

خاصية دوراننا عبد العلي بر ميرزا لا شرح مواقف

M

مكتبة جامعة الملك سعود قسم المطبوعات  
الرقم: ١١١١  
العنوان: خاصية دوراننا عبد العلي بر ميرزا لا شرح مواقف  
المؤلف: ابو القاسم محمد بن علي بن محمد  
تاريخ النسخ: ق ١١١١ هـ تقدير  
اسم الناشر: ---  
عدد الاوراق: ٩٥ صفحة  
ملاحظات: ---  
---

قصه ۱۵ بجای آنکه از خبر اسما و فرزند او

حاشیه مولانا عبد العالی ریزید شرح موقوف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ان اهل كلام نطق بلسان و ارفع نظم كسبا لبيان جملة حقائق شرع على الاعيان الجوهرية باياتها فاضحة الوجود و دليل  
 لا علم سعادات و اقوامى اسباب ترتقى بها الى سماوات الدرجات شكر نعم انعم الخلق في الحج انفسه و تغذيات  
 في كمال حسنة و نوال علم الاشياء قبل ان يكون شيئا مذكورا و فهم اعطاهم علم على تم نظام كما كان عنده مطورا لخلق كجده  
 كل ما بين من الموجودات و سبحه من في الارض و السموات فرد تفرد في عرش القدم و ابرز الخلق في من العوالم احد  
 الاعداد و تقدس على لا يمتق به من الاضداد و شهد على خلق و صلا بوجوه و اذنه و علم من في اللوان بجلال صفاته و اتمت الوصو  
 في كبرياء و قوت دون الوصول الى النساء سائر على كل شئ في مضمار شكر و احد من نهار و حلت مطايا السالكين  
 في سبيل النساء على الالهة لقد افاض على العالمين انواع النعم بحسام و عطى ما عين لهم في مصالحتهم من الايدي و العظام و خصها  
 من منجيتهم و نوع الانسان جعلهم من جملة منسوبة جامعة نشأت ما في العالم الكبير و نيا با كفاية تدبر من سرار الحكيم و المسيح  
 الا و في بطون حكام الملكات المتكاثرة بمنزلة عذرا لانسان و جلسهم كاعلى سرير العرش فان خلقهم من جبر تقويم و خابهم با  
 التاييم و يداهم بارسال الرسل في سبيل الاسلام و دعاهم الى الاسلام باياته المتعج و الملك من الخلال و الحوام و من  
 معونة العزة و الاخرى اول من انفق باب شفاعة النساء العذراء سلمة و فاطمة و زهرا و خاتما لانه نوره في الازل

ما يد

من حفة الاقدس فتشور به عالم الكون من حفة المقدس فتنبأ من قبل ان يبرز المخلوق الى الابد من حفة الله الاحد الصمد  
وكا نبي آدم بين الروح المحيى في عالم الخلق سوا لا يلد في قوا الله ثم يسر خفاها في الافاق مشرفة والدا بحر شمس من الامور بالظلم والظلمت  
سجود استدار الامم ذلك النبي خرق سبع سموات العلى فخرج مكانا سوى فواى عند حفة الاعلى ما راى ارسل بعجرات باهرة  
وايات ظاهرة بكتاب هو افضل الكتب المنزلة والبعى اعجازا من اللوم العجزة مما انى بها الرسل السالفون ولا ينسب  
السلفون واصطفاه بالارسال الى الخلق كافة من الانس والجان فانمحن بين يديه اثار الحجر والكفر والطغيان اللهم  
فانفض البركات ارسل اية الصلوات والنجيات كما تحب وترعاه وبلغ عليه تسليما يلقى غناه ثم صل على الال الذين قاموا بالامام  
على البصرة الى سبيل الايمان وهدوا بديه القوم الطريق الاتقان ثم صل على من اصطفيتهم بعجة الاتقى لا يوازيها عمل  
احد من العالمين ولا ياتوا طاعة من طامات العابدين الذين منحوا بهم لاطلاق الدين وبذلو جدم لا فامة شرعية  
التي نخصو بانواع الكرامات وفضل اعمالهم على بالغير نعم من الطامات حتى لم ينل احد بالفاق الذهب مثل الاحد  
مانا لو البقرة صاع اود لا سيما على الائمة الارضية قاموا بالخلافة وفاضوا بالامامة فجايدوا بانفسهم واموالهم لفتح النار  
الكفر والطغيان وساموا بانواع السياسات لفتح اداة العصيان فاصح يا من الدين بمن محمد ناضرة وشار ليس الاسم  
واقدة حتى طلعت شمس الهداية وانمحت اثار الخوايب وجعل الله بهم كلمة عليا وكلمة الذين كفروا سفلى ثم صل على نورة  
الطيبين الذين نجوا من مستغنى الكرم ووضعوا في كل مرتبة من مراتب العرفان القدم وهم آية الصدق والوفان ونعم  
علامة الكفر والفاق ثم صل على خليل الدعوة الذي نصر من روضتهم وشمقى من جداول جنهم السمحة في الالهوال بايد اداة القوى  
وقدمه على رقاب كل ولى واسأل الله ان يعثني يوم القيمة في زفرة اجتم وكفى في مودتهم وان يجرانى في جوارهم  
**ابا عبد قتيول** العبد الراجى رحمة رب العالمين والامل شفاعة سيد المرسلين صلوات الله وسلامه عليه وعلى اله واصحابه  
عليهم اجمعين عبد العلى محمد ابوالعباس ابن نظام الملة والدين محمد الافشارى بوبه الله تعالى في جنان راقية واسكنها مقام  
خلة ان فن الامور العامة من اجل العلوم العقلية وادق الفنون الفلسفية وبه ينور اعين البصيرة الشهيدة ويكمل العلوم  
القديسة مما لو بد الطبيعة فحاشه قدره شهيرة وجزالة منزلة عظيمة قد صنف فيه كتب اتيقة وصحيف جزلية والى كنت  
مذنبت على العوام ومنظمت عنى التمام مبالجا بسطانه لما ظهر من عظم برهانه سايا في تيار بحاره باعضاء الاطار وسازا  
في بوابه تعبودم الافكار والعتى في تحقيق سايد وتقيده دلالة حتى وصلت غاية ما ناله السالفون فقلت مساعى سعتها

اسماء و ملاحقون و تحلفت كتابه بسهر في المطالعة فافتتحة اكرة بقدرة و جعلت العيون قدرة بسهر المطرف في صحائفه مرة  
لا سيما كتاب الحواشي القديمة المحفوظة على السرايا المحففة التي لم يطبق على حلها الا بعد مراد من احواد من الراسخين و المحققين  
لا يرا الا بعد مر القرون افراد من المتأخرين و يجب ان لا يترك سلك منها مسلكا بل يباين الحق و يخرج منها بما يسمع من  
قدرت حواشي القراء في صخورها و اسنادها و دعت عتود القوائد في الحافظ اسنادها بيد ان هذا الفن قد نسبت له  
و اطارت العقار انصاره فوحت في ايدي من تقع من الدرر بالاصداق و سلوك سبيل الملل و الاكشاف و وجدت  
الكثيرين مطبوعين بالسحر الذي اتي به صاحب الافق البين فادعتم استوارته العجيبة المحترمة و تشبيهاة الغريبة العجيبة  
فحسبوا مصفاة في اعلى و اعلى مقام بين ما صنف الاقوام و تحيلوا ان منزلتها فوق منازل باقي اولو الافهام فقلت لهم  
يا سحر افان و يا ابي الالهة فاد من الغلال لا يخرجكم سلوكم مسلك الشعراء عن و لوجه في حضرات السوفسطا  
فجبل كلامه قفا يا شعرية و مقدمات تحيلية فانه لطرق طريق الشعراء في الاشارة لا العرط الذي سلكه الفضلاء و الاذكياء  
فغنى ما يتلف من احوال سحره و تشبيب يرى بها شياطين توسوس في سره فخذ اني ذلك ان احرف فيه كتابا  
كافراد سرفا و انما اطلع على مواقع غلط الغالطين و يمدى الى سبيل الصواب و يمسر الغشيرة عن العبات و يحوى على حقيقات  
ما سلكها يد البيان و تدقيقات لطرب سماها المتكلمان و يكون حذيفة مشرة غارا الحقيقه بالتحففة البيضاء و حبة محفوفة باسما  
اصلا ثابت و فرعها في السماء لكن لقله لبقا عني كنت اقدم رجلا و اذخر اخرى و اقول ابن السهمي من اكم عند توجه هذه العزبة  
العقل و كان عظيم المنزلة رفيع المرتبة الموقف الثاني من كتاب الواقف للقاضي الامام على اسرار الشريعة الواقف عقد الله  
و الدين رفعة اليوم الدين مع شرمه سيد المحققين و امام الراشدين البحر الحامل الثمير الفاضل ذو اليد الطولى في العلوم  
الثقلية و العقلية و صاحب الكعب العليا في الضنون الحقيقه رافع لوار السنة في اقامة مذاهب اهل السنة فامع اثاره البديرة  
في حل عقد شبكات اهل الوجوه السوداء لوعده مفاخره كل اللسان و لو احصى مناقبه اعد مدا و البيان و حل بالاقال في  
ابن اسول الله صلوات الله عليه و على آله في النسب و المحب اسكند الله تعالى في اعلى جنانه و تعذه الرمن في سجا غفرانه  
هو كتاب جليل الشأن باهر البرهان محمود على معاني السائل حاصر لاصول الدلائل بحروف و دفتر شاف و دفتر من يعرفه  
بيدي ال علوم يقع بها الجنان في كفاية المتأخرين و هداية المتفكرين في سبابة الفخر السالك سبيل السداد و اشارات  
طريق الرشاد و ملوكيات الفرج و رايح الحق السبعين يطلع الشمس البارقة بالوار الزرق من افقة البين بمطالعة افضى على

القصير

المحضوم بفضل الخطاب اشراق بده مرشد الى منزل الصواب في تقريره شفا استقيم العزم والحجرمان وفي تحريره نجاة عن العنى  
 وانخذلان يظهر من مطالع النواره العلوم القدسية ويريه في فراوسيه ان بار المعارف الملكية قد كشفت القناع عن الجار الظاهر  
 لم يطغت قبله النس والاهجان وازال الاستار عن وجوه خرايد لم يكن لها العادى الا الجبان ولذا اشتمر اشتمار الشمس  
 على نصف النهار وظار به القبول والدبور الى الاقطار وتلقته اولوا الابواب بالقبول في الاعصار وانفجعت به الكلمة ارتفاع  
 الدنام بالاسطار مهبوات بالشمس يستغنى عين الانسان وبه ينور بصيرة قلوب الاعيان وبالغيث نادر الاعضان  
 والابدان وبجياة الارواح وسرار الكمل من الانسان واشتغل بتدريسه في كل عصر الا ما جدد الاثمل وعلق به الحواسنى  
 الاكابر والافاضل ولعبت من عندها الغاية القصوى وعرجت طبقات السموات العلى حاشية السيد الزاهد الشهير في  
 المغارب والشارق حاز قصبه السبق في التدقيق الفائق افاض الله سبحانه غيوت العفوان ورسكنه في فردوس الجنان  
 سلك فيها مسلكا عزيزا وابدع اسلوبا عجيبا قد وضع البيا مواضع القاب العلم الاعلى وفنن قوامين بحسب ما التشكيك  
 على وجه او في بيده النادر فعت في ايدي حمانه سلكوا سبيل الاعتساف ونسوا كروب مطايا الانصاف واقفر واسل على خدمته  
 قوامه الا لفاظوا وانتمقوا الى لواطن المعاني في لفظ من الاكحاط وعلقوا بها الحواسنى مسودوا الاوراق بكثير المداد وافر قوا القوام  
 السيادة والسواد فلهذا اجبت ذلك العزم الى ان احصى ذلك الكتاب بحيث يستوعق تحقيق مسائل كل باب او شئ  
 بلباب باحقة السقدمون واذا تبه بنا صيغ الجار افكارا في بما الساخرون مشير الى باقى الحواسنى الاخر من الطروج ومصرحا  
 بما في الافق البين والقياسات من الجروج فان اجل النخاض العين المنقصة بما فيه تيسر واطمئيل وكل دلائلها معالقات فيها الاقدام  
 تزييل تنيفر عن استماعها اذ ان الاصفا ودينوا عن تذكرا قلوب الاذكياء وليس في اقوالها الاتجمر وكبر وكبر كبار ولم  
 يدان الله قد ختم على قلب كل مكبر جبار قد اودع في الفاظها سب السلف فوجب الاجتناب عن الاصفا <sup>الشف</sup> اليه سجع على  
 وكنت فيما مضى من الزمان وسلف من الاوان علقفت في مواضع متفرقة ومقامات منسنة الحواسنى لتحقيق المطالب وتنقية  
 التارب فاردت الآن ان يكون هذا المنصب محتويا على ما في ملك التعليقات من دقائق الفناء وان كنت قليل الطاقة و  
 البصيرة لكن كان ليعوقني عما قصدت ان به الزمان زمان ليس للعلم فيه رواد ولا في جداول رياضه ما واصلب الحوارة  
 منبعا غيما ووسد الى غير الابل امورا جسيما وصارت المدارس ملاعب الصبيان بل ساكن للقرودة من اهل الطغيان  
 وظهر اقوام كسبيون تحصيل العلوم من افجر العجز ويحكون على من قام في السحر واذاروا ارباب الفضل قالوا الجولاء القائلون

ولم يدروا من هم عليهم حافظون بل سيعم اعلان شعار الفساق وقام منهم نصره اهل الشفاق لا يخبر في كثير من تجاربهم  
انما يتاجرون بالاثم والعدوان ويحسون ان كيدوا بالبل ليعفوا من تفضيص السلام الايمان هيبات الى المد سجانة المشتكى من  
ريوب الدر في الفنون واسادات الزمن التي منها جده السخفى التي نالها ارباب الدرس والكمال من ذوي السعد  
عن الفضل حتى آمن رياض الفضل معصرة ليس لها نادر وعاد الكتاب الاداب من الكد الاشياء ولم ين في مله من البلاد  
سعلم ليس والحق لبيان الدرس تاسيس غير ان الرجا من المد سجانة ان قلب الوقت الناضب باسمين الناضر  
واليوم العصب بالفضل الخفيف دلالة من رحمة الرحمن ان يتبدل اصحاب القصور والعميان باولى المهارة والعزة فان  
وان يخلق مكان الجبال القاعرين الرماح الكالمين عداني الى ان اشتغلت بالمعروف المعهود وانجاز العهد الموعود متشبها  
باذيال اهل الكسف والشهود ومقر الكلام في تعريب المرام الى ما كوشف به الصوفية الكرام ولطوق به مشاهير اهل العلم والخطاب  
وجئت رباب النظر الى مقاصد السائل ووسائل الدلائل والتجبت لغشى غاية الاتعاب لتسهيل الامور الصعاب ولم امض  
الجد في تحقيق المآرب والمقاصد وتملت فيه المتاعب والمكاييد فغداه الدورات وان غلب فيها القاصرون فقصي  
ان ينعظم الما برون وان ذم اليوم بما يلون فيسره الراشعون وينلقاه الاذكياء من الخللان بالقبول الجليل ويدعو ان  
ينقح به من الاضغيا بالثواب الجزيل تايلما بجلام من هو صدق قول دارم ممن هم راحون دلائيا سوا من روح السوء  
فانه لا يباس من روح المد الا تقوم الحافرون الامانة سجانة ان يسير للاتمام وان لفيض خاتم الاختتام ووسائله تفرغا  
ان يتفح به الانام وان يعم لغة مدارس الآفاق الكرام العلم اجعله من الكتب المتداولة كالشمس بين الكواكب السيارة  
واجلد بين الدفاتر الوازية كالغيوث الفارلة من السحب الماطرة واغفر خطيئا في يوم الدين ليوم تقوم الرحمن رب العالمين  
وعلى المد لفتى ورجوسي ونعم الوكيل ونعم المولى ونعم النصير **قال المصنف** اي بالانقيصاه اعلم انه قد وقع في تفسير الامور العارضة عبادات  
مضطربة منها التفسير المذكور في المتن ويخرج من الوجوه والقدم والخلق الذي تسمية اصحاب العلة بالفاعلية والعهد  
على ما هو المشهور كما التزم الشايخ المحقق قدس سره ان سمجت عن هذه الامور استطراداً ومنها التفسير المذكور في الشرح  
وهذا يشمل الامور المذكورة فاذن لم يبق بين التعريفين تساو وسفح المشي في المرصد الخامس ان التعريفين الثاني اشتمل و  
شتمما باليشتمل جميع الموجودات على الاطلاق او على العقابل ومنه ان اللفظ المفهومات الواقعة في التعريف المذكور في الشرح  
اريد به الموجودات فذا بعينه ذلك ومنها باليشتمل جميع الموجودات او اكثره في بعض الكتب وقع بدل الموجودات

المعروف المعهود وانجاز العهد الموعود متشبها باذيال اهل الكسف والشهود ومقر الكلام في تعريب المرام الى ما كوشف به الصوفية الكرام ولطوق به مشاهير اهل العلم والخطاب

لفظ المعنويات وتعمل المراد بالثاني الاله والى وانت لا يذهب عليك ان هذا التعريف مما لا تحصل له لان لفظ اكثر لطيف على  
 الزايد على النصف والمالم يكن العلم العشري الفكري حاضرا للاطلاع الموجودات فضلا عن اشتغالها فلا يعلم النصف او الاكثر  
 فلا يصح الحكم على مفهومه بان شامل لاكثر من النصف وان اريد بالاكتر بالاجزائية عدد عند العدة فالامر الخاص المتنازل للموجود  
 كلما التخصه بانه دخل في الامر العام لما يصدق بها سائلة لاكثر الموجودات اي غير المحصور تحت عدد معلوم وبعضهم قالوا  
 المراد بالموجودات الاقسام الثلاثة التي هي الجوهر والعرض والواجب فالمراد من الشامل الموجودات الشامل لاقسام الثلاثة ومن  
 الشامل لاكثر الشامل للاثنين منها فتح ال في التفسير الى الاول ومعناها ما وقع في شرح حكمة العين بالشميل المحب ودوامها  
 وفي التفسير او في مذهب الفلاسفة حيث سمو البحث عن الماديات بالطبيعي ومن المفردات المحفة بالوجود والاله  
 بالمعنى الاخص وعما يوجد في المادة من دون حاجته بل يصح تجرده في الوجودين سموه بالفلسفة الاولى وبعض الهرة فسروا بالامر  
 العامة ثم اعلم ان المراد بالموصول في التعريف الاول بل التعريفات كلها الاعراض الذاتية فان العرض العنبر لا يعد  
 في العرف عارضا فما حصل رسم الامر العام العرفن الذاتي الذي يشمل الثلاثة المذكورات او الاثنين شمول العرفن الذاتي فالامر  
 العام باليكون عرضا ذاتيا الثلاثة او الاثنين فيخرج الصفات السبع لانهما والكلمات من الاعراض الذاتية الواجب لكنها اعراض  
 غريبة للجوهر يكونها عارضا له بواسطة امر اخفى وهو الجوهر المحرود او الجوهر ذو الرفع وكذا العلم المتصل واما العلم المنفصل فانها  
 انه داخل في الامور العامة وسجوت فيها اليه وان كان لبعض مسائله تور في الامور الخاصة ايضا لبعض المناسبات  
 ولا بأس بذكر بعض مسائل الفطن في فن اخر لبعض المناسبات الا ترى ان الشيخ ادرك بحيث الدهر والسر في محبة الزا  
 في الطبيعي قوله انت تعلم ان التبادر مناه لعل المراد بالتحول التحول بالطبع وبالמושوع الموشوع بالطبع فان من المعنويات  
 ما حصها ان يقع محولة فان اوقعت محولات تفسير القضية على وفق الطبع والعلم الطبيعي وان عكس ويجعل تلك المفهمات  
 صارا لعلم غير طبيعي كما احتقن الشيخ عند اثبات عدم الغيبة عن الشكل الثاني والثالث بالاول ولا يخفى ان المنذرج تحت مفهوم  
 لا يكون محولا بالطبع بل موشوعا بخلاف المنذرج فيه فحصل الرسم ان الامر العام باليكون من احوال الثلاثة او الاثنين اي يكون  
 منه جافيدا لا يكون موشوعا اي منه جاد ووجه التبادر ان العرف لا يطلق على المنذرج اذ حال فخص او مشترك فلا يقال  
 لزيد انه حال كالمات ولا الانسان اذ حال للميو ان ولما كان معنا توهم ان الشيخ يطلق لفظ العرفن على الوجود والوجود دون  
 عررفن منذرج فيه فلا يصح تور الوجود ولا مكانه ويخرج عن الامر العام بعد التبادر وفع في الكاشفة لتوراد اوقع في تعريفات

الامر العام  
 في تعريفات  
 الامر العام



الشيخ من الطلاق العرض على الوجود فهو معنى العارض مطلقا لا المسمى <sup>الشيء</sup> المشهور اي الموجود في الموضوع وسيجي نقل كلام الشيخ  
 وتحقيقه الشاء المدعى ان يمكن ان يقال المراد بالتحول محمول العلم لا محمول القضية فالصحيح ان الامر العام محمول العلم والواحد  
 والوجود والعرض موضوع اي بحيث عن الموازن الذاتية وانت لا تحيى عليك ان انواع الموضوع موضوعات في العلم  
 لا محولات فيلزم من العنوان لا يكون الامر العام نوعا مندرجا تحت تلك الاقسام بل يكون احوالا فقط لكن يرد ان  
 اريد معنى الموضوعية عن الامور العامة نفى الموضوعية لغير الامور العامة فحقا ظاهر ان الامور العامة موضوعات لكل سيجي وان اريد  
 بنفي الموضوعية للعلم الالهي الذي هو الفقه لبعض من فقيهه ان يلزم حاشا لغير الموضوعات للعلم الاعلى فيلزم خروج الموجود  
 الذي هو موضوع للعلم الالهي ثم ما ذكرنا ان دفع الوردان نفى الموضوعية واثبات المحولية لا يكاد يصح فان كل موضوع  
 يصير محولا في العكس والعكس لازم للثبوت وقد اذنا في ان العكس يصير موضوع القضية محولا لا اما هو موضوع بالطبع يصير محولا  
 بالطبع فان ثبت قضية يخرج عن النظم الطبيعي بالعكس ولذا سيدفع بالوردان التبادر لو سلم فانما نسلم تبادر ان ما يكون محولا  
 على شئ او متبادلا لا لا يصير موضوعا له لكن لا يخرج الصفات اوسع فانما انما دخل وتدرج في العرض ونصير موضوعا له وليس موضوعا  
 لتواجبه بالوجود لا تقريبا سابقا ان الاختصاص سلبا واثباتا وكذا التناول لا يتعدى الى مفعول الوجود والتناول خارجا  
 عنه عرفا فهنا الامر العام خارج من الاقسام الثلاثة من جهة التبادر العرفي وكذا ضد دفع الصفات افعال ان الامر العام عارض  
 لافراد الاقسام الثلاثة لان المسائل كليات فلا ياتي في عرض مفهوم العرفي الشئ ان يكون من الامر العام اذ لا بأس في ان يعبر عن  
 العرض لمفاهيم الصفات ويكون هي صادقة على افراد الاقسام الثلاثة وذلك لا يبين ان مثل هذه العبارة في المقام الخطابي  
 تبادر منها عدم التبادر الامر العام في الاقسام الثلاثة وعدم الموضوعية لا التفاضل في العقلي بين الموضوعية والمولية وبعضهم وافقنا  
 في ان المراد بالتحول المحول بالطبع وبالعرض الموضوع بالطبع لكن قال الامر العام يجب ان يكون حالا ومحولا بالطبع  
 في المحول اما بالنسبة الى الفس مفاهيم الاقسام الثلاثة او بالنسبة الى الواقع عنوانا لها كما في المحصورات ولا يجوز الثاني لان افراد  
 الاقسام والامور العامة واحدة فكما يصح جعل الاقسام عنوانا كذلك يصح جعل الامر العام عنوانا فما بال الاول صارت  
 موضوعات بالطبع دون الثانية فيجب الاول والواقع كذلك ان مفهومات الاقسام الثلاثة عرض لها الوجود والعقلية والوحدة  
 ونيزا ولم يعرض مفهومات الامور العامة فثبت ان الامور العامة عوارض لمفهومات الاقسام الثلاثة فيكون محولا فكيفما كان بالطبع  
 في اصل الكلام ان يجب في الامر العام كونه مازادا ومحولا بالطبع على مفهومات الاقسام ونفي كونه موضوعا والامور التي عدها

في موضوعات  
 في موضوعات

من الامور العامه كذلك والصفات السبع والكم تفسيد ليست كذلك لان شيئا منها ليس عارضا لمفومات الاقسام فيكون  
 هذه الاشياء موضوعات بالطبع ومفهوم العرض حاله فيها ومحمولا بالطبع فكيف يكون امورا عامة فمما اخرج الصفات  
 وغير ما على ان هذه الاشياء ليست عوارض لمفومات الاقسام وعلى ان مفهوم العرض عارض لا قسمه غير ذاته  
 لما لا يجوز ان يفرق الاشياء اقسام العرض وانت لا يذبح عليك ما يفرق من الاختلال اما اوله فلان قول كما يصح جعل الاقسام  
 عوارضات للموضوع آه مم على بعض المفومات لطبا ليعملها لايم جعلها محمولات المتركيف تحقق الشيخ ان كبرى الشكل الثاني  
 اذا ملكت يكن ان يصير ما هو محمولا بالطبع موضوعا وهو موضوع بالطبع محمولا فلا يبقى القضية على سبب طبيعته وكبرى الشكل  
 الثاني محصورة بلا شك ففي المحصورة ايضا احد الطرفين موضوع اى عنوان له بالطبع والآخر محمول بالطبع واما  
 ثانيا فلان قوار والواقع كذلك آه غير صحيح لان مفهوم العلية غير عارض لمفهوم الواجب اذ هو المفهوم الاعتبارى ليس على  
 شئ وكذا مفهوم القدم لا يعرضه وكذا مفهوم التقدم وكذا المعلولية والاحكام غير عارضين لمفهوم العرض عند من يعتبر قيد الوجود  
 الخارجى فيها كما يظهر من كلام المصنف وانا انما افلان كلامه يقول ان المحمول بالطبع هو العارض والموضوع بالطبع هو المحدث  
 ولا يصير العارض معروضا ولا المعروف عارضا وفيه انه ان اراد بالعارض الخارج المحمول فهذه المقدمة غير صحيحة لان اللاحق  
 كما انه عارض للامان اى خارج محمول كذلك الانسان عارض له اى خارج محمول وان اراد بالعارض المحمول اشتقاقا فيتحقق  
 تعريف الامور العامة بالمبادى ويخرج المشتقات قاطبة نحو المية والعلية والمعلول الا ان يراد من العارض ما يكون سببا  
 قايما به او محمولا بالاشتقاق لكن فهم هذا من المحمول بالطبع بعيد جدا فاقول له وما اشهر ان الكثرة آه اشارة الى اشكال وجواب  
 تقرير الاشكال ان الكثرة نفس الكم المنفصل بنا وعلى معنى الجزر الصورى والكم المنفصل عرض فالكثرة عرض مع العناصر الامور العامة  
 وتقرير الجواب ان الكم المنفصل على تقدير عدم اشتماله على الجزر الصورى ليس عبارة عن نفس الكثرة بل عن الوحدة المعروضة للذات  
 فالعدد حقيقة واحدة مندرجة تحت الكم واما الكثرة فهي عبارة عن الوحدات المعروضة من دون اعتبار الوحدة لا عروضا ولا دخولا فالكثرة  
 ليست موجودة واحدة واحدة بل هي موجودات فلا تندرج تحت شئ من المقولات فلا يكون جوبا ولا عرضا فانهم  
 ولا تتوهم مثل ما توهم ان عروض البيه اى اصل له فى الاندراج تحت مقولة فان الذاتيات لا تختلف صدقها بعروضها  
 وكذا لا يتوهم مثل ما قيل ان الكثرة والعدد متحدان بالذات والتغاير انما هو بالاعتبار فلو كان العدد كذا كان الكثرة ايضا  
 كما وذلك لان الملازمة ممنونة الا ترى ان المية بشرط لا اى المجرودة ومن حيث هي اى المطلقة متحدتان بالذات

فردا في  
 الكثرة اشتقا

وتغايرتان باعتبار مع ان الثانية من الصفات في نفس الامر داخل تحت مقولة والاولى من  
 السيميلات غير داخل تحت مقولة الصلاوكة اعمنا الكثرة المحضة لسبب لها وحدة ولا حقيقة محصلة  
 احدية حتى تندرج تحت مقولة فتدبر لكن لي لا يطال كسيرة العدد بيان شاف هو انه لو  
 كان العدد كماً فلا فضل لان ما لا فضل له لا جنس له فله حد سولف من جنس وفضل والوحدات  
 ايضاً كافيته في تقويمه فمجموع الوحدات حد اخر مركب من الاجزاء الخارجية الغير المحمودة  
 فعد ان الحد ان انا سمع ان بالذات وذا لا يصح لان الوحدات الكانت بحد او الجنس فابن الجبر والمقادير  
 للفضل والكانت بحد او الفصل فابن الجبر والمقادير للجنس واما تغاير ان بالذات فله حقيقة واحدة حدان بل تحقيقان  
 بعف فاذا ن ليس لجنس فلا يندرج تحت مقولة الكيم واما كلام اخر وهو ان الوحدة انا كيفية او امر سلبى غير داخل تحت  
 شئ من المقولات فالعده واما مجموع الكيفيات او مجموع السببيات فمن اين الكمية خصوصاً من ندمهم ان ما هو داخل تحت مقولة  
 لا يتقوم بمقولة اخرى وقد حاكم البعض باس ان دخل فيه الجبر والصوري يتقوم حقيقة الكمية والافلا يكون كما ونذا ليس لان دخول  
 الجبر والصوري لا يندفع الايراد المذكور لان مجموع السببيات والهيئة سلبى ومجموع الكيفيات والهيئة كيف لا يصير كما بالذات واعترض  
 بعض الاعاظم على هذه المحاكاة في حواشيه على شرح العقاب انا بجلانية بان الجنس بازا الجبر والمادى الجبر والمادى منها الوحدات وهي قاله  
 لانه الجنس وزيادة الجبر والصوري الذي بحد الفصل لا يعنى في اخذ الجنس كيف وقد نهر عندهم ان المادة الماخوذة لا بشرط شئ  
 هو الجنس والجنس الماخوذة لا هو المادة فالجنس والمادة متحدان حقيقة وبالذات فلا يكون المادة من مقولة والجنس من مقولة  
 اخرى فتدبر قوله وبهذا يندفع ان هذا التعريف ان حاصل الايراد ان التعريف منقوض بالصفات السببية المشتملها للمجموع والواجب  
 وبالكلمة بقرينة المشتملها للمجموع والعرض المشتمل المنفصل فظاهر ان المشتمل متصل فعند القائلين به بناء على صحة قيام العرض كما يتصور  
 ان قولهم فيقال في الكاشية قد يجاب عنه بان الامر العام يجب ان يتحقق في كل فرد من الثلاثة او الاثنين وهذه الامور ليست  
 كذلك مشعور ان الجواب ليس الجواب انتهى وتقرير جواب المشئ ان هذه المذكورات يخرج ما بر من العبارة فان هذه  
 الامور مندرجة تحت العرض وموضوعات له اعلم ان هذا الجواب انما يتم لو ثبت ان الصفات السببية مطلقاً مندرجة تحت  
 والظاهر ان الامر ليس كذلك لان صفات الباري جل سلطانه وبهر بربانية قد تميزت عند عامة المتكلمين والجواب والتمسك  
 من اقسام الحوادث عندهم القديم لا يكون جوبراً ولا عرضاً البتة عندهم سواء كانت فيه المطلقة ذاتية لما سمعنا او عرضية  
 من الافاضة

وفيه تغاير  
 في قوله  
 في قوله

والجنس

وكيف يجوز مناقض ان المطلق داخل في احد القسمين وانما هو خارج عنها بحيث لا يعقد عليه شيء منها ولو صدقنا عرضيا واما  
 عند بل التحقيق من المتأخرين العالمين يكون الصفات عين الذات فلا شبهة في ان المطلق السائل للصفات القديمة و  
 الحادثة لا يوجب اندراج تحت العرض واللازم اندراج الذات تحتها العباد بالهدو ما قبل ان تقوم قسموا العرض الى المقولات  
 ثم مقولة الكيف الالكيفية النفسانية وغيره ثم الكيفية النفسانية الى الحيوة والعلم والارادة وغيره ثم عرفوا كل واحد منها ثم اوردوا  
 لغواها بخروج الصفات القديمة عن بعض التعريفات وبخروج الحادثة من بعض الاخر فعلم انه ان الحيوة المشتركة كونه العلم المشتركة  
 معرف في قسم من الكيفية النفسانية التي هي قسم من الكيف فيكون الحيوة والعلم المشتركة كان كيفيا فيكون عرضيا والقبائل انهم  
 بينوا احكاما مشتركة ومختلفة فعلم ان مرادهم القدر المشترك فبما انهم تسامحوا في جعل مطلق النفسانية قسما من الكيف كما تسامحوا  
 في التسمية بل قسم الكيف انما هو الكيفية النفسانية الحادثة والتعريف ليس له ابل للمطلق المعنوم في ضمن هذا المعنى وهذا لا يوجب  
 كون المطلق عرضيا فتعريف المطلق والبحث عنه لا يوجب كونه داخل تحت العرض لاسيما عند من يزعم ان البحث عن  
 المطلق انا هو على سبيل المبدئية لا على النما من السائل والدليل الاول على انهم تسامحوا في تقسيم الكيف الى مطلق النفسانية  
 او تقسيمها الى مطلق الحيوة وغيره بتقسيمهم في مواضع غير عديدة بان الصفات القديمة لا حلول فيها ولا عرضية لها وفي  
 بحث تنزيهات المبدء والاعلى فيزعمون جناب البارى من ان يقوم به العرض حتى عدة قوم منا في مسائل العقائد الدينية  
 فتثبت ولا تجتهد ثم اعلم ان الذي يظهر من كلام القوم ان الامور الاكثر اعنية ليست اعراضا ولا جوارب وعند الحشوي اعراض فالفرق  
 بين الامور العامة والعدد الاكثر اعنى والاضافة الاكثر اعنية حكم فخذهم الاخير ان ايضا خارجا عن العرض وعند الحشوي يعني  
 ان يدخل الامور العامة وان كان ينكره فيما بعد ومنكلم عليه فاستطوره متفشا قوله وقد يجاب عنه بان كونها من الامور العامة  
 حاصله الزام ان الصفات السبعة والكم القسمة من الامور العامة فلا نقض بدخولها وانما لم يبحث في فن الامور العامة لانه  
 لم يتعلق به العرض العلمي على وجه العموم وكونها من الامور العامة لا يقتضى ان يبحث عنها في فنها بل يبحث في الفن هو فن  
 على تعلق عن الفن بها ولو اقتصرت في الجواب على ان كل مسألة فمن لا يجب ان يورد في ذلك الفن بل الغاية صحة ايرادها  
 فيه كيف وقد في بعض مسائل الفن لبعض النسبات في فن آخر الا ترى ان الشيخ اورد كثير من مسائل الالهي في  
 الطبيعي كسئلة الدهر والسر في الزمان لم توجه اليه القليل والقال حتى يحتاج الى التلخيص البارة فانهم قوله وتحقيقه ان  
 في الامور العامة ان اعلم ان المحقق الدواني رحمه الله تعالى بعد ما اجاب به الجواب قال لكن في عدم تعلق العرض العلمي المتعبه

الكيفية

الصفات النفسانية القديمة والحديثة

في كون الامور العامة غير متعلقة في  
 دون الامور الاكثر اعنية المتكورة  
 قال الشيخ

بالبحث عن الصفات السبعة على وجه العموم نظروا أنت قد علمت ان محصل الجواب التزام كونها من الامور العامة وعدم جوب  
 ايراد كل مسألة من فن في فرد حديث عدم تعلق العرض العلمي على وجه العموم انما كان بياناً لتلك عدم ايراد هذه المسائل  
 في هذا الفن فلا يفرق بين النظر لاصل الجواب فانهم التمسوا ايراد ان يرفع في النظر وحاصل مقاله ان وجه العموم له معنيان  
 الاول شموله لكل قسم او الاثنين منها ووجه فريده الثاني حثية لغتها من دون التخصيص بقسم خاص وفي فن الامور العامة  
 انما يبحث عن الاحوال الشاملة على وجه العموم بالمعنى الاول المتحقق في الصفات السبعة والكم القسمة على وجه العموم بالمعنى الثاني  
 فعلى هذا محصل الجواب ان كونها من الامور العامة لا يقتضي ان يبحث عنها مطلقاً في فعال انما يبحث فيها من حثية شمولها  
 للاقسام وملاحظة عند البحث وانما لم يلاحظ في حثية الشمول بل يبحث عنها اذ هو على اختصاصه بقسم او يبحث عن نفسها  
 من دون تخصيص بقسم لا يلاحظ العموم بل بحثية اخرى كما انه يبحث عن الكم في الاعراض الكوز قسماً او من الصفات كونها  
 كيفية مخصوصة فلا تورد في الامور العامة بل في الامور الخاصة وعلى هذا لا يرد ان اذا اعتبر لافحة الشمول في الامور العامة  
 فيجب لافحة الاختصاص بقسم في الامور الخاصة فيجب ان لا تورد هذه الابحاث لوجه العموم بالنحو الثاني لافح الامور العامة ولا في  
 الامور الخاصة لان اعتبار لافحة الشمول بالنحو الاول في الامور العامة انما يقتضي عدم اعتبارها على هذا الوجه في الامور الخاصة  
 لا اعتبار اختصاصه بقسم فلا يظهر لهذه اللازم وجه ثم ما ذكره المحشى لاروق لوان اول البصائر فان كل ما يجعل محمولا للوجود  
 في المسائل يجعل محمولا للصفات في مسألتها كالمسئلة والاشراك والزيادة في الممكن والحثية في الواجب او الزيادة  
 فيما والاقسام وغيرهما وارجو ان مسائل الوجود مثلاً في الامور العامة وتعلق العرض بها على وجه العموم بالمعنى الاول دون مسائل  
 الصفات ووجه لا يظهر له الوجه الا التحكم وخصوصاً من غيرهم ان حثيات الموضوع انما هي في نظر الباحث لتقييد البحث او تعليل  
 وتقييد البحث او تعليل انما تصور به غاية الحثية في البرهان بان اقيم تلك الحثية او من جهة ترتب الغاية من الفن  
 على بعض الابحاث دون بعض ونحو ذلك ولا يظهر منها الفارق لشيء مما ذكر فلم يبق في يد الباحث في ايراد  
 بعض الباحث دون البعض غير التحكم لان ملاحظة حثية الشمول ممكنة في صورتين وترتب الغاية التي هي  
 الاشارة على معرفة المدعى ومعرفة صفاته متحقق بالبحث على العموم لبدء الوجه الفعالي ترتب هذه على البحث  
 بعد الوجه اظهر من ترتب على البحث عنها نفسها كونها من اقسام العرض كما لا يخفى على ذي فطنة ثم قيل نعمنا  
 ان البحث عن الصفات على وجه العموم بالمعنيين لم يوجد اصلاً فانه انما يبحث في الاعراض عنها من جهة كونها

عامة

عارضة لمجويز بل عن خصوص القسم العارض له لانه انما يجبت عن الصفات النفسانية وليس عن صفات النفس الا القسم الكامن العارض  
 لذوات النفس وفي الآيات انما يجبت عن القسم الواقع صفة الواجب بل من مبدء ووسع رحمة فلا يتوجب النظر حتى  
 يتكلف للجواب وبهذا الكلام انما صدر عن هذا القائل عن غفلة عظيمة فان مسائل الصفات المذكورة في مباحث الاعراض  
 انما اثبت فيها التوليات العامة بل بعض الاحوال المورثة هناك لا يصح ثبوتها بخصوص القسم الكامن ومن له ريب  
 فيما ذكرنا فليطالع تلك المباحث ولعل هذا القائل انما وقع فيها وقع لما رأى المحقق الدوراني اورد على هذا الجواب بان العلم  
 بقسمة يجبت عنه في الاعراض على وجه العموم فاجاب بان المجتنب هناك على سبيل المبدئية فان معظم المساجد عن المجتنب عنه  
 على هذا الوجه قد اندفعت بالمجبت عن الكثرة فلم يبق الا الشيء قليل من ذلك فذكر هناك على وجه المبدئية لئلا ينتشر المجتنب  
 القائل ان هذا المحقق لما اورد في الكم واجاب دون الصفات علم ان المجتنب لم يوجد في الوجه اى على وجه العموم فيها والى كان  
 لا يورد الكم بالابرار والاحياء من هذا الوجه وجه ولعل هذا من سوء فهم القائل فان المحقق الدوراني اولا اشار الى درود النظر على  
 الصفات السبعة ولما رأى قوة النظر فيها لكون مباحثها العامة المورثة في مباحث الاعراض كثرية ذلك المباحث مثل مباحث  
 الوجود او ازيد ودعوى عدم تعلق الغرض بها بالذات بل على سبيل المبدئية لا يخلو عن كدر لم يقصد الاجابة عنه وانما  
 الكم بذكر الابرار والاجابة عنه فبما يدبر اصادق اعلم ان المحقق الدوراني قد قرر الكلام بوجه آخر هو ان الامر العامة هي المشتقات  
 فالامر العام المتكلم دون الكم والمجبت في الاعراض الكم دون المتكلم ولعل لم يذكر الصفات الكالا على المقابلة في المحقق مصر على اخرج  
 المبادئ عن الامور العامة وستم التحقيق فيه التواء المدعى اعجبني قوله ليس من المستبين ان للمبادئ احكاما نظرية فان اراد  
 المباحث المجتنب عنها واقامة البرهان عليها من دون ارجاعها الى المشتقات فضل ارى فمن يجبت لانها قد خرجت  
 عن هذا الفن وليست واجبة ولا تجوز بالضرورة وقد اخرجها هذا المحقق عن الاعراض لكونها امتزاجات والتزام عدم جواز  
 المجتنب عن بعض الواقعات في فئدة الكلام والحكمة لبعيد محض والتزام من دون لزوم فبما قوله اعلم انه لو جعل هذا التعريف  
 لفظيا آه تحقيقا لزم لما قرر والمباحث في علم الكلام ووضعوا الابواب فوضعوا البوابا في المقصود مما يتعلق بذات السبب او صفاته  
 والنبوات والساد وما يليق بها كما لانامه ووضعوا البوابا فيما له دخل في المقصود فوضعوا ابواب الجوسر والعسر من فئدة  
 الامر التي هي غير داخل في تلك الابواب وقد تعلق الغرض العلى بما هو صفوها اسم الامور العامة ووضعوا لها بابا على حدة  
 وبهذا الامر كانت معلومة غير محتاجة الى التعريف لكن لما كان هذا الاسم موضوعا في عرف الفلاسفة لاجمال الجسم الشاملة بتفسير

بل العلم بوجهه في المقام

بل ان بين الاقضية المذكورة

في مباحث الاعراض

من اعمالك انحصر ايضا فاذا التفتك بهذا الاسم اشتبه المراد ففسر والتفسير الظاهري بالتحقق لواجب من اقسام الموجود ليحصل التمييز عن  
 الامور العامة المبحوث عنها في الطبيعات ورج لا يرد ان تعريف الموضوع في صدر الفتح انما يكون لتبسيط الموضوع على اعداءه واذا  
 اردت ان لا يحصل الغرض وما قيل ان المقصود التمييز عن بعض الامور الخاصة وهو باعتبار فيه المحض لا يدفع هذا الورد  
 فانهم قالوا في الحاشية جزوا التعريف اللفظي بالاعم ولم يجوزوه بالاضحى فلعلى وجه ان الاضحى فرد للاعم فهو شامل له دون  
 العكس فيمكن ان يلتفت بالاعم الى الاضحى دون العكس انتهى اعلم ان به العقل لم يوجد من ثقات فن السطوح بل الذي  
 يظهر من كلامه عدم اشتراط التعريف العقلي بشي مما اشترط به التعريف الحقيقي من الطرد والعكس منه الاطلاق فيفيد  
 بجور بالاعم والاضحى كليهما ثم ما ذكر من الوجوه ايضا لا يتم فانه عنده ليس المعروف الآلة الاتفاقات فكما يصلح الاعم للاتفاقات  
 يصلح الاضحى له والاعلى راي الضوم من كون المعرف عند معدة لمحصل المعرف فالامر فاسر اذ على ضابطهم الغرض من  
 اللفظي اخصاصه معرفة المعرف ومن البين ان حصول بعض الافراد للشئ قد يوجب اليقين لملاحظة الشئ فيجوز بالاضحى كما يجوز  
 بالاعم وقد استدلى على عدم الجواز بالاضحى كجوزة اخصى من الاعم وفيه ان النفاذ غير مانع في العقلي البتة فان حصول الاضحى  
 قد يوجب حصول الاعلى لكون اللفظ الموضوع بارزاً اظهر ولازم من اللفظ الموضوع بارزاً والاعلى لعرض الاشتراك ونحوه فانه  
 قوله فان الامور العامة لا يجب ان يتحقق له قيل لم يدع الشارح المحقق قدس سره ان الوحدة عارضة لكل فرد من افراد الثلاثة  
 بل انما ادعى شمولها لكل موجود والذي يظهر من كلام المحقق انه لا يجب اشمول للافراد المعدومة فلم يشيت التبرع وزنت  
 لا يجب عليك ان مقتضو المعنى ان الامور العامة لا يجب شمولها لكل فرد من الافراد الموجودة للثلاثة او الاثنين  
 بل يكفي اشمول لبعضها فثبت اشمول للافراد الموجودة كلها تبرع لكن بين عدم اشمول بان الافراد كلها في الضرورية  
 سواء فلو وجب اشمول لوجب للجميع والتمالي باطل بغير وجح الامكان نعم يعنى الكلام في الدليل كما ستبين قوله انما  
 كل واحد من هذه مستغنى عن الآخر منها حيثان الاول قوله ببل ان ذلك ان كلام من الواجب والجوهر والعرض  
 لبعض افراده مستغنى عن شريكه الباري والجوهر الذي وجوده في موضوع والعرض الذي وجوده لاني موضوع ويمكن ان  
 كل كلي فرض خلقه على ايزم المية وباقي كلام الحاشية سينقل ان شاء الله تعالى وانت لا يذهب عليك انه قد حقق  
 الشارح المحقق ان فرد الكلي بالصدق عليه الكلي في نفس الامر بالفعل او بالامكان ومن البين ان شريكه الباري هو  
 لا يصدق عليه الواجب في نفس الامر ولا الجوهر على الجوهر الموجود في الموضوع ولا العرض على العرض الموجود لاني الموضوع

الكلية

وكذا لا يصدق كلى اصلا على ما يجلو عن لازم المية فالامور المذكورة ليست افرادا الواحدة من الثلثة فعدم صدق الامكان  
علميا غير صار من يدعى شمول الامور العامة لجميع افراد الثلثة فانما يدعى شمولها لما هو فردا في نفس الامر وبها ظاهر  
ومن هنا يظهر فساد قوله وتخصيص الافراد بالموجودة فكلف فانه لا يخصص ههنا ثم مع قطع النظر عما ذكره التخصيص بالافراد  
الموجودة فهدى لان المصطلح يعرف الامور العامة بالاختصاص لواحد من الواجب والجوهر والعرض بل قال بالاختصاص لواحد  
من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض ولا شك ان الجوهر المعدوم والعرض المعدوم وكذا اقسامها  
المعدوم ليست من اقسام الموجود وكذا الشامل للموجود والمعدوم فعبارة المصطلح على ان الامور العامة بالاختصاص  
بالواجب الموجود والجوهر الموجود والعرض الموجود ولو وجب الشمول لجميع الافراد لوجب الشمول للافراد الموجودة لا غير فافهم وادرك عليه بوجه  
آخر هو ان التخصيص بالافراد الموجودة في صدق الكلى على الافراد وان كان تكلفا ونحن نساعدكم عليه لكن تخصيص الاقسام  
الثلثة في صدق الامور العامة بالموجود ليس تكلفا فان الامور العامة اعراض ذاتية للموجود المطلق الذي هو موضوع  
الفن وشمول العرض الذاتي انما يعتبر لافراد الموضوع بل لا يصح ان يكون اشمل منه ولعل اراد من قوله بوضع الفن موضوع  
الآتي الذي فن الامور العامة فن منه وان اراد به فن الكلام فهو مبني على ندر بيب البعض والافان المصداق ان  
موضوع الكلام مفقود وهو الظاهر لان المتكلم انما يتحدث عن الامور العقلية التي متوحي ووصفاته واعراضها مما ينفع في  
الامور الدينية وان كان لفعلا بعيدا والنفع كما يكون بمعرفة احوال الموجودات كذلك يكون بمعرفة احوال المعدومات  
كثبوت المعدوم وعدمه وصحة عوده واستناعه وغير ذلك ثم ختم شيئا فان غاية ما يسلم انه في مطلق العرض الذاتي  
يعبر الشمول لافراد الموضوع ولا يلزم منه اعتبار شمولها لما فقط بل يجوز شمولها لما وغيره بما ولا يلزم من اعتبار شمول  
موضوع الامور العامة اعتبار شمولها لافراد الموجود فقط بل يجوز ان يعتبر في خصوص بعض الاعراض الذاتية العموم  
لافراد الموضوع والافراد غير الابل كونه اعراضا ذاتية بل الامر اخر عرض لها واما قوله بل لا يصح ان يكون اشمل  
فهو مبني على ما استظهر في اخواه بعض الناس ان العرض الذاتي يجب ان يكون مساويا لما هو عرض ذاتي له وهو خلاف  
التعقيب وخلاف ما ذهب اليه المحشى كما بين في موضوعه فافهم وقال في الحاشية الاخرى واليفك ان تقول التعريف  
ان كان على راي المتكلمين يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون الوجود من الامور العامة اشاملة للاقسام الثلثة لان الكم مطلقا  
والاعراض النسبية كلما عندهم ليست موجودة وان كان على راي الحكماء يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون الوجود الخارجي منها

ان كانت الامور العامة بالاختصاص

ان يكون اشمل



لان الكم المنفصل والاعراض النسبية كلها عندهم ليست موجودة في الخارج كما صرحوا به وتخصيص الجوهري بالعرضين تكلف  
 وباتجربة القول بان يجب في الامور العامة تحققة في كل فرد من الثلاثة او الاثنين قول حال عن التحصيل انتهى عدم شمول الجوهري  
 لكم المتصل غير صار فان الكم المتصل عند المتكلمين من المستحالات فليس هو فردا للعرض البتة لان العرض لا يصدق عليه  
 في نفس الامر لا بالالفعل ولا بالامكان فالاولى ان يقتصر على الكم المنفصل والاعراض النسبية فانها امور واقعية  
 لو كانت من افراد كل كانت افراد واقعية وليصدق عليها الكل في نفس الامر واخراج هذه الافراد بعد فرض صدق  
 العرض عليها تكلف بين لكن يبقى بعد فيه نظرا ما اوله لان هذا الكلام انما يتم لو كان العدد والاعراض النسبية عندهم اعراضا والاعراض  
 انهم لا يعدول الامور الاتراعية من الاعراض وانما ينافي فلا يبنى على كون الوجود بنفسه من الامور العامة ويجوز ان يكون الوجود  
 المعدود من الامور العامة الوجود اعم من الوجود بنفسه وبمشارة البحث عن الوجود بنفسه لكونه نوعا منه ولعل الثاني جدل بل  
 الوجود بنفسه والوجود الاعم كلاهما من الامور العامة نعم خصوص الوجود بمشاهه انما يجتهد عنه حيث سميت لانه من اواخر  
 فافهم ثم العلم ان الترتيب الذي وقع منه بين مذمب المتكلمين والفلاسفة يدل على ان تعريف الامور العامة بعد الوجود مسلم  
 عند الكل وقد عرفت انه غير مناسب لمذمب الفلاسفة الا ان التفات لم ينقلوا اخلافا في الاصطلاح والاشارة العلم بحال عباد  
 قال في الحاشية الاولى واستدل المحقق الوداني روح على ذلك بانهم جعلوا العامة مما اشترك فيه الثلاثة وعدم شمولها لجميع افراد  
 الجوهري والعرض بين لانها لو وجدت في الجميع لكان كل واحد من الافراد معلول لتلك المعلولات المحاصلة من كل واحد  
 الافراد لا يتخلو من ان يكون جوهرا او عرضا وينقل الكلام اليه ويلزم منه عدم تنهاى الافراد وهو باطل عند المتكلمين وانت تعلم  
 ان المتكلمين قائمون بعدم التناسي بمعنى لا تكلف عند وجوده يمكن شمول العلية لجميع افراد الجوهري والعرض كما لا يخفى انتهى  
 واعلم ان الاكسنة لال بعد الوجود نقل عن المحقق الوداني في حاشية الحواشي القديمة وانما في الحواشي القديمة فقد قال شمول  
 العلية لجميع افراد الجوهري والعرض غير من وانما قال على مذمب المتكلمين انما لان الكلام في تعريف المتكلمين اوله لا يلزم  
 التسلسل في البهتات فلا خلاف عند الفلاسفة ومبني ايراد التناسي ان الكلام في مطلق العلية واورد عليه بوجه اخرى منها  
 ان مجموع كل اثنين او ثلاثة امور مجرد بوجوده اجزا له وكل واحد من الاتحاد جزوه وعلته فقد شمل العلية للكل وانما المجموع فلما  
 لان سبب اعتبارية وحدته بمحض الاجتماع لم يدخل تحت واحد من الجوهري والعرض فانها من اقسام الموجود الواحد ومنها  
 الافراد من الجوهري والعرض عند الفرد والمعلول علة للعدد من جهة اخرى ويكون الافراد متساوية ودفع بان هذه العلية

منه انما كانت اذ كانت  
 في الامور العامة  
 في الامور العامة  
 في الامور العامة

المعلول

والعلوية يرجع حقيقة الى الخبيثات والافس الغرض المعلول لا يمكن ان يكون على انفس الغرض العلة فلا بد من معلول اما حقيقة قابلية  
 بالعلة او غير ما فيتميز الكلام اية واما ما قيل لم لا يجوز ان يكون شئ علة لشئ بحسب السببية معلولا بحسب الشخصية كما في البيوت  
 والصورة فبما ان في الشخص اما فرد للجوهر او العرض وكل منهما علة على هذا التقدير ثم ان المحقق الرواني استعمل ايضا  
 على عدم وجوب الشمول للجميع بالكثره فانما لا يصدق على الجوهر الواحد وبالعه المادية والصورية فانما هي شاملة  
 بجميع الجواهر والاعراض وانت تعلم ان عدم صدق الكثرة على الجوهر الواحد انما يتم على راي من اعترف بوجود الجوهر الواحد وتوحيده  
 فانما لا يصدق على الجوهر الواحد والجوهر العرفي الواحد لكان اولي وتحت عليه معا صرح بان الكلام في مطلق الكثرة  
 والجوهر الواحد كثره بالمحمول وبان كون العلة المادية والصورية من الامور العامة هو والبحث عنهما فيها لا يقتضي كونها عنهما  
 اذ البحث عنهما لكونهما من النوع الامور العامة وادب المحقق الرواني عن الاول بان الكثرة بالمحمول او الموضوع راجعة  
 الى كثره الموضوع او المحمول ونسب السبب بالعرض فان الجوهر الواحد لا يكثر في حد نفسه بسبب كثره المحمول بل انما  
 يكثر محمله وهو ظاهر ومع ظهوره صرح ببعض الافاضل المتأخرين والمعتبر في الامور العامة الشمول والاشتراك بالحقيقة  
 لا الاشراك بالعرض انتهى وهذا مما لا يخفى فيه فانه لو كان مرادهم اعم لما خصوا شمول الكثرة بالجوهر والعرض فان الكثرة  
 بالمحمول مما يصدق على الواجب ايضا فانه كثير من حيث الصفات المحمودة وعن الثاني بان الامور العامة باب من ابواب اصل  
 الفن ولا يجوز البحث في باب عن النوع ما وضع الباب له وبلغ في بيان ذلك مبلغا من الاطباء المثل وعلامة لوجه قوله  
 ان لو جاز ايراد النوع لزم اختلاط سايل الابواب وليفتى العرض من التوسيب ولو جاز مثل ذلك لجاز البحث عن  
 الحيوان والانسان في فصل النبات ولجاز ايراد الجزئيات في فن الكلبيات من الطب فليزوم الاختلاط وانت لا يسهل  
 عليك انه يلزم الاختلاط وليفتى العرض لو بحثت عن الانواع التي لا توجد فيها الجهة التي توجب لاجلها كمان في فصل النبات  
 فانه عند بيان الاحوال العارضة من حيث النباته فلو فرض البحث عن الانسان واشتت الاحوال العارضة من جهة  
 الادوات لزم الاختلاط وكذا في فن الكلبيات من الطب فان هذا الباب انما عقد للاحوال العارضة من جهة الكلية للجوهر  
 البحث عن الجزئيات لزم الاختلاط والما اذا بحثت عن الانواع مع رعاية جهة التوسيب كما في هذا الباب او قد بحثت عن  
 الجواهر والاعراض والواجب في الباطن الباقي البحث عن الامور الخارجة عنهما وعلقه لذلك ابواب الامور العارضة فيجب عن الاله  
 هناك ولا يلزم الاختلاط قطعا فامل والدليل الخالي عن الشغب على عدم اشتراط شمول الامور العامة بجميع افراد الثلثة

الامور العامة

الاشتراف في

هذا هو المقصود من قوله في قوله لا يلحق الميتة آه فت كان يورد  
الاشارة في تقييد النتائج بقوله عند القائل فانه عند من يقول بعينية الوجود له سبب من حيث هو ذاته التي عين الوجود وكذا له  
تستحق من نفس ذاته فاجاب بان الميتة يقال غالباً على الامر المعقول الذي يحصل في العقل مع قطع النظر عن الوجود والاشارة  
يقال على ما يرفع الالهام والميتة بهذا المعنى المستحق لا يتصور عودها لواجب حل محله الا اذا كان المتشخص والوجود متفاسدين  
للذات وهو خارج جوارحه اي سلب الوجود المطلق آه يعني ارتفاع حقيقة الوجود بحيث لا يتحقق في ذاته اصلاً قوله فما ليس  
من الامور العامة بهذا الظاهر وما قال المحقق الودائي نقلها عن السيد المحقق قدس سره انه تصديق الحكم بالمعدوم المطلق لفرار  
الى اعتبار بعض القيود فلا يلزمنا نحن فيه فان العدم المطلق بالمعنى المذكور مما لا يصدق على شئ اصلاً وان امكن صدقه  
بعد اعتبار تقييده وانما هو من حيث كونه عدماً مطلقاً ولما قلنا ان يناقش انه لما جرد المشي كون مفهوم الشريك فرد الواجب العباد  
بانه الجور الموجود في الموضوع والعرف الوجود لاني الموضوع من افراد الجور والعرفي ففت صدق المعدوم المطلق على  
بعض افراد الثلثة فيصير امراً عاماً او لا يجب الشمول للجميع الا ان يقال لانه لا يصدق على كل افراد الوجود من الاقسام  
الثلثة والاشارة ما سبق فان الذي قال فيما سبق لو وجب الشمول لجميع الافراد لوجب للافراد المعدومة والاشارة من كفاية الشمول  
للافراد المعدومة فقط وليؤيد انه سيصرح ان الامور العامة اعراض ذاتية للموجودات المعنى بالاشارة سابقاً ان المذكورات ليست  
من افراد الواجب الجور والعرفي قال قوله الا ان يحيل الاحوال الممكنة الثبوت آه كما قال المحقق الودائي وبذا اعجب منه  
فان العدم المطلق رافع لجميع احوال الوجودات فصدقه لا شئ محض لان هناك شيئاً يصدر عليه انه معدوم مطلق فالمعدوم  
المطلق لا يمكن ثبوته اشياء اصطلاحاً يمكن ان يسلب الوجود بجميع اشكاله عن الممكنات طرأ جوارحه كانت او اعراضاً وبعينته  
عن هذا السلب بالصورة بصورة الجواب والمعنى في السلب ومن البين ان الامور العامة من الاحوال لا من جنس السلوك  
البسيطة ولا من جنس صدقها فاما وقد يقال ان العدم المطلق ليس من الامور العامة ومع هذا لا يكون الثبوت عنه تطفلاً  
لان نوع من مطلق العدم وفيه لفراد ان اريد ان نوع من العدم الثابت فقد عرفت انه ليس كذلك وان اريد ان نوع  
من العدم الذي هو سلب بسيط للوجود ورفع وتقييد به فمسلّم لكن كون مطلق العدم بعينه المعنى من الامور العامة محسب  
ناهل كما سيكشف لك ان شاء الله تعالى قوله وان كان المراد بالعدم مطلق العدم آه حاصل مطلق العدم ارتفاع نحو ما من  
الوجود بان يرفع الذات عن صفته الواقع بحسب الطرف الذي انعدم الوجود بحسبه وبذا العدم مما يمكن ثبوته للموجود في

او الاثنين عدم الكلية الجزائية منها مع عدم ثبوتها بسبب الجوارح والاعراض فانهم قوله ذلك لانه يلحق الميتة آه فت كان يورد  
الاشارة في تقييد النتائج بقوله عند القائل فانه عند من يقول بعينية الوجود له سبب من حيث هو ذاته التي عين الوجود وكذا له  
تستحق من نفس ذاته فاجاب بان الميتة يقال غالباً على الامر المعقول الذي يحصل في العقل مع قطع النظر عن الوجود والاشارة  
يقال على ما يرفع الالهام والميتة بهذا المعنى المستحق لا يتصور عودها لواجب حل محله الا اذا كان المتشخص والوجود متفاسدين  
للذات وهو خارج جوارحه اي سلب الوجود المطلق آه يعني ارتفاع حقيقة الوجود بحيث لا يتحقق في ذاته اصلاً قوله فما ليس  
من الامور العامة بهذا الظاهر وما قال المحقق الودائي نقلها عن السيد المحقق قدس سره انه تصديق الحكم بالمعدوم المطلق لفرار  
الى اعتبار بعض القيود فلا يلزمنا نحن فيه فان العدم المطلق بالمعنى المذكور مما لا يصدق على شئ اصلاً وان امكن صدقه  
بعد اعتبار تقييده وانما هو من حيث كونه عدماً مطلقاً ولما قلنا ان يناقش انه لما جرد المشي كون مفهوم الشريك فرد الواجب العباد  
بانه الجور الموجود في الموضوع والعرف الوجود لاني الموضوع من افراد الجور والعرفي ففت صدق المعدوم المطلق على  
بعض افراد الثلثة فيصير امراً عاماً او لا يجب الشمول للجميع الا ان يقال لانه لا يصدق على كل افراد الوجود من الاقسام  
الثلثة والاشارة ما سبق فان الذي قال فيما سبق لو وجب الشمول لجميع الافراد لوجب للافراد المعدومة والاشارة من كفاية الشمول  
للافراد المعدومة فقط وليؤيد انه سيصرح ان الامور العامة اعراض ذاتية للموجودات المعنى بالاشارة سابقاً ان المذكورات ليست  
من افراد الواجب الجور والعرفي قال قوله الا ان يحيل الاحوال الممكنة الثبوت آه كما قال المحقق الودائي وبذا اعجب منه  
فان العدم المطلق رافع لجميع احوال الوجودات فصدقه لا شئ محض لان هناك شيئاً يصدر عليه انه معدوم مطلق فالمعدوم  
المطلق لا يمكن ثبوته اشياء اصطلاحاً يمكن ان يسلب الوجود بجميع اشكاله عن الممكنات طرأ جوارحه كانت او اعراضاً وبعينته  
عن هذا السلب بالصورة بصورة الجواب والمعنى في السلب ومن البين ان الامور العامة من الاحوال لا من جنس السلوك  
البسيطة ولا من جنس صدقها فاما وقد يقال ان العدم المطلق ليس من الامور العامة ومع هذا لا يكون الثبوت عنه تطفلاً  
لان نوع من مطلق العدم وفيه لفراد ان اريد ان نوع من العدم الثابت فقد عرفت انه ليس كذلك وان اريد ان نوع  
من العدم الذي هو سلب بسيط للوجود ورفع وتقييد به فمسلّم لكن كون مطلق العدم بعينه المعنى من الامور العامة محسب  
ناهل كما سيكشف لك ان شاء الله تعالى قوله وان كان المراد بالعدم مطلق العدم آه حاصل مطلق العدم ارتفاع نحو ما من  
الوجود بان يرفع الذات عن صفته الواقع بحسب الطرف الذي انعدم الوجود بحسبه وبذا العدم مما يمكن ثبوته للموجود في

هذا هو المقصود من قوله في قوله لا يلحق الميتة آه فت كان يورد  
سبب الوجودات

ان

نظر اخر غير طرف العدم فاذا اعتبر به السلب والارتفاع ثابته فهو من احوال الوجود لكنه ليس بهذه الاعتبار لثبوت الوجود  
 المطلق والاشياء المرفوع به لا يشبه ثبوتها كجواز ارتفاعها عن موضوع غير ثابت واما اذا اخذ النفس بهذا السلب ولم يعتبر  
 ثبوتها لشيء بل على انه سلب بسيط او محكي عنه بالسلب البسيط فليس من احوال الوجود فلا بد فعل في الامور العامة لانها من احوال  
 الثابتة واذا اوتفت بها فزجوا ان دريت ان مراد الشارع المحقق قدس سره من العدم هذا النوع من سلب الوجود وهو  
 خارج عن الامور العامة ولا يكون منها فيكون البحث تطلقا فانهم ولا تغفل قوله التبادر لا لا يتحقق بقسم ان يختص بالمعنى اه انت  
 تعلم ان العدم ان اخذنا بما هو منقسم بالمعنى او ما هو معدوم مطلقا في طرف لا يمكن ان ثبت له شيء في ذلك الطرف  
 اصلا لا العدم ولا الوجود وان لم يؤخذ ثابته فهو ليس من احوال وغير داخل في الامور العامة سواء لو حطت به التبادر ام لا  
 قوله لكن يخرج حينئذ الامكان لتقول الامكان سلب الضرورة عن الطرفين سلبا بسيطا فعلى هذا ليس من احوال العارضة  
 لشيء والامور العامة من احوال فكيف يصح عدده من الامور العامة حتى يرد ونقصا بغيره وان اعتبر محمولا ثابته فهو من الامور  
 العامة لكن لا بد من وجود المثبت له فمجرد الوجود المنقصة بالوجود فكيف يرد ونقصا فنقول الامكان ان اعتبر حينئذ  
 القضية فهو معنى را البلي غير مستقل ملحوظ بتبعية الطرفين في النسبة ملحوظة كذلك فمجرد العام الوجود الثابت بالامكان  
 وهو من احوال قطعاً وحكم على الامكان بكونه من الامور العامة مسامحة فمجرد النقص بحدوث الوجود بالامكان لا ينافي  
 من احوال المنقصة بالوجود لان الموجبة الممكنة انما تدعى وجود الموضوع بالامكان لا بالفعل على ما هو المشهور وان  
 اعتبر امر المحمولا ثابته فكيف الوجود الفرضي لان القضية السعفة حقيقية تقديرية فمجرد النقص بالوجود اليها فلو اشترطنا  
 يرد ونقصا ايضا فاله ثم قد يحاج عن خروج الامكان بان المراد الثبوت حال الوجود بان لا ينافي الوجود والعدم مناهة له  
 كجلافة الامكان فانه غير مناهة وانت لا يذهب عليك ان مطلق العدم غير مناهة للوجود المطلق لانها في العدم المطلق فمطلق  
 العدم ثابت للوجود مادام موجودا فمجرد الوجود العدم ايضا واجاب المحقق الدواني بان دلالة العبارة على هذا المعنى وادور  
 عليه ان الحكم على المشتق لغيره من جهة الصانته بالمبدء وحال ثبوت اوله تسمع المنطقيين يقولون في وجه تسمية العرفية العامة  
 ان التبادر من القضية المطلقة الحكم بالمحمول مادام ثبت له العنوان وتعلل به المحقق اراد عدم دلالة مثل هذه العبارة  
 المستعمل في امثال هذه المقامات فمائل قوله الا ان ثبت ان كل ممكن موجوده هذا انما ياتي من قبل الفلاسفة القائمين  
 بالوجود الذهنى والايمان العالية تكون علومهم حصولية ولا يصح من قبل المتكلمين فانهم يقولون الوجود الذهني الاشرذمة

الرابطة في البسيط فيقولون زيد همت وفي المركبة يذكرون ويقولون زيد لا يند است ورده المحقق الدواني في الحواشي  
 القديمة اذ لا يكف من له وجدان سليم في ان اي مفهوم نسب الي غيره بالايجاب او السلب فلا بد بينهما من الرابطة  
 اذ لا بد من تصور النسبة الحكيمية واذا كان وقوعها اولاً ووقوعها اثنى ادراك ان النسبة واقعة اذ ليست لواقعة على وجه  
 الادغال على اختلاف راي القدماء والتأخرين والتفريق بين مفهوم ومفهوم في الحكم الشبه العقل بفسادها ولسنا  
 صرح الشيخ وغيره من القدماء بتبليغ اجزاء القضية الطرفين والنسبة الايجابية او السلبية والتأخرين تبرعاً ببناء على  
 اعتبارهم النسبة بين بين وقل ل اذ الصورت زيدا ومفهوم الوجود والكيفي يذ ان القصوران في حصول التصديق بين  
 غير ملاحظة النسبة بينهما تأييد هذا القول العم غير صحيح كيف وعدم الذكر لا يدل على انتفاءه على انهم يقولون زيد موجوداً  
 وزيد موجود فليس وفي اللغة العربية وغيرها من اللغات التي شعراً بها لا يفرق بين الوجود وغيبه وهذا  
 مع ان الحسن لا يقتض من الاطلاقات العرفية ومن اثبت امثال هذا في بطون الادوار فقد رضى ان يكون الضموك سلفاً لغير  
 واعجوبة للفايزين انتهى وتخصه ان الضرورة الغير المكذوبة شاهدة وقافية بانه لا بد لادغال من ملاحظة النسبة التامة  
 الخبرية في كل عقد من غير استثناء عقد سواء اكتفى بما كما هو راي القدماء او اعتبر بها نسبة اخرى بين بين كما هو  
 راي التأخرين وقوله قل لي آه تنبيه على ان النسبة التامة الخبرية ضرورية مع الاشارة الى اللطائف قول التأخرين لان الكافي  
 في الادمان النسبة الخبرية فاعتبار نسبتها من مشوه وخلق من التويل والتمت في بطون الادوار معاصرة الصمد النسبة لهما  
 وقال في حيدرة رداً على هذا المحقق رحمه الله تعالى انه لا نزاع لاحد في ان كل قضية لا بد فيها من النسبة الحكيمية المسماة بالنسبة  
 بين بين هي الاتحاد والملازمة بين الموضوع والمحمل بالاطماب الكلام في ان الهيئة المركبة لا يكلف فيها النسبة الحكيمية  
 بل لا بد ان ينضم اليه الوجود والعدم ويجعل كلاهما را بطا بين موضوعها ومحملها فلكب الرابطة سميت مركبة وليس الوجود  
 والعدم المعبران في الهيئة المركبة الا لانهما كما قد حسب اذ لو كان النسبة الحكيمية في السالبة هو العدم لما صح ما ذهبوا اليه  
 ان الحكم في السالبة بان النسبة ليست لواقعة ومن البين ان النسبة في جميع القضايا بثبوتية ولو كلف في العليات المركبة ملاحظة  
 النسبة الحكيمية التي هي الاتحاد بين طرفيها لكانت قادرين على ان ندعن لقيام زيد بلا اعتبار الوجود بين الطرفين كما تقدم على  
 الادمان لوجوده من غير اعتبار الوجود بين الطرفين انتهى ومنه قال في موضع اخر من حيدرة ولا يرجع حاصله الا ان الذي  
 هو ضروري للعقد من النسبة الرابطة هو النسبة العقيدية التي اعتبر بها التأخرين وسموا بالنسبة بين بين واما خصوص

البسيط المركب لابد فيه من نسبتين احدهما المذكورة وهي لازمة في كل عقد والشانية النسبة القائمة التسمية  
 الايجابية وهو الوجود الربطى والسلبية هو العدم الربطى ويرد ما يرد على مذنب السامخين بان الذي لابد في العقد  
 القضية هو النسبة المحاكية ليست الا الوجودان الصحيح شاملا عدل بان سوى المحاكية لا يخلل نسبة اخرى في القضية اصلا فلولا  
 المل البسيط غير مشتمل على النسبة المحاكية المساواة بالوجود وتم العقود من خبرين وتم القضية من دون المحاكية وهو يربط السبلان  
 وفيه اظهر جدا الا ان المحقق الدواني رح منزله الى رايه وسلم نسبة بين بين وورد له بوجوه كثيرة بحيث لا يبقى شائكة شبهة  
 وقال قد سلمنا ان النسبة المحاكية المعبرة في جميع القضايا بالاتحاد بين الموضوع والمحمول ثم زعم انه يمكنه ملاحظة  
 هذا الاتحاد في العملية البسيطة دون العملية المركبة وانت تعلم انه ما لم يغير معه ثبوت او رفع لا يتعلق الاذعان سواء كان  
 بين الموضوع والوجود او بينه وبين محمول اخر فان الاذعان انما يتعلق بالاجاب او السلب لا بالاتحاد المحتمل لكليهما وذلك  
 ظاهر جدا فكما لا يقدّر على الاذعان بقيام زيد باعتبار الوجود بين الطرفين كذا لا يقدّر على الاذعان بوجوده من  
 غير اعتبار الوجود بينهما اذ كما ان الحكم في العمليات المركبة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه كذلك في  
 العمليات البسيطة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه عند المحقق الدواني انما ننزل وتكلم بعد تسليم النسبة  
 بين بين ايذانا بان التماثل النسبة التامة المحاكية لا يصح على راي احد من القدماء والمتأخرين واذا عرضت ان هذا المحقق تكلم  
 ننزل فلا يخفى عليك عدم ورود ما ورد من ان القضية مركبة من ثلثة اجزاء الطرفين والنسبة المحاكية وهي عبارة عن كون  
 الموضوع محمولا وقد يعبر بالاتحاد وسلبه وقد يعبر بثبوت المحمول وسلبه وقد يعبر بالاجاب والسلب من بين ان بعد ملاحظة  
 الطرفين المرتبطين بهذه النسبة يحصل معنى صالح للتصديق والتكذيب ولا يحتاج الى تنقيح الا ان هناك اتحادا يتعلق به الاجاب  
 او السلب ولا يرجع الى قضية اخرى كما حسب المتأخرون وهي ان النسبة واقعة اولست لواقعة وما ذكره في  
 المحقق منطبق على مذنب السامخين وهو مع كونه خلاف البديهة هذا المحقق ليس قاطعا به ثم في قول في المورد دخل افرجه  
 انه فهم ان قول السامخين يرجع الى قضية اخرى وليس الامر كما فهم بل هم انما يقولون بالنسبتين وينعمون ان الربط انما  
 بهما وان النسبة التامة انما تتعلق بنسبة بين بين وهذا الرأى وان كان فاسدا في نفسه الا ان المقصود انهم لا يقولون  
 باستمال كل قضية على قضية اخرى يكون الموضوع فيها النسبة بين بين والمحمول الواقع لم يعبرون عن النسبة التامة  
 مارة بالواقع والواقع واردة بان النسبة واقعة اولست لواقعة مستقصودا كما ذكرنا فاعلم ثم ههنا قول عجيب

ورأي غريب قد قصد بتوسيع ما عليه المحقق من الحق الصراح ولحقق ببيان ما بين من التحقيق الصراح قد نشأ ممن والبعير  
الكاذب بصورة الحق المبين والملح الاباطيل بسفطة نزعها البرهان المتين بينه بعبارات معجبة وأسجاع مزنية معانيها  
اشوكة للناظرين والمعجوبة للمخاضين بران عقود المليات المركبة شمله على الوجود والعدم الالطيين سوى النسبة الحكاية العارضة  
في القضايا كلها بخلاف المليات البسيطة وتفصيله ما قال في كتابه المسمى بالافق المبين وليست في العقدة الملية البسيطة  
وراء النسبة الحكاية والمحمل في بسيطه بالتقرر او الموجود ولا العبرة في وجوده وعدمه رابطا اذ لا يقصد وجود المحمول للموضوع بل  
تحقق الموضوع في نفسه في موجبه وانقائه في ذاته في سالبة فليس هناك الانسبة واحدة والحكاية ههنا ليست الا في  
الموضوع الواجبة واما الحقيقة الملية المركبة كقولنا الفلك متحرك ففيه نسبتان احداهما الوجود او العدم الرابط اذا ما يروى  
الرايم هناك وجود شئ او انقائه شئ من شئ فيلحق الوجود نسبة الى الموضوع ثم المجموع الى متعلق موضوع الوجود نسبة  
اخرى وهي النسبة الحكاية اللازمة في جميع العقود فان جعل المحمول موضوع الوجود وكان الوجود رسيب الى المحمول ثم رسيب  
المجموع الى الموضوع بالنسبة الحكاية فيقال ان وجوده في المحمول له وان جعل موضوع الموضوع كان رسيب الوجود الى الموضوع  
يرتبط المحمول بالمجموع بالنسبة الحكاية فيقال ان وجود الموضوع على صفة كذا وذلك في الوجبات وفي السوالب بلحظ النسبة  
العدم الى ما يغير موضوعا له ثم رسيب المجموع الى متعلق موضوع العدم فان اعتبر المحمول موضوعا له نسب العدم الى المحمول  
ثم المجموع الى الموضوع لسبب النسبة الاسجابية فيقال ليس لوجود الموضوع في المحمول وان اعتبر موضوع موضوع ذلك نسب العدم الى  
الموضوع ثم رسيب بذلك رابط المحمول لسبب تلك النسبة فيقال ليس لوجود الموضوع على صفة كذا فاذا ن اشكك النسبتين  
جزءا منفردا لعقدة وهي النسبة الحكاية الرابطية بين عاشيتها الموضوع والمحمل في اجناس العقود والواعدا على الاطلاق والنا  
الافريسة وهي نسبة الوجود الى المحمول او الى الموضوع او نسبة العدم الى احداهما فهي ليست جزءا منفردا للعقدة  
بل هي منضمة في المحمول المدلول عليها او في الموضوع فالمحمل مع تلك النسبة المتعلقة به جزءا منفردا للعقدة او  
الموضوع وكذلك فاذا ن قد استبان لك ان العقدة الملية البسيطة كما انه بسيط في ذلك هو بسيط في نفسه من حيث ان  
النسبة فيها واحدة والعقدة الملية المركبة كما انه مركب في ذلك هو مركب في نفسه فمنه نسبتين وقال في موضع اخر ليع  
تبيان الالاق الوجود الرابطي على معنيين بالاشتراك اللفظي احدهما هذه النسبة المتميزة المحصورة المدعاة في عقدة  
العمل المركب وثانيها وجود الشئ في نفسه على انه للغير بهذه العبارة وبالجملة الوجود الرابطي بالمتعة الادل معنوم رابط

غير معقول على الاستقلال ويستعمل ان ينسج من ذلك الشأن ويؤخذ معنى اسمها يعقل بموجب الاتفاقة نحو قوله تعالى ليس الوجود المحمول  
لاستعماله ان ينسج الشيء عن طباعه وجوهه بانه نعم بما يصح ان يؤخذ شيئا غير البلي انتهى ولا يخفى على المتدبرين عن درجته العاقبة  
وان لم يبلغوا بلوغ الخاصة ان ما ذكره محض بيان يتفرض عن استماع الاذان لما فيه من الاحتفال بوجوده من اموال فلان القول  
باستعمال المليات المركبة على نسبة موسى الاخبارية مما يحيل البهائية الغير المكذوبة والظفرة الصادقة المشهورة اولا فيفكر  
الانسان اذا حصل له العلم بالموضوع والمحمول غير الوجود فهل يحتاج الى نسبة اخرى في الحكم بالاتحاد بينهما لا بل اذا اعتبر <sup>العلم</sup>  
يصح الحكاية عن امر واقعي ويحتمل الصدق والكذب والصلاح للتصديق والتكذيب كما في المليات البسيطة لعل الحركة الغير  
القرينة تكفي مؤنة في المثال في العتق وكلها مليات بسيطة كانت امر كية مساوية في الاستعمال على النسبة الالهية الحاكية وعدم  
الاشتمال على ما عداها من النسب فنثبت ولا تخبط واما ثانيا فلان قوله في السوابب يلحظ نسبة العدم قول لا يراد في العاقل بال  
به فضلا عن ان يعتقد فان البطلان اجل من ان ينال فيه الوهم العقل اذ ليس اذا اخذ العدم في المحمول فصار المحمول عدم الصفة  
ثم اذا نسب الى الموضوع لسبب الايجاب كيف يصير المعنى ليس لوجود الموضوع في المحمول بل من الفطريات الاوائل ان السبب اذا  
اورد على السبب صار الحاصل الايجاب نعم لو اعتبر في السالبة ايضا الوجود البلي في جانب المحمول ثم حكم نسبة الى الموضوع  
لسبب الايجاب لرجع الحاصل الى ما ذكره واما ثانيا فلان يوضع في الموضوع الوجود البلي في الموجبة والعدم  
الربط في السالبة فصار الموضوع الفلك الموجود له الحركة والارض المعدوم عنه الحركة ثم نسبة المحمول يصير الحاصل ان  
الفلك الموجود له الحركة متمرك والارض المعدوم عنه الحركة ليس متمرك وهذا غير مقصود ولو قيل ان الماخوذ في نفس الوجود  
لا وجود المحمول او عدمه لقول ان كان في الوجود والعدم في نفسها فليس هناك وجود البلي والعدم الربط ويلزم ان يكون  
السالبة مقصية لعدم الموضوع ولا يصدق عنه وجوده وان كان وجود المحمول له وعدم المحمول عنه فقد لازم ما الرضا فانهم  
واما الباق فلا قد سلم ان في الوجود الربط معنى غير مستقل ولا يصير في محالها مستقلا وقد جعل نسبة المحمول او  
الموضوع فقد خرجا عن صلوحهما للمحمول او الموضوعية ليس من الضروري عندك وعند من يصحح لان يحاطب ان المعنى  
الغير مستقل في المحال والغير الاستقلال لا يتوجب الدخول اليه فقد اذ لا يمكن الاتفاقة اليه والتوجه فلا يصحح لان يحكم عليه  
وبه سوا اخذ مفردا او مع غيره فانهم واما خامسا فلان استعمال السلاج الشيء عن ذاته وذاتياته لا يصحح ولا يلائم على  
استعمال السلاج المعنى الغير المستقل عن عدم الاستقلال الا اذا ثبت كون عدم الاستقلال ذاتيا له اولانا للمهمية وهو

ع  
لاشتمال الموضوع على موضوع  
تحقق المحمول لغناه ايجابا  
وسلبا  
من دون الاتفاق  
المحمول



في غير المنع فانه لم يشبهه لعدم دعوى ذاتية او لازمة لكان يكون مصادرة وتحقق التنازل كما هو الحق في جواز صيرورة  
المعنى المحرفي مستقلا في محله اخر وعدم جوازها فانظر واذا قد وعيت ما علمت بلنت علم اليقين ان العقود كلها تتم بما يشتمل  
والنسبة الاجبارية الحاكية الثبوتية او السلبية ولا يفرق في ذلك عقد من عقد ومن زعم غير ذلك فقد قال  
شظا وعلت ايضا ان النسبة الحاكية فارجة عن الحاشيتين فلا يفتق الى ما قال نائيد صاحب الفرق البين الصدر الشيرازي  
في حاشي شرح حكمة الاشراف ان الفرق بين الديات البسيطة والمركبة بان محمول البسيطة متضمن للرابطة ولا يحتاج الى رابط  
اخر بخلاف المركبة اما قد وضع لك ان المعنى المحرفي لا يتصح احد ان يكون محكوما به او جزوه واستبان عندك ان النسبة  
الرابطة يجب خروجها عن الحاشيتين فتذكر التفصيل في الخلاف الثاني ان قد ظن القضية التي جعل المحمول فيها العدم نفسية سالبة  
ونقل عن العلامة القوشجي في بانه وجهان الاول ان الايجاب يقتضيه وجود الموضوع فلو كانت موجبة لكان  
الموضوع موجودا ومعدوما معا والثاني ان العدم اذا كان محمولا لا يحتاج الى رابط بخلاف ما اذا جعل المحمول شيئا احسن  
واذا كان العدم محمولا من غير رابط اخرى يكون المعنى سلب الموضوع عن نفسه فيكون النسبة سلبية وقد كفيها المؤنة  
لفظي الثاني في مقترن المحقق المدداني على الوجود الاول في الحواشي القديمة بانه اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول هو العدم  
اذ ليس معناه سلب العدم على ان لزوم اجتماع المتناهيين مم في العدم الخارجي وكذا في العدم الذهني والعدم المطلق اذ اقيده  
بقيد صالح اذ كانت القضية موجبة ممكنة واورد على الثاني بان الفطرة شاهدة بالغايرة بين سلب الشيء عن نفسه وانقائه  
في نفسه كيف لا ويصح تعليل الاول بالثاني بان يقال هو سلب عن نفسه لانه معدوم في نفسه على ان ذلك بالتحقيق قول بان  
المحمول ليس هو العدم بل نفس الموضوع والعدم رابط فيصير المال الى ان العدم ليس محمولا فلاتيم التصريح وهو بيان كون النسبة  
سلبية على تقدير كون العدم محمولا مع انه خلاف البدئية فانما تعلم بدلتها ان اى مفهوم قيس الى مفهوم اخر فللعقل ان الحكم بينهما  
سلب او ايجاب والعدم من العدميات فاذا قيس الى مفهوم اخر جاز الحكم بسلبه وايجابه فتأمل واورد معارضة على كلامه  
الاول بان قوله اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول العدم ثم ديانة لا يجزى لان سلب الشيء عن نفسه هو معنى الديات المركبة  
لا الديات البسيطة فان معناها سلب الموضوع في نفسه وكلماته في اورد على الثاني بان ليس مراد العلامة ان معنى  
زيد معدوم سلب زيد عن نفسه فانه لا يفهم اصلا بل اراد ان معناه سلب الموضوع في نفسه لا سلب شيء عنده وسلبه في نفسه  
انقائه لا انه يعقل به وبانه ان اراد بقوله اى مفهوم قيس الى مفهوم اى سلبه ان الحكم بينهما بل يكون الوجود

في الحاشية

شظا وعلت ايضا ان النسبة الحاكية فارجة عن الحاشيتين فلا يفتق الى ما قال نائيد صاحب الفرق البين الصدر الشيرازي

القول هو ان العدم لا يكون  
مع كونه  
مع  
ان العدم لا يشتمل على العدم الا اذا كان  
معناه سلب الوجود

والعدم بينهما البين فسلم لكن الكلام في كون العدم محمولا ولا يكون هناك رالفة حتى يكون الالية بسيطة ولا يكون بنسب  
 رالفة سوى نسبة بين بين وان اراد انه يصح الحكم بين كل مفهوم من دون جعل الوجود والعدم رالفة فمزم فانه من خصائص  
 خصوص مفهوم الموضوع وخصوص محمول الوجود والعدم اعجاب المحقق الدواني عما اورده على اول كلامه بان كل قضية لابد  
 فيها من محمول البتة فان لم يكن المحمول العدم فشيء اخر يكون محمولا وما قال سلب الشيء عن الشيء مفاد الالية المركبة واما  
 الالية البسيطة فمفادها سلب الشيء في نفسه ان اراد ان ليس في هذه القضية محمول بل تتم بنفس الموضوع فهو مفاد مفردة  
 وان اراد ان محمولا الوجود في نفسه فمفادها اعتراف بان المحمول ليس العدم فيجب التقريب واعجاب عماد  
 على كلامه الثاني اما من الاول فبانه ان اراد سلب الموضوع في نفسه سلب الوجود في نفسه عن الموضوع فلم يتبين المحمول  
 العدم وان اراد ان السلب يتوجه الى الموضوع من دون محمول فهو مفاد مفردة وعن الثاني بانه من البين ان المراد ان  
 كل مفهوم اذا نسب الى غيره سواء كان وجودا او عدما او غيرهما باي طريق كان يصح الحكم ايجابا او نكرا لا يقبل المنع لبدئية  
 هكذا وقع القبل والقال قال صاحب الاقنوع المبين مستعرضا لكلام هذا المحقق ثم ما اشد سخافة ما يتوهم ان العدم اذا  
 اخذ في غير المحمول كقولنا زيد معدوم لا يتصور العقدة الاموجيا مفادة ثبوت الموضوع ولو اعتبر سالبا كان مفادة سلب العدم  
 عنه وهو مفاد المقصود ولما رجع السلب الى ذات الموضوع كان المعنى سلب الموضوع عن نفسه وهو ليس معنى العدم  
 بل هو معنى اخر غيره ولصح تعليقه به بان يقال هو مسلوب عن نفسه لانه معدوم في نفسه اقلست قد تحققت ان معنى العدم  
 هو سلب الشيء في ذاته وانتفاءه في نفسه لا سلبه عن نفسه او سلب الوجود عنه فان ذلك من غير الالية المركبة او ليس المستغراب  
 ادعاء يحصل جعل البسيط مع استنكاره ان يتصور لبيدية الحقيقة في نسخ ذاتها مع قطع النظر عن الوجود وسلب الشيء في  
 نفسه من دون اضافة الى ثبوت ذلك الشيء ليس مقابل التقرر الصادق عن الجعل هو لبيدية الحقيقة في جوهر ذاتها  
 مع عزل النظر عن الوجود وبذا مع ان جملة الجعل البسيط من الشائبة ايضا لا يستكون ذلك لتفصيل ان الوجود هو نفس  
 تحقق الذات لا ثبوت وصف لها والعدم ايضا سلب نفس الذات وانتفاءها في نفسها لا سلب مفهوم باعتبار انتهى وبذا  
 الرجل مع شدة الطراية واعجاب بنفسه قد اطنب اطنبا عظيما واسهب سهايا وصار كلامه بهذه الاطالة حقيقا بان  
 ينسب الى الخشوع واليؤم نفسه مما جبل في طبعه من الاقترار وقد رد لاجله الى اسفل السافلين بلا امتراء او لا ترى انه  
 لا ليس كلامه كلام هذا المحقق لانه ما ادعى عدم معقولية لبيدية الذات في نفسه ولا حكم بوجوه الالية الى سلب الشيء عن نفسه

بل محصل كلامه ان هذه السلبية يمكن المحكامة عنها بجعل المحمول العدم كما قد وضع اوليس من المفردى عند المحصلين ومن  
 الفطري لدى الراشدين انه لابد في كل عقد حاك عن نسبة ترابط بين الموضوع والمحمول وهذا المسجوب بنفسه ايضا معترف به فانما  
 وقع المعدم محمولا لاجل من اعتبار نسبة بين الموضوع والمحمول فان كانت ثبوتية كان العقد موجبا ولا يضره ح ضرره عن  
 خبر العملية البسيطة والحالات سلبية لغيره المطلوب وبما ظاهر جدا لا يسهل ولا يرب ولا يرباب وانما يمكن المحكامة عن هذه  
 السلبية بسبب الوجود وحده لم يبين العدم محمولا لست من الواقعي في ان العقد الحاكم عن الواقع لابد فيه من الحاشيتين  
 والنسبة فالنوع هنا الذات والمحمول اي شئ هو اما النفس الموضوع وقد وضع ان القضية سالبة فقد حكم فيها بسلب الشئ  
 عن نفسه وهو غير انفار الشئ في نفسه واما الوجود فلم يبين المحمول العدم واما ليس هناك محمول بل انما حكم على الذات بالسلبية  
 فقط بوجه مكابرة فاضح وسفسطة واهية فاذا كان لك الحق والصدق عندك ان السالبة العملية البسيطة انما هي  
 قضية جعل الوجود فيها محمولا واعتبر بين الموضوع والمحمول الوجود نسبة سلبية كما ان موجب العملي البسيط عقد حاشية  
 المحمول فيه الوجود واعتبر نسبة ايجابية واما اذا جعل المحمول العدم فليس هناك عقد بل بسبب بل انما هو عقد على كذب موجب فان كان  
 الموضوع وجود بحيث يصح انتزاع العدم المحمول كما اذا حكم على الوجود الذي هو العدم الخارجي او بالعكس صدق العقد  
 والا كما اذا حكم على ذات المتع بالعدم كذب بل انما يصدق اذا حكم بسلب الوجود ويكون عليها بسبب انكار العقاد الموجبة  
 مطلقا او العكس في عقد يكون المحمول العدم مع اعتراف صدق السالبة مما يلوح عليه انما الرطلان اذ ربما يكون للموضوع  
 وجود في طرف وانقاده في طرف فاذا صدق السالبة يجب صدق المعدولة لانها متلازمان عند وجود الموضوع فاعتراف  
 صدق احد المتلازمين وانكار صدق الاخر مكابرة وبالجملة التحقق انك قد علمت انه لا يستطيع احد ان ينكر العقاد الايجاب فيما  
 اذا جعل المحمول العدم بل الصدق في بعض العقود والذي يجب ان يعيّن ان العملي البسيط بل يصح هناك جعل العدم محمولا  
 فاعلم لا كما قد سميت الفاعول من قال ان العدم اذا كان محمولا كان العقد سالبا اراد ان العدم اذا جعل محمولا في اللفظ  
 كان معناه سلب الوجود فالمحمول حقيقة الوجود والسلب النسبة الرابطة قد عبر اللفظ العدم فالعقد ح سالبة ولا يسيل الى  
 وفيه هو الذي انما يقوّن في اصل الكواشي في كسبت تارة العدم ان اشكال زيدا معدوم قضية لا يصدق الاساتية هكذا  
 فيسب ان يعيّن العقاد وانما قد بلغ كلامنا في الغصاب وعلقت تفضيل المتلازمين وانست بالحق الصراح في المتعين فليرجع  
 الى شرح الحاشية فاعلم ان المشي اراد بقوله في الحاشية وبما يظهر ان يحاكم في المتلازمين وحاصل مما كتبه في المتلازم الاول  
 خبر

والسبب في الرطلان هو كسب  
 انما

ان الهليات البسيطة غير شتملة على الوجود الربطى في درجة المحكى عنه وشتملة عليه في درجة الحكمية فالمشبه بالوجود الربطى  
ان اراد اثباته في درجة الحكمية فصحيح ان اراد اثباته في درجة المحكى عنه فخطا وقول الثاني بالعكس فتوقع الخلاف بين الاعدل  
في هذا الامر مما لا ينبغي وما حصل محاكته في الخلاف الثاني اراد لا شك ان المحكية في امثال زيد معدوم حكمية الايجاب والمحكى  
عنه انتفاء ذات زيد مثلا فالواجب والسالبة كلاهما يمتدان بالادوم معادافا بالقول بالايجاب صحيح في درجة الحكمية و  
بالسلب في درجة المحكى عنه فتوقع النزاع بين الاعلام في ايجابه وسلبه لا يؤهل الى كثير طائل فلا ينبغي ان يقع ولا يظهر  
حال باثر المحاكيتين صرحه واداب تفصيل فاستمع ما يتلى عليك انا المحاكمة الاول فبنيته على عدم اشتغال مصداق  
الهلية البسيطة على الوجود او العدم الربطيين بخلاف المركبة وقد عرفت ان الوجود الربطى والوجود الربطى من جنس واحد  
النسبة الايجابية الحكمية لا الوجود الربطى الذي اخترعه صاحب الافق المبين اى النسبة المنضمه في المحمول او الموضوع سوى  
الاجزائية الحكمية فانه من سوساتيه وهو اخرى بان يكتب على ايجاب الاغوال من الكتابة على الادراق وتاثيرها وجود  
شئ في نفسه على انه في محل الاول لا سبيل لا اعتباره في درجة المحكى عنه لان النسبة لا يكون الا في الحكمية انا السبيل لا اعتبار  
الثاني فنقول مصداق الهليات المركبة مشتملة محلياً دون مصداقات الهليات البسيطة في الايجاب فليس عليه حال العدم الربطى  
في السوالب وتفصيل القول فيه على ما ذكره بعض المتأخرين ان الوجود الربطى بالمعنى الثاني وجوده في نفسه محمول مستقل  
قد اخذ مع اضافة عارضة الى متعلق بانه الوجود وجوده كونه من الحقائق الناعتية فهو امر مستقل في نفسه قد عرض له معنى  
غير مستقل كالاسماء اللازمة الاضافة ولما كان مصداق الهليات المركبة الموضوع القايم بمفهومه حقيقة ناعتية معنوية  
لوجود فلها وجود في نفسها منتسب الى موضوع الصفة بانه له اوفيه لاقتضاها الناعتية ذلك وانه الوجود وقد يوصف بموضوعه  
وهو الصفة فبهذا الاعتبار يقال له العروض فيقال البياض مثلا عارض وموجود للجسم وقد يوصف بموضوعه الذي  
هو موضوع الصفة فيقال له بهذا الاعتبار الاتصاف فيقال الجسم متصف بالبياض وموجود له البياض وهذا بخلاف الهليات  
البسيطة او مصداقها لغير وجود ذات الموضوعات وان لم يكن للوجود وجود فلا يقال وجود الوجود في نفسه منتسب الى  
موضوعه بانه له اوفيه فاذن قد بان ان في مصداق الهليات المركبة وجود الربطى دون مصداق البسيطة وهو لا يرتبط  
بالوجود الوجود المصدرى ولم يكونوا فانهم للوجود الحقيقي وحملوا على ما قررنا قول الشيخ وجود الاعراض في نفسها هو وجودها  
في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود ولما كان مخالفا لما حاجتها الى الوجود حتى يكون موجودا او مستغنا والوجود عن

الوجود حتى يكون موجودا لم يبح ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان الوجود وجودا كما ان للبياض وجودا بل سخصه  
 ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه هو وجوده بنفسه انتهى ولى فيه كلام قد  
 فصل في بعض الكتب المنطقية هو انهم ما اذا ارادوا باشتغال الهيئات المركبة ان ارادوا ان الوجود الربطى بالمقتضى المذكور  
 موجود في معاديق الهيئات المركبة فظاهر ان ليس كذلك لان الوجود معنى انتزاعي وان ارادوا ان معاديق الهيئات المركبة  
 صالحة للانتزاع الوجود الربطى فظاهر ان لا يبح انتزاع الوجود الخارج من معاديق الهيئات المركبة التي هي مبادى محمولاتها انتزاعية  
 فلا يبح ان يقال الوجود الخارجى للفوقية في نفسها هو وجودها في موضوعها وليس للفوقية وجود كما قلتم في الوجود وان ارادوا  
 الوجود الاعم سواء كان بنفسه او بمشاركته فسلم ان معاديق الهيئات المركبة شتملة عليه بمعنى انها معصية للانتزاع في الوجود كمن  
 الهيئات البسيطة ايضا كذلك لان الوجود من الهيئات المتكررة فكما ان وجود الفوقية في نفسها هو وجودها في الموضوع لكونه  
 معصيا للانتزاع كما كذلك وجود الوجود في نفسه هو وجوده في موضوعه لكونه معصيا للانتزاع ثم تحقيق المقام ان المتبر الوجود الذي  
 به الموجودية الذي هو منشأ الآثار وهو الوجود الحقيقي وفي احتمال ان اللفظ الهية المتقررة او المراد زيد فعلى الاول الفرق بان  
 مصدران الهيئات البسيطة لفظ الهية المتقررة بخلاف مصدران الهيئات المركبة فان المصدران يباينان الموضوع مع صفة اخرى الضمانية  
 او انتزاعية فمصدران البسيط ومصدران المركبة مركبان في الصفة لكونها حقيقة باعتبارية منتزعة بنفسيهما الى الموضوع فصح وجود في  
 لفظ باعتبار لكونه منشأ الآثار ووجود الربطى باعتبار انما منتزعة الى الموضوع وعلى الثاني فالفرق بان معاديق الهيئات البسيطة  
 الموضوع مع امر به الموجودية ومصدران الهيئات المركبة الموضوع والصفة مع امر به موجودية الصفة للموصوف وتبذ الامر بوجود للصفة  
 في انفسها اذ به موجودية الصفة وهو بعينه منتزعة الى الموضوع فانه كما ان باب الوجودية كذلك انما الانتساب وليس في  
 مصدران الهيئات البسيطة سوى وجود الموضوع الذي هو بمنزلة الصفة في المركبة وليس وجود آخر لهذا الوجود مغاير له  
 حتى يكون وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه فان موجودية الوجود بنفسه موجودية ساير الاشياء الاخر بالوجود وازا  
 عرفت هذا فنقول كلام المشي فاهي في ان مصدران البسيطة موجودية انتهى وتقرره في نفسه او بطلانه في نفسه ومصدران  
 المركبة موجودية الصفة للموصوف وكلام صاحب الاقنابين نفس فيه وبذ الالفاظ يبح مع القول بزيادة الوجود كما عرفت  
 هكذا ينبغي ان يفهم المقام انما الحكمة الثانية فما سلما يرجع الى ان مصدران قولنا زيد معدوم هو موجودية فزيد ليس موجود  
 هو سالبة واحد هو بطلانه في نفسه وبذ الباطل قطعان الحكم في الموجبة بثبوت السلبية لزيد ولا يبح هذه الحكاية

الاذا كان هناك ثبوت الحمل فكيف يصح لطلانه محكماً لانه المحكية ولو جاز كون المحكى غسفي الموجبة بوجبه المحكى عنه في السالبة  
لما كان الربط الايجابي بعبارة مقتضيا لوجود الموضوع بل الحق ان زيدا معدوم حين كونه موجبه حاك من زيد موجوده بحيث يصح  
عنه اشتراغ العدم فان كان وجوده لا ينافي اشتراغ العدم صدق بان يكون العدم في طرف الوجود في طرف آخر ولا كذب  
وانا السالبة فكما قال معتد اقتفاء في نفسه فتم بره ولقد وقع بينهما نوع من الاطناب لان المقام كان من مرال  
الاقدم ومضال الاقدم والسنة الهادي الى الصواب وبه الاعانة في كل باب **قوله** ثم القدم مطلقا ليس من الامور العادة اه يعني  
ان القدم سواء اخذت اياها او ما يتصل بها كجباب الباري عز وجل وازاد بالقدم الزماني كون الشيء غير مسبوق بالعدم في  
حاق الواقع وبذلك يزوم عنه المتكلمين لاستمراره في الزمان المتوهم غير المتشابه عند المحسني واعراضه لا دستفلة الشا والوجه  
تحقيق الحق وانا اختصاص القدم الذي بجباب الباري تعالى فلا يصادق للوجوب ليس الممكن فيه قدم وانا اختصاص الزماني  
فلان العالم حادث زمني عند جمع الملل والنحل الاشد ذممة للعبية بهم **قوله** ومن اثبت الصفات الزائدة دفع لما يتوهم وروده  
من ان القدم شامل للصفات عنه من ليقول بزيادة الصفات وهي اعراض فقد شمل القدم قسم الموجود من الواجب  
والعرض فاجاب بان من ليقول بالصفات الزائدة لا يقول بعرضيتها لان العرض قسم الحادث ومن عهنا بان ان جوابي  
عن المنقضى الوارد على تعريف الامور العامة بالصفات السبعة لا يتم على نذهب المتكلمين والمحمسني خلطوا واخذوا العرض  
في تعريف المتكلمين للامور العامة بالمصطلح الفلاسفة وحكم بعرضية الصفات الزائدة ومن عهنا ظهر ان المراد بالعرض  
في التعريف المذكور ما هو اصطلاح المتكلمين وبذلك تناقض كسب الظاهر **قوله** في ان المراد بقوله هو مع مقابلة آه وقد كان  
ورد لفظ الموجودات بدل المضمومات في كلام القوشجي فاورد عليه المحقق الدراني بان ان اريد بالتقابل التقابل الاصطلاحي  
المنحصر في الاربعة فيخرج الوجوب والامكان اولاً لتقابل بينهما بقسم من الاقسام الاربعة وان اريد مطلق البائية فكل قسم  
الامور الخاصة في الامور العامة لان بينهما مطلق البائية وتعلق بكل منها عرض علمي لكونها من مقاصد الفن واجاب  
بان المراد التساؤل مع مقابل واحد كما يدل عليه قوله ويتعلق بكل من المتقابلين عرض علمي ولما كان فيه القرينة موجودة  
عنه اي في التعريف المذكور في الشرح حمله عليه وقال في الحاشية المراد بالتقابل تقابل اعتبار في العرف وهو اعم من المعنى  
الاصطلاحي المنحصر في الاربعة واخص من مطلق البائية فلا يشكل بالوجوب والامكان مع الاستماع طردا حيث لا تقابل بينهما  
بالمعنى الاصطلاحي فان بينهما تقابلاً عارفاً وان لم يكن اصطلاحاً اولاً بالاحوال المختصة بكل من الثلاثة والاحوال المختصة بالافراد

فلا يجوز ان يكون  
في سائر اقسام  
الاربعية  
لانها  
لا تكون  
بمعنى  
الاصطلاح  
المنحصر  
في الاربعة  
بل هي  
بمعنى  
العرف  
وهو اعم  
من المعنى  
الاصطلاحى

عكس فانما اذ كان منهما مطلق البائية والتخالفه لكن لم يعبر فيها لتقابل الاعراف ولا اصطلاحا انتهى ولعله قصد بهذا ايراد  
 المحقق بابد اشق ثالث لكن ورد في الايراد على ظاهره التعريف غير ظاهر لعدم ظهور شمول الاحوال المنقصة بقسم  
 همتجات والظاهر انه لم يحيل التشبيه على منابيل لبيان اقل ما يتحقق فيه التقابل او المراد التكرار المحض ثم انه لم يبين التقابل  
 العرفي ما هو فلهذا اراد به بالبعد في العرف مقابلا بان يذكر احدتهما في مقابلة الاخر كما يقال الوجود والعدم والتقدم والتاخر  
 والمعية والوجوب والامكان والاشناع وسكنا الايراد لا يمكن اجتماعهما في محل لذاتيهما او لامر عرض لهما وفيه المعنى اعم من التقابل  
 الاصطلاحي فان المعبر فيه عدم الاجتماع بالذات وادخول من التباين فانه عدم الاجتماع في الصدق موافقا لكن الاول كيدسه  
 ان لا بد من معنى يوجب ذكر احد هما في مقابلة الاخر في بعض الصور دون بعض اخر والا يصير حكما والذكر في المقابلة انما يكون لبعده  
 تحقق المقابلة والكلام في نفس المقابلة والثاني كيدسه ان الاحوال المنقصة لقسم القسم العينية لتقابل عرفي بقية المعنى  
 ثم اورد بنا على البقاء التشبيه على معناه خروج الامكان فانه مع الوجوب لا يتناول المتع ومع الاشناع لا يتناول الواجب  
 وان اعتبر كل اثنين مقابلا واحدا فليس العرض العلمي متعلقا به كذا في الحاشية واعتبار اثنين مقابلا واحدا اما باخذ المقبول  
 المرود منها واما باخذ معنى واحد شامل لهما واليقا لا تقابل بين الوجوب المطلق والوجوب بالغير وبين الامكان وكذا بين  
 الاشناع المطلق والاشناع بالغير وبقية فليزم خروج كذا في الحاشية الاخرى ثم ان النقص لا يختص بالامكان بل  
 والقسم والتقدم والتاخر والعلية والمعلولية كلها غير شامل لجميع المفهومات مع مقابلة الواضعا فليضع الجواب ان  
 العام هو الامكان العام وهو وحده شامل لجميع المفهومات وانما يجبت عن الامكان الخاص للبرهنة النوع منه ثم اعلم ان قد وقع في  
 عبارات اكثر المحققين كالشراح المحقق قدس سره جواشي شرح حكمة العين والعلامة القوشجي لفظ الموجودات بدل المفهومات  
 وقال الشارح المحقق في صدر المرصد الخامس لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل  
 كالاتك والوجوب اورد بها ضمها في الامر العام وبذا ايضا يدل على ان الشمول على التقابل المعبر في الامر العام انما هو للموجودات  
 فالظاهر ان المراد بالمفهومات منها الموجودات في الانقضاء وقد عرفت المحشى ايضا بذلك في صدر ذلك المرصد حيث  
 قال على الشارح عن التعريف المشهور الذي اورد في صدره في الموقف وجعل العلة من العوارض الشاملة للموجودات  
 سبيل التقابل لان هذا التعريف اعم من التعريف المشهور ولا يلزم عليه ان يكون بعض الباحثين لطيفا ومن البين ان ليس  
 مقصود الشارح والمحشى اختيار تعريف اخر غير المذكورين كما لا ينبغي فالظاهر ان المراد في التعريف التالي الشمول للموجودات

فان قلت على انه ايضا يبقى النقض بالتقدم والتأخر والمعنى فان التقدم مع التأخر لا يتناول المع المحض ومع المعية المتأخرة  
المحض والتأخر مع المعية المتقدم المحض قلت لعل المعية المحدودة في الامور العامة المعية المطلقة المشتركة بين اقسامها  
وهي وعدا شامل لجميع الموجودات لان ما من موجود الا وصفه عليه او سلوية قطعا وكذا التقدم مع التأخر لان كل موجود  
اذا تقدم لواحد من التقدّمات او متأخر الاخرى ان الواجب متقدم وما عداه من الموجودات متأخر الا ان هذا انما يتم اذا  
كان المتقدم والتأخر بعين واحد مشتركة كما بين المعاني الخمسة وما اذا كان لفظ التقدم مشتركا لفظيا بين معان مختلفة فليس  
هناك معنى مطلق مشترك يكون من الامور العامة بل يجب ان يقال ان بعض معاني التقدم والتأخر كالطبع والشر فيهما  
والزمانى على مذاهب المتكلمين يتناول مع المتقابل لجميع الموجودات والعالى والربى لا يتناول فافهم ثم في تعريفه يخل  
ما يكون فمقتضا بقسم واحد ويكون مع مقابلة شاملة لجميع الموجودات كالوجوب والتقدم بخلاف التعريف الاول  
والاخر يخرج ما يكون شاملا للثلاثة او الاثنين ولم يتعلق به عرض علمي عن تعريف بخلاف الاول فاحد التعريفين فمثل  
كما مرّت الاشارة اليه واما جزم القول باختلاف هذا التعريف لان القوم عن اخريم مشرّحون بانه لابد في الامر العام من الشركة  
بين الاثنين او الثلاثة ولان في الشامل على المتقابل الشامل المفهوم المردود فكل واحد امر عام لا تخلو عن ساجت ففقيه  
شئ اول مثبت اجماعهم على التعريف الاول بل المنقول في الكتب الكلامية كلها التعريفين الا ان الاول اشهر والى  
مشهور ولا سماجة فيه الا بعد عن المفهوم الغوى والاصطلاح للاشارة فيه قوله وفي اشارة الى ال الامور العامة محمولات  
المسائل آه لا يظلم لهذه الاشارة وجه سوى باليقال من ان لما قال اورنا كلاما من الامور الخاصة في الجواب ولم يبق الا الامور  
العامة فلا بد لها من باب ففقد علم ان الامور العامة والامور الخاصة من سلك واحد والامور الخاصة محمولات المسائل فالامور  
العامة كذلك وبه الوجه سمحفت لان الامور الخاصة كما انها محمولات في بعض المسائل كذلك هي موضوعات في بعض اخرى  
فلا يلزم من التسمية انتفاء الموضوعية واليقول لا يلزم من التسمية التسمية في جميع الاحوال بل قصارى الامر التسمية في وضع بابها  
قوله لان الحمل المعبر في المسائل آه هذا هو المشهور فيما بين المتأخرين ووجه الشارح المحقق في حواشي شرح المطالع لكن الشيخ  
صرح في طبيعيات الشفارة ان الاوضاع الذاتية البحوث عنها قد يكون صور او قد يكون اعراضا وقد يكون امور اشتق منها  
فح قد يكون الحمل المقصود في المسائل الحمل بالاشتقاق ايضا وهذا هو الحق فان الحمل بالاشتقاق ايضا يصلح لتعلق البصير  
قوله ولا ينبغي ان يحكى ان يكون موضوع فن الامور العامة آه قال في الكاشفة ليس المقصود منه الاعراض فانه جارية لا باس وقد

وهو هو  
الامر العام  
من اشتقاق  
من اشتقاق  
من اشتقاق

الكل هو الذي لا يشك في ان



عليه كل من نظر في كلامه بذلك ان الموضوع انما ثبت اعراضه الذاتية لا النوعية او الاعراضية او الواجبة فالموضوع يجب ان يكون  
مفردا فاسلما ولو جعل محمولا كان مطلوب الابتناء لغيره فلم يبق الموضوع موضوعا ويمكن الابتداء عنه بان الموضوعات اذا كانت متكررة  
ويكون كل عارضا لغيره من الموضوعات فانه يقع محمول السائل كونه عارضا ذاتيا وهذا كما في موضوعات المنطق  
فان بعض العقولات الثابتة اعراض ذاتية لبعض فيكون محمولا كما يقع موضوعه في السائل كذلك ههنا الاحتياج اعمام  
وعارض لعمام اخر لا يمكن يقع محمولا كما هو وفاقا لعمام وعارض لعمام اخر لا يمكن الطبيعي فيكون محمولا في سئل يكون  
الكل الطبيعي موضوعا ويمكن ان يقع في موضوعات هذه الفنون محمولات السائل وان لم يكن المحمولى من حيث الموضوعية  
فالحاصل من الاستدلال ان الامور العامة في البحث كالا امور الخاصة فالامور العامة محمولات السائل كالا امور الخاصة فلذلك  
كوننا نستقات لان الحمل المعبر في السائل هو الحمل بالمواطاة بذاتية التوجيه ويرد عليه ما سبق واستصعب البعض  
بذلك ان يراد تركيب مطية التجرد وقال ليس المراد بمحولات السائل ان يشارك قد وقعت الامور العامة محمولا لا تشارك للموضوع  
اعراض الذاتية فان من شأننا ان يقع محمولات فالصالح ان الامور العامة اعراض ذاتية لموضوع العلم الاعلى واردة  
العرض الذاتي من لفظ المحمول المضاف الى السائل لبعده جهد لان لفظ السائل فرنية صادقة عنه لكن على ما قال في  
الحاشية وبذلك الفن يسمى بالعلم الكلي والالفن الاول وهو من فنون البعده الطبيعية وقد لقرر ان موضوعات السائل  
قد يكون اعراض ذاتية لموضوع العلم وموضوعات فن الامور العامة من هذا القبيل فانها اعراض ذاتية لموضوع علم بالبعده  
الطبيعية اي الوجود من حيث هو موجود وهكذا اسماع الطبيعي الذي من فنون العلم الطبيعي موضوعات مسالمة من الابتناء  
والمكان والجهة ونظائر اعراض ذاتية لموضوع العلم الطبيعي اي الجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي ولعله اراد بقوله من  
حيث هو جسم طبيعي من حيث انه ذو طبيعة وليست هذه الهيئة المطلقة ثم موضوعات هذا الفن الامور العامة  
منها الوجود وهو ليس عرضا ذاتيا لموضوع العلم بل نفسه وفي اسماع الطبيعي ليس موضوع ميسر سائله عرضا ذاتيا للموضوع  
بل من السائل ما موضوعه نفس الجسم فانهم وقيل في توجيه كلام الخشني ان المراد بالسائل مسالمة العلم الاعلى الذي موضوعه الوجود  
فالذي لازم هو كون موضوع فن محمول مسالمة من اعراضه هو غير مرجح وانا المحال وقوع موضوع فن محمول مسالمة ذلك الفن  
وهو غير لازم وانت خبير باقية من الاستدلال فان فن الامور العامة لبعض من العلم الاعلى مسالمة مسالمة العلم الاعلى عليهم  
موضوعات هذا الفن موضوعات مسالمة العلم الاعلى فاقول والحق ان الهادى المشتقات كلها امور عامة وهذا لان

في ان العلم الطبيعي هو العلم بالذات ليس  
هو العلم بالعرضية بل هو العلم بالذات  
فان موضوعات السائل هي الذاتية  
التي  
ان العلم الكلي هو العلم بالذات  
والعلم الجزئي هو العلم بالعرضية  
فان موضوعات السائل هي الذاتية  
التي

البيانات

للجاءى اعراض ذاتية نظرية كما للمشتقات فلا بد من علم من فئتين المكنة والكلام بحيث عندنا فيه ولا يصلح لذلك الا فنن الامور  
العامة فلا بد من افعالها في الامور العامة قوله لان التبادل من التبادل المأخوذ صريحا او ضمنا مطلق الكل الى الامر الذي يربط بين  
الحمل بالمواعاة والحمل بالاستتافان والافليس معناها حمل مطلق يكون الحملان فودين لان لفظ الحمل مشترك بينهما بالاشتراك  
الضامى فانهم قوله وما يجب عنه تحمیل الامر من المبحوث عنه في بعض المسائل هو المشتق وفي البعض المبدأ فالبحوث  
عنه في غير البعض تحمیل الامر من الما بان ياول المبدأ بالمشق بالمجاز الشائع او يترك على ظاهره كقولهم الوجود زايده او  
عين او مشترك او مختلف والظاهر هو الترك على الظاهر لان المحمول الثابت للمشتق انما هو لاجل اشتراكه على المبدأ والخلاف  
فيه لفظ بالنظر الى الخلاف في المبدأ وعبارة البعض تدل على الثاني فانهم جعلوا المشتق موضوع السلسلة واولا المبدأ  
المشتق كما وقع من الحقيق الدواني كثيرا والتاويل بان يجعل ما هو المقنوم من السلسلة قيدها في السلسلة كما ياول قولهم الوجود  
زايده في الممكن بان الممكن موجود لوجود زايده فيجب ان لا يفتق اليه لكن ارادة المشتق من المبدأ لا يلايد ليصح في بعض  
المسائل البتة كقولهم الامكان علة الحاحية او الحدوث والوجود قيامه بالمعية من حيث هي <sup>تسمية السلسلة الى المبدأ اخرى</sup> هي مما قبل قوله لانه اراد  
ان يحصل آه لان معرفة العرف من تعد معرفة العارض على الكمال فليها دخل ما في معرفة العارض فالاولى ان يذكر تقسيم  
العلوم الى معروضات طائفة الامور العامة وهذا القدر انما يفيد نفس ذكر التقسيم واما اختيار طائفة مخصوصة لئلا  
كثير الدور على الانسنة في هذا الفن نقل عنه في الحاشية اشارة الى ان في عبارة الشرح الوجوب بمعنى الادوية واذن  
التقسيم الى المعلومات اضافة الى الاقسام لا الى المقسم وقوله اي معروضات ما بالى التفسير بل بالى الجارة انتهى وفيه  
وضع لما يد على الشارح ان ما ذكره لا يفيد الوجوب ولما يريد ان التقسيم انما يكون للمعية دون الافراد فلا يصح قوله تقسيم المعلومات  
وجه دفع الاول ظاهر وهو دفع الثاني ان المراد بالمعلومات الاقسام والمعروضات لتفسيره وذكر المقسم متروك الى تقسيم  
العلوم الى المعلومات التي هي المعروضات للامور العامة وهذا انما يصلح اذا لم يكن الى الجارة داخله على المعروضات ويكون  
اي التفسير مقام كما قال لكن الشرح العتيق لوجده ليس فيما الى التفسير بل الى الجارة فاذا نزل العوالب ان يقال تعريف  
المعلومات جنسية والجمعية باطله وقيل منها تقسيمات متعددة لاقسام العلوم كما شابته والممكن والحادث الموجود  
الخارجي والذهني في صحيح قوله من غير كلفه اذ تقسم كل واحد من المعلومات الى اقسامه التي هي المعروضات العامة  
في قسم المعلومات قوله فان عدم الممكن سابق على وجوده اه في الحاشية العدم مقدم على جميع الممكنات بحسب الذات فقط

عن  
في ان التقسيم للعلوم  
والقسم انما من التقسيم الاقسام فالاولى  
انما تقسيم العلوم بالادوية

اي الامور العامة في لغة المعروضات متروكة  
من المقسم

المقسم

ان المعروضات الاقسام

وحسب الزمان ايضا في بعضها عند الفلاسفة وفي جميعها بحسب الزمان فقط عند المتكلمين لان العالم حادث عنهم والمحدث  
 عندهم محض في المحدث الزمان انتهى اراد بالممكنات ما سوى صفات الباري عز وجل المتكلمون يذكرون المحدث الزمان  
 وتقدم العدم بالذات المحشى قد قرر في مقامه تدبير الفلاسفة في المحدث الذاتي بالامر عليه فانظره قوله  
 بالذات الغير واسطة اه تفصيل المقام انه من الضروريات ان من الاشياء ما له ذات متقرر في الاعيان تترتب عليها  
 آثارها ولظهورها احكامها ومن الاشياء ما ليس له ذات متقرر في الاعيان الا انه تترتب عليها احكامها ولها علاقة بالذات  
 المتقرر فيفسر مع العقل ويصعبها بها ومنها الاذات له ولا احكام له ومن البين ان بين القبيلة الاخرة والقبيلة  
 الثانية فرقا فان القبيلة الاخرة من الاخر اعينات بخلاف الثانية فانها من الواقيات فلا بد لها من نحو وجودها  
 لان الوجود هو مبدء الآثار والمالم يكن لها وجود بالذات فلها وجود بالعرض بتبعية الناسي فالناسي موجودة بالذات  
 وبوجوديتها موجودة في الاشياء وتذوقنا انها وانه هو المعنى بالواسطة في العروض قال بعض سادات اهل التدقيق ان من  
 الاشياء ما يوجد لوجود قائم به ومنها ما يوجد من دون قيام الوجود بل الوجود قائم بشئ ويكون الشئ الاخر موجودا كما  
 يقول بعض الفلاسفة في الموجودات الامكانية كقوله ان الوجود جزئي حقيقي قائم بنفسه واجب بالذات فالواجب  
 موجود لوجوده هو نفسه الممكن موجود بذلك الوجود فكلون الشئ موجود الوجود وحاصل غيره هو المعنى بالتبعية في الوجود فالموجود  
 لوجوده حاصل له هو الموجود بالذات فان كان قائما بغيره فهو العرض والموجود لوجوده حاصل لغيره هو الحال والسلوب <sup>خارجا</sup>  
 غير موجودة لوجوده حاصل لهما ولا لوجوده حاصل لغير ما دنت لا يخفى عليك ان الوجود الحاصل لشيئ لا يكفى في موجوديته  
 الاشياء كلها بل لابد من علاقة بين الشئ الموجود لوجوده وحاصل له وبين الآخر الموجود لوجوده وحاصل للاول لاظهار علاقة  
 الاسماء المتراخ الثاني من الاول فيرجع الحاصل الى ان مناط الموجودية حصول الوجود اما لئذ الموجود او لغيره متعلق به بئذ  
 العلاقة ثم هذا الموجود بالوجود الحاصل لغيره اما له ذات متقرر كما في الموجود بالوجود الحاصل له كما يقول تلك الفلاسفة  
 في الممكنات كافة معلوم كمن بين الحال والعرض فرق في التدنوت واما ليس له ذات متقرر بالذات بل الموجودية  
 كمتحرك جالس السفينة فيرجع الى ما قال المحشى ان الوجود له بالعرض ولم سبق في المعنى فرق وبين الكلام في خروج السلوب <sup>الثانية</sup>  
 كما سبق على تقرير المحشى ثم مثل الى ما قال المحشى ان الوجود له بالعرض ولم سبق في المعنى فرق وبين الكلام في خروج السلوب  
 الثابتة كما سبق على ثم مثل هذا يمكن القول به في كل ما فيه واسطة في العروض فالمتحرك ما يحصل له الحركة بخلاف

والسفيارة

والسيفينة متحركة بحركة فائزته بها والبالاس متحرك بحركة فاصلة لغيره فالوصوف بالعرض يمكن في ان يقال انها تحمل عليه المشتق  
لقيام الصفة لغيره فانهم قوله اذ لم ان يقولوا ان فيها سلب القيام آه قال في الحاشية فلما يكون لها تحقق تبعا للغير وانما لم يخرج <sup>اشيا</sup>  
عن تعريف الحال بقوله صفة واخرج بقوله ولا معد ومثله اشيع اللادق الصفة علميا انتهى ثم هذا انما يتم في السلوب البسيط  
واما في السلوب الثابتة ففيها قيام السلب لا سلب القيام فهي امور متزعة عن الموصوف كالصفات الثبوتية فهي  
موجودة بتبعية الموصوف بمعنى الواسطة في العروض او يقال انها موجودة بوجودها حاصل لغيره ولا يخلص الا بالترام كونها  
احوالا فقدر قوله مع ان ذلك ليس مقام التعريف فلا نقض لعدم الملائمة وبذا عجيب جدا فان المقام وان لم يكن مقام  
التعريف لكن المقام يتقسم ولا بد فيه من تميز الانقسام فح لا بد في كل قسم من قبور يميزه عن افراد قسم اخر ويكون  
بحيث يمكن ان يوضع تعريف كل قسم منه فانهم قوله ان الوجود عندهم آه حاصل ان الوجود حال فله وجود بالعرض بواسطة  
المية الموجودة فوجود المية عارض لنفسه فالوجود العارض له ان نفسه من دون تعاريف او غيره ولو بالاعتبار بان يكون لها  
صفة اخرى غير العارضة للمية وعلى الثاني لا يبقى الواسطة واسطة في العروض لان العارض فيها لا يكون متعدها اي لا  
بالذات ولا بالاعتبار فان الاتصاف فيها على سبيل المجاز كما هو اباك في الحاشية فتعين الاول فيلزم عروض  
الشيء لنفسه وقوله فان الاتصاف فيها على سبيل المجاز قد عرج عليه المحقق الرواني وغيره ولعقب عليه نحو الساري  
باطناب ممل ليس في ذكره كثير طائل <sup>ان محقق نعمة اياه عليه</sup> وانما ان الاتصاف بالعرض قد يترتب عليه آثار الاتصاف كما يترتب على الاتصاف  
بالذات كما يشاهد في حركات الكواكب فانه يترتب عليها التحرك كما بواسطة الفلك بالوتج كست منفسها فالقائلون بالاجارة  
ان الكواكب انما يبعث اليه مغمسى ان يكون مكابرة وان ارادوا ان يبيات التراكيب لم توضع في اللغة لهذا الاتصاف  
فلا نزاع لنا فيه ولعله عسى ان يكون حقا واستصعب بعضهم في الامر او قال الذي لا بد للمالية هو الانزاع فما يكون منزعا  
الموجود يكون حالا والوجود ايضا منتزع من الموجود فهو حال واما الموجودية ولو بالعرض فيغير لازم ولا يظهر من كلامهم ولو قيل قال السوي  
بالتحقق بالنتج وان هو الوجود بواسطة الغير قبل هذا احسان من قبل السوي وليس في كلامهم لفظ التحقيق بالنتج كذا قيل  
او يقال التحقيق بالنتج اريد به صحة الانزاع وهو شائع كما هو الظاهر من كلام الموجهات لانه يثبت ان لا يسقط الاعتراض  
لهذا لانه قد سلم ان لا بد في الحال من صحة الانزاع والاشترائي له تحقيق ما اذ يترتب عليه بعض الآثار مع قطع النظر عن وجوده  
الذي يثبت به التحقيق له بالذات وهو كما ترى او بالعرض بواسطة النشار وهو المظن والوجود لما كان اشترائيا لا بد له ايضا  
ان يترتب عليه

من تحقق بالعرض ومن جئنا علم ان هذا الاشكال غير مختص بقابل الحال بل يردونه التقرير على الكل من جئنا سقيط ما قيل ان  
 الحال الوجود المطلق وهو التابع في التحقق للمية الموجودة فهو موصوف لوجودها بالعرض وهو حصة فعالية بالزام عود من حصة  
 ولا باس به كما سيعترف به المشتري والماحصة الوجود والمخالفة للمية المنقصة بها فليس مجال حتى يلزم الخلف وذلك لان الحصة  
 انتزاعية وليست كاتياب الاغوال فلا بد لها من تحقق وواقعية ما فيلزم الخلف مع انه قد سلم في القائل ان شاذ الحامية  
 على سوي الانتزاع والانتزاع في المطلق والحصة سوا قال بعض سادات اهل التدقيق ان ليس منها عود من بالذات ولا بالواسطة  
 فانك قد عرفت ان الوجودية بالتبع عبارة عن موجودية شئ الوجود واصل متعلقة فالوجود موجود بالوجود الحاصل للمية سوية  
 لا يعرود من وجوده حتى يلزم عود من الشئ نفسه ذلك ان تقول في الجواب ان استعمال عود من الشئ نفسه انما هي اذ كان  
 عودنا بالذات واما اذا كان عودنا بالعرض فلا استعمال فيه فاقول في اشارة الى ان في القيد اه لعله اراد ان العرض  
 الاصل من في القيد بيان الواقع لا الاعتراض عن صفة المعدوم وان كان حاصل في صفة لان في قول لا معدومته كفاية  
 فان صفات المعدوم معدومته عند عدمه ولم يرد ان لو كان لا يخرج بل يكون القيد الاحتمالية كانت في الاخراج فان القيد  
 الاول لا يكون لخوايل الاخر ما يجوز ان لم يكن له فائدة سوى في الاخراج وليس الامر كذلك جئنا وجه الاشارة ان لما عطل الاخراج  
 يكون صفات المعدوم معدومته علم ان قوله لا معدومته كان في مثال قوله لان ما يدل على استناع قيام العرض اه الذي قيل في  
 استناع قيام العرض بالعرض ان القيام عبارة عن التخيير بالتبع والابدال بالتبع ما بالذات فلا بد ان يكون محل تسمية بالذات  
 وفي الابدال على استناع قيام الحال بالحال فان الحال ليست تسمية بالتبع وما قيل انه ح طيفي المقدمة الاولى في قضية  
 مطلقا عند عدم عبارة عن التخيير بالتبع الاتري ان الصفات البارئ تعالي قياما بل قيام العرض عند عدم عبارة عن التخيير بالتبع ووجه  
 اخر لهم ان جاز قيام العرض بالعرض يلزم التسلسل وبذلك غير جار في قيام الحال بالحال لان تسلسل الموجودات محال  
 لا تسلسل الاحوال ثم ضعف الوجهين ظاهر لكن الكلام جئنا في انما بعد تامنا هل يدل ان على استناع قيام الحال بالحال  
 فانهم قوله لو سبى الاعتراض عن المعنى التبادر اه يعني ان لو كان عرض المعترض من الاعتراض على المعنى التبادر من التعريف  
 وهو ان يكون صفة الموجود ولا يكون صفة للمعدوم نظر الى الامر وكان بناؤه على ان التعريف على كل نه سب لم يندفع  
 بما ذكره ويقتض على نه سب من تعريف ثبوت الموجودات والقائم بالاحوال نه سب على نسخة  
 الواصلة واما على نسخة او الفاصلة فالمتن ان لا يندفع اذا كان غرضه الاعتراض على المعنى التبادر بالحوال

مع  
 فقال لو عدل في استناع قيام  
 من غير استناع بل بخصائص شاذة  
 فانه لا يندفع قيام العرض بالعرض

