میرزا ابو — بسم الله الرحمن الرحیم — رساله

سبحان الذی به بنا بتصور مکنوناته الی تصدیق ذاته وبادراک مصنوعاته الی اذعان صفاته نحمده حمدا یلیق بشانه ونشکره شکرا علی جزیل احسانه ونصلی ونسلم علی رسوله محمد الذی زال بنور وجوده غیاهب الکفر والطغیان عن وجه الزمان وآله وصحابه المبشرین بخلود الجنان وارتضاء الرحمن وعلی من اتبعهم باحسان اما بعد فیقول العبد الضعیف محمد حسن تراب اقدام العلماء لما کانت الحاشیة الزاهدیة علی الرسالة القطبیة محتویة علی الحقایق العلمیة ومنطویة علی الدقایق الفلسفیة کانها صارت لغایة الایجاز نازلة منزلة الالغاز بحیث یتعسر ان یکون مورد لکل وارد وفعلق علیها جماعة العلماء وصناديد الفضلاء حواشی کثیرة وقصوا الاصداف عن فرایدها وکشفوا اللثام عن وجوه خرایدها فصارت بجهدهم القصوی سراجا وهاجا وبهمتهم العلیا قمرا منیرا اجزاهم الله عنا خیر الجزاء ومهدا کان درک معانیها وفهم مطالبها بدون اعانة الحواشی متعذرا الا لمن له توقد فی الذکاء فلما کان الحواشی مجتمعة عند کل احد لیست لمن لم یکن له استطاعة فاجتمعت حواشی کثیرة وتحشیتها منها یعنیها ما کان متعلقا بحل مطالبها ومنها ما طال الکلام عنها حال المدرس والمدرس للعوام والخواص وتبقی تذکرة لاولی الالباب وطویت الکشح عن القیل والقال رواما للاختصار الا ما اقتضته الحال وما اضفت من عندی شیا القصور باعی فقد ربما اخترت ایضا فی ذلک التحشی طریقة ابناء هذا الزمان یسیرون مطالب السابقین وینسبون الی انفسهم فقه لشاهم عند الجهلة وان وجدت فی بعض المواضع اتحادا قوال المحشین ذکرت منها ما کان احسن بیانا الی الافهام وموضحا الی المرام حذرا عن التکرار اللهم انا نسالک ان تجعل هذه الاوراق مقبولة الاسماع والاحداق وحفظها من کل شاتم ولنعم ما قال السعدی الشیرازی شعر بزهد وتوبه توان رستن از عذاب خدا ؛ ولیک نتوان زبان مردم رست ؛ وقد تشبث تاریخ طبع هذا الکتاب شطرا من کلام العزیز العلام تیمنا وهو هذا انها لکبیر وقد لا یاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه هذا اسامی الحواشی کانت موجودة عندی مولانا استاذ الاساتذ بل استاذ الکل مولوی عبد العلی رحمه الله مولوی حسن مولوی مبین مولوی ظهور مولوی عظیم مولوی محمد علی مولوی غلام ضامن مولوی غلام نبی مولوی محمد شریف مولوی رفیع الدین هادی شاه عبد العزیز مولوی عبد الحی مولوی رستم علی شرح قاضی ارتضی علیحان شرح مولوی عمر الدین شرح مولوی فضل امام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذي الحكمة البالغة والحجة الساطعة العظيم شانه
العميم احسانه الولي للخير والتوفيق المفيض للتصور والتصديق
والصلوة والسلام على من كان صوادق التصديقات
بطبائعها متوجهة الى حضرته الاقدس وحقائق التصورات
بانفسها مائلة الى جنابه المقدس فروحه المعلى مركز
المعقولات تصوراتها وتصديقاتها ونفسه العليا منبع

هذه رسالة مشتملة على تحقيق معنى التصور والتصديق وتعريفهما
حررتها لبعض الاصحاب متوكلا على ملهم الصدق والصواب متن

العقليات تظهر ياتها وقطريا تها وعلى آله الابرار واصحابه
اى بديهياتها ١٢

الاخيار عظماء مآنس القدس ورؤساء مجالس الانس هداة
مراسم العلم واليقين حماة معالم الملة والدين اما بعد فيقول
العبد المستعين بعناية الله القوى محمد زاهد بن اسلم الهروى
صانهم الله عن شر كل غبى وغوى لما كان مبحث التصور والتصديق
من نفايس المطالب العلمية ولطائف المكارم اليقينية وكانت
الرسالة التى الفها الحبر العلامة والنحرير الفهامة المؤيد
بتائيد السماوى قطب الملة والدين الرازى فى هذا المبحث
الشريف والمطلب المنيف مشتملة على امهاته وقد محتوية على
مهماته فاردت شرح اسرارها وخفياتها وكشف استارها
جمع مهم كارمخت ١٢
وخبياتها قاصدا لاتباع المذهب الصحيح وخالفه المشهور واخذا
خفياتها ١٢

جمع ماربه من الاربة بالكسر وهى الحاجة فهو موضع الحاجة مولوى حسين

اعلم ان العلم الذى هو مورد القسمة فى التصور والتصديق هو العلم المتجدد
الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور متن

بالحق الصريح وان لم يساعده الجمهور فهو انا اشرع فى المقصود

مستفيضا من ولى الخير والجود قوله اعلم ان العلم الذى هو
مورد القسمة اقول كان المراد بالعلم المتجدد علم يتحقق
كل فرد منه بعد تحقق الموصوف وهو ليس الا العلم
الحصولى والعلم الحضورى وان كان بعض افراده كالعلم
المتعلق بالصور العلمية متحققا بعد تحقق الموضوع لكن
جميع افراده ليس كذلك وفيه اشارة الى ان المدرك فى
العلم الحصولى قد يكون حاضرا كالمبصر فالابصار مثلا علم
حصولى لا حضورى كما ذهب اليه صاحب الاشراق ويمكن
ان يقال فى هذا المقام العلم الذى هو مورد القسمة
فى فوائح كتب المنطق ينبغى ان يكون له دخل فى

حواشی متعلقہ صفحہ ۴ مع منہیہ

قولہ کان اہ انما کان الموضوعۃ للشک والظن وان الدالۃ علی التحقیق والیقین لانہ یجوز ان یکون مراد المصنف بالعلم المتجدد العلم الحادث ولم یخطر ببالہ ما یلزم من المحذور الذی اوردہ المحشی فی المنہیۃ ولانہ یحتمل ان یکون المراد بالتجدد بتجدد ذاتیۃ او زمانیۃ ولانہ یحتمل ان یکون مرادہ معنی اخر غیر معلوم لنا فان قلت لم یصرح احد من اہل العلم ان لفظۃ کان موضوعۃ للظن او الشک بل صرحوا بانہا موضوعۃ للتشبیہ کما فی کان زیدا اسد فکیف یحمل کان ہ علی معنی الظن او الشک قلت قد صرح کثیر من العلماء کما صرح الفاضل اللاہوری عبد الحکیم فی حاشیتہ علی الخیالی وفی حاشیتہ میر علی شرح المطالع ان کلمۃ کان تستعمل للظن او الشک من غیر قصد الی التشبیہ کما صرح الفاضل التفتازانی فی المطول فی مبحث ادوات التشبیہ حیث قال وقد یجاء ان کلمۃ کان للتشبیہ اذا کان الخبر جامدا نحو کان زیدا اسد للشک اذا کان الخبر مشتقا نحو کانک قائم لان الخبر فی المعنی ہو المشبہ والشیء لا یشبہ بنفسہ مولوی ستم علی قولہ المراد بالعلم المتجدد اہ کان المتبادر من قولہ المتجدد الذی لا یکفی فیہ مجرد الحضور ان المراد تخصیص المقسم بالحادث الحضوری فذکر المتجدد احتراز عن القدیم والذی لا یکفی فیہ مجرد الحضور ای فان المتجدد قریب من الحادث فانہ الواقع بعد العدم الا ان الحادث یختص بالوجود بعد العدم والمتجدد یوصف بہ المعدمات والاعدام ایضا فالمقصد فی ہذا القول ان مقسم الحضوری والتصوری ہو الحصولی فقط قدیما کان او حادثا مولوی رفیع الدین قولہ علماء ای قسم اولی فلا یرد ان العلم المتعلق بالصورۃ العلمیۃ وافرادہ فیصدق علیہ ہذا التعریف فلا یکون خارجا عن المقسم ویلزم عدم الانحصار وذلک لانہ لیس بقسم اولی من العلم بل ان اقسام الحضوری الذی ہو قسم من العلم شاہ عبد العزیز قولہ تحقیق کلفرد منہ اہ ثم ہ کلام فی العبارۃ وہو ان المعروف العلم المتجدد وجعل المتجدد صفۃ لہ والمحشی نکر العلم وجعل المتجدد ولمعنی الجملۃ التی ہی فی حکم النکرۃ صفۃ لہ فتفسیر المحشی غیر مطابق للمفسر اذ الموصوف والصفۃ فی المتن معرفتان احدہما موضحۃ للاخری وفی تفسیر المحشی نکرتان احدہما مخصصۃ للاخری ولا بد ان یکون بین المفسر والمفسر تطابق حیث عبر بان اللام فی العلم لیس للجنس والاستغراق لانہ اذن تکون الصفۃ اخص من الموصوف وللعہد الخارجی لیکون اشارۃ الی الحصولی

الحادث اذ لا بد فيه من ذكر المعهود صراحة او كناية وليس كذلك فيكون اللام للعهد الذهني وهو في حكم النكرة وتعريف الصفة انما هو للتناول الصوري فيكون في المتن الموصوف والصفة ايضا نكرتين في المعنى مولوي حيدر علي قوله بعد تحقق الموصوف اعلم ان البعدية على قسمين بعدية زمانية وهي التي يمتنع اجتماع البعد مع القبل سواء كان بالذات كما في اجزاء الزمان او بواسطته كما في الزمانيات وبعدية ذاتية وهي التي يمتنع وجود البعد بدون القبل سواء كان معه او لا كالمجردات وغيرها بالنسبة الى الباري تعالى واعلم ان مراد المحشي من البعدية البعدية الذاتية فيكون حاصل قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق مصداق العالم الذي هو الموصوف بالذات وهو منحصر في العلم الحصولي لانه صفة منفصلة فهو متأخر في تحقق الموصوف متأخر عنه بالذات واما اذا اريد البعدية الزمانية يكون الحاصل علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف بعدية زمانية اي يتحقق مصداق الموصوف اولا ثم بعد زمان يتحقق ذلك الفرد وان هو الا العلم الحصولي الحادث اذ القديم بقدمه يجامع مع كل شيء واما العلم الحضوري وان كان بعض افراده يتحقق فيه البعدية لكن جميع افراده ليس كذلك كما في علمنا بانفسنا فان مصداق العالم والعلم فيه واحد ليس منهما تغاير حتى تتحقق البعدية بينهما كما سيظهر والدليل على ارادة البعدية الذاتية قوله كائن فان البعدية الزمانية ظاهرة من التجدد والحصول صفته فلو لم يرد البعدية الذاتية لم يات لفظ كان وينبغي ان يعلم ان محمود حمل البعدية على البعدية الزمانية ايضا مجيزا وهو تطابق كلام المحشي في حاشيته على الحاشية الجلالية حيث قال بعد نقل كلام اللمع فهذا الكلام كما تراه يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص اي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث فان الكلام هناك في هذا التخصيص الا ان يقال انه بنى كلامه في الحاشية المذكورة على ما هو المشهور من تخصيص المقسم بالحصولي الحادث واما هنا فبنى على ما هو التحقيق من ان القديم ايضا يكون تصورا وتصديقا مولوي ظهور الله قوله هو ليس الا العلم الحصولي اي العلم الذي يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف بالذات هو العلم الحصولي ان كان المراد بالبعدية البعدية الذاتية يكون المورد شاملا للحصولي مطلقا وان كان المراد بها البعدية الزمانية يكون المورد غير شامل للحصولي القديم لانه بسبب قدمه يجامع كل شيء وتفصيله على اختيار الشق الاول منهما ان العلم

المجرد ما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق العالم بعدية ذاتية اعم من ان يكون البعدية بالذات فقط كما في حصول الصور في
العقول المفارقة او بوجه مقارنة بالبعدية الزمانية كما في حصول الصور في العقول المتعلقة بالابدان فهذا التفسير
شامل لكلا قسمي الحادث والقديم ويحمل عليه قوله ليس الا العلم الحصولي بلا تكلف ويدل عليه ايضا دليل المص بقوله لان
التصور حصول صورة الشيء في العقل لشموله لهما قاضي ارتضى علبخان قوله والعلم الحضوري وان كان بعض افراده
جواب سؤال مقدر تقريره ان العلم المتعلق بالصورة العلمية يصدق عليه انه علم يتحقق بعد تحقق الموصوف وهو الصورة
العلمية مع انه علم حضوري فلا يكون تعريف الحصولي مانعا يصدق على هذا الفرد من الحضوري وحاصل الجواب
ان هذا الفرد اعني الصورة العلمية وان صدق عليه انه متحقق بعد تحقق الموصوف وهو الصورة
العلمية لكن بعض افراد الحضوري كعلم الباري تعالى ليس متحققا بعد تحقق الموصوف والحصولي ما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف
وهو لا يصدق على العلم الحضوري مولوي مبين قوله وفيه اي في قول المص الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور دون ان
يكون فيه الحضور مع انه مناسب في صدده من اختصار العبارة الى ان المدرك في العلم الحصولي قد يكون حاضرا لان
عدم كفاية الحضور اعم من ان لا يكون فيه الحضور او يكون فيه الحضور لكن لا يكفي فيه بل البتة قد تصدق بوجود الموضوع
وسلب المحمول عنه وقد تصدق بعدم الموضوع فافهم انه قد يكون في العلم الحصولي الحضور ايضا مع عدم كفاية الحضور
فيه بخلاف ما اذا قيل لا يكون فيه الحضور فانه يقتضي سلب الحضور رشحة مولوي مبين قوله كالمبصر اما كان
مظنة سؤال تصدى المحشي لدفعه في الحاشية اما تقريره السؤال فبان يقال ان اردتم بالحضور في قوله الذي لا يكفي
فيه مجرد الحضور الحضور عند المدرك فلا حضور للمحسوسات عند النفس بل عند آلاتها فلا يصح نفي الكفاية وبقاء اصل
الحضور او لا حضور ولا كفاية وان اردتم مطلق الحضور سواء كان عند المدرك او عند آلاته ليصح نفي الكفاية مع بقاء
الحضور في العلم الاحساسي فانه يستلزم تتميم النبوتية في قوله واما العلم المتحد بالاشياء الغائبة فلا يمكن
بحصول صورها في انا ليطابق المقابلان مع انه بطل ان الاشياء الغائبة عن الحواس دون المدرك
ليس فيها حصول الصورة كذات النفس وصفاتها مثل الصورة العلمية بل مجرد الحضور يكفي وحاصل الدفع انا نختار الشق

الثانی ومنع الاستلزام لان التقابل بین مطلق الحضور والغیبة یقتضی التعمیم فی الاول دون الثانی وتحقیقه ان مطلق الشی
یتحقق بتحقق فرد ما وینتفی بانتفاء جمیع الافراد فمطلق الحضور یصدق بصدق حضور ما سواء کان عند المدرک او عند
الآلات وینتفی بانتفاء جمیع افراده حتی یصدق الغیبة در عایة التقابل اذا کانت نافعة للتقابل مخدورة فضلا
عن الاستحسان شاه عبد العزیز قد فی الحاشیة لا یخفی ان حضور البصر وغیره من المحسوسات بالنسبة الی الحواس
التی تدرک بها لا بالنسبة الی المدرک فالمراد بالحضور فی قوله الذی لا یکفی فیه مجرد الحضور مطلق الحضور سواء کان
بالنسبة الی الحاسة او بالنسبة الی المدرک لا یلزم من تعمیم الحضور تعمیم الغایب فی قوله بعد ذلک واما العلم المتجدد فلا
الغائبة عنا فلا بد ان یکون بحصول صورها فینا انتهی قوله فیها لا یخفی سوال بان المتبادر من الحضور الحضور
عندنا لا ذلک فالمراد بقوله ان المدرک فی العلم الحصولی قد یکون حاضرا عند المدرک بالکسر کالبصر فانه حاضر عند المدرک
مع انه لیس کذلک لان البصر لیس حاضرا عند الحاسة لا عند المدرک فلا ینطبق المثال علی المثل له مولوی معین
قوله فالمراد بالحضور جواب حاصله ان المتبادر من الحضور وان کان حضورا بالنسبة الی المدرک لکن المراد فی قوله
الذی لا یکفی فیه مجرد الحضور مطلق الحضور سواء کان بالنسبة الی الحاسة او الی المدرک فی البصر وان لم یتحقق الاخیر
لکن الاول متحقق والبصر مثال لبعض ولا یذهب علیک ان فی التعریفات المعنی المتبادر والمتبادر
انما هو الاخیر مولوی معین قوله فیها دفع ما یلزم من تعمیم الغایب اه دفع دخل مقدر تقریره انه اذا عمم الحضور یجب
ان یعمم الغایب لانه مقابله فیلزم ان یکون علم الصورة الغابیة عن الحاسة فقط کالصورة العلمیة الحاصلة بالحضور
الصورة مع انه لیس کذلک وتقریر الدفع انه لا یجب التعمیم فی الغایب لان التعمیم فی الحضوری للضرورة کما عرفت
ولا ضرورة فی تعمیم الغایب فالمراد من الغایب ما یکون غایبا عن المدرک سواء کان غایبا عن الحاسة او لا مولوی
ظهیر احمد قوله فالا بصنا علم حصولی اه حاصله انه اذا ثبت ان المدرک فی العلم الحصولی قد یکون حاضرا لکن
لا یکفی یکون العلم الحاصل بالا بصنا علما حصولیا فان فی هذا العلم وان کان حضورا عند الحاسة لکن لا یکفی
لانه لو کفی یکون الحاسة مدرکة وهو خلاف ما تقرر فی موضعه فبطل قول صاحب الاشراق بان حضور البصر کاف

مولوی ظهور الله قوله كما ذهب اليه صاحب الاشراق يعني ذهب صاحب الاشراق الى ان العلم الحاصل بالابصار علم حضوري لان صورة المبصر حاضرة عند المدرك ورد عليه بان صورة المبصر انما هي حاضرة عند القوة الباصرة وهي ليست بمدركة لان المدرك ليس الا النفس والقوى الآلات لها وليست بمدركة لذاتها لان الادراك من شان الجوهر المجرد فلا يكون الصورة حاضرة عند المدرك والا يلزم كون الآلات مدركة وهو خلاف ما ذهب اليه المحققون مولوی مبين **قوله** ويمكن ان يقال حاصله ان بيان العلم وتقسيمه في فواتح المنطق ليس الا لبيان الحاجة اليه وهو لا يثبت الا بانقسام العلم الى الضروري والنظري احتياج النظري لوقوع الخطأ فيه الى العاصم وهو المنطق والمنقسم الى الضروري والنظري هو العلم الكاسب والمكتسب وهو ليس الا العلم الحصولي الحادث **قوله** ينبغي ان يكون لهذا حاصل ان مورد القسمة ينبغي ان يكون العلم الكاسب والمكتسب لان في جهة ايراد القسمة في اوائل الكتب المنطقية بيان الحاجة اليه وهو لا يثبت الا بانقسام العلم الى الضروري والكسبي احتياج الكسبي لوقوع الخطاء فيه الى قانون عاصم عنه وهو المنطق والمنقسم اليهما هو الكاسب والمكتسب وهما ليسا الا الحصولي الحادث لا القديم والحضوري اذ من المعلوم تحقق التقابل المصطلح من البديهية والنظرية ولا بد لنا ان نبين اولا معنى التقابل المصطلح واقسامه فاعلم ان التقابل المصطلح عبارة عن كون الشيئين بحيث لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة وهو تقسيم عندهم الى اربعة اقسام التضايف والتضاد والعدم والملكة والايجاب والسلب لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين فلا بد ان يتعقل كل واحد منهما بالقياس الى الآخر كالابوة والبنوة او لا كالسواد والبياض او لا يكونا وجوديين فاما ان يكون في العدمي محل قابل للوجودي كالعمى والبصر في الحيوان كالانسان او لا كالانسان فسمي التقابل الاول بالتضايف والثاني بالتضاد وشرط ان يكون التوارد من كل من الجانبين على محل الآخر والثالث بالعدم والملكة والرابع بالايجاب والسلب اذا عرفت هذا فنقول لا ريب في تحقق التقابل المصطلح من البديهية والنظرية اذ هما لا يجتمعان في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فلا بد ان تتحقق بينهما احد الاقسام الاربعة المذكورة لكن لما لم يصح ان يكون بين التضايف اذ من المعلوم ان تعقل كل منهما لا يستلزم تعقل الآخر وكذا الايجاب والسلب لانهما يقتضيان ما يغايران البديهية والنظرية ليستا بهذه المثابة لانهما يرتفعان عن الاعيان الخارجية تعين ان يكون بينهما تقابل التضاد او العدم

قولہ دخل فی الاکتسابات اہ ای بان یکون کاسبا للتصورات والتصدیقات سواء کان مکتسبا اولا وہذا الاخراج الحضوری عن المقسم فانہ لایکون کاسبا کما لایکون مکتسبا شاہ عبد العزیز قولہ واختصاص بہا ای بالذات لانہ یوجد بالعرض فی سط الحصولی بل فی سط العلم ایضا وانما اراد بقولہ الاختصاص بعد قولہ دخل اشارۃ الی ان المراد بہ ان یکون لہ دخل فی الاکتسابات التصوریۃ والتصدیقیۃ علی وجہ الاختصاص والحصر اولا وحاصلہ ان یلیق ان یکون لہ دخل فی الطرق التی یکتسب منہا التصورات والتصدیقات بان یکون معرفا او جزءہ کالکلیات الخمس المشہورۃ او قیاسا او جزءہ کالصغری والکبری فی القیاس الحملی و کالمقدم والتالی والملازمۃ فی القیاس الشرطی والاستثنائی واستقراء او جزءہ وتمثیلا او جزءہ فعلم منہ ان الغرض الاصلی والمقصد بالذات لیس الا عن العلوم التی یکون کاسبۃ ومکتسبۃ وہی لیس الا العلم الحصولی الحادث فیلیق ان یکون مورد القسمۃ ہو العلم الصالح للکسب والاکتساب والعلم الحضوری والقدیم بمعزل عن ہذا الغرض اعنی الکسب والاکتساب فلا یکونان مورد القسمۃ مولوی رستم علی قولہ وما ہو الا العلم الحصولی اہ ای الحصولی الحادث لئلا یکون ہو مقسما لا الحصولی القدیم ولا الحضوری مطلقا ولا العلم الاعم لشامل لہما اما القدیم حصولیا کان او حضوریا فلانہ انما یوجد فی الباری تعالی والعقول والموصوف بالکاسبیۃ انما ہو ذات یکون بعض ادراکاتہا بالقوۃ لتکمیلہا وتتصف بہا بالفعل والواجب والعقول لما کان جمیع ادراکاتہا بالفعل بحیث لا دخل فیہا للقوۃ لم یجز ان یکونا متصفین بالکاسبیۃ الا لکان اتصافہما بہا عشادا الحضوری الحادث فلان الکاسب لا بد ان یکون وسیلۃ للمعلوم المکتسب فیکون مغایرا لہ ومتقدما علیہ فی اتصاف العالم بہ والعلم الحضوری متحد مع معلومہ سطا فلا یکون کاسبا لہ ومتقدما علیہ فی الاتصاف ومن الضروریات انہ لا یکون مفید الشیء مغایرا لما یفیدہ ایضا فلا یکون کاسبا لہ وامّا سط العلم الشامل لجمیع الاقسام فلانہ لیس لہ دخل بالذات فی الاختصاص بہما وانما المدخل بالذات منہ والاختصاص بہما ککل لبعض اقسامہ فجعل ذلک البعض مقسما للمقصود والتصاوی وان یصح جعل الاعم مقسما لہما ایضا بارادۃ السط

الذی ہو موضوع المہملۃ بصحۃ اسناد احکامہم الافراد الیہ ولذا قال یعنی ولم یقل یجیب عماد الدین قولہ اعلم ان العلم
اہ حاصلہ انہم اتفقوا علی ان مورد القسمۃ الی التصور والتصدیق ہو العلم حقیقۃ لا غیر ولما کان اطلاق العلم علی معنیین
اختلفوا فی انہ بای معنی من معنییہ یقع مورد القسمۃ فقال العلامۃ ان کلا من المعنیین ینقسم الی التصور والتصدیق والجمہور
علی ان مورد القسمۃ ہو الصورۃ الحاصلۃ لان العلم من مقولۃ الکیف عندہم وحصول الصورۃ من مقولۃ الاضافۃ
والکسب والاکتساب لا یجری فیہ المورد فی فواتح المنطق لا یکون الا ما یکون لہ دخل فیہما والیہ العلم متصف بالمطابقۃ
والامطابقۃ وہو لیس الا الصورۃ الحاصلۃ دون حصول الصورۃ لان الحصول انتزاعی محض لا یکون متصفا
بہما وذہب بعض الافاضل الی انہ ہو حصول الصورۃ مولوی مبین قولہ قال العلامۃ اہ عبارۃ العلامۃ
فی درۃ التاج ہکذا علم کہ عبارۃ ست از حضور شئی در ذہن یا از حاضر در ذہن چہ علم را بر ادراک و مدرک مر ہر دو
اطلاق میکنند ازدو بیرون نباشد یا مجرد باشد از تصور و تکذیب یا از تصور سادج خواند یا مقارن یکی از نہما باشد
از تصور مع التصدیق خوانند وظ ہذہ العبارۃ ان العلم والمعلوم کلاہما ینقسم الی التصور السادج والتصور مع التصدیق
ففی تقسیم المعلوم یراد من التصور المتصور اطلاقا للمصدر علی المفعول مولوی محمد اشرف قولہ ومن الافاضل اہ
ہذا بعید منہم لم یدرکوا ان الحصول معنی اضافی لا یصلح لمبدئیۃ الانکشاف وظ تحقیق التباین المدعاۃ بین التصور والتصدیق
علی ہذا التقدیر ایضا اذ الحصول والوجود متحدان فان الوجود حقیقۃ واحدۃ نوعیۃ لا تحصل الا بالاضافات والتقیدات
الخارجۃ عنہ کما ذہب الیہ المحشی فلا یصح حکم العلامۃ بکون المقسم کلا منہما وحکم ہذا البعض بتخصیصہ بالمعنی الثانی
مولوی ولی اللہ قولہ اقول علی ہذا التقدیر اہ یعنی ما ذہب الیہ بعض الافاضل من کون العلم بمعنی حصول
الصورۃ مورد القسمۃ یلزم الاتحاد بین التصور والتصدیق نوعا یعنی یکونان نوعا واحدا مع انہ خلاف التحقیق لانہما
لانہما نوعان متباینان من العلم مولوی مبین قولہ لان حصول الصورۃ اہ ہذا دلیل اللزوم حاصلہ ان
حصول الصورۃ لیس الا الوجود الذہنی والوجود حقیقۃ واحدۃ وافراد افراد خاصۃ بحسب التقیدات
والاضافات متحدۃ الحقایق کما تقرر فی موضعہ فلو کان التصور والتصدیق من افراد العلم بمعنی الحصول فالمتحدا

