسهولة بدون إطلاع الله تعالى لنا عليه واخباره به
 والشأن في القاموس الخطب والأمر قال الله تعالى . كل يوم هو في شأن . أى كل وقت يحدث
 أشخاصا ويجدد أحوال على ما سبق به قضاؤه وفي الحديث من شأنه ان يغفر ذنبا ويفرج
 كربا ويرفع قوما ويضع آخرين والشأن ههنا منصوب لكونه مشابها للمفعول لمجيئه بعد أفعال
 المشابهة لفعل مضمرفاعله فوقعه موقع المفعول فانتصب انتصابه فامبتدأ مع كونه نكرة عند
 سيويه والأخفش على أحد قوليه اذ التعجب انما يكون فيما جهل سببه فالتنكير يناسبه 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 كالفاعل له والمنصوب بعده كالمفعول وقال الأخفش في القول
 الآخر ما واصله والجملة بعدها صلتها والخبر محذوف أى الذى جعل الله تعالى أعظم الشأن
 موجود وشئ عظيم ثم نقل الى انشاء التعجب وانمى عنه معنى الجعل فجاز استعماله في التعجب

عن شئ لئلا يخيل وقوعه بجعل الجامع نحو ما أقدره وما أعلمه والتفصيل في الرضى (لا يحد)
الظاهر انه حال من الشأن لقر به والحد منتهى الشئ كذا في القاموس فعنا ان شأنه تعالى ليس
له منتهى لانه لا تعطيل له كما زعم اليهود في يوم السبت في كل وقت له شأن وشؤنه لا تعد ولا
تحصى لا يحيطها عقل ولا يجوز لها درك وليس صفته لأن الجملة في حكم النكرة والشأن معرفة
لانه مضاف ويحتمل الحال من الضمير الراجع الى الله تعالى وما قيل ان الغالب في الحال الانتقال
من ذى الحال فسلم لكن لما قال أو لا سبحانه فعلم انه منفرد عن تغير الاحوال لانقصان فيه
فحاله لا ينتقل عنه أو يقال معناه ليس له حد أى طرف لان الاطراف لا تكون الا في المقدار
وهو منزعه عنه ويحتمل الاشارة الى براعة الاستهلال ويكون الحد بمعناه الاصطلاحى وهو
المعرف المركب من الاجزاء الحقيقية فعنا انه تعالى لا يعرف بالاجزاء لانه بسيط ذهنا وخارجا
كما قال المصنف في الحاشية والدليل على بساطته تعالى مطلقا انه لو كان مركبا وله أجزاء
سواء كانت ذهنية أو خارجية فلا يخلو إما أن يكون جميعها ممكنات أو واجبات أو بعضها
ممكنا وبعضها واجب والأول ينافى الوجوب والثانى ينافى التمام الماهية الواحدة منها لان
كل واحد منها يكون ممتازا في نفسه كما هو شأن الواجب ومستغنى عن الآخر فلا يتصور
الاتحاد فيهما ويكون ماهية واحدة وعلى الثالث يكون الممكن محتاجا الى الجزء الواجب
ومعاولا له فلا يكون الواجب الا ذلك الجزء الا الجزء الآخر فكيف يكون مجموعهما واجبا وما
قيل من انه يجوز أن تكون الاجزاء واجبات ويحتاج كل واحد منها الى الآخر في الوجود وهذا
لا ينافى الواجب لان الواجب هو ما لا يكون محتاجا في وجوده الى الأمر المنفصل وأما احتياجه
الى الأمر الداخلى فيجوز انظر الدقيق ليس بشئ لأن مقصود المستدل ان الاجزاء لو كانت
واجبات ففى منفصلة الهوية ومستغنى بعضها عن بعض لأن الواجب لا يحتاج الى الغير فكل
من الأجزاء منفصل عن الآخر وغيره وان كان داخلا في المجموع فتجوز احتياج المجموع الى
الأمر الداخلى فيه لا يقتضى تجوز احتياج كل منها الى الآخر لان العاقل لا يقول باحتياج
الواجب الى غيره المنفصل عنه واذا لم يحتاج أحد الاجزاء الى الآخر لم يتألف منها الذات
الأحادية هذا هو المقصود نعم لو قرر الدليل بأنه لو كان الواجب ذا أجزاء لكان محتاجا
اليها وهو ينافى الوجوب فلا شك في ورود هذا البرادو بين التقريرين بون بعيد ويرد
عليه أيضا ان هذا الدليل انما يبنى التركيب الخارجى فقط لان الاحتياج الى الأجزاء
الذهنية ينافى البساطة الذهنية لا الوجوب إلا أن يقال بالاستلزام بين التركيب الذهنى
والخارجى بأن الأجزاء الذهنية منحصرة في الجنس والفصل والأول مأخوذ من المادة

والثاني مأخوذ من الصورة وهما من الأجزاء الخارجية فينشأ يكون التركيب الذهني أيضا
ينافي الوجود لان مصداق حمل الجنس والفصل ونشأ انزاعهما ليس الانفس الموضوع
اذ يعلم بالضرورة ان الشيء الواحد من حيث انه واحد لا يكون منشأ انزاع أمور متعددة
فلا بد من أن يكون في منشأ الانزاع تكثير فيلزم تركيبه في الخارج وهو ينافي الوجود
ويرد عليه النقص بالصفات المتعددة المنتزعة من الواجب تعالى مع انه واحد ولا تكثري ذاته
أصلا وقد يستدل على بساطته بأن وجود الواجب عين ماهيته كما تقر 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 واتحادهما محال لان الاول يكون
داخلا والثاني خارجا فكيف يتحدان وهذا الدليل لا يبطل الا التركيب الذهني على اننا لانسلم
ان كل ما أفاد الوجود فهو مقسم بل المقسم هو الذي يكون خارجا ومفيد للوجود وهما ليس
كذلك فافهم (ولا يتصور) على صيغة المجهول كما هو الظاهر يعني لا يدرك بالكنه ولا بكنهه
أما الاول فلما مر في لا يتحد لانه بسيط لا يتحد به والعلم بالكنه لا يكون الا بالذاتيات والاجزاء
التي تكون مرآة للذات فاذا لم يمكن له تعالى اجزاء لا يكون تصور بالكنه ولا يخفى عليك
أن دليل امتناع تصور بالكنه انما يتم اذا لم يكن حصول الكنه الا بالأجزاء وهو بعد في حيز
الخفاء لجواز أن يكون من خواص الواجب تعالى ما يكون تصور به موجبا لتصور كنهه تعالى
وأما الثاني فلانه عبارة عن تصور حقيقته وماهيته ولما كان التشخص عين ذاته وحقيقته تعالى
كما تقر في موضعه فتصور حقيقته بدون التشخص غير ممكن ومع التشخص الخارجى كيف
يحصل في الذهن لانه حينئذ لا يتخلو إما أن يكون معدوما في الخارج فيقبل العدم وإما أن يكون
موجودا فيه كما هو موجود في الذهن فيقبل التكثر وكلاهما محالان في ذاته تعالى وقد يقال
إن الواجب تعالى غنى بالذات عن الجامع فلو حصل في الذهن يكون متشخصا بالتشخص
الذهني فاذا كان هذا التشخص عين التشخص الخارجى يلزم احتياج الواجب في وجوده
وتشخصه الى المحل فيحتاج الى العلة الجماعلة أو غيره فيلزم أن يكون الشخص الواحد متشخصا
بتشخصين وكلاهما باطلان لان الاول ينافي الواجبية والثاني يوجب التكثر وصيرورة الجزئي
كليا والفرق بتغاير التشخصين في افادة الامتياز باطل لأن التشخص في الشخص البحت هو
المفيد للامتياز عن جميع ما عداه فاذا حصل الامتياز للشيء بالتشخص 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 بشيء لان تغاير

الشخص انما يتصور في الكلّي وأما في الشخصيّ فلا يتصور لما امر لا يقال يلزم من ذلك عدم
 حصول الجزئي مطلقا في الذهن فلا سبيل الى عامه لانا نقول علم الجزئي إما بحصول الماهية
 الكلية في الذهن مع شخص ذهني مماثل للشخص الخارجي أو بالعوارض المختصة به الكاشفة
 له وليس في الواجب ماهية كلية مجردة عن الوجود والشخص الخارجي فلا سبيل الى
 حصوله في الذهن لما امر من المحذورات وأما تصور بالوجه وبوجهه فلا مانع لوجودهما فيه
 تعالى وأما اذقري على البناء للفاعل فعناء لا يحصل له علم ذاته وغيره بحصول الصورة فيه لان
 حصول الصورة يكون في العلم الحسولي وعلمه تعالى بذاته وصفاته وغيره من الممكنات علم
 حضوري لانه لو كان بحصول الصورة يلزم كون الواجب محلا للممكنات فاذا كانت معلوماته
 تعالى غير متناهية يكون لكل منها صورة حاصله في ذاته تعالى قبل وجوده قد يكون أيضا غير
 متناهية على حسب المعلومات ولا يمكن صدورها بالفعل دفعة من الواجب الاحدية الذات
 لا امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي فلا بد من أن تكون الصورة مترتبة بمجموعة غير
 متناهية فيلزم التسلسل المستحيل الباطل يبراهينه فالله تعالى عالم بذاته وصفاته وبالممكنات
 من ذاته وذاته كالصورة العلمية مبدءا لانكشاف جميع ما سواه لا يعزب عنه مثقال ذرة في
 الأرض ولا في السماء وهو العالم الخبير وتفصيل هذا المقام في حاشيتي على الحاشية الزاهدية المعلقة
 على الرسالة المعمولة في التصور والتصديق فارجع اليه فانه يشفي العليل و يروي العليل *
 (لا ينتج) على صيغة المبني للفاعل من باب الافعال معناه اللغوي لا يلد لانه لا بد من المجانسة بين
 الوالد والمولود وليس أحد من الممكنات مماثلا ومجانسا له تعالى ولا يمكن أن يكون واجبا
 لاحتياج المولود الى الوالد وهو ينا في الواجبية . فان قلت قد خرج ناقة صالح عليه السلام من
 الحجر مع عدم المناسبة بين الحيوان والحجر . قلت المناسبة النوعية وان كانت مقصودة بينهما
 لكنهما باعتبار الجسمانية والحقيقة الامة مساويان وأما الواجب والممكن فهما متباينان
 من كل الوجوه لان كل مولود محدث وجسم والواجب قديم وايس بجسم كما ثبت في موضعه
 وأما اذقري على صيغة المجهول فعناء اللغوي لم يولد لان الولادة تقتضي الاحتياج وهو
 متزده عنه ويحتمل أن يكون معناه الاصطلاحي أي لا يحصل بالبرهان كما تحصل النتيجة من
 القياس بل هو برهان على كل شيء ولا برهان عليه يكون مفيدا ومثبتا له ولا يعلم بدونه كما
 لا تعلم النتيجة المطلوبة النظرية بدون البرهان والدلائل الدالة على وجوده كاشفة وموضحة
 لا مقيدة فاندفع ما قيل ان على وجوده برهانا ليا كيف يقال انه لا برهان عليه لانه لا انكار
 للبرهان مطلقا بل لا فادته لوجوده تعالى واحتياجه اليه لانه يدهي فان البعرة تدل على البعير

وأثر الأقدام تدل على المسير فكيف لأندل المصنوعات المحيية والمخلوقات البديعة على العلم
الخير * (ولا يتغير) من العدم الى الوجود ومن الوجود الى العدم لانه أزل وأبدى الآن كما
كان وكما لا تغير في ذاته تعالى كذلك لا تغير في صفاته تعالى لانه واجب من جميع جهاته هذا في
الصفات الحقيقية كالحياة وغيرها ظاهر لان تغيرها يوجب تغير ذاته تعالى وأما الصفات
الاضافية كالعلم وغيره فبأدائها متقررة في ذاته تعالى فكيف تتغير والاي يلزم التغير في مبادئها
وهي في الذات فيلزم التغير في الذات وهو محال والتغير في الاضافيات المحضة كالتأنيث
لا يضر لانه 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 الاوجهه
فيلزم التغير من القبلية الى المعية ومن المعية الى البعدية . قلت هذه القبلية ليست منافية للمعية
عند الحكماء لان 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 يجعل الجاعل ووجهه تعالى
يعنى ذاته قيوم واجب بالذات لا يحتمل الهلاك ولو جعل الضمير عائدا الى الشيء فيكون معناه
كل شيء هالك الاوجهه ذلك الشيء أي استناده الى الله سبحانه وتعالى أي هالك في ذاته من
كل وجه في الأزل والأبد الامن جهة الاستناد الى القيوم الواجب فانه لا يقبل الهلاك * (تعالى)
في القاموس تعالى الارتفاع * (عن الجنس) بالجيم والنون فعناه اللغوي انه تعالى برى عن
الجنس 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 أريد معناه الاصطلاحى أي الجنس المنطقي
فعناه انه ليس لله تعالى جنس ولا فصل لان ما لا جنس له لا فصل له فهذا توضيح لما علم ضمنا في
لا يجد وفيه براعة الاستهلال وليس هذا الكلام مستدرا لان قوله لا يجد بحقل لمعان كثيرة
والتوضيح والتفصيل بعد الابهام في كلام الفصحاء والبلغاء المحترزين عن الاستدراك كثير
قال الأستاذ المحقق في شرحه قد سمعت من الأئمة قدس الله أسرارهم لفظ الحس مقام
الجنس وهو يناسب الجهات لكن لم يحصل البراعة وقال البعض في شرحه بالحاء المهملة والباء
الموحدة لعل معناه ان الله تعالى عن الحس بأن يحبس به ويقيده مكان وزمان * (والجهات)
أي برى عن الجوانب والنواحي والجهات الستة للفوق والتحت واليمين والشمال والقدم
والخلف لان كلها من خواص الممكنات وعوارض الأجسام والله تعالى برى عنها وأما الآيات
الدالة على كونه في السماء فليس المراد منها تعيين وجوده فيه لانه ليس بممكن ولا متعيز بل
المقصود عظمته ورفعته * (جعل الكلبيات والجزئيات) أي خلق الكلبيات والجزئيات

وأخرجهما من بقعة الأيس إلى صفحة الأيس هذا المعنى على تقدير كون الجعل فيه بسيطا وأما إذا كان مؤلفا فصار معناه ان الله تعالى صير الكلليات والجزئيات موجودة لكن لا تساعد العبارة لانه ترك ههنا المفعول الثاني وفي الجعل المؤلف لابد من ذكره فالحق هو الجعل البسيط واليه أشار في الحاشية المنهية وقال فيه إشارة إلى ما هو الحق من القول بالجعل البسيط بمعنى الإبداع أي إخراج الأيس من اللبس اه وجه الإشارة ما عمت آنفا ويستدل عليه بقوله تعالى . وجعل الظلمات والنور . بان الجعل ههنا جعل بسيط بمعنى انه تعالى خالق الظلمات والنور ومبدعها وايس مؤلفا بمعنى التصيير لأن قصره على مفعول واحد لا يجوز بل يجب ذكر كلا مفعوليه وههنا قصر على مفعول واحد فعلم انه بسيط بمعنى الخلق هذا مذهب الاشرافيين فأثر الجعل عندهم هو الماهية من حيث هي هي بالذات والوجود والاتصاف به أثره بالعرض والمشاؤون القائلون بالمؤلف فالأثر عندهم الاتصاف الذي هو مفاد الهيئة التركيبية والشئ الموجود أثره في ضمنه بالذات واستدلوا على مذهبهم بوجوده الأول بان الشئ انما يحتاج إلى الجاعل باعتبار الامكان والا . كان عبارة عن الهيئة التركيبية وهي تساوي نسبة الوجود والعدم إلى الذات ففي ترجيح الوجود على العدم واتصافها به يحتاج إلى الجاعل فالجعل هو الاتصاف والثاني بانه لو لم يكن الجعل مؤلفا يلزم انتفاء الجعل رأسا عن الممكن هذا خلف بيانه ان الجاعل لا يجعل الماهية ماهية والاتلزم المجعولية الذاتية ولا يجعل الوجود لان الوجود انتزاعي وأثر الجعل لابد ان يكون واقعا فلم يبق الاتصاف الماهية بالوجود فيكون هو مجعولا ويتعلق الجعل به ولا ينتفي الجعل رأسا والثالث ان الجعل يستدعي مجعولا ومجعولا اليه وهما متغايران وهذا لا يتصور الا في الجعل المؤلف وكلاهما مردودة أما الأول فبمنع كون الامكان عبارة عن الهيئة التركيبية المذكورة بل هو كيفية نفس تقرر الماهية واحتياجها إلى الجاعل في تقرر ه والثاني بالنقض بالاتصاف فانه أيضا انتزاعي . مع انكم قلتم انه أثر الجعل فما الفرق بينه وبين الوجود . فان قيل ان منشأه عيني فلا يكون انتزاعيا محضا . قلنا ان منشأ الوجود أيضا امر عيني لانه ايس الماهية وهي امر عيني وبالجملة فان الجاعل يجعل الماهية ولا يلزم المجعولية الذاتية لان المجعولية 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 إلى الأيس وهو ليس بمستحيل والثالث فبأنه لا نسلم استدعاء الجعل مطلقا للمجعول والمجعول اليه والتغاير بينهما نعم في المؤلف لابد منهما والتغاير بينهما وأما البسيط فلا يستدعي الا مجعولا فقط فالحق هو الجعل البسيط والدليل عليه ان

الممكن الوجود فيه ماهية وجودها وانصافها بالوجود والوجود هو أمر انتزاعي وكذلك
 الا تصاف انتزاعي ليس قابلا لان يكون أثر اللجاعل لانه لا بد أن يكون أثره واقعا فلم يبق الا
 الماهية فهي أثره فيكون جعلها بسيطا وأما إثبات انتزاعية الوجود فبانه لو كان منضما يلزم الدور
 على تقدير عينية وجود المنضم اليه المقدم على الوجود المنضم المتأخر والتسلسل على تقدير
 الغيرية واحتمال الانفصال من الأفا حش لان الحش ينافية وللزوم الترجيح بلا مرجح في كونه
 وجود زيد دون عمرو واحتمال العينية وان كان باطلا لارتفاع التمايز بين الأشخاص لكنه
 لا يضر المطلوب وعليه دلائل أخرى لا تخالو عن خدشة وان شئت استيعاب الكلام في هذا
 المقام فانظر الى شروح هذا المتن لاستاذي المحقق وغيره من الأعلام وان التزمت على نفسى
 في هذا الشرح حل المتن وكشف معضلاته ومالا بد من الرد والإبرام في تحقيق الكلام *
 (الايان به) أى بالله المذكور في التسمية أو بالسبعان أو بصغاته المذكورة وبمحمل أن
 يرجع الضمير الى الجعل كما هو الظاهر من قر به فعناه الايمان بجعل الله تعالى وخلقه الكليات
 والجزئيات فيكون اشارة الى رد قول من زعم وجود العالم من غير سبب وهم قائلون بالبخت
 والاتفاق أو يرجع الى ما يفهم من هذا الجعل وهو الجعل البسيط فعناه الاذعان بحقيقة الجعل
 البسيط * (نعم التصديق) أى هو أحسن التصديق من بين التصديقات في الحاشية فيه اشارة
 الى أن التصديق هو المعبر 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
 الاذعان القلبي والاقرار اللساني فلم يطلق التصديق على الايمان لبساطة التصديق وتركب
 الايمان . فان قلت اذا كان الايمان مركبا من التصديق وغيره فصار التصديق جزءا منه والجزء
 يطلق على الكل كالحيوان على الانسان فحمل التصديق على الايمان لا يقتضى العينية لكونه
 بحسب الجزئية . قلت الاجزاء الذهنية محمولة على الكل والتصديق على تقدير تركب الايمان
 منه ومن غيره من الأجزاء الخارجية وهي غير محمولة عليه كالجدوع واللبينات على البيت فافهم
 لا يقال اذا كان الايمان عبارة عن التصديق بما علم بحجى النبي صلى الله عليه وسلم به تفصيلا فيما علم
 تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فبدون تلفظ كلتي الشهادتين مع القدرة عليه بطلاق انه مؤمن وان
 صدر عنه أفعال الكفر لأن نقول هذا القدر يكفي للايمان عند الله تعالى ما لم تصدر عنه
 أفعال الكفر لأن صدورها يدل على عدم الاذعان بالقلب والاقرار باللسان لما كان
 شرطا عند الشارع دالا على الاذعان القلبي فن أحل به فهو كافر بخلاف النار عند الشارع
 ولا تكفى المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول فان الكفار أيضا يعرفون الحق بالقلب

وينكرونه عنادا واستكبارا كما جاء في القرآن المجيد . وسجدوا لها واستيقنوا أنفسهم ظلما
وعلاوا . والدليل على ان الايمان تصديق قلبي قوله تعالى . قالت الأعراب آمنوا ولم نؤمنوا
ولكن قولوا أسامنا 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 للمطلوب الخيري فأحسن التوفيقات
الاعتماد والتوكل في جميع الأمور على مكنون الكائنات ولما كان التصنيف بإفاضة المسائل
على قلوب المصنفين من المبدأ الفياض ولا بد بين المفيض والمستفيض من مناسبة ومشاكلة والله
تعالى في غاية التجرد ونهاية التتمزه مقدس بأنواع التقديسات والنفوس البشرية بمنغسة في
التعلقات والكدورات فكيف يستفيض من المبدأ الفياض بدون الوسيلة التي تكون
ذات وجهتين من وجهة يستفيض الفياض من الفياض ومن وجهة أخرى يفيض علينا وكان النبي
صلى الله عليه وسلم صاحب الجهتين وله شهبان فن حيث خلوه عن الأنداس البشرية والأغشية
الجسمانية وحاظته ذاته المقدسة بالكالات العلمية والعملية فهو كالجردات يستفيض العلوم
والكالات عن الحضرة الالهية جل شأنه ومن حيث انه في صورة البشرية مناسبة ومشاكلة
معنا كما قال الله تعالى . قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى الي . يفيض علينا ما أفاض عليه بنا فلا
بحرم عن الدعاء لهذه الوسيلة للاستعانة في تحصيل المقصود فقال * (والصلاة والسلام) وإنما
جمع بينهما امتثال الأمر الله تعالى . إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا
عليه وساموا تسليما . والصلاة في اللغة الدعاء والرحمة والاستغفار وحسن الثناء من الله تعالى
على رسوله كذا في القاموس وقد يفرق بأن الصلاة إذا نسبت الى الله تعالى يراد بها الرحمة وإذا
نسبت الى الملائكة يراد بها الاستغفار وإذا نسبت الى المؤمنين يراد بها الدعاء فصلا تناعى النبي
صلى الله عليه وسلم عبارة عن طلب الرحمة من الله تعالى والدعاء منه تعالى بأن يعظمه في الدنيا
بإعلاء ذكره وإبقاء شريعته الى يوم القيامة وفي الآخرة بقبول شفاعته في العصاة وتضعيف
أجره ورفع أعلى الدرجات * (والسلام) في القاموس هو من أساء 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 كمنعه أرسله وهو على صيغة المجهول معناه أرسل رسولا وهو النبي الذي له
كتاب وشريعة جديدة فبينما صلى الله عليه وسلم ثم بعثه ناسخة لشرائع جميع الأنبياء عليهم

السلام . فان قلت ان قوله تعالى . قل بل ملة ابراهيم حنيفا . يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان
 تابعا لبراهيم فكيف صار رسولا وشريعته ناسخة للشرايع كلها . قلت هذه الآية جواب لقول
 اليهود والنصارى اذ هم قالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا فأمر الله تعالى رسوله قل بل ملة
 ابراهيم حنيفا فعناه ان كان الدين بالاتباع المتفق عليه فله ابراهيم أولى بالاتباع لانه تابع
 لبراهيم وان كان بهض أحكام شريعته موافقة لسنة ابراهيم كالحصاة العشرة * (بالدليل) على
 حقيته رسالته وهو القرآن المجز عن إتيانه البشر وانما هو شأن خالق القوى والقدر * (الذي
 فيه) أى فى هذا الدليل * (شفاء) فى القاموس الشفاء الدواء وشفاه يشفيه أبراه وطلب له الشفاء
 * (لكل عليل) أى مريض بالأمراض الجسمانية والنفسانية قال الله تعالى . ونزل من
 القرآن ما هو شفاء . لان منه ما يشفى من المرض كالفاتحة وقد جاء فى الحديث ان الفاتحة دواء
 لكل داء وأكثر آيات الشفاء مجرب لدفع الحمى وكذلك غيرها من الآيات وقال الله تعالى
 أيضا . قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لمن فى الصدور . أى من الشكوك والشبهات وسوء
 الاعتقادات والسيئات فالامتثال بأوامره والجنب عن نواهيه دافع للأمراض النفسانية من
 الحقد والحسد والكبر والعجب وغير ذلك * (وعلى آله) فى القاموس آل الرجل أتباعه
 وأولياؤه ولا يستعمل الا فى شرف غالبا فلا يقال آل الاسكاف كما يقال أهله وأصله أهل
 أبدلت الهاء همزة فصارت آل توالى همزتان فأبدلت الثانية ألفا وتصغيره أو يلى وأهليل وأهل
 الرجل عشيرته وذريته وأقرباؤه والجمع أهليون وأهال وآهال وأهل الأمر ولانته والبيت سكانه
 والمذهب من يدين به وللرجل زوجته كاهل بيته ولانبي صلى الله عليه وسلم أزواجه وبناته وصهره
 على رضى الله عنه أو نساؤه والرجال الذين هم آله ولكل نبي أمته وآل الله ورسوله أولياؤه
 انتهى . وفى الآل تخصيصان الاول انه لا يضاف الى غير العقلاء كالبلاد والامصار وغيرهما فلا
 يقال آل مصر وآل الاسلام وآل البيت وآل التجارة وغير ذلك كما يقال أهلها والثانى انه لا
 يضاف الى كل ذى عقل بل على من له خطر عظيم فى أمر الدنيا والدين كآل سيد المرسلين عليه
 الصلاة والسلام أو 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 ارتكبا والتخصيص الاول
 توخيا لللائمة بين اللفظ والمعنى ووجه التخصيص الثانى ان الهاء حرف تقييد لكونه من أقصى
 الحلق واذا أبدل بالالف الذى هو حرف خفيف تطرق فى الكلمة نقص قوى فارتكبا
 التخصيص الثانى جبر هذا النقص . فان قيل ان استعمال التصغير يدل على التحقير وهو يناهى
 هذا التخصيص . قلنا ان الخطر فى نفسه لا يناهى التصغير بالاضافة الى أولى 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 ايراد
 علي بين النبي وآله مخالف لما روى من انه قال النبي صلى الله عليه وسلم من فرق بيني وبين آلي
 بعلي فقد جفاني . قلت ان صح في دخول الباء ليس حرف الجر بل هو اسم على كرم الله وجهه
 معناه ان من فرق بيني وبين آلي بسبب كونهم من صلب علي والدليل على كونه اسم على انه صح
 عن كعب بن عجرة انه لما نزل قوله تعالى . ان الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا
 صلوا عليه وسلموا تسليما . قلنا يا رسول الله كيف صلى عليك فقال قولوا اللهم صلى على محمد وعلى
 آل محمد وجاء في روايات كثيرة هكذا فعلم أن اتيان علي في الصلاة بين محمد وآل محمد صلى الله
 عليه وسلم غير محذور والحق ان موري هذا الحديث الذين كانوا يبغضون علي بن أبي طالب
 ويقولون ببغضه في حق الحسين وأولاده انكم لستم بأل النبي بل أنتم من أولاد أبي تراب كما قال
 محار بوم يوم كرم بلاه حين اقتتار الحسين وغيره من أولاد البتول بشرف نسبهم وكونهم من
 أبناء الرسول صلى الله عليه وسلم فخار بومهم هم ظالمون لجدته 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 شيء في صلبه وجعل ذريتي في صلب
 علي ابن أبي طالب فأولاد البتول هم آل الرسول ﷺ (وأصحابه) في القاموس صحبه كسمعه صحابة
 ويكسر وصحبته عاشرته وهم أصحاب وأصحاب وصحبان وصحاب وصحابة وصحابة وصحب انتهى
 فالأصحاب جمع صاحب على المشهور وأورد عليه أن الجوهرى نص على ان جمع القاعل
 على فعال لم يثبت وجمعه صحب وصحاب وصحبة وأصحاب جمع صحب بالكسر مخفف صاحب
 كثر وأعمار أوجع صحب بالسكون كنهز وأنهار والأصحاب عام يطلق على أصحاب النبي
 صلى الله عليه وسلم وغيره والصحابة في الاصل . صدر 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 طالعت صحبته وقيل من روى عنه فيخرج كثير منهم لان أهل الرؤية عند
 وفاته صلى الله عليه وسلم كانوا مائة ألف وأربعمائة وعشرين ألفا والرواة ومن طالعت صحبته
 قليلون أقولون ﷺ (الذين هم) أي الآل والأصحاب ﷺ (مقدمات الدين) أي مقدمات الأمة في الدين
 كقدمات الجيش لسائرته فعلى الأمة ان يقتدوا بهم ويختاروا سيرهم ويسلكوا على سنتهم لان

النبي صلى الله عليه وسلم قال في حق الآل اني نزل فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي فاستفسكوا بهما
 وفي شأن الاصحاب عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين أو يراد معناه الاصطلاحى وفيه رعاية
 لبراءة الاستهلال فالمراد ان الآل والاصحاب يتوقف عليهم معرفة الدين ومسائله لان ما ثبت به
 أحكام الدين وهو الآيات والأحاديث انما وصلت اليها بالبرهان والبرهان لا يثبت به
 حجة من حجج الحجج اذا غلبت فلهذا غلبت على الضلالة بسبب بذلهم الأموال في سبيل الله
 والارواح في إعلاء كلمة الله تعالى عند حضرة النبي صلى الله عليه وسلم وبعده حتى صار الحق
 ظاهرا كالشمس في نصف النهار أو يراد معناه الاصطلاحى يعنى ان الآل والاصحاب موصولون
 للناس لو اتبعوا لهم بخلاص القلب ورسوخ الاعتقاد الى الصراط المستقيم والهداية تحتمل
 المعنيين (واليقين) يعنى لهم ظهر اليقين وانعدام الشك والريب أو موصولون للناس الى مرتبة
 اليقين لان الناس اذا اطلعوا على سيرهم الجميلة واخلاقهم الحميدة يحصل لهم الايقان بالله
 ورسوله - واليقين هو الاعتقاد الجازم الراسخ المطابق للواقع وعدم اطلاقه على علم الله تعالى
 لان اليقين علم بزوال الشك وعلم البارى سبحانه وتعالى لا يحتمل الشك (أما) أصله مهمما يكن
 من شئ حذف الماء وأدغمت الميم في الميم وأدخل همزة الوصل لابتداء السكون فصار أما وفي
 القاموس أما حرف شرط والتفصيل وهو غالب أحوالها (بعد) مبنى على الضم والضمير
 المضاف اليه محذوف معناه بعد الحمد والصلاة (فهذه) أى الحاضر في الذهن من الالفاظ
 والمعانى وغيرهما من المعانى المحققة المشهورة (رسالة) أى فوائد مرسله الى من يعاطبها (في
 صناعة الميزان) أى علم المنطق الصناعة كالكفاية في اللغة حرف الصانع وعمله الصنعة وفي
 عرف الخاصة علم يتعلق بكيفية العمل أو يكون المقصود منه ذلك العمل سواء حصل بمزاولة
 العمل أولا والاو هو المسمى بالصناعة في عرف العامة وقد يقال كل علم مارسه الرجل حتى
 صار للحرفة يسمى صناعة له والمنطق ميزان الذهن في تحصيل المطالب ان طابقت قوانينه
 فصحيحة والافساد (سميتها) أى الرسالة وهذه التسمية من قبيل أعلام الاجناس كما هو
 التحقيق عند البعض لان 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) فى القاموس السلم كسكر المراقبة وهى الدرجة فهذه الرسالة مراقبة العلوم
 لانها وسيلة الى ارتفاع مدارج العلوم كما ان المراقبة وسيلة الى ارتفاع مدارج السطوح للبيوت
 (اللهم اجعله) أى السلم (بين المتون) جمع متن فى القاموس متن ككرم صلب فالمتن
 ما يكون صلبا صعبا محتاجا الى الشرح وهذه جملة دعائية معناها اللهم اجعل هذا المتن بين

المتون المصنفة في الشهرة (كالشمس بين النجوم) فان الشمس اذا طلعت اضمحلت النجوم
 ولا تكون مشهودة عند وجودها فاستجاب الله دعاء المصنف فان علماء الفحول اكبوا عليه
 وشرحوا له شر وحا حتى صار متدولا بين الطلاب في المدارس ومشهورا معروفا وواضعا غيره
 من المتون مختفية كاسدة عند رواجه ونسبها منسبيا بمقدمة **م** وهي ان قرى بفتح الدال
 على صيغة المفعول من قدم المتعدى كما هو الظاهر فلا حاجة الى التكلف في اللفظ والمعنى لكن
 ذكر صاحب الكشاف في الفائق ان المقدمة بفتح الدال قول باطل وان قرى بالكسر على
 صيغة الفاعل من باب التفعيل فلا يصح الا بالتكلف لان معناه الحقيقي ما يقدم غيره على نفسه
 وههنا مقدم بنفسه على الغير وهو المقصود فيتكلف في اللفظ ويقال ان اللفظ وان كان من
 باب التفعيل المتعدى لكنه قد يكون بمعنى اللزوم في مشتقة من قدم اللزوم بمعنى تقدم
 مأخوذة من مقدمة الجيش بالقطع على الاضافة وهي الجماعة التي تتقدم الجيش والمناسبة بينهما
 ان مقدمة الجيش تكون سابقة عليه والجيش لاحقا لها كذلك مقدمة الكتاب تكون قبل
 المقاصد وانما قلنا بالاستشاق من قدم اللزوم وبالمأخوذية من مقدمة الجيش لان استعمال
 المشتق منه في معنى لا يكفي في أخذ المشتق من هذا المعنى ما لم يرد استعمال المشتق في هذا
 المعنى وقد استعمل المقدمة في مقدمة الجيش باعتبار معناها الوضعي بخلاف معنى التقدم فتأمل
 أو يتكلف في المعنى ويقال إن تلك الالفاظ تقدم معانيها في الإدراك بأن يدرك المعاني أولا
 ثم يتلفظ بالالفاظ وينتقل منها الى معانيها المدركة أو تلك المعاني تقدم الالفاظ في التلفظ لانها
 تتلفظ أولا ثم ينتقل الى المعاني أو يقال بأن تلك الامور مقدمة لعالمها على جاهلها ومقدمة
 الكتاب هي ما يدكر قبل المقاصد لارتباطها به ونفعه فيها وهي تحتمل ما يحتمله الكتاب من
 السبعة الالفاظ والمعاني والنقوش والمركب من الاثنين أو الثلاثة لكن احتمال النقوش اقل
 لانها غير مقصودة في تدوين الكتاب فبقى الاحتمالات الثلاث من السبعة وهي الالفاظ وحدها
 أو المعاني أو المركب منهما ومن زعم انحصارها في الالفاظ فقد غلط لانه كما لا ينحصر الكتاب
 في الالفاظ لا تنحصر المقدمة فيها ومن اقتصر عليها نظر الى ما هو الاظهر من الكتاب ولا
 يتوهم ان المعاني لا تنصف بالذكر فلا يصدق عليها تعريف المقدمة فانحصر في الالفاظ لان
 المعاني والالفاظ بوصفان بالذكر وان الارتباط والنفع إنما هما صفات للمعنى حقيقة دون
 اللفظ وما ذكر البعض في تعريفها من انها طائفة من الكلام قدمت أمام المقصود لا يقتضى
 الانحصار أيضا في الالفاظ لان الكلام كما يطلق على الكلام اللفظي يطلق على الكلام
 النفسى أيضا فان قلت لو لم تنحصر مقدمة الكتاب في الالفاظ يلزم عدم الفرق بين مقدمة

الكتاب ومقدمة العلم لان كليهما حينئذ 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 وبدونه والشروع بدون الامور الثلاثة صحيح وان لم يحصل بصيرة
 فكيف التوقف عليها لاننا نقول انه مقيد بوجه البصيرة أو يراد بالتوقف ترتيب الشيء على الشيء
 وتصحيح دخول الغناء عليه فيقال في الامور الثلاثة انما تعرف أولا فيشروع في المعلوم أو أخذ
 التوقف بمعنى الارتباط والنفعة بالمقاصد ولا شك انهم يوجدان في الامور الثلاثة . فان قيل اذا
 كان مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني الحد والغاية 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 المخصوصة المعبر عنها بالالفاظ المخصوصة لا المعاني
 مطلقا فالمبين 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 أخر وهي ما يتوقف عليه صحة الدليل كما يجاب المغربي والقضية التي
 جعلت جزء قياس أو حجة . فان قلت ان مباحث الالفاظ ليس الشروع في العلم موقوف عليها
 وللأسائل المنطقية ارتباط بها فارجح ذكرها في المقدمة . قلت الغرض من تدوين العلم الافادة
 والاستفادة وكلاهما يتوقفان على الالفاظ فمن هذه الجهة صارت مربوطا بالأسائل 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 معناه واحدا وما زعم البعض من انه تعريف لفظي لا يساعده ما بعده ويحتمل أن
 يكون تنبيها على كون المقسم عاما حصوليا وانما ابتداء بالعلم وتقسيمه لان غاية المنطق مستلزمة
 لرسمه وهو موقوف على معرفة العلم بأقسامه لانه ما لم يعلم ان العلم بديهى ونظري والنظري
 يحتاج في تحصيله الى الفكر والفكر قد يقع فيه خطأ فلا بد من عاصم فكيف يعلم ان غاية

المنطق هي العصمة وهو عاصم فلذا شرع بتعريف العلم وأقسامه * (وهو) الضمير راجع إما إلى التصور كما هو الظاهر لقرنه 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 آلائه فيشمل جميع أقسام العلم من الحصولي والحضوري والواجب والممكن والجزئي والكلّي وجميع أنحاء 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 عدمي كما ذهب إليه القائلون بالازالة لأن الضرورة شاهدة على أن وقت الانكشاف يحصل شيء لم يكن قبل فينا لأنه يزول عنائش * 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 الحصولي . قلت المبراد من العلم ههنا الذي هو مقسم التصور والتصديق والبدهي والنظري وهو ليس إلا الحصولي فالتصور مرادف له وتعميم التعريف وتقسيم العام إلى القسمين وان كانا قسمين لبعض أقسامه أنسب بقواعد الفن لا يقال إن المقسم ما يكون مشتركين الأقسام وهو لا يكون إلا عامًا فاذا انحصرت في التصور والتصديق أو البدهي والنظري فانحصاره يقتضي انحصار جميع أقسامه فبما مع أن الحضوري والقديم ليس كذلك لانا نقول . ورد القسمة مطلق الطبيعة لا الطبيعة المطلقة وينسب حكم بعض الأفراد إلى مطلق الطبيعة فانحصار الطبيعة 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 النقيضين لانهما من جهتين لا من جهة واحدة أو يقال بأنه لا بد من العموم في المقسم الحقيقي والمقسم للقسمين حقيقة انما هو نوع من أنواع العلم وهذا النوع منقسم باعتبار جميع افراده إلى القسمين والمشارك بين جميع أقسام العلم ليس مقسمًا للتصور والتصديق حقيقة بل هو مقسم للقسمين اللذين هم الحضوري والحصولي ومنحصر فيهما فافهم فانه دقيق * (والحق انه) أي العلم * (من أجلي) أي أظهره (البدهييات) لا تخفى بدايته على أحد وليست محتاجة إلى التنبيه إذ لا يخفاء في ذاته والتنبيه يزيل الخفاء بل يجيز العقول عن ادراك كنهه كما أن المحسوس قد يكون ظاهرًا غايةً لظهور حتى يجيز البصر عن تمام ابصاره كالشمس كذلك في المعقول يجوز أن يكون ظاهرًا عند العقل ويجيز العقل عن تمام ادراكه قال في الحاشية اعلم ان في العلم ثلاثة مذاهب . قال الامام الرازي انه بدهي وحده محال وقال

الامام الغزالي انه نظري وادراك حقيقته عسير والجمهور قائلون بخلافه اه حاصله ان
 الامام الرازي ذهب الى بديهية العلم وقال تحديده محال لأن غير العلم لا يعلم الا بالعلم فالعلم العلم
 بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر والغزالي ذهب الى نظريته
 وقال تحديده عسير وطريق معرفته بالقسمة والمثال وأما تحديده العلم بعبارة جامعة محرزة للجنس
 والفصل الذاتيين فذلك متعسر في أكثر الأشياء المحسوسة فكيف لا يتعسر في العقلية لتشابه
 الجنس بالعرض العام والفصل بالخاصة وجمهور الحكماء وطائفة من المتكلمين قائلون بنظريته
 وعدم تعسر تحديده لانهم ذكروا له تعريفات كثيرة . فان قلت ان علم العلم علم حضورى
 والبديهية من أقسام الحصول فكيف يقال ان العلم من أجلي البديهيات لانه ليس ببديهي فضلا
 عن كونه أجلا . قلت ان علم ماهو في مرتبة العلم وهو مرتبة الاكتشاف بالعوارض الذهنية
 علم حضورى لان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضورى بخلاف علم ماهية العلم فانه حصولى
 لتعلقه بالماهية الكلية الحاصلة في الذهن فافهم (كالنور والسرور) قال في الحاشية الاول
 من الحسيات والثاني من الوجدانيات والظاهر التنظيري يمكن ان يجعل إشارة الى ماهو
 المشهور في مثل هذا المقام ويقال المعنى كالعلم بالنور والعلم بالسرور وهذا علم خاص ببديهي
 وبداهة الخاص تستلزم بداهة العام ويرد عليه المنعان المشهوران من منع كون العام ذاتيا
 والخاص مدركا بالمكنه ولى من عند نفسه طريق ذوقى لدفع هذين المنعنين ولكن خوف
 المجادلين لا يبرخص 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 أمر 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 ببديهي وهذا لما يوضح اذا كان البديهية والنظرية صفتين للعلوم والا كيف
 يكون ذات النور والسرور متصفين بالبديهية ويحتمل التمثيل بان يقال العلم المطلق ببديهي
 كهذين العامين الجزئيين ويقدر قبل النور والسرور والعلم فيصح أيضا على تقدير عدم
 كونهما صفتين للعلوم لكن لا يساعده الظاهر هذا وعلى تقدير التنظير تكون دعوى بديهية
 العلم المطلق بغير دليل ولا يتم الا بدعوى بديهية بديهة والى الثاني أشار المصنف بقوله في الحاشية
 ويمكن اه أى ويمكن أن يكون هذا القول إشارة الى ماهو المشهور من انه تمثيل وهو ايراد أمر
 جزئى لا يوضح الممثل والفرق بينه وبين التنظير ان المنظر لا يكون من افراد المنظر له وفي
 التمثيل يكون الممثل من افراد الممثل له وداخل تحتها فيتمثلا بد من تقدير المضاف قبل النور

والسرور ليسكونان من افراد العلم المطلق وحينئذ تكون دعوى البديهية مع الدليل بان كل واحد من هذين العلمين علم خاص بديهي وبديهية الخاص تستلزم بديهية العام فالعلم المطلق أيضا يكون بديهيًا وهو المقصود وبرد عليه ان بديهية الخاص تستلزم بديهية العام اذا كان الخاص متصورًا بالكنه والعام ذاتياله وكلاهما ممنوعان ولدفع هذين المنعين عند المصنف طريق ذوقى تلوف المجادلين القاصدين للالزام لم يذكره قيل في الطريق الذوقى ان الخاص مقيد والعام مطلق وكنه المقيد انما هو المطلق مع القيد ولاشك ان المطلق جزءه ولا يمكن تصور المقيد بدون تصور اجزائه واذا كان تصور الذي هو عبارة عن تصور اجزائه بديهيًا كان تصور جزئه وهو المطلق أيضا بديهيًا فالعلم حينئذ صار ذاتيًا للمقيد والمقيد متصورًا بالكنه فتكون بديهيته مستلزمة لبديهيته وهو المطلوب وللمجادل ان يقول ان العلم المقيد علم جزئى يتعلق بشيء مخصوص وهو لا يستلزم تصور حقيقة العلم فضلا عن بداهته وفرق بين حصول العلم بنفسه للعقل وتصوره فالعلم المطلق وان كان حاصلًا في ضمن المقيد لكن لا يلزم تصور له لاننا نقتصر في تصور له الى لحاظ مستأنف والقول بان الطريق الذوقى هو الاحالة الى البديهية بأباه كلام المصنف فافهم وههنا طريق ذوقى آخر لا يحوم حوله خوف ومن اختاره وتأمل فيه صار آمنًا وهو ان العلم امر انتزاعى وافراده حصصية وهى عبارة عن تقييد المطلق بقيد بحيث يكون التقييد داخلًا والقيد خارجًا ولاشك ان المطلق جزء هذا المقيد والمقيد حصته وحقيقة الحصصية انتزاعية حاصله في الذهن وكنه الانتزاعى ليس الاما هو حاصل منه في الذهن فصار العام ذاتيًا والخاص متصورًا بالكنه ولاشك في بداهته فمفهوم المقيد بديهيته تستلزم بداهة المطلق العام والمنعان هنا مكبرة كما لا يخفى على من له ذهن ناقب فان قلت إن تصور المطلق في ضمن المقيد بوجه إجمالي كاف وبهذا القدر لا يحصل تصور المطلق بالكنه اذ هو عبارة عن تصور الذاتيات لتكون مرآة للملاحظة الذات وهو محتاج الى التفصيل وتصوره بالتفصيل ليس بضرورى في ضمن تصور المقيد فلا يورث بديهيته بداهة حقيقة العلم بالكنه وهى المقصود . قلت لاشك في بديهية العلم المطلق بكنهه اذ تصور كنه المقيد بدون تصور مطلقه بكنهه غير ممكن وان لم يكن تصور به بالكنه بالمعنى الاصطلاحى وليس الكلام هنا فيه فتأمل * (نعم تنقيح حقيقته عسير) جواب سؤال مقدر تقريره لما كان العلم من اجلى البديهيات والديهي يكون معلوما ظاهرا فلم يختلفوا فيه فأجاب بأن العلم بالمعنى المصدرى الذى يعبر عنه بالفارسية بداهة بديهي واما تنقيح انه لاحقيقة له سوى هذا المفهوم أو ان حقيقته ماهى عسير جدا فالعسرة وعدمها باعتبار بن فلان دفع بين كلامى المصنف فمن قال ان العلم بديهي أراد به المعنى المصدرى وذهب

الى انه لا حقيقة له سوى هذا المفهوم ومن قال بنظر يته أراد المصدق ومنشأ ان نزاع هذا المعنى
 وذهب الى ان هذا المفهوم عنوان له وحقيقته غير ذلك فعند البعض من مقولة الكيف
 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 متصف
 بالمطابقة واللامطابقة والاخير ان لا يتصفان بهما وان اكتشاف الشيء لا يكون الا بكيفية حاصلة
 في الذهن وليس العلم الا منشأ الانكشاف فافهم * (ان كان) أي ذلك العلم * (اذعانا) أي اعتقادا
 * (نسبة خبرية) أي اسنادية حاكية يصح السكوت عليها سواء كانت ايجابية أو سلبية حملية كانت
 أو شرطية اتصالية أو انفصالية * (تصديق 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 بلغ الى حد لا يبقى احتمال الغير فهو جزم وان لم يبلغ الى
 الحد المذكور بل يبقى احتمال الجانب المخالف احتمالا مرجوحا فوطن وادراك المرجوح
 وهم وهو قسم من التصور كما استتف عن قريب ومع بلوغ ذلك الحد ان لم يطابق الواقع فهو
 جهل مركب وان طابقه فاما ان لا يزال بمنزلة فهو يقين وان زال فهو تقليد وقد يقال الجزم
 اما ان تعتبر مطابقتها للخارج أولا تعتبر فان اعتبر فانما ان يكون مطابقا أولا يكون والاخر
 إيمان يمكن للحاكم أن يحكم بخلافه أولا يمكن فان لم يمكن فهو اليقين ويستجمع 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 المظنون الصنف لجهل إيمان
 الثبات وحده أو عنه وعن المطابقة أو عنه ما وعن الجزم وحينئذ ينقسم ما يعتبر فيه 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 يسلمه الجمهور أو محدود يسلمه طائفة والى
 خاص يسلمه شخص معلم أو متعلم أو منازع والثاني يسمى وضعا فنه ما تصاد به العلوم وتبنى
 عليه المسائل ومنه ما يضعه القانس الخلفي وان كان مناقضا لما يعتقد له مثبت به مطلوبه ومنه
 ما يلزمه المجيب الجدلي عنه ومنه ما يقول به القائل باللسان دون أن يعتقد كقوله لا وجود
 للحركة مثلا فان جميع ذلك يسمى أوضاعا وان كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم
 واحد تسليما باعتبار ووضع باعتبار آخر مثل ما يلزمه المجيب بالقياس اليه والى المسائل وقد يعرى
 التسليم عن الوضع في مثل ما لا ينزع فيه من المسامات أو الوضع عن التسليم في مثل ما يوضع في

بعض الاقضية الخلفية ور بما يطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك فيقال لكل ر أى يقول به
القائل أو يفرض به الفارض وهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم وغيره وعند البعض الوضع
ما يسامه الجمهور والتسليم ما يسامه شخص واحد وهذا ليس بمتعارف عند أرباب الصناعة
فأقسام التصديقات بالاعتبارات المذكورة أربعة عامية وظني ووضعى وتسليمي لا غير ومبدأ
البرهان عامية ومبادئ الجدل والخطابة والسفسطة هي الاقسام الباقية وأما الشعري فلا
تدخل مبادئه تحت التصديق الا بالمجاز هذا وما قيل من انه اذا كان التصديق عبارة عن الاذعان
والاذعان من الكيفيات العارضة 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 الاذعان من العلم لانه عبارة عن الانكشاف والامتيان والانكشاف
التام للذهن لا يكون الا في الاذعان وهو أقوى مراتب الكشف الا ان يقال العلم عندهم بمعنى
الصورة الحاصلة والاذعان ليس كذلك وان كان منشأ للانكشاف ان الصورة عبارة عن
الشيء الحاصل في الذهن من الخارج بعد حذف المشخصات وتجردها عن المادة تجر يد اتماما
أو ناقصا والاذعان من الكيفيات النفسانية الثابتة فيها * (والا) أى وان لم يكن اذعانا للنسبة
الخبرية بأن لا تكون هناك النسبة أصلا كما هو في الاطراف أو تكون النسبة غير خبرية قابلة
للاذعان كالنسبة التعمدية والانشائية أو تكون النسبة خبرية قابلة له لكن لا يتعلق الاذعان
بها كما في التخيل والشك والوهم فهذه الاقسام كلها من التصورات واليه أشار بقوله * (فتصور
ساذج) معرب سادة وانما سمي به لكونه خاليا عن الاذعان فالشك تصور وان كان يتعلق
بالقضية ما يقصد فيه الحكاية فان تردد الذهن فيها ويكون جانبا للنسبة متساويا بين شك وان
كان أحد الجانبين راجحا أو الآخر مرجوحا فجانب المرجوح وهم واعتقاد الراجح ظن وهو قسم
من التصديق كما عرفت والتكذيب عندهم قال تكذيب النسبة الايجابية هو بعينه تصديق
النسبة السلبية داخل في التصديق وعند غيره من قبيل التصور والاحساس والتعقل
والتخيل والتوهم أقسام التصور تتعلق بالمفردات دون القضايا لان الاحساس هو ادراك
الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكفوفاهيئات مخصوصة من الابن والكم
والكيفية وغيرها والتخيل هو ادراك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في حال غيبته بعد حضوره
والتوهم هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل هو ادراك المجرد بعينه سواء كان
كلية أو جزئية * (دهما) أى التصور والتصديق (نوعان متباينان) أى ماهيتان مختلفتان لا

تصدق إحداهما على الأخرى وليس بينهما تباين بحسب المتعلق فقط كما زعم البعض وهما قسمان
 * (من الإدراك) وهو جنس لهما وصدق عليهما فليمن هذا ان التصديق عند المصنف نوع
 من الإدراك لا كيفية عارضة بعد الإدراك كما هو مذهب المحققين فلا تسامح في عدم التصديق
 من العلم عند المصنف ولفظ الإدراك في الاصطلاح يطلق على معنيين الاول الصورة الحاضرة
 من الشيء عند المدرك أعم من أن يكون مجردا أو ماديا جزئيا وكليا جوهريا أو عرضيا حاضرا
 أو غائبا حاصل في ذات المدرك أو في الآلة وهذا المعنى مرادف للعلم الذي فسره المصنف
 وشامل لجميع أنواع العلم وانعائه والثاني التعقل المبرهن عنه بالصورة الحاصلة من الشيء عند
 العقل وهو أخص من العلم المفسر بالمعنى الاول لاختصاصه بالحصول وقد يطلق على الاحساس
 فقط وهو أخص من العلم بالمعنى الثاني لكن هذا المعنى واللم بالمعنى الثاني مندرجان تحت
 المعنى الاول للإدراك والتصور والتصديق نوعان من هذا الإدراك المسمى بالعلم هذا اذا
 تعلق قوله من الإدراك بقوله نوعان واما اذا تعلق بقوله متباينان فعناه ان التصور والتصديق
 نوعان متباينان من جهة الإدراك يعني ان التصور إدراك والتصديق ليس بإدراك بل كيفية
 عارضة بعد الإدراك فيثبتذ يكون مذهب المصنف، وافق المذهب المحققين ويكون اطلاق العلم
 عليه مسامحة و ليس فيه نص على كون التصديق ادراكا كالاتصال تعلق قوله من الإدراك بقوله
 متباينان ويؤيده أولوية التعاقب بالقرين فافهم * (ضرورة) أى الحكم بالتباين النوعي بين
 التصور والتصديق ضروري لا يحتاج الى الدليل وانما ادعى الضرورة لان ما استدلوا به
 عليه غير نام وهو ان كل من التصور والتصديق لوازم مخصوصة متنافية للوازم الآخر لان
 من لوازم التصور التعلق بكل شيء وليس التصديق كذلك فتتأني اللوازم بدل على تنافي
 اللزومات والايلازم اجتماع المتنافيين في ذات واحدة ووجه عدم تمامه ان اختلاف اللوازم
 مطلقا لا يدل على اختلاف ماهيات اللزومات لان السواد من لوازم الحبشى والبياض من
 لوازم الرومي مع ان ماهيتهما وهى الانسان واحدة نعم اذا كانت لوازم الماهية مختلفة فيثبتذ لا
 محالة تدل على اختلاف اللزومات وكونها من لوازم الماهية في حيز الخفاء لا بدله من دليل لجواز
 أن يكون من لوازم الصنف ولوازم الوجود وقد يستدل بأن أقسام التصديق من الظن والجزم
 وغيرهما مختلفة بحسب النوع لان الاشد والاضعف متخالفان بالنوع فالتصور والتصديق أولى
 بأن يكون أحدهما باين للآخر ويرد عليه المنع بأن لا نسلم تخالف الاشد والاضعف بحسب
 النوع بل يدل الدليل على خلافه لأن الحركة الكيفية يكون البعض منها أشد وبعضها اضعف
 فلو كانت متخالفين نوعا يلزم تركيب الحقيقة الواحدة المحصلة وهى الحركة من أمور متباينة بالذات

هذا خلف وبالجملة لا تتم هذه الدعوى الابدعوى الضرورة فيها وفي مقدمات دليلها فيرجع الى
 الضرورة فلا فائدة في الاستدلال فافهم * (نعم لا حجر) أى لا امتناع (في التصور) أى في تعلقه *
 (فيتعلق بكل شيء) من نفسه ونقيضه ومقابله هذا دفع لتوهم عسى أن يتوهم ان التصور
 والتصديق اذا كانا متباينين بالذات فلا يتعلق أحدهما بالآخر وجه الدفع ان التباين الذاتي لا
 ينافي التعلق فالصور متعلق بنفسه ونقيضه وهو اللا تصور ومقابله وهو التصديق لان مفهوم
 كل منهما يحصل في الذهن وهذا هو التصور . فان قلت ان الواجب تعالى لا يتصور كما علمت
 فكيف يتعلق التصور بكل شيء . قلت ليس المراد تعلقه بجميع انحاءه بكل شيء بل المراد تعلقه
 بكل شيء بنحو من انحاءه فالواجب وان كان تصور بالكنه متمنعالكنه متصور بالوجه فيتعلق
 التصور به باعتبار الوجه فظهر من هذا ان المصنف اختار مذهب الاوائل والمحققين من
 المتأخرين من ان التباين بين التصور والتصديق بحسب الماهية لا بحسب المتعلق كما هو
 مذهب البعض . قال في الحاشية خلافا للمتأخرين فان الحكم أى الوقوع لا يتعلق به الا الحكم
 أى التصديق وسأيتى في بحث التصديقات * (وهنا) أى في مقام بيان التباين والتعلق * (شك
 مشهور) بين القوم * (وهو) أى الشك (ان العلم والمعلوم متحدان بالذات) أى ماهيتهما واحدة
 وانما الفرق بينهما بالاعتبار * (فاذا تصورنا التصديق فهما) أى التصور والتصديق (واحد)
 لكون أحدهما علما والآخر معلوما * (وقد قلتم) فيما مر * (انهما) أى التصور والتصديق
 * (متغالغان حقيقة) لانكم قلتم انهما نوعان متباينان فحاصل الاشكال أن العلم والمعلوم
 متحدان بالذات واذا تصورنا التصديق صار التصور علما والتصديق معلوما فيلزم كونهما
 متحدين لما مر من اتحاد العلم والمعلوم مع انهما متغالغان فيلزم اجتماع المتنافيين بالاتحاد
 والتخالف في شيء واحد وهو محال قال في الحاشية اعلم ان مدار هذه الشبهة على ثلاث مقدمات
 تلقاها المحققون بالقبول الأولى ان العلم والمعلوم متحدان بالذات والثانية ان التصور والتصديق
 حقيقتان مختلفتان والثالثة ان التصور يتعلق بكل شيء ثم اعلم انه قد تقررت الشبهة باعتبار
 نفس التصديق وحده وحينئذ فالجواب ان التعلق بكل شيء لا يستلزم التعلق بكل وجه فيجوز
 أن يتمتع تعلقه بحقيقة التصديق وبكنهه ويجوز التعلق به باعتبار وجهه ورسمه ألا ترى ان
 حقيقة الواجب يتمتع تصور بالكنه وانما يجوز بالوجه وان المعاني الحرفية يتمتع تصور
 وحدها وانما يجوز بعد ضم ضمنية اليها فتدبر وقد تقررت الشبهة باعتبار المصدق به وهو المراد
 هنا وعليه بناء الحل المذكور ولا يجزى الجواب المذكور عن التقرير الاول ههنا فان النسبة
 المشكوكه يتعلق بها الشك وهو تصور واذا زال الشك تعلقها الادعان 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 تلقاها أي أخذ هذه المقدمات المحققون
 بالقبول ولم يقدر حوافي 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 وحينئذ فالجواب أي حين تقرر
 الشبهة باعتبار نفس التصديق فجوابها ان قولنا التصور يتعلق بكل شيء ليس المراد منه
 تعلقه بكل شيء بجميع انحائه بل التعلق بوجه من الوجوه فيجوز ان يتعلق بالتصديق
 باعتبار وجهه ورسمه ويمتنع تعلق التصور بحقيقة التصديق وكنهه فينبذ بالمقدمة الاولى
 لا يلزم الا الاتحاد أي اتحاد التصور مع وجهه التصديق ويجوز ان يكون متحدا مع وجهه
 ومتباينا بحقيقته فلا يلزم المناقاة لاختلاف الجهتين نعم لو تعلق بحقيقته يلزم المناقاة وهو ممتنع
 قوله ألا ترى الخ نائبا للامتناع حاصله ان حقيقة الواجب تعالى يمتنع تصورها بالكنهه
 وانما يجوز بالوجه وان المعاني الحرفية لا تتصور وحدها لعدم استقلالها وانما يجوز تصورها
 بعد ضم ما يتعلق بها كذلك يمتنع تصور التصديق بحقيقته واستدل عليه البعض بان العلم
 المتعلق بالتصديق علم حضوري لما تقرر ان علم النفس بذاتها واصفانها علم حضوري والكيفية
 الاذعائية من صفات النفس فيكون علمها حضوريا والتصور من العلم الحسولي فكيف
 يتعلق به فتأمل قوله فتدبر اشارة الى ان تصور كنهه التصديق وان كان ممتنع الكون لو فرض
 تصور يلائم الاتحاد بالمقدمة الاولى والتغاير بالمقدمة الثانية فيلزم صدق الشرطيتين
 المتنافيتين الأولى لو فرض تصور كنهه التصديق يلزم الاتحاد بينهما لكون أحدهما عام 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 . قلنا صدق المقدم ليس
 بضروري في الشرطية . ولك ان تقول ان التنافي بين تالبي الشرطيتين لا يستلزم التنافي بينهما
 لجواز ان يكون المقدم محالما مستلزما للنقيضين قوله وقد تقرر الى آخره أي تقرر الاشكال
 المذكور باعتبار ما يتعلق 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
 للمعلوم وفي صورة الاذعان ليست حالة ادراكية مغايرة للاذعان بل هي عينه فلا ينفع هذا
 الجواب ولك ان تقول ان الحالة الادراكية التصديقية متحدة مع الاذعان وعند تصور التصديق

يكون حالة ادراكية تصور به في المانع بالتغاير النوعي بين التصديق وهذه الحالة التصورية
 فالجواب جارفي كل من التقريرين والتخصيص بالثاني تحكماً والاعتذار بأن مراد المصنف
 جريان الحل المذكور بحيث لا يندفع أصل الشبهة الا به لا بالجواب المذكور انما يتجده على
 تقدير أخذ التصديق بمعنى المصدق به لا يساعده كلام المصنف بل آبه عنه لانه قال وعليه بناء
 الحل المذكور ولا يجري الجواب على التقرير المذكور . قوله فان النسبة المشكوكه الخ
 اشارة الى تقرير الشبهة باعتبار المصدق به بأن النسبة المشكوكه هي العضية يتعلق بها الشك
 وهو تصور واذا زال الشك تعلق به الازعان وهو تصديق فقد نعتة ابشئ واحد وصار كل منهما
 عام بهذا الشيء وتعدا معهما وتعدا المتعد يكون . تعدا فيلزم اتحاد التصور والتصديق (وحله)
 أي حل الاشكال والحل هو ما يقصد به ان ما ذكر فيه غلط ومنشأه سوء الفهم ولولا هذا الما وقع
 فيه ذلك الغلط وبينه وبين المنع مناسبة من حيث التعرض بالمقدمة المعينة ومخالفة من حيث
 أنه لا يقصد به طلب الدليل بخلاف المنع ولهذا قد يذكري في مقابلة المنع (على ما تفردت به) أي
 اوردت هذا الحل انما لاغيري . 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
 لكن 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 يسر له
 الرجوع اليه فكأنه هو المستخرج من هذا التحقيق (ان العلم في مسألة الاتحاد) أي في بحث
 يقولون فيه ان العلم والمعلوم متحدان بالذات (بمعنى الصورة العلمية) أي الصورة الحاصلة في
 الذهن (فانها) 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 عبارة عن الصورة الحاصلة
 ومتغايران بالاعتبار فبا اعتبار الحصول معلوم وبا اعتبار القيام بالذهن علم هذا بحسب الظاهر (ثم
 بعد التفهيم) من نفسك والرجوع الى الوجود ان بان العلم حقيقة محصلة من لوازمها الانكشاف
 وعلم الملائم يوجب السرور والمنافر يوجب النفور وهذه اللوازم لا تكون منشأ المفهوم
 الاتزاعي بل منشأه واللوازم متحدة بالذات فلا بد من اتحاد اللوازم والصورة الحاصلة تابعة
 لمعلوماتها المختلفة المتباينة فلا تكون واحدة فكيف تكون هذه اللوازم لها فعمل ان العلم كيفية
 قائمة بالنفس سوى الصورة الحاصلة مشتركة بين جميع العلوم وهذه اللوازم مستندة اليها

تعلم ان تلك الصورة العلمية (انما صارت علما) بحيث يطبقون 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 خلطها بالصورة فيه بحيث يكون
 وجودهما وجودا واحدا (خلطارابطيا اتحاديا) أى وجبا للارتباط والاتحاد فى الجملة (كالحالة
 الذوقية) أى الحالة الادراكية التى فى القوة الذائقة (بالمذوقات) أى أنواع الطعوم حين حمولها
 فى الذائقة (فصارت) أى الحالة (صورة ذوقية والسمعية) أى الحالة الادراكية التى فى القوة
 السامعة (بالمسموعات) أى الأصوات حين حصولها فى السامعة (وهكذا) أى مثل الذوقية
 والسمعية حالات أخر كالمالئة الشمية بالمشمومات وهى الرائحة والسمية بالمعوسات وغير ذلك
 (فتلك الحالة) أى الادراكية (تنقسم الى التصور والتصديق) وهى مورد الفسحة بالذات
 والصورة انما هى بالعرض لاختلاطها بها (فتغارنهما) أى الحانة التصورية والتصديقية
 (كتفاوت النوم واليقظة العارضين لذات واحدة) كزبد مثلا (المتباينين) المتغايرين
 (بحسب حقيقتهم) أى حقيقة النوم واليقظة فان حقيقة النوم مغايرة لحقيقة اليقظة وان كانتا
 عارضتين لذات واحدة كذلك حقيقة التصور غير حتمية التصديق وان كانتا عارضتين لذات
 واحدة وهو المصدق به فلا يلزم من اتحاد المعروض اتحاد العوارض (فتفكر) فى هذا التحقيق
 توضيحه ان هذا الشك انما يرد اذا كان العلم بمعنى الصورة العلمية كما هو المشهور لان الاتحاد بين
 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 بمنفصلة مع معلومها وهى
 المنقسمة الى التصور والتصديق فالحالة الادراكية التصورية ليست منفصلة مع المتصور ولا
 التصديقية مع المصدق به ليلزم اتحاد التصور والتصديق فهما وان كانا عارضين لذات واحدة
 كالنوم واليقظة العارضين لذات واحدة لكنهما متباينان بحسب حقيقتهما قال فى الحاشية أجب
 بعض الفضلاء عن هذا الشك بان اتحاد العلم والمعلوم مخصوص بعلم المتصورات وأنت تعلم ان ذلك
 بعد تسليم ان المنقسم الى التصور والتصديق هى الصورة الحاصلة تحك لا مساع له فى القواعد
 العقلية حاصل ما أجب به البعض ان اتحاد العلم والمعلوم انما يكون فى العلم التصورى ولا
 يكون فى التصديق فالتصديق لا يكون منفصلا مع المصدق به ليلزم من اتحادهما مع 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 سببان فما المنحص على ان قواعد المنطق أعم ولا سبيل للتخصيص فى القواعد العقلية وبما

أجاب به المصنف اندفع الاشكال بان 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 بان العلم بمعنى الحالة الادراكية من مقولة الكيف وأما الصورة الحاصلة فهي تابعة لمعالمها وليست من مقولة الكيف الا اذا كان معلومها منها . فان قلت ان الحالة الادراكية اذا كانت متحدة مع الصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن . ثلاً وصادقة عليها والكيف صادق على الحالة الادراكية فيصدق على الصورة أيضاً وهو جنس عام لما تحتها فيلزم دخول الصورة تحت المقولتين وأيضاً يلزم كون الصورة عالمة لان العالم ما قام به العلم واذا كان عبارة عن الحالة الادراكية وهي قائمة بالصورة والصورة متممة بها فصارت عالمة وهذا كما ترى . قلت الحالة الادراكية قائمة بالذهن لانها تحدث فيه لاني الصورة وبهذا الوجود القائم قد خالطت بالصورة وليس هذا الخلط خلطاً انضمامياً يلزم قيام عرضين بموضوع واحد وكون الصورة عالمة بل منزوعة من الصورة ومتحدة معها في الوجود قائمة بالذهن والعالم ما قام به العلم فالنفس عالمة لقيام هذه الحالة الادراكية فيها فهذه الحالة ليست لازمة للصورة ولا ذاتية لها والا لما وجدت في الخارج معرفة عنها بل من الأعراض التي لا عرض لها لاني 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 لانقول كونها انتزاعية لا ينافي الكيفية كالكميات المنزوعة 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 الأذكياء . قلت يكفي للحمل علاقة الحلول سواء كان أحدهما حالاً في الآخر أو كلاهما حالان في ثالث وهنا الصورة والحالة قائمتان بالذهن فهذا القدر يكفي لحمل أحدهما على الآخر كما في الضاحك والمتعجب فانهما قائمتان بالانسان ويحمل أحدهما على الآخر هذا ما قال استاذ الاستاذ كمال الملة والدين ورضي به الاستاذ في مصنفاته ومن ذهب الى ما شتهر من ان الحمل هو اتحاد المتغايرين بنحو في الوجود قال باتحاد الصورة والحالة الادراكية لكونها محمولة عليها وهي قائمة بالنفس لقيام الصورة لان قيام أحد المتعدين بوجوب قيام المتعد الآخر وأجاب عن لزوم كون الصورة عالمة بان من موجبات حمل المشتق

قيام المبدء لاجله واتحاده وهنا كلام طويل تفصيله خلاف ما عهدت على نفسى من الاختصار
فان شئت استيعاب المقام فارجع الى حواشى الأعلام والحق ان الجواب عن هذه الشبهة على
تقدير تسليم المقدمات الثلاث وغيرها من المقدمات التى ذكرت فى 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 وهى كون العلم
والمعلوم متحدين بالذات اذ على تقدير تسليمها لا يمسه الجواب والاشكال انما هو على تقدير تسليم
هذه المقدمات فظهر انه عويص فافهم (وليس الكل) أى المجموع (من كل) أى كل واحد (منهما)
أى من التصور والتصديق (بديهيا) أى غير محتاج الى الفكر (والا) أى وان كان بديهيا (أنت)
أى المخاطب الطالب (مستغن) غير محتاج الى الفكر مع انك محتاج فى تحصيل كثير من الأشياء
اليه هذا تمهيد لبيان الأمرين من الأمور الثلاثة المذكورة فى المقدمة وهما بيان الحاجة ورسم
المنطق لانه لما لم يكن جميع التصورات والتصديقات بديهيا ولا تنظر يا صار بعضها بديهيا وبعضها
تنظر يا والنظرى يحتاج الى الكسب وقد يقع فيه الخطأ فلا بد من قانون عاصم عنه وهو المنطق
فعلم بيان الحاجة اليه وتعيينه . فان قلت هنا مطلبان الاول انه ليس جميع التصورات
بديهيا ولا جميعها تنظر يا والثانى انه ليس جميع التصديقات بديهيا ولا جميعها تنظر يا فلم جمعها
المصنف . قلت لما كان دليل المطالبين واحدا أو ردهما فى عبارة واحدة للاختصار
والاحتمالات العقابية هنا تسعة الاول أن يكون جميع التصورات والتصديقات بديهيا والثانى
أن يكون جميعها تنظر يا والثالث أن تكون التصورات كلها بديهية والتصديقات بعضها
تنظر يا وبعضها بديهيا والرابع أن تكون جميع التصديقات بديهية والتصورات بعضها بديهيا
وبعضها تنظر يا والخامس أن تكون التصورات بأسرها نظرية والتصديقات بعضها بديهيا
وبعضها تنظر يا والسادس أن تكون التصديقات بأسرها نظرية والتصورات بعضها بديهيا
وبعضها تنظر يا والسابع أن تكون التصورات بأسرها نظرية والتصديقات بتامها بديهية
والثامن أن تكون التصديقات بأسرها نظرية والتصورات بتامها بديهية والتاسع أن يكون
البعض من كل منهما بديهيا والبعض الآخر تنظر يا والى الاحتمال الاول ذهب طائفة من
الاشاعرة والى الثانى ذهب جهم بن صفوان الترمذى والى الثالث ذهب الامام الرازى والى
الرابع ذهب الحكماء المتقدمون والى التاسع ذهب المتأخرون من الحكماء والمحققون من
المتكلمين واختاره المصنف ولم يشتهر الذاهب الى الاحتمالات الباقية (ولا تنظر يا) أى لبس
جميع الافراد من كل واحد من التصور والتصديق نظريا (متوقفا على النظر) صفة كاشفة

للنظري معناه ليس نظرياً بامتنع تخصيصه بدون النظر قال في الحاشية العلم المنقسم الى
 الضروي والنظري ما كان ممكن الحصول فيخرج ما بامتنع 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 عسى ان يتوهم بان العلم المطلق اذا
 انقسم الى الضروي والنظري فيلزم ان يكون علم حقيقة الواجب ايضاً منهما مع انه ليس
 كذلك وجه الدفع ان المنقسم اليهما هو العلم الذي يكون ممكن الحصول وحقيقة الواجب بامتنع
 حصولها كما تقر في موضعه فلا يلزم كونه ضرورياً ونظرياً وهذا يظهر ان ما نقل عن الامام
 لا يتناول له لان مرادنا بديهية جميع التصورات ماسوى 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 تصير بديهية عنده
 فلا يرد رب شيء يكون نظرياً عند شخص وبديهياً عند آخر فلامعنى للتوقف ووجه الدفع ان
 علم كل واحد منهما بالشخص فيجوز ان يتوقف أحدهما دون الآخر وقد يجاب بالتصرف في
 معنى التوقف فتدبر اه اختلف في ان المنصف 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 والمنصف لما نظر الى أن المقصود بالعكس انما 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 اي من كون البدهية
 والنظرية صفتان للعلم جوزوا لصاحب القوة القدسية أي الذي تحصل له جميع المطالب بلا
 فسر ان النظر يات بأسرها أي التي تحصل لنا بالفكر تصير بديهية لصاحب القوة القدسية
 لحصولها بلا نظر قوله فلا يرد اشارة الى الابراد بأنه اذا كان الشيء نظرياً عند زيد وبديهياً
 عند صاحب القوة القدسية فما وجه توقف النظري على النظر لان معنى التوقف في النظري
 ما بامتنع حصوله بلا نظر مع أنه يحصل لصاحب القوة القدسية بدونها فلا يبقى النظري الذي
 حصل لزيد بالنظر نظرياً قوله وجه الدفع جواب عن هذا الابراد وحاصله ان علم كل واحد من
 الفاعل وهو زيد مثلاً وصاحب القوة القدسية متغاير بالشخص فالعلم الذي حصل لزيد بالنظر
 لا يحصل لصاحب القوة القدسية لغيره بل هو شخص آخر فما كان متوقفاً على النظر وهو
 الشخصي الذي في زيد بقي كما كان لانه ليس حاصلًا بلا نظر والحاصل لصاحب القوة بلا
 نظر شخص آخر وان كان معلوماً واحداً قوله وقد يجاب اشارة الى جواب آخر عن

الابراد المذكور بأن معنى التوقف ليس كما هو المشهور من امتناع الوجود بدون الموقوف عليه بل ما يكون مصححا لدخول الفناء 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 البدهية والنظرية صفتين للعلم وأما اذا كانا صفتين للمعلوم فلا جواب الا الاخير ولا يجرى الجواب الاول فيه . قوله فتدبر اشارة الى أن أخذ التوقف بهذا المعنى خلاف المعارف وهذا الجواب موقوف على جواز تعدد العلة المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام وهو في حيز الخفاء . فالجواب عند القائلين بكونهما صفتين للمعلوم ان النظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر بأن يتوقف حصول فرد من أفراده على النظر والبدهي ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر بأن لا يتوقف شيء من أفراده على النظر فاحصل لصاحب القوة القدسية موقوف على النظر في الجملة لتوقف حصوله في فردوه فاقد القوة على النظر ولا يختلفان بالاشخاص والاوقات ولذا ان تقول الاشكال على ما صرح به القوم من معنى التوقف في كلامهم والمعنى المذكور ليس مصرحا في كلامهم والاصطلاح عليه لا يضر المورد الا أن يستخرج من كلام القوم فافهم والحق في الاختلاف الواقع بين كون البدهية والنظرية صفتين للمعلوم أو العلم ما حكم به الاستاذ قدس سره في شرحه تلخيصه 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 كاسية ولا مكسبة كما سيأتي 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 يتعدد كجالس السفينة فان الحركة الواحدة تنسب الى السفينة بالذات والى الجالس بالعرض وهما تعدد وصف التوقف والترتب لان وجود الشخصية موقوف على الكلية والكلية على العلية فهنا واسطة في الثبوت وينسب التوقف الى المعلوم والعلم فالقول بكونهما صفتين للعلم وانحصارهما فيه كما قال المصنف باطل بل انما هو صفتان للمعلوم والعلم كليهما بالذات بمعنى عدم الواسطة في العروض وللمعلوم فقط بلا واسطة مطلقا لان توقف المعلوم على النظر بالذات وللعلم بعد توقف مرتبة الطبيعة التي هي مرتبة المعلوم بعدية بالذات فتحقق الواسطة في الثبوت في العلم لافي المعلوم فاهم (والا) أي وان كان نظري (الدار) أي يستلزم الدور (فيانم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين) هذا معنى الدور لأنه اذا توقف شيء مثلا على شيء وهو

ب مثلاً صار ب الموقوف عليه مقدماً على آ الموقوف وإذا توقف ب على آ فصار
 آ مقدماً على ب لكونه موقوفاً عليه فينبذ تقدم آ على ب مرتبتين لأنه تقدم على
 ب فكان ب مقدماً على آ فصار آ مقدماً على المقدم على نفسه وهذا هو التقدم على نفسه
 ب مرتبتين (بل ب مراتب غير متناهية) يعني يلزم على تقدير الدور تقدم الشيء على نفسه ب مراتب
 غير متناهية كما يلزم التقدم ب مرتبتين (فان الدور مستلزم للتسلسل) هذا دليل للزوم التقدم
 على نفسه ب مراتب غير متناهية تقريره ان آ اذا توقف على ب وب توقف على آ فلا شك
 ان آ توقف على نفس آ وتقدم عليها وهما مقدمتا صادقتان . الاول ان نفس الشيء
 عينه . والثاني الموقوف عليه يغاير الموقوف فكل ما وجد في الواقع يجتمع مع هاتين المقدمتين
 الواقعتين فاذا وجد الدور في الواقع كان مجتمعا معهما واذا اجتمع فوجد في توقف آ على نفسه
 أمران متغايران آ ونفس آ بحكم المقدمة الثانية وليس نفس آ الا عينه بحكم المقدمة
 الاولى فحكم آ والنفس التي هي عينه يكون واحداً وما يتوقف عليه آ يتوقف عليه نفس
 آ أيضاً فاذا توقف آ على ب فيتوقف نفس آ على ب أيضاً ويتوقف ب على
 نفس آ فيلزم توقف نفس آ على نفسها وهي نفس آ فحصل ههنا أمران بحكم المقدمة
 الثانية نفس آ الموقوف ونفس نفس آ الموقوف عليه وهما 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 أيضاً عين آ لان متحد المتحد متحد فيكون حكم نفس النفس
 عين حكم آ و آ اذا كان موقوفاً على ب فنفس النفس يكون أيضاً موقوفاً عليه
 فتوقف نفس نفس آ على ب وب على نفس نفس آ فصار نفس نفس آ موقوفاً 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
 نفس آ واحداً واذا صار آ موقوفاً على ب يكون نفس نفس نفس آ أيضاً موقوفاً عليه
 وب موقوف على نفس نفس نفس آ فصار نفس نفس النفس موقوفاً على نفسها وهي
 نفس نفس نفس النفس بأربع مراتب فنفس نفس النفس بثلاث مراتب يكون موقوفاً
 ونفس نفس نفس النفس بأربع مراتب موقوفاً عليه ثم تجرى المقدمة الاولى والثانية كما
 علمت فتخرج النفوس بخمس مراتب وهكذا الى غير النهاية حتى ترتب نفوس غير
 متناهية وهذا هو التسلسل فالدور يستلزم التسلسل . قال السيد السند في حاشيته شرح
 المطالع ان قولنا الموقوف يغاير الموقوف عليه وان كان صادقا في نفس الامر لكن لا يصدق

على تقدير الدور وليس المراد ابطاله حتى يتم الكلام لكونه رافعا للامر الواقعي بل استلزامه
 للتسلسل وأيضا ان سلم صدقه على تقدير الدور فلا شك حينئذ يستلزم قولنا نفس آ تغير لا
 آ فلا يجمع صدقه صدق قولنا نفس آ ليست الا آ فحاصل كلام السيد منع المقدمة
 الثانية بأن تغير الموقوف والموقوف عليه وان كان في نفسه واقعا لکن على تقدير الدور غير
 صادق في الواقع فلا يلزم اجتماع النفوس ولعائل أن يقول المقصود ابطال الدور واذا كان
 رافعا للامر الواقعي كان باطلا فحصل المقصود فأجاب بقوله وليس المراد الخ بمعنى المقصود ههنا
 ليس ابطال الدور حتى يتم الكلام بكونه رافعا للامر واقعي بل المقصود استلزامه للتسلسل
 وهو لا يتم بدون هذه المقدمة وهي على تقدير الدور ليست بصادقة ولو سلم صدقها فيقال لا يجمع
 قولنا نفس آ ليست الا آ لانهما متنافيان فصدق هذه المقدمة معها محال فلا يستلزم الدور
 للتسلسل لبطلان واحد من الامرین الذين يبتنى الاستلزام عليهما وأجيب عن المنع بأن الدور
 اذا وقع في نفس الامر وكان من الامور الواقعية صار مجامعا لجميع الواقعات فيكون مجامعا
 لتينك المقدمتين لكونهما من الواقعات فيلزم مامر وما قيل ان ما يكون موجودا في الواقع
 بدون اعتبار المعبر وانتزاع المنتزع بجماع الواقعات والدور ليس كذلك لانه معدوم حقيقة
 ووجوده ليس الافتراض الفارض واعتبار المعبر فلا يجمع الواقعات مدفوع بأن المقصود
 أن الدور اذا كان واقعا لا بد من اجتماعه مع الواقعات واجتماع الواقعات فيما بينها لا يستلزم
 المحال الا أن يقال ان تغير 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 حاصله بالدور يجوز ان يكون محالا أو يقال ليس المطلوب
 ههنا 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 الجهات ليست متباينة ومتغيرة بالذات
 متقدمة على كون آ موقفا على ب وكون ب موقفا عليه بل هي اعتبارات غير متغيرة
 بحسب المفهوم 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

الاكتساب بطريق التسلسل لكان مجامعا لجميع المقدمات المنطقية وقد ثبت في المنطق بالبرهان انه لا بد للكواسب من مبدأ بحيث لا يكون فوقه كاسب واذا كان المبدأ نظريا كان له كاسب وليس فوقه شيء لفرض كونه مبدأ فيكون كاسبه متأخرا عنه والمتأخر موقوف على المبدأ 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 لئلا 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 بل بالاستقراء وهو ليس بحجة اهـ حاصله ان لزوم التسلسل على تقدير نظرية الشكل موقوف على عدم امكان اكتساب كل من التصور والتصديق عن الآخر لانه لو أمكن الاكتساب لا يلزم التسلسل لجواز ان تكون التصورات كلها بديهية كما ذهب اليه الامام الرازي والتصديقات كلها نظرية تحصل من التصورات قوله وهو ليس بثابت الخ أي امتناع الاكتساب ليس بثابت بحجة تامة لان الحجج التي أوردناها تامة منهما 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 مرجحا له فلا يكون له مدخل في ايقاع التصديق لان موقع الشيء يكون عليه مرجحا 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 فوق التصديق لم يكن الا تصديقا . واعترض عليه المحقق الدواني بان هذا يجري في التصورات أيضا فيلزم ان لا يكون التصور حاصل من التصور وهو كما ترى وبأن الشيء بانضمام الوجود أو العدم لا يكون تصديقا لم يصدق به فاذا ذكره الشيخ مغالطة ومثل ذلك غريب عن مثله وما ذكر السيد الزاهد من الدليل في حاشيته على الحاشية الجلالية فهو مقدوح أيضا ونحبره وقد حجه 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 وإنما يفيد الظن (وهو) أي 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 حدودها بل إذا كانت قديمة لا يمكن لها أيضا تحصيل أمور غير متناهية
 لوجود العقل الهولاني فافهم (لان عدد التضعيف أزبد من عدد الاصل) مثلا انان اذا ضعفا
 أي أخذ امرتين صار أربعة فعدد الأربعة أزبد من عدد الاثنين البتة (وكل عدد من أحدهما)
 أي أحد العددين (أزبد من الآخر) أي من العدد الآخر مثلا أربعة أزبد من الاثنين (فزيادة
 الزائد) أي الأربعة مثلا (يكون بعد انصرام) أي بعد تمام (جميع آحاد المزبد عليه) أي ما زيد
 هذا الآخر عليه مثلا أربعة أما زيدت على الاثنين بعد تمامه ووجود جميع آحاده وهو مجموع
 الوحدتين (فان المبدأ لا يتصور عليه الزيادة) واللم يبق مبدأ لان المبدأ إما يكون قبل ذلك
 الشيء وإذا كان قبله شيء آخر صار هو مبدأ فلا يكون قبل المبدأ زيادة ولا بعده أيضا زيادة
 لان بعده أو ساط وهي كما قال (والاوساط منتظمة) أي التي توجد بين المبدأ والجانب الآخر
 منتظمة متصلة بعضها مع بعض (متوالية) أي متتابعة آحادها عقيب الاخرى فلا مسامح للزيادة
 فيها والايانم اختلال النظم (فحينئذ) أي اذا كانت زيادة الزائد بعد انصرام المزبد عليه وثبت
 انتظام الاوساط (لو كان المزبد عليه غير متناه لزم الزيادة) أي زيادة الزائد على المزبد عليه
 (في جانب عدم التناهي) للمزبد 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 لان التضعيف والتصنيف وغيرهما من عوارض العدد
 وعدد التضعيف يكون زائدا على عدد الاصل وهو المضمف لا محالة ولو وجد التسلسل تكون
 الاعداد الغير المتناهية موجودة قابلة للتضعيف لما مر من المقدمة الكلية فاذا ضعفتها تكون
 اعداد تضعفها زائدة على اعداد الاصل وهو الغير المتناهي فهذه الزيادة إما في جانب المبدأ
 أو في الاوساط أو في جانب الآخر وهو جانب عدم التناهي والاول باطل لان المبدأ لا يتصور
 عليه الزيادة والالم يبق مبدأ ملصق قبل صار المبدأ ما قبله والثاني أيضا باطل لان الأوساط
 منتظمة متصلة ملصقة بعضها مع بعض فلو تخلل فيها الزيادة لاختل الانتظام فلا تتصور الزيادة
 الا في جانب عدم التناهي وقد ثبت ان زيادة الزائد لا تكون الا بعد انصرام المزبد 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 ولاشك ان
 الامور الغير المتناهية سواء كانت مترتبة أو لا مجتمعة في الوجود ومتعاقبة تكون معروضًا للعدد
 بالضرورة فاذا ضعفت ذلك العدد ولو تضعيفًا عقليًا اجمالًا فبلغ التضعيف بالضرورة أزبد 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 معرضة 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 التفصيلي بل التضعيف العقلي الاجمالي وهو حاصل في الامور الغير المجتمعة
 أيضا . فان قيل اتمام الدليل موقوف على عدم الزيادة في الاوساط لانتظامها واذا لم تكن
 مرتبة منتظمة فما المانع 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 المتناهى 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 لانتهايه مع انها غير متناهية
 . قلت لانتهاى الاعداد بمعنى اللاتعقبية أى لا توجد في الخارج الامتناهية وكل مرتبة يمكن
 أن يكون بعدها مرتبة أخرى لكن ليست كلها خارجة من القوة الى الفعل والمراد من المتعاقبة
 التى نخرج من القوة الى الفعل وان لم تكن مجتمعة فلا يجرى في الأجزاء المتصلة الغير المتناهية
 للجسم المتصل لعدم خروجها كلها من القوة الى الفعل وما يخرج لا يكون الامتناهيا وأيضا
 لا يجرى في الزمان الغير المتناهى في جانب الأبد عند المتكلمين القائلين بأبدية العالم لعدم كونه
 خارجا من القوة الى الفعل (وتناهى العدد يستلزم تنهاى المعدود) هذا جواب سؤال مقدر
 وهو ان الدليل انما يبطل عدم تنهاى الاعداد والتصورات والتصديقات انما هى معدودات
 فلا يبطل عدم تنهاى البرهان المذكور . فالجواب ان المعدود معرض للعدد والعدد لازم
 له فلو كانت المعدودات غير متناهية يلزم عدم تنهاى الاعداد وهو باطل فبطل عدم تنهاى
 المعدودات فتناهى العدد يستلزم تنهاى المعدود والايلازم الافتراق بين اللازم والملازم
 (فتدبر) اشارة الى ضعف الدليل يمنع امكان التضعيف في كل عدد لجواز أن يكون التضعيف
 من خواص العدد المتناهى وبأن التضعيف انما يكون عقليا اجماليا وهو لا يوجب وجود مبلغ
 التضعيف في نفس الامر لا يلزم الخلف في نفس الامر لان لزومه انما يظهر بعد وجود الزائد
 والناقص في نفس الامر وهم ناليس كذلك أو بأن العدد أمر انتزاعى انما عرض لما دخل تحت
 العدد الغير المتناهى خارج عنه ودعوى الضرورة بأن كل موجود معرض للعدد ومازوم للعدد في

حيز الخفاء بل هي في المتناهي مسامة وفي عديله ممنوعة وهذا ما قال الاستاذ قدس سره في
 معارج العلوم (ولا يعلم التصور) أي لا يعرف التصور (من التصديق) بان يكون التصديق
 معرفة للتصور وهو معرف به (وبالعكس) أي لا يعلم التصديق من التصور بان يكون التصور
 حجة موصلة الى التصديق هنا جواب لسؤال وهو ان لزوم الدور والتسلسل الباطلين على
 تقدير نظرية الكل انما يكون اذا لم يكتسب التصور من التصديق وبالعكس والايحوز ان
 تكون جميع التصورات بديهية وجميع التصديقات نظرية و يكتسب الثاني من الاول
 ولا يلزم الدور ولا التسلسل فان طال نظرية الكل بدون اثبات امتناع اكتساب أحدهما من
 الآخر حرط القناد فأجاب بان التصور لا يكتسب من التصديق وبالعكس فانما يكتسب
 بعض التصورات من بعضها وكذا التصديقات لا تكتسب الا منها فاذا كان جميع كل منهما
 نظرياً يلزم الدور والتسلسل الباطلان قال في الحاشية لا تعرض لهذه المقدمة في أكثر المتون
 ولا بد منه حتى يلزم ان بعض كل منهما بدهي والبعض الآخر نظري اه حاصله ان في أكثر
 المتون لم تعرض لامتناع اكتساب التصور من التصديق وبالعكس مع انه لا بد من تعرض
 هذه المقدمة ليلزم أن يكون بعض كل منهما بديهياً وبعضه نظرياً والايبقى احتمال كون جميع
 أحدهما بديهياً وجميع الآخر منها نظرياً ويحصل أحد عمamen الآخر فلا يثبت ماهو المقصود
 من اثبات بعض كل منهما بديهياً وبعضه نظرياً ولعل وجه عدم التعرض عدم قيام الدليل
 الشافي على هذه المقدمة (لان المعروف مقول) هذا دليل عدم علم التصور من التصديق حاصله
 ان ما يحصل به التصور يكون معرفاً والمعرف يكون مقولاً على المعروف بالفتح والتصديق ليس
 بمقول على التصور لانه لا يقال ان التصور تصديق فلا يكون معرفاً فلا يحصل به التصور قال
 في الحاشية والكبرى محذوفة فتمام الشكل هكذا لو اكتسب التصور من التصديق لسكان
 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 ينتج من الضرب الاول من
 الشكل الثاني لا شيء 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 أولاً ولو سلم فجع
 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 اللزوم 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 يحمل عليه فلا يفيد
 ويرد عليه أنا لا نسلم انحصار المقول في الذاتيات والعرضيات اذ يجوز أن يكون لبعض المقولات
 خصوصية سوى ذلك ولا نسلم انه لا بد في التصور من الاطلاع على الذاتيات والعرضيات ولو سلم
 أيضا ان المعرف بالفتح كما يجوز تحصيله بتصور الذاتيات والعرضيات كذلك يجوز أن يحصل
 أيضا باذعان الذاتيات والعرضيات ولا بد لابطاله من برهان على ان هذا موقوف على اثبات
 عدم حصول الشيء 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 للكاسب وهو بحال وجوده
 والتصوير ليس بمرجح 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
 مرجح كيف يكون علة كاسبه له قال في الحاشية ان أراد بتساوي نسبة التصور الى وجود
 التصديق وعدمه ان نسبه 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 حينئذ فقدان الترجيح غير ظاهر حاصله انه ان أراد بتساوي نسبة
 التصور الى وجود التصديق وعدمه ان نسبه الى الوجود هي بعينه نسبه 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 مرجح الوجود الشيء ما يتعلق بعدمه أيضا 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 المصححة لانتقال الذهن منه اليه فكيف يكون
 أحدهما كاسب للآخر مع وجود التباين النوعي لانا نقول التصديق المطلق وان كان مبينا
 للتصور لكن يجوز أن يكون لبعض التصورات خصوصية مع بعض التصديقات وبحسبها
 يكون مفيد له وبهذا يندفع ما قيل ان أثر التصور مجرد تمثيل الشيء في الذهن مع عزل النظر
 عن كونه حقا أو باطلا وكونه حاصلا في نفس الأمر أو غير حاصل فيها على خلاف نسبة
 التصديق فان أثر حصول الشيء 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
 الشيء 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 كتصور الملك والجن والتصديق بأن العالم حادث هذا
تفريع على ما مر من امتناع نظرية الكل وبدايته وعدم اكتساب أحدهما من الآخر
فثبت ان بعض التصورات بديهى والبعض الآخر نظري يحصل من البديهى منها وكذلك بعض
التصديقات بديهى وبعضها نظري يحصل من البديهى منها ولا يحصل أحدهما من الآخر
(والبسيط) أى مالا يكون له جزء (لا يكون كاسبا) أى موصلا الى الغير قال فى الحاشية خلافا
للبعض ومن ثمة غير تعريف النظر الى تحصيل أمر أو ترتيب أمور انتهى حاصله انه اختلف
فى ان البسيط هل يكون كاسبا أولا فذهب البعض الى انه كاسب وغير تعريف النظر من
ترتيب أمور الى تحصيل أمر أو ترتيب أمور يشمل البسيط والمركب والمصنف اختاران
البسيط ليس بكاسب فبقى التعريف على حاله وهو ترتيب أمور راجح وقال فى المسلم ليس
بمكتسب يعنى كما لا يحصل به الغير كذلك لا يحصل هو أيضا بالغير والدليل على عدم كونه
كاسبا ان البسيط لا يقبل العمل والترتيب ولا بد فى الكسب منهما ويرد عليه انه لو اصطلحتم
على انه لا بد فى الكسب من الترتيب فلا مناقشة فى الاصطلاح والا لا نسلم لزوم الترتيب فيه بل
الكسب والنظر هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول سواء كان مفردا أو مركبا كما عرف
به صاحب التهذيب وأيضا يخرج التعريف بالفصل وبالخاصة وحدها لانها بسيطان كيف
يحصل منهما شئ مع انه يصح التعريف بهما الا أن يقال ان مراد المصنف ان البسيط لا يكون
كاسبا فى الاكثر مثل المركب لان التعريف بالمفرد قليل بالنسبة الى التعريف بالمركب كما قال
الشيخ والتعريف بالمفرد نزر خداج أى قليل ناقص لكن هذا التوجيه لا يلائم قوله فلا بد من
ترتيب أمور لانه يقتضى أن النظر ليس بدون ترتيب أمور الا ان يقال المراد أنه لا بد فى
الكسب المنضبط والغالب فى الوقوع من ترتيب أمور راجح أو يقال معناه ان البسيط لا يكون
كاسبا بالكسب المعتبر وهو لا يكون للعمل وللاختيار فيه مدخل لانه لا يكون الا فى
المركب واما مطلق الافادة فهو فى البسيط أيضا وايس المراد نفيه فلا محذور و برهان عدم كونه
مكتسبا ان كاسبه اما أن يكون مركبا أو بسيطا فعلى الثانى اما أن يكون عينه أو غيره فان كان
الاول يلزم الدور وان كان الثانى فيكون مبينا له والشئ لا يحصل من مبيانه وعلى الاول اما
أن يكون مركبا من الذاتيات أو العرضيات أو منهما فعلى الاول لا يبقى البسيط بسيطا بل يكون
مركبا من الذاتيات وعلى الثانى لم يحصل العلم بحقيقة البسيط لان العوارض لا تنقيد الحقيقة
وعلى الثالث أيضا لا يحصل العلم بالحقيقة لان المركب من الداخل والخارج خارج فخاله كحال
العوارض لعائل أن يقول ان التعريف بالعوارض وان لم يكن حدا لكنه رسم والرسم من

المعرفة فيكون كاسبا فالبيسط يكون كسبه بالرسوم فصار مكنتسبا . فان قلت ان علم الشيء بالوجه أى بالعوارض ليس علمه حقيقة لذلك الشيء بل علم بوجهه . قلت ان كان المراد ان هذا العلم ليس علم بالذي الوجه والمعروض أصلا بل هو مجهول فهو باطل كما ترى وان أريد به أنه ليس علما بالكنه أو غير ذلك من أنواع العلوم فسلم لكن لا يضر المقصود لان المقصود هو مطلق العلم الا أن يقال على هذا التقدير لا يكون البسيط مكنتسبا 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 إلى بعض بالتقدم والتأخر وهو أخص من التركيب اذ لم يعتبر فيه نسبة البعض إلى البعض بالتقدم والتأخر ومرادف للتأليف والمراد من الأمور ما فوق الواحد وهذا القول تفرع على عدم كون البسيط كاسبا معناه اذا لم يكن البسيط كاسبا فلا يكون الكسب الا المركب فيكون فيه أمور فلا بد من ترتيب هذه الأمور (للاكتساب وهو) أى الترتيب (النظر والفكر) فهذه العبارة تدل على ان النظر والفكر مترادفان والفكر يطلق على ثلاثة معان الأول حركة النفس في الأمور العقلية سواء كانت لتحصيل مجهول أولا وحركة النفس في الأمور الحسية تسمى تخيلا يقابل الفكر والثاني مجموع الحركتين أى الحركة من المطالب إلى المبادئ ومن المبادئ إلى المطالب وهذا هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي جزئيه إلى المنطق ومن جعل الحدس مجموع الانتقالين دفعة فقال انه مقابل للفكر بهذا المعنى والثالث الانتقال من المطالب إلى المبادئ تدريجا من غير أن تجعل الحركة لثانية جزء له وبإزائه الحدس بالمعنى المشهور فانه انتقال من المبادئ إلى المطالب دفعة فيقابل الانتقال من المطالب إلى المبادئ تدريجا وهذا التقابل يشبه تقابل الصاعد والهابط فان الفكر كالصاعد والحدس كالهابط والضروري أيضا مقابل له بهذا المعنى فاذا كان الانتقال الاول دفعا والثاني تدريجا يحصل نوع من الضروري وليس مقابله كما تقابل الحدس وليس الحدس واسطة بين الضروري والنظري بل هو قسم من الضروري لأن مناط الضروري انتفاء الحركة الاولى سواء انتفت معها الحركة الثانية أم لا فان انتفت فيكون حدسا ولا يجعل نوعا من الضروري كما اذا كان الانتقال الاول دفعا والثاني تدريجا ولم يجعلوا هذا النوع في أعداد الضروري لندرة وقوعه في العلم على ما نقل في شرح الاشارات عن المعلم الاول وارسطاطليس فالنظر متقدم الفكر بحسب كل من معانيه ولا يكون التباين في مفهومهما أصلا فهما مترادفان وأن فرق بان الفكر مجموع الحركتين أو الترتيب اللازم للحركة الثانية والنظر يعتبر فيه ملاحظة العقولات

الواقعة في ضمن الحركتين أو الترتيب فهما متصادقان وليسا مترادفين لاعتبار الملاحظة في
أحدهما وعدم اعتبارها في الآخر (وهنا) أي في مقام الكسب وكون البعض بديهيا والبعض
الآخر نظريا مكتسبا من الأول (شك) يبطل به الكسب وهو متسك الامام في القول بديهية
التصورات كلها (خو طب) أي جعل مخاطبا (به) أي بهذا الشك (سقراط) بفتح السين المهملة
وسكون القاف قال في الحاشية وهو من تلامذة فيساغورس من أسانذة أفلاطون وكان
زاهدا معارفا بخالفة اليونانيين في عبادتهم الاصنام ومن ثم قضا بهم وكانوا أحد عشر شهودا
عليه بالقتل فحبسه ملكهم ثم سقاه السم وهلك عن اثني عشر ألف تلميذ وتلميذة وتلميذة وعاش
قريبا من ثمانين سنة وكان نقش خاتمه من غلبه هواه اقتضح ومعنى سقراطيس في اليونانية
المعتمد بالعدل كذا في عيون الأطباء اه وفي فوائج الميبدى ان فيساغورس كان من تلامذة
سليمان وأفلاطون خاتم الحكماء الاثراقيين وارسطو من تلامذته وأول المشائين (وهو)
أي الشك (أن المطلوب) أي ما يطلب تحصيله (إمام معلوم) قبل التحصيل (فالطلب) أي ارادة
تحصيل الحاصل أي تحصيل ما هو حاصل قبل الطلب (وإما مجهول) قبل الطلب ليس
بمعلوم أصلا (فيكيف الطلب) لأن الطلب هو قصد تحصيل الشيء فالطلب يعلم أصلا كيف يتوجه
اليه ويقصد تحري الشك ان طلب المطلوب بالكسب محال لان المطلوب إمام معلوم قبل
الطلب أو مجهول فان كان معلوما قبله فيلزم عند الطلب تحصيل ما هو حاصل فهذا التحصيل
ان كان عين التحصيل الاول فايفيد الطلب شيئا وان كان بالكسب الجديد مرة أخرى
فهو مستحيل لحصول الحاصل ان كان مجهولا ليس بمعلوم أصلا فكيف يصح طلب
ذلك المجهول بالكسب لان المطلوب لا بد له من العلم أولا ليقتصد ويتوجه اليه فيمتنع الكسب
بالمرّة فان بعض الشارحين من ان هذا الشك مختص بالتصور ولا يجري في التصديق
منشأه ان المطلوب التصديقي عبارة عن الاذعان بالنسبة والتصور يتعلق بكل شيء فيقال ان
المطلوب معلوم أي متصور قبل الطلب وليس الطلب فيه تحصيل الحاصل لان الحاصل هو
نصوره وما يطلب هو تحصيل الاذعان وكذلك هو مجهول باعتبار الاذعان ومعلوم باعتبار
ما يتعلق به الاذعان وطلب بحسب الاذعان بخلاف التصور فانه لو كان معلوما فعلميته انما
هي تصور مفهومة فهو حاصل قبل الطلب فتحصيله بالطلب تحصيل الحاصل وان لم يكن معلوما
فكان مجهولا ومجهوليته عبارة عن عدم تصوره فاذا لم يتصور صار مجهولا مطلقا فيلزم
طلب المجهول المطلق بخلاف التصديقي فان مجهوليته قد تكون باعتبار الغفلة عن الاذعان
مع تصور ذات المدعى فلا يكون مجهولا مطلقا وأجيب عنه بأن اذعان النسبة إمام مغفول عنه

بالسكينة بمعنى انه ليس بحاصل للنفس أصلاً أو حاصل لها فعلى الاول طلب المجهول فيمتنع
الطلب وعلى الثاني تحصيل الحاصل فان قيل انه معلوم باعتبار تصور النسبة المذعنه قبل
الطلب فلا يكون مجهولاً مطلقاً فلنا هذا يرجع الى الجواب المذكور للشك ولا شك في
جريانه في الشك باعتبار التصديق أيضاً وأما اختصاص الايراد بالتصور فلا وجه له (وأجيب)
عن الشك (بأنه معلوم من وجه ومجهول من وجه) يعني ان المطلوب معلوم من وجه ومجهول
من وجه فحاصل الجواب منع الانحصار في المعلوماتية بجميع الوجوه والمجهولية كذلك
واختيار الشق الثالث وهو كون الشيء معلوماً من وجه ومجهولاً من وجه فاذا كان المطلوب
معلوماً من وجه وطلب تحصيله بوجه آخر مجهول لا يلزم تحصيل الحاصل لان الوجه المجهول
الذي قصد تحصيله ليس بحاصل ولا طلب المجهول المطلق لأن هذا الشيء معلوم بالوجه المعلوم
(فماد) الشاك (قائلاً) أى يقول الشاك (بأن الوجه المعلوم) أى الوجه الذي يعلم المطلوب به
(معلوم) لا حاجة الى تحصيله والايانم تحصيل الحاصل (والوجه المجهول) أى الوجه
الذي لا يعلم المطلوب به (مجهول) لم يعلم بعد فطلبه بهذا الوجه طلب للمجهول المطلق (وحله) أى
حل ما عاود الشاك (ان الوجه المجهول ليس مجهولاً مطلقاً حتى يتمتع الطلب) يعنى الوجه
الذي لم يعلم ليس غير معلوم أصلاً بوجه من الوجوه بل يكون مجهولاً مطلقاً ويمتنع الطلب
بل هو معلوم بوجه (فان الوجه المعلوم وجهه) أى وجه الوجه المجهول فهو معلوم بالوجه
بهذا الوجه المعلوم حاصل هذا الجواب اختيار الشق الثاني وهو ان الوجه المجهول مجهول
لكنه ليس مجهولاً مطلقاً يلزم طلب المجهول المطلق بل لهذا الوجه المعلوم علاقة معه فهو
معلوم به (ألا ترى ان المطلوب الحقيقة المعلومه ببعض اعتبارها هنا) أى خذها واحفظه هذا
الكلام تأييداً لكون المطلوب معلوماً من وجه وحاصل التأييد أن المقصود والمطلوب
بالكسب الحقيقة التي هي معلومة ببعض الاعتبار وتطلب باعتبار أخرى مثلاً
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 وادست مجهولة مطلقاً ليمتنع الطلب ويجرى هذا الجواب في التصديق أيضاً
بأنه معلوم بحسب التصور ومجهول باعتبار الادعاء فالمطلوب هو التصديق الذي يعلم به بعض
الاعتبارات وان اختلف في صدرك ان المطلوب حقيقة في الشيء المعلوم بوجه والمجهول بوجه
انما هو الوجه الذي لا يعلم وهو مجهول مطلق لان الوجه المعلوم وجه لذلك الشيء حقيقة
لا الوجه المجهول فجوابه ان المقصود والملتفت اليه بالذات في العلم بالوجه انما هو ذو الوجه في

المجهول انما المقصود علم ذى الوجه بازالة جهاته بهذا الوجه وليس الوجه مقصودا بالذات
 فالمطلوب معلوم ببعض الوجوه فافهم (و ليس كل ترتيب) بأى وجه كان (مفيدا) للمطلوب
 بحيث لا يمرض فيه الغلط (ولا طبيعيا) أى ليس على نظم طبيعى بحيث اذا حصل فى الذهن
 تنتقل طبيعة الانسان وفطرته الى المطلوب الصحيح بلا كافة ولا يعرض له الخطأ ولا يلزم الخلف
 هذا دفع توهم عسى أن يتوهم انه يجوز أن يكون الترتيب مفيدا للمطلوب و وقع 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 الفاصدين للصواب المأربين عن
 الخطأ (متناقضة) متخالفة فى النتائج حتى ذهب رأى البعض الى المطلوب ورأى بعض آخر الى
 نقيضه فان بعضهم قائلون بقدوم العالم والبعض الآخر بحدوثه بل الانسان الواحد يناقض نفسه
 فى وقتين كما تجد أنت فى نفسك وكذا حال غيره فعلم ان العقل الصرف لا يكفى والممازعة
 الخطأ عن العقلاء الطالبين للصواب (فلا بد من قانون) وهو لفظ سر يأتى روى انه اسم لسطر
 الكتاب فى اللغة السريانية وفى الاصطلاح مرادف للاصل والقاعدة وهو أمر كل
 يحصل منه يجعله كبرى لصغرى سهلة الحصول خبرى يقصد منه عرفانه مثلا قولنا كل سالبه
 كلية ضرورية تنعكس سالبه كلية دائمة قضية مشبهة بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها
 فاذا أردت أن تعرف حكم قولنا لا شئ من الانسان يفرس بالضرورة مثلا وعلمت انه جزئى
 من جزئيات موضوعها وهو السالبه الكلية الضرورية فتقول هذه سالبه كلية ضرورية
 وهى تنعكس سالبه دائمة فهذه أيضا تنعكس الى سالبه كلية دائمة وهى قولنا لا شئ من الفرس
 بانسان دائما وهى كذلك فى المسائل الأخر المنطقية هذا ما فى بعض الشروح (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 نطقا ومنطقا واسم مكان والنطق
 على قسمين ظاهرى وهو التلفظ وباطنى وهو الادراك وقد يطلق على ما يصدر عنه ذلك
 الفعل ولهذا العلم مناسبة مع المعانى الثلاثة لانه يقوى الاول وهو بذلك فى الثانى ملك السداد
 ويحصل بسببه كالات الثالث لان انوة العاقلة تصدر بسببه على النطق ويحصل به
 كالات الادراك فلذا سمى بالمنطق فلم ههنا أمران من الأمور الثلاثة المذكورة فى المقدمة
 باسم المنطق والحاجة اليه للمعصية عن الخطأ . فان قلت الاحتياج الى المنطق يستلزم

الدور والتسلسل وهم باطلان فكذلك يلزم وهو ما يبين الملازمة ان المنطق لا يتخلو إما ان يكون بديهياً أو كسبياً فعلى الاول يلزم الاستغناء عن تعلمه وتدوينه وعلى الثاني إما أن يكون اكتسابه من القواعد المنطقية أو غير هاهنا على الاول 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 . طلقاً فتحصّل المعلومات بالنظر 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 الاول بان المنطق لما كان عاماً واحداً فصارت القوانين كلها في حكم الواحد فلذا عرفه بقانون وعن الثاني بأنه ليس المراد في العصمة عن الغير بل يبين 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 عرض الخطأ للمنطقيين لعدم رعاية قواعد المنطق على الطريق الأصوب في الترتيب والهيئة ولا بد لرفع الخطأ من رعايتهما كذلك وصواب الترتيب في القول الشارح . مثلاً بأن يوضع الجنس أولاً ثم يقيد بالفصل وصواب الهيئة ان يجعل للأجزاء صورة وحدانية تطابق بها صورة المطالب 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 فلها يقع الخطأ لبعضهم . فان قلت قد يعرض الغلط للفكر الراعي للقوانين المنطقية . قلت هذا نادر والنادر كالمعدوم لا يقال ان العقل الصرف اذا رفع عنه العوائق الخارجية وبجرد عن الشوائب الوهمية لا يعرض له الخطأ أيضاً الفرق بينه وبين المنطق لاننا نقول ان التجرد في العقول متعذر لغلبة الأوهام عليها ورعاية القواعد المنطقية وعدم اهمالها يمكن فهو عاصم لوجود شرائط العصمة والحق ان الحاجة الى المنطق انما هي بطريق الاستحسان لا بطريق التوقف لجواز حصول الاحتراس عن الخطأ في الفكر بوجه آخر كالحسد وغيره وقد يشبه الوهمي الكاذب بالضروري ولا يحصل التمييز بينهما باستعمال المنطق بل بالعقول الصافية

وإذا كان للمنطق امداد ضعيف فصارت الحاجة اليه ضئيفة فافهم (وهو موضوعه) أى
 موضوع المنطق وموضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والعوارض الذاتية
 ما تلحق الشئ لذاته كالحقوق ادراك الأمور الغريبة للإنسان بالقوة أو بواسطة أمر خارج
 مساره كالحقوق التعجب له بادراك الأمور المستغربة والمراد بالحقوق بالذات عدم الوساطة
 في العروض بان يكون العارض عارضا للوساطة بالذات ولا يكون لذى الوساطة إلا باليجاز
 كالحركة العارضة لجالس السفينة بواسطة زعمه أحد قسمى الوساطة في الثبوت وهوان
 يكون كل من الوساطة وذى الوساطة معروضا حقيقيا كالحركة العارضة لليد والمفتاح والقسم
 الآخر منها وهو كون ذى الوساطة معروضا حقيقيا بدون الوساطة كالصباغ للون الثوب
 المصبوغ لا ينافى للحقوق بالذات والمراد بالحقوق بالمساوى ما يكون لحوقه بواسطة لا بالذات
 لكن بشرط أن تكون الوساطة مساوية لذى الوساطة فالوساطة ههنا أعم من أن تكون
 واسطة في العروض أو أحد قسمى الوساطة في الثبوت وهو القسم المنفى في الاول فالعارض
 للشئ لا بالذات ولا بالمساوى بعد عرضا غير با سواء كان بالأمر الأخص أو الأعم أو المبين
 صدقا وتحققا ويسمى عرضا غير با لغرابته عن الذات لانه أحق أن يعد من أحوال ما يلحقها
 بسببه . فان قلت ان اللاحق بالأمر المساوى أيضا أحق أن يعد من أحوال المساوى لامن
 الذات فما وجه الفرق بينهما بعد أحد ههنا من العرض الذاتى والآخر من الغريب . قلت الأمر
 المساوى ليس منفكاً عن الذات وهو مرتبط بها ارتباطا تاما فينسب اليه ينسب الى الذات
 بهذه الخصوصية بخلاف ما ينسب اليها بالأمر الأعم والأخص وأما العرض الأعم والأخص
 من الموضوع فهو عرض ذاتى للموضوع . فان قلت قد يبحث في العلم عن العوارض اللاحقة
 لنوع وموضوع العلم وعرضه الذاتى 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) أى ما يوجد في الذهن هذا
 اختراز ههنا ذهب اليه البعض من أن موضوعه اللفاظ من حيث أنها تبدل على المعانى لزعمهم
 ان المنطق يقال فيه ان الحيوان الناطق معرف والحيوان جنس والناطق فصل وان العالم
 متغير وكل متغير حادث . ثلثا قياس والقضية الاولى الصغرى والثانية الكبرى وهما مركبان من
 الموضوع والمحمول فزعموا ان هذه الأسامى بازاء الالفاظ موضوعة فتكون الالفاظ
 موضوعة وما فهموا ان نظر المنطقيين ليس الا فى المعانى المعقولة من هذه الالفاظ وإيراد
 الالفاظ ليس إلا للافادة والاستفادة فأرادها بالتبع لا بالذات فظهر أن البحث في المنطق

ليس الاعن المعقولات وهي على قسمين معقولات أولى وهي ما يحصل في الذهن ولا يلاحظ
 عرضة لشيء فيه ومعقولات ثانية وهي ما يكون ظرف عرضة الذهن سواء كان شرطاً
 لعرضة كالكلية والجزئية فان الوجود الذهني شرط لعرضة كليهما من صفات المفهوم
 والمفهوم ما يحصل في الذهن أولم يكن شرطاً كالشئية وغيرها فانها تعرض للشيء في الذهن
 والخارج جميعاً وموضوع المنطق انما يكون باعتبار الأول والمصنف اختار مذهب
 المتأخرين الفائلين بكون موضوع المنطق هو المعقولات مطلقاً ولم يقيدهم بالثانية كما قيد
 المتقدمون لئلا يرد عليه ما يورد عليهم من أن البحث في المنطق قد يكون عن نفس المعقولات
 الثانية كالذاتية والعرضية والكلية والجزئية بأن يجعل كل واحد منها محمولات على
 المعقولات الأولى مع أن نفس موضوع العلم وما يتجوهر عنه لا بد أن يكون مفرغاً عن
 البحث فيه وانما يكون البحث عن أحواله فلو كانت المعقولات الثانية موضوعاً للعلم كيف
 يبحث عن نفسها فيه فعلم ان الموضوع هي المعقولات فقط وذلك أن تقول ان 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 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 التصديقي بشبونه للأشياء لا تعلق له
 في المنطق فعلم ان 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 وعلافة الفصل وتحصيل النوع منهما كما سيأتي وهذا ليس بمبحث عن أحوال
 المعقولات الثانية. قلت البحث عن هذه الامور على سبيل المبدئية لان حيث أنها من
 المسائل المنطقية لأن البحث في المنطق عما يكون له دخل في الايصال وهذه الامور ليست
 كذلك وطريق البحث عن الاعراض الذاتية أن تحمل على موضوع العلم أو أنواعه
 أو اعراضه الذاتية أو أنواع الاعراض فهي من حيث أنها يقع البحث فيها تسمى مباحث 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 اشتبهت على الحكم قضية ومن حيث احتمالها لصدق والكذب خبرا ومن حيث افادتها
 للحكم إخبارا ومن حيث كونها جزءا من الدلائل مقدمة ومن حيث أنها تطلب من الدلائل
 مطلوبها فالاسمى واحد وان اختلفت العبارات باختلاف الاعتبارات وقال الاستاذ قدس سره
 في شرحه إن موضوعه المعقولات سواء كانت معقولات أولى أو ثانية أو ثالثة لان المعقول
 الثانى كالكلية والجزئى والذاتى والعرضى تجعل محمولات على المعقول الاول والموضوع
 لا يجعل محمولا فتأمل فيه (من حيث الايصال الى تصور وتصديق) هذا احتراز عن حيثية
 كونها موجودة أو معدومة أو جواهر أو أعراض ونحوها فان البحث عنها من هذه الحيثيات إنما
 هو في العلم الالهي و ليس من وظائف المنطق وهذا القيد علة البحث عن الأعراض الذاتية
 أو قيد لعروضها في 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 معرفتها بأن يكون شرطاً وعلة للعروض بل
 سبب للبحث وقيد للموضوع في نظر الباحث والايانزم ان يكون الايصال شرطاً لعروض
 الجنسية والفصلية مع ان الجنس والفصل عارضان لمعروضيهما سواء كان وصلاً أو لا
 والايصال أعم من أن يكون قريبا كالحد والرسم في التصورات فانهما يوصلان الى المجهول
 التصوري بلا واسطة شئ آخر كالقياس في التصديقات فانه موصل قريب الى المجهول
 التصديقي وكذا الاستقراء والتخمين أو بعيدا كالجنس والفصل فانها يوصلان بواسطة
 انضمام أحدهما الى الآخر ليحصل منهما الحدو يوصل الى المجهول وهو محدود وكالقضية
 وعكسها ونقيضها فانها لم ينضم اليها ضمنية ولم تجعل قياسا لتوصل الى التصديق والتصورات
 أيضا من الموصل الابعاد 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 والمطلب والاولان ظاهرا ن لا حاجة
 الى بيانها فكان الثالث مخفيا فأراد أن بينه فقال (وما يطلب به) أى الشئ الذى يطلب
 به الشئ الآخر يسمى ذلك مطلباً لكونه آلة للطلب فالظاهر بكسر الميم لمناسبة المقام لكنه
 بخلاف المشهور لان المشهور هو الفتح فعلى هذا التقدير يكون مصدر ميمياً أو اسم ظرف
 فاطلاقه على آلة الطلب بالمجاز (وأمهات المطالب) جمع الأم والمراد بها الأصل فأصول المطالب
 (أربعة) الاول مطلب ما (و) الثانى مطلب (أى) بالثديد (و) الثالث مطلب (هو) الرابع
 مطلب (لم) متلك المطالب متباينة وما سواها تابعة لها ومتفرعة عليها (فا) أى لعظم ما يطلب به أى

بلغظه وفي بعض النسخ باللام الجارة بدون صيغة المضارع وبدون لفظ به معناه ظاهر
 (التصور) أي تصور الشيء (بحسب شرح الاسم) أي بيان اسمه ومفهومه (فتسمى) أي
 ما (شارحة) لشرحها اسم الشيء، فالشارحة ما يطلب بها تصور الشيء باعتبار مفهومه مع قطع
 النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج سواء كان معدوما كالعنقاء أو موجودا
 كالإنسان إذا قطع النظر عن وجوده فاذا سئل عن العنقاء أو الإنسان قبل العلم بوجوده
 فيكون المسئول عنه مفهوما سواء كان التعبير عن المفهوم بالذاتيات أو بالعرضيات فيندرج
 فيه الحد والرسم تماما أو ناقصا (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 يطلب بها تصور الشيء
 الذي علم وجوده كالإنسان إذا علم وجوده فيطلب تصور به بحسب الحقيقة وهذا أيضا أعم من
 أن يكون تصور بالحد والرسم تماما أو ناقصا فان قلت إذا كان التصور في كليهما أعم من أن
 يكون بحسب الحد والرسم فالفرق بينهما. قلت الفرق بينهما أن ما الشارحة لا يشترط فيها
 العلم بالوجود فتشتمل المعدوم والموجود الغير المعلوم وفي الحقيقة لا بد فهما من العلم بالوجود
 لا يقال إن ما الحقيقية إما أن تفيد فائدة زائدة على الوجود وهو تصور الحقيقة أم لا فعلى
 الثاني لا يعد مطلباً رأسه لأن مفاده يحصل بما الشارحة المفيدة لتصور المفهوم وهل البسيطة
 المفيدة للوجود وعلى الأول لا يجاب إلا بالكنه فكيف يكون شاملاً للحد والرسم لأننا نقول
 بحسب اللغة لا فرق بينهما إلا بحسب العلم بالوجود في الحقيقة وعدمه في ما الشارحة وحصول
 هذا المطلب من ما الشارحة وهل البسيطة لا يضر ذكره استحصانا للتميزه عن كل واحد
 منهما بانفراده إذ الحاصل من المطلبين تصور الشيء، وعلم وجوده لكن ليس هذا التصور
 حاصلًا بعد العلم بوجوده كما في الحقيقة فإننا إذا تصورنا الشيء بمفهومه ثم علمنا بوجوده فيطلب
 بعد العلم بوجوده تصور بوجه خاص سواء كان بالكنه أو غيره فهذا التصور مطلب
 ما الحقيقية ففي ما الحقيقية زيادة توضح على مطلب ما الشارحة 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 فافهم فإنه دقيق قال في الحاشية إن قلت
 جواب ما، منحصر في الحد والجنس والنوع كما ذكرنا وسبجي، في هذه الرسالة وذلك
 مناف لما دل عليه المقام من جواز كون الرسوم جوابا، قلت حقيقة الأمر كذلك لكنهم
 توسعوا فجوزوا الرسوم والتعريف اللفظي في الجواب وتفصيل ذلك في الحواشي القديمة

وذلليقائهما انتهى حاصل السؤال ان انحصر جواب ما في الحد والجنس والنوع كما يجبي في
 باب السكليات الخمس يقتضى عدم جواز وقوع الرسوم في الجواب فاوجه تجويزه فيه
 والتجويز ينافي المحصر وحاصل الجواب انه لا شك في انحصر جواب ما في الثلاثة اذ السؤال
 حقيقة إما بحسب الخصوصية فقط كما في الفصل أو بحسب الشركة فقط كما في الجنس أو
 بحسب كليهما كما في النوع فالجواب لا يكون الا بذكر واحد منهما وحقيقة الامر كذلك
 وتجويز الرسوم والتعريف اللفظي في الجواب بحسب المجاز والتوسع يعني اذ لم يتسبر الجواب
 عن الذاتيات كما في الواجب تعالى مثلاً فيجوز ويتوسع في الجواب عنها بالرسم فاندفع
 المناقات بين المحصر والتجويز لاختلاف الاعتبارين والتعريف اللفظي وان لم يكن فيه
 تحصيل الصورة لكن لما كان الغرض منه احضار صورة مخزونة فصار بمنزلة التصور ابتداء
 فوقع في جواب ما وعدم المطالب التصورية والتعريف الاسمي وهو ما يحصل تصور ما لم يعلم
 وجوده داخل في مطلب ما في اللفظي أيضاً فهم المعنى من اللفظ فتوسعوا في دخوله في مطلب
 ما هذا توضيح ما في الحاشية (وأى لطلب المميز) أى يطلب ما يميز الشئ عن اغياره متلبساً
 (بالذاتيات) بان يكون المميز من جملة الذاتيات كما اذا قيل الانسان أى شئ هو في ذاته فعناه
 السؤال عما يكون ذاتياً يميز الانسان عن غيره فيجاب بالناطق (أو) متلبساً (بالعوارض)
 بأن يكون المميز من جملة العرضيات كما اذا قيل الانسان أى شئ هو في عرضة فعناه السؤال
 عما يكون عرضياً يميزه عن غيره فيجاب بالخاصة وهى الفاضحة (وهل لطلب التصديق لوجود
 شئ في نفسه) أى في نفس الشئ من غير زيادة على الوجود كما يقال هل العنقاء موجودة أم لا
 (تسمى بسيطة) لاساطتها وعدم طلب الزيادة على الوجود (أو على صفة) عطف على في نفسه
 معناه هل يطلب التصديق بوجود شئ على صفة كقولنا هل الانسان عالم أو جاهل (مركبة)
 أى بها هذه الهل تسمى هلامركبة لتركبه وطلب الزيادة على الوجود وهى الصفة فهل البسيطة
 متخللة بين ما الشارحة والحقيقية لان ما لم يعلم مفهوم الشئ لم يطلب وجوده في نفسه وما لم
 يصدق بوجود الشئ في نفسه لم يطلب حقيقته فهل البسيطة الطالبة للوجود مؤخره عن
 ما الشارحة الطالبة للمفهوم ومقدمة على ما الحقيقية الطالبة للحقيقة وأما هل المركبة فلا شك في
 تأخيرها عن ما الشارحة وهل البسيطة اذلا كمال في علم أحوال المعدومات ومشكوك الوجود
 وأما تأخرها عن ما الحقيقية فغير ظاهر لانه قد تطلب الصفات بدون عرفان الحقيقة لكن
 لأنسب التأخير لان طلب الصفات بعد تصور الحقيقة والوجود ايق ومطلب أى مقدم على
 الهل المركبة لان تصور الذاتيات التى قوام الذات بها يستحسن أن يقدم على التصور

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 للمطلب ضرورة ان حمل الشيء على نفسه ممنوع فأين الطلب أو غير مفيد فأين النفع
 وإما تصور متعلق بقوام الماهية فصار من مطلب ما الشارحة ولا يجاب بأن المطلوب في هل
 الأيسر تصديق ثبوت الذاتيات للذات لانه موقوف على نظرية ثبوت الذاتيات للذات وهو في
 حين الخفاء بل بما أجاب به بعض الشارحين وحاصله ان مرتبة تقرر الماهية متقدمة على مرتبة
 الوجود وهي قد تكون مجهولة القوام كقوام ماهية العنقاء فيسأل عنه هل هي متقررة أم
 لا فاذا كانت الماهية مجهولة القوام فيصح السؤال عن أصل قوامها وأورد عليه بان التصديق
 انما يتعلق بمقاد الهيئة التركيبية عند المحقق الباقر والهيئة التركيبية مركبة من الموضوع
 والمحمول فالمحمول ان أخذ هو مرتبة القوام فلا يخفى انه يرجوع الى حمل الشيء على نفسه وان
 أخذ التقرر الذي هو من العوارض فلا يخفى ان مقاد الهيئة حينئذ المرتبة المتأخرة عن مرتبة
 القوام على ما صرح به ذلك المحقق فتقول المجيب ان مرتبة التقرر قد تكون مجهولة ان أريد به
 الجهل التصوري فسلم لكنه لا ينفعه وان أريد به الجهل التصديقي فمنوع فهذا لا يراد مدفوع
 باختيار الشق الاول من التردد والرجوع الى حمل الشيء على نفسه لا يستلزم الامتناع وعدم
 الافادة لانه قد يكون نظريا، طالوبا، وفيه فلا بد له من مطلب لاسيما اذا كان مجهولا واذا كان
 الشيء كالعنقاء مثلا مجهولا فلا شك في مجهولية التصديق بانه هل هو ماهية متقررة أم لا وقد
 يجاب عن ايراد السيد الزاهد بان الامتناع وعدم الافادة على تقدير الجعل المركب مسلم لأنه
 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 الليس المحض الى الأيسر فالحكم
 بطلب الوجود وعدم طلب تقرر الماهية محكم ولا يخفى عليك ان الجعل انما يخرج الذات من
 الليس الى الأيسر لان يجعل ثبوت الذاتيات للذات لان ثبوت الذاتيات للذات بالضرورة
 لا يحتاج الى جاعل أصلا وجاعل الذات هو عين جاعل الذاتيات فاذا جعل الذات فالذاتيات
 معها ثابتة لها بالضرورة لا يحتاج في ثبوتها الى جاعل أصلا والاشبهه ما قال الاستاذ قدس

سره انه ينقسم الهل الى خمسة اقسام ثلاثة للبسطة الاول يطلب به الجعل الاولي فانه قد يكون نظرياً فلا بد له من مطلب الا ترى ان الانسان مثلاً اذا فرضنا عدم تصويره بالكنه يمكن لنا السؤال بأنه حيوان ناطق أم لا والثاني ما يكون طالباً المرتبة تقرر الماهية التي هي عبارة عن نفسها وهي أثر الجعل البسيط بالذات والمؤلف بالتبع كما يقال هل العنقاء موجودة وهذا وان كان ملازماً للوجود لكنه مقدم ومغاير له والثالث ما يكون طالباً للوجود والهل المركبة لها قسمان الاول ما تكون طالبة للصفة المتقدمة على الوجود كالايمان فانه متقدم على الوجود لان الشيء بصيراً 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 تفصيلها للناظرين وتكشيفها للتنبية الغافلين (ولم) أي لفظ لم يجئ (لطلب الدليل بمجرد التصديق) أي يكون فيه طلب العلة لتصديق العقدة فقط من غير تعرض لعلة ثبوتها في نفس الأمر كقولنا لم كان هذا متعفن الاخلط قيل لانه محموم فهو دليل أي تعلم به اية الشيء أي وجوده لاعلته لان الحمى ليست علة لتعفن الاخلط بل الامر بالعكس (أول الامر بحسب نفسه) عطف على قوله بمجرد التصديق معناه قد يكون لم لطلب وجود الامر في نفس الامر يعني لطلب علية وجود الامر في نفس الامر كان هذا محموماً قيل لانه متعفن الاخلط وكل متعفن الاخلط فهو محموم فتعفن الاخلط علة للحمى في نفس الامر لاني اللفظ فقط كما في الاول وهذا دليل أي يعرف به لية الشيء وعليته قال في الحاشية وهو دليل لمي وسيأتي في الصناعات الخمس اه الصناعات الخمس هي اقسام القياس من البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة وسبغى تفصيلها في آخر الكتاب فحاصل ما ذكرهنا ان الأوسطين كان مع كونه علة للتصديق بالحكم المطاوب علة للحكم في الواقع أيضاً البرهان لمي نحو هذا متعفن الاخلط وكل متعفن الاخلط فهو محموم فتعفن الاخلط كما هو علة للحكم بالحمى على المشار اليه كذلك علة لمرضه في الواقع لان الحمى لا تكون الا بتعفن الاخلط وان لم يكن الاوسط علة للحكم في الواقع وان جعل علة في الظاهر فهو اني نحو هذا محموم وكل محموم فهو متعفن الاخلط 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 معاً لولي علة أخرى كقولنا هذه الخشبة محرقة وكل محرقة مشرقة فالاحراق والاشراق معاً لولان للنار فهذا القسم برهان الآن على الاطلاق فطلب لم لاشك في تأخره عن مطلب ما الشارحة والحقيقية والهل البسطة وأما عن الهل المركبة فالإليق أن يكون مطلب لم متأخر 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 (واما مطلب من) الذي يكون لطلب الهوية الشخصية كقولنا من هذا فالقصد من السؤال التعيين الشخصي المميز له من إثنين أشخاص آخر (وكم) لطلب التعيين الكمي من حيث العدد والمقدار ومثاله ظاهر (وكيف) لطلب التعيين من حيث الكيفيات نحو الصحة والمرض مثلا نحو كيف زيد يعني بأي كيفية من الكيفيات وحال من الأحوال منتصف (وأي) لطلب التعيين من حيث الحصول في المكان كالسجد والسوق (ومتى) لطلب التعيين من حيث الحصول في الزمان بنحو اليوم والأمس (إما ذنابات) بالذال المججمة والنون والباء الموحدة بينهما ألف والتاء المنقوطة المثناة جمع ذنابة بالضم بمعنى التابع فهذه المطالب إما توابع (لأي) من حيث انها يطلب بها التميز كما يطلب بأي (أو مندرجة في الهل المركبة) من حيث انها 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 فالاولى أن يدخل في أي والبواقي في الهل المركبة فافهم

بفضل التصورات بجمع تصور والمراد المتصور (قدمناها) أي التصورات على التصديقات (وضعا) أي ذكرها ترتيبا بان قدمنا ذكرها أو ردناها في الكتاب أو لا ثم ذكرنا التصديقات (لتقدمها) أي التصورات على التصديقات (طبعاً) أي بحسب الطبع قال في الحاشية التقدم الطبيعي عبارة عن الاحتياج ولا شك ان التصديق يحتاج الى التصور اه فالتقدم الطبيعي تقدم المحتاج اليه على المحتاج بحيث لا يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج ولا يكون تقدماً بالعلية والتصوير محتاج اليه للتصديق لان التصديق لا يكون بدون التصور اذ هو جزؤه أو شرطه على اختلاف المذهبين وليس علة تامة للتصديق لوجود التصور بدونه والعلة التامة لا تنفك عن المعلول فصار مقدماً بالطبع فلذا أو رده مقدماً بحسب الوضع أيضاً ليوافق الوضع الطبع (فان 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 اليه وترك المقدمة الثانية وهي كونه غير علة تامة لظهوره كما علمت فحاصله ان التصديق لا بد فيه من الحكم والحكم لا يكون الا بين الطرفين المحكوم عليه وبه فلا بد من تصور المحكوم عليه لانه لو لم يتصور كيف يحكم عليه فان المجهول المطلق يتمتع عليه الحكم فصار التصديق محتاجاً الى 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 في
 وجه تخصيص الذكر بالمحكوم عليه . قلت لكونه عمدة ويعرف حال البواقي بالمقايسة
 (قيل فيه) أي في قولنا المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم (حكم) أي حكم بالامتناع على المجهول
 المطلق (فهو) أي فهذا القول (كذب) لا بطلاله لنفسه توضحه ان دليلكم باطل لان قولكم
 المجهول المطلق يمتنع 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 كاذبا بالاستلزامه التقيضين
 الحكم وعدمه وعلى الثاني كيف الحكم عليه بالامتناع لان معلوميته تستدعي صحة الحكم لا
 امتناعه وبالجملة على التقديرين يلزم كذب هذا القول (وحله) أي حل القول المفهوم من قيل
 (أنه) أي المجهول (معلوم بالذات) أي بوصف المجهولية بالفعل (ومجهول مطلق بالفرض) أي
 فرض العقل بمجهولا غير معلوم بوجه من الوجوه حتى عن وجه المجهولية أيضا فخالصه ان
 للمجهول المطلق اعتبارين أحدهما كونه معلوما بعنوان المجهولية والثاني ان العقل يفرضه
 بمجهولا مطلقا بحيث لا يلتفت الى كونه معلوما بوصف المجهولية فالحكم عليه باعتبار الاول لان
 العقل تصوره أولا بهذا العنوان ثم حكم عليه وسلبه بالاقتدار الثاني بأن العقل لم يلتفت الى كونه
 معلوما بهذا العنوان وفرضه بمجهولا بجميع الوجوه فحكم بسبب الحكم عليه فلا يلزم التناقض
 لكونه مشروطا بالوحدات الثمانية وههنا اختلاف الموضوع باختلاف الاعتبارات (فالحكم
 وسلبه باعتبارين) الاول باعتبار كونه معلوما بوصف المجهولية والثاني باعتبار فرضه بمجهولا
 ويحتمل أن يكون اللفظ بالعرض بالعين المهملة دون الفاء فعناه حيث أنه معلوم بالذات أي
 بمفهومه ومجهول بالعرض أي بواسطة الغير وهو ما يعرضه هذا المفهوم فالعقل يعلم المجهول
 بعنوانه ويجعل هذا العنوان عنوانا للحقيقة التي هي مجهولة مطلقة وان كانت باطلة ومخالفا
 فيحكم على هذا العنوان الحاصل في الذهن ويسلب عنه باعتبار سلبه عن المعنون المحال فالامتناع
 انما هو للمعنون وهذا العنوان من عوارضه فاتجه اليه بالعرض (وسيأتي) قال في الحاشية أي في
 التبصرة التي عقدت لتحقيق المحصورات اه وههنا شبهة أخرى وهي انا اذا فرضنا مثلا زيدا
 تصور في مرتبة الهيولانية مفهوم المجهول المطلق ابتداء وذهنه خال عن جميع المفهومات سواء
 فالاشياء امام معلومة لزيد أو مجهولة له فان كانت معلومة فلا يكون عامها الا بهذا المفهوم لا غيره
 لفرض كون ذهنه خاليا عن جميع المفهومات 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 خلف لاجتماع المتناقضين وان كانت مجهولة مطلقه فالمجهول المطلق يكون صادقا عليها ووجهها لهذا الوجه حاصل في ذهن زيد فصارت الاشياء معلومة من وجه مع انها كانت مجهولة مطلقه وهذا باطل وأجيب عنها بأن الشيء انما يصير معلوما بحصول وجه من وجوهه ان لم يكن ذلك الوجه منافيا للمعلومية اذا ما يكون منافيا للمعلومية كيف يكون مبدأ اللانكشاف فتختار ان الاشياء مجهولة مطلقه 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 اناسميتها ما يكون حاصله بنفسه أو بوجه من وجوهه معلوما ونقيضه مجهولا مطلقا وان شئت تسميته بأسمى آخر ولا شك في تنافي المفهومين ويلزم اجتماعهما بالبيان المذكور فليس بشيء لاننا نقول معلومية الشيء عبارة عن انكشافه بالكنه أو بالوجه وحصول وجه من الوجوه من غير مناسبة والتفات ومن غير لحاظ كونه وجه ذلك الشيء حقيقة لا يوجب كونه معلوما كما قال بعض المحققين في رد العلم بوجه انه ليس عام الذي الوجه وتسمية ما يكون حاصله بنفسه أو بوجه من وجوهه معلوما انما هي من حيث كون هذا الوجه وجهها بهذا الشيء وفي تصور المجهول المطلق في مرتبة الهيولانية ليس الالتفات الى شيء آخر ولا الى كونه معلوما بهذا الوجه واما كونه وجه الشيء 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 البداهات كالوجود وغيره واما حصول مفهوم المجهول المطلق فممنوع ولك أن تقول حصول هذا المفهوم ابتداء ليس بمحال فاذا فرض حصوله يلزم ما ذكرنا فافهم ولهذه الشبهة تقرير آخر في شرح الاستاذ قدس سره وقال بتعذر الجواب عنه وذكره يفضي الى التطويل فارجع اليه (الافادة لاتم الا بالدلالة) هذا دفع توهم عسى أن يتوهم ان المنطقي لا يبحث الا عن القول الشارح والحجة وكيفية ترتيبهما وهما لا يتوقفان على الالفاظ فنظرهم وبحتم ليس الا عن المعاني فما وجه ذكر الالفاظ ودلائنها في المنطق مع انه ليس من وظائفه وبيان الدفع ان التعليم والتعلم والافادة والاستفادة في العلوم وغيرها لا تكون الا باظهار ما في الضمير لما حبه فلا بد من الالفاظ الدالة على المعاني المطلوبة لحصول الافادة والاستفادة حتى لا ينفك العقل المعاني عن تخيل الالفاظ فلهذه الفائدة أورد مباحث الالفاظ وجعلها من لواحق المقدمة فان قلت الافادة والاستفادة قد يكونان

بالكتابة والاشارة أيضا فوجه تخصيص الالفاظ وما الحاجة الى الالفاظ. قلت في الكتابة
 والاشارة مشقة لا تخفى فان قيل ان الاشراقين كان فيهم افادة واستفادة بدون الالفاظ
 بالحدس واشراق القلب قلنا ليس هذا الطريق سهلا ولا يتيسر لكل واحد وانما الغالب
 فيهما هي الالفاظ وحصر إتمام الافادة بالنسبة اليها المطلقات لا يريد عليه ان افادة الواجب على
 الانبياء والاولياء بطريق الوحي والالهام لا بالالفاظ فالبعث عن الالفاظ في فن المنطق ليس
 بالذات بل بالتبعية 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 بمجالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر (منها)
 أي من الدلالة (عقلية) منسوبة الى العقل وانما سميت بها لانه ليس للوضع والطبع مدخل فيها
 (بعلاقة ذاتية) أي بعلاقة بين الدال والمدلول في هذه الدلالة حاصلة لذاتها مع قطع النظر عن
 الخارج وهي علاقة اللزوم العقلي بينهما كما تدل عليه الحاشية ولا بد فيهما من العلم بالدال
 والمدلول والعلاقة بينهما ينتقل من أحدهما الى الآخر. فان قلت الدلالة موقوفة 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 فتغاير الموقوف والموقوف
 عليه فلا يلزم الدور والاولى ان يراد بالعلاقة الذاتية علاقة التأثير كما قال الاستاذ قدس سره
 يشمل جميع انحاء هذه الدلالة وهي دلالة الاثر على المؤثر ودلالة المؤثر على الأثر ودلالة
 أحد الاثرين 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 الجاعل) أي يكون لعلاقة جعل الجاعل أي وضع الواضع للدال بازاء المدلول (ومنها)
 أي من الدلالة (طبيعية) منسوبة الى الطبع لدخول الطبع فيه (باحداث طبيعة) 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 المسببات كدلالة السحاب على
 المطر والهالة على كثرته فهذه الدلالة خارجة عن الاقسام الثلاثة فيختل المحصر 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 واخ اخ على السعال دلالة طبيعية مع ان المحدث من ذوى
 الشعور فكيف تكون طبيعية لاننا نقول لانسلم انه يحدث من الشاعرة لجواز ان يحدث من
 عديم الشعور لكن الوهم من ملاصقة بالشاعرة وعدم الفرق بين ما يصدر عنها وعن غيرها

حكم بصوره عنها أو يقال بصدر عن الشاعر من حيث عدم الشعور بها (وكل منها) أي من الدلالات الثلاث (لفظية) ، نسوية للفظ يكون فيها الانتقال من اللفظ الى غيره (وغير لفظية) أي ليس فيها الانتقال من اللفظ واذا ضرب هذان القسمان في الاقسام الثلاثة صارت ستة أقسام الأول دلالة عقلية لفظية كدلالة لفظ زيدا المسموع من وراء الجدار على وجود اللفظ . فان قلت ان دلالة زيدا المسموع من وراء الجدار على مسماه دلالة وضعية مع ان العقلية أيضا متحققة ههنا فاجمع العقلية والوضعية فلا يبقى التباين بين الاقسام الثلاثة مع انه لا بد من التباين بينهما . قلت تحقق الدالتين في مادة واحدة من جهة واحدة ممنوع وأما من جهتين فلا بأس به فدلالة زيدا على مسماه وهو الشخص المعين وضعي وعلى وجود اللفظ أي وجود المتكلم ههنا اللفظ عقلي لعدم وضعه له وإنما انتقل العقل اليه فالاولى في مثال هذه الدلالة لفظ زيدا الذي هو غير موضوع للمعنى لتكون دلالة على وجود اللفظ فقط والثاني عقلية غير لفظية كدلالة الدخان على النار والثالث وضعية لفظية كدلالة الانسان على الحيوان الناطق والرابع وضعية غير لفظية كدلالة الدوال الاربع أي الخطوط والعقود والنصب والاشارات على مدلولاتها لان دلالتها على مدلولاتها وان كانت بتقرر الواضع لها لكن الدوال ليست الفاظ بل هي الامر الواقعي أو الحالة الواقعية الموضوعية لمدلولاتها والخامس طبيعية لفظية كدلالة اح اح على وجع الصدر والسادس طبيعية غير لفظية كدلالة حمرة الوجه على الخجل وصفرة على الوجع وسرعة النبض على المزاج المخصوص . فان قلت هذه الدلالة من قبيل دلالة الأثر على المؤثر وهي عقلية وليست طبيعية فانحصرت الطبيعية في اللفظية وصارت الاقسام خمسة . قلت لهذه الدلالة اعتباران الأول اعتبار أن المرض المخصوص يستلزم للصوت المعين والكيفية المعينة للون المعين والمزاج المعين للحركة المعينة فهي من هذا الاعتبار عقلية لعلاقة اللزوم بين الدال والمدلول والثاني اعتبار أن صدور الدال ووجوده بحسب اضطرار الطبيعة والانتقال فهما من الدال الى المدلول بممارسة عادة الطبيعة فهي 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 انكرها وبما علمت من الفرق يظهر وجودها قال في الحاشية أنكر السيد وجود الطبيعية في غير اللفظية واعتبره المحقق الدواني فهو الحق اه والآنحصر بين الاقسام الثلاثة والسته ليس عقليا بل استقرائي كما يظهر بالتأمل فلذا أورد المصنف بقوله منها ولم يقل وهي إما عقلية أولا (وإذ كان الانسان مدني الطبع) هذا بيان سبب

NATIONAL LIBRARY
 UNIVERSITY OF TORONTO

اعتبار الدلالة الوضعية اللفظية دون غيرها لخاصة - لانه الانسان لما كان مدنى الطبع يعنى طبيعته تقتضى التمدن وهو الاجتماع مع بنى نوعه لان نميشه لا يمكن بدون مشاركتهم و إعلام أحدهم على ما فى ضميره لصاحبه وصاحبه له من المقاصد والمصالح فى المات^٢ كل والمشارب والملابس التى يحتاج اليها فى كل زمان صار (كثير الافتقار) أى الاحتياج (الى التعليم) باعلام ما فى ضميره لصاحبه (والتعليم) أى أخذ ما فى ضمير صاحبه والطبيعية والعقلية غير منضبطتين لاختلافهما باختلاف الطبائع والعقول فلا يفيدان للفهم على الوجه المطلوب فاحتيج فيهما الى الوضعية ولما كانت الاشارات وغيرها من الدوال الغير اللفظية لاتنى للفهم المقصود ولا سيما فى المعقولات الصرفة فست الحاجة فيه الى الدلالة الوضعية اللفظية (وكانت اللفظية الوضعية أعمها) أى أشمل الدلالات المذكورة أقساما (وأسهلها) أى أسهل الدلالات تعليقا وتعاملا (فلها) أى الوضعية اللفظية (الاعتبار) فى الاستعمال توضيحه ان الافادة والاستفادة بالدلالة اللفظية الوضعية أشمل وأسهل بخلاف الدلالة العقلية والطبيعية لان طريق الفهم فيهما واحد وهو العقل فى الاول والطبع فى الثانى فواجب فيهما وسعة والوضعية فيهما وسعة كثيرة لان الالفاظ موضوعة فى كل اللغات لمعان وجاء فيها النقل والمجاز غير ذلك ولاشترط العلم لوضع الواضع وكفايته وعدم الحاجة الى التدقيق فى حصول الافادة والاستفادة صارت أشمل وأسهل للتعليم والتعلم أو يقال ان واضع أصول الالفاظ للمعانى هو الله تعالى وعامها لازم له وهو علم لنيه والنبي لأمته حتى اشتهرت من حيث الدلالة فيما بينهم فى كل درجة وطبقة فبسبب هذه الشهرة صارت أسهل بحسب المأخذ وباعتبار ان الله تعالى لم يترك معنى من المعانى الا وضع بآزائه لفظا يدل عليه وصارت الالفاظ مشتهرة فيما بينهم ودالاتها على كل من المعانى بحسب الوضع فصارت أعم الدلالات من هذه الجهة وما قيل فى وجه الاشتمالية انه كلاً ما يمكن بالدلالة العقلية والطبيعية والوضعية الغير اللفظية أمكنت الوضعية اللفظية بوضع الالفاظ بآزاء مدلولاتها وليس العكس فليس بشئ^٣ لانه ان أراد بإمكان الوضعية انه يمكن لنا ان نوضع ونقرر هذا اللفظ لمعنى من المعانى فسلم لكن ليس كلامنا فيه بل فى أصل الوضع للواضع كما علمت وان أريد امكان تحقق الوضعية بحسب أصل الوضع فمنوع لجواز ان يصدر عن الطبيعة عند اضطرارها لفظ مهمل يدل على ما عرض لها من غير دلالة على معنى من المعانى وترك هذا القائل بيان وجه الاسهلية لعله زعم لفظ الاشتمل بالشين المججمة والميم . كان الهاء وتوهم كونه بمعنى الاعم جعل عطفاً تقديرياً والله أعلم بحال عبادته وان كان لهذه النسخة صحة لكن وجدت أكثر النسخ مطابقة لما مر من

التفصيل وحمل العبارة على الافادة الجديدة أولى فافهم . فان قلت لما كان غرض المنطقيين بالذات هو المعاني والدلالة الوضعية ليست من أغراضهم الا بالتبع فالاحتياج 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 وعموما من غير اختصاص بلغة دون لغة . قلت ان قواعد المنطق أعم فأخذ مباحث الالفاظ أيضا على سبيل العموم لئلا تكون منافرة ووحشة أو يقال ان تدوين المنطق في كل لغة يمكن فكما نقل من اليونانية الى العربية ومنها الى الفارسية فكذلك يمكن نقلها الى كل لغة فلو أخذت مباحث 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 موضوعة للمعاني من حيث هي هي) مع قطع النظر عن وجوده في الخارج أو الذهن (دون الصور الذهنية) الخصوصية بخصوصية لها في الذهن (أو دون) الصور (الخارجية المتخصصة) بخصوصية وجودها في الخارج (كقيل) بالوضع لها قال في الحاشية فان مناط التعلم والتعليم اللذين يحتاج الانسان فيهما الى التمدن انما هو المعاني مطلقا لا الخصوصيات اه فحاصله ان المقصود بالتعليم هو المعاني من حيث هي هي لا من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية والخارجية والغرض من الوضع انما هو الاستعمال ولما كان مناط الاستعمال هو المطلقة فالوضع لا يكون الا لها فهذه المعاني هي التي وضعت الالفاظ بازائها ولو كانت الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث قيامها بالذهن واكتنفاها بالعوارض الذهنية أي التشخص الذهني لم يمكن التعليم والتعلم فانهما لا يكونان الا بالانتقال وانتقال هذه 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 بقائه بالتشخص باطل لتشخصه بمحله ولو كانت الالفاظ موضوعة للامور الخارجية من حيث الخصوصيات الخارجية لم يمكن تعلم الكليات من حيث هي كليات لانها معرفة عن الخصوصيات فظهر ان الالفاظ موضوعة بازاء الماهية من حيث هي هي والخصوصيات ملغاة محضة كما يظهر بالاستقراء والتبعية وذهب أبو نصر الفارابي وأبو علي بن سينا واتباعهما الى ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية وبعض المتأخرين ذهبوا الى انها موضوعة للصور الخارجية وما ذكر في المتن هو مذهب 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 موضوعة

بازاء الأمور الذهنية وعند البعض مبنى الاختلاف على الاختلاف في الملتفت اليه بالذات فن
قال ان الحاصل في الذهن هو الملتفت اليه بالذات قال بوضعها له ومن قال ان الملتفت اليه هو
الأعيان الخارجية ذهب الى ان وضع الالفاظ بازائها فحاصل دليل الشبخين ان الموضوع له
ما هو معلوم بالذات ولا شك ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية لا الخارجية لبقاء العلم بانتفائها
وهو صفة ذات اضافة لا بد لبقائها من بقاء الموصوف فظهر ان المعلوم هو الصورة الذهنية
وهي باقية فالعلم باق ببقائها عند انتفائها عن الخارج فلاح أن المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية
فالالفاظ لا تكون موضوعا لبازاها ويرد عليه النقص بوضع لفظ الله تعالى فانه ليس
موضوعا للشخص الموجود في الخارج وأيضا يلزم أن يكون كل من القضايا ذهنية على ان
البعض ينكرون الوجود الذهني مع القول بوضع الالفاظ للمعاني ودليل بعض المتأخرين ان
الملتفت اليه بالذات والكاسب والمكتسب انما هو ذو الصورة فتكون الالفاظ موضوعا
له ويرد عليه ان الالتفات قد يكون بالذات الى الطبائع من حيث هي أيضا وينتقض أيضا
بالالفاظ التي لا توجد معانيها في الخارج كالانتراعيات والمعقولات الثانية كالكلية وغيرها
فانها ليس لها وجود في الخارج وكالعناء فانه ليس موضوعا للامر الخارجي لعدم وجوده فيه
ويعارض بانه لو كانت الالفاظ موضوعا للمعاني في الخارج لانتفي معناها بانتفائها في الخارج مع
انه يبقى ان فهم المعنى من اللفظ عند انتفاء الموجود الخارجي فلم يبق الا وضع الالفاظ للمعاني من
حيث هي هي فهي موضوعا لها ولذا اول البعض هذين القولين الى المعاني من حيث هي هي
وحمل الصورة الذهنية والامر الخارجي عليها فان الامر الذهني يطلق على نفس الماهية
والامر الخارجي وان لم يطلق عليها لكن 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 الخصوصيات الذهنية
أو يقال ان المراد منها الصورة المعلومة من حيث هي هي ولا يذهب عليك انه على هذا التقدير
يكون النزاع لفظيا لان مقصودهم واحد وانما اختلفوا في تعبيرهم عنه بالالفاظ مختلفة فان قلت
ان كل الالفاظ ليست موضوعا لماهية من حيث هي هي لاننا نعلم بالضرورة ان لفظ الكلبي
موضوع لما في الذهن ولا يعرض للشيء الا في الذهن ولفظ هذا موضوع للإشارة اليه الموجود
في الخارج وكذلك لفظ الله تعالى ليس فيه نفس الماهية من حيث هي هي وانما هو موضوع
للذات المشخصة في الخارج فواجه القول بوضعها للمعاني من حيث هي هي مطاقتا وأويل
القولين الى هذا القول بل الصواب أن يقال ان بعض الالفاظ موضوعا للماهية من حيث هي هي
هي كلفظ الانسان والفرس وبعضها للذهنية كلفظ العلم وغيره من المفهومات الانتراعية

وبعضها للخارج كلفظ الله تعالى وأسماء الجزئيات المادية . قلت مراد المصنف ان الالفاظ
موضوعة للمعاني من حيث هي هي أي لا توجد في معانيها خصوصية خارجية فقط كما ذهب
اليه القائلون بالوضع للامر الخارجى ولا الذهنية فقط كما هو مذهب من قال بوضعها للامر
الذهنى بل بعضها للخارج وبعضها للذهن على سبيل التوزيع والاحسن في بيانه ما قاله 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 المتزاوية كالفوقية والتحتية لو فرض
حصولها في الخارج لا يتبدل الموضوع له ونظيره ما يقال معنى الكللى ما لا يمنع عند العقل
تكرره في الخارج مع ان الكليات الفرضية كاللاشيء وشريك الباري يستحيل تكررها في
الخارج لكن المفهوم لا يأتى عنه كذلك معانى الألفاظ من حيث هي هي لا تأتى عن 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 تخلو من تلك الاوضاع الثلاث
اسلم من التكاليف فافهم وههنا اختلاف آخر في أصل الوضع فقال بعضهم ان الواضع هو
الله تعالى فقط بأنه وضع الالفاظ كلها المعاني ثم ألقى على الانبياء عليهم وعلى نبينا الصلاة والسلام
بالوحى ثم الامم أخذوا منهم واليه ذهب الاشعري وجمع من الفقهاء اسما دلالة بقوله تعالى وعلم
آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا
سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فهذا يدل على ان الواضع هو الله تعالى وآدم تعلم منه تعالى ولم تعلم
الملائكة فاعترفوا بجزهم وقال البعض وهو جمع من المتكلمين ان الواضع هو الناس
والالفاظ اصطلاحية انبعثت داعية واحدة أو دواعى جمع على وضع اللغات المعاني وعرف
الباقون من الناس بالارشاد كتعليم الوالدين للطفل وعند البعض ان الواضع هو الله تعالى
والناس جميعا لان بعض الالفاظ توقيفية لا يعلم اطلاقه على شيء الا من الشارع وبعضها
بالاصطلاح وهذا مذهب أبي اسحق والمذاهب وتفصيلها مذكورة في كتب الاصول
واختلاف ثالث وهو ان المناسبة بين اللفظ الموضوع والمعنى الموضوع له ضرورى أم لا قال
البعض لا بد من المناسبة والما يختص 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 لا يمكن أن يناسب الطبيعة للضدين