والا  
 والاول  
 والاول

وان كان غرضه الاعتراض على كل مذهب فلا يندفع بقوله وانما به اعلى مذهب من قال آه وانه الكلام خارج عن قانون  
 التوجيه والناظره فان الجواب جواب تبيان ما ريد فيقول ح كلام المورد الى ان غرضه معنى الايراد على المعنى المتبادر وان لم  
 يكن مرادك مع ان في كونه متبادرا نظر الاله ليس اللام للاختصاص بمعنى انه لا يوجد في الغير بل الراد في قوله اللام للاختصاص  
 ان لدخول خصوصية ما قوله ليعلم منه ان التحقق آه اعلم انهم قالوا الوجود ومبدء الآثار فالشيء المتقرر الذي لا يرتب عليه آثار مبدء  
 والفلان القايون الموجود الذي يقي القاييم بالاذيان ايضا محترفون بترتب الآثار فالوجود القائم بالذات من ان ثبت فهو داخل في الموجود  
 ان التقرر قد يترك من ترتب الآثار فالمتقرر عند اعم من التقرر من حيث ترتب به الآثار والتقرر الذي لا يرتب به الآثار وادعوا ان  
 المكائنت كلها ثابتة قايمة بانفسها من دون ان ترتب عليها آثار بالاعتقاد والاثبات والتحقق عند حسم الفاظ مترادفة  
 والكون والوجود مترادفان لكن لما كان الثبوت قد يطلق على النسبة الالجابية بخلاف التقرر والتحقق وكذلك الوجود  
 قد يطلق عليها ايضا بخلاف الكون صادرا عن معنى المراد فعرف الثابت بالتحقق والوجود بالكايين تعريفا فظيما مع نية قد يقبل من انه  
 ان اريد بالكون ما هو المتعارف فالكون هو الثبوت فالكايين يصدق على المعهومات الثابتة وان كان المراد من الوجود والتعريف  
 دورى واحتمال كون التعريف انظما ليصح اذا ثبت اعرفية الكون من الوجود وكذا ان اريد بالتحقق ما هو المتعارف فهو الوجود  
 فلا يصدق التحقق على المعهومات الثابتة وان اريد الثبوت الاعم من الوجود والتعريف دورى فكونه تعريفا يوفق  
 على اعرفية التحقق من الثبوت وكعبه فخاف فان قلت فهل بقي بين العالمين والمنكرين نزاع قلت نعم النزاع  
 في انه بل ليصح ان يقرر مهية من دون ان يرتب عليها الآثار فنقل عن مبدء الآثار في خارج المشاعر قايمة بانفسها ام لا  
 فالصوفية الكرام من اهل السنة والمعتزلة ذموا الى الاول والاشعرية من اهل السنة والفلاسفة الى الثاني لكن الفلاسفة  
 اخرجوا نحو اخر من مبدء الآثار قايما بالذات ونحوه في مضائق شبيهة وبلغوا كالحجاري في الصغار كاستغنى  
 انشاء الله تعالى قوله وعلى الثاني ادخال ما لا تحقق بمعنى آه ما لا تحقق بمعنى الوجود والعرض سجد وخذ الوجود وبالذات في  
 ترتب الآثار ووجهه ثبوتها لها شيئا ويصعب بها وهذا غير الثبوت الذي قدمه المعهومات فان عند التحقق  
 التسبب وجودا فهو داخل في الموجود وان لم يعد وجودا بل خص الوجود بالتحقق بالذات فهو داخل في المعهومات ولا شك  
 ان التحقق بالذات يستحيل على ما لا تحقق بمعنى فهو مستغنى بالذات فلا يبعد دخوله في المنفى المستغنى كما زعم نعم ثبت لئلا  
 تحقق بالشيء تحقق بالذات قايما بنفسه من دون ان يتصف بشئ لا يمكن ادخاله في المنفى وعندنا هذا هو الحق كما يظهر من تتبع

الاجاب

بعض كلمات الصوفية العلية فانهم قوله و اراد بالمتنع ما يشتمل المتنع العقلي آه المتنع العقلي ما يستحيل عقلا وجوده ويقابل  
المتنع العاوي وهو الذي تحمله العادة والكان ممكنا في نفس الامر عقلا فعلى هذا المعنى ان المراد اعم مما يكون ممنوعا عقلا  
ما تحمله العادة وبذا فاسد فانه يدخل فيدح القمر المنشق بل القرآن المعجز العياذ بالله في النفي فاعلمه اراد بالمتنع  
العقل المتنع بالذات ومقابل المتنع بالغير الغير الخارج من القوة الى الفعل اراد ابدأ فالمعنى ان المراد بالمتنع ما هو  
اعم من المتنع بالذات والمتنع بالغير الذي لم يدخل في عالم التقرر فانهم قوله ثم لما كان تقنين الثبوت النفي آه  
سبكتف لك في مستقبل القول الشارحة تعالى ان التناقض كما يكون باعتبار الحمل المواطاة لذلك يكون باعتبار الحمل الاستثنائي  
روح لقول التناقض بين المبدئين باعتبار الحمل الاستثنائي لوجوب التناقض بين المشتقين باعتبار الحمل المواطاة  
لاذ لما كان بين المبدئين تناقضا كان مبدئ ثبوتيا ومبدئ اخر سلبي سلبا بسيطا فاذا اشتق من الثبوت مشتق كان  
معناه ذات تام به المبدئ الثبوتى والاشتق من السلبى معناه ذات سلب عن ذلك الثبوتى ولا شك في التناقض بينهما  
معنى الثابت ذات له ثبوت ومعنى المنفى ذات سلب عن الثبوت ومعنى الموجود ذات له الوجود ومعنى العدم ذات  
سلب عن الوجود فتم الكلام على مذاهب الجمهور والاعلى مذاهب المحققين الدواني فالامر اطهر فتم الكلام من غير كلفة ولا  
يتحاج الى البناء على مذاهب المحقق الدواني قوله لان الامر الخامس ليس معتبرا آه لما كان توهم دخول المعلوم في التناقض  
والمنفى والموجود والمعدوم مبني على ان الذات معتبر في المشتق وعلى ان المعلوم مقسم فهو داخل في الاقسام النفي السلبى  
الدول اولابان الذات المنصورة غير معتبرة ثبوتيا بل المعبر فيه عند من يعتبر وهم الجمهور الذات المطلقة اعم من كون  
معلومة او مجهولة ثبوتيا او سلبي واما خصوصا فمن ضرورة تحقق المبدء والذات الماخوذة في العدم والمنفى ماخوذة  
على ان سلب منها الوجود والثبوت فلا يوجب ثبوتها وقال في الحاشية بل العام الين غير معتبر كما سياتى في  
اشارة الى التحقيق ولم يورد ههنا لان الكلام مبني على رأى الجمهور ومنهم المصنف المعروف <sup>بالتوهم</sup> النفي المبني اشارة ثانيا الى  
وتمت المعلوم آه تحقيقه ان القسمة قد تكون للذات الى انواع وروح لا بد من الدخول في حقيقة الاجسام وقد يكون بمعنى  
الى الانواع بان يقصد قسمة الى حقيقة الانواع كقسمة الماشى الى الانسان والفرس فحينئذ لا يدخل المقسم في  
حقيقة الاجسام بل انما يدخل في مفردات الاقسام في الملاحظة وكون القسمة ضم قيود الى مشترك انما هو في  
والعنوان دون الملتزم والعنوان فتم بقوله اعتبر الكان العلم ليشتمل علم الواجب آه في ان التقسيم ليس بالمتنوع

للاقسام

للاقسام والعلوم بالفعل متناول لكل قسم فلا حاجة الى التعميم في العلم الا ان يقال المتصور انما يتصور ان كان العلم ليصح  
 جعل كل من معلومي الواجب والممكن اى ممكن كان مقسما قال مرزا جان والظاهر انه للاشارة الى دفع ما توهم ويقال  
 على تقدير جعل المقسم هو المعلوم يلزم قسمة الى مساوية او اعم منه والى بياضه ضرورة ان المعلوم المطلق لا يكون معلوما  
 وانما قايده ظاهر لان ما يمكن ان يعلم اعم من الموجود الذي هو اى المعلوم وكذا المعلوم المطلق والما يقيد باعتبار انفا  
 على هذا التوجيه ان المعلوم المطلق لا يمكن ان يكون معلوما باعتبار انه لعدم ذلك المعلوم لا يمكن ان يكون معلوما  
 مطلقا باعتبار انه معلوم ولا يذهب عليك ان الاشارة على هذا الوجه انما تتم ان كان المراد بالمعلوم معلوم البشر الا ان  
 موجود معلوم لانه تعالى فان كان هذه العلوية تقضي الوجود والموجود مساو والافلا حاجة الى التعميم ثم قال

انما هو المراد بالعلوم المطلق ما يمكن ان يعلم اعم من

في المعلوم المطلق لا يصح الا اذا اريد بالمعلوم ما يتناول المعلوم بالوجوه المفروض الصدق كما سنبين ان شاء الله تعالى  
 وقوله فنفايته على هذا التوجيه اه لا يظهر له وجه صحة الا اذا اريد انه لا يمكن ان يكون معلوما اصلا الا باعتبار الوجود المفروض  
 لا بالوجوه الواقعي او اريد بالمعلوم المطلق الممكن المعلوم الذي لم يعلم بعينه كنهه ولا وجهه ذلك ان لقول انما اعتبره ان كان  
 العلم لان العلوم بالفعل بحيث يشمل الاقسام لم يثبت تحققه من قبل بل انما ثبت في المقامه فانما حسن ان يجعل المقسم  
 ما تحققه وشوله برهني فاقول قوله ليشمل العلم بالواجب المستغ آه عدم معلومية كنهه الواجب للاذ بان الممكنة سلم والما ينظر  
 الى الواجب فغير مسلم بل كنهه حاضر عند نفسه عالم به فالعلوم بالفعل بالكنهه شامل له لكن لما اراد الشئول بجميع العلوم علم  
 الواجب وعلم الممكن علم ليشمل علم الممكن بالواجب والما المستغ فلا كنهه له بل انما بينا عنوانات بلا عنوان ويفرض  
 تلك عنوانات صادقة على شئ وتوجه بها اليه بحسب الفرض لا غير فح ان كان المراد بوجبه ما لو فرضنا دخل العلم  
 بالمستغ والالا وقد صرح المصريح في موقف الاعراض في مباحث العلم بان المستحيل لا يمكن تعقله الا على سبيل التشبيه  
 او نحوه قوله لتعكس الموجود والمعدوم آه يعني ان شئيا واحدا يمكن ان يكون موجودا في الدهن ومعدوما في الخارج بانعكس  
 فكذا الشئ داخل في مطلق الوجود ومطلق المعدوم فح يلزم تدخل الاقسام والما المعلوم المطلق فلا يصح الا على ما  
 يكون موجودا اصلا لا ذهابا لا خارجا فلا تدخل قوله والنسب ينقسم قسميه فان اعتبر في موارد القاسم آه الشئ  
 المطلق على ما بين المحشى في مواضع من هذا الكتاب وغيره من الكتب الشئ الماخوذ من حيث الاطلاق وصرح  
 بان موضوع الطبيعية المذكور في كتب القوم ان موضوع الطبيعية الشئ الماخوذ في الدهن من حيث الوحدة الذهنية مطلقا



من الخصوصيات ولذا لا يجري فيها احكام مخصوص وصرح الفيثانية بتحقق فرد ولا يتحقق الا بالاعتقاد وجميع الافراد هيئاته  
بعد مورد القسمة رغم انه بان الاختصاص انما يتحقق فيه بين الاقسام واما مطلق الشيء فهو الماخوذ من حيث هو موضوع  
المعملة يتحقق بتحقق فرد ويتحقق بانتهقا فردا غير عم انه لا يصلح مورد القسمة رغم انه بانه لا يتحقق فيه الا بصار قد زعم البعض  
انه لا وحدة له فلا يصلح مورد القسمة لان مورد القسمة لابد فيه من الوحدة وهذا فاسد لان ما من شيء الا له وحدة وكيف لا لا  
من حيث هو حقيقة هو بها هو هو متميزة عن اعيانها باد هو بهذا الوجه واحد نعم وحدة عامة لا ياتي في محل القسمة الشخصية  
والصنفية والنوعية اذا كان جنس او هذه الفروق كلها واجبة لا يلتفت اليها كما سنفرد في موضوعنا ان شاء الله تعالى  
وحيثما سنفرد في ان مورد القسمة ما هو فالحق ان مورد القسمة لا يصلح ان يكون هو موضوع الطبيعة عند القوم لان موضوع الطبيعة لا يكتمل احكامه خصوصاً عندكم فكيف  
يصلح تقييده بالعلم قيود وكيف يوجد مجامعا للتقييدات ثم المحشى واخره يردون الاطلاق والكلية من العقوليات الثانية  
فلا يكون مورد منها من حيث هو مورد منها موجودا في الاعيان في ضمن الاشخاص والمحشى صرح بان شرطه عود في الكلية  
الوجود الذي ينبغي بل الحق ان مورد القسمة الشيء من حيث هو هو بها هو حقيقة واحدة يصلح لان تقييده بقيودات فيتكسر كجها  
فذلك كانت متناقضة يخصص بينها والافانتم ثم ان المحشى جعل المعنى للدهي والنظري مطلق العلم العلم المطلق  
وهو بظاهره يباين ما قال بهنا لكن لا منافاة لان المقسم هناك حقيقة عند الحصولي الحوادث اي المطلق من المطلق الحصولي  
الحوادث ولما كان احكامه مخصوص الفرد تسري الى مطلق الشيء فانقسام الحصولي الحوادث والخصاص يرجع الى مطلق العلم بالبرهان  
فالمقسم بالذات الحصولي الحوادث المطلق وطلق العلم انما هو مقسم بالعرض نه افاية تقريره كلامه والنا فيه كلامه وقد فصلناه  
في حواشينا على حاشية على شرح التمهيد الجليلي قوله امكان العلم يستلزم امكان التخصيص به معارضة على جعل العلم  
المعدوم المطلق لان المقسم هو ممكن العلم غير صادق على المعدوم المطلق فلا يصح جعله قسما لان امكان العلم يستلزم لا امكان  
التحقق لان العلم هو حصول المعلوم للعالم ولا امكان للتحقق المعدوم المطلق هو واجب عن هذه المعارضة بانه معلوم باقبا  
وصرف كونه معدوما مطلقا داخل في المقسم وان كان مما يتبع علمه نظر الى ذاته فهو قسم من الموجودات التي هي باعتبارها  
العوارض متقابل للموجود باعتبار ذاته وانت لا يذبح عليك ان هذا الجيب ان اراد بالمعدوم المطلق مفهوما فسلم  
ما قال لكن لم يكن كلام المعترض في هذا المفهوم فانه موجود وفرد منه وانما الكلام فيما هو المعدوم مطلقا وان اراد  
معدوما ما يصدق هو عليه فلا يمكن تعلق العلم به وان كان بمبدأ العنوان فان امكان العلم يستدعي التحقق بالامكان وكونه

معدوما مطلقا يابى عنه اذ تحققت لوجبه من الوجود خيره عن حد حريم العدم المطلق والمعدوم المطلق منحصر في المتسنع وهو  
لا يمكن اعتقدها ووجها كما يستكشف ان شاء الله تعالى **قول** لاننا نقول لان ان امکان العلم يستلزم امکان التحقق <sup>انه ما يمكن</sup>  
ان استلزم امکان العلم لان امکان التحقق مما فان المراد جهنا بالعلم اعم من ان يكون بالوجوب او بالكنه فغاية ما لازم  
امكان تحقق الوجوب في الذهن لان امکان تحققة ممية المعدوم المطلق فان المعلوم في علم الشيء بالوجوب حقيقة لا ذو الوجوب  
ثم اعلم ان الله بنا في موثقه ان امثال اجتماع التقيض والشريك المضاف الى الله عز وجل عن عنوانات من دون <sup>معنون</sup>  
ولا يمكن صدقها على شيء في نفس الامر فليس <sup>بشيء</sup> وجها لشيء في نفس الامر فلا علم بناك للمتعنى لا بالكنه لا تنفاد ولا بالوجوب <sup>الواجب</sup>  
له حقيقة انما يتكشف بناك الوجود واما ذو الوجود فلا يتكشف لا بنفسه ولا بالامر صادق عليه لا بمعنى ان بناك شيئا مجهول بل بمعنى ان ليس  
بناك شيء حتى يتكشف لكن مع ذلك قد يفرض العقل هذه المفاهيم عنوانات لمعنون <sup>في الواقع</sup> ويفرضها مادقة عليه ثم يحكم عليه بالعدم  
فمن التوجه الى الامر المفروض عنواناته بالاسمي علماء وانما العلم حقيقة للمعنون فقط وللهذا جعل المحققون من العلماء والاعلام  
امثال شريك الباري معدوم قضايا سلبية كما يستكشف ان شاء الله تعالى فالمراد يمكن العلم ما يتناول العلم بهذا الوجود الفرضي وبقاقرنا  
يذفع ما قيل بل للمعدوم المطلق حقيقة ام لا على الاول لمزيم الحقيقة من دون وجوده على الثاني فلا كنه له والكنه له لا وجود له ان  
تحقق العارض به دون المعرض محال لان هذا لا يعني الوجود الفرضي الذي ذكرناه وكذا يذفع ما قيل العلم بالوجوب وان لم يكن علمسا  
لذي الوجود حقيقة لكن لا اقل من انه علم به بالعرض فلهذا الوجود وجود بالعرض فان نسبة ذي الوجود الى الوجود في الذهن نسبة  
الوجود الى ذي الوجود في الخارج والمعدوم المطلق لا يكون له وجودا بالذات ولا بالعرض لانه ان اراد ان ذا الوجود معلوم في  
نفس الامر بالعرض فهذا الناصح في العلم بالوجود الواقعي والمفروض العلم بالوجوب الفرضي وان اراد ان ذا الوجود معلوم بالعرض  
ولو بسبب الفرض فذلك لا يستلزم العلوية حتى يلزم الوجود بالعرض في الواقع والمعدوم المطلق له فرد فرضي ما قيل الوجود  
لوجود وجود فرضي لذی الوجود كما يشهد به دلائل الوجود الذي يفرضه بانه وقد يقال في تقرير كلام المقص ان المراد بالمعدوم  
المعدوم الخارجي او الذهني وقوله لوجبه متعلق بالمعنى والمعدوم المطلق خارج عن المقسم لان الممكن لا يكون معدوما مطلقا والمتسنع  
لا يكون معلوما بالوجوب من الوجوده والتمايز بين القسمين باعتبار الحقيقة لا باعتبار الذات فغلب هذا المعدوم المطلق ليس معلوم  
لا بمعنى انه مجهول بل بمعنى انه ليس بناك شيء من الاشياء يكون فردا للمعدوم المطلق او معنونا له حتى يكون معلوما او مجهولا  
فقد بر وعلى هذا التوجيه لم يدخل المتسنع في شيء من القسمين مع انه سيلين الواجب والممكن وهو بعيد **قوله** على المشاهدة

بمعنى ان يكون العلم بالوجود الفرضي من غير ان يكون العلم بالوجود الواقعي

بمعنى ان يكون العلم بالوجود الفرضي من غير ان يكون العلم بالوجود الواقعي

المعنى ان يكون العلم بالوجود الفرضي من غير ان يكون العلم بالوجود الواقعي

يبحث الوجود الذهني أو المعنى ان يبحث الوجود الذهني يدل على ان الاشياء وجوداً وسوى هذا النحو من الوجود وقد تقرر  
 المساواة بين الوجود والتشخص فباختلاف كل منهما لا يخلط الاخر فالوجود الخارجي والذهني مختلفان بهوية وقد تقرر ايضا ان العمل  
 من جملة المستحضات ضرورة ان العرف الواحد لا يعمل في موضوعات متعددة فالوجود في الذهن مغاير للوجود في غيره من  
 تشخصا ووجودا فالوجود الذهني متمايز بالموتية كالوجود الخارجي **قوله** قلنا الصورة الحاصلة من حيث انها مكتشفة آه  
 حاصل ان الصورة الحاصلة في الذهن اعتبارين اتمها الصورة من حيث انها مكتشفة بالعوارض الذهنية وهذه الصورة  
 تشخص ذهني موجود في نفسها لا بصورة اخرى وهي بهذا الاعتبار صورة عليه مصدر للاكتشاف وموجودة لوجود تترتب  
 عليه الآثار الخارجية فانما تجعل النفس عالمة في الخارج قال في الحاشية في الوجود تترتب عليه الآثار فان الصورة الحاصلة  
 بهذا الاعتبار صورة علمية يحصل بها الاكتشاف وقد يعبر المحشي عن هذا النحو من الوجود بالوجود الذي يحدو حده الوجود  
 الخارجي وقد يدعى انه وجود خارجي ولعله اراد بالوجود الخارجي في قوله يحدو حده الوجود الخارجي في ترتيب الآثار  
 الوجود الخارجي عن المشتعر يعني ان هذا الوجود مثل الوجود في الخارج في كونه وجودا خارجيا حقيقة وفي ترتيب الآثار التي  
 عليه ما كونه خارجيا وقيل الحق عنده انه وجود خارجي وانما قال ههنا يحدو حده الوجود الخارجي توجيها لعبارة المشهور  
 بعيدا فانه لم يعلم لغيره سبب التسم في المحشي يريد ان محققة مذاهب الفلاسفة والافغزة ليس الصورة مصدر للاكتشاف  
 ولا تجعل النفس عالمة بل المبدء للاكتشاف عنده حالة اوراكية مخالفة بالحقيقة للصورة العلمية والمصنق ناقل لمذهب الفلاسفة  
 فالظاهر ليرجع مذاهب الفلاسفة بما يعتقد مذاهبهم الثاني الصورة الماخوذة من حيث هي مع قطع النظر عن التشخص الذهني  
 والعوارض الناشئة عن هذا التشخص وهو موجود ذهني اذ لا يترتب عليه الآثار الخارجية والذهن لا يتصف به بمعنى ان  
 الوجود الخارجي لما لم يبد الاعتبار وجود ذهني لا بمعنى ان الوجود عينه او جزؤه ثابت في مرتبة المبدء كما قد زعم فانه غلط  
 فاحش والاستحالة في كون الشيء موجودا لوجودين احدهما خارجي والاخر ذهني باعتبار من تختلف به المعروضات الوجود  
 فالمراد بالوجود الخارجي ما يشتمل النحو الاول من الوجود في الذهن فالذهني موجود ذهني غير متمايز بالموتية هذا تحقيق كلام  
 على طبق مراد مبتدع الفاضل الاهورى ايضا قال في الحاشية وهذا لا يحرم في الموجود الخارجي بالنظر الى  
 العوارض الخارجية لان التعريف انما يفي في طرف الذهن وفي الخارج فخطا لمحض انتهى لعله وصفت بمبدأ ارفع ما يرد ان الوجود  
 الخارجي ايضا يمكن فيه الاعتبار ان احدهما التشخص المكتشف بالعوارض الخارجية الثاني الحقيقة من حيث هي الحقيقة

اي المذكورين باللفظ الوجود الذهني  
 لما بالموتية فصح ان في النفس ويشترط  
 الفرق المذكور في الوجود الذهني

من حيث هي غير متخارة بالهوية والشخص فيصدق عليها تعريف الموجود الذهني وتقرير الدفع انه لا يمكن قطع النظر عن الحوارزمية  
الخارجية لان في الخارج خلطاً محضاً والتعريف انما يكون في الذهن والعجب كل العجب عن قرالا اعتراض بان الحقيقة المتخارة  
من حيث هي موجودة ذهنية لانه لا يترتب عليها آثار خارجية وهذا ليس بشئ فان الحقيقة الموجودة في الخارج مما يترتب عليها  
آثارها الخارجية ان لم تترتب عليها آثار الشخص الخارجي الا ترى ان حقيقة الصورة الجسمية علته لوجود الميولي وتصل القائل  
وهي حوارزمية خارجية وكذا يتوقف لطبايع الاعراض وقد مر حوالا ان الكيفية الخارجية انما يحصل بكسر الكيفيات بعضها بعضا  
والكاسر لفض الكيفيات من حيث هي عندهم فانهم ثم جواب المحسني غير تام لانه ان ارادوا بالتعريف عن الحوارزمية موجودا  
عنها اي الهوية لترطلافني كما انما غير موجودة في الخارج غير موجودة في الذهن فان الوجود من دون الشخص غير محقول وان  
اراد اخذها من حيث هي مع قطع النظر عن الحوارزمية فهي الهوية المطلقة وهي موجودة لوجود الشخص فيها خارجا سواء وجدت  
التي هي فعل الذهن ام لا فيصدق عليها في الخارج انما غير متخارة بالشخص والهوية والافتراض ان الحوارزمية لا ياتي في وجودها  
من حيث فانهم واما الكلام في ان هذا المحقق بل يطبق عليه اختلاف المذكور في سميت الوجود الذهني ودلائل الفرقين  
ام لا سيما في موضع النشأة الله تعالى قوله وبهذا يظهر لك ان ما ذكره الشارح معنا ليس على ما ينبغي فانه لو سلم ان الذهن لا يدرك  
الامر الكلي فلا شك انه لا يجب وجوده في الذهن بوجوه شخصية كذا في الحاشية وقوله مع انه كما تراه آه ايراد اخر على الشارح  
المحقق قدس سره هو ان المحصر ليقيد ان مدرك الكليات النفس ومدرك الجزئيات غير بافها الحواس هو بطلان ضرورة  
ان المدرك ليس الا ما يشار اليه بانا وانت وان ما لا يدرك لغيره لا يدرك غيره فدادعو السيد في هذه المقدمة وتبينها عليها  
بان نفس كل شئ حاضرة عند نفسه ومع ذلك لما لم يدركه علم ان ليس فيه قوة الشعور فكشفت شئ عنده فلا يدرك  
غيره فاقول اعلم ان مثل هذه الابداعات لويرد الشارح على غيره في امثال هذه المقامات فكيف يعقل معنا هو نفسه  
وقد صرح في موقف الجواب ان الحواس انما سميت مدركة لمحصل الصور فنيا وكونها معنية على الادراك فاذا مراد  
الشارح قدس سره ان الذهن لا يحصل فيه الامر كلي فانه دفع الابداء الثاني ولعله لهذا قال مع انه ناظر ولم يجزم به  
واقبل ان هذا المحصر غير صحيح فانه وان سلم ان الجزئيات المادية لا يدركها النفس الاعلى وجه كلي كما يشبه الوجود  
لكن العقول يدرك بعضها بعضا على الوجه الجزئي فاقول المحصر فقيه ان العقل عند علم كلي سواء كان للنفس او العقل ثم انه  
نقل عن قداما الفلاسفة ان الكلية والجزئية صفتان للعلم دون المعلوم والمعلوم ليس كليا ولا جزئيا فانا لا ادراك العقل كلي

والادراك الاحساسى جزئى وبناء على هذا صرح قولهم بان البارى عز وجل لا يدرك الجزئيات المادية الا على وجه كلي فانه مرادهم  
لغنى العلم الاحساسى واثبات العقل والتعقل علم كلى وان كان المعلوم شخصيا فتشخص الصورة الذهنية عن غير مانع عن الشك  
وكلام الشارح قدس سره الشريف مبنى على هذا والحاصل ان الذين اى الذات المجردة لا يدرك الامر الكلي اى لا يحصل فيها  
عند الادراك الامر كلى غير مانع عن الشك فلم يشمل الصورة القائمة بها على الهوية المألوفة عن الشك وانما سميت بالصور  
وفساده فليس عمدتها على الشارح فانه يبين في صدره نقل المذاهب لافى التوسين والتشديد ولم يبق الكلام الا فى العلم الاحساسى  
ولذا اورد به نقضا والورد وعليه اصلا والالتوجه المحشى للمتن فمع انه لا يتم لعله لا يعتقد المصم والشارح نذير الفلاسفة فهو  
توجيه بالارضى به القائل فافهم وتثبت قوله فان قلت الموجود الذى سمي آه حاصله ان الصور قد تحصل فى الحس الظاهر كما ذكر  
الى الطبيعيين وبوالمتعار عند المتأخرين وبه الصورة لا ترتب عليها آثارا فبني موجودة ذمنا فالنقض واراد بها ايضا  
فما وجد تخصيص القوى بالباطنة وبه الاشكال انما توجه على الشرح الذى لوجوده فيها به القيد ذلك ان تجيب عنه بان المراد  
بالحواس الحواس الظاهرة فان كثيرا ما يطلق لفظ الحواس ويراد به الظاهرة ولفظ القوى ليطبق على الباطنة وتوجه المراد بالحواس  
المرتبطة فى القوى الباطنة بيان وتفصيل للجزئيات ليعنى الجزئيات بقسمها الحاصلة فى الحواس الظاهرة والمرتبطة فى القوى  
الباطنة متفازة بالموتى وليست موجودات خارجة فافهم قوله قال الشيخ فى طبقات الشفارة قيل لا تأتى فيه فاعلم ان  
بالحس المشترك وانت لا يذهب عليك انه لو كان الامر كذلك لازم اشتراط ادراك الحس المشترك كحس المادة  
مخلاف مذنب الفلاسفة ولم يذهب اليه احد منهم على ان هذا هو الذى يجب لقبوله قلت مع ان اعموم حصول الصور فى حاسة  
البصر شبيهة من الشيخ وغيره قال الشيخ فى طبقات الشفارة فمنها البصر وبى قوة مرتبة فى العصبية الجوفية تدرك صورها منطبع  
فى الرطوبة الجليدية من اشباح الاجسام ذوات اللون قوله مدركات الحس الظاهر حال الاحساس آه فيه ان هذه الحوادث ترتب  
اعز الكلام كان على من يذهبهم فانتم قالوا الصورة تنطبع فى الجليدية ثم فى مجمع النور فيدرك والاحس المشترك فانما  
ينطبع فيه بعد عيبية المادة قوله ذلك ان لفظ المراد بالموتى منها جوية يتبع آه جواب عن النقص لصور الجزئيات  
المرتبطة فى القوى الباطنة لترتبه ان المراد بالموتى بعبارة يتبع بها فرض الاشتراك مطلقا اجتماعا وبعدها فالمرتبطة  
فى القوى الباطنة يجوز فيه الاشتراك البديلى ففى غير متميزة بالموتى فلا نقض وفما هو هذا الكلام فاس لان الصورة  
انما لا قد اكتسفت بالعوارض ونشخصت بالاشخص النيمالى فيما لا عن الشك مطلقا اجتماعا وبعدها فكيف يمكن صلاته

البدلية وتحقيق كلام المحشى انك قد عرفت ان للصورة الذهنية اعتبارين فالعرف ان الصورة الخيالية اعتبارين احدهما الصورة  
 من حيث انها مكتشفة بالعوارض المحسوسة وبهذا الاعتبار علم ومبداء لاكتشاف وموجود خارجي والآخر نفس الصورة الخيالية  
 مع قطع النظر عن الشخص المحسى ولو اختلفت في هذا الاعتبار موجود ذهني ومعلوم وهو صالح للشركة البدلية دون الاجتماعية فان  
 قلت هذا الصريح في بعض الصور الخيالية كالصور البيضية وشيخ ضعيف البصر ولا يجزى بذلك الحكم من الاشتراك البدلي في كل  
 صورة خيالية او وجمية قلت اراد بالاشراك البدلي مطلق الاشتراك سواء كان بين الموجودات او الاشياء الغريبة  
 وكما يدرك في الخيال فلو علم باستخدام الصورة ان يتخرب في الشكل واللون والمقدار وغيره من الاعراض فيجوز  
 في الصورة الخيالية الاشتراك البدلي بين هذا النبل والموجود او بين الخيلين في كل تخيل ولو علم كذا تحقق المحشى في بعض كتبه  
 فاقول وما قيل ان الموجود الذهني لشخصا ذهنا البتة سواء كان موجودا في الحس او العقل فان اراد صدقته مع هذا الشخص المستفاد  
 فقط لان الشخص بابي الاشتراك الاجتماعي والبدلي ذهنا كان او خارجيا وان اراد ان مع قطع النظر عن هذا الشخص صادقا  
 فهو كما انه صادق بدلا على كثيرين صادق اجتماعا سواء كان في الحس الظاهر او الباطن ففساده ظاهرا لان ههنا شخصين احدهما  
 شخص العلوم فان المعلوم في ادراك الحواس جزئي البتة بالتوافق الفلاسفة لم يحمية شخص اخر منه حصوله في الحس فاذا قطع  
 عن هذا الشخص يبقى المعلوم بشخصه وهو يدعى ان هذا الشخص غير مانع عن الشركة البدلية وبهذا التقال المحقق قد زعم ان  
 الحاصل هو الحقيقة الكلية المتشخصة باليقين المحسى مع يلزم ان لا يكون العلم الاحساسى جزئيا فانه لا شك ان العلوم السمي  
 مع قطع النظر عن الشخص الذهني وهذا باطل باجماع الفلاسفة كافة فان قلت كيف يبقى الشخص الخارجي في الحس مع الساقية  
 بين الوجود والشخص واوليس في الحس وجود خارجي فليس بناك لشخص خارجي قلت هذا الوجود ولا يضر في هذا المقام فان  
 مقام العقل الذي ليس عمدة الصحة والفساد على الناقل وحصول الجزئي مع الشخص الذي عرض له في الخارج من ههنا قد انصوا عليه  
 بنصوص غير قابلة للتداول لا سبيل الى فكليهما مع انهم يقولون الشخص في ظرف لساوق الوجود في ذلك الطرف لا يتبدل  
 الوجود في ظرف الشخص مع بقائه الشخص ولما بقا الشخص في ظرف اخر مع وجوده فلا يمتنعون ومن ادعى فعليه  
 البيان فاعل جده قوله ولتفصيله ان مدركات الحس الظاهرة قد فضل الشيخ وبين الاقسام الثلاثة من الادراك الاحساس و  
 التوهم والتخيل حيث قال في النجاة ويشبه ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك من مجموع الانحاء فان كان  
 مادى فهو اخذ صورة مجردة عن المادة تجرأ اما الان اصناف التجربة فمختلفة صوراتها متفادته فان الصورة المساوية  
 بها كان اذا تصادف  
 بها كان اذا تصادف

يعرض لها بسبب المادة احوال الامور ليست لها بذاتها من جهة ما هي تلك الصورة فتارة يكون الشرع عن تلك العلامين  
 كلها او بعضها وتارة يكون الشرع كالمطابق تجرد الصورة عن المادة وعن اللواحق التي لها من جهة المادة ثم تحقق ان  
 اللواحق ليست في مرتبة المية ولا ايضا من لوازم المية لا يمكن مفارقتها عطلا ثم قال الحسن ياخذ الصورة عن المادة مع  
 اللواحق ومع وقوع نسبة بينهما وبين المادة واذا زالت النسبة لطل ذلك الاخذ وذلك لانه غير شرع الصورة عن المادة  
 مع جميع لواحقها ولا يمكن ان تثبت تلك الصورة ان غابت المادة فيكون كانه لم ينزع الصورة نه عما يحكم بالتحياج الى وجود  
 ايضا في ان يكون تلك الصورة موجودة لها والاشكال فانه يبرر الصورة المترددة عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها  
 فيه الى وجود المادة لان المادة وان غابت او اطلت فان الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال الاله لانه لا يكون مجردة عن اللواحق  
 الالهية فالحسن لم تجرد ما عن المادة تجردا تاما ولا تجرد ما عن اللواحق المادة والاشكال فستجرب ما عن المادة تجردا تاما  
 لكن لم تجرد ما البتة عن اللواحق المادة لان الصورة في الخيال على حسب الصورة المحسوسة على تقديرها على كنهها ووضعها في  
 الخيال البتة ان تخيل صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيها جميع اشخاص ذلك النوع فان الانسان الخيال يكون كونه  
 الناس ويجوز ان يكون ناس موجودون فيخلون ليسوا على نحو ما تخيل الخيال ذلك الانسان والاشكال فانه قد تعدى قسطه  
 هذه المرتبة في التجرد لانه يقال المعاني التي ليست هي ذاتها مادية وان عرض لها ان يكون في المادة وذلك لان اشكال  
 واللون والوضع وما اشبه ذلك امور لا يكون لاني مواد واما الخيرة والشر والخالفة والموافقة وما اشبه ذلك فهي في الغضا  
 غير مادية وقد يعرض لها ان يكون في مادة والدليل على ان هذه الامور غير مادية ان هذه الامور لو كانت مادية لما كان  
 خيرا او شرا او موافقة ومخالفة الاعراض الجسم وقد تعقل ذلك فبين ان هذه الامور في الغضا غير مادية وقد عرض لها ان  
 مادية والاشكال والاشكال ويدرك اشكال هذه الامور فاذن هي يدرك امور غير مادية وياخذها عن المادة فتمت الشرع  
 استقصا واقرب الى البساطة من الشرعين الاولين الاله مع ذلك لا تجرد هذه الصورة عن اللواحق المادية لانه ياخذ  
 جزئية وبحسب مادة وبالقياس اليها متعلقة بصورة مخصوصة محسوسة مكنوفة بلواحق المادة شارك الخيال  
 القوة التي يكون الصور الثبته فيها لا صور موجودات ليست مادية البتة ولا يعرض لها ان يكون مادية او صور  
 ليست مادية ولكن عرض لها ان يكون مادية او صور موجودات مادية ولكن مبراة عن علايق المادة من كل وجه فبين  
 انما تدرك الصورة بان ياخذها اخذ مجردا عن المادة من كل وجه واما هو مجرد بذاته عن المادة فالامر فيه ظاهر واللام

موجود للمادة اذ لا ان وجوده مادي واما عارض له ذلك فينزه عما عن المادة من كل وجه وعن لواحق المادة فياخذ با  
 اخذ مجردا حتى يكون الانسان الذي يقال على كثيرين فيؤخذ الكثير طبيعة واحدة وبفرزها من كل كم وكيف ودين ووضع  
 مادي ثم تجرد من ذلك لما يصلح ان يقال على الجميع فبهذا الفرق ادراك المحاكم المحسوس وادراك المحاكم الخيالية  
 وادراك المحاكم العقلية وقال في الاشارات الشئ قد يكون محسوسا ثم يكون تخيلا عند غيبته يتمثل صورته في الباطن كزبد  
 الذي البصرة مثلا اذا غاب عنك فتخيلة وقد يكون محقولا عند ما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود بغيره وهو  
 عند ما يكون محسوسا قد غشيه غواش غريبة عن مية لوازليت عند لم يورث في كنه مية مثل اين ووضع وكيف ومقدار  
 بعينه ولو توهم بغيره لم توثر في كنه حقيقة مية السانية والحس يناله من حيث انه مغفور في هذه العوارض التي تكفوت  
 بسبب المادة التي خلق منها التجردا عنها ولا يزال الابلقاء وضعيته بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته  
 اذ ازال واما الخيال الباطن فيخيل مع تلك العوارض لا يقدر على تجردها المطلق لكنه تجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي  
 تعلق بها الحس فتوتمثل صورته مع غيبته حاملها واما العقل فيقدر على تجرده المية المتكوفة بالعوارض الغريبة وتتمثل  
 مستبها اياها كانه عمل بالمحسوس عملا محقولا وقال النصير الطوسي في شرحه انواع الادراك اربعة احساس وتخييل وتوهم <sup>مستبها</sup>  
 وتعلق فالاحساس ادراك الشئ الموجود في المادة المحافرة عند المدرك على هيئة مخصوصة بمحسوسة من الدين والوضع  
 والتي وكيف والكم وغير ذلك او بعض ذلك لا يتفك ذلك الشئ عن امثالهما في الوجود الخارجي ولا يشارك فيها غيره والتخييل  
 ادراك لذلك الشئ مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات  
 والاضافات مخصوصة بالشئ الجزئي الموجود في المادة ولا يشارك فيها غيره والتعلق ادراك الشئ من حيث هو فقط لا  
 من حيث شئ اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك وقال ايضا مما مثل بالابصار  
 لانه اظهر انواع الاحساس قال المحاكم في شرحه وتمثيل بالابصار لانه اظهر والافالمس اعم من حس البصر او السمع او الشم  
 او الذوق او المس فانما لما حصلت في القوة الامة صورة الملموس مع حصول المادة واكتناها بالخواص  
 الغريبة وكذا في الحواس الاخر واما مثال بالقلنا لخصوص كثيرة من الشئ جزئية فاذا تأملت في هذه العبارات المنقولة  
 واما لما التروكة لا تجد شكورا في ان طهيب الفلاسفة القائلين بحصول الصور ان الاشخاص الخارجية بتبنيها والحواس  
 اللازمة يحصل في الحواس لكن في الاحساس باحدى الحواس الظاهرة التجريد عن نفس المادة مع شريط حضور المادة عند



الحس و وقوع نسبة ووضع من المقابلة كما في البصر أو السمع كما في غيرهما من الحواس وفي التفصيل أي ادراك الحس المشتركة  
مع غيبوبة حاملها التجريد عن المادة وعن وقوع النسبة والوضع ولما بينهما بجلات ساير العوارض وبأن اليقظة الحاصل  
في العقل مجرد بالكلية عن المادة والنسبة والعوارض المادية وبأن اليقظة الصورة تحصل في كل حاسة ظاهرة آتية  
الأبصار فغنة وقوع المقابلة بين البصر والبصر والسمع فغنة وصول المواد الحامل للصوت وآتية في السمع فغنة وصول  
المواد الحامل للرائحة وآتية في الذوق فغنة وصول المعاب الحامل للطعم أو المصطوم وآتية في اللمس فغنة بلافاة الجسم الحامل  
للكيفية الملموسة والمتمشي لادراك الحس عند اشتغالها على اللواحق المادية لا يتحمل الاشتراك وعند التجريد التام فغنة  
الاشتراك التام زعم ان الصورة الخيالية لما كان فيها التجريد بوجه كان الاشتراك بنحو الاقتران بنحو كان الابرار فينا  
بنحو فقال الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة آتية عن الاشتراك اجتماعا وبذلك لا يمكن فيها تجريد عن الغواصة المادية الصور  
الخيالية والوهمية لما كان فيها تجريد في الجملة فغنت الاشتراك البدلي دون الاجتماع فالاولى من قبيل الموجودات الخارجية والآخرة  
من قبيل الموجودات الذهنية لعدم الاشتغال على المادية عن الاشتراك اجتماعا وبذلك لا وفيه نظر انا اولاً فلا تفت  
سلم منها بالادراك في الحواس الظاهرة وقد كان الكره من قبل وقال الصورة عند الامساس انما يحصل في الحس المشترك وهو  
حس باطن فالان قد نطق بالحس وانما يتألفان قبول الصورة الخيالية والوهمية <sup>المتشبه</sup> الاشتراك البدلي لم يكن قد يادى قول  
الشيخ في النجاة لكن لم تجرد يا آه على ان الصورة الخيالية كالمحمية في عدم قبول الاشتراك نعم قد يشبه التشابه العوارض ولا يميز  
تميزاً تاماً فجز ان ما يتجلى هو هذا الم ذاك لكن فيه التجريد انما هو من اغلاط الوهم وآتية في نفس الامر فلا يتحمل الاشتراك اصلاً  
لا سواداً ولا يشتمل على المادية الا ان يرد بالاشتراك البدلي اعم مما يكون في نفس الامر وكسب التجريد الخيالي  
لكن لا يكون بعض الصور الحاصلة في الحس الظاهر من هذا القبيل كصورة ضعيف البصر والشيخ المرئي من بعيد فانه يجوز فيها  
ان هذا الم ذاك تجريداً غير مطابقاً والثالث ان في قوله بين الصور الحاصلة في الحس الظاهر وبين الحاصلة في القوى الباطنة  
بان الاولى من الموجودات الخارجية والثانية من الموجودات الذهنية باطل لان الحاصلة في الحس الظاهر لا تميزت بطلان  
الانما الخارجية التي ان صورة النار الحاصلة في البصر لا يحرق البنية وحصول الحلاوة في الذوق لا يجعل الذائقة  
كلوا في الحاصلة في الخيال سوا في عدم ترتيب الآثار فهي موجودات ذهنية هذا ثم اعلم ان الذي يجوز فيه الاشتراك  
يقال له الصورة المشتركة وهو قد يطلق ويراد به ما يجوز العقل الاشتراك البدلي تجريداً غير مطابقاً كشيخ ضعيف البصر

البيان

انجائية من البيضة العنسية والشع المرئي من بعيد وقد يظنون ويراد به ما يجوز فيه الاشتراك البدلي بسبب الواقع و هذا  
 الفرد المنتشر هو الذي كلما فيه تم قيل في البطال ان الاشتراك البدلي والاجتماعي متلازمان والا فيكون الفرد المنتشر  
 اما ذاتيا او عرضيا لما يصدق عليه بدلا والذاتية والعرضية لا يجهل عما هو ذاتي او عرضي لاجل معرفته على بعض  
 ما هو ذاتي له او عرضي له فاذن الذاتي ذاتي واما والعرضي عرضي واما فما يصدق بدلا لصدق اجتماعا فالفرد المنتشر  
 ليس جزئيا بل هو كلي وفيه نظر ظاهر فانه ان اراد بالذاتي والعرضي ما هو المتعارف من الكلي الخارج من حقيقة افراده  
 والكلي الغير الخارج عنها مسلم ان الذاتي ذاتي واما والعرضي عرضي <sup>في ذاته</sup> لا يمكن لاناسم ان الفرد المنتشر ذاته او عرضي  
 بهذه المعنى لانه جزئي وان اراد بالذاتية والعرضية الصدق بالذات وبالعرضي فلا نسلم ان الذاتية والعرضية  
 لا يجهل عما هو ذاتي او عرضي له اذ يجمع حاصله الى ان الصدق على ما يحتمل الصدق عليه لا يجهل بالصدق على امر واحد منهما  
 وهاهنا التنازع فيه فالاستدلال به يشبه ان يكون مصدرة فان النزاع فيه كالنزاع في المطلوب فتأمل  
 وقال قائل آخر الفرد المنتشر عبارة عن الكلي المقيد بقيد وهو القيد اما مانع عن الشركة اجتماعا وبعدها فهو شخص  
 تام لا فرد منتشر واما امر كلي فالفهم الكلي الى الكلي لا يقيد بالجزئية فالفرد المنتشر كلفه لا فرد منتشر واما امر مانع عن الشركة  
 اجتماعا لانه لا فهو فرد منتشر فالكلام فيه كالكلام في اصل الفرد المنتشر ويريد جمع الشقوق وفيه نظر من وجوه اما اولها فلانه  
 منقول بالاشخص التام بان الشخص عبارة عن الكلي المقيد بالشخص فمما القيد ما كلي او فرد منتشر والفهم الكلي الى الكلي لا يقيد الشخصية  
 وكذا الفهم الفرد المنتشر الى الكلي لا يقيد الا الانتشار واما امر مانع عن الاشتراك اجتماعا وبعدها فهو ايضا شخص والكلام  
 فيه كالكلام في اصل الشخص فما هو جوازم فهو جوازا واما ما نينا فلا نسلم ان الفرد المنتشر عبارة عن الكلي المقيد بل لا يقيد  
 اما الفرق بين الكلي والجزئي بالانحياز وعدم الانحياز فالفرد المنتشر الكلي المنحاز بالانحياز ما بحيث يجوز فيه  
 الاشتراك البدلي للا اجتماع كما ان الشخص التام عبارة عن الكلي المنحاز وليس هناك ما بالانحياز منضم او منتزع  
 نعم بعد انحيازه ليرض له عوارض او ينتزع عنه فسمى شخصات والترقب في ذلك كلاما مستوفى منفصل ان شاء الله  
 تعالى واما اننا سلمنا ان عبارة عن الكلي المقيد بقيد وهذا القيد صالح للاشتراك البدلي ولا نم رجوع الكلام اليه  
 لان انتشاره وعدم اشتراكه منبغ كما عند من يجعل الشخص امر موجودا لاشياء وتشتخص به وهو مشتخص بغير  
 كذلك هذا القيد المنتشر فتشخص بابي به الاشتراك الجمعي ويجوز الاشتراك البدلي واما هو في اني منبغ للاشتراك

الجمع وتجزئته الاشارة الى البدلي قابل والتحقق ان يقال هذا الفرد المنتشر اما لو وجد في ضمن كل واحد فالصحيح الاشارة الى  
 به لا فيصدق على الكل اجتماعا والى الوجود في بعض الاشخاص لكن يصح في ذاته صدقة على غيره لولا وجوده وهذا الصريح من غير  
 لان نسبة الى جميع الاشخاص على السواء فالمنتشر اما ان يكون <sup>بشيء</sup> منحصرا في شخص بان يكون في الغرض بحيث لا يصح ان ينتشر لوجوده  
 الكثرة ابتداء لكن بحيث لو شخص لوجوده لا يمكن ان ينتشر بتخصص آخر فلو وجد فانما لوجوده في شخص واحد ولا يكون موجودا  
 اصلا بل يكون له امتثالا ويكون بالنظر الى نفس مضمونه صالحا لان نيازها بما نياز ما هي النياز كان ابتداء لكن لم ينتشر في الكليات  
 الكلي الفرعي الممكن الافراد الا ان هنا صالحا لان يتخصص بتخصصات كثيرة لكن لم يتخصص لعدم وجوده واما هنا ك فالصحيح  
 لان يتخصص بتخصص واحد ابتداء بحيث لو شخص لوجوده معين لا يمكن ان يتخصص بتخصص آخر وهذا ان النحوان من الفرد المنتشر العقولان  
 لكن لا بد من البرهان على وجوده لكنهم لا يقنعون بعين النحون بل يقولون في كل كلي وان كان مشترك الاشخاص او ان  
 منها ما يتخصص باسم الشخصيات فهو فرد منتشر بما حصل الى الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك امر اقول له وبعد اللب واللب  
 قد عرفت ان المراد بالوجود الذهني آه هذا جواب ان اصل الاشكال عام جابر في الصورة الحاصلة في الحس الظاهر الغير  
 بخلاف الاول فانه على تقدير عامه لا يجري الا في الحاصل في القوى الباطنة واللب واللب التي اشارة الى اجال الجواب بل تفيلا  
 وتقريره على ما في الحاشية ان المراد بالهوية الشخصية هوية يتسع بها فرض الاشارة الى على وجه الاجتماع والصورة التجزئية  
 في خيال زيد مثلا من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الحاصلة لها في ذلك الخيال ينطبق على تلك الصورة في الخيال  
 يحصل على سبيل الاجتماع وللصورة الخيالية اعتباران كما مر في من حيث انها تشخصه بالتخصص الخيالي وكنته  
 بالعوارض الخيالية موجودة بالوجود الذي تجدد عند الوجود الخارجي وهي من حيث هي اي مع قطع النظر عن التخصص  
 الخيالي والعوارض المشتركة على هذا الشخص موجود لوجوده لا تجدد عند الوجود الخارجي وقد عرفت ان المراد بالوجود الخارجي  
 ما يتماثل نحو الاول من الوجود وبالوجود الذهني مقابلة فالوجود الذهني لا يصدق الا على ما فيه نوع من الاشارة الى  
 مقطوع النظر عن نحو من الشخص فالوجود الذهني غير منماز بها وبه الصورة وان اشتملت على هوية يتسع لها فرض الاشارة  
 بين الاشخاص الخارجية لكن لا يشمل على هوية يتسع الاشارة الى بين الصور الموجودة في الخيالات الكثيرة والسند  
 مختلفة ففي بعضها وهو لا يصدق الا على ما فيه نوع من الاشارة الى وهو واضح وفي بعضها الا على الكليات وهذا  
 لا يصح الا بتاويل بان يراد بالكليات ما فيه نوع من الاشارة الى فان الكلي ما يصح فيه من الاشارة الى اجتماعا بحيث

وهذه الصورة ليست كذلك بل التفسير كلامه على طبق مرامه وتعبيره شئ فان مبني هذا الجواب كما الجواب الاول على ان  
الحاصل في النحال الهوتية الخارجية فالهوتية الخارجية يكون مكتوفة بالعوارض الخيالية فاذا قطع النظر عن العوارض الخيالية  
بقي الهوتية الخارجية فالهوتية الخارجية غير مانعة عن الاشتراك الجمعي بين الصور الحاصلة في الخيالات فقد صدق على الهوتية  
الخارجية انما غير متسازة بالهوتية المانعة عن الاشتراك الجمعي ولو اريد بالهوتية ما يمنع الاشتراك بين الاستشمام العينية  
فج لا يصدق على الصورة الحاصلة الخيالية ايضا لانها متسازة بهوتية مانعة عن الاشتراك الجمعي بحسب الخارج الان  
يقال ان المراد المتساز بهوتية مانعة عن الاشتراك في طرف ذلك الوجود موجود خارجي والمتساز لا بهوتية مانعة عن الاشتراك  
بحسب ذلك الطرف موجود ذهني فتقابل فيه ثم قال في الحاشية واللازم من ذلك كلية مدركات الحواس اذ مناط الكلية  
حوازل الانطباق على الاعيان الخارجية متصفا كان او مقدر اعلى وجب الاجتماع انتهى وتخصيفه ان الاشياء المتشكلة على الشخص  
الذي يتميز الشئ في صدقها عمادة وفوات متباينة ومن اليمين ان كل ذات لا يجوز صدقها على مبانها عند  
العقل بحسب نفس الامر وفرض الفرض والاشياء الغير المتشكلة على الهوتية ليست متباينة للذوات الكثيرة المتشعبة  
تحتها في نفس الامر او في فرض الذهن فيجوز عند العقل بحسب تصور مفهوم الصدق عليها فنطاق الكلية والخبرانية  
على الاشتغال على الهوتية وعدمه لكن لما كان الاشتغال على الهوتية من لوازمه متباينة الذات للذوات الكثيرة موجودة  
كانت او مفروضة متباينة حمله بحسب نفس مفهوم بحيث يابى العقل عن تجوز الاشتراك فيها بحسب نفس المفهوم  
عرفت الجزئية بها ولما كان عدم الاشتغال على الهوتية موجبا للابهام والتذوت بذوات كثيرة لا جرم هو بنفسه يكون  
صالحا لكثرة الذوات بنفس مفهوم سواء تحقق بذالك كثر بحسب نفس الامر او بحسب الفرض الذي هو مفهوم عرفت الكلية  
بها فافهم قوله ولا يخفى ان التخاز في الخارج آه حاصله ان في الشخص نه يمين احد جملة عبارة عن الهوتية المنحازة بحيث  
يابى الاشتراك من غير اشتغال على امر زايد يكون باب الامتياز والتفاوت بين الكلي والجزئي بنفس الادراك فلما كان  
متسازا مدركا جزئي وما كان مدركا من حيث نفس ممية مع قطع النظر عن الامتياز كلي ولما كان الاول منحصرا في الامتياز  
والثاني في التعقل عندهم قالوا انا ادرك با ادراك اساسي جزئي وادرك با ادراك تعقلي كلية وثانيتها ان الشخص كعب على  
من الهوتية والشخص والموجود بهوتية بسيطة فالهوتية على كلا الرأين ليس امر منضما فالمتساز في الخارج بهوتية وبهوتية غير متسازة  
بهوتية يضمن اليه فلا يصح ان الموجود في الخارج ما يتساز بهوتية وبهوتية يضمن اليه بحسب هذا النحو من الوجود وهذه الناقصة

الناقشة اللطيفة فانه انما يريد بالانضمام حقيقة الانضمام وانما ان يريد ما يمتاز بحسب مية وهو مية متميزة بحسب  
ذلك الطرف من الوجود فلا يريد شي الا تعسف بحسب اللفظ قوله مع انه من البين ان الموجود في الكواكب آه قد بان كما  
نقل من قبل ان مذنب الفلاسفة ان الموجود في الذهن هوية الخارجية وعليه مبنى جواب المحشى الذي مر فيقول الصورة  
الحاصلة في الكواكب شتلة على هوية خارجية محفوظة في الحاسة وقد عرض لها هوية اخرى فيها هوية الاولية امتازت  
عن صور اشخاص اخرى بالتمييز الذي حصل في الحاسة قد امتازت به عن الصور الحاصلة من هذا الشخص في حياته  
اخرى في الحاسة امتازت لهوتين منفصلة احدهما في هذا النحو من الوجود والاخرى في نحو الوجود الخارجى فلم تنخر بهوية  
منفصلة في هذا النحو من الوجود فقط وهو المراد فلا اشكال الا بالبعد عن اللفظ وهو الانتقال الشرح المحقق قد سره كل  
ذلك للكلف وتعسف والناقشة في لفظ الانضمام بعد وضوح المراد مما لا ينبغي قوله وذلك لان المتبادر آه انما لم يجعل  
وجه التعسف ما اوردته سابقا وجعل وجه اختلاف المتبادر لان المتبادر من لفظ التعسف ان معنى صحيح لبعض اللفظ  
وقيل الاوولى في وجه الكلف في الاول ان المتبادر من التعابير تغير المتميزين بالابالذات او بالاعتبار بحيث يكون جهة  
التعابير متحدة باعلى صدق المعنويين وبينما بعد تسليم التعابير المتغير متماخر من صدق المبهية والتشخص وهذا النحو من التعابير  
غير معنى تغير عند سم وفي الثاني ان الظاهر من كلام المصنف عدم الاختيار في الوجود الذي مطلقا فالقول بالاختيار مع  
ان مخالف لما سبق باطل لان الاختيار الذي سلمه المصنف هو الاختيار الذهني بالهووية العينية وهو غير معقول لان الوجود الذي  
يوجب مبهية علمية في الذهن فان هووية مساوية مع كل وجود والوجود في الذهن غير الوجود في الخارج مع ان  
هووية العينية قد تقدم عن الخارج ولا يتفاوت الحال في الوجود الذهني وانت لا تذهب عليك ان وجه التعسف المذكور  
في الاول جيد وانما ذكره من وجه التعسف في الثاني فلا يخفى فسادها فانه لعله حسب ان مقصود المصنف ان الموجود  
في الحاسة ليس فيه هوية يمتاز بها انما هووية هووية الخارجية بما يمتاز الوجود والذهني فاقول وعليه ان هووية الخارجية  
قد تقدم وتبقى الموجود الذهني وبه التوهم فاسد لان مقصود المصنف ان الموجود في الحاسة له هووية موجودة فيها  
لكن تلك هووية هي بعينها هووية التي لها امتاز في الوجود الخارجى ولا يصرح انتقاد هووية عن الخارج بهذا الوجود  
الذهني وان اراد به الموجود المحقق ان مبنى الجواب تمييز الموجود المحشى بالهووية العينية الحاصلة في الحس وهو فاسد لان  
هووية مساوية للوجود العيني فلا يصح حصولها في الحاسة ففقيه ما تقدم ان هذا التوهم لان الباطل لاقول الفلاسفة

بالغرض مع انه لا يتوجب اليه قوله مع ان العوية الخارجية قد تستخدم فتأمل قوله اراد بالعدم المطلق انه اعلم ان الواجب  
 ما يستعمل عليه جميع انحاء العدم الذي ينافي الواقعة وليس المراد بالعدم المطلق ما هو المصطلح فانه عدم خاص بل المراد  
 طبيعة العدم في اي فرد تحقق قال في الحاشية العدم المطلق اي نفس العدم من حيث هو في الواجب بالنظر الى ذاته  
 مستغنى كما ان الوجود المطلق المقابل له بالنظر الى ذاته ضروري بخلاف الزمان فان كماله من العدم الوجود بالنظر الى ذاته  
 ممكن وما لا يمكن هو الحق العدم ولا يحق وبها خارجا عن نفس الوجود والعدم فضرورة خصوص الوجود والعدم في الممكن  
 لا ينافي المكافاة واحتياج فتأمل ما ذكر من عدم منافاة ضرورة خصوص العدم للمكان صحيح لان الامكان عبارة عن سلب  
 ضرورة طبيعة الوجود وضرورة رفع طبيعة الوجود وان كان خصوص العدم اي رفع الوجود الخاص ضروريا والعدم منافاة  
 ضرورة خصوص الوجود للمكان والاحتياج ففاسد لان ضرورة الخاص يستلزم ضرورة المطلق به لانه فاذا كان خصوص  
 الوجود ضروريا كان الوجود المطلق ضروريا كيف لو كان خصوص الوجود ضروريا للممكن كان هذا الممكن مستغنيا في الوجود  
 عن العدة وصدق وجوده وبقائه من غير علة فانهم قوله فلا يشكل بالزمان آه اشارة الى رد قول بعض جهلة يونان ان الزمان  
 واجب لاستحالة العدم السابق واللاحق وتقرير الرد ان غاية تالزم استحالة نحو الخاص من العدم ولا يلزم منه استحالة  
 العدم مطلقا فان العدم المطلق بان لا يوجد اصلا ممكن وجاز قال في الحاشية المراد بالزمان نفسه اذ اسمه اي الآن السيات  
 اشارة الى الخلاف الواقع بين الفلاسفة والمتفلسفة فان الفلاسفة ذهبوا الى ان الزمان متصل الممتد الغير المتناهي  
 موجود والمتفلسفة زعموا ان الزمان موهوم والموجود انا هو الآن السيات الراسم وبكيفية الخلاف في الحركة ثم بيننا مغلطة  
 يشكك بها من ان الزمان لما استحال عليه العدم قبل الوجود وكذا العدم بعد الوجود فاستمر الوجود واجب لان  
 اذا امتنع احد النقيضين وجب الآخر والوجود المستمر نحو من الوجود المطلق في الواقع فالوجود المطلق واجب والبقاء الزمان  
 غير محتاج في بقاءه الى علة وكلها ان نقيض العدم السابق سلب العدم السابق وكذا نقيض العدم اللاحق سلب العدم اللاحق  
 وهو اعم من الوجود المستمر فان سلب العدم السابق واللاحق لصديق بانتفاء الوجود واساوت بقاء الوجود المستمر وجوب  
 الاعم لا يلزم منه وجوب الاخص فالاحض محتاج الى العلة فانهم قوله فيه سامة يعني ان في القول بانتفاء الذات للمكان  
 سامة واريد بعدم اقتضاء الغير ويرد عليه انهم قالوا في نفس الامكان بالغير لو كان الامكان بالغير لازم توارد العلة  
 المستقلة على شيء واحد الذات والغير وهذا الصريح في ان الذات على زعمهم مقتضى حقيقة الا ان يرتكب التجوز هناك

والاراد بالعدم في قوله مع ان العوية الخارجية قد تستخدم فتأمل قوله اراد بالعدم المطلق انه اعلم ان الواجب  
 ما يستعمل عليه جميع انحاء العدم الذي ينافي الواقعة وليس المراد بالعدم المطلق ما هو المصطلح فانه عدم خاص بل المراد  
 طبيعة العدم في اي فرد تحقق قال في الحاشية العدم المطلق اي نفس العدم من حيث هو في الواجب بالنظر الى ذاته  
 مستغنى كما ان الوجود المطلق المقابل له بالنظر الى ذاته ضروري بخلاف الزمان فان كماله من العدم الوجود بالنظر الى ذاته  
 ممكن وما لا يمكن هو الحق العدم ولا يحق وبها خارجا عن نفس الوجود والعدم فضرورة خصوص الوجود والعدم في الممكن  
 لا ينافي المكافاة واحتياج فتأمل ما ذكر من عدم منافاة ضرورة خصوص العدم للمكان صحيح لان الامكان عبارة عن سلب  
 ضرورة طبيعة الوجود وضرورة رفع طبيعة الوجود وان كان خصوص العدم اي رفع الوجود الخاص ضروريا والعدم منافاة  
 ضرورة خصوص الوجود للمكان والاحتياج ففاسد لان ضرورة الخاص يستلزم ضرورة المطلق به لانه فاذا كان خصوص  
 الوجود ضروريا كان الوجود المطلق ضروريا كيف لو كان خصوص الوجود ضروريا للممكن كان هذا الممكن مستغنيا في الوجود  
 عن العدة وصدق وجوده وبقائه من غير علة فانهم قوله فلا يشكل بالزمان آه اشارة الى رد قول بعض جهلة يونان ان الزمان  
 واجب لاستحالة العدم السابق واللاحق وتقرير الرد ان غاية تالزم استحالة نحو الخاص من العدم ولا يلزم منه استحالة  
 العدم مطلقا فان العدم المطلق بان لا يوجد اصلا ممكن وجاز قال في الحاشية المراد بالزمان نفسه اذ اسمه اي الآن السيات  
 اشارة الى الخلاف الواقع بين الفلاسفة والمتفلسفة فان الفلاسفة ذهبوا الى ان الزمان متصل الممتد الغير المتناهي  
 موجود والمتفلسفة زعموا ان الزمان موهوم والموجود انا هو الآن السيات الراسم وبكيفية الخلاف في الحركة ثم بيننا مغلطة  
 يشكك بها من ان الزمان لما استحال عليه العدم قبل الوجود وكذا العدم بعد الوجود فاستمر الوجود واجب لان  
 اذا امتنع احد النقيضين وجب الآخر والوجود المستمر نحو من الوجود المطلق في الواقع فالوجود المطلق واجب والبقاء الزمان  
 غير محتاج في بقاءه الى علة وكلها ان نقيض العدم السابق سلب العدم السابق وكذا نقيض العدم اللاحق سلب العدم اللاحق  
 وهو اعم من الوجود المستمر فان سلب العدم السابق واللاحق لصديق بانتفاء الوجود واساوت بقاء الوجود المستمر وجوب  
 الاعم لا يلزم منه وجوب الاخص فالاحض محتاج الى العلة فانهم قوله فيه سامة يعني ان في القول بانتفاء الذات للمكان  
 سامة واريد بعدم اقتضاء الغير ويرد عليه انهم قالوا في نفس الامكان بالغير لو كان الامكان بالغير لازم توارد العلة  
 المستقلة على شيء واحد الذات والغير وهذا الصريح في ان الذات على زعمهم مقتضى حقيقة الا ان يرتكب التجوز هناك

ويقال لما كانت الذات كافية كانت بمنزلة العلة والنخف الذي يلزم في تواردها العلة المستقلة على ذات واحدة يلزم في  
ورود العلة على بالذات كافية فيه فافهم قوله لان الامكان سلب الضرورة الناشئة عن الذات آه يعني ان قيد الذاتية  
ليس قيداً للسلب انما هو قيد للسلب اذ لو كان قيداً للسلب كان الضرورة السلوية مطلقة فيكون الحاصل الامكان سلب  
الضرورة ضرورة مطلقة سلباً بالنظر الى الذات فلا يجامع الضرورة الغيرية من الوجوب بالغير والامتناع بالغير قوله  
الا ان يقال آه اي الا ان يقال الضرورة السلوية ضرورة مقيدة وسلب هذه الضرورة مقتضى الذات وروح الاستحالة  
في الاجتماع مع الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما جعل السلب محمول سالبه المحمول لان اقتضاء الذات السلب لا يعقل  
مالم يعتبر له نحو من الثبوت لان علة السلب سلب علة الوجود واما ما قيل ان السلب لا يكون لها قيود وكيفيات بنا  
هذا قال صاحب الافق المبين ان الجهات في القضايا السالبة قيود للثبوت المسلوب لا للسلب فمعنى السالبة الضرورية  
سلب الضرورة لا السلب بالضرورة وفتح عليه ان لقيض كل موجبة نفس تلك الموجبة مخالفة في الكيف فها هو مخالفة  
مستفصل الشارح تعالى في موضع يليق به وبهذا الرجل من دابة احداث اراد يفتخر عن تصورها ثواب الايمان والتقوى  
باتحوال يتكلف عن استماعها الا ان قوله لكن الخ حاج آه يعني ان الخارج عن حصر المواد في الوجوب والامتناع والامكان  
هو السلب المبني لا السلب الثابت واللام يمكن حصره عقلياً فان الوجوب ضرورة الوجود بالنظر الى الذات والامتناع  
ضرورة العدم بالنظر اليها فلو لم يكن الامكان سلباً سلباً سلباً احتل الحصر قوله بل ليس منها اقتضاء آه يعني ان الامكان  
سلب الضرورة الناشئة عن الذات وهذا السلب لا يصلح التفكاك بالنظر الى الذات عن الذات في مرتبة مرتبة  
الذات فلا اقتضاء بينهما والامكان الذات متقدمة على هذا السلب وينفك هذا السلب في مرتبة متقدمة فلا اقتضاء  
بينها وبما قررنا في ما تقدم من ان كان في قوله بل ليس اقتضاء مدعيها وفي البيان بربذ الصورة المانع فانه انما ثبت  
عدم الدلالة على الاقتضاء لادلاله على عدم الاقتضاء قوله وعلى كل تقدير لا يلزم آه يعني انه على كل تقدير ان يكون  
اقتضاء الامكان والتقدير ان لا يكون اقتضاء لا يلزم من سلب القيد وهو سلب الضرورة الناشئة عن الذات السلب القيد  
اي السلب الناشئ عن الذات فقيد الدلالة الماخوذ في الممكن لذاته قيد للسلب فلا يصلح مشيراً الى ان الامكان لا يكون  
الامتناع الذات فافهم فان المقام قد تعرض على الاذكياء راجع قوله والحق ان المنقسم اليها آه المراد بالوجود في نفس الوجود  
في حدوده مع قطع النظر عن اعتبار المعبر سواء كان موجوداً بنفسه في الزمان او في الخارج او بمشائه لان المراد بالوجود  
الوجود

مع  
والاقتضاء هو الذي هو مقتضى الوجود  
فان مقتضى الوجود هو مقتضى الوجود  
فان مقتضى الوجود هو مقتضى الوجود  
فان مقتضى الوجود هو مقتضى الوجود

مع  
ويعتبر على ان مقتضى الوجود  
فان مقتضى الوجود هو مقتضى الوجود  
فان مقتضى الوجود هو مقتضى الوجود  
فان مقتضى الوجود هو مقتضى الوجود

الوجود

بالوجود الذهني والخارجي والامور الانتزاعية اعراض بالنظر الى الوجود الذهني فانه لا يجد في ذاته كلفا في قوله لان العلم عرضي ولفظ  
 العدد والنسب عرضي كما لا يخفى ثم عد العلم من الموجودات الغير الخارجية لا يصلح الاعلى المشهور من ان العلم الصورة وهي موجودة  
 ذهنية واما على مذاهب المحسني فلا يكاد يصلح ثم الحاصل ان الحق ان المقسم للجوهر والعرض الموجود في نفس الامر اعم من الموجود  
 في الذهن والموجود في الخارج بنفسه او بمتشابه لان عدو الموجود الذهني الذي هو العلم عند سم والامور الانتزاعية من العدد والنسب  
 اعراضا مع انها ليست موجودات عينية بانفسها ثم يريد على المحسني ان عدو الامور الانتزاعية اعراضا واخراج الامور الساتمة  
 عن الاعراض تحكم ولا يرد هذا على القوم اذا عدوا الامور الانتزاعية اعراضا لان اخر اجسام الامور العاقدة غير معلوم بل يشغ  
 صرح بان الوحدة عرض قوله والقول بان عدو من الاعراض آه يعني ان بهما عدوين اعتدروا بهما ولفظ الكلفان حاصل  
 الاول ان الموجود الذهني والموجود الانتزاعي عدو مما من الاعراض مسامحة والعلاقة انهم شبهوا بها بالاعراض الحينية في  
 القيام بالموضوع والتصاخر بها وحاصل الثاني ان المقسم الممكن الموجود الخارجي لكن لا يلزم منه وجودها من الاعراض  
 لان الجوهر والعرض ليسا قسيمين بل هما قيدان للمقسم والموجود الخارجي الجوهر والموجود الخارجي العرض وقيد المقسم  
 يجوز ان يكون اعم ويتناول ما لا يتناول المقسم والثاني اشد لكفا من الاول لان في الاول ارتكاب التجوز في اطلاق لفظ العرض  
 وفي الثاني ارتكاب التعم لم يسموا العرض في شئ من المواضع بحيث يتناول كل فرد فانهم لم يبينوا معنى الجوهر والعرض الا في  
 ضمن هذا التقسيم ولم يزيدوا في موضع آخر عند ذكر رسمه على ما يستفاد من هذا التقسيم فانهم قالوا التركيب العقلي معتبرا بتقسيم  
 اليه المقولات آه وفي بعض النسخ فيما ينقسم الى المقولات وهذا الباطنة فاسد فانه يلزم ح ان يكون المقسم للجوهر والعرض  
 المركب العقلي فيكون الجوهر مركبا عقليا مع كونه مقولة وايضا لا ينطبق عليه الدليل وقد وجه بان المراد ان التركيب العقلي معتبر  
 فيما ينقسم الى المقولات بالاندراج فيه كما يقال للبيات اما جوهر او عرض او بهما حذف المضاف يعني ان التركيب العقلي معتبر  
 في افراد ما ينقسم الى المقولات وعلى كل تقدير فحاصل الجواب ان المندرج تحتهما المركبات العقلية واللغوية العاقدة لسا عقلية وهذا  
 خارج عن قانون التوجيه وغير منطبق على السؤال لان حاصلا ان المقسم لو كان اعم لتناول اللغوية العاقدة الصانع يدخل في احد  
 القسيمين لتلاخيل المحرر للجوهر ليس بصالح للتناول فيدخل في العرض او انه يدخل في العرض لصدق رسم العرض عليه فظاهره  
 ان الجواب غير دافع له الا ان يقال المراد تخصيص المقسم بالموجود الذي ينحصر في المركبات العقلية مع قد جاء الكلفان ثم لا بد  
 بهذا الوجود على عدم كونها اعراضا موقوف على ان العرض منحصر في المقولات وعلى ان المقولات اجناس عموما لكل ما يندرج

في قوله لان العلم عرضي ولفظ العدد والنسب عرضي كما لا يخفى ثم عد العلم من الموجودات الغير الخارجية لا يصلح الاعلى المشهور من ان العلم الصورة وهي موجودة ذهنية واما على مذاهب المحسني فلا يكاد يصلح ثم الحاصل ان الحق ان المقسم للجوهر والعرض الموجود في نفس الامر اعم من الموجود في الذهن والموجود في الخارج بنفسه او بمتشابه لان عدو الموجود الذهني الذي هو العلم عند سم والامور الانتزاعية من العدد والنسب اعراضا مع انها ليست موجودات عينية بانفسها ثم يريد على المحسني ان عدو الامور الانتزاعية اعراضا واخراج الامور الساتمة عن الاعراض تحكم ولا يرد هذا على القوم اذا عدوا الامور الانتزاعية اعراضا لان اخر اجسام الامور العاقدة غير معلوم بل يشغ صرح بان الوحدة عرض قوله والقول بان عدو من الاعراض آه يعني ان بهما عدوين اعتدروا بهما ولفظ الكلفان حاصل الاول ان الموجود الذهني والموجود الانتزاعي عدو مما من الاعراض مسامحة والعلاقة انهم شبهوا بها بالاعراض الحينية في القيام بالموضوع والتصاخر بها وحاصل الثاني ان المقسم الممكن الموجود الخارجي لكن لا يلزم منه وجودها من الاعراض لان الجوهر والعرض ليسا قسيمين بل هما قيدان للمقسم والموجود الخارجي الجوهر والموجود الخارجي العرض وقيد المقسم يجوز ان يكون اعم ويتناول ما لا يتناول المقسم والثاني اشد لكفا من الاول لان في الاول ارتكاب التجوز في اطلاق لفظ العرض وفي الثاني ارتكاب التعم لم يبينوا معنى الجوهر والعرض الا في ضمن هذا التقسيم ولم يزيدوا في موضع آخر عند ذكر رسمه على ما يستفاد من هذا التقسيم فانهم قالوا التركيب العقلي معتبرا بتقسيم اليه المقولات آه وفي بعض النسخ فيما ينقسم الى المقولات وهذا الباطنة فاسد فانه يلزم ح ان يكون المقسم للجوهر والعرض المركب العقلي فيكون الجوهر مركبا عقليا مع كونه مقولة وايضا لا ينطبق عليه الدليل وقد وجه بان المراد ان التركيب العقلي معتبر فيما ينقسم الى المقولات بالاندراج فيه كما يقال للبيات اما جوهر او عرض او بهما حذف المضاف يعني ان التركيب العقلي معتبر في افراد ما ينقسم الى المقولات وعلى كل تقدير فحاصل الجواب ان المندرج تحتهما المركبات العقلية واللغوية العاقدة لسا عقلية وهذا خارج عن قانون التوجيه وغير منطبق على السؤال لان حاصلا ان المقسم لو كان اعم لتناول اللغوية العاقدة الصانع يدخل في احد القسيمين لتلاخيل المحرر للجوهر ليس بصالح للتناول فيدخل في العرض او انه يدخل في العرض لصدق رسم العرض عليه فظاهره ان الجواب غير دافع له الا ان يقال المراد تخصيص المقسم بالموجود الذي ينحصر في المركبات العقلية مع قد جاء الكلفان ثم لا بد بهذا الوجود على عدم كونها اعراضا موقوف على ان العرض منحصر في المقولات وعلى ان المقولات اجناس عموما لكل ما يندرج

لا تقبل



شي الى الاول بدون ان يحصل غير معقول وكذا وجودها بدون التحصل والاشياء في مية ماخوذة على انها متحصلة <sup>بوجودها</sup>  
 لوجودها ونحوها كما يحصل عند هي مية نوعية <sup>الاشياء</sup> وانما الابهام فيها بالنظر الى اليه منها من خارج فلا يجد في ان يوجد ثم ينضم اليه  
 ما كان مبهما بالنظر اليه فيعرض لها تحصل عرضي فانهم والمخشي اليه سلم استعمال الفهم شي متحصل الى مبهم فجعل الاتصاف <sup>بها</sup>  
 لوجوده الميولي ولما كان يريد عليه ان الاتصاف الاتصاف في فرع لوجودها شيئين فكيف يكون مقدما على وجود الميولي <sup>الصفة</sup>  
 في الاتصاف مخرج عن وجود الموصوف فمنع في الحاشية الآتية كون الصاف الميولي بالصورة المطلقة انما ميا وادعى ان  
 الصاف انتزاعي وهذا الكلام باطل لان الصفة في الاتصاف الانتزاعي لا يكون موجودة في الخارج لوجوده في الخارج لوجوده الموصوف  
 بل الموصوف يكون موجودا بحيث يصح انتزاع الصفة عنه ومنها الصورة موجودة لوجوده في الخارج الميولي فان قلت الموجودات  
 هي الميولي قائم بها شخص الصورة ثم العقل يضرب من التحليل ياخذ مية الصورة فيصنف الميولي بها فهو الصاف بالانتزاع <sup>الصورة</sup>  
 فيكون انتزاعيا قلت لان سلم ان الموجود القائم بالميولي الشخص فقط بل طبيعتهما ايضا موجودة ولكن لوجود الشخص لا دخل فيه  
 للانتزاع نعم لو كان الكلي الطبيعي اى المية من حيث هي غير موجودة انما الموجودات اشخاصا لكان وجه لكن الامر ليس كذلك  
 ثم لو كان هذا موجبا لكون الاتصاف انتزاعيا لكان الاتصاف بالاعراض الغيبية انتزاعيا ثم الاتصاف الانتزاعي بعد  
 تسمية لا يتفهم فانه ان لم يتقدم الموصوف لكن لا اقل من ان يجب المعية فيه من ثبوت الموصوف وكيف يجوز  
 انتزاع شي عما ليس بشي وهذا الظاهر جدا وان خالف ما يعبر من امثال المحسن من تجوز الاتصاف بالامكان ونحوه  
 قبل وجود الميات الموصوفة بها فانهم والمحقق الوداني قال التحقيق ان الصاف الميولي بالصورة من حيث انها صورة متقدم  
 على الميولي وان كان متاخرا عن الوجود الا منى لها وهذا الاتصاف ذهني والظاهر بالصورة المعنية متاخرا عن وجود الميولي  
 وآورد عليه بان الاتصاف لصفة موجودة في الخارج لا يكون الا لوجود ذلك الصفة في الخارج ومنها الصورة موجودة <sup>في الخارج</sup>  
 فيكون الاتصاف بها ايضا في الخارج فلا يكون الاتصاف القا فاذ نهينا واليه لوصف الميولي بها في الوجود وهي متصرف بها  
 في الخارج ايضا فيكون الصورة من لوازم مية الميولي هي امور اعتبارية ونقل عن هذا المورد المورود عن الاخير ان الاتصاف  
 بها في الوجود والخارج اهم من ان يكون على وجه اللزوم لكن سية المحققين قدس سره كذا استشر بان العارض في الوجود  
 والخارج لا يكون الا لوجوده وقد تأيد بالاستقراء هذه الكلمة انت لا يذم عليك يا فيه فان الكلام مبهما في الميولي والصورة  
 المتلازمين وقد لوجبه كلام المحقق بنهية ان الاتصاف على نحوين احدهما بان يكون الاتصاف بحيث يرتب عليه <sup>الاشياء</sup>  
 الوجود <sup>الاشياء</sup>

كما في التصاق الجسم بالسواد فإنه يصير أسود بحيث يفعل عنه فاسته البصر الثاني القابل للترتب عليه الآثار كما  
 إذا تخيلنا جسما قابلا بالسواد وهذا التصاق أيضا التصاق واقعي لكن ليس مما يترتب عليه آثاره فإن الموصوف في الذهن موجود  
 بوجود ظلي والصفة قائمة به قيا ما ظليا من غير اعتبار المعبر نعم فرض هذا التصاق في الخارج أي بحيث يترتب آثاره التصاق  
 عليه فرض آخر أي إذا تمتد به فنفعل مراد المحقق أن التصاق الميولي بعد التحول إليها الموجود في ذهن باطله لوجوده  
 في الخارج وروح لا يراد الأول بل الثاني أيضا الأول فلان كون التصاق بصيغة معينة لوجود تلك الصفة في الخارج  
 إنما هو في التصاق المترتب آثاره الثاني التصاق المترتب آثاره فلا كيف ولابد لهذا التصاق من أن يكون الحاشيتان  
 موجودين لوجود ظلي وإنما اندفاع الثاني فلانه لا يلزم من التصاق في الخارج والتصاق في الذهن بعد الوجه كونها من لوازم  
 سوية العيول فاللزم الهيئة بالوجود المهيبة في الخارج ولما في الذهن الامتصقة بالآثار كما التصاق الاربعة بالزوجية  
 فالاربعة لا تصير موجودة في طرف الا وتصنف بالزوجية الصافات يترتب عليه الآثار فيصير زوجا منقسما بمساويين هذا تم  
 اورده معا صر ان تحقيقه في المبنى على أن تعرض لبيوه صورة مبهمه ثم تعرض لها صورة معينة وهذا في غير المنع فإنه غير مبين  
 بعد ولا بين ولم يقل به احد مع ان جعل العام بعينه جعل الخاص فكيف ينطق عن الصورة المحصورة وتعرض بمبهمه للبيوه واجابة المحقق  
 بان منشاء هذا اليراد الاخلال بالحشيات فان الحال في البيوه صورة معينة لكن التصاق تلك الصورة من حيث انها صورة  
 ما تقدم على وجود البيوه من حيث انها تلك الصورة المعينة مما فرغ عنها ولا مخدور في اختلاف الاحكام باختلاف الحشيات  
 وشمل هذا الاختلاف باختلاف الحشيات اختلاف المادة والجنس وهذا الكلام كما قيل يدل على ان هناك التصاقا واحدا  
 حيث ان التصاق بالمتعلق مقدم من حيث انه التصاق بالمخصوص مؤخر ولو كان العلية باعتبار التصاق الغير المترتب  
 الآثار لما كان لهذا الكلام وجه لان التصاق المذكور من غير التصاق الخارج في الاربعة للفرق بين التصاق بالمتعلق  
 والتصاق بالخاص فان العلية والتقدم باعتبار التصاق الغير المترتب آثاره عليه ليصح في التصاق بالمتعلق والتصاق  
 بالخاص جميعا ويمكن ان يدفع بان المحقق مراد به ان التصاق الغير المترتب آثاره والتصاق بالصورة المعينة لكن  
 لم اعتبار ان اوزان ارضي العنان مع المورد كما هو دأب الحاشية الجديرة فان المورد لم يورد كون التصاق ههنا وإنما  
 طعن استحالته قيام المبهم أو لا فارضى العنان وقال فيه تصحيح الحشيات والاعتبارات وهذا هو الظاهر انما لم يجعل التصاق  
 بالصورة المعينة بعد النحو من التصاق علة لان علية التصاق بعد النحو علية بالقطر الى الوجود والذهن فيكون العلية من قبيل  
 الغير المترتب آثاره

لأنه على كلا التصاق بالآثار والذهن  
 التصاق التصاق الغير المترتب آثاره  
 حاصل النوع ان المحقق لا يورد ان التصاق بالصورة المعينة  
 تصاق بالمتعلق بل علة لاداءه في قوله والتصاق بالمتعلق  
 تصاق بالمتعلق بل علة لاداءه في قوله والتصاق بالمتعلق  
 تصاق بالمتعلق بل علة لاداءه في قوله والتصاق بالمتعلق

العلة الغائية والغاية الاسمية في الابدان والتوجيب على الصانع النوعية كما حقق الشيخ في الاشخاص الخارجية فقال ثم ان ايراد المصدر  
 بهذا الوجه خارج عن قانون المناظرة لان المحقق يجب عن المنقوص فهو بالذات وهو قد قابل بالمنع واما قوله لان جعل العام والخاص واي  
 فإيراد المصدر والتوجيب بتحقيق المحقق ثم بقي بعد في الكلام كلامه ان الذي يطهر من كلام القوم ان عليه الصورة باعتبار الوجود الخارجي  
 كيف وقد استدلوا عليها بالتلازم المتقضي على زعمهم للافتقار وظاهر ان التلازم باعتبار الوجود الخارجي واستدلوا ايضا  
 بان السوي امر بالقوة فلا بد ان يحتاج الى المخرج اليها الى الفعل لا بان يستلزم فقط وظاهر ان كونها امر بالقوة انما هو بالنظر الى  
 الوجود الخارجي والمحصل الراجع اليها امر عيني فاذن لا سبيل الى عليه الاتصاف الذهني ولا سبيل ايضا الى القول بالاتصاف  
 الانضمامي مع الاعتراف بالعلية ولا سبيل ايضا الى كون الاتصاف انضماميا كما قد عرفت فاسبيل اذن ليس لهم الا ان يذكروا  
 عليه الاتصاف ويقال الصورة من حيث الناصورة موجودة لوجود الشيء لا يتوقف بها الميولي وهي بهذا الوجود علة للميولي  
 ووجودها الفردي مادية التصف بها الميولي الصافي الفخاميا متاخرا عن وجود الموصوف وهذا بعينه كما قال المحقق في الصورة  
 الذهنية انما بابي صورة منصومة مكنوفة بالحوار من التصف بها الذهن ومع قطع النظر عن الشخصية والاكتشاف موجود  
 لوجود في نفسه غير قائم بالذهن لكن هذا التام اذا انكرا استلزام حلول الشخص حلول الطبيعة على خلاف ما يزعمون  
 ولا بأس به فان لم يتبين بسبيل ثم يرد عليه ما مر ان المحلول ليس كما لا يطلب بل المحلول انما يخرج من المنقوص في جبر الذات ضرورة الاتصاف  
 ولما صدرت الذات قائمة بنفسها من دون حلول فلا تحمل بعد ذلك فجوابة ان مسلم ان المحلول ليس كما لا بل المنقوص لكن لا  
 يلزم من ان يكون المنقوص الاحتياج بجبر الذات بالاحتياج الى الحل بل يجوز ان يكون المنقوص في مرتبة الوجود وفي الوجود الفردي  
 في وجود نفس الذات غير قائمة بنفسها لا يلزم ان لا يكون محلا في مرتبة الوجود الفردي والوجود والفردي لازم من لوازم  
 الوجود والاشياء والظواهر لازما متاخرا فالمنقوص لوجب المحلول في هذه المرتبة واما حلول الطبيعة المطلقة فبالعرض بها غاية ما يمكن  
 من قبله وحل اشياء ما في مرتبة متوارحم الراحمين ثم على عليه الصورة للميولي اعترافا ان عوليان الاول ان الشخص في مرتبة الوجود  
 متساو فان فلا يمكن ان يوجد شي ولا يتشخص في مرتبة من المراتب فلو كانت الصورة علة للميولي لكانت منفردة بالوجود  
 فيكون متشخص في هذه المرتبة بالذات في مقدم الصورة الشخصية على الميولي والثاني ان جعل الطبيعة وجعل الشخص واحدا ليس  
 الطبيعة تصدر من اجامل مرتين مرة مطلقة ومرة متشخصه لان الشخص ليس امر منفصا الى الطبيعة ولا امر متصفا بها  
 بعد صدور اجامل فيخرج منها الشخص فاذا صدرت الطبيعة فترجع العقل الشخص عنها فتشخص ولا يحتاج الى اجامل

من ان الصورة مرتبة

فردية تقدم العلة على معلومة تافز السنن من السنن

ان كانت الوجود بالذات بعد اتصاف الصورة فالله

الذات

وبعبارة اخرى ولو كان جعل الشخص مغاير الجعل الطبيعية فبما عمل الشخص ان لم يفد شيئا سوى انفا وجعل الطبيعة لازم  
 تحصيل الحاصل وان افاد امر ازيد الفاعل المصنف منصفة او منزعته يكون الشخص يحصل من انفاهما وسنبين بطلانها  
 فاذا جعل الطبيعة والشخص واحد اذا تم هذا فنقول لو كانت طبيعة الصورة مثلا لا يوجب شخصها معلولا لها لان جعل طبيعتها جاعل  
 يجعلها او لا مطلقا ثم بعد وجود البيوت يجعلها مستحصنة وهو باطل اذ يلزم حثها كجعلان احد حيا جعل الطبيعة الاخر  
 جعل الشخص وحدها مبني على تمييز الفرق بين الطبيعة والشخص ليس ان الشخص يشمل على امر ازيد انفا على او انتراسة  
 فتشخص الطبيعة كما سينكشف في مستقبل القول ان شاء الله تعالى بل الطبيعة بنفسها تمايز وتميزها الطبيعية المتمايزة  
 الشخص ونفس الطبيعة هي الطبيعة المشتركة وليس باب الامتياز والامتياز غير باب الاشتراك نفس الطبيعة حاله لان  
 مشتركة وتمايزه والمرتان مختلفان في الاحكام ممكنتان محتاجتان الى الجاعل يجعلها ولا يغيرهما وكلاهما موجودان  
 في الخارج المطلق الوجود والخاص بوجوده فموجود مرتبة الاولى يسمى وجود الالهي ووجود مرتبة الاخرى يسمى وجود طبيعيا  
 وبذا كان مما يحجج العقل المتوسط لانه مبني على ما يبرهان لا يكون حوله ريب وارتباب منفصلة في مستقبل القول ان شاء الله  
 واذا تم هذا فنقول اذا كانت الطبيعة موجودة والشخص موجودا والاول بالاعتبار فلا باس في تعدد الجعل بالقياس الى  
 كل منهما فيجعل الجاعل نفس حقيقة الصورة فمقرر فيجعل الجاعل مع شراكة هذه الحقيقة مادة فينتخص تلك الحقيقة بحجب اقتضاها من  
 ذلك الجاعل مع شراكة المادة من جهة قبولها اي متقررته متخصصة بتقرير الجاعل في المادة فلا استحالة وقوله في الاستدلال الاول  
 ليس المتشخص امر منفصلا ولا متحد انفسه لكن قوله اذا صدرت الطبيعة ينتزع منها النقيض مما ان اراد صدور الطبيعة المطلقة بل التوابع  
 ينتزع من الطبيعة المتمايزة بعد صدورها وليس هذا النقيض مناط الامتياز بل الامتياز بنفسها لا بامر ازيد وسلم ان اراد صدور  
 الطبيعة الشخصية التي هي الشخص لكن لا يضر فيجوز ان يكون صدور وجوده بالطبيعة المطلقة وفي الاستدلال الثاني نتخار ان الجاعل بعد  
 جعل الطبيعة المطلقة افاد امر ازيد لكن لا نسلم انحصاره في الامر المنضم او المنتزع بل يجوز ان يكون هذا الامر ازيد الحقيقة المتمايزة  
 المتمايزة لهما بالاعتبار ولا يلزم المثال الاطلاقية فانه طبيعة مطلقة موجودة من دون الامتياز اصلا بان يكون موجودة في  
 نفس الامر والوجود المتمايزة فيها والاهمنا فالتقدم بالذات فقط فانقسم الشك الثاني واما الاول فانه فاعه تمامه فانحصر  
 فان السادقة انفا هي بين الوجود الطبيعي والشخص بمعنى ان مصدرهما واحد وان اراد السادقة مطلقا فم هذا ما يتسرى الى  
 ولعل الله يحدث بعد ذلك امر اقوله فان محل الصورة الجوهرية المعدنية اه قال في الحاشية ويمكن بيان ذلك ان صور الباطنية

لا بد ان يكون  
 الوجود في الوجود

في المركبات عند التركيب فلو كانت صور المركبات حالة في البيولي لازم اجتماعها مع صور البساط في محل البساط وهو ما  
 ياباه الفهم السليم انتهى والذي يدل على ابار الفهم السليم انما لو قامت بالبيولي فاما ان تحصل بها حصه من البيولي غير الحصه اللتي  
 تحصلت مع صور البساط فيلزم تحصل نوع واحد لصورتين ويلزم ان يكون جسم واحد اذا ديا قوتها مثلا معا لكن هذا الوجه  
 يد على طول صور البساط في البيولي ايضا فان الصورة النوعية ان حصلت البيولي تحصلا غير تحصل حصل بالصورة الجسمية فقد  
 صدر بها البيولي لولا غير الجسم وان حصلت ذلك التحصل الذي جاء من قبل الصورة الجسمية فيلزم توارد العلل على تحصل واحد  
 فان قيل حصل بالنوعية التحصل الاخص بان حصلت البيولي المتحصلة بالجسمية فمفصلتها جسا محضها قلت هذا انما  
 يصح على قول من تقول تحصل الصورة الجسمية متقدمة على تحصل الصورة النوعية ثم مثل هذا يجري في صور المركبات ويجوز  
 ان يكون حال في البيولي ويكون التحصل الحاصل بها معاير التحصل الحاصل لصور البساط بان يكون هذا التحصل جزءا للاول كما يظهر  
 لك من امر الحاشية ثم الحق عندي بعد ثبوت الصورة النوعية الجهورية انها مطلقا للبساط كانت او للمركبات حالة في الجسم  
 اي المجموع المركب من البيولي والصورة الجسمية المتوحد نوعا طبيعيا وذلك لانها لو كانت حالة في البيولي فالبيولي محتاجة الى الصور  
 كلها فيلزم العدم اعمد العدم واحد من الصور واما الى كل واحد من الصور فيلزم توارد العلل على معلول واحد شخصي لان البيولي  
 واحدة شخصية واما الى القدر المشترك بين الصور فمذ القدر المشترك للماداتي او عرضي لا سبيل الى الاول لانه اما جزر تلك  
 الصورة فيكون مركبة وبني فصول باعتبار فيلزم تركيب الفضل وقد اجتمعوا على بساطة اذ الساطة والتركيب لا يختلفان باختلاف  
 الاعتبار واما تام مميزات الصور فيكون الصور حقيقة واحدة ولا سبيل الى الثاني ايضا لانه يلزم ان لا يحتاج البيولي الى الصور نفسها  
 فيكون موافقا وانما يحتاج الى اعراض لها فيكون هذا العارض جوهريا اذ اختلف واما ليست محتاجة اصلا فيلزم ان يكون موافقا  
 فان الفرق بين الجوهري الحال والعرضي الحال انما هو بجاجة المحل وعدمها وبه الابد وعند كون المحل الجسم فانا نختار ان الجسم محتاج  
 الى كل واحد من الصور ولا استحالة فيه لان الجسم ليس واحدا شخصيا بل هو واحد بالعموم ثم لما كان القول بجلول صور المركبات  
 في مجموع العناصر وصور البساط في البيولي فوكا يكثر الوجودان والحدس فان الصور كلها حكمها واحدة اعرض المحسني عنه وقال  
 بجلول جميع الصور في البيولي لكن لا يلزم اختلف المذكور والاول وقال بالتحقيق ان محل صور المركبات للصورة الياقوتية مثلا هي  
 البيولي من حيث انها صورة لصور البساط وهي تحصل بتصور بالصورة تام من صور المركبات ثم يتصور بصورة معينة منها  
 ولا يلزم جلول التحصل في غير التحصل والافسار ان الصفات البيولي بالصورة المطلقة الصفات اقر اعني وبالصور العينية

بساطك  
 تحصل لولا او صورة غير يوسر كما  
 ان مادة تحضر مع المادة ان تحصل بذلك  
 الحصة الكاملة لصور البساط

الصفات

القصاص الضماني والاتصاف الانتزاعي لا يجب ان يتاخر عن وجود الموصوف وان استلزم للاتصاف الانتزاعي ان  
يتاخر عن وجود الموصوف كما سيأتي تفصيلا انتهى لعل المراد بالميولي من حيث النماستورة بصور البساط الميولي المتحصل بها  
الحصص المحاصلة النوعا الرابعة بالفهم الصور الرابع والمحلول فيها طريا في لان المحصنة الواحدة المتحصلة بصورة واحدة لا يستعد  
لحصول الصورة التركيبية وهو واضح واليه يلزم ان يكون عنفوا واحدا وياقوتنا محالا كما زعم البعض ان المحل المحصنة المتحصلة  
بصورة ما من صور العناصر كيف ويلزم من كونها ياقوتة مثلا عبارة عن عنفوا والصورة الباقوتة والآدرى ما زاد قوله  
وهي تحصل بتصورها بصورة ما لا بد له لظهوره الا ان يحصل بالقدرة المشتركة بين صور النوع المركبة وبهذا لا يصح فان القدرة  
المشتركة اما ذاتي فقد عرفت انه لا ذاتي مشترك بينهما او عرضي فمخ يلزم ان يحصل الميولي لعبارتي من الصورة لا بسا  
والكلان دعواه ان الاتصاف بها القاص انتزاعي ليويد الاخير وقوله والا يلزم حلول المتحصل في غير المتحصل ما خوذ من الكلام  
المحقق الدواني قد عرفت ما له وما عليه ثم القول بالاتصاف الانتزاعي وان صح في القدرة المشتركة العرضي المنتزع من الصور  
المختصة لكن لا يصح عدم تقدم الموصوف بهذا الاتصاف الانتزاعي فان منشا وبه الوصف الانتزاعي وصف الضماني  
لان القدرة المشتركة بين الصور المعينة المانتزاع من الصور المعينة ضرورة فالاتصاف بنفي قوة الاتصاف بالوصف الانتزاعي  
فكيف لا يتاخر عن وجود الموصوف ثم قال وبهذا يظهر لك ان الميولي خمس مراتب الاولى تصورها بالصورة الجسمية المطلقة والثانية  
تصورها بالصورة الجسمية المعينة والثالثة تصورها بصور البساط والرابعة تصورها بالصور التركيبية المطلقة والخامسة تصورها بالصورة  
التركيبية المعينة انتهى وعلى الاول ان تعبر المراتب الثلاثة مرتبتين تصورها بالصورة المطلقة للبساط وتصورها بالصور المعينة لها ويكون  
المراتب سثا فانتم قوله فما اورد على تعريف الموضوع آه اصل هذا الايراد ما اورد الشيخ المقبول رح استدل على عرضية  
الصور النوعية وتقريره ان العرض على قاعدكم الموجود في محل مستغن عن الحال وصور المركبات كذلك لان مجملها الجسم الميولي  
وكلاهما مستغنيان عن صور المركبات لان صور البساط كافية في تقويمها والالم يكن للعناصر وجود وهي باقية في المركبات  
فمجال صور المركبات متقوم بدون تلك الصور والمحل الغير المتقوم موضوع وصور المركبات في موضوع الموجود في الموضوع  
عرض صور المركبات اعراض وقد اجيب بان المراد في تعريف الموضوع الاستغناء عن الحال وجوده او تحصيله نوعيا والتعبر  
في المادة الحادثة باحد الوجهين فمحل صور المركبات وان لم تحتج اليها في الوجود لكن تحتاج اليها في التحصل النوعي ثم اورد عليه  
ان محل الصورة التركيبية الميولي الاولى وهي مستغنية عن تلك لصيرورتها متحصلة بصور البساط وهي كافية في تحصيلها فلم يتبق  
الصورة التركيبية

ان الميولي في الموضوع

اذن تحصل تحتاج فيه الى تلك الصور ولذا اخذ المشي في تقرير الامراض عدم الحاجة في التوصل النوعي الى تلك الصور فانما قبل الضمان للصورة  
محل تلك الصور العناصر المتميزة الحاملة للكيفية المزاجية وهي محتاجة في التوصل النوعي الى تلك الصور فانما قبل الضمان للصورة  
لم يكن مجموع تلك العناصر المتكيفة بالكيفية المزاجية نوعا موصلا وان كان موجودا وتلك الصور حصلها نوعا بالفعل وهذا الجواب  
قد كان اور عليه الشيخ المقبول بان في العناصر المتميزة امرين العناصر وصفة التركيب والكيفية المزاجية ونحوها وظهر ان  
العناصر النفسية غير محتاجة واللام يصح لها بدون الصور التركيبية وجود فان احتاجت احتاجت في التركيب المزاجي كما عرفنا  
فالصور التركيبية مقومة للعرض ومقوم العرض لكن اندفع هذا الايراد بتعيين الحاجة المأخوذة في تعريف المادة وجودا  
وفي تعريف الموضوع عدما ثم اعلم ان تعميم الحاجة بهذه الوجوه غير صحيح لان المشايخ والاشتراقيين بعد الاتفاق على ان لا بد من  
امر زايد على الجمعية يحصل بها نوعا متلفوا في جوهرية هذا الامر وعرضية فالمشايخ ذهبوا الى الاول والاشتراقيون الى  
الثاني فلو كان تحصل الهيئة نوعا كفي في الجوهرية لما صح هذا الخلاف لوجوه الاستدلال على لفظ الحركة في الجوهرية بان محل الصورة  
الجوهرية محتاجة اليها فاذا تبدلت الصورة الجوهرية بالتدرج ولم يكن فرد منها بالفعل لزم انعدام محلها بالفعل حال الحركة  
فلا يصح فيها حركة لان بقا الموضوع من شرط الحركة فلو تحقق جوهر لا يمكن محله فما جالسه في الوجود لما صح الاستدلال  
بهذا الوجوه واليف فوجوا على جوهرية الصور ان الشجر لو قطع او القرب الماء هو وانعدمت الجمعية التي كانت قبل القطع وقبل  
الانقلاب ولو كانت الجمعية غير محتاجة الى الصورة في الوجود لما صح هذا الحكم ثم عبارة الشيخ نص في ان المتعبر في الصور الجوهرية  
الحاجة باعتبار الوجود لا باعتبار التوصل النوعي حيث قال في منطق الشفاء فلبين الآن معنى قولنا الموجود في موضوع  
فقد رسم العرض ان الموجود في موضوع لا كجزء منه ولا يصح قوامه من دون ما هو فيه ثم قال بعد عبارة طولية واذا عني بقولنا  
الموجود في شيء لانه في شيء متصل القوام بنفسه قد تمت شبيهة دون بالوجود فيه او يتم دونها فلا يقو به ما يحل كان قوما  
بين حال العرض في الموضوع وبين حال الصورة في المادة فان الصورة هي الامر الذي يجعل محله موجودا بالفعل ومحل ليس  
شيئا بالفعل الالبورة واذا تحققت ان المتعبر في موضوع العرض الاستغناء في الوجود وفي مادة الصور المحتاجة  
في الوجود فقد علمت ان الجواب عن الدليل المذكور للشيخ المقبول بالوجه المذكور غير تام فان العناصر المتميزة غير محتاجة الى الصورة  
التركيبية في الوجود ضرورة وانما قيل انه يلزم على تعميم الحاجة ان يكون الصورة للاعراض التي هي فضل باعتبار جوهر الحاجة  
محلها في تحصلها نوعا بالفعل اليه فجايبا يظهر فان الشيخ صرح امتناع تركيب نوع عرض من مادة وصورة فليثبت اول

مادة المنقضى ولم يثبت بعد لا بالتسليم ولا بالبدل واذا دعيت ما لموت من الحن العراج من المعبر في جوهرية الجوهري الحال  
 حابة المحل اليه في الوجود وفي العرض انتفاء تلك الحابرة ظهر لك فساد ما استبدل على جوهرية فصول الجواهر بان الغضاضة تقضى  
 ان يكون مهيبة عليه لوجود الجنس الذي هو المراد او تحصله لوعا بفعل في الوجود التفضيلي الذي قد اخذ فيه شرط لا وعرضية تقضى  
 ان لا يكون عليه شئ من الاعتبارين ووجه الفساد ان مقتضى العرضية ليس الا ان لا يكون عليه لوجود الجنس اما ان لا يكون عليه لوجود  
 لوعا فلا تقضية العرضية وقد اورد عليه ان لو لم يزم ان لا يكون العرض فضلا اصلا للجوهر ولا العرض وبهذا الايراد انما يدور لو كان  
 بازاء الجنس والفضل للاعراض المادة والصورة ولم يتحقق بعد فانهم قوله المراد بالقبان باليشتمل القبان الجزئي للمام من ان  
 المادة يكون موضوعا بالنظر الى الاعراض القائمة بها لكن هذا انما يتم لو ثبت ان من المواد ما ليس بموضوع اصلا وهو بعد في غير  
 النقص فالصواب ان لوجود بان المراد القبان باعتبار الحقيقية فان المادة لا يكون موضوعا من حيث النماة وكذا الموضوع  
 لا يكون مادة من حيث انه موضوع لان المحل الواحد لا يكون مادة وموضوعا بالنسبة الى حال واحد معا قوله اعلم ان الزمان عند  
 جمهور المتكلمين آه المتكلمون ذهبوا الى ان المعروض للقبلية والبعدية حقيقة وبالذات الاشياء المتقدمة والمتأخرة فالقبيل  
 كان موجودا في الواقع ولم يكن البعد موجودا فيه ثم يكون البعد موجودا فيه والاول يسمى متقدما والاخر متأخرا وانه المعنى ليس لازما  
 شئ من الممكنات بل في يد الفاعل المتخارفا او حده في الواقع مع عدم الاخر صار متقدما ثم اوجد الاخر اما مع فساد البعد مع وجوده  
 او مع عدمه الاخر فصار بعدا او الفلاسفة زعموا ان معروض هذه القبلية والبعدية حقيقة منفرمة متجددة بنفسها يكون لاجزائها  
 تقدم وتأخر بالذات والاشياء الاخر بالعرض بواسطة مقارنته هذه الحقيقة والمتأخرين لما وقفوا على ادلة وجود الزمان ولم يقيدوا  
 على التشكيك فيه اذ عنوا بوجوده لكن لما كانوا قائلين بحدوث العالم برتبة قالوا بحدوث الزمان وتناهيه في جانب الماضي وقسوا  
 التقدم الانفكاكي الى قسيتين احدهما ما كان الانفكاك فيه بالنظر الى الحقيقة الزمانية بان يكون القبيل في جزائه متقدما او حده  
 متقدما والاخر في جزئه او حده متأخرين فالاول قبل والثاني بعد بواسطة قبلية اجزائه هذه الحقيقة والاخر ما كان فيه بواسطة هذه  
 الحقيقة بل بالذات بحسب نفس الامر ومتن الواقع وسموا هذه القبلية بالقبلية الذاتية وهي ما دارت القبلية الذاتية الدائرية  
 على النسبة الكافية وصاحب الاخر المبين اختار هذا القول وضم اليه الاباطيل وارا درفض ما عليه جمهور المتكلمين ولقضى ما عليه الفلاسفة  
 من الشائين والاشرفين وسمى هذه القبلية بالقبلية السردية والبعدية بالبعدية الدهرية وصنف في بيانها كتابا مبسوطا  
 ودفتره مكدوبة عباراتها مطبوعة والفاطمة معجبة وتخيف مقال ان القبلية الانفكاكية ما بحسبه يتبع ان لوجود المتأخر مع التقدم

عند وبراءة القرآن في جميع  
 في كتابين الجزئية  
 ان من مادة التسمية مثلا على هذا

في كتابين الجزئية



ويزا على ضربين احدهما ما يتخلله امتداد اوله ونهايته فيكون في احدهما القبل وفي الآخر العبد وانها ما يحسب لوجود  
 في متن الواقع ولوح الدهر المتقدم مع عدم التأخر ثم يبطل وجوده بالتأخر من دون الحاجة لامتداد اصله وهذا  
 لا يقتضي ان يتخلل المدة والامتداد اصلا وذلك لاجراء الدهر عن الامتداد والبراهة هذا النحو من السبق والحق عن الامتداد  
 وادعى ان الفلاسفة ايضا لا ينكرون هذا النحو من القبلية لكنهم يبرجون في الزمانية وسفصل هذا القول مع ما عليه في موضع سابق  
 به فاستظهر قوله فالقديم الزماني عند جمهور المتكلمين آه قد عرفت الاقوال الثلاثة في الزمان والمدة فاختلف في تفسير القديم والحادث  
 بحسب قول قول فالقديم على راي المتكلمين ما لا يكون مسبوقا بالعدم في نفس الامر والواقع والحادث الزماني ما يكون مسبوقا  
 في الواقع لان العدم والوجودات كلها واقعية عندهم فما لعدم عن الوجود عن الواقع وما لوجوده لذي الوجود في الواقع لكن لما  
 كان عندهم سبق اللوح بهذا الوجود موجودا قديم ممتد غير متناه يكون القديم مستمر افيهم من دون توقف له عليه لعل خيرا  
 منه ويكون الحادث في شطر من وقته عدم في تلك المدة الغير المتناهية فلذا انف المصنف القديم الزماني بالاول لوجوده  
 والحادث الزماني بالوجود اول واما الفلاسفة فلما زعموا ان لا تجدد ولا تعاقب في نفس الامر والواقع لم يصح ان يقال فيها  
 عدم ثم وجود او وجود ثم عدم والوجودات كلها قديمة بحسب هذا النحو من الوجود والزمان الغير المتناهية عندهم مع ما فيه من  
 الزمانيات المنفصلة بجزء من نطقها عليه او غير نطقين او في حد من موجود في نفس الامر فلا فوات ولا سبق في هذا النحو من الوجود  
 واما الفوت والحق لبعض الزمانيات عن بعض بحسب الوجود الزماني فالوجودات في نفس الامر المعبر عنه بالدهر الغير السبوتية  
 بالعدم لغيرها فاما دهرية واما القديم الزماني عندهم فما كان وجوده مستوعبا للزمان الغير المتناهي في جانب الماضي منطلقا  
 عليه كالحركة القطعية فلا فلاك او غير منطبق كالحركة التوسيطية فلا فلاك والحادث الزماني ما يوجد في شطر منه ويكون سابقا لعدم  
 فتعرفت المسائل للذهب الفلاسفة ايضا واما على طور صاحب الاقنى المبين فالقديم قديمان دهرية وزماني وكذا الحادث حادثان  
 دهرية وزماني فالقديم الدهرية ما لا يكون مسبوقا بالعدم الصريح في دعاء الدهر والقديم الزماني ما يكون مستوعبا وجوده للزمان  
 المتناهي في جانب الماضي والحادث الدهرية ما يكون مسبوقا بالعدم الصريح في دعاء الدهر والحادث الزماني  
 ما يتخص وجوده بجزء من الزمان ويكون في الاجزاء السابقة لعدم والغيبوبة المحشوية مع القول بحدوث الزمان  
 القديم الزماني بما في القديم الدهرية فعنده القديم الزماني ما عند صاحب الاقنى المبين القديم الدهرية وقد قال في بعض  
 حواشي محقق الحادث والقديم انه انما سمي القديم الزماني ونسب الى الزمان باعتبار بعض الواعية وهو الكلام لا يخبر فيه

لانه لا مشاحة في الاصطلاح واعلم ان بعض الاعلام قد حمل كلام المحشي على اصطلاح صاحب الافق المبين من ان القديم ما كان  
 مستوجبا للزمان في جانب الماضي وما كان لا يصح عدم كونه مسبوقا بعدم الصريح في دعائها الواقع لان الزمان لما كان حادثا  
 كان مسبوقا بعدم في الواقع فكيف ما يستوعبه حمل كلامه على ما يجوز صاحب الافق المبين في قبسائه من ان تنامي الزمان يستلزم  
 الحدوث بل يجوز ان يكون الزمان المتناهي واقعا في متن الدهر بلا سبقة عدم كما ان الفلك المتناهي واقع بلا سبقة  
 عدم وانما حكى بحدوثه الدبري لادليل اخر دل عليه الاستلزام المتناهي اياه وقد ارتفع في الصفة بهذا التجويد تلميذه صدر الشيرازي  
 في شرح المداية الاثيرة فبني كلام المحشي على هذا وقال ما استوعب وجوده الزمان لا يكون مسبوقا بعدم الصريح في متن الواقع  
 ثم اعترض ان الزمان يلزم التقضي والتجدد بل هو نفس الصال التقضي والتجدد فاذا لم يكن قبله تحقق وتجدد فيكون مسبوقا بعدم  
 فبصير حادثا والقياس على الفلك فاسد لانه قار الذات فيمكن ان يوجد بجميع اجزائه في الواقع بلا سبقة عدم وهذا بخلاف الزمان  
 لانه عدم قراره لا يوجد الاجزاء فجزءه فاذا فرض المتناهي لم يوجد عدم التفرافضار حادثا وهذا الكلام من به الحق لا يطال هذا  
 التجويد حتى لا يغار عليه لكن من اين علم ان مطمح نظر المحشي بهذا الراي المبين الفساد بل مقصوده ما ذكرنا كما صرح به في بحث القيم  
 والحادث لكن يبقى بعد كلام فانه قد نسب هذا المعنى الى الفلاسفة في ذلك البحث وهذا الظاهر وينا في ما ذكره ههنا فيقال فيه  
 قوله فان بعضهم لم يجزم بل بعضهم جزم بوجوده منهم الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد الغزالي قدس سره وادقنا ما ادركه فانه ذهب  
 الى تجرد النفوس الناطقة قوله وهذه المعاني بعد اشارة انها آه وذلك لان الاشارة بناها على قصد الشيرازي قصد التبيين  
 والقصد كما يتعلق اولاد بالذات الى المحسوس بالذات يتعلق الى المحسوس بالعرض قوله لكن التوجه بان المشار اليه قد يناقش  
 فيه بان كون المشار اليه هنا او هناك بالذات وان كان بالذات للجوهر وبالعرض للعرض لكن لا يلزم ان يكون تعيين المحسوس  
 بانه هناك للجوهر بالذات فان التعيين فعل المشير ومن الجائز ان تعيين المشير باله مكان بالعرض بانه هنا او هناك  
 بالذات كما ان المحسوسية بالذات لبعض الاعراض وبالعرض لما لها لكن التعيين بالمحسوسية كجواز ان يكون بالذات  
 للمحسوس بالعرض قوله وبهذا ينفع ما يترأى وروده آه اما اندفاع الاول فلان فعل المشير انما هو الاشارة بالمعنى الاول الاشارة  
 بالمعنى الثاني الذي هو الاستدراك واما اندفاع الثاني فلانه لا يلزم للاشارة المحسوسية بالذات في معنى من المعاني واما اندفاع  
 الثالث فلانه قدس سره ما قال في بحث الكلول في حواشي التجريد انما هو في المعنى الثاني والذي قال به هنا انما هو في الاشارة  
 بالمعنى الثالث قوله لاننا ليست متميزة بالذات آه هذا الظاهر لا يصلح جوابا لان تخصيص المعرفة بالخاص يزيد في المعرفة

انما الزمان المستلزم ان يكون مسبوقا بعدم الصريح في متن الواقع

وهذا الذي في المتن من انما هو في الاشارة

عما زادوا وقد كان الايراد لعموم العرف لا بخصوصه حتى يفيد تخصيص العرف ومقصوده انه لما خص العرف بالكلول في  
 التميز بالذات وجب التقييد به في العرف فيخرج الاطراف المتداخلة قوله بحسب وجودي الحال والمحل آه يعني بحيث يكون وجودي  
 الحال والمحل آهين عن تعدد الاشارة بالنظر الى وجوديهما وهما قد تمتد الاشارة بالنظر الى التداخل والابا بالنظر الى وجوديهما  
 فيصح التعديل يقع في بعض الصور بالرفع التداخل قوله مع ان المتكلمين لا يقولون بها يعني ان هذا التعريف للمتكلمين وهم  
 لا يقولون بوجود الاطراف قوله ان العرض مثل السواد لا يحل آه الظاهر ان اللام للاستفراق يعني ان كل عرض لا يحل  
 على موضوع مواطاة فلا يصح تعريف الكلول على شئ من افراده كما صرح به الصدا الشيرازي في شرح البداية الاشرية وبذا  
 بناء على ان محل الصفات المحمول مواطاة لا يسي حلولا قوله واجاب عنه بعض المحققين آه نقل كلامه بالعبارة وقال في المحقق  
 في آخر تقريره والحاصل ان تصور الاختصاص الذي للثبوت بالنسبة الى النوع بدو تميزه عن غيره وذلك كقبي في المقصود  
 فان العقل كيد للاوقات اختصاصا عاما بموصوفاته لا يشاركه غيره والعقل يفرق بين ذلك الاختصاص والاختصاصات  
 الاخر وبه الطلاقة ليعبر عنها يكون وجودها اي كون وجودها بالبطية قوله وانت تعلم ان الاختصاص الناعت آه فان  
 التوضيح النوعية تدل على الناعتية لسبب الاختصاص فلا يكون الوصف لذاته نعتا وانت لا تذيب عليك ان الناعتية ليست  
 مرهونة بتايدى اسباب بل الذات لنفسان فيما لا يصلح موجودة الابان يكون لتمامه كما تحقق في موضوعه فتوصيف الاختصاص  
 بالناعتية اما الساج فقد اشار المحقق آه والامان الاختصاص لازم من لوازم الذات لنفس في الذات فقد صار الذات  
 ملزمة للناعتية للاختصاص اللازم لها من جوهر بافقا اشار المحقق الى هذا قوله مع انه على ذلك التقدير آه قال في الناعتية الصفات  
 الشقة لها اختصاص بموصوفاتها وبه منشأ لانها وبمعها اتحادا بالعرض وحملها عليه بالمواطاة وانت لا تذيب عليك  
 ان الامر اصطلاحى فلا بد له من النقل من ائمة ثقات هذا الفن ان الحمل بالعرض لسي حلولا وقد صرح ثقات الفن بذلك  
 ورجح الاشكال قوله فالاولى آه فيه اشارة الى ان كلام المحقق آه الية الغيبان يقال المراد بقوله لا لسبب امر ان يكون لوائمة  
 من دون واسطة في العروض لا لسبب امر يكون معروضا بالذات وقد لطن على الواسطة لفظا لسبب مجاز قوله وللاد  
 بالنعت آه قد عرفت ان هذه الارادة جارية على غير الاعلى زعم جمهور المعرفين بعد التعريف قوله وبهذا يظهر ان العرض  
 اعم من العرضي لما تبين ان المراد في تعريف الكلول بالعم الحمل وهو لو وجد في العرضي الغيب فيكون منه رجاسته العرضي بما هو  
 عرض لا كما يقول المحقق الدواني ان ما هو عرضي باعتبار بصير عرضا باعتبار فانه بحيث اخذ قوله كما يلوح الية بالنقل من العلم

مع  
 يتيم غير ان العرف اعم من الكلول  
 مع  
 مع  
 مع

الاشارة  
 الاشارة

آه الذي نقل عنه هو تمثيل العرض بالمشقات ولا يتعين ذلك لكون المشقات اعرافا فلا يصلح ايضا فانه يحتمل ان يكون التمثيل  
 لما كونها متحدة مع الاعراض باعتبار كنهها فيتم المحقق الدواني او المسامحة المشهورة وسببها الشواذ التي تعاقب في مرصد المهيبة  
 بالشيء الى ان الملول غير الحمل فانتظره قوله التركيب من الوصف غير مقبول قبل هذا النقض على الدليل وانت لا ينبغي ان  
 غاية لازم من دليل المحشى به لطلان البرهانية وهذا لا يفر المستدل فان مقصوده ان البرهانية باطله في نفس الامر ويلزم  
 ههنا فلا يكون المذكور جوابا عنه بل الحق ان هذا دليل اخر على لطلان العالي وليس هذا سارا على ان المستدل اعترف في الدليل  
 بالوصفة حتى قيل اذا اريد به المعنى اللغوي لم يتم قول المحشى بل مقصوده ان كونه مضافا ضروري كونه سلبا فلا يصلح  
 للبرهانية قال في الحاشية ان اريد بالوصف مبداه فالجواب ان التجرّد سلب بسيط ومبداه خصوصية الذات لانتفاء ليس  
 المقصود ان اريد به وصف التجرد فالجواب ما ذكر من ان التركيب آه وان اريد المبداه فالجواب هذا بل المقصود ان اريد  
 بالتجرّد ما يفهم من اللفظ فالجواب ما في المتن وان اريد المبداه فالجواب هذا اقول فانه يستلزم عو من الشيء لنفسه بمعنى البعض  
 في الاستلزام على ان صفة الكل صفة لجميع اجزائه وهو احد في خفاء وقرر البعض بان الصفة محمولة على نفسها البتة ولو اوليا  
 فان كانت جزءا للشيء وهي صفة له فهي خارجة عنه فهي خارجة عن نفسها فهي خارج محمول وهو معنى العود وفيه ما فيه من الصلابة  
 والحق ان امتناع كون الصفة جزءا ضروريا ولا طاله فيه بالاستدلال بانثال هذه المقدمات لا يرجع الى طائل قوله نقض  
 او منع الخلو اشارة الى ان يلزم قدم الحادث وحدث القديم به مبنى على ان القدم والحديث من لوازم مية موصوفاتهما  
 المرصد الاول في الوجود والعدم وفيه مقاصد المقصد الاول في تعريفه قوله الظاهر ان العاقل بديهية لتصور الوجود آه قال المرصد  
 المعاصر للمحقق الدواني معترض على منع بدلية الوجود مستند بالقول بالكسبية وبالقول باليأس عن تصوره انه ان اريد منع  
 تصور افراده العارضة للمهيبة كالحقيقة فيرد عليه انه ليس للوجود عو من الهيئات اصلا لا ينادى لا خارجا بل العقل ينتزع من  
 الهيئات الموجودة ذلك المفهوم الواحد المسمى بالوجود وكيف وقد قالوا ان الوجود من المحولات العقلية لا تتنازع استقناء من  
 المحل وحصوله فيه فلا يكون وجوبات المهيبة افرادا له حقيقة بل هي نفس مضافا الى الهيئات فيكون مصطادا وقد اعترف السانع  
 بذلك حيث قال واثبات ان في الموجودات امر اوزار المهيبة والوجود المطلق وحده زايده على المهيبة عارضا لما لا يسيل اليه  
 نعم لو كان لذلك المفهوم فردا له في الحصة في نفس الامر وحكمه بانه حقيقة توجب المنع وان اريد منع بدلية تصور المفهوم  
 فغيا به بسيط لا جنس له ولا فضل وكنه الحقيقة ليس الا هذا المفهوم البسيط نفسه البديهي التصور وتعبق عليه المحقق الدواني

قد ذكر في الاصل على ان  
 في انهم لم يكتفوا بتفصيل ذلك المقدم  
 بقوله تعالى ان من اعراض  
 فيكون انما هو في  
 فيكون انما هو في  
 فيكون انما هو في  
 فيكون انما هو في

بانه لو فرض توقف البدئية على ان ليس لهذا المفهوم فردا ثابتا من دليل وبانه لا يلزم من كون افراده حصصا وكون المطلق  
لوقاله بدئية الا اذا ثبت تصور بالكلية والحقيقة موكونة بسيطة وكذا كونه امتزاعيا لا يتكلم البدئية ولكن ان تاخذ من السؤال  
والجواب الاول النزاع في الوجود بانه بديهي ام لا على ان له حقيقة مساوية لهذا المفهوم ويكون لما افراد موجودة ام لا <sup>فمنهم</sup>  
الاول حكم بالطرية او الياس ومن زعم ان في حكم بالبدئية لما كان التافرون او عو البدئية في ان صدق الوجود وسواء  
المشهور المصدرة على ما عدا حقيقة كونه الوجود صدقا على حقيقة كونه نظرية او اليوسفة فغير النزاع لبعض الافاضل  
ان تصور الوجود بانه لقرار الاشياء او كونه سببا لثباته ثم لتخرج بان معنونه حمل هو بديهي التصور بان يكون نفس هذا المفهوم المصدر <sup>بميراثه</sup>  
او يابوس بان يكون شئ وراه يكون متساوا لثباته ان لم يصدق هو عليه مع ايضا يكون النزاع معنويا بلا شبهة <sup>بميراثه</sup>  
تعيين الموضوع ولا ثم يجب عن اعراض الذاتية ليس شئ لان تصور الموضوع بالكلية غير مشروطه <sup>بميراثه</sup> اما التصور لوجبه يتنازه عن جميع  
ما عداه فتتحقق ويفهم من الجواب الثاني للمحقق انه يمكن النزاع في المصدر في هذا الجيد جدا فان بدئية المصدر في ضرورة لا يمكن الخفا  
فيه ثم دعوى بدئية الموضوعات الانشائية برمتها كما سيظهر من كلام المحشى او استلزام البساطة والانشائية اياها كما يظهر من  
كلام ذلك المصدر <sup>بميراثه</sup> لا يسيل اليه انت تعلم ان بدئية الوجود الحقيقي مما لا يدعى احد اذ لوجه الاقطار انفاية الى الان لم يتحقق عند  
احد انما هو انت قد ظهر لك ان دعوى النظرية لا يصح من عاقل في المصدر <sup>بميراثه</sup> فلا يسيل اوان الى النزاع المعنوي الا باجتهاد بين  
المذكورين ودعوى ان ليس للمعنا المصدرية او موجودة محال يصح بيان انما السبيل الاستقرار الغير التام فلا تعويل عليه <sup>بميراثه</sup>  
الحاصل ان النزاع انما وقع في الوجود الذي به موجودة الاشياء فمن ثم ان لقرار الاشياء بهذا المفهوم البديهي التصور حكم بالبدئية <sup>بميراثه</sup>  
زعم ان لقرار الاشياء بغيره المفهوم سواء كان فردا لهذا المفهوم ام لا حكم بالنظرية او المايوسية لكن النزاع بعد الوجبه ليا سب ان  
يتعرض في دليل كل فريق لهذا ليس فلذا اعرض المحشى عن النزاع المعنوي بهذا الوجبه وقال الظاهر ان من ادعى البدئية  
اراد بدئية هذا المفهوم المصدرى ومن ادعى الكسبية او المايوسية اراد الحقيقي فالنزع بين قائلى البدئية والقائلين الاخرين  
لفظي وبين قائلى الكسبية وقائلى المايوسية معنوي <sup>بميراثه</sup> وادرك عليه ان النزاع اللفظي بعيد عن المحصلين او يلزم عدم فهم كل طرف  
الاخر مع استمرار البحث من القدم الى الان ولعله لا يجد في هذا المقام فانه لم ينقل من الاولين الاستدلال على البدئية  
اصلا بل انما يدعون البدئية بدئية وقوم منهم عرفوه ومنهم من حكم بالماليوسية ولم ينقل اعتراض احد من الفرق على الآخر  
ولما جار التام بعد فهم طرفي الفريقين متنازعين ولا جعل لاحد عن مطلوب الاخر <sup>بميراثه</sup> الجمل انما جار من قبيل الامام ولا يخفى

فيه ثم الصدق المعاصر لذلك المحقق تصدى لاثبات المبدئية لوجود العقل لا تحقق له في نفس الامر أصلاً وإنما ولا  
فارجانك مهية لنفسه اذ لم يوجد من عقول وموجود حتى يتصور ان ما هو المعقول منه كذا الوجود او وجوده وازان الكلي الفرسي  
الذي لا فوله في نفس الامر فلا يكون ذاتياً ولا عرضياً شيئاً لكن الوجود على ما ذهب اليه المحققون امر عقلي انتزاعي لا وجود له في الخارج  
لغيره من المذكورة في كتبهم لا سيما كتاب الاشراف ولما في الذهن لان ما يحصل في الذهن ليس فرداً له ضرورة ان زيد ليس  
موجوداً بما في ذهننا من وجوده كما انه ليس متحركاً بما في ذهننا من حركة ولعقب عليه المحقق الدواني بان الوجود وان كان انتزاعياً  
لكنه ليس امر انتزاعياً فيكون له تحقق في نفس الامر كسائر الاضافات والامور الاعتبارية وانما وجوده في الذهن عبارة  
صريحة والتمسك بان زيد انتزاعي ليس موجوداً بما في ذهننا من الوجود كما انه ليس متحركاً بما في ذهننا من الحركة يقتضي ان يكون الوجود  
الموجودة في الخارج موجودة في الذهن ايضا فان التوابع السوداء لا يكون اسوداً بما في ذهننا من السواد على اننا لانسلم ان ليس موجوداً  
بالوجود الحاصل في ذهننا فان الوجود في الذهن هو حقيقة الوجود كما هو ذهب المحققين وتشبيهه بالكلي الفرسي في غاية البعد ان  
لا حصصاً وقد حكم القوم بان كل كافي فهو نوع بالنسبة اليه حصصاً انتهى ويقول هذا العبد التحقيق ان الوجود الذي به موجودة الاشياء  
ليس شيئاً اصلاً اي ليس شيئاً يصدق عليه الوجود ويكون مناط موجودية الاشياء وترتب الآثار وليس به الشيء امر اعينياً  
ولا ذهنيلاً بل المبدأ بأسرها تنوب عن الوجود اعني انها بانفسها مناط موجودية وترتب الآثار وتأثيرها على الوجود في القربى  
جعلها بسيطاً ويكون بانفسها مصداقاً للموجودية وذلك لانه لو كان امراً والمبديات يكون مناطاً للموجودية لا يمكن ان يقوم بها  
الغضائما كما سنذكره ان شاء الله تعالى ولا انتزاعاً لان ما به موجودة الاشياء يكون سابقاً عليها فمنه الامر الانتزاعي  
يكون سابقاً على تقرر الاشياء وليس له تقرر وتحقق الا بالمبديات التي هي المستزاع عنها فاذا لم يكن الايمان بالوجود  
بالمبديات وتفسير المبديات موجودة به لا قياماً بالفنانيا ولا انتزاعياً وانما انه ليس في الذهن امر يكون مصداقاً بحسب وجوده  
الذهني فلانه يلزم ان يكون المهية موجودة لشيء يقوم بالذهن وهذا مثل ان يقال زيد ضاربٌ بغير قام بكذا وهذه سفسطة  
ولا يقتضئ هذا بالاعراض الموجودة في الخارج كما زعم هذا المحقق لان الاعراض الموجودة في الذهن ليست مبداءاً لثبات  
الهيئة والارزوم ذلك المحال وما قال في العلوة ساقط كما لا يخفى ولا يلزم هذا في سائر الانتزاعيات لانها ليست مناطاً  
للموجودية بل البصيرة الشيء فوقاً مثلاً ولا بعد في كونه متافراً عن تقرر الفوقية بتقرر منشأها وليست بالاعتبار وجوداً  
الذهني منشأه لا تصانف واذا تم هذا فنقول لا يمكن النزاع في بديهة الوجود الذي به موجودة الاشياء لانه امر

بعد معرفة كنه بالحوار كيف وهذا النوع من الاتفاقات واقع ضرورة ولا يمكن من عاقل الخارجه وكجز المشي التعريف الفطري لعب معرفة  
 الكنه بل المقصود منع الترسيم لطريق الكسب لبعده معرفة الكنه وتقرير الكلام موقوف على تهديد مقدمه بما ان المقصود من الكسب  
 معرفة امر لم يكن حاصل من قبل والمقصود من الكسب في باب التصورات تحصيل كنه شي او معرفة لوجه يتنازع ما عداه لا غير فتح  
 نقول لو امكن الترسيم لطريق الكسب لبعده معرفة الكنه فاما تحصيل الكنه الذي لم يكن حاصل من قبل وهو باطل لان الفرد من  
 تصور الكنه والتميز واما عداه وقد كان حاصل باتم وجه والاتفاقات الى امر لم يكن ملتقيا اليه قبل الكسب لو اسقط  
 الكاسب والاتفاقات اليه قد كان حصل فلا يبرح من تعقيد من الكسب يخرج به عن المعلومات والحصول فيقصد بالحركة الفكرية  
 تحصيل باعد الوجود المذكورة في لم يبق ذلك المعروف معر فابل صار المعروف بالرسم شيئا اخر ولا يكفي في ذلك التعذر في ان  
 الاتفاقات لان في التعذر وتغاير في الكاسب وهو لا يفيد له رفع الاستحالات اللازمة في المكتسب ومن ههنا ظهر سقوط ما اور  
 المورد بقوله وبالجملة جهة الاتفاقات لا يكون معتبرا في جانب الملتفت اليه فانه الكار لا امر لم يدعه المستقل فانه لم يبرح ان جهة  
 الاتفاقات تحجب ان تعبر في الملتفت اليه فليزم تعقيد بل كان يقول لا تصور الاتفاقات لطريق الكسب الى معلوم الكنه فلا يبرح  
 التقييد وقد تبين لك سقوط النقوض اما الاول فلان الرسوم لما لم يكن حاصل من قبل ولا متنازع عن جميع ما عداه ولكن الكسب بالرسم  
 لانه الترسيم والتميز التقييد في الملتفت اليه لعدم الاستحالة في الاتفاقات اليه وبهذا يختلف بالبعده معرفة الكنه فانه قد حصل وانما  
 والفتت اليه فلا يمكن الكسب لاجل شي منها واما النقض بالترسيم لبعده الترسيم فالجواب عنه انه وان حصل بالرسم الاول  
 الامتياز الا ان الرسوم لما كانت مختلفة بالجملة والاختلاف والافصاح من لغيره لكل رسم امتياز الالفيد ورسم اخر فنجوز ان  
 يلقى برسم الامتياز ثم يلقى برسم اخر للامتياز اتم منه نعم لو فرض الرسمان المتساويان في افادة الامتياز ملتزم  
 ان لا يمكن الكسب بالرسم الاخر لبعده معرفة باحدهما والباقي معرفة الكنه فلا تصور في الان الكنه قد افاد الامتياز باتم وجه  
 فلا يمكن الكسب لتحصيل الامتياز والجواب عن النقض بتجديد الرسوم المعلوم بالرسم ظاهر فانه قد كان متنازع غير حاصل والآن  
 بالتمهيد وقد تمصيله فلا استحال وما قيل ان يلزم ان لا يصح التمهيد لبعده معرفة الكنه الاجمالي فساقت لان ملتزم ذلك لان الكنه  
 التفصيلي انما يفيد الاتفاقات الى الكنه الاجمالي وهو قد كان حاصل فلا يصح لطريق الكسب تجديده لبعده نعم بما يزيل الاتفاقات  
 لبعده معرفة الكنه اليه في رسم او يبدل يلقى اليه ويغيره مرة اخرى وبهذا ليس من الترسيم والتجديد شي بل هو من قبيل الترسيم  
 الفطري ثم قد يقضى اصل المدعى بان المحسوس ربما يلقى اليه بالوجود لبعده معرفة حسا والعلم الاحساس عند المحسوس علم كنه