قوله فی المهیة لایخفی علی المتامل اه حاصلان مهیة الوجود وکذا سایر المصادر لاتحقق الا بالتوصیف
بان یجعل المصدر موصوفا والقید صفة کالوجود الخارجی او بالاضافة بان یجعل المصدر مضافا
والقید مضافا الیه کوجود زید فالتقید فی هذه الاضافات والتقیدات داخل والقید خارج بخلاف
زید عبارة عن حقیقة الوجود مع لحاظ التقید بزید بان یکون زید خارجا والتقید داخلا لامجموع الوجود
والزید هذا هو الحصة والمجموع هو الفرد ولم یدخل التقید ایضا بل فی اللحاظ فقط وهو الشخص فافراد
الوجود المصدری الانتزاعی حصصیة وحقایقها لیست الا مفهوماتها ولو کانت عارضة لحقایقها کانت
محمولة علیها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول لایستلزم کون الوجود موجودا خارجیا والثانی یستلزم
حمل المعنی المصدری مواطاة علی معروضه ولیس کذلک فثبت انها متحدة الحقایق فلو کان التصور
التصور من افراد هذا العلم یلزم اتحاد حقیقتهما - مولوی سیبین قوله فی حاشیة الحاشیة لایقال اه حاصله
ان الوجود الخارجی لما کان لازما لیست للوجود الذهنی کما هو الظاهر واختلاف اللوازم یدل علی اختلاف
الملزومات فیلزم ان یکون الوجود الخارجی والذهنی مختلفی المهیة وهو خلاف ما تقرر - مولوی سیبین قوله
فیها لانا نقول اه حاصله ان تلک اللوازم مستندة الی الوجود بمعنی ما به الموجودیة ولوازمه وکلامنا فی
الوجود بمعنی المصدری الانتزاعی الذی تحت هذه اللوازم لیلزم من اختلافها اختلاف مهیات افراده
المصدری - مولوی سیبین قوله والوجود حقیقة واحدة اه ای لیس مشترکا لفظیا بین حقایق مختلفة لفظا
مثلا انما احتاج الی اخذ هذه المقدمة لان الافراد الحصصیة من حقیقتین مختلفتین تکون مختلفة فیما بینها
نوعا فلا یلزم من وجود کون افراده حصصیة اتحاد - باشا عبد العزیز قوله افراد حصصیة اه تحقیق المقام ان
التقسیم مبنی علی سعین الاول ان یکون التقید فیه داخلا والقید خارجا وهذا المعنی انما یعتبر فی مقام التقسیم
المقید الی الاقسام الاربعة وبیان تقابلها بان المقید اما ان یکون التقید فیه داخلا والقید
خارجا وهو الحصة او یکون کلاهما داخلین وهو الفرد او یکون کلاهما خارجین والتقید فی اللحاظ

الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاص بها وماهو
الا العلم الحصولي اعلم ان العلم يطلق على معنيين الصورة
الحاصلة وحصول الصورة قال العلامة الشيرازي في درة
التاج ان كلا منهما ينقسم الى التصور والتصديق والجمهور
على ان مورد القسمة هو المعنى الاول ومن الافاضل من
ذهب الى انه هو المعنى الثاني اقول على هذا التقدير يلزم
ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي وهو خلاف
التحقيق كما سياتي ان شاء الله تعالى لان حصول الصورة ليس
الا الوجود الذهني والوجود حقيقة واحدة وافراده افراد
حصصية كما تقرر في موضعه ثم بعضهم خص مورد القسمة
بالعلم الحادث ولا يخفى ان تخصيص المورد بالعلم الحصولي

كعلم الباري تعالى

على هذا التقدير ايضا لا يلزم اذ العلم الحادث اعم من العلم

الحصولي فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى من غير ضرورة

قوله كعلم الباري تعالى اه ولا يخفى عليك ان العلم في

الحضوري نفس المعلوم فيلزم على تقدير كون علم الواجب

علما حضوريا عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم واستلزامه

للغير وزيادة صفة العلم عليه والتحقيق ان للعلم ثلثة معان

الاول بالمعنى المصدري والثاني مبدء الانكشاف والثالث الحاضر

عند المدرك اما الاول فهو امر اضافي انتزاعي واما الثاني

فهو نفس المعنى الثالث في الممكنات واما الثالث فهو في

العلم الحضوري عين المعلوم وفي العلم الحصولي غيره وقد

تحقق في الواجب جميع تلك المعاني لكن ما هو المعنى الثاني

حواشی متعلقہ مع منہیہ صفحہ ۶

قولہ فیلزم اہ ہذا تفریع علی کون العلم نفس المعلوم فی الحضوری حاصلہ ان علم الباری تعالی بالممکنات علم حضوری والعلم فیہ یکون عین المعلوم فیلزم ان لا یکون الباری تعالی عالما قبل وجود الممکنات لعدم المعلوم وعدہ یستلزم عدم العلم لاتحادہما ویستلزم استکمال الواجب تعہ بغیرہ لانہ لما کان عین وجود المعلوم والمعلومات ہی الممکنات لہ تعہ فاحتاج فی علمہ الی المعلوم وہو غیرہ والعلم من جملۃ کمالاتہ فاستکمل بوجودہ تعہ فیہ بالغیر وہو ممتنع ویلزم ان یکون العلم صفۃ زایدۃ علی ذاتہ مع انہ عینیۃ تعہ لان العلم اذا کان نفس وجود المعلوم والمعلوم مغایر لہ فوجودہ زاید علیہ فصار العلم المتحد معہ زایدا علیہ ایضا فیلزم زیادۃ الصفۃ علیہ مع انہا عین الذات کما تقرر فی موضعہ فظہر انہ علی تقدیر عینیۃ العلم مع المعلوم فی الحضوری وکون علم الباری عز اسمہ علما حضوریا یلزم المحذورات الثلثۃ مولوی مبین قولہ فی الحاشیۃ ہذہ الاستحالۃ یعنی استحالۃ عدم علمہ تعہ قبل وجود المعلوم علی مذہب القائلین بحدوث العالم والزمانیات واردۃ لامحالۃ لانہ عندہم کان العالم معدوما محضا ثم اوجدہ اللہ تعہ فقبل الاتحاد یکون عالما لان ما فی ہذا النظام من العجائب والغرائب ینادی باعلی ندا علی ان موجدہ علمہ اولا ثم اوجدہ ثانیا واذا کان العلم عین المعلوم ولیس ثمہ معلوم فیلزم انتفاء العلم ایضا وہو ممنوع مبین قولہ فیہا وغیر واردۃ اہ حاصلہ ان من قال بقدم العالم وعدم انتہاء الزمان من الماضی فالزمان لا یکون معدوما عندہ اصلا والزمانیات وان کانت معدومۃ کلواحد منہا بالنسبۃ الی الزمان الاخر کطوفان نوح بالنسبۃ الی زماننا ونحن بالنسبۃ الی زمان من یکون معہ بعد فنائنا لکنہا لیست معدومۃ بعضہا محضۃ لان کلواحد منہا موجود فی زمانہ وحاضر فیہ وغایب عن زمان الاخر کاجزاء الزمان بعضہا بالنسبۃ الی البعض الاخر موجود فی حدہ ولیس موجودا فی حد الاخر فالزمان عندہم لما لم یکن معدوما محضا فہو بما فیہ حاضر عندہ تعہ وان کان غائبا عما فعلہ تعہ عین المعلوم الموجود عندہ فالاستحالۃ المذکورۃ غیر واردۃ وما الاستحالتان الباقیتان فہما ای الاستکمال بالغیر وزیادۃ صفۃ العلم علی عالمہا مولوی مبین

قوله واستكماله بالغير اه لان علمه تعالى كان عين المعلوم اى المهيات الممكنات المغايرة له تعالى فاحتاج
فى علمه الذى هو من جملة الممكنات الى الغير اى الممكنات واحتاج الواجب الى الغير مح ويلزم زيادة صفة العلم
عليه ايضا لان العلم اذا كان نفس وجود المعلوم وهو مغاير للواجب فالعلم الذى هو صفة ايضا يكون مغايرا له
فكيف يكون عينه بل زايدا عليه مع انه قد تقرر فى موضعه ان صفات الواجب عينه مولوى ظهور الله
قوله والتحقيق اه بذا تمهيد للجواب يعنى للعلم المطلق ثلثة معان الاول المعنى المصدرى الذى يعبر عنه بالافاضة
بالفتح والثانى مبدء الانكشاف اى ما به ينكشف الاشياء عند العالم والثالث الحاضر عند الذات
المدركة بالكسر لاشك ان الاول امر اضافى انتزاعى والثانى اى مبدء الانكشاف عين الثالث
وهو الحاضر عند المدرك فى الممكنات لان مبدء الانكشاف اما الصورة العلمية او الحالة الادراكية
او غيرهما من الصفات النفسانية والحاضر عنده المدرك اى النفس ليست الا هذه الصفات وفى الواجب
مبدء الانكشاف ذاته والحاضر عنده هو الممكنات وهى غيره تعالى مولوى سيين قوله واما الثانى فهو نفس المعنى
الثالث اه لان كل ما يكون حاضرا عنده المدرك الممكن اعم من ان يكون صورة او غيرها فهو المنشاء للانكشاف
بخلاف علم البارى تعالى فانه وان كان المعنى الثانى فيه ايضا عينا للمعنى الثالث فى بعض المواضع كما فى
علمه تعالى بذاته لكنه ليس عينا فى علمه تعالى بالممكنات اذ فى هذه الصورة المنشاء للانكشاف ذاته تعالى والحاضر
عنده الممكنات فلا يكون العلم بالمعنى الثانى عينا للعلم بالمعنى الثالث فى الواجب مولوى ظهور الله قوله
واما الثالث فهو اه يعنى الحاضر عنده المدرك فى العلم الحضورى عين المعلوم لاتحاد العلم والمعلوم فيه وفى الحصولى غيره لامتياز
بينهما واما المعنى الثانى للعلم فقد يكون فى العلم الحضورى غير المعلوم كعلم البارى تعالى بغيره مولوى سيين قوله قد تحقق فى الواجب اه اجاب
حاصله ان جميع تلك المعانى متحقق فى الواجب تعالى هو هو لكن ما هو عين الواجب هو العلم بالمعنى الثانى لان المعنى الاول
والثالث ليسا عينه تعالى اما الاول فظاهر واما الثالث فلان الحاضر عنده تعالى هو الممكنات وهى غيره تعالى وان كان
عين المعلوم لان الممكنات الحاضرة عنده تعالى هى المعلومات واما المعنى الاول للعلم فليس عين الواجب ولا عين المعلوم مولوى سيين

حواشی متعلقہ مع منبیہ صفحہ ۷

قولہ فی الحاشیۃ قد یعبر عنہ اہ حاصلہ انہ قد یعبر عن العلم الذی بمعنی مبدء الانکشاف وعینہ تعم بالعلم الحقیقی لانہ العلم حقیقۃ وینکشف بہ المعلوم ویقع لہ العلم الاجمالی لانہ حصل من امر واحد وبالخلاق للصور التفصیلیۃ ایضا لانہ اذا کان عینہ تعم وہو خلاق لجمیع الاشیاء فہذا العلم کان خلاقا لجمیع الصور مولوی سبین قولہ فیہا ولیس معنی الاجمال اہ دفع توہم عسی ان یتوہم ان الاجمال عدم تمیز الشی عن جمیع ما یغایرہ او الصورۃ الواحدۃ المنحلۃ الی صور متعددۃ وکلاہما منتفیان فی الواجب تعم اما الاول فلان ہذا العلم اذا لم تمیز بہ الشی عما یغایرہ لکان ناقصا فکیف یقع لہ اجمالی وعین الواجب المنزہ عن المعایب واما الثانی فلانہ تعم بسیط لا تکثر فیہ اصلا فلا یحتاج الی صور متعددۃ فلا یصح اطلاق الاجمال علیہ حاصل الدفع ان الاجمال معنی آخر وہو ہہنا حقیقۃ واحدۃ تقصد عنہا تفصیل الموجود کالمعقول البسیط یکون علما لتفصیل المعقولات کما یکون بینک وبین بنا طرق مناظرۃ فاذا تکلم المناظر بکلام کثیر وسمعتہ خط سالک جوابہ من غیر تفصیل ثم تفصلہ شیأ بعد شیأ الا ان المعقول البسیط الموجود عندنا فی عقولنا وفی الواجب تم تقدس وجودہ مولوی سبین قولہ والی ہذا اشار الفارابی یعنی ما قالہ الفارابی الی ہذا العلم وخلاقیتہ للتفصیلی وعدم عینہ لہ لان قولہ علما بالکل التفصیلی بعد ذاتہ لان ذاتہ مقدم علی جمیع المعلومات وعلمہ بذاتہ ای الاجمالی نفس ذاتہ لان معلومہ لیس الا نفس الذات وکثرۃ علمہ باعتبار کثرۃ المعلومات کثرۃ بعد ذاتہ لان فی مرتبۃ ذاتہ لا کثرۃ اصلا ویتحد الکل ای کل المعلومات متحدۃ باعتبار الحضور عندہ واستفادۃ الوجود عنہ ومتساویۃ بالنسبۃ الی ذاتہ تعالوا عز شانہ ہو الکل فی حد ذاتہ ای مبدء کل فیض وخلاق للکل لانہ مجموع الکثرۃ وترکیبہ وقوامہ منہا لانہ منزہ عن التراکیب ولا شایبۃ للکثرۃ فی ذاتہ اصلا تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا مولوی سبین قولہ فیہا فلا یرد فی ہذا المقام ما حاصلہ ان ما اورد علی ظاہر عبارۃ الفارابی من انہ لیشعر بکونہ کلا وعلمہ بالکل بعد ذاتہ وعلمہ کثیر ومتحد معہ فیلزم ترکیبہ وجہلہ فی مرتبۃ الذات واتحادہ بالممکنات ونقصان علمہ تعم لانہ یحتاج فی العلم الی الممکنات مردود بما مر فی تفصیل قول الفارابی من انہ کل یعنی انہ مصدر للکل لانہ مرکب وعلمہ التفصیلی کثیر بعد ذاتہ وہو لیس عینہ وما عینہ لیس الا الاجمال وہو صفۃ الکمال وعین الذات فلا یلزم من عدم التفصیل فی مرتبۃ الذات جہلہ لانہ تعم

منبیہ

العلم الاجمالی فی الواجب تعم بالنسبۃ الی العلم التفصیلی لا یعیب فی ذاتہ لانہ بسیط لا تکثر فیہ اصلا وہو علم بکل ما سواہ ذاتہ وعلمہ علم وعالم وعلم مطلق علم بما علیہ یبنی انہ الاجمال علیہ یبنی انہ واحد مصدر للکل والعلم التفصیلی الذی ہو غیرہ فہو یعنی انہ مولوی سبین قولہ فیہا والعلم الاجمالی عینہ تعم فہو عینہ بالنسبۃ الی العلم التفصیلی ان العلم الاول الذی لیس غیرہ ہو العلم الاجمالی بالنسبۃ الی العلم التفصیلی کما جاء فی الحدیث ان اول ما خلق اللہ القلم فامرہ ان یکتب کل ما یکون فکتب ما یکون الی یوم القیامۃ فہذا العلم الاجمالی الذی ہو عین ذاتہ بسیط بالنسبۃ الی باقی المراتب الآتیۃ وفی روایۃ اول ما خلق اللہ نوری مولوی سبین قولہ وثانیہا

قوله ورابعها اه يعني جميع الموجودات من الاجرام العلوية والسفلية ماحوالها حاضرة بذاتها عند الواجب
في مرتبة الايجاد فعلمت مما تلوت عليك ان الصور الكلية والجزئية والادراكية والعينية حاضرة بذواتها
ولوازمها واعتبارا تها عنده تعو تقدس في مرتبة الايجاد فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار اوجودها
في نفسها موجودها للواجب تعو كما ان وجود العرض في نفسه وجوده لمحله الا ان العرض قائم بالمحل والمحل
قابل له وجود الاشياء للواجب سبحانه ليس بهذا النمط وهذا هو المراد بما قالوا ان علمه بذاته نفس ذاته
وعلمه بمعلوماته نفسها هذا توضيح ما في حاشية الحاشية مولوي يمين قوله فهو كالصورة العلمية اقول قد وقع
الخلط في وجه التشبيه فان الكلام المذكور يحتمل معنيين لانه يوجد في الصورة العلمية وصفان الاول كونها حاصلة
للممكنات من الصور الخارجية والثاني كونها مبدء للانكشاف فمشابهته علمه تعو المستفادة من قولهم في كون
علمه تعو منشاء للانكشاف فقط لا في كونه حاصلا من الموجودات ايضا والمستفاد من كلام المحشي كما قرره
بعضهم هو هو مولوي غلام ضامن قوله فكذا هذا النحو فيه دفع لما يقال ان العلم يقتضي الثبوت فحين
عدم المعلوم يلزم منه انتفاء العلم وتقرير الدفع ان ذات الواجب تعو مبدء لانكشاف الاشياء سواء كانت
فينكشف الاشياء ولا يتوقف الانكشاف على وجود الاشياء وهذا كالصورة العلمية لما كانت مبدء لانكشاف
الاشياء ينكشف معلومها سواء كانت موجودة او معدومة مولوي عبد العلي قوله معدومة اي في الخارج
فان المعدوم المطلق لا يصح ان يكون معلوما فان مناط المعلومية هي جهة الوجود والفعلية شاه عبد العزيز قوله
وتمام القول فيه فسر بعضهم بانه تمام القول في العلم الفعلي للواجب تعو يقتضي تفصيلا وعرض عن التفصيل وتوجه
الاجمال والقول الاجمالي فيه انه تعو عالم بنفسه وبغيره ام لا وعلى الاول فالعلم اما عينه او غيره وعلى الثاني فاما
صفة قائمة به تعو متعددة في ذاتها وهي صور الممكنات بحذافيرها او وحدة بسيطة ذات اضافة تتعلق
بالكائنات بأسرها او غير قائمة به تعو فاما بنفس حضور الممكنات عنده تعو بوجودها الدهري بحضور الصور
بجوهرية او العرضية القائمة بانفسها قبل وجود ذي صورها او بنفس حضور الاشياء حضورا اشراقيا

وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا والا لم ينحصر العلم في التصور
والتصديق اذ التصور حصول صورة الشيء في العقل

وهو مبدء لانكشاف جميع الاشياء عنده وهو كالصورة العلمية
اى الواجب تم ١٢

المتعلقة بجميع الاشياء فكما ان الصورة العلمية منشاء لانكشاف

لمن حصل له تلك الصورة والمدرك عنده منكشف سواء
كان ذلك المدرك موجودا او معدوما فكذا هذا النحو من

العلم للواجب تعالى منشاء لانكشاف جميع الا

شياء عنده وجميع الاشياء معلوم له سواء كانت تلك الاشياء
معدومة او موجودة وتمام القول فيه يقتضي بسطا في
الكلام لا يسعه المقام قوله وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا
اه قال الشيخ في التعليقات في بيان ذلك الاشياء اما ان يكون
وجودها لها او وجودها لغيرها فالمفارقات وجودها لها فلذلك
فلذلك تدرك ذواتها والنفس وجودها لها فلذلك

تشعر بذاتها وتدركها والآلات الجسمانية وجودها لا لذواتها

كالعين مثلا بل لغيرها وهي القوة الباصرة فلذا لا تدرك

ذاتها وليس كذلك النفس وقد زاد عليه في موضع آخر وقال

ان وجد اثر من ذاتي في ذاتي كنت ادرك ذاتي كما ادرك

شيئا آخر بان يوجد منه اثر في ذاتي ولكن ليس لوجود الا ثر الذي

ادركت منه ذاتي تاثير في ادراكي لذاتي لا بسبب وجوده

واذا كان وجودي لي كم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان

يوجد اثر آخر في سوى ذاتي اقول حاصله ان التعقل هو

وجود الشئ وحصوله للذات المجردة فالمجردات لما كان

وجودها لانفسها يكون تعقلها ايضا بذاتها فتعقلها بالمعنى

هو عين وجودها لها وتعقلها بالمعنى الحاضر عند المدرك هو

حواشی متعلقه صفحه

قوله لکن لیس بوجود الاثر اه یعنی ان العلم لایکون الا بوجود اثر الشیٔ للنفس فاذا کان النفس عالما بنفسها وجد اثر منها لها واذا کان وجود النفس وحضورها بالنفس بدون حضور الاثر ووجوده فلا حاجة فی علم النفس بذاتها ان یوجد اثر آخر فی النفس سوی ذاتها لان الحاجة الی الاثر فیما لا یکون وجوده بنفسها للنفس لما فی علمنا بالاشیاء الاخر مولوی عظیم قوله الا بسبب وجود لی اه ای وجودا لاثر یعنی ان الاثر انما یکون سببا لادراک ذاتی بجعله فی ذاتی وقیامه بها قیاما خارجیا شاه عبد العزیز قوله الی ان یوجد اثر آخر اه حاصله انما ادرکت ذاتی علی تقدیر وجدان الاثر منّی فی لکون وجودی لی بواسطة الاثر الذی تحد مع ذی الاثر فاذا کان وجودی لی بالواسطة یکفی للادراک فلم ادرک بکیف وجودی بالاصالة بل بواسطة اخری لکونه اقوی منشاء الانکشاف فلا احتیاج الی الاثر آخر فی سوی ذاتی فالقول بجواز کون مناط العلم هو الاول دون الثانی بعید غایة البعد مولوی ظهور الله.