وهو باطل ولك ان تقول ان المناسبة وان كانت مخفية علينا لكن الواضع يعاها وهذه المناسبة
وضمها وان لم يظهر على الغير والقول بأن الدلالة لا تتحقق الا بظهور المناسبة لا يخالف عن تحكم
فافهم (فدلالة اللفظ على تمام ما وضع) أى اللفظ (له) يرجع ضميره الى ما معناه دلالة اللفظ على
تمام المعنى الذى وضع اللفظ لذلك المعنى (من تلك الحيشية) أى من حيث انه تمام ما وضع له
(مطابقة) 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 فيما زمت تخصيص المطابقة بالمركب
مع ان دلالة المفرد على المعنى الموضوع له أيضا مطابقة لحينئذ لا يكون التعريف جامعا
والثانى وان صح لكن فى عدوله عنه الى ما اختار اشارة الى ان تعريف الجمهور بقام ما وضع له
أيضاً صحيح . فان قلت ان لفظ التمام بمعنى 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 فقابل 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 موضوعا
للـكل والجزء كالامكان فانه موضوع للامكان العام والامكان الخاص ويطلق عليهما فاذا
أطلق الامكان وأريد به الامكان العام مثلا تكون تلك الدلالة مطابقة لكونها على
ما وضع له مع انه يصدق عليه انه دلالة على جزء الموضوع له لكون الامكان الخاص موضوعا
له الامكان العام والامكان العام جزؤه فيصدق التضمن على المطابقة وكذا بالعكس
وكذلك قد يكون اللفظ مشتركين المازوم واللازم كلفظ الشمس فانه مشترك بين
الضوء والجرم فلوا طلعت الشمس وأريد بها الضوء مثلا يكون دلالتها عليه مطابقة
بوضعها له مع انه يصدق عليه انه لازم الموضوع له لكون الجرم موضوعا له أيضا وهذا لازم
فيصدق الالتزام على المطابقة وكذا بالعكس فاذا قيد بالحيشية لا تصدق 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 بلازم للموضوع له فبالحيشية امتازت
احدهما عن الاخرى امتيازانا ما قلنا قيدا (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 لفظه يدل على
 مسماه وليس له جزء لتكون دلالة عليه تضمنا قال فى الحاشية فان فهم الجزء فى فهم الكل
 وهم متعدان بالذات متغايران بالاعتبار كالجنس مع النوع اه و يظهر من هذه الحاشية ان
 فهم الجزء ليس مغايرا لفهم الكل بل هو فهم الكل وينسب هذا الفهم الى اجزائه ويدل عليه
 ما قال فى السلم اللفظ الدال وضعا هو فى كمال معناه مطابقة وفى جزءه تضمن وهما واحدة فان
 الكل انما يتعمل بصورة وحدانية لا تفصيل فيها الا بعد التحليل وفى المفرد المشترك انما تعدد
 الصور بتعدد الموضوع بامابوضع الواحد فكأنه موحد 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 القصد ههنا . قلت اعتبار القصد فى الدلالة عند
 أهل العربية واما عند الميزانيين يكفي الفهم سواء كان مقصودا أولا . فان قلت ان
 الاتحاد لا يتأنى الا فى المركبات الذهنية كالانسان واما فى المركبات الخارجية كالبيت
 مثلا فاتحاد اجزائه محال فلا يكون فيها فهم واحد ينسب الى الاجزاء . قلت مراده
 الاتحاد فى اللفاظ الموضوعه بازاء مركب ذهنى واما فى المركبات الخارجية فالكل والجزء
 متغايران فى الفهم . 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 يدكر 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 وهى مجاز والمجاز ليس فيه وضع مع انهم عدوها من أقسام الدلالة الوضعية
 لانا نقول ليس التضمن ان يذكر 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 جزؤه وادخل فيه تضمنية وكذلك الالتزام ليس ذكر
 الشمس وارادة الضوء فانه مجاز من قبيل ذكر المنزل وارادة اللزوم بل ذكر الشمس
 وأراده الجرم والضوء لازم له فالدلالة على هذا التقدير لكونه لازما للجزم التزام وقس عليه
 غير ذلك فافهم (وعلى الخارج) عن الموضوع له بأن لا يكون عينه ولا جزؤه (التزام) أى

تسمى هذه الدلالة دلالة التزامية لدلالة اللفظ على ما هو لازم له فأنحصرت الدلالة
 الوضعية في الأقسام الثلاثة وهذا الحصر العقلي ليس فيه احتمال سوى الثلاثة . فان قلت
 الحصر العقلي عندهم ما يكون دائرياً بين النفي والاثبات وما ذكر في بيان أقسامها ليس
 كذلك . قلت الحصر العقلي ما يكون دائرياً بين النفي والاثبات لا ما يكون مذكوراً بعنوان
 النفي والاثبات وحصر الدلالة في الأقسام الثلاثة وان لم يذكر بعنوان النفي والاثبات لكنه
 راجع إلى النفي والاثبات بأن يقال ان الدلالة على المعنى إما باعتبار كون اللفظ موضوعاً له فهي
 المطابقة أو لافهـي إما باعتبار ان هذا المعنى جزء الموضوع له فهي التضمن أو لابل باعتبار
 عدم كونه موضوعاً أو جزأً فهي الالتزامية ولاشك ان العقل يجزم بحصرها في الأقسام الثلاثة
 بمجرد ملاحظة حدودها ولا يخرج قسم عند العقل سواها وهذا هو المعنى بالحصر العقلي . فان
 قلت ان الدلالة الالتزامية ليست دلالة على الخارج مطلقاً بل لابد فيها من اللزوم فيخرج عند
 العقل قسم آخر وهو الدلالة على الخارج بدون اللزوم وهذا يناقض الحصر العقلي . قلت اللزوم
 ليس داخل في حد الدلالة الالتزامية والحصر انما هو باعتبار حدودها لا باعتبار التحقق واللزوم
 شرط لتحقيقها لا يقال لابد في الدلالات من اعتبار الحشيات كما اعتبره المصنف والانتقضت
 إحداهما بالآخرى كما علمت في بيان فائدة قيد الحشية فيختل الحصر العقلي لعدم كونه دائرياً بين
 النفي والاثبات بل يكون دائرياً بين الدلالات الثلاث مع الحشيات لاننا نقول المعتبر في الالتزام نفي
 حشية العينية والجزئية لا حشية عدم العينية والجزئية فالحصر حينئذ من حشية العينية
 والجزئية ونفيها فصار حصر عقلياً فلا يخل الحصر العقلي فافهم . فان قيل ان الحصر في الأقسام
 الثلاثة المذكورة للدلالة المطلقة أيضاً يمكن ارجاعه إلى النفي والاثبات بأن يقال الدلالة إما
 بالعقل أولاً والاول العقلية والثاني إما باحداث الطبيعة أولاً فالاول الطبيعية والثاني الوضعية
 . قلت لابد في الدلالة العقلية من علاقة ذاتية بين الدال والمدلول كما عرفت فاحتمال الدلالة
 بدون العلاقة مطلقاً قائم عند العقل فهذا الحصر استقرائي واذا عرفت الدلالة العقلية بما لا
 يكون فيها علاقة وضعية ولا طبيعية سواء كانت فيها علاقة أخرى أو لا تكون علاقة أصلاً
 وجعل هذه العلاقة الذاتية شرطاً لتحقيقها فيثبت هذا الحصر أيضاً عقلياً فافهم . فان قلت
 ان المركب كعبد الله مثلاً موضوع لمعنى فدلالته على معناه خارجة عن الدلالات الثلاث لان
 دلالته على المعنى المركب ليس بالمطابقة لان الواضع لم يضع لهذا المركب بل وضع مفرداته
 لمعناها فصارت باجتماعها مركبة ولا بالتضمن لأن هذا المعنى ليس جزءاً للمعنى الموضوع له كما
 هو الظاهر ولا بالالتزام لانه ليس بخارج عن الموضوع له فدلالة المركب على معناه خارجة

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
 المنحصر فيها المقسم لان الدلالة الوضعية ليست عبارة عن دلالة اللفظ على الموضوع له والام
 تكن التضمينية والالتزامية من اقسام الوضعية لعدم كون الدلالة فهما على الموضوع له بل ما
 يكون للوضع مدخل فيهما وهذا القدر يوجد في المركب أيضا لان مفرداته موضوعا لمعناها
 فصار للوضع مدخل فيها والجواب ان دلالة المركب داخلته في الوضعية وقسم من المطابقة
 لان المطابقة اعم من أن يكون فيها وضع عين اللفظ لعين المعنى كما في المفردات أو وضع أجزاء
 اللفظ لأجزاء المعنى بحيث تطابق أجزاء أحدهما لاجزاء الآخر والأخير متحقق في المركبات
 (ولا بد) هذا دفع دخل مقدر بأن يقال ان الخارج يكون مبينا 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 الغير 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 (عقلية) أي منسوبة
 الى العقل وهي لزوم العقلي وهو عبارة عن لزوم تعقل شيء من تعقل شيء آخر وينتقل بها
 الذهن من الملزوم الى اللازم كالزوجة للاربعه فان العقل اذا تصور معنى الزوجة والاربعية
 يجد فيهما العلاقة بسببها ينتقل من أحدهما الى الآخر ويجزم باللزوم بينهما ووجه اشتراط
 اللزوم انه لو لم يشترط لم يفهم 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 اللزوم العقلي وأما
 اللزوم الخارجى فليس شرطا لوجود الدلالة الالتزامية بدونه كما في الاعمى والبصير وبرا هذا في
 مثال اللزوم الذهني أولى من المثال بالزوجية والاربعية كما هو الظاهر (أو عرفية) أي بحسب
 العرف بأن لا يكون عند العقل بين اللازم والملزوم 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 لوزم هذا الاسم بحيث اذا قيل فلان حاتم ينتقل الذهن الى انه جواد
 فان قلت ان اللفظ ليس موضوعا للخارج 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 غير منفك عنه فبواسطته ينسب الوضع اليه أيضاً فاللازم كالجزء في عدم الانفكاك وما ينسب اليه بسببه ينسب الى اللازم . فان قيل قد تكون الدلالة بعلاقة السبب والمسبب والحال والمحل وغير ذلك من العلاقات المعتبرة في انواع المجازات فهذه دلالة على الخارج من المدلول مع أنه غير لازم له لا يقال ان هذه الدلالة تكون بالقرينة المصححة وهي معها لازم له لانه قد تكون القرينة مخفية غير معلومة ولو ظهرت القرينة فهي لا تدل الاعلى الاستعمال كالسببية والمسببية والحالية والمحلية فالانتقال ههنا من اللفظ الى معناه لا يكون الا بعلم تلك العلاقة وهو ليس دلالة مطابقة ولا تضمنية فلا تكون الالتزامية مع عدم اللزوم الذهني فلنا هذه الدلالة مطابقة لانها عبارة عن الدلالة على كمال المعنى الموضوع له سواء كان وضع ذلك اللفظ له وضعاً شخصياً كزبد بمسماه أو نوعياً بان يثبت من الواضع ان اللفظ اذا لم يصح استعماله في مقام في المعنى الموضوع له فيعدل عنه ويستعمل في معنى مناسب له وهذا أيضاً نحو من التعيين فدخول المجاز بهذا النوع تحت المطابقة وليس من الالتزام لان الدلالة فيه قد تكون في ضمن الدلالة على الموضوع له بعلاقة اللزوم وفي المجاز ليس كذلك واخراجها عن اللفظية بأن تكون مع القرينة والقرينة ليست باللفظ فيكون المجاز المركب معها من اقسام الغير اللفظية منقوض بدلالة الوضع فان العلم بعلاقة الوضع شرط في هذه الدلالة أيضاً مع انها ليست بلفظ فيلزم ان تكون الوضعية غير لفظية فقط ولو اُجيب بأن الدال هو اللفظ والوضع وغيره من شرائط الدلالة فنقول في المجاز أيضاً كذلك فالحق ان يراد بالوضع أعم من الشخصي والنوعي ويدخل المجاز تحت المطابقة بحسب النوعي واليه ذهب الاستاذ المحقق وغيره من مخول الأعلام قدس الله اسرارهم قال في الحاشية أختاره مذهب أهل العربية لان محاورات العرب مصدقة كما يلوح بتصفح تراكيب البلغاء اه حاصله ان المصنف لم يشترط اللزوم العقلي فقط في الدلالة الالتزامية كما هو مشروط عند المنطقيين بل قال عملياً وعرفية فالعلاقة عنده ما هي الا اعم منهما كما هو مذهب أهل العربية فاخترنا مذهبهم لان استعمال العرب مسلم والذهول عنه خطأ وههنا اختلاف آخر بين المنطقيين وأهل العربية وهو ان المنطقيين يقولون ان التضمن والالتزام نابعان للمطابقة في الوضع والاتفات والقصد جميعاً لأن المقصود والملتفت اليه والمستعمل بالذات انما هو المطابقة فقط والتضمن والالتزام ملتفتان مقصودان ومستعملان بالتبع لكونهما جزأ ولازمالهما هو موضوع له ومقصود بالذات وقالت العرب سلمنا التبعية في الوضع لان الوضع بالذات انما هو للوضع له وأما في الاستعمال والقصد

والالتفات كلها سواء لأن اللفظ كما يستعمل في المطابقة وهي مقصودة وملتفت اليها بالذات كذلك التضمن والالتزام أيضا يكونان مقصودين مستعملين ويرد على أهل العربية انه لا تنحصر الدلالة في الثلاث لتحقق التضمن والالتزام على طور المنطقيين وهما ليسا منهما على طورهم . فان قلت يلزم على المنطقيين أيضا عدم الانحصار في الثلاث لتحقق التضمن والالتزام المستعملين بالذات على طور أهل العربية وهما ليسا من التضمن والالتزام عند المنطقيين لانهم قالوا باستعمالها بالتبع . قلت ان المنطقيين يدخلون هذين القسمين تحت المطابقة بحسب الوضع النوعي كما علمت فافهم ولا بأس باطناب الكلام لتوضيح المرام (قيل الالتزام مهجور) أي متروك (في العلوم) قال في الحاشية انما قيد بالعلوم لانهم لم تهجروا في المحاورات انتهى بمعنى في العرف والمحاورات العربية ليست متروكة بل يستعملونها في محاوراتهم وانما ترك في العلوم لكونه غير مصرح وكاشف للمقصود وغير مفيد للغرض الاصل في العلوم لان الغرض في العلوم هو التعليم والتعلم وهما باعتبار المعارف والحجة والالتزام لا يحصل منه شيء منهما كما يحصل من اللفظ الموضوع له لان المعارف والحجة مقصودان بالذات والالتزام انما قصد بالتبع وفيه بحث بانته ان أريد عدم فهم المقصود منه مطلقا فهو ممنوع لانه قديفهم المقصود بالالتزام أيضا اذا كان علاقة الزوم الذهني وان أريد ان اللفظ ليس موضوعا لعني 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 الملزم الى اللزوم وليس له لفظ . موضوع بازائه فصاعدا عقليا والمفيد للتعليم والتعلم لا يكون الا ما هو أسهل وهو الوضعي فلماذا كان متروكا في العلوم . 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 عقاية لعدم العلاقة الذاتية فالقول بكونه عقليا مطلقا باطل . قلت ليس المراد بالعقلي ههنا ما مر في تقسيم الدلالة بل ان الدلالة الالتزامية ليست بواسطة الوضع فصارت عقلية فتأمل وفيه نظر بأنه ان أريد انه ليس فيه مداخلة للوضع أصلا بالذات ولا بالعرض فمنوع وان أريد انه لا مدخل له بمعنى الدخول التام فالتضمن أيضا كذلك فواجه ترك ذلك دون هذا يقال ان التضمن له خصوصية ولا توجد هذه الخصوصية في الالتزام وهي كون المدلول فيه جزء للموضوع له لانه بقول للالتزام أيضا خصوصية عدم الانفكاك فهو كالجزم وهي تكفي في الدلالة وليس لخصوصية الدخول في الموضوع مزيد دخول في الدلالة (ونقض بالتضمن)

الناقض هو الغزالي النقض ابطال الدليل بتخلف الحكم عنه أو استلزامه فسادا آخر وهو اجالي
 اذ لم يمنع على مقدمة معينة وتفصيلي اذا منع عليها وبكلا المعنيين ينقض بالتضمن تقرير الاول
 ان الدليل الذي أوردتم على مهجورة الالتزام فاسد لانه يوجد في التضمن مع كونه غير
 مهجور فتخلف الحكم عن الدليل فيبطل الدليل وعدم مهجور به ظاهر واما جريان الدليل
 فلان التضمن أيضا عقلي لعدم الوضع له والانتقال من الكل الى الجزء لسبب العقل فالنضمن
 والالتزام سيمان فكيف يترك أحدهما دون الآخر مع وجود علة الترتيب بينهما على السواء
 . فان قلت قد وجد في التضمن وجه آخر لعدم المهجر وهو كونه جزءا من الموضوع له وملاصقا
 والجزء أقوى من اللازم فلا يلزم من هجر الأضعف هجر الأقوى . قلت علة المهجر كونها
 عقلية وهي متحققة فيهما على السواء وان كان له وجه آخر أقوى وأما تقرير الثاني وهو
 النقض التفصيلي فان يمنع على مقدمة معينة بأن المستدل ماذا أراد بكونها عقلية ان أراد بكونها
 عقلية صرفة ليس للموضوع مدخل فيه أصلا فمنوع ضرورة ان دلالة اللفظ لا تكون الا
 بكونه من لوازم الموضوع له فصار للموضوع دخل بهذا الوجه وان أراد ان للعقل شركة فيه فهذا
 المعنى يوجد في التضمن أيضا ولو قيل بالفرق بأن اللوازم غير متناهية لان من لوازم الشيء انه
 ليس عين كل واحد مما يغيره والمغاير غير متناه بخلاف الأجزاء فانها متناهية فاعتبار الالتزام
 يوجب اعتبار الغير المتناهي في مدلول اللفظ قلنا ليس المعبر في الالتزام مطلق اللوازم بل
 اللوازم البينة ولا نسلم عدم تناهيها . فان قلت ان الالتزام يذكر في المنطق بغيره فإحوالا فما
 معنى مهجور به في العلوم . قلت معناه انه لا يعرف بحيث يتجسس به لكونه موجبا للانتشار على
 المتعلم لكونه غير سهل بخلاف اختيه فتأمل (ويلزمهما) أي التضمن والالتزام المطابقة يعنى
 اذا وجد التضمن والالتزام فلا بد من وجود المطابقة فان دلالة اللفظ على الجزء واللازم فرع
 الدلالة على الكل والملزوم . فان قلت لزوم المطابقة للتضمن ظاهر واما الالتزام فلا يجوز ان
 يكون من الدلالة المجازية فأين الدلالة على الموضوع له . قلت هناك وان لم يكن الموضوع له
 تحقيقا لكنه يكون تقدير او مراد المصنف أعم منهما ولا يرد الاشكال على المنطقيين لانهم قالوا
 بالقصد والاستعمال في المطابقة فقط والدلالة المطلقة ليست كذلك فدلالة التضمن والالتزام
 لا يقصدان بالذات بل المقصود بالذات منهما انما هو المطابقة ویراد مما يلتفت بهما الى المطابقة
 فهي المنفعت اليها بالذات فحينئذ يستلزم ان المطابقة تحقيقا فلا حاجة الى أخذ الاستلزام
 للموضوع له بالمعنى الأعم وأما عند أهل العربية فيحتاج الى أخذ الاستلزام بالمعنى الأعم الشامل
 للتحقيقي والتقديري لانهم اعتبروا في مطاق الدلالة القصد والاستعمال . فان قيل اذا كان

التضمن والالتزام تابعين للمطابقة غير مقصودين بالذات فيختل الحصر الوضحي في الثلاث عند أهل العربية مع انهم حصروه في الثلاث بيان الاختلال ان التضمن والالتزام في المنطق تابعان للموضوع له وعند أهل العربية ليس كذلك فلا يكونان داخلين في التضمن والالتزام المقصودين بالذات فزاد على الثلاث المقصودة قلنا ان أهل العربية ما حصرها والدلالة المطلقة في الثلاث بل الدلالة القصدية نخر وجهها على هذا لا يضر الحصر 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 يوجد فيه ما فيه الحينية بدخولان تحت المطابقة فلا يخل الحصر أصلا هذا تفصيل ما مر سابقا (ولاعكس) أي لا يلزم التضمن والالتزام للمطابقة أما الأول فلجواز أن يكون لشيء معنى مطابق بسيط لاجزائه كالواجب تعالى والعقول المجردة وهذا موقوف على كونه بسيطاً في الخارج والذهن كما مر وأما الثاني فلاننا نعقل كثيراً من المعاني مع الغفلة عن غيرها . فان قلت ان الغفلة عن اللوازم لا تدل على عدم كونها في الواقع فيجوز أن يكون للفظ لوازم تكون الدلالة عليها بالالتزام فالالتزام لازم للمطابقة . 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 اننا نعقل كثيراً من المعاني مع الغفلة عن غيرها فلو كان لها لوازم ذهنية يستلزم تعقلها تعقل هذه اللوازم وهذا يقتضى أن يكون المعبر في الالتزام اللزوم الذهني بالمعنى الأخص فافهم (وكونه) أي كون الشيء (ليس غيره) أي لا يصدق عليه غير هذا الشيء . مثلاً زيد من لوازمه انه ليس بعمر ولانه لا يقال انه عمر ووكذا كل شيء ليس غيره هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الالتزام لازم للمطابقة لان كل شيء له لازم وهو انه ليس غيره فلا يخلو معنى مطابق عن كونه ليس غيره فيكون هذا المعنى لازماً لكل معنى من المعاني فلا يصح قول المصنف ولا عكس في الالتزام تقرير الجواب ان كونه ليس غيره (ليس مما يسبق الذهن اليه دائماً) اذ كثيراً ما نتصور الماهيات ولا يخطر ببالنا غيرنا فضلاً عن انها ليست غيرها وفي دلالة الالتزام يلزم أن يكون الذهن سابقاً من الملتزم 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 لا نسلم ان الامتياز عن الغير يستلزم الشعور بالغير فافهم . فان قلت ان كل معنى من المعاني لا يخلو من كونه شيئاً ومعلوم ما وفهم ما وهذه من لوازمات تعقل نفس الشيء لا يحتاج الى تصور الغير قلت لاشك في ثبوت هذه الأمور لكل معنى من المعاني واما لزوم تصورها عند

تصور المعاني فمنوع لانا نعتقل شيئا ولا نلتفت أصلا إلى شيء من صفاته فيبطل ما زعم الامام
الرازي من لزوم الالتزام للمطابقة مستدلا بهذه البيانات المذكورة ولعله زعم ان اللزوم البين
بالمعنى الأعم معتبر في الالتزام مع انك قد عرفت ان المعتبر اللزوم البين بالمعنى الأخص وهو ان
يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم وهذه الأمور رايت كذلك ولا يخفى عليك ان عدم
اللزوم بينهما بهذا البيان انما يتم اذا كان من شرط الالتزام لزوم عقلي وأما اذا كان أعم من
أن يكون عقليا أو عرفيا كما قال المصنف فليس يتم لجواز أن يكون له لازم عرفي باعتبار
يكون الاستلزام بينهما (واما التضمنية والالتزامية فللزوم بينهما) هذان بيان حال التضمنية مع
الالتزامية بعد بيان حالهما مع المطابقة حاصله 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 أيضا لانا نقول ان العمى عبارة عن عدم منسوب إلى البصر والبصر خارج عنه
فلا يكون مركبا. فان قلت ان قيد البصر وان كان خارجا عنه لكن تقييده داخل فيه لان
العمى في لغة العرب موضوع للعدم مع التقييد قلت ليس الكلام هنا على استعمال العرب
ومحاوراتهم بل المدعى وجود معنى بسيط له لازم ذهني فالعمى وان كان مقيدا لكن يمكن ان
يؤخذ على طريق لا يكون التقييد والقيد داخلين فيه وهذا القيد يكفي للثبات وقد مثل بالواجب
تعالى وأنت خبير. بأن الواجب تعالى ليس له لوازم حقيقية عند كثير من المتكلمين فضلا من
أن تكون عقلية وهذا لا يتم اذا أريد باللوازم أعم من أن يكون عقليا أو عرفيا فالواجب له لوازم
عرفية وأما اذا أريد اللازم العقلي كما هو عند المنطقيين ففي حيز الخفاء وأما الثاني وهو ان
الالتزامي ليس بلازم للتضمن إذ كثير من المعاني المركبة تنصور مع الغفلة عن جميع عوارضه
كالإنسان مثلا فانه متصور ولا يفهم منه معنى خارج عنه وأما قول ان هناك شعورا للمعنى
الخارجي لكن ليس لنا شعور بهذا الشعور فبعيد 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 واما فهم الكلية
والجزئية فغير لازم له لانهم ما من العوارض فتصورها ليس من لوازم تصور الذات لا يذهب
عليك ان أريد باللزوم من اللزوم التفديري بحيث لو كان له في لازم لكان دلالة عليه
بالالتزام فعدم استلزام التضمن الالتزام مشكل (والافراد) أي كون الشيء مفردا (والتركيب)

أى كونه مركبا (صفة اللفظ) يعنى ان اللفظ موصوف بصفة كونه مفردا أو كونه مركبا للمعنى
 هذيان ماهوم من توابع الدلالة لان اللفظ اذا دل على المعنى فلا يخلو إما أن يكون مفردا أو
 مركبا فيهما يعلم أن أى مركب يدل على القول الشارح رأى مركب يدل على الحجة والاول
 هو المركب التقييدى والثانى هو الجزئى كالقضية التى تكون جزء القياس وبين الالفاظ
 المفردة لا كونه اداة على اجزاء المعرف والحجة واختلف فى ان الافراد والتركيب صفتان
 للالفاظ أو المعانى فذهب البعض الى ان الافراد والتركيب صفتان للمعنى واليه مال ميرابو الفتح
 فى حاشية الجلالية وهو موافق لمذهب المنطقيين لانهم لا يبحثون الا عن 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
 ولا شبهة ان الالفاظ والمعانى معتبران فى الافراد والتركيب وان أحدهما دال والآخر مدلول
 فمن راعى جانب الدال ذهب الى كونهما صفة للفظ كما اختاره المصنف ومن راعى جانب المدلول
 ذهب الى انهما صفتان للمعنى كما ذهب اليه ميرابو الفتح فقول المصنف رد عليه كما قال فى الحاشية
 قال ميرابو الفتح فى حاشيته على الحاشية الجلالية للتهذيب ان الافراد والتركيب صفة للمعنى
 وقوله الافراد والتركيب صفة للفظ رد عليه كما لا يخفى واليه أشار قدوة المحققين نجر الملة
 والدين فى الحاشية على حاشيته حيث قال الافراد والتركيب صفة للفظ لا المعنى وقيل بالعكس
 فتأمل حاصله ان نجر الدين قال الافراد والتركيب صفة للفظ 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 أولا انما هو الالفاظ فهى
 بوصفية الأفراد والتركيب أولى والحق ان النزاع لفظى لان ما آل قول المتنازعين واحد
 لان اللفظ والمعنى كإيهما معتبران فيهما ومتلازمان تحقيقا لان الفرق بينهما انهما اذا نسبا
 الى المعنى يقال فى تعريف المفرد والمركب ما لا يدل جزء لفظ معناه وما يدل جزء لفظ معناه
 واذا نسبا الى اللفظ يقال ما لا يدل جزءه فيضاف الجزء الى اللفظ بدون الاحتياج الى التقدير
 بخلاف الاول فانه يحتاج الى تقدير اللفظ ليصح المعنى وهذا لا يقتضى تغير المتنازع فيه بحسب
 المعنى لان الدال والمدلول والالفاظ والمعانى معتبران فى كل منهما وليس التغير الا فى التعبير
 فقط هذا هو النزاع اللفظى (لانه) أى اللفظ هذا دليل على ما اختاره من كونهما صفتين 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 التلفظ

والمركب انما هو المقول (ومؤلفا لتألفه) فالمركب والقول والمؤلف كلها متحدة بحسب المعنى
 وانما الفرق باعتبار التعبير بالالفاظ المختلفة وقد يفرق بين المركب والمؤلف بأن ما يكون بين
 اجزائه مناسبة والفة يسمى مؤلفا وما ليس كذلك فهو المركب وربما يفرق بينهما بأن ما يدل
 جزؤه على شيء فان كان هذا الشيء جزء المعنى الدال فهو المؤلف كعبد الله اذالم يكن عاما فجزؤه
 وهو العبد يدل على المعنى وهو العبودية وهذا المعنى جزء من معنى الدال وعبد الله وان لم يكن
 جزء المعنى الدال فهو مركب كعبد الله اذ صار عاما فعنا هو الشخص المعين وجزء هذا اللفظ
 الدال وهو العبد يدل على معنى العبودية لكن ليس هذا المعنى جزءا من معنى الدال وهو الشخص
 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 (والا) أي وان لم يدل جزء اللفظ على جزء
 معناه (مفرد) فان قلت ان المفرد مقدم على المركب بالطبع وكان الأليق تقديم تعريف المفرد
 على المركب والمصنف اختار العكس قلت التقابل بين المفرد والمركب تقابل العدم والملسكة
 والأعدام انما تعرف بمسكاتهما فلمذا قدم تعريف المركب على المفرد فان قيل ايراد التعريفات
 غالبا انما يكون بالاستقلال فاوجه ايرادها في صورة الاستدلال قلنا المقصود اقتصار الكلام
 وحصول المرام وأطمئنان اذهان ذوي الافهام وهو لا يحصل الا بايرادها بهذا النمط لا يقال ان
 تعريف المفرد ليس جامعاً لخروج عبد الله عما عنده مع كونه منه لانه يصدق عليه ان جزء لفظه
 يدل على جزء معناه لان ما يدل عليه جزؤه هو جزء معناه الاضافي لانا نقول المراد دلالة على
 جزء المعنى المقصود والمقصود من العمية هو الشخص المعين ولا يدل جزء هذا اللفظ على جزء
 هذا الشخص المعين المقصود فالقصد ايضا معتبر في الدلالة وان لم يذ كر بناء على المشهور فالمفرد
 على أربعة أقسام الاول ما لا يكون له جزء أصلا كهمزة الاستفهام والثاني ما يكون له
 جزء لكن لم يدل على جزء معناه كزبد مثلا فان لفظه أجزاء وهي الحروف الثلاثة ولكن
 لا يدل واحدها على جزء معناه وهو عضو من اعضاء الشخص المعين والثالث ما يكون له
 جزء دال ولكن لا على المعنى المقصود كعبد الله عما فان له جزأا 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 فدلالة جزء اللفظ مثلا
 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 وناطقا أو كون كل واحد منهما جزءا له فان قلت الحيوان الناطق اذالم يكن

علمها فهو مركب مع ان تعريف المفرد يصدق عليه لان جزء لفظه لا يدل على جزء معناه
 التضمني وفي التعريف لم يقيم الدلالة بكونها على جزء المطابق فلم يصير تعريف المركب
 جامعاً لجزءه والمفرد مانعاً لدخول ما هو ليس من افراده . قلت المركب ما يكون جزؤه
 مقصود الدلالة في الجملة بأي دلالة كانت على جزء ذلك المعنى فالحيوان الناطق مركب لان
 فيه دلالة على الجزء المطابق وان لم يكن على الجزء التضمني وفي المفرد لا بد من انتفاء الدلالة من
 جميع الوجود فلا يكون مفرداً ولذا قيّد البعض بكون دلالة جزئه على جزء معناه المطابق فيرد
 عليه المركبات المجازية لانه لا دلالة فيها على جزء معناها المطابق اولست مستعملة في معناها
 الموضوعية له الحقيقي الا ان تدخل فيه ويراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي كما مر وان شئت
 تفصيل المقام والاطلاع على ما يخرج من الاحتمالات فارجع الى شرح جدي ومولاي عمدة
 العامة وقدوة العرفاء اجد عبد الحق قدس سره ونخوف الاطالة تركناه (وهو) أي المفرد (ان
 كان مرأة) أي آله وواسطة (لتعرف الغير) أي لان يعرف به حال الغير (فقط) أي لا يقصد به غير
 هذه المرتبة للغير (فأداة) أي فيسمى هذا المفرد أداة في عرف المنطقيين وحرف في عرف النحاة
 حاصله ان المفرد ان كان دالاً على معنى غير مستقل بالمفهومية بمعنى انه لا يعقل بدون انضمام
 امر آخر يكون هو مرآة له فأداة كفي وعلى فانهم ابدلان على نسبة الظرفية والاستعلاء
 فهي واسطة لتعرف حال الطرفين وهم الايدلان الاعلى النسبتين المطلقتين وتعين النسبة انما هو
 بتعين الطرفين لا يقال ان الأداة اذا كانت واسطة لتعرف الغير فلم يكن لفظها دالاً على معنى
 بالذات لان فهمها تبعية فهم الاطراف فكيف يكون من اقسام المفرد الذي هو الدال بالذات
 كما عرفت لاننا نقول ان فهم الاطراف واسطة في الثبوت للدلالة فتكون الدلالة وصفاً ثابتاً
 للأداة التي هي ذات الواسطة للاطراف بالذات كالحركة الثابتة لليد والمفتاح جميعاً فلا يضر
 كونها دالة بالذات وأما الملاحظة فالاطراف فيها واسطة في العرض والملاحظة ثابتة لها
 بالذات وللأداة بالعرض لان ملاحظتها ليست الا بملاحظة الاطراف فالتبعية في الملاحظة
 مسامحة ولا شك انها غير الدلالة والكلام فيها فان قيل ان اهل العربية يقولون ان من موضوعه
 للابتداء وعلى للاستعلاء ومعنى الابتداء والاستعلاء معنى مستقل بالمفهومية لانها معنيان
 للفظهما هما اسمان بالاختلاف فلو كانا غير مستقلين يلزم كون لفظيهما الموضوعين لهما حرفين
 مع انهما اسمان فصار الحرف الموضوع له موضوعاً بمعنى مستقل فيلزم كون الحرف اسماً قلنا
 هذا المعنى الملحوظ بالذات ليس معنى للحرف بل معنى الحرف هو الذي لانه الملاحظة أولاً
 وبالذات وفي الوضع لا بد من لحاظ المعنى أولاً وبالذات والمعنى الحرفي لما يصلح لذلك فلا

بد من ايراد معنى لازم له جامع والجامع معنى اسمى فوضع الحرف عام والموضوع له خاص
 فالابتداء والاستعلاء في من وعلى مثل امر آتان للملاحظة العلاقات الابتدائية والاستعلائية
 الجزئية فتأمل . فان قلت قد تقدم المركب على المفرد في التعاريف لما عرفت فواجه تقدم المفرد
 على المركب في بيان الاقسام . قلت ان التعريف يكون باعتبار المفهوم وهو مفهوم المركب كان
 وجوده مفهوماً للمفرد عدم هذا الوجود فالوجود مقدم على عدمه والاقسام باعتبار الذات
 وذات المفرد مقدم على ذات المركب بالطبع لاحتياجه اليه فهنا قدمه ليوافق الوضع الطبع
 ونقض بالاسماء اللازمة الاضافة بأن فهم معناها يحتاج الى المضاف ليه فصارت غير مستقلة
 بالمفهومية فتدخل تحت تعريف الأداة فيلزم كونها اداة مع انها أسماء والجواب عنه ان
 معاني هذه الاسماء مستقلة بالمحوظية ويتعلق للحواطبها من غير واسطة في العروض وتكون
 واسطة للحواطب حال الغير أيضاً فلا يكون سفيراً محضاً بخلاف الأداة فانها لا يتعلق للحواطب بمعانيها
 وانما هي سفير محض للملاحظة حال الغير فهنا لا يتعلق للحواطب بالذات وانما يتعلق بالواسطة
 في العروض (والحق ان الكلمات الوجودية) أي التي تدل معانيها على الوجود ككان
 وصار واصبح وغيرها من الافعال الناقصة (منها) أي من الأداة عند المنطقيين راما عند
 المؤدبين فهي من الافعال الناقصة لدلالاتها على الزمان ونقصاتها عن درجة الافعال لعدم صحة
 الخبر بها وحدها وانما سميت الكلمات الوجودية لانها ليس مفهوماتها الاثبوت نسبة في زمان
 فقول المصنف والحق اشعار بأن في كونها من الافعال اختلاف فعند البعض أفعال لتصرفها
 واقترانها بالزمان وهو لا يوجد الا في الفعل وقال البعض انها من الأداة لان معناها غير مستقل
 لا يتم الا بالاسم والخبر والمنطقي انما ينظر الى المعاني وهي غير مستقلة كالأداة فالحق انها منها
 (فان) بالتشديد من الحروف المشبهة (كان) أي لفظ كان (مثلا معناه) أي معنى كان (كون
 الشيء شيئاً لم يذ كر بعد) أي مادام يذ كر كان هذا دليل لكونه من الأداة حاصلة أن كان
 معناه كون الشيء وهو اسم كان شيئاً وهو خبره . مثلاً كان زيد قائماً معناه كون زيد شيئاً وهو
 القيام ولم يذ كر هذا الشيء مادام يذ كر كان بل يكون مذ كورا بعده كما ترى وهذا 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 وهوان هذه الافعال لما كانت من الأداة فلم يسموها كلمات دون أداة
 والجواب ان تسميتها (كلمات لتصرفها) أي لتصرف هذه الكلمات بجعلها ماضياً ومضارعاً
 وغير ذلك من النهي والامر واسم الفاعل والمفعول وغيرها (ودلالاتها) أي لدلالة هذه الكلمات

(على الزمان) والتصرف واقتران الزمان انما يكون في الكلمات فلذا سموها بها وأما بالنظر الى المعاني التي هي منظور المنطقيين فليس الامن الأداة فتسميتها بها عندهم ليس الا على سبيل المجاز بمشابهتها اليها في التصرف واقتران الزمان والنحاة منظورهم الألفاظ والألفاظ لما كانت متصرفة ومعانيها مترنة بالزمان وهو من خواص الأفعال فعدها منها . فان قلت هذا بحث عن الألفاظ والنظر الى الالفاظ يرجح باعتبار البحث ما قال أهل العربية من كونها أفعالا . قلت ان المنطقيين وان كانوا يبحثون عن الالفاظ لكنها ليست مقصودة بالذات بل من حيث انها الدالة 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 الحدث والزمان والنسبة وبعضها لا يدل على الحدث 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 داخله في الكلمات لعدم وجود معنى الحرفية فيها والاساتذ المحقق قدس سره قال بدخول الناقصة أيضا في اارتلخيص كلامه ان طبيعة الوجود المصدري الذي يعبر عنه بالعارسية 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 فسبب هذه الخصوصية يخرج عن استقلاله فعروض عدم الاستقلال انما هو من جهة الر بطل لا بحسب نفسه ففهم وانها . فهم ومات مستقلة وعدم الاستقلال لسبب العوارض الخارجية لا يخرجها عن الاستقلال ولا بدخلها في غير المستقل والاي لم أن تكون جميع الافعال المتعدية مثل لقي زيد عمرا وغيره من الادوات . لا يقال ان الافعال الناقصة لا تدل الاعلى النسبة والزمان وليس فيها معنى حدثي تستقل 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 كونها مطلقا بل كونها 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 الكونين كيف وهذا المعنى ان كان مستقلا كان كوننا في نفسه لا غيره وان كان غير مستقل كان كوننا لغيره لا في نفسه وأما 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 (فكلمة) أى فيسمى
هذا المفرد كلمة توضحه ان المفرد ان لم يكن مرآة وكان مستقلا بالدلالة على معناه المفهوم من
لفظه وتكون هيئته الحاصلة من الحركات والسكنات وترتيب الحروف دالة على زمان من
الازمنة الثلاثة وهى الماضى والحال والاستقبال فهى كلمة كنصر فان هيئته التركيبية مع
الفتحات الثلاث دالة على معنى مقترن بالزمان الماضى فيكون فعلا عند النحويين وكلمة عند
المنطقيين . فان قيل الهيئته بدون المادة لا تدل على شئ فلم قال بهيشته ولم يقل بهيشته ومادته
قلت ان الهيئته لا توجد بدون المادة فاذا قال بهيشته والمادة من شرائطها فقد فهمت منها فلا حاجة
الى ذكرها فالدال هو الهيئته والمادة من شرطها لا شرطها فلا ينتقض بمثل الزمان والصبح
والغروب أى المساء والغد والأمس فانها وان دلت على الزمان لكن لا بهيئتها فقط بل الهيئته مع
وجودها فى هذه المادة الخاصة بالمادة ههنا شرط الدال لا شرطه والالكان لفظ الدخول
والقبول أيضا دال على الزمان مع انه ليس كذلك فعلم ان هذه الدلالة باعتبار خصوصية المادة
وشرطيتها وفى الكمال لا تكون المادة شرط بل شرطا وأما عند النحويين فيخرج الصبح
والغروب بقيد أحد الأزمنة الثلاثة أيضا وههنا اعتبر والدلالة على الزمان مطلقا فتخرج بقيد
الهيئته . فان قلت ان هيئته نصر توجد فى جسق مع انها غير دالة على معنى فضلا عن الزمان لانه
مهمل وكذا فى حجر لا يدل على الزمان لكونه غير متصرف . قلت المراد بدلالة الهيئته دلالتها
اذا وجدت فى مادة . موضوعه متصرفه لا مطلقا فى جسق الوضع . مفقود وفى حجر التصرف
مفقود وما وجد فيه الهيئته مع شرط الوضع والتصرف يدل على الزمان لا محالة . فان قيل ان
ان أحد توجد فيه هيئته الماضى ويعمل توجد فيه هيئته المضارع وهما مشتقان من الحمد والعمل
ومادتهما متصرفه مع انها السمان لا يدلان على الزمان قلنا ان أحد وكذا يعمل اذا كانا عابدين
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 وغيرها مختلفة
مع الاتفاق فى الدلالة على الزمان فعلم ان الدلالة ليست بهيئته والاختلاف فى هذه الصيغ .
لانا نقول المراد دلالة نوع الهيئته لا تنغمها فالهيئته الماضية باقية فى جميعها باعتبار النوع وهى
دالة والمادة من شرائطها لانا نعلم بالضرورة ان الهيئته اذا تعدت والمادة وان اختلفت كما فى
ضرب وذهب لم تختلف الدلالة على الزمان الماضى واذا اختلفت الهيئته وان تعدت المادة

كضرب ويضرب اختلف الزمان فعلم ان المادة من شرائط الدلالة لا من شطرها وذاك أن
تقول ان أريد بالمادة مجموع الحروف سواء كانت أصلية أم زائدة فلاشك في اختلاف المادة
في ضرب ويضرب لزيادة علامة المضارع في يضرب ما ليس في ضرب فالمادة مختلفة مع
اختلاف الهيئته فلا يصح قولهم واختلف الزمان باختلاف الهيئته وان اتحدت المادة وان
أريد بها الحروف الاصول فكثيرا ما يتحد كلمتان هيئته ومادة ويختلف الزمان كما في تكلم
ويتكلم فان هيئتهما ومادتهما متحدتان لان المراد بالهيئته هنا الهيئته الحاصلة باعتبار ترتيب
الحروف وحركاتها وسكناتها ولاشك في اتحادهما مع اختلاف الزمان اذا أحدهما يدل على
الزمان الماضي والآخر على المضارع فلا يصح قولهم اتحاد الزمان بائحاد الهيئته واختلافه باختلافها
فتأمل . فان قلت ان لفظ ظرف الزمان أيضا يدل بهيئته على الزمان كما شرب فيلزم أن يكون
كلمة مع انه ليس كذلك . قلت المراد ما يكون دلالة هيئته مخصوصة بالزمان ولا يدل على معنى
آخر سواء والظرف بهذه الهيئته يدل على المكان أيضا فيخرج عن الفعل . لا يقال هذا التعريف
مخالف للتعويين لا لطلاق الزمان فيه بدون تقييد اقتران أحد الازمنة الثلاثة كما قيده التعويين
مع ان كل كلمة عند المنطقيين فهي فعل عندهم . لاننا نقول ان قيد الهيئته يستغنى عنه فان
غير الكلمة لا يدل على الزمان كدلالة الكلمة بهيئتها فلا حاجة اليه وقد اشتهر بين القوم ان لفظ
الكلمة مشغل على المادة والهيئته والمادة دالة على الحدث وهو المعنى المصدرى والهيئته على
النسبة الى الفاعل والزمان لاختلف باختلاف الهيئته 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 قسما لها وما أجب
عنه بان الفعل باعتبار معناه التضمني مستقل لا مطلقا لعدم استقلال معناه المطابق لا يضرنا
ليس بتمام لان التضمن متحد مع المطابقة عند المنطقيين وفي ضمنها وفهمه فهمها فيها كفهيم
الجنس في ضمن النوع فلما لاحظنا الا في المطابقة وهي غير مستقلة والتضمني ليس ملاحظا
في الذات فيكون مستقلا فالحق في الجواب ما ذهب اليه العلماء الفحول من ان معنى الفعل
معنى واحد اجمالي يحلله العقل الى هذه الثلاثة فهذا الامر الاجمالي مستقل وان كان بعض
أجزائه غير مستقل لان الاستقلال وعدمه صفتان للملاحظة فاذا لوحظ الشيء بلحاظ استقلاله
يكون مستقلا واذا لوحظ من حيث كونه مرآة لغيره يكون غير مستقل وفي الامر الاجمالي
لانا لاحظ اجزائه بحيث يكون أحدهما متمازا عن الآخر ليكون غير مستقل بل الجوع من
حيث الجوع مع عدم التفصيل مستقل فصارت الكلمة مستقلة باعتبار معناه المطابق أيضا

فمعنى الفعل معنى واحد بسيط اجمالى يحلله 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 مسند الى شئ كما ان الحرف وضع لمعنى من حيث كونه مرآة للغير وههنا أبحاث مذكورة في شرح جدى ان شئت فارجع اليه ولخوف الاطالة تركناها وليس لها في كشف المرام فائدة معتد بها (وليس 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 الفعل 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) لاقتراحه بأحد الازمنة 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 فصار خبرا والخبر من أقسام المركب والكلمة ليست منه بل من المفرد فهذا ليس بكلمة عند المنطقيين مع انه فعل عند العرب وكذلك تمشى على صيغة المخاطب (بخلاف يمشى) على صيغة المضارع الغائب لعدم احتمال الصدق والكذب لعدم دلالة على الفاعل المحكوم عليه والالكان ذكر الفاعل تأكيديا فعلا حقيقة كما في أمشى انا و تمشى انت مع ان القول بالتأكيدي باطل في محاوراتهم فعلم انه ليس فيه فاعل أصلا فلا يكون خبرا داخلا في المركب بل هو مفرد في هذا اجتمع الفعل والكلمة عندهما . توضيحه ان نظر المنطقيين الى المعاني فاما فهموا من أمشى و تمشى معاني تحتمل الكذب والصدق وهذه المعاني لا يحتاج في فهمها الى ضمنية فيصح تصديق قائله وتكذيبه والمحتمل للصدق والكذب انما هو الالفاظ المركبة فعلم ان هذه الصيغ مركبة مفيدة لفائدة تامة 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 مالم يضم اليه ضمنية وهي الفاعل حتى لو لم يضاف اليه هذه الضمنية نسب الى المهرل فعلم انه مفرد وليس مادة دالة على شئ . وقد استدل عليه بان المضارع المتكلم والمخاطب بدل جزء لفظهما على جزء معناه الان الهزة في المتكلم تدل على الواحد والنون في التثنية والجمع على المتعدد

والتاء تدل على المخاطب والباقي على الحدث وما يدل جزء لفظه على جزء معناه فهو مركب
 فصار المتكلم والمخاطب مركبين دون الغائب ويرد عليه ان الياء في الغائب تدل على الغيبة
 والباقي على الحدث فالترفة 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 اجالي بحاله
 العقل الى نسبة الحدث الى فاعل فلا اسناد فيه بالفعل ولذا لو ذكر فاعله لا يكون تأكيده
 بخلاف تمشى اذا قيل تمشى انت يكون انت تأكيده فعمل ان الفاعل داخل فيه ليصح كون
 انت تأكيده فزيد في تمشى زيد فاعل حقيقة وليس تأكيده اغناء ليس الا الحدث والنسبة
 فلم يكن مركبا منهما ومن الفاعل كالمركب والمخاطب فان قلت ضرب يضرب يدلان بهيتهما
 على الزمان وبما دناهما على الحدث وهما مركبان من المادة والصورة فجزء لفظيهما يدل على جزء
 معناه فدخل تحت المركب وخرج من المفرد فلا يكون تعريفا جامعاً قلت المراد بالاجزاء
 الاجزاء التي هي الفاظ مترتبة في التلفظ والسمع بأن يتلفظ أحدهما أولاً ثم يتلفظ الآخر وكذا
 يسمع أحدهما ثم يسمع الآخر وفي ضرب ليس كذلك لان الصورة والمادة انما توجدان معا
 فلا اعتبار لدلالة هذه الاجزاء على أجزاء المعاني بخلاف أمشى فان تلفظ الهمزة قبل الباقي يدل
 على المتكلم والباقي على الحدث فصارت أجزاء المترتبة بحسب التلفظ دالة على أجزاء المعاني
 وهذا شأن المركبات فان قيل ليس الفرق بين المخاطب والغائب الابعين الفاعل في أحدهما
 دون الآخر وليس لهذا الفرق دخل في احتمال أحدهما للصدق والكذب دون الآخر لان
 النسبة الى الفاعل سواء كان معيناً وغير 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 والالكان حمله
 على زيد ممنع لان اطلاق الغير المعين لا يصح على المعين ولو سلم ان الفاعل داخل فيه
 فنقول معناه ان شيئاً معيناً في نفسه عند القائل ومجهولاً عند السامع وجعله المصدر في
 هذا ليس الثبوت لشيء معين عند السامع ليقول لقائله انه صادق أو كاذب لان الثبوت له
 مجهول فلم 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 محتملة للصدق
 والكذب عدوها من المركبات والغائب بقي في المفردات ككان هذا خلاصة كلامهم وان
 شئت اتبعاب الكلام فارجع الى شرح المطالع (والا) أي وان لم يدل بهيته على زمان مع عدم

THE UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY

كونه مرآة لتعرف بالغير (فهو) أي هذا القسم (اسم) أي يسمى اسما والمحصر في هذه
 الأقسام محصر عقلي لأن حاه له أن المفرد إما أن يدل على معنى في نفسه بحيث لا يكون مرآة
 للملاحظة الغير أو الثاني الحرف والأول إما أن يدل بهيئته على زمان أو لافالأول الكلمة والثاني
 الاسم فهذا المحصر دأثر بين النبي والاثبات وهذا هو المحصر العقلي وتعرف الاسم على ما بينه
 المصنف لما كان مشتقاً على العدمين وهو عدم كونه مرآة وعدم اقترانه بالزمان آخره عن
 تعريف أخويه لاشتمال تعريفهما على الوجود وما على ما قلت في بيان المحصر فليس كذلك
 (ومن خواصه) أي من خواص الاسم وهي ما يختص به ولا يوجد في غيره (الحكم عليه) أي
 على الاسم يعني كونه محكوماً عليه، فإن قلت للاسم خواص أخرى فوجه ذكر هذه الخاصة دون
 غيرها، قلت الغرض ههنا متعلق من حيث كونه محكوماً عليه فاخترته (وقولهم) أي القائلين
 بكون الاسم محكوماً عليه دون غيره (من حرف جر وضرب فعل ماض لا يرد) هذا جواب
 سؤال مقدر وهو أنكم تقولون من خواص الاسم كونه محكوماً عليه مع أن الحرف أيضاً
 يكون محكوماً عليه لأنكم تقولون أن من حرف جر فن ههنا يحكم عليه بكونه حرف جرفصار
 محكوماً عليه فلم يبق كونه من خواص الاسم لوجوده في الحرف وكذا في ضرب فعل ماض
 يحكم على ضرب بأنه فعل ماض فصار محكوماً عليه مع أنه ليس باسم بل هو فعل فوجد المحكوم
 عليه في الفعل والحرف ولم يبق من خواص الاسم لأن الخاصة لا توجد في غير ما يختص به وهذا
 يوجد في الفعل والحرف وتقرر بالجواب أن هذا اليراد غير وارد (فانه) أي الحكم في ذلك
 المثال (حكم على نفس الصوت) أي اللفظ (لا على معناه) أي معنى كل واحد من الحرف
 والفعل (والمتخصص به) أي بالاسم (هو) أي المتخصص (هذا) أي الحكم على معناه الذي وضع
 اللفظ بازائه توضيحه أن الحكم في نحو من حرف جر وضرب فعل ماض على لفظ من ولفظ
 ضرب فإن معنى هذه العبارة أن لفظ من حرف جر ولفظ ضرب فعل ماض وليس الحكم على
 معنى من بكونه حرف جر ولا على معنى ضرب بكونه فعلاً ماضياً واللم 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 أن هذه علم لما هو الحرف حقيقة وليست هذه بحرف بل هو اسم وكذلك ضرب فليس
 بشيء فإنه لم يقل أحد من علماء اللغة بذلك فكيف يلتزم ذلك في المهملات نحو جسق ومهمل
 كما لا يخفى انتهى حاصله أن بعضهم أجاب بأن من في من حرف جر ليس حرفاً بل علم للحرف
 فالحكم في هذا المثال على علم الحرف لا على الحرف نفسه وكذا في ضرب فعل ماض الحكم

على الضرب الذي هو علم الفعل لاعلى الفعل فرده المصنف بقوله ليس بشئ لان عاماء
اللغة لم يقولوا بكونه عاماء للحرف والفعل فكيف يقال بما لم يقولوا به ولو سلم فما يقول
القائل في جسق مهمل فانه حكم على جسق بكونه مهملا مع انه ليس باسم ولا احتمال للعامية
فيه اكونه مهملا ليس بموضوع لشئ أصلا فالحق ما قال المصنف بكون الحكم على لفظ
من ولفظ ضرب لاعلى معناهما فافهم . فان قلت كيف يجرى هذا الجواب في قولنا معنى الفعل
مقترن بالزمان فان فيه حكما على المعنى لاعلى اللفظ . قلت المراد ان غير الفعل بلفظه الذي وضع
بازاء المعنى لا يصاح لكونه محكوما عليه كما يقال ضرب ويراد به معناه ويحكم عليه فهو ليس
بقابل للحكم وأما اذا عبر بغير هذا اللفظ فلا بأس بكونه محكوما عليه كما اذا عبر بلفظ الفعل
بخلاف الاسم فانه اذا عبر بلفظة زيد مثلا ويراد به الذات المختصة فهي تصلح لان يحكم عليها
بالقيام وغيره . لا يقال ان في قولنا معنى ضرب غير معنى في حكم على معناه لا محالة مع انكم قلتم
انه من خواص الاسم لانه قول المراد ان الحكم على معناه اذا عبر بلفظه الذي وضع بازائه من
غير انضمام لفظ آخر من خواص الاسم كما يحكم على معنى زيد مثلا من غير انضمام لفظ المعنى
وغيره اليه وأما اذا انضم اليه لفظ آخر فلا بأس بكون الكلمة أيضا محكوما عليها لعدم كون
هذا من خواص الاسم فالحاصل ان الحكم على معنى اللفظ مع التعبير عنه بلفظ الموضوع له
من غير انضمام لفظه اليه من خواص الاسم ولا يوجد في غيره . فان قلت ان في قولك الفعل
لا يخبر عنه والحرف لا يخبر عنه لا يخفى اما ان يكون المحكوم عليه هو معنى الفعل أو لفظه فعلى
الأول يلزم اجتماع التقيضين لأن عدم كونه مخبرا عنه يقتضى ان لا يحكم عليه بشئ من الأشياء
مع انه يحكم عليه بعدم الاخبار في هذا الكلام فصاره بطلا لنفسه كما في المجهول المطلق ممنوع
عليه الحكم وعلى الثاني كيف يصح انه لا يخبر عنه لأن لفظ الاسم والفعل بيان ويوجب عنه
بما يجاب في المجهول المطلق بان الاخبار وعدمه باعتبار بن فالخبر بحسب تعبيره بلفظ الاسم
وعدمه باعتبار ارادة معنى الفعل اذا عبر عنه بلفظه فافهم (والأول) أى الحكم على نفس
الصوت (يجرى في المهملات أيضا) هذا اشارة الى جواب الابراد بالمهمات بأن قولهم جسق
مهمل يحكم فيه على جسق بكونه مهملا مع انه ليس باسم لانه غير موضوع والاسم من افراد
الموضوع فما بقى كونه محكوما عليه خاصة للاسم لوجوده في غيره وحاصل الجواب ان الحكم
في جسق مهمل على نفس الصوت وهو لفظ الجسق وليس على معنى لعدم كونه موضوعا
للمعنى والخاصة للاسم هو الثاني لا الاول وقد يورد على الكلام بأن من حرف جر كلام والكلام
لا يتركب الامن اسمين أو من اسم وفعل وهذا مركب من حرف واسم وكذا جسق مهمل فانه

مركب من كلمة وغيرها فأجيب بأن من علم فالحكم على الاسم وما اعترض عليه المصنف مرفى
 توضيح الحاشية المنهية فتذكره (وأيضاً) مفعول مطلق بفعله وهو آض بمعنى رجوع أى رجوع
 رجوعاً إلى تقسيم ثانٍ للفرد فعلى هذا التقدير يجرى هذا التقسيم في غير الاسم من أقسام المفرد
 أيضاً وهو الفعل والحرف فكل منهما يكون أيضاً متواطئاً ومشككاً ومشاركاً ومنقولاً وحقيقة
 ومجازاً كذهب، ثلام، متواطئ، ووجد مشكك وضرب مشترك وصلى منقول ونطق الانسان
 حقيقة ونطق الخيال مجاز والحرف كمن مشترك بين الابتداء والتبعية وفي حقيقة إذا
 استعمل بمعنى الظرفية ومجاز إذا استعمل بمعنى على والمشهور ان هذا التقسيم تقسيم للفرد
 باعتبار بعض أقسامه وهو الاسم، وقسم هذا التقسيم هو مطلق المفرد والمفرد المطلق الشامل
 لجميع الافراد لان الكلمة والأداة لا يكونان علماً ومتواطئاً ومشككاً فانهما لا يتصفان
 بالكلية والجزئية لان ما هو كلي وجزئي يحكم عليه وكلاهما لا يكونان محكوماً عليهما فعلى هذا
 لو رجع الى الاسم يكون صحيحاً ولو رجع الى المفرد يكون التقسيم لمطلق المفرد لانه ينسب اليه
 حكم بعض افراده أيضاً اذا العموم والاطلاق ليس بمعتبر فيه بخلاف المفرد المطلق فانها
 معتبران فيه (ان اتخذ معناه) أى وحد معناه بحسب النوع أو العدد بمعنى انه لا يكون له معنيان
 (فمع تشخصه) أى تعين هذا المعنى بحسب الوضع بحيث لو تصور بنفسه يمنع فرض صدقه على
 كثيرين (جزئي) أى يسمى هذا المفرد المتعدد المتشخص جزئياً ووقع في بعض الكتب بدل
 الجزئي علم وما اختاره أولى لشموله جميع الجزئيات سواء كانت اعلاماً أو لا، فان قلت ان العلم
 قد يكون مشتركاً فلم يتحدد معناه حينئذ مع انه جزئي فانتقض التعريف جماً، 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 الى
 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 فابن التشخص لان معانيها في الذهن فقط وتصوراتها غير مانعة
 عن فرض الشراكة فيها فانها غير محسوسة مع انها من أقسام الجزئي لانا نقول المراد انه لو فرض
 تصور بنفسه يمنع هذا التصور صدقه على كثيرين فهذه لو فرضت تصور رها بنفسها دون
 اعتبار الوجوه الكلية لاشك في منعها عن الصدق على الكثيرين وأما علم الجنس فليس
 علماً حقيقياً عند المنطقيين لان نظرهم الى المعنى بالقصد ومعناه كلي وجزئية كل الاعلام في
 حيز الغناء واطلاق العلم عليه في عرف أهل العرب باعتبار الاحكام اللفظية كسكونه مبتدأ أو ذا

حال أو موصوفا بالمعرفة (ويدخل فيه) أى تعريف الجزئى (المضمرة وأسماء الاشارات)
فصارنا جزئيتين (فان الوضع فيها) أى فى المضمرة وأسماء الاشارات (وان كان) أى هذا
الوضع (عاما) بلحاظ مفهوم (لكن الموضوع له) أى ما وضعت هذه الاسماء بازائه (خاص) أى
معين شخصى فحاصله أن المضمرة وأسماء الاشارات لا يخرجان لمعوم الوضع عن الجزئى
كانت مثلا موضوعا ليد بلحاظ أنه مخاطب وكذا هذا موضوع له بلحاظ أنه موجود محسوس
مشار اليه فالوضع فيهما وان كان عاما بلحاظ هذا المفهوم الكلى لكن ما وضعت له هذه
الاسماء وهى الافراد الخاصة خاص بمنع صدق كل واحد منها على كثيرين والجزئى ما يكون
موضوعا لواحد معين فهذه الاسماء كذلك فصارت داخله تحت الجزئى (على ما هو التحقيق)
اشارة الى أن فى وضع المضمرة وأسماء الاشارات اختلافا وهو ان البعض ذهب الى ان
أسماء الاشارات موضوعة لأمر كلى بشرط استعماله فى الجزئيات فهى داخله فى الكلى
وخارجة عن الجزئى واستعمالها فى معناه الأسمى متروك وانما الاستعمال فى المجازى فصارت
من المجازات المتروكات الحقيقية 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 عاما والموضوع له خاصا فان قلت اذا
كانت موضوعة للخاص وهو متعدد فصار موضوعا لمتعدد فدخل فى المشترك وخرج من
الجزئى قلت الوضع فى هذه الأسماء وضع واحد وفى المشترك لا بد من تعدد الوضع قال فى الحاشية
قد يكون الوضع خاصا والموضوع له خاصا كوضع زيد للذات المخصوصة وقد يكون كل منهما
عاما كقول الواضع كل فاعل موضوع لذات من قام به الفعل وقد يكون الوضع عاما
والموضوع له خاصا كوضع اسماء الاشارات مثلا فان الواضع لاحظ أولا الأمر الكلى لكن
لأن وضع اللفظ له بل لأن يلاحظ جزئياته بواسطة وضع ذلك اللفظ لكل من تلك الجزئيات
المندرجة تحته وقد يكون الوضع خاصا والموضوع له عاما كوضع الانسان للمفهوم 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 مخصوصة فالموضوع هو زيد خاص وكذا الموضوع له هو
الذات المشخصة أيضا خاص . فان قلت ليس التعيين ههنا فى جانب الموضوع له لأن بدن زيد
يتغير أيضا فى حال الصبا والشباب والشيوخة باعتبار الزيادة والنقصان ولا يبقى مع التخصص
الواحد بجميع الوجوه بل هو متعدد بحسب حالته المتغيرة فصار زيد موضوعا لمتعدد ولا شك

انه ليس بمشترك فلا بد من أن يكون من قبيل وضع الخاص والموضوع له العام . قلت
الكلام ههنا على ما هو في العرف وما قلتم من دقة الفلسفة غير معتبر فالعرف يلاحظ في زيد
معنى واحدا في جميع الاحوال ولا ينظرون فيه الى تعبيراتها 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
فاعله بل كل لفظ على زنته يوجد في مادة متصرفه فالموضوع 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
اسكن لا يوضع لذلك المعنى بل يوضع لأمر معين من جزئياته وهذا المعنى انما يكون مرآة
للملاحظة فالموضوع له ليس الا هذه الجزئيات والامر الكلي واسطة فقط كما في المضمرة
وأسماء الاشارات والموصولات فان هذا مثلا موضوع لكل واحد من الجزئيات الخاصة كزيد
وعمر و بكر وغيرها بلحاظ كونها محسوسة موجودة مشار إليها لا يقال يجوز أن تكون
موضوعة للامر الكلي بشرط استعمالها في الجزئيات فما الدليل 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 أعم من أن
يكون شغويا أو نوعيا وههنا تعيين نوعي ومن جعله قسما على حدة زعم ان في هذا وضع المعين
لمفهوم كلي وفي الاول يكون وضع المعين لمعين شغوي والظاهر انه نزاع لفظي فهذا القسم لم
يوجد نقلا لعدم وجوده بالاستقرار ولا عقلا لأن المخصوص هو عدم لحاظ المتعدد في الوضع
وههنا اذا تعدد الموضوع له ووضع له ولو لحظ 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 هذا بيان الفرق بينه وبين

المشكك فالمواطني ما يكون معناه واحدا له افراد كثيرة يصدق عليها على السوية بحيث لا يكون اختلاف بالاولوية والاشدية وغيرهما كما في المشكك . فان قلت ان الافراد مختلفة لا تساوي فيها ومعناها واحد والتساوي انما يكون بين الشبيين . قلت التساوي ههنا بحسب تحقق المعنى وحمله على الافراد فالمعنى الذي يتحقق في فرد هو الذي يتحقق في فرد آخر وبالعكس وانما سمي بالمواطني لانه مشتق من التواطؤ وهو التوافق وافراد هذا الكلي متوافقة في المعنى (والا) أي وان لم يتساوى في الصدق بل يكون مختلفا فيه بان يكون مثلا في بعض الافراد أولى وأقدم وفي الآخر لم يكن كذلك (فشكك) أي سمي هذا الكلي مشككا لان الناظر اذا نظر الى اتحاد ذلك المعنى يزعم انه متواطئ واذا نظر الى اختلاف صدقه على الافراد يزعم انه من المشترك فهذا الكلي يشكك الناظر في انه من المتواطئ أو من المشترك فلذا يسمى مشككا (وحصر وا) أي المنطقيون (التفاوت) أي تفاوت هذا الكلي في صدقه على أفراد (في الأولوية) أي يكون صدقه على بعض الافراد أولى من صدقه على بعض آخر كالوجود في الواجب والممكن (والأولية) أي يكون صدقه على بعض الافراد علة لصدقه على البعض الآخر كما في الوجود اذ وجود الواجب علة لوجود الممكن (والشدة) وهي ان يكون صدق الكلي على بعض الافراد بحيث ينتزع العقل منه أمثال الأضعف وهذا في الكيفيات (والزيادة) أي يكون صدقه على البعض بحيث ينتزع منه أمثال الأنقص هذا في الكميات أي المقادير فتوضح هذا الكلام ان الاختلاف على أربعة أنحاء بالاستقراء الاول الأولوية وقد يفسر بأحقية البعض من البعض وهو ان يكون ثبوت الكلي 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 علية فالوجود متفاوت في صدقه على أفراد بالاولوية وصدق على الواجب بنفس ذاته من غير افتقار الى أمر خارج وفي الممكن يحتاج اليه والثاني الاولوية وهي ثبوت شيء لشيء يكون في صورة أقدم منه في صورة أخرى وعلة له فيها فثاله 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 اول وأقدم بالنسبة الى بعض آخر والثالث لشدة ومقابلها الضعف وهي مختصة بالكيفيات ومعناها انتزاع العقل بمعونة الوهم أمثال الاضعف غير متميزة في الوضع كالبياض فان وجوده في الثلج أشد من وجوده في العاج بحيث ينتزع العقل من الثلج بياضات كثيرة مثل العاج والرابع الزيادة ومقابلها النقصان وهي ما ينتزع العقل منها أمثال الانقص لسكن هذه الامثال قد تكون متميزة في الوضع كما في السكم المنفصل وهذا الفرق عند المشائين وأما الاشراقيون فلا يفرقون بينهما بل هذا التفاوت عندهم راجع الى التفاوت بالكمال والنقصان ولم يسمو هما باسمين مختلفين والمشائيون لما وجدوا التفاوتين مختلفين في الاحكام اذ المقدر يتصف بالزيادة بحسب الوضع بخلاف السكم وهو مما باسمين مختلفين . فان قلت ما وجه خصوصية تسمية التفاوت في السكم بالشدّة والضعف والسكم بالزيادة والنقصان ولم لم يعكس الامر قلت لمناسبة لغوية لأن أهل اللغة لا يقولون في الخط انه أشد خطية 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 وعمرو وبكر فان كلها سواء بالنسبة الى الانسانية لا تفاوت فيها بنوع من الانحاء الاربعة المذكورة أما انتفاء الاولين فاللزوم المجعولية الذاتية لأن صدق الماهية على بعض الافراد اذا كان عليه لصدقها على بعض آخر فثبوت الماهية لهذا الآخر يكون بالعلّة مع انها ذاتية له وهذا هو المجعولية الذاتية وكذا اذا كان صدقها في البعض أولى من غير افتقار الى امر خارج وفي الآخر يفتقر الى الخارج فصارت في ثبوتها الماهي ذاتية محتاجة الى شيء آخر وهذا معنى المجعولية الذاتية وأما انتفاء الاخيرين فلأن الاشد والازيد إيمان يشقلا على شيء لا يكون في الأضعف والانقص أو لا فعلى الثاني لا يكون الفرق بينهما فوجه كون أحدهما أشد وأزيد والآخر الاضعف والانقص وعلى الاول لا يخلو إيمان يكون الشيء الذي يشقلا عليه الاشد والازيد معتبرا في ماهيتهما أو لا فعلى الاول تكون ماهيتهما مشقلا على شيء ليس في ماهيتهما الاضعف والانقص فلا تكون ماهيتهما من ماهية الاشد والازيد لانتفاء الكل بانتفاء الجزء فصارا مختلفي الماهية فلم تصر ماهية واحدة متفاوتة في الصدق فلم يوجد التشكيك فيها وعلى الثاني يكون التشكيك في الأمر الخارج عن الماهية لافي الماهية ويرد عليه ان حمل الجسم على الانسان بواسطة الحيوان وكذا سائر الاجناس العوالى حملها على السواقل بواسطة المتوسط فقولكم ان الذاتي لا يعقل مطلقا ينافي ما صرحوا به من حمل العالى على السواقل بواسطة المتوسط لكونه

ذاتيا معللا أجيب عنه بان المراد في التعليل بأمر خارج عن الذات وهما معلل بالذاتي وهذا لا يوجب التشكيك لانه لا يكون الابحاثيات متعددة يختلف بحسبها المصداق وفي حمل العالى على المتوسط وحمله على السافل بواسطة لا يختلف المصداق لأن الحيشية التي هي مصداق حمل العالى على المتوسط بعينه الحيشية التي هي مصداق حمله على السافل وهي كون العالى ذاتيا لهما (ولا في العوارض نفسها) هذا الإشارة الى دفع النقص على الدليل بانه ينقض بالعوارض لجر يانه فيها مع تجوز التشكيك فيها عند انقائها في الماهية تقريره لو كان التشكيك في العوارض فنقول ان السواد الشديد يشقل على شئ لا يكون في الضعيف أو لا 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 لانيه فدفعه المصنف بقوله لاني العوارض أى لانقول بالتشكيك في العوارض ليلزم النقص (بل في اوصاف 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 فاختلف السواد بالشد والضعف لا يوجب التشكيك في السواد لان هذا الاختلاف بالفصول المتنوعة فصار مختلفين نوعا والكلى المشكك يكون متعدد النوع فعمل ان المشكك ههنا هو المفهوم المشتق من العارض بالنسبة الى معروضات مبدية كالاسود بالنسبة الى الاجسام التي تقوم لها السوادات لان مناط صدق الاسود عليها ليس الاقيام مبدية الاشتقاق فيها فالاختلاف في مبدية الاشتقاق يكون موجبا لاختلاف صدق المشتق على ما قام به مبدية الاشتقاق وهو الجسم بخلاف صدق الذاتي 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 لاننا نختار ان الاشد يشقل على شئ زائد خارج عنه ولزوم كون التشكيك في الخارج جوىء مقصودا من كونه في العوارض ولا يضرنا نعم لا مساع لاختيار هذا الشق في التشكيك بحسب الماهية ويستدل على قوله لاني العوارض بأن العوارض أى المبدية القائمة 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 افراده فلا يكون الا في العرضي الخارج المحمول كالاسود مثلا هذا هو مذهب المشائين في خلاصة كلامهم أنه

لا تشكيك في الماهية بالنسبة الى أفرادها بنوع من الانحاء الاربعة للزوم المجموعية 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 مر وكذا لا تشكيك في العوارض لانه إما
 بالنسبة الى حمصها فخالها كحال الماهية بالنسبة الى أفرادها لان العوارض عين ماهيات حمصها
 وإما بالنسبة الى معروضاتها وهو باطل لعدم حملها عليها والمشكك لا بد أن يكون محمولا فلا
 تشكيك لاني أضاف الماهية بالعوارض وهو المعبر بالاسودية مثلا فالتشكيك ليس في الجسم
 بالنسبة الى أفرادها ولا في السواد مثلا بالنسبة الى السوادات الخاصة بل في أضاف الجسم
 بالسواد وهو كونه أسود وأورد على الدليل المذكور الذي يبطل التشكيك بالشدة والزيادة
 بانه يجرى 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
 يحمل عليه السواد فيصدق الاسود باصداق 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 فوجه العدول عنه الى الاسود . لا نأقول منشأ
 حمل السواد على السوادات نفس ذاته والكلية كما يصدق على فرد واحد كذلك يصدق على
 أفراد كثيرة وهو لا يوجب التشكيك والايانزم أن يكون الانسان مشككا كالكون صدقه على
 خمسة أنفس أكثر من صدقه على واحد فصدق السواد على أفرادها لا يكون الا صدقا واحدا ولا
 يختلف ليكون مشككا وأما منشأ صدق الاسود على الاسود الشديد ليس نفس هو يتبل
 السواد القائم به ولما كان كثيرا باعتبار تحليله الى سوادات كثيرة أمثال الأضعف فصدق عليه
 الاسود بحسبها باصداق 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 باصداق كثيرة باعتبار وجود كثيرة منشؤه وهو المبادئ المتكثرة المورثة للتشكيك
 فيه فظهر الفرق بين الاسود والسواد وأورد على المشائين بأن دليلكم لا ينفي التشكيك في
 الماهية مطلقا لجزوا أن يكون ماهية جنسية تكون في بعض الانواع أشد وفي البعض الآخر
 أضعف والأشد يشتمل على ما لا يشتمل 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 لان سلم 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 لا من الاجزاء الذهنية
ليزوم اختلافاً بالمهية وقد ينتقض بالمشخصات فان زيدا مثلاً ممتاز عن عمرو بحيث لا يحتمل
أحدهما على الآخر فهذا الامتياز لا بد من أن يكون لشيء يشتمل عليه زيدا ولا يشتمل عليه عمرو
والام يمكن أحدهما ممتازاً عن الآخر ولا يمنع حمل أحدهما على الآخر فالزائد في زيدا إما أن يكون
معتبراً في ماهيته أولاً 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 وداخل في زيد
لانه عبارة عن الماهية مع التشخص لاننا نقول التشخص على مذهب المحققين عبارة عما يكون
التقييد والقيود كلاهما خارجين عنه ويوجدان فيه بحسب اللحاظ فقط فلا يكون زيد عبارة
عن المركب من الماهية والتشخيص . وقد ينتقض بأن هذا يجري في العوارض الخاصة فافهم
وذهب الاشراقيون الى التشكيك في الماهية الا برادات الواردة على المشائين ولأن
الحركة في الكيف تستدعي أن يكون كيفاً واحداً غير قارم وجوداً بين المبدأ والمنتهى مختلفاً 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 احتمال أشد على شيء ليس في الأضعف لا يوجب كونهما واحداً من
جميع الوجوه لجواز أن يكون الفرق بنحو 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 ربه منشؤها إما الماهية أو جزؤها فعلى الاول
يلزم المطلوب وهو وجود الاختلاف بحسب الزيادة والنقصان في الماهية وهذا هو التشكيك
فيها والثاني يرجع الى الاول لأن منشأه إما نفس ماهية الجزء فهو الاول وإما بحسب جزء من
أجزاء الجزء فتسلسل وأما الخارج فليس قابلاً لكونه منشأً للانتزاع لان منشأ جميع المنتزعات
الزائدة والناقصة إما أمر واحد خارجي مشترك بين جميع الأجزاء المنتزعة فيلزم كون الزائد
ناقصاً والناقص زائداً لأن منشأهما ليس الأمر واحد فواجه الترجيح وإما أمور متعددة بأن
يكون بازاء كل جزء من الأجزاء أمر خارجي منشأً لانتزاعه والاجزاء غير متناهية فلا بد من
تعدد الامور الخارجية بحسب تعدد الاجزاء فصارت أيضاً غير متناهية وهو باطل لانحصارها
بين الحاصرين وهو المبدأ والجانب 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 كثرة والضعف ضده وهذا في العرضى يمكن وفي
الذاتى ليس يمكن إذ كثرة الصدق لا تكون الا بكثرة المصدق ففي العرضى ليس المصدق الا
مبدؤه وهو كثير فى الأشد كما مثال الأضعف بحيث يمكن انتزاع هذه الامثال منه ويصدق بأزاء
انتزاع كل مثال عرضى فاذا تكثرت الامثال تكرر الجمل بحسبها ويكون صدق العرضى صدقا
متفاوتا على الأشد والاضعف بهذه الجهة وليس مصداق صدق الذاتى الانفس الذات فتكثر
صدقه لا يكون الا بتكثر الذات واذا تكثرت الذات تعدد الموضوع فلم يوجد معنى الشدة
المذكورة فلا يكون صدقه عليه أشد فظهر أن معنى الشدة لا يوجد الا فى العرضى واليه أشار
المصنف بقوله (ومعنى كون أحد الفردين أشد أنه بحيث ينتزع منه) أى من الأشد (العقل
بمعونة الوهم أمثال الاضعف وبمحله) أى يحلل العقل الأشد (اليها) أى الى الامثال (حتى أن
الاهام العامة) التى لا تخرج عن رتبة التقليد (تذهب الى أنه) أى الأشد (متألف منها) أى من
أمثال الاضعف فحاصله أن معنى أحدهما أشد من الآخر أن العقل ينتزع من الأشد أمثالا كثيرة
مثل الأضعف باستعانة الوهم لسكون المنتزعات جزئيات ولا ينتزع بدون معونة الوهم وبحكم
على الأشد أن فيه أمثال الاضعف كثيرا ويخرج منه اذا حلل اليه حتى أن الوهم العامى الذى لا
يفرق بين التحليل والتأليف (١) بأن فى الأول لا يتركب المحل من الأمور المحللة اليها وليس كذلك
إذ لا وجود لها فيه أصلا بل العقل ينتزعها منه وفى الثانى يكون وجودها فى المؤلف بالفعل وان
كانت متعددة صورة ولا تأليف فى الأشد من امثال الاضعف ويذهب الى أن الأشد مؤلف من
أمثال الاضعف مع أنه ليس كذلك إذا انضم الى الاضعف لا يفيد الأشدية فظهر أن
الأشد ليس مؤلفا من أمثال الاضعف لكن العقل يحلله اليها وهذا معنى الأشدية والازيدية الا
أن يفرق بينهما بأن أمثال الأضعف فى الأشد أمثال لا تكون مبينة فى الاشارة الحسية وفى
الازيدية تكون مبينة فيها لكونها أجزاء مقدارية وبعضهم فسر الأشدية بكثرة آثار الماهية
وبعضهم بكال نفس الماهية والمصنف عدل عنهما وفسرها بما ذكر فى المتن لان هذا التفسير
يوافق مذهب المشائين المختار عند المصنف وأما غيره من التفاسير فهو يؤيد مذهب
الاشراقين الغير المختار عند المصنف فلذا تركه (فافهم) اشارة الى دقة هذا المقام فانه من مزلة
الاقدم وان شئت تفصيل الكلام فارجع الى الحاشية القديمة وما يتعلق بها من حواشى

الأعلام (وان كثر معناه) أى معنى المفرد (فان وضع) أى المفرد (لكل) أى كل واحد من هذه المعاني (ابتداء) أى بابتدخال نقل بين هذه المعاني بأن يكون موضوع المعنى ثم نقل عنه ووضع للاخر بل وضع لكل منها فى وقت واحد فبقيد الوضع لكل خرج الحقيقة والمجاز لأن المجاز ليس موضوعه وبقيد الابتداء خرج المنقول لانه وان كان موضوعه له لسكنه ليس وضع اللفظ له ابتداء بل وضع أولا للمعنى ثم نقل عنه ووضع للمنقول 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 ما ليس كثير العدم الوضع فى المجاز وان أريد المستعمل فيه فى اسماء الاشارة أيضا معناها كثير كما علمت فيلزم دخوله فى المشترك مع أنها داخله فى الجزئى . قلت المراد بالمعنى المعنى المستعمل فيه سواء كان موضوعه أو لا فى اسماء الاشارة وان كان كثيرا لسكن ليس موضوعه لكل واحد من المعاني بوضع على حدة وفى المشترك لا بد من وضع على حدة فخرج من المشترك لا يقال وان خرجت عن المشترك لسكن لما كان معناها كثيرا كيف تدخل تحت متعدد المعنى مع أنكم تعدونها مائة لاننا نقول فيه وضع عام والموضوع له خاص فليس معناها الا واحد اخصا معينا وهو بحسب الاستعمال صار متعدد اخصا بحسب الوضع دخل تحت متعدد المعنى (مشارك) لاشتراكه بين افراده (والحق انه) أى المشترك (واقف فى الكلام) وهذا اشارة الى انه اختلاف فى وقوعه قال فى الحاشية اختلف أولا فى امكان المشترك ثم فى وقوعه ثم فى كونه بين الضدين والحق وقوعه كالفرد للحيض والطمهر ثم بعد تسامى وقوعه هل فيه عموم كما هو مذهب الشافعى أم لا كما هو مذهب أبى حنيفة ثم بعد كونه عاما فذلك بطر بق الحقيقة كما ذهب اليه طائفة أو بطريق المجاز كما هو رأى الآخر اه حاصـله ان فى المشترك اختلافات كثيرة الاول فى امكانه قال البعض ليس بممكن لأن المقصود من الوضع فهم المعنى واذا وضع لمعان كثيرة فلا يفهم واحد منها عند خفاء الفرد وانه لا يلزم الترجيح بلا مرجح وفهم الجميع يستلزم ملاحظة النفس وتوجهها الى اشياء كثيرة بالتفصيل عند الاطلاق لأن ملاحظة المعاني بالأوضاع المتعددة المفصلة لا بد ان تكون على التفصيل وأجيب عنه بان المقصود قد يكون الاجمال دون التفصيل وقد يكون فى التفصيل مفسدة وفى الاجمال رفع الفساد كما قال الصديق الاكبر عند ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الغار وسؤال الكفار عن رسول الابرار رجل يهدى السبيل فالتفصيل ههنا يكون موجبا للفساد العظيم فالأصح انه ممكن لعدم امتناع وضع اللفظ لمعان متعددة مختلفة بأوضاع متعددة والغرض قد يحصل بالاجمال 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 بوجب
 الاجمال والاجمال محل بالاستعما . اذا لم يبين وأما اذا بين فالبيان هو الكافي للقصد ولا حاجة
 الى غيره فيلزم اللغو في ذكر المشترك وأجيب عنه بان الاجمال 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
 لخلت أكثر المسميات عن الدال فلا بد من وقوع المشترك بين المسميات لئلا يلزم خلوها عن
 الدال ويرد عليه ان خلوها عن الدال انما يلزم اذا لم يكن لها دال أصلا ويجوز أن يكون لها
 دال بالمجاز والنقل وغيرهما سوى الاشتراك فالضرورة الى القول بالوضع والاشتراك
 لحصول الغرض بدونه والاولى ان يستدل باطلاق اللغة القرء على الطهر والحيض وفيه انه
 لا بد من اثبات التصريح باطلاقه اعلم بما بالاشتراك لجواز أن يكون بطريق الحقيقة والمجاز
 قوله ثم في كونه بين الضدين أي اختلف بعد تسليم امكانه ووقوعه 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 فبين الاشتراك والتضاد منافاة
 فلا يكون واقعا في المتضادين وأجيب عنه بأن التوحد والتباين ليسا من جهة واحدة ليلزم
 المناقاة بل الاول من جهة اللفظ والثاني من جهة المعاني فلان منافاة . فان قلت يلزم اجتماع
 الضدين في محل واحد على تقدير الاشتراك بينهما لانه اذا تلفظ لفظ وأراده الضدان فيحتمل
 في الذهن وهو محل واحد . قلت وجود الضدين في محل مطلقا ليس بمحال 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 ولا 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 كلام
 معانيه موضوع له فكان مستعملا في الموضوع له وهذا هو الحقيقة والآخر قال انه مجاز لأن
 لفظ المشترك ليس موضوعا للمجموع المعنيين والالما كان استعماله في أحدهما على سبيل
 الانفرد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه (حتى بين الضدين)

كالجون بين الاسود والايض (لكن لا عموم فيه) أى فى المشترك (حقيقة) فلا يجوز اعادة
معنييه معالآن الواضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره فباعبار وضعه لهذا المعنى
يوجب ارادته خاصة وباعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب ارادته خاصة فيلزم أن يكون كل
منهما مراداً وغير مراد فلا يكون ذلك الا بان يراد أحد المعنيين على انه نفس الموضوع له
والآخر على انه يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهذا هو منهج أبى حنيفة واستدل
الشافعى على ارادة الموموم من المشترك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها
الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما بان الصلاة مشتركة بين الرحمة والاستغفار والدعاء وكل
منها مراد ههنا بلفظ 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 الا بأخذ معنى عام شامل لكل وهو الاعتناء بشأنه صلى الله عليه وسلم
فيكون المعنى ان الله وملائكته يعتنون بشأنه يا أيها الذين آمنوا واعتنوا أيضا بشأنه وذلك
الاعتناء من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء فالصلاة ليست مشتركة بل هى
موضوعة لمعنى واحد وهو الاعتناء بالشأن وهذا المعنى عام له أفراد مختلفة بحسب اختلاف
نسبة الصلاة اليها وهذا القدر ههنا يكفي لتوضيح المرام وعلم الاصول متكفل لتفصيل هذا
الكلام وتركناه لغرابة المقام (المرتجل) وهو ما وضع لمعنى أولاً ثم وضع لآخر بلا مناسبة بين
المعنيين كما عرفت فانه فى الاصل معناه النهر الصغير ثم نقل وجعل عاماً للشخص بلا مناسبة بين المعنى
الاول والثانى واختلف فيه (قيل من المشترك) أى قال بعض إن المرتجل من قسم المشترك بوضعه
لمعان كثيرة مع عدم المناسبة بينهما كما فى المشترك فكان هذا القائل لم يلاحظ أن الوضع الاول
وهو أصل المعنى الثانى أيضا هو الموضوع له والا عنده (وقيل من المنقول) لأنه تغلغل النقل بين
المعنيين وفى المشترك لا يكون كذلك فهو من المنقول وان كان بغير مناسبة والحق ان هذا
الزجاج لفظى لأن من شرط فى المشترك عدم تغلغل النقل فلا شك فى خروج المرتجل عنه لوجود
النقل فيه ومن لم يشترط فهو وعنده داخل فيه * وتحقيق المقام أن الحيشية اذا لو خطت فى
الاقسام فالمرتجل ليس كذلك بداخل فى شئ منهما لا اشتراط عدم التغلغل فى المشترك واشتراط
المناسبة بين المعانى فى المنقول وهما مقصودان فى المرتجل الا أن يلتزم التعميم فى النقل وانما
سمى هذا القسم مرتجلاً لأنهم يقولون ارتجل الخطبة اذا اخترعها من غير روية وهذا القسم لما
كان وضعه لمعنى ثان من غير مناسبة فصار كالمخترع 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 فهذا
 الموضوع للكثير المشهور في الثاني يسمى منقولاً لنقله من الاول الى الثاني (شرعي) أي هذا
 المنقول شرعي ان كان ناقله شارحاً 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 عرف في ان كان) الناقل أهل العرف (خاص) ان كان ذلك الناقل عرفاً خاصاً
 كالنعاة في الكلمة والاسم والأداة وأمثالها لعانها الثلاثة فانها موضوعة في اللغة لمعان ثم نقل
 النعاة واصطلاحها ووضعها المعان مذكورة في كتبهم (أو عام) ان كان ذلك الناقل عرفاً عاماً
 لا يختص باصطلاح قوم دون قوم كالعادة لذي القوائم الاربع فانها كانت موضوعة في اللغة
 لكل ما يدب على الارض ثم أهل العرف العام وضعها لذوات القوائم الاربع حتى يتبادر
 منه هذا المعنى عند الاطلاق وقيل للفرس فخرج عنه غيره من الحمار والبغل (قال سيبويه
 الاعلام كلها منقولات) ان كانت في الاصل موضوعة لمعان ثم وضعت لمعان وجعلت اعلاماً
 لها ولعل هذا الحكم باعتبار الاكثر والافكثر (خلافاً للجمهور) أي الجمهور يقولون ان
 الاعلام كلها ليست منقولات بل بعضها منقول وبعضها منقول كما هو الظاهر فالعلم قديكون
 شخصياً منقولاً وقديكون مرتجلاً وقديكون من اعلام الاجناس والمنقول امامنقول عن مفرد
 كثور أو مركب اسنادي كتأبط شر أو اضافي كعبد الله أو مزجي كعبلبك أو عن مركب من
 الاسم والصوت كسيبويه (والا) أي وان لم يوضع لكل ابتداء ولم يشتهر في الثاني بل يستعمل
 في الكل فيسمى الموضوع له (حقيقة) وهي فعيل بمعنى الفاعل من حق الشيء اذا ثبت أو
 بمعنى مفعول من حققت الشيء أي اثبتته ثم نقل الى الكلمة الثابتة في موضعها الاصلية المناسبة
 لثبوتها في معناها الاصلية والتاء فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية . فان قلت ان التاء علامة
 التأنيث فاوجه ايرادها في النقل وما المناسب 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 وتوجهه من كور في بعض الشروح
 فانظر اليه (و) يسمى (لغير الموضوع له مجازاً) وهو في الاصل مفعول من جاز المكان مجوزة اذا
 دعاه ثم نقل الى الكلمة الجائزة للمدينة من مكانها الاصلية لانها تجاوزت مكانها الحقيقية
 الكلمة مستعملة فيما وضعت له أولاً في اصطلاح به الخطاب والمجاز المستعملة في غير ما وضعت
 له أولاً في اصطلاح به الخطاب على وجه يصح مع قرينة عدم ارادة الموضوع له حينئذ
 لا ينتقض تعريفها جماً ومنعاً فان 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 المخصوصة وان كان مستعملا في غير الموضوع له بحسب اللغة لكن في اصطلاح
 الشرع مستعمل في الموضوع له فلا بد من ارادة قيد اصطلاح به التغاطب لدفع هذا
 الانتقاض وكل من الحقيقة والمجاز لغوي وشرعي وعرفي وخاص وعام أما الاول فكالاسد
 اذا استعمله المخاطب بعرف اللغة في السبع المخصوص يكون حقيقة لغوية واذا استعمله في
 الرحل الشجاع يكون مجاز لغوي وأما الثاني فكاله لانه اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع
 في الاركان المخصوصة تكون حقيقة شرعية وفي الدعاء تكون مجازا وأما الثالث فككفظ
 الكلمة اذا استعمله لمخاطب بعرف الخاص وهو التعريف والمعنى الاصطلاحي يكون حقيقة
 عرفية خاصة وفي الجرح مجازا وأما الرابع فككفظ 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 أحدها في الاخرى 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 بالحيشية ولا اعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول 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 يفهمه بلا قرينة ولك أن تقول أن المنقول حقيقة إذ هو ليس الا
 موضوعا للمعنى مع رعاية المناسبة وكذا المرتجل والمشارك في واحد من المعاني وهذا ظاهر لا يقال
 إن المجاز بالزيادة والنقصان مثل ليس كمثل شيء واسئل القرية قسم من المجاز مع أن تعريفه ليس
 بصادق عليه لأننا نقول لفظ المجاز مشترك بين ما نحن بصدده وبين هذا المجاز والتعريف المذكور
 انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى وهذا المجاز صفة اللفظ باعتبار تعبير
 حكم اعرابه أو صفة الاعراب فافهم قال في الحاشية ظاهره يقتضى أن يكون اللفظ قبل
 الاستعمال حقيقة ومجازا لكن المشهور ان اللفظ قبل الاستعمال لا يكون حقيقة ولا مجازا
 وقيل الاعلام ليست منهما انتهى قوله وظاهره الخوجه الظهور أن المصنف لم يقيد تعريف
 الحقيقة والمجاز بالاستعمال فلو كانا بعد الاستعمال لقيدهما بعرف يفهما به وفيه ما مر من أنه لا بد من
 التقييد بالاستعمال في اصطلاح به التغاطب قوله لكن المشهور الخ ووجه ما قيل من أن
 اللفاظ اذا اتصفت بشئ منها يلزم أن يتقدم لها وضع على استعمالها مع ان المجاز ليس فيه
 وضع اصلا إذ هو مسبوق لوضع الاول واستعماله متأخر عنه فعند أهل العرب لا يسمي

الكلمة حقيقة ولا مجاز قبل الاستعمال والمنطقيون لم يعتبروا الاستعمال كما اعتبر
العربون لأن المقسم هو اللفظ المفرد الدال على المعنى المذكور والاستعمال فرع الدلالة
فاللفظ المفرد في مرتبة الدلالة لو كان مخلوعاً عنهما وليس ينقل واشتراك فيلزم خلوه المقسم عن
الاقسام قوله قيل الخ إشارة إلى الضعف لأن الامثال دالة على كذب هذا القول لأن فرعون
وموسى عامان مع أن في المثل المشهور لكل فرعون موسى لا يراد بهما معناه الحقيقيان وهما
الشخصان لعدم قبولهما التعدد الذي يدل عليه لفظ الكل بل المراد بهما المعنى المجازي وهو
المبطل والمحق في الاعلام حقيقة ومجاز وقد تكون الاعلام مشتركة الا ان يقال ان هذا القائل
اختار مذهب سيبويه وقال بالنقل في الاعلام كلها وفيه ما فيه . فان قلت في المجاز أيضاً وضع
نوعى كما عرفت فكيف يقال إن المستعمل في غير الموضوع له . طلقاً . قلت المنفى عن المجاز
الوضع الشخصي لا الوضع النوعي والمعتبر فيه انما هو الوضع النوعي فافهم (فلا بد) في المجاز
(من علاقة) بالفتح يقال علاقة الحصومة وعلاقة الحب أو بالكسر يقال علاقة القوس
والسوط والاول أنسب وان كان للثنائي صحبة أيضاً والمراد ههنا أمر يستصحب به أحدهما
للآخر فلا بد بين المعنيين من علاقة لينتقل منه إلى الثاني الغير المشهور ويترك الاول (فان
كانت) أى العلاقة (تشبيهاً) أى علاقة مشاركة في أمر خاص ووصف معتد به (فاستعارة)
فيسمى هذا القسم من المجاز استعارة كاطلاق لفظ الاسد على الرجل الشجاع لمشاركته في
وصف وهو الشجاعة فاستعير اسم الاسد للرجل الشجاع بسبب هذه العلاقة (وهى) على أربعة
نحاء (الكناية) وهى اضممار التشبيه في النفس وترك جميع أركانته سوى المشبه (والتخييل)
وهو انبات لازم المشبه به المتروك للمشبه المذكور (والتصريح) وهو ذكر المشبه به واردة
المشبه بالقرينة اللفظية (والترشح) وهو ان يذ كر الملائم للمستعار منه ويثبت الاستعار له
والتفصيل في كتب غير هذا الفن من المطول وغيره (والا) أى ان لم تكن العلاقة تشبيهاً بل
غيرها كعلاقة السببية واللزوم وغير ذلك فهذا القسم من المجاز (مجاز) مرسل كاليد للقدرة
والنعمة لأن اليد موضوعة للعضو المخصوص ومن شأن النعمة الصدور من اليد فاطلاقها عليها
بهذه الجهة مجاز مرسل (وحصر وه) أى حصر القوم ذلك المجاز (فى أربعة وعشرين نوعاً)
بالحصر الاستقرائي الاول اطلاق السبب على المسبب كاطلاق الغيث على النبات فى قولهم
رعينا الغيث أى النبات والثانى اطلاق المسبب على السبب كاطلاق الخمر على العنب فى قوله
تعالى اعصر خرا أى العنب الذى هو سبب الخمر والثالث اطلاق اسم الكل على الجزء
كالاصابع على لانامل فى قوله تعالى يجملون أصابعهم فى آذانهم والرابع عكسه كاطلاق الرقبة

على الذات في قوله تعالى فتعز برربة والخامس اطلاق المزموم على اللازم كالنطق للدلالة في قولهم والحال ناطقة أي دالة والسادس عكسه كشد الأزار للاعتزال عن النساء والسابع اطلاق أحد المتشابهين على الآخر كاطلاق الأسد 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 كالشفر الذي هو شفة الأبل للشفة المطلقة والعاشر اطلاق الخاص على العام والحادي عشر عكسه وبثالهما ظاهر والثاني عشر حذف المضاف نحو وأسأل القرية بحذف الأهل وهو أعم من أن يكون المضاف إليه قائما مقام المضاف أولا ويسمى هذا مجازا بالنقمان والثالث عشر حذف المضاف إليه وعدّه من القسمين من المجازة سماع 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 كما يرباب للماء الخامس عشر تسمية الشيء باعتبار ما يؤول إليه كقوله تعالى أعصر خرافان عصر العنب يؤول إلى الخمر والسادس عشر تسمية الشيء باعتبار ما كان نحو وآتوا اليتامى أموالهم فانه لا يتم بعد البلوغ عند اتیان الأموال والسابع عشر اطلاق المحل على الحال نحو فليدع ناديه أي أهل ناديه والثامن عشر عكسه نحو في رحمة الله أي الجنة لأنها محل الرحمة والتاسع عشر اطلاق اسم آلة الشيء عليه كاللسان للذكر والعشرون اطلاق أحد البدلين على الآخر كالدم للبدية والحادي والعشرون اطلاق اسم الشيء المعروف على واحد منه منسكرا والثاني والعشرون اطلاق أحد الضدين على الآخر والثالث والعشرون الحذف والرابع والعشرون الزيادة والخامس والعشرون النكرة في الإثبات للعموم نحو عامت نفس أي كل نفس وقد أدرج البعض بعضها في بعض فقالوا بآتي عشر السببية والمسببية والمشابهة والمضادة والكلية والجزئية والاستعداد والمجاورة والزيادة والنقصان والتعاني والمشاكلة وبعضهم قالوا بخمسة المشاكلة والمشابهة والأول إليه والكون عليه والمجاورة والبعض قالوا بأربعة المشابهة والأول إليه والكون والمجاورة وأدرجوا باقي الأقسام في هذه الأربعة والخمسة فمزاها الاجمال ومما مررنا تفصيل 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 لانهم يستعملون مجازات متعددة لم

تسمع أصلا (نعم يجب سماع أنواعها) أي الجزئيات أي لا بد في المجاز من سماع نوع علاقة
يعتبر ونها في كلامهم كعلاقة السببية والمسببية واللازمية والملزومية فلما وجدت هذه العلاقة
الكليية المستنبطة من كلامهم ووجد المانع من صرف اللفظ عن معناه الحقيقي استعمل في
المجازي . فان قلت لو كفت العلاقة للاستعمال لا طقت التخلة على كل طويل انساني كان أو
غيره مع أنهم لا يطلقون على غير الانسان وأطلقت الشجرة على الغرة والأب على الابن
وبالعكس لعلاقة السببية مع أنه ليس كذلك فعلم أن العلاقة غير كافية . قلت امتناع الاطلاق
يجوز أن يكون لمانع لغوي وكثيرا ما يتخلف الحكم عن الحقيقي لمانع في المجاز بالطريق الأولى
(وعلامة 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 علامة الحقيقة التبادر والعراء
علامة واحدة ويحتمل للعطف بدون التفسير فحينئذ يكون علامتين فمعناه علامتها التبادر من
حاق اللفظ واستعمال اللفظ في هذا المعنى بدون القرينة وبينهما تفاوت كما لا يخفى وللحقيقة
علام أخرى لكن هذا أقوى علامتها وعليه اثبات مدار الوضع غالبا . 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 للمشارك متبادر ولو بدلا فالمتبادر وجه في
المشارك واحتياج القرينة فيه إما هو لأجل تعيين المراد ولا يكون بسببه مجازا لأن المجاز ما
يحتاج في فهم نفس المعنى من اللفظ إلى القرينة لامتاحتاج في تعيين المراد إليها (وعلامة المجاز)
أي علامة يعرف بها أن هذا المعنى مجازي (الاطلاق على الاستعمال) أي اطلاق اللفظ على
ما يستعمل اطلاقا عليه كاطلاق الأسد على الرجل الشجاع وحاصله أن اللفظ إذا علم أن له معنى
حقيقيا ثم أطلق على معنى آخر فان كان اطلاق هذا اللفظ على هذا المعنى بالنسبة إلى ذلك
المعنى محالاً فهو مجاز كما إذا علم المعنى الحقيقي للحمار ثم أطلق على البليد لحاقته فاطلاقا عليه
مستحيل ويصح نفيه عنه بأن البليد ليس بحمار فاذا قيل أنه حمار فعلم أنه مجاز (واستعمال اللفظ
في بعض المعنى) أي في بعض أفراد معناه الحقيقي (كالدابة) الموضوع لما يدب على الأرض
استعملت وأطلقت (على الحمار) لأنه من بعض أفراد ما يدب على الأرض فهذا الاستعمال أيضا
مجازي لأن اللفظ غير موضوع لهذا الخصوص 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 استعمل فيه

استعمالا حقيقيا ليكون مشتركا أم لا ليكون مجازا فحينئذ الحمل على التجوز أولى لأن المجاز أولى من الاشتراك واستدل على أولويته بوجوه منها أن الاشتراك يحل بالتفاهم لولا القرينة بخلاف المجاز فإنه يحمل المخاطب عند القرينة الصارفة عن الحقيقة على المجاز والافعل الحقيقة ويرد عليه أن المشترك غير محل بالتفاهم عند القرينة وعند عدمها فهو والمجاز سياتر ومنها أن الاشتراك قد يكون بين الضدين كالقرء للحيض والظهر ففيها الاستبعاد بأن يريد المتكلم معنى ويحمل المخاطب على ضده وأورد عليه بأن المجاز أيضا فيه استبعاد لأنه إذا قيل زيد بصير وأر بد العمی يحمل المخاطب على ضده وهو البصير فالأولى في وجه الأولوية ما قال المصنف في الحاشية لأنهما أغلب من الاشتراك بالاستقراء والمظنون الحاق المشكوك بالأعم الأغلب حاصله أنه علم بالاستقراء غلبة وجود المجاز وللأغلب حكم الكل وإذا علم أن أكثر أفراد شئ كذا فالظن أن يحكم في المتردد في كونه مجازا أو مشتركا يحكم أنه مجاز ويلحقه به لكونه أعم وأغلب وعلى هذا القياس حال النقل (والمجاز أولى من النقل) فإنه أكثر وجودا من النقل وأبلغ وأوسع في الكلام فاللفظ إذا دار بين النقل والمجاز يحمل على المجاز (والمجاز بالذات) أي بلا واسطة (وإنما هو في الاسم) أي ما ليس بصفة سواء كان اسم جنس أو علما والأمثلة شاهدة على كونه في الاسم (وأما الفعل وسائر المشتقات) كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وأفعال التفضيل واسم الزمان والمكان والألة (والأداة فأنما 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 فالحاصل أن المجاز أولا يعتبر في مبادئ الفعل والمشتقات ثم بواسطة يعتبر في الفعل والمشتقات كما يقال نطق الحال والحال ناطقة فإنه شبهت دلالة الحال بنطق الناطق واستعمل لها لفظ النطق ثم اشتق منه نطق والناطق والمجاز بالذات في النطق وبواسطة في نطق والناطق وكذا في الحر وفي يكون المجاز أولا في متعلق معناه ثم بواسطة فيها كاللحم مثلا إذا استعمل في التعقيب فيستعار أولا التعليل الذي هو متعلق معناه للتعقيب ثم بواسطة يستعار اللام له والمراد بمتعلق معناها ما يعبر به عند تعبير معاني الحر وفي كما يقال من للابتداء والى للانتهاء وفي للنظر فيه فإنه ليست معانيها والاسماء بل هي متعلقات معانيها من حيث أنها راجعة إليها بنوع استلزامي والدليل على عدم كون المجاز في الفعل والأداة بالذات وإنما هو بالتبعية أن ما وقع فيه التجوز لا بد أن يكون مقصودا بالافادة ومستقلا بالفهم كما يشهد به الوجدان ولا يشك في أن المقصود في الصفات وأسماء الزمان والمكان والألة هو الحدث القائم بالذات لا الذات فيقع التجوز فيه أولا ولا شبهة

في أن معاني 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 بلغنى 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 المعهود
 الواحد لان دخول الكل ينفيه فالمراد المعنى المجازي وهو المبطل وكذا موسى الحق وفي
 الاعلام وجد المجاز فكيف يصح ما قال الامام وما يقول في هذا المثال فختم المصنف ما اختاره
 حجة الاسلام محمد الغزالي من أنه قد يدخل المجاز في الاعلام أيضا وهو الحق كما يقال هذا سيوبه
 أي نحوى كامل كسيوبه في النحوية 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 واحدا يكون بينهما ترادف كالسيف والصارم والناطق
 والفصح 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 ومعايرة كل منهما للآخر
 وعدم الاختلاف بحسب الوضع وعدم وجوب التقديم فخرج التأكيدي نحو ضرب زيد
 نفسه فانه وان كان متحد المعنى لكن الاختلاف معتبر لأن تقديم المؤكد فيه واجب وكذا
 التابع العرفي كشيطان ليطان وعطشان نطشان وحسن بسن وأمثالها لأنها ليس لها معان
 تستقل في الدلالة عليها بل مهمالات لا تدل على المعاني بدون المتبوعات واليه أشار المصنف في
 الحاشية بقوله وهذا الخلاف التابع لا يستقل بالأداة بدون المتبوع بل هو مهمل انتهى وخرج
 الحد والمحدد أيضا لأن دلالة الحد على المفردات بأوضاع متعددة بخلاف المحدود (وذلك) أي
 الترادف (واقع في الكلام) هذا الإشارة 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 افادة ما في الضمير كثيرة
 فان بعض الألفاظ قد ينسأه بعض اللفظين ويتدكر بعضها فيسهل عليه التعليم والتعلم
 ببعض دون البعض وبعض الألفاظ يكون مراعى لسان البعض وكرها الآذان بعض
 السامعين وحلوا ومنشط البعض فيترك هذا البعض ويختار البعض الآخر (والتوسع في محال
 البدائع) أي فائدة وقوع الترادف يتعلق بالنظم والنثر ومساعدة الفصحاء في بيان

مقاصدهم وبدائع الفاظهم بان ينظم البيت باحد هما 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 فإنه لو قيل بمرادف ما فات وهو ماضى لغات السجع والمجانسة كقولك اشتر البر بالضم وأنفقته في البر بالكسر فإنه لو أتى بمرادف البر وهو الحنطة لغات المجانسة وكالقلب نحو قوله تعالى وربك فكبر فإنه لو أورد بمرادف كبر وهو لفظ عظم لغات القلب فالحاصل اننا نسلم عدم فائدة الآخر كقافية الأول في التعبير عن المقصود لجواز أن يكون له فوائده 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 وقوع احد المترادفين مقام الآخر فالجواب 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 يحجر فيه اذا صح واذالم يوجد المانع عن القيام فصح القيام وقيل لا يصح وهو مذهب الامام وقيل يصح اذا كان من لغة واحدة والا فلا يصح مكان الله أكبر خذ بزرك لكونهما من لغتين بخلاف الله اعظم فإنه يصح والمصنف اختار مذهب الامام وهو لا يصح قيام كل مقام الآخر وان كان من لغة واحدة (فان صحة الضم) أي صحة التركيب واحد مع لفظ الآخر (من العوارض) أي من عوارض ذلك الواحد ولا شك ان من العوارض ما يكون مختصاً بعروضه ولا يوجد في غيره فيجوز ان يكون تركيب أحد المترادفين مع شيء صحبها مفيداً للمقصود ومختصاً به بخلاف المرادف الآخر لجواز أن يكون غير مفيد لذلك المقصود لا جمل الاختصاص (يقال صلى عليه ولا يقال دعا عليه) فضم صلى مع عليه يفيد المقصود وهو دعاء الخير ودعاء وان كان متحد المعنى مع صلى لكن ضمهم مع عليه لا يفيد المقصود بل معنى آخر وهو دعاء الشر فتلخيص الدليل ان نفس المعنى واللفظ في المرادف وان لم يمنع إقامة أحدهما 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 كافي لفظ دعا وان كان بمعنى صلى لكن اذا قرن بلفظ على فيحسب 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

HANOVERIAN ORIENTAL LIBRARY
 GOSWAMI GATE
 LEIPZIG

باعتبار خصوصية استعمال ذلك التركيب في العرف فافهم (هل بين المفرد والمركب ترادف
 اختلف فيه) أي في الترادف قبل 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 تعدد فيه وان كانا متغايرين بحسب الاجمال والتفصيل والحق في هذا
 المقام ما قال استاذي وجددي في شرحيهما ان هذا النزاع لفظي فن قال في الترادف باتحاد المعنى
 بالذات وبالا اعتبار ذهب الى عدم الترادف بين المفرد والمركب لعدم الاتحاد باعتبار التركيب
 فان الحيوان الناطق مغاير للانسان باعتبار التفصيل ومن أخذ الاتحاد بالذات فقط فعنده
 يتحقق الترادف بين المفرد والمركب لان معناه بالذات واحدا لا تعدد فيه أصلا والحق عدم
 الترادف والاصار التعريف بالحد التام تعريف بالمرادف لا فائدة المركب التفصيل وعدم افادة
 المفرد له وكون وضع المفرد شخصيا ووضع المركب نوعيا يقتضي التباين الذي ينافي 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) أي 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 فيلزم 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 عليه
 أو يقال المتبادر من السكوت الذي بين المسند والمسند اليه وهو حاصل ههنا كما لا يخفى
 (فتام) أي فهذا المركب الذي يصح السكوت عليه يسمى مركبا تاما لتامه وهو على قسمين
 خبر وانشاء فأشار المصنف الى الاول بقوله (خبر وقضية ان قصده) أي بذلك المركب
 (الحكاية) أي النقل من الامر الواقعي في نفس الامر وهو المحكي عنه في الجملة هو
 كون الموضوع بحيث يصح عليه الحكم بأنه ثبت المحمول له أو يسلب عنه وهذه الحيشية
 تختلف باختلاف الخلق في حمل الذاتيات نفس الذات وفي الوجود اسناده الى الجامع وفي
 الاوصاف العينية قيام المبدأ وفي العدميات عدم مصاحبته لأمر آخر وفي الاضافيات نسبتته
 الى أمر مباين أما في الشرطيات فالمحكي عنه فيها في المتصلة هو كون المقدم بحيث لا يفارقه
 وجود الثاني لزوما وانفاقا أو عدمه كذلك وفي المنفصلة كون المقدم بحيث ينافية التالي أولا

يتألفه فالحكاية نفس مفهوم الخبر والقضية والمحكي عنه مصداقها فعلى هذا يجب التغير الذي
 بينهما لدخول النسبة في الحكاية وعدمها في المحكي عنه وأما المشهور فهو أن المحكي عنه عبارة
 عن النسبة بحسب وجودها في نفسها فعلى هذا لا يكون التغير بينهما بالذات بل بالاعتبار بأن
 النسبة الملحوظة في القضية حكاية وهي مع قطع النظر عن تلك الخصوصيات من حيث
 وجودها في نفسها محكي عنه (ومن ثمة أي من أجل الحكاية (يوصف) أي الخبر (بالصدق)
 بأن يقال انه صادق أي مطابق للأمر الواقعي (والكذب) بأن يقال انه ليس بمصدق أي غير
 مطابق للواقع (بالضرورة) أي أتصاف الخبر بالصدق والكذب بديهي فان مناط الاتصاف
 بهما وهو الحكاية موجود في الخبر في مطابقتها للمحكي عنه وعدم مطابقتها يتصف بالصدق
 والكذب بالضرورة (فقول القائل كلامي هذا كاذب) مشير بهذا الى نفس هذا الكلام
 (ليس بخبر) بل هو انشاء في صورة الخبر هذا اشارة الى ما اجاب المحقق الدواني عن السؤال
 وتقرر بالسؤال بوجوده الاول ان كلامي هذا كاذب خبر والخبر لا بد فيه من الحكاية والمحكي
 عنه سواها وهنالك ليس سوى هذا الكلام كلام محكي عنه فاتحد الحكاية والمحكي 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 الامر 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 لان الكذب عبارة عن
 عدم ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر واذا لم يثبت الكذب للخبر يكون صادقا ولا يلزم
 ارتفاع التقيضين فعلى تقدير الصدق يكون كاذبا بالعكس فهذا الكلام لا يتصور صدقه ولا
 كذبه وفي الخبر لا بد منهما والثالث ان الموضوع يكون مستقلا كما تقرر 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 (لان الحكاية عن نفسه غير معقولة) وههنا ليس سوى هذا الخبر كلاما ليكون حكاية
 عنه فلو كان خبرا لكان حكاية عن نفسه والحكاية عن نفسه غير معقولة ولا يلزم تقديم الشيء
 على نفسه والحكاية والمحكي عنه لا بد أن يكونا متغايرين واذا لم يوجد المحكي عنه لم توجد
 الحكاية فلا يكون خبرا فهذا انشاء في صورة الخبر فان قلت لو كان انشاء لكان داخلا في
 قسم من اقسامه مع انه ليس بداخل في شيء منها . قلت الاقسام المذكورة للانشاء صورة
 ومعنى وهذا انشاء معني وخبر صورة فلا يضر عدم دخوله تحت اقسام الانشاء صورة ومعنى

فافهم وهذا جواب عن التقرير الثاني والثالث أيضا فتأمل فيه ولما مرض 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 مجملا) لئلا يكون غير مستقل (فهي) أى النسبة
(محكى عنها) أى محكى بنفسها (ومن حيث تعلق الايقاع بهذا) أى بهذه النسبة (ملحوظة تفصيلا
فهي) أى النسبة المفصلة (الحكاية) عن نفسها فالتعاير بين الحكاية والمحكى عنه بالاعتبار
الاجمال والتفصيل وحاصل هذا الجواب على تقدير الاول أن هذا القول خبر وفيه حكاية
ومحكى عنه وهما متعايران ولا يلزم الحكاية عن نفسه كما فهم المحقق لان النسبة لها اعتباران
اعتبار الاجمال بأن يكون الموضوع والمحمول والنسبة ملحوظة معا فهذا الاعتبار للمحكى عنه
واعتماد التفصيل وهو أن يلاحظ الموضوع والمحمول أو لاثم الحكم بينهما بأن النسبة واقعة أو
ليست واقعة فهذا الاعتبار حكاية فصار الحكاية والمحكى عنه متعايرين ولا يلزم الحكاية عن
نفسه ويخرج من هذا الجواب عن جواب المحقق أيضا كاندل عليه الحاشية هذا كما انه
جواب عن الشبهة فكذلك جواب عن جواب المحقق الدواني أيضا لان منشأ انكاره تجرية
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 للحاظ فاذا لوحظت باللحاظ الاجمالي من غير تفصيل كونها بين الموضوع والمحمول فهي
حينئذ مستقلة قابلة لان توجد في جانب الموضوع والا يلزم اجتماع الصدق والكذب في أمر
واحد من جهة واحدة لانه كاذب بحسب الاجمال وصادق بحسب التفصيل ولو قيل الكذب
عبارة عن سلب المحمول والمحمول إنما هو الكاذب فاذا سلب على تقدير الكذب عن الاجمال
يوجب ثبوت الصدق له فيلزم الاجتماع . قلنا لا يلزم من انتفاء الكذب عن المجمل ثبوت الصدق
له لان المجمل ليس بقضية ليتصف 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 وأورد على هذا الجواب بان المجمل والمفصل متعديان بالذات لافرق بينهما الا
بالحاظ فقط والصدق والكذب يقتضيان التعاير بالذات وهنا اجتماع في أمر واحد . ولك أن
تقول ان المجمل إما قضية أو لا وعلى الثاني كيف يتصف بالكذب والموضوع والمحمول والنسبة
التي هي أجزاء القضية موجودة في المجمل فكيف لا يكون قضية واذا كان قضية فلا بد لها من
محكى عنه فالمحكى عنه فيها ليس الانفسه لان المفصل حكاية عنه فلا يصلح لكونه محكيا عنه

وهو متأخر عن المجمل فلا يكون داخلا في جانب موضوعه وليس للمجمل مجمل آخر يكون
 محكياعنه والايلازم التسلسل واذا لم يكن للمجمل محكي عنه وصار قضية فاتجه الاشكال بانحد
 المحكي عنه والحكيابة وعدم وجود المحكي عنه في القضية وكذا يقال للمجمل إما صادق أو
 كاذب وعلى تقدير الصدق يلزم الكذب اذا الصدق عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع
 والمحمول ههنا ليس الا الكاذب فهو يكون ثابتا له ومثبت له الكاذب فهو كاذب فيلزم
 الكذب على تقدير الصدق وكذا العكس فالفرق بالاجمال والتفصيل غير مفيد ولا يمكن أخذ
 القضية في جانب الموضوع لان مامن قضية الا ان تكون الرابطة فيها ملحوظة البتة واذا اخلت
 عنها لا تكون القضية قضية واذا كانت النسبة فيها مأخوذة من حيث الرابطة كيف تكون
 مستقلة لتوجد في جانب الموضوع فلا يتم جواب المصنف فالحق ما قال المحقق الدواني من انه
 ليس بخبر بل هو انشاء في صورة الخبر فافهم وأجاب عنه أفضل المتأخرين صاحب أفق المبين بما
 حاصله ان الحكم في القضية على الطبيعة السارية في الافراد مع قطع النظر عن خصوصية
 الموضوع والمحمول لاعلى الأفراد وان كان يسرى هذا الحكم بالتبع الى الافراد فالحكم في
 كلامي هذا الآن كاذب على طبيعة الكلام وان 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 فالقضية باعتبار الابهام صادقة وباعتبار التعيين والخصوصية كاذبة وأنت
 خبير بأن المحال اجتماع الصدق والكذب في نسبة واحدة وهو لازم ههنا فان مصداق
 الاعتبارين انما هو النسبة الواحدة الشخصية على أن المهم لا يحصل الا في اللحاظ والاعتبار
 والكلام فيها هو تحصل الوجود لاني أمر غير متصل ونحن نجري الكلام في المتعين بأن
 كذبه يستلزم صدقه وبالعكس فافهم (فانحل الاشكال بجميع تقاريره) يعني ان لهذا
 الاشكال تقارير كثيرة وبهذا الجواب تحل جميع تقاريره منها ما قال في الحاشية من جملة
 التقارير انه 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 تحرير ان رجلا قال يوم
 الخميس كلامي في يوم الجمعة صادق واذا كان يوم الجمعة قال كلامي يوم الخميس كاذب ولم يتكلم
 بكلام آخر فهذا الكلام لو فرض صدقه فهذا يقتضى ان ما قال في الخميس فهو كاذب وان في
 الخميس قال كلامي يوم الجمعة صادق واذا كان كاذبا يلزم كذب كلام يوم الجمعة مع انه فرض

صدفه وكذا لو فرض كذبه بأن المحمول لم يثبت للو موضوع فصار معناه ان كلامي يوم الخميس ليس بكاذب وكان الكلام في الخميس ان كلامي يوم الجمعة صادق وهو يستلزم صدق هذا الكلام مع فرض كذبه ومن بعض التقاريران كل كلامي في هذا اليوم كاذب ولم يتكلم في ذلك اليوم الا هذا الكلام ووجه الانحلال ان كل واحد فرد لنفسه فن حيث الفردية مجمل ومن حيث اشتباهه عليه مفصل فتتغاير جهتا الصدق والكذب ويرد عليه ما مر (ونظير ذلك) أي كلامي هذا كاذب (قولنا كل حمد لله) لان حقيقة الحمد اظهر الصفات الكالية ولما كان ذاته المقدسة متمتعة بجميع الكمالات فاطهارها من أي حامد كان انما هو لله عز شأنه بالذات وبغيره بالتبع فجميع المحامد له تعالى فقولنا كل حمد من جملة كل حمد لانه أيضا حمد فيكون فردا لنفسه فالحكاية فيه نفس المحكي عنه فصار نظير كلامي هذا كاذب في اتحاد الحكاية والمحكي عنه فقد أشار المصنف بهذا الى فساد ما قاله المحقق بان هذا القول لاشك في الخبرية مع ان الحكاية منتفية والا يلزم الحكاية عن نفسها وهو غير معقول فلا يخلص الا بالاجمال والتفصيل فهذا القول يؤيد كون كلامي هذا كاذب خبرا والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل كما ذكره والحق انه ان أراد بموضوع هذه الكالية معنى أعم شامل لهذا ولغيره لم يكن خبرا للزوم الحكاية عن نفسه والتقدم والتأخر والدخول والخروج وان لم يرد معنى أعم بل أراد ان سوى هذا القول من المحامد لله تعالى فيكون خبرا البتة (فتأمل) في تحرير ذلك القول وأجوبته (فانه جذر) إشكال (أصم) لا يسمع بالجواب ولا حل له فكأنه يغوت الأذان فصار أصم وقد أسمع المحقق الدراني الجواب كما علمت (والا) أي وان لم يقصد به الحكاية (فانشاء) لا يدون متممها بالصدق والكذب لانهما من لوازم الحكاية (منه) أي من بعض الانشاء (أمر) وهو قول القائل لغيره افعل على سبيل الاستعلاء (ونهى) وهو قول القائل لغيره لا تفعل على سبيل الاستعلاء (ونعى) وهو اظهار محبة الشيء ممكنا كان أو محالا (وترجى) وهو ما وضع لطلب الشيء الممكن على سبيل المحبة (واستفهام) وهو ما يكون الغرض والمطلوب فيه الفهم (وغير ذلك) من الدعاء وهو طلب الشيء من الاعلى في ظنه والالتماس وهو طلب الشيء من المساوي والنداء وهو ما رضع لطلب الاقبال والتبعية وهو اعلام المخاطب لما في ضمير المتكلم وهذه الاقسام للانشاء الذي ليس في صورة الخبر بل لما هو انشاء صورة ومعنى فلا يضر خروج قسم سوى هذه الاقسام وهو ما يكون انشاء في صورة الخبر كما مر في جواب المحقق للجذر الاصم (والا) أي لم يصح السكوت عليه (فناقص) أي فركب ناقص لتقصانه (تقييدي) بأن يكون احدا الجزئين قيديا لا آخر كما اصفة للوصوف والمضاف

اليه مع المضاف (وامتزاجي) بحيث يمتزج أحدهما مع الآخر و بصيران كالكلمة الواحدة كعبلك (وغيره) أي غير امتزاجي كتركيب الفعل مع المفعول والظرف كضرب زيد عمرا في الدار

فصل ١٤ (المفهوم) أي ما حصل في العقل (ان 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 (فكلية) أي فهذا المفهوم كلي واما قول الكلي ما يجوز العقل تكثره لا ما يفرضه لثلايتنقض الجزئي لأن الفرض التقديري جاز فيه وقوله من حيث تصوره إشارة الى ان المعبر في الكلية تجوز التكثر باعتبار المفهوم نفسه لا بحسب النظر الى الخارج والا تخرج الكليات التي ليست لها افراد في الخارج و يمنع العقل تكثرها فيه والكلي على قسمين (ممتنعة أفرادها كالكليات الفرضية) أي التي ليست لها افراد في الواقع لا بحسب الفرض كشريك الباري واجتماع التقيضين فانه كلي يجوز العقل بحسب تصور نفس مفهومه صدقه على كثيرين وان كان مانعا عن تجوز التكثر بحسب الواقع (أولا) أي لا تمتنع أفرادها بل يمكن وجودها سواء كان ضروريا أم لا (كالواجب) فان العقل يجوز تكثر مفهوم الواجب و صدقه بحسب نفس مفهومه على كثيرين وان لم يوجد في الواقع الا الواحد فهو غير قادح في تجوز التكثر (والممكن) هذا مثال لما يجوز العقل تكثره في الخارج ووجوده فيه كذلك لان أفراد الممكن كثيرة موجودة في الواقع مع عدم ضروره ووجودها (والا) أي وان لم يجوز العقل صدقه على كثيرين (فجزئي) . فان قلت ان المفهوم هو ما يحصل في العقل والجزئي ليس يحصل فيه فلا يكون من افراد المفهوم فكيف صح تقسيم المفهوم اليه وإن التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والصورة العقلية كلية فكيف يستعمل التصور في حد الجزئي . قلت ان الجزئي وان لم يكن حاصل في العقل بالذات لكنه حاصل فيه بآلة واسطوية أو انا لان سلم أن الصورة العقلية كلية لان ما حصل في العقل بواسطة آلات ليس بكلي أو يقال إن التصور حصول صورة عند العقل سواء كان كليا أم جزئيا فان كان كليا فصورته في العقل وان كان جزئيا فصورته في آله (ومحسوس الطفل) أي ما يدركه الطفل (في مبدئ الولادة) أي أول زمان الولادة (وشيخ ضعيف البصر) يحصل أن يكون معطوفا على الطفل ويكون بالشين المججمة والياء التعنانية والحاء المججمة 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) أى كل واحد من محسوس الطفل وشيخ ضعيف
 البصر والصورة الخيالية من البيضة المعينة (جزئيات) فهذا الكلام إشارة الى جواب أسئلة
 ثلاثة مقدرة تقرير الاول ان ما يحسه الطفل في ابتداء الولادة يصدق على كثيرين لأنه
 اذا أحس بواحد من الأب أو الأم أو غير ذلك مثلا حصل صورة منه في حسه المشترك ولا يميز
 أحدهما عن الآخر لنقصان حسه المشترك فلا توجد الصورة عما هو في الخارج مخصوصة
 بالضرورة فتكون الصورة الحاصلة في خيال الطفل منطبقة على كثيرين فصارت كلية مع
 أنها جزئية وتقرير الثانى أن الشيخ الذى في بصره ضعف يدرك شيئا ولا يميزه عن غيره
 لسبب ضعف بصره ويجوز عقلة أن يكون زيدا وعمرا وبكرا وخالدا 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 اذا بدلت واحدا منها بعد واحد بدون علم التبديل للرأى
 فارتسم في خياله بجوز العقل صدقه على كل من تلك البيضات الغير المميزة عند المحس بدون
 الاجتماع فيلزم أن تكون هذه الصورة كلية لتجوز صدقها على كثيرين وتقرير الجواب
 أن الصور كلها جزئيات (لان شيئا منها) أى من المحسوسين والصورة لا يجوز العقل تكررها
 أى تكر كل واحد من ذينك المحسوسين وتلك الصورة (على سبيل الاجتماع) أى حال
 كونها مجتمعة (وهو) أى التسكر على سبيل الاجتماع (المراد) فى تعريف الكلئى تلخيص
 الكلام أن الكلئى ما يجوز العقل تكرره على سبيل الاجتماع فمحسوس الطفل وشيخ ضعيف
 البصر والصورة الخيالية من البيضة المعينة اذا كانت مجتمعة لا يجوز العقل صدق هذين
 المحسوسين والصورة المعينة على الكثرة المجتمعة وان جوزها العقل على سبيل البدلية وهو
 ليس بمراد فكل من هذه جزئيات لا تمتنع صدقها على كثيرين على سبيل الاجتماع (وهيها)
 أى فى مقام الكلئى والجزئى (شك) أى اعتراض مشهور بين القوم (وهو) أى الشك (أن
 الصورة الخارجية) أى التى فى الخارج (زيد) وهو الذات المشخصة المعينة فى الخارج (والصورة
 الحاصلة منه) أى من زيد (فى اذهان طائفة تصوروه) أى تصور تلك الطائفة زيدا وأخذوا
 من الصورة الخارجية زيدا صوراً حاصلة فى أذهانهم (كلها) أى كل من هذه الصور وصورة زيد
 (متصادقة) أى تصدق أحداها على الأخرى وعلى زيد (فان التعقيق أن حصول الاشياء
 بأنفسها) أى بما هيها فى الذهن لا بأشباحها أو أمثالها المغايرة لها فى الماهية (فذلك الصورة) أى
 صورة زيد (متكررة) لصدقها على الصور التى فى اذهان طائفة تصوروه فصارت كليات مع انه
 جزئى توضح الشك أن زيدا مثلا تصوروه طائفة وحصل فى ذهن كل منها صورته فعلى كل صورة

من الصور التي في أذهان طائفة يصدق انه صورة زيد لأن حصول الاشياء بأنفسها حاصل 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 كلياً لان الكلي ما يصدق على كثيرين فيلزم كون الجزئي كلياً. فان قلت لا تصادق بين الصورة الخارجية لزيد وصورته التي في الازهان لأن أفراد النوع كما تعينت بحسب حالها بحيث لا يصدق أحدها على الآخر بلا افتراء كما أن زيدا وعمر لا يصدق أحدهما على الآخر كذلك الأفراد الذهنية أيضاً 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 واحد منها على الخارجية ولا على غيرها من الذهنية والفرق بحكم. قلت للأفراد العقلية معنيان الاول ما لا يترتب عليه الآثار ولا يحدو حذو الوجود الخارجي في ترتيب الآثار فالصادق بين الصورة الخارجية والذهنية ظاهر لعدم اعتبار المميز فيها والثاني ما يترتب عليه الآثار ويحدو حذو الوجود الخارجي ويكتنف بالعوارض الذهنية فالصادق بينهما باعتبار الاتحاد الخاص الذي ليس بين غيرهما بحيث لو وجدت تلك الصورة الذهنية لزيد مثلاً 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 ههنا) أي من صدق صورة زيد على كل من الصورة الذهنية وصدق واحد منها على الأخرى (تبيين) أي ظهر (كون الجزئي الحقيقي وهو زيد مثلاً) محمولاً على شيء كما أن زيدا ههنا محمول على الصورة الذهنية (وهو) أي كون الجزئي محمولاً (الحق) هذا رد على السيد الشريف حيث أنكروا حمل الجزئي الحقيقي قال في الحاشية أنكروا السيد كون الجزئي الحقيقي محمولاً واثبتة المحقق الدواني ولكن ما جاء ببيان شافٍ والحق ما سخ كأنه برهان على ذلك والتأويل لا يقبله الطبع السليم انتهى وجه الانكار ان الجزئي لو كان محمولاً لكان محمولاً على نفسه من حيث هو هو وأعلى غيره فعلى الاول لا يفيد الحمل لان الحمل لا بد فيه من التغير ولا تغاير فيه أصلاً وعلى الثاني يستحيل الحمل لأن الحمل بدون الاتحاد ينحصر من الاتعاء غير جائز فالحمل في الجزئي الحقيقي انما هو بحسب الظاهر وأما بحسب الحقيقة فليس مقولاً ومحمولاً على شيء أصلاً وانما المحمول هو المفومات الكلية فالجزئي مقول عليه لا مقول وأما قولك هذا زيدا وان كان زيد محمولاً على هذا بحسب الظاهر لكنه مسؤول بان هذا مسمى بزيدا وصاحب اسم زيد فالمحمول هو المسمى وهو مفهوم كلي ولو لم يكن مؤولاً لكان الحمل من حيث المعنى لأن هذا إشارة الى الشخص المعين فعناؤه زيد زيد والشخص المعين شخص معين وهو غير مفيد فلا بد من التأويل ليكون

الكلام مفيداً وأثبت المحقق الدراني حمل الجزئي ورد على السيد بأنه يجوز أن يحمل جزئي على
جزئي آخر مغاير له بحسب الاعتبار ومتعد معه بالذات فالحمل مفيد لوجود التغاير وغير مستحيل
لوجود الاتحاد بالذات كما في هذا الضاحك وهذا الكاتب فان المشار اليه بهذا والضحك وان
كانا مختلفين بحسب المفهوم لكنهما متحدان فان مصداقهما ليس الا الذات المعينة المشار اليها
ويجوز أن يكون حمل الجزئي على الكلّي الذي هذا الجزئي جزئي له كما في قولك بعض
الانسان زيد والتأويل لا يخلو عن التكلف ويرد عليه ان مناط الحمل وهو الاتحاد في الوجود
ولا يكون وجود واحد قائماً بالمحلين فليس معناه الا أن يكون وجوداً واحداً بما بالأصله والآخر
بالتبع بأن يكون منتزعا منه والجزئي موجوداً بالأصله والكلّي منتزع منه فالجزئي لو كان
محمولاً فحمله على الكلّي ليس بصحيح لعدم إصالة وجوده وانزاعه فكيف ينتزع منه الجزئي
بل الامر بالعكس وما وقع في بعض الانسان زيد فحمل على العكس أو التأويل ولو كان
محمولاً على الجزئي فالما على نفسه بحيث لا تغاير بينهما أصلاً بالملاحظة ولا غيرهما فلا يمكن
الحمل فانه لا بد فيه من التغاير وإما على جزئي مغاير له ولو بالملاحظة والاتفات فالحمل بحسب
الظاهر وفي الحقيقة لتصادق الاعتبارين على ذات واحدة والمصنف نمسك بصدق صورة زيد
على الصور التي في أذهان الطائفة على كون الجزئي محمولاً وقال التأويل بالأعطاء الرجعة الى
الكلية بأباه العقل السليم فالحق عند المصنف كون الجزئي محمولاً (ولا يجاب) عن هذا
الاعتراض (بأن المراد) في تعريف الكلّي (صدقها) أي صدق الصورة (على كثيرين هو)
أي الصورة انما ذكر الضمير باعتبار تذكير الخبر (ظل لها) أي لهذه الكثرة يعني كثيرين
(ومنتزع منها) أي من الكثرة فهذا عطف تفسيري كاشف بمعنى الظل (واللازم هنا) أي في
صدق صورة زيد على ما في أذهان طائفة (ان لها) أي لهذه الصورة (ظل متعدد) لان كل
صورة من الصور الذهنية منتزعة من زيد فتكون ظللاله (لأنها) أي الصورة (ظل متعدد)
بطريق الاضافة أي منتزعة عن كثير متعدد (والمطلوب) في تعريف الكلّي (هو الثاني) يعني
كون صورة الكلّي ظللاً متعدداً ومنتزعة منه فلم يوجد فيه ما هو المطلوب في تعريف الكلّي
فلا يكون كلياً المجيب السيد الشريف وحاصل الجواب أن الكلّي ما يصدق على كثيرين بأن
يكون ظللاً لكثيرين منتزعا من الخارج أو في الذهن بان يوجد من كل واحد منها بحسب
المشخصات معنى واحد بعينه يطابق الكل وصدق صورة زيد على الصور الكثيرة التي في
أذهان الطائفة ليس كذلك لان زيد ليس منتزعا من هذه الكثرة بل وجد زيد في الخارج
وانتزع العقل منه هذه الكثرة فلا يكون ظللاً لكثيرين بل له اطلال كثيرة وفروع مستفادة

منه والمعتبر في الكلّي هو الأول وما يوجد ههنا هو الثاني فلا يكون كلياً أو رد المصنف هذا الجواب بقوله (لأن التصادق) الذي بين الصورة الخارجية لزيد وبين الصور المتعددة في أذهان طائفة (بصحيح) أي هذا التصادق (الانتزاع) أي انتزاع الصورة الخارجية من تلك الصور الكثيرة (والظلية) أي ظلية الصورة الخارجية للصور الكثيرة (فإن الانتعاض من الطرفين) هذا دليل صحة الانتزاع يعني أن الصورة الخارجية متعددة مع الصور الكثيرة والصور الكثيرة متعددة مع الصور الخارجية فإصلاحه أحد المتعددين يصلح له الآخر إذا كانت الصور منتزعة من زيد فزيد أيضاً يكون منتزعة منها وإذا كانت أطلاقاً لاله يكون زيد أيضاً ظلالها فصار ظلال الكثيرين وهو المطلوب في الكلّي فيصير كلياً تلخيص الردان الصورة الخارجية لزيد والصور الكثيرة متعدّدات فأنصف به أحدها يتصف به الأخرى فلما كانت الكثيرة أطلاقاً لزيد يكون زيد أيضاً ظلالها فصدق على زيد أنه ظل لكثيرين ومنتزع منها وهو المراد في تعريف الكلّي فصدق التعريف عليه فصار كلياً فلا يتم هذا الجواب فاحتج إلى جواب آخر إليه أشار بقوله (بل) اضرب عن قوله لايجاب (المراد) في تعريف الكلّي (تكثر المفهوم بحسب الخارج فالصور الحاصلة من زيد يستحيل أن تتكثر) تلك الصور في الخارج (بل كلها) أي كل هذه الصور (هوية زيد) أي عين زيد فلا تتكثر تلك الصور في الخارج وهذا هو المعتبر في الكلّي تلخيص الجواب أن الكلّي ما يكون له تكثر في الخارج والصور الحاصلة من زيد في أذهان طائفة وان كانت لها كثرة في الذهن لكن ليس لها كثرة في الخارج لأن كلها في الخارج عين زيد ولا بد في الكلّي من الكثرة في الخارج ولو لم توجد الكثرة في صورة زيد في الخارج لا يكون كلياً (وأما الكليات الفرضية) كاللاشئ واللاممكن مثلاً (والمعقولات الثانية) كالجنس والفصل (فلعدم اشتغالها على الهدية لا يتقبض العقل بمجرد تصورهما عن تجويز تكثرها في الخارج) هذا جواب سؤال مقدر تقرير السؤال إن تعريف الكلّي بتجويز تكثر مفهومه بحسب الخارج غير جامع لخروج الكليات التي لا أفراد لها والمعقولات الثانية التي طرف عرضها الذهن وليس لها أفراد في الخارج إذ لا يجوز العقل تكثر مفهوماتها بحسب الخارج لعدم وجود أفرادها فيه فلا يصدق تعريف الكلّي عليها مع انها منه فلا يكون التعريف جامعاً لخروج هذه الكليات منه والجواب أن الكليات الفرضية والمعقولات الثانية لم تشمل على الهدية والخصوصية لم يمنع العقل بمجرد تصور هذه الكليات مع قطع النظر عن لحاظ وجود أفرادها وعدمها من تجويز تكثرها بحسب الخارج لعدم الخصوصية والهدية المانعة عن هذا التجويز فصارت كليات الكلّي ما يجوز العقل تكثره

في الخارج الا ما يكون له كثرة في الخارج بالفعل فالكليات الفرضية لسبب عدم الهدية يجوز
العقل تكثرها وصدقها على كثيرين (حتى قيل ان الكليات الفرضية بالنسبة الى الحقائق
الموجودة كليات) وتكون هذه الموجودات افراد هذه الكليات فالحاصل ان الكليات
الفرضية لما تشغل على الهدية كان العلم المتعلق بها علما تعقليا والعلم التعقلي لا يمنع من تجويز
التكثروا نالما مانع عنه الخصوصية الشخصية والهوية العينية وهذا يدفع ما قيل ان الوجود
واللا متكثر يمنع العقل من تجويز التكثرفيه بمجرد مفهومه لأن عدم التكثر داخل في مفهومه
فيلزم أن يكون جزئيا مع انه كلي وجه الدفع ان المراد من امتناع تجويز التكثر اشتاله على
الهدية وكذا حال المعقولات الثانية ولهذا كان أولى في التعريف بان يقال ما تشغل على الهدية
جزئي ومالم يشغل عليها فهو كلي (هذا) أي خذ هذا واحفظه ولما فرغ من بيان مفهوم الكلية
والجزئية ولا شك انهما صفتان شرع في بيان انهما صفتان لأى شئ بالذات فقال (الكلية
والجزئية صفة للعلوم) أي نفس الشئ من حيث هو هو لأن ما حصل في الذهن له مرتبتان
مرتبة القيام وهو الاكتناف بالعوارض فلا شك ان الشئ الجزئي في هذه المرتبة مشخص
بالتشخيص الذهني فلا يصلح لكونه كليا ومرتبة الحصول وهو الشئ من حيث هو هو مع قطع
النظر عن العوارض الذهنية فالاول علم وهذه المرتبة معلوم وهو صالح لكونه كليا لعدم أخذه
مع العوارض وقابل لكونه مأخوذا مع العوارض أيضا بخلاف الاول ففي الحقيقة موصوف
لكلي والجزئي هو المعلوم لا يقال ان الصورة الذهنية لا تكون الا كلية فلا تصف بالجزئية
فكيف يقال انهما صفتان للعلوم لاننا نقول ان أريد بالصورة الذهنية ما قام بالذهن فنعناه كلية
وانما هي جزئية مشخصة بالعوارض الذهنية وان أريد ان ما حصل في الذهن انما يحصل اذا
تجرد عن التعينات فالجزئي لا يكون حاصل في الذهن فسلم لكن لا يستلزم عدم كونه جزئيا
في الذهن اذا أخذ مع الشخصات الذهنية وقد تطلق الصورة العقلية ويراد بها نفس الشئ أيضا
أعم من أن يكون كليا أو جزئيا (وقيل صفة العلم) القائل السيد السند قال المصنف في الحاشية
ذلك مذهب الاوائل وهو الحق بحسب دقيق النظر وان كان جلي النظر يحكم بالأول فان
التشخص الذي عليه مدار الجزئية انما هو نحو من الادراك وهو الاحساس لا التعقل وهذا
تأويل ما اشتهر عن الحكماء من نفي علم الواجب تعالى بالجزئيات على وجه جزئي فافهم انتهى
حاصله ان كون الجزئية والكلية صفة للعلم مذهب السابقين وهذا حق يحكم به النظر الدقيق
وان كان ظاهر النظر يحكم بكونهما صفتين للمعلوم كما علمت وما يحكم به النظر الدقيق حق لأن
التفاوت بين الكلي والجزئي انما هو بحسب العلم فان الشئ اذا علم بالحس يكون جزئيا واذا علم

بالتعقل يكون كليا فإناط الكلية والجزئية هو العلم فيكون متصفا بهما بالذات ويرد عليه ان
 المناطة لا تقتضى الاتصاف بهما بالذات ويجوز أن يكون المعلوم في مرتبة التعقل متصفا بالكلية
 وفي مرتبة الاحساس بالجزئية كما يحكم به الظاهر والقول الفيصل في هذا المقام انه ان أريد
 بالتكثير في تعريف الكلي صدقه على كثيرين فالكلية لا تكون صفة للعلم لأن العلم هو مرتبة
 القيام ففي هذه المرتبة الشيء مشخص ومنعین بالتعريف الذهنية ولا يصدق على كثيرين بل
 الصادق عليها انما هو المعلوم وان أريد به ما يكون كاشفا لكثيرين فالكلية صفة للعلم لان
 الكشف لا يكون الا في مرتبة القيام وهو العلم والقول بان القيام يجعل المعلوم كاشفا بعيد وان
 أريد أعم منهما فمما صفتان لهما فانه باعتبار الصدق يكون صفة للمعلوم وباعتبار الكشف يكون
 صفة للعلم فنظير أن هذا النزاع لفظي فافهم (والجزئي لا يكون كاسبا) أي لا يحصل به شيء سواء
 كان كليا أو جزئيا لانه ان حصل به جزئي مبان له سواء كان ماديا أو مجردا يكون كاسبا
 والكاسب يكون محمولا والجزئي ليس بمحمول فكيف يكون كاسبا وان حصل به الكلي
 فهذا الكلي إما الكلي الذي هذا الجزئي فردا خص منه فهو باطل لأن الانتقال لا يكون
 من الأخص الى الأعم وإما الكلي الذي ليس هذا الجزئي فردا منه بل مبان له فخاله ما مر في
 تحصيل الجزئي فتأمل فيه وقد يقال بأن الجزئي لا يدرك الا بالحس والحس لا يفيد حسا آخر
 فلا يحصل بالجزئي جزئي آخر وكذا الحس لا يفيد التعقل فلا يحصل به الكلي أيضا
 (ولا مكتسبا) أي لا يكون حاصلًا بالغير لانه لا يحصل بالكلي لكونه نسبتته الى الجزئيات
 متساوية والكاسب لا بد من كونه مرجحا للكسب ولا يحصل بالجزئي المبان كما مر قال
 الشيخ في الشفاء إننا لا نشغل بالنظر في الجزئيات لكونها لا تنتهي وأحوالها لا تثبت وليس
 علمها من حيث هي جزئية يفيدنا كما لا حكميا بالتصورات الكلية والتصديقات اليقينية
 المفضية الى السعادة القصوى الأبدية الباقية مادام بقاؤها أعني ليس العلم هاما وجبالا تصافها
 بالصفات الكاملة الحاصلة للمجردات العالية ولتشابهها لها مشابهة نامة اذا حوال الجزئيات
 من حيث أنها لما مما يحصل بالحواس فتزول بزوالها وتتغير بتغيرها فلا يفيد للغاية
 القصوى فان قلت قد يصح عن أحوال الواجب تعالى والعقول المجردة وكلها جزئيات
 قلت إن الواجب كلي منحصر في فرد وكذا المعقول فالبحث ليس الاعن الكلي وهذا
 لا يتم على مذهب من قال ان الواجب جزئي حقيقي بسيط بحيث كما قال الاشرافيون الا ان
 يقال اننا لا نبحث عن الجزئي المتغير المتبدل بتبدل الأزمان أما الجزئي الثابت القائم أزلا وأبدا
 وغير المتبدل والمتغير الباقي الآن كما كان المقصود للعالم فلا بأس بالبحث عن هذا الجزئي بل

هو أخرى وأولى بالبحث عنه فافهم (وقد يقال) أى يطلق الجزئى (لكل مندرج تحت
 الكلئى) أى على كل شئ يندرج تحت الكلئى وبمحمل الكلئى عليه كالانسان تحت
 الحيوان (ويختص) أى الجزئى بهذا المعنى (بالاضافى) أى باسم الاضافى بان يقال جزئى
 اضافى (كالاول) أى الجزئى بالمعنى الأول وهو ما يمنع العقل تكثره (بالحقيقى) أى باسم
 الحقيقى فالخاصل أن للجزئى معنيين الاول ما يمنع العقل صدقه على كثيرين كما مر سابقا فهذا
 الجزئى حقيقى لانه أحق بكونه جزئيا اذ جزئيته بالنظر الى حقيقته والثانى ما يندرج تحت
 كلئى فهذا جزئى اضافى لان جزئيته انما هى بالنسبة والاضافة الى ما يندرج تحته اذ جزئية
 الانسان انما هى تحت الحيوان وأما بحسب نفسه فهو كلئى وبين الجزئيين عموم وخصوص
 من وجه لتصادقهما فى زيد فانه حقيقى لا امتناع صدقه على كثيرين و اضافى لاندراجهم تحت
 كلئى وهو الانسان ووجود الحقيقى فى الواجب عزامه على مذهب الحكماء بدون الاضافى
 لعدم اندراجهم تحت شئ ووجود الاضافى فى الانسان لاندراجهم تحت الحيوان وعدم الحقيقى
 لعدم امتناع صدقه على كثيرين ولما فرغ من بيان معنى الكلئى والجزئى وقسميه الحقيقى
 والاضافى شرع فى بيان النسبة بين الكلئيين فقال الكلئان ~~ب~~ ولم يعتبر النسبة بين الجزئيين
 ولا بين الجزئى والكلئى لان النسبة بجميع أقسامها الاربع لا تتصور بين الجزئيين لانها
 إما أن يكونا متباينين فيكون بينهما التباين فقط وإما أن يكونا متحدين فيكون بينهما التساوى
 فقط ولا يتصور كون الجزئى أعم من الجزئى الآخر وكذا حال الجزئى والكلئى لان الكلئى إما
 أن يكون مباينا للجزئى ولا يكون الجزئى فردا لهذا الكلئى فيكون بينهما نسبة التباين
 وإما أن يكون أعم منه ويكون الجزئى فردا منه فيكون بينهما نسبة العموم والخصوص
 مطلقا ولا يتصور التساوى والعموم من وجه فالنسبة بأقسامها الاربع لا تكون الا بين
 الكلئيين فلها جعل مقسمها كلئيين (ان تصادقا كليا) أى يصدق كل واحد من الكلئيين على ما
 كل ما يصدق عليه الكلئى الآخر (فتساويان) فيقال لهذين الكلئيين انهما متساويان كالانسان
 والناطق فانه يقال كل انسان ناطق وكل ناطق انسان والتساوى كما يكون فى المفردات كذلك
 يكون فى القضايا الساكنة فى المفردات باعتبار الصدق وفى القضايا باعتبار التصق لعدم صدقها
 على شئ أصلا . فان قلت إن النائم لا يصدق عليه المستيقظ فى حاله توهمه فلا تصادق بينهما مع انهم
 قائلون بنسبة التساوى بينهما . قلت المراد بالتصادق أن ينعقد منهما قضيتان موجبتان مطلقتان
 عامتان ولا شك فى ان يصدق كل نائم مستيقظ بالفعل وكل مستيقظ نائم فصارا متساويين
 (والا) أى وان لم يتصادقا (فتفارقا) بحيث يصدق أحدهما بدون الآخر (فان كان) أى هذا

التفارق (كليا) بحيث لا يصدق شئ من أحدهما على شئ من الآخر (فتباينان) أي فهذان الكليان متباينان كالانسان والفرس فان شئاً من افراد الانسان لا يصدق عليه الفرس ولا شئ من افراد الفرس يصدق عليه الانسان فرجعهما الى سالتين دائمتين (وان كان) أي التفارق (جزئياً) بحيث يصدق أحدهما في الجملة بدون الآخر (فاما ان يكون) هذا التفارق (من الجانبين) بان 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 كالحبوان والايض فان الحيوان يوجد بدون الابيض في الفرس الاسود مثلاً والايض بدونه في الثوب الابيض ويجتمعان في الفرس الابيض فكل واحد منهما أعم من الآخر وأخص منه فان الحيوان أعم من الابيض بحسب وجوده في غيره وأخص منه بحسب وجود الابيض في غير الحيوان والايض أعم من الحيوان بحسب وجوده في غيره كالثوب وأخص منه بحسب وجود الحيوان في غير الابيض وهو الفرس الاسود (أو من جانب واحد فقط) أي يكون التفارق من جانب أحد الكليين دون الآخر (فاعم) أي الكلي المفارق أعم (وأخص) أي غير المفارق أخص (مطلقاً) أي لجميع الوجود لا من وجه كالحبوان والانسان فان الحيوان مفترق عن الانسان بوجوده في الفرس وعدم وجود الانسان فيه فهو أعم منه والانسان ليس مفترقاً عنه في شئ من المواضع فهو أخص منه (واعلم ان تقيض كل شئ رُفعه) أي رفع ذلك الشئ تقيض الانسان مثلاً لرفع الانسان وهو الانسان والتقيض بهذا المعنى يشمل لتقيض كل شئ سواء كان مفرداً أو قضية وما قبل من انه لانقائض للفردات فهو بمعنى آخر سيجي بيانها في مبحث التناقض في القضايا وهنا اشكال وهو ان ارتفاع التقيضين رفع لهما فيكون تقيضا للتقيضين وارتفاع التقيضين محال واستحالة أحد التقيضين يستلزم وجوب تقيض الآخر فيلزم ان يكون التقيضان واجبا وهو يستلزم اجتماع التقيضين • والجواب عنه ان معية ارتفاع التقيضين محال فيستلزم وجوب تقيضيهما وهو سلب معية الارتفاع وهو لا يستلزم الاجتماع لجوازن 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 كالانسان والناطق فان رفع الانسان وهو اللانسان يصدق على كل ما يصدق عليه رفع الناطق وهو اللاناطق وبالعكس (والا) أي وان 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 المتساوي والآخر
اجتماع التقيضين ولما لم يصدق تقيض الآخر في صدق الآخر هناك بدون الأول
فيلزم صدق أحد المتساويين بدون صدق الآخر هذا خلف أي وجود أحد المتساويين
بدون الآخر باطل لأنه يرفع التساوي بينهما فلا بد حينئذ من التساوي بين تقيضيهما الثلاثا
يلزم الخلف كاللإنسان واللائناطق فإن كل ما يصدق عليه أحدهما يصدق عليه الآخر
وان لم يكن كذلك بل يصدق اللإنسان على شيء ولا يصدق اللناطق عليه فوجد
الناطق مع اللإنسان في صدق الناطق بدون الإنسان فلا يبقى 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 الشك (ان
تقيض التصادق رفعه) أي رفع التصادق بان سلب 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 لان تقيضه
لا يستدعي صدق التفارق لعدم كونه تقيضاً له ولا لازماً له لأنه يستدعي غاية وجود
الموضوع بخلاف الأول لأنه إذا لم يصدق كل اللإنسان لناطق يصدق بعض اللإنسان
ليس بلناطق وهو لا يستلزم بعض اللإنسان ناطق لان السالبة المعدولة لا تستلزم
صدق الموجبة لصدق الأولى بدون وجود الموضوع بخلاف الثانية (وربما يكون
تقيض المتساويين مما) أي من جنس الذي (لا فرد له) أي لذلك التقيض (في نفس
الامر) بدون اعتبار المعبر وفرض الفارض (كنقائض المفهومات الشاملة) أعني اللاشي
واللا يمكن فإن الشئ والممكن من المفهومات الشاملة واللاشي واللا يمكن من نقائضهما
ليس لهما أفراد في نفس الامر لان كلما وجد في عالم الواقع لا يخلو عن شيء ويمكن وليس شيء
فيه يصدق عليه اللاشي واللا يمكن واللا يمكن اجتماع التقيضين (في صدق في)
نقائض هذه المفهومات (الأول) أعني رفع التصادق بان يكون سالبة معدولة بان يقال
بعض اللاشي ليس بلا يمكن (دون الثاني) أعني صدق التفارق بان يقال بعض اللاشي
يمكن فعلم ان عدم التصادق يستدعي رفعه لاصدق التفارق (وما قيل بان صدق
السلب على شيء لا يقتضي) أي هذا الصدق (وجوده) أي وجود ذلك الشيء (وحينئذ)

أى اذا كان عدم اقتضاء السلب الوجود (رفع التصادق يستلزم التفارق) لان رفع
 التصادق والتفارق حينئذسيان في عدم اقتصار الوجود قال في الحاشية هذا الجواب
 قد ارتضى به كثير من المحققين انتهى حاصل الجواب ان نقيض المتساويين في
 قوة القضية وليست معدولة بل قضية سالبة الطرفين ولاشك ان هذه القضية
 لا يقتضى صدقها وجود الموضوع فان كل لاشئ لا يمكن في معنى ان كلما ليس بشئ
 ليس يمكن فسالبتها تكون قضية سالبة المحمول بمعنى ان بعض ما ليس بشئ ليس
 بلا يمكن ولاشك ان سلب السلب هو الايجاب فيكون في قوة الموجبة فاستلزم لقولنا
 بعض اللاشئ ممكن فظهر استلزام رفع التصادق صدق التفارق وبرد عليه ان
 نقائض المفردات ليس فيها سلب النسبة لينعقد منها قضية يحصل بها المقصود (فبعد
 تسليحه) أى قول القائل أشار به الى عدم تسليحه أولا وورود المنع بان يمنع على اسم
 ان وهو قوله صدق السلب الخ بانه ليس في نقيض المتساوي صدق لسلب النسبة
 لانه من خواص القضايا وفي نقائض المفردات لا اعتبار لها وقد يمنع على خبران وهو
 قوله لا يقتضى وجوده بان الصدق مطلقا سواء كان صدق السلب أو غيره يقتضى الوجود
 كما سيجى بتحقيقه في التصديقات فلا يصح قوله لا يقتضى وجوده (انما ينم) أى لا يتم هذا
 الجواب (الا اذا كانت تلك المفهومات) أى المفهومات الشاملة (وجودية) ليس
 السلب جزأ من لفظها في الذهن كالشئ والممكن فالجواب تام فان نقيضهما يكون سالبة
 والسلب لا يقتضى الوجود ورفعه يستلزمه فرفع التصادق والتفارق حينئذ يكون سواء في
 اقتضاء الوجود فيستلزم أحدهما الآخر (وأما اذا كانت) تلك المفهومات الشاملة
 (سلبية) بان يكون جزأ من لفظها (كلاشربك البارى ولا اجتماع النقيضين) فانهما
 من المفهومات الشاملة لان لاشر بك البارى ولا اجتماع النقيضين بصدقان على كل
 ما هو في الواقع فيكون نقيضاهما وهو شر بك البارى واجتماع النقيضين وجوديين
 ينعقد منهما قضية موجبة وهى كل شر بك البارى اجتماع النقيضين فهى غير صادقة
 لانها موجبة والموجبة تقتضى وجود الموضوع والموضوع ههنا معدوم فلاشك انها
 غير صادقة ويلزم ان يكون نقيضاها وهو نقيض شر بك البارى ليس باجتماع النقيضين
 صادقا وهو لا يستلزم الموجبة على وجه يفيد المدعى (فلامساع) أى لا بحررى ولا
 سبيل (لذلك) أى الجواب المذكور بما قيل (فيه) أى في نقيض تلك المفهومات
 السلبية لما عرفت (فلاجواب) حينئذ لهذا الشك (الابتصاص الدعوى) أى