الشيء فوقع الترسيم بعد معرفة كنه الشيء وبان النفس ربما يلتفت اليها بالوجود والتوحيص مع كونها معلومة بالعلم المحض في  
الذي هو علم كنه الشيء عنده والتجواب عنهما ان المعلوم بالاحساس والعلم المحض ليس العلم بالخبر في قال في الاتفاقية  
بالحواس فلا كسب هناك لان الخبر لا يكون مكتسباً بل يتحقق لما كنا نمنع الترسيم لطريق الكسب مع معرفة الكنه وان سبب الاتفاقات الحقيقية  
المحسوسات والنفس فلم يكن حاصله بالكنه من قبل فمائل ولكن من الشاكرين ولعل ما ذكر من التفات المنحصر به الكتاب والله تعالى اعلم  
بحقيقة الحال **قوله** فعلى تقدير يكون تصور الوجود بالكنه بدنياً آه وورد عليه بان البدئية لا تستلزم الحصول فتجوز ان يكون الوجود  
غير حاصل ويعرف حد الاورس لا اجل تحصيله فلا يكون تعريفاً لفظياً الا ان يقال الظاهر حصول الوجود لانه من اجل البدديات  
مضى بحصول للبدية والسببان وانت لا يدب عليك ان الرسم والحد الحقيقيين انما يكونان لطريق الكسب ولا يكون الا في النظرى  
فلو فرض الوجود بدنياً لا يمكن التمهيد والترسيم الحقيقيان فاما ان يكفي مجرد الاتفاقات فلا يمكن تعريف اصلاً ولا كيف فيكون  
فيه نوع خفا فيعرف لازمة هذا الخفاء كما بينه على القضايا البدئية على هيئة القياس وهو المراد بالتعريف اللفظي اذ لا تستعمل اللفظ  
ليقولن البدية لا يعرف التعريفاً لفظياً فالتعريف اللفظي يكون لازمة الخفاء لا التحصيل الموقوف عليه فافهم **قال** الشارح المحقق قدس  
سره فان بدئية التصور صفة خارجية عنها حاصله ان بدئية التصور صفة خارجية عن البدية والاصناف الخارجية يمكن في النظرية  
فتجوز ان يكون نظرية فالعرض تجوز النظرية وصحة الاختلاف فيها فلم يرد ان البدئية صفة خارجية فيكون نظرية البتة حتى يرد ان  
الوازم البنية ايضا صفات خارجية وليست نظرية فاستلزام خروج الصفة النظرية ممنوعة وفي الكلام اشارة الى ان الذاتيات  
الداخلية في الذات لا يمكن نظريتها ولا تجوز عدم ثبوتها للذات عند العقل حتى يتصور الاختلاف في النظرية والبدئية وهذا المشهور  
بين السادة القوم ان ثبوت الذاتيات ضرورية لكن ينبغي ان يعبره الذاتية الموجبة للبدئية هي الذاتية بالنظر الى العنوان للموضوع  
فالذي جعل عنوانه ان كان الذاتي ذاتياً له فثبوت ضروري والا فالشيء اذ الصور بالوجود والرسم لذاتياتها الحقيقية تجوز ان  
يكون نظرية الا ترى ان الاتصال عند هم نظري مع انه ذاتي ايضا ولذا اعيد الشرح المقبول في مسألة كون الذاتيات عين الثبوت  
بما اذا كان الذات متصورة بالكنه **قوله** وورد عليه آه حاصله ان الضرورية والنظرية من الوجدانيات تعرف بمعرفة كيفية الحصول  
فلا يحتاج الاستدلال بهذا الاشكال غير محقق بالوجود بل لو تم الدل على امتناع نظرية بدئية كل بدية **قوله** واجيب عنه بان قد يحصل  
صورة في النفس آه حاصله منع وقوع كيفية الحصول فارقاً ومنع كونها من الوجدانيات فان معرفة كيفية الحصول وان سبب في  
اول الامر لكن بعد تناول الزمان وكثرة الصورة قد يعسر ملاحظة كيفية الحصول فيحصل الاشتباه وليس المقصود حصر سبب الاشتباه في  
الذاتيات



عدم الالتفات الى كيفية الحصول فان سبب الاشتباه قد يكون بان عرفت البديهي لازالة انقضاء ثم لم يجد تطاول الزمان <sup>شبهة</sup> عليه ان هذا التعريف  
كان لتفصيل نظري او لازالة افتقار البديهي فالتبس على النفس حال ما عرفت لاجل من البديهية والنظرية ثم هذا الجواب <sup>الكل</sup> كان صحيحا في النظرية  
والبديهيات الا في وجود المصدرى لكن لا يخلو ويصح فيه اذ لا اشتباه هناك وانكاره عسى ان يكون مكابرة <sup>قوله</sup> وانت خير بان  
الوجود لو كان نظريا آه حاصل اثبات كون معرفة كيفية الحصول سلفا فانه يعرف بالالتفات الى الصورة الحاصلة فالتفاتا  
مفصلة مرآة للاطلاع <sup>مجل</sup> غير حاصل فهو علم الشيء بالكنه وهو من خصائص النظرى فيكون ذلك الشيء نظريا وان لم يكن مرآة فهو العلم  
بكنه الشيء وهو من خصائص الفزوى وهذا لا يرد بجزى في كل تصور يعنى نظرية بديهية والكلام هنا في التصور فلو وجد لا يرد  
بانه لا بجزى في التصديق اعلم ان البيان على هذا الوجه موقوف على مذهب الذي يزعمه مذهب الجمهور من عدم حصول صورة الحرف  
بالفتح في حال الكسب بل انما يكون الحرف الكاسب مرآة للملاحظة والاعلى ما يراه الجمهور من حصول صورة الحرف بالفتح لوجود  
الحرف الكاسب فلا يتم هذا الكلام ولذا اعترض من بعض اساتذة زمانه العلامة الحافظ العياشى رحمه الله تعالى بان الكاسب  
من الحروف فيجوز ان ينسب الكاسب ويقتضى المكتسب فبعد تطاول الزمان يبقى اشتباهه في انه بل كان هناك كاسب او حصل هناك  
فيشبه الحال في البديهية والنظرية وتعلل مقتضود هذا العلامة منع راء الذي يزعمه مذهب الجمهور بالاستدلال بان الكاسب علم  
معدوم باجماعه فالأيراد عليه بانه اشتباه راء برأى الجمهور مناد على قلة التامل ومن هنا سقط ما قيل يمكن ان يستدل على الجمهور  
بانه لو كان نظريا لكان هناك صورتان صورة الحرف الكاسب وصورة الحرف المكتسب ولو كان بديهيا لكان صورة واحدة  
مجملة لان الحرف الكاسب اذا كان معدوم الجوز ان لا يبقى مع الحرف فيبقى الاشتباه المذكور فانهم ثم ننظر انه بل يتم على راء الا  
يزعمه راء الجمهور فنقول قد اورد عليه اول بانه قد يحصل الاجمال بعد التفصيل وقد يحصل التفصيل بعد الاجمال فحذا ازال التفصيل  
ولبقى الاجمال حصل الاشتباه قطعاً وقد قرر المطلاع على اسرار البديهية ذوا اليد الطولى في العلوم العقلية والنقلية الى استأثار  
نظام الله والدين قدس سره ان العلم بالكنه قد يقابل الى العلم بكنه الشيء بان يصير الى التفصيل مجمل <sup>ويقطع</sup> الالتفات الى  
ونه العلم نظري قطعاً فبقى الاشتباه في العلم بكنه الشيء الذي هو البديهي في انه بل حصل بعد صيرورته ملحوظاً بتفصيله <sup>العلم</sup>  
هو الحرف فيكون نظريا او حصل ابتداء فيكون بديهيا وما قيل في حواره من ان مناط النظرية على راء ان يحصل ويجعل مرآة للحرف  
صورة حصول التفصيل بعد الاجمال وبالعكس بل جعل التفصيل مرآة للملاحظة ام لا وعلى الثاني كلا العلمين بديهيان وعلى  
الاول فالعلم الذي حصل بآلة الالتفات نظري في ملاحظة التفتت فيها اليد بآلة الالتفات والعلم الذي حصل فيه الاجمال

بجزى

بنفسه ضروري لعدم وجود الآلات والاتفات ولا باس في كون شئ واحد بدنيا في ملاحظة ونظرا في اخرى فقيده ان الكلام في صورة  
 الانقلاب ولا شك في صدق تعريف النظر منها فانه حصل بحركة فكرية لانه هو الذي صادر مجمل وقوله منا في النظرية على رار فقيه  
 انه ان اراد ان معنى النظر عنده ذلك فحينئذ لا كلام لنا معه فان كلامنا في النظرى بمعنى المتوقف على النظر وان يدان طريق النظر  
 منحصر فيه فاحله هو الذي رآه المحشى برآه فقد عرفت ان التفصيل المنقلب الى الاجمال قصده في علمه حصل بالنظر فيكون نظريا  
 ووجدية المناط الذي اخترعه بان كان مراده ان المفصل يجعل مرآة للملاحظة المجل اوله وان حصل بعد ذلك لطريق الانقلاب فقدم  
 كلامنا عليه ان لم يوجد المناط بناك فهو دليل على بطلان المناط وثانيا بان ما ذكره استدلال على بديهية تصور الوجود بان يقال  
 تصور الوجود تصور بكنهه الذي هو نفسه من دون تغير اصلا وكلاما كان كذلك كان بدنيا ولا يلزم من ذلك بديهية وجود الوجود  
 وقد كان المدعى ذلك قيل في اجابته في كلامه يقال ان تبينه المقصود من هذا البيان ازالة الخفاء الذي جاد من قبل الاطراف وانت  
 لا يذهب عليك ان الاطراف هي البديهية والوجود واي خفاء فيه حتى ازيل بهذا البيان مقصوده ان اختصاص العلم بكنهه الشئ بالبدية  
 مقدمه لم يتضح بعد برهان شاف واقلة النظرية وقد اشتمت هذه المقدمة النظرية بديهية الوجود فلم كيف مجرد الاتفات الى كيفية الحصول  
 وما يتوقف ثبوته على المقدمة النظرية لا يكون بدنيا فانهم وثا شان الصورة المفصلة قد تجعل مرآة لغيرها فيكون تعريفها وت  
 اما جعل مرآة الشئ فلا يكون تعريفها فان سلم ان النفس بعد الاتفات الى الصورة الحاضرة ووجدتها مفصلة لكن يبقى الاشتباه في  
 انها هل كانت مرآة ام لا والتفصيل وان لم يفت من النفس لكن كونها مرآة مما يقبل طرايان النسب فيجده وجود الصورة مفصلة  
 لا يقطع بالنظرية واجيب عنه بان النظرى لا بد فيه من كون التفصيل مرآة للملاحظة الاجمال فمينا اشبهت على النفس كون التفصيل  
 مرآة في اول الامر اما ان يكون الاجمال حاصل بنفسه فهو بديهي في هذه الملاحظة ولا يضر احتمال المرآية بحسب نحو اخر من التصور  
 في بديهية هذا التصور الحاصل وان اجري الكلام في نحو اخر فهو ليس بحاصل اصلا اذ حصوله عبارة عن حصول مرآية حين مرآة  
 فلوقبى الاشتباه لا حيل فيه واما ان يكون حاصل بالوجه يكون نظريا باعتبار كونه مرآيا لهذه المرآة لكون هذا القسم مختصا بالنظرى  
 عند المحشى وبقا الاشتباه في كون التفصيل مرآة لا يضر كما مر واما ان لا يكون حاصل اصلا فيكون ممهولا فكيف يشبه بديهية ونظرية  
 وانت لا يذهب عليك انه ان يتأرا انه حاصل بالوجه معلوم بطريق العلم بالوجه الذي يكون قبل النظر وهذه النجوم العلم بالوجه ضروري  
 البتة والالزام التسلسل او طلب المجهول المطلق وبعد هذا العلم حصل تفصيلا وبعد تداول الزمان اشتبه الحال في انه هل كان  
 مرآة للملاحظة في اول الامر ثم انقطع ملاحظه اوله كمن مرآة للملاحظة اصلا وعلى الاول كان حين حصول التفصيل نظريا وعلى الثاني

يدعيها فانهم ورا البا بان النظرية مبنية على وقوع الحركة الفكرية بالتفصيل ان حصل بالحركة الفكرية وجعل مرة فلو لم يحصل  
 بالحركة الفكرية بل حصل دفعة فهو يدعي من قبل حصول القضية المحسوسة بالحدس فبالافتقار انما يعلم ان التفصيل مرة وهذا  
 القدر لا يفيد النظرية ولا يعلم بعد لتناول الزمان انه حصل بالحركة ام لا ويبقى الاشتباه فيه والحاصل منع اختصاص العلم  
 بالحدس بالنظر بل قد يكون في البديهي الحاصل بالحدس فانهم قوله فالاولى ان يقال لا يلزم من حصول الشيء آه حاصله ان غاية  
 ما يلزم من ملاحظة كيفية الحصول ان قد حصل من غير نظر ولا يلزم منه البديهي فان البديهي ما لا يمكن حصوله المطلق من نظر ابدا  
 لا يعلم من ملاحظة كيفية الحصول واعترض عليه بعض الاعلام استاد عصره العلامة البزار سمي رحمه الله تعالى ان الدلائل المقامة  
 لاثبات البديهي لا يفيد ازيد من الحصول بل انظر كما يظهر من ملاحظتها واما عدم امکان الحصول بالنظر فلا تعرض له في وليس اصلا  
 ولا يخفى تشابه الكلام الا ان يقال ان يقول قد وقع في كلام اكثر المهرة ما لو تم لدل على عدم امکان حصوله بالنظر كما يقولون  
 علم كل احد بوجود نفسه ضروري لا يحتاج فيه الى تنبيه فمطلقة ضروري وكما يقولون كل بخبر من المحصر عن الوجود والعدم فالوجود ضروري  
 وفي الاربعة الثالث قد اخذ اعرفية الوجود من كل مفهوم ثم لك ان تقر الجواب من دون تصرف في معنى الضرورية بان المراد  
 بالبديهي هنا البديهي بالنسبة الى كل احد بحيث لا يحتمل الخفاء والاطلاق العام على الخاص وهذا النحو من البديهي لا يعلم بملاحظة  
 كيفية الحصول البتة شرح لا يريد ما سيورد على جواب المحشى قال الشيخ في الشفاة فيقول ان الوجود والشيء والضروري معانيتها التي  
 في النفس ارتساما اوليا ليس ذلك الارتسام مما يجلب به اشياء اعرف منها ثم بعد ما تحقق ان في التصورات مباد اولية كما  
 في القدر ليات قال واولى الاشياء بان يكون مقصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالوجود والشيء والواحد وغيره  
 ولذا ليس بين شي منها جيبان لا دور فيه البتة او بيان اعرف منها ولذا لك من حاول ان يقول منها شي وقع  
 في النظر ب قوله والمراد بالتوقف الترتيب للاقتياج آه تحقيقه انه اورد على تعريف البديهي والنظري بان المطالب  
 كما يحصل لصاحب القوة القدسية بالنظر بل بالحدس فقط والقوة القدسية ممكنة لكل احد فلم يتوقف حصول معلوم بالنظر  
 لانسان الحصول به وواجب المحقق الرواني بان ليس المراد بالتوقف التوقف الحقيقي الذي هو عبارة عن كون الشيء  
 بحيث يترتب على شي بحيث لا يمكن حصوله بدون بل المراد بالعلاقة المصححة له فحول الفاعل وهو الترتيب الذي قال المحشى هنا  
 مناجبة للمحقق الرواني لكن الترتيب عنده عدم صحة به الجواب كما قال في حواشي شرح التمهيد الجليلي وقد كان المحقق الرواني  
 اشبه كون التوقف بمعنى الترتيب بانهم جوزوا تبادل العلة المستقلة على معلول واحد شخصي ولا يمكن فيه التوقف بالمعنى

ان الوجود من الوجود  
 وحده حادثة ضرورية فالعقل  
 الذي هو الوجود بالحدس  
 فلا يمكن حصوله من نظر ابدا  
 واما في التنبيه في حصوله على النظر  
 وهو ضروري من كل مفهوم  
 وهذه التصورات لا يكون اعم من  
 المعرفة وليس من تلك  
 كما سيورد المحشى في شرحه بالاحتمال  
 بل هو من علم

الذكي

المذكور يصح وجود المعلول بدون كل واحد من العلة فحسب المحشى ان هذا الجواب موقوف على جواز تبادل العلة المستقلة وليس الامر  
 كما زعم فانه انما اوردته سند الاستعمال لفظ التوقف بمعنى الترتب وحاصل الجواب منع كون التوقف على معناه بل المراد  
 من الترتب وليس فيه تجوز تبادل العلة المستقلة على معلول شخصي اصلا فان قلت حاصل الجواب ترتيب المعلوم على النظر والحدس  
 فقد علة بما قلت المعلوم ليس واحدا شخصيا لانه الشئ من حيث هو مع قطع النظر عن الشخص الذهني وعوارضه وهو يمكن وجوده  
 في اذبان كثيرة لوجودات كثيرة واختلاف الوجود لوجب اختلاف الشخص فانهم قوله والسراد بالمحصل في تعريف  
 النظري اه قد جوز ههنا ارادة الحصول المطلق وفي حواشي شرح التنديب قطع كون المراد مطلق الحصول فوجب بان المحشى  
 لما اخذ التوقف بمعنى الترتب ههنا وهو معنى ثبوتى ثابت للنظري وثبوت الثبوتى لفرد كيفية لثبوت الشئ المطلق وللمطلق الشئ  
 واما ههناك فلما اخذ التوقف الحقيقي وهو شتمل على امر سلبه هو عدم امکان تحقق المرتب بدون المرتب عليه وسلب  
 الشئ لا يمكن عن الشئ المطلق الا بالسلب عن جميع الافراد فلو اخذ الحصول المطلق لاستنع حصوله مطلقا لى فرد كان من الحصول بالانظر  
 فلما تحقق نظري فلما بد من اخذ مطلق الحصول ولعلنا والى محصل كلامه ان النظرى ما يترتب فرد من افراد حصوله  
 على النظر والبدىي بالانظرى من افراد على النظرى يحصل بالنظر وبغيره ويترتب على النظرى على غيره والبدىي  
 لا يحصل بالنظر وقد اورد عليه انه ان كان المراد تجديد الاصطلاح فى معنى الضرورى فلا كلام لنا فيه فانا نكلم فى البدئية والنظرية  
 اللتين كانتا عند القوم وان كان المقصود ان البدئية والنظرية فى اصطلاح القوم ما ذكرنا فباطل لان القوم حكموا باختلافهما بالنظر  
 الى الاشخاص والاقوات وهما بمذاهب المعنى لا يختلفان اصلا وانهم استدلوا على بطلان نظرية الكل بلزوم الدور والتسلسل وهو لا يصح عند  
 تجوز حصول نظري من غير نظراذخ يجوز ان يكون الكل نظريا بالمعنى المذكور انتهى سلسلة الاكتاب الى نظري حاصل بلانظر  
 فلا دور ولا تسلسل وما قيل لا يجب على المحشى انما يعلم ساقط لان عدم تامة دليله على هذا المعنى قرينة جليلة على ان ادوم  
 ليس ما ذكر وما قيل ان الدليل انما هو بالنظر الى فاقد القوة القدسية فيه ان فاقد القوة القدسية ليس فاقد  
 للقوة القدسية والقوة التجريبية والوجدان الصحيح فمحجوز ان يحصل نظري له باحد هذه الاشياء وبغيره بالنظر ونظرى  
 اخرى بالعكس ويكتب كل نظرية بالنظرى كما حصل له من غير نظر فانهم ثم قد صرح ان للنظري حصولات متعددة بعضها يترتب  
 على النظر وبعضها لا يترتب وقد جعل الترتب ملازما للتوقف فى حواشى شرح التنديب فحصول المرتب على النظر لا يمكن بدون  
 النظر والحصول المرتب على الحدس لا يترتب على غير الحدس فلما بد من القول بتعدد الحصول فانقرض عليه بان تقاير الحصولين اما

هذا في نظرية القوم  
 القومى مبارك

معلوم ان القوة القدسية تامل من القوة  
 وقد كثر في ذلك القول والاشكال  
 والاشكال من القول والاشكال  
 والاشكال من القول والاشكال

بالشخص او المية والاول لا يصح بدون تغير الشخص الحاصل فان الشخص لا يتكلف الا بالموثوق كالسوادين الحاملين في جسمين  
القائمين او بالزمان كالسوادين المتعاقبين على جسم واحد منها يمكن ان يحصل معلوم واحد لذهن شخصي بالنظر واحد من نفس زمان لا فلا  
وجوب للتعدد الشخصي وكذا لا يصح الثاني اذ مية الحصول وسائر المعاني المصدرية واحدة غير مختلفة وتبدأ مثل بالورد المحشى على ارجاء  
بالمحقق الوداني عن النفس المذكور ثانياً بما اعلى ان البدئية والنظرية صفتان للعلم بان العلم الحاصل بالنظر مغاير بالشخص للمحصل  
بالحس فلا يمكن حصول الحاصل بالنظر بدون حصول الحاصل بالحس بدون فقد صح التوقف الحقيقي بان حصول كل شخص  
من العلم له من واحد في زمان واحد يمكن الحصول البتة اذ الاختلاف الشخصي لا يكون الا باذكار ولم يتكلف شئ منها وايجاب  
ان تعدد الشخصيات غير منحصر فيما ذكر لانهم قالوا الشخص يتكلف للاختلاف استعداد المادة من من اختلاف في الزمان والموضوعات  
والمية كما قالوا في تعدد اشخاص الصورة الحارة في مادة واحدة واقبل هذا التمييز كفي للمحقق لانه الناح ولا يكفي للمحشى لانه لا بد من  
دليل على الاختلاف الشخصي فليس بشئ لان الدليل الاول متحقق سواء لو لم يكن الحصولات ولا الحاصلات مختلفة بلزم تعدد العلة  
الستقلة على واحد شخصي وبهي العلة الفاعلية المصنفة مع النظر او الحس فانهم ولا تزال فانه منزلة الاقدام **قوله** كالمحسوسات  
فان قلت المحسوسات امور جزئية والامور الجزئية لا يمكن ان تحصل بالنظر اصلاً قيل المراد بها القضايا المتصورات والقضايا المحسوسة  
وان كانت شخصيات لكن يمكن ان يحصل بالنظر ايضا كما يمكن ان يحصل بالحس نعم لا يقع القضايا الشخصية مسائل برهانية ولا يلزم  
ان لا يحصل نبوع اخر من القياس فاقال فيه وتوقال بده كالتشابهات لان اولي **قوله** لانا نقول المحسوسات هي القضايا  
في حاشية العلم الاحساسى فلا سوا لان تصور او تصديقا تحصل بمجموعة الحس فلا يمكن ان يحصل بالنظر فالمراد بالمحسوسات  
والحسيات المحدودتين في البدئيات محسوسات من حيث انها محسوسات وحدهيات من حيث انها حاشيات انتهى وفيه نظر  
ظاهر لانه ان المراد ان العلم بالمحسوسات والعلم بالحسيات الحاصلين بالحس والحس لا يحصلان بالنظر نعم ان العلمين كذلك  
وان كان غير مسلم عند المحشى في حواشي شرح التمهيد كما قد علمت لكن لا يفتع منها الا اذا كانت البدئية والنظرية مضمين للعلم  
ومس الامر كذلك عند المحشى وان اراد المعلوم فظاهر ان المعلوم الحسى او الحسى كما يمكن ان يحصل بالحس او الحس يحصل بالنظر  
وان كان لا يحصل بالنظر من حيث حصل بالحس او الحس فقد توقف وترتب بعض انحاء حصولها على النظر فلا يكون به بياناً فانهم **قوله**  
وبند ظهروا ان ما اشتجره من المتأخرين ان البدئية والنظرية آه لانك قد عرفت ان النظرى ما يتوقف او يترتب نحو من انحاء حصول  
على النظر والبدئى ما يتوقف او يترتب نحو من انحاء حصوله على النظر اصلاً فما حصل لاحد بالنظر يكون نظراً بالنسبة الى كل

فقد قال في الحاشية ان العلم بالحس والحس لا يحصلان بالنظر  
فان قلت المحسوسات امور جزئية والامور الجزئية لا يمكن ان تحصل بالنظر اصلاً  
فيل المراد بها القضايا المتصورات والقضايا المحسوسة  
وان كانت شخصيات لكن يمكن ان يحصل بالنظر ايضا كما يمكن ان يحصل بالحس  
نعم لا يقع القضايا الشخصية مسائل برهانية ولا يلزم  
ان لا يحصل نبوع اخر من القياس فاقال فيه وتوقال بده كالتشابهات لان اولي  
قوله لانا نقول المحسوسات هي القضايا  
في حاشية العلم الاحساسى فلا سوا لان تصور او تصديقا تحصل بمجموعة الحس  
فلا يمكن ان يحصل بالنظر فالمراد بالمحسوسات  
والحسيات المحدودتين في البدئيات محسوسات من حيث انها محسوسات  
وحدهيات من حيث انها حاشيات انتهى وفيه نظر  
ظاهر لانه ان المراد ان العلم بالمحسوسات والعلم بالحسيات الحاصلين بالحس  
والحس لا يحصلان بالنظر نعم ان العلمين كذلك  
وان كان غير مسلم عند المحشى في حواشي شرح التمهيد كما قد علمت  
لكن لا يفتع منها الا اذا كانت البدئية والنظرية مضمين للعلم  
ومس الامر كذلك عند المحشى وان اراد المعلوم فظاهر ان المعلوم الحسى  
او الحسى كما يمكن ان يحصل بالحس او الحس يحصل بالنظر  
وان كان لا يحصل بالنظر من حيث حصل بالحس او الحس فقد توقف وترتب  
بعض انحاء حصولها على النظر فلا يكون به بياناً فانهم قوله  
وبند ظهروا ان ما اشتجره من المتأخرين ان البدئية والنظرية آه لانك قد عرفت  
ان النظرى ما يتوقف او يترتب نحو من انحاء حصوله على النظر والبدئى  
ما يتوقف او يترتب نحو من انحاء حصوله على النظر اصلاً فما حصل لاحد  
بالنظر يكون نظراً بالنسبة الى كل

وانما البدئي بالمحصل لاحد بالنظر فلم يختلف البدئية والنظرية باختلاف الاشخاص والاقاات والالتاويل فلذا لما حصل معلوم واحد  
 بالنظر والاحدس مثلا فهو وان كان نظريا حقيقة الازالة يطبق عليه اسم البدئي مجازا لما قد حصل بغير النظر فشايا بدئي فافهم واما قال  
 في الحاشية يمكن التاويل بان الحدييات قبل حصولها بالاحدس يمكن حصولها بالنظر فكيف نظرية ولعد حصولها به لا يمكن ان يحصل  
 فيكون بدئية انتهى وبقية ان يحل على ما قلنا من وجه التاويل والاقطار العبارة ايضاً ان المكان الحصول بالنظر والكان الحصول  
 بالاحدس يختلف بحسب الاوقات فحينما يمكن الحصول بالنظر وحينما يتبع وهو مع انه فاسد في نفسه فان المكان من العوارض لا يبطل  
 من الممكن اصلا لوجب ان يكون المعلوم في وقت نظري وفي وقت بدئية حقيقة فلما تاويل فتايل في توجبه كلام المحشي من الراض  
 ان المحشية مرادة في تعريف البدئي فالبدئي ما لا يتوقف على النظر من حيث حصل بالنظر وحيث يصح الكلام فالحديث مثلا نظرا بحسب الذات  
 لان بعض اصحاب حصوله يتوقف على النظر وبعدييات من حيث انها حاصلة بل بالنظر بل بالاحدس ونظير هذا الطريقة القوم وحيث  
 الاستدلال بلزوم الدور والتسلسل ولا يد عليه الايراد بان يجوز ان تنتهي سلسلة الاكتاب الى نظري حاصلا بدون النظر لان هذا  
 النظري الحاصل بدون النظر بدئي من حيث انه حاصل بدون النظر فلزم خلاف ما فرض من عدم بدئية شئ من المعلومات فلما  
 من حصوله بالنظر ايضا فلا يقطع السلسلة وينقطع اعراض العلامة البارسي رحمه الله تعالى من عدم لزوم البدئية بالمعنى الذي  
 ادعى المحشي من الدلائل القامة على بدئية الوجود لان الذي يلزم من الدلائل الحصول بالنظر فالوجود بما هو حاصل بل بالنظر بدئي  
 لا يمكن حصوله بهذه المحشية بالنظر اصلا ويصح ايضا ما قال في جواب الايراد المورد بقوله لا يقال لان الحدييات والاحدييات لياصلتا  
 من دون النظر بل بالاحس او الاحدس فها من حيث انها حصلت بالاحدس والاحس غير متوقفة على النظر ولا يمكن حصولها بهذه المحشية  
 من النظر اصلا ولا يلزم ايضا كون البدئية والنظرية صفتي العالم لان المعلوم اذا اخذ بمحشية الحصول لا يخرج عن كونه معلوما وايضا  
 لا يختلف البدئية والنظرية باختلاف الاشخاص والاقاات لان الحدييات والحدييات نظريات من حيث الذات لان النفسها  
 يتوقف بعض اصحاب حصولها على النظر في نظريات من حيث الذات بالنظر الى كل احد في كل وقت وهما من حيث هما حصلتا  
 والاحس بدئيات بالنظر الى كل احد من هذه المحشية فان نظري نفس ذوات المعلومات والبدئي ذواتها الماخوذة مع حشية فقد  
 صح كلام المحشي والنفس آخر كلامه على اوله ثم اوردا قائل انه يلزم على هذا التقديم ان يقول اصل مدعى المحشي من جواب الايراد  
 المذكور بقوله واورده آه لانه اذا لاحظ الذهن كيفية الحصول وعلم انه حصل بالنظر فقد ظهر البدئية لانه من حيث انه حصل  
 بالنظر لا يمكن حصوله بالنظر اصلا فلا حاجة الى الاستدلال ثم اجاب بان مقصود المحشي ان مجرد الاتفاقات لا يكفي في الحكم بالبدئية

كما نعلم المورد بل لابد من ضم مقدمة اخرى كالقول بان معنى البدئي ما لا يمكن الحصول بالنظر لهذه الحثية وانت لا يدعي عليك  
ان هذا ليس مقدمة اخرى بل هو تصور الطرف فان البدئية طرف للحكم المذكور ومعقود المورد وان بعد تصور البدئي والاتفات ال  
كيفية الحصول لعلم بدئية البدئي ضرورة فلا يصح الاستدلال لان الاستدلال انما يكون حكم نظري فانضم ثم التوجيب  
لهذا النمط مع ان تكلف صريح ينبوعه ظهور عبارات المحشى لا يكاد يتم الا اذا اخذت الحثية تقيدية فان الحثية التعاليلية لا تقيد  
لانها يلزم كون معلوم واحد نظريا بالاداة وبديها بسبب عود من حثية فاما مع بقا النظرية او بالنسب النظرية والاول  
بدئي البطلان والثاني لوجب ان تختلف البدئية والنظرية باختلاف الاشخاص والاقوات واذا كانت الحثية تقيدية فغير  
التوقف على النظر المعلوم من حيث ان حاصل بل انظر الى هذه الحثية وهذا فاسد فان المرتب على الحدس نفس المعلوم المعلوم  
الحثية بهذه الحثية والا فيحصل بالحدس امران المعلوم نفس وهذه الحثية ثم انه يختلف موضوع النظرية والبدئية لا موضوع  
النظرية المعلوم نفسه وموضوع البدئية المعلوم الحثية وهذه الحثية وقد صرح المحشى وغيره بان موضوع النظرية والسببية  
واحد كلاهما يمكن التعاقد عليه وبالحكمه تخرج كلام المحشى بهذا النمط لا يخلو عن تكلف وفساد فانهم قالوا المقيد على وجوبه او الظاهر  
اعتبار جزئية القيد والتقيد في الفرد وجزئية التقيد فقط في الحصة بحسب الواقع كما يدل عليه حكمهم باعتبارية الفرد والحصة  
وقال في حاشية المقيد على كلا الوجوه وكذا المطلق من الامور الاعتبارية الا منزاعية فانه ليس في الخارج الا شخص كلف بمورد  
خارجية ثم العقل يضرب من التعميل ينزع عنه المقيد والمطلق على الوجوه انتهى ويرد عليه انهم صرحوا بان كل كلي بالنسبة الى حصه  
فروع حقيقي وهذا لا يصح عند جزئية القيد او التقيد بحسب نفس الامر اذ لم يتناهم مية الفرد ولا تمام مية الحصة بل حيزه ولكن  
ان يعتبر القيد والتقيد في الحيا فقط في الحصة والفرد الكلي المتخصص بهذا التقيد بهذا التقيد والتقيد والتقيد مية النوعية لكن لا يصح الحكم  
بالاعتبار مطلقا لان جزئية الاعتباري في الحيا لا يوجب اعتبارية المعلوم الا اذا قيل الفرد والحصة ما تخصص باعتبار الفصل  
بهذا التقيد فقط او مع القيد ولا يكون هذا التخصص باعتبار العقل فانهم حكم المحشى باعتبارية المطلق فما لا واجب له وما ذكر  
من البيان من موجودية الشخص المتكسف لا يفيد اعتبارية الحقيقة من حيث هي بل يؤكد موجوديتها كما لا يخفى اللهم الا عند شكرا  
الكلي الطبيعي وهو ظاهر ثم القيد قد يكون كليا وقد يكون شخصيا فالفرد والحصة قد يكونان جزئيين وقد يكونان كليين واذا كان  
القيد كليا فالتقيد كذلك وحيث يكون الفرد والحصة صنفين فيصيح الحكم بنوعية الكلي بالنسبة اليه لكان قيل ان النوعية ليست  
الا اذا كان التقيد شخصيا والحكم بنوعية انما هو باعتبارية اكثرية اعتبار الاضافة الى الاشخاص ثم الاكثرية ايضا لا يصح الا اذا كان

هذا هو المقيد على كلا الوجوه  
وقال في حاشية المقيد على كلا الوجوه  
خارجية ثم العقل يضرب من التعميل  
فروع حقيقي وهذا لا يصح عند جزئية  
ان يعتبر القيد والتقيد في الحيا فقط  
بالاعتبار مطلقا لان جزئية الاعتباري  
بهذا التقيد فقط او مع القيد ولا يكون  
من البيان من موجودية الشخص المتكسف  
الكلي الطبيعي وهو ظاهر ثم القيد قد  
القيد كليا فالتقيد كذلك وحيث يكون  
الا اذا كان التقيد شخصيا والحكم بنوعية

التقييد الافتتاحي ان المراد بالتقييد من ان يكون طريق الافتتاح بطريق التوسيع ثم العلم ان مناط التخصيص في الفرد المحصية على التقييد فلا من تخصيص التقييد  
 وهو معنى نسبي غير مستقل لا يمكن تخصيصه الا بتخصيص احد الحاشيتين والتخصيص في انما بالتشخص في التقييد واما تخصيص المطلق فلينما تخصيص  
 بل من لوازم تخصيصه فلا يلزم الدور من جهة ان التخصيص في المحصية باعتبار تخصيص التقييد وتخصيص التقييد باعتبار تخصيص الحاشيتين  
 اللتين احدهما المطلق فيكون تخصيصه بتخصيص المطلق والتقييد ليس معنى مصدر يا يتخصص بالاضافة كما ظن من معنى حرفي بل المطلق والتقييد  
 ثم لتفعل ان يلاحظ التقييد مستقلا فيحتاج في جعله حصة الى تقييد آخر وهكذا حيث ينتهي الاعتبار فلا يلزم عدم  
 تفعل المحصية مستقلا كما زعم قوله ويقال له الفرد اه اي الفرد بالمعنى الاخص وقد تقييد ويقال الفرد للاعتباري وقد يطلق الفرد ويراد  
 مطلق الاخص من الشيء وينقسم الى الفرد والمحصية والتشخص وبهذا المعنى يقال الحكم في المحصورة على الافراد وقد يطلق الفرد على الشخص ايضا  
 قوله والمراد بالمطلق والتقييد وانما لم ير الفرد لانه مشتق على قيد اثبات بديهة لا يخلو عن كلفة وانما حمل المطلق على مطلق  
 الشيء دون الشيء المطلق لانه بانودية قيد الاطلاق فيه لا يلزم تقييده على زعم قوله لا يقال التصور والبدلية مختصان به فبينا وجب  
 في حواشينا على الحواشي المتعلقة بشرح التمديب الجملالي للمعنى بالامر زيد عليه قوله فعلم النفس بوجودها علم حصولي وهذا لان الامر  
 الاضرائي لا وجود له في الخارج فانا الوجود المنشأ والمحصود والحصول لا يكون الا بعد الوجود والوجود انما يكون بعد الاضرائي لوجوده لا يكون له  
 وجود في الذهن وهو الحصول وبهذا يختلف الصفات العينية فان لها وجودا بلا اضرائي فيمكن الحصول قوله ثم لا يخفى ان معنى التصور  
 كنه الشيء آه يعني ان العلم بكنه الكل لا يوجب كليا علم الجزر مستقلا فضلا عن بدلية فقوله وجزر المتصور بالبدلية بهي كلياتهم  
 وبهذا الظاهر فان الكلام في العلم الذي به يتنازع الشيء ولا يلزم من حصول الكل بحيث يمتاز ويشابه حصول الجسم وكذلك  
 الاتري ان النوع يحصل ممتازا ولا يحصل الجسم متنازعا عن الفضل فاقبل ان الفرق بين الكل والجمل والاحسن التفاضل ليس الا  
 بالملاحظة فنادام يلاحظ الاجزاء بالمخالفات في اجزائها واذا وجدت بلحاظ واحد فهي الكل فحصول الكل في الذهن انما يكون  
 بحصول كل جزر على التفصيل فيكون العلم بالكل مستلزما للعلم بالجزر وساقط ثم به التوتم لدل على ان العلم بالاجزاء اجنبية العلم بالكل  
 وانا الفرق في الملاحظة منقطع في لا يتصور حصول الشيء كسبا بالكنه التفصيل لعدم التمايز بين المعرفة والمعرفة وانا التمايز  
 في الملاحظة في المقصود من التعرف الملاحظة بالجمال وهو ليس من الكسب في شيء والظاهر ان الكلام ههنا في بدلية  
 بعد الاعتراف بكيفية بعض المفهومات وبعضهم حملوا الكلام المحشي على ان المراد ان العلم بالكل مع الاتفاقات اليه  
 والملاحظة لا يوجب العلم بالجزر كذلك في نيد فع ما قيل ايضا يتم وجه قوله فالاولى ان يقال اذا كان المقيداه قال في الحاشية بود

البحر

وهو ان يقال من ايدية النظرية  
 او لعدم ذلك في نفس متصور  
 فاعتبرت كالتفريق على الوجود  
 لان موضوع المعرفة لا يمتنع  
 النظرية في المفرد

فان قيل ما معنى ان يكون التصور كنه العلم بالكل  
 او كسبا بالكنه التفاضل



لان المطلق جز خارجي لمضموم المقيد فتصور المقيد دون تصور المطلق مما لا يتصور دنا قال فالاولى لانه يمكن حمل الكلام عليه انتهى  
 وبذا يدل على ان مناط الاعتراض عنده على التركيب الذي من مقتضوه ان تصور الكل بالكلية غير مستلزم لتصور اجزائه بطلان  
 لا يلزم في الجزاء والكل الذي ينسب وانما يلزم في الجزاء والكل الخارجيين كما قد قرنا وليس مناط على التصور بحيث يكون  
 فانه ليس من خصائص الجزاء الذي يبنى بل تصور الكل بهذا الوجه لا يستلزم تصور الجزاء الخارجيين ايضا بهذا الوجه ثم القول بكون المطلق  
 جزءا خارجيا مشكلا فان الجزاء الخارجيين لا يحيل على الكل والمطلق محمول على المقيد انتهى ان الكلام غير موقوف على كون المطلق جزءا  
 خارجيا لان المقيد عبارة عن المطلق الذي اعتبره المقيد فالمقيد ملحوظ فيه والتقيد لكونه من غير مستقل انما يصح ملاحظة بلا  
 التماثيين وتصورهما فلابد من تصور المطلق وملاحظة عند تصور المقيد وملاحظة ربه اذ هو جزءا وحمل بعضهم اجزاء الخارجيين  
 على الجزاء المنقسم الفراء والملاحظة قصد ربه اذ ان كان تجزوا لكن تصحيح الكلام تجزؤه قوله وما قيل انه لا بد في تصور كنه الشيء  
 قال الشيخ في النجاة لكن المحذوف بالتركيب وذلك بان لعمد الى الاستحسان التي لا تقسم وينظر من اى جنس هي من العشرة  
 التي سندها بقاخذ جميع المقومات المقومة لها التي في ذلك الجنس او في الشيء الذي يقوم مقام الجنس وتجميع عدة منها  
 بعد ان تعرف ان الاول لا مثل الجسم فانه للحيوان او لانه لاشياء وتجرى ان لا يكون في الموضع شيء مكرر ونحن لا نشعر كما  
 يقال جسمه ونفس حساس ثم نقول معما حيوان فيكون الحيوان جزءا مكررا تارة بالتفصيل والمحد وتارة بالاجمال والتسمية فانه اجزاء  
 هذه الحركات ووجدنا شيئا مساويا للمحد ورسن وجنين اثنين فهو المحد وشك قال في الشفاء و اراد بالوجهين المساواة  
 في الحمل والمساواة في المعنى بالافعال الذاتية وقال في الاشارات ولا شك في انه يكون شتملا على مقوماته اجمع ويكون  
 لا محالة تمكينا من جنسه وفصل لان مقوماته المشتركة الجنس والمقوم الخاص فصله منسب البعض انه لا بد ان يكون حقيقة بالجزء  
 بانها ما يقع تفصيلا ونحوه اذ اقل بذاتي واحد لم يكن حدانا واخذوا هذا من كلام الشيخ وليس الامر كما ظنوا فان مقتضى  
 الشيخ انه في التعميد من اخذ جميع المقومات ولو اجالا فيكفي الاجزاء الاولى لانها شتملة على الاجزاء الثانوية والثالثية بانها  
 ما يقع ويؤيد ما قاله التفسير الطوسي عند قول الشيخ اذا كانت الاشياء التي تحتاج الى ذكر ما في المحد معدودة وهي مقومات  
 الشيء لم يحصل التعميد الا وجماد واحد من العبارة التي تجمع المقومات على ترتيبها اجمع ويمكن ان يوجد ولا يطول  
 ان ايراد الجنس القريب ليجن عن اعميه واحد من المقومات المشتركة اذا كان اسم الجنس يدل على جميعها دلالة التعميد ثم لا  
 بايراد الفصول فمما يدل دلالة واضحة على ما قلنا ثم من اعظم ما يلاحظ هو ان الفاعلين انهم ظنوا ان لا بد في تصور كنه الشيء مطلقا

نعم

تصور الاجزاء بالغة بالبلغت فان كلام الشيخ كان في الحد بخصوصه وان تصور كنه الشيء مطلقا بل في تصور كنه الشيء بنفسه  
لا يجب تصور الاجزاء الاولية فضلا عن الاجزاء بالغة بالبلغت والمحشى استدلال على فساد هذا الظن بقوله الاتري انه حاصل تصور  
الوجه في علم الشيء بالوجه تصور كنه الوجه لا تصور الوجه بالكنه فاذا لم يتصور اجزاء الوجه اصلا الاولية ولا بالغة بالبلغت وذلك  
لانه لو كان تصور الوجه بالكنه يلزم كون الوجه متصورا بالعرض ومقصودا بالذات لا مقصودا بالعرض ومتصورا بالذات  
لان الشيء في علم الشيء بالكنه وبالوجه يكون متصورا بالعرض ومقصودا وملاحظا بالذات والكنه والوجه بالعكس فاذا فرض  
في تصور الشيء بالوجه تصور الوجه بالكنه يكون الوجه متصورا بالعرض ومقصودا بالذات لكونه والكنه متصورا بالذات ومقصودا  
بالعرض لانه آية الاتفاقات وهذا كله يكون في قصد واحد وهو قصد ملاحظة ذي الوجه وما قيل لا استحالة فيه لان كون الشيء بمقتضى  
النظر الى شيء وغير مقصود بالنظر الى اخره وكذا التصور ساقط لان معنى المقصودية كونه ملاحظا بالذات كونه مرئيا وبه لا يقتضي  
ان لا يكون حاصله معنى المقصودية بالعرض كونه ملاحظا بالتبع ومرآة للغير وهو يقتضي ان يكون حاصله فلور من تصور الوجه  
بالكنه يلزم ان يكون مرآة ومرئيا فلزم ان يكون حاصله ملحوظا وغير ملحوظ وتفصيلا انه اذا اراد تصور مثل بالوجه والمفروض  
ان هذا الوجه لم يحصل نفسه بل انما يحصل حده فالمرآة لملاحظة المكان هذا الحد فلا يكون الوجه المصنف ومن مرآة بل المرآة حده  
وخرج الوجه من البين ولم يكن الوجه العينه ملتفتا بهذا الحد فلم يكن الحد حده ان كان المرآة لملاحظة الوجه فلزم حصول الوجه مع ان  
المفروض انه ليس حاصله انما حاصل حده ويلزم ان لا يكون ملاحظا لنفسه بالذات مع انه ملاحظ بالذات لمرآة الحد ثم هذا  
الكلام من المحشى موقوف على راء من ان العلم بالكنه لا يحصل فيه والكنه وكذا في العلم بالوجه واما على راي الجمهور فنسألك تصور ان  
تصور الحد وتصور الحد وكذا الاتفاقات ان يمكن ان يحصل الوجه من حده ادلائم يجعل مرآة لملاحظة ذي الوجه ثم يرد على المحشى انه  
يلزم ان لا يتسبب نظري من نظري منية الى الابد يهي لان العلم النظري عنده منحصر في العلم بالكنه والعلم بالوجه ولا يتصور تصور الكنه  
والوجه فيها بالكنه ولا بالوجه فلا يتصور كسب نظري من نظري فانهم قوله وبمعرف الفرق بين العلم بالكنه آه حاصل الفرق ان في  
العلم بالكنه تحصل حد الشيء تفصيلا ويجعل هذا المفصل مرآة لملاحظة محوده فالمرآة والمرئي ستمد ان بالذات وتغايرها  
بالاعتبار والمرئي غير حاصل انما حاصل المرآة واما في العلم بكنه الشيء فالحاصل انما هو كنه المعلوم المقصود نفسه من دون ان  
شيء مرآة لملاحظة فان كان هذا المعلوم امر مفصلا يحصل صورته المفصلة وان كان مجملا يحصل صورته الاجمالية  
فالشيء يكشف في العلم بكنه الشيء نفسه المكشافا انما يحصله عند الزمن من نفسه وفي العلم بالكنه انما يحصل تفصيلا ويكشف

لفظة الذي هو الاجمال وانما يلتفت اليه اليه اشار بقوله وبليظهر ان لا علم بالحقيقة الا العلم بكنهه الشيء ثم الفرق بين العلم بكنهه  
 الشيء والعلم بالكنهه بعد الوجود انما يتم على رآه لا على رآي المصور من حصول صورة المحذور ومغايرة بصورة المحذور انما تكشف عن المحذور  
 بصورة الاجمالية كما في العلم بكنهه الشيء وانما المحذور سبب لم يحصل فلم يتبين العلم الا بحصول الصورة الاجمالية لذي الكنهه في الاول  
 باعداء المحذور في الثاني من غير اعداده وليس هذا فرقا في نحو العلم والادراك بل في الاليفرتون في العلم بالكنهه بكنهه ثم ان المحذور فرق بين  
 العلم بالوجود والوجود الشيء ايضا بان الوجود في الاول يكون مرآة للملاحظة في الثاني لا يكون مرآة لما بل انما يحصل الوجود من حيث انه  
 وجوده واخر من عليه لبعض الافانم من المحققين صاحب كتاب العروة الوثقى في حواشي متفرقة على الحاشية الجبلية التمهيدية  
 بان كون العلم بوجه الشيء نحو اعلمه من العلم بشكل لانه ان كان علما لذي الوجود فليس هو حاصل نفسه ولم يقصد به الوجود والوجود ظاهر  
 بالذات فلا وجه لاكتشافه وان كان علما بنفسه الوجود فمفسد كنهه فهو العلم بكنهه الشيء وان قيل انه علم لذي الوجود لانه قد حصل  
 من حيث الاتحاد معه فيكون مكتشفا به قلت بذه الحاشية ملاحظة ان لا على الاول قد صار مرآة للملاحظة فهو العلم بالوجود فانه  
 الباب ان يكون وقوع مرآة من غير قصد وجعل فيكون بديا وعلى الثاني فلا وجه لاكتشافه كما تحققت مرآة له تعالى لان جهة الحاشية مع  
 لا معنى لها فان كون الشيء متحدا معه في نفس الامر لا يفيده الملا فاقول له حمل الدليل على المرسل المطلق آه بعدة طه وعبه بل بان  
 الجواب لما بقوله فانا استدلال صدق المقدمتين والتكلف هو ما بين الشارح المحقق قد سسه بقوله والحاصل انما كما توصل آه ثم افاد  
 ان حمل قوله لا دليل من ما البتين على التنظير العبد من حمل الدليل على المرسل فان حمل الدليل على المرسل من اطلاق الاخص على الاعم  
 وان تحقق الاعم في اللبائس وليس في كثير لطف واما حمل الكلام على التنظير بكنهه لا يذكرو المقصود ويزكر التنظير فقط فلا تنظير بخصوصا  
 في محاورات كتب بل لفظ قوله واما حمل التصور على التصور المطلق آه حمل مرزا جان لفظ التصور على التصور المراد من للعلم فهو اللفظ  
 احد حينية وحمل قوله وجودي على قضية انما هو جوفان التعبير عن القضية بالمصدر الغضات على الموضوع شاليع فخرج الحاصل ان العلم بانما  
 موجود ضروري والوجود جزوي من هذه القضية فيكون بديا مع تيلام اجزاء الكلام في الدليل والسبب فيه من جهة ان التباد  
 من لفظ التصور اذا الضيف الى غير القضية التصور المتقابل للتصديق ليس بتلك الشابة لكن اباء الجواب عند شدي فانه يكون  
 الجواب منع مقدرته لم يعمما استدلال وتقرير ثم الموجب للجواب ان المحجب حمل التصور قبل ملاحظة التفرع على التصور المطلق  
 المتحقق في ضمن التصور فقط فنسخ تصور وجودي بالكنهه نسبلا على انفسه وسد الباب بفراره ثم اجاب عما يدل عليه تتمه دليل من  
 الاستدلال ببدلية قضية انما هو جوفان جمع الجواب بان ان التصور الساذج لوجودي بديي ممنوع وان اراد ان علم هذه القضية

يدعي نفسه لكن لا يلزم منه تصور وجودي حتى يفيد وليس الاستدلال بمبدأ التصديق على بدئية الاطراف حتى لا يتوجه الجواب  
 لا يخفى ما فيه من التكلف **قوله** فالاول في توجيه الكلام آه تحمل وتبين احد هما ان المستدل زعم ان كسبية تصور وجودي يستلزم كسبية  
 الاذعان باناموجود فتشزل عن كسبية تصور وجودي وقال سلمنا كسبية وجودي وسلمنا ايضا كسبية الاذعان باناموجود فلا بد من  
 دليل وهذا الخش من التوجيهين الاولين لان الذي كان خلافا في التوجيهين التكلف من جهة البعد اللفظي والذي يلزم على جهة التوجيه  
 نسبة امر باطل بل ضروري البطلان الى عاقل ساكت لم يتفوه به وثانيتها ان كسبية وجودي انما يكون بكسبية احد التوجيهين وهو  
 الوجود المطلق لان الكلام فيه ولان الجزء الاخر معلوم بالعلم المحضوري والتقليد علم ضروري فكسبية استلزم كسبية احد جزئي كسبية  
 اناموجود فيكون التصديق كسبياً بعمارة القائل فانه الامام الرازي القائل يكون التصديق عبارة عن مجموع التصورات والحكم  
 فينتظم الكلام وفيه ان لا انتظام ايضا فان كسبية التصديق به الوجود غير مجموع عند الامام المستدل الى الدليل وانما المخرج اليه  
 نظرية التصديق من جهة الحكم كما لا يخفى وهذا هو الذي حمل الشارح ومرزا جان على توجيهه بالتكلفات البعيدة مع ظهوره في النحو  
 من التوجيه وقد وجه بعضهم بحمل الدليل على المعنى اللغوي وهو ما يفيد العلم بالشيء تصور او تصديقا جعل قوله او نقول معطوفا  
 على قوله انه جزر وجودي فاستدل او لا بدلية الوجود المحمولى على بدلية وثانيتها بدلية الوجود والباطلي عرج تيلام جزء الكلام  
 وفي التوجيه وان كان بعيدا من جهة حمل لفظ الدليل على غير المصطلح لكنه توجيه وجيه لولا ان قوله ولادليل عن سالتين بالواديا ياتي  
 عنه ولولا استدراك قوله ولادليل عن سالتين لانه يكفي ح ان يقال الموجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع آه كسبته  
 عليه الفاضل اللاهوري **قوله** لكن في قوله والوجود جزر من وجوده اشكال آه الاشكال انما هو لو اراد بوجوده هذه الحصة  
 وانما ان اريد به مضمون القضية يعني الوجود جزر من هو موجود فلا اشكال اصلا الا انه يناسب ح الايمان بالصغير كما هو الظاهر ثم  
 جزئية الوجود بقضية اناموجود من جهة ان البدو داخل في المشتقات عند الجمهور الذين منهم المستدل قوله فيه نظر لان الكلام  
 في وجود الشيء في نفسه آه وحاصل ايراد الشارح ان الكلام في كاسب التصور وتصور وجوده تصور فلا دليل ولا سلبية ولا موجبة  
 وحاصل هذا الايراد ان ههنا دليلا وموجبة لكن الوجود الذي يستعمل عليه الموجبة وجود الباطلي فعناية بالزم بدلية الوجود  
 الباطلي وكلامنا في الوجود الذي يقع محولا في القضايا ثم هذا الايراد ليس متوقفا على التعلق بالحقيقة اذ يمكن ان يقال ان  
 لزم من الدليل بدلية الوجود الباطلي وكلامنا في الوجود المحمولى سواء كان مخالفا له بالحقيقة او موافقا وقد التضح ما ذكرنا ان  
 في اشكال الشارح المحقق واشكال المحقق في قايبتنا فمن قال لعدم الفرق بينه وبين اللفظي اليه قوله والاول متعلق بالتصويرة

في التوجيه  
 الوجود جزر من وجوده  
 الوجود جزر من وجوده

المركبة

ان الاول لا يكون الاستعلق التصور الثاني يكون متعلق التصديق **الصدق** له وجواب ان وجود الشيء آه قد عرفت ان وجود الشيء  
اعني الوجود الربط عندهم يطبق على معينين احدهما وجود الشيء في نفسه بان يكون متعلقا بغيره يكون هذا الشيء ناعته واثبات النسبة  
الديجابية فالثاني انما يكون في مرتبة الحكاية في كل قضية والاول انما يكون في مرتبة المحكي عنه في الهيئات المركبة وقد عرفت  
ماله واعليه بالامر عليه والمراد هنا المعنى الاول فتم التقريب كما يدل عليه ما ذكر في الجواب فانه منع في الجواب كون الموجبة مشتقة  
على الوجود الربط والذوق وقع في كلام شخص واحد وليا وجوابا فانطبق الجواب على معنى قرينة على ارادته في الليل  
فانه في ما قيل ان حمل كلام المستدل على معنى يطبق عليه اعتراض المستتر مما لا معنى له مع ان حمل كلام المستدل اذا اكتمل  
معنيين في كل منها فساد من وجه على احد هما ليس اولى لرفع فساد مع لبقاء فساد آخر ثم ان المعنى الاول للوجود والراسي على  
اذا كان في مرتبة المحكي عنه دون الحكاية لا يصح الاتصاف بالالهيادى ولذا قال صاحب الافق المبين اني احسنت كما  
السائقون ان المحولات باسبى محولات ليس وجوداتها في نفسها الوجود بالموضوعات انما هي كذلك ان وجودها في  
انفسها هو بجزئية وجودها بالموضوعات كما في الاوضاع اذ المحول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه يكون هو الموضوع ذلك المحول  
بل ان لا يوجد في نفسه وانما تصدق هناك الوجود الربط بين الموضوع والمحول وانما ثبت للموضوع الوجود في نفسه ووجوده  
في نفسه سواء ثبت للموضوع ففرق بين قولنا وجوده في نفسه بوجوده موضوعه وبين قولنا وجوده في نفسه هو انه موجود لموضوعه ومدلول  
الاول ان موجود في نفسه ووجوده ليس بان يكون هو من الموجودات في انفسها بل موجود للموضوع وذلك بالمعنى بوجوده  
في نفسه واما حمل ان الوجود الربط بالمعنى الاول حقيقة وجوده في نفسه هو وجوده بغيره بمعنى ان وجوده في نفسه له نسبة الى  
موضوعه في المعنى انما يتحقق اذا كان لهذا الشيء وجودا مغايرا لوجوده موضوعه ويكون هذا الشيء بنفس ذاته متعلقا بالآخر كما  
بالنسبة الى المنحوت فكذا الوجود لا يكون الالهيادى القايمه بالموضوعات فان لها وجودا مغايرا يمكن انسابها الى موضوعها  
البيادى واما الامور المحولة فليس لها وجود مغاير لوجودات موضوعاتها لان الحمل اتحاد المتغايرين في الحافظ في نفس الامر فليس  
هناك في نفس الامر وجودان يكون احدهما للمحول والآخر للموضوع حتى يكون عروض النسبة له فمن زعم ان البيادى والاشتقاق  
سواسية في هذا الوجود الربط وطلن ان الاتحاد في هذا الحمل ليس الاحتاد بالعرض والاحتاد بالعرض مناطه التحول  
والاشتقاق وحما متحققان في البيادى والمستتقات فالحق ان مناط الحمل ليس التحول فاما خصوص المواطاة والاشتقاق  
عن خصوص المحول فان كان قابلا لان يقال هو هو كان حمل مواطاة والاشتقاق ففقدنا ما من بعيد فالتك قد عرفت

ان الوجود الرباطي بعد المعنى انما هو وجود منتسب الى الغير وهذا ما يصح اذا قلنا وجود المنتسب اليه هو الوجود الذي يكون  
 فيه حمل بالماهية ومناظر الاقمار وليس على مجرد الانتزاع او الانفصام بل على انتزاع شئ يصح معبراً وعنواناً عما ينتزع عنه  
 فوجود هذا المنتزاع هو وجود المنتزاع عنه لانه هو واما اذا كان الانتزاع انتزاع شئ على انه صفة سخايرة للمنتزاع فوجوده  
 با انه الانتزاعي لا يكون نفس وجود موضوعه فيمكن انتساب هذا الوجود و با انه الانتزاعي الى موضوعه بخلاف الصفات المحركة  
 فان وجودها با انها لها هي نفس وجودات موضوعاتها لانها هي فانهم قولهم لا يلزم ما ذكره المصنف في الجواب لانه يلزم ان يكون  
 الجيب شيئاً من مقدمات الدليل بل انما يؤخذ ما ذكر في التفسير قوله ويقرب التبريد الاول لانه استدلال في التبريد الاول  
 وجود الدليل ومنها بديهية وجود اجزائه ويرد عليه مثل ما يرد على التبريد الاول من منع بديهية وجود الاجزاء كما منع على الاول  
 بديهية وجود الدليل قوله اراد بالوجود بالالكون السلب جزئياً فهو آه انما حمل عليه لان الاستدلال بعد اضافة السلب الى  
 السلب لا يفيد الاكونه ثبوتاً بعد المعنى فاذا وجب في اضافة السلب تصور وجود المسلوب يلزم تصور الوجود وهو المراد من  
 العلم بالوجود لا العلم المقصد ليقى فلا يتجه ان بديهية المقصد ليقى لوجود الشئ لا يستلزم بديهية تصور الوجود قوله فالسلب موجود في  
 فلا يفيد في اثبات وجودية اجزاء المعروف وانما لم يورد المنع على الوجود الذي ينهى بناء على ذلك المتكلمين لانه نقل عن المستدل  
 الذي هو انما هو القول بالوجود الذي هو قوله بل لا يستدعي التصور الطرفين آه هذا ما يرد اذا كان كلمة بل في قوله بل باعتبار الاقمار  
 واما اذا كان للترقي فلا اذ يكون المعنى ان تصور وجودي بالكونه بل بالوجود ايضا غير لازم قيل عليه الوجود متصور في ضمن انما هو وجود  
 بالوجود وجه المطلق وجه المقيد فوجودي ايضا متصور بالوجود الا ان ينبغي عليه ما ذهب اليه المحشي من عدم دخول المبدء في  
 المشتق وانت لا ينبغي عليك ان الكلام عن العمله فاسد فان تصور الكل بالوجود لا يستلزم تصور الجزاء الجزاء المحمول فتصور المشتق  
 بالوجود لا يستلزم تصور المبدء بالوجود لان المبدء جزاء غير محمول للمشتق فتصور الوجود المطلق وكذا التصور وجودي غير لازم من تصور  
 الوجود الا ان تصور المشتق تفضيلاً مع ملاحظة معنى الصيغة هو المبدء فانه على ذلك التقدير يجب العلم بالمبدء بالوجود ضرورة  
 لانه لم تصور معنى الصيغة بالوجود فلو كان المبدء معلوماً بالكونه كان المشتق معلوماً بالكونه وقد فرض انه معلوم بالوجود ولو لم يكن  
 معلوماً لم يعلم المشتق اصلاً ثم كون كل وجه للمطلق وجهاً للمقيد حمل نظر لانه يجوز ان يكون وجه المطلق اخص مطلقاً من المطلق  
 او اعم من وجه ويكون مادة الاقمار في المقيد فلا يكون وجه المطلق صادقا على المقيد فلا يكون وجهه واليه سلمت ان  
 وجه المطلق وجه المقيد لكن لا يلزم من حصول وجه المقيد علم بالوجود وانما يكون بالوجه لاجل الاتفاقات ومرة

انه لو تصور المبدء بالكونه كان المبدء معلوماً بالكونه  
 فتصور المبدء بالكونه كان المبدء معلوماً بالكونه  
 فتصور المبدء بالكونه كان المبدء معلوماً بالكونه

الملاحظة وهو غير لازم فاقبل في تقرير الكلام المصنف ان قوله نعم اشارة الى وجب غلط يستدل فانه زعم من بدئية تصديق انما موجود بدئته  
 وجودي فقال تصديق انما موجود ضروري ولا يلزم منه ضرورة وجودي ولكنه قوله فيه ان علم النفس بذاته آه لتوجب ان العلم منع  
 تصور كنه وجودي ثم سلم بدئته قضية انما موجود ومنع استلزام بدئته له بدئته محولها وجعل عدم بدئته الموضوع نظير ال  
 وظاهر ان المقصود من منع بدئته الوجود تجوز كسببية لا يمنع للنفس تسمية البدئته فكذا لك حكم المنظر فاورد عليه المحشى ان لا  
 احتمال لكسبية الموضوع فان علمه حضورى ووج لا يرد ما يتوهم ان كون علم المشا را با حضورا لا يوجد عدم بدئته فلا يصلح  
 ايراد عليه ثم انت لا يذهب عليك ان قولنا انما موجود وحكاية ولا بد للحكاية من التصور فلا بد من تصور الموضوع ولا كيفية العلم حضوريا  
 في اصل كلام المصنف ان بدئته تصديق انما موجود ولا يستلزم بدئته الوجود كما لا يستلزم بدئته الموضوع المتصور ووج سقط ايراد  
 المحشى ثم تجب التفرقة القول ان كون علم النفس بذاته حضوريا وان الطبق عليه الفلاسفة كنهه ليس ضروريا وللمبر هنا عليه بربان  
 شاف ولا المستدل قائل ولا المعترض كيف وهو موقوف على ان العلم هو العلوم الحاضرة او الحاصل ولم يثبت بعد فلا يوجب  
 يمنع المقدم معلومية النفس ولكنه انما العلوم بعض الوجود فاقبل قوله والتفصيل في العلم لكنه آه هذا جواب عما اردوا  
 كنه النفس معلوما ليقع خلاف في باطنها وتر كبا وتجدد ما وادتها فاجاب بان التفصيل في العلم ولكنه غير لازم فانه يجوز ان  
 يحضر ولكنه الاجمالي فلا يتميز اجزاءه فوج يجوز عند العقل ان يكون هذا الكنه بسيطا او مركبا لكن لم يعلم الاجزاء فمختلف في البساطة  
 والتركيب واراو من العلم ولكنه اعم من العلم كنهه الشئ فانه يطلق على الاعم كثيرا قوله بل تصور الكل بوجبه آه وهذا الازم لا يلزم  
 ان يكون باه وجود للكل وجها للجزء وعلى تقدير كونه وجها لا يلزم ان يلتفت به الى الجزء عند الاتفات به الى الكل ولعلك تقول  
 هذا الاليج في الجزء المحمول على راي المحشى فانه اخترع قسا آخر من العلم هو ان يحصل وجب شئى وان لم يكن مسراة للملاحظة  
 وسماه العلم بوجبه الشئى ووج القول باه وجود للكل وجب للجزء المحمول فان ما يصدق على الكل يصدق على الجزء ولو صدقنا جزئيا فاننا  
 حصل وجب الكل حصل وجب الجزء الا ان يرا تصور الكل بالوجبه لا يستلزم تصور الجزء بالوجبه والذاحل التصور في كلامه هذا  
 على التصور الاستياري يعنى ان تصور الكل بوجبه تصور الاستياري لا يستلزم تصور الجزء تصور الاستياري وليس في العلم بوجبه الشئى تصور  
 الشئى تصور الاستياري قوله وفيه ما فيه لان الامر في المقيد آه يعنى ان الكلام في المقيد وهو وجودى فهو مقصور بالوجبه المقيد  
 بحيث يكون مرآة للملاحظة الحقيقية المقيدة والعلم بالحقيقة المقيدة لا يتصور الا بالعلم بالحقيقة المطلقة فنه هذه الصورة  
 جعل الوجود المطلق مرآة للمطلق ثم قيد هذا المطلق وجعل مرآة للمقيد فنه بر قوله انت تعلم آه اعلم ان مقصود المصنف والنتائج المحقق

رحمة الله تعالى ان النزاع ليس في مفهوم الوجود واما النزاع في الوجود الذي به موجودية الاشياء فالات لال انما يتم اذا ثبت ان ليس هناك  
 حقيقة سوى هذا المفهوم الذي يصدق عليه هذا المفهوم لا يصدق الا صدقا ذاتيا فيكون مناط الموجودية بهذا المفهوم فليزم من  
 بدلية بديلة الوجود الذي به موجودية الاشياء فاورد منع ان ليس له حقيقة اخرى مستندا بجواز ان يكون له حقيقة اخرى مجبولة  
 الكثرة مشتركة بين تقاليد الاواد اشراك النوع في الاشخاص ويكون هذا المفهوم وجبا من وجوده تلك الحقيقة ومقتداته  
 الجزئيات المدرجة تحتها ومستندا بان يجوز ان لا يكون من تقاليد الاواد امر مشترك لاذن لا يعرفه ويكون هذا المفهوم  
 امرا مشتركا غير صادق عليه اصلا فليس بين تلك الحقائق امر مشترك حتى يكون بديبا او نظريا مستندا بان يجوز ان يكون  
 هناك امر مشترك بين تقاليد الاواد لكن يكون عرضيا ويكون هو مناط الموجودية ويكون هذا المفهوم عارضا من عوارضه  
 فالصمد اوله لبقوله لان سلم ان وجودي مقصور بالكنة بل انما المقصور وجه من وجهه والشارح المحقق قدس سره  
 الثاني لبقوله واما اذا كان مشتركا لفظيا آه وال الثالث لبقوله وان كان عارضا لا فاداه واذا عرفت هذا فنقول ان كان  
 مقصورا المحشى من قوله هذا انبات ان ليس للوجود حقيقة سوى هذا المفهوم البديهي التصور المنخفض بالاضافات والتقييدات  
 فظاهر ان بيانه لا يعني من الحق شيئا فانما نتحار ان الوجود البديهي التصور محمول على حقيقة التي به الوجودية بالموافاة  
 وبلا اشتقاق كليهما ولا خلفت في موجودية حقيقة الوجود بل برعين المدعى فانما نقول ان للوجود حقيقة موجودة الاعيان ولا خلفت في  
 في محولية على بعض معروضاته ومن ادعى فعلية البيان ولو ثبت لعدم صحة محولية المعال المصدرية على غير الحصة فاشكال  
 والشارح المحقق قدس سره لا يسلمه فانه غلب في النظرية بل باطل عندهم او نتحار انه محمول عليها بالاشتقاق فقط في  
 السلاوان كان مقصوده ان ليس لهذا العارض حقيقة سوى هذا المفهوم نسلم ولعله بديهي غير خفي فلا يحتاج الى هذا التطويل  
 لا يفيج في هذا المقام فانه لا يلزم منه الابدلية هذا المفهوم ولا يلزم منه بدلية الحقيقة التي بها الموجودية وان نسبت بان المثلث  
 بدلية هذا المفهوم الاشارة على كما قد قال سابقا وجعل النزاع لفظيا فهو في واد والمصدر والشارح المحقق في واد اخره الا ان  
 من جعل النزاع لفظيا فافهم قوله ولو كانت مفهوماتها عارضة لمقاليتها يعني انه لو كان له حقيقة سوى هذا المفهوم وهذا  
 المفهوم منقسم الى الذهني والخارجي وقسمه الخارجي ضرورة فلو كانت تحتها حقائق يكون حصصها عارضة لمقاليتها فيكون الوجود  
 الخارجي عارضا لمقاليتها المدرجة تحتها فان كان هذا المفهوم محولا بالاشتقاق على هذه الحقائق يكون الوجود الخارجي محولا  
 عليه اشتقاقا فيكون تلك الحقائق موجودة في الخارج وان كانت محولا بالمواطاة يلزم حمل المعنى المصدرى على معروضه المطااة



وبما قرنا نزيد في ذلك لا يلزم من محولية الوجود المطلق اشتقاق وجوده في الخارج وفي كلاً ما أشاره الى ما قلنا حيث اخذت اللفظ  
 اجمع في قوله ولو كانت معنوماً لها عارضة لمخالفتها قوله ما لمن ان الوجود مقول بالتشكيك آه قد اثبت النصير الطوسي في غير هذا  
 المقام والشايع المحقق قدس سره فيما لجد ان للوجود افراداً مخالفة بالحقيقة بان الوجود العارض مقول بالتشكيك على افراده فنعني  
 اقدم وفي بعضها اولى من البعض الاخر المقول بالتشكيك لا يكون ذاتياً لا فراده فتحت افراده غير المحصص لان الكل ذاتي المحصص فراده  
 المحشى يمنع ان الوجود مقول بالتشكيك بل المقول بالتشكيك الموجود بالنسبة الى المتعلق الموجودة لا الوجود بالنسبة الى الوجود والى  
 وما ينبو ان كونه متصلاً من ان صدقه على العلة اقدم من صدقه على المعلول وصدقه على البارى تعالى اولى واقوى من صدقه على الممكن  
 لا فيية الاشكالية الموجود بالنسبة الى المتعلق وسمحق اشارته تعالى مسأله التشكيك في المية عند ما يذكر المقام الاته لال بعد الوجود  
 على اثبات افراده الوجود قوله فان قلت قد اثبت آه هذا ما يرد ولو اخذ قولنا الشئ اما موجود او معدوم بالهة العلوا لانا واخذنا قولنا  
 قوله فلنا نحن نستدل آه قيل به الادعاء ممكن في كل تصديق وفيه ان به التصديق حاصل لمن لا يقدر على الكسب بجميع اجزاء  
 وانكاره مكابرة فافتره وليس كل تصديق بالتشكيك بين الشئين يحصل لمن لا يقدر على الكسب قوله مع ان به الدليل منسوب  
 آه في ان هنا مقص ان يقول يلزم ان يحصل علم بكل شئ من غير نظر من به الدليل فان التصديق بالتشكيك بين كل شئ واخذ  
 ضروري ولا يقول الامام به الا ترى ان كنه البارى عز وجل غير حاصل لاحد ودليله المقام على بدلية التصورات انما يدل على  
 كل ما حصل من التصورات لا على بدلية الجميع قوله والاول بدعي بالعرض به المعنى على ان البه البه والنظرية صدقتان للعلم بالذات  
 والمعلوم بالعرض على خلاف تحقيق المحشى قوله والتغاير بينهما اعتبارى آه يعنى انه اذا اخذ التصديق على مذهب الامام فالتغاير  
 عند من يرى العلم والمعلوم متحد بالذات اعتبارى لان الامام يرى الاتحاد بالذات فانه لا يرى الاتحاد بين العلم والمعلوم  
 اسما قوله العلم ان التصديق على مذهب الجمهور ايضا متعلق بمعنى القضية آه يعنى ان التصديق الذى هو على مذهب الجمهور اعني  
 الاذعان متعلق بمعنى القضية من حيث انها مجلبة لان التصديق متعلق بمعنى القضية عند الجمهور فان الجمهور يرون تعلق  
 بالنسبة الحاكية وبمعنى هذا الفن ان النسبة غير مستقلة متعلق التصديق يجب ان يكون مستقلاً او على معنى البدلية ونبه عليه في بعض  
 بان ليس كادراك المرأة عند ادراك المرأى ونبه بعضهم بان الاذعان بالشئ وانكاره كالحكم عليه وبه يستلزم للتوجه الوجود  
 معنى حرفى غير مستقل لا يمكن التوجه والاتفاق اليماني تلك الحاله فكيف متعلق بها القبول والتمسك ان يراكه فاسد فان بار عدم الاستقلال  
 متعلق الوجود على غير ضرورة البهة من اولى الفروق فقد طلب الوجود فالواجب ان يكون متصلاً بالذات لا بالذات القياسية كما ان كل شئ  
 بالذات

قوله اذا اقتصر على المصدق به وسيله  
 الصفة به لا يحدده والظاهر ان  
 ان كانت على الذكر لا تتردد على ان  
 انما هو بوزن لا على تقديره بل على  
 اجمع بين الشئ من مذهب الجمهور  
 لا يقع في مذهب الجمهور  
 ما لا يوجد في مذهب الجمهور  
 الحقيقة كونه لا يحدده ولا يقتضيه على  
 المذهب المشهور ان العلم به

بالذات واما الاذعان فليس بهذه المشابهة ونظرا لما قيل بالقبال في المشهور ان النسبة آراء لتعرف حال الطرفين بها المقصود ان تلاميذ  
محصلا لانه ان اريد من كون النسبة مرآة ما يرد قوله الوصف العنوا في آراء للافراد من ان المقصود شئ آخر وانما لو حفظ الوصف ليكون سببا لتعرفه فيحكم  
عليه فخرج قطع النظر عن ان النسبة غير صالحه للمراتبة بهذا المعنى لعدم حملها على الطرفين بل ان الامر هنا ليس كذلك بل انما المقصود الا معرفة الارتباط فقط  
وان اريد ان النسبة انما تلاحظ لتعرف من معرفتها حال الطرفين التي هي النسبة نفسها فلماذا يدل على ان النسبة هي المقصودة وهذا هو المطلوب  
غاية الامر ان النسبة انما لا يتصور خصوصاً بما بدون تصور الطرفين وهذا لا يتصور في كونها مقصودة فان التوقف في التصور امر و  
كوتما مقصودة للتصوير امر وانت لا يذهب عليك ان هذا الكلام مثل ذلك تعلم ان في نفس الامر مع قطع النظر عن اخبار المنزلة اعتبارا  
المعبر عنه هي انما النفس لقر الموضوع مع ذاتها واما القره بحيث يصح عنه انتزاع سبب المحمول واما القره بحيث قد انضم  
اليه سبب المحمول او اللزوم بين الشئيين او الحان بينهما فاذا اريد الحكاية عن هذه الحالة لو حفظ الطرفان بالذات ويربط النسبة  
على ان حكاية عن الحال الواقعي الذي لهما فهذه النسبة لهذه الحالة التي هي مغايرة لهما اذ ليس في نفس الامر نسبة بل فيه الاتحاد  
المحض على احد الوجوه المذكورة او اللزوم او الخافاذن لا اشك في ان النسبة آراء لتعرف حال الموضوع والمحمول وليست مقصودة وانما المقصودة  
حاله التي في الواقع مع قطع النظر عن الاخبار واذا التفت بهذا السير لك الجواب عن شبهة القائل بان التشقيق غير عام بل  
هنا احتمال اخر هو ان النسبة مرآة لتعرف حال الطرفين التي لهما قبل اعتبار النسبة في الذهن بينهما فقد ثبت وتحقق اليك ان النسبة  
ليست مقصودة انما المقصود الحال الواقعي فالقصد اليها بالعرض ولهذا لا يصلح الحكم عليها وبناتيم هذه الوجوه في المراتبة لا يتاني  
تعلق التصديق فانه نوع من العلم عندنا وعند الجمهور ولا باس متعلق العلم بها واما عند غيرنا فنحن وان كان من لواحق الادراك لكن لا  
ابا عند العقل من ان يكون له ارتباط مع شئ يكون مرآة وغير مقصود بحيث تصدق عليه اسم المفعول المشتق عن ذلك اذ يصح تصور  
وتعلق الادراك بها بحيث يصح صدق المفعول المشتق منه فيقال انما ملاكته فقد درست ان الاستدلال بعدم استقلال  
النسبة على عدم صحة تعلق التصديق بها مما لا يعول على جدواه ثم اعلم ان القول يكون متعلق التصديق القضية المجردة انما صدر  
عن صاحب الافق المبين حيث قال ثم سلك شريعة الصناعة وصحة الوجه ان اعتبر به المعنى الرابطي بالدخول فيما هو متعلق  
التصديق بالذات على ان يعلق الاذعان بالمرحبل لفيصل العقل الى موضوع ومحمول ونسبة رابطة بينهما بالخط او سلبه حتى يرجع  
الحكم على البيان مثلا بالعرضية وسلب الجهورية الى ان البياض عرض في الواقع او ليس بجوهر في الواقع ولعل هذا ما يريد من التعبير  
بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة لان يجعل النسبة محكوما عليها بالوقوع او سلبه فان ذلك لا تيسر الا بالمعاطفة بالنسبة بالذات

لامن حيث هي رابط يلوغ بالبنية فان لوحظت مستقلة وجعل الطرفان ملحوظين بالتبع من حيث انها حاشيتا بان كان الحكم عليهما بالوحد  
 او سلبه لازما لتعلق الايمان بتعلقه في القضية الاصل لا ما يرجع ذلك اليه عند التفصيل ومن القلدة من لم يفرق بين ما يلزم الشيء  
 وبين ما ينحل به و لم يبال عن ان يجعل المعنى الحرفي صين هو الرابطة بين الطرفين محكوما عليهما بالذات فزعم ان يتعلق التصديق  
 بالذات ليس النسبة الملحوظة بالعرض على معنى ان هناك امرامجمل لفصل العقل الى نسبي يحكم عليهما بالواقع او سلبه اي النسبة الواقعة  
 اوليست لواقعة وازجج البياض عن عرض اذ ليس لعرض الى البياض عرض مطابق للواقع اذ ليس البياض عرضا مطابقا للواقع فيه  
 زليغ عن الحق وجوده عن الضامة فكيف يحكم على ما ليس ملحوظ بالذات ويحمل الشيء الى ما هو خارج عنه لازم لان الشيء لا يلازمه في على  
 من تنبه عن ردة الغفلات وسنة التقليدات ان ما قال به القائل المعقده لارار المتوسمة المتبع الشبه المنفصلة لا تنزه الكلام  
 اذ اسمع المترعرع ليقول ان كذاب ولا يفهم الكاذب الا يكون لهم شيء عجيب اذ لم يدر في نفسه من الايات في ذمته من التصديقات  
 او لا يصدق اذ اسمع كلمة لا اله الا الله حاكية عن توحيد الآله مخبرة عن ان ليس له شريك سواه ولا يومن به بل تنظر فاذا استبان  
 القول عن الاخبار عما هو عليه وخرج عن ان يقال فيه اذ صدق فيظهر الايمان به ويعد على الانقياد عليه فبمذ القول الشنيع والرفيع  
 القطيع نيات ان يصير مطعون في ايمانه مرسي في اليقانه نحو ما شد من اشتال بنه الاقاويل وتبر اليه سبحانه من النجوة بنه الايات  
 وبالحجة انا اذا راجعنا الى وجدنا نجد التصديق والايان بالقضايا المنفصلة الحاكية عن الواقع ولا ينظر الى ملاحظة الاجمال  
 وبذا ظهر لكن من لم يجعل الشدة نورا فما له من نور ثم القضايا المجد غير صالحة لان كل ما لان الحكاية تقتضيه ان يتصور النسبة  
 بما هي رابط بين الطرفين والاصح الرابط الا اذا لوحظ الطرفان باجمال طرفان وبذا لا يتصور في الاجمال ضرورة فلا يتصور  
 تعلق التصديق بما فكل من الموقنين ثم النظر الى هذا الرجل لا سمح المحصلين يقولون ان التصديق يتعلق بالنسبة الحاكية  
 فكانوا يعبرون عنها بقولهم النسبة واقعة اوليست لواقعة ولم يريدوا بانها هذه القضية بل انما سموها بالنسبة الحاكية البسيطة  
 فزعم انهم قائمون يكون هذه القضية جزءا من كل قضية محكم بان النسبة موضوع قد حكم عليها بالوجود وبها لمن فاسد وهم  
 كما صدق في مسلك شيوخه في الافراد وقد ذاع عن الحق بلا امتداد ثم اعلم انه لا ريب في ان الطرفين ليسا متعلقين  
 به التصديق البتة وليسا متصفان بالمطابقة فاذا اعتبرت النسبة الرابطة بينهما وتمت حقيقة القضية صارت حكاية من  
 الواقع وسلمت بالمطابقة والاطالة والتصديق والكذب فالامور الخارجة عن حقيقة القضية مما لا دخل له في التصديق فلما تعلق  
 التصديق بما هو خارج من حقيقة القضية والعقد الاجمالي خارج من حقيقة القضية فلا يصلح لان يصدق ويكذب فبطل قول صاحب

الافق البين وكذا قول من قال المتعلق بالذات النسبة لكن ملحوظة بلحاظ استقلال فان النسبة بهذا الاعتبار خارجة عن القضية ليست  
 حكائية عن شئ ثم الحكائية في القضية بالذات انما هي النسبة لانها هي المرادة عما في الواقع واما الموضوع والمحمول فاما اعتبار ان التوقف  
 النسبة عليهما ولانها مرادة عن حالهما انما يدخلان في المتعلق بالتبع فبطل قول جماعة منهم المحشي والصدر المعاصر لمحقق الدول  
 المتعلق الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة فاذا ن الذي يصلح للاعتبار احتمالان احدهما ان يكون المتعلق النسبة الحكائية  
 هي المرادة ثانيا الحكمي عن الذي هو المراد والثاني مما اختاره بعض اعلم المتأخرين صاحب العروة الوثقى وقد سمعته ليقول هو الحق  
 لان المقصود من الحكائية انما هو الحكمي عن الحكاية مرادة فالمصدق انما يتعلق بقصده به فيكون مبهمة فاكاذب بالحق عند الاحتمال  
 الاول كما عليه الجمهور لان الحكمي عن ربا كان من المستحيلات كما في الكواكب ويتعلق التصديق بها فله تعلق التصديق به بل هو صدق المقصود  
 عليه في نفس الامر مع انه لا شئ محض فان قلت الحكمي عن في القضايا الكاذبة وان لم يكن في الواقع انما يتحقق لعب الاختراع وهذا  
 القدر من الوجود وكيفي لان يكون متعلقا كان به القدر من الوجود وكيفي للمعلومية بالعلم المقصودى قلت الذي يتحقق بالاختراع  
 ليس حكائيا عن فان الحكاية لم يعقد عنه والاولى كذبت القضية بل الذي قصد عن الحكاية انما هو باعتبار الوجود والواقع وهذا ليس في  
 الواقع شئ حتى يكون مصدقا فالحق ان التصديق انما يتعلق اولاً وبالذات بالنسبة الحكائية ثم يجر منه الى الامر الذي هي حكائية عن  
 ومرارة له فان كان هناك حكمي عن متعلق به ثانيا واللام يتعلق الا انه يزعم انه تعلق وهو الجمل المركب فاي يدرة واذا قدرت بلونا  
 والفتن بالطينا فمن على ثمة من ان لا تلغ من الحق المبين ولا تنحل من الصدق المتين من ان التصديق والادعان فرع من الادراك  
 لانه يكشف النسبة الحكائية بانها مطابق للواقع وهذا ظاهر جدا لكن هذا النحو من الاكتشاف من غير الاكتشاف الذي في التصورات  
 افلا ترى ان المحقق عند المستبرين والمقرر في مدارك المحققين ان الدليل انما هو علمه للعلم بالحكم وليس بحيث بعد قيام البرهان  
 الامر السمي بالادعان فلو لم يكن داخل في جملة العلوم لعاد الدليل علمه لغير العلم فالحق اذن ان الادعان والتصديق نوع من العلم  
 والذي قيل لا بطلان ان العلم هو المعلوم بعد حذف المشخصات الذهنية واما يرتب عليه وليس يبقى بعد حذف المشخصات الذهنية ولو احتما  
 النسبة بل مطلق التصديق من حيث هو كما انه لا يبقى بعد حذف مشخصات الشجاعة القافية بالنفس المطلق الشجاعة وتلي اخرى  
 من ان يستدل به على منافية العلم للمعلوم بالذات ان يستدل بالاتحاد على عدم كون التصديق من جملة العلم بل الحق ان كونه من انواع  
 العلم ضروري فهو دليل على بطلان قوله ان العلم هو الصورة بل العلم حقيقة اخرى منافية للعلم قافية بالنفس قيام الشجاعة ان بقيام الشجاعة  
 يصعد عن مغلها الا ان المضمومة كذلك يرتب بقيام هذه الصفة الا ان المضمومة من الاكتشاف ونحوه وهذه الحقيقة تحتمل ان

لان في قوله كواكب  
 ان الحكيمات هناك ان  
 كواكب في قوله كواكب  
 مع

بل الحق ان العلم  
 من غير العلم  
 تصديق من العلم

التصور والتصديق وسياتي زيادة تحقيق لهذا الشاء المتعالي ثم استدلال المحشى على ان التصديق غير الادراك بقول الشيخ في مقسمة العلم العلم بالتصور ساذج والتصور هو تصديق فعارض بقول الشيخ في النجاة وكل علم فهو ما تصور بمعنى ما او تصديق وما نقل المحشى عن لغة المحصل التصديق عندهم الحكم وحده من غير ان يدخل التصور في مفهومه ودخول الجزاء في الكل والتصور هو الادراك الساذج وكانم قسمو المعاني الى نفس الادراك والى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه الى ما يجعله متملا للتصديق والتكذيب والى ما لا يجعله كذلك كاليات اللاحقة بين الامر والنهي والتسبي وغير ذلك وسموا القسمين الاولين بالعلم فلا يدل على ما قصد به فانه اعتراف بان يكون قسم التصديق علما ولعل اراد بالادراك العلم التصوري فان الادراك في الاكثر لطلق عليه ثم في كلامه مساجحات مركبة فمن لا يكون له اطلاع بكلامه فكيف يستدل بكلامه على غيره ولو سلم ان ناقد المحصل حسب ان التصديق ليس نوعا من العلم فامى حجة في حسابنا فانه وان كان ثقة عند الفلاسفة من السابقين لكن يعرض له ما يكره فيتفوه بامور ضرورة البطلان بل بالتناقضات قال الكوا السارح الاسلام ان التصديق ليس بعلم حقيقة والعلم انما هو التصور فقط واستدل عليه بوجوهين الاول ان التصديق قابل للشدة والضعف فيكون من مقولة الكيف ولو كان التصديق علما بالنسبة للكان عبارة عن النسبة مع المشخصات او غير ما من العوارض والنسبة بين المقولة والآثار لا يمكن ان يتصف بالشدة والضعف ولو اخذت مع غير ما من العوارض ولا يكون المهيئة الماخوذة من الاضافة وغير ما تحت مقولة الكيف بالضرورة ولا يمكن ان يقول احد ان وجود التصديق لقبيل الشدة والضعف اذ الوجود غير قابل لها ولا عذر الا ان يقال ان الشدة والضعف من عوارض النسبة الثاني اذا حصل التصديق لمجرد الشك فعند حصول التصديق بل يبطل الشك ثم يبقى لا يسيل الى البقاء والاتجاه اليقين والشك لا يسيل الى البطلان اذ ظاهرنا اذا ادركنا شيئا لا يزول عن الادراك ما دنا ملتفتين اليه غير متوجهين الى غيره والاتفاقات بهذه النسبة باقية بحالها فليزوم ان لا يزول ونحو ان الوجدان انما يقيد ان التصديق ليس بعينه الصورة الكلية للنسبة لانه ليس من قبيل العلم اذ كان غير الصورة قال المحشى في بعض تعانيفه ان التصديق على تقدير كونه علما يكون مغايرا للمعلوم والمتحد مع العلوم ليس الا العلم التصوري والجواب عن الوجدان ان في صورة الشك قد تعلق بالنسبة نوعان من العلم احداهما النسبة باهية مرآة والثاني الشك والنسبة ملاحظة بالاول دون الثاني فاذا حصل التصديق انتهى الشك وقام التصديق مقامه والعلم الذي كان به الاتفاقات باقى الحالين لكن هذا انما يصح اذا كان العلم مغايرا للمعلوم فانهم قد له لا يقال معنى القضية بمعنى هذا الايراد ان المركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل وما قيل ان هذا انما يصح لو لم يكن المركب مركبا من غير المستقل وما يحتاج اليه غير المستقل فان المبرع لم يتجج الى امر مغاير فسا قط ذلك قد عرفت ان المعنى الغير المستقل انما يلحق بما هو بالعرض ففى قوله

اللازمة

قد يكون في نسخة

بالبطلان

الملاحظة لا يمكن ان يصير لفظا بالذات فافهم قوله لان القول بالاستقلال وعدم منفذ للملاحظة يعني ان الاستقلال وعدم الاستقلال  
 تابعان للملاحظة فشي واحد يكون في ملاحظة مستقلة وفي اخرى يكون غير مستقل وتحققة انك قد عرفت مما سبق ان عدم الاستقلال  
 عبارة عن ملاحظة الشيء تبعاً للملاحظة التي آخر بان يكون مرآة لتعرف حاله فلا شك ان لهذا المفهوم حقيقة البتة فللعقل ان بلا ملاحظة  
 فعدا من دون ان يكون مرآة لشيء فيكون مستقلاً ولو صح في المثال ان معنى من نسبة مخصوصة بين شيئين يعبر عنها بالابتداء  
 الخاص لان مفهومه الابداء الخاص كيف الابداء الخاص ليس نفس النسبة بل هو ضالها فاذا لوحظت من حيث انها  
 نسبة بين السيرة والبصرة بحيث يكون الالتفات اليها بالذات وليفت اليها تبعاً لالتفاتهما من حيث انها مرآة للملاحظة حال  
 السيرة والبصرة التي في نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظة فهو في هذا المحاط غير مستقل لا يصلح لان يحكم عليه وبه في هذا المعنى بل  
 وان لوحظت هذه النسبة انفسها من دون توجيه ولم يجعل مرآة لشيء يكون مستقلاً وان استلزم تصور ما تصور الطرفين وصالحا  
 لان يحكم عليه وبه وهذا ظاهر جدا ومن ههنا ظهر لك الفرق بين المعاني الحرفية وبين معاني الاسماء اللازمة الاضافة فان معاني  
 هذه الاسماء مستقلة عرضت لها الاضافة غير مستقلة لانها نفس الاضافة والنسبة وما اوردا من ان معنى الاستقلال وعدم  
 على ما فرغوا به عن اخرج الاحتياج في العقل الى امر اخر وعدمه ولا يلزم ان يكون كل مرآة محاجبا لغيره الا ترى ان عنوان القضاة  
 المحصورة مرآة للافراد مع انه مستقل بل محكوم عليه عند المحشى والحقيق الاولاني رحمهما الله تعالى وثانيا انه لا يحصل معنى المرآة  
 في النسب والحروف فمن العلوم انها لا يجعلان ويستلتم لعلم الطرفين فان علم الطرفين مقدم على علمها وثالثا بان ذلك في التوضيح  
 ليس بشي فان الابداء المطلق والمان لا بد من متعلقين لكنها لعدم تعيينها يفهمان من لفظ الابداء وبلا احتياج الى ذكر لفظ آخر  
 فلذا كان مستقلاً والابداء الخاص لما اعتبر فيه التعلق بابور مخصوصة لا يفهم من لفظه من بدون ذكر الفاظ والاعليها كان غير  
 مستقل فالمستقل هو المطلق وغير المستقل هو الخاص وهو من باب المطلق فلم يصير المستقل غير مستقل بل غير المستقل مركب من  
 المستقل وامر اخر ويصير المركب غير مستقل والمطلق باق على استقلاله فناقط اما الاول فلان الاحتياج لتعقل في تفسير غير  
 المستقل الاحتياج الخاص بحيث يكون تابعاً في الملاحظة والمطلق الاحتياج موجود في الاسماء اللازمة الاضافة في اسما  
 مع حكمه باستقلالها وليس فاط الحاجة مطلق المرآة بل المرآة مخصوصة التي يكون لتعرف حال الطرفين لشيء انفسها ويكو  
 لفظا يميزه نسبة بينهما وهذه المرآة مفقودة في عنوانات المحصورات كما لا يخفى على من كياسته وانا اشاني فلانا قد بينا  
 معنى المرآة بحيث لا يبقى اشتباهه وقوله فمن العلوم آه فيه خلط فانما ان يكون مرآة لتعرف حال الطرفين لا تعرف انفسها بل

الوجود المسمى  
 في بيان مخصوصة  
 الوجود المسمى  
 في بيان مخصوصة  
 الوجود المسمى  
 في بيان مخصوصة

هي ملاحظة بالنسبة بين الطرفين ويجعل مرآة لتعرف حالها التي مع قطع النظر عن نسبة الملاحظة في القابل قد أخذت مرآة  
 لنفس الطرفين واين هذا من ذلك واما الثالث فهو معنى على انه فهم من لفظ الابتداء معنى الابداء الاسمي وجعل مطلقا مستقلا  
 ومخصوصا غير مستقل ولم يفرق بين ما يكون نفس النسبة وبين ما يكون معروضا لها فالابتداء معروض لها والعارض غير المعروض  
 والمعروض مستقل ثم انه حكم بعدم استقلال الابداء الخاص مع انه حكم عليه باجتماعات كثيرة من دون التعبير عنه بمعنى اسمي  
 غيره وليس مراد القوم من لفظ الابداء معناه بل المراد معنى من الالهي ملحوظ بين المتعلقين وغيره واعنه بلفظ الابداء الخاص  
 لتعبير عن الشيء بالمراد له كجهد واللفظ بارادته المعنى ليعبر عنه وحده ثم قوله بل غير مستقل مركب ليفيد ان كل ما هو غير مستقل  
 مركب وهو فاسد لان الجزء الآخر الذي يعنيه تخصيص المطلق لا يكون الاجزيا بين متعلقين فيكون مطلقا مستقلا وخاصا  
 غير مستقل فيجئ التسلسل ومن البين ان لا تسلسل منها قطعا فتثبت ولا تزال واذا عرفت ما حققنا فنقول حاصل الجواب  
 ان القضية الاجمالية فيها لا واحد متعلق بالمجموع من حيث المجموع الا لا يمكن فيه التبعية في الملاحظة بان يكون احد الاجزاء متعلقا  
 بالذات والاخر ملحوظا بالتبع فان هذا يستدعي تفصيلا فالمجموع من حيث المجموع مستقل في هذه الملاحظة والكان غير مستقل  
 في ملاحظة اخرى تفصيلية بان يكون الملحوظ فيه الى بعض الاجزاء بالذات والى بعض اخرى بالتبع فانهم ثم ان هذا الكلام اي كون المجموع  
 مستقلا صلا لا باعتبار عليه الا ان لا يصح على راي صاحب الفرق المبين فانه يزعم ان المستقل وغير المستقل مختلفان حقيقة ولا باس  
 فانه رجل مخبط يناقض نفسه والاشياء التي لم تكن شيئا واحدا مستقلا وغير مستقل وان كان حقا لكن يجب العلم ان اجزائه الوجودية الثبوت  
 بان يكون نفسه مستقلا واذا لوحظ بان كون شيء شئ يكون كونه غير مستقل مفادا لكون التام والكون الناقص واحد بالذات انا  
 اتفاده باعتبار الملاحظة ليس بصحيح فان هذا انما يجري فيما يكون حقيقة نفس النسبة والوجود ليس حقيقة النسبة بل قد يكون له  
 النسبة كما في وجود الاعراض مفادا لكان التام والناقصة مختلفان حقيقة فانهم قوله فاذا لوحظ معنى القصد ملاحظة اجمالية العلم  
 ان الكلام في العلم الاجمالي طويل ولا باس بان لفصل بنذامنه والكان التام غير باقيا فاعلم ان قال الامام الرازي العلم الاجمالي هو العلم  
 يكون العلم حاصل على التفصيل بالفعل بل على الوجود البسيط يكون بالفعل ويكون التفصيل بالقوة شيئا فشيئا باطل لان العلم  
 عبارة عن حضور صورة المحصول للمعاقلة فهذا العقل البسيط الكان صورة واحدة مطابقة لامور كثيرة لكانت مساوية في النسبة  
 الامور المختلفة بالحقيقة فمكون تلك الصورة الواحدة حقا في مختلفه وكانت صور متعددة حسب تعدد العلوم فيكون العلم  
 التفصيلي حاصل فظهر لك من ان العلم الواحد لا يكون لعلوم كثيرة قال الشارح المحقق قدس سره في الموقف الثالث من الكلام العلم الاجمالي

نشاء

نشاء النكاح للاكتساب في التصورات والجواب انه اذا علم المركب بحقيقة حصول في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب  
ملك الاجزاء والعقل متوجه قصد الى ذلك المركب دون اجزائه فانما مع حصول صورها في العقل كالنحو المعتبر من غير ان لا يلتفت اليه  
فاذا توجب اليها وفصلها صارت مخطرة باليال لمخوطة قصد انكشف بعضها عن بعض انما انما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلنا  
احمال الاولى مع حصول صورة الاجزاء في الحالين معا وانما قوله العلم الواحد لا يكون علما لمعلومات كثيرة فجوابة انا اذا قلنا كل شئ  
ممكن فلا شك اننا قلنا على جميع افراد شئ فلا بد ان يكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشئ الشامل لها  
باسرها وتخصيصه ان المفهوم الكل قد يلاحظ في نفسه وبهذا الملاحظة يكون الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل الوجود ملاحظة افراده  
فيصحح ان يحكم على افراده دون علم بعد الجواب اذ فيه غلط فان معنا مطلبين الاول الاجمال في العلم مع التفصيل والتميز  
في المعلوم كما قالوا في علم الباري عز وجل ان العلم واحد بسيط والمعلومات كثيرة متميزة والثاني الاجمال في المعلوم بان يكون المعلوم  
امرا واحدا جملا كما قال الله لا يغفل عن الامور كثيرة والايام انا استدل على نفي الاول كما ينادى عليه دليله والشراح المحقق قدس سره افاد  
اولا انه لا ينكار به العلم الاجمالي نشاء الانكار للاكتساب التصورات وليس الامر كما افاد فان النكار الاجمال في العلم مع الكثرة في العلوم  
لا دخل له في انكار الاكتساب كيف وفي الاكتساب ليس التحصيل المعلوم المحل من المعلومات المفصلة وافاد ثانيا ان الصورة الواحدة  
المركبة يكون بعد الانكشاف المركب الواحد للاجزاء لانها كما مر من عندنا انما يفيد ان المعلوم قد يكون واحدا مركبا من معلومات  
ويكون هو من حيث الوحدة منكشف ولا ينكشف اجزائه في هذا الانكشاف وليس فيه الاجمال المعلوم وهو غير واقع للكلام  
الانام الموثق لابطال اجمال العلم مع تعدد المعلوم وقيل على الشراح المحقق لا يدري بالمحصص فان ان اراد بقوله المركب لمخوطة دون اجزائه  
انما لم تلاحظ اصلا فهو باطل لان المركب عيين الاجزاء فعلى تقدير العلم بحقيقة وحصول صور اجزائه كيف تصور عدم ملاحظة الاجزاء  
وان اراد انما لم تلاحظ منفردة بل في ضمن الكل وفي صورته الثانية تلاحظ كل بالفراده فمع لا يكون في الحالة الثانية زيادة علم  
بل انما حصل صفة الافراد وهي ليست من العلم في شئ واذا عار زيادة الانكشاف غير مسلم بل يدعي البطلان ولو قيل  
ان يحصل بسبب علم ان لم يتبين من الاجمال والتفصيل في شئ ثم قال بله القائل وتفصيل الكلام ان الاجمال النكاح عبارة عن حصول  
صورة واحدة منقولة الى صور كثيرة والتفصيل عن حصول صور متعددة كما يدل عليه كلام المحقق الرواسي في المحنى والجماهير فيها  
باطل لان قد اقر عندهم ان الاجزاء التحليلية متحدة فيما بينها ومع الكل ذاتا ووجودا وتشخصا لانها متحدة بوجودها فقط مع التباين  
في الذات والتشخص لان اتحاد الوجود مع التباين من بين محال والاشياء التي علمت اجمالا لا بد من تعدد ذاتها وتشخصا  
لان اتحاد الذات والتشخص لا يتصور لغيره



والأفلم بين الأشياء والأجزاء التجميعية بصورة الإجمالية ان لم يكن معايرة بأحد النوعين كيف يكون سبيل للعلم تمام حقا لولا ان كانت  
تعايرة ولو اشتمقا فلم يكن اجزا تجميعية والثمان عبارة عن لطابق صورة واحدة مع اشياء كثيرة مختلفة فكذا كما ذكره الامام باطل  
والا يلزم اتحاد شئ واحد مع اشياء كثيرة مختلفة والثمان عبارة عن وحدة الالتفات ففي الاجمال الصور الكثيرة الملحوظة بلحاظ  
واحد في التفصيل بلحاظات فكذا في الباطن اذ الحماز وغيره من المعاني المصدرية تتغير وتتعدد والمضاف اليه ومنها ما كانت  
الصور متعددة فكيف يتعلق بها الحماز واحد ايضا قد تقرر عندهم ان النفس لا يلتفت في ان واحد الى اشياء كثيرة انتهى مع طول  
وانت خبير بان ذلك الخط بان في الكلام وان غشت زباده تحقيق المقام بحيث يبيط الالتهاس فنقول قد عرفت ان معنا  
مفاسد فان التحقيق في المقام الاول ان العلم الواحد المتعلق باشياء كثيرة متميزة لا يعقل على تقدير اتحاد العلم والمعلوم وكون العلم عبارة  
عن نفس الصورة ولذا من قال بالعلم الاجمالي في علم البارئ سبحانه الكون اتحاد العلم والمعلوم وجعل العلم عين الذات واذ كان  
مغايرا للمعلوم فلابد للاستبعاد فغيره لا يلزم ان يكون الصورة واحدة حقا بل مختلفة هذا هو التحقيق ولنا ان سجادا ونقول المصنف  
والتابع الحق قدس سرهما لا يباها دعيا في كنه الحمال ان لا استحالة في لطابق الصور الكثيرة شئ واحد واذ اجاز ذلك  
فلا استبعاد في لطابق الصورة الواحدة الاشياء الكثيرة والرقب قولنا مستوفى في تحقيق هذا التحقيق في المقام الثاني  
ان الاجمال مبنيان احدهما ان تجد شيان وليصير اشياء واحدا وانا وجودا فيقال للمحصل لحد الاتحاد انه اجمال فذلك الشئين كما يقال  
النوع اجمال الجنس والفصل والمحدود اجمال الحد بنا على التركيب الاتحادي في الجنس والفصل وثانها ان يلاحظ الاشياء المعروضة  
فهي الوحدة بلحاظ واحد متعلق بالواحد بهذه الوحدة العارضة فيقال لهذا الشئ الملحوظ انه اجمال بهذه الاشياء كما يقال البيت  
اجمال سقف والحد ان فالاجمال بالمعنى الاول من فروع التركيب الاتحادي بين الجنس والفصل على ما قالوا ان الجنس متحد مع  
الفصل فيحصل حقيقة واحدة تلك الحقيقة بعينه الجنس وبعبارة الفصل وبه الاجمال هو الذي الكار به يؤيد في الكار جريان الاكثار  
في الصورات وللايرد على به الاجمال الادليل الجال الاتحاد بين الاثنين المورد في المرصد الرابع كس استطاع عليه الشاؤفة  
و بعد تسليم التركيب الاتحادي في المعلوم لا بد من ان يكتشف به الحقيقة المتوحد بالصورة الواحدة قطعاً اولاً كثر  
فيها اصلا والاجزا اعنى الجنس والفصل فانما يحصل بعد التمهيل واما قال به القائل ان الاجزا التجميعية متمدة ذاتا وجودا  
فمن لم يكن لا يلزم منه ان لا يلحق التمهيل الا ترى انهم يقولون باتحاد الذات في الجنس والفصل ومع هذا يقولون انها متمدة  
فيصير مادة وصورة فبحر ان يكون في نحو من الوجود ذاتا واحدة بعينها الاجزاء وفي نحو اخر ذات متعددة ثم لو ان الاجزاء  
التجميعية

بعضها

المتعلق

لا ترفع هذا الاجمال من السبب والاشياء الثابتة من الاجمال فبما يرتبط بها فبما اذا اذ اخرجت وجب انما نجد ملاحظة الكل دون ملاحظة الاجزاء بل يحتاج الى الاشارة الى ما قال  
 ان العاقل يتجدد وتجدد المضاف اليه فليس شئ لان المضاف اليه ههنا واحد وهو المركب والاشياء الواحدة الحقيقية من المضاف  
 اليه فليس يتبين ان يعلق به احد وقول النفس لا يتوجه في ان واحد الى شئين فلو سلم فانما يسلم في شئين بل هو طين بلجانين او لا ترى  
 ان الشئ الواحد الملتزم من اشياء كثيرة كيف قامت به الوحدة واحدة من جهة الوحدة العارضة فكذلك يجوز تعلق كحاظ واحد  
 من جهة الوحدة العارضة والظاهر ان العسى ان يكون محابرة فاضحة والاطلام الشارح المحقق قدس <sup>فانظر</sup> فانه يلاحظ انظر الى الثاني  
 من معنى الاجمال ومبناه على انه لا يلقى للاكتشاف الامتياز في نفس حصول صورة الشئ بل لابد مع ذلك من الاتفاقات فاذا حصل الصورة  
 المركبة من شئ مركب ولم يلفظت الى اجزائه بل الى المركب الواحد لا يكتشف الاجزاء اكتشافا يميز به كل جزء عن الاخر وانما دعوى  
 ان المركب عين الاجزاء فمسلم لكن استلزام ملاحظة الكل ملاحظة الجزء ممتازا ومقصودا ثم كيف وهو عين المطلوب ثم صورة  
 الكل مشتملة على صور عين ان يلاحظ بها الاشياء ويكتشف عنده متى شاذ ثم الاجمال ههنا اما بالمعنى الاول وكما له لعب والمعنى  
 الثاني وهو الظاهر وعلى كل تقدير يكون مستقلا ولا يمكن في هذا الحاظ تبعية بعض الاجزاء لبعض في الحاظ فانهم **قوله** هكذا  
 ينبغي ان يفهم معنى القول اه العلم انه قد وجدوا معنى الفعل محكوما به وانما وجدوه دالا على معنى مشتمل على نسبة حدث في زمان  
 معين فهو مشتمل على نسبة الى امر خارج فهو مركب من مستقل وغير مستقل قطعا فذهب الجمهور الى انه محكوم به باعتبار احد الجزئين وهو  
 الحدث وغير مستقل باعتبار الجزء الاخر فهو محكوم به باعتبار المعنى التضمني ولم يريدوا ان مستقل في خبره استعمالا مجازيا كيف  
 مر يلزم ان لا يستعمل قطفي المعنى الحقيقي والبيان الصحيح ان يقع محكوما عليه الفاعل لانه صار بمعنى المصدر بل ارادوا ان مستقل  
 في معناه المطابق والمستهناه التضمني وتحقيقه ان دلالة الفعل على معناه كدلالة المركبات فان المادة فيه دالة على المعنى كحدثه  
 والهيئة على النسبة الواقعة في الزمان المعين فالحدث مستدل الى الفاعل فالهيئة اذن بمنزلة الرابطة العالم ليصح وقوعه محكوما عليه لان  
 الحدث المدلول بالمادة انما اعتبر بما ان مستدل الى الفاعل نسبة تامة فلا يصح الحكم عليه وهذا الكلام لا يخبر عليه الا انهم قالوا اللفظ  
 المفرد لا يدل على التفصيل بل على امر محتمل متوحد ولعل المشي لهذا عدل عنه الى ان معنى الفعل جمالي مستقل بنفسه غير متمثل العقل  
 الى الزمان والحدث والنسبة وهذا المعنى الاجمالي معنى مستقل ملحوظ بالذات فممكن ان يكون الفعل محكوما به باعتبار المعنى المطابق لكن لا بدح  
 من النسبة الرابطة الخارجة عن معنى الفعل ثم الظاهر من قوله تحليل العقل ان المراد بالاجمال امر واحد قد اتحد فيه الاجزاء كما يقولون  
 في التركيب من الجنس والفصل وهو امر واحد معلوم بصورة وحدانية مطابقة له ومنه في صور تلك الاجزاء لكن اثبات هذا النحو

منه انما هو  
 من الغرض الثاني الذي هو اجمال  
 من الغرض الثاني الذي هو اجمال

من الاجمال عسير جدا فان اتحاد الاثنين باطل كما سيجي الشارح اذ قال على انه يلزم ح اليمين حمل الزمان على الحدث وبالعكس لان  
سائط الحمل هو الاتحاد في الوجود في نحو كذا يصح حمل الجنس على الفصل والضرورة تخرج عندهم ادعوا الاتحاد بين الاجزاء في كل مركب  
عنه انما مر من اللفظ المفرد حتى حكموا به في البيت وفي السبقة وادعوا اتحاد التضمن والمطابقة وقالوا المفهوم من اللفظ معنى  
مستقور بصورة وحدانية مطابقة لهذه الصورة بما انها صورة له فحملها وبما انها منحللة الى الاجزاء فحملها وقد حكم البعض بان العقل  
السلبي يجمع عنده ولعل هذا الجمع لا يكون محلا للارتباب ولكن ان يقول ان المراد الامر الواحد المركب من الاجزاء المكونة للجناح وحدها في  
متعلق بالجموع من جهة الوحدة العارضة له والمراد من التخييل التخييل بحسب الملاحظة فنشاك ملاحظة واحدة معدة لان الياخذ الاجزاء  
بمخاطات معدة ونحو السلام وعلى بنما اشهر ان استقلال الفعل باعتبار المعنى التضمني محل قابل ثم لا يد على هذا من القول بان  
النسبة المضمنة في مفهوم الفعل ملحوظة بلحاظ مستقل ومن القول بان الفعل كالبرزخ بين المعنى الاسمي والحرف في فان المعنى الاسمي  
صالح لان يكلم عليه وبالمعنى الحرفي لا يصلح لشي منها ومعنى الفعل يصلح للمحكم به لا للمحكم عليه بخلاف رأي الجمهور فان معنى الفعل غير  
غير قابل لشي منها وانما يصلح للمحكم به منناه التضمني المطابق للمادة وهو ان كان في نفسه معنى صالحا للمحكم به وعلى الارجح لا يصلح للمحكم  
عليه بالانضمام في الفعل لا باعتباره محكوما به من حيث انه معتبر في مفهوم الفعل بالانه منسوب الى الفاعل فافهم قيل قالوا الاسم  
والفعل مستقلان والحرف غير مستقل ثم لما وجد البعض الاسماء كالاسماء اللازمة الاضافة متوقفة في فهمهم معناه على  
الغير والفعل في فهم معناه على الفاعل كما هو في التضمني وركبوا على متن عيار وحقيقة الحال ان الواضع لم يصحح لوضع لفظ لفظا  
وانما اخذوا من الاستعمال من غير قرينة ثم لما وجدوا استعمال الحروف في معان جزئية متوقفة على فهم متعلقاتها حكموا بانها  
موضوعة للمعاني الجزئية وحكموا بعدم استقلالها وقد اصابوا فيه لكن هكذا حال الاسماء اللازمة الاضافة فانها لم توجد قط مستقلة  
الا في اضافات جزئية فالوجه لقولهم بانها موضوعة للمعان كلية لكن غلب استعمال في الجزئيات مع انه ليس للوضع دليل الا  
بلا قرينة ثم لو جاز هذا فلم لا يجوز مثله في الحروف فليس الفارق الاستحكام فان قالوا استيها اضطرت بنا ذلك قيل لم قلت بانها  
انما هي الحكم منكم فان قالوا وجدت علامات الاسمية قيل لم جعلتم هذه العلامات للاسمية ولم يصحح بها الواضع وبكذا  
حال الفعل فانه لم يستعمل الا في الجزئيات المتوقفة على الغير فادج الحكم باستقلال فان قالوا انه موضوع للنسبة الى الفاعل  
الطلق المفهوم من نفس الفعل قيل مثله في الحروف مع انه دليل الواضع الاستعمال من غير قرينة وهو في الجزئيات وان قالوا انه  
موضوع للمعنى اجمالي مستقل دون تفصيل غير مستقل قيل مثله جار في الحروف الفيد واما قال المعنى في الكاشية التندبية معنى

الاستقلال

الاستقلال كون المعنى متعلق بالملاحظة من غير واسطة في العروض بل بالذات بهذا الظاهر الفرق بين الاسماء اللازمة والاضافة بين الافة والفرق  
 بين الكلمات مطلق الاسماء وبين الافة في محو الحكم فيها بان ينطبق الحكم على الملاحظة بالذات فلما كانت معاني الكلمات والاسماء ملحوظة بالذات معاني الذوات ملحوظة بالعرض والحكم  
 فيها ملحوظة فانه من اين جاز هذا الفرق ومن اين هذا الحكم وبالذليل عليه بما تجلده الذي جعله لهذا الموضع متعلق بالاسماء المذكورة والفعل مطلقا من قبل الحروف فان فتح  
 فتح اذ غير قابل للدفع ليقال مثله في الحروف فالفرق تسعدل تسعدل انتهى وانت لا تذهب عليك اذ استعصب بها القائل الفرق بين  
 الحروف وبين الاسماء اللازمة والاضافة والفعل وهو على من تفضل الله سبحانه عليه لانه لا يري ان من المعاني ما يتعلق  
 اية اللفاظ بالذات وصلاح ان يحكم عليه به ومنها ما هي نسب بين شيئين ملحوظ باهي نسب لمحاظ الطرفين واللفاظ بالذات فلا يصلح  
 للحكم عليه به ثم المعاني الملحوظة بالذات قد تعرض لها تلك النسب على وجه اللزوم فيحتاج الى فهم المتعلق لاجل لزوم النسب اليها بالكون  
 تلك المعاني نفسها ملحوظة وبها ضروري ليس محلا للرب والارتباب ثم لما تتبعوا اموار استعمال اللفاظ فوجدوا البعض اللفاظ  
 مستقلة بلا قرينة في النسب الملحوظة بالعرض لمحاظ الطرفين وسموا هذه اللفاظ حرة ووجدوا البعض مستقلة في المعاني  
 الملحوظة بالذات الصادرة للحكم عليه به فسموها اسماء ووجدوا لها خواص منها معنوية كالاضافة والتعريف والتكثير ونحوها فانها لا يصلح  
 لمعرضتها المعاني الملحوظة بالذات ومنها لفظية فجعلوا باعلامات للاسمية ثم وجدوا البعض اللفاظ منها مستعملة في معاني ملحوظة  
 بالذات ملزمة لنسب اضافية فجعلوا بالازمة والاضافة وحكموا بعدم جواز استعمالها الا بذكر المضاف اليه ثم وجدوا البعض اللفاظ  
 مستقلة بدون قرينة في معاني ملحوظة بالذات معتبرة على انها مستندة الى شئ في زمان معين وسموا بالافعال ولا يصلح هذه المعاني  
 للحكم عليه بهذا الفرق صحيح واضح وما ذكره القائل من ان دليل الوضع ليس الاستعمال من غير قرينة وان الرض من الواضع مسلم لكن  
 الحكم لوضع الحروف للمعاني الغير المستقلة ليس بمجرد وجود انما اياه متوقفه على الغير في التصور كما زعم بل لانهم وجدوا مستعملة في معاني  
 هي نسب بين شيئين لا يصلح ان يتعلق بها اللفاظ بالذات ولا يصلح باهي مفهومه من الحروف في الاستعمال لان يحكم عليها بما  
 فالاحتياج المعتبر في عدم استقلال المعاني الاحتياج في نفس الملاحظة كما يحتاج بالعرض الى بالذات في عرض الوصف لا مطلق  
 الاحتياج وبها تجلوا في الاسماء اللازمة والاضافة فان معانيها المفهومة عند الاطلاق وجدوا لها صراحة لان ملحوظة بالذات ولذا صحت  
 اضافتها فان النسبة الاضافية كالاسادية في اقتضا كون المضاف ملحوظة بالذات نعم هي ملزمة لنسبة اضافية عند التخطيب بها  
 ولذا حكموا بكونها لازمة الاضافة ومعانيها المفهومة من الفاظها كلية متمخصة بالاضافة الى المعاني المعينة لانه اليفهم منها عند  
 التعرؤ معاني كلية دون الحروف فانها لا يفهم منها وحدها شئ ولو عند التعرؤ والافعال فقد وجدت محكوما بها ومتوقفه

على نفس العنوان لا على الافراد لان الحقيقة هي المتصورة بالذات بان الحقيقة التي هي عنوان الموضوع حلت مرة ملاحظة الافراد والحقيقة  
 انما هي للافراد والحقيقة المحكوم عليه يجب ان يكون ملحوظا بالذات بهذه العبارة والتفصي عنه ان التوجه يتعلق او لا وبالذات بالافراد  
 لا مطلقا بل من حيث انما تتحد مع الطبيعي فيكون نفس الطبيعي من حيث الخصوصية والتعدد متعلق القصد والتوجه وقال  
 ايضا الوجه في علم الشيء بالوجود مرة الذي الوجه والمرأة من حيث هي امرأة لا يمكن ان يحكم عليها فالمرأة هي هنا  
 هو نفس الطبيعة والمرئي هو الطبيعي من حيث ان الافراد تتحد معها لا والافراد من حيث انها افراد لمفوضياتها فالمرأة هو المرئي  
 ههنا في الحقيقة تتحد بالذات وتختلفان باعتبار انتمى فقد خرج فصل من هذا ان ذال الوجه ايضا غير ملحوظ بالذات انما هو  
 نفس متحد مع الافراد في الحكم ههنا بالنسبة اذا كان الوجود متصورا بالوجه على الوجه بما انه متحد مع ذي الوجه فلم يكن حقيقة الوجود  
 ملحوظا اصلا بالعرض وهو لا يصلح للحكم بالنسبة في بالذات فاذا تصور ان نفس حقيقة ما خرج سقط الاعتراض لكن القول  
 بان الملاحظة بالذات في علم الشيء بالوجود نفس الوجه بما هي متحد مع ذي الوجه مما ياباه الوجودان والمحمشي كرر في كتابه بنوعه  
 من الكتب ان اللفظ الية بالذات في العلم بالوجود هو الوجود وصرح في حواشيه التمهيدية ان المرأة والمرئي فيه متغايران  
 بالذات ولعل ذلك القول منه هناك ليس حقيقة عمده انما قال توجيها للمذهب المتحقق الدواني ان الحكم في المتصورة على العنوان  
 وجمع فيه مرزا جان ونحوه ان الملاحظة بالذات في علم الشيء بالوجود هو الوجود لا غير وفتح مرزا جان عليه ان في التمهيد بالذات  
 يحصل صورة المحدود واجمالا او لا والارتم طلب المجهول المطلق لان العلم متعلق بالمحدود لان العلم بالمحدد مفروض الانتفاء  
 والعلم بالوجه لا يعيد شيئا الا معرفة الوجود من حيث الطباقة على ذي الوجود فيبقى المحدود مجهولا مطلقا وهذا شيء عجيب فان  
 المجهول المطلق ما لم يعلم بكنهه ولا بالوجه يكون متصورا من حيث الانطباق عليه وههنا قد حصل الوجه فلا يلزم تصور المحدود او لا  
 بكنهه الاجمالي ثم بعد حصول الكنه اي فائدة من التمهيد واي شي يحصل بعد الحركة الثانية فان قال يحصل في التفصيل فقولنا  
 المحدود ليس من المحدود في شيء هو ان قال المقصود منه ملاحظة المحدود بهذا الحد فالمحدود كما ان ملاحظ بالذات على انه  
 فان قصد بالحد ملاحظة بعد الجهول فالتمهيد يذكر لما علم سابقا لا كسب الامر غير حاصل وان لم يذبل فلا يمكن تعلق الملاحظة  
 وان قال المقصود ملاحظة المحدود من حيث انه محدود بهذا الحد اي مقيد به فلم يبق المحدود محدودا واليه يرجع  
 الكلام بان هذه هي التي ان حصل سابقا يتوجب الكلام والافهم مجهول مطلق بالبيان الذي ذكره وتحقيق ان الحكم في المتصورة  
 على الافراد يطلب من شرعا للمسلم وقد بينا في ان الحكم على الافراد بحيث لا يبقى للريب والارتياب محل قوله المراد بالبيان

الذي

او هو ان يكون الوجود في العرف

الذهنية انما حمل البساطة على البساطة الذهنية لان الحد في المشهور انما يتألف من الاجزاء الذهنية وهو المختار عند المحقق وسبب الحقيقة  
 انشاء الله تعالى قوله وبهذا التفسير اولى من تفسير الشارح فان نفس الامر الزايد الذي هو الوجود اعم من ان يكون هناك ام لا يملك  
 او يكون لكن لا يكون وجوده فيقضى حصول الامر الزايد الذي هو الوجود عدم حصول الامر الزايد مطلقا ليس بقوله فقد يحسن التفسير  
 واما قال اولى لانه هو مراد الشارح المحقق قدس سره من امر زائد قوله اعلم ان عروض الشيء لنفسه على فرض من آية المقصود من كلام  
 وضع ما اورد ان المختار ان الوجود عارض للجزء والجزء عارض لنفسه ولا استحالة فيه فان الكلمات النكرة الالوان قد تعرف من نفسها  
 لانفسها قوله فالجائز ان يكون بين الشيء ونفسه تغاير اعتباري قيل لا شك ان التغاير من الكلي وحده يلهي لكن عروض المحنة  
 لا يجعل الابان لعرض الكلي المعروف للتقييد الكلي مع قطع النظر عن التقييد نفسه من دون تغاير املا فان نفس الشيء لا تغاير  
 فيه فيرجح هذا النحو من العروض الى العروض بنفسه المستحيل والجواب ان المراد ان الضرب الجائز ان يكون عروض الكلي في عرض  
 عروض ما هو تغاير بالاعتبار كالحصة ونحوها فالكلي مع قطع النظر عن التقييد والحال ان نفسه لكن عروضه لما كان في ضمن  
 عروض المحنة لا باس به فخال فيه وهما كجثا آخر وهو ان المحنة انما يتصل بالتقييد والاضافة فالاضافة قبل تحصل المحنة  
 والاضافة فهنا ليست الا الاختصاص بالعروض فيلزم عروض الشيء لنفسه قبل تحصله وذلك ضرب مستحيل وقد كنت عرفت  
 هذه الشبهة على بعض اعلم المحققين صاحب العروة الوثقى فاجاب بان المقصود ان العروض الجائز هو عروض الشيء لنفسه انما  
 العروض محنة وهما هذا النحو متحقق فلا استحالة والفرق المستحيل هو ان لعرض ولا يتصل بالعروض محنة متغايرة وهذا لا يخلو عن  
 كدرو قال بعضهم ان المراد بالحصة العارضة المحنة المتخصصة بغير الاضافة اليه كالتوصيف لشيء ونحوه وفران الفردي ان الكلية كلى  
 بظهورها الكلية موصوفة لشيء فالعارض بناك محنة متخصصة بالاضافة وتعمل التحقيق في ان نسبة المحنة الى الكلي كنسبة الشخص اليه  
 استوفى في مستقبل القول ان شاء الله تعالى ان الشخص ليس عبارة عن الكلي وشيء زائد عليه بل الكلي يتشخص بنفسه من دون  
 عروض امر الكلي المعروف بالعوارض انما هو تعبيرة عن ذلك المحنة انما تحصل بتخص الكلي في نفسه لا بشي زائد من التقييد  
 او التقييد وانا الفرق بان الشخص موجود حقيقي والحصة موجودة اعتبارية فالكلي المتقييد بالاضافة انما هو تعبيرة عنهما فالكلي يتخصص  
 اولاً نحو من التخصص من غير له والعقل لغيره حين الاستزاع بالاضافة الكلي فان الاضافة بمنزلة الامارة للتخصص وحيث لا يقال  
 في ذاته مع وضوحه نكر قوله لا يلزم ان يكون جزء الوجود آه يعني اذا كان الوجود عارضا للجزء يكون الجزء بما هو حصة عارضا للجزء  
 بما هو جزء اسر ونا فالعارض المعروف من شيء واحد من دون تغاير املا ان حيشية العارض والمعرض من واحدة بيان اللازمة

اشارة الى ان  
 يكون الوجود في العرف  
 في جميع احوال  
 العرف من غير ان يكون  
 تحصل المحنة في العرف  
 لا يتصل بين العرف والوجود



فاما جميع اجزائه فيلزم عروضا من اجزاء النفس وهو محال لان عيبه كليا حكر النوع فليكون اعتبارها كما سبق في المصداقات  
انما الله تعالى اذا كان جزء الوجود الحقيقي اعتباريا كان الوجود الكلي اعتباريا وهو مختلف واما بعض اجزائه فلا يكون العارض  
تبارعا عارضا <sup>منه</sup> واما الثاني فلانه اذا كان اجزاء الوجود الحقيقي معدومة كان الوجود الحقيقي معدوما وهو اجتماع النقيضين  
لان موجود البتة روح لا ييسر اليه شبهة الا من جانب مانع الاشارة <sup>لأنه لا يمكن ان المقصود من هذا الدليل انه فيه دفع ما اورد</sup>  
المحقق الدواني انه ان اراد يكون العارض تبارعا عارضا ان يكون اجزاء العارض عارضا لما هو العارض له فهو مستغنى بالكثرة <sup>لا كثرته</sup>  
فان اجزائه بالوحدات ليست عارضة لعروض الكثرة وان اراد ان اجزاء العارض يجب ان يكون عارضة لعرض العروضا  
او اجزاء فليس يمكن يجوز ان يكون الحال في الوجود كذلك يجوز ان يعرض الوجود لعرض الجزء او جزءه وهذا الجزء الجزوي  
وهكذا وجه الالتماع انما اختار الشق الثاني ونقول الكلام في الاجزاء الخارجية ولا تسلسل فينتهي الى جزئ لا جزء فقول الوجود عارض  
لهذا الجزء فيكون اجزائه عارضة له او جزءه والثاني باطل لانه لا جزء له فليس الاول فيكون الجزء عارضا لنفسه فيلزم عروضا  
الشيء لنفسه والا لا يكون العارض تبارعا عارضا وقد اجيب باختيار الشق الاول ولا نقض فان الكثرة عارضة لطبيعة النوع  
والوحدات ايضا عارضة لها وهذا الجواب مع انه لا يتم لوجعل مادة الشق الكثرة العارضة للمقولات مستلما وليس هناك  
طبيعة مشتركة فضلا عن طبيعة النوع ولا يتوجه ايضا لوجعل حديث الكثرة سندا او منع وجوب عروضا الاحياء العروضا  
الكلي موقوف على صحة بذية الحال بدون بذية الكل فان الكثرة الشخصية العارضة لا تنها عن معينة شخص من الكثرة فلو كان  
محملا لطبيعة النوع لكانت بذية الحال بدون بذية الكل وهو كما ترى فلهذا بقوله اذ لا يلزم من اتصاف الشيء به وتحقيقه ان  
الاتصاف بالشيء لا يتلزم الاتصاف بجزءه الذي استغنى عنه لان الجزء الذي يمتد مع الكل ذاتا ووجودا فليس له وجودا مستقلا  
حتى يكون عروضا له بالاستقلال لان العروضا انما هو الوجود في الموضوع فما لا وجود له بالاستقلال للعروضا له بالاستقلال  
واما الجزء الخارجي فلما كان مغايبا للكل وللجزء الاخر ذاتا ووجودا فيكون له عند وجود الكل وجود منفرد فالالاتصاف  
بالكل يتلزم الاتصاف بالجزء الخارجي استغناء والفراد وقد عرفت ان السيجل من عروضا الشيء نفسه لا يكون من العارض  
والعروضا تغايبا فيه اصلا وهذه انما يتاتي في العروضا استغناء فان الجزء اذا كان عارضا لفراد يكون العارض لنفس العروضا  
الما في الجزء الذي يغايبها فالعارض هناك ذات وحدانية وهذا الجزء متحد فيه موجود بوجوده عارض لغيره فاما العارض الجزوي  
بمستند في ذات اخرى والعروضا لنفسه مع الاستحالة قال في الكاشفة العارضا الشيء بامر تسلزم للاتصاف بجزءه الخارجي ويستلزم