قوله اقول حاصله اه لعل غرضه من بیان الحاصل دفع ما یختلج فی الذهن من ان کلام الشیخ مختل فان اول کلامه یدل علی ان الادراک هو وجود الشیٔ للشیٔ فیکون ادراک المجرد لذاته وجوده لذاته کما ان ادراک الاشیاء الغائبة عنها وجودا ثرها فی الذات وآخر کلامه صریح فی ان ادراک المجرد لذاته هو نفس ذاته ولا شک ان الوجود غیر الذات لانه معنی مصدری انتزاعی لا یصح ان یکون عین الوجود الخارجی وحاصل الدفع ان العلم کما سبق له معنیان الاول المعنی المصدری الانتزاعی وهو فی علم المجردات بذاتها نفس وجود ذاتها کما ان فی علمها بالاشیاء الغائبة نفس حصول صورها فیها والثانی ما به الانکشاف اعنی الحاضر عند المدرک وهو فی المجردات نفس ذواتها کما انه فی الاشیاء الغائبة نفس صورها الحاصلة فلا تخالف لان ما هو نفس الذات غیر ما هو نفس وجود الذات شاه عبد العزیز

قولہ وما ینبغی ان یعلم اہ دفع توہم ان یتوہم ان العاقل ہو الہویۃ المجردۃ تحضرہا عندہا ہویۃ اخری والمعقول ہو الہویۃ الحاضرۃ عند الہویۃ المجردۃ فہند استغایران ففی ہذا العلم الحضوری ایضا تغایر اعتبار بین العالم والمعلوم فما الکمال الحصولی وحاصل الدفع ان العاقل والمعقول لیس بینہما تغائر اصلا حقیقۃ کما ہو واضح ولا اعتبارا کما زعمتم تغایر الحیثیۃ فیہما فان الحیثیۃ لیست حیثیۃ تقییدیۃ موجبۃ للتکثر لان الحیثیۃ التقییدیۃ التی تغیر تغیرہا المصداق ان کانت داخلۃ فی المعنون بان یکون داخلۃ فی حقیقتہ وقوامہ توجب التغایر بالذات وان کانت فی مفہوم المعنون وعنوانہ لا فی قوامہ کما فی الشخص فان حیثیۃ الاکتناف بالعوارض فیہ فی اللحاظ فقط لا فی الملحوظ یوجب التغایر بالاعتبار لکن ہذہ الحیثیۃ التقییدیۃ لیست معتبرۃ فی عنوان العاقل والمعقول وفی معنونیہما بل تغیرہما العقل بعد تحقق مصداقہما فلا یوجب التکثر فالعاقل ہو عین المعقول وبالعکس مولوی مبین قولہ ان لیس بین العاقل والمعقول اہ فیہ اشارۃ الی انہ کما ان فی علمنا الحضوری للاشیاء المغایرۃ لنا الحاضرۃ عندنا العلم والمعلوم متحدان بالذات ومتغایران بالاعتبار کذلک العاقل والمعقول والعقل فی علمنا بانفسنا متحدۃ حقیقۃ ومتغایرۃ اعتبارا اما حقیقۃ فلعدم اعتبار الحیثیۃ التقییدیۃ فی المعنون والمصداق واما اعتبارا فلعدم اعتبارہا فی العنوان والمفہوم کما یعتبر فی الحصولی فمصداق العاقل والمعقول والعقل ہو شیٔ واحد بلا زیادۃ اعتبارات وحیثیات اخری سواء کانت انضمامیۃ او اعتباریۃ فان نفس المعلوم ہو الحاضر عند نفسہ المدرکۃ فلو کانت الحیثیۃ تقییدیۃ فی المعلوم لم یحضر المعلوم نفسہ بل تغایر بہف وہذا کما فی علم المجردات بانفسہا لیس التغایر بین العاقل والمعقول والعقل لا بالذات ولا بالاعتبار مولوی ولی اللہ قولہ تغایر لا حقیقۃ ولا اعتبارا اہ قول الاستدلال علی نفی التغایر من العاقل والمعقول ما لیس حیثیۃ موجبۃ للتکثر بتحمیل منا الاول انہ حیثیۃ تقییدیۃ لکنہا لیست موجبۃ للتکثر فی المفہوم والثانی انہ حیثیۃ تقییدیۃ لکنہا لیست موجبۃ للتکثر بحسب المصداق والثالث انہ لیس حیثیۃ موجبۃ للتکثر فی الحقیقۃ والذات والرابع انہ لیس حیثیۃ مطلقا حتی یوجب التکثر ولفظہ الواقع فی قولہ ان لیس بین العاقل والمعقول

تغاير يحتمل معنيين الاول ان يراد منه مقام حضور الشيء عند ذاته مط والثاني ان يراد منه مقام حضور النفس
عند ذاتها فقط ويكون المعنى ح ان ليس بين العاقل والمعقول اى في علم النفس بذاتها تغاير كما في علم المجردات
بانفسها لان الثابت من قول المحشي المجردات لما كان وجودها لانفسها يكون تعلقها ايضا بذاتها والنفس ليست
مجردة لاحتياجها الى المادة في فعلها فلذا احتاج في اثبات علمها بذاتها الى ان تقاس على المجردات وهذا المعنى
هو الذي اختاره بعضهم مولوي غلام رضا من قوله اى في علم المجردات والنفس بانفسها لا الحضوري مط فان في علم
النفس بصفاتها اين الاتحاد مع انه حضوري مولوي ظهور الله قوله ومن ذهب اليه المحقق الدواني لانه
قال في الحاشية القديمة ان في علم النفس بذاتها موضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار كتغاير المعالج
والمستعلج فظهر من هذا انه كما في المعالج والمستعلج تغاير اعتباري فان الشخص الواحد من حيث القوة الفعلية
التي تفعل بها علاج النفس معالج ومن حيث القوة الانفعالية التي بها تقبل اثر العلاج مستعلج لك في علم النفس
بذاتها العالم والمعلوم متغايران بالاعتبار وهذا خطاء لانه لا تغاير بينهما اصلا والتغاير الذي ينتزع العقل عنهما
هو التغاير بعد تحققهما كيف ولو كانت هذه الحيثية الاعتبارية داخلة في المحيث يكون المحيث امرا اعتباريا لا
الحيثية الاعتبارية جزءه واعتباريته الجزء ليستلزم اعتباريته الكل فكان العلم بالمحيث علما حصوليا
لان هذا المعنى انما يكون علمه بحصول الحيثية وانتزاعها في الذهن مع ان المحشي صرح بان العلم الحصولي
هو الشيء من حيث العوارض الذهنية وان العلم المتعلق به علم حصولي لا حضوري فظهر ان الحيثية خارجة عن العنوان
والمعنون وليس الا بعد تحققهما مولوي مبين قوله والعلم المتعلق بها اى بذات المذكورة بل بجميع الامور
الاعتبارية علم حصولي اذ لا بد في العلم الحضوري من حضور المعلوم بنفسه عند العالم وهو غير متصور في الاعتبار
فلو كان المعلوم هو الذات مع تلك الحيثية لكان امرا اعتباريا وعلمه علما حصوليا والكلام في العلم الحضوري
ومعلومه بعف عماد الدين بكنجن قوله في الحاشية وليست موجودة اه لان الحيثية امر اعتباري يعتبرها العقل
فوجودها لا يكون الا في الحيثية جزء للذات المحيثية وعدم وجود الجزء في الخارج يستلزم عدم وجود الكل فيه

قوله فيها افح اه اى حين ثبت ان الذات الحيثية امر عتبارى موجودة فى الذهن لا يكون علمها الا بحصول
الذات فى الذهن وانتزاع الحيثية عنها وهو لا يحصل الا فى الذهن فيكون علم هذا المركب بحصول صورته
فى الذهن وهو علم حصولى مولوى ظهوا لله قوله فيها فافا المقصد اه حاصله ان بتغاير الحيثيتين فى مفهومى العاقل والمعقول
وان كان ثابتا لكن لا يضر مقصودنا لان المقصد ان مصداق العاقل والمعقول واحد ولا توجد فى مصداقيهما حيثية
تكون قيدا له وموجبة للتكثر بل ما يقال له العاقل هو بعينه المعقول مولوى سيبن قوله فيها والامر فيما نحن فيه اه دفع
توهم عسى ان يتوهم ان فى من يعالج نفس مصداق المعالج والمعالج واحد وبينهما تغاير اعتبارا لك يكون التغاير من
العاقل والمعقول حاصل الدفع ان المعالج والمعالج بينهما تغاير من حيث انه يوجد فى الاول حيثية الفعلية
وفى الثانى حيثية الانفعالية ويلاحظ هذان الحيثيتان فيهما قبل تحققهما فلما تحققتا فى ذات واحدة حكم العقل
باتحاد مصداقيهما بخلاف العاقل والمعقول فى الحضورى فانهما امر واحد لا تغاير بينهما اصلا لا بالذات ولا بالاعتبار
وما هو يوجد فيهما من الاعتبارين اعتبار وصف العاقلية واعتبار وصف المعقولية فهو انما يعد تحققهما ولا
يلاحظ فى مصداقيهما فوضح الفرق بينهما وبين المعالج والمعالج مولوى سيبن قوله فيها وتحقيقنا هذا اه المشار اليه
بهذا قوله كيف والذات الماخوذة مع الحيثية وانما قلنا هذا دون ذاك مع انه بعيد لقربه باعتبار قرب ما هو كالنتيجة
له وهو قوله فالعاقل والمعقول والعقل امر واحد اه مولوى رستم على قوله فيها يظهره اه يعنى اذا تحققت ان العاقل
والمعقول والعقل امر واحد لا يغاير بينهما اصلا ظهر ان العلم الحضورى بسيط فى اى مقام وجد لا يكون الا لاك والالم
يبق حضور يا مولوى سيبن قوله فيها وليس كاتحادهما اه دفع توهم عسى ان يتوهم انهم كما قالوا بالاتحاد بين العلم
والمعلوم فى الحضورى لك قالوا بالاتحاد بين العالم والمعلوم فى العلم الحصولى ايضا فما الفرق بينهما وجه الدفع
ان هذا الاتحاد ليس كالاتحاد فى الحصولى لانه وان كان اتحادا بالذات لكنه فيه تغاير اعتبارى يلاحظ فى مفهوم
العلم والمعلوم فان العلم فيه يلاحظ فيه بحيثية الاكتناف بالعوارض الذهنية والمعلوم فيه المهية مع قطع النظر
عن حيثية الاكتناف بخلاف الحضورى فانه فيه اتحاد امحضا لا تغاير فيه اصلا لا بالذات ولا بالاعتبار مولوى سيبن

قوله فيهما وما سبق الى بعض الاذهان اعالقائل بما لفاضل مرزا جان في الجواب عما اورد من انه اذا تعلق التصور
بمتعلق التقسم او بالتقسم نفسه فيلزم الاتحاد بين التصور والتصرف بناء على اتحاد العلم والمعلوم واتانا في الحصولي مع
انكم قائلون بالاختلاف النوعي بينهما وحاصل الجواب ان العلم هو الشيء مع العوارض الذهنية والمعلوم هو الشيء فقط
فيكون بينهما تغاير اتي بضرورة المغايرة بين الكل والجزء ومرادهم بالاتحاد اتحادهما بالهوية النوعية مع عزل التفكر عن العوارض
التي هي منشاء العلم فلا نسلم في الاتحاد بينهما بهذا الوجه تغايرهما بحسب الحقيقة العلمية ورده المحشي المدقق فيما سياتي بما حاصله
ان حقيقة العلم من الحقايق المتاصلة الذهنية لا من الامور الاعتبارية الاختراعية ومجموع العارض والمعروض
ليس له حقيقة وحدانية بل قد يكون المعروض الذي هو المعلوم من مقولة والعوارض من مقولة اخرى والمركب من المقولات
المختلفة انما يكون بامر اعتباري ضرورة بطلان التركيب الحقيقي من مقولات متباينة افاضي ارتضى عليخان قوله
فيها ليس بشيء لان العارض من مقولة الكيف المعروض قد يكون من مقولة اخرى فلا يكون العلم حقيقة مجتمعة لاجتماع
التركيب الحقيقي بين المقولتين على انا نعلم قطعا ان المعروض فقط بدون انضمام العوارض اليه منشاء للانكشاف والعلم
هو المنشا للانكشاف مولوي ظهور الله قوله فيها وبهذا التحقيق اه يعني اذا علمت ان علم النفس باعتبار الحيثية
علم حصولي ظهر ان ما هو المشهور من ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري ليس على اطلاقه بل الصفات مطلقا
الثبوتية للنفس لانها الحاضرة عندها لا الاعم منها سواء كانت سلبية او اضافية لانها من الامور الاعتبارية وليست
حاضرة عندها بل علمها لا يكون الا حصوليا معنى هذا الاعتبار مولوي مبين قوله فيها وبه يظهر اه والمعنى بحذف
المضاف وهو الوجه اي يظهر وجه عينية صفات الواجب اه المعنى على حاله بدون حذف المضاف فيكون حاصله انه
يظهر بطلان الحيثية التقييدية في العلم الحضوري معنى هذه الجملة وهي ان صفات الواجب تعالى عين ذاته ان صفاته
متحدة مع ذاته بلا مغايرة بينهما اصلا لا اعتبارا ولا غيره رد على من قال ان صفاته تعالى لا عينه ولا غيره رد على من قال ان صفاته تعالى غيره
باعتبار وجه الظهور ان الممكنات المجردة مع حيثياتها في الذات والصفات الى الواجب تعالى اذا كان علمها عين ذواتها فالواجب المنزه
عن مثانية الاحتياج اولى ان يكون صفة علمه كذا سائر صفاته تعالى عين ذاته تعالى بالدليل الذي ذكره الشيخ بقوله لان وجدها بالدليل الذي ذكره المصنف بقلبه

كيف والذات الملحوظة مع الحيثية اه مولوى رستم على **قوله** لايقال اه هذه معارضة على ان المقسم للتصور والتصديق العلم الحصولى تقريرها بان التصور هو ادراك وقوع النسبة وهو معنى من المعانى المصدرية الانتزاعية لايكون وجودها الا فى الذهن فهو من الصور الذهنية لا من الاعيان الخارجية والعلم المتعلق بالصور الذهنية علم حضورى لا حصولى الا يلزم اجتماع المثلين اى يجتمع فردان من نوع واحد احدها الصورة الذهنية والثانى علمها بحيث يرتفع الامتياز بينهما لا تحادهما فى المحل اى الذهن وفى الزمان الهيئة بناء على اتحاد العلم والمعلوم بحسب الحقيقة بل يلزم اجتماع الامثال لان علم الصورة الذهنية اذا كان علما حصوليا يكون علم علم الصورة ايضا علما حصوليا لبطلان الترجيح من غير مرجح فاجتمع فى الذهن ثلث افراد من نوع واحد الصورة الذهنية وعلمها علم علمها اجتماع المثلين والامثال مح كما سيجئ فيكون التصور من اقسام الحضورى فلو لم يعم المقسم لزم تقسيم الشئ الى المباين وهو بط مولوى ظهور الله **قوله** والا لزم اجتماع المثلين اه هذا دليل على كون العلم المتعلق بالصورة الذهنية علما حضوريا بل على كون علم النفس مط صورة كانت او غيرها حضوريا مولوى ولى الله **قوله** بل الامثال اه يعنى بل يلزم اجتماع الامثال لان علم علم الصورة ايضا يكون حصوليا لان جميع افراد العلم متساوية فلا يجوز ان يكون بعضها حصوليا وبعضها حضوريا والا لزم الترجيح بلا مرجح فاذا صار علم علمها ايضا حصوليا يلزم اجتماع ثلثة اشياء الاول الصورة الذهنية والثانى علمها والثالث علم هذا العلم ولا امتياز بينها فى الذهن واجتماع المثلين والامثال مح لانه لو امكن لارتفع الامان بحكم الحس وجاز ان يكون السواد المحسوس سوادات كثيرة مولوى مبين **قوله** لانا نقول اه حاصله ان العلم المتعلق بالصورة الذهنية على نحوين الاول تعلقه بها من حيث انها صورة ذهنية مكتنفة بالعوارض الذهنية والثانى تعلقه بنفسها مع قطع النظر عن هذه الحيثية فالاول علم حضورى والثانى حصولى وتعلق التصور على تقدير كونه علما بالنسبة التى وجدت فى الذهن انما هو بنفسها مع قطع النظر عن حيثية اكتناف العوارض والعلم المتعلق بنفس الصورة الذهنية علم حصولى فصار التصور علما حصوليا لا حضوريا وهو المطلوب مولوى مبين

والتصديق ليستدعي التصور الذي هو كذا

عين ذواتها المجردة و مما ينبغي ان يعلم ان ليس بين العاقل و
المعقول تغاير لا حقيقة ولا اعتبارا اذ ليس حيثية تقييدية موجبة للتكثر
ومن ذهب الى ذلك فقد اخطاء كيف والذات الماخوذة
مع الحيثية امر اعتباري يعتبرها العقل والعلم المتعلق بها علم
فتامل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام قوله والتصديق
يستدعي اه لا يقال التصديق هو ادراك وقوع النسبة ولا شك
ان وقوع النسبة من الصور الذهنية لا من الاعيان الخارجية
والعلم المتعلق بالصورة الذهنية علم حضوري والا لزم اجتماع
المثلين بل الامثال لانا نقول العلم المتعلق بالصورة الذهنية من
حيث انها صورة ذهنية ومكشفة بالعوارض الذهنية علم حضوري
واما العلم المتعلق بنفسها مع قطع النظر عن تلك الحيثية فعلم حصولي

Mehmet Akif Ersoy Kütüphanesi

والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة

والتصديق على تقدير كونه علما ومتعلقا بالنسبة من هذا القبيل

وبهذا حصل الفرق بين التصديق وبين الخبر الاخير من القضية

عند الاوائل وبينه وبين القضية عند الامام فما وقع في الحواشي

التبريزية على شرح الشمسية ان القضية المعقولة هي المفهوم العقلي

المركب من المحكوم عليه وبه والحكم بمعنى وقوع النسبة او لا وقوعها

فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية

والعلم بها يسمى تصديقا عند الامام واما عند الاوائل فالتصديق

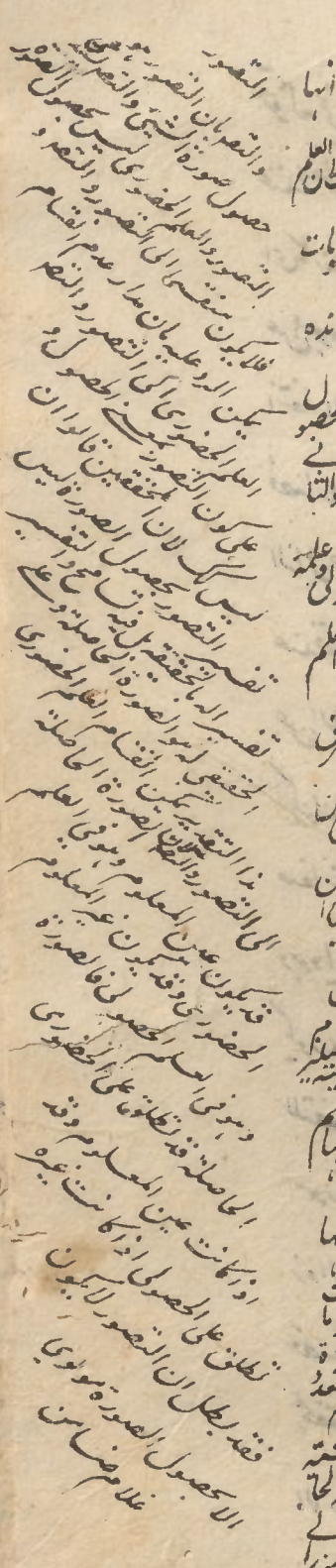
هو العلم بالمعلوم الذهني وقوع النسبة او لا وقوعها كما سبق

فتامل قوله والعلم الحضوري ليس بحصول الصورة اه فان قلت قد

وقع عن كثير من المحققين ان في تفسير التصور بحصول صورة

الشيء في العقل تسامحا والمراد منه الصورة الحاصلة من الشيء عند

قولہ فما وقع فی الحواشی اہ حاصلہ ان ظاہر عبارۃ السید الشریف وہی فہذہ المفہومات من حیث انہا حاصلۃ فی الذہن تسمی قضیۃ والعلم بہا تصدیقا تدل علی ان العلم بالمفہومات المحیثیۃ تصور مع انہ لیس کذلک لان العلم بہا من حیث ہی علم حضوری کما عرفت والتصور من اقسام الحصولی علی انہ یلزم منہ ان یکون ہذہ المفہومات قضیۃ مع کونہا علما ومرتبۃ العلم لیست بقضیۃ لانہا معلوم مولوی سبین **قولہ** فی الحاشیۃ وذلک لما عرفت ان ہذہ المفہومات اہ حاصلہ تزییف کلام السید من وجوہ الاول انہ یفہم من عبارۃ السید ان ہذہ المفہومات من حیث الحصول فی الذہن قضیۃ ولیس کذلک لان المفہومات المحیثیۃ بہذہ الحیثیۃ علم والقضیۃ معلوم فلا تکون قضیۃ بل علما بہا والثانی انہ ان ارید بقولہ والعلم بہا یسمی تصدیقا العلم المتعلق بتلک المحیثیۃ تصدیقا فالامر لیس کذلک لانہا فی ہذہ المرتبۃ علم حصولی وعلمہ حضوری فصار العلم المتعلق بتلک المفہومات المحیثیۃ علما حضوریا والتصور من اقسام العلم الحصولی فلا یکون العلم بہا تصورا کما قالہ السید وان اردان العلم بتلک المفہومات بدون الحیثیۃ تصور فعلی تفسیر السید للقضیۃ یلزم عدم الفرق بین التصور وبین القضیۃ لان القضیۃ الیضا ہی تلک المفہومات بدون الحیثیۃ عندہ فاتحدت القضیۃ والتصور مولوی سبین **قولہ** فیہا اللہم اہ دفع توہم ہذا التزییف علی وجہ التضعیف حاصلہ ان الحیثیۃ علی قسمین حیثیۃ تعلیلیۃ وہی ان تکون علۃ للشی فلا تکون داخلۃ فی المحیث وتقییدیۃ وہی ما یکون داخلۃ فی المحیث وہ حیثیۃ تعلیلیۃ معناہا ان ہذہ المفہومات تسمی قضیۃ لکونہا حاصلۃ فی الذہن لا تقییدیۃ بان یکون معناہا ہذہ المفہومات مع تلک الحیثیۃ قضیۃ لیندفع عنہ وجہ الضعف ظ لان حصول ہذہ المفہومات فی الذہن لیست علۃ لکونہا قضیۃ مولوی سبین **قولہ** فیہا ہم فی کلامہ شی اخر اہ ہذا تزییف ثالث حاصلہ ان المراد بالمفہومات فی ہذہ القضیۃ ہو الامر العقلی المرکب منہا لان القضیۃ ہی المرکبۃ من الامور الثلثۃ وفی قول السید والعلم بہذہ المفہومات تصدیق نفس تلک المفہومات المتعددۃ لانہ لو کان المراد بہا الامر الواحد العقلی وعلمہ علم واحد غیر مرکب والتصور عند الامام مرکب من العلوم المتعددۃ فکیف یصح ان العلم بہذا الامر الواحد العقلی تصور عندہ لانہ مرکب وعلم الواحد بسیط انتہی توضیح ما فی حاشیۃ الحاشیۃ لمولوی سبین **قولہ** فان قلت اہ حاصلہ ان المصنف استدل علی عدم انقسام العلم الذی لا یکفی فیہ مجرد الحضور الی



قولہ فی المطارحات اه حاصلہ ان زال عناشیئ عند العلم بالشیئ فاما ان یکون الشیئ الزائل
عند العلم ادراک امر آخر ای علما لامر آخر کما اذا علمنا زیدا مثلا بان زال عنا شیئ کان قبل علمنا بہ علم عمرو
ای کان فینا قبل علم زید علم عمرو فزال بہ عند علم زید وہو ادراک عمرو مثلا امرا وجودیا ای عبارۃ
عن وجود الشیئ لانہ لو لم یکن کذلک لکان عبارۃ عن عدم الشیئ وہذا العلم ازالتہ وانتفاءہ فیکون الامر العدمی
انتفاء الامر العدمی الذی لیس بشیئ والعدمی لا یکون انتفاء ما لیس بشیئ فیطل کون الزائل عدمیا
فصار وجودیا وادراکا لامر فثبت ان فی الادراک وجود الشیئ للازالتہ وہو المطلوب علی الثانی یعنی اذا کان
الزائل صفۃ سوی الادراک تلزم صفات غیر متناہیۃ فینا قبل علمنا بحیث یبطل کل واحد من الصفات
عند قصد النفس الی الادراک لان فی النفس قوۃ ادراک لا تنتہی الی حد ولما کان الادراک عبارۃ
عن ابطال صفۃ وازالتہا فلا بد ان یکون بازاء کل ادراک من الادراکات الغیر المتناہیۃ صفۃ
فیکون بازاء الادراکات الغیر المتناہیۃ التی فی قوتنا صفات غیر متناہیۃ قبلہا فیلزم ان تکون فینا
صفات غیر متناہیۃ وہو مما یحسن سولوی سبین **قولہ** اذ الامر العدمی اه یعنی لو لم یکن الادراک الزایل امرا
وجودیا یلزم کون الامر العدمی وہو الادراک الثانی انتفاء ما لیس بشیئ وہو الادراک الزایل وہو ممنوع فلا بد ان
یکون وجودیا فثبت المدعی وہو کون الادراک وجودیا مولوی عظیم **قولہ** فللنفس ادراک امور اه الفاء
للتفریع ای اذا کان الادراک زوال صفۃ اخری غیر الادراک فللنفس قوۃ واستعداد لادراک
امور غیر متناہیۃ فیجب ان یکون فینا صفات زائلۃ غیر متناہیۃ بازاء ادراکات غیر متناہیۃ ہی
زوالات تلک الصفات الغیر المتناہیۃ علی تقدیر کون الادراک زوالا یزول کل واحد منہا عند
قصد النفس الی ادراک شیئ سوہوی رستم علی **قولہ** قال بعض المحققین اه حاصل ما قالہ بعض
المحققین الاولی فی الشق الاول ای اذا کان الشیئ الزائل ادراک امر آخر ان یقال لا بد ان ینتہی ہذہ
الادراکات التی ہی عبارۃ عن الزوالات الی ادراک وجودی لا یکون ذلک الادراک زوالا

والا ای ان لم ینته الی الوجودی لکان للنفس ادراکات غیر متناهیة ویکون کل من تلک الادراکات
انتفاء ادراک حاصل قبله وجود الغیر المتناهی فی النفس مع وهذا اولی مما قاله صاحب المطارحات
من انه فیکون ذلک الادراک الزائل عند ادراکنا لشیئ امرا وجودیا واذا الامر العدمی لایکون انتفاء
مالیس بشیئ مولوی مبین **قوله** فی الحاشیة وقد نقل عنه ای عن بعض المحققین فی وجه الاولویة
ان المقدمة الاخیرة وهی ان الامر العدمی لایکون انتفاء مالیس بشیئ مما یلاحظ البطلان الاتری
ان العدم یتعلق بالعمی فیقال عدم الاعمی مع ان الاعمی عدمی فانه عدم البصر مولوی ظهور الید **قوله**
فیها علی ان فی هذا الطریق اه یعنی فی الطریق الذی اختاره بعض المحققین وقایق وما اختاره
صاحب المطارحات لیس مشتملا علی الدقایق منها ما اختاره صاحب المطارحات لاثبات
به ما هو المقصد من ان الادراک امر وجودی محض لان الدلیل الذی اورده هو ان العدمی
لایکون انتفاء مالیس بشیئ ثبت به ان الادراک اسبق شیئ وهو اعم من ان یکون
وجودیا محضا او عدمیا ثابتا لانه شیئ ایضا بخلاف طریق بعض المحققین فانه ثبت به انتهاء
الادراکات الی وجودی محض وهو المقصد ومنها انه علی طریق بعض المحققین اذا لم یوجد
المدعی یلزم الاستحالة البینة وهی وجود امور غیر متناهیة وما یلزم علی طریقة صاحب
المطارحات لیس استحالة بینة کما عرفت ومنها ان المتبادر من الوجود المعنی الاصطلاحی
فی محاورات القوم وهذا لاثبت الا بما قاله بعض المحققین واما علی قول صاحب المطارحات
لایثبت الا ان الادراک لایکون عدمیا محضا وهو لایستلزم کونه وجودیا بالمعنی الاصطلاحی
لجواز ان یکون عدمیا ثابتا ومنها انه لایلزم من دلیله وجود ادراک الا ادراک الذی فرض وجوده
وانما یلزم ان یکون ادراک الذی قبل ذلک الادراک المفروض وجودیا واما دلیل
بعض المحققین فمطابق لمدعاه مولوی مبین **قوله** فیها وانت تعلم اه هذا دفع منع المقدمة