HANDBOOK OF THE
 LIBRARY OF THE
 UNIVERSITY OF TORONTO

كون تقيض المتساويين متساويين بخصوص (بغير نقائص تلك المفهومات) أى
 الشاملة - حاصله ان دعوى نسبة التساوي بين تقيضى المتساويين ليست عامة تجرى فى كل
 تقيض من نقائص المتساويات بل مختصة بغير نقائص المفهومات الشاملة يعنى اذا كان
 المتساويان من المفهومات الشاملة لا تكون هذه النسبة بين تقيضيهما واما اذا كانا غير
 ذلك فهذه النسبة محفوظة فيهما لا تكون متخلفة عنهما لان ما هو نقائص 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 و يصح حينئذ ما قال المصنف والافتقار قافاهم (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 خللا فى النسب كما علمت فهو خارج عن الطاقة وليس غرض معتد به متعلقا
 بتلك النقائص فخر وجهها 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 اقول فرق بين
 التصادق النفس الامرى بلافرض الفارض وبينه معه والثانى لا يستلزم الوجود الا بالفرض
 كما ان الاول يستلزم كونه بدون وجوده وحينئذ لا يحتاج الى ما اجيب فى المشهور من تخصيص
 الدعوى بغير نقائص المفهومات الشاملة ولك ان تقول ان مقصد المخصص ان اجراء هذه
 الاحكام بحسب نفس الامر لا يكون الا بالتخصيص وكون شريك البارى متمتعاً بخصيته
 حقيقة لم تثبت عند المصنف فلذا ما التفت الى هذا الجواب واختار الجواب بالتخصيص
 فتأمل فانه دقيق (وتقيض الاعم والاخص مطلقا بالعكس) 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 اللاانسان ووجوده بدون اللاحيوان فى الفرس فصار 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 ملزومه فاذا وجد الملزوم وجد اللازم فكما 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 ملزوم انتفاء العام بحيث كلما وجد
انتفاء الخاص وجد انتفاء العام (تحقيقا لمعنى العموم) أى لتحقق معنى العموم وهو
كونه شاملا للاخص ولغيره فلو كان انتفاء الخاص ملزوم انتفاء العام لم يوجد العام بدون
الخاص فلا يبقى العموم هذا خلف (وشكك بان لاجتماع النقيضين اعم من الانسان)
لوجوده في الانسان وغيره (مع ان بين نقيضيهما) أى اجتماع النقيضين واللانسان
(تباينا) لان اللانسان لا يصدق عليه اجتماع النقيضين ولا بالعكس فبين الاجتماع
النقيضين واللانسان عموم وخصوص مطلق مع ان بين نقيضيهما تباينا فانقض قولكم ان
نقيض الاعم والاخص بالعكس . وان قلت ان اجتماع النقيضين لا يصدق عليه
الانسان فاذا لم يصدق عليه صدق نقيضه وهو اللانسان ويصدق على غيره أيضا
فصار اعم منه فكيف يكون بينهما تباين . قلت ان اجتماع النقيضين محال لا يصدق
عليه شئ من الانسان واللانسان لان صدق الشئ يستلزم وجوده ولا يلزم ارتفاع
النقيضين بل يواز 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 أحدهما سلبهما وهذا هو العموم والخصوص مطلقا (فكل لا يمكن عام لا
يمكن خاص) لان اللاممكن العام نقيض العام واللاممكن الخاص نقيض الخاص وكلما وجد
نقيض العام وجد نقيض الخاص فيصدق على اللاممكن العام اللاممكن الخاص (وكل لا
يمكن خاص اما واجب أو ممتنع) لان سلب ما لا يكون طرفاه أى الوجود والعدم ضروريين
لا يتخلو من ان يكون وجوده ضروريا أو عدمه ضروريا فالاول هو الواجب تعالى
والثاني هو الممتنع فصار اللاممكن 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 أحد الجانبين فصار ممكنا عاما
 فينتج كل لا يمكن عام ممكن عام بان كل لا يمكن عام لا يمكن خاص وكل لا يمكن خاص اما واجب
 أو ممتنع فكل لا يمكن عام اما واجب أو ممتنع وكلاهما ممكن عام فصار كل لا يمكن عام ممكنا
 عاما هذا خلف (والجواب ما مر من التخصيص) بان بيان النسبة بين نقيض الاعم
 والايخص بالعموم والخصوص مختص بما وراء المفهومات الشاملة كاليمكن العام وغيره
 فعدم وجود هذه النسبة بين نقائض هذا المفهومات لا يضرنا (وبين نقيض الاعم
 والايخص من وجه تباين جزئي) وهو التباين في الجملة سواء كان في ضمن التباين الكلي
 أو العموم من وجه (كالتباينين) يعني كما يكون بين نقيض المتباينين تباين
 جزئي كذلك بين نقيض الاعم والايخص من وجه أيضا تباين جزئي (وهو التفارق في
 الجملة) في بعض المواد (لان بين العينين) أي عين الاعم وعين الايخص من وجه
 (تفارق لهذا) لصدق أحدهما بدون الآخر في بعض المواد وكذلك بين عيني المتباينين
 وهو ظاهر (بحيث يصدق عين أحدهما) أي الاعم والايخص أو أحد 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
 (كاللحجر واللاحيون) فان بينهما عموم وخصوصا من وجه لوجود الحجر
 واللاحيون في بعض المواد كالثوب مثلا ووجود الحجر في الفرس بدون اللاحيون
 ووجود اللاحيون في الحجر بدون الحجر فيه وبين نقيضهما تباين جزئي في ضمن
 التباين الكلي لان نقيض الحجر هو الحجر ونقيض اللاحيون هو اللاحيون فالحجر واللاحيون
 متباينان تباينا كليا (والانسان واللائناق) مثال للتباينين اللذين بين نقيضهما تباين
 جزئي متحقق في ضمن التباين الكلي فان الانسان واللائناق متباينان تباينا كليا وبين
 نقيضهما وهو اللانسان واللائناق أيضا بينهما تباين كلي (وقد يتحقق) أي التباين الجزئي
 (في ضمن العموم من وجه) أي يكون بين النقيضين عموم وخصوصا من وجه ويتحقق
 التباين الجزئي في ضمنه (كالابيض والانسان) فان بينهما عموم وخصوصا من وجه
 لصدقهما على الانسان الابيض وصدق الابيض بدون الانسان كما في الثوب الابيض وصدق
 الانسان بدون الابيض في الانسان الاسود وبين نقيضهما وهو اللانسان واللائناق
 أيضا عموم وخصوصا من وجه لصدقهما على الفرس الاسود وصدق اللانسان

بدون اللاأبيض في الثوب الأبيض وصدق اللاأبيض بدون اللاانسان في الانسان الاسود
(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 اللاحجر واللاحيوان على الشجر مثلا وصدق
اللاحجر بدون اللاحيوان في الانسان وصدق اللاحيوان بدون اللاحجر في الحجر
(وههنا) أى في تقيض الاعم والاخص من وجه (سؤال) أى شك بالمفهومات
الشاملة كمثل مامر (وجواب) بالتخصيص (على طبق مامر) موافقا للجواب
الذى مر ذكره تقرير السؤال ان الشئ واللاانسان بينهما عموم وخصوص من وجه
لان بين عين العام وتقيض الاخص يكون عموم وخصوص من وجه مع ان بين تقيضيهما
وهو اللاشئ والانسان ليس بتباين جزئى اذ هو صدق كل من الطرفين بدون الآخر
في نفس الامر فصار الصدق فيهما معتبرا فيه أيضا واللاشئ لا يصدق على شئ فيها فلا
تباين بالمعنى المذكور وكذلك بين اللاشئ والانسان تباين كلى بناء على ان بين تقيض
الاعم وعين الاخص يكون مبانة كلية مع انه ليس بين تقيضيهما مبانة جزئية بل
عموم وخصوص مطلقا ضرورة ان كل لاانسان شئ بدون العكس وقد تقرر بان
المفهومات الشاملة كالشئ والممكن يكون بين تقيضيهما وهو اللاشئ واللايمكن تباين
كلى لعدم وجودهما وصدقهما على شئ فيصدق ان كلامهما لا يصدق على
الآخر وهذا هو التباين الكلى و بين نقائص هذه النقائص وهو الشئ والممكن يتحقق
التساوى فههنا صار التساوى بين تقيضى المتباينين وكذا بين اجتماع التقيضين واللاانسان
تباين كلى و بين تقيضيهما وهو اللااجتماع التقيضين والانسان عموم وخصوص مطلقا
فههنا يكون العموم والخصوص مطلقا بين تقيضى المتباينين والجواب بتخصيص هذه
القاعدة بغير نقائص المفهومات الشاملة والسكيات الفرضية وقد يجب بان المتباينين
قد أخذ في مفهومهما التفارق وهو يقتضى ان يكون لكل منهما ما افراد ولكن لا يصدق
واحد منهما على واحد من الآخر فبين اللاشئ والانسان لا يكون مبانة لان اللاشئ
ليس له افراد يكون صدقه عليها مفارقات عن الانسان والقاعدة المذكورة من ان بين
الاعم وعين الاخص مبانة كلية انما هي في السكيات التى لها افراد في نفس الامر لا مطلقا
هذا . فان قلت ان التباين الجزئى خارج عن النسب الاربع فاخترت المحصر فيها
. قلت المقصد حصر النسب الممتنة الاجتماع في الاربع والتباين الجزئى ليس كذلك

لانه يجتمع مع التباين الكلى والعموم 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 منهما ليس الا الانسان . فان قلت ان هذه اشخاص
 لافراد والفرد 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 حقيقته لان الشخص
 مالا يكون القيد والتقييد داخل فيه بل عارضه وخارج عنه معترفا في اللحاظ فقط لاني
 الملحوظ فالفرق بين الماهية الكلية التي هي عين حقيقة الاشخاص والاشخاص انما هو في
 اللحاظ من دون ان يدخل شيء في أحدهما دون الآخر (أو داخل فيها) أي داخل
 في حقيقة الافراد كالحیوان بالنسبة الى افراده 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 به تمام
 المشترك مالا يكون جزء مشترك بينهما سواء ولو كان فهو اما عين ذلك المشترك أو جزؤه
 كالحیوان فانه تمام المشترك بين الانسان والفرس وليس ما سواه مشترك بينهما والجسم
 الذي هو أيضا مشترك بينهما فهو جزء من الحيوان داخل فيه لا غير ومبايناه (أولا)
 أي لا يكون تمام المشترك كالناطق فانه ليس مشترك بين الانسان وغيره بل هو مختص
 بالانسان أو يكون مشترك كالسكن لم يكن تمام المشترك كالحساس فانه وان كان مشترك بين
 الانسان والفرس لكنه ليس بتمام المشترك بينهما بل بعض من تمام مشتركهما وهو
 الحيوان فالاول النوع والثاني الجنس والثالث الفصل (ويقال لها) أي لتلك
 الاقسام (ذاتيات) لكونها منسوبة الى الذات . فان قلت ان الذاتي ما يكون
 منسوبا الى الذات والاول عين الذات لا منسوبا اليها والالزم كون الشيء منسوبا الى نفسه
 . قلت الذاتي في اللغة ما كان منسوبا الى الذات لكن الكلام ههنا على ما وقع في
 الاصطلاح وهو ما ليس بعارض فكل من تلك الاقسام ليس عارضا ولا خارجا عن الذات
 أو يقال التغاير بين المنسوب والمنسوب اليه في الاول بحسب اللحاظ والاعتبار فقط
 (وربما يطلق الذاتي بمعنى الداخل) لاما كان عين الذات فعلى هذا لا يقال للتقسيم
 الاول ذاتي بل يختص بالتقسيمين الاخيرين ويصح اطلاق الذاتي بالمعنى اللغوي ويكون

اللفظ حينئذ على ظاهره والذاتي في فن البرهان عبارة عن اللاحق للشيء لذاته ولما يساو به وهو غير الذاتي في ايساغوجي أي الكليات الخمس لانه يطلق على ما يكون جزء الماهية للشيء و يطلق على معان أخر منها ما يمنع انفكاكه عن ماهية الشيء ومنها ما يجب اثباته ومنها ما يمنع رفعه عن الماهية والتفصيل منذ كور في شرح المطالع (أو خارج) عن حقيقة الافراد (ومختص بحقيقة واحدة) سواء كانت نوعية أو جنسية كالضاحك بالنسبة الى الانسان والماشى بالنسبة الى الحيوان فانهما مختصان بهما (أولا) أي ليس مختصا بحقيقة واحدة بل يوجد في حقائق كثيرة مختلفة كالماشى بالنسبة الى الانسان فانه خارج غير مختص بحقيقة بل يعم الانسان والفرس وغيرهما من الحقائق المختلفة الداخلة تحت الحيوان (ويقال لهما) أي للخارج المختص وغيره (عرضيات) لكونهما عرضيين لما تحتها فالعرض هو الخارج المحمول سواء كان مختصا بما يحتمل عليه كالخاصة أو عاماعنه كالعرض العام والعرض في فن البرهان معناه هو الخارج المحمول وهو يعم الجوهر والعرض وفي فن قاطيعور ياس مفسر بالقائم بالموضوع وهو مقابل للجوهر (والجهور) أي أكثرهم على ان العرض غير العرضي يعني العرض والعرضي متباينان لان العرض ليس بمحمول والعرضي يكون محمولا والجنس عرض عام للفصل لشموله ولغيره والفصل خاصة له فكل واحد منهما عرضي للآخر وليس واحد منهما بعرض وكذا العرض مبدأ للعرضي والعرضي عبارة عن هذا المبدأ مع شيء آخر فصار مركبا ولا شك ان المركب يكون مغايرا للبسيط (وغير المحل) أي العرض غير المحل (حقيقة التميز) متعلق لكل واحد من المعطوف عليه والمعطوف أي كل من العرض والعرضي والمحل مغاير للآخر بحسب الحقيقة وقد عرفت التباين بين الاولين واما بين العرض والمحل فلان المحل ما يقوم به العرض فكيف يكون عينه والمحل موجود بنفسه والعرض لا يوجد بدون قيامه له وكذا حال العرضي معه لانه مشتق من العرض واذا كان المبدأ مغايرا له بالذات فكيف يكون المشتق متعادما معه بحسب الذات (قال بعض الافاضل) وهو المحقق الدواني في الحاشية القديمة (طبيعة العرض لا بشرط شيء) أي لا يوجد معه شرط شيء من القيام وغيره (عرضي) محمول على ما تحت كالابيض مثلا اذا أخذ لا بشرط شيء بل أخذ معناه من حيث هو وهو فهو عرضي (و بشرط شيء المحل) أي ما قام به كالابيض اذا أخذ بشرط الثوب الابيض فهو المحل (و بشرط لاشيء) أي بشرط عدم ما قام به (العرض المقابل للجوهر) لان الجوهر هو الموجود لافي موضوع

والعرض مقابل له معناه موجود في موضوع فخاصل كلام بعض الافاضل انه لا فرق
 بين العرض والعرضي والمحمل حقيقة وانما الفرق بالاعتبار كما بين الجنس والمادة
 فالايض اذا اخذ من حيث هو فهو ويحمل على الجسم ويتقدمه ويحمل على البياض
 ويتقدمه ايضا لكنه فرق بين الاتحادين فان اتحاده مع الجسم اتحاد عرضي لان مبداه
 كان قائما به فهذه الجهة يتقدمه ويحمل عليه واتحاده مع البياض ذاتي لان الشيء
 لا يكون خارجا عن نفسه وقائما بل اتحاده معه ذاتي لانه لو كان البياض موجودا بنفسه
 بحيث لا يكون قائما بالجسم لكان ايض بالذات فالايض عند هذا المحقق معنى بسيط
 لا تركيب فيه أصلا وكذا الاسودو يعبر عنها بالفارسية بسياه وسفيد ولا مدخل فيه
 للموصوف لاعاما ولا خاصا (ولذا) أي ولوكون الفرق بين تلك المفهومات بالاعتبار
 (صح النسوة أربع) هذا استشهاده لاتحاد العرضي بالمحمل لان الاربع عرضي خارج
 عن النسوة والمحمل يقتضي الاتحاد واذا حمل على النسوة التي هي المحل بالمواطآت علم ان
 العرضي والمحمل متحدان (والماء ذراع) استشهاده لاتحاد العرض والمحل بان الذراع
 عرض لانه من المقدر المخصوص الذي هو قسم من العرض ومحمول على الماء الذي هو
 المحل بالمواطأة فلو لم يكن الاتحاد بينهما ما لم يصح الحمل فصحة الحمل دليل الاتحاد وبرد عليه
 ان الاربع محمول على النسوة عرضي لها ومتقدم معها بالعرض فليس لذاته اتحاد بالذات
 مع المحل فضلا عن اتحاد المفهوم والذراع بالمعنى المذكور وليس محمولا بالمواطأة على الماء
 بل بتقدم برذو وان لم يكن في اللفظ مذكور او لوسلم الحمل فهو ولا يقتضي الاتحاد
 بالذات فضلا عن اتحاد المفهوم وتفكر (ومن ثم) أي من أجل عدم التغير بين هذه
 الثلاث (قال) ذلك الفاضل (ان المشتق لا يدل على النسبة ولا على الموصوف لاعاما
 ولا خاصا) لان المشتق عرضي متقدم مع المبدأ وهو حال قائم بالمحمل لا يدخل فيه المحل
 ولا يتركب منه ومن الحال والنسبة فلا يدخل في المشتق ايضا لان حال المتقدمين
 بالذات في البساطة والتركيب واحد (بل معناه هو القدر الناعت) الذي يعبر عنه
 في الاسود والايض بالفارسية بسياه وسفيد في الايض ليس الموصوف داخلا لاعاما
 بان يكون معناه الشيء الايض ولا خاصا بان يكون معناه الثوب الايض واستدل عليه
 بانه لو كان مفهوم الشيء داخلا في المشتق كالناطق مثلا يلزم ان يدخل العرض العام
 في الفصل لان مفهوم الشيء عرض عام لما تحته ودخول العرض العام في الفصل باطل
 كما لا يخفى ولو كان مصداقه داخلاه سواء كان عامما أو خاصا لكان المعنى في ثبوت

الضاحك للانسان الانسان له الضحك أو شئ له الضحك والشئ الذي له الضحك
 ليس الا الانسان فصار ثبوت الضاحك للانسان ثبوت الشئ لنفسه وهو ضروري مع ان
 ثبوت الضاحك له بالامكان فانقلب الامكان بالوجوب هذا خلف ورد بان مفهوم
 المشتق ليس فصلا بل ما يعبر عنه فلم يلزم دخول العرض 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 والعرضي والمحل
 كما هو مذهب بعض الافاضل وقد عرفت ما فيه (ويؤيده) أي التغيرات الاعتبارية بين
 هذه الثلاث (ما قال ابن سينا) وهو جد الشيخ الرئيس قال في القاموس سبنا مقصورة
 جد أبي علي الحسين بن عبد الله (وجود الاعراض في أنفسها هو وجودها بمحالتها)
 فهذا القول يدل على اتحاد وجود العرض والمحل واتحاد الوجود بين الشئ وبينه يستلزم
 اتحاد ذاتيهما فان المتباينين لا يتحدان فأيد قول الشيخ مذهب القائل بالاتحاد وعدم
 التباين 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 بقاها في محالتها
 لا القيام بنفسها كما في الجواهر لان وجود الاعراض والمحال وجود واحد قال في الحاشية
 يرد على ما ذهب اليه الشيخ انه يلزم ان تكون النقطة المشتركة بين الخطين مثلا موجودة
 بوجودين فان وجودها بهذا الخط غير وجودها لذلك الخط و بطلان اللازم من البداهات
 وللشيخ ان يقول على مذهب الجمهور وان لم يلزم كون شئ واحدا وجودا بوجودين
 لكن يلزم قيام عرض واحد بمحلين في هذه الصورة فما هو جوها بكم فهو جوها 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 الحثية 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 تحتل الرضاه فالحق ما قاله الاستاذ
 قدس سره في هذا المقام ولعمري ان المصنف لم يأت بما يجزم بالحق عن الباطل بل أتى
 بالفاظ دائرة بينهما وقد دفع الاشكال بالنقطة المشتركة بين الخطين بان الخطين اما
 منفصلان وتداخل نقطتهما بحيث يصير نقطة واحدة مشتركة بينهما فلا اشكال

فان ما هناك ليس نقطة واحدة مشتركة قائمة بمجلين بل نقطتين موجودتين بوجودين قائمتين في مجلين متداخلتين مشتركتين في الميز والوضع والاشترك فيهما لا يوجد الانحدار في الوجود ليلزم كونها موجودة بوجودين ولا قيام واحد بمجلين واما خط واحد متصل يخرج الوهم منه خطين ونقطة وهو ممة مشتركة بين هذين الخطين فحل هذين الخطين الموهومين والنقطة المشتركة هو الخط الواحد المتصل وينزع الخطان المنفصلان منه مع تلك النقطة وهي مشتركة بينهما بمعنى انها مبدأ الكل ومنهى له فلا يلزم كونها موجودة بوجودين ولا قيامها بمجلين فافهم (فالكليات خمس) هذا تقرير على ما سبق من قوله ثم الكلي الخ فعلم منه ان الكليات خمس لازائد ولا ناقص كما عرفت فيما مر آنفا (الاول الجنس وهو) أي الجنس (كلى مقول) أي محمول (على كثيرين مختلفين بالحقائق) بان تكون حقيقة كل واحد منها غير حقيقة الاخر كحقيقة الانسان وحقيقة الفرس والبقر وغير ذلك (في جواب ما هو) بمعنى اذا سئل بما هو يقع في جوابه فلفظ الكلي جنس للجنس والمقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فصل بميزة 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 في جواب ما هو فان قلت ان الكلي هو المقول على كثيرين فبذ كر أحدهما يستغنى عن ذكر الاخر فواجب ذكرهما قلت المقصود في التعريفات احاطة الماهية وان كان التميز خاصا لا بدونه أيضا لكنه غير مفيد للاحاطة التامة وهو خلاف المقصد لا يقال ان المقول على كثيرين والكلي مترادفان يشمل أحدهما المباشرة له الاخر ويحيط أحدهما بما يحيط به الاخر فليس في ذكر المقول على كثيرين بعد الكلي احاطة تامة لم تكن قبل ذكره فلا يصح انه غير مفيد للاحاطة التامة لانا نقول المراد بالاحاطة التامة الاحاطة الاجالية والتفصيلية معا فدلالة الكلي الاجالية ودلالة المقول على كثيرين تفصيلية وذكرا كليهما في التعريف يكون كشفا كاملا واحاطة تامة (فان كان) أي الجنس (جوابا عن الماهية وجميع المشاركات) يعني اذا سئل عن الماهية وجميع مشاركتها في ذلك الجنس يقع الجنس في الجواب (فقریب) أي فهذا الجنس يسمى قريبا كالحیوان فانه جواب عن ماهية الانسان وجميع مشاركتها في الحيوانية بانه اذا سئل عن الانسان والفرس وغير ذلك من سائر الحيوانات بما هو يقع في الجواب حیوان فالحيوان جنس قریب للانسان (والا) أي 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 فعلم ان الجسم جنس
 بعيد للانسان لوقوعه 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 فما وجه 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 وتمام المشترك بين الانسان والفرس هو الحيوان لا الجسم لان تمام المشترك ما لا يكون
 مشتركا سواء ولو كان لكان جزءه والجسم ليس كذلك لان ما سوى الجسم وهو 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 وتمام المشترك
 بين الانسان والافلاك والجمادات فانه ليس سواء جزء مشترك بينهما (وهنا) أي
 في الجنس (مباحث) أي تفتيشات (الاول ان ما هو سؤال عن تمام الماهية المختصة)
 سواء كانت مختصة بالاشخاص أو الانواع أو الاجناس من حيث التخصوصية (ان
 اقتصر فيه) أي ان اختصر في السؤال على (أمر واحد) ولم يذكر فيه أمور متعددة
 كما اذا سئل عن زيد مثلا بما هو (فيجاب بالنوع) أي يقع في الجواب النوع وهو الانسان
 في الحاشية ان كان أمرا جزئيا (أو الحد التام) أي يقع في الجواب عن السؤال بأمر
 واحد الحد التام في الحاشية اذا كان هذا الامر كلياً سواء كان نوعاً أو جنساً كما
 اذا سئل عن الانسان بما هو فيقع في الجواب الحيوان الناطق واذا سئل عن الحيوان فيقع
 الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة في الجواب . فان قلت ان الحد التام يقع في
 الجواب عن السؤال بأمر جزئي أيضاً فما وجه تخصيصه بكونه كلياً . قلت وان صح
 بحسب المعنى وقوع الحد التام في جوابه لكن لا يجاب به لان الاجمال بكفيه والتفصيل
 مستدرك وقال الاستاذ قدس سره ان التردد على سبيل منع الخلل للحقيقة والجمع
 فيجاب بكل واحد منهما في السؤال عن أمر جزئي أيضاً لان السؤال عن الماهية من حيث
 هي هي فلا يقع في الجواب الاماهية كذلك ولا اعتبار للاجمال والتفصيل وكل واحد
 منهما مفرد ومورد لتعقّب هذه الماهية ولك ان تقول لما كفي الاجمال الذي يعبر

عنه بلفظ واحد فالاطالة بابراد اللفظين والتفصيل لافائدة معتد بها فيه . فان قيل
اذا سئل عن الشخص الذي تشخصه عين ذاته فلا يصح ان يقع في جوابه النوع أو الحد
النام فاختلف الحصر فيهما . قلنا ان ماهو 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 ماهو
يكون سؤالاً عن تمام الماهية المشتركة (ان جمع) في السؤال بما هو (بين أمور
فيجاب بالنوع ان كانت) أى تلك الأمور (منقطة بالحقيقة) كزبد وعمر و بكر
اذا سئل عنهم بما هم فيقع الانسان في الجواب و يقال انهم انسان (وبالجنس) أى
ويجاب بالجنس (ان كانت) تلك الأمور (مختلفتها) أى مختلفة الحقيقة كالانسان
والفرس والحمار فان حقيقة الانسان الحيوان الناطق وحقيقة الفرس الحيوان الصاهل
وحقيقة الحمار الحيوان الناهق حقيقة كل واحد منها مخالفة لحقيقة الآخر فاذا سئل
عنها جميعا يجاب بالحيوان الذى هو جنس لها ومشترك بينها فالاولى ان يقال ان ماهو
سؤال عن تمام الماهية فان كان بحسب الخصوصية فقط يقع الحد التام في الجواب وان
كان بحسب الشراكة فقط فالجواب بالجنس وان كان بحسبهما فيجاب بالنوع لانه أخصر
مع حصول المقصد قال في الحاشية قد تقدم فيما سبق من جواز كون الرسوم
والتعريف اللفظى جواباً بفتح كره انتهى هذا اشارة الى رد انحصار جواب ماهو فى
النوع والحد والجنس كما يدل عليه المتن بانهم يجوزون وقوع الرسوم والتعريف
اللفظى أيضاً فى جواب ماهو فأين الانحصار . أجيب عنه بان تجوز وقوعه على
سبيل التوسع وههنا الكلام فيما يقع فى الجواب بحسب الحقيقة وهو منحصر فى 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 ذكره فى الحاشية المنية المعلقة على ما
سبق من قوله فيما طلب التصور الخ فتذكره (ومن هنا) يعنى اذا علم ان الجنس
جواب لما هو وتمام المشترك (يقترح) أى يستنبط و يظهر (عدم امكان جنسين
فى مرتبة واحدة) من القرب والبعد (لماهية واحدة) لالماهيتين فانه يمكن واقع
حاصله اذا كان الجنس تمام المشترك واقعا فى جواب ماهو كما علمت فظهر ان للماهية
الواحدة لا يكون لها جنسان قريبان و بعيدان بمرتبة واحدة ولا بأس بكونهما بعيدين
بمرتبتين بان يكون أحدهما بعيداً بمرتبة والاخر بمرتبتين كالجسم النامى فانه جنس

بعدم للانسان بمرتبة واحدة والجسم المطلق بمرتبتين و يجوز ان يكون للماهيتين
جنسان قريبان كالانسان فان الحيوان جنس قريب له وماهية الحيوان لها جنس آخر هو
الجسم النامي ومعنى قوله في مرتبة واحدة ان لا يكون أحدهما جنسا للآخر ودليله
انه لو كان لشيء واحد جنسان في مرتبة واحدة يلزم استغناء الشيء عن ذاتياته لان أحد
الجنسين يكفي في تقويم الماهية النوعية فاذا حصل واحد منهما لا حاجة الى الآخر
فحصلت الماهية النوعية بدون الآخر فاستغنيت عنه فيلزم استغناء الشيء عن ذاتياته أى
الذى فرض جنس له . وقد يقال ان ما هو سؤال عن تمام الماهية فاذا جاء في الجواب
بواحد منهما انقطع السؤال ويحصل له التسكين ولا ينتظر الى أمر آخر فلو كان لها جنسان
لا يحصل التسكين بواحد منهما . وقد يستدل بان الجنس تمام المشترك واذا كان
لشيء واحد جنسان لم يبق واحد منهما من تمام المشترك كما هو الظاهر فتأمل فيه
(الثاني) أى المبحث الثاني (وجود الجنس هو وجود النوع) يعنى ان الجنس والنوع
متحدان 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 بان الفصل منضم الى الجنس
وهما موجودان بوجودين وقال البعض الموجود أنواع بسائط والاجناس والفصول
منزعة عنها الوجود لهما الانشأ الانزاع (فهو) أى الجنس (محمول عليه) أى
على النوع لانهما في الوجود (فيهما) أى في الذهن والخارج هذا اشارة الى رد
من ظن بالانضمام وقال بتغاير الوجودين لانه يمتنع الحمل فوجود الجنس في الخارج ليس
غير وجود النوع والالكان سبب له ولا في الذهن غيره والا لما كان محمولا على طبيعة
النوع فليس هناك شيآن يجتمعان في الخارج يحصل منهما نوع ولا في العقل فانه لا يحصل
من اجتماع الجنس مع الفصل فيه حقيقة وان حصلت ماهية تركيبية مطابقة لهاذا
الاجزاء الذهنية ليست اجزاء حقيقة (ومنشأ ذلك) أى وجود الجنس هو بعينه وجود
النوع فهما (ان الجنس ليس له تحصل قبل النوع) يعنى ان الجنس لا يتقدم تحصله
على تحصل النوع . فان قلت ان الجنس بسيط والنوع مركب والبسيط مقدم على
المركب فالجنس مقدم على النوع . قلت هذا تقدم عقلي لا تحصل واقعي فالمراد انه
ليس للجنس تحصل عقلي واقعي قبل النوع وان وجد التقدم العقلي (وان كانت القبلية)
أى قبلية بالجنس على النوع (لا بالزمان) يعنى قبلية الجنس على النوع كما هي ليست بالزمان

كذلك ليست بالذات أيضا بحيث يكون الجنس سببا وجود النوع والنوع يفتقر اليه في وجوده ونحصله ولما ورد على القول بانحداد الجنس والنوع ان الوجود الواحد لو قام بكل من ماهية الجنس والنوع لزم حلول شئ واحد بعينه في محال متعددة وان قام بالنوع فقط لزم وجود الكل بدون الجزء وهو الجنس وكل منهما محال فلا سبيل الى انحداد الوجود فلدفع هذا الايراد بين المصنف وقال ومنشأ ذلك الخ تلخيصه ان الجنس أمر مهم 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 للاهتام النوعي وهو عندهم بالتحصيل لا يكون الجنس قبل النوع لا بالزمان كما هو الظاهر ولا بالذات ولا يلزم الدور لان الجنس لا يحصل الا بالنوع فلو كان محتاجا في تحصيله اليه لصار دورا فالجنس بحسب الذات والاشارة مهم ليس له تحصل وتقرر واقعي قبل النوع ولا يتعين الا بانضمام معنى آخر فخاله كحال اللون في الاهتام (فان اللون اذا خطرناه بالبال) أى القلب (فلا يقنع القلب) بأن يسكن ولا يتزلزل (يتحصل شئ 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 والحجرة والصفرة لأبأن يقارنه شئ يكون مجموعهما السواد مثلا بل يكون ذلك نفس السواد لان معنى اللون هو شئ حامل لقرار الشعاع البصرى غير مشروط فيه أن يكون هذا المعنى فقط بل بلا شرط حتى يصلح أن يحمل على السواد والبياض والحجرة وغير ذلك فلا يكون الأحده هذه وليس له تحصل سوى ذلك (وان كان الذهن يخلق له) من (حيث التعقل وجودا) منفردا وضافة الزيادة ليس من حيث انها معنى زائدة خارجة من اللون بل يكون محصلا بقبوله قرار الشعاع البصرى الذى هو معناه كذلك الجنس ليس له وجود سوى النوع بل عينه والزيادة لتجعل له معنى آخر وانما يكون آخر من حيث التعيين والاهتمام أى يكون من حيث الاهتمام جنسا ومن حيث التعيين نوعا فالجنس والنوع يعرضهما الوجود ومن حيث الوحدة لا من حيث انهما اثنتان فاندفع الايراد ولا يلزم قيام عرض واحد بمحال متعددة (وأما طبيعة النوع) هذا بيان الفرق

بين الجنس والنوع ودفع وهم يختلج بالك أن 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 الإشارة) حاصل الكلام أن النوع ليس حاله كحالة الجنس لأن معناه متحصل متقرر ثابت فى الذهن لا يتزلزل فيه وطلب زيادة التشخص انما هو لأن يكون صالحا للإشارة لأن حصل أصل معناه بمعنى فالمعنى الجنسى مهم لا يقبل الإشارة بعد أن تضيف إليه معنى آخر أيضا بخلاف النوع فإنه قابل لها بعد إضافة التشخص إليه وهو من عوارض الشخص والإشارة تابعة له . فان قيل قد نقرر عندهم أن الفصل خارج عن الجنس ومن خواصه وعرضياته فالتحصيل النوعى أيضا لا يكون إلا 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 فى مرتبة التحصيل فكل واحد منهما أمر واحد متحصل بحيث يرتفع الامتياز فنسبة التشخص إلى النوع ليس كنسبة الفصل إلى الجنس لأن النوع لا يحتاج إلى التشخص فى التحصيل والوجود ورفع الأبهام النوعى بل فى الإشارة فقط بخلاف الجنس فإنه يحتاج إلى 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) أما بالذات أو بالاعتبار واستدل على اثبات الفرق بقوله (فإنه يقال للجسم مثلاً أنه) أى الجسم (جنس للانسان) شامل له (ولغيره فهو) أى الجسم من حيث هو جنس (محمول عليه) أى على الانسان لكونه من الأجزاء المحمولة (ويقال) أن الجسم (مادة له) أى للانسان (فهو) أى الجسم (مستحيل الحمل عليه) أى على الانسان من حيث المادة لكونه جزءاً خارجياً فعلم أن بين الجنس والمادة فرق والا كيف يحمل من جهة الأولى على الانسان ويستحيل حمل عليه من جهة الثانية فبين الفرق بقوله (فنقول الجسم المأخوذ بشرط عدم الزيادة) أى بشرط عدم زيادة شئ عليه كالنامى (مادة) للانسان المركب منه مثلاً لأنه يحصل به بالقوة إذا انضم إليه الفصل (والمأخوذ بشرط الزيادة) أى زيادة الفصل بأن تكون داخلية فيه ومتحددة معه (بأن يؤخذ الجسم مع النمو) مثلاً (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

من أن يكون مع الزيادة أو عدمها (بل كيفما كان) أى بأى نحو كان (ولو كان مع ألف معنى) أى مفهوم محصل داخل (فى جملة تحصل معناه) أى معنى الجسم (فهو جنس) فالجنس هو مرتبة لا بشرط شئ أى ليس فيه شرط شئ ولو وجد مع ألف شئ (فهو) أى الجسم (مجهول) غير معلوم (بعد الآن) مالم يتعرض فيه بشرط (لا يدرى أنه على أى صورة) من صور العناصر والادلاك مثلا أى مالم يتعرض بشرط أى صورة من الصور لا يعلم أنه على أى صورة منها (ومحمول) أى الجسم فى مرتبة الجنسية محمول (على كل مجتمع من مادة وصورة واحدة كانت) الصورة (أو الثاقوا هذا) أى كون الطبيعة الواحدة مادة باعتبار وجنس باعتبار (عام) شامل بوجد (فيما ذاته مركبة) أى فى شئ حقيقته مركبة من الهولى والصورة كالجسم (وفيما ذاته) أى فى شئ ذاته (بسيطة) ليست مركبة منهما كالسواد والبياض وغير ذلك من الالوان فان العقل يخترع فيه أيضا شأ يقوم مقام الجنس وشأ يقوم مقام الفصل ويوجد فى الجنس مراتب ثلاث كما علمت (لكن فى المركب) من الهولى والصورة (تحصيل معنى الجنس عسير) أى مشكل (دقيق) أى يحتاج الى الدقة والتأمل لعدم ظهور الجنس لان المادة فيه ظاهرة ولا يظهر أن يكون ماهو مادة باعتبار صادق على الشئ باعتبار آخر ظهورا تاما ليظهر كونه جنسا (وفى البسيط تنقيح المادة متعسر مشكل) لان البسيط لا تركيب فيه حقيقة فالجنس والمادة ليسا فيه بحسب نفس الامر بل يفرض العقل بضرب من التحليل ولا شك أن المعنى الذى يفرضه العقل صادق عليه ولا يظهر أن يكون الشئ الصادق عليه باعتبار غير صادق باعتبار آخر ليظهر كونه مادة له (فان ابهام المتعين) كما فى المركب فان المادة فيه متعينة وتحصيل معنى الجنس انما يكون بابهامه (وتعيين المبهم) أى جعل المبهم معنيا كما يكون فى البسيط فان الجنس باعتبار معنى يفرضه العقل موجود فيه والمادة انما تكون بحمله معينا بحيث يؤخذ بشرط لا شئ وهو معين بالنسبة الى لا بشرط شئ الذى هو مرتبة الجنس (أمر عظيم) لانه طور ووراء طور وما يحكم به العقل بسهولة لان المركب اذا علم فيه جزآن فالعقل بأبى فيه بحسب الظاهر من أن يحمل أحدهما على حقيقة الآخر وتلخيص الكلام أن الفرق بين الجنس والمادة والنوع انما هو بالاعتبار والتفاوت بينهما اعتبارى بحسب ملاحظات العقل فان العقل اذا لاحظ الجنس كالجسم مثلا لا بشرط شئ من الزيادة وعدمه بل كيفما كان مأخوذا معينا أو لا ولو كان مع ألف معنى فهو جنس عام شامل لما تحت من الانواع ومجهول مبهم فى ذاته وجازان يخالط معهما معان أخر متحدة معه حتى اذا لوحظ شئ من

هذه المعاني فلا يلاحظ الاعلى انه يعين شيئا مما كان الجنس مهمما بالنسبة اليه جائزا ان
 يكون اياه كالجسم اذا لوحظ معه معنى النامي فالنامي يعين الجسم بالنسبة الى ما كان مهمما
 وهو شموله بغير النامي ويجوز ان يكون ناميا فالجسم في هذه المرتبة جنس محمول على كل
 مجتمع من مادة وصوره ولا يعلم على اى صورة هو وكصورة وتطلب النفس تحصيل ذلك
 لانه لم يتقرر بعد بالفعل ليكون جسما محصلا واذا لاحظ بشرط عدم الزيادة بان يؤخذ
 جوهر ذو طول وعرض وعميق بشرط ان لا يدخل فيه معنى غير ذلك كالنمو والحس
 والتغذية والنطق وغيرها فان افترن به معنى من المعاني لا يكون متحدامه كما في الاول
 بل يكون خارجا عنه غير محصل له ففي هذه المرتبة مادة وجزء من الانسان وليس بمحمول
 عليه ويكون انسانا بالقوة اذا انضم اليه الناطق واذا لاحظ بشرط الزيادة بان يؤخذ مع
 معنى الجسم معنى النمو والحس والنطق مثلا فينبغي ان يكون حقيقة محصلة وبصير نوعا
 كالانسان مثلا فالجنس مهمم شامل للنوع والمادة فهمام عينان فالذي فيه التركيب من
 الحيولى والصوره تكون المادة فيه ظاهرة واخذها في مرتبة الجنس وجعلها مهممة يكون
 متعسرا واما ما ليس فيه مادة كالبسائط فصصدق المعنى الذي يفرضه العقل جنسالة
 يكون سهلا ووجهه له متعينا في مرتبة المادة متعسر هذا توضيح الكلام على حسب المرام
 (وهذا) اى الفرق بين الجنس والمادة (هو الفرق بين الفصل والصوره) يعنى كما ان بين
 الجنس والمادة تغاير اعتباريا وان اتحادا حقيقيا كذلك بين الفصل والصوره تغاير اعتبارى
 واتحاد حقيقى وذلك بان الفصل اذا اخذنا بشرط شئ كان فصلا ومحمولا على الانسان واذا
 اخذنا بشرط شئ كان نوعا ونفس الانسان واذا اخذنا بشرط لاشئ كان صوره ومقابلة
 له غير محمولة عليه لكونها علة محصلة للنوع باعتبار النقوم وللجنس وهو الحيوان باعتبار
 الوجود والعلة بما هي علة غير محمولة على المعلوم كذلك (ومن ههنا) اى من ان الفرق
 بين الجنس والمادة وبين الفصل والصوره بالاعتبار (تسمهم بقولون) اى تسمع من
 لسان الحكماء (ان الجنس مأخوذ من المادة والفصل مأخوذ من الصورة) اى اذا كان الشئ
 مركبا في الخارج من المادة والصوره فناخذنا باعتبار العقل جنسا وفصلا للمادة والصوره
 من الاجزاء الخارجيه والجنس والفصل من الاجزاء الذهنية و يظهر من هذا التزام
 التركيب الذهني للخارجي واتحاد الاجزاء الذهنية مع الخارجيه قال في الحاشية ومن ههنا
 يلوح ان ما في شرح المواقف من ان المركبات الخارجيه ليس لها حدود عقلية محل بحث
 اذ لا يلزم من تعدد اعتبار الحدود وتعدد الحد ذاته من قبيل تعدد الاعتبارات للشئ الواحد

فلا يرد ان الاجزاء الخارجية ذاتيات لها فلو كان لها أجزاء عقلية أيضا يلزم تعدد حقائقها
 فتفكر فانه دقيق انتهى قوله ومن ههنا الخ أي من قولهم ان الجنس مأخوذ من المادة
 والفصل من الصورة والتغاير اعتباري يلوح أي بظهوره ان ما في شرح المواقف من ان
 المركبات الخارجية ليس لها حدود عقلية فانه قال بالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة
 المركب 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 يتم لان تغاير
 اعتبارات الحدود لا يستلزم تغاير المحدود حقيقة وانما يستلزم تغايره تغاير الحدود بالذات وهنا
 ليس كذلك لان التغاير بين الاجزاء الخارجية والذهنية انما هو بالاعتبار كما عرفت فصار
 من قبيل تعدد الاعتبار للشيء الواحد وهو لا يستلزم تعدد هذا الشيء قوله فلا يرد الخ أي اذا
 كان من قبيل تعدد الاعتبار فلا يرد ان الاجزاء الخارجية ذاتيات لها فلو كان لها اجزاء
 عقلية أيضا يلزم تعدد الحقائق للمركب لانه بحسب الاجزاء الخارجية صار حقيقة وبحسب
 العقلية حقيقة أخرى وبعض الشارحين أبد قول شارح المواقف فان شئت فارجع الى
 شرحه ونحوه اطنا بتركه وهنا شك كقول قوي بتعسر الجواب عنه أو رده قدوة العلماء
 وتاج العرفاء فر يد العصر وحيد الدهر أفضل المتأخرين وبرهان المتقدمين حسنة من
 حسنة سيد المرسلين مولانا وأستاذ العالمين نظام الملة والدين نور الله مرقدته وأفاض علينا
 فيوضه وبركاته في حاشيته بما حاصله ان الحكماء يقولون ان هيولى العناصر يخالف هيولى
 الافلاك بالماهية والصورة متحدة فبهما فلو كان الفرق بين المادة والجنس والصورة
 والفصل بالاعتبار يلزم كون الفعل أعم من الجنس لان الصورة الواحدة مشتركة بين العناصر
 والافلاك وهي متحدة مع الفصل فيكون فصلا مشتركة بينهما والمادة التي هي متحدة مع
 الجنس لكل واحد من العناصر والافلاك على حدة فإدانة العناصر مختصة بها لا توجد في
 الافلاك فصار جنسا مختصا بها أيضا لا يوجد في الافلاك والفصل بوجودها 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 متحدة مع الحقائق المختلفة لان الفصل حقيقة واحدة متحدة في
 الوجود مع الجنس واذا كانت الاجناس مختلفة وكان فصلها واحدا متحدا 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 اتحادى لان وجود الجنس والنوع والفصل متحد
وما يسمى هناك بالمادة أعم وما يسمى بالصورة أخص بخلاف الاول كيف ولوقيل بالتركيب
الاتحادى ههنا يلزم بقاء احد المتحدين مع زوال الآخر لان الهيوولى باقية عندهم وتزول
الصورة الجسمية فاعلم انه ليس فيهما اتحاد ثالث غير الاول فالاشكال انما نشأ من اشتراك
اللفظ وعدم الالتفات الى الاختلاف في المقامين قيل في دفعه انه الاستحالة في زوال احد
المتحدين 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 للابعاد الثلاثة مع اعتبارهم 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 الهيوولى حقيقة مهمة
اذا انضمت اليها الصورة يتحصل ويحصل منها جسم مطلق بالنسبة الى الانواع المقومة
من صورها النوعية مثلا اذا تحصلت هيوولى العناصر بالصورة الجسمية يحصل جسمية
مطلقة بالنسبة الى انواع العناصر واذا تحصلت هيوولى فلكها يحصل جسمية مطلقة
اخرى بالنسبة الى النوع المقوم بالصورة النوعية للفلك وانت خبير بأن هذا ايضا خلاف
تصريحهم لانهم صرحوا بأن الجسمية مشتركة بين جميع الاجسام وانما الاختلاف بينهما
بالصورة النوعية وأخذوا في اصطلاح تعريف الجسم بابراد الفاعل عامة ليشمل جميع
الاجسام علوية كانت أو سفلية فالقول باختلاف الاجسام في الجسمية المطلقة لا يصح في اليه
فالقول ان هذا الاشكال متعسر الجواب ولهذا ساكت عنه اولوالالباب 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 (للخمس) وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض
العام لان تعريفها لا يخرج عن كلى لفظاً أو تقديراً (فهو) أى الكلى (أعم) من الكليات
الجنس لكونه جنسها والجنس يكون عاماً لها وخص له (وأخص من الجنس)

الذي هو من الكليات الخمس لان الكلي اذا كان جنسها يصدق عليه انه جنس فصار
فرد له والفرد يكون اخص مما هو فرد له فيكون الكلي اعم واخص من الجنس (معا
وهو محال) اذ يلزم اجتماع المتناقضين تلخيص الكلام ان الكلي الواقع في تعريف الكليات
الخمس جنس لها لان الجنس هو المقول على الكثرة المختلفة بالحقائق وهذا الكلي
محمول على الكليات الخمس المختلفة الحقائق فصار جنسها فالجنس الذي هو من الكليات
الخمس يكون جنسها واعيم منه ايضا لدخوله في تعريفه وصدقه عليه وعلى غيره من
الكليات كالنوع والفصل وغيرهما ولا شك ان معنى الجنس صادق على هذا الكلي
لانه مقول على الكثرة المختلفة الحقائق وهي الكليات الخمس فصار فردا من الجنس
والفرد يكون اخص مما هو فرد له فيكون هذا الكلي اخص من الجنس وقد علمت انه
اعم فصار اعم واخص معا وهذا اجتماع المتناقضين وهو باطل (وحله) اى حل
المبحث الرابع (ان كلية الجنس) اى كون الجنس كليا (باعتبار الذات) اى
ذات الجنس لان الكلي داخل فيه وذاتى له (وجنسية الكلي) اى كون الكلي جنسا
للجنس (باعتبار العرض) اى من حيث ان الجنس خارج عنه وعارض له لكون
معنى الجنسية غير داخل في ماهية الكلي (واعتبار الذات غير اعتبار العرض) فأعمية
الكلي من الجنس باعتبار ذاته وكونه جزءا له واخصية الكلي باعتبار عرض معنى
الجنسية له فالأعمية والاخصية باعتبارين لا باعتبار واحد فحاصل الحل ان مفهوم الكلي
داخل في مفهوم الجنس وجزء المفهوم فصدق قولنا الجنس كلي نفس الجنس لان
الكلي ذاتى له ومصداق الذاتيات لا يكون الانفس ذات الموضوع كما تقر في موضعه
وصدق الجنس على الكلي بواسطة عروض معنى الجنسية له فهو بالذات
لان مفهوم الجنس غير داخل في مفهوم الكلي فصدق قولنا الكلي جنس ليس نفس
ذاته بل ذاته من حيث انه معروض لصفة الجنسية لما تقر في موضعه ان مصداق
العرضيات ذات الموضوع مع حيثية زائدة عليه فيكون خصوص الكلي من الجنس
باعتبار عرض صفة الجنسية له لا باعتبار الذات فالمعوم باعتبار الذات والخصوص
باعتبار العرض واعتبار الذات غير اعتبار العرض (ويتفاوت الاعتبار بتفاوت الاحكام)
فلا بأس بكون الكلي اعم باعتبار واخص باعتبار آخر وانما المحال اذا كانا من جهة واحدة
قال الاستاذ المحقق قدس سره في شرحه ان الكلي كالمحمول على الجنس بالنظر الى ذاته
كذلك يحمل عليه بالنظر الى عرضيه فان الكلي كما يعرض لنفسه لكونه من الكليات

المتكررة النوع كذلك يعرض للكليات الخمس أيضا مع قطع النظر عن كونه جنسها فيكون
 العموم والخصوص من جهة العر وض وأشار الى هذا أستاذ الأستاذ كمال المللة والدين
 في تعليقاته على هذا الكتاب أيضا فتمل فيه (ومن ههنا) أي من هذا المحل
 (بين) أي ظهر (جواب ما قيل) في الاشكال (وهو ان الكلي فرد لنفسه) اذ
 يصح ان يقال الكلي كلي (فهو) أي الكلي (غيره) أي غير نفس الكلي لان فرد
 الشيء يكون غيره والشيء يصح سلبه عما هو غيره فينبذ بصح سلب الكلي عن نفسه
 وسلب الشيء عن نفسه محال بالضرورة فخاصة ما قيل ان الكلي كلي لان معناه
 يصدق عليه وعلى غيره كالانسان مثلا لا فيكون فردا للكلي كغيره من أفرادها ولا شك
 ان فرد الشيء يكون أخص منه فيكون غيره اذا اخص بغيره فيكون الكلي مغايرا
 للكلي ويصح سلب الشيء عن غيره فيصح سلب الكلي عن الكلي أيضا فيقال ان الكلي
 ليس بكلي وهو سلب الشيء عن نفسه وسلب الشيء عن نفسه محال لان كل شيء يثبت لنفسه
 بالضرورة فتبين جواب هذا الاشكال من المحل بان صحة السلب واستحالته باعتبار
 من حيث الفردية مع قطع النظر عن حيثية نفسه بصح السلب باعتبار انه غيره وباعتبار
 كون نفس الشيء عينه مع قطع النظر عن الفردية لا يصلح السلب أصلا ولا يلزم سلب
 الشيء عن نفسه فالسلب واستحالته باعتبار من فان الاول باعتبار عر وض حصة له
 والثاني بالنظر الى ذاته فعمل القائل ما لم يلاحظ الجهتين ونظر الى وحدة اللفظ (نعم
 يلزم كون حقيقة الشيء) مثل مفهوم الكلي (عيناله) أي لذلك الشيء (وخارجا
 عنه) أي عن ذلك الشيء فحقيقته إشارة الى سؤال وهو ان الجواب عن ايراد سلب الشيء
 عن نفسه وان ظهر مما سبق لكن براد كون حقيقة الشيء عيناله وخارجا عنه لان مفهوم
 الشيء نفسه فيكون عينه ولانه فرد منه فيكون خارجا عنه اذ الكلي كما يصدق على
 الانسان كذلك يصدق على الكلي أيضا وكان الانسان ليس داخل في الكلي كذلك الكلي
 الذي هو فرد أيضا ليس بداخل في مفهومه والاي يلزم الدور لتوقف الشيء على ما هو
 داخل فيه فصار الكلي موقوفا على فرد وكان الفرد موقوفا عليه وهذا هو الدور فلا يكون
 الا خارجا فيلزم كون الشيء عينه وخارجا فهذا اليراد على نظم اليراد السابق وأقوى منه
 لظهور استحالته لکنه مدفوع بالجواب الذي أشار اليه بقوله (ولكن لما كان) هذا
 اللزوم (باعتبار من) أي اعتبار المماهية والفردية (فلا يلزم المحذور) حاصله ان كون
 الشيء عينه للشيء وخارجا عنه وان كان اجتماع المتناهيين في شيء واحد ولكن لما كانا

باعتبارين فلا محذور فيه فالعينية باعتبار الماهية والغيرية باعتبار الفردية وتو كانا باعتبار
 واحد يلزم المحذور والبنته (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 (والخامس)
 من المباحث (قيل ان كان) أى الكلى (موجودا فهو) أى الكلى (مشخص معين)
 لان الشئ لم ينشخص لم يوجد فاذا تشخص (فكيف مقولته) أى مجموعيته (على
 كثيرين) لان التشخص يمنع التكثر (والا) أى وان لم يكن موجودا (كيف
 يكون) أى الكلى (مقوما) أى جزأ محصلا (للجزئيات الموحدة) كزبد وعمر و
 بكر وغيرهم تلخيصه ان الكلى لا يخلو ما أن يكون موجودا أو معدوما فان كان الاول
 يلزم كون الكلى جزئيا لان الشئ لم ينشخص لم يوجد فاذا كان الكلى موجودا صار
 متشخصا بالبنته والمتشخص هو الجزئى فصار جزئيا وكيف يحتمل على كثيرين لان الجزئى
 غير محمول على كثيرين مع انكم قلتم بمحمولية الكلية على كثيرين وان كان الثانى لم يكن
 جزأ محصلا للجزئيات الموحدة كزبد وعمر و بكر وغير ذلك لانها موجودات فكيف
 يكون جزؤها معدوما لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فامتنع كون الكلى موجودا
 ومعدوما فيلزم الواطئة بين الوجود والعدم (هذا خلف وحله) أى حل هذا المبحث
 الخامس (ان كل موجود معرف وعرض التشخص) أى بعرضه التشخص وبصير
 متشخصا به (مسلم) عندهم • فان قلت ان الواجب تعالى موجود مع انه ليس
 معرف التشخص لان تشخصه عينه لا عارض له فكيف يـلم الكلية • قلت ان
 المراد ان كل كلى موجود يكون معرف وضال التشخص بقربته المقام والواجب تعالى ليس بكلى
 (وذلك) أى كونه معرف وضال التشخص (دليل التقسيم) أى تقسيم الكلى الى الجزئيات
 (والاشتراك) أى اشتراكه فيها فان المعرف وضية تقتضى خروجه العارض عنه فواصل
 الحل ان هذه الكلية وهى كل موجود مشخص بمعنى معرف التشخص مسلم لكن لان سلم
 عندهم مقولته على كثيرين بل كونه معرف وضائيا بالمقولية لان العارض اذا كان خارجا عن
 المعرف والمعرف فى مرتبة ذاته مع قطع النظر عن العوارض يبقى مشتركا بين الكثيرين
 ومجموعا عليها ومنقسمها لها فاختار فى الحل كون الكلى موجودا ولا يلزم المحذور الذى
 يزعمه الباحث (ودخول التشخص فى كل موجود ممنوع) هذا اشارته الى جواب سؤال

مقدر وهو ان الشخص يجوز ان يكون الشخص داخله ولا يكون عارضه ليكون دليل
التقسيم والاشتراك فامتنع جملة على كثيرين فيلزم المحذور وهو كون الكلّي الموجود جزئياً
تحرير الجواب ان دخول الشخص في كل موجود ممنوع ولا نسلم دخوله بل هو امر عدمي
ينزع من الماهية المشخصة بنفسها في مراتب الوجود والطبائع الكلية يجب وزان تكون
معروضة للوجود في الخارج اوفى الذهن ولا يكون الشخص جزءاً منها والالم تكن ظلمات
. لا يقال اذالم يدخل الشخص في كل موجود لم يبق الفرق بين الشخصين كزيد
وعمر لانهما الانسان فقط والشخص ليس داخلهما لانا نقول ان اريد بعدم الفرق
انه لا يبقى الفرق بينهما بحسب الحقيقة والماهية فسلم ولا محذور فيه فان افراد النوع
الواحد كلها متفقة الحقيقة والماهية لافرق بينها اصل بحسب الماهية وان اريد عدم
الفرق بينها بوجه من الوجوه فممنوع فان الشخص وان لم يكن داخله لكنه في الحائط
والعنوان معتبر فيه وبحسبه الامتياز بينهما في الاشارة الحسية وهو الفارق فافهم
(الثاني) من الكليات الخمس (النوع) ووجه تأخيره عن الجنس وتقدمه على
الفصل ان ماهو من احكام الفصل من كونه مقوماً ومقسماً موقوف على النوع اذالم
يتحصل به النوع لم يعلم تقويمه وتقسيمه فلذا قدمه عليه والتقسيم موقوف على الجنس
(وهو) أي النوع (المقول) المحمول (على المتفقة الحقائق) نخرج به الجنس
لانه محمول على مختلفة الحقائق (في جواب ماهو) نخرج به الفصل لانه مقول في جواب
أي شيء في جواب ماهو والمراد بالمقولية المقولية صراحة لاضمننا فاندفع الابراد بمقولية
الحيوان على متفقة الحقائق ايضاً في قولنا زيد وعمر وو بكر وهذا الفرس ماهم لانه مقول
بالذات على المجموع وهو مختلف الحقائق وان كان مقولاً في ضمنه على متفقه ايضاً (كل
حقيقة) سواء كانت نوعية او جنسية او فصلاً او خاصة او عرضاً عاماً (بالنسبة الى حصصها
الحاصلة) بالاضافة الى ما ندرج تحتها كحيوانية الانسان وناطقية 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 فصارت عبارة عن المطلق مع
التقييد فكيف يكون تمام ماهية المطلق الذي ليس فيه التقييد داخل اصلاً فلا يكون نوعاً لها
. قلت المراد بالحصص ههنا المطلق المعروض للتقييد لانه المشهور لا يقال انه تسامح
لانا نقول لا بأس بالتسامح اذا كان في جملة الكلام على ظاهر معناه فساداً قد جاء التسامح
في كلامهم (وقد يقال) أي النوع (على الماهية) أي الامر الكلّي 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) أي على هذه الماهية (وعلى غيرها) أي غير تلك
 الماهية (الجنس في جواب ما هو قولاً) أي حملاً (أولياً) أي بلا واسطة أمر آخر نخرج
 به المصنف كالرومي والرنجبي فإنه وان كان محمولاً عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو
 لكن لا بالذات بل بواسطة حملة على الانسان وهو محمول عليه فلذلك حمل الجنس عليه
 أيضا . فان قلت قد تطلق الماهية على ما يجاب به عن سؤال ما هو فحينئذ لا حاجة الى
 قيد الأولية لاخراج المصنف فإنه ليس بماهية بهذا المعنى . قلت للماهية ثلاث معان
 الأول 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 به عن النوع (والاول) أي المقول على الكثرة المتفقة الحقائق في جواب ما هو
 (الحقيقي) أي يسمى بالنوع الحقيقي لانه قد يتم تحصيله 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) أي ما يحمل عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو
 (الاضافي) أي يسمى بالنوع الاضافي لان نوعيته بالاضافة الى ما فوقه كالحيوان فإنه نوع
 بالاضافة الى ما فوقه وهو الجسم النامي واما بالاضافة الى ما تحته فهو جنس له فهذا المعنى
 مجازي للنوع ولم يصرح به لفهمه بقوله الاول هو الحقيقي (و بينهما) أي بين النوع الحقيقي
 والاضافي (عموم) وخصوص (من وجه) لتصادقهما في الانسان ووجود الثاني بدون
 الاول في الحيوان ووجود الاول بدون الثاني في الصورة الجسمية الكلية على طريق
 المشايين فانه نوع حقيقي بالنظر الى افرادها وليست باضافي لعدم دخولها تحت الجنس
 . فان قلت ان الصورة الجسمية هي الجوهر الحال في المادة فهي من افراد الجوهر داخله
 تحته فصار نوعاً اضافياً ايضاً فلم يكن مثالا 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 . لاننا نقول ان الفصول وان لم تكن أنواعاً بالنسبة الى الاجسام التي تنقوم بها
 لكنها أنواع بالنظر الى اشخاصها الحالية في موادها الجسمية فافهم (وقيل) أي قال البعض
 (بينهما) أي بين النوع الحقيقي والاضافي (عموم وخصوص مطلقاً) لان وجه وهذا
 ما عليه القدماء قال في الماشية الاول هو الحق من وجه يعني نظراً الى مفهومهما في بادئ

الرأى واما النظر الدقيق فيقتضى الاطلاق فان كل حادث ولو ذاتيا فهو مسبوق بمادة بالضرورة الوجودانية والجنس والمادة متحدان ذاتا على ما عرفت ولا ترد النفس الناطقة لان الاطلاق بتجردها من كل وجه بل أمر بين وبين وله حظ من الجسمانية التي هي مادتها وجنسها ولا ترد العقول العشرة فاننا لانسلم 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 بسببها خارجا واما ذهنا فممنوع كيف والبساطة مطلقا من صفات الله تعالى فتدبر انتهى قوله الاول الخ أى العموم والخصوص من وجه هو الحق من وجه أى باعتبار بعض الوجود وهو النظر الى مفهوماهما بحسب الظاهر فان ظاهرا المفهوم يدل على كون الحد نوعا حقيقيا بالنسبة الى أشخاصه وان لم يندرج تحت جنس ليكون نوعا اضافيا واما النظر الدقيق والتأمل الصادق يحكم بأنه ليس نوعا حقيقيا لا يندرج تحت جنس أصلا بل كل نوع يندرج تحت جنس فلا توجد مادة افتراق النوع الحقيقي عز النوع الاضافى بالضرورة الوجودانية فان كل حادث ولو ذاتيا بحيث لا يسبقه العدم في زمان مسبوق بالمادة ولا شك في مسبوقية الحادث الزماني بالمادة فاذا كان الحادث بنوعيه مسبوقا بالمادة والجنس متحدان بالذات فصار مسبوقا بالجنس أيضا داخل تحتها فلم يوجد نوع من الانواع لا يكون داخل تحت جنس فكل نوع يكون داخل تحتها فصار كل نوع حقيقى نوعا اضافيا ولا عكس وهذا هو العموم المطلق قوله ولا ترد النفس الناطقة الخ حاصل الابرادان النفس الناطقة نوع وليست داخله 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 داخله تحت جنس بل أمر بين بين أى بين التجرد وعدمه يعنى مجردة من وجه ومادية من وجه آخر فلها حظ من الجسمانية التي هي مادتها وجنسها فصارت من هذه الجهة داخله تحت جنس فاندفع الابرادانها قوله ولا ترد العقول العشرة الخ حاصل الابرادان العقول أنواع ولا شك في تجردها عن المادة فلو كان لها جنس يلزم اقترانها بالمادة لان المادة والجنس متحدان فعلم ان العقل نوع لا جنس له فوجد النوع الحقيقي بدون الاضافى ووجه عدم الابراداننا لاننا لانسلم كون العقول أنواعا محصلة كالانسان والفرس وغيرهما بل العقول مراتب عقلية يخرجها العقل ومبادئ كلية للعوامل سواها في ترتيب آثار الفيض وان كانت موجودة لا مختزعة وافاضت الفيض من الفيض المطلق على الموجودات بتوسط

المعقول فتوسطها في ترتيب آثار الفيض كتوسط الاجناس المتوسطة التي هي من المراتب
 العقلية قوله أما النقطة الخ هذا دفع لما قال البعض المثل للنوع الحقيقي فقط كالنقطة فانها
 بسيطة لاجزاء لها فلو كان لها جنس يلزم تركيبها وهي نوع باعتبار النقط المختصة
 فالنقطة نوع حقيقي فقط لا اضافي فوجد الحقيقي بدون الاضافي في النقطة فصار العموم
 بينهما - وما من وجه حاصل الدفع اننا نسلم وجود النقطة بل الخط موجود والنقطة
 منزهة عنه ولا وجود لها في الخارج وعلى تقدير وجودها في الخارج انما هي بسيطة في
 الخارج أي ليس لها أجزاء مقدارية أصلاً وأما بساطتها هذا هنا بحيث لا يكون لها جنس
 فمذوع كيف تكون النقطة بسيطة بحسب الخارج والذهن معاً لأن هذه البساطة المطلقة
 من خواص الله تعالى وليس غيره بسيطاً كذلك فافهم وانت تعلم ما فيه من أن هذه
 الكلية وهي كل حادث مسبوقة بالمادة ليست مطلقة بل المسبوقة بالمادة انما
 هو الحادث الزماني كما قالوا الآن يكون هذا تحقيق المصنف وان كان مخالفاً للحكام
 ويرد عليه النقض بالمقبول الأولى 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 أمرايين بين ان يثبت لها جزء أعم لان اضافة جسمية
 الجسم الى النفس ليست كاضافة الحيوان الى الانسان فان النفس ليست بجسم ولا داخله
 يحته بخلاف الانسان بل من قبيل اضافة الجنس الى الفصل كاضافة الحيوان الى الناطق
 ولا كلام فيه ولا ينفع المصنف والقول بكون العقول أموراً عقلية غير مسلم لانها أمور
 موجودة في الخارج كما استدلوا عليه الآن يقال أن المصنف اختار مذهب الصوفية
 لامذهب الحكماء وهو كثرى والقول باختصاص البساطة بالله تعالى في حيز الخفاء لانه
 ان أراده انتفاء التركيب الخارجي والذهني عنه فليس من خواصه لان الفصل وجنس
 الاجناس أيضاً ينتفي عنهما التركيبان وان أراده انتفاء الكثرة لانه لا كثرة في الواجب تعالى
 أصلاً فسلم لكنه غير نافع لان الكلام في الاجزاء الآن يقال ان الماهية المحصلة البسيطة التي
 لاجزاء فيها أصلاً 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 الجوهر عليها بالذات بل بالعرض

لان الجوهر عرض عام لها كما تكرر في موضعه فتأمل (وهو) أى النوع (كالجنس) في هذه الاقسام فأنما تجرى فيهما (امامفرد) فالنوع المفرد ما لا يكون فوقه نوع ولا تحت له نوع بل يكون مندرجا تحت جنس فقط ومثاله العقل فإنه مندرج تحت جوهر وهو جنس له وما تحت له من العقول العشرة وهى أشخاص له والعقل نوع لهذه الاشخاص والجنس المفرد ما لا يكون فوقه جنس ولا تحت جنس بل يكون تحت انواع فقط ومثاله العقل أيضا على رأى من قال بجنسيته للعقول العشرة وكونها انواعا (او مركب) وهو ضد المفرد والمراتب منحصرة فى الثلاث (أخص الكل) أى أخص من كل الاجناس بحيث يكون مندرجا تحت كل جنس من الاجناس كالحيوان فإنه مندرج تحت الجسم النامى والمطلق والجوهر وأخص من جميع هذه الاجناس أو أخص من كل الانواع بحيث يكون مندرجا تحت كل نوع من الانواع كالانسان فإنه مندرج تحت الحيوان والجسم النامى والمطلق وأخص من جميع هذه الانواع ومندرج تحتها (السافل) أى يسمى هذا الأخص بالجنس السافل فى الاجناس وبالنوع السافل فى الانواع وهو مبين لجميع مراتب الاجناس فإنه لا يكون الانواع الحقيقية (وأعم الكل) أى أعم من كل الاجناس كالجوهر فإنه أعم من الجنس المطلق والنامى والحيوان وليس فوقه جنس يكون أعم منه ومن كل الانواع كالجسم المطلق فإنه أعم من النامى والحيوان والانسان وليس فوقه نوع أعم منه (العالى) أى يسمى هذا الأعم بالجنس العالى فى مراتب الاجناس وبالنوع العالى فى مراتب الانواع وهذا الجنس العالى مبين لجميع مراتب الانواع فإنه لا يكون فوقه جنس ليكون داخل فى مرتبة من مراتب الانواع (والاخص) من بعض (الأعم) من بعض فى مرتبتي الاجناس والانواع كالجسم النامى فإنه أخص من المطلق وأعم من الحيوان وكالحيوان فإنه أعم من الانسان وأخص من الجسم النامى (المتوسط) أى يسمى هذا الأخص الأعم بالجنس المتوسط فى مراتب الاجناس وبالنوع المتوسط فى مراتب الانواع والنسبة بينهما العموم والخصوص من وجه لوجود الجنس المتوسط والنوع المتوسط فى الجسم النامى وصدق الجنس المتوسط فى الجسم المطلق دون النوع المتوسط اذ ليس فوقه نوع ووجود النوع المتوسط فى الحيوان دون الجنس المتوسط اذ ليس تحت جنس والنسب بين باقى الاقسام تعلم بأدنى تأمل ومذكرة فى بعض الشروح فان شئت فارجع اليه (ولان الجنسية) أى كون الشئ جنسا (باعتبار العموم) أى كونه عاما عما هو جنس له (والنوعية) أى كون الشئ نوعا (باعتبار الخصوص) أى كونه خاصا عما هو نوع له

(يسمى النوع السافل نوع الانواع والجنس العالى جنس الاجناس) هذا جواب سؤال مقدر نحرر 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 أعم من الكل يسمى بجنس الاجناس لوجود كمال صفة الجنسية فيه وليس هو الا الجنس العالى فيسمى به والنوعية باعتبار المخصوص فما يكون فيه المخصوصية أكثر توجد فيه صفة النوعية على الكمال فاللائق به ان يسمى بنوع الانواع وليس هو الا النوع السافل لانه أخص من الكل فيسمى به (الثالث) من الكليات الخمس (الفصل وهو المقول) أى المحمول (في جواب أى شىء هو فى جوهره) يعنى اذا سئل عن الشىء بأنه أى شىء هذا الشىء فى ذاته فما وقع فى جوابه يسمى فصلا فيقيد الاول بخرج النوع والجنس لانهما لا يقالان فى جواب أى شىء بل هما مقولان فى جواب ما هو كما عرفت والعرض العام أيضا خرج به لانه لا يقال فى الجواب أصلا ويقوله فى جوهره تخرج الخاصة لانه لا يقال فى جوهره بل فى عرضه لا يقال ان أى شىء اما لطلب التمييز عن جميع الاغيار فيه لزم أن لا يكون الحساس فصلا للانسان لانه لا يميزه عن الفرس وغيره من المشاركات فى الحيوانية واما لطلب التمييز فى الجملة فالجنس كالحيوان مثلا أيضا يميز الانسان فى الجملة عن المشاركات الجسمية فيصح وقوعه فى جواب أى شىء أيضا فدخل فى الفصل فلا يبقى حد الفصل مانعا . لانا نقول أى شىء طالب للمميز الذى لا يكون مقولا فى جواب ما هو وأر باب المعقول اصطلاحا على ذلك فالحيوان وان كان مميزا لکنه مقول فى جواب ما هو فلا يدخل فى الفصل . فان قلت ان العرض العام ليس مقولا فى جواب ما هو ويميز فى الجملة . قلت الفصل ما يكون مقولا فى جواب أى شىء ولا يكون مقولا فى جواب ما هو فالعرض العام ليس كذلك على أن الاصطلاح وقع على أن الفصل لا يكون بعرض عام فافهم (وما لا جنس له) أى الشىء الذى لا يكون داخل تحت جنس ذاتى له (كالوجود) فانه ليس له جنس يكون جزء له ولا يلزم المحذور (لا فصل له) أى لا يكون له فصل أيضا لان الفصل ما يميز الشىء عن مشاركاته الجنسية فاذا لم يكن له جنس لا يكون شىء مشاركا له فيه فلا يكون له فصل أيضا يميزه عنه . فان قلت ان ما يعبر به الوجود يكون جنسا له . قلت لا يلزم من التركيب العنوانى تركيب فى ذاته فالوجود فى ذاته بسيط لاجزاءه أصلا قال فى الحاشية الوجود لا جنس له والا فاما ان يتصف بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لکن لا يكون ذلك الجزء صفة لنفسه بل يكون صفة لساثر الاجزاء فلا يكون العارض بتمامه عارضا أو

بالعدم فيلزم اجتماع النقيضين وأورد عليه أمور منها ما في الحاشية القديمة أنه إن أراد
أنه يجب أن تكون أجزاء العارض بأسرها عارضة لمعرض ذلك العارض فينتقض بالكثرة
فإنها عارضة للجموع مع أن الوحدة التي هي جزؤها ليست عارضة له بتمامه بل بجزئه وإن
أريد أنه يجب أن تكون أجزاء العارض عارضة أفعال للمعرض أو لجزئه فلا ضير أن يلزم
كون الوجود عارضا لجزئه وجزؤه لجزئه وجزءه لجزئه فتمامل فيه فإن فيه مجالا
للتفكير انتهى حاصله إن 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 ففي 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 بالعدم أي يكون
معدوما وعدم الجزء يستلزم عدم الكل فيلزم عدم الوجود فاجتمع الوجود والعدم وهو
اجتماع النقيضين * ونحو بر ما أورد عليه صاحب الحاشية القديمة أنه إن أريد يكون
العارض بتمامه عارضا أنه يجب أن يكون جميع أجزاء العارض عارضا للمعرض ذلك
العارض فنقوض بالكثرة فإنا عارضة للجموع ويقال له أنه كثير مع أن الوحدة التي هي
جزء الكثرة ليست عارضة للجموع بتمامه لأنه ليس بواحد بل هذه الوحدة عارضة لجزء
الجموع فعلم أنه لا يجب كون جميع أجزاء العارض عارضة للمعرض وإن أريد يكون
العارض بتمامه عارضا أنه يجب أن تكون أجزاء العارض عارضة أفعال للمعرض ونفسه
أو لجزئه فلا بد أن يلزم في الوجود كونه عارضا لجزئه وجزء الوجود يكون عارضا لجزئه وجزء
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 بالطلان غير المنتهي
فلا بد من جزء واحد يعرض له الوجود فاما إن يعرض له بالكلية فيلزم عرض الشيء
لنفسه أو بعبارة أخرى فلا يكون العارض بتمامه عارضا أنت خبير بأنه يندفع الإبراد بهذا
الجواب عن القائلين بالتلازم وأما غيرهم فالإبراد عليهم بحاله وقد يجاب عن أصل الدليل
باختيار الشق الثاني وهو أن أجزاء الوجود ليست متصفة به كما أن أجزاء الدار ليست بدار

ويتحصل من اجتماعها دار ولا يلزم اجتماع النقيضين • لانا نقول بكون الوجود موجودا
 بل هو من المعقولات الثانية وقد يجب باختبار الشق الاول ولا يلزم العروض المستحيل
 فان التغير الاعتباري يكفي به والحق ان الوجود بالمعنى المصدرى الذي يعبر عنه بالفارسية
 همسنى بسيط لانه انتزاعى غير متصل فلا يكون له جنس وفصل واما الوجود الحقيقي بمعنى مابه
 الموجودية فبساطته في حيز الخفاء فافهم (فان ميز) الفصل الشئ (عن مشارك له في
 الجنس القريب) كالحبوان مثلا (فقريب) أى فيسمى هذا الفصل فصلا قريبا
 كالناطق فانه يميز الانسان عن مشارك له في جنسه القريب وهو الحبوان (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 الحبوان
 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 الحبوان
 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 للحبوان فيكون مقوما للانسان ايضا لان الحيوان جزء للانسان فما كان جزؤه يكون
 جزءا له ايضا والمراد بالعالى الفوقانى لاما يكون فوق جميع الانواع فحينئذ يندرج 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 للحبوان لخروجه عنه • فان قلت ان كل مقوم للعالى مقوم
 للسافل قضية موجبة كلية وعكسها لا يكون الاجزئية فمعكس 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 ها هنا معناه اللغوى لا الاصطلاحى أو المراد
 العكس الكلى (وله نسبة الى الجنس بالتقسيم) أى يكون الفصل مقسما بحيث اذا انضم
 اليه جعله 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
 وعدم ما قسم آخر فصار مقسما للحبوان الى القسمين (وكل مقوم للسافل) أى كل فصل مقسم

للجنس السافل وبجمله قسمين فهو مقسم (للعالي) أى للجنس العالي وبجمله قسمين أيضا كالناطق فانه 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 (ولا عكس) كليا بالمعنى الذى مر ذكره وهو أنه ليس كل مقسم للعالي مقسما للسافل لان العالي ليس قسما للسافل ليكون قسمه قسما له كالحساس فانه مقسم للجسم النامي وليس مقسم للحيوان بل مقوم له (قال الحكماء الجنس أمر مبهم) فى العقل يصلح أن يكون انواعا كثيرة وهو عين كل واحد منها فى الوجود وليس هو متحصلا مطابقا لماهية النوع منها بتمامها بل متزلزل 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 ولكنه مبهم باعتبار انه شئ ما لا يكون لذلك ماهية متحصلة متميزة عما يشاركه وهذا انما يتحصل بانضمام الفصل اليه فانه يتم به حقيقة ذلك الشئ ويزول تردده بين اشياء كثيرة (فهو) أى الفصل (علة له) 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 فالفصل علة 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 والالم بعقل الجنس بدون فصل من الفصول فالفصل علة لتحصيل المعنى الجنسى وتكميله لوجوده عيننا كان أو ذهننا هذا توضيح المرام على ما يقتضيه ظاهر الكلام قال الاستاذ المحقق عليه الفصل للجنس باعتبارين الاول بمعنى انه رفع ابهامه ويجعله نوعا معيننا ولا يكون الغرض متعلقا فى هذا المقام ولا يتفرع عليه الفروع الا تية 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 تنفرع على علة 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 لاشتراكه بينه وبين غيره والحيوان
 فصل له لتمييزه عن الملك كما ان الحيوان جنس له لاشتراكه بينه وبين الفرس والناطق
 فصل يميزه عنه ويجوز زعم 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 علة
 للجنس فلو كان فصل الجنس جنسا للفصل لكان معلولا فيلزم كون الشيء الواحد معلولا
 وعلة وهذا دور محال وليس ههنا حيثيتان متغايرتان لثلا يلزم الدور بل حيثية اهما الجنس
 وحيثية نحصيل الفصل من حيث انهما أخذ الا بشرط شيء حيثية واحدة والجواب عن
 الناطق بان الناطق بمعنى الجوهر الذي له النطق أي 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 متحد 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 الزاهد في حاشيته على شرح الموافف وبمعنى
 ماله قوة الادراك وان كان مشتركين كما بينهما لكن هذا المفهوم ليس فصلا للانسان بل هو أثر
 من آثار فصله فافهم قال بعض الشارحين ليس المراد بفصل الجنس فصل جزء الجنس
 فالخاصل أنه لا يكون الفصل المقوم للجنس كالحساس جنسا للفصل كالناطق لانه لم يقل
 بهذه القاعدة أحد فلاحاجة الى المراد بخلاف ما سبق (ولا يكون شيء واحد فصلا لان
 قريبان) هذا فرع ثان من الفرع الخمسة المنفرعة على علية الفصل للجنس حاصله
 أنه اذا كان الفصل علة للجنس فلا يكون شيء واحد فصلا لان قريبان في مرتبة واحدة
 والاجتماع على المعلول الواحد علتان مستقلتان وهو محال لان الفصل بانضمامه الى
 الجنس بصير الشيء المركب منهما ماهية نوعية متحصلة فان كان الواحد منهما ما كافي
 في تحصيل الجنس فقد تمت به الماهية فصارت نوعا بل امرية فحينئذ لا يحتاج الى الفصل الآخر
 وبصيرتها خارجا عنه لا مقوم ماله ولا يلزم استغناء الذات عن الذاتيات وار لم يكن الواحد
 منهما كافيًا لم يضم اليه الاخر فحينئذ صار مجموعهما فصلا وهو واحد لا متعدد وهو
 المطلوب ويجوز زعم ذلك الفصل البعيد ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس
 الذي في مرتبته كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامي والناسم للجسم مطلقا وقابل
 الابعاد للجوهر فان قلت ان الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان

قلت ليسا فصلين بل كل منهما ما أثر لفصله وربما يكون الفصل الحقيقي شياً لا يدل على ذاته إلا بعرض ذاتي فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل الانسان فان وجد له عرضان يشبه تقدم أحدهما على الآخر فقد يشتق له من كل واحد منهما ما اسم فينتدر بما يظن أن المفهوم من الاسم من أنه ما فصلان متغايران لتغاير مفهوميهما والحساس والمتحرك بالارادة في هذا الموضوع من هذا القبيل فان مبدأ الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي معروضة الحس والحركة فاشتق له الاسم منهما (ولا يقوم) أى الفصل القريب (الانواع واحدا) هذا فرع ثالث من الفروع الخمسة بيانه ان الفصل لا يقوم الانواع واحدا لانه ان قوم نوعين يلزم أن يكون للبيسط الذى هو الفصل أثران ولما كان هذا الدليل موقوفاً على اثبات بساطة 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 نوعاً واحداً اذاختلف الذات باختلاف الذاتيات واتحادها باتحادها فاذا كان الجنس القريب والفصل القريب للنوعين واحداً فهما متحدان بالذات مع أنه فرض أنه ما مختلفان فاذا كان جنسان للنوعين ويقومهما فصل فاذا قوم أحدهما لا يوجد الا آخر ما لم يضم الى جنسه ويوجد هذا الفصل الذى هو علة لجنس الآخر فيوجد الفصل بدون الجنس الذى هو معلول له فيختلف المعلول وهو الجنس عن علته وهو الفصل وهذا باطل وما يستلزمه وهو التقديم لنوعين يكون أيضاً باطلاً لا يقوم الانوعا واحداً وهو المطلوب (ولا يقارن) أى الفصل (الاجنسا واحدا) في مرتبة واحدة هذا بيان الفرع الرابع من الفروع الخمسة تحريرده ان كان الفصل علة للجنس فلا يقارن الاجنسا واحداً 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 يخفى عليك ان هذا التفرع والتفرع السابق مشتركان في الدليل فاثبات أحدهما يبينه اثبات الآخر فما الحاجة الى ابراده على حدة فالاولى ان يستدل عليه كما قال الاستاذ المحقق في شرحه ان الفصل كالعلة النامة للجنس في عدم تفارقها عن المعلول فاذا وجد الفصل القريب فلا بد من وجود الجنس الذى يقوم به فلا بد حينئذ من وجود جنسين قريبين له في الماهية الواحدة فيوجد الماهية واحدة جنسان قريبان مثلاً بل يوجد جنسان لهما في مرتبة واحدة قريبة كانت أو بعيدة

وهذا خلاف تصریحهم وكل من هذه الفروع لا يخلو عن ضعف والتفصيل في شرح المواقف ان شئت فارجع اليه والفرع 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 الخال والجنس محل للفصل بحسب بعض الملاحظات العقلية والفصل حال واذا كان الخال علة للمحل صار المحل محتاجا اليه فصار مادة لاموضوعا فصديق تعريف الجوهر انه لم يوجد في موضوع فصار جوهره وقد يقال بأن الفصل علة يتقدم على الجنس فلو كان عرضا يكون حاله فيه والخال يتأخر عن المحل فيلزم تأخره عنه هذا خلاف . لا يقال هذا مجرى 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 قيل ان لم يكن فصل الجوهر جوهر او يكون عرضا يلزم ان يكون المعلول وهو الجوهر أقوى من العلة وهو الفصل العرضي والعرض مبهم محتاج في تحصيله الى الغير فكيف يكون مقوما . فان قلت ان فصل الجوهر جوهره ان يكون الجوهر جنس له وكل 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 اجناسا لما يحتاج الى الفصول المميزة عنها (خلافا للاشراقية) فأنهم يجوزون كون فصول الجواهر أعراضا ويتمسكون بأن السرى مركب من قطعات الخشب والهيئة الوجدانية ولاشك ان السرى جوهر والهيئة التي يميزها عن غيره عرض وأجيب عن جانب المشائين ان السرى عبارة عن القطعات المعروضة للهيئة الوجدانية ودخولها فيه ممنوع ولا يجوز تركيب حقيقة واحدة نوعية غير اعتبارية من جوهر وعرض لانهم ما 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 تصریحهم جواز التركيب بالجواهر والعرض فيما يعلم خلافا فهم مع المشائين . قلت انهم قالوا الصورة النوعية للجواهر عرض وقد سبق ان الصورة تكون فصولا فيلزم لهم القول بعرضية الفصل والتركيب من الجوهر والعرض وأنت

ولا يحمل عليه شيء أصلاً وأخص واقعا تحت الاعم والاول محال لان اعم المحمولات هو المقولات وما في حكمها والفصل ليس كذلك كما لا يخفى فلا بد أن يكون واقعا تحت الاعم فيكون فردا منه وذلك الاعم يكون ذاتيا له اذ كل مقولة ذاتية لما تحتها فلا بد له من أمر ينفصل به عما يشار به في تلك المقولة ويختص به وهو ليس الا الفصل فيلزم ان يكون للفصل فصل وهكذا الى غير النهاية فيتسلسل وهو محال (وحده) أي حل هذا الشك وبيان القلط فيه وهو اننا لانسلم انفصال كل مفهوم (سواء كان ما هو داخل تحته ذاتيا له أولا) بالفصل الذي ينفصل به المفهوم عن مشاركاته (وإنما يجب) الانفصال بالفصل (لو كان) ذلك العام الذي هذا المفهوم داخل تحته (مقوما) داخل في قوامه (وذاتيا له) تلخيص هذا الجواب اننا لانسلم ان الفصل اذا كان داخل تحت الاعم لا بد ان ينفصل عن المشاركات بالفصل لان انفصال كل مفهوم عن المشاركات لفصل ليس بضروري وإنما يجب الانفصال بالفصل اذا كان ذلك الاعم ذاتيا للفصل والفصل داخل تحته وأما اذا كان الفصل بسببها لجزءه فلا يكون الاعم منه ذاتيا له فلا يجب انفصاله عن المشاركات بالفصل فلا يلزم ان يكون لكل فصل فصل ولا يلزم التسلسل • لا يقال ان الاجناس منحصرة في العشرة على ما هو المشهور وكل ممكن من درج تحت واحد منها وهي ذاتيات لما تحتها فاذا ندرج فصل تحت واحد منها يكون ذاتيا له ويحتاج الى فصل فيلزم المنذور • لاننا نقول ان المقولات ليست ذاتيات لكل ما يندرج تحتها وإنما هي ذاتيات للماهيات المتأصلة المركبة منها أو الماهيات البسيطة فليست ذاتيات لها وصدقها عليها إنما هو بالعرض والالم يثبت بسبب في نفس الامر وهو خلاف الواقع (والثاني) من الوجهين (ماسنح) أي ظهر لي (وهو) أي الشك الذي سنع للصنف (ان الكلي كما يصدق على) فرد (واحد من افراده) أي افراد الكلي (يصدق على كثير من افراده) أي افراد الكلي (بصدق واحد) لافرق بين صدقه على الواحد من افراده وصدقها على كثير من منها (فجموع الانسان والفرس حيوان) لان الحيوان كما يصدق على الانسان وحده والفرس وحده كذلك يصدق على مجموعهما أيضا لتساوي الصديقين (فله) أي للمجموع (فصلان قريبان) وهو الناطق والصاهل حاصله ان الكلي كما يصدق على فرد واحد من افراده كذلك يصدق على كثيرين منها بل تفاوت لان واحدا واحدا على الانفراد كما هو فرد من افراده كذلك نفس الكثرة من حيث الكثرة أيضا فرد من افراده فيكون صدقه عليها على السواء فالانسان والفرس على الانفراد

كما هو حيوان كذلك مجموعهم ما أيضا حيوان لصدقه عليهم بالافتاوت فلا بد لهذا المجموع
 من فصل بعبارة كما كان لكل واحد من الانسان والفرس فصل بعبارة واحدة عن الآخر
 وفصل المجموع هو الناطق والواحد والاشك انهما اثنتان فيلزم ان يكون لهما هبة واحدة
 وهي المجموع فصلان قريبان هذا خلف (لا يقال) في ابطال المقدمة الممهدة انه
 (يلزم) على تقدير تمامها (صدق العلة على المعلول المركب منهما لانه) أي
 (المعلول مجموع العلة المادية والصورية وهو) أي صدق العلة على المعلول (محال)
 والاي لزم احتياج الشيء الى نفسه حاصل الابطال ان المقدمة الممهدة وهي ان الصدق
 الكلي على فرد واحد وعلى كثيرين سواء باطله لانه لو لم يبطل وتمت يلزم صدق العلة
 على المعلول لان المعلول مركب من العلتين أي المادية والصورية وصدق العلة كما
 هو على أحدهما كذلك على مجموعهم ما أيضا فينبغي ان يصدق على المجموع المركب من
 المادة والصوره انه علة مع انه معلول فاذا صدق عليه العلة يلزم كون المعلول علة وهو
 محال لان المعلول محتاج الى العلة والعلة محتاج اليها فاذا كانت أحدهما عين الاخرى
 يلزم كون الشيء محتاجا الى نفسه قال في الحاشية هذا ابطال للمقدمة الممهدة بناء على
 تجوز الغصب أو جعل البدئية بمنزلة للدليل انتهى قوله هذا باطل دفع توهم عسى
 ان يتوهم ان هذا البراد ليس على دأب علم المناظرة لان دأبه ان المدعى اذا ادعى شيئا
 فليخصم ان يمنع ويطلب عليه الدليل واذا استدلى على دعواه وأثبتته بدليل فليخصم ان
 يعارضه بدليل آخر على خلاف ما ادعاه وأما اذا ادعى المدعى شيئا ولم يستدل عليه فليخصم
 اذا نفاه 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 ان نفي المدلول مع اقامة السائل الدليل على نفيه قبل
 اقامة المدعى الدليل عليه غصب ثم الغصب ليس بمسموع عند المحققين واذا علمت هذا
 فاعلم ان المورد هنا استدلى على نفي المقدمة الممهدة وهي ان الكلي كما يصدق على
 فرد واحد يصدق على كثيرين افراده لصدق العلة على المعلول مع ان المدعى لم يستدل
 عليه وقبل اقامة الدليل ومنصب الخصم المنع وطلب الدليل على دعوى المدعى فاعلم
 بمنع وأبطله بدليل آخر فترك منصبه وهو المنع وأخذ منصب الغير وهو المعارض
 والاستدلال صار غصب المنصب في البراد وهو غير مسموع عند المحققين فلا يسمع
 هذا البراد ولا حاجة الى الجواب فدفع المصنف هذا التوهم بقوله هذا أي البراد

ابطال للمقدمة الممهدة على تجوز الغصب في المناظرة لان بعضهم تجوزوا الغصب
 كركن الدين العميدي فالابراذ على المذهب المجوز لا على طريق المحققين الذين لا يسمعون
 غصب المنصب ولا يجوزونه فلا يكون حينئذ خلاف دأب المناظرة قوله أو جعل دعوى
 البدية بمنزلة الدليل الخ هذا دفع آخر للتوهم المذكور بان هذا الابراذ ليس على طريق
 غصب المنصب بل الموردي على منصبه لان المدعى للمقدمة الممهدة ادعى البدية وقال سنع
 لي فالمراد جعل دعوى البدية بمنزلة ابراد الدليل فكان المدعى أو رد لدليل على
 المدلول والموردي فاه وعارضه بدليل آخر وهذا منصبه لان النفي بعد اقامة الدليل
 معارضة فصار الابراذ على دأب المناظرة ولا يبق المساع للتوهم المذكور أصلا وقد وقع
 توضيح المقال على ما خطر بالبال والله أعلم بحقيقة الحال (لان الاستحالة) أى
 استحالة صدق العلة على المعلول المركب (ممنوع) أى 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) أى المركب (معلول
 واحد) أى بصدق عليه المعلول من حيث انه واحد لا من حيث انه كثير (وعلة كثيرة)
 أى بصدق عليه العلة من حيث انه كثير مركب من شيئين فالمعلولية والعلية ليستا من
 جهة واحدة بل يلزم الاستحالة (وكثرة جهات المعلولية لا تستلزم كثرة المعلولية) هذا
 دفع توهم عسى ان يتوهم ان كثرة العلة تستلزم كثرة المعلول لان له نسبة الى كل علة
 ويتوقف على كل منها واذا كان فيه كثرة لا يبق واحد بل يكون كثيرا فكيف يقال ان
 المعلول واحد وجه الدفع ان الكثرة الحادثة في المعلول من جهة العلة انما هي الجهات وكثرتها
 لا تستلزم كثرة ما هي فيه حقيقة فكثرة جهات المعلول لا تستلزم كثرة المعلول حقيقة قال
 في الحاشية دفع توهم عسى ان يتوهم ان كثرة العلة يلزم منه كثرة المعلول والابلزم نوارد
 العلل فاجاب بان غاية ما يلزم كثرة جهات المعلولية الخ فافهم انتهى وتوضيحه ما عرفت
 (لا يقال) حاصله ان المقدمة الممهدة باطلة والا لصدق شريك الباري على مجموع شريكي
 الباري كما يصدق على الواحد منهما لان الكل كما يصدق على الواحد كذلك يصدق على
 المجموع (فمجموع شريكي الباري شريك الباري كما مرفيع شريك الباري) وهو
 المجموع اذ هو من افراد شريك الباري لانه يصدق على المجموع وعلى الواحد فالمجموع
 الذى هو بعضه (مركب) لانه مشتمل على جزئين (وكل مركب ممكن) لافتقاره
 الى غيره فيلزم منه ان بعض شريك الباري وهو المجموع ممكن (مع ان كل شريك الباري

ممنوع) فيلزم كون المجموع ممكنا وممتعا وهذا خلف وهذا الخلف انما يلزم من المقدمة
 المهتدة واذ كان اللازم باطلا فاللزم ومثله فبطلت المقدمة المهتدة (لان امكان كل
 مركب ممنوع) هذا جواب يمنع الكلية وهي كل مركب ممكن بانا لان سلم امكان كل مركب
 والقول بان المركب مفقود الى اجتماع الاجزاء وكل مفقود ممكن غير مسلم (فان افتقاره
 الاجتماع على تقدير الوجود الفرضي) أي فرض وجود شريك الباري (لا يضرب
 الامتناع في نفس الامر) حاصله ان المركب على قسمين مركب حقيقي واقعي ومركب اعتباري
 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 يضرب الامتناع في
 نفس الامر ومحتاجا ومفقودا بحسب الفرض فيلزم كون الشيء ممكنا وممتعا في نفس الامر
 وقد يجاب بان هذا التركيب بنفس ذاته ممكن وباعتبار خصوصية الاطراف ممنوع
 فالامكان والامتناع من جهتين فلا اختلال فيه وقد يجاب بان هذا الافتقار لا يوجب
 الامكان لان موجبه هو الافتقار في الصدور لا في التأليف والافتقار الى الاجزاء انما هو
 في التأليف فلا يستلزم الامكان فافهم (ألا ترى انه) أي امكان شريك الباري (يستلزم
 المحال بالذات) وهو عدم وحدة الواجب تعالى (فلا 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 فاستلزمه 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 واما ههنا فيلزم كون الممتنع ممكنا وهذه الحقيقة تنظر 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 ممنوعا ويستلزم عدمه المحال
 وهو عدم الواجب لان الواجب تعالى علة تامة للعقل والعقل معلول ولا يكون المعلول
 معدوما ما لم يعدم علته فلو كان عدم العقل ممكنا بجزو وقوعه وهو يستلزم عدم الواجب المحال
 (٢٠ - م أول)

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
مالم 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 (وحده) أى حل الشك الثاني الذي سنسح له والحل تعين 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 قريبان له ومتعددان بالنسبة الى الانسان والفرس وهما
ايضا متعددان واما بالنسبة الى مجموعهما الذي هو امر واحد فليسا متعددين 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 قفلة وجود دون وجود والاجزاء 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 وامكانها
وافقاره افتقارها يلزم 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 اليراد 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) أي تابع لاعتبار المعتبر بالتحقق له في نفسه (فانه حصل باعتبار شي واحد)
 وهو وجود الاثنين (مرتين) مرة بنفسه ومرة في ضمن المجموع وكلمات كرر
 اجزائه فهو اعتباري (والتسلسل في الاعتبار يات منقطع) بانقطاع الاعتبار غير تابع
 الى غير النهاية فافهم تلخيص الجواب ان الثالث لم يتحقق 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 وكما هو كذلك فهو اعتباري اذ لو كان
 في الاعيان لكان جزء الرابع المتكرر مقدما على الرابع مرة بمرتبة لكونه
 مرتين لكونه جزء جزئه وهو الثالث فيلزم ان يكون موجودا بوجود
 فعل ان الرابع ليس موجودا في الاعيان بل هو اعتباري وكذا الخامس
 تابعان لاعتبار المعتبر فاذا لم يعتبر بمنقطع ولا يتجاوز فالتسلسل في الاعتبار يات منقطع
 غير بالغ الى غير النهاية في الواقع فلا يلزم المحال فافهم وكن على بصيرة اينتكشف
 عليك الحق من الفيض المطلق (والرابع) أي الكلي الرابع من الكليات الخمس
 (الخاصة وهو) أي الخاصة وتند كبر الضمير اما الموافقة الخبر أو بتأويل الكلي وفي
 بعض النسخ وهي (الخارج) عن حقيقة ماهي خاصة له (المقول) المحمول (على
 ما تحت حقيقة واحدة نوعية) أي الافراد الداخلة تحت حقيقة نوعية كالضاحك
 بالنسبة الى الانسان فانه محمول على الافراد الداخلة تحت الانسان الذي هو نوع لها (أو
 جنسية) أي يكون محمولا على ما هو تحت حقيقة واحدة جنسية كالماشي بالنسبة الى
 الحيوان فانه خاصة لافراده وهي الانسان والفرس والغنم وغيرها داخلة تحت حقيقة
 جنسية وهي الحيوان المشترك فيها ومختلفة بحسب حقائقها النوعية فالماشي شيء خاص
 للحيوان لا اختصاصه وعرض عام للانسان اسمه وله ولغيره والخاصة على قسمين (شاملة
 ان عمت) أي شملت (الافراد) أي افراد ماهي خاصة له كالضاحك بالقوة للانسان
 فانه شامل لجميع افراده وكالماشي بالقوة للحيوان لانه شامل لجميع افراد الحيوان (والا)
 أي وان لم تكن شاملة بل مختصة ببعض افراد ماهي خاصة له فغير شاملة لعدم شموله
 بجميع الافراد كالضاحك بالفعل للانسان والماشى كذلك للحيوان والخاصة قد تكون
 للجنس العالي كالموجود في موضع الجوهر والمتوسط كاللون للجسم وللنوع الآخر

لها حينها وجدت (أو يمنع انفكاكه بالنظر الى أحد الوجودين خارجي) كالتحيز
للجسم (أو ذهني) يعني اذا وجدت الماهية في الذهن يكون غير منفك عنها كالكلية
والجزئية والجنسية والفصلية فانها لازمة للشيء باعتبار وجوده الذهني (ويسمى الثاني)
أي لازم الوجود الذهني (معقولا ثانيا) أي يحصل في العقل في المرتبة الثانية ويعرض
الذي حصل في العقل أولا وهو المعقول الاول فالمعقول الثاني ما يعرض للشيء في الذهن
ولا يكون بخلافه أمر في الخارج قال الاستاذ المحقق في شرحه وهو يتناول قسمين الاول
منهما ما يكون الوجود الذهني شرطا لعروضه كالكلية والجزئية والثاني ما لا يكون كذلك
بل يكون ذات المعروض مع قطع النظر عن الوجود كافي كالذاتية والعرضية والجنسية
والفصلية فانها لا تحتاج في العروض الى الوجود والاتلزم للمجموعية الذاتية كما لا يخفى على
من له أدنى بصيرة في العلوم (والدوام لا يخلو عن لزوم سببي) هذا اشارة الى ان ما أشهر
من ان الدائم قسم من المفارق وان كان صحيحا بحسب النظر الجلي لكن النظر الدقيق يحكم
بخلافه ويدخله في اللازم لان الدوام لا يخلو عن اللزوم بسبب اذ دوام المسبب لا محالة
يكون بدوام السبب المنتهي الى الواجب فيمتنع انفكاكه فيندرج في اللازم باعتبار النظر
الدقيق ويحتمل ان يكون اعتراضا على الجمهور بان المفارق ممكن وكل يمكن لا بد له من علة
يكون وجوده بسببها ضروري بالان الشيء ما لم يجب لم يوجد فانه يمنع عدمه بالنظر الى تلك
العلة فصارت قسما من اللازم فلا يصح عدمه من المفارق (وهل لمطلق الوجود دخل ضروري
في لوازم الماهية) هذا بيان ان الوجود دخل في لوازم الماهية أم لا اختلف فيه
فذهب بعضهم الى ان الوجود المطلق دخل في لوازم الماهية وان لم يكن لمخصوصية
الوجودين مدخل فيها كما في القسمين الاخيرين والالكان الشيء مستندا الى ما ليس
بوجود أصلا وذهب البعض الى ان لوازم الماهية ليس للوجود فيها مدخل أصلا بل هي
مستندة الى نفس الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود مطلقا وهذا هو
مذهب المصنف وأشار اليه بقوله (والحق لا) أي لا دخل لمطلق الوجود في لوازم
الماهية فان ثبوت اللوازم للماهية ضروري فلو كان الوجود دخل في ثبوتها لكان
الوجود علة للثبوت وهو ضروري والضرورة لا تعمل ويحتمل ان يكون اللازم في الوجود
عوضا عن المضاف اليه وهو العلة ويكون المعنى هل لمطلق الوجود أي لمطلق وجود العلة
دخل في لوازم الماهية ويكون هذا الكلام اشارة الى الاختلاف في كون لوازم الماهية
معلقة أم لا والمشهور انها معلقة ولا بد لها من وجود العلة وذهب المتأخرون الى انها غير

معللة ولا يحتاج الى العلة واختره المصنف وأشار الى دليله بقوله (فان الضرورة)
 أى ما يكون ثبوته ضرورياً بالأمر خارج (لا تعلل) أى لا يحتاج الى العلة فلو لازم
 الذات ثابتة لها كالثابتات لا يحتاج في ثبوتها الى أمر آخر سوى الماهية من حيث هي هي
 ولا ينفك عنها فلا تكون معللة (كوجود الواجب على مذهب المتكلمين) فإنه
 خارج عن ذات الواجب ولازم لها ولا يحتاج الى العلة حتى يجب وجود العلة أو لا عند
 المتكلمين وثبوته ضرورياً غير معلل فحينئذ لا يلزم الدور والتسلسل كما عزم الحكماء
 ولهذا ذهبوا الى عينية الوجود للواجب تعالى قال في الحاشية اعلم ان الحكماء
 استدلوا على عينية وجوده بأنه لو كان خارجاً لا امتناع التركيب لكان ثبوته تعالى معللاً
 فان كل مفهوم ثابت لمفهوم آخر خارج عن حقيقته يجب ان يكون معللاً وادعوا الضرورة
 فيه حتى ان بعضهم عرفوا العرضي بما يعمل والذاتي بما لا يعمل فعلته ان كانت الذات
 يلزم تقدم الذات عليه في الوجود اذ لا معنى للعلية 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 إشارة الى جواب هذا الاستدلال لان العرضي اللازم
 يجوز ان يكون ثبوته ضرورياً لا يحتاج الى علة كالأمكن انتهى تلخيص استدلال
 الحكماء ان الوجود لا يخلو من ان يكون عينياً أو جزئياً أو خارجاً والثاني باطل والا يلزم التركيب
 في الواجب تعالى وهو بسيط بجمت والتركيب فيه ممتنع والثالث أيضاً باطل لان ثبوت
 الخارج عن الشيء يكون معللاً فلو كان الوجود خارجاً عن الواجب تعالى وثابتاً له لكان
 ثبوته له بالعلة وهذا ابدى 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 عرضياً خارجاً وكان ثبوته للذات
 بالهـ فعملية اما بالذات أو أمر 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 مقمداً على نفسه وان كان الوجود المتقدم للذات غير هذا الوجود يلزم كون
 الذات موجودة بوجودين وهو أيضاً محال وان كان العلة أمر آخر سوى الذات فيحتاج
 وجود الواجب تعالى الى غيره وكما كان محتاجاً في وجوده الى غيره فهو ممكن فيلزم

امكانه تعالى الله عن ذلك واذا بطل الاخير ان فاحصر الحق في الاول وهو ان الوجود عين
الواجب تعالى والواجب هو الوجود البحث قوله وفيما ذكرناه الخ أي فيما ذكره المصنف
في المتن اشارة الى جواب هذا الاستدلال بان يكون الوجود خارجا وعرضا لالزام الذات
الواجب تعالى والعرض اللازم يجوز ان يكون ثبوته ضروريا بغير مفتقر الى العلة كالامكان
فان ثبوته لا يحتاج الى العلة كذلك ثبوت الوجود ايضا لا يحتاج الى العلة فاستدل به
الحكيم غير تام والتحقيق ان لوازم الماهية على ثلاثة اقسام منها ما يتقدم على الوجود
المطلق للزوم هذه اللوازم كالامكان والتقرر والتميز فليس للوجود المطلق مدخل في
ثبوت هذه اللوازم للزوماتها والاي لم الدور لان ثبوت هذه اللوازم مقدم على الوجود
فلو كان للوجود مدخل لكان هو مقدها عليها هذا هو الدور ومنها ما يكون مساوقا
للوجود كالشخص ففي ثبوته ايضا لا مدخل للوجود والاي لم كون احد المساوقين علة
للاخر وهو ينافي المساوقية لان المساوقية عبارة عن التلازم بحيث لا يتخلف احدهما عن
الاخر في مرتبة وههنا يلزم التخلف لان العلة في مرتبة متخلفة عن المعلول ومنها ما
يتأخر عن وجود المعروض كالزوجية للاربعية والفردية للثلاثة ولا شك في مداخلة
وجود الملزوم في ثبوت هذه اللوازم له فثبت من هذا ان الوجود المطلق ليس له مداخلة
في اللوازم المطلق وهذا هو مراد المصنف بقوله والحق لا يعني مداخلة الوجود المطلق ليست
بضروري في اللوازم المطلقة واما في بعضها فلا ينكر والتفصيل في شرح الاستاذ المحقق
قدس سره (وايضا) هذا تقسيم آخر لللازم (اللازم اما بين وهو) أي اللوازم البين
عبارة عن (الذي يلزم تصوره) أي تصوره اللازم (من تصوره الملزوم) كتصوير
البصر بالنسبة الى العمى فانه عبارة عن عدم البصر فاذا تصوره عدم البصر يلزم من
تصوره تصوره البصر ايضا (وقد يقال) أي البين (على الذي) أي اللوازم الذي
يلزم (من تصوره) أي اللوازم والملزوم (الجزم باللزوم) أي الاذعان بان هذا
لازم لذلك وان لم يلزم من تصوره الملزوم تصوره (وهو) أي اللوازم البين بالمعنى الثاني
(اعم من المعنى الاول) وهو اللوازم الذي يلزم تصوره من تصوره الملزوم فانه اذا لزم من
تصوره تصوره الملزوم لا شك في اذعان اللزوم بينهما من تصوره هما معا وهذا
بين بالمعنى الاعم كالزوجية للاربعية والاول بين بالمعنى الاخص ومثاله مامر (او غير
بين) أي لازم غير بين (وهو الذي يخلافه) أي بخلاف البين بالمعنيين فغير البين بالمعنى الاول
وهو الذي لا يلزم تصوره من تصوره الملزوم كالكاتب بالقوة للانسان وغير البين بالمعنى

الثاني وهو الذي لا يلزم من تصوره مع تصور الملزوم الجزم باللزوم كالحديث للعالم فان
الجزم بلزوم الحدوث للعالم لا يلزم من تصورهما ما لم يطلع على دليله (فالنسبة) بين
المعنيين للزوم الغير البين (بالعكس) أى عكس النسبة التي بين المعنيين المذكورين
للزوم البين فان الغير البين رفع للبين ورفع الاعم أخص ورفع الاخص اعم فالمعنى الاول
البين أخص والثاني اعم ففى الغير البين يكون الاول اعم والثاني أخص لما عرفت تلخيصه
ان اللزوم قسمان بين وغير بين ولكل منهما معنيان أحدهما أخص من الآخر والنسبة
بين معنى القسم الثاني عكس النسبة بين معنى القسم الاول بان ما كان فى القسم الاول اعم
يكون فى القسم الثاني أخص لان تقيض الاعم أخص وما كان فى القسم الاول أخص يكون
فى القسم الثاني اعم لان تقيض الاخص اعم (وكل منهما) أى من البين وغير البين
(موجود بالضرورة) فاننا نجد من أنفسنا اننا نتصور الأشياء على هذا النحو بالضرورة
كما يظهر بالرجوع الى المفهومات فلا حاجة الى بيته فضلا عن تجشم الاستدلال هذا
تعريف على من احتاج فى اثبات وجودهما الى دليل كما ذهب اليه الامام الرازى (وهما)
أى فى اللزوم (شك وهو) أى الشك (ان اللزوم لازم والا) أى وان لم يكن لازما
(ينهدم) أى ينعدم (أصل الملازمة) التي فرضت بين اللزوم والملزوم واذا كان اللزوم
لازما (فنسلسل الملزومات) أى لزوم اللزوم أيضا يكون لازما وكذلك لزوم اللزوم
وهكذا الى غير النهاية حاصل الشك ان اللزوم الذى بين اللزوم والملزوم الذى بين
اللزوم والملزوم أيضا لازم والاجاز انفكالك اللزوم عن اللزوم والملزوم كان عبارة
عن امتناع الانفكالك واذا لم يكن الامتناع لازما بل صار منفكاجوز الانفكالك بين اللزوم
والملزوم فلم يبق اللزوم بينهما فينهدم أساس الملازمة هذا خلف فاللزوم لازم وكذا
لزوم اللزوم أيضا يكون لازما وهكذا الى غير النهاية فنسلسل اللزومات وهو محال وما
يستلزم المحال يكون محالا فيلزم عدم تحقق اللزوم (وحله) أى حل الشك (ان
اللزوم من المعانى الاعتبارية) التابعة لاعتبار المعبر لا تحقق لها أى نفسها بدون
اعتباره (الانتزاعية التي ليس لها) أى لتلك المعانى (تحقق الاى الذهن) لافى
الخارج (بعد اعتباره) أى اعتبار الذهن (اياها) أى تلك المعانى (فينقطع)
ذلك التسلسل (بانقطاع الاعتبار) فلا يلزم التسلسل المستحيل ليلزم عدم تحقق
اللزوم باستلزام المحال حاصل الجواب ان اللزوم معنى من المعانى التي ليس لها
وجود فى الخارج وانما هو موجود فى الذهن بحسب الاعتبار ولا يقدر الذهن على انتزاع

الامور الغير المتناهية الممتازة المفصلة فتقطع الاعتبار بات بانقطاع الاعتبار فلا يلزم
 التسلسل المستحيل الذي هو عبارة عن وجود امور غير متناهية موجودة بالفعل مرتبة
 فاللزوم غير مستلزم للمحال ليكون محالاً فلا يلزم المحذور (نعم منشؤها) أى منشأ
 المعاني الانتزاعية (ومنبسطها) أى مأخذها (متحقق) قال في الحاشية أى فى
 الخارج أو معناه مع قطع النظر عن اعتبار الذهن سواء كان فى الذهن أو فى الخارج (وذلك)
 أى وجود منشئها (هو والحافظ لنفس امرية الانتزاعيات متناهية) كانت تلك
 الانتزاعيات (أو غير متناهية مرتبة) كانت تلك الانتزاعيات (أو غير مرتبة)
 هذا جواب اسؤال مقدر تقرير السؤال انه اذا لم يكن للاعتباريات وجود فى نفس الامر
 فلا يصح اجراء احكام النفس الامر بة عليها لان صدق الموجبة يستدعى وجود الموضوع
 مع انهم أجروا عليها الاحكام لانهم يقولون اللزوم لازم بالذات والوجوب بالذات ينافى
 الوجوب بالغير والامكان محوج الى العلة وغير ذلك فعلم ان للاعتباريات أيضاً وجوداً
 ولا بد من تحققها فى نفس الامر فيلزم تحقق الملزومات الغير المتناهية فى نفس الامر
 وهذا هو التسلسل المستحيل نحرير الجواب ان منشأ الاعتباريات موجود فى نفس الامر
 وهو الحافظ لنفس امريةها وبسببه تجرى احكام النفس الامر بة عليها وفى الموجبة لا بد
 من وجود الموضوع أعين من ان يكون موجوداً بنفسه على سبيل الاستقلال أو منشأ
 انتزاعه ولا شك ان الاخير موجود ههنا وهو يكفى لاجراء الاحكام فلا يلزم التسلسل
 المستحيل (فقولهم) أى قول المنطقيين والحكماء (التسلسل فيها) أى فى
 الاعتباريات (ليس بمحال صادق بعدم الموضوع) أى عدم موضوع هذه القضية
 وهو التسلسل فانه معدوم فالسالبة 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 فقولكم مخالف لما قالوا ووجه الدفع ان السالبة كما تصدق بعدم
 المحمول مع وجود الموضوع كما اذا كان زيدا موجوداً ولم يكن قائماً يقال زيد ليس بقائم
 كذلك تصدق بعدم الموضوع كما اذا كان زيدا 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 **(خاتمة)**

لبحث الكلي بذكر فيها ما يتعلق به وان لم يتعلق به الغرض العلمى (مفهوم الكلى) أى
 ما يعبر عنه الكلى وهو يتجاوز العقل صدقه على كثيرين من حيث هو هو مع قطع النظر
 عن التقييد بشئ (يسمى) ذلك المفهوم (كليا منطقيا) لان هذا الكلى عنوان
 المسائل المنطقية (ومعروض ذلك المفهوم) وهو ما يعرض له هذا المفهوم كالانسان
 مثلا (يسمى كليا طبيعيا) لانه طبيعة من الطبائع أى حقيقة من الحقائق (والمجموع)
 المركب (من العارض والمعرض) كالانسان الكلى مثلا (يسمى كليا عقليا) اذ
 لا تحقق له الا فى العقل . فان قلت ان المنطقى أيضا لا تحقق له الا فى العقل لان المفهوم
 ما حصل فى العقل فوجه التسمية بوجوده فيه أيضا فلم لم يسم العقلى . قلت وان كان
 يوجد فى المنطقى لكنه ليس من الضرورى متى وجد وجه التسمية وجدت التسمية أيضا
 فافهم (وكذا) أى مثل الكلى فى الاقسام الثلاث (الكليات الخمس) أى الجنس
 والنوع والفصل والخاصة والعرض العام (منها) أى من الكليات (منطقى وطبيعى
 وعقلى) أى لكل منها أقسام ثلاث ففهوم النوع يسمى نوعا منطقيا ومعروضه كالانسان
 يسمى نوعا طبيعيا ومجموع العارض والمعرض أى الانسان النوع يسمى نوعا عقليا وكذا
 سائر الكليات وهذه الاقسام تجرى فى الجزئى أيضا لكن لم يعتبر لان الجزئى ليس مبحوثا
 عنه فى هذا الفن (ثم الطبيعى) أى الكلى الطبيعى (له) أى لهذا الكلى
 (اعتبارات ثلاثة) أحدها (بشرط لا) أى يؤخذ مشروطا بعدم شئ بان يلاحظه
 العقل مأخوذا مع عدم العوارض (ويسمى) الكلى بهذا الاعتبار (مجردا)
 لتجرده عن جميع العوارض واذا أخذ تجرده عن جميع ما عداه فهو من الممتنعات ليس
 له وجود فى الذهن ولا فى الخارج لان كليا وجوده فيها لا بد ان يتصف بشئ وأقله الوجود
 وان أخذ تجرده عن المحصلات كالنصول والمشخصات فهو موجود فى الذهن لانه
 يلاحظ الشئ مع تجرده عنها (وثانيها) بشرط شئ (أى يؤخذ مشروطا بشئ) (ويسمى)
 ذلك الكلى فى هذه المرتبة (مخلوطة) لتخلطه بالعوارض (وثالثها) بشرط شئ (أى
 لا يؤخذ فيه شرط بشئ بان يلاحظه فقط بدون ملاحظة كونه مأخوذا معها أو مجردا
 عنها فهذه المرتبة جامعة للرتبتين السابقتين وتتحمل ما تتحمل احدهما (ويسمى
 مطلقة) لاطلاقها وعدم تقييدها بوجود العوارض وعدمها ويسمى مرسلة ومهملة
 أيضا للارسال والاهمال (وهى) أى هذه المرتبة (من حيث هى هى) أى اذا
 لوحظت نفسها من غير ملاحظة أمر آخر معها ويكون جميع ما عداها خارجا عنها

ليست موجودة) لعدم لحاظ الوجود معها (ولامعدومة) لعدم لحاظ العدم
 معها (ولاشئ من العوارض) في هذه المرتبة لكون جميع الاشياء خارجة عنها في
 هذه الملاحظة لانها لا تتصف بشئ من الوجود والعدم والعوارض في نفس الامر ليلزم
 ارتفاع النقيضين المستحيل (في هذه المرتبة) أي مرتبة الاطلاق (ارتفاع النقيضان) أي
 الوجود والعدم لانه لا وجود في هذه المرتبة ولا عدم فارتفع النقيضان . فان قلت ارتفاع
 النقيضين مطلقا محال فكيف يجوز في هذه المرتبة . قلت ليس هذا ارتفاع
 النقيضين حقيقة في نفس الامر لان معنى ارتفاع الوجود والعدم عن تلك المرتبة ان
 الوجود والعدم ليسا داخلين فيه ولا عيناه في الحقيقة ارتفاع عينيه 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 النقيضين 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 ايضا 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 جملها نفس الذات وهو الذاتيات والعوارض
 خارجة عنها وليس مصداق جملها نفس الذات مالم تتصف بصفة الوجود والعدم من
 العوارض فكيف يكونان في هذه المرتبة وأما اذا أخذنا النقيضان قضيتين فارتفاعهما
 محال مطلقا ههنا وان كانت الموجبات كاذبة لكن السؤال البسيطة صادقة بان يقال
 الماهية في مرتبة الاطلاق ليست موجودة (والطبيعي أعم باعتبارها من المطلقة) أي اعتبار
 اللاشرقية 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 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 نحرر الجواب ان المقسم هو الماهية الخالية عن جميع
 الاعتبارات حتى عن الاطلاق ايضا والمطلقة التي هي قسم منه باعتبارها الاطلاق فصار
 الطبيعي أعم من المطلقة وظهر الفرق بين المقسم والقسم فلا يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى

غيره . فان قلت اذا اعتبر في المطلقة قيد الاطلاق تصير مخلوطة لكونها حينئذ
 مقيدة بشرط الشيء وهو الاطلاق وان لم يعتبر لم يبق فرق بين الطبيعي والمطلق فيلزم
 المحذور . قلت قيد الاطلاق في اللحاظ لافي الملحوظ لتصير مخلوطة وفي الطبيعي
 ليس في اللحاظ أيضا فظهر الفرق بينهما وقال الأستاذ الاستاذ كمال الملة والدين في تعليقاته
 على هذا الكتاب وما يخطر بالبال والله أعلم بحقيقة الحال انهم ما أرادوا التقسيم بل
 المقصود بيان ان في الطبيعي ثلاث اعتبارات الاول نفسه مع قيد عدمي والثاني مع قيد
 وجودي والثالث نفسه بلا قيد الاشرطية كاشف عن نفس الطبيعة المعرأة عن التقييدات
 الوجودية أو العدمية في الملحوظ أو اللحاظ كما يقال ان في الجنس ثلاث اعتبارات بشرط
 لاشي ويسمى مادة بشرط شي فهو نوع ولا بشرط شي فهو جنس (واعلم ان المنطقي
 من المعقولات الثانية) هذا شروع في بيان وجود هذه المفهومات وعدمها في
 الخارج فقال ان الكلي المنطقي من المعقولات التي تعرض للشيء في الذهن فصار معروضه
 معقولا أولا وهذا معقولا ثانيا (ومن ثمة) أي من أجل كونه من المعقولات الثانية
 التي طرف عرضها ليس الا الذهن (لم يذهب أحد الى وجوده) أي وجود المنطقي
 (في الخارج) فان المعقولات الثانية ليست بموجودة في الخارج لما عرفت (واذا لم
 يكن المنطقي موجودا لم يكن العقلي) المركب منه ومن معروضه (موجودا)
 اذا انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فالمنطقي والعقلي ليسا موجودين في الخارج وانما هما
 من الموجودات الذهنية فقد ظهر حال المنطقي والعقلي (بقى أن الطبيعي) أي الكلي
 الطبيعي (اختلف فيه) بانه موجود في الخارج أم لا (فذهب المحققين ومنهم) أي من
 المحققين (الرئيس) أبو علي بن سينا (انه) أي الطبيعي (موجود في الخارج
 بعين وجود افراده) يعني ليس للكلي وجود سوى وجود الافراد بل وجودها عين
 وجود الكلي (فالوجود واحد بالذات في الخارج والموجود اثنان في الذهن) اذا العقل
 يعتبر الطبيعة من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض وحينئذ يحصل اثنان الطبيعة
 المطلقة والطبيعة المخلوطة وهما متغايران (وهو) أي الوجود (عارض لهما) أي
 الكلي والافراد (من حيث الوحدة الخارجية) تلخيصه ان الكلي الطبيعي موجود
 في الخارج عند المحققين والشيخ الرئيس بعين وجود الافراد وهي الاشخاص وليس
 للكلي وجود مغاير لوجودها لان الشخص عندهم عبارة عن الطبيعة الكلية المعروضة
 للشخص بحيث لا يكون الشخص والتقييد دخلا فيه فينبذ 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 العارضين في تعدد المعروض فكيف يكون الوجود الواحد عارضا للمعرضين . قلت الوجود الواحد لا يعرض للوجودين الا من حيث الوحدة فمعرضه واحد فحينئذ يكون الوجود واحدا بالذات والموجود ايضا كذلك واما بحسب الاعتبار فالوجود اثنان والوجود ايضا يختلف بهذا الاعتبار فلا يلزم المحذور واستدل على وجود الكل الطبيعي بان الكل جزء للوجود الخارجي كالجسم بالنسبة الى الاشخاص الجسمية الموجودة 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 موجودا فيه والا يلزم انتفاء الكل في الخارج ضرورة استلزام انعدام الجزء في ظرف انعدام الكل فيه . وانت تعلم ان هذا الدليل موقوف على اثبات جزء الماهية الكلية للوجودات الخارجية وهو في حيز الخفاء بحسب النظر الدقيق بل وازان تكون الكليات منتزعة من الجزئيات واعراضا عامة لها ولو سلمناه فنقول ان اريدانه جزء للاشخاص في الخارج فمنوع وان اريدانه جزء لما في الذهن فسلم لكن الاجزاء العقلية للوجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة في الخارج وله دلائل اخرى مذكورة في المطولات (ومن ذهب منهم الى عدمية التعيين) بان قال التعيين اعتباري محض لا وجود له أصلا (قال بمحسوسيته) أي الكلّي (أيضا في الجملة) أهم من ان يكون بالذات أو بالعرض قال في الحاشية بعني ما كانت افراده محسوسة بالذات كالضوء واللون كان هو المحسوس حقيقة فان المعدوم لا يكون محسوسا بالضرورة وغير الطبيعة لا وجود له في الحقيقة وما كانت افراده محسوسة بالعرض كالجسم وسائر اعراضه كان هو أيضا كذلك واليه يشتر قول بعض العارفين قدس سره ما رأيت شيئا إلا رأيت الله فيه وقد قالوا ان الممكنات لم تشم رائحة الوجود وشرح مثل هذه الكلمات لا يليق بهذا المقام فانه طور فوق طور والعقل المتوسط وهذا هو المراد من قولهم طور و راء طور العقل والا فالمعرفة لا تخرج عن حد الادراك والمدرك ليس الا العقل انتهى حاصله انهم قائلون بوجود الكل الطبيعي لكن لم يذهب الى محسوسيته الا من ذهب الى عدمية التعيين لان من قال بوجوديته فعنده ليس المحسوس الا التعيين ومن ذهب الى

عدميته وقال انه اعتباري محض لا وجود له أصلا وليس الموجود الا الطبيعي فقال بمحسوسية
الطبيعي أيضا في الجملة بمعنى ان ما كانت افراده محسوسة بالذات يكون أيضا محسوسا
بالذات كالضوء واللون فان الحس لا يبرد الا على افرادهما وهي محسوسة بالذات فهما أيضا
محسوسان بالذات فالكلّي حينئذ يكون محسوسا بالذات لان المعدوم لا يكون محسوسا
بالضرورة وغير الطبيعة لا وجود لها حقيقة وانما الوجود للطبيعة فتكون هي المحسوس حقيقة
وما كانت افراده محسوسة بالعرض كالجسم وسائر اعراضه فان المحسوس في الجسم ليس الا
اللون ولواحقه والجسم محسوس بالواسطة الكلّي حينئذ لا يكون محسوسا الا بالعرض
والمراد بالمحسوس بالذات مالا يكون بواسطة الغير أصلا سواء كان واسطة في الثبوت أو في
العرض كالضوء أو يكون بواسطة غير واسطة في العروض كاللون والمحسوس بالعرض
ما يكون بواسطة الغير واسطة في العرض كالجسم فان المحسوس حقيقة انما هو اللون
والجسم محسوس بالعرض فقوله واليه أي الى عدمية التعيين بشير قول بعض العارفين
بالله تعالى ما رأيت شيئا من الممكنات الا رأيت الله فيه لان الممكنات المتعينات لما كانت
تعيناتها عدمية تابعة للاعتبار المرئي فيها لا يكون الا المتعين الحقيقي الذي ليس تعينه باعتبار
المعتبر بل جميع التعينات ظلال لتعينه الحقيقي ثم اذا اعتبرت التعينات في الممكنات تكون
أيضا مرثيات بهذا الاعتبار والافني الحقيقة ليس الا هو وقد قالوا ان الممكنات لا وجود لها
أصلا وليس الموجود الا الله وهو الوجود البحت وانما وجود الممكنات ظلال وجود الواجب
فهى في ذاتها فانية لابقاء لها الابه تعالى فلم تشم رائحة الوجود حقيقة وشرح مثل
هذا الكلام في علم التصوف وكتب الصوفية مشهونة به والعقول المتوسطة كعقولنا
لا تصل اليه الا بفضل الله ومنه وهذا هو المراد من قولهم طور وراء طور العقل لانه
لا يدركه العقل أصلا لان المعرفة لا تخرج عن حد الادراك والمدرك ليس الا العقل
فكيف يكون طورا وراء طور العقل فافهم واحفظ (وهو) أي وجود الطبيعي مع
محسوسيته في الجملة (الحق) ولا يخفى ان الشئ لا يبصر محسوسا بالذات أو بالعرض
الا بعد اقترانه بعوارض مخصوصة من الابن والوضع ونحوهما فالطبيعة لما اعتبرت مجردة
عنها لا تكون محسوسة بالذات ولا بالعرض فمحسوسية الكلّي الطبيعي بدون اقترانه
بالعوارض غير معقولة فافهم (وذهب شاذلية) أي جماعة في القاموس الشاذلية
بالكسر القليل من الناس (قليلة) صفة كاشفة أو باعتبار تجرده عن القلة (من
المتفلسفين) أي من حكماء الفلاسفة (الى ان الموجود في الخارج هو الهوية) أي

الصورة الشخصية (البسيطة) غير مركبة من ذات الكلي والتشخص بل هي
 تشخص فقط ولا كثرة فهم أصلا (والكليات) أى الذاتيات (منزعة عقلية)
 ينزعها العقل من هذه الهوية لانها موجودة حاصله ان جماعة قليلة من الحكماء قالوا
 ان الموجود فى الخارج هو بية شخصية بسيطة غير مركبة من ذات الكلي والتشخص
 والكليات منزعات من هذه الهويات لان الكلي لو كان موجودا فى الخارج لما صح
 حمله على كثيرين لان الموجود والخارجى متشخص والمتشخص بمنع حمله على كثيرين
 وأيضا الاشخاص متعددة ومتصفة بصفات متضادة مثلا زيدا موجودا وعمرو معدوم
 وزيدا متحرك وعمرو ساكن وغير ذلك فلو كان الكلي موجودا فيها يلزم وجود امر
 واحد فى أمكنة متعددة وهى الاشخاص وانصاف شئ واحد بصفات متضادة
 فى وقت واحد هذا خلف أنت تجيب بان القائلين بوجود الكلي فى ضمن الاشخاص
 لا يقولون بحمله على كثيرين من حيث اقترانه بالتشخص بل الكلي من حيث هو مجول
 على كثيرين وموجود فى ضمن الاشخاص ووجود امر واحد متشخص جزئى فى
 أمكنة متعددة محال والكلي ليس بشخص ولا من حيث التشخص يوجد فى الامكنة
 المتعددة بل هو من حيث نفسه موجود فى الاشخاص ولا بأس به وكذا انصاف الجزئى
 بصفات متضادة محال لا انصاف الكلي الذى يوجد فى الافراد ويتصف باعتبار كل فرد
 بصفة كمالا يخفى والاستاذ المحقق قدس سره رضى بهذا المذهب الشريفة القليلة
 وبسط البيان فى ابيانه 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 ببيانه انه (اذا كان
 زيدا 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 والعدم كيف يتصور منه (أى من زيد) انزع صورته متغيرة (فلا بد
 له) أى لصاحب هذا المذهب (من القول) أى من ان يقول (بان البسيط
 الحقيقى) الذى لا كثرة فيه أصلا (فى مرتبة تقومه وتخصصه صورته متغيرتين
 متطابقتين له) أى البسيط (وهو) أى هذا القول (قول بالتنافيين) لان
 البساطة تنافيه فعلى تقدير انزع الصورتين يصير مركبا يلزم اجتماع البساطة والتركيب

في شئ واحد وهذا اجتماع المتناهيين تلخيصه التزييف بان القول بوجود الهووية البسيطة
 وانتزاع الكليات عنها باطل لاستلزامه اجتماع المتناهيين بيانه ان البسيط اذ لو حظ من
 حيث هو هو مع قطع النظر عن مشار كانه ومبايناته حتى قطع النظر عن الوجود والعدم
 أيضا لا يتصور وانتزاع صور متغايرة عنه مثل الحيوان والناطق لان الضرورة شاهدة
 على ان انتزاع الكثرة يقتضى الكثرة في نفس ذاته فاذا قيل ان الكليات منزعة من هذا
 البسيط فلا بد من القول بان للبسيط الحقيقي في مرتبة تقومه صورتين متغايرتين
 موافقتين لهذا البسيط وفي نفسه كثرة ليصح انتزاع الكليات منه والقول بالكثرة يناهى
 البساطة لانها لا كثرة فيها الاصل والقول بان انتزاع الكليات مستلزم للكثرة التي تنافي
 البساطة فكيف تنزع الكليات منه والاي يلزم اجتماع المتناهيين وهو باطل في استلزامه
 أيضا يكون باطلا فبطل مذهب الشريعة القليلة ورد عليه النقض بالواجب تعالى بانه
 بسيط وتنزع عنه الصفات الكثيرة فافهم (وهذا) أى الاختلاف الذى مرآ نفا
 (في وجود المخلوطة) بالعوارض (و) جود (المطلقة) عن العوارض (واما المجردة)
 التي مع عدم العوارض (فلم يذهب أحد) من الحكماء (الى وجوده) أى وجود
 تلك المجردة وتذ كبر الضمير باعتبار التعبير عنه بالكلية (في الخارج) اذ لو وجد
 في الخارج لكان مختلطا 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 شئ منها له اذ مالا يكون معرضا يستحيل ان يكون قابلا لثي وكل قابل موجود
 بالضرورة فالانسان المجرد موجود و رده هذا الاستدلال بان الماهية من حيث
 هي هي قابلة للتقابلات لالماهية المجردة ولو كانت موجودة لكانت مكثفة بها فصارت
 مخلوطة ولم تبق مجردة (وهي) أى المجردة (المثل الا فلاتونية) أى المثل التي
 تنسب الى افلاطون لانه قال بوجود المثل (وهذا) المثل انما هو الماهية المجردة
 (وهذا) أى وجود المجردة (مما يشنع به) أى يطعن (عليه) أى على افلاطون
 يعنى بسبب كونه قائلا بوجود المثل التي هي الماهية المجردة طعن على افلاطون بانه كان
 من مقتضى الحكماء وقع منه هذا القول الذى فساد بين غير محققى على آحاد الناس
 لا يذهب عليه ان المثل تطلق على معان كثيرة ففى بحث الماهية تطلق على الطبائع
 الازلية الابدية المتميزة عن جميع افرادها وفى 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 العلمية القائمة بنفسها فصار قول افلاطون من قبيل
المتشابهات لا يعلم براده الا الله فليس مورد الطعن بالاحتمال لاسيما اذا وجد الاحتمال في
كلام مقتدى الحكماء اساطين الحكمة بجمل على المحمل الصحيح كما هو شأنه وقد يقال
ان المجرد يطلق على معنيين الاول الماهية المجردة عن جميع العوارض الذهنية والخارجية
وكلهم متفقون على انها ليست بوجوده والثاني الماهية المجردة عن بعض العوارض
فلا بأس بوجودها بهذا المعنى ولعل مراد افلاطون بوجودها وجودها بهذا المعنى
انت تعلم ان هذا التوجيه خلاف المشهور وان لم ينكر أحد وجود الماهية المجردة بهذا
المعنى ولو كان كذلك لما كان محل التشنيع (وهل توجد) أي المجردة (في الذهن
قبيل 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 ظرف الحسائط والتعريف بخلاف الخارج (وهو) أي وجودها في الذهن
(الحق) فانه (لاحجر) أي لا يمنع (في التصورات) حاصله ان وجود الماهية
المجردة في الذهن حق لانه لا يمنع لتصور العقل فهو يتصور وكل شيء حتى يتصوره
فلا يمنع للعقل من ان يتصور المجردة عن جميع العوارض مطلقا بان يلاحظها معرفة عنها
وان كانت متصفة في نفس الامر بواحد منها ألا ترى ان العقل يحكم ان المجردة وجودها
محال في الخارج فمال يتصورها كيف يحكم عليها قال في الحاشية هل توجد المجردة في
الذهن قبيل 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 قبل ان الوجود الذهني ليس من عوارضها
وثابت لها في نفس الامر من دون ان يعتبرها العقل متصفة به والا فكأن ترى فتأمل فانه دقيق
﴿ فصل ﴾ (معرفة الشيء ما يحتمل عليه) أي على الشيء (تصورا) أي تحصيل
لا فائدة التصور التحصيلي وهو يحصل بصورة غير حاصله كما في التعريف الحقيقي (أو تفسيراً)
أي لا فائدة التصور التفسيري وهو الالتفات الى الصور الحاصلة في الذهن ثانيا كما في التعريف

اللفظي . فان قلت ان التعريف يكون فيه تصور محض والخجل يقتضى التصديق فكيف عرف المصنف رحمه الله تعالى المعرف بما يحمل على الشيء . قلت ايراد الخجل لكشف تعريف المعرف لان الخجل مقصود فيه بالذات وانما المقصود فيه التصور المحض والخجل ليس بمقصود فيه فإيراد الخجل بهذا النهج لا يضره (والثاني) أى التصور التفسيري التعريف (اللفظي) كما يقال في تعريف الغضنفر الاسد (والاول) أى التصور التحصيلي التعريف (الحقيقي) كما يقال في تعريف الانسان الحيوان اثنان (وفيه) أى في الحقيقي (تحصيل صورة) سواء كان بالكنهه أو بالوجه (غير حاصله) نخرج بما علم ضمنا (فان علم وجودها) أى وجود الصورة في الخارج فان الوجود المعتبر في الحقيقي المقابل للاسمى هو الوجود العيني (فهو) أى التعريف (بحسب الحقيقة والاول) أى 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 ماهو التحقيق من ان حصول الاشياء انما هو بانفسها في الذهن وبأعيانها بالاشباحها 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 أشرتنا اليه في صدر الرسالة وان كنت في ريب فأرجع الى موضع تحقيقه من كتب السلف انتهى قوله وجود الصورة الخ جواب سؤال مقدر تقرير 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 ماهو التحقيق من ان حصول الاشياء بانفسها 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 القول بوجودها فيه اما بناء على حمل الصورة على ذى الصورة أو على ماهو التحقيق من اتحاد العلم والمعلوم بالذات وتغايرهما بالاعتبار والا فالوجود فيه انما هو ذوالصورة لاهي 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 بانفسها وذلك عجيب لان المعلوم في مسألة الاتحاد انما هو الصورة الذهنية فانها من حيث هي

مع- لموم ومن حيث القيام علم لا الحقيقة الخارجية كما يدل عليه كتب السلف وفي مسألة
 حصول الاشياء تكون الصورة الذهنية عين الحقيقة الخارجية فاین هذا من ذلك
 فالقول بانحداد المسألين 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 تطلق 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 في 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 فالتعجب أعجب فافهم وتلخيص المقام
 ان التعريف على قسمين الاول حقيقي وهو ما فيه تخصيص صورة غير حاصلية والثاني
 لفظي وهو ما لا يكون فيه تخصيص صورة بل يكون فيه التفات الى الصورة الحاصلة في
 الذهن ثانيا كما في تعريف الغضنفر بالاسد فان صورة الاسد كانت حاصلة لنا لکن اذا
 أو رد في تعريف الغضنفر يلتفت اليه ثانيا والحقيقي على قسمين تعريف بحسب الحقيقة
 ان كان تخصيص صورة غير حاصلية علم وجودها في الخارج كالحيوان الناطق في تعريف
 الانسان وهو قد يكون بالكنه وقد يكون بالوجه وتعرف بحسب الاسم ان كان تخصيص
 صورة غير حاصلية لم يعلم وجودها في الخارج سواء وجدت فيه أو لم توجد كتعريف العنقاء
 بالطائر المخصوص الذي عدم وجوده بدعاء نبي من الانبياء وهو أيضا عدم ان يكون
 بالكنه أو بالوجه فكل واحد منهما ما يكون حدها ورسمها ناقصا فترتقى 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 بهذا الوجود يكون من الحقيقة
 (ولا بد ان يكون المعرف) بالـكسر (أجلى) من المعرف بالفتح لانه لو تساوى بالم
 تحصل افادة أحدهما بالاخر كما يشهد به الوجدان (فلا يصح) أي التعريف
 (بالمساوي معرفته) أي 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 المتضايين بالآخر نحو تعريف الابن له الابن وتعريف
 الابن من له الاب فانه ما يعقلان معا ولا يمكن تعقل أحدهما بدون الآخر (ولا) يصح
 التعريف (بالاخذ في) أي بما هو خفي غير ظاهر مثل ظهور المعرفة كما يقال النار
 اسطقس فالنار أظهر من الاسطقس والتعريف انما يكون للكشف وبراءة الاخذ في منافي
 للكشف فلا يورد في التعريف (ولا) بد (ان يكون مساويا) للمعرف . فان قلت
 قد سبق ان المعرفة لا بد ان يكون أجلى من المعرفة وهذا يدل على كونه مساويا له فيلزم
 المنافاة 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 المنافاة (فيجب الاطراد
 والانعكاس) يعني اذا شرط التساوي بين المعرفة والمعرفة فيجب كون التعريف مطردا
 ومنعكسا أي مانعا وجامعا فاعني الاطراد متى صدق المعرفة صدق المعرفة بالفتح
 فيلازمه المنع ولهذا يفسر الاطراد بالمنع ومعنى الانعكاس متى اتتني المعرفة اتتني المعرفة
 بالفتح وبلازمه الجمع ولهذا يفسر به (فلا يصح) التعريف (بالاعم) من
 المعرفة (ولا الاخص) منه لشرط التساوي فيه وفقده فهمها والمقصود من التعريف
 التمييز والكشف والاعم لا يفيد التمييز لان تصور رة لا يستلزم تصور الخاص والايخص أقل
 وجودا من الاعم فكان أخفى منه فكيف يصلح لتعريف الشيء وكشفه ولا حاجة الى
 اخراج التعريف بالمباين لغير وجه عن تعريف المعرفة فان المعتبر فيه الخجل على المعرفة
 كما عرفت والمباين لا يكون محمولا أو يقال ان الاعم والايخص مع قرينهما الى الشيء بالنسبة
 الى المباين لما لم يصلح لتعريفه فالمباين بالطريق الاولى لا يكون صالحا (والتعريف
 بالمثال تعريف بالمشابهة المختصة) هذا جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان كثيرا
 ما يعرف الشيء بالمثال وهو قد يكون أخص كقول النحويين الاسم كثر بدو الفعل كضرب
 وقد يكون مباينا كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة وتعرف الرجل الشجاع
 بالاسد فكيف يصح تعريف المعرفة بما يحمل لان المباين غير محمول مع انه قد يكون
 معرفة فكيف يصح قوله ولا يصح بالايخص لان المثال قد يكون أخص ويكون التعريف به
 كما عرفت نحرر الجواب ان التعريف بالمثال ليس تعريفا بالمباين والايخص اذ ليس المراد
 منه التعريف بنفس المثال بل المراد تعريف ذلك الشيء بمخاصة مختصة له باعتبار المقايسة
 وهي المشابهة المختصة بالمثال فصارت تعريفا بالخاصة وهو رسم ومحمول عليه ومساولة في

الصديق لأخص ولا مابين والاستاذ المحقق قدس سره بين السؤال بالمباين فقط والاولى
 ما بينت لما عرفت ولعله ترك الاخص لظهوره . فان قلت الوصف الذي بالمشابهة
 بين المثال والممثل مشترك بينهما الاختصاص له لاحدهما والمشابهة من الطرفين فكيف
 يكون التعريف بهاتمرىفا بالخاصة . قلت مشابهته لذلك غير مشابهته ذلك بهذا فيكون
 التعريف بهاتمرىفا بهذا الاعتبار واعترض عليه قدوة العرفاء وعدة العلماء
 صاحب المقامات السنية والمراتب العلية جدى أحمد عبد الحق قدس الله سره وأفاض علينا
 بركانه وفيوضه بانه لا يخفى عليك ان المشابهة هي المشاركة في وصف فحينئذ لا يخلو اما ان
 يكون المثال مساويا للممثل أو أعم أو أخص أو مباينا فعملى الثلاثة الاخيرة فالوصف اما
 مساويا للمثال أو أعم أو أخص واما ما كان محتمل ان يكون مساويا للممثل أو أعم منه أو أخص
 ولا شك انه على الاخير بن لا ينتج المطلوب وادعاء المساواة في حيز الخفاء كما لا يخفى على
 المتأمل فالاولى ان يقال التعريف بالمثال ليس تعريفا حقيقة بل يطلق عليه مسامحة
 فتفكر انتهى كلامه وقال البعض ان في التعريف بالمثال قد يكون مجرد الالتفات
 والاحضار فحينئذ صار تعريفا لفظيا فالقول بكونه من الرسوم على الاطلاق غير صحيح الا
 ان يقال التعريف اللفظي لا يجوز بالاخص ايضا فافهم (والحق جوازه) أى جواز
 التعريف (بالاعم) لان الاعم ايضا بمنزلة الشي عن بعض ما عداه ولم يتعرض للاخص
 مع ان الامتياز ايضا يحصل به لان الاخص لا يكون مرآة لملاحظته الامن حيث انحاده
 بالاعم والاخص فرد من الاعم وهو شامل له دون العكس فيمكن ان يلتفت بالاعم الى
 الاخص دون العكس ولا يخفى عليك ان التصور يحصل منه ما واما التمييز التام لا
 يحصل الا بالمساوى . فان قلت هذا ينافي لما مر من شرط المساواة في التعريف اذا الاعم
 ليس مساويا في الصديق للاخص فان تنفى شرط التعريف واذا فالت شروطا للمشروط
 فكيف يصح التعريف بالاعم . قلت ان المتأخر بن شرطوا المساواة في التعريف
 ولم يجوزوه بالاعم واختار المصنف أولا مذهب المتأخر بن ورجع عنه في التجوز
 الى مذهب القدماء نظر الى انه يكفي للتعريف امتياز المعرف عن بعض أعيانه والاعم
 مفيد لهذا الامتياز والمساواة اشترطت للمعرف التام الذى هو مميز المعرف عن جميع
 ما عداه والمتأخر بن لما نظروا الى ان الاعم لا يفيد هذا الامتياز التام لم يعدوه ولم يجوزوا
 التعريف به وشرطوا التساوى وأنت تعلم ان هذا الشرط يخرج التعريف بالفصل البعيد
 فافهم (وهو) أى التعريف (حدد) ان كان (المميز) المذكور في التعريف

(ذاتيا) من الذاتيات كتعريف الانسان بالناطق (والا) أى وان لم يكن المميز
المذكور ذاتيا له بل من العوارض (فهو) أى فهذا التعريف (رسم) كتعريف
الانسان بالضحك (تام) أى فالمعرف تام سواء كان حيدا أو رسما (ان اشتمل)
أى المعرف (على الجنس القريب) كتعريف الانسان بالحيوان الناطق وبالحيوان
الضحك فالاول حيد 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 حيدا كتعريف الانسان بالجسم الناطق أو بالناطق
فقط أو رسما ناقصا كتعريف الانسان بالجسم الماشي أو بالجسم الضاحك أو بماش
فقط (فالحد التام ما اشتمل على الجنس والفصل القريبين) كالحيوان الناطق
(وهو) أى الحد (الموصول الى الكنه) أى يحصل به كنهه المحدود لان حقيقته
ليست الا هو فمناط 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 حيدا أو رسما وان لم يكن كذلك فهو ناقص سواء كان
مشتملا على المميز فقط كتعريف الانسان بالناطق أو الضاحك أو مع الجنس البعيد أو
مع العرض العام فكلاهما 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 وحيدا أو يقال انه داخل فى الرسم الناقص فافهم (ويستحسن تقديم
الجنس) هذا بيان الترتيب فى التعريف بالجنس والفصل فاستحسن فيه تقديم الجنس
على الفصل بان يقال الانسان حيوان ناطق لابان يقال ناطق حيوان وان كان هذا أيضا
مفيدا بالكنه وجه الاستحسان ان الجنس أعم والاعم أظهر عند العقل من الخاص
والفصل خاص مخصص للاعم وتقديم الاظهر أحسن والتميز بعد الابهام الذواطوع
للفنس ويسهل الانتقال منه الى ما ينتقل اليه وما قاله البعض من وجوب التقديم فى
الحد التام زعم منه ان الجنس يحصل بالجزء الصورى والفصل جزء صورى فلو آخر
لم يبق حيدا تاما ليس بشئ اذ ليس للحد التام جزء خارج عن الجنس والفصل سواء كان
مقدما أو مؤخرا وليس للترتيب دخل فى الحدية ليلزم من انتقائه عدم بقائه (ويجب)
فى الحد التام (تقييد أحدهما) أى الجنس والفصل (بالآخر) بان يقيد الجنس
بافصل ويحصل منهما صورة واحدة مطابقة للحدود ضرورية ان الانتقال التام 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 يشئ منها فكيف يقبل الزيادة والنقصان . فان قلت ان تعريف الانسان بالحيوان الناطق حد تام وكذا تعريفه بجسم نام حساس متحرك بالارادة ومدرك للكلية 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 بمرتبتين وفصلان أو يذكر فصل 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 حداله لان البسيط لا يكون له جزء والتحديد انما يكون بالاجزاء فالبسيط لا يحد (وقد يحد) هذا بيان ان البسيط وان لم يكن له حد فى نفسه لكن يجوز ان يدخل فى حد الاخر 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 فى تحديد الانسان وفى بعض الصور لا يحد به أيضا كما لا يحد كالواجب فانه لا يحد اكونه بسيطا ولا يحد به لعدم دخوله فى تحديد الغير اذ لا يتركب منه شئ (والمركب يحد) لتحقق مناط التحديد وهو الاجزاء فيه وتركبه منها (ويحد به) أيضا كالنوع المتوسط وهو الجسم النامي فانه يحد لتركبه من الاجزاء ويحد به الغير أيضا وهو الحيوان لتركبه منه (وقد لا يحد به) أى قد يكون المركب بحيث لا يدخل فى تحديد الغير لعدم تركب الغير منه كالنوع السافل لانه مركب فى نفسه وليس الغير مركبا منه فالمركب محدود والبسيط ليس كذلك وفى المحدودية سواء واما الرسم فكل ما يكون له خاصية لازمة بيته ويكون كسبيا يكون مرسوما والا فلا (والتحديد الحقيقى) بحيث يعرف كنه الاشياء الموجودة ولا يمتنى ريب فى ان هذا كنهه (فى الواقع عسير) مشكل اشكالا تاما لا يقدر عليه البشر ولا يعلمه كما حققه الاخاق القوي والقدراؤ من أفاض هو عليه وهو صاحب القوة القدسية والقلب المنور لان الحقيقة لا تعرف الا بالجنس الواقعى والفصل الواقعى وعرفاتهم بحيث لا يمتنى ريب واشتباه معتذر (فان الجنس مشتبه بالعرض العام) لان كليهما عدم شامل له (والفصل مشتبه بالخاصة) لان كليهما خاص مختص بميز الشئ (والفرق)

يكون أحدهما ذاتيا والآخر خارجا بحيث يتميز الذاتي عن غيره (من الغوامض) محتاج
 الى الدقة والغموض التام ونحن لانعرف الاشياء الا بالخواص واللوازم ولا نعرفها بالفصول
 لاننا نعلم قطعا ان ما حصل لنا من الامور التي نشاهد بها تلك الاشياء كنه لها فالتعذر
 هو الاطلاع على الكنه ولا يجوز حصول الاشياء في نفس الامر مع عدم الاطلاع عليه
 واما المفهومات اللغوية والاصطلاحية فامرهما أسهل لان اللفظ اذا وضع في اللغة أو
 الاصطلاح لمفهوم مركب فما وجد فيه ذلك كان ذاتيا له وما ليس كذلك كان خارجا
 عنه فتحدد تلك المفهومات من حيث انها مفهومات ووضع اللفظ بازائها في اللغة أو
 الاصطلاح في غاية السهولة (نمهننا) أي في مقام التعريف (مباحث) أي
 تفتيشات الاول (منها ان الجنس وان كان مبهما) أي معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى
 أشياء كثيرة (لكن الذهن يخلق له) أي للجنس (من حيث التعقل) أي من
 حيث التعقل وحصوله في العقل (وجودا منفردا) مفعول يخلق (ويضيف) أي
 ينسب (الذهن اليه) أي الى الجنس (زيادة) كالفصل (لاعلى انه) أي
 الزيادة وتذكير الضمير على تقدير المضاف (معنى خارج) عن الجنس (لاحق به)
 أي بالجنس (بل قيده) أي الذهن الجنس بهذا المعنى (لاجل تخصيصه) أي
 تخصيص الجنس وتعيينه (بان يجعله) معينا بهذا المعنى ومحصلا به (متضمنا)
 ذلك المعنى (فيه) أي في الجنس داخل فيه بحيث لا يكون الجنس باضافة هذا المعنى
 شيئا آخر بل يبقى جنسا (فاذا صار) الجنس (محصلا) بهذا المعنى موجودا (لم
 يكن الجنس شيئا آخر فان التخصيص ليس بغيره) أي ليس التخصيص بغير الجنس (بل
 يحققه) ويجعل الجنس محققا معينا (فاذا نظرت الى الحد) أي الى المعرف المركب
 من الذاتيات كالحیوان الناطق مثلا (وجدته) أي وجدت ذلك المعرف (مؤلفا)
 أي مركبا (من معاني عدة) أي متعددة كالحیوان والناطق (كل منها) أي
 من تلك المعاني (كالدر المنثور) أي غير المنظوم في سلك واحد بحيث يكون كل من
 هذه المعاني غير الآخر (بنحو من الاعتبار) أي باعتبار ان الجنس غير محصل في
 الذهن (فهناك) أي في الحد المؤلف من المعاني (كثرة بالفعل) فيكون كل
 منهما غير الآخر بهذا الاعتبار (لا يحمل أحدهما) أي أحد الجزئين في الحد (على
 الجزء الآخر) فيه بحيث لا يكون الحيوان محمولا على الناطق ولا بالعكس (ولا يحمل
 على المجموع) المركب منهما باعدم اتحادهما بهذا الاعتبار معه (وليس معنى الحد

بهذا الاعتبار) أى اعتبار الكثرة (معنى المحدود المعقول) من معنى طبيعة واحدة (لكن اذ 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 موصولا (الى الصورة الوجدانية التى للحدود كاسبالها) أى لهذه الصورة الوجدانية (مثلا الحيوان الناطق فى تحديده الانسان) الذى قد 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 (كأن العقد الخلى) أى ما يفيد صحة السكوت (مثل زيد قائم يفيد) أى ذلك الخلى (الصورة الاتحادية التى للموضوع مع المحمول فى الخارج) هذا نظير المطلوب فى حق ان الصورة الوجدانية فى العقد الخلى كما لا تحصل من الموضوع والمحمول بدون اعتبار الحكم واتحاد أحدهما مع الآخر فى الخارج كذلك الصورة الوجدانية للمحدود من الحيوان الناطق لا تحصل بدون اعتبار التوصيف على النحو المذكور (الان هناك) أى فى العقد الخلى (تركيبا خبريا) ليس أحدهما مقيدا للآخر بل محمول عليه (ففيه) أى فى تركيب خبرى (حكم ثبوت المحمول) للموضوع أو سلبه عنه (وههنا) أى فى الحد (تركيب تقييدى) ليس أحدهما محمولا على الآخر بل يقيدله (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 انواع المركبة منه ولا يمكن تخصيصه وتحققه حقيقة بدون ما فان التحقق والوجود لا يكونا بدون التعيين ولما كان حصوله ورفع ايهامه به ما كان تحقق الجنس فى الذهن أيضا به ما ولكن التصور لما تعلق بكل شئ تعلق بالجنس المنفرد أيضا فثبت ذلك فى الذهن وجوده منفرد من حيث التعقل لامن حيث التحصل لانه لا تحصل له فى الذهن ولا فى الخارج بدون افتراض الفصول فالذهن يخلق له من حيث التعقل وجودا منفردا ثم يضيف اليه زيادة كالفصل لاعلى ان الزيادة خارجة عن الجنس لاحقة به كالصورة بالنسبة الى المادة والبياض بالنسبة الى الجسم حتى يكون الجنس شيئا فى نفسه والزيادة شئ آخر يضاف اليه كفى الصورة والبياض بل بحيث

يقيد الذهن الجنس بهذه الزيادة لتحصيل الجنس والتعريف به فكان الجنس متضمنا لهذا
 المعنى وهذا المعنى مندمج فيه فبالحفاظ الاندماج والتضمن اذا صار الجنس محصلا لم يكن
 شيئا آخر اذ بهذا التحصيل صار معينا لا مغيرا اذ في مرتبة الاقتران يكون الفصل
 عينه فكيف يغيره فالفرق بين الحد والمحد ودان في مرتبة الحد كثرة بالفعل لتركبه
 من عدة معان وهو الجنس والفصل وكل منهما ما غير الاخر بهذا الاعتبار ضرورة
 ان الجنس له وجود بالفعل والفصل له وجود آخر ولا يجمل أحدهما على الاخر ولا
 على المجموع لان مناط الجمل هو الاتحاد وهما كل واحد منهما ما مغاير للاخر ولا يكون
 الحد بهذا الاعتبار عين المحدود الحاصل في العقل لانه واحد والحد كثير لكان اذا لوحظ
 ان الجنس مبهم لا تحصيل له بذاته ما لم يقيد بالفصل واذا قيد به صار محصلا به ومنجدا
 معه بحيث ينضم وتوصيفه به لاجل التحصيل والتقويم فصار حينئذ شيئا موصلا الى
 الصورة الوحدانية للمحدود ويصير عينه كالحيوان الناطق في تحديد الانسان انه شيء
 واحد هو بعينه الحيوان الذي هو بعينه الناطق لان الحيوان ليس له وجود ونحصل في
 الذهن سوى وجود الناطق ونحصله عنه حينئذ صار امتحدين فيكون مؤدبا الى الصورة
 الوحدانية المعبر عنها بالانسان فخاله كخال العقدة الجملي في زيد قائم في ان هذه القضية كما
 تكون مرآة للحكي 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 العقدة الجملي والتقيدي الا بان العلم في الاول تصديقي وفي الاخر تصوري
 وهناك تركيب خبري يصح السكوت عليه وهما ليس كذلك فلا فرق بين الحد
 والمحدود الا بالاجمال والتفصيل (فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا
 هو الحد الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجالا هو المحدود) وهما
 اشكال وهو ان 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 لا به فكيف يصح قول المصنف رحمه الله تعالى وصف الجنس توصيفا لاجل
 التحصيل والتقويم أي لاجل تحصيله الفصل لانه كان مبهما فاذا انضم اليه الفصل صار
 محصلا لان توصيفه يقتضي 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

فاذا انضم اليه الناطق صار مخصصا لانه صفة وموصوف حقيقته ليلزم المحذور بل
 الجنس متضمن للفصل والفصل متقدم معه ومنه حج فيه . فان قلت ان الفصل خارج
 عن الجنس غير داخل فيه وخاصة له فكيف يصح قول المصنف متضمنا فيه لان التضمن
 لا يكون الا في الجزء . قلت هذا القول على طوور المحققين الزاعمين باتحاد الجنس والفصل
 في مرتبة الاقتران فالفصل كانه مندرج في مرتبة ذات الجنس لاتحاده معه وتخصله به واما
 على طوور غيرهم فيقال المراد بالتضمن هو كون الفصل من الجنس كجزء منه كما ان الجزء
 يحصل به السكل كذلك الفصل ودخل في تحصيل الجنس فصار مشاركا للجزء في الوصف
 المطلق وان كان بين التحصيلين فرق فان التحصيل في الجزء بحسب الذات والوجود وفي
 الفصل بحسب الوجود فقط واستعمال لفظ التضمن على كلا التقديرين لا يخفى لوعن
 التسامح وقد بسط الاستاذ قدس سره في شرحه هذا المقام غاية البسط فان شئت فارجع اليه
 (فاندفع شك الرازي) هذا تفريع على التحقيق المذكور واشارة الى ان هذا التحقيق
 اندفع شك الامام الرازي (وهو ان تعريف الماهية اما بنفسها أو بجميع أجزائها وهو)
 أي جميع الأجزاء (نفسها) أي نفس الماهية (فالتعريف بتحصيل الحاصل) أي
 تحصيل ما هو حاصل قبل التعريف (أو 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 الخارجة العارضة لها (لاتعطيه) أي لا
 تعطى الكنه ولا تنفيده فلا تعرف بها الماهية فبطل التعريف حاصله ان الامام الرازي
 ذهب الى بديهية التصورات كلها بوجهين الاول ما مر في أوائل التصورات من ان
 المطلوب ان كان مشعورا به يلزم تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا به يلزم طلب
 المجهول المطلق وقد مر جوابه فيما سبق فلانعيده والثاني بهذا الشك حاصله ان التصور
 لو كان كسبيا يحصل من المعرفة فالمعرف اما عين المعرفة وتعريفه بنفسه أو بجميع
 أجزائه وجميع الأجزاء نفسه فالتعريف حينئذ يكون دوريا ويلزم تحصيل الحاصل لان
 المعرفة يكون حاصلها 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 حينئذ يكون التعريف بالعوارض الخارجة عن المعرفة بالفتح فلا يحصل به