لا تصانف بجزء الذهني لان الجزء الخارجي جزء حقيقة فلا تصانف بالكل تمام بخلاف الجزء الذهني لانه ليس جزء حقيقة فلا يلزم  
 عدم الاتصاف بالكل وعاصم على طبق ما قلنا الجزء الخارجي مغاير للجزء الاخر في الوجود وفي الذات فلولا لم يكن الشيء متصفا  
 بما استقل لا بان يقع لغا بنفسه لما كان موجودا في الموصوف فلا يكون الكل عارضا تماما واما الجزء الذهني فليس موجودا مغايرا  
 للجزء الاخر ولا للكل فلا يكون له وجود مستقل فلولا تصانف بالموصوف استقل لا ولا يوجد فيه استقلا لا يلزم منه اتصاف  
 الاتصاف بالذات الاصلية التي هي بعينها بنها الجزء وذلك الجزر بل الاتصاف بالجزء الذهني بعينه الاتصاف  
 بالذات الاصلية ومنها وبين الجزء تغاير فلا يلزم العوض بنفسه المستحيل المراد بالعروض الحمل بالاستتقاق كما هو المتبادر  
 من لفظ العوض وانما عرفت ما قررنا ظهر لك اندفاع ما يتوهم وروده ان الشيخ قرر وقوعه في قاطب غور بالاشفاق  
 ان الشيء اذا قيل به حمل عليه بقول علي ويكون ذلك الشيء لغا لشيء اخر وقيل عليه بقول في يكون الشيء المقبول عليه لغيره  
 سواء كان الشيء المقبول بقول علي اذ يتا له او عرضيا وظهر ان الجزء الذهني مقبول على الكل فالحل اذا كان لغا فالجزء  
 الصانع وتبين في هذا ما قيل ان المراد في الدليل بالعروض الحمل ومن البين ان محمول المحمول محمول فالالاتصاف بالكل مستلزم للاتصاف  
 بالجزء الذهني قطعا وقد قيل في تقرير كلام المحقق ان المراد الاتصاف بالكل لا يستلزم الاتصاف بجزء الذهني على تقدير عدم التزام بين التركيبين فان  
 الذهني على تقدير ليس جزء حقيقة بل الجزء اعراض منزلة لا يلزم من الاتصاف بالشيء الاتصاف بجزءه واما القول بالتزام فالجزء الذهني متحد مع الكل  
 ووجوده والجزء الذهني المتحد مع جزء حقيقة فالصانف الشيء بالكل الصانف بجزء الذهني ومستلزم للاتصاف بجزءه الخالق  
 ثم لما كان يريد عليه ان هذا لا يصلح دليلا على ان ينحصر الدليل بالجزء الخارجي ثم يبطل التركيب الذهني بحكم التزامه ولم لا يعلم  
 الدليل في كلا الجزئين على تقدير التزام اجاب بان تعيين الطرفين ليس لواجب على الناظر وان كان طريقان احدهما تعميم الاجزاء  
 في الدليل والاخر تخصيص الاجزاء والاستدلال على اطلاق التركيب الذهني بالتزام فالتعريف اختار الثاني وانت لا يذنب عليك  
 هذا غير واقع لما شكك الذي مر فان الجزء الذهني وان لم يكن جزء حقيقة واما هو عارض لكنه محمول بقول علي على الكل فيجب  
 ان يكون مقولا بقول في علي ما يقال عليه الكل لقبول في وايضا يكون الاجزاء الذهنية عوارض على تقدير التفارق غير من بل  
 بالتفارق يقول بان الاجزاء الذهنية للبيد الخارجي موجودة حقيقة لوجوده ومتمدة معه ذاتا ووجودا كما قلنا في اول  
 اختاره نحو انساب الا ان الشارح المحقق القائل بالتفارق بين التركيبين قائل باتصاف الكل الطبيعي فلا يلزم على مذمبه كما  
 عوارض بمعنى القائل الكلام على مذمبه لكن لم يلزم كون الاجزاء الذهنية عوارض بالقول بالتفارق بين التركيبين كما اورد

الناظر

القابل بل لازم بالكلية وهو الكلي الطبيعي فعليه ان يقول ان الجزء الذي ليس جزءا حقيقيا على القول بانها الكلي الطبيعي وتفسير الاجزاء  
 الذهنية حواض على هذا التقدير ثم ما ذكره في الجواب من عدم تعيين الطريق لعبيد فان الاستحالات اللازمة على شقوق  
 الاجزاء الخارجية اذا كانت لازمة على شقوق الاجزاء الذهنية مع عدم ما يدل على التخصيص في كلام المصنف فتقريره وليا بالانزاع  
 التخصيص من دون قرينة وضم مقدمات مطوية نظرية متناقض فيها لعبيد غاية العبيد والعبارة اخرى ان المحشى  
 قد جعل ما ذكره وليا على اعادة الجزء الخارجي وعلى تقدير هذا القابل لا يصلح وليا عليه فانهم فاتهم اذن ما قلنا من عدم لزوم  
 الاستحالة في الاجزاء الذهنية بما هي ذهنية سواء كان التركيبان متلازمين ام لا كما قد قررنا في قرينة ملحجية الى التخصيص  
 فانهم ثم قال في الحاشية نعم حمل الشيء على الشيء السيلزم حمل الجزء الذهني عليه فح ليزم ههنا حمل الشيء على نفسه حملنا  
 كما ذكرنا في عرض الشيء لنفسه المستحيل انتهى وبهذا اشارة الى تقرير الدليل في الاجزاء الذهنية لكن باعتبار الحمل باعتبار العروبة  
 بان يقال لو كان للوجود جزر فالوجود وانما ان يحل على الجزء فيحمل جزره عليه ايضا حملنا فان كان محمول المحمول محمول فسيلزم  
 حمل الشيء على نفسه من دون تغاير بين الموضوع والمحمول لان الجزئية الذهنية اقتضت ان حمل الكل عليه المفضى لجزء  
 لاجل الجزئية الذهنية كما قرر في عرض الشيء نفسه او يقال حمل الشيء على نفسه بالحمل العرضي انما يجوز عند قيام مبداه وليس  
 المبداه ههنا قائما وانما ان لا يحل فلا يبقى الاجزاء الذهنية اجزاء ذهنية والاياد عليه يمنع ان محمول المحمول محمول مطلقا  
 بل اناسم في الايات فقط لبعض شبهات فاسد لانه انما ساج الشكل الاول وهو مكابرة فاضحة ثم فيه كلام من وجس  
 الاول انه مستوفى من كل مركب ذهني كما لا يخفى الثاني الحمل لان القدر الضروري في الاجزاء الذهنية انما حصل الكل على الاجزاء  
 بالحمل العبر في المحصورات وكذا حمل بعضها على بعض ولا يلزم فيه حمل الشيء على نفسه وانما حمل الكل على طبائع الاجزاء كما في  
 الطبيعي فهو غير ضروري والايلازم ان يكون كل جزء ذهني شئ كليا صادقا على نفسه هذا العلم الحق عند علام الغيوب قوله  
 وكذا الاستحالة في عدم تقدم الجزء الذهني آه هذا ظاهر جدا فان الجزء الذهني متحد مع آخر مثله ومع الكل ذاتا ووجودا والتقدم  
 يستدعي التغاير في الوجود فلابد في الوجه الثالث من اخذ الاجزاء الخارجية وبذا بعينه ما قال المصنف ان الدليل موقوف  
 على تارة الاجزاء المحدية وهو م قال في الحاشية اي على تقدير عدم الاستلزام المذكور فالسواد بسيط خارجي انتهى  
 على تقدير الاستلزام الجزء الذهني جزء خارجي باعتبار تقدمه ضروري في المرتبة ولا حاجة الى هذا التعليل فالجزء الذهني بايج  
 جزر ذهني لا توقف عليه ولا تقدم له فانهم قوله لكونه موجودا ذهنيا آه يعني ان الوجود ليدل عليه انه موجود مطلقا لكونه موجودا

مع  
 وهو ان الكل السواد  
 لا يلزم من ذلك ان يكون  
 لا يلزم من ذلك ان يكون  
 صواب القول ان السواد  
 غير كافي لبيان عدم  
 مع

مع  
 والظاهر ان السواد  
 فليس هو الذي يجب حمل الكل  
 من حيث هو بل هو الذي  
 او جسيم السواد الذي  
 المستحق ان يفرق في  
 مع

وهو مقتضى السواد  
 مع

فهيما فلو اتصف الجزء بالعدم المطلق لصدق عليه معدوم مطلق فصدق عليه صدق النقيضين  
على شيء واحد فانه يقع ما قبل ان الحال ان لصدق النقيضان على شيء ثالث لان لصدق احد النقيضين على الآخر ومثله لو  
المعوم ويدفعه المحشي روح بهذا المنطق كما سيظهر لك انشاء الله تعالى لكن هذا النوع من التقرير لا يمتشي من قبل المتكلم الفاني للوجود  
الذهني ولو قال الوجود وكونه مترزا من منشأ صحيح موجود مطلق ويريد من لفظ الوجود اعلم من الكون بنفسه او منشأ فتم  
من قبل الكل فتأمل فيه قوله وان اريد بها ما هو بالذات آه يعني ان التقدم بالذات للجزء ليس كسبب الوجود والاطلاق للجزء  
ووجوده متقدمين بالذات وهذا التقدم ليس الا باعتبار الجزئية فيصير الوجود جزءا ايضا فيزيد الاجزاء على المجموع وحاصل  
الجواب ان الجزئية وان كانت لتقتضي التقدم لكن التقدم مشروط بالوجود فانه تقدم بالطبع والتقدم بالطبع يكون  
باعتبار الوجود وان الوجود جزءا ايضا فان ما يجب يكون الشيء مقدما لا يلزم ان يكون موصوفا بما يتوقف به الشيء المتقدم وقيل  
الاخرى ان ليقرر السؤال بان التقدم على راي القائلين بالجعل البسيط يكون لنفس ذات الجزء على ذات الكل ولا دخل فيه  
لوجوده مع لا يتجزأ الجواب وقيل للجزء تقدم اخر سوى ما بالطبع وهو غير مشروط بالوجود والآخرى ان الاجزاء الذهنية ايضا متقدمة  
ان تقدمها ليس بسبب الوجود وهذا هو التقدم الذي يشير اليه المصنف في المقصد الثالث من هذا المرصد ولعله لعينه عن الصواب  
قال المصنف اما ان يتوقف بالوجود مع آه وفيه نظر ظاهر لانه ان اريد بالقبلية والبعديّة والمعية قبلية ووجودات الاجزاء  
نفس وجود الكل وكذا امقابلها فتدعى رانها مع اوله ولا استحالته فيه فان الذي يجب للجزء تقدم وجوده على وجود الكل للتقدم وجوده  
على الكل او تقدم ذات الجزء على ذات الكل ان اريد تقدم الجزء بحسب الوجود على وجود الكل وكذا امقابلها فان اريد تقدم الصا للجزء بالوجود المطلق  
من ان يتخصص حصة فالمتحقق بين الصا الاجزاء بالوجود مع اوله وقبل وبين الاتصاف بالعدم غير حاضر كجزا ان يتوقف الاجزاء الشيء  
متماثل بحسب الوجود وان اريد تقدم الصا للجزء بحسب الوجود على الصا وجود الكل بحسب الوجود وكذا امقابلها فتدعى رانها مع اوله والتقدم على  
الكل ولا استحالته فيه فان غاية ما يلزم تقدم حصة الوجود العارض للجزء على الحصة منه العارض لنفسه ولا استحالته فيه فتم رخم الوجود  
ان اجري في الوجود الذي به الموجودية اعني الوجود الحقيقي لكان تيم ولا يرد عليه شيء الا الايراد من جانب مانع الاشارة  
ففقول الوجود الحقيقي لو كان مركبا من الاجزاء او ففذه الاجزاء او يكون غير الوجود فيكون متماثا في موجودتها الى الوجود فاما  
اما موجودات فوجوداتها متقدمة على وجود الكل او مع اوله والآخر ان باطلان بالضرورة من ضرورة تقدم  
على الكل بسبب الوجود لا زلزلة وعلى الاول يلزم تقدم فرد من الوجود على نفسه لان وجود الوجود نفسه لا فرد يقوم به لان

والصواب ان تقدمها ليس بسبب الوجود وهذا هو التقدم الذي يشير اليه المصنف في المقصد الثالث من هذا المرصد ولعله لعينه عن الصواب

تدعى رانها مع اوله والتقدم على

متماثا في موجودتها الى الوجود فاما

توجد بالوجود واما الوجود فيوجد بنفسه من غير حاجة الى الوجود والزايد عليه واما معومات فيلزم ان يتركب الوجود الحقيقي الذي  
 هو موجود في العيين على ما سنبين ان شاء الله تعالى من الاشياء المحض فيكون الوجود الحقيقي لا شيئا محضاً به فافهم قوله اي  
 فيلزم حصول الشيء من الاشياء المحض آه فلا يرد ان حصول المركب مما ليس بمركب لا استحالته فيه قوله والحق ان ما ذكره في الجلال  
 مقدمات خطابية بل شعرية محضه بل سفسطه قوله فان الكلام في نفى الجزء العقلي آه يعني ان الكلام في الجزء العقلي دون الجزء  
 المقدماري والاشكاف في استحالته مساواة الجزء العقلي لكل في المية كما في الجزء الخارجي واما خصص الكلام بالجزء العقلي الميم  
 الخارجي لان التقر الذي يختاره انما يجري فيه لاني الخارجي كما سيظهر لك ان شاء الله تعالى في ان شاء الله تعالى قوله فلا يمكن الجزاء على القول  
 بتعدد مفهوم الوجود آه يعني ان اجزاء الوجود اذا كانت نفس مفهوم الوجود لازم مساواة الكل والجزء في المية على تقدير ان يكون  
 الوجود حقيقة واحدة مشتركة واما اذا كانت حقائق مختلفة فيجز ان يكون اجزاء الوجود وجودات متساوية حقائق هذه الوجودات  
 غير حقيقة الوجود والكل فلا يلزم مساواة الجزء والكل في المية وفيه نظر ظاهر لان المستدل ان يقول ان اجزاء الوجود اما نفس الوجود  
 الذي هو الكل فيلزم مساواة الكل والجزء في المية واما ليس نفس الوجود الذي هو الكل والثان نفس الوجود الذي  
 هو غير الكل فلا بد من امر زائد هو الوجود والافلا وجود الى آخر الدليل وح لا يصف بتخالف الوجودات  
 بالحقيقة فافهم قوله فما افتاره السيد الشريف قدس سره في الجواب آه الشارح المحقق حمل الترويد في الدليل على الترويد باعتبار  
 الصدق فاجاب باختيار الاول وجعل ترتيب مساواة الكل والجزء في المية العطف باشتراك الاسم فان عطف من الصدق  
 الاول والمتعارف لكن الظاهر الترويد باعتبار الترويد والصدق قوله فالجواب متعين باختيار الشق الاول آه هذا عجيب فان  
 المستدل رتب على الشق الثاني ان لا بد من امر زائد هو الوجود فافهم اجاب باختياره وقال الامر الزايد هو المجموع واما ان لا يمكن  
 ان يختار هذا الشق لان الاجزاء العقلية واجبة الحمل فشي لا يضر الجيب لان الجيب انما منع لزوم الاستحالة التي الزام المستدل  
 استدلال بهذا النمط فهو انتقال الى دليل اخر وبناظره قوله ولا يرد المنقضى بالسكنجيين آه هذا عجيب فان حاصل المنقضى  
 ان مقدمات الدليل جارية في اجزاء السكنجيين مع تخلف الدعوى وجريان المقدمات ان اجزاء السكنجيين ان صدق عليها يمين  
 يلزم مساواة الكل والجزء في الحقيقة والافلا بد من امر زائد هو السكنجيين فلا يكون التركيب فيه وهذا لا يدفعه كون الكلام في  
 الاجزاء الذهنية بل هذا يزيد في الدليل عموماً كما لا يخفى نعم لا يرد المنقضى لو قرر الدليل بان اجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود  
 لزوم المساواة والالزام ان لا يكون الاجزاء العقلية اجزاء عقلية لان استحالته الشق الثاني ح لا يتأتى في السكنجيين لكن هذا تقرير آخر

مرتبة  
 ان شاء الله تعالى  
 المستدل  
 المستدل

لم ينقضه الناقض فانهم قولهم ثم اذا ثبت كون الوجود ذاتيا لما تحته آه يعني لبعده ثبوت كون الوجود ذاتيا لما صدق عليه يمكن تقرير  
 الدليل بالترديد باعتبار الصدق بحيث لا يرد عليه شيء بان يقال اجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود يكون الوجود ذاتيا له سائل  
 تمام حقيقة ما يكون الكل ذاتيا لجزءه بل عين حقيقة وان لم يصدق فلا يكون الاجزاء العقلية اجزاء عقلية لان الاجزاء العقلية كما يجب  
 صدق الكل عليه واعترض عليه بعض الاعاظم من المحققين ان القدر الضروري ان الوجود ذاتي كخصه لا يرد ذاتي لكل ما جعل محولا  
 له والاجزاء العقلية لما تحته في الوجود مع الكل يصدق عليها الكل بحكم الاتحاد في الوجود ولا يلزم للصدق الذاتية هذا  
 والمحشى قد بنى كلامه على ما حقق سابقا ان صدق الوجود على معرفة محال صدق اعضاؤه على ما سيحقق في المرصد الثالث ان صدق الكل  
 على شيء صدق اعضاؤه صدق اشتقاقيا محال في الوجود لهذا لا يرد الا ان يمنع المبني عليه كما فعل بعض اصحاب التذوق  
 وقال النوع اذا كان عرضيا لاجزاء العقلية مع حمله عليها فهو محال فلا تمنع حمل العارض على المعروف من مطلق نعم تيم البرهان  
 في غير الاجزاء العقلية من الامور الخارجة عنه وهذا بحسب الظاهر تخصيص للكلية القابلة باستحالة حمل الوجود على معرفة محلا عرضيا  
 فالاولى ان يمنع تلك الكلية فان لم تبين لبعده دليل ثم ان حصص الكل صادقة عليه قطعا مع انه معنى مصدرى فقد صح حمل  
 المعنى المصدرى على معرفة محلا بالعرض ونسبة الوجود الى الاجزاء العقلية نسبة الحصص الى الوجود في الذاتية فكما يجب صدق  
 الكل على اجزاء العقلية كذلك يجب صدق الحصص على الوجود واما ما قال في المرصد الثالث فنشكلم عليه اشارته  
 ثم من الاعاجيب ما قيل في هذا المقام ان ما ثبت فيما قبل ان الوجود ذاتي للمحصص لان كل ما صدق عليه الوجود ذاتي له  
 ويصدق الوجود على الموجودات وليس ذاتي لها والصدق ههنا اعم من الصدق بالمواطاة والصدق بالاستتقان فوجود  
 ان يكون صدق الكل الذي هو الوجود على اجزاء العقلية من القبيل الثاني فان قلت لا بد من الصدق اجزاء بالمواطاة فيلزم  
 الذاتية قلت القدر الضروري مطلق المحل فلا يلزم الذاتية انتهى وهذا مما يقضى العجب فان الاجزاء العقلية منحرفة في الجنس  
 والفصل الذين هما من اقسام المقول لعل كما بين في مختصرات النطق من فصول المخططات ثم ان الاجزاء العقلية متحدة في الوجود  
 فيلزم نشاط المحل بالمواطاة فلو كان للوجود اجزاء عقلية يلزم صدق عليها مواطاة مع خصوص ابا المعالي المصدرية للمحل  
 المواطاة يدل على ان الاتحاد في الوجود فلا اجزاء عقلية له فقد برهنه بقية ههنا اشكال فانه قد مرست الاشارة الى ان الذي يجب  
 للاجزاء العقلية صدق بعضها على بعض وصدق الكل بالصدق الذي تصور في المحصور وان وجب صدق الاجزاء على  
 بالصدق اعم منقول الترديد كان في الصدق الذي تصور في المحصورات فما حصل الترديد ان اجزاء الوجود يصدق

منه  
 في قوله صدق الكل على اجزاء العقلية من الامور الخارجة عنه وهذا بحسب الظاهر تخصيص للكلية القابلة باستحالة حمل الوجود على معرفة محلا عرضيا  
 في قوله صدق اعضاؤه صدق اشتقاقيا محال في الوجود لهذا لا يرد الا ان يمنع المبني عليه كما فعل بعض اصحاب التذوق  
 في قوله وقال النوع اذا كان عرضيا لاجزاء العقلية مع حمله عليها فهو محال فلا تمنع حمل العارض على المعروف من مطلق نعم تيم البرهان  
 في قوله في غير الاجزاء العقلية من الامور الخارجة عنه وهذا بحسب الظاهر تخصيص للكلية القابلة باستحالة حمل الوجود على معرفة محلا عرضيا  
 في قوله فالاولى ان يمنع تلك الكلية فان لم تبين لبعده دليل ثم ان حصص الكل صادقة عليه قطعا مع انه معنى مصدرى فقد صح حمل  
 في قوله المعنى المصدرى على معرفة محلا بالعرض ونسبة الوجود الى الاجزاء العقلية نسبة الحصص الى الوجود في الذاتية فكما يجب صدق  
 في قوله كذلك يجب صدق الحصص على الوجود واما ما قال في المرصد الثالث فنشكلم عليه اشارته  
 في قوله ثم من الاعاجيب ما قيل في هذا المقام ان ما ثبت فيما قبل ان الوجود ذاتي للمحصص لان كل ما صدق عليه الوجود ذاتي له  
 في قوله ويصدق الوجود على الموجودات وليس ذاتي لها والصدق ههنا اعم من الصدق بالمواطاة والصدق بالاستتقان فوجود  
 في قوله ان يكون صدق الكل الذي هو الوجود على اجزاء العقلية من القبيل الثاني فان قلت لا بد من الصدق اجزاء بالمواطاة فيلزم  
 في قوله الذاتية قلت القدر الضروري مطلق المحل فلا يلزم الذاتية انتهى وهذا مما يقضى العجب فان الاجزاء العقلية منحرفة في الجنس  
 في قوله والفصل الذين هما من اقسام المقول لعل كما بين في مختصرات النطق من فصول المخططات ثم ان الاجزاء العقلية متحدة في الوجود  
 في قوله فيلزم نشاط المحل بالمواطاة فلو كان للوجود اجزاء عقلية يلزم صدق عليها مواطاة مع خصوص ابا المعالي المصدرية للمحل  
 في قوله المواطاة يدل على ان الاتحاد في الوجود فلا اجزاء عقلية له فقد برهنه بقية ههنا اشكال فانه قد مرست الاشارة الى ان الذي يجب  
 في قوله للاجزاء العقلية صدق بعضها على بعض وصدق الكل بالصدق الذي تصور في المحصور وان وجب صدق الاجزاء على  
 في قوله بالصدق اعم منقول الترديد كان في الصدق الذي تصور في المحصورات فما حصل الترديد ان اجزاء الوجود يصدق

الاجزاء العقلية

الوجود على افرادها اولاً لا يصدق فنحن نرى الشئ الاول ونقول للاستحالة في ذاتية الوجود لا افرادها اجزاء العقلية فان استلزام  
 هي افراد الوجود وان كان الترتيب في الصدق مطلقاً وروى بان الوجود انصب على طبائع الاجزاء العقلية او لا يصدق  
 تخار الشئ الثاني ونقول لا يصدق على طبائع الاجزاء العقلية بان نعتقد منها قضية طبيعية فان يكون الشئ جزءاً عقلياً لا يقتضي  
 ان يكون طبيعياً فرداً لكل ولصدق الكل عليه لا ترى ان طبيعة الحيوان ليست فرداً للانسان وكذا الطبيعة الجبرية ولو وجب  
 صدق الكل على طبائع الاجزاء او وجب كون الاجزاء العقلية مطلقاً من الكلمات التي تحمل عليها انفسها حملها عن ضياء ثم اعلم  
 ان هذا القيل والقال انها هو على تقدير اجراء الدليل في الوجود المصدري ولعل هذا قليل الجدي فان بساطة عسى ان يكون  
 ضرورية والا لا ينحى على بساطة الوجود الذي بوجوده الاشياء وهو الوجود الحقيقي والدليل المذكور بالتقرير المشهور  
 بعد بناء على الاشتراك يتم في الوجود الحقيقي فنقول الوجود الحقيقي الذي بوجوده الاشياء ان كان مركباً من اجزاء خارجية  
 او ذهنية فهي اما نفس الوجود فيلزم مساواة الكل والجزء في المهية وانما ليس وجوداً فلم يكن تلك الاجزاء مناطاً للموجودية  
 بانفسها لان حقائقها غير الحقيقية التي بها الموجودية ونطاق الموجودية فلا بد منها من امر زائد يكون معيار الكل جزءاً جزواً لمجموع الاجزاء ويكون  
 ذلك الامر الزائد هو الوجود لان ما ليس في حد ذاته مصداقاً للموجودية ويكون محتاجاً في موجودية الى امر هو مصداق لها  
 كيف يكون من اجتماعه مع مثله مصداقاً للموجودية بنفسه فاذا لم يكن هناك امر زائد يكون وجوداً حقيقياً فيكون الاجزاء  
 خارجة فلم يكن التركيب في الوجود بل في غيره وبهذا الدليل يبطل الاجزاء العقلية والخارجية لكنه كما انما الية يتوقف على اشتراك  
 الوجود فانه على تقدير مخالفت الوجودات كجزء ان يكون اجزاء الوجود وجودات فهي بنفس ذاتها مصداقاً للموجودية الفيا  
 كما ان الكل كذلك فلا يلزم تسادى حقيقة الكل والجزء ولا الاحتياج في صيرورة مصداقاً للموجودية الى امر زائد اولاً يلزم ان  
 يصير ما ليس مصداقاً للموجودية بالضم مثله اليه مصداقاً لرفاقهم قوله والثالث الاجزاء من حيث انما معروفة لنا ان العلم  
 ان المركب تسمان قسم له وحدة طبيعية بها يصير حقيقة وحدانية للمركب من المادة والصورة الماديتين للمفرد والفصل  
 وسبب التماثل التماثل في الحقيقة وتحقق كيفية وحدته مع ما لروا عليه ونسباً له وحدة بالاجتماع فقط وهذا المركب  
 ليس له وجود غير وجودات الاجزاء على ما يحكم به الوجودان الصحيح وان زعم البعض خلاف ذلك لكن مع نحو تغاير بالاجزاء  
 من حيث انما واحدة بالاجتماع مركب ومن حيث انفسها اجزاء وكذا وجودات الاجزاء من حيث الوحدة وجوداً للمركب  
 ومن حيث انفسها وجودات الاجزاء وليست بذات الوحدة وحدة الحافظ فقط بل الحافظ وحدة بسببها يتعلق بالحافظ

لو كان نموذجاً من الكل

الواحد كما يحكم به المحسوس الصحيح كيف في المركب واحد وجد الملاحظ ان لا يمتثل ان اراد بالهئية المستلظة الواحدة  
 فتح كونه بعيد السلام ان يكون المركب عبارة عن الاجزاء مع الملاحظة والاتفاقات وان اراد امر آخر فهو في غير المختار بل هو  
 هو الاجزاء الملاحظة تليها واحد من غير نظير انما فانه باقرا قوله لان المعنى الاول يعني ان المعنى الاول لنفس الاجزاء ليس  
 امر اراد عليها فلا يكون حقيقة واحدة ومن البين ان المجموع المركب حقيقة واحدة هي موجود واحد كما لا يخفى فلا يلزم  
 المراد المعنى الاول والمعنى الثاني اجزاء غير منحصرة لان الهئية الواحدة هي جزاها على هذا التقدير فمجموع الاجزاء الاخرى وهذه الهئية  
 كثيرة للبداهة من وحدة ذهنية وجدانية وهي ايضا واحدة فيتحقق مجموع آخر وهكذا فلا يصح ارادة هذا المعنى ايضا فتعني الثالث  
 فانهم قوله ثم النظر الدقيق يحكم بانها مستلزمية لقبيل عليها او الوحدة والكثرة متناقضتان فلا يستلزم احدهما الاخرى  
 وهذا الكلام سابق فان الوحدة بالاجتماع لا ينافي الكثرة الاجزائية هو هذا ضروري وثانيا الهئية الاجتماعية عرض والعرض الواحد هو  
 بالكثرة فلا يصح قول المشي الحدود والوحدات من حيث انها معروفة للهئية وانت لا يدب عليك ان هذا اول منقول من فان  
 في القائل قد اعترف بان الاجزاء الملاحظة تليها واحد مركب ونفس الاجزاء كثيرة فهذه الملاحظة الواحدان لتعلق بالكثرة  
 يلزم كون الاتفاقات واحدا مع تعدد اللطفت الهئية وهو في قوة قيام العرض الواحد بالكثرة في الاستحالة وان تعلق بها با  
 انها واحدة ومعروفة للهئية الواحدة فالهئية الواحدة عرض قام بالكثرة وثانيا محمول بان الوحدة غير متناهية للكثرة ما يفتقر  
 بمعنى ان الكثرة متصداق لهذه الوحدة ومنشأها اجتماع الاجزاء وهذه الاجتماع تصير منشأها لان شرايع الهئية كانا واحدة كما  
 بالمصدر الذي هو الاجتماع والاستحالة في عرض وصف واحد للمجموع من دون عرض للاجزاء كالمجموع الهئية والكثرة وكذا  
 ولعل لا يشك في الامن هو مؤلف القرينة وثالثا لو كان العدد عبارة عن الكثرة من حيث انها معروفة للهئية فهذه الهئية  
 ان كانت واقعة في حقيقة الحد يلزم خلاف المعلوم من الايلام المجموعية الذاتية لان عدوية الاجزاء التي هي الحد صارت  
 مرهونة بايدي الشروط وقد كان رجل من طلاب العلم بعد سماع هذه الشبهة من القائل عرضها على اجماع بين المنقول والمعلوم  
 والامسول ذو الجاه والاكبر الي واستادى قدس سره فافاد في الجواب بان الهئية ليست شرطا لعدوية العدد والكون الهئية تهئية بل  
 الوحدات بعد اجتماعها وعرض نوع واحدة لما صارت حقيقة عدوية لان الكثير بما هو كثير ليس موجودا واحدا ولو بالاعتقاد  
 فلا يكون حقيقة ولا ذاتا فلا يلزم لها من نوع توحد وهذا الحكم عام في كل مركب لانه لا يكون حقيقة محصلة من دون عرض نوع  
 وحدة طبيعية كانت او اعتبارية فانهم نعم في العدد اشكالان تعدد ما قوله لان العدد حقيقة آه يعني ان الكثرة لا يتخلو عن عرضها  
 فلا يلزم حقيقة الوجود كما لا يخفى

وهو حقيقة وحدانية متولفة من وحدات باهية معروضة للوحدة فلا بد في المحدث والعاين من نوع وحدة لان العارض الواحد هو الوحدة  
 لا يعرض للكثرة باهية كثيرة ولعل استلزام الكثرة للوحدة الاجتماعية ضروري لا يحتاج الى هذا البيان قوله وفي الدار اللازم شئ  
 منها لانه يمكن فيها اختيار الشئ الثاني فلا وجه لعروض جزو الدار لنفسه وليس فيه اجتماع النقيضين وانما لازم في حضور الوجود  
 لاستلزام انتفاء الجزء وانتفاء الكل ولا يستلزم سلب الدار عن الجزء سلبها عن الكل وهو ظاهر ولم يريد ان في الدار بعد اختيار  
 الشئ الاول لا يلزم عروض الشئ لنفسه كما توهم قوله بل هذا ايضا ليس بحال آه لعل الشارح المحقق اراد بالمحل المعبر في المحصولات  
 ولا شك في استحالة حمل النقيض بهذا المحل واللازم اجتماعهما في الازداد قوله حمل الوجود وعند الشيخ الا شئ آه يعني ان يريد  
 بالوجود الوجود الحقيقي فحمل الوجود حمل اولي عند الشيخ قدس سره وان اريد الوجود المصغر يرى فحمل متعارف ذاته  
 عنده بمعنى ان صدق الحمل لفض الذات كما سيجي تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله فيه ان الحال آه قد عرفت بالدواعية المقيدة  
 قوله وحاصل ان الدليل سبني آه لما كان يعنى من ظاهر كلام الشارح المحقق قدس سره ان هذا الجواب مبني على ما هو المشهور من  
 ان الحد لا يكون الا من الاجزاء الذهنية فذو الوهم وقرر هذا الكلام بحيث يتم الرد على المشهور وغير المشهور فان الاجزاء الذهنية  
 اجزاء عقلية البتة سواء كانت منحصرة فيها كما هو المشهور اولا كما نقل عن الشيخ في الحكمة الشرفية فلا بد في انعام الدليل من اثبات  
 التمايز بينهما حتى يقال الناقيل اوجده وهو في حيز النفا بل البطلان فقابل اعلم ان الحد في المشهور منحصر في المركب من الجنس والفصل  
 وجزو البعض بالاجزاء الخارجية ايضا ونقله المحقق الدواني عن الشيخ والمحتج انكر عليه بان التعاير بين الحد والمحدد ضروري  
 والصورة الحاصلة من الاجزاء الخارجية اذا حصلت في العقل واجتمعت يكون عین المركب فلا تعاريف فالطلاق الحد عليه سبيل المساندة  
 والتحقيق فيه انه ان قيل يحصل المحدود ولجود حصول الحد فلا بد من محدود موجود لوجود معاير لوجود الاجزاء او فالتمس بالاجزاء الخارجية  
 ان لا يكون اذا حصل المركب الجمل لوجود معاير ذواته الجمل لا يحصل ولا يتقوم من الاجزاء الخارجية لولا اتحادها هناك فلا يكون مجموع الاجزاء  
 الخارجية محدودا بل لوجود حصول الجمل التوحد باتحاد تلك الاجزاء او الماخوذة لا بشرط شئ يصح الحد بها واما اذا قيل لعدم حصول المحدود  
 بعد الحد بل يكون الملاحظة فقط فما يصح بالاصح آه للملاحظة وهذه الاجزاء لا يصلح آه لعدم صحة حملها على المحدود الذي هو الجمل  
 فقابل قوله وقد بينا ذلك سابقا آه اشارة الى رد الجواب من قبل المصنف ان ليس المراد في الدليل الاجزاء المحدية بل الخارجية سواء  
 تم بها اولا واذا بطل الاجزاء الخارجية لطل الذهنية ايضا بحكم التلازم بين التركيبين فبطل الاجزاء المحدية تبعا لوجود قوله حتى  
 يكون مع الجواب الاول جوابا واحدا آه يعني ان الجواب الاول انما يجري في الاجزاء العقلية لان منع تمايزها هو في الجنس والفصل

لا بد ان يكون



وان كان اذا كان مخصوصا بالاجزاء الخارجية فيكون الاول مخصوصا بصورة والثاني بصورة ويكون كلاهما جوابا واحدا رجعا الى الترويض  
 بان اريد الاجزاء العقلية فيمنع التمايز وان اريد الاجزاء الخارجية فيختار الشق الثاني فلا يراد ما قيل ان حاصل الجواب الاول  
 يمنع التمايز حاصل الشق الثاني بعد التسليم فلا يكون لتساوي الترويض وهذا المورد صرح بان المراد بالاتصاف  
 بالشمول الحمل الموافق وذلك ان تقول الجيب زعم ان القسفي التركيب من الاجزاء الحدية و اراد بالاتصاف الحمل بالاشتقاق  
 بدليل ان قال اما بالوجود او بالعدم فالجيب اجاب اولابان هذا هو قوت على التمايز بين الاجزاء الحدية وهو ممنوع فان بينهما  
 الجنس والفضل والتمايز بينهما وثانيا بانه سلب التمايز كما نسلم المستحيلات لكن الاجزاء متصفة بالعدم ولا يلزم الا متعددة اجزاء  
 الوجود والامر كذلك لان الوجود معدوم فاجزاءه ايضا معدومة ولا يصير الجوابان جوابا واحدا قوله فيجب ان يكون حمل لقيضا  
 عليها بالحمل الاول واجبا كما اراد به سلب الحمل الاول فان سلب الحمل ليقال له الحمل ايضا في الاصطلاح كما يقال للايجاب وان لم  
 يخلق سلب الفرض صرح به قطب الدين الرازي الشارح المحقق فلا يراد باللا يلزم من اشتقاق حمل شئ بالحمل الاو حمل لقيضا بالحمل الاو  
 لان عدم عينه شئ لا يستلزم عينه لقيضا قوله فالترديد في الدليل آه بنا لعينه غاية البعد وبالي غنة الفاظ الدليل غاية الازداد والحق  
 في تقرير كلام الشارح المحقق ما افاده سابقا فان الاجزاء العقلية لا يجب ان يحل عليه الحمل اشتقاقا حتى لا يصح حمل لقيضا لاشتقاق  
 الذي هو معدوم وان اريد حمل النقيض موافاة لا يلزم ان يراد الحمل الاول لان حمل الكل على الاجزاء العقلية انما يجب بالحمل المتعبر  
 في المحصورات فلا يجب حمل الكل على طبائع الاجزاء العقلية في محذور ان يحل لقيض الوجود على طبائع الاجزاء العقلية فلا يفسد  
 وفي الاخير شئ يظهر بالناسل قوله انت تعلم ان في التعريفات تصورا واحدا قال الشيخ بعد ما حقق اتحاد الجنس  
 والفضل والنوع والجنس والفضل في الحد ايضا جزا للحد ايضا من حيث ان كل واحد منهما هو جزا للحد من حيث  
 هو حد فانه لا يحل على الحد والا حد يحل عليه فانه لا يقال للمحد انه جنس ولا فصل ولا بالعكس فلا يقال له الحيوان ان جسم ولا انه  
 ذو حس ولا بالعكس والما من حيث ان الاجناس والفصول طبائع تبعت طبيعية على ما علمت فانها يحل على المحدود بل نقول ان  
 الحد بالحققة ايضا معنى طبيعي واحدة مثلا انك اذا قلت حيوان ناطق يحصل من ذلك معنى شئ واحد هو بعينه الحيوان الذي ذلك  
 الحيوان هو بعينه الناطق فاذا نظرت الى ذلك الشئ الواحد لم يكن هناك كثرة في الذهن لكنك اذا نظرت الى الذي هو جود  
 هو لاف من عدة هذه المعاني واعتبرتها من جهة ما لو واحد منها على الاعتبار المذكور معنى في نفسه وغير الآخر وجدت هناك كثرة  
 في الذهن فان ضمنت في الحد المعنى القاييم في النفس بالاتقار الاول وهو الشئ الواحد الذي هو الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق

منه  
 ان قوله بالاجزاء الخارجية فيكون الاول مخصوصا بصورة والثاني بصورة ويكون كلاهما جوابا واحدا رجعا الى الترويض  
 بان اريد الاجزاء العقلية فيمنع التمايز وان اريد الاجزاء الخارجية فيختار الشق الثاني فلا يراد ما قيل ان حاصل الجواب الاول  
 يمنع التمايز حاصل الشق الثاني بعد التسليم فلا يكون لتساوي الترويض وهذا المورد صرح بان المراد بالاتصاف  
 بالشمول الحمل الموافق وذلك ان تقول الجيب زعم ان القسفي التركيب من الاجزاء الحدية و اراد بالاتصاف الحمل بالاشتقاق  
 بدليل ان قال اما بالوجود او بالعدم فالجيب اجاب اولابان هذا هو قوت على التمايز بين الاجزاء الحدية وهو ممنوع فان بينهما  
 الجنس والفضل والتمايز بينهما وثانيا بانه سلب التمايز كما نسلم المستحيلات لكن الاجزاء متصفة بالعدم ولا يلزم الا متعددة اجزاء  
 الوجود والامر كذلك لان الوجود معدوم فاجزاءه ايضا معدومة ولا يصير الجوابان جوابا واحدا قوله فيجب ان يكون حمل لقيضا  
 عليها بالحمل الاول واجبا كما اراد به سلب الحمل الاول فان سلب الحمل ليقال له الحمل ايضا في الاصطلاح كما يقال للايجاب وان لم  
 يخلق سلب الفرض صرح به قطب الدين الرازي الشارح المحقق فلا يراد باللا يلزم من اشتقاق حمل شئ بالحمل الاو حمل لقيضا بالحمل الاو  
 لان عدم عينه شئ لا يستلزم عينه لقيضا قوله فالترديد في الدليل آه بنا لعينه غاية البعد وبالي غنة الفاظ الدليل غاية الازداد والحق  
 في تقرير كلام الشارح المحقق ما افاده سابقا فان الاجزاء العقلية لا يجب ان يحل عليه الحمل اشتقاقا حتى لا يصح حمل لقيضا لاشتقاق  
 الذي هو معدوم وان اريد حمل النقيض موافاة لا يلزم ان يراد الحمل الاول لان حمل الكل على الاجزاء العقلية انما يجب بالحمل المتعبر  
 في المحصورات فلا يجب حمل الكل على طبائع الاجزاء العقلية في محذور ان يحل لقيض الوجود على طبائع الاجزاء العقلية فلا يفسد  
 وفي الاخير شئ يظهر بالناسل قوله انت تعلم ان في التعريفات تصورا واحدا قال الشيخ بعد ما حقق اتحاد الجنس  
 والفضل والنوع والجنس والفضل في الحد ايضا جزا للحد ايضا من حيث ان كل واحد منهما هو جزا للحد من حيث  
 هو حد فانه لا يحل على الحد والا حد يحل عليه فانه لا يقال للمحد انه جنس ولا فصل ولا بالعكس فلا يقال له الحيوان ان جسم ولا انه  
 ذو حس ولا بالعكس والما من حيث ان الاجناس والفصول طبائع تبعت طبيعية على ما علمت فانها يحل على المحدود بل نقول ان  
 الحد بالحققة ايضا معنى طبيعي واحدة مثلا انك اذا قلت حيوان ناطق يحصل من ذلك معنى شئ واحد هو بعينه الحيوان الذي ذلك  
 الحيوان هو بعينه الناطق فاذا نظرت الى ذلك الشئ الواحد لم يكن هناك كثرة في الذهن لكنك اذا نظرت الى الذي هو جود  
 هو لاف من عدة هذه المعاني واعتبرتها من جهة ما لو واحد منها على الاعتبار المذكور معنى في نفسه وغير الآخر وجدت هناك كثرة  
 في الذهن فان ضمنت في الحد المعنى القاييم في النفس بالاتقار الاول وهو الشئ الواحد الذي هو الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق

لان

كان الحد بعينه هو المحيود والمحقق وان عنيته بالحد المعنى القايم في النفس بالاعتبار الشان المفصل لم يكن الحد بعينه من معنى المحيود بل كان  
 شيئا موبيا اليه كاسبابه ثم الاعتبار الذي يوجب الحد بعينه هو المحيود ولا يجعل الناطق والحيوان جزئين من الحد بل محمولين عليه  
 بان هوالاثنان من حقيقة شئان او مغايران للجمع لكنه نعتي بمعنى مثالنا الشئ الذي بعينه الحيوان الذي حيوانية مستقلة  
 مستحصلة بالناطق والذي يوجب كون الحد غير المحيود وينبغي ان يكون الجنس والفصل محمولين على الحد بل جزئين منه فلذلك ليس  
 الجنس والجنس كحد والفصل واحد منها والا كان معنى الحيوان مولفامع الناطق وهو معنى الحيوان غيب مولفم ولا يفهم  
 من معنى مجموع حيوان وناطق ما يفهم من احدهما ولا يحيل احدهما عليه فليس مجموع حيوان وناطق حيوان وناطق لان المجموع من شئين  
 هو غيرهما بل ثالث لان كل واحد منهما جزء منه والجزء لا يكون هو الكل ولا الكل يكون هو الجزء وانتهى واذا تأملت في هذا  
 الكلام علمت ان المحيود هو الجمل الذي حصل من اتحاد الجنس والفصل وهو يحصل في الذهن بعد حصول الحد المفصل وهذا  
 هو مدبب الجمهور وفالف في المحيود وقال في التعريفات تصور واحد للحد او الرسم لكن يجعل هذا المتصور مرآة للملاحظة المحيود  
 او الرسم وتيزم عليه ان لا يفتي حركة ثمانية الى المطلوب بل لا يوجد انتقال ثان الى المطلوب اصلا فلا  
 يوجد الفكر بمعنى الحركتين في الكتاب التصورات وايضا يلزم ان لا يكتب نظرية كما مرت  
 الاشارة اليه تفصيلا اذا اردنا تحصيل نظرية من نظرية فلا بد للمحدي النظرية من كاسب  
 وليكن حد المحيود ان جعل مرآة للمحدي ودفقت لشي الحد الاول وان جعل محيود  
 الحد المحيود فهو غير حاصل وبالمحصل له لا يكون مرآة وبعبارة اخرى ان الحد لكونه مرآة لا بد من حصوله بالذات  
 والاتفات اليه بالعرض وكونه مرآة ايضا في هذه الملاحظة لكونه نظريا حاصله لانفسه لا بد من الاتفات اليه بالذات وعدم  
 حصوله كحصوله فيكون حاصله بالذات وبالعرض ولفظا اليه بالذات وبالعرض وايضا يلزم ان يكون المقصور بالنظر الاتفات  
 الذي هو فعل من افعال النفس لا العلم ومن البين ان المقصور بما كسب العلم وايضا يلزم ان يتعلق الاتفات بالمعوم  
 لان الحد وغير حاصل في الذهن عنده وقد يكون معدوما في الخارج وانك ان تافس فيه بان الحي او الرسم الحاصل في الذهن  
 حاصل بانه مستمد من المحيود والرسم والالم يصلح مرآة للملاحظة فوجود الحد او الرسم وجود للمحدي واد الرسم هو بالعرض  
 وبما العزم من الاجر وكاف لتعلق الناطق فاعلم فيه فاذن قد بان لك ان الكسب في التصور لا يتحقق الا بان يحصل المكتسب  
 كما في التعريفات كما ذهب اليه الشيخ والجمهور ثم المقام مقام تحريفه الاذكياء والاعلام فلا بأس بان نفضل الكلام فاعلم ان

من نظري

المعرفت قسما من حدود رسم اما الحد في الفرق بينه وبين المحدود واما بالخاصة بان يكون الحد الامور المتعددة الملتصقة بلمخاطات متعددة  
والحد وتلك الامور الملتصقة بلمخاط واحد فمع عدم تصور وحدة المخاط مع تعدد الملتصقات ليس المحدود مغايرة للحد فعلمه علمه فمع لا يمتنع  
كسب في التصورات ويستقر شبهة الامام مقربا واما بان الحد امور متعددة بما هي متعددة والمحد وتلك الامور معروفة للوحدة  
الاجتماعية فمع تصور وحدة المخاط في المحدود بان يلاحظ من جهة تلك الوحدة لكن حصول الحد بعينه حصول المحدود و مع الصيا  
السباب الكسب والاكتساب في التصورات لعدم حصول شئ مغاير للحد يكون الحد كاسبالة واستقر الشك الامامي والتعجب  
كل العجب من المسئلة بعد اعتراف بجر بيان الكسب والاكتساب في التصورات زعم في الموقف الاول ان الاجزاء الخارجية كما  
انها مقومات للمركب في الخارج يحصل المركب من اجتماعهما بحيث يكون تلك الاجزاء اجتمعا نفس حقيقة المركب كذا في  
الذين الاجزاء الالهية مقومات للمحد وفي الذين فاذا ترتب تلك الاجزاء في الذين فمحد وتصورات الاجزاء الالهية مقومات  
معروفة للوحدة محدود وبتو الشك المحقق قدس سره ايضا وباشي عجاب فان الحد على هذا التقدير عين المحدود وعلمه علمه وحده  
بحد فاني شئ يكون كاسبا معلوما وامي شئ يكون مكتسبا مجموعا فانظر بعين الانصاف ان ما افاداه رحمهما الله تعالى في غير  
مفهوم لاذياتنا القاصرة واما بان الحد امور متعددة حاصلة بحصولات والمحدود امر واحد مغاير له قد حصل من اتحاد اجزاء الالهية  
وذلك الواحد بعينه الجنس بعينه الفصل كما نبه عليه الشيخ اعلى به الامر والاكتساب ظاهر فانه يمكن ان يحصل الجنس في الذين بان يحصل الذين  
موجودا منفردا بهما من حيث تعلقه ثم يقيم اليه الفصل من حيث تحصله فنحصل مجموع مركب من الجنس والفصل في الذين مع اتحاد  
فجودها واهام الجنس في نفسه وتخصيص الفصل يحصل الامر الواحد المحصل ذلك الواحد بعينه الجنس بعينه الفصل فالحق على كاسبته المحدود معلول مكتسب  
والاجزا موجودة ان يوجد مغاير فان ذلك ان التحريم بطريق الكسب من فروع ثبوت التركيب الاتحادية بين الجنس والفصل  
وعلى هذا فالعلم الحاصل بعد النظر علم بكنهه الشئ فان سببه الاكشاف على هذا التقدير الصورة الاجمالية من دون ان تشير مرآة والحد  
الذي العلم بكنهه الشئ غير مختص بالبدديات وظهر ايضا انه ليس التحريم علما بالكنه بان يعبر الحد مرآة لثمة الكنه نعم ان جود حصول الحد  
في غير صورة الاكتساب منفكا عن حصول المحدود بان لم يلاحظ ايهام الجنس وتخصيصه بالفصل بل تصور مفهوم ما بهما ثم يحصل مرآة للكنه  
مفهوم باجمام الجنس وفصل ليكون بذلوعا من علم شبه بالوجود الزاقي وعين باعلمت ما قرره اظهر لك انه فاع ما قيل ان قيل بوضع الالفاظ العلم  
الذهبية فيقال معنى الانسان هو الجمل لم يكن حاصلا عن حصول المنفصل واما ان كانت موضوعا للشئ من حيث هو كما ذهب اليه  
المحقق الدرالي والمشى رحمهما الله تعالى وغيرهما من اعلام فلا تصور عنها كاجمال وتفصيل فان الاجمال والتفصيل ليس الا في الصورة

اد

الوجود للقول بان معنى الانسان غير حاصل حين حصول التفصيل وانما يحصل عند حصول المجهل وقد ثبت اتحاد المعنى من كل وجه بين  
 الحد التام والمحد ولو فرق بجزئية الية التصويرية من المحدود والمحدود لم يبق الاتحاد والذاتي بينهما ثم قال بهذا القول فوق هذا الكلام اخر  
 هو انه لا غرض للاصحاب العلوم الفلسفية عن الالفاظ ووضعها بل الكلام في الموجودات النفس الامرية سواء وضع الالفاظ بازاها  
 اولاً فالهوية الانسانية وغيره التي ليست بديهية عندهم مع قطع النظر عن الالفاظ والتصوير لتفصيلها بالحد التام وما الفرق بين  
 التام والمكتب اذ لا سماع للاجمال فيها باعتبار نفسها وعلما وان جازية الاجمال والتفصيل لكون سببها الية واحدة  
 في الوجود للقول بحصولها بالعلم الاجمال وعدم حصولها بالعلم التفصيلي فاذا فرض حصول جسيمها وفصلها ولو خطا معانها في شيء سبق  
 حتى يحصل بسببها او بجهلها له وعند هذا الحق ان يقال ان اللفظ الصباح فقط طلع الصباح انتهى وتفصيل اللفظ ان القائل حسب  
 ان الفرق بالاجمال والتفصيل ليس الا في العلم والعلوم في الحد والمحد وواحد وليس الامر كما زعم بل العلم في الحد الاجزا المنفصلة والعلوم  
 في المحدود والامر الواحد الحاصل من اتحادها ذاتا وجودا وذلك الواحد بعينه المبنى بعينه الفصل كما يشهد به كلام الشيخ فهذا  
 الامر الواحد كما انه واحد مجمل في نفسه كعلم بالصورة الواحدة الاجمالية والحد كما انه معلومات متعددة كذلك علمه صور متعددة  
 وليس الاتحاد بين الحد والمحد ومن كل وجه وقوله قد ثبت اتحاد المعنى بين الحد التام والمحد وسواء سمي في الاصطلاح اذ اقام لا غلط  
 بل بين سعة الحد والمحد وتغاير بالوجه الذي اثبت وبينه في موضع كما يشك كلام الشيخ ولهذا لم  
 يجد الحد التام والمحد ومن المراد فيمن في الصحيح وليس هذا اصطلاحاً محضاً بل التغاير في المعنى متمم فيقال هذا بطلان في الحد من القبيل  
 والقول والامر فلا مر في اصعب لانه ان يحصل نفس المرسوم كحد يحصل في الحد نفس المرسوم كحد يحصل امر  
 مجمل متوحد حصل من اتحاد العوارض المأخوذة في الرسم ويكون مرآة لملاحظة المرسوم ولا يحصل شيء انما توجه الى المرسوم وبما حفظه  
 بالرسم كجدية مرآة لملاحظة المرسوم والثالث بالطل بان عرفت من وجوب التام الى المجهول ذلك الاشكال لانح بصير الحركة لغوار  
 تطويرا للمساواة من غير ظايل فان الرسم المجهل والمفصل كلاهما من عوارض المرسوم فصحان بوجهي مرآة لملاحظة المرسوم متساويان  
 في التمييز فما وجه ان يجعل مجمل الرسم مرآة دون المفصل واي اولوية فيه دونه واما الشق الاول فيلزم من ان يكتشف المرسوم نفسه  
 فيكون علما بكنهه حاصلا من الرسم وهذا المكان محتملا كما قال المصنف يجوز ان يكون من الخواص بالتصوير موجب لتصور المرسوم كمنه  
 ليس لكل في جميع الرسوم بل احتمال محض لم يدرك حقيقة وان تحقق كان اقل العليل فيج قد اختلف امر الاكتساب في التصور فانهم واعلم  
 ان هذا الاختلاف ناشأ بالقول بان العلم نفس الصورة الحاصلة من المعلوم في العالم واما اذا قيل بان العلم الانبعاثية المتغيرة للمعلوم

علم سوا وكان القول بالوجود الذهني حقا وبالملك كسبير بن علي في مجت الوجود الذهني الشا الله تعالى وعليه مشايخنا  
 الحاترية الكرام قدس اسرارهم فينظم امر التعريفات لان تلك الحالة تصور وتصديق وهما نوعان من العلم والتصور مشه ما هو  
 قوي وهو الحالة التي بها يتكشف كنه المعلوم وضعيف وهو الحالة التي بها يتكشف العلوم المكتشفة فاصغيفا بحيث تميز عما عداه  
 فاذا اردنا تحصيل كنه الشيء ونظرا نحصل حالتان يتكشف بكل منهما الجبس والفصل ثم يحصل لعبد ذلك حالة بها يتكشف الجسد  
 وهما الامر الجبل الحاصل من توحده الجبس والفصل والامر كجب منها معروف من لوحدة اجتماعية او تحصيل حالات بها يتكشف  
 العوارض فتعد الذهني لقبول حالة اخرى بها يتكشف معروضها المكتشفة فاصغيفا بحيث تميز عما عداه واما حصول حالتها  
 يتكشف كنه الرسوم فامر محتمل لم يقم برهان المتناعه فتفكر قوله فالتصور الثاني ان حصل آه فيه ان بدئية الكاسب لا يوجب  
 بدئية الكسب فبدئية الخاصة توجب بدئية التصور الاول ولو كان كذلك لما صح كسب نظري من بدئية على انه لو تم يلغوا  
 قوله ان في التعريفات تصور واحد آه وتقريره ان اذا فرض تصور كنه الشيء لعبد حصول تصور الحسنا صحت فقطد اجتماع  
 تصور ان احد بالتصور كنه الشيء والاخر تصور خاصة وليس احد هامة للاخر فيكون تصور الكنه من دون نظر لان طريق  
 النظر ان يجعل المعروف بالكسرة آه للمعروف بالفتح وليست الخاصة هامة هامة مثلا فالتصور الثاني اي تصور الخاصة الهامة  
 بالنظر فالنظر هامة التصور للتصور الكنه وان لم يكن بالنظر فلا نظر هامة اصلا فلهذا المفروض لو كد البدئية لكن هذا الطويل وكان  
 يكفي انه اذا لم يكن الخاصة آه صار تصور الكنه بدئيا وانت لا يذهب عليك ان حقيقة النظر الحركة ان حركة  
 المطلوب الى البادى وحركة من البادى اليه ومناظر النظرية على هذا وعلى الحركة الاولى او الثانية فاذا فرض ان الخواص  
 حصلت بالحركة الاولى ثم رتبته وحصل باعداده الكنه فلا شك ان هذا الكنه قد حصل بالحركتين فدخل في حد النظرى بل لا ريب  
 فالحمشي ان زعم ان معنى النظر ليس هذا بل جعل الحاصل آه فلا كلام معه فان كلامنا انما كان في النظرى بالمعنى المذكور والبدئية  
 الذي يقابل وان زعم ان جعل المرآة لازم للمعنى المذكور فتصور الكنه لعبد تصور الخاصة هامة بهذا الوجود افرض فلا يمنع عدم  
 المرآة شيئا بل يكون هامة المنقضى على جعل المرآة لازمة للفكر بمعنى الحركتين بل الذي يرفع بيان استتالة وقوع الصورة  
 المذكورة ان ظهر والا فلا يرفع وبهذا هو اعلم ان مرادنا بالحركة هامة مما كان على سبيل التحقيق او على سبيل الاستتالة  
 وقد بينا نحن في كتب المنطق ان الفكر ليس حركة على سبيل الحقيقة قوله كسبها آه يعني يشبه المصادرة اير او قد مر  
 المدعى في اجمالها وانها ومن لا يسلم المدعى لا يسلم هذه المقدمة فانه قد يقع ما قيل للمصادرة ولا يشبهها فان اعرفه اورد

الذات

مركوزة في الاذيان العاتة لان الكلام في الوجود المصدر في استدلال الاعرفية على البديهة لانها ان الاعرفية مركوزة كذلك البديهة  
 مركوزة ومن تنازع في البديهة تنازع في الاعرفية قوله وفيه ان اذا قام الدليل آه يعني ان الاستدلال قد نزل على الاعرفية بالدليل اذا  
 دلت على النقص مثل الدعي بالدليل فلا باس في اخذها في الدليل فالاولى ان يكتب في النظر في الدليل وانما قال فالاولى لانه لا يمنع في  
 المناقشة على مقدرة توطئة للمناقشة في دليلها فامل **قال المسرح** قلنا بمنى على الموجب بالذات او لقائل ان يقول الدليل  
 استدلال بالموجب بالذات بل يقول النقيض هو اذ قد رتبته جوده الى جميع الممكنات على السواء فاجاب البعض بالاختصاص  
 في وقت والاخر في وقت اخر وكذا الجواب البعض في محل والبعض في محل اخر ترجيح بلا مرجح واجب وبلا حكمة فلا بد من ان  
 يجب عنده الارادة والانادة وذلك هو الشرط والرفع الموانع واستعداد النفوس والحواس ان المصم اراد بالموجب  
 ما يجب عنه الافاضة ويمتنع التحلف ونحن لا نقول به لاننا من خرب من يفرض بين ترجيح المتخارفة المتساويين وبين الرجحان  
 بنفسه من غير موجب فالمريد عندنا يفعل ما يشاء ولا يتوقف فعله وارادته على شرط فامل فيه وارقب كلما مستوفيا  
 في محله قوله وذلك لان علم العام والخاص مع شرط الظاهر آه يعني قلة التحلف انما يقضي ان علم العام مع الشرط اكثر من علم  
 بدونها وكذا علم العام مع الشرط اكثر من عدم علمه معاه وبهذا في الخاص لكن لا يلزم من منسب الكثرة علم العام من علم الخاص كجواز  
 ان لا يكون لها شرط وعلى تقدير كونها فيجوز ان يكون علم الخاص بدون الشرط اكثر من علم العام بدونها فيكون علم العام بدون الشرط  
 متفادرا وعلم الخاص بدون الشرط عشرين وان كان اقل من عايد معا كان يكون ثلثين ان يكون علم العام مع الشرط  
 اكثر من عدم علم الخاص معا كان يكون مرة وذلك عشرين وان يكون وجود شرط الاعم مائة مرة ووجود شرط الخاص تسعين يكون  
 علم الخاص مائة مرة وتسع مائة وعلم العام واحد فثانين مرة قوله وكذا ان اريد بالشرط اللوازم آه لما كان قيل ان يمنع كون شرط  
 العام بعض شرط الخاص انما يتوجه لو كان الشرط على معناه اما اذا اريد به الازم فلا ويكون للمستدل في بيان الاعرفية  
 لما كان لوازم الاعم بعض لوازم الاخص فوجود علم الاعم مع اللوازم اكثر من وجود علم الاخص معاه ولا يوجد ان بدون اللوازم  
 فالمعنى روي عليه بان هذا الضمير واجب فانه انما يتم اذا كان الاعم لازما للاخص حتى يكون لوازم الاعم لوازم الاخص وهو في خبر  
 التسع وقيل ان الكلام في الاعم المطلق لا الاعم من وجبه ولو لم يكن الاعم لازما صار الاعم من وجبه الاعم مطلقا ففاسد لان مادة  
 تختلف في الاعم من وجبه هو ان يوجد احدهما ولم يوجد الاخر فمعنى ان يكون تلك المادة مما يصدق عليه احدهما ولم يصدق  
 عليه الاخر واما حتى يكون هو فردا احدهما دون الاخر وكذا في مادة تختلف في الجانب الاخر والذي يجب للاسم المطلق ان يصدق

اشارة الى ان جميع الترتيبات  
 يمكن ان تكون في  
 الترتيب على الشرط  
 مع  
 والنسبة بينه وبين  
 العلم العام والخاص  
 لان شرطه وادواته  
 هو الخاص على اعم  
 من العلم العام  
 من العلم العام

الاعم على كل افراد الالخص بالفضل لا دايما فلا ياتي في العموم المطلق عدم الازم كيف ولو كان الامر كما حسب القائل ملزم ان يحق  
 من المحمول الاعم والوضع الالخص الاقضية وارسه مع النعم صرحوا بخلاف ذلك فانهم قوله هذا اذا اشترطه لعل مراد الشرح المحقق بالوجه  
 الجوز الاول وبالكله التفصيل اذ لا يريد عليه بل ذكر قوله انت تعلم ان الكلام في الوجود المطلق آه قد اخبر عن علم النما حسب بما قد علم ليقين  
 من قبل فانه قد صرح من قبل ان مراد قائله النسبية الوجود الحقيقي واذا كان كذلك فالوجود اما مشترك عارض للمهيات او لنفسها فالترتيب  
 انسب ولا يريد ان قول الشارح المحقق من قبل ان البدئية متفرقة على الاشتراك يدل على ان النظرية الغير مرتبة عليه لان المحشى  
 قد جعل النزاع لفظيا فام يمكن موضوع الحكم بالبدئية وموضوع الحكم بالنظرية واحدا فلم يكن المبني عليه لهما واحد ابل القول لو كان  
 مضمونا لا يجب التماس معنى قول الخصمين واحدا وقد صرح الشارح المحقق بانه على تقدير عدم الاشتراك يصح دعوى النظرية بنا وعلى ان  
 ليس كشي من المهيات بديها قوله لا يخفى ان كثير من المهيات تعقل بالوجود العرضية آه لما كان يريد على الشارح المحقق ان كل  
 كشي ولما كان جميع الكائنات النظرية فجميع الوجود الغير النظرية واجيب بان المراد بالمهيات الموجودة في الخارج فلا يلزم ان  
 نظرية النظرية الوجود فانما اعتبارات غير المحشى الايراد ومن ان بعض المهيات الموجودة بدينية لانه لا شك ان بعض المهيات  
 تعرف بالوجود الموجودة في الخارج كما يعرف الجسم بالمتصف بالسواد فمعرفة الوجود معلومة بالعلم بكنهه الذي هو مختص بالبدئية  
 ولو لم يكن معلومة بانها مما بل بالكنهه او بالوجه بان يلفظ اليها يجعل الكناهما او وجودهما آه للملاحظة فعند قصد علمنا بالبدئية  
 ان لم يحصل الوجود بل الكناهما آه فمعرفة الكناهما للمهيات التفت لبالا بالوجود المفروضه ههنا للمادة  
 للوجود التي هي آه للمهيات فيكون الوجود آه في ملاحظه واحدة فيكون حاصله غير حاصله فيكون الملاحظه غير الملاحظه فانه  
 ما قيل يحيز ان تصور الوجود بالوجه ولا يلزم كون المقصود بالذات مقصودا بالعرض في قصد واحد لان القصد ههنا مقصد فانه  
 اذ عرف السواد بالوجه قصد به معرفة السواد ثم قصد به معرفة الجسم فمنا قصدان وكذلك نريد نفعنا اذا البصرنا السواد وحده  
 آه للملاحظة الجسم لانه آه كنهه او وجهه لانا ان لم تعلم بالبدئية انه كنهه او وجهه لکننا نعلم بالدليل الذي ذكره كنهه ثم قد  
 يتقضى بانه تصور العالم بانه مخلوق الله تعالى فيلزم تصور كنهه تعالى والحوار عنه بان ذات الله تعالى قسيد للوجود لا هو الوجود  
 ونحن انما نوجب تصور كنهه الوجود لا تصور قيوده لكن هذا يتقلب على اصل الكلام ان الوجود هو مفهوم المتصف بالسواد والسواد  
 قيوده ولا يجب تصور كنهه قيوده الوجود وليس بانه مناقشة في المثال لان العارض الوجود ولا يكون محمولا بالموهيات  
 وانا المحمول بالموهيات مشتقة قد قيل ان قيود الوجود ايضا يجب ان لا يكون مرشبا والاصارته مقصودة بالذات مع التماس

في المرأة وهذا ليس شئ فان الماخوفية على وجه التقييد كما بان يكون نفسه مقصودا لوجه تقييد المقصود فوجه تقييد المقصود فيجعل المقيد  
المخصص مرآة للملاحظة وتكون القيد مقصودا بالذات لا ينافي كون المرأة بهذا القيد على انه لو تم انقضض ايضا فانهم قوله لو سلم  
ذلك آه فيه اشارة الى منع ان التعريف وقع عن جهات وهو الى كسبية لما ان نذهب المعرفين معلوم انهم ذهبوا الى البدئية اذ منهم  
الغرابي يعني ان نسبة القول بالكسبية الى المعرفين باطل ولو سلم صحة فهو مفيد للمستدل لان الحصول بالكسب ولو لبعض <sup>النظرية</sup> دليل  
لان قد يرتب لبعض احوال حصوله على النظر وقد مر انه وما عليه فذكر قوله وبه يندفع ان اشتغال العقلاء آه حاصل ان التعريف غير تام  
لان غاية ما يلزم ان الوجود نظري في المن المستغنين بالتعريف والمقصود نظرية بحسب الواقع وحاصل قوله فان قلنا ان الاشتغال  
بالتعريف مبني على النظرية في زعمهم فالاستدلال بالاشتغال بالتعريف على النظرية دور فتأمل قوله وهو ما يحصل بتصور ما علم وجود  
بحسب نفس الامر آه اراد بنقض الامر الوجود الاعم مما يكون بحسب الخارج بنفسه او بنشأه الذي يصح الانتزاع للماعلم الوجود الخارجي  
والذي حتى يلزم ان يكون كل تعريف تعريفا بحسب الحقيقة لانه لا يخلو المعروف من الوجود الالهي والمشتور ان العبرة في التعريف بحسب  
الحقيقة الوجود الخارجي والا قرب هو الاول قال المحشي في بعض تصانيفه ان الحكمه غير مقصوده بالبحث عن الموجود الخارجي  
بل النظر الحكمي اعم قيل عموم النظر الحكمي لا يدل على عموم التعريف بحسب الحقيقة لان الحكمه تذكرو فيها كلا التعريفين فيجوز ان يكون  
لبعض الاشياء تعريف بحسب الاسم فقط وانت لا يذهب عليك ان مقصوده ان الحكمه باختره عن الوجود مطلقا والاعم فيها معرفة  
الحقايق النفس الامرية لا معرفة العنوانات التي ليس لها معنون فالموجودات النفس الامرية لها حقايق كما ان لها عنوانات  
فيجب ان يكون لكل موجود في نفس الامر كلا التعريفان فاخراج البعض غير لائق وبهذا اندفع ما قاله القائل ان الاصطلاح  
فلا بد من نقل الاصطلاح لان المقصود ان العرض الذي تعلق باعتبار هذا النحو من الاصطلاح يتحقق في الموجود في نفس الامر  
بنشأه كما في المتحقق بنفسه في الخارج فالاصطلاح على اخراج البعض من غير باعثة في قوة الخطا عنه المحصلين فانهم قوله المقصود  
من التعريف اللفظي هذا الحصول آه قيل قد يكون الشئ معلوما وحاضرا في المدركة ويحتاج الى التعريف اللفظي عند استعمال اللفظ موضوع  
بارا لغير معلوم الوضع فلو كان المقصود هذا الزم احضار الحاضر والجواب بان النفس لا يلفظ في ان شئين فلا بد من التحويل  
عند سماع اللفظ والسؤال عنه قيل جواب الجيب لليفيد لانه لجد تسليم صحة هذه المقدمة قد يكون المعنى حاضرا او ملتقنا لجد سماع  
اللفظ والسؤال عنه قيل جواب الجيب لاجاب عنه في بعض تصانيفه ان المقصود الاتفاقات الية من حيث انه لدول اللفظ  
حتى يصدق معنى الكلام المعنى غير حاضر بهذه الهيئة والكان ملتقنا مطلقا وصرح بان الهيئة تحليلية وظاهره الجواب لا يعود الى



طائل لان الحية التعيلية خارجة عن الصدق فلو كان المقصود من التعريف اللفظي الاضمار المذكور لزم احضار المحضر الان يقال  
 المحض على نحو من حضور اللفظ وحضور لفظه والمقصود من التعريف اللفظي المحض الذي يكون لسبب اللفظ وبذلك يمكن  
 تحققه من قبل وانما كان تحقق المحض الذي لا سبب اللفظ فمماثل قوله مع ان التعريف اللفظي يكون بمخا لخواياه يعني لو كان  
 المقصود من التعريف التصديقي بموضوعية اللفظ للمعنى وهذا لطيفة اهل اللغة فيكون التعريف اللفظي خارجا عن وظيفة اهل المعقول  
 قال لبعض المحققين من الاساتذة السجدة العلامة الحافظ البزار في رحمة الله تعالى ان غاية ما لزم خروجه عما ينظر منه  
 بالذات ولا يلزم خروجه عما ينظر فيه بالعرض فان اهل المنطق قد يبحثون عن الالفاظ لتوقف مقصودهم عليها او لتسهيل حمل  
 المقصود وبعبارة اخرى ان ارادوا البحث عن التعريف اللفظي وبيان احكامه يرجع الى البحث عن احكام الوضع فلما كانت  
 فان اهل المنطق كثيرا ما يبحثون عن احكام الوضع لغاياتهم وان ارادوا ذكر التعريفات اللفظية لموضوعات الصفات بالفتح  
 في كتب المعقول يرجع الى بيان موضوعية تلك الالفاظ بالانفا فلا شائنة فيه ايضا فان ذكر التعريفات في العلوم ساردا ولفظ  
 في وقوع الابحاث اللغوية مبادى للابحاث الكبرية فانهم قوله وذهب المحقق التنفسي الى انه قد فرغ التعريف الاسمي كحقيقة في  
 اللفظي وشرطه ما يشترط للاسمي وجعل التعريفات المذكورة في كتب اللغة من التعريفات الاسمي والاشك ان المذكورات  
 في كتب اللغة تعريفات لفظية قوله متمسكان بالقوم علما المتقدم بالاسمية آه نقل عنه في الحاشية قد وجدت في التعريفات  
 حاشية على حاشية التهذيب بان فهم المعنى من اللفظ يحصل من التعريف الاسمي واللفظي فلو لم يكن التعريف اللفظي دافعا  
 مطلب ما كان ان التعريف الاسمي داخل فيه لم يكن هذا المطلب مقدما على سائر المطالب ولم يصح احتياجا اليه في حاشية اولي  
 فالواضا مطالبان مطلب بالمطلب بالتصور ومطلب بل بالمطلب بالتصديق والتصور على وجهين تصور كسب الاسم وتصور  
 الشيء باعتبار حضوره مع قطع النظر عن الطلب وعلى ماهية موجودة وهذا التصور كجزي في الموجودات قبل العلم بوجودها وفي  
 الموجودات ايضا والطلب له ما اشار له للاسم وانهما التصور كسب الحقيقة اعني تصور الشيء الذي علم وجوده الطالب لما الحقيقة  
 وكذا تلك التصديق ينقسم الى التصديق بوجود الشيء في نفسه الى التصديق بشبوهة غيره وقال بعض المتأخرين ان ههنا قسمان  
 وهو التصديق بمقرر اليقينية وقوامها وبهذا القسم مغاير للتصديق بوجود الشيء في نفسه لان هذا التصديق مقدم على التصديق  
 بوجودها ولا يتعلق على ذي بصيرة ان هذا اقل من القول لان التصديق يستدعي موضوعا ومحمولا ولا شك ان تصور اليقينية  
 نفسها لا المرغاب لها فكيف يتعلق بالتصديق والطلب للاول هل البسيط والثاني هل المركبة ولا شبهة في ان مطلب ما كان

مقدم على مطلب بل البسيط فان الشيء المتيقن مفهوم لم يكن طلب التصديق لوجوده وكان المطلب بل البسيط مقدم على مطلب  
 ما الحقيقية او المالم يعلم وجود الشيء لم يكن ان يتصور من حيث الوجود ولا ترتيب ضروريا بين مطلب بل المركبة ومطلب ما  
 الحقيقية لكن تقدم بالتحقيقية اول انتهى واعلم ان المشهور وعليه المحققون وقوع الرسم في جواب ما الا ان المحقق الدواني  
 قال انما يقع الرسم من جهة التوسعة وخالف فيه معاصره الصدر الشيرازي ولقد شتمه ذممه للمجدال مع ذلك المحقق كما هو  
 داه ولقد غلب عليه الجهدال فاعماه واصمته حتى صدر منه كلام لا يجتر عليه سلم ولا من شأنه ان يفوه به ولا يجسدي هذا  
 النزاع الى اكثر طائل فانه يرجع الى الاصطلاح ومن شاء فليطالع الجهدالين لهما والحق ما افاد المحشى في بعض تصانيفه  
 ان ههنا اصطلاحين اصطلاح فن اليا غوجي وقد اسطرح فيه على اليا مطلب الذاتيات واصطلاح فن البرهان وقد اسطرح  
 فيه على انها مطلب التصور سواء كان بالرسم وبالحد واراو ببعض المتأخرين صاحب الافق المبين وعبارته هكذا مطلب  
 هل على ثلثة اقسام بل الشيء وبل الشيء موجود على الاطلاق وبل الشيء موجود على صفة ويشبه ان الحق ما ليس بالية البسيطة  
 هو الاول والى ثلثة المركبة ضربان بالاضافة وعلى الاطلاق ولو اصطلاح على جعل البسيط ضربين بسيطة على الاطلاق بولية  
 الشيء في نفس مية وبسيطة على الاضافة وبالقياس وهي هلية الشيء بحسب الوجود في نفس المركبة بولية الشيء بولاية  
 وكان من آمن بالجعل البسيطة انما اذ بل نفسه عن التثنية لثمة لعدم الفصال الوجود عن التقر الاني اعتبار العقل فهما تحقق  
 الوجود ثبت التقر لكن المرتبئين مختلفان وللشيء بحسب كل منهما لوازم واحكام فالاهمال مغلط في المقادير العلية والاعتبارات  
 التصورية والاذهانية والاقتصاصات الحديثة والبرهانية انتهى كلامه وليس فيه شيء يدل على ان التصديق متعلق بنفس قوام  
 الشيء من دون محمول حتى يرد ما اورده المحشى بل الذي يظهر من كلامه ان التصديق متعلق بالتقر كما متعلق بالموجودة لكن بحسب  
 ان يحكي عن تقرر قوام المية بمحمول ضرورة العقاد والتعقد فيصدق به وكذا يجب ان يحكي بمحمول عن الوجودية فيصدق به ولذا قيل  
 ان ههنا ثلث مراتب الاولى مرتبة التقر لنفس المية والثانية موجودة اي كونه بحيث يصلح عنه انزع الوجود والثالثة الاضافة  
 البعثة فالاولى مقدمة على الثانية والثانية على الثالثة ولا بد ان يحكي عن المراتب الثلث لبعثه متعلق التصديق بكل منها ولا يخل  
 فيه وبناحية الكلام في توجيه كلامه لكن لا يذهب عليك اناس فخر بالبرهان القاطع والاستدلال الساطع الشا الله تعالى  
 المفضل النعام بحيث لا يحوم حوله شبهة ولا ارياب ان الوجود الحقيقية نفس المية المقررة وان العقود المحكوم فيها  
 بالموجودة حكاية عن نفس تقرر الذات لا عن الاضاف بامر النفاي او انزعاعي وقد سلم هذا الرجل في مواضع من كتابه

وذلك ان المطلب بل البسيط مقدم على مطلب  
 بل المركبة كما في الجهدالين ولما افاد المحشى في بعض تصانيفه  
 ان ههنا اصطلاحين اصطلاح فن اليا غوجي وقد اسطرح فيه على اليا مطلب الذاتيات واصطلاح فن البرهان وقد اسطرح  
 فيه على انها مطلب التصور سواء كان بالرسم وبالحد واراو ببعض المتأخرين صاحب الافق المبين وعبارته هكذا مطلب  
 هل على ثلثة اقسام بل الشيء وبل الشيء موجود على الاطلاق وبل الشيء موجود على صفة ويشبه ان الحق ما ليس بالية البسيطة  
 هو الاول والى ثلثة المركبة ضربان بالاضافة وعلى الاطلاق ولو اصطلاح على جعل البسيط ضربين بسيطة على الاطلاق بولية  
 الشيء في نفس مية وبسيطة على الاضافة وبالقياس وهي هلية الشيء بحسب الوجود في نفس المركبة بولية الشيء بولاية  
 وكان من آمن بالجعل البسيطة انما اذ بل نفسه عن التثنية لثمة لعدم الفصال الوجود عن التقر الاني اعتبار العقل فهما تحقق  
 الوجود ثبت التقر لكن المرتبئين مختلفان وللشيء بحسب كل منهما لوازم واحكام فالاهمال مغلط في المقادير العلية والاعتبارات  
 التصورية والاذهانية والاقتصاصات الحديثة والبرهانية انتهى كلامه وليس فيه شيء يدل على ان التصديق متعلق بنفس قوام  
 الشيء من دون محمول حتى يرد ما اورده المحشى بل الذي يظهر من كلامه ان التصديق متعلق بالتقر كما متعلق بالموجودة لكن بحسب  
 ان يحكي عن تقرر قوام المية بمحمول ضرورة العقاد والتعقد فيصدق به وكذا يجب ان يحكي بمحمول عن الوجودية فيصدق به ولذا قيل  
 ان ههنا ثلث مراتب الاولى مرتبة التقر لنفس المية والثانية موجودة اي كونه بحيث يصلح عنه انزع الوجود والثالثة الاضافة  
 البعثة فالاولى مقدمة على الثانية والثانية على الثالثة ولا بد ان يحكي عن المراتب الثلث لبعثه متعلق التصديق بكل منها ولا يخل  
 فيه وبناحية الكلام في توجيه كلامه لكن لا يذهب عليك اناس فخر بالبرهان القاطع والاستدلال الساطع الشا الله تعالى  
 المفضل النعام بحيث لا يحوم حوله شبهة ولا ارياب ان الوجود الحقيقية نفس المية المقررة وان العقود المحكوم فيها  
 بالموجودة حكاية عن نفس تقرر الذات لا عن الاضاف بامر النفاي او انزعاعي وقد سلم هذا الرجل في مواضع من كتابه

الموجودة حكاية عن نفس تقرر الذات لا عن الاضاف بامر النفاي او انزعاعي وقد سلم هذا الرجل في مواضع من كتابه

المسمى بالحق البين وغيره فقال عسيت ان اشك على النطق لان ليس الوجود حقيقة اللفظ الموجود بالمعنى المصدرى الى لفظ حقيقة  
لفظ المية في طرف ما لا معنى ما ينضم الى المية او ينزع عنها فيجعل مناط الصحة اعتزاع الموجودية وحمل مفهوم الوجود فلعل المتحقق  
ان ليس في كون الوجود واللفظ المية ثم العقل يفرق من التمثيل فينزع منها معنى الموجودية والصيرورة المصدرية ويحيد عنها  
على ان مصدران الحمل ومطابق الحكم هو لفظ المية بحسب ذلك الطرف لا المراد باليقوم بها فيصح الحمل انتهى واذا قد تحققت ان صلت  
الموجودية لفظ تقر المية والصفة التي محمولها الوجود حكاية عن التقر والتصديق بالتقر انما يطلب بهل البسيطة المشهورة فاللفظ  
عليه اى تصديق بهو لم يثبت في اليد الا التصديق بمضمون الشئ الذي هو تصور فاستقر اعراض المحشى في مقده ولا يمكن  
وفوقه وما اورد المحشى في حاشى بعض تصانيفه ايضا من ان هذا المطلب يرجع الى طلب قوام المية والتصديق لا يصلح  
الا يجعلها محمولة بنفسها فمذاكلها لا غير مفيدة او باطل وتصوره مستدرج في مطلب ما اشارت والحق عند هذا الحد ان مرتبة  
التقرى التي يحكى عنها بصفة محمولها الوجود لانها مصدران وحمل الوجود على الميات اشبه بحمل الذاتيات من حيث ان  
لا يحتاج الى الوجود الفاعليا كان او اعتزاعيا وبهذا المرتبة هي مضمون المية الموجودة اى في المفهوم التقييد الذي  
يطلب تصوره بالتحقيقية فتصديق مرتبة التقرى بعينه التصديق المطلوب في بل البسيطة المشهورة واللفظ  
هو بعينه مطلب بالتحقيقية ابل البسيطة بالتحقيقية فهو بوس من التوسات فان قلت سبب الوجودية مصدران لفظ  
المية المستقرة لكن المفهوم الموجودية قيام بها وليس ينزعي العقل عن المية المستقرة ليعفها بساكن ليعف ساير  
الاكثر احيات فاذن ليصح الحكاية بالموجودية عن هذا القيام بان يراى يلغظ الوجود ما تصف بالوجود المصدرى كما في  
الكافة من صنف ساير المشتقات فلعل في المود يريد به مطلب بل البسيطة الاضافى التصديق بهذا الاتقان وبالل البسيطة  
الحقيقى التصديق بنفس التقرى قلت في قليل الجدوى فان قيام الوجود المصدرى كقيام مفهوم الشيلية وغيره من الصفات  
فهو في الحقيقة من جزيات مطلب بل المركبة فان سمي مشد بل بسيطة فهو اصطلاح منه ونسبة الاذبال الى القوم المحققين  
من سواد الفهم وغلبة جنود الوهم هكذا ينبغي ان يفهم هذا القام فانه من مزية الاقدام قوله وانت تعلم ان التعريف الاسمى  
اه يعنى ان التعريف اللفظى انما يكون لفهم المعنى منه مرة ثمانية ولا يكون قبل فتح لولم يدخل التعريف اللفظى في مطلب بالاد  
بطلان تعميل القوم بتقديم ما فانه مالم يوجد مطلب بالذى هو التعريف الاسمى لكان حكما على الم يعلم ولا يمكن المعرفة بالتعريف  
اللفظى فانه انما يكون بعد المعرفة قوله ان من قال انه المطالب التصديقية اه يعنى ان من قال ان من المطالب التصديقية قال ان

لكن هذا  
المعنى

لقد ورد في المتن ما يشبه هذا المعنى في بعض النسخ  
اللفظ

مطلب تصديقي بمعنى المقصود الاول لا على التصديق . وان كان المطلوب انحصاراً للطلب انما يطلب بغيره تصديق  
 في موضوعه لانه لا يطلب لا بغيره قوله انت بغير ما شرح بصيرتاً تعريفاً سيما يعني ان الكيفية حينية لتقييده فان التعليلية لا تنفع  
 في دفع تحصيل الحاصل اذا كانت تقيديه فالمعروف الشيء من حيث انه موضوع له وفي المبحث لم يكن حاصله من قبل فيكون  
 تحصيل امر لم يكن حاصله من قبل ولما لم يعلم وجوده صار تعريفاً اسماً اي الغرض من التعريفات انما يكون معروفة لنفس الشيء  
 لا معرفة مفيدة كالمعاني كما يحكم به الوجودان الصحيح وتخصيص التعريف المنطقي من هذا الحكم حكماً لا يلتفت اليه قوله ويكون قبل  
 البحث اللغوي قد عرفت ما فيه قوله وتحقيق المقام انه اذا سئل عن امر بهي آه يعني ان التعريف المنطقي يحتمل كلا الوجهين  
 كون الغرض من هذا احضار الصورة من بين الصور المخترقة وكون الغرض من التصديق والاستعمال في شيء منها لكن اذا استعمل في العلوم  
 العقلية فالظاهر ان المقصود الاحضار وليس التصديق بالوضع عن اعراضهم وان استعمل في العلوم اللغوية فالظاهر ان  
 المطلوب التصديق بالوضع لانه العمدة في مقاصدهم ولجود فيه تامل والحق ان يقال المرجع الى قصد المعرفين نعم اذا وقع في اللغة  
 في تفسير الالفاظ المقصود به التصديق بالوضع لان من مسائل الفن والمسائل انما يكون تصديقات فانهم قال المصنف  
 وقد اجيب عن الوجه الثاني بان احد الماشغولين اظهر هذا الجواب يدل على ان النزاع في هذا المفهوم في بديهية ونظرية وهو  
 كما ترى وتحقيق الجواب انك قد عرفت ان معنى النزاع انه هل لهذا المفهوم حقيقة بها الموجودية تصديق هذا المفهوم عليها لا  
 وعلى الثاني الوجود الذي به الموجودية هو هذا المفهوم وعلى الاول الوجود الذي به الموجودية نظري وعلى الثاني بديهي فالجيب ان  
 بان التعريف انما هو لامر سببين لهذا المفهوم لوجب صدق هذا المفهوم عليه وهذا خارج عن النزاع فانه انما كان فيما صدق عليه  
 المفهوم المذكور انما بالصدق الاول او بالصدق الثاني او يقال ان التعريف انما هو لتوهمك لا بما هو الوجود وعندها فان الوجود  
 هو الذي به موجودية الاشياء وترتب الآثار عليه والوجود بهذا المعنى عند القائل بالبيديية منحصراً في هذا المعنى وعند القائل بالبيديية  
 هو غير هذا المفهوم فالاستدلال بالتعريف لا يتم الا اذا ثبت اولاً ان مبدء الآثار غير هذا المفهوم وقد عرفت وما اشتمت  
 بالدليل ذلك بل استدلتهم بمجرى التعريف ويجوز ان يكون التعريف لتوهمك ولا يكون في نفس الامر مبدء الآثار غير هذا المفهوم  
 فلفظ قوله الذي وقع النزاع فيه تاسع المقصود الذي قلنا مبدئية بزعم ان الوجود الذي بترتب الآثار هو هذا المفهوم فلهذا  
 يلزم توهمك بل لا بد من اقامة الدليل فامل قوله قد عرفت ان الوجود يطلق آه يعني ان المعنيين بتحقق الوجود في المقادير الحكم  
 يكون توهمها فالظاهر ان المعروف الذي اذهب الى انه شيء لوجب الكون اخذ الوجود بالمعنى الثاني ولانك انما لوجب الكون المصدر

في قوله ان النزاع في الوجود والصدق  
 في العلم العقلي التصديق بالوضع على سبيل  
 البديهي ذلك الذي لا يوجب المقام

فلاولى ان يجاب بان المعرفة الوجودية بمعنى احوالى الوجود الحقيقي ونحن لا نكسر نظرية وانما ندعى بدليل الوجود المصداق  
 ونظرا على ان النزاع لفظي وانت لا يذهب عليك ان النزاع اذا كان لفظيا فلا حاجة الى الجواب ولا الى الجواب الذي  
 مر من قبل بل ينبغي ان لا يجاب لاستدلال النظرية فانه يستدل على امر لا يكره القائل بالبديهة كما لا يخفى قوله فلنا لم  
 صدق عليه آه اشارة الى منع الصدق على الكون ونه صحح في التعريفات كلها فان ما به الانقسام ليس الوجود الحقيقي  
 الا في التعريف بالثبوت الا بالكلية ثم منع امتناع صدق تعريف موجب الكون على الكون واستند لعدم امتناع  
 صدق شئ على الموجب والموجب بالمحمل العرضي وبهذا في الظاهر غير متوجه فان مقصود المعترض ان التعريف لو كان  
 لموجب الكون فيجب منع عن دخول المبين والكون مبين له فيجب ان لا يصدق عليه وظاهر ان الجواب غير متوجه اليه  
 ولذا غير البعض تقرير الاعتراض وقر بان موجب الكون مبين للكون فيجب ان لا يصدق عليه اذ لو صدق عليه  
 لكان عينه ولا يخفى ما فيه من المتكلف الغير المرغى والاصوب في الجواب ان امتناع صدق تعريف موجب الكون عليه  
 ثم اذ الامتناع في صدق شئ على الموجب والموجب لصدق عرني فيجوز ان يكون صدق هذا التعريف صدقا عرضيا  
 ليكون من الرسوم ولا يجب فيه المنع لجواز التعريف بالاعم عند القدماء وهو المختار عند المحققين والقرينة على ما قرنا  
 ان التعريف منسوب الى الفارابي وهو يجوز التعريف بالاعم فتأمل قوله انما من استلزم للمطلق آه ولعبارة اخرى العدم  
 الخاص سلب الوجود الخاص والعدم المطلق سلب الوجود المطلق والوجود المطلق اعم من الوجود الخاص فليس الوجود الخاص سلب  
 الوجود المطلق قوله الاول ملاحظة مع الاطلاق آه وبهذا الاعتبار تحقيق تحقق فرد ولا يقتضى الابتناء جميع الافراد تحقيقا  
 للمعوم وهو موضوع القضية الطبيعية كما في الحاشية وانت لا يذهب عليك ان القوم قد صرحوا ان موضوع الطبيعية ام  
 ذهني ماخوذ بشرط الوحدة الذهنية مع قطع النظر عن الشخصات ولذا لا يسرى اليه حكم الافراد فكيف تحقق تحقق  
 فرد وكيف يتحقق بانتفاء جميع الافراد قد صرح المحشى ان الكلية من العقولات الثنائية وانما عارضة للمهية بشرط الوجود  
 الذهني والعموم مثل الكلية فكيف يكون مع العموم والاطلاق موجودا في الخارج لوجود فردا لقب تخصيصا مستونا  
 قوله الثاني ملاحظة من حيث هو آه وهو بهذا الاعتبار تحقيق تحقق فردا يقتضى بانتفاء فردا لعدم احد العموم  
 في مشهوره وهو موضوع القضية الممهلة كما في الحاشية وانت لا يذهب عليك انه لو كان الامر كذلك لكان رفقا بما  
 لوجوده فلا يكون تخصيصا مع انهم قالوا ان رفع كل شئ القبيضة والاضاف ان اريد بالانفصال والاضافة بالكلية فلا يصح انفصالها

فذكر كيف اذ البقي فرد لم يثبت الحقيقة بالكلية لان وجود فرد وجوديا وان اريد الانتفاء بنحو ما قد اقتضاه من سبب الشيء من حيث  
 هو فانه يجري في الاول ايضا وسلم ان وجوده لوجود فرد لان لما كان وجود الفرد وجوده فانتفاء الفرد انتفاءه في الجملة فلا يصح  
 الفرق بينهما بحسب الانتفاء والرتب فيه كلاما مستوفى قوله وهذا هو الفرق بين مطلق الشيء انه ان كان هذا المصطلح مطلقا  
 بتصریح من القوم بعد الاصطلاح فنعم والافاشي المطلق بحسب المعنى التركيبي كما يصدق على ما قال يصدق على الكلي الطبيعي ايضا  
 ومطلق الشيء بحسب مفهومه التقديري كما يصدق على الشيء من حيث هو يصدق على الفرد المنتشر فانه ايضا مطلق الشيء  
 الذي هو الفرد فالحكم على بعض الناس بالتوهم انما يصح ان اثبت الاصطلاح على ما ذكره المحشي والاقول فالمطلق ان  
 على الوجه الاول انه شروع في تقرير الجواب حاصل ان المطلق على الوجه الاول اي الشيء من حيث الاطلاق سلبه لا يكون الا  
 بالسلب جميع الافراد سلب الخاص الذي هو سلب بعض افراده لا سلبه وان اخذ على الوجه الثاني اي الشيء من حيث  
 هو سلب الخاص يستلزم سلب المطلق لانه نحو من سلبه وهذا السلب ليس لقيضه وانما النقيض له السلب المطلق بالوجه الاول  
 والمراد بالعدم المطلق معناه سلب اصل حقيقة الوجود من حيث هو من دون ملاحظة الاطلاق وهو الذي يسمى الممتنع مطلق  
وهو في الحقيقة لا يستقر في الخارج والافاشي ان الكلام في الالاتي من عدمه  
 العدم وهذا العدم بتحقيق اسبب نحو من الوجود فهو لازم للعدمات الخاصة التي هي عدمات الوجودات الخاصة بتحقيق سلب  
 حقيقة الوجود من حيث هو من دون ملاحظة الاطلاق عند سلب فرد منه والمراد باللزوم مطلق امتناع الانفكاك اعم  
 من ان يكون في الالاتي او الخارج وانت لا يذهب عليك ان يبارز هذا التقرير على الاصل المهم المنطوق فيه فالاولي ليقا  
 ان سلب المطلق على وجهين سلب راسا والكلية وبها غير لازم للسلب الخاص وسلبه في الجملة ولو في بعض الاحياء وبها لازم لسلب  
 الخاص والمراد هنا بالعدم المطلق سلب الوجود في الجملة وهو لازم للعدمات الخاصة والعدم الخاص يستلزم للعدم المطلق  
 وسلب الاعم ان يكون احص من سلب الخاص اذا اخذ سلب الاعم بالكلية وراسا فانهم الشك واعلم ان الشارع المحقق قد بين  
 لزوم الدور في تعريف المعدم بما لا يكون فاعلا ولا منفعا بمبدأ النمط وقال الفاعل الوجود والمؤثر والمنفصل الموجود  
 المتأثر فالتعريف مشتمل على سلب الوجود الخاص وهو متوقف على سلب الوجود المطلق الذي هو المعدم المطلق واعتبر من  
 العلوية القوسية بمنع التوقف بل الاستلزام ايضا وادعى المحقق الدوراني في الحاشية القديمة توقف تصور العدم  
 الخاص على العدم المطلق وقد ثبت في الجدة بان سلب الوجود والمؤثر سلب مضاف الى الوجود وقد قيد الوجود بطريق التوضيح  
 بالمؤثر فقبل اعتبار التوضيح يفهم سلب الوجود المطلق وهو جزاء هذا التقيد فتوقف تصور سلب الوجود المطلق

كما ان تصور سلب بجزء متوقف على تصور سلب البصر المطلق <sup>ويظن</sup> هذا العبد ان هذا المحقق مبنى كلامه على ما حققه الان وهو ان  
 المراد بالمعذور المطلق بالسلب نحو من انحاء وجوده <sup>وهذا المعنى مطلق البتة</sup> لما سلب عنه نحو خاص من الوجود فيلزم توقفه عليه والعلامة  
 القوشنجي اخذ بالمعذور المطلق بمعنى ما سلب عنه الوجود راسا واذا عرفت مطلع نظر هذا المحقق علمت ان القيسل والقال  
 الواقع من الصدر المعاصر له ومن مرزاجان ليس في موضعه وان اشتبهت التفصيل فارجع الى الجديدين وحواشي مرزاجان  
 على التقدير الذي يجب ان يظهر ان المعروف بهذا التعريف اى شئ هو المعذور المطلق بمعنى ما سلب عنه الوجود راسا <sup>وهو</sup> ما سلب عنه  
 في الجملة فان كان الثاني فالمراد بالوجود المذكور حتى وكلام القوشنجي ساقط واعتراض هذا المحقق عليه حتى وان كان المراد الاول  
 فلا يغير الدور وجه لان المعذور الذي توقف عليه المعروف غير المعذور المعروف <sup>والحق في تقرير كلام هذا المحقق ان يقال</sup>  
 ان كان المعروف المعذور المطلق السلوب الوجود من حيث هو لوجه ما قاله دور ظاهر وان كان <sup>بمعنى سلوب الوجود راسا</sup>  
 فنقول المعذور المطلق بهذا المعنى معنى كل صادق على شريك الباري واجتماع النقيضين وكذا العدم المطلق على عدات  
 هذه الاشياء فنقول المراد على هذا التقرير في التعريف سلب الوجود المؤثر راسا من جميع الوجوه والا لا يصيب التعريف  
 ما عداه <sup>والنحو من سلب الوجود المؤثر فرد من اوزار المعذور المطلق فقد توقف قصوره على تصور المعذور المطلق وقس على العدم</sup>  
 المطلق فلا يخلص من لزوم الدور وانما قال نحو الساري اذ اذ قيل سلب الوجود فيهم منه <sup>في التبادر</sup> سلب الوجود راسا ثم  
 اذ اقبل بالمؤثر فتم سلب الوجود الخاص فنقول سلب الوجود المؤثر توقف فتم معناه على فتم سلب الوجود راسا فقد عرف المعذور  
 المطلق بما يتوقف فتم عليه فيض اولان <sup>بهذا الناصح</sup> اذ عرفت لهذه اللفاظ الخصوصية <sup>وانما اذ عرفت</sup> بالمعنى المتقصور  
 المفهوم من هذا اللفظ بلا موزة اللفظ فلا يصح وثانيا ان هذا الفهم من قبيل الخطا فيوقف التعريف على امر لغيبم خطأ  
 لا يغيره لان العرف ح يبتغى مقصور العبد ازالة الخطا من دون توقف على فهم المعروف فلا وجه لفساد التعريف فانهم قول  
 وبهذا يظهر ان في العدم المطلق <sup>وهو</sup> انما هو عبارة عن سلب حقيقة الوجود <sup>فبغير</sup> اضافة واحدة وهذا المفهوم  
 مطلق عام متخصص باضافة سلوب الى شئ <sup>المتخصص</sup> به فيحصل عدم خاص فالاضافة الى حقيقة الوجود مطلق للمفاهيم  
 الى الوجود الخاص فهو ذاتي له <sup>وهذا هو الذي</sup> حقيقة المحقق <sup>الدواني</sup> رحمه الله تعالى قوله لا مجال لما يتوهم آه منشأ التوهم  
 انه فتم من العدم المطلق سلب الوجود راسا وظاهر ان ليس ذاتيا للسلب الخاص <sup>والاعتقده</sup> متوقفة على اعتقده <sup>واذا قد ظهر ان</sup>  
 ههنا سلوبا بمعنى رفع حقيقة الوجود في الجملة وهو مطلق للسلب الخاص قطعاً لا مجال <sup>لانه</sup> التوهم قوله وقد لغير الدليل <sup>لقد</sup>

المراد

آخره حاصله ان التمييز عدم خاص وهو متوقف على وجود خاص وهو متوقف على الوجود المطلق فقد جاء الدور قوله ان ذاتية السلب  
 المطلق آه قد يقال ان اراد ان ذاتية السلب المطلق من دون ان يضاف الى الوجود والسلب الخاصة المظهر فسلم لكن لا يفيده  
 الدور فان السلب المطلق بهذا الوجود لا يتوقف على الوجود لعدم اعتبار الوجود فيه وان اريد سلب الوجود المطلق فذاتية  
 الاعداد الخاصة موقوفة على ذاتية الوجود وللوجودات الخاصة فح لا تظهر تية والحق ان ذاتية كلا المقنوعين لما تحته من المحض ضروري  
 لا ينافي فيه الوهم العقل وانما الحقا في ذاتية الوجود بجميع ما تحته من المحض والا فخر للمخالف في تحقق تلك الافراد وانما الحقا  
 فلا خلاف في ان ليس له افراد غير المحض وكونه ذاتيا للمحض امر جلي فذاتية بجميع ما تحته المظهر من ذاتية الوجود بجميع ما تحته الحقا  
 انحصاره في المحض وعلى هذا الاشكال في الظهري ذاتية العدم ولا توقف لذاتية العدم المحض على ذاتية الوجود لما تحته قائل  
 قوله وايضا بالدليل لو تم آه حاصله المنقضى فان المستدل قائل بالتصور بالوجود والتصور مطلق يستدعي التمييز فليزم الدور  
 وقد اجيب عنه بان التمييز حقيقة انما يكون في العلم بالكنه لانه هو المنكشف ح لا في التصور بالوجود لان المنكشف حقيقة وبالذات  
 انما هو الوجود وانما ينكشف الشيء بالمساواة وانت لا يذهب عليك ان التمييز وان كان للوجه حقيقة لكنه سلب مخصوص فتوقف  
 على العدم المطلق الذي هو سلب الوجود فقد جاء الدور قوله والحل انه لا يلزم من توقف الشيء على نفسه آه قيل عليه لو كان  
 الموقوف عليه لصوره بوجبه اخر فهو ايضا متوقف على التمييز المتوقف على تصور الوجود فان كان هذا التصور بوجبه اخر غير الظاهر  
 اليه وهكذا التسلسل وما قيل في الجواب عنه ان المقصود المحشئ حل التقرير الذي في المتن لا التقارير كلها وهذا التقرير اخرها  
 الدور او التسلسل اعني احد الامرين بخلاف تقرير المتن فان فيه الزام الدور فقط فسقوط ظاهر فان المقصود الزام الدور  
 واثبات المقدمة المنوعة بالزام التسلسل اعني اثبات اتحاد الموقوف والموقوف عليه لانه لو كان متلفين بان يكون الموقوف مثلا  
 الوجود بوجبه الموقوف عليه بوجبه اخر يلزم التسلسل وهو باطل فلا بد من كون الموقوف والموقوف عليه واحدا فيلزم الدور وتم المطلوب  
 قوله يظهر منه ان المطلق الوجود آه اعلم ان مخالفة الوجود في نفسه للوجود غيره الذي هو تصور النسبة الغير المستقلة ضرورة  
 فان الوجود في نفسه لا يتوقف على امرين والمعنى الغير مستقل وان تعلق به الحاط المستقل يتوقف على امرين ولو اجابا  
 وبه ضروري لكن ما بين به المحشئ بقوله ويمكن بيان ذلك آه لو لم لا يقتضي ان لا يستقل باللا مستقل في الحاط في الحاط اخر  
 في قدم اساس ما بين من قبل ان القضية الاجالية حين الاجمال مستقلة وكذا معنى الفعل وان وجهه ان ما قال من قبل  
 فبالنظر الى توجيه قول الغير والذي قال ههنا هو التحقيق هذه فلو صح في القضية الجملة فلا يصح فيما قال في الفعل فانه يذهب



ثم في البيان المذكور كما قد نقل عنه في الحاشية الغير المشورة بل قد حظي نسبتها الى المحشى ايضا بهذه العبارة والوجود  
 عن هذا الظاهر فانه لا نسلم انه مستقل في كل صورة بل مستقل في بعض الصور وغير مستقل في بعض اخرى فان طبيعة الاعم يمكن بل  
 يجب القاضيا بالامر المتقابل للمحققين في افراد معدودة متصفة بامور متنافية وما يقول في تقسيم المفرد الى الاسم والكلمة  
 والآلة وفيها هو الجواب في سائر التقسيمات انتهى وتلخيصه ان الاستقلال ليس من لوازم مية المستقل ولا عدم الاستقلال  
 من لوازم مية الغير المستقل فيجوز ان يعرض لبعض افراد الوجود عدم الاستقلال وبعضها الاستقلال والوجود المطلق  
 والكان في نفسه مستقلا لكن يجوز ان يصير في لحاظ غير مستقل فيصح التقسيم ودخول مفهوم المقسم تحت بعض الانواع  
 باعتبار لا غير التقسيم الا ان كون البيان المذكور عين الايراد المشهور على سائر التقسيمات محل تأمل كما لا يخفى ثم قال الصدر  
 المعاصر للمحقق الدواني ان الوجود في نفسه الوجود الابلغ امر واحد تارة يلاحظ في نفسه ويصير وجودا في نفسه وتارة يلاحظ  
 للغير فيكون غير مستقل وليس هناك معنيان احدهما مستقل والاخر غير مستقل ومعنى ثالث مشترك بينهما هو الوجود المشترك  
 بل معنى واحد تارة يلاحظ بنفسه وتارة بالامر المتعارف حال الغير وهذا كما قال القوم في الامكان والظاير والطب في  
 البيان اظنا بان عملا وهذا غير مضموم الى الآن لان ادعى ان ليس بين الوجود في نفسه والوجود والرا بطي تغاير اصلا لا بسبب  
 الذات ولا بسبب الاعتبار ايضا فبطلت ظاهرة فان الملحوظ مرة ليس هو الاحاطة بين شيئين فهو جزئي في الجزئيات والوجود  
 في نفسه ليس حالة بين شيئين فوجب التغاير ثم لا بد من القدر المشترك والامكان والذي قال القوم ان الامكان بالجملة  
 حالة تشبه بين الموضوع والمحمول فالنسبة المقيمة يلاحظ تغايرها هي مرة لتعرف حال الموضوع والمحمول يمكن ان يلاحظ  
 في المعنى بنفسه من دون ان يتبع معنى آخر ولم يقل القوم ان الامكان المطلق هو مستقل وغير مستقل بنفسه وليس هناك  
 بين المستقل وغير المستقل تغاير اصلا وليس هناك قدر مشترك اصلا والكان مقصوده ان التغاير بينهما بالذات والكان  
 متغايرا باعتبار التحقيص في هناك معنيان قدر مشترك فلا يصح نفي المعنيين ونفي المعنى الثالث ثم قال لاجنب من الظاهر  
 الاستدلال بان الوجود والرا بطي معنى نسبي والوجود والمحمول معنى غير نسبي ولو كان معنى واحدا لم يلزم ان يكون الشيء تارة  
 من مقوله الاضافة وتارة من غير ما من المبهولات فهو في غاية الركاكة لانه ان اراد انه يلزم ان يكون المعنى الواحد بالظهور  
 وحدوث تعلقه بشئ آخر تارة من مقوله الاضافة واخرى من غير ما فلزم ذلك ثم اذ المعنى الواحد المسمى بالكون بالوجود  
 اذا اضيف ونسب الى امرين وقيل وجود امر واخذ من هذه الهيئة يدخل تحت المضاف والواصفين ونسب الى

القدر كان الوجود النسبي والرا بطي  
 الاسم والوجود النسبي والرا بطي  
 فيكون ان كان

واحد وقيل وجود الشيء لم يفضل تحته وان اراد ان يلزم ذلك وان كان بتغير حال وجوده لعلقه لشيء آخر فساد ثم فان <sup>الشيء</sup>  
 المعين لما حدث له تلك امر صار بالكلية واذا حدث له ولد صار والد ذلك قد دخل تحت المضاف بعد ما لم يكن ونظاير  
 ذلك اكثر من ان تحصى ورواه المحقق الاول في كلامه ببسطه والقدر الذي يكفي في دفع ما ذكرنا العلم بدئية ان المعنى الواحد  
 لا يتقلب بنحو الملاحظة تارة اضافية وتارة امر حقيقية فان المضاف من الاجناس العاليه وذوات الشيء الواحد لا يتغير  
 حالها بالاتفات العقل نعم الامر النسبي الذي هو من المضاف الحقيقي قد يلاحظ بالذات فيكون مستقلا بالمفهومية وقد يجعل  
 آية للاختلاف الغير فلا يكون مستقلا وهو في كلامنا ليس مضاف حقيقيا لم يتغير عن تلك المقولة الى غير اصطلاحا لا يتبدل <sup>مكان</sup>  
 ونظايرها من مقولة المضاف ثم العقل تارة يكتسب اليها بالذات وقد يجعلها آية لتعرف حال اطرافها وهو في كلامنا الحائتين  
 معان نسبية لكن العقل في الحالة الاولى متوجه الى نفسها وانما يكتسب الى اطرافها بتبعيتها او في الحالة الثانية متوجه الى الاطراف  
 وانما يكتسب اليها بالتبع فتعقل تلك الحائتين موقوف على تعقل الاطراف غير متفك عنه لكن الاتفات بالذات  
 الى تلك الحائتين قد يتفك عن الاتفات بالذات الى اطرافها وانما ان معنى واحد اذا لاحت العقل بوجه من الوجوه بل ان مقولة  
 المضاف واذا لاحت بوجه آخر كان من مقولة اخرى فما يشهد القطرة السليمة لفساد استعماله انتهى كلامه في هذا الكلام من غاية  
 السانة الا ان المحقق بنى الكلام على مقدمة مشهورة وهو جنسية مقولة الاضافة والاولى ان لا يتبنى عليه ويلتقي بمجرد ان يورثه  
 في نفسه لا يصير في ملاحظة تامر حقيقيا كما قدم قيل في البطلان كون شيء واحد مستقلا وغير مستقل بحسب ملاحظتين ان يريد  
 شيء واحد بعينه متصفا بوصفين فمع لطلانه لا يتبين بما ذكر في بيانه وان اريد ان شيئا واحدا عينا كالكون في نفسه مستقل  
 واذا الضيف اليه النسبان الى شئيين لكون شئ شيئا من المجموع غير مستقل لم يبق شيئا واحدا بل المستقل جزو غير <sup>المستقل</sup>  
 كل واحد جزو حال كونه جزوا مستقل كما لا يخفى وانت لا يذهب عليك ان الحق المتبع ان العالي التي نفسها سبب اذا أخذت <sup>مطلقة</sup>  
 عن خصوص الطرفين لا يتعلق بها الا بالذات فيكون مستقلا ابدأ واذا دخلت من حيث انها مستتسبة الى خصوص  
 يتعلق فصلا اليها الا بالمتبع والما لا بالذات ففي الملاحظة الاولى غير مستقلة وفي الثانية مستقلة فالشيء الواحد في الملاحظتين <sup>خطبتين</sup>  
 متصف بوصفين وطلانه غير ظاهر وما ذكر في بيانه وان يرد بالقول بان المعنى المستقل بعروضه نسبة لما يكون المجموع  
 غير مستقل والابزار مستقلة فحلف من القول ثم قال هذا القابل وما ذكر المحقق الاول من كون المعنى النسبي مع توقفه  
 على الغير من التفت اليه مستقل وان جعل مرآة للظرفين غير مستقل لا يدرى محصلا لان مدار عدم الاستقلال على الاتفات

الى الغير في العقل فاما معنى الاستقلال مع تسليم التوقف وعدم احتياج ذكر السلق في العاني الكلية متمقق في الحالتين وكذا  
الاحتياج الى الذكر في الجزئية فيهما وهذا ايضا لا ينبغي ان يصحني اليه لما عرفت ان مناط عدم الاستقلال ليس على مطلق العباد  
الى شئ يكون متبوعا في اللحاظ و فرق بين ذكر السلقين في الصورتين فانه اذا لوحظ المعنى الغيب المستقل بالعرض فذكر  
السلق انما هو لعلق القصد اليه بالذات ولكونه ركنا من الكلام يحكم به اوعليه واذا لوحظ بالذات فذكر السلق ليس لعلق  
القصد اليه بل لانه من سمات المعنى ولوازمه وح المعنى صالح للحكم عليه وبه فافهم وتثبت ولا تنزل فانه منزلة قوله انت خير  
بان الوجود امر انتزاعي اه هذا شئ اعجاب فان المحشى قد ذكر سابقا ان مراد القائل لما بوسية الوجود الحقيقي هو وجود الذات البارئ  
فلا يصح الاعتراض بان الوجود امر انتزاعي فلا يمكن ان يعلم الا بالعلم المحصولي قوله وان فرض كون الوجود الخاصه قالوا الادراك  
المحسوري لا يعلم به الا الاشياء الجزئية والكليات انما يعلم بعد تحليل العقل الجزيات وقطعه النظر عن المستحضات فبينا على  
قال المحشى لو سلم ان الوجود معلوم بالعلم المحسوري فالوجود الخاص الجزئي معلوم به لا المطلق والكلام فيه وهذا ايضا لا يصح  
على ما جعل مقصود القائلين بالياس من ان المراد الوجود الحقيقي الجزئي الواجب بالذات بل بعبارة قوله ولذا وقع الخلاف  
لما كان ذاتيات النفس معلومة بالعلم المحصول وقع الخلاف في ان النفس بسيطة ام لا لانها كانت ذاتياتها معلومة بالعلم  
المحسوري لا يقع الخلاف لان العلم المحسوري بدبي وكذا بعض عرضياتها لان معلوما بالعلم المحسوري لا يقع الخلاف في ان  
النفس مجردة فافهم كذا في الحاشية و اراد بقوله لان العلم المحسوري بدبي ان مثل البدبي في الاكتشاف وعدم التوقف على  
النظر فافهم قوله والسرفيه آه هذا الاجمال في المعلوم يعني ان الموجود في الخارج النفس الواحدة بالتحقق تشمل على ذاتياتها  
لان العلم المحسوري لا يتقدم البديهي النظر فافهم نقان العلم المحسوري لقطا  
و جميع ما يحيل عليها من العرضيات فالخاضع هو هذا الشخص وهذا هو الاجمال فهو مكشوف بالعلم المحسوري والذاتياتها واولاها  
فانما هي متحدة مع وجود الالتميز في العلم الالجب التفصيل والتحليل والانتزاع ولا تحليل في العلم المحسوري فافهم ما يقال  
ان الاجمال والتفصيل انما يكون في الصورة الماخوذة فانها قد تحيل الى الاجزاء والالحاضر فهو موجود وعيني بل الخاير اصلا فلان  
مركبا يجب ان يكون فيه اجزاء موجودة متساة ومن اين يجي الامر الواحد النحل حتى تصوره في الاجمال هذا هو الحق ان القول  
بان علم النفس بذاتها وصفاتها محسوري ففقتعة فان اقل درجات العلم التميز والاكتشاف عند المدرك واذا راجع الى الواجب  
نعلم بالضرورة انما لا نشأ به شيئا من النفس ولا صفاتها انما تدرك بعض عوارضها فان استدللت بهذا على ان صورا  
العلوم لا يكفي في العلم والاكتشاف لم يكن بعيدا قوله فالظاهر ان هذا المنع آه هذا معنى على ان الكلية صفة للصورة فالصورة

القائمة بالذهن كلية والوجود القائم بالنفس جزئي فلما تأملنا لان المماثلة كون شيتين فدين كحقيقة واحدة قوله ودين شيخ  
 الشرايه بنه امبني على القول بحصول الشيخ والنسأل والصورة قد يطلق عليه اليه وكلية باعتبار كلية معلومه والافالقايلون بالشيخ  
 لا يرونه كليهما واقعا على كثيرين قوله ويحتمل ان يكون معناه الاحتمال الاول من بين الاحتمالين هو الاصح الاول الا  
 ان مناط منع استعمالات الاختلاف الشخصيات في الخارج الوجودات فالصورة متشخصه باستخص النجزي والوجود القائم بتخص  
 خارجي واستعماله اجتماع المشيئين انما يوفى بما كان لتخص المشيئين باعتبار وجود واحد واخر في الثاني من بين الاحتمالين بان  
 منع الاستعماله في الثاني باعتبار اختلاف نحو الوجود والوجود والحاصل حين العلم حاصل بصورتها اي نحو لا يترتب عليه الاثار  
 الخارجيه والوجود القائم بها حاصل بحصول يترتب عليه الاثار الخارجيه قوله والاولى ان يقال ان المستوعبه لما كان كلام  
 الشارح المحقق لوجه ان استعماله اجتماع المشيئين في الاضافه الانضمامي فقط اذ ليس قيام الاعراض الاقيا نالضما يترتب الوجود  
 والعرض عنده قسمان للموجود الخارجى فغير الممتشى الى ان المستحيل ان يقوم المشلان بنحو واحد من القيام الضما ميا كان او نترتبا  
 وانا قال الاولى لانه يمكن حمل كلام الشارح المحقق عليه بان يقال الغرض ان قيام المشيئين انما يمنع لو كان القيام بنحو واحد  
 وانا جبر لقيام الاضمان لان الواقع معناه ان صورة الوجود عرضي فحاصل هذا الكلام تسليم ان اجتماع المشيئين ضمنه تحقق الوجود  
 القائم والمنزوع كلاهما فدين للوجود متشخصين بتخصيص ومنع استعملته بنا على عدم فقد الامتياز لان ليس هناك فمدان انما  
 هو فرد واحد متغاير بالاعتبار كما توهم كيف واختلف الشخص الانضمامي والانتزاعي مما لا شبهة فيه قوله ولا شك  
 ان النفس متصفة به فيه شك ظاهر بل عدم الانتزاع مقطوع لان كلام صاحب هذا الذهن في الوجود الحقيقي كما عرفت به  
 المعنى وكيف يتفوه عاقل بان الوجود والانتزاعي مما لا يمكن تصوره فانتم ويحتمل ان يكون مقصود الشارح المحقق ان استعماله اجتماع  
 المشيئين انما هو اذا كان قياما مثل قيام الاضمان اي قياما حقيقيا واما اذا كان احد القيامين حقيقيا كقيام الصورة للوجود  
 والاخر مجازيا كقيام الوجود الذي به يعيدق عليه انه موجود فان هذا الوجود وعين الموجود كما هو راي الشيخ الاشعري قدس سره  
 فيكون قياما مجازيا فلا استعماله فيه فتأمل قوله الظاهر ان المراد بالوجود به بعيد معنى كما لا يخفى على اول الضن بل المراد  
 المعنى غير المستقل ومقصوده قدس سره ان ليس المراد ما هو اعم لانفائه اي ليس بهنا اعم حتى يراى لكنه تسام قوله  
 تعريف اعم لم يجعل تعريفه اخصر سجا لان كلامها باعتبار انقسام الموجودات وانما وقع من معرف واحد ولا يصح ان يكون  
 تعريفها واحد الاستغناء لكل منها عن الاخر كما في الحاشية قوله وذلك ان تعريف مفهوم الشئ بمفهوم مشتق آخره اعلم انه

على الاعراض التي هي الوجود والعدم  
 كالتكليف المشي والاشعري السابق  
 على الاعراض التي هي الوجود والعدم  
 كالتكليف المشي والاشعري السابق

ص ١٣١

قد قرر الشارح المحقق قدس سره في حواشي التجريد بان مفهوم الوجود مشتق على شيئين مفهوم الوجود مفهوم الصيغة لكن مفهوم  
صحيح المشتقات مفهوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان يحصل حصول فلو احتاج الموجود الى  
التعريف كان الاحتياج الوجودية فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف بالحقيقة للوجود بالثبوت العين لا يحتاج الى التعريف  
وكذا تعريفه بما يمكن ان يخرج عنه تعريف له بثبوت الخبر له بالامكان انتهى فخصم محصلو كلامه ان مقصوده قدس سره ان تعريف  
مفهوم المشتق بمفهوم المشتق تعريف المبدى بالمبدى حقيقة وانت لا يذهب عليك انه لو كان مقصوده قدس سره ما فهموا المصاح قوله  
قدس سره ههنا وتعرف من تعريفات الوجود بالثبوت العين او ما يفتيحه <sup>الشئ</sup> الى اخر التعريفات فانه لم يجعل تعريف الوجود  
مبادى المشتقات المذكورة في التعريفات غير الاول ومقتضى ما فهموا ان يكون جميع التعريفات تعريفات للمبدى مع ان  
قدس سره ايضا لا يقتضى ان يقع خصوص المبدى في تعريف المبدى بل الحق ان مقصوده قدس سره اذا عرف المشتق انتهى يجب ان يكون  
التعريف بحيث لو خذ من تعريف المبدى بل يكون المقصود بالذات هو تعريف المبدى لان المشتق عبارة عن المبدى ومفهوم الصيغة  
هو معلوم لكل احد من يعرف المحاورات وعلم التعريف لان الجمل في المشتق لو كان فانما يكون لاجل المبدى فاما مقصود هو المبدى فلا بد  
ان يكون التعريف بحيث لو خذ من تعريف المبدى يفهم من سره سواء كان بالمبدى يستعمل عليه المسمى المذكور او بامر اخر مفهوم  
من تعريفه وبذا الحكم عام في كل تعريف تحديدا كان او ترسيما فقط ما اورده المحقق الورداني ان هذا لا يصح في تعريف  
والاحتياج الى تخصيص كلامه قدس سره بالتمهيد كما ارتكبت مرزا جان والاعجب ما قال في جواب ما يرد على المحقق الورداني ان  
الدليل المذكور عام في كل تعريف من ان الرسم لا يقصد منه تفصيل المشتق بل العرف فيه تمييز مفهومه لان الدليل قد قام على ان  
الجمل في المشتق لا يكون الا من جهة المبدى فالعرفن الاصلى من التعريف المشتق ازالة الجهالة عن المبدى وكذا انه قد قيل ان تعريف  
بالمشتق المراد من يكون تعريفا للمبدى بالغير المراد فلا يمكن ان يكون هذا لان الفرق بين المشتقين لا يكون بالاجمال  
والتفصيل العبر في الحد والمحد فاذا كان رسما فلا يجب ان يكون تعريف المشتق بالمشتق تعريف المبدى بالمبدى ولذا احتج  
المسمى في التعريفات غير الاول الى استدلال اخر لان التعريف بالمراد انما هو الاول لا غير وكذا انه قد فرغ ما قال العلامة الورداني  
ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين الاول ان يقصد تعريف نفس مفهوم المشتق بالمشتق وحيث يكون تعريف المبدى بالمبدى  
بلا مرد الثاني ان يقصد تعريف بالصدق عليه المشتق ويكون المشتق المسمى عنوانا لمفهوم تعريف الوجود بالنفس الى الثاني  
والمفضل من قبيل الثاني لانه لا يمكن ان يقصد تعريف المبدى بعدم صدق التقاسم على الوجود فح لا يكون تعريف المشتق

بالمشتق

بالمشق تعريف المبدء بالمبدء وذلك لان كل ذلك مما انفردوا من كلامه ان تعريف المشق بالمشق تعريف المبدء بالمبدء وعلى  
 ما ذكرنا لا يرد شي لان مبدء الانقسام وان لم يصدق على الوجود ولم يصلح للكونه معر فالكف لا يدل به اعلى ان لا يصلح اخذ تعريف  
 الوجود من المنقسم لوجود كما قال قدس سره فلهذا في تعريف الوجود ما به الانقسام مع ان عدم الحمل انما يصلح وفيه على عدم صلوه  
 معرفا لو ثبت ان المعرف ممن يربى وجوب الحمل في التعريفات ولا يجوز التعريف بالمباين والما اذا كان محجوزا للتعريف بالمباين  
 كما هو الظاهر فان التعريف بهذا الوجود منقول عن الفارابي وهو ممن يجوز التعريف بالمباين فلما يصلح قرينة على انه لم يقصد تعريف  
 الوجود بالمبدء فانهم والمحقق الدواني اورده على هذه العلامة بان تعريف المشق حقيقة هو الوجود الاول واما الوجود الثاني فليس تعريف  
 البتة بل في الحقيقة تعريف لما صدق عليه من المميزات الاخر المعروضة له واذا سلم ان النحو الاول من تعريف المشق بالمشق <sup>العرف</sup>  
 المبدء بالمبدء فقد تم كلامه قدس سره من غير كلفه واما ان تعريف الوجود باذكر من النحو الاول فلانه لا يخفى ان المقصود <sup>مفهوم</sup> فلهذا تعريف  
 الوجود لانه هو المبحوث عنه واما تمييزه بالصدق عليه فمخرج عن المقام واما ما قال من عدم صدق المبدء المنقسم وغيره فاولم يخرج  
 عدم الصدق ولم يعترف بالصدق فهو خلل اخر لا يضر ما ذكره قدس سره اصلا وانه الكلام متين غاية التامة الا ان يمنع عدم الصدق  
 عنه يكون مكابرة لكن لا يصح اصلا مقصود المحقق رحمه الله تعالى والاولى ان يقول لو لم يجوز التعريف  
 بالمباين وقد وقع بينهما ضبط المصداق المعاصر له في تقرير كلام القوشجي وفي تقرير كلام هذا المحقق فاورد وجوب ما من الاعترافات <sup>التي</sup>  
 يقضي العجب وقد نبه عليه في المحقق في جديدة ومن شاء فليرجع الى المبدئين واذا عرضت ما تلونا عليك فاعلم ان كلام المحقق  
 خزانة فانه قد اعترف واولا بان تعريف مفهوم المشق بمفهوم المشق تعريف المبدء بالمبدء ثم لما علم انه لا يصلح فيما عدا التعريف <sup>الاول</sup>  
 لمباينة مباديها للوجود ولعدم جعل الشارح المحقق قدس سره مباديها لتعريفات للوجود وقال تعليق امر المشق يشعر بعلية المبدء له  
 يعني في علق في التعريفات الاخر الصفات المذكورة على الوجود فيكون الوجود علة فلهذا خرج من التعريفات تعريف الوجود  
 بابه الانقسام وبما يصلح ان يخرج عنه وذلك لان الحكم ان سلم كلية فيفيد ان كل تعريف بالمشق بالمشق تعريف المبدء بالمبدء  
 ولا يحتاج الى الحكم الثاني وان لم يسلم كلية فلا يفتح في التعريف الاول ايضا لانه لا يكون من هذا القبيل الا ان يقال قد يقصد  
 تعريف المبدء بالمبدء ومن تعريف المشق بالمشق وهما قد قصد لان من العلوم ان المقصود تعريف الوجود بالثبوت فبما فيه  
 ثم اورده المحقق الدواني على الاستدلال على ان تعريف مفهوم المشق بالمشق تعريف المبدء بالمبدء بان يمكن قلب الدليل  
 بان المشق يشمل على امرين المبدء ومفهوم الصيغة لكن المبدء معلوم من متن اللغة فلو كان في المشق جماله كما من جهة بل <sup>المفهوم</sup>

الصيغة فلو احتاج المشتق الى التعريف للكان من جهة مفهوم الصيغة وبانه يجوز ان يكون مفهوم الصيغة والمبدا كليهما معلومين والمجهول  
 انما هو المركب كفا في سائر الحدود وقد اجاب عن الاول بان المعلوم من متن اللغة انما هو مفهوم المبدء ولا كنهه فالكذا يحتاج الى  
 التعريف الضاعى وعن الثاني بانه لو كان كلاهما معلومين لم يحتاج الى التعريف بل الى التفصيل الذي عرف من علم التعريف  
 فلو احتاج المشتق الى التعريف الضاعى لم يحتاج الى المبدء واورد على الاول بان المقرب ان يقول لانعلم من علم التعريف كنه  
 مفهوم الصيغة وليس كنهه بديها ايضا لانه قد اختلف فيه ولم يبين بعد بالنظر غاية وتحقيق المقام ان الاستقرار الصحيح  
 بل البرهان ليقضي ان تنقيح الكنه بهذا الوجه الذي اختلف فيه لا يمكن من تعريف المشتق بالمشتق وانما يعرف به قدر  
 ما يعرف من علم التعريف ولكون وضع المشتق نوعيا لا يحتاج في معرفة مفهوم الصيغة بهذا القدر الى تعريف آخر ضاعى  
 ونظر بل مجرد معرفة علم التعريف كفيه اما معرفة مفهوم المبدء فلا يحصل من علم متن اللغة لا بالكذا ولا بالوجب فان الوضع  
 فيه شخصي فلا يفيده الحصول الا لمن علمه من قبل كنهنا او رسا فيمكن ان يكون نظريا فلا يعلم اصلا فحتاج الى التعريف الضاعى باللات  
 والمشتق من جهة فتح تم المطلوب وظهر لك ايضا ان اعتراف المحقق بان المعلوم من متن اللغة انما هو مفهوم المبدء ليس على  
 ما ينبغي فان معرفة المفهوم ايضا لا يصح الا لمن علمه من قبل لان الذي يعرف من متن اللغة هو الوضع الشخصي وهو لا يفيده  
 من احضار الحاصل لا تحصيل فكذا الاعتراف لعله منزل منه والمقصود انه لو عرف من متن اللغة يعرف مفهومه ولا كنهه كنهنا  
 ان يفهم المقام ولقد فضل فيه انما المهرة وزل اقدام الكلمة ولم ياتوا الا بالقييل والقال ولم يقفوا على حقيقة الحال والشيء  
 الله سبحانه قد اثبت لوجوده سدي عيضة البرهان وانه العامم عن الخذلان وعليه السلكان قوله فان الحد يجب ان يكون بين  
 الثبوت للمحدود والوجود بالشرط في كتب المنطق المشهورة على هذا اليمين تعريف الجسم بالاتصال فانه ليس بين الثبوت  
 ثم انه ما اذا اراد يكون الحد بين الثبوت للمحدود والوجود بالشرط فلهذا لم يسمه بالقييل الجدي وان اراد  
 انه بين الثبوت مطلقا سواء بعد تصور المحدود بالكذا او بالوجود ممتازا عما عداه فلهذا لم يسمه بالقييل الجدي وان اراد  
 بالاسم يكون الحد محمولا في المسائل البرهانية ولطلب ثبوت بالبرهان كما صرح به في منطق العلويجات نعم يجب ان يكون  
 والمرسوم لازما بينا للمحدود والرسم حتى يصح الانتقال عنده من يرى حصول المحدود او المرسوم عند التمهيد او الرسم قوله وعامل  
 التبيين آه لما كان يريد على الشارح المحقق ان لا نسلم ان الفاعل الموجود الموشر بل الفاعل هو الموشر غاية تا ابياب الوجود  
 للموشر وكذا المسفعل المتلذذ غاية ان التاثير لا يكون الا في الوجود والمان صوته الاخبار ليس امكان وجوده بل امكانه

ع  
 فان الحدود اذا نظر اليها كذا  
 لا يفتيان الحد بين الثبوت

ع  
 فان الحدود اذا نظر اليها كذا  
 لا يفتيان الحد بين الثبوت

فلم يتوقف الاعلى الوجود والباطنى وهو غير المعروف لان المعروف الوجود المحمولى قد قرر المحشى السلام بوجه اخر وهو ان المتكلمة  
 فى الترتيب ساخرة عن الوجود تصور فاذا اذ سئس عن ذلك الا شياء ليضطر في الجواب الى الوجود فانه اذا سئل عنه وقيل  
 لم صار هذا فاعلا ومنفصلا قيل لان وجوده قبله او بعده منه وكذا اذا سئل وقيل لم صار صحيح الاجبار قيل لانه موجود متصرف به هذا  
 غاية يقال فى غير المقام وبعد فيه تأمل فمائل المقصد الثاني فى انه اى الوجود مشترك اشتراكا مضمونا بقوله المدعى  
 بحسب الظاهر اى يعنى ظاهره البحث ان المدعى اثبات اشتراك الوجود المصدرى بين افراده بحسب الحمل الموطنى او بين الوجودات  
 بحسب الاشتقاقى لان الدلائل الموردة لا يفيد ازدياد من ذلك ثم الافراد المشتركة تبينها مفهوم الوجود اما هو المفصص كما هو الظاهر  
 او الافراد الحقيقية التى تصدق عليها الوجود صدقها على ما يفيد عبارات البعض وبهذا الاخر غرولق فى النظرية ولا يفيد  
 شئ من الاستدلالات الموردة البتة بل يدعى امثال المحشى للبدئية فى لطلانه كما ان الاول بداهة غنى من ان يستعمل المحصول  
 باثباته ولهذا قال المحشى وبحسب النظر الدقيق المدعى اشتراك الوجود الحقيقي وما قيل ان الموضوع بحسب ان تصور اوله لم يطلب  
 احواله الذاتية فليس شئى لان معرفة الموضوع بالكنهه وبغيره غير مشروطة بل النظر الدقيق يحكم ان هذا البحث ليس طلبا  
 للموضوع بل تنقيح الحقيقة وتعيين له والحاصل ان ههنا امر مشترك فى الموجودات هو مناط الموجودية وترتب الآثار او امورا  
 متخالفه بحسب الحقيقة وانما جعل هذا الحكم النظر الدقيق لانه لا يلزم ح لطلانه البحث ولان الدلائل المذكورة لاجد ثم مقدمة ادعى  
 بداهتها بعض المتأخرين يدل على اشتراك الحقيقي وهو ان الامر الواحد لا ينتزع من امور كثيرة لا مشتركة بينها بوجه بل لا بد  
 ان يكون هناك امر واحد يكون منشارا لانتزاع هذا المفهوم الواحد في يلزم اتحاد منشار انتزاع هذا المفهوم البدئى التصور وهو  
 الوجود الحقيقي لكن للمناقشة ان لا يقع بدئية هذه المقدمة وانك ان تستدل عليها بما يستدل به على انتزاع تعدد العقل  
 المستقلة على معلول واحد شخصى فمائل وبعض جعل النزاع ههنا مثل ما جعله فى البدئية فان النزاع فى وجودية وجودية الاشياء  
 فمن زعم انه المفهوم حكم بانه مشترك ومن زعم ان ههنا امر اخر هو مناط الموجودية حكم بالاشتراك العقلى سواء كان هذا الامر  
 الاخر ما يصدق عليه مفهوم الوجود او لا يصدق عليه بل يكون منشارا لانتزاع فحسب وبهذا انما يتم لو كان العقل اى بان  
 الوجود الذى به الوجودية غير هذا المفهوم المصدرى هو القائل بالاشتراك العقلى ولا يقول بالاشتراك المعنوى وليس الامر  
 كذلك بل القائلون بالوجود الحقيقي فرقتان فرقة قائلون بالاشتراك العقلى وفرقة قائلون بالاشتراك المعنوى كما سيظهر  
 من قريب الشارحة تعالى قوله واشتركة مثل اشتراك المعنى الانتزاعى اى بمعنى ان اشتراكه على تقدير كونه كلياً مشتركاً موطناً