الاخيرة في الدليل حاصله انه ليس معنى المقدمة الاخيرة في الدليل السابق ما فهمه بعض المحققين من ان العدم لا يكون انتفاء ما ليس بشئ مطلقا يرد عليه المنع ويبطل بان العدم يضاف الى الاعمى مع انه ليس بشئ بل معناها ان العدم لا يكون انتفاء ما ليس بشئ على وجه لا يستلزم هذا الانتفاء للوجود ولو كان هذا الانتفاء مستلزما للوجود فكون العدم انتفاء الانتفاء لا باس به وهذا مسلم نظر غير خفي فحاصل كلام صاحب المطارحات على هذا التقدير انه اذا كان انتفاء للانتفاء السابق لا يكون مستلزما للوجود فيكون من العدم الذي هو انتفاء ما ليس بشئ على وجه لا يستلزم الوجود والعدم لا يكون انتفاء ما ليس بشئ على الوجه المذكور فلا يكون الادراك انتفاء الانتفاء بل انتفاء الوجود فيكون الادراك السابق وجوديا واما عدم العدم واللااعمى ونحوهما وان كان انتفاء ما ليس بشئ لكنه مستلزم لشئ هو الوجود البصر فلا يبطل بهذا ما اوعيناه مولوي مبين **قوله** فيها مع انه قد اشتهر هذا اثبات للمقدمة الممنوعة بما هو المشهور من ان السلب حقيقة لا تتعلق الا بالثبوت فبناء كلام صاحب المطارحات على المشهور وبطلانه ليس بظاهر مولوي مبين **قوله** فيها ثم لا يخفى ان هذا اعتراض على مختار بعض المحققين واشعار بان اختياره صاحب المطارحات اولى حاصله ان مقصودنا وجودية الادراكات كلها وهو لا يثبت الا بما قاله صاحب واما على قول بعض المحققين ثبت انتهاء ما الى ادراك يكون وجوديا وهو الادراك الاخر فلا يثبت وجودية ما سواه فالاولى ما قاله الصاحب لانه ينفي بالمقصد وانت خبير بان وجودية الادراك المفروض وجوديته لا يثبت عند الصاحب ايضا وانما يثبت وجودية ما سواه لان دليله انما يدل على كون السابق وجوديا لا هذا الادراك الذي هو الان فلا يثبت وجودية جميع الادراكات عنده ايضا مولوي مبين **قوله** فيها اللهم اه توجيه لاثبات وجودية جميع الادراكات عند بعض المحققين على وجه يضعف حاصله ان جميع الادراكات حقيقتها واحدة فاذا ثبت وجودية البعض ثبت وجودية الكل لاتحاد الحقيقة ووجه الضعف ان توافق الادراكات في الحقايق

والوجود والعدم غير اتحادها وهذا توضيح ما في حاشية الحاشية مولوي مبين

واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا فلا بدان يكون بحصول
صورها عنا اذ حالة العلم ان لم يحصل لنا ولا زال عنا ام فاستوى
حال العلم وما قبله وهو محال وان زال امر فالزائل عند العلم بهذا
غير الزائل عند العلم بذلك

العقل وهي اعم من ان يكون غير المعلوم وهو العلم الحصولي
او عينه وهو في العلم الحضوري قلت من البين ان الصورة
الحاصلة من الشيء حكاية عن ذلك الشيء واتحاد الحكاية
مع المحكي عنه محال والتغاير الاعتباري لا ينفع فتدبر فان الحق
احق بالاتباع قوله ان زال امر في المطارحات ان زال عنا
شيء فاما ان يكون ذلك الشيء ادراكا امرا اخر او صفة
غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك امرا وجوديا
اذ لا امر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء وعلى الثاني فالمفهم
ادراك امور لا يتناهي الى حد فيجب ان يكون فينا صفات
غير متناهية يبطل واحد منها عند قصد النفس الى ادراك
شيء قال بعض المحققين الاولى في الشق الاول ان يقال

فينتهي الى ادراك وجودي والا لكان للنفس ادراكات
غير متناهية ويكون كل منها انتفاء ادراك اخر حاصل
قبله اقول فيه نظر اذ على هذا الشق لا يلزم ان يكون ادراكات
غير متناهية بل اعدام ادراكات غير متناهية اذ على هذا التقدير
كل ادراك زوال للادراك السابق عليه فيكون جميع الادراكات منتفيا
فالاولى في هذا الشق ان يقال فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عنه
تحقق الادراك اللاحق لا يقال الادراكات على هذا التقدير لم تكن الا
اعدام الادراكات فلا يلزم ان يكون جميع الادراكات السابقة منتفيا
لانا نقول الادراك على تقدير كونه انتفاء لا يكون انتفاء محضا
بل يكون انتفاء ثابتا ناصر وقد ان الادراك صفة قائمة بالمدرك والادراك
على تقدير كون كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه هو الانتفاء

قولہ ثم قال ہذا المحقق یعنی بعض المحققین طعن اولا علی صاحب المطارحات بترک الاولی ثم استدل علی البطال الازالۃ وحاصلہ ان کان الادراک انتفاء ادراک اخر حاصل قبل ہذا الادراک مثلا ان کان ادراک زید انتفاء لادراک عمرو حاصل قبل ادراک زید یعنی اذا ادرکنا زیدا فینتفی عنا ادراک عمرو حاصل لنا قبل ادراک زید فالادراک الذی یعقبہ ہذا الانتفاء ای جاء الانتفاء علی عقیب ہذا الادراک وہو ادراک عمرو فہو ان کان انتفاء الادراک السابق علیہ یعنی یکون ادراک عمرو مثلا انتفاء سابقہ وہو ادراک خالد کان ادراک زید انتفاء الانتفاء للادراک السابق علیہ بمرتبتین وہو ادراک خالد لانہ سابق علی عمرو وہو سابق علی زید فصار ادراک خالد سابقا علی زید بمرتبتین وہذا الادراک ای ادراک زید کان انتفاء الانتفاء لادراک خالد لان ادراک زید انتفاء لعمرو وہو انتفاء لخالد فصار ادراک زید انتفاء الانتفاء للادراک السابق علیہ بمرتبتین وہو ادراک خالد الذی ای السابق الذی کان ہذا الادراک ای الادراک الذی یعقبہ ہذا الانتفاء وہو ادراک عمرو انتفاء لہ ای للادراک السابق علی زید بمرتبتین وہو ادراک خالد انتفاء انتفاء الشی یستلزم تحقق ذلک الشی فیستلزم الثالث ای یستلزم ادراک زید للادراک المفروض الاول السابق علیہ بمرتبتین وہو ادراک خالد فیلزم عند ادراک زید ادراک خالد لانہ عدم عدم ادراک خالد لان ادراک زید عدم ادراک عمرو وہو عدم ادراک خالد فصار ادراک زید عدم عدمہ وعدم عدم الشی یستلزم وجود ذلک الشی فیستلزم ادراک زید ادراک خالد وہکذا یستلزم کل ادراک للادراک السابق علی ہذا الادراک بالمرتبۃ الشفع وہذا الادراک واقع بالنسبۃ الیہ فی مراتب الوتر مثلا ادراک خالد سابق علی زید بمراتب الشفع وہی اثنان وادراک زید واقع بالنسبۃ الیہ فی مرتبۃ الوتر وہی الثالث فیستلزمہ وکذا یسبق ہذا الادراک بمراتب مراتب وہذا الادراک یکون بالنسبۃ الی السابق المذکور خامسا فیلزمہ وہکذا یسبق علیہ بمراتب وہذا یکون سابعا فیستلزمہ وہکذا الی غیر النہایۃ یستلزم کل مسبوق واقع فی مرتبۃ الوتر سابقہ بمراتب الشفعۃ فیلزم تحقق المتفیات بحیث قلت ان العلم لیس بازالۃ ہف مولوی ہبین قولہ فالادراک الذی یعقبہ

ضمير الفاعل يرجع اما الى الانتفاء او الى الادراك المذكور اولا وضمير المفعول يرجع الى الموصول لا الى غيره
لئلا يلزم خلو الصلة عن ضمير الموصول وعلى كلا التقديرين الضمير الذى فى قوله كان انتفاء الانتفاء يرجع
الى الادراك المذكور اولا وقوله الذى كان صفة الادراك السابق والمشار اليه بقوله هذا الادراك الادراك الذى فى قوله
فالادراك اه وضميره يرجع الى الموصول فالحاصل انه ان كان ادراك زيد انتفاء ادراك بكر فان كان
انتفاء ادراك عمرو سابق عليه كان ادراك زيد انتفاء انتفاء ادراك عمرو سابق عليه بمرتبتين الذى كان ادراك بكر
انتفاء له وانتفاء انتفاء الشئ يستلزم تحقق ذلك الشئ فيستلزم ادراك زيد تحقق ادراك عمرو الذى كان منتفيا
فيتحقق الادراك المنتفى هف ويحتمل ان يرجع الضمير فى قوله يعقبه الى الموصول وضميره الثانى يرجع الى الادراك المذكور ويعود الضمير
الذى فى قوله كان انتفاء الى الادراك الذى فى قوله فالادراك والمشار اليه بقوله هذا الادراك الادراك المذكور اولا فالحاصل انه
ان كان ادراك بكر انتفاء ادراك عمرو فالادراك الذى يعقب ادراك بكر وهو ادراك زيد مثلا ان كان انتفاء للادراك
السابق عليه وهو ادراك بكر كان انتفاء لانتفاء ادراك عمرو سابق عليه بمرتبتين الذى كان ادراك بكر انتفاء له
وانتفاء انتفاء الشئ يستلزم تحقق ذلك الشئ مولوى ظهر الله **قوله** فى الحاشية يلزم تحقق الادراكات المنتفية
اه حاصله ان الادراكات المنتفية السابقة بمراتب الشفع تتحقق عند الادراك المسوق الواقع فى مرتبة الوتر
كما عرفت فيلزم تحقق المنتفيات وهو موح مولوى مبين **قوله** فيها اذ هو اعادة المعدومات اه اى تحقق
المنتفيات هو اعادة المعدومات وهو موح لان ما يعود ولو اعيد بعينه والاعادة عبارة عن اعادته بجميع عوارضه
والوقت من العوارض ايضا فيلزم اعادته واعادته موح لان الزمان لا يعود قطعا فبطل اعادة الشئ
بعينه والمنكرون لاستحالته يقولون ان الوقت ليس من المشخصات فلا يلزم من اعادة الشئ بعينه اعادة الوقت
مولوى مبين **قوله** فيها وقد يفهم اه حاصله انه يلزم انقلاب الادراكات عن حقايقها لانه اذا تحقق
الادراكات المنتفية ادراكات اخرى هى نفس تلك الادراكات فيلزم تحقق ما هو منتف وانتفاء ما هو
متحقق مثلا ادراك زيد عبارة عن انتفاء ادراك عمرو متحقق قبله وهو انتفاء ما قبله فيلزم انتفاء ما هو متحقق

ضمير الفاعل يرجع اما الى الانتفاء او الى الادراك المذكور اولا وضمير المفعول يرجع الى الموصول لا الى غيره
لئلا يلزم خلو الصلة عن ضمير الموصول وعلى كلا التقديرين الضمير الذى فى قوله كان انتفاء الانتفاء يرجع
الى الادراك المذكور اولا وقوله الذى كان صفة الادراك السابق والمشار اليه بقوله هذا الادراك الادراك الذى فى قوله
فالادراك اه وضميره يرجع الى الموصول فالحاصل انه ان كان ادراك زيد انتفاء ادراك بكر فان كان
انتفاء ادراك عمرو سابق عليه كان ادراك زيد انتفاء انتفاء ادراك عمرو سابق عليه بمرتبتين الذى كان ادراك بكر
انتفاء له وانتفاء انتفاء الشئ يستلزم تحقق ذلك الشئ فيستلزم ادراك زيد تحقق ادراك عمرو الذى كان منتفيا
فيتحقق الادراك المنتفى هف ويحتمل ان يرجع الضمير فى قوله يعقبه الى الموصول وضميره الثانى يرجع الى الادراك المذكور ويعود الضمير
الذى فى قوله كان انتفاء الى الادراك الذى فى قوله فالادراك والمشار اليه بقوله هذا الادراك الادراك المذكور اولا فالحاصل انه
ان كان ادراك بكر انتفاء ادراك عمرو فالادراك الذى يعقب ادراك بكر وهو ادراك زيد مثلا ان كان انتفاء للادراك
السابق عليه وهو ادراك بكر كان انتفاء لانتفاء ادراك عمرو سابق عليه بمرتبتين الذى كان ادراك بكر انتفاء له
وانتفاء انتفاء الشئ يستلزم تحقق ذلك الشئ مولوى ظهر الله **قوله** فى الحاشية يلزم تحقق الادراكات المنتفية
اه حاصله ان الادراكات المنتفية السابقة بمراتب الشفع تتحقق عند الادراك المسوق الواقع فى مرتبة الوتر
كما عرفت فيلزم تحقق المنتفيات وهو موح مولوى مبين **قوله** فيها اذ هو اعادة المعدومات اه اى تحقق
المنتفيات هو اعادة المعدومات وهو موح لان ما يعود ولو اعيد بعينه والاعادة عبارة عن اعادته بجميع عوارضه
والوقت من العوارض ايضا فيلزم اعادته واعادته موح لان الزمان لا يعود قطعا فبطل اعادة الشئ
بعينه والمنكرون لاستحالته يقولون ان الوقت ليس من المشخصات فلا يلزم من اعادة الشئ بعينه اعادة الوقت
مولوى مبين **قوله** فيها وقد يفهم اه حاصله انه يلزم انقلاب الادراكات عن حقايقها لانه اذا تحقق
الادراكات المنتفية ادراكات اخرى هى نفس تلك الادراكات فيلزم تحقق ما هو منتف وانتفاء ما هو
متحقق مثلا ادراك زيد عبارة عن انتفاء ادراك عمرو متحقق قبله وهو انتفاء ما قبله فيلزم انتفاء ما هو متحقق

حاشية السيالكوتى مولوى مبين

السابقة المحضة لا الانتفاءات الثابتة فيلزم انتفاء جميع الادراكات

السابقة هذا ويمكن الجواب عنه بان المقصود ليس لزوم

اجتماع الادراكات الغير المتناهية بل لزوم تعاقبها ولا شك

انه على تقدير ان يكون كل ادراك زوالا للادراك السابق يلزم

ادراكات غير متناهية على وجه التعاقب اذ زوال الشئ

ليس الا عدمه اللاحق المتأخر عن تحققه ثم قال هذا المحقق

ان كان الادراك انتفاء لادراك اخر حاصل قبله

فالادراك الذي يعقبه ان كان انتفاء لادراك السابق عليه

كان انتفاء لانتفاء الادراك السابق عليه بمرتبتين الذي كان

هذا الادراك انتفاء له وانتفاء انتفاء الشئ يستلزم تحقق

ذلك الشئ فتحقق الادراك المنفي فيستلزم الادراك الثالث

الادراك المفروض الاول وهكذا يستلزم كل ادراك للادراك
السابق عليه بالمراتب الشفع اعني الواقع في مراتب الوتر مثلا
يسبقه بمرتبتين وهو ثالثه وما يسبقه باربع مراتب وهو خامسه
وهكذا اقول قد عرفت ان الادراك على تقدير كونه انتفاء
لا يكون محض الانتفاء على طريق السلب البسيط بل يكون انتفاء ثابتا
على طريق السلب العدولي لان الادراك صفة قائمة بالمدرك
والسلب البسيط ليس صفة لشيء والانتفاء الثابت انتفاء
الشيء على هذا التقدير ادراك فانتفاء انتفاء الشيء يكون بمعنى انتفاء
الانتفاء الثابت للشيء ولا شك انه لا يستلزم تحقق الشيء بل هو اعم
من تحقق الشيء ومحض انتفائه لانه يكون في قوة السالبة المعدولة
والسالبة المعدولة اعم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة ثم اقول

يلزم على تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق

عليه ان يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق زائدا ومسلوبا

للادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اذ على هذا التقدير ليس ادراك

من الادراكات الحاصلة الا ما بازائه ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان

السابق مع ازدياد العلوم وهو ما فيه ما فيه وما يدل على خلافه ايضا يذكر عاهنة

احتماع النقيضين لانه لما كان في قوة النفس ادراكات غير متناهية

كما ذكره في الشق الثاني وكان الادراك زوالا للصفة هو ادراك

يلزم ان يتحقق فيها صفات غير متناهية هي ادراكات غير متناهية ولما

كان كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه يلزم ان لا يتحقق شيء

منها والمصلح لهذه الشبهة الزائل بين الادراكات وصفة غير الادراكات

فعلى صاحب المطارحات لان الامور الغير المتناهية بحسب ما في القوة

ولا لكان العلم بأحدهما هو العلم بالآخر فيلزم ان يكون في انا امور غير متناهية
بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية متن

من الادراكات الغير المتناهية يلزم على تقدير ان يكون الادراك والا
سواء كان ذلك الزائل ادراكا او صفة غيره قوله ولا لكان العلم به
وذلك لان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد اقول وايضا العلم به
يجامع العلم بذلك المعدوم لما اشتهر ان النفس في آن واحد لا يتوجه الى
شيئين فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك يلزم
اعادة المعدوم او اعدامه غير الاعدام الاول والا استوى حال
العلم وما قبله قوله فيلزم ان يكون انا حاصله ان الادراك لما
كان ذا آن واحد امر فذلك الامر الزائل يكون قبله موجودا ولما كان
في قوتنا ادراك الامور الغير المتناهية اي ادراكنا
غير واقف عند حد فتلك الامور الغير المتناهية
تكون موجودة بالفعل قبل جميع تلك الادراكات

قولہ والا لزم اه حاصلہ ان العلۃ التامۃ عبارۃ عن احاد العلل الناقصۃ فی مرتبۃ الکثرۃ المحضۃ من دون اعتبار الہیئۃ فیہا لا عن المجموع المرکب منہا المعروض للہیئۃ الاجتماعیۃ والا لزم ان یکون العلۃ جزء لنفسہا لان العلۃ التامۃ عبارۃ عن جملۃ ما یتوقف علیہ المعلول وہذا یکون عند وجودہا ولا شبہ ان عبارۃ الی شیٔ آخر ولا ریب فی ان المعلول یتوقف علی العلل الناقصۃ بتوقفات کثیرۃ فلو کانت العلۃ التامۃ عبارۃ عن المجموع المرکب من العلل الناقصۃ المغایرۃ لہا کانت جزء لجملۃ ما یتوقف علیہ لان جملۃ ما یتوقف علیہ ہو احاد العلل الناقصۃ فی مرتبۃ الکثرۃ المحضۃ مع ہذا المجموع وکانت جملۃ ما یتوقف ہی العلۃ التامۃ فیصیر جزء لنفسہا مولوی ظہور اللہ **قولہ** ولہذا قال بعضہم اه یعنی لما ثبت ان العلۃ التامۃ عبارۃ عن الاحاد فی مرتبۃ الکثرۃ المحضۃ قال بعضہم ان المعلول یتوقف علی العلۃ التامۃ بتوقفات کثیرۃ اذ التوقف علی الامور الکثیرۃ من حیث ہی کثیرۃ لا یکون الا توقفا کثیرا مولوی ظہور اللہ **قولہ** فعدم العلۃ التامۃ اه یعنی اذا کانت العلۃ التامۃ عبارۃ عن جمیع العلل فعدمہا انما یکون بعدم جمیعہا کما ان وجودہا لا یکون الا بوجود الجمیع فلو کانت علۃ عدم المعلول ہی عدم العلۃ التامۃ وہو لا یکون الا بعدم الجمیع فعدم المعلول لا یکون الا بعدم الجمیع فیلزم ان لا یکون المعلول معدوما عند عدم واحد من العلل مع انہ یعدم بعدم واحد منہا فقول بعض الافاضل لیستلزم ما ہو خلاف الواقع مولوی بین **قولہ** لیس الا وجودات جمیع تلک العلل الکثیرۃ لان العلۃ التامۃ علی تقدیر کونہا عبارۃ عن الاحاد من حیث الکثرۃ لیست الا الکثرۃ مخصوصۃ حاصلۃ بالعشرۃ مثلا لا مطلق الکثرۃ سواء کانت حاصلۃ بالعشرۃ او ما دونہا من المراتب لان ما دون العشرۃ لیس جمیع ما یتوقف علیہ المعلول کما فرض فلا یکون علۃ تامۃ وبانتفاء الواحد ان کان لا یلزم انتفاء الکثرۃ مطلقا لکن انتفاء الکثرۃ المخصوصۃ التی ہی العلۃ التامۃ یلزم قطعا عاد **قولہ** لقائل ان یقول حاصلہ الرد علی قول المتکلم فعدمت الاعداد الغیر المتناہیۃ تکون موجودۃ فیما بالفعل تقریرہ ان تلک المعدومات امور انتزاعیۃ لیست من الموجودات الخارجیۃ ولا من الذہنیۃ بالذات بل ہی موجودۃ بوجود منشاء ہا الذی تنتزع ہا العقل عنہ

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۲

قولہ واما عدم احد الاجزاء اه ہذا جواب سوال مقدر تقریرہ ان عدم المعلول قد یکون بعدم احد اجزاء العلۃ التامۃ علی سبیل التعین وقد یکون بعدم احدیہا لا علی التعین مع ان عدم احدہا لیس عدم العلۃ التامۃ فیوجد عدم المعلول بدون العلۃ التامۃ فکیف یصح ان یقال ان عدم المعلول لیس بتوقف الا علی عدم العلۃ التامۃ وحاصل الدفع ان عدم احد الاجزاء بعینہ اولا بعینہ فعلی خلاف ما تصورہ الجمہور یکون مقارنا للموقوف علیہ اولازما لہ لان عدم العلۃ التامۃ لا یکون الا بانعدام احد الاجزاء بعینہ اولا بعینہ لا داخلا فیہ فعدم المعلول لا یکون الا من عدم العلۃ وعدم احد الاجزاء یکون مقارنا لعدم العلۃ فصار عدم المعلول منسوبا الیہ بہذہ الجہۃ مولوی مبین **قولہ** لامن لوازمہ اه لان عدم العلۃ التامۃ مستلزم لانعدام المعلول وانعدامہ لا یتصور الا بانعدام الاجزاء بعینہ اولا بعینہ فیکون انعدام الاجزاء مطلقا لازما لانعدام العلۃ التامۃ غلام نبی **قولہ** فعدم الشرط اه ہذا دفع توہم عسی ان یتوہمہ ان المشروط یکون معدوما بعدم الشرط فعدمہ یکون موقوفا علیہ فکیف التخصیص بالعلۃ التامۃ وجہ الدفع عدم المشروط وان کان عند عدم الشرط لکنہ لیس موقوفا علیہ بل ہو مقارن لعدم العلۃ التامۃ لانہا اذا عدمت یکون الشرط الیضا معدوما فعدم المعلول المشروط انما یکون من عدم العلۃ التامۃ التی ہی العلۃ لعدمہ مولوی مبین **قولہ** وکذا وجود المانع اه ہذا دفع دخل مقدر تقریرہ الدخل ان عدم المعلول قد یکون بعدم المانع فکیف یصح القول بان عدم المعلول لا یکون الا من عدم العلۃ التامۃ وتقریر الدفع ان حال وجود المانع مثل حال عدم الشرط اولیس عدم المعلول یتوقف علی المانع لانہ ربما یتنفی المعلول مع انتفاء المانع لعدم تحقق العلۃ التامۃ فلو کان المانع موقوفا علیہ لعدم المعلول فکیف یکون عدم المعلول بدونہ مولوی ظہور اللہ **قولہ** لعدم تحقق العلۃ التامۃ للوجود فعلم ان وجود المانع الیضا لیس من اجزاء علۃ العدم ولا عینہا عماد

اعتباری قوله فی الحاشیة الوحدات سواء اعتبر فیها الجزء الصوری ولا انتهی حاصله ان الوحدات سواء اعتبر فیها الجزء
الصوری ولا یعتبر لیست بمحمولة علی المعدودات اصلا لانه لاتحاد بینها وبین المعدودات بخلاف الاحاد فانها متحدة مع المعدودات
کاتحاد المشتقات مع الموصوفات فافهم مولوی سبین قوله فی الحاشیة والوحدات اه دفع سوال مقدر تقریره السوال ان الوحدات
الصرفة وان لم یمکن حملها علی المعدودات بالمواطاة صحیحا لکن لم لایجوز ان یکون حمل الوحدات علیها من حیث اعتبار الجزء
الصوری فیها اذ حکام الکل قد یغایر احکام الجزء تقریر الدفع ان الوحدات سواء اعتبر فیها الجزء الصوری ولا غیر محمولة علی
المعدودات بالمواطاة لعدم اتحادها مع المعدودات کاتحاد المشتق مع موصوفه بخلاف الاحاد فانها متحدة مع المعدودات
کک مولوی ظهور الله قوله والواحداه هذه المقدمة الکبری قوله السابق لانه مرکب من الاحاد صغری والمتوسط بین
هذین الکلامین جملة معترضة لاثبات الصغری فحاصل الدلیل ان العدد مرکب من الاحاد والواحد من حیث هو واحد
اعتباری لیس موجودا فی الخارج لان المشتق یکون بمعنی اعتباریا انتزاعیا ینتزعه العقل من الموصوف نظرا الی
الوصف القایم به فکذا العدد المرکب من الواحد لان اعتباریة الجزء یستلزم اعتباریة الکل مولوی ظهور الله
قوله والکلام الواقع من شیخه اه دفع توهم عسی ان یتوهم من ان ظاهر کلام الشیخ یدل علی ان العدد له وجود فی الاشیاء
ووجود فی النفس یدل علی انه موجود خارجی بالاستقلال فدفعه بانه لیس علی ظاهره بل اراد ان الاشیاء التی
هی مناشی انتزاع الاعداد موجودة فی الخارج وهی المعدودات والاعداد منتزعة عنها لانها موجودات
خارجیة مجردة عن مناشیها بل من الموجودات النفس الامریة الانتزاعیة مولوی سبین قوله لیس قیل ان من قال
اه یعنی ما قاله بعضهم من ان العدد لا وجود له الا فی النفس لیس بشیء معتبر لان المتبادر منه نفی مطلق الوجود عن الخارج
مع انه موجود فیه بمناشی انتزاعه مولوی سبین قوله لیس بشیء معتد به اه اذ المتبادر منه نفی مطلق الوجود عن الخارج
مع ان العدد وان لم یکن موجودا فیه بالاستقلال لکنه موجود بسبب وجود مناشی انتزاعه فیه فیم لم لایجوز ان یکون
مراد هذا القایل ان وجود العدد مجردا عن المناشی لیس الا فی النفس فیکون کلام هذا القایل ایضا معتدا به مولوی ظهور الله
قوله اما من قاله یعنی قول من قال ان العدد مجردا عن المعدودات لیس له وجود الا فی النفس لا فی الخارج کالمعدودات