ذات المعرفة أصلاً فإن العارض لا يفيد كنهه المعروف وان أردت تحصيل وجهه
المعرف فهو ليس بعلم له حقيقة وينسب هذا التعريف إليه أيضاً ويجرى التردد فيه بأنه
أما ان يكون عينه أو تمام اجزائه فيحصل الحاصل أو عارضه فبطل بما مر وكذا الحال
إذا كان التعريف ببعض الاجزاء لانه لا يفيد الماهية أيضاً لانه عبارة عن تمام اجزاء
المعرف (فالاقسام بأسرها باطلة) فبطل التعريف وانتفى الكسب في التصورات
(ومن ههنا) أي من هذا الشك (ذهب الامام) الرازي (الى بدمية التصورات
كلها) وقال ليس شيء من التصورات يكتسب وحاصل الدفع اختيار الشق الثاني وهو
التعريف بجميع الاجزاء ولا نسلم ان جميع الاجزاء عينه بمعنى انه ليس بينه وبين
المجموع تغاير أصلاً بوجه من الوجود حتى بالاعتبار أيضاً بلزم المخدور ان في الاجزاء
تلاحظ الكثرة وفي الماهية لا تلاحظ الكثرة فالمعرف جميع الاجزاء في مرتبة التفصيل
والمعرف هو الهيئة التي هي 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 الحد الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء
اجمالاً وهو المحدود فاندفع شك الرازي . قال في الحاشية ومن ههنا يعلم انه لا فرق
بين علم الشيء بالوجه وبين العلم بوجه الشيء وقد تصدى بعضهم للفرق بينهما فان قصد
الفرق بالذات فالتصدي تصديع والافرق بالاعتبار لا ينكر انتهى وقد وجدت في
أكثر النسخ هذه الحاشية مكتوبة على هذا المقام وليس لها بط بحسب الظاهر مع
الكلام وما وقع في نفسي وان لم يطمئن به قلبي والصواب عندني ان الرازي بين في تعريف
الماهية ثلاث احتمالات نفسها و اجزائها و بالعوارض فالاول اشارة الى العلم بكنهه
والثاني الى العلم بالكنه بقى العلمان علم الشيء بالوجه وعلمه بوجهه فاشار اليهما بقوله أو
بالعوارض ولم يبين بان يكون التعريف بالعوارض من حيث كونها امرأة للملاحظة
كما يكون في علم الشيء بالوجه أو بالعوارض نفسها من غير كونها امرأة للملاحظة كما في
العلم بوجه الشيء فمن ههنا تعلم انه لا فرق بين علم الشيء بالوجه وبين العلم بوجه الشيء في
انه لا يفيد الشيء اذ حقيقة العلم بالوجه وان كان الانتقال فيه الى الشيء لكن ليس علمه
حقيقته بل علم للوجه اذ لو كان فرقاً لبيته وقد تصدى بعضهم للفرق المذكور بينهما كما
تصدي السيد الزاهد أيضاً في حاشيته على الحاشية الجلالية فان قصد الفرق بالذات
فالتصدي غير مفيد وتصديع 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 وجهه 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 وجهه فيه مرة ملاحظة ذلك الشيء وفي العلم بوجهه لا يكون
 مرة بل من حيث انه وجهه من الوجوه فحصل علم الشيء باعتبار وجهه لانا نقول لامعنى
 انه وجهه من وجوهه الا انه ينتقل به الى ذلك الشيء ويلتفت اليه ويعلم به لكونه وجهه
 فهذا هو معنى المرآتية 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 التعرير على حاشية
 مكتوبة على بعض الشروح نقلت عن الشرح الغير المشهور في ربط هذه الحاشية المنهية
 بالكلام بان ما قيل من ان العلم بالوجه لما اعتبر فيه المرآتية فيفيد الشيء أيضا واما العلم
 بوجهه فكلا لفقدان مناط الافادة فيه أعني حديث المرآتية وهذا هو الفرق بينهما كما
 لا يخفى سخافته كما فصله المصنف في منهيته بقوله ومن ههنا يعلم انه لا فرق بين علم الشيء
 بالوجه والعلم بوجه الشيء اذا العوارض كلها سواء كانت المرآتية فيها ملحوظة أم لا لا تفيد
 شيئا أصلا كما عرفت آنفا فالفرق المسطور من المبدأ المنشور **المبحث الثاني** التعريف
 اللفظي وهو **التعريف** الذي يقصد به بيان ما وضع له اللفظ من حيث انه موضوع له
 بلفظ أظهر مرادف كتعريف الغضنفر بالأسد (من المطالب التصورية) لان
 المطالب التصديقية كما زعم البعض فالتعريف اللفظي يحصل به التصور أيضا • فان
 قلت ليس فيه تمصيل صورة غير حاصلة فكيف يكون من المطالب التصورية
 • قلت فيه احضار صورة من بين الصور المختزونة فعدة من التصور على سبيل التسامح
 الا اذا ثبت انه يحصل التصور ثانيا في المذكرة فافهم (فانه) أي التعريف اللفظي
 (جراب ما) أي يقع في جوابه بانه اذا سئل عن شيء بما بأن يقال ما الغضنفر مثلا فيجواب
 بالأسد فكل ما (هو جواب) كلمة ما (فهو) أي فهذا الجواب (تصور) هذا
 دليل لكونه من المطالب التصورية حاصله ان التعريف اللفظي يقع في جواب ما مثلا
 اذا سئل عما الغضنفر يقع في جوابه انه أسد وما يكون لطلب 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 لا يتم التعليل على تقديم مطلب ما

الاسمية على ما عدا ما به مالم يفهم معنى اللفظ لم يمكن التصديق بوجوده ولا طلب حقيقته
 ولا التصديق بالمهاية المركبة لجواز ان يفهم معنى اللفظ بالتعريف اللفظي فلا يقتضى
 تقديم مطلب ما الاسمية وأما اذا كان اللفظي أيضا من مطلب ما فالتعليل تام فإنه حينئذ لا
 يفهم معنى اللفظ الا من مطلب ما فصار مقدا على جميع المطالب وهو المطلوب فيتم
 التعليل ويرد عليه ان التعريف الاسمى مطلب ما الاسمية وبه يفهم معنى اللفظ لا
 بالتعريف اللفظي فإنه بعد تصور معنى اللفظ فلولم يكن اللفظي داخلا في مطلب ما يتم
 التعليل أيضا ولا يجاب بان الاسمى هو اللفظي فإنه هو بناء على علم عدم الفرق بينهما
 ومنشأ هذا السهو انهم قد أطلقوا الحقيقي مقابل اللفظي وقد أطلقوه مقابل الاسمى
 فزعم ان الاسمى هو اللفظي مع ان بينهما بونا بعيد الان اللفظي لا يكون فيه تحصيل صورة
 غير حاصله بل تميز صورة من بين الصور المخزونة والاشارة اليها حتى يلوح ان اللفظ
 بازائها وفي الاسمى يكون تحصيل صورة غير حاصله لكن لم يعلم وجودها فأبن اللفظي
 من الاسمى والجواب عنه باثبات التصور في التعريف اللفظي ثانيا في المدركة وان كان
 معقولا لكن ليس عليه دليل قطعي فافهم (الأثرى اذا قلنا الغضنفر موجود فقال
 المخاطب ما الغضنفر) ولم يفهم المخاطب معناه فيسأل عنه (ففسرناه) أى الغضنفر
 (بالاسد) حينئذ وصل للمخاطب تصور معناه (فليس هناك) أى في هذا التفسير
 (حكم) ليكون تصديقا فيكون تصورا هذا تأييدا لكونه تصورا حاصله ان التعريف
 اللفظي يكون تفسير المعنى اللفظ ويقع جوابا بالسؤال عن معناه عند عدم فهمه واذا فر
 بلفظ مراد يفهم معناه وحصل للمخاطب تصور المعنى بكونه من المطالب التصورية
 وليس فيه حكم على شئ ليكون من المطالب التصديقية (نعم بيان موضوعية اللفظ في
 جواب هل هذا اللفظ موضوع لمعنى بحث لفظي بقصد اثباته بالدليل في علم اللغة)
 هذا جواب دخل مقدر تقرير الدخول ان اللفظي كما يكون فيه تفسير اللفظ كذلك
 يكون فيه تبيين ان هذا اللفظ مثلا لفظ الغضنفر موضوع لمعنى وضع له لفظ الاسد
 فيقع في جواب هل هذا اللفظ موضوع لمعنى فقيل انه موضوع للاسد فوجد فيه الحكم
 بانه موضوع فصار تصديقا نحرر الجواب ان بيان موضوعية اللفظ من المباحث
 اللغوية التي يقصد اثباتها بالدليل في علم اللغة وليس له تعلق بالمنطق والكلام ههنا فيما
 يكون من المباحث المنطقية ففهم موضوعية اللفظ لا يضر كونه من المطالب التصورية
 في المنطق ولو كان من المطالب التصديقية يضره وليس كذلك (فمن قال انه) أى

التعريف اللفظي (من المطالب التصديقية) يفهم منه موضوعية اللفظ للمعنى (لم يفرق) هذا القائل (بينه) أي بين التعريف اللفظي (وبين البحث اللفظي لغوي) حاصله ان التعريف اللفظي دائر بين التصور والتصديق بموضوعية اللفظ للمعنى فباعتبار التصور يكون من العلوم العقلية وباعتبار التصديق يكون من البحث لغوي لامن العلم التصديقي فن قال انه من التصديق اشبه عليه التعريف اللفظي بالبحث لغوي ولم يفرق بينهما ما بان اللفظي تكون فيه افادة المعنى وافادة دفع تردد المخاطب في ان هذا المعنى المعلوم هل بوضع هذا اللفظ له وهو بحث لغوي بقصد اثباته بالدليل وليس بهذا الوجه تعريف اللفظيا . فان قلت مقصود هذا القائل ان ما آل التعريف اللفظي ومرجعه التصديق لانه ينكر كونه من التصور ومن مطلب ما . قلت في البحث لغوي التصديق مقصود وليس مقصود في التعريف اللفظي وحصول التصديق مع التعريف اللفظي وفهمه فيه لا يوجب ان يكون مرجعاه ولا يرجع جميع أقسام 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 الحبيبية تعليلية لا تقييدية والتصديق الحاصل فيه لا يتعلق بالغرض بالذات بل هو ضمنى فافهم * المبحث الثالث مثل المثل * بفتح الميم والثاء المثلثة بمعنى الحال (المعرف) بالكسر (كمثل) أي كحال (نقاش ينقش شبعاً) أي صورة في اللوح (فالتعريف الحقيقي تصويري بحت) ليس فيه شيء آخر سوى التصوير (لا حكم فيه) أي في هذا التصور أصلاً حاصله ان حال من يأتي بالتعريف كحال النقاش في انه كما ينقش النقاش شبعاً في اللوح ويكون هذا الشبح مرآة للالتفات الى ذي الشبح كذلك من يأتي بالتعريف ينقش في لذهن صورة المعرف بالكسر وتكون هذه الصورة مرآة للمعرف بالفتح أي لحصوله في الذهن عند القراء وللالتفات اليه عند المتأخرين ففي النقش ليس الا التصور والبحث كذلك في التعريف أيضاً يكون الا التصور والبحث وليس فيه حكم ولا فرق بينهما الا ان من يأتي بالتعريف ينقش في الذهن صورة معقولة والنقاش ينقش في اللوح صورة محسوسة هذا اذا اراد بالمعرف من يأتي بالتعريف لا المعنى الاصطلاحى المنطقي واما على تقدير معنى الاصطلاحى فالتشبيه باعتبار ان النقش كما يعرف به ذو الشبح كذلك المعرف بالكسر يعرف به المعرف بان يحصل به صورته أو يلتفت اليه وليس فيه شيء آخر سوى هذا التصور والالتفات فلا حكم فيه والا لكان تصديقا

لانصوير افاذا قلنا الانسان حيوان ناطق لا يقصد به الحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا
 بل اردنا ان يتوجه الذهن الى الانسان الذي يعلم بوجه من الوجوه ليكون تصويروه على
 وجه اتم واكمل (فلا يتوجه عليه) أى على المعرف (شئ من المنوع) أى من المنع
 والنقض والمعارضة هذا تفرع على عدم الحكم فيه حاصله أنه اذا لم يكن في التعريف
 حكم ولا يكون الا التصوير بالبحث فلا يجوز ان يمنع أو ينقض أو يعارض بشئ اذ 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 الحداد في صورة النجد بل لم يتوجه عليه شئ فلا يصح ان يقال ان الانسان
 لانسلم ان يكون حيوانا ناطقا فانه بمنزلة ان يقال للكاتب انسلم كتابك (نعم هناك
 أحكام ضمنية) هذا جواب سؤال مقدر تقرر السؤال انه اذا لم يكن في التعريف حكم
 أصلا ولا يتوجه عليه المنوع فلا يصح المنع على كون التعريف مطردا ومنعكسا وكونه
 حدا وغير ذلك مع انهم يجوزون منع هذه الاحكام تحريرا للجواب ان التعريف وان لم
 يكن فيه أحكام صراحة لكن فيه أحكام ضمنية تفهم منه من جهة ان من يأتي بالتعريف
 فقد يقصد التعريف الكامل منه بحيث يحصل تمييز المعرف عن غيره تميزا تاما كاملا
 بتمام الذاتيات بحيث يدخل فيه جميع افراده ويخرج منه غيرها فكانه يدعى ان هذا
 التعريف حدا تام جامع مانع ففى التعريف توجد أحكام ضمنية مثل (دعوى الحدية
 والمفهومية والاطراد والانعكاس الى غير ذلك) مثل دعوى الاوضحية وغيرها
 (فيجوز منع تلك الاحكام) الضمنية المفهومية من التعريف لا منع التعريف نفسه لانه
 ليس فيه حكم أصلا ليتوجه المنع اذ المنع طلب الدليل على حكم فيقال لانسلم ان الحيوان
 الناطق يكون حدا للانسان وكذا يتوجه النقض ببيان الاختلال والمعارضة بتعريف
 آخر لا يتوجه الاعلى الحد الحقيقي فان التعاند انما يتحقق فيه اذلا يكون لشيء واحد
 حقيقتان لانه من الممتنعات (لكن العلماء اجمعوا على ان منع التعريفات لا يجوز)
 هذا سؤال تقرر به ان الدعوى الضمنية المفهومية فى التعريفات يقتضى جواز منع
 التعريفات باعتبار هذه الدعوى 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 الدعوى الضمنية المفهومية فيها جواز المنع عليها بمنزلة شريعة نسخت ورفعت
 عن البشر قبل وقوع العمل بها كما يجاب بخمسين صلاة على الاممة فى ليلة المعراج ثم

نسخت باستدعاء النبي صلى الله عليه وسلم عشو رة موسى صلى الله عليه وسلم شفقة على
 الامة المرحومة كما جاء في الحديث فكان ايجاب خمسين صلاة بحسب الظاهر لمصلحة
 وقبل العمل بها نسخت لاجل مصلحة أخرى وليس هذا تناقضا كذلك العلماء وان
 اجمعوا على عدم جواز المنع عليها مطلقا بحسب الظاهر لكنهم بعد الفكر لما وجدوا فيها
 احكاما ضمنية جوزوا المنع عليهما من جهة هذه الاحكام فالتجويز وعدم التجويز من
 جهتين فلا تناقض بين القولين والذي ظهر لي في توجيه التشبيه بالنسخ انه اذا كان حال
 ظاهر التعريف كحال نقش النقاش فكما انه ليس المقصود فيه الانتقال الى ذى الشبح
 المنقوش لا غير كذلك ظاهر التعريف لا يقتضى الانتقال الى المعرف وتخصيئه في
 الذهن والتفاته اليه لا لشيء آخر من الدعاوى بخروج المنع عنها فيجوز المنع بحسب الدعاوى
 كسبعة نسخت قبل العمل بها باعتبار عدم الحمل عليها بحسب الظاهر كما وجبت خمسون
 صلاة باعتبار ما أعطى الله في الاقوياء من القوة الكاملة على العبادات الشاقة ثم نسخت
 اذ أظهر الرسول ضعف الامة وعدم امثال الضعفاء بالاداء والمحافظة عليها نظرا الى حال
 اكثر الناس وشفقة عليه فنسخت الخمسون صلاة وبقيت الخمس فكذا العلماء لما تفكروا
 في التعريف وجدوا فيه الدعاوى فكما وجبوا جواز المنع عليها ثم اجمعوا بحسب النظر الى
 ظاهر حاله على عدم التجويز لان ظاهره ليس الا التصوير بالبعث وليس مشتملا على
 الدعوى أصلا لئلا يتحمل المنع واما الاشتغال بتعريف الشيء بالذاتيات أو العرضيات فلا
 يسع فيه الشخص الاخران يمنع صدقها على الشيء مالم يدعي انه صادق عليه أو انه جنس
 أو فصل له واما اذا كان المقصود بإيراد الذاتيات التصوير بالبعث بان ينقل بخصوصها في
 الذهن الى حصول المعرف أو التفاته اليه فلا مساع للمنع فافهم قال في الحاشية قال
 المحقق الدواني في الحواشي الجديدة للتجريد ان جميع الاحكام الواردة على التعاريف
 محتاجة الى الاثبات فيمكن في جوارها المنع كما صرح به القوم وصاحب الآداب الباقية
 لمالم يقف على ذلك فقال ما قال انتهى قال صاحب الآداب الباقية المنع لمالم يكن
 له اختصاص بواحدة من تلك الدعاوى صارت كلها قابلية له مجز ومية البطلان كانت
 أو مطرودة الصحة فالنقض الذي هو دعوى البطلان مع هذه القابلية هل هو الاغصب من
 غير ضرورة وقس عليه المعارضة مشتملة على الدعاوى فالحق الذي هو أحق بالاتباع ان
 يتعين المنع في هذا المقام وان لم يقبل به أحد من الاعلام انتهى كلامه فظهر من كلامه ان
 المنع غير مختص بهذا المقام لانه يجري في كله كما يظهر من كلام المحقق لان المنع لو جرى

فيما يجرى النقض فايراد النقض فيه غصب المنصب لانه ترك المنع وأورد النقض والجواب
 عنه ان الغصب انما يبطل اذا كان المذاكر على منصب ورجع عنه واختار مناصبا آخر
 في مذاكرة واحدة مثل انتقال المستدل الى المانع وبالعكس في أثناء المذاكرة الواحدة
 وأما اذا كان الحكم قابلا للمنع واشتغل بدعوى البطلان ولم يشتغل بالمنع فهذا ليس بغصب
 ولو كان غصبا فليس يبطل فافهم (نعم ينتقض بابطال الطرد) وهو التلازم في الثبوت
 أى 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 بابطال (العكس)
 وهو التلازم في الانتفاء أى كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود وبالعكس
 فانتقاضه بابطاله بان يقال لا عكس فيه فانه لا يصدق على ما يصدق عليه المحدود فالطرد
 هو المنع واذالم يكن التعريف مانعا انتقض حكم الكلية الاولى والعكس هو الجمع واذالم يكن
 جامعا انتقض حكم الكلية الثانية (مثلا) وفي هذا اللفظ اشارة الى ان النقض ليس
 بمختص بالطرد والعكس كما قيل بل يجرى في غيره أيضا اى انه يمكن بيان اختلاف
 التعريف فيما سواهما بان يقال ان هذا التعريف ليس بأوضح بل هو مساو له في المعرفة
 والجهالة فيتجه النقض على دعوى الاوضحية فلم يكن مختصا بهما والحق ان النقض بمعنى
 التخلف في التعريفات لا يظهر الا في الطرد والعكس واختصاصه جاء بهذه الجهة واذا
 أريد بمعنى الابطال لا يختص بواحد منهما ويجرى في الكل فافهم (والمعارضة)
 وهى اقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم (انما تصور في الحدود والحقيقة
 الثامة) دون غيرها من التعاريف (اذ حقيقة الشيء) مثلا الانسان (لا تكون
 الا واحدا) وهو الحيوان الناطق لامتناع الحدين لشيء واحد حتى اذا قيل هذا
 معارض بان الانسان حيوان كاتب فلوسلم ان يكون حد الانسان يبق الحيوان
 الناطق حدا فصار خلاف ما يدعى الخصم وأما الحدود الناقصة فيجوز الاختلاف فيها
 بحسب مرتبتها (بخلاف الرسوم) فان المعارضة لا تجرى فيها لاجبوزان يكون
 لشيء واحد رسوم متعددة باعتبار ذكرك بعض الخواص دون بعض فايراد المعارض رسما
 آخر لا يضرب الرسم الاول حتى يلزم عدم بقائه رسما لاجبوزان يكون الاول والثاني رسمين
 لشيء واحد ولا ضير فيه * المبحث (الرابع) اللفظ المفرد لا يبدل على التفصيل أصلا)
 وليس مدلوله الا الاجمال وان عبر بالتفصيل في بعض اللغات لان المفرد لا يخفى لوم ان
 يكون مدلوله بسيطا او مركبا فعلى الاول عدم دلالة على التفصيل ظاهر لعدم وجود

الاجزاء التي هي الموقوف عليها التفصيل واما على الثاني وان كان فيه أجزاء لكن لا
 ينتقل من اللفظ المفرد الى الاجزاء الا بالحفاظ الواحداني اذ الوضع الواحد في المفرد موحد
 للاجزاء فلا يدل حينئذ ايضاً على التفصيل فعلم ان المفرد لا يدل على التفصيل أصلاً
 • 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 بالاجمال اذ لم يوجد في اللغة الفارسية لفظ مفرد له فسرته بالمركب لان
 التركيب معتبر في مفهومه كما ان لفظ العشق يدل على معناه اجمالاً وفي الفارسية لا
 يعبر الا بالتفصيل بدوستي سيار وفي العربية ايضاً يعبر بالمحبة المفرطة (والا) أي
 وان لم يكن كذلك بل دل على التفصيل (لجواز تحقق قضية آحادية) لان المفرد لما
 دل على التفصيل جاز الانتقال من اللفظ المفرد الى معنى الموضوع والمحمول والنسبة
 النامة الخبرية فتمحقت القضية بلفظ المفرد وهذا هو القضية الآحادية المتحققة باللفظ
 الواحد وهو خلاف ما تقر عندهم من ان القضية منحصرة في الثنائية والثلاثية ويرد
 عليه انه ان أر بد بجواز التحقق التجوز العقلي أي يجوز العقل بتحقيق القضية باللفظ
 المفرد فذلك غير ممتنع لان صيغة أفعال ونفعل اذ لم يتكاف بدلالة الهمزة على المتكلم
 الواحد والنون على المتكلم مع الغير ينتقل منها الى معنى القضية مع كونها على هذا
 التقدير مفردا وان أر بد التجوز الوقوعي بمعنى انه يلزم تحقق القضية الآحادية في الواقع
 والاستعمال فعدم تحقق القضية باللفظ المفرد لا يدل على انه لا ينتقل من المفرد الى المعنى
 المركب التفصيلي أصلاً لجواز ان ينتقل الى المعنى التفصيلي سوى القضية من التوصيفي
 والاضافي وغير ذلك فان عدم التحقق في نوع لا يستلزم عدم التحقق مطلقاً لجواز ان
 يتحقق في نوع آخر ولك أن تقول مراد المصنف ان الاستقراء التام يدل على ان المفرد لا
 تفصيل فيه أصلاً ولا يدل على المعاني المركبة بالتفصيل فلو جاز نادالته على التفصيل
 لجوزنا تحقق قضية آحادية أيضاً لان نسبة المفرد الى جميع المعاني المركبة المفصلة على
 السواء عند الاستقراء فتجوز بعض أنواع التركيب في المفرد دون بعض ترجيح بلا
 مرجح واذا جازنا البعض بصح تجوز الكل فيهِ وتجويز معنى الموضوع والمحمول
 والنسبة في المفرد يوجب تحقق القضية الآحادية وهو باطل فلا يجوز فيه التفصيل
 أصلاً وهذا هو المطلوب (ومن هنا) أي من أجل ان المفرد لا يدل على التفصيل
 أصلاً (قالوا المفرد اذا عرف بمركب) أي وقع المركب في تعريفه (تعريفاً

لفظيا) لعدم الحقيقي والايلازم دخول التركيب فيه (لم يكن التفصيل المستفاد من ذلك المركب) الواقع في تعريف المفرد (مقصودا) لان التعريف اللفظي انما يدل على ما يدل عليه المعرف من غير فرق فلو كان التفصيل مقصودا وجعل مرآة لمعنى واحد لا نقاب التعريف اللفظي تعريفا حقيقيا فتعريف المفرد بالمركب انما يكون لضرورة عدم وجدان الالفاظ المفردة المرادفة له • لا يقال بجواز ان يكون مرآة للاحضار فقط فلا يكون حقيقيا لان الحقيقي يكون مرآة للتفصيل • لانا نقول الاجمال والتفصيل في الاحضار سميان في كني الاجمال ويكون التفصيل لغوا غير مقصود وهو المطلوب • قال الشيخ الاسماء والكلم في الالفاظ نظير المعقولات 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 يعقل فيها الصدق والكذب كذلك الالفاظ المفردة لا يفهم منها الصدق والكذب فهذا تنظير في عدم فهم التفصيل منهما 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 بالاجمال والتفصيل فانهما مرتبتان بعد افادة المعنى والمراد بالافادة الافادة الاولى ابتداء واما في المرتبة الثانية فلا تنكر افادته (والا) أي وان لم يكن كذلك بل افاد المعنى (لزم 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 ويجاب بالفرق انتهى قوله وقد ينتقض بالمركب الخ حاصله ان هذا الدليل يجري في المركب ايضا بان علم الوضع فيه ايضا من شرط الدلالة وعلم المعنى سابق عليه فيلزم الدور فيه كما يلزم في المفرد فيلزم ان لا يكون المركب ايضا الا على المعنى هذا خلف قوله ويجاب بالفرق الخ حاصله ان بين المفرد والمركب فرقا بان علم المعنى في المركب انما يتوقف على العلم بوضع مفرداته لا العلم بوضع المركب فلا دور ويرد عليه انه لو كفي 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 الهيشة من احدهى المفردات فلا يبقى الاتفاق في المفردات

عند اختلاف الهيئة فلذا حصل الاختلاف فافهم (وانما منه) أى من اللفظ المفرد
(الاحضار) أى لا يترتب على وضع المفرد للمعنى الا الاحضار فى ذهن السامع والتفاته اليه
لأنه يحصل منه المعنى ابتداء و يدل عليه اللفظ و يفيد المعنى و اذا لم يفد المفرد معنى
(فلا يصح التعريف به) أى بالمفرد (الالفظيا) أى لا يصح تعريف المعنى المفرد
سواء عبر عنه بلفظ آخر أو بلفظه المفرد الموضوع بازائه لان تعريف اللفظيا لوجود الاحضار
ولا يكون حقيقيا لعدم الافادة بتحقيق المقام بحيث يتضح المرام ان وضع المركب للافادة
أى لتحصيل صورة المعنى الغير الحاصل فى الذهن ابتداء و وضع المفرد للاعادة أى لا
يحصل معناه فى الذهن ابتداء من لفظه بل مرة ثانية بالتوجه اليه واليه أشار المصنف
بقوله وانما منه الاحضار فقط أى لا يفيد المعنى من لفظه والالزم الدور لان 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 ليوضع 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 الشئ
على نفسه . لا يقال السابق على الوضع علم المعنى نفسه والمسبوق عامه من اللفظ
فاختلف الجهتان فلا يكون المسبوق سابقا من جهة واحدة ولا متقدما على نفسه بهذه
الجهة فلا يلزم الدور . لاننا نقول كلامنا فى حصول المعنى من اللفظ ابتداء بمعنى انه ما كان
حاصلا فى الذهن أصلا فحصل 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 ونقض بالمر كبات بان هذا الدليل لا يجرى فى المركبات أيضا اذ 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
بالعكس فالموقوف والموقوف عليه متغايران فلا يلزم الدور كما اذا قلنا غلام زيد مثلا
تصورنا طرفه والنسبة بينهما و علمنا ان الاضافة للاختصاص وانتقلنا عند التلفظ الى
خصوصية الغلام لزيد وهذا المعنى خاص حصل فى الذهن ابتداء ولم يحصل له من
قبل فالمر كبات الاضافى أفاد المعنى الجديد وهو موقوف على العلم بالوضع والعلم بالوضع

ليس موقوفا على هذا الخاص بل على عامه الكلي وهو ان الاضافة تفيد الاختصاص ولا
تحتاج في معرفته الى تحصيل علم الجزئيات المفصلة فالوقوف جزئي والموقوف عليه كلي
فلا يلزم الدور . فان قلت لا دور في بعض المفردات أيضا كهذا فان وضعه عام بلحاظ
المفهوم الكلي وهو كل محسوس موجود في الخارج والموضوع له هو الجزئيات كزبد
وعمر و وبكر وغير ذلك فلا يتوقف العلم بالوضع على المعنى الجزئي بل على الكلي فكيف
يصح قوله والمفرد لا يفيد المعنى على الاطلاق . قلت ان المراد بالمفرد ههنا المفرد الذي
لا يشابه المركب في الوضع النوعي وأما المفرد الذي يشابه المركب في الوضع النوعي كاسماء
الاشارة واسمى الفاعل والمفعول وغير ذلك فهو والمركب سيبان لا كلام لنا فيه فظهر
ان المفرد لا يفيد المعنى ولا يكون التعريف به الا لفظيا وانما منه الاحضار فقط واما المركب
اذا عرف بمركب فقد يكون تعريفه حقيقيا وقد يكون لفظيا واذا عرف المفرد بمركب
يكون حقيقيا اذا كان التفصيل المستفاد منه مقصودا واما اذا لم يكن كذلك يكون لفظيا
واذا عرف بمفرد يكون لفظيا اذا كان مرادف له والافناء قص هذا مبني على ما قاله الشيخ
من ان المفرد لا يدل على التفصيل فنفي كره وتشكيك هذا ما تبسر 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 لمغلقات الابواب وعليه التوكل
في كل باب و به الاعتصام في البداية والنهاية واليه المناجاة وصلى الله على خير خلقه محمد
وآله وأصحابه الى يوم الحساب *

* ثم النصف الاول المشتمل على قسم التصورات *

* و يليه النصف الثاني المحتوي على قسم التصديقات *

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

18

20

1888

كِتَابٌ

مرآة الشروح

للعلامة مولانا مولوى محمد مبین علی کتاب سلم العلوم
للشیخ محب الله البهاری

﴿ الطبعة الاولى ﴾

سنة ۱۳۲۸

على ثقة أحمد ناجی الجمالی ومحمد أمين الخانجی وأخیه

﴿ الجزء الثاني يشتمل على قسم التصديقات ﴾

(طبع بالمطبعة العامرة الشرفية بمصر)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للنتقين والصلاة والسلام على رسوله محمد وآله وأصحابه
 أجمعين * لما فرغ المصنف من بيان القسم الاول من قسمي العلم وهو التصور
 وما يتعلق به وما يتربط به وما يتبعه كتب منه مع لواحقه أراد أن يشرع في بيان القسم الثاني وهو التصديق
 ويفصل مباحثه فقال (التصديقات) جمع تصديق وهو في اللغة يطلق على ثلاثة
 معان الاول مأخوذ من الصدق بمعنى وصف القضية وهو عبارة عن الاذعان بصدق
 القضية أي التصديق بان معنى القضية مطابق للواقع ويعبر عنه في الفارسية براس
 دانتن وصادق دانستن والثاني مأخوذ في اللغة من المعنى الاول وهو عبارة عن
 الاذعان بمعنى القضية أي التصديق بان المحمول ثابت للموضوع مثلاً في الواقع ويعبر
 عنه في الفارسية بكر ويدن و باو ركردن وهذا المعنى هو التصديق المنطقي والمبحوث
 عنه فيه والثالث مأخوذ من الصدق بمعنى وصف القائل المتكلم وهو الاذعان بالاخبار
 والانتساب وذلك يرجع الى الاذعان بان المتكلم مخبر عن الكلام المطابق للواقع وان
 الانتساب والحكم وقع منه على ما هو عليه ويعبر عن هذا المعنى بالفارسية براس
 كردانستن وحق كردانستن والفرق بين الاولين والثالث ظاهر وأما الفرق بين الاول
 والثاني فبان الاول متعلق بوصف القضية وهو صدقها بان يحصل الاذعان بالقضية
 التي موضوعها هذه القضية ومحمولها صدقها والثاني متعلق بنفس القضية بان يحصل
 الاذعان لقيامه بدمثلاً وهو حاصل قبل حصول المعنى • فان قلت انهم قالوا ان
 التصديق المنطقي هو التصديق اللغوي وان التصديق المنطقي هو التصديق الاول
 والتصديق اللغوي هو التصديق الثاني مع انك قد عرفت ان التصديق المنطقي والمبحوث
 عنه فيه هو التصديق بالمعنى الثاني لا الاول فيلزم المناقاة • قلت أراد بالاول ما هو
 اول بحسب المرتبة في الحصول ولاشك ان المعنى الثاني حاصل قبل حصول المعنى
 الاول فكان هو التصديق الاول والاوّل تصديق ثان فصح ان التصديق المنطقي هو
 التصديق الاول فهو منطقي ولغوي والثاني في الذكراً هو الاول بحسب المرتبة والاوّل

هو الثاني بحسبها فهو تصديق لغوى فقط فصيح ان التصديق لغوى هو التصديق
الثاني والثالث لا يبحث عنه في المنطق ومذهب الامام ان التصديق يطلق على القضية
اطلاق اسم العلم على المعلوم وعند الحكماء هذا الاطلاق اطلاق اسم العلم بالجزء على
الكل اذا اذعان علم يتعلق بالنسبة وهي جزء للقضية هذا اذا كان التصديق على
معناه وأما اذا جعل بمعنى المصدق به فهو صادق على القضية وعلى جزئها وليس من
قبيل نقل اسم العلم الى المعلوم وهو القضية فافهم (الحكم) الظاهر المراد منه
التصديق والاذعان وفي بعض الشروح وهو المنع تقدم الموضوع والمحمول والنسبة
وقد يطلق على الوقوع واللا وقوع وعلى المحكوم به فعلى تقدير ارادة الوقوع واللا وقوع
تكون اضافة الانكشاف الى الاتحاد من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف وعلى تقدير
ارادة الاول وان كان الاضافة على حالها لكن بأباه قوله والنسبة انما تدخل في متعلق
الحكم بالجمعية اذ هو يقتضى عدم تعلق الحكم بالنسبة وهو يقتضى تعلقه بالاتحاد الذى
هو النسبة الخبرية الان يتكافؤ ويقال ان الانكشاف حقيقة مضاف الى الامر بن
ومعناه انكشاف الامر بن من حيث الاتحاد ولائمه قوله دفعة وانما اضيف الى الاتحاد
لتوقف الانكشاف دفعة على الاتحاد (منه) أى من الحكم وانما عدل عن حرف
الترديد الموجب للعصر بين الاجمالى والتفصيلى مع انحصاره فيهما لعدم الجزم بالخصر
(اجمالى) لوجود معنى الاجمال فيه (وهو) أى الاجمال عبارة عن (انكشاف
الاتحاد بين الامر بن) أى ظهوره عند العالم بحيث لا يسقى التباس (دفعة واحدة)
أى مرة واحدة من غير ان يكون تصور الطرفين سابقا على تصور الاتحاد بل يحصل
الطرفان والحكم فى الذهن معا مرة واحدة كما قال فى الحاشية كما اذا رأينا جدارا أبيض
فاما اذا أبصرنا جدارا عاينا انه أبيض من غير ان نلاحظ الجدار منفردا والابيض منفردا
ثم نلاحظ النسبة الحكمية ثم نحكم بالاتحاد . فان قلت ان فى الاجمال ثلاثة أمور الموضوع
والمحمول والنسبة فالاولى ان يقال انكشاف الاتحاد بين الامور . قلت وجود النسبة
ليس كوجود الطرفين بل انما هى عبارة عن الارتباط بينهما ما فلا يوجد حقيقة الا لمران
فلذا قال بين الامر بن (ومنه) أى من الحكم (تفصيلى) لوجود معنى التفصيل
(فيه وهو) أى التفصيلى (المنطقى) أى المبحوث عنه فى المنطق (الذى يستدعى
صورا متعددة) وهى صورة الموضوع والمحمول والنسبة (مفصلة) على حدة
(منفردة) أحدها عن الاخرى بان يلاحظ الموضوع أولا ثم يلاحظ المحمول منفردا

عنه ثم تلاحظ النسبة الحكمية بعد هاتين محكم بالانحداد فهو نانا كشاف الاتحاد ليس
دفعه أي مرة واحدة بل على سبيل التدرج بعد المرات الكثيرة كما يظهر لك إذا أحبرك
شخص أن الجدار أبيض فيحصل في ذهنك أولا معنى الجدار ثم معنى الأبيض ثم نسبتهم
إلى الجدار ثم الحكم بالانحداد فهذا تصديق تفصيلي • فان قلت إذا كان الحكم عبارة
عن الأذعان كما هو الظاهر والأذعان بسيط اذ هو كيفية ادراكية أو من لواحق الإدراك
وعلى كلا التقديرين ليس فيه أمران فكيف يتصور فيه معنى الأجمال والتفصيل
والتقسيم اليهما • قلت كونه مجعلا ومفصلا على هذا التقدير باعتبار اجمالية متعلقه
وتفصيلية وهو القضية ولا شك في وجود معناهما فيها فهي مجعلة ومفصلة بالذات والحكم
المتعلق بها بالعرض • لا يقال إن متعلق الحكم إنما هو القضية المجعلة كما ستقف عن
قريب فكيف يتصور تفصيلية باعتبار المتعلق • لانا نقول للمجمل معنيان الأول إن
يحصل الطرفان والنسبة بينهما في الذهن دفعة ويلاحظ بلحاظ وحداني والثاني إن
تترتب الأجزاء في الحصول وتلاحظ بلحاظ متعددة ثم تلاحظ بلحاظ واحد فالحكم
المتعلق بالمعنى الثاني تفصيلي اذ له نسبة إلى التفصيل ولا ينافي القول بتعلقه بالأجمال
إذا الأجمال يعم المعنيين فصح التقسيم اليهما باعتبار المتعلق • فان قيل بين الأجمال والتفصيل
مناخاة فكيف يكون شيئا واحدا مجعلا ومفصلا • قلنا وجودهما في وقت واحد في شيء
واحد من جهة واحدة ممنوع وأما بحسب الأوقات والجهات فلا مشاحة فيه وههنا يوجد
التفصيل أولا ثم يوجد الأجمال ثانيا وإطلاق الأجمال في هذا الوقت لا ينافي إطلاق
التفصيل بحسب ما قبله فلا مناخاة (والنسبة) أي النسبة التامة الخيرية (إنما تدخل
في متعلق الحكم) أي التصديق (بالتبعية) أي بواسطة الغير بالذات فالتصديق
يتعلق أولا وبالذات بالموضوع والمحمول وثانيا وبالعرض بالنسبة بينهما هذا بيان
متعلق الحكم وفيه اختلاف فعند البعض هو نفس معنى القضية المركبة من الموضوع
والمحمول الملحوظين بلحاظ استقلالي والنسبة الرابطة الملحوظة بلحاظ غير استقلالي
وبعضهم قال بتعلقه بمعناه الأجمالي أولا والخاص بعد التفصيل وعند البعض الموضوع
والمحمول حال كون النسبة رابطة وهذا الاحتمال منسوب إلى الشيخ أيضا والمشهور
أن متعلق الحكم هو النسبة الرابطة ويحتمل أن يكون متعلقا بالنسبة بعد ملاحظتها بلحاظ
الاستقلالي • قال في المناخاة اختلاف في أن متعلق الحكم أي الإيقاع أما الوقوع الذي
هو جزء القضية أو القضية نفسها المشهور وهو الأول والتحقيق هو الثاني وهو مختار

مير باقر داماد والفاضل المحمود الجونفوري انتهى فرد المصنف له هو المشهور واستدل
 عليه بقوله (لانها) أى النسبة (من المعانى) الطرفية الغير المستقلة (التى لا
 تلاحظ بالاستقلال) ولا بد فى متعلق التصديق منه فلان تكون النسبة متعلقة (وانما
 هى) أى النسبة (مرآة) أى واسطة (لملاحظ الطرفين) أى الموضوع والمحمول
 هذا بيان لعدم الاستقلال النسبة حاصله ان النسبة مرآة لملاحظة الطرفين فلان تلاحظ
 بدون الطرفين ولا تكون مستقلة ولاصالحة لتعلق التصديق بشرط الاستقلال فى متعلقه
 اذ متعلقه يكون معلوما ومقصودا والمرآة غير مقصودة ورد الاحتمال الاخير بان النسبة
 اذا لوحظت بالاستقلال خرجت عن القضية اذ القضية هى الموضوع والمحمول والنسبة
 الرابطة بينهما وهى معنى رابطة غير مستقل والملاحظة بالاستقلال غيرها والوجدان السليم
 يحكم بان متعلق التصديق لا يكون خارجا عن معنى القضية فلان تكون النسبة المستقلة التى
 جعلت معنى اسمها خارجا عن القضية متعلقا للتصديق والاحتمال الاول مردود بالدليل
 الذى ذكر لعدم تعلقه بالنسبة بان القضية مركبة من الموضوع والمحمول المستقلين ومن
 النسبة الغير المستقلة والمركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل ومتعلق التصديق
 لا يكون الامستقلا والاحتمال الثالث لا يخلو عن تعسف اذ مناط التصديق على الرابطة
 فكيف يكون متعلقا بما يكون الرابطة خارجا عنه ولذا قال القدماء متعلقه بالنسبة الرابطة
 فالقول بتعلقه بالموضوع والمحمول الذين ليسا مناطه اخراج ما هو مناطه عنهما كما ترى
 فبقى احتمال تعلقه بالقضية المجردة وهذا هو الظاهر مما قال المصنف (بل انما يتعلق
 الحكم حقيقة بمقاد الهيئة التركيبية) أى بما تفيد الهيئة التركيبية ويحصل بعدها
 (وهو) أى المقاد (الانحداد مثلا) أى انحداد المحمول بالموضوع بان يلاحظ بلحاظ وحداني
 وحمل الانحداد على معنى النسبة وان كان لا يحتاج الى تكافى لكن يلزم من حمل كلامه عليه
 حمل كلام القائل على ما لا يرضى قائله ويمكن الحمل على الاحتمال الاول المذكور فى
 المتعلق كما قيل ان اللام فى الانحداد عوض عن المضاف اليه أى الموضوع والمحمول بان
 تكون اضافة الانحداد الى الموضوع والمحمول من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف بمعنى
 الموضوع المنعقد مع المحمول لكن يلزم عليه ما يلزم على المشهور ومن ان القضية مركبة
 من النسبة الغير المستقلة والمركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل • ولك أن
 تقول انا لانسلم ان المركب من المستقل وغيره غير مستقل مطلقا بل الغير المستقل الذى
 يحتاج الى أمر خارج عن المركب فالمركب منه يكون غير مستقل وأما ما هو محتاج الى

اجزائه فالتركيب منه لا يستلزم عدم استقلاله وفي القضية كذلك فلا تكون غير مستقلة
واحتمال ارادة النسبة الملحوظة باللعاط الاستقلال من الاتحاد بعيد اذا الاتحاد يقتضي
الارتباط والاستقلال ياباه فالاولى ان يحمل على القضية المجملة كما هو الظاهر . فان
قلت ان المجملة قضية والقضية مركبة من النسبة الغير المستقلة فتكون غير مستقلة كما في
المفصلة . قلت الاستقلال وعدمه تابع للعاط والاجزاء في القضية المجملة ملحوظة
على سبيل الابحاز فلا يتعلق اللعاط بالنسبة الى الذات لتكون غير مستقلة بل اللعاط الواحد
يتعلق بجميع الاجزاء . لا يقال ان التصديق اذا تعلق بالمجمل فيلزم اتفائه عند التفصيل
مع اننا نعلم بالضرورة ان تصديقنا بان زيد قائم باق سواء لاحظناها بالاجمال أو بالتفصيل
. لا نناقول عند التفصيل وان اتنى الاجمال عن المدركة لكنه باق في الخزانة فهو وكاف
لتعلق التصديق . الا ان يقال خزانة المعقولات عندهم العقل الفعال وليس فيه الاجمال
والتفصيل بل القضايا باحاصلة فيه وهو خزانة لها لنفسها من دون اعتبارها اذ هما لا
يتصوران الا بالتعاقب وهو من خواص الماديات والزمانيات والعقول المجردة بريئة عن
الزمان والمادة فلا يتصور فيها التعاقب الذي هو مناط الاجمال والتفصيل فاذا اتنى
المناطق اتنى المنوط فلا يتصور ان فيها الحق في هذا المقام ما قاله أستاذنا ورضي به الاستاذ
قدس سرهما ان متعلق التصديق هو المحكي عنه لانه المقصود من الحكاية والحكاية انما
هي مرآة له ووسيلة اليه فهو الموجود في الخارج والذهن بلا اعتبار معتبر واختراع مخترع
فلاذعان لا يتعلق الا بالمقصود لا بالوسيلة . فان قيل ان المحكي عنه خارج عن الحكاية
والقضية فيلزم تعلق التصديق بالخارج . قلنا وان كان خارجا لكنه المقصود منها
والذهن المستقيم يحكم بان تعلق التصديق بالمقصود اولى من تعلقه بالتوسط المحضة والوسيلة
الصرفية وليس المحكي عنه مركبا من النسبة كالحكاية ليلزم كونه غير مستقل اذ هو
عبارة عن الوجود الخاص مع ملاحظة المحل في الاعراض المنضمة كالسواد والبياض
ومع ملاحظة منشأ الانتزاع في المنزعة وفي الذاتيات مع ملاحظة الذات ولاشك في وجود
المراتب اذ هي متحققة بلا اعتبار معتبر والنسبة اعتبارية ويمكن حمل كلام المصنف عليه
اذ مرتبة المحكي عنه هو الاتحاد ولاشك في كونه مفاد الهيئة التركيبية اذ هي مرآة له
وهو مقصود منها فندبر وتفكر (ثم القضية التي) يتعلق بها التصديق والاذعان (ثم
بأمور ثلاثة) بحيث لا يحتاج الى أمر آخر سواها ولها الموضوع وثانها المحمول و(ثالثها)
أي ثالث الامور الثلاثة (نسبة اخبارية) أي لنسبة تامة خبرية (حكاية) عن

الواقع ولم يذكر المصنف الاول والثاني لظهورهما وعدم الاختلاف فيهما فالقضية سواء
 كان المحمول فيها الوجود أو العدم أو غيرهما لا تتم الا بثلاثة أمور والموضوع والمحمول
 والنسبة التامة الخبرية الحاكية عن الواقع بحسبها تختمل الصدق والكذب هذا هو مذهب
 القدماء وليس عليه دليل الادعاء الضرورية بان المفهوم من زيد قائم هو النسبة الواحدة
 المتعبرة بالفارسية همست وينست وأما عند المتأخرين فهي مركبة من أربعة أجزاء
 رابعها النسبة التقييدية كما استتف عليه . فان قلت ان زيد موجود غير محتاج لان
 المعجم يقولون في ترجمة ز يد هست ولا يذكر ون الرابطة فلو كان فيه الرابطة سوى الجزئين
 يقولون في ترجمة ز يد هست أست كما يقولون في ترجمة زيد كاتب زيدنو بسنده است فعلم
 ان في الهليات البسيطة التي فيها المحمول نفس الوجود والعدم جزئين يتمهما فكيف يصح
 ان القضية مطلقا لا تتم الا بثلاثة أمور . قلت القضية مطلقا سواء كانت هلية بسيطة أو
 مركبة مشتملة على الرابطة في مرتبة الحاكية والتفاوت بينهما انما هو في مرتبة المحكي
 عنه بان البسيطة ليست مشتملة على الوجود والعدم الرابطين في مرتبة المحكي عنه لانه
 الوجود في نفسه وعدمه كذلك بخلاف المركبة فانها مشتملة عليهما فان زيد كاتب في
 مرتبة المحكي عنه وهو زيد في حالة الكتابة بخلاف زيد موجود اذ حالة الوجود ليست
 مغايرة لزيد الموجود في الخارج وعدم ذكر المعجم الرابطة في ترجمته لكفاية المحمول
 . لا يقال ان زيد موجود لو كان مشتملا على الرابطة لكان معناه ثبوت الوجود لزيد
 والثبوت والوجود مترادفان فيلزم موجودية الوجود بهذا الوجه . لانا نقول الرابطة في مرتبة
 الحاكية عبارة عن ربط المحمول بالموضوع ايجابا وسلبا والقضية تتم بهذا الربط وهي
 النسبة التامة الخبرية وهذا الربط ليس وجود الموضوع والمحمول بل آلة للاحظتهما ومرتبة
 لهما غير مستقل بوجد بينهما ما فلا يلزم موجودية الوجود بهذا الوجود ولو كان الربط في
 الهليات البسيطة في مرتبة المحكي عنه يلزم ان يكون الوجود وجود وثبوت الوجود للوجود
 بنفسه لا كثبوت غيره له فان موجودية كل شئ بالوجود بخلاف الوجود فانه موجود
 بنفسه في مرتبة الحاكية مشتملة على الربط الغير المستقل المغاير للوجود المستقل المحمول
 بخلاف مرتبة المحكي عنه فانه ليس فيه ربط أصلا فيلزم ان يكون للوجود وجود فافهم
 (ومن ههنا) أي من ان القضية تتم بأمر ثلاثة (يستبين) أي يظهر (ان الظن)
 الذي هو قسم من التصديق عبارة عن اذعان الجانب الراجح وفيه احتمال الجانب الآخر
 المرجوح (اذعان بسيط) لان تركيب فيه من الراجح والمرجوح هذا اشارة الى

الاختلاف في تركيب الظن وبساطته وما هو الحق عند المصنف رحمه الله تعالى من البساطة
 • قال في الحاشية ذهبت أو هام الاوساط الى ان الظن اذعان مركب من الطرف الراجح
 والمرجوح والحق ليس كذلك بل هو حكم بالطرف الراجح حكما بسيطا لكن لولا حظ
 هناك العقل الطرف المرجوح يجوز فجزءا وما وما ان تجوز داخل في ذلك الحكم فكلا
 والتفصيل في شرح المختصر انتهى حاصله انه عند أو هام الاوساط تجوز الجانب المرجوح
 داخل في الحكم والظن مركب من الراجح والمرجوح وعبارة عن مجموعهما وهو مزعوم
 الامام ايضا والحق ان الظن ليس مركب منهما بل هو حكم بالراجح فقط من غير دخول
 أمر آخر فيه بحيث يكون جزء معناه • نعم لولا حظ العقل عند الظن الجانب المرجوح
 يجوز وقوعه تجوزا ضعيفا لان هذا التجوز داخل فيه وهذا التجوز يسمى بالزعم
 وفصله شارح مختصر الاصول عضد الملة والدين بان الظن اذعان بسيط وهو الراجح
 المتعلق بالنسبة الايجابية في القضية الموجبة والسلبية في السالبة لكنه بحيث لولا حظ
 الظن الطرف المقابل لمتعلقه جزؤه تجوزا ضعيفا وأبده أيضا يلزم كون أجزاء القضية
 أربعة كما قال المصنف رحمه الله تعالى (والا) أي وان لم يكن الظن اذعانا بسيطا بل مركبا
 كما ذهبت اليه أو هام الاوساط (اصارت أجزاء القضية هناك) أي في صورة الظن (أربعة)
 اذا المظنون يكون قضية واحدة فاذا كان الظن مركبا من الراجح والمرجوح والنسبة
 الواحدة فيها يستحيل ان تكون راجحة ومرجوحة فلا بد فيها من النسبتين أحدهما
 راجحة والاخرى مرجوحة فصارت أجزاء القضية أربعة • فان قلت يجوز ان تكون إحدى
 النسبتين داخلية في القضية والاخرى خارجة فلا تصير أجزاءها أربعة • قلت يلزم
 تعلق ظن الذي هو قسم من الاذعان بخارج القضية وهو خلاف ما تقرر عندهم • لا يقال
 لا يجوز ان تكون النسبة الخارجة داخلية في القضية الاخرى • لانا نقول يلزم حينئذ كون
 المظنون قضيتين وهو خلاف ما عرفت وقد تقرر كون الظن اذعانا بسيطا بان الظن
 لا يحصل الا اذا تعلق بالوقوع واللا وقوع وفي القضية الموجبة المظنونة يكون الوقوع
 راجحا وسلبه مرجوحا وفي السالبة بالعكس فلو كان الظن مركبا منهم ما يلزم اجتماع
 التقيضين وهو الوقوع واللا وقوع في الموجبة والسالبة وهو محال وما يستلزمه باطل
 فتركيب الظن يكون باطلا فلا يكون ابسطا وهذا كله اذا كان الكلام في الظن المعبر
 بالمعروف عنه عندهم فانه يتعلق بالقضية الواحدة والمظنون حينئذ قضية واحدة ولا
 يمكن ان يحدث في الذهن عند الظن قضيتان مشتملتان على النسبتين يتعلق الطرف

الراجع من الظن باحدهما والمرجوح بالآخرى فلا تصير أجزاء القضية أربعة ولا يلزم اجتماع المتنافيين في قضية واحدة والحكم بالبساطة لا يختص بالظن بل الشك والوهم وغيرهما بسائط فان كلها كيفيات والكيفيات غير مركبة (والمتأخرون) من المنطقيين الفائلين بترسيم أجزاء القضية (زعموا ان الشك) الذي هو من أقسام التصور عبارة عن تساوى الطرفين من غير ترجيح أحدهما على الآخر كما في الظن (يتعلق بالنسبة التقييدية) التي بها يصير أحد الطرفين قيدهم الآخر من غير الحكم عليه (وهي) أي هذه النسبة التقييدية (مورد الحكم) أي بردها للحكم وهو الوقوع واللاوقوع (ويسمونها) أي يسمى المتأخرون هذه النسبة التقييدية (النسبة بين) لكونها بين الوقوع واللاوقوع مترددة بينهما من غير ان يحكم بأحدهما بعد (واما الحكم بمعنى الوقوع) أي النسبة التامة الإيجابية (واللاوقوع) وهو النسبة السلبية التامة (فلا يتعلق به) أي بهذا الحكم (الا التصديق) فالشك والتصديق متعلقان بالقضية وبتعلقهما بالبدان يكونا متغايرين فلا بد في القضية من نسبتين يتعلق بأحدهما الشك وبالآخرى التصديق فتكون أجزاء القضية أربعة فالمتأخرون لما زعموا ان التصور والتصديق متغايران باعتبار المتعلق والنسبة التي يتعلق بها الشك لا يتعلق بها التصديق واللم يدق التغاير بينهما بحسب المتعلق فلتعلق التصديق يكون نسبة أخرى وهو الوقوع واللاوقوع فقالوا ان القضية مركبة من أربعة أجزاء الموضوع والمحمول والنسبة التقييدية والنسبة التامة الخبرية والمتقدمون قائلون بالتغاير بينهما بحسب الذات فقط لا بحسب المتعلق فتعلقهما عند المتقدمين واحد واختاره المصنف ورد على المتأخرين بقوله (أعجبتني قولهم) أي أو قعنى في التعجب قول المتأخرين (ان التغاير بين التصور) الذي هو الشك (وبين التصديق باعتبار المتعلق أمافهموا) أي لم يسبق ذهنهم ولم يأت في فهمهم (ان التردد) الذي هو الشك (لا يتقوم) أي لا يتحصل (ما لم يتعلق) أي التردد (بالوقوع) ولللاوقوع الذي هو حكاية فان الشيء ما لم يصرح حكاية لا يتقوم به التردد اذا التردد حقيقة عبارة عن تجوز مطابقة الحكاية وعدمها لنفس الامر تجوزا مساويا من غير ترجيح فالمتعلق بالوقوع كيف يتحصل كما لا يخفى فتحصيله بدون محال فهو متعلقه . فان قلت تجوز ان يتحصل بالنسبة التقييدية من حيث وقوعها أو لا وقوعها أو مجموعها . قلت حيثية الوقوع اذا كانت خارجة عنهم مافهمي غير صالحة لتعلق التردد كما علمت وان كانت داخلية فهي كافية ولا حاجة الى

أمر آخر سواء (فالدرك) أى المعلوم (فى الصورتين) أى صورة الشك والتصديق
 (واحد) وهو الوقوع واللاوقوع (والتفاوت) فى الصورتين (فى الإدراك) بان
 الإدراك فى الصورة الثانية (ادعائى) فى الصورة الاولى (ترددى) فليس التباين
 بينهما بحسب المتعلق بل بحسب الذات فان من لوازم التصديق تعلقه بأمر خاص بحيث لا
 يتعلق بغيره والتصوير يتعلق بكل شئ حتى نقيضه فصارت اللوازم مختلفة واختلاف
 اللوازم يدل على اختلاف الملزومات بحسب الذات وفيه نظر بان اختلاف اللوازم مطلقا
 لا يدل على اختلاف ذوات الملزومات بالذات بل اذا كانت اللوازم لوازم الذات وصارت
 مختلفة يدل على اختلاف الذوات وهو بعد فى حيز الخفاء (فقول القدماء) بتثليث
 أجزاء القضية (هو الحق) لدلالة الوجودان السليم على وحدة النسبة وعدم الدليل
 على تعددها (وههنا) أى فى مقام القضية (شك) من جانب المتأخرين على
 المتقدمين (وهو) أى الشك (ان المعلومات الثلاثة التى هى مجموع أجزاء القضية
 متحققة فى صورة الشك مع انها) أى القضية (غير متحققة على ما هو المشهور)
 حاصل الشك ان القضية اذا تمت بالاجزاء الثلاثة كما قال المتقدمون يكون جميع اجزائها
 تلك الاجزاء الثلاثة وهى الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية واننا علم بالضرورة
 ان كلما تحققت جميع اجزاء الشئ تحقق ذلك الشئ لا محالة اذ هو عبارة عنه وفى صورة الشك
 جميع اجزاء القضية متحققة مع عدم تحقق القضية على ما هو المشهور فعلم انها ليست
 جميع اجزائها بل لها جزء آخر سوى الثلاثة وهو مفقود فى صورة الشك فلذا لم تتحقق
 القضية وان لم يكن لها جزء سواها يلزم عدم تحقق الشئ عند تحقق جميع اجزائه وهو
 باطل بالكلية المتقررة عندهم (قيل فى حله) أى فى حل الشك فائله مرزا جان (ان
 القضية بالنسبة الى تلك المعلومات الثلاثة) التى هى جميع اجزائها (كل) ومجموع
 (بالعرض) أى بواسطة الغير وبالمجاز لا كل بالذات وبالحقبة (فلا يلزم تحققة)
 أى تحقق الكل بالعرض وهو القضية بالعرض (عند تحقق الاجزاء الثلاثة) التى هى كل لها
 بالعرض (كالكاتب بالنسبة الى الحيوان الناطق) فانه كل بالعرض فلا يلزم من تحقق
 الحيوان والناطق تحقق الكاتب مالم يلاحظ عروض الكتابة له • حاصل الحل
 ان الكل على نحوين كل بالذات وبالحقبة بحيث تكون مستقلة غير متوقفة على
 شئ آخر كالمجموع للاجزاء وكل بالعرض بواسطة الغير سواء كان واسطة فى الثبوت بان
 تجعل الواسطة القضية كلا بالنسبة الى المعلومات الثلاثة وتنصف الواسطة وذو الواسطة

كلاهما بالكيفية في نفس الامر أو واسطة في العر وض بان يكون الكل حقيقة الغير وهو
الواسطة وتثبت الكيفية الى القضية بواسطة هذا الغير ويؤيده قوله كالكتاب فان الكتاب
كل للحيوان الناطق بواسطة اتصاف مجموعهما وهو الانسان بالكتابة كذلك العقد
المنعقد من الاجزاء الثلاثة كل لها بالذات والقضية كل لها بالعرض أي بواسطة العقد
المنعقد لاتحادها معه وعر وضها له فعند تحقق جميع الاجزاء لا بد من تحقق الكل بالذات
لا تحقق الكل بالعرض ولما كانت القضية كلا بالعرض للاجزاء الثلاثة فعند تحققها
لا يلزم تحققها نعم كلها بالذات وهو المجموع لا بد من تحققه وهو متحقق عند تحققها فلا
يلزم انفكاك الكل اللازم تحققه من تحقق الاجزاء عنها . فان قلت لما لم تكن القضية
كلا لتلك الاجزاء الثلاثة فامعنى قولهم انها أجزاء للقضية . قلت معناه انها أجزاء
لما صدق عليه القضية بشرط ما وقد يقر الحل بان المراد بالكل الكلي وبالعرض
العرضي فحاصله ان القضية كلي عرضي للمعلومات الثلاثة ولا يلزم تحقق الكلي العرضي
عند تحقق معروضه بل قد يحتاج في صدقه عليه بعد حصول تمام اجزائه الى شرط
واعتبار امر خارج عنه كالكتاب بالنسبة الى الحيوان الناطق فانها تمام أجزاء مصداقه
لكن لا يطلق عليهما اسم الكتاب الا بعد عرض الكتابة له كذلك القضية كلي عرضي
للاجزاء الثلاثة التي هي تمام اجزاء معروضها لكن لا يطلق عليها اسم القضية الا بعد
عرض الاذعان فعدم تحققها عند تحقق الاجزاء لفقد الشرط الخارج عنها المتوقف
عليه صدق القضية (أقول) اذ لم تكن القضية كلا بالذات ويتوقف كلاها على أمر آخر
(فيجب ان يعتبر أمر آخر) فتحققها سوى الامور الثلاثة (بعد الوقوع الذي هو جزء
القضية) وليس أمر آخر (الادراك) أي ادراك الوقوع وهو الاذعان به (وذلك)
أي الاذعان (خارج) عن القضية (اجماعا) أي اتفاقا بين المتقدمين والمتأخرين
فلا يكون جزأها حاصل هذا القول الرد على الحل بان القضية اذا ثبتت كليتها بالعرض
بالنسبة الى الامور الثلاثة وعدم تحققها عند تحقق هذه الامور فلا بد لتحققها من اعتبار أمر
آخر سواها بان يصير جزأها موجبا لتحقيق هذه القضية كالجزء الصوري والامر
الآخر بعد الوقوع ليس الادراك وهو الاذعان به وذلك الاذعان خارج ليس بجزء عند
المنطقيين كلهم أجمعين والآن تكون القضية مركبة من العلم والمعلوم وما ذهب اليه أحد
بل هي المعلوم فقط عند الكل واذ لم يتوقف على أمر آخر فتصير هذه الثلاثة قضية بالضرورة
فعدم تحققها عند تحقق هذه الامور كلها والمشهور يلزم انفكاك الكل عن تمام الاجزاء

بنفسه • ولا يخفى عليك ان هذا الرد وارد على التقرير الاول للجعل واما على التقرير
الثاني فلا اذا القضية ليست كلالا لاجزاء الثلاثة بل هي كلى عرضي لها يتوقف صدقها على هذه
الاجزاء على عرض الاذعان للنسبة فهو وان كان خارجا عنها لكنه شرط لصدق العرضي
على معروضه ولا مشاحة فيه ولو قيل على التقرير الاول ان اعتبار امر آخر لم لا يجوز
ان يكون على سبيل الشرطية فالوقوع فقط جزء للقضية لكن تحققها مشروط بايقاع
الوقوع والشرط خارج فلان يرد اجزاء القضية على الثلاثة ولا محذور فيه • اجيب
بما قال المصنف رحمه الله تعالى (واخذ الوقوع بشرط الايقاع تصحيح) ونجوز
(للمجمولية الذاتية) وهي احتياج ثبوت الذاتيات للذات الى الجماعل (وهو محال) اذ
الذات عين الذاتيات وجعل الشيء عين الشيء غير معقول حاصل الجواب ان القضية كل
لتلك الاجزاء والكل عين تمامها والشيء في كونه شيا بالاحتياج الى علته ولا ينتظر الى جعل
الجماعل فلو كان صدق القضية على الاجزاء منتظرا الى شرط اخذ الايقاع بعد الوقوع
يلزم انتظار القضية في كونها عين تلك الاجزاء الى علته هذا هو المجمولية الذاتية المستعجلة
او يقال ان الوقوع جزء للقضية فلو اخذ بشرط الايقاع في تحقق القضية يلزم ان يكون في
ذاته منتظرا الى علة فليزمن تحلل الجعل بين الشيء وذاتياته وهو محال اذ لو تحلل الجعل بينهما
فاذا قطع النظر عن الجعل ولو حظ نفس ذلك الشيء يلزم سلب الذاتي عنه فيلزم تقوم الشيء
بدون الذاتي فلا يبقى الذاتي ذاتيا لاستغنائه عنه والشيء لا يستغنى عن جزئه كما لا يخفى • وعلى
التقرير الثاني لا يلزم للمجمولية الذاتية اذ الكليات العرضية في صدقها على معروضها
تحتاج الى شرط وليس فيه للمجمولية الذاتية لعدم كون الكلى ذاتيا لمعروضه بل يلزم
المجمولية العرضية وهي ليست بمسحولة فلا يصح قول المصنف رحمه الله تعالى واخذ
الوقوع بشرط الايقاع تصحيح للمجمولية الذاتية اذ الايقاع شرط لصدق معنى القضية
على تلك الامور وهي عرضي لها فابن المجمولية الذاتية • ولك ان تقول ان القضية
وان كانت كلية عرضية للامور الثلاثة لكنها لازمة لها اذ مفهوم القضية اصطلاحى
ولا حقيقة للاصطلاحات الاماثبت في الاصطلاحات وقد ثبت ان المعلومات الثلاثة فرد
للقضية فيلزم ان يكون نوعا لها ولا اقل من ان يكون لازما لها هيتهما ونحو الجعل كما يستحيل
بين الشيء وذاتياته كذلك يستحيل بين الشيء ولو ازمه • فان قلت هذا لا يناسب قول
المصنف رحمه الله تعالى فهو تصحيح للمجمولية الذاتية اذا اوزم ليست من الذاتيات
• قلت المراد من الذاتي في كلام المصنف رحمه الله تعالى ما ينسب الى الذات سواء كان

داخلاً أو خارجاً عنها الأزمالها وتخلل الجعل بين كل واحد منهما مستحيل قال في
الحاشية بالمعنى الغير المختار وهو جعل الشيء شيئاً كجعل الانسان انساناً واما الجعل بمعنى
الابداع واخراج الابس من اللبس فهو الحق انتهى بمعنى احتياج الشيء في خروجه من
العدم والوجود حق واما في كون الشيء شيئاً أو ثبوت ذاتياته له فهو بمعنى غير مختار لا
يصح (والافادة) أي افادة معنى القضية احتمال الصدق والكذب (مقدمة على
الايقاع) حاصلة قبله (والقضية ليست منتظرة التحصيل) بان يتوقف تحصيلها
(بعدها) أي بعد الافادة على شيء آخر بل القضية متحصلة عند الافادة (فلا حاجة
الى الايقاع) هذا بيان لعدم صلاحية الايقاع للشرطية مع قطع النظر عن التصحيح فيكون
جواباً آخر للاشكال الذي أجاب عنه أو لا بقوله وأخذ الوقوع انتهى حاصله ان المشروط
لا يتحقق بدون الشرط وافادة احتمال الصدق والكذب يتحقق بدون الايقاع والقضية
بعد الافادة غير محتاجة في تحصيلها الى شيء آخر فلو كان شرطاً كيف يتحقق القضية
بدونه غير منتظرة في تحصيلها اليه . وبجتميل الجواب عن سؤال مقدر تقريره
ان الايقاع بجوزان يكون مقترناً بالوقوع والقضية تتحقق بعد اقترانه به من غير جعله شرطاً
لتلزم المجعولية الذاتية حاصل الجواب ان الافادة مقدمة على الايقاع والقضية ليست منتظرة
التحصيل بعد هاقول كانت المقارنة معتبرة فيها تكون منتظرة اليها مع انها ليست كذلك
فعلم انه ليس للايقاع دخل في القضية لا باعتبار الشرطية ولا باعتبار المقارنة وهذا حاصل
ما فرغ عليه المصنف رحمه الله تعالى بقوله (فاعتبار تعلق الايقاع بالوقوع مما لا دخل له)
أي لذلك التعلق (في تحصيل هذه الحقيقة) أي حقيقة القضية اذ طريق الدخول اما
بالدخول بحيث يكون جزأً وهو باطل بالاتفاق أو بالعر وض بان يعتبر شرطاً واقترانا
والاول نجوز تصحيح المجعولية الذاتية والثاني بأباه عدم انتظار القضية بعد الافادة
المقدمة على الايقاع الى شيء آخر (فالحق) في الجواب عن الشك المذكور (ان
قولناز بدقائم مثلاً قضية على كل تقدير) من الشك والاذعان ومتحققة في حالتهما (فانه)
أي هذا القول (يفيد معنى محتملاً للصدق والكذب) وما يفيدهما فهو القضية لانه
المفهوم والمراد منها فعلم ان المشكوكه والمذعنة كلتاها مقضيتان فالقول بعدم تحقق
القضية في حالة الشك ممنوع ولا محذور فيه (ففي الشك) أي في صورة الشك (انما
التردد) وعدم الاذعان (في مطابقة الحكاية) أي ليس التردد في أصل الحكاية
(واحتمالها) أي احتمال الحكاية (لهما) أي للصدق والكذب هذا جواب سؤال

مقدر تقر به ان احتمال الصدق والكذب انما يكون في الحكاية عن أمر واقعي
والحكاية تكون بالنسبة التامة الخبرية وفي الشك التردد في ثبوت المحمول للوضع فلم
توجد النسبة التي هي الحكاية فكيف يوجد احتمال الصدق والكذب مع انتفاء مناطهما
وهو الحكاية فاذا انتفى الاحتمال انتفت القضية فلا يصح ان قولنا ز بدقائم قضية على كل
تقدير ومفيد للمعنى المحتمل لهما وحاصل الجواب ان ز بدقائم قضية على كل تقدير من
الشك والظن والاذعان لانه على كل تقدير تفيد معناها وهو معنى يحتمل الصدق
والكذب والتردد في حالة الشك ليس في هذا المعنى والحكاية بل في مطابقتها للواقع
لا في أصلها واحتمالها لهما فلو وجد الحكاية في الخليات بكون الموضوع بحيث يحكم عليه
بانه هو المحمول وفي الشرطيات بكون القضيتين بحيث يكون الحكم بينهما بالاتصال
أو الانفصال والحكاية نفس مفهوم القضية والمحكي عنه هو مصداقها عليه ولما لم توجد
الحكاية في مفهومات الانشائيات والتصورات لم يحتمل الصدق والكذب فاذا وجد في
الشك معنى الحكاية التي هي مناط القضية وجدت القضية ولا تردد فيها بل في مطابقتها
للواقع وهو معنى خارج عنها * فان قلت ان كل واحد من الشك والظن والتصديق
لا يكون الامتعلقا بالقضية فاذا كان كل واحد في المطابقة العارضة للنسبة الخارجة عن
القضية يلزم تعلق الشك وغيره بالخارج لا بالقضية * قلت ان التردد ليس بمعنى ان النسبة
وجودها وعدمها سواء في أصل الحكاية بل باعتبار ملاحظة المطابقة معها بمعنى ان النسبة
التامة الخبرية المتحققة في هذه القضية اذا لاحظت مطابقتها للواقع حكمت ان لا رجحان
لطرفي المطابقة واللامطابقة فيها والقول القبيح في هذا المقام ما قال السيد الزاهد ان
القضية اذا عرفت بقول يحتمل الصدق والكذب وما يقار به فغير المصدق به قضية
واذا عرفت بقول يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه أو كاذب أو ما يقار به فهو ليس بقضية
والشرط فيه ان في تعريف الاول احتمال الصدق والكذب بمعنى ان وصف القضية
يتعلق بنفس مفهومها من حيث هو ولا يتخلف عن القضية باقتراثها بحال من الاحوال
والاحكام الخارجية ومدارها على النسبة الحاكبة وهي موجودة في المشكوك والمذعن
فالمشكوك أيضا قضية كالمذعن وفي التعريف الثاني نسبة الصدق والكذب الى القائل
فهو حكم متعلق بالقضية بالنظر الى حال قائلها من حيث انه كما فيها ومخبر عنها لا بالنظر
الى نفسه فاذا تخلفت هذه الجهة عن القائل تخلف هذا المعنى عن القضية والشك لا يقال
له انه صادق أو كاذب في العرف فالقضية أيضا في هذه الحالة على هذا التقدير لا تصف

بالصدق والكذب ولا تحتلها ما هو من مناطها فاذا اتقى مناط القضية في حالة الشك
 اتقى المنوط فالمشكوك حينئذ لا يكون قضية (نعم القضايا المعتبرة في العلوم) أى
 الحكمة التي مسائلها (هى) أى القضايا (التي تعلق بها) أى هذه القضايا (الاذعان
 والتصديق) وهى القضايا المصدقة للمشكوك (اذلا كمال) الذى هو المقصود من
 تحصيل العلوم (في تحصيل الشك) اذ هو غير مفيد لشيء هذا دفع توهم عسى ان
 يتوهم ان المشكوك لو كان قضية كالمذعن فيعتبر في العلوم مثله مع ان البحث فيها انما
 هو عن القضايا المذعنة للمشكوكة . وجه الدفع ان المقصود في الحكمة تكميل
 النفس بتحصيل العلوم وادراك أحوال الاشياء على ما هي عليها في الواقع وهذا لا يتيسر
 بدون الاذعان فلا كمال الا فيه لافي الشك وقد يقال المسائل المبحوثة في العلوم هي المستنبطة
 بالدليل أو البينة فالشك ليس بثابت لهما لخصوله بدون معونة الكسب والفكر فلا يكون
 المشكوك قابلا للبحث في العلوم فلا تقع مسئلة من مسائلها فلا يعتبر فيها (هذا) أى
 كون زيدا قائم مثلا قضية على كل من تقدير الشك والاذعان كما عرفت (وان كان مما لم
 يقرع سمعك) أى ما وصل الى اذنك وما سمعته قط (لكنه) أى هذا التعميم
 (هو التحقيق) هذه العبارة تدل على ان التحقيق المذكور بتحقيق المصنف رحمه الله
 تعالى وما ذهب اليه أحد . لا يقال ان التفتازانى صرح بكونه جملة خبرية في اصطلاح
 المعاني فعجيب عن المصنف رحمه الله تعالى انه لم يطلع عليه . لانا نقول مراد المصنف رحمه
 الله تعالى انه لم يقرع سمعك من أقوال المنطقيين بهذا التحقيق غير قولى قال في الحاشية
 قد اطلمت بعد تأليف هذه الرسالة على ان الفاضل الحسن الكاشى ذهب في رسالته لاثبات
 الواجب تعالى الى ما اخترته انتهى . لا يذهب عليك عدم مطابقة الجواب للسؤال اذ
 هو كان مبنيا على المذهب المشهور في عدم تحقق القضية عند الشك فالجواب ينبني ان
 يكون باختيار هذا المذهب الذى يبنى السائل كلامه عليه وهذا جواب بتحقيق آخر ليس
 هو مبنى السؤال فهو كالتري وأما اذ جعل هذا الكلام من تنمة الرد على الحل وان لم يساعده
 ظاهره فلا مناقشة فيه فافهم . ولما فرغ من بيان حقيقة القضية والاجزاء التي تتركب
 منها شرع في بيان ذكر الاجزاء وحثها والذال عليها فقال (ثم اذا كانت الاجزاء ثلاثة)
 أى الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية (لحقها) أى حق الاجزاء الثلاثة
 (ان يدل عليها) أى على تلك الاجزاء (بثلاثة عبارات) أى اللفاظ دالة عليها والذال
 على الجزء الاول من القضية يسمى موضوعا وعلى الثانى يسمى محجولا ولما كان تسميتهما

ظاهر تركهما وبين الدال على النسبة التي بينهما فقال (فالدال على النسبة) التي هي
 الحكم (يسمى) ذلك الدال (رابطة) تسمية للدال باسم المدلول اذ النسبة المدلول
 عليها كانت رابطة فسمى الدال عليها باسمها (ولغة العرب ربما حذفت الرابطة) فلم
 تذكرها في اللفظ (اكتفاء عنها بعلامات اعرابية) أي الحركات التي هي علامات (دالة
 عليها) أي على الرابطة (دلالة التزامية) أي بالالتزام لا بالمطابقة كالرفع في الموضوع
 والمحمول فانه دال على كون أحدهما مبتدأ أو محكومًا عليه والآخر خبرًا ثابتًا له محكومًا
 به وهذه الدلالة بالالتزام لا بالمطابقة اذا اعراب لم يوضع للربط بل للمعاني المعتورة على
 العرب ويلزمها الربط ويفهم منه المعنى الرابطي (فسمى القضية) المحذوفة عنها
 الرابطة (ثنائية) لكونها مشتملة على جزئين • حاصله ما قيل من انه اشارة
 الى جواب ماقاله المحقق التفتازاني والربط في لغة العرب هو الحركة الاعرابية بل حركة
 الرفع تحقيقًا أو تقدير الاغيران قولناز بدقائم على سبيل التعداد بل حركة اعرابية لم يفهم
 منه الربط والاسناد واذا قلناز بدقائم بالرفع فهم ذلك منه فالرابطة هي الحركة الاعرابية
 فان كان الموضوع والمحمول مبنيين بالقضية ثنائية وان كانا معر بين فتلائية تامة وان كان
 أحدهما فقط معر بافتلائية ناقصة وحاصل الجواب ان عند أهل العربية الرابطة هو
 سوى الحركة الاعرابية فلا تكون رابطة عندهم كما صرح به المنطقيون وانما يفهم معنى
 الرابطة عند حذفها من تلك العلامات الدالة عليها لانها رابطة اذ هي دالة على المعاني المعتورة
 بالذات والمعتبر في الربط الدلالة على النسبة بالمطابقة ودلالة الحركة الاعرابية ليست
 كذلك (وربما ذكرت) لغة العرب الرابطة (فسمى) تلك القضية المذكورة
 فيها الرابطة (ثلاثية) لكونها مشتملة على ثلاثة أجزاء (والمذكور) الدال على
 الرابطة (وان كان أداة) لدلتها على النسبة التامة الخبرية التي هي معنى حرفي
 (لكنه) أي ذلك المذكور (ربما كان في قالب الاسم) أي في صورته في القاموس
 القالب كالمثال يفرغ فيه الجواهر وفتح لامه أكثر وفي الصحاح القالب بالفتح قال
 الخف وغيره (كهو وأخوانه ويسمى) أي ما كان في صورة الاسم (رابطة غير
 زمانية) لعدم انتمائها على الزمان هذا في اللغة العربية واما في غيرها فهي كما قال
 (واستن في) اللغة (اليونانية) أي في لسان أهل اليونان (واست في الفارسية)
 أي في لسان أهل الفرس (منها) أي من الرابطة الغير الزمانية في اللغتين كهو في اللغة
 العربية منها • فان قلت ان هو واخوانه دالة على المرجع لاختلافه بالتذكير والتأنيث

باختلاف المرجع وموضوع لما تقدم ذكره عليه وليس موضوعا للربط ولا مستعملا
 فيه فكيف يقال انه في اللغة العربية من الروابط الغير الزمانية . قلت ليس مراد المنطقيين
 من هذا القول وضعه للربط واستعماله في اللغة العربية فيه بل المراد استعارته للربط لعدم
 وجود غيره صالحا له كما قال في التهذيب وقد استعملها هو أي لما وجد والاستعماله في
 بعض المقامات للربط استعار وهو مطلقا . لا يقال ان الهيئة التركيبية موضوعة للربط
 بالوضع لنوعى المعترفى المشتقات والمركبات فالإيق ان يقال انها هي الرابطة الغير الزمانية
 . لانا نقول الكلام في اللفاظ الدالة على الربط والهيئة التركيبية وان كانت دالة عليها
 لكن البست من اللفاظ (وربما كان) المذكور (في قالب الكلمة) أي صورة
 الفعل (ككان) وأخواته (ويسمى) أي ذلك المذكور في صورة الفعل
 (رابطة زمانية) لاشتماله على الزمان . فان قلت ان الكلمات التامة دالة على النسبة
 دلالة تضمنية مع ان المنطقيين لا يبعدونهما من الرابطة بل يقولون الافعال الناقصة منها بما
 وجه التخصيص لها . قلت مطلق الدلالة على النسبة لا يوجب كون الدال عليها من
 الرابطة بل ما كان دالا على النسبة المعنوية وهي ما يكون جزء القضية التي تكون جزء
 قياس أو حجة يكون رابطا والكلمات التامة ليست مشتملة على هذه النسبة كما لا يخفى وان
 كانت يرجع اليها بالتأويل الى الحكم المعترفى جملة الاسمية . والقول بان سائر
 الافعال دالة على النسبة فلا وجه بخصوصية كان وغيره من الافعال الناقصة مدفوع
 بان الرابطة الزمانية يعتبر فيها الدلالة على النسبة بالقصد وان دلت على غيرها أيضا والافعال
 الناقصة كذلك بخلاف غيرها من الافعال فافهم ولما فرغ من بيان حقيقة القضية
 وما تتركب منه وما تتم به شرعا في أقسامها الاولى فقال (القضية ان حكم فيها) أي في
 القضية (بثبوت شيء لشيء آخر أو نفيه) أي نفي شيء عنه (أي عن شيء
 آخر) (عملية) أي القضية جملة لاشتمالها على الجمل الاصطلاحى وهي موجبة على
 التقدير الاول لاشتمالها على الايجاب وسالبة على التقدير الثانى لاشتمالها على السلب
 والمراد بهذا الحكم ان يكون حالا أو مآلا فاندفع النقص بالعمليات والممكنات (والى)
 أي وان لم يحكم فيها بالثبوت والنفي سواء كان الحكم فيها بثبوت قضية على تقدير آخرى أو
 سلبه أو التنافى بينهما أو سلبه (و) القضية (شرطية) لاشتمالها على الشرط والجزاء (ويسمى)
 الجزء الاول (المحكوم عليه) فى الاولى (موضوعا) لوضعه وتعيينه لان يحكم عليه
 (و) يسمى الجزء الاول فى الثانية (مقديما) لتقدمه فى الذكر فى الملفوظة والرقبة فى

المعقولة (و) يسمى الجزء الثاني (المحكوم به) في الاول (محجولا) لجملة على
 الاول (و) يسمى الثاني في الثانية (تاليا) لتلوه وتأخره في الذكر والرتبة عن المقدم
 و بعد الفراغ من تقسيم القضية الى الخلية والشرطية شرع في بيان الاختلاف بين المنطقيين
 وأهل العرب في ان الحكم في الشرطية بين المقدم والتالي أو في التالي فقط والمقدم قبله
 وما هو الحق عنده من مذهب المنطقيين فقال (وأعلم ان مذهب المنطقيين ان الحكم في
 الشرطية) المتصلة (بين المقدم والتالي) بالاتصال ففي قولنا ان كانت الشمس طالعة
 فالتهار موجود الحكم بين الشمس طالعة والتهار موجود بان بينهما ملازمة (ومذهب
 أهل العربية انه) أي الحكم (في الجزء) الذي هو التالي عند المنطقيين (والشرط)
 الذي هو مقدم (فيها قيد المسند فيه) أي في الجزء وهذا القيد (بمنزلة الحال
 أو الظرف فمعنى قولنا ان كانت الشمس طالعة فالتهار موجود عند أهل العرب التهـ
 موجود حال كون الشمس طالعة أو وقت كونها طالعة . لا يقال اذا كان معنى قولنا
 المذكور ما قال العرب بيون يرجع مفاد القضية الشرطية الى مفاد القضية الخلية فيثبت
 لم يكن بينهما تباين مع ان النسبة الخلية والشرطية متغايران بحسب الذات لاننا نقول لانسلم
 تغاير النسبتين عندهم وانما هو عند المنطقيين ولو سلم التغاير فيجوز ان يكون التقسيم الى
 الخلية والشرطية تقسيما الى الخلية بشرط لاشئ والخلية بشرط شئ التي تسمى بالشرطية ولا
 شك في تغاير المرتبتين فافهم (كدافي المفتاح) كتاب السكاكي . فان قلت ان
 أهل العربية أيضا يقولون بالحكم بين الشرط والجزء فان النحويين صرحوا بان كالم
 المجازاة تدل على سببية لاول ومسببية الثاني وهذا يدل على ان الارتباط بين الشرط والجزء
 فصار الحكم بينهما على كلا المذهبين فالقول بالاختلاف خلاف وكيف ينكرون الحكم
 بينهما مع ان تعقل النسبة التامة الخبرية انما تكون على كون الاول بثبوت الشئ لاشئ
 والثاني بثبوت قضية على تقدير آخرى ولا شك في تغايرهما والاول غير متحقق في الشرطية
 فلا يتحقق فيه الا الثاني وهو مختار المنطقيين فصار الحكم بينهما بالاتفاق . قلت القول
 بالاختلاف مبناه كلام السكاكي وهو يدل على ان الحكم في الجزاء والشرط قيد للمسند فيه
 وقولهم ان جاءك زيد فأكرمه وان دخلت الدار فانت طالق الظاهر انه أمر بالاكرام وقت
 المجيء و بايقاع الطلاق وقت الدخول فالحكم ههنا في الجزاء والشرط قيد له الا ان يقال
 بالتأويل . وقيل بان الخلاف بين المنطقيين وأهل العربية انما هو في القضايا التي
 ليست نواها انشآت وأما فيها فليس الا الاتفاق (والحق) ان الاختلاف بينهما بحسب

اختلاف الاغراض فان غرض المنطقيين يتعلق بنظم القياس وهو لا يمكن الا باعتبار الحكم
 الاتصال بين النسبتين وأهل العربية نظروا الى استعمال العرب في محاوراتهم فانهم
 اذا قالوا ان دخلت الدار فانت طالق لا يقصدون الاخبار بالاتصال بل انما يقصدون به
 ايقاع الطلاق وقت دخول المرأة في الدار فصار المقصود عندهم الحكم في الجزاء المقيد
 بذلك الوقت الذي يفهم عن الشرط ولا خصوصية بالانشائيات اذ قال في الضوء ان أطراف
 الشرطية قد خرجت من ان تكون مفيدة للسكوت عليها فلعلنا لم تكن مفيدة للسكوت
 كيف تكون قضية فظهر انه لا حكم في شيء من الطرفين وانما الحكم بينهما بالاتفاق فالكلام
 الذي يدل على الاختلاف اما ساقط عن درجة الاعتبار أو مؤول فتأمل (قال السيد السند
 الاول) أي مذهب المنطقيين (هو الحق) وأبده بقوله (للقطع) أي لليقين
 (بصدق الشرطية) أي بكونها صادقة (مع كذب التالي) أي مع كون التالي
 كاذبا (في الواقع) وهو لا يعقل الاعلى مذهب المنطقيين (كقولنا ان كان زيد حجرا
 كان ناهقا) صادق قطعا مع كذب التالي في الواقع (ولو كان الجزء هو التالي) أي لو
 كان التالي جملة خبرية وكان الحكم فيها هو عند أهل العربية (لم يتصور صدقها)
 أي صدق الشرطية (مع كذبه) أي كون التالي كاذبا اذا التالي حينئذ يكون مقيدا
 بالشرط والشرط يكون قيده فانتفاء التالي مطلقا يكون مستلزما لانتفائه مع القيد
 (ضرورة استلزام انتفاء المطلق) وهو التالي ككون زيد ناهقا في المثال المذكور
 (انتفاء المقيد) وهو التالي مع قيد المقدم أي كون زيد ناهقا وقت كونه حجرا
 حاصل ما قال السيد السند في حقيقة مذهب المنطقيين ان الشرطية تكون صادقة
 قطعا مع كون ناهقا كاذبا كقولنا ان كان زيد حجرا كان ناهقا صادق قطعا مع ان التالي
 فيها كاذب اذ ليس زيد ناهقا في الواقع بل هو ناطق وهذا لا يتصور الاعلى مذهب المنطقيين
 ادعى مذهب أهل العربية يكون الجزاء هو التالي وكان معناها ان زيد ناهقا وقت
 كونه حجرا فيكون التالي أي الجزاء خبرا مطلقا والمقدم أي الشرط قيده ولا شك في
 انتفاء الخبر في المثال المذكور بحسب الواقع واذا انتفى المطلق في الواقع انتفى المقيد
 ضرورة استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد اذ هو عبارة عن المطلق والقيد جميعا والمطلق
 جزؤه وانتفاء الجزاء يستلزم انتفاء الكل على ان انتفاء المطلق من حيث هو هو عن الواقع لا
 يكون الا اذا انتفى جميع موارد الحقيقة في نفس الامر والتحقيق في ضمن المقيد ايضا من جملة
 موارد الحقيقة فكيف يتحقق في نفس الامر عند انتفاء جميع الموارد فيها واذا انتفى انتفى

المقيد وحينئذ لم يبق الا المقيد فقط وبتحقيقه فقط لا يتحقق المقيد ما لم ينضم القيد الى
 المطلق لانه عبارة عنهما وقد يقال في تأييد مذهب المنطقيين بأدنى تغيير باننا نعلم قطعا
 صدق الشرطية مع كذب المقدم فلو كان الجزء هو التالي كما هو مذهب أهل العربية لم
 يتصور صدقها مع كذبه ضرورة استلزام انتفاء المقيد اذ هو عبارة عن المطلق والقيد
 فاذا انتفى واحدة منهما انتفى المقيد قطعا (قال العلامة) المحقق ملا جلال (الدواني)
 في رد ما قال السيد السند (كذب التالي في جميع الاوقات الواقعية) أي الاوقات التي
 لها وجود في الواقع (لا يلزم منه) أي من ذلك الكذب (كذبه) أي كذب التالي
 (في الاوقات التقديرية) أي الاوقات التي لا وجود لها في الواقع بل بحسب الفرض
 والتقدير (فالناهيية) في المثال المذكور (في جميع اوقات قدر) أي فرض
 (فيها حاربه زيد ثابتة له) أي زيد (وان كانت الناهيية) أي ثبوتها (لزيد
 بحسب الاوقات الواقعية) أي نفس الامر بية (مسلو بة عنه) أي عن زيد وايد
 العلامة قوله بانه (الانرى ان زيد قائم في ظني) أي اذا ظن المتكلم قيام زيد سواء كان
 مطابقا للواقع أو لا وقال زيد قائم في ظني (لم يكذب) أي لم يكن المتكلم كاذبا في هذا
 القول (بانتفاء القيام) أي قيام زيد (في الواقع) أي في نفس الامر بل يكون كاذبا
 في هذا القول اذا علم انه لم يظن قيامه ويقول بخلافه فهذه القضية صادقة مع انتفاء القيام
 في الواقع كذلك تكون الشرطية صادقة في الواقع مع انتفاء التالي فيه . فان قيل ان
 انتفاء المطلق يستلزم انتفاء المقيد فيقال (وما ذكرتم من الاستلزام) بين انتفاء المطلق
 وانتفاء المقيد (فسلم) انه كذلك (لكنه لان سلم ان المطلق ههنا) أي في المثال
 المذكور ونظيره (منتف) بل ثابت موجود (فانه) أي المطلق (المأخوذ) أي الذي
 يؤخذ (على وجه أهم مما في نفس الامر) لاما فيها فقط فما في نفس الامر منتف وهو
 ليس بمطلق والمأخوذ على وجه أعم الذي هو المطلق ليس بمنتف حتى يلزم من انتفائه انتفاء
 الشرطية فلا يستلزم كذب التالي ككذب الشرطية عند أهل العربية حاصله ان
 صدق الشرطية مع كذب التالي كما يتصور على مذهب المنطقيين كذلك يتصور على
 مذهب أهل العربية وما قيل في عدم التصور ومن ان انتفاء المطلق يستلزم انتفاء
 المقيد فسلم لكن المطلق ههنا ليس بمنتف فانه مأخوذ على وجه أعم من ان يكون في نفس
 الامر أي الاوقات الواقعية أو الاوقات التقديرية والمنتفي هو الاول وهو الفرد من المطلق
 لا المطلق وانتفاؤه لا يستلزم انتفاء التالي فان كذب التالي في جميع الاوقات الواقعية لا يستلزم

كذبه في الاوقات التقديرية فالناهيية في قولنا ان كان ز يدحمرا كان ناهقا وان كان
منتفيا في الواقع لكونه ناطقا فيه لكنها ثابتة في جميع الاوقات التي فرض فيها حار ية يزيد
فلم ينتف في جميع الاوقات عموما سواء كانت واقعية أو تقديرية والمطلق هو هذا الاذالك
والمنتفي انما هو فرد من أفراد المطلق وهو الواقعي فهو مقيد وانتفاء مقيد لا يستلزم انتفاء
مقيد آخر فان انتفاء الناهية في نفس الامر لا يستلزم انتفاء مطلقا حتى يلزم منه انتفاؤه
وقت كونه حارا يلزم عدم صدق الشرطية مع كذب التالي فهذه لشرطية صادقة
على المذهبين ولا يلزم المحذور الا ترى ان ز يدقائم في ظني المطلق فيه هو ز يدقائم اعم
من ان يكون في الظن أو في الواقع فبان انتفاءه في الواقع فقط لا ينتفي المطلق ما لم ينتف في ظن
المتكلم أيضا اذا انتفاء المطلق لا يكون الا بانتفاء جميع موارد تحققه وهو ليس بمنتهى لثبوته
في ظن المتكلم . فان قلت ان الشرطية عند أهل العربية جملة مقيدة والاقوات التقديرية
مختصة بالشرطية التي حكم فيها بين المقدم والتالي ولا توجد في الجملة اذ مفادها ثبوت شيء
لشيء في الواقع سواء كان مقيدا بوقت أو حين أو لافان الاوقات التقديرية فاذا انتفي
التالي عن الواقع انتفي المطلق معتبرا برفبه فظهر ما قال السيد السند في تأييد مذهب
المنطقيين . قلت ليس المراد بالاوقات التقديرية في كلام المحقق الدواني الاوضاع التي
هي معتبرة في مقدم الشرطية ليقال انها مختصة بالشرطيات بل الاوقات التي قدر وقوع
التالي فيها وليست بواقعة في عالم الواقع بل مقدرة الوجود فيه وهذا المعنى يوجد في الجملة
أيضا فحاصل كلام المحقق الدواني ان كذب التالي وعدم وجوده في نفس الامر باعتبار
انتفاء الموارد الواقعية لا يلزم منه انتفاؤه فيها باعتبار الموارد الفرضية فالانتفاء باعتبار الموارد
الخاصة لا يستلزم انتفاء مطلقا لا ينتفي المطلق لا يستلزم انتفاؤه انتفاء مقيد حتى يلزم من
كذب التالي كذب الشرطية قال السيد الزاهد في الحاشية على الحاشية الحلالية أنت
تعلم ان مفاد القضية الجملة سواء كانت مطلقة أو مقيدة هو ثبوت الشيء للشيء في نفس
الامر لا مطلق الثبوت والالم تكن كاذبة على تقدير سلب الثبوت فيها ضرورة ان سلب
الثبوت المقيد لا يستلزم سلب الثبوت المطلق مع انها كاذبة عندها هذا السلب فاذا فرض
عدم تحقق الثبوت في نفس الامر يلزم عدم تحققه مع القيد لا استلزام انتفاء المطلق انتفاء
المقيد مثلا قولنا النهار موجود وقت طلوع الشمس يدل على وجود النهار في نفس الامر
وقت طلوع الشمس فاذا لم يتحقق وجود النهار في نفس الامر لم يتحقق مع القيد أيضا نعم
القضية المقيدة بما هو حكايية عن نفس الامر كز يدقائم في ظني اكونها حكايية عما هو حكايية

عنها يدل على ثبوت الشيء الشيء في نفس الامر بحسب الحكاية عنها فلا يلزم من انتفاء الثبوت
 في الواقع انتفائه بحسب الحكاية لكن لا يخفى ان هذا القيد لا يصلح ان يصير مقدم الشرطية
 بما قال من ان انتفاء ثبوت الشيء بحسب نفس الامر لا يستلزم انتفاء ثبوته على التقدير فهو اذا
 كانت القضية شرطية وما ذكر من النظر خارج عن البحث انتهى كلامه فظهر من هذا
 ان القضية اذا كانت حكاية عن الحكاية عن الواقع كزيد قائم في ظني فانها حكاية عما هو
 مظنون من تحقق في الظن وهو حكاية عن الواقع فلا يلزم من انتفاء الثبوت في الواقع انتفاء
 حكاية الحكاية بخلاف القضية التي هي حكاية عن الواقع كما فيما نحن فيه فانتفاء الثبوت في
 الواقع يستلزم انتفاءه مطلقا سواء كان مع القيد أو لا ذقونا النهار موجود وقت طلوع
 الشمس يدل على وجود وقت طلوعها فاذا لم يتحقق وجوده في نفس الامر لم يتحقق مع القيد
 أيضا اذ هو ايضا محمول من تحقق الوجود النفس الامرى فالنظير بز يد قائم في ظني خارج عن
 البحث لان هذا القيد لا يصلح ان يصير مقدم الشرطية اذ القضية الشرطية ما تفيد
 الحكاية عن الواقع لا حكاية الحكاية والتنظير من قبيل الثاني وأوردا كثر الشارحين على
 السيد الزاهد بان مفاد الجملة هو الحكاية والمحكي عنه لا يلزم ان يكون أمرا موجودا ثابتا
 في الواقع اذ الحكاية كما تكون عن الواقع كذلك تكون عن عالم التقدير أيضا كما في القضايا
 الحقيقية ككل عنقاء طائر في كل قضية محكي عنه على حدة فيما تفانها باعتبار المحكي
 عنه في نفس الامر لا يلزم انتفائها مطلقا ومعنى قولهم ان مدلول القضية الثبوت في نفس
 الامر الثبوت باعتبار المحكي عنه لا الثبوت باعتبار الامر الموجود المحقق الثابت وقد
 يقال في تقرير كلام المحقق الدواني بان الجملة المقيدة حكاية مقيدة فالواقع ونفس الامر
 يكون ظرفا للقيد لا للمطلق ففي قولنا زيد ناهق وقت كونه حمارا يكون الواقع ظرفا له فوق
 زيد في وقت الحمارية لانه فوقه فقط حتى يلزم ان يكون المطلق وهو فوق زيد في نفس الامر
 فهذا المقيد صادق في نفس الامر ونفس الامر ظرف له لا لمطلقه ليلزم وجوده فيه فتأمل
 (غاية ما يقال) في هذا المقام (ان العبارة) في التالي (غير موضوعية) أي
 ما وضعت (لتأدية) أي للحصول (ذلك المعنى) أي الثبوت أعم مما في نفس الامر
 (مطابقة) أي باعتبار الدلالة المطابقة وان كان يفهم من التالي ذلك المعنى باعتبار
 آخر (ولا ضير فيه) أي لا امتناع ولا مضايقة في أخذ المعنى أعم مما في نفس الامر اذ
 لا يجب ان يؤخذ المعنى المطابق بل أخذه مستحسن وأخذ غيره جائز غير ممنوع بخازان
 يؤخذ المطلق على وجه أعم مما في نفس الامر وان كان خلاف الاستحسان فصح ما قاله

العلامة الدواني (وبمثل ذلك) أى بمثل زيد قائم في ظني (تنحل) أى تندفع
 (شبهة زيد معدوم النظر) أى الشبهة التي أوردوها بقولهم زيد معدوم النظر صادق
 إذا كان زيد موجودا وانتفى نظيره حاصل الشبهة أن قولنا زيد معدوم النظر مقيد
 ومطلقه زيد معدوم وانتفاء المطلق يستلزم انتفاء المقيد فإذا كان زيد موجودا وانتفى
 نظيره صدق زيد معدوم النظر برمع ان مطلقه زيد معدوم منتف لا كونه موجودا
 فيصدق المقيد مع كذب المطلق هذا خلف ووجه الانحلال بمثل ما مر ان المطلق ههنا
 ليس بمنتف لان المعدوم أهم من ان يكون معدوما في نفسه أو بحسب نظيره ولم ينتف ههنا
 الا الاول فاتنى فرد من المطلق وانتفاء فرد منه لا يستلزم انتفاء فرد آخر لتباينهما والمطلق
 يتحقق فيه فالمطلق وهو المعدوم صادق في ضمن المقيد الا آخر وهو النظر وان لم يصدق
 في ضمن هذا القيد الذي هو في نفسه فانتفاء المطلق ههنا لا يكون الا بانتفائه باعتبار
 وههنا ليس كذلك فلا محذور قال السيد الزاهد رحمه الله تعالى بل لا مطلق ههنا
 فان العدم يطلق على عدم الشيء في نفسه وعدمه بغيره بمجرد اشتراك اللفظ كما
 لا مطلق بين الوجود في نفسه والوجود الرابطة لانتفاء معنى مشترك بينهما حقيقة واستدل
 عليه في بعض تصانيفه بما حاصله انه ان كان مشترك معنى بينهما ما فاما ان يكون هذا المعنى
 مستقلا بالمفهومية فهو عدم ووجود في نفسه ولا يشمل العدم والوجود الرابطين لعدم
 استقلالهما بالمفهومية أولا يكون مستقلا بالمفهومية فهو عدم ووجود رابطين لا يشمل
 العدم والوجود في نفسه لا استقلالهما فلم يوجد معنى مشترك فالاشتراك لفظي فلا
 مطلق ههنا قال الاستاذ المحقق والخق عندي ان معنى الوجود المطلق واحد وهو
 المعبر في الفارسية بهمستي فاذا لاحظناه بين الموضوع والمحمول على طريق الربط بأن
 يقال في الفارسية قيام هست مرز يدرا يكون هذا المعنى الذي هو المستقل بواسطة هذه
 الخصوصية غير مستقل وذا لاحظناه مع قطع النظر عن هذه الخصوصية يكون مستقلا
 انتهى وقيل ان عدم نظير زيد ليس عدما رابطيا كما زعم السيد الزاهد بل عدم في
 نفسه لان معناه نظير زيد معدوم فالمعدوم المحمول معدوم بعدم في نفسه . فان
 قلت ان بين معدوم النظر ومعدوم في نفسه تقابل فاذا صار كلاهما عدمين في نفسها
 انتفى التقابل وهو خلاف ما تقرر . قلت التقابل بينهما باعتبار المتعلق فان الاول يتعلق
 بنفس زيد والاخر نظيره بالاعتبار فتعلق أحدهما بالنفس ومتعلق الآخر هو النظر
 والقول الفيصل في هذا المقام ما قاله بعض التارحين حاصله انه ان أراد بعدم النظر

سلب النظر عن زيد سلبا ابطيا بان يكون زيد ليس له نظير في العلم والسماحة مثلا فالحال
 ما قال السيد الزاهد من انه لا مطلق ههنا بل بينهما اشتراك بحسب اللفظ وان اراد بعدم
 النظر العدم في نفسه المستقل بالمفهومية المتعلق بنظير زيد فالحال ما قال المحقق الدواني
 من ان المطلق ليس بمنف ههنا وانما اتنى المقيّد الذي هو فرد منه والمطلق وجودي فرد
 آخر كما عرفت وان اراد العدم المتعلق بالنظير من حيث ان النظير من متعلقات زيد على
 قياس الصفة بحال المتعلق بان يكون العدم صفة للنظير والعدم من متعلقات زيد فالعدم
 ينسب اليه من هذه الجهة فالحال ان الصفة بحال المتعلق أي بالحال الذي يثبت للمتعلق أولا
 وبالذات ليست هي صفة حقيقة متعلقة لما هو متعلق له بل هي صفة للمتعلق يستنبط منها
 صفة أخرى له كما في زيد ضارب غلامه فان الضاربة صفة حقيقة للغلام وليست صفة
 لزيد ولما كان زيد ما كالفلام يستنبط منه صفة أخرى وهو كون زيد بحيث يضرب
 غلامه فكذا الحال في عدم النظر فانه صفة للنظير حقيقة واذا كان النظير من متعلقات
 زيد بفصل منه لزيد صفة أخرى وهي كونه بحيث بعدم نظيره وهذه الصفة مغايرة
 للعدم في نفسه الذي هو صفة زيد وليس بينهما اشتراك بحسب اللفظ ولا بحسب المعنى
 هذا ولما اورد العلامة الدواني على ما قاله السيد السند في حقيقة مذهب المنطقيين ولم
 يتم ما قاله ومذهبهم كان حقا عند المصنف رحمه الله تعالى او رد من عند نفسه ما وضع له
 في حقيقته بطريق الالزام وقال (أقول انهم) أي المنطقيين (ومذهبهم) أي من
 بعضهم (المحقق الدواني) المشهور بجلال منسوب الى الدوان في القاموس
 الدوان كشداد موضع بأرض فارس (جوزوا كلهم استلزام شيئا نقيضه) أي
 نقيض ذلك الشيء كاستلزام اجتماع النقيضين نقيضه وهو ارتفاع النقيضين (وجوزوا
 استلزام شيئا للنقيضين) أي عدم الشيء ووجوده كقولنا ان لم يكن شيئا من الاشياء
 موجودا كان زيد بقائما وزيد ليس بقائم (بناء على جواز استلزام المحال محالا) أي
 هذا التجوز بمنى على جواز ان المحال يستلزم محالا آخر فاذا كان المقدم محالا جازان
 يستلزم نقيضه وان يستلزم النقيضين وجود الشيء وعدمه معا وهما محالان (وتشبهوا)
 أي تمسكوا (بذلك) أي باستلزام الشيء للنقيض أو للنقيضين بناء على استلزام المحال
 محالا آخر (في مواضع عديدة) أي في مقامات متعددة (منها) أي من بعض
 المواضع المتسكة ما تمسكوا به (في جواب المغالطة) أي جواب الشبهة التي اوقعت
 المخاطب بها في الغلط بحيث لا يشعر وجهه (العامة اورد) أي يعروردها على ثبات

كل مدعى غير مختص بواحد منه (المشهورة) عند العلماء (من ان المدعى)
الذي يدعيه (ثابت) في الواقع (والا) أى وان لم يكن المدعى ثابتا (فتقيضه)
أى تقيض المدعى (ثابت) والا يلزم ارتفاع التقيضين فلا بد من ثبوت أحدهما عند
عدم ثبوت الآخر فإذالم يكن المدعى ثابتا يكون تقيضه ثابتا البته (وكلما كان تقيضه
ثابتا كان شئ من الأشياء ثابتا) لان التقيض أيضا شئ من الأشياء فثبوته يستلزم ثبوته
والا يلزم سلب الشئ عن نفسه فالقياس كالم يكن المدعى ثابتا كان تقيضه ثابتا وكلما
كان تقيضه ثابتا كان شئ من الأشياء ثابتا فاذا حذف الحد الاوسط المتكرر (ينتج
كلما لم يكن المدعى ثابتا كان شئ من الأشياء ثابتا وتنعكس) تلك النتيجة (بعكس
التقيض) وهوان يوجد تقيض الجزء الاول فصار كان المدعى ثابتا وتقيض الجزء الثانى
فصار لم يكن شئ من الأشياء ثابتا ويجعل الاول ثانيا والثانى أولا (فيرجع الى قولنا كلما
لم يكن شئ من الأشياء ثابتا كان المدعى ثابتا هذا خلف) أى القضية باطلة لان المدعى
أيضا شئ من الأشياء فاذا انتفت جميع الأشياء كيف يتصور ثبوت المدعى على تقديره
اذ انتفاء الجميع منه يستلزم انتفاء ما يندرج فيه والمدعى مندرج في شئ من الأشياء
فاستلزم انتفاءه انتفاء المدعى فبطل ثبوته على تقدير انتفاءه وعكس التقيض يستلزم هذا
الباطل والصادق لا يستلزم هذا الباطل فيكون عكس التقيض باطلا وبطلانه يقتضى
بطلان الاصل وهو النتيجة وبطلانها لا يخلو اما ان يكون من فساد الهيئة أو كذب
الصغرى أو الكبرى والاول باطل لكون الهيئة بدية الانتاج من الشكل الاول
والصغرى صادقة بالضرورة فلا يكون الفساد الا من الكبرى وهو قولنا كلما كان تقيض
المدعى ثابتا الى آخره فيكون باطلا فثبوت المدعى حق هذا هو المطلوب وحاصل الجواب
ان عكس التقيض صادق ولا يلزم المحذور اذ عدم شئ من الأشياء محال لكونه موجبا لعدم
واجب الوجود تعالى وهو محال والمحال يستلزم محالا آخر وهو ثبوت المدعى على تقديره
• ولو قيل يلزم اجتماع التقيضين ثبوت المدعى وعدمه • قلنا اذا كان المقدم محالا يجوز
استلزامه لتقيضه وللتقيضين الا ان يقال ان تجوز استلزام المحال للمحال مطلقا خلاف
البداهة لان الملازمة تقتضى العلاقة ولعلاقة بين المتناقضين اذ يقتضى التناقض الانفكاك
بينهما وعدم الملازمة فكيف تعقل الملازمة بينهما وقد يجب ان هذه المغالطة بان
مازعموه عكس التقيض ليس بعكس اذ الشئ في الاصل والعكس ههنا مختلف بالعموم
والخصوص ويجب ان يكون فيهما مأخوذا على نحو واحد واذا أخذ على نحو واحد فالشئ

الذي أخذ في الأصل يكون مأخوذاً في العكس وفي الأصل وهو قولنا كالم يكن المدعى ثابتاً كان شئ من الأشياء ثابتاً والمراد من الشئ فيه الشئ الخاص الذي هو النقيض ومعناه ان كالم يكن المدعى ثابتاً كان شئ من الأشياء وهو نقيضه ثابتاً كان المدعى ثابتاً وفي عكسه وهو كالم يكن شئ من الأشياء ثابتاً يكون المراد منه النقيض أيضاً على ما تقرر فمعناه ان كالم يكن نقيض المدعى ثابتاً كان المدعى ثابتاً وهذا صادق ولا محذور فيه . وأورد المصنف رحمه الله تعالى في رسالة مفردة لبيان هذه المغالطة في رد هذا الجواب ان انضم مقدمة صادقة الى عكس النقيض الذي سامه المجيب فينتج النتيجة التي أنكرها بان يقال كالم يكن شئ من الأشياء ثابتاً لم يكن ذلك الشئ أي النقيض ثابتاً وهذه المقدمة صادقة ونقضها الى عكس النقيض بان نقول كالم يكن شئ من الأشياء ثابتاً لم يكن ذلك الشئ ثابتاً وكالم يكن هذا الشئ ثابتاً كان المدعى ثابتاً فينتج كالم يكن شئ من الأشياء ثابتاً كان المدعى ثابتاً وهذا مما ينكرها المجيب ولك ان تمنع الكبرى اذ من بعض تقادير عدم ثبوت ذلك الشئ عدم ثبوت شئ من الأشياء فيثبت عدم المدعى لا ثبوت فلا تصدق الكلية والقول بان هذه القضية مسامة عند الكل فلا مساغ للمعنى مدفوع بان المسلم صدق المدعى على جميع التقادير الواقعية عند عدم ثبوت نقيضه وتقدير عدم ثبوت شئ من الأشياء ليس من الواقعية فلا يلزم ثبوت المدعى عند عدم ثبوت نقيضه على هذا التقدير ولو قيل المراد في الكبرى التقادير الواقعية قلنا سلمنا صدقها لكن لا تنتج لعدم تكرار الحد الاوسط اذ يصير معناها ان كالم يكن شئ ثابتاً على التقادير الواقعية التي هي غير تقدير عدم ثبوت شئ من الأشياء كان المدعى ثابتاً فلم يلزم ثبوت المدعى على تقدير عدم ثبوت شئ من الأشياء فلا نتيجة وأجيب بمنع الصغرى في أصل القياس وهي كالم يكن المدعى ثابتاً كان نقيضه ثابتاً باننا لانسلم صدقها كلية اذ من تقدير عدم ثبوت المدعى عدم ثبوت شئ من الأشياء وعلى هذا التقدير كيف يكون نقيضه ثابتاً اذ هو شئ من الأشياء والجزئية والمهملة وان سلم صدقهما لكنهما لا يفيدان المطلوب اذ نتيجتهما تكون جزئية وهي لا تنعكس بعكس النقيض فلان فائدة وقد يجاب بمنع الكبرى في أصل القياس باننا لانسلم الملازمة بين ثبوت النقيض وثبوت شئ من الأشياء اذ النقيض رفع شئ وسلبه سلباً محضاً والسلب من حيث هو سلب كيف يكون شيئاً فلم يلزم من ثبوت النقيض ثبوت شئ من الأشياء فلا ينتج ولو قررت المغالطة بان المدعى صادق لانه كالم يكن المدعى صادقاً كان نقيضه صادقاً وكما كان نقيضه صادقاً كان قضية ما اعم من ان تكون موجبه أو سالبة صادقة فينتج انه كلما

لم يكن المدعى صادقا كان قضية ما صادقة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كالم
 يكن قضية ما صادقة كان المدعى صادقا ولا شك في استعاليه كالعكس المذكور سابقا
 اذا المدعى لا يخلو من كون قضية موجبة أو سالبة ولهذا المغالطة تقر برات وأجوبة
 مذكورة في الرسالة للمصنف رحمه الله تعالى وغيره وفي الشروح فان شئت فارجع اليها
 ولخوف الاطنا بز كناها (وبعدهم به ذلك) أي بعد تنسوية الاستلزام المذكور
 واصلاحه في القاموس غيب الامر تنسويته واصلاحه (تقول لو كان الشرط) في
 القضية الشرطية (قيد للسند في الجزاء) أي جزاء هذه الشرطية (لزوم اجتماع
 النقيضين) في نفس الامر (فيما) أي في الشرطية التي (اذا كان المقدم) فيها
 (ملزوما لهما) أي للنقيضين ويكونان لازمين لهذا المقدم كقولنا اذا لم يكن شيء من
 الاشياء ثابتا كان زيد قائما وليس بقائم فالمقدم ملزم للنقيضين القيام وعدمه ولا يلزم
 اجتماع النقيضين عند المنطقيين اذا أحدهما ليس رفعا للآخر ليكون تقيضه بل تاليهما
 متنافيان ولا بأس باستلزام المتقدم المحال للمتأخرين وعند أهل العربية يلزم اجتماع
 النقيضين في نفس الامر (فان قولنا زيد قائم في وقت عدم ثبوت شيء من الاشياء) الذي
 هو معنى قولنا كالم يكن شيء من الاشياء ثابتا كان زيد قائما عند أهل العربية
 (يناقض) ذلك القول (قولنا زيد ليس بقائم في ذلك الوقت) الذي هو معنى قولنا
 كالم يكن شيء من الاشياء ثابتا كان زيد ليس بقائم حاصله أنهم جوزوا استلزام
 المحال للنقيضين حتى ان المحقق الذي أبدى مذهب أهل العربية قائل بهذا الاستلزام مع انه
 يلزم على مذهب أهل العربية اجتماع النقيضين على هذا التقدير فان المقدم اذا كان
 محالا كما في قولنا كالم يكن شيء من الاشياء ثابتا يستلزم النقيضين مثلا قيام زيد وعدمه
 فصح ان يقال كالم يكن شيء من الاشياء ثابتا كان زيد قائما وكالم يكن شيء من الاشياء
 ثابتا كان زيد ليس بقائم بناء على تجوز الاستلزام المذكور فاذا قيل معناه كما قال أهل
 العربية يكون لم يكن شيء من الاشياء قيد للسند الذي هو قائم في الجزاء و يصير معناه
 زيد قائم في وقت عدم ثبوت شيء من الاشياء وكذا ليس بقائم في ذلك الوقت وعلى تقدير
 تجوز الاستلزام يكون كلاهما متحققين في نفس الامر وهما متناقضان أو متنافيان فاذا
 اجتمعا يلزم اجتماع النقيضين والمتنافيين في نفس الامر وهو محال وما يلزم منه المحال
 لا يكون صحيحا فلا يصح مذهب أهل العربية وأما على مذهب المنطقيين القائلين بالحكم
 بين الشرط والجزاء لا يكون أحدهما تقيضا للآخر وباجتماعهما لا يلزم اجتماع

النقيضين في الواقع فلا محذور أصلا على هذا المذهب واليه أشار بقوله (أما إذا كان
 الحكم في الشرطية بالاتصال) بين الشئين كما في القضية الشرطية المتصلة عند المنطقيين
 (لا يلزم ذلك) أي اجتماع النقيضين (فإن نقيض الاتصال) في القضية المتصلة
 (رفعه) أي رفع ذلك الاتصال وسلبه لا وجود اتصال آخر أي اتصال كان سوا كان
 فيه رفع تالي اتصال أول أو لا حاصل دفع المحذور وهو اجتماع النقيضين عن مذهب
 المنطقيين أنهم قائلون بكون الحكم بالاتصال بين النسبتين في قولنا كالم يكن شئ من
 الأشياء ثابتا كان زيد قائما الحكم بينهما ما لا في زيد قائم فنقيضه ليس البتة كالم يكن شئ
 من الأشياء ثابتا كان زيد قائما إلا أن كالم يكن شئ من الأشياء ثابتا لم يكن زيد قائما
 اذ هو ليس رفعه بل تالي أحدهما رفع التالي الآخر فبين التالين منافاة والتنافي بين
 التالين لا يوجب المنافاة بين القضيتين الشرطيتين اللتين تاليهما ذلك المتنافيان إذ المقدم
 المحال ملزوم لهما في نفس الامر وإنما خلف اجتماع الحكم الشرطي بنقيضه وههنا ليس
 كذلك لأن نقيض الاتصال رفعه وهو لا يجامعه وما يجامعه هو اتصال آخر ليس نقيضه
 وبالجملة عند أهل العربية تكون القضيتان مطلقتين وقتبتين متنافيتين في نفس الامر
 واجتماعهما ممنوع بالضرورة بخلاف المنطقيين فأنهما عندهم قضيتان شرطيتان تاليهما
 متنافيان واجتماعهما في نفس الامر لا يوجب اجتماع المتنافيين لعدم تنافيهما بتنافي
 التالين فقط . لا يقال إن التناقض والتعاكس وغيرهما من الأحكام إنما هو باعتبار
 نفس الامر وعدم ثبوت شئ من الأشياء مستلزم لانتفاء نفس الامر لكونه شئاً من الأشياء
 فعلى تقديره ينتفي نفس الامر الذي كان التناقض من أحكامه فالتناقض أيضا يكون منتفيا
 وإذا انتفى التناقض فلا خلف . لانا نقول هذا على طريق الجدول والالزام فلما ألزم
 المحقق الدواني وجود التالين متنافيين على تقدير المقدم المحال في نفس الامر كما عرفت
 فقال المصنف رحمه الله تعالى بناء عليه . وقد يقال لو كان الحكم في التالي يلزم انتفاء
 تينك النقيضين في نفس الامر إذا انتفاء القيد مستلزم لانتفاء المقيد والقيد منتف فيلزم
 ارتفاع النقيضين هذا خلف بخلاف الحكم الشرطي بالاتصال بين الشئين لأن مناط صدقه
 ليس على صدق المقدم والتالي ولا يجاب عن جانب أهل العربية باستلزام المحال
 لأن الشرطية صارت عندهم حلية فلم يبق فيها لازمة ليتصور الاستلزام بل فيها حكم في
 وقت واحد بالنقيضين إلا أن يقال إن النقيض المقيد رفعه لا الرفع المقيد كما أن نقيض
 الاتصال رفعه لا وجود اتصال آخر فنقيض زيد قائم في وقت عدم ثبوت شئ من الأشياء

هو رفع القيام في ذلك الوقت بان يجعل الطرف قيد الثبوت و يورد السلب على هذا
الثبوت المقيد لا رفعه بان يكون الطرف قيد الرفع و يجوز ان يكون مراد أهل العربية
بجعل الشرط قيد المسند في الجزاء انه قيد لثبوت المسند للمسند اليه في الجزاء الموجب
وقيد سلبه عنه في الجزاء السالب فصارتا مقيدتين احدهما موجبة والاخرى سالبة ولا
تناقض بين المقيدتين بل بين مقيد ورفعه كما بين اتصال ورفعه فالمخذور مدفوع عن
مذهب أهل العربية كما هو مدفوع عن مذهب المنطقيين فواجه حقيقته • وقد يقال
ان الايجاب والسلب المقيدان اذا قيد ابقيد واحد واقعي يكونان متناقضين وأما اذا كانا
مقيدين بقيد غير واقعي محال فلان سلم التناقض بينهما لان الحكاية فيهما تكون عن عالم
التقدير ولا بأس باجتماع الثبوت والسلب فيه (فذهب المنطقيين هو الحق) قبل
يلزم على مذهب المنطقيين أيضا اجتماع النقيضين في الصورة المذكورة اذا المتصلة تصدق
مانعة الجمع بين نقيض تاليها وعين المقدم على ما تقرر عندهم ففي كلامه يمكن شئ من
الاشياء ثابتا كان المدعى بصدق بين نقيض تاليه وعين مقدمه مانعة الجمع ويقال اما
ان لم يكن شئ من الاشياء ثابتا او المالم يكن المدعى ثابتا واذا كان المقدم ملزم والنقيضين
يكون نقيض التالي لازما للمقدم بعينه والملزم وينافي الاتصال ومانعة الجمع منه فلا يصدق
في صدق سلب منع الجمع بناء على اللزوم في صدق ليس البتة اما ان لم يكن شئ من الاشياء
ثابتا او المالم يكن المدعى ثابتا وهذه سالبة منفصلة والاولى موجبة منفصلة ولا شك في
تناقضهما فصدق الشرطيتين اللتين تاليهما تقيضان يستلزم صدق النقيضين فيلزم
اجتماع النقيضين على مذهب المنطقيين أيضا فالاولى احوالة حقيقة مذهب المنطقيين الى
البداهة من غير استدلال عليه كما لا يخفى على الذهن المستقيم والقلب السليم وصرح به بعض
الاذكياء فافهم ❦ فصل ❦ (الموضوع) أي ما يحكم عليه في القضية وهو الجزء الاول منها
(ان كان) أي الموضوع (جزئيا) أي حقيقيا لا يصدق على كثيرين (فالقضية) التي هو فيها
تسمى (شخصية) لكون موضوعها شخصا معنيا كزبد قائم (ومخصوصة) لمخصوصية
الموضوع والحكم عليه • وانما عدل عن قوله عالما ليشمل انما تكلم وهذا عالم (وان كان
الموضوع) في القضية (كلياً) صادقاً على كثيرين (فان حكم عليه) أي على
الموضوع (بلا زيادة شرط) على نفس الموضوع بان يعتبر نفسه من حيث هو ومن غير
اعتبار أمر زائد عليه حتى الاطلاق فالاطلاق هو ليس في اللحاظ أيضا كما في الطبيعية
(فعملية) أي هذه القضية تسمى بعملية (عند القدماء) أي قدماء المنطقيين

لاهمال الموضوع وخلوه عن السور (وان حكم عليه) أى على الموضوع (بشرط
 الوحدة الذهنية) أى بملاحظته مطلقاً من غير ان يجعل الوحدة الذهنية والاطلاق
 قيداً له بان يعتبر في المفهوم والعنوان لافي المعنون وغير من جهة العموم بالوحدة الذهنية
 لان توحيدها لا يكون الا في الذهن ووجه تعبيرها بالاطلاق ظاهر (فطبيعية) لكون
 الموضوع فيها طبيعية من حيث هي هي فوضوعها مقترن في الذهن بجهة العموم والشمول
 في بعض المواضع لافراده النوعية والشخصية وهذه الجهة في اللحاظ فقط لافي الملاحظ
 كالشخص في الشخص عند المحققين وقد يقال الفرق بين موضوع المهمة وموضوع
 الطبيعية ان الاول يتحقق بتحقيق فردو ينتهي بانتفائه بخلاف الثاني فانه يتحقق بتحقيق
 فرد لكن لا ينتهي بانتفائه بل ينتهي اذا انتهى جميع افراده وبرد عليه انه ان اراد
 بالانتفاء في موضوع المهمة انه ينتهي بانتفاء فرد بحيث لا يتحقق أصلاً وينتهي رأساً بالكتابة
 فباطل لوجوده في غير هذا الفرد وسلبه بالكتابة لا يكون الا اذا انتهى جميع موارد تحققه
 وليس كذلك وان اراد بالانتفاء انتفاؤه في الجملة ولو كان بانتفاء فرد فصح لكون
 لا يمت في الفرق بينهما وبين موضوع الطبيعية اذ هو ايضا ينتهي بانتفاء فرد في الجملة فالقول
 بانتفاء أحدهما دون الآخر بهذا الانتفاء محكم الا ان يتعدى حكم الافراد الى الاول دون
 الثاني والفرد المعلوم ينتهي رأساً وهذا الحكم يتعدى الى موضوع المهمة فهذه الوجه
 يقال انه انتهى رأساً والثاني لم يتعدى حكم الافراد اليه لم يتصف بانتفاء الفرد رأساً فتأمل
 ولا يقال ان الفرق بين موضوعهما بان يجعل الاطلاق قيداً للعنوان أحدهما دون الآخر
 غير مفيد اذا اعتبار الاطلاق في العنوان لغو بخلاف المعنون فانه تجري عليه الاحكام
 ويختلف باعتبار القيود . لانا نقول بعض الاحكام يثبت للشيء باعتبار بعض الملاحظة
 دون بعض لان النوعية ثابتة للانسان باعتبار ملاحظة الانسان باطلاق بل ملاحظة نفسه من
 بخلاف الخسران فانه لا يوجب ملاحظة الانسان باعتبار الاطلاق بل ملاحظة نفسه من
 حيث هو ويقال ان الانسان لفي خسران يقال لافرق بهذا الاعتبار بين الموضوعين
 بل هذا الفرق يرجع الى التفرقة باعتبار المحمول فانه يوجب بهاتين الملاحظتين
 والكلام في التفرقة باعتبار الموضوع فافهم . قال في الحاشية لا يبعد ان يتوقع من
 المتوقد المستيقظ أن يقترح من هذا المقام ان لام التعريف ليست على وجوه أربعة فقط
 كما هو المشهور بل على أنحاء خمسة لام العهد الخارجي كما في القضية الشخصية ولام الجنس
 كما في المهمة القدمائية ولام الطبيعة كما في القضية الطبيعية كقولك الانسان نوع ولام

الاستغراق ولام العهد الذهني انتهى وجه الاقتراح وموجب الاستنباط الفرق بين
 موضوع مهمله القدماء وموضوع الطبيعية فاللام الداخلة على احدها غير الداخلة
 على الاخرى فصارا لامين فزاد على المشهور بواحدة فكانت على انحاء خمسة ولك
 ان تقول ان مدخول لام الجنس لا ضميران يعتبر فيه سوى الانطباق حيثية زائدة فهو
 يحتمل ان يكون الطبيعة من حيث هي او الطبيعة من حيث لحاظ الاطلاق فيشمل
 الموضوعين فلا ضرورة الى اخذ الزيادة على المشهور فاللام التي مدخولها الطبيعية من
 حيث انطباقها على كل الافراد لام الاستغراق وما كان مدخوله الطبيعة من حيث
 انطباقها على بعض الافراد معينا وهو العهد الخارجي او غير معين وهو العهد الذهني وما
 يكون مدخوله الطبيعة سواء كان يلاحظ مع حيثية زائدة او لا فهو لام الجنس ولام الطبيعة
 المختزعة داخلة في لام الجنس فافهم (وان حكم فيها) أي في القضية (على افراده)
 أي افراد الموضوع (فان بين كمية الافراد) أي كون الحكم على كل الافراد أو
 بعضها بلفظ يدل على بيانها من الكل الافرادى أو البعض كذلك (فمحصورة)
 أي فهذه القضية تسمى محصورة لحصر افراد الموضوع بالمبين لكميتها (ومسورة)
 لاشتغالها على السور المبين للكمية (وما به البيان) أي ما يبين به هذه الكمية (يسمى
 سورا) مأخوذا من سور السلد وهو ما يحيط بها ولما كان هذا يحيط بالافراد كلها أو
 بعضها يسمى به وانما لم يقل اللفظ الذي به البيان يسمى سور اليعلم ان السور أعم من
 اللفظ وغيره اذ قد يكون وقوع الشكرة تحت النقي من أسوار السلب الكلي وهو ليس بلفظ
 ومطلق البيان أعم من ان يكون بالدلالة الحقيقية أو المجازية يلقي في كونه سورا كما
 في لام الاستغراق والاضافة الاستغراقية وأصل السور ان يذكر في جانب الموضوع لتبين
 افراده لكن قد يجيىء بخلافه ولذا قال (وقد يذكر) أي السور (في جانب المحمول)
 على خلاف الاصل كما في قولنا زيد بعض الانسان (فتسمى) هذه القضية المذكور
 فيها السور في جانب المحمول (منحرفة) غير باقية على أصلها لانحراف السور عن
 وضعه الاصل وهو وود على الموضوع (وان لم تبين) أي كمية الافراد (فمهملة) عند
 المتأخرين والفرق بين المهملتين ظاهر (ومن ثمة) أي من أجل ان الحكم في المهملة على
 الافراد بدون بيان كميتها الا كلا ولا بعضا (قالوا) أي المتأخرون (انها) أي المهملة (تلازم
 الجزئية) يعني اذا صدقت المهملة صدقت الجزئية وبالعكس لانه اذا صدق الحكم
 على الافراد صدق على بعض الافراد واذا صدق على بعضها صدق ان الحكم على الافراد

أيضاً مثلاً إذا صدق الإنسان حيواناً صدق بعض الإنسان حيواناً إذ صدقها لا يخلوها
أن يكون باعتبار جميع الأفراد أو بعضهما وعلى كلا التقديرين صدق الجزئية وإذا صدق
بعض الإنسان حيواناً صدق الإنسان حيواناً بلا مريّة وأما مهملة القدماء فلا تلازم بينها
وبين الجزئية من هذه الجهة إلا أن يراد بالأفراد أعم من الحقيقة أعني الأنواع والأشخاص
والاعتبارية التي خصوصها بحسب الاعتبار فقط فيكون بينهما تلازم فإن موضوع الطبيعة
هي الطبيعة بشرط الوحدة الذهنية وهي بهذا الاعتبار فرد اعتباري للطبيعة من حيث
هي هي فتنى صدقت المهملة صدقت الجزئية وبالعكس قال الاستاذ المحقق قدس سره
وأما على طول القدماء فباطل لأن الطبيعة ليست فرداً من المهملة المعبرة عندهم
وليس فيها حكم على الأفراد لأن الخصم أن يقول بتعميم الأفراد من الحقيقة والاعتبارية ولا
شك أن الطبيعة المأخوذة من حيث العموم فرد اعتباري لها من حيث هي بل لأن من
الإحكام ما لا يسرى إلى الأفراد مطلقاً حقيقة كانت أو اعتبارية فظهر أن الطبيعة من
حيث هي هي أعم من الموضوعات مطلقاً وانها تحقق بتحقيق فرد وتنتفي بانتفاء فرد رأساً
ولو بالعرض كما سبق من التحقيق آنفاً وهي موضوع القضية المهملة على طريق القدماء
انتهى فالقول بالتلازم انما وقع عن المتأخرين وعلى تقدير وقوعه عن القدماء يكون
التلازم مخصوصاً بالقضايا المتعارفة وهي التي يكون الحكم فيها بان ما هو فرداً لموضوع هو
فرداً للمحمول ولا شك أن مهملات هذه القضايا بانسنتلزم الجزئية • لا يقال إن قولنا
بعض الإنسان جزئي قضية جزئية صادقة ولا تصدق المهملة ههنا لعدم صدق قولنا
الإنسان جزئي إذ لا يصح إسناد الجزئية إلى طبيعة الإنسان لأننا نقول إذا أريد بالإنسان
طبيعته تكون مهملة عند القدماء وعدم صدقها غير مضر إذ لا تلازم بينها وبين الجزئية كما
عرفت وإن أريد منه أفراد الغير المبين كمنها فصادقة إذ يصح إسناد الجزئية إليها وإن
لم يصح إلى الطبيعة • فإن قلت لم جمع المصنف رحمه الله تعالى بين تقسيمي القدماء
والمتأخرين ولم يكتف بأحدهما كما في أكثر الكتب • قلت لك لا يختل المحصر
بمخرج أحدي المهمتين عن أحد التقسيمين إذا المهملة القدمائية تخرج عن تقسيم المتأخرين
ومهملتهم خارجة عن تقسيم القدماء وفي الجمع أحاط بجميع الأقسام إلا أن يعمم موضوع
الطبيعة ويدخل فيها المهملة القدمائية فيستغنى بذكر الطبيعة عنها كما فعل المتأخرون
ويقال باستغناء ذكر الجزئية التي مصداقها متحد مع مصداق مهملة المتأخرين عن
ذكرها عند القدماء فأنهم ولما اختلف القوم في الحكم في المحصورة هل على الطبيعة أو

على افرادها شرع المصنف رحمه الله تعالى في بيانه وما هو الحق عنده فقال (اعلم ان
 مذهب اهل التحقيق) أى المحققين ومنهم المحقق الدواني وغيره (ان الحكم في
 القضية المحصورة على نفس الحقيقة) أى حقيقة الافراد بحيث يسرى الحكم من الحقيقة
 اليها (لانها) أى الحقيقة (حاصلة في الذهن حقيقة) أى بالذات لانها كلية
 فظرف عرضها الذهن فهي معلومة بالذات (والجزئيات) الموجودة في الخارج
 (معلومة بالعرض) أى بواسطة الحقيقة (فليست) الحقيقة (محكوما عليها الا
 كذلك) أى حقيقة حاصلة ان المعلوم بالذات يكون محكوما عليه بالذات والحقيقة
 معلومة بالذات دون الافراد لان المعلوم بالذات هو الامر الذهني لا الخارجي والحاصل
 فيه هو الحقيقة والافراد من الامور الخارجية لا حصول لها في الذهن بالذات فلا تكون
 معلومة كذلك فصارت الحقيقة المعلومة بالذات محكوما عليها بالذات والجزئيات المعلومة
 بالعرض تكون محكوما عليها بالعرض و يرد عليه ان المحكوم عليه يجب ان يكون ملتفتا
 اليه بالذات وان لم يكن معلوما كذلك والملتفت اليه بالذات انما هو الافراد فيكون
 محكوما عليها كذلك وقد يقال ان المحكوم عليه بالذات يكون ما هو موجود بالذات
 والموجود بالذات انما هو الافراد والطبيعة وجودها في ضمنها فلا تكون محكوما عليها
 الا بواسطة كما يحكم به العقل السليم والفهم المستقيم قال الاستاذ قدس سره ان الوصف
 العنواني للموضوع لا بد في المحصورات ان يصدق على افرادها بالفعل كما هو المشهور عند
 الشيخ الرئيس فلا بد في تحصيل القضية المحصورة اولا من حصول الطبيعة الكلية
 للافراد في الذهن سواء كانت ذاتية او عرضية ثم يجعل العقل تلك الطبيعة مرة لتلك الافراد
 وتطبيقها عليهم ثم يحكم على تلك الطبيعة من حيث سريانها فيها وبالجملة لا بد في جانب
 الموضوع المحكوم عليه في القضايا من حيثية تطبيق الطبيعة على الافراد وهذه الحيثية
 اما تقيدية للحكم او تعليلية له والثاني خلاف الضرورة الصافية عن اختلاط الوهم فتبين
 الاول وهو مفضل الى مرامهم وهذا البيان يكفي للنظر وان لم يفهم المناظر انتهى كلامه
 ووجه عدم اتحام المناظر انه يقول اذا كانت الحيثية تقيدية فان ارادوا بالماهية مع هذه
 الحيثية المركبة التقيدية فلم يبق في كل انسان حيوان الانسان وحده موضوعا بل كان
 جزأ من الموضوع المركب من الماهية وقيد وصف الانطباق وان ارادوا مرتبة يصدق
 عليها هذا المركب كما هو الظاهر فهي اما عبارة عن الماهية من حيث انها وجدت في
 الذهن بوجوده ونسب الى الافراد بالعرض فهذه المرتبة ليست الا في الذهن فانحصرت

المحصورات في القضايا الذهنية كالطبيعية واما عبارة عن مرتبة موجودة في الخارج
 وظاهر ان الموجود في الخارج اما مرتبة نفس الطبيعة من حيث هي أو مرتبة الطبيعة من
 حيث انحصار صية التي هي الافراد والاولى مهملة والثانية لاتصلح للحكم على رأيهم فلما
 لم تصلح هذه المرتبة للحكم كان الافراد محكوما عليها كما قال المتأخرون ويكفي للحكم
 الحصول بالعرض هذا حاصل ما في بعض الشروح ويمكن دفع اليراد بان الافراد كلهم
 معلومة بالعرض كذلك يلتفت اليها بالعرض والملتفت اليه بالذات انما هو الطبيعة من
 حيث الانطباق على الجزئيات وما هو المشهور من ان الوجه في علم الشيء بالوجه حاصل
 بالذات وملتفت اليه بالعرض والشيء بالعكس ليس على ظاهره بل معناه ان الوجه ملتفت
 اليه من حيث الاتحاد مع ذى الوجه فصار ملتفتا اليه بالذات والطبيعة موجودة بالذات
 عند المحققين كما عرفت في موضعه فاذا كانت ملتفتا اليها موجودة بالذات فما المانع من
 كونها محكوما عليها كذلك . فان قلت ان الحكم في الطبيعة والمهملة القدمائية أيضا
 على الطبيعة كما في المحصورة فما وجهه بيان المصنف رحمه الله تعالى بهادونها . قلت
 وجهه البيان في المحصورة للاختلاف الواقع فيها كما عرفت وفي الطبيعة والمهملة القدمائية
 لا مساغ للاختلاف فالطبيعة والمهملة والمحصورة سواء في الحكم على الطبيعة الا ان حكم
 الطبيعة المأخوذة بشرط الوحدة الذهنية التي هي موضوع القضية الطبيعية لا يتعدى الى
 الافراد كالنوعية في قولنا الانسان نوع فانها غير متعدية الى افراده بخلاف موضوع
 المهملة القدمائية فانه صالح للعموم والخصوص وفي المحصورة الحكم على الطبيعة من
 حيث الانطباق من غير ان يؤخذ هذا الوصف قيد له بل على نحو يصلح بهذا الوصف
 فحكمها يتعدى الى الافراد فان كان على جميعها تكون كلية وان كان على بعضها تكون
 جزئية وفي مهملة المتأخرين الحكم على الطبيعة كذلك من غير بيان كمية الافراد
 (وربما ينزائي) أي يظن (انه لو كان كذلك) أي كان الحكم في المحصورة على
 نفس الحقيقة كما قال المحققون (لاقتضى الإيجاب) أي القضية الموجبة التي حكم
 فيها بالإيجاب (وجود الحقيقة) أي كون الحقيقة موجودة (فان المثبت له) أي
 ما ثبت له الحكم في القضية (هو المحكوم عليه حقيقة) أي ما يحكم عليها فيها حقيقة
 ولا شك ان الإيجاب يقتضى وجود المثبت له واذا كان هو المحكوم عليه فيقتضى وجوده
 أيضا والمحكوم عليه هو الطبيعة عندهم فيلزم استدعاء الموجبة وجود الحقيقة فلا تكون
 صادقة بدون وجودها (معانها) أي الحقيقة (قد تكون عدمية) أي يعتبر

فيه العدم كما في معدولة الموضوع كقولنا اللاحي جماد (بل سلبية) كما في سالبة
الموضوع كقولنا كلما ليس يحي فهو جماد والموجبة صادقة فيلزم صدق الموجبة بدون
وجود الحقيقة هذا خلف حاصله المعارضة والنقض بيان الاول ان الطبيعة ليست محكوما
عليها اذ لو كانت كذلك لكانت مثبتا لها اذ المثبت له هو المحكوم عليه فاقضاهما الايجاب كما
هو مقتضاه على مذهب أهل التحقيق مع ان الايجاب لا يقتضى وجودها اذ يصدق بدونها
كما في القضية للمعدولة الموضوع والسالبة الموضوع فان الطبيعة فيها عدمية أو سلبية
لا وجود لها فاعلم انها ليست محكوما عليها فاقام الدليل على خلاف المدعى هذا هو المعارضة
على ان القضية قد تكون موجبة خارجية مع عدم الطبيعة فلو كانت محكوما عليها يلزم
وجود العدميات والسلبيات في الخارج وبيان الثاني ان الحكم لو كان على نفس الحقيقة
لاقتضى وجودها في جميع الموجبات ولا يصدق عند عدمها لان الايجاب يقتضى وجود
المثبت له الذي هو المحكوم عليه مع ان بعض الموجبات التي تكون حقيقة موضوعها عدمية
كمعدولة الموضوع أو سلبية كسالبة الموضوع ليس كذلك فيختلف هذا الحكم في
تلك المواضع وهذا هو النقض فعنى المعارضة على عدم الفرق بين المثبت له والمحكوم
عليه كما لا يخفى (فالحق في) هذا المقام (ان الافراد وان كانت معلومة بالوجه) أى
بواسطة الحقيقة الحاصلة في الذهن المعلومة بالذات (لكنها) أى الافراد محكوم
عليها حقيقة (فمعلومية الافراد بأى وجه كان تصحيح كونها محكوما عليها حقيقة (ألا
نرى الى الوضع العام) أى الوضع الذي يكون بلحاظ مفهوم كلى (والموضوع له
الخاص فان المعلوم بالوجه) أى الخاص الجزئى (هو) أى هذا (المعلوم الموضوع
له حقيقة) هذا تأييد لكون المعلوم بالوجه محكوما عليه بالذات بان الوضع فرع العلم
والعلم بالوجه يكفي للوضع فيجوز ان يكفي للحكم أيضا فالافراد وان كانت معلومة الوجه
لكن تكون محكوما عليها حقيقة لا يقال فرق بين الحكم والوضع فان الحكم لا بد فيه من
الحصول والاتفات بالذات وفي الوضع يكفي الاتفات بالذات فقط وان لم يكن الحصول
كذلك فالمعلومية بالوجه تكفى للوضع ولا تكفى للحكم فالتأييد غير مؤيد . لاننا نقول ان
المنتفت اليه بالذات هو الحاصل في الذهن وفي العلم بالوجه الوجه منتفت اليه من حيث
الاتحاد مع ذى الوجه فالحاصل هو المنتفت اليه فلا يكون أحدهما بدون الآخر فالوضع
والحكم سريان عند العقل الصائب فافهم (والجواب) عما يترأى (ان مفاد الايجاب)
أى ما يفيد الايجاب (مطلقا) سواء كان تحصيليا أو عدوليا أو سلبيا (هو) أى

المفاد (الثبوت) أى ثبوت المحمول للموضوع (مطلقا) أى على الانتهاء الثلاثة سواء
 كان بالذات أو بالعرض (وكل حكم ثابت للأفراد ثابت للطبيعة في الجملة) أى بوجه
 من الوجوه أعم من أن يكون بالذات أو بالعرض (امانه) أى الثبوت (لماذا) أى
 بلا واسطة (أولاو بالذات) أى بلا واسطة أمر آخر (للطبيعة) أى ثابتا لها أولاو بالذات
 (أوللفرد) من أفرادها (ففهوم زائد) أى الثبوت أولاو بالذات معنى زائد (على الحقيقة)
 أى حقيقة الإيجاب وإنما حقيقته هو الثبوت مطلقا قال في الحاشية حاصله أنه فرق بين
 المحكوم عليه حقيقة في القضية وبين المثبت له أولاو بالذات في نفس الأمر فإن الأول فرع
 العلم دون الثاني انتهى محموله أنه فرق بين المحكوم عليه والمثبت له والقول بأن المثبت
 له هو المحكوم عليه ممنوع فإن المثبت له شئ ثبت له المحمول في الواقع بلا اعتبار الاعتبار
 وبلا ملاحظة العقل بمعنى أنه لا يتوقف على العلم بل يكفي وجوده في الواقع والمحكوم عليه
 ما اعتبر العقل تحققه في ضمن الأفراد عند الحكم فيكون فرع العلم موقوفا عليه ولا يكفي
 وجوده في الواقع بدون العلم فلا يكون أحدهما عين الآخر فاذا كانا متغايرين فالإيجاب
 إنما يقتضى وجود المثبت له لا وجود المحكوم عليه فالقضية يكون الحكم فيها على نفس
 الحقيقة بالذات مع كونها عدمية ولا يقتضى الإيجاب وجودها وإنما يقتضى وجود المثبت
 له بالذات والطبيعة مثبت لها بالعرض فيكفي تحققها وجودها كذلك فالطبيعة
 عدمية أو السلبية وإن كانت معدومة بالذات في القضية الخارجية لكنها متحققة
 بالعرض بالنسبة إلى الأفراد والتسوية بين المثبت له بالذات والمحكوم عليه بالذات بالعموم
 والخصوص من وجه إذ هما يجتمعان في الحكم بالحركة على السفينة فأنما يحكموم عليها
 بالحركة بالذات ويثبت لها الحركة في نفس الأمر بالذات ويفارقان في الحكم بالحركة على
 الجالس فيها والحكم بالتحيز على الأسود نظرا إلى الجسم فالمحكوم عليه بالذات في الأول
 متحقق دون المثبت له كذلك فإن الجالس يحكم عليه بالحركة مع أن ثبوتها له في نفس الأمر
 بالعرض بواسطة السفينة لا بالذات وفي الثاني يتحقق المثبت له بالذات دون المحكوم
 عليه كذلك فإن التحيز ثابت للجسم بالذات في نفس الأمر وإنما يحكم عليه على الأسود
 بواسطة كونه جسما فاذا ظهر الفرق بينهما ما فيجوز أن يكون الشئ مثبتا له ولا يكون
 محكوما عليه فإقتضاء الإيجاب وجود المثبت له لا يستلزم اقتضاء وجود المحكوم عليه
 وأورد عليه الاستاذ قدس سره في شرحه فان شئت فارجع إليه وقد يجاب بعد تسليم
 الإنحاد بين المحكوم عليه والمثبت له بعدم تسليم اقتضاء الإيجاب الوجود حقيقة بان ثبوت

الشيء للشيء لا يستلزم ثبوت المثبت له بالذات بل يكفي ثبوته بالعرض وهو وجوده لوجود
منشأ التزاع كما في القضايا الإيجابية التي موضوعاتها مفهومات انتزاعية والطبيعة العدمية
والسلبية موجودة بوجود منشأها وهي الافراد فانها متحدة معها فكانت موجودة
بالعرض فيها ولك ان تقول ان المثبت له لا بد ان يكون موجودا ثابتا بالذات اذ الصفة ثابت
له بالذات وار لم يكن ثابتا في نفسه يلزم أن يبدى الصفة على الموصوف فتفكر وقر ب من
هذا الجواب ما يجاب بان الحقيقة العدمية ان أربدها ما يكون العدم معتبرا في مفهومها
فسلم لكن لا يضرنا لان العدمي بهذا المعنى لا ينافي كونها موجودة بحدوثها كونها
موجودة بوجود الافراد وان أربدها ما تكون معدومة لا وجود لها أصلا بالذات ولا
بالعرض فلا نسلم الحقيقة العدمية بهذا المعنى اذ لا شئ في كونها موجودة بالعرض
لان افرادها موجودة وهي متحدة معها فتكون موجودة بوجودها بالامرية فتأمل فيه
• ولما فرغ من تحقيق المحكوم عليه شرع في بيان أقسام المحصورة وما يبين كمية ما يحكم
فيها عليه فقال ﴿ المحصورة ﴾ ولم يتعرض لغيرها لانها معتبرة في القياسات والعلوم
وغيرها اما مندرجة فيها كالشخصية والمهولة فانها مندرجتان في الجزئية التي هي قسم
من أقسام المحصورة واما غير معتبرة في العلوم كالطبيعة وهذا هو وجه الاقتصار على
بيان المحصورة (وهي أربعة) اذ الحكم فيها سواء كان إيجابا أو سلبا لا يخلو اما ان
يكون على جميع الافراد أي على الطبيعة من حيث انطباقها على جميعها أو بعضها فالاول
(الموجبة الكلية) وجه تسميتها ظاهر لكون الحكم فيها بالاجباب على كل الافراد
(وسورها) أي سور الموجبة الكلية وهو اللفظ الدال على احاطة جميع الافراد كاحاطة
سور البلد (له كل) أي الكل الافراد فان لفظه موضوع لاحاطتها كقولنا كل انسان
حيوان (ولام الاستغراق) أي اللام التي تستغرق جميع الافراد فهي كالكل في
احاطتها كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر لدلالة الاستثناء عليه (و) الثاني (الموجبة
الجزئية) ووجه تسميتها الكون الحكم فيها بالاجباب على البعض وعدم كونه على
كل الافراد (وسورها) أي سور الموجبة الجزئية (بعض) كقولنا بعض من
الحيوان انسان (أولفظ واحد) كقولنا واحد من الحيوان انسان (و) الثالث (السالبة
الكلية) لكون الحكم فيها بالسلب عن كل الافراد (وسورها) أي السالبة الكلية
(لاشئ) كقولنا لاشئ من الانسان بمجرد (أولاواحد) كقولنا لا واحد من الانسان
بفرس (و وقوع النكرة تحت النسب) وهو أيضا من سور السالبة الكلية لانه يفيد

العموم • فان قلت ان شيئا واحدا نكرتان وقد نمت تحت النفي في لاشئ ولا واحدا فاذا كانا
سورين السلب الكلي ففهم منهما كون النكرة تحت النفي من سورها فلا حاجة الى التصريح
بوقوع النكرة تحت النفي • قلت هذا تعميم بعد تخصيص فان لاشئ ولا واحدا لفظان خاصان
يفيدان العموم بوقوع النكرة تحت النفي فبعد ذكرهما صرح بالعموم لئلا يتوهم بالخصوصية
بهما بل يجرى في غيرهما ايضا كقولنا ما من رجل في الدار اى لاشئ من افرادها (و) الرابع
(السالبة الجزئية) لكون الحكم فيها بالسلب عن بعض الافراد (وسورها) اى سور
السالبة الجزئية (ليس كل) كقولنا ليس كل حيوان بانسان (وليس بعض) كقولنا ليس
بعض الانسان بفرس (و بعض ليس) كقولنا بعض الانسان ليس بفرس والفرق بين
الاسوار الثلاثة ان ليس كل يدل على رفع الايجاب الكلي بالمطابقة فان معنى ليس كل
حيوان انسانا ان ثبوت الانسان لكل افراد الحيوان مرفوع والسلب الجزئى لازم له لانه اذا
رفع عن جميع الافراد فلا شك في رفعه عن بعضها اذا رفع من الجميع لا يتخلوا ما ان يكون بعدم
الثبوت لاشئ من الافراد وبالثبوت للبعض والنفي عن البعض وعلى كلا التقديرين يتحقق
الرفع عن البعض وهذا هو السلب الجزئى بدون العكس اذ يجوز ان يكون الرفع عن البعض
مع الثبوت للبعض فلا يتحقق الرفع عن الكل وليس بعض وبعض ليس مدلولهما المطابقي
الجزئى لان معناه ما سلب المحمول عن بعض افراد الموضوع ورفع الايجاب الكلي لا يزم
لهما لانه اذا رفع عن البعض لم يكن ثابتا للكل وهذا هو السلب الكلي فظهر الفرق بينهما
وبين ليس كل واما الفرق بينهما فبان ليس بعض قد يستعمل للسلب الكلي كما في قولنا
ليس بعض من الانسان بجمار لكون البعض نكرة واقعة تحت النفي مفيدة للعموم بخلاف
بعض ليس فانه يدل على السلب الجزئى بالمطابقة دائما وقد يذكر الايجاب العدولى كما اذا
تقدم الربط على حرف السلب وليس بعض لا يكون كذلك لان حرف السلب مقدم
عليه فيصير سايقا (وفي كل لغة) من اللغات سواء كانت عربية او فارسية او
هندية (سور) اى لفظ دال على بيان كمية الافراد (يخصها) اى يخص هذا
السور بهذه اللغة ولا يوجد في غيرها اذ كل لغة مخالفة للغة اخرى فالسور في احدها
يكون مخالفا للسور في الاخرى كما يعلم باستقراء اللغات بـ تبصرة اى هذا الذى يذكر
فيما بعد تبصرة الطالب لكونه مشتق لا على تحقيق المحصورات الا ربع التى يتوقف عليها
الحجة والتعبير عن اسم الفاعل بلفظ المصدر لقصد المبالغة (قد جرت) اى استمرت
(عادت) اى عادة المنطقيين والعادة الفعل الدائمى او الاكثرى ومقابلها النادر

(باسم) أى المنطقيين (يعبرون عن الموضوع) أى عن الجزء الاول فى القضية
 (حج) أى بلفظ ج (وعن المحمول) أى الجزء الثانى للقضية (بب) أى بلفظ
 ب وهذا التعبير ليس عن مفهومهما بل عما يقع موضوعا ومحمولا فى القضايا ولما كان
 لفظ كل من ج وب فى الكتابة حرفا واحدا بسيطا والتلفظ بهما على المشهور وكان باسم
 مركب كالجيم والباء فاشارة اليه بقوله (والاشهر) عند المنطقيين (التلظظ بهما)
 أى حج وب (اسم مركبا) كالجيم والباء لاسيما كما تقتضيه الكتابة (كالمقطعات)
 أى الحروف التى يقطع أحدها عن الآخر (القرآنية) أى الواقعة فى القرآن المجيد
 نحو ألم كهيمص فانها وان كانت فى الكتابة بسائط لكنها فى التلفظ أسماء مركبة فكذا
 حال ج ب يتلفظان باسمين مركبين هذا رد على الفاضل اللاهورى عبد الحكيم
 السبلى كونه حيث قال الاشهر التلفظ بهما بسيطا كما تقتضيه الكتابة وهو الحق لان
 الاختصار حاصل به وأما التلفظ باسمهما أعنى كل جيم باء فهو تلفظ باسمين ثلاثيين
 يشار كهما سائر الاسماء الثلاثية ولانه اذا تلفظ باسميهما يفهم منهما الحرفان المخصوصان
 كما فى قولنا كل انسان حيوان يفهم منه مدلول طرفيه فلا يكون التعبير برد الاعلى الشمول
 بجميع القضايا بخلاف ما اذا تلفظا بسيطين فانه لا معنى لهما أصلا فيعلم انه يعبر بهما عن
 الموضوع والمحمول فما قيل انه خطأ خطأ والعجب انه استدل على ان الحق ان يتلفظ هكذا
 كل جيم باء بانه لا اسم لحروف المنجاء بسيطا فان حروف المنجاء لا حاجة فى التلفظ بها الى
 التوسل بالاسماء كما فى قولنا زيد ثلاثى انتهى كلامه ورد عليه البعض بان دعوى
 الشهرة من الجانبين بلاينية والكتابة وان كانت قرينة على التلفظ بسيطا كما قال ابن
 الحاسب الاصل فى كل كلمة ان تكتب بصورة لفظها ولهذا تكتب صورة البسيط عند
 التركيب كما فى جمع فركن لا يبعد ان يصطلحوا على كتابة حرف واحد من الحروف
 المركبة منها لفظ الجيم والباء كما اصطلاح صاحب القاموس على كتابة الدال كناية عن
 بلد والتاء كناية عن قرينة طلب الاختصار فى الكتابة وكما يكتب فى المقطعات القرآنية
 صورة البسائط لغرض من الاغراض والاختصار أيضا ليس قرينة قطعية على التلفظ
 بالبسيط وان كان كمال الاختصار فيه لان كون مطمح نظرهم الاختصار بالنسبة الى
 اسامهم اليونانية التى هى أطول الالسنه فاقاله المصنف رحمه الله تعالى ليس مستبعد أيضا
 وماقاله الفاضل اذا تلفظ باسميهما يفهم منهما الحرفان المخصوصان فلا يكون التعبير
 بالاعلى الشمول بخلاف ما اذا تلفظا بسيطين فانه لا معنى لهما فليس بشئ لانه كما يفهم

عند التللفظ باسمهما ثبتت أحد الطرفين للآخر كذلك يفهم عند التللفظ بهما بسيطين
هذا الثبوت أيضا غاية الامر انه ما لكونه مامن جنس الحروف والاصوات قد يتلفظ
باسمهما كما في هذا الاسم ثلاثي انتهى . لا يخفى عليك ان الظاهر ما قاله الفاضل
اللاهورى فان الاختصار الانم اعما هو فيه والمقصود هو الاختصار بالنسبة الى اللغة
العربية لان المنطق لما نقل من اليونانية الى العربية ترك اليونانية بالكلية وبقى العربية
فالمنظور الاختصار بالنسبة الى لسانهم العربية وأيضا حصول الاختصار بالنسبة الى
اللسانين اولى من الاختصار بالنسبة الى لغة واحدة فالانسب ان يعبر باسم بسيط ودفع
توهم الانحصار اعما هو في البسيط اذ هو موضوع لغرض التركيب اللغوي بخلاف المركب
فانه يحتمل ان يكون موضوعا للتعاني فالقياس على المقطعات القرآنية قياس مع الفارق
لانها من التشابهات مع ان الكلام في التعبير لغرض واضح المراد وهو التعميم وعدم
الانحصار والاختصار الانم والتعبير باللفظ المركب في المقطعات يجوز ان يكون لغرض
آخر يقتضى ذلك التعبير الله ورسوله أعلم به فقياس ما هو ظاهر المراد على الآخر الخفى
الذى لا يعلم سره الا الله تعالى غير ملائم (ويدل على ذلك) أى الاشتهار (انهم) أى
المنطقيين (يعبرون بالجيم والجميمة والباء والبائية) فلو كان التللفظ بسيطا يعبرون
بالجيم والبيهة وهذا لا يضر ما قال اللاهورى لان الاكثر في التعبير هو البسيط بقربية
الكتابة اذا وصل في كل كلمة ان يكتب موافق لفظها (وبالجملة اذا ارادوا) أى
المنطقيون (التعبير) أى البيان (عن الموجبة الكلية) بالفاظ تعم جميع المواد ولا
تختص بفرد من الافراد (اجراء الاحكام) أى لتجرى عليها الاحكام المذكورة في علم
المنطق من عكس المستوى وعكس النقيض وغير ذلك (جردوها) أى جعلوا الموجبة
الكلية مثلا خالية مجردة (عن المواد) المعينة بحيث لا يختص بمادة من المواد ككل
انسان حيوان مثلابل يوجد فيها وفي غيرها (دفعا لتوهم الانحصار) أى هذا التجريد
لدفع توهم الانحصار للقضية في الموضوع والمحمول المخصوصين (وقالوا) أى
المنطقيون في الموجبة الكلية (كل ج ب) فلا يقال ان دفع الانحصار يكون في كل
موضوع ومحمول أيضا فوجه هذا القول . لانا نقول دفع توهم الانحصار مع الاختصار
في العبارة لا يحصل في كل موضوع ومحمول كما يحصل في كل ج ب . فان قلت ان
حروف الهجاء كانت كثيرة فلم اختاروا هذين الحرفين منها . قلت لان اولها ألف
وهو غير قابل للتلفظ لكونه ساكنا دائما فتر كوه واخذوا الثانى وهو الباء والياء والهاء