بحسب ان يكون

من ان العنصر من الوجود فلو كان معلول شخصى فمائل  
 مستقلاً فان كان شيئاً فلو كان شيئاً فلو كان شيئاً  
 ان العنصر من الوجود فلو كان معلول شخصى فمائل  
 مستقلاً فان كان شيئاً فلو كان شيئاً فلو كان شيئاً  
 ان العنصر من الوجود فلو كان معلول شخصى فمائل  
 مستقلاً فان كان شيئاً فلو كان شيئاً فلو كان شيئاً



بين افراده ويكون وجود كل شخص فردا من كل شيء يكون هذا الامر المشترك ذاتيا لما تحته من الافراد على هذا التقدير لانه لو كان عرضيا  
 لكان مشتركا لنفسه فيقول الكلام الى مصدره وهكذا حتى ينتهي الى امر لا يكون مشتركا هو الوجود الحقيقي ولا بد ان يكون تمام مرتبة افراد  
 والافان لكان جزاء يكون جنسا فيحتاج الى فصل فالمصدق المجموع على المجموع هو الوجود الحقيقي ومع كونه خصال الفرض من  
 قد عرفت بساطة بالامر قوله واما ما هو جنس فقط فيحتاج ما هو موجود ومتقرر بنفسه في تحصيله الى ما هو موجود به وهو محال  
 فالوجود الحقيقي على تقدير كونه مشتركا بين الافراد يكون تمام مهيئا لا غير فانتم قوله ومثل اشراك المتعلق آه يعني على التقدير  
 بارتقاء كونه جزاء يكون واجبا بالذات ويكون صدق الوجود على الموجودات الكلية باعتبار تعلقها خصوصا كما يقال للامارة شمس فيكون  
 اشراكه بين الموجودات باعتبار ان الموجودات متعلقة به فاشراكه كاشراك المتعلق بين العلاقات قوله وكان من  
 قبيل اثبات اللغة بالقياس قبل انما قال من قبيل لانه ليس عينه فان القياس في اللغة عبارة عن اثبات وضع لمعنى لوجود  
 مناسبة معنى اخر قد وضع اللفظ لاشراك المعنيين في هذه المناسبة كما يكون في القياس التمثيلي فظاهرا انه لم يثبت الاشراك  
 بالقياس التمثيلي بل هذا شك في الاستماع قد اثبت بالدليل العقلي واللغة لا يثبت بالقياس **قال الشارح المحقق**  
 شرح وذهب جميع من الاشاعة ايضا فيه اشارة الى ان الجمهور من الاشاعة ذهبوا الى تحالف الوجودات واشراك  
 لفظ الوجود فيها قال ابن تيمية نسبة الاشراك العقلي الى الشيخ الاستغري غلط انا اخذ اصحابه من قوله بالعينية وهو لا يستلزم  
 ومبني بكلام مبسوط منقولة اشارة تعالى وسنين ما فيه وقال الازن شكك عندكم كما المشهور من الفلاسفة على اللفظ  
 التفسير الدين الطوسي والمحاكم والشارح المحقق قدس سره ان الوجود افراد حقيقيه ليصدق عليها الوجود صدقها فبها بالتكليف  
 وانكره المتأخرون وزعموا ان عدم صدق المعاني المصدرية على الموجودات العينية بداهي وفيه ليس بجيبه فالمراد بالاشراك  
 ح الاشراك للمعنى المصدرية وح لا يكون هذا في الماذهب اليه الاشاعة فانتم انما قالوا تحالف الوجودات الحقيقية  
 لا يتحالف المصدرية وكيف يجوز عاقل ان معنى الكون ليس معنى واحد اشراكا في مصدقته بر قوله تفضيل ان الوجودات  
 عين الخصوصية آه المراد بالخصوصية المبهمة المخصوصة تعبير عن الشيء بوصفه كذا في الحاشية وقد قصد بهذا التفضيل دفع  
 ايراد لورد ان الجزم بشئ مع الزرد في الخصوصية لا يلزم منه عدم العينية والاختصاص في نفس الامر فانه يجوز ان يكون عينيا مختصا  
 لكن العينية والاختصاص لم يكونا معلومين والزرد فيها لا ينافي الجزم بما هو عين في نفس الامر او مختص به وحاصل التفضيل واضح  
 لكن قد اورد على ما قال في الشق الثاني اولا بالنقض بالجزم فانه يجوز ان يكون الكثرة مثلا جساما مع التردد في كونها اجزاء لا تجزئها

اشراكه بين الموجودات باعتبار ان الموجودات متعلقة به فاشراكه كاشراك المتعلق بين العلاقات قوله وكان من قبيل اثبات اللغة بالقياس قبل انما قال من قبيل لانه ليس عينه فان القياس في اللغة عبارة عن اثبات وضع لمعنى لوجود مناسبة معنى اخر قد وضع اللفظ لاشراك المعنيين في هذه المناسبة كما يكون في القياس التمثيلي فظاهرا انه لم يثبت الاشراك بالقياس التمثيلي بل هذا شك في الاستماع قد اثبت بالدليل العقلي واللغة لا يثبت بالقياس قال الشارح المحقق شرح وذهب جميع من الاشاعة ايضا فيه اشارة الى ان الجمهور من الاشاعة ذهبوا الى تحالف الوجودات واشراك لفظ الوجود فيها قال ابن تيمية نسبة الاشراك العقلي الى الشيخ الاستغري غلط انا اخذ اصحابه من قوله بالعينية وهو لا يستلزم ومبني بكلام مبسوط منقولة اشارة تعالى وسنين ما فيه وقال الازن شكك عندكم كما المشهور من الفلاسفة على اللفظ التفسير الدين الطوسي والمحاكم والشارح المحقق قدس سره ان الوجود افراد حقيقيه ليصدق عليها الوجود صدقها فبها بالتكليف وانكره المتأخرون وزعموا ان عدم صدق المعاني المصدرية على الموجودات العينية بداهي وفيه ليس بجيبه فالمراد بالاشراك ح الاشراك للمعنى المصدرية وح لا يكون هذا في الماذهب اليه الاشاعة فانتم انما قالوا تحالف الوجودات الحقيقية لا يتحالف المصدرية وكيف يجوز عاقل ان معنى الكون ليس معنى واحد اشراكا في مصدقته بر قوله تفضيل ان الوجودات عينين الخصوصية آه المراد بالخصوصية المبهمة المخصوصة تعبير عن الشيء بوصفه كذا في الحاشية وقد قصد بهذا التفضيل دفع ايراد لورد ان الجزم بشئ مع الزرد في الخصوصية لا يلزم منه عدم العينية والاختصاص في نفس الامر فانه يجوز ان يكون عينيا مختصا لكن العينية والاختصاص لم يكونا معلومين والزرد فيها لا ينافي الجزم بما هو عين في نفس الامر او مختص به وحاصل التفضيل واضح لكن قد اورد على ما قال في الشق الثاني اولا بالنقض بالجزم فانه يجوز ان يكون الكثرة مثلا جساما مع التردد في كونها اجزاء لا تجزئها

او القائل بمقدارها او مركبا من السيولى والصورة او اجساما صغارا اصلية فيلزم اشتراك الجسم في هذه الخصوصيات <sup>بمعنى</sup> وانما بالكل بانه  
على تقدير العينية والاختصاص لم لا يسرى الجزم بالوجود الى ما يترد وفيه فيبطل ترده ويصير مجزوا كما في المثال المفروض فانه قد قاي  
البرهان على الخصوصية بصير مجزوا لها ولا يسرى التردد في الخصوصية الى التردد في الجسمية وتحقيق كلامه لا شك في ان الشئ المجزوم  
لا يمكن جزمه الا بان لا يبقى فيه احتمال النقيض اصلا فاذا جزم بشئ او ترده فيما لا شك عينية واختصاصه لافقه ثبت حال الجزم احتمال  
والاختصاص <sup>العينية</sup> يشي بجزمه عند العقل ان لا يكون فاحتمل عند العقل امتداد الجزم به وهذا يناه في الجزم فانه فع الحاصل الذي ذكره لعل هذا الحال  
سبب ان المراد بقوله لكنه يستلزم من حيث انه عين او مختص انه يستلزم التردد في الخصوصية التردد في الوجود حين ظهور  
العينية او الاختصاص فاعتراض بانه في ذلك المحين يكون الخصوصية مجزوة وليس يقيى الوجود الى الخصوصية ولا يلزم ان  
يكون الوجود مستردا فيه لسريان تردد الخصوصية الى الوجود وليس الامر كذلك بل مراده ان احتمال العينية والاختصاص قائم  
میں الجزم ولا جزم مع قيام الاحتمال فلا بد ان لا يكون عينا والاختصاص بل مشتركا وانما اوردته لفقها فاجابه ان الجسم بالذ  
لصوره جزم به قبل قيام البرهان مع التردد في الخصوصيات المذكورة معنى مشترك بين الخصوصيات بحيث لو تحقق اى خصوصية  
من تلك الخصوصيات لصدق عليها الجسم بالوجه المقصود كما في الوجود الا انه لما قام البرهان على استحال بعض الخصوصيات لم <sup>المقصود</sup>  
يلزم التردد بين الخصوصيات الواقعية ولما كان خصوصيات الوجود موجودة لزوم الاشتراك بين الخصوصيات الواقعية <sup>اشتركا</sup>  
مع عدم التلام بلا كلفة ولا ايراد عليه الا ما سنذكر ان شاء الله تعالى ثم يريد على قوله وعلى الثالث ثبت اصل المدعى ويلزم  
خلاف الفرض انه ان اريد بجمولية عدم الاختصاص والعينية الجزم به جزنا مطابقا للواقع فالتردي غير حاصل بل لا يمكن ان يكون  
عدم الاختصاص او العينية مجزوا جزنا غير مطابق للواقع ولا يلزم عليه خلف وان اريد به الجزم مطلقا فلان انه ثبت اصل  
المدعى فان المدعى اشتراك الوجود في نفس الامر لا اشتراكه في جزم العقل وان كان مجزوا مركبا ولا يلزم خلاف الفرض المدعى <sup>مع</sup>  
والاصح اليه ما في الحاشية لانه يلزم مع الجزم بوجودة الوجود على تقدير تعدده لان المفروض تحقق العينية والاختصاص في نفس  
الامر لا الجزم به وقد يرفع بان المراد الشق الثاني كذا تعلم بوجده اننا ان شئ به الجزم لا يكون حبلما مركبا لانه لا يجزم به كل ما قل  
يراد الى وجده انما قل فيه فانه موضع تامل وفي قوله وعلى الرابع ثبت امتناع الجزم مع التردد لان الجزم مع التردد يستلزم  
ان يكون الجزم به بمعنى واحد او ذلك ينافي كذا التقديرين اعنى الاختصاص والعينية كذا في الحاشية سوال وجواب مثل ما مر ثم  
انظر لبقية الاجمال اجمدة التفصيل ايذانا بان الدليل يتم من دون حاجة الى هذا التفصيل فقال ذلك ان تقول في بيان اللزوم آه يعني

اشارة الى ان الجزم بالخصوصيات  
لا يكون مجزوا جزنا بل لا يكون  
مطلقا بل لا يكون  
بالعينية

في بيان لزوم امتناع الجرم مع التردد في الخصوصيات لتعدد المعاني وأورد عليه أنه يتوجب النسخ المذكور على قول لا يمكن حصول الجرم  
 النسخ بازانا سلم لو كان الاختصاص والعينية معلومين والافعال لم يكونا معلومين فلان ما ذن يحتاج في دفعه الى ذلك التفصيل ولا يمكن  
 نفي الامتثال وانت لا يذهب عليك ان الجرم ليس مع التردد في اشياء اخرى بل على ما اراد بان الامر المتصور حين الجرم مما ليس  
 اجتماع مع كل شيء من الاشياء المتردد فيها في الشيء الجرم به مما ليس اشتراكه بين تلك الاشياء ثم تلك الاشياء ان كانت متحققة  
 في نفس الامر ويجزم العقل لصدق الشيء الجرم به عليها وجب اشتراكها فيه فعدم الاشتراك يوجب امتناع الجرم فعدم الظاهر ان  
 يعنى كلفه بولا عاينة الى التفصيل فانهم ثم ذكر تقريرين آخرين هما وانما ان بعد ايقان ما قررنا ثم تجرد النظر عوليس هو ان الجرم مع  
 عليه التردد في الخصوصيات يجوز ان يكون محتملا كما بني على عدم عمله بالاختصاص والعينية فلا يلزم اشتراك الموجود في الواقع بل  
 الخصوصيات والامتنان وجودها بل غاية ما يلزم الاشتراك عند العقل الجازم ويجوز ان يكون حكم العقل جهلا كما كما يقع في كثير  
 القضايا النظرية والواجب بان كل مفهوم يصح وقوع الاشتراك فيه عند العقل بين الاشياء والتصفت تلك الاشياء  
 فيجب اشتراك ذلك المفهوم بينها في نفس الامر والوجود كذلك فالقائل بالجزم به مع التردد في الخصوصيات بان مفهوم  
 الوجود صالح للاشتراك بين الخصوصيات والخصوصيات متصفة بالوجود في نفس الامر فيجب اشتراكه بينها في نفس الامر  
 قلت القائل بالخصوصيات بالوجود المتصور الجرم به الصالح عند العقل لا يقع الاشتراك بينها عند العقل ممن ولم لا يجوز ان  
 يكون كل خصوصية متصفة بالوجود مغايرة للوجود المتصف بخصوصية اخرى الا ان العقل لا يفرق بين الوجودات فيحكم بالاعتناء  
 بوجود واحد حكما غير مطابق لما في نفس الامر وكيف لو ثبت بذه المقدمة كفت مؤنة اقامة الدليل فان بذه المقدمة سأت  
 لثبت الاشتراك فانهم فلا يمكن الجواب ايضا بان العطف انما يقع لمشاركة الوهم وبهنا يحصل الجرم من دون مشاركة الوهم  
 العقل الصريح يجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات لان التفرقة بهذه الوجود غير جازمة من اين علم ان هذا الحكم من حكم العقل  
 الصريح بالاشتباه بهم وان قلت بان الوهم انما سلطانا على المسوسات لا على العقولات قلت الوهم سلطانا على جميع القوى عقلية  
 كانت او حسية لكن في المسوسات يكون احكاما صادقة وفي العقولات العرفية يخلط العقل حتى يطاوعه فيحكم بحكم كاذب وان قيل  
 انما نعلم بالضرورة ان بذه الجرم صادق واقع مطابق للواقع قيل ليس بدلية بذه الحكم احد من بدلية اصل المدعى فالاستدلال  
 على ذلك البدلي بذه الوجود بمقدمة بدليتها اخصى منه ليس من ادب المحصلين فان قلت اصل المدعى ليس بدليتها الذي هو  
 المصدرى ولعل المدعى اشتراك الحقيقي وهو غريق في النظرية قلت قد اودا ما سابقا ان بذه البيان لا يفيده الاشتراك

المصدرى لان الجزم والترحود في الخصوصيات ليس الوجود المصدق لا غير فانهم ثم اوردوا النقص على الدليل بان قد يجزم  
 لوجود شئ مع التردد في الوجود وغيره فليزوم ان يكون مشتركا بين نفسه وغيره وما قيل ليس غتية الدليل لان الوجود بمعنى واحد  
 في كل ما صدق عليه ولا يدل على الزيادة اصلا وانه القدر غير متخالف غاية ما في الباب ان يكون كلنا نفسا فسادا لان تغير الشئ  
 والشيء في ضروري والحوادث ان الناقض ان اراد بالوجود المطلق فالمدعى غير متخالف لان الوجود وجودا وعارضه  
 كما سائر الموجودات وان اراد الوجود الخارجي منقول الذي يلزم الجزم مع التردد في الخصوصية انه لو كان موجودا كان  
 بالوجود الذي هو معنى واحد واذا غير متخالف في مادة النقص لكن ليس للوجود وجودا خارجي فلم يلزم الاشتراك في الواقع  
 بخلاف الخصوصيات الاخر فان لها وجودا في الواقع فيصدق بهذا المعنى الواحد في الواقع فالنقص الفرق هنا خلاصة ما افاد  
 المحقق الدواني قوله لا يقال يلزم من هذا الدليل انه وان تقول لم يكن يستدل بمجرد الجزم مع التردد والخصوصية بل بان  
 الجزم لصدق الوجود على الخصوصيات باق مع التردد في الخصوصيات فالامر المتعلق من الوجود شئ كما جامع مع كل خصوصية وتلك الخصوصيات  
 موجودة معا فالوجود لصدق عليها فمقد لازم الاشتراك اجتماعا فلما كلف عليه الا سابق قوله لانا نقول الوجوده فيه انه ان اراد  
 بالفرق المنتشر ما يكون صادقا في نفس الامر على كثيرين بدلا فقط لا اجتماعا فلما يلزم من بقاء الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات  
 يجوز ان يكون الوجود امر مخصوصا لكن لعل العقل ويجوز اجتماعه مع كل خصوصية فلما يلزم ان يكون حقيقة كلية مشتركة في الواقع  
 وان اراد به ما يكون عند العقل مجوزا للشيء والصدق بدلا ولو على وجه الخلط فلان ان الفرد المنتشر بعد المعنى لا بد ان حقيقة كلية  
 قوله ان يلزم بمقتضى هذا الدليل انه اجتماعه المحقق للدواعي بان التردد المستدل به على ان العلة امر كل قابل للاشتراف وجودا لا يكون اشخصيا فالوجود الاول  
 لا يكون جزئيا حقيقيا بخلاف صورة النقص فان التردد هناك غير معني على مثل التردد في الصورة الاولى انما هو في ان هذا  
 المفهوم على اي فرد ليدقق وفي صورة النقص في ان هذا الفرد في اي كلي مندرج فالامر فيه عكس ما في الاول وان قرنا باننا متردد  
 في ان هذا شئ زيدا او كرا او غيرهما من الجزئيات فالجواب ان التردد هناك ليس مبنيا على تجويز الاشتراك في الكمية  
 تجويز الاشتراك لا مجرد التردد وليس مبنيا على تجويز الاشتراك اصلا بل مجرد التردد كما في كل من البيضايات شابهة لغيرها فانها  
 كونها عكسها بالوجه الجزئي قد تشبه بغيره فيقع التردد في ان هذه البيضاة الشابهة الآن هل هي تلك البيضاة الشابهة قبل  
 ذلك بيوم او البيضاة الشابهة قبل ذلك بيومين او غيرهما فان ذلك مبنى على الاشتباه لا على تجويز الاشتراك انتهى  
 الكلام وان كان مبنيا الآن للنقض ان قلبه الى اصل الدليل ويقول يجوز ان يكون الوجود المجرى به امرا مختصا بالخصوصية

ع  
 حاصله ان التردد في الوجود  
 هو الوجود المطلق  
 فلو كان الوجود  
 متعلقا بالخصوصية  
 لكان الوجود  
 متعلقا بالخصوصية  
 فلو كان الوجود  
 متعلقا بالخصوصية  
 لكان الوجود  
 متعلقا بالخصوصية

اولفهما لكن لا شبهة وغلط حكم العقل باشتر اكد وصدقته على الخصوصيات كما في صورة البيضة والشح المرئي من بعيد بلا تفاوت الا ان  
يستعان في الاستدلال به حكم الضرورة وقدم قوله وذلك لان الصورة الجزئية آه اشارة الى وجه الازدواج بان مقتضى الاستدلال  
بمقارن الجزم مع التردد في الخصوصيات اشتركا الجزم اعم من البديل لكن الاشتراك البديلي لوجب ان يكون هناك حقيقة مشتركة  
جماعا وبها غير مختلف <sup>من</sup> صورة المنقضى فان الشح المرئي الحاصل في الالمن فرد منتشر وصدق على الانسان والفرس <sup>حقيقتهما</sup> لا وبقية  
الحكمة اجتماعا وهذا التقرير كلامه وفيه نظر فان حصل المنقضى ان الشح المرئي من بعيد جزئي حقيقي غير صالح للاشتراك اصلا لاما  
ولا بد ان يثبت تجوز الاشتراك في ذلك اشتباه وغلط كما صرح به الشح وغيره وعلى هذا ايضا لفظ الفرقة المنتشرة فالناقض ليقول الحكم  
جاء فيه مع مختلف المدعى فانا نخزم بالشح المرئي مع التردد في النسائية وقرينته وزيديته وكبريته فيسلم الاشتراك ولو بدلا  
كسبب الواقع مع الحكم لا نقولون به فان اعتذر بان التردد ههنا غلظ العقل لا يصلح الشح للصدق بحسب الواقع ليقال ان  
الاستدلال فما هو جوابكم فهو جوابنا فلا يتوجب جواب المحشى اصلا ولعلنا قد قلنا هذا غاية ما يمكن ان يقال والله اعلم قوله وفيه نظر  
لان وجود الكل آه حاصل ان الوجود الكلي بعينه وجود الافراد الالبعده انتزاع العقل الكلي وتجربته عن الجزئيات فنقول ما اريد  
لوجود الجزم ووجودات الانواع ان اريد الوجود الذي لها قبل الانتزاع فلا يصح تقسيمه لانه لا بد للمقسم من المعايير لوجوده مع <sup>قسام</sup> الاقسام  
وان اريد الوجود الذي بهما بعد الانتزاع ولبعد الانتزاع ليس الا صورته الموجودة لوجوده معيار لوجود الافراد فالحكمة القارية بهما  
غير المحصن القارية بالافراد فلا يصح تقسيم هذه المحصنة من الوجود الى حصص الوجود القارية بالافراد المحصنة عنها لوجودات الافراد <sup>قوله</sup>  
وجواب ان المراد لوجود الجزم آه حاصل اختيار الشق الثاني والقول بان المنتزاع المحصن وهو مفهوم وجود الجزم بصورة القارية <sup>بها</sup>  
والاشك في صدق هذا المفهوم على وجودات الانواع والاشخاص اي مفاهيمها المنتزعة قوله وايضا المقصود آه لما كان معنى  
السؤال على ما قران المقسم وجود الجزم الى وجودات الانواع والاشخاص ووجودات الانواع الى وجودات الاشخاص  
اجاب بانه ليس المقصود تقسيم الوجود بنفسيات مترتبة متنازلة حتى يجب تقسيم الاجناس الى وجودات الانواع وتقسيم الانواع الى  
وجودات الاشخاص حتى يتوجب السؤال بها والجواب هو الاول فان السائل ان يترك التقرير الاول ويقرر السؤال هكذا لانه ان اريد تقسيم  
الوجود قبل الانتزاع فهو قبله غير متميزة عن المحصن التي هي الاقسام ولبعد الانتزاع موجودة لوجود معيار للاقسام التي هي  
صور المحصن وح لا يرفع الجواب الثاني والاول حاسم لمادة الشبهة قال المصم رح والتحقيق ان ان اريد مجرد الاشتراك <sup>الذي</sup>  
به الكلام فوجيب الاول ان ههنا مطلبين الاول اشتركا هذا المفهوم البديهي التصور والثاني اشتركا الوجود الحقيقي الذي

به موجودية الاشياء بين افرادها وهو الذي يعبر عنه المصدر والشايع رحمهما الله تعالى في مواضع غير عديدة بافراد الوجود والوجود  
 زعمنا ان الوجود المصدرى صادق عليه فافزاده واذا اتقرر بها فنقول ان كان المدعى ان هذا المفهوم البتة  
 النقص فالدليل تام والنقص بالمهية والتشخص فان مفهومها ايضا مشترك فلا تخلف للمدعى وان تبادله الدليل وان كان  
 المدعى مع ذلك تماثل افراده التي هي الوجودات الحقيقية عوج يكون حقيقة الوجود الحقيقي امر واحد امرا مشتركا بين افرادها  
 الدليل ويبنى النقص بالتشخص والمهية والثاني ان يكون المراد بالافراد التماثل المخصص وبالافراد التماثل الوجودات الحقيقية  
 والمقصود ان المدعى ان كان مجردا مشتركا في المفهوم فقد تم الدليلان والنقص وان كان ذلك مع انحصار افرادها في الافراد  
 التماثل التي هي المخصص حتى لا يكون له افراد حقيقة اصلا فلا يتم الدليلان والنقص بالمهية والتشخص واراد عليه البتة فان قوله  
 وانت تعلم اننا نجزم بالحصر انه لا يذهب عليك ان مقصود الشايع المحقق قدس سره انه على تقدير تعدد الاعداد يكون كل علم  
 رفعا لما يقابل من الوجودات ومن الادبيات ان المحصر من الشيء ورفعه عقلي البتة لا يجوز العقل بواسطة غيره بان يكون  
 المقدمه واسطة بل بنفس تصور الشيء ورفعه ولا يدري ماذا اراد المحشى بقوله اننا نجزم بالحصر من غير ان يتصور العدم بهذا المعنى  
 ان اراد ان نجزم بالحصر وان تصور العدم لا بما هو رفع للوجود بل بوجبه آخر فهو كم كيف وان نجزم بالحصر من الاذا تصور الشيء ورفعه  
 بما هو رفع وان اراد ان نجزم بالحصر وان لم يتصور بهذا المعنى تفصيلا بل كلفي تصوره الاجمالي فلو سلم هذه المقدمه تم كلام الشايع  
 فانه بهذا التصور الاجمالي لا يخرج عن كونه رفعا للوجود الخاص فان الاجمال انما يكون للتفصيل المعبر في حقيقة الموجودية بالوجود  
 الخاص الآخر لا ينافي الاتصاف بهذا العدم الخاص لانه ليس رفعا وكذا المعدومية لعدم اخر لا ينافي المعدومية بهذا العدم  
 الخاص وكذا لا ينافي الموجودية بالوجود الخاص الذي ليس مرفوعه وان كان مطلق نظرها ان العدم اذا تصور اجمالا  
 لم يعلم انه سلب لهذا الوجود الخاص ام لا فيجوز العقل خلوشى عن الوجود الخاص وهذا العدم الخاص فواجب ان يقدّر اشتراك  
 الوجود والعدم بطل الحصر ايضا فانه لم يعلم عند تصوره اجمالا مضاف الى الوجود فان قيل معلوم انه لا يضاف الى الوجود  
 الوجود قلت فقد جزم بالحصر بواسطة هذه المقدمه فلم يبق عقليا على ان الجزم بالحصر لم يكن بواسطة العلم بان هذا رفع بل الرفع  
 والرفع شأنها ان الجزم من تصورها انها لا يرتفعان وبها هو الحصر العقلي قوله مع ان السلب ان كان متعديا في نفسه  
 مع قطع النظر عن الاضافة ليعود الاشكال اى اشكال عدم بقا الحصر العقلي كما كان عند وحدة العدم فيكون اخذ وحدة العدم  
 مستلزما وبين عود بطلان الحصر لقوله لا احتمال ان يكون الشيء آه وفيه نظر ظاهر فانه يجوز عند تعدد مفاهيم العدم ان لا يكون كل عدم

صانها للاضافة الالي وجود خاص يافع له واذا لم يكن عدم خاص الارض الوجود خاص يكون متناقضا دون غيره من الاعداد فلا  
 يبطل المحصر وانه كما يقول المتأخرون ان النسب السلبية نسب بسيط مع ان كل نسبة منها مقابل لنسبة خاص الكجائية رافعة لها  
 ومتناقضة لها على انه يكون الرافعات حادتين فلا ضرر بالمحصر فتدبر قوله لانقول في محصر بالمحصر لظرا آه فيه ان مقصود المحصر  
 ان عدم الخاص مقابل للوجود والخاص والمحصر بين الشيء وتقيضه ضروري اولى لان التناقض واسطة في اثبات المحصر فلم يتعد  
 عدم لم يكن طرفا المحصر الوجود والخاص وعدم الخاص والمحصر بينهما ثابت بل امره فلا بد من اخذ وحدة عدم فلا استناد  
 وايضا لو تم ما ذكره لم بين المحصر بين الاسباب والسلب المتناقضين عقليا قوله واعترض عليه شارح التجر يد بأنه لا معنى لعدم  
 ما ياتي في جميع الوجودات آه انت لا يذهب عليك انه لم يدبر ما اراد ان اراد ان ليس العقول من عدم الخاص الا ما ياتي في جميع  
 الوجودات فتمد غير طار بل لا يصح فان عدم الخاص تقيض الوجود الخاص فكيف ياتي في جميع الوجودات على انه ان سلم لا يثبت  
 فلا يبقى المحصر ايضا لان حصه عدم خاص في جميع الوجودات فلا يبقى المحصر بين وبين وجود خاص وان اراد ان عدم  
 المطلق لا يعقل الا ما ياتي في جميع الوجودات فسلم لكن لا بد من اخذ وحدة عدم قال المحقق الدراني قد اخذ ههنا مقدمة  
 اخرى هي ان العقول من عدم ما ياتي في جميع الوجودات بدل وحدة عدم فلا يكون هذا اختصار الدليل بل تركا لمقدمة الا  
 مقدمة اخرى بل ما وجب للاختصار في الدليل بالتفسير الذي اختاره الشارح المحقق وما قيل انه ليس هناك اخذ مقدمة اخرى  
 فان حاصل الدليل انه لو لم يكن الوجود مشتركا لطل المحصر بين وبين عدم الذي ينافيه لانه يبقى احتمال الوجود للوجود <sup>لا يكون</sup> <sub>لا يكون</sub>  
 الوجود الخاص الذي هو طرف المحصر والعدم الخاص لانه لا يجامع الوجود وقد ارسل نذار من يتعق فان شرح يمنع ان عدم  
 الخاص لا يجامع الوجود اصلا بل انما لا يجامع وجودا هو تقيضه فلا بد من اخذ احدى المقدمتين اما وحدة عدم واما عدم  
 معقولية عدم الا ما ياتي في جميع الوجودات ان طرفا ثباتها من دون اخذ وحدة عدم فانهم قوله فما ذكره من معنى عدم  
 او حاصل ان عدم لا ياتي في ولا يناقض الا ما هو سلب فالعدم الخاص لا ياتي في الوجود الخاص الذي هو سلبه فدهوى ان ليس  
 المعقول من عدم الا ما ياتي في جميع الوجودات لا يصح بحال الا اذا اخذ عدم معناه غير مضاف الى شيء ويدعى ان  
 بمعنى مضاف تقيض الوجودات باسرها ان يلخص ما ساء لانه لو كان مضافا لما ياتي في لما اصيبت الوجودات  
 قد اخذ عدم معنى لا يقيضه لوجوده كان لما نورد في واسطه طرف المحصر كما كانوا يقيضون من حفظ عدم مؤيد عدم المضاف  
 لما صيغت لانه لم يكن معنى عدم واما يكون ثم ردا حاصر التقيض لا بد من اخذ وحدة عدم ان لم يكن قد ياتي في

هذا الدليل المنتزع ثم اتام هذه المقدمة المأخوذة في التقرير المنتزع مشتمل كما هو الظاهر عند التوقف قوله ثم يمكن تقرير الدليل آه  
 هذا التقرير انما يدل على اشتراك الوجود والعدم معا وحاصل ان الوجود مقابل للعدم فلو كان احد المتقابلين متعديا لم يبق المحصر عقليا  
 فلابد من وحدة كل من المتقابلين وهذا ايضا انما يتم لو اجري في الوجود باخذ وحدة العدم وفي العدم بعكس وحدة  
 الوجود ولما عرفت انه على تقدير تعددها لا يضر بالمحصر قوله وبان الوجود متناقض للعدم آه وهذا ايضا موقوف على اخذ وحدة  
 العدم والاشراك مناهضة ثم ان هذا الدليل كما يقال الاخرة معنى واحد فلا يكون للاخ واحد لانه يستلزم وحدة  
 الازم وحدة الملازم والحل ان اريد ان التناقض واحد شخصي فهو مبل بحيز ان يكون للعدم مع وجود متناقض مع الوجود  
 اخرى ان اريد ان مفهوم التناقض واحد فليس هو لا يوجب ان يكون التناقض واحدا الجواز ان يكون التناقض له اشياء  
 مختلفة تتحقق حصة من التناقض بين الشيء ومناقض وحصة اخرى بين الشيء ومناقض اخرى فانم قوله وربما يقرب بان وحدة  
 احد المتناقضين آه وهذا التقرير ايضا موقوف على اخذ وحدة العدم وقد استدل على وجوب كون التناقض من مفهومين  
 بان لو كان احد المتناقضين واحدا والاخر متعدد البطل المحصر العقلي بين المتناقضين بجواز ان يرتفع الشيء وواحد من  
 لقيضه مع بقا النقيض الاخر وكذا يجوز ان يرتفع هذا النقيض الاخر والشيء مع بقا النقيض الاول وهذا ايضا انما يبطل كون  
 لقيض شيء واحد متعدد امبا ساني الصدق كل منها لاخر ولو بنا ساجزيا واما اذا كان الشيء لقيضا متساويان الصدق  
 فلا بد ان لا يمكن لبقا لقيض مع ارتفاع آخر فانما ان يتحقق الشيء او لقيضاها كلاهما مع لا يتوجه اليه الايراد المشهور بان الموجبة  
 لقيض السالبة لان التناقض من النسب المتكررة فاذا كانت السالبة لقيضا لما كانت هي لقيضا لسالبة ثم سلب السالبة ايضا  
 لقيض السالبة لانها رفعها ورفع كل شيء لقيضه فيكون لسالبة لقيضان وانا يتوجه اليه الايراد على من منع تعدد التناقضين  
 مطلقا واجاب عن الصدر المعاصر المحقق الدواني بفتح كون الموجبة لقيضا لسالبة لان لقيض كل شيء رفعه وقيضا ليس ال  
 سلب السلب وانا يحكم على الموجبة بكونها لقيضا لما لانها لا ترفع للقيض الذي هو سلب السلب وهذا الجواب ليس لشي لان التناقض  
 في عرفهم كون القضييتين بحيث يلزم من صدق كل كذب الاخر ومن كذب كل صدق الاخر وهذا المعنى تتحقق من الرفع  
 والرفع فاذا كان الرفع لقيضا كان الرفع ايضا لقيضا فالكاركون الموجبة لقيضا لسالبة بهذا المعنى مكاررة فاصححة  
 وان كان الاكثار مبنيا على تجديد الاصطلاح في التناقض فلا كلام معه ولعله انما ادقعه فيما ادقعه لبعض عبارات شارح المطالع ان  
 لقيض كل شيء رفعه كون لا تعويل عليه كما نبه عليه الشارح المحقق قدس سره وقال الصحيح ان رفع كل شيء لقيضه ومن جهتنا



فلهذا ان التناقض من النسب المتكررة بمعنى النسبة المتعاقبة الى نسبتين فيهما بحيث يكون اسم قيا ولها وظهر حقيقة  
من راعى ذلك الصواب بان التناقض من النسب المتكررة وسقط دفع من دفعه بان كون التناقض من النسب المتكررة المعنى المذكور  
وكونها محتملا بمعنى النسبة المتعاقبة الى نسبة لا يمنع كون النقيضة متعاقبة عنده الى المرفوعة واجاب المحقق الدواني بان سلب السلب  
ليس نقيضا لسالبة البسيط لان سلب السلب في قوة سالبة سالبة المحمول فلا يكون نقيضا لسالبة وان اراد بالسالبة السالبة  
المحمول فليس الموجب نقيضا له وهذا معروف على عدم تعقل السلب الوارد على السالبة البسيط وادعى فيه ذلك المحقق وهو في  
وهو اجدر بما فان السلب قطع ورفع ومن البين الضروري ان القطع والرفع لا شئ محض فإى شئ السلب يقطع مع ان  
الضروري ان المعنى الالهي الغير المستقل بما هو الابطح غير مستقل لا يصلح ان يتعلق به السلب فلا يصح تعلق السلب بالنسبة السلبية  
النسبة الالجابية فلا يتعلق به السلب ايضا كما عليه المتأخرون من ان النسبة السلبية نسبة لبسطة متباعدة للنسبة الالجابية غاية  
التباعد بحيث لا يصلح اجتماعهما واراها معا وبذا ما يحكم به الوجود ان الصحيح ثم ذلك المحقق بين عدم صحة تعلق السلب  
بالسلب البسيط بيانات مطبقة واشيع العقول فيه ومن استتمى الاطلاع عليه فليطالع جديدة على شرح التجريد واعلم ان شرح التجريد  
بما ثبت استدراك وحدة العدم في الدليل الثالث بالتقرير المشهور المذكور في المتن قرر الدليل بهذا الوجود وسلك بالمجاوبة الى  
اخذ وحدة العدم لانه لو كانت العدم متكررة كالوجودات يكون كل واحد من العدمات نقيضا لكل واحد من الوجودات فلا يلزم  
تعدد المتماثلين شئ واحد وانت لا يذهب عليك انه لا تقر عنده ان ليس العقول من العدم الا ما ياتي في جميع الوجودات  
كون عدم خاص نقيضا لوجود خاص بل ان نسبة الى جميع الوجودات بالانفاة على السوية فيلزم ان يكون كل عدم نقيضا لكل وجود  
ويلزم الخلف فافهم قال المصنف والجواب ان العدم مفهوما واحداه يعنى لان العدم الذي نقيض الوجود مفهوما  
وان كان مفهوما سلب مفهوما واحدا بل العدم الذي هو نقيض الوجود مفهوما متعدد متكررة بالانفاة الى مفهومات الوجودات  
فليكون عدد العدمات حسب عدد الوجودات ورح يكون التزويد بين كل وجود وجود وعدم حاصر الان كل عدم عدم ح رفع لكل  
وجود وجود ونقيض له وهذا هو النظر الذي سماه المحقق الدواني رح نظرا وبقا ورح لا يراد عليه بالورد من ان قوله قدس سره بل هو  
متعدد منزلة بحسب الانفاة الى الوجود مشير الى ان العدم معنى واحد لا تميز فيه الا بالانفاة وهذا انما من منع المصنف  
ثم قيل ان السلب معنى لا يعقل الا بالانفاة الى الوجود فيجب الابدان يكون للوجود معنى واحد والجواب انه لم كيف وقد ذهب القائلون  
باجعل البسيط ان علمية سلبا متعقني بها وانما لو سلم فلا يفيد المطلوب لجواز ان يكون السلب بحيث لا يعقل الا متصفا الى الوجود

وهو عدم الوجود ان الوجود هو الوجود  
لا يعقل الوجود من غير الوجود  
لا يعقل الوجود من غير الوجود  
لا يعقل الوجود من غير الوجود

والا يلزم منه وحدة العدم الذي يرتضي الوجود لان الوجودات يجوز ان يكون كثيرة ايضا انهما العموم والاسم يكونان تقابله بعدا  
 اضعف بالنسبة الى ما اضعف اليه فلا خلاف فتدبر قوله اي يصدق الواجب والممكن او قررا الدليل بان قسمة الوجود الى الواجب  
 والممكن الفصل الحقيقي عقلي بحيث لا يصلح عند العقل موجودا خارجا عن القسيتين ولا موجودا داخل فيهما ولو كان للوجود معان <sup>متعددة</sup>  
 لا يبقى القسمة الفصلا حقيقيا عقليا بل يجوز كون شي واحد داخل في القسيتين فمح اندفع ما اعجاب به المصنفان عدم تعدد  
 الوجود ومقدمة اجنبة فتوقف القسمة عليها يخرجها عن كونها عقلية وانت لا تذهب عليك ان كون القسمة عقلية بحيث لا يجوز  
 اجتماع الاقسام وارادها عمدا ولو احتمالا باطلا غير ظاهر كيف وجوز احتمال ضروري الطرفين باق وان كان مضمنا باولى القسمة  
 فلا بد ان يراى ان كونها عقلية كونها بديهية عند العقل وهذا لا ينافي في قيام احتمال باطل عند العقل ضرورة فانهم المقصود  
 في ان الوجود نفس المبهمة او جزئها او زايد عليها قوله والذاهب ثلثة آه واعلم انك قد عرفت ان للوجود معنيين احدهما المعنى  
 المصدرى والاخر ما به موجودية الاشياء ولعبارة اخرى ما به يترتب عليه الاشارة لعبارة اخرى ما به مصدرى الموجودية والحل  
 عبارات والمقصود واحد وقد اختلفوا في الوجود اختلفا في اعطائها تحريفية قلوب الاذكيار وتور فيه اذ بان المهرمة من العلماء ولم يتنبه  
 احد على حقيقة الامر الا من له قلب سليم وتنجيب عن الهوى لفضله القويم ولم يات اصحاب الافكار الا الميوسوس قلوب الا سمن  
 ولم يطفر الوافكار الا الميوسوس اسرار العالمين قد غلط السافرون وخطب المقلدون ورفرفية القدار ولم ينسبوا ما ينزىل  
 الفناء حتى زعم البعض ان لم يتبين الى الآن سبيل النزاع الواقع بين الاعلام ولم يكشف على احد من الازنان طرف  
 الخلاف المتوارث بين الكرام فمنهم من زعم ان للاختلاف في الحقيقة اما الاختلاف في اللفظ والصفة ولم يتنبه احد من العالمين المحمد  
 في استعلام الحقائق والسافرين باقدام الظالم سموات الدقائق بالذمى عمود الذمى الافهام والذى قصده الافادة بهؤلاء الظالم  
 ومنهم من زعم ان للنزاع الافرقي هذا المعنى الضرورى الذى يفهمه كل احد من الانام ووطن الكابر العقل الذاهب الى العينية فمما جازنا  
 ما يتوقب الافهام واقوه في حقه مالا يرضخ المتأولون بالاداب المرضية من اهل الايقان بل لا يجوز احد من ملكتين  
 الملكات الشرعية من عامة اصحاب الايمان ومنهم من اعترف بالقصور عن العثور على فهم المقصود البيان بل لا اعترف على الكلام  
 اللسان وقال الوجود المصدرى غير صالح للنزاع والحقيقي لم يتبين احد حتى يتوجه اليه البحث زعمنا ان الموضوع يجب  
 ان يتبين اولاهم ليطلب افرامته الذاتية والى قد اهدت في هذا البحث الرفيع السكالى سبيل توجيه وطرق مصنوعة بديهة من  
 في عصره استاذ العلماء الاعلام وجازت قصبات السبق من تحقيق مسائل المهرمة في علم الكلام بل افيض عليه النوار به اية الرب

كل من

العلماء  
الذين  
اقبل

عقوبية

المنان والشرب في قلبه سر القرآن الي في النسب والعلم نظام الله والدين اسكنه الله تعالى مقام خلد وادقا ما ادواته  
 برحمته فاحمد اولاد حريم النزاع الواقع بين العقلاء ثم احقق ما هو الحق من بين مذاهب الفطرا على ما عطيته النظر القويم الذي يرضى  
 اولوا الالباب من الاذكياء ويمتدى به من اعطى من شراب المحسوس من العباب والنايل الصواب الذي يميز القشر عن اللباب  
 فلامتد به اليه الابالكشف الذي فازته الصوفية الكرام من الاذكياء العظام فنقول المقصود في هذا البحث تعيين مصدر  
 الموجود الذي يدور عليه رحي الواقعة لا طلب العوارض التي الاولى فيها الغيبين الموضوع من قبل فتمخر بفيه القوم اخر بابا  
 واتخذ كل مذاهب مشربا فاعلم ان الاحتمالات خمسة انتمزعية الوجود الذي به الموجودية من الحقائق والضمائمية العباد وبما بينه  
 اياها عينية اياها وجزئية لها الاحتمال الاول ان الوجود الذي يدور عليه رحي الموجودية ويترتب عليه الآثار من غير منتزع  
 من الحقائق وهو منسوب الي الشئ المتقول واليه ذهب اكثر المتكلمين والظاهر انه على هذا الاحتمال الوجود الذي به الموجودية  
 هو المعنى الصدري لا غير فالوجود يوجد لغيره ومن حصته الوجود واجبا كان لو كان وانى انظر في الانسحاب بعيدا عن مثل هذا  
 الميز عقش عن اللباب كيف وقد بالغ في الجبر في ان تشخص المهيئات بنفس ذواتها لا بما اخرجها عليها فهي كما انها بالاشتراف  
 بابه امتياز وقد نفس ايضا بالساوية بين الوجود والتشخص وقد نص في بعض المهيئات بالعينية فقال حقيقه العقول المتفارقة  
 والمنفوس المجردة انما هي الوجود وقد نص على ان المهيئات مجعولة بالجعل البسيط والوجود المنتزع تابع من توابع لقرانها فالمهيئات  
 يتقرر ويصير واقعية قبل انتزاعه الوجود المنتزع فكيف يكون في الامم المنتزع مناط الواقعية عنده وانما نسب من نسب هذا  
 القول اليه لسوء فهم المقصود من بعض عباراته في حكمة الاشراق وهي هكذا الوجود يقع بمعنى واحد على السواد والجوهر والانسان  
 والفرس فهو معنى معقول اعم من كل واحد وكذا مفهوم المهيئة مطلقا <sup>وهو من قولهم استترام كبريت ان الشكر كبريتان في شئتين في الحال</sup> والشيئية والحقيقية والذات على الاطلاق فقد ان هذه المعنويات  
 عقلية معرفة ثم اورد البراهين عليه ثم قال بهذه العبارة ثم ان اتباع المشايخ بنحو اكل امرئ في المهيئات على الوجود والوجود  
 قد يقال على النسب الى الاشياء كما يقال الشئ موجود في البيت وفي السوق وفي الذهن وفي العين وفي الزمان وفي المكان  
 ولفظ الوجود مع لفظ في في الكل بمعنى واحد ويطبق بازا والروابط كما يقال زيد يوجد كاتبا وقد يقال على الذات الحقيقية كما يقال  
 ذات الشئ وحقيقته ووجود الشئ وعينه ونفسه فهو هذا اعتبارات عقلية ليضاف الى المهيئات الخارجية هذا ايضا الناس من لفظ الوجود  
 فان كان عند المشايخ لمعنى اخر فهم كمن يقولون جبانة في دعاويم الاعلى ما ياخذون من ان اظهر الاشياء فلا يجوز تعريف الشئ  
 اغير فببذاته العبارة فظن من ظن ان الوجود الذي به الموجودية عنده ومعنى انتزاعي وليس الامر كما زعم هؤلاء بل مقصود الشئ ان الوجود

ادبها

والظاهر

ونظيره عقلي صرف بمعنى ان معنى لفظه اعتباري وليس بجذاته امر زائد يكون مصداقا لكما في الفوقية فاما مصداقا وضع فاعلى حقيقة  
 السماء والدليل التي اقامها بعد تمامها على هذا ومعنى العبارة الاخرى ان لفظ الوجود يدل بالاشارة الى الصناعات على معان الاول  
 المعنى المصدرى قد يعبر نسبة الى شئ واشار اليه بقوله والوجود قد يقال على النسب اه الثاني النسبة المحاكية الايجابية والاشارة  
 بقوله ويطلق بازاء الروابط والثالث لفظ حقيقة الشئ المتقرر وهو الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء والاشارة بقوله ويطبق  
 على الحقيقة والذات وهذا الذي ذكرنا من معاني الوجود بالغفم الناس من لفظ الوجود والاول امر عقلي صرف ليس امر زائد بخاوية والثالث  
 لفظ حقائق الاشياء فلا وجه للانضمام اصلا فالكلان للوجود عند المشايخ معنى اخر غير عموم منضم الى المميزات الامكانية فهم لم يميزوا  
 بينه ولا يفتي لهم القول بانها تعرف الاشياء فان ما هو اعرف عند الناس لا يصلح للانضمام ولا مصداقا اليه منضم فاذا قيل ان  
 ان هذا الشيخ قائل بعينه الوجود الذي به موجودية الاشياء فاما ان يقول بان الحقائق المختلفة هي الوجودات كما هو مذهب الشيخ  
 ابي الحسن الاشعري قدس سره او ان الوجود حقيقة واحدة صارت كثيرة كما هو رأي الشرايين والظاهر هو الثاني لم يعلم ايضا  
 حدث مذهب اخر وهو ان الوجود الذي به الموجودية عين في الواجب ومعنى انتم اعني من الممكن فالواجب موجود بنفس ذاته والممكن موجود  
 بعونه من جهة من الوجود واليه ذهب بعض الناس وقد اخذوه من ظاهر عبارات المحقق الرواني رحمه الله تعالى وسيفكشف لك حقيقة هذا  
 القول ان شاء الله تعالى الاحتمال الثاني هو ان الوجود امر منضم وفيه احتمالات ثلثة لانه على هذا التقدير انما منضم في جميع الموجودات  
 او منضم في الممكن دون الواجب او بالعكس والاخر لم يذهب اليه ذاهب ولم ينسب الى احد الاصل معتزلا والجمهور المتكلمين والثاني الى  
 الفلاسفة المشايخ قال ابن التيمية ما نسب الى المتكلمين لم يذهب اليه احد من اهل السنة والجماعة الا مشرقة قليلة لا يجابهم كالمادة  
 واللام الراسي في احد قوليه وانما هو مذهب ابي اسحاق المعتزلة ويقول هذا العبد لم يذهب اليه اللام الراسي العينية صرح  
 في بعض كتبه ان الوجود الزائد على المميزات انما هو الوجود المصدرى وحده وما سوى ذلك من الازداد غير حصول الوجود الحقيقي الذي  
 هو مصداق المصدرى غير زائد عنده وانما ما نسب الى المشايخ ففقيه كلام سيوف في المتن والشرح كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى فالوجود  
 الحقيقي على الاول من يدين الرايين امر مشترك وعلى الثاني وجود الواجب مخالفت للوجود الممكن وتعل هذا المذهب هو الذي نقله  
 الكلبسي مع لاجل ايراد الشارح المحقق قدس سره عليه باه سخييف ولستحافه لم يعرض له المص الا احتمال الثالث هو ان الوجود مباين  
 للحقيقة الموجودة اي منفصل عنها وليس عينها ولا صفة قايمة بها وعلى هذا الاحتمال لا يمكن ان يكون مباينا لجميع الموجودات  
 او لا يوجد مباين للواجب والممكن بل لبعض الموجودات ويكون عينها لبعضها فانما ان يكون عينها في الواجب مباينا في الممكن او بالعكس

والثاني غير محتمل ولم يذهب اليه ذاهب والاول منسوب الى بعض الاقدمين من اليونانيين قالوا الوجود شخص واحد موجود ونفس الوجود  
تأيم به واجب الذات والمخالفات الالكائية موجودة بالانساب اليه وحمل الوجود عليها كحمل الشمس على الماء المقابل للشمس وهذا هو الذي  
اختاره المنسب الاحتمال الرابع اليمين للموجودات كلها واجبة كانت او ممكنة فاما ان يكون وجود كل حقيقة مخالفا لوجود حقيقة اخرى  
فمخالفة حقيقية ويكون كل حقيقة هي وجودها ويكون الطلاق لفظ الوجود وعليها كاطلاق لفظ العين في معانيها واما ان يكون حقيقة  
واحدة مشتركة في الحقل ويكون باب الاشتراك لنفس باب الامتياز والاول مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعري على ما هو المنقول  
في الكتب الكلامية بل مذهب جميع اهل السنة والجماعة كترجم الله تعالى كما نفس عليه ابن التيمية والقول بالزيادة انما هو مذهب  
اهل الاعتزال والروافض قال ابن التيمية في منهاج السنة ان نسبة الاشتراك اللفظي الى الشيخ الاشعري غلط انما غلط الالف  
الرازي والآدي والشهرستاني بل قال الاشعري قدس سره ان ليس في الخارج شئ مهيبة وشئ وجود بل فيه شئ واحد هو الوجود  
وهو المهيبة وانما يفتى من الخارج الوجود العام وليس مقصوده ان ليس في الذهن معنى عام او بولاد انما نسبوا اليه ذلك لشبهته  
لعمري انه لو كان للوجود معنى عام ليشترك فيه الموجودات فلا بد من مميزات في تركيب الموجودات من الوجودات  
وغيره بولاد كما اذا يلزم من اشتراك مفهوم الوجود في الموجودات ان يحتاج الى مميزات جزئية الوجود بل كل موجود متميز  
بالحقيقة الخاصة كالمهمات المشتركة في مفهوم المهيبة مع كونها متمايزة بنفس الحقائق وقال ايضا وتلك المميزات اليفه وجود فلم يلزم  
التركيب من الوجود وغيره وليس معنى كون الوجود مشتركا بين الوجودات ان الوجود معنى واحد موجود في الخارج في كل موجود  
موجود بل معناه ان الالفين ياخذ من الموجودات معنى ليشترك فيه الموجودات بهذا الكلام الذي كلفناه من عبارة المظنفة  
الى الآن انه ما ذاراد ان اشعري ما حكم يكون لفظ الوجود مشتركا لفظيا بين الوجودات الحقيقية الخاصة بل  
بان الوجود مشترك بين الوجودات الخاصة مع كونها عين الحقائق الموجودة والامتياز بين موجود موجود بنفس الحقائق باعتبار  
ان باب الاشتراك لنفس باب الامتياز فلهذا ان كان يمكن ان يكون مقصود الشيخ قدس سره والاتباع ملالم يعقودوا في تحصيل ما  
قدس سره حرره واذهب به منقول في الكتب الكلامية بل لا يبعد ان يكون مذهب الصوفية الكرام كون لما انفردت  
مجرد كما كان واب قدما والصوفية قدس سره وادوا ما ذاراد لم يفهموا مقصوده على ما هو عليه لتعبيدهم في مقصوده  
الموسط ويؤيده حكاية منقول في النسخات من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في حقته اني قد قلته وقولي صدق الحكمة تبارك في  
وقعت لبعض العرفاء لكن يابى عن كلمات القائل فانه شديد التكبير على من زعم ان الامم المشتركة موجودة في الخارج وان الالف

شيخ

ما اشرنا الى مفهوم الوجود والمصدرى فانه انما قال بعينية الوجودات الحقيقية وهو لا يبا اشتراك المفهوم العام المنتزح الذي في ذاته  
 لكن بغير انما كان المصدر من نسبة الاشتراك العقلي في الوجود الحقيقي اليرث في كلامه تسابلا في ذاته قد ناسب الى الشيخ قدس سره ان  
 الما في الذهن امر واحد اشترك فيه الوجودات والشيخ قدس سره من غير القول بالوجود والذهن نعم يريد على الامام حيث نعلم  
 ان الشيخ يكر اشراك الوجود والمصدرى وزعم ان القول بالعينية افضى اليك قوله بالعينية انما هو في الوجود الحقيقي دون المصدر فالقول  
 بالعينية لا يبا في اشتراك المصدرى معنى والاشتمال الثاني يرجع حاشا الى ان الوجود حقيقة واحدة قد كثرت وتميزت بنفسها  
 فصارت حقايق مختلفة فلابد من الفرق بين الواجب والممكن بان لا يصير مصداق الواجب مصداق الممكن مع كون حقيقتها  
 الوجود والفرق ممكن لوجوبين الاول لنفس حقيقة الوجود المطلق لا بان يوجد الاطلاق قيد اذ في الالم يصير مطلقا بل معناه سلب  
 التقييدات حقيقة واجبة ليس في ذاته كثر واختلاف متوحد في قدمه واجب بالذات مستغن عن كل شئ والوجودات المقيدة حقايق  
 الامكانية والحقيقة الامكانية لا يمكن ان يصير واجبة ولا الحقيقة الواجبة يمكن ان يصير ممكنة وهذا هو مختار خيار الائمة الصوية الصالحة الكرام  
 اصحاب الكرامات قالوا الوجودات الخاصة المقيدة بالملية في حد نفسها لما تقر ان تقر بحيث لا يرتب عليها آثارها من دون  
 قيام بالذهن عالية كانت او سافلة ويعبرون عن هذا التقرر بالثبوت العلمي وهذا التقرر من مفاض من الثبات الاقدس على اربع  
 الايجاب ويسمون الوجودات المقيدة المستقرة في الحفرة العلمية بالايمان الثابتة ويسمون افاضة هذا التقرر الثبوتى بالضيقر  
 الاقدس وتقرر آخر بحيث يرتب عليها آثارها التي استقرت الايمان الثابتة في الحفرة العلمية وهذا التقرر مفاض بالارادة  
 والاختيار ويسمون هذا التقرر بالوجود فاذا اراد الله تعالى هذه الافاضة على عين من الايمان الثابتة ليقول له كن من دون  
 حروف وصوت فيمثل العين ويتقرر في الايمان ممرتب الآثار ويسمون هذه الافاضة بالفيض المقدس فالحقايق الامكانية  
 عندهم يمكن ان يتقرر من دون وجود ويمكن ان يتقرر موجودة فلذا اطلق البعض لفظ الزيادة وقال الوجود زائد في الحقايق  
 الامكانية واراوا به هذا الانفكاك ولم يريدوا ان الوجود عارض للحقيقة الامكانية بل ارادوا ان الحقيقة قد يتقرر ويصير  
 وجودا مبدا الآثار وقد يتقرر ولا يكون مبدا الآثار فلما اطلق عليهم الوجود واما الوجود المطلق فهو مقرر بنفس ذاته  
 ممرتب الآثار بل نفسه فيوب مناسب كل صفة وهذا وان لم يذكر في الحجج العقلية عليه لكنه معلوم بنور الكشف لا يبا على من  
 يدبر وليس هذا موضع تفصيله ومن شاء الاطلاع عليه فليرجع الى كتب خليفة الله تعالى في الارضين خاتم الولاية المحمدية فبينا  
 عن علامات الهوى ومفقا بالاخلاق الشرعية العرصة الى الفلك العلى والثاني ان يكون فرد من افراد الوجود واجبا بالذات

بيان الفرق بين الواجب والممكن على ما مر في المتن

وهو معزى الى الفلاسفة الاشراقية وتحقيق ما نقل عنهم ان الوجود مع كونه حقيقة الخالق مقول على افرادة بالتشكيك فيصير في نحو  
من الاختيار قويا شديدا بحيث لا يمكن اقوى منه وهو الواجب وهذا الاختيار الاقوى لا يمكن فيه التكثر اصلا ولا يمكن ان يكون تحت افراد  
كثيرة بل يستحق بنفسه مصنف بالصفات الكمالية فحقيقة انيةه وتخصسه واما الاختيارات الضعيفة فكل مرتبة منها صالح للتعرف  
والكثر ولا يمكن ان يكون متفردة لا بتفريق الاختيار القوي الذي هو الواجب وبعض هذه الاختيارات كلييات منحصرة في فرد  
وبعضها متعددة الاستماع ويسمون الاختيار الصالح للتكثر ممية وقد يجمع لبعض هذه الاختيارات بعضها مع بعض فيتميز  
على المجموع آثارا وحكام غير آثار الاحاد واحكامها فيكون ممية مركبة من الجنس والعقل ان كانت تلك الاختيارات محمولة  
على هذا المجموع ومن المادة والصورة ان لم يحل قال الصدر الشيرازي الوجود امر مشترك بنفسه وتمتاز بنفسه  
واما الاشتراك لنفس ما به الاختلاف تمايزه بالكمال والنقص موجود في العين بالذات والمهمات التي  
ما شئت راجحة الوجود موجودة بالعرض اذ لا شك ان الوجود متي مع المهمات في الاعيان اذ الوجود  
فيه جوهرية موجودة قطعا فليس كلاهما موجودين حقيقة والابطال الاتحاد بل احدهما موجود بالذات  
والآخر بالعرض وعندنا الوجود موجود بالذات وقال الوجود ليس كلياً ولا عاماً واشتركة ليس كاشتركة الجنس حتى يحتاج الى الشغل  
ولا كاشتركة النوع حتى يحتاج الى التخص بل اشتركة على وجه لا يحل الا الاستحسان وقال الفيض ليس عروضة كعروض الاعراض بل عرضة  
بل لعروض بينهما اما هو الاتحاد حقيقة والمهمات محمولة على الهويات بالذات لكامل العوارض وقال الفيض كل مكان زوج كسبب لان  
الوجود زايد على المهمات في العقل فان العقل يجب بعد التحليل في الممكنات ممية مغايرة للانية واما الواجب جعل محبة فليس  
من كل وجه اذ ليس له ممية مغايرة للانية لا عقلا ولا خارجا بل الكلامه كفضاه من الشئيات المثبة في بطون الادراك من  
الاربع وحاشي حكمة الاشراقية والشفا وادنت لا يخفى عليك ان هذا الرأي وان كان ماخوذا من القول المنسوب الى الاشراقية  
لكن في ضبط الوجه فان هذا القائل قد سلم ان الوجود مشترك بين الوجودات الخاصة فيكون محمولا على كثيرين فهو كلي قطعا فلا  
لنفي الكلية عن الوجود يمكن ان يقال من قبله ان الكلية ليست مطلق الاشارة الى من الكثير بحسب الحمل بل اشتركة الامر الوجود  
فضرورة ان الكلية من العقول الثمانية والوجود عنده لا يمكن ان يحصل في الذهن وانما يدرك بالادراك الحفوري هذا غاية ما يقال  
فيما قلنا فان قلت التثني اذ حصل في العقل فقد حصل وجوده اولا وبالذات كما هو منهجه فقد حصل الوجود في الذهن فتعريف  
الكلية او الجزئية قلت ليس مطلق المحصول في الذهن وجودا هنيا الا ترى ان الشجاعة صفة في الذهن وليست موجودة

اشارة الى ان كل ما يفتقر الى  
وجوده مستقلا فيكون محمولا على  
عدد اعداد صورته في الذهن

بل المحصول الذي لا يترتب به آثار المحاصل عليه والوجود المحاصل في العقل مما يترتب عليه الآثار فانه المحصل وسببه الاكتشاف عند  
 فيصير الذهن عالما في الخارج فالوجود الذي هو موجود خارجي انا الموجود في الذهن المية المتحدة معه اتحادا بالعرض للوجود ترتيب  
 عليها به اغاية السعي منها ثم انه قد سلم ان تخصيص الوجود ليس بابرز ايدى عليه بل تخصيصه فبالوجود انما هي نفس الوجود المطلق  
 المتخصص فالوجود المطلق تمام حقيقة الوجودات الخاصة فلا معنى للمعنى النوعية عنه واذا سئل عن الوجود الخاص بما هو كذا بان وجوده  
 فانه هو تمام حقيقة اللم الا ان يقال النوع بالاحتياج في وجوده الى الفهم منوع وانما احتياج الى الفهم المتخصص بالوجود من نفسه من الاحتياج الى شخص  
 ثم انه قد سلم ان للوجود حقيقة هو الوجود وهو المستشخص بنفسه فالهوية الخارجية لنفس الوجود الخاص فلا يجازى اذا سئل عنها بما هو الا بالوجود بالامر الآخر المتحد  
 اتحادا بالعرض الذي يصدق عليها في مرتبة الذات هو الوجود لا غير فلا يكون لها متعة سوى الوجود ولا يكون شئ من المراتب الكلية عين  
 حقايقها والاديات من ذاتياتها ولا يكون ثابتة في مرتبة الذات فلا يلحق قوره والمهيات محوثة عليها بالذات لا كمثل العوارض  
 اللم الا ان يريد بالذات والمحمول بالذات ما يترزع من الهوية اولا وبالذات ومن المهية الامر المنتزع بالذات ويكون تمام  
 المنتزعات بالذات ويكون ان يريد بالنوع الفهم المعنى لكن يريح ان المفهومات كما يترزع اولا وبالذات من الهويات  
 الامكانية كذلك يترزع من الهوية الواجبة فما باله يسمى الامور المنتزعة من الهويات الممكنة مهية دون المنتزعة عن الهوية الواجبة  
 فانتم الاحتمال الخامس ان الوجود جزء المهيات ولا يمكن الجزئية للحقيقة الواجبة لبساطتها وفيه احتمالان اوجهها ان يكون  
 الوجود معنى واحد امشتركا فهو جنس وبه منسوب الى البعض اليونانيين لا يجابهم الثاني الوجودات متخالفة متحدة مع المهيات  
 اتحاد الفصل بالجنس كما يلوح مما قال المصنف في الرصد الثاني في يبحث التعيين ان النسبة التعيين الى المهية نسبة الفصل بالجنس  
 في الشرح المحقق قدس سره كلامه بوجه اول الى قول الشيخ الاشعري كما سيظهر لك في مستقبل القول اشارته تعالى  
 فقد بان لك ان في الاحتمال الاول يندمين وفي الثاني يندمين وفي الثالث واحد وفي الرابع ثلثة وفي الخامس يندمين  
 عشرة كما انه ثم يتبع هذا الاختلاف اخره هو ان المحمول بالذات ما هو فعلى الثاني والثالث والرابع الصان المهية بالوجود  
 وعلى الاول والخامس نفس المهية جملها بسيطاً وعلى السادس والسابع نفس الوجودات وعلى الثاني والثالث والرابع الصان المهية بالوجود  
 الشبهات جملها بسيطاً وبالفيض المقدس فوجد الى الوجود جملها منوعاً وعلى السابع والعاشر الهوية الواجبة جملها من اتحاد المهية  
 والوجود فمما تجد يحريم النزاع واما احقاق الحق بين هذه المذاهب فنقول فيه لا شك ان الوجود الذي به وجودية الاشياء  
 يجب ان يكون امر موجود في الاعيان من دون اشتراع المنتزع لان الذي يكون نشاط الوجودية لا يصلح ان يكون مفرداً للبطان

احقاق الحق في الوجود



حين هو مصدر الوجودية ضرورة اولية والبطال لو كان امرًا انتزاعيًا فلا يذنبناك من منشأ الانتزاع ولا يتسلسل الانتزاعات  
من دون منشأ موجود حافظا لواقعيتها والارام انتزاعية الانتزاعات ضرورة ان باليس موجودا بنفسه ولا منشأه يكون انتزاعيا  
فقد بان لك الوجود الذي بالوجودية بوجود البتة فمن الوجود اما صفة النضامية وهو باطل لان الاتصاف الانضام  
فرع وجود الموصوف بالضرورة وكيف يجوز نظرة سليمة النضام امر موجود الى باليس هو شيئا وانما بيان فهذا المبين ان الامر  
واحد فلفسه كاف في صدق الوجودية فيلزم موجودية جميع الاشياء حين وجودها الامر الواحد وهو باطل بالضرورة او ليس  
كافي بل يحتاج الى انتساب ونحوه فهذا الانتساب هو مصدر الوجودية وقد كان وضع المصنف ان ذلك الامر الواحد يتم هذا الانتساب  
اما صفة لذلك المبين المفروض فهو منتزع فلا بد له من منشأ فيستقي الى النفس ذات المبين او الى صفة النضامية منه  
او نضام فيلزم ان يوجد الاشياء برمتها حين وجودها المبين او صفة المنضمة او صفة النضامية او انتزاعية وقد  
بطلت او المتعددة حسب الموجودات فلا يكون هذه البيانات واجبة ضرورة لطلان تعدد الواجب فهي ممكنات فقط  
وجدت ممكنات الوجود المهيأ والهيأ الوجودية يكون الوجود عينها ثم هذه البيانات منشأ ترتب الآثار المطلوبة من الهيئات  
ولا دخل للهيئات في ترتب الآثار فقد نعت الهيئات بكونها الوجودات فأي جهة تعني وجود الهيئات الا كذبح الضرورة الغير المكذوبة  
واما نفس الهيئات فلا يجوز ان يكون فرد منه واجبا والافراد الاخر ممكنة لان وجوب الفرد من دون وجوب الحقيقة غير معقول  
فيكون الحقيقة للوجود في كل فرد واجبة بالذات كما ان الفرد المفروض واجب بالذات فيلزم تعدد الواجب في الوجود وهو باطل  
قطعا فيحتمل ان كان الوجود مشتركا لا يكون فرد منه واجبا بل انما يكون الواجب هو حقيقة الوجود المطلق المتوحدة في ذاتها  
من دون كثرة فيها والانا ان لا يكون مشتركة في حقيقة بل يكون حقيقة وجود كل مية مغايرة لوجودها فاذا قد بان ان الحق  
وايرين ذهب الصوفية الكلام قدس اسرارهم وبين ذهب الشيخ الى الحسن الاشعري على ما نقل عنه في كتب الكلامية فان  
ثبت الاشتراك بدليل قاطع بالحق الاول هذا المعطية النظر الفكري واما ميل الصواب من كل وجه فانما يتأني ككشف لاياتها  
من بين يدي ولا من خلفه او تقليد من اسهل الكشف فانهم القوم الذي لا يشق عليهم جلبهم اذ قد بلغ كلامنا هذه النصاب فلنرجع  
الى ما يتعلق بالشرح والحاشية فاعلم ان القول الاول ان تحقق تأمل القول الثالث متشارك في القول بزيادة الوجود على  
التحقق كلما والقول الرابع والخامس بل الثاني ايضا متشاركة في انه عين الواجب وزايد في الممكن والسابع والثامن متشارك  
في انه عين التحقيق اجمع والانه بيان القايلان بالجوهر فلا يجابها لان الاول منها ما لم يتسبب الى قائل بعينه والثاني لا يتسبب

اشعري في قوله ان الحق الاول  
هو الوجود فيقولون ان الوجود  
هو الذي لا يتصور في ذاته  
وغيره ليس هو الطاهر في ذاته  
والله اعلم بالصواب

قال

قائلة اصلا الابل اليوسم بكلام المعص فلا يطبق اليها وجزم بالتشبيه في الاسباب واذا علمت هذا فاعلم ان الوجود الحقيقي مصداق الوجود  
المصدرية فحال التنازع في زيادة الكيفية وعينية بمعنى محمولية حملا اوليا وسلبه والتنازع في زيادة المصدرى وعينية بمعنى كفاية  
الذات في صدق الموجودية المصدرية وعدم كفايتها واحدها فاقبل ان في كلامه اضطرابا فانه قد حذر التنازع اوليا في المصدرى والقرنا  
في معنى الزيادة والعينية ثم قال في اشارته اليها ان التنازع الوجود الحقيقي سابقا لتنازع سور الفهم وقد زعم صاحب الافق المبين  
في بعض تصانيفه ان مراد الفلاسفة بالعينية عدم الحاجة في ثبوت الوجود الى حسيه زايده وصرح هو ان المراد بالعينية العينية التعليلية فزج  
حاصل قوله الى ان ثبوت الوجود في الواجب من دون علة لا الذات ولا غير باو في الممكن من علة وبعضهم حمل كلام المحقق الضم عليه عليك  
ان لا تعنى الى غير المعنى لانه لا يتأتى ح التنازع في هذا المعنى كيف ولا يمكن من المسلم انما للزيادة في الممكن بسبب المعنى من  
ظنك بالشيخ الاشعري الذي هو امام المسلمين رئيس المتفنين المشهورين بالحكمة الحققة ثم مع هذا كله ياتي عنده قوله وايقرب من ذلك آه  
فقال قوله والحمل بالذات يكون مصداق الحمل آه حاصله ان مصداق الحمل امر يكون بحسب وجوده خارجا او ذهنا بحيث يصح  
الكفاية عنه بالنسبة ويكون مبدرا لتنازع تلك النسبة وهذا الامر قد يكون نفس لقرار الموضوع من دون اعتبار امر اخر الفخامى او التنازعي  
والحمل الكافي عنه حمل بالذات وقد يكون لقرار الموضوع بحيث يتصف بغير المحمول بان يكون منتزعا اليه او منتزعا عنه سواء كان  
انتزاعه بمقاييسه ام آخرا ولا سواء كان سلبا للشيء ام لا وعلى هذا يكون للقضايا المدركة للبارى عز وجل وسائر المبادى  
العالية مصداق ان طالبت صدقت والاكذبت الا ان المطابقة هناك واجبة ولا يمكن عدم المطابقة اصلا ثم من الاعاجيب ان قد  
في امر نفس الامر والواقع من سبب غريب وراى عجيب لا يرضى العقول الوفاة والقرايح المتفاوذة تجوز في القول القطعي والزم الشيخ  
قد اخذها صاحب الافق المبين سالك الطريق المبين فوجدوا اخره منه مشددا اخذ من كلام المحقق الدواني الذي وقع في  
مشابرات مع القوشجي العلامة وباحثات مع الحجر الفهامة على سبيل التجوز الجدل والمنسوج الشغبى ولم يرض ذلك المحقق بهذا  
النقل وان كثر القيل والقال وبين عبارات مسجدة والفاظ ملغمة حيث قال وكانك قد استشرت البصائر نسب العقود  
باسرها متحققه في القوى المفارقة والاذا بان العالية شأنها بالنسبة الى الكواذب مجرد الحفظ والارتسام فيما على سبيل الاقتران  
وبالنسبة الى الصوارق المحفوظ والتصديق جميعا وذلك لبرائعا عن الشر والفضالات التي هي من غوايات الوهم وظلمات  
البيولى فلا جناح عليك لو اتخذت النسبة العقديّة من حيث ترسم في الانوار المفارقة بالادراك التصديقي مطالب الحكم الفلسفة  
العقدية من حيث هي في ذم من سافل والواقع الذي يقياس الصدق والكذب وانما كان الصدق حال النسبة العقديّة

بالقياس الى الواقع بالطائفة باعتبار نسبتها الى المرغوبة على ان يكون هي المطابق بالكم والحق عالمها بالقياس لواقع الميسر بالمطابقة  
 وقياس نسبة الامر المرغوب اليها على ان يكون هي المطابق بالصح والحق والحق والحق في سابق الذكر وسيعاد في مستأنف القول  
 انشاء الله تعالى واما النسبة العقدية في الاذيان العالية التي هي الانوار المفارقة والمراتب الشاهقة المرغوبة من افق الزمان فامرنا  
 في الصدق الرفيع واعلى من ذلك كلفان علم الانوار العقلية والمفارقات النورية اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو قراح  
 الحق بمعنى انه الواقع الذي به يقاس الصدق والحق لا المطابق للواقع الذي هو الصادق والتمحقق وانت لا يذهب عليك انما النسبة  
 المرترسة في القوى العالية الدرر بالادراك القصدية مصدرها ومطابقا للحكم جناح عظيم واثر جسيم يتأذى به قلوب الراسخين واذا كان  
 الماهرين لما تحققت انت ومن يصلح للمني لانه ان التصديق انما يتعلق بالنسبة الحكيمة او الامر المشتمل عليها واذا لم يكن النسبة المرترسة  
 في القوى العالية حكما عن شئ فلا يصلح لتعلق التصديق وشكها كمثل النسب الانشائية فكيف يصلح الحكم بكون النسب مصدرها او كونها  
 مصدقة وهل هذا الكلام مثل اقوال المعتزلة بل اصوات المجنون ونعقود من قعاقع الحجارات وتعود من شعومات رعاة الجوامع  
 ثم ان قد اعترف بان النسب المرترسة في الانوار المفارقة اجل من الاتصاف بالصدق والكذب فكيف يصلح قوله ان تسان الاذيان  
 العالية تجردا عن الكواذب والحفظ والتصديق جميعا في الصواب فان النسب المرترسة فيها ليست صادقة ولا كاذبة فلا يصح  
 جزا التفصيل اصلا بل له ان يقول ان النسب المرترسة في القوى المفارقة النسب العقدية كلما تصدق ببعض وكذب ببعض على سبيل التميز  
 لو امكن التصديق والكذب في غير النسب الحكيمة فتدبر قوله كما في حمل الوجود على تقدير كونه زائدا له في انما يتاتي على راي من جعل  
 الوجود الحقيقي امر منتزعا واما على راي من جعله امضا او بيانيا فلا قوله مع ملاحظة مبداء المحمول ومن هذا القبيل حمل الوجود عند من  
 يراه وصفا للضمايات قوله مع ملاحظة امر مابين حمل الوجود من هذا القبيل عند من جعله مابين كما عند المحشي قوله ذات الموضوعات  
 من حيث هي اما كحقيقة اللاحقة اعني ان مصداق الوجورية على تقدير العينية نفس لغير الموضوع من دون اعتبار حثية زائرا ولا وصف  
 زائرا وليس المقصود في الحثية التعليلية فان الحثية التعليلية لا تسمى في العينية كما في قوله على تقدير ذاته مع حثية زائرا سواء كانت  
 صفة الضماية او متزاعية في الظاهر ويدل على ان الوجود الحقيقي على راي من يراه مابين حثية الانتساب اليه النفس ذات  
 البابين كما سياتي في بعض عبارات المحشي مشروحا وقد علمت بطلانه وستعلم ايضا انشاء الله تعالى قوله وتضرب من ذلك  
 ما قيل له يعني يقرب ما قرناه من ان النزاع في الوجود المصدري في ان مصداق النفس المتقالين او المرزايه ما قيل ان النزاع في  
 الوجود بمعنى مصداق الامر الذي هو مصداق في ان من باعتبار الحمل الدولي او غيره اذ مال الكلامين واحد قوله بتحقيقه انظر

هذا ظاهر في الوجود المصدرى فان اشتراكه بحسب المعنى لا ينافي العينية بمعنى ان مصدره نفس ذات الموضوع لكن الكلام في ان اشتراك  
 الوجود الحقيقي بحسب المعنى هل ينافي العينية ام لا وقد مر ذلك باليدى اليه قوله فماتوا من المعنى قبل هذا السجوت اهان اراد ان القائلين  
 بالاشتراك اللفظي في الوجود الحقيقي هم القائلون بالعينية فليس فيه تاويل تلك المشابهة فان المقيدون بالعقل المتوسط يرون  
 الحقائق متباينة من دون اشتراك في حقيقة واحدة فالعينية عندهم فبنا في الاشتراك قطعا لكن تبقى الواحدة في هذا النقل فان  
 بعض القائلين بالعينية فالكون بالاشتراك المعنوي كما مر وان هذه المقيدون في ضمن العقل المتوسط مكابرة ولعله هو ابان  
 لعدم اعتداده به قال في الكاشية العجب من المصنف قال في سبب زيادة الوجود والمراد بالعينية ان ليس الخارج هو بيان تمايزها  
 احدتها الممية والاخرى الوجود وما قال ههنا اي قبيل هذا القائلون بالاشتراك اللفظي هم القائلون بالعينية فانه ما قال ههنا  
 سار في اول النظر وما قال ههنا بوجوه تدسية وتحقيقة انتهى ولكن ان يقال الذي قال في هذا السبب المراد منه ان الموية سبب الوجود  
 الحقيقي والمويات شكثرة بالضرورة ولما كان مركزا في ذمته ان باب الامتياز لا يكون باب الاشتراك حكم القائلين  
 بالاشتراك اللفظي في الوجودات الحقيقية هم القائلون بالعينية فلا اشكال وقيل في تدسية نظر لان عدم التمايز في الموية لا يوجب  
 العينية بالحمل الاطلاق ولا بالحمل بالذات اذ على لغة اعتبار الكيفية العقلية في مصداق حمل الوجود على الممكن يكون الوجود زائدا عليه  
 مع عدم التمايز بينه وبين الموية ولو اريد مجرد عدم الامتياز في الموية مع انه اصطلاح جديد يلزم منه عينية جميع الامور الاشتراكية  
 وانت لا يذهب عليك ان المراد بعدم التمايز في الموية ان هوية الوجود هو عينه هوية الحقيقة وهذا المعنى من العينية  
 واضح وليس مشتركا بين ساير الامتزايعات الاخرى لا هوية لها في العين اصلا ولا لغير الكيفية العقلية في العينية كما قد  
 عرفت ثم انه ما اريد به هذه الكيفية العقلية ان اريد بها ان العلة تجعل الموية متصفة بالوجود بالحمل المولف بعد تقرر  
 الموية فتو ان سلم فضرورة في العينية لكن العقل بعد الوجود محال عند من يرى هوية الوجود وهوية الحقيقة واحدة كيف دانه  
 يرجع مالا الى حمل المستأنف بين الشيء ونفسه وان اريد ان العلة تجعل نفس الموية حلا بسببها فيقرب الموية فيص  
 الكافية بالوجودية فمذاهب النجوم من التعليل لا يفر العينية فان صدق انواع على الاشخاص محمول بهذا الوجه مع ثبوت  
 العينية بالاشبهة فماتل قوله وعن المحقق الطوسي في التبريد من تفرغ آه هذا التفرغ هو الوجه الرابع المذكور في الكتاب  
 ويحكم عليه المشي بنيل هذا سببى انشاء الله تعالى بالروا عليه قوله وفيه نظر فمن هو ان نقض آه حاصل ان نقض الوجود في ذاته  
 سلب الوجود في المرتبة على طريق سلب المقيد وهو الاستدلال فانه الذي ينافي العينية ويلزم الزيادة فقوله في الاستدلال فماتت

هذا ظاهر في الوجود المصدرى فان اشتراكه بحسب المعنى لا ينافي العينية بمعنى ان مصدره نفس ذات الموضوع لكن الكلام في ان اشتراك  
 الوجود الحقيقي بحسب المعنى هل ينافي العينية ام لا وقد مر ذلك باليدى اليه قوله فماتوا من المعنى قبل هذا السجوت اهان اراد ان القائلين  
 بالاشتراك اللفظي في الوجود الحقيقي هم القائلون بالعينية فليس فيه تاويل تلك المشابهة فان المقيدون بالعقل المتوسط يرون  
 الحقائق متباينة من دون اشتراك في حقيقة واحدة فالعينية عندهم فبنا في الاشتراك قطعا لكن تبقى الواحدة في هذا النقل فان  
 بعض القائلين بالعينية فالكون بالاشتراك المعنوي كما مر وان هذه المقيدون في ضمن العقل المتوسط مكابرة ولعله هو ابان  
 لعدم اعتداده به قال في الكاشية العجب من المصنف قال في سبب زيادة الوجود والمراد بالعينية ان ليس الخارج هو بيان تمايزها  
 احدتها الممية والاخرى الوجود وما قال ههنا اي قبيل هذا القائلون بالاشتراك اللفظي هم القائلون بالعينية فانه ما قال ههنا  
 سار في اول النظر وما قال ههنا بوجوه تدسية وتحقيقة انتهى ولكن ان يقال الذي قال في هذا السبب المراد منه ان الموية سبب الوجود  
 الحقيقي والمويات شكثرة بالضرورة ولما كان مركزا في ذمته ان باب الامتياز لا يكون باب الاشتراك حكم القائلين  
 بالاشتراك اللفظي في الوجودات الحقيقية هم القائلون بالعينية فلا اشكال وقيل في تدسية نظر لان عدم التمايز في الموية لا يوجب  
 العينية بالحمل الاطلاق ولا بالحمل بالذات اذ على لغة اعتبار الكيفية العقلية في مصداق حمل الوجود على الممكن يكون الوجود زائدا عليه  
 مع عدم التمايز بينه وبين الموية ولو اريد مجرد عدم الامتياز في الموية مع انه اصطلاح جديد يلزم منه عينية جميع الامور الاشتراكية  
 وانت لا يذهب عليك ان المراد بعدم التمايز في الموية ان هوية الوجود هو عينه هوية الحقيقة وهذا المعنى من العينية  
 واضح وليس مشتركا بين ساير الامتزايعات الاخرى لا هوية لها في العين اصلا ولا لغير الكيفية العقلية في العينية كما قد  
 عرفت ثم انه ما اريد به هذه الكيفية العقلية ان اريد بها ان العلة تجعل الموية متصفة بالوجود بالحمل المولف بعد تقرر  
 الموية فتو ان سلم فضرورة في العينية لكن العقل بعد الوجود محال عند من يرى هوية الوجود وهوية الحقيقة واحدة كيف دانه  
 يرجع مالا الى حمل المستأنف بين الشيء ونفسه وان اريد ان العلة تجعل نفس الموية حلا بسببها فيقرب الموية فيص  
 الكافية بالوجودية فمذاهب النجوم من التعليل لا يفر العينية فان صدق انواع على الاشخاص محمول بهذا الوجه مع ثبوت  
 العينية بالاشبهة فماتل قوله وعن المحقق الطوسي في التبريد من تفرغ آه هذا التفرغ هو الوجه الرابع المذكور في الكتاب  
 ويحكم عليه المشي بنيل هذا سببى انشاء الله تعالى بالروا عليه قوله وفيه نظر فمن هو ان نقض آه حاصل ان نقض الوجود في ذاته  
 سلب الوجود في المرتبة على طريق سلب المقيد وهو الاستدلال فانه الذي ينافي العينية ويلزم الزيادة فقوله في الاستدلال فماتت

معدود تفصيل لهذا السلب أي سلب المقيد فصار حاصل الاستدلال انه لو كان الوجود زائدا كان مسلوبا في مرتبة الذات فيصير معدودا  
 في مرتبة الذات أي لا يكون موجودة في مرتبة الذات مع لاساغ لمنع الملازمة والارزاق <sup>النفيسين الحقيقيين</sup> هو محال في كل مرتبة <sup>قوله</sup> <sup>الارتفاع</sup>  
 طرف أو وهذا لان ارتفاع كل يستلزم لانه تحقق الارتفاع مع تحقق لازما وهما الشبوتان معا وبما واضح فلو صح ارتفاع النفيسين  
 في المرتبة لزم اجتماعهما فيها ويقال ان ارتفاع كل بدلا وان استلزم ثبوت كل بدلا لكنه يجوز ان لا يستلزم حين اجتماع هذا الارتفاع  
 الاخذ فيكاد يكون مكابرة لان العقل يحكم حكم ضروريا مطلقا من دون ملاحظة الاجتماع والافراد بان ارتفاع كل  
 من النفيسين يستلزم تحقق الاخر <sup>قوله</sup> <sup>الارتفاع</sup> بان ارتفاع النفيسين في المرتبة أو حاصل هذا القول بان ارتفاع النفيسين عن المرتبة  
 في الال ليس ارتفاع النفيسين حقيقة لان المرجع الى ان المرفع المرتبة عنهما معنى ان النفيسين ليس واحد منهما مرتبة الذات الال أي لشي  
 عين الذات ولا ذاتها ولا خلف فيه وره المشي بوجهين الاول انه اشتبه على القائل بسبب الوجوه مصداق القضية بوجهها  
 فان مصداق بدين الرنيس سلب العينية والجزئية لا مرجعها وبه مناقشة لفظية لا يعنى من الحق شيئا لان الال مرجع المصداق  
 عزيزة والثاني انه اذا كان مرجع سلب احد النفيسين عن المرتبة وليكن هذا النفيس الثبوت سلب الذاتية والعينية لمرتبة عنه كان ثبوت  
 في المرتبة بمعنى ثبوت الذاتية او العينية له واذا كان معنى احد النفيسين ثبوت العينية او الذاتية كان معنى نفيسة سلب الثبوت  
 لانه اذا كان قضية معنى قضية كان سلبها معنى نفيسة فردة فلو جاز سلب النفيسين عن المرتبة كان المرتبة مرتفعة عن احد هما  
 ولا مرتفعة عنهما فيكون مرجع ارتفاع النفيسين في المرتبة سلب ذاتية احد النفيسين وسلب هذا السلب ولا شك في استحالته وهذا  
 الردانير وعلى القائل لو اراد بالنفيس النفيس الحقيقي وهو بعيد فانه يلزم ح ان يرفع عم القائل كون القضية محكوما عليها على  
 اراد ان المحمول المصطل والمعدول كلاهما ارتفاعا ثبوتا في المرتبة ويرجع الى سلب ذاتية كما سيجي مفصلا في صدر المصطل الثاني  
 ان شاء الله تعالى وح لا توجد لهذا عليه الا انه يبقى الكلام في ان المراد في الاستدلال ما ذكره فالصواب في الجواب آه لما بين المشي  
 مراد المستدل وبين ان الملازمة غير قابلة للضعف اجاب بمنع الملازمة الثانية لانه لا يلزم من العدد مية في مرتبة الذات المعدودية  
 بسبب الواقع بان لا يعرض الوجود اصلا فانا نقض بين سلب الوجود في المرتبة وبين عروض الوجود وبهذا اندفع ما قيل ان  
 الكلام في الوجود والعارض والعدم العارض لاني الوجود والعدم في المرتبة فلا توجد لحواب المشي ثم اعلم ان المصطلح والشاح محلا  
 قول المستدل فيكون معدودا على ان يكون العدم تابا لها في مرتبة الذات وح فالملازمة الثانية ظاهرة غير قابلة للضعف فانه اذا كان  
 العدم تابا في مرتبة الذات يكون ذاتيا له فلا يعرض الوجود قطعا والارزاق ثبوت الوجود والعدم وح يتوجب الضعف على المقيد

هذا الاستدلال هو الذي  
 هو الذي استدل به في  
 في جوابه

القائمة بانها اذا لم تكن موجودة في مرتبة الذات كانت معدومة في تلك المرتبة كما سنعلم ويؤيد ترتيب استعماله عود في الوجود للمعدوم  
وترتب قوله فكانت معدومة على قوله كان المية من حيث هي غير موجودة بالمعنى الذي فسره الشارح المحقق قدس سره وانما على  
ما حمل المحشى يكون قوله معدومة اجمال الثاني الاول ولافايدة فيه واذا عرفت هذا فقد دريت انه لا اولوية لما حمل عليه المحشى  
وجعل وسيلة للاعتراف على المعنى والشارح المحقق قدس سرههما اصلا بل ما حمل عليه اول من جهة اللفظ كما استدلنا فان قلت الاولوية  
دفع منع المعنى والشارح المحقق رحمه الله قلت لا اولوية في التوجيه بحيث يندفع الاشكال عن مقدمته وتوجهه الى ان قوله لم يكن متوجها  
اليها من قبل فتأمل والنصف والعلك ترتيب ان الاول في الجواب التردية المشتق فانهم ثم انك ان لقرار الاستدلال بانها لو كان  
الوجود زائدا لم يكن في مرتبة الذات فيحتاج في الموجودية الى عود من الوجود فيلزم عود من شئ يكون بنفسه مصداقا للموجودية الى الوجود  
مخص فيلزم شئية وجوده قبل فيلزم اجتماع النقيضين بهت وح لا يتوجه شئ مما ذكره لكنه ح يقرب من الوجود الثاني قوله لا يخفى اننا  
اه ملانية لتقرير شارح التجويد ظاهر لكن لا عاينة في كلام الشارح المحقق قدس سره فانه لما منع اول كون المية معدومة في مرتبة الذات  
بل ليست موجودة ولا معدومة في مرتبة الذات فكان لتأمل ان يرجع ويقول نعم المية ليست في مرتبة الذات موجودة ولا معدومة لكن  
عود من الوجود للمية الموجودة او المعدومة فلهذا الجواب لوجه لا يفي للمستدل طمع في الرجوع قوله لانا نقول كونه من المعقولات اه يعني  
ان لطلان تقدم موجودية المية في اي ظرف كان على الموجودية ضروري وكونه من المعقولات الثانية غير متفق للقدم في كونه  
الى الاعتراض على المقدمة البدئية قوله اعلم ان للشئ في معان اه قال في الحاشية السلبى ايضا معان الاول ما يكون السلب جز ومفهومه  
والثاني ما لا يكون من شأن الوجود الخارجي والثالث ما لا يكون موجودا في الخارج والنسبة بين معاني الشئى عموم وخصوص لان المعنى  
الاول اعم من الثاني والثاني اعم من الثالث كما يظهر بادنى تأمل فعلى هذا يكون النسبة بين معاني السلبى بعكس ذلك على ما قررنا ان  
الاصغر اعم من نقيض اعم فيكون المعنى الثالث اعم من الثاني والثاني اعم من الاول قوله والمراد هنا المعنى الاول لان الوجود امر  
اعتبارى اه لابل المعنى الثالث لان الكلام في الوجود الحقيقي الذي به الموجودية كما ذكرنا عليه المحشى رح وبه الوجود موجود البتة  
كما بينا سابقا فلو كان زائدا على الميات لكان امرا موجودا منفصلا عنها فيكون الاتصاف التصانفا ميا فيستدعي وجود المية  
متقدا على عود من الوجود لها ويلزم الخلف قال الشيخ المفسر في حكمة الاشهر ان الوجود اذا كان حاصل في الاعيان وليس  
بوجود تعين ان يكون سبية في الشئ فلا يحصل مستقلا ثم يحصل محله فيوجد قبل محله ولا ان يحصل مع محله لانه لو وجد مع الوجود  
لابالوجود وهو محال ولا ان يحصل بعد محله وهو ظاهر البطلان وايضا اذا كان زائدا في الاعيان على الوجود فهو قائم بالوجود فيكون

والقول الثاني ان يكون الترتيب في الوجود  
باعتبار ذلك الوجود ان يرد السلب في الوجود  
ما كان المشى

كيفية عند الشائين لانه هبة تارة لا يحتاج في تصور ما الى اعتبار تخير واضافة الى امر خارج كما ذكره اني حد الكيفية وقد حكموا مطلقا  
 ان الحمل مقدم على العرض من الكيفيات وغير بافتقار الوجود على الوجود هو متمنع ثم لا يكون الوجود اعم الاشياء مطلقا بل الكيفية  
 والعرض اعم من وجوده والظهور ما في المتن والوقت دريت لتقرير الدليل كما ذكرت فقد علمت ان دفاع جواب الشارح المحقق  
 قدس سره واما جواب المصريح فقد وجه بان الصفة الثبوتية اذا كان لها وجود بالبطي يحتاج الوجود موضوعه في الوجودية  
 فيقدم وجود الحمل على وجود الصفة الانضمامية واما اذا لم يكن للصفة وجود بالبطي لا يحتاج الوجود محله ولا يتقدم عليه والحق  
 ما افاد الشارح المحقق قدس سره ان هذا المخالف بحكم البدئية وتخصيص القضية البدئية فان حلول شئ في شئ من دون حاجة  
 ذاتية غير حصول عند الفطرة السليمة ما اعترض به الصدر الشيرازي على الشيخ المتقول بان الوجود ليس جوهر او لا عرضا لان  
 الوجود ليس من المعاني الكلية وليس عرض الوجود للمهمات بالحلول والقيام بل بعزب من الاتحاد ومعنى الزيادة ان الوجود هو  
 للمهمات كما يقال الحيوان عرضي لما شئ فليس شئ فان الشيخ في صدر الرد على الشائين في القول بزيادة الوجود واثبات ان  
 ليس في الخارج الالهية وان شئت سمها وجودا واما ما ذهب اليه من المعترض ففيه تسليم ان الوجود في الاعيان بالذات  
 هو الوجود في تسليم ان الوجود عين الموجودات واما نسبة الوجود عرضيا للمهمات في زعمهم ان الالهية امر مغاير للوجود فخطا كما تقدم فنذكر ان  
 انه لا سبيل لدفع هذا الدليل عن القائلين بالزيادة الا بتبع قيام الوجود بالمهمات الالهية والاستناد بما ذهب اليه لبعض المتقدمين  
 من ان الوجود قائم بذاته كما ذهب اليه المحشي في كلامه في الدليل الباطل الراي المذكور واثبات انه لا سبيل على تقدير الزيادة  
 الا الى القيام فتدبر قوله واستحقاق ان طبيعة الاتصاف آه فان قلت ما الفرق بين الموصوف والصفة حتى يستدعي الاتصاف ثبوت  
 دون الثاني قلت حقيقة الاتصاف كون الموصوف في نفس الامر بحيث يصح الكلامية عنه بايجاب الصفة وهو كما عرفت ان يكون القيام  
 الصفة بالموصوف او يكون بحيث يصح انتزاع الصفة عنه وظاهر ان هذا المعنى انما يستلزم ثبوت الموصوف في الواقع لا الوجود  
 الصفة فان قد يكون بصحة الانتزاع فانتم ولا تنزل قوله وتفضيله ان طبيعة الاتصاف آه ثبوت الموصوف مسلم كما عرفت  
 ثبوت الصفة تغير ظاهر لان ثبوت الصفة ان لازم فانما في طرف الاتصاف ومن الظاهر ان لا يجب ثبوت الصفة في طرف الاتصاف  
 فانما قد يكون انتزاعية والاتصاف خارجي واما في طرف اخر وظاهر ان وجود الصفة في طرف اخر لغو كيف وثبوتها  
 في زمن من الاوقات لغو في اصوات زبدي في الخارج وبذا اضروى وانكارة مكابرة ولعل من حكم لوجوب وجود الصفة في طرف الاتصاف  
 من كلام الشيخ فقله فان الشيخ قال في اشار بيان ان العدم المطلق لا يصح ان يحكم عليه بهذه العبارة بل نقول لا يخلو بالصفة

العدم

المعروف ويجعل عليا ان يكون موجودا او اصلا للمعروف او لا يكون موجودا او حاصله فان كان موجودا او حاصله للمعروف فلا يخيل  
اما ان يكون في نفسه موجودا او معدوما فان كان موجودا فيكون المعدوم صفة موجودة واذا كانت الصفة موجودة فالموصوف  
لها موجود لا محالة فالمعروف موجود ونها محال وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا والشئ فلان بال  
يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا في نفسه نعم قد يكون الشئ موجودا في نفسه ولا يكون موجودا في نفسه اذ لما امكن  
الصفة موجودة فهي لفي الصفة عن المعدوم فانه اذا لم يكن هذا لفي الصفة عن المعدوم فاذا انقضا الصفة عن  
المعدوم كان مقابل هذا فكان وجود الصفة له وهو باطل انتهى فقد زعم جماعة ان وجود الصفة ضروري للاتصاف فلو  
منهم المحقق الدواني وقره كلامه بانه استدلال على استحالة الحكم على المعدوم المطلق باستحالة الحكم بالمعدوم المطلق وبما وجد له في  
طرف فهو معدوم مطلقا وانت قد عرفت ما هو الحق في هذا الباب هو ان وجود الصفة غير واجب في طرف الاتصاف الا في غيره <sup>من</sup> <sup>والذي</sup>  
يراه هذا العبد ان الشيخ المراد بالوجود اعم مما يكون بنفسه او بنشأته ومقصوده ان المعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا لا ينفذ ولا  
بنشأته لاني الذهن ولا في الخارج لا يحكم عليه لانه لو حكم فليكون وجود الصفة له اذ لا يكون على الثاني لا حكم بل لفي له وعلى الاول فله وجود في  
نفسه بالانضمام الى الموصوف او بالانزعاع عنه ولا وعلى الاول فهو من الصفة بحيث له وجود لان النصف ام امر الى الشئ وكذا  
انزعاع امر عن الشئ باطل بالضرورة وعلى الثاني فما لا يكون له وجود في نفسه بان لا يكون منضما ولا منزها عما لا يكون ثابتا لشيء  
بالضرورة فان الاتصاف لا يكون الا باحد الوجهين وعلى هذا فالذي لا بد له من وجودها بنفسها او بنشأته في طرف الاتصاف  
والمازعة هذه الجماعة من وجوب وجودها في طرف ما وتبعه المحشي فباطل قطعا لا يلتفت اليه ولا يدل عليه كلام الشيخ ثم الصفة  
العامة للمحقق الدواني زعم من عبارات الشيخ ان المعدوم لا يقع صفة لشيء ففرغ عليه ان الوجود وسائر الالزامات الاعراض  
لها الصلا وبها ما يقضي العجب وان شئت تفصيل قوله وتفصيله فارجع الى الحواشي الجديدة للمحقق الدواني قوله وخصوص  
الاتصاف الانضمامي آه الاتصاف الانضمامي ما يكون بانضمام الصفة الى الموصوف ومن البين ان الانضمام متاخر عن وجود  
النظم والنظم اليه والنقض بالتحقق الميولي بالصورة قدمه بالوا عليه بالمازعة عليه قيل الانضمام له مفهوم وهو معنى الشئ لا  
يتحقق في الذهن الا بعد تحقق المنقضي كما في الاتصاف الانضمامي وليس له تحقق في الخارج حتى يتوقف على وجودها في ذلك  
مصدق اليه وهو نفس وجود الصفة وكثيرا ما يطلق الاتصاف الانضمامي عليه فلا يصح تقدم وجود حاشية الصفة عليه والا يلزم  
تقدم الشئ على نفسه بل انما يستدل على تقدم الموصوف لا غير وانت لا يذهب عليك ان الاتصاف الانضمامي كون الموصوف في طرف



بكيث يوجد الصفة فيه هو الوجود الربطى للصفة مقبيل الموصوف كما قدمت الاشارة اليه من ان الوجود الربطى ان اعتبر وصف  
 للصفة ليس بالعموم وان اعتبر وصف للموصوف ليس بالاتصاف ومن الضروري ان وجود الشيء مقيد بكونه الشيء احسن او في شئ  
 اخر غير وجوده في نفسه من دون اعتبار هذا المقيد وظاهر ان الوجود المعبر به بالاعتبار متاخر عن الوجود في نفسه صفة  
 والاتصاف والعموم والوجود الربطى باى عبارة يؤدي الى الشيء واحد هو وان كان وجوده في الذهن لكن نفسه في الخارج بمعنى  
 ان الصفة موجودة في الخارج نسبت اليه وان لم يكن وجوده الوجود والاتصاف في الخارج وما قيل ان كون نفس الشيء في الخارج  
 من دون ان يكون وجوده فيه باطل ضرورة فذا من بعيد لا يلتفت اليه اذ فيه غفلة عن معنى كون نفسه في الخارج وعن معنى  
 كون وجوده فيه فان الاول عبارة عن كون الشيء في الخارج بكيث يصح عنه انتزاعه فالذي يصح انتزاعه نفسه فيه والثاني  
 عبارة عن كون الشيء فيه بكيث يصح انتزاع الوجود عنه فالوجود الربطى والاتصاف والعموم من نفسه في الخارج وليس موجودا  
 في الخارج فانهم ولا تنزل مثل منازل صاحب الافق المبين وزعم ان الاتصاف الانتزاعي لا يكون في الخارج وانما يكون  
 بسبب الخارج فان اراد من كونه بسبب الخارج ما ذكرنا فلا منازعة الا في اللفظ والافليبين حتى نطرقا فهم قوله وخصم  
 الاتصاف الانتزاعي آه ونحن على ثقة منك انك قد دريت عما حققنا سابقا ان الموصوف في الاتصاف الانتزاعي بكيث وجوده  
 على سبيل الاستسلام في طرف الاتصاف واما التوقف فلم يظهر وجوبه من قبل التحقيق الحق فيه ان شاء الله تعالى واما وجود الصفة  
 بنفسها فغير واجب بل متعق والالم بين الاتصاف انتزاعيا بل يتقلب الضاميا واما وجوده بالوجود منشاها في طرف الاتصاف  
 فضروري والافلا اتصاف وجود الموصوف في طرف الاتصاف الانتزاعي بنفسه واجب ايضا بل قد يكون موجودا بانشاء كافي  
 اجزا الجسم فانما يتصف في الخارج بصفات مع عدم كونها موجودة بنفسها فالذي يجب في الاتصاف الانتزاعي وجود الموصوف  
 في طرف الاتصاف اعم من الوجود بنفسه او بانشاء وجود الصفة في طرف الاتصاف بانشاء واما ما زعمتم من ان مقتضى الدواني  
 من ان وجود الصفة في طرف باللازم غير ظاهر لان الوجود في طرف غير طرف الاتصاف لغو في الاتصاف كما قدم قوله فالصا الوجود  
 كونه انتزاعيا آه اشارة الى الجواب عن الدليل وبالعينه ما قال الشارح المحقق قدس سره بقوله بل الصواب ان يقال آه وت  
 عرفت ان الجواب بانه الوجود غير متجه لان الكلام في الوجود الحقيقي الذي لا يمكن ان يكون وصفا انتزاعيا قوله والاني مرتبة الكل  
 فمطلق ثبوت الشيء آه لا يظهر ما ذكره ان الوجود الحمل الذي يبنى اى النسبة التي اعتبرها بالذهن مستخر عن وجود الموصوف في  
 انه لا يصح في العلم الفعلي خارج عن محل النزاع فان النزاع انما هو في ان صدق الكل اى تحقق مصداقه بل هو فرع لثبوت الموصوف

والقول بان الانتزاع هو  
 انتزاع الصفة عن الموصوف  
 والانتزاع هو ان يكون  
 الصفة في الخارج

ام لا وان اراد ان صدق فرع ثبوت الموصوف ام لا فلهذا العينة فرعية لكلول <sup>والحل</sup> مقصوده ان الحمل حكايه عن الاتحاد وبين  
 الموضوع والمحمول والمحمول انما هو المشتق فالاتحاد الذي بين الموضوع والمشتق المحمول <sup>ممكن</sup> عن الحمل فيصدق الحمل بتحقيق الاتحاد  
 في نفس الامر خارجا وذهبا وكذب لعدم تحققه ونشأ هذا الاتحاد قيام مبداه النفس <sup>بها</sup> او امتزاجها ونه الاتحاد اذ فرع لوجود  
 الموصوف وكذا اتحاد المية بمفهوم الموجود فرع لوجودها والاستحالة فيه فان المشتق فرع لمبداه نه اغاية التوجيه ومعناه على ان  
 حمل في المبادى انما المحمول المشتق وبعد موضع <sup>العلم</sup> قابل فيه قال صاحب الافق المبين مطلق ثبوت الشيء بالشيء باهو طبيعة ثبوت  
 الشيء للشيء على الاطلاق فرع لتقررات المثبت له ومستلزم لثبوتها <sup>والا</sup> بالنظر الى خصوص الحاشيتين فرسب يكون اليه شرطه  
 الشاكلة اى على الفرعية بالقياس الى تقررات المثبت له والاستلزام بالقياس الى ثبوتها كما في ثبوت الوجود للمهميه فقد استبان ان طرف  
 عروض الوجود نظرون الخلق والتعريف هو لعينه وانما ذلك على الاستلزام بالنظر الى الثبوت فان الثبوت في ذلك الطرف لا يتقدم على  
 نفسه ولكن تناخر عن تقرر المية وكذلك القول في لوازم المية بناه على الحق من استنادها الى نفس المية فثبوتها المية مرتب على  
 فعلية المية ومستلزم لثبوتها فلما يتوقف عليه فان الوجود اول بالحق المية وينزوع منها لكن ليس ذلك بسبب ما ليسه ويره ثبوت الم  
 للمية بل كانت الماهية المقررة في نفسها بحيث ان كان اول ما يتبعها وينزوع منها الموجودية وانما استندها ثبوت اللوازم ان  
 يكون مقترنا بالوجود بما وسبقها بفعليتها لا غير استند عارضية الملزوم ان يكون مخلوطا بالوجود في مرتبة اقتضائها لذلك اللازم  
 ولذلك امتنع ان يكون الوجود من لوازم المية وربما يكون على الفرعية والترتيب بالنظر الى تقرر المثبت له وثبوتها كليهما في العوارض  
 اللاحقة غير الوجود وغير اللوازم اى حيث يرجع الثبوت الى الحق شى خارج عن قوام المية غير منتزع عن نفسها وما غير استند  
 اليها فان ثبوتها المعروف سبق بفعلية مية العروضة ووجوده جميعا وقد يكون بسبب خصوصية الحاشيتين على وجه الاستلزام  
 دون الفرعية بالقياس الى تقرر المثبت له والى ثبوتها جميعا وان كان من حيث انه مطلق ثبوت شى للشيء على الفرعية بالنسبة الى  
 المقر فقط كما في ثبوت الذاتيات لذاتها واما من لم يؤمن بالجعل البسيط فجدريان بنوع الفرعية ويقع بالاستلزام مطلقا  
 انتهى وفي كلامه اختلال من وجوه منها انه حكم ان ثبوت الوجود فرع لفعلية المثبت له وقد سلم هو نفسه فيما قيل ان الوجود  
 صيرورة الشيء لا امر به يصير صائرا فان ثبات الموجودية حاكية عن نفس تقرر المية في الواقع فثبوت الوجود كبري كما  
 لتقرر فان فرع ثبوت محمول ليس الا باعتبار فرعية المصدق ومعنى قولهم ثبوت شى للشيء فرع ثبوت الموصوف <sup>او تقرره</sup> وان  
 صدق في الثبوت وتحقق مصداقه في عالم الواقع فرع ثبوت الموصوف او تقرره في عالم الواقع انتهى انه حكم بان ثبوت الم

استناد الى ان ثبوت الاتحاد لا يتحقق  
 بسبب غير ضرورة الاتحاد بل بغيره

المهية فرع لتقرر المهية دون وجودها مع انه اعترف ان الوجود اول الشراعات بعد تقرر المهية وهل هذا التناقض فانه من العيب ان  
 ليس اولية الوجود والتقدم بالزمان ولا بالدهر فانه من العيب ان اللازم لا في الزمان ولا في الدهر فلو كان الوجود  
 المهية اولية وتقدم فانا يكون بالذات والتقدم بالذات اما على او طبيعي وعلى التقريرين لزم الفرعية للوجود قطعاً والاقول ان ليس ذلك  
 بسبب الاستدعاء ثبوت اللازم آه فتكبح محض وتوويه صرف لان فرعية شئ لشي لايكون كسبب عدم الفرع اما ما واقتضاه لما  
 بل الفرعية والتوقف انما يعبر عن الفرع لنقص في جوهر ذاته لا يصلح للوجود والابعد تحقق الموقف عليه المتفرع عليه منها اذ تقدم  
 الوجود على سائر ما يلحق يكون كقولك بالحق وثبوت موقوفاً متفرعاً على الوجود قطعاً وايضا قد اعترف باستدعاء طبيعة اللازم كونها  
 مخلوطة بالوجود في مرتبة اقتضاه اللازم وما يكون في مرتبة الاقتضاه يكون متفرعاً عليه ومنها انه قد حكم بان الفرعية قد تحلّف  
 خصوص الحاشيتين وهل هذا القول بان يكون المطلق معلولاً لشي وتوقفاً عليه ولا يكون مخصوص متوقفاً عليه ومعلولاً له  
 كما ترى مجال بالذات ويجوز فطرة سليمة وقرينة غير قرينة ان المطلق مما يتبع وجوده الابد وجود شئ ويوجد بخصوصه دون  
 انتقار الية ونهاها بر عند المترع عن فكيف عند الراسخين <sup>و</sup> اما اعترض بان مقتضى المطلق لا يتلّف عن الخاص فان مقتضى  
 المطلق لازم من لوازمه فلا يتلّف عن الخاص فخص بان مقتضى المطلق على نحو من قد يكون بالاقتضاه التام وقد يكون  
 الاقتضاه بعد رفع مانع والنوع الثاني يجوز تحلّفه في بعض الخصوصيات لاجل خصوصية مانعة ومنها انه لما جاز عن فرع  
 مطلق الثبوت لتقرر مع التحلّف في بعض الاولاد لاجل ابا خصوص الحاشيتين فليجرب مثل هذه الفرعية بالنظر الى الوجود  
 فيكون مطلق ثبوت شئ لشي فرع وجود المثلث له الا انه قد تحلّف في بعض النحاه لاجل خصوص الحاشيتين واي فرق بين الفرعتين  
 الاحكام من حكايته وجوس من هو سبانه وقوله انما من لم يربن الجعل البسيطة فتعقده من القاع لا يظهر له عجة المحصلين لانه لا ينضم شي من  
 بائمال هذه الانفاظم الذي لا يباد تجاوز عنه التحقيق هو ان مطلق الثبوت وحقيقة الربط الايجاب له لا يستدعي وجود الموضوع  
 على وجه التوقف اصلاً فانه لا يستقيم في حمل الذات تباد الحمل الاولي واما خصوص الربط الايجاب له الحاك عن امر زايد  
 على تقرر الموضوع عارض له انما ما لو انتزاعاً متوقف على تقرر الموضوع ومتفرع عليه وان شئت قلت متفرع على وجود  
 الموضوع فاما قد حققنا سابقاً ان الموجودية حاكية عن التقرر وليس بذاك امر آخر يكون التقرر به وذلك لانه لا يجوز فطرة سليمة  
 ان ينضم شئ الى شئ من دون انتقار الى تقرر المنضم اليه بل المنضم اليه تقرر اولاً ثم ينضم اليه الصفة وكذا لا يجوز ان يلحق شئ  
 انتزاع امر عن ولم يكن متقرر بنفسه بل في الانتزاع التوقف والفرعية المجره والاثبوت الموجودية فقد قرنا سابقاً

قال في هذا الباب ان مقتضى المطلق على الاول الابد  
 مقتضى الكلام يشهد بعدم الية بل هو كقولهم في الفطرة وما انتزاعاً

ان صدق نفس لقر المية فلا فعية هناك وان قصد اثبات الوجودية الحكاية عن الالتفات بهذا الوصف الانتزاعي فهو  
 ايضا فرع للقر وليس به اهل البسيط كما ان انتزاع الشيلية وسائر المعنويات المنتزعة فرع للقر فنسبت وانتم قوله فان قيل  
 المحمول للموضوع حال الابدان ليس الوجود ثبوت حتى يتوقف على وجود الموضوع فان هذا مفاد المية المركبة اما المية البسيطة فلا  
 ثبوت فيها الصلاذ الوجود ليس له وجود رابطي وانا لفظ الية في الحكاية ضرورة عقديته فلا يستدعي ثبوت المثبت له واية هذا  
 الكلام الشيخ الذي قدم تفصيلا قوله قلنا لا يلزم ان لا يكون وجوده في نفسه حاصلا ان الوجود ايضا له وجود للموضوع وان لم  
 يكن له وجود في نفسه والظاهر ان المراد من الوجود في نفسه الوجود الخارجي بنفسه لا بمشايه والافلا منعه له عوس كون وجوده  
 لا غير مع عدم وجوده بنفسه ثم ادعى في قيام الوجود للموضوع وكون وجوده له اول الضرورة وثانيا استقل بان  
 القضية شتملة على نسبة حاكية البنية بالفاق القداو والتاخرين وان كان بينهما خلاف في اثبات النسبة التقيدية سواها وان كانا  
 واذا كان في الحكاية نسبة فلا بد في المحكي عنه ايضا من قيام لمصح عنه الحكاية وقال في الحاشية الحاصل ان الحكاية متحدة مع المحكي  
 عنه واذا كان في الحكاية امر ليس في المحكي عنه لم يكن الاتحاد بينهما انتهى والظاهر من هذا الكلام ان الحكاية والمحل عنه سمى ان  
 بالذات وان في المحكي عنه ايضا نسبة ونظر ايضا اثبات الوجود رابطي في مصداق البلية البسيطة ونظر ايضا ان في البلية البسيطة  
 حكاية عن قيام الوجود بالمية وبذلك فالحال لما في حاشية الشرح الجلالى للتمهيد ولما في حاشية الحاشية فيما سبق فاعلم انه  
 قال في الحاشية المتعلقة بالشرح الجلالى للتمهيد بعد ما حقق مصداق القضية بالجملة الحكاية هي نفس مفهوم القضية المحكي عنه بمعدتها وانما في المحكي عنه  
 والتاخر عنهما بالذات لا بالاعتبار وما استخرج ان الصدق مطابقة النسبة الخارجية هو الكذب عدمها كلام ما دل بان المراد بالنسبة  
 منتزاعا عنها وقال فيها ايضا وتحقيق المقام ان المحمول الذي هو الوجود وجوده هو وجود الموضوع والمحمل الذي هو غير الوجود وجوده  
 هو وجود الموضوع فالبلية البسيطة تجب المحكي عنه ونفس الامر لا يحتاج الى الوجود رابطي وكسبب الحكاية والعقد الذي يفتاج  
 اليه بخلاف البلية المركبة فانما تجب كلا الاعتبارين يحتاج اليه ثم ايد الكلام الشيخ المنقول ههنا فالنظر الى التدافع الواقع بين  
 كالمية والظن ان ما قال ههنا ليس حقيقة عنده وما قال ثم هو التحقيق وقد مرنا كلام مفصل في ذلك ولان لوجوده ونقول حقيقة بالجملة  
 هو ان مصداق البلية البسيطة نفس لقر الموضوع فليس هناك مصف قائم كلي عنه بخلاف البليات المركبة وليس الوجود الذي به الوجودية  
 قيام بالمية الموجودة كما برحنا عليه سابقا والمحكي عنه في القضية مطلقا كما علمت سابقا كون الموضوع كسبب نفس الامر من غير اعتبار  
 العبر بحيث يصح انتزاع النسبة عنه بحيث يمكن عنه عن حاله الواقعي وهذا قد يكون نفس لقر الموضوع وقد يكون لقره بحيث يصح

انزع الصفة عن الوكيت فيضم اليه الصفة المستعملة في تقرر الموضوع على سبيل التوقف ما يكون حكاية عن التقرر مع وصف زائد لا يتلصق  
 ان ليس الموجودية المصدرية قياما بالمهية اصلا كما ذكره الصدر المعاصر لمحقق الدواني رحمه الله تعالى لان هذا الكلام لا يتلصق الصفا  
 بل لما قيام بالمهية لكن ليس موجودتها باعتبارها كيف وهو معنى مشرع بعد تقرر بامتناعه الاثر واذا اريد الحكاية عن قيام به المعنى  
 المصدرية الاثرية في مثل الحكاية عن قيام سائر الصفات المهيئات كالشيئية ونحوها داخلية في الهيئات المركبة ولا بد لها من وجود الوجود  
 وهذا هو الحق الصريح الذي لا يتصور اتيان الباطل من بين يديه وظفه وكيفي للمستهة البرهان المذكور سابقا ما ديا اليه لكن من كم جعل  
 الله تعالى نور انوار من نور قوله فلا يلزم الا التسلسل اه لا بل هنا شق ثالث هو لزوم التسلسل في الصور الذهنية فانه لما كان  
 الصفا المهيية بالوجود في الذهن فلا بد لها من وجودية قيام به فصورتها حاصله في الذهن فملك الصورة موجودة في الذهن  
 وخرق الصفا من اركانها المفروض فلا بد من حصول صورتها في ذلك الذهن فالصورة الاولى كسب الصفا بالوجود توقف  
 على الصورة الثانية وهكذا فيلزم التسلسل في الصور المحيطة المرتبة ويلزم الترتب في الاذيان كسب تلك الصور القامية بالعرض  
 القدر كان في اجزاء البراهين ايضا ثم قد اعترض بان لا يصح الصفا للمهية بالوجود في ذهن من الاذيان لان الوجود الذهني للشي  
 لغو في الصفا شي بالوجود والارز من انتفاء الاذيان انتفاء الموجودات واجيب بان الجازية ان يكون بين الاذيان الموجودات  
 علاقة توجب عدمها مما بل هو الحق عند الفلاسفة لان من الاذيان العقول وهي علل للعالم فيوجب عدمها عدم العالم  
 وانت لا يوجب عليك ان هذا المجيب لم يأت بشي فان للسائل ان يقول لو كان الاتصاف بالوجود في الذهن لزم انتفاء الواجب  
 الحياة باقثة بانتفاء الاذيان وقد اجاب البعض بوجاهة هو ان موجودية الموجودات ليس باتصافها بالوجود وانما الموجودات  
 باستنساخها الى الجماعل القيوم فلا بأس بان يكون الاتصاف بالوجود في الاذيان من دون توقف موجودية الموجودات  
 على الاذيان وانت لا يوجب عليك ان هذا اليتالي ههنا فيما نحن فيه فان الكلام ههنا في الوجود الذي هو الموجودية في الاتصاف  
 بالوجود الذي هو صدق الهيئات البسيطة وفيما ذكره المجيب سليم بان الموجودية نفس تقرر المهية ولو من الغير وبشيت  
 مطلوب الشيخ الامام الشعري قدس سره فانتم قوله وانت تعلم ان الحاصل في الخارج آه هذا الكلام متين لكن ان تم منهم  
 فقررنا امر عليه المشي هو ان الوجود من العقولات الثانية وان طرف عروضة الذهن لانه لما كان الموجود في الذهن متباين  
 لما في الخارج لا يكون طرف عروضة له الزهن فلا بد ان يكون طرف عروضة الخارج والاي بقى العروضة في نفس الامر قوله  
 ولا يخفى ان قليل الجدي آه قال في الحاشية الظاهر ان المعترض القائل بتغاير طرف الوجود والاتصاف خلط بين <sup>الطابق</sup>

بالفتح والمطابق بالكسر والحاصل ان طرف الوجود وطرف الاتصاف واحد كيف والشئ الحاصل في طرف لا يمكن ان يحصل لوجود  
 حاصل له في طرف آخر ونه اهو ضروري ومن قال بتغاير الطرفين فقد اشبه عليه المطابق بالفتح بالمطابق بالكسر فان طرف الثاني  
 يجوز ان يكون مغاير الطرف الوجود دون الاول وهذا ظاهر فان المطابق بالفتح هو مصداق القضية وقد عرفت ان المصداق  
 لقرار الموضوع نفسه او قرره على صفة والكلام هنا في المطابق بالفتح ثم ان هذا الكلام لا يكره متانته لكنه عاين بيان ما اشئ المشئ  
 من ان طرف عروفت الوجود والذم من وقد جوز هناك ان يكون طرف الوجود الخارج وطرف عروضة والاتصاف الذم من فاذا جاز  
 ذلك فليجوز ان يكون طرف الوجود الذم من وطرف عروضة والاتصاف ذم من آخر فقد برقوله واعلم انه ان جعل آه النسج مختلف في بعضها  
 واعلم انه ان جعل وفي بعضها فان قلت انه ان جعل وحاصله ان اذا كان طرف الاتصاف بالوجود الملاحظة فثبوت الوجود للمية  
 انما هو في الملاحظة فوجود المشب له المتوقف عليه بالملاحظة لان ثبوت الشئ المشئ في الملاحظة انما هو يستدعي ثبوت المشب اليه فيها  
 وثبوت الشئ في الملاحظة عبارة عن ملاحظة فعالية بالزم ملاحظة المشب له قبل ملاحظة ثبوت فلا فساد فيه فسهل الامر قال في الكافية  
 الناقل مولانا كمال الدين حسين عن الحق الدواني وهذا المنقول مذکور في الكواشي القديمة الا انه لم يذكر فيها بسهولة الامر وهو  
 من تقر لحيات المشئ ثم انت لا يذهب عليك ان الحاصل في الذم من الشئ المشئ بالمتشخص بالمتشخص الذم من المتشخص العوارض الذم من ويكون  
 مبدلا لكتشاف معلومه الذي هو الشئ من حيث هو اي مع قطع النظر عن المتشخص الذم من وعوارضه الذهنية فملاحظة هو لفضة وقت  
 يجعل مراه للملاحظة امر اخر متقدمه فالموجود في الملاحظة ان كان عبارة عن هذا الملاحظ الموجود لوجود ظلي في ضمن هذا المتشخص المتشخص  
 الذم من فهو موجود ذهني والاتصاف بالوجود فرغ للوجود الذهني لهذا الملاحظ فالاتصاف بهذا الوجود الذهني فسر ع لوجود  
 ذهني آخر ورجع الاشكال قهقري وصعب الامر كما كان وان كان عبارة عن الموجود لوجود آخر فلا بد من بيانه فان الضرورة فاضية  
 بان ليس للملاحظ وجود سوى هذا الوجود الذهني والوجود الخارجى ثم في النسخة المصدرة لبقوله فان قلت لوجود لبقوله قلت بل ليس الامر  
 فان الكلام في المطابق بالفتح لا المطابق بالكسر ولا يطهر حاصلا الا ان في الملاحظة المطابق بالكسر ليس الا المطابق بالفتح فان لزم  
 الفرعية ففرعية ثبوت المطابق اي المحلالية لوجود المشب له في الملاحظة والكلام في مطابق هذا الثبوت اي في المحلالية عند لند الثبوت  
 وليس طرفه الملاحظة حتى يسهل الامر بل الصعوبة باقية كما لو كانت لا يذهب عليك انه قد سلم هنا ان طرف مطابق الثبوت  
 ليس هي الملاحظة وقد قال في حاشية اخرى من قبل ان القائل بتغاير طرف الوجود والاتصاف قد خلط بين المطابق والمطابق ومن  
 هذا يظهر ان طرف المطابق بالفتح ليس هو الذم من فلم يبق له الطرف الا الخارج خصوصا وانفس الامر الملقى فيها خصوص الذهنية فمطابق

واعلم ان طرف الملاحظة ان لم يكن  
 فان العروضة فاضية  
 فان العروضة فاضية

قولنا زيد موجودا من خارجي خصوصها او نفس الامر في فلم يثبت هذا القول قضية ذهنية ككونه حاكيا عن مطابق خارجي او نفس الامر في لم يثبت  
الوجود من العقول الثانية التي طرف الالتصاف بها خصوص الذين بما هو ذم من فانظر الى ما في الكلام من الاضطراب فانهم

### قال الشارح المحقق قدس سره لان جميع هذه الوجودات الاليدية آه هذا انما يتم لو ثبت ان ثبوت جميع الوجودات متغايرة لثبوتات

الاجزاء وهو في موضع فظهور ولبسط الكلام فيه موضع آخر ولن ساعدنا التوفيق لنسب الكلام في موضعه ان شاء الله تعالى

قوله في ابني على ان العلة الخارجية آه قيد العلة بالمخارجية اي العلة التي لغيره وجود المعلول من دون ان يتوقف عليه قوام المعلول

وتالف لان العلة الداخلية لا يجب ان يكون علة لجميع اجزائه وذلك لان حاجة المركب ليست الاحاجة اجزائه في الوجود وليست حاجة

اخرى لان الخيل من العدم للمركب عدمان عدم المركب لعدم الاجزاء وعدم المركب لعدم نفسه مع وجود الاجزاء والنحو الثاني من العدم

ستجمل بنفسه بالذات فلا يحتاج المركب في وجوده الى تمثيل هذا النحو من العدم بل انما يحتاج في احواله النحو الاول من العدم الى التمثيل

ومجمله ليس الا موجب الاجزاء فليس له حاجة سوى اجزائه فليس له علة سوى علة الاجزاء ثم اذا لم يكن موجود الكل موجود كل اجزائه

لم يكن موجود الكل لان الكل عبارة عن جميع الاجزاء فكل واحد اذا اصغيت الى ما تلونا حتى الاصفاء فقد ظهر انك فساد ما قبل هذه المقدمة

وان كانت مستعملة في مواضع غير عديدة لكنها محدودة بالنقص والكل انما ينقض فهو ان كل كل محتاج الى اجزائه فلو كان <sup>الكل</sup> علة

علا اجزائه لزم عليه الشيء لنفسه وقد غفل هذا الناقض غفلة عظيمة ووهل عن قيد الخارجية والكل فلان المجموع له وحدة اجزائه فثبت

الحقيقة يجوز ان يكون الكل متوقفا على اجزائه ثم في استعمال هذه المقدمة هنا نظر لان تلك المقدمة مخصوصة بالعلة الفاعلية كما

من مواضع بيانها كيف ولا ترى ان العلة متوقفة على محل السواد وليس البياض متوقفا عليه وكذلك متوقفة على محل البياض وليس

السواد متوقفا عليه قوله لا متناع ان يكون معدوما وذلك لان الوجود الحقيقي لو كان مستقفا بنقيضه اي بالعدم لان من انتزاعا

وكان له منشاء الانتزاع وكان هذا المنشاء هو الوجود او المنقضي اليه كذا في الحاشية وقدمنا الكلام في اثباته بما لا مزيد عليه **قوله**

مع من الناقض بالذات آه فيه ان حقيقة الناقض كون مفهوم بحيث يلزم من صدق كل في نفس الامر او على موضوع كذب الآخر

فما او عليه وبالعكس وهذا المعنى غير متمص بالوجود والعدم الا ان يراو بها الوجود والعدم الر البليان وتمتص الناقض بالقسفا

ثم على التتميز الا اسود وان لم يكن نقيفا للسواد لكنه لازم للنقيض قطعاً فيلزم الاستحالة **قوله** فان قلت الوجود آه هذا الاستحالة

انها على المقصود فان الوجود الحقيقي لا يتصف بالعدم بان يصدق عليه العدم كما قدمنا سواء كان هذا العدم نقيفا او الوجود

والمحل المراد من النقيض في قوله لا متناع الصاف بالعدم الذي هو نقيفا اعم مما يكون نقيفا او نقيفا لوجوده بان يكون رافعا

عن الواقع فانهم قوله مع ان المقدار آه قد يوجد في بعض النسخ وفيه ما فيه الا ان يقال في الوجود مني على اشتراك الوجود مني كما هو المشهور  
من العالمين بزيادته ووجه الاشارة اليه بقوله وفيه ما فيه في الحاشية المنقولة بقوله وذلك لان الزيادة اليه لا تستلزم الوجود فلا يتم الوجود  
قوله ان طاليف من المفومات آه يعني ان طاليف من المفومات يحل على نفس مفاهيمها بحيث يعقد قضية طبيعية او عقلية قد آتت  
صادقة في ضمنها ولا يسرى الحكم الى الافراد الا فحل المفومات على نفسها بالمحمل العنبر في المحصورات ضروري لا محال  
لتوهم التخصيص فيها وهذا ان يكون اذا كانت مبادى تلك المفومات قائمة بقوله وبعضها محمول عليها نقلا عنها بحيث يعقد قضية  
طبيعية او عقلية مذكورة واما حمل نقلا عنها عليها بالمحمل العنبر في المحصورات اي المحمل الساري الى الافراد فممتنع قطعاً واصل في المهم ايراد  
المحقق قدس سره بقوله وانا المستحيل الصافه هو الالفاظ في كلامه اصلاً وحمل التقاليد انما يكون فيما اذا لم يكن مبادىها قائمة  
بمبادى افعال الصدف المعاصر للمحقق الرواني ان يقتض الشئ لا يكون محمولاً على الشئ اصلاً والحمل على الجزئي مفهوم اللا جزئية دون  
سماه الذي هو التقيض فمخاطبة لم يحصل ما عناه قوله لان العدم الذي هو نقيضه محمول عليه بالحمل الآتي آه هذا على سبيل التنزيل  
والتحقيق ما يحكم به النظر الدقيق وذكره في بحث التقابل ان العدم المضاف اليه ان كان بمعنى سلب الوجود فهو تقابل غير محمول ان كان  
بمعنى السلب المطلق فهو محمول وغير مقابل وبهذا يندفع اليه الشبهة المشهورة كذا في الحاشية ويرد عليه ان العدم المطلق ان السلب  
المطلق اعم من ان يكون سلب الوجود او العدم هو فروع البتة لعدم العدم والمرغوع نقيض لرفعه فقد ان صدق عليه <sup>لنفسه</sup> لكن الآ  
قال في بحث التقابل لا يريد عليه الايراد بهذا الوجه فانه قال بهذا السلب المطلق على وجهين الاول ان يلاحظ مع الاطلاق والثاني  
ان يلاحظ نفس الطبيعة لا من حيث الاطلاق وسلبه على الوجود الاول غير معقول كونه مطلقاً لنفسه فهو على الوجه الثاني ورجح جميع مع  
ثبوتها فعلى هذا حاصل الجواب ان العدم المضاف اليه في عدم العدم ان حذف سلب الوجود غير محمول عليه ان السلب اعم منه  
فان اخذ على الاطلاق نسبه غير معقول ان اخذ لنفسه من حيث هو فليس له نقيضاً له فالتقيض غير محمول وبه اندفع الاستحالة  
المذكورة في الحاشية الآتية وانت الينب عليك ان اراد بقوله سلبه على الوجود الاول غير معقول ان سلبه الوجود الاول لا مفهوم  
لا العلم فهو ظاهر الفساد كيف وسلب السلب الماخوذ من حيث الاطلاق مفهوم معتقل البتة وان اريد ان ليس له مصداق فهو  
لكن لا يلزم منه ان لا يكون بينه وبين ما اضيف اليه تناقض فان استماله مصداق مفهوم لا ينافي كونه نقيضاً اصلاً فالآخر  
ان كلفني بافي اصل الحاشية من ان الصدق ح من قبيل صدق الذاتيات لكن الاشكال بالمتدفع الذي بين الفردية والـ <sup>لنفسه</sup>  
الذي تصدى للدفع في بحث التقابل بهذا الجواب باق كما كان قوله بل نقيضه ليس محمولاً اصلاً بان ان يقتض الشئ ارفع