حواشی متعلقہ مع منیہ صفحہ ١٨

قولہ ولانہ مرکب من الاحاد اہ ہذا دلیل اخر لکون العدد انتزاعیا تمہید مقدمتین الاولی ان العدد مرکب من الاحاد والثانی ماسیاتی من قولہ والواحد من حیث ہو واحد اہ وقولہ ولیست اقول جملۃ معترضۃ لاثبات المقدمۃ الاولی وحاصلہ ان العدد مرکب من الاحاد لیس بمرکب من الوحدات کما یتوہم من ظاہر عبارتہم بان یقال ان العشرۃ مثلا مرکبۃ من الوحدات العشرۃ وکیف یکون مرکبا من الوحدات لانہ لو کان کذلک لکان حملہ علی المعدودات کحمل الوحدات علیہا مع ان العدد محمول علی المعدودات بالمواطاۃ بان یقال زید واحد وزید واحد اثنان ولا یقال لزید انہ وحدۃ وزید واحد ہما وحدتان بل یحمل بالاشتقاق بان یقال زید وحدۃ وذو وحدتین واذا اختلفا باعتبار الحمل علم انہما متغایران لان المتحدین لا یختلفان فیہما فثبت انہ مرکب من الاحاد ہذا ہو المقدمۃ الاولی مولوی سبین قولہ ولست اقول انما اورد ہذا الکلام بناء علی التحقیق الذی ثبت عندہ من ان العدد مرکب من الاحاد دون الوحدات وما اوردہ لیدل علی ان اعتباریۃ العدد یتوقف علی ترکبہ من الاحاد دون الوحدات مولوی ظہور اللہ قولہ والعدد محمول علی المعدودات بالمواطاۃ اہ ہذا استدلال علی عدم ترکب العدد من الوحدات علی ترکبہا من الاحاد تقریرہ علی ما یستفاد من کلام بعضہم ان العدد محمول لاتحادہ مع المعدود فی الوجود کاتحاد المشتق مع موصوفاتہا والتباین بین المقولات لا ینافی صدق احدہما بالعرض علی ما یصدق علیہ الاخر بالذات کما صرح بہ بعض الاذکیاء والوحدات سواء اعتبر فیہا الجزء الصوری او لا لیست کذلک الا تحمل علی المعدودات مولوی غلام یقین قولہ الوحدات محمولۃ اہ دون المواطاۃ سواء اعتبر فیہا الہیئۃ الاجتماعیۃ عروضا او دخولا او لا ضرورۃ انہ لا یقال ان الرجال وحدات مجتمعۃ کما یقال انہا وحدات محضۃ مولوی محمد اشرف قولہ والواحد من حیث ہو واحد اہ ہذہ مقدمۃ ثانیۃ حاصلہ ان الواحد من حیث ہو واحد لیس بموجود فی الخارج لانہ مشتق والمشتق یکون اعتباریا لترکبہ من النسبۃ وہی اعتباریۃ وکل اعتباری لیس بموجود فی الخارج فالواحد لا یکون موجودا خارجیا وہو جزء العدد المرکب منہ ومن غیرہ والجزء فیہ یستلزم عدم وجود الکل واعتباریۃ الجزء فیہ یستلزم اعتباریۃ الکل فالعدد ایضا لا یکون موجودا خارجیا بل اعتباریا انتزاعیا والفرق بین الاحاد والوحدات ان الاحاد جمع واحد وہو المشتق والوحدات جمع وحدۃ وہی مبدء المشتق

قوله لما اشتهران النفس اه هذا دليل للمقدمة المهملة حاصله اشتهران النفس في آن واحد لا تتوجه
الى شيئين والعلم لا يكون بدون التوجه فلا يحصل العلمان معا في آن واحد ايضا فثبت ان العلم
بهذا لا يجامع العلم بذلك وهو المقصد فان قلت انا نعلم في آن واحد اشياء كثيرة كما
اذا رأينا جدارا ابيض فحصل للنفس علم اللبنات المخلوطة بالجص والطين فقد توجهت النفس
الى اشياء كثيرة في آن واحد قلت المراد نفي العلم والتوجه بحيث يمتاز كل واحدة من الاشياء
الكثيرة عن الاخرى وهو لا يحصل في آن واحد وانما يحصل فيه العلم الاجمالي وكلامنا
ليس فيه مولوي مبين قوله فلو كان اه يعني اذا امتنع العلمين لا يجامعان في آن واحد
فلا يكونان الا في آنين فح ان كان الزايل عند علم زيد في آن عين الزايل عند علم عمرو في آن آخر
فان كان الزائل موجودا في هذا الآن الآخر ثم زال يلزم اعادة المعدوم وان لم يكن
كذلك بل بقي كما كان يلزم تساوي حال العلم وما قبله لان ما قبل علم عمرو هو علم زيد مثلا كان فيه
هذا الزائل في هذا الآن اي عند علم عمرو هو بان كما كان قبل وفي الحالان مولوي مبين قوله اذا عدام اراده
نسختان مختلفتان في بعضها لفظة اذا التعليلية فح يكون دليلا للزوم اعادة المعدوم فصار
حاصل معناه على ما قيل انه يلزم اعادة المعدوم لعينه اذ لا بد للعلم بهذا اي بزيد مثلا من زوال
وعدم كما لا بد للعلم بذلك يعني بعمرو من زوال وعدم اخر والا يستوي حال العلم وما قبله والاجتماع
بين العلمين فلا بد من ان يكون معدوما ثم موجودا ثم معدوما وفي النسخة الاخرى باو الفاصلة
وهي الصحيحة فح يكون معطوفا على اعادة المعدوم فصار معناه ح ان كون الزايل لواحد عند العلمين يستلزم
احد الامرين وهو اعادة المعدوم لعينه وكون الشئ معدوما بعدميين بحيث يكون العدم الثاني غير العدم الاول

لانه ان تخلل الوجود بين العدمين عند العلمين يلزم الامر الاول وان لم يتخلل يلزم الامر الثاني مولوي مبين
قوله والا اه اي ان لم يكن احد الامرين اي اعادة المعدوم و لا العدم غير العدم الاول فيكون العدم عند العلم
بهذا مين العدم عند العلم بذلك فاستوى حال العلم وما قبله مثلا اذا كان العدم عند العلم بزيد هو العدم
عند العلم بعمرو الحاصل بعده فاستوى حال العلم بعمرو بالحال الذي كان قبل العلم به هو حال العلم به
لانه لا يزيد في حالين شيء هذا توضيح كلام المحشي فخلاصته ما اورده بقوله اقول الفرق العلم اه ان العلم
الذي يمتاز به احد الشيئين عن الاخر لا يحدث في النفس في آن واحد لان النفس لا تتوجه الى الشيئين في
آن واحد ولا بد في العلم من التوجه والا التفات فلو كان الزائل عند العلمين واحد يلزم اعادة المعدوم
اذا وجد ثم يزول ويلزم كونه معدوما بعدين اذا لم يوجد ويعرض له العدم الاخر عند العلم الاخر
وكلاهما محالان اما الاول فقد مر دليل استحالته واما الثاني فلان الزوال معنى مصدري انما
يتعدد بتعدد المنسوب اليه المنسوب اليه هو هو الزائل امر واحد فيكون تعدده محالا مولوي مبين
قوله حاصله اه محصوله ان الادراك لما كان زوالا لامر فذلك الامر يكون موجودا قبل هذا
الزوال لتعلق به وفي قولنا ادراك امور غير متناهية بحيث لا تقف عند حد بان لا يتجاوزه
بل كل مرتبة من الادراك يمكن ان تزيد عليه مرتبة اخرى بعده وهكذا الى غير النهاية ولا بد ان
يكون هذا ادراك كل من هذه الامور امور قبلها موجودة في الذهن ليزول كل منها هذا ادراك
كل من هذه الامور وجود الغير المتناهي مح مولوي مبين قوله اي ادراكنا غير واقف اه يعني ليس المراد بالامور
الغير المتناهية في قول المصنف بما في قولنا ادراك من الامور الغير المتناهية ما يكون غير متناهية بالفعل
فان هذا غير ممكن في النفوس بل بمعنى لا تقف مولوي ظهور الله

حواشی متعلقہ بامتنہیہ صفحہ ۱۷

قولہ وتارۃ وجود الامور الغیر المتناہیۃ حاصلہ انہ وان سلمنا ان فی قوتنا ادراک امور غیر متناہیۃ وبازائہا لابد من الامور الغیر المتناہیۃ قبلہا لکن لانسلم انہ لابد من ان یکون جمیعہا موجودۃ بالفعل قبل تلک الادراکات لان اللازم من کون العلم زوالا ہو تقدم کل امر زایل علی ما ہو زوال ذلک الامر لا تقدم جمیع تلک الامور علی کل واحد من تلک الادراکات لجواز ان یکون کل واحد منہا زوالا للاخر وکل زایل یکون متقدما علی زوالہ فلا یلزم تحقق الامور الغیر المتناہیۃ بالفعل مولوی سبین

قولہ حتی یتحقق وجود الامور الغیر المتناہیۃ بالفعل والحاصل ان الادراکات لما کانت غیر متناہیۃ لاتقفیۃ یکون زایلاتہا ایضا کذلک فلا وجہ لکون الزایلات مجتمعۃ بالفعل فلم یلزم الا الامور الغیر المتناہیۃ اللاتقفیۃ وہو غیر مح ولم یقم دلیل علی بطلانہ فالمح اعنی الامور الغیر المتناہیۃ بالفعل غیر لازم واللازم وجود الامور بمعنی لاتقف عند حد لازم غیر مح مولوی فضل امام **قولہ** فی الحاشیۃ اما علی الاول فظاہر حاصل ما فی المتنیۃ ان ادراک النفس بمعنی لاتقف عند حد علی تقدیر کون الاعداد غیر متناہیۃ بمعنی لاتقف عند حد فظ واما علی تقدیر کون الاعداد موجودۃ بالفعل فادراک النفس لہا بمعنی لاتقف لیس فظ بسط بل یقع علی تقدیر حدوث النفس فظ انہا لایدرکہا مع المحدودیۃ او لکہا بان الحدوث والامور الغیر المتناہیۃ لیست محدودۃ واما علی تقدیر قدم النفس فلما ثبت فی الحکمۃ من وجود العقل الہیولانی الذی لاعلم فیہ اصلا فادراک النفس محدودۃ بان العقل الہیولانی ولابد لادراکات الغیر المتناہیۃ من زمان غیر متناہ حتی یکون النفس قابلۃ لہا فیہ الا ان یقال ان مرتبۃ العقل الہیولانی مختصۃ بحدوث النفس مولوی سبین

قولہ والتحقیق ان الاعداد اما حاصلہ انہ اختلف فی الاعداد فعند البعض من الامور الاعتباریۃ الانتزاعیۃ وعند بعض اخر من الامور العینیۃ الموجودۃ وکلاہما قابلان لکونہا غیر متناہیۃ فعلی الاول عدم تناہی الاعداد بمعنی لاتقف عند حد لان الامور الانتزاعیۃ تابعۃ لانتزاع المنتزع ولیست موجودۃ بالفعل وعلی الثانی عدم تناہیہا بمعنی انہا موجودۃ بالفعل لانہا کما کانت موجودۃ فی الخارج وکانت غیر متناہیۃ بعضہا رعضہا متناہیۃ بالفعل فی الخارج مولوی سبین

وقد يمنع تارة كون الادراك غير واقف عند حد مما تقرر عند بعض ائمة الكشف والشهود ان الارتقاء للنفس في النشأة الاخرى وتارة وجود الامور الغير المتناهية بالفعل لان اللازم هو تقدم كل امر نائل على الادراك الذي هو نوال ذلك الامر من كون الادراك نوال لامر ١٢ لا تقدم جميع تلك الامور على كل واحد من الادراكات حتى يتحقق وجود الامور الغير المتناهية بالفعل قوله كالاشكال والاعداد المرتبة اه اعلم ان الاعداد سواء كانت من الامور الغير المتناهية بمعنى انها غير واقفة عند حد او من الامور الغير المتناهية بمعنى انها موجودة بالفعل يكون ادراك النفس بها غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد والتحقيق اى الامور الغير المتناهية ١٢ ان الاعداد ان كانت من الامور الاعتبارية الانتزاعية فعدد

وتلك الامور الحاصل فيها مرتبة موجودة معا متن

تناهيها بالمعنى الاول وان كانت من الامور العينية الموجودة

اى غير واقفة عند حد ١٢

فعدم تناهيها بالمعنى الثانى والحق هو الاول لان العدد من الامور

اى بالفعل ١٢

التى يتكثر نوعها لانه مركب من الاحاد وليست اقول من

الوحدات كما يوهم من ظاهر عبارتهم كيف والعدد محمول

على المعدود بالمواطاة والوحدات محمولة عليه بالاشتقاق و

الواحد من حيث هو واحد ليس موجودا فى الخارج فكذا

العدد المركب منه والكلام الواقع من الشيخ فى المهيات الشفاء

اى من الواحد ١٢

ليس على ظاهره حيث قال العدد له وجود فى الاشياء ووجود فى النفس وليس

قول من قال ان العدد لا وجود له الا فى النفس بشئ يعتد به اصلا

من قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التى فى

الاعيان الا فى النفس فهو حق قوله وتلك الامور اه اى اعداد

لان الموجود

بالفعل

ثم قلنا تناهيها بالفعل فلك

ان تقول ان اعداد المعدودات

بالفعل لان العارض تابع للمعروض فى الثانى ايضا

هو الاول اه اى يكون العدد من الامور الاعتبارية

فى المحسوسات فرتبة على عدم مطابقة المثال للممثل له

عاصله ان العدد مثال للامور الغير القارة الموجودة

فيها بانها امور موجودة بالفعل والا فلا يلزم من عدم

تناهيها بالمعنى الاول عدم تناهيها بالمعنى الثانى فلم يطابق المثال الممثل له

والقول بانه مثال لمطلق الاشتاء غير وجيه مولوى

لان الواحد واحد وليس بكثير فلا يكون العدد واحدا

بالنوع فلا يكون مثالا لمطلق الاشتاء

يكون اشارة الى

ان الكلى الطبيعى

الخ

قوله فعدم تناهيها بالمعنى

الثانى مولوى

قوله فعدم تناهيها

بالفصل

قوله فعدم تناهيها اه

الاصل اذ لا تكون

اشارة الى ان

الخ

قوله وانما لم يثبت الترتيب اه جواب سؤال مقدر تقريره ان وجود الاقل علة لوجود الاكثر وعدم المعلول علة لعدم العلة فعدم الاقل علة لعدم الاكثر فصار بين اعدام هذه الامور ايضا ترتيب باعتبار العلية والمعلولية فلم لم يثبت المصنف الترتيب بالعلية والمعلولية وعدل عنه الى اللازمية والملزومية والجواب ان ما ذكرتم مسلم لكن لعدم اثبات الترتيب بين اعدام هذه الامور بالعلية والمعلولية وجهان مولوي مبين قوله لان العدد لا يتركب اه يعني ان الاعداد لا يتركب من الاعداد التي تحته كالخمسة مثلا لا يتركب من الثلثة والاربعة كما تقرر في موضعه واذا لم يتركب العدد مما تحته من الاعداد فلا يكون الاقل جزء للاكثر ليكون وجود الاقل جزء لوجود الاكثر وعدمه علة لعدمه فلا يكون بين الاعداد علية ومعلولية فلا يصح القول في ترتيبها بانه بالعلية والمعلولية مولوي مبين قوله في المنهية قال ارسطو لانحسين ان الستة مثلا اه حاصله ان العدد لو كان مركبا مما تحته من الاعداد لكانت ستة مثلا مركبة مما تحتها وهي ثلثة ثلثة واربعة واثنين وخمسة واحد فلو تركب مثلا من ثلثة ثلثة دون غيرها لزم الترجيح بلا مرجح لان الستة مثلا كما يحصل من ثلثة ثلثة ككذلك يحصل من اثنين واربعة واحد وخمسة فما الترجيح بالقول بتركبه من ثلثة ثلثة دون غيرها واذا كانت الثلثة الثلثة وغيرها متساوية في تقويم الستة لا يكون لاحدها ترجيح على الاخرى فالقول بتركب بعضها دون بعض اخر ترجيح بلا مرجح ولو تركب بكل واحد مما تحتها لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان واحدا منها ثلثة ثلثة مثلا كافية لحصول الستة وليست محتاجة في تحصيلها الى غيره فصارت الستة حاصلة بها غير محتاجة في تحصيلها الى الاخرى مع انها ذاتية لها فيلزم عدم احتياج الكل الى الجزء واستغنائه عنه وكذا اثنان واربعة مثلا كافية لحصول الستة غير محتاجة الى الاخرى وهي ثلثة ثلثة فيلزم استغناء الستة عنها مع انها ذاتية لها فثبت ان الستة مثلا ليست مركبة مما تحتها من الاعداد بل ستة مراتب وحدات مولوي مبين قوله فيها لا يخفى حاصله ان بيان لزوم الترجيح بلا مرجح على تقدير تركب العدد مما تحته من الاعداد لا يجري في كل عدد لان الثلثة ليس تحتها اعداد كثيرة ليلزم في تركيبها من البعض دون البعض ترجيح بلا مرجح او الاستغناء عن الذاتي بل تحتها اثنان واحد فيجوز ان يكون مركبا منهما فلا يلزم المحذور مولوي مبين

قولہ ای اعدام تلک الامور والسبب المحال للمحشی المدقق علی حذف المضاف اعنی الاعدام التبنیہ علی ان المقصد بیان الترتیب بین الامور الغیر المتناہیۃ وجوداً وعدماً فقولہ فی الدلیل العدد الاکثر مستلزم للعدد الاقل من الترتیب وجوداً قولہ فی الدلیل فعدم الاقل مستلزم لعدم الاکثر فاذا وجد عدم الواحد والاثنین وعلۃ عدمہا ہی المعدود بین الترتیب عدماً مولوی رستم علی قولہ وح اہ یعنی اذا قد لفظ الاعدام ثبت الترتیب بین الامور من جہۃ الاعدام المتاخرۃ بان یقال ما یزول عن تلک للامور اولا بحصول الادراک الاول یکون اولا وما یزول ثانیا یکون ثانیا وما یزول ثالثا یکون ثالثا وکذا وکانت الامور مجتمعۃ وثبت الترتیب بہذہ الاعدام فصارت مجتمعۃ مرتبۃ غیر متناہیۃ وظہر بطلان ہذا فی الحکمۃ مولوی مبین قولہ لا یخفی اہ ہذا دفع توہم عسی ان یتوہم بان المتبادر من الترتیب ما حصل بالتقدم والتاخر الذاتی او بالتقدم والتاخر الوضعی ولیس شیٔ منہما فکیف یحصل الترتیب بین ہذہ الامور وجہ الدفع ان الترتیب کما یحصل بالتقدم والتاخر الذاتی کما بین العلل والمعلولات فان ذوات العلل متقدمۃ علی ذوات المعلولات بالذات والمعلولات محتاجۃ الیہا ولا یوجد بدونہا وبالتقدم والتاخر الوضعی بان یفرض مبدء فما ہو اقرب منہ یکون مقدما علی ما ہو البعد منہ کصفوف المسجد فان ما ہو قریب من الامام مقدم بالوضع علی ما ہو بعید منہ وہذا یوجد فی الاجسام والمقادیر لکن فی الاول اعنی الاجسام بالذات لان الاجسام مشار الیہا بالاشارۃ الحسیۃ بالذات والثانی یعنی المقادیر بالفرض لان المقادیر مشار الیہا بواسطۃ الاجسام ووجود ما فیہا کذلک یحصل الترتیب باللازمیۃ والملزومیۃ اذ ماہیۃ الملزوم متقدمۃ علی ماہیۃ اللازم وترتیب الامور من ہذا القبیل مولوی مبین قولہ کذا یحصل باللازمیۃ والملزومیۃ اہ تفصیل المقام ان الملزوم باعتبار الذات یتقدم علی اللازم من حیث ہو لازم لان ذاتہ متقدمۃ علی الملزومیۃ العارضۃ لہا وبینہا وبین اللازمیۃ معیۃ لکونہما متضایفین فیتقدم ذات الملزوم علی اللازمیۃ ایضا فثبت تقدمہا علی اللازم من حیث ہو لازم کذا یتقدم اللازم بحسب الذات علی الملزوم من حیث ہو ملزوم مثل

البیان علامہ ہروی

قوله فيها فلا بداه حاصله انما يجرى فى الثلثة الخ هذا البيان بانضمام مقدمة وجدانية يجدها من نفسه
وهى ان الاعداد كلها متوافقة فى هذا الحكم اى اذا لم يكن واحد منها مركبا من العدد لم يكن شئ منها مركبا
فالستة كما عرفت ليست مركبة من الاعداد فالثلثة لا تكون مركبة منها لاتحاد الحكم وان لم
يلزم المحذور فيه فلزوم المحذور فى واحد منها كاف لعدم التركيب فى الجميع مولوى حسين
قوله فيها ويكفى اه حاصله انه يكفى الاستدلال بعدم التركيب الخ بغير ما استدل به القوم عليه بان
الثلثة والاثنين حقيقة محصلة ليست اختراعية محضة واعتباطية بحتة ويترتب عليها الآثار سوى مجموع
آثار الاجزاء لكونها من مقولة الكم لها لوازم مختصة بحيث لا يوجد لازم احدهما فى الاخر كالزوجية مثلا
لازمة للاثنين لا توجد فى الثلثة وكالفردية لازمة للثلثة لا توجد فى الاثنين ولا شك ان الاثنين
مركب من وحدتين وليس فيه احتمال اخر فالثلثة لو كانت مركبة من العدد الذى تحته يكون مركبا من الواحد
والاثنين ولا يكون مركبة من ثلث وحدات فح لا تكون للثلثة حقيقة محصلة لان الوحدة ليست لها
حقيقة محصلة والمركب من المحصلة وغير المحصلة لا يكون له حقيقة محصلة فيلزم ان لا يكون للثلثة حقيقة
محصلة هف مولوى حسين قوله فيها ويكون المركب اه وانما قال المركب مثل المركب من مقولتين ولم يقل مركب
من مقولتين لان الوحدة ليست من مقولة ولا تصدق عليها المقولة كما صرح به الشيخ فى الشفاء فصار
المركب منها ومن غيرها مركبا من مقولة ومن غير مقولة وهو مثل المركب من مقولتين يعنى كما ان المركب
منها يكون مركبا من امور متناهية كذلك المركب منها ومن غيرها ايضا مركب من امور متناهية فصارا
متماثلين مولوى حسين قوله فيها ثم الوجدان السليم اه دفع توهم عسى ان يتوهم ان عدم تركب العدد
مما تحته من الاعداد انما ثبت فى بعض الاعداد ويجوز ان يكون بعضها مركبا مما تحته فما دل الدليل على
ثبوت كلية الدعوى وجه الدفع ان الوجدان السليم يحكم لعدم التفرقة بين افراد العدد وكلها متحدة
فى الحكم فما ثبت فى البعض ثبت فى الكل فظهر ان كل عدد مركب من الوحدات دون الاعداد التى تحته تم

توضيح حاشية مولوى حسين على حاشية مولوى حسين

قوله مع القول باشتمال العدد اه يعني اذا قيل ان العدد مركب من الوحدات مع الهيئة الاجتماعية مثلا الستة مركبة من ستة وحدات مع الهيئة الاجتماعية لها فمجموعهما عدد الهيئة الاجتماعية جزء صوري لانه يحصل بها العدد بالفعل والوحدات الصرفة جزء مادي لان العدد يكون بالقوة بها واذا انضم اليها الهيئة الاجتماعية صار العدد بالفعل فحاصل كلام المحشي ان العدد اذا كان مركبا من الوحدات والهيئة الاجتماعية فحكم عدم تركبه من الاعداد ظاهر لا خفاء فيه لان دخول الوحدات فقط فيه لا يستلزم دخولها فيه مع الهيئة الاجتماعية اذ دخول شئ في شئ لا يستلزم دخوله فيه مع شئ آخر فيجوز ان يكون الوحدات فقط داخلة في العدد وهيئتها الاجتماعية خارجة عنه فالعدد ح لا يتركب من العدد لانه مع الهيئة الاجتماعية واستدل على دخولها بان العدد لو لم يكن له جزء صوري وكان عبارة عن الوحدات المحضة يصدق على الوحدات انها وحدة لانها كلي وهو كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثيرين فالوحدة كما تصدق على وحدة وحدة كذلك تصدق على الوحدات الكثيرة ايضا وما يصدق عليه العدد لا يصدق عليه الوحدة لان الوحدة ليست من المقولات سيما من المقولة التي يكون العدد منها وهي الكم فثبت ان الوحدات المحضة لا يصدق عليها العدد ما لم ينضم اليها شئ وهو الهيئة الاجتماعية فظهر ان العدد مشتمل على جزء صوري مانع عن صدق الوحدة عليه يرد عليه انا لا نسلم ان صدق المتباينين على شئ واحد يصدق كثير مح وانما المح صدقهما عليه يصدق واحد فصدق الوحدة على ما صدق عليه العدد يصدق كثير غير مح مولوي سبين **قوله** وامامع نفي الجزء الصوري اه يعني اذا قيل بنفي الجزء الصوري في العدد كما هو راي اهل التحقيق فعدم تركبه من الاعداد مما نحته غير ظاهر لان العدد اذا لم يكن فيه الجزء الصوري يكون عبارة عن الوحدات المحضة بلا انضمام امر آخر فالعدد ح ليس سوى الوحدات المذكورة فدخولها فيه بعينه دخول الاعداد فيه فيما يمكن الاستدلال بانا نتصور حقيقة الاعداد مع الغفلة عن الجزء الصوري شان الذاتي ارفع منه مولوي سبين ؛