كاتما متشابهتين له في الخط فلو اختاروا واحدا منهما لم يتميزا الموضوع عن المحمول في الخط
 فتركوهما واختاروا الخامس وهو الجيم لتمييزه عنه في الخط وعكسوا الترتيب بان قدموا
 الخامس وأخروا الثاني لئلا يتوهم ان المراد بهما ما أنفسهما أعني الحرفية لا الموضوع
 والمحمول (فهنا) أي في المحصورة الموجبة الكلية (أربعة أمور) لفظ كل
 وجوب والحمل (فلنحقق أحكامها) أي أحكام تلك الامور الاربعة (في مباحث)
 جمع مبحث من البحث بمعنى التفنيس (الاول) أي أول تلك المباحث (ان الكل)
 أي لفظ الكل (يطلق) بالاشتراك اللفظي بمعنى الكلي أي ما لا يمتنع فرض صدقه
 على كثير بن (مثل كل انسان نوع) بمعنى ان الانسان الكلي نوع اذا فراده اشخاص
 لانواع يثبت حكم النوعية بها (وبمعنى الكل المجموعي) أي الذي يشمل جميع افراد
 المدخول عليه اذا كان كليا فهى أجزاءه أيضا (نحو كل انسان) أي مجموعها الذي يشتمل
 على جميع افرادها التي هي أجزاء هذا المجموع المركب منها (لاتسعه هذه الدار) بحيث
 يدخل كلها فيها ويحيطها على سبيل الاجتماع معا اذ يشمل جميع الاجزاء سوى الافراد
 اذا كان جزئيا نحو كل زيد حسن (وبمعنى الكل الافرادي) أي الذي يشتمل كل واحد
 واحدا من افراده بدلا كان أو اجتماعا مثل كل انسان حيوان (والفرق بين المفهومات
 الثلاث) أي الكل بمعنى الكلي والكل بمعنى الافرادي والكل بمعنى المجموعي (ظاهر)
 بان الكل بمعنى الكلي ينقسم الى الجزئيات والكل المجموعي ينقسم الى الاجزاء والجزئيات
 غير الاجزاء لصدقه عليها وعدم صدق الكل على الاجزاء وفي الثالث يصدق على كل واحد
 واحدا منه شخص واحد بخلاف الاول والثاني اذا الاول ليس بشخص والثاني مجموع
 الاشخاص والاجزاء وقد يفرق بان الكل الاول لا يسرى اليه أحكام الافراد فانه لا يقال
 كل انسان بمعنى الانسان الكلي انه كاتب بخلاف الاخير بن ويصدق الثاني في المثال
 المذكور في المتن دون الثالث وفي كل انسان يشيعه هذا الرغيف يصدق الثالث
 دون الثاني وقد يفرق أيضا بان الاول جزء الثالث والثالث جزء الثاني والجزء مغاير للكل
 فصار كل واحد منها غير الآخر (والمعتبر في القياسات) المذكورة والعلوم الحسنة
 (هو) أي المعتبر (المعنى الثالث) وهو الكل الافرادي بمعنى اطلاق الكل وان
 كان على معان ثلاثة لكن المعتبر في القياسات والعلوم المعنى الثالث وهو الكل الافرادي
 اذ لو كان المعتبر هو المعنى الاول أو الثاني يلزم عدم انتاج الكل الاول الذي هو أبين
 الاشكال في النتيجة اذا انتاج لا يكون الا بتعدى حكم الاوسط الى الاصغر واذا أردنا

من الاوسط الكل بمعنى الكلى و يحكم عليه بشئ لا يلزم منه ان يحكم به على الاصغر اذ
 الاصغر حينئذ يكون مغاير للاوسط والحكم على أحد المتغايرين لا يوجب ان يكون حكما
 على الآخر كقولنا الانسان حيوان وكل حيوان جنس فالكل في هذه القضية بمعنى
 الكلى اذا فراد الحيوان لا يصدق عليها الجنسية وانما يصدق على طبيعة الحيوان من حيث
 هي هي فالجنسية صدقت على طبيعة الحيوان لا على افراده والانسان من افراده فلا تصدق
 عليه الجنسية فلم يتعد الحكم من الاوسط الى الاصغر فلان لم نتبع النتيجة لعدم تكرار الاوسط
 اذا الحيوان الذى فى الصغرى هو ما شتمل على الافراد وفى الكبرى ليس كذلك وكذلك اذا
 اردنا بالكل الكل المجموعى لم يتعد الحكم أيضا لوازان يكون الاوسط اعم من الاصغر
 والحكم على مجموع افراد اعم لا يجب ان يكون حكما على مجموع افراد الاخص كقولنا كل
 انسان حيوان بمعنى ان مجموعه حيوان ومجموع الحيوان ألوف ألوف لا يلزم منه ان يكون مجموع
 الانسان ألوف ألوف فبعدد ألوف الحيوان بخلاف ما اذا أريد الكل بمعنى الكل الافرادى فانه
 حينئذ تعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر فظاهر اذا الاصغر حينئذ من افراد الاوسط
 فاذا حكم على كل واحد واحد من افراده بحكم فلا شئ فى ثبوت هذا الحكم للاصغر
 الذى هو من جملة افراده (والمشتمل عليه) أى على الثالث وهو الكل الافرادى (هى)
 أى المشتمل عليه وتأنى الضمير باعتبار الجزء (المحصورة) أى القضية المحصورة
 التى مر معناها (أما الاولى) أى القضية التى تشتمل على الكل بمعنى الكلى (فطبيعية)
 أى قضية طبيعية لتكون الحكم فيها على الطبيعة كقولنا كل حيوان جنس (والثانية)
 أى القضية التى تشتمل على الكل بمعنى المجموعى قضية (شخصية) ان كان مدخولها
 جزئيا حقيقيا نحو كل زيد حسن وكل الرمان ما كور (أو) قضية (مهملة) ان كان
 مدخولها كلياً نحو كل انسان لا يسعه هذا الدار فان مجموع الانسان يحتمل الزيادة والنقصان
 فكان الحكم على الافراد من غير بيان كميته لا يكاد يعم البعض انها شخصية مطلقاً أو
 مهملة مطلقاً قال فى الحاشية اعلم انه من القائل من ذهب الى انها شخصية مطلقاً والاخر
 الى انها مهملة مطلقاً فاشار الى ان الحكم الكلى عن كل منها ما خطأ بل الحق ان بعضها
 شخصية نحو كل زيد حسن وبعضها مهملة نحو كل انسان لا يسعه هذه الدار خارجية فانه
 يحتمل الزيادة والنقصان لتعدد افراده وليس هناك بيان الكمية فافهم انتهى
 • حاصله انه اختلف فى الثانية فذهب البعض الى كونها شخصية مطلقاً سواء كان
 مدخول الكل جزئياً أو كلياً امتناع صدق المجموع على كثير من ذهننا وخارجاً وانما هو

واحد شخصي وذهب البعض الى انها مهملة مطلقا والكل عنوان الموضوع وليس بسور
 دال على كمية الافراد . لا يقال ان البعض لا يدخل على الكل المجموعي فلو كان له
 افراد متعددة لدخل البعض عليه واذ لم تعد افراده لا تكون مهملة . لانا نقول
 عدم دخول البعض ليس بعدم تعدد الافراد حتى ينافي كونها مهملة بل لاجل كون
 الموضوع مفهوما منحصرا في فرد كانه العالم و برد النقص على هذا القائل بان كل زيد
 حسن ليس مهملة اذا الحكم فيه على اجزاء معينة في شخص معين لاعلى افراده فاشار
 المصنف رحمه الله تعالى الى ان ادعاء كل واحد منهما بكونه شخصية مطلقا او مهملة
 كذلك خطأ بل الحق ان البعض من القضايا المشتملة على الكل المجموعي شخصية نحو
 كل زيد حسن و بعضها مهملة نحو كل انسان لا تسعه هذه الدار وهي قضية خارجية
 تشمل الزيادة والنقصان لتعدد افراده وعدم بيان الكمية . ولك ان تقول انها شخصية
 وليست بمهملة وان كان مدخول الكل كلياً لا يدخل من ان يراد جميع افراد هذا الكلي
 بحيث لا يشذ عنه فرد سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة او معدوماً و بعضها بالفعل
 موجودا و بعضها معدوماً و يراد جميع الافراد الموجودة فان كان الاول فلاشك في
 كونها شخصية اذ جميع الافراد بهذا الاعتبار شخص معين لعدم صدقه على كثيرين من
 هذا الاعتبار وان كان الثاني فهو ايضا شخص معين اذ جميع الافراد الموجودة بحيث
 لا يشذ عنه فرد من تلك الافراد معين يمنع صدقه على كثيرين . فان قلت قد يراد
 مجموع الافراد بمعنى اى مجموع كان فتعدد الافراد بحسب المجموعات ولم يبين فصارت
 مهملة . قلت الجميع بهذا المعنى ليس مدلول الكل المجموعي بل هو مدلول البعض
 فلا يراد منه المجموع بهذا المعنى وانما يراد منه المجموع المحيط بجميع ما يدخل عليه
 فلاشك في امتناع صدقه على كثيرين فاذا امتنع صدقه على كثيرين صار ما اشتمل
 عليه شخصية ولو اطلق على ارادة الجميع اى جميع كان فلا مناقشة ولا يضرنا اذ الكلام
 في مقتضى الكل من حيث هو هو ومقتضاه بهذا الاعتبار ليس الا حصر جميع ما يدخله
 من غير قبول الزيادة والنقصان فتأمل (والتي) اى القضية التي (اشتملت على
 البعض المجموعي) اى البعض الذي هو بمعنى مجموع بعض الافراد لانكون موجبة
 جزئية بل تكون (مهملة) سواء كان مدخوله كلياً او جزئياً اذ افراد البعض المجموعي
 متعددة نحو مجموع افراد الانسان مثلاً و بعض اجزاءه يد مثلاً كذلك اذا صارت افراده
 متعددة كثيرة ولم يبين كميتها يكون ما اشتمل عليه مهملة (والثاني) من المباحث

في تعيين ما هو المراد من موضوع المحصورة المسورة التي عبر فيها عنه بج (ان ج) الذي يعبر
 عن موضوع القضية به (لا يعني) أي لا يراد (به) أي بج (ما) أي الذي (حقيقته)
 فالضمير في حقيقته راجع الى ما (ج) يعني لا يراد بج الذي يكون ج عين حقيقته وذاتيا
 له والالم يتناول ما يكون ج عارضاه نحو كل كاتب انسان (ولا) يراد (ما) أي الذي
 (هو موصوف به) أي بج سواء كان جزءا أو عارضا والالم يتناول ما يكون حقيقته ج نحو
 كل انسان حيوان (بل) المراد (أعم منهما) أي من الحقيقة والصفة (وهو)
 أي الأعم (ما) أي الذي (يصدق) أي يحمل (عليه ج من الافراد) سواء كان ج حقيقة
 هذه الافراد أو وصفا عارضاهما • فان قلت اذا أر بد بالافراد أعم من ما هو حقيقته
 ج أو صفته ج لا يشمل جميع القضايا أيضا لخر وج ما هو جزءه ج نحو كل ناطق حيوان إذ
 الجزء ليس حقيقة الكل لتركبه منه ومن غيره ولا صفته لخر وجها ودخول الجزء في
 الكل • قلت ليس المراد من الصفة معناها المتبادر بل مقابل الحقيقة سواء كان داخلا
 أو خارجا فالصفة شاملة للجزء والعارض فتفسير القضية بهذا المعنى صار عاملا شاملا لجميع
 القضايا المستعملة في العلوم (وتلك الافراد) أي الافراد التي يصدق عليها ج (قد تكون
 حقيقة) بدون اعتبار معتبر ولحاظ قيد وخصوصية هذه الافراد بحسب نفس الامر لا
 بحسب الاعتبار (كالافراد الشخصية) العينية الجزئية اذا كان ج نوعا أو فصلا أو
 خاصة نحو كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان وكل كاتب حيوان فهذه الافراد
 خصوصيتها بحسب نفس الامر لا باعتبار (والافراد النوعية) الصادقة على المتفقة
 الحقيقة اذا كان ج جنسا أو فصلا أو عرضا عما نحو كل حيوان جسم وكل حساس كذلك
 وكل ماش كذلك لخصوصية هذه الافراد مما هي افراد له وهو الجسم بحسب نفس الامر
 لا باعتبار كما في الاعتبارية (وقد تكون) تلك الافراد (اعتبارية) وهي ما تكون
 خصوصيتها بحسب الاعتبار لا بحسب النفس (كالحيوان الجنس) والانسان النوع
 والكاتب الخاصة والماشي العرض العام وغير ذلك من الكليات المقيدة بقيد فهي من
 افراد الكليات التي لا تلاحظ فيها هذه القيود (فانه) أي الحيوان الجنس (أخص
 من مطلق الحيوان) أي الذي لا يلاحظ فيه قيد الاطلاق والعموم وكذا الانسان
 النوع أخص من مطلق الانسان الذي لا يلاحظ فيه قيد العموم بل يلاحظ من حيث هو
 هو كما في موضوع القضية المهمة القديمة فالفرد بين الافراد الحقيقية والاعتبارية ان
 الاول عبارة عن التي يتحصل منها الكلي الذي اعتبرت بالنسبة اليه افرادا ولا يمكن

تخصيله الابهاس وان كانت هذه الافراد نوعية أى حقيقة نوعية لما تخنها وافرادا حقيقية لما فوقها كالانسان والفرس والغنم وغير ذلك فانها افراد حقيقية للحيوان ولا يمكن تحصيله الابهاس وكذا الماشى والحساس وأنواع الافراد الشخصية لها أو شخصية كزبد وعمر ووبر بالنسبة الى الانسان والناطق والكاتب اذ تحصيل كل منها لا يمكن بدون هذه الافراد الشخصية وقد تكون حقيقة بالنسبة الى المعانى المصدرية أيضا اذ تحصيلها لا يمكن الا بالنسبة الى الحصاص فان الوجود المصدرى لا يمكن تحصيله الا بالنظر الى وجوده وبدون وجوده عرو ووجوده بغيره وغير ذلك من حصصه فيما يفهم من قول المصنف رحمه الله تعالى كالافراد الشخصية والنوعية ليس على سبيل الحصر بل على سبيل التمثيل ومن نظر الى حقوق اعتبار التخصيص بطبيعة هذه الحصاص من غير وجودها فى الخارج جعلها من الافراد الاعتبارية واما على المعنى الذى عرفت فلا شك فى كونها حقيقة والثانى عبارة عما لا يكون كذلك كالحيوان الجنس فانه فردا اعتبارى بمطلق الحيوان اذ ليس الحيوان مما لا يتحصّل الا بالجنس بل معنى الجنس خارج عن تحصيله لاحق له فى لحاظ العقل وتخصّله انما يكون بأنواعه وافراده فاندفع بهذا الاعتراض المشهور من ان الانسان حيوان والحيوان جنس فيلزم كون الانسان جنسا ولا يجاب عنه بان الشكل الاول يشترط فيه كناية الكبرى وههنا مفقود . لاننا نقول اننا نعلم بالضرورة ان الشئ اذا حمل على شئ وحمل هذا الشئ على ثالث فيجب حمل الاول على الثالث فالجنس محمول على الحيوان والحيوان محمول على الانسان فلا بد من حمل الجنس على الانسان وجه الدفع ان القياس انما ينتج اذا تذكر الحد الاوسط وههنا ليس كذلك اذ الحيوان الذى حمل على الانسان هو مطلق الحيوان من غير لحاظ العموم ووجهه على كثيرين مختلفين بالحقائق والذى يحمل عليه الجنس هو الحيوان الملحوظ فيه العموم والمأخوذ بطبيعة باعتبار تجردها فى الذهن بحيث يصح ايقاع الشركة فيها ولا شك ان ايقاع هذا التجرد باعتبار اخص فالحيوان بهندا الاعتبار اخص من مطلق الحيوان بما هو هو فقط وفردا اعتبارى له فلم يتجدد فلم يتكرر الحد الاوسط ولك ان تقول ان مثل هذا الفرق يوجد فى الحدود المتوسطة من القياسات المتعارفة أيضا اذ المحمول فى المحصورات هو نفس الشئ والموضوع هو الشئ من حيث الانطباق على الافراد وهذا الاعتبار اخص من الاعتبار الاول فيلزم ان لا تنتج الكناية فى كبرى الشكل الاول لاختلاف الحد الاوسط بالاعتبار فى الصغرى والكبرى فتأمل (الان المتعارف فى الاعتبار) فى العلوم (واللغة القسم الاول) وهى الافراد

الحقيقية التي خصوصها بحسب نفس الامر بلا اعتبار معتبر هذا دفع توهم عسى ان يتوهم
بانه لو كانت الافراد على قسمين لكان القسم الثاني أيضا معتبرا كالاول فدفعه بان
المتعارف في الاعتبار واللغة هي الافراد الحقيقية اذ هي التي تفهم بحسب اللغة والمتعارف وهذا
لا يمنع اقتضاء الفن للقسمين وان كان الثاني غير معتبرا فالمراد من الموضوع ما يصدق
عليه عنوانه من الافراد اعم من الحقيقية والاعتبارية لا مفهومة ولا المساوية له ولا الاعم
منه لعدم كون كل واحد من تلك الثلاث افراد للموضوع (ثم الفارابي) وهو حكيم
من حكماء الفلاسفة الممكني بأبي نصر الملقب بالمعلم الثاني لانه مذهب الحكمة ورتبها
واحكمها واتقنها بعد ما نقل من اللغة اليونانية الى اللغة العربية وكان في خلافة المطيع
بالله العباسي في سنة ثلاث مائة وأربعمائة من الهجرة النبوية والمعلم الاول هو ارسطو والف
الحكمة ودون قوانينها بامر اسكندر ولهذا لقب بالمعلم الاول وقيل ان المنطق ميراث ذى
القرنين (اعتبر) هذا الحكيم (صدق عنوان الموضوع) أى ما يعبر عنه الموضوع
سواء كان ذاتيا نحو كل انسان حيوان وبعض الحيوان انسان أو عرضيا نحو كل كاتب
انسان وكل ماش حيوان (على ذات الموضوع) أى افراده (بالامكان العام) المقيد
بجانب الوجود الذي هو مقابل الضرورة الذاتية بمعنى ان لا تكون ذات الموضوع آية
عن صدق هذا العنوان عليها وان كان ممتنع بالنظر الى كون المفرد محالا في الواقع نحو كل
شريك الباري ممتنع أى ما يعبر بعنوان شريك الباري ويجوز العقل بامكان صدق هذا
العنوان عليه ممتنع في الواقع بحسب الافراد لا الامكان الاستعدادي الذي هو مقابل الفعل
• فان قلت يرد عليه النقض الذي أورده المحقق الطوسي من انه يلزم كذب قولنا كل
انسان حيوان بالضرورة اذ المراد من كل انسان ما يمكن ان يكون انسانا على مذهب
الفارابي فدخل فيه النطفة لا مكان كونها انسانا بعد تغيراتها وليست بحيوان بالضرورة
لكونها اجادا • قلت هذا النقض مدفوع بان النطفة ليست بانسان بالامكان الذي
يعتبره الفارابي اذ ذاتها تآبي ان يصدق عليها الانسان في حالة النطفة بل هي انسان بالامكان
بمعنى الامكان الاستعدادي أى تستعد النطفة لكونها انسانا بعد تغيراتها وهذا المعنى
ليس مراد الفارابي وانما نشأ الشبهة لاشتراك لفظ الامكان بين الذاتي والاستعدادي
وتعميم قواعد الفن ليس الا بقدر الطاقة البشرية على ان النطفة ليست مستعدة لكونها
انسانا اذ المستعد يجب وجوده عند وجود المستعد له والنطفة لا تبقى عند كونها انسانا
فانهم (حتى يدخل في كل اسودالروحي) يعنى اذا أربدا مكان صدق العنوان على

ذات الموضوع يدخل في كل اسودالر ومي الذي يسكن في الروم ولا يكون اسودبل يكون
 ابيض دائما لما كان صدق الاسود عليه اذ ذاته لا تأتي عن كونه اسودا لكونه فردا من
 افراد الانسان ولا اتحاد حقيقةها فلو كان حقيقة آية عن السواد فكيف يكون الزنجي اسود
 (والشيخ) أي شيخ الفلاسفة وهو ابو علي الحسين بن عبد الله بن سينا مقصورة وهو الذي
 فصل الحكمة وحررها بعد اضاعه كتبها وكان في خلافة القائم بالله العباسي في سنة
 أربع مائة (لما وجدته) أي وجد مذهب الفارابي (مخالفا للعرف واللغة) اذ لا
 يفهم فيها مطلق الصفات على ما لا يكون متصفا بمبدئها أصلا في الحال ولا في غيرها
 من أحد الازمنة الثلاثة . فان قلت ان العرف لا يفهم من كونه عالما أو كاتباً الا تصافه
 في الحال لا كونه متصفا في أحد الازمنة الثلاثة كما هو مذهب الشيخ فذهب أيضا مخالف
 للعرف فواجه التخصص بمذهب الفارابي . قلت وان كان مخالفا لكنه ليس يبعد
 كل البعد كمذهب الفارابي فالمراد بالمخالفة غاية البعد (اعتبر) أي الشيخ (صدقه
 عليها) أي صدق عنوان الموضوع على ذاته (بالفعل) أي في أحد الازمنة الثلاثة
 أي في بعض منها أو في جميعها كما في الزمانيات أو لم يكن في زمان كما في غيرها (في الوجود
 الخارجي) أي يكون الصدق في الوجود الخارجي بان يكون ما صدق عليه عنوان
 الموضوع موجودا في الخارج حقيقة ويصدق هذا الوصف عليه مع قطع النظر عن
 اعتبار العقل (أو) يكون الصدق بحسب الوجود (في الفرض الذهني بمعنى ان العقل
 يعتبر اتصافها) أي اتصاف الذات (بان وجودها) سواء كان وجودا محققا أو مقدر
 (بالفعل) في أحد الازمنة الثلاثة (في نفس الامر يكون كذا) أي متصفا بالعنوان
 كصفة السواد مثلا فقله بالفعل في نفس الامر متعلق بيبكون المتأخر . حاصله انه
 ليس المراد من فرض الذهني ان العقل يفرض صدق العنوان على الموضوع وان لم يتصف
 بعد الوجود في زمان أصلا أو الالم يصدق الفرق بين مذهب الفارابي ومذهب الشيخ بل
 الفرض انما هو فرض الوجود ليعتبر الاتصاف في نفس الامر بالفعل لا فرض الاتصاف
 فراد الشيخ ان العقل يجوز صدق العنوان على الموضوع بان افراده بعد وجودها في
 نفس الامر تكون متصفة به في وقت البتة (سواء وجدت الافراد أو لم توجد) فإليه تعميم
 الاتصاف بان يكون في الوجود المحقق أو المقدر فيشمل القضايا التي لا يلتفت فيها إلى فعلية
 وجود موضوعها كما في القضايا الهندسية والحسابية (فالذات) أي ذات الموضوع
 (الخالية عن السواد) أي المفقود فيها السواد دائما بحيث لا يوجد في وقت من الاوقات

أصلا وان كان يمكن لها الاتصاف بالسواد (لا تدخل) أي هذه الذات (في) قولنا (كل أسود) على رأي الشيخ فالرومي ليس بداخل في كل أسود على رأيه لعدم اتصافه بالسواد في وقت من الاوقات وخلوه عنه دائما وبدخل فيه الحبشي الموجود وغير الموجود اما لاول فظاهر واما الثاني فلان بعد وجوده بحكم العقل باتصافه بالسواد (ومن قال بدخولها) أي دخول الذات الخالية (على رأيه) أي رأي الشيخ (فقد غلط) هذا القائل وهو شارح المطالع ومن تابعه فانه قال في شرح المطالع ان الفارابي اقتصر على هذا الامكان وحيث وجده الشيخ مخالف للعرف زاد فيه قيد الفعل لا فعل الوجود في الاعيان بل بعم الفرض الذهني والوجود الخارجي فالذات الخالية عن العنوان تدخل في الموضوع اذا فرضه العقل موصوفا به بالفعل مثلا اذا قلنا كل اسود كذا يدخل في الاسود ما هو اسود في الخارج وما لم يكن اسود ويمكن ان يكون اسودا اذا فرضه العقل اسود بالفعل واما على رأي الفارابي فدخوله في الموضوع لا يتوقف على هذا الفرض وقد أومأ الشيخ الى هذا في الثناء حيث قال وهذا الفعل ليس فعل الوجود في الاعيان فقط فر بما لم يكن الموضوع ملتفتا اليه من حيث هو موجود بل من حيث هو معقول بالفعل موصوف بالصفة على معنى ان العقل يصفه بان وجوده بالفعل سواء وجد ولم يوجد وقال في الاشارات اذا قلنا كل ج ب نعى به ان كل واحد واحد مما يوصف ب ج كان موصوفا ب ج في الفرض الذهني أو في الوجود الخارجي أو كان موصوفا بذلك دائما أو غير دائما بل كيفما اتفق فذلك الشيء موصوف بأنه ب فالكلامان صريحيان في ان اعتبار عقد الوضع بعم الفرض والوجود انتهى كلامه (ونشأ هذا الغلط من قلة تدبيره) أي تفكره وعدم امعان (النظر في بعض عباراته) أي عبارات الشيخ وهو لفظ الفرض الذهني الواقع في عبارة الشيخ فشارح المطالع لم يتدبر حتى التدبر في هذه العبارة وتوهم منها المعنى الاعم الشامل للامور الواقعية وغيرها وزعم ان المعتبر فرض العقل اتصاف الافراد بالعنوان مطابقا كان أو غير مطابق فدخل الذات الخالية عن السواد دائما في كل اسود على رأيه في زعمه اذا العقل يفرض اتصافه بالسواد أيضا وان كان غير مطابق للواقع ولو تدبر حتى التدبر لم يغلط ويفهم ان مراد الشيخ من الفرض الذهني ليس فرض الاتصاف بل فرض وجود الموضوع ومقصوده ان الافراد التي اتصفت بعنوان الموضوع في نفس الامر بالفعل بعد فرض وجودها سواء كانت موجودة في نفس الامر أو معدومة فيها داخلية في كل اسود والتي لم تتصف بالسواد في وقت من الاوقات والسواد مفقود منها دائما موجودة لكن يمكن ان يكون

ليست بداخلة في كل اسود وان فرضها العقل متصفة به اتصافا غير مطابق وداخلة عند
 الفارابي لا مكان اتصافها بالسواد واليه أشار المصنف رحمه الله تعالى بقوله (نعم الذوات
 المعدومة) في الخارج (التي هي) أي الذوات (اسود بالفعل) في أحد الأزمنة
 الثلاثة (بعد الوجود) أي بعد وجودها في الخارج (داخلة فيه) أي في كل اسود
 عند الشيخ لا تصافها بوصف الموضوع باعتبار الفرض الذهني بالمعنى المذكور كما
 عرفت آنفا للذات عند الشيخ أعم سواء كانت بحسب الوجود الخارجي أو بحسب الفرض
 الذهني واتصافها بالوصف العنواني بالفعل وعند الفارابي اتصافها به أعم فالمدومات
 ذواتها بعد وجوداتها لو كانت متصفة بوصف العنواني بالفعل وفي نفس الأمر تكون
 داخلة في كل اسود كالزنجي المعدوم وما ليس بمتصف به في نفس الأمر أصلا كالرومي
 ليس بداخل فيه (الثالث) من المباحث (في تحقيق الخجل) الخجل في اللغة هو الخكم
 بالثبوت وبتفائه وفي الاصطلاح (اتحاد المتغايرين في نحو من التعقل) متعلق
 بالمتغايرين أي يكون تغايرهما في الوجود التعقلي وهو الوجود الذهني والعلمي أعم من
 ان يكون بحسب التعقل والاتفات فقط من دون ان يكون التغاير في الملتفت بحسب الذات
 والعنوان كما في الخجل الأولي البدهي مثل الانسان انسان أو يكون في العنوان فقط دون
 المعنوي كما في الخجل الأولي النظري مثل الواجب هو الوجود وبالعكس فان بين مفهوميهما
 تغاير في جملي النظر وان كان الاتحاد في دقيقه والمشهور في تفسير الاتحاد ان يكون
 الوجود الواحد منسوبا إلى الموضوع والمحمول حقيقة وبالذات من غير واسطة في
 المراد أو يكون فهما كما في الخجل الشائع المتعارف مثل الانسان حيوان والانسان
 كاتب (بحسب نحو آخر من الوجود) هذا متعلق بالاتحاد فمعناه ان الخجل هو اتحاد
 المتغايرين اللذين يكون تغايرهما في الوجود التعقلي بحسب نحو آخر من الوجود بحيث
 يكونان متحدين في هذا النحو من الوجود سواء كان الوجود خارجيا محققا كاتحاد
 الحيوان والناطق فانهما متغايران في التعقل ومتحدان في الوجود الخارجي اذ وجود
 أحدهما بعينه وجود الآخر في الخارج أو مقدرًا كاتحاد جنس العنقاء وفصله فان جنسه
 وفصله ليسا بوجودين في الخارج لعدم وجوده فيه أو ذهنيًا محققا كاتحاد جنس العلم
 وفصله فان العلم ذهني بجنسه وفصله اللذان هو مركب منهما يكونان في الذهن أو مقدرًا
 كاتحاد جنس شريك الباري مع فصله فهذا التعريف شامل للقضايا الخارجية والذهنية
 المحققة والمقدرة سواء كان الاتحاد بينهما (اتحاد بالذات) كما في جملة الذاتيات على
 (٧ - م ثاني)

الذات فان الذات والذاتيات متحدان بحسب الحقيقة والوجود (أو) اتحادا (بالعرض) بان يكون الوجود الواحد منسوبا الى الموضوع بالذات والى المحمول بواسطة وبالعرض بان يكون مبدءا أحدهما قائما بالآخر كالكتاب بالنسبة الى الانسان أو منترعا عنه كالفائم بالنسبة الى زيد أو مبدءا قائما بالثالث كالكتاب والضاحك فان مبدءا هما قائم بالانسان وهذا مختص بالعرضيات قال في الحاشية اعلم انه اذا وجد فردا كانت ماهيته موجودة بوجوده بالحقيقة واما عوارضه فانما تكون موجودة بوجوده باعتبار اتحادها معه بوجه واتحاد الفرد مع الذاتيات اتحاد ذاتي ومع العرضيات اتحاد بالعرض فتكون الذاتيات موجودة بالحقيقة والعرضيات بالعرض فلذلك يقال ان الانسان لا بشرط شئ موجود في الخارج بالحقيقة بخلاف الاعمى فانه موجود بالعرض وليس زيد في ذاته أعمى بل باعتبار امر خارج عنه فاذا نسب وجوده الى الاعمى كان نسبه اليه بالعرض بخلاف الانسان فان زيد في ذاته انسان ولو فرض وجود الاعمى بذاته لم يكن انسانا ولا غيره من الحيوانات بل شيا آخر يكون ذلك المفهوم ذاتياله كذا في الحاشية القديمة وغيرها انتهى فظهر منه الفرق بين اتحاد الفرد مع الذاتيات واتحاده مع العرضيات فافهم . فان قلت ان المجمولات العرضية لا تتحد مع وجود المعارضات ضرورة بقاء المعارضات مع زوال وجود العرضيات كما شاهد في الاسود والابيض بالنسبة الى الثوب فان الاسود ينتفي بانتفاء السواد وازالة عن الثوب مع بقاء وجود الثوب على حاله فلم يتحد في الوجود نخرج عن تعريف الحمل حمل العرضيات على المعارضات . قلت المراد باتحاد الوجود الاتحاد الحلولى ولاشك في هذا الاتحاد بين المعارضات والعوارض وفي تفصيله طول لا يتحمله هذا الشرح فان شئت فارجع الى شرح الاستاذ المحقق قدس سره . لا يقال ان الاتحاد بالذات قد يوجد بين العرضيات أيضا كما في الجنس والفصل فان الجنس عرض عام للفصل والفصل خاصة له مع ان الاتحاد في الوجود بينهما بالذات فلا يختص الاتحاد الذاتي بالذاتيات . لانا نقول ان الوجود اذا نسب الى النوع يكون هذا الوجود وجودا جنس والفصل بالذات وأما اذا نسب الى أحدهما يكون وجودا لاخر بالعرض ولك أن تقول ان الوجود انما يعرض به ما من حيث اتهاوا احد على مذهب المنطقيين كما عرفت في بحث المعارف فالوجود واحد لشي واحد وذلك الواحد بعينه الجنس والفصل فالوجود منسوب اليهما بالذات وقدبو رد على الاتحاد بالعرض بان مداره على قيام المبدأ فاذا كان المبدأ قائما كان جمله على ما قام به أولى من حمل مشتقه لاتحاده معه ومنترعا عنه

بالذات والمستحق بوساطته بل المبدأ المنضم أولى بالحمل لكونه موجودا بالذات مع ما قام
 به و متحد معه والجواب عنه بما مر من المشهور بان الحمل بالعرض عبارة عن علاقة
 خاصة يثبت بها وجود أحدهما للآخر وليس بعبارة عن الانتزاع أو الانضمام وتلك
 العلاقة مفقودة بين المبادئ وموجودة في المشتقات وان وجد الثاني فيها • فان قلت
 ان تلك العلاقة لا تعلم الا بالانتزاع أو الانضمام فرجع الحمل بالعرض اليها • قلت انتزاع
 المبدأ وانضمامه امارة لتحقق تلك العلاقة ولا يلزم من كونها امارة للشيء ان تكون عينه
 (وهو) أي الحمل (اما ان يعنى به) أي بذلك الحمل (ان الموضوع بعينه المحمول)
 ذاتا ووجودا وهو يفيد ان المحمول هو بعينه عنوان حقيقة الموضوع (فيسمى)
 ذلك الحمل (الحمل الاولي) وانما سمي به لكونه أولى الصديق ومن هذا القبيل
 حمل الشيء على نفسه مع تغاير بين الطرفين بان يؤخذ أحدهما مع حيثية أو بدون
 التغاير بينهما بان يتكرر الالتفات الى شيء واحد ذاتا واعتبارا فيحمل ذلك الشيء على نفسه
 من غير ان يتعدد المنفقت اليه والاول صحيح غير مفيد والثاني غير صحيح وغير مفيد
 ضرورة ان النسبة لا تعقل الا بين اثنين ولا يمكن ان يتعلق بشيء واحد التفتان من نفس
 واحد في زمان واحد • فان قلت ان الحمل الاولي لا تغاير فيه بين الموضوع والمحمول
 ولا بد في الحمل من التغاير كما عرفت في تعريفه • قلت فيه أيضا تغاير فان الانسان المتعقل
 مرة أولى من غير الانسان المتعقل مرة أخرى وهذا القدر يكفي وهو قد يكون بديهيا كما اذا
 لم يكن بين مفهومى الموضوع والمحمول تغاير أصلا (مثل الانسان انسان) أو يكون
 المحمول فيه نفس معنونة الموضوع كما يقال بعض النوع انسان أو يكون نفسهما واحدا
 كما يقال ماهية الانسان هي الحيوان الناطق أو الانسان هو الحيوان الناطق مع قطع النظر
 عن الاجمال والتفصيل وقد يكون نظريا كما اذا كان بينهما تغاير بحسب جلى النظر
 واتحاد باعتبار دقيقه كما قالت الاشاعرة الوجود هو الماهية وكما يقال الواجب هو الوجود
 (أو يقتصر فيه) أي في الحمل على مجرد الاتحاد في الوجود لا في الذات والعنوان كما في
 الحمل الاولي فيسمى ذلك الحمل (الحمل الشائع المتعارف) لشيوع استعماله وتعارفه
 وشهرته وهو يفيد ان الموضوع من افراد المحمول كقولنا الانسان نوع اذا ما هو فرد
 لاحدهما فرد للآخر كقولنا كل انسان حيوان فالحمل المطلق على ثلاثة أقسام باعتبار
 الموضوع لان موضوعه اما عين محموله بان يكون مفهوما واحدا ومصداقهما كذلك
 فهو الحمل الاولي لكن الاول بديهي والثاني نظري واما غيره من افراده أو متحد الافراد

فهو حمل شائع متعارف وهو ينقسم الى حمل بالذات وهو حمل الذاتيات وحمل بالعرض وهو حمل العرضيات وربما يطلق الحمل المتعارف في المنطق على الحمل المتحقق في المحصورات وما في قوتها فالحمل في قولنا الانسان كاتب متعارف على كلا الاصطلاحين وقولنا الانسان نوع متعارف على الاصطلاح الاول وغير متعارف على الاصطلاح الثاني (وهو) أى الحمل الشائع المعتبر (في العلوم) لكثرة استعماله فيها وافادته في الاقيسة للانتاج (وينقسم) أى الحمل المتعارف (بحسب كون المحمول) في هذا الحمل (ذاتيا للموضوع) أى جزأدا خلافا في حقيقته أو عرضيا خارجا عن حقيقة الموضوع عارضاه (الى الحمل بالذات أو بالعرض) أى يسمى الحمل الشائع الذى يكون المحمول فيه ذاتيا للموضوع حلا بالذات كما في قولنا الانسان حيوان والانسان ناطق والحمل الشائع الذى يكون المحمول فيه خارجا عن الموضوع عارضاه حلا بالعرض كما في قولنا الانسان كاتب والحيوان ماش ووجه التسمية ظاهر وحمل الطبيعة على المفرد حمل بالذات كقولنا زيد انسان وحمل المفرد عليها حمل بالعرض اذا المفرد خارج عن الطبيعة وهى جزؤه . لا يقال ان الطبيعة والمفرد متحدان في الوجود فكيف يختلف الخلقان بالذاتية والعرضية . لاننا نقول اتحاد الوجود لا يتألف في اختلاف الاحكام باختلاف الحثيات فالوجود من حيث انه للفرد منسوب الى الطبيعة التى هى من ذاتياته بالذات فحملها عليه بالذات ومن حيث انه للطبيعة منسوب الى الفرد الذى هو من خواصها بالعرض فحملها عليها بالعرض فباعتراب الحثيتين يختلف الخلقان (وقد ينقسم) أى الحمل المطلق هذا تقسيم ثان له كما ان التقسيم الى الحمل الاولى والشائع اول له (بان نسبة المحمول الى الموضوع) فيه (اما بواسطة) فى (نحو الدر في الحقبة) (أو بواسطة ذو) نحو زيد ومال وذو يياض (أو بواسطة له) نحو له الملك له الحمد (فهو) أى ما كان فيه نسبة المحمول الى الموضوع بالوجوه الثلاثة (الحمل بالاشتقاق) لكون المشتق فيه محمولا على الموضوع أو مبداه بالذات بدون الواسطة وحقيقة المحمول ان يكون المحمول حالا قائما في الموضوع كقولنا الجسم اسود فان السواد حال في الجسم . فان قلت ان المال محمول على صاحبه بهذا الحمل فى انه ليس حالا فيه . قلت المحمول فى قولنا زيد ومال فى الحقيقة هو الاضافة بين المال وصاحبه أعنى التملك لا المال وهو محمول على زيد وحال فيه (أو بلا واسطة) ذو وفى وله (فهو) أى ما يكون بلا واسطة واحد منها (المقول) أى المحمول (بعلى) بان يقال الحيوان محمول على الانسان

(فهو) أى المحمول بعلى (الخجل) المسمى (بالمواطأة) لتواطأ الموضوع والمحمول
 فى الصدق وتوافقهما فيه . والخجل الاولى والخجل المتعارف من أقسام هذا الخجل . وقد
 يقال خجل المواطآت حمل الشيء على الشيء بالحقيقة كحمل الكاتب على الانسان لا حمل
 الكتابة عليه فانه ليس محمولا عليه كذلك بل المحمول عليه مشتق بلا واسطة وهو بواسطة
 ذو ولما كان المتبادر من تقسيم الخجل الى الاشتقاق والمواطآت اشترا كه فيهما اشترا كما
 معنوي او ليس كذلك اذ فى بعض الاشتقاق لا يصدق معنى الخجل المذكور سابقا لعدم
 الاتحاد فى الوجود فلا يصدق معنى واحد عليهما فيكون مشتركا معنوي بالذات قال
 (والاشبه) أى الالىق والانسب (ان اطلاق الخجل عليهما) أى الخجل الاشتقاقى
 والخجل بالمواطأة بالاشتراك اللفظى بمعنى ان لفظ الخجل يطلق تارة على الخجل بالمواطأة
 وتارة على الخجل بالاشتقاق لا أمر مطلق يطلق عليهما فى وقت واحد كما فى المشترك المعنوي
 فالتقسيم اليهما ليس تقسيما حقيقيا لكون المقسم فيه معنى مشترك فى القسمين وهنا
 ليس كذلك وههنا بحث وهو ان الاتحاد فى الوجود بين المتغيرين غير متصور لان الوجود
 اما ان يقوم بأحدهما أو بكل واحد منهما أو لا يقوم بواحد منهما بل بالمجموع المركب
 منهما والكل باطل أما الاول فلا تنفاه الاتحاد اذ الوجود لما يقسم بالآخر أصلا فصار
 معدوما فى الاتحاد فى الوجود فيلزم وجود الكل بدون الجزء واما الثانى فلانه يلزم حلول
 العرض الواحد فى محلين متعددين وهو محال عندهم واما الثالث فللزم وجود الكل
 بدون الجزء اذ الوجود لما يقسم بواحد من الاجزاء وقام بالمجموع فصار الكل موجودا
 بدون وجود الاجزاء على انه لا يمكن اتحاد المتغيرين فى الوجود أصلا اذ الوجود معنى
 مصدرى ولا يتميز هذا المعنى الا بالاضافة الى ما قام به فلما كان قائما بالمتغيرين صار
 مختلفين متميزا أحدهما من الآخر فكيف يتصور الاتحاد مع الاختلاف الا ان يقال
 يجوز ان يكون الشيء غير موجود على الانفراد ووجودا بالانضمام فجاز ان تكون الاجزاء
 غير موجودة بالانفراد ووجودا عند انضمام بعضها مع بعض فى ضمن الكل فتأمل
 اعلم ان كل مفهوم سواء كان موجودا أو معدوما (يحمل على نفسه بالخجل الاولى) نحو
 الانسان انسان بالضرورة اذ مناط الخجل كونه المحمول عين الموضوع وهذا المعنى يوجد
 فيه ومعناه ان مفهوم الموضوع فى حد ذاته ومرتبة ماهيته هو عين الآخر وهذا هو الخجل
 الاولى ومصداق هذه القضية نفس مرتبة ماهية الموضوع مع قطع النظر عن الوجود
 فجميع المفهومات الموجودة والمعدومة تحمل على أنفسها بذلك الخجل و قد يفرق بين

المصدق وما صدق عليه بان المصدق ما يكون سببا للصدق عليه بخلاف ما صدق عليه
 كما في قولنا زيد قائم المصدق هو القيام وما صدق عليه هو ذات زيد وفي قولنا الله سميع بصير
 وزيد انسان المصدق وما صدق عليه واحد هو الذات فقط وقيل حمل جميع الذاتيات على
 الذات أيضا من قبيل الخجل الاولى لكون مفهوم الموضوع في حد ذاته هو هذه الذاتيات
 فصار حملا اوليا ولك ان تقول ان حمل الذاتيات على الذات من قبيل الخجل الشائع
 المتعارف لانه بحسب كون الخجل ذاتيا ينقسم الى حمل بالذات كما عرفت الان يقال ان الخجل
 الذاتي من حيث انه ذاتي حمل متعارف وأما اذا أخذ جميع ذاتيات الشيء ولم يوجد ما يوجب
 التعابر فلا شك في كونه حملا اوليا (من هناك) أي من حمل المفهوم على نفسه حملا
 اوليا (تسمع ان سلب الشيء عن نفسه محال) اذ ثبوت الشيء لنفسه ضروري في كل
 حال فنقيضه يكون محالا فالانسان انسان سواء كان موجودا أو معدوما وذهب البعض الى
 جوازه عند عدم الموضوع اذ ثبوت الشيء له يستدعي وجوده فلا يثبت له شيء عند عدمه
 سواء كان نفسه أو غيره فيجوز سلبه عن نفسه عند عدمه . وأجاب البعض عنه بان
 الثبوت لنفسه ضروري غير منفك في وقت من الاوقات فلا يتوقف على وجود الموضوع
 والقول الفيصل انه ان أر يد بالجواز وعدم الجواز عند عدم الموضوع وعدمه
 عند وجوده فالنزاع لفظي وان أر يد الجواز عند عدم الموضوع وعدم الجواز مطلقا
 فالنزاع معنوي فالحق الجواز عند عدم الموضوع لان الثبوت مطلقا يتوقف على وجوده
 فاذا كان معدوما لا يثبت له شيء من الاشياء حتى نفسه فيجوز سلبه عنه قال في الحاشية
 واما استحالة سلب الشيء عن نفسه بالخجل الشائع فيحتاج الى وجود الموضوع واما المعدوم
 فيصح عنه سلب الاشياء سلبا شائعا انتهى حاصله ان الخجل الشائع مناطه اتحاد الوجود
 فاذا كان الموضوع موجودا يوجد الخجل الشائع الايجابي ويستحيل سلب الشيء عن نفسه
 واما عند عدم الموضوع فيصح السلب فالفرق بين الخجل الاولى والشائع ان الخجل الاولى
 يصدق عند وجود الموضوع وعدمه والشائع يصدق عند وجوده ولا يصدق عند
 عدمه فيصح سلب الشيء عن نفسه عند عدمه في الشائع وأنت تعلم انه تحكم اذ الثبوت
 مطلقا يستدعي وجود الموضوع فعند عدمه يصح السلب في كل من الخجلين فالخجلان
 سريان ولادليل على الفرق بينهما ما قد عواه بلا دليل وهذا هو التحكم (ثم طائفة من
 المفهومات) وهي التي يعرض حصة من مبادئها (تحمل على نفسها) أي على
 نفس تلك المفهومات (حملا شائعا) لان عرض مبادئها يستلزم صدق مشتقاتها
 عليها ضرورة ان عرض المبدأ للشيء يستلزم صدق المشتق عليه (كالمفهوم) فان

مبدأ هو الفهم عارض للمفهوم اذ معنى المفهوم ما يفهم ويدرك كسائر المعاني فيصدق
 عليه انه مفهوم فحمل المفهوم على المفهوم حمل شائع متعارف لخروج المحمول عن
 الموضوع (و) كذا (الممكن العام) يعرض له الامكان العام كما يعرض لغيره فان الممكن
 العام يصدق عليه انه ممكن عام بمعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين فان عدمه
 ليس بضروري لكونه من لوازم الماهية وثبوتها لها ضروري (ونحوهما) أي نحو
 المفهوم والممكن العام من الكلي والشيء والموجود وغير ذلك فان هذه المفهومات
 تعرض لمبادئها فتحمل مشتقاتها عليها (وطائفة) من المفهومات وهي التي لا
 تعرض حصص من مبادئها (لا تحمل على نفسها) أي نفس المفهومات (بذلك
 الخجل) أي بالمثل الشائع (بل تحمل عليها) أي على تلك المفهومات (تقائضها)
 أي تقائض تلك المفهومات بذلك الخجل (كالجزئي واللامفهوم) فان الجزئي لا يحمل
 على نفسه بالخجل الشائع لعدم عرض الجزئية للمفهوم بل هو كلي اذ مفهوم الجزئي
 معناه ما يمنع فرض صدقه على كثيرين ولا شك في طية هذا المعنى لصدقه على
 كثيرين وهو زبد وعروو بكر وغيرهم من الجزئيات ففهوم الجزئي ليس بجزئي فيصدق
 عليه تقيضه وكذا اللامفهوم يحصل معناه في الذهن وهذا هو المفهوم فيصدق عليه
 انه مفهوم فحمل على اللامفهوم تقيضه وهو المفهوم وقد بين البعض ههنا ضابطه كلية
 تعلمها الكليات التي تحمل عليها تقائضها وهي ان كل كلي هو مع تقيضه شامل لجميع
 المفهومات بالخجل العرضي والاي يلزم ارتفاع التقيضين ومن جملة تلك المفهومات نفس
 الكلي فيجب ان يصدق هو أو تقيضه عليه بهذا الخجل فان كان مبدأ الاشتقاق فيه
 متكررا النوع فهو من قبيل الاول لان عرض الشيء الشيء يستلزم عرووه للمشتق منه
 من حيث انه مشتق منه وعروض مبدأ الاشتقاق لشيء يستلزم حمل مشتقه على ذلك
 الشيء والافهوم من قبيل الثاني لانه اذا لم يكن من هذا القبيل يكون من قبيل حمل الشيء
 على نفسه ولا شك ان حمل الشيء على نفسه مستلزم بعروض مأخذ الاشتقاق لنفسه
 فيكون متكررا النوع وهذا خلاف المفروض انتهى وقد نوقض بان السرعة عارضة
 للحركة وليست عارضة للحرك وكذا مبدئية الاشتقاق والمحمولية على المعروض بالاشتقاق
 والقيام به عارضة لجميع المبادئ وليست بعارضة لمشتقاتها من حيث هي لا بشرط شيء
 والمشتقة والمحمولية بالمواطأة والانحداف في الوجود مع المعروض عارضة للمشتقات وليست
 عارضة للمبادئ فتأمل (ومن ههنا) أي من أجل ان كل مفهوم من المفهومات يحمل

على نفسه بالجل الاولي وتقيضها بحمل على نفسها بالجل الشائع و بعضها لا يحتمل على
 نفسه هابذلك الجل بل تحتمل عليها نقائضها (اعتبر في التناقض) أى فى كون أحدهما
 تقيضا للآخر (اتحاد نحو الجل) أى ما يكون محمولاً فى أحدهما يكون محمولاً فى
 الآخر بذلك الجل فلا يلزم اجتماع التقيضين كما عرفت فى قولنا الجزئى جزئى والجزئى
 لاجزئى وكذا اللامفهوم مفهوم ولا مفهوم لتعابرنحو الجل فهما اذا لاول حمل أولى
 لكونه حمل الشئ على نفسه والثانى حمل شائع لكونه فردا من تقيضه فاختلغا فى نحو
 الجل فلذا يتصادقان ولا يتناقضان (فوق الوحدات الثمانية الذائعات) المشهورات
 هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان المشهور اشتراط الوحدات الثمانية فى التناقض وليس
 نحو الجل داخلها وجه الدفع ان اتحاد نحو الجل لا بد من اشتراطه فى التناقض والا
 يلزم اجتماع التقيضين كما عرفت فهو معتبر وان كان غير مشهور فهو فوق المشهورات
 • فان قلت ان عدم العدم المطلق تقيض العدم المطلق وفرد منه فيلزم التدافع اذ الفردية
 تقتضى الجل والتناقض يقتضى امتناعه • قلت ان العدم المضاف اليه فى عدم العدم
 ان كان بمعنى سلب الوجود المطلق فهو غير محمول على عدم العدم بل هو مقابل له فلا
 يكون العدم فردا منه اذ سلب الوجود المطلق انما يتحقق اذا ارتفع جميع انحاء الوجود
 وسلب السلب لا يتحقق الا اذا كان تحقق جميع انحاءه أو تحقق البعض وانتفى البعض فلا
 يصدق السلب المطلق بالمدكور على سلب السلب فكيف يكون فردا منه فحما عدم
 العدم والعدم المطلق يكونان متغايرين اذ محل الاول هو الموجود ومحل الثانى هو المعدوم
 الذى ارتفع جميع انحاء وجوده وان كان بمعنى السلب الغير المضاف الى الوجود فهو محمول
 غير مقابل له وعدمه ليس تقيضا له لا مكان اجتماعهما فى محل واحد فظهر ان ما هو
 تقيض ليس بفرد وما هو فرد ليس بتقيض والاشكال بان لعدم تقيضين الوجود وعدم
 العدم وتقرر ان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين مدفوع بان تقيض العدم الوجود
 وعدم العدم ليس تقيضه بل تقيض الوجود العدم اذا عدم لا يضاف حقيقة الا الى
 الوجود (وههنا) أى فى مقام الجل (شك) اعتراض (وهو) أى الشك
 (ان الجل محال) ليس بممكن (لان مفهوم ج) الموضوع فى كل ج ب (عين
 مفهوم ب) المحمول فيه بان يكون المراد ب ج عين ما هو المراد ب ب سواء كان عينية الذات أو
 المفهوم فاندفع القول بان هذا الاحتمال لا يمكن بعد دخول الكل لكونه لاحاطة الافراد
 فاذا صارت الافراد ملحوظة فى الموضوع ومرادة منه فبان احتمال ارادة المفهوم منه ههنا

وجه الدفع ظاهر بما عرفت من ان المراد انه اذا قيل بدون الكل يكون مفهوم ج عين مفهوم ب (أو غيره) أى غير مفهوم ب (والعينية) المذكورة في الشق الاول (تنافى المغايرة) المعتبرة (في الخجل) و (المغايرة) المذكورة في الشق الثانى (تنافى الاتحاد) المعتبر في الخجل وكلاهما مناطا للخجل فاذا انتفيا انتفى الخجل فصار محالا أورد عليه ان قولكم الخجل محال مشتمل على الخجل لكون المحال فيه محمولا على الخجل فيلزم ابطال الشئ بنفسه وهو باطل ويجاب عنه بان هذا القول ليس على معناه الايجابى بل المراد منه ان الخجل ليس بنفسه أوليس يمكن في الخجل السلبى يبطل الخجل الايجابى فلا يكون ابطال الشئ بنفسه فافهم (وحله) أى حل الشك (ان التغاير من وجه) أى بوجه من الوجوه (لا ينافى الاتحاد من وجه آخر) منها حاصله انه ان أر بدعينية أحدهما لا يخرج عنية بالذات بحيث لا يكون بينهما تغاير أصلا بوجه من الوجوه فلا شك في استحالة الخجل لا شرط التغاير فيه وان أر بد بالتغاير بغيره بأحدهما عن الآخر بحيث لا يكون بينهما اتحاد أصلا فلا شك في كونهما منافيين لاتحاد المشروطة في الخجل لكن يختار ههنا شق ثالث سوى الشقين المنافيين للحمل وهو العينية من وجه والغيرية من وجه آخر وهو مناط الخجل اذ لا منافاه بين هذه المغايرة والاتحاد لاجتماعهما في محل واحد فيرجع الخجل الى منع الحصر بين الشقين واختيار شق ثالث لا محذور فيه . فان قلت ان التغاير من وجه كما لا ينافى الاتحاد من وجه كذلك الاتحاد من وجه لا ينافى التغاير من وجه ومناط الخجل كلاهما فلم ترك المصنف رحمه الله تعالى الاخر . قلت اذالم يكن أحدهما منافيا للآخر يفهم ان الآخر أيضا لا يكون منافيا له فاعتمد على التلازم على ان مناط الخجل والمقصود منه هو الاتحاد بين المتغايرين فتعرض لعدم منافاة التغاير له (نعم يجب) في الخجل (ان يؤخذ) المحمول فيه (لابشرط شئ) وهو مفهومه من حيث هو هو لا الافراد (حتى يتصور فيه) أى في المحمول (أمران) وهو الاتحاد والتغاير لانه اذا أخذ بشرط شئ فهو اعتبار الاتحاد لا يمكن فيه التغاير واذا أخذ بشرط لاشئ فهو اعتبار التغاير لا يمكن فيه الاتحاد وهما لا يصلحان للاتحاد والتغاير المعتبرين في الخجل فلا بد من أخذ المحمول بحيث يصلح لهما وهو مرتبة لا بشرط شئ فالمحمول في هذه المرتبة يكون مغاير للموضوع بحسب المفهوم لاجتماعه ومتحد معه بحسب الوجود لانه لا يمكن ان يوجد معهما الا بان يتحد مع الموضوع سواء كان الاتحاد ذاتيا أو عرضيا ويمكن ان يكون جواب سؤال مقدر وهو ان الخجل الاول لا يتصور فيه

التغاير مثل الانسان انسان فلا يدخل في الحمل لاشتراط التغاير من وجهه والاتحاد من وجهه فيه تقرر بالجواب ان المحمول في الحمل لابد ان يؤخذ لا بشرط شئ ليتصور فيه امران فالانسان المأخوذ من حيث كونه مجعولا مغاير بحسب المفهوم له من حيث كونه موضوعا وهذا القدر من التغاير يكفي للحمل كما عرفت سابقا (والمعتبر في صدق الحمل المتعارف صدق مفهوم المحمول على الموضوع) أى اتحاده معه بان يكون المحمول ذاتيا للموضوع كما في قولنا كل انسان حيوان أو يكون المحمول وصفاً دائماً بالموضوع بان يكون مبدءاً اشتقاقه وصفاً دائماً بالموضوع ومنضمماً اليه كالسواد والبياض في قولنا الجسم اسود وأبيض أو يكون المحمول وصفاً منتزعا من الموضوع لا منضمماً اليه (بلاضافة) أى بالاعتقال أمر آخر في انتزاعه و بلامقايسة بينه وبين شئ آخر كما في قولنا أربعة زوج أو يكون المحمول وصفاً منتزعا (باضافة) بان يعتبر في انتزاعه عن الموضوع أمر آخر كما في قولنا السماء فوقنا (فثبوت زوجية الخمسة) بناء على ان المفهومات التصورية كلها موجودة في نفس الامر (لا يستلزم) هذا الثبوت (صدق قولنا الخمسة زوج) لانتفاء ما هو معتبر في صدق المحمول على الموضوع هذا دفع نوههم عسى ان يتوهم بما تقرر عندهم من ان كل مفهوم متصور موجود في نفس الامر كما سنبين في بحث القضايا وزوجية الخمسة أيضا مفهوم من المفهومات يكون متصورا موجودا في نفس الامر فيلزم صدق قولنا الخمسة زوج لكونه مطابقا للمعنى عنه في نفس الامر وهذا هو الصدق مع انه كاذب وكذا يلزم صدق سائر القضايا الكاذبة وجه الدفع ان صدق الحمل لا يكون الا اذا تحقق مبدءاً المحمول في الموضوع في نفس الامر بان يكون ذاتيا له أو وصفاً قائما به منضمماً اليه أو منتزعا عنه باضافة أو بلاضافة وتحقق المفهوم في نفس الامر بدون هذا الاتحاد المذكور لا يكفي لصدق الحمل ولا تكون قضايا صادقة مالم يكن فيها المحمول بهذا الاتحاد المذكور وكلها منتزعة في قولنا الخمسة زوج وانما هو اختراع محض لان مبدءاً المحمول بمحض الاختراع ولا تصلح الخمسة في نفس الامر لانتزاع الزوجية فهو كاذب وصدقها باعتبار هذا الاختراع لا كلام فيه ولا يضرنا بخلاف زوجية الاربعة فانها منتزعة في نفس الامر فيكون قولنا الاربعة زوج صادق في نفس الامر (الرابع) من المباحث (وفيه) أى في الرابع (نكات) أى تحقيقات (دقيقة) النكات بكسر النون جمع نكتة بالضم وهي الدقيقة التي تستخرج بدقة النظر وفي القاموس النكتة ان يضرب في الارض بقصب فتؤثر فيها ولا يخفى مناسبة الدقيقة لهذا المعنى لتأثيرها

في النفوس أو لخصولها له بحالة فكرية شبيهة بالنكت ويقال لها اللطيفة أيضا اذا كان
 تأثيرها في النفوس بحيث يورث نوعا من الانبساط (الاولى) من النكات (ثبوت
 شئ لشيء) في ظرف أي ظرف كان من الخارج أو الذهن (فرع فعلية) أي تقرر
 ما ثبت ذلك الشئ له (ومستلزم لثبوته) أي ثبوت ما ثبت له (في ذلك الظرف) أي ظرف
 الثبوت فان كان خارجا يستلزم ثبوت ما ثبت له فيه وان كان ذهنا يستلزم وجود ما ثبت له فيه
 فالخاصة ان ثبوت الشئ لشيء ليس فرع الثبوت ما ثبت ذلك الشئ له بان يكون وجود
 المثبت له أو لاثم ثبت ذلك الشئ له بل فرع لفرعية المثبت له وتقريره بان يكون متقرا ومحصلا
 أو لاثم ثبت له الشئ فيالم يتقرر لا يتصور الثبوت له ومستلزم للثبوت أي يقتضى ان يكون
 المثبت له ثابتا في ظرف الثبوت وان لم يكن ثبوته مقدا وهذا خلاف ما هو المشهور بين
 الجاهل - ورمز ان ثبوت شئ لشيء فرع ثبوت المثبت له قال في الحاشية المنهية المشهور ان
 ثبوت شئ لشيء فرع ثبوت المثبت له ونقض بالوجود والالزام ان يكون لشيء واحد وجودات
 غير متناهية بعضها فوق بعض ومن ههنا أنكر العلامة الدواني الفرعية وسلم الاستلزام والحق
 كما أشار اليه المصنف رحمه الله تعالى الفرعية باعتبار الفعلية والاستلزام باعتبار الثبوت
 فان الوجود من حيث انه صفة بعد الامر الموجود فان مرتبة المعارض أي عارض كان بعد
 مرتبة المعروف وان كانت بعدية لا بالزمان بل بالذات فتدبر انتهى حاصله ان ما هو
 المشهور من فرع الثبوت ينقض بالوجود بان ثبوت الوجود لشيء كقولنا زيد موجود
 مثلا لو كان فرع الثبوت ما ثبت له وهو زيد فلا بد من وجود زيد أولا يثبت له الوجود كما هو
 معنى الفرعية فذلك الوجود اما عين الوجود الثابت له أو غيره والاول محال للزوم تقدم
 الشئ على نفسه والثاني أيضا محال لان الوجود الذي هو غير الوجود الثابت له أيضا
 يكون ثابتا له فلا بد لثبوته من وجود آخر قبله ليكون هذا فرعه وهكذا الى غير النهاية
 فيلزم ان يكون لشيء واحد وهو زيد مثلا وجودات غير متناهية بعضها فوق بعض
 ولو رد النقص أنكر المحقق ملاجلال الدواني الفرعية وسلم الاستلزام والحق كما أشار
 اليه المصنف رحمه الله تعالى الفرعية باعتبار الفعلية والاستلزام باعتبار الثبوت لدفع النقص
 وبقاء القاعدة بقدر الامكان وثبوت الوجود وان لم يكن فرع الثبوت الامر الموجود لكنه
 فرع لتقريره لان الوجود من حيث انه صفة يكون بعد الامر الموجود لكونه عارضا
 ومرتبة المعارض أي عارض كان وجودا أو غيره فتكون بعد مرتبة المعروف وان كان
 بعدية لا بالزمان بان يكون المعروف في الزمان المتقدم والمعارض في الزمان المتأخر بل

يكون بعدية بالذات بان تكون مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العارض عند العقل
 وان كانا في زمان واحد واعتراض بان القول بفرعية الفعلية ينتقض بالذاتيات فان ثبوتها
 بالذات ليس فرعاً لتقرررها والايلازم تقرر الذات بدون الذات وانسلاخها عن نفسها وهو
 باطل وكذا ثبوت بعض اللواحق المتقدمة على الوجود والتقرر وليس فرعاً لفعلية ما ثبت له
 كالامكان والاحتياج والتوجوب بالغير فان الشئ ممكن سواء تقرر في الذهن اولاً وما اوجب
 عنه بان الامكان عبارة عن سلب الضرورة الناشئة عن الذات سلباً بسيطاً فلا ثبوت فيه
 وان كان يدفع النقص عن الامكان لكن لا يدفع عن الاحتياج او الوجوب بالغير الا ان يقال
 انه ما من المعقولات الثانية وهو في حيز الخفاء لا ناعلم بالضرورة ان الذهن ليس شرطاً
 وظرفاً للمعروض هذه المفهومات فان المحتاج محتاج وان لم يوجد في الذهن ولا يخفى عليك
 انه اذا كان كذلك فالاستلزام ايضا ينتقض بثبوت هذه العوارض لاتصاف المفهومات
 بها وان لم يوجد في الذهن ولا في الخارج . وقد يجاب عن النقص بالذاتيات بان ثبوت
 الشئ للشئ على وجهين تعبيري وهو ان يكون في الحكاية بحسب مجرد الترجمة والتعبير
 وواقعي وهو ان يكون في درجة المحكي عنه فالقضايا التي يكون الثبوت فيها في المرتبتين يكون
 فرعاً فيهما كما في الاوصاف الانضمامية كقولنا الجسم اسود والتي ليس فيها الثبوت فيهما
 بل في الترجمة والتعبير فقط دون المحكي عنه والواقع ففيها يكون فرعاً في مرتبة الحكاية
 وفرعية الوجود والذاتيات من هذا القبيل اذ ليس في الخارج الانفس الموحود بحيث
 يصح عنه انتزاع الوجود وكذلك في الواقع الاذات واحدة بعينها هي الذاتيات وليس
 بينهما ما تغاير اصلاً حتى يثبت أحدهما الا آخر فقولنا الانسان حيوان مسبق بتقرر المثبت
 له ووجوده في الواقع فلا يلزم تقرر الماهية بدون الذاتيات بل الحكاية مسبوقه بمرتبة
 المحكي عنه وقد تنخص القاعدة بالاوصاف الانضمامية ويعتذر عن عمومها في الفن بان
 العموم باعتبار افراد موضوع القاعدة لا العموم باعتبار شمولها له ولغيره . وقد يقال
 ان الربط الايجابي مطلقاً يقتضي الفرعية وان لم يوجد في البعض باعتبار خصوصية
 الطرفين (فنه) أي من الثبوت أو من الشئ (ما يثبت) ما مصدرية على الاول
 فلا يحتاج الى حذف المضاف ليكون تكلفاً فاندفع ما قيل ان ربط ما يثبت على الاول
 يحتاج الى التكافؤ وموصولة على الثاني والظاهر الاول بدلالة السياق والسباق (لامر
 ذهني) أي موجود حاصل في الذهن (محقق) أي بلا فرض فافرض كقولنا الانسان
 كلي وهذا اذا اراد بالامر الذهني الموضوع وأما اذا اراد بالامر الذهني المحمول كما قيل

فيحتمل ان يراد من ما الموصولة الثبوت و بالامر الذهني المحمول فالمعنى ان من الثبوت
ثبوت الامر ذهني اى المحمول قائم بالموضوع في الذهن قياما انضماميا أو انزاعيا (وهي)
أى الثبوت وتأنيت الضمير لرعاية الخبر (الذهنية) أى القضية الذهنية وتسميتها
باعتبار وجود الثبوت الذي فيها في الذهن المحقق لتحقق موضوعها في الذهن بالفرض
فأرض واعتبار معتبر (أو) يثبت لامر ذهني (مقدر) أى لامر قدر وفرض
وجوده في الذهن كقولنا شريك البارئ ممتنع وغير ذلك من الكليات التي لا افراد لها في
الخارج ولا في الذهن بدون الفرض (وهي) أى بما يحكم فيه بالثبوت لامر مقدر
القضية (الحقيقية الذهنية) ولو اراد من المقدر المذكور في تعريفها المعنى الاعم
وهو ما لم يعتبر فيه التحقيق فطابقها بخصوص تقرر الموضوع ووجوده الذهني سواء كان
محققا ومقدر بخلاف الاول فانها مخصوصة بخصوصية وجود الموضوع محققا في الذهن
وهذا هو الحقيقة للقضية الذهنية فلذا سميت بها والظواهر انهما مقابلة للاول والحكم فيها
على مقدر فقط لا على الاعم (أو) ثبت (لامر خارجي) أى موجود في الخارج
(محقق) أى بالفرض فرض (وهي) أى هذه القضية (الخارجية) لوجود
موضوعها فيه نحو الانسان كاتب (أو) ثبت لامر خارجي (مقدر) أى وجد
في الخارج باعتبار فرض الفرض ولا يكون محققا كما هو الظاهر أو اعم منهما (وهي)
أى هذه القضية (الحقيقية الخارجية) نحو كل عنقاء طائر (أو) ثبت (لامر مطلانا)
أعم من ان يكون في الذهن أو في الخارج محققا ومقدرا (وهي) أى هذه القضية
(الحقيقية على الاطلاق) لاطلاق الموضوع فيه (كالقضايا الهندسية) أى المبحوث
عنها في علم الهندسة كقولنا كل مثلث قائم الزاوية يكون مربع وزه مساويا لمربع
ضليعه (أو الحسابية) أى المبحوث عنها في علم الحساب نحو العدم اذا ما زاد أو ناقص
أو مساو قال الاستاذ المحقق قدس سره ان الاقسام ههنا ترتق الى تسعة حاصلة من ضرب
ثلاثة هي الوجود المحقق والمقدر وأعم منهما في ثلاثة وهي الذهن والخارج والاعم منها
والمصنف رحمه الله تعالى ذكر منها الخمسة وأسقط الاربعة انتهى وتفصيل الاقسام بانه
ما ثبت لامر ذهني محقق أو لامر ذهني مقدر أو امر ذهني أعم من المحقق والمقدر أو ثبت
لامر خارجي محقق أو مقدر أو اعم منهما أو لامر خارجي أو ذهني محقق أو لامر خارجي أو ذهني
مقيد أو لامر أعم من الخارجى أو الذهني المحقق والمقدر والمصنف رحمه الله تعالى ذكر
الاول والثاني والرابع والخامس والتاسع وأسقط الاربعة وهي الثالث والسادس

والسابع والثامن الا ان يراد بالمقدر في الاولين على طريق عموم المجاز مالا يكون محققا فقط فيشمل المقدر فقط والاعم الشامل للمحقق والمقدر ويراد بالاطلاق اعم من ان يكون بالنظر الى المحقق في الطرفين والمقدر فيهما والاعم منهما وان كان التمثيل للقسم الاخر فافهم وقد تقسم الجملة الى البتية وغير البتية لان ما حكم فيها بانحداد المحمول للموضوع بالفعل سميت جملة بتية وان حكم فيها بانحداد المحمول للموضوع على تقدير انطباق عنوان الموضوع على فرد وان كان مما لا يحصل الا بتقرر ماهية الموضوع ووجودها سميت جملة غير بتية . فان قلت هذه هي الشرطية . قلت مسارية الصديق للشرطية لارجعة اليها والفرق بين البتية وغير البتية ان الاول يستدعي تقرر الموضوع ووجوده بالفعل بخلاف الثاني فانه يستدعي وجود الموضوع على تقدير انطباق عنوانه عليه لا بالفعل فالاولى بالنظر الى استيعاب التقسيم اعتبار هذه القضية ايضا فافهم ولما فرغ من بيان حال الايجاب شرعا في بيان حال السلب فقال (اما) صديق السلب (مطلقا لا يستدعي وجود الموضوع) زمان بقاء الحكم لافي الذهن ولا في الخارج واما عند تحقق الحكم فلا بد من تصور وجوده في الذهن (بل قد يصدق) السلب (بانتفاءه) أي بانتفاء وجود الموضوع في الذهن أو في الخارج كقولنا شريك الباري ليس بوجوده . فان قلت ان القضية لا بد فيها من عقد الوضع المشتمل على عقد الحمل اذ هو عبارة عن حمل عنوان الموضوع على ذاته بالفعل أو بالامكان فصارت كيبا جزئيا للجبايا وهو يستدعي الموضوع والسالبة كالموجبة في استدعاء وجود الموضوع باعتبار عقد الوضع وان كانت مغايرة لها باعتبار عقد الحمل . قلت ان عقد الوضع ليس فيه تركيب جزئي اذا طرأ القضية الجملة مادامت اطرافها فانها ليس فيها الحكم اصلا لم يعتبر الحكم والحكم انما يعتبر بالنسبة الاتحادية بين الطرفين وفي المحصورات لما كان الموضوع الطبيعية المنطبقة على الافراد فيلاحظ بانطباق الطبيعة عليها تركيب في عقد الوضع وهو تركيب تقييدي توصيفي وهو لا يقتضي وجود الموصوف مالم يتغير الحكم أو مالم يحكم بتحقيقه ونفس ملاحظة هذا التركيب لجملة عنوانه الملاحظة شيء آخر والحكم عليه بايجاب أو سلب لا يقتضي وجود الموصوف كما اذا قلنا الذي هو شريك الباري ليس بوجوده ولا يستلزم تحقق ما هو شريك الباري فلا حاجة الى تخصيص عدم استدعاء السلب بوجود الموضوع بالقضايا الشخصية والطبيعية بل المحصورات ايضا لا تقتضي وجوده (نعم تحقق مفهوم السالبة في الذهن لا يكون) ذلك التحقق (الوجوده) أي وجود الموضوع (فيه) أي

في الذهن (حال الحكم فقط) هـ. ا. ج. ا. ب. س. و. ا. ل. م. ق. د. ر. ت. ث. ج. هـ. ز. ح. ط. ي. ك. خ. د. ذ. ر. ر. هـ. ان ما لا وجود له أصلا
 فكيف يحكم عليه اذا الحكم على شئ سواء كان بالاجباب أو بالسلب لا يتصور ما لم يعلم ذلك
 الشئ فالحكم فرع العلم فلا بد في السلب أيضا من علم الموضوع و وجوده في الذهن فلا
 يصح القول بان السلب لا يستدعي وجود الموضوع وحاصل الجواب ان تحقق مفهوم
 السالبة في الذهن لا يكون بدون وجود الموضوع في الذهن حال الحكم فالموجبة والسالبة
 سيان في استدعاء وجود الموضوع في الذهن حال الحكم وانما قلنا بالفرق بينهما في الصدق
 وبقاء الحكم فالسالبة صادقة وان لم يبق وجود الموضوع فان زيد ليس بقائم صادق وان
 لم يكن زيدا موجودا بخلاف الموجبة فانها تستدعي وجود الموضوع حال الحكم وبقائه
 فلا تصدق عند انتفائه . لا يقال اذا كان وجود الموضوع في السالبة حال الحكم
 ضرور يا فليسزم مساواة الموجبة الذهنية والسالبة الذهنية فلا يبقى الفرق بينهما في القضايا
 الذهنية . لانا نقول الفرق بينهما ان السالبة لا بد فيها من وجود الموضوع حال الحكم
 في الذهن فقط لا مادام السلب بخلاف الموجبة فانها تستدعي وجوده مادام الاجباب فافهم
 (الثانية) من النكات (المحال) أي ما كان وجوده ممنعا (من حيث هو) أي
 المحال (محال) أي نفس حقيقته من حيث هي من غير اعتبار أمر آخر معه (ليس له) أي
 للمحال (صورة في العقل) اذ لو كان له صورة فيه يلزم انقلاب الماهية اذ كل ما تكون له
 صورة في العقل يكون موجودا فيه وكل ما هو موجود في العقل موجود في نفس الامر
 اذ الوجود في النفس الامر كناية عن موجودية الشئ في حد ذاته لان الامر كناية عن نفس
 ذلك الشئ واذا كان موجودا في نفس الامر صار ممكنا فيصير المحال ممكنا هذا هو الانقلاب
 (فهو) أي المحال من حيث انه محال (معدوم ذهنيا وخارجا) أي ليس موجودا في
 الذهن ولا في الخارج اذ الوجود فيهما ما أو في أحدهما من خواص الممكن (ومن ههنا)
 أي من ان المحال من حيث هو محال ليس له صورة في العقل (يستبين) أي يظهر
 (ان كل موجود في الذهن حقيقة) أي بنفسه لا بوجهه (موجود في نفس الامر) اذ
 المحال اذ لم يكن موجودا في الذهن لم يكن موجودا فيه أيضا فلا يكون موجودا فيه الا ما هو
 ممكن ووجود الممكن وان كان في الذهن فهو من افراد وجود النفس الامر لأنه موصوف
 بالامكان في نفس الامر فله وجود كذلك فنفس الامر أعم مطلقا من الموجود
 في الذهن قال في الحاشية المنهية وما قالوا ان الموجود في الذهن أعم من وجهه من الموجود
 في نفس الامر فلعل تأويله ان الكواذب كالعالم زوجية الثلاثة مثلما كان نتجها

بعض الاختراع والتعمل لم تكن موجودة في حد ذاتها أي مع قطع النظر عن ذلك الاختراع
 والتعمل بخلاف الصواب فانها موجودة وبنسبة انتزاعها مع قطع النظر عن الاختراع
 والتعمل فتأمل انتهى حاصله ان ما قالوا من ان النسبة بين الموجود في الذهن والموجود
 في نفس الامر عموم وخصوص من وجه ليس على ظاهره ليكون منافيا لما يفهم من قول
 المصنف رحمه الله تعالى من ان كل موجود في الذهن موجود في نفس الامر ان بينهما النسبة
 عموم وخصوصا مطلقا بل ما أول بان الكواذب مثلا لما كان تحققها بعض الاختراع
 والتعمل من العقل لم تكن موجودة في حد نفسها اذ وجودها في النفس الامر عبارة
 عن موجوديتها بدون الاختراع والتعمل فالكواذب المخترعات موجودة في الذهن
 وليست موجودة في نفس الامر واما الصواب فلان منشأ انتزاعها موجودا بدون هذا
 الاختراع صارت موجودة في نفس الامر واما اذا أريد بالوجود في نفس الامر نفس
 موجودة الشيء سواء كان باختراع العقل والتعمل أو لا فلا شك في عمومه مطلقا من
 الموجود في الذهن فحينئذ يكون كل موجود فيه موجودا في نفس الامر فالخاص ان
 نفس الامر يطلق على معنيين الاول نفس موجوديته مع قطع النظر عن الاختراع والتعمل
 والثاني نفس موجوديته ولو كان باختراع فالاول أعم من الموجود في الذهن من وجه اذ
 المخترعات الذهنية وجودها في الذهن وليس لها وجود مع قطع النظر عن الاختراع ومادة
 التصديق والتفارق في نفس الامر عن الذهن ظاهرة واما الثاني فهو أعم من الموجود في
 الذهن مطلقا وعند المصنف رحمه الله تعالى لما كان الوجود بالاختراع والتعمل وجودا
 فرضيا بالوجود ذهنيًا كما كان محالًا يمكن وجوده في الذهن في الذهن لا يكون الا
 الممكن وهو موجود في نفس الامر فظهر ان كل موجود في الذهن موجود في نفس الامر
 قال أسنانا الاستاذ قدس سره لا يخفى في ضعف هذا التأويل والصواب ان للواقع ونفس
 الامر معنيين عندهم الاول كون المحكي عنه بحيث تصح عنه الحكاية وهو المعتبر في
 صدق القضايا وهو أعم من وجه من الوجود في الذهن بحسب التحقيق والثاني كون
 الشيء في نفسه ولو بعد انتزاع العقل وهو أعم مطلقا من الوجود في الذهن بحسب الصدق
 (فلا يحكم عليه) أي على المحال هذا تفرع على ما مر من عدم وجود المحال ذهنا
 وخارجا (ايجابا بالامتناع) بان يثبت الامتناع لهذا المحال كما في قولنا شريك الباري
 ممنوع (أو سلبا بالوجود) بان يسلب الوجود عن المحال كما في قولنا شريك الباري ليس
 بوجود حاصل هذا الكلام سؤال وجواب تقرير السؤال ان القضايا التي محمولاتها منافية

للوجود كشر يك البارى ممتنع واجتماع التقيضين محال والمجهول المطلق يمتنع عليه
 الحكم موجبا واليجاب يقتضى وجود الموضوع وموضوعاتها ليست بوجودها لانها
 محالات والمحال من حيث انه محال ليس له صورة في العقل فيمتنع ان يحكم على هذا
 المحال بحكم يجابى صادق أو كاذب وسلبى كذلك اذا الحكم اما على الافراد وهى ليست
 بوجودها واما على المفهومات ففهوماتها موجودة في الذهن فكيف يحكم عليها بسلب الوجود
 عنها وأشار الى الجواب بقوله (الاعلى أمر كلى اذا كان من الممكنات تصوره) أى
 تصور ذلك الامر الكلى بان يفرض العقل هذا الامر الكلى عنوانا ومرتبة لذلك المحال
 فيسرى الحكم منه الى المحال (وكل محكوم عليه بالتحقيق) كما عرفت فى تقسيم
 القضية باعتبار الموضوع (هى) أى المحكوم عليه والتأنيث باعتبار الخبر (الطبيعة
 المتصورة) الحاصلة فى الذهن (وكل متصور ثابت) فى نفس الامر لكونه متصفا
 بالشبهة والمفهومية (فلا يصح عليه) أى على الثابت فى نفس الامر (الحكم من
 حيث هو هو) أى من حيث انه متصور ثابت بالامتناع بانه ممتنع وجوده (وما يجذو
 جذوه) أى ما يقوم مقام الامتناع كالعدم واللاشى واللا يمكن بان يقال معدوم أو
 ليس بشئ أو ليس يمكن اذا المتصور موجود وشئ ويمكن فكيف يحكم عليه بامتناع وجوده
 وعدم الشبهة والامكان (نعم اذا لوحظ) هذا المتصور (باعتبار جميع موارد تحققه
 أو بعضها) أى بعض الموارد (ويصح عليه) أى على هذا المتصور الكلى (الحكم)
 ايجابا (بالامتناع مثلا) باعتبار عدم تحقق الموارد (فالامتناع ثابت للطبيعة)
 لكونها محكوما عليها بالذات (وذلك) أى الامتناع صادق (بانتفاء الموارد كلها أو
 بعضها) حاصل الجواب ان الحكم فى هذه القضايا على طبيعة الموضوع المتصورة
 الثابتة فى الذهن وهى أمر كلى يمكن تصوره ويصلح الحكم فهى محكوم عليها بالامتناع وما
 يقوم مقامه وصدق هذا الحكم باعتبار عدم تحقق موارد هذا الامر الكلى فصحة
 الحكم باعتبار وصدق الامتناع باعتبار آخر فاجاب الامتناع لا ينافى وجوده باعتبار
 مفهومه الكلى فالقضية الموجبة صادقة مع منافاة المحمول لوجود الموضوع فى نفس
 الامر (وحينئذ لا اشكال بالقضايا التى محمولاتها منافية للوجود نحو شريك البارى ممتنع
 واجتماع التقيضين محال والمجهول المطلق يمتنع عليه الحكم والمعدوم المطلق يقابل
 الموجود المطلق) واذا عرفت ما حققت سابقا فلا يبقى الاشكال بهذه القضايا اذ يجاب
 بان هذه القضايا موجبات وموضوعاتها موجودة فى الذهن باعتبار مفهوماتها الكلية

وثبوت المحمول لها باعتبار عدم تحقق موارد هذه المفهومات في نفس الامر فاقضاء
الوجود والامتناع باعتبار بن والاستحالة في اجتماع الوجود والعدم في ذات واحدة
من جهتين مختلفتين هذا الجواب على طريقة القدماء ان المحكوم عليه عندهم هي
الطبيعة كما عرفت وأورد عليه ان المحكوم عليه بالذات في هذه القضايا اما عنوان
الموضوع الثابت في الذهن او المعنون المنطبق على الافراد وكلاهما باطلان اما الاول فلانه
ثابت موجود في الذهن كيف يحكم عليه بالامتناع واما الثاني فلكونه غير موجود ولا
يصلح للحكم الايجابي اذ وجود الطبيعة ليس الا في ضمن الافراد فاذا انتفت الافراد اسا
لم توجد الطبيعة أصلا ولا بد في الايجاب من وجودها . لا يقال ان الامتناع بحسب
الانطباق على موارد التحقق ثابت للطبيعة من حيث هي حقيقة وبالذات وهي تصلح
للحكم بالامتناع وان لم توجد افرادها اذ انتفاء الافراد لا يوجب انتفاء الطبيعة حقيقة
. لانا نقول هذا في حكم الوصف بحال المتعلق ووصف الشيء بحال المتعلق وان جعل
وصف ذلك الشيء حقيقة لكنه تابع لاصناف متعلقه بوصف نحو زيد ضرب غلامه
فالضرب وان جعل بحسب الظاهر وصفا ليدلكنه تابع لاصناف غلامه بالضرب أولا
فكون الطبيعة متصفة بالامتناع باعتبار موارد التحقق يقتضي انصاف تلك الموارد أولا
بهذا الوصف فيلزم وجودها والايه عدم أساس استلزام الانصاف بوجود الموصوف
حقيقة ولا يذهب عليك ان كون المعدوم المطلق يقابل الموجود المطلق خارج عن البحث اذ
الكلام في القضايا التي محمولاتها منافية لوجود موضوعاتها والمحمول في هذه القضية ليس
كذلك نعم يتوجه الاشكال عليه بانه قضية موجبة والموجبة تستدعي وجود الموضوع
والموضوع ههنا هو المعدوم المطلق وهو ليس بموجود فيلزم كذبها مع انها صادقة
ويمكن ان يقال ان المحمول في قولنا المعدوم المطلق يقابل الموجود المطلق ينافي
الموضوع لان المعدوم من حيث انه متصور الوجود في الذهن فرد من الوجود المطلق
لامقابل له قال في الحاشية مفهوم المعدوم من حيث هو مع قطع النظر عن الموجود في
الذهن مقابل للموجود المطلق ومن حيث انه متصور الوجود في الذهن فرد منه ولا استحالة
فيه فان مفهوم التصديق مقابل للنصور الساذج من حيث هو هو ومن حيث حصوله
في الذهن تصور ساذج وأمثال ذلك كثيرة انتهى (واما الذين) أي على طريق
المتأخرين الذين (قالوا ان الحكم على الافراد حقيقة) لا على الطبيعة فلا مسأغ لهذا
الجواب في دفع الاشكال على مذهبهم (فتم) أي من المتأخرين (من قال) في

جواب هذا الاشكال وهو شارح المطالع ومن تابعه (انها) أى القضايا التى مجموعاتها
 منافية لموضوعاتها (سواب) لا موجبات قال شارح المطالع فان هذه القضية يرجع
 محصلها الى السلب وهو لا شئ من شريك البارى يمكن الوجود (ولا ريب انه) أى
 القول بانها سواب تحكم أى دعوى بلا دليل وهو غير مسموع اذا أحد الشيثين اذا نسب
 الى الآخر كما فى هذه القضايا بحكم العقل بينهما بالاجاب وتأويل الموجبة بالسالبة
 لا يقتضى كونها سالبة اذ يمكن هذا التأويل فى جميع الموجبات كزيد قائم بان يقال فى
 قوة قولنا زيد ليس بقاعد فبرجع جميع الموجبات الى السواب واذا كانت غير مقتضية
 لوجود الموضوع بحسب الرجوع فلا يقتضى أحد من الموجبات لوجود الموضوع ولا ريب
 انه تحكم قال فى الحاشية لو كان كذلك يمكن ارجاع كل قضية اليها فلا خصوصية وتو الحكم
 فيها بوقوع النسبة والارجاع الى السلب تعسف انتهى ولك ان تقول ان مراد شارح المطالع
 ان هذه القضايا لما كانت مجموعاتها منافية لوجود موضوعاتها صارت فى قوة السالبة
 وان كانت بحسب ظاهر الحكم موجبات ولا يلزم من كونها فى قوة السالبة ورجوعها اليها
 كون جميع الموجبات كذلك اذ منافات المحمول لوجود الموضوع مرجح لهذا التأويل
 بخلاف سائر الموجبات فانها ليس فيها ضرورة ملجئة الى هذا التأويل فهى تكون على
 حالها وان أمكن ارجاعها اليها فافهم . فان قلت ان السالبة أيضا تقتضى وجود الموضوع
 حال الحكم اذ لا بد للحكم مطلقا من تصوره وهذا هو الوجود فى الذهن والمحال من حيث
 انه محال ليس له صورة فى الذهن فكيف يحكم عليه بالسلب فلا تكون سالبة أيضا . قلت
 للموضوع وجودان وجود ذهني يقتضيه مطلق الحكم هو تصوره بوجهه يغير المحمول
 ولو اعتبارا والافلاجل وهو مشترك بينهما ووجود اتحادى يقتضيه الاجباب وبه يتحدد
 ذاتا فى نفس الامر خارجا وذهنا وهو مختص بالاجباب ومناط لصدقه . لا يقال لو لم يعتبر
 وجوده فى السالبة ارتفع التناقض لاجتماعهما بصدق الاجباب على الافراد والسلب عن
 غيرها وان اعتبار ارتفع التناقض أيضا لارتفاعها عند عدمه . لانا نقول اننا نختار الشق
 الاول وهو ان وجود الموضوع ليس بمعتبر فى السالبة ويصدق معه وبدونه فاذا ورد
 الاجباب على الافراد الموجودة فالسلب الذى نقيضه هو الرفع عن ذلك الوجود فلا اجتماع
 ويصدق عند عدمه أيضا لانه أعم فلا ارتفاع فافهم (ومعهم) أى من بعض المتأخرين
 (من قال) وهو العلامة التفاضلى (انها) أى هذه القضايا (وان كانت موجبات)
 كما هو الظاهر لكن حالها كحال السواب (لا تقتضى الا تصور الموضوع حال الحكم)

لاحال بقائه (كما في السوالب) فان تحقق مفهوم السالبة في الذهن لا يكون الوجود
 الموضوع فيها حال الحكم فقط من غير فرق بين هذه الموجبات والسوالب في عدم
 اقتضاء وجود الموضوع (ولا يخفى على العاقل انه) أي القول باقتضاء هذا الإيجاب
 تصور الموضوع حال الحكم كالسوالب (بصادم) أي يدافع البديهية ويهدمها لانه
 يهدم المقدمة البديهية التي يتبنى عليها كثير من المسائل من ان ثبوت شئ بشئ فرع
 ثبوت مثبت له والتخصيص لا يجرى في القواعد العقلية (ومنهم) أي من بعضهم
 (من قال) وهم جم غفير من المتأخرين قالوا (ان الحكم في) هذه القضايا (على
 الافراد الفرضية المقدرة الوجود) لا على الافراد الحقيقية المحققة الوجود كما قال هذا
 الفاضل في قوانينك الباري عزاسمه ممنوع (مثلا ما يتصور بعنوان شريك الباري)
 أي بمفهومه (ويفرض صدقه) أي صدق هذا المفهوم (عليه فهو ممنوع في
 نفس الامر) حاصله ان هذه القضايا من القضايا الحقيقية والحكم فيها على الافراد المفروضة
 المقدرة الوجود معناها ان ما يتصور بمفهوم شريك الباري مثلا وصدق عليه هذا
 المفهوم من الافراد المفروضة فهو ممنوع في نفس الامر فلا تقتضى هذه القضية الوجود
 الفرضي لافراد الموضوع فافرادها وان كانت ممنوعة لكان لها وجود فرضي باعتبارها
 يصدق عليها انها ممنوعة في نفس الامر (ولا يذهب عليك) أي لا تغفل بحيث يذهب
 عليك ولا تعلمه (انه) الضمير للشان (يلزم) على تقدير الحكم على الافراد
 الفرضية المقدرة الوجود (ان يكون ثبوت الصفة) وهو الامتناع مثلا (أزيد)
 أي زائد بزيادة كثيرة (من ثبوت الموصوف) وهو شريك الباري مثلا (فان
 الامتناع متحقق في نفس الامر) كما قلتم في معناها (بخلاف الافراد) فانها مفروضة
 مقدرة حاصله الرد على من قال بكون هذه القضايا الحقيقية والحكم فيها على
 الافراد المقدرة بامتناعها في نفس الامر بان ثبوت الموصوف لا بد ان يكون مساويا لثبوت
 الصفة أو از يد من ثبوتها أو اما الصفة فهي تابعة له لا يكون ثبوتها از يد من ثبوت
 الموصوف والاي يلزم زيادة ثبوت التابع على ثبوت المتبوع وهو كما ترى وههنا يلزم زيادة
 ثبوت الصفة على ثبوت الموصوف اذا الموصوف هو الافراد المفروضة المقدرة الوجود
 فثبوتها باعتبار الفرض والتقدير لافي نفس الامر والامتناع الذي هو صفة هذه الافراد
 ثابتة لها في نفس الامر ولا شك ان الثبوت النفس الامر ياز يد على الثبوت التقديري
 الفرضي فيلزم ان يكون ثبوت الصفة از يد من ثبوت الموصوف (فتدبر) أي فتأمل

وتفكر فيه اشارة الى انه ليس المراد بالامتناع في نفس الامر الامتناع موجود فيه حتى يلزم زيادة الصفة على الموصوف بل المراد بتحقيق الوجود في نفس الامر لان الامتناع نفي وتحقق النفي انما يكون بعدم المنفي فلا يلزم الزيادة هذا ما قيل في بعض الشروح فتأمل فيه قال في الحاشية لا يخفى على المنصف ان ما ينساق اليه الذهن من قولنا شر يك الباري ممنوع مثلاً هو ان الماهية ممنوعة الوجود مطلقاً لانها على هذا التقدير كذلك فتأمل انتهى هذا اشارة الى ما سبق من المصنف رحمه الله تعالى في جواب هذا الاشكال وقد علمت ما فيه وليس للجيب ان يقول ان هذه الماهية على التقدير المذكور ممنوعة لان الحكم عنده على الافراد وليس لشر يك الباري افراد محقة فقال ان الحكم بالامتناع في نفس الامر على الافراد المقدره واجب بمنتهى بحسب تخصيص التقدير والقرض والاجوبة كلها لا تخلو عن تكلف وتعسف وما يقبله الطبع هو الالتزام بتخصيص هذه القاعدة بما سوى المجمولات التي تنافي وجود الموضوع وتعميم القواعد اتماماً بقدر الطاقة البشرية أو قد يقال انه لا فرعية ولا استلزام ولا تقتضي الموجبة وجود الموضوع و بدهته بدهة الوهم ومناطق الثبوت والاتصاف علاقة خاصة بين الموصوف والصفة بحيث يصح بها انتزاع الصفة عن الموصوف ومدار صدق القضية الموجبة نفس الاتحاد بين الموضوع والمحمول سواء كان اتحاد بالذات أو بالعرض لا الاتحاد في الوجود واقتضاء وجود الموضوع في بعض المواد ناشئ عن خصوصية الاتصاف وخصوصية المحمول كما ان اقتضاء وجود الصفة ناشئ عن خصوصية الاتصاف الانضمامي فافهم ولا تسرع في الرد والقبول الثالثة من النكات في بيان الاتصاف (الاتصاف الانضمامي) أي الاتصاف الذي يكون الموصوف والصفة فيه موجودين بوجودين متغايرين في طرف الاتصاف وتكون الصفة منضممة الى الموصوف كالجسم والسواد (يستدعي) أي يقتضي هذا الاتصاف الانضمامي (تحقق الحاشيتين) أي الطرفين هما الموصوف والصفة (في طرف الاتصاف) ان كان خارجاً في الخارج وان كان ذهنياً في الذهن ضرورية ان انضمام الشيء الى الشيء لا يتحقق بدون وجود المنضم والمنضم اليه فبني قولنا الجسم اسود لا بد من وجود الجسم والسواد في الخارج لكون اتصافه به خارجاً في خلط الحالة الإدراكية مع الصورة العالمية لا بد من وجودهما في الذهن لكونه ذهنياً (بمخلاف الانتزاعي) أي ما ليس فيه انضمام شيء الى شيء لا يستدعي تحققهما في طرف الاتصاف مطلقاً بل يستدعي ويقتضي (ثبوت الموصوف فقط) بحيث لو لاحظ العقل صحتها ان ينزع منه الصفة

بمعنى ان يكون مصداق الخلق فيه واحدا كما في زبد أعمى فان الموجود فيه هو زبد على وجه يصح انتزاع الاعمى عنه بان يقاس بينه وبين البصر فتجدد مسلو باعنه ثابتا له بالقوة النوعية فيحكم عليه انه متصف بالعمى حكما صادقا لوجوده موصوفه في الخارج بحيث يصح انتزاع تلك الصفة عنه اذا السلب ليس له حظ من الوجود الخارجي وانما الموجود فيه موصوفه وهو منتزع عنه وكذا الحال في الانصاف الانتراعي الذهني كالكلية في الانسان فانه موجود في الذهن على وجه خاص بصير مبدءا لانتزاع الكلية ثم حملها عليه بالاشتقاق هذا حاصل ما قال في الحاشية لا كيفما كان بل بحيث لو لاحظته العقل صح له انتزاع المحمول عنه مثلا مصداق الخلق في قولك زبد أعمى هو زبد بحسب وجوده في الخارج فانه في ذلك الوجود على وجه يصح للعقل انتزاع العمى عنه بان يقاس بينه وبين البصر فتجدد مسلو باعنه بالفعل ثابتا له بالقوة النوعية فيحكم عليه بانه متصف بالعمى حكما صادقا وظاهر ان صدق هذا الحكم لا يستدعي ثبوت أمر سوى الموصوف المعين على الوجه الخاص اذا لاحظ السلب من الوجود الخارجي الا انه منتزع عن أمر موجود في الخارج وقس على ما ذكرنا الحال في الانصاف الذهني فان مصداق الحكم بكلية الانسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص بصير مبدءا لانتزاع العقل الكلية منه ثم حملها عليه بالاشتقاق انتهى (فطلق الانصاف لا يستدعي ثبوت الصفة بالذات في ظرفه) أي ظرف الانصاف هذا تفريع على قوله الانصاف الانضمامي يستدعي تحقق الحاشيتين في ظرف الانصاف بخلاف الانتزاعي حاصله ان فردا من افراد الانصاف اذا لم يستدع تحقق الصفة في ظرفه لم يستدع مطلقه هذا التحقق لان استدعاء المطلق اشئ يقتضى استدعاء جميع افراده لذلك الشئ ومعنى كون الخارج أو الذهن أو نفس الامر ظرفا للانصاف ان يكون وجود الموصوف فيه مصححا لانتزاع الصفة عنه وحملها عليه فيكون مطابقا له وهذا المعنى محصل عند العقل ولا يستلزم تحقق الصفة فيه بل يستلزم وجود الموصوف فقط لكن لا كيفما كان بل بحيث لو لاحظ العقل يكون مصححا لانتزاع هذه الصفة وهذه الحيثية تختلف باختلاف المحمول (وأما مطلق الثبوت) أي ثبوت الصفة سواء كان في ظرف الموصوف أو (ضروري) في مطلق الانصاف هذا جواب سؤال مقدر تقريره ان الصفة اذا لم تكن موجودة بنفسها كيف تكون ثابتة لغيرها وهو الموصوف (فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا لشيء) والاجتماع التقيضان حاصل الجواب ان مطلق وجود الصفة وثبوت الموصوف ضروري وأما وجودها بالذات

فليس بضروري فوجودها أعم من أن يكون بالذات كما في اتصاف الانسان بالكلية في
الذهن واتصاف زيد بالابيض في الخارج أو بالعرض كما في اتصاف زيد بالعمى فالعمى
ليس موجودا بالذات في الخارج واما وجوده الذهني فلا يدخل له في الاتصاف فظهر ان
وجود الصفة على سبيل الحقيقة ليس مما لا بد في الاتصاف بل يكفي وجودها الذهني
(والاتصاف المطلق ليس محققا في الخارج حتى يلزم تحقق الصفة فيه) أي في الخارج
(لانه) أي الاتصاف (نسبة وكل نسبة تتحققها فرع تحقق النسبتين) هذا دفع
توهم عسي ان يتوهم ان الاتصاف نسبة وتتحققها فرع تحقق النسبتين فالاتصاف لا يتحقق
بدون الصفة وكما لا يتحقق بدون الموصوف فلا بد ان يكون الاتصاف مقتضيا لوجود
الصفة في طرفه سواء كان انضماميا أو انتزاعيا فالقول بعدم اقتضائه وجود الصفة في
طرف الاتصاف في بعض افراده ليس بشئ حاصل الجواب ان الاتصاف ليس متحققا في
الخارج ليلزم تحقق الصفة فيه بل هو متحقق في الذهن فيستلزم تحقق المتسبب بين فيه
• لا يقال يلزم من هذا استدعاء الاتصاف الانتزاعي الذي هو تحقق الموصوف والصفة
فيه مع اننا عرفنا ان الاتصاف الانتزاعي مطلقا لا يستدعي الوجود الموصوف في طرفه
بحيث يكون منشأ الانتزاع الصفة منه • لانا نقول ان الوجود الذهني على نحو بن وجود
يحد وخذ والوجود الخارجي في ترتيب الآثار كوجود الكلية في الانسان فانه وان كان
حاصلا في الذهن بصورته التي هي وجود ظلي لكن وجود الكلية وجود أصلي ووجود
لا يحد وخذ والوجود الخارجي كوجود الكلية بعد انتزاع الذهن لها عن الانسان فهذا
الوجود وان كان موجودا في الذهن لكن ليس كالوجود بالنحو الاول فالمراد بعد استدعاء
الاتصاف المطلق لوجود الصفة وجودها بالنحو الاول واما الوجود بالنحو الثاني فتستدعيه
الفرعية المذكورة (وان كان في الانضمامي الخارجي الموصوف متحدا مع الصفة
في الاعيان كالجسم والابيض وفي الانتزاعي الخارجي بحسب الاعيان كالسما والفقوية)
حاصلها ان الاتصاف على نحو بن انضمامي وانتزاعي وكل منهما خارجي وذهني
فالاتصاف الانضمامي يقتضي وجود الموصوف والصفة في الخارج بحيث
يكون أحدهما منضمًا إلى الآخر فالوصوف فيه متحدا مع الصفة في الاعيان بمعنى ان
كلاهما موجودان في الخارج كالجسم والابيض فان الجسم والبياض كلاهما موجودان
في الخارج بحيث يكون البياض منضمًا إليه موجودا بوجود واحد فيه والجسم متحدا
معه على وجه يصح العقل اذا لاحظته مع قيامه بذاته وحصول البياض فيه المتكاملة

بكونه متصفا بالبياض وفي الاتصاف الانتزاعي الخارجى ليست الصفة موجودة فى الخارج
 بل الموصوف موجود فيه ومنتج مع الصفة بحسب الاعيان أى بالنظر الى الخارج
 بمعنى ان الموصوف موجود فى الخارج بحيث يصح انتزاع الصفة منه كالسما والفوقية
 اذ لا شك ان السماء موجودة فى الخارج والفوقية ليس لها وجود فيه بل وجود السماء
 بحيث يصح انتزاع الفوقية عنها فالوجود فيه منشؤها لانفسها فالانصاف الخارجى سواء
 كان انضماميا وانتزاعيا تكون الصفة فيه فى الخارج لكن فى الاول فيه بالذات وفى
 الثانى بحسب وجود الموصوف فيه وانتزاعها عنه هذا هو الفرق بين فى الاعيان وبحسب
 الاعيان . لا يقال ان الفوقية ثابتة للسماء فى الخارج وهى موصوفة بثبوتها لثبوت
 ثابته للفوقية فى الخارج فلا بد من وجودها فيه ولا يلزم وجود الصفة بدون الموصوف
 . لاننا نقول الخارج نظير الثبوت الذى هو المحمول أى ثبوت الفوقية فى الخارج للسماء
 لاتصافها به فلا بد ان تكون السماء فى الخارج بحيث يحكم العقل عليه بثبوت الفوقية
 لها واما اتصافها بتلك فليس الا فى الذهن لان الذهن يتصورها ويحدوها فى الخارج
 بحيث يكون منشأ الانتزاع الفوقية فيحكم عليها بما فينبغى ذلك لا بحسب وجود الفوقية فى الخارج
 بل يكفى وجودها بحيث يكون منشأها . فان قيل ان قولنا الفوقية ثابتة للسماء اما
 قضية خارجية او ذهنية فعلى الاول يلزم وجودها فى الخارج وعلى الثانى لا يكون انتزاعها
 خارجيا قلنا انها خارجية ولا يقتضى حكم الخارجى وجود الموضوع فيه بنفسه بالذات بل
 اعم من ان يكون بنفسه او بمنشأ انتزاعه فالفوقية موجودة فى الخارج بمنشأ انتزاعها وهو
 السماء فافهم (الرابعة) من النكات (ان المتأخرين اخترعوا) أى اوجدوا
 من انفسهم ولا ترى كلام القدماء لما اوجدوه فلم يمتخترعون قضية (سموها) أى
 سموها هذه القضية (سالبة المحمول) والباعث على اختراع هذه القضية عدم
 انتقاض قواعدهم مثل ان نقيضى المتساويين متساويان فى الصدق وانعكاس الموجبة
 كنفسها فى عكس النقيض على مذهب القدماء كفى المفهومات الشاملة كالشئ والممكن
 فاذا اخترعوا هذه القضية اندفع الانتقاض وصح الاحكام فى النسب والعكس ولما كانت
 هذه القضية مشابهة للسالبة فلا بد من بيان الفرق بينهما ما يتميز أحدهما عن الاخرى
 فاشارة الى بقوله (وفرقه) أى المخترعون يعنى بينوا الفرق بينهما أى بين هذه القضية وبين
 السالبة بان (فى السالبة يتصور والطرفان) أى الموضوع والمحمول (ويحكم بالسلب)
 أى بسلب المحمول عن الموضوع سلبا بيطا (وفى السالبة المحمول يرجع السلب)

الى الموضوع بان يسلب المحمول عن الموضوع (و يحمل ذلك السلب) الراجع (على الموضوع) كقولنا زيد ليس بقائم سالبة محصلة اذا حكم فيها بسلب القيام عن زيد واما اذا حمل ذلك السلب على زيد وثبت له تكون سالبة المحمول و بهر عنها بالفارسية بان زيد نيت قائم است و يعبر عن الاول بان زيد قائم نيت فالنسبة السلبية المخالفة للنسبة الايجابية رابطة في السالبة وتلك النسبة داخلية في جانب المحمول في سالبة وليست رابطة بل فيها رابطة ايجابية فهى مشتملة على رابطتين رابط ايجابي و رابط سلبي داخل في المحمول والفرق بينها وبين المعدولة الموجبة ان السلب الذى في المعدولة ليس مشتملا على الحكم المقصود وفي القضية السالبة المحمول مشتمل على الحكم وهذا معنى ما قيل في وجه الفرق بينهما ان السلب في السالبة المحمول خارج عن المحمول دون المعدولة يعنى ان السلب في سالبة المحمول ليس داخلا كالسلب في المعدولة فان المحمول فيها هو مجموع حرف السلب وما يدخل عليه وليس فيه رابطة ليخرج محمولا و يكون السلب خارجا عنه ثم يحمل ذلك السلب على الموضوع و اذا حمل كلام القائل على ما عرفت فلا مساع لاستعجاب المتعجب وهما بحث لانه ما اذا اراد يجعل النسبة السلبية في السالبة المحمول محمولا ان اراد ان النسبة السلبية من حيث انها نسبة و رابطة بين الموضوع و المحمول تجعل محمولا فهو باطل لان النسبة الرابطة من حيث هى لا تصلح لكونها محمولا كوما عليها ولاها اذ هما مستقلان والنسبة غير مستقلة فهى وحدها لامع غيرها ليست قابلة للموضوعية والمحمولية اذ المركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل وان اراد ان النسبة بعد ملاحظتها بلحفاظ استقلالها تجعل محمولا فتكون من قسم المعدولة لصدق معناها عليها الا ان يقال ان المعدولة يكون السلب فيها مضافا الى مفرد و يجعل محمولا وفي السالبة المحمول اشارة الى حكم معقود فافهم (وحكموا) أى المتأخرون المخترعون في السالبة المحمول (بان صدق الايجاب) أى ايجاب السلب (فيها) أى في هذه القضية (لا يستدعى) أى لا يقتضى (الوجود) أى وجود الموضوع (كالسلب) أى كما ان صدق السلب لا يقتضى وجود الموضوع و بنوا ذلك بأنه اذا صدق سلب عن ج ب صدق على ج انه منتف عنه ب والا يصدق تقيضه وهو ان ج ليس بمنتف عنه ب فلا تصدق السالبة وقد فرض صدقها هذا خلف و اذا صدقت الموجبة السالبة المحمول بان يقال ان ج منتف عنه ب يصدق السالبة لاحالة وهى ان ج سلب عنه ب فالسالبة البسيطة والموجبة السالبة المحمول متساويان فلا يستدعى وجود الموضوع كما لا تستدعيه السالبة و رد ذلك بان من قال ان الايجاب

مطلقا يستدعي وجود الموضوع لا يقول بصدق هذه الموجبة عند صدق السالبة
ويقول بصدق نقيضها او صدق لا يستلزم عدم السالبة لا يستلزم الخلف فان معنى ج ليس
بمتنفذ عنه ب ان ج ليس الانتفاء ثابته وثبوت الانتفاء أخص من الانتفاء المطلق فانه
يوجد في الانتفاء المحض أيضا وعدم صدق الاخص بصدق نقيضه لا يوجب عدم
صدق الاعم وهو السلب (بل) صدق (السلب) في السالبة المحمول (يستدعيه)
أى وجود الموضوع كالايجاب في جميع القضايا حاصلا ان الموجبة السالبة المحمول في
قوة السالبة فسالتها يكون في قوة الموجبة فيستدعي الوجود كالايجاب وقد عرفت ما فيه
(وقر بحتك) القر بحة أول كل شئ * ومنك طبعك هكذا في القاموس وفي الصحاح
القر بحة أول ما يستنبط من البئر منه قولهم لفلان قر بحة جيدة يراد استنباط العلم بجودة
الطبع بمعناه طبيعتك حاكمة (بان الربط الايجابي) أى الربط الذى فيه ثبوت شئ *
بشئ * (مطلقا) سواء كان المحمول وجوديا أو عدميا (يقتضى الوجود) أى وجود
الموضوع اذ العقل لا يستشئ عن المقدمة القائلة ان ثبوت الشئ * لشيئ * يستدعي ثبوت
المثبت له الامر السلبى ولا شئ من المفهومات بل يحكم على الكل بهذا الحكم فى الموجبة
السالبة المحمول وان كان ثبوت السلب لكن يقتضى وجود الموضوع للمقدمة المذكورة
(ومن نمة) بالفتح اسم يشار به بمعنى هناك للمكان البعيد أى من أجل الذى مر سابقا
وهو ان الايجاب مطلقا يقتضى وجود الموضوع (قيل) قائله المحقق الدواني (الحق
انها) أى تلك القضية الموجبة السالبة المحمول قضية (ذهنية) لان اتصاف الموضوع
بسلب المحمول عنه انما هو في الذهن فيقتضى وجود الموضوع في الذهن لاني الخارج فيكون
بينهما وبين السالبة الخارجية تلازم والمراد من الوجود في الذهن الوجود النفس الامرى
فاندفع ما يتوهم من ان القضية الذهنية تقتضى وجود الموضوع في الذهن والسالبة لا
تقتضى وجوده أصلا فكيف يكون بينهما ما تلازم بل السالبة تكون أعم من تلك الموجبة
(لان جميع المفهومات التصورية موجودة في نفس الامر) فان كل مفهوم منها لا محالة
موضوع القضية موجبة صادقة ويحكم عليه بحكم إيجابي وأقلها انها مغايرة لجميع ما عداها
وذلك يدل على وجودها في نفس الامر أمانه في الخارج او العقول المجردة العالية أو النفوس
الساقلة فهو بحث آخر (تحقيقا) كالشئ * والممكن العام والانسان والحيوان وغير
ذلك أو تقديره كالأشئ * واللامكن (فيبينهما) أى بين القضية الموجبة السالبة
المحمول وبين السالبة (تلازم بحسب الصدق) بمعنى انه اذا صدقت السالبة صدقت

الموجبة السالبة المحمول وبالعكس لان موضوع السالبة البسيطة موجود في الذهن
 لكونه متصورا فتصدق السالبة المحمول البتة لاقتضائه الوجود الذهني وقيل المراد
 بالتلازم المساواة والتصاحب بحسب الصدق ولو اتفقا (وفيه ما فيه) اشارة الى ان
 السالبة البسيطة تقتضي تصور الموضوع حال الحكم والسلب الثبوتى يقتضى وجوده في
 الذهن مادام ثبوت هذا السلب فلا يكون بينهما تلازم وقد ورد على التلازم ان قولنا
 الاشئى ليس بممكن صادق ولا بصديق للاشئى هو ليس بممكن على سبيل ايجاب السلب
 لعدم وجود الموضوع في نفس الامر لان الاشئى لا يصديق على شئ في نفس الامر (واذا
 حققت ايجاب الكلى) أى اذا عرفت ايجاب الكلى على وجه التحقيق (بماله
 وعليه نفس عليه) أى على ايجاب الكلى (سائر المحصورات) أى ما فيها من
 الموجبة الجزئية والسالبة الكلية والجزئية فيراد في الموجبة الجزئية بالبعض البعض
 الافرادى كما يراد في الموجبة الكلية الكل الافرادى وكذا في السالبة يراد السلب عن
 الافراد كلها أو بعضها والمعرفة بالقياس لان الاشياء تتبين باضدادها (ثم قد يجعل
 حرف السلب جزأ من طرف) أى طرف القضية وهو الموضوع والمحمول (فسميت
 القضية التي جعل حرف السلب جزأ من طرفها (معدولة) لعدم الحرف الذي
 فيها عن معناه الاصلى اذ حرف السلب موضوع في الاصل لرفع النسبة الايجابية فاذا جعل
 جزأ من أحد الطرفين أو كلاهما لم يبق على معناه فصار معدولا فسميت القضية التي
 هو فيها جزء لها معدولة تسمية الكل باسم الجزء (وهى) أى المعدولة (على ثلاثة
 اقسام) الاول (معدولة الموضوع) اذا كان حرف السلب جزأ الموضوعها فقط
 كقولنا اللاحى جمد والثانى (معدولة المحمول) اذا كان جزءا محمولها فقط كقولنا
 الجمد للاحى (و) الثالث (معدولة الطرفين) اذا كان جزءا لهما كقولنا اللاحى لا
 عالم (والا) أى وان لم يكن حرف السلب جزءا لطرف من أطراف القضية فمحصلة
 أى قسمى هذه القضية محصلة لتحصيل الطرفين فيها سواء كان المحمول وجوديا أو عدميا
 وسواء كانت موجبة أو سالبة (ويزيد أعمى معدولة معقولة ومحصلة ملفوظة) هذا
 دفع توهم عسى ان يتوهم ان يزيد أعمى قضية معدولة عندهم مع ان حرف السلب ليس
 جزأ من طرفها وجه الدفع ان التقسيم المذكور تقسيم للقضية المعدولة الملفوظة ويزيد
 أعمى قسم للقضية المعدولة المعقولة فزيد أعمى محصلة ملفوظة لعدم حرف السلب فيها
 وكونها معدولة معقولة عندهم لا يضر خروجهما عن تعريف المعدولة الملفوظة لعدم

كونها قسما منها بل قسم للقضية المعقولة وداخلية فيها وتقسيمها بان معنى السلب ان
 كان جزأ اطرف من اطراف القضية فعدولة معقولة والا فمحصلة معقولة ولاشك ان
 في قولنا زيد اعمى معنى السلب وهو معنى العمى جزء له اذ معناه عدم مقيد بالبصر
 فتكون معدولة معقولة وعدم صدق تعريف المعدولة المفوظة لا يضر كونها معدولة
 باعتبار امر آخر (وقد يخص اسم الموجبة) من المحصلة (بالمحصلة) لتحصل
 طرفها بخلاف السالبة فانها لا تسمى بالمحصلة عند المخصص (وتخص السالبة) من
 المحصلة البسيطة لعدم جزئية حرف السلب عن طرف منها كما في المعدولة فصارت بسيطة
 بالنسبة اليها ولانها اقل اجزاء منها فحينئذ البسيط بمعنى اقل الاجزاء فالمحصلة ههنا
 مقابلة للسالبة ولا تطلق عليها وعلى ما مر سابقا مقابلة للمعدولة وتطلق على الموجبة والسالبة
 فالقضية اربعة موجبة محصلة وهي ما يحكم فيها بالاجباب من دون جزئية حرف السلب
 بطرف منها وسالبة محصلة وهي ما يحكم فيها بالسلب من دون جزئية حرف السلب وموجبة
 معدولة وهي ما يحكم فيها بالاجباب ويكون حرف السلب جزء من طرفها وسالبة معدولة
 وهي ما يكون حرف السلب جزءا من طرفها مع كون الحكم بالسلب ولاشك ان كل واحد
 منهما مغاير للآخر بلا اشتباه أصلا الا الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة فان حرف السلب
 فيهما موجود فاشتبه أحدهما بالآخر ولذا بين المصنف رحمه الله تعالى الفرق بينهما
 لفظا ومعنى بقوله (وهي) أى السالبة البسيطة (أعم) بحسب الصدق (من
 الموجبة المعدولة المحمول) وانما قيد بالمحمول لانه لا اشتباه الا في المعدولة المحمول لا غير
 فالسالبة البسيطة أعم من الموجبة المعدولة المحمول اذ السالبة تصدق بدون وجود
 الموضوع ومع وجوده بخلاف المعدولة فانها تصدق بدون وجوده فزيد ليس بقائم
 صادق سواء كان موجودا أو بسلب القيام عنه أولم يكن موجودا بخلاف زيد لا قائم فانه
 لا يصدق الا اذا كان موجودا ولا يكون قائما فان طبيعية الاجباب تقتضى وجود الموضوع
 وان كان المحمول عدميا هذا فرق معنوي بينهما ما واما الفرق اللفظي فإشارته المصنف
 رحمه الله تعالى بقوله (ويتأخر فيها) أى في السالبة البسيطة (الرابط عن لفظ
 السلب لفظا) كما اذا كانت القضية ثلاثية فقولنا زيد ليس هو بقائم سالبة بسيطة وزيد
 هو ليس بقائم معدولة موجبة (أو تقديرا) كما اذا كانت القضية ثنائية ويكون الرابط
 محذوفا كقولنا زيد ليس بقائم فان هذه القضية على تقدير كونها سالبة يقدر الرابط
 فيها بـ ليس وعلى تقدير كونها معدولة يقدر قبله وقد يفرق بان لفظ لا يكون مختص

بالمعدولة وليس بالسالبة البسيطة ولما كان اشتباهها بين السالبة البسيطة وبين الموجبة السالبة المحمول لاشتغالها على حرف السلب أشار المصنف رحمه الله تعالى الى الفرق بينهما بقوله (وفي الموجبة السالبة المحمول رابطان) أى سلب النسبة وثبوت السلب (والسلب) متوسط (بينهما) أى بين الرابطتين لتحصل (النسبتان) فالقضية الموجبة السالبة المحمول فيها نسبتان نسبية سلبية هي جزء المحمول ونسبة ايجابية وهي الرابطة بخلاف السالبة البسيطة والموجبة المعدولة فان فهمان نسبة واحدة في الاولى سلبية وفي الاخرى ايجابية ففي السالبة المحمول رابطان رابط متأخر عن حرف السلب ورابط مقدم عليه وفي غيرها رابط واحد سواء كان مقدما ومؤخرا ولما فرغ من بيان أجزاء القضية شرع في بيان جهتها فقال (كل نسبة) سواء كانت ايجابية أو سلبية (في نفس الامر ايجابية) أى ضرورية الوجود (أو ممنوعة) أى ضرورية العدم (أو ممكنة) أى ليست بضرورية (وتلك الكيفيات) الثلاثة (المواد) للقضية لخصولها منها بالقوة وتسمى عناصر أيضا لكونها أصولا قال في الحاشية أى تثبت المواد الثلاث في كل قضية سواء كانت موجبة أو سالبة وان كان المواد كيفية النسبة ايجابية على ما ذكره الشيخ في الشفاء بان محمول السالبة يكون مستحقا عند الايجاب بأحد هذه الامور المذكورة انتهى قال الشيخ في الشفاء واعلم ان حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا التي بحسب علمنا وتصريحنا به بالفعل انه كيف هو ولا التي تكون في كل نسبة الى موضوع بل الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الايجابية من دوام صدق أو كذب أو لا دوامهما يسمى مادة فاما ان يكون الحال هو ان المحمول يدوم ويجب صدق ايجابه فتسمى مادة الوجوب كحال الحيوان عند الانسان أو يدوم ويجب كذب ايجابه فتسمى مادة الامتناع كحال الحجر عند الانسان أو لا يجب ولا يدوم أحدهما فيسمى مادة الامكان وهذه الحال لا تختلف بالايجاب والسلب فان القضية السالبة توجد مع وجودها هذه الحال بعينها فان محمولها يكون مستحقا عند الايجاب بأحد الامور المذكورة وان لم يكن أو يجب انتهى كلامه والظاهر من كلام الشيخ ان الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الايجابية تسمى مادة الحال التي له بالنسبة السلبية وهذه الحال لا تختلف بالايجاب والسلب اذ السالبة أيضا يقال للمحمول لها انه مستحق عند الايجاب لهذه الامور ففرضه من هذا الكلام ان المواد في الاصطلاح هي الكيفيات للنسبة الايجابية فقط والنسبة السلبية متكيفة بهذه الكيفيات أيضا لانهم الاتكليف بهذه الكيفيات أصلا

فالمواد لا تختلف في الإيجاب والسلب بل هي مواد الإيجاب فيها - بمعنى ان السلب
محمول في الإيجاب مستحق لها وهذا هو مراد المصنف - فوجه الله تعالى في الحاشية المنهية
ولشرف النسبة الإيجابية وفضلها اصطلاحا وعلى ذلك وأيضا اعتبار المواد بالنسبة الإيجابية
يعني عن اعتبارها بالنسبة السلبية فان امتناع النسبة السلبية مثلا لا يستلزم الوجوب
للإيجابية وكذا وجوبها امتناعها وامكانها امكانها فالحاجة الى اعتبارها بالنسبة الممهية
فانهم (والدال عليها) أي على تلك الكيفيات (بسمى الجهة) سواء كانت ألفاظا كما في
القضايا المفروطة أو غيرها كما في القضايا المعقولة وتسميها الكون دالة على جهة النسبة
وتسمى نوعا أيضا لكونها نوعا من الكيفية فالفرق بين الجهة والمادة باعتبار كون
أحدهما دال والآخر مدلول . فان قلت اذا كانت الجهة دالة على المادة فالمادة مدلولة
ولا يتخلف الدال عن المدلول فلا يتخلف الجهة عن المادة مع ان الجهة قد تكون مخالفة
للمادة كما ستطالع عليه . قلت الجهة ما تكون دالة على تلك الكيفيات العامة عما في
نفس الامر فالجهة يفهم منها ثبوت تلك الكيفية في نفس الامر سواء كانت ثابتة فيها أولا
ولا يجب ان يكون المدلول ثابتا في نفس الامر كما في قولنا كل انسان حيوان بالامكان يفهم
منه ان كيفية تلك النسبة في نفس الامر هي الامكان مع انها ليست كذلك في نفس الامر
بل كيفية تلك النسبة الوجوب فقد تكون الجهة عين المادة نحو كل انسان حيوان
بالضرورة أو أعم منها نحو كل انسان حيوان بالامكان أو أخص منها نحو كل انسان كاتب
بالضرورة مادام كاتباً أو مبيئنا كما يقال كل انسان حيوان بالامتناع والجهة تخالف المادة
في القضية الصادقة أيضا بان تكون أعم من المادة ولا تكون عينها نحو كل انسان حيوان
بالاطلاق العام فانها صادقة مع كون المادة مادة الضرورة وكون الجهة أعم منها (وما
اشتملت) أي القضية التي اشتملت (عليها) أي على الجهة (تسمى موجبة)
لاشتمالها على الجهة (رباعية) لاشتمالها على أربعة أجزاء رباعها الجهة وتسمى
منوعة أيضا لاشتمالها على النوع الذي يسمى الدال به أيضا . فان قلت ان القضية
باعتبار ذكرا الرابطة تسمى ثلاثية وباعتبار ذكرا الجهة رباعية فلم تسم باعتبار ذكرا السور
خماسية . قلت الرابطة لازم القضية وكذا الجهة من قبيله اذ كل قضية لا تنفك عن
صلاحية الجهة بخلاف السور فانه ليس من قبيل اللوازم اذ عقد القضية ينفك عن صلاحية
اعتبار السور كما في الطبيعية فظهر الفرق بين السور والجهة . لا يقال ان القضية
المطلقة التي لا تذكر فيها الجهة خالية عنها غالما لحال السور . لانا نقول وان كانت

خالية عنها في اللفظ انهم ليست خالية عن صلاحيتها للجهة فاللزوم باعتبار الصلاحية ثابت
 فيها بخلاف الطبيعية فانها ليست صالحة للسور فتأمل فالموجودة على قسمين أحدهما (بسيطة)
 أي الموجبة بسيطة (ان كانت حقيقتها) أي حقيقة تلك القضية (الاجبا فقط) أي بدون
 السلب نحو كل انسان حيوان بالضرورة (أو سلبا فقط) بدون الاججاب فيها نحو لا شيء من
 الانسان يحجر بالضرورة وانما سميت بسيطة بساطتها بالنظر الى حقيقة المركب
 (ومركبة) أي الموجبة مركبة (ان كانت) حقيقتها (ملثمة) أي مركبة (منهما)
 أي من الاججاب والسلب نحو كل كائن متحرك الاصابع مادام كائنا لادائما . فان قلت
 لان تركيب في لفظ المركبة من الاججاب والسلب ولا في معناها بل هناك أمر اجمالي اذا فصل
 حصل قضيتان مختلفتان فكيف يقال ان حقيقتها مركبة منهما . قلت المراد بالحقيقة
 ما لها باطن أمرها فإما لها مركب منها ما يخرج من باطنها التركيب منها لانه اذا
 فصل هذا الأمر اجمالي يحصل منه قضيتان مختلفتان كالتالي باطنه ولا بد في
 المركبة من ذكر الجهة بعبارة غير مستقلة بحيث يكون جزءا منها والالكان هناك قضيتان
 متجاورتان فلا تبقى قضية واحدة مركبة فافهم (والعبارة) أي الاعتبار (في
 التسمية) أي تسمية القضية الموجبة المركبة بالموجبة والسالبة (للجزء الاول) من
 هذه القضية فان كان الجزء الاول من القضية المركبة موجبا تسمى موجبة وان كان
 سالبا تسمى سالبة وانما اعتبر الجزء الاول في التسمية دون الثاني لتقدمه واصلته واستقلاله
 (والا) أي وان لم يشتمل على جهة (بطلقة) لاطلاقها وعدم تقييدها بجهة من
 الجهات (ومهمة) لاهمال الجهة فيها كاهمال السور في المهمة (من حيث الجهة)
 أي تسميتها بالمطلقة والمهمة باعتبار الجهة لعدم تقييدها بها واهمال ذكرها لا باعتبار الافراد
 وغيرها (وهي) أي الجهة (ان وافقت المادة) أي الكيفية النفس الامرية بمعنى
 ان تكون الكيفية التي بدل عليها اللفظ في القضية هي الكيفية الثابتة في نفس الامر
 (صدق القضية) أي تكون القضية الموجبة المنكيفة بهذه الكيفية صادقة لمطابقتها
 للواقع باعتبار الجهة نحو كل انسان حيوان بالضرورة (والا) أي وان لم يوافق المسادة
 بان تكون الكيفية الدال عليها اللفظ في القضية غير الكيفية التي ثبتت لها في نفس الامر
 (كذبت) أي القضية تكون كاذبة لعدم مطابقتها للواقع باعتبار الجهة فالصدق
 والكذب ههنا باعتبار مطابقة الجهة وعدم مطابقتها للواقع وبما مر في أوائل القضية
 باعتبار مطابقة النسبة وعدمها للواقع هذا على مذهب المتأخرين واما على مذهب القدماء

فصديق القضية وكذبها ليس بموافقة الجهة المادة ومخالفها بل قد تكون كاذبة مع اتفاقهما
كافي قولنا لا شيء من الانسان بحيوان بالضروررة فان المادة مادة الضروررة والجهة أيضا
تدل عليها مع ان القضية كاذبة والسران المواد كصفات النسبة الايجابية فقط والسلب
وارد عليها فالسالب الضروررة في مادة الايجاب كاذبة الا ان يقال المراد بالموافقة عدم
التباين بينهما كما هي كصفات وبالمخالفة التباين بينهما كذلك لا الانحداد وعدمه
فالضروررة من حيث كونها حال السلب مخالفة لنفسها من حيث كونها حاصل الايجاب
وان كانتا متحدتين في نفس الضروررة فافهم (والتحقق ان المواد الحكمية) أي
المبحوث عنها في علم الحكمة وهي الوجوب والامكان والامتناع (هي) أي هذه المواد
(الجهات المنطقية) أي الجهات التي يبحث المنطقيون عنها في علم المنطق هذا بيان
ان المواد الثلاث المبحوث عنها في علم الحكمة بعينها هي الجهات المبحوث عنها في المنطق
لا غيرها كما ذهب اليه البعض فقال المصنف رحمه الله تعالى والتحقيق الى آخره المراد انهما
متحدتان في القضايا التي محمولات الوجود أو العدم وليس بينهما تغاير في المعنى والمفهوم
باعتبار الاصطلاحين والابلزم استعمال تلك الالفاظ الثلاثة في اطلاق واحد في معنيين
لانها ليسا بوصفين دالين على اختلاف الاصطلاحين المتفلسفين واصطلاح المنطقيين
وهو كالتري وأما في غيرها فالمراد بالعينية كونها من افراد الجهات المنطقية بمعنى ان المواد
الحكمية من افراد الجهات المنطقية اذ هي كصفات نسبة المحمول الى الموضوع سواء كان
وجودا أو غيره والمواد الحكمية هي كصفات نسبة الوجود خاصة فالوجوب اذا أطلق
في الحكمة أو بدبه وجوب الوجود في نفسه وفي المنطق أو بدبه مطلق وجوب النسبة ولا
شك ان أحدهما فرد للآخر فالفرق بينهما باعتبار خصوصية المحمول وعمومه لا باعتبار
الحقيقة والمعنى فصارا متحدتين (وقيل) القائل صاحب المواقف (انها) أي
المواد الحكمية (غيرها) أي غير الجهات المنطقية فهم ما تغاير بحسب المفهوم فان المواد
الحكمية مفهوماتها كصفات مختصة بنسبة الوجود في نفسه خاصة بان الوجود واجب أو
ممكن أو ممتنع والجهات المنطقية مفهوماتها كصفات لنسبة المحمول الى الموضوع سواء كان
المحمول وجودا أو غيره فعناها ان المحمول واجب الثبوت للموضوع أو ممكن الثبوت أو
ممتنع الثبوت ولا شك في التغاير بين مفهوميهما وليس المراد بالتغاير ان أحدهما مبين
للآخر ولما لم يتفق هذا القائل ان هذا التغاير يرجع الى تغاير المحمول لاني تغاير نفس
معنى الوجوب والامكان والامتناع فقال انها غيرها (والا) أي وان لم يكن غيرها

(لكانت لوازم الماهية واجبة لذاتها) تقر به ان لوازم الماهيات واجبة الثبوت لها فلو كان هذا الوجوب حين الوجوب الذي هو من المواد الحكمية تصار معناه ان لوازم الماهيات واجبة الوجود اذا وجوب الذي هو من المواد الحكمية هو وجوب الوجود في نفسه فصارت اللوازم واجبة لنفسها فانا قلنا الزوجية واجبة للاربعية يكون معناه الزوجية واجبة الوجود في نفسها وليس كذلك فانها واجبة الثبوت لها لا واجبة الوجود (والجواب انه فرق بين وجوب الوجود في نفسه وبين الثبوت لغيره والاول) أي وجوب الوجود في نفسه (محال) للزوم تعدد الواجب الوجود في نفسه (غير لازم) في ثبوت لوازم الماهيات لها (والثاني) أي وجوب الثبوت لغيره (لازم) في ثبوت لوازم الماهيات (لها غير محال) لعدم استلزام تعدد الواجب الوجود • حاصله ان وجوب الوجود في نفسه غير وجوب الثبوت لغيره أحدهما لا يستلزم الآخر فان أراد بكون لوازم الماهيات واجبة لذاتها كونها واجبة في نفسها حتى تخرج عن حيز الامكان والاحتياج بان تكون الزوجية موجودة واجبة بالذات فاللازمة ممنوعة فان الوجوب المنطقي وان لم يتغير مع الوجوب الحكمي في نفس المفهوم لكن في المنطق ليس معتبرا بالنسبة الى الوجود في نفسه فقط بل يلزم وجوب الوجود بل قد يكون بالنسبة الى غيره فلا يلزم وجوب الوجود بل وجود الثبوت كما في الزوجية للاربعية فلا يلزم المحال وان أراد وجوب الثبوت لغيرها وهي للماهيات فاللازمة مسلمة وبطلان الثاني ممنوع فالزوجية للاربعية واجبة الثبوت لها وليس بمحال وانما المحال كونها واجبة الوجود في نفسها ولا بدفع هذا الجواب قول القائل لان مراده ان الوجوب اذا أطلق في الحكمية يراد به الوجوب الذاتي فلو كان الوجوب الذي هو الجهة بعينه هو الوجوب الحكمي لكان وجوب الزوجية للاربعية وجوب ذاتيا لانه المبحوث عنه في الحكمية فيلزم كون لوازم الماهيات واجبة لذاتها بالمعنى المحال والفرق بين وجوب الوجود ووجوب الثبوت حيث لا يجدي نفعهما وقد بوجه كلام صاحب المواقف بان الوجوب مثلا قد يوجد مجعولا بالقياس الى وجود الشيء في نفسه وقد يوجد جهة للقضية بالقياس الى وجود الشيء لغيره والمستعمل في الحكمية هو الاول وفي المنطق هو الثاني وهما متغايران مفهومهما ومتباينان مصداقا • وقد يقال ان ما يبحث في الامور العامة من المواد الثلاثة المراد منها مصداقاتها التي تصحح انتزاع هذه المعاني عنها وقد يطلق على المعاني المصدرية الانتزاعية كما يطلق على الاول فهي جهات القضايا باعتبار معانيها المصدرية لا باعتبار منشأها ومصداقاتها

ولعل مراد صاحب المواقف بقوله انها غير هذا المعنى ويرجع الدليل اليه كما يظهر
 بالتأمل الصادق (هـ) أي حصر المواد في الثلاث (على رأى القدماء) ومذهبهم
 وما توهم من قوله ان كل نسبة تقتضي ثبوت المواد بجميع النسب سواء كانت ايجابية أو
 سلبية مع ان القدماء لا يقولون به بل يجعلونها مواد للنسبة الايجابية مدفوع عما عرفت
 سابقا فتذكره (وأما على مذهب المحدثين) بتخفيف الدال أي المتأخرين فالمادة
 عبارة عن كل كيفية كانت للنسبة في نفس الامرية نسبة كانت (كدوام) أي
 الكون في جميع الاوقات (وتوقيت) أي الكون في وقت (وغير ذلك) كالاطلاق
 العام والامكان العام ونحوهما فالفرق بين المذهبين بوجهين الاول ان المادة عند القدماء
 منحصرة في ثلاث وعند المتأخرين لا انحصار فيها بل أية كيفية كانت من المواد الثلاث
 أو غيرها والثاني المادة عند القدماء عبارة عن كيفيات النسبة الايجابية وعند المتأخرين
 عن كيفية اية نسبة ايجابية كانت أو سلبية (ومن ثم) أي من أجل عدم تعيين
 الجهات وحصرها (كانت الموجهات غير متناهية) أي غير منحصرة في عدد لان
 الكيفيات ليست منحصرة في عدد وكل قضية مع أية كيفية أخذت تكون موجبة
 فكانت الموجهات غير متناهية باعتبار عدم تنهاى الكيفيات المعتبرة فيها وتعيينها في اثني
 عشر كما في الكتاب باعتبار استعماله الاكثر وتوقف نتائج القياس عليها الا باعتبار الكيفيات
 المأخوذة معها قيل كون الموجهات غير متناهية ليس مخصوصا بمذهب المتأخرين بل
 عند القدماء أيضا كذلك فان المادة وان كانت مخصوصة عندهم بالثلاث لكن الجهة أعم
 من المادة فصارت القضايا باعتبارها غير متناهية الا ان صدق القضية وكذبها عند القدماء
 ليس باعتبار موافقة الجهة للمادة وعند المتأخرين بالموافقة وعدمها فلا تخالف الجهة المادة
 عند المتأخرين الا في القضية الكاذبة لا الصادقة كما عند القدماء وقد عرفت سابقا
 (فهى) أي الموجهة (ان حكم فيها) أي الموجهة (باستحالة انفكالك النسبة) أي استحيل
 ان لا تكون هذه النسبة بين الموضوع والمحمول سواء كانت ايجابية أو سلبية والقول
 باستحالة انفكالك المحمول عن الموضوع لا يشمل بحسب الظاهر للسلب فلذا تركه
 (مطلقا) قال في الحاشية سواء كانت ناشئة عن ذات الموضوع أو امر منفصل عنه
 فان بعض المفارقات لو اقتضى الملازمة بين الامرين يكون أحدهما ضروريا للآخر
 وان كان امتناع الانفكالك عنه من خارج أو يقال معنى مطلقا انه غير مقيد بشرط أو
 وصف (فضرورية) لاشتمالها على الضرورة (مطلقة) لعدم تقيدها بشرط

الوصف أو الوقت أو غير ذلك أو لا تصرف الضرورة عند الاطلاق اليها (أو مادام الوصف) أى اذا حكم فى القضية باستحالة انفكاك النسبة مادام الوصف العنوائى ثابتا للموضوع سواء كان فى زمانه أو شرطه أو لاجله فالفرق بينهما ان الضرورة فى الاول مستندة الى الذات والوصف ظرف لها كقولنا كل كاتب انسان بالضرورة مادام ثابتا فى الكتابة ليس له ما يدخل فى ثبوت الانسان لذات الكاتب بل هى ظرف له وهو ثابت له فى وقتها وفى الثانى للوصف يدخل فى الضرورة وهى مستندة الى مجموع الذات والوصف كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام ثابتا بثبوت تحريك الاصابع لذات الكاتب بشرط الكتابة وهو مستند الى مجموعها وفى الثالث يكون الوصف منشأ للضرورة لا شرطها ولا ظرفها كقولنا كل ابيض مفرق البصر مادام ابيض فالبياض عليه تامة لثبوت تفرق البصر للابيض (بشرطه) لا شرط الضرورة بالوصف فيها (وعامة) لعمومها من المشروطة الخاصة التى سيجى ذكرها فى المراكبات (أو) حكم فى القضية الموجهة باستحالة انفكاك النسبة (فى وقت معين) من الاوقات كوقت حلوله الارض فى قولنا كل قمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة وكثير بيع فى قولنا لاشى من القمر بمنخسف وقت التربيع (فوقتية) أى هذه القضية تسمى وقتية لتقييد الضرورة فيها بالوقت المعين (مطلقة) لعدم تقييدها بالادوام واللا ضرورة (أو) حكم فى القضية باستحالة النسبة (فى وقت غير معين فنشرة) لا تشار الوقت وعدم تعينه (مطلقة) لعدم تقييدها بالادوام واللا ضرورة كقولنا كل انسان متنفس بالضرورة فى وقت ما ولاشى من الانسان متنفس بالضرورة فى وقت ما (أو) حكم فيها بعدم انفكاكها (أى انفكاك النسبة يعنى نسبة المحمول غير منفكة عن الموضوع بحيث لا يوجد الموضوع بدون المحمول فى الواقع سواء كان الانفكاك محالا كما فى الضرورة أو لا كما فى حركة الفلك فانفكاكها عنها ليس بمستحيل وان لم يوجد (مطلقا) أى غير مقيد بوصف (فدائمة مطلقة) يعنى فهذه القضية تسمى دائمة مطلقة لاشتمالها على الدوام وعدم تقييده بالوصف كقولنا كل فلك متحرك بالدوام (أو) حكم فى القضية (بعدم انفكاك النسبة مادام الوصف) أى مادام الوصف العنوائى ثابتا للموضوع فالمحمول ثابت ودائم له بدوام هذا الوصف (فعرفية عامة) لان العرف العام يفهم هذا المعنى من بعض السوالب ويعنى التى يكون بين الموضوع والمحمول فيها منافاة نحو لاشى من القائم بقاعد فان العرف العام يفهم منه ان القائم مادام قائما ليس بقاعد وما قاله بعضهم من انه لا خصوصية

للسالبة قبل من الموجبة في العرف أيضا يفهم هذا المعنى برده ان قولنا كل نائم مستيقظ
 يفهم منه في العرف العام الاطلاق العام ووجه تسميتها بالعامه لعمومها من العرفية
 الخاصة التي سيجي ذكرها في المركبات أو لنسبها الى العرف العام (أو) حكم في القضية
 (بفعليتها) أي فعلية النسبة والمراد بها مقابل القوة سواء كانت في أحد الأزمته الثلاثة
 كافي أحوال الجسمانيات أو في المتعاليه عنها كافي أحوال المجردات (بظلمة) أي هذه
 القضية تسمى مطلقه لان هذا المعنى يتبادر عند اطلاق القضية بمجردة عن الجهات أو
 لاشتمالها على الاطلاق العام (عامه) لكونها أعم من الوجودية اللادائمة والوجودية
 اللاضورية التبيين سيجي ذكرها في المركبات ومن البسائط الاربع المذكورة آنفا
 (أو) حكم في القضية (بعدم استحالتها) أي استحالة النسبة بمعنى ان النسبة
 ليست بمسئله سواء وجدت أولا (فممكنه) أي فهذه القضية تسمى ممكنه لاحتوائها
 على الامكان (عامه) لعمومها من الممكنه الخاصة كقولنا العقل الفعال موجود
 بالامكان العام فالامكان ههنا بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف للحكم وعدم
 الاستحالة لازم من لوازمه فعبر به (أو) حكم في القضية (بعدم استحالة الطرفين)
 أي النسبة الاجبائية والسلبية بان يحكم فيها بان كليهما اليسا بمسئله تين ويلزمه سلب
 الضرورة عن الطرفين (فممكنه خاصة) كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص
 لخصوصها من العامه (ولا فرق بين الايجاب والسلب فيها) أي في الممكنه الخاصه
 الا (في اللفظ) فان كان في اللفظ الايجاب فوجبه والافسالية وأما بحسب المعنى فلا
 فرق بينهما فانهما عبارة عن سلب الضرورة عن الطرفين سواء كانت موجبه أو سالبه
 والفرق بالصرحي والضمني بان في الموجبه ايجاب صريح والسلب ضمنى وفي السالبه
 بالعكس فالفرق باعتبار اللفظ لا بحسب المعنى (وقد اعتبر قييد العامتين) أي المشروطه
 العامه والعرفية العامه (والوقتيتين المطلقتين) أي الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة
 والثنيه باعتبار التقلب (بالادوام الذاتى) بان يجعل كل واحد منهما مقيدا بالادوام الذاتى
 ان النسبه المذكوره في القضية ليست بدائمة مادامت ذات الموضوع موجوده فتكون
 اشارة الى قضية مطلقه عامه (فقدسمى) المشروطه العامه المقيدة بهذا القيد
 (المشروطه الخاصه) لخصوصيتها من العامه (و) العرفية العامه المقيدة بهذا
 القيد (العرفية الخاصه) لخصوصها من العامه والوقتية المطلقة المقيدة به (الوقتية)
 فقط بحذف الاطلاق باعتبار القيد (والمنتشرة المطلقة) المقيدة (المنتشرة) فقط

بحذف الاطلاق بالاعتبار المذكور وانما قيد بالادوام الذاتي دون الوصفي لمنافاته للادوام
 الوصفي المعتبر فيها باعتبار العامة . فان قلت ان الادوام الوصفي مناف للادوام الوصفي
 فلم يقيد العرفية العامة به واما المشر وطه العامة ففيها ضرورة وصفية ولا منافاة بينهما
 وبين الادوام الوصفي فلم لم يقيد هابه . قلت الضرورة الوصفية مستلزمة للادوام الوصفي فما
 يكون منافيا له يكون منافيا لها فلا تكون مقيدة به واما التقييد بقيود آخر وان لم يكن
 منافيا لكن لعدم الاعتبار بهاتر كهها وامثلة الاربعه ظاهرة (و) قد اعتبر (تقييد المطلقة
 العامة باللا ضرورة والادوام الذاتيين) ومعنى اللا ضرورة الذاتية ان النسبة
 في القضية المذكورة ليست بضرورية مادامت ذات الموضوع موجودة والادوام معناه
 ان النسبة ليست بدائمة مادامت الذات الاولى تكون اشارة الى ممكنة عامه والثاني الى مطلقة
 عامة (فتسمى) أي المطلقة المقيدة باللا ضرورة الذاتية (وجودية لا ضرورية)
 كقولنا كل انسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة ولا شيء من الانسان بضاحك بالفعل
 لا بالضرورة (و) المطلقة العامة المقيدة بالادوام الذاتي تسمى (وجودية لا دائمة وهي)
 أي الوجودية للدائمة المطلقة (الاسكندرية) أي منسوبة الى اسكندر وانما نسب اليه
 لان اكثر أمثلة المعلم الاول وهو ارسطو في الحكمة اليونانية في مادة الادوام تحجزا عن
 فهم الدوام ففهم الاسكندر الافردوسي من هذه الامثلة الادوام مفسرا لكتب ارسطو
 وقد وقعت بينه وبين جالينوس مناظرات كثيرة وهو يسمى بجالينوس رأس البغل
 لكبر رأسه ومولده افردياس فلهدا نسب اليه كذا قيل قال الشيخ الدهلوي في تكميل
 الايمان ان ذا القرنين المشهور بالاسكندر هو ابن فيلقوس الرومي كان مصاحبا للخضر
 عليه السلام وطلب عين الحياة فلم يجدها والاسكندر اليوناني غيره وهو ابن يونان بن يافث بن
 نوح عليه السلام وكان لارسطو مصاحبا والله عالم بالصواب ~~تكملة~~ أي هذه مكملة
 لبحث المرجحات فالمصدر بمعنى الفاعل للبالغ (فيها) أي في هذه التكملة (مباحث)
 أي تفتيشات المبحث (الاول) اشهر تعريف الضرورة المطلقة بانها (أي الضرورية
 المطلقة القضية (التي يحكم فيها) أي في تلك القضية (بضرورة ثبوت المحمول
 للموضوع) أي بان المحمول ثابت للموضوع غير منفك عنه (أو سلبه) أي سلب المحمول (عنه)
 أي عن الموضوع (مادامت ذات الموضوع موجودة) أي ضرورة ثبوت والسلب
 مادام وجود الموضوع قائما مادامت ذاته موجودة فثبوت المحمول أو سلبه ضروري له
 غير منفك عنها نحو كل انسان حيوان بالضرورة ولا شيء من الانسان يجبر بالضرورة

وفائدة هذا القيد التنبيه على ان المعتبر في الضرورة الضرورة الناشئة لا الازلية (وفيه)
 أى في تعريف الضرورية (شك) أى اعتراض (من وجهين) الاول (انه)
 أى الشأن (اذا كان المحمول) في القضية (هو الموجود) نحو زيد موجود (لزم
 عدم منافاة الضرورة للامكان الخاص) تقرير بالشك ان محمول القضية اذا كان
 هو الموجود نحو كل انسان موجود بالضرورة تصدق الضرورة اذا الانسان موجود
 بالضرورة بشرط انصافه بالوجود والالزام اجتماع النقيضين وصدق الامكان الخاص
 أيضا اذا الانسان ممكن وجوده وعدمه سواء كالنسبة الى ذاته وليس بالضرورة وبين وهذا
 هو الامكان الخاص الذي هو سلب الضرورة عن الجانبين فصدق كل انسان موجود
 بالامكان الخاص أيضا فاجتمع الضرورة والامكان الخاص في مادة واحدة فيلزم عدم
 منافاة الضرورة للامكان الخاص مع اهما متنافيان (وأجيب) المجيب المحقق الدواني في
 حاشية التهذيب (بالفرق بين الضرورة في زمان الوجود وبينها) أى الضرورة
 (بشرط) أى بشرط الوجود فانه قال بان المراد ضرورة ثبوت المحمول للموضوع في جميع
 أوقات وجوده والوجود ليس بضروري في جميع أوقات وجود الموضوع وان كان
 ضروريًا بشرطه فخاصة يرجع الى الفرق بين الضرورة في زمان الوجود والضرورة
 بشرطه بان في الاول الوجود ظرف محض للضرورة وليس له مدخل فيها بخلاف الثاني
 فان الوجود له مدخل في الضرورة بشرطها والمعتبر في تعريف الضرورة الاول
 وهو متناف للامكان والمتحقق فيما كان المحمول الموجود هو الثاني وهو ليس متناف له
 فالانسان موجود بالضرورة بشرط وجوده لاني زمان وجوده اذ هو ممكن فعدمه في زمان
 وجوده يكون ممكنا كما هو شأن الممكنات فكيف يكون وجوده ضروريًا في زمانه فلم تصدق
 الضرورية التي هي متناف للامكان الخاص ليلزم عدم المنافاة بينهما وما هو صادق ليس
 متنافيا ليلزم من اجتماعهما الخلف (وأورد) المورد العلامة الدواني قال قد نبه له
 بعض المشتغلين عندي بهذا الكتاب (انه) أى الشأن (يلزم حينئذ حصرها)
 أى حصر الضرورية الذاتية (في) الضرورية (الازلية التي يحكم فيها) أى في
 الازلية بضرورة النسبة (أزلا) أى في جميع الازمنة الماضية (وأبدا) أى في
 جميع الازمنة المستقبلية (فلانكون) أى الضرورية المطلقة (أعم) من الضرورية
 الازلية لحصرها فيها وعدم وجودها في غيرها كما هو شأن العموم (لانه) أى الشأن
 هذا دليل لزوم الحصر (لا لما يجب وجود الموضوع) في زمان وجوده (لم يجب له)

أى للموضوع (شئ في وقت وجوده) أى وجود الموضوع فوجوب الشئ للموضوع في
 وقت وجوده مستلزم لوجوب وجوده في ذلك الوقت ولما كان الشئ ثابتاً في جميع أوقات
 وجوده بالضرورة وكفى الضرورية كان وجوده أيضاً ضرورياً في جميع هذه الأوقات
 وهذا معنى الأزلية فأنحصرت فيها فاصل الإبرادان الضرورية المطلقة أعم من الضرورية
 الأزلية لأنها توجد فيما لم يكن وجود الموضوع أزلاً وأبداً كفى قولنا كل إنسان حيوان
 بالضرورة ولا توجد الأزلية لحدوث الإنسان وعدم وجوده في الأزل وإذا كان تعريف
 الضرورية المطلقة ما كان ثبوت المحمول للموضوع فيها ضرورياً في جميع أوقات وجود
 الموضوع يلزم حصرها في الأزلية لأن ضرورة الثبوت في جميع أوقات الذات تستلزم
 ضرورة وجود الذات لأن وجود الملزوم ملزم بوجود اللازم فلم تكن الذات موجودة
 بالضرورة في جميع أوقات وجوده لم يكن ثبوت المحمول ضرورياً لها فإن انتفاء اللازم
 يستلزم انتفاء الملزوم فالحق أن الضرورية المعتبرة في الضرورية المطلقة هي الضرورية
 بشرط الوجود لئلا يبردها عليه الإبرادو يدفع لزوم عدم المنافاة بان المنافي للضرورة لهذا المعنى
 هو الامكان بمعنى رفع الضرورية بشرط الوجود وأما الامكان الذاتي الصادق في القضية التي
 مجموعها الموجود دائماً فإن الضرورية الأزلية لا الضرورية الصادقة فيها فافهم (ونوقض)
 الناقض الفاضل اللاهوري السبالي كوني على نقض دليل المورد المذكور بقوله لأنه
 الخ (ثبوت الذاتيات للذات فإنه) أى ثبوت الذاتيات ضرورياً للذات دائماً في جميع
 الأوقات لا بشرط الوجود أى ليس ثبوتها مشروطاً بشرط وجود الذات (والا) أى وان
 لم يكن لا بشرط الوجود بل يكون ثبوتها مشروطاً بشرط الوجود (لكأنت حيوانية
 الإنسان) أى ثبوتها (معمولاً) يجعل الجماعل مع أنه ليس كذلك حاصل النقض
 أن دليل المورد وهو قوله لأنه لما لم يجب وجود الموضوع لم يجب له شئ في وقت وجوده يشعر
 بان ضرورة ثبوت الشئ للشئ مشروطة بوجوده فهو منقوض بثبوت الذاتيات للذات
 فإن الذاتيات ثابتة للذات وثبوتها للماضى ورى في زمان وجودها لا بشرط الوجود بمعنى
 أنه ليس لوجود الذاتيات ولا لوجود الجماعل ولا لوجود غيرهما دخل في ضرورة ثبوت
 الذاتيات للذات إذ لو كان له دخل في هذا الثبوت يلزم الجمعولية الذاتية وهي احتياج
 الذاتيات في ثبوتها للذات إلى جعل الجماعل ولكأنت حيوانية الإنسان وثبوتها معمولاً
 محتاجة إلى جعل الجماعل ولا يكون الإنسان حيواناً بالذات بل يكون منتظراً إلى الغير
 ليجمعه حيواناً وهو ظاهر البطلان فافهم قيل كأنه إشارة إلى أن ضرورة ثبوت الذاتيات

للذات ليس من أفراد المعرفة فانه ضرورية في مرتبة الماهية من حيث هي والمعرفة
هو الضرورية في أوقات الوجود فتفكر • فان قلت ان الذاتيات من الحقائق الامكانية
وكلها مجعولة فكيف يقال ان الذاتيات ليست بمجعولة • قلت ان ما هو المشهور من
عدم مجعولية الذاتيات ليس معناه ان آخر وجهها من عدم الوجود ليس بجعل الجاعل
لانه باطل لكونها من الحقائق الامكانية التي ليست موجودة الا بجعل الجاعل بل معناه
ان ثبوتها الماهي ذاتيات له لا يحتاج الى جعل الجاعل أصلا فان الانسان في مرتبة نفسه
وحقيقته حية وان ليس لوجود الانسان ولا الجاعل دخل فيه أصلا فالذاتيات ليس في ثبوتها
للذات مجعولية أصلا لا بجعلها ولا بجعل مستأنف وعليه مدار النقص (الثاني) أي
الوجه الثاني من الشك (السلب مادام الوجود) في السالبة (لا يصدق بدونه)
أي بدون الوجود فالسالبة أيضا تقتضي الوجود كالموجبة (فلان تكون السالبة) أي
السالبة البسيطة الضرورية (أعم من الموجبة المعدولة) لعدم صدقها بدون الموجبة
حاصل هذا الشك ان السالبة الضرورية ما يحكم فيها بضرورية سلب المحول عن الموضوع
مادامت ذات الموضوع موجودة فضرورية السلب فيها مقيدة بوجود الموضوع والمقيد لا
يصدق بدون تحقق القيد فالسالبة الضرورية لا تصدق بدون وجود الموضوع فإذا
اقتضت وجود الموضوع فهى والموجبة المعدولة متساويتان فلان كون السالبة أعم من
الموجبة وهو خلاف ما تقر عندهم (ويلزم) على التعريف المذكور (ان لا
يصدق لاشي من العناء بانسان بالضرورة) اذ معناه حيثئذ ان سلب الانسان عن العناء
ضروري مادامت ذات العناء موجودة وهذا يقتضي وجود العناء وهو ليس بموجود
فلان صدق السالبة ونقيضها وهو بعض العناء بانسان بالامكان كاذب قطعا لم يبق بين
الموجبة الممكنة والسالبة الضرورية تناقض لارتفاعهما عند عدم الموضوع والاي لم
ارتفاع النقيضين والعناء طائر معروف الاسم مجهول الجسم هذا في القاموس (وأجيب)
الجيب الفاضل اللاهوري السالكوني في حاشيته على شرح الشمية (بان مادام
في السلب طرف للثبوت الذي يتضمنه السلب) معناه ان ثبوت المحول للموضوع الذي
كان في جميع أوقات وجود الموضوع مادامت ذات الموضوع موجودة مسلوب بالضرورة
حاصله على ما قبل ان السلب في السالبة الضرورية واردة على الثبوت المقيد بقيد مادام
الوجود وليس السلب مقيد به وما له ان ثبوت المحول للموضوع في جميع أوقات وجوده
ليس بمحقق بالضرورة فهذه الضرورية سلب المقيد بالضرورة والسلب المقيد ليلزم

المحذور (وحيثئذ) أى اذا كان مادام ظرفاً للثبوت (يجوز ان يكون صدقها) أى صدق
السالبة الضرورية (بانتفاء الموضوع) لعدم اقتضائه وجوده نحو لاشئ من العتقاء
بانسان بالضرورة (ويجوز) ان يكون صدقها (بانتفاء المحمول) اذا كان الموضوع
موجوداً (امافى جميع الاوقات) أى يكون انتفاء المحمول عن الموضوع فى جميع اوقات
وجود الذات بان لا يتحقق المحمول فى وقت من اوقات وجود الموضوع نحو لاشئ من
الانسان بمجرد بالضرورة (أو) فى (بعضها) أى بعض الاوقات بان لا يتحقق المحمول فى
بعض اوقات وجود الموضوع ويتحقق فى بعض آخر (نحو لاشئ من القمر بمنخسف
بالضرورة) فسلب ثبوت الانخساف للقمر فى جميع اوقات وجوده ضرورى وان
كان الانخساف ثابتاً للقمر بالضرورة فى بعض الاوقات وهو وقت حيلولة الارض بين
الشمس وبينه فالسالبة ههنا صادقة بانتفاء المحمول فى بعض اوقات وجود الموضوع وهو
وقت التربييع (وفيه) أى فى هذا الجواب (نظر) قال فى الحاشية هذا ما سنع
نى (وهو) أى الشأن (يلزم ان لا ينافى) الضرورة (الامكان فان كل قمر منخسف
بالفعل صادق) فبصدق أيضاً كل قمر منخسف (بالامكان) حاصله ان القول
بكون مادام ظرفاً للثبوت يلزم منه عدم منافاه الضرورة للامكان مع ان بينهما منافاة لا
محالة يبان ان لاشئ من القمر بمنخسف بالضرورة صادق كما عرفت وكل قمر منخسف
بالامكان أيضاً صادق اذ كل قمر منخسف بالفعل صادق وهى مطلقة عامة أخص من
الممكنة وصدق الخاص يستلزم صدق العام فيلزم صدق كل قمر منخسف بالامكان
فالضرورة والممكنة كالتصادقين بالسلب والايجاب بصدق الضرورة فى السلب
والامكان فى الايجاب فيلزم اجتماع النقيضين لان الممكنة الموجبة تقيض للسالبة الضرورية
وهو محال قطعاً كما قاله الجيب يستلزم المحال وما يستلزمه يكون باطلاً أيضاً فيبطل الجواب
(ويبطل) عطف على قوله يلزم معناه ان فى هذا الجواب نظراً بما مر وانه يبطل
(ما قالوا) أى المنطقيون (ان السالبة) الضرورية (الازلية) التى يحكم فيها بضرورة
السلب أزلاً وأبداً (و) السالبة الضرورية (المطلقة) التى يحكم فيها بضرورة
السلب مادامت ذات الموضوع موجودة (متساويتان) فان السلب اذا كان أزلاً وأبداً
كان فى جميع اوقات الموضوع وبالعكس واذا كان مادام ظرفاً للثبوت كما قال الجيب يبطل
المساواة بينهما (فان سلب الاعم) وهو الموجبة الضرورية المطلقة اذ هى أعم من الموجبة
الضرورية الازلية (أخص من سلب الأخص) وهى الضرورية الازلية اذ هى
(١٢ - م ثاى)