دون المرفوع فحينئذ لتقيض عدم الوجود وهو عدم عدم الوجود الذي هو الوجود في الحاشية لانه <sup>على تقدير ان يكون عدم الوجود</sup>  
 لقيضا لعدم الوجود ان يكون لعدم لقيضان احدهما الوجود والاخر عدم الوجود انتهى وفي الكلام يدل على ان عدم المرفوع  
 لعدم الوجود بمعنى سلب الوجود فمضى عدم الوجود سلب الوجود وليس الامر كذلك لان متوهم صدق لقيض عدم الوجود عليه انما  
 يتوهم في عدم الوجود الذي مرفوعه السلب المطلق الا ان سلب الوجود سلب السلب اعني نفس السلب ثم القول بكون المرفوع لقيضا  
 دون المرفوع كلام ظاهري فان معنى الناقض كما يتحقق بين الرفع والرفع كذلك يتحقق في العكس ولو سلم فلا شك في  
 ان المرفوع لازم ساو لنقيض الرفع والمراد بالنقيض هنا ما يعبر به اللفظ المساوي وقال في حاشية اخرى وبهذا نريد رفع الاشكال  
 بان لعدم لقيض الوجود وعدم الوجود وقد تقرر ان الناقض لا يتحقق الا بين مفهومين وكذا نريد رفع الشبهة المشهورة وهي ان  
 عدم الوجود المطلق فردة والنقيض بينهما تدافع اذ الفردية لقيض الحمل والناقض لقيض امتناعه انتهى اعلم ان الاشكال الاول انما  
 يريد فيما يتحقق فيه الناقض حقيقة وهي القضايا على ما مضى عليه الشارح المحقق قدس سره في حواشي التجريد و قد قدم الجواب <sup>بما</sup> الناقض  
 في المفردات فبمعنى الباعده وبهذا المعنى لا يظهر استعماله ان يكون مفهومان متساويان واقعان على غاية البعد من مفهوم واما  
 الاشكال الثاني فلا يمكن ان نريد رفع بهذا الجواب فانه لو سلم ان المرفوع ليس لقيضا للرفع لكانت لا اقل من انه لازم مساو لنقيض  
 فيدزم ان يكون الشيء نوعا ولا راسا مساويا للنقيض وهذا في قوة استماله كون الشيء نوعا و لقيضا والجواب الذي اختاره في  
 التقابل قد عرفت حاله فالجواب في الجواب ان الفردية والنقيضة انما يستحيل اجتماعهما في مفهوم يكون صادقا في نفس الامر على شيء  
 لانه يستلزم اجتماعهما صدقا في ذلك الشيء الفرد واما اذا كان مفهوم بحيث يتبع صدقه في نفس الامر على شيء ويكون من الكلمات  
 الفرضية فلا امتناع في اجتماع الفردية والنقيضة فيه ومفهوم عدم الوجود لما لم يصدق على شيء في نفس الامر فلا باس بكونه فردا  
 لعدم و لقيضه لاسيما في المفهوم في قوة رفع النقيض لان عدم بمعنى السلب المطلق امر شامل للنقيضين فرفعه في قوة  
 رفع النقيضين فلا باس في فردية نقيضه التي في قوة اجتماع النقيضين فان استلزام ارتفاع النقيضين لاجتماعهما امر مشهور  
 قد بره وقد اجاب صاحب اللفظ المبين بوجه وقال فيقال لكانت اللفظ يحمل تباها اصلها في قسطاس الفردية وهو من <sup>استصحاب</sup>  
 التلويك العضوية اذ ليس لك ان تجد ان ملك القسطاس ان عدم الوجود فرد من افراد عدم باعتبار انه طبيعة الوجود مع قيد <sup>من</sup>  
 خصوص القيد نحو كمال التعيين والابهام فانه من حيث تلك الخصوصية هو الفرد بخصوصه وهو شئ غير طبيعة الفرد في  
 الحاظ ومقابل له من حيث الخصوصية لانه من جهة مطلق الفردية ولا اظن لك ان اشك فيما يحكم به فطرة العقل ما لم يكن سقيم

الطباع هو ان التقابل انما هو بين التقابل و نسخ مطلق الفردية لا بينه وبين المخصوص خصوصية هذه الفردية التي تتميز من غير ان يحصل  
 ملحوظا بل انما هو مطلق نسخ الفردية غير متميزة عنه وان كان ذلك السخ و هذه الخصوصية تتخالفين في الوجود وانت لا ينبغي  
 عليك ايها السليم الفطرة والسوى الفطنة ان هذا الشيء عجيب فكيف يجوز عدم منافاة خصوص الفردية للنفعية ليس من الفطرة بل  
 الا و ايل عند من عصم الله تعالى عن الخواية والعبادة ان التقابل بالي عن الفردية مطلقا او ليس الفردية لتقتضي صدق على بالصدق  
 عليه الفردية الذي بالي عنه التقابل ومعنى قول المحصلين ان نسخ الفردية منافا للتقابل انه كلما صدق عليه مفهوم الفرد ويكون  
 مصداقا له لا يصح ان يكون مقابلا له لان نسخ الفردية مناف له وخصوص الفردية غير مناف له كيف هذا لا يصح بحال فلا  
 يمكن من الغافلين ثم انه قد وقع بهذا الاصل الملمع الشك المشهور المفضل المسمى بالجذر الاصم وهو ان قول القائل كل كلامي في  
 هذه الساعة كاذب ساكتا عن غيره من الكلام يلزم من صدق كذبه ومن كذبه صدق فلا يكون صادقا ولا كاذبا فاجاب بهذا  
 الناكل عن الحق وبين عبارات مطبوعة لمعة سبعة للاولاد وموزون للعقول لدى الافادة والافهام وهي ان نفس هذا العقد انما  
 يكون فردا الموضوع من حيث انه طبيعة الكلام في هذه الساعة مع قيد ما يخص تلك الطبيعة لا من حيث انه حمل فيه  
 خصوص هذا المحمول على هذا الموضوع فانه مناط خصوص الفردية لا معيار نسخ الفردية على ما تعرفت من قبل الان لست  
 اظنك تشككا ان يجلب سريته الحكم على العنوان الى ما هو من افرادها انما هو نسخ الفردية لا خصوصية هذه الفردية فان خصوص  
 كون الشيء هذا الفرد بخصوصه اعتبار فيه غير اعتبار كونه فردا الاعتبار ان مفصول احد جماعته في الحاظ التعيين والابناء  
 الذي هو عينه طرف الخلاء والتعريف باعتبارين وما يجلب سريته الحكم على العنوان الى الفرد انما هو اعتبار كونه فردا منه  
 لا اعتبار كونه هذا الفرد بخصوصه فان نفس هذا العقد مع عزل النظر عن خصوص هذا المحمول يدخل في نسخ ما هو فرد هذا العنوان  
 فانما السري الحكم اليه من تلك المحيية وهو عزول تلك المحيية عن خصوص ذلك المحمول بخصوصه وخصوص المحمول انما هو  
 خصوص الفرد وليست السرية بحسب الاعتراف وانا استلزام الصدق للكذب بالعكس باعتبار خصوص المحمول لا باعتبار  
 الذي كسبه سرية انتهى انت لا ينبغي ان هذا الرجل ما فهم الحكم في المحصورات في القضايا بالمحيطات لولم يسير الى خصوصيات الافراد نعم  
 الشكل الاول الذي هو من اسرع النتائج فانه حينئذ انما يسري الحكم في كبراه الى نسخ ما هو فرد لا وسط ولم يبايه سرية الى  
 خصوصيات ما هو نتج تحت افادة فلم ينل المصغر الذي هو خصوص فردا لا وسط من حكم الكبرى شيئا فلم يلزم النتيجة التي تدرك فيها بخصوص المحمول  
 على هذا الموضوع وهو من اعظم الشكات التي فاذا قد بان لك ان الحكم كما يسري الى نسخ الفردية يسري خصوصا اليه هذا فردا

اشكك المشهور المسمى بالجملة الاصم كذا في هذا كاذب

والجواب سريته الى

لا يخل عن الامور القرينة واذ كان الامر بهذا القسط السوي القويم وجري نهر السير بان على هذا المنهج المستقيم فقد نزل  
 ان يسرى الحكم بالكذب في هذا العقد الى نفسه با انه حكم فيه بهذا المحمول على هذا الموضوع ويرجع الاشكال قد مر في اذ قد جرى  
 بنابر الكلام الى ذكر هذا الشك فجرى بنا ان نذكر حله القويم المقبول عند الطبع السليم هو ما افاده النمايين في سحر التدقيق الغايب  
 على لاني التحقيق ذلك الحق الذي لا يظفر على مثل حقيقته احد من فرسان الفلسفة وقد مال بالقدح المعلى في انكليك  
 عقود الشبهات العفلة وهو ان هذا الكلام ليس بخير حتى يكون صادقا او كاذبا حقيقة ان الخبر لا بد فيه من حكاية عن امر يكون متحققا  
 دون تحقق الخبر ويكون هو في حد ذاته بحيث يترع عنه النسبة العقدية ويكون مرارة وحكاية عنه وهذا مستفود في هذا  
 القول فانه ليس بتاك امر سوى هذا القول فليس بتاك امر موجود بدون هذا القول ليصح عنه استزاع الكذب شيئا او سلبا ولا  
 يصلح نفس هذا القول به الوجود ان يكون حكاية عن نفسها غير معقول في فرد موضوع هذا القول اما قول مغاير  
 لانه القول ولو بالاعتبار موجود دون وجوده فيقال الحكاية عنه محسوس ويكون ذلك القول المغاير كاذبا فيصدق هذا القول  
 وليس كاذبا فيكذب هذا القول مرجح لاشكال وانما نفس هذا القول فلا حكاية فلا خبر ولا صدق ولا كذب وهذا بخلاف قولنا كل  
 قضية يحتمل الصدق والكذب فان به القضية داخله فيه لان لها وجودا سوى وجود هذه القضية حين الحكاية لانه في غير هذا  
 او في ذبته فقد تحقق محكي عنه وضع الحكاية وانما نفس هذا القول في وجوده في الحكاية فليس داخله في البتة فلو قصد الحكاية عنه في هذه  
 القضية لم يصح البتة واذ قد ربيت ما لمونا عليك علمت انه فاع الشبهة بتقاريرها من اخذ القول في صورة الشخصية كقولنا كل  
 كلامي هذا كاذب مرجح لا تيمد اليه جواب صاحب الافق المبين وان سلم صحة في صورة الكلية واخذ القولين في صورة الكلمتين  
 مثل ان يقال في الخميس كل كلامي اليوم الجمعبه صادق وفي الجمعة كل كلامي اليوم الخميس كاذب فيلزم من كذب كل صدق وبالعكس  
 واكثر من عليه نحو الساري لوجوده منها ان احتمال الصدق والكذب ليس مرجح الا الى ان الخبر حكم فيه بثبوت شئ لشي فان  
 الحكم بثبوت ثابتي في نفس الامر كان الخبر صادقا والا كان كاذبا ولهمنا قد اشير للجلامي الى ان الخبر وحكم عليه بثبوت  
 الكذب فان كان الكذب ثابتي كان الخبر صادقا والا كان كاذبا فلما معنى لنفي الخبرية ونفي الصدق والكذب عنه وسنت ان  
 مرجح الصدق والكذب الى امکان اجتماع النسبة المعلومة بحسب تحققها الذمبي مع تحقق تلك النسبة وعدمها وانه متحقق  
 فيما نحن فيه وليس معنى تحقق النسبة وعدمها الا ان يكون الموضوع الذي اخبره عنه متصفا بالمحمول او لا يكون وظاهر ان النسبة  
 عنه الذي هو نفسه متصف بالكذب وليس متصفا به ومنها ان انه فاع النقص لكل قضية يحتمل الصدق والكذب كما ذكره المحقق

قد مر هذا الكلام الى ذكره في  
 في هذا المقام بل انما يقابل فيه لا يخرج من اصل الظهور بل لا يتصل بالكل بل بالاقوال المتكلمة ولا يلائم من العيون يكون ان يحدو العالم فيقولوا ولا تبسبب  
 في هذا المقام بل انما يقابل فيه لا يخرج من اصل الظهور بل لا يتصل بالكل بل بالاقوال المتكلمة ولا يلائم من العيون يكون ان يحدو العالم فيقولوا ولا تبسبب

اذا احتلها غير القابل بتحقق بين موضوعها ومحمولها نسبة واقعة جارية فيما نحن فيه ففي هذه القضية التي لم يثبت الحكاية الى واقع  
 كما لم يثبت فيما نحن فيه فعدم الانتفاء الى محلي عن مغاير لوجود الخبرية في القول العي ومنتها ان الظاهر ان المتكلم بهذا القول  
 قصد الاخبار كما في سائر الاجازات فلا معنى لنفي الخبرية وانت لا يذهب عليك ان الخبر انما يحكم في الخبر ثبوت في شيء  
 مستقور مغاير لثبوت الشبوت وفيما نحن فيه ان كان لهذا الخبر وجود مغاير فهو المحكي عنه فان كذب صدق هذا الخبر وان لم  
 يكذب كذب هذا الخبر وان لم يكن وجود مغاير فلا يمكن الاخبار عنه ولا يجدي قوله قد اشير لكلامي الى هذا الخبر وحكم ثبوت  
 الكذب لانه لم يحكم على وجه الاخبار عنه لفقد لازمة الذي ذكرنا فانه في الاول ومعنى تحقق النسبة في الخبر ان يوجد مصداق  
 هو ان موضوعه المغاير لهذه الحكاية بحيث يصح انتزاع المحمول عنه على وجه الحكاية وهذا فرد موضوعه لنفسه العلم فانه في  
 الثاني والادفاع النقص في الخبر المذكور داخل في المصداق باعتبار وجوده بوجود مغاير انما في ذهن المخبر او في ذهن  
 غيره وان قصد الحكاية عن هذا الخبر الموجود لم يصح قطعاً وانما فيما نحن فيه فليس له مصداق موجود من غير الخبر بحيث يتعين  
 للمصداقية وينتهي الى مصداق لم يكن حكاية فانه في الثالث وظهور قصد المخبر للاخبار لم يفت شرط الاخبار <sup>بالنقد</sup>  
 والحاصل ان الذي يلزم للحكاية وجود خبر عنه مع قطع النظر عن وجود الخبر حتى يصح المطابقة وعدم المطابقة ولا يصح الحكاية عن شيء اسطر  
 بسبيل الدور والتسلسل فان الوصفين متساويان متكافيان فلا يعرضان لشي واحد بالقياس الى شيء واحد والبدون  
 الانتفاء الى محلي عن لا يعرض له وصف الحكاية وفيما نحن فيه الخبر عنه بهذا النمط مفقود فلا يصح الحكاية اصلاً فلا يصح  
 الخبرية بحال ثم اجاب نحو السامري من عند نفسه وقال الصواب في الجواب ان هذا الخبر خبر كذبة ليس له صادق ولا كاذب  
 فان الخبر الذي ينتهي الى محلي عن مغاير له ولا يكون حكاية عن شيء يجب فيه الصدق او الكذب وانما خبر لم يثبت الى محلي عن  
 كذلك بل انما يتسلسل سلسلة الحكايات او يدور فلا يكون صادقاً ولا كاذباً اذ الصدق والكذب انما من جهة المطابقة  
 والمطابقة لا يتصور بدون الانتفاء الى محلي عن كذا لانه لما كان الايراد ان الاولان غير ساقلين قر الكلام بوجه اخر  
 هو ان للكلمات المتسلسلة بان يكون الاول حكاية عن الثاني والثاني عن الثالث وهكذا الى الدائرة بان يكون الاول  
 حكاية عن الثاني والثاني عن الاول بواسطة او بغير واسطة اعتبارات احد ما ان سبب التسلسل داخل فيه وهذا الاعتبار التسلسل  
 للصادق ولا كاذب وثانيتها ان تعبر السلسلة من الثاني ويكون الاول خارجاً عن السلسلة وهذا الاعتبار يكون  
 كاذباً لانه حكاية عن شيء ليس صادقاً ولا كاذباً وثانيتها ان يعبر السلسلة من الذي بعد الثاني فيكون الاول صادقاً

لانه حكايه عن موضوع متصف بالكذب والثاني كاذب لانه حكايه عن مبدأ السلسله التي ليست صادقة ولا كاذبة  
 وانما حصل ان الداخل في السلسله لاصادق والكاذب والخارج عنها القريب الى المبدأ كاذب والبعيد عنه صادق وانما  
 السلسله الدائرية فاحده اعتباراتها انها حكايه لا يفتي الى ملكي عنه وهو بهذا الاعتبار لاصادق ولا كاذب وثانيها انها حكايه  
 عن شئ هو حكايه لا يفتي الى ملكي عنه وهو بهذا الاعتبار كاذب لانه حكايه عن امر باثبات الكذب وهو كاذب كما انه لاصادق  
 وثالثها انه حكايه عما هو حكايه عن حكايه اخرى من دون الاشارة الى واقع وبهذا الاعتبار صادق لانه حكايه والملك عن كاذب  
 هذا الكلام وقد بلغ في بيانه مبلغا من الاطراب ولم يتوصل ما ذكره اولان الكلام الذي هو مبدأ السلسله ان كان حكايه عن الكلام الذي عليه  
 فمبدأ الكلام اما بحيث ليصح انتزاع الكذب فالكلام الذي في المبدأ صادق واما بحيث لا يصح انتزاعه فهو كاذب وان لم يكن  
 فلا تسلسل ولا دور وتم ما قال المحقق الدواني من انه ليس بخبر وبالمجده الخبار الصادق والكذب بعد الاعتراف بالخبرية خروج عن  
 حكم الفطرة فانتم قولكم الا ان يقال ان العدم الذي يضاف اليه العدم آه هذا الاستثنا لا يصح متصلا فان ما قلت لم ليس الا ان  
 عدم العدم لا يحيل عليه نقيضه لان نقيضه الرفع وهو غير محمول لا المرفوع وما بال الكلام ان عدم العدم محمول على نقيضه الذي  
 عدم العدم هو عدم عدم العدم فهذا لا يصح واقعا نعم لو كان اصل الكلام ان العدم نقيض الوجود وهو غير محمول على عدم العدم  
 ليتوجه اليه ان يقال المراد بالعدم الذي يضاف اليه العدم السلب المطلق وهو ليس نقيضا للوجود وانما النقيض لسلب الوجود فالظاهر  
 كونه لا يجمع لكن وبزه افاده جديدة يعني ان عدم العدم ليس نقيضا محمولا عليه لكن هو محمول على نقيضه الذي هو عدم عدم  
 العدم ان اخذ العدم المضاف اليه اعم من عدم العدم وعدم الوجود وعدم عدم الوجود قوله لكنه بهذا الاعتبار صار اعم من  
 نفسه ليقول ان المضاف اليه في عدم العدم لما كان بعني السلب الشامل للنقيضين فيكون رفعه في قوة رفع النقيضين  
 فلا يكون له صدق لنفسه ولا غيره فلا يكون اعم من نفسه وايضا العدم اعم من عدم العدم لا احص فيكون سلبا بها بالعكس  
 فيلزم ان يكون عدم عدم العدم اعم من عدم العدم لا احص فلعله اراد بالعدم المضاف اليه الطبيعية السلب من حيث هي  
 اعني موضوع الماهية فرفعه يكون بانتفاء فرد منه فلا يكون في قوة رفع النقيضين والعكاس النسبة انما يكون اذا اخذ السلب  
 الشئ المطلق اعني موضوع الطبيعية مني يكون انتفاءه بانتفاء جميع الانحاء لكن يريد عليه ان الكلام كان في عدم العدم الذي  
 هو نقيض العدم وح لم يبق نقيضا لرفعه بقوله فكان محمولا على نفسه بالعرض وهذا ظاهر فان الشئ لا يحيل على نفسه باحتمال  
 الشايع ملامات والا كان ذاتيا لنفسه او نونا له لكن يريد عليه ان العاني المصدرية لا يحيل بانتمس الشايع الاعلى حصصه

عند المحشى فكيف يحمل على نفسه بالعرض قوله فلان من قبيل حمل المعنى الواحد على المتقنين وهذا يقتضى ان كان حمل عدم العدم  
على عدم عدم العدم حمل عرضي وهذا غير مستقيم لان عدم العدم مطلق بالنسبة الى عدم عدم العدم لان في الاول اضافة  
واحدة ونى الثاني اضافة تين وحمل المطلق على المقيد كيف يكون حملا عرضيا فهذا المفهوم الكان محمولا على نفسه بالحمل العرضي  
فليس محمولا على نفسه كذلك بل حمل النوع على ما هو نوع له نعم قوله فان كان مبدوءه آه المشهور في تفسير الكلى المتكررة  
الكلى الذى يكون محمولا على نفسه بالحمل الاول وبالحمل الاشتقاقى ويعلم من كلام المحشى في المرصد الثالث ان البدي  
يكون محمولا على فوده حملا شائعا عرضيا ومحمولا بالاستتقاق لو تحقق فانه محال عند المحشى فهو ايضا داخل في الكلى المتكررة  
النوع وعلى هذا حاصل الدليل ان عروض الشئ الشئ اشتقاقا وهو اطاعة بالعبد من يستلزم عروضا للشئ من ذلك  
الشئ العروض اشتقاقا والذى مبدوءه متكرر النوع مبدوءه عارض لنفسه باحد الوجودين فيكون عارضا للشئ الذى هو نفس  
اشتقاقا فيلزم حمل الكلى على نفسه بالعرض لان عروض البدي يستلزم حمل الشئ وحده عليه المنطق بالامور الشائبة  
الخارجة عنها فانما محمولا على المبادى حملا بالعرض وليست عارضا للشئ في هذا الظاهر جدا وان حمل الكلام على الشئ  
فيكون حاصله ان عروض البدي لنفسه اشتقاقا يستلزم لعروضه اشتقاقا الى اخر الدليل وح لا يتم الدليل ايضا  
كما قيل لتوجه النوع الى تلك المقدمة وليست لعروض البدي من دون عروضا للشئ فتدبر قوله وهو يستلزم له هذا  
انما يتم لو ثبت ان كل ما يعرض للشئ يعرض للبدي وفيه ايضا منع ظاهر فان الاشتقاق عارض للشئ وليس عارضا للبدي  
قال المصريح فقد يكون وجود الوجود نفسه قال الشيخ المقبول فعلى هذا يمكن حمل الوجود على الوجودات بمعنى واحدة  
يكون الميمات موجودة بمعنى انها قام بها الوجود والوجود بمعنى ان نفس الوجود والوجود ان المراد بالوجود ما يترتب عليه الآثار ولكن  
الاشارة اليه وهذا المفهوم واحد لكن الكلام في ان صدق هذا المفهوم على الوجودات لقيام شئ مبدء الآثار او ان الاشياء  
ترتب عليها الآثار بنفسها فالجيب ليقول ان السهيات الغائبة للوجود ليصير مرتبة الآثار لقيام الوجود الذى هو منشأ ترتب  
الآثار والوجود موجوداى مرتب الآثار بنفسه وهذا لا يوجب اختلاف معنى الوجود في الوجودات وهذا ان الشئ بالان بحيث يظهر  
على الابدان ويوجب ظهور المور اخرى عليهما وهو مفهوم واحد لصدق على الاجسام النيرة لقيام النور واما النور فغير منفصل اى ظاهر  
على الابدان بنفسه ومنظهر غير منفصل وقد يقال في المفهوم الشئ مشتق من الوجود المصدرى ومفهوم واحد صادق على الوجودات  
كلاما مشتريا منها كما ان الوجود المصدرى معنى واحد صادق عليها ومشتريا منها كونها كذا في الوجود الحقيقي فهو معنى زائد على

وهو

الميات لوجب قيامه بالميات صدق الموجود مشتق من الوجود والمصدرى عليه وان شاع بالوجود المصدرى عنها واما الوجود  
الحقيقي فهو بنفسه ما يصدق عليه مشتق من المفهوم ويتزعم عنه هذا المفهوم فتأمل فيه قوله وموجودية بنفسه لست على عدم الاحتياج  
الموجودية بنفسه عبارة عن كون نفس ذاته مصداق الموجودية ونه الانيا في الاحتياج كيف ويجوز ان يكون الذات التي هي  
مصداق الموجودية بالذات في حدتها ويحتاج الى تقريرها في تقريرها بالاجمال جعلها بسببها فيصدق الموجودية بالتحقق مصداقها واذا  
لم يتقرر بالاجمال لقيت بالذات فلا يصدق الموجودية لعدم تحقق المصداق وتقرره لا يكون المصداق غير كافي في الصدقية  
لعمومية الوجود وانما ياتي في الاحتياج بعد تقررها وهو مسلم ومثل هذا العينة مثل الذاتيات فان مصداقها نفس الذات المقررة فاذا  
تقررت وتذوت تحقق الصدق واذا لم يتقرر لم يتحقق الصدق وتعلل هذا غلطاً باشتراك الاسم فان الموجودية بنفسها قد  
يطلق عدم الاحتياج بالاجمال وقد يطلق ويراد بها كون الذات صدقاً قاله القائل من المولى المحقق الشافعي قوله لا يفتقر العينية في ذاته الى الفرق تحكم الوجود كما  
منفصل الشافعي قوله منشأ النزاع لم يرد به ثبوت الموجودية بل المراد بالكون صدقاً او كونه بالوجودية كما ان السواء منشأ للنزاع الوجودية بمعنى مصداق  
له قوله وجود الوجود والقيام به قد اضطرب عبارة بعضها فيبدأ ان منشأ النزاع الموجودية ومصداقها نفس ذات الواجب تعالى شأنه وبعضها  
يفيد ان المصداق النسبة الى تعالى وقد اطلنا هذا الرأي بشقيه من قبل والان نحو اليه فنقول مصداق الصادق ككيفية صدقه  
وهو ينظر الى امر اخر بعد تحقق المصداق في الصدق وجزء ضروري اولى وايضا وجوب صدق شئ على شئ بسبب وجوب مصداقه  
واذا انتظر في الصدق بعد تحقق المصداق لا يكون المصداق مصداقاً اذا اقررت هذا منقول لو كان ذات الواجب تعالى شأنه  
وجود الحل الموجود لا مع عدم على شئ يتحقق مصداق موجوديتها وانما بل وجوبها لكون الممكنات منها ما هي معدومة ثم يصير موجودة  
ولها جازية عدم مع تحقق الواجب فلا بد من ان يكون مصداقه شيئاً اخر غير ذاته تعالى ولو كان مصداقه النسبة فمذهبه  
النسبة ان كانت صفة للممكن الموجود الضامية لوانتماعية وقد اطلنا المحض وان كانت صفة للواجب فهي اما الضامية وصفاته  
قدية غير محجولة بالاعتبار فيكون صدق الموجودية على الممكنات تمهيداً غير محجول بالاعتبار لما علمت ان بعد تحقق المصداق  
لا ينتظر الى شئ اخر واما انتزاعية فلا بد من منشأ الذات والاصفة منفردة اليها وقد بطل الشقان فقد بان لك الوجود  
الحقيقي الممكن لا يكون واجباً ولا صفة من صفاته فانهم قوله لا ليس تايا بالمهية اه هذا الاستدلال لا يعني من الحق شيئاً الا اذا  
بطل العينية وثبت الزيادة وسعلم ان ذلك اثبات الزيادة وبالطال العينية مدخولة ان شاء الله تعالى قوله تلك الحقيقة على ما يحكم به  
النظر الصحيح انه يعني ان تلك الحقيقة مصداق لهذا المفهوم المصدرى فقط لان هذا المفهوم عنوان لها وصادق عليها كما

انما الى ان اذ لا يتم المشتق من الوجود  
والصدق الذي في الاسم كان صدقاً لكونه  
تأثيراً في الوجود كما في قوله تعالى  
يحيى ميتاً من الغيب

يزعم الاكثرون وهذا بناء على ما يدعيه من ان المعنى المصدري للصدق على امر عيني ونحوه هذا ما سيصرح به في الشرح المحقق  
 رحمهما الله تعالى قوله لان موجود غيره اه ان اراد بالوجود بالغير ان موجودية باثيرة الغير فيه تاثيرا بسيطا في نفس جوه الذات  
 وتقره فكذا مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون مصداق حمل الموجودية زائدا على حقيقة كما قد علمت وتعلم ان شاء الله تعالى وان  
 اراد ان موجودية باثيرة الغير تاثيرا مولفا في صيرورة الذات موجودة فلا سلم ان الممكن محتاج الى هذا النوع من التاثير بالذات  
 بل انما يحتاج في تقريره وان شئت قلت في تقرير الوجود فتاثيره في هذا التقريب بعينه التاثير في صدق الموجودية كما  
 ان التاثير في تقرير الذات بعينه التاثير في صدق الموجودية كما ان التاثير في تقرير الذات بعينه التاثير في صدق الذات  
 وان اراد ان مصداق الموجودية ليس بنفسها بل ببداهة الغير فهذا الاول الكلام لا بد له من بيان وعلل اراد الشرح الاخر وانما  
 ادعى به الكلام على ما سيظهر من دليل الزيادة قوله فالواجب سبحانه وجود خاص اه اي وجود حقيقي لنفسه مصداق الموجودية قال  
 في الحاشية واعلم انه قد وقع الخلاف بين السيد صدر الدين محمد بن محمد بن جلال الدين محمد رحمهما الله تعالى في ان الواجب  
 مية ام لا فقال السيد انه هو الوجود والاهمية لان المهمة هي الحقيقة المعروفة عن اعتبار الوجود وهو سبحانه منزله عن الطلاق  
 المهمة واحاطة الاعتبارات وقال الخدم جلال الدين محمد له مهمة ومهمة هو وجوده انتهى الخلاف بينهما في ان له سبحانه مهمة ام  
 لا شئير لكن ما استدل به من قوله لان المهمة اه لم يوجد في كلامه والذي يوجد في كلامه ان ماله مهمة ووجوده فهو ممكن وفي  
 بعض كلامه ان حقيقة لا يحصل في العقل والواجب به عن السؤال بما هو قال بعضنا في هذا الكتاب لا شك في ان ذواته تعالى مصداق  
 للموجودية ومبدوا لانه موجود خاص حقيقي بالاتفاق بينهما ولا نزاع الا في الطلاق لفظ المهمة فالعدد المذكور اعلمت فيها  
 التعرية عن مفهوم الوجود وغيره من الاوصاف مطلقا فيجب كونها محقولة وكلية وهي مستحيلة في تعالى لانه وجود خاص فقال  
 للمهمة له والمحقق الدواني اعتبر فيها التعرية في اعتبار العقل عن جميع الصور والاعتبارات والوجود كليتها فيجب كونها  
 هوية شخصية وهذه التعرية ضرورية غير مجزئة فقال بالطلاق عليه فالنزاع ليس الا بحسب اللفظ وبهذا الجيد فان العدد  
 المذكور لم يرتفع بما قال المحقق الدواني واعتراض عليه بالانواع اليرادات والذكر كونه سبحانه تعالى وجودا محتاجا في  
 ذاته ثم قال معنى عينية الوجود عينية مفهوم الوجود بمعنى ان ذاته تعالى هو الوجود المعري عن المهمة فالوجودات  
 التي سواه ما هو وجود وارض موجود وحيوان موجود وانسان موجود ولما الواجب سبحانه فهو موجود محض ليس شيئا موجودا ولو كان النزاع  
 لفظيا لما شتم كل منهن الذليل لرد الاخر فان هذا العبد عن له ادر في مسائل فكيف عن امثال المحقق الدواني نعم



ما قال ذلك الصغير محصل الى الآن فانه لو لم يكن ان معنى قولهم وجود الواجب عينه ان الواجب لا يمتد له حكم عليه بانه موجود بل هو موجود  
بعت وزعم ان قول المحقق الدواني رحمه الله تعالى ان ذاته تعالى ذات بسيطة ووجوده بعت بمعنى ان مصداق الوجودية لنفسه  
قول باطل فانه يلزم عليه ان يكون له سبحانه مهية غاية الامر انها نفس الوجود ويصح عليه الحكم بانه شئ موجود ويصح في بيانها وتكرارها  
وتاكيدها بلفظها وسواد الاوراق ولم يدبر ما اراد ان اراد نفس الحقيقة الكلية فماله ان ليس له سبحانه مهية كلية محتاجة في ان يصير  
موجودا مستعينا الى امر زائد عن البعثة ما يقول المحقق الدواني روح فلا وجه للرد عليه وان اراد ان ليس له سبحانه ذات حكم عليه بانه  
كما يظهر من كلامه ولعل كلامه نفس فيه نفسية اعتراف بانه ذات له سبحانه فمولا شئ محض تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا  
قد اعترف بانه تعالى موجود قال اراد ان ذاته تعالى نفس هذا المفهوم فهو ضروري البطمان لانه مفهوم متفرع تابع للامتزاع فكيف  
يكون ذاته تعالى نفس هذا المفهوم ومع هذا يلزم ان يكون له سبحانه تعالى مهية هو نفس الموجود لان مفهوم الموجود ايضا مهية من  
المهيات وان اراد ذاته تعالى فرد من افراد هذا المفهوم لكنه موجود بنفسه لا يمكن ان ينحل الى شئ غير موجود بنفسه كالمهية الكلية  
وتحويها في ذاتها يصح الحكم عليه بالموجودية ويكون ذاته هو الوجود وهذا الجنبه ما قال ذلك المحقق فلا وجه للرد عليه فانهم  
ثم ان الدليل المنقول عنهم المذكور في المتن وغيره انما مقتضاه ان ذاته تعالى نفس الوجود ومصداق الوجودية لان ليس له تعالى  
ذات حكم عليه بانه موجود تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وبالجملة لا يظهر كلامه وجه يجوز العقل صحة ويكون هذا الكلام المحقق  
الدواني قوله في الواجب الاول والثاني زائد ان آه هذا الكلام من المحشى نفس على ان حصه من الوجود المطلق عارضة للوجود  
تعالى شأنه الذي عين الذات انما هو الوجود الحقيقي ولا يلزم عليه ان يكون الباري عز وجل موجودا بوجودين احدهما الوجود الذي  
هو نفس الذات والاخره هذه الحصه وذلك لان مناط الموجودية هو الوجود الحقيقي الذي هو نفس ذاته تعالى واما الحصه من الوجود  
فلحقه في الموجودية قال النون الساري هذا قول خلاف العقول وحكم لا يطابق احكام العقول بل هو من الخرافات الا لا ينبغي ان  
يقال فلا حصه من السواد قايمة بزيد وليس لكن زيدا باسود وبهذا القيام فلا بد عند القول بعروض الحصه من الوجود من القول  
يكون موجودية بهذا المعنى القائم وح يلزم كونه سبحانه موجودا بوجودين وهو باطل بانه لا يمتد له الاستكمال بان هذا المفهوم  
العام الذي من العقولات الثانية زائد فلا بد له من علة ولعله لا يمكن ان ذاته بل غيره فيلزم المحذور ولم ينفع العينية في الجواب  
به او ما ذكره زجان لا يجدي اذ حاصله ان الموجود والماخوذ من النسخ العام لخلق عليه تعالى لكن موجودية تعالى ليست انا الموجود  
بالمخوذ من الوجود الخامس روح لقول الكلام في المعنى الذي بالموجودية في الواجب والممكن والماخوذ من المشترك العام ليس

الوجود

الموجودية في الواجب المعنى الاخر فالوجود في الممكن انتهى وانت لا تذيب عليك ان ليس معنى المشتق الاسمي اجماليا كما  
يصح عنه بانها سمية بسببها وبسبب حاصلا في معنى يرجع الى ما ترتب عليه الاثار المطلوبة بل خاصة بمعنى الاسود ما ترتب  
عليه اثار الاسود انتهى اقيام ما ترتب عليه اثار القيام وبكذا فمعنى الموجود ما ترتب عليه الاثار لان الموجود عبارة عن  
الاشياء التي ترتب اثارها المطلوبة لقيام البدن والاسم عليه فان اثار السواد انما ترتب على الجسم لقيام السواد به  
يتبادر حين الاستعمال للمشتق الى قيام المبدء وانما انه بل يرتب الاثار التي ترتب لقيام المبدء وعلى نفس الشيء فيكون مصداقا  
للمشتق ويكون حمل الذاتيات فيكون نفس الشيء قابلا مقام المبدء فالظلمة يدعون ان الواجب مع وجوده الوجود  
يدعون ان موجودية الموجودات كلها بهذا الوجود فالمبدء حقيقة هو الذي يكون منشأ ترتب الاثار وهو نفس الذات ثم العقل  
من مفهوم كون الشيء موجودا وتسميه بالوجود ولكن لا يدخل له في ترتب الاثار وهذا كما يترشح من زيد مفهوم كونه انسانا وتسميه  
بالانسانية لكن لا يدخل له في حمل الاثار عليه وكما يترشح من الجسم القاييم به السواد مفهوم الاسود ولا يدخل له في حمل الاسود  
عليه بل يكفي قيام السواد فيه في ترتب الاثار المطلوبة من الاسود وقد ظهر ان القول بعروضة الوجود مع عدم كونه  
مناط الوجودية لا يثبت فيه ولا خلاف بل هو الذي يقبل العقل السليم لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور واما الاشكال  
بان الوجود العام زايد فلا بد له من علة فجوابة ان الحاجة الى العلة انما يكون في الامر الرايد الذي لا يكون مصداقا لنفسه الذات  
وانما اذا كان المصداق لنفسه التقرر فلا يحتاج لعلة التقرر الى العلة ولو سلم الحاجة الى العلة فالعلة نفس الذات وهي متعذر عليه  
بالوجود الذي به الموجودية ولا يلزم التقدم بهذا المفهوم الذي لا يدخل له في الموجودية وانما قوله ان الكلام في الوجود والذات  
موجودية الواجب والممكن فمبني على اشتراك الوجود والذات في الوجودية معنى فان ثبت لطل قول المشايخ التبعي والظهور  
الحق لكن لا يلزم الاشتراك بين الواجب والممكن للوجود الذي به الموجودية وانما المشتركة عند فهم هذا المفهوم العام البيدي  
المتزعم فافهم ثم قال نحو الساربي في تحقيق المقام والصواب ان يقال ان معنى المشتق معنى بسببها غير ان الغاية بسببها  
المعنى انما يصدق على شيء تام به الفرد من المشتق منه او حصة منه وعلى المبدء القاييم بنفسه واذا كان صدقه على شيء عروضا المبدء يكون صدقه  
مطلبا اذا كان صدقه على فرد المبدء القاييم بنفسه لا يكون صدقه مطلبا فخرج معنى المشتق الى ما قام به المبدء قايما حقيقيا اذ تجازي اثنى  
سلب القيام بالغير واذا تمهد هذا فنقول الموجود ما قام به الوجود باحد القياسين فالمكسبات يصير بوجوده عروضا من الوجود  
القاييم بها في الوجودية فتحتاج الى الجماعل والواجب فهو فرد من الوجود القاييم بنفسه فلا يحتاج في الموجودية الى عرض الوجود

فهو موجود بنفسه وليس هناك عروض حقيقة من الوجود حتى يلزم الوجودية بوجوده بل ليس هناك الافراد من الوجود وقيام بنفسه فهو  
موجود بنفسه واما مفهوم الوجود المطلق المحمول على الواجب فهو وان غاؤه لكن لا يحتاج الى علة لعدم معايرة نفسه ومبدء الوجود  
باعتبار المحمل لكن يلزم على هذا تخصيص القاعدة الكلية القائلة بان كل مفهوم معاير لشيء يحتاج الى علة في محله عليه الى علة وقد اخص المحقق  
الدهان ان الواجب الذي هو وجوده قيام بنفسه فيقتضي محمل الوجود المطلق عليه وح فلا شك ان علة فانه يلزم ح تقدم ذات الواجب  
على صدق الوجودية او يقال وهو الصواب ان الوجود المحمول ان اريد به ما قام به الوجود قيا حقيقيا فليس محمولا على الواجب تعالى  
شأنه اذ لا قيام هناك بل ذاته فرد من الوجود القائم بنفسه وان اريد ما قام به الوجود قيا مجازيا هو نفس المبدء والقائم  
فمحمل من قبيل حمل الشيء على نفسه فلا يحتاج الى العلة وان اريد به المعنى العام اي ما قام به الوجود مطلقا حقيقيا كان مجازيا  
فهو محمول في ضمن هذا المفهوم الخاص اعني ما قام به الوجود قيا مجازيا وصدق على الواجب معطل بذاته الذي هو الوجود القائم  
بنفسه وذاته باهي موجودة فاحتمل معنى ما قام به الوجود قيا مجازيا مقدم على محولية العام والموجودية مرتين مرة لصدق الوجود  
المطلق ومرة لصدق الوجود الخاص غير استحتميل بهذا الوجه لان صدق العام ليس الا في ضمن صدق الخاص وليس الصدقان متغايرين  
في التحقيق والاشتمال اذ كان الصدقان متغايرين في التحقيق لكلامه وقد بينه بطول محمل وانت تعلم ان الذي اعرف من ان  
المشتق اي المعنى المبدع لصدق على ما قام به المبدء وعلى فرد القائم بنفسه هو الذي ذكرنا انه لا يترتب عليه الاشارة الخاصة المطلوبة من قيام  
المبدء وهذه الاشارة يترتب على قيام المبدء وقد يترتب على نفس الشيء ونفس الشيء ح قيام مقام المبدء وهو الذي ادعى انه فرد المبدء والقائم  
بنفسه وقوله يلزم على هذا تخصيص القاعدة الكلية فففيه ان لا تخصيص لان حاجة الصدق انما هي في تحقق المصدر اذ ان كان  
المصدوق متصرا بنفسه لا يحتاج الصدق فحاجة الصدق انما يكون فيما كان المصدوق غير الذات وهو القاعدة الكلية لا نازع  
فقد بان لك ان هذا الطول لم يزد على ما مرنا الا بالترام كون الوجود الذي هو عين الباري عز وجل فرد الوجود المطلق المبدئي كما يليه  
ميل اكثر المحققين مثل الشارح المحقق كما سيظهر لك عن طريقه لكن هذا لا يخفى عن عروض حقيقة من المعنى المصدرى للاملاء الغرض  
بان مفهوم الوجود المشتق محمول عليه سببا فينتزع العقل مفهوم كونه موجودا وهذا الكون معنى مصدرى يعبر عنه بالوجود بالوجودية  
فقد ثبت عروض حقيقة من الوجود فان لم يكن به الوجود فيتم الاتفاق مينا وبكلمه وان كان به الوجودية اليه فقد يلزم الوجودية مرتين  
فقد لازم عليك ما لزمنا فان قيل ان مقتضاه لفظي عروض حقيقة من الحاصل بالمصدر الذي به الوجودية كما قد يشعركلامه  
في مجتبه الجبل قلت قد علمت مرارا ان ليس هناك حاصل بالمصدر مثل السواد القائم بالحجب وهو الذي تقول به ولذا قال المعنى

الشارح

الثالث منتف لقيام الذات قائما والاقول بعروض حصه من المعنى المصدري الذي ليس مناط الموجودية كما قد علمت فانقسم  
ثم ان الفرد الذي اوعى انه عين ذات الباري عز وجل فخاصة بالحققة الموجود العام وحصه مناط الموجودية ومبدأ اشتقاق الموجود والذات  
كيني قياية المطلق الا ان من التحقيق والنجازي اما الوجود المطلق وحصه فلما كلف عينية بذات الفرد وقياية بنفسه لصدق الموجود بل لا بد من  
من عروض حصه من حصص الوجود المطلق وان كان بذات الفرد وعروض حصه في الممكن لغو لم كونها مناط الموجودية بل لا بد من  
اخر قيايم به قيايا حقيقيا او مجازيا فيسلكون ما زعمه بهنا وان كان في الواجب بذات الفرد في الممكن المخصص فكلامه على ما صرح به من قبل  
كان في الوجود الذي به موجودية الواجب والممكن فانقسم ثم اعلم ان النحو الساري قد ادعى ان الممكن موجود بعروض حصه من  
الوجود ونسب عليه صحة جعل الموافق والبطالان يجعل البسيط وكلام المحقق الدواني ايضا بقا صوره يدل عليه حيث قال العبد بالقل من  
كلام الشيخ وبنيار وغيرهما فيلخص بالقلنا وتركناه من امر كما تم ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القاييم بذات المعنى  
بذات جميع الصور والاعتبارات الغيرية فهو اذن موجود بذات متشخص بذات عالم بذات قادر بذات اعني بذلك ان صدق  
الحمل في جميع صفاته هوية البسيط التي لا كثير فيها بوجه من الوجود يعني كون غيره موجودا انه معروض لخصه من الوجود المطلق  
يعني ان الجاعل يجعله بحيث لولا حظه العقل انزع منه الوجود وهو سبب الفاعل بهذه الحقيقة لانه لا خلاف اللول فان بذات  
لذلك وهذا اي كون الممكن موجودا بعروض حصه من الوجود باطل فانك قد علمت ان الموجودية ان يكون باعتبار ما هو مبدأ الأثر  
ان حصه الوجود يتابع للامتزاع فلا يكون مبدأ الأثر والوجود المصدري اثر من الأثر مستخر عن لقرره فكيف يكون  
مبدأ الأثر وكيف يكون مصداق الموجودية وما ظمنا ثم انه قد مر انه لا بد له من مصداق ومنشأ الامتزاع والكلام فيه عايد حتى  
ينتهي الى امر موجود يكون مصداق الموجودية ومنشأ الأثر نعم لا يظهر بعد التدقيق امر في الممكن بان يكون مصداق الأثر  
زايدا على حقيقة كما قدمنا مشروعا وقد يزعم ان حاصل كلام المحقق ان معنى العينية هو كونه موجودا بلا سبب الجاعل ومنه  
الزيادة الوجود بسبب الجاعل وهذا الالمية الابدانية كلام خال عن التفسير فان بذات المعنى ضروري من مفهوم الواجب والممكن  
فلا يكون قابلا للبحث والاستدلال واليضا لا يتاتي خلاف عاقل من العقلاء فلا يصلح مملا للامتزاع ثم قال بذات المحقق لعبد بنده  
من الكلام بذات المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عيننا شئ منها حقيقة نعم مصداق كلام الواجب بذات كما  
مر صدق على غيره ذاته من حيث هو محمول الغير المحمول في الجمع زايد بسبب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ الامتزاع المحمول في  
الكلمات ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذات وهذا الكلام بقا صوره يدل على ان الوجود في الممكن حيثية المعجوبة



جميعها وانت لا تذهب عليك ما فيها من الاختلال لان من ينكر العينية كيف يسلم هذا الرسم بل لقول حقيقة الجوه غير معلومة ورسمه  
ممكن من شان وجوده العيني ان لا يكون في موضوع ولما ذكر المشاؤون عينية الوجود في الواجب اقاموا القيد المسمى تمام الممكن انعم  
حصول الاستدلال عن الواجب بهذا القيد ثم كون الرسم بهذا الرسم حقيقة واحدة جنسا لما تحت من الافراد مما لم يقم عليه دليل  
بل يجوز ان يكون تحت هذا الرسم حقائق مختلفة بسيطة متباينة غير مشتركة في ذاتي ويكون هذا المفهوم عرضا عاما للمواد  
البيان الثاني خاصة انه يجوز ان يكون لوازم الانواع المندرجة تحت جنس مختلفه فيجوز ان يكون نوع من جنسها او جنسها  
فقال قوله وما ذهب اليه المتألمون آه اشارة الى جواب يقال لا نسلم انه لو كان الوجود زائدا لكان صفة قارية لجوز ان يكون  
امر ابائنا كما ذهب اليه المتألمون في وجود الممكن فاجاب بان قول المتألمين انما يصح في الممكن على تقدير كون وجود الواجب  
عين الذات والايح في الواجب متباينة الوجود وهو ظاهر جدا فانه لو كان وجود الواجب امرا منفصلا لا يحتاج الواجب  
في الموجودية الى امر منفصل بل الى ممكن لان غير الواجب لا يمكن وجوده وهذا يستحيل بهذنه فذات قد حذفت ما ذهب اليه  
المتألمون لطلبه على تقدير كون وجود الواجب عينه ايضا قال الشارح المحقق قدس سره فان قلت كون وجود الواجب آه قال  
الشيخ المقتول في التلويحات ان الوجود زائد في الاذيان فلا يحتاج الى علمه ثم استدل بالدليل الذي قدمه وجه القوم  
بما ذكره الشارح المحقق من ان الوجود زائد في الزمن اي صفة ذهنية لا وجود له في الخارج فلا يحتاج الى علمه وهذا في السقوط كما نبه  
عليه المحقق فان اللام في الوجود الحقيقي وهو موجود قطعا فاجاب الشارح المحقق بمنزل ثم قد يناقش بان الوجود يجوز ان يكون من اللوازم  
المسبية فلا تحيل لان كون اللوازم للملزومات واجب ضروري وليس لها وجود في انفسه حتى يعلى واجاب عنه المحقق الدواني ان شئت كل صفة  
الشيء خارج عن الابدان يكون معللا اما من نفس الموصوف او من غيره وانكاره مكابرة والمراد بالصفة الخارجية الصفة التي لا يكون  
معللا من نفس الذات قوله اراد بالعللة المعللة الموجودة آه انت تعلم ان الامر الاعتباري بوجوده في الخارج انما هو ثبوت الموصوف  
فاحتياجها الى العللة انما هو احتياجها في ثبوتها وقد اجاب الشارح المحقق لهذا النحو من الجواب فاجابة الى التسرف في الاعتراض  
فقال قال المصنف ربح كتحقق المسببة الممكنة على وجودها فانها قابلة للوجود وعندكم آه وقد نفق بهذا الوجه الدليل الشيخ المقتول  
واللام الازدي فانه لو كان وجود الممكن زائدا عليه كان قائما به فيكون الممكن قابلا والقابل يجب تقدمه بالوجود على القبول فقد  
لزم في الممكن على تقدير الزيادة ما لزم في الواجب واجاب عنه النصير الطوسي بان كلامه هذا مبني على تصور ان المسببة ثبوتها  
في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود وسيل فيها وهو فاسد لان كون المسببة به وجودها والمسببة لا يتجزى عن الوجود الا في العقل الابان

يكون في العقل منفكاً عن الوجود فان الكون في العقل الوجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شأنه  
 ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبار لعدمه فاذا ان التصانف المهمة بالوجود امر عقلي ليس  
 كالصانف الجسم بالبياض فان المهمة ليس لها وجود منفرد والعارضة المسمى بالوجود وجود اخر حتى يحتمل اجتماع المقبول القابل  
 والحاصل ان المهمة انما يكون قابلة للوجود وعند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة كصفة خارجة عند وجودها في العقل فقط  
 اعني لعبارة وشيخ عليه كل من نظري كلامه هذا بان حاصل النقص ان مقدمات الدليل جارية فيه مع تخلف المدعى من مقدمات  
 الدليل لزوم تقدم المهمة بالوجود وهو لبط فاننا نقض يري بطلان ثبوت المهمة او لا ثم عرفنا الوجود فكيف يكون معنى النقص  
 فمجرد المحصول في تحصيل معنى كلامه فقالوا اما الوجود فمخمس من ذلك ما قيل ان الناقض معتقد ان المهمة قابلة للوجود في الخارج  
 والقابلة الخارجية التي تقدم القابل على المقبول في الخارج ولا يصح ذلك بحسب الوجود فبقية ان يكون بحسب الثبوت فاننا نقض  
 ليقرب بين الوجود والثبوت وليقول المهمة ثابتة منفكاً عن الوجود ثم يعرض لهذا الوجود واليها القابلة منفكاً بثبوت الشيء للشيء  
 فرع ثبوت المثبت لانه لا بد من ثبوت المهمة الامكانية قبل الوجود ولا يكون هذا الثبوت بالوجود فلا بد ان يقول الناقض  
 بان المهمة ثابتة منفكاً عن الوجود ثم يحيل الوجود فيه وانما لا يذهب عليك ان الناقض الامام الرازي هو لا يقول بثبوت المهمة  
 منفكاً عن الوجود واليها لوزعم الناقض ذلك لما كان المنفك وجوداً قد ثبت التقدم من غير خلف والذي يطعن به القائل ان  
 الناقض كان يري ان المهمة علة قابلة منقضة بانها لو صح ما ذكرتم من وجوب تقدم الحقيقة الواجبة عند كونها علة لزم تقدم المهمة  
 الامكانية او العلية مشتركة بينهما غاية ما في الباب في احد ما علية وفي الآخر سبب قابلية فاجاب عنه الطوسي بان معنى نقصك على  
 زعمك ان المهمة الامكانية علة قابلية بحسب الخارج وليس الامر كذلك حتى يلزم التقدم بالوجود الخارجي ولما كانت العلة القابلة  
 انما يصح بالفهم وهو انما يتصور لو كان المهمة وجود غير وجود الوجود ويكون الوجود حالاً فيه عبر عنها بقوله هذا المعنى على تصور ان  
 المهمة ثبوتاً اي وجوداً موجوداً في الخارج دون وجودها اي عند صيرورتها موجودة ثم ان ذلك الوجود يحل فيها حتى يصير الاتصاف  
 انضمامياً ويكون المهمة علة قابلية وتم بهذا الانتقال من مطلب الى مطلب للاختلاف مفهوم اللغوي من التأخر على سبيل الترتيب  
 يعني لا بد من القول بتجارية المهمة والوجود ثم القول بوجوه الوجود وطول حتى يتم المنضم والمنضم اليه فخصيص الاتصاف الصاف  
 انضمامياً والقابلة قابلية علية فخرج من النقص بان المهمة علة قابلية فلو وجب للعلة التقدم بالوجود لوجب للمهمة الامكانية كونها  
 علة قابلية ونحن لا نقول بالاتصاف الانضمامي والعلة القابلة فانه ليس كالصانف الجسم بالبياض فانه لو كان كذلك كان المهمة

وجود متفرد وبعينه المسى بالوجود وجود آخر كما هو شأن المنقسم والمنقسم اليه ليحصل التعارض بينهما ليس كذلك بل الاتفاق به انتزاعي  
 فالقابلية لو كانت بحسب الوجود الذهني فان الذهن يلاحظ المية من حيث هي ولا يلاحظ الوجود فخصف به فلوازم التقدم كان  
 في الوجود الذهني ولا كذلك الفاعلية فان في الفاعلية لابد من التصان المية في الخارج بالوجود اي صيرورتها موجودة في الخارج فلما بد  
 من التقدم بحسب الخارج فخرج قد اتضح الفرق بين الفاعلية والقابلية وسقط القيل والقيل الذي وقع فيما بينهم ومن رام الاعانة  
 به فعليه مطالعة شرح التوحيد وجواشيه ولا يمكن ان يقال ان فاعلية الوجود على تقدير الزيادة ويجوز ان يكون بحسب العقل  
 فيجب التقدم بحسب فلا محذور لانه لو كانت الفاعلية بحسب الوجود العقلي كان لعقل من العقول تقدم على موجودية غيره  
 وهو بالضرورة مع ان الفاعل لا يخرج مطلقا لابل من وجود خارجي بحسب الفطرة ومن الكثرة افقده ضلع الفطرة  
 الانسانية ثم بعد هذا القيل والقيل يبقى نظر ظاهر في كلام المحيبي فان جوابه مبني على ان وجوده صفة انتزاعية بالاتصاف والتصان  
 انتزاعي وبذلك لا يصح فان الكلام في الوجود الحقيقي فلما قلنا ان يقول انهم قائلون بعينية الوجود في الواجب وزيادته  
 في الممكن فلهذا الزيادة يجب ان يكون صفة للممكن ولا يجوز كونه انتزاعيا لما قدم مرارا فوجب كونه موجودا في الخارج فيكون  
 الوصف وصفا لشيء ما والموصوف علة قابلية فلزم بالزمت من المحذور لا يلازمه دفع النقص ويجب الرجوع الى  
 ما هو الحق الصراح من عينية الوجود في الكل **قوله** ولا يخفى ان العلة يجب ان يكون آه لا يخفى على المسائل ان هذا الجواب هو بعينه جواب المس  
 والشارح رحمه الله تعالى الا انها خصا الكلام بالعلة الفاعلية والمحشى عموما بما قصد ادفع النقص عن كلامهم وفيه تامل سيظهر  
 لك عن قرب ان شاء الله تعالى **قوله** كيف والعلة من العوارض آه هذا ضروري جدا وان قيل عن العارفين بالاشياء والاشياء بحسب  
 الآبوي قدس سره واذا قلنا ما اذا قلنا ان الله تعالى بين بركة ان مفيد الوجود لا يلزم له الوجود فكلام عال وسعال عن الوجود  
 امثالا للعلة وذكر جلاله الا ان في جواب مجازة المحرر الجولفوزي فانه في صدر بيان ان المحرر الجولفوزي قد ترك طريقه المتكلمين  
 مع ان هذا الخلف لتصرحات امثاله من مهرة كلام العرفاء كالشيخ عبد الرحمن الجبامي قدس سره واذا قلنا ما اذا قلنا  
 فينبغي ان لا يقول عليه ومع هذا العلم عند اعلام الغيوب **قوله** والاقدم المية آه هذا غير واثق في دفع النقص فان  
 الكلام في الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء فلو كان زايده القام بما قيا ما خارجا فلزم المحذور بناء على ما ادعى  
 من تقدم العلة على المعلول ببدئية وانما يندفع باحتاره من ان وجود الممكن مبين لا اجبالات لونه **قوله** لانها من حيث  
 انها اجزاي من حيث انها اجزا خارجية **قوله** بان الواجب لذاته ليس محدثا في مرتبة ذاته آه حاصله انه لو كان الوجود



المية

زايه المكين في مرتبة المية لما سيجي ان العواض كلها سلوطة في مرتبة المية واذا المكين الوجود في مرتبة المية كان العدم فيها فيلزم  
 كونه معدوما في مرتبة الذات وهو باطل لان الواجب موجود في كل مرتبة وهذا الكلام وان كان متينا عند الوجدان لكنه لا يكت  
 انحصر فان ان يقبل ان الوجود معدوما في مرتبة المية سلو ب الوجود في المرتبة بان يكون الطرف منه قيد الوجود في ليس عينا  
 ووجوده في الوجود الثاني غير مسلم كيف وليس العدم في المرتبة بغير الوجود لان الوجود ليس عينا والوجود هو عينه الدعوى فكيف ليس من معدوم وان الوجود في العدم  
 في المرتبة فلام زوم بل ليس في المرتبة وجود العدم ان كليهما ليس مينا والجزء قوله بان مصداق الحمل للمعنى ان يقول ان مخايرة المصداق للوجود الاصحاح  
 الى الغير موجود ان يكون المصداق مقتضى الذات فلما يصح عدم ثبوت الوجود بالنظر الى الذات فلا يلزم الامكان للمعنى الا ان يستعان  
 ببعض مقدمات الدليل المذكور في المتن ويقال لو كان مصداق الوجود زايه الاحتياج في المصداق الى عدمه ولا يكون العلة  
 نفس الذات بل امر اخر فلا يكون الواجب واجبا بل يمكن العياذ بالله فتأمل قوله العني لو سلم ان معنى التقدم هذه الحيشية آه  
 في اشارة الى ان المقدم تقدم بالمية باعتبار كونه جزءا او هو ثابت مع قطع النظر عن الوجود والعدم ووقتقدم  
 باعتبار كونه علة لوجود الكل والسند باعتبار التقدم الاول وانما كون التقدم الاول هذه الحيشية حتى يثبت حال العدم اليه في غير ظاهر  
 فاجواب يتسلم كون التقدم هذه الحيشية منزل فتأمل قوله قد عرفت ان العلة مطلقا آه قد عرفت ايضا ان مستفاد الوجود الوجود  
 المستفاد علة قابلية البتة لان الوجود الحقيقي اذا راد وقام بالمية وجب ان يكون ومفادها انما المنضم اليه علية قابلية له ومن  
 هنا ظهر ما في قوله كيف ارا جعل آه وقد يوجب كلام المعالي ونفع النقض المذكور بان الاعراض التي هي غير الوجود ووجودها  
 رابطة فيحتاج الى قولها التي هي محالها واما العرض الذي هو الوجود فنفس وجودها فلها يحتاج اليها بل يوجد القابل  
 ويمكن حمل قول الشيخ في التعليقات عليه كما مرت الاشارة اليه ويرد عليه ورودها فلها ان تباخصيص القاعدة العقلية السببية  
 هي تقدم العلة القابلية مطلقا وتقدم المنضم اليه على المنضم مطلقا كما مر من الشارح المحقق قدس سره قوله لا يخفى انه يستفاد  
 فلو المية آه في غير ظاهر فان امتناع الخلو في نفس الامر عن احد الوجودين لا يستلزم العلم به حتى يتفاد الجزم بالتقويم مع العقلة  
 عن الوجودين نعم يريد عليه ان المقوم علة لوجود المركب فلا يجوز بالتقويم مع الترد في الوجود وكيف يجوز بالعلية مع الترد  
 في وجود المعلول والعلة اللهم الا ان يراد التقويم التقديري بمعنى انه لو وجد كان مقوما وعلة ظاهر قوله لا يخفى ما فيه لان عود  
 التقويم لتقيض غير متمم قوله فالاولى ان يستدل آه هذا هو الظاهر من المتن فانما معدوم لان المية الماخوذة مع الوجود والى  
 العدم ثم قال ولو كان مينا وجزء المكين كذلك بل يكون بالعدم من حيث هو فالظن بان ابا على تقدير العينية

الجزء

والجواب لما خذت مع الوجود فتأمل **قوله** تلك الحقيقة اذا كانت عين الممكن او جزءا له مقدمين هذه اللازمة بل هو عين  
 الاول ان هذه الحقيقة اذا كانت عين مية الممكن كان المصدر للموجود به متلاصحا ارتقاب واذا كان مصداق  
 الموجودية لخص مية الممكن فالعدم محال عليها والاجتماع التقيضان وانت لا يذهب عليك ان كون الذات مصداقا للموجودية  
 لا يوجب الوجوب الا اذا امتنع ارتقاب المصدر عن عالم التفرقة وهو غير لازم فيجب ان يرتفع المية التي هي مصداق الوجود  
 عن صفته التفرقة فيكذب حمل الموجود كما ان مصداق حمل الذاتيات نفس الذات مع جواز اطلاق الحمل على الواقع بطلان الذات  
 فكذا حمل الموجودية وبأجملة لما كان الوجود نفس تقرر الذات فالعدم اطلاق الذات وان شئت قلت عدم اطلاق الوجود نفسه  
 لا يطلع عن شئ فتأمل **قوله** وايضا يمكن تعلق الجعل به هذا هو الوجه الثاني من وجهي بيان الملازمة وفيه ان ارادة ان يكون تعلق  
 الجعل بكونه موجودا بعد تفرقه في عالم الواقع فهذا ممنوع كيف والممكن عندنا معشر قاطبي العينية لا يصلح لمجموعة الجعل واحد  
 بسيط يتقرر به المية وان شئت قلت يتقرر به الوجود وان اراد ان يمكن يكون الممكن موجودا بجعل مصداقا الذي هو تقرر المية  
 فمسل لكن لا ينافيه العينية فان تحلل الجعل بهذا النحو بين الشئ وذاتياته غير مستحيل بل الجعل البسيط المتعلق بالشئ هو عين  
 الجعل المتعلق بثبوت الذاتيات فانم **قوله** ثم لا يخفى ان هذا الدليل وما يقرب منه انه هذا عجيب فان الوجهين الذين اردتهما  
 المشي جاربان في الاعراض ايضا فان الحقيقة الوجودية لو كانت عينها للاعراض كانت الاعراض مصداقا لحمل الموجودية  
 فيكون حمل الوجود عليها ضروريا وحمل عدمه مستحالا لاجتماع التقيضين وايضا تعلق الجعل بكون الاعراض موجودة  
 ممكن وعلى تقدير ان يكون وجود الاعراض انفسها لا يمكن ذلك لاستحالة تحلل الجعل بين الشئ وذاتياته فلا فرق بين الجاهل  
 والاعراض فانم **قوله** لان وجود الاعراض آه يعني ان وجودات الاعراض وجودات رطبية متوقفة على موضوعاتها فغيرت  
 في النظم الوجود المتحاج لا ينافي الامكان بل يؤكد وانت لا يذهب عليك ان غاية ما لازم استحالة وجود الاعراض ان هذا لا يغير الملازمة  
 المشبهة بوجوبه فغنى الاعراض يلزم الاستحالة المضاعفة اذ يلزم ان يكون وجود الاعراض واجبا كما مر به مع  
 كونه رطبية متحاجا فانم **قوله** الكلام في ان ذات الممكن آه يعني ان الكلام في ان الوجود الحقيقي بل هو نفس ذات الممكن  
 ام لا والشك في الوجود المطلق لا ينافي عينية اعلم انه قد يقرر الدليل بان المية قد تعقل وتغفل عن الوجود ولو كان  
 الوجود نفس المية او جزرا لم يصح الغفلة عن الوجود عند تغفل المية وقال الشارح المحقق قدس سره في جوابه التبريد ان  
 الوجود لو لم يدل على زيادة الوجود فانما هي الوجود والوجود عليه العلامة القوت شحي بان هذا المعنى يتم لو شئت مقدتان

تعلق الجعل

ان للوجود فردا او را المحض حتى يكون هو الوجود الخامس والثانية ان هذا الفرد معلوم بالكنه او لوجبه تيار عن جميع ما عداه لانه لم  
 يكن معلوما لم يعلم انه غير معلوم عند تعقل المسمية فلا يعلم الانفكاك بجواز ان يكون معلوما ولا يعلم انه هو ولا يذهب عليك انه لا حاجة  
 الى اثبات موجودية الوجود الخامس لانه معلوم ضرورة لان الوجود الخامس كما مر به الذي يكون مناطا للموجودية ومصادقا لها ومن الغروريات  
 الدواعيل ان مصادق الموجودية متحقق البتة نعم اثبات فردية الوجود المطلق وحمله عليه لا يستلزم من صحوبه لكن ليس هذا متعلق  
 بغيره حتى يشهد ان الوجود الخامس مستوفى فيما ينضم فلا يعبره الشارح المحقق قدس سره بالفرد ومن دون توهم  
 استدلال بل على الشبهة فقط وبهذا الظاهر ان الوجود الخامس معلوم بالرسم ايضا فقد ثبت المقدمة الثانية نعم اثبات معلومية  
 بالكنه هو حيز البقي الكلام في ان بعد ثبوت المقدمة الثانية المنطوق بل تم البيان بهذا المنطق في الوجود الحقيقي ام لا قال المحقق الدواعيل لا يكفي المقدمة  
 الثانية لانه على التفسيرين يجوز ان يكون معلوما ولا يعلم انه هو اما على تقدير المعلومية بالوجه المميز فلانا اذا تصورنا الانسان  
 بوجه الضحك فقد علمناه بوجه تيار عن جميع ما عداه فاذا تصورنا الحيوان الناطق بعد ذلك يكون الانسان معلوما لانه لا يعلم  
 كون الانسان معلوما بوجه الضحك معلوما لانه في العقل بالانفكاك في التصور فكذا يكون الخيال في الوجود والمسمية لغسم لم يزم المغايرة  
 بين هذا الوجود والشئ المعلوم والاعلى تقدير المعرفة بالكنه فلانه يجوز ان يكون كنه الشئ معلوما عند تصور الشئ ولا يعلم انه  
 معلوم بالكنه كما اذا تصورنا الحيوان الناطق ولا يعلم انه كنه الانسان فانما تشك في كونه معلوما بالكنه فاذا تعقلت مسميته  
 مثلا بالكنه وعلمنا الحيوان الناطق فلما ان تشك في ان الانسان معلوم بالكنه عند تعقل الحيوان بان الحيوان الناطق العلوم  
 عند تعقل كنه الانسان فيجوز عندنا ان يكون وجها من وجوهه وعلى هذا فلا يعلم ان كنه الانسان غير معلوم بمقتضى ان بالكنه  
 مثلا بجواز ان يكون معلوما ولا يعلم انه هو فلا يحصل لنا من العلم بمغايرة كنه الانسان وان علمنا مغايرة للحيوان الناطق  
 ولا يعلم انه كنه لعمري علم ان ذلك كنه لا يدفع ذلك قيل ان القوشنجي لم يدع حين تصور الشئ بالكنه يعلم كونه متصورا بالكنه  
 فان القوشنجي قال لو لم يكن الوجود متصورا بالكنه لم يتم الاستدلال لانه يجوز ان يكون الوجود معلوما حين معلومية المسمية ولم  
 يعلم ان الذي هو معلوم هو الوجود فيمكن بان الوجود غير معلوم مع انه معلوم فالذي لازم منه انه بعد معرفة الكنه لا احتمال لان  
 لا يعلم انه هو ولا يلزم منه ان يعلم ان كنه هذا فلا يكون الكلام بان يجوز ان يعلم انه كنه شئ ولا يعلم انه كنه موجبا وتحقيق كلام  
 المحقق ان لا تشك ان الشئ يعلم اوله بالوجود ثم يعلم ذاتياته اجمع كون لليدري ان هذه المعلومات ذاتيات له بل ولا يعلم صدقا  
 فاذا علم الذاتيات فقد علم ذلك الشئ في نفس الامر ولم يعلم ان ذلك العلوم بالوجود هو هذا او هذا او هذا مما لا يشك فيه ما قل

فانما  
 ٢

واذا اتينا هذا فنقول الوجود المعلوم بان صدق الموجود به علم كنهه مثل لا يدري ان هذا الكنه لكن علم ان هذا الكنه الانسان  
 و علم كنه الوجود ولكن لا يدري ان المعلوم الذي هو الانسان هو الوجود فحسب العقل بان الوجود غير معلوم مع انه معلوم  
 فلا يصح هذا الحكم بالمعايرة بل لابد من ثمرة مقدمة اخرى كالمقدمة القايلة بان هذا الكنه روح لا محال فتقوم ان يدرك  
 كنه الوجود عند تصور المية ولا يدري انه هو فليس مقصود المتحقق ان العلامة التقوشي اوسع انه متى علم كنه الشيء علم انه كنه غيره عليه  
 انه ليس كنه لك بل مقصوده ان يجوز ان يعلم كنه الوجود عند العقل المية ولم يدرك ان المتعقل هو الوجود وبين الكتابان الشيء  
 قد ايد كنهه ولا يدري انه كنهه فعند معرفة الكنه لا يدري انه هو وهذا الكلام صاف لا يخبر عليه وقد يقال اذا جعل الكنه  
 مرآة لملاحظة الوجود المعلوم او لا ثم اذا علم المية بالكنه ولم يعلم الوجود في تلك الحالة لزم معايرة المية الوجود ولو كان  
 الوجود نفس المية لكان الالتفات اليها بعينه الالتفات الى الوجود فالمراد من تصور الوجود بالكنه تصور الكنه التفصيلي بحيث  
 يكون مرآة لملاحظة روح تيم الكلام من دون ثمرة مقدمة اخرى ولا يذهب عليك ان فرض تصور كنه الوجود بهذا النحو ولم  
 يدرك كنهه يجوز عند العقل ان يكون هذا وجهها من وجوهه لا شبقاه الذاتيات بالعرضيات فعند حصول علم المية  
 بالكنه وان كان علمه بهذا النحو ايضا ان حصل هذا المجهول مرآة للمية فخرج الانفكاك فلا يصح التعليل وان حصل امر آخر  
 فقد حصل المعايرة بين المرأتين لكن لما لم يدرك مرآة الوجود كنهه فيجوز ان يكون الوجود شيئا معايرة لهذا المرآة <sup>وهذا</sup>  
 هو المية فلم يحصل العلم بالمعايرة بين الوجود والمية بالانفكاك لهذا الوجه بل لابد من مقدمة قايلة ان المعلوم كنه الوجود  
 فقد تبين ان كلام ذلك المحقق ادق و اتم فقد خرج من هذا القبيل وقال انه لو ثبت معرفة الوجود بالكنه وان هذا الكنه ان  
 الوجود امر ثابت وان المية معقولة بالكنه ثم المطلوب ثم ان هذه المقدمات مما لا بد منه لو اجري الدليل معايرة <sup>في</sup> المية  
 الوجود والمصدرى الا ان هذه المقدمات ظاهرة فيه فان الوجود المصدرى معلوم بكنهه وان هذا الكنهه معلوم ايضا عرفه  
 للميات واما تصور الميات بالكنه ففيه نوعان بخلاف هذه المقدمات في الوجود بالتحقيق ولهذا قال الشارح المحقق لو لم  
 اشار الى ان تمامها مشكل عسير قال الاراد بلي كلفني معرفة الوجود بالوجود المميز عن جميع ما عداه بان يقال لكان الوجود  
 نفس المية لكان اذا تعقل المية تعقل والثاني بالمل والاصدق على المتعقل غير الوجود المعقول بالوجود وروح لا يحتاج اليها  
 الى معرفة الوجود بالكنه وهذا انما يتم لو ثبت ان الوجود غير ثابت لهذا التصور بل نقول القايل بالعينية ان وجبه كونه  
 صدق الوجودية بعد الآثار ثابت للمية ايضا بل النزاع الا فيه فانهم قال الشارح المحقق قدس سره على تقدير تسليم الوجود

كنه الوجود المعلوم بان صدق الموجود به علم كنهه مثل لا يدري ان هذا الكنه لكن علم ان هذا الكنه الانسان

الذمى في اشارة الى منع الوجود الذمى وانه يحسب الظاهر غير موجه لان المورد مانع وعلته اشار الى دعوى انكار الوجود الذمى  
على ما يورد اى المتكلمين الكمالا على ولا يلزم لكن لما لم يكن الدلائل تامة عنده نزل واجاب بعد تسليم الوجود الذمى فانهم قوله  
بل نقول صورة الصورة في الذمى آه انت لا يذهب عليك ان الوجود الربطى للاعده اخص بوجودها في النفس مقابلا  
الى الموضوع فالوجود في نفس المعروض للمضافة وجود الربطى فالشعور بالوجود الربطى مع العطفة عن الوجود في نفس الوجود  
وكيف يتك عاقل في وجود السواد في نفس عند العلم بوجوده في الجسم فحينئذ اذا علم بوجود الصورة للذمى علم بوجوده في نفس  
قوله ثم يوجه عليه انه لا يدل انه يمكن ان يقال ان الاشخاص الخارجية لا يمكن ان يحصل في الذمى مستحصا تماما فقد انكثت  
انكثت الاشخاص عن الوجود الذمى فالوجود الذمى زائد على الاشخاص واذا لم يكن الشئ جزءا ولا عينيا للاشخاص  
لا يكون جزءا ولا عينيا لمهما تخرج لا يرد عليه ما ذكره المحشى ويرد عليه انه يجوز ان يكون الوجود المطلق عين المهيئات التي  
يمكن حصولها في الذمى والوجود الخارجي عين الاشخاص الخارجية والوجود الذمى عين الاشخاص الذمى المهيئات التي  
لا يحصل في الاذن فالوجود الخارجي عينها اولا وجوده في الخارج كما قيل في الكلام بعد تسليم الوجود الذمى لتقابل  
ان يقول بب ان الكلام بعد تسليم نفس الوجود الذمى لكن ليس الكلام بعد تسليم وجود المهيئات في الذمى بالكنة ومقصود  
الشارح المحقق قدس سره لا نسلم ان المهيئات حاصله في الذمى بالكنة انا الحاصل وجب من وجودها فلا يلزم زيادة الوجود  
الخارجي على المهيئات وانما يلزم الزيادة على وجودها فندبر قوله ذلك ان تقول المهيئة من حيث انها موجودة في الذمى  
آه يعني ان المهيئة متصفة باليجاد الوجود الذمى وهو الوجود الخارجي ولو ازمه وباليجاد الوجود الخارجي وهو الوجود الذمى  
ولو ازمه فالوجود ان كلاهما زائدان والاعم اصح الانفكاك ويرد عليه كما مر انه يجوز ان يكون الوجود المطلق  
عين المهيئة المطلقة والوجود الخارجي عين الاشخاص الخارجية والذمى عين الاشخاص الذمى فلهذا يقال  
المهيئة بكل من الوجودين للعينية بهذا الوجه ثم انه به ايضا ما اورد الشارح المحقق من منع حصول المهيئات الموجودة بالكنة  
فلا يتم في اثبات زيادة الخارجي الا ان يقال اراد بالوجود الذمى اعم مما في الاذن العاليية وما في الاذن السافل  
فقال قوله على انه المتقدر يستدرك ذكره لتعلق المهيئة آه انت تعلم ان حمل الذاتيات انما يكون ضروريا لو كان الذات  
متعلقة بالكنة اما لو كانت متعلقة بالوجه فلا اثر في انهم شكلوا في اتصال الجسم مع انه ذاتي له فلو كان المهيئة متعلقة  
بالوجه يجوز ان يكون الحقيقية عين الوجود ويكون شكلوك الثبوت في الوجود من اخذ تصور المهيئة بالكنة فلا يستدرك قال

الذمى

الشيخ المتقول في حكمة الاشراف ان ابداع المشايخ في الوجود ونحوه في انزل هو في الاعيان حاصل ام لا كما كان في  
 في اصل المية فيكون للوجود وتيسل ومبين بهذا ان ليس في الوجود ما كان مية الوجود فاما بعد ان يتصور مفهوم  
 قد يشك في انزل الوجود فيكون له وجود زائد فتسل والجواب ان هذا انما يتم لو امكن تصور الوجود وما يكون  
 حقيقة الوجود بكن الحقيقة فلم لا يجوز ان يكون تصور الوجود وما حقيقة الوجود مستحق الحصول بكن الحقيقة في يجوز ان  
 يشك فيه ثم في الدليل نظر لوجدها هو اننا لا نسلم اننا نشك في ثبوت الوجود للمية بعد تصورها بالكت وانا نشك في  
 ثبوت مفهوم الوجود او مفهوم مصداق الموجودية وهذه المفاهيم خارجة عن حقيقة الوجود وعارضة لها فبما في ما لم  
 زيادة هذه المفاهيم لازادة حقيقة الوجود والدعي هذا دون ذاك فانهم قوله يعني لا نسلم ان شيئا من الميات له  
 مقصوده قدس سره ان ليس لشي من الميات الموجودة متعلقة بالكت ودعوى ان لبعض الميات الموجودة متعلقة  
 بالكت الاجمالي او عام لا يسمع من دون بيان فخرج العاجبة الى ما وجبه المعنى وانه رفع القيدان كل وجب كذا ولا اقل من ان  
 يكون كذا لشي فبعض الميات محض بكن الحقيقة ثم الذي وجبه المعنى لا يكتفي برفع فان عدم تعقل الميات بالكت  
 التفصيل لا يكتفي برفع فان عدم معقولية الميات بالكت التفصيلي غير مستدل لانه لو كان لبعض الميات متعلقة بالكت الاجمالي  
 ليقول لو كان الوجود عينا لم يضح الشك في موجوديتها بعد تعقلها بكن الحقيقة او نقول مقصود تلك المية وتعتل عن  
 الوجود فالوجود ليس عين المية والاشكال شئ واحد معقولا وغير معقول الا ان يقال ان اشكال على تقدير الجزئية فانه  
 المعقولة بالكت الاجمالي لا ينافي الشك في ثبوت الجزر والاني في العظمة عنه فبقر قوله لا يخفى ان قولنا السواد موجود  
 ايراد على الشارح المحقق قدس سره فانه على تقدير العينية او الجزئية لا يصح قولنا السواد موجود بمعنى الوجود لانه  
 صحيح غير مفيد كما يضح عنه قول المصنف فلا يكون هذا الظاهر الذي عندي في تقرير الكلام ان الكلام في الوجود الحقيقي الذي هو مصداق  
 الموجودية ولو كان عين المية لكان قولنا السواد مصداق الوجود وحلا اوليا لقولنا السواد وكذا اما يسيو به  
 قولنا السواد موجود بديهي غير مفيد وحل الدليل ح ان شيئا واحدا قد يتصور لو جسد متغيرين في بابي الراي يجعلنا مرآة  
 لما في ذلك الشئ ثم يجعل احد الوجهين عنوان الموضوع والاخر عنوان المحمول وكما بين معنويهما بالعينية على سبيل  
 الحمل الاولى مرح يكون هذا الحمل مفيدا بل قد يكون نظريا غير ليا في النظرية وما نحن فيه من هذا القبيل وان استدلالنا بان  
 يكون حمل مفهوم مصداق الموجودية على سبيل الحمل التعارف غير مفيد فالجواب ظاهر فان هذا احد من عوارض الوجود

وجب الرفع على ما ذكره في هذا ان الوجود يكون  
 في التصار والوجود ليس بواجب في الكلام

واذ كان الوجود عين الليات يكون في المضمون من حوارض الليات وسيجوز ان يكون ثبوته لما نظرياً فافهم قوله وكان  
 في المستدل او اشارة الى توجيه الدليل بان في الدليل لاثبات زيادة الموجود كما ان الدليل المعنى مرت اثبات زيادة  
 الوجود قال المحقق الودائي مراد بهم من الوجود الموجود على طريق السامحة المشهورة كما يدل عليه ظاهر التعريفات فكيف  
 ومغايرة به الاشتقاق للليات مما لا ينعني النزاع فيه بين العقلاء واليه فان كون الوجود عيناً بهذا المعنى لا ينافي في غير  
 الوجود لما ولا يلزم استغناء في كونها موجودة عن امر لغيرها وقد صرحوا بان وجود الواجب عين ولا شك ان ليس  
 عين سببه الاشتقاق فان واجب الوجود بالحق موجود لا وجود بالحق الذي اعتبره فان قلت لا يجوز ان يكون موجود  
 فرد واحد غير عارض لغيره قائم بنفسه موجود بالعرض هو الوجود وهو الواجب وسائر افرادة قائم لغيره موجود بحد ذاته  
 يكون الواجب موجود لغيره فان كونه وجود الالهي كونه موجوداً في ذاته كسائر الليات في ان وجوده بسبب امر عارض له  
 صفة الوجود المطلق انتهى وانت لا يذبح عليك اولاً ان الكلام في الوجود الحقيقي وهو صالح لوقوع النزاع بين العقلاء  
 واذ كان الكلام في الوجود الحقيقي فحينئذ ينافي عروضة قطعاً وليس هو من الكليات المتكررة الانواع ويلزم استغناء باقي الوجود  
 عن امر لغيرها والاستحالة في كون الوجود الحقيقي عين حقيقة الواجب بل ان الواجب كذا انه موجود بالذات كذلك  
 هو وجوده بمعنى انه تعالى مصداق الموجودية وسبب الاشارة في لا يتم الاستشهاد بها وبما استشهد ولعل في الكلام وقع جد لا مع  
 العلامة القوشجي الزاعم ان المقصود بزيادة الوجود المصدرى وثانياً ان هذه المذكورات لازمة على تقدير ارادة الوجود  
 الوجود فان مفهوم الشق لا يصلح لوقوع النزاع بين العقلاء في الزيادة والعينية كيف ومغايرته للليات الموجودة مفردة  
 واليه عينية الموجود لا ينافي عروضة الوجود ولا يلزم استغناء باقي كونها موجودة عن امر لغيرها واليه في صرحوا بعينية الوجود  
 في الواجب ولا شك ان تعالى ليس مفهوم الشق وثالثاً ان الوجود موجوداً قائماً بنفسه يكون هو بنفسه مصداق الموجودية  
 لان مناط حمل الشق عند في المحقق كما نفس عليه مراراً قيام المبدء بحقيقة اوقيام المبدءية بنفسه بمعنى عدم القيام بالغير اذا  
 كان فرد من الوجود قائماً بنفسه يكون موجوداً بنفسه من دون عروضة وجوده اخرج قوله فان كونه وجود الالهي كونه موجوداً  
 بنفسه منظور فيه ولعله لما رأى المنفى عدم تمامية هذه الشواهد لم يفتت اليها ولم يقطع بكون المراد في البحث الموجود  
 بل نسب الى المستدل بهذا الاستدلال على سبيل الظن والتخمين والله اعلم بحقيقة الحال قوله ولا يخفى ان محل الخلاف  
 انه يعني ان محل الخلاف الوجود الحقيقي والذي ظهر اشتراكه من الدلائل المقامة اشتراك الوجود المصدرى فلا يلزم

منه انتفاء عينيه الحقيقية قوله بل مراد الشيخ الاشعري من العينية آه يعني ان مراد الشيخ من العينية عينيه مطلق الموجودية العينية  
الذي هو الوجود الحقيقي الا ان الفلاسفة جعلوا من خواص الواجب دون الشيخ زعموا منهم انحصار العينية في الواجب  
لان مراد الفلاسفة بها انتفاء الاستناد الى العلة والاكيف ليصح ارادة الشيخ ما ارادوا وانت قد عرفت ان العينية  
بهذا الوجه لا يتا في الامكان فتذكر قال الشارح المحقق قدس سره وما يقال من ان الكل ذات واحدة اذ انما اشارة الى  
ما ذهب اليه الاشراقيون من ان حقيقة الموجودات ذات واحدة هي الوجود ومختلفة بالشدة والضعف فالفرد القوي  
الذي لا قوي منه واجب وقد عرفت ان هذا الرأي ليس مخالفا لحكم العقل المتوسط فقط بل هو مخالف للواقع والتحقيق  
التيه فان يلزم عليه تعدد الواجب في الوجود كما قدمر واما اشارة الى مذهب الصوفية الصافية قدس سره وادعاءها انهم  
وحدهم ابا عالم من ان الوجود المطلق لا بان ليوخذ الاطلاق فيه المعنى عن النسب والاضافات واجب وليس كذلك  
كامل في حد ذاته غنى في ذاته وكمال ذاته والامكان انما اشارت من التقييدات للوجود والتزلات وبه الطور عال لا يفهمه الا من  
نور بالنور الالهي الايا في وصفه قلبه عن ظلمات البهوى بل اشارة الشرعية الفرار والعمل بمقتضى الخفية السموه البيضاء والاقا  
بالسنة النبوية السنية والمنقية ون بالعقل المتوسط الظلماني ليعودنه لكابرة كما نفس عليه الشارح قدس سره وانت قد عرفت  
فيما سبق ان الحق وايبين هذا الرأي وبين ما نقل عن الشيخ الاشعري قدس سره في الطريق الاستدلالي واعلم ايضا ان  
ليفر من العقل المتوسط الظلماني اشارة الفرار هو كون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز لازم على القاين بالكلية الطبيعي ايضا فان  
الكل امر مشترك والاشخاص امور معينة فالاشخاص اما ان يشتمل على امر زايد على الطبيعة مميز لها فاما ان يضم اليها فيلزم تقدم  
الطبيعة بالوجود والتشخص على التشخص فيكون تمازج قبل تميزه واما امر مشترك فلا بد له من مشار الاشخاص ولا يتسلسل الاشخاص  
بدون مشار موجود وحافظ لها فاما ان ينتهي الى نفس الطبيعة وهو المطلوب لانه قد صار ما به الاشتراك مشار الاشخاص  
الا وصف منضم وقد لجل اوالى بيان او محل وهما الشقان الاخران واما ما بين منفضل ولا يجوز ان يكون امر واحد  
لكون مناط امتياز كل وهو ظاهر بل امور متعددة حسب تعدد الاشخاص وح يكون ممكنات فلها ايضا حقيقة كلية والحكا  
فيها في اصل الاشخاص واما محل وهذا انما يستقيم في الاعراض والصور فينبو الكلام في هذا المحل فقد بان لك الطلاب  
اشتمال الاشخاص على امر زايد يكون به التميز فقد بعثي ان ما به الامتياز نفس الحقيقة كما ان ما به الاشتراك فان قلت يجوز ان  
يكون المحل منحصرا في شخص فلا يحتاج الى مميز قلت المحل وان كان منحصرا في شخص لكن له حقيقة كلية الايا في الاشتراك وشخصية بالي

الاشخاص فان من غير الاطلاق تشخص بجزء من



الاشتراك فاما ان اشتمل على امر زائد فهو الشقوق واما ان تعين بنفسه فقد صار مابه الاشتراك هو نفسه مابه الامتياز فالنظر الى  
العقل المتوسط يجوز وجود الكلي الطبيعي في الاعيان مع لزوم وحدة مابه الامتياز مابه الاشتراك ويجعل ندسب العقوبة  
والاطمئنان باعث الاسفحة العقل المتوسط فافهم قوله ان يكون جنسا قد استأنف البطلان الجنبية بان الوجود لو كان  
جنس الموجودات لكان فصله المقسم مقوما لمية لان الفصل المقسم لفيه وجود الجنس في بعض الملاحظات التفصيلية والجنس  
كان هو الوجود لفيه وجوده مفيد لفيه فيكون الفصل المقسم مقوما لمية الجنس وحقيقته فيكون مقوما وما قيل ان الوجود  
من الكلمات المتكررة الانواع فيجوز ان يكون للوجود وجودا من لفيه الفصل المقسم فلا استحالته ففيه ان الكلام  
في الوجود الحقيقي وهو ليس كليا متكرر النوع ويرد على الدليل سلنا ان الفصل المقسم لفيه حقيقة الجنس الذي هو الوجود وتقر  
مية لكن تقرير المية وتقومها على نحوين تقريره بان نخرجهما من الاليس كما تقر الفاعل الخارج عند القايلين بالجعل  
البيسط والآخر تقريره بحيث يدخل في القوام فيتالف به وبالجنس مية واحدة واللازم بهنا هو الاول والمستحيل هو الثاني  
فاللازم غير مستحيل والمستحيل غير لازم فافهم قوله ثم على هذا التقدير يلزم ايضا كون الوجود آه لقايل ان يقول يجوز ان يكون  
الوجود جنسا عالميا فيكون جزءا للجنس الذي يليه والذي تحته في ضمن جزئية حتى ينتهي الى النوع فلا استحالته اما المتكرر الذاتي  
فقد ظهر انه غير لازم واما وجود الغير المتساوي وهذا هو الذي يلزم المص والحواب انه يلزم حيلته جزئية في ضمن جزئية الجنس  
ضمن جزئية الفصل فلزم الجزئية مرتين وبكذا افان قلت يجوز ان يكون الفصل سبيطا قلت هذا هو الذي لو اده  
قوله وكون الشيء جزءا لنفسه آه لان الوجود ايضا من الموجودات والمفروض انه جزء الكل موجودا وكونه جزءه موجودا ونحوه  
ان جعل المفروض جزئية الوجود لمداراه من الموجودات كما هو الظاهر قوله والحق ان لفي جزئية الوجود اصله من هذه  
المقدمات وذلك لان الوجود الحقيقي مصدر الوجودية فاذا تقرر ان موجودا بنفسه فلا يصلح للجنسية التي فيها الابعام  
والالتفصيلية التي ليست من الخالق المصداق والوجود المصدرى امر منتزع من الموجودات وصف لها بيمينه وانكاره ملاءمة  
فانصفه ووصف الشيء لا يكون جزءا وقد تقر بان الوجود معنى وصفى ولا يتقوم من المعنى الوصفى والذات حقيقة وحدانية  
غير انه ان اراد ان المعنى الوصفى مطلقا لا يتقوم منه ومن الجوهر حقيقة فهو مفقود بالجسم المركب من الهولي ومن الصورة التي  
هي معنى وصفى وان اراد ان من المعنى الوصفى غير الامر الجوهري فهذا كما يقال لا يتقوم من الجوهر والعرض حقيقة وحدانية فانه اذا  
تعلق اشتقاقه لم يصح بربان فضلا من ان يكون اصيل من هذه المقدمات قوله قال الشيخ في التعليقات اجزاءه لعلاه

بالاول

بالاجزاء الخارجية ومقصود ان الاجزاء الخارجية لمعد البسيط اجزاء المركب فانما غير محموله عليه ليست اجزاء البسيط  
 فانما متحده معده هنا ليست تلك الاجزاء اجزاء للبسيط على الحقيقة وهذا انما يتأتى في البسيط الخارج الذي يكون منتزعا الى  
 الاجزاء العقلية واما البسيط هنا وفارغا فلا حد له الا ما يحد للمعنى كما فهمه وكيف يقال ان الشيخ ينفى عن البسيط  
 الخارجى الاجزاء مطلقا مع الاعتراف بالحد له مع انه مخرج كجسمية المقدار للمحيط والسطح والجسم التعليمى والزمان مع انه مخرج  
 بالمقولات مع ان الكيفيات عند بساطة خارجية وليس ما يجازى جنبه وفصله اجزاء في الخارج منقوله المركب الخارجى  
 الغير العدوى آه قيل في العروة الوثقى هذا معنى على ان المهميات انما تتركب من الجنس والفصل فيكون باحداهما مادة وصورة  
 وعلى ان مادة الشيء بالفعل لا بد ان لا يكون مشتقا على المرءة القوة وان كانت القوة قوة لشيء آخر وعلى ان كل جزر مادة  
 يجب ان يكون له امکان استعدادى حتى يكون منافيا لجهة الفعل مع ان الماخوذ منها معنى اعم من الميولى الاولى يشتمل التركيبات  
 العرضية وكل من هذه الامور الثلاثة غير مسلم عند المحقق ولعله حسب ان مقصود المحشى لو لم يكن في المركب جزر صورى  
 بسيط كان مركبا من مادة وصورة ففي المادة استعداد فلا يكون فيها الفعلية فالفعلية انما يكون بجزر صورى بسيط  
 فلم يمتد الى الجزر الصورى البسيط لم يكن للمركب فعلية اصلا لم يكن مقصود المحشى ما ذكره حتى يتوقف على تلك المقدمات  
 بل مقصوده ان لا بد في المهمة المركبة من جزر صورى بسيط لان الجزر الصورى علة موجبة للمركب لا يتوقف المركب بعده  
 على شئ آخر اصلا فلم يمتد الى الجزر الصورى البسيط لا يتوقف فعلية وجوده على جزر صورى وهذا الجزر الصورى البسيط يتوقف  
 على جزر صورى آخر فلم يمتد جزر صورى الى واجب الوجود والفعلية بواسطة اولها بواسطة فلم يجب واحد من الجزر الصورى  
 فلم يجب المركب لانه لم يجب جزره الصورى لا يجب اذا لم يجب لم يكن له فعلية لان الشئ لم يجب لم يوجد وهذا لا يتوقف  
 له على تلك المقدمات ولعل حديث الجزر الصورى وقع اتفاقا والا فالكلام تام في الجزر المادى ايضا بان يقال وجود المركب  
 متوقف على الجزر المادى وهذا الجزر المادى البسيط متوقف على جزره المادى هذا الجزر على جزره فلم يمتد الجزر الكلى الى  
 باعل واجب بالذات بالذات ولا بواسطة فلم يجب واحد من الاجزاء المادية فلم يجب المركب فلم يكن له فعلية فانتم قوله ايضا على  
 ذلك التقدير آه قيل حاصله انه لو لم يجب الانتدالى الواحد الحقيقي لان جميع الاجزاء بالفعل فليزم الجزر الذى لا يتجزى هو  
 مع كونه واحدا حقيقيا باطل في نفسه وفيه بحيث اما اول فلان الكلام في اجزاء المهمة دون الاجزاء المقدارية واما ثانيا  
 فلان لزوم الجزر متوقف على اثبات الواحد الحقيقي للكثير فلما ثبت الواحد الحقيقي به لوار وليست شعري كيف سألنا

الجزر

القابل مثال هذه الظنون بالمشي الدقيق ونه اظن فالعقل الذي اراد المشي لغيب المفهوم غير المنقسم الى اجزاء الميتا عنى  
 البسيط والتقريب كلامه على هذا التقريب لا يكون في المركب جزء بالقوة بل كل جزء موجود بالفعل فيكون كثيرة محضه ولا واحد  
 فيه الا بالعرض والاضافة فاذا قطع النظر عن العارض والاضافة لان مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العارض ففني غير المرتبة  
 كثيرة حقيقة الا واحد هناك فلا بد من ان يكون كل جزء منه غير منقسم بالفعل الى اجزاء فيكون بسيطاً فكل جزء بسيط وقد كان  
 فرض انه لا بسيط فليزم الخلف وهذا الكلام صاف لا يتوجب اليه شئ اصطلاحاً قوله واما ما ذكره قدس سره ففني عناية السقوط آد  
 لعل قدس سره اراد بالاضافة في قوله تحت المتصف بذلك الشئ الاتصاف الذي يكون في الاجناس والفصول المعنى  
 الوجود لما كان جزء الكل موجود فيكون جزء الجوهرة والعرض فلا يكون مندرجاً تحتها لان الشئ لا يكون مندرجاً تحت المتصف  
 مثل تصان الجنس والفصل والوجود على هذا التقدير موجود عنى فلا يكون مندرجاً تحت المؤلف منه ومن شئ وهذا الخلاف العلوية  
 وظاهر ما في المتن ما وجب به المشي رح قال المص رحمه الله تعالى والتحقيق ان هذه الوجود التي استدل بها آه جملته  
 ليس النزاع في مفهوم الوجود فانه ليس من شان العاقل ان يقول مفهوم الوجود ومفهوم السواد واحد بل الذي يصح للعقل  
 النزاع فيه الوجود الحقيقي الذي به الوجودية جوهرية بذات الوجودية وهوتية والما تكرر في مدارك الكثر المحققين ومنها شرح  
 والمص رحمه الله تعالى والحاكم والنفير الطوسي ويلوح من ظواهر عبارات الشفاء ان الوجود الحقيقي الذي به الوجودية فرد  
 للمصدرى فالشيخ الاشعري قدس سره قال ليس في الاعيان هوية للوجود وهوية للموجود فيضم الهوية الاوالة الى الهوية  
 الثانية بل هناك هوية واحدة هي بعينه هوية السواد وهي بعينه هوية الوجود الكائنة مناط الوجودية والاطمان هناك هوية  
 تقوم احدتها هي هوية الوجود بالاضرة وهي هوية السواد والكان للسواد وجود قبل الوجود وهذا هو الاستدلال الثاني  
 للشيخ الاشعري قدس سره في مقام وهو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل ولما كان الانضمام عنيه معقول في نفسه وغير قابل ان  
 يقول بالمشاؤون حكم المصوب بانهم اليم موافقون للشيخ في هذا المعنى في كون هوية الوجود التي بها الوجودية وهوية الوجود  
 في الخارج واحدة وانما فالوا زيادة الوجود بحسب الزمن ولذا بنى الكلام على الوجود الذهني فان الزيادة الذهنية انما يتا  
 بعد القول بالوجود الذهني وهذا هو الذي وجبه الشيخ المقتول كلامه من بعد النفير الطوسي فالمراد ان الوجود زائد في الوجود  
 فقط دون الاعيان وهذا كقولهم وبين الاول ان المرتبة الاول ان الهوية والوجود جزيرها ان عقلياً مستنداً في الخارج وهذا  
 هوية واحدة لكن بكلها العقل الى امرين احدهما الوجود والاخر الهوية كما قال اصحاب التركيب الاتحادى بين الجنس والفصل

على ان موضوع الذي هو است  
 فيكون في شئ محض فيكون في شئ  
 على ان الصلح في الاعيان في  
 في حقيقة الوجود قدس سره في الكلام  
 في حقيقة الوجود قدس سره

هذا وان كان لو افق ظاهر ما قال في بحث التعيين اعلم ان نسبة المهيبة الى التعيين نسبة الجنس الى الفصل لكن في ما يبع عنه  
 الطبع السليم الذهن المستقيم مع انه يخالف كلمات الشائين حيث حكموا بان هيات اللواع تام هيبة الاثناسم والثاني  
 ان في الخارج هوية واحدة لكن لما كانت هوية امكانية تقر بانها من الجماعل المفيض ففهيما حيثيان حيثية نفس ذاتها  
 وحيثية تقر بانها من الجماعل وبالحثية الاولى يجوز العقل وجود تلك الهوية وعدمها بالحثية الاخرى لا يجوز ان يكونا  
 مادامت هذه الحثية فمهي بالاعتبار الاول مهية وبالاعتبار الثاني وجودها لما كانت بانان الحثيتان من عمل العقل  
 وفي الخارج شئ واحد وهوية واحدة هي المصدق للموجودة فمهي وجوده حقيقة وليس هناك حيثية تقيديه تختلف بالمصادق  
 قبل الوجود زايه في الاذيان فقط دون الاعيان وهذا التوجيه وجيه وقد ظهر لك من هذا القيل والقال ان الحق عينية  
 الوجود الحقيقي كما ذهب اليه الشيخ قدس سره وكلام الشائين انما يصح بالتاويل اليه فلا تعطل ولا يفتهم قالوا المراد بزيادة  
 الوجود في الاذيان زيادة المصدرى وكذا انتم اعيا وبهذا الجيد فان الكلام في الوجود الحقيقي وبعضهم بزيادة المصدرى  
 على كون طرف عروضة الذهن وسيجيء بالرد عليه ان شاء الله تعالى **قال الشارح المحقق قدس سره** وفي بحثه ان لا يذكر  
 يدل على ان الوجود والموجود لا يتمايزان في الخارج اه انت قد علمت ان الكلام في الوجود الحقيقي ولا يصح ان لا يكون  
 له هوية في الخارج كما علمت كيف وهو مصداق الموجودية فلو لم يكن له هوية لما صح الحكم على شئ بالموجودية واذا كان  
 له هوية وقد تبين ان لا يمكن ان يكون له هوية مغايرة لهوية الموجود فلا بد ان يكون هناك هوية واحدة هي بعينها  
 هوية الموجود وهوية الوجود فقد تم المطلوب **قال الشارح المحقق قدس سره** ولو اتحد الوجود والسواد ذاتا آه هذا انما  
 يلزم من كون الوجود الحقيقي مما يصدق عليه المصدرى فبطان الحمل انما يبطل هذا الاكون هوية الوجود وهوية السواد واحدة  
**في نظر القصد قال الشارح المحقق قدس سره** وايضا لم يكن لاحد شك في كون الوجود موجودا آه هذا انما يلزم لو كان كون  
 العوتين واحدا بربما عند كل احد قوله وفيه نظر لانه اذا لم يكن للوجود هوية خارجية آه وانت لا يذهب عليك  
 ان واقعية الامتزاغيات ليست باعتبار وجودها الذهنى كيف والضرورة حاكمة بان الصافات الموجودات بالادوات  
 الامتزاغية مما لا دخل فيه لوجودها الذهنية والكاره مكابرة بل مدار واقعية الامتزاغيات كون مناسبتها  
 بوجودها الواقعي بحيث يصح امتزاغها فمذا النحو من الواقعية وجوده بمرتبة عليها انما يحد وخذ الوجود الخارجى  
 في ترتب الآثار فعدم كون الوجود ذات هوية بالذات غير بدى الاستحالة ولا مبرهن عليه ولا يلزم على نون الوجود الذهنى

ان لا يكون الانتزاعيات هوية اصلا في الواقع بل هوية موجودة لوجود الناشئ والافلاسة فهم الذين قالوا بانها  
لانها وان كانت من الموجودات الذهنية لكن الوجود الذهني لغو في الاوصاف بالوجود وغيره من الانتزاعيات  
فانهم قال في الحاشية يلزم على ما ذكره المصنف ان الاوصاف العقلية عين موصوفاتها ولعلها يلزم ذلك والانتزاع الشارح  
قدس سره لقوله كان محولا على تلك الذات مواطاة ولقوله لم يكن لاحد شك آه فالاول هو تسك بالاطلاق العرفي  
والمقام يابى عنه والشارح هو على تقدير الاتحاد بحسب المفهوم لا على تقدير الاتحاد بحسب الصدق انتهى قد عرفت تقرير الكلام  
ولا يلزم عليه كون الانتزاعيات داهوية حتى يلزم وليس في التزاور قدس سره وحمل الوجود على الذات مع الظاهر  
تسكا بالاطلاق العرفي بل بمقدرة ضرورية عند المحسني وغيره وهو ان الوجود وسائر المعاني المصدرية لا يحل على معرفتها  
مواطاة فانهم قوله لا يقال مراد المصنف آه هذا متوجه الى كلام الشارح قدس سره وتوجيه الكلام المصنف لوجوه قوله وانهم يفرقوا  
مرار آه الحمل بالذات عبارة عن كون مصداق الحمل نفس الذات فالوجود الحقيقي الذي هو مصداق الحمل هوية هوية  
الموجود فلهذا وما ذكره المصنف واحد في المال الا انه اوعى ان الوجود الذي هو مصداق الوجودية فلهذا المفهوم المصدر  
على ما هو المشهور فتغير عن الوجود الحقيقي بما يصدق عليه الوجود فلهذا **قال المصنف رحمه الله تعالى** وصرح ابن سينا في الشفا  
ان من العقولات الثانية آه قال صاحب الفرق المبين ان العقولات الثانية حيث يجعل موضوع الحكمة الميزانية التي  
هي كليات العلوم ليست هي العقولات الثانية ريثما يستعمل في حكمة ما قبل الطبيعة كما يقال مثلا الوجود والشبيهة من العقولات  
الثانية وان الاولى لو اخذت بحسب المفهوم والصدق في الثانية فالعقولات الثانية حيث لو اخذ موضوع حكمة الميزان هي  
المبررات والحوار من العقلية التي يكون مطالب الحكم والمحكى عنه في حملها على المفهومات وانتزاعها منها هو تقرير  
المفهومات في الذهن ونحو وجودها الذهني على ان القضاء بالعقود ههنا ذنوبات وهي كالحمل والوضع والكلمية والجزئية  
وما شجها وكذلك المبررات الماخوذة من جهة البادية ثم بعد تحقيق بعض ما يندرج فيها قال والمفردات الثانية  
ريثما يستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة حيث يقال مفهوم كذا من العقولات الثانية ومفهوم كذا ليس منها فانها لو اخذت على  
وجبا عمها لمونا في الحوار من الانتزاعية التي لا يحل على ما في الاعيان على انها هوية من الذاتيات ولا يحاذي بها  
او عارضا له كما في الصفات العينية ولا يحاذي بها مضمون حال في الوجود العيني كما في الاضافات والسلوب المنتزعة من  
بحسب حاله في نحو وجوده العيني ولا يكون عروضا معروضا منها من جهة اقتضار من الطبيعة كما في الموازن المهمة وهي كالوجود

المنزاع

الشيئية والامكان والوجوب وكذلك الممية والموجود والشيء والممكن والواجب وشاكلتها ولا يختلف مفهوم واحد  
ثانوية المعقولة واوليتها باختلاف الضيف اليه وما هو معقول ثمان لا يكون حقيقة متاملة في الاعيان اصطلاحا للمعقول  
اما الانسان والحيوان والفلك لم ينزع منها الوجود والشيئية في لحاظ العقل ثم قال بعد نبذ من الكلام ان المعقولات الثانية  
ببند الوجود العام لا يلزمها ان لا يقع الا في العقود والذهنية اذ ربما يكون مطابق الحكم والممكن عندها نفس الحقيقة المتقدمة  
بما هي متقدمة نفسها لا بما هي معقولة وموجودة في الذهن بخصوص كما في مطلق الوجود والشيئية والامكان والوجوب وما  
اشبهها وان كان طرف العدم من هو الذهن فصدق حقيقة كقولنا الانسان موجود او شيء او ممكن بالذات او واجب  
بالغير ومصداق الحمل في الوجود والشيء نفس الممية المتقدمة من الجاعل وفي الممكن بالذات الممية بما هي ليست متقدمة  
وللا متقدمة وليست بذاتها ضرورية الموجودية ولا ضرورية الوجود في الواجب بالغير من حيث انها مستندة الى  
الجاعل وانما يكون الممكن عنده هو الممية المتقدمة في الاعيان بما هي متقدمة فيه في لحاظ العقل كما في الوجود والاعيان  
الاعيان والامكان الوجود العيني ووجوب الوجود العيني وان لم يكن الممية العينية من حيث كونها في نحو الوجود العيني على وضع  
معين او نسبة خاصة بالقياس الى شئ اخر عيني كما يكون في الفوقية والعنى ولذلك لم يكن العقود منها خارجية فمصداق  
الحمل فيها لحاظ العقل نفس الحقيقة المتقدمة في الاعيان من الجاعل او الحقيقة المتقدمة في الاعيان بما هي نفسها ليست  
في الاعيان ولا متقدمة في الاعيان وليست بذاتها ضرورية الموجودية ولا ضرورية الوجودية في الاعيان او الممية المتقدمة  
في الاعيان من حيث اقتضاها الجاعل والقضايا المعقولة اليها حقيقتا صادقة بحسب تحقق مصداقاتها والمعقولات  
الثانية بالمعنى الاول قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى ففقدت ان القضايا المعقولة بها لا يكون الازهنيات  
فما ذن قد استبان لك ان المعقولات الثانية في اصطلاح علم قبل الطبيعة متقدمة بها العقود وبعينتها الحقيقة والذهنية  
دون الخارجية لانها حيث يكون طرف الاتصاف بخصوصه على المعنى المتسلف ذكره وان قولنا الانسان موجود  
وممكن الذات لصدق حقيقة لازهنية وكذلك قولنا زيد موجود او شئ في الاعيان او ممكن في وجوده العيني لصدق  
حقيقة لازهنية كما باربعه ولا خارجية كما باربعه بل هذا الكلام بهذا الاطراب وكله صواب الا انه يكون امثال زيد موجود  
ان الخارج قضية حقيقة لا خارجية كما سيظهر لك عن قريب ان شاء الله تعالى وقد ظهر لك ان الوجود معقول بان الممكن  
لا بالمعنى الميزاني فمصداق لا يكون بحسب حالة خارجية فامية بالوجود او مقابله بل يكون المصداق نفس الموضوع او ليس له

مصدق اصلا وهو باطل فوجب الاول فحيث هوية الوجود وهوية الموجود واحد لان ليس له هوية وانما يكون كذلك  
لو كان معقولا ثانيا بالمعنى الميزاني وليس كذلك فحيث قد صح تأييد المص ومسقط ما قال الشارح قدس سره بقوله  
الفرق ولا يذهب عليك ان هذا الكلام من ابن سينا آه ثم لعدم الطابق بين المعنيين المذكورين للمعقول الثاني وقع خلط كثير  
كما سيظهر لك ان شاء الله تعالى قوله اعلم ان المعبر في المعقولات الثانية امران آه هذا هو المعقول الثاني الميزاني فان  
كون الذا من طرف العروض وعدم كون الخارج ظرفا معتبر فيه وقد علمت ان الوجود ونحوه ليس بمعقولات ثانيا ميزانية  
لكن المحشى تبعا لمن سبقه قد خلط وعقل عن اخذ الاصطلاحين وحسب ان المعقول الثاني له معنى واحد قوله  
وهذا المعنى قوله من حيث الناقال في الحاشية الظاهر ان هذه الحاشية تصيدية متعلقة بالمعقولات الاولى او تعليقية متعلقة <sup>بمعقولات</sup> <sup>بمعقولات</sup> <sup>بمعقولات</sup>  
كل تقدير لا يخلو الكلام عن مسامحة لان الاول يدل على الوجود الذي فيه المعروف والباقي يدل على كونه ظرفا  
للعروض والاولى حذف هذه الحاشية والاكتفاء بقوله في الذا من كما وقع في بعض العبارات انتهى وعدم اعتبار  
الشرطية في المعقول الثاني لهذا المعنى من خواص المحشى واما المحقق اليراني فقد صرح بشرطية الوجود الذي هو في عروض  
المعقول الثاني قوله ويتفرع عليه ان لا يكون آه هذا ايضا من خواص المعقول الثاني الميزاني فان يكون مصداقه نحو التفرع  
الذي هو فلا يكون فردا مادام المعقول الثاني معقولا ثانيا موجودا في الخارج قال في الحاشية وجب التفريع ان المراد بان  
لا يكون الخارج ظرفا للعروض ان لا يكون الانطباق والحمل بسبب الخارج فليعلم ان لا يكون الفرد من حيث هو فرد  
موجودا في الخارج وانت لا يذهب عليك ان عناية ما لزم ان لا يكون فردا بمصداق  
الحمل با هو معقول ثان لا حمل الحمل عليه موجودا في الخارج لان لا يكون فردا موجودا في الخارج  
اصلا فان مفهومه بما يجوز ان يكون معقولا ثانيا باعتبار صدقه على شئ ولا يكون باعتبار صدقه على فرد آخر معقولا ثانيا  
ويكون في الفرد موجودا في الخارج نعم لو ثبت ما ادعى صاحب الافق المبين ان المفهوم الواحد لا يختلف بتالوية المعقولة  
ولو ليتها بالنسبة الى ما اضيف اليه لزم ان لا يكون فردا موجودا في الخارج اصلا لكن لم يبين بعد سبب ان انما  
وهو من فاضم قوله وما يترجم ان الوجود الواجب فرد الوجود آه قد اعترض العلامة القوشجي بان الوجود لما كان فردا موجودا  
في الخارج وعين ذات الباري عز وجل مجده لم يصح الحكم بكونه من المعقولات الثانية وايضا قد تحقق في الخارج  
اولا ما يطالبه ويجازيه فلا يصح كونه معقولا ثانيا قال المحقق اليراني مجيبا عن هذا فلما بان ان الوجود من المعقولات

له  
عبارة ثالثة في الحاشية الاولى  
في حيث قال في الحاشية بالوجود المعقولات  
اولا في الذا من الوجود في الخارج الميزانية

الثانية ان المعقول الثاني المستحق وهذا غير منفي لان الفرق يحكم ولا يلزم من اطلاقها مع ان الاشكال غير سايط كما قال  
الحشي ان الموجود معقول ثان عندهم مع تحقق افراده وثانيا بان يكون مفهوم ما من المعقولات الثانية لا ينافي  
ان يكون له فرد موجود في الخارج يحيل عليه ملاحظة فاذا كان ذلك المفهوم عارضا في ضمن حصص في العقل لا ينافي بان  
باعتبار تلك المحصن من المعقولات الثانية وباعتبار ذلك الفرد موجودا خارجيا وبهذا المفهوم من حيث ان عارض  
ليس له المطابقة في الخارج وان كان له من حيث اخرى مطابق في العين فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للمهمات  
في العقل وموجود في ضمن الفرد القايم بذاته ولا يتم ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون وجوده في الخارج بجميع  
الاعتبارات بل شرطه ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو به معقول ثان كما محصن في مثالنا انتهى فقد ظهر لك بنا  
تجزئة ان مفهوم ما واحد يختلف بنا لوية المعقولات واذا تيمنا على خلاف ما زعم صاحب الافق المبين وقد استحكم عدم محتم  
لتفريع الحشي من قبل حتى يقوم البرهان على خلافه قوله وافراد مفهوم الموجود بحسب الحقيقة آه يعني ان افراد الكلي حقيقة بالكلية  
له الموجودات وان كانت افراد الموجود لكن الموجود ليس ذاتا لها فالمنفرد من الافراد ما هو فرد بحسب الحقيقة وبذاته  
خرج منه جواب اخر للنقض بالوجود بان له فردا عين الواجب فان الوجود الذي هو عين الواجب ان سلم كونه فردا للوجود المطلق  
فكن الوجود المطلق ليس ذاتا له وفيه نظر ظاهر لانه على هذا لا يخرج لوازم المية بهذ القيد اعني لعدم وجود فرد من كل فرد  
من قبل فان الافراد الحقيقية للوازم المية التي هي بزج اللوازم ذاتيات لها ليست بالوجود في الخارج وانما المنقضى  
لبادى اللوازم فهو وارديه لان افرادها مطلقا لا وجود لها اصلا قوله ليس في الخارج الالمية آه الظاهر من هذا الجواب  
انه اراد بالانصاف خصوص الانضمام وظاهر ان الانضمام للوجود بحسب الخارج فان الخارج ليس فيه الالمية والعقل يضرب  
من التحليل ينتزع منها الوجود ويعتبر له وصفه فيكون الانضمام في اعتبار العقل لكن يريد عليه المنقضى بجميع العوارض الاخرية  
فان الخارج ليس فيه المعروف من ثم العقل يضرب من التحليل ينتزع عنه العوارض الاخرية ويصف المعروف بها فيكون  
الانضمام في اعتبار العقل فانهم قال المحقق الدواني رحمه الله تعالى في الوجودين اشكال كما مرته اليه الاشارة اولوا بشرط  
في الوجود الذي هو طرف الانصاف تقدمه على الانصاف فظهر ان الانصاف بالوجود الخارجى ليس بحسب الخارج لكن يلزم  
ان لا يكون الانصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه وان التقنى بمجرد كونه منتزعا من المية  
الموجودة بذلك الوجود لزم ان يكون الانصاف بالوجود الخارجى بحسب الخارج فانه منتزع من المية الموجودة في الخارج

مقروا



فالوجه كما اشترى اليه ان يعتبر فيه بعد كون الاتصاف مستلزما لهذا النحو من الوجود وان يكون المهيبة في ذلك النحو من الوجود غير  
مخلوط بذلك العارض وظاهر ان المهيبة في الوجود الخارجي مخلوطة بالوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر مخلوطة بحسب  
نفس الامر وكذا في الوجود العقلي ايضا مخلوط بحسب نفس الامر لكن للعقل ان ياخذ غير مخلوط بشئ من العوارض فهو <sup>في</sup> اعتبارا  
معري عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذه النجوم من الوجود طرف الاتصاف وهو نحو من انحاء وجود المهيبة في نفس  
الامر وقال فيما سبق لعبارة اخرى هي ان العنصر في الوجود الذي هو طرف الاتصاف هو ان يميز الموصوف بحسب  
ذلك الوجود عن الوصف والمهيبة لا يميز بحسب الوجود الخارجي عن ذلك الوجود بل بحسب الوجود في الذهن كمن يميز عن الوجود  
في نفس الامر وان كانت غير متنازعة عنه بحسب نحو آخر من الوجود في نفس الامر ايضا ويمكن ان يحيل كلام المسمى على انما  
به المحقق ورح لا نقض بالادوات المتزاوية بحسب الخارج فانه يمكن ان يؤخذ الموصوف في نحو الموجود الخارجي معري عن  
تلك الادوات ثم يمتدح الادوات وينزع عنه سخافات الوجود ولكن يدعى ذلك المحقق انه ان كان المقصود انما ان يعطى الاتصاف  
على كون الموصوف في طرف الاتصاف معري عن الصفة ومما راعه ثم يلحق الصفة فكلام لنا في الاصطلاح بل المطلوب  
هنا ان الاتصاف الذي يحكي عنه بالتحقيقية ويكون مصداقها في اى طرف هو المعقول الثاني بالكون الاتصاف في طرف  
الذهن والاصطلاح لا يعني من المحقق شيئا وان كان المقصود ان الاتصاف الذي يحكي عنه بالقضايا يلزمه هذا فلم  
ذلك بل نقول ان الاتصاف الذي يحكي عنه والصدق به ويكون مناط الاتحاد بين الموضوع والمحمول هو كون الموضوع في طرف  
بحيث يفهم اليه الصفة او ينزع عنه ولا شك ان المهيبة في الخارج بحيث يصح انتزاع الوجود عنه فيكون الاتصاف  
خارجيا بل نقول مصداقه هو نفس تقرر الموضوع بلا علة كما في القيوم الواجب بل مجده او بعلته كما في الممكن وهذا  
التقرر امر عيني قطعا وهو الصحيح لا تنزع الوجود فانهم قال انحاء سارى للاتصاف الواقعي لما كان عبارة عن ثبوت  
شئ في الواقع لان لا بد ان يكون ذلك الاخر خاليا عن الشيء الاول وهذا الخلو هو المعبر عنه بترتبة الاطلاق وهذا الاطلاق  
وان كان بحسب اعتبار العقل لكن لا بد من ان يكون واقعا مطابقا لنفس الامر كيف وحكم العقل ثبوت امر لا في  
الواقع ليس الاله بحدده من خارج في الواقع منقضا اليه شئ اخر وما ذلك الا الاطلاق الواقعي وان كان بحسب الانتزاع  
لان الثبوت اليه بحسب الانتزاع ثم قسم الاتصاف الى ثلثة اقسام منها ما يكون الاتصاف ساخرا عن احد الوجودين  
او الوجودين معا وفي هذا القسم تحقيق الخلو في طرف الوجود للموصوف ورح لا شك ان الاتصاف بحسب ذلك الطرف

الاتصاف

الاطلاق والعروض كليهما في طرف الوجود ومنها ما يكون الاتصاف متقدما على الوجود كالالاتصاف بالصفات  
السابقة على الوجود فطرف هذا الاتصاف لا ينبغي ان يجعل طرف ذلك هذا الوجه فالالاتصاف بالوجود مثلا بالنسبة الوجود  
الخارجي لان مرتبة الاطلاق والعروض كليهما متقدمة على ذلك العروض فنسبة الطرفين اليه مما لا ينبغي بل طرف الاتصاف  
هو نفس الامر لان مرتبة الاطلاق والعروض كليهما واقعية في نفس الامر فنسب الطرفين اليها ولا يستدعي تقدم الموضوع  
في نفس الامر لان فرعيات الاتصاف غير مسلمة ولو اصطلاح احد على جعل طرف الاتصاف الذهن ويسميه اتصافا عقليا بناء  
على ان الاطلاق والعروض من فيه باعتبار العقل والكان واقعا فلما نشأ بشرط ان لا يتوهم ان الاتصاف في الواقع  
موقوف على اعتبار العقل وثبوت الموضوع فيه او مستلزم له بناء على فرعيات الاتصاف لوجود الموضوع او استلزامه لان  
الاتصاف حقيقة في نفس الامر وليس كونه عقليا <sup>الذي</sup> يعني ان العقل يعتبره مطالبا للواقع فالوجود الذي هو لازم للاتصاف  
هو الوجود الخارجي ولا حاجة الى الوجود الذهني ولو سمي هذا الاتصاف خارجيا بنا على ان الوجود اللازم للاتصاف  
وجود خارجي لم يكن بعيدا ايضا ومنها ما يكون الاتصاف متقدما على الوجود ولا مستخرضا عن كالاتصاف بالوجود وما في  
رتبة نظير الخلو والاطلاق بوالواقع وطرف العروض هو الوجود فان راعينا جانب الاطلاق جعلنا طرف الاتصاف  
الذي هو طرف الاطلاق كما فعله المحقق الدواني رحمه الله تعالى فطرف الاتصاف هو نفس الامر واذا راعينا جانب العروض  
فطرف الاتصاف هو هذا الوجود ولو اصطلاح <sup>عنه</sup> ايضا على ان يسمى الاتصاف ذهنيا بناء على ما ذكره وجعل مثل هذه الصفات  
من العقولات الثانية لم يكن بعيدا مع رعاية الشرط المذكور ولو جعل الاتصاف بالوجود الخارجيا بحسب الخارج بناء  
على الاعتبار الآخر الذي ذكره انفا مع ان الوجود اللازم للاتصاف وجود خارجي ايضا لم يكن بعيدا ثم قال بعد بناء  
من الكلام وما ذكرنا ظهر لك ان كون الشيء طرف الاتصاف ليس امرا واقعا بل يرجع اخر الامر الى مجرد الاصطلاح بناء  
استحسانات عقلية وعرفية والامر فيه سهل بعد ما اليقنت ان جميع الاتصافات الغير المنحرفة متحققة في الواقع وان لم  
يعتبر معتبرا ولم يوجد سوى ما نشره بالوجود الذهني كالمحمولية ونحوها وانما لا يتوقف على الوجود مطلقا بل يستلزمه  
والتوقف ان كان ففى خصوص بعض المواد انتهى وبهذا القابل ايضا شرط في الاتصاف كون الموضوع خاليا عن الصفات  
ثم تكون الصفة كما فعل المحقق الدواني لكن جعل طرف الاتصاف كلا نفس الامر وجعل باقي الاحوال في طرف الاتصاف  
اصطلاحا وانت لا تذهب عليك انه اذا اراد يخلو الموضوع ان اراد ان الموضوع بحيث يسلب في حقيقة <sup>صفت</sup> عن الوجود

فقد اتفق لان الاوصاف الخارجية كلها مسلوقة عن مرتبة الذات لكن هذا المخلو يكون في الخارج ايضا في الوجود والخارجية ووجوبه  
لان المهمة الموجودة وان كانت معروفة للوجود والوجوب لكن هذه الصفات ليست ذاتية لها فيسلب في مرتبة الذات  
لان حاصل هذا السلب ان الصفات ليست عينيا ولا جزئيا وكيف ولو لم يصدق ليست المهمة في حد ذاتها هذه الصفات خارجية  
لصدقت نقلا عنها اعني الايجابيات الخارجية فيكون الصفات ذاتيات للمهمات ههنا واذا كانت المهمات الموجودة ذاتية  
عن الصفات في الخارج بالمعنى المذكور ولا شك في انها في الخارج بحيث يصح انتزاعها وهو العدم ووضف قد ثبت الاتصاف  
في الخارج بانه متفق القضية خارجية وكون الاتصاف في نفس الامر لا ينافي هذا لان الخارج ايضا من انحاء نفس الامر  
بل هو النحو الاتم لها وان اراد بالمتلو ان لا يعرض له الصفة فهذا بطر كيف ولو كان المخلو بهذا المعنى في نفس الامر  
لكان عروض الصفة اللازمة للمهمة فيها اجتماع النقيضين ثم ان الكلام في الاتصاف الذي هو مناط مطالبة القضية  
الحكاية كما يظهر من تعريف كونه امثال زيدا موجودا ذواتا على كون الاتصاف ببيادى محمولاتهما في الزمن وظاهر  
ان ليس الاعروض الصفة باحد الوجهين اما بالانضمام او بالانتزاع وعلى هذا الاعروض للوجود ليس الا في الخارج فان النظر  
الخارجي صحيح لانتزاع الوجود الخارجي وباقي الامور اصطلاح محض لا يعنى من الحق شيئا ثم انهم استدلوا على ان عروض  
الوجود للموجود في الخارج وزيادة عليه فيه تارة بان ثبوت الصفة في الخارج يتوقف على وجود الموصوف وهذا لا يتصور  
في الوجود ونحوه وقد عرضت ان هذه القضية ممنوعة وانما يستدعي الثبوت الاستلزام فقط وتارة بان الوجود ليس من  
المهمة من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم وهذا الكيفية انما يعرض للمهمة في العقل دون الخارج فالوجود انما يعرض  
في العقل وهذا مما استدلل به الشارح المحقق قدس سره الشريف في حواشي التجويد واعتراض عليه العلامة القوشجي  
بالنقض بالصفات الزائدة في الخارج مثل السواد والبياض فانها عارضة للموصوف من حيث هو مع قطع النظر عن السواد  
وبان المهمة من حيث هي موجودة في الخارج فيعبر عن الوجود لها فيه ويشيد المحقق الدواني اركان الدليل بان الكيفية المطلقة  
عن الصفة انما ثبتت في مرتبة مقدمه على الصفة وهذا يمكن في السواد والجسم فان الجسم له مرتبة متقدمة ليس فيها السواد  
ومقابله فيكون الكيفية المطلقة عارضة له في تلك المرتبة في الخارج ولا يمكن عروض الكيفية المطلقة عن الوجود والعدم  
في الخارج في مرتبة متقدمة على الوجود اذ لا مرتبة في الخارج متقدمة على الوجودات وانما لا يذهب عليك ان الكيفية  
المطلقة لا ينافي عروضها اطلاقا بالقياس اليه لان مرجع الكيفية المطلقة عن ما اخذ الصفة معه وان كان الصفة

ظاهره

عارضه بل هذه الحيشية كناية عن نفس الشيء وليس فيه تعقيد بهذه الحيشية ففروضها الحيشية بمعنى ان يكون عنوانه ومعبرا عنه  
 انما هو نفس الشيء وهو موجود في الخارج فالعروض انما هو في الخارج وان اريد التعقيد بهذه الحيشية فلكون الوجود عارضا  
 للشي من هذه الحيشية مم بل الوجود عارض لنفس الشيء المعبر عنه بهذه الحيشية وقد بنى الكلام على خلق الموصوف عن الوجود  
 وقد عرفت ما فيه فتذكر وقد وقع ههنا من الاطناب لما كان زلت فيه اقدام المهرة **قوله** ثم حيشية كون الشيء صورة اه  
 يعني ان حيشية كون الشيء صورة انما هو باعتبار وجودها للذهن وقيا ما به وهو ليس وجودها ذهنا فان الوجود الذهني  
 وجود في نفسه وبذا وجود البطي فلم يكن كلبية الصورة مشروطة بالوجود الذهني وانما الشرط بالوجود الرابطي وبذا انما يتا في على مذهب من يرى  
 الكلية عارضة للصورة الذهنية ثم يريد عليه ان هذا الوجود الرابطي وجود خارجي عنه المحشي فلكون الوجود الخارجي مشروطا  
 لعروض المعقول الثاني وبذا الفحش الا ان يقول الذي يتا في المعقول الثاني اشترطه بالوجود الخارجي عن المشاعر  
 بما هي مشاعر فتا **قوله** مع ان في المعقول الثاني اه قال في الحاشية بل النظر الصحيح يحكم بان المعقول الثاني على قسمين  
 الاول ان يكون الذهن طرفا لعروضه فقط والثاني ان يكون الوجود الذهني شرط لعروضه ايضا والاول بحيث عند  
 في علم بالبعد الطبيعية كالوجود والتشخص والثاني سميت عنه في علم المنطق كالكلية والتجزئية انتهى وينبغي ان يعلم ان القسم الثاني  
 يكون الوجود الذهني طرفا فقط من دون اشترطه فلا يظهر له وجه الابان يكون الوجود الذهني لغوا في الاتصاف فان الوجود  
 الذهني له اعتباران اعتبارا في الذهن واعتبارا في نفس الامر من دون اختراع المخترع وان الفرق ان تحقق هذا الاعتبار  
 في ضمن الوجود الذهني والمعروض للمعقول الثاني بهذا الاعتبار وبهذا بعينه الاتصاف في نفس الامر فكيف يصح كون العقد  
 المتقد به قضية ذهنية فافهم **قوله** وبما قررنا ظهر لك ان اتصاف المسمية بالوجود اه وبمبنى هذا ان طرف الاتصاف كما  
 قدم ما يكن التعري فيه ولا يكن التعري بحسب الخارج ولا بحسب الذهن فان فيها مغلطا محضا وانما التعري في اللاهظة فان المعقل  
 ان يلاحظ المسمية معارة عن الوجود ثم يعبرها بمخلوطة بالوجود وانت قد عرفت ما فيه وقد عرفت ايضا انه معني لم يكن الوجود  
 الذهني شرط لانه الاتصاف فقد صار هذا الاتصاف بحسب نفس الامر فيكون الطرف نفس الامر فافهم **قوله**  
 ان القضايا المحقوقة كلها ذهنيات لا يخفى على المنصف ان القضية الذهنية ما يكون نكايه فيه عن امر ذهني والقضايا  
 المحقوقة من الوجود والعدم والوجوب ليست حكايه عن امر ذهني فان مصداق الوجود الخارجي تقر المسمية في الخارج  
 لغرض اوضح حيشية زايدة ومصداق العدم الخارجي لطلانه فيه ومصداق الوجوب تاكله تقره بنفسه او بالجماعل فمذه كلهما

يعني ان المعقول في الذهن موجود الرابطي  
 هو وجود الشيء او هو وجود في نفس العقل بل هو  
 يتماثلت قال وما من عوارض الصورة الذهنية  
 من حيث ان الصورة ذهنية فيكون الوجود الذهني  
 قيدا للصورة ذاتها