لانه لما كان العدد الاكثر مثلا مستلزما للعدد الاقل فعدم الاقل
مستلزم لعدم الاكثر فاذا كان عدم الواحد والاثنين او علة عدمهما
موجودة فينا بالفعل

تلك الامور وح ترتيبها من جهة الاعداد المتاخرة قوله لانه
لما كان اه لا يخفى عليك ان الترتيب كما يحصل بالتقدم والتاخر
الذاتى كما بين العلل والمعلولات وبالتقدم والتاخر الوضعى كما بين
الاجسام والمقادير كذا يحصل بالملازمية والملزومية وانما البر
الترتيب بالعلية والمعلولية بان الاقل جزء للاكثر فوجود الاقل
علة لوجود الاكثر وعدم العلة علة لعدم المعلول فعدم الاقل
لعدم الاكثر بوجهين الاول ان العدد لا يتركب من الاعداد
التى تحته كما تقرر فى موضعه قال بعض المحققين هذا الحكم
مع القول باشتمال العدد على الجزء الصورى ظاهر لاستحالة
فيه واما مع نفى الجزء الصورى فيه فلان اذا العدد ترتفع الوحدات
بلا انضمام امر اخر فدخول الوحدات فى العدد هو بعينه دخول

1

ان كل عدد مركب من الوحدات
ودون الاعداد التى تحته منه قوله
بعض المحققين اه حاصله ان الحكم بعدم تركب
العدد من الاعداد التى تحته معقول مع القول باشتمال
العدد على الجزء الصورى لان دخول الوحدات فقط فيه
لا يوجب انعدامه الا دخول الوحدات فقط فيه لانه مع
عدم البنية دخول الاعداد كما يلزم من دخول الوحدات
فى امر لا يستلزم دخول شئ آخر فيه بالضرورة
الاول فلان دخول شئ فى شئ آخر
ح تحقق الجزء الصورى فى نفس العدد
بعينه دخول الوحدات دون الاعداد

الاعداد فيها اقول وبالله التوفيق العدد على تقدير عدم اشتماله
التحتانية التي هي نفسها فيلزم تركب العدد من تلك الاعداد ايضا عماد

على الجزء الصوري هي الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة
الاجتماعية الوحدات المحضة ضرورة ان العدد حقيقة محصلة
وشيء مركب والوحدات بدون تلك الحيثية ليست كذلك
ودخولها في العدد مطلقا لا يستلزم دخولها فيه من تلك
الحيثية كما يشهد به الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة كيف و
يلزم دخول الوحدة في العدد مرتين مرة على الانفراد ومرة في ضمن المجموع
ويلزم تركب العدد كالثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية اذ
ح يكون المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة جزء
وكذا المجموعات الثلثة الاخر الحاصلة من تلك المجموعات الثلثة وهكذا
مع انا نتصور الثلثة مع الغفلة عن مجموع الوحدتين بل نقول على تقدير

قولہ اقول وباللہ التوفیق حاصلہ ان بعض المحققین ماذا اراد بقولہ العدد محض الوحدات ان اراد بہ ان العدد ہو الوحدات الصرفۃ مع قطع النظر عن عروض الہیئۃ الوحدانیۃ لہ ودخولہا فیہ فہو ممنوع بل العدد ہو الوحدات من حیث انہا معروضۃ للہیئۃ الوحدانیۃ لانہا بدون ہذہ الحثیۃ لیست مہیۃ محصلۃ فانہا کثرۃ محضۃ والمہیۃ المحصلۃ لاتتصور بدون عروض الوحدۃ فالمہیۃ العددیۃ التی ہی حقیقۃ محصلۃ لایکون وحداتہا بدون عروض الہیئۃ فلا بد من عروضہا للوحدات او ان اراد بہ ان العدد ہو الوحدات مع قطع النظر عن الدخول ودون العروض فہم لکن لایسلم ان دخول الوحدات یستلزم دخول الاعداد فضلا عن العینیۃ لان دخول شئ بلا شرط شئ فی امر لایستلزم دخولہ بشرط شئ فی ہذا الامر علام بنی **قولہ** العدد اہ حاصلہ ان العدد علی تقدیر کونہ عبارۃ عن الوحدات لیس ہو الوحدات المحضۃ بل من حیث انہا معروضۃ للہیئۃ الاجتماعیۃ ضرورۃ ان العدد حقیقۃ محصلۃ وشئ مرکب من الوحدات ومن تلک الحثیۃ لیست تلک فدخولہا فی العدد لایستلزم دخولہا فیہ من تلک الحثیۃ مولوی ولی اللہ **قولہ** ودخولہا اہ یعنی دخول الوحدات المحضۃ لایستلزم دخول العدد لانہ یلزم ح اعتبار الوحدۃ مرتین مرۃ علی الانفراد ومرۃ فی ضمن المجموع ویلزم ترکب الثلثۃ مثلا من اجزاء غیر متناہیۃ فانہ اذا دخلت وحدتان من حیث الکثرۃ دخلتا من حیث انہا معروضۃ للہیئۃ الاجتماعیۃ ایضا بناء علی الفرض فیحصل مجموعات ثلثۃ ایضا یترکب کل واحد من المجموعین الاولین وہذا یستلزم جزئیۃ المجموعین من المجموعات الثانیۃ بالحثیۃ المذکورۃ فیحصل مجموعات ثلثۃ ایضا یترکب کل واحد منہا من المجموعین الثانیین وہکذا الی غیر النہایۃ مولوی عظیم **قولہ** کیف اہ تائید لعدم دخول الوحدات من تلک الحثیۃ فی الاعداد حاصلہ انہ لو کانت الوحدات من الحثیۃ بالحثیۃ داخلۃ فی العدد یلزم دخول الوحدۃ مرتین مرۃ علی الانفراد بدون لحاظ ہذہ الحثیۃ ومرۃ فی ضمن المجموع ای مع لحاظ الہیئۃ الاجتماعیۃ وہذا باطل لان الدخول مرۃ کاف لتقویم العدد غیر محتاج الی مرۃ اخری فلو کانت فی ضمن ہذہ المرۃ ایضا داخلۃ فیہ یلزم الاستغناء عما لایکون غنیا عنہ یلزم ان یکون الشئ متقدما علی شئ بمرتبۃ واحدۃ وبمرتبتین لان الوحدۃ بدون الحثیۃ متقدمۃ علی الوحدۃ مع الحثیۃ والوحدۃ

مع الحيثية متقدمة على العدد فيكون الوحدة متقدمة على العدد بمرتبتين مولوى مبين **قوله** ويلزم اه هذا مخدور آخر على
تقدير استلزام دخول الوحدات فى العدد دخولها فيه من تلك الحيثية حاصله انه لو دخل الوحدات الحيثية
فى العدد يلزم تركب العدد كالثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية لان الثلثة تركب من ثلثة وحدات مكررة فهنالك
تحصيل مجموعات ثلثة اذ بانضمام وحدة مع ماسوا ها من الاخيرين يحصل مجموعان والاخران مجموع واحد فتحصيل
مجموعات ثلثة من غير زيادة جزء اخر سوى الوحدات واذا دخل هذه المجموعات فى الثلثة وكل مجموع واحد بالنسبة
الى مجموع المجموعين وقد فرض ان دخول الوحدة يستلزم دخول المجموعات فدخل فيها المجموعات التى تحصل
من هذه المجموعات الغير وهى ثلثة لان بانضمام احديهما مع الاخرى تحصيل مجموعان والاخران مجموع واحد
وهكذا الى غير النهاية مولوى مبين **قوله** مع انا نتصور الثلثة اه هذا انما يتعلق بما قبله معناه ان دخول الوحدات
الحيثية يقتضى دخول المجموعات مع انا نتصور الثلثة مع الغفلة عن مجموع الوحدتين فضلا عن المجموعات فلو كانت
داخلة فى حقيقة الثلثة لما امكن التصور بدونها او يقال انه مخدور ثالث تقريره انه لو كانت الوحدات الحيثية داخلة
فى العدد لما امكن تعقل الثلثة مع الغفلة عن مجموع الوحدتين كما لا يمكن تصورها مع الغفلة عن الوحدات الثلث
والتالى بط لانا كثيرا ما نتصور الثلثة مع الغفلة عن الاثنين فالمقدم مثله مولوى مبين **قوله** بل نقول اه
ايراد على بعض المحققين حاصله انا وان سلمنا ان العدد محض الوحدات مع قطع النظر عن عروض الهيئة
الاجتماعية لها لكن لانم ان دخول الوحدة فى العدد لبنية دخول الوحدات فيه ضرورة استلزام اختلاف
كل وحدة وحدة بحكم الوحدات من حيث انها كثيرة لاستناد كثير من الاحكام الى كل وحدة وحدة دون الوحدات
مولوى ولى الله **قوله** على تقديره اه حاصله لو نقول ان العدد محض الوحدات بدون عروض الهيئة الاجتماعية فالغرض
لا يلزم من تركب العدد منها تركبه من الاعداد ومن دخولها فيه دخول الاعداد فيه كما زعم المحقق لان دخول الوحدات
فيه مثلا فى الستة يرجع الى دخول كل وحدة كل وحدة اذ الدخول حكم واحد شخصى لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث
انها كثيرة فدخول الوحدات المحضة فى العدد انما هو بدخولات كثيرة وهو دخول كل وحدة وحدة والعدد حقيقة

حواشی متعلقہ صفحہ ۱۴

قولہ لاتیم اہ وذلک لان التوقف انما کان مبنیا علی دخول العدد الناقص فی العدد الزاید او علی جزئیۃ الاقل من المعدودات للاکثر منہا وقد علم بطلان ذلک فبطل التوقف مولوی فضل امام **قولہ** نعم لو قال اہ حاصلہ لو قال ہذا المحقق باستلزام المجموع الاول للمجموع الثانی ولم یقل بتوقف احدہما یتم الکلام لان العدد الاکثر مستلزم للعدد الاقل کما قالہ المصنف وہکذا الی غیر النہایۃ لانہ اذا تحقق مجموع احاد العشرۃ مثلا تحقق کل واحد واحد من احاد المجموع الخمسۃ واذا تحقق کل واحد من احاد مجموع الخمسۃ تحقق مجموع الاحاد ای الاحاد التی یعرض لہا الہیۃ الوحدانیۃ ویکون منشاء لانتزاعہا عنہا والا فالکثرۃ المحضۃ لیست قابلۃ لعروض الامر الواحد لان تعدد المعروضات یدل علی تعدد العوارض ومجموع الاحاد ہو خمسۃ بالضرورۃ ہذا فان قلت ان الحاشیۃ تدل علی ان عدم توقف المجموعات احدہما علی الاخری مبنی علی کون الکلیۃ والجزئیۃ من عوارض العدد دون المعدود مع انہ فاسد لانہ تعد والحقایق اما لذواتہا او لعروض العدد والثانی باطل لان العدد من الامور الانتزاعیۃ والانتزاعیات لا دخل لہا فی تعدد الحقایق لانہا تابعۃ لانتزاع المنتزع والتغایر بینہا بالاعتبار والتخالف فی الحقایق المتعددۃ یکون فی الواقع قلت ہذا علی مسلمات المشائین فان بین ابتاعہم مشہور ان الکلیۃ والجزئیۃ بالذات للعدد دون المعدود او یقال ان الحقایق المتکثرۃ اذا وجدت صارت کثیرۃ بنفسہا ثم صارت منشاء لصحۃ انتزاع کثرۃ الوحدات او ہی العدد الکثیر مولوی حسین

قول العدد محض الوحدات ايضا لا يلزم تركبه من الاعداد لان
دخول الوحدات في الستة مثلا ترجع الى دخول كل وحدة
وحدة فيها كما يلوح بالتامل الصادق والفرق بين كل وحدة
وحدة وبين الوحدات بدون الهيئة الوحدانية كما لا يخفى
على احد وبما حققنا يظهر لك ان ما قال هذا المحقق في
بيان ان الامور الغير المتناهية مطلقا مرتبة بان مجموع الامور
الغير المتناهية متوقف على هذا المجموع بلا واحد وهذا المجموع
يتوقف عليه اذا اسقط عنه واحد اخر وهكذا لا يتم سواء كان
العدد مشتملا على الجزء الصوري او غير مشتمل عليه نعم لو قال
بان المجموع الاول مستلزم للمجموع الثاني وذلك المجموع للمجموع
الثالث
وهكذا لكان صحيحا لانه اذا تحقق مجموع الاحاد العشرة

الجزء الصوري

مثلا يتحقق كل واحد واحد من احاد مجموع الخمسة واذا تحقق
كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة والوجه الثاني
ان علة عدم المعلول ليست عدم العلة المعينة بل عدم علة ما واما
عدم العلة المعينة فهو مستلزم لعدم المعلول قال بعض الافاضل
للمعلول ليس يتوقف بالذات الا على عدم العلة التامة فشيء بعينه لا
يترتب وجودا او عدما الا على شيء بعينه واما عدم احد الاجزاء
بعينه او لا بعينه خلافا لمتصورات الجماهير من مقارنات
الموقوف عليه ولوازمه لا من الداخلات فعدم الشرط ليس
يتوقف عليه عدم المشروط بل هو مقارن لعدم العلة التامة
التي هي العلة للعدم وكذلك وجود المانع ليس يتوقف عليه
العدم بل ربما ينتفي المعلول مع انتفاء المانع لعدم تحقق العلة التامة

فعدمات الاعداد الغير المتناهية يكون موجودة فينا بالفعل ايضا

اقول العلة التامة الموقوف عليها المعر هو مجموع العلل الناقصة

بمعنى لجاد هاذا بمعنى المركب منها المتغاير لها والا لزم ان يكون

العلة التامة جزء لنفسها لانها جملة ما يتوقف عليه فلو كانت هي

ايضا من جملة ما يتوقف عليه لزم ان يكون هي جزء لتلك الجملة

التي هي نفسها ولهذا قال بعضهم المعر يتوقف على العلة التامة

بتوقفات كثيرة ويصدق العلة التامة عليها بوصف الكثرة فعدم

العلة التامة ليس الا عدمات احاد العلل الناقصة كما ان وجودها

ليس الا وجودات تلك العلل فلو كانت علة عدم المعر عدم العلة

التامة دون عدم واحد منها يلزم ان لا يعدم المعر الا عند

عدماتها وظن ان الامر ليس كذلك اذ كثيرا ما يعدم المعر عند عدم

واحد من العلل الناقصة قوله فعدمات الاعداد اه لقائل ان يقول

تلك العدمات اصول انتزاعية ينتزعها من الاعداد المعدودة ومعنى

استلزام عدم الاقل لعدم الاكثر استلزام صحة انتزاع العدم

من الاقل بصحة انتزاع العدم من الاكثر فلا يكون تلك العدمات موجودة

غير متناهية بالفعل فان قلت المقصود اجراء برهان التطبيق في

تلك العدمات وكونها امورا انتزاعية لا يمنع ذلك لان الاجزاء

المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق

انها اجزاء وهمية غير موجودة في الخارج لامتناع تركب الجسم المتناهي المقدار

من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل قلت الاجزاء المقدارية انما يجري فيها

برهان التطبيق لان منشاء انتزاعها موجود في الخارج واما تلك العدمات

فمنشاء انتزاعها ليس كذلك ثم لا يخفى عليك فان هذا البيان يجري في اعدام

المعدودات ايضا اذ كما ان الاكثر بالذات مستلزم للاقل بالذات فكذلك

قولہ فان قلت اه حاصلہ ان المقصود بطلان الغیر المتناہی باجراء برہان التطبیق وکون العدمات امورا انتزاعیۃ لایمنع جریانہ فیہا لان الاجزاء المقداریۃ ای التی یحصل بہا تقدر الجسم کالنصف والثلث والربع والخمس وغیر ذلک غیر متناہیۃ واحترز بہا عن الاجزاء التی یتقوم بہا حقیقۃ الجسم لانہا متناہیۃ لاتزید علی الاربعۃ وہی الہیولی والصورۃ باقسامہا الثلثۃ ای الجنسیۃ والنوعیۃ والشخصیۃ فالاجزاء المقداریۃ فی الجسم المتصل الغیر المتناہی ای الذی لاجزء فیہ بالفعل غیر متناہیۃ ویجری فیہا برہان التطبیق مع انہا غیر موجودۃ فی الخارج لانہا لو کانت موجودۃ وترکب الجسم منہا فیلزم ترکب المتناہی الذی ہو جزء الغیر المتناہی ای الفرض من الاجزاء الغیر المتناہیۃ بالفعل ضرورۃ استلزام فعلیۃ جمیع اجزاء الکل فعلیۃ جمیع اجزاء جزءہ والترکیب من الاجزاء الغیر المتناہیۃ بالفعل باطل لاستلزامہ عدم تناہی مقدار المرکب منہا بمعنی انہا متناہیۃ فعلم انہا وہمیۃ ویجری فیہا التطبیق کہذہ المعدومات وان کانت انتزاعیۃ غیر موجودۃ فی الخارج لکن یجری فیہا برہان التطبیق ویبطلہ وہو المقصود فلایضر کونہا انتزاعیۃ لمقصودنا

ثم ازعم القائل مولوی مبین **قولہ** لان الاجزاء المقداریۃ فی الجسم المتصل الغیر المتناہی اه النسخۃ مختلفۃ فی بعضہا الغیر المتناہیۃ بالتاء وفی بعضہا لفظ المقدار بعد غیر المتناہیۃ وفی بعضہا بدون التاء فی لفظ المتناہی وبدون لفظ المقدار بعدہ کما فی النسخۃ الحاضرۃ عندی فمعناہ ح ان الاجزاء المقداریۃ فی الجسم الغیر المتناہی یجری فیہا برہان التطبیق مع انہا وہمیۃ غیر موجودۃ فغیر المتناہی یکون صفۃ للجسم المتصل لکن لاینطبق علیہ الدلیل الذی اتی بقولہ لامتناع ترکب الجسم المتناہی من الاجزاء الغیر المتناہیۃ لانہ یدل علی کون اجزاء الجسم المتناہی وہمیۃ غیر موجودۃ لاعلی کون اجزاء الجسم الغیر المتناہی وہمیۃ لیقاس بجریان التطبیق فیہا علی جریانہ فی العدمات الانتزاعیۃ الاان یقال لما امتنع ترکب الجسم المتناہی من الاجزاء الغیر المتناہیۃ

بالفعل لاستلزامه عدم تناهي الجسم فصارت وهميته وهذا الجسم المتناهي جزء للجسم الغير المتناهي
فيكون اجزاء وهميته غير موجودة في الخارج ايضا لانها لو كانت موجودة واجزاء الجسم المتناهي
الذي هو جزء منه ايضا اجزاء له فيلزم ايضا كونها موجودة بالفعل وهو محال فيكون اجزاء الجسم
الغير المتناهي وهميته مع انها يجري فيها برهان التطبيق واما على النسخة الاولى يكون الغير المتناهي
صفة للجسم تاويل الجسمية ويؤيده لفظ المقدار بعده في بعض النسخ ايضا والا لكان صفة للاجزاء
لما هو الظاهر فصار معناه ان الاجزاء الغير المتناهية في الجسم المتصل المتناهي يجري فيها برهان
التطبيق مع انها وهمية غير موجودة فخرج الدليل عليه وهو امتناع تركب الجسم من الاجزاء
الغير المتناهية بالفعل يعني تركب الجسم من الاجزاء الموجودة ممتنع فصارت وهمية ويجري فيها التطبيق
مولوي مبين **قوله** قلت اه حاصله ان التطبيق انما يجري فيما يكون موجودة بالفعل اما بنفسها
او بمباشي انتزاعها فالاجزاء المقدارية للجسم الغير المتناهي وان لم يكن موجودة بنفسها
لكنها موجودة بمنشاء انتزاعها وهو الجسم الغير المتناهي فان الغير المتناهي يكون منشاء لانتزاع
امور غير متناهية وتلك العدمات كما لا يكون موجودة بنفسها كذلك لا تكون موجودة بمنشاء
انتزاعها لان منشاء انتزاعها ليس موجودا في الخارج مولوي مبين **قوله** في الحاشية لوجود
مغاير متعلق بقول المحشي غير موجودة في الخارج يعني الاجزاء الوهمية ليست لها وجود سوى وجود
الكل في الخارج بل وجود الكل بعينه وجود لها فيه مولوي مبين **قوله** فيها وتفصيله اه اي تفصيل
الكلام بعينية الوجود حاصله ان الاجزاء على قسمين تحليلية هي التي ليس تركب الجسم منها كاجزاء القطعة الواحدة
المتصلة للخشب وتاليفية وهي التي تركب ويتالف منها الجسم كالقطعات الكثيرة التي يتالف منها
السرير فهذه الاجزاء تكون متقدمة في الوجود الخارجي على الكل ثم يكون معه والاجزاء التحليلية
ليس لها وجود خارجي قبل وجود الكل بل وجود الكل بعينه وجودها وينتزع عنها بعد وجوده فهي اما معدومة

صرفة ليس لها شائبة الوجود اصلا وموجودة متعددة بحيث يتغاير وجود الكل منها عن الاجزاء
او واحدة لا يمتاز احدها عن الآخر في الوجود والاول بطل لان هذه الاجزاء ثبتت لها احكام خارجية
ويقع موضوعات للقضايا الخارجية كما اذا تسخن بعض الجسم المتصل المشتمل على الاجزاء
التحليلية وبرد بعضه في الخارج فباعتبار الاول يقوم بهذا البعض حار وذلك البعض بارد فثبتت
الحرارة والبرودة لهذه الاجزاء في الخارج فلا بد من ثبوتها في الخارج ايضا وثبوت الشيء للشيء في
ظرف يستلزم لثبوت المثبت له في ذلك الظرف فلما ثبت ذلك الاحكام لهذه الاجزاء
في الخارج فكيف يكون معدومة صرفة في الخارج وكذلك الثاني بطل ايضا لان الجسم المتصل
قابل للانقسامات غير متناهية عند الحكماء فلو كانت تلك الاجزاء التي في الجسم متعددة متمايزة
احدها عن الآخر وتحصل من مجموعها الجسم يلزم تركب الجسم من هذه الاجزاء بالفعل وهي غير متناهية
فيلزم وجود الغير المتناهي بالفعل وهو باطل فلما بطل القسمان الاولان تعين الثالث وهو ان الاجزاء
موجودة واحد بوجود الكل وهو الجسم وليس في الخارج الا امتدادا واحدا وهو الامتداد الجسمي المتصل
الممتد بامتداد واحد لا تعدد ولا تكثر فيه اصلا في الخارج بل الكل له وجود واحد محض في الخارج
بحيث يصح انتزاع تلك الاجزاء منه بضرب من التحليل وهذا الوجود وهمي للاجزاء لان العقل بمعونة
الوهم يتميزها عن الكل ويفرض فيه شيئا دون شيء مولوي حسين **قوله** فيها اما معدومة صرفة اه المراد
منها ما كان معدومة بنفسها وبمنشاء انتزاعها ومن قوله موجودة الموجودة بالنفسها ووصف التعدد
لازم للموجودية بنفسها لان الهوية اذن متعددة بديهة ومن قوله موجودة لوجود واحد الموجود بوجودا
لان وجوده منسوب اليها ولا يجوز ان يراد منه ان الاجزاء المتعددة لها وجود واحد بان يكون
تلك الهويات متعددة متحدة في الوجود لان المحشي سيبطل بقوله فبطل ما توهم اه مولوي ظهور الله **قوله**
فيها كيف اه يعني ان الوجود ليس له حقيقة الا نفس الموجودية المنتزعة وهذا معنى مصدري ليس له فرد

سوى الحصص التى تحصل بالتقيد سواء وجد فى ضمن الاضافة او الوصف فمناط تعدده وتكثره
انما هو تعدد المضاف اليه او الصفة فلو كانت للاجزاء حقايق متعددة صارت وجوداتها المضافة
اليها ايضا متعددة فكيف يصح القول بان حقيقة الاجزاء متعددة موجودة بوجود واحد مولوى ظهور الرد
قوله فيها قال بهمنيار فى التحصيل اه هذا استشهاد على عدم كون الاجزاء التحليلية موجودة متعددة
لان وحدة الاتصال يعنى كلها موجودة متصلة باتصال واحد كما ترى فى الجسم المتصل فلو كانت
لها تعدد لم يكن الاتصال بينها لان التعدد ينافى وحدة الاتصال كما ينافى وحدة الوجود كما قال بهمنيار
فى كتابه المسمى بالتحصيل ان الماء والخمر لا يصح ان يكون بينهما وحدة الاتصال حقيقة لان الموضوع
الذى ثبت له المتصل بالحقيقة يكون جسما بسيطا متفقا بالطبع والماء والخمر جسمان مختلفان كيف
يكون المركب بينهما متصلا بالحقيقة لان اجزاء الجسم اذا كانت مختلفة متعددة كيف يتصور الاتصال بينها
مع انها متصل مولوى مبين **قوله** فيها وكذا ما قيل اه يعنى ما قال البعض من ان ذات الجزء التحليلى متقدم
على الكل فى الوجود الخارجى بمعنى ان العقل اذا قاس الكل والجزء الى وجودهما وتصورهما يحكم بتقدم
ذات الجزء على الكل فذوات الاجزاء التحليلية يكون متقدمة على الكل فى الوجود فصارت موجودة متعددة
ووصف الجزئية متاخر عن الكل لان الجزئية صفة تعرض للاجزاء من حيث كونها قطعة من الكل ليس
لشئ لما حققت ان الكل والجزء فى الخارج امر واحد ليس فى الخارج الا الكل والاجزاء موجودة بوجود
منتزعة عنه مولوى مبين **قوله** فيها مع ان وصف الجزئية اه يعنى ان تاخر وصف الجزئية يتحقق فى كل فرد من الاجزاء
سواء كانت تحليلية او غير تحليلية فما وجه التخصيص فى التحليلية كما يفهم من كلام هذا القائل ان ذات
التحليلية اه مولوى مبين **قوله** فيها فاحسن اعمال الروية اه بفتح الراء وكسر الواو التفكر فى القاموس روى
فى الامر نظر وفكر والاسم الروية فى الصحاح الروية فى الامر التفكر يعنى فاحسن فى عمل التفكر وتامل
بالتامل الصادق ولا تعجل مولوى مبين **قوله** فيها وكن على سلامة القريحة القلب يعنى اختر