أخص من الضرورية المطلقة فانه اذا تحقق الحكم أزلا وأبداً يتحقق الحكم مادامت ذات الموضوع موجودة من غير عكس فالموجبة الضرورية المطلقة تكون أعم من الموجبة الضرورية الازلية فسلب الضرورية المطلقة سلب الاعم وسلب الاعم يكون أخص من سلب الاخص كما عرفت في التصورات فيكون سلبها أخص من سلب الضرورية الازلية الذي هو سلب الاخص فلم يبق المساواة بينهما فبطل ما قالوا من المساواة هذا خلف قال في الحاشية والنوضيح انهم قالوا ان الموجبة الضرورية المطلقة أعم مطلقاً من الموجبة الضرورية الازلية وأما سلبها فمساوية لثباته لانه اذا صدق السلب مادامت الذات صدق السلب أزلا وأبداً لان صدق الإيجاب يستدعي وجود الذات وقد فرض عدمه وأما العكس فظاهر واذا عرفت ذلك فنقول ان المجيب اعترف بان قولنا لا شيء من القمر يتخفف بالضرورة سالبة ضرورية صادقة فان قال ان السالبة الازلية لا تصدق في هذا المثال بناء على ان السلب ليس أزلياً ثبتت كل قر منخسف بالامكان الذاتي فذلك يناق ما عليه الجهم ومن مساواتهما وان التزم صدقها ويتصرف في معناها مثل التصرف في معنى السالبة الضرورية المطلقة فيصدق في المثال المذكور ان الثبوت أزلا وأبداً مسلوب بالضرورة فنقول على هذا التقدير أيضاً تبطل المساواة فان الثبوت مادامت الذات أعم مطلقاً من الثبوت أزلا وأبداً فسلبها يوجب ان تكون النسبة بينهما بالعكس فان سلب الاعم أخص من سلب الاخص وأما اذا كان الظرف قيد السلب لا للسلب فلا يلزم ذلك كما لا يخفى على المتفطن انتهى قوله وأما اذا كان الظرف قيد السلب اه بمعنى اذا كان الظرف قيد السلب تبطل المساواة لانه حينئذ تكون السالبة الضرورية سلب الإيجاب الضرورية والسالبة الازلية سلب الإيجاب الازلي وأحد الإيجابين أعم من الآخر فيصير أحد السلبين أخص من الآخر هذا خلف وأما اذا كان الظرف قيد السلب لا تبطل المساواة اذ لا تكون السالبة سلباً للموجبة الضرورية لان القيد الذي كان في الموجبة صار منضمّاً الى السالبة فيكون السلب سلباً للموجبة حينئذ بدون القيد وكانت الموجبة مقيدة بهذا القيد فسلبها سلب المقيد وهذا السلب مقيد فلا يكون سلباً لها فلا تبطل المساواة بالدليل المذكور وهو ان سلب الاعم أخص من سلب الاخص فان ههنا ليس سلب الاعم ولا سلب الاخص بل ههنا سلبان مقيدان متساويان وليسا سلبين للإيجابين أحدهما أعم من الآخر فافهم (و بالجمله يلزم مفسد غير عديدة) أي غير محصورة بالعدد (لا تخفى) أي هذه المقاسد (على المتدرب) أي المتفكر يعني من تفكر بالفكر

الصائب يدرك هذه المفاسد منها انه يلزم عدم عدم السالبة الوقتية من السالبة
الضرورية وهذا مخالف لما عليه الجهميون من ان الضرورية سواء كانت موجبة أو
سالبة أخص البسائط قال في الحاشية سيماني بمباحث العكوس والمختلطات كما يظهر
بالتأمل ومنها انه يلزم كذب العكس المستوي مع صدق الاصل فان لاشي من القمر
منخفض بالضرورة صادق ولا يصدق العكس وهو لاشي من المنخفض بقمر بالضرورة
لصدق تقيضه وهو كل منخفض غير بالامكان بمعنى ان جانب المخالف ليس بضروري
ولا يصدق عكس التقيض أيضا لانه لا يصدق لاشي من اللامتنهف ليس بقمر لصدق
تقيضه فهو بعض اللامتنهف ليس بقمر ومنها كذب نتيجة الشكل الاول المركب
من الصغرى الموجبة والكبرى السالبة التي ليس المحمول فيها ضروري يامع صدق الطرفين
ووجود شرائط الانتاج فانه يصدق كل كاتب انسان بالضرورة ولاشي من الانسان
بكاتب بالضرورة ولا يصدق لاشي من الكاتبات بالضرورة لان ثبوت الكتابة
للکاتب ضروري وهكذا يظهر ان يتأمل في المختلطات مفاسد غير محصورة فتأمل (وغاية
ما يجاب به) عن (الشك) أي الجواب الذي لا جواب سواه عن أصل الشك هو (ان
الوجود المفهوم) من قديم ادم الوجود في تعريف الضرورية (أعم من المحقق) الواقع في
نفس الامر (والمقدر) المفروض فيها في صورة عدم وجود الموضوع وان لم يكن
وجوده محققا لكنه مقدر وهذا يكفي لصدق السالبة بخلاف الموجبة اذ لا بد فهمان
الوجود المحقق فقط فحينئذ تصير السالبة أعم من الموجبة ويصدق لاشي من العناء
بانسان بالضرورة باعتبار الوجود المقدر (وفيه) أي في هذا الجواب (ما فيه)
أي الذي فيه يعني فيه نظر خفي قال في الحاشية لعل وجهه انه على هذا لا يبقى الفرق بين
الموجبة الضرورية والسالبة انتهى توجهه ان الوجود معتبر في الموجبة الضرورية
أيضا فلما كان أعم من المحقق والمقدر صار كلاهما سميان . فان قلت ان السالبة
يكفي لصدقها الوجود المقدر بخلاف الموجبة . قلت من الموجبة القضايا الحقيقية التي
تقتضى الوجود المقدر فلا يفيد اعتبار الاعمية بحسبها فالفرق انما يتم في الخارجية دون
الحقيقية ولثان تقول عموم السالبة من الموجبة مخصوص بما اذا لم يمنع مانع عن صدق
السالبة بدون وجود الموضوع وأما اذا منع المانع كما في هذه السالبة اذ تقيدها بقيود
الوجود مانع عن صدقها بدونها فليست أعم من الموجبة هذا وان كان غاية العذر في هذا
المقام لكن تعميم الوجود من المحقق والمقدر لازم عليهم لا يتم الكلام بدونها والام يصدق

لاشئ من العنقاء بانسان لعدم الوجود المحقق ههنا بل يصدق نقبضه وهو قولنا بعض
العنقاء انسان بالامكان كما عرفت فتأمل (الثاني) من المباحث (المشهور في
تعريف الدائمة المطلقة بما حكم فيها) أى القضية التى حكم فيها (بدوام النسبة) ايجابية
كانت أو سلبية (مادامت ذات الموضوع موجودة) وقد عرفت فائدة هذا القيد فى
الضرورة (وههنا) أى فى تعريف الدائمة (شك وهو) أى الشك (انه) أى
الشان (يلزم ان لا يفارق الدوام الذاتى الاطلاق العام) بل يوجد كلاهما (فى قضية
محمولها أو الوجود) مثل قولنا زيد موجود دائما مادام موجودا صادق مع صدق قولنا
زيد ليس بموجود بالاطلاق العام واذا صدقتنا فى مادة واحدة (فلا يكون بينهما) أى
بين الدوام والاطلاق العام (تناقض) لاجتماعهما فى مادة واحدة وعدم اجتماع
النقيضين فيها حاصله ان فى التعريف المشهور للدائمة المطلقة شك وهو ان لا يبقى بين
الدائمة المطلقة والمطلقة العامة تناقض مع ان أحدهما نقيض الآخر لان النقيضين
لا يجتمعان والدوام الذاتى والاطلاق العام فى قضية محمولها الوجود مثل زيد موجود
مجتمعان فانه يصدق زيد موجود دائما مادام زيد موجودا و زيد ليس بموجود بالاطلاق
العام أيضا صادق لعدم ضرورة وجوده فلا يبقى بينهما تناقض هذا خلف فالقول
بكون الكلام فى القضايا الخارجية وهذه من الذهنية مدفوع اذ القضايا التى محمولاتها من
لوازم الوجود خارجية فلا تخلص عن الشك بهذا القول فيها فافهم • فان قلت المفهوم
من المتن اختصاص هذا الشك بالقضية التى محمولها الوجود مع انه يجرى فى القضايا التى
محمولاتها من لوازم الوجود كقولنا الجسم متعجز وغير ذلك فانها ثابتة للموضوع فى جميع
أوقات وجوده ولما لم يكن الوجود ضروريا للموضوع لم تكن لوازمه أيضا ضرورية له
فتصدق السالبة المطلقة وهى ان الجسم ليس بمنعجز بالفعل فالوجود ولو ازمه متساويان
فى جريان الشك فما وجه التخصيص بالاول • قلت المراد بقوله فى قضية محمولها
الوجود عدم من ان يكون الوجود نفسه أو ما فى حكمه من عدم انفكاكه فى أوقات
وجود الموضوع وقيل مثل هذا برده على تعريف الضرورية سواء كانت الضرورية
فيها بشرط الوجود أو فى زمان الوجود اذ لا يثبت له المحمول فى وقت عدمه فتصدق الضرورية
المطلقة الموجبة والمطلقة العامة السالبة فتصدق السالبة الممكنة بعدمها من الفعليات
مع انها نقيض الضرورية عندهم (قيل) القائل الفاضل اللاهورى السبيل الكونى فى
حاشية شرح الشمسية (فى حله) أى حل الشك واطهار غلط ما فهمه الشك

(المتبادر) أى الظاهر (من التعريف) أى من تعريف الدائمة (ان يكون المحمول
مغاير الوجود) لا الوجود نفسه (فليس هناك) أى فى القضية التى محمولها الوجود
(دوام ذاتى) بحسب المتبادر حاصل الحل ان مافهمه الشاك من تعريف الدائمة من
كونها اعم من ان يكون المحمول فيها مغاير الوجود أو نفسه ليس بصحيح فان المتبادر
من تعريفها بما حكم فيها بدوام نسبة المحمول الى الموضوع مادامت ذات الموضوع موجودة
ان يكون المحمول مغاير للموضوع والا يلزم استدراك قيد الوجود والتعريف بحمول على
المعنى المتبادر فالقضية التى محمولها الوجود لا يصدق فيها الدوام الذاتى بحسب المتبادر
فنصدق الاطلاق العام فيها لا يلزم اجتماع النقيضين حتى يلزم ان لا يبنى بينهما تناقض
(أقول العقل الفعال) وهو العقل العاشر المبدأ الفياض لما فى عالمنا وتسميته بالفعال
لعدم تنهاى تأثيراتها من النفوس والصور وغيرها (ليس بموجود بالفعل كاذب)
لامتناع ورود العدم عليه فى الواقع (فيلزم صدق تقيضه) أى تقيض هذا القول
وهو قولنا العقل الفعال موجود دائما (وهو دائمة مطلقه محمولها الوجود) وهذا
ايراد على الحل حاصله ان التخصيص بما يكون المحمول فيه مغاير الوجود أبى عنه
كلامهم فانهم لا يخصصون المطلقة العامة بهذا التخصيص اذ قولنا العقل الفعال ليس
بموجود بالفعل مطلقه عامة تقيض الدائمة المطلقة وكذب أحد النقيضين يستلزم
صدق الآخر ولا شك ان المطلقة العامة كاذبة لوجود العقل الفعال دائما بدوام علته
وهى الواجب تعالى فلا بد من صدق تقيضها وهو ان العقل الفعال موجود دائما فهذه
قضية دائمة صادقة مع كون المحمول فيها الوجود فعلم ان الدائمة ليست بمخصوصة بما
يكون المحمول فيها مغاير الوجود ذلك ان تقول ان تقيض المطلقة العامة الدائمة مخصوص
بما لا يكون المحمول فيه الوجود وهنالك كذلك فلان سلم انه اذا لم تصدق المطلقة العامة
تصدق الدائمة لانها ليست من تقيضها فى القضية التى محمولها الوجود فلما ارتفع كلاهما
لا يلزم ارتفاع النقيضين ويمكن ان يقال ان المعروف الدوام الذاتى والمتبادر فيه تغاير المحمول
للوجود وأما الدوام الذى يصدق فى قولنا العقل الفعال موجود دائما دوام أزلى لا دوام
زمانى لكونه بريثاعن الزمان وتغيره فلا يلزم وجود دائمة معرفة محمولها الوجود لتوجه
اليراد على الحال فافهم (الثالث) من المباحث (المشروطة العامة تارة تؤخذ بمعنى
ضرورة النسبة) أى نسبة المحمول الى الموضوع (بشرط الوصف العنوانى) المعبر
عنه بالموضوع بان يكون منشا المحمول مجر عن الذات والوصف كقولنا كل كاتب متحرك

الاصابع مادام كاتباً (وأخرى) تؤخذ المشر وطة العامة (بمعنى ضروريتها)
 أي النسبة (في جميع أوقات الوصف) نحو كل كاتب انسان بالضرورة في جميع
 أوقات وصف الموضوع (وفي الاولى) أي في المشر وطة العامة (بالمعنى الاول)
 أي ضرورة النسبة بشرط الوصف العنواي (يجب ان يكون للوصف مدخل في الضرورة)
 أي يجب أن يكون للوصف الموضوع مدخل في ضرورته نسبة المحمول اليه (بخلاف
 الثانية) أي المشر وطة العامة بمعنى ضرورته النسبة في جميع أوقات الوصف فانها ليس
 فيها الوصف الموضوع مدخل في الضرورته هذا هو الفرق بينهما حاصله ان للمشر وطة
 العامة معنيين الاول ان المحمول ضروري للموضوع بشرط اتصافه بالوصف العنواي
 بأن يكون للوصف مدخل فيها ويكون الحكم للضرورته النسبة للذات الموصوفة بالوصف
 العنواي من حيث انها متصفة به فيكون منشأ المحمول مجموع الذات والوصف نحو قولنا
 كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً والثاني ان المحمول ضروري للذات الموضوع في
 جميع أوقات وصفه العنواي لان حيث انها متصفة به فاللزوم فيها هو الذات وانما الوصف
 لتعيين الوقت وليس اللزوم باعتبار مدخلة الوصف كما في الاول بل مع قطع النظر عنه
 كقولنا كل كاتب انسان بالضرورة مادام كاتباً فان الانسانية ثابتة للذات الكاتب في جميع
 أوقات الكتابة وليس للكتابة مدخل في ضرورته الانسانية للذات الكاتب بل هي ضرورية
 لها مع قطع النظر عن الكتابة بخلاف الاول فان تحرك الاصابع ضروري للكاتب
 بشرط الكتابة لاني زمانها فان زمانها مثل الوقت الظاهر ليس تحرك الاصابع فيه ضرورياً
 لزيد الكاتب لو قطع النظر عن الكتابة (و بينهما) أي بين المعنى الاول للمشر وطة العامة
 والمعنى الثاني (له عموم وخصوص من وجه) بحيث يجتمعان في مادة ويفترقان في مادتين
 فمادة الاجتماع فيما اذا كان الوصف العنواي لازماً للذات في وقته كما في قولنا كل منخسف
 مظلم مادام منخسفاً فان ثبوت الاطلاق لافراد المنخسف ضروري بشرائط الانخساف
 وفي زمانه لان الانخساف ضروري للذات في أوقانه والاطلام لمجموع الذات والانخساف
 اللازم لها في أوقانه فيكون لازماً ضرورياً للذات في أوقانه أيضاً فوجد المعنى الثاني واجتمع
 المعنيان في هذه المادة وأما افتراق المعنى الاول عن الثاني فيما اذا كان المحمول ضرورياً
 للذات بشرط الوصف المفارق كما في قولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتباً
 فثبوت تحرك الاصابع للكاتب بشرط الكتابة ولها مدخل فيه وليس ثبوته ضرورياً في
 زمانه لان الكتابة نفسها ليست ضرورية للكاتب في زمانها فكيف تكون المشر وطة بها

ضرورة في زمانها فيوجد الاول بدون الثاني وافتراق الثاني عن الاول في مادة الضرورة
 الذاتية التي يكون الوصف العنواني وصفاً فامفارقاً عن الذات من غير شرط كما في قولنا كل
 كاتب انسان فان ثبوت الانسان للكاتب ضروري في زمان الكتابة لا بشرطها لعدم
 مدخلتها في ضرورية الانسانية للانسان والايلازم المعهولة الذاتية فيوجد الثاني بدون
 الاول وقد تؤخذ الضرورية لاجل الوصف ولم يذكرها لندرتها او معناها ان يكون الوصف
 عليه موجبة مستلزمة للضرورية كما قولنا كل متعجب ضاحك مادام متعجباً والنسبة
 بينها وبين المشروطة بالمعنى الاول العموم والخصوص مطلقاً فالاول اعم من الثالث
 لانه اذا كانت الضرورية لاجل الوصف كان للوصف مدخل فيها من غير عكس لانه اذا
 قلنا في الدهن الحار بعض الحار ذائب بالضرورية يصدق بشرط وصف الحرارة ولا يصدق
 لاجل الحرارة فان ذات الدهن اذا لم يكن لها مدخل في الذوبان وكفي الحرارة فيه كان
 الحجر ذائباً ايضاً اذا كان حاراً مع انه ليس كذلك فتوجد الضرورية بشرط الوصف في هذه
 المادة بدون الضرورية لاجل الوصف وهذا هو معنى العموم (الرابع) من المباحث
 (ذهب قوم) من المنطقيين ومنهم ارح المطالع والفاضل اللاهوري (الحان الممكنة
 العامة ليست قضية بالفعل لعدم اشتغالها) أي الممكنة على الحكم وهو الوقوع واللاوقوع
 والقضية ما كانت مشتملة على الحكم واذا لم تكن قضية (فليست موجهة) لان
 الموجهة قسم من القضية . فان قلت ان الممكنة لما لم تكن قضية فلم عدها من القضايا
 . قلت عدها من القضايا كما عدها الخيلات منها مع انه لا حكم فيها بالفعل وانما قيد لعدم
 كونها قضية بالفعل اذا الممكنة قضية بالقوة القرينة عن الفعل باعتبار اشتغالها على
 الموضوع والمحمول والنسبة (وذلك) أي ما ذهب اليه القوم (خطأ) ليس
 بصواب بل الصواب انها قضية ومشتملة على الوقوع واللاوقوع لان الوقوع ليس
 عبارة عن الفعل بل مفهومه هو الثبوت الحكائي اعم من ان يكون على تخرج الفعلية او
 الامكانية (الانري ان الامكان كيفية للنسبة) أي كيفية عارضة للنسبة (وأصل
 النسبة) أي نفس النسبة (الثبوت الحكائي) حاصله ان النسبة أي الوقوع
 واللاوقوع اعتبار بن اعتبار التحقق واعتبار نفس النسبة من حيث انها تتعلق بها الاذعان
 والمعتبر في القضية هو نفسها الا النسبة المتحققة والاما كانت القضايا الكاذبة التي ليست
 النسبة متحققة فيها قضايا حقيقية ولم يقل به أحد فالممكنة مشتملة على الثبوت وهو نفس
 النسبة وعلى كفيها وهو الامكان فصارت قضية بالفعل لاشتغالها على النسبة وموجهة

لتكيفية بكيفية الامكان الذي يقابل الوجوب والامتناع مثلا قولنا كل ج ب بالامكان
مفهوما ان ب ثابت لـ ج مع انتفاء الضرورة عن الجانب المخالف له فلا شك في كونه مشتملا
على النسبة وأصلها هو الثبوت والوقوع مطلقا عم من ان يكون على نهج الفعلية أو القوة وان
كان المتبادر في العرف عند الاطلاق الاول لكن لا يضر كون الثاني قضية . فان قلت ان
مراد من قال بعدم اشتغال الممكنة على الحكم أراد به الاذعان فيكون غرضه ان النسبة بمعنى
الوقوع وان تحققت في الممكنة وتكيفت بكيفية الامكان لكن لمالم بتعلقها بالاذعان
لانكون قضية على ما هو المشهور من ان غير المذعن ليس بقضية ولمالم تكن قضية لانكون
موجهة لان الموجهة ما تكون الجهة فيها جهة القضية المدعنة لاما تكون جهة للنسبة مطلقا
. قلت رده المصنف رحمه الله تعالى سابقا وقال ان مدار القضية على احتمال الصدق والكذب
ومبناها النسبة الحاصية لا الاذعان فاشي المشتمل على الموضوع والمحمول والنسبة التامة
الخبرية قضية سواء كانت مدعنة أو لا ولذا حمل قول القائل بعدم اشتغالها على الحكم على ان
المراد منه الوقوع واللاوقوع وورده بقوله وذلك خطأ وأبده بقوله الأثرى الخ قال في
الحاشية رب ذهن يتوقف في قولنا يزجر بالامتناع بل أو رده نقضا على ما ذكرنا لكن
دقيق الفهم يفهم ان المقصود من ذكر الامتناع هو اعتقاد الوقوع لا الوقوع والا فاشي
يوصف بالامتناع فتأمل فانه دقيق حاصله ان قليلا من الاذهان يتوقف في قولنا يزجر
بالامتناع في الحكم عليها بكونه قضية بل يورد نقضا على انها قضية باتهام غير مشتملة
على الربط لان الثبوت ممتنع ولا بد فيها منه بحسب الظاهر لكن دقيق الفهم ومن له التأمل
الصادق يفهم ان الوقوع لا بد منه في هذه القضية حتى يعتبر اتصافه بكيفية الامتناع اذ مالم
يتصور لم يتكيف فالمتصور في هذه ذعان الوقوع لان نفسه والافأى شي يوصف بالامتناع
فافهم (نعم ذلك أضعف المدارج) أي الثبوت بالامكان أضعف مدارج الثبوت أي ثبوت
النسبة المكيفة وغير الامكان كالضرورة والدوام والاطلاق أقوى من الامكان كما لا يخفى
(ومن نعمة) أي من أجل كون الامكان أضعف المدارج (قالوا) أي المنطقيون
(ان الوجوب) أي وجوب النسبة وضرورتها (والامتناع) أي امتناع النسبة
وضرورة عدمها (دالة على وثاقفة الرابطة) أي قوتها واستحكامها لعدم انفكاك
الرابطة من الطرفين في الصورتين (والامكان يدل على ضعفها) أي ضعف الرابطة
لانفكاكها من الطرفين . فان قلت ان الوجوب دال على وثاقفة الرابطة كما لا يخفى
وأما الامتناع فلا دلالة له عليها اذا الامتناع أضعف من الامكان وهو لا يدل على وثاقفة الرابطة

فكيف يدل عليها ما هو أضعف من الضعيف • قلت ان ضعف الامكان انما هو متزلزل
 بين الوجود والعدم والامتناع ليس متزلزلا بين الطرفين بل العدم ضروري فيه فتكون
 دلالاته من هذه الجهة على وثاقفة الرابطة وأضعفيتها من الامكان باعتبار انه لا يشتم رائحة
 الوجود بخلاف الامكان فانه قد يظهر من كتم العدم على صفحة الوجود لا يقال ان
 القضية تتعلق بها الاذعان وزيد حجر ليس قابلا لتعلق الاذعان به • لاننا نقول ان القضية
 ما يمكن ان يتعلق بها الاذعان وزيد حجر قضية وان لم يكن مذعنا لکن يمكن ان يتعلق
 بها الاذعان من حيث التكيف بالامتناع • فان قيل ان فقدان الاذعان في المطلق يستلزم
 فقدانه في المقيد فلا يمكن صدق المقيد مع كذب مطلقه • قلنا ان أريد بتحقيق
 النسبة بتحققها على نهج الفعلية فليس بمطلق بل هو مقيد وفقدان الاذعان في أحد المقيدین
 لا يستلزم فقدانه في المقيد الآخر وان أريد بتحققها أعم من أن يكون على جهة الفعل
 أو الامكان أو غيرهما فهو مطلق لكن الاذعان به حاصل في ضمن المقيد بالامتناع وصادق
 في ضمنه واذا كان الامكان كيفية النسبة وأصل النسبة الثبوت المطلق (فالثبوت
 بطريق الامكان نحو) وقسم (من الثبوت مطلقا) وهو أعم من ان يكون بطريق
 الفعلية أو الامكان أو الامتناع فبني الامكان بوجود الثبوت المطلق المعترف في القضية فيكون
 قضية ولما كان هذا الثبوت خلاف المتبادر أشار اليه بقوله (غايبة الامر) أي نهاية
 (المتبادر منه) أي من الثبوت ومما هو دال عليه (عند الاطلاق) أي عند عدم
 تقييده بقيد (هو) أي المتبادر (الوقوع) أي وقوع النسبة (على نهج الفعلية)
 أي كونه بالفعل (وذلك) أي المتبادر (لا يضر في عمومته) أي في عموم الوقوع بل
 هو أعم من الفعل والامكان وغيرهما وان كان خلاف المتبادر (كما قالوا) أي الحكاه
 (في الوجود) فانه اذا أطلق يتبادر منه الوجود الخارجي مع انه أعم منه وشامل له
 وللوجود الذهني قال في الحاشية ان المتبادر منه هو الوجود الخارجي وهو موضوع
 للمعنى المشترك بينه وبين الذهني واذا استعمل فيه كان حقيقة لانه لم يجر استعماله
 فيه بل شائع أيضا انتهى حاصله ان المتبادر من الوجود وان كان وجودا خارجيا لکن
 ليس هو معنى الوجود بحيث يكون موضوعا له بل هو موضوع للمعنى العام المشترك بين
 الخارجي والذهني واذا استعمل في هذا المعنى العام المشترك كان حقيقة لا مجازا اذ لم
 يجر استعمال الوجود في المعنى المشترك بل شائع أيضا وان لم يتبادر منه والتبادر لا يضر
 عمومية الموضوع له فعلم ان تبادر الثبوت على نهج الفعلية لا يضر اعتبار عمومية الثبوت

في القضية أعم من ان يكون بالفعل أو بالامكان والامكان قسم من العام المطلق المعتبر
 في القضية ويكون المشتمل عليه قضية موجهة فافهم (واذا كانت الممكنة موجهة)
 بالبيان المذكور (فالمطلقة بالطريق الاولى) لانها مشتملة على الثبوت على نهج
 الفعلية التي هي أقوى من الامكان والمتبادر عنده الاطلاق والزائد على الثبوت المطلق ولما
 كان الاضغف وغبر المتبادر وهي الممكنة قضية فالأقوى والمتبادر وهي المطلقة تكون
 قضية بالطريق الاولى . فان قلت ان مدلول القضية هو الثبوت في نفس الامر
 والتحقق فيها والمطلقة ما يحكم فيها بالفعل أي في أحد الازمنة الثلاثة وهو ليس بمعنى
 زائد على التحقق النفس الامرى المعتبر في القضية المطلقة والجهة معنى زائد عليها وجزء
 رابع لها ولما لم تكن مشتملة على معنى زائد على النسبة لم تكن موجهة والامكان
 معنى زائد على النسبة فكون الممكنة موجهة لا يستلزم كون المطلقة كذلك فابن
 الطريق الاولى . قلت المطلقة على قسمين الاول نقيض الدائمة الازلية وهي التي
 يكون الحكم فيها يتحقق ثبوت المحمول للموضوع في نفس الواقع وليس مدلول القضية الا
 هذا فهي لا تكون موجهة وأما المطلقة التي هي نقيض الدائمة المطلقة فتكون موجهة
 لان الحكم فيها يتحقق النسبة بالفعل في أوقات وجود الموضوع وهذا المعنى زائد على
 أصل النسبة إذ أصلها هو الثبوت مطلقا فن هذه الجهة صارت موجهة فافهم **الخامس**
 من المباحث (اللادوام اشارة الى مطلقة عامة) ولم يقل معناه مطلقة عامة لان المتبادر
 من المعنى المعنى المطابقي وليست المطلقة العامة معنى مطابقا للادوام بل بدل عليها بالالتزام
 لان رفع الدوام عن نسبة يستلزم فعلية ما يقابلها فرفع دوام النسبة الايجابية لكل فرد
 من موضوعها يستلزم اطلاق النسبة السلبية كذلك رفع دوام النسبة السلبية عن كل
 فرد يستلزم اطلاق النسبة الايجابية له فالاول مطلقة عامة سالبة والثاني مطلقة عامة
 موجبة (واللاضرورة) اشارة (الى ممكنة عامة) فان سلب ضرورة النسبة
 الايجابية عين امكان النسبة السلبية وكذا سلب ضرورة النسبة السلبية عين امكان
 النسبة الايجابية ولو قيل معناه الممكنة العامة لكان محييا لكونه لا يصح في المطلقة العامة
 فلهذا أو رد لفظ الاشارة ليشملهما (مخالفتي الكيفية) أي الايجاب والسلب
 (وموافقتي الكمية) أي الكلية والجزئية (لما قيدت بهما) أي بالادوام واللاضرورة
 فان كانت القضية المقيدة بهما موجبة كانت القضية التي تفهم من اللادوام واللاضرورة
 سالبة وان كانت المقيدة بهما سالبة كانت القضية التي تفهم منها موجبة فتكونان

مخالفين في الكيفية وموافقين في الكمية للقضية المقيدة بهما (لانهما) أي
اللا دوام واللا ضرورة (رافعان للنسبة) في القضية المقيدة بهما من غير تفاوت
في الكلية والجزئية حاصله على ما قيل في بيانه ان معنى لادائما في قولنا كل انسان كاتب
لادائما ان ثبوت الكتابة لكل واحد واحد من افراد الانسان ليس بمتحقق في جميع
الاقوات فيلزم تحقق السلب عن كل واحد واحد في الجملة اما في جميع الاوقات أو بعضها
وهذا هو مفهوم الاطلاق العام للسلب الكلي فنطوقه الصريح اشارة الى مطلقة عامة
وان كانت متحققة في ضمن تحقق الرفع في بعض الاوقات فقط لاقتضاء الجزء الاول بتحقيق
المرفوع في بعض ولذا قد يتوهم ان اللا دوام عند تحقق اشارة الى مطلقة منتشرة لالي
مطلقة عامة والاشارة الى الممكنة العامة في اللا ضرورة ظاهرة ولما كان القيد في المركبة
اشارة الى القضية وما قيد به كان قضية (فالركبة قضية متعددة) لقضية واحدة
كما هو بحسب الظاهر (لان العبرة في وحدتها) أي في وحدة القضية (وتعددتها)
أي تعدد القضية (بوحدة الحكم) وهو الوقوع واللا وقوع في القضية (وتعددته) أي
تعدد الحكم فيها فان كان في القضية حكم واحد فقط كانت القضية واحدة وان كانت
مشتتة على عدة أحكام كانت القضية متعددة ولما كان مدار تعدد القضية على تعدد
الحكم بين تعدده فقال (وتعددته) أي تعدد الحكم (اما باختلافه) أي اختلاف
الحكم (كيفا) أي ايجابا وسلبا يعني اذا كان الحكم مختلفا بالايجاب والسلب بصير
أحدهما غير الآخر لا عينه فصارت تعددا وتعددته باختلاف الحكم (موضوعا)
بان يكون الموضوع مختلفا نحو كل كاتب انسان وكل ضاحك انسان فهما وان كانتا
موجبين لكن الحكم فهما متعدد بتعدد الموضوع اذ حكم ثبوت الانسان للكاتب غير
الحكم بثبوت الانسان للضاحك كما لا يخفى أو تعدد الحكم باختلافه (مجولا) بان يكون المحمول
مختلفا كقولنا كل كاتب انسان وكل كاتب متحرك الاصابع فان الحكم بثبوت متحرك
الاصابع للكاتب غير الحكم بثبوت الانسان له (لارابع لها) أي لهذه الامور الثلاثة
أو للقضية بمعنى ليس أمر رابع سوى الامور الثلاثة توجب تعدد الحكم فانه اذا لم يختلف
شي من الامور الثلاثة لم يتعدد الحكم واذا لم يتعدد وانحدت القضية بوحدة الحكم
سواء كان الموضوع والمحمول مفردين أو مركبين أو أحدهما مفردا والاخر مركبا
وأر يد الحكم بالمجموع أو على المجموع والحكم في المركبة مختلف كيفافان القضية التي تفهم
من القيد تكون مخالفة لما قيد به في الكيف فتعدد الحكم فتعددت القضية المركبة

(السادس) من المباحث (النسب الرابع) من التساوي والتباين والعموم والخصوص المطلق والعموم والخصوص من وجه (في المفردات) أي فيما ليس بقضية كالانسان والناطق مثلا (بحسب الصدق) أي الخجل (على شيء) بان ما يحمل عليه الانسان كزيد مثلا يحمل عليه الناطق وبالعكس (و) النسب الرابع (في القضايا بالتصوير) بحسب الصدق على شيء (لاهما) أي القضايا (لا يحمل) على شيء لاعلى الفرد لاشتغالها على نسبة تامة غير مستقلة بخلاف المفرد لواعلى القضية لا متناع صدق قضائية على قضية أخرى (وانما هي) أي النسب الرابع (فيها) في القضايا (بحسب صدقها) أي صدق القضية (أي تحققها في الواقع) فالمراد بالصدق في القضية الصدق بمعنى التحقق والوجود وهو يستعمل بغيره ويتعدى به يقال صدقت القضية في الواقع أي تحققت ووجدت في المفردات بمعنى الخجل وهو يستعمل بعلى ويتعدى به يقال الكاتب صادق على الانسان أي محمول عليه قال في الحاشية الصدق بمعنى الخجل يستعمل بعلى فيقال الكاتب صادق على الانسان أي محمول عليه والصدق بمعنى التحقق يستعمل بغيره فيقال صدقت القضية في الواقع انتهى • فان قلت ان كل مادة تصدق عليها الضرورة تصدق عليها الدوام بدون العكس فحينئذ تنصير النسب بين القضايا بحسب الصدق بمعنى الخجل بحسب المواد كما في الكاتب والانسان بحسب الافراد قلت اعتبار النسب في القضايا على أنحاء الاول باعتبار المواد أي نسبة مواد احدها الى أخرى كنسبة المواد الموجبة الى الموجبة والسالبة الى السالبة والكلية الى الكلية والجزئية الى الجزئية بمعنى كون الضرورة اخص من الدائمة انه كلما صدقت الموجبة الكلية الضرورية في مادة كما في قولنا كل انسان حيوان بالضرورة صدقت الموجبة الكلية الدائمة بحسب تلك المادة مثل كل انسان حيوان بالدوام فالصدق ههنا بمعنى التحقق في الواقع في مادة لا صدق بعضها على بعض كما يقال السقف اخص من الجدار بمعنى انه كلما وجد السقف وجد الجدار من غير عكس فعناهما متحققان في الواقع ولا يقال للسقف انه جدار ولا للجدار انه سقف فلا يتصور في القضايا بالصدق بمعنى الخجل اذ لا يقال للضرورة انها دائمة لان الضرورية ما تكون مقيدة بالدوام ولا تلك انها متباينان والثاني بحسب المفهومات فقط ولا شك في تباينها وليس بمراد الثالث بحسب المفهومات لانفسها فقط بل بالنظر الى موادها بان يقال كل مادة تصدق عليها مفهوم الضرورية تصدق عليها مفهوم الدائمة دون العكس فهذا الصدق بمعنى الخجل على المادة بأن مفهومها يحملان على تلك المادة وليس معناها ان

مفهوم هذه القضية يتحمل عليه مفهوم تلك القضية بل بمعنى ان العقل اذا لاحظ مفهومها يحكم بان مادة هذا المفهوم اعم من مادة ذلك المفهوم فالصدق بمعنى الحمل انما هو بين المواد لا بين القضايا في القضايا لا يتصور الصدق بمعنى ان تحمّل احدهما على الاخرى كما في المفردات فافهم (ثم المنظور في النسبة) من النسب الاربع بين القضايا (ما يحكم به) أي يشعر به الضمير راجع الى مادة والتذكير باعتبار لفظه (مفهوماتها) أي مفهومات القضايا (في بادئ الرأي) أي في ظاهر الامر والاعتقاد مع قطع النظر عن الدقة والاصول الحكمية (هذا) جواب سؤال مقدر وهو ان القول بمفهوم الدائمة من الضرورية مطلقا غير صحيح اذ الدوام لا يخلو عن الضرورية بالغير وهو العلة لان الممكن لا يدوم الا بالعلة فاذا وجدت العلة وجد المعلول بالضرورة فالدائمة والضرورية متساويتان فلا يصح قولهم ان الدائمة اعم من الضرورية وحاصل الجواب ان المنظور في النسبة بين القضايا ما يحكم به مفهوماتها بحسب الظاهر ولا ينظر في النسبة ما يحكم به النظر في الدائمة بحسب الظاهر لعدم انفكاك النسبة من غير ضرورة وان كان النظر الدقيق يحكم بان الدوام لا يخلو عن ضرورة فالمعتبر في المنطق بيان النسبة بحسب بادئ الرأي وليس الكلام فيه مبنيا على الاصول الدقيقة (وأما بناء الكلام على الاصول الدقيقة) أي القواعد التي يعتبر فيها دقة النظر (التي برهنت عليها) أي استدللت عليها (في الفلسفة) أي علم الحكمة والفلسفة هي التشبيه بالآلة علماء وعملوا كما كان هذا العلم موجبا لهذا التشبيه سمي بها (فذلك) أي البناء مرتبة (بعد تحصيل هذا الفن) أي فن المنطق لاحين تحصيله فبناء الكلام على هذه الاصول ليس من وظائف المنطق اذ لا ينبغي ما يتقدم على ما يتأخر فالكلام في المنطق على الظاهر مع قطع النظر عن الدقة لانه آلة ومرتبة قبل مرتبة الفلسفة والمنظور فيه التسهيل على ما ينكشف بعده في الفلسفة فبني الكلام فيه عاما يحكم بظواهر المفهوم بهذا التسهيل (ومن ثمة) أي من أجل ان المنظور في النسبة مفهوماتها في بادئ الرأي (فالوا) أي المنطقيون ان (الضرورية المطلقة) اخص مطلقا من الدائمة) فان العقل بحسب الظاهر يحكم بانفكاك الدوام عن الضرورية بان تكون النسبة دائمة ولا يستحيل انفكاكها كحركة الفلك فانها دائمة غير منفكة عنه لكنها ليست بمستحيلة لانفكاكها اذ لا يلزم من سكون الفلك محال قال في الحاشية هذا في بادئ الرأي وأما بالنظر الدقيق فهو متساويان لان الدوام اما ان يصدق في مادة الوجود فظاهر وان كان في مادة الامكان فهو اما دوام الوجود أو دوام عدم الوجود واجب

الوجود لغيره لان الشئ مالم يجب لم يوجد فهو محفوف بالوجوب السابق والوجوب
 اللاحق ودوام العدم ممتنع الوجود بالغير لان الشئ مالم يجب عدمه لم ينعدم ضرورة
 ان عدم الشئ لعدم العلة التامة وعلى كلا التقديرين فلا يتخلو الدوام الواقع عن الوجوب
 انتهى حاصله ان المساواة بين الضرورة والدوام في مادة الضرورة ظاهرة لاستترة فيه واما
 الدوام الانفكاكي الذي ليس فيه ضرورة فالمساواة بينهما في هذه المادة لا يحتاج الى البيان
 اذ الظاهر بحكم وجود أحدهما بدون الآخر فيبانه ان الدوام في مادة الامكان اما دوام
 الوجود أي وجود المحمول دائم للموضوع كما في حركة الفلك أو دوام العدم أي عدم المحمول
 يكون دائما للموضوع كما في سكون الفلك ودوام الوجوب واجب الوجود بالغير بمعنى وجود
 ذلك المحمول يكون واجبا وضروريا للموضوع بواسطة الغير لان الشئ مالم يجب لم يوجد
 فالمحمول أولا يكون واجب الوجود ثم يوجد ويثبت للموضوع فهو محفوف أي محاط
 بالوجود بين الوجوب السابق الذي وجب به أولا وبالوجوب اللاحق الذي وجد بعد
 الوجود والدائم العدم أي ما يكون عدمه دائما وان كان ممكنا ممتنع لغيره لان الشئ مالم
 يجب عدمه لم ينعدم ضرورة ان عدم شئ لعدم العلة التامة واذا عدت العلة بعدم
 المعلول ويكون وجوده ممتنعا لعدم العلة وعلى كلا التقديرين سواء كان دوام الوجود أو
 دوام العدم لا يكون الدوام الواقع خاليا عن الوجوب والضرورة فافهم (وحيث قد
 أي اذا عرفت تعريف الموجهات وعلمت ان المنظور فيها ما يحكم به ظاهرها مفهوماتها
 لا يستصعب) أي لا يشكل عليك ويتيسر لك استخراج (النسب بين الموجهات)
 المذكورة سابقا (ولو استقرت) أي تصحفت القضايا وأدركت مفهوماتها علمت
 بعد الاستقراء (ان الممكنة العامة أعم القضايا) سواء كانت بسائط أو مركبات لانه اذا
 وجد الحكم بالضرورة بالذات أو بحسب الوصف والدوام والاطلاق العام والتوقيت
 والانتشار سواء كان مقيدا بقيد الدوام أو بالضرورة أولا وجد الحكم بالامكان أي
 بعدم ضرورة خلافها من غير عكس لجواز ان لا يخرج الامكان من القوة الى الفعل
 ليصدق الحكم المذكور. فان قلت عموم الممكنة العامة من القضايا سواء كانت
 موجبات أو سوابق ظاهري جميعها لكن في عموم الممكنة العامة السالبة من السالبتين
 الوقتيتين نظرا فيحتمل ان تكون ضرورة السلب في وقت معين أو في وقت مامن أوقات
 العدم ويكون الايجاب ضروريا في جميع أوقات وجود الذات فلا يصدق في الممكنة
 السالبة اذ معناها ان الجانب المخالف للسلب سواء كان في وقت معين أو وقت مالم ليس

بضرورة * قلت المراد بالوقت المعين في الوقتية وغير المعين في المنتشرة ما هو من
أوقات وجود الذات فاذا صدق ضرورة السلب في وقت معين أو غير معين من هذه
الاقوات صدقت الممكنة السالبة بلاشبهة أو يقال ان الممكنة التي يحكم عليها العمومها
عن القضايا هي تقيض الضرورية لازلية لا مطلقا وما هو المستعمل في الحكمة (والممكنة
الخاصة) أي التي حكم فيها بعدم ضرورة الطرفين (أعم المركبات) أي أعم
من القضايا المركبة المقيدة بالدوام واللا ضرورة لان جزئي الممكنة الخاصة وهما
الممكنتان العامتان أعم من جزئي المركبة فصار المجموع أعم من المجموع والمطلقة
العامّة التي يحكم فيها بفعلية النسبة أعم الفعليات أي القضايا التي ليس فيها الحكم بالامكان
سواء كان بالضرورة أو الدوام أو الاطلاق اذا ما سوى الامكان كلها فعليات وعموم المطلقة
العامّة من غيرها من الفعليات ظاهرا اذا ما يحكم فيها بالضرورة والدوام يحكم فيها بان هذه
النسبة واقعة في أحد الازمنة الثلاثة ضرورية واما ودوامها (والضرورة المطلقة)
التي يحكم فيها بضرورة النسبة مادامت الذات (أخص البسائط) أي أخص مطلقا من
غيرها من القضايا البسيطة وهي الدائمة والمشرطة العامّة والعرفية والوقتية والمنتشرة
المطلقتان والمطلقة العامّة والممكنة العامّة اذ كلما تصدق الضرورية تصدق جميع ذلك
كقافي قولنا كل انسان حيوان بالضرورة والدوام في اوقات الذات وكذلك في اوقات
الوصف والوقت المعين وغيره بالفعل وبالامكان (والمشرطة الخاصة) التي يحكم فيها
بضرورة النسبة مادام الوصف لادائما (أخص المركبات) يعني أخص مطلقا من
غيرها من المركبات وهي العرفية الخاصة والوقتية والمنتشرة والوجودية اللادائمة
والممكنة الخاصة فان كلما صدق ان النسبة ضرورية مادام الوصف لادائما يصدق انها
دائمة مادام الوصف لادائما وفي وقت معين وغير معين لادائما وبالفعل لادائما وبالامكان
الخاص على وجه الظاهر انه متعلق بقوله المشرطة الخاصة أخص المركبات فعنا ان
المشرطة الخاصة أخص المركبات مطلقا على وجه أي على تقدير أخذها بالمعنى الثاني
وهو ضرورة النسبة مادام الوصف لادائما بالمعنى الاول وهو الضرورية بشرط الوصف اذ على
هذا الوجه لا يكون بين المشرطة الخاصة والوقتية والمنتشرة عموم وخصوص مطلقا
بل من وجهه لان المشرطة الخاصة تصدق في المثل المشهور من قولنا كل كاتب متحرك
الاصابع مادام كاتب لادائما ولا تصدق الوقتية لان الكتابة نفسها ليست ضرورية في
وقت من الاوقات فكيف تكون المشرطة بها ضرورية في وقتها وتصدق الوقتية في

قولنا كل قمر مظلم في وقت معين لادائما ولا تصدق المشروطة الخاصة لانه لا يصدق انه مظلم بشرط كونه قمر او اما مادة الاجتماع فقولنا كل منخسف مظلم والحق ان تعلقه ليس على ماهو الظاهر لانه اذا لم يتعلق هذا القيد بقوله والضرورية اخص البسائط يكون معناها انها اخص منها مطلقا سواء اخذت المشروطة العامة بمعنى مادام الوصف او بشرط فيرد عليه ان الضرورية تصدق في قولنا كل انسان حيوان بالضرورية ولا تصدق المشروطة العامة بشرط الوصف اذ وصف الانسانية ليس شرط الثبوت الحيوانية والا يلزم المجمولية الذاتية فيثبت وجود الضرورية بدون المشروطة العامة فلا يكون اخص منها وما قيل ان تعمل الجنس السافل بالتنوع السافل ليس بممتنع وانما الممتنع تعلق الذاتي بأمر خارج وتخلله بينه وبين الذات لا يتم الا اذا كان الوصف العنواني من الاوصاف المفارقة كما في قولنا كل كاتب حيوان بالضرورية اذ تصدق المشروطة العامة بشرط الوصف يستلزم المجمولية الذاتية في هذا المثال فصدق الضرورية بدون المشروطة فلا يكون اخص منها فلا يدفع الابراد والاذات تعلق هذا القيد بكليهما ويقال ان الضرورية اخص البسائط مطلقا على وجهه يعني اذا اخذت المشروطة العامة منها بمعنى مادام الوصف واما اذا اخذت بشرط الوصف كانت اخص من وجهه وكذلك المشروطة الخاصة اخص المركبات على وجهه كما عرفت واذا اريد بقولنا الضرورية اخص البسائط اعم من ان يكون مطلقا او من وجهه فلا حاجة الى القيد والابراد اصلا فافهم ولما فرغ المصنف رحمه الله تعالى من بيان القسم الاول من القضية وهي الخلية ومباحثها شرع في بيان القسم الثاني منها وهي الشرطية ومباحثها فقال **فصل** في اقسام الشرطية واحكامها (الشرطية) أي القضية الشرطية وهي التي لا يحكم فيها بالثبوت والسلب (ان حكم فيها) أي في الشرطية (بثبوت نسبة على تقدير نسبة أخرى لوما) بحيث تكون احدي النسبتين لازمة للآخرى بان يكون بينهما علاقة تقتضي عدم انفكاك احدهما عن الاخرى كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود (أو اتفاقا) بحيث يكون كلا النسبتين وقتيتين في نفس الامر من غير علاقة بينهما كقولنا ان كان زيد ناطقا فالخمار ناهق (أو اطلاقا) أي لم يعتبر بشي منهما فهو اعم من ان يكون لوما أو اتفاقا (متصلة لوما وميبة أو اتفاقية أو مطلقة) هذا شرع على ترتيب اللف بعنى الاول يسمى متصلة لوما لوجود اللزوم فيها والثاني اتفاقية لوجود الاتفاق في الواقع بدون اللزوم والثالث مطلقة لعدم التقيدهما (وان حكم فيها) أي في الشرطية (بقناني

النسبتين) الموجودتين في القضية الشرطية (صدق أو كذبا) بحيث لا يصدقان معا ولا يكذبان معا كقولنا زيد امان يكون انسانا أو فرسا أو حمارا يكون التناقض بينهما (صدقاً) أى في الصدق (فقط) أى لا في الكذب بحيث لا يجتمعان في الصدق يعنى اذا صدقت احدهما لا تصدق معها الاخرى ويمكن الاجتماع في الكذب بان يكذبا معا كقولنا هذا الشئ امانا أن يكون انسانا أو فرسا (أو) حكم يكون التناقض بينهما (كذبا فقط) أى في الكذب لا في الصدق بحيث لا يجتمعان في الكذب يعنى اذا كذبت احدهما لم تكذب الاخرى معها ويمكن الاجتماع في الصدق بان يصدق معا كقولنا هذا الشئ امانا يكون لانسانا أو لفرسا (عنادا) أى يكون التناقض في الصدق والكذب أو في الصدق فقط أو في الكذب فقط عنادى يعنى باعتبار ذاتي الجزئين كما في قولنا له مدد انا زوج أو فرد وهما الشئ امانا حجر أو حجر وزيد امانا في البحر أو لا يفرق (أو) يكون التناقض في الصدق والكذب أو أحدهما (اتفاقا) لالذاتى الجزئين بان لا يوجد بينهما ما يقتضى ذلك التناقض كما يقال في الاسود اللان كاذب امانا يكون هذا اسودا وكاذبا امانا يكون هذا الاسودا أو كاذبا واما ان يكون هذا اسودا ولا كاذبا (أو اطلاقا) من غير ان يقيد التناقض المذكور بالعناد والاتفاق (فمنعصبة حقيقة أو مانعة الجمع أو مانعة الحلو) هذا نشر على ترتيب اللف في قوله صدقا وكذبا أو في الصدق فقط أو في الكذب فقط يعنى الاول يسمى منفصلة حقيقية للانفصال الحقيقي في فيها والثانى يسمى مانعة الجمع لوجود منع الجمع بين النسبتين فيها والثالث يسمى مانعة الحلو لخلوه عن احدى النسبتين فيها (عنادية أو اتفاقية أو مطلقة) هذا نشر على ترتيب اللف في قولنا عنادا أو اتفاقا أو اطلاقا يعنى الاول يسمى منفصلة حقيقية عنادية ومنفصلة اتفاقية ومنفصلة حقيقية مطلقة وكذا الثانى يسمى مانعة الجمع عنادية واتفاقية ومطلقة وكذا الثالث يسمى مانعة الحلو عنادية واتفاقية ومطلقة فترتقى الاقسام الى اثنى عشر قضية فالثلاثة منها متصلات لزومية واتفاقية ومطلقة وتسعة منها منفصلات اذاقسام المنفصلة ثلاث وكل منها اقسام ثلاثة واذا ضربت الثلاث في الثلاث بصيرتسعة فالحقيقية عنادية واتفاقية ومطلقة وكذا مانعة الجمع اتفاقية ومطلقة وعنادية وكذا مانعة الحلو عنادية واتفاقية ومطلقة وعليك باستخراج امثلة كل منها كما عرفت آنفا فتذكر (وربما يعتبر) أى قد يعتبر (فى مانعنى الجمع والخلو التناقض بين النسبتين فى الصدق أو فى الكذب مطلقا) من غير قيد فقط فى

كلهما يعني باعتبارى مانعة الجمع التناقى بين النسبتين فى الصدق مطلقا معنى انهما
لا يجتمعان فى الصدق سواء كان التناقى فى الكذب ايضا بحيث لا يجتمعان فيه أولا
وكذا باعتبارى مانعة الخلو التناقى فى الكذب بمعنى انهما لا يجتمعان فى الكذب سواء
كان التناقى فى الصدق بحيث لا يجتمعان فيه ايضا أولا وهذا يحتل الوجهين أحدهما
ان يكون الحكم فى مانعة الجمع بالتناقى فى الصدق ولم يحكم فيها بالتناقى فى الكذب سواء
حكم بعدم التناقى فى الكذب أو لم يحكم بشئ من التناقى وعدمه وان يكون الحكم فى مانعة
الخلو بالتناقى فى الكذب ولا يحكم بالتناقى فى الصدق سواء حكم بعدم التناقى أو لم يحكم
بشئ من التناقى وعدمه والاخر ان يحكم فى مانعة الجمع بالتناقى فى الصدق سواء حكم
بالتناقى فى الكذب أو بعدم التناقى أو لم يحكم بشئ منهما أو يحكم فى مانعة الخلو بالتناقى
فى الكذب سواء حكم بالتناقى فى الصدق أو بعدمه أو لم يحكم بشئ منهما (وهذا المعنى)
الثانى (يكونان) أى مانعة الجمع والخلو (أعم منهما) بالمعنى الاول يعنى اذا
صدق التناقى بين النسبتين فى الصدق فقط يصدق عليه التناقى فيه مطلقا من غير عكس
اذ يوجد فيما اذا حكم فيه بالتناقى فى الصدق والكذب معا ولا يوجد الاول وكذا اذا
صدق التناقى فى الكذب فقط يصدق عليه انه تنافى فى الكذب مطلقا من غير عكس
اذ يوجد فيما اذا كان التناقى فى الكذب والصدق معا ولا يوجد الاول وكذا أعم من
الحقيقية لانه اذا صدق التناقى فى الصدق والكذب معا يصدق التناقى فى الصدق
مطلقا وفى الكذب كذلك من غير عكس اذ يمكن ان يوجد التناقى فى كلهما ما فقط
فيصدقان دون الحقيقية بعدم وجود التناقى بينهما معا (وهذه) أى المعانى المذكورة
(حقائق الموجبات) من أقسام الشرطيات (وأما سواها) أى وجود سواب تلك
الاقسام من الموجبات (فترفع ايجابها) أى ايجاب الشرطيات فسالبة كل منهما ما
يحكم فيها برفع الحكم الذى كان فى موجبها (فالسالبة) اللزومية من الشرطية (ما) أى
قضيه (يحكم فيها) أى فى هذه القضية (بسلب اللزوم) الذى كان الحكم به فى
الموجبة اللزومية (لا يلزوم السلب) يعنى ليس السالبة اللزومية ما يحكم فيها بلزوم
السلب فان الحكم بلزوم السلب موجب لاسالب فالاجاب والسلب فى القضية الشرطية
ليس باعتبار ايجاب المقدم والتالى وسلبها بل باعتبار النسبة فان كانت ايجابية فوجبة وان
كانت سلبية فسالبة كان الخلفية ليس ايجابها تالبا لوجودية الموضوع والمحمول ولا سلبها
بعدميتها فالسلب فى المنصلات الشرطية يكون بحسب سلب الاتصال وللزوم والاتفاق

والاطلاق وكذا السلب في المنفصلات يكون بحسب سلب الاتصال والعناد والاتفاق والاطلاق (وعلى هذا) أى على السالبة للزومية (ففس البواقي) أى باقى أقسام الشرطيات فالسالبة الاتفاقية مثلاً ما يحكم فيها بسلب الاتفاق والمطلقة ما يحكم فيها بسلب الاطلاق والسالبة الحقيقية ما يحكم فيها بسلب التنافي صدقاً وكذباً وهكذا سائر الأقسام ولما فرغ من بيان أقسام الشرطيات باعتبار نفسها شرع في بيان أقسامها باعتبار جزئها وهو المقدم كما عرفت في الخلية باعتبار موضوعها لكن فيها باعتبار نفس الموضوع وأفراده وفي الشرطية باعتبار تقادير المقدم وأوضاعه فقال (ثم الحكم فيها) أى في القضية الشرطية (ان كان) أى الحكم (على تقدير معين) من تقادير المقدم (فمخصوصة) بمعنى قسمي شرطية شخصية ومخصوصة لمخصوصية التقدير نحو ان جئتنى اليوم راكباً فاكرمك (والا) أى وان لم يكن الحكم على تقدير معين بل على التقادير (فان بين كمية الحكم بانه) أى الحكم (على جميع تقادير المقدم أو بعضها) أى بعض تقادير المقدم (فمحصورة كلية) على الاول لحصر الحكم على جميع التقادير كقولنا كلما كان زبدانسانا كان حيوانا وادئما اما ان يكون العدد زوجاً وفرداً (أو جزئية) أى محصورة (جزئية) على الثانى لحصر الحكم على بعضها كقولنا قد يكون اذا كان الشئ حيوانا كان انسانا وقد يكون اما ان يكون الشئ انساناً أو فرساً (والا) أى وان لم يبين كمية الحكم بل يحكم فيها على وضع أو أوضاع في الجملة (فهملية) لاهمال بيان الكمية كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والعدد اما زوج أو فرد (والطبيعية ههنا غير معقولة) وكذا المهملية القدمائية ههنا قد دفع نوههم عسى ان يتوهم ان المخصوصة والمحصورة كانتان من أقسام الخلية وتنقسم اليهما الشرطية فكذلك يجوز ان تكون الطبيعية أيضاً من أقسام الشرطية ولم يعتبروها ههنا كما لم يعتبروا في الخلية لعدم اعتبارها في العلوم فدفعه بان الطبيعية في الشرطية غير معقولة لانها معقولة غير معتبرة كفى الخلية اذا الحكم في الشرطية على التقادير واعتبارها واجب فيها فهى بمنزلة الافراد في الخلية فيعقل بيان الكمية واهمالها ولا يعقل أخذ طبيعة المحكوم عليه بدون اعتبار التقادير لتكون طبيعية وان ما يحكم عليه في الشرطية لا يصلح ان يؤخذ من حيث الاطلاق والعدم كما يظهر بالتأمل الصادق بخلاف ما يحكم عليه في الخلية فان الحكم فيها قد يكون على الطبيعة لان حيث الانطلاق على الافراد فتصور الطبيعة والمهملية القدمائية فيها لا يذهب عليه ان المعدولة والمحصلة أيضاً غير معقولة في الشرطية اذا المعدول

والتحصيل لا يجز بان فيها كالجبر بان في الخلية لان الاتصال والانفصال انما يتحقق بين
 النسبتين في نفسهما او هما البتة معدولتين ومحصلتين باعتبار نفسهما بل باعتبار طرفيهما
 باعتبار ذلك فيها باعتبار جزئية حرف السلب بجزء من المقدم أو التالي وان كان ممكنا ولكن
 لا فائدة في اعتداده وكذا الحقيقية والخارجية وان كان اعتبارهما محجبا باعتبار أخذ
 جميع التقادير الممكنة أو الاقتصار على التقادير الواقعية لكنه خارج عن حيز الاعتدال لان
 الحكم في الشرطية ليس بمقصود على التقادير الواقعية بل شامل لجميع التقادير ولو اعتبره
 أحدا فلا شك في صحته لكنه قليل الجدوى ولعدم تعلق الاحكام بذلك وكذا كونها واقعية
 باعتبار اللزوم والعناد والاتفاق غير معتبر في الشرطية فافهم (وسور الموجبة الكلية
 في المتصلة) يعني ما يبين كمية جميع التقادير في الشرطية الموجبة الكلية المتصلة
 (متى ومهما وكلما) نحو متى ومهما وكلما كانت الشمس طالعة فالتهار موجود (و) سور
 الموجبة الكلية (في المنفصلة دائما) نحو دائما ما أن يكون هذا العدد زوجا أو
 فردا (وسور السالبة الكلية فيهما) أي في المتصلة والمنفصلة (ليس البتة) نحو
 ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود وليس البتة ما أن يكون هذا الشيء
 عددا أو زوجا (و) سور الموجبة (الجزئية) أي ما يبين به كمية بعض التقادير
 (فيهما) أي في المتصلة والمنفصلة (قد يكون) نحو قد يكون اذا كانت الشمس
 طالعة فالتهار موجود وقد يكون هذا الشيء حيوانا أو انسانا (وسور السالبة الجزئية
 فيهما) أي في المتصلة والمنفصلة (قد لا يكون) نحو قد لا يكون اذا كانت الشمس
 طالعة فالليل موجود وقد لا يكون هذا العدد زوجا أو فردا (و) بادخال حرف السلب
 على سور الايجاب الكلي (في المتصلة والمنفصلة) يكون سور السلب الجزئي (لان رفع
 الايجاب الكلي يلزمه السلب الجزئي فيبدل عليه بالالتزام وعلى السلب الكلي بالمطابقة
 نحو ليس ومتى ومهما وكلما كان الشيء حيوانا كان انسانا وليس دائما ما أن يكون العدد
 زوجا أو فردا (واطلاقا وان وانوا اذا) في المتصلة (وأو واما) في المنفصلة
 (للاهمال) أي للشرطية المهمة لا يذهب عليك ان كلمات الشرط بعضها موضوع
 للشرط والبعض متضمن بمعنى الشرط والشرط تعليق أمر على آخر سواء كان بطريق اللزوم
 أو الاتفاق فيما يبدل على الشرط لا يبدل على واحد منهم فلا بد من الدلالة عليه من ذكر واحد
 منهما في اللفظ صريحان يقال هذا التعليق باللزوم أو بالاتفاق فاذا ذكر في اللفظ نحو
 قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالتهار موجود باللزوم وكلما كان الانسان ناطقا فالخمار ناطق

بالاتفاق يسمى موجهة من هذه الجهة. واذ لم يذكر في اللفظ بـ حتى مطلقه وكذا ما يدل
 على الانفصال فهو لمجرد الانفصال لا يدل على كونه بالعناد أو بالاتفاق وإنما يدل على
 واحد منهما إذا ذكر في اللفظ صريحاً بان يقال العند اماز وج أو فرد بالعناد وهذا كاتب
 أو أسود بالاتفاق فيسمى موجهة من هذه الجهة وان لم يذكر بـ حتى مطلقه لعدم التقيد
 بهما (قال الشيخ) في الشفاء حر وف الشرط تختلف فيها ما يدل على اللزوم ومنها ما لا
 يدل على اللزوم فانك لا تقول ان كانت القيامة قامت فيحاسب الناس اذاست ترى التالي
 يلزم من وضع المقدم لانه ليس بضر وري بل ارادة من الله تعالى وتقول اذا كانت القيامة
 قامت فيحاسب الناس وكذلك لا تقول ان كان الانسان موجودا فالانسان زوج لكن
 تقول متى كان الانسان موجودا فالانسان زوج فيشبهه ان يكون لفظ (ان شديدة الدلالة
 على اللزوم ومتى ضعيفة) في ذلك (واذ كالتوسط) أي بين الشدة والضعف وأما
 اذا دلالة لها على اللزوم وكذلك كلما ولما وعد صاحب المطالع مهمما ولو أيضا من هذا
 القبيل (وفيه) أي فيما قال الشيخ (نظر) وهوان الفرق بين ان ومتى بالشدة
 والضعف وكذا بينهما ما و بين اذ بالتوسط ممنوع لجواز ان يكون الفرق بين ان وبينه ما
 بان يقال ان يدل على الشك في وقوع المقدم بخلافهما ولذا لا يقال ان كانت القيامة قامت
 لعدم الشك في وقوعها وهي آتية لا ريب فيها ويقال متى واذا كانت القيامة قامت لعدم
 دلالة على الشك والفرق بين اذ واذا بدلالة اذ على اللزوم وعدم دلالة اذ عليه عجيب جدا
 مع ان اذ ليس موضوعا للشرط وفي اذ ارائحة الشرط والقيامة مقام الآخر سوى في الظرفية
 فعلم ان أدوات الشرط لا تدل الاعلى المعنى الشرطي وهو تعليق أمر على آخر ولا دلالة لها
 على اللزوم وغيره أصلا ولما كانت الشرطية مركبة من جزئين ويمكن كونها قضيتين
 اختلف في ان أطرافها هل هي قضية بالفعل أو بالقوة واختار المصنف رحمه الله تعالى الثاني
 فقال (أطراف الشرطية) أي المقدم والتالي (لاحكم فيها) أي في الاطراف (الآن)
 أي بالفعل في وقت دخول حرف الشرط عليها وحين كونها أطرافا للشرطية اذ من
 ضرورة الحكم احتمال الصدق والكذب فظاهرا ان أطراف الشرطية حين كونها أطرافا
 لها لا تختملها وأيضا لو كانت قضية لاشتملت على النسبة التامة وهي غير مستقلة لانصلاح
 لان ترتبط بالغير بان تجعل محكما عليه بالحكم الشرطي للغير أو محكما بها فلا تكون
 قضية عند التركيب قال السيد الزاهد في حاشيته على الحاشية الجلالية المحكم كوم عليه
 بالحكم الشرطي هو القضية الخالية من حيث هي قضية فاقتران الأدوات كان ولولا بنا في

ان يكون قضية بل التركيب معها اينا فيه وكذا اشتمال القضية على النسبة التي هي
غيره مستقلة بالمفهومية لا ينافي الحكم عليها مطلقا بل الحكم الخلي فقط وأيده بما قال
الشيخ في الشفاء القول الجازم بحكم فيه بنسبة معني الى معنى اما بانجاب أو سلب وذلك
المعنى اما أن تكون فيه هذه النسبة أو لا تكون فان كان وكان النظر فيه لا من حيث انه واحد
أو جملة بل من حيث تعبير تفصيله فهو شرطى وان لم يكن كذلك فهو حلى انتهى كلامه
فلم من هذا ان أطراف الشرطية قضية جملة واقتران اداة الشرط لا ينافي كونها
قضية بل التركيب معها اينا فيه واشتمال القضية على النسبة الغير المستقلة التي لا تصالح
لكونها محكم أو ما عليها لا يمنع كونها محكم أو ما عليها بالتحكم الشرطى وانما يمنع بالحكم الخلى
وهو ناليس كذلك بل المانع من كون أطراف الشرطية مشتتة على الحكم فاندفع ما قال
المصنف رحمه الله تعالى لاحكم فيها الآن الا ان يقال ان الحكم الشرطى والحكم الخلى
سبان فى اقتضاء استقلال المحكوم عليه و به وتخصيص الشانى بحكم فالشبهة على النسبة
الغير المستقلة لا تصالح للشي من الحكمين . فان قلت ان المقصود فى الشرطية الحكم
باتصال قضية لقضية أخرى أو انفصالها عنها بخلاف الحماية في تفاوتان . قلت هذا
الحكم لا يقتضى ان يلاحظ القضيتان من حيث هما كذلك ليلزم كون أطرافها قضايا
بل يلاحظان بلحاظ استقلالهما ويحكم بينهما ما يكفي بعض الخليات المركبة من القضية بين
كزبد قائم يناقضه زيد ليس قائم . لا يقال ان فى الجملة يجوز قيام المفرد مقام
أطرافها المركبة من القضية بخلاف الشرطية فعلم ان أطرافها قضية من حيث هي
ولها ذلك لا يجوز قيام المفرد مقامها . لانا نقول نوع الحكم الخلى لا يقتضى كونه بين
القضيتين فيجوز قيام المفرد مقامهما أو نوع الحكم الشرطى يقتضى كونه بين القضيتين
ولذا يقال ان كالم الجحازات لا تدخل الاعلى الجمل وهذا لا يدعى كون أطرافها قضية
من حيث هي بل يجوز ان تكون ما حوطة بلحاظ استقلالها فافهم (ولا يلزم) الحكم
فى أطراف الشرطية (قبله) أى قبل دخول حرف الشرط لجواز ان تكون مفردات
غير قضايا دخلت عليها أدوات الشرط (ولا يلزم) الحكم (بعد التحليل) أى
بعد حذف ما يدل على الحكم الشرطى وهو حرف الشرط كان فى الشرط والفاء فى الجزاء
وهذا رد على مقال العلامة الفتازانى من كونها قضية بعد التحليل لزمه ان المانع
من الحكم هي أدوات الشرط وقد دلت فعاد الحكم بوجوده فى الأطراف وعدم ما
يخرجها عن صحة الحكم فصارت قضايا بمجرد ذوال المانع قال فى الحاشية فانا

اذا حذفنا أدوات الشرط فليست في الاطراف نسبة ما كمية بالفعل الابعاد الاعتبار فلا
 تكون قضية بالفعل بمجرد التحليل قبل الاعتبار ولا يلزم الاعتبار سيما مع بداهة كذب
 الاطراف كقولنا ان كان زيد حجرا كان ناهقا فاذ ذهب اليه العلامة التفتنا في من
 كونها قضية بعد التحليل وهم الان يدعي كونها قضية ملفوظة وذلك ايضا في بادئ
 الرأي فتأمل جدا انتهى فحاصل الرد ان حذف الادوات من الاطراف لا يستلزم اعتبار
 الحكم فيها و زوال المانع لا يقتضي اعادة ما زال الابعاد الاعتبار فلم يعتبر لم يوجد فيه مجرد
 التحليل لا يكون الحكم فيها كما زعم العلامة التفتنا في بدون اعتبارها واعتبارها غير لازم
 سيما مع بداهة كذب الاطراف كيف يعتبر الحكم بعدم صدقها فلا تكون قضية
 حقيقية الا بحسب اللفظ في بادئ الرأي والقول بان كلام المحقق في القضية الملفوظة ضعيف
 لانه بعد حذف أدوات الشرط لا يبقى الا الموضوع والمجول فقط وهما لا يكونان لكون
 القضية قضية فلم يعتبر الحكم فلا بد من اعتبار الحكم في القضية الملفوظة ايضا فافهم
 ولك ان تقول ان بداهة كذب الاطراف لا يمنع الحكم الذي هو جزء القضية بمعنى
 النسبة لتامة وانما يمنع الحكم بمعنى الادعان وهو خارج عن القضية كما علمت وقد
 يقال ان حذف أدوات الشرط المانعة لكون اطرافها محتملة للصدق والكذب وافادة
 الاطراف فائدة تامة مع اشتغالها على الحكم بمعنى النسبة التامة دون مقتضاها وهو الافادة
 التامة والاحتمال لها وجود وهو مناط القضية فاذا كان مناطها موجودا مجرد
 رفع المانع فتكون قضية كما هو الظاهر (ومن ثمة) أي ومن أجل ان أطراف
 الشرطية لا حكم فيها كان (مناط صدق الشرطية وكذبها) أي الموقوف عليه لها
 (هو) أي مناط الحكم (بالانصال) بين النسبتين في المتصلة (أو الانفصال)
 بين النسبتين في المتصلة لا بين اطرافها فالشرطية صادقة اذا صدق هذا الحكم سواء كانت
 الاطراف صادقة أو كاذبة اذا صدق والكذب صفة الحكم (كالايجاب والسلب) يعني
 كان مناط ايجاب الشرطية هو ايجاب الحكم بالانصال أو الانفصال ومناط سلب الشرطية
 سلبه لا ايجاب الاطراف وسلبها كذلك مناط صدق الشرطية وكذبها على الحكم لا على
 الاطراف وأطراف الشرطية وان لم تكن قضايا جليات لشرطيات متصلات ومنفصلات
 لكنها لما كانت شبيهة بها فبني عليه بقوله (نعم تكون الاطراف شبيهة بمجملتين) بحيث
 اذا اعتبر الحكم فيها تكون جملتين نحو كلما كان الشيء انسانا فهو حيوان (أو متصلتين)
 أي تكون شبيهة لهما يعني اذا اعتبر الحكم فيهما بعد حذف أدوات الشرط يكونان متصلتين

نحو ان كان كلما كان الشيء انسانا فهو حية وان في كماله يمكن حية وان لم يكن انسانا (او
 منفصلتين) أي تكون شبيهة بمنفصلتين نحو قولنا كلما كان دائما ما أن يكون العدد زوجا
 أو فردا فدائما ما أن يكون منقسما بمتساويين أو غير منقسم بهما (أو مختلفتين) أي تكون
 شبيهة بمختلفتين بان تكون احدهما حالية والاخرى متصلة أو احدهما حالية والاخرى
 منفصلة أو احدهما متصلة والاخرى منفصلة فالاقسام ستة عند التفصيل ولو اعتبر
 التقديم والتأخير في المختلفتين تكون تسعة فمثال الاول ان كان طلوع الشمس علة لوجود
 النهار فكما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومثال الثاني ان كان هذا عددا فهو اما
 زوج أو فرد ومثال الثالث نحو ان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان
 تكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا وأمثلة الثلاثة الباقية المعتبرة باعتبار
 التقدم والتأخر ظاهرة (وتلازم الشرطيات) أي يبين ان احدهما لازمة للاخرى
 (وتعادتها) يعني ان احدهما معاندة للاخرى غير مستلزمة لها (مع قلة جدويها) أي
 فائدها ونفعها في مباحث القياس (مبسوطية) يعني مبينة على سبيل البسط
 والتطويل (في المطولات) فلا يلبق ايرادها في المختصرات فلذا أعرض المصنف
 رحمه الله تعالى عن بيانها في هذه الرسالة ولا بأس لنا ببيان بندهمنا يطالع الطالب المبتدئ
 عليه فاعلم ان المتصلة للزومية الموجبة تستلزم مانعة الجمع موجبة كلية بين اللزوم
 ونقيض اللزوم نحو كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود يستلزم فدائما ما ان تكون
 الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا أو منع الخلو بين نقيض اللزوم وعين التلازم
 نحو دائما ما ان لا تكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا وهذا الانفصالان
 يتعكسان على اللزومية الموجبة الكلية يعني منع الجمع يستلزم المتصلة للزومية الكلية
 التي مقدمها عين أحد جزئي منع الجمع بين الشبهتين وقابلها نقيض الآخر كقولنا العدد
 اسزوج أو فرد مثلا مانعة الجمع تستلزم المتصلة للزومية وهي قولنا كلما كان هذا
 الشيء زوجا لم يكن فردا أو منع الخلو يستلزم المتصلة الموجبة الكلية التي مقدمها نقيض
 أحد جزئي منع الخلو بين الشبهتين وقابلها عين الآخر كقولنا في البحر أو لا يفرق
 مثلا مانعة الخلو تستلزم المتصلة الموجبة الكلية وهي قولنا كلما لم يكن زيد في البحر
 لا يفرق والمنفصلة الحقيقية تستلزم أربع متصلات اثنان مقدمهم ما عين أحد الجزئين
 وقابلهم ما نقيض الآخر وأخرى بان مقدمهم ما نقيض أحد الجزئين وقابلهم ما عين الآخر
 كقولنا العدم دائما زوج أو فرد مثلا لاقضية منفصلة تستلزم أربع متصلات مذكورة

الاول مثل قولنا كلما كان هذا ز وجالم يكن فردا والثاني نحو كلما كان فردا لم يكن زوجا
 والثالث نحو كلما لم يكن زوجا كان فردا والرابع نحو كلما لم يكن فردا كان زوجا ومنع الجمع
 بين الشبثين كقولنا هذا اما شجر او حجر يستلزم منع الخلو بين تقيضيهما نحو قولنا
 هذا اما لشجر واما لا حجر وكذا منع الخلو بين الشبثين كقولنا ز يداما في البحر او لا
 يفرق يستلزم منع الجمع بين تقيضيهما نحو ز يدلا في البحر او يفرق وكذا حال تعاند
 الشرطيات والاضابط ان كل قضيتين تلازمتا وتعا كاستعا نة تقيض كل منهما معا عين
 الاخرى صدقا وكذا باو الالجاز صدق الملزوم بدون اللزوم وهو محال فيكون بينهما
 انفصال حقيقي وان لم يتعا كاستعا نة تقيض القضية الملزومة عين القضية اللازمة في
 الكذب دون الصدق لجواز صدق اللزوم بدون الملزوم وفيه ما منع الخلو وعاند تقيض
 القضية اللازمة عين القضية الملزومة في الصدق دون الكذب لجواز ارتفاع تقيض
 اللزوم وعين الملزوم ففيه ما منع الجمع والتفصيل مع لدلائل **القضايا المتلازمة**
 المتعاكسة والمتغايرة من كورة في شرح المطالع ان شئت فارجع اليه **تنمة**
 في القاموس تمام الشيء وتما ميته وتتمته ما يتم به وهذه المباحث يتم مبعث الشرطيات
 فيصير من تتمته (وفيها) أي في هذه التنمة (مباحث) أي تفتيشات (الاول)
 من المباحث (انه اشهر بين القوم ان المتلازمين) أي الشبثيين الذين يكون بينهما
 تلازم بحيث يكون كل منهما لازما للآخر (يجب ان يكون أحدهما) أي أحد المتلازمين
 (علة للآخر) منهما (او) يكون (كلاهما) أي كلا المتلازمين (معلولى
 علة واحدة) بحيث يكون لهما علة واحدة وهما معلولان لها . فان قلت ان
 الموجودات بأسرها معلولات للواجب تعالى جل شأنه مع انه لا تلازم بينهما . قلت المراد
 بالعلة العلة الموجبة المقتضية للارتباط وهي التي بمنع تخلف المعلول عنها وتقتضى ارتباط
 أحد المعلولين بالآخر ارتباطا دائما فلو اوجب تعالى ليس علة موجبة للموجودات بأسرها
 فلا يلزم لتلازم بينهما . لا يقال ان الواجب تعالى علة موجبة لبعض الموجودات وهي
 العقول فانها معلولات قديمة بمنع تخلفها عنه فيلزم التلازم بينهما مع انه ليس كذلك
 . لاننا نقول كون العلة موجبة غير كافية ما يقتض ذلك الارتباط بان يكون مقتضاها
 ارتباط أحدهما مع الآخر ارتباطا دائما والواجب تعالى جل شأنه لا يقتضى ذلك الارتباط
 بين المعلولات القديمة ليكون بينهما ما تلازم (كالتضامين) وهما أمران يستلزم
 تعقل أحدهما تعقل الآخر كالابوة والبنوة فانها معلولا لعلة واحدة كقوله الانسان

من نظفة انسان آخر فيه رد على من قال ان التلازم بين الشئيين قد يكون من غير علاقة
 العلية ومثل ذلك بالمتضايين ولذا قال لابد ان يكون بين المتلازمين علاقة العلية والتضاييف
 والمصنف رحمه الله تعالى اختار ما هو المشهور بين القوم وهو مخار المحقق الطوسي وأتباعه
 ان العلاقة بين المتلازمين منحصرة في علية أحدهما بالآخر أو معلوليهما - ما الثالث مع
 الشرط المذكور وزعموا ان المتضايين مستندان الى علة ثالثة موجبة مقتضية
 للتماق بينهما - ما وار تباط كل منهما بالآخر فان المتضايين اما حقيقيان كما اذا كان التضاييف
 بين المبدين كالابوة والبنوة فهما معلولان لعلته وهو التوالد والتناسل بحيث يفترق
 كل واحد منهما الى الآخر لا الى نفسه بل الى معروضه فان الابوة محتاج في وجودها الى
 ذات الابن والبنوة محتاجة الى ذات الاب فاحتاج كل منهما الى معروض الآخر واما
 مشهور بان كما اذا اعتبر التضاييف باعتبار المشتقين كالاب والابن فهما معلولان لعلته
 واحدة موجبة للافتقار بحيث يفترق كل واحد منهما باعتبار بعضه أي الوصف الى جزء
 الآخر أي الذات فان الاب في وصف الابوة محتاج الى ذات الابن وكذا الابن في وصف
 البنوة محتاج الى ذات الاب فاحتاج وصف كل منهما الى معروض الآخر والنقض
 بالابنين المجنبيين بحيث لا يقوم أحدهما بدون الآخر بان أحدهما ملازم للآخر مع
 عدم علاقة العلية بينهما مدفوع بان التلازم ليس في وجودهما بل هو من باب تدافع الاثقال
 المتساوية الميول والتلازم في قيامهما التما هو من باب التلازم في حفظ الوضع ومن هذه
 الجهة هما معلولان لثالث وهو الالتقاء مشتملا مع احتياج كل منهما الى ذات الآخر
 (وذلك) أي ما اشتهر بين القوم من وجوب علاقة العلية بين المتلازمين (مما لا دليل
 عليه) أي من جنس أمر غير مدلل على إثباته وان كان ضرورة العقل حاكمة عليه
 لئلا يلزم إمكان انفراد وجود أحدهما عن الآخر بل (قد يستدل على بطلانه) أي
 قد يرد الدليل على بطلان ما اشتهر بان (عدم عدم الواجب تعالى متلازم لوجوده
 تعالى) بحيث يقال اذا عدم عدم الواجب تعالى وجد وجود الواجب واذا وجد وجوده
 عدم عدم الواجب (واذا كان عدم الواجب ممتنع لذاته) أي بالنظر الى ذاته مع قطع
 النظر عن أمر خارج (فعدم ذلك العدم) أي عدم الواجب (غير مستند) أي
 غير منسوب (الى أمر آخر) يكون علة له (لان أخذ النقيضين اذا كان ممتنعا)
 لذاته (كان النقيض الآخر ضروريا) بالنظر الى ذاته (وبين) في محله (ان
 وجوده) أي وجود الواجب تعالى (غير معلل) بعلة فلا حاجة الى بيانه (فبين

الوجود) أى وجود الواجب تعالى (عدم العدم) أى عدم عدمه تعالى (تلازم
 بلاعلة) حاصل استدلال البطلان ان ماهو المشهور بين المتلازمين من وجوب
 كون أحدهماعلة الآخر أو كلاهما معلولى علة واحدة باطل اذا عدم عدم الواجب
 تعالى ووجوده متلازمان لانه اذا وجد وجوده وجد عدم العدم واذا وجد عدم العدم
 وجد وجوده تعالى مع ان أحدهما ليس علة للآخر ولا معلولى علة واحدة اذ عدم
 الواجب ممتنع لذاته والالم يبق الواجب واجبا فنقيضه وهو عدم العدم يكون واجبا
 ضروريا لان أحد النقيضين اذا كان ممتنعا يكون النقيض الآخر واجبا والافلو كان ممتنعا
 يلزم ارتفاع النقيضين أو ممتنا والممكن يمكن وجود نقيضه فيلزم حينئذ امكان الممتنع المحال
 وامكان المحال محال فيصير عدم العدم واجبا ضروريا غير محتاج الى علة ولا شك ان
 وجوده تعالى أيضا واجب ضروريا فلا يحتاج الى العلة فهما متلازمان من غير علاقة
 العلية بينهما فاشترطها باطل (فتدبر) اشارة الى ما قيل ان المحقق عندهم ان العدم لا يضاف
 الا الى الوجود خاصة كما اختاره المصنف رحمه الله تعالى فعدم العدم ليس بشى وانما هو
 ثبوت العدم فيكون في قوة الموجبة المعدولة وهو ليس نقيضا لعدم الواجب ليلزم من
 امتناعه ضروره وهذا الجواب يفي لما قرره المصنف رحمه الله تعالى وأما اذا قرر
 الدليل بان ثبوت عدم الواجب تعالى ممتنع بالضرورة والأمكن ان يثبت فيمكن العدم
 ضروريا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فيكون عدم ثبوت العدم ضروريا بالفصل
 مقصودا مستدل ولا يضره ما اختاره المصنف رحمه الله تعالى فلا يفي الجواب وما أجاب به
 البعض بان الوجود انزاعى معلول لذات الواجب تعالى فعدم العدم والوجود معلولان
 لذاته تعالى مدفوع بان ذات الواجب تعالى وعدم العدم متلازمان مع انهما ليسا معلولين
 بشى فيتم الاستدلال والاولى في رده بان علاقة العلية انما تلزم في المتلازمين اللذين
 مصداقهما متغايران لا مطلقا ووجود الواجب وعدم العدم مصداقهما واحد وهو
 ذات البارئ تعالى ولا أنينية فيهما أصلا بحسب المصداق فعدم وجود العلية مع وجود
 التلازم بينهما لا يضر ولعل قوله فتدبر اشارة اليه فتفكر **الثانى** من مباحث التمه
 (انه قد اختلف) فى المتصلة للزومية الصادقة بين المنطقيين (فى استلزام المقدم
 المحال) أى الممتنع (فى نفس الامر للتالى) مطلقا سواء كان صادقا أو كاذبا (فى نفس
 الامر) أى فى الواقع (فهم) أى من المنطقيين (من أنكره) أى أنكره هذا الاستلزام
 (مطلقا) سواء كان التالى صادقا أو كاذبا وقال ان المقدم المحال لا يستلزم التالى مطلقا

سواء كان صادقا وكاذبا وزعم ان صدق الشرطية باعتبار حقيقة الطرفين فاذا كانت
احدهما او كلاهما غير حقيقة في نفس الامر لا تكون صادقة وكيف الاستلزام وقد
عرفت ما فيه من ان صدق الشرطية وكذبها ليس على الاطراف فافهم (ومنهم) اى
من المنطقيين (من أنكره) اى أنكر الاستلزام (اذا كان التالي صادقا) وقال ان
المحال لا يستلزم التالي الصادق اما الكاذب فيستلزمه لاستلزام المحال محالانا نعلم ان
قولنا ان لم يكن الانسان حيوانا لم يكن حساسا صادقا لزومية لاتفاقية بعدم صدق التالي
ولا بد فهم منه وفي التالي الصادق كقولنا ان كانت الخمسة زوجا فهو وعد ليس للزوم
صادقا في نفس الامر وانما هو صادق بطريق الالتزام فهى في نفس الامر اتفاقية لالزومية
ورد عليه بان الاستلزام بين الشئين انما يكون اذا كان أحدهما علة للآخر أو كلاهما
معلول على واحد وفي المحالين كلاهما مفقودان ولا استلزام فيهما في نفس الامر
(وعليه) اى على عدم استلزام المقدم المحال التالي الصادق واستلزامه الكاذب
(بدل كلام الشيخ الرئيس في الشفاء) تلخيصه على ما ذكره شارح المطالع ان المقدم
المحال يلزمه التالي المحال اصدق قولنا ان لم يكن الانسان حيوانا لم يكن حساسا لزومية
فلم يصدق اتفاقية له عدم صدق التالي واذا كان المقدم محالا والتالي صادقا في نفسه
كقولنا ان كانت الخمسة زوجا فهو وعد فيصدق اتفاقية واما بطريق اللزوم فهو صادق
من جهة الالتزام وليس بصادق في نفس الامر اما صدقه من جهة الالتزام فلان من برى ان
الخمس زوج يلزمه أن يقول انه عدد واما انه ليس بحق في نفس الامر فلان ماهو متحقق بعض
مقدماته كاذب فاذا كذب ما هو المحقق كذب ما عليه المحقق فالمحقق قياس من الشكل
الاول المركب من الموجبتين وهو ان الخمسة زوج وكل زوج عدد وهو كاذب على
الفرض المذكور لانه يصدق لاشئ من الخمسة الزوج وكل زوج عدد ويلزمه ان الخمسة
عدد فاستلزام زوجية الخمسة العددية بسلب الكبرى التى هى قولنا كل زوج عدد وهو كاذب
على الفرض المذكور لانه يصدق لاشئ من الخمسة الزوج بعدد فلاشئ من العدد بخمسة
زوج فكل زوج عدد ليس بحق في نفس الامر لان سلب الشئ عن جميع افراد الاخص
يستلزم سلبه عن بعض افراد الاعم وايضا لصدق قولنا كلما كانت الخمسة زوجا كانت
عدد اصدق قولنا كل خمسة زوج عدد وانه كاذب فتكون المتصلة التى فى قوته باطلة
هذا من كلام الشيخ وعليه اعتراضات مذكورة فى شرح المطالع لمخافة التطويل
راينا نذكرها اولى فان شئت فارجع اليه قال فى الحاشية وسبب اى فى الاقتران والشرطية

ما يلوح فيه ضعف مذهبته انتهى بمعنى في مبحث الاقتراني والشرطي ذكر المصنف فرجه
 الله تعالى ما يظهر منه ضعف مذهب الشيخ وهو ان كلما يكن الاثنان عددا لم يكن فردا
 بصديق لزومية فان انتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص وهو ينعكس بعكس النقيض الى
 قولنا كلما كان الانسان فردا كان عددا فيكون صادقا اذا صالده صادق وفي هذا العكس
 يستلزم المقدم المحال التالي الصادق ومنه يستبين ضعف مذهب الشيخ (ومن ههنا)
 أي من أجل ان انكار استلزام المقدم المحال التالي مقيد بصدقه (قال) لشيخ (ان ارتفاع
 النقيضين مستلزم لاجتماعهما) أي اجتماع النقيضين بناء على تجويز استلزام
 المحال محالايانه انه اذا ارتفع النقيضان يعنى عين الشيء ونقيضه مثلا الكاتب وللا كاتب
 ارتفاع احدهما وكلما ارتفع احدهما تحقق الآخر اذا ارتفع الشيء يستلزم تحقق نقيضه
 فارتفاع الكاتب يستلزم تحقق اللا كاتب وارتفاع اللا كاتب يستلزم تحقق الكاتب فاذا
 ارتفع تحقق قابالنظر الى هذا الاستلزام واذا تحققت الارتفاعان تحقق احدهما يستلزم
 ارتفاع الآخر وتحقق كل منهما يستلزم ارتفاع كل منهما. ما كذلك فظهر ان كلما ارتفع
 النقيضان اجتمع النقيضان وكلما اجتمع النقيضان ارتفع النقيضان وورد عليه ان استلزام
 ارتفاع كل واحد لارتفاع الآخر في نفس الامر مسلم واما على تقدير المحال وهو ارتفاعهما
 معا فلا ينسلم هذا الاستلزام بل ارتفاع احدهما على هذا التقدير يستلزم ارتفاع الآخر
 لا تحققة ولا يلزم اجتماعهما فتعكر (و) قال (انه لا لزوم في قولنا ان كانت الخمسة زوجا فهو عدد
 بحسب نفس الامر) بناء على عدم استلزام المحال الصادق (ومنهم) أي من المنطقيين
 (من زعم ان الاستلزام) أي استلزام المقدم المحال التالي سواء كان محالا أو صادقا
 (ثابتا اذا كان التالي جزئية) نحو اذا تحقق مجموع شريك الباري تحقق شريك
 الباري وكلما ارتفع النقيضان ارتفع احدهما ففرض المقدم الذي تاليه جزءه متضمن
 بفرض التالي حينئذ فيكون مستلزما له (وذلك) أي التخصيص الجزئية (تحكم)
 أي دعوى بلا دليل وتخصيص بلا موجب وتكلف بلا طائل لان خصوصية الجزئية لا تدخل
 لها في الاستلزام والمصحح له انما هو العلاقة من غير تخصيص بالجزئية . فان قلت
 ان الجزء لا ينفك عن الكل فالاستلزام حينئذ ثابت لا محالة ولذا خصص لها . قلت
 اذا كان محالا لا يجوز ان يكون الجزء منفكاً عن الكل فلا استلزام ولك ان تقول ان العلاقة
 لا تخلو من ان يكون احدهما متلازمين له الا الآخر او كلاهما مع لولي الة واحدة والمحال
 ليس بموجود حتى يحتاج الى الة خارجية فلا يكون بين المحالين علاقة سوى الجزئية

وهذا وجه التخصيص فتأمل (ومنهـم) أى من المنطقيين (من زعم انه) أى
الاستلزام بين المحالين والمحال والصادق (ثابت اذا كان بينهما) أى بين المقدم والتالى
(علاقة وهو) أى القول بالاستلزام على تقدير العلاقة (الشهر) بين المنطقيين
وهو مختار أكثر المحققين نحو اذا كان زيد حجرا كان ناهقا (ومن نعمة) أى من أجل
توقف الاستلزام على العلاقة (قال) ذلك الزاعم (ان المقدم المحال يجب ان لا يكون منافيا
للتالى) حتى يتحقق بينهما علاقة الملازمة والا يلزم اجتماع المتنافيين (فان المنافاة) بين المقدم
والتالى (تصحح الانفكالك) أى انفكالك المقدم عن التالى (والملازمة) بين المقدم والتالى
(نعمه) أى نزع الانفكالك فاذا كان المقدم المحال مع كونه منافيا للتالى مستلزما له فى نفس
الامر يلزم اجتماع المتنافيين وهو صحة الانفكالك وعدمه بينهما فلا يجوز استلزام المقدم لمنافيه
لجزم عدم العلاقة بينهما (وفيه) أى فى اشتراط عدم المنافاة بينهما (ايراد)
أورده مرزا جان فى الحاشية المعلقة على الحاشية القديمة (وهو ان حاصل ذلك) أى
الاستلزام مع المنافاة (يرجع الى لزوميتين موجبتين تالى أحدهما) أى احدى
اللزوميتين (نقيض تالى الاخرى) أى نقيض تالى اللزومية الاخرى (والنقص لا
يسلم المنافاة بينهما) أى بين هاتين اللزوميتين فلا يلزم اجتماع المتنافيين حاصل الابراد
ان الزاعم ان أراد بقوله المنافاة تصحيح الانفكالك تجوز الانفكالك النفس الامرى بحيث
يكون أحدهما متحققا فى الواقع ولا يتحقق الاخر فيه فغير مسلم لجواز ان يكون كلاهما
ممتنعين فى نفس الامر وان أراد بمعنى انه لو تحقق أحدهما لم يتحقق الاخر فلم يكن
ليس بمستحيل فانه يرجع الى قضيتين لزوميتين لان المنافاة تستدعى صدق القضية
الاخرى وهى قولنا لو تحقق أحدهما لم يتحقق الاخر والملازمة تستدعى صدق قضية
أخرى وهى لو تحقق أحدهما يتحقق الاخر فهاتان قضيتان تالى احدهما نقيض تالى
الاخرى وليستا بمنافيتين فان نقيض اللزومية ساهبها اللزومية اخرى فلا يلزم من صدقهما
اجتماع المتنافيين لان المحال يستلزم المحال فالمقدم المحال يستلزم التالى ونقيضه فيمكن
صدقهما على هذا التقدير فى نفس الامر ويجب عنه بان المنافاة تستدعى صدق السالبة
والملازمة تستدعى صدق الموجبة ولا شك انهما متنافيان على ان اشتراط العلاقة فى
الاستلزام يقتضى عدم صدق هاتين القضيتين لزومية لعدم امكان وجود العلاقة بين
المتنافيين لان العلاقة بهما تصحح المقدم التالى والمنافاة تقتضى عدم الاستصحاب
فكيف يكون بينهما علاقة واذا لم يوجد الاستلزام فلا تصدق اللزومية (ومنهـم) أى

من المنطقيين (من قال انه) أى الشان (لا يجزم العقل باستلزام المحال محالاً أو
 يمكننا أصلاً) سواء كان بينهما علاقة أو لا ذلاقة. يدرك العقل على تعيين العلاقة في المحالات
 (نعم التجوز) أى تجوز العقل باستلزام المحال للمحال (لا حجر) أى لا منع (فيه)
 أى في هذا التجوز فإنه لا مانع لتجوز العقل لا مرغ. يرجزم له ولو أو رد بان ظاهر كلام
 المصنف رحمه الله تعالى يدل على السلب الكلى للجزم مع انه ليس كذلك لان الموجبة
 الكلية الصادقة الطرفين كقولنا كلما وجد المعلوم الاول وجد الواجب يتعكس بعكس
 النقيض الى كمال لم يوجد الواجب لم يوجد المعلوم الاول فهى لزومية مركبة من محالين
 فلم يجزم باستلزام المحال محالاً لم يجزم بصديق هذا العكس وهو باطل فيجب بما
 قال في الحاشية المراد نفي الجزم كلياً ابتداءً فإنه قد يجزم به اذا كان لازماً للجزم آخر كما اذا جزمنا
 كلما وجد المعلوم الاول وجد الواجب فيلزم ان يجزم بواسطة عكس النقيض انه كلما
 كان لم يوجد الواجب لم يوجد المعلوم الاول انتهى فحاصله انه ليس المراد بالنفي السلب
 الكلى في جميع الاوقات بل المراد سلب الجزم كلياً وابتداءً بلا واسطة أمر آخر وأما اذا
 كان لازماً للجزم آخر فيجزم العقل به كما في المثال المذكور فإنه يجزم بواسطة عكس النقيض
 للقضية الصادقة الطرفين والحق ما قيل من ان العقل قد يجزم في بعض الصور ابتداءً
 بلا واسطة أمر آخر كقولنا ان كان زيد كلياً كان صادقاً على كثيرين وان كان حماراً
 ناهقاً فلا شك في جزم العقل به وكونه غير تابع ولازم لجزم آخر فكيف يراد نفي الجزم
 ابتداءً فافهم (وهو) أى عدم الجزم (الحق) عند المصنف رحمه الله تعالى فان
 (العقل كما في عالم الواقع) أى الموجود في الواقع اذا العقل لا يجزم الا بحفظ الاحوال
 الواردة على الاشياء في الوجود (واذا كان الشئ خارجاً عنه) أى عن عالم الواقع بان
 لا يكون موجوداً فيه (لم يكن هذا الشئ تحت حكمه) أى حكم العقل لعدم حكمه
 فيما ليس في الواقع حاصله ان استلزام المحال للمحال ليس مجزوم العقل لانه كما وجازم
 لما هو في الواقع والمحال ليس فيه فلا يكون مجزوماً له فلا يجزم العقل باستلزام المحال
 محالاً ويجوز تجوزاً ما ذلحجر فيه فتأمل (ومجرد فرضه) أى فرض العقل
 (له) أى لذلك الشئ (اولاً استلزام منه) أى من عالم الواقع (لا يجزم) أى
 لا ينفذ (في جريان الحكم) أى حكم العقل عليه وجزمه به هذا جواب سؤال مقدر
 وهو ان الاستلزام وان لم يكن في الواقع لكنه يفرضه العقل فيه ويجعله منه بحسب ذلك
 الفرض وهذا القدر يكفي للجزم والجواب ان المجزوم ما يكون في الواقع حقيقة اذا الجزم
 هو اذعان لما هو مطابق في نفس الامر وهذا الاستلزام ليس في الواقع حقيقة بل فرضاً

ولا ينفع مجرد فرض العقل له من عالم الواقع في حريان حكم العقل حقيقة اذ لا يلزم من فرض
الوقوع كون مفروض الوقوع داخل في عالم الواقع حقيقة والنسب لا يكون تحت حكمه
الا اذا كان فيه حقيقة (وبقاء الاحكام الواقعية) أي الثابتة في الواقع (في عالم التقدير)
والفرض (مشكوك) غير مدع به هذا أيضا جواب سؤال مقدر وهو ان الاستلزام
المدكور وان لم يكن في الواقع حقيقة لكنه فيه تقدير فيجزمه العقل باعتبار هذا
التقدير والجزم ليس بمحصور فيما هو في عالم الواقع بل أعم من ان يكون في عالم الواقع
حقيقة أو تقدير أو تقدير ربان العقل يحكم على المفروض بالمقايضة على ما في الواقع
حقيقة فيجزم بالاستلزام وان لم يوجد في الواقع فنقرر بالجواب على الاول ان الاحكام
الواقعية الواقعة في عالم الواقع بقاؤها في عالم التقدير كما هو مشكوك ومتردد فيه والشك
والتردد ينافي بالجزم فكيف يكون مجزوما باعتبار التقدير وعلى الثاني ان حكم العقل على
المفروض بالمقايضة غير مسلم لجواز ان يكون منشأ للجزم في الاحكام الواقعية الوقوع واذا
فرض جرياتها في عالم التقدير لا تكون مجزوم بحيث لا يجتهدل النقيض اذ القياس
لا يفيد الا الظن فكيف يحكم العقل على المفروض في الواقع جزما بالمقايضة على ما هو
فيه حقيقة هذا الثالث من المباحث (ان الرئيس) أي رئيس الحكماء أبو علي
ابن سينا قيد التقادير والاضاع المعتبرة (في تفسير الكلية) اللزومية والعنادية (بالتي)
أي بالتقادير التي (يمكن اجتماعها) أي اجتماع هذه التقادير (مع المقدم وان كانت)
التقادير (محالة) ليست بموجودة وممكنة (في نفسها) أي في نفس التقادير بمعنى
قولنا كلما كان هذا انسانا كان حيووانا ان الحيوانية لازمة للانسانية على كل تقدير
ووضع يمكن اجتماعه مع وضع الانسانية من كونه كائنا وضا حكا وقاعدا وقائما وكون
الشمس طالعة وكون النهار موجودا وكون الحمار ناهقا وكون الفرس صاهلا وان كان
بعضها محالة في نفسها كناهقية الفرس وصاهلية الحمار وغير ذلك (وبين) أي
الشيخ (وجه هذا التقييد بان لو عممناها) أي التقادير بان تكون أعم من كونه
الاجتماع مع المقدم وغيرها فيشمل الممتعة الاجتماع معه فيتناول الاوضاع التي تنافي
اللزوم في المتصلة للزومية والتي تنافي العنادية في المتصلة للعنادية يلزم على تقدير العموم
(ان لا تصدق كلية أصلا) سواء كانت متصلة أو منفصلة (فانه) أي الشأن (اذا
فرض المقدم مع عدم التالي) في المتصلة للزومية أو مع عدم لزوم التالي وهذا الفرض
يمكن على تقدير العموم (أو مع وجوده) أي فرض المقدم مع وجود التالي في المنفصلة

أومع لزومية (لا يستلزم التالي) أى لا يستلزم المقدم التالي فى المتصلة على الفرض
 المذكور فلا تصدق المتصلة اللزومية الكلية لأنه لو صدقت لا يستلزم المقدم التالي على
 هذا الفرض المذكور فيلزم حينئذ استلزام الشئ لاجتماع النقيضين التالي وعدمه على
 الاول واللزوم وعدمه على الثاني (ولا ينافيه) أى لا ينافى المقدم التالي فى المتصلة
 العنادية على الفرض المذكور أو وجود التالي مع المقدم يمنع المناقاة ولو عانده يلزم معاندة
 الشئ للنقيضين على الاول وكونه لازما ومعاندا على الثاني وانما قيد الاوضاع بالممكنة
 الاجتماع مع المقدم فى اللزومية الكلية والعنادية لا الاتفاقية الكلية الخاصة لان المعترف بها
 الاوضاع الكائنة فى نفس الامر لا الممكنة الاوضاع والالم تصدق الكلية أصلا لانه يمكن
 أن يجتمع نقيض التالي مع المقدم كعدم ناهية الحمار مع ناطقية الانسان والافكان بين
 المقدم والتالى ملازمة وحينئذ لا يتحقق التوافق فى الصديق (وأورد) المورد المحقق
 التفاتانى فى شرح الشمسية (بأن المحال جاز أن يستلزم) أى هذا المحال (النقيضين)
 أى وجود الشئ وعدمه (وان يعاندهما) أى النقيضين فلا نسلم عدم الصديق أى عدم
 صدق الكلية حاصله أن عدم صدق الكلية على الفرض المذكور غير مسلم بل هى
 صادقة لان اجتماع المقدم المحال مع عدم التالي أومع عدم لزومه فى اللزومية جاز أن يوجب
 استلزامه للنقيضين لانه محال والمحال جاز أن يستلزم النقيضين جاز أن يستلزم المقدم المحال
 بالفرض المذكور للتالى وعدمه وهكذا لزومه وعدمه فتصدق الكلية اللزومية وكذا
 تعاند المقدم التالي ونقيضه فى المتصلة العنادية جاز أن يوجب تعاند الشئ للنقيضين اذ
 المحال يجوز معانده للشئ ونقيضه وانما الاستحالة اذا كان الشئ أمرا يمكننا فلاحاجة الى
 القيد المذكور وأجيب بأن المراد من قوله لا تصدق كلية أصلا لم يحصل الجزم
 والاذعان (بصدقها) أى بصدق الكلية (فان الامكان) الذى يعبر عنه بالجواز
 (لا يفيد الوجوب) أى وجوب الاستلزام وهو مراد الجزم حاصل الجواب بتغير الدعوى
 بأن مقصود المدعى عدم جزم صدق الكلية لعدم صدقها أصلا ليقال ان المحال يستلزم
 المحال فما المانع بصدقها فلا شك أن هذا الاستلزام تجوزى لا يجزم العقل بوجوده ولا
 بعدمه فلم يحصل الجزم بصدقها وهو المقصود المدعى (أقول فيجب التقييد) أى تقييد
 التقادير والاوزاع (بالممكنات فى نفسها) أى التى تكون واقعة فى نفس الامر هذا رد على
 الجواب حاصله أنه اذ لم يقيد جواز استلزام المحال للمحال جزم صدق الكلية وهو المراد
 فيجب تقييد التقادير بكونها ممكنات فى نفس الامر واقعة فيها مع امكان الاجتماع مع المقدم

اذ حصول الجزم مبني عليه لان العقل لا يجزم في المحالات اذ هو حاكم في عالم الواقع والمحالات
 ليست فيه فلا يكون جازما بها فلا يفيد الدليل للمدعى وهو ان امكان الاجتماع مع قطع النظر
 عن الامكان في نفسه (الرابعة الاتفاقية قد اعتبر فيها) أي في الاتفاقية (صدق الطرفين)
 أي المقدم والتالي في الواقع (وقد يكتفي فيها) أي في الاتفاقية (بصدق التالي فقط)
 سواء كان المقدم محالا أو ممكنا (فيجوز تركيبها) أي تركيب الاتفاقية (من مقدم
 محال وتال صادق) في نفس الامر كما يجوز تركيبها من الصادقين نحو ان كان زيد حمارا
 كان جيسا (فان الصادق في نفس الامر باق على فرض كل محال في نفس الامر) يعني
 الصادق في نفس الامر باق فيها ولو فرض المحال فيها وفرض المحال لا يمنع صدق الصادق
 فيها فاذا كان المقدم محالا في نفس الامر والتالي صادقا فيها يكون مجتمعا معه أيضا فصدق
 الاتفاقية لصدق التالي فقط (صرح به) أي بذلك التركيب (الرئيس) ابو علي بن سينا
 (والحق أن التالي لو كان منافيا للمقدم) وان كان صادقا في نفس الامر (لم تصدق
 الاتفاقية كقولنا ان لم يكن الانسان ناطقا فهو ناطق (والا) أي وان صدقت الاتفاقية
 مع كون التالي منافيا للمقدم (أمكن اجتماع النقيضين) أي التالي ونقيضه حاصله
 أن صدق التالي وان كان كافيا لصدق الاتفاقية لكنه يجب صدقه على تقدير المقدم
 أيضا فلا بد من أن لا يكون منافيا للمقدم اذ لو كان منافيا له لم يصدق على تقديره لان المنافاة
 تمنعه فلا تصدق الاتفاقية والالزام اجتماع النقيضين ولو بطريق الاتفاق وما قلتم ان الصادق
 باق على فرض كل محال والتقدير لا يغير الشيء الواقعي فسلم عند عدم المنافاة بينهما وأما على
 تقديرهما فلا نسلم فلا يصدق قولنا ان لم يكن الانسان ناطقا فهو ناطق قال في الحاشية المهيبة
 فان اجتماع النقيضين ولو بطريق الاتفاق محال البتة وأنت بعد اطلاعك على هذا الورجعت
 الى ما ذكره الفاضل ميرزا جان في مبحث استلزام الدور للتسلسل مجيبا عن المنع الذي
 أورده السيد السند على دليل الاستلزام عامة أنه غير تام فاحفظه انتهى ونمامه مبني على
 الاتفاقية العامة التي نالها منافع لمقدمها فان شئت فارجع الى ما مر من تفصيل هذا المقام في
 مبحث التصورات (وتسمى الاولى) أي التي طرفاها صادقان (اتفاقية خاصة)
 لمصوصها (والثانية) أي التي يكتفي فيها بصدق التالي فقط (اتفاقية عامة) لعمومها
 من الاولى مطلقا فان التي يكون فيها صادق الطرفين يكون صدق التالي أيضا ولا يلزم من
 صدق التالي فقط صدقهما (قيل) القائل شارح المطالع (ان الاتفاقيات مشتقة على
 العلاقة) كاللزوميات (لان المعينة) أي كون الشيء مع الشيء في الوجود (ممكنة)

لا واجبة لامكان عدمها (فلها) أي فلهذه المعية الممكنة (علة) تقتضي ذلك يحتاج إليها الامكان فتكون ضرورية بالنظر إلى تلك العلة فكان المعان معلولى علة واحدة فاشتملت على العلاقة كاللزومية فيلزم اندراج الاتفاقية فيها فلا بد من الفرق بينهما فينبه بقوله (والفرق) أي الفرق بين اللزومية والاتفاقية على هذا التقدير (أنها) أي العلاقة (في اللزوميات) أي في القضايا باللزومية (مشعور) مدرك (بها) أي بالبدئية أو بالنظر (بخلاف الاتفاقيات) فإن العلاقة فيها غير معلومة وإن كانت واجبة في نفس الأمر فاصل تقسيم الشرطية إلى اللزومية والاتفاقية أنه إن كان الاتصال بين المقدم والتالي بعلاقة معلومة فهي اللزومية وإن لم يكن بعلاقة كذلك سواء لم يكن بعلاقة أو كان بعلاقة غير معلومة فهي الاتفاقية فليست العلاقة بين ناطقة الإنسان وناطقة الحمار معلومة بل العقل إذا لاحظهما يجوز الانفكاك بينهما (وفيه) أي في القول بأشمال الاتفاقيات على العلاقة (نظر) اعتراض بأن مجرد المعية بين الشئين في الوجود بواسطة العلة المستندة إليها لا يستدعي العلاقة بينهما (لجواز أن تكون) المعية (اتفاقية) بحيث لا تقتضي تلك العلة الارتباط الافتقاري بينهما فيجوز بالنظر إلى ذاتيهما الانفكاك (ومطلق العلية لا يستوجب الارتباط إذا كانت) أي العلة (لجهتين مختلفتين) هذا دفع توهم عسى أن يتوهم أن المعية إذا استندت إلى العلة يكون الارتباط بين المعين متحققا بقياس من الشكل الأول بأن يتحقق كلما تحقق أحد المعين تحقق عليه وكلما تحقق عليه تحقق الآخر لتحقق عليه فينتج كلما تحقق أحدهما تحقق الآخر وجه الدفع أن مطلق العلية لا يوجب الارتباط وإنما يوجب علة إذا كانت لهما من جهة واحدة وأما إذا كانت من جهتين مختلفتين فلا يوجب الارتباط أصلا بين معلوليهما فلا يكون تلازم بل تصاحب اتفاق في الوجود مع جواز الانفكاك والقياس المذكور غير منتج لعدم تكرار الحد الأوسط لأن الحد الأوسط في الصغرى هو تحقق العلة من جهة وفي الكبرى من جهة أخرى فلم يتكرر ولو أخذ من جهة واحدة لم تصدق الكبرى لجواز كون العلة علة لأخرى من جهة أخرى ولك أن تقول نحن نجري الكلام من الجهتين بأن علمهما إما واحدة لاتفاقيات بينهما أصلا أو واحدة لكن من جهتين فعلى الأول يثبت التلازم وإذا ثبت التلازم بين الجهتين يثبت بين المعين وأما على الثاني فنقل الكلام إلى الجهتين بأن علمهما واحدة بالاتفاقيات يثبت التلازم أو واحدة من جهتين فيجري الكلام فيهما إلى غير النهاية فيلزم التسلسل فلا بد من الانتهاء إلى علة بلا تغير أصلا فيحصل المطلوب في مرتبة الانتهاء لأن علمهما إذا انتهت إلى واحدة ففيبيع

الجهات يكون متحققا معا على وجه اللزوم غير منفك أحدهما عن الاخرى كما يظهر
 بالتأمل الصادق والفكر الفائق فلما سأل لتجوز كون الجهة اتفاقية فافهم (الخامس)
 من المباحث أنه وقع الاختلاف بين المنطقيين في كمية أجزاء الانفصال فبعضهم
 (قالوا الانفصال الحقيقي لا يمكن الا بين جزئين) اذ لا بد في الانفصال الحقيقي من الشئ مع
 نقيضه أو مساوي نقيضه لتحقق التناهي صدقا وكذا فلوتر كيب من ثلثة أجزاء مثلا فالجزء
 الثالث اما أن يكون صادقا أو كاذبا فعلى الاول يكون مع الجزء الصادق في المنفصلة له الحقيقة
 وعلى الثاني مع الجزء الكاذب فيها فلم يعاند الاول اذا كان معه لم يعاند الثاني اذا كان معه
 ولا بد في الانفصال الحقيقي من المعاندة بين أجزائه فصار الثالث لغوا فثبت أنه لا يمكن
 الا بين جزئين • فان قلت يمكن التركيب من ثلثة بأن يكون الانفصال بين مجموع
 الثلثة بأن لا يجتمع هذه الثلثة ولا ترتفع معا وليس دليل يدل على بطلانه • قلت ان الانفصال
 الحقيقي يتركب من الشئ ونقيضه أو مساوي نقيضه والنقيض لا يكون الا واحدا ولذا لا يكون
 التركيب فوق الاثنين ولك أن تقول لم لا يجوز أن يتركب من الشئ ومن شئين كل واحد
 منهما أخص من نقيضه (بخلاف مانعة الجمع) فانه يتركب من ثلثة أجزاء أيضا كقولنا
 هذا الشئ اما حجر أو شجر أو حيوان • لا يقال قد تكون المنفصلة أيضا ذات أجزاء كثيرة
 متناهية كقولنا هذا العدد ازيد أو ناقص أو مساو وغير متناهية كقولنا هذا العدد اما
 أربعة أو خمسة أو ستة الى غير النهاية • لانا نقول هذه القضية في الظاهر وان كانت
 منفصلة له حقيقية مركبة من أجزاء كثيرة لكن في الحقيقة منفصلة مركبة من جملية
 ومنفصلة اذ معناها ما أن يكون هذا العدد زائدا واما أن يكون ناقصا أو تاما الا أنه
 بسبب حذف أحد حرفي الانفصال توهم تركيبهما من ثلثة أجزاء وليس كذلك (ومانعة الخلو)
 يعني بخلاف مانعة الخلو فانها أيضا تتركب من ثلثة أجزاء كقولنا هذا الشئ اما الحجر
 أو الشجر أو الحيوان (وذهب جماعة) من المنطقيين (الى أن الانفصال) مطلقا
 سواء كان حقيقيا أو مانعة الجمع أو مانعة الخلو (لا يحصل الا من اثنين لأزيد منهما)
 بأن يكون ثلثة أو أربعة ولا تنقص منهما بأن يكون واحدا واستدلوا بأن الانفصال لا بد فيه
 من تغاير بين الطرفين كما هو الظاهر فاذا تتركب من ما فوق الاثنين مثلا من ثلاثة أجزاء
 وفرض واحد منهما أحد طرفيه فالطرف الاخر اما الثاني أو الثالث أو أحدهما على التعيين
 فان كان الاول فيتم الانفصال بالاول والثاني وان كان الثاني فيتم الانفصال بالاول والثالث
 ويصير الثالث على التقدير الاول زائدا والثاني على التقدير الثاني زائدا بل بالفائدة وان كان

الثالث في الحقيقة الانفصال بين الجملة والمنفصلة لا بين الأجزاء الثلاثة فلا يكون الابن
الشيئين وهو المطلوب (ومثل كل مفهوم اما واجب أو ممكن أو ممتنع) في الحقيقة مثل هذا
الشيء اما أن يكون شجرا أو حجرا أو حيوانا في مانعة الجمع ومثل هذا الشيء اما أن يكون
لاشجرا أو لاحجرا أو لحيوانا في مانعة الخلو كل منهما (مركب من جملة ومنفصلة) هذا دفع
توهم أن هذه القضية منفصلة حقيقية مركبة مما فوق اثنين فانتقض ما قال جماعة من أن
الانفصال مطلقا لا يكون الابن اثنين ووجه الدفع أن هذه القضية وان كانت في الظاهر
مركبة من ثلاثة أجزاء لكنها في الحقيقة مركبة من اثنين أحدهما جملة والاخرى منفصلة
اذ حاصل معناها كل مفهوم اما واجب أو كل مفهوم اما ممكن أو ممتنع الا أنه لما حذف أحد
حرفي الانفصال توهم التركيب من ثلاثة أجزاء ويمكن أن يقال انه مركبة من جملتين ثانيتهما
مرددة المحمول بأن يكون معناها كل مفهوم اما واجب واما كل مفهوم ممكن أو ممتنع وفي
اللفظ ان كان مغاير الاول في الحال لكنه في المآل واحد ومرجع هذا في الواقع الى أن
اما كل مفهوم واجب أولا فان لم يكن فهو اما ممكن أو ممتنع فهذه منفصلة مانعة الخلو مساوية
لنقيض الجملة الا أنه حذف وأقيمت مقامه (وزعم بعضهم) أي بعض المنطقيين (أنه)
أي الانفصال (مطلقا) سواء كان حقيقيا أو مانعة الجمع أو مانعة الخلو (يمكن تركيبه)
أي تركيب الانفصال (من أجزاء فوق اثنين) لان الامثلة المذكورة شاهدة عليه
وصرفها عن الظاهر تكلف (والحق) في المذاهب المذكورة (هو) أي الحق
المذهب (الثاني) وهو عدم جواز التركيب مطلقا من فوق اثنين وعليه شارح المطالع
(لان الانفصال نسبة واحدة) لا متعددة (والنسبة الواحدة لا تصور الابن اثنين)
فلا انفصال مطلقا لا تصور الابن اثنين لأز بدولا نقص فالأجزاء اذا زادت على اثنين لم
تبق الشرطية واحدة كما اذا تعدد الموضوع أو المحمول بتعدد الجملة لان النسبة بين الامور
المتكثرة لا تكون الامتثالية واحدة فالشرطيات التي فيها أجزاء زائدة على اثنين كما في
الامثلة المذكورة منفصلات متعددة أو مركبة من جملة ومنفصلة (وما قيل) القائل
الفاضل اللاهوري السالكوتي (أنه) أي الشأن (فيه) أي في الدليل المذكور
(مصادرة على المطلوب) وهو جعل الدليل عين المدعى بحيث لا يكون التباين بينهما (لانه)
أي القائل المستدل (ان أراد كل نسبة واحدة انفصالية) أو غيرها لا تصور الابن اثنين
(فهو) أي المراد محل النزاع بين المنكر والمقر اذا الكبرى مشتملة على المدعى فنشكران
النسبة الانفصالية لا تصور الابن اثنين كيف يسلم هذه الكلية (والا) أي وان لم يرد العموم

بل أراد أن غير النسبة الانفصالية لا تتصور الا بين اثنين (فلا تنفع هذه) أى الارادة للمطلوب
 اذ المطلوب أن النسبة الانفصالية لا تتصور الا بين اثنين لم يثبت بالدليل لعدم اندراجها تحته
 فخاصية أن هذا الدليل غير تام لان فيه توقف الدليل على المدعى اذ العلم بكبره موقوف على
 العلم بالمدعى لان العلم بأن كل نسبة واحدة سواء كانت اتصالية أو انفصالية لا تتصور الا
 بين اثنين موقوف على العلم بأن النسبة الانفصالية لا تتصور الا بين اثنين فيتوقف الدليل على
 المدعى والمدعى موقوف عليه فيلزم الدور (فدفع بما) أى بالجواب الذى (يدفع به)
 أى بذلك الجواب (لزومها) أى لزوم المصادرة (فى كبرى) الشكل (الاول)
 يعنى كجواب رد لزوم المصادرة فى كبرى الشكل الاول ويجاب بجواب يدفع هذه المصادرة
 أيضا وتقر المصادرة ههناك أن كلية الكبرى موقوفة على النتيجة والنتيجة موقوفة
 عليها فيلزم المصادرة مثلا فى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث وعلم كل متغير حادث
 موقوف على العلم بكون العالم حادثا لانه من جملة المتغير والعلم به موقوف على العلم بهذه
 الكلية والجواب عنها بالفرق بين الاجمال والتفصيل أى العلم بالنتيجة موقوف على العلم
 بالاجمال وهو كلية الكبرى مع قطع النظر عن خصوصية ذات الاصغر ولا يتوقف علم
 هذه الكلية على علم هذه الخصوصية فكما يجاب هناك كذلك يجاب ههنا بأن علم الخصوصية
 بأن النسبة الانفصالية لا تتصور الا بين اثنين موقوف على العلم بالعموم وهو كل نسبة واحدة
 لا تتصور الا بين اثنين وعلم العموم لا يتوقف على العلم بهذه الخصوصية فتأمل قال فى الحاشية
 فيه اشارة الى أن هذا الدفع انما يتم لو اعترض بلزوم المصادرة وأما لو اقتصر على منع كلية
 الكبرى بأن يقال انها نظرية لا بد لها من دليل فلا يتم بل لا بد من التمسك بدليل أو دعوى
 بداهة انتهى حاصله أن الدفع بالجواب الذى يدفع لزوم المصادرة فى كبرى الشكل الاول
 يتم لو اعترض بلزوم المصادرة كما قال القائل وأما اذا اعترض بأننا لانسلم أن كل نسبة واحدة
 انفصالية كانت أو غيرها لا تتصور الا بين اثنين اذ هو نظرية ولا بد لاثبات النظرى من
 دليل فالدفع بالجواب المذكور غير تام كما هو الظاهر بل لا بد حينئذ لدفعه من التمسك
 بدليل يثبت به هذه الكلية أو دعوى بداهة بأن يقال هذه الكلية بديهية غير محتاجة فى اثباتها
 الى دليل فافهم ولما بين المصنف رحمه الله تعالى الكمية ففرع عليه بيان الكيفية وقال
 (فالحقيقة المنفصلة لا تبر كبا الامن قضية ومن نقيضها) أى نقيض هذه القضية (أو من
 مساويه) أى مساوى نقيض القضية كقولنا اما هذا العدد زوج أو ليس زوج اذنى
 الحقيقية يكون التناقض بين جزئها صدقا وكذبا معا فيستلزم كل واحد من جزئها نقيض

الآخر لا امتناع الجمع بينهما ويستلزم تقيض كل واحد عن الآخر لا امتناع الخلو عنهما فان
 كان أحد جزئيهما تقيض الآخر فلا شك في صدقهما وان لم يكن فلا بد من أن يكون مساويا
 لتقيض الآخر والالم تصدق الحقيقية اذ حينئذ لا يخلو من أن يكون مقابل أحد جزئيهما مبينا
 لتقيضه أو أعم وأخص منه فان كان الاول لم يبق التناقض بين أجزاء الحقيقة ككذبا
 ويرتفعان معالان القضية اذ ارتفعت تصدق تقيضها فارتفع المباين له فيلزم ارتفاع جزئي
 الحقيقية وهما القضية ومباين تقيضها ويحتمل ان يرتفع تقيض القضية ووجد المباين
 مع القضية فيلزم اجتماع جزئي الحقيقة فلم يبق الحقيقة حقيقة وان كان الثاني فيمكن الاجتماع
 لان الاعم من التقيض يجوز صدقه بدون التقيض فيمكن صدقه مع القضية فيجتمعان وان
 كان الثالث فيمكن الارتفاع اذ يجوز كذب القضية والاخص من التقيض بدون التقيض
 فيوجد التقيض ولم توجد القضية والاخص من تقيضها يرتفعان معا ولا بد في الحقيقة من
 عدم الاجتماع وعدم الارتفاع وهما لا يوجدان الا بين القضية وتقيضها أو مساويا فلا يتركب
 الامن قضية ومن تقيضها أو مساويا وهو المطلوب . لا يقال ان قولنا ما هذا العدد زوج أو لا
 زوج منفصلة حقيقة وليست بمركبة من قضية وتقيضها ولا مساويا بل مركبة منها ومن
 الاخص من تقيضها اذ هي مركبة من جملة ومعدولة وهي اخص من السالبة البسيطة التي
 تقيضها وهو قولنا العدد ليس زوج . لا نقول ان القضية الثانية مساوية لتقيض الاولى
 فان الموجبة المعدولة مساوية للسالبة البسيطة عند وجود الموضوع وهنا كذلك لان محاد
 الموضوع بين الموجبة الاولى والثانية اذ لا يصدق قولنا هذا العدد ليس زوج عند عدم
 الموضوع لا امتناع الاشارة بهذا الى المعدوم فالحكم سلب الوجبة من العدد المعدوم ليس
 تقيضا لقولنا هذا العدد زوج فافهم (ومانع الجمع تتركب منها) أي من قضية (ومما)
 أي من قضية أخرى (هو) أي القضية وتذكر الضمير باعتبار لفظ الموصول (أخص
 من تقيضها) أي من تقيض هذه القضية لان مقابل أحد جزئيهما ان كان تقيضه أو مساويا
 صارت حقيقة وان كان أعم أو مبينا جازا لجمع بينهما كما عرفت فلم يبق الا كونه اخص
 من تقيضها كقولنا هذا الشيء اما شجر أو حجر فحجر اخص من تقيض شجر لوجوده
 فيه وفي غيره (ومانع الخلو تتركب منها) أي من قضية (ومما هو أعم من تقيضها) لانه
 اذالم يكن أعم فلا يخلو من أن يكون اخص منه أو مساويا له أو مبينا فعلى الثاني تكون حقيقة
 وعلى الاول والثالث يمكن الارتفاع معا فلم يبق مانعة الخلو (هذا) أي أخذ هذا واو حفظه فيها
 اسم فعل وذو اسم اشارة بمعنى أخذ ويمكن أن يكون اسم اشارة مع حرف التبيين وأخذ محذوف

وهذا مفعوله (السادس) من المباحث (أن منهم) أي من المنطقيين (من ادعى اللزوم الجزئي بين كل أمرين) سواء كان بينهما علاقة أولا (حتى) ادعى اللزوم (بين التقيضين) وقال أحد التقيضين قد يكون لازما لآخر وإذا كان كذلك فلا تصدق السالبة (اللزومية) التي حكم فيها بسلب اللزوم (بل) لا تصدق (الموجبة) الحقيقية المنفصلة التي حكم فيها بالتنافي بين الجزئين على جميع التقادير (بل) لا تصدق (الاتفاقية) التي حكم فيها بالاتفاق المحض (الكليات) قال في الحاشية بالرفع صفة للثلاث المذكورة أي لا تصدق الكلية من هذه القضايا الثلاث وأما صدق الجزئية فلا مانع له أما عدم صدق السالبة اللزومية الكلية فلأنها يحكم فيها بسلب اللزوم على جميع التقادير وإذا كان اللزوم الجزئي بين كل أمرين مثبت اللزوم بينهما على بعض التقادير فكيف يصح الحكم بسلب اللزوم بينهما على جميع التقادير وأما عدم صدق الموجبة الحقيقية فلأنها يحكم فيها بالتنافي على جميع التقادير وإذا ثبت اللزوم على بعضها فلا يكون التنافي على جميعها وأما عدم صدق الاتفاقية فلأنها يحكم فيها بالاتفاق المحض بين الجزئين على جميع التقادير من غير لزوم فإذا ثبت اللزوم على بعضها لم يبق الاتفاق المحض على جميعها وأيضا قال في الحاشية وأنت لو تدبرت البحث الثاني من التهمة وتذكرت ما فيه علمت أن هنا يراد ما يرد ولكن الأمر سهل انتهى قيل والبراد الذي يظهر من تذكر البحث الثاني من التهمة وهو أن اللزوم بين الشئين لا ينافي الانفصال بينهما لجواز أن يكون المقدم محالاً لطرده للتقيضين فيصدق اللزوم والمحال يستلزم المتناقضين وقيل في سهولة الأمر أنه لا يحسم مادة الأشكال كما هو ظاهر (وبرهن عليه) أي استدل على اللزوم الجزئي بين الأمرين (بالشكل الثالث وهو) أي الشكل الثالث (كلما تحقق مجموع الأمرين بتحقق أحدهما) أي أحدا الأمرين (وكلما تحقق مجموع الأمرين بتحقق الآخر) منهما فينتج بعد حذف أحدهما الأوسط قد يكون إذا تحقق أحدا الأمرين بتحقق الآخر (بل برهن) عليه (بالأول) أي بالشكل الأول (بعكس الصغرى) بأن يؤخذ عكس صغرى الشكل الثالث هكذا قد يكون إذا تحقق أحدهما بتحقق المجموع وكلما تحقق المجموع بتحقق الآخر فينتج قد يكون إذا تحقق أحدهما بتحقيق الآخر وهذا هو اللزوم الجزئي بينهما وما قيل أن الصغرى اتفافية لعدم العلاقة فلا تنتج اللزومية مدفوع بأن صغرى الشكل الأول عكس صغرى الشكل الثالث وهي لزومية وعكس اللزومية لزومية فكون لزومية فينتج لزومية وقد يجاب عن البرهان بأن صغرى الشكل الثالث أيضا اتفافية لأن اللزوم عن جانب الشكل للجزء غير ظاهر إذا الشكل ليس علة موجبة للجزء

ولا العكس ولا معلولى علة واحدة بحيث يوجب الاقتضاء بينهما وليس المجموع جزأً أخيراً
 للعلة من العلة النامة لاحدهما ولا بالعكس بل أحدهما علة ناقصة لمجموع الجزئيين والعلة
 الناقصة لا تستلزم معلولها لانقضاء جهة اللزوم (فرام التفصي عنه) أى فقصه الخلاص عن هذا
 الاشكال يرد ما برهن به عليه (بعض المحققين) كشارح المطالع (بأن المجموع إنما
 يستلزم الجزء لو كان لكل من الاجزاء مدخل فى الاقتضاء) أى اقتضاء المجموع للجزء
 ضرورة أن لكل من الاجزاء دخلاً فى تحقق المجموع فبالاولى أن يكون له دخل فى اقتضائه
 وتأثيره (ومن البين) أى الظاهر (أن الجزء الآخر لا يدخل له) أى لذلك الجزء (فيه)
 أى فى الاقتضاء (بل يجرى هذا الجزء مجرى الحشو) أى اللغو فان الانسان واللانسان
 مثلاً لا يستلزم الانسان ولا اللانسان حاصله أن المجموع إنما يستلزم الجزء لو كان لكل واحد
 من أجزائه مدخل فى اقتضاء ذلك الجزء اذ كل واحد من الاجزاء له دخل فى تحقق
 المجموع فبالاولى أن يكون له دخل فى اقتضائه وتأثيره ومن البين أن الجزء الآخر لا يدخل
 له فى اقتضاء المجموع وذلك الجزء بل وقوعه فى الاستلزام وقوعه اجنبى يجرى مجرى الحشو
 فان الانسان واللانسان لا يستلزم الانسان ولا اللانسان نعم المتلازمان متصادقان بحسب
 الالتزام لكن الكلام فى اللزومية بحسب نفس الامر هذا ما أفاده شارح المطالع ومعنى قوله
 المتلازمان متصادقان بحسب الالتزام الخ أن الموضوع لو التزم وجوده تتحقق الملازمة
 بين الكل وكل واحد من الجزئيين ضرورة أن لكل واحد منهما دخلاً فى وجوده ولو وجوده
 دخل فى الاقتضاء المذكور لكن يجوز أن يكون وجوده محالاً فلا يكون اللزوم بينهما
 فى نفس الامر والكلام فيه بحسب نفس الامر فتلخيص الكلام أنه ان أراد من استلزام
 الكل للجزء الكل من حيث هو هو باعتبار الجزئيين يستلزم الجزء كما فى قولنا كلما وجد
 الجسم وجد الهيبولى والصورة بمعنى أن لكل واحد من أجزائه بذاته دخل فى الاستلزام
 فسلم لكن تحققه فى جميع أفراد المجموع ممنوع وان أراد أن الكل يستلزم الجزء سواء كان
 لكل واحد من أجزائه دخل بذاته أى بلا واسطة أم لا فتكرر الاوسط فى الشكل المذكور
 ممنوع فان المجموع فى الصغرى وهو قولنا كلما تحقق مجموع الامر من يتحقق أحدهما يجوز أن
 يستلزم باعتبار جزء واحد ولا يدخل فيه جزء آخر وفى الكبرى وهى قولنا كلما تحقق
 مجموع الامر من تحقق الآخر باعتبار الجزء الذى هو غيره وهذا ليس باستلزام حقيقة وإنما
 هو متكرر فى القول فالمجموع من التقيضين ليس يستلزم للجزء حقيقة اذ المستلزم لاحدهما
 ليس الامر الآخر ولا المجموع اذ لا يدخل للجزء الآخر بل المستلزم هو نفسه ولا يتكرر

الاوسط لان المراد في الصغرى أحد الجزئين وفي الكبرى الجزء الآخر فحينئذ وقوع الجزء
 الآخر حشو والمجموع من حيث هو مجموع لا يستلزم بل انما يستلزم باعتبار أحد الجزئين
 والتفصيل في شرح جدي مولانا عبد الحق قدس سره (وفيه) أى فى النقض نظر
 وهو (أن اللزوم بين الشئين لا يقتضى الاقتضاء) بأن يكون الملزوم مقتضيا لل لازم
 (والتأثير) بأن يؤثر أحدهما فى الآخر اذ ليس كون الملزوم مقتضيا ومؤثرا فى اللازم
 ضرور يا فضلا من أن يكون لاجزائه اقتضاء وتأثير فيه (فانه) أى اللزوم (عبارة عن
 امتناع الانفكاك) بين الملزوم واللازم وان لم يؤثر الملزوم فى اللازم (فارتباط الامرين)
 اللذين بينهما لزوم (بهذا اللفظ) أى بطريق امتناع الانفكاك (كاف فيه) أى فى
 اللزوم حاصله أن استلزام الكل للجزء مما لا يقبل النزاع فانه انما يصير بامتناع الانفكاك
 ولا شبهة فى امتناع انفكاك الجزء عن الكل ومن المعلوم أن الكل ليس بعلة للجزء بل
 الامر بالعكس فكيف يكون الاقتضاء والتأثير فيما نحن فيه اذ لقول بأن يكون للجزء دخل فى
 اقتضاء الكل له وتأثيره فيه أمر زائد لا فائدة فيه والقول الفصيل فى هذا المقام منقول فى
 بعض الشروح ولحفاة التطويل تركناه . (قال الشيخ) ابن سينا (اذا فرض المقدم مع
 عدم التالى استلزم عدم التالى فقال) أى الشيخ (باستلزام المجموع للجزء) وهذا تأيد
 لكلام الناظر وتقوية له بما قال الشيخ من أن المقدم اذا فرض مع عدم التالى استلزم عدم
 التالى ولم يقيد بشئ من الاقتضاء والتأثير فعلم منه استلزام المجموع للجزء بدون الاقتضاء
 والتأثير فكانه قال باستلزام المجموع للجزء بدون الاقتضاء والتأثير فاندفع التخصى وثبت
 اللزوم الجزئى (ورام التخصى بعضهم) أى بعض المنطقيين (بأننا لانسلم تلك الكلية)
 وهى كلما تحقق مجموع الامرين يتحقق أحدهما (لجواز استحالة المجموع) بأن يكون
 المجموع محالا كمجموع الانسان واللا انسان (فعلى تقدير ثبوته) أى ثبوت هذا
 المجموع (ينفك عن الجزء) ولا يلزم من تحققه تحقق الجزء لاستلزام المحال محالا
 فلا تصدق الكلية (وهو) أى التخصى هذا الجواب (الحق) اذ لا يرد عليه شئ
 ولك أن تقول ان مناط اللزوم نفس اقتضاء الملزوم لامتناع انفكاك اللازم
 سواء كان الملزوم محالا أو ممكنه فمجموع الامرين سواء كان محالا أو ممكنه يقتضى أن
 لا ينفك عن الاجزاء وان كان فى الاول على سبيل التجوز فيفيد اللزوم الجزئى
 على سبيل التجوز أيضا فلا تكون تلك الكليات مجزومة وهذا القدر يكفى
 للمحدود وان ادعى بأنه مجزوم أن يكون هذا الاستلزام بطريق الوجوب فلا يفيد المحدود

لكن هذا الادعاء مكبرة ضرورية أن الاستلزام بين المتنافيين انصح لا يفيد الوجوب كما يظهر
 بالتأمل فتأمل (بقى شئ وهو) أى الشئ (انادعى ذلك اللزوم) أى اللزوم الجزئى
 (بين كل أمرين واقعين ثابتين) فى نفس الامر موجودين فى الواقع (ونبرهن عليه)
 أى على ذلك اللزوم (بأخذ تلك الكلية) وهى كلما تحقق مجموع الامرين تحقق أحدهما
 (باعتبار التقادير الواقعية) هكذا كلما تحقق مجموع الامرين فى الواقع تحقق أحدهما فيه
 وكلما تحقق مجموع الامرين فى الواقع تحقق الآخر فيه فنتج قد يكون اذا تحقق أحدهما فى
 الواقع تحقق الآخر وهذا هو اللزوم الجزئى بين الامرين الواقعيين على بعض التقادير
 الواقعية ولا ماسع لمنع فيه (واذا ثبت هذا فبطل الاتفاقية الكلية الخاصة) التى حكم فيها
 بصدق الطرفين بأن يصدق التالى على جميع تقادير المقدم فى الواقع من غير علاقة اذ ثبوت
 اللزوم الجزئى على بعضها يبطلها الاحتمال (فتأمل) قال فى الحاشية فيه اشارة الى أن الحكم فى
 الاتفاقية الخاصة بصدق التالى على جميع تقادير المقدم باعتبار الواقع واللازم حينئذ هو صدق
 التالى على جميع التقادير الواقعية للمقدم وبينهما فرق لا يخفى وفيه ما فيه انتهى حاصله
 أن الاتفاقية الخاصة بحكم فيها بصدق التالى على جميع تقادير المقدم باعتبار الواقع وان لم تكن
 تلك التقادير واقعية فى نفسها واللازم على تقدير أخذ الكلية باعتبار التقادير الواقعية صدق
 التالى على جميع التقادير الثابتة فى الواقع الممكنة الاجتماع مع المقدم وبين هذين المعنيين فرق
 فانه فى الاول الواقع ظرف للمقدم لا التقادير بخلاف الثانى فان الواقع فيه ظرف التقادير وفى
 الاول عموم التقادير وفى الثانى الخصوص فاللزوم الجزئى على التقادير الواقعية لا يبطل
 الاتفاقية الخاصة المعتمدة فيها التقادير باعتبار الواقع نعم لو كان اللزوم على بعض التقادير
 باعتبار الواقع يبطلها وقوله فيه ما فيه اشارة الى أننا أخذ الكلية باعتبار التقادير الواقعية
 والحكم فى الاتفاقية الخاصة بصدق الطرفين باعتبار التقادير الواقعية بدون العلاقة واذا ثبت
 اللزوم الجزئى على بعضها بطل الاتفاقية ولا يخفى ما فيه والاولى أن يقال فى توجيهه
 ان التقادير الواقعية بعض من التقادير التى باعتبار الواقع والسلب الجزئى رافع للإيجاب
 الكلى فاللزوم الجزئى باعتبار التقادير الواقعية أيضا ينال فى الاتفاق المحض الكلى بهذا المعنى
 والفرق غير نافع فافهم **فصل فى التناقض** الذى هو من أحكام القضايا (كل أمرين)
 سواء كانا مفردين أو قضيتين (أحدهما) أى أحدهذين الامرين (رفع) للامر
 الآخر (فهما) أى فهذان الامران (نقيضان) بأن يكون كل واحد منهما ما يقبض
 الآخر والمرفوع تقيض الرفع والرفع تقيض المرفوع (ومن ثمة) أى من أجل كون كل

أمرين إذا كان أحدهما رفع الآخر فهما تقيضان (قالوا) أي المنطقيون (ان التناقض
 من النسب المتكررة) وهي عبارة عن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخرى هي معقولة
 بالقياس الى الاولى ويقال لها الاضافة كالاخوة والقرب والبعد والابوة والبنوة . فان قلت
 ان المشهور أن تقيض كل شيء رفعه فلا يكون من النسب المتكررة . قلت تسامحو في العبارة
 وصرحوا بما قالوا لا يقال ان تفر يع كون التناقض من النسب المتكررة على كون كل من
 الرفع والمرفوع تقيضا يقتضى عدم كونه منهما على تقدير كون الرفع تقيضا للابحباب دون
 العكس مع أنه ليس كذلك بل يكون على هذا التقدير أيضا من النسب المتكررة فان كون
 الشيء رفعاً لا يتصور بدون أن يكون الآخر مرفوعاً وكونه مرفوعاً لا يتصور بدون أن يكون
 الشيء رفعاً وان لم يسم المرفوع تقيضا . لانا نقول ليس المراد أن قولهم لا يستقيم الاعلى هذا
 لاعلى غير ذلك بل المراد يستقيم على هذا وان كان مستقيماً على غير ذلك أيضا (وقالوا ان
 لكل شيء تقيضا واحدا) قال في الحاشية فان الكلام في التقيض الصريح والافيجوز تعدد
 اللازم المساوي ولم ينكره أحد انتهى يعني أن الكلام في التقيض الصريح بأنه واحد
 أو متعدد وان لم يرد التقيض الصريح بل أعم منه ومن اللازم المساوي له فيجوز تعدد التقيض
 بتعدد اللازم المساوي ولم ينكره أحد بل هو مسلم الثبوت عند كل أحد فالرفع الواحد لا يكون
 الا رفعاً للواحد وهو تقيضه وكذا المرفوع لا يكون رفعه الا واحداً وهو تقيضه وظاهر هذا
 يقتضى توقف وحدة التقيض على كون المرفوع والرفع تقيضين مع أنه ليس كذلك بل من
 يقول بكون الرفع فقط تقيضا يقول بوحدة التقيض أيضا الا أن بوجه بالتوجيه السابق
 فنذكره (وما قيل ان التصورات لا تقاوض لها) أي التصورات (فهو بمعنى آخر)
 هذا دفع توهم عسى أن يتوهم ان المنطقيين قالوا ان التصورات لا تقاوض لها وما قال
 المصنف والشارح يدل على أنهم قالوا لا بد من التقيض لكل شيء حتى التصورات فواجهه
 الموافقة بين القولين وجه الدفع أن ما قيل ان التصورات لا تقاوض لها ليس المراد منه نفي
 التقاوض لها بالمعنى الذي ذكره المصنف رحمه الله وهو كل أمرين أحدهما رفع الآخر فهما
 تقيضان فان مفهوم الفرس تقيض مفهوم اللافرس وبالعكس بل المراد منه معنى آخر كما قال
 في الحاشية وهو التدافع في التحقق قاله المتكلمون وعليه بنواتعريف العلم بأنه صفة
 توجب لمحلها تمييزا بين المعاني لا يحتمل التقيض كما في شرح المواضع انتهى حاصله ان
 التناقض المنفي في التصورات بمعنى التدافع في التحقق وهو متناع القضيتين صدقا وكذبا
 وبهذا المعنى لا يوجد في التصورات وهذا معنى آخر غير المعنى الذي ذكره أولا ولا مساع لتفيه

في التصورات فالتناقض فيها بأن يعتبر مفهوم من المفهومات منبها في نفسه بدون صدقه على
 شيء ويضم اليه الشيء فيحصل مفهوم آخر وهو نقيضه والمالم يعتبر فيها الصدق على شيء أصلا
 لم يوجد التناقض الذي يحسبه فيها وهو يوجد في القضايا ولانقائض بهذا المعنى للتصورات
 قوله قاله المتكلمون أي قال هذا المعنى المتكلمون وعلى هذا المعنى بنوا تعريف العلم بأنه صفة
 أي أمر قائم بالغير توجب تلك الصفة أي الأمر القائم بعملها أي بموضوعها تميزا بين المعاني أي
 بين ما ليس من الأعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة ولا يمتثل النقيض أي لا يمتثل متعلق
 التمييز نقيض ذلك التمييز والعلم على قسمين تصديق وتعيني ولا شك في عدم احتمال للنقيض
 وتصور فهو وأيضا لا يمتثل النقيض اذ لا نقيض له بهذا المعنى المذكور والذين قالوا لا نقائض
 للتصورات بينوا ذلك بأن المتناقضين هما المفهومان المتماثلان لذاتيهما ولا تماثل في التصورات
 فإن الإنسان والفرس والفرس والفرس مثلا لا تماثل بينهما الا اذا اعتبر ثبوتهما الشيء
 فيحصل منهما قضيتان متناقضتان نحو يزود انسان وزيد ليس بانسان والتامع بينهما انما هو
 بملاحظة النسبة الإيجابية والسلبية بعد رعاية شرائط التناقض فصارا صديقين فوجد
 التناقض بين التصديقات لا التصورات واطلاق النقيض على أطراف القضايا سواء أخذت
 تلك الأطراف بمعنى السلب أو العدول كما وقع في بعض الكتب مجاز مبنية على هذا التأويل
 ولو قيل المتناقضان هما المفهومان المتماثلان لذاتيهما سواء كان الثنائي في التحقق أو الاتفاء
 كما في القضايا أو في المفهوم بأنه اذا قيس أحد المفهومين إلى الآخر كان أشد بعدا عما سواه ك مفهوم
 الفرس والفرس ومعنى ان رفع كل شيء نقيضه أعم من أن يكون رفعه في نفسه أو رفعه عن
 شيء فوجد التناقض بالمعنى الواحد المذكور في التصورات والتصديقات فالنزاع لفظي
 مبنية على تفسير معنى التناقض فافهم واحفظه (وهنا) أي في مقام التناقض (شك وهو)
 أي الشك (انا اذا أخذنا جميع المفهومات) سواء كانت موجودة أو معدومة (بمحيث
 لا يشك) أي لا يترك (عنه) أي عن الجميع (شيء) وهو مفهوم من المفهومات بل يؤخذ
 كلها أجمع (فرعه) أي رفع ذلك الجميع (نقيضه) أي نقيض الجميع (وذلك)
 الرفع الذي نقيضه (داخل في الجميع) بناء على الفرض المذكور لانهم من جملة المفهومات
 وأخذ جميعها فيؤخذ الرفع أيضا لانه جزء منه والجميع كله واذا كان الرفع الذي هو الجزء
 نقيض الجميع (فيلزم كون الجزء نقيض الكل وهو) أي كون الجزء نقيض الكل
 (محال) لان جزء الشيء يكون مقوماله ويقتضى الجمعية معه والنقيض يقتضى عدمه (ومثله)
 أي مثل الشك المذكور (يورد على تغاير النسبة للنسبتين وتأخر النسبة عنهما تقر برهان

المنطقيين قالوا ان النسبة المغايرة للتنسبين لا تكون عيناً ولا جزأ من أحدهما وإذا أخذ جميع
 المفهومات بحيث لا يترك عنهما شيئاً ونسبنا هذا الجميع الى جزئه يتحقق النسبة بينه وبين الكل
 وتلك النسبة داخلة في الجميع الذي هو الكل فصار هو أحد المنتسبين فلا تكون النسبة هنا
 مغايرة للتنسبين بل جزأ أحدهما فبطل القول بتغاير النسبة للتنسبين وتحرر بالبراد على قولهم
 أن النسبة متأخرة عن المنتسبين بأنه إذا أخذ جميع المفهومات بحيث لا يشذ شيء منها فلا شك
 أن لهذا الجميع نسبة الى كل واحد واحد من أجزائه وهذه النسبة داخلة في الجميع على
 الفرض المذكور وجزئه والجزء يكون مقدماً على الكل فتكون النسبة مقدمة على أحد
 المنتسبين فبطل القول بتأخرها عنها (وحده) أي حل الشك المذكور (أن اعتبار جميع
 المفهومات لا يقف هذا) الاعتبار (عند حد) لا يتجاوز عنه (وعدم الزيادة يقتضي
 الوقوف الى حد) بحيث لا يتجاوز عنه (فأخذ الجميع كذلك) يعني بحيث لا يشذ عنه
 شيء ولا يتجاوز (اعتبار المتنافيين) أي عدم الشيء ووجوده حاصله أن المفهومات
 غير متناهية بالقوة بمعنى أنها لا تقف عند حد كاجزاء الجسم المتصل عند الحكماء ومراتب
 الاعداد لا تقف عند حد فأخذ المفهومات بحيث لا يشذ عنها شيء موجب لعدم الزيادة
 والوقوف عند حد لا يمكن الزيادة عليه فتكون متناهية فأخذنا كذلك اعتبار المتنافيين وهو
 التناهي وعدمه اذ عدم الشذوذ يقتضي عدم امكان الزيادة والتناهي وكون المفهومات غير
 متناهية يقتضي امكان الزيادة وعدم التناهي فالمفروض مشتمل على المتنافيين واعتبار
 المتنافيين محال فلا يكون لهذا المجموع مصداق حتى يكون كإسليبه جزأ منه وليس في
 الذهن الا المفهوم الاختراعي المركب من المتنافيين وهو محال في الخارج فجاز أن يستلزم محالاً
 فلا يلزم الخلف ويد تنبسط من هذا المقال جواب عن تحرر البراد على تأخر النسبة عن
 المنتسبين فافهم وقد يجاب بأن الجزئية والقيضية من جهتين مختلفتين فإن الرفع من حيث
 انه مفهوم من المفهومات جزء داخل فيها ومن حيث انه رفع لذلك المجموع تقيضه كذا النسبة
 من حيث انها آلة للملاحظة حال الجزء والكل متأخرة عن الطرفين ومن حيث انها ملاحظة
 بعنوان مفهوم النسبة داخل في الجميع (فتدبر) اعلمه اشارة الى ما قيل من أن ~~يكون~~ اعتبار
 المفهومات من حيث الاجمال واقفة عند حد ولما أراد أن يبين تناقض القضايا فقال
 حيث التفصيل بحيث لا تقف عند حد ولما أراد أن يبين تناقض القضايا فقال
 (وتناقض القضيتين اختلافهما) أي اختلاف القضيتين (بحيث تقتضي لذاته صدق
 كل واحد) من القضيتين (كذب الاخرى وبالعكس) أي كذب كل واحد منهما
 صدق الاخرى فالضمير في لذاته في هذه العبارة راجع الى الصدق لا الى الاختلاف

اذلا معنى له كما قال شارح المطالع انه ربما يقع في عباراتهم اختلاف القضيتين بحيث يقتضى لذاته صدق أحدهما كذب الاخرى وحينئذ يكون الضمير في لذاته راجع الى الصدق لا الى الاختلاف اذلا معنى له انتهى كلامه يعني لا معنى لعود الضمير في لذاته الى الاختلاف لان المقتضى في هذه العبارة هو الصدق لا الاختلاف والاقتضاء صفة له ولا معنى لان تكون صفة الشئ ثابتة لغيره بالذات لاله كما لا يخفى وما وقع في عبارة البعض من أن التناقض اختلاف القضيتين بحيث يقتضى لذاته صدق أحدهما كذب الاخرى أو بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى فالضمير فيها لاله الى الاختلاف اذلا المقتضى هو لا غير والصدق والكذب مقتضياه والمصنف عدل عنه لاحتراز عن المسامحة لان قوله لذاته معناه لصورته والاختلاف لا صورة له وانما هي للقضية والصدق والكذب وان كانا مثل الاختلاف لكن لمالم يكونا خارجين عن القضية صار حالهما كحال القضية فالمراد منه أن صورة صدق كل منهما مع قطع النظر عن خصوصية المراد تقتضى صورة كذب الاخرى وبالعكس كذلك فيخرج عنه زيد انسان وزيد ليس بناطق لانه وان كان يستلزم صدق كل منهما كذب الاخرى لكن لا لذاته بل بواسطة استلزام كل منهما تقيض الاخرى وكذا خرج اختلاف الموجبة الكلية والسالبة الكلية نحو كل انسان ناطق ولا شئ من الانسان بناطق واختلاف الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية نحو بعض الانسان ناطق وبعضه ليس بناطق فان صدق كل منهما وان اقتضى كذب الاخرى وبالعكس لكن هذا الاقتضاء ليس لصورتهما بل لخصوصية المادة لتخلفها في نحو كل حيوان انسان ولا شئ من الحيوان بانسان ونحو بعض الحيوان انسان وبعضه ليس بانسان فان القضيتين الاوليتين كاذبتان والثانيتين صادقتان فلا يكون هذا الاختلاف بحيث يقتضى صدق كل كذب الاخرى بالذات لانه لم يوجد في جميع المواد فعلم أن ما وجد في بعضها انما هو بخصوصها لا بالذات (وذلك) أى الاختلاف (حاصل بالاجباب والسلب) بأن تكون احدى القضيتين موجبة والاخرى سالبة لا مطلقا بل (اذا كان) السلب (رفعه) أى رفع الاجباب (بعينه) أى عين الاجباب بأن يكون السلب واردا على عين ذلك الاجباب لا على أمر آخر سواء فطلق الاختلاف بالاجباب والسلب لا يوجب التناقض مالم يرد السلب على ما ورد عليه الاجباب (فلا بد) في التناقض (من اتحاد النسبة الحكيمية) والالم يصدق الحد المذكور وحصره أى حصر المنطقيون اتحاد النسبة الحكيمية (في الوحدات الثمانية المشهورة) يعني اذا وجدت الوحدات الثمانية وهى وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان

ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة
 والفعل ووحدة اتحاد النسبة الحكمية فان لم يوجد واحد منهما لم تتحدد النسبة الحكمية
 (وبعضهم) أى بعض المنطقيين (أدرج بعضها) أى بعض الوحدات من الثمانية
 (فى بعض) الوحدات منها فلذا ذكر البعض بعضها ولم يذكر باقيها فالقاربانى اكتفى
 بثلاث وحدات ووحدة الموضوع والمحمول والزمان لحصول وحدة النسبة الحكمية بها
 وزعم أن وحدة الشرط والجزء والكل مندرجة تحت وحدة الموضوع لاختلافه باختلافها
 ووحدة المكان ووحدة الاضافة والقوة والفعل مندرجة تحت وحدة المحمول لاختلافه
 باختلافها كما لا يخفى وبعضهم اكتفى بوحدين ووحدة الموضوع ووحدة المحمول وقال
 ان اندراج وحدة المكان فى المحمول واعتبار وحدة الزمان برأسه غير مناسب فأدرجه أيضا
 فى وحدة المحمول ولما رجعت الوحدات الثمانية الى وحدة النسبة الحكمية اذ باختلاف
 واحد منها يختلف التسبب فلا حاجة الى اعتبار وحدة النسبة الحكمية . فان قلت قد يكون
 اذا اختلف كل واحد من المحل والحال والتميز والآلة والمعلول به لا يتحقق التناقض مع
 وجود الوحدات المذكورة مثل زيد كاتب فى الكاغذ الهندى وليس بكاتب فى غيره وكذا
 زيد ضارب أى قائم وليس بضارب أى قاعد او طيب نفسا وليس بطيب تكلمما وزيد كاتب
 بالقلم الواسطى وليس بكاتب بغيره وزيد ضارب عمرا وليس بضارب بكره فالتناقض ههنا
 ليس بمتحقق لاجتماعها فلا بد من اشتراط هذه الوحدات أيضا مع أنهم حصرُوا الاتحاد فى
 الوحدات الثمانية فقط . قلت هذه كلها داخله فى وحدة الشرط اذ المراد بالشرط قيد
 اعتبارى فى الحكم سواء كان وصفاً وآلة أو محملاً أو غير ذلك أو يقال الوحدات الثمانية مشهورة
 منذ كورة فى الكتب وهذه الوحدات متر وكة اعتمادا على استخراج المتعلم الفطن ولا
 يذهب عليك أنه لا بد من اشتراط اتحاد المحل فى التناقض فوق الوحدات الثمانية الذاتيات
 والالم يتحقق التناقض نحو الجزئى جزئى والجزئى ليس بجزئى فافهم (وههنا شك) أى
 فى مقام تناقض القضيتين شك (وهو) أى الشك (أن الايجاب تقيض السلب) كما
 تقرر عندهم (ومن أنكره) أى أنكر كون الايجاب تقيض السلب وهو الصادر
 الشيرازى فانه قال تقيض كل شئ رفعه وليس المرفوع تقيضا للرفع (نغرق الاجماع)
 وفرقه فان الاجماع منعقد على أن التناقض من الجانبين فقول خارق الاجماع ليس بشئ
 فيكون الايجاب تقيضا للسلب (وسلب السلب أيضا رفعه) أى رفع السلب ورفع الشئ
 تقيضه فكان رفع السلب تقيضا له البته (فلشئ واحد) وهو سلب (تقيضان) أحدهما

الايجاب والثاني سلب السلب مع أنهم قالوا ان لكل شئ تقيضا واحدا (ومن تشبث) أى
 تمسك (بالعينية) أى عينية الايجاب وسلب السلب وقال بانحداهما فلم يكن حينئذ شئ
 واحد الا نقيض واحد فقط أخطأ وترك طريق الصواب في ذلك التمسك (فان تغاير
 المفهوم) أى مفهوم الايجاب ومفهوم سلب السلب (ضرورى) و بديهى فان تعقل الايجاب
 لا يتوقف على تعقل السلب وتعقل سلب السلب يتوقف عليه فكيف يتحدان بل هما متغايران
 بالضرورة (وهو) أى تغاير المفهوم (حسبى) أى كافى لنا فى الشك اذا التناقض
 باعتبار المفهوم والكلام فى النقيض الصريح والايحوز تعدد اللازم المساوى • لا يقال ان
 عينية الايجاب لسلب السلب فى المصداق ضرورى ولعل المتشبهت أراد هذه العينية فكيف
 ينسب الخطأ اليه • لانا نقول عينية المصداق لانرفع الشك فالتشبهت بالعينية فى رفع الشك
 خطأ لانه ليس بصحيح فى نفسه (نعم الحل) بكسر النون فعل المدح قال فى الحاشية نعم
 ههنا فعل مدح لاحرف ايجاب ولاختياره اقتترانه مع حسبى انتهى معنى لما اقترن
 هذا الفعل بقوله حسبى وهو يدل على أن الحل بالتشبهت بالعينية خطأ وتغاير المفهوم بينهما
 كافى لنا فى الشك فلا بد من حل آخر مختار فعلم أن الحل المذكور بعد هذا الفعل مختار
 والمختار يكون ممدوحا فدل هذا الاقتران على كون هذا الفعل فعل المدح لافعل الايجاب اذ
 هو يدل على الصحة لا الاختيار فافهم (ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود فى نفسه) أى
 الوجود الغير القائم بالمحل كوجود الجواهر (أو) الوجود (لغيره) أى القائم بالغير
 كوجود الاعراض • لا يقال ان الحصر باطل فان السلب قد يكون مضافا الى نفس تقرير
 الماهية كما فى السلب المقابل لاثرا جعل البسيط من غير ملاحظة وجودها • لانا نقول
 الحصر بالنسبة الى السلب البسيط البحت أى لا يكون السلب مضافا الى السلب البسيط
 البحت ما لم يعتبر له تحقق لانه لا يصح اضافته الى مفهوم سوى الوجود (فسلب السلب معناه)
 أى معنى سلب السلب (رفع وجود السلب) لارفع السلب نفسه بدون لحاظ الوجود له
 بناء على ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود (وهو) أى وجود السلب (اما فى قوة
 الموجبة السالبة الموضوع) أى القضية التى اعتبر السلب فى جانب موضوعها هذا على
 التقدير الاول (أو فى قوة الموجبة السالبة المحمول) أى القضية التى اعتبر السلب فى محمولها
 هذا على التقدير الثانى وهو اذا أخذ الوجود لغيره فيكون السلب حينئذ وجود سلب
 الوجود عن الغير وهذا هو الموجبة السالبة المحمول (فسلب سلب السالبة السالبة) أى
 سالبة السالبة الموضوع اذا كان رفع الوجود السلب فى نفسه أو سالبة السالبة المحمول اذا