حكاية عن المقرر الخارجي فيكون القضايا المنفردة منها خارجيات ثم بعد النزول بقول ان الوجود والنسبة لما لم يكن شرطاً في القضايا  
 هذه الامور كان الاتصاف بها في نفس الامر فيكون هذه القضايا حاكية عن الصفات الموجودة بالوجود ونحوه في نفس الامر فيكون  
 حقيقتات والحقيقتات لا يشترط فيها الوجود الزمني ولا الخارجي بل الوجود في نفس الامر اعم من ان يتفق في اى طرف كان  
 فيكون هذه الامور ثابتة لما في الخارج ايضاً فينبطل كونه معقولاً ثانياً وليصح الحكاية خارجية فالمحقق اذن ان المحمول ان جعل وجوداً  
 مطلقاً فالقضية حقيقتة وان جعل وجوداً خارجياً فالقضية خارجية وان جعل وجوداً ذهنياً فالقضية ذهنية فانهتم ولا ينزل  
 فانه مزلة قوله فمذه الوجود لا يدل عليه عدم دلالة الوجود ليس الا لانه يمنع تساوي وجودي الواجب والممكن المحققين  
 فانه بعد تسليم التساوي فالمصدرى والمحققى سوا في توجه الدلائل وبذلك يبين جواب المصريح قوله والنسبة بينهما نسبة مفهوم  
 الشئ اذ يعنى ان الوجود والمصدرى صادق على الوجود الحقيقي صدقاً عنسبياً فهو وجه من وجوهه فيعتبر عنه به وهذا هو الذى تقر عليه  
 راي اكثر المحققين منهم الشارح المحقق قدس سره وظاهر عبارات الشيخ ابن سينا الفيديل عليه واخاره النصير الطوسي في شرح  
 الاشارات بل لم يظهر فيه خلاف فيما تقدم الا ان العلامة القوشجي فرد الوجود المصدرى لكنه مع ذلك انكر ان يكون الوجود  
 معنى سوى المصدرى وجعل محل الخلاف ثم من تلاهم من المحققين منهم المحشى وافق القوشجي في ان ليس للوجود فروق  
 ان المصدرى ليس مناطاً للموجودية بل هيئاً امر آخر هو الوجود الحقيقي وهو مصداق هذا المفهوم المصدرى قوله واما الثاني  
 فهو تعلق الشئ اذ قال في الحاشية قد سبق منا ان ما هو وجود حقيقي للممكن قائم بذاته وليس قائماً بالممكن لا على وجه اللفظ  
 ولا على وجه الانتزاع فلا بد في حصول الممكن من تعلقه وارتباطه بذلك الوجود الحقيقي فتأمل انتهى النظر الى ما فيه من الاضطرار  
 فانه قد صرح بان الوجود الحقيقي نفس القايمة بذاته وقد فسره بما يكون منشأ الانتزاع الوجود المصدرى فالوجود الحقيقي  
 القايمة بذاته لفرق منشأ الانتزاعه ثم صرح بان منشأ الانتزاع هذا التعلق وهذا يقتضى ان يكون الوجود الحقيقي هذا التعلق  
 فلا بد من الازالة على مطية التسامح في كلامه وبعد التيسر والتمسك بهذا التعلق صفة للممكن فيكون الوجود الحقيقي صفة  
 له بل ينزل ويقال ستم ما شئت بالوجود الحقيقي لكن منشأ انتزاع الموجودية هذا التعلق وهو صفة للممكن فهو اما انتزاعاً  
 او انضماماً فيلزم محذور الشقين قوله وذلك المفهوم لا يحيل آه قد ادعى ههنا شهادة القطرة لعدم محمولية هذا المعنى  
 الانتزاعى على ما يغايره الاشتقاقاً وفيما سبق حيث استدل الشارح المحقق قدس سره على عدم كون هوية الوجود  
 متحدة مع هوية الموجودية استدلالاً بالعرف وبل هذا الاتساق قوله وبالموت المكشف لك ان الامر آه قال في الحاشية

اعلم ان القول بان الوجود فردا غير المحصنة هو عين في الواجب ورايد في الممكن قول لا ساعده البحث والتحقيق لان الكلي  
 العرني وما هو بالنسبة اليه عرني مختلفان حقيقة اذ لا يتصور التماثل بين العارفين والمعروضين في الحقيقة فالوجود بحسب  
 الحقيقة الكان هو العارفين فالفرد ليس وجودا حقيقة ولا يكون ما هو وجود حقيقة عين الواجب وان كان عين المعروض فلا  
 يكون الوجود معنى واحدا بل متعدد انتهى وانت لا يذهب عليك ان الزام لحد معاني الوجود ان كان لان هذه الافراد  
 مختلفة فلا يكون ما هو الوجود معنى واحدا فهذه الالزام انما يراد على من يقول بتعدد متعاقبات الوجودات الخاصة لاعلى من يقول  
 باشتر الكما هو بغيره ذلك ويقول الذي دل الدليل وشهدت البديهة باشتر انما هو هذا المعنى الانتراسي لا ما هو وجود  
 حقيقة ومن ادعى وحدة فعلية البيان والكان الالزام لان معاني الوجود يصير متعددة قد يطلق على المعنى المصدري قد  
 يطلق على هذا الفرد فلا يخفى ما فيه فانه قد عرفت هو ان لفظ الوجود يدل به على معان كثيرة فلا خلاف فيه قال المصنف  
 فيكون كل وجود مجردا ههنا مبني على ان معنى واحدا لا يختلف في افراده في القيام بالموضوع وهداه قال المصنف  
 التزمنا نحن عدمه في الواجب آه هذا بحسب الظاهر غير متجه لانه يتم مقصود المحبب لانه فيه تسليم ان ليس في الواجب شيء يكون  
 الموجودية قايما بل لنفس الذات ينوب منابه وان طالب بالفرق بين الواجب والممكن فمطالبة البرهان على ثبوت هذا  
 الامر في الممكن لا يضر المحبب فانه كان لصدد الرد على من زعم الزيادة في الواجب لانه في صدد اثبات الزيادة في الممكن فانه  
 في نظره مفروض عنه الا ان يقال مقصوده التزمنا نحن عدم الامر الثالث الذي يدعى عينيت في الواجب بل يدعى ان  
 الموجودية له يقال القيام المحصنة وعروضها فلم يكن الذات بايية مناب الوجود فقال المصنف فيكون الوجود المقول  
 بالتشكيك عارضا لما يصدق عليه من افراده آه هذا هو دليل من اثبت للوجود افرادا غير المحصن ان الوجود مقول بالتشكيك على  
 الافراد والمقول بالتشكيك عرني لما تحته فيكون الوجود عرضيا لافراده فله افراد غير المحصن لان الكلي يكون ذاتيا بالنسبة الى  
 المحصن وهذا انما يتم لو ثبت اختلاف الوجود في الصدق على الوجودات بان يكون وجود الواجب في كونه وجودا اولي  
 واقدم واقوى بخلاف وجودات الممكنات في كونها وجودا لم يقم عليه دليل ولا يشهد له بدنة وان ادعى القوم السببية  
 الذي تحكم به البدنة هو ان تحقق الوجود مختلف في الموجودات ولهذا قال المحسني فيما تقدم المشكك هو الموجود بالنسبة الى الموجودات  
 الوجود بالنسبة الى الوجودات ثم ان عدم جواز التشكيك في المهيئات والذاتيات مقدمة لوجود في اكثر المواضع فجزء  
 بان تملك فيه ونظر ان الحق ما هو مقبول قد اختلف الاشرافيون والمتأولون في جواز التشكيك في المهيئات والذاتيات فقال الاشرافيون

نعم وقال المشاؤون لا وحدهم التفاوت التشكيلي في اربعة كنفافات بالتقدم والتاخر والاولوية وغير الاولوية والشدة والضعف  
والزيادة والنقصان ونسب الاول بالتقدم بالذات المتناول للتقدم والتاخر بالعلية وبالطبع للتلايد والنقص بالتقدم  
الزمانى العارض لاجزاء الزمان بالذات ولا ينفع كما سيظهر لك انشاء الله تعالى والمحقق الدواني اختار في تفسير الثالث  
منا كون فرد بحيث يصح انتزاع امثال الاخر بحيث يذهب او نام العامة الى انه مؤلف منها فيقال للاول شدة والاخر  
ضعيف فكان هذه الامثال غير متباينة في الوضع والاشارة وزايد وناقص فكانت متباينة في الوضع والاشارة وقد لغير  
اشار الشئ في فرد اكثر من اشارة في فرد آخر وقد لغير كون فرد منه قائما بنفسه والاخر قائما بمحل والمتمم هو الاول وفيه البحث والتفسير الثاني  
فلم يعلم بعد وقد فسر البعض بكون الكل في فرد مقتضى الذات وفي اخر غير مقتضى الذات وهذا يتناول الاختلاف بالذاتية والوضعية  
بان يكون الكل ذاتيا لفرد وعرضيا لفرد اخر والمحقق الدواني صرح بان من التشكيك بالاولوية واليقين قد خرج بالكون في فرد بلا سبب  
منه وفي اخر بسبب كالجود في الواجب والممكن مع انهم صرحوا بان من لا يكون تفسيره بما عدا الثلثة الباقية والاصار المحصر في هذه  
التفاوت ما عقليا مع انهم صرحوا بخلافه ذلك ان تفسيره بالكون في فرد مقتضى الغير فيكون غير اولي وفي اخر غير مقتضى الغير  
فيكون اولي سواء كان مقتضى الذات اذ ثبت من دون اقتضا والاشارة فيكون فسر الشدة بكمال المهية في بعض الافراد وهذا  
الكمال قد يكون بحيث يكون اثاريا اكثر وقد يكون بحيث يصح انتزاع امثال الاضعف وقد يكون بحيث يقوم بنفسه فهذا  
وفي الكمال ان تحقق في الجوهري سمي قوة وفي الكم لسي زيادة ففى الكيف لسي شدة فقد اختلف الاسامي باختلاف المحل  
لا باختلاف المفهومات في الفسها والاخرى ان يفسر الشدة بهذه التفسير ليكون النزاع في امر واحد واذا قد فسر المحقق  
الدواني الجسم من علمه بتجزية الاقسام الباقية في الذاتى قيل الباعث له على ذلك ضرورة كثرة اثار الحيوان في بعض الحيوانات  
وهو ضرورة قيام فرد الجوهري في الذهن بالمحل وفي الخارج لافى محل وفيه تامل يظهر لك عند التامل الصادق ثم المحل انما  
وقع في التشكيك بانحاء بالاربع فالاشراقية تجوز في المهيات والذاتيات والمشاؤون يحيلونه فيها كما انض عليه الصفة  
الشرائية وتحديد جريم النزاع انه هل ينعف المهية والذاتى في نحو من اشخاص الوجود بالتقدم او الاولوية على نفسها في نحو اخر من  
من دون واسطة في العروض وهل بكل المهية في نحو من الوجود من نفسها في نحو اخر منه من دون الضمام شئ داخل او عارض  
من دون واسطة في العروض فالاشراقية قالوا نعم والمشاؤون قالوا لا واقوى حجج اتباع المشاؤون باذكرة المحقق الدواني  
فلنقتصر عليه فنقول قد استدل ذلك المحقق على نفس الاولين باستوار نسبة الذاتى الى ما هو ذاتى له ولا يتوجه اليه النقصان

يجوز كونه اولى بالنسبة الى البعض بان يكون مقتضى ذاته او اقدم بان يكون الصانع على التعاقب والاخرى مثل ذلك  
 في الذاتى كيف والذاتيات غير مجزأة وظاهر هذا البيان لا يتوجب الا على تقدير كون الاولوية بمعنى كونه مقتضى الذات  
 فالاولى ان يقال لجواز ان يكون في البعض مقتضى الغير دون البعض وهذا لا يجزى في الذاتى ثم هذا الحكم منقوض لانهم  
 قالوا الفصل والصورة متحدان بالذات وقالوا الفصل بسيط فيلزم بساطة الصورة لان ذاتيات الشيء لا يختلف باختلاف  
 الاعتبار فالجوه صديق على الجسم صدق ذاتيا وعلى الصورة النوعية والجسمية صدق عارضا فقد اختلف الذاتى بالتشكيك  
 فيكون صدقه على ما هو ذاتى له اولى من صدقه على ما هو عرضى له والى جواب ان المقصود ان الذاتى لا يختلف فيما هو ذاتى له  
 بالتشكيك لانه لا يختلف صدقه على ما هو عرضى له ثم ان الجنس لصدقه على المادة بما هو عين على النوع بما هو جزء فقد اختلف  
 الذاتى بالنفسية والخبرية وقد عد هذا المحقق الاختلاف بهذه النسخ من التشكيك الضيق واليقين العالى على السافل بواسطة  
 حمله على المتوسط فيكون صدق العالى على المتوسط اقدم من صدقه على السافل فقد اختلف صدق الذاتى بالتقدم والاختلاف  
 والجواب ان المقصود ان الذاتى لا يختلف في افراد متميزة في الوجود بحيث لا يكون احدهما دخلا في الاخر فقد اندفع  
 النقصان ثم البيان الذى اوردته بهذا المحقق لا يزيد على دعوى البهنية وهى لا تسمع في محل الخلاف خصوصا اذا كان  
 الخالف فيه ممن هو من اساطين الحكمه وقاله ذلك ان تبين التشكيك بالاقدمية في الذاتيات باية تحقق لا يمكن  
 مستقبل القول ان شاء الله تعالى ان الموجودات محتاج الى الجماعل في نسخ حقيقتها وتقرر مهمياتها ومن المتحقق لذلك انه  
 يمكن ان يكون فرد من حقيقة علة الفرد آخر منه والمتساون ايضا فالكون حيث قالوا العلية الدورانية الفلكية بعضها بول  
 بتوسط الارادات والتخييلات وقد تحقق فيما سبق ونمين في مستقبل القول ان شاء الله تعالى ان الشخص ليس الا حقيقة البحارة  
 في نحو من الوجود فان المهمية ليس حقيقتها علة في نحو من الوجود لنفسها في نحو آخر منه ومصداق حمل المهمية والذاتى ليس الا  
 الحقيقة الثبوتية فصدق المهمية والذاتى على فرد علة لصدقهما على فرد آخر من دون واسطة في العروض وبما اردناه وبين  
 ايضا ان لطلان المجولية الذاتية على القول بالبعث البسيط في خفاء فافهم واستدل ذلك المحقق على نفس الشدة والزيادة في  
 الذاتى بانها ان شتمت الشدة والزيادة على امر ليس في الضعيف والناقص ام لا وعلى التالى لافق بين الشدة والزيادة  
 الزايد والناقص وعلى الاول فذلك الامر اذا اخل في حقيقة الشدة والزيادة فقد خالف الضعيف والناقص بالمهمية  
 فلا تشكيك والعارض بالتشكيك في هذا العارض لاني الذاتى المفروض وهذا البيان لو تم لدل على نفس القسوس الاخرى



الية بان يقال المتقدم والاولى اما ان يستعمل على امر ليس في المتأخر وغير الاولى ام لا على الثاني لا فرق وعلى الاول فلما داخل في حقيقتها  
 فقد خالفها متماثلها بالمهية او عارضها بالتشكيك في هذا العارض لكن لما كان انتفاء هذين القسمين بدبيبا في فرعها افردهما  
 وادعى فيها البدئية ثم انه اورد البعض باختيار الشق الثاني من الترويض الثاني المنع على لزوم خلاف الفرض ليكون التشكيك  
 في هذا العارض في الذاتي واستدبانه يجوز ان يكون حصته متصلة بهذا العارض من المهية والذات في موجوده في فردا استد  
 من حصته اخرى موجودة في فردا اخر والامر الزايد وان كان خارجا عن قوام المهية لكنه معتبر في قوام الحصته ومثله يرد على الشق  
 الاول من الترويض الثاني ان دخول هذا الامر في مهية الشديد واختلفا الشديد والضعيف بالمهية لا يمنع تشكيكية الجنس او يجوز  
 ان يكون حصته من موجودة في المهية الشديدة اشد من حصته اخرى موجودة في مهية اخرى لكن قد وقع لهذا المورد غفلة عن تقرير  
 الدليل على ما هو عليه فان حاصله بل يشتمل الشديد على امر زايد يكون هو معروفنا بالذات للشدة ام لا على الثاني يكون معرض  
 الشدة والضعف امر واحد فلا فرق وعلى الاول فهذا الامر اما داخل في حقيقة الشديد فيكون الشديد والضعيف حقيقتان  
 واما عارض فيكون معرضا عن الشدة في العارض لا الذاتي المفروض ولا المهية المفروضة وح لا تجب لذلك الامر او وكذا التوجه  
 لما اورد ان الشديد يشتمل على امر زايد داخل او عارض لكن يكون واسطة في الثبوت وثبوت الشدة للمهية المنفردة  
 والتشكيك فيه ثم يعنى على الدليل حل عو ليس الدفع باننا نتحار ان الشديد لم يشتمل على امر زايد لا داخل ولا عارض ولا استحال  
 في كون شئ واحد معرضا عن الشدة والضعف في انحاء الوجودات كما لا استحال في عدم اشتغال النوع على امر زايد مع تمايز الاشتمال  
 في انحاء الوجودات فعدم الفرق مرفوض ثم على الدليل نقول منها النقض بالعارض بان نقول العارض في الشديد اما  
 ان يشتمل على امر زايد ليس في الضعيف او لا على الثاني لا فرق وعلى الاول فلما داخل في اشتغال النوعا وعارض فلم يشق التشكيك  
 في هذا العارض بل صار في عارض العارض والجواب باننا نتحار الثاني وعدم الفرق ممنوع لان الصدق تابع للمصداق  
 والمصدق حينها امر معاير الصادق عليه وهو المبدء ويجوز ان يكون المبدء القايم في الشديد اشد من القايم في الضعيف ويكون  
 المبدء ان متماثلين بالمهية ولا يورث تماثلهما بالمهية تماثلت الشقوق فان الشقوق انما اشتق من القدر المشترك بين المبدءين  
 القايمين وبهذا يتصور في الذاتي فان المصدق في الذاتي ليس امر خارجا عن الصادق فلو لم يشتمل على امر زايد جاز عدم  
 الفرق وهذا واضح وما قيل معنى الشقوق معنى بسيط هو نفس المبدء او امر معاير وعلى التقديرين الكلام فيه لا الكلام في  
 الذاتي بان يقال ان كان هذا الاختلاف احدنا فاني نفس معنى الشقوق معنى الشقوق لا من التشكيك في المهية وان كان الاختلاف

في امر آخر فهو خلاف الفرض سابقا لظهور صدقه باوفاي تامل فان معنى المشتق لبيضا كان عين المبداء او غيره او مر كبا من الذات والصفة  
والنسبة او من الصفة والنسبة صدقه على افراده التي يرد اليها غير مختلف لكن صدقه على ما هو معنى بالنسبة اليه تاليج للمصدر  
الذي هو امر زايد على الصادق فمذ المصدر اذا اختلف يكون صدق المشتق مختلفا قطعا ومن التكرير التكرير حكم القطر ثم  
في الجواب لا يخفى من الحق شيئا فان المشتق انما اشتق من المعنى المحسوس المشترك بين الشديد والضعيف وهو غير مختلف  
والاختلاف انما جاء من الفصول فيجب ان لا يتخلف صدق المشتق فيرفع التشكيك راسا وما قيل انه كما ان نفس السواد  
يوجب صدق المشتق كذلك اختلافه لوجب اختلافه فليس يشي لان نفس السواد لم يتخلف وانا اختلف فصول التي هي  
موضيات بالنسبة اليه فمذ الاختلاف لا يوجب اختلاف المشتق كيف وبه الامور المختلفة - ملحاة في صدق المشتق فلا يوجب  
اختلافه قطعا ولعل لقوة النقص التكرير المحسوس في بعض احواله كون الاختلاف بالشد والضعف تشكيكا بل جعله  
من مرجيات التشكيك بالاولوية فان صدق الاسود على ما فيه السواد الشديد اولى من صدقه على ما فيه الضعيف وهذا اليمين لا يخفى  
من الحق شيئا فان المبداء القايم اذ لم يتخلف وانا اختلف عوارض التي هي فصول ذاتية بالنسبة الى الالوان المترتبة وهي  
ملحاة في المصدر والمصدر لم يتخلف اصلا بالاشدة والاولوية فلا يتخلف الصادق قطعا فمن المكون الذاتي والمهية  
مختلفين فعليه ان يتكرر كون العارض مختلف الصدق اى اختلاف كان بالاولوية او بغيرها فانهم ثم التكرير كون الاختلاف بالشد  
تشكيكا لان التكرير الاختلاف في المشتقات راسا فهو مخالف للضرورة العقلية فان الضرورة قاضية بان صدق  
الاسود مختلف بالشد والضعف قطعا وان كان امر الاصطلاح بان وقع الاصطلاح على ان هذا النحو من الاختلاف وان كان  
تمتقا لكن لا يسمى تشكيكا فالاصطلاح لا يخفى في وقع الاشكال قطعا فانهم واصل التدبير وما لونا عليك الكشف حقيقة الخيال ولذا  
ندبت وجدت السائلين بتوجيه كالمجاري في البحاري ومنها المنقوص بالزمان فانهم قالوا الزمان حقيقة الصائفة متقدم لبعض  
اجزاء على البعض بالذات من غير واسطة اصلا فنقول الحقيقة الزمانية ان شئت في المتقدم على امر ليس في المتأخر فمذا  
الامر لما دخل فيه فاضل المتقدم والمتأخر حقيقة فلا يمكن الاتصال بينهما والعارض فيكون مناط التقدم والمتأخر عارض  
الزمان لا الزمان والكلام في هذا العارض كالكلام في الزمان وان لم يشتمل لم يمت بين التقدم والمتأخر فرق فلا وجه لان  
يكون بمرتب ما وذلك متأخر اقال المحقق الدواني رح كما ان الكم المتصل بمقدار الجسم والحقيقة له سوى امتداد الجسم  
الذالك الزمان مقدار الحركة التي هي المنقضى والتجدد فلا حقيقة له سوى امتداد التجدد والامتداد ليقضى ان يصح فرض الاجزاء

ما علم ان الالوان ذاتية بالنسبة اليه  
فما علم ان التقدم والتأخر في الزمان  
بشكل التقدم والتأخر في الزمان

في تلك الاجزاء هي التقدم والتأخر لان كل الامتداد اذا كان استمرار التقضي فجزؤه بعض من ذلك التقضي والامنى للتقدم  
 والتأخر الاجزاء ان من ذلك الامتداد او حدان مفروضان فيه والكلام في انه لم يختص به الجزء الواحد بالتقدم والتأخر كالكلام  
 به في انه لم يختص به الجزء من المقدار بعد الذي بهذا الوضع المعين ولا شبهه في ان بآية الجزء لا يحصل بدون ذلك فما حصل  
 السؤال انه لم كان هذا انتهى وانت لا يذهب عليك ان اجزاء الزمان ليست متوهمه مثل العنقا والمكبات النمايلية <sup>خط</sup> بها  
 من الواقعية كيف ولو لم يكن لها واقعية لزم ان يكون التقدم والتأخر ايضا كانياب الاغوال واذا كان لها واقعية فما حصل هذا  
 الى ان يومية كل جزء لا يتحصل الا بالتقدم والتأخر والسؤال في الموية بانها لم كانت بزه الموية بزه الموية باطل فالحقيقة  
 الزمانية في يومية لتقضي التقدم وفي اخر تقضي التأخر قلنا ان نقول مثله ههنا ان الموية السوادية لا يتحصل الا بالشدّة و هوية  
 اخرى من لا يتحصل الا بالضعف والكلام ان هذه الموية لم صار بزه الموية باطل الموية ليست مشتتة على امر زايد انها هي تحصل الموية في الوجودات كما  
 اعترف به هذا الشخص ايضا فالحقيقة السوادية قد تصير في نحو من الوجود يومية فينتصف بالشدّة وتصير يومية اخرى في نحو اخر منة فقطفت  
 بالضعف من دون الاشتغال على امر زايد فانهم ومنها النقص بالاشخاص الحقيقية الواحدة فان الشخص عند عدم ليس عبارة  
 عن الموية وعن امر اخر بل الشخص هي الموية لا غير فنقول الشخص الواحد اشتمل على امر ليس في الشخص الاخر فهذا الزايد <sup>ان</sup>  
 واختلفت حقيقى الشخصين والكان عارضا فالهذية موقوفه على هذا العارض والمعرض مقدم على العارض بالوجود <sup>الموية</sup>  
 فيلزم ان يتصل الشخص قبل ما به الشخصية وان لم يشتمل على امر زايد لزم عدم الفرق بين الشخصين وان قيل ان الموية وان لم  
 يشتمل على امر زايد لكن الفرق بانها يصير في انحاء الوجودات هويات كثيرة تمايزة فقلنا نقول ههنا فمعه الموية وان لم يشتمل  
 على امر زايد ليس في الضعف لكن يصير هويات كثيرة تمايزة بالشدّة والضعف في انحاء الوجودات وباتجاهة بالقولون في  
 الامتياز بين الاشخاص نقول مثله في الامتياز بين الشديد والضعيف فانهم ومنها النقص باختلاف الكلي بكثرة آثاره ولعلنا  
 فنقول لانك ان الآثار الكثيرة للكلي قد تيرتب في بعض الاشخاص والقليلة في بعض اخر على الموية الكلية فان كان <sup>من</sup> الاختلاف  
 تشكيكا فقد لعل ما عزم من امتناعه وان لم يكن تشكيكا فنقول ان اشتمل الكلي الكثيرة الآثار على امر زايد ليس في القليل الآثار  
 فان كان واختلفا فمما بالحقيقة وان كان خارجا لزم ان يكون هذا الآثار لهذا العارض <sup>للكلي</sup> المفروض وان لم يشتمل على  
 امر زايد جاز عدم الفرق بين الكثير الآثار والقليل الآثار ولا مخلص عن هذا النقص الابان يقال بالاشتمال على المرزايه عارض ولزم  
 ان هذه الآثار آثار العوارض واما آثار الموية والدالي فغير متماثلة اصلا بالقلية والكثرة وحينئذ لا حاجة الى افرع الاختلاف <sup>منها</sup>

الاشكال

التشكيك فانه قد ظهر امتناعه اليقيني فقال ومنها النقض باختلاف المية في الوجودين العيني والعقلي بالمتجسد والسادية  
فيقول المية القارية بنفسها من دون محل ان اشتملت على امر ليس في العالم بالموضوع الذي هو المنفس او يقول  
المية المادية ان اشتملت على امر ليس في البرهنة فمذ الامر اما داخل فقد اختلف الحاصل في الذهن والحاصل  
في العين حقيقة او عارض فقد حدث المحلول او عدم المحلول لمذ الامر العارض مع عدم حاجته ذاتية وقد اشترطوا  
في المحلول الحاجة الذاتية وان لم يشيكل فقد جاز عدم الفرق فلم ذاصارت في العقل محتاجة الى الموضوع دون فاعاد  
الخارج يحتاج الى المادة دون العقل وان قيل الاحتياج وعدم الاحتياج نشأ من الهوية والسؤال بان يلى هذه الهوية لمصارت  
هذه الهوية بطريق قول مثل هذا المبدأ كما علمت فانهم واستدل الشيخ المقبول على جواز التشكيك في المية والذاتي بان الخط  
انما يزيد على خط آخر بنفس الخطية لا بما رآه وكذا السواد الشديد لا يزيد على آخر ضعيف الا بنفس السوادية فقد تحقق التشكيك  
في المية بلا مية واجاب المحقق الدواني عن الاول بان الخط لا يزيد بنفسه با هو خط على آخر اصلا بل انما عرض لمقد اضافي  
حدث الزيادة من قبله فان المقدار اذا قيس الى مقدار آخر ينصف به المقدار بانه زائد وذلك ناقص فاما نفسه فلا يزيد ولا ينقص  
ينقص ويظهر هذا من كلام النصير الطوسي في تحريره للكتاب اقلية من فانه قال في صدر المقالة السادسة المقدار بعينه تارة  
من حيث هو كمية بنفسه وتارة من حيث هو كمية بالقياس الى مقدار غيره على معنى النسبة هي كمية الاضافة قبل عليه لا يجب  
التشكيك ان يكون الكلي المشكك مابه التفاوت فيه لانح لا يصح التشكيك في شئى اصلا ولا عالم يجب كونه مابه التفاوت  
فلا يمنع كون التفاوت لاجل اضافة عارضة كون المقدار المعروض مشككا فانه قد وجد فيه الاختلافات وان كان يمكن  
لاجل الاضافة وبذا غير متوجه بعد تسليم كونه التفاوت لاجل الاضافة العارضة فان محصل الكلام ان المقدار في نفسه  
لا يزيد ولا ينقص واذا اخذ مضافا الى مقدار آخر فاصبح اضافة بالزيادة فالزيادة حقيقة عارضة للمقدار الاضافي والمقدار  
الحقيقي بالعرض فلا يصير المقدار الحقيقي مشككا لان المشكك ما يكون معروضا للتفاوت وبالذات بلا واسطة في العروض  
والايوم انجح لا يصح التشكيك في العارض فان معروض الاختلاف فيه المبدأ القام للشيء القام موجب لعارض الاختلاف لصدق  
الاشتباق لكن صدق المشتق يكون معروضا بالذات لا بالعرض فمما لم يرد الجواب ليس بشئى لانه لا نجد اضافة  
سوى مفهوم الزيادة حتى يكون معروضا لها بالذات بل المقدار الحقيقي معروض للزيادة بالذات لكن لما كانت الزيادة  
افادة لا يعقل عروضا لالامتناع الى مقدار آخر مثله ثم لبعده التفرقة الاضافة معنى اعتبارا لا يصح اضافة بالزيادة

والنقص فانها من العوارض التي لا يتوقف بها الوجود العيني الا ترى انهم ليسوا لول على البطل العبد الموسوم المكاني بانه يتوقف  
 بالزيادة والنقصان ثم بعد النزول لو كان هذا الاضافة معروضة للزيادة بالذات ليعبر حقيقة كمية والكلام في الصافها  
 بالزيادة والنقصان كما الكلام في الصاف اصل المقدار بها فانهم واجاب البعض بان المعروض بالذات للزيادة والنقص  
 هذا المقدار والبهنية دخل في الانصاف بهما دون المهيبة المقدارية حتى يلزم التشكيك في المهيبة وانت لا تذهب عليك ان  
 هذا القائل ان اراد ان المهيبة الزاوية على هذا المقدار معروض لها بالذات فهو باطل لان الهذية ليست امر ازيد موجودا  
 وان اراد ان المهيبة المخصوصة من المقدار مستغف بها فمسلّم لكن المهيبة المستقرة في نحو من الوجود فالمهيبة نفسها معروضة  
 للزيادة والنقص في اشياء الوجودات وهو المدعى فافهم واجابوا عن الثاني بان الشدة والضعيف مختلفان حقيقة والشدة والضعيف  
 في استدل الشيخ العقول  
 اشار من الفصول المنوعة وبه اعسى ان يكون مكابرة بنية وان شئت فنبه عليها بان الحركة الكيفية متحققة وهي ليست على  
 ان يكون فرد ويريجي من الكيف متصل واحد من مبداء الحركة الى منتهاها متحققا وبه الفرد منحل الى اجزاء بعضها الشدة وبعضها  
 والمتصل لا يلزم من مختلفة المتعاقبات والمحقق الدواني شمر الدليل لاثبات الاختلاف فقارة يثبت التميز بان كل مرتبة من  
 الشدة مفهوم مندرج تحت افراد كثيرة مشاركة في بنية المرتبة ففسها الى تلك الافراد كنسبة الانواع الى افرادها فكما تشاك في  
 الانواع مختلفة كذلك تشاك في كون هذه المراتب النواع اذارة ليتدل على الاختلاف بالنوعى بان فرضنا سوادا في غاية الشدة  
 فرضنا سوادا اخر اضعف منه على نسبة يكون اقرب الى البياض ثم مرتبة اخرى اضعف من الاضعف تلك النسبة ويكون اقرب  
 الى البياض قريبا ما من الاول وهكذا حتى ينتهي الى البياض الحق فنقول نسبة البياض الى المرتبة التي هي كنيته بالمرتبة  
 السوادية بعضها البعض فلو كانت السوادات متحدة بالنوع يكون المرتبة الاخرة متحدة مع البياض النوع هذا خلف وبه البيان انما يتوقف  
 لو لم يكن السواد مساويا للكيفيات في الانتفاص غير متساوية وهو مم بل النقص في الكيفيات لا ينتهي الى حد كما في الكيفيات لا يتم  
 ان نسبة مرتبة من السواد والكانت اضعف الى البياض كنسبة مرتبة من السواد الى مرتبة اخرى كيف ونسبة المراتب السوادية  
 فيما بينها بالاستعمال اخطان التحليل في الوهم وبه لا يتصور فيما بين البياض والسواد فلا يمكن تحليل السواد الى البياض فبالعكس  
 وان شئت فنبه على عدم وقوف النقصان في الكيفيات الى حد بالحركة الكيفية فان الفرد التدريجي من الكيفيات ينقسم بنفسه الى  
 الغير الواضحة الى حد وكل مرتبة منها اضعف من مرتبة فوقها وانشد من مرتبة تحتها وبالعكس فمراتب الشدة والضعف غير  
 واقفة الى حد فانهم فقد ظهر ما ملونا عما يك ان الاشرافيين يجوزون كون المهيبة بنفسها زاوية وشدة في نحو الوجود ونفسها في نحو

الاشارة الى ان المهيبة الزاوية على هذا المقدار معروض لها بالذات فهو باطل لان الهذية ليست امر ازيد موجودا وان اراد ان المهيبة المخصوصة من المقدار مستغف بها فمسلّم لكن المهيبة المستقرة في نحو من الوجود فالمهيبة نفسها معروضة للزيادة والنقص في اشياء الوجودات وهو المدعى فافهم واجابوا عن الثاني بان الشدة والضعيف مختلفان حقيقة والشدة والضعيف في استدل الشيخ العقول

اذن كما انهم يجوزون كون المية بنفسها متشخصه في اشخاص الوجودات من دون زيادة شئ آخر يسمى بالمتشخص والشاؤون انما  
 ذلك ولا يلحقه الكثر كما هو كون المية متشخصه في اشخاص الوجودات والفرق تحكم قال اجماع بين المعقول والمنقول والجماع الكبير الذي  
 يبلغ مبلغ السالفين في نيل الحق المبين الى علما ونسبا قدس سره واذا قلنا ما اذا قلنا ان حقيقة شدة الصدق ان المية على  
 موضوع واحد باصدق كثيره وهذا لا يتصور في الذاتيات فان تكثير الصدق انما يكون بتكثير المصدق والمصدق في الذاتيات  
 نفس ذات الموضوع فاذا كان المصدق متكثر الميزم المتكثير في الموضوع فلم يبق الصدق على شئ واحد وانما يتصور في العرضيات  
 فان المصدق مغاير للموضوع فيمكن المتكثير في المصدق مع وجوده الموضوع فيمكن وصف الشدة فيها ثم قال على هذا الصبر النزاع  
 لفظيا لان الذي يقول بالاشتراق يقول ان تحقق المية بحيث يكون بنفسها شديده ممكن والشاؤون انما انفوا اكثر صدقا على  
 واحد بما حصل الدليل ان الشد يد بل يشمل على امر ليس في الضعيف بتكثير المصدق ام لا وعلى الثاني فلافق اذ المصدق في كلا  
 الصورتين غير متكثر فلا يمكن تكثير الصدق وعلى الاول والثاني في الامور داخل في الموضوع ولو في التوهم فقد تكثر الموضوع والثاني  
 عارضا فقد صار مناط الصدق في العارض فلم يبق المصدق نفس الذات فلم يبق الثاني ذاتيا لان المصدق قد صار خارجا عن الذات  
 فلم يبق التشكيك في الذاتي وعلى هذا لا يفتق بالعارض واعلم انه اذا وجد المية او الذاتي في فرد على وجه الشدة فقد صار مصححا لانتزاع  
 اذ او اكثره ضعيفات فالمية في هذا الفرد قد وجدت لوجودات متكثره فمذا الفرد مما يصدق عليه المية باصدق حسب تكثير  
 وجودات المية فقد تكثر الصدق في الوهم على موضوع واحد فكثر الصدق على موضوع لازم لوجود المية على وصف الشدة في الفرد  
 وانما تكثير الصدق على موضوع انما يكون اذا لم يصح وجود المية في فرد على وجه الشدة فحينئذ لا وجه ليجعل النزاع لفظيا فالاشتراق  
 حيث يجوز او وجود المية والذاتي فمتلقة بالشدة في اشخاص الوجودات فعليه ان يجوز او صدق المية على الفرد الشد يد باصدق  
 كثيره والشاؤون لما اكثر صدق المية على موضوع واحد باصدق كثيره فعليه ان لا يجوز او وجود المية فمتلقة بالشدة والضعف في  
 الهويات الموجودة فالنزاع نزاع معنوي على امي وجه اخذ والنزاع انما مثل زمان هذا وقد ظهر لك ان تدبر ان الحق بازديت الاشتراق  
 فاحفظ قوله والوجود انما حصل التشكيك آه الوجود لا يكون شديدا من وجوده لانك قد علمت ان ليس الوجود امر يحصل من  
 قيام الوجود بل الوجود موجودية الشئ ولا يقبل الكثير والوحدة لا يتكثر ذات الموضوع ووحدة ظهور من وجود شئ انتزاعا مثال وجود  
 ان فمذا الوجود الثمان وجوده الشئ فليس وجوده مثلا له والثمان وجوده شئ اخر فلا يصح انتزاعه من هذا الشئ الا ان ينزع ذلك  
 الشئ الا ان من هذا الشئ فمذا الوجود بل انما اشتد الما بينه واشتد الوجود بالعرض هذا فمذا بر فيه واحسن التدبير والعلم ان هذا البيان

اعني كما هو كون المية متشخصه  
 بل الصدق على شئ واحد

ان المصدق في الوجودات يكون خارجا عن الذات  
 فلا يفتق فيه

موقوف على ان الشدة انزعاق اشكال اخر منه وان كانت عبارة عن كمال الشئ فلا يتم به النجوم البيان والبيان موضع اخر وليعلم ايضا  
ان الاشتداد بمعنى حركة الموجود في الوجود على قياس الحركة الواقعة في الكيف باطل ايضا كما قالوا لان الحركة ليست على ان يكون لنا موضوع باق  
من ابتداء الحركة الى انتهائها وتوارد عليه افراد ما فيه الحركة بحيث يكون في كل آن من زمان الحركة فرد ما فيه الحركة لم يكن ذلك الفرد  
في آن لا بعد ولا يكن في الوجود وان الوجود في الآن انتفى اما بالوجود في الآن الاول ان كان ذات الموجود واحد او اما ان يكون الذات الموجودة  
بالوجود السابق غير الموجودة بالوجود اللاحق ان كانت متعددة وهذا لما علمت ان الوجود ليس وراة الوجودية ام اخر زاد على الذات مجرد  
بنفسه من دون تعدد الصفات اليه واستدل المحقق الدراني بان المتحرك حال الحركة لا يتصف بفرد من افراد ما فيه الحركة وانما المتوسط  
بين تلك الافراد والافراد ليست بالقوة فلو كان في الوجود حركة لزم ان لا يكون الذات المتحركة موصوفة لفرد من الوجود وحال الحركة  
فلا يكون المتحرك موجودا واما الحركة ولا بد للحركة من تحصل الموضوع وبهذا البطل وقوع الحركة في الجملة في ان المتحركة بل يتصف بالوجود  
كلام طويل وقد وقع الطغاب في حاشية الجديدة على شرح التجويد ووقع مشاجرة طولية بينه وبين معاصره ومن شاء الاطلاع عليه فليطالع  
الجديدة من لها واحس ان لا بد للمتحرک في المقولة الصفاة بالفرد الزمان في الوجود في زمان الحركة على سبيل الانطباق عليه بحيث يكون في كل  
جزء من اجزاء الزمان جزء من هذا الفرد وفي كل ان من انات زمان الحركة حد من هذا الفرد وهي الافراد الانية فلا يلزم انتقال الوجود  
لان في تمام الزمان يتصف بفرد زباني من الوجود في العارض ذلك الزمان بافراد زمانية صغيرة من الاول حاصلة في ضمنه وفي كل آن بازا  
آنية من الوجود غاية ما في الباب ان هذه الافراد انتم اعين ولا ضير فيه فان موجودية شئ لا يقتضي حصول الوجود على وجه الانضمام بل  
صحة الانزعاق فتدبر واعلم ايضا ان الممية تنحفظ مع توارد الافراد الشخصية ولعاقبها ضرورة ولا خلاف ايضا في وجودها والتسايق الغير العادة  
في مجموع الزمان بحيث يكون منطبقا لبعضها على بعض الزمان لكن بل يجوز ان لم يوجد حقيقة في ضمن فرد زباني تدرك الوجود بحيث يكون الهوية الحاصلة في مجموع الزمان  
منطبقا على الهوية الحاصلة معه في بعض الزمان منطبقا على بعض منه والهوية الحاصلة منه في كل آن موجودا فيه حقيقة منطبقا في مجموع الزمان وفي العاصم  
آنية ببناء الهويات ويكون هذه الحقيقة منحصرة في هذه الاشخاص الحاصلة والوجود في غيرها ويكون تلك الحقيقة لا يقتضي التفراد ولا عدمه بل يكون في هذا الفاعل المتنازل  
ويمكن ان يحصل الآن هوية فارة وفي الزمان هوية غير فارة ولظلال وجود الحقيقة على هذه الوجه مما ليس ضروريا ولا مسترها على انتقال هذه الحقيقة في هذه  
الهويات مع بقائها ويجدد كل هوية منها في كل آن از زمان ان شئت تسمية بحركة حقيقة في اشخاصه وهوياته لوجود الانتقال التدريجي  
مع الحفاظ وجود بالآتي والآن ثبتت لم تسر حركة لعدم بقا الموضوع بالهوية لكن الكلام في ان التجرد لهذا الوجه ممكن بل واقع  
ام افان قلت هذه مستفسط فانما العلم انما هو الذي قد كنا في الزمان السابق كيف ولو كنا متمسكين بالانقلاب علمونا وصفاً متنازلاً

قوله  
على  
الاشارة على ان الانتقال المذكور  
على الاشارة على ان الانتقال المذكور  
على الاشارة على ان الانتقال المذكور  
على الاشارة على ان الانتقال المذكور  
على الاشارة على ان الانتقال المذكور  
على الاشارة على ان الانتقال المذكور  
على الاشارة على ان الانتقال المذكور  
على الاشارة على ان الانتقال المذكور

هذه سفسط قلت المشارة اليه بانها حقيقة المحفوظة في ضمن هذه العويات لانه هذه العويات والحقيقة هي القايمه والقادرة والاشك  
 في بقائها فلذا الحكم بانها الذي كنا نعلم ونقدر من قبل هو بعينه نحن الذي الان وكما ان ذواتنا تندرج في العويات كذلك صفاتنا  
 تندرج في عوياتها ولا سفسط فيه وانما حكمنا بان هذه العوية بتلك فمن اللبس من خلق جديد وكيف وانما يحكم بان ابداننا التي  
 هي الابدان التي كانت من قبل مع تبدل كثير من اجزائها ابداننا فلما لا غيرة بحكم عقولنا بهذه الا غيرة حكم عقولنا بذلك وبما هو  
 القول تجدد الاشكال الذي عليه القوم الكرام الذين لم عند ربهم منزلة عظيمة ومرتبة رفيعة قد بانوا عند الله سبحانه فاذا اقوا  
 العلوم الحقة التي تغرب ارواحهم وسعاهم من زلال رحمة وماروي قلوبهم هم خلفاء الرحمن على الرض الحقيقية وانما صفوا النفوس  
 على الكيفية رضوان الله تعالى عليهم اجمعين كافة اجمعين ولو انما في جوابهم آيين قال الله المحقق قدس سره واقول اذا كان الوجودات  
 متخالفة احتياقي آه لعل مقتضى الموجب ان حقيقة وجود الواجب جل مجده في الحقيقة الممكن فان الوجود الواجب قائم بذاته هو ذات اجبت موجودية من دون  
 وجود من جهة من الوجود له ووجودات الممكنات حصل الوجود المطلق بها موجوديتها وليس منها فرد اخر من الوجود سوى المخصص فحينئذ  
 لم يلزم في الممكن التزام امر ثالث غير الحقيقة والوجود المطلق وكذا لم يلزم في الواجب كون فرد من الحقيقة زائدا عليه لعدم ما وانما  
 هناك فرد من الوجود هو عينه تعالى وبهذا افرق بين الجواب عن جواب ذلك الفاضل فاعلم فيه ذلك كما سلف قال الله المحقق  
 قدس سره والصواب ان يقال ان في الواجب الذاتي بالاستفاد عن الغير آه فيه اشارة الى ان جواب المصريح غير صحيح  
 فانه يجب ان الواجب عين الذات لكن الذي هو عين الذات مصداق هذا المفهوم وانما المفهوم فهو معنى اضافي قطعاً وبهذا  
 المعنى نسبة بين ذات الواجب ووجوده فلا بد من زيادة الوجود وروح لانفع في الجواب بهذا التحقيق ان الواجب حيث  
 القضية ملاحظة بالقياس وليس في الواجب امر موجود يكون هو الواجب وانما يحكي به عن نفس الذات التي هي وجود يجب وجود  
 بنفسه فلما يضطر في الحكاية للضرورة العقدية الى جعل الوجود محمولاً كذلك يضطر الى جعل الواجب جهة للعقد فان اريد  
 بالواجب جهة القضية فهو لا يقتضي الامعابرة مفهوم الوجود المجعول محمولاً في القضية ولا يلزم منه زيادة الوجود في المصداق  
 وان اريد الواجب الذي هو في المصداق فهو نفس الذات وليس اضافة وان اريد معناه المصداق المستقل استقلاله تلك  
 الجهة المحفوظة على الاستقلال لا يستدعي زيادة الوجود في المصداق فانم قال الله المحقق قدس سره وان فسر باقتضاء الذات  
 للوجوده ولا يوجد ان يراد باقتضاء الذات سلب اقتضاء الغير اعم من ان يكون باقتضاء الذات او لا قوله لا يقال الواجب آه انت  
 لا يجب عليك ان اقتضاء الذات الوجود الذي به الموجودية غير صحيح والاقدم الذات الموجودة على باب الموجودية والحق ان الواجب

تعدت



يكون وجوده ضروريا لا بالافتقار فالوجود الخاص الذي به الموجودية نفسه بثبوت الوجود المطلق ضروري اما بالافتقار الذات على  
 ما هو المشهور او بالافتقار على ما هو التحقيق فان الامر يحتاج اذ كان مصداق لثبوت الذات لا يحتاج الى افتقار او مقتضى بافتقار الوجود المطلق من امور الازمنة على المشهور  
 في رسم به ولا يضر فيه وليس المقصود ان مناط الواجبية بالافتقار فافهم قوله لانا نقول الواجب اليقضي انه قد علمت ان ليس مناط الواجبية افتقار الوجود المطلق بل ما كان  
 موجودية بنفسه من دون افتقار اصلا والوجود المطلق ليس مناط الموجودية اصلا **قوله** ولا يلزم ان يكون الزمان غيره انه واجب حيث كان الزمان لا يقتضي شيئا من وجود  
 والوجود المطلق نعم متبوع عليه العدم الخاص على راي الفلاسفة ولا يلزم منه وجوب الوجود الخاص فان نقيض العدم الخاص سلب العدم الخاص وهذا قد يكون  
 بالوجود الخاص وقد يكون بالعدم المطلق وقد توجه بان المراد ان بعد حصول الوجود الوجود ضروري وليقتضي ذاته عدم مطر بان  
 العدم عليه وهذا الوجه ينبغي ان يقال له ولن يصلح العطار ما اقتد به فان الكلام في افتقار الذات الوجود لانه افتقار  
 البقار مع ان الوجود والبقاء بعد عرض الوجود ايضا غير ضروري ولا يقتضي الذات **قوله** العموم والخصوص من عوارض الصور  
 الذهنية آد غير الجواب غير متوجه فانه قد سلم فيما سبق العموم والخصوص واجاب بانه يمكن التعاكس ثم اعترض بان الوجود الخاص  
 ذات الواجب فلا يمكن ان يتقدم عليه شيء وهذا قد ذكره خصوص الوجود الخاص ثم ان حاصل السؤال الاول ان ما يمكن ان يعرض  
 له العموم ولو في الازمن متقدم على ما يمكن ان يعرض له الخصوص ولو في الازمن فاجاب بالتعاكس ثم اعترض انه لا يمكن ان يتقدم  
 على الوجود الخاص مكونة ذات الواجب فالواجب بان الخصوص والعموم من عوارض الصور العقلية غير متوجه لانهما وان كانا من عوارض  
 الصور العقلية فالمفهوم الذي من شأنه عرض العموم بصورته العقلية متقدم على ما من شأنه ان يعرض بصورته العقلية **الخصوص** والحق  
 ان الجواب بالتعاكس غير صحيح وانما الجواب ما اشار اليه بقوله مع ان العام مطلقا ليس مقابلا للعام الذاتي **قوله** بل التحقيق ان  
 الواجب هو الوجود التام كما هو حاصل في الجواب هو جواب المص وقد عرفت ما فيه مع دفعه فتذكر **قوله** ولكن يقول ان وجودات  
 الممكنة او حاصله ان وجودات الممكنة ان كانت افرادا غير المخصص فهو باطل وان كانت حصصا فافتقار بالوجود المطلق  
 غير صحيح فلا يرد ما في الشرح لقوله فان قلت والظاهر ان هذا الجواب غير متوجه فان السؤال كان على تقدير ان يكون وجودات  
 الممكنة افرادا غير المخصص كما يفتضح عند كلام الشارح المحقق قدس سره فانكار الافراد لا يكون جوابا لهم بالزمن من الاستحالة على  
 تقدير كون الوجودات افرادا من موجوديتها غير ظاهر الاستحالة فان القائل بالافراد يقول بوجوديتها بل يزعمه مصداقا  
 للموجودية ووجودا حقيقيا فمائل **قوله** فانه اذا كان المراد منه افتقار الذات كونها موجودة على هذا لا بد من التسرف في لفظ  
 الافتقار بمعنى سلب افتقار الغير لان الشيء لا يقتضي موجودية نفسها مع ان هذا الفرد من الوجود مصداق للموجودية فلا يحتاج  
 الى افتقار **قوله** ولا يلزم ان يكون الزمان غيره انه واجب حيث كان الزمان لا يقتضي شيئا من وجود

انما

بعد تقررہ الى المتقضي وتقررہ بنفسه لكونه واجبا بالذات أو ليقال المراد من كونه موجودا عروضا من المفهوم المصدرى المتأخر  
 ان كان من الكليات  
 عن التقرر والموجودية بمعنى كونه مبدءا والآثار في المفهوم للاستحالة في اقتضاء الذات اياه كما قدمت اليه الاشارة ثم لك  
 ان يحمل كلام الشارح في تفسيره الوجوب وان كان لبعض عبارات حاشية التجريد باباه بسبب الظاهر وعلى هذا فما حصل  
 السؤال المصدر بقوله فالنقلت ان الوجودات العارضة للمفاهيم معدقات للموجودية فقد اقتضت الموجودية وحاصل  
 الجواب المصدر بقوله قلت المراد بالاقتضاء ما يكون تاما بحسب يكون تقررہ لا يقتضى اخر فانه اذا كان تقرر الوجودات  
 من المتقضي المتغير فالموجودية ايضا باقتضاء لان الفاعل في المصادق لوجب الفاعل في الصادق قال شارح التجريد لاحتفاء  
 الوجود الخاص اعم من الوجود المطلق اشتقاقا لزم الموجودية لوجودين فالقبيل ان الوجود الخاص ذاته تعالى ووجوده هو المطلق  
 فذاته التي هي الوجود الخاص موجود بوجود مطلق قيل فعلى هذا اصدار الوجود الذي به الموجودية زائد او يصير الواجب ذاتية  
 ووجود غاية ما في الباب ان المية فرد الوجود وهذا مما يقتضى السجوب فان موجودية ذات العبارى عز وجل بالوجود الخاص الذي  
 هو نفس ذاته تعالى واما الوجود المطلق فمفهوم منتزع بعد صيرورته في عالم الواقع كما ان زيد انسان بنفس ذاته لا بعرض مبدء  
 ثم العقل منتزع عنه الانسانية المصدرية ولا يكون زيد انسانا بانسانيتين السانية هو نفس ذاته والسانية منتزعة من ذاتها  
 الذات موجودة بنفسها والمفهوم المصدرى منتزعه العقل وليقتضية ذاته تعالى فانتم قوله لان الصحيح من حيث هو صحيح آه ليحتمل  
 ان نفس مفهوم الصحيح من اللوازم فيكون احض من اللازم الطبيعية باعتبار صدقه على اللوازم لان كل ما هو فرد اللازم فرد الصحيح  
 حتى ان مفهوم الصحيح با انه فرد اللازم فرد الصحيح الفية والاستحالة لتغاير الجهة قوله ثم لا يخفى ان هذه المقدمة آه دفع لما عسى  
 ان يورد ان هذه المقدمة مأخوذة في الدليلين الاولين كما انما مأخوذة في هذا الدليل فلم صار الدليل الزايدا دون الاولين لقرار الجواب ان هذه المقدمة ان  
 في الاولين الا انما لم تؤخذ بما انما سلم الفلاذ انما اخذت بما انما صادقة في نفس الامر والمقدمة الواحدة ان اخذت في الدليل من جهة التسليم كان الدليل الزايدا  
 ان اخذت من جهة الصدق كان برهانيا فانتم المقصد الرابع في الوجود والذنبى قوله الثاني اسماى ذاته لا بد في العلم بالاشياء الغائبة  
 غناه اعلم ان للفلا نسخة ههنا دعوتين الاولى ان الاشياء الغائبة عن اى ما سوى الفسها وصفاتنا الانفهامية حاصل عند الادراك في الازمان  
 الثانية ان تلك الصورة الحاصلة علوم وادراكات المتكلمون نكروا كذا الدعوتين والدلائل المذكورة ان تمت فاما  
 بل على الدعوى الاولى دون الثانية وليس النزاع في مفهوم العلم المصدرى والاكتشاف فانه ليس شئ بل النزاع انما  
 بهنى مبدء الاكتشاف ومطالب العالمية فقد اختلفوا فيه اخلافا عظيما فذهب مشايخنا الماتريدية قدس اسرارهم ولم يعلموا نزاع

من المتكلمين الى ان العلم حاله قائمه بالمدرک ذات انصاف فيكشف بهذه الحالة المعلوم الذي تعلق بهذه الحالة وعندها عينها بالحالة  
تلكه الانجلائية فالوجهه الحالة لو قامت بالجمادات كانت عندنا ونظير مثل الامام الرازي في شرح الاشارات الى ان انصافه  
بين العلم والمعلوم يرجع عند الطبع السليم والذهن المستقيم كيف والاضافة بمعنى انتزاعي فاذا راجع الى الواجد ان لا يوجد اضافة  
ينتزع عن تصورنا المعلوم الاكتشاف ونحوه عند ما ثم ان هذه الاضافة لا بد لها من مصداق موجود والكلام فيه قد ذهب الفلاسفة  
الى ان العلم الصورة المحاصلة من المعلوم قال الامام الرازي في شرح الاشارات القول يكون الصورة علما بطله سواء كان القول  
بالوجود الذهني حقايق او باطلا لان الادراك لو كان يحصل المعلوم عند العالم لما كان الجسم القايم به السواد عالما بالثقل  
فانكر الادراك حصول الصورة للمدرک او للقابل للادراك او للمجرد قال لما كان الادراك حصول الصورة صار المحاصل ان الادراك  
تأمل الصورة المحاصلة عنده من حصل عنده الصورة او عنده من هو قابل بحصول الصورة وهذا غير محصل وغير مقيد واما الجواب عن الثالث  
فيقول ان الادراك المانفس العلوم المحاصل او موقوف على شرط زائد على الاول يلزم كون الجسم عالما بالسواد بالضرورة لان  
العالم من قام به العلم وعلى الثاني لم يكن حصول نفس المعلوم علما بل احتاج في كونه علما الى امر زائد اجاب عنه النصير الطوسي بان  
الادراك وجود المعلوم للعالم وجود اطلبيا لا كوجود السواد للجسم فيجئ لم يلزم محذور انت لا يذهب عليك ان الادراك عند علم عبارة  
عن نفس حصول المعلوم مطلقا ولا بشرط فيه الوجود الظلي الا ترى انهم قالوا النفس عالمة بنفسها بحضور نفسها لا بحصول صورة  
وكذا اصفاها فاشئ الموجود بالوجود الاصل الحاضر الفاعل وعلمه ليس هو بالعلم المحصورى وزعموا ان هذا النحو من العلم اقوى فالاشترط  
بالوجود الظلي غير محقول فيلزم كون الجسم عالما بالسواد بل الحق في الجواب ان يقال ليس الكلام في المقصود المصدرى انما الكلام  
في مصداقه ومطابق حمله فالموجودات التي ثبت لها مفهوم العالمية والاكتشاف لا بد فيها من مبدء الاكتشاف ومطابق حمله  
فالعلمة يدعون ان مطابق الحمل هو الصورة المحاصلة لشي من عند المدرک او قابل الادراك فيما سوى علم البارى عند محققهم  
لان العلم هناك موجودا بما يمكن ان يقال ان مصداقه نفس ذاته بخلاف غيره من الموجود فان العلم قد نسبت له وقد لا نسبت فيجب  
ان يكون المصداق امر زائدا لكن لما اتبوا الوجود الذهني عند الادراك حكموا بان المطابق للعالمية حصول الصورة فالصورة  
العالمية بالموجودات التي يصلح لان يتكشف عنده بالاستبصار علم ومطابق العالمية فاعلم يلزم عالمية الجسم بالسواد ولم يكن قولنا العلم  
الصورة المحاصلة عند المدرک او القابل للادراك بمنزلة القول بان العلم الصورة المحاصلة لمن حصل الصورة عنده او لمن  
هو قابل بحصول الصورة وقوله الادراك المانفس المعلوم المحاصل آه ان اراد بالادراك معناه المصدرى يتجرا انه ليس نفس العلم

العلم

ولم يكن الكلام فيه بل في مطالب حمله وان اراد هذا المطالب ومبدأ الانكشاف فيختار ان نفس المعلوم كمن للمطلق قابل اذا كان قابلا لمن  
يصلح الانكشاف عنده ولا محذور فيه فقابل ثم القول يكون الصورة القافية علما مشكلا فانه يزيد عليه اشكالات عسيرة الاندفاع  
وقد انكره المشي اخر الامر كما مستطوع عليه الشاؤون تعالى ثم من الشاؤون من زعم ان حصول صورة المعلوم للعالم غير كاف للادراك  
بل لابد من اتحاد العاقل بها قال الشيخ في الاشارات وكان لهم رجل يعرف بغزور يوس عمل في اتحاد العاقل والمعقول كتابا  
اشي عليه الشاؤون وهو خفف كلهم يعلمون انهم من النفس لا يفهمون ولا فرغوا من نفسهم وقد ناقضه رجل من اهل زمانه وناقضه  
ذلك الناقد بما هو اسقط من الاول النصف اللادوا وقال في كتاب المبدء والمعاد في تقرير كلامهم على ما علمه شارح التلويحات بما  
حاصله ان العقل بالقوة اواحد في الصورة مجردة عن المادة والعوارض صيرته عقلا بالفعل لا بان يكون منفصلا منه الفصل المادة  
عنه على الصورة والاتسلس الصور وبها الجمال والتفصيل ان العقل بالفعل بالعينه العقل بالقوة واما الصورة واما المجموع لا جاز ان  
يكون العقل بالقوة بل بعينه العقل بالفعل لانه لم يعقل امر لم يخرج الى الفعل وان عقل فلا بد ان يكون هذه الصورة معقولة اولاً ثم  
يكون الاله للادراك فاما ان يحتاج في تعقلها الى صورة اخرى يتسلسل واما ان يكون بنفسه يعقل الاشياء وعلى الاطلاق فيلزم ان يكون  
المادة العينية والعوارض عاقله لها واما ان يكون يعقل على الاطلاق بل باعتبار كونها تعقل من شأنه التعقل فخرج الحاصل  
الى كونها موجودة له واما ان يكون باعتبار اخر فلم يكن الصورة بنفسها ادراكا وقد وضع انها بنفسها ادراك ههنا فاذا ليس العقل  
بالقوة هو نفسه عقلا وجاهزا ان يكون العقل بالفعل هو الصورة اذ يلزم حينئذ ان لا يخرج العقل بالقوة الى الفعل هو الصورة <sup>بالصورة بالقوة</sup>  
ويكون العقل بالقوة فكلا وموضوعا ولا جاز ان يكون العقل بالفعل المجموع او على هذا لا يجوز ان يعقل غير ذاته لان هذا الغير اما خارج <sup>قائدا</sup>  
عنه فيحتاج الى صورة اخرى بها يكون بالفعل وقد وضع ان الاول صادر بالفعل بل الكلام لها الا في الصورة التي لعبد باليسير  
عقلا بالفعل فينجر الى هذه الصورة وان كان اجزاء اقل تلك الاجزاء المعقولة اما الذي كالمادة او الذي كالصورة او كل منهما وعلى  
التقدير فاما ان تعقله الجزء الذي كالمادة او الذي كالصورة والكل باطل لانه ان كان لعقل جزء الذي كالمادة فيكون نفسه عقلا  
ومعقولا وعقلا فلا منفعة للصورة وان كان لعقل الجزء الذي كالصورة فالجزء الذي هو الصورة هي الخارجية الى الفعل فهو ادراك  
بالقوة دون الذي كالمادة وهو خلاف الوضع ومن الاقسام الاخر فقد لفظ الاقسام الثلث فاذا لم يست نسبة الصورة العقلية  
نسبة الصورة الطبيعية الى البيوت بل اذا قلت في العقل بالقوة ان هذا ما شينا واحدا فليس هناك قابل مقبول فينبذ العقل <sup>الفعل</sup> ذاتها  
حقيقة هي الصورة المجردة وهذه الصورة اذا صيرت الغير عقلا بالفعل فنفسها اولي بان يكون عقلا بالفعل كما ان حرارة النار لو قامت

بذاتها كانت اولى بان يحرق ولو قام البياض بنفسه كان اولى بان يكون مفردا للبصر في الكلام محتمل لخصيصا فان كانوا فراديه الى الحق الي  
الاخرى فطالهام لنا معمم والافلا يخفى ما فيه وقد ظهر لك مما قدمنا الجواب عن هذا البيان ومن المشايخ من زعم ان النفس متحد مع  
العقل الفعال والعقل الفعال عقل بالفعل قالوا النفس متحد مع العقول السفاد والعقل متحد مع النفس فيصير المعقول المستفاد  
فقد لا مع قولهم بالاشهاد بين النفس العاقلة وبين المعقول المستفاد قد زادوا الاتحاد والاشهاد في الاشادات بالشيخ المشيخ على  
لكل الطرفين فقال في رد الاول ان قوما من المنصفين يقع عندهم ان الجوهري العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فليفر من  
الجوهري العاقل عقل او كان هو على قولهم المعقول من الالف قبل هو موجود كما كان عندنا لم يعقل آو لبطل منه ذلك فان كان كما  
كان فسواء عقل الآول لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال لا اذ على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية  
فصار كسائر الاستحالات ليس على بالقول لولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شي اخر ليس ان صار هو شيئا اخر <sup>على</sup> ان  
تأملت في الالف علمت ان يقتضي هوي مشترك وتحدو مركب لا بسيط ثم اذ وقال واليه اذا عقل ب اكون كما كان عند عقل  
آخري يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا اخر ويلزم منه التقدم وعرضه من الكلام الاول الزام الاستحالة والعرض من  
الكلام تكرر زوم الاستحالة عند العقل كل معقول معقول ثم قال في رد القول الاخر وهو لا الالف يقولون ان النفس الناطقة اذا  
عقلت شيئا فانما يعقل ذلك الشيء بالتصالحا بالعقل الفعال وهذا حق وقالوا التصالحا بالعقل الفعال هو ان يصير نفس العقل  
المستفاد والنفس الفعال وهو بنفسه متصل بالنفس فيكون العقل المستفاد وهو لا يميز ان يجعلوا العقل الفعال متجربا بقدر متصل  
منه شيء دون شيء اذ ان يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاطمة واصلة الى كل معقول على ان الاحاطة في قولهم ان النفس  
الناطقية هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قارية انتهى ارادوا بالعقل المستفاد المعقول <sup>بما يصل في النفس حين الإدراك وقوله</sup>  
على ان الاحاطة له معناه ان الاستحالة المذكورة في اتحاد العاقل والمعقول في قولهم النفس متحد مع المعقول المستفاد والارادة  
الاستحالة زائدة عليه ثم بعد هذا البطل الشيخ الاتحاد مطلقا بدليل ذكره المصنف في الرابع ثم قلنا قول اخيه وهو القول بالشيخ  
والشال فيحصل حين الادراك شيخ المعلوم ومثاله ونه القول ليس معيار القول مشايخنا الكرام اذ ليس المراد بالشيخ الاصفهانية  
بالعالم معياره المعلوم بالذات لها علاقة معه بها يكشف هو وبها هو الحال الانجلائية التي يقول بها مشايخنا الكرام عليهم  
الرحمة فقد لمخص مما ذكر ان الاسباب في العلم اربعة القول بالاحاطة الانجلائية والقول بالاتحاد والقول بحصول صورة العلوم في العالم  
والقول بالافادة ولعل القول الاول قريب الى التحقيق ولما ساعد عليه النظر الفكري ويرى عن التكلفات وقد وجدت مكتوبا

بنحو الواقف على الاسرار القرآنية المغمورة في اللطائف الرحمانية ذواتها الطولى في العلوم العقلية واقتضية الى علمها وسبقها من معرفة على  
 الحكامات بهذه العبارة لعل التعويل على نفي الاتحاد والعلم والعلوم كما وقع من المتكلمين وتبعهم الامام الرازى من الغناية الالمانية  
 ذلك فضل الله ليوثيه من ايشار وهو حكمته ومن اوتياها فقد اوتى خيرا كثيرا فالجواب من الجباب القديس والحضرة القدسية ان لو قلنا  
 لمحصل ذلك القول عليه والخاصة عن المشويات التي بانها تعقب المحقق وشراح الشرح ذلك الامام الهام انتهى فالذكي سخط  
 بالبال في آياته المحي بالنظر الفكري هو ان يقال ان النفس العالمة بالاشياء وتعلم بعلم زايد والا تكافى غالت واما لكل شئ  
 فله الامم الزايد ليس نفس العلوم والالابدان يكون حاصله للنفس وحصوله لها اما بالاتحاد وقد علمت لطلبها او بالحصول  
 كما عليه الفلاسفة الى الآن وهو لطلبها كما سيجي من امام دليل المتكلمين على البطل الوجود الذي منى فانطق ولان الحصول للبدان من حاشية  
 ذاتية النفس في وجودها انما اعني للارزم من لوازم وجودها انما قد نبوا عليه احكاما كثيرة منها تعميم اليوسل في الاجسام كلها ومنها  
 البطل عالم المثال الذي عليه اهل التصوف رضوان الله تعالى عليهم والمعبرون من الفلاسفة وليس العلوم محتاجا الى الوجود  
 ممية ولا في لازم من لوازمه فبمستحق الحصول ولو تشبهوا باختلاف الوجود فبني الوجود الطلي يحتاج العلوم الى المحل دون الوجود الاصلى  
 فليبرئ في الوجود الاصلى او يجوز ان يكون له صنفان ويكون الحاجة باعتبار صنف دون صنف ومنه البيان الزايم ولان <sup>ط</sup>حظ  
 المعلومات مختلفة الوانعا واجبات ابل ربما الا يكون بين المعلومات شراكة في ذاتي بوجه من الوجوه فلو كان العلم نفس المعلومات  
 لم يكن حقيقة واحدة بل حقائق مختلفة بل لا يكون بين بعض العلوم شراكة في ذاتي اصلا مع ان العلم حقيقة واحدة كسائر الحقائق  
 كما يشهد به الوجدان الصحيح الذي لا يشوبه وهم بوجه من الوجوه كيف ولو جوز كون العلم حقائق مختلفة لارتفع الامان عن البرهيات  
 فانما لا تجد تفرقة في العلم والسواد والبياض وغيرها مما يعلم ضرورة انها حقيقة واحدة ولو قيل بتفويض الحقائق عسبر جدا فماذا العلم  
 ان حقيقة واحدة او حقائق متعددة لقول بتفويض الحقائق ولو كان عسبر الكنا لعلم قطعا ان الانسان حقيقة واحدة ولو كان حقيقة  
 واحدة الله حقيقة واحدة فكذلك العلم والتشكيك فيه عسى ان يكون غسسط لا يفتت اليه اصلا مع ان الفلاسفة ايضا  
 مفردون بكون العلم حقيقة واحدة حيث قالوا الخشن تحت نوعان ولان العلم لو كان نفس العلوم القايم بالنفس لكان كما حصل في  
 نفس المشرق حقيقة فيلزم ان يكون الصفات القايمه كالقدرة والارادة والشجاعة معلومة باكتنا بها لكل احد وهو باطل قطعا  
 فان قال قائل ان الصفات حاصلة للنفس باشخاصها اجمالا فهي معلومة باشخاصها وان لم يعلم بهاها الكلية فلما ان كفى طول فرد  
 من العلوم وطول البنية في صمد لاكتشاف كنهه المية فيلزم ان يكون صفات الصفات القايمه بالنفس مبركة وان لم كيف طول الفرد

بل يجب حلول الحقيقة الكلية بنفسها لا في ضمن فرد من الافراد بل يزم ان لا يكفي حلول الصورة العلمية بزعمك في الكشاف مية العلوم ان  
 الصورة شخص فبني فهو فرد من افراد العلوم وان زعموا انه لابد من الحضور الظلي <sup>بعض</sup> في الكشاف الممتدة واما الحضور الاصلي فلا <sup>يكشف</sup>  
 به الا شخاص دون المبهيات فهذا الفرق تحكم محض بحيث يكذب الوجود الصحيح ولا جاز ان يكون العلم نفس الصور القامية بالنسبة  
 من دون حلول في النفس ضرورة ان العلم صفة من صفات النفس وزعم الصمد الشيرازي ان النفس مبدع صور المعلومات لا في محل  
 لفانك قامية به حلقه لا في مادة في عالم اخر بل العلم حقيقة لانها حاضرة عند النفس حضور المعلول عند الفاعل وهو اقوى من حضور الفاعل  
 عند القائل بحيث جد الان الشيء بالحضور عند الفاعل يكون صفة من صفاته فيمكن ان يكون علما واما الحضور عند الفاعل فلا يجعل المعلول  
 صفة له فلا يكون علما اصلا ثم ان هذه الصورة الماقديه فيلزم قدم النفس ضرورة انه لا يتصور قدم المعلول بدون قدم  
 العلة ويؤزم ان يكون معلوم وايضا اما عادية فهي متعلقة بمادة ومقتضى فلا يكون مبدعه ولا قامية لا في مادة ثم ان النفس كانت  
 فاعلا لهذه الصور يلزم ان لا يكون الفاعلية منحصرة في ذات تعالي وهو قطعاً ومع هذا سلم عند هذا القائل ان كانت من قبيل المعدرات  
 والشروط يلزم ان لا يكون لها حضور عند النفس <sup>للا حضور</sup> الشيء عند الفاعل والحضور عند القائل ثم لو كان عالم النفس عبارة عن  
 الصورة لما صح كسب والكتساب اذ الكسب انما يكون بترتيب العلوم او المعلومات والصور لما كانت قامية بنفسها لا يتصور ترتيبا فترتيب  
 بان لك ان العلم لا يكون عين الصور فلو ان صفة مغايرة للمعلوم قامية بالنفس ولا يجوز ان يكون صفة امتزاعية لان سبب الاكشاف  
 ما يكون موجودا بلا امتزاع المنزوع واعتبار المعبر ولو كان امتزاعيا لابل من منشأ الامتزاع وهو العلم حقيقة فاذا صفة القامية  
 لما تعلق بالعلوم بها يتكشف المعلم وهي الحالة الانجلابية وهو الشيخ والمثال ثم من ماله تعلق بامر واقعي ومنه ماله تعلق  
 بامر نظري واقعي الاول العلم بالمعنى الاخص والثاني الجهل المركب ومن مناسيخنا من زعم انها مختلفان حقيقة فاندفع ما قاله الضمير  
 الطوسي لو كان العلم غير العلوم لم يكن مطابقا وغير مطابق فلا تمييز العلم عن الجهل واما القول بان المبين لا يكون سبب الاكشاف  
 مبين اخر غير موقوف به ولم يدل عليه دليل اصلا انما هو دعوى من هو ساتم ثم ان العلم صفة ذات تعلق واصفاة فلا بد للعلوم  
 نحو ثبوت ونسبة ثم للمعلوم الذي يتعلق به العلم بها يكون معدوما فلا بد من نحو ثبوت غير ثبوت الاصل المسمى بالوجود  
 وهذا الثبوت ينبغي ان يكون مما يترتب عليه الاثار بل هو انبسط مما يقبل به الفلاسفة من الوجود والذميني فلا بد بفقننا من عالم اخر  
 يكون للمعلومات فيه ثبوت ونسبة فلكنه سواء كانت صوابا ام كاذبا وهي ولو كانت خيالية ام واقعية وليس نلكوا ذلك  
 هناك ثبوت بان يتقرر الموضوع وينتزع منه المحمول والالم بين الكادح كاذبا بل يجوز ان يكون للحكاية ثبوت في الذهن عند الفلاسفة

والممكن

ويكون كاذباً ان لم يكن لمصداقها تحقق في طرف قصدية الحكاية وصداقها ان كان لا تحقق في ذلك الطرف وسيزيد لك هذا  
 المعنى زيادة اليقاع الشاء الله تعالى وبها كلف في علم النفس والبارى عز وجل فلما كان عالماً بالاشياء كلها ازلا وابداف  
 بعد ان يكون علم نفس الذات مبدراً ولا كمشا ويكون بازار الصفة القاية فينا في ان يكفى في الاكتشاف فيكون العلم  
 نفس الذات لكن لا بد هناك اليقاع من نسبة للعلوم غير من الوجود لان العالم حادث فلما من نحو ثبوت للمعلوم غير بما  
 الوجود وسيزيد لك هذا المعنى زيادة وضوح الشاء الله تعالى وهذا الذي بينا من حقيقة العلم هو الذي يعطيه النظر الفكري  
 والاميل الصواب قطعاً في امثال هذه المباحث فلما عند الاكتشاف لا بال الالجابات ساقه على ما ابانها سارع العرب  
 والعجم في العالم صلوة الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه وسلم من مشايخنا الكرام ليقولون في علم الباطن عز وجل ان صفة  
 قدية بسيطة قايرة بذاته تعالى حزا عن لزوم الاشارة الكلفي وسبقه والى هذه المباحث الشاء الله تعالى ولا قد بلغ كلامنا  
 هذا الصواب فلان نوجب عنان الكلام الى الحاشية والشرح قوله والقول بمصول الاشياء بابشاهما آه قد حكم الحاشي بان القول بمصول  
 الاشياء بابشاهما في طرف اثبات الوجود الذهني في المقام الاول يعني في طرف اثبات نفس الوجود الذهني سواء كان نفس الوجود  
 لا في طرف نفس الوجود الذهني في المقام الثاني لانه ليس وجوداً ذهنياً لا من العيني بل وجوداً ذهني شئ اخر وهذا الشئ عجاب فان القاين شئ  
 بالشرح والسؤال ليقولون بان قياهما قيام على من الا تيرتب عليه الا تار بل قياهما قيام خارجي عند القايل به مثل قيام القدرة  
 والشجاعة واشباهها فالشرح موجود خارجي والقايل به في طرف النفس في كلا القاين نعم من حال لوجود الاوصاف المتزامنة و  
 قياهما بالنفس ليقول بالقيام قيام ذهني وهذا لا يصف بما لا يصف في طرف الاثبات في المقام الاول في طرف  
 انفي في المقام الثاني ثم ان منشا هذا القول ان الصفات المتزامنة صفات تصف بها الاشياء والاتصاف بالوجود المطلق  
 كالفعلية من نحو وجوده ليس في الخارج ففي ذهنه وانت قد عرفت ما هو الحق فيه من ان الوجود الذهني هو علم النفس في الاتصاف بالوجود  
 الوجود المتشابه من كونها معدومه مطلقاً قوله والشراح المحقق آه يعني ان الشراح المحقق قدس سره جزوا الخلاف فماله وجود  
 فقد جعل الخلاف في المقام لان دلائل الفرقين منطلقة عليه كما سيظهر الشاء الله تعالى قوله ثم الظاهر ان ذكر في تفسير الوجود  
 آه يعني ان ههنا نحو من الوجود ضروري يعرفه كل احد ولازم وانما يترتب عليه العلم بالضمير وانه ان هذه الالفاظ الوجود والكل  
 تلك الالفاظ نظرية في نفسها لكن بعد ثبوتها وترتيبها على هذا النحو ضروري ثم لا بد لهذا الترتيب من مبدء او مصداق لهذا الوجود  
 الضروري لهذا الوجود وجود خارجي او مصداق وجود حقيقي خارجي وما وراءه وجود ذهني ومصداق وجود حقيقي ذهني وهذا التعريف



تعريف الموجودين الحقيقيين لان ترتب الاثار حقيقه عليه ويمكن ان يكون تعريف المصدرين لان الترتب على مصدر ترتب عليه  
 المقديرين لا دورا على الثاني فلان الوجود الخارجي ضروري وكذا مقابلة الاول فلان الاثر الخارجي ضروري لعله لكل احد  
 حيث انه مرتب على الوجود المصدر الخارجي ولا يتوقف تعقله على معرفة الوجود الحقيقي بل يكفي ان الوجود الحقيقي عند المنسب  
 الواجب وهو واحد شخصي عنده فكيف ينقسم الى الذهني والخارجي اللهم الا ان يقال ان من حيث انه مصدر الوجودية الخارجية وجود  
 خارج ومن حيث انه مصدر الوجودية الذهنية وجود ذهني او يقال انه منسب الكلام هنا على المشهور من ان وجود كل موجود زايد  
 عليه قائم بزمانه قوله وعلى كل تقدير آية قد يجاب بان المراد بالحكم الاوصاف القائمة وحاصل التعريف ان ترتب عليه الاوصاف  
 الانضمامية وليقدر عند الاثار بان يكون علة فاعليه ككلاهما موجود خارجي وما لا يكون كذلك موجود ذهني وحي لا نقض فان الموجودات  
 الذهنية لا ينسب بالصفات الانضمامية ولا يكون فاعلا لشيء فالهيو اني داخل في الوجود الخارجي لا ساون لم يكن فاعله لكن لما عرفت  
 منسفة وهي الصور والباري عز وجل داخل فيضفيه لانه وان لم يكن له تعالى صفات منسفة على راي الفلاسفة لكنه فاعل المصدر عند الاثار  
 وهذا جواب حس لو ثبت ان كل موجود في الخارج ممكن له صفات منسفة لان الممكن لا يكون فاعلا لاثار قطعا فلا بد من الدخول في  
 قسم اخر قوله وما ينبغي ان يعلم ان معروف الوجود الذهني المهمة آية قد عرفت في المقدمة ان الصورة الذهنية اعتبارا من اعتبارها  
 حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الذهنية وهو مرتبة العلوم واعتبارها من حيث انها معروض للعوارض الذهنية وهي بسبب الاعتبار  
 شخص ليس لها تحقق ذهني وهو المراد بقوله لا المهمة من حيث النامع العوارض الذهنية وليس المراد بالمجموع المركب او هي المنسفة ان المهمة  
 بالاعتبار الاول موجود ذهني والعوارض مرتبة عليها وبالاعتبار الثاني موجود خارجي فان وجودها بالاعتبار الثاني وجود  
 بالبطي فهي صفة من صفات الذهن والصفات الذهن بها الصفات النضمامية وهذا مبني على تجزير ان يكون وجود العوارض بالنظر الى  
 المنسفة ليس بالباطل وجود في نفسه وسبب ما له وما عليه انشاء الله تعالى فان قلت فاذ ان الاعتبار ان يمكن اعتبارها بما في الوجود التام  
 فاس فرق بين الصورة الذهنية والشخص الخارجي قلت لعل الفرق ان مرتبة من حيث هو الموجود في ضمن الشخص  
 الخارجي يرتب عليها الاثار الخارجية فهي موجودة في الخارج اما كمرتبة الوجود في ضمن الشخص الذهني فبمرتبة  
 عليها الاثار الذهنية ثم ليعر وض العوارض الذهنية وميزورتها شخصا يرتب عليها الاثار الخارجية من الصفات النفسانية  
 سبب الاكتشاف اما لعل عند ان الخارج ليس الا طرف النحط فلا يصح فيه التحويل الى الاعتبارين فبما قدم في المقدمة فذكر  
 قوله والصفات الذهن بها الصفات النضمامية آية يخرج من هذا الكلام ان الصفات الانضمامية مطلقا ليست بوجودها  
 في الخارج

في الخارج

في الخارج والشهور ان الاقسام الخارجية يستدعي وجودها في عينها في كلام المحقق بالوجه فلا بد من دعوى  
 كون هذا القسم انصافا خارجيا وسبغ بالادعاء عليه انما هو تعالى ثم المشهور في تفسير الاقسام الخارجية كونها  
 في الخارج بحيث ينضم اليه الصفاتية وينفذ فالاقسام التي هي المكون الموصوف في الذهن بحيث ينضم اليه الصفاتية فلا يصح  
 فان يجوز ان يكون الموصوف نفس الذهن وينضم اليه الصفاتية وان اريد بعد ذلك فهذا النوع من الاقسام داخل في الذهن فالحكم  
 باقتضائه وجود الموصوف في طرف الاقسام نظري للبدن الاستدلال عليه ذلك ان نقول حلول الصورة خارج عن  
 الاقسام كما سبغ الشاء الله تعالى فلا مفره في المحر ذلك ان نفس الاقسام الخارجية بالنظام الصفاتية التي يوجد الخارج  
 والذمى بالنظام الصفاتية الى الوجود والذمى لكن على هذا القسم الثاني امر تجوزي عند العقل واثبات حقيقة غير جدا وقد ات  
 من حاشية من الحواشي المكتوبة على الحاكمات بخط من اولى العلم الجسيم واغرق في بحار فضل العميم للقدس سره ادعى بالنظام الصفاتية  
 الموجود الخارج لكي يكون الاخرى ويكون الصفاتية موجودة خارجة فقال **قال المصريح الاول** انما يتصوره قال السام هذا الدليل  
 لا يدل على انفس الموجود الذمى ولا يدل على ان الموجود الذمى هو العلم **قال المصريح** ان ثبتت الشيئية غير آه قدر الكلام في  
 فقد كرم ان اورد العلامة القوشجي ان هذه المقدمة باطلة لان ثبوت السبب لم يثبت ثبوت الثبوت بل ثبت ثبوت في  
 وبالثبوت ايضا ثابت له فله ثبوت وبكذا الى غير النهاية ولا ينفع الوجود الذمى فاما يعلم قطعا ان من الاحكام ما هي صادقة  
 وجد الايمان ام لا اجاب المحقق الدواني بانه يجوز ان يكون هذا التقدير محال لا يجوز ان لا يصدق قضية اصلا ويكون مناط  
 صدق هذه القضية الوجود في الايمان العالية فلم يلزم التسلسل في الخارج والذمى فيجوز ان يوجد تلك الامور اجمالا وبهذا  
 الجواب لا يخلو عن كدر فان لنا ان يفرض قضية خارجية ويقول لا بد من الثبوت على وجود الموضوع في الذهن والافاد في دفع  
 التسلسل فبينه ان اراد بالوجود الاجمالي الموجودية لوجوده والذمى باطل اذا اتحاد الاثنين لبطو قطع مع ان يبطل للفرعية ايضا فان  
 اتحاد العلة والمعلول ضروري البطلان وان اراد اللطوية لمجاظ واحد فغير واثق لان هذه الامور الوجودية حقيقة فقد لزم التسلسل  
 والامور بعضها فلا وجودها اصلا وقد لزم من تلك التقديمات وجودها فانهم ثم ان قد تقرر اسمه بانه اذا  
 صدق تصديق ان هذا الثبوت الذي حكم به فيما ثابت فلعله الثبوت وجوده وبكذا فقد لزم التسلسل واجبت عنه كواب  
 القس الدواني وفيه ما قد عرفت وقد اجيب عن هذا الاخير بان هذا الثبوت معنى غير مستقل الا يصلح للحكم عليه وجعله للخصم الا اذا  
 لوط مستقل والحقاقت متناهية فلا تسلسل وبه اعجب فان الجيب لم يفرق بين الثبوت في نفس الامر والحكم عليه فالذي ينافيه

ان هذا هو الظاهر بالوجه الذي تقدم

عدم الاستقلال الحكم عليه وشبهه المعروف بنم بالاول فالحق في الجواب ان منع الفرعية ويقال الذي يلزم للثبوت وجود الموضوع  
بشيء اعم من ان يكون بنفسه او بمتشابهة وهذه الثبوت وان لم يكن موجوده في الخارج او في الذهن بالصفا كانت موجوده لوجود المتشابهة  
وجوده بنفسه خاصة فمن ضروريات بعض الاحكام لا من ضروريات طبيعة الحكم مطلقا فانهم **قول** سبب ان تصور الغداه لما كان الدليل المذكور  
سبب الظاهر مخصوصا بالاشياء المعدومة فلدفع هذا الوهم زاد المحشى هذه السمة وحاصلها ما يحكم على الاشياء العائبة عنها بحكام  
لا يتوقف على الوجود الخارجي كما في غير الخارجية فلا بد من نحو آخر من الوجود ولو المحشى الوجود الخارجي لم يصدق تلك الاحكام من دون  
ملاحظة الوجود الخارجي **قول** وايضا اذا كان آه انت لا يذبح عليك انه لم يثبت من الدليل تصور الاشياء المعدومة كقبول الصورة  
واما لزوم منه وجودها بنحو آخر غير هذا النحو المعلوم واما ان تصور با وادراكها بهذا النحو فكذلك **قول** وربما يسقط آه نه الوجود ما خوذ  
من كلام الشيخ في الاشارات ادراك الشيء هو ان يكون حقيقة متمثلة عند الدرك يشاهد بانها تدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة  
نفس حقيقة الشيء الخارج عن الدرك اذا ادرك فيكون بالوجود في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من  
التي لا يمكن اذ اوفقت في الهندسية ما لا تحقق له اصلا او يكون مثال حقيقة تسمى في ذات المدرك غير مبين واورده عليه او الابانة  
منقول عن علم الباري عز وجل على راي حدوث العالم فان علمه تعالى ازل والعلومات حادثه في نفس الامر واما ان يلزم القوم بالبقاء  
او يجوز تعلق الانصاف بالمعدوم ولا مخلص عنه لا بالنزاهة ثبوت المعدومات حال العدم والقول بصور معلقة كما نقل عن افلاطون  
من ثبوت **قول** كقبول الصور في ذاته تعالى وسبب الشاؤ الله تعالى وثانيا باننا تصور مفاهيم الاستحالات وليفتت الى معنوياتها فلا بد لها وجود  
لان الاشياء قد تعلق بباء هو انصاف ولا يصح تعلق الانصاف بالاشياء المحض فيلزم وجود معنويات هذه المفاهيم هي اول الثبوت  
لا اجتماع النقيضين والمثاله مثال بعض نظري كلام المحشى هذه الشبهة عوليه لا يظهر لها جواب وليس الامر كما قال بل الجواب ليس  
على من ليس له عليه كل ميسر لما خلق هو ان هذه المفومات عنوانات لا معنون لها بل هذه مفومات مفيدة لكل حسب منها  
معنون قد اترع منها ثم ركب العقل وقصد احد الجبر من بالاخر حصل مفهوم مفيد ليس له معنون اصلا خارجا ولا ذميت لكن  
وبما يفرض شيئا ويفرض صدق هذا العنوان عليه وتوجه اليه من حيث انه فرد هذا العنوان وليس هو فردا في نفس الامر ولا يلزم  
تعلق الاتصاف مما هو فرد ومعنون له في نفس الامر بل الى ما هو فرد له في فرض العقل وهو متحقق في الذهن ويمكن من الممكنات  
والعقل قد تصور مفهوم الاجتماع الماخوذ من مصداقه وهو ممكن وكذا مفهوم النقيضين وكل منها ممكن فصيده الاول بالثاني وحصل  
مفهوم مفيد لا مصداق له في نفس الامر حتى يلتفت اليه نعم تفرض له مصداق وتوجه اليه بهذا المفهوم وهذا المصداق الفرعي

ليس اجتماع النقيضين فلا يلزم تعلق الانسافات الى الاشياء المحض فتأمل ثم هذا الدليل والرديل السابق للبدلان على الاشياء نحو اخر  
 من الثبوت غير الوجود الخارجي والبدلان على هذا الامر الموجود بهذا الوجود هو العلم والظلمة وسيل اخر مذکور في المطارحات قال فيها  
 ان لم يحصل حال الادراك شئ ولم يزل حال العلم والجمل سوادوان زال الادراك فان زال امره فيكون وجوده بالاستحالة انتفاء  
 ما ليس شئ وان زال امره غير الادراك وفي قولنا ادراك امور غير متناهية فبها صفات غير متناهية يبطل كل صفة غير حصول  
 ادراك وان حصل فلا يبين ان يكون الحاصل مطابقا لمعلومه والاطلاق كون علمها بهذا دون ذاك رجحانا من غير مرجح وبذا  
 يحصل المطابق هو الصورة العلمية وهذا الاستدلال لو تم لبدل على ان العلم هو الصورة الحاصلة لكنه غير تام لانا يتخارنا انه قد حصل  
 امر لكنه استحالة الانجلائية لا غير وان اريد بالمطابقة الاتحاد في الحقيقة فلزوم المطابقة تنبئ المعنى ممنوع ولا يلزم الرجحان بلا مرجح  
 او يجوز ان يكون هناك حالات متعددة يكون لكل منها علاقة خاصة لمعلومها دون معلوم الاخرى بتلك العلاقة يكون علمها دون  
 غيره وان اريد بالمطابقة كون ذلك الامر بحيث يصلح مبدأ الانكشاف معلومه فمسلوكنا لا يلزم منه ان يكون هذا الامر هو الصورة  
 العلمية فانهم ثم قد يناقش منع قولنا على ادراك امور غير متناهية وقد شبهه بانقل عن الشيخ علاء الدول السماع ان لا تفرق في العوالم  
 وبهذا الشبهة وضعيف لان الترتي بعد الموت ثابت عقلا وعقلا وقد انفق معظم الصحاب الكشوف والشهود قد من امرهم على  
 ان النفس تترقى بعد الموت على حسب الكتب من الاستعداد باعمال مرضية شرعية ولانك فيه وقد يناقش الضابان الذي في قولنا  
 برادراك امور غير متناهية على سبيل الاتقضية فغاية ما يلزم اطلاق وجود صفات بمعنى لا يعني لا تعنف عند حد الاستحالة فيها الاستحالة  
 في وجود امور غير متناهية يبطل كل منها عند حدوث علم البديل فغاية ان العلم باور غير متناهية لا الالاست على حصول صفات غير متناهية  
 به للاعتراف يلزم الخلف لان الخلف وجود غير المتناهي واما الغير المتناهي بدلائله متناه حقيقته وبهذا الظاهر جدا قال المصحح

والمعنى من قولنا ادراك امور غير متناهية ان العلم بالامر غير المتناهي لا يستلزم حصول صفات غير متناهية بل العلم بالامر غير المتناهي هو العلم بالامر غير المتناهي في ذاته لا العلم بالامر غير المتناهي في صفاته

وهو ليس في الخارج فهو في الذهن اه قال بعض افاضل الاسانذة البحر العللة النبأسي ح في حواشيه على شرح حكمة العين لا يلزم  
 من عدم وجود موضوعات هذه القضايا في الخارج وجودها في الذهن لم لا يجوز ان يكون لها ثبوت اعترافي ووجودها في صدق  
 هذه القضايا يستطلع الشاهد العالي ان دلائل الباطنة كلها محدثه قوله وبهذا التقنين نظيره اه قال الامام الرازي في شرح الاشارات  
 ثم قال ان الحاصل في الذهن صورة كلية مجردة عن العوارض ويرد عليه عليهم ان الصورة الحاصلة في النفس الجزئية جزئية غير  
 قابلة لشركة اصلا مكتنفة مع العوارض فلا يصح بذلك القولان واجاب عنه بان علومها المعنى المية من حيث هي مشتركة وهي في نفسنا  
 مجردة عن العوارض الغربية في حقيقة كلية مجردة لكن لما كانت الصورة ههنا فالصورة مجردة كلية مجازا لتحويلها على ثم التعلم والتأخرى على علمها

هذا هو العلم بالامر غير المتناهي في ذاته لا العلم بالامر غير المتناهي في صفاته

طعنوا

لا انقضوا على حقيقة الامر طبيعي الك في العقل صورة مجردة وقال المشي لا يجوز فيه لان الموجود في الذهن حقيقة هو الشيء من حيث هو مع  
 قطع النظر عن العوارض الذهنية وجوهره وكل مشترك حقيقة ثم اذا كان المعروض للكلية المهيبة من حيث هو كما صرح به الامام عليه السلام  
 يكون الكلية من المعقولات الثانية لان الشيء من حيث هو موجود في الاعيان في اشخاص كثيرة فهو موجود مشترك في الخارج كما  
 من بغير مشترك في الذهن فيكون الكلية من لوازم المهيبة غائبة ما في الباب انما من لوازم الشيء لا يهري الى اللوازم التي قبله ليرتد اليها  
 ويجعل الحكم كجوهريتها من المعقولات الثانية من مسوئيات السامعين او بقول المهيبة من حيث هي غير موجودة في الخارج فلا يشترك لها  
 في الخارج فيض اول ان الكلام في مذهب الفلاسفة واما ان الكلي الطبيعي وان لم يكن موجودا في الخارج لكن الصدق على الأفراد  
 الخارجية مما لا ينكر فان السكينة بوجود الكلي الطبيعي يفرض صدق المهيبة من حيث هي على الأفراد الخارجية فانهم قالوا في تفسير الطوسي  
 في رد كلام الامام العظام الانسانية التي في زيد ليست اشبهما في كبر فالانسانية المتناولة لها معان حيث هي متساولة لها معا ليست  
 التي في كل واحد منها ولا هي فيها معالان الموجود منها الا يكون لضمها بل جزاء ما في انما يكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية  
 فهي من حيث انها يكون صورة واحدة في عقل زيد جزئية من حيث انها يكون متعلقة لكل واحد واحد من الناس كلية وسنة  
 تتعلق ان الانسانية المذكورة تلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان يوجد كثيرة وان لا يكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشياء  
 تحصل ذلك الشخص لحد اوسى واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يذكر زيد حصل في تلك تلك الصورة بعينها فكذا معنى  
 واما معنى تجزئتها فلكون تلك الطبيعة التي يعانف اليها الاشارة مشتركة عن الواحش المادية الخارجية هو ان كانت باعتبار اخر كقول  
 بالواحد الذهنية المشخصة فانما باحد الاعتبارين مما ينظر في شيء اخر ويدرك به شيء اخر وبالاعتبار الاخر مما ينظر فيه ويدرك  
 فاذن الصورة التي ذكرنا الفاصل بينهما عالمها هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية والالتي سماها التفرقة  
 كلية وتعميم السامعين في ذلك لم يفرض له البتة والعجب انه انقص تجميعه بذاته في مواضع غير عديدة وهو ان الكلمات  
 في الخارج انتهى وانت لا يذهب عليك انه ان اراد ان ليست الانسانية الواحدة بالشخص التي في زيد بعينها في كبر ولا معالان  
 للاشخاص مسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون من حيث هي كلية واحدة بالعموم او ليس من شرط الكلية الواحدة الشخصية  
 اراد ان الانسانية المتناولة لها والاشخاص ليست واحدة بوحدة ما انطلق غير مسلم كيف ولو لم يكن الانسانية واحدة  
 ولا عمومية واحدة جنسية وانما هما بل يكون بعد وجودها في الذهن وتكون في صورة ذهنية بخارج عدو من الكثرة النوعية  
 والجنسية هما بخارج ان كل النوع الواحد وانما الجنس الواحد اجناسا والافعال لم يكن لها واحدة نوعية او جنسية كما انما

بغير

مقابلها أو الموجود لا يتلوه عن الوحدة والكثرة المتقابلين والقول بان المية من حيث هي الواحدة ولا كثره معناه ان  
الوحدة والكثرة لساوئيين هما اذ اريد بهن معنى الوحدة والكثرة الشخصيتين وبالجملة ثبوت الوحدة المبهمة للمية من حيث هي ما  
ويشعني ان ليك فيه عاقل كريت للولها حقيقة هما هو ما هو ما هارت عما عداها فلا يدانها من وحدة ولا يلزم من كونها واحدة  
شما اول الاشخاص ان يكون منقسمه حتى يلزم ان لا يكون في كل منها نفسهما بل جزاها بل الانسانية التي في زيد هي التي  
في بكر وهي التي في سائر الاشخاص ونبه الوحدة غير متافيه للكثرة الشخصية واقبل انه يلزم ان يكون شئ واحد في الكثرة  
لما ضد وفيه شبهة باشتراك الاسم واقامة الواحد بالشخص مقام الواحد بالعموم فالذي يلزم ههنا كون واحد بالعموم في  
الكثرة متعددة وحاملها للضد الذي يستعمل كون الواحد بالشخص في الكثرة متعددة وحاملها للضد وان كان معقوده  
على الموضع في المحاكمات ان ليس في الخارج السامية وانما فيه الاشخاص والحصل يتزعم منها الانسانية فهو قول شفي بزوال الطابع  
عن الايمان وهو خلاف ما تقر في رأيه ثم هو خلاف ما تقر في راي الفلاسفة والكلام ههنا في تصوية من قسم في امر الطبيعة  
فهم في التجريد ثم يريد عليه انه ان اراد بقوله ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد الى قوله فمذا معنى اشتراكها ان الصورة الشخصية  
الاشنية لو وجدت في اى مادة من المواد لكان ذلك الشخص اجينه ففيه ان الصورة الذهنية لكونها حاطة للعوارض الذهنية غير حاطة  
عالمه لكونها نفس العين الخارجى كريت وهذا من قبيل القول بصيرورة شخص شخصا وبوتية هوية اخرى ان اراد ان الصورة  
مع قطع النظر عن العوارض الذهنية والشخص الذهني فهي بعينها هي المية من حيث هي التي قال بها الامام نعم ما ذكره في سننه  
التجزئة صحيح لا يرد عليه شئ وبالجملة كلامه في تحقيق محروض الكلية فمثل جدا اللهم الا ان يريد الشخص الذهني لو وجد في اى مادة من مواد  
الاشخاص لكان عينها على ان الشخص الذهني غير مانع عن الشراكة الخارجية فيجوز عند العقل اشتراك الشخص الذهني بحسب الخارج  
كما نقل عن بعض قداما الفلاسفة ورح لا يرد عليه الثاني لكنه تكلف مع انه انما في قوله في حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد جزئية  
ثم الذي تجب من الامام في حكمة باشتراك الطبيعة من حيث هي وما قصه كاصح به في مواضع غير عديدة من نسخ وجود الكل  
الطبيعي ليس محلا للتعجب بل كلامه هذا اخرى بان تعجب منه لانه ههنا في صدر بيان راي الكفا ولا راي نفسه مع ان التقاء الكلي  
الطبيعي عن الاعيان لا ياتي في الحمل على الكثرة فاقد بان لك من هذا القيل وقال ان الاشتراك مما يعرض لنفس الطبيعة  
ان حيث هي وهي لو وجد في الايمان والاعيان ولا يصح عدلها من المعقولات الثانية قال المحقق الجوزي لو فرضت الكلية  
في الاعيان كما ان انسان فهو بحسب وجوده العيني ابايهم او عين لا سبيل الى الاول لان الميم لا يكون موجودا في الخارج فمعه ان الوجود

العينية ملزوم للشخص والاولى الثاني لان المعين لا يمكن ان يكون كلياً لان الكلية قد يغيبه بالمطابقة للكثرة وقد يغيبه بالشركة بين المنكشفتين على النظر  
 الاول المراد بالمطابقة مطابقة الظل لذي الظل ومن البين ان الانسانية اذا كانت موجودة في العين لا يكون ظلها لازماً وبكيفية لا يكون  
 كلياً بمعنى المطابقة بل التماثل كلياً فبمعنى الاشتراك ومن المنكشف ان ليس كل اشتراك لوجب الكلية بل اشتراكه بالحمل لكن المعين  
 من حيث انه معين لا يحتمل الاشتراك بالحمل او معنى الحمل بالاتحاد والشئ العيني لا يتجدد باو منبانية وانت لا يدعي عليك فيه  
 من المنكشفتين فلا توتر لعل على ان الكلية لا ينعطف بها الامر الذهني لان الامر الذي هو متعين او مبهم والمبهم لا يوجد في الزمن  
 لان الوجود مطلقاً ملزوم للعين والمعين لا يحتمل الشركة اللهم الا ان يجوز وجود المبهم في الزمن من العين واما الحمل فلا تارة ان  
 بالمبهم الشئ من حيث الابهام والتشويق غير حاصر لان المعروف للكلية الانسان من حيث هو الانسان من حيث الابهام ان  
 بالمبهم المصممة من حيث هي فلا تارة ان المبهم بهذا المعنى ليس بوجوده وبلزومية الوجود التعين لا ينافي وجوده او يجوز ان يكون الشئ  
 من حيث هو موجوداً ملزوماً للتعين وانما ينافي وجوده كون التعيين في مرتبة الذات بان يكون نفسه وعينه لا عرضاً فيقول في الرد  
 ان اراد بقوله فهو بحسب وجود العيني متعين او مبهم ان من حيث وجوده العيني مبهم او متعين فتقول متعين والاقول الكلية من حيث  
 وجوده العيني حتى يكون شئ واحد كلياً وجزئياً بل هو كلي من حيث هو جزئي من حيث الوجود وان اراد ان في حال الوجود  
 معين او مبهم قلنا انه مبهم في حال الوجود لان حيث الوجود وبالحمل فرق بين ان يقال في حال الوجود مبهم وبين ان يقال  
 من حيث الوجود مبهم فالكلية انما يعبر عن الشئ من حيث هو في حال الوجود العيني او ثبتت شئ شئ في فرع ثبوت النسب وانت  
 لا يدعي عليك ان يجوز اخواني يني كلامه على مقدمتين الاولى ان الوجود العيني ملزوم للعين والثانية ان ملزوم للعين لا يكون  
 مبهماً لثانتي بين الابهام والتعين واما بان المقدمتان انما يبطل كون الشئ من حيث الوجود العيني متبهماً كذلك سبيل كون الشئ  
 العيني متبهماً الوجود العيني يجوز ان المقدمتين فان منع احدي المقدمتين كما سنفنا نحن الثانية فيما قيل فاللازم او هو هذا الاصل  
 مية الاقسام مع لافرق بين ان يوجد من حيث الوجود العيني وبين ان يوجد عين الوجود العيني وهذا ظاهر ولجهد بالنسب ما قلنا  
 لعلك لا يبقى ارتباب عليك ان الكلية بمعنى الاشتراك يمكن ان يعرض للمبهم من حيث هي الموجودة في ضمن الاشخاص فالقول كونها  
 بالكلية من العقول الثانية اذ ان الاشتراك بالكلية لا بالاشترك بالحمل والصدق فقد صار التفسير ان في المال احد الكما يفهم من كلام  
 التفسير المسمى شامح التلو كجايي لبعض عبارات الشارح المحقق في حواشيه على شرح المطالع الينايوني الية مثل ان في جواب التفسير على  
 تعريف الكلية والجزئي ان الصور والاصناف من الاشخاص في الحواش ما يصح فيه الاشتراك في الصور كما صمد في التبعيلات الجزئية

من ذلك الشخص ثم مما ينبغي ان يعلم ان الكلية بمعنى المطابقة ضعفه لا يثنى العرف انما هو الصورة او للمعلوم الذي يظهر من كلام الشارح  
المحقق قدس سره في حواشيه على شرح التجريد انما من عوارض الصور الذاتية باهي صور ذهنية بخلاف الكلية بمعنى الاشتراك لان الصورة  
الذهنية تظل للكثير لانما هي التي يتصل في الذهن من اشخاص متعددة المحتسب اليها قد حوز فيما سبق كون الكلية من صفات الصورة  
باهي صورة قائمة بالذهن واعلم ان هناك بما يذهب المطابقة والطلب للكثير والافا تحمل على الكثير لا يصح في الصورة باهي صورة  
وتحل التحقيق لا يجاوز عن ان الكلية بعد المعنى الصيغ من صفات المعلوم اعني نفس الشيء فان الظل للكثير حقيقة بنفس الشيء كما حل  
في الذهن اي الباقي بعد حذف المشخصات لانه هو المطلب للكثير بالطلبية والعوارض الذاتية لمخافة في هذه المطابقة كيف ولو جاز  
وجود الشيء من دون العوارض ومن دون الشخص كانت المطابقة بالطلبية كما اقدمت بقوله الظاهر ان المراد هو الاول المعنى ان الظاهر  
من عبارته ان المراد هو الاول فانهم قالوا انما قيد بالثبوتية لتخرج محمول سائبة المحمول والافا ظاهرا بسبب الاستدلال الكون  
المراد المعنى الرابع لان الاستدلال بالقضايا الايجابية فإرادة القضية من الحكم النسب بالمقصود ويكون قيد الثبوتية مقيد الاخراج  
السائبة قوله وعلى الاول لا حاجة الى تقييد الاحكام بالثبوتية اه فانقلب هذا فانه يتم وكان المعنى الاول المحكوم به في الايجاب هو غير ظاهر  
بل المحكوم به اعم من ان يكون في الايجاب او السلب فيثبت قيد الثبوتية احتراز عن السائبة فقلت به القيد لا ينبغي خروج السائبة لانه  
مخصص للحكم الذي هو بمعنى المحمول بل يكون مخرج المحمول السلبى كما في سائبة المحمول وح يرد عليه ان الربط الايجابي مطلقا يقتضى  
وجود الموضوع فلا فائدة في اخراج المحمول السلبى لعدم اعتبار قيد آخر للاخراج السائبة لكن الاشكال بزيادة هذا القيد بان يقال  
قوله لان الحكم والتصديق السلبين كان مقصوده ان الحكم والتصديق السلبين سيديان تصور الموضوع وتمييزه عند العقل <sup>فيلزم</sup>  
وجوده في العقل فففيه انه يتم سيديان التصور والتميز لكن لا يلزم من الوجود الا اذا ثبت ان الادراك لا يكون الا بحصول المعلوم  
ولم يثبت بعد وكان المقصود الحكم والتصديق السلبين سيديان التميز فيصدق على موضوعه انه متميز فالحققة قضية موجبة فيلزم  
وجوده وليس في الخارج ففنى الذهن فيه ان هذا الحقيقة استدلال بالموجبة فتعظيم الحكم والتصديق السلبين منهما ثم الاستدلال  
بالايجاب اللازم لها تطويل المسألة فظهر تقييد الثبوتية فإيده جليلة فانهم قوله قد عرفت ان السائبة سيديان وجود الموضوع في الجملة  
يعني ان السائبة سيديان وجود الموضوع ولو باعتبار ايجاب لازم لها فلا ينفذ ارجاع هذه القضايا الى السوائب من رفع الاقتران  
وهذا الذي يلزم للسائبة تصور الموضوع اي تصور العنوان كذا يلزم الحكم على المحمول المطلق فغاية ما يلزم من جهة صدق موجبة  
فانما بان الموضوع تصور او من جهة ان التصور بحصول الصورة وجود العنوان في الذهن والاشكال فيه ان الاشكال كان في لزوم



وجودها في هذه العنوانات وهو غير لازم للسالبة فانه لا يجب وجود السلوب عنه بل انما يجب وجود المثبت لانه لو كان نفيه القضايا  
 سوابب ان يقع الايراد بالباريب **قول** مع ان هذه القضية آه يعني ان هذه القضية مع قطع النظر عن الرجوع الى السالبة صلافة بالضرورة  
 قلنا ان لا غير باحتمال سالبه فيبقى الاشكال كما كان وبذا اولى ما قال المحقق الدواني ان القول يكون امتثال هذه القضايا سوابب  
 محكم لان كل مفهوم او السالم مفهوم آخر يقع منها قضية موجبة بالضرورة فالقول بانكار الموجبة محكم ظاهر لانه ان اراد ان العقاد  
 موجبة ولو كان كاذبة بين كل مفهومين ضروري فسلم لكن لا يشرافان <sup>مقصود</sup> ان نفيه القضايا سوابب صادقة وان اخرى  
 موجبة فكاذبة فلا اشكال وان اراد ان العقاد الموجبة الصادقة ضرورية بين كل مفهومين فبذلك باطل كيف ولا يصح العقاد الموجبة  
 الصادقة بين مفهومين الانسان والحجر بالضرورة العقلية وتحقيق جواب المصاح ان مفهوم المعلوم المطلق والاجتماع العقيدتين وسائر  
 مفاهيم وعنوانات من دون مضمون لها ولا يصدق في نفس الامر على شئ لا ذمها ولا خارجا وكلما ايفرضه العقل مصداقا  
 في نفس الامر بل في الفرض المخالف للمواقع وبهذا الفرض كفرنس الانسان فرسا وان نالمت في القياسات الخلفية المورود <sup>المعاني</sup> لانه  
 استقامة المستحيلات وجدت ساكبا ان افرض افراد هذه المفاهيم فليست افرادها في نفس الامر بل هي افرادها ايضا وبها  
 الامر لا يخفى على احد من التشرع عن فضلا عن بلوغ الناحية فلو كان امتثال قولنا كل شريك الباري متنع موجبا صادقة  
 يرجع حواصل هذه القضايا الى ان شيئا في الذهن او في الخارج لصديق عليه في نفس الامر بالفعل او بالامكان ان شريك الباري  
 العياذ بالله فهو متنع وبذلك كاذب بالضرورة فلما بين صدق التقيف فما حصل جواب المصاح امتثال ان هذه القضايا موجبة كاذبة  
 ليست الا السوابب والمحمول بالتحقيقة مفهوم الموجود قد سلب عن هذه الموضوعات والجملة بعبارة الضرورة فمعنى قولنا شريك  
 ليس بوجود بالضرورة وما قيل في اثبات كونها موجبات انه لو لم ثبت مفهوم ضروري لعدم هذه الموضوعات كان سلوبا  
 عنها ومفهوم ضروري الوجود سلوب بالضرورة العقلية والا كما واجبة فيكون ضرورة الوجود وضرورة عدم سلوبين <sup>فيها</sup>  
 محتمات لان الامكان الخارج عن القسمة سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا والام يكن النفس حاصرا فغاية الشافان  
 خطا وان الامكان الخارج عن القسمة سلب ضرورة النسبة الايجابية وسلب ضرورة النسبة السلبية على ان يكون <sup>فيها</sup>  
 حال النسبة الحاكية وحاصله يرجع الى عقدين موجبة او سالبة مكنين عامتين كما بين في السطوح والامتناع ضرورة السلوب  
 ان الضرورة حال النسبة السلبية فلا يلزم من عدم ثبوت مفهوم ضروري لعدم وصدق سلبية ثبوت ضروري الوجود فان  
 السالبة لا يصدق الموجبة ولا يلزم من عدم ثبوت مفهوم ضروري لعدم وضرورة الوجود الامكان وانما يلزم الامكان

في نفس الامر

لانه



هذا المفهوم

تتوهم من وجوده كيف وفي المفهوم من الممكنات العامة استحالة في وجود فردة وانما الاستحيل معنوية الذي هذا المفهوم وجوده وقولنا  
اجتماع التقيضين محال لا يقصد منه ثبوت الاستحالة لهذا المفهوم ولا تصور العقليته بل انما قصد ثبوته لاجل هذا المفهوم عنوانه ليس  
مصدق اصلا فافهم وبثله يحجب عن الثاني فان الممتنع فردة الذي يصحف به الوجود انصافا غير تب به الاثار ولا يتسغ فردة  
مورد العلية فذ بر قوله فالاولى ان يقال انه لا يظهر لهذا الجواب محصل فان الاشكال كان في تلك القضايا بانها يصدق محصورة فلا بد منها  
وجود افراد موضوعات هذه القضايا مع انها مستغاث فكيف يكفي وجود مفاهيم الموضوعات لان الحكم على الافراد وكيف يصح القضايا  
افراد الموضوع باينا في الانصاف بعنوانه والارزاج اجتماع المتناقضتين في امر ثالث وفي الاستحيل والذي قد مر انما جواز انصاف مفهوم  
الموضوع بتقيضه بان يعقد القضية طبيعية او موهلة فذ مائة بحيث لا يسرى الحكم الى الافراد وقد تقرر الجواب بان الحكم في المحصورة على  
والعنوان موجودا لانه ممكن من الممكنات وانما الاستحيل معنوية فالموضوع موجود في هذه القضايا واما صحة الحكم بالامتناع فباعتبار  
موارد تحققه فانها مسجلة وكل حكم ثابت للافراد ثابت الطبيعة فالامتناع ثابت لهذه المفاهيم باعتبار امتناع موارد تحقيقه فلا  
اشكال وفيه نظر اظاهر فان المثبت له بالذات هو الافراد وقد سلم هذا الجواب ايضا فانه قال ان الممتنع موارد تحقيقه وهو شئ شئ  
انما يستلزم ثبوت المثبت له فبقي الاشكال كما كان واليه الحكم في المحصورة ليس على العنوان مطلقا بل عليه من حيث الانطباق على  
وعنوانات هذه القضايا ليست منطبقة على الافراد فليس لها وجود وبهذه الحسنة وقد تقرر الجواب بان هذه القضايا وان كانت الحكايات  
فيما يحيا لكنها حاكية عن بطلان موارد تحقيقها لمصاديقها السوابق فلا يقتضي الاثبوت العنوان في الذهن ليع  
الحكم عليه ولا يقتضي ثبوت المثبت له اولا مثبت له بناك من الواقع كما في السالبة بعينها وقد عرفت انتم فيما سبق لبطلان هذا  
وانه لا يصح الحكمية عن البطلان بالايجاب ولا يصح التجاؤد الحكمي عنه في الموجبة والسالبة ثم انه لو صح هذا لم يصح هذا الاستدلال  
فانه يجوز ان يكون الموجبات التي حكم فيها المعدومات مساوية للسالبة لوحده مصداقها ولا يقتضي وجوده الاستدلال  
فانتم اذ يقال العقل عرض آه حاصله ان الحكم عليه في قولنا المعدوم المطلق يتسغ عليه الحكم الافراد الضمنية لهذا المفهوم  
وهي موجودات في نفس الامر فالحكم على الموجود وصحة هذا الحكم لكونها معدومة مطلقه فرضا وهذا الجواب لا يصح اذ جعلت هذه  
القضية موجبة بية اذ يرجع حاصلها الى ان ما هو معدوم مطلقا في نفس الامر بالفعل او بالامكان يتسغ عليه الحكم وهذا كما ترى  
ولا يكفي في الموجبة الصادقة صدق العنوان بحسب الفرض بحسب الواقع فعلا او امكانا وقد تقرر الجواب يجعل القضية غير موجبة  
انه لو صدق هذا المفهوم على شئ انصف لعدم صحة الحكم وبه التوجيه له باسمل الاشكال فان حاصله ان هذه القضايا يصدق

قوله

قوله

المورد

والوجود للموضوع فجعلها عرصة لسلم الاشكال والتقريب منه ما قل ان هذه القضايا الحقيقية كقضاياها الوجودية الفرضية وفيه ان الحكم  
 بثبوت المحمول للموضوع بحسب نفس الامر فالوجود الفرضي لا يكفي اذ من البين ان المقصود ان الشريك المشا إلى الباري استغنى في نفس الامر  
 لا يستغنى بحسب الفرض مع انه لو كفى الوجود الفرضي في صدق الموجبة لما صح الاستدلال بصدق القضايا الموجبات التي موضوعها  
 تبا معدومة فانه يجوز ان يكفي الوجود الفرضي في قول له ويبيد فاع الشاخص ان حرراه هذه شبه مشهورة وقد تقر بان العقائد  
 القضية شكل فان المحصورة لابد فيها من ان يجعل العنوان مرآة للملاحظة الافراد واذا جعل هذا العنوان مرآة صار الافراد معلومة  
 في غير قابل له الحكم وقد يجب بان هذه القضية مشروطة عامة او عرفية عامة وحاصلها ان ما يصدق عليه العنوان بالفعل يستغنى عليه  
 الحكم مادام محبولا مطلقا او بشرط كونه محبولا مطلقا ولا يفرضه معلومية الافراد حين الحكم وعدم صدق العنوان عليه حين الحكم فلا ينافي  
 ولا يعر العقائد القضية فان صدق العنوان انما بشرط بالفعل والمعلومية انما بشرط حال الحكم والحكم بثبوت امتناع العنوان <sup>السلب</sup>  
 مع الحكم انما هو في زمان صدق العنوان لاني زمان الحكم وبما جواب متبن الالة لا يقطع عرق النسبة لان المتخالفان بقول <sup>المتعلق</sup>  
 هو انما يستغنى عليه الحكم وانما في قد لازم التناقض قطعاً ويخرج بجعل هذا المفهوم مرآة عن صدق هذا العنوان عليه فارجع الاشكال فمفرد <sup>والجواب</sup>  
 الذي اشار اليه المحشي هو الجواب المشهور تقريره ان الحكم على الافراد الموجودة المنفردة معدومة ومحمولة مطلقا والحكم عليه باسما  
 الحكم عليه بحسب هذا الفرض وصحة الحكم باعتبار الموجودية في نفس الامر وامتناعه باعتبار الفرض والاشارة فانهم واعلم انه قد وقع المصداق  
 الشيرازي كلام في حواشي السفاة مما يقضي العجب قال القوم ذكره اوجوا كثره في علمها لكن ليس شئ منها يسمن ولا يخفى من مجموع  
 ونحن يفضل الية وجوده فلكننا العقدة وحللتنا الشبهة بما يزيد عليه والامر به فيه وتخص جوابه بينما ان نقول قولنا المعدوم <sup>المتعلق</sup> لا يجزئ  
 بالاجاب كلام موجب لا يتفاضل فيه بنفسه اذ لم يقع الخبر عن اذ لو المعدوم المطلق بل حكم فيه على عنوان باطل الذات وذلك العنوان  
 موجود ليس فردا لنفسه ولكن يحمل على نفسه باكمل الذاتي فهو من كونه موجودا لوجب صحة الحكم والخبر عنه ومن حيث ان عنوان المعدوم  
 المطلق صح الاخبار عنه لعدم الاخبار فاذا ان هذا الموضوع من حيث مفهومه ومن حيث وقوعه خبر اعدا اعتبار ان متناقضان  
 في الصدق بشرط وحدة الموضوع واما اذ اريد باحد ما المفهوم وما لآخر الموضوع فلا ينافي بينهما مفهوم العدم المطلق جازان <sup>المتعلق</sup> يكون  
 موضوعا للموجود فهو بنفسه معدوم مطلق وهو بعينه فرد للموجود المطلق لا اختلاف الحملين وفي هذا الخبر ايضا اعتبار ان متناقضان لكن  
 المتعلق من جهة التناقض فان صحة الحكم لعدم الحكم انما هي لاجل ان الموضوع في هذه القضية معدوم مطلق وهو بعينه فرد للموجود  
 جازان يجوز مفرد على وجوده بنفسه معدوم مطلق وهو بعينه فرد للموجود متعلقا بالعدم المطلق لا يوجد  
 والاقوال ان المعدوم المطلق لا وجود له معناه ان ما صدق عليه هذا العنوان لا وجود له ولا ينافي في كون العنوان موجودا فعلم ان

اشارة الى ان هذا هو المقصود

المتعلق

موجودة الموضوع بهما موجودة العدم فكذا اثبت الخبر عنه انما يكون بمعنى ثبوت الخبر انتهى وبهذا الكلام لا يظهر له محصل فان اول كلامه  
يدل على ان الحكم على المفهوم دون الافراد هو موجود فيخرج القضية عن حريم المحصورة ثم ادعى ان نفى الاخبار من حيث انه  
عنوان العدم المطلق فان اراد به ان نفى الاخبار لا اجل كونه عنوان افراد العدم المطلق فنج قد صار الحكم على الافراد متناقض  
اول الكلام حيث نفى الحكم على الافراد وان اراد ان الحكم فيها على المفهوم لما ان المحصورة يحكم فيها على العنوان دون الافراد وصحة  
الحكم لعدم صحة الاخبار باعتبار مورد التحقيق فهذا ايضا جواب من الاجابة المشهورة التي حكم بانها لا يسمي ولا ينفى من جوعه واليضع للغير  
باقى المقدمات ثم ادعى ان هذا المفهوم فرد للموجود ومعدوم بحسب مفهومه ثم فاس من بعد ذلك باننا كما ان موجودة موجودة  
العدم كذلك الحكم عليه حكم لعدم صحة الخبر وبهذا فاسد فان مفهوم العدم لا ياتي عن عزم الوجود لما انه لا يلزم الاعراض فيقضي  
ولا استحالة فيه والما ثبوت الاخبار لعدم الاخبار لمفهوم لا يصح لانه يلزم عزم من صحة الاخبار وعدم صحة الموضوع واحد ولا شك في استحالة  
لا عزم من النقيضين الثالث وباجمل كلامه محتمل غاية الاضلال بل لا يظهر له محصل صحيح وبهنا شعبة اخرى تقرير باننا فرضنا ان  
احد الم تصور مفهومها من المفومات فكانت الاشياء مجزأة مطلقة له فنصور مفهوم المجهول المطلق وجعله عنوانا لهذه الاشياء وحكم  
عليه باننا يمنع عليه الحكم فمع اننا قد فرضنا الاشياء عن المجهول اولم يخرج بل لقبب مجزأة مطلقة كما كانت من قبل والثاني لا يصح لانه  
قد تصور وجهنا وجعل مرآة للملاحظة تلك الاشياء كما يكون في المحصورات فيصير معلوم بالوجه واليضا لو لقبب مجزول لم يصح الحكم عليه  
بعدم صحة الحكم عليه وعلى الاول فخر وجهها عن حريم المجهول المطلقة ليس الا لانها معلومة بهذا الوجه فهذه الوجه صادق عليها فيكون  
مجزأة مطلقة ومعلومه معا وهذا جمع بين النقيضين هذا خلاصة تقرير الشهنة على حسب ما قرره نحو الساري ثم اجاب عنها بتبديد  
مقدرة صحيحة انه يحكم بالبدئية بان ملاحظة كل شئ بعنوان انما تصور اذا كان لهذا العنوان تعيين وتحصل بدون تلك الملاحظة  
شكلا اذا تصورنا مفهوم المعلوم وجعلناه له ملاحظة افراده بان تصور بعنوان كل معلوم فلا شك انه اذا كان المراد كل معلوم  
لي نعلم سوي به العلم فلا يعقل ان يكون له ملاحظة شئ البتة لان هذا المعنى عينه انما هو تلك الملاحظة بل لا بد ان يكون المراد منه كل معلوم  
ان يعلم سوي به العلم وهكذا اذا تصورنا المجهول اي ما ليس بمعلوم وجعلناه له ملاحظة افراده بان تصور بعنوان كل مجزول في شك  
ولا شك ايضا ان اذا كان المراد منه ما ليس معلوما الى بنية العلم فلا تعقل فيصير له ملاحظة شئ بل لا بد ان يكون المراد منه ما ليس  
يعلم سوي به العلم ولعل التمسك بقول انه ان اريد بالمجهول المطلق المجهول مرآة للملاحظة الاشياء والحكم عليه لعدم صحة الاخبار  
معلوما لا بنية العلم والغير فلا يصلح به المفهوم لان يجعل مرآة اصله لانه ليس له تعيين وتحصل بهذا الوجه بدون هذه الملاحظة

بعبارة اخرى

بعبارة اخرى

سببا

وان اريد به ما ليس معلوما باسوي هذا العلم فحينئذ يصح جعله مراد للملاحظة الاشياء ويكون شيئا اخر وجها عن حد حريم المجرول المطلقة  
لكن لا فساد فيه فانه معلوم بهذا الوجه وليس معلوم باسوي هذا الوجه ولا يتناقض فيه انتهى فالقلب فعلى هذا الاصح الحكم عليه لعدم  
صحة الاخبار فانه يلزم الحكم على المعلوم لعدم صحة الاخبار قلت هذه شبهة اخرى ويرفع بانه لا ضرر في عدم صحة هذا الحكم اذا اخذت  
دائمة او دونه موقفة لوقت المعلومات كما مر في تقرير الجواب المشهور ولا يلزم عدم صحة الحكم مطلقا فانه يجوز الحكم المشروط والحكم الوعفي  
والفعل فافهم وانت لا يذنب عليك ان هذا الكلام مبني غاية الثانية وان الوجود ان شايد عدل على ان المفهوم لا يصلح عنوانا لشيء مرة  
لملاحظة الا اذا تعين المفهوم بدون نهاية الملاحظة وليصدق عليه بدون هذه الملاحظة <sup>لا يقطع عرق التعليل فان السائل ان</sup>  
يعود لقبول ان مفهوم ما حصل بنفسه او بوجه من وجوهه سواء كان الوجه متعبا بهذه الملاحظة او من قبيل وسواء كان مرة ملاحظة  
ام لا مفهوم البتة وسمينا هذا المفهوم بالمعلوم وما لم يكن حاصله هو بنفسه ولا شيء من وجوهه المتعبه بهذه الملاحظة او من قبيل المجرول  
مرة ملاحظة وغير المجرول مفهوم اليه منافع للمفهوم الاول وسميناها بالمجرول المطلق ثم نقول يلزم اجتماع هذين المفهومين المتناقضين  
في ذوات الاشياء حين تصور مفهوم المجرول المطلق بهذا المعنى او لا قبل تصور مفهوم سواه فانه الكانت الاشياء تحت حد حريم  
هذا المفهوم فهذا الصادق عليها ووجه من وجوهها فحصل وجه من وجوهها وان لم يكن مرة ملاحظة ومبه للاكتشاف فدخل  
في حد حريم مناقضة اليه وهو المفهوم المعلوم بالمعنى الذي مر وان لم يكن تحت حد حريم هذا المفهوم بل يكون خارجة عنه لانه قد حصل  
وجه من وجوهه والمفروض انه لم يحصل سوى هذا المفهوم فهو وجه من وجوهها وصادق عليها فقد صدق هذا المفهوم عليها  
وذلك تلك الاشياء في حد حريمه فاجتمع التناقض والصواب في وجه التقضي عن هذه الشبهة المفضلة لفهام فضلا والاعضاء  
المراد المقدم من يدعي الرسوخ في العلم من علماء الامصار قد اعترفوا بالعجز عن ذلك العقدة وحل الشبهة ومنهم من ذكر وجوب  
في التقضي في ذكرها ثم الرد عليها يصحح الوقت وهو يسير على من تفضل عليه اليه سبحانه وكل مسير لما خلق فاعلم انه ان اريد من  
الرد ان الاشياء مجرول بذلك المعنى بالفعل او معلومه بذلك المعنى يتخار انما مجرول بالفعل غاية بالزم انه يحصل وجه  
فيكون معلومه بذلك المعنى ولا ينافي بين المجرول بالفعل والمعلوماتية في حين معين وان اريد انما مجرول بذلك المعنى انا وني  
وقت حصول هذا المفهوم نقول ليست مجرول له بل هي معلومه بالفعل او في وقت حصوله فوالك والمفروض انه لم يحصل سوى  
او قلت هذا المفروض محال فان المجرول بذلك المعنى قد قبه بقبه فقد حصل مطلقه فهي معلومه بهذا الوجه المطلق فلم يصيد  
عليه انه لم يحصل هو ولا شيء من وجوهه بل به المطلق وجه من وجوهه وقد حصل فقد التفت عقدة التشكيك بحجة الشبهة

قوله وعلى المتعاقبات كاجتماع النقيضين للذي سبب على التسامل انه ان اراد مفاهيم المتعاقبات فهي المتعاقبات ان اراد مصداقها  
فليس لها مصداق حتى لو وجد فلا وجه لشمسها فاقبل قال المصريح كما يقول به الحكماء والانسب ترك هذا الالتفاف بقول افلا  
فان في النجوم الوجودية قال الشبه المحقق قدس سره والحاصل ان تلك الامور المتصورة اعلم ان المتعاقبات الخارج  
على تخويل منها ما هي مستغنة الوجود الخارجي فقط ومنها ما هي مستغنة الوجود مطلقا ولا يصح الاستدلال بالثالث في كيف خرج  
يلزم وجود هذه المتعاقبات في الذهن ولم يقل به احد انما يستدل بالاول باليتم منه وجود هذه الاشياء لوجود سوى في النجوم  
من الوجود المرتب الاثار ويجوز ان لا يكون غير النجوم في قوة دراهم بل يكون الاشياء الثابتة بهذه الثبوت امور قائمة بنفسها كما  
نقل عن افلاطون فلا يتم التقريب الذي قاله النصير الطوسي انه لم يذهب الى وجود المتعاقبات الا افلاطون ولا غيره ففي القسم الثاني  
من المتعاقبات لا في القسم الاول كيف يولد ثبوتها المطلق يمكن فلا بعد في ثبوتها وقوامها بنفسها فتدبر قوله ولا يخفى ان السلب  
من حيث انه رالبطاه فيه انه نعم السلب من هذه الخسبة لا يكون خبر المحمول لكنهم لا يقولون بكونه جزرا من هذه الخسبة بل حين  
الخبر بل لاحظ اللفظ استقلاله ولعل المراد بالخسبة الخسبة التعليلية وكلامه مبني على رايه من ان المعنى الغير المستقل لا يستقل باختلاف  
اللفظ والحاصل ان السلب لكونه رالبطان يكون خبر المحمول لكن يبقى الكلام في المبني عليه قوله فهذه القصة على تقدير ثبوتها  
فاخرج في القسم والتسمية باسم علمه لعله لما رعاها معايرها في الاحكام الموجبة المعدولة قوله الا باعتبار حصول جميع المفاهيم  
اه قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة والحق ان السادة بينهما ثابتة في نفس الامر ولا يلزم منه عدم اقتضاها هذه الموجبة  
وجود الموضوع بيان ذلك ان المادول البرهان على ان جميع المفاهيم ثابتة في نفس الامر وان مفهوم الاو لا يصح عليه الحكم كما في  
وذلك يدل على وجوده في نفس الامر فاذا صدقت السالبة صدقت الموجبة التي محمولها السلب وذلك المحمول في  
عليه معايرها لوجودها لو كان خبر المفاهيم موجودة لكان شريكا البارى موجودا في نفس الامر وكذا النقيضان  
وهو يبيى الاستحالة ومنها انه ان اراد لوجود المفاهيم وجود العنوانات فيها فسلم لكن لا يكفي ذلك في صدق الحكم  
على افرادها او شرط صدق الحكم الايجابي وجود افراد العنوان كما بين في موضعه وان اراد به وجود افراد العنوانات فغير  
فردده ان افراد الاشياء وافراد المعدوم المطلق ونظايرها لوجودها اصلا ان قوله ما من مفهوم الاو لا يصح  
حكم ايجابي من ان اراد به الحكم الفعلي وسلم ان اراد الحكم الممكن والفرعي لکنها لا يقضيان وجود الموضوع واجاب المحقق في  
تعالى عن الاول بان من باب اشتباه المفهوم بما صدق عليه فان الممتنع بما صدق عليه انه شريك البارى في نفس الامر