طريق من له قلب سليم لا يخطر فيه شك ولا ريب لخلاف الواقع فيه انتهى توضيح حاشية الحاشية مولوى بسين

قوله لان منشاء انتزاعها اه هو الجسم الغير المتناهي المقدار موجودة في الخارج لان من شرائط جريان برهان التطبيق وجود ما يجري فيه بالفعل في الواقع اما بنفسه او بمنشاءه وه الاجزاء وان لم يكن موجودة بنفسها لكنها موجودة بوجود منشاءها اعني الجسم الغير المتناهي المقدار فيجري فيه برهان التطبيق باعتبار المنشاء قاضي ارتضى عليخان **قوله** فمنشاء انتزاعها ليس كذلك اى ليس موجودا في الخارج اذ منشاء تلك العدمات هو الاعداد المعدودة فحاصل الجواب ان قياس العدمات على الاجزاء المقدارية قياس مع الفارق لان الاجزاء المقدارية وان لم يكن موجودة بنفسها لكنها موجودة بوجود منشاءها واما العدمات فليست موجودة لا بنفسها ولا بمنشاء انتزاعها فلا يجري فيها برهان التطبيق لان من شرائط الجريان الوجود كما لا يخفى مولوى ظهور الله **قوله** ثم لا يخفى ان هذا البيان اه هذا دفع الايراد بان هذا البيان انما يجري في العدد ويجوز ان يكون الزايل غير العدد فلا يجري فيه هذا البيان فلا يبطل الازالة سط حاصله ان بيان الاستلزام جار في اعدام المعدومات ايضا لان الزيادة والنقصان كما ان كلا منهما صفة للكم بالذات وهو العدد الاكثر والعدد الاقل كذلك صفة للمعدودات بالعرض بواسطة عروض العدد لها فيكون عدم الاقل وهو المعدود الاول مستلزما لعدم المعدود الاكثر كما ستلزام اعدامهما فما يلزم في الاعداد يلزم في المعدودات ايضا فلا يرد ان الامر الزايل لا ينحصر في العدد بل يكون عددا وغيره وهو المعدود فيجوز ان يكون الادراك زوال امر اخر غير العدد ولا ثبت الترتيب بين هذه الامور لا من جهة نفسها ولا من جهة اعدامها المتاخرة لعدم تحقق العدد الاقل والاكثر في هذه الامور لان هذا البيان كما يجري في العدد كذلك في المعدود والشيء لا يخلو منهما فبطل كون العلم من الامر الزايل سط فثبت المقصود

قوله لكونه حصولا مولوى بسين **قوله** فكذا الاكثر بالعرض وهو المعدود واذا اتصافه بالاقلية والاكثرية بواسطة عروض العدد له واما اتصاف العدد بهما فبالذات مولوى ظهور البد

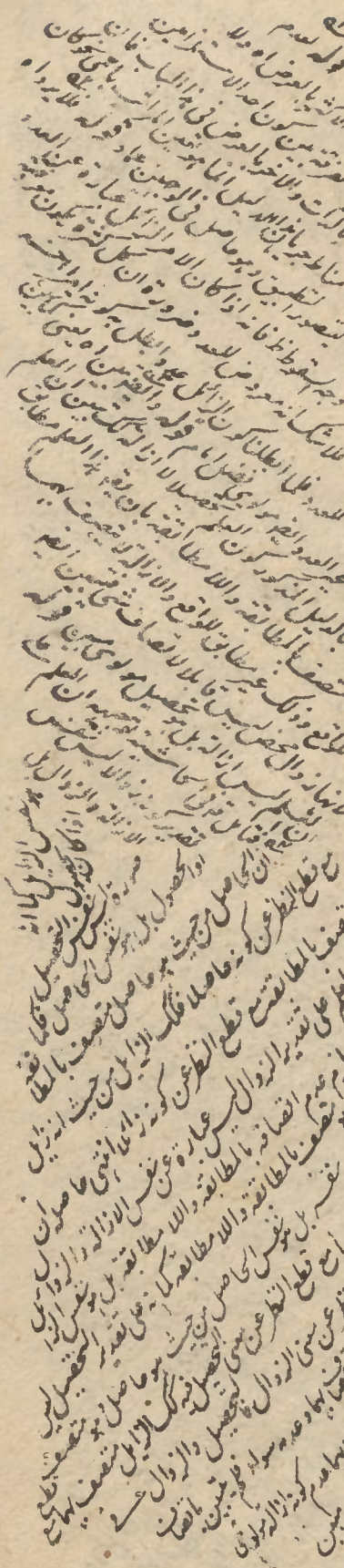
قولہ والاستدلال علیہ اہ جواب سوال مقدر تقریرہ السوال ان کون العلم تحصیلا اذا کان من الامور الوجدانیۃ فکیف یصح ح الاستدلال علیہ لان ما یحصل بالاستدلال یکون نظریا والوجدانیات من البدیہیات مع ان المص استدل علیہ ایضا والجواب ان الاستدلال علیہ لا ینافی کونہ من الامور الوجدانیۃ ولا یستلزم کونہ نظریا لان الذی ما یتوقف علی النظر ای لا یحصل بدونہ لما یحصل بالنظر ویوجد بعدہ فکون العلم تحصیلا بدیہیا وان کان حاصلا بعد الدلیل لکنہ لیس موقوفا علیہ لحصولہ بدونہ ایضا بالوجدان فی المنیۃ التوقف علی النظر غیر الحصول بالنظر سواء کان التوقف بمعنی الترتیب او بمعنی لولاہ لامتنع لان ما یحصل بالشیٔ لا یلزم ان یکون مرتبا علیہ او ممتنعا بدونہ انتہی والحاصل انہ فرق بین التوقف علی النظر والحصول بالنظر سواء کان التوقف بمعنی الترتیب ای وجودہ بعد الشیٔ او بمعنی لولاہ ای النظر لامتنع حصول ما یتوقف علیہ بان ما یحصل بالشیٔ لا یلزم ان یکون مرتبا علیہ لان الشیٔ لا یترتب الا علی ما یمتنع بدونہ وما یحصل بالشیٔ قد یحصل بدونہ ایضا کالبدیہی فانہ یحصل من التنبیہ ولا یترتب علیہ لوجودہ بدون التنبیہ لو امکن ازالۃ الحفاء بشیٔ آخر سواہ مولوی سبین **قولہ** والا لکان العلم باحدہما اہ ای ان لم یکن الحاصل عند العلم باحدہما غیر الحاصل عند العلم بالاخر لکان عینہ فیلزم کون العلم باحدہما عین العلم بالاخر لاتحاد الحاصل الذی ہو العلم فیہما مولوی سبین **قولہ** وذلک لان الحاصل اہ دفع لما یتوہم من ان اتحاد الحاصل لا یستلزم اتحاد العلم لم لا یجوز ان یکون للشیٔ الواحد حصولان یکون العلم بہذا ہو الحاصل بحصول والعلم بذلک ہو الحاصل بحصول اخر والدفع ان الحاصل الواحد لیس لہ الا حصول واحد لان الحصول بمعنی مصدری تعددہ وتوحدہ تابع لتعدد المنسوب الیہ وتوحدہ واذ ہو واحد فالحصول ایضا کذلک مولوی ظہور اللہ **قولہ** وجہ اخراہ یعنی وجہ عدم اتحاد الحاصل فی العلمین لانہ لو کان متحدا یلزم ان یکون تحصیلہ غیر التحصیل الاول لما اشتہر ان النفس لا تتوجہ فی آن واحد الی شیئین فاذا علم زید مثلا الاعلم فی ہذا الآن عمرو بل العلم فی آن اخر فان کان الحاصل

فی علم عمرو
مثلا ان کان حاصلا
فی علم زید من غیر زیادۃ
فی علم زید حال العلم
فکیف یستوی حال العلم
وما قبلہ وان کان فی علم
عمرو وحاصلا تحصیل آخر
التحصیل الذی کان فی علم زید
الحاصل فی علم زید او غیرہ ان
تحصیل الحاصل ان کان فی علم زید
التحصیل الذی فی علم عمرو
عدم تحصیل الحاصل
فی علم عمرو یلزم اعادۃ المعدوم
فی علم عمرو کیف حال الحاصل
فحال الحاصل
الزائل عن علم زید
عند العلم الحاصل
عند العلم الحاصل فی
غیر الحاصل فی علم زید
الاخر مولوی سبین

وتبين بهذا ان هذا في الحكمة فتبين بهذا ان العلم تحصيل لا ازالة وكون العلم تحصيلا لا ازالة من الامور التي نجدها في انفسنا ولا نحتاج فيها الى بيان فالامر الحاصل عند العلم باحد المعلومين غير الحاصل عند العلم بالمعلوم الاخر المسبوق

بالعرض مستلزم للاقل بالعرض وكما ان عدم الاقل بالذات مستلزم لعدم الاكثر بالذات كذا عدم الاقل بالعرض مستلزم لعدم الاكثر بالعرض فلا يرد ان الامر الزائل لا ينحصر في العدم فيجوز ان يكون الادراك زوال امر اخر غير العدم قوله فتبين بهذا ايضا تبين ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والازالة لا يتصف بهما فتامل قوله

ولان كون العلم تحصيلا اه والاستدلال عليه كما في الوجدانيات اذ النظري هو ما يتوقف على النظر لا ما يحصل بالنظر قوله لما سبق اي ولا لكان العلم باحدهما عين العلم بالاخر وذلك لان الحاصل لواحد ليس له الا حصول واحد وجه اخر لو كان تحصيل الحاصل عند العلم بهذا عين الحاصل عند العلم بذلك يلزم الحاصل غير التحصيل الاول لما اشتهر ان النفس في آن واحدة توجه



فيلزم ان يكون لكل معلوم امر في العقل يطابقه وهو العلم او ان العلم
بما عداه

الى شيئين قوله فيلزم ان يكون اه فان قلت يجوز ان يكون
ذلك الامر العقلي مما لا يجري فيه المطابقة واللامطابقة كالاضافة
بين العالم والمعلوم على ما هو مذهب جمهور المتكلمين قلت العلم
يتصف بالمطابقة واللامطابقة كما يشهد به الضرورة فلزم ان يكون
لكل معلوم امر مطابق له هذا لكن لقائل ان يقول فلم لا حاجة الى
ما ذكره من المقدمات بل يكفي ان يقال العلم متصف بالمطابقة
واللامطابقة وغير الصورة الحاصلة لا يتصف بهما فتدبر وقد يقال
العلم ليس نسبة بين العالم والمعلوم لان تحقق النسبة فرع تحقق
المنتسبين وفرع تحقق المنتسبين تحقق المعلوم وهو ممنوع لان
ونحن ندرك ما ليس بموجود في الخارج فلا بد له من وجود اذ ليس له
وجود في الخارج فهو في الذهن واعترض عليه بانه يجوز ان
يتحقق ذلك في بعض المدارك العالية وانت خبير بان الاشياء

قولہ فی الحاشیہ لکن ینبغی اہ حاصلہ ان الصورۃ الموجودۃ فی الذہن لہا اعتباران احدہما من حیث ہی ہی مع قطع النظر عن العوارض والثانی من حیث الاکتناف فہی معلوم بالاعتبار الاول وان لم یکن کذلک بل یکون معلوما باعتبار الاکتناف فلا حاجۃ الی اثبات الوجود الذہنی ولا تصور انکارہ کما لا تصور انکار الوجود الخارجی مولوی مبین **قولہ** فیہما واشتباہ احد العلمین بالاخر اہ یعنی ان العلم الحصولی والحضوری کانا متقاربین فی الصورۃ الذہنیۃ لان علمہا من حیث ہی ہی علم حصولی ومن حیث اکتناف بالعوارض علم حضوری لانہا فی ہذہ المرتبۃ صفۃ من الصفات وعلم النفس بذاتہا وصفاتہا علم حضوری فبہذا التقارب اشتبہ احد العلمین بالاخر وقد الصورۃ الحاصلۃ فی الذہن من الخارج علم حصولی معلوم مافی الخارج والعلم المتعلق بالصورۃ مط علم حضوری ولم یفہم ان للصورۃ مرتبتین فی مرتبۃ معلوم للعلم الحصولی وفی مرتبۃ اخری علم فافہم ہذا توضیح الحاشیۃ المنہیۃ مولوی مبین **قولہ** فی الحاشیۃ لقائل ان یقول اہ حاصلہ ان القول بعدم الاشیاء فی الخارج مط سواء کان فی العقول المجردۃ او غیرہا غیر صحیح لان العقول مع مافیہا من الصور علل لجمیع الاشیاء الخارجیۃ والذہنیۃ فلو انتفت انتفی جمیع الاشیاء ومنہا العلم فیکون منتفیا ایضا لانتفاء علتہ فمن این علم الحاکم بوجود العلم علی ہذا التقدیر وعدم تغیرہ لعل ہذا احکم بدیہۃ الوہم لا بدیہۃ العقل الصافی عن شائبۃ الوہم لانہ یدل علی خلافہ کما علمت وزعم ہذا الحاکم کزعم قوم قالوا انا نعلم تقدم طوفان نوح ع علی بعثۃ موسی ع علی تقدیر عدم الفلک وحرکتہ مع انہ بدیہۃ الوہم لان البرہان یدل علی خلافہ وہو ان التقدم والتاخر بالذات انما ہو فی الزمانی وفی الزمانیات بالعرض ومقدارہ لیس الا حرکۃ الفلک فکیف تصور التقدم والتاخر مع عدمہا کما تقرر فی موضعہ مولوی مبین **قولہ** فالمراد اہ جواب بسوال مقدر تقریر السوال ان العلم یتصف بالمطابقۃ واللا مطابقۃ وحصول الصورۃ بمعنی مصدری لا یتصف بہما فکیف یکون العلم بمعنی الحصول والجواب ان فی العبارۃ تسامحا لیس المراد من حصول الصورۃ المعنی المصدری کما ہو الظاہر بل المراد بہ الصورۃ الحاصلۃ وہی العلم

قولہ وہو یتصف بالمطابقۃ واللا مطابقۃ الخ یعنی ان المقسم ہو العلم الحصولی والتقسیم الی التصور والتصدیق یدل علی ذلک **قولہ** وہذا یدل اہ ای اتصاف العلم بالمطابقۃ واللا مطابقۃ یدل علی ان موضوع القضیۃ ہو الصورۃ الحاصلۃ لان الکلام موضوع فی العلم الذی ہو الصورۃ الحاصلۃ ومن البین ان موضوع القضیۃ ہو ما یتصف بالمطابقۃ واللا مطابقۃ ومن البین ان المتصف بہما ہو الصورۃ الحاصلۃ لا حصول الصورۃ وموضوع القضیۃ ہو الصورۃ الحاصلۃ وان حملت علی حصول الصورۃ **قولہ** بعد قولہ فالمراد اہ فوجہ الدلالۃ ان المتصف بہما العلم اور ان موضوع القضیۃ ہو العلم ومن البین ان ہذا ان العلم المتجدد

انما يكون بحصول الصورة ثم قال المحشي ان المراد من الصورة الحاصلة فثبت من هذا ان مورد القسمة
هو الصورة الحاصلة لا الحصول مولوي ظهور الله **قوله** انما لم يعمم اه يعني ان المصنف انما اورد العلم
يكون عاما شاملا للتصورات بل اورده على طريق عمومه وشموله لاقسام التصديقات لان شمول
العلم للتصورات ظاهر لا حاجة الى الاشارة اليه وفي التصديقات وان كان شموله لبعض اقسامها
كالقضية المطابق الجازم ظاهرا لكن لبعض اقسامه كغير المطابق وغير الجازم ما كان ظاهرا فاراد
المطابقة المعتبرة في الصورة المطابقة لما في نفس الامر فاورده ليعلم شموله لغير المطابق وغير الجازم
مولوي سبين **قوله** بخلاف شموله اه جواب سوال مقدر تقريره السوال ان شمول العلم للتصديقات
المطابقة والجازمة اليضا ظاهر فما وجه ذكرهما دون التصورات والجواب ان شمول العلم لهما وان كان ظاهرا
لكنه اورده بواسطة مقابليهما الذين شمول العلم لهما غير ظاهر بناء على قولهم ان المطابقة المعتبرة في الصورة
لما في نفس الامر فذكر المطابقة والجازمة ليس بالذات مولوي ظهور الله **قوله** لكن اورده جواب
سوال مقدر اه انه لما كان شمول العلم للتصديقات المطابقة والجازمة ظاهرا فما وجه تعرضها بلا حاجة
الجواب اوردهما بواسطة مقابليهما وهما الغير المطابق وغير الجازم فذكرهما ليس بالذات بل
بعد المقابليهما مولوي سبين **قوله** التصور اه يعني للتصور ثلث معان الاول هو حصول صورة الشيء
في العقل والثاني حصول صورة الشيء في العقل فقط وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون مع اعتبار
عدم الحكم والثاني مع عدم اعتبار الحكم فالتصور بالتفسير الاول اي حصول صورة الشيء بدون
قيد فقط فيه عموم صرف واطلاق محض لا قيد ولا خصوصية فيه اصلا وتعلق بكل شيء لان كل
شيء يمكن حصول صورته في الذهن ويصدق على نفسه لانه يصدق على نفس التصور انه تصور
لان مفهومه ايضا حاصل في العقل فيعلق ويقبضه وهو اللا تصور لان كل احد من الصورة الحاصلة
يقبضها من المفهومات الذهنية دون الموجودات الخارجية وهذا الحمل حمل عرضي اما في النقيض

وذلك هو المراد بحصول صورة الشئ في العقل ويجب ان يكون هذا العلم
اعم من ان يكون مطابقا لما في نفس الامر او غير مطابق جازما او غير جازم
فيشمل جميع التصورات والتصديقات اذ المنطق انما يبحث فيه عن المعاني
الكلية الشاملة وعن الصناعات الخمس واذا تقرر هذا فنقول

فسر التصور بامور

المدركة لنا الخارجة عن اذهاننا الواقعة في الخارج لا يتغير علمنا
بها كما يحكم به البداهة وذلك النحو من التحقق ليس كافيا وبهذا تبين
ما ذهب اليه المحققون ان المعلوم بالذات هو الصورة العلمية فان
للمناقشة فيه مجالا قوله في ذلك هو المراد بحصول الصورة فانا
نعلم بحصول الصورة الحاصلة اذ المطابقة واللامطابقة
هي متحققة فيها وهذا دليل على ان مورد القسمة في التصور والتصديق
هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة كما حققناه قوله ويجب ان يكون
اه وانما لم يعمم العلم بحيث يشمل التصورات ايضا لان شمول العلم
لها بخلاف شموله للتصديقات الغير المطابقة وغير الجازمة وشموله
للتصديقات المطابقة والجازمة وان كان ظاهرا لكن اورد
بواسطة مقابلهما قوله فسر التصور اه التصور بالتفسير

احدهما بانه عبارة عن حصول صورة الشئ في العقل وهو بهذا المعنى لا يعتبر فيه
للعلم ثانيهما انه عبارة عن حصول صورة الشئ في العقل فقط وهو محتمل لوجهين احدهما
حصول صورة الشئ مع اعتبار عدم الحكم وثانيهما حصول صورة الشئ مع عدم
اعتبار الحكم وبهذا التفسير اعم منه بالتفسير الثاني لانه يجوز ان يكون مع الحكم
واخص منه بالتفسير الاول لانه يجوز ان يكون مع اعتبار الحكم وفسر التصديق بامور
احدهما بانه عبارة عن الحكم
الاول كان في طرفة العموم ومحوضة الاطلاق حتى تعلق بكل
شئ ويصدق على نفسه ونقيضه بالحمل المعرضي والتصور بالنفس
لان كلا احد من الصورة الحاصلة ونقيضها من المفهومات العقلية دون
الاخرين وان كان يتعلق بكل شئ على ما ذهب اليه المحققون
ولذا قيل لا حجر في التصورات لكن لا يصدق على نفسه ونقيضه بالحمل
لامنع بحسب التعلق
العرضي على جميع التقادير قوله مراد في للعلماء العلم الذي هو
مولد القسمة قوله وهو محتمل لوجهين من غير محتمل للوجهين
الاخرين اي حصول صورة الشئ مع عدم اعتبار الحكم وعدمه
وحصول صورة الشئ مع عدم اعتبار عدم الحكم لعدم ملائمتها
للساذجية في مقابله الحكم قوله وبهذا التفسير لا يخفى عليك
انه بين النسبة بين الوجهين والتفسيرين بحسب المفهوم ويظهر منه
بحسب الصدق ايضا قوله بانه عبارة عن الحكم واعلم ان الحكم يطلق

حواشی متعلقه صفحه ۴۰

قوله وهو غير محتمل للوجهين اه فيه اشارة الى ان التصور بالمعنى الثانى وهو حصول صورة الشئ فى العقل فقط فيه اربعة احتمالات اولها حصول صورة الشئ مع اعتبار عدم الحكم والثانى مع عدم اعتبار الحكم والثالث مع عدم اعتبار الحكم وعدمه والرابع مع عدم عدم اعتبار الحكم والفرق بين هذه الاحتمالات ان فى الاول يعتبر عدم الحكم وفى الثانى لم يعتبر وفى الثالث الحكم وعدمه كلاهما ليسا بمعتبرين بان يكونا داخلين فيه وفى الرابع لم يعتبر عدم الحكم مع السكوت عن الحكم والثانى اعم من الاول واخص من المعنى الاعم السابق والثالث اعم منهما والرابع اعم من الثلثة الاول فالتصور فقط يحتمل للاولين ودون الاخيرين لمنافاتهما للساذجية اما منافاة الاول منهما لها فظ لانه لما لم يعتبر فيه الحكم وعدمه فهو فى مرتبة الاطلاق المحض وهو ينافى الساذجية اى فى مرتبة التقييد بعدم الحكم واما منافاة الثانى فلانه لما لم يعتبر فيه عدم الحكم امكن الاجتماع مع الحكم فلم يبق ساذجا ويلزم التباين بين التصور والتصور وكذا يلزم كون قسيم الشئ قسما منه كما لا يخفى مولوى دلى الله **قوله** ومقابلة الحكم اه هذا دليل لعدم احتمال التصور بالتفسير الثانى وهو حصول صورة الشئ فى العقل فقط لهذين الوجهين الاخيرين وفيه لف ونشر مرتب بان تعليق الاول بالاول والثانى بالثانى حاصله ان التصور المذكور تصور ساذج مقيد بعدم الحكم والوجه الاول من الوجهين الاخيرين لما لم يعتبر فيه الحكم ولا عدمه فكان فى مرتبة الاطلاق وهذه المرتبة غير ملايمة للساذجية اذ الساذج مقيد بعدم الحكم فكيف يحتمل المقيد ما هو فى مرتبة الاطلاق وكذا الوجه الثانى غير ملايم لمقابلة الحكم لانه لما لم يعتبر فيه عدم الحكم يمكن فيه وجود الحكم فكان محتملا له فلو احتمله التصور الساذج الذى هو قسيم الحكم يكون محتملا للحكم فيكون المحتمل للشئ مقابلا له وهو غير ملايم للمقابلة مولوى سيد **قوله** لا يخفى عليك اه هذا تنبيه على ناقم المصر

وهو بهذا التفسير اعم منه بالتفسير الثاني اه فيه بيان النسبة بين الوجهين اللذين يحتملهما التصور بالتفسير الثاني وهو حصول صورة الشيء في العقل فقط وبيان النسبة بين التفسيرين بمعنى التصور ايضا توضيحه انه لما دل كلام المصنف على ان التصور بمعنى حصول صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم اعم من التصور بمعنى حصول صورة الشيء مع اعتبار عدم الحكم اذ الاول جاز ان يكون مع الحكم من غير اعتباره بخلاف الثاني اذ لم يوجد الشيء مع اعتبار ضده واخص من التصور بمعنى حصول صورة الشيء في العقل لجواز كونه مع اعتبار الحكم ظهر النسبة بين الوجهين بان الوجه الثاني اعم من الوجه الاول بحسب المفهوم وظهر النسبة بين التفسيرين بمعنى ان التصور بالتفسير الاول اعم من التفسير الثاني اما عن الاول فظ بوجود المطلق في المقيد واما عن الوجه الثاني لجواز ان يكون الاول مع اعتبار الحكم بدون الثاني مولوي مبين **قوله** ويظهر منه اه اي من بيان النسبة بين الوجهين والتفسيرين بحسب المفهوم يظهر النسبة بينهما بحسب الصدق ايضا فظ هذا الكلام يدل على ان النسبة بينهما بالعموم والخصوص كما بحسب المفهوم كذلك العموم والخصوص بحسب الصدق وهذا ظ على الاحتمال الاول في تقرير كلام المصنف ولا يظهر على الاحتمال الثاني في تقريره ونقل عن الحشي في الحاشية فيه انه لا يفهم من تبين النسبة بحسب المفهوم بينهما بحسب الصدق فكيف يصح قوله ويظهر منه بحسب الصدق ايضا اللهم الا ان يقال لما تبين النسبة بحسب المفهوم علم بالالتفات الى الخارج نسبة بينهما بحسب الصدق انتهى حاصله ان النسبة بحسب الصدق لما كانت العموم كما هو بحسب المفهوم فلا يظهر من تبين النسبة بحسبه وهي العموم تلك النسبة التي هي غير العموم فلم يصح قول المحشي ويظهر منه اه الا ان يقال معناه انه اذا التفت الى الخارج وتضم مقدمات خارجية يظهر النسبة بحسب الصدق وهو كما ترى