كان رفع الوجود السلب لغيره (نقيض الموجبة السالبة) الموضوع على التقدير الاول أو
 نقيض الموجبة السالبة المحمول على التقدير الثاني (لا السالبة المحصلة) أى ليس نقيضا
 للسالبة المحصلة حاصل الحل ان سلب السلب ليس نقيضا للسلب المحض الذى نقيضه
 الايجاب بل نقيض وجود السلب الذى ليس نقيضه الايجاب بل نقيضه سلب السلب اذ
 السلب لا يضاف الا الى الموجود حقيقة فالسلب رفع وجود الشئ اعم من أن يكون سلبا
 لنفسه أو غيره فسلب السلب عبارة عن رفع وجود السلب وهو ما أن يكون فى نفسه دون
 ثبوته للغير فيكون فى قوة الموجبة السالبة الموضوع نحو اللاحجر موجود فنقيضه اللاحجر
 ليس بموجود أو يكون تابنا لغيره فيكون فى قوة السالبة المحمول نحو زبد لا قائم فنقيضه زيد
 ليس هو لا قائم واذالم يكن السلب رفع السلب البسيط ما لم يعتبر فيه الوجود لم يكن نقيضه فصار
 نقيضه الايجاب فقط دون غيره بل لكل سلب نقيض واحد فالسلب البسيط نقيضه
 الايجاب والذى معه الوجود نقيضه سلب السلب فهو نقيض الموجبة السالبة الموضوع
 والموجبة السالبة المحمول لا نقيض السالبة البسيطة المحصلة فلا يكون لشيء
 واحد نقيضان (فتفكر) وتشكر له اشارة الى أن عدم صحة اضافة السلب الى
 السلب البسيط لما هو سلب بسيط ودفع محض ليس عليه دليل ولا يتم بدون دعوى
 الضرورة وانحصم لا يسامه بلا دليل اذ عنده لا استبعاد فى أن يتصور السلب بدون الوجود
 و يورد عليه السلب وما قيل ان السلب نسبة رابطة والرابطة من حيث هى هى ليس بصالحة
 لو ررد السلب عليها من غير تأويل فدفع بأن النسبة الايجابية أيضا رابطة مع انكم تقولون
 يورد السلب عليها فى السالبة فجاز أن يكون لشيء واحد كالسلب نقيضان أحدهما رفعه
 والاخر مرفوعه والمراد بعدم تعدد النقيض تعدده بحيث يكون النقيضان متباينين فى
 المصداق وههنا ليس كذلك اذ مصداق الايجاب وسلب السلب واحد فتأمل لا يقال
 التناقض نسبة واحدة والنسبة الواحدة لا تكون الا بين اثنتين كما عرفت فلو كان لشيء واحد
 نقيضان كيف يتصور التناقض بينهما وبينهما لانا نقول ههنا تناقضان بحسب النقيضين
 فالتناقض بين الايجاب والسلب غير التناقض بين السلب وسلب السلب ضرورة تغاير
 النسبة عند تغاير المنتسبين وكل واحد من التناقض لا يكون الا بين اثنين فافهم (ثم يختلفان)
 أى القضيئتان المتناقضتان الخليلتان المحصورتان (كما) أى كلية وجزئية بحيث لو كانت أحدهما
 كلية كانت الاخرى جزئية وبالعكس نحو قولنا كل انسان حيوان نقيضه بعض الانسان
 ليس بحيوان والالم يبق التناقض بينهما المتصادقهما فى الكذب والصدق (لكذب

السكيتين) نحو كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان فانهما وان اختلفا بالايجاب
 والسلب لكن لمالم يكونا مختلفين كما لم يحصل التناقض اذ لا بد فيه من كذب كل وصدق
 الاخرى وههنا قد اجتمعتا في الكذب (وصدق الجزئيين) نحو بعض الحيوان انسان
 وبعض الحيوان ليس بانسان فانهما صادقتان فلا تكون احداهما نقيضا للاخرى اذ لا بد فيه
 من صدق كل وكذب الاخرى وههنا قد اجتمعتا في الصدق فلا تناقض فظهر ان التناقض
 بين القضيتين لا يكون الا اذا اختلفتا كلية وجزئية وهو المقصود. فان قلت ان صدق
 الجزئيتين انما يكون اذا كان موضوعهما اعم ليكون الحكم على البعض بالايجاب وعلى
 البعض الاخر بالسلب فاذا كان البعض المخصوص يحكم بالايجاب غير البعض المحكوم
 عليه بالسلب لم يبق الموضوع المخصوص واحدا ولا بد في التناقض من اتحاد الموضوع فقد
 شرطه فعدم التناقض بينهما فقد شرط لالا مر آخر فلا حاجة الى اشتراط اختلاف الكمية اذ
 اشتراط وحدة الموضوع يغني عنه. قلت احكام القضايا من التناقض وغيره انما هي بالنظر الى
 نفس مفهوماتها لا باعتبار امر خارج عنها وخصوصية الموضوع في الجزئية اعتبارا امر خارج
 عن مفهوم الجزئية فان مفهومها الحكم على البعض المبهم بالخصوصية فلمالم تعتبر
 الخصوصية كان الموضوع في بادئ النظر واجدا مع عدم التناقض فلا بد فيه من اشتراط
 اختلاف الكمية. لا يقال ان الكمية ايضا خارجة عن الموضوع فواجه اعتبارها. لانا نقول
 ان الكمية في القضية المطلقة وان كانت خارجة عن الموضوع لكن في القضايا بالمحصورة
 ليست خارجة عنها والمعتبر في التناقض هو المحصورات فافهم (و) يختلفان (جهة) ايضا أي اذا
 كانت القضية موجهة فنقيضها موجهة اخرى (فان رفع كيفية) وهي الجهة كيفية اخرى
 أي جهة اخرى للنسبة يعني ان النقيض الصريح للموجهة رفعها وهو قد يكون كيفية اخرى
 كالمكان فانه سلب الضرورة وهي جهة القضية الضرورية ورفعا وهو الامكان ايضا
 جهة القضية الممكنة فنقيض الضرورية هي الممكنة وهما مختلفتان جهة وقد يكون الرفع
 مساويا للجهة الاخرى كالدوام فان رفعه ليس جهة وانما هو مساو للجهة وهي فعلية
 الجانب المخالف له. فان قلت رفع النسبة الموجهة بالجهة قد يكون برفع النسبة فقط مع اتحاد
 الجهة أو رفع الجهة فقط مع اتحاد النسبة والاول ليس من النقيض لانه ليس من مساويه
 ولا عينه بل قد يكون هذا الرفع أخص منه كما ان ضرورة السلب أخص من سلب
 ضرورة الايجاب وكذا دوام السلب أخص من سلب دوام الايجاب وقد يكون اعم كما ان
 اطلاق الرفع اعم من رفع اطلاق الايجاب فانه يختص بالدوام واطلاق الرفع يجامع اطلاق

الاججاب ودوام الرفع وكذا الحال في رفع الامكان وامكان الرفع فان رفع الامكان لا يغير
 الضرورة بل هو عين الضرورة وان كان الرفع قد يجامعها وقد يوجد بدونها وليس الاعم
 والاحص تقيضا فلا يصح قوله ان رفع كـ كيفية كيفية أخرى اذ قد لا يكون كذلك كما
 عرفت آنفا . قلت هذا مبني على ان رفع النسبة المتكيفة بكيفية لا يتحقق الا برفع
 المجموع لا برفع أحدهما فلا يكون تقيضا فيصح ان رفع الموجهة بموجهة أخرى وهي
 تقيضا فالرفع اما أن يكون جهة أخرى كما في الضرورة والامكان أو مساويا لجهة أخرى كما
 في الدوام والاطلاق فلا بد من اختلاف يصح به أن يكون رفع كيفية كيفية أخرى تقيضا لها
 وهو المطلوب (ومن أثبتته) أي أثبت التناقض (بين المطلقين الوقتيين) وهما المطلقة
 الوقتية الموجبة التي يحكم فيها فعلية النسبة في وقت معين والمطلقة الوقتية السالبة التي يحكم
 فيها سلب فعلية النسبة في وقت معين وهما غير الوقتيين المطلقين لانهما يحكم فيهما بضرورة
 النسبة في وقت معين (تحليلا) أي خيل المثبت (بأنهما) أي المطلقين (كالشخصية) أي كل
 واحد منهما كالشخصية لكونهما مقيدتين بوقت معين كما ان الشخصية مقيدة بموضوع
 معين والشخصية يحكم فيها على موضوع معين فهما كالشخصية وتقيض الشخصية
 شخصية كذا يكون تقيض المطلقة الوقتية مطلقة وقتية (فقد غلط) أي غلط المثبت في
 اثبات التناقض بينهما وهو صاحب الكشف فانه أثبت التناقض بين المطلقين الوقتيين حيث
 قال ان الدائمة كاقضية الكلية فتقيضهما الجزئية بحسب الاوقات والمطلقة العامة
 كالمهمة تحمل على بعض الاوقات والوقتية كالشخصية فكما ان الثبوت لشخص معين
 يناقض السلب عنه كذلك الثبوت في وقت معين يناقض السلب في ذلك الوقت فثبت التناقض
 مع اتحاد الجهة فكلامه رد على من اشترط الاختلاف في الجهة فرده المصنف رحمه الله بأنه
 غلط وليس التناقض من المطلقين الوقتيين فان التقيض هو رفع الشيء ورفع المطلقة
 الموجبة الوقتية ليس عين المطلقة الوقتية السالبة (فان الثبوت في وقت معين) كما في المطلقة
 الوقتية الموجبة (يجوز رفعه) أي رفع هذا الثبوت برفع الوقت فلا تصدق المطلقة الوقتية السالبة
 لان الوقت لا يرفع فيها بل يرفع النسبة فيها مقيد بوقت معين فرفع الثبوت المقيد بالاطلاق
 الوقتي المعتبر في المطلقة الوقتية الموجبة اعم من الرفع المقيد به المعتبر في المطلقة الوقتية السالبة
 اذ يجوز تحققه برفع القيد وهو الوقت أيضا بخلاف الرفع المقيد فانه لا يمكن صدقه بدون تحقق
 الوقت فلا يكون تقيضا لها بل أحص من تقيضها فظهر ان من أثبت التناقض بينهما فقد غلط
 فثبت انه لا بد في التناقض من الاختلاف في الجهة وهو المقصود وأجيب عنه بوجوه أخر

مذكورة في شرح المطالع وغيره (فالنقيض للضرورة) أي للضرورة المطلقة التي
حكمت فيها ضرورة النسبة مادامت ذات الموضوع موجودة (الممكنة العامة) التي حكمت فيها
بسلب الضرورة فالموجبة للضرورة تقيضها السالبة الممكنة فان سلب ضرورة الايجاب
يمكن عام سالب وسالبة للضرورة تقيضها الموجبة الممكنة فان سلب ضرورة السلب يمكن
عام موجب (وللدائمة المطلقة) أي النقيض للدائمة المطلقة التي حكمت فيها بدوام النسبة مادامت
ذات الموضوع موجودة (المطلقة العامة) التي حكمت فيها بفعلية النسبة فالموجبة الدائمة تقيضها
السالبة المطلقة العامة اذ سلب الدوام من جانب يساوي فعلية الطرف المقابل له (وهي) أي
المطلقة العامة التي هي نقيض للدائمة (أعم من المطلقة المنتشرة المحكوم فيها) أي في هذه
المطلقة المنتشرة (بالفعلية) أي بفعلية الحكم في وقت ما هذا دفع ما يتوهم من كلام البعض
الواقع في بيان نقيض الدائمة وهو أن نقيض الدائمة المطلقة العامة من ان المراد بالمطلقة الواقعة
في كلامهم المطلقة المنتشرة لزعم المتوهم التساوي بينهما حاصل الدفع ان المطلقة العامة
التي هي نقيض الدائمة المطلقة أعم من المطلقة المنتشرة وليست بمساوية لها فانها يحكم فيها
بفعلية النسبة في وقت بخلاف المطلقة العامة فانها يحكم فيها بفعلية النسبة من غير تقييد بوقت
ما ولا يلزم من الفعلية التقييد بوقت ما لوجودها في الاشياء المعرأة عن الزمان سواء كانت تلك
الاشياء غيره نحو الله موجود بالفعل أو عينه نحو الزمان موجود بالفعل ولا يقال انها
موجودان في وقت ما لان الله تعالى منزعه عن الوقت ويلزم في الزمان أن يكون للوقت وقت
وللزمان زمان فوجد الفرق بين المطلقة العامة والمطلقة المنتشرة والاول نقيض الدائمة لان
الثبوت في جميع الاوقات تقيضه السلب في بعض الاوقات وهذا هو معنى السالبة المطلقة
العامة وبالعكس وكذا السلب في جميع الاوقات يناقض الثبوت في بعضها وما قيل في
تفسير الفعلية من كون النسبة في أحد من الأزمنة الثلاثة انما هو في الزمانيات وأما في
التعاليات عن الزمان فلا اذلا يلزم من صدق الحكم بانفعل صدقه في شئ من الاوقات
لجواز أن يكون الموضوع نفس الوقت نحو الزمان موجود فيلزم حينئذ أن يكون للوقت وقت
فأفهم (وللشروط العامة) أي النقيض للشروط العامة التي حكمت فيها بضرورة النسبة مادام
وصف الموضوع (الحينية الممكنة المحكومة فيها) أي في الحينية الممكنة (سلب الضرورة
الوصفية) ولا يتم هذا الا اذا كانت المشروطة العامة بمعنى الضرورة مادام الوصف وأما
اذا كانت بمعنى الضرورة بشرط الوصف فليست الحينية الممكنة المذكورة تقيضها
بهذا المعنى لكذبها في مادة كون الضرورة في زمان الوصف ولا يكون الوصف

الموضوع دخل فيها فإنه لا يصدق قولنا كل كاتب حيوان بالضرورة بشرط كونه كاتبا
 في هذه المادة ولا يصدق أيضا بعض الكاتب ليس بحيوان بالامكان حين هو كاتب
 فلو كان بينهما نقض لم يجز معاني الكذب بل يلزم من كذب واحد منهما صدق الاخرى
 كما في قولنا كل كاتب حيوان بالضرورة مادام كاتبا وبعض الكاتب ليس بحيوان حين
 هو كاتب وذلك أن تقر ان المشروطة العامة كما تطلق على معنيين كذلك الحينية الممكنة
 أيضا لها معنيان فبأحدهما يكون نقيضا للمشروطة بأحد المعنيين وبالاخر يكون نقيضا
 للاخر من معنيها فافهم (وللعرفية العامة) أى النقيض للعرفية العامة التي يحكم فيها
 بدوام النسبة الوصفية (الحينية المطلقة المحكوم فيها) أى في هذه الحينية فالقضية
 الوصفية فالايجاب في جميع أوقات الوصف يناقضه السلب في بعضها والسلب في
 جميعها يناقضه الايجاب في بعضها فقولنا بالدوام كل محبوب يسعل مادام محبوبا نقيضه
 بالاطلاق ليس كل محبوب يسعل في بعض أوقات كونه محبوبا (وللوقئية المطلقة) أى
 النقيض للوقئية المطلقة التي يحكم فيها بضرورة النسبة في وقت معين (الممكنة الوقئية المحكوم
 فيها) أى في هذه الممكنة (بسلب ضرورة الوقئية) فان الضرورة في وقت معين يناقضه
 سلب الضرورة الوقئية بلاشبهة (وللمتشرة المطلقة) أى النقيض للمتشرة المطلقة التي يحكم فيها
 بضرورة النسبة في وقت غير معين (الممكنة الدائمة المحكوم فيها) أى في هذه الممكنة (بسلب
 الضرورة المنتشرة) فان الضرورة المنتشرة وسلبها مما يتناقضان جزما وليس المراد من
 النقائض ههنا النقائض الحقيقية فانها ليست من القضايا التي يكون رفعها لها نقائض لها
 بل المراد أعم منها ومن المساوية لنقائضها لقضايا التي اعتبرت نقائض للقضايا الاخرى
 ليس رفعها من النقائض المجازية المساوية لنقائضها الحقيقية التي هي رفعها هذا (كذا
 قالوا وذلك) أى كون القضايا المذكورة من النقائض (انما يتم اذا كان الظرف) أى
 مادام مثلا (في سواب هذه الموجهات) المذكورة (ظرفا وقيدا للرفع) أى
 المسلوب وهو الثبوت والسلب انما يرد على هذا المقيد (لا للرفع) أى السلب بأن يكون
 مقيد به كالثبوت والسلب انما يرد على المطلق فيه ويضم القيد الذي كان فيه الى السلب
 اذ لو كان قيد الرفع لصار السلب مقيدا بقيد الظرف وهو بقيد آخر لا يطلق عليه اسم
 النقيض اذ الرفع المقيد لا يكون نقيضا للمقيد فان الحينية الممكنة السالبة كقولنا لاشئ من
 الكاتب ساكن الاصابع بالامكان حين هو كاتب اذا كان الظرف فيها قيد الرفع يكون
 معناها ان سلك الاصابع من الكاتب المقيد بصفة السلب بوقت الكتابة يمكن وهو

لا يناقض ضرورة ثبوت ساكن الاصابع للكاتب المقيد بوقت الكتابة لجواز أن يكون الوقت ممتنعاً لوجود فلا يكون الثبوت المقيد ضرورياً ولا السلب المقيد به ممكناً فيجتمعان في الكذب فلا تكون احدهما تقيضاً للآخرى لعدم استلزام كذب احدهما صدق الاخرى فيه أما اذا كان قيد المرفوع وهو المسلوب فيتم الكلام اذ على هذا التقدير يكون معنى الحينية الممكنة سلب الثبوت المقيد بالامكان ولا شك في تناقضه لضرورة ذلك الثبوت وعلى هذا نفس البواقي ولما فرغ المصنف رحمه الله من بيان نقائص البسائط شرع في بيان المركبات فقال (والمركبة قضية متعددة) وان كانت في الظاهر قضية واحدة لكن في الحقيقة فيها قضيتان الاولى صريحة والثانية غير صريحة يخرج من القيد فهى مركبة منهم انفصارت قضية متعددة وتقيض الشيء رفعه فرفع المركبة رفع المتعددة (ورفع المتعددة متعدد) فصارت تقيض المركبة متعددة قال في الحاشية أى نحو تحققه متعدد فان عدم كل جزء يستلزم عدم الكل وليس عدم الجزء عين عدم الكل كما توهم من عبارة شرح المواقيف وغيره فان العدم الى رفع الوجود ولما كان وجود الجزء غير وجود الكل فلا جرم كان رفعه غير رفعه فان الاعداد تمايزت بملكاتهما فتدبر انتهى حاصله دفع ما يتوهم ان رفع المتعدد ليس بمتعدد فان رفع الجزء عين رفع الكل ولا تعدد فيه تقرير الدفع ان رفع الجزء يستلزم رفع عينه كما توهمه شارح المواقيف فان العدم رفع الوجود ولما كان وجود الجزء غير وجود الكل كان رفع وجوده غير رفع الكل فان الاعداد تمايزت بملكاتهما فاذا كانت الملكات متعددة تكون اعدامها أيضاً متعددة فنحو تحقق رفع المتعدد متعدد والمركبة متعددة فرفعها يكون متعدد ارفع أحد الجزئين على سبيل منع الخلو فافهم وهو رفع أحد الجزئين من المركبة على سبيل منع الخلو بأن يقال لا يخلو عن رفع احدهما وان اجتمع الرفعان معاني بعض المواد وليس هذا الرفع على سبيل منع الجمع اذ رفع أحد الجزئين يكون برفع الجزئين معاً ولما كانت الكلية والجزئية من المركبة متفاوتتين في هذه الضابطة بين الفرق بين تقيض كل واحد منهما فقال (والكلية منها) أى من المركبة (لاتفاوت عند التحليل) أى عند اعتبار كل من جزئها على الافراد والاستقلال تفصيلاً وصراحة (والتركيب) أى عند اعتبار كل منهما بدون الافراد والاستقلال بل في ضمن القيد اجمالاً من غير التصريح فالكليتان الصريحتان نحو كل انسان كاتب ولا شئ من الانسان بكاتب مفهومهما ليس الامفهوم كل انسان كاتب لا دائماً اذ موضوع الموجبة الكلية هنا عين موضوع السالبة الكلية فالكليتان عين الكلية المقيدة بقيد اللادوام واللاضرورة

ورفع الكليتين برفع أحدهما فرفع المركبة الكلية أيضا يكون برفع أحد الجزئين (فتقيضها)
 أى تقيض المركبة الكلية (مانعة الخلو) أى قضية منفصلة مانعة الخلو مركبة من تقيض الجزئين
 بحيث يرد بينهما على سبيل منع الخلو أو ذرفع المجموع إما يتحقق في رفع كلا الجزئين فتحقق
 تقيضهما أو يتحقق في رفع أحدهما فيتحقق تقيض هذا الجزء فصار صدق تقيض أحد
 الجزئين على سبيل منع الخلو سواء بالرفع المجموع فيكون تقيضا للمجموع فتقيض قولنا كل
 انسان كاتب لا دائما اما بعض الانسان ليس بكاتب واما بعض الانسان كاتب دائما على
 سبيل منع الخلو فان قلت برفع الجزء على التعيين يكون أيضا رفع المجموع ورفعه تقيضه فكيف
 ينحصر في مانعة الخلو المركبة من تقيض الجزئين قلت رفع الجزء على التعيين وان كان برفع
 المجموع لكنه أخص من تقيضه فلا يكون تقيضا له لا مكان اجتماعه مع الاصل في الكذب
 كما في قولنا كل انسان حيوان لا دائما كاذب وكذا ارتفاع الجزء الايجابي أعنى قولنا بعض
 الانسان ليس بحيوان أيضا كاذب وكذا قولنا كل انسان فرس لا دائما كاذب وارتفاع
 الجزء السلبى فيه أيضا كاذب فلا يكون تقيض المركبة لارتفاع أحد الجزئين على سبيل منع
 الخلو سواء كانا مرتعنين أو برقع أحدهما دون الآخر وعلى كلا التقديرين المنفصلة
 المانعة الخلو صادقة وإذا أريد من التقيض هنا أعم من التقيض الصريح (ومن اللازم
 المساوى له) أى لتقيضه (فلا يستبعد) أى ليس الاستبعاد (فى كونه) أى فى كون
 التقيض (شرطية) للحتمية (أو موجبة) للموجبة هذا جواب سؤال مقدر تقديره
 ان التقيض لا بد فيه من الاتحاد فى الجنس والنوع والاختلاف فى الكيف أى الايجاب
 والسلب وإذا جعل تقيض الجملة المركبة الموجبة الشرطية الوجهة المنفصلة المانعة الخلو
 فقد ما هو شرط فى التقيض اذ لا شك فى أن الجملة والمنفصلة مختلفتان جنسا والموجبتين
 متفقتان كيفا فكيف تكون أحدهما تقيض الأخرى وحاصل الجواب أن الشرط المذكور
 على ما هو المشهور اتما هو فى التقيض الصريح وإذا أريد هنا أعم من الصريح واللازم
 المساوى فلا بد من كونه مختلف الجنس بأن يكون تقيض الجملة شرطية ومتحد الكيف بأن
 يكون تقيض الموجبة موجبة بالمنفصلة المانعة الخلو ليست تقيضا صريحا للجملة المركبة بل
 لازم مساو لرفعها الذى هو تقيض صريح لها فصح كونها تقيضا لها مع الاختلاف فى الجنس
 والاتحاد فى الكيف (بمخلاف الجزئية) يعنى المركبة الجزئية مخالفة للكلية ومتفاوتة عند
 التحليل والتركيب (فان موضوع الايجاب والسلب فيها) أى فى الجزئية المركبة
 (واحد) عند التركيب بخلاف ما إذا حلت الى جزئتين صريحتين فانها محتملان أن يكون

موضوع احدها غير موضوع الاخرى كما في قولنا بعض الانسان كاتب لادائما يكون الثبوت فيه للبعض والسلب عن هذا البعض بخلاف ما اذا حلل الى جزئيتين صريحتين بان يقال بعض الانسان كاتب وبعض الانسان ليس بكاتب بلاملاحظة التركيب محتمل ان يكون البعض الذي ثبت له الكتابة غير البعض الذي تسلب عنه ففيهما الثبوت للبعض والسلب عن البعض أى بعض كان (فالجزئيتان الصريحتان أعم من المركبة الجزئية) فصارت المخالفة للكلية من هذه الجهة فلا يكون حال تقيضها كحال تقيض الكلية في أخذ تقيضى الجزئين فالجزئيتان المستقلتان أعم من المركبة الجزئية المقيدة بقيد (وتقيض الأعم) أى الجزئية (أخص من تقيض الأخص) وهى المركبة الجزئية فلا تكون تقيضا لها فلا يكفي في أخذ تقيض المركبة الجزئية الترديد بين تقيضى الجزئين لكذبهما مع كذب المركبة الجزئية اذ يجوز ارتفاع الجزئية وأخص من تقيضها نحو قولنا بعض الجسم حيوان لادائما كاذب لكذب اللادوام فان الموضوع فيها بعينه موضوع الاصل ولا شك ان بعض الجسم الذى هو حيوان يكون حيوانا دائما فكيف يحكم عليه بأنه ليس بحيوان بالفعل وكذا كل واحد من تقيضى الجزئين أيضا كاذب اذ تقيض الجزء الاول لاشئ من الجسم بحيوان دائما وتقيض الجزء الثانى كل جسم حيوان دائما وكلاهما كاذبان فلورد بينهما ما وجعل مانعة الخلو بان يقال اما لاشئ من الجسم بحيوان دائما وكل جسم حيوان دائما يكون كاذبا أيضا لارتفاع جزئها فلا يكون المفهوم المراد بين تقيضى الجزئين تقيضا للجزئية فلا بد من أخذ تقيضها بطريق آخر فقال (فالطريق هناك) أى الطريق فى أخذ تقيض المركبة الجزئية (ان ترددين تقيضى) محمولى (الجزئين بالنسبة الى كل فرد من) أفراد (الموضوع) بان يؤخذ جميع أفراد موضوع المركبة الجزئية ويؤخذ تقيضا محمولى الجزئين فيهما ويرددين تقيضى محمولهما بالنسبة الى كل فرد من أفراد الموضوع كقولنا فى تقيض بعض الجسم حيوان لادائما كل جسم اما حيوان دائما وليس بحيوان دائما (فهى) أى تقيض الجزئية والتأنيث لرعاية الخبر (قضية جملية مرددة المحمول) يعنى فى محمولها ترديد وهى شبيهة بالمنفصلة مساوية لتقيض الجزئية ولا تساويه فى الصدق اذا كانتا كليتين كما يظهر بالتأمل الصادق (و بعد اطلاعك على حقائق المركبات) وعلم أجزائها التى تتركب منها وهى انقضا بالبيضة الموجهة (و) اطلاعك (على تقاض البسائط) التى فيها (تمكن) أى تقدر (من استخراج التفاصيل) أى تفاصيل تقيض كل من القضايا المركبة بان

تحلل المركبات الى أجزائها وتحصل نقائصها ثم ترد بينهما فتحصل نقائص المركبات
 وهي المركبة من تقيضى الجزئين على سبيل منع الخلو . قال في الحاشية مثلا قولنا
 كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتب الاداء مشروطا خاصة موجبة كلية
 مركبة من مشروطة عامة موجبة كلية ومطلقة عامة سالبة كلية حاصلة من اللادوام
 الذاتى أعنى لاشئ من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل وتقيضى الجزء الاول السالبة
 الجزئية الحينية الملائمة أعنى بعض الكاتب ليس بمتحرك الاصابع بالامكان حين هو كاتب
 وتقيضى الجزء الثانى للموجبة الجزئية الدائمة المطلقة أعنى بعض الكاتب بمتحرك الاصابع
 بالدوام فتقيضى المشروطة الخاصة المذكورة قولنا اما بعض الكاتب ليس بمتحرك الاصابع
 بالامكان حين هو كاتب واما بعض الكاتب بمتحرك الاصابع بالدوام وعلى هذا نقس انتهى
 فظهر بالقياس على المشروطة الخاصة ان العرفية الموجبة الخاصة الكلية المركبة
 من عرفية عامة موجبة كلية ومطلقة عامة سالبة كلية وتقيضى الاول السالبة الجزئية
 الحينية المطلقة وتقيضى الثانى الموجبة الجزئية الدائمة المطلقة فتقيضى المفهوم المرددين
 تقيضى هذين الجزئين فيكون تقيضى العرفية الموجبة الكلية الخاصة اما السالبة الحينية
 المطلقة أو الموجبة الدائمة المطلقة وعلى هذا نقس البواقى فعليك باستحفاظ نقائص
 البسائط واستخراج نقائص المركبات منها وأمثلةها ظاهرة بأدنى تأمل (وفي الشرطيات)
 أى فى تناقض القضايا الشرطية (بعد الاختلاف) ههنا (كيفا) أى إيجابا
 وسلبا (وكما) أى كلية وجزئية (بحسب الانحدافى النوع) أى اللزوم والعناد
 والاتفاق (والانحدافى الجنس) أى الاتصال والانفصال حاصله ان تقيضى الشرطية
 الموجبة الكلية المتصلة اللزومية مثلا سالبة متصلة جزئية لزومية وكذا تقيضى الشرطية
 الموجبة الكلية المنفصلة العنادية مثلا تكون سالبة جزئية منفصلة عنادية ولا يكون
 تقيضى المتصلة المنفصلة ولا بالعكس ولا تقيضى اللزومية عنادية وبالعكس ولا تقيضى
 العنادية اتفافية وبالعكس (فافهم) قال فى الحاشية فيه اشارة الى انه انما يجب فى التقيضى
 الصريح والاقصد سبق ان المركبة الكلية تقيضىها مانعة الخلو والتناقض من الطرفين
 فتلك الكلية التى هى عملية تقيضى لهذه المانعة الخلو التى هى الشرطية انتهى حاصله بعد
 الاختلاف كيفا وكما انه لا يجب الانحدافى الجنس والنوع الا فى التقيضى الصريح وأما فى
 المساوى له فليس بواجب كما عرفت ان تقيضى المركبة الحيلية المنفصلة المانعة الخلو
 والتناقض يكون من الطرفين فتكون تلك الحيلية تقيضا مانعة الخلو وبالعكس فيكون

تقيض المنفصل له جملة غير متعددة معها في الجنس والنوع فعلم ان شرط الاتحاد في النقااض
 الصريح للشرطيات لا فيما يساويها ولم يتعرض المصنف رحمه الله تعالى لغير الوجهات
 والمحصورات اعتمادا على المقايسة بهما ولعدم تعلق الغرض المعتد به بالجمليات الشخصية
 والطبيعية لا بد فيها من الاختلاف في الكيف نحو الانسان نوع تقيضه الانسان ليس بنوع
 وزيد قائم تقيضه زيد ليس بقائم وأما الشرطيات فلا بد في محصوراتها من الاختلاف
 في الكم والكيف مع الاتحاد في غيرهما نحو كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا
 تقيضه قد لا يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وفي شخصياتها لا بد من
 الاختلاف في الكيف والاتحاد في البواقي نحو ان جئتي اليوم فاكرمك تقيضه ان جئتي
 اليوم لم أكرمك هذا ولما فرغ من بيان التناقض شرع في بيان العكس ولما كانت معرفته
 موقوفة على معرفته أورده بعده فقال

﴿ فصل العكس المستقيم والمستوي ﴾ وهما اسمان لهذا العكس لاستوائه وموافقته
 مع الاصل في الطرفين بخلاف عكس النقيض فإنه مخالف له فهم ما يطلق على
 معنيين الاول المعنى المصدرى والثاني ما يحصل بعده وهي القضية الحاصلة بعد
 المعنى المصدرى واطلاقه عليه بحسب الحقيقة وعلى القضية الحاصلة بعده بالمجاز فلذا
 فسر المصنف رحمه الله تعالى به لا بالقضية فقال (تبديل طرفي القضية) أي
 الموضوع والمحمول في الجملة والمقدم والتالي في الشرطية بان يجعل الاول آخر
 والاخر أولا (مع بقاء الصدق) أي يكون الصدق في الاصل والعكس باقيا
 كما كان فان كان الاصل صادقا كان العكس صادقا ولا يتبدلان في الصدق بمعنى انه
 لو فرض الاصل صادقا يلزم منه صدق عكسه لذاته مع قطع النظر عن خصوصية المواد
 وليس معناه ان الاصل والعكس يجب أن يكونا صادقين في الواقع فيدخل فيه
 عكس القضايا الكاذبة ويخرج عنه تبديل طرفي القضية بحيث يحصل منه القضية
 اللازمة للصدق مع الاصل بخصوصية المواد نحو قولنا كل انسان ناطق يحصل به
 التبديل منه كل ناطق انسان مع انه ليس بعكسه اذ لا يصدق في كل المواد نحو قولنا كل
 انسان حيوان وكل حيوان انسان فلزوم الكلية للكلية بحسب خصوصية المواد فلا يكون
 عكس الكلية كلية لتخلفه في بعض المواد ولا بد في العكس من عدم التخلف في جميع المواد
 ويخرج أيضا ما يكون لازما للاصل بواسطة لزمه وعكسه كالاعم من العكس نحو قولنا
 لاشي من الانسان بفرس بالضرور وبالعكس الى قولنا لاشي من الفرس بانسان بالدوام
 ويلزمه لاشي من الفرس بانسان بالاطلاق أو بالامكان مع انه ليس بعكس اذ لزمه وليس

بالذات بل بواسطة انه لازم لل لازم الصدق معه ولا يشترط بقاء الكذب اذ يجوز ان يكون
 الصادق لازما للكاذب (والكيف) أي الايجاب والسلب بحيث لو كان الاصل موجبا
 يكون العكس أيضا موجبا ولو كان سالبا يكون سالبا اذا العكس لازم من لوازم الاصل
 والموجب قد يختلف عن السالب وبالعكس فلا يكون أحدهما لازما للآخر فلا يكون
 عكسا واختار المصنف رحمه الله تعالى لفظ الطرفين على الموضوع والمحمول كما وقع في
 بعض الكتب لئلا ينتقل الذهن منه الى الموضوع الحقيقي مع انه لا يحصل محمول بل المحمول
 في العكس هو لفظ الموضوع المذكور في الاصل وليس المراد يجعل المحمول موضوعا
 ان يكون المحمول مع بقاء المحمولية موضوع العكس حتى يلزم كون على السرير زيد
 عكسا لزيد على السرير بل المراد ان يجعل المحمول موضوعا بحيث تجري عليه أحكامه
 فالعكس لزيد على السرير يكون الثابت على السرير زيد . فان قلت معنى العكس
 صادق في المنفصلات لان أطرافها تقبل التبديل فامعنى قولهم لا عكس للمنفصلات
 . قلت المراد من التبديل التبديل المغير للمعنى تغيرا معتداه والمنفصلات ليست كذلك
 فالمراد بقولهم لا عكس للمنفصلات انه لا عكس لها عكسا معتداه والاف معنى التبديل
 المطلق لاشبهه في وجود العكس فيها (وربما يطلق) أي العكس باعتبار المعنى الحاصل
 بالمصدر (على القضية الحاصلة منه) أي من التبديل فهذا الاطلاق عند البعض
 حقيقة عرفية وعند البعض مجاز (اذا كان العكس) وهي القضية الحاصلة (أخص
 لازم) أي أخص قضايا لازمة للاصل بعد التبديل موافقة له في الكيف والصدق
 (والسالبة الكلية تنعكس كلية كنفسها) أي سالبة كلية وقدم بيان عكس السالبة
 على عكس الموجبة لكون العدم أصلا وعلى عكس السالبة الجزئية لكون الكلية أشرف
 منها وبعضهم قدم عكس الموجبات لكون الموجبة أشرف من السالبة (بالخلف) أي
 انعكاس السالبة الكلية الى السالبة الكلية بدليل الخلف (وهو) أي الخلف (ههنا)
 أي في مقام العكس قال في الحاشية وانما قال ههنا لان الخلف مطلقا هو اثبات المطلوب
 بابطال تقيضه لكن طريقه في باب العكس ما ذكره انتهى (ضم تقيض العكس مع
 الاصل) الذي فرض صدقه بمعنى انه لو لم يكن العكس صادقا لكان تقيضه صادقا
 والارتفاع التقيضان وهو محال فلا بد من صدق التقيض عند عدم صدق العكس فيضم
 مع الاصل (ينتج المحال) كما يقال اذا صدق لاشئ من الحجر بانسان يصدق لاشئ
 من الانسان بحجر والا يصدق تقيضه وهو بعض الانسان بحجر ويضم مع الاصل وهو

قولنا لاشئ من الحجر بانسان بان يقال بعض الانسان حجر ولاشئ من الحجر بانسان فيكون
شكلاً أولاً فينتج بعد حذف الاوسط بعض الانسان ليس بانسان وهو محال لاستحالة سلب
الشئ عن نفسه فلزوم هذا المحال اما من الاصل أو من النقيض أو من الهيئة والاول
باطل لانه مفروض الصديق وكذا الثالث لكونه على هيئة الشكل الاول بديهى
الانتاج فلا يلزم الامن الثانى وهو النقيض والمستلزم للمحال يكون باطلا والنقيض مستلزم
له فيكون باطلا واذ ابطال لم يصدق مع الممكن وهو الاصل (فصدق النقيض مع الاصل
ممتنع) لاستلزامه المحال واذ لم يصدق النقيض معه (فيجب صدق العكس معه)
والا يلزم ارتفاع النقيضين وهو محال (وهو) أى صدق العكس مع الاصل (المطلوب)
فثبت المطلوب قال في الحاشية ولا يرد على هذا التقرير انه يجوز ان يكون كل منهما صادقا
ويكون منشأ المحال هو المجموع من حيث هو المجموع على ان صدق كل منهما في نفس
الامر مستلزم الاجتماع فيهما فيلزم تحقق النتيجة فانه فرع لاندراج فيهما ولا دخل لترتيبها
وجمعها في ذلك وانما يحتاج الى ذلك في عامتنا مع ان الجمع والترتيب من الافعال الاختيارية
فيلزم ان يكون المحال لازماً لاختيارى وهذا كما ترى والعجب ان صاحب الآداب الباقية
نسب الايراد الى نفسه مع انه مذكور في كتب الفن ولم يأت بجوابه شيئاً أصلاً انتهى
حاصل الايراد اننا نسلم لزوم المحال بالنقيض ليكون باطلا بل يجوز ان يكون كل من
الاصل والنقيض العكس صادقا لا يلزم منه المحال ويكون منشأ المحال هو المجموع من
حيث المجموع ويبان عدم الورود بتقرير المصنف رحمه الله تعالى بانه بتلك الهيئة
يكون معروضاً للشكل الاول وهو بديهى الانتاج فكيف يكون منشأ للمحال وأشار الى
جواب آخر بقوله على ان صدق كل منهما الخ حاصله انه يمكن صدق كل من
الاصل والنقيض بانفراده في نفس الامر وكلما يمكن صدقه في نفس الامر يمكن الاجتماع
فيهما فاذا اجتمع النقيض مع الاصل صدق المجموع في نفس الامر وصارامعاً متحققين فيها
ويلزم من الاجتماع تحقق النتيجة لوجود الاندراج فيها وهو محال قوله ولا دخل لترتيبها
الخ إشارة الى دفع دخل مقدر بان يقال يجوز ان يكون للترتيب والجمع دخل في لزوم
المحال للنقيض فدفعه بان الترتيب والجمع لا دخل لهما في لزوم المحال وانما يحتاج الى
ذلك في علمنا النتيجة ولا خفاء انه صحيح بين الاندراج قوله مع ان الجمع الخ إشارة الى الدليل الثانى
لعدم لزوم المحال من الترتيب بيانه ان الترتيب والجمع من الافعال الاختيارية التى وجودها
بقدرتنا واختيارنا فلزوم المحال منه يلزم لزمه من الافعال الاختيارية والافعال الاختيارية

لا تستلزم المحال بالضرورة فلا يلزم المحال الا من التقيض فيكون باطلا والعكس حقا
وهو المطلوب (وقولنا لاشي من الجسم يمتد في الجهات الى غير النهاية ان أخذت) أي
هذه القضية خارجية بان يكون الحكم على الافراد الموجودة في الخارج (فعاكسه) أي
عكس هذا القول (صادق) البتة لصدق أصله (بانتفاء الموضوع) وهو الممتد
في الجهات الى غير النهاية في الخارج (لبطلان لانهاى الابعاد) بالدلائل المذكورة
في علم الحكمة (وان أخذت) أي هذه القضية (حقيقية) بان يكون الحكم على
الافراد المقدرة الوجود (منعنا صدقها) أي صدق هذه القضية التي هي الاصل
(لان كل ممتد في الجهات لا الى نهاية جسم) صادق وهو يعكس الى ما يناقض الاصل
فكيف يصدق الاصل هذا جواب سؤال مقدر تقرر به ان شرط بقاء الصدق في العكس
منتقض بقولنا لاشي من الجسم يمتد في الجهات الى غير النهاية فانه صادق (وعكسه)
وهو قولنا لاشي من الممتد في الجهات بجسم كاذب لصدق ما هو اخص من تقيضه وهو
كل ممتد في الجهات جسم فيلزم تحقق تقيض العكس مع الاصل فصار الاصل صادقا
مع كذب العكس هذا خلف وحاصل الجواب ان قولنا لاشي من الجسم يمتد في
الجهات الى غير النهاية لا يخلو من ان يكون خارجية أو حقيقية فعلى الاول يكون العكس
وهو لاشي من الممتد الى غير النهاية بجسم صادق كالاصل اذا السالبة الخارجية كما تصدق
بانتفاء المحمول عن الموضوع في الخارج كما في الاصل كذلك تصدق بانتفاء الموضوع
في الخارج فوضوح العكس وهو الممتد في الجهات الى غير النهاية منتف لبطلان لانهاى
الابعاد بالدلائل المبسطة للتسلسل المذكور في علم الحكمة وان أخذت القضية التي هي
الاصل حقيقية بان يكون الحكم على الافراد المقدرة الوجود منعنا صدق هذه القضية
لصدق تقيضها وهو بعض الجسم يمتد في الجهات لا الى نهاية لان كل ممتد في الجهات الى
غير النهاية جسم على هذا التقدير صادق وهو يعكس الى ما يناقض الاصل وهو بعض
الجسم يمتد في الجهات لا الى نهاية فيكون صادقا واذا صدق تقيض الاصل لم يصدق الاصل
فلامضائق في عدم صدق عكسه فاندفع النقض (والجزئية) أي السالبة الجزئية (لا
ينعكس) سوى الخاصتين منها كما ستعرف (لجواز عموم الموضوع) في السالبة الجزئية
الجزئية كقولنا بعض الحيوان ليس بانسان (أو) عموم (المقدم) في الشرطية كقولنا قد لا يكون
اذا كان الشئ حيوانا كان انسانا فلوانعكست فلا يخلو ما أن يكون عكسها سالبة جزئية
أو سالبة كلية فعلى الاول يلزم سلب الاعم عن بعض الاخص أو على بعض تقاديره وهو غير

جائز كما لا يخفى وعلى الثاني لا يكون العكس صادقا لانه اذا لم تصدق الجزئية لم تصدق الكلية كما هو الظاهر فلان عكس السالبة الجزئية أصلا وهو المطلوب (والموجبة مطلقا) سواء كانت كلية أو جزئية (تنعكس) أى الموجبة مطلقا جزئية موجبة كقولنا كل انسان حيوان وبعض الانسان حيوان ينعكس الى بعض الحيوان انسان (لان الايجاب اجتماع بين الموضوع والمحمول) فيكون الافراد التي يجتمع فيها الموضوع والمحمول مشتركا بينهما فكما ثبت الحيوان لكل أفراد الانسان أو بعضها يثبت الانسان لبعض أفراد الحيوان لا شتر كما فيه فصلت الجزئية (ولا كلية) أى لان عكس الموجبة كلية وان كانت كلية (لجواز عموم المحمول) في الجملة (أو التالى) في الشرطية فلو كان العكس كليا يكون الاخص صادقا على جميع أفراد الاعم وأعلى جميع تقاديره وهو غير جائز فلا يصدق العكس كليا كقولنا كل انسان حيوان وكما كان الشئ انسانا كان حيوانا صادقا وعكسه الكلى نحو كل حيوان انسان وكما كان الشئ حيوانا كان انسانا غير صادق وصدق الكلية في بعض المواد نحو كل انسان ناطق و بالعكس فلخصوصية المادة ولا بد في العكس من اللزوم وعدم التعلف عن الاصل في جميع المواد فافهم (وقولنا كل شيخ كان شابا بالمحمول فيه) أى في هذا القول أو في المحمول لاحتمال رجوع الضمير اليهما (النسبة) وهي كان شابا بالشاب فقط (فعكسه) أى عكس هذا القول (بعض من كان شابا شيخ) بان يجعل المحمول الذي فيه النسبة موضوعا هذا دفع تقض يرد على قاعدة كون عكس الموجبة الكلية جزئية بان قولنا كل شيخ كان شابا موجبة كلية مع ان عكسها جزئية غير صادق اذ عكسه بعض الشاب كان شيخا ليس بصادق فانتقضت القاعدة تقرير الدفع توجه بين لاحتمال رجوع ضمير فيه الواقع في قول المصنف رحمه الله تعالى المحمول فيه النسبة الى المرجعين الاول الى لفظ قولنا والثانى الى لفظ المحمول فحاصل التقرير على التقدير الاول ان المحمول في قولنا كل شيخ كان شابا نسبة الشاب الى الشيخ لا الشاب فقط وفي العكس يجعل المحمول موضوعا فيجعل هذه النسبة وصفا عنوانيا لموضوع العكس ويكون معناه ان بعض من له يثبت هذه النسبة يثبت له الشيخوخة فصار العكس بعض من كان شابا شيخا ولا شك في صدقه وعلى التقدير الثانى ان المحمول في قولنا كل شيخ كان شابا فيه نسبة فصار المحمول قضية مشتملة على النسبة لا مفردا فهو مركب من الضمير المستكن في كان ومفهوم الشاب فتكون هذه القضية في العكس موضوعا ويكون تقديره ان بعض من هو معنون لهذه القضية وهي

عنوانه فهو شيخ وهذا قريب من الاول وأورد عليه بان النسبة من حيث هي نسبة غير مستقلة لاتصاح للموضوعية والمحمولية لاستقلالهما فلا تكون محمولا لابلحاط استقلالها
 فاذا لم تلاحظ بهذه اللحاظ وجعلت تبعا للملاحظة الطرفين تنعقد القضية البتة ومحمول هذه
 القضية ليس الا الشاب وهذه القضية هي مورد النقض لجعل موضوعها فصار بعض
 الشاب كان شيئا فانقض بحاله لا بدفع به هذا الدفع وبهذا الايراد ين دفع تقرير الدفع
 بالوجه الاول وأما اندفاعه بالوجه الثاني فبان القضية التي هي محمول تنعكس أيضا فيكون
 عكسه الشاب كان شيئا فيلزم ما لزم في القضية التي كانت هذه القضية محمولا لها فانهم
 والصواب في الدفع ما قيل ان إعادة الرابطة الزمانية وحفظه بعينه في العكس غير لازم فعكس
 هذه القضية بعض الشاب يكون شيئا وهو صادق كالأصل (وقولنا بعض النوع
 انسان كاذب لصديق لاشئ من الانسان بنوع وهو) أي لاشئ من الانسان بنوع
 (ينعكس الى ما يناقضه) أي ما يناقض بعض النوع انسان وهو لاشئ من النوع بانسان
 فانه تقيض بعض النوع انسان فصديق التقيض يستلزم كذبه هذا دفع نقض يرد على كون
 عكس الموجبة الجزئية جزئية تقريره ان قولنا بعض النوع انسان صادق لان افراد النوع
 كثيرة بعضها انسان وبعضها فرس وبعضها غم فيصدق على بعض النوع انه انسان
 مع ان عكسه وهو بعض الانسان نوع ليس بصديق فانتقضت القاعدة وهي ان عكس الموجبة
 يكون موجبة جزئية للتخلف في هذه المادة حاصل الدفع ان المتعبر في القضايا الجمل
 المتعارف وقولنا بعض النوع انسان بهذا الجمل كاذب لان قولنا لاشئ من الانسان بنوع
 صادق البتة فعكسه وهو قولنا لاشئ من النوع بانسان يكون صادقا أيضا وهو تقيض الأصل
 المفروض وصدق تقيض الشئ يستلزم كذبه فيكون الأصل كاذبا فلا مضايقة
 حينئذ في كذب العكس فاندفع النقض ولما كان بعض النوع انسان بحسب الظاهر
 صادقا كما عرفت من تقرير النقض فلا بد من بيان السر في عدم صدقه فقال (والسر ان
 المتعبر في الجمل المتعارف) الذي يكون الموضوع فيه فرد للمحمول أو ما هو فرد للموضوع
 هو فرد للمحمول (صدق مفهوم المحمول) اما على الموضوع نفسه أو على ما صدق عليه
 الموضوع من أفراد (لانفس مفهومه) أي نفس مفهوم المحمول بان يكون المحمول عين
 الموضوع أو مساويه ويحتمل ارجاع الضمير الى الموضوع بان يكون معناه ليس المتعبر
 نفس مفهوم الموضوع لانه لا يعتبر كون مفهوم المحمول نفس مفهوم الموضوع حاصله
 ان الجمل المتعبر في باب القضايا والعكس الجمل المتعارف والمتعبر فيه صدق مفهوم المحمول

على الموضوع بان يكون فردا حقيقيا للمحمول وما هو فرد حقيقي له يكون فردا للمحمول فلا
 بد من التباين بين الافراد ومفهوم المحمول وفي الاصل ليس كذلك اذ ليس لنوع فرد
 يصدق عليه الانسان بل الانسان عين ما يعبر عنه ببعض النوع فيكون المحمول نفس
 الموضوع فيكون حلا أو لا الامتعار فلو صار لفظ البعض جزء الموضوع ولا يكون سورا
 فعكسه بهذا الحمل يكون قولنا الانسان بعض النوع وهو صادق البتة وبعض الانسان
 نوع ليس عكس له وأما باعتبار الحمل المتعارف فالاصل ليس بصادق كما عرفت فعدم
 صدق العكس عند كذب الاصل لا يضر القاعدة وقد يجاب بان المراد بالافراد أعم
 من أن يكون حقيقيا أو اعتباريا فالانسان النوع فردا اعتباريا للانسان من حيث الاطلاق
 فيصدق بهذا الاعتبار بعض النوع انسان وعكسه أيضا صادق وهو بعض الانسان نوع
 اذ من أفراد الانسان الانسان الكلي وهو فردا اعتباريا له ونوع فتأمل (ولا عكس
 للمنفصلات) أي للقضايا الشرطية المنفصلة كالحقيقية وممانعة الجمع وممانعة الخلو
 (والاتفاقيات) أي ولا عكس للقضايا الشرطية الاتفاقية سواء كانت منفصلة أو متصلة
 قال في الحاشية أي الخاصة وأما الاتفاقيات العامة فلما جازت كيهما من مقدم محال
 ونال صادق فعند العكس يكذب فلا عكس له حقيقة انتهى يعني في العكس عن
 الاتفاقيات لعدم الجدوى انما هو من الاتفاقية الخاصة التي يحكم فيها توافق الطرفين
 في الواقع وأما الاتفاقية العامة التي يكفي فيها صادق التالي فقط فعكسها كاذب لجواز
 تركيهما من مقدم المحال ونال صادق في العكس يكون المقدم صادقا والتالي محالا ولا
 شك في كذبها فلا عكس لها حقيقة (لعدم) الجدوى يعني عدم عكس المنفصلات
 والاتفاقيات لعدم الفائدة في عكسها لانه لا يصدق عليها تعريف العكس قال في الحاشية
 فيه اشارة الى ان هذه القضايا وان كانت لها عكس ويصدق عليها تعريف العكس
 لكن لما لم يرجع الى طائل فان التوافق والمنافاة من المتضايين فعامل بان هذا مناف لذلك
 عامل بان ذلك مناف لهذا كذا في التوافق قالوا لا عكس لها انتهى حاصله ان هذه
 القضايا لو عكست يصدق عليها تعريف العكس لكن عكسها لا يرجع الى فائدة جديدة
 سوى ما يفيد الاصل فان المنافاة من الطرفين • فاذا قيل مثلا لزوج مناف للفرد علم
 ان الفرد مناف للزوج بدون العكس فما يفهم من الاصل هو عين ما يفهم من العكس
 وكذا الاتفاقيات فان المنافاة والتوافق بين الشئيين من المتضايين يفيد ويتلزم تعقل
 أحدهما تعقل الآخر فلا تهيء عكس هذه القضايا فائدة جديدة كسائر العكوس

فلذا قالوا لا عكس لها أى مفيداً فائدة جديدة لا بمعنى أنه لا عكس لازمالها (وأما بحسب
الجهة) بمعنى ما مر من بيان العكس كان باعتبار الكم وهذا بيان العكس بحسب الجهة
(فن) الموجهات (السواب الكلية تنعكس الدائمتان) أى الضرورية والدائمة
واطلاق الدائمة على الضرورية للتغليب كالقمرين (وتنعكس العامتان) أى
المشروطة العامة والعرفية العامة (كنفسها) أى نفس هذه القضايا فالمسألة
الضرورية تنعكس الى سالبية ضرورية والسالبية الدائمة تنعكس الى سالبية دائمة
والسالبية المشروطة العامة تنعكس الى سالبية مشروطة عامة والسالبية العرفية العامة
تنعكس الى سالبية عرفية عامة مثلاً قولنا لاشئ من الانسان يحجر بالضرورة أو بالدوام
ينعكس الى لاشئ من الحجر بانسان كذلك وكذا بالضرورة والدوام لاشئ من الكاتب
يساكن الا صابغ مادام كاتباً ينعكس الى لاشئ من الساكن كاتب مادام ساكناً كذلك
وهذا خلاف ما هو المشهور من ان الضرورية والدائمة ينعكسان دائمة والمشروطة
العامة والعرفية العامة ينعكسان عرفية عامة كما سيجي عن قريب (بالخلف) أى
انعكاسها الى نفسها بثبوت بدليل الخلف وهوانبات المطلوب بابطال نقيضه (والتقريب)
أى سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب وقد يفسر بتطبيق الدليل على المدعى فى عكس
الضرورية (انه) أى الشان (لولاه) أى لو لم يصدق العكس ضرورية
(لصدقت الممكنة) لانها نقيضها والا يلزم ارتفاع النقيضين (وصدق الامكان
يستلزم لامكان صدق الاطلاق) يعنى صدق القضية الممكنة. يلزم لامكان صدق
الفعلية (فاننا عينا) أى أردنا بالضرورة (ههنا) أى فى باب العكس أو فى معنى
الامكان (المعنى الاعم) من الذاتى والغيرى فالقضية الممكنة التى هى نقيض لهذه الضرورية
عبارة عن سلب الضرورية عن الجانب المخالف بالنظر الى الذات وبالنظر الى الغير فلم يقع
الجانب المخالف فلا بد من ان يقع الجانب الموافق والارتفاع النقيضان واذا وقع الجانب الموافق
صدقت الفعلية لان الفعلية لا بد لها من انتفاء الضرورية الذاتية والعرضية بخلاف ما اذا
كان المراد بالضرورية الذاتية فلا يستلزم الاطلاق لجواز ان تكون الضرورية
بالغير مانعة عن فعلية الجانب الموافق (لكن صدق الاطلاق محال) لاستلزامه النتيجة
المحال وهو سلب الشئ عن نفسه لانه اذا جعلت صغرى الشكل الاول لايجابها والاصل
ان يجعل كبراه لكلياتها ينتج سلب الشئ عن نفسه مثلاً اذا صدق قولنا لاشئ من الحجر بانسان
بالضرورة يصدق قولنا لاشئ من الانسان يحجر بالضرورة والا يصدق نقيضه وهو

بعض الانسان حجر بالامكان وهو يستلزم كما عرفت بعض الانسان حجر بالاطلاق العام ويضم
 الى الاصل بان يكون شكلا أو لا بحيث يجعل صغراه والاصل كبراه ويقال بعض
 الانسان حجر بالاطلاق العام ولا شيء من الحجر بانسان بالضرورة فينتج بعض الانسان ليس
 بانسان بالضرورة وهو محال لاستحالة سلب الشيء عن نفسه فاذا كان صدق الاطلاق
 محالا (فامكانه) أي صدق الاطلاق أيضا (محال) فان امكان المحال محال والاي يلزم الانقلاب واذا
 كان امكان صدق الاطلاق محالا (فصدق الامكان) المستلزم لامكانه (محال) فان
 انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واذا استحال صدق الامكان ثبتت الضرورة لئلا يلزم
 ارتفاع التقيضين فان عكست الضرورة كنفسها وهو المطلوب . فان قلت لان سلم
 استلزام صدق الممكنة مع الاصل امكان صدق الفعلية معه لجواز أن لا يكون امكان وجود
 شيء محال فالوجود شيء آخر وجوده بالفعل معه يكون محالا مثلا قولنا زيد كاتب الآن
 يصدق معه زيد ليس بكاتب بالامكان ولا يصدق زيد ليس بكاتب بالفعل مع زيد كاتب
 الآن والاي يلزم اجتماع التقيضين . قلت اذا كان المراد من الضرورة أعم فالضرورة
 صارت مساوية للدائمة واذا صدق سلب هذه الضرورة في الممكنة صارت في قوة الفعلية
 كما كانت الضرورة في قوة الدائمة فثبت الاستلزام بينهما بلا شبهة فتأمل (وعلى هذا) أي
 على البيان الذي في الضرورة (ففس البيان في المشروطة العامة لان نسبة الحينية الممكنة
 التي هي تقيض المشروطة العامة (الى الحينية المطلقة كنسبة الممكنة العامة الى المطلقة
 العامة) يعني كما ان الممكنة العامة تستلزم الحينية المطلقة العامة كذلك الحينية الممكنة تستلزم
 الحينية المطلقة فالبيان في المشروطة العامة بأنه لو لم يكن صدق في عكسها المشروطة العامة
 يصدق تقيضها وهي الحينية الممكنة وصدقها يستلزم صدق الحينية المطلقة لكن صدق الحينية
 المطلقة محال وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم فصدق الحينية الممكنة أيضا يكون محالا فاذا
 استحالت صار تقيضها وهي المشروطة العامة حقا فتصير المشروطة في عكسها حقا وهو
 المطلوب مثلا قولنا بالضرورة أو بالدوام لا شيء من الكاتب بساكن الا صابع مادام كاتب
 بنعكس بالضرورة أو بالدوام الى لا شيء من الساكن بكاتب مادام ساكنا ولا يصدق تقيضه
 وهو الحينية الممكنة وهي قولنا بعض الساكن كاتب بالامكان حين هوساكن وصدقها
 يستلزم صدق الحينية المطلقة وهي قولنا بعض الساكن كاتب بالفعل حين هوساكن فنضمه
 مع الاصل بجعله صغرى والاصل كبرى للشكل الاول من القياس فيقال ان بعض الساكن
 كاتب بالفعل حين هوساكن ولا شيء من الكاتب بساكن بالضرورة مادام كاتب فينتج
 بعض الساكن ليس بساكن بالضرورة حين هوساكن فامكان صدق الحينية المطلقة

محال فصدق الحينية الممكنة أيضا محال واذا استحالت صدقت المشروطة وهو المطلوب
 (والمشهور) عند المنطقيين (أن الضرورية) المطلقة (تنعكس دائمة) مطلقة
 لا كنفسها (والمشروطة العامة) تنعكس (عرفية عامة) لا كنفسها (واستدل على
 انعكاس الضرورية دائمة باننا اذا قدرنا) أي فرضنا (ان مركوب زيد) بالفعل
 (منحصرا في الفرس) يعني زيد يركب بالفعل على الفرس لا على غيره (مع امكانه) أي امكان
 الركوب (على الجار) يعني يمكن ان يركب زيد على الجار أيضا (يصدق) على هذا
 الفرض (لا شيء) من مركوب زيد بجمار بالضرورة) معناه ان ما هو مركوب زيد
 بالفعل ليس بجمار اذ فرض ركوبه بالفعل على الفرس فكيف يكون جمارا (ولا يصدق
 العكس الضروري) نحو لا شيء من الجار يركب زيد بالضرورة لصدق نقيضه وهو
 قولنا بعض مركوب زيد جمار بالامكان وتصدق الدائمة نحو لا شيء من الجار يركب
 زيد دائما ولا يخفى عليك ان المذهب المشهور ومنه على ما يحكم في القضايا بحسب ظاهر النظر
 مع قطع النظر عن الاصول الدقيقة والافعال التحقيقية لا يصدق بعض الجار مركوب زيد
 بالامكان لان الكلام في الضرورية بالمعنى الاعم فسلب المركوبية عن الجار يكون لعلة
 وبالنظر اليها تتحقق الضرورية أيضا فيصدق لا شيء من الجار يركب زيد بالضرورة
 (و يرد عليه) أي على المشهور من انعكاس الضرورية دائمة أو على هذا الدليل اذ قطع النظر عن
 المعنى الاعم ويكون المراد بالضرورة والضرورة الذاتية (انه) أي الشان (يلزم انفكاك
 الدوام عن الضرورية) أي يوجد الدوام ولا توجد الضرورية (في الكليات) أي في
 القضايا الكلية المبحوث عنها في العلوم فالمبحوث في العلوم الضرورية بالمعنى الاعم وهي مساوية
 للدوام فلولا انعكاس الضرورية كنفسها بل الى دائمة بدون ضرورة يلزم انفكاك
 الدوام عن الضرورية المبحوث عنها في العلوم اذ لا يبحث فيها عن الجزئيات والضرورة بالمعنى
 الاخص جزئية بالنسبة الى المعنى الاعم فلا تكون مبحوثا عنها في العلوم ويرد عليه ان العلوم
 لا يبحث فيها عن الجزئيات الحقيقية لامتلاك الجزئيات والضرورة بالمعنى الاخص ليست
 من الجزئيات الحقيقية بل جزئية بالنسبة الى المعنى الاعم فالمانع عن البحث عنها فيصير
 مبحوثا عنها فالاولى ان يراد بالكليات القواعد الكلية المستغرقة بجميع الجزئيات بحيث لا
 يخرج عنها شيء من الجزئيات وهذه هي المبحوث عنها في العلوم فالضرورة بالمعنى الاعم تصير
 مبحوثا عنها في العلوم لا بالمعنى الاخص فيثبت يلزم الانفكاك وقال البعض التقيد بالكليات
 انما هو لعدم لزوم الانفكاك في الجزئيات لان الانفكاك انما يلزم بالانعكاس ولا تنعكس

السالبة الجزئية لا الى الضرورية ولا الى الدائمة حتى يلزم الاتسكاف فما أورد عليه من ان التقييد بالكليات تخصيص بلا مخصص ليس بشئ لان التقييد ليس بالوجه الذي فهم المورد لكن برده عليه ان الكلام المشهور في الضرورية بالمعنى الاخص ولا يستحيل الاتسكاف فيه فكانه فهم النزاع المعنوي فأورد ما أوردته وانما النزاع اللفظي كما لا يخفى على المتأمل فافهم (ومن ههنا) أي من أجل الاختلاف في انعكاس الضرورية (اختلقوا) أي المنطقيون (في انعكاس المكتبتين الموجبتين) أي الممكنة العامة الموجبة والممكنة الخاصة الموجبة (فمن يقول) منهم (بانعكاس الضرورية كنفسها) أي الى الضرورية (يقول) هذا القائل (بانعكاسهما) أي بانعكاس الممكنة العامة الموجبة والممكنة الخاصة الموجبة (كذلك) أي كنفسهما فعنده عكس الممكنة الموجبة العامة بممكنة عامة موجبة والممكنة الخاصة الموجبة بممكنة خاصة موجبة لان الممكنة تقيض الضرورية فلولا انعكاس الضرورية كنفسها لم تنعكس الممكنة كنفسها فان السالبتين الضروريتين اذا تلازمتا تلازمتا المكتبتان الموجبتان الجزئيتان البتة لكونهما تقيضهما وتقيض المتساويين متساويان فاذا صدق كل انسان كاتب بالامكان صدق بعض الكتاب انسان بالامكان العام ولا يصدق تقيضه وهو لاشئ من الكتاب انسان بالضرورية وينعكس الى لاشئ من الانسان بكاتب بالضرورية وهو يتناقض الاصل المقر وض الصدق فالنقيض باطل والعكس حق وهو المطلوب (ومن لا) أي من لا يقول بانعكاس الضرورية الى الضرورية بل يقول بانعكاسها الى الدائمة (فلا) أي فلا يقول بانعكاسهما كنفسهما اذ حينئذ لا يكون عكس تقيض العكس منافيا للاصل يلزم بطلانه وصدق العكس لان عكس تقيض العكس حينئذ يكون لاشئ من الانسان بكاتب بالدوام وهو لا يتناقض كل انسان كاتب بالامكان واذا لم يكن عكس تقيض العكس منافيا للاصل المقر وض الصدق كان حقا فالنقيض أيضا يكون حقا والعكس باطلا فلا يصدق في عكس الممكنة بممكنة فلا ينعكس كنفسها (ثم الاختلاف) أي الاختلاف الذي وقع في انعكاس المكتبتين (انما هو) أي ذلك الاختلاف (على رأى الشيخ) من ان اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني بالفعل فيمكن ان يكون ما يصدق عليه الموضوع بالفعل يصدق عليه المحمول بالامكان ولا يلزم ان يكون ما يصدق عليه المحمول بالفعل يكون موضوعا بالامكان كما يظهر في المثال المذكور في استدلال انعكاس الضرورية دائمة على المشهور ان بعض الحجار مر كوب زيد بالامكان ولا يصدق بعض

مركوب زيد بالفعل حمار بالامكان لان هذا البعض منحصر في الفرس بناء على الفرض المذكور والفرس لا يمكن كونه حمارا فالممكنة لا تنعكس كنفسيها هذا مذهب المتأخرين وأما القدماء القائلون بانعكاسهما كنفسيهما فاستدلوا بوجود ثلاثة الخلف والعكس والافتراض وأجاب المتأخرون عن أدلة القدماء بان الاول والثالث موقوفان على انتاج الصغرى الممكنة في الشكل الاول والثالث وهو ممنوع والثاني موقوف على انعكاس الضرورية كنفسيها (وأما على مذهب الفارابي) من اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواي بالامكان (يفتقون) أي المتأخرون والقدماء كلهم متفقون (على انعكاسهما) أي الممكنتين (كنفسيهما) أي الى الممكنتين لعدم محصل معنى الاختلاف اذا الامكان في الطرفين وفي المثال الذي ذكر سابقا لا يصدق الاصل على مذهب الفارابي لان قولنا لاشي من مركوب زيد بالامكان حمارا بالامكان غير صادق كما لا يخفى (وهنا) أي في انعكاس الدائمة السالبة كنفسيها (شك للرازي) أي للامام غفر الدين الرازي (في الملخص) الذي صنفه (وهو) أي الشك ان الكتابة (ممكنة للانسان) وليست ضرورية لفرد منه في وقت ما لان سببها يمكن لصدق قولنا لاشي من الانسان بكتاب بالامكان في وقت ما ولا معنى لامكان السلب الا عدم ضرورة الايجاب واذا لم يكن ايجاب الكتابة ضروريا بصارت ممكنة (والممكن) أي ما هو ممكن (ممكنا دائما) أي في جميع الاوقات (والا) أي وان لم يكن الممكن ممكنا دائما (لزم الانقلاب) من الامكان الذاتي الى الوجوب أو الامتناع الذاتي (فالسلب الدائم ممكن) بناء على استلزام دوام الامكان امكان الدوام (فلو وقع) امكان السلب الدائم (مع الانعكاس) يصدق (لاشي من الكاتب بانسان دائما) في عكس قولنا لاشي من الانسان بكتاب دائما (وهذا) أي صدق لاشي من الكاتب بانسان دائما (محال) لصدق تقيضه وهو بعض الكاتب انسان بالفعل (ولم يلزم هذا) المحال (من فرض الممكن) أي من فرض وقوع الممكن (والا) أي وان لزم المحال من فرض وقوعه (لم يكن) الممكن (ممكنا) اذا الممكن ما لم يلزم من فرض وقوعه محال (فهو) أي المحال (يلزم من الانعكاس) فيكون العكس باطلا والا اصل حقا هذا خلف حاصل الشك ان السالبة الدائمة لا تنعكس كنفسيها ولا يلزم المحال فان الكتابة ممكنة للانسان غير ضرورية لفرد منه في وقت فسلبها ممكن اذ لاشي لامكان السلب الا عدم ضرورة الايجاب فصدق قولنا لاشي من الانسان بكتاب بالامكان وكل ممكن ممكن دائما في جميع الاوقات لانه ان لم يكن ممكنا على

الدوام في جميع الاوقات بل في بعضها فلا يخلو اما ان يكون ما سوى ذلك البعض الوجوب أو الامتناع وعلى الاول يلزم انقلاب الامكان الى الوجوب وعلى الثاني انقلابه الى الامتناع وكل منهما باطل بالضرورة فيثبت ان الممكن دائما وسلب الكتابة ممكن فيكون ممكنا دائما وامكان الدوام ودوام الامكان متلازمان فاذا دام امكان السلب أمكن دوام السلب فالسلب الدائم صار ممكنا بناء على هذا التلازم فيمكن ان يصدق لاشي من الانسان بكتاب دائما فلو وقع امكان السلب الدائم لوقع مع وقوع الانعكاس فان صدق الاصل يستلزم صدق العكس وقد يثبت صدق قولنا لاشي من الانسان بكتاب دائما فيصدق عكسه وهو لاشي من الكاتب بانسان دائما وهذا محال ضرورة صدق بعض الكاتب انسان بالفعل وهو تقيضه وصدق أحد التقيضين يستلزم استحالة الآخر والا يلزم اجتماع التقيضين وهذا المحال لم يلزم من فرض وقوع الممكن فان الممكن لا يلزم منه المحال وقد فرض امكان السلب الدائم فلا يلزم منه المحال فلم يلزم المحال الا من فرض وقوع الانعكاس فصار محالا فالاصل ههنا صادق والعكس باطل وهو خلاف ما قرر وبهذا التقرير اندفع المنع بان يجوز ان يكون المحال من كون الواقع دائما لا من وقوع الامكان فان الدوام صفة الامكان لا غير فاذا وقع بجوزان لا يكون دائما وجه الدفع ظاهر اذا المصنف رحمه الله تعالى مبني هذا الشك على استلزام دوام الامكان امكان الدوام فلا مساع لقوله اذا وقع بجوزان لا يكون دائما اذ هو يبطل التلازم ومبني الشك عليه فافهم (وحله) أي حل هذا الشك (انه) أي الشان (لا يلزم من دوام الامكان امكان الدوام) فاذا لم يكن التلازم بينهما لم يلزم المحذور ان كان مبناه على هذا كما عرفت في تقريره حاصل الحل ان دوام الامكان لا يلزم منه امكان الدوام فقول الشاك فالسلب الدائم ممكن غير مسلم واثباته الانقلاب المستحيل عند عدم التسليم في حيزا بطلان اذا استحالة الانقلاب تستدعي دوام الامكان لا امكان الدوام ليقال ان السلب الدائم ممكن اذ يجوز ان يكون سلب الكتابة في بعض الاوقات ضروريا وفي بعضها ممكنا وامكان السلب في هذا الوقت يكون دائما فانه يصدق في جميع الاوقات ان سلبها في هذا الوقت المعين ممكن فدوام الامكان عبارة عن تحقق امكان الشئ في جميع الازمنة ودوام الشئ عبارة عن تحققه في جميع الازمنة ولا يجوز من تحقق الاول تحقق الثاني اذ يجوز ان يصدق في جميع الازمنة ان الشئ لا يابى عن نفس الوجود ومطلق التقرير ولا يتحقق في جميع الازمنة كما يظهر من التأيد بقوله (الأنرى) أي المخاطب الى الامور الغير القارة أي الامور التي لا تجتمع أجزائها في آن واحد كالحركة وما يحدو

حذوها كالزمان (فان امكانها) أى امكان تلك الامور الغير القارة (دائم) بان يقال
 فى جميع الاوقات انها ممكنة (ودوامها) أى دوام تلك الامور بان يقال وجودها دائم
 (غير ممكن) والالم تكن غير قارة ونبه عليه بالاستفهام الانكارى فقال (هل الشك)
 على صيغة المجهول أو المعلوم بحذف الفاعل أى يشك بمعنى انه لا ينبغي الشك لاحد (فى
 ان بقاء الحركة محال لذاتها) ولا شك فى استحالة بقاء الحركة وعدم اجتماع أجزائها فى آن
 واحد فامكانها دائم ودوامها غير ممكن بمعنى انه يصدق انها موجودة فى جميع الازمنة لا متناع
 بقاءها بدهة ولا يشك أحد فى ان بقاء محال لذاتها وامكانها دائم والالزم الانقلاب فيختلف
 دوام الامكان عن امكان الدوام فعلم انه لا تلازم بينهما وقد يجاب عن هذا الشك بانه ان
 أريد بامكان سلب الكتابة سلب الضرورة الذاتية بمعنى ان ثبوت الكتابة ليس بضرورى
 للانسان بالذات فامكان سلبها مسلم ودوام هذا الامكان مستلزم لامكان الدوام وأما انه لا بد
 ان لا يلزم من فرض وقوعه محال فغير مسلم اذا الممكن الذاتى قد يلزم منه المحال كعدم العقل
 الاول فانه ممكن ذاتى يستلزم عدم الواجب وهو محال بالذات وان أريد بالامكان سلب
 الضرورة المطلقة أعم من ان يكون ذاتيا أو غيره فامكان سلب الكتابة عن جميع أفراد الانسان
 بهذا المعنى غير مسلم اذ يجوز ان تكون الكتابة المتحققة فى بعض الافراد ضرورية بالغير
 اذ لا بد لها من علة فتكون ضرورية لها فلا يكون السلب ممكنا واذا لم يتم مقدمة من مقدمات
 الشك اندفع الشك اذ بطلان مبنى الشئ يستلزم بطلانه فتأمل (ومن ههنا) أى من أجل ان
 دوام الامكان لا يستلزم امكان الدوام (يستبين) أى يظهر (ان أزلية الامكان) بمعنى
 انه ممكن من الازل وجوده (وامكان الازلية) أى الممكن وجوده فى الازل (لا يتلازمان)
 أى ليس بينهما تلازم بحيث يستلزم أحدهما الآخر وذلك لانا اذا قلنا امكانه أزلى أى ثابت فى
 الازل كان الازل طرفا للامكان فيكون معناه ان ذلك الشئ متصف بالامكان اتصافا
 مستقرا غير مسبوق بعدم الاتصاف واذا قلنا أزلية ممكنة كان الازل طرفا لوجوده فصار
 معناه ان وجوده المستقر الذى لا يكون مسبوقا بعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم
 الثانى لجواز ان يمكن وجود الشئ فى الجملة امكانا مستقرا ولا يكون وجوده على وجه
 الاستقرار ممكنا أصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشئ من قبيل المتنعات دون
 الممكنات لان المتنع هو الذى لا يقبل الوجود بوجه ما من الوجوه وهناليس كذلك وهذا تعريف
 على السيد السند القائل باستلزام أزلية الامكان امكان الازلية واستدل عليه فى شرح المواقف
 بان امكانه اذا كان مستقرا أزلا لم يكن هو فى ذاته مانعا من قبول الوجود فى شئ من أجزاء

الازل فيكون عدم منعه أمرا مستقرا في جميع تلك الاجزاء فاذا انظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شئ منها بل جاز اتصافه في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا أيضا وجواز اتصافه في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستقر في جميع أجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية واستلزام امكان الازلية لازلية الامكان ظاهر فيهنما تلازم ورد هذا الاستدلال بان قوله في شئ من أجزاء الازل في قوله لم يكن هو مانعا من قبول الوجود اما متعلق بقوله مانعا أو بقوله بالوجود فعلى التقدير الاول هو بعينه أزلية الامكان ليس سواء وعلى التقدير الثاني هو أول المسئلة والتزاع فيه فن قال بعدم التلازم بينهما فكيف يسامه فهو مصادرة على المطلوب وقد يمنع قوله لا بدلا فقط بل ومعا أيضا ويانه ان القول بأنه اذا كان مستقرا في الازل لم يكن هو مانعا من قبول الوجود في شئ من أجزاء الازل ان أر يد ههنا الاستقرار أى عدم المنع من الوجود مستقرا في جميع أجزاء الازل فهي ممنوعة بجواز ان يمكن له الوجود فيما لا يزال في الازل وان أر يد منها أعم من استقرار الوجود بان يزيل الوجود فهي مسامة لكن لزوم المطلوب ممنوع فانه استقرار عدم منعه من الوجود في جميع أجزاء الازل وهو غير لازم واللزام أعم منه فافهم فانه دقيق وقد ينتقض بأجزائه في استلزام بقاء الامكان لامكان البقاء واستلزام زمانية الامكان لامكان الزمانية فيلزم امكان بقاء الحركة والزمان وامكان وجود ما هو الى الوجود في الزمان بل في الأزمنة الغير المتناهية فحاصل الكلام ان امكان الوجود من حيث هو نفس التقرر لا يستلزم امكان الوجود المنصوص الذي هو الوجود الازل من حيث هو أزلى ضرورة عدم استلزام امكان العام الامكان الخاص بل وازان يكون وجود الشئ ممتنعاً في الازل مع ثبوت امكانه فيه (هذا أى خذوا فقط هاسم فعل وذا اسم اشارة ويحتمل أن يكون الفعل محذوفا والهاء للتثنية دخلت على اسم الاشارة وهو مفعوله (والخاصتان) أى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة السالبتان (يتعكسان الى عامتين) أى المشروطة العامة والعرفية العامة لا مطلقا بل الى المقيدتين مع اللادوام (فى البعض) وأما انعكاسهما الى العامتين فلان العامتين لازمتان للاعم منهما وهو المشروطة العامة والعرفية العامة فانهما يتعكسان الى نفسها ولازم الاعم لازم الاخص فيكونان لازمتين للخاصتين أيضا فينعكسان الى عامتين وأما تقيدهما باللاادوام فى البعض (لان اللادوام الاصل) موجبة مطلقة لكون الاصل سالبة مقيدة به واللاادوام يخالف فى الكيف لما هو مقيد به فيكون موجبة مطلقة كلية لكونه اشارة الى مطلقة عامة (وهى) أى الموجبة المطلقة (انما تنعكس الى موجبة

جزئية مطلقة) والجزئية لازمة للادوام الاصلى وهو لكونه جزأ من المركبة لازم لها
ولازم لللازم لازم مثل قولنا اذا صدق لاشئ من الكاتب ساكن الاصابع مادام كاتبها
لادائما أى كل كاتب ساكن الاصابع بالفعل وهى تنعكس الى قولنا لاشئ من ساكن
الاصابع بكاتب مادام ساكن الاصابع لادائما فى البعض أى بعض ساكن الاصابع
كاتب بالفعل ولا يصدق كلية لصدق بعض الساكن كالارض ليس بكاتب دائما
وأشار المصنف رحمه الله تعالى الى عدم انعكاسها الى كلية بقوله (ولو ندرت) أى
تأملت حق التأمل (فى قولنا لاشئ من الكاتب ساكن) وحذف قيد الاصابع بظهور
النقض (مادام كاتب لادائما) أى كل كاتب ساكن الاصابع بالفعل (تيقنت)
أى عانت علميا يقينا لاشبهه فيه (انهما) أى الخاصتان (لاتنعكسان) كنفسيهما
أى الى العامتين مع قيد اللادوام فى الكل فانه يكذب العكس الكلى فى المثال المذكور
وهو قولنا لاشئ من الساكن بكاتب مادام ساكنا لادائما أى كل ساكن كاتب بالفعل
لان أحد جزئيه وهى المطلقة العامة الكلية كاذبة لصدق نقيضها وهو بعض الساكن
ليس بكاتب دائما وهو الارض فقيد بالادوام فى البعض لصدق العكس كما عرفت (ولا
عكس للبواقي) قال فى الحاشية وهى العرفية المطلقة والمنتشرة المطلقة العامة
والممكنة العامة من البسائط والوقئية والمنتشرة والوجودية للارض وربها الممكنة الخاصة من
المركبات انتهى (فان أخصها) أى أخص البواقي (الوقئية) فانها يتحقق فيها
جميع القضايا المذكورة من غير عكس (وهى لاتنعكس) أى الوقئية (الى الممكنة)
العامة يعنى الى الاعم من القضايا فكيف تنعكس الى الاخص فان صدق الاخص فى عكسها
بدون الاعم يستلزم وجود الاخص بدونها فلم يبق الخاص خاصا ولا العام عاما فاذا لم يكن الاعم
لازم اصادقا فى عكسه لم يكن الاخص لازما البته فلما لم تنعكس الوقئية الى الممكنة لم
تنعكس الى قضبية أصلا وعدم انعكاس الوقئية بوجوب عدم انعكاس الثمانية الباقية فان عدم
انعكاس الاخص يستلزم عدم انعكاس الاعم وبين المصنف رحمه الله تعالى عدم انعكاس
الوقئية بقوله (لصدق قولنا لاشئ من القمر بمنخسف بالتوقيت) أى فى وقت معين
وهو وقت التربيع عند عدم حيلولة الارض بينه وبين الشمس (لادائما) أى كل قر
منخسف بالفعل (مع كذب) عكسه (وهو بعض المنخسف ليس بقمر بالامكان)
لصدق نقيضه وهو كل منخسف قر بالضرورة فاذا لم يكن الاعم الذى هو الممكنة لازما لم
يكن الاخص منها لازما البته فلا يصدق فى عكسه قضبية أصلا ولما فرغ المصنف رحمه الله

تعالى من بيان عكوس السوابب الكلية شرع في بيان عكوس السوابب الجزئية فقال (ومن
السوابب الجزئية لا تنعكس الا الخاصتان) المشر وطة الخاصة والعرفية الخاصة
الجزئيتان دون غيرهما (فأهما) أي الخاصتان (تنعكسان كنفسهما) أي يكون
عكس الخاصتين خاصين (لان الوصفين) أي وصف الموضوع ووصف المحمول
(متنافيان في ذات واحدة بحكم الجزء الاول) من الاصل وهو مثلنا قولنا بعض الكاتب
ليس بساكن مادام كاتباً اذ معناه سلب المحمول عن ذات الموضوع مادامت متصفة بوصف
الموضوع فيحكم ان الوصفين لا يمكن اجتماعهما في ذات واحدة (وقد اجتمعا) أي
الوصفان (فيها) أي في تلك الذات الواحدة (بحكم الجزء الثاني) من الاصل هو
مثلنا قولنا بعض الكاتب ساكن بالفعل اذ معناه ان ذات الموضوع متصفة بوصف المحمول
بالفعل (فتلك الذات) أي ذات الموضوع (لما لم تكن ب) أي لم يصدق عليها
المحمول (مادام ج) أي مادام اتصافها بوصف الموضوع (لانكون) تلك الذات
(ج) بحيث يصدق عليه مفهوم الموضوع (مادام ب) أي مادام اتصافها بوصف
المحمول هذا هو العكس (وهو المطلوب) حاصله ان المشر وطة الخاصة والعرفية الخاصة
السابتين الجزئيتين تنعكسان الى المشر وطة الخاصة والعرفية الخاصة كذلك لا غير فانه
اذ صدق قولنا بعض الكاتب ليس بساكن الاصابع مادام كاتباً بالضرورة أو بالادوام
لادائماً أي بعض الكاتب ساكن بالفعل يصدق في عكسه بعض الساكن ليس بكاتب مادام
ساكناً لادائماً أي بعض الساكن كاتب بالفعل لان ذات الكاتب التي تفرضه ضاحكا
وغيره مثلا متصفة بوصف الموضوع وهو الكتابة ولم تكن بوصف المحمول وهو الساكن
فالوصفان متنافيان لا يجتمعان في تلك الذات بحكم الجزء الاول من الاصل وهو المشر وطة
العامة والعرفية العامة فأنهما ساكبتان ويحكم فيهما بسلب أحدهما عن الآخر مادام الوصف
فكيف يجتمعان في ذات واحدة وقد اجتمعا فيهما بحكم الجزء الثاني وهو اللادوام من الاصل
لانه موجهة مطلقة يحكم فيهما باجتماع أحدهما مع الآخر بالفعل فالذات المتحقق فيهما الوصفان
هو ذات الكاتب الذي تفرضه ضاحكا لما لم تكن متصفة بوصف المحمول وهو ساكن
الاصابع مادام اتصافها بوصف الكتابة كما هو مفهوم الاصل مع ضم اللادوام لانكون
متصفة بوصف الموضوع وهو الكتابة مادام اتصافها بوصف المحمول وهو ساكن
الاصابع وهو المطلوب للمفهوم من العكس مع ضم اللادوام اللازم للادوام الاصلية . فان
قلت ان الدليل الذي يثبت به انعكاس الخاصتين يجري في اثبات انعكاس العامتين أيضا

في العكس من السوالب الجزئية العامتان أيضا فكيف يصح قوله ومن السوالب الجزئية
لا تنعكس الا لخاصتان بيان جر يانه ان الوصفين مثلا في قولنا بعض الكتاب ليس ساكن
مادام كاتب متنافيان فما هو ساكن ليس بكتاب والالكان كاتبا في بعض اوقات كونه ساكنا
فقد اجتمع الوصفان في ذات واحدة وقد كانا متنافيين هذا خلف فثبت ان بعض الساكن
ليس بكتاب مادام ساكنا . قلت ان الانعكاس انما يلزم اذا كانت ذاتها واحدة ومتصادقة
وفي العامتين ليس كذلك اذ من الجائز ان يكون الذاتان متغايرتين كما في قولنا الحيوان ليس
بانسان مادام حيوانا فان وصفي الحيوانية والانسانية متنافيان في الذات بعض الحيوان كالفرس
مثلا ولا يلزم منه تنافيهما في ذات الانسان لصدق قولنا بالضرورة كل انسان حيوان
بخلاف الخاصتين فان اعمها ذات الموضوع والمحمول فهما واجب بحكم اللادوام فيلزم
العكس كما عرفت واما عدم انعكاس ماسوى الخاصتين من المركبات فلان اخصها
الوقئية وهي لا تنعكس الى الممكنة كما عرفت فلا تنعكس باقها اذ عدم انعكاس الاخص
يسـ تلزم عدم انعكاس الاعم لما مر واما من البسائط فلان اخصها الضرورية المطلقة وهي
لا تنعكس فانه بصدق قولنا بعض الحيوان ليس بانسان بالضرورة مع كذب قولنا بعض
الانسان ليس بحيوان بالامكان العام واذ لم تنعكس الاخص لم تنعكس الاعم ولما فرغ
من بيان انعكاس السوالب شرع في بيان انعكاس الموجبات فقال (ومن الموجبات)
أى من القضايا الموجبة سواء كانت كلية أو جزئية (تنعكس الوجوديتان) أى
الوجودية باللا ضرورة والوجودية اللادائمة (والوقئتان) أى الوقئية والمنشرة من
المركبات (والمطلقة العامة) من البسائط (مطلقة عامة) أى يكون عكس جميع
هذه القضايا بمطلقة عامة فانه اذا صدق بعض الانسان كاتب بالفعل لا دائما أو لا
بالضرورة أو في وقت معين أو في وقت مالا دائما أو بالفعل فيصدق عكسه بعض الكاتب
انسان بالفعل وهو المطلوب واستدل عليه (بالخلف) بان يقال لو لم يصدق بعض الكاتب
انسان بالفعل في عكس هذه القضايا المذكورة بصدق تقيض وهو لا شئ من الكاتب
بانسان دائما ونضم هذا التقيض الى الاصل بان نجعل الكلية كبرى الشكل الاول والاصل
لا يجابه صغراه فقلنا بعض الانسان كاتب ولا شئ من الكاتب بانسان فينتج بعض الانسان
ليس بانسان دائما هذا خلف وما يلزم منه الخلف وهو التقيض يكون باطلا فاذا صار تقيض
العكس باطلا يكون العكس حقا (وبالافتراض) أى قد يستدل على العكس

بالافتراض (وهو) أى الافتراض (ان يفرض ذات الموضوع شيئا ويحمل عليه)
 أى على هذا الشئ (ووصف الموضوع) ويجعل قضية (ووصف المحمول)
 ويجعل قضية أخرى (فنقول تفرض ج) الموضوع (الذى هو ب) فى قولنا كل ج ب
 (د) أى نسميه (د) فذب صادق اذ ج ب فرض صدقه وفيه ب محمول على ج و يفرض
 ج د فكان عينه وكان ج ب فيكون ما هو عينه وهو د ب البتة (و) يصدق (د ج) لصدق
 الوصف العوانى للموضوع عليه بالثالث من القياس وهو كل د ب
 وكل د ج (فبعض ج ب بالفعل) أى نتيجة (من الشكل الثالث) لا يقال ان انتاج
 الشكل الثالث موقوف على عكس الصغرى ليرتد الى الشكل الاول واذا كان اثبات
 العكس بالشكل الثالث وكان موقوفا على انتاجه فصارد دورا فكيف يثبت بالافتراض
 المستلزم للدور . لانا نقول نبين على هذا التقدير انتاج الشكل الثالث بطريق آخر لا يلزم
 الدور وقد يقال فى الجواب ان عادة القوم وان جرت فى ترتيب الافتراض على هيئة الشكل
 الثالث لكن لا قياس ههنا من الشكل الثالث لا تنفاه الحد الاوسط اذ ليس وصف ثالث
 يكون وسطا اذ الشئ المفروض هو اعتبار ذات الموضوع غير معنون لوصف الموضوع
 لانه يحمل هذا الوصف على الذات ولا يلزم حمل الشئ على نفسه أو يقال ليس المقصود
 اثبات المطلوب بالافتراض على هذه الهيئة بل المراد اثبات المطلوب بهذا المنهج وهو ان
 الوصفين اذا اجتمعا فى ذات واحدة يحمل أحدهما على الآخر فالمعتبر بالمحمول يثبت
 له الموضوع وهذا هو المطلوب (وبالعكس) أى يستدل على العكس بالعكس
 (وهو) أى الاستدلال بالعكس ان يعكس نقيض العكس وهو السالبة الدائمة كقولنا
 لا شئ من ج دائما فى المثال المفروض ليرتد العكس (الى ما ينافى الاصل) أى ما
 ينافى أصل القضية سواء كان مناقضه أو ضده وهو لا شئ من ج دائما فإنه ينافى الاصل
 وضده ان كان كلياً نحو كل ج ب ونقيضه ان كان جزئياً نحو بعض ج ب فلذا أورد
 لفظ المنافى دون المناقض فافهم . فان قلت قد يثبت بالاستدلال لزوم المطلقة فى عكس
 هذه الوجهات ولا يثبت به كونها عكسها اذ العكس يكون أخص لازم ولا يعلم كون
 المطلقة العامة أخص لازم لهما ما لم يعلم نفي لزوم الزائد على الاطلاق وهو بعد غير معلوم
 . قلت نعم عدم لزوم الزائد بان الوقتية الكلية أخص القضايا بالذات كورة وهى لا تنعكس
 الى الاخص من المطلقة كالحينية لجواز تنافى وصف الموضوع والمحمول فلا يصدق
 وصف الموضوع على ذات المحمول حين اتصافه بوصف المحمول مثلا يصدق كل منخسف

مضى بالتوقيت لا دائما ويكذب بعض المضي منخسف حين هو مضي وعدم انعكاس
 الاخص يستلزم عدم انعكاس الاعم لا يقال انه حينئذ يتبين بالمثل المرفوض انعكاس المطلقة
 فقط ولا يظهر حال البواقي مع ان كلامهم ساء يعكس الى المطلقة . لاننا نقول المطلقة اعم
 منها وانعكاس الاعم مستلزم لانعكاس الاخص فحال عكس البواقي يعلم بها فلا حاجة الى
 بيانها من الموجبات (و انعكس الدائماتان) أى الضرورية الموجبة الدائمة الموجبة
 (والعامتان) أى المشروطة العامة الموجبة والعرفية العامة الموجبة (حينية مطلقة)
 أى يكون عكس هذه القضايا الاربعة حينية مطلقة (بالوجوه المذكورة) أى بالخلف
 والافتراض والعكس أما انعكاس الدائماتين الموجبتين الى حينية مطلقة موجبة جزئية
 بالخلف بأنه اذا لم تصدق الحينية المطلقة الموجبة الجزئية يصدق نقيضها معها وهو السالبة
 الكلية العرفية العامة واذا ضم الى الاصل ويتبع سلب الشئ عن نفسه نحو قولنا كل انسان
 حيوان أو بعضه حيوان بالضرورة أو بالادوام فان لم يصدق عكسه وهو بعض الحيوان
 انسان بالفعل حين هو حيوان لصدق نقيضه وهو لا شئ من الحيوان بانسان دائما مادام
 حيوانا ونضمه مع الاصل وهو بعض الانسان حيوان ونقول بعض الانسان حيوان ولا
 شئ من الحيوان بانسان ينتج لا شئ من الانسان أو ليس بعضه بانسان دائما مادام انسانا
 وهذا هو سلب الشئ عن نفسه وكذا حال انعكاس العامتين الى حينية مطلقة والافتراض
 والعكس ههنا مثل ما عرفت سابقا (و) تنعكس (الخاصتان) أى المشروطة الخاصة
 الموجبة والعرفية الخاصة الموجبة (حينية لا دائمة) أى تنعكس حينية مقيدة بالادوام
 الذاتى (أما) لزوم (الحينية) فلانها لازمة للعامتين ولازم العام (وهو ههنا العامتان والحينية
 لازمة لهما كما عرفت) لازم للخاص (وهو ههنا الخاصتان فتكون الحينية لازمة لهما أيضا
 فصار عكسهما حينية (وأما) لزوم (اللادوام) فى العكس (فلولا) أى لو لا ذلك
 اللزوم (لدام العنوان) أى عنوان الموضوع أعنى ج (فدام المحمول) أعنى ب فى
 الاصل بناء على استلزام دوام المشروط دوام الشرط فدام الباء لادوام الجيم (وقد
 فرض) المحمول فى الاصل وهوب لا دائما هذا خلف (فيصدق بعض ب ج حين هوب
 لا دائما وهو المطلوب حاصله ان اللادوام لو لم يصدق لصدق الدوام مثلا البعض الذى
 ه ج حين هوب ليس ج بالاطلاق صادق والا لصدق انه ج دائما فيكون ب دائما اللادوام
 الباء بدوام الجيم وقد فرض فى الاصل ان ج ب لا دائما هذا خلف فيصدق اللادوام وهو
 المطلوب

فصل * (عكس النقيض تبديل تقيضي الطرفين) أي تقيض الموضوع وتقيض
 المحمول في الجملة وتقيض المقدم وتقيض التالي في الشرطية وإطلاقه أيضا على معنيين
 المصدرى والقضية الحاصلة بعد التبديل كإطلاق العكس المستوي عليهما والمراد من
 تبديل تقيضي الطرفين أن يؤخذ تقيضا هما ويجعل تقيض الثاني جزءاً أولاً وتقيض الأول
 جزءاً ثانياً (مع بقاء الصدق) أي لو فرض الأصل صادقاً يلزم منه صدق العكس لأنه لا بد من
 صدق الأصل (و) بقاء (الكيف) أي الإيجاب والسلب بمعنى أنه لو كان الأصل موجباً كان
 العكس موجباً ولو كان سالباً كان سالباً هذا عند المتقدمين (وأما عند المتأخرين) من
 المنطقيين فبغض عكس التقيض (جعل تقيض الجزء الثاني) من الأصل سواء كان محمولاً
 أو تابلاً جزءاً (أولاً) من العكس بأن يكون موضوعاً أو مقدماً له (و) يجعل (عين)
 الجزء (الأول) من الأصل لا تقيضه سواء كان موضوعاً أو مقدماً جزءاً (ثانياً) من
 العكس بأن يكون محمولاً أو تابلاً (مع مخالفة الكيف) أي الإيجاب والسلب بمعنى لو
 كان الأصل موجباً كان العكس سالباً ولو كان الأصل سالباً كان العكس موجباً (مع
 محافظة الصدق) أي لو فرض صدق الأصل يلزم منه صدق العكس لأنهما صادقان في
 الواقع هذا اصطلاح المتأخرين باعتبار المعنى المصدرى وقد يطلق على القضية التي هي أحص
 القضايا اللازمة للأصل مع المخالفة في الكيف والموافقة في الصدق ووجه تسمية هذا العكس
 بعكس التقيض على اصطلاح المتقدمين لأخذ تقيضي الطرفين وعكسهما وأما على اصطلاح
 المتأخرين فبالنظر إلى الجزء الثاني من الأصل لأنه أخذ تقيضه وعكس بان يجعله جزءاً أولاً
 لا بالنظر إلى الجزء الثاني من الأصل لأنه وان عكس لكن لا يوجد تقيضه وقال في بعض
 الشروح وجه عدول المتأخرين عن مذهب القدماء مع كونه أسهل أن المتأخرين زعموا أن
 أدلة القدماء على بيان عكوس الموجبات والسوالب بهذا العكس غير نامة لورود المنع
 والنقض أما الأول فلأنه إذا صدق قولنا كل إنسان حيوان صدق قولنا كلما ليس بحيوان
 ليس بإنسان والأي صدق تقيضه وهو بعض ما ليس بحيوان إنسان وينعكس إلى قولنا بعض
 الإنسان ليس بحيوان وهذا يناقض الأصل لأنه كان كل إنسان حيوان وإذا ضم عكس التقيض
 إليه بان يقال كل إنسان حيوان وبعض الإنسان ليس بحيوان فينتج بعض الحيوان ليس بحيوان
 فيلزم سلب الشيء عن نفسه وهو محال فيرد عليه المنع بأننا لا نسلم أنه لو لم يصدق كلما ليس بحيوان
 ليس بإنسان لصدق بعض ما ليس بحيوان إنسان بل تصدق في تقيضه السالبة الجزئية وهي
 قولنا ليس كلما ليس بحيوان ليس بإنسان وهو أعظم من قولنا بعض ما ليس بحيوان إنسان

اذا السالبة اعم من الموجبة لانها قد تصدق بعدم الموضوع وصدق الاعم لا يستلزم صدق
 الاخص فلا يلزم صدق بعض ما ليس بحيوان انسان حتى يلزم المحال فلا يلزم صدق العكس
 لا مكان صدق نقيضه وهي السالبة الجزئية واما الثاني فلان العكس بالمعنى الذى ذكره
 القدماء ليس بصادق فى القضايا الموجبات التى محمولاتها من المفهومات الشاملة كالشئ
 والامكان والسوالب التى موضوعاتها من نقائص تلك المفهومات الشاملة وليست محمولاتها
 منها نحو قولنا كل انسان شئ ولا شئ من اللاشئ بانسان صادق مع ان العكس بالمعنى الذى
 ذكره القدماء كاذب وهو قولنا كلما ليس بشئ ليس بانسان صادق وكما ليس بانسان شئ
 هذا فى الحليات واما الشرطيات فلانه يمنع قولهم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم اذ من الجائز
 ان يكون اللازم محالا فيجوز ان يستلزم المحال محالا آخر وهو عدم لزوم انتفاء الملزوم والجواب
 عنهما من جانب المتقدمين ان الاحكام مخصوصة بما سوى الامور الشاملة ونقائضها والتعميم
 انما هو بقدر الطاقة البشرية فان النقيض يؤخذ سلبيا لا عدوليا فصار سالبة الطرفين فينشذ
 سلبها يستلزم الايجاب وهى تصدق بدون وجود الموضوع فلو كان سلبها أيضا يصدق بدون
 يلزم اجتماع النقيضين لان الايجاب الذى يستلزمه تقيض الوجود بخلاف العدول فانه يصدق
 بوجود الموضوع فسلبه يصدق بدونه فتلك لا تستلزم الموجبة الجزئية والبدئية تحكم باستلزام
 انتفاء اللازم انتفاء الملزوم (والمعتبر فى العلوم) الحكيمية والقياسات (هو) المعنى
 (الاول وهو) مصطلح القدماء لانه اقرب الى الذهن واسهل (وحكم) القضايا
 (والموجبات ههنا) أى فى عكس النقيض (حكم) القضايا (السوالب فى) العكس
 (المستقيم) والمستوى فعكس نقيض الموجبة الكلية موجبة كلية ولا تنعكس الموجبة
 الجزئية أصلا كما يكون عكس المستقيم للسالبة كلية ولا تنعكس السالبة الجزئية أصلا
 وكذلك تنعكس الدائمتان الموجبتان الكليتان دائمة والعامتان عرفية عامة والخاصتان
 عرفية لا دائمة فى البعض على المشهور وعلى ما قاله المصنف رحمه الله تعالى الاربعة الاولى
 تنعكس كنفسها ولا تنعكس البواقى وكذا الحال فى الشرطيات (وبالعكس) أى حكم
 السوالب فى عكس النقيض حكم الموجبات فى العكس المستقيم فالسالبة سواء كانت كلية أو
 جزئية تنعكس سالبة جزئية وكذلك تنعكس الدائمتان والعامتان بهذا العكس اجنبية
 مطلقة جزئية والخاصتان جنبية لا دائمة جزئية والوجوديتان والوقتيتان والمطلقة العامة
 مطلقة عامة جزئية (والبيان) أى الدليل فى عكس النقيض (ما هو البيان) أى الدليل
 فى العكس المستوى تفصيله لا يلىق بهذا المختصر فعليك بالتذكر بما فى العكس المستوى أو

الرجوع الى الكتب المطولة المصنفة في هذا العلم (وههنا) أى في عكس النقيض باعتبار
اللزوم (شك من وجهين الاول ان قولنا كل لاجتماع النقيضين لاشريك البارى صادق
مع ان عكسه) أى عكس النقيض بهذا القول (وهو كل شريك البارى اجتماع النقيضين
كاذب) حاصله ان لزوم عكس النقيض يقتضى عدم التخلف فى مادة من المواد مع انه
يتخلف فى بعض المواد فان كل لاجتماع النقيضين لاشريك البارى صادق وعكسه كل
شريك البارى اجتماع النقيضين كاذب لاقتضاها الموجبة وجود الموضوع وهو ليس
بوجود ولو قطع النظر عن هذا الاقتضا لا يجوز العقل ثبوت المحمول لذات الموضوع
ههنا لعدم المناسبة بينهما بل يحزم بعدم الثبوت واذ تخلف عكس النقيض عن الاصل فى
هذه المادة فلم يلزم فى كل مادة ما تنقض به لزوم عكس النقيض له (ولك أن تلزم صدقه)
أى صدق العكس فى هذه الصورة (حقيقة) حاصله انه لا لزوم بين الاصل والعكس
فى انه لو صدق أحدهما خارجية لصدق الآخر كذلك فلا مضايقة فى كون الاصل
خارجية والعكس حقيقية فيلزم صدق العكس ههنا حقيقة بمعنى انه لو وجد شريك البارى
ويكون متصفا بهذا الوصف يثبت له اجتماع النقيضين لان المحال يستلزم محالا آخر
(فافهم) لعنه اشارة الى الاستلزام بين المحالين اللذين ليس بينهما علاقة أصلا وبأبى العقل السليم
عن التصديق بين المتنتعات من غير علاقة أصلا او اشارة الى انه لا بد من الموافقة بين العكس
والاصل فى الافراد أو الى ما هو المشهور ومن اعتبار امكان الافراد فى موضوع الحقيقة
والحق الجواب بالتخصيص فافهم (ومن ههنا) أى من ذلك الالتزام (أمكن لك التزام
تصادق المتنتعات كلها) بان يحمل أحدهما على الآخر وبالعكس فاذا رفع محال اذا
جعل موضوعا لرفع محال آخر تحصل قضية موجبة صادقة فيكون عكس نقيضها صادقا
أيضا فالمتنتعات كلها مصادقة (فكان الامتناع عدم واحد) لا تكثر فيه أصلا ولا تمايز
فى العدم من حيث العدمية وهذا الكلام يحتمل الوجهين الاول ان يكون نفيها على
التصادق وهو أقرب الثانى ان يكون دليلا على التصديق بان الامتناع عدم واحد لا تكثر فيه
فى ذاته ولا تمايز فى أفراده من حيث العدمية وكذا المتنتعات والمعدومات فالمتنتعات متحدات
فى أنفسها فيصير أحدهما محمولا على الآخر لان المراد من الخلل هو الاتحاد فثبت التصديق
بين المتنتعات كلها اذا التزام التصديق فى البعض دون البعض أتمها هو من جهة الامتناع
والامتناع عدم واحد مشترك فى جميع المتنتعات كلها فامكن ذلك الالتزام فى الجميع وإيراد
كلمة كان دالة على الشك اما بان الثابت بالدليل كون مطلق العدم بمعنى واحد لا فرد من
(٢٢ - م ثانى)

أفراده فكونه معنى واحدا لا يصير متصافا وأمكان التزام التصادق في الشكل لا يدل على كونه معنى واحدا لاحتمال الاشتراك اللفظي فتأمل فيه (كما ان الوجوب) وهو ضرورة الوجود (وجود واحد) أى اثبات واحد هذا تأييده وتشبيهه لكون الامتناع عدما واحدا ويحتمل الاشارة الى ان الوجوب والوجود واحد والامتناع مقابل له فلا بد ان يكون معنى واحدا واللم يبق التقابل بينهما وبتم الدليل على توحيد الواجب ويندفع به شبهة ابن كمونة في توحيدها تقرير الشبهة انه لم لا يجوز ان يكون للواجب هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه يصدق عليهما مفهوم الواجب بحيث يكون عارضا لهما ومنتزعا عنهما فلا يثبت توحيد الواجب وجه الاندفاع ان مفهوم الوجوب الذاتي يقتضى عينية الوجود والتشخص وعينية جميع كماله فهو بازاء جميع ماهو في هوية الواجب تعالى من الماهية والوجود والتشخص وغيرها فلا يقع هذا المفهوم على هويتين والالكانت احدى تينك الهويتين بعينها هي الاخرى أو تلك الهوية بعينها هويتين متباينتين في الوجوب الذاتي نفس تأكد التقرر وتمعض الوجود الواحد القائم بنفسه ومن ههنا يتم البيان في توحيد الواجب تعالى فتلخص الكلام انه كما ان الوجوب وجود واحد كذلك الامتناع عدم واحد بازاء جميع ما يعتبر في المنع من النقصانات فكما ان الوجوب الذاتي يستحيل أن يقع على هويتين كذلك الامتناع يستحيل ان يقع على ذاتين ممنعتين والمفهومات المستهيلة كشرىك البارى واجتماع التقيضين والخلاء وغيرها كلها عنوانات للذات الواحدة الممتنعة والحقيقة الباطلة المدومة فتفكر وتأمل (ويتأكد) أى يتقرر عطف على أمكن أى من ههنا تأكد (التجوز) للعقل (في استلزام المحال محالا مطلقا) سواء كان بينهما علاقة أولا وجه التأكد انه يثبت بما ذكر في هذا المقام من صدق العكس حقيقة من غير علاقة بين المحالين في الصورة المذكورة ان الاستلزام بين الشئين اما أن يكون بينهما علاقة أو يكونان من المنعنا والمحالات وفيهما التصادق فاستلزام أحدهما الآخر لا يقتضى العلاقة (والثانى) أى أى الوجه الثانى من الوجهين للشك ولما كان موقوفا على تمهيد مقدمة قال (ولنمهد) أى نصالح (مقدمة ونسويها) أولا وفي القاموس تمهيد الامر نسويته واصلاحه (وهى) أى المقدمة الممهدة (كالم يستلزم وجوده) أى وجود الشئ (رفع عدم واقعى) أى نفي عدم فى الواقع (كان) هذا الشئ الذى لا يكون من وجوده رفع عدم فى الواقع (موجودا دائما) بحيث لا يسبقه عدم أصلا إذ عدم اللاحق لا سبيل اليه للاجماع على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه (والا) أى وان لم يكن موجودا دائما بل

يكون له عدم ثم وجد (استلزم وجوده رفع ذلك العدم) والا اجتمع التقيضان فاذا اجتمع
تثبت هذه المقدمة (فنقول كلما وجد الحادث) أى الذى وجوده بعد العدم (استلزم
وجوده) أى وجود هذا الحادث (رفع عدم فى الواقع) ولا شك انه صادق (وهو) أى
هذا القول (ينعكس بهذا العكس) أى بعكس التقيض (الى ما ينشأ فى المقدمة المهدة)
اذ عكسه كالم يستلزم وجوده رفع عدم واقعى لم يوجد الحادث والمقدمة المهدة ان كل ما لم
يستلزم وجوده رفع عدم واقعى كان موجودا دائما ولا شك فى المنافاة بينهما فالعكس
كاذب مع صدق الاصل فانتقضت القاعدة الكلية من لزوم العكس للاصل . فان
قلت ان المراد هنا فى كل ما لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعى لم يوجد الحادث ومعناه ان
الحادث لو لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعى لم يوجد وفى المقدمة المهدة ليس ذكر الحادث
ليكون منافيا لها . قلت والمراد بكلمة ما فى المقدمة المهدة عام شامل للتقديم والحادث
فيثبت وجود الحادث أيضا دائما وقد يثبت بعكس التقيض عدم وجودها فحصلت المنافاة
فيلزم المحذور وأصل هذا الشك منقول عن ابن كموونه المسمى بافتخار الشياطين وحاصل
تقريره بعد تمهيد المقدمة المهدة ان الحوادث اليومية وكذا سائر الجائزات والممكنات
لا يستلزم وجودها فى الواقع رفع عدم واقعى والا لكان الاستلزام لازما لوجود الحوادث
اذ لو لم يكن لازما لبطل أصل الملازمة فكان الاستلزام لرفع عدم واقعى لازما لوجود
الحوادث والعكس يستلزم رفع اللازم ورفعه يستلزم رفع الملزوم فعلى تقدير عدم الاستلزام
يلزم عدم الحوادث وهو مناف للمقدمة المهدة اذ هى تقتضى وجودها دائما وما يناقها باطل
فثبت ان وجود الحوادث غير مستلزم لرفع العدم فيلزم ان تكون موجودة دائما فاذن يلزم
قدم العالم بجميع أجزائه قدما دهر يا هذا خلف والعقلا فى دفعها كأنه يبارى فى الصحارى
ودفعه المصنف رحمه الله تعالى بقوله (وحله) أى حل هذا الشك (منع المنافاة بين الموجبتين
اللزوميتين وان كان نالياهما) أى نالها تين الموجبتين (تقيضين) بان يكون أحدهما
تقيضا للآخر حاصل الحل ان المقدمة المهدة وهى قولنا كالم يستلزم وجوده رفع عدم
واقعى كان موجودا دائما وعكس التقيض وهو قولنا كالم يستلزم وجوده رفع عدم
واقعى لم يكن موجودا لانافاة بينهما يلزم كذبه ويثبت ما قال ابن كموونه لانها قضيتان
لزوميتان نالياهما وهما قولنا كان موجودا وقولنا لم يكن الحادث موجودا تقيضين ولا يلزم
منه التناقض بين التقيضتين لجواز كون المقدم فيهما محال الاستلزام التقيضين بناء على
استلزام المحال للمحال فصدق العكس وبطل ما قال ابن كموونه قال السيد سيد العلماء وسند

الاولياء حافظ سنة سيد المرسلين والبالغ لاقصى مقامات العارفين مولانا نظام الملة والدين
 قدس سره ان تلك المقدمة ليست متصلة بل حلية ولعله لم يرد ما يتراءى من ظاهر العبارة
 بل اراد انه كل شئ لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي كان موجودا دائما فاقول لو اراد
 بالشيء ما يعبر الموجود والمعدوم فالكبرى ممنوعة وان اراد به الموجود فلان سلم كذب النتيجة
 فان المحال على مانص عليه هو مجامعة الثبوت للنفي في الواقع فهى غير لازمة من تلك فان
 تقدير عدم الاستلزام في الحادث ممتنع والاستلزام متحقق ولا منافاة بين عدم الفرضي
 والوجود الواقعي انتهى كلامه وقد يجاب عنه بأنه لا منافاة بين المقدمة المهتدة والعكس
 فان رفع الاستلزام المأخوذ فيها ليس على نحو واحد اذ رفع الاستلزام على نحوين الاول
 ان يكون من بدء الامر بان لا يكون بين دخول الشئ في عالم الوجود ورفع عدم ملازمة أصلا
 في نفس الامر كما في الوجود فانه لا يكون بين وجوده ورفع عدم ملازمة اذ لا عدم ههنا
 أصلا والثاني رفع الاستلزام بعد تحققه كما في الحوادث اليومية فان دخولها في الوجود
 مستلزم لرفع عدم البتة فرفعه بعد تحققه وهو غير منافي للمقدمة المهتدة اذ الرفع فيها على
 النحو الاول وههنا على النحو الثاني وقد ضعف هذا الجواب بعضهم بان حاصل الشبهة
 ان وجود الحوادث مستلزم لرفع عدم بلاشبهة فيكون استلزامه للرفع أيضا لازما لابقاء
 أصل الاستلزام وقد تقرر ان عدم اللازم بأى نحو كان من بدء الامر أو عدم ما بعد تحققه
 يستلزم عدم الملزوم فيكون عدم استلزام الرفع في الحوادث بأى نحو متحقق ملزوما بعدمها
 فحينئذ يكون منافي للمقدمة المهتدة اذ هي تحكم بوجود الحوادث دائما اذا كان رفع الاستلزام
 من بدء الامر وهذا يحكم بعدمها على جميع الانحاء ولا شك في المناقاة بينهما فافهم (ولها)
 أى لتلك الشبهة (تقريرات كثيرة) مختلفة بحسب اختلاف المقامات (مزلة
 الاقدام) أى لاتستقر الاقدام بل تنزل فيها منها انه كلما وجد الحادث لم يستلزم وجوده
 رفع عدم واقعي وكلمة يستلزم وجوده رفع عدم واقعي كان موجودا في الازل ينتج اذا
 وجد الحادث كان موجودا في الازل هذا خلف أما الكبرى فلانه لو لم يكن موجودا في
 الازل ووجد فيما لا يزال استلزم وجوده رفع عدم واقعي وأما الصغرى فلانه لو لم يصدق
 لصدق تقيضه أى كلما وجد الحادث استلزم وجوده رفع عدم واقعي وهو ينعكس الى
 ما ينفي الكبرى المثبتة ومنها ان اجتماع التقيضين لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي وكما
 لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي فهو موجود فنتج الصغرى الجميلة مع الكبرى الشرطية
 ان اجتماع التقيضين موجود بيان الكبرى انه كلما يكن الشئ موجودا استلزم وجوده

رفع عدم واقعي بمعنى انه لو وجد لكان وجوده فعال لعدم وهي تنعكس بعكس التقيض الى الكبرى وهي كمال مستلزم وجوده رفع عدم واقعي كان موجودا دائما وأما بيان الصغرى فهو ان اجتماع التقيضين لو استلزم وجوده رفع عدم بالمعنى المذكور لكان وجوده الملزوم لرفع عدم ملزوما لاستلزام رفع عدم أيضا اذا استلزم للشيء مستلزم لاستلزامه فكلاما لم يكن وجوده مستلزما لرفع عدم الواقعي كان معدوما لان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم لكن استلزام عدم الاستلزام المذكور ينفي الكبرى المثبتة فيكون باطلا فيكون لزومه وهو استلزام اجتماع التقيضين لرفع عدم الواقعي باطلا فيثبت ان اجتماع التقيضين لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي وهو المطلوب واذا ثبت مقدمتا القياس احدهما ان اجتماع التقيضين لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي والاخرى ان كمالا لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي كان موجودا فيحصل مع انضمامها نتيجة وهي ان اجتماع التقيضين موجود هذا خلف فافهم ومنها في اثبات قدم العالم كما عرفت في بيان تقرير الشبهة على ما نقل عن ابن كونه وان شئت الاستيعاب فارجع الى الشروح المطولة وغيرها من الكتب المصنفة المبسوطة ويكفي هذا القدر في هذا الباب لحل ما في الكتاب والله تعالى أعلم بالصواب ولما فرغ من مبادئ مبحث التصديق شرع في مقاصده فقال (فصل) (الموصل القريب الى التصديق) سواء كان ظنيا أو قطعا (حجة ودليل) ولا يخفى المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي وفي هذا اشارة الى اتحاد الدليل مع الحجة وترادفهما وقد يطلق الدليل على القياس بل على القطعي منه (ولا بد من مناسبة) بين الدال والمدلول وهما الموصل والتصديق (وتلك) المناسبة (اما باشتمال) أي باشتمال الدليل على المدلول كما في القياس الاقتراني فانه استدلال بحال الكلي على الجزئي أو باشتمال المدلول على الدليل كما في الاستقراء فانه استدلال بحال الجزئيات على الكلي أو باشتمال الثالث عليهما كما في التمثيل فانه استدلال بحال الجزئي على جزئي آخر بعلة جامعة تشقهما (أو استلزام) أي تكون تلك المناسبة باستلزام الموصل للتصديق من غير اشتمال كما في القياسات المركبة من المنفصلات والمتصلات كما في شرح المطالع ويحتمل ان يكون اشارة الى قسمي القياس من الاقتراني والاستثنائي فقط كما هو المطلوب فالاول مشتمل على أطراف النتيجة ومادتها كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فجموع المتقدمين قياس موصل الى التصديق وهو العالم حادث ومشتمل عليه لذكرهما في

مقدميته والثاني مستلزم للنتيجة كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن
الشمس طالعة ينتج النهار موجود فهذا القياس مستلزم لهيئة النتيجة بخلاف الاول
(وينحصر) أي الموصل الى التصديق (في ثلاثة أقسام) القياس والاستقراء والتشيل
لان الاحتجاج اما بالكلية على الجزئي أو على الكل على الجزئي أو بالجزئي على
الجزئي الآخر فالاولان القياس والثاني هو الاستقراء والثالث هو التشيل والثاني والثالث
يفيدان الظن لا الجزم والاول يفيد الجزم واليقين فلذا قدمه عليهما وقال (والعمدة)
في الايصال (القياس) لافادته الجزم دون الاخيرين (وهو) أي القياس (قول
مؤلف) قال في الحاشية ولذا كر المؤلف بعد القول توجيهاً أظهرها الاحتراز عن توهم
من التبعية انتهى قال شارح المطالع ذكر المؤلف مستدرك والالكان حاصله ان
القياس لفظ مركب ومؤلف وظاهر أنه تكرار لا طائل تحته وبعضهم جعله صفة كاشفة
وانما أتى بها ليبدل على ان بين أجزاء القياس مناسبة فلا يلزم الاستدراك وقال البعض
الظاهر ان المراد بالقول المركب الاصطلاح وهو ما يدل جزؤه أو جزء لفظه على جزئ معناه
فان كان التعريف للقياس المعقول يكون المراد منه المؤلف المعقول وان كان تعريفه
للمفوض فالمراد منه المؤلف للمفوض فحينئذ لا يصلح القول لتعلق من في قوله من قضايا
هذا المعنى لا يتعدى بكلمة من فيتوهم انها تبعية فصار قول من القضايا من قبيل فرد
من الافراد مع انه ليس كذلك فلذ دفع هذا التوهم ذكر بعد القول لفظ المؤلف ولا يراد
المعنى اللغوي ليصح تعلق من به ويصير معنى القياس انه قول مركب من القضايا ولو أريد
بالقول المعنى اللغوي يصح التعلق ويلزم استدراك المؤلف لكنه خلاف الظاهر من
قضايا والمراد بها ما فوق الواحد اذ هو المتعارف في الجموع المستعملة في العلوم ولان القياس
لا يتركب الا من قضيتين وخرج به القضية الواحدة المستلزمة بعكسه المستوى وبعكسها
التقيض . لا يقال ان القضية البسيطة خروجهما ظاهر وأما المركبة المستلزمة بعكسها
يصدق عليها انها مركبة من القضايا انخر وجهها في حيز الخفاء . لانا نقول المركبة
وان كانت متضمنة للقضيتين لكن في العرف يقال لها قضية واحدة مركبة من قضيتين
ولا يقال انها قضيتان واعتراض بان المراد في قوله من القضايا ما ما هي قضايا بالقوة
أو بالفعل فان أريد الاول يلزم دخول الشرطية المستلزمة بعكسها في تعريف القياس اذ
أطرافها قضايا بالقوة لانها اذا حذفت أدوات الشرط وتعلق بها الاذعان صارت قضية
وان أريد الثاني يخرج القياس المركب من الشعريات لانها ليست قضية بالفعل لعدم

تعلق الاذعان بها وانما هي تخيلات ويمكن الجواب باختيار الشقين اما باختيار الشق الاول
فيقال ان المراد بالقوة القوية من الفعل فالشرطية ليست كذلك اذ أدوات
الشرط مانعة عن تعلق التصديق بها واما باختيار الشق الثاني فيقال ان المراد منها القضايا
بالفعل بحسب نفس الامر وبحسب الظاهر فالظاهر بالقضايا الشرعية وان لم تكن قضايا لكنها
قضايا بحسب الظاهر لاظهار التصديق فيها ليقدم قبضا وبسطا (يلزم عنها) أى
عن القضايا (لذاتها) أى لذات القضايا مع قطع النظر عن مقدمات آخر (قول
آخر) والمراد من اللزوم بالنظر الى صورة القول المؤلف مع قطع النظر عن
خصوصية المواد من اللزوم فيخرج ما يستلزم قولنا آخر بحسب خصوصية مادة كقولنا
لاشئ من الانسان بمحجر وكل محجر جماد فيلزم منه لاشئ من الانسان بجماد لكن لا يلزم
من نفس القضايا بل بحسب خصوص المادة اذ لو قيل في مادة أخرى نحو قولنا لاشئ من
الانسان بفرس وكل فرس حيوان فينتج لاشئ من الانسان بحيوان وهي كاذبة فعلم ان
صدقها في بعض المواد بحسب الخصوصية ويخرج الاستقراء والتمثيل أيضا لانه لا لزوم
فيها بالنظر الى صورة المؤلف مع قطع النظر عن خصوص المادة والدر فيه ان اللزوم
منوط باندرج الاصح تحت الاوسط والاوسط تحت الاكبر كما في الاقتران وباستلزام
المقدم للتالى كما في الاستثنائى ولاندرج فى الاستقراء والتمثيل اذلا علاقة بين تتبع
الجزئيات تبعا ناقصا بين الحكم الكلى وكذا العلاقة بين الجزئين الوجود على جامعة
بينها وهذا لا يوجب لزوم الحكم لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا أو خصوصية
الفرع مانعا (واخرجوا) أى المنسطقيون عن تعريف القياس (باللزوم الذاتى)
أى بقيد اللزوم الذاتى كما يفهم من قولهم يلزم عنها لذاتها (ما يكون) أى القياس الذى
يكون اللزوم فيه (لمقدمة أجنبية) والمراد منها واسطة سواء كانت لازمة لكن تكون
مخالفة للقضية الملزومة فى كلا الطرفين أو غير لازمة لاشئ من القضايا بالصورة وقد تختص
المقدمة الاجنبية بمقدمة غير لازمة والمقدمة الغريبة ما تكون غير مشاركة لاشئ من
مقدمات القياس سواء كان لازما أو غير لازم هذا فى بعض الشروح (اما غير لازمة)
لاحدى مقدمتى القياس كما فى قياس المساواة وتسمية هذا القياس بالمساواة اما من
قبيل تسمية الكلى باعتبار بعض أفرادها فان بعض أفراد هذا القياس يكون فيه لفظ
المساوى واما لان اتاج هذا القياس موقوف على مساواة أمرين وعدم التفاوت فى النسبة
الى أمر فان ملزوم لبوب ملزوم ليجوان لم يذ كر فيه لفظ المساوى لكن اتاجه موقوف
على ان ملزوم ج و ملزوم ج و ملزوم ج يكونان مساويين فى النسبة الى ج باللزومية (وهو)

[أى قياس المساواة (مركب من قضيتين متعلق بمجول) القضية (الاولى) أى ما يتعلق بمحمولها لانفس مجولها (موضوع) القضية (الاخرى) فيه (نحو مساو لب وب مساو لـج يلزم منه) أى من هذا القياس المساواة (بواسطة) مقدمة أجنبية وهى (كل مساو لمساو لـج مساو لـج أمساو لـج) فقوله أمساو لـج فاعل يلزم فهذه المقدمة المذكورة أجنبية لكونها غير مشاركة لشي من الطرفين وغير لازمة لتخلفها فى بعض المواد (فحيث تصدق تلك المقدمة) الاجنبية (كاللزم) بان يقال أملازم لب وب ملزوم لـج يلزم منه أملازم لـج بواسطة قولنا كل ملزوم الملزوم ملزوم ولازم اللازم لازم . فان قلت ان الانسان ملزوم الحيوان والحيوان ملزوم الجنس فيلزم الانسان ملزوم الجنس لازماله فصيح قولنا الانسان جنس مع انه ليس كذلك . قلت المراد اللزوم فى التحقق لافى الحمل فالجنس متحقق فى الانسان وان لم يحمل عليه والتوقف بان موقوف الموقوف على شئ موقوف على ذلك الشئ نحو أموقوف على ب وب موقوف على ج فيلزم منه أموقوف على ج . فان قلت ان الطلاق موقوف على النكاح والنكاح موقوف على تراضى الطرفين فيلزم منه ان الطلاق موقوف على تراضى الطرفين مع انه ليس كذلك . قلت المراد بقولنا النكاح موقوف على تراضى الطرفين تراضيهما فى النكاح لا مطلقا فينتج ان الطلاق موقوف على تراضى الطرفين فى النكاح وهذا صادق لان ما لم يوجد التراضى فيه لم يتحقق النكاح فكيف يتحقق الطلاق الذى هو فرعه والظرفية كما فى قولنا الدرّة فى الحقّة والحقّة فى البيت ينتج ان الدرّة فى البيت بواسطة كلما هو فى الشئ الذى هو فى الاخر يكون فيه قال فى الحاشية قالوا كالظرفية مثل الدرّة فى الحقّة والحقّة فى البيت والحق ان ذلك اذا لم تكن خصوصية الظرفية جهة التقابل لثلايرد نحو قولنا المفهوم فى الذهن والذهن فى الخارج فتدبر انتهى حاصله ان الظرفية كاللزم اذا لم تكن خصوصية الظرفية جهة التقابل بين المظروف والظرف كما فى المفهوم والذهن فان بينهما تقابلا بان الذهن له ظرف وهو الخارج والمفهوم له ظرف آخر وهو الذهن وهذا الخصوصية جهة التقابل بين المفهوم والذهن فلا يلزم ههنا ان يكون ظرف الذهن ظرفا للمفهوم وليس الظرفية المطلقة كاللزم والا يلزم كون المفهوم فى الخارج ولك ان تقول ان الظرفية لا توجب أن تكون ظرفا حقيقة بأن تكون فى ظرف الظرف كما كان فى ظرفه فحينئذ يلزم وجود المفهوم فى الخارج بواسطة ان الذهن موجود فى الخارج وهو فيه فيكون بواسطة أيضا موجودا فيه لا بالذات كما فى الذهن ولا استحالة فيه دائما وانما

المستحيل كون المفهوم موجودا في الخارج كما كان في الذهن ولزم منه ههنا غير بين
ولامبين لا يقال ان قولنا المفهوم ليس بموجود في الخارج صادق واذا كان موجودا في
الخارج بواسطة وجود الذهن فيه يلزم اجتماع التقيضين ووجوده وعدمه في محل واحد .
لانا نقول ان سلب الوجود وثبونه ليس من جهة واحدة اذ السلب للوجود بالذات
والثبوت للوجود بالعرض فاختلف الجهتان ولا بد في التناقض من اتحادهما فلا تناقض فلا
يلزم اجتماع التقيضين لصدق تلك النتيجة (فحيث تصدق تلك المقدمة) كاللزم والتوقف
(تصدق تلك النتيجة) في المقام الذي تصدق فيه المقدمة المذكورة كما عرفت في الامثلة
المذكورة (وفيما) أي في المقام الذي (لا) تصدق تلك المقدمة (فلا) أي لا تصدق
النتيجة فيه (كالتناصف) بان يقال أنصف لب وب نصف ليج لا يلزم منه ان
أنصف ليج اذ ههنا لا تصدق المقدمة الاجنبية وهي ان نصف النصف نصف لان نصف
النصف يكون بعلا نصفنا (والتضاعف) كما في قولنا أضعف لب وب ضعف ليج
فانه لا يلزم منه ان أضعف ليج فان ضعف الضعف لا يكون ضعفا (والتباين) كما في قولنا
أما بين لب وب مباين ليج فانه لا يلزم منه أما بين ليج اذ مباين المباين لا يلزم أن يكون مباينا بل
قد يكون أعم في البعض وأخص في البعض ومساويا في البعض كالحيوان المباين للجماد
المباين للانسان فانه أعم من الانسان والانسان المباين للجماد المباين للحيوان فانه أخص منه
وكالاتان المباين للفرس المباين للناطق فانه مساو له (ولا يختل الحصر) أي حصر
الدليل والحجة في أقسام ثلاثة (باخراجه) أي باخراجه قياس المساواة (فانه) أي
الحصر في الثلاث (للموصل بالذات) هذا جواب سؤال مقدر تقريره ان قياس
المساواة اذا كان خارجا عن القياس يبطل حصر الحجة في الثلاث القياس والاستقراء
والتمثيل اذ هو ليس بداخل في الاستقراء والتمثيل فاذا كان خارجا عن القياس صار
موصلا الى التصديق فخرج موصل آخر سوى الثلاثة فلم يبق حصر الموصل الى التصديق
فيها مع انهم حصر وفيها حاصل الجواب ان الحصر في الثلاث للموصل بالذات الى
التصديق لا للموصل المطلق اليه قياس المساواة وان كان موصلا الى التصديق لكنه
ليس موصلا اليه بالذات ليختل الحصر (وأما مع تلك المقدمة) أي المقدمة الاجنبية
(فراجع الى قيايين) لا الى قياس واحد (كما أنه) أي قياس المساواة (قياس بالنسبة
الى ان أمساو لمساو ليج) وهذه نتيجة القياس المذكور واذا ضمت هذه المقدمة الاجنبية
صارا قيايين هذا دفع دخل مقدر تقريره اننا لانسلم ان قياس المساواة لا يكون موصلا
بالذات بل اذا ضم مع المقدمة الاجنبية يكون موصلا بالذات الى النتيجة المطلوبة كقولنا

أمساو لب و ب مساو ل ج ينتج أمساو ل ج واذا ضمت مع المقدمة الاجنبية بان يقال أمساو
 لمساو ل ج وكل مساو لمساو ل ج مساو له يلزم منه ان أمساو ل ج وهو المطلوب فكان موصلا بالذات
 الى هذا المطلوب مع انضمام المقدمة الاجنبية فوجد موصل آخر بالذات سوى الثلاثة فاختل
 الحصر فيها وحاصل الدفع ان الكلام في ان الموصل الواحد بالذات الى التصديق ينحصر في
 ثلاثة وقياس المساواة مع انضمام المقدمة الاجنبية ليس قياسا واحدا بل يرجع الى قياسين
 فحينئذ وان كان موصلا بالذات لكن ليس واحدا والحصر انما هو للموصل الواحد فلا يختل
 به فقياس المساواة مع انضمام المقدمة الاجنبية كقولنا أمساو لمساو ل ج وكل مساو
 لمساو ل ج فهو مساو ل ج قياس كما انه أي فقياس المساواة (قياس بالنسبة الى ان أمساو
 لمساو ل ج) فصار قياسين موصلين الى التصديق فالقياس المساواة له اعتباران . أحدهما
 ان النتيجة المطلوبة تلزم منه بلحاظ المقدمة الاجنبية والاخر ان هذه النتيجة تلزم من نتيجة
 مع انضمام مقدمة أجنبية فهو باعتبار الاول خارج عن القياس اذ ليس موصلا بالذات الى
 النتيجة المطلوبة وباعتبار الثاني وان كان موصلا بالذات داخل فيه لكن ليس واحدا بل
 يرجع الى موصلين فلا اختلال للحصر باخراجه عن القياس بالاعتبارين اذ الحصر بالنظر
 الى الموصل الواحد الى التصديق وهو ليس كذلك افقداً الاول في الاول والثاني في الثاني
 فافهم (وتكرار الحد الاوسط بتامه) أي تمام الحد (مادل على وجوبه) أي وجوب
 هذا التكرار (دليل) هذا دفع ايرادوه وانما لا بد في القياس من تكرار الاوسط لان
 المشهور بينهم ان كل قياس اقتراني مركب من مقدمتين تشتركان في حد وليس في
 قياس المساواة هذا الاشتراك اذ موضوع الكبرى هو متعلق محمول الصغرى فقولنا
 أمساو لب و ب مساو ل ج المتكرر فيه هوب والمحمول مساو لب فلم يقع ما كان محمولاً في
 الصغرى موضوعاً في الكبرى فلم يتكرر الاوسط فلا يدخل في القياس باعتبار النتيجة
 التي تلزم منه بالذات حاصل الدفع انه لا بد في القياس من تكرار الاوسط بحيث يتحقق
 الاندراج في الجملة وأما تكرره بتامه فلا يدل عليه دليل ولا بين ولا مبين ولا شك ان مقدمتي
 قياس المساواة وهما أمساو لب و ب مساو ل ج يستلزمان بلا واسطة أمر آخر للنتيجة وهي
 أمساو لمساو ل ج فعلم ان التكرار بتامه ليس ضرورياً بل قد ينتج بدونه وهذا اندفع ما قيل
 ان الشرطي يكفي فيه تكرار الجزء ولا يكفي في الخلق اذ لا بد فيه من اندراج الا صغرى تحت
 الاوسط صدقاً ولا يلزم من تكرار متعلق المحمول الصدق فلا يلزم تعدى الحكم في الكبرى
 من الاكبر الى الاصغر فالحكم الذي في النتيجة لا يفهم من المقدمتين أصلاً وجه الدفع

ظاهر وهو انه لا بد من الاندراج بحيث يستلزم النتيجة ولا شك في الاستلزام ههنا وأما اشتراط
 الاندراج تحت الاوسط صدقاً في جميع المواد فهو في حيز الخفاء لا بد له من مابين فافهم (واما)
 المقدمة الاجنبية (لازمة) لا تتخلف في مادة من المواد (متناقضة في الحدود) بان يكون كل
 من طرفي اللزوم تقيضاً لطرفي الملزوم (كما يقال جزء الجـ وهو يوجب ارتفاعه) أى
 ارتفاع هذا الجزء (ارتفاع الجوهر وكما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه) أى ارتفاع ما ليس
 بجوهر (ارتفاع الجوهر يلزم منه) أى من هذا القول (بواسطة عكس تقيض المقدمة
 الثانية) وهي كلما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فعكس تقيضه كلما
 يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر فتجعله كبرى والمقدمة الاولى صغرى بان
 يقال جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما يوجب ارتفاعه الجوهر فهو جوهر
 ينتج (ان جزء الجوهر جوهر ولا أدري وجهها قولا بالخراج هذا القسم) أى القياس
 المبين بعكس التقيض عن القياس (فانه) أى عكس التقيض (كالعكس المستوي في
 اللزوم) فالخراج ما يلزم من القياس بواسطة عكس التقيض وادخال ما يلزم منه بواسطة
 العكس المستوي يحكم اذا المقصود من وضع القياس استعمال المجهولات على وجه اللزوم
 ولا فرق في استلزام القياس للمقدمات المطلوبة بواسطة العكس المستوي واستلزامه لها
 بواسطة عكس التقيض اذ كما يقال في العكس المستوي متى صدقت المقدمتان صدقت
 احدهما مع العكس المستوي للآخر نحو قولنا العالم متغير ولاشئ من القديم بتغير اذا
 صدقتا صدقت احدهما مع عكس الاخرى بان تترك الاخرى ويقام عكسها مقامها نحو
 العالم متغير ولاشئ من المتغير بقديم متى صدقت احدهما مع العكس المستوي للاخرى
 صدقت النتيجة وهي ان العالم ليس بقديم كذلك يجري في عكس التقيض بانه متى
 صدقت المقدمتان صدقت احدهما مع عكس التقيض للاخرى كما اذا صدق العالم متغير
 ولاشئ من القديم بتغير صدقت احدهما مع عكس تقيض الاخرى بان تترك الاخرى ويقام
 عكس التقيض مقامها نحو العالم متغير ولاشئ من اللامتغير بلاقديم ينتج بواسطة عكس
 تقيض الكبرى وهو لاشئ من المتغير بقديم وهو ينتج لاشئ من العالم بقديم (سوى ان
 مناقضة الحدود) أى كون أحد الحدود بحيث يناقض أحدها للآخر في عكس
 التقيض (أبعد) أى أبعد هذا القسم (عن الطبع جدا) في الانتقال الى النتيجة هذا بيان
 الفرق بين القياس المنتج بواسطة عكس التقيض والمنتج بواسطة عكس المستوي بان في
 الاول حدودا متناقضة بخلاف الثاني وهذا لا يوجب الاخراج نعم أهدى عن الطبع

والبعد عن الطبع لا يصلح سبباً للاخراج والالزام اخراج الشكل الرابع أيضاً (وفيه ما فيه) اشارة الى انه لا فائدة في هذا الفرق اذا اعتبر في القياس الاستلزام وهو لا يكون الا باعتبار الالزام وفي حق ذلك لا فرق بين عكس النقيض والعكس المستوي فناقضة الحدود في أحدهما غير مضره للاستلزام ويحتمل أن يكون اشارة الى وجه آخر للفرق سوى البعد عن الطبع وهو ان العكس المستوي واسطة في الاثبات فقط كما ابراهين الاخر واستلزام النتيجة انما هو لنفس المقدمتين ولا واسطة في الثبوت بخلاف عكس النقيض فانه واسطة في الثبوت أيضاً فان لزوم النتيجة موقوف على ملاحظة المقدمة الحاصلة بعكس النقيض فالمستوي بعدم التخالف سوى التعاكس كالمقدمة المذكورة بخلاف عكس النقيض فانه مخالف للمقدمة المذكورة وبعبء عنها غاية البعد ولما كان اللزوم معتبراً في تعريف القياس وكان على قسمين لزوم بحسب نفس الامر ولزوم بحسب العلم فاخذ الاول أجدر فان اللزوم معناه امتناع الانفكاك وهذا المعنى متحقق بينهما بلا كلفة بمعنى لو تحققت تلك القضايا في نفس الامر متحقق القول الاخر سواء كان عامهاً أحد أو لا وسواء كانت القضايا صادقة أو كاذبة ولا شك ان هذا المعنى متحقق في جميع الاشكال وأما اعتبار الثاني فلا يصح على معنى اللزوم فان الانفكاك بين العلمين متحقق بالامرية فاللزوم حينئذ بمعنى الاستعقاب اذا العلم بالنتيجة ليس في زمان العلم بالقياس ولا بد حينئذ من اعتبار قيد آخر وهو تفظن كيفية الاندراج لادخال الاشكال الثلاثة فاشارة المصنف رحمه الله تعالى وقال (ثم ان أخذ اللزوم) المأخوذ في تعريف القياس في قوله يلزم عنها الخ (في نفس الامر) بمعنى انه اذا تحقق القياس المؤلف من القضايا في نفس الامر متحقق القول الاخر في نفس الامر سواء علم أو لم يعلم (فيها) الفاء للجزاء أي فاخذ هذا اللزوم متلبس بالطريق الحسنة فان اللزوم حينئذ متحقق بمعناه اذ القول الاخر ممتنع الانفكاك عن القياس لازم له في نفس الامر يعني لو صدق القياس صدق القول الاخر البته (وان اعتبر اللزوم بحسب العلم) يعني اذا علم القياس بعلم منه القول الاخر (وهو) أي الاخذ بحسب العلم (الاشهر) عند المنطقيين (فالمراد) من لزوم النتيجة (الاستعقاب) أي حصوها عقيب القياس (بعد تفظن الاندراج) أي بعد ادراك اندراج الاصغر تحت الاوسط (كما قال ابن سينا) بكسر السين مقصورة جدي على الحسين بن عبد الله فيسنا ليس أباه بل جسده لكنه مشهور بابن سينا حينئذ لا يراد بقوله يلزم المعنى المتبادر من اللزوم وهو امتناع الانفكاك اذ علم النتيجة بهذا العلم ليس يلزم بهذا المعنى لعلم مقدمات

القياس وان كانت على هيئة الشكل الاول فان اليد غاية البلادة بعلمها ولا يعلم
النتيجة واذا علم الاندراج بعلمها البتة فيراد به شرح الاستعقاب بعد التقطن (وذلك)
أى الاستعقاب (على سبيل العادة) بانه جرى عادة الله تعالى بخلق النتيجة عقيب النظر
من غير وجوب عليه (أو التوليد) أى على سبيل التوليد بمعنى انه يوجب فعله لفاعله
فعلا آخر كحركة اليد المستتبعه لحركة المفتاح فحركة المفتاح مولدة لحركة اليد (أو
الاعداد) أى على سبيل الاعداد بمعنى ان النظر بعد الذهن استعدادا تاما لفيضان النتيجة
من الواهب الفيض لعموم فيضانه وهذا بطريق الوجوب (على اختلاف المذاهب)
أى مذاهب مختلفة في الاستعقاب على الأنحاء الثلاثة وذهب ذاهب الى نحو من أنحائه
واختاره قال في الحاشية الاول مذهب الاشاعرة والثاني مذهب المعتزلة والثالث مذهب
الحكماء والتفصيل في الكتب الكلامية انتهى حاصله ان الاول وهو الاستعقاب
على سبيل العادة مذهب التابعين لابي الحسن الاشعري فانه ذهب الى ان النظر الصحيح
يستعقب العلم بالنتيجة لا طراد العادة بذلك وجرى السنة المسلوكة منه تعالى لان
الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى عندهم بلا واسطة وانه تعالى قادر مختار تصدرا لاشياء
منه بلا وجوب منه ولا عليه ولا علاقة بين الحوادث المتتابعة الا بجرى العادة بخلق بعضها
عقيب بعض كالأحراق عقيب مماسة النار والشبع بعد الأكل والرى بعد الشرب وليس
للمماسة والأكل والشرب دخول في الأحراق والشبع والرى بل الكل واقع بقدرته
واختياره فان شاء لم يشبع بعد الأكل وان شاء لم يحرق بعد مماسة النار فهذا الفعل اذا
تكرر صدوره منه تعالى يقال انه عادة واذا لم يتكرر يطلق عليه خرق العادة فالعلم من
النتيجة بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر فلا بد من استناده الى الله تعالى عنده
و يصدور منه بلا وجوب لانه فاعل مختار فلا صدور منه على طريق الوجوب بل
هو دائمي أو أكثرى فيكون عاديا فبعد النظر الصحيح لا يحصل العلم منه على سبيل
الوجوب بل على سبيل العادة والثاني وهو التوليد مذهب المعتزلة أى التابعين
لواصل بن عطاء الذي اعتزل عن مجلس الحسن البصرى فسموا بالمعتزلة وهم القائلون
بان العبد له دخل في صدور الأفعال وبعض الحوادث مؤثر سوى الله تعالى فقالوا الفعل
الصادر من الفاعل بلا واسطة هو المباشرة وبواسطة هو التوليد كحركة اليد والمفتاح
فان حركة المفتاح بتوسط حركة اليد وكلاهما صادران من العبد بالاختيار والنظر
الصحيح فعمل صادر من العبد بالمباشرة بلا واسطة فعمل آخر فتولد منه فعل آخر وهو العلم

بالنتيجة فهذا العلم صادر من الناظر بواسطة النظر الذي هو بالتوايد والثالث أى الأعداد
 مذهب الحكماء لأنهم قائلون بأن المبدأ الذى تستند إليه الحوادث فى العالم موجب عام
 الفيض وحصوله منه وهو يتوقف على استعداد القابل ويختلف بحسب اختلاف الاستعداد
 الذى هو النظر لحصول الجزء الأعظم فإذا تم الاستعداد يفاض عليه النتيجة من ذلك
 المبدأ الفياض على الوجوب وجوبا عقليا فالمقدمات القياسية كالمعدات والشرائط
 تغلق علم النتيجة من الخالق الفياض على الإطلاق بالفيض العام بعد الاستعداد التام
 ولذا قالوا يستجاب الدعاء بلسان الاستعداد والنقصان إنما هو من جهة العباد هذا تفصيل
 المذاهب الثلاثة للشاعرة والمعتزلة والحكماء وههنا مذهب رابع اختاره الامام
 الرازى وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر واجب لزم حصوله عقبيه عقلا غير متولد من
 النظر أما وجوبه عقلا فلا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث
 واجتمع فى ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة ما يمنع أن لا يعلم ان العالم حادث اما انه
 غير متولد من النظر فلان جميع الممكنات والحوادث مستندة الى الله تعالى ابتداء فيكون
 العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرته العبد فالفرق بين هذا المذهب ومذهب الاشاعرة
 انهم لا يقولون بالوجوب أصلا والامام يقول به وبين مذهب الحكماء انهم قائلون بمدخلة
 النظر فى هذا الايجاب وان كان من المعدات والامام لا يقول به فالقول بعدم تأثير قدرة
 العبد فيه بان الله تعالى أوجد النظر والعلم بعده وجعله لازما للنظر وهذا المذهب لا يصح
 مع القول باستناد الجميع الى الله تعالى ابتداء وكونه قادر مختارا ولا يجب عنه شئ كما زعم
 الحكماء بانه موجب لا مختار ولا يجب عليه أيضا كما زعم المعتزلة لان القول بالاستناد ابتداء
 ينشئ لزوم العلم من النظر بان يكون علة موجبة له ويكون اللزوم بينهما مالمزوم المعلول للعبة
 والقول بكون الله تعالى قادر مختارا أى يصح فيه الفعل والترك بالنسبة الى كل مقدور
 ينشئ لزوم العلم للنظر بان يكون معلول علة موجبة لا ارتباط أحدهما بالآخر بحيث يمنع
 التخلف فلا لزوم من النظر وللنظر فانتفى اللزوم ههنا قال شارح المواقف وانما
 يصح اذا حذف قيد الابتداء فى استناد الاشياء الى الله تعالى وجوز ان يكون لبعض آثار
 مدخلة فى بعضه بحيث يمنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضهما متوالدا عن بعض وان كان
 واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة فى أفعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم وجوب بعض الأفعال
 عن بعض لا ينافى قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه أن يفعله بالجماد ما بوجبه
 وان يترك بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب

الاشعري وحيث يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب العلم بالمتنظور فيه ايجابا
 عمليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه لانه يستند اليه سبحانه بلا واسطة قال البعض
 في شرحه ان هذا المذهب ليس مذهبا مستقلا على حدة بل عين الواحد من الثلاثة فان
 وقوع العلم بعد النظر اما بلا وجوب فعادى واما بتأثير من الوسائط فتوليدى واما بالاعداد
 فاعدادى فالتجوز بالتريع محض الحصر فتأمل (وهو) أى القياس (استثنائى
 ان كانت النتيجة أو تقيضها) أى تقيض النتيجة (مذكور افيه) أى فى القياس
 سواء كان بالذكر اللسانى كما فى القياس الملفوظ أو القلبى كما فى القياس المعقول (بهيته) أى
 بترتيبه القريب الى كونه قضية وانما قال بهيته فقط لان مادة القياس مذكورة فى
 الاقترانى أيضا ومثال الاول نحو قولنا ان كان هذا جسما فهو متحيز لكنه جسم يلزم
 منه هذا متحيز وقد كان تقيضه مذكور ابعينه بهذا الترتيب فى القياس ومثال الثانى نحو
 قولنا ان كان هذا جسما فهو متحيز لكنه ليس بمتحيز يلزم منه هذا ليس بجسم وقد كان تقيضه
 مذكور افيه فهذا انما سمي بالقياسى الاستثنائى لاشتماله على كلمة الاستثناء وانما قدمه
 على الاقترانى فى التعريف وأخره عنه فى بيان الاحكام لان مفهومه وجودى ومفهوم
 الاقترانى عدمى والوجودى مقدم على العدمى ومباحث الاقترانى واحكامه أكثر
 وأوفر من مباحث الاستثنائى فتأخيره عنه فى بيان الاحكام أليق لاهتمام شأن الاقترانى بسبب
 كثرة مباحثه ولان بعض أفراد الاقترانى هو الجملى أقل أجزاء من الاستثنائى والاستثنائى
 أكثر أجزاء وما هو أكثر أجزاء يكون مؤخر عن الأقل كما هو الظاهر (والا) أى وان لم تكن
 النتيجة أو تقيضها مذكور افى القياس بهيته بل بمادته (فاقترانى) لاقتران الحدود
 فيه وهى الاصغر والوسط والا كبر (فان تركب) أى الاقترانى (من الجمليات
 الساذجة) أى القضايا الجملية الصرفة (فجملى) أى قياس جملى لاشتماله على الجمليات
 كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم (والا) أى وان لم يتركب من الجمليات
 الصرفة وهو أعم من ان يكون مركبا من الشرطيات الصرفة نحو كلما كان زيد انسانا
 كان حيوانا وكلما كان حيوانا كان جسما أولا بل من الشرطية والجملية نحو قولنا كلما
 كان زيد انسانا كان حيوانا وكل حيوان جسم (فشرطى) أى قياس شرطى لاشتماله
 على الشرط وتسميته بأعظم جزئه ولما فرغ من التقسيم شرعى فى بيان التسمية (فقال
 وموضوع المطلوب) أى الجزء الاول منه فى القياس الجملى (يسمى) أى الموضوع
 (أصغر) لصغره لكونه أخص أفرادا غالبا فيكون أقل من أفراد المحمول فصارا أصغر

(وما هو) أى الاصغر (فيه) يعنى القضية التى يكون الاصغر فيها (يسمى الصغرى) لاشتغالها على الاصغر (ومحموله) أى محمول المطلوب (يسمى أكبر) لانه أعم غالباً فيكون أكثر أفراداً من الموضوع فصاراً أكبر منه (وما هو فيه) أى القضية التى يكون الأكبر فيها (يسمى كبرى) لاشتغالها على الأكبر لا يقال هذا ليشمل القياس الشرطى اذ لا يكون فيه الموضوع والمحمول • لاننا نقول بين المعنى رحمه الله تعالى حال القياس الخلى فالقياس الشرطى يعلم حاله بالمقايسة (والمتمكرر) أى ما يكون متكرراً فى القياس (يسمى الاوسط) لتوسطه بين طرفى المطلوب ولكونه واسطة يتوصل به الى النسبة بين الطرفين أو لكونه متوسطاً بين الاصغر والأكبر فى الشكل الاول فتكون تسميته بذلك حينئذ باعتبار أبن الاشكال وأقدمها (والقضية التى جعلت جزء قياس تسمى مقدمة) لتقدمها على المطلوب (وطرفاها) أى طرفا المقدمة (يسميان حداً) لكونهما طرفين للنسبة التى فيها والحد بمعنى الطرف (واقتران الصغرى بالأكبرى) أى الكيفية الحاصلة بعد الاقتران بحسب الإيجاب والسلب والكلية والجزئية (يسمى قرينة) لدلالاتها على المطلوب (وضرباً) لانضمام البعض الى البعض فهما (وهيئة نسبة الاوسط الى طرفى المطلوب) بحسب الوضع والخمل بان يكون موضوعا لهما أو محمولا عليهما أو موضوعا لحددهما ومحمولا لالاخر وبالعكس فيسمى (شكلاً) لانه هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحدود أو الحد والقول اللازم يسمى مطلوباً بان سبق منه الى القياس ونتيجته ان سبق من القياس اليه ولما فرغ من بيان التسمية أشار الى بيان الاشكال الاربعة فقال (فالاوسط) أى الحد المتكرر (اممحمول الصغرى وموضوع الكبرى وهو) أى ما فيه الاوسط كذلك (الشكل الاول لانه) أى هذا الشكل (على نظم طبيعى) أى على ترتيب يقبله الطبع السليم ويتلقاه بالقبول وهو انتقال الذهن من الاصغر الى الاوسط ومن الاوسط الى الأكبر حتى يلزم منه الانتقال من الاصغر الى الأكبر وكلما كان كذلك يكون هو الاول وهو منتج للمطالب الاربعة وبديهي الانتاج (أو) الاوسط (محمولهما) أى محمول الصغرى والكبرى كليهما (الثانى) أى فهو الشكل الثانى (وهو) أى هذا الشكل (أقرب من) الشكل (الاول) فى كونه طبيعياً لاشتغالها على أشرف طرفى المطلوب وهو الموضوع فكانه فى الدرجة القريبة منه فلذا كان فى المرتبة الثانية لانه موافق له فى أشرف المقدمتين وهى الصغرى المشقة على أشرف طرفى المطلوب وهو الموضوع (حتى ادعى بعضهم انه) أى الشكل الثانى (بين الانتاج)

ويشبه الشكل الاول في انتاج الكلى وهو أشرف من الجزئى * لا يقال ان الشكل الثالث منتج للايجاب وهو أشرف من السلب فلم يضعه في المرتبة الثانية * لاننا نقول انه لم ينتج الا الايجاب الجزئى والكلى وان كان سلباً أشرف من الجزئى وان كان ايجاباً بالانه أنفع في العلوم وأضبط ولان شرف الايجاب من جهة واحدة وشرف الكلية من جهات متعددة فهو يحتمل الضروب الاربعه وان لم يكن بحسب المطالب الاربعه (أو الاوسط موضوعهما) أى موضوع الصغرى والكبرى (فالثالث) أى فهو الشكل الثالث لموافقته للاول في الكبرى ولا نتاجه للايجاب الجزئى فصار أبعد من الاول بالنسبة الى الثانى فوضع في المرتبة الثالثة وضروبه ستمة (أو عكس الاول) أى يكون الاوسط موضوع الصغرى ومحمول الكبرى (الرابع) أى فهو الشكل الرابع لكونه مخالفاً للاول في المقدمتين فصار أبعد من الاول بالنسبة الى الاشكال الثالث فلذا وضع في المرتبة الرابعة وضروبه ثمانية (وهو) أى هذا الشكل (أبعد عن الطبع جداً) غاية البعد (حتى أسقطه) أى هذا الشكل (الشيخان) أى الشيخ أبو نصر الفارابى والشيخ أبو علي بن سينا (عن الاعتبار) في العلوم والحجة ولعدم الاندراج اليه صار أبعد عن الطبع وأسقم في الانتاج فلذا أخرجه البعض عن التقسيم أيضاً (وكل شكل) من الاشكال (برند) أى يرجع (الى) الشكل (الآخر بعكس ما يخالفه) أى الشكل (فيه) مثلاً الشكل الاول مخالف للثانى في الكبرى فيرند اليه بعكس الكبرى وهو الى الاول كذلك وكل من الثانى والثالث الى الآخر بعكس المقدمتين وكل من الثالث والاول الى الآخر بعكس الصغرى والرابع الى الاول بعكس المقدمتين والى الثانى بعكس الصغرى والى الثالث بعكس الكبرى وبالعكس على هذا العكس ويحتمل ان يكون يسانا لما سوى الشكل الاول فيكون معناه ان كل شكل سوى الشكل الاول يرجع الى الشكل الآخر وهو الشكل الاول بعكس ما يخالف أى الشكل الرابع والشكل الاول فيه يعنى بعكس مقدمة شكل من الاشكال التى يخالف المقدمة الشكل الاول مثلاً الثانى يرجع اليه بعكس الكبرى والثالث بعكس الصغرى والرابع بعكس المقدمتين (ولا قياس من جزئتين) سواء كانتا موجبتين أو احداهما موجبة والاخرى سالبة لعدم الاندراج (ولامن سالبتين) كليتين كانتا أو جزئتين أو احداهما كلية والاخرى جزئية ولاصغرى سالبة والكبرى جزئية لعدم التعدى فان سلب الشئ عن الشئ لا يقتضى سلب ذلك الشئ عما هو مسلوب ذلك الا فى الشكل

الرابع كما سيأتي ولما فرغ من بيان الاشكال شرع في طريق اخراج النتيجة فقال
 (والنتيجة تتبع أخس المقدمتين) أي أدنى من الصغرى والكبرى (كما) أي كلية
 وجزئية (وكيفا) أي إيجابا وسلبا فينتج من الموجبة الكلية والسالبة الكلية سالبة
 كلية ومن الجزئية جزئية وهذه القواعد كلها عرفت (بالاستقراء) أي استقرار
 الجزئيات عند معرفة شرائط كل شكل من الاشكال ومعرفة ما يلزمه من النتيجة ولما
 فرغ من بيان الاشكال الرابع واخراج النتيجة منها شرع في بيان شرائط اتناجها فقال
 (ويشترط في الشكل الاول) بحسب الكيفية (إيجاب الصغرى) أي تكون
 الصغرى موجبة سواء كانت كلية أو جزئية (وكلية الكبرى) أي تكون الكبرى
 كلية سواء كانت موجبة أو سالبة (يلزم الاندراج) أي اندراج الاصغر تحت الاوسط
 حتى يوجب النتيجة اذ على تقدير كون الصغرى سالبة لا تعدى الحكم من الاوسط
 الى الاصغر لان الحكم في الكبرى على ما ثبت له الاوسط واذا لم يكن الاصغر مما ثبت
 له الاوسط لم تعدد الحكم منه اليه اذ الحكم على أحد المتباينين لا يستلزم الحكم على
 الآخر فلا ينتج وكذا لو لم تكن الكبرى كلية بل تكون جزئية لم يندرج الاصغر تحت
 الاوسط اذ الحكم حينئذ يكون على بعض أفراد الاوسط ويجوز أن يكون ذلك البعض
 غير الاصغر فلا يلزم من الحكم عليه بشئ الحكم على الاصغر بذلك الشيء كما في قولنا
 كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس (واحتمال الضروب) الممكنة الانعقاد من اقتران
 الصغرى مع الكبرى (في كل شكل) من الاشكال الاربعه ستة عشر اذ كل من
 الصغرى والكبرى محتمل ان يكون من المحصورات الاربع فاذا ضربت الصغريات
 الاربع في الكبريات الاربع يحصل ستة عشر ضربا وههنا بحسب الشرائط طريقان
 الاول طريق الحذف والاسقاط والثاني طريق التحصيل والبقاء فإشار الى الاول بقوله
 أسقط والى الثاني بقوله بقى فقال (وأسقط ههنا) أي في الشكل الاول (شرط الايجاب)
 أي إيجاب الصغرى (ثمانية) من الضروب وهي ضرب الصغرى السالبة الكلية
 في الكبرى الاربع السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الكلية والجزئية وضرب
 السالبة الجزئية في الاربع المذكورة واذا سقط ثمانية من ستة عشر بقى ثمانية وهي ضرب
 الموجبتين في الاربع (و) أسقط (شرط الكلية) أي كلية الكبرى ضربا
 (أربعة) وهي ضرب الصغرى الموجبة الكلية في الكبرى الموجبة الجزئية والسالبة
 الجزئية وضرب الصغرى في الكبرى بين المذكورين فاذا سقط اثنا عشر من ستة عشر