ان ذلك

عن ذلك علوا كبيرا او مفهوم شريك الباري بحسب وجوده في نفس الامر في ضمن الوجود الذي خلق له تعالى فلا يكون شريكا له  
 تعالى عن ذلك وعن الثاني بان المطلوب وجود نفس المفهومات وبين ان كل مفهوم جزئيا كان او كليا لصدق الحكم الايجابي  
 عليه المفهوم من المفهومات مثل انه معلوم عند تعالى ومغاير كما سواه ومعلوم لها بوجه او كنهه وانه مساو لنفسه مساو ميان  
 لا اعم او اخص مطلقا او من وجه الى غير ذلك فالابكار بحسب وموضوع القضية الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا في  
 نفس الامر وبهذا التقرير الدليل وظاهر ان المراد منها كون نفس المفهوم محكوما عليه على مساق القضية الطبيعية كما ظهر  
 من التمسك المذكورة فسقط ما ذكره وقوله شرط الحكم الايجابي وجود افراد العنوان انما هو في قضايا مخصوصة دون مطلق القضايا  
 فان القضايا الطبيعية والشخصية ليست كذلك كما لا يخفى على من له اولى خبره ثم انه مما لا شبهه على احد ان المقصود بوجود  
 في نفس الامر وما من مفهوم الا يصير عنوانا في قضية موجبة صادقة فاذا سلم وجود العنوانات فقد حصل المطلوب ولا غير  
 عدم صدق الحكم الايجابي على افرادها وعن الثالث بانه قد ظهر لك العنان كل مفهوم لصدق عليه انه مفهوم عند تعالى  
 بالفعل ومغاير لما لو اءه بالفعل وبينه وبين غيره نسبة من السب وانما لا يوجب عليك ان هذا المحقق دفع الاعتراضات الثلاثة  
 بارة المفهوم والاشك ان وجود المفهومات لا ينفع ههنا فان المقصود اثبات الملازمة بين الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة  
 المحصورة بين ولا يتم الا اذا ثبت ان افراد كل مفهوم يكون موجوده حتى يصدق الموجبة السالبة المحمول المحصورة واما  
 وجود مفهومات العنوانات فغير نافع في صدق المحصورة وما ذكر من وجوب وجود المفهومات فانما يرفع الملازمة بين  
 الطبيعيين من الموجبة السالبة المحمول والسالبة وما ذكره ان شرط الحكم الايجابي وجود الافراد انما هو في قضايا مخصوصة فبانه  
 ثم في قضايا مخصوصة وهي المحصورات لكن المقصود ههنا صدق القضايا المحصورة لاصدق مطلق القضايا الشاملة  
 الطبيعية وقوله فاذا سلم وجود المفهومات فقدم المطلوب ولا يضر عدم صدق الحكم الايجابي على الافراد متطوفا لان المقصود  
 كما علمت صدق المحصورات ولا يتم لوجود المفهومات وصدق الحكم الايجابي عليه بل انما يجب صدق الحكم الايجابي على الافراد ويتم  
 صدق المحصورات واذا كان المقصود اثبات الملازمة بينهما في المحصورات والابد لا ينافي من اثبات وجود الافراد فقدم الابد  
 الثلاثة ولا يمكن دفعها بهذا الاجوبة وبالمواظفة لك فسادا في الافق المبين حيث قال وما ينبغي ان يعرف ان موضوع  
 السالبة وان كان اعم من موضوع الموجبة السالبة المحمول بحسب الاعتبار من جهة تاكيد حقاها الا ان بينهما ملازمة من جهة اخرى  
 مساوية بالعاقبة بحسب الواقع اما الملازمة فلان موضوع السالبة بحسب ان يكون متمثلا في وجود اود عم وان السالبة لا ي

بمفهوم

سواء

وهي المحصورات



الاعتبار مع كمال الصحاح الحكم السلبى عنه السلب المحمول عنه فكذا لصح الحكم الايجابى بايجاب سلب المحمول وان كان الثاني يخرج الى اعتبار  
 ثبوت دون الاول فلا يسلخ صحته سلب المحمول عن صحة ايجاب سلب المحمول اصلا والحكم السلبى يقتضى ان يكون المحكوم عليه متمسكاً بوجود  
 او وهم بما هو حكم فقط لا بما هو خصوص اذ حكم سلبى والحكم الايجابى باللازم وبما هو حكم وبما هو ايجابى جميعا واما المساواة الاتفاقية فلان الطبايع  
 والمفوضات مرتسمة في الاذنان العالية والقوى المفارقة لموضوعات جميع السوابب ثابتة وربما يعتقد السلب بيقظة ايجاب السلب  
 على وجه العموم وبوجه الفساد قول ان التقدير الضرورى للحكم مطلقا علم عنوان الموضوع واذا كان العلم بحصول المعلوم وجب تشيئ العنوان  
 في الذميين ووجوده لا يشتمل الافراد ووجودها حتى يلزم صدق الموجبة السالبة المحمول من المحصورة فاذا كان يجوز ان يصدق سلب عن  
 موضوع ليس عنوانه فرد في الواقع لا ذميا ولا خارجا ولا يصدق هناك موجبة سالبة المحمول من المحصورة التقديرية ان الضمير  
 ثم اورد المحقق الدواني على نفسه انه لا شك ان ليس للاشئى دلالة يمكن فردا بحسب نفس الامر فاذا  
 قلنا كل لا شئى لا يمكن بالامكان العام لا يصدق الموجبة السالبة المحمول بناء على ما ذكر من حديث وجود الموضوع في الموجبة المذكورة  
 فينتقض اكثر من قواعدهم ثم اجاب بان القضية لصدق حقيقته على ما لو انى المحمول المطلق بمعنى انه كلما لو وجد كان الاشياء  
 فهو بحيث لو وجد كان لا يمكنه وحيث لا يقضى ويصح القواعد كما لا يخفى على المتدرب واعتراض عليه معاصره بان يجب امكان الافراد  
 في الحقيقة وفي هذه القضية لا يمكن الافراد الموضوع فاجاب عنه ذلك المحقق بان اعتبار امكان وجود الموضوع بسببه  
 امكان وجود افراده ليس عاما في كل قضية وكيف يتوهم ذلك في مثل شريك الباري متمنع والمحمول المطلق من جميع  
 من يعقل يتنع عليه الحكم من جميعه والاشئى لا يمكن الى غير ذلك من المواد التي يحكم فيها على المستحيلات كما اصابه كجانبه  
 البتة تلك القضايا قد حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع على التقدير لا على السلب اعنى بحسب نفس الامر من غير تعليق ولذلك قيل ان تلك  
 القضايا مساوية لشرطية وانت لا يذهب عليك ان الكلام كان في القضية البتية فقد ارفع المساواة ولا شك في اشتراط امكان  
 الافراد في القضية البتية او امكان صدق العنوان عليها وليس في قولنا كل لا شئى لا يمكن امكان افراد الموضوع والامكان صدق  
 هذا العنوان على الافراد فانهم قال المحقق الدواني في شرح التمهيد بهذه العبارة والحق ان الموجبة السالبة المحمول على غيره  
 المساوية في القضية البتية لان العنوان الموضوع لسلب المحمول عنه انما هو في الذميين دون الخارج فيكون بينهما وبين السالبة ملازم فان قلت  
 السالبة الخارجية لا يقتضى وجود الموضوع اصلا لا ذميا ولا خارجا وصدق السالبة على ما قررت يقتضى وجوده في الذميين فيكون  
 السالبة الخارجية اعم من السالبة المحمول قلت المراد من الوجود الذميين ههنا الوجود في نفس الامر وجميع المفوضات التصورية  
 فان قلت

وجواب

لا شك

البتة وان الملوثة بالذم كالمركب بالذم والذم  
 في قوله الذي يقطع في الذم والذم  
 صدق في الذم والذم  
 صدق في الذم والذم

الاقدام في انها موجودة في نفس الامر فانها لا محالة موضوعه لفظية موجبة واقلها انها مغايرة لجميع ما عداهما واما ان ذلك الوجود  
 في شعر من الشعاع في ايام لا يشعر بنمشت آخر وبهذا الوجه ثبت المساواة بينهما بحسب الصدق فتأمل جدا انتهى وهذا الكلام بطاهر  
 يدل على ان مقصوده رحمه الله تعالى اشبات مساواة السالبة الخارجية لسالبة الحقيقة وهذا افساد لوجه اخر اليقظة فانا سلمنا وجود الموضوع  
 في السالبة الخارجية لكن هذا القدر لا يكفي في صدق السالبة المحمول لا بد من ثبوت سلب المحمول له اليقظة وثبوت سلب المحمول  
 عن الافراد الخارجية للافراد النفس الامرية غير موجودة في الخارج غير ظاهر بل لا يكاد يصح فانه ليقدر لاشي من الانسان بحال في  
 الزمن خارجية صادق ولا يصدق حقيقية ولا ذهنية فان افراد بالذهنية للانسان وهي اليقظة النفس الامرية حالته في الزمن العلم  
 ان توجبه جواب السؤال المصدر بقوله قلت ان المراد بالوجود الزمني مطلق الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات موجودة  
 في نفس الامر فبين الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة تلازم في الجملة اي في الحقيقتين منها فتأمل ثم دعواه التلازم في الصدق  
 شي وهو ان دعواه يتوقف على ان صدق السالبة تلازم وجود الموضوع والبيان لا يدل على ان المفهومات موجودة في وجود  
 موضوع السالبة عند صدقها يجوز ان يكون بالاتفاق دون لزوم وعلى مراده بالتلازم مطلقا مصاحبة من النظر من حاصل حده  
 انظر في كلام اسان بن المنعم من الاضطراب من انه لا يستلزم في كل باب قوله وباعتبار تعلق التصديق آه وفيه ايضا مثل  
 فان اعتبار تعلق التصديق لا يقتضي التعلق به وتصور عنوان موضوعه واذا كان التصور يحصل الصورة في زعمهم يجب  
 وجود العنوان في الزمن لا وجود افراده حتى يلزم صدق الموجبة السالبة المحمول قال الشافعي المحقق قدس سره ويرد عليه ان الكلية  
 صه سلبه آه انت لا يذنب عليك ان الشافعي المحقق قدس سره قد صرح في بعض كتب المنطق ان الكلية عدم ملكه واذا ما اعدم  
 فلما ثبتت في موصوف موجوده موجوده لا يلزم واذا ليس في الخارج ففي الزمن نعم حديث الرجوع الى الاستدلال  
 الاول باق ثم لك ان تقرير الاستدلال بان ثبوت بعض الاوصاف للاشياء ضرورية كالكلية والذاتية وسائر موضوعات  
 المنطق ولا يتحمل ثبوتها للموجود الخارجي من حيث وجوده الخارجي وليس ثبوتها ثبوتا فرضيا بل انما يعبر عن الموصوف  
 موجوده واذا ليس موصوفها الموضوع موجود الوجود الخارجي فلا بد من ان يكون في الزمن وله وجود غيب الوجود الخارجي  
 سواء كان اقتضى طبيعة الربط الايجابي وجود الموضوع ام لا والحاصل ان خصوص بعض الاوصاف يقتضى موصوفها موجود  
 اذ لا يمكن عودها للموجود الخارجي فلا بد من نحو اخر من الوجود يعبر عن فيه هذه الاوصاف وسموا هذه الوجود وجودا ذهنيا  
 وهذه الاوصاف معقولات ثمانية ومع الاول والتوقف له على كون الكلية منفعة ثبوتية لكن يبقى ايراد عدم ثمانية التفسير من ان

ورسلى الادب

ما لازم منه نحو اخر من الثبوت ولا يلزم منه ان يكون في قوة دراية كما قد عرفت قد ذكر قال الله المحقق قدس سره ايضا للحقايق

الكلية كالانسان مثلا آه حاصله اما ان الحقايق الكلية من حيث انها كلية اى موصوفة لوصف الكلية كالانسان مثلا موجودة بالذات  
والاطلاق ثبوت صفت الكلية بتوافتها مثل العقائد لا افراد والفرضية والضرورة لشيء بخلافه والحقايق الكلية باهي كلية  
غير موجودة في الخارج فلا بد من نحو اخر لوجوده الحقايق الكلية باهي كلية وبذا قريب مما قرنا سابقا واما ان معنى هذا الاستدلال  
على نفى الكليات الطبيعية من الاعميان وحاصله ان الحقايق الكلية موجودة قطعا وليست موجودة في الاعميان لان الموجود فيها انما  
ولا وجود للحقايق اصلا فلا بد من نحو اخر لوجوده الحقايق وبذا هو الظاهر من سوق كلامه قدس سره وح حاصل قوله قدس سره  
ويجبه عليه ان دعوى الضرورة في وجود الحقايق الكلية غير مسموعة بل القدر الضروري وجود افراد الحقايق في الخارج واما وجود  
الحقايق الغضها ذهنيها او خارجا فكيف والشبهات الموقوفة للمتكلمين لوجود الحقايق في الاعميان لو تمت لولت على امتناع وجودها  
زحنا وخارجا فكيف يسلم المتكلم وجود الحقايق في الجملة قال اسناد العصر العلامة الحافظ النبارسي رح في حواشيه على شرح حكيم الرحمن  
ان لم يكن للحقايق وجود في الخارج ففى الصا فها بالكلية اشكال ان اهذت بمعنى الحمل واما بمعنى المطابقة فلا اشكال ضرورة  
ان كل فرد يعقل اذا جز عن الشخصات فالمحصل في العقل او القايم به الانسان نفس والكان الادراك قابيا بالذهن والمدرك  
ليس فيه لا بالحصول ولا بالقيام فان لم يكن موجودا في الخارج ايضا لم ينصف بالكلية ضروره ان الانسان المطلق على هذا  
التقدير ليس شيئا اصلا فكيف يكون كليا واما في الذهن من الشيخ هو الالتهق المتعلق لكل من الهويات الموجودة في الخارج  
فهو متمنع الحمل والصدق على شئ خارجي فلم يكن كليا صادقا على كثير من نعم هو كلي بمعنى صورته مطابقة لأمور متعددة والكانت  
الحقايق موجودة في الخارج كما سبق نقله عن الشيخ فهو منصف في الخارج بالكلية او لا فرق يعقده بين قولنا زيد انسان في  
الخارج وبين قولنا الانسان محمول على زيد في الخارج ثم قال رحمه الله تعالى بعد ما حقق ان الحق هو القول بالشيء والنسأل حاصل  
ما قصدت ان الواجب على الثاني لوجود المهمية من حيث هي في الخارج ان يجعل الكليات الذاتية والعرضية صور ادراكية  
لاشخص خارجية فحسب غير ان لها بالنفس اعتبارية يكون هي مهيئات ومنظر تلك الصورة لكونها قايمة بالنفس الناطقة الموجبة  
في سلك الموجودات الخارجية ويعتقد كونها جزئية بمعنى غير صادقة على شئ مواطاة ونحصر امر كليتها في المطابقة للامور المتعددة  
الخارجية مطابقة الحكمية للمحكي عن تلك الصورة موجودات ذهنية بمعنى انها حاصله للذهن لا بمعنى انها ليست موجودات في الخارج  
وان جعل حصولها للذهن وجودا ذهنيها للامر الخارجي المشخص الموجود في الخارج لم يبعد في كون شئ واحد وجودا في الخارج ذهني

اذا معنى للوجود الذمى الادراكى الا ان يكون متصورا عند الذهن ولا يتصور الا قيام صورة بالذهن محاكية عن المدرك بالتمثلي  
 والمفرد نظير هذا التجرد التام التحقيق على ندره بلفظة وجود المهمية من حيث هي عن الخارج ان لا يكون ادراكا بالشيخ والشال او يتصور  
 حصول حقيقة شخصية خارجية في الذهن وليس هناك حقيقة كلية صالحة لان يكون حقيقة شخصية بتمثيل شخص ذي قوة بتمثيل شخص في نفس  
 بنفس الكلية لا في الذهن ولا في الخارج لان المعلوم لا يتصف بالكلية والعلم ايضا لا يمكن ان يتصف بها بمعنى الحمل على كثيرين لان الشيخ القايم  
 بالنفس لا يصح فيه الحمل على كثيرين ولا الموجود العيني لانه مشتق من حقيقة لا يكون الكلية الابعنى المطابقة للكثير اى كونه ادراكا بالهواد  
 بها الشيخ القايم بالنفس قيا خارجيا ولا يمكن القول بوجود الذمى الابعنى القايم به كقيام الارادة والقدرة والغضب والرجاء  
 وغير ذلك ابعنى بالعلق الادراك ولا سبيل للوجود الذمى للموجود العيني حقيقة وبه الكلام متين ومع لا توجد لهذا الدليل ولا يرد  
 الشارح المحقق وجوبه قائل لكن ينبغي فهمنا شئ وهو ان حمل بعض المفومات ضرورى وغير منكر ومع ذلك يقولون الحمل المتجاوز  
 المتجاوزين فلا بد من كون الاتحاد بين هذه المفومات وبين الاشخاص الخارجية وليس الاتحاد بالذات على رايهم لانهم لا يقولون  
 بوجود المتماثل لوجود الافراد فلا جرم يكون الاتحاد بالعرض على رايهم بان يكون له علاقة محاصلة بالاشخاص بحيث يوجب وجودها  
 بها بالعرض فمثل المفومات الصادقة على الاشخاص الكثيرة على رايهم مثل الكليات الغرضية على راي متبنى وجود المتماثل لوجود  
 هذه القدر من الوجود العرضى كاف في العقود الموجبات الاترى ان الموجبة الخارجية قد تصدق عند كون الوصف العرضى <sup>الذات</sup>  
 موضوعا عند القايم لوجود الطالع فالوجود المشترك كاف في صحة وقوعه موضوعا الموجبة صادقة ثم كما ان هذه المفومات  
 وجودا بالعرض بمعنى وجود افرادها في الخارج كذلك في الذهن ان يوجد افراد هذه المفومات بحيث لا يترتب عليها <sup>ذات</sup>  
 الخارجية ويكون هذا الوجود الذمى للافراد الذمينة وجودا بالعرض لهذه المفومات الصادقة وعليها ويكون هذه الافراد  
 بعد الاكتشاف تلك المفومات وليس هذا عين القول بالشيخ والشال فان القايمين بالشيخ والشال لا يقولون <sup>ذات</sup>  
 من افراد معلومة واذا سمعنا هذا فنقول يجوز ان يتصف هذه المفومات بالكلية بمعنى الحمل على كثيرين والاباس وانما قال هذا الخبر  
 حقه الله تعالى صوره ان الانسان المطلق على هذا التقدير ليس شيئا اصلا فجوابة انه ان اراد ان ليس شيئا اصلا <sup>ذات</sup>  
 لا يستلزم فهم كيف والمنكرون لا ينفون الحمل فلا بد من نوع من الاتحاد على الاشخاص وان اراد ان ليس شيئا بنفسه  
 فليس لمن لا ينافى الانصاف بالكلية فان الانصاف انما يقتضى وجود الموصوف بالمعنى الاعم لكن معنى الكلام فى ان الانصاف  
 بالكلية ايضا على هذا التقدير ان هو فى الذهن ام فى النفس الاعم من ان يكون فى الخارج او فى الذهن وقد مر الكلام

هذا القول هو الذى ذكره الشيخ في كتابه في بيان  
 ان الاتحاد بالذات على رايهم لانهم لا يقولون  
 بوجود المتماثل لوجود الافراد فلا جرم يكون

فذكر اعلم انه قال الشارح المحقق قدس سره في حواشي التجربة الكلية ان فسرت بالاشتراك امتنع عروضا في الخارج للموجودات  
الخارجية والالزام الصافي ذات واحدة لعينها في زمان واحد باوصاف متعاقبة والكلية بمعنى الاشتراك تمتنع عروضا الصور  
العقلية ايضا فان كل واحد منها جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتركا كما انهم يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة <sup>المطابقة</sup>  
مناسبة مخصوصة لا يكون كسائر الصور العقلية كالاشارة الحاصل عند تعقل زيد فافهم غير الاشارة الحاصل عند تعقل فرس معين ومعنى المطابقة  
لكثير من الاشياء يحصل من تعقل كل واحد منها انتمت فان زيد الواجب زناه عن الشخصات حصل الصورة الانسانية الموادة عن  
الموافق واواخرها يحصل تلك الصورة لعينها فلو العكس الامر كان الحاصل حاصل من بكر وهذا كما نحو انتم <sup>المتن</sup> يمتنع  
في التسمع فانه اذا ضرب اى عالم من الخواتم على التسمع حصل ذلك النفس لعينه هذا الكلام نحل العلامة القويحي على ان مقصود  
ان يتبع تفسير الكلية بالاشتراك وانما التفسير بالمطابقة فاعترض عليه ان هذا انما يتم لو كان الموصوف بالكلية منقسمين <sup>الاشتراق</sup>  
الخارجية والصور العقلية وليس الامر كذلك بل المنصف بها المعلوم وكلاهما فيه واجاب به الاستاذ والتجربة المحقق <sup>في ان</sup> بان  
مبنى على ان لا يوجد في الخارج الاشتمال وبمعتقد المعترضين وقد علمت فيما مر ان ليس الكلمات على هذا الراجح الصورة  
قائمة بالنفس ومعلومات تلك الصورة ليست الاشتمال الخارجية وليس الحاصل في الذهن شيئا يكون غير الصورة من حيث  
هي لا باعتبارها وبالذات يكون هو موصوفا بالكلية على وجه الاشتراك المحلى وان الانسان اذا لم يكن موجودا في الخارج فلو  
قطع النظر عن شخصه الذمى ومقصود في الذهن لم يكن شيئا فضلا عن ان يكون كليا صادقا على كثير من انتهى كلمات الطبيعة  
تباينة الالافنى عليه شئ لا يخفى على المتأمل فيما قرنا سابقا من امكان الصافي المنهيات بالصدق على كثير من غير شك على  
انصافه ايضا ثم قال في التجربة ومن اجاب عن الاثر المذكور بالترام ان السيد المحقق قدس سره نفى الاشتراك المحلى عن الصور  
هي صورة ذهنية ذاتية لها من حيث ذاتها فقد قبل عما حقت اذ به الموجب ان مبنى الكلام على نفى الطبيعة عن الخارج <sup>فقد</sup>  
عما توكل السيد بنفسي وان مبنى الكلام على وجوده فهو توجب الكلام باللاير مبنى به فانه من المشهور ان السيد المحقق من <sup>الطبيعة</sup>  
من حيث هي انتهى كلامه الشريف واعلم ان المحقق الدواني جعل حاصل كلامه قدس سره ان الكلية بمعنى الاشتراك ليس عروضا  
ومعنى المطابقة عروضا الصورة لانه لا يكون تفسيره بالاشتراك ومبنى الكلام على وجود الطبيعة من حيث هي وليس توجبها  
لايرضى بها فانه مقصود قدس سره تحقيق معروض الكلية على طور الفلاشفة لا على طور نفسه كيف وقد قال قدس سره  
نقل عن ذلك المحقق ان تلك الصورة لو فرضت موجودة في الخارج فان شخصت شخص زيد كانت عين زيد وان شخصت

بل كانت عينه وفي الكلام الذي نقلناه اليه إشارة اليه حيث قال قد سسر ان زياد او احواله عن الشخص فان التجريد  
 عن الشخصات انما يعقل اذا كان الشخص زيادا او هذا انما يكون على تقدير وجود الطبيعة من حيث هي والاعتناء فيها بالشخص  
 عين الهوية فلا يتم الشخص زياد عليها حتى تجرد فتدبر بحسن التدبر **قوله** ويمكن الجواب عما اورده على الوجه الثاني آه فيه انك قد قلت  
 فيما سبق ان الذي يجب لبسوت الشئ الشئ ثبوت الغائب المحل اعم من ثبوت نفسه او منشأه في طرف الاتصاف باعبار  
 والاثبوت في طرف اخر فلو غوى في الثبوت فلا يلزم ثبوت في المحل بمعنى انه في الذهن او الخارج فلا يتم الدليل بهذا الوجه **قوله** كالوجود  
 الفعلي قال في الحاشية الوجود الوجود الحقيقي والوجود الفعلي ليس وجودا حقيقيا وليس تسما منه حقيقة ولا يمكن اعتبار نفسه <sup>بوجود</sup>  
**اعم قوله** اولباقيين ان يلتزموا آه يعني ان اللبائقيين ان يلزموا رجوع هذه القضية بحسب المصدق الى الخارجة بان يكون مصداقها واحدا  
 كما انهم السرموا الفئ القضية الذهنية الكلية لا باعتبار المفهوم ولا باعتبار المصدق اني لا يكون مغايرة للخارجية منتهوما ولا مصداقا  
**فما ل قوله** واليه يمكن ان يجاب بان منشأ الاتصاف هو ان وجود الوصف آه حاصلة على ما يظهر بالتأمل في راء ان الصورة  
 الذهنية القائمة باعتبار اعتبار نفس الشئ مع قطع النظر عن العوارض الذهنية واعتبارها من حيث انما مقترنة مع العوارض  
 الذهنية فالصورة باعتبار الثاني وجودها وجودا بطبيعتها منشأ الاتصاف ووجودها باعتبار الاصل دل وجود في نفسها ليس منشأ  
 الاتصاف وبها بخلاف قيام السواد والحراة بالموضوع في الخارج فان هناك وجودا حقيقيا وشخصيا وجودا بطبيعتها وانما لا يسب  
 عليك اذ لا شك ان الصورة القائمة بالذهن حاله في ذهن الفطريات الاوائل ان حلول فرد لا يصح بدون الطبيعة التي هي  
 تام حقيقة كيف والعقل المجرد عن الحواسي الوحيدة لا يرتض لان لوجود في شئ والوجود فيه اجزاء او حقيقة فان لا بد من حلول  
 الحقيقة واذ كان الحقيقة والشخص كلاهما حالين فوجودهما تابع لوجود المحل ونسب اليه فقد عرفت لوجودهما الانتساب لوجود  
 الالهي ووجود الشئ في الشئ وللشئ وقد جعلتم هذه الوجود الالهي منشأ الاتصاف فليزوم اتصاف الذهن بالطبيعة الحراة والشخص  
 الذهني فليزوم اتصاف الذهن بهما نعم الذهن يمكن له ان يلاحظ وجود الحال نفسه من دون اعتبار اضافة الى المحل ولما لا يقال  
 وجوده في نفسه هو وجوده في موضوعه لكن هذه الملاحظة تتحقق في القابم بالقيام الخارجي ايضا ولا يضر الاتصاف اصلا قال  
 اساد عشرة الحبر العلامة الحافظ البندارسي رح في حواشيه على شرح حكمة العين ان قيام شئ بشئ تحقق التعلق بينهما وهذا  
 التعلق البناء عين صدق المشتق فالكان بين الحراة والذهن تعلقين باعث لزم كون الذهن حار لظهور الافلا قيام اصلا  
 وهو المطلوب وبه الكلام مبين ومحصلا انكم قد اعترفتهم بان الصورة القائمة بالنفس حال فيها وبه الوجوب تعلقا باعتبارها

منه

النفوس والصورة بشخصها وحقيقتها لان الحمول اولاً بالذات انما هو للمحقيقة والقيمين انما يحصل بالتحول كما هو من  
ان تعيين الحال يتعين المحل ولا يفهم من الحمول الا الاختصاص الباعث فيكون للصورة اختصاص ما عشت وبهذا الاختصاص  
الساعت ليس الا تعلق البيان بالجسم ولا يفهم منه غير هذا التعلق وبهذا التعلق موجب حمل المشتق فنلزم كون الذهن حار  
والقيام بالحرارة فيلزم المحذور وان اردتم بالحمول معنى اخر فلا بد من بيانه ومن بيان انه ليس مناط صدق المشتق ودونه خروا  
القائد وبهذا يندفع جواب المصنف فان الفرق بين الوجود الظلي والاصلي لعبد الاعتراف بالحلول لا ينفع فان الذي يفهم من  
الحمول هو الاختصاص الباعث وهو موجب حمل المشتق فتأمل وان بلغ تقرير كلامه بهذا العصب ولا يطهر وجب لما قاله الخبير في  
تقرير الجواب هو ان معنى الحار ما حصلت فيه الحرارة لكن لفظ في مشتركة بين معان كثيرة وتحقق المعنى المراد بها في  
الحار في الحرارة المحاصلة في الذهن ممنوع فلعل حصول الحرارة في الذهن لم يكن فردا لحصول الحرارة في الشيء الماخوذ في مفهوم الحار  
والحاصل انك القلب الذهن يحصل فيه الحرارة وكل ما حصل فيه الحرارة فهو حار بشرح ان الذهن حار عودا فعه بان الحد الاوسط  
فيه غير مكرر لان حصول الحرارة في الذهن معنى وحصول الحرارة في الحار معنى ولقطة في لسترك بينهما لفظا وذلك لان بعد الاعتراف  
بان الحرارة حاله في الذهن بحسب التعلق الباعث وبهذا المعبر في معنى الحار لان التعلق الباعث لا يفهم منه الا التعلق الذي  
بين الحرارة والحار وان اريد معنى سوى ذلك فلا بد من بيانه وبيان انه لو وجد في الحرارة بالنسبة الى الذهن والواحد فيها بالنسبة  
الحار فانهم واعلم انه قد تقر لبعض الاعاظم جواب هذا الجواب في حواشيه على شرح العقايد العنصرية لعبد تمهيد ان  
المشتق ما قام به المبدء وقيا ما اعم من ان يكون على وجه الانضمام او على وجه الانتزاع وان ليس كل قيام يكفي حمل المشتق على  
لكل مشتق قيام بوجه مخصوص الا ترى ان الفوق لا يحيل الاعلى شئ يتزاع عنه الفوقية على وجه مخصوص في وضع ولو فرض قيام الفوقية  
العالم وان كان مستحيلا لا يصح حمل الفوق فاذا لم يعلم ان المعبر في كل مشتق قيام على نحو مخصوص وقال لان السلم ان يلزم من قيامه بالباري  
المذكورة من الانتزاع والحرارة والامتداد ونحوها متشابهة الا ان المنتزاع لا يكون الا شئ يصح انتزاع مفهوم الانتزاع ولا يكتفي به القيام مطلقا وكذا الامارة  
ما قام به الحرارة والامتداد على نحو قيام الاموات العينية ولعل في هذا النحو من القيام خصوصه وفي ذلك النحو خصوص اخرى  
وهو ما ياتي بفتح احد الحامل دون الاخرى ولا يترك ان كلا النحويين لوجوب انهما يحمل فانه يمكن ان يقال الذهن هو مصنفات  
الامور لكن لا يجب ان يقال متمنع او متمم ان اريد بهما المعنى العرفي ولو اريد بهما معنى لساوي المعنى المستفاد من قولنا  
وهو بهتة الامتداد والانتزاع فسلم الصدق انتهى في الطول والظاير بحيث لا يزيد عليه ليدفع التعلق فان حلول الحرارة والانتزاع

وهو ما ياتي  
بفتح احد الحامل  
دون الاخرى  
ولا يترك ان  
كلا النحويين  
لوجوب انهما  
يحمل فانه  
يمكن ان يقال  
الذهن هو مصنفات  
وهو بهتة  
الامتداد  
والانتزاع  
فسلم الصدق  
انتهى في الطول  
والظاير  
بحيث لا يزيد  
عليه ليدفع  
التعلق فان  
حلول الحرارة  
والانتزاع

الباري

ونحوها مسلم عند القائل بالوجود اللفظي واللفظي من الحلول المتعلقة بالاعتدال الذي يكون للسواد بالنسبة الى موضوعه وبذا  
 يوجب حمل المشتق بالمعنى العرفي فان المعنى العرفي للمشتق ما يترتب عليه آثار المبدء المخصوصة والموجب حمل هذا المقوم  
 قيام المبدء كقيام السواد بالموضوع او كقيام الفوقية بنيل القيام بنفسه العينية فيض على ما تقتضيه التحقيق وبذا افترى عسى ان يكون  
 الظاهر متكافئه وانحلول ليس الامة القيام وان اريد القيام بنحو اخر خارج عن امثال هذه القيامات ويكون فردا للاختصاص  
 العام فلا بد من بيانه حتى يظهر فيه الوجوب حمل المشتق ام لا قال الذي يفهم من انقضاء الحلول والاختصاص العام سواء ذكرناه  
 وما ذكرناه لو فرض قيام الفوقية غير ظاهر بل يحيل عليه الفوق والتجرت على ذلك التقدير المحال لعدم القدرة  
 ان ما يكون مباوياً متمزجة فالنظام لا يصح الحمل على ما هو المشهور الا لمتناع الانقضاء فيه كما انه مثل المحشى اولان مشتق بمرتب  
 المبدء ثم انه لو انقضى الحلول والاختصاص العام عن صحة حمل المشتق في بعض الحالات لا ترفع الامان عن الحكم بالمتناع  
 ما يستحيل الحلول فانما لم يحكم لعدم حلولها الا لعدم صدق مشتقاتها كما ان الحكم بطول البياض من الجسم الاسود مادام  
 اسود والامتناع كون الجسم ابيض حين هو اسود ولو فتح هذا الباب كما ان حمل في الجسم الاسود بياضاً مختصاً  
 اختصاصاً بانهما والاصح الحكم بانه ابيض ثم ان قيام الصورة عند الفلاسفة لوجب حمل مشتق بحيث يصح حمل العالم عليه في قيام  
 لم لا يوجب حمل مشتق الاخر بل بذا الاتي فافت ثم كلامه في المحقق الا اعظم لظاهرة ثبوتها في حقيق واعترف به موافق حواشي اخرى  
 فانه قد اعترض على ما قال المحشى ان صدق المبدء على المبدء لا يوجب حمل المشتق على المشتق بان في المشتق مفهوم المبدء  
 مفهوم الصفة والمبدء ان متصادقان مفهوم الصفة في الكل واحد فصدق المبدء على المبدء لوجب صدق المشتق على المشتق  
 فحسبك قد اعترفت بان مفهوم الصفة واحد في المشتق كليهما وهذا قال المعبر في كل مشتق خصوصاً لسبب في مشتق اخر  
 ثم اعلم انه قد اجاب التفسير الطوسي بان الاستدارة التجزئية ذات وضع فحملها لا محالة ذو وضع فيصير الجبر الذي هو حملها مستديراً  
 من حيث هو حملها ولا يلزم من ذلك ان يكون المدرك الذي يكون الحمل الاله مستديراً وان كانت كلية لم يكن ذات وضع  
 واليقضى ان يكون حملها مستديراً وانما الحرارة فانها لا يقضى ان يكون حار الا اذا كان الحال به بعينها والحمل جسمانياً  
 من ضد ما من شأنه ان يقفل عنها ولا يلزم من ذلك ان صعوبها الغايرة لها اذا حلت صما او قوه صمانية ان يحلها  
 حتى يجعل المدرك الذي يكون ذلك الحمل الاله حار انتهى وهذه الكلام ملوح عليه آثار الهنديان وهو ان كلاً من الكلامين  
 المذكورين قد سلم واعترف بان حمل الاستدارة التجزئية مستديراً فاذا تصورنا الاستدارة والاستقامة معا يلزم ان يكون

حار  
 بيقول



محلها مستدير او مستقيما مع العلم الا ان يلزم ذلك ويقول الاستدارة خلقت في جزير من المحل واستقامه في جزير اخر والمانيا  
فلان الاستدارة الكلية اذا حصلت في العقل المدرك تشخص البتة فيلزم ان يكون الذهن مستديرا او لا دخل فيه كونه ذات  
وضع وان قيل بان كون المستدير فوضع لازم لم قلت فخرج بقصاعف الاستقامة او يلزم ان يكون المدرك مستدير الصدق  
رسمة او حده ويكون فوضع للكونه لازما للمستدير والمانيا فلان الحرارة اذا قامت بالذهن كان الذهن قابلا لها ضرورة  
او القابل بالكون محلا شئ والمنفصل بافيه قوة المحل اياه فان فرض الحرارة الحاصلة جزئية يلزم كون القوة الحاصلة حارة فان  
حصول المية يلزم كون المدرك حارا والمتكلف ان يتكلف للاصلاح كلامه بحيث يخرج عن المذيان ان المراد بالاستدارة  
الاستدارة العينية القائمة بجعل مخصوص والمقصود ان الاستدارة الجزئية العينية بجعل محلها مستدير او تحسن لا تقول بجعل  
الاستدارة العينية والاطلية منها في والكائنات حاصلة فلا يجعل المدرك مستدير لعدم ترتيب الآثار وهذا النحو من القيام  
مغاير للقيام الخارجي والاحرارة فانما يجعل المحل حارا اذا قامت لعينها اي لوجودها الاصلى بالشرايط المذكورة وهما الوجود  
والقيام قيام ذمى فلا يجعل المحل حارا وعلى هذا يرجع الكلام الى الجواب المشهور وقد عرفت انه لا يتم بعد الاعتراف بالوجود  
بلغ كلامنا بنقضه وعلمت ان محصل الدليل ان حلول الميئات الخارجية بالنفس باطل لانها لو حلقت بتعلقها بالحقائق  
مثل تعلق السوداء بجمل فيلزم كونها حارة وباراه لان التعلق الداعى لوجب حمل المشتق بالضرورة والانتكار مكابره علمت ان مثل  
هذا الدليل عسير غاية العسر واذا بطل حلول الميئات في الذهن فلا يكون العلم بميئات المعلومات الحاصلة في الذهن بل صفة  
اخرى مغايرة وهي الحالة الانجلائية فانهم وكن من الشاكرين ثم لك ان تقرر الدليل لوجه اخر هو ان قولنا النفس عالمه قضية  
فلا بد من ان يكون مصداقها مخرجيا والمصداق هو قيام العلم بالنفس فيكون قيام العلم بها قياما خارجيا والعلم بالحرارة  
لما كان عين مية الحرارة فيكون قيام مية الحرارة بالنفس ايضا قياما خارجيا ولا سبيل الا ان يقال ان قيام المية قيام ذمى  
وقيام الشخص بالشخص الذمى قيام خارجي او ان لا قيام للمية والما القيام للشخص الذي هو العلم كما لموح من بعض كلمات المتكلمين  
فلما قد عرفت انه لا يجوز قطرة قيام شخص الموضوع وطوله فيه من دون قيام مية به وطولها فيه وقد عرفت ايضا ان المية محل تشخص  
بالحلول في المحل والاول فلا بد ان يكون هناك قياما من احد هاتين الميئات الذمى والاحر قيام المية بل ههنا قيام واحد وقيام  
هو بعينه قيام الحقيقة فكيف يكون احد هاتين الميئات والآخر ذميا بل هذا القول بان لو حد شئ في طرف حقيقة لو حد في طرف  
ولو جوز هذا الجوز ان يكون السواد قائما بالجزء قائما خارجيا ولا يكون قيام حقيقة بالجزء قائما خارجيا فيمكن ان تقوم السوداء

والقيام  
تانيا

الجسم اسود وبذا سقط فاذن لازم ان قيام التسمية بحرارة بالذهن وتشتخص الذمهي كليهما خارجين مثل قيام الحرارة بالنار  
 فيلزم كون الذهن حارا وباردا ومستقيما ومعوجا وبذا التقدير للمعول بما يكلفون من التكلفات الا انه انما يبطل بكون العلم نفس  
 العلوم ولا يدل على البطان حلول الميات معين العلم بالنفس وقد رأيت مكتوبا على الحامات بخط استاذ اساتذة العشرع  
 سماه التحقيق والصاعد على سلم الصدق ذي اليد الطولى في العلوم العقلية والنقلية المطاع على الاسرار القرآنية المفاتيح عليه بالانفا  
 الرمانية علما الي وسبقا قدس سره واذقنا اذا قدمنا ان الصورة الذنبية صفة منصفة بالنفس والنفس موجودة خارجة من  
 الضروريات ان الصفات الموجودة الخارجة بصفة الصافا الغضائيا يستدعي وجود الصفة في الخارج ولا يجوز مطره سلمه ان ينضم  
 شئ الى موجود خارجي في الذهن واذا كان الصورة امر موجودا في الخارج ومهية موجودة بهذا الوجود فيكون قيام الحرارة بالذهن  
 قيا خارجيا فيلزم كون النفس حارة وبه حطف ولا مرد لهذا التقدير اصلا وكثرت قد عرضت هذا المقترير على بعض الاعاظم  
 صاحب العروة الوثقى فقال للمجادل ان لا يفتنع بدلتة ان الوصف المنضم الى الموجود الخارجى موجود خارجي ولعل هذا مكابره  
 فان الاعراض الموجودة في الخارج انما يكلم بوجودها في الخارج لا تسجد باحاله في موجود خارجي ثم يكلم لصدق مشتقانا على اعلت فيه واذا قد  
 يجوز ان يكون الحال في الموجود الخارجى موجودا ذهنيا فقد التهم جدا الحكم بوجودية الاعراض في الخارج وارفع الايمان بدلتة كون  
 السخاوة والشجاعة والارادة والغضب ومثالهما موجودات خارجية ولا يسجد بدلتة لفظه الفرق بين الغضب ومثاله وبين العلم  
 في الوجود الخارجى وكذا بين حقيقة الغضب ومثاله وذاتياته وبين حقيقة العلم اى ما معنى لجه حذف مشتقانه وذاتياته  
 العلم في الوجود الخارجى فكما يكلم لفظه بان الغضب الحاصل في الغضبان اذا اخذ من حيث هو مجرد عن المشتقانه خصوصا معنى  
 من حيث هو موجوده في الخارج كذلك يكلم بان العلم المعين القايم بالعالم اذ احرده عن الشخفاة واخذ من حيث هو هو  
 يكون مهية موجودة في الخارج لبعين وجوده العلم والصورة بعد اخذها من حيث هي لا سبغ الامهية المعسوم فيكون  
 موجوده خارجية وقد قامت بالنفس فيكون النفس حارة وبارده فاذن قد تم الدليل ولعل كون العلم نفس المعلوم وبذا  
 انما يقع الوعد به سابقا قول انت لعلم ان حصول الشئ آه هذا الاشكال منحل الى اشكالين احدهما ان مخالفت الكلام  
 القوم غير غرضه من بعض كسبه بان جمع بين المذهبين مذميب الشئ ومذميب حصول الاشياء بالنفسها والثاني ان حصول  
 الشئ في الذهن لا يعقل بدون الحلول والقوم ايضا معترفون به وليس حصوله في الذهن مثل الحصول في الزمان واللان  
 العلم ان هذا العلامة لما رأى ان اشكال كون الذهن حارا وباردا لا يندفع بعد الاعتراض بالحلول المكره وجعل الذهن طرفا

مجرد الاستيعاد فيه فان هذه الصورة لما كانت مدركة للنفس لا يستبعد باطلاق لفظه في لانه ليطبق على اتصالات مختلف كما  
يقال في الواقع وفي العلم كذلك ليطبق في الذهن ايضا لما رأى ان العلم صفة قائمه بالمدرک البتة حكم باز صفة اخرى غير العلم حاصل  
ولا استبعاد فيه لعم بمعنى الاشكال مخالف القوم فالكان مجرد سبب جديد من عند لفظه فلا يضره المخالفة فاقسم قوله الذي  
العلم استدلالا على بساطة النفس آه استدلال على ان الصورة حال وليس حصولها مثل حصول الشيء في الزمان والمكان حاصل ان  
العلم صفة استدلالا على تجرد النفس وعلى انها غير منقسمه القسام المتقاوية والقسام المركب المتمازية الاجزاء الى اجزائها بان الصورة  
بسيطة ومجردة غير منقسمه وليس حصولها ملول الطرمان فوجب ان يكون النفس ايضا غير منقسمه ومجردة عن المسألة ولو لم يكن  
للصورة حلول لا يتم الاستدلال بهذا الوجه فانه لا يلزم بساطة الطرف بساطة المنطوق وهذا الاستدلال انما يدل على  
ان الصورة حال عند القوم كما صرح به الشيء واذا كان مدعى العلامة تجديده سبب من قبل لفظه لا يضره بللان به الاستدلال  
قوله وليس ههنا امران آه به البطلان لذهب قال في الحاشية ولا يرد ان به المخالف لقوله فيما قبل ان مجرد ان يكون شيء واحد موجود  
ان في الذهن باعتبارين احدهما كحد وجود الخارج والامر كحد وجوده وباعتبار الاول علم وباعتبار الثاني  
معلوم انتهى وجه عدم المخالفة ظاهر فانه انما ينفي ههنا امرين متغايرين بالذات احدهما حاصل بالذات والاخر قائم  
استدل على امتياز بان الامر من الامر القاييم ان كان نفس العلوم يعود الاشكال من كون الذهن حارا وباردا عند تصور  
الحركة والبرودة وكون شيء واحد موجودا وعرضا وان كان غير المعلوم بالذات فلا يصلح لان لفظ علم لان العلم عبارة  
عن مبدء الاكتشاف والشيء اذا حصل منبته المكشف ولا حاجة الى شيء آخر يكون مبدء الاكتشاف فيلغوا به الامر القاييم في الاكتشاف  
ولا يكون علما وهذا فاسد فانه مبنى على ان العلم نفس العلوم حاصل وهو عالم تبين لعبد بدليل ولا هو من بغيره واذا لم  
يكن العلم نفس العلوم فقوله والشيء اذا حصل منبته المكشف ممنوع ثم ان الحصول المطلق غير كما في الاكتشاف بل  
الحصول ضروري ان العلم صفة من صفات النفس واذا قد انكر الحصول فلا يكون حصول الصورة علما قوله ثم لا اشكال في كون الشيء  
الواحد علما ومعلوم آه قالوا الصورة القايمه بالنفس لها اعتباران اعتبار انها صورة مشخصة قائم بالنفس وهو بغير  
الاعتبار علم واعتبارا مع قطع النظر عن العوارض الذمينة وعن المتخلف الذمينة وهي سبب الاعتبار معلوم فاختلف العلم  
والمعلوم بالاعتبار قال استاد عشرة الحجة العلامة الحافظ العارسي رح في حواشيه على شرح حكمة العين ثم اعلم ان كما  
العلم والمعلوم بالذات وتغايرهما بالاعتبار غير صحيح اذ غاية ما قرروا به ان الهم ان قد يحصل ما هو لفظ محزون وعدم نفس

عن

ان

انا منصور بن شيبان والمعلوم لا حقيقة له الا الامر الموجود في الذهن هو باعتبار قيامه في القوة العاقلة علم وباعتبار ان علم معلوم  
 وفيه ان المعلوم الخارج موجود في الخارج فلا حاجة الى اثبات وجوده في الذهن لان وجوده الخارج حجة يفيض في صورة التعلق العلمي  
 والخارج مع وما فيه سواء كان لافراده وجود في الخارج ام لا واقضى صورة التعلق العلمي بقيامه بالذهن فثبت القيام به حصة  
 الوجود ان قطع النظر عن عالم كين شيئا فاذا اعتبر ثم القيام حصة العلم فيما الذي لعروضه حصة المعلوماتية فان اعتبار في نفسه  
 بين اعتبار القيام او لا تحقق له في نفسه القيام بالذهن ولو كان له تحقق وذات غير قيام بالذهن وغير وجوده  
 في الخارج فبالضرورة يكون شيئا اعتباريا لا يوجد في الخارج فمبكم واذا بطل الاتحاد المذكور فبالضرورة الصورة العقلية الانسانية  
 كيفية ادراكية محض وليس لها اعتبارية يكون انسانا كليا معلوما بل المعلوم به الامر الخارجي او الشخص انتهى كلامه الطيبة ووقع  
 كلامه اني اثبات تحقيق انه لا يتصور على مذبح نقاه الكلي الطبيعي طريق العلم الا طريق الشئ والمثال وقال بعد هذا الكلام في قوله  
 به نقاه الكلي الطبيعي منهم شارح المطالع فمقصوده اثبات المغايرة الذاتية بين العلم والمعلوم على نية الراي الكنية بالي عنه قوله ان  
 ان كان موجودا فانه جعل قسمه ما كان افراده موجوده دون نفسه او مقصوده اثبات المغايرة على كل راي وهو الظاهر لكن لا نقض  
 العبد حتى النقضه اما على راي منبسي الوجود للكلي الطبيعي فالحاصل في الذهن نفس الحقيقة للشئ الموجود في الخارج لوجوده في القوة  
 بنفخص تلك الحقيقة بتشخص ذمبي فالوجود في الذهن ح امران الحقيقة والشخص كما ان الموجود في الخارج امران الحقيقة والشخص  
 فالحقيقة معلومة والشخص الذمبي علم والحاصل استدل لهم ان العلم لا بد له من تعلق والتعلق بما هو لا شئ محض محال بالضرورة  
 العلم قد تعلق بالمعدوم المحض بان لا يكون هو موجودا بنفسه ولا فرده حتى يكون موجودا بالعرض فلا بد له من نحو اخر من الوجود  
 في الذهن وقيامه به في تشخص بتشخص فهذا الشخص علم وحقيقة الموجودة في ضمنه معلوم ونحو غير مختلف اذا كان في المعدوم  
 في المعدوم بناني الوجود ويكون الوجود وان الوجود الخارجي في تعلق العلم لغو فان العلم انا يتعلق بالشئ ويتقى اجد اطلانه  
 مع ظهر ما في قول هذا الخبر ان المعلوم الخائن موجود الى قوله في صورة تعلق العلمي وقوله وبهذا القيام هو حيشية وجوده ما ذال اراوية ان  
 اراوية ان هذا القيام هو حيشية وجوده وليس لوجوده حيشية اخرى متحققة مع القيام فهو كم كيف والقيام انا هو وجوده شئ فهو  
 فهو مفيد من الوجود فتمت ك حيشية الوجود المطلق قطعاً وان اراد ان حيشية الوجود يلزمه القيام فسلم لكن لا سلم ان قطع النظر  
 فسلم كين شيئا فان قطع النظر عن لازم الوجود لا يبطل رتبة الحقيقة ومرتبة المية ثم سلمنا ان حيشية القيام وحيشية الوجود  
 لكن هذا القيام امرين متغايرين بالاعتبار احد بالذهن والشئ والاخر الشخص الذمبي فالاول معلوم والثاني علم نعم توجد على

الشخص

الشخص

الدليل ان غاية ما يلزم من استحالة تعلق العلم بالعدم ان لا نحرم الثبوت واما انه قابم بالذم من ثم بعد القيام العلم هو هذا القايم  
فلا يلزم من الدليل كما قدم وطريق الطال اتحاد العلم والمعلوم قدم فذكر هذا الكلام على راي منبى الطبايع في العين والاعلى <sup>الملك</sup>

فالمنع من الوجود الذمى وجود فرد من افراده الذمى كما ان وجوده في الخارج هو وجود فرد من افراده الخارجية فمما لا راي  
الشي من حيث انه متحد مع الافراد الذمينة كما هو متحد معها في الخارج بالعرض فمما لا راي هو المعلوم وفردو الذمى من العلم

وقايم عبارات شرح المطالع التي نقلها هذا المحرر منطبقة على ما قلنا قال العقل ينتزع من الاشخاص صور كلية باره من <sup>اخرى</sup> <sup>في</sup> <sup>الارباب</sup>  
من الاعراض المكسفة بما يجب استعداوات فختلفه واعتبارات شئ فانتم قوله ولا في كونه جوهر او عرضا اه قال <sup>في</sup> <sup>الارباب</sup>

المعمول في المقود والتصديق القول بكون صور الجواهر جوهر مناف كحصر العرض في العقولات التسع الا ان يقال المحرر <sup>العرض</sup>  
الخارجي ولم يجد التمرض قوله بل الاشكال انما هو في كون الشئ جوهر او كيفا اه لانه الاشكال تلت تقريرات الاول ان العلم

عرض والعرض منحصر في التسع والاصل للدخول فيه الا الكيف فيلزم ان يندرج حقيقة واحدة تحسب مقولتين وللجواب عنه سئل  
بمنع المحرر وانا المحرر للعرض الموجود في الخارج الثاني ان العلم بالجواهر جوهر لا اتحاد العلم والمعلوم بالذات عندكم وذاتيات الشئ

لا تختلف بانحاء الوجودات والعلم من مقوله الكيف عندكم فيلزم ان يكون شئ واحد جوهر او كيفا معا ويلزم اندراج تحسب  
مقولتين وهذا التقرير هو الذي احاره في جوانب التمهيد الثالث ان القول بالوجود الذمى باطل لانه حاكم بان صور الجواهر

جوهر مع انها كيف اصدق ما هو رسم الكيف عليه وهو العرض الذي لا يقضى القسمة واللا نسبة لذاته اقتضاء اوليا فيلزم <sup>الذات</sup>  
الشي الواحد تحسب مقولتين وهذا الشبهة عويصة مفضلة الافهام ومنزلة لاقدام يشون في سبيل تفكيك عقدها كالحجاري

في الصغرى لا تهتدون الى مشارك سبيلا ولا تحدون الى شعبه مرشدا ودليلا مهيئات قد رسخ في عقولهم حلول الهيئات في الاذات  
بمخوضوا واشرب في قلوبهم تقليد فلاسفة لظنونهم للعلم بالحقائق فان تم كونه الرأى القطيع والقول الشنيع كحلوا عن هذه الشبهات

الموقوفة في الحجرات والمجزة في الطلقات فحزوا في نقض مبان عمارة التشكيك ولم يقيدوا بالانكار شئ مما نصوا عليه  
بالتفكيك فانما المحقق الذي كون العلم من مقوله الكيف وحسب التمساحوا في العبارات وجعل للعلاقة الموجود في <sup>الذات</sup>

لتبسيم مما في الخارج من الكيفيات في اجزاء الموضوع وعدم القسامة مثل القسام المقادير والامتدادات وعدم اقتضاء النسبة  
سائر العسبات وهذا السلم من التطلقات والتعسفات والبعث من التمرام الحالات والمستغفا الا ان الاقوام الذين <sup>بالذات</sup>

حتمد المحقق بعدون المسامحة بعد ما شنعوا كسبهم من النصوص الظاهرة لسان الابنة عن الناوليات البعيدة عن الاذات وان <sup>للعرض</sup> <sup>الذات</sup>  
بعضهم <sup>الذات</sup>

معنيين احدهما مبهمة من شأن وجودها في الايمان ان يكون في موضوع وغير مقننه للقسمة والنسبة وتأتيها عرض لا يقتضي القسمة  
والنسبة والمقولة هو المعنى الاول والصادق على العلم المعنى الثاني وهو عرض عام لعرض المقولات كلها في الذهن والتوسع منها في  
الخارج وهذا المجهوب زعم انه لا يحتاج الى المسامحة وهو موهوم من الهوسات فانه قد وقع في الشكاف وغير ان العلم من مقوله الكيف  
وعدة فيد من انواع مقوله الكيف فلما بد من القول بالمسامحة وعند ذلك لا يحتاج الى ابرار المعنيين يسؤل الى كلام المحقق العام في  
الخطوبيل المذكور اعترض عليه الخشي بان الاصطلاح بهذا الوجه لم يوجد في كلام العموم ولعله انما اخذ هذا الاصطلاح من كلام الشيخ  
في عمود الحكم فانه قد صرح فيها بان للعرض معنيين احدهما مبهمة اذا وجدت في الخارج يكون في موضوع والاخر للوجود بالفضل الموجود  
فوزعم ان هذه الاقسام اقسام للعرض بالمعنيين فلما بد ان يكون لها ايضا معنيين قابل فيهما اعترض فيها بان الكيف بالمعنى الذي  
ادعى انه عرض عام لا يصدق على صورة الكم فان الكم بانظر الى ذاته ليقضي القسمة فكيف يصدق عليه انه لا يقتضي القسمة لذاته  
والفعل لا يصدق على الاضافة فانها بنفس حقيقتها يقتضي النسبة اى اضافة اخرى والجواب عنهما بان لان تقول الكم الذي المقولة  
منها مبهمة اذا وجدت في الخارج ليقضي القسمة بالذات والصورة الكمية باهي موجودة ذهنية غير مقننه لها بالذات والكان  
ميتها بحيث لا وجدت في الخارج انقضت بالذات واما الاضافة فقد اعتبر فيها ان يكون بذاتها بحيث يكون العقل عزوها  
لموضوع الا ويكون مقالية الى اخرى عارضة لموضوع ومقالية الى الاول وهذا المعنى عارض للاضافة بحسب الخارج والناصوة  
الذهنية فليست بالصفة المذكورة بل لا تعقل بنفسها الا وتعقل معها الاخرى فاقبل فيه وتوهم الصدر الشيرازي في جوابه الشكاف  
والشواهد الربوبية وبما عجبنا له دفع هذا اليراد فقال ان صورة الجوهر جوهر لصدق عليها الجوهر حملا وايضا فاننا نفس حقيقة الجوهر  
والكيف لصدق عليها صدقا شاعرا لانها فرد من افراد الكيف واذا قد اختلف الحمل فلما اشكال وهذا هو عجيب فانه قد غفل  
عن تقرير الشبهة فان الشبهة لم يكن للجمع المتنافيين حتى يصحح اختلاف الحمل بالوجه المذكور بل الشبهة ان يكون نوع واحد  
جنسان في مرتبة وهذا التوهم قد حكم بان صورة الجوهر عين حقيقته مع انها كيف فيكون الكيف فيكون الكيف وجسا فيلزم  
الذراج الجوهر تحت الكيف ويكون الجوهر كما من جنس وفصل فلا يكون مقوله ويكون ما تحته من الانواع مندرجة تحت الكيف  
لان جنس الجنس جنس وقد تضاعف المحذور بهذا الجواب ثم انه لا يمكن ان يكون الجوهر محمولا على الصورة حملا اوليا لان الصورة  
شخصية يقتضيه فمبنى وحمل الكل على شخصه لا يكون حملا اوليا وايضا لان تقرير الشبهة في صور الانواع الجوهرية كالان كان  
العرض هي متحدة مع تلك الانواع وحمل الجنس على النوع كيف يكون اوليا بالجملة لكلامه فمثل غاية الاختلال لعدم الجواب

الى

عن اصل الشبهة بان صدق الجوهري على الصورة الجوهريه صدق ذاتي وصدق الكيف صدق عرضي فلا انذارا في كونه  
 لا بأس وقولهم ان الكيف مقوله من عوالي الجناس فليس معناه انه مقوله بالنسبة الى كل ما يصدق عليه الا ترى انه يصدق على فصول الانواع  
 المندرجة تحته وليس ذاتيا لها بل المراد ان الكيف مقوله بالنسبة ما يصدق عليه صدقا ذاتيا فاقابل وتوهم الصدق المعاصر للمحقق الدواعي  
 ان الشيء اذا وجد في الذهن ينقلب من الجوهريه الى الكيفية زعمنا منه ان الوجود مقدمته على المهية او المعدوم الصرف ليس له  
 مهية وليس هو شيئا من الاشياء فان قيل بعد الوجود صار هذه المهية مهية اخرى قلت هذا غير حاضر فان ارتفاع النقيضين جائز  
 في المرتبة ففي مرتبة الوجود ليس شيئا واحدا هو الموجود هو الانسان مثلا لكنه من حيث انه موجود اصل في الوجود ومن حيث انه  
 تابع وبعده فليس هناك شيء موجود حتى يتجرى فيه السؤال في الشيء المانده المهية او غيرها ولما كان كون المهية مهية بالوجه للوجود  
 والوجود الذهني والخاصي مختلفان بالتحقيق فلا يبعد ان يقتضي هذا الوجود كونها كيف واخرى كونها جوهريه فينقلب احدهما  
 الى الآخر فان قلت فهذا قول بالشيخ والتمال وانكار لوجود المهيات العينية في الازمان قلت ان اريد لوجود المهية في  
 الزمن اعم من ان ينقلب فيه الى اخرى ويمضي فهو حاصل وان اريد حصولها مع بقا المهية فلم يدل عليه دليل والاستدلال  
 بالحكم الايجابي على المعدومات انما يستدعي وجود الموضوع مطلقا ولو منقلبا واما وجوده من غير انقلاب فلا فان قلت  
 هذا لا بد من مادة مشتركة قلت هذا في انقلاب صورة الى صورة وفي انقلاب عرضي الى عرضي لا في انقلاب المهية ووجه  
 المحقق الدواعي بما حاصله ان الانقلاب من مهية الى اخرى غير محقول انما المحقول انقلاب المادة من صورة او مهية الى اخرى  
 كيف واذا انقلبت المهية في الزمن كان فيه مهية وفي العين اخرى فمن اي سبب يقيد هذه المهية هي المهية العينية انقلبت  
 وهل هذا الا ان يقال ان الانسان قد انقلب واما تقدم الوجود على المهية فغير من ولا مبين لجد ولو سلم فالعارض  
 المتقدم او التاخر لا يصح الانقلاب فان العارض بمهية لا يعرض الا لها مقدما كان او مؤخر انتم على فرض الانقلاب  
 لم يكن الحاصل في النفس متحدا مع المهية الموجودة في الخارج والدلائل لو تمت لدلت على ان الموجود في الزمن عين الموجود  
 في الخارج وما قال ان الوجود في الزمن اعم من ان يعنى كما هو في العين او ينقلب فهو كما ان يقال دخول زيد في الدار اعم  
 من ان يدخل هو لو بكر ثم من الاوليات انه لو لم يكن امر كاليوم او الجنس لم يكن الحكم بالانقلاب صحيحا ثم ان القائل  
 ايضا غير عاجز ان يمكن له القول بان الموجود في الخارج صار شيئا له في الزمن ثم انه لو فرض في هذه الكيفية النفسانية وبكيفية  
 في الخارج لم يكن هي عين الجوهريه وكذا لو فرض حصول المهية الجوهريه في الزمن لم يكن عين الكيف النفساني في الكلام

الصدور

الصدر الشيرازي في حواشي الشفا وكلاما يريد به اثبات الانقلاب وهو مشتق كذا والاعراض عن مثل هذا الاولى من ذكره ثم  
لنقتضيه لما من تصحيح الاوقات قوله وانا قلت في حله آه حاصله منع قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات فان العلم حقيقة قائم  
اخرى ادراكية متحدة مع الصورة اتحاد العرضي بسبب وحدة الاتحاد والذاتي بالذات والفرق بين هذا الجواب وبين ما اختاره  
العلامة القوشجي لوجوب احدهما ان العلامة انكر حلول الصورة والمخشي اعترف بالحلول والاخر ان العلامة قابل بالحالة  
موجودة لوجود مخاير لوجود المعلوم والصورة الموجودة في الذهن المخشي قابل لوجود والحالة لوجود الصورة فورد على المخشي اعتراضا  
والعلامة يرى منها احدهما ان هذه الحالة لما كان حملها على الصورة حملا بالعرض لم يكن هو موجوده بالذات بل انما كان  
من الوجودات الالتراعية للصورة فيكون العلم امر الالتراعيا فير عليه ما مردوده على القابل بالانضمام من ان الكلام في العلم  
الذي هو صدق العلم لهية فلو كان امر الالتراعيا لاحتاج الى مصداق اخر والكلام فيه كالقوله في هذا الالتراعية فقلت في  
الصورة هي العلم ويرجع الاشكال تمعري وان كان حاله موجوده بنفسها فهي العلم ويرجع الى قول العلامة بتوجه اليه وبوجه المخشي  
الى قول العلامة الثاني ان الصورة الجوهريه اصدق عليها هذه الحالة بالحمل الموهل والكييف صلوق على هذه الحالة  
فيلزم صدق الكيف على الصورة لقياس من الشكل الاول فيلزم كون الصورة جوهر او كيفا معا فيرجع الاشكال تمعري فان  
قلت غاية ما يلزم من الشكل الاول حمل الكيف على الصورة لكن يجوز ان يكون من قبيل الحمل العرضي فالصورة جوهر بالذات  
وكيف بالعرض ولا استعماله فيه بل هو الظاهر لان حمل الحالة على الصورة عرضي فيكون حمل آياته ايضا كذلك قلت هذا القدر  
يكفي لواجب به اول من دون توسيد الحالة فالقول بالحالة ليجاد يكون فضلا لا يحتاج اليه في الجواب بعد الاعتراض لعدم كون  
الكيف ذاتيا لجميع ما يصدق به عليه الان ليقول نعم كيف في هذا القدر في الجواب لكن القول بالحالة لما كان هو الحق عند ذلك في الجواب  
في السلك لاناداه ما هو التحقيق عنده في حقيقة العلم ثم ان هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان لا يدفع التقرير الثالث لان الصورة  
لما كانت حاله في الذهن فهي ليست متقضية والنسبة فيكون كيفا صدق رسم الكيف عليها وهو جوهر فيلزم اندراجها  
الجوهر والكيف والعلم اي شئ كان سواء هذه الصورة او الحالة ولا يدفع الا بالتمعري في معنى الكيف باعتبار الوجود الحجازي  
في مفهوم الكيف كما هو المشهور ورضي به الحق الدوالي او غير رسمه كما غير المعرفي القابل يكون الكيف مستقلا في  
المتعنين فمما حل ثم قد اعترض بعض الاعاظم بان هذه الحالة اما صفة اعتراعية ولا نجد معنى الالتراع الا مفهوم الالتراع  
وقوله الذي ليس في شئ وح ايضا لا يصح عدنا من مقولة الكيف لان مقولة الكيف امر عيني والصفة الثماني اما مقولة الصورة

العالمية

لانه

لنفسه



فيلزم كون الصورة عالمة دون النفس لان العلم قائم بالصورة دون النفس والاضافة الى النفس فيكون في النفس امران الصورة  
 وهذه الحالة فتوجد سبب العلاقة القوي فيلزم عليه بالزمه عليه وانت للذي سبب عليك ان هذا الكلام متين الا ان الناس  
 الاقتصار على الشق الاول فانه قد صرح بان الحالة محمودة كقول الكاتب على الانسان فيكون متحدة مع الصورة قاسية بالنفس في  
 ضمن قيام الصورة لان المحمول على الامر المحال حال في محله في ضمن قيام المحال كما بينه الشيخ في فاطيفور باسم المنطق ثم الازام  
 لعدم كون الحالة كيفاً عند كونها غير ضرورية غير ظاهر فان المحشى قابل بدخول الانتزاعات تحت المقولات ولويده ان  
 الشيخ عند الزوجية والفردية من الكيفيات المحققة بالكليات وعند السرية والبطولة من الكيفيات العارضة للمحركة واقدم علم بحقيقة  
 المحال قوله وبهذا التحقيق انه لهذا الاشكال ايضا تقرير ان احدنا اننا نعلق التصور بما يتلوق بالتصديق فيلزم اتحادها  
 مع معلومها فيلزم اتحادها في النفسها بالذات مع انها مختلفان عند عدم حقيقة ومهمة والظن ان هذا الاشكال انما يرد لو كان  
 التصديق ادراكا على الجمور وهو التحقيق ولو كان صفة اخرى بالادراك فلا وروده اصله الا ان يدعى احدان الادراك  
 الذي يحصل حين مقارنة الاذعان والافتقار به نوع مابين للتصور فقط وهو التصديق الذي من قسم العلم كما يلوح انما هي  
 المحشى به ثم قال المحشى اتحاد العلم بالمعلوم مختص بالعلم التصوري واما التصديق فعلى تقدير كونه علم الاتحاد مع العلوم  
 وحالاته وهذا التخصيص غير لعبد شهادة الضرورة لعدم الاتحاد الاذعان مع النسبة او القضية الا ان القوم ما خصصوا  
 والموكبوا والثاني اننا نعلق التصور الحقيقية التصديق فيلزم اتحاد التصور والتصديق حقيقة لاتحاد العلم بالمعلوم  
 واجب عن هذا التقرير يمنع امكان تعلق التصور بحقيقة التصديق فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق ولا يمكن  
 قولهم ان لا حجر في التصور ان يتعلق بكل شيء لانه لا حجر فيه ان يتعلق لكل شيء ولو بالوجه لانه يتعلق بكل شيء وكيف بالذات  
 بل مجرد لا يتعلق بالتصور كنه الحقيقة والظاهر ان هذا المنع مكابرة اولاً حجر في تصور مهينة ممكنة يمكن وجودها في الزمن  
 والتصديق مهينة امكانية فلا حجر في تعلق التصور كنهها فانهم وحاصل جواب المحشى منع اتحاد العلم والمعلوم فان العلم  
 حقيقة هي الحالة الادراكية وهي نفاثة للمعلوم بحسب الحقيقة وان صدقت عليه في الزمن وتلك الحالة هي الحقيقة  
 الى التصور والتصديق فلا اشكال وقدم الكلام فتذكر واجاب البعض بان العلم المعروف من مع العوارض فلا اتحاد العلم مع  
 العلوم حقيقة لا تمنع اتحاد الكل والجزء في الحقيقة وما قالوا العلم متحد بالذات مع العلوم منعناه ان نفس العلم  
 يحصل بالذهن وان العلم انما هو من العوارض الذمينة يبقى العلوم وردد المحشى لوجوب بيان ان العلم

ويردنا انما نستطيع ان مستقبل القول ان العوارض للعرض الصور الذهنية الالامور الاعتبارية لا الالامور الموجودة  
 وقد مرت اليه الاشارة من قبل فليزوم ان يكون العلم مر كما من موجود واعتبارا فلا يكون موجودا فانضم  
 وقد اجيب ايضا بان اتحاد العلم والمعلوم انما هو اتحاد مهية العلم مع المعلوم ويجوز ان يكون العلم حقيقة جنسية مختلفة بال  
 واللازم ان يكون الحقائق المتصلة بالفضول المنومة متحدة مع المعلوم وح الاشكال وقد بلغ في بيانها مبالغوا عال<sup>البيان</sup>  
 التفصيلي الى موضع لم يوجد بعد ولا يوجد الى يوم القيمة وهذا الجواب ليس بشي الا ان اراد ان العلم المطلق الشامل لعلم  
 كل معلوم معلوم حقيقة جنسية فمع كونه غير صحيح على تقدير اتحاد العلم بالمعلوم لكونه حقائق مختلفة حسب تعدد المعلوم  
 فلا يكون حقيقة جنسية لا يفيد في الجواب لنا سلمنا ازمية جنسية لكن احد نوعية التصور والاخر التصديق لعلقتها بمعلوم واحد  
 وتعلق الاول بالثاني تجد ان حقيقة وبالذات وان اراد ان العلم المتعلق بمعلوم واحد معين جنس تحت النوع فهذا ما سجد  
 لان العلم قد يتعلق بمهية نوعية بل شتمية فليزوم اتحاد مع النوع او الشخص فكيف يكون جنسا واللازم ان يكون المهية النوعية والشخصية  
 بالحصول في الزمان جنسا وتماجا الى الفصل وهذا مما يجيد البدئية فتدبر قال المصريح وبان الذي يتبع حصوله في الجواب  
 مخصوصا اذا كان حاصله ليس ازام حصول مهية الجبل في النفس انا اذا كان حاصل ازام حصول مهية الجبل في الجارية  
 فلا يتبين كما لا يخفى وهذا قال فيهما بعد وبالحكمة فالصورة الذهنية اه وهو عام جار في الوجهين كما نرى عليه الشئ حتى قد قرره  
 الحاكم بان الصغر والكبر من عوارض الهوية العينية دون الصور الحقيقية فليس الصورة صغيرة ولا كبيرة وفيه نظر ظاهر ان  
 المقدار الشخصي عبارة عن مرتبة خاصة من الصغرة او الكبيرة والصغيرة والكبرى من العشرة ان في الحقيقة الشخصية فالصورة الحاصلة  
 من هذه الهوية الاعلى هذه المرتبة لم يحصل به الهوية بل حصل مهية اخرى لعم يصح ما قال في صورة المهية الكلية وقد تقررت  
 الجواب بان المقدار المراد على الجبل وعارض له في الخارج فاذا حصل صورة الجبل تجرد عن المعتد اذ استعماله في الحصول  
 ذات لا يذهب عليك ان الكلام في نفس مهية مقدار الجبل فان كانت عين مهية الجبل فذاك والاف استعماله في الحصول  
 المقدار المعين للزم قطعا واعلم ان الزام الاستحالة في حصول العول الهويات المادية الامتدادية من وجهين الاول  
 انهم قالوا يحصل الهوية الشخصية مع المقدار المعين والوضع المعين كما يظهر لك فيما سبق مما قلنا عن عبارات  
 الشيخ في المقدمة واما ركنا لخصوص كثيرة يدل عليه والاستدلال الوجود الذي لو تم لدل على حصول الهويات الشخصية مع  
 المقدار والكيهيات في نقول حصول الهويات الشخصية في الاذيان والحواس مستحيل لانه يلزم الطابق المقدار الكبير في الصغير

حس

المقادير الشخصية  
 اما في هذه الهوية  
 اما في هذه الهوية

وهو محال ضرورة مع ان من مذمهم ان طول الصور في الكواكب من قبيل حلول السريان قال الفيلسوف الطوسي لا احتمال في  
 حصول صور مقدار السماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك في قوة المدركة المحال فيه الذي لا يخطا  
 لها في اللغو والكبر من حيث ذاتها واحتمال ان يكون المنطبع اصغر من السماء وذلك غير قاطع في المساواة بحسب الصورة الصغيرة  
 والكبير من الانسان مساويا في الصورة الانسانية على ان هذا الاستبعاد انما يدعى على القول بان الالبص انما يكون  
 بالنباع الصور في الرطوبة الجليدية والتخييل يكون بالانطباع في الآلة الجسمانية الموضوع للتحصيل لا على سائر الادراكات  
 الحسية والعقلية ولا على القول بالشفاع ومعلوم صورة الخييل في النفس انتهى وانت لا يذهب عليك ان هذا الكلام من اول  
 الى آخره مختلط في الغاية ويشبه كلام المجانين لوجوده من الجسود الاول في قول الاحتمال ان يكون في مادة الجسم آه لان الانطباع  
 على نية التقدير انما في مادة الجسم المتقدرة بمقدار الجسم الذي تلك المادة مادة له فالمادة صغيرة المبتت ويلزم الطباع الكبير  
 في الصغيرة وان شئت مقداران في مادة ولا يذم على حجم احدهما وانما في نفس المادة من لزم ان يكون مستويا ويرجع  
 العناصر يدركه لان مادة العناصر واحدة على راسم والثاني في قوله وفي القوة المدركة المحال آه لان هذه القوة وان لم يكن  
 مستدرا بالذات لكنها متقدرة بالعرض بتقدير معلما فيلزم الطباع الكبير في الصغيرة وذلك محال واليه هذه القوة  
 حاله في الجسم الردي المتميز وحال الحال منطبق على محل العمل فيلزم الطباع الكبير على الجسم الردي الصغير ثم ان يلزم تقدير هذه  
 القوة بمقدار الخييل والسماء وهو باطل ضرورة والثالث في قوله واحتمال ان يكون المنطبع آه لان الكلام في حصول هوية  
 مقدار السماء وهذه الهوية في مرتبة من التقدير واذ امكن الحاصل اصغر مقدار لم يكن الهوية المخصوصة حاصلا وقد كان مذمهم  
 ومقتضى العلم لو لم يحصل الهوية الشخصية بعينها والاستشهاد يكون الصغير والكبير من الانسان متساويين في الصورة الانسانية  
 عجيب جدا فان ذلك التساوي تساو في صورها والكلام بينهما في صورة الهوية ولا شك ان صورة الكبير من الشخص الكبير  
 كبيرة لانها هو وصورة الصغير من صغيرة لانها هو في الهوية والرابع في قوله لا على سائر الادراكات الحسية والعقلية فان الكلام  
 في الباطل حصول المعلومات الشخصية لا في سائر الادراك مع ان قد اذعن هو بدلالة ان اشياء الادراك لا تختلف  
 ان كان نحوه بالانطباع فجميع الادراكات كذلك في جواب ماورد الامام الهمام من ان هذا الاستدلال انما يفتيد  
 ان تعقل المعلومات لا يكون الا بحصول الصورة ولا يدل على ان جميع الادراكات بهذه الشان قلنا ان تعقل  
 اذ اطل كون الادراك بحصول الصورة في ادراك الهويات الشخصية لطل كون الادراك بالانطباع مطلقا فقال

سواء ما يتبعه  
 فان الحكم بالعلم

في قوله

في قوله ولا على القول بالاشعاع لان هذا الدليل انما اقيم على البطلان الانطباع فعدم وروده على القول بالاشعاع غير انما هو في  
قوله وحصول صورة التخييل في النفس لان القول بمصولة التخييل في النفس وان صدر عن بعض محقق اليهودي  
كونه لا ينفع الشاملين غير واقع لانه لا يلائم اولئك ان يتقدر النفس بمقدار الخيل والسماوات اذا درست باقلنا  
علمت ان الاستدلال قد وصل في مرتبة لا يخطئ لوزنه باغواء امثال هذه المزخرفات المجازفة في الكلام الذي اراد تزويج  
الزيوت بالقدح في العبارة التقاد ولقوة هذا الاستدلال على البطلان الانطباع اعرض عنه الشيخ المقبول فموجب ان  
الاجداد علم حضوري يكفي فيه حضور البصر عند البصر وادراك التخييلات انما هو ادراك صورة قائمة بنفسها في عالم اخر دون  
انطباع وكذا الصور المرآيا والصورة المرئية في المنام لكن لا يذبح عليك ان وجود البصر في الخارج وكذا وجود التخييلات في عالم  
آخر لا يكفي للدراك والاشياء الموجودة في ذلك العالم مدرك مطلقا وايضا لا يقدح في ادراك صفات النفس فلا يكون مبانيا  
منفصلا عنها بل لا بد من تعلق خاص بين المدرك وملك الموجودات فالادراك المانح التعلق هو معنى العبارة ليس في شيء  
او مضاف اخرى ذات تعلق وانما هو في الحالة الانجلائية التي قد حقيقيا سابقا انما هو العلم فتذكر ان مخلص المشائين الذاهبين  
الى الانطباع عن هذا الدليل الابالترام ان الحالة الطباق الكبير على الصغير انما هي من لوازم الوجود العيني دون الذهني فيجوز استقامة  
ان ينطبق الكبير على الصغير في وجوده مني معاير لانه الوجود المعلوم بمرئيه في الاشكال مع بقا الكبير على كبيره والصغير على صغيره  
وكذا التبعاع مقدار مع مقدار مع عدم زيادة المجموع استقامة بحسب الوجود العيني وانما اذا كان احد المقدارين موجودا الوجود  
فقط والآخر لوجود اصلي او كلاهما موجودين لوجود ظلي فذا استقامة في اجتماعهما مع زيادة الحجم وعلل هذا هو تقرير كلام المصنف  
من قوله وبالجملة فالصورة الذهنية آه والعبارة ظاهرة الانطباع عليه فمائل فيه التقرير الثاني ان الهوية العينية مستقلة  
الخارج فلا يمكن ان يحصل في الذهن بعد المتشخص بل بماك لبعض اشخص اخر وتحصل هوية اخرى فلم يوجد ما في الخارج  
في الذهن وشيئا ار كانه المصدر للعاصر للمحقق الدواني لوجوده الاول ان الشخصات متساوية فكيف يمكن اجتماع اثنين منها في شخص  
واحد فلا يكون الهوية الخارجية عين الهوية الذهنية والثاني انه لو اجتمع الشخصان فيه لزم ان يكون هذا الشخص شخصين  
او للهوية مع كل شخص شخص اخر والثالث انه لو اجتمعت الشخصات الذهنية والخارجية في شخص واحد فلا يخجل ان  
يكون لكل من الظاهريين وفعل في الشخصية او لا فان كان الاول كان الشخصية بكليهما فكيف يكون الهوية الخارجية مع التجرد  
عن الشخصات الذهنية شخصها واحد وعلى الثاني لم يكن ما فرضي مستلزما هذا همت والراجح انه لو كان الحاصل في الخيال مشخصا

من الشخص الخارجي لنفسه مع تشخص ذهني والذاتيات الاحتمالية محفوظة هناك فالكان الشخص الخارجي حسبما كان باقية في الخيال ايضا  
 حسبما يلزم داخل الاجسام فقد ظهر لهذه الوجود ان الهوية الخارجية ليستخص بها الخارجي لا يمكن ان يحصل في المشرع اصلا وقد  
 فصل بعض الاعاظم في حواشي شرح العقايد العنصرية في الدليل لوجه البسط فمهد مقدمات الاولى ان علم الجزئيات باهي  
 جزئيات لا يحصل بحصول حقايقها النوعية والثانية ان علم الجزئيات لا يحصل بحصول جزئي آخر وهذا باسار على ان التباين في  
 الهويات يوجب التباين في العلم والثالثة ان الوجود الخارجي والتشخص الخارجي لا يحصل في العقل والارادم ككثرة الوجودات  
 الوجودات والتشخصات في حالة واحدة لتشخص واحد واجتماع العوارض الذهنية والخارجية على شخص واحد في حالة واحدة  
 كيف ويلزم لو ارد العوارض الخارجية على الموجود الذهني والمناسب ان يقول في هذه المقدمة التشخص الخارجي لا يحصل في التشخص  
 كما لا يخفى وبعد التمهيد ليقول ان تصور الجزئي لا يحصل نفسه بعينه اى تشخصه ووجوده الجزئي الخارجي وهو باطل بالثالثة او بحصول  
 شخص اخر متشخص بغيره التشخص وهو باطل بالثانية او بحصول حقايق الانواع وهو لا ينفع في علم الجزئي بالاولى او بحصول  
 مابين فمذا قول بحصول الشئ والمثال وهو باطل باسنة التتم ولو ترك الشئ الثاني والثاني والرابع للكان اخضر التشخص في  
 حقه اولان الشخص الخارجي انما تشخصه في نحو الوجود الخارجي والما في نحو الوجود الذهني فليس تشخصه تشخصه في الذهن بل هناك  
 ليعرض تشخص آخر فاجاب عن الاول بانه ماذا اراد بهما في التشخصات ان اراد ان لا يجوز ان تشخص شئ واحد في وجود واحد  
 بتشخصين خارجين او ذهنيين فسلم لكن لا يلزم اجتماع التشخصين كذلك لان الشخص الخارجي لا يكون متشخصا في الذهن الا انما  
 ان الشخص الخارجي موجود في جميع الصور الخيالية المحاملة في الخيالات من ذلك الشخص بل تشخصه في كل خيال باعتبار قيامه  
 الخيال وان اراد ان الشخص الخارجي ينافي التشخص الذهني بمعنى ان الشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي لا يحصل في  
 الخيال بالوجود الظلي فهو ممنوع وعن الثاني بان الصورة المحاملة في الخيال لها اعتباران احدهما ان يوجد من حيث ازدياد وكبر  
 عن التشخصات المكتسفة من حيث حلولها في الخيال المعين وهو بهذا الاعتبار شخص من الانسان متشخص بالتشخصات المكتسفة  
 لروايتها ان يعبر من حيث الصورة معينة حاله في الخيال معين وهو بهذا الاعتبار شخص من العلم قائم بذلك الخيال تشخصه  
 به الاعتبار من حيث قيامه بخیال معين فكما ان صورة الانسان كلية باعتبار كونها انسانا وجزئية باعتبار كونها  
 علما متشخصا كذلك الصورة لزيد متشخص باعتبار كونها زيدا بالتشخصات الخارجية وباعتبار كونها علما خاصا بالتشخصات  
 الذهنية والاطهر الاولى ان في الجواب ان غاية الارادم كون شخص واحد في الوجود الخارجي تشخصين في الوجود

الاشارة

ولا استحالة فيه فان لوازم الوجودين مختلفه فلنجز ان يكون ما هو شخص واحد غير قابل للكثرة في وجوده يكون قابلا للكثرة في وجوده  
وانما الاستحالة في كون شخص واحد في وجوده يشترك بحسب ذلك الوجود ومن ادعى استحالة الاول فعليه البيان فقابل عن الثالث  
بان الشخصات الخارجية كائنه في تحصل الشخص الخارجي وغير كائنه في شخص الصور الذهنية كيف لا والشخصات الخارجية محظوظة  
في جميع الصور القامية بالخيالات المعينة ثم لكل صورة منها شخص خاص بحسب قيامها بالخيال الشخصي وعن الرابع بان  
المتداخل انما هو من لوازم الوجود العيني كما قدمه في اوله لا يخفى عليك ان مدار هذه الاجوبة كلها على ان الشخص الخارجي انما  
لا يكثر في الوجود العيني ويجوز كثره في الوجود الظلي والشخص الخارجي ليس تشخصا له بحسب الوجود الظلي بل انما تشخصه بحسب  
العيني وح سهل الجواب عما استدل بعض الاعاظم على المقدرة الثالثة المكن بهذا الصريح على قول من جعل التشخص نحو الوجود بالمتخص  
الدواني فان الشخص اذا حصل في الزمن فقد اختلف نحو الوجود البتة فان الوجود في المشعر غير الوجود في الخارج البتة فيجب  
ان يتكلف التشخص ويكون الشخص الخارجي مغايرا للشخص الذهني فيكون الشخصان مختلفين فلم يحصل ما في الخارج من الهوية في  
الزمن نعم هذا القول انما يصح على من ذهب من يقول المية بتشخص بنفسها وبقوار وعنده عليه الوجود ان بمعنى ان هذا الشخص ربما  
يقرر نحو يكون مصداقا للوجود الخارجي وربما يقرر نحو اخر يكون مصداقا للوجود الظلي والتشخص بحسب كل طرف من لوازم  
وجود ذلك الطرف فهذه الهوية لا يحصل الكثرة في الموجودات الخارجية واذا زال ميثية الوجود الخارجي لصلاح الكثرة والتشخصات  
كثيرة في الوجود الظلي والهوية تلك الهوية ولا يصير هوية اخرى وبهذا طور لا يقبل العقل التوسط فاذا ن قد بان لك ان الديل  
في نظر العقل التوسط قابل فيه فانه ينفك في المطالب العالية المعوجة الى المعارف المتعالية ثم هذا اشكال آخر على المشايخ  
في ادراك الهويات الشخصية وهو انهم قالوا ان الهويات الشخصية تحصل في الآلات وان الصورة الحاصلة منها هي العلم فح  
فقيام العلم بالآلة فيلزم ان يكون الآلة عاظمة دون النفس لان العالم ما قام به بسبب والمبه وقد قام بالآلة لا بالنفس فان قيام  
بالآلة لعله كمن في ترتب آثاره على ذى الآلة والعالم ليس الا ما ترتب عليه الآثار المحصورة بالعلم كما ان الاسود ما ترتب عليه  
الآثار المحصورة بالاسود قلت هذه مكاربه وهل هذا القول يترتب آثار الاسود على النفس بحيث يكون السواد قيام السواد  
بالبدن وهل هذا الاندافت ولا يندفع هذا الاشكال الا باصقنا من ان العلم عاظمة انجلاية فنقول تحدث في النفس  
عاظمة انجلاية يكشف بها المعلوم الموجود عند الحاسة بحيث ينفعل عنه الحاسة الفعالة ما فانم قوله الاول اعتبار الشيء  
من قطع النظر عن الوجود الخارجي والذهني فيشتمل الهويات كما يشتمل المية قوله لتحقق العلم عند افتاؤه عن الخارج ولو كان

ان

لا يقبل

١٢  
عالمه

اسود لا قبل  
قيام السواد

لا ينفى

الشي من حيث وجوده في الخارج معلوم بالذات لا يبقى العلم بانتقائه لان العلم صفة ذات تعلق ليست على متعلقها موجودا كما  
 قدم قوله والشي المقرن بالعوارض الذهنية علم حصول بالنسبة الى الاعتبار الاول وحضوره بنفسه العلم ومعلوم بالعلم  
 الحضورى للكون صفة قائمة بالنفس وعلمها بذاتها وصفاتها علم حضورى كما بين في موضع كذا في الحاشية قوله لترتب الآثار  
 الخارجية بما يمنع ترتب الآثار الخارجية كيف والشي المقرن بالعوارض الذهنية فرد من افراد ممية نفس المعلوم بالذات الخارجية  
 هي آثار نفس المية ومن البين ان آثار لترتب فان آثار الافراد النارية الاحراق واليبوسة ونحوها وكذا الايقاع لقبوله والآثار  
 الالهي من الصفات النضامى فانه ان اراد به ان الاتصاف به الصفات النضامى خارجى فممنوع وان اراد به ان الصفات  
 النضامى مطلقا فلا ينفى لان الذي ليست على وجود الحاشيتين في الخارج هو الاتصاف الخارجى الانضامى وقد يقال ان  
 موجود في الخارج والصورة في الالهي فيلزم وجوده في الخارج ولتعب المسالك عليه بان طرفية الخارج ليست كطرفية  
 الدار بل الخارج بمعنى الوجود الاصيل والالهي بمعنى الوجود الظلي والاستبعاد في كون شي موجودا شي موجودا واحدا موجودا  
 الوجود ظلي قد عرفت ما هو الحق في هذا المقام من ان الحكم بوجودية الاعراض في الخارج انما هو الكون الموجود في محل موجود  
 في الخارج ومحل الصورة الوجودية في الخارج فيجب كون عرضة موجودا في الخارج وتحقيق كلام المحشى ان النفس عالمه قضية  
 خارجية فيجب ان يكون مرصدا لها خارجيا وهو الاتصاف الالهي بالصورة العلمية فيكون الاتصاف بها بما هي علم الصفا  
 خارجيا فقد ثبت كون هذا الاتصاف الانضامى الصفا خارجيا فيجب وجود الحاشيتين في الخارج والصفة الصورة  
 النفس عالمه في الخارج وبهذا الخارجى قد تترتب على الصورة العلمية بما هي علم اخر خارجى فقط فقد سقط الايراد ان  
 الدليل المحشى ثم لما كان ترتب الآثار عليها بما هي علم والاتصاف الخارجى بها لا جله حكم لوجودها من حيث الاكتشاف  
 الذهنية في الخارج ولم يحكم الوجود الشي من حيث هو اى الصورة مع قطع النظر عن العوارض الذهنية في الخارج بل هو ترتب  
 الآثار عليه بما هو معلوم ولذا لم يتصرف به الالهي بهذا التفسير فلامه على طبق مراده وقد ذكرنا سلف فيما مر تحت انكار الاتصاف  
 الالهي بالشي من حيث هو مع الاعتراض بالاتصاف بها من الاكتشاف مكابرة فاضحة فيبوعنه القطرة الشاذة ثم ان  
 سئل ان القول النفس عالمه قضية خارجية ومرصدا لها خارجى لكن لان المصدق الاتصاف الالهي بالصورة  
 بل الاتصاف بالحالة الالهي المتحدة مع الصورة وجودا كما هو اى المحشى فغاية ما لزم كون الاتصاف الالهي بالحالة  
 خارجيا بالاتصاف بالصورة المصير للالهي عالمها هو الحالة فالذي لزم من ذلك وجود الحالة في الخارج ولم يلزم وجود

بغير الحاشية

المورد

الصورة فيه فان قلت الانصاف بالصورة هو بعينه التصاف بالحالة لان الحالة متحدة بالصورة وجودا قلت لما يجوز المحشى  
ان يثبت الذهن بالصورة ولا يتبعف بحقيقتهما من حيث هي مع كون الاتحاد هناك بالذات فانه استبعاد في انصاف الذهن  
بالحالة في الخارج وعدم التصاف بالصورة بل بالاولى لان الاتحاد ههنا بالعرض فمثل قال في الكاشية المتعلقة بقوله وانصاف  
الذهن بما انصاف انضمامها وانصاف الانضمام يستدعي وجود الكاشيتين في الخارج لعل ووجه عدم التقييد بالانصاف  
الخارجي ان الانصاف الانضمامي لا يكون الا في موجود معين كما سيرى في كلام المحشى في المرصد الثاني وصرح في كلامه بعض  
والاستفراغ شابه عليه ثم قال وبهذا التفصيل الطبيعي ان العلوم بالذات في العلم المحصول هو الاقتران  
الاول للعين الخارجة والصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية وان العلم المحصول علم  
حقيقي ومن نفس العلم الحقيقي بالعلم المحصور فكانه لو لم ان العلوم بالذات بالعلم المحصول هو العين الخارجة انتم ووجه الاستلزام  
بين تفصيل هذا التخصص وبين هذا التوهم ان اذا كان المعلوم بالذات في العلم المحصول هو العين الخارجة وقد خفي وانفج  
اعلم فاعلم ان العلم علم اخر غير المحصولي حقيقة واللافتي بانفج فاعلم حقيقة هو العلم بالصورة وهو علم محصور في العلم حقيقة وانما  
يقولون بهذا المعلوم العين تبعا للاتحاد ومعنا قائل قوله فيلزم عليه ان لا يكون له نظرية ظاهر ووجه ان كون الحقيقة العلمية حقيقة  
وعدة على تقدير اتحاد العلم والمعلوم غير جابل لا يكاد يصح قال في الكاشية مع ان منازلة الانكشاف هو ان يحصل المعروف  
لفظ لان يحصل مجرى المعارض والمعرض على ما يشهد بالصورة كيف ولو حصل المعارض في الذهن حالها على الجوانب  
الذهن لتحقق الانكشاف وبما يدعي غير كذوب على تقدير اتحاد العلم والمعلوم قوله كما انها اه اعلم ان الفلاسفة لما ادعوا  
ان العلم نفس المعلوم الحاضر عند المجرى والمحصور قسما من حضور بنفس وجوده الذي بوجود حضور صورة الذهنية قسم العلم  
الى قسمين وهو الاول علم محصور وادعوا ان علم النفس بذاتها وصفاتها المنفردة علم حضور من لان نفس ذاتها حاضرة عند  
ذاتها صفاتها وادعوا ان هذا العلم الحاضر في نفس المعلوم من دون تغاير والمحق ان هذا كله مما يكذب به الوجودان  
لان اول درجات العلم ان يكون الشيء المعلوم متميزا مشابها وليس النفس متميزة عن اجزائها وابدانها ولا تعلم المعنوية  
بين النفس وادعوا ان اجزائها الابدان لا بعد نظر فائز بل الذي يشهد به الوجودان ان لغو سنا غير معلوم لنا الا بالحوار من  
الاسم والاشابه حقيقتهما فكلا وكذا صفات لغو سنا ايضا غير متميزة الا بنظر فائز من ان حقيقة العلم لم يبين بعدد لشي النزاع الا ترى  
في قسم الى الآن والمحق ان العلم هو الحالة الانبجالية فاذا انفصلت بانفسنا حصل العلم بانفسنا وان لم يعلق لا يحصل العلم بها

حضور

الا ترى



علمنا

قطعا والادعوى العلم المحض فموس من المومات فتأمل قوله ومن فطن التغيرات آه قال الامام الرازي معتبرا على الفلاسفة  
ان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا ان يكون عين علمنا بذاتنا وروح هو ايضا ذاتنا بعينه وهلم  
حبر في التركيبات الغير المتساوية وانما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا فيلزم ان لا يكون ذاتنا علمنا بذاتنا وانما اجاب عنه الفيلسوف  
ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بوجع من الاعتبار والشئ الواحد قد يكون له اعتبارات ذواتية لا ينقطع  
بما دام المتغير يعبره وانما قوله حصول الشئ للشئ ليقضي تغير الشئين كاضافة الشئ الى الشئ وارجاء الشئ للشئ وذلك  
ليقتضى امتناع كون الشئ عالما بنفسه فاجابه ان تغير الاعتبار كالتحصيل والاضافة فان المعالج لنفسه معالج  
باعتبار اخر وليس كالتحصيل في الاستعداد ليقضي تقدم الموجد على الموجد انتهى وبهذا الكلام كالنفس على ان التغيرات في العلم المحض  
المتعلق بنفسنا ضروري وتعقب عليه المحشى بان قد استتبه عليه التغيرات الذي تحقق بعد العلم بالاعتبار الذي في مصداق  
العلم وليس بهنا في المصداق تغير لان مصداق المعلوماتية والعالمية كونه مبداء الانكشاف امر واحد وهو نفس النفس لا  
زايه معتبر فيه ككيف ولو كان هناك حثية لقيدية معتبره في مصداق المعلوماتية لكان العلوم شيئا مفيدا للنفس ذات العالم  
والوجودان كغيره وبهذا الجمل والمعالج والمعالج فان المعالج النفس بما انها طبيعية والمعالج به لشئها بما انها امر لينة فقد  
اختلفا باعتبار وهذا الكلام متيقن ورح الجواب عن الايراد الاول للامام ان العلم بذاتنا نفس ذاتنا وكذا علمنا بذاتنا  
العلم نفس ذاتنا وبهكذا اول تسلسل اذ ليس هناك الشئ واحد هو نفس الذات ولا الشئية فضلا عن النفس وعن الثاني  
بان المراد بالمحضور بهنا عدم الغيبة لان هناك ايضا منتهية حتى ليقضي التغيرات نعم ليقضي الحكم بالمحضور وعدم الغيبة  
التغيرات الاعتبار في الذميين حين الحكم ولا يلزم منه التغيرات في المصداق فتدبر ذلك ان توجه كلام الطوسي هو ان النفس  
ان لا تسلسل بل هناك شئ واحد لكن للذميين ان يقيد بالادوات العارضة كالعالمية والمعلوماتية فيحصل التغيرات بغير  
ولم يعترض العلم فيقطع التسلسل بالقطع الاعتبار ولم يغير من الا بتغيرات الذي يتحقق بعد تحقق مصداق العلم لذاتنا هو مشتاقا  
اذا في المصداق فشي واحد فلا احتمال لتوهم التسلسل وكذا حاصل الجواب عن الثاني ان لا اضافة هناك في مصداق  
وانما الاضافة بحدوث بعد تحقق العلم وعند ذلك التغيرات الاعتبار كما في المعالج بذاتنا ان كان بعيدا عن  
علم الموجودات بغيره ثم زعم بعض الناس ان العالمية مفيدة للمعلوماتية فلا يكون مصداقا واحدا وانه قول بالليل  
التضاليف بينهما لعدم ابار مفهوما عن الاجتماع بالذات فانهم المقصد الخامس في تباين المعدادات قول

لقد

بني

يعني انه ليس المراد بقوله قد كسب الفسفا مقابل بالاضافة لان تمايز الوجودات انما يكون بحسب الاضافة بل المراد بها الخارج بل  
تمايز الوجودات بحسب نفس الامر **قوله** والى ان الخلاف في تمايز الاعداد ليس من حيث انه اعداد آه اعلم ان مسئلة عدم تمايز  
الاعداد تحريم بالوجوهين الاول باختياره المصنف الخارج المحقق هو ان يوضع الاعداد من حيث <sup>انما افراد الاعداد</sup> لانه لا شك ان الاعداد بمعنى  
واحد لا يخصص ولا تميز له الا باضافة فلا تميز بدون الاضافة الى المعروف من معروف الاعداد واما تمايز بين الاعداد  
فلا تمايز بين الاعداد الا ان العقل ياخذ مفهوم الاعداد ثم يفيضه الى مفاهيم الاعداد فيحصل في اعتباره حصص من الاعداد تميزه  
كل منها عن الاخر وبذا الوجود ان كان موقفا على عدم تمايز الاعداد الا ان النزاع في تمايز الاعداد ليس لانه فرد الاعداد  
بل <sup>بذاته</sup> النزاع مستقل كما لا يخفى **قوله** ذلك ان نقول آه هذا هو الذي اختاره المحقق الدواني زعمانه ان الامر العامة <sup>المعنى</sup>  
عبار الشفقات **قوله** والى اللبس آه الاشارة اليه في قوله من جعلها الاعداد فانه قد لازم من ان الاعداد معدومات وقد ثبت  
من الدليل ان الاعداد متمايزه فلزم تمايز بعض الاعداد **قوله** قال المصنفان عدم الشرط لوجوب عدم الشرط والعدم الضد عن كل  
يصح وجود الضد الا ما جابوا عنه بان هذا النحو من التمايز ليس الا في الذهن لان التمايز احاصل بين حصص الاعداد الحاصلة بالاضافة  
الى الشرط وغيره انما هو في العقل اذ يخص الوجودات ذبئية ونارة تقررها بالاستدلال بان عدم العلة علة لعدم المعلول  
دون العكس ولذا يكون الاستدلال من عدم العلة على عدم المعلوم برهان الهم والعكس برهان الان ولولا التمايز بين عدم المعلول  
وعدم العلة لما استقام المعلولية والعلية واجيب بان عدم التمايز لفظه الذات لا ينافي المعلولية <sup>والعلية</sup> انما ينافيها عدم التمايز  
لانها <sup>والمعلولية</sup> بينهما الاتري ان العلة المعدومة لا يخرج عن العلية لكن الانصاف بالعلية انما هو في العقل اعني ان العقل يصفية  
بعد وجوده فيه بانه علة في نفس الامر بمعنى ان عدم <sup>العلية</sup> في نفس الامر علة لبطان المعلول فيها ومما شك هو انه يستدل بعدم  
المعلول على عدم العلة فيكون عدم المعلول علة في العقل لعدم العلة متفقا بالعلية وقد قلتم ان عدم العلة علة لعدم المعلول  
في العقل ولا يتحقق بين الاستدلالين فرق كقولهم احد باليات الاخر انما وطلد ان العلية في جانب عدم العلة ثابت  
نفس عدم العلة بمعنى ان المراد على عدم العلة وطلد انما لبطان المعلول بحسب نفس الامر ان كان الحكم بهذا العلة وجود العلة  
في العقل ولما في جانب عدم المعلول فالعلية انما هي باعتبار العلم اى علم عدم المعلول والتصديق به علة العلم لعدم العلة  
والتصديق بالعلية بنهاك بين المعلولين انفسهما بحسب نفس الامر من دون اعتبار الوجود وهما بين العلين والمعلولين  
لان حيث انما قد اعلق بهما العلم فالفرق ولما كان المشهور بين الجمهور ان العلم يحصل المعلول في الذهن غير المحقق

الدواني عن العلم بالوجود في الزمن حيث قال والوجود في الجواب ان ليق الفرق ان نفس عدم العلة متصفت بالتقدم على عدم  
المعلول بالذات ووجوده الزمني مشروط بالاتصاف بخلاف نفس عدم المعلول فانه غير متصفت بالتقدم على عدم العلة بالذات ووجوده  
الزمني في الزمن بالتقدم على وجود عدم العلة في الزمن فان العقل يحكم بناك بالترتب بين العيين فنقول عدم العلة فتعدم المعلول  
وختنا بالترتب بين وجودي العدمين في الزمن فنقول وجد عدم المعنى في الزمن فوجد عدم العلة فالوجود الزمني في الاول  
شرط الاتصاف بالتقدم وفي الثاني هو المتصفت بالتقدم اذ لا يصح ان يقال عدم المعلول فتعدم العلة او العكس حاصل ان الترتب  
عدم المعلول اي لبطانة على عدم العلة لا وجود لبطانة على وجود لبطان العلة لانه من الضروريات ان ما وجوده علة لوجوده  
فبطانة الذي هو رخصة علة لبطان المعلول الذي هو رخصة لان وجود لبطانة علة لوجود لبطانة وهذا ظاهر جدا بخلاف العكس فانه  
انما يحدث بناك العلم لعدم العلة حين حدوث العلم بعدم المعلول فالعلية ختينا انما هي بالذات لوجود عدم المعلول في  
الزمن لوجود عدم العلة في الزمن فانه العلم بمعنى اول عدم العلة الموجود في الزمن بما انما موجودة فائمه فانه العلم بمعنى آخر  
فقد اتضح الفرق وتم جواب المحقق الدواني ولا يتوجب اليه ما قيل ان العلة والمعلولية انما يكونان بالذات بين المبيات دون  
الوجود والوجود انما هو ما فيه التقدم ولو كانت العلية والمعلولية بين الوجودات لوجب اعتبار وجود آخر يكون ما فيه تقدم وقوله  
وجد عدم المعلول في الزمن فوجد عدم العلة فبلا يدل على ان العلية للوجود بالذات بل انما يدل على ان ما فيه التقدم العلية هو الوجود  
كما ان يقال وجد حركة اليد فوجد حركة المتفاح ولا يدل هذا على ان العلية لوجود حركة اليد لاننا نقول سبب ان العلية والمعلولية بالذات  
في المبيات لكن العلة ختينا العلم لعدم المعلول بمبيية العلم المتعلق بعدم العلة الاتري انه من المعلوم انه ليس العلية ختينا لعدم  
المعلول بما هو عدم بل العلية بل للعلم لكن العلم لما كان عبارة عن وجود المعلوم للعالم فلزم عليه الوجود قطعا وايقال الموجود الذي  
بما هو موجود قائم بالزمن لانه العلم بمعنى منشار الاكتشاف وح فالمراد بالوجود في الزمن في قوله بل انما يتصفت بالذات وجود  
آه الموجود الزمني القائم بالزمن المكتشف بالعوارض فان الوجود الزمني القيام بالذات هي فاطلق المصدر على اسم الفاعل  
والاضافة اضافة الصفة الى الموصوف وقد لو يرد على المحقق بان الاستشهاد بان ليق عدم العلة فتعدم المعلول كذلك ليق ختينا عدم  
العلة فيتحقق عدم المعلول وهذا مع ان الكلام في الاستشهاد في مقام المنع ليس من داب المحصلين غير وارد لان القول بهذا النمط  
تحقق عدم العلة فتتحقق عدم المعلول ليس ليح حقيقة لان عدم التحقيق له وانما الصحيح لطلب العلة عن الواقع فيطلب المعلول ان كان  
فهو لبطان بسبب نفس الامر يعبر عنه بالتحقق وليس المراد ان بناك تحققا في نفس الامر لعدم كيف وهذا لا يصح لوجوده بما

العلم

المحقق لوجه آخر وقال ويكفي ان يقال ان تقدم عدم العلة على عدم المعلول باعتبار وجوده في نفس الامر من غير ما نشأ ان وجوده  
 فيها لا يكون الا في الذهن اذ لو كان موجودا في الخارج فربما كان متقدما بحسب ذلك الوجود وتقدم عدم المعلول على عدم  
 العلة من حيث خصوص الوجود الذهني والفظ ان حاصله الجواب اناس لنا العلية هي نفس عدم المعلول في الوجود  
 الذهني مشروط لكن لوجوده في الذهن باعتبار ان اعتبار الوجود في حد ذاته من دون اعتبار المعبر وبما هو الوجود في  
 نفس الامر وفيه جهة الخصوصية لغوا باعتبار انها موجودة في الذهن قايمة به وخصوص الوجود الذهني معتبر فيه فعليه عدم  
 العلة لعدم المعلول من جهة كونه موجودا في نفس الامر ولو فرض هذا الوجود في الخارج كانت العلية كماله والمنع عليه مكاره  
 كما قال في المحقق في جديده وعلية عدم المعلول انما هي باعتبار الوجود في الذهن لان العلية له باعتبار العلم فالوجود الذهني  
 وقيامه بالذهن بما هو وجود ذهني وقيام ذهني معتبر فيه فانهم واز قد ائتنا ان العلم مغاير للمعلوم وهو حاله انجلية  
 اشترقا عن اشكال هذه الممومات في تفكيك هذه الاشكالات قوله النظر للاختلاف آه لا بد لهذا النقل من <sup>استرحا</sup>  
 تصحيح وكيف يكون هذا النقل صحيحا مع ان المتكلمين قاطبة يقولون تمايز المعلومات الخارجية في علم البارئ عز وجل قبل  
 وجودها مع كونها معدومة مطلقا بقولهم كبدت العالم وعدم حصول المعلومات في ذات البارئ عز وجل عند قوله فالمعدومات  
 الخارجية آه لو كان الامر كما زعم المشي لما صح الحكم من المتكلمين النافين للوجود الذهني يكون لبعض الاعداد غللا لبعض  
 وبعضها مشروطا لبعض الى غير ذلك مع انهم يحكمون بتلك الاحكام من غير اية فعل انهم قائلون تمايز المعدومات الخارجية  
 والذاتية المتعددة في المعدومات المطلقة وحكم بان الفلاسفة القائلين بالوجود الذهني يذكرون تمايز المعدومات المطلقة  
 اذ كل تميز موجود في الجملة ذبنا لو خارجا فلما تمايز بين المعدومات المطلقة وعند النافين للوجود الذهني في المعدومات  
 الخارجية معدومات مطلقة وتمايزها ضروري والابطال الاحكام الصادقة البدئية ولا وجه لتغير كلامهم عن هذا القول  
 خارج المقعد الذي التوافق اصولهم نعم يرد على المتكلمين ان التزام تمايز المعدومات التي لا ثبوت لها اصلها من  
 من حكم الفطرة فان ما لا ثبوت له لوجه من الوجود كيف ثبت له شيء حتى ثبت له التمييز لكن ورد هذا غير ضار لما نحن  
 لعمدة فان لا ندعي ان ندسب المتكلمين صحيح تام بل ندعي ان ندسبهم هذا قال وحيد العصر فريد له بر اسناد الزمان الفائق  
 الى الاقوان الجبر العلة الحافظة الفبارسي في حواشيه على شرح حكمة العين النزاع انما في تمايز المعدوم الخارجي بان يجعل المعدوم  
 لغيره بالخارج موضوع المسئلة وتنازع في ان بعض افراده تمييز عن البعض الاخرام لان اريد بالتمييز التمييز بحسب الوجود

م  
فعلية

استرحا

الذهني فمن الظاهر ان الذاهب الى الايجاب الحكيم المثبت للوجود الذهني وان اريد بالتمييز التمييز الخارجي فالذاهب الى الايجاب  
المعتزلة: القائلون بشيئة المعدوم والذاهبون الى السلب طوالب اخرى فالنزاع على الاول بتفرض على النزاع في الوجود  
الذهني وعلى الثاني على الاختلاف في شيئة المعدوم بان كان المثبت في المتفرض عليه قبلا المتفرض ع والثاني في نفسه نافية  
فيه بل كما هو ظاهر فائدة الاعتد بها في جعلها مسألة على حد وان اريد بالتمييز التمييز الادراكي بمعنى ان العقل  
يعقل عن عدم المعدوم غير بالعقل عن ذلك المعدوم او التمييز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الخارج او الذهني  
فلا ينبغي ان يقع في المسئلة نزاع اما الحكماء فظاهر انهم يقولون بالايجاب قطعاً واما المتكلمون فهم ايضا لا ينكرون احكاماً  
بديهة منها التفادية بين عدم الشرط وعدم المشروط ذاتاً واحكاماً وان اكر واطرف الذهني الذي احقق لفهمه الحكيم واما  
في المعدوم المطلق بان يجعل هو موضوع المسئلة وتنازع في ان بعض افراده متميز عن البعض الاخرام لا فيصح من  
المكلم اختيار الايجاب بان يعني بالتمييز الادراكي او بحسب نفس الامر بنا على ان عقد الوضع متحقق عنده فان المعدوم  
الخارجية التي انما متميزة بحسب نفس الامر معدومات مطلقة عنده واما الحكيم فليس فيما يعقل ويفهم شيئاً هو معدوماً  
مطلق بل كما يشير اليه العقل اشارته ما موجود في الذهني الصادق على مذمبه السابغة القابلة لاشي من المعدوم متميزاً على  
ان شيئاً هو معدوم مطلق مسلوب عنه التمييز بل يعني ان ليس شيئاً في المعدومات مطلقاً فضلاً عن ان يكون متميزاً  
النزاع ايضا متفرع على الاختلاف في الوجود الذهني لا بمعنى ان الثاني نافي والمثبت مثبت بل الثاني في مثبت بنا  
على تحقق عقد الوضع عنده والمثبت نافي اذ لا تحقق لعقد الوضع عنده انتهى وبهذا الكلام متين لكن في تحقق عقد الوضع  
وجعل المعدوم المطلق هو موضوعه نافي والافيدق حكم الايجابي بدون وجود الموضوع فلعلهم اكتفوا بالوجود الفرعي للاتصاف  
لكن هذا غير صالح لما نبه الجبر في صدوره لان هذا الذي ذكره سبطل مذموب المتكلمين ومقصوده روح ان المتكلمين قائلون بهذا  
والثان باطلا في نفسه ثم قال ويجدش هذا التوجيه ان حاصله ان الامور التمايزة النفا قابل هي معدوم مطلقاً او موجودة  
عاقبة وليس هذا الاختلاف في التمايز انتهى هذا ايضا كلام متين الا انه كما يمكن جعل المسئلة بهذا كذلك يمكن جعل عكسه  
على من المسئلة بالعكس ثم قال ولعلك ان تأملت فيما ذكرت علمت ان المسئلة باسمي تحوير حرر لا يصح عن ثبوت  
الاعدم الفادية في جعلها مسألة مستفاد واما عدم تصور النزاع لتحقيق الاجماع واما عدم تصور النزاع فيما فرض فيه هو التوجه  
لاخبر للاختلاف مع لجهه لا يتجاوز عن قرب وهو الذي اختاره صاحب الموافق انتهى ثم مما ينبغي ان يعلم انه ربما شكك بان

متأشياً

بين الوجودات وبين الاعدام فالمعدومات ليست متحققة في نفس الامر ولا متميزة واما العدميات فهي متحققة في نفس الامر  
وجدا لان ام لا فم قد لازم تميز الاعدام والموجودات ومن النوع <sup>اشد</sup> ان لا يصح في اليه فانه فرق بين قولنا الاعدام  
في نفس الامر وبين قولنا الاعدام متحققة موجودة في نفس الامر والاول حق والثاني باطل فان نفس الاعدام في نفس الامر  
دون وجودها ومعنى كون نفسها في نفس الامر بطلان الاشياء في حدود نفسها كما ان معنى وجود الاشياء في نفس الامر  
تحققها في حدود نفسها من دون اعتبار المتغير فيكون العدم في نفس الامر لا يقتضيه وجوده ولا يباينه ثم انه علم ليس هناك  
امر يعبر عنه بالبطلان بل العدم نفس بطلان الذات كما ان الوجود نفس تقرر الذات فالعدم سلب الشئية لا شئ يعبر عنه  
بالسلب فالعدم في نفسه باطل الذات لا يتصف بشئ نعم للعقل ان يتخذ صورة ويدركها ويعبر بها عن هذا البطلان  
فاذا اراد الحكاية عن هذا البطلان فالتكلم بالبطلان بطلان نفس الموضوع يحكي نسبة سلبية محمولها الوجود ولا يصح الحكاية عنها  
بالاجاب الكلية والالتكلم هناك شئ قد تصف بالبطلان وليس الامر كذلك فكما ان تقرر الموضوع في نفسه يحكي  
نسبة ايجابية محمولها الوجود في عقود العلمات البسيطة كذلك بطلان الموضوع في حد نفسه يحكي عنه ساله محمولها الوجود  
في تلك العقود لان القضية سالبة والمحمول المعدوم فانه باطل يلوح بطلانه بضرورة العقل وقد مر بيانها بالا مزيد عليه  
من ان الحكم ابا البتوت فيصير القضية موجبة او بالسلب فيكون الحكم سلب العدم او يكون سلب الوجود فيصير المحمول  
او يكون نسبة فتم القضية بالنسبة والتكلم بالبطلان <sup>البطلان</sup> بوصف عن موضوع فيحكي نسبة سلبية محمولها تلك الصفة ولا يصح  
الاجاب اصلا اذا اراد الحكاية عن تقرر الموضوع بحيث يتصف بهذا البطلان ولا يصح الاجاب اصلا اذا اراد الحكاية  
عن بطلان الصفة في نفسه عن الموضوع فقد التصح ان الممكن عنه للسالب والموجبة لا يتجد ان اصلا بل الممكن منه في السالبة  
ارتفاع الممكن عنه في الموجبة عن صفوه الواقع اى بطلانه في نفسه من دون اعتبار المتغير ولا يصح قول المحض ان <sup>موجود</sup>  
قضية موجبة بحسب الحكاية حاكية عن بطلان الذات ثم هذه الذات الباطلة في نفس الامر برمتها مستغلة او ممكنة ليست  
اشياء متفرقة على ما هو المشهور فالمفاهيم التي يجعل عنوانات لها ليس لها معنون اصلا لان هناك معنونا بصرف  
عليه ان معدوم لكن هذه العنوانات منها لا يصلح ولا يمكن بالنظر الى نفس مفاهيمها ان يصير حق على شئ <sup>ممكن</sup>  
المعنون فيحكي عن بطلان معنونات هذه العنوانات نسبة سلبية موضوعها هذه العنوانات لان هناك معنون  
المعنونا <sup>ممكن</sup> كمنه في ضرورة بان يجعل النسبة المكيفة مرارة لتعرف هذه البطلانات وكذا التكلان <sup>البطلان</sup>

العقود لكن الموضوع بحيث يابى عن الاتصاف بالذات يمكن نسبة سلبية ضرورية موضوعها الموضوع ومحمولها العقد والذات  
 تلك العوائد سالحة للصدق ولم يصدق يمكن نسبة سلبية كيفية بالمكان فالجملات التي في القضايا بالسالب كصفات <sup>السلبية</sup>  
 بحيث يكون النسبة الملائمة كيفية ما حكاية عن نحو ما من لطلان عنوان الموضوع وليس هناك في الحكمي عنه مضمون <sup>السلبية</sup>  
 كيفية ما يمكن عنه بهذه الكيفية وليست جهات السوابب كصفات الملوب فانهم حال حكاية القضية السالبة والوجبات  
 منها واستقم ولا تحبط مثل تحبط مثل صاحب الاتفاق المبين حيث قال ان النسبة الحكمية في كل عقد موجبا الحال <sup>السلبية</sup>  
 ثبوتية وان لالنسبة في العقد السالب ورا النسبة الايجابية التي هي في العقد الموجب وان يدلول العقد السالب مفاد <sup>السلبية</sup>  
 تلك النسبة وليس فيه حمل بل سلب حمل وانما يقوله الحمل بالمجاز والتشبيه وان لامادة للعقد السالب بحسب النسبة <sup>السلبية</sup>  
 يكون المادة بحسب النسبة الايجابية فلذلك لا يختلف المادة في الموجب والسالب بحسب النسبة الايجابية والسلبية <sup>السلبية</sup>  
 عما احده متطرفة المحدثين من ظن ان في السالب نسبة سلبية هي ورا النسبة الايجابية وان المادة يكون بحسب النسبة  
 السلبية كما يكون بحسب النسبة الايجابية وان مادة النسبة السلبية مخالفة المادة النسبة الايجابية ولا يخلو شئ منهما عن  
 الموارد الثلث الا ان المشهور اعتبارها في النسبة الثبوتية لفضلها وشرفها ولاندرج ما يعبر في النسبة السلبية فيها اذا <sup>السلبية</sup>  
 العدم هو ممتنع الوجود وممتنع العدم هو واجب الوجود ويمكن العدم هو ممكن الوجود ثم قال في موضع اخر من كتابه المشتمل  
 بالاتفاق المبين ومما يتسائل ان يستغرب من كبر امر المشائية لاسيما من هذا الرئيس الواسع العقول الناقدة النظر <sup>السلبية</sup>  
 القرينة انهم يطالعون على هذا السر ثم يذهبون عن الحكم بان ذلك لا يكون بحسب النسبة السلبية عنفر كذلك لا يكون بحسبها <sup>السلبية</sup>  
 ولا يختلف ذلك باختلاف اللغات اذ هو امر عقلي لا يتجاوزة العقل في مادة اصلا ليس بين ثبوت العدم وهو الذي  
 تحيطه الموجب العودل او الموجب السالبة المحمول وبين عدم الثبوت وهو الذي يعطيه السالب البسيط فرق على ما  
 الفرق بين لزوم السلب وبين سلب اللزوم اعني بين لزوم السالب للمقدم في المتصل الموجب وبين سلب لزوم العقد  
 الموجب له في المتصل السالب وبالحكم السلبى بما هو حكم سلبى ليس الا قطع النسبة الايجابية ولا يكون فيه الى ذلك السلب  
 التفات متى يكون للعقل حين ما هو سالب للنسبة بما هو سالب للنسبة لئلا ان يلاحظ حال مفهوم السلبى <sup>السلبية</sup>  
 او متحقق او منتف او غير ذلك بل انما له من تلك الجهة ان يقول ليس يتحقق النسبة الايجابية وليس فيه وضع شئ  
 اليبسطة ما يصح ككيفية بل رفع سجت والسببية مرفوعة فان اراد المحاط حال هذه النسبة مع عزل القصد عن جاشي النسبة الايجابية <sup>السلبية</sup>

الذات

الى ذلك السلب القاطع لها فاذن ليس يلحظ في السلب ان يسلب النسبة الايجابية ايجابا او سلبا حتى يكون له جهة عند العقل  
بل انما يمكن ذلك في المحاظ آخر عندنا فيسب الى ذلك هو ليس برابط ليس السلب بما هو سلب رابط ولا شيئا من الاشياء بل هو سلب في ذاته  
وانما يكون له الشيئية بما هو متصل عند الزمن لا بما هو رفع الربط وكذلك ليس الموضوع بما هو سلب في نفسه او سلب عنه  
المحمول شيئا ولا المحمول بما هو سلب من الموضوع هو شئ بل انما الشيئية للموضوع او المحمول او السلب في نفسه من جهة  
اخرى غير السلب فانما يصح تكليف الشئ من حيث له شيئية لامن حيث ما سلب عنه الشيئية فالتكليف انما يصح في الايجاب  
والسلب يرفع النسبة الايجابية التكليفية فاذن لا يكون للنسبة السلبية بما هي نسبة سلبية جهة اذ ليس بحسبها الارتفاع  
الايجاب لا يحافظ حال ذلك الرفع كما لا يكون بحسبها عنق من هذا السبيل ومن سبيل آخر ايضا قد استبان لك ان العنصر  
حال الموضوع بالايجاب او حال المحمول بالقياس الايجابي الى الموضوع بحسب نفس الامر في حكم العقل بحسب التعقل فاذن  
لا يكون العقود الموجبة الاموجبات ثم قال في موضع اخر واذ قد دريت انه لا يصح تكليف السلب من حيث هو رفع قطع  
الايجاب بل انما هو من حيث يلحظ له ثبوت او ايجبه ايجابه لشيء ولا يكون للسلب بما هو سلب نسبة ويرفع به ايجاب عنق  
والجهة فقد علمت انه لا يكون نسبة سلبية بكنيفية بضرورة او دوام او غير ذلك بل انما معنى ضرورة النسبة السلبية اقتناع  
النسبة الايجابية التي لقيضها ومعنى دوام النسبة السلبية سلب تلك النسبة الايجابية في كل وقت وقت على ان العنصر ذلك  
في النسبة الايجابية ويجعل السلب قاطعا لما بذلك الاعتبار فرفع الايجاب بحسب ما في وقت فرض من الاوقات فاذن بحسب  
ليس الفرق بين السلب الضروري وبين السلب الدائم وسلب الدوام مثلا انتهى كلامه المرخرفة وانت لا يدعي عليك  
الامداد وان ليس نسبة سلبية الارتفاع نسبة الايجاب ثم فرع عليه ان الجهة لا يفتح كيفية للنسبة السلبية بناء على ان الرفع  
مفوض والاشئ صرف لا يتكليف بكنيفية فيه او لان المقدمة الممهدة باطله لان النسبة الايجابية بما هي نسبة الربط غير  
مستقلة بالمفهومية وليست ملحوظة استقلالها ولا يتعلق توجب الزمن والقفارة الهبالا بالفرض واذ كان الامر كذلك بالوقوف  
لكيف ايضا الهبالا سلب او ليس من الضروريات عندك وعند كل من يصلح ان يخاطب ان ما هو غير ملتفت بالذات  
والايجبه اليه الزمن بالمحاط كيف ينسب اليه مفهوم من المفومات باي نسبة كانت بل الحق ان النسبة السلبية بمعنى  
سلبها كالنسبة الايجابية الا انها حكائية عن لطلان الذات او لطلان الصفة عن الموضوع كما قد مره والنسبة الايجابية  
حكائية عن تقرر الذات في نفسه او بحيث تصف بالمحمول وبينهما مخالفة تامة بحيث لا يصح صدقهما ولا كذبهما لان

بهم

بهم

بالوقوف

بهما



لا يمتنعان ولا يرتفعان وثانياً لو سلم المبنى عليه فبنا ما مبنى عليه غير صحيح لان سلب النسبة الايجابية وجوداً في الوجود  
 صورة عقلية بها يمكن عن انتقاد الشيء في نفسه او انتقاد صفة عنه فليحتم ان يكون هذه الصورة العقلية امر مقيد في الوجود باحد  
 التقديرات من ضرورة اذ كان او غيرهما فيمكن بهذه المقيد عن انحاء البطلان ويختلف الحكاية لاجل منع بعض العنوانات  
 يجوز ان يكون الحكاية عن بطلان معنواها في نفسه او في حالة بحيث يصح لفردة بالسلب المقيد بالضرورة والبعض الاخر  
 ببعض الاخر ويمكن ان يعتبر الضمير لهذا العنوان اللاباد عن الصدق على معنواها لذاته او لاذاته فبهذا الاعتبار يصح اعتبار  
 الخاص في القضايا السابقة لكنهم لم يجزوا بالانفي الايجاب للكفاية وثالثاً انه سلم ان معنى ضرورة النسبة السلبية امتناع  
 النسبة الايجابية فنقول بهذه النسبة مستغنى والممتنع لا شيء محض لان هناك شيئاً يعبر عنه بالممتنع فينبغي ان لا يصح كفايتها  
 كيفية اصلاً لان الكيفية انما يكون لما هو شئ لا لما هو لا شئ فما هو جوابه فهو جواباً لان الفلاسفة آه قال العلامسة  
 الجبار سي راج هذا القول ناش من خلط التوجهات بخلاف وقع في هذه المسئلة ومقصود هذا الجواب قد مر في كلامه ان المراد  
 بالتمايز ان كان التمييز بحسب الوجود الذهني فالخلاف كما ذكره شارح المقاصد واما اذا كان التمايز الادراكي والنفس الاخرى  
 ويكون موضوع المسئلة المعلوم المطلق فالخلاف كما ذكره المصنف والشرح المحقق فتأمل المقصود السادس في ان المصنف  
 شئ لم لا قال المصنف اي هذه المسئلة آه قبل الخوض في المقصود لابد من تحريك النزاع فنقول قد تقر عند البصير المحقق ان التفرقة  
 له نحو ان عند العقل السليم نحو به يترتب الآثار اما بتقرره بنفسه او بتقرره في محل مترتب الآثار كما يقول الفلاسفة بالوجود  
 الذهني فانه وجود مترتب به الآثار لكن لقيامه في وجود مترتب الآثار وهو الذهني فان الموجود فيه يكون كلياً ونحوه ويجعل  
 الذهني عالماً ونحوه لا يترتب عليه الآثار اصلاً ولما علمت ان الوجود ليس الابد والآخر لم يكن هذا التقرر وجوداً بل الوجود  
 النمو الاول من التقرر لفظ الشبهة يشمل كلا التقررين واذا عرفت هذا فنقول ذهب الشرفية الصافية من اهل السنة  
 قدس سرارهم واذا قلنا انهم اذا اقم وتبعهم المعتزلة في هذا الى ان المهيئات الالمانية قبل كونها موجودة وسبب الآثار المطلوبة  
 منها كانت متقررة ثابتة من غير ان يكون همها يترتب عليه الآثار المطلوبة ومن غير ان يكون موجودة لوجود ظلي مترتب بالآثار  
 لاجل كونها قايمة بحل مترتب بالآثار بل قايمة بانفسها لان موضوعها في مادة ونحن معتزلة الاشاعة والماتريدية يتكروا في  
 حال العدم وتقولون المهيئات كانت منفية حال العدم قبل الوجود كالممتنعات والنبوت مرادف للوجود عندنا والفلاسفة  
 يشدكون في الحكم كون المهيئات منفية قبل الوجود وان الوجود هو النبوت لكنهم قالوا للوجود والنبوت نحو ان نحو يترتب عليه

تقرره

قوله

الآثار

الآثار المطلوبة الخارجية وهو الوجود الخارجي ونحوه لا يترتب به الآثار المطلوبة من جهة ماله وجوده وثبوت لكن قيام بوجوده وترتب عليه  
 آثاره القيام فيجعل المحل متصفا بالعلم ولهذا النحو من الوجود آثار ليسوا متعقبات ثمانية هذا غير الآثار المختصة بالنحو الاول من الوجود  
 فالخلاف ههنا في شئين احدهما في اطلاق لفظ الوجود بل هو مرادف للثبوت ام لا وهذا الخلاف لفظي يرجع الى اصطلاح  
 الثانية في ان للمبنيات الممكنة قبل الوجود ثمانية ومفردة منفكاً عما هو مبدأ الآثار هو الوجود بان لا يكون هو نفسه مبدأ  
 في ذاته التقرر ولا يكون مبدأ الآثار عارضاً له فان شئت قلت الثمانية من دون ان يتصرف بانه موجود وان شئت  
 قلت من دون ان يكون مترتب الآثار فقال معظم اهل السنة والجماعة وهم الصوفية الكرام اصحاب الكرامات العظام رفع اليد  
 اعلامهم واذا قنا ما اذا قم وحشرنا في زمرة مجيهم هي ثابتة قبل الموجودية وتعميم المعتزلة في هذا الحكم والكلوا اجمل حقيقة الامر  
 الا ان اخبار الامة يطعنون الثبوت العلمي والمعتزلة الثبوت الخارجي وانظروا لافرق في الغاية وانما الافتراق في العبارة  
 لا غير ذهاب الماتيدية والاشاعة منا اهل السنة والجماعة كترسيم الله تعالى واعطاهم من عنده سلطانا نصير الى ان لا تقر ولا  
 ثبوت للمبنيات قبل الوجود لاني الخارج ولا في ذهن من الاذنان بل المبنيات نفسها منفيات حال العدم وذميب الفلاسفة  
 انما لا ثبوت لها قبل الوجود لكن لا يخلو عن احد الوجودين وجود خارجي ووجود في ذهن من الاذنان العالية والسافل فلهذا  
 تجد يدعويهم النزاع وقد بان لك ان ليس القول بثبوت المعدومات قبل الوجود باطلا بالضرورة من قبيل الكابرة كما يزعم  
 البعض الجاهل مما ذكرنا من تقرير اقوال المذاهب واما الاعتقاد في القلوب قد اشترطوه كما وقع لصاحب الاقنابيين قال  
 استاد عصره العلامة الحافظ النبارسي وبما انه اى بيان الفرق بين الممكن او الممتنع في الثبوت وعدمه ان الفيض الجواد  
 عام الوجود تام الفيض الا ان الفيضان للوجود يستدعي محلاً قابلاً هو المهيبة فالممكن انما صار ممكناً لكونه ذاتية والممتنع انما صار  
 مستنعاً لكونه فاقدة المهيبة فمن المستحيل ان يكون مهيبة لا يقبل الوجود والتعاطل من لوازم المهيبة بما هي بل المهيبة عين القابلية للوجود  
 كالمهيول عين الاستعداد للصورة وان فرضت هيولى وتدعى انها غير قابلة للصورة كنت مناقضاً ولما ثبت ان الممتنع  
 لا مهيبة له وجب ان لا يكون له ثبوت اذ المراد بالثبوت على ما ستعلم كون الشئ ذاتية انتهى والمراد بكون الشئ ذاتية تقرر  
 المهيبة في نفسها منفكاً عن الوجود والفرق بين الممتنع والممكن منصوص في الفتوحات المكية للشيخ الاكبر خليفة الله في الارضين  
 اذ اتقا الله تعالى فتم كلامه الخلود رضى الله تعالى عنه واسكنه مقابلاً لوافق رتبة ثم قال هذا النحرية انهم ما قصدوا ثبوت المعدوم  
 متفقاً لزيادة اعلی ذم بل ذاتها التي ليس معها الاضغاثاها يعني ان ثبوت الشئ لا يستلزم الاحتفاء لا تفتاء صفة من صفاتها

القابلية

ذاتية

مقوماتها

الذات منها الوجود ضرورة ان مبدأ حمل الذات لنفسه كما ان مبدأ حمل العرضي غير الذات فالمعتزلة يقولون كان الانسان انسانا  
فوجد غيرهم كانوا يقولون وجد فصار انسانا هذا المعنى لتقرر المية مع مخلوقا عن صفة الوجود في الصانع بالعدم واما انما قسم  
التقرر والاثبات بالمعنى المذكور الى الخارج فبينية على ان الخارج عندهم معنى واحد هو الذي يعبر عنه بنفس الامر اى ثبوت الشيء  
في حد ذاته فانما ارادوا بالخارج خارج الذهن لان الخارج طرف يزيد على المية يكون المية حصول فيه وليست في الحصول بالثبوت  
والثبوت فمن لفظ الثبوت الاعتزالي على هذا النمط لا ينحصر عليه انه في غاية التحقيق ولا يبيح النكار وانتهى انما  
من كون الثبوت عين الميات فمتفق بين جميع من قال ان الميات الامكانية ثابتة في عدم لكن المشهور من المعتزلة  
قد علم الله تعالى فاصد ان الوجود صفة منصفة الى المية الامكانية يجعل الجاعل واما الصوقية العلية فلا يقولون به بل يقولون  
ان الاعيان الثابتة النفسا يكون مصداقا للموجودية ومرتب الاثار يجعل الجاعل ولم يكن هذا التقرر الثبوت كالمصداقا  
للموجودية انما صار مصداقا للموجودية بعد جعل الجاعل اياها مصداقا له فانفسها مصداق الحاصل للوجود يجعل الجاعل وانما  
نسبوا ثبوت الثبوت الى العلم لان علم الباري والتميز عنده انما يتعلقان بهذه الميات الثابتة لان لها نظير فانفس الثبوت  
غير نفس الامر فانهم نعم ان الصدر الشيرازي تلميذ صاحب الافق السبين لما لم يفهم ثبوت المعدوم وحال العلم واستبعد  
صدور هذا القول عن الشيخ الاكبر خليفة الله تعالى في الارضين ثم وجب بان المراد بالعدم سلب الوجود وتفصيلا وبالثبوت الوجود  
اجمالا وانما سلب ان للميات قبل وجودها التفصيل موجودة اجمالا في بعض العوالم بالصورة واحدة في علم الله عز وجل وبذا ليس  
يشي فانه ما تصح كلامهم فانه الاعيان الثابتة في الازل كل عين متميز عن عين آخر عندهم فلا يصلح هذا التوجيه الكلام  
لكو توجيهها بالايرونين ثم هذا الوجود اجمالي اى هو اى هو قائم بذات الباري عز وجل فمهم غير قابلين بحلول