مولوي مبين

وينسب هذا التفسير الى الحكماء وفسر الحكم بثلث تفسيرات احدها بانه
عبارة عن انتساب امر الى اخر ايجابا او سلبا وثانيها بانه عبارة عن نفس
النسبة لا عن الانتساب لان الانتساب فعل والعلم انفعال متن

على معان اربعة الاول جزء القضية او وقوع النسبة اولا ووقوعها
اطلاق الحكم على المعانى الاربعة بالاشتراك اللفظى بحسب اصطلاح اهل المنطق لا بحسب اهل اللغة
والثانى المحكوم به والثالث القضية من حيث اشتمالها على ربط

احد المعنيين بالاخر او سلب الربط والرابع التصديق على مذهب

البعض قوله وفسر الحكماء الحكم انما هو بالتفسير الاول على

الحقيقة بالتفسيرين الاخرين على المجاز ثم لا يخفى ان الاذعان و
القبول ايضا من تفسيراته كما يدل عليه ما قال فى شرح المطالع

قوله وثانيهما بانه عبارة عن نفس النسبة ايراد هذا التفسير
فى هذا المقام غير مناسب لان الكلام فى الحكم بمعنى التصديق لا الحكم بمعنى

جزء القضية قوله لان الانتساب لا يخفى ما فيه فافهم قوله والعلم
انفعال اه المذهب المنصور فى العلم انه من مقولة الكيف كما تقرر

فى موضعه ولعله اراد ان العلم حاصل بالانفعال اعلم ان

مشهورا اورده الشيخ في الهيات الشفاء واجاب عنه حيث

قال لقائل ان يقول العلم هو المكتسب من صور الموجودات

مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت

صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف يكون اعراضا

فان الجواهر لذاته جوهر فمهيته لا يكون في موضوع البتة

ومهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت

الى الوجود الخارجي فنقول ان مهية الجوهر جوهر بمعنى انه

موجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة

لمهية الجواهر المعقولة فانها مهية من شانها ان يكون وجوده

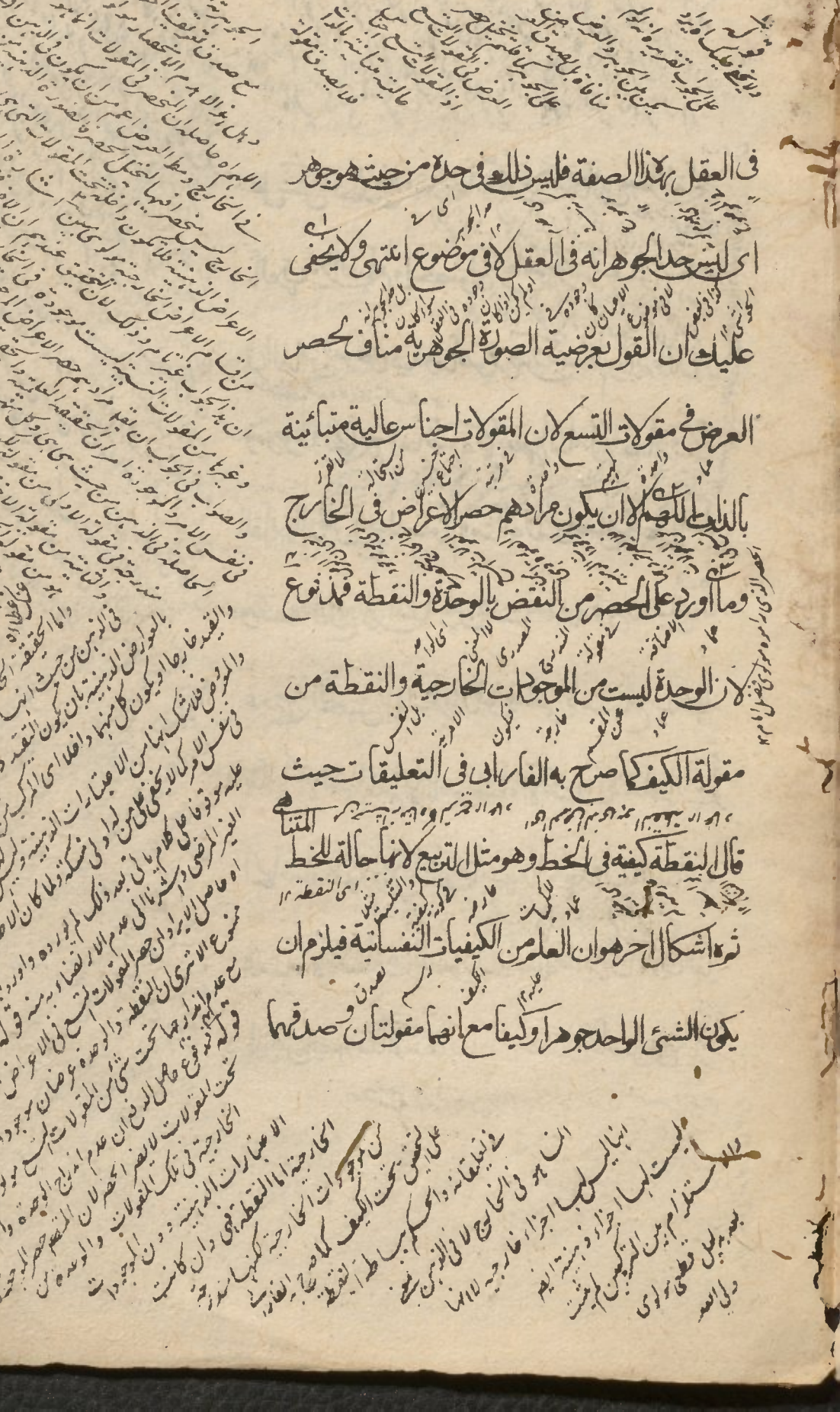
في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه المهية معقولة عن

وجوده في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده

قولہ فی الحاشیۃ لان التحقیق اہ حاصلہ ان المقولات لیست لو کانت اقساما للاعراض الموجودۃ یلزم ان یکون مقولۃ الاضافۃ وغیرہا کالفعل والانفعال والوضع التی من المقولات النسبیۃ ولیست موجودۃ فی الخارج خارجۃ عنہا مع انہم عدوہا من الاقسام التی ہی من اقسام الاعراض الموجودۃ مولوی مبین **قولہ** فیہا والصواب فی الجواب اہ حاصلہ ان مراد القوم بحصر العرض فی المقولات حصر الاعراض الموجودۃ فی نفس الامر سواء کانت فی الذہن او فی الخارج ولا یکون من الاعتبارات المحضۃ مولوی مبین **قولہ** فیہا والموجودۃ اہ یعنی انہ یوجد فی الذہن امران الاول الحقیقۃ العلمیۃ وہی الحالۃ الادراکیۃ وثانیہما الحقیقۃ الحاصلۃ فی الذہن من حیث ہی ہی مع قطع النظر عن لحاظ العوارض واکتناف الصور بہا وکل منہما مندرج تحت مقولۃ الاولی فی الکیف والثانیۃ فی مقولۃ الاخری من مقولۃ الجوہر او غیرہا کما سینکشف علیک انہا تابعۃ لما ہی صورۃ لہ فان کان من مقولۃ الجوہر تکون ہذہ ایضا منہا وان کانت تحت مقولۃ من مقولات العرض تکون ہذہ الصورۃ ایضا منہا واما الحقیقۃ فی الذہن من حیث انہا مکتنفۃ بالعوارض الذہنیۃ بان یکون القید ای العوارض خارجا عنہا والتقید انتسابہا الیہا واختلافہا او یکون کل منہما واختلاف ای المرکب من العارض والمعروض بمعنی مجموعہما فلا شک انہا من الاعتبارات الذہنیۃ ولیست لہا وجود فی نفس الامر لان وجود النفس الامر عبارۃ عما یکون من غیر اعتبار معتبر والوجود انما ہو بالاعتبار

ا عدم كونها موجودة فى نفس الامر بهذا الاعتبار فان التقييد امر اعتبارى
والمركب من الاعتبار وغيره اعتبارى اما الاول فقط واما الثانى فلان
التقييد الذى هو من الامر الاعتبارى معتبر فيه وليس له وجود فى نفس الامر
واذا لم يكن الحيوان موجودا فى نفس الامر كيف يكون الكل موجودا فيها
فظهر ان الصورة من حيث هى هى من مقولة الجوهر مثلا او من غيرها
لا يصدق عليها انها موجودة فى الموضوع وهو الذهن لانها لا يلاحظ
فيها فى هذه المرتبة كونها فى الذهن مولوى سبين **قوله** فيها ولما كان
الاطلاع عليه موقوفا اه جواب سوال مقدر تقاير ان يقول لما كان هذا
الجواب صوابا فلما ذكر فى الحاشية الجواب الضعيف اشار اليه بقوله
اللهم اه وترك الصواب فاجاب عنه المحشى بان الاطلاع على هذا
الجواب موقوف على كلام ياتى بعد ذلك فلذا لم يورده واورد الجواب
الغير المرضى واشار الى عدم الارتضاء به هذا تلخيص مافى الحاشية مولوى
سبين **قوله** ثم اشكال اه حاصله ان العلم من الكيفيات النفسانية واذا
كان حصول الاشياء بانفسها فعلم الجوهر يكون بحصول صورته فى النفس
فكان صورة الجوهر فى الذهن جوهرا لكونها حاصلة بنفسها وهى علم والعلم
من مقولة الكيف فصار الشئ الواحد وهو الصورة الجوهرية جوهرا
وكيفا مع ان الجوهر والكيف مقولتان متباينتان فصدق فيهما على
شئ واحد ممتنع فمناط الاشكال الاول لزوم كون الشئ الواحد جوهرا
وعرضا ومناط الاشكال الثانى لزوم كون الشئ الواحد جوهرا وكيفا مولوى سبين

في العقل بهذا الصفة فليس ذلك في حدة من حيث هو جوهر
اى ليس حد الجوهر انه في العقل لا في موضوع انتهى ولا يخفى
عليك ان القول بعرضية الصورة الجوهرية مناف لحصر
العرض في مقولات التسع لان المقولات اجناس عالية متبائنة
بالذات فلا بد لهم اما ان يكون مرادهم حصر الاعراض في الخارج
وما اورد على الحصر من النقض بالوحدة والنقطة فمدفوع
لان الوحدة ليست من الموجودات الخارجية والنقطة من
مقولة الكيف كما صرح به الفارابي في التعليقات حيث
قال النقطة كيفية في الخط وهو مثال التربيع لانها حالة للخط
ثم اشكال آخر هو ان العلم من الكيفيات النفسانية فيلزم ان
يكون الشئ الواحد جوهرا وكيفا مع انهما مقولتان وصدقهما



على شئ واحد ممتنع وقد اجاب عن الاشكالين بعض المتاخرين

بالفرق بين القيام والحصول بان ما هو جوهر معلوم حاصل

في الذهن وموجود فيه وما هو عرض وكيف علم وقايم بالذهن

وموجود في الخارج وحاصله كما يظهر بالتامل الصادق ان

القايم بالذهن شبح المعلوم ومثاله والحاصل فيه عين المعلو

ونفسه فهو جمع بين المذهبين وانت تعلم انه قول بلا دليل وساقط

عن درجة التحقيق بل النظر الدقيق يقتضي بامتناع ذلك بيان

يقال بانا لا نعني بالعلم الا ما هو منشاء الانكشاف ولا شك ان الصورة

الحاصلة كافية في الانكشاف كما يشهد به الحدس الصائب

فمنشاء الانكشاف هو الصورة الحاصلة فلو فرض ان يكون القايم

بالذهن ايضا منشاء الانكشاف يلزم حصول الحاصل على انه يلزم

قولہ وحاصلہ اہ ہذا ردعلی جواب القوشجی باستلزامہ الجمع بین المذہبین وہو حصول الاشیاء بانفسہا وباشباحہا تقریرہ ان ما اجتبم بہ مسلم بحسب الظ واما بالتامل الصادق فغیر مسلم لاستلزامہ الجمع بین المذہبین ای حصول الاشیاء بانفسہا لان الحاصل فیہ عین المعلوم وباشباحہا لان القایم بہ شبح المعلوم ومثالہ والا یلزم المحذور المذکور مولوی حسین **قولہ** وانت تعلم اہ یعنی ان القول بان العلم ہو القایم بالذہن قول بلا دلیل ولیس بتحقیق وان کان بحسب الظ صحیحا مولوی حسین **قولہ** بل النظر الدقیق اہ ہذا ترق من کلام سابق حاصلہ انہ لیس فیہ سقوط فقط عن درجۃ التحقیق بل یظہر انتفاءہ بالنظر الدقیق بان العلم لایکون الا ما ہو منشاء الانکشاف کما ہو الظ والصورۃ الحاصلۃ کافیۃ فی الانکشاف کما یشہد بہ الحدس الصایب ولا یکون منتظرا بعد الصورۃ الحاصلۃ فی انکشاف ما یحصل منہ الصورۃ الی امر اخر فلو کان القایم فی الذہن ایضا منشاء لانکشاف الشیء الذی حصل للصورۃ الحاصلۃ یلزم تحصیل الحاصل مولوی حسین **قولہ** علی انہ یلزم اہ ہذا بیان محذور اخر علی جواب المحقق القوشجی حاصلہ انا نعلم ان الصورۃ الحاصلۃ کافیۃ للانکشاف فہی علم لانا لا نعنی بالعلم الا ما ہو منشاء للانکشاف والصورۃ قد تکون جوہرا فیلزم ان یکون تلک الصورۃ علما وعرضا وکیفا وجوہرا فعاد الاشکال مولوی ظہور اللہ.

قولہ ضرورۃ ان المہیۃ اہ حاصل ہذا الایراد ان القول بانقلاب المہیۃ بانقلاب الوجودات لیط ضرورۃ ان ذاتی الشیٔ داخل فی قوام مہیۃ وتحصیل حقیقۃ فلا یمکن انفکاکہ فی شیٔ من الظروف والقول بانہ یحسب کل وجود یحصل ذاتیات یقوم بہا مہیۃ ضروری البطلان فان ذاتیات الشیٔ لا یختلف باختلاف الظروف وانحاء الوجود بل یعد العقل حدیث الانقلاب من الممتنعات مولوی ولی اللہ **قولہ** والعقل یعد قلب اہ ہذا انما یصح اذا کانت مرتبۃ المہیۃ مقدمۃ علی مرتبۃ الوجود وکون الحفاظ المہیات فی انحاء الوجودات ومعروضۃ لہا واما اذا کانت المہیۃ تابعۃ للموجودات فلا استحالۃ عند العقل بانقلابہا کما عرفت مولوی سبحان **قولہ** علی ان ہذا القایل اہ ہذا رد بالعلاوۃ علی المجیب وحاصلہ ان الصورۃ الحاصلۃ فی الذہن بعد الانقلاب الی الکیفیۃ ہل ہی جوہر ام لا علی الاول یلزم کون الشیٔ الواحد جوہرا وکیفا وعلی الثانی حصل لہ شیٔ اخر مخالف لہ بالمہیۃ وہو الشبح والمثال مع ان الدلایل التی دلت علی الوجود الذہنی لو تمت تدل علی ان الحاصل فی الذہن نفس الشیٔ لا شبحہ ومثالہ مولوی ظہور اللہ **قولہ** وما قالہ اہ ہذا رد علی ما بنی المجیب جوابہ علیہ من ان مرتبۃ المہیۃ متاخرۃ عن مرتبۃ الوجود بان القول بتقدیم مرتبۃ الوجود علی المہیۃ الیضا لیط لان مرتبۃ المہیۃ مرتبۃ المعروض لانہا معروضۃ لہا والوجود عارض لہا ومرتبۃ الوجود مرتبۃ العوارض ولا شک ان مرتبۃ المعروض مقدمۃ علی مرتبۃ العوارض لانہا ہی التی تکون عارضۃ ولاحقۃ للشیٔ فما لم یکن الشیٔ اولا قبلہا فکیف یکون عارضا لہا مولوی سبحان **قولہ** فی المہیۃ اذا کان مرتبۃ العوارض اہ حاصلہ انہ اذا کان مرتبۃ المعروض مقدمۃ علی مرتبۃ العارض یلزم اجتماع النقیضین لان العارض ح لا یکون فی مرتبۃ المعروض لتاخرہ عنہا فیکون عدم العارض فی ہذہ المرتبۃ ولا ای وان لم یکن العدم الیضا فی ہذہ المرتبۃ یلزم ارتفاع النقیضین ای الوجود والعدم معا فلا بد من عدم العارض فی ہذہ المرتبۃ مع ان العدم الیضا من العوارض

حالی کونہ مضافا الی المعروض فیلزم وجود العارض حین عدمہ وہو اجتماع النقیضین وہو محال والمستلزم لہ باطل فبطل القول بتقدم مرتبۃ المعروض علی مرتبۃ العارض مولوی سبین **قولہ** فیہا فنقول العدم الذی ہو العدم اہ حاصلہ منع کون العدم الذی ہو نقیض الوجود من العوارض لانہ عبارۃ عن السلب البسیط والعارض ثبت للمعروض ولا ثبوت للسلب البسیط بل العارض انما ہو السلب العدولی لانہ عبارۃ عن السلب الثابت ففی مرتبۃ المعروض یکون عدم العارض بمعنی السلب البسیط بان یکون وجود العارض سلوبا عن مرتبۃ المعروض ولا یلزم منہ ان یکون عدمہ ثابتا لہ لیلزم وجود عارض من العوارض فی ہذہ المرتبۃ مولوی سبین **قولہ** فیہا والیضا ارتفاع النقیضین اہ حاصل ہذا الجواب منع الملازمۃ بین عدم کون العارض فی مرتبۃ المعروض وبین کون العدم فیہ لجواز ان لا یکون شیء منہما فی ہذہ المرتبۃ ولا یلزم ارتفاع النقیضین المستحیل لان ارتفاع النقیضین مط لیس بمح انما المح ارتفاع النقیضین فی نفس الامر وہ لا یلزم المح لان ہذا الارتفاع فی المرتبۃ وہو لیس بمح لانہ یرجع الی ارتفاع المرتبۃ عن النقیضین یعنی ان الوجود والعدم لیسا فی مرتبۃ المہیۃ یعنی ان مرتبۃ المہیۃ سلوبۃ عنہما وہذا صادق لیس بمستحیل کما یفہم ان وجود المعلول وعدمہ لیس فی مرتبۃ العلۃ بمعنی ان العلۃ مرتفعۃ عن وجود المعلول وعدمہ وہذا صحیح کما تراہ لیس بمح **قولہ** فیہا تحقیق المقام اہ حاصل التحقیق رد الجواب الثانی بمنع عدم استحالۃ ارتفاع النقیضین [illegible] النقیضین لیسا مرتفعین بل احدہما متحقق ولا یصلح ان للارتفاع القابل بہ یعتبر بتحقق احدہما ایضا تقریرہ ان نقیض وجود العارض فی مرتبۃ المعروض سلب وجودہ فی ہذہ المرتبۃ علی طریق نفی المقید ای الوجود فی ہذہ المرتبۃ ولیس نقیضہ سلب وجودہ علی طریق النفی المقید ای السلب المتحقق فی ہذہ المرتبۃ فاذا قیل ان الوجود لیس فی المرتبۃ فقد تحقق نقیض الوجود فیہا وہو سلب المقید فمن قال بجواز ارتفاع النقیضین فی المرتبۃ یقول تحقق احدہما فیہا

من حيث لايدرى به لان تقيض الوجود فيها هو سلب تلك الوجود ولاشك فى تحققه **قوله** فيها مع ان استحالة سلب النقيضين اه حاصله المنع على قوله انما المستحيل ارتفاعهما فى نفس الامر لارتفاعهما فى المرتبة تقريره ان سلب النقيضين مطلقا سواء كان فى نفس الامر او غيره وخصوصية ظرف دون ظرف لادخل لها فى الاستحالة بل هو مع فى نفسه فى اى ظرف كان مولوى حسين **قوله** فيها كيف اه تائيد لكونه مستحيلا فى نفسه حاصله ان ارتفاع النقيضين فى ظرف يرجع الى اجتماعهما فى ذلك الظرف لانه اذا انتفى الوجود فى ذلك الظرف تحقق سلبه فيه واذا انتفى السلب عنه على تقدير ارتفاع النقيضين فتحقق السلب وسلب السلب معا وهو اجتماع النقيضين فارتفاعهما يستلزم اجتماعهما وهو مع بالضرورة فالمستلزم له الضرورى مع مولوى حسين **قوله** فيها واما التمسك بان سلب النقيضين اه هذا اشارة الى جواب من قال ان سلب النقيضين فى المرتبة ليس ارتفاعهما فى تلك المرتبة ليرجع الى اجتماعهما وتمسك بان سلب النقيضين فى المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن النقيضين يعنى مرتبة المهية مسلوبة عن الوجود والعدم والاستحالة فيه لانها فى مرتبة العوارض وليس فى مرتبة المهية لان الوجود والعدم مرتفعان ليلزم اجتماعهما تقرير الجواب ان هذا القايل اشتبه عليه احد معنى العدم بالاخر ولم يفرق بين السلب البسيط ونفى المقيد وبين السلب المقيد والنفى المقيد مع ان بينهما فرقا بينا فسلب النقيضين اى الوجود والعدم فى مرتبة المهية يرجع الى سلب المرتبة عن احدهما وسلب سلب هذه المرتبة عن ذلك لان الكلام فى سلب الثبوت ونفى المقيد وهو ليس الا ماذكر وسلب الشئ عن الشئ وسلب سلبه عنه بين الفساد ضرورة امتناع خلو كل من الوجود والعدم من ان يكون له امر وان لايكون ذلك الامر يعنى ان لاتكون المرتبة ثابتة للوجود والعدم ولا مسلوبة عنهما مولوى حسين **قوله** فيها فسلب وجود المعلول اه هذا بيان فساد ما قيل من جواز سلب العلة عن الوجود وسلب سلبها عنه وهذا كما ذكره مع مولوى حسين

ان يكون تلك الصورة علما وعرضا وكيفا كما قطنت فعاد
الاشكال واجاب عنهما بعضهم بان الجوهر بعدما
وجد في الذهن يصير عرضا وكيفا بناء على ان مرتبة المهية
متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لها ولا يخفى عليك ان هذا
المذهب خارج عن مسلك العقل ضرورة ان المهية وذاتياتها
لا يختلف باختلاف الظروف والنحاء الوجود في العقل بعد قلب
المهية من الممتنعات على ان هذا القائل اما ان يقول بانتفاء
الجوهرية او ببقائها فعلى الاول يرجع قوله هذا الى القول
بحصول الشيء والمثال وعلى الثاني يعود الاشكال وما قال
مرتبة الوجود متقدمة على مرتبة المهية فهو ايضا باطل لان مرتبة
المهية مرتبة المعروض ومرتبة الوجود مرتبة العوارض ولا شك

ان مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العوارض فان قلت

التقدم عند القوم منحصرة في التقدمات الخمس المشهورة و تقدم

المعروض على العارض ليس شيا منها اما التقدم بالزمان

والتقدم بالشرف فظ واما غيرهما فلان التقدم بالطبع تقدم

بحسب الوجود والتقدم بالعلية تقدم بحسب الوجوب والتقدم

بحسب الرتبة ما يصح فيه ان يكون المتقدم متاخرا او

المتاخر متقدما فلذا ترك هذا التقدم وراء تلك التقدمات كما صرح به

المحقق الطوسي في نقد التنزيل و قد عد الشيخ في الهيات الشفا

عن هذا التقدم بالتقدم بالذات و بعضهم عبر عنه بالتقدم

بالماهية والقوم انما حصروا التقدم الذي هو بحسب الوجود

بعض المحققين عن كون العلم جوهرا و كيفا بان عدهم العلم

من مقولة الكيف على طريق المسامحة وتشبيه الامور الذهنية
بالامور العينية وهذا ايضا كما تراه خال عن التحصيل وبعيد عن التحقيق
واجاب بعض الافاضل عن ذلك بان العلم كيف بمعنى العرض
العام وهو اعم من المقولة اذ الكيف الذى هو المقولة معناه ماهية
اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا على تعقل
الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة الكيف
الذى هو عرض عام واعم من المقولة هو عرض موجود فى الموضوع بحيث لا
يكون تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء انقسام المحل ولا
النسبة ولا يخفى عليك ان ذلك بعد تسليم ان القوم يطلقون الكيف على هذين المعنيين
يحصل بالصورة الحاصلة من الاضافة المخصوصة والمقدار المشخص
مثلا وانا نقول بالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق الاشياء اذا حصلت

والا ذهاب يحصل لها وصف وهو ليس بحاصل لها وقد كونها قابلة للاعتماد
ذلك الوصف عليها فيقال مثلا الانسان صورة علمية وعلم ولا شك ان المحمول
وتلك القضية ليس نفس الموضوع ولا ذاتيا له ولا الكائن محمولا عليه بقيد كونه
في الخارج بل صورة ان الذات والمذات لا يختلفان باختلاف الوجود فهذا الحمل
عرضي متى حمل الكائن على الانسان فالعلم حقيقة هو غير الحاصل في الذهن
وهو ليس الا من مقولة الكيف لصدق رسم الكيف عليه وما وجد في الذهن عرض
لانه موجود في الموضوع وتابع للوجود الخارجي لانه متحد معه في المهية النوعية فهو ان كان
كيفا فالعلم كيف وان كان جوهرا فالعلم جوهر واطلاق العلم الحاصل على
من قبيل اطلاق العارض على المعروض مثل اطلاق الضاحك على الانسان فالعلم
عرض ومن مقولة الكيف المعروض ليس الا عرضا وتابعا للوجود الخارجي
الكلام في هذا المقام اذ ههنا قد تحيرت الافهام واختلفت الاقوام وزلت

1702357