(بني أربعة) منها وهي (الموجبتان) أي الموجبة الكلية والموجبة الجزئية (مع الكلينين) أي الموجبة الكلية والسالبة الكلية فالضروب المنتجة في الشكل الأول أربعة الأول من موجبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى والثاني من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى والثالث من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى وجميع هذه الضروب يكون (منتجا لمطالب أربعة) وهي الموجبة الكلية في الأول والسالبة الكلية في الثاني والموجبة الجزئية في الثالث والسالبة الجزئية في الرابع (واتجاهها لهذه المطالب بالضرورة) أي بالبداهة من غير حاجة إلى الاستدلال وأمثلة الضروب المذكورة ظاهرة (وذلك) أي الانتاج للمطالب الأربعة (من خواصه) أي خواص هذا الشكل الأول لا يوجد في غيره من الأشكال (كلا يجب الكلي) أي كما ان انتاجه للموجبة الكلية من خواص هذا الشكل ولا ينتج غيره له (وهنا) أي في الشكل الأول (شك مشهور من وجهين) الوجه الأول (النتيجة) في هذا الشكل (موقوفة على كلية الكبرى) يعني لو كانت الكبرى كلية ينتج والا (وبالعكس) يعني كلية الكبرى موقوفة على النتيجة (لان الأصغر من جملة الأوساط) فثبوت الأكبر بجميع أفراد الأوساط يتوقف على ثبوته للأصغر وهذه هي النتيجة فإذا كان كل منهما موقوفا على الآخر (فدار) أي فيلزم الدور وهو توقف الشيء على نفسه وهو محال حاصل الشك ان الشكل الذي هو من أي من الأشكال عندكم دورى إذ علم النتيجة فيه موقوف على علم كلية الكبرى وعلم الكلية موقوف على علم النتيجة لان علم قولنا العالم حادث مثلا موقوف على علم ان كل متغير حادث إذ ما لم يعلم ثبوت الأكبر لكل أفراد الأوساط التي من جملتها الأصغر كيف يحكم بثبوته للأصغر وعلم قولنا كل متغير حادث موقوف على علم ان العالم حادث لان الأصغر من أفراد المتغير ما لم يعلم انه حادث كيف يحكم ويعلم بان كل متغير حادث فصار كل منهما موقوفا على الآخر وهو يقتضى تقدم الشيء على نفسه وهذا هو الدور وفيلزم الدور وهو محال وما يستلزمه يكون باطلا ولا يكون ظاهر الانتاج فضلا عن البداهة وإذا بطل هذا الشكل بطل المنطق كله (وحله) أي حل هذا الشك (ان التفصيل) أي علم النتيجة وهي الحكم بالأعلى ذات الأصغر لكونه من أفرادها (موقوف على الاجمال) أي على الحكم الاجمالي في الكبرى الكلية (والحكم يختلف باختلاف الأوصاف) يعني إذا كانت الأوصاف مختلفة يكون الحكم مختلفا وإذا وجد الاختلاف بالتفصيل والاجمال يكون

مؤثر في تعدد الحكم بالبدئية والنظرية والمعلومية والمجهولية حاصل الحل انه لا يلزم الدور لان الموقوف غير الموقوف عليه اذ في الكبرى الكمية حكم على جميع ما يندرج تحت الاوسط من حيث انه اوسط لا من حيث انه اصغر حكما اجماليا والاصغر من جملة الاوسط فعليه حكم ايضا وفي النتيجة حكم على الاصغر تفصيلا فهذا موقوف على الاجمال وهو ليس بموقوف على علم هذا التفصيل بل صدق هذا الاجمال في نفس الامر موقوف على صدق النتيجة فالموقوف عليه هو الاجمال والموقوف هو التفصيل فهنا حكمان حكم بالكبرى على ذات الاصغر باعتبار كونها عن افراد الاكبر وحكم على ذات الاصغر باعتبار كونها من افراد الاوسط فالاول مطلوب مجهول منفصل وموقوف على الثاني وهو معلوم مجمل به. هذا الاجمال فصار الموقوف عليه غير الموقوف بهذا الاعتبار فلا استحالة فيه وانما المستحيل هو التوقف على نفسه من جهة واحدة فالشيء باعتبار العالم مثلا غير معلوم وباعتبار عنوان التغيير معلوم فيتوقف الاول على الثاني فلا استحالة فيه لاختلاف الواقع بينهما واذا عرفت هذا (فلا شك) ههنا (الثاني) أي الوجه الثاني من الشك (ان قولنا الخلاء ليس بوجود) بالدلائل المسد كورة في بطلانه (وكما ليس بوجود ليس بمحسوس) لان الحس انما يدعى الموجود (نتج) ان الخلاء ليس بمحسوس (مع ان الصغرى) في هذا (سالبة) فلان الفائدة في اشتراط الايجاب ولا خصوصية في الانتاج لهذه المادة (بل كلمات كررت النسبة السالبة أنتجت) حاصله انه لا دخل له لاشتراط الايجاب في الشكل الاول في الانتاج بل كلمات كررت النسبة السالبة أنتجت نتيجة كما في قولنا الخلاء ليس بوجود وكما ليس بوجود ليس بمحسوس (وحله) أي حل الوجه الثاني من الشك (كما قيل انها) أي الصغرى في هذا القياس (موجبة سالبة المحمول) لاسالبة (بدل على ذلك) أي على كونها موجبة (جعل النسبة السالبة) وهي كلما ليس بوجود (مرآة لا افراد الكبرى) لجعلها موضوعا فيها (حاصل الحل) ان الصغرى ليست سالبة لينتقض اشتراط ايجاب الصغرى لها بل هي موجبة وان لم تكن موجبة محصلة بل موجبة سالبة المحمول فانما هذا القياس انما هو باعتبار وجود شرط الايجاب وبدل على كون الصغرى موجبة جعل النسبة السالبة في الصغرى مرآة لا افراد في الكبرى ووقوعها عقد اوضع وهو بالثبوت وعقد اوضع في الكبرى هو عقد الحل في الصغرى والالم يحصل الاندراج فيكون في الصغرى أيضا اثباتا للاصغر فصارت الصغرى موجبة سالبة المحمول فالانتاج ليس من جهة السلب بل من جهة لحاظ الايجاب وهو المطلوب لا يقال ان الموجبة سالبة

المحمول تساوى السالبة ناتجا بها بوجوب انتاج السالبة فانقضت اشتراط الايجاب . لانا نقول ان المنوع انتاج السالبة بالذات لا بالواسطة والموجبة السالبة المحمول وان كانت مساوية للسالبة في عدم وجود الموضوع لكن فيه جهة الثبوت وانتاجه من هذه الجهة لا غير (أقول ولك أن تستدل من ههنا) أى من موضوع الاعتراف بايجاب الصغرى فى هذا الحل جازلك أن تستدل (على عدم استدعاء تلك الموجبة) أى موجبة سالبة المحمول (الوجود) أى وجود الموضوع يعنى اذا عرفت بصدق قولنا الخلاء ليس بوجوده على طريق الايجاب والخلاء معدوم ليس له وجود فاستدل به على ان تلك الموجبة لا تستدعى وجود الموضوع والالم تكن صادقة فى هذه الصورة مع انها صادقة (فتدبر) لعله اشارة الى ان الربط الايجابى مطاوعا يستدعى الوجود ضرورة ثبوت الشئ للشئ يستلزم ثبوت المثبت له وللهذا قال المحقق الدوائى ان هذه القضية قضية ذهنية لا موجبة سالبة المحمول فتفكر (وفى الثانى) أى فى الشكل الثانى من الاشكال الاربعه (يشترط) لانتاجه أمران أحدهما (اختلاف المقدمتين) أى الصغرى والكبرى (فى الكيف) أى الايجاب والسلب يعنى اذا كانت احدهما موجبة تكون الاخرى سالبة و (بحسب) الكمية (كلية الكبرى) أى تكون الكبرى كلية سواء كانت موجبة أو سالبة فاسقط باشتراط الاول ثمانية أضرب من ستة عشر وهى الموجبة الكلية مع الموجبة الكلية ومع الموجبة الجزئية والموجبة الجزئية مع الموجبة الكلية ومع الموجبة الجزئية والسالبة الكلية مع السالبة الكلية ومع السالبة الجزئية والسالبة الجزئية مع السالبة الكلية ومع السالبة الجزئية لان المقدمتين فى هذه الصورة متعقدتان فى الكيف وبالشرط الثانى سقطت أربعه الموجبة الكلية والموجبة الجزئية مع السالبة الجزئية والسالبة الكلية والسالبة الجزئية مع الموجبة الجزئية (والا) أى وان لم يكن الاختلاف فى الكيف وكلية الكبرى بل اتفقتا فى الايجاب والسلب أو كانت الكبرى جزئية (يلزم الاختلاف) أى اختلاف النتيجة بحيث ينتج فى مادة نتيجة وفى مادة غير تلك النتيجة وهو دليل العمق اذ معنى الانتاج استلزام القياس لما يخرج منه فيكون لازما للقياس وعلى تقدير الاختلاف يلزم تخلف اللازم عن الملزوم هذا خلف أما اذا فقد الشرط الاول بان تتعقد المقدمتان فى الكيف ايجابا أو سلبا لم يلزم النتيجة اما الموجبتان فكقولنا كل انسان حيوان وكل فرس حيوان ينتج كل انسان فرس وإذا انضم الى صغراه كل ناطق حيوان ينتج كل انسان ناطق فالاول كاذب والصادق فيه السلب والثانى صادق فلم تكن النتيجة لازمة للقياس ولا بد لها من اللزوم فلم ينتج بعدم اختلاف

المقدمتين موجب للاختلاف الموجب لعدم الانتاج فلا بد فيه من الاختلاف في
 المقدمتين وهو المطلوب وكذا حال السالبتين نحو لاشي من الانسان بحجر ولاشي من
 الفرس بحجر ينتج لاشي من الانسان بفرس وهو صادق واذا انضم الى الصغرى لاشي
 من الناطق بحجر ينتج لاشي من الانسان بناطق وهو كاذب والحق الايجاب وأما اذا فقد
 الشرط الثاني بان تكون الكبرى موجبة جزئية نحو قولنا لاشي من الانسان بفرس وبعض
 الحيوان فرس ينتج لاشي من الانسان بحيوان وهو كاذب والصادق فيه الايجاب واذا انضم
 الى صغراه بعض الصاهل فرس ينتج لاشي من الانسان بصاهل وهو الحق وكذا حال
 الكبرى السالبة الجزئية واذا سقط اثناعشر ضرر با من ضرر وب سنة عشر بقي أربعة منتجه
 أشار المصنف رحمه الله تعالى اليها بقوله (فينتج الكليتان) أي الموجبة الكلية مع السالبة
 الكلية والسالبة الكلية مع الموجبة الكلية (سالبة كلية) أي تبيحهما سالبة كلية
 وهذا الضربان مختلفان في الكيف ومنتجان في الكم وأشار الى مختلفهما فيه بقوله
 (والمختلفان كما) أي الضرر وب التي فيها الصغرى والكبرى مختلفتان في الكلية والجزئية
 بان تكون الصغرى فيها موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية أو الصغرى سالبة جزئية
 والكبرى موجبة كلية (ينتج سالبة جزئية) لان النتيجة تابعة لآخرس المقدمتين وهي
 السالبة الجزئية ولما كان هذا الشكل غير بين الانتاج وبمحتاج في بيان انتاجه الى دليل
 أشار اليه المصنف رحمه الله تعالى بقوله (بالخلف) أي اثبات هذه النتيجة بالخلف في
 جميع الضرر وب وهو ضم نقيض النتيجة لايجابه الى الكبرى وجعله صغرى فصارت شكلا
 أولا فينتج نقيض الصغرى مثلا اذا لم يصدق لاشي من الانسان بحجر في قولنا كل انسان
 حيوان ولاشي من الحجر بحيوان يصدق نقيضه وهو بعض الانسان حجر ونضمه مع
 الكبرى بان يقال بعض الانسان حجر ولاشي من الحجر بحيوان فيكون شكلا أولا ينتج
 بعض الانسان ليس بحيوان وهو نقيض الصغرى وهو كل انسان حيوان هذا الخلف وهذا
 لا يلزم من ضرورة القياس اذ هي بدئية الانتاج ولا من الكبرى لكونها مفروضة الصدق
 فيكون من الصغرى وهو نقيض النتيجة وما يلزم منه الخلف يكون باطلا فيكون نقيض
 النتيجة باطلا فصارت النتيجة حقة وهو المطلوب وقدس عليه حال باقي الضرر وب (أو)
 اثبات الانتاج (بعكس الكبرى) ونضمه مع الصغرى فيصير شكلا أولا وذلك جار في
 الضرب الاول والثالث لكون كبراهما سالبة كلية تنعكس الى سالبة كلية وهي تصلح
 لكبروية الشكل الاول لكليتها نحو قولنا كل انسان حيوان ولاشي من الحجر بحيوان

وعكس كبراه الى لاشئ من الحيوان بحجر ونضمه مع صفراء فيصير كل انسان حيوان ولاشئ من الحيوان بحجر وهو الشكل الاول ينتج النتيجة المطلوبة وهي لاشئ من الانسان بحجر ولايجرى في الثاني والرابع لان كبراهما موجبة كلية فينعكس الى موجبة جزئية وهي لاتصلح لكبروية الشكل الاول (أو) اثبات الانتاج بعكس (الصغرى) وهذا جار في الضرب الثاني فقط لان صفراء سالبة كلية تنعكس كنفسها وتصلح بكليتها لكبروية الشكل الاول بخلاف الاول والثالث فان صفراهما موجبة كلية وعكسهما موجبة جزئية لاتصلح لكبروية الشكل الاول وكذا الرابع أيضا فان صفراء سالبة جزئية ولاعكس لها أصلا (ثم بعكس الترتيب) يعني يؤخذ أولاً عكس الصغرى ثم بعكس ترتيب القياس بان يجعل كبراه صغرى وعكس صفراء كبرى فيصير شكلاً أولاً وينتج نتيجة (ثم) بعكس (النتيجة) فيصير نتيجة مطلوبة بنحو لاشئ من الحجر بحجر و كل انسان حيوان ينتج لاشئ من الحجر بانسان فيؤخذ عكس صفراء وهو لاشئ من الحيوان بحجر ثم بعكس الترتيب بان يجعله كبرى وكبرى القياس صغرى فيصير كل انسان حيوان ولاشئ من الحيوان بحجر وهو شكل أول ينتج لاشئ من لانسان بحجر و يعكس الى لاشئ من الحجر بانسان وهي النتيجة المطلوبة (وفي) الشكل (الثالث) يشترط (ايجاب الصغرى) أى تكون الصغرى موجبة سواء كانت كلية أو جزئية وأسقطهم هذا الشرط ثمانية أضرب حاصله من ضم سالبة كلية صغرى مع الكبرى ارباع وضم سالبة جزئية مع الاربع (مع كلية أحدهما) أى الصغرى أو الكبرى أى تكون أحدهما كلية فالاول بحسب الكيفية والثاني بحسب الكمية وأسقط بالثاني ضرب بين الموجبة الجزئية الصغرى مع الجزئين واذ أسقط عشرة أضرب من ستة عشر بقى ستة منتجة أشار اليها بقوله (فينتج الموجبتان) أى الموجبة الكلية والموجبة الجزئية الصغرى (مع الموجبة الكلية) الكبرى (أو) الموجبة (الكلية) الصغرى (مع الموجبة الجزئية) الكبرى ينتج موجبة جزئية (و) ينتج الموجبتان (مع السالبة الكلية) الكبرى (أو) ينتج (الموجبة) الكلية الصغرى (مع السالبة الجزئية) الكبرى (سالبة جزئية) فهذه ضرب ستة الاول من موجبتين كليتين والثاني من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى والثالث من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى وهذه الثلاثة منتجة للموجبة الجزئية والرابع من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى والخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى والسادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى وهذه الثلاثة منتجة للسالبة الجزئية وانما ينتج الكليتان جزئية في هذا الشكل لجواز ان يكون

الاصغر أعم من الأكبر فينشأ لا يصح حمل الأكبر عليه لا إيجاباً ولا سلباً نحو كل إنسان
 حيوان وكل إنسان ناطق أو كل إنسان حيوان ولا شيء من الإنسان بفرضه فانتيجة الكلية
 ههنا غير صادقة (بالغايف) يعنى انتاج هذا الشكل بالخلف الذى يجرى فى جميع
 هذه الضروب وهو ان يجعل تقيض النتيجة لكليته كبرى وصغرى القياس لا يجابها صغرى
 فيصير شكلاً أولاً ولا ينتج ما ينأى كبرى القياس المفر وضمة الصدق وهو محال وهذا
 المحال لا يلزم من الهيئته لكونها نتيجة ولا عن الصغرى لانها صادقة فلا يلزم الامن الكبرى
 وهو تقيض النتيجة فيكون باطلا فتكون النتيجة حقة نحو كل إنسان حيوان وكل إنسان
 ناطق يصدق بعض الحيوان ناطق والا لصدق تقيضه وهو لا شيء من الحيوان بناطق واذا
 ضم مع الصغرى بان يقال كل إنسان حيوان ولا شيء من الحيوان بناطق ينتج لا شيء من
 الانسان بناطق وهو ينأى كل إنسان ناطق وهو صادق فيما ينافيه يكون كاذباً بقتل
 التقيض وحقت النتيجة وهذا يجرى فى الضروب كلها (أو عكس الصغرى) يعنى
 انتاج هذا الشكل يكون بعكس الصغرى ليرتد الى الشكل الاول وينتج النتيجة المطلوبة
 وذلك جار فيما سوى الضرب الثالث والضرب السادس ولا يجرى فيه ما لعدم كلية كبراهما
 ليصح كبروية الشكل الاول (أو) عكس (الكبرى) يعنى انتاجه يكون بعكس
 الكبرى وورده الى الشكل الرابع (ثم) يعكس (الترتيب) بان يجعل الصغرى كبرى
 والكبرى صغرى ليرتد الى الشكل الاول فينتج (نتيجة ثم) تعكس (النتيجة) حتى
 تحصل النتيجة المطلوبة وهذا انما يجرى فى الضرب الاول والضرب الثالث ولا يجرى فى
 الاربعة الباقية أما فى الثانى فلان صغراه موجبة جزئية لا تصلح لكبروية الشكل الاول
 لاشتراط كليتها فيه وفى الرابع والخامس والسادس فيكون عكس كبراهما سالبة لا تصلح
 لصغروية الشكل الاول لاشتراط إيجابها فيه (أو الردالى) الشكل (الثانى بعكسهما)
 أى عكس الصغرى والكبرى وهذا لا يجرى الا فى الرابع والخامس لافى غيرهما من
 الاربعة الباقية أما فى الاول والثانى والثالث فلان الصغرى والكبرى فيها موجبة تنعكس
 الى موجبة فتكون المقدمتان موجبتين ولا بد فى انتاج الشكل الثانى من الاختلاف فى
 الكيف بان تكون احدهما موجبة والاخرى سالبة وأما السادس فكبراهما سالبة جزئية
 لا تقبل العكس ولو انعكست كما فى الخاصتين فيكون عكسها سالبة جزئية وهى لا تصلح
 لكبروية الشكل الثانى (وفى الشفاء ان هذين) أى الشكل الثانى والثالث (وان
 رجعا) أى الثانى والثالث (الى الاول) بعكس الكبرى أو الصغرى (فلهما)

أى لهذين الشكلين خاصة مختصة لذاتيهما من غير الرجوع الى الاول (وهي) أى الخاصة (ان الطبع) والسائق الى الذهن (في بعض المقدمات) من الشكل الثانى والثالث (أن أحد الطرفين) أى الموضوع والمحمول من الصغرى والكبرى فهما (متعين للموضوعية) أى لكونه موضوعا (و) الطرف (الآخر) متعين (للمحمولية) أى لكونه محمولا على التعيين (حتى لو عكس) أى الطرف المعين للموضوعية محمولا والطرف المعين للمحمولية موضوعا (كان) هذا الشكل (غير طبيعى) وغير سائق الى الذهن (فالتأليف) أى الترتيب (الطبيعى) السائق الى الذهن (هو ما ينظم) أى هذا التأليف (الاعلى أحد) هذين الشكلين (وليس عنهما) أى عن الثانى والثالث (غنية) أى بد بحيث لا يحتاج اليهما هذا دفع توهم عسى أن يتوهم أن الشكل الثانى والشكل الثالث لما رجعا الى الاول فما الحاجة اليهما فان كل مطلوب يحصل بهما يحصل من الشكل الاول فيكفى لاثبات المطلوب فلا بد أن يعتبر دون غيره حاصل الدفع أن الثانى والثالث وان رجعا الى الاول لكن لهما خاصة مختصة بهما فلا يوجب الرجوع اليه الاستغناء عنهما فان بعض المقدمات من الشكلين يقتضى الموضوعية والبعض الآخر المحمولية ويقتضى البقاء على هذا الحالة أيضا كطبيعة الانسان والكاتب مثلا في كل انسان كاتب يقتضى لكون الانسان موضوعا والكاتب محمولا وكذا طبيعة النار في قولنا لاشئ من النار يبارد يقتضى الموضوعية فان النار أولى بكونها موضوعة بأن يسلب عنه البارد فهذه المقدمات ينبغي أن لا تترتب على هيئة الشكل الاول والايلزم كون التأليف على غير نظم طبيعى فان نظام التأليف الطبيعى من هذه المقدمات لا يكون الاعلى هيئة الشكل الثانى والثالث فيثبت الاحتياج اليهما فى بعض المواد فلم يكن عنهما غناء عند الوجدان السليم لوجدان النظم الطبيعى فهما فعلم أن هذين الشكلين وان لم يكونا بديهى الاتاج كالشكل الاول لكنهما أقرب منه لاشتمالهما على نظم طبيعى كالاول فيمكن اثبات المطلوب بهما من غير الرجوع الى الاول وهذا هو وجه اعتبارهما فى العلوم (هذا) أى خذ هذا واحفظه (وفى) الشكل (الرابع) يشترط (ايجابهما) أى ايجاب المقدمتين (مع كلية الصغرى) يعنى اذا كانتا موجبتين تكون الصغرى كلية سواء كانت الكبرى كلية أو جزئية (واختلافهما) أى اختلاف المقدمتين (بالكيفية مع كلية احدهما) أى احدى المقدمتين يعنى اذا كانت المقدمتان مختلفتين بالايجاب والسلب لا بد من كلية احدهما سواء كانت صغرى أو كبرى (والا) أى وان لم يشترط أحد الأمرين بل انتفيا جميعا بأن يكونا سالبين أو موجبتين مع جزئية الصغرى أو مختلفتين

السابع والثامن لان كبرى السابع سالبة جزئية لا تصلح لكبر وية الشكل الاول مع
أن تقيض النتيجة مع الصغرى ينتج موجبة كلية منعكسة الى موجبة جزئية وهي لاتنافي
الكبرى الاصل وصغرى الثامن سالبة وهي لا تصلح لصغر وية الشكل الاول وكبراه
جزئية غير سالبة لكبراه (أو بعكس الترتيب) بأن يجعل الصغرى كبرى والكبرى
صغرى فيصير شكلاً أولاً فينتج نتيجة (ثم) عكس (النتيجة) أى بعكس النتيجة التي حصلت
من الشكل الاول فيحصل المطلوب وهذا يجري في الاول والثاني والثالث والثامن ولا يجري
في الباقية لان صغرى الخامس والسادس جزئية وهي لا تصلح لكبر وية الشكل الاول
وكبرى الرابع والسابع سالبة وهي لا تقع صغرى الاول (أو بعكس المقدمتين) بأن يؤخذ
عكس الصغرى والكبرى ليصير شكلاً أولاً فينتج المطلوب وهذا يجري في الرابع والخامس
ولا يجري في الباقية لان تغاير شرائط الانتاج للاول كما هو الظاهر عند اللبيب المتأمل (أو
بعكس الصغرى) ليرتد الى الشكل الثاني فان المخالفة بينهما كانت في الصغرى وهذا يجري
في الثالث والرابع والخامس والسادس ولا يجري في الاولين لعدم الاختلاف في الكيف
ولان في الاخيرين لان صغرى السابع سالبة جزئية لاتعكس وعكس صغرى الثامن سالبة
كلية لكن كبراه جزئية لا تصلح لكبر وية الشكل الثاني لاشتراط الكلية فيها (أو بعكس
الكبرى) ليرتد الى الشكل الثالث وهذا يجري في الاولين والرابع والخامس والسابع
ولا يجري في الباقية لان صغراه سالبة وصغرى الشكل الثالث لاتكون سالبة ولما فرغ
عن بيان شرائط اتاج الاشكال بحسب الكمية والكيفية شرع في بيان اشتراطها بحسب
الجهة فقال (وأما بحسب الجهة في المختلطات) يعنى أن الاشتراط بحسب الجهة في
المختلطات وهي الاقيسة الحاصلة من خط الموجبات بعضها في بعض (أفقي) الشكل
(الاول) أى اشترط فيه بحسب الجهة (فعلية الصغرى) أى تكون الصغرى من القضايا التي
يوجد فيها الفعلية وهي ماسوى الممكنة (على مذهب الشيخ) لما قد سلف في عقد الوضع مع أن
المعتبر عنده صدق الوصف العنواني على ذات الموضوع بالفعل فالحكم في الكبرى يكون على
ما هو أوسط بالفعل فلو لم يكن في الصغرى كذلك بل بالامكان لم يحصل اندراج الاصغر
تحت الاوسط فلم يحصل الجزم بتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر اذ ثبوت الاكبر لما
هو أوسط بالفعل والاصغر ليس بأوسط بالفعل بل بالامكان ويجوز أن لا يخرج من القوة
الى الفعل فكيف يتعدى الحكم منه الى الاصغر فانتفى مناط النتيجة فلا ينتج عند فقدانه
ولذا يصدق في الفرض المذكور كل حمار مركوب زيد بالامكان وكل مركوب زيد فرس

بالضرورة مع كذب النتيجة (ويذهب هو) أي الشيخ (والامام) الزاري ومتابعوهما (الى
 انتاج الممكنة) الصغرى (مع) الكبرى (الضروورية ضرورية) ومع غيرها ممكنة واستدلال
 عليه بجوده منها ما قال المصنف رحمه الله (لانها) أي الممكنة (ممكنة مع الكبرى) لان الممكن
 ممكن دائما على جميع التقادير واذا كانت ممكنة مع الكبرى (فأمكن وقوعها) أي وقوع هذه
 الممكنة (معها) أي مع الكبرى وكل ما هو ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال (فلا يلزم من
 فرض الوقوع) أي فرض وقوع الصغرى مع الكبرى (محال) واذا وجدت الصغرى مع
 الكبرى (فتلزم) النتيجة فأتتجت الممكنة أيضا كالفعلية فاحصل الاستدلال أن الصغرى
 الممكنة مع الكبرى أتتجت في الشكل الاول نتيجة اذ صدق الصغرى الممكنة مع الكبرى
 مستلزم لا مكان صدق الصغرى الفعلية معها لان الممكن مالم يلزم من فرض وقوعه محال
 يفرض وقوع الصغرى الممكنة بالفعل مع الكبرى فتصدق الفعلية وصدقها مستلزم الانتاج
 لاندراج الاصغر تحت الاوسط على هذا التقدير فالنتيجة لازمة للممكنة أيضا غير مستحيلة
 فهي اما ضرورية أو غيرها (وأجيب تارة بأنه لا يلزم من ثبوت امكان شئ مع آخر امكان
 ثبوته) أي ثبوت ذلك الشئ (معها) أي مع آخر (الآخرى أن من الجائز أن يكون وقوع
 الصغرى رفاعا لصدق الكبرى) فكيف يصدق معها حاصله ان بين امكان الثبوت وثبوت
 الامكان فرقا ولا يستلزم أحدهما للآخر فاذا كانت الصغرى ممكنة يوجد ثبوت امكانها
 مع الكبرى بأن يقال انها ممكنة مع الكبرى ولا يلزم منها امكان ثبوت الصغرى أي وقوعها
 ووجودها مع الكبرى لجواز أن يكون وقوع الصغرى رفاعا لصدق الكبرى كما عرفت
 في الفرض المذكور فلا يجتمعان واذا لم يجتمعان لم يحصل النتيجة (وفيه ما فيه) قال في
 الحاشية فان الامكان كيفية ثبوت المحمول للموضوع ففعلية الامكان مستلزمة لامكان الفعلية
 في الجملة نعم أزلية الامكان لا تستلزم امكان الأزلية و بينهما بون بعيد انتهى حاصله الرد
 على الجواب بأن فعلية الامكان مستلزمة لامكان الفعلية في الجملة اذ هو كيفية ثبوت المحمول
 للموضوع ولا يقاس على عدم استلزام أزلية الامكان لامكان الأزلية اذ بينهما فرق بين لان
 الاولى مطلقة والثانية وقتية ولا منافاة بينهما فاستلزام ثبوت الامكان لامكان الثبوت في
 الجملة لا ينافي عدم استلزام امكان الحادث في الازل امكان ثبوت الحادث فيه قيل لا يتوجه
 الرد على المجيب فانه غير مانع لاستلزام فعلية الامكان لامكان الفعلية بل منع استلزام مجامعة
 فعلية الامكان مع شئ امكان مجامعة فعليته مع ذلك الشئ ولا شك في توجهه هذا المنع ولا
 يدفعه الايراد الا أن يقال مراده ان فعلية الامكان لما استلزمت لامكان الفعلية في الجملة صارت

الفعلية ممكنة فلا يرفع على تقدير تحققها شيئا واقعا سيما الضروري منه والالم تكن هذه الفعلية
 ممكنة اذ رفع الضرورى محال ومستلزم المحال يكون محالا وهذا مسلم عند المجيب فيندفع
 ما قيل من عدم توجه الرد على المجيب فافهم (و) أجيب تارة (أخرى بمنع لزوم النتيجة على
 تقدير الوقوع) أى وقوع الصغرى (لان الحكم فى الكبرى على ما هو أوسط بالفعل فى
 نفس الامر) لا ما هو أوسط على ذلك التقدير فلا يتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر
 حاصله أن الصغرى لو فرض وقوعها مع الكبرى وتكون فعلية فانا نمنع لزوم النتيجة
 على هذا التقدير اذ لزوم النتيجة لا يكون الا اذا اندرج الاصغر تحت الاوسط واندرجه تحت
 ممنوع لان الحكم فى الكبرى على ما هو أوسط بالفعل فى نفس الامر لا ما هو أوسط بالفعل
 بحسب التقدير والاصغر ليس أوسط بالفعل فى نفس الامر بل على ذلك التقدير فلا يتعدى
 الحكم من الاوسط الى الاصغر فلا تلزم النتيجة (فتفكر) قال فى الحاشية اشارة الى أنه يمكن
 اثبات المقدمة المنوعة بأن يقال لو وقعت الصغرى الممكنة مع الكبرى كانت الصغرى
 فعلية معها وكلما كانت فعلية لزمت النتيجة والملازمة الاولى بينة والثانية مسالمة انتهى
 حاصله أنه يمكن اثبات لزوم النتيجة على تقدير وقوع الصغرى بأن يقال لو وقعت
 الصغرى الممكنة مع الكبرى كانت الصغرى بالفعل ومعها الكبرى وكلما كانت الصغرى
 بالفعل ووجدت مع الكبرى بوجود شرط الانتاج فلزمت النتيجة والملازمة بين وقوع
 الصغرى مع الكبرى وكونها فعلية معها بينة اذ الوقوع معها لازم للفعلية وبالعكس
 والملازمة بين فعلية الصغرى مع الكبرى ولزوم النتيجة مسالمة لان هذا هو الشرط للانتاج
 ولك أن تقول ان انتاج الصغرى الفعلية مطلقا سواء كانت واقعية أو فرضية ممنوع والمسلم
 انما هو انتاج فعليتها النفس الامرية مع الكبرى اذ الحكم فى الكبرى على ما هو أوسط
 بالفعل فى نفس الامر فلم يعتبر فى الصغرى فعليتها النفس الامرية لم يحصل الاندراج فلا
 يلزم الانتاج فافهم (والحق أن أخذ الامكان بالمعنى الاخص) وهو سلب الضرورة
 المطلقة سواء كانت ناشئة عن الذات أو عن الغير (فهو) أى الامكان بهذا المعنى (مساو
 للاطلاق كالديوام) مساو (للضرورة بالمعنى الاعم) وهى الضرورة المطلقة سواء كانت بحسب
 الذات أو بحسب الغير فالديوام أيضا لا يخلو عن الضرورة بحسب العلة فهو مساو للضرورة
 بهذا المعنى والامكان والاطلاق تقيضاهما فيكونان متساويين لان تقيض المتساويين
 متساويان فاذا كان الامكان مساويا للاطلاق والاطلاق شرط الانتاج (فتلزم
 النتيجة) على هذا التقدير (والا) أى أو ان لم يؤخذ الامكان بهذا المعنى بل يؤخذ

بالمعنى الاعم (لا) تلزم النتيجة قال في الحاشية أى ان أخذ الامكان بالمعنى الاعم وهو
 الامكان الذاتى لا يلزم النتيجة فان الممكن بهذا المعنى يجوز أن يكون ممتنعاً بالغير فهو وان
 لم يلزم من فرض وقوعه المحال بالنظر الى ذاته لكن يجوز أن يلزم منه المحال بالنظر الى
 الوقوع كعدم العقل الاول يلزم منه عدم الواجب تعالى على ما هو المشهود انتهى حاصله
 أن الممكنة بمعنى الاخص تساوى المطلقة فلاشكل في اتاجها اذا لانتاج فيها من
 حيث الاطلاق ففى الحقيقة النتيجة هى المطلقة لا الممكنة بالمعنى الاعم فلاشكل انما
 هو في اتاجها فلا يلزم اتاجها اذا الممكن يجوز أن يكون ممتنعاً بالغير وان لم يلزم من وقوعه محال
 فى الواقع فيمنع قوله فلا يلزم من فرض الوقوع محال كما أن عدم العقل الاول وان كان ممكناً
 بالذات لكنه ممتنع بالغير وهو وجود الواجب تعالى لكونه علة تامة له فلو فرض وقوعه يلزم
 منه المحال وهو عدم الواجب تعالى فيجوز أن يكون الممكن بالذات ممتنعاً بالغير ويلزم من
 وقوعه محال فى الواقع فكيف تلزم النتيجة فالحق ان الممكنة غير منتجة وما ذهب اليه الشيخ
 والامام من اتاجها فغير ثابت فافهم ولما فرغ من بيان الاشتراط بحسب الجهة فى الشكل
 الاول شرع فى بيان جهة النتيجة فقال (ثم النتيجة) فى القياس المركب من القضايا
 الموجهة من الشكل الاول بعد وجود شرائط الاتاج فيه (الكبرى) أى القضية الموجهة
 التى هى الكبرى (ان كانت) أى الكبرى (من غير الوصفيات الاربع) أى غير
 المشروطة العامة والعرفية العامة والمشروط الخاصة والعرفية الخاصة (والا) أى وان
 لم تكن الكبرى من غير الوصفيات بل تكون منها (فكالصغرى) أى فالنتيجة حينئذ
 كالقضية التى هى الصغرى يعنى تتبعها فى الجهة (محدوفاً عنها) أى عن الصغرى (قيد
 الوجود) يعنى بعد أن يحذف عن الصغرى قيد الوجود وهو اللا ضرورة واللا دوام ان كان
 فيها فيكون الباقي بعد الحذف نتيجة (والضرورة المختصة) يعنى يحذف الضرورة التى تختص
 بالصغرى ولا توجد فى الكبرى سواء كانت الضرورة ذاتية أو وصفية أو وقتية (ومنضمماً
 اليها) أى الى (قيد الوجود فى الكبرى) يعنى بعد حذف قيد الوجود عن الصغرى وحذف
 الضرورة المختصة التى توجد فيها لا فى الكبرى (ان كان) قيد الوجود (فى الكبرى)
 بأن يكون من احدى الخاصتين ينضم الى الصغرى فتكون القضية الخاصة بعد الحذف
 والانضمام نتيجة القياس تفصيل المقام ان الضروب الحاصلة من اختلاط بعض
 الجهات مع بعض مائة وتسعة وستون اختلاطاً ان القضايا الموجهة على ما هو المشهور
 ثلثة عشر واذا ضربت فى نفسها تكون مائة وتسعة وستين وبشرط الفعلية سقط منها ستة

وعشرون اختلاطا وهي الحاصلة من ضرب الممكنتين في ثلثة عشر فقيت مائة وثلاثة وأربعون
فهى المنتجة والضابطة في الاتاج أن الكبرى ان كانت من غير الوصفيات الاربع وهى
التسع بأن تكون ضرورية أو دائمة أو مطلقة عامة أو ممكنة عامة أو وقتية أو منتشرة أو
وجودية لا ضرورية أو وجودية لا دائمة وممكنة خاصة فالنتيجة تكون قضية موجهة
كالكبرى وان كانت الكبرى من احدى الوصفيات الاربع بأن تكون مشروطة عامة
أو عرفية عامة أو مشروطة خاصة أو عرفية خاصة والصغرى أية قضية كانت من الفعليات
فالنتيجة تكون قضية موجهة كالقضية التى هى الصغرى لكن ان كان فى الصغرى قيد
اللا دوام كما اذا كانت احدى الخاصتين أو قيد الاضرورة كما اذا كانت وجودية
لا ضرورية حذفنا ذلك القيد ومابقى يكون نتيجة وكذلك اذا وجدنا فى الصغرى ضرورة
مخصوصة غير مشتركة بينها وبين الكبرى حذفناها أيضا كما اذا كانت الصغرى ضرورية
والكبرى دائمة حذفنا الاضرورة من الصغرى فبقى دائمة وهى النتيجة ثم ننظر فى الكبرى ان
لم يكن فيها قيد اللا دوام كما اذا كانت مشروطة عامة وعرفية عامة كان المحفوظ من
الصغرى بعد حذف اللا دوام والضرورة المختصة بعينه النتيجة وان كان فى الكبرى قيد
اللا دوام كما اذا كانت احدى الخاصتين ضمنناها الى المحفوظة وكان المجموع الحاصل
منها جهة النتيجة وهذا القدر يكفى فى كشف المرام وان شئت استيفاء الكلام فانظر الى
شرح المطالع وغيره من شروح الاعلام (وفى) الشكل (الثانى) يشترط بحسب الجهة
أمران أحدهما (دوام الصغرى) بأن تكون ضرورية أو دائمة (أو انعكاس سالبة
الكبرى) أى كون الكبرى من القضايا التى تنعكس سواها وهى الستة المنعكسة
السوالب (و) الثانى (كون الممكنة مع الضرورية) يعنى ان كانت الممكنة كبرى فع
الضرورية الصغرى فقط وان كانت صغرى فع الضرورية الكبرى (أو كبرى
مشروطة) سواء كانت عامة أو خاصة حاصله أنه يشترط فى الشكل الثانى بحسب الجهة
أمران كل واحد منهما مشتمل على أمرين الاول كون الصغرى ضرورية أو دائمة
أو كون الكبرى من القضايا الستة المنعكسة السوالب وهى الضرورية والدائمة والمشروطة
العامة والخاصة والعرفية العامة والخاصة والثانى أن الممكنة ان كانت الصغرى يجب
أن تكون الكبرى ضرورية أو مشروطة وان كانت الكبرى يجب أن تكون الصغرى
ضرورية فقط ولو انتفت الشروط المذكورة بان لم يكن الدوام فى الصغرى بل يكون
من احدى عشر قضية سوى الضرورية والدائمة أو كان كبرى من احدى السبع الغير

المنعكسة وهي الوقتبان والوجوديتان والممكنتان والمطلقة العامة أو تكون الصغرى والممكنة
 مع العشرة الباقية سوى الضرورية والمشرطين أو كانت الكبرى الممكنة مع غير
 الضرورية يلزم الاختلاف الموجب للعقم والتفصيل يطلب من المطولات
 فالاختلافات المنتجة في هذا الشكل أربعة وثلاثون فان الشرط الاول أسقط سبعة وسبعين
 اختلاطا حاصل من ضرب احدى عشر صغرى في سبع كبريات والشرط الثاني أسقط
 ثمانية حاصل من ضرب اثنين في ثلثة واثنين في واحد وهي الممكنتان الصغرىتان مع الدائمة
 والعرفيتين والممكنتان الكبرىتان مع الدائمة (والنتيجة) الحاصلة من الضروب المنتجة
 في هذا الشكل (دائمة ان كان هناك) أى في تلك الضروب (دوام) سواء كان في ضمن
 الضرورية أو غيرها وسواء كان في الصغرى أو في الكبرى فقط (والا) أى وان لم يكن
 هناك دوام (فكالصغرى) أى تكون النتيجة كالصغرى (محدوفا عنها) أى عن الصغرى
 (قيد الوجود) يعنى اللادوام واللاضرورة (و) قيد (الضرورة) وصفية كانت أو
 وقتية فبأبقي بعد حذف القيد عن الصغرى يكون نتيجة حاصله أن الدوام اما أن يصدق على
 احدى مقدمتيه بأن يكون ضرورة أو دائمة أو لا يصدق فان صدق الدوام على احدى
 المقدمتين فالنتيجة دائمة والا فالنتيجة كالصغرى بشرط حذف قيد الوجود أى قيد اللادوام
 واللاضرورة منها وحذف الضرورة منها سواء كانت وصفية أو وقتية (وفيه ما فيه)
 قال في الحاشية فان هذا نمائهم ولم تنعكس السالبة الضرورية والمشرطة كنفسهما وانهما
 انعكستا كما سبق عليه الدليل فلا يصح الانحصار في الدوام وكالصغرى مع حذف
 الضرورة وقيد الوجود فتدبر انتهى حاصله أن انتاج السالبة الضرورية الكبرى دائمة
 مبي على عدم انعكاس السالبة الضرورية كنفسها وقد استدل فيما سبق على أنها منعكسة
 كنفسها في اختلاط تكون الكبرى سالبة ضرورية تتكون النتيجة ضرورية بعكس
 الكبرى (وفي) الشكل (الثالث بشرط) بحسب الجهة (ما يشترط في) الشكل
 (الاول) أى فعلى الصغرى والضابطة في انتاج هذا الشكل بحسب الجهة ما قال المصنف
 رحمه الله (والنتيجة كالصغرى في غير الوصفيات الاربع) وهي المشروطتان
 والعرفيتان يعنى اذا كانت الكبرى من احدى التسع التي غير هذه الاربعة تكون النتيجة
 كالصغرى (والا) أى وان لم تكن من غير الوصفيات الاربع بل كانت منها (فكعكس
 الصغرى) أى فالنتيجة تكون قضية كعكس الصغرى (محدوفا عنها) أى عن النتيجة
 أو الصغرى وفي بعض النسخ محدوفا عنه بتدكير الضمير فرجع الى العكس (قيد

لادوامه) أى لادوام العكس (ومضموم ما إليه) أى إلى العكس (لادوام الكبرى) أى
 قيد اللادوام الذى هو فى الكبرى حاصله أن الكبرى فى هذا الشكل لا تخلو ما من تكون
 من احدى التسع التى هى غير المشروطتين والعرفيتين أو من احدى هذه الأربعة فإن كان
 الأول كانت جهة النتيجة جهة الكبرى بعينها وإن كان الثانى كانت جهة النتيجة كعكس
 الصغرى لكن لا مطلقا بل يحذف عن العكس قيد لادوامه ويضم إليه قيد لادوام
 الكبرى إن كانت من احدى الخاصتين أما وجه الحذف والضم فقد كور فى الكتب
 المتطاوله المتداوله فيطلب منها (وأحكام اختلاط) الشكل (الرابع) بحسب شرائط
 الجهات وضوابط نتائج الضروب المنتجة فيه وتفصيلها (تعرف فى المطولات) ولا بأس
 بكشف مطلب الكتاب على الوجه التام والكمال بذكر أحكامها على وجه الاجمال
 فاعلم أن الشكل الرابع يشترط فيه بحسب الجهة خمسة أمور الأول أن الموجبة المستعملة
 فيه فعلية سواء كانت صغرى أو كبرى والثانى انعكاس السالبة المستعملة فيه والثالث
 صدق الدوام على صغرى الضرب الثالث أو صدق العرف العام على كبرى ذلك
 الضرب والرابع كون الكبرى فى السادس من القضايا الستة المنعكسة السوالب
 والخامس كون الصغرى فى الثامن من احدى الخاصتين والكبرى مما يصدق عليه
 العرف العام والنتيجة فى الضرب بين الأولين كعكس الصغرى إن صدق الدوام عليها
 أو كان القياس من القضايا الستة المنعكسة السوالب والافلقة عامة وفى الضرب الثالث
 دائمة إن كانت احدى مقدمتيه دائمة والافعكس الصغرى وفى الرابع والخامس دائمة
 إن كانت الكبرى دائمة وإن لم تكن دائمة فكعكس الصغرى محذوف عنها اللادوام وفى
 السادس كما فى الثانى بعد عكس الصغرى وفى السابع كما فى الثالث بعد عكس الكبرى
 وفى الثامن كما فى الأول بعكس النتيجة بعد عكس الترتيب والتفصيل فى المطولات إن شئت
 فارجع إليها ولما فرغ من بيان القياس الاقترانى الخلقى شرع فى بيان الاقترانى الشرطى
 لمسائل الحاجة اليه فقال (ثم الشرطى) أى القياس الشرطى وهو لا يتركب من الخليات
 الصرفة سواء كان مركبا من الشرطيات الصرفة أو من الشرطية والخلية وانما سمي به لتسمية
 الكل باسم الجزء الاعظم منه وهو على خمسة أقسام الأول (يتركب من متصلتين) والابتداء به
 لأن اطلاق الشرطية على المتصلة كان على سبيل الحقيقة وهو على ثلاثة أقسام الأول أن تكون
 الشركة بينهما فى جزء تام من المقدم والنالى كقولنا كلما كان أب فجد دوكلما كان ج فدك
 فينتج كلما كان أب فدك والثانى أن تكون الشركة فى جزء غير تام منهما كقولنا كلما كان

أب فج د وكلما كان دز فدك فينتج كلما كان أب وكلما كان ج ز فدك والثالث أن
 تكون الشركة في جزء تام من أحدهما وغير تام من الآخر كقولنا كلما كان ج د فكلما كان أب
 فدز فكلما كان دز فدك فينتج كلما كان ج د فكلما كان أب فدك لكن المطبوع هو
 القسم الأول منه وينعقد فيه الأشكال الأربعة وعلى قياس الحملات شرائط اتجاها من إيجاب
 الصغرى وكلية الكبرى في الأول وغير ذلك والثاني قوله (أو) يتركب من (منفصلتين)
 كقولنا دائما ما كل أب أو كل ج د أو دائما ما كل دز أو كل ده فينتج دائما ما كل أب
 أو كل ج ز أو كل ج د وهو أيضا على ثلاثة أقسام مثال الأول دائما ما كل ج ب أو كل دز
 و دائما ما كل دز أو كل كه ينتج دائما ما كل ج ب أو كل كه ومثال الثاني ما عرفت آنفا
 ومثال الثالث قولنا دائما ما كل ج ب واما كل ما كان دز فل م و دائما ما كل ل م
 واما كل كه فينتج دائما ما كل ج ب واما كل ما كان دز فل م والمطبوع منه
 هو الثاني وتنعقد فيه الأشكال الأربعة وشرائط اتجاها أربعة أمور إيجاب المقدمتين
 وصدق منع الخلو عليهما وكلية إحدى المقدمتين والنتيجة موجبة منفصلة مانعة الخلو
 مركبة من الجزء الغير المشترك ومن نتيجة التأليف بين المتشاركين كما عرفت (أو) يتركب
 من (حمليّة ومتصلة) أي القسم الثالث ما يتركب من حمليّة ومتصلة والمشارك للحمليّة أما
 مقدم المتصلة أو نالها وعلى التقديرين فالحمليّة اما صغرى أو كبرى فهذه أربعة أقسام مثال
 الأول كلما كان ج ب وكلما كان ب أ فكل د ه فينتج كلما كان ج أ فكل
 د ه ومثال الثاني كل أب وكلما كان ج ز فكل د ب فينتج كلما كان ج د
 فكل أ ه ومثال الثالث كلما كان أب فكل د ج وكل ب ه ينتج كلما كان
 أ ه فكل ج د ومثال الرابع كلما كان أب فكل ج د وكل د ه فينتج كلما كان
 أب فكل ج ه والشركة لا تتصور في هذه الأقسام إلا في جزء غير تام من المتصلة
 لاستحالة أن يكون شيء من طرفي الحمليّة قضية فالاشتراك أبدا في الموضوع أو لمحمولها
 وهما مفردان وتنعقد فيه الأشكال الأربعة باعتبار وضع الاوسط في المتشاركين
 والمطبوع منهما ما كان المشارك نال المتصلة والحمليّة كبرى وشرط لاتجاه إيجاب المتصلة
 والنتيجة متصلة مقدما مقدم المتصلة ونالها نتيجة التأليف من التالي والحمليّة ونحو قولنا كلما
 كان أب فد ج وكل د أ فينتج قولنا كلما كان أب فج (أو) يتركب من (حمليّة
 أو منفصلة) أي القسم الرابع ما يكون مركبا من حمليّة ومنفصلة وهو على ثلاثة أقسام لأن
 الحملات إما أن تكون بعدد أجزاء المنفصلة سواء أحدثت التأليفات في النتيجة أو اختلفت

أما الأول فكقولنا كل ج ا ما ب واما د واما ه وكل ب ط وكل د ط وكل ه ط
فينتج كل ج ط واما الثاني فكقولنا كل ج ا ما ب د واما ه كل ب ج وكل و ط
وكل ه ز فينتج كل ج ا ما ج واما ط واما ز أو تكون الحملات أقل من أجزاء
المنفصلة كقولنا ا ما كل ا ب أو كل ج ب وكل ب د فينتج ا ما كل ا ط أو كل ج د
أو أكثر من أجزاء المنفصلة والمطبوع هو الأول وشرط الاتاج كون المنفصلة موجبة مانعة
الخلو أو حقيقية وأما اذا كانت نتائج التاليفات مختلفة فتكون المنفصلة مانعة الخلو (أو)
يتركب (من متصلة ومنفصلة) هذا قسم خامس من أقسام الخمسة للاقترايات الشرطية
وهو على ثلاثة أقسام اذا المتصلة لا تخلو من أن تكون صغرى أو كبرى وأيا ما كان فالمشاركة
بينهما ما في جزء تام منهما أو في جزء غير تام منهما أو في جزء تام من أحدهما وغير تام من
الآخر مثال الأول قولنا كلما كان ا ب ف ج د ودائما أو قد يكون ا ما ج د أو ه ز
فان كانت هذه الكبرى مانعة الجمع فينتج قولنا دائما أو قد يكون ا ما ب أو ه ز لان
اجتماع ه ز مع ج والذي هو لازم ا ب كلياً كان أو جزئياً ممتنع فممتنع اجتماع ه ز
مع ا ب كلياً كان أو جزئياً لان ما هو ممتنع الاجتماع مع اللازم دائماً أو في الجملة ممتنع
الاجتماع مع الملزوم أيضاً دائماً أو في الجملة وان كانت مانعة الخلو فينتج قد يكون ا ما ب
أ ب ف د لان رفع اللازم يستلزم رفع الملزوم ومن المعلوم أن كل أمرين بينهما منع الخلو يستلزم
رفع أحدهما عن الآخر ومثال الثاني كلما كان ا ب فكل ج د ودائما ا ما كل
د ه أو د ز وهو مانعة الخلو فينتج كلما كان ا ب فاما كل ج د أو د ز ومثال
الثالث قولنا دائماً ا ما ب ف ج د واما كلما كان ه ف د ج وكلما كان ا ج
فط د ينتج دائماً ا ما ب ف ج د واما كلما كان ه فط د والمطبوع منه
ما تكون الصغرى متصلة وكبرى منفصلة موجبة وعليك باستخراج الامثلة هنا
البيان على وجه الاجمال لكشف المتن وتوضيح المغلقات والتفصيل في المطولات
(وتتقد فيه) أي في الاقتراي الشرطي في جميع أقسامه (الاشكال الاربعة) لان الحد
الاوسط ان كان تاليا في الصغرى ومقدما في الكبرى فهو الشكل الاول أو تاليا فيهما
فهو الشكل الثاني أو مقدما فيهما فهو الشكل الثالث أو عكس الاول فهو الشكل الرابع
(والعمدة) من بين هذه الاقسام الخمسة (الاول) وهو ما يتركب من متصلتين لكونه أحق
بالسمية بالشرطية من بين الاقسام الخمسة لان اطلاق اسم الشرطية على المتصلة
بطريق الحقيقة دون المنفصلة ولذا وقعت البداية بالبحث عنه أولا وكان هذا

القسم على ثلاثة أقسام لان الحد الاوسط الذي يشترك بينهما اما أن يكون
 جزءا تاما منهما بان يكون الاوسط من المقدم أو التالي فيهما أو جزءا غير تام
 منهما أو كان جزءا تاما من أحدهما وغير تام من الآخر ولما لم يكن كلهما مقبول الطبع
 بين المطبوع منها فقال (والمطبوع منه) أي مقبول الطبع من الشرطية من بين هذه
 الاقسام الثلاثة (ما كان اشتراك المقدمتين) أي الصغرى والكبرى (في جزء تام منهما)
 أي من المقدم والتالي لان الشركة فيه كاملة فيفيد الاتصال كاملا (وشرائط الانتاج) أي
 انتاج هذه الاشكال (و) (حال النتيجة فيه) أي في الشرطي (كما في الخليات) وقد
 عرفنا من أنه يشترط في الشكل الاول إيجاب الصغرى وكلية الكبرى وفي الثاني اختلافهما
 في الكيف وكلية الكبرى وعلى هذا القياس وكذا الحال في عدد الضروب الا في الشكل
 الرابع فان ضروبه ههنا خمسة لان انتاج الضروب الثلاثة الاخيرة في الشرطيات غير معتبر
 وكذا حال النتائج في الكمية والكيفية فتكون نتيجة الضرب الاول من الاول موجبة كلية
 ومن الثاني سالبة كلية وعلى هذا القياس وكذا الحال في الجهة ان كان للزوم والاتحاق
 منها للمقدمتان اللزوميتان نتجان للزومية والاتفاقيتان اتفاقيه كما أن الخليتين الضروريتين
 تتجان ضرورية والدائميتين دائمة (فانتاج اللزوميتين لزومية في) الشكل (الاول بين)
 فانه بديهى الانتاج وفي باقي الاشكال تبين بالبيان الذي مر في الخلية (وههنا) أي في
 انتاج اللزوميتين في الشكل الاول (شك) أو رده الشيخ في الشفاء (وهو) أي الشك
 (أنه) الضمير للشان (يصدق كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان عددا كان
 زوجا مع كذب النتيجة وهي كلما كان الاثنان فردا كان زوجا) حاصل الشكل ان
 قولكم ان الشكل الاول المركب من لزوميتين ينتج لزومية منقوض بقولنا كلما كان
 الاثنان فردا كان عددا وكلما كان عددا كان زوجا فانه صادق مركب من لزوميتين مع
 أن النتيجة الحاصلة كاذبة وهي كلما كان الاثنان فردا كان زوجا للتناقض بين المقدم والتالي
 (وحله) أي حل هذا الشك (كما قيل) والقائل صاحب المطالع (منع كون الكبرى
 لزومية) بأن يقال الكبرى ليست بلزومية (وانما هي) أي الكبرى (اتفاقيه) حاصله
 أن هذا القياس ليس بمركب من لزوميتين بل كبراه اتفاقيه فلم يوجد شرط الانتاج وهو أن
 يكون الاوسط مقسما في اللزومية ولو أخذت لزومية بمتنع صدقها فانه انما يصدق لولزم
 زوجية الاثنتين عدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع العدديته وليس كذلك اذ من
 بعض أوضاعه كون العدد فردا والزوجية ليست بلازمة له على هذا الوضع فلم تصدق لزومية

بل صارت اتفاقية وهي ليست بمنجزة في القياس فكذب النتيجة أكذب الطرفين مع
لا صدقهما فلا يضر ما تقرر عندهم من انتاج اللزوميتين لزومية (ويجاب) عن
الحل المجيب شارح المطالع (بأن قولنا كلما كان الاثنان عددا كان موجودا
لزومية لان العددية) أي عددية الاثنين (متوقفة على الوجود) أي وجود
الاثنين (وكذا كلما كان موجودا كان ز وجا أيضا) لزومية لان الزوجية من لوازم ماهية
الاثنين فتكون لازمة له في نحو من انحاء وجوده (وهو) أي القياس (منتج بزعمكم لما منعتم)
وهو كلما كان عددا كان ز وجا حاصلا أن الكبرى لزومية لاتفاقية فان قولنا كلما كان
الاثنان عددا كان موجودا لزومية ضرورية ان عددية الاثنين متوقفة على وجوده فإلم
يكن موجودا لم يكن عددا فاذا كان عددا كان موجودا لا محالة وكلما كان الاثنان موجودا
كان ز وجا لزومية أيضا اذ تحقق الاثنينية يقتضى الزوجية فصارت المقدمتان لزوميتين
والقياس المركب بينهما منتج بزعمكم لزومية فينتج كلما كان عددا كان ز وجا لزومية وقد
منعتم كونها لزومية قال في الحاشية اشارة الى أن الجواب الزامى فان المجيب منصبه
منصب الشاك وهو من حيث أنه شاك لا يسلم انتاج اللزوميتين لزومية فليس له بزعمه
ان يجيب اثبات المقدمة الممنوعة بهذا الطريق بل بطريق الاكراه انتهى حاصله أن في قوله
بزعمكم اشارة الى كون الجواب الزاميا بطريق الاكراه لا بطريق التسليم عند المجيب فان
المجيب منصبه منصب الشاك لانه يجيب عن الحل ويثبت الشك والشاك من حيث أنه شاك
لا يسلم انتاج اللزوميتين لزومية اذ هو منكر لذلك كما عرفت فلو قال بان تناقض نفسه
فليس للمجيب بزعمه ان يجيب اثبات المقدمة الممنوعة بطريق التسليم بل بجوابه بطريق
الاكراه بأن اللزوميتين وان لم تكونا منتجيتين على زعمنا لكانا وردنا على صاحب الحل على
سبيل الاكراه فلا يلزم التناقض وضح الجواب (أقول لك ان تمنع الصغرى) وهو كلما كان
عددا كان موجودا (فانا لانسلم ان عددية الاثنين الفرد معلول الوجود) بأن يتوقف عليه
(لان الممتنع غير معللة) لامتناع وجودها بالبداية والاثنين الفرد ممنوع فلا يتوقف على
الوجود ولا يكون معلولا له فلانسلم صدق كلما كان عددا كان موجودا . فان قلت
ان المصنف رحمه الله قال في التصورات في جواب شبهة وهي أن مجموع شريكى البارى
شريك البارى فبعض شريك البارى مركب وكل مركب ممكن مع أن كل شريك البارى
ممنوع بأن الافتقار على تقدير الوجود الفرعى لا ينافى الامتناع فعلى هذا التقدير يجوز أن
يكون الشئ مفقرا لى شئ وممتنعا فى الواقع فعديدية الاثنين الفرد على فرض تحققه تكون

معلولة لوجود الاثنين كما أن مجموع شريكى البارى معلول لجزئيه مع أنه ممتنع فاذا كان معلول الوجود صدقت الصغرى وان دفع المنع وثبت مطلب الجيب . قلت الافتقار الى الجزء غير الافتقار الى الخارج الذى هو الوجود فلا يلزم من جواز الاول جواز الثانى على أن مراد المصنف رحمه الله أن الممتنع من حيث هي هي غير معلولة والافتقار على تقدير الفرض يؤيده والكلام فى المحال من حيث انه هو محال فافهم (و) ذلك أن (تمنع صدق الكبرى) وهي كلما كان موجودا كان زوجا لزومية (بناء على أن العام) وهو كونه موجودا (لا يستلزم الخاص) وهو كونه عددا (لان وجود الاثنين الفرد من جملة وجود الاثنين) فيجوز أن يكون موجودا فى ضمن الفردية بدون الزوجية فلا يصدق كلما كان موجودا كان زوجا (نعم تصدق) الكبرى (اتفافية) فان من الاتفاقيات أن الاثنين اذا كان موجودا يصير زوجا وهي غير منتجة هذا اعتراض على ما استدلل به شارح المطالع على اثبات لزومية الكبرى التى منعه صاحب المطالع حاصلا أن صدق الصغرى وهي قولنا كلما كان عددا كان موجودا لزومية غير مسلم فان الجعل انما يتعلق بالماهية الممكنة الوجودية وكون الاثنين عددا يكون فى ضمن الفردية أيضا وهي من الممتنع وسلب الوجود عنه ضرورى فكيف يتعلق به الجعل ولو سلم فبمع الكبرى وهي قولنا كلما كان موجودا كان زوجا فان وجود الاثنين حينئذ أعم من الزوج والفرد وصدق العام لا يستلزم صدق الخاص لجواز أن يتحقق فى خاص آخر فكيف يصدق الخاص على جميع افراد العام فان الفرد مناف للزوج فلا تصدق حينئذ لزومية (ولو تشبث) أى تمسك (بكونها) أى كون الزوجية (من لوازم الماهية) أى من لوازم ماهية الاثنين لا ينفك عنها (يلزم صدق النتيجة المفروض كذبها) أى كذب النتيجة وهي قولنا كلما كان الاثنان فردا كان زوجا (فى هذا الجواب) أى جواب المذكور بقوله وحده كما قيل هذا دفع دخل مقدر تقديره ان قولنا كلما كان الاثنان عددا كان زوجا لزومية والزوجية لازمة لماهية الاثنين ولوازم الماهيات تلزمها فى كل مرتبة من مراتب الماهية وبمتنع الانكفالك عنها فيلزم على تقدير الفردية أيضا فيصدق كلما كان زوجا لزومية وهو المطلوب حاصل الدفع أنه لو تمسك بكون الزوجية من لوازم ماهية الاثنين سواء كان فردا أو غيره للزم أن تكون النتيجة وهي قولنا كلما كان الاثنان فردا كان زوجا أيضا صادقة مع أنها كاذبة والمجيب يلزم بكذبها

أيضا فيلزم عليه أن يكون ما هو كاذب عنده صادقا هذا خلف (فتأمل) قيل لعل قوله فتأمل
 إشارة إلى أن اللازم إنما يلزم للوجود الممكن والوجود الفرضي للشيء المحال يجوز بأن يستلزم
 لمحال آخر كعدم كونه ز وجا ألا ترى أن الفردية تقتضي ذلك (واختار الرئيس) أبو علي بن
 سينا (في الحل) أي حل الشك قال شارح المطالع انه الحق (بناء على رآئه) أي هذا
 الاختيار مبنى على مذهب الرئيس من أن المقدم المحال لا يستلزم التالي الصادق كما عرفت
 سابقا في الشرطيات (أن الصغرى) وهي قولنا كلما كان الاثنان فردا كان عددا
 (كاذبة في نفس الامر) لان الاثنين الفرد محال وكونه عددا صادقا والمحال لا يستلزم
 الصادق عنده وأما بحسب الالتزام فكما تصدق الصغرى تصدق النتيجة أيضا فان من
 يرى أن الاثنين فردا فلا بد من أن يستلزم أنه ز وج أيضا (أقول قولنا كلما يكن الاثنان
 عددا لم يكن فردا يصدق لزومية فان انتفاء العام) وهو انتفاء العددية (مستلزم لانتفاء
 الخاص) وهو انتفاء الفردية اذ الفرد خاص من العدد فاذا انتفى العام عن شيء انتفى الخاص
 عنه فاذا انتفى العددية عن الاثنين ولم يكن عددا انتفى الفردية عنه بحيث لم يكن فردا فصدق
 كلما لم يكن الاثنان عددا لم يكن فردا (وهو يتعكس بعكس النقيض الى تلك الصغرى)
 وهي قولنا كلما كان الاثنان فردا كان عددا فتكون صادقة هذا رد على ما اختاره
 الشيخ الرئيس من كذب الصغرى حاصله أن الصغرى صادقة لانها عكس نقيض
 الصادقة وكلما هو عكس نقيض الصادقة يكون صادقا لا محالة فينتج أن الصغرى
 صادقة هذا هو المطلوب اما كونها عكس نقيض الصادق فلان قولنا كلما يكن الاثنان
 عددا لم يكن فردا صادق لزومية فانه مشتمل على انتفاء العام وانتفاء العام مستلزم لانتفاء
 الخاص فيكون لزومية صادقة وهي تنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما كان الاثنان
 فردا كان عددا فيكون أيضا صادقا كما عرفت في العكس من أنه لازم وصدق الملزوم
 يستلزم صدق اللازم قال في الحاشية ولو قيل نظر الى رأى الشيخ أن انتفاء العام إنما يستلزم
 انتفاء الخاص اذالم يكن انتفاء العام محالا وانتفاء الخاص صادقا قلنا يلزم حينئذ أن لا تنعكس
 الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض فانه كتب ابراما يكون التالي من القضايا العامة
 كقولنا كلما كان زيد موجودا كان شيء ما موجودا فافهم انه سى قوله ولو قيل إشارة
 الى سؤال حاصله أن استلزام انتفاء العام لانتفاء الخاص مطلقا غير مسلم وانما استلزامه فيما لم
 يكن انتفاء العام محالا وانتفاء الخاص صادقا وفيما نحن فيه من هذا القبيل فان سلب العددية عن
 الاثنين محال وسلب الفردية عنه صادق فلان استلزام بينهما واذالم يكن أحدهما مستلزما

للآخر لم تصدق لزومية وهو المطلوب وقوله قلنا جواب لهذا السؤال خاص له أن الضرورة
 حكمة بأن انتفاء العام مطلقا يستلزم انتفاء الخاص وكيف لا يكون ويلزم حينئذ عدم
 انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض في ما يكون التالي من القضايا بالعام
 كقولنا كلما كان زيد موجودا كان شيء ما موجودا ينعكس بعكس النقيض الى قولنا
 كلما كان لم يكن شيء ما موجودا لم يكن زيد موجودا وانتفاء العام ههنا محال وانتفاء الخاص
 صادق فبطل شرط الاستلزام بعدم كونه محالا وعدم كونه صادقا حتى يلزم عدم الانعكاس
 قوله فافهم قيل اشارة الى أن الرئيس ان أخذ الاوضاع والتقدير في الشرطيات ممكنة في نفسها
 لم يرد عليه شيء من ذلك (ومنه) أي من هذا الجواب (يستبين) أي يظهر (ضعف مذهبه) أي
 مذهب الشيخ لما عرفت في تقرير الحاشية من أنه لو استلزم المحال الصادق في نفس الامر
 يلزم عدم انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض هذا ما وعدته في مبحث
 الشرطيات (والحق في الجواب) أي جواب الشك (منع كذب النتيجة) يعني لان سلم
 كذب النتيجة وهي قولنا كلما كان الاثنان فردا كان ز وجابل هي صادقة (بناء على
 تجويز الاستلزام بين المتنافين) يعني اذا كان المقدم محالا فعلى تقدير فرض وقوعه جاز أن
 يستلزم المحال الآخر ولا يخفى أن تجويز الاستلزام بين المتنافين مطلقا مما أنكره المحققون
 به لا يقتضي العلاقة فكيف يحكم بصحته مع عدمها لأن يقال الحكم بالاستلزام إنما هو
 باعتبار أن التالي في النتيجة كالجزء للقدم فان الزوجية من لوازم ماهية الاثنان وكون الاثنان
 فردا عبارة عن اتصاف الاثنان بال فردية مع بقاء الاثنانية واذا كانت باقية كانت معها لازما
 وهي الزوجية فتكون ز وجا في حال الفردية أيضا فتؤول النتيجة الى قولنا كلما كان
 الاثنان ز وجا وفردا كان ز وجا وهو صادق البته ضرورة استلزام الكل للجزء فهذا وجه
 حقية الجواب فافهم (وبقيا المبحث) من الشرطيات (في المبسوطات) وفي هذا المختصر
 اكتفى بما يكفي للطالب والتفصيل والتطوير يليق بالمطولات فان شئت التفصيل
 فارجع اليها ولما فرغ من الشرطي الاقتراني وأقسامه شرع في بيان الاستثنائي فقال
 (والاستثنائي) أي القياس الشرطي الاستثنائي (يتركب من مقدمتين شرطية) متصلة
 كانت أو منفصلة (ووضعية) أي احدى جزئى الشرطية دالة على الوضع وهو الاثبات
 ففيها اثبات أحد طرفى الشرطية كقولنا كلما كان زيد انسانا كان حيوانا لكنه انسان واما
 أن يكون هذا الشيء شجرا أو حجر الكنه شجر (ورفعية) أي احدى جزئى الشرطية
 دالة على الرفع ففيها رفع احدى طرفى الشرطية كقولنا كلما كان زيد حمارا كان ناهقا

لكنه ليس بناهي واما أن يكون هذا الشيء شجرا أو حجر الكنه ليس بشجر (ولا بد من
 كونها) أي كون الشرطية (موجبة) لان السالبة عقيمة فانه اذا لم يكن بين شيئين
 اتصال أو انفصال لم يلزم من وجود أحدهما أو نقيضه وجود الآخر أو عدمه (لزومية)
 أي تكون تلك الشرطية لزومية اذا كانت متصلة فان الاتفاقية لا تنتج لا وضع مقدمهما
 وضع التالي ولا رفع التالي رفع المقدم (أو عنادية) أي تكون الشرطية عنادية اذا كانت
 منفصلة لان المنفصلة الاتفاقية غير منتجة فان صدق وضع أحد طرفيها أو صدق رفعه أو
 كذبه معلوم قبل الاستثناء فلا يستفاد منه (ومن كلية الشرطية) يعني لا بد أن تكون
 القضية الشرطية التي هي في الاستثنائي كلية (أو الاستثناء) يعني الاستثناء في القياس
 الاستثنائي لا بد أن يكون كلية لانه اذا لم يكن واحدا منهما كلياً جاز أن يكون وضع المقدم
 غير وضع الاستثناء فيكون اللزوم والعناد على بعض الاوضاع والاستثناء على بعض آخر
 فلا يلزم من وضع أحد جزئيهما أو رفعه وضع الآخر أو رفعه (ففي المتصلة) أي في القضية
 الشرطية المتصلة التي هي جزء تلك القياس (ينتج) الاستثناء (وضع المقدم) يعني عينته
 (وضع التالي) يعني عينته نحو كلما كانت الشمس طالعة فالهـارمـو جـود لـكن الشـمس
 طالعة ينتج الهارمـو جـود لان وجود الملزوم وهو المقدم في المتصلة اللزومية
 مستلزم لوجود اللازم وهو التالي فيها (ولا عكس) أي لا ينتج وضع التالي وضع
 المقدم (لجواز أعمية اللازم) أي يجوز أن يكون اللازم أعم من الملزوم فلا يلزم من وضعه
 وضعه اذ وجود اللازم لا يستلزم وجود الاخص لجواز تحققه في غير ذلك الاخص كقولنا
 كلما كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه حيوان فلا يلزم منه كونه انسانا لجواز تحقق الحيوان
 في الفرس مع عدم وجود الانسان (ورفع التالي رفع المقدم) أي ينتج رفع التالي في المتصلة
 رفع المقدم (فان انتفاء اللازم) وهو التالي (يستلزم انتفاء الملزوم) أي يلزمه انتفاء
 الملزوم يعني اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم فاذا انتفى التالي انتفى المقدم فرفعه يستلزم رفعه كقولنا
 كلما كان الشيء انسانا كان حيوانا لكنه ليس بحيوان فينتج انه ليس بانسان اذا انتفاء
 الحيوانية يستلزم انتفاء الانسانية (وههنا شك) أي في انتاج رفع التالي رفع المقدم اعتراض
 (وقيل عويص) أي مشكل صعب الجواب قائنه صاحب الآداب الباقية والمفاضل
 الجوتقوري (وهو) أي الشك (منع استلزام الرفع) أي رفع التالي (الرفع) أي
 رفع المقدم يعني لان سلم ان رفع التالي يستلزم رفع المقدم (لجواز استحالة) انتفاء اللازم وهو التالي
 (فاذا وقع) ذلك الانتفاء المستحيل (لم يبق اللزوم) بين المقدم والتالي (معه) أي مع
 (٢٧ - م نافي)

اللازم أو مع الملزوم والاولى أن يرجع الضمير الى الوقوع أى لم يبق اللزوم مع وقوع ذلك
 الانتفاء المستحيل (فلا يلزم انتفاء الملزوم لانه فرع اللزوم حاصل الشك ان لا نسلم ان انتفاء
 اللازم يستلزم انتفاء الملزوم مطلقا وانما يكون كذلك لو كان اللزوم باقيا على تقدير انتفاء
 اللازم وهو ممنوع لجواز أن يكون انتفاء اللازم أمرا محالا في نفسه ولم يبق اللزوم على تقدير
 وقوعه فان المحال يستلزم المحال فاذا لم يبق اللزوم لم يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم اذ هو
 فرع بقاء اللزوم فلا يلزم انتفاء الملزوم قال سيد الفضلاء وسند العلماء أفضل المتأخرين محيي
 سنة سيد المرسلين نظام الملة والدين قدس سره وأفاض علينا فيوضه وبركاته في شرح
 المسلم أنت تعلم أن حاصل الاستثناء حنيثا عن رفع التالي ان التالي مرفوع في الواقع
 والواقع ليس بمستحيل قطعا فتجوز استعماله انتفاء اللازم في غير موضعه انتهى كلامه (أقول
 حله) أى حل الشك المذكور (أن اللزوم) معناه (حقيقة امتناع الانفكاك) أى
 انفكاك اللازم عن الملزوم (في جميع الاوقات) غير مقيد بوقت معين منها (فوقت
 الانفكاك وهو) أى وقت الانفكاك (وقت عدم بقاء اللزوم) كما قال الشاك (داخل
 في الجميع) أى في جميع اوقات اللزوم فلا بد أن يتحقق امتناع الانفكاك في هذا الوقت
 أيضا (فهذا المنع) أى منع استلزام الرفع الرفع (يرجع الى منع اللزوم) أى
 يرجع الى ان اللزوم ممنوع بين المقدم والتالى مع أنه قد سلم وجوده (هذا خلف) أى
 باطل لاستلزامه اجتماع التقيضين حاصله على ما قيل ان اللزوم بين شيئين انما يتحقق بان
 يكون اللازم ممنوع الانفكاك في جميع اوقات وجود الملزوم ووقت الانفكاك ما أن يكون
 داخل في هذا الجميع أو لا وعلى التالى عدم الاتجاج مسلم فان من شرائط الاتجاج أن يكون
 وضع رفع التالى داخل في أوضاع المقدم وعلى الاول ما أن يكون اللازم ممنوع الانفكاك منه
 أو لا وعلى التالى لا يتحقق اللزوم وتكون لزومية التي هي جزء القياس الاستثنائي كاذبة
 وعلى الاول فالرفع مستلزم للرفع فلا يتوهم أن المعتبر في أوضاع المقدم الاوضاع الممكنة
 الاجتماع معه فيمكن أن يكون وقت عدم بقاء اللزوم مستحيلا اجتماعه مع المقدم فنع اللزوم
 في هذا الوقت لا يرجع الى منع أصل اللزوم منه فتدبر ووجه عدم التوهم ظاهر وهو
 أن وقت الانفكاك اذا كان داخل في الجميع واللزوم لا يتحقق الا اذا كان اللازم ممنوع
 الانفكاك في جميع اوقات الملزوم فيكون ممنوع الانفكاك في وقت الانفكاك أيضا فنع
 اللزوم في هذا الوقت لا شك في رجوعه الى منع أصل اللزوم (وفي) شرطية (المنفصلة)
 التي هي جزء القياس الاستثنائي (ينتج الوضع) أى وضع أيهما كان (الرفع) أى

رفع الآخر لا متناع اجتماع كليهما (كما نعت الجمع) يعني كفاي مانعة الجمع ينتج وضع
كل رفع الآخر نحو هذا ما شجر أو حجر فاذا كان شجر الم يكن بحرا واذا كان حجر الم يكن
شجر افي مانعة الجمع لا ينتج الرفع وضع الآخر لا مكان الخلو منها (والرفع الوضع) أي
ينتج رفع أحدهما وضع الأخرى لا متناع ارتفاع كليهما (كما نعت الخلو) يعني كفاي مانعة
الخلو ينتج رفع أحدهما وضع الأخرى بدون العكس لا مكان الاجتماع (والحقيقية) أي
الشرطية المنفصلة الحقيقية (تنتج النتائج الأربع) أي ينتج وضع أيهما كان رفع الآخر
لا متناع الاجتماع ورفع أيهما كان وضع الآخر لا متناع الارتفاع فتحصل نتائج أربعة
كفاي قولنا العدد اما ز وج أو فرد لكنه ز وج فينتج أنه ليس بفرد ولكنه فرد فهو ليس بز وج
ولكنه ليس بز وج فهو فرد ولكنه ليس بفرد فهو ز وج * ولما فرغ من القياس شرع
في لواحقه ومنها القياس المركب فقال (والقياس المركب من) المقدمات (موصول
النتائج) بأن يصرح بجميع نتائج تلك اللاقيسة (ومفصولها) أي مفصول النتائج بأن
لا يصرح بالنتائج (أقيسة) أي قياسات متعددة لا قياس واحد فهو من لواحق القياس
اذا لا كتر فرع الاقل والمركب فرع البسيط ونوابعه فالقياس المنتج للطلوب يكون مركبا
من مقدمتين لأز يدولا أنقص بالاستقرار وقد يحتاج في مقدمته الى كسب حتى ينتهي الى
المبادئ البدئية أو المسامحة فينتج ذلك يكون هناك قياسات مرتبة محصلة للطلوب ويسمى
قياسا مركبا وهو قد يكون موصول النتائج بأن يصرح بجميع نتائج تلك الاقيسة كقولنا كل
ج ب وكل ب أ فكل ج أ وتضم هذه النتيجة الى مقدمة أخرى وهي كل د أ بأن يقال
كل ج أ وكل د أ فينتج كل ج د وكل د ه فكل ج ه وقد يكون مفصول النتائج
بأن لا يصرح بجميع النتائج كقولنا كل ج ب وكل ب أ وكل د ه فكل
ج ه و وجه التسمية ظاهر أما الاول فلكون النتائج غير مفصولة بالمقدمات وأما الثاني فلأن
النتائج مفصولة عنها ومطوية فيها لا مفصولة لعدم ذكرها (ومنه) أي من القياس
المركب (الخلف وهو) أي الخلف (ما) أي قياس (يقصد فيه) أي في ذلك القياس
(اثبات المطلوب) المقصود حصوله (بابطال تقيضه) أي تقيض المطلوب بأن يقال تقيضه
باطل فحصل المطلوب وانما يسمى هذا القياس بالخلف لثبوت المطلوب فيه من خلقه
أي ورائه وهو تقيضه كما يسمى مقابله بالمستقيم لثبوت المطلوب فيه من قدامه على وجه
الاستقامة وقيل في وجه التسمية أنه يؤدي الى الخلف وهو المحال على تقدير عدم حقية
المطلوب (ومرجعه) أي مرجع هذا القياس (الى اقتراني واستثنائي) هذا دفع دخل

مقدر وهو أن القياس منحصر في الافتراضي والاستثنائي واستخراج قياس الخلف يبطل
الحصر وجه الدفع ان قياس الخلف ليس قياسا مستقلا بحيث لا يكون له تعلق بالافتراضي
والاستثنائي ليبطل الحصر بل مرجعه الى افتراضي واستثنائي والاول يتركب من متصلتين
بأن يقال كلما ثبت المطلوب ثبت نقيضه وهو بين وكلما ثبت نقيضه ثبت محال وهذا قد يكون
بينا وقد يحتاج الى الدليل فينتج كلما ثبت المطلوب ثبت المحال والثاني مركب من
متصلة لزومية وهي نتيجة ذلك الافتراضي واستثناء تقيض التالي فينتج تقيض المقدم فيلزم
المطلوب بأن يقال كلما ثبت المطلوب ثبت المحال لكن المحال ليس بشايت فينتج ان
عدم ثبوت المطلوب ليس بشايت ليلزم ثبوت المطلوب ولما كان الموصول الى
التصديق وهو الحجة ثلاثة أقسام القياس والاستقراء والتعميل وفرغ المصنف رحمه الله
من بيان الاول شرع في بيان الثاني والثالث ولعدم افادتهما اليقين أخرهما عن الاول وقدم
الثاني على الثالث لافادته كما يقال (الاستقراء حجة) أي موصولة الى التصديق
(يستدل فيها) أي في هذه الحجة (من حكم الاكثر) أي أكثر الجزئيات (على
الكل) أي على كلها والمراد بالاكثر من حيث انها أكثر فلا يرد أن التعريف يصدق
على القياس المقسم مع أنه لا يفيد الظن كالاستقراء فان الحكم اذا وجد في جميع الجزئيات
فقد وجد في أكثرها ضرورة وهذا الاستقراء غير الاستقراء التام الذي يسمى بالقياس
المقسم والاستقراء المطلق قد قسموه الى قسمين تام وهو أن تتبع الجزئيات بحيث لا يشذ
عنها جزء أصلا فيكون حاصرا عقلا للجميع كقولنا الجسم اما فلنكني أو عنصرى بسيط
أو مركب وكل منهما متعيز لذاته فكل جسم متعيز لذاته فيفيد الجزم ويسمى قياسا مقسما
وناقص وهو أن تتبع أكثر الجزئيات بأن لا يكون حاصرا عقلا وهو يفيد الظن هذا هو
المدكور في المتن فلذا قيده بالاكثر وهذا التعريف أولى من التعريف بالتصنيف وغيره
لعدم المسامحة فيه ولزومه في غيره انما هو لكونه تعريفا بالسبب أو بالغاية (كما نقول)
كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ لان الانسان والفرس والبقر الى غير ذلك) من
الضأن والمعز وغيرهما (مما تتبعناه) أي تصفحناه ووجدناه (كذلك) أي يحرك فكه
الاسفل عند المضغ (وهو) أي الاستقراء المعرف بالتعريف المذكور (انما يفيد الظن)
في ثبوت التعرّك لكل أفراد الحيوان (لجواز الخلف) أي تخلف التعرّك ووجود
عدم التعرّك في بعض الافراد فلا يكون الحكم على الكل ما هو الحكم على الاكثر لكن
المظنون لاحق بالاعم الاغلب (كما قيل في التمساح) بالكسر وهو حيوان ضخيم كالسلاحفة

بالضم وسكون اللام وهو يكون بنيل مصر كذا في القاموس ويقال له بالفارسية تمهنك فانه لا يتحرك فكه الاسفل عند المضغ (ولا يجب) في الاستقراء (ادعاء الحصر) أى حصر الكل في جزئياته بأن يدعى بحسب الظاهر ان جزئياته ما ذكر فقط وان كان له جزئى آخر لم يذكر ولم يستقرأ (كما ذهب اليه) أى الى ادعاء الحصر (السيد السند) أى السيد الشريف قدس سره فانه قال في حاشية شرح التجريد لا بد في الاستقراء من حصر الكل في جزئياته ثم اجراء حكم واحد على تلك الجزئيات ليتعدى ذلك الحكم الى ذلك الكل فان كان ذلك الحصر قطعيا بأن تحقق انه ليس له جزئى آخر كان الاستقراء تاما وقياسا مقسما فان كان ثبوت ذلك الحكم في تلك الجزئيات قطعيا أيضا أفاد ذلك الحكم الجزم بالقضية الكلية وان كان ظنيا أفاد الظن بها وان كان ذلك الحصر ادعائيا بأن يكون ههنا جزئى آخر لم يذكر ولم يستقرأ حاله لكنه ادعى بحسب الظاهر ان جزئياته ما ذكر فقط أفاد ظنا بالقضية الكلية لان الفرد الواحد يلحق بالاعم الاغلب في غالب الظن ولم يقد يقينا لجواز المخالفة انتهى بعبارة (واتباعه) أى اتباع السيد ومنهم القاضل اللاهورى فانه قال وهو تحقيق نفيس يفيد الفرق الجلى بين القياس المقسم والاستقراء الناقص والمصنف رحمه الله للم يرض بهذا المذهب دفعه بقوله (والا) أى وان وجب ادعاء الحصر كما هو مذهب السيد (أفاد) الاستقراء (الجزم) أى جزم الحكم فانه محيط بجميع جزئياته الادعائية (وان كان) الجزم (ادعائيا) قال في الحاشية فطريق الإيصال فيه حينئذ يكون قطعيا فانه اذا سلم جميع مقدماته يلزم الجزم بالنتيجة بالضرورة وحينئذ لا يخرج بقيد اللزوم عن تعريف القياس كما لا يخفى وليس مدار الفرق بينه وبين القياس على أنه يجوز فيه المقدمة الادعائية بخلاف القياس فان القياس أيضا يجوز أن تكون مقدماته ادعائية بل كاذبة بديهية لكن اذا سلمت يلزم عنها قول آخر فالفرق بينهما ليس الا بأن طريق الإيصال في القياس قطعى وفي الاستقراء ظنى وهذا انما يصح اذا لم يدع الحصر فتدبر انتهى حاصله أنه اذا وجب ادعاء الحصر في الاستقراء أفاد الحصر الجزم فطريق الإيصال الى المطلوب في الاستقراء حين افادة الجزم يكون قطعيا لا محالة لانه اذا سلم جميع مقدماته في صورة ادعاء وجوب الحصر تلزم النتيجة بالضرورة كما في القياس فحاله كحال القياس في لزوم النتيجة فلا يخرج بقيد اللزوم عن القياس ولا بد لاخر اجه حينئذ من قيد آخر والفرق بين الاستقراء والقياس بأن الاستقراء تكون مقدماته ادعائية وفي القياس ليست بادعائية غير صحيح لجواز أن تكون مقدمات القياس أيضا ادعائية بل كاذبة بديهية لكن متى سلمت

يلزم عنها قول آخر واذا بطل هذا الفرق فلا فرق الا بقطعية الا يعصال في القياس وظنيتها في الاستقراء وهذا الفرق لا يصح الا اذا لم يكن الحصر ادعائيا فظهر انه لا يجب ادعاء الحصر في الاستقراء هذا هو المطلوب فتأمل (نعم يجب ادعاء الاكثر) أى ادعاء أن الجزئيات المستقرة أكثرها والحكم الكلي انما هو باعتبار الاكثر هذا اشارة الى دفع ما استدل السيد السند على ادعاء الحصر في الاستقراء بأنه لو لم يدع الحصر لم تعد الحكم الى الكلي حاصلا أنه لا يجب ادعاء الحصر نعم يجب ادعاء الاكثر لان الحكم على أكثر الافراد استقراء يكفي للحكم على الكل على سبيل الظن (لان الظن تابع للاعم الاغلب) فان الظن هو اعتماد الجانب الراجح فالعقل ينتقل من حكم الاكثر الى الحكم على جميع الافراد لان الاعم غالب على الاقل والظن تابع للاعم الاغلب فيتعدى الحكم من الاكثر الى الكل فان المظنون ان كان جزئيا لم يستقر حكمه حكم الاكثر (ولذلك) أى لكون الظن تابعا للاعم الاغلب (بقى الحكم) الكلي (في غير التماسح) المتخلف عنه الحكم (كذلك) أى مثل الاعم الاغلب كليا (وهنا) أى في الاستقراء (شك وهو) أى الشك (انه) أى الشأن (اذا فرض في بيت ثلاث رجال) زيد وعمر ووبكر (اثنان) من تلك الثلاثة مثلا زيد وعمر و (مسلمان وواحد) وهو بكر (كافر لم يكن لم تعلم بأعيانهم) أى لم تعلم اسلام الاثنتين المعينين وكفروا واحدا المعين بأن تقول ان زيدا وعمر متعينا بالاسلام وبكر متعين بالكفر بل تعلم اسلام اثنتين أيهما كان منهم وكفروا واحد أى واحد كان منهم (فكل من تراه مظنون الاسلام) أى كل واحد من الثلاثة تراه يظن أنه مسلم (بناء على القاعدة الاغلبية) وهى أن يحكم بحكم الاكثر على الكل والاكثر هو الاثنان يحكم عليه بالاسلام فيحكم على كل واحد بالاسلام أيضا (وكلما تيقنت بالاسلام اثنتين منهم) أى من الثلاثة (على التعيين) بأن المسلمين هما زيد وعمر و (تيقنت بكفر الباقي) بعينه وهو بكر (بناء على الفرض المذكور) من أن في البيت ثلاثة اثنان مسلمان وواحد كافر فانه يستدعى أن يكون اسلام اثنتين على التعيين مستلزما لكفر الباقي بعينه واليقين بالملزوم مستلزم لليقين باللازم بعد العلم بعلاقة اللزوم (والظن بالملزوم) وهو اسلام اثنتين (يستلزم الظن باللازم) وهو كفر واحد كما ان يقين بالملزوم يستلزم يقينه لان الظن أيضا علم فخاله كحال اليقين وليس اليقين هنا بالمعنى الاعم حتى يلزم التسامح (فيلزم أن يكون كل واحد منهم مظنون الكفر) فان كل اثنين منهم على التعيين مظنون الاسلام لكون كل واحد واحد منهم مظنون الاسلام بناء على الاغلب

فظن اسلام اثنين معينين يستلزم ظن كفر الباقي المعين (فيكون كل واحد منهم مظنون
 الكفر وذلك) أى كون كل واحد منهم مظنون الكفر (مناف لما ثبت أولاً)
 من أن كل واحد منهم مظنون الاسلام بناء على القاعدة الاغلبية لان الكفر والاسلام بمنع
 اجتماعهما حاصل الشك أنه لو تحقق الاستقراء يلزم اجتماع المتنافيين هما الاسلام والكفر في
 محل واحد فحده أنه اذا فرض في بيت ثلاثة رجال زيد وعمرو و بكر واثنان منهم مثلاً
 زيد وعمرو ومسلمان و واحد منهم مثلاً بكر كافر ولم يعلم بأعيانهم فيلزم على تقرير الاستقراء
 كون كل واحد منهم مسلماً وكافراً لان الاغلب وهو اسلام اثنين يستلزم الحكم
 باسلام كل واحد منهم بناء على قاعدة الاغلبية فيكون كل واحد منهم مظنون الاسلام
 على هذه القاعدة وحال الظن كحال اليقين واليقين باسلام اثنين منهم على التعيين يستلزم
 اليقين بكفر الباقي فالظن باسلام اثنين يكون مستلزماً لكفر الباقي فكل اثنين منهم تراه
 يظن أنهما مسلمان فيظن كفر الباقي فاذا ترى مثلاً زيداً وعمراً الظن أنهما مسلمان
 والباقي وهو بكر كافر وهكذا اذا ترى زيداً وبكرًا تظن أنهما مسلمان والباقي وهو
 عمرو وكافر وهكذا اذا ترى بكرًا وعمراً تظن أنهما مسلمان والباقي وهو زيد كافر فيكون كل
 واحد من زيد وعمرو وبكر مسلماً وكافراً فيجتمع الاسلام والكفر المتنافيان في محل واحد هذا
 خلف وقد تقرر أن الملازمة اذا كانت قطعية فالعلم بوضع الملزوم بوجوب العلم بوضع اللازم
 كما أن العلم برفعه يحصل من العلم برفع اللازم فاذا فرضنا أننا نعلم قطعاً أن اثنين من الثلاثة التي
 في هذا البيت مسلمان و واحد منها كافر وهم زيد وعمرو وهما مسلمان في نفس الامر
 و وليدوهو كافر في الواقع لكننا نعلم بأعيانهم بحيث كل من تراه تظن باسلامه فقطاهر أن
 علم اسلام أى شخصين منهم فرضنا ملزم و ما قطعاً بعلم كفر الثالث وهما شرطيات ثلث
 تكون معلومة لنا جزماً بناء على الفرض وهي ان كان زيد وعمرو مسلمين كان الوليد
 كافراً وان كان زيد والوليد مسلمين كان عمرو وكافراً وان كان عمرو والوليد مسلمين
 كان زيد كافراً ولما ثبت أن كل واحد منهم مظنون الاسلام بناء على القاعدة الاغلبية
 تحقق أن مقدم ~~كل~~ من تلك الشرطيات مظنون التحقق فلنا ان نضع كل مقدم
 ونضمه مع شرطية على هيئة الاستثناء بأن قول مثلاً ان كان زيد وعمرو مسلمين كان الوليد
 كافر الكن زيد وعمرو ومسلمان يستلزم أن الوليد كافر وهكذا في البواقي فثبت ظن كفر كل
 واحد منهم بذلك الدليل وهذا ينافي ما ثبت بقاعدة الاغلبية وهو ظن اسلام كل واحد هذا
 خلف (وحده) أى حل الشك وقال في الحاشية هذا الحل للمحقق الحسين الخونساري

أن الملزوم (لشيء) (إذا كان أمرين) ويلزمهما أمر (فلا بد في استلزام ظنه) أي
 ظن الملزوم (الظن باللازم) بهذا الملزوم وهو كقر واحد في هذا المقام (أن يظن
 بأن كليهما) أي الأمرين (معا) على سبيل الاجتماع (متحقق لأن يظن بكل واحد واحد
 باقراده) من غير اجتماع (والثاني) أي ظن كل واحد باقراده (لا يستلزم الاول)
 وهو ظن الأمرين معا (والمتحقق فيما نحن فيه) أي في الفرض المذكور (هو الثاني)
 أي ظن كل واحد واحد باقراده ولا يستلزم ظنه الظن باللازم (فلا محذور) ولا اشكال
 (فنفكر) حاصله أن ظن الاثنين على نحوين أحدهما أن يظن كل واحد واحد باقراده
 بالاسلام مع قطع النظر عن الآخر والثاني أن يظن كلاهما معا على سبيل الافراد
 بالاسلام بأنه اذا ترى اثنين مجتمعين تظن أنهما مسلمان والملزوم هو هذا الادراك والمتحقق
 في الفرض المذكور هو الاول فإن القاعدة الاغلبية تقتضي ظن اسلام كل واحد على سبيل
 البداهة وهو المراد بقوله باقراده وهو لا يستلزم تحقق ظن اسلام اثنين على سبيل الاجتماع
 وهذا ما هو الملزوم وهو ليس بمتحقق فاهو الملزوم ليس بمتحقق وما هو متحقق ليس بملزوم
 فلا يستلزم أن يكون كل واحد واحد مضمون الكفر لعدم تحقق ملزومه فلا خلف وأنت
 تعلم أن هذا الجواب إنما يكون لو قرر السؤال بأن الظن بالاثنتين يستلزم الظن بكل واحد
 واحد بناء على الاغلبية واذا كان كل واحد واحد مضمون الاسلام كان الاثنان أيضا
 مضمونين الاسلام فظن ذلك الاثنين يستلزم الظن بكفر الباقي وأما ان قرر بأن اسلام كل
 واحد يستلزمه اسلام اثنين لانه الاعم الاغلب فلما استلزم اسلام اثنين اسلام كل واحد
 كذلك يستلزم كفر الباقي فالملزوم وهو الاعم الاغلب لا الاثنان الذان يتضمنهما اسلام
 كل واحد واحد ولا شك في أن الظن بهذين الاثنين على سبيل الاجتماع فتحقق الملزوم
 فيستلزم ظنه الظن باللازم فيلزم المحذور ولا يتوجه الحل المذكور فافهم (أقول برده عليه)
 أي على هذا الحل (أن وجود الثالث) وهو تحقق الاثنين على سبيل الاجتماع (لازم
 لوجود الاثنين) فإنه اذا وجد اثنان وجد مجموعهما (فالاول) وهو ظن الاثنين معا
 (متحقق كالثاني) أي كتحقق الثاني وهو ظن كل واحد واحد على الاقراد فتحقق الملزوم
 فيستلزم تحقق اللازم حاصله اثبات مقدمة ممنوعة وهي تحقق الملزوم بأنه اذا تحقق كل
 واحد واحد على اقراده تحقق الاثنان معا أيضا اذ هو الواحدان فيستدل بظن بأن كليهما
 معا متحقق لان الاثنينية هي اجتماع الواحدتين وتحقق الظن بأن كليهما متحقق ملزوم
 فيستلزم الظن باللازم البتة فيلزم المحذور . فان قلت تحقق كل واحد واحد باقراده

لا يستلزم تحقق الوجودتين على سبيل الاجتماع لجواز أن يكون أحدهما متحققا أمس والآخر اليوم قلت وان لم يجتمعا باعتبار وجود أحدهما في الامس والآخر في اليوم لكنهما اذا وجد ابعده وجودهما يتحققان معا في الغد وهذا القدر يكفي في المطلوب فاذا تحقق الملزوم المفروض يلزم المخدور ولا شك في تحققه حينئذ واستلزامه لللازم فيلزم المخدور وهو المطلوب وفيه نظر فان قاعدة الاغلبية تقتضي ظن اسلام كل واحد واحد على سبيل البدلية كما هو الظاهر ولعل مراد القائل بقوله بانفراده يكون هذا وهو لا يستلزم تحقق ظن اسلام اثنين على سبيل الاجتماع لان الكلام في وجود الاثنين معا وتحقق ظن كل واحد واحد على سبيل البدلية والانتشار لا يستلزم تحقق الظنين المتعلقين بالاثنتين المعينتين معا حتى يقال ان تحققهما يستلزم تحقق أمر ثالث وهو مجموعهما اذ تحقق الامرين به - هذا المنهج لا يستلزم تحقق أمر ثالث كما يشهد به الوجود ان السليم فإو رده المصنف رحمه الله ليس بوارد فافهم (فان قلت المتحقق من الثالث) أي الثالث المتحقق (ههنا ما بين آحاده انتشار بأن يلاحظ واحدا واحدا والمستلزم هو ملاحظة الآحاد معا) حاصله اناسا منالزوم وجود الثالث لوجود الاثنين لكن لا نسلم أن هذين الاثنين ملزومان فان الملزوم هو تحقق الاثنين الذين ليس بين آحادهما انتشار والمتحقق ههنا هو ما بين آحاده انتشار فوجود هذا الثالث لا يجدي تقعا ولا ينكر وجود الثالث مطلقا بل الانكار انما هو لوجود ثالث ملزوم ومستلزم ظنه الظن باللازم وهو ملاحظة الآحاد معا فهو ليس بوجود (قلت ملزوم اليقين هو اليقين بالثالث) أي المجموع (مطلقا) سواء كان بين آحاده انتشارا ولا (فكلما القسمين) الظن واليقين (ملزوم) حاصله أن في صورة اليقين بحكم ملزومية الاثنين المتيقنين سواء كان بين آحاده انتشارا ولا وكذلك يحكم في الظن أيضا بملزومية الاثنين المظنونين سواء كان بين آحاده انتشارا ولا ولا فارق بينهما - ما حتى يحكم في أحدهما بملزومية ما ليس بين آحاده انتشار وفي الآخر بالاعتم فافرق بحكم والضرورة كماه بأن وجود الاثنين مطلقا يستلزم كفر الباقي في الاستلزام اليقين والظن سواء اتفقا التسمين في اللزوم سواء كان بين آحاده انتشارا ولا كما لا يخفى (إلا أن يقال) في الفرق بين صورتي اليقين والظن أنه (لا تفاوت في صورتي ملزوم اليقين بعدم الموحب للانتشار) أي انتشار الطبع والعقل (وانما التفاوت) بين الصورتين في اليقين (بالاعتبار) بأن يعتبر في أحدهما الاجتماع وفي الآخر الانتشار وهذا لا يوجب التفاوت في الاستلزام فكلما الصورتين في اليقين مستلزم (وأماما نحن فيه) أي كلامنا ههنا فيه وهو ملزوم الظن (فبخلاف ذلك) أي خلاف اليقين فاستلزامه مخالف

لاستلزام ملزوم اليقين لتعقن التفاوت في صورتي ملزوم الظن واليقين فان الطبع لا يحكم في الظن بالاستلزام في صورة الانتشار بخلاف اليقين فلا يقاس الظن على اليقين ولعل حاصله أن الضرورة كما أنه كلما تيقنت باسلام الاثنيين على أي نحو كان بالاجتماع أو بالانتشار تيقنت بكفر الباقي فان موجب يقين كفره انما هو يقين اسلام اثنيين مطلقا لأمر آخر فيحصل يقين كفر الباقي سواء كان يقين اسلام الاثنيين على سبيل الاجتماع أو على سبيل الانتشار وليس كذلك في الظن فان الظن باسلام اثنيين مطلقا لا يوجب الظن بكفر الباقي فان الطبع في صورة ظن اسلام الاثنيين على سبيل الانتشار لا يحكم بالاستلزام اذ ليس في قوة اليقين والكلام ههنا في الظن فالقياس على اليقين قياس مع الفارق فلا يتم الجواب على هذا الفرق وقيل في بعض الشرع حاصله أن الاغلبية قاضية بأن يكون كل واحد منهم على سبيل الانتشار والاقراد مضمونون بالاسلام وليس ههنا شيء يقتضى تيقن كل على سبيل الانتشار فاليقين بالثالث على أي نحو تحقق مستلزم بخلاف الظن فان تحقق الثالث فيه بأن يكون في أحاده انتشار لا يستلزم الظن بكفر الباقي بل يوجب الظن باسلامه لان الاغلبية موجبة لظن اسلام الجميع على سبيل الانتشار (فتأمل) لعله اشارة الى خفاء الفرق ودقته والله تعالى أعلم ولما فرغ من بيان القسم الثاني من الحجة وهو الاستقراء شرع في بيان القسم الثالث وهو التمثيل فقال (التمثيل استدلال مجزئي على جزئي لا مرشترك بينهما) يعني يستدل فيه بأن الحكم ثابت لامر بعلة وينقل ذلك الحكم الى أمر آخر بوجود تلك العلة الموجبة لذلك الحكم فيه كما يستدل بحدوث البيت الجزئي على حدوث العالم لمعنى مشترك بينهما وهو التأليف لكونه علة لحدوث البيت بأن يقال البيت مؤلف وكل مؤلف حادث فالبيت حادث وهذا التأليف يوجد في العالم فيكون حادثا أيضا فهذا الاعتبار يكون البيت أصلا والعالم في هذا الحكم فرعا لحقيقة التمثيل معلومات تصديقية تمهيد اثبات حكم في جزئي اثبوتيه في الآخر لا مرشترك بينهما والعدول عن التعريف المشهور وهو اثبات الحكم في جزئي ثبوتيه في جزئي آخر بمعنى مشترك بينهما للاحتراز عن التسامح لكونه تعريفا بالترتيب عليه (والفقهاء يسمونه) أي يسمون التمثيل (قياسا) فالقياس الذي هو الاصل الرابع في الاصول هو هذا التمثيل لا غير (والاول) أي المقيس عليه (يسمى أصلا) لكونه محتاجا اليه (والثاني) أي المقيس يسمى (فرعا) لكونه محتاجا (والمشترك بينهما يسمى علة) لثبوت الحكم فيها بواسطة ذلك المشترك (جامعة) لجمعها الاصل والفرع في الحكم والمتكلمون يسمونه استدلالا بالشاهد على الغائب فالفرع

غائب والاصل شاهد ولمالم تكن عليا الامر المشترك ضرورية فلا بد من اثباتها فقال
(ولابنات العلية الجامعة) أي كون الوصف الجامع علة لحكم جزئي ليس بضروري فلا
بد من اثباته من طريق فلائبانه (طرق) أي طرق كثيرة مذكورة في كتب أصول
الفقه منها النص ومنها الاجماع كاجماعهم على أن الصغيرة علة لثبوت الولاية عليه في المال
ومنها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتيب الحكم عليه متضمنا للطلب تقع أو دفع
ضرر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فإنه نفع بحسب الشرع
وان كان ضررا بحسب الطب (والعمدة) أي الاعلى في طريق التمثيل طريقان الاول
(الدوران ويعبر عنه) أي عن الدوران (بالطرد والعكس) للاطراد والانعكاس فيه
(وهو) أي الدوران (الاقتران وجودا وعدمًا) أي اقتران الشيء بغيره وجودا وعدمًا
أي كلما وجد المشترك وجد الحكم وكلما انتفى لم يوجد وينتفى الحكم عند انتفائه كالعريم مع
السكر في الخمر فان حرام مادام مسكرا واذا زال بصيرورته خلا زال حكم الحرمة عنه (قالوا
الدوران آية) أي علامة (كون المدار) أي الشيء الذي يصلح للعلية كالتأليف (علة للدائر)
أي الحكم كالحديث فيه اشارة الى أن الدوران لا يفيد اليقين للعلة بل علامة لها لكون
المدار علة مالم يظهر أمرا آخر دال على عدم كونه جزءا لها فان الجزء الآخر من العلة كذلك
وكذا الشرط المساوي للشرط مع أنه مالم يسا به علة فاندفع ما قيل من أنه لا بد من صلاحية
المدار للتأثير والعلية والافينتنقض بالمعلول المساوي والعلة والمشرط المساوي بشرط
والامر المقارن الملازم للعلة وجه الدفع ظاهر بأدنى تأمل فتأمل (و) الثاني (الترديد) يسمى
هذا أي الترديد بالسبب بكسر السين والباء الموحدة امتحان غور الجرح وغيره كدافي
القاموس والمناسبة بين هذا المعنى اللغوي والاصطلاحى ظاهر اذا ابطال عليه البعض لا بدفها
من النظر الدقيق العميق (و) يسمى (بالتقسيم) لان الاوصاف المتعينة المتحملة للعلية أقسام
عقلية (وهو) أي الترويد (تبع الاوصاف) للاصل وتفحصها (وابطال بعضها)
أي بعض الاوصاف (لتعيين الباقي) من هذه الاوصاف للعلية ولا بد ههنا من بيان
الحصر في الاوصاف المذكورة المتعينة وابطال عليه البعض لتعيين الباقي منها للعلية كما
يقال ان علة الحدوث في البيت اما الامكان أو التأليف أو الوجود لكن الامكان ليس بعلة
لوجوده في القدماء كالعقول المجردة القديمة وكذا الوجود لتحققه في الجميع الواجب
والممكن والقديم والحادث واذا ابطال عليه الوصفين المذكورين من الثلاثة تعين الباقي
منها وهو التأليف للعلية (وهو) أي التمثيل (يفيد الظن) لجواز أن تكون خصوصية

الاصل شرط للعلية وخصوصية الفرع مانعا والعلم بانتظامها صعب (والتفصيل في اصول
 الفقه) ان شئت فارجع الى كتبها والتوضيح ههنا ليس له دخل في حل مطلب المتن ولا
 مفيد لا مضر وري فيه فايراد ما ليس منه غير مناسب فلذا تركناها ولما فرغ من
 تقسيم القياس باعتبار الصورة الى الاقتراني والاستثنائي والاقتراني المحلى والشرطي شرع
 في التقسيم باعتبار المادة فقال (الصناعات) أى العلوم التصديقية (خمس) يعنى القضايا
 التى تتألف منها الحجة على خمسة أقسام (الاول البرهان وهو) أى البرهان (القياس
 اليقيني المقدمات) أى المقدمات التى يتألف منها القياس البرهاني تكون كلها يقينية
 (وتلك المقدمات عقلية) أى مأخوذة من العقل ولا يحتاج الى السماع كقولنا العالم ممكن
 وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب (أو نقلية) أى مأخوذة من النقل بأن يكون السماع دخل فيها
 كما يقال تارك المأمور به عاص لقوله تعالى أفضيت أمرى وكل عاص يستحق النار بقوله
 تعالى (ومن بعض الله ورسوله فان له نار جهنم) وقد يكون بعضها عقلية وبعضها نقلية كقولنا
 الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات فان المقدمة
 الاولى عقلية والثانية نقلية (فان النقل قد يفيد القطع) اشارة الى رد ما قال المعتزلة وجمهور
 الاشاعرة من عدم افادة النقل القطع لانه يتوقف على العلم بوضع اللفاظ للمعاني والعلم بارادة
 هذه المعاني وعدم النقل الى معان آخر وعدم التجوز فى الكلام وعدم المعارض العقلى اذ
 عند وجوده يؤول النقل الصريح عن الظاهر لتقدم العقل على النقل كما فى قوله تعالى الرحمن
 على العرش استوى وغيره فاصل الرد أن النقل قد يفيد القطع لان بعض الاوضاع معلوم
 بالتواتر بحيث لا مساع للشك فيه والعلم بارادة المتكلم يحصل بالقرائن أو بالنقل المتواتر
 واحتمال المعارض العقلى احتمالا عقليا بدون تحققه لا ينال فى القطع بمدلول النقل (نعم النقل
 الصريح ليس كذلك) يعنى النقل الذى لا يكون مستفادا من العقل ومستندا اليه لا يفيد
 القطع اذ لو كان مفيدا يلزم الدور والتسلسل فان العلم بصدق مدلول النقل موقوف على
 العلم بصدق المخبر كالرسول صلى الله عليه وسلم وصدقه ان كان مستفادا من النقل أيضا دون
 العقل فان كان مستفادا من هذا النقل الموقوف أو نقل آخر فعلى الاول يلزم الدور وعلى
 الثانى يلزم التسلسل وان كان مستفادا من العقل فلم يكن نقليا صرفا بل كان مستفادا من
 العقل فلم يفد النقل الصريح وهو المطلوب (واليقين هو) أى الاعتقاد (الاذعان الجازم)
 أى القاطع لاحتمال الغير (المطابق) أى الموافق (للواقع) الغير المخالف له (الثابت) أى الغير
 الزائل بازالة المشكك بالقييد الاول بخروج الظن لانه وان كان اعتقاد اللجانب الراجع لكنه

غير جازم لاحتمال المرجوح وبالقييد الثاني خرج الجهل المركب لانه وان كان اعتقادا
جازمال لكنه غير موافق للواقع بل هو خلافة هو بالقييد الثالث خرج التقليد لانه وان كان
اعتقادا جازما موافقا للواقع لكنه ليس بثابت بل يزول بازالة المشكك (وأصولها) أي
مبادئ البرهان وتأنيت الضمير باعتبار المقدمات وهي ستة ضرورية الاول (منها
الاوليات وهي) أي الاوليات (ما يجزم العقل فيها بمجرد تصور الطرفين) سواء كان
تصورها (بديهيا أو نظريا) أو أحدهما بديهيا والآخر نظريا لكن بمجرد تصورهما
يكون كافيافي جزم العقل بالنسبة بينهما بالاجاب والسلب كقولنا الكل أعظم من
الجزء والممكن محتاج الى المرجح (وتفاوت) الاوليات (جلاء) أي ظهورا (وخفاء)
بتفاوت أطرافها بعضها يكون جليا بحيث لا يحتاج الى بينة وبعضها يكون خفيا محتاجا
الى البينة (وبديهية البديهى) أي كون البديهى بديهيا (كعلم العلم) أي العلم المتعلق
بالعلم (منها) أي من الاوليات قال في الحاشية اختلف فيه فقد قيل بديهى وقد قيل كسبى
وكذلك فى علم العلم والحق هو الاول والاجاز أن يعلم أحدنا الجفر والجامع ولا يعلم العلم بهما
وهو سفسطة بالضرورة وانتهى حاصله أن الحق كون علم العلم من الاوليات ومن علم
شيئا علم علمه بالضرورة والأى وان لم يكن من الاوليات ولا يستلزم العلم بالشيء العلم
بذلك العلم جاز أن يكون أحدنا عالما بالجفر والجامعة ولا يعلم علمه بما علمه من الجفر والجامع
لكن ذلك ضرورى البطلان فظهر ان من علم شيئا علم علمه به قال شارح المواقف الجفر
والجامعة كتابان لعلى بن أبى طالب عليه السلام قد ذكر فيها على طريقة علم الحر وف
الحوادث التي تحدث الى اقراض العالم وكانت الاثمة من أولاده يعرفونهما ويحكمون
بهما وفى كتاب قبول العهد الذى كتبه على بن موسى الرضا عليه السلام الى المأمون انك
قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرف آباءك قبلت منك عهدك الا أن الجفر والجامعة يدلان
على أنه لا يتم ولمشائخ المغاربة نصيب من علم الحر وف ينسبون فيه الى أهل البيت ورأيت
أنا بالشام نظما أشير فيه بالرموز الى أحوال ملوك مصر وسمعت أنه مستخرج من ذينك
الكتابين انتهى لا يخفى عليك أن النزاع بأن بداهة البديهى من الاوليات مطلقا ليست
بصواب اذ لو كان كذلك لما وقع النزاع فيه مع أنهم نازعوا فيه كما فى بديهية بديهية الوجود
والقريب من الصواب أن بديهية البديهى فى بعض المواضع من الاوليات وفى بعضها ليس
كذلك (وهو) أي كون بديهية البديهى كعلم العلم منها (الحق) هذا صحيح اذا كان
الحكم جزئيا كما عرفت وان كان كليافي حيزا خفيا وأما علم العلم فلا شك فى كونه

من الاوليات فانه اذا علم أحد شيأ علم العلم بالضرورة فتأمل (والثاني) منها (الفطريات
وهي) أى الفطريات (ما افتقر الى وسط لا يغيب عن الذهن) فالفطريات هي قضايا لا يجزم
العقل بها الا بمجرد تصور الطرفين بل بوسط يتصوره الذهن عند تصورهما كما في قولنا
الاربعة زوج فان العقل يجزم بأن الاربعه زوج لا بمجرد تصور طرفيها بل بتصور وسط
عند تصورهما وهو الاتقسام بتساويين فالعقل اذا تصور الزوج والاربعة تصور
الاتقسام بتساويين أيضا (وتسمى) أى الفطريات (قضايا بقياساتها) أى قياسات هذه
القضايا (معها) أى مع تلك القضايا بحيث تكون تصورات أطرافها مع تصور الوسط
ملزومة بقياس يوجب الحكم بينهما فالاربعة زوج قضية عند تصور طرفيها يصير الوسط
متصورا وهي منقسمة بتساويين فحصل منها القياس وهو ان الاربعه منقسمة بتساويين
وكل منقسم بتساويين فهو زوج فالاربعة زوج فالقياس حاصل من تصور الطرفين
والوسط والوسط متصور عند تصورهما لا يغيب عن الذهن فيكون القياس معها (والثالث
المشاهدات وهي القضايا التي) لا يجزم العقل بها بمجرد تصور الطرفين بل (يحكم العقل بها
بواسطة إحدى الحواس) وهي على نوعين حسيات ووجدانيات لان حكم العقل بها ما يحس
ظاهرا أى يحكم العقل بما يشاهد باحدى الحواس الخمسة الظاهرة وهي البصر والسمع واللمس
والشم والذوق مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة (وهي) أى
المشاهدات بحس ظاهر (الحسيات) وتسمى محسوسات والقياس ههنا بأن يقال بعض
هذا الشيء مبصر لانه مبصر وكل مبصر فلهذا الشيء مبصر (أو بحس باطن) أى
يحكم العقل بها باحدى الحواس الخمسة الباطنة وهي الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة
والمدركة كالحكم بأن لنا جوعا وعطشا وفرحا وغضبا والقياس ههنا بأن يقال لنا ضعف لان
لنا جوعا وعطشا وكل من له جوع وعطش فله ضعف فلنا ضعف (وهي) أى المشاهدات
بحس باطن (الوجدانيات) وتسمى قضايا اعتبارية أيضا (ومنها) أى من
الوجدانيات والمشاهدات (الوهميات في المحسوسات) أى ما يحكم الوهم في المحسوس
ويجده الوهم بواسطة الحس الظاهر كما يحكم الوهم في الشاة بأن الذئب مهروب عنه والولد
معطوف عليه (وما نجد من أنفسنا لا باآلاتنا) كالسمع والبصر وغيرها عطف على
الوهميات أى من المشاهدات أو الوجدانيات ما نجد من أنفسنا لا بواسطة الحس الظاهر
كعلمنا بأن لنا جوعا وعطشا وشعورنا بذواتنا بأفعال ذواتنا وهي التي يحكم بها ذوق العقل
السليم والوجدان بعم ذوق العقل والحس الباطن ومنها ما نجد الصوفية والاشراقية

• فان قيل ان الوهم قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ تدرك بها المعاني
 الجزئية الموجودة المحسوسات والحس الباطن لا تدرك الامور الجزئية المجردة بل يدركها
 النفس فواجهه عدوها من الوجدانيات التي هي من القضايا التي تدرك بواسطة الحس
 الباطن قلنا المراد من الحس الباطن ههنا اعم من أن يكون القوى المشهورة أو غيرها فينشد
 يصح ادخاله في الوجدانيات والبعض جعلها قسما على حدة وقيده الحس بحس غير الوهم
 وقالوا ما يكون الوسطة فيه الحس فقط ان كان هذا الحس الوهم فهى الوهيات وان كان
 حسا آخر فهى المشاهدات ولما اختلف في أن الحس هل يفيد حكما أم لا وعلى تقدير الافادة
 يفيد حكما كلياً أو جزئياً أراد المصنف أن يبين ما هو الحق عنده فقال (والحق أن
 الحس لا يفيد حكماً جزئياً) لما قرر عندهم من أن الحواس لا تنطبع فيها الاصور
 الجزئية المادية ولا يتعلق بجمعها العدم الاحاطة والانحصار فلا يفيد حكماً كلياً
 (والمنكرون لافادته) أى افادة الحس حكماً (صم) لا يسمعون الحق (وعمى) لا يبصرون الحق
 والذين ينكرون افادة الحس حكماً قالوا اعتبر حكم الحس فاما في القضايا الكلية أو في
 الجزئية الحقيقية وكلاهما باطلاق أما الاول فظاهر لان الحس لا يدرك الا هذا النار
 وتلك النار لا جميع النيران الموجودة في الحال ولو فرض ادراكها باها بأسرها فليس له
 تعلق قطعا بأفرادها الماضية والمستقبله فلا يعطى حكماً كلياً على جميع أفرادها وقد
 ذهب المحققون الى أن الحكم في قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة في الخارج في
 أحد الأزمنة الثلاثة فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة الوجود في الخارج أيضاً ولا شك
 أنه لا تعلق للحس بالافراد المتوهمة البتة فالحس لا يعطى حكماً كلياً أصلاً لا حقيقياً ولا خارجياً
 فلا يتصور حكمه في السكليات قطعا وأما الثاني فلان حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيرا
 كما اذا ترى الصغير كبيرا كالنار الموقدة في الظلمة والعنبة في الماء ترى كالأجاصية وترى
 المعدوم موجودا كالسراب وغير ذلك من الاشياء الكثيرة واذا كان كذلك فخكمه في أى
 جزئى كان في معرض الغلط فلا يكون مقبولا معتبرا والحق أن الحس لا يفيد الجزئيات كما
 في قولك هذه النار حارة وأما الحكم بأن كل نار حارة فستفاد من الاحساس بجزئيات
 كثيرة مع الوقوف على العلة ولعل الاحساسات الجزئية تعد النفس لقبول العقدة الكلى
 من المبدأ القياض ولا شك ان تلك الاحساسات انما تؤدى الى اليقين اذا كانت صائبة
 فلولا أن العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يميز الصواب عن الخطأ
 والتفصيل كما حققه في شرح المواقف فان شئت فارجع اليه (والرابع الحدسيات وهى)

أى الحدسيات (سنوح المبادئ المرتبة دفعة) أى سنوحها وخصومها فى الذهن على
 الترتيب بدون حركة فكرية من المطالب الى المبادئ وبالعكس فانتفاء الحركة الثانية لازم
 للحدس سواء وجدت الحركة الاولى أو لا فالحدسيات قضايا يحكمها العقل بواسطة حدس
 من النفس بمشاهدة القرابين مفيد للعلم كالحكم بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس
 لاختلاف الهيات التشكلية بسبب قر به وبعده عن الشمس فاذا شاهدنا اختلاف حال
 القمر فى تشكيلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس حدسنا فيه ان نوره
 مستفاد من نورها (ولا تجب المشاهدة) فى الحدسيات (فضلا عن تكرارها) أى
 تكرار المشاهدة يعنى لما لم تجب المشاهدة نفسها فكيف يجب تكرارها (كما قيل) القائل
 السيد الشريف فانه قال فى شرح المواقف انه لا بد فى الحدسيات من تكرار المشاهدات
 ومقارنة القياس الخفى كفى التجربة والفرق بينهما ان السبب فى التجربة بيانات معلوم السببية
 مجهول الماهية فلذا كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهو انه لو لم يكن لعلة لم يكن
 دائما ولا أكثر يا وان السبب فى الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن
 بها أقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلة فى ماهياتها فرده المصنف رحمه الله بقوله (فان
 المطالب العقلية) وهى التى الاستمداد فيها ولا فى مبادئها من الحس أصلا (قد تكون)
 أى هذه المطالب (حدسية) تحصل بالحدس سنوح مبادئها النفس دفعة بل النظريات
 كلها سواء كانت عقلية أو حسية كلها حدسية عند حصول القوة القدسية ولا مشاهدة
 فى العقليات فعلم عدم وجوب المشاهدة فى الحدسيات فضلا عن تكرارها هذا هو المطلوب
 فان قلت حينئذ لا يبنى الفرق بين الحدسيات والفطريات لان مبادئ المطالب
 على هذا التقدير تكون لازمة فهما • قلت الفرق بينهما ان المبادئ فى الفطريات
 لازمة للمطالب بحيث لا تغيب عن الذهن عند تصور المطالب وقصد تحصيلها بخلاف
 الحدسيات فأنها تغيب عن تصور مطالبها عند قصد التحصيل ولا يحصل الا بعد الحركة
 الفكرية كما فيمن لا تكون تلك المطالب حدسية بالنسبة اليه فلا لزوم بينهما (و) الخامس
 (التجربة) وهى قضايا يحكمها العقل بسبب مشاهدات متكررة مع انضمام قياس
 خفى وهو انه لو كان اتفاقا لما كان دائما أو أكثر يا واذا كان كذلك لا بد أن يكون هناك
 سبب وان لم تعرف ماهية ذلك السبب واذا علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا
 وذلك مثل حكمنا بأن شرب السموم ينامسهل (ولا بد) فى التجربة بيانات (من تكرار)
 (فعل) يفعله الانسان (حتى يحصل الجزم) بالمطلوب بسببه فان الانسان لم يجرب

الدواء بتناوله أو إعطائه غيره مرة بعد أخرى لم يحكم بأنه علة للاسهال مثلا أو عدمه بخلاف
الحدس فإنه لا يتوقف على ذلك وهذا هو الفرق بين الحدسيات والتجريبات (وقد
نازع بعضهم) أى بعض المنطقيين (فى كونها) أى كون التجريبات (من
اليقينات كالحدسيات) أى كما نازع فى كون الحدسيات من اليقينات كذلك نازع
فى كون التجريبات منها فجعل كثير من العلماء التجريبات من قبيل الظنيات وقالوا ان
وقوع شئ على نهج واحد مرة بعد أخرى لا يقتضى الجزم بحيث لا يزول مثلا ترتب
الاسهال على شرب السموم يوما مرة بعد أخرى لا يقتضى الجزم بكونه مسهلا بالذات لجواز
أن يكون لخصوصية مادة الشاربين الذين وقع منهم التجرى به دخيل فى ترتب الاسهال
أو لخصوصية أوقات شربهم مدخل فيه فلا يتركب فى غيرهم وغير أوقات شربهم لقوات
السبب فيه على أنه اذا قيل بالفاعل المختار فعدم الجزم ظاهر لجواز أن يكون الفاعل المختار
يخلق ذلك الاثر عند ذلك الشئ من غير أن يكون لذلك الشئ تأثير فيه وكذا جعل الحدسيات
أيضا من الظنيات لجواز أن يكون سنوح المبادئ على خلاف الواقع (و) السادس
(المتواترات وهو) أى المتواتر (اخبار جماعة يجيب العقل نواطوهم على الكذب)
فالمتواترات قضايا يحكم العقل بها بواسطة كثرة الشهادات من جماعة الشاهدين الذين
يكون اتفاقهم على الكذب عند العقل محال لتفاوت الاماكن والبلدان كالحكم بوجود
مكة وبغداد وحصول اليقين منه يتوقف على أمرين التواطؤ واستناد الخبر الى الحس
(وتعيين العدد ليس بشرط) يعنى فى المتواتر تعيين عدد المخبرين الذين يحصل باخبارهم
اليقين ليس بشرط كما يشترط البعض من كونهم خمسة أو اثني عشر أو عشرين أو أربعين
أو سبعين أو غير ذلك لحصول العلم بالمتواتر من غير عدد معين (بل الضابطة) فى المتواتر
لحصول العلم (مبلغ يفيد اليقين) أى يبلغ عدد المخبرين الى حد يحصل به اليقين وهو يختلف
 باختلاف الحوادث واختلاف أحوال المخبرين (نعم يجب الانتهاء الى الحس) أى المخبرون
ينتهون الى حس ما أخبروا به فيكون الحاصل من التواتر علما جزئيا فلذا لا يكون له دخل
فى مسائل العلوم لانها قضايا كلية • فان قلت قد يكون التواتر فى حكم كل نحو قوله من
كذب على معقدا فليتبوأ مقعده من النار • قلت المراد أن المتواتر يبلغ آخر الى من قال فى
نفسه بلا نقل او معه وكل ذلك بالحس فينتهى الى الحس (ومساواة الطرف الوسط) يعنى يجب
أن يكون فى المتواتر من مساواة عدد المخبرين الذين أخبروا والخبر لا حدا ابتداء للمخبرين الذين
وصل لهم هذا الخبر منهم بحيث لا يتفاوت واحد فى الخبر فى الوصول الى مبلغ لا يجوز العقل

تواطؤهم على الكذب والالم يكن متواترا بل يكون مشهورا في المتواتر لا بد من ثلاثة أمور
الاول حصول اليقين وزوال الاحتمال بأى عدد كان والثاني انتهاء الخبر الى المحسوس
والثالث أن يكون كل من المخبرين الاولين مساويا للاخرين من غير تفاوت في زمان
والا كان مشهورا والتفصيل في كتب أصول الفقه (وهذه الثلاث) أى الحدسيات
والعبريات والمتواترات (لا تنهض) أى لا تكون (حجة على الغير) بحيث تسكته
وتلزمه (الابعد المشاركة) يعنى اذا كان الغير شريكا في الحدس والتجربة والتواتر
فيكون حجة عليه أيضا فلا تشييع على جاحد منكر عنيد مشاركا (وحصر المقاطع) أى
المبادئ الاولية التى تنتهى اليها العلوم الكسبية وتفيد القطع (بعضهم) وهو الامام
الرازى (في البديهيات) التى تحصل بلا سبب كنظر العقل والتجربة مثلا (والمشاهدات)
مطلقا فانه قال ان مبادئ البرهان محصورة في القسمين البديهيات والمشاهدات (وله)
أى لهذا الحصر (وجهه ما) وهو أن الفطريات تندرج في البديهيات فإن الوسط
لما كان لازما لتصوير الطرفين كان تصورهما كافيا في الحكم بها ولم يفتقر العقل الى الغير
سوى تصورهما والمتواترات والحدسيات يندرج كل منهما في الحدسيات نظر الى استناد
حكم العقل فيهما الى الحس لكن مع التكرار فانهم زعموا في الحدسيات أنها محتاج الى تكرار
المشاهدة أيضا (وقيل المقاطع) أى المقدمات التى ينتهى اليها البحث (محصورة في البديهيات
والظنيات) المسلمة عند الخصم كاستحالة الدور والتسلسل وغير ذلك ولما فرغ من أقسام
البرهان باعتبار الطرفين شرع في بيان القسمة باعتبار حال الوسط فقال (ثم الحد الاوسط
في البرهان ان كان) أى الاوسط مع كونه علة للتصديق بالحكم المطلوب في الذهن (علة
للحكم في الواقع) أى لثبوت الاكبر للاصغر في الخارج (فالبرهان لمي) لافادته اللبية
أعنى علة الحكم على الاطلاق نحو هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو
مجموم (والا) أى وان لم يكن الاوسط علة للحكم في الواقع بل في الفهم فقط (فاني) أى فالبرهان
انى لافادته لانية أعنى الثبوت في العقل الالمانية في الوجود نحو هذا مجموع وكل مجموع
متعفن الاخلاط (سواء كان الاوسط) في البرهان الا لاني (معلولا) لوجود الحكم في
الخارج (ويسمى) هذا القسم من البرهان الا لاني (دليلا) ومثاله ما مر فان الحمى فيه معلولة
لتعفن الاخلاط (أولا) أى لا يكون الاوسط معلولا لوجود الحكم في الخارج بان
يكون كل منهما معلولى علة واحدة كقولنا هذه الحى تشتد غبا فهى محرقة فالاشتداد غبا
ليس معلولا للاحراق بل كلاهما معلولا علة واحدة وهى الصفراء المتعفنة خارج

العروفي أولولم يكن هناك علية أصلا بل يكون أحدهما مضادا للآخر كقولنا هذا
 الشخص أب وكل أب فله ابن (والاستدلال بوجود المعلول بشئ على ان له علة تامة
 كقولنا كل جسم مؤلف من المهيولى والصورة ولكل مؤلف مؤلف لمى) خبر
 الاستدلال هذا دفع توهم عسى أن توهم أن الاستدلال بالعلة على المعلول برهان
 لمى وبالعلول على العلة برهان انى والاستدلال بوجود المعلول على ان له علة مامن قبيل
 الثانى فيصير انيالا لىما حاصل الدفع ان معلولية الاوسط للا كبروان كانت متعققة
 فى المثال المذكور لكنه علة لوجود الا كبرى فى الاصغر وكل ما هذا شأنه فهو برهان
 لمى ولما كان الحق عند المصنف رحمه الله هذابين مالا بدى للمى بحيث يندفع
 التوهم رأسا فقال (وهو) أى كون هذا الاستدلال لىما (الحق فان المعبر فى البرهان للمى
 علية الاوسط لثبوت الا كبر للاصغر) وهو يوجد فى الاستدلال (لاثبوت) أى ثبوت
 الا كبرى فى نفسه يعنى لا يعتبر كون الاوسط علة لثبوت الا كبر (فى نفسه) فى الواقع فقدمه
 لا يضر كونه لىما (وبينهما) أى بين ثبوت الا كبر للاصغر و ثبوت نفسه (بون بعيد)
 أى فرق ظاهر فان الاول يكون فيه الثبوت الرابطى وهو مغاير لثبوت الشئ فى نفسه
 بلا خفاء فان الاوسط فى المثال المذكور هو المؤلف بالفتح علة لثبوت المؤلف
 بالكسر لكل جسم وان كان معلولا لنفس المؤلف فطلق المعلولية لا يقتضى أن يكون
 برهانا انيابل لا بد فيه من كونه معلولا لثبوت الا كبر للاصغر وهو مقصود فيما نحن فيه
 • قيل ان المثال غير مطابق للمثل فان الا كبر هو له مؤلف لعدم صحة الحمل والعلة للمؤلف انما
 هو المؤلف لاله المؤلف فلا يكون الا كبر علة للاوسط ولا هو معلول له والمقصود العلية
 والمعلولية بينهما فمثال ما كان الاوسط معلولا للا كبر اكنه يكون علة لوجود الا كبرى
 الاصغر وهو زيد انسان وكل انسان حيوان فان الحيوان محمول على الانسان ثم على زيد
 واعتذر عن البعض بأن فيه مسامحة حيث أراد بالا كبر جزء الا كبر والحق أن الا كبر
 انما هو المؤلف بالكسر والوسط هو المؤلف بالفتح والحكم المتعدى بخذف المتكرر الى
 الاصغر هو الحكم على النحو الذى ثبوت للاوسط أى بزيادة اللام فالنتيجة لكل جسم
 مؤلف وتكرار الحد الاوسط بلا زيادة وتقصان ليس مبرهنا عليه بل تكراره بزيادة كما فى
 المثال المذكور أو بتقصان كما فى قياس المساواة لا يخجل بالانتاج فافهم (وههنا) أى
 فى مقام تقسيم البرهان (شك وهو) أى الشك (أن الشيخ) أباعلى بن سينا (ذهب
 الى أن العلم اليقيني فيما له سبب) أى شئ ذى سبب (لا يحصل) أى هذا العلم (الامن جهة

السبب) أى من جهة العلم بسببه (وما ليس له) أى الشئ الذى ليس له سبب (أما أن يكون) أى ذلك الشئ (بيننا) ظاهرا (بنفسه) أى بذاته كثبوت الذات والذاتى للذات فأنه ما لا يعطلان ولا يكونان بحيث يجعلهما باعلا (أو ما يؤساعن بيانه بوجه يقينى) قياسى أى بالنظر والاستدلال اذ ليس له سبب يعلم به (وهل هذا) أى ليس حصر العلم اليقينى فيه سبب بذلك السبب وفيما هو بين نفسه (الاهدم قصر برهان الاينى) وانهدام داره حاصل الشك أن الشيخ يناقض نفسه فانه حصر اولافى فصل البرهان البرهان فى اللم أو الان وهذا يدل على أنهما يفيدان اليقين والقطع وقال ثانيا فى فصل البيان من الشفاء ان العلم اليقينى لكل ما له سبب انما هو يكون من جهة سببه وان ما ليس له سبب اما بين نفسه أو ما يؤساعن البيان على الوجه اليقينى وهذا يدل على أن اليقين انما يحصل بالاستدلال بالسبب على المسبب والبرهان الاينى ليس من هذا القبيل فلا يكون مفيد لليقين ويظهر بالقول السابق افادته لليقين فيلزم القول باجتماع التقيضين هذا خلف (وحله) أى حل الشك (لعل مراده) أى مراد الشيخ (أن العلوم الكلية وهو) أى العلم السكلى وتذ كبر الضمير لرجوعه الى العلم المفهوم من المعلوم وفى بعض النسخ وهى (اليقين الدائم اما أن يكون بينا من جهة السبب أو يكون بينا بنفسه) كقولنا كل انسان ناطق حاصله أن اليقين على نحوين الاول أن يكون مستمرا باقيا والثانى أن يكون فى بعض الاوقات وهو وقت وجود المعلوم لان المراد عدمه والى بتشكيك المشكك أو المراد ثباته بثبات المعلوم فاليقين الدائم انما يحصل من السبب وليس هو الامن البرهان الملى والاينى وان افادتيهما انما يفيد يقيننا فى الجملة فالمراد من اليقين فى البرهان أعم من أن يكون دائما وفى الجملة وما تقاده من الاينى هو القسم الاول لا مطلقا فلانناقض (فالعلوم الجزئية) أى المتعلقة بالجزئيات (جاز أن تكون معلومة بالضرورة) كالعلم بوجود الشمس والقمر (أو معلومة بالبرهان غير الملى) كقولنا زيد موجود وكل موجود محتاج الى المؤثر فهذه العلوم ليست دامة لان الدوام انما يستفاد من الاسباب والعلم بها انما يكون فى الملى (فتأمل) اشارة الى أن ما علم ههنا من أن الاينى يجرى فى الجزئيات دون الكلليات هذا خلاف المشهور فافهم (الثانى) من الصناعات الخمس (الجدل وهو) أى الجدل (القياس المؤلف من المشهورات المحكوم بها لتطابق الاراء) فهى قضايا يحكم العقل بها بواسطة عموم اعتراف القياس بها (اما المصلحة عامة) يعنى فيها اصلاح عام يتعلق بنظام احوال السكلى نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا مشهور وعند الكل فالقياس ههنا بأن يقال هذا الشئ حسن لانه عدل وكل عدل حسن فهذا حسن أو رقة يعنى سبب الشهرة وتطابق الاراء رقة قلب

كقولنا مواساة الفقراء حميدة فيقال هذا الشيء محمود لانه مواساة الفقير وكل مواساة الفقير محمودة (أوحية) أى غير نهموا نصرا أخاك ظالما أو مظلوما (أو انفعالات خلقية) من الشرائع والآداب وغيرها من الاخلاق كقولنا كشف العورة قبيح ومذموم والطاعة محمودة أو انفعالات (مزاجية) تابعة للعادة والمزاج كقبح ذبح الحيوانات عند اهل الهند وعدم قبحه عند غيرهم (صادقة كانت) تلك المشهورات (أو كاذبة) كمشهورات الجهلاء فالصادقة كقولنا هذا الشيء مكر وه لانه ضار وكل ضار مكر وه فهذا الشيء مكر وه والكاذبة نحو هذا مذموم لانه طيب وكل طيب مذموم فهذا مذموم (ومن ههنا) أى من أجل الانفعالات (قيل للامزجة والعادات دخل في الاعتقادات ولكل قوم مشهورات) بحسب عاداتهم (مخصوصات) لهم ومسامحة عندهم لا يسامها الآخرون كالذبح عند أهل الاسلام دون الكفار ولكل أهل صناعة مشهورات بحسب صناعتهم كما أن المشهور في النحو الفاعل مرفوع وقول امرئ القيس فصيح ومشهور المشائين المقولات عشرة وغير ذلك (وربما التبت) المشهورات (بالاوليات) يعنى بلغت في الشهرة بحيث تشبه بالاولى ويدي صاحب تلك المشهورات البدئية فيها (واقترقت) المشهورات (عند التجريد) أى تجر يد العقل من جميع العوارض والانفعالات وقطع النظر عن المصالح فالعقل اذا تجرد عن جميع الموانع بأن يتصور الطرفين فقط فيكم في الاوليات من غير توقف بخلاف المشهورات وقد يفرق بأن المشهورات قد تكون حقة وقد تكون باطلة والاوليات لا تكون الاحقة (أو) الجدل المؤلف (من المسامات بين المتخاصمين) وهى قضايا أخذها أحد المتخاصمين مسامحة من صاحبه فبسنى عليها الكلام أو تكون مسامحة فيما بين أهل الصناعة سواء كانت صادقة أو كاذبة (كسليم الفقيه أن الامر للوجوب) من مسائل أصول الفقه فالقياس المؤلف من المشهورات والمسامات سواء كانت مقدماته من نوع واحد أو نوعين يسمى جدلا فهو يتألف من المشهورات والمسامات (والغرض من الجدل الزام الخصم) اذا كان الجدل سائلا ومعترضا فغاية سعيه أن يلزم الخصم (أو حفظ الرأى) اذا كان مجيبا معللا فغاية سعيه وغاية جده أن لا يصير ملزوما وقد يكون الغرض اقتناع من هو قاصر عن مقدمات البرهان (الثالث) من الصناعات الخمس (الخطابة وهى المؤلف من المقبولات المأخوذة من بحسن الظن فيه) ويعتقده الجمهور لا مرسا وهى من الخوارق والكرامات أو غير ذلك من علم أو رياضة أو غيرها من الصفات المحموده (كالاولياء) المجتنبين عن المعائب والمعاصى المقرين الى الله عز وجل والناصرين لدين محمد صلى الله عليه وسلم (والحكماء) العارفين

للاشياء كما هي والاعمال العاملين الحافظين للشرعة فالماخوذات منهم مضمون الصدق فانهم
 من النفوس المرناضين فالغالب فيهم الصدق (ومن عدالمأخوذات من الانبياء) عليهم
 السلام (منها) أي من المقبولات (فقد غلط) ومال عن طريق الحق فان الانبياء
 لا احتمال للكذب في أخبارهم فاذا علم أنهم لا يكذبون وعلم استنادها اليهم تكون من القضايا
 اليقينية النظرية المستفادة من القياس البرهاني بأنه خبر من يثبت صدقه وكل خبر شأنه هذا
 فهو صادق (أو) المؤلف من المظنونات (التي يحكم بها بسبب الرجحان) أي رجحان
 الاعتقاد مع تجويز التقيض ولو ضعيفا كقولهم فلان سارق لانه يطوف بالليل وكل من
 يطوف بالليل فهو سارق (ويدخل فيها) أي في المظنونات (التجربيات والحدثيات
 والمتواترات الغير الواصلة حد الجزم) لافادتها الظن • فان قلت ان المتواتر يفيد اليقين
 والذي لم يبلغ الى حد الجزم لا يكون متواترا لانه عبارة عما يثبت بأخبار المخبرين الذين
 يحيل العقل تواطؤهم على الكذب واذا كان كذلك فلا بد من أن يكون واصلا الى حد
 الجزم وما ليس واصلا اليه لا يكون من قسم المتواتر فكيف يصح قول المصنف رحمه الله
 والمتواترات الغير الواصلة حد الجزم اذ لا شيء منها كذلك • قلت التواطؤ وغيره شرط
 لافادة المتواترات اليقين وما لم يوجد فيه هذا الشرط فهو أيضا متواتر بحسب اخبار جماعة
 كثيرة لكنه غير واصل الى حد الجزم وهو يعد بهذا الوجه من المظنونات فصح ما قال المصنف
 رحمه الله (والغرض منها) أي من الخطابة (تحصيل أحكام نافعة) للانسان (أو ضارة) له
 (في المعاش) أي الامور الدنيوية (والمعاد) أي الامور الاخرى فالغرض منها
 ترغيب الناس فيما ينفعهم من امور معاشهم ومعادهم وترغيبهم الى فعل الخير وترهيبهم عن
 الشر (كما يفعله الخطباء) في الجمع والاعياد (والوعاظ) في المجالس من الشفقة على العباد
 (والرابع) من الصناعات الخمس (الشعر وهو) أي الشعر (المواقف من المخيلات
 وهي) أي المخيلات (قضايا يخيل بها للتأثر النفس قبضا) فتفرع عنها (وبسطا) فترغب
 فيها سواء كانت مسلما أو غير مسلما صادقة أو كاذبة كقول القائل الخمر باقوتة سيالة تخينئذ
 تنبسط النفس وترغب فيها والعسل مرة مهووعة فالنفس تنقبض وتنفر عنها (فانها)
 أي النفس (أطوع) أي التابعة والمنقادة غاية الانقياد (وللتخيل) أي الخيال من (التصديق)
 لشيء لانه أغرب فالتخيل يكون غالبا عليها فتأثر به (سببا ذا كان) الشعر (على وزن لطيف
 من أوزانه أو أنشد) أي قرئ (بصوت طيب) حسن فيكون حينئذ أشد تأثيرا في النفس كما
 لا يخفى على من له لذة وذوق (والغرض) من الشعر (أفعال النفس) أي قبول الأثر

(بالترغيب) بأن يكون راغباً فيه والترهيب بأن يكون خائفاً منه ومتنفراً عنه (وهو)
 أى هذا الانفعال (كالنتيجة له) أى للشعر فإن النتيجة كما تلزم من قول كذلك الترغيب
 والترهيب يحصلان بعد اتیان المقدمات الشعرية الموجبة لهما اللازمة للقياس وليس عين
 النتيجة فإنها قول وكل واحد منهما ليس كذلك لأنه من قبيل الصفات النفسانية البسيطة
 (الخامس) من الصناعات الخمس (السفسطة) مشتقة من سوفاء وهى الحكمة ومن اسطاء وهو
 التلبس ومعناه الحكمة الموهمة (وهى) أى السفسطة (المؤلف من الوهيات) وهى قضايا
 كاذبة يحكم بها الوهم فى أمور غير محسوسة لأن الوهم فى المحسوسات ليس بغالب للحكم فإنه
 يحكم بحسن الحسنا، وقبح الشهواء فإنه تابع للحس وحكمه على المحسوسات صحيح صادق
 وأما الحكم على غير المحسوسات بأحكام المحسوسات فغير صحيح وكاذب (نحو كل موجود
 مشار إليه) فالحكم بالمشار إليه الذى هو من أحكام المحسوس على كل موجود سواء كان
 محسوساً ولا كاذب (والنفس مسخرة للوهم) أى تابعة له وللوهم استيلاء عظيم على النفس
 هذا دفع دخل مقدر وهو أن الوهم قوة جسمانية للإنسان تدرك الجزئيات المنزعة عن
 المحسوسات وهى تابعة للحس فكيف تدرك أمور غير محسوسة فلا يحكم على القضايا التى
 ليست من أمور محسوسة حاصل الدفع أن الحالم وهو النفس قد يحكم على أمور جزئية منزعة
 عن المحسوسات وقد يحكم على غيرها لكن الوهم والحس يغلبان النفس فهى منجذبة إليهما
 ومسخرة بهما مغلوقة تحت حكمها ولذا يتبع النفس الوهم فى الأحكام فى غير مدر كانه وهذا
 القدر يكفى للنسبة إلى الوهم ويحتمل أن يكون من قبيل الدليل بقوله (فالوهيات ربما لم تقبى
 عندها) أى عند النفس من الأوليات لجذب الوهم واستيلائه عليها (ولولا دفع العقل حكم
 الوهم بقى الالتباس دائماً) يعنى لو لم يدفع العقل أيضاً حكم الوهم بقى الالتباس بين الوهيات
 والأوليات ولا يتبين أحدهما من الآخر عند النفس دائماً وأبداً ولذا ترى أكثر الناس
 يكون منهم كفى الأوهام الباطلة مدة عمرهم والنجاة منه لا يكون إلا بفضل الله تعالى وهو ذو
 الفضل العظيم ومما يعرف كذب الوهم أنه يصادم العقل فى المقدمات البينة الاتجاج وينازعه
 فى النتيجة ويحكم بتقيض ما حكم العقل به كما يحكم الوهم بالخوف من الموتى مع أنه يوافق العقل
 فى قولنا إن الميت جمد والجسد لا يخاف عنه المتنج قولنا الميت لا يخاف منه فإذا وصل
 العقل والوهم إلى النتيجة ينعكس الوهم ويحكم بتقيضه (أو) المؤلف (من المشبهات بالصادقة
 المصورة) وهى القضايا التى يحكم العقل بها على اعتبارها أولية أو مشهورة أو مقبولة
 أو مسماة أو مشبهة بالصادق كما يقال لصورة الحمار المنقوشة على الجدرانها حمار وكل

حمارناحق فهو ناحق (أو) الصادقة (معنى كاخذا الخارجيات) أى التى وجودها فى الخارج
 (مكان الذهنيات) أى التى وجودها فى الذهن كقولنا الجوهر موجود فى الذهن وكل
 موجود فى الذهن قائم بالذهن وكل قائم بالذهن عرض فينتج أن الجوهر عرض
 (و بالعكس) أى أخذ الذهنيات مكان الخارجيات كقولنا الحدوث حادث وكل حادث
 فله حدوث فالحدوث له حدوث (والعرض منها) أى من السفسطة تغليب الخصم أى القاؤه
 فى الغلط أو أسكاته وأقوى منافعها الاحتراز عنها كعرفة السموم فى الطب (والمغالطة) وهى
 ما يتركب من القضايا التى فسدت صورة أو مادة (أعم) من السفسطة لكونها فاسدة مادة
 فقط بحيث كلما تصدق السفسطة تصدق المغالطة ولا عكس لوجود المغالطة بدون السفسطة
 فى الصورة الفاسدة (فانها) أى المغالطة (الفاسدة صورة) بأن لا يكون القياس منتجا
 للمطلوب ويظن كونه منتجا بأن لا يكون على شكل من الاشكال لعدم تكرار الاوسط
 كقولنا الانسان له شعر وكل شعر ينبت من محل فالانسان ينبت من محل أولا يكون منتجا
 لقوات الشرائط بحسب الكم والكيف أو الجهة وان كان على شكل من الاشكال كقولنا
 الانسان حيوان والحيوان جنس فهذا القياس فاسد لعدم وجود شرائط الانتاج وهى كلية
 الكبرى لانها طبيعية ولو أخذت كلية لم تصدق (أو مادة) وهى ان تستعمل المقدمات الكاذبة
 على أنها صادقة لمشابهة اياها من حيث الصورة أو من حيث المعنى الاول فكقولنا الصورة
 الفرس المنقوشة على الجدار انها فرس صهال فينتج أن تلك الصورة صهال والثانى فلعدم
 رعاية وجود الموضوع فى الموجبة كقولنا كل انسان وفرس فهو انسان وكل انسان وفرس
 فهو فرس ينتج أن بعض الانسان فرس والغلط فيه أن موضوع المقدمتين ليس بوجوده
 ليس شئ موجود بحيث يصدق عليه أنه انسان وفرس ولا يكون الفساد فى النظر الامن جهة
 المادة فتؤخذ المغالطة بدونها كما فى الصورة الفاسدة ولا توجد سفسطة فيها فصارت أعم منها
 قال فى الحاشية وما قيل انها القياس الفاسدة صورة أو مادة ففيه أن الفاسد الصورة
 لا نعرفه قياسا فتأمل انتهى حاصله أن مقال المصنف رحم الله أولى مما قاله البعض
 من أن المغالطة قياس فاسد اما من جهة الصورة بأن لا يكون على هيئة منتجة لاختلال
 شرط بحسب الكمية أو الكيفية أو الجهة ككون كبرى الشكل الاول جزئية أو صغراه
 سالبة أو ممكنة واما من جهة المادة بأن يكون المطلوب وبعض مقدماته شيا واحدا وهو
 مصادرة على المطلوب كقولنا كل انسان بشر وكل بشر ضاحك فكل انسان ضاحك
 أو يكون بعض مقدماته كاذبة مشابهة للصادقة من حيث الصورة أو من حيث المعنى كما

عرفت وجه الاولوية أن الفاسدة صورة لانسمى قياسا لانه ليس يلزم منه قول آخر لعدم
 الاندراج فكيف ينسدرج في القياس واليه أشار المصنف رحمه الله بقوله الفاسده ولم يقل
 القياس الفاسد وقوله فتأمل لعلة اشارة الى أن المراد بقول القائل انها القياس الفاسد
 الصورة مشابهة القياس في الصورة من الهيئة فنفسكر (والمغالط) أي من يستعمل المغالطة
 (ان قابل بها الحكيم فسوفسطائي) لان سوفامعناه العلم والحكمة واسطامعناه المزخرف
 الذي لاحقيقة له ومنه اشتقت السفسطة من فيلا سوفأي محب الحكمة وفسطائي
 منسوب الى سوفسطاوهواسم للحكمة الموهبة والعلم المزخرف وانما سمي المغالط المقابل
 للحكيم بالسوفسطائي لانه يروج السفسطة أي الحكمة الموهبة فنسب اليها (وان قابل
 بها الجدلي) لا الحكيم (فشاغبي) منسوب الى الشعب وهو اشارة القننة بالباطل حاصله أن
 التغير ليس بالذات بل بالاعتبار (هذا) هاسم فعل وذاسم اشارة فعناه خذ (والمؤلف
 من الراجح والمرجوح مرجوح) جواب سؤال مقدر وهو ان حصر الصناعات في الخمس
 غير حاصرفان المركب من المختلفتين منها ليس بداخل في شيء من تلك الاقسام فان معنى كل
 واحد منها لا يصمدق على المختلفين فلا يندرج في واحد منها حاصل الجواب أن المركب
 تابع لاجس المقدمة كما أن النتيجة تابعة له اذ المركب من اليقينية والمظنونة مثلا داخل في
 الخطابة وكذا المركب من المظنونة والموهومة سفسطة لان النتيجة موهومة فبهذا الاعتبار
 لا يخرج من احدي الصناعات الخمس فلا يختل الحصر قال في الحاشية وهذه المقدمة
 متعلقة بالصناعات الخمس فالمركب من اليقينية والمشهورات جدل وهكذا انتهى (فتدبر)
 لعلة اشارة الى الدقة والله تعالى أعلم بالصواب وقيل اشارة الى أن المركب من الراجح
 والمرجوح ينبغي أن لا يكون راجحا ولا مرجوحا كما تقرر عندهم من أن المركب من الشيء
 وغيره لا يكون شيئا ولا غير شيء فتأمل **خاتمة** وبها يحتم الكتاب (أجزاء العلوم)
 أي التي تتركب منها العلوم وتتوقف عليها (هي) أي الاجزاء (المسائل) وهي المطالب التي
 يبرهن عليها في العلوم (والمبادئ) وهي التي تتوقف عليها مسائل العلم سواء كانت تصورات
 كحدود الموضوعات وأجزائها وجزئياتها واعراضها الذاتية أو تصديقات فاما بيته بذاتها
 فتسمى علومها متعارفة كقولنا في علم الهندسة المقادير المساوية لشيء واحد متساوية واما
 غير بيته بنفسها فان أذعن المتعلم بحسن الظن في العلم تسمى أصولا موضوعة كقولنا لان
 نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم وان قابل بالانكار أو الشك تسمى مصادرات كقولنا
 ان تعمل بأي بعد على كل نقطة نشاء دائرة (من الوسائل) التي يتوصل بها للوصول الى المطالب
 (٣٠ م - ثاني)

التصورية والتصديقية وليست من أجزاء العلوم قال في الحاشية هذا هو الحق وأما ما قيل
 ان أجزاء العلوم ثلاثة تخطأ أو مسامحة انتهى حاصله أن القول بكون المسائل من أجزاء العلوم
 والمبادئ من وسائلها لا من أجزاءها هو الحق ومن قال ان أجزاء العلوم ثلاثة الموضوعات
 والمبادئ والمسائل فهذا القول إما خطأ كما لا يخفى أو محمول على المسامحة بأن يقال المبادئ
 لما كانت وسيلة الى ادراك المسائل وموقوفة عليها واشد احتياج المسائل اليها صارت
 كالأجزاء فعدوها هنا بالنظر الى هذه الجهة لكن عد الموضوعات من الأجزاء بالاستقلال
 ليس له وجه ظاهر لانه ان أر يديه التصديق بالموضوعية فهو ليس من أجزاء العلوم لعدم
 توقف العلم عليه بل هو من مقدمات الشروع وان أر يديه تصور الموضوع فهو من
 المبادئ ليس جزءاً آخر بالاستقلال وأما المسائل فهي المقاصد التي يبرهن عليها في كل علم
 كقولنا الضرورية المطلقة أعم مطلقاً من الضرورية الازلية فتكون من أجزاء العلوم
 لا بحالة فافهم **خاتمة** الحمد لله الذي وفق العبد المسكين محمد بن نور الله تعالى
 قلبه بنور الصدق واليقين للانتماء على حسب المرام والصلاة على سيد الانام وآله
 العظام وأصحابه الكرام والمقصود من هذا الشرح توضيح مشكلات المتن وكشف
 معضلاته وتسهيل طريق الوصول الى مخفياته وتذليل صعاب مغلقاته فما كان في غيره
 من الشروح من التوضيح أو رده وما كان مغلقاً فتحته وما كان مجحلاً فصلته وما لم يكن
 فيها من التشرح شرحته فهذا الشرح خلاصة الشروح وفيه غاية الوضوح من أطلع عليه
 كان مستغنياً عن غيره بالابضاح كما استغنى عن المصباح بالاصباح ومن يطلب زيادة
 التوضيح على هذا الباب ولا تحصل الواضحات عنده بغير اطناب لا يحل له النظر في هذا
 الكتاب اذ هو ليس من أولى الالباب ومن الله التوفيق والصلاح والفوز والفلاح وأسأل
 الله تعالى من فضله الاكبر ان ينفع بهذا الشرح الولد الاعز المسمى بمحمد حيدر طال عمره
 وبقاؤه وزاد علمه وذكاءه ووقفه الله تعالى للاستكمال ورقاه الى معارج السكك انه
 الولي المتعال ومنه الجود والافضال والعتاء والنوال

﴿ يقول مصححه محمود السمكري الحلبي كان الله له ﴾

حمد لمن أتحف الكون بالوجود فتبرجت ماهياته في مرآة الصور وشييده بدعائم الجواهر
وكساه حال الاعراض فأشرق نوره وظهر ومنع النوع الانساني غريزة العقل وزينه
بخلية التصور والتصديق وألهمه الميزان القسط وجعله لهدايته أقوم طريق والصلاة
والسلام على المبعوث رحمة لكل انسان الداعي الى الله تعالى بالحكمة والموعظة والاقناع
بساطع البرهان وعلى آله وصحبه السالكين في اتباع الحق أجل المناهج الراقين في الهداية
اليه أقصى المعارج ﴿ وبعده ﴾ فان أقوى آله يستعين الفكر بها على تصور الحقائق
وأهدى سبيل يتوصل بها الى الجزم بالحكم الصادق هو فن المنطق الموسوم بعلم
الميزان الذي فاق سائر العلوم العقلية في هذا الشأن وان أفيد مؤلفاته وأجداها وأزهى
روضه أينعت فيها ثماره وأسناها هو شرح سلم العلوم المسمى بمرآة الشروح الذي هو
لمصنفات هذا الفن كالروح لمؤلفه الامام المحقق والجر الهمام المدقق قدوة الفضلاء
الكاملين مولوى محمد ملامبين فانه أعظم الله أجره كشف عن محيا مخدرات هذا
الفن النجاب وجمع فيه من لطائف الدقائق ما لذ وطاب وفصل فيه مجبه وأوضح
مشكله ومعضله بعبارات رائقة وإشارات فائقة بغناء شرحا شارحا لصدور الطلاب
يفضي بمطالعه الى العجب العجاب فلذا أحينا تمثيله في قوالب الطبع لتشره مطوبات
فوائده في كل بلد وصقع متعربين في طبعه غاية الاتقان وفي تصحيحه جهد الطاقة والامكان
معتدين في ذلك على ثلاث نسخ بأيدينا بطبع الهند وقاظان وقد نجح طبعه بحمد الله تعالى
بالطف أشكال الحر وف وأسناها وأظرف الاساليب وأهجمها وأحلاها (بالمطبعة
الشرفية) بالخرنقش بمصر المحمية وذلك في مستهل شهر رجب الحالى من شهور سنة
الثمانية والعشرين بعد الثلاثمائة والالف من هجرة من هو على أكل وصف صلى الله
عليه وسلم

I 14734412

B 13019533

DATE DUE

+

REVISED

BC
66
A7
B25



1 0 0 0 0 1 2 4 7 7 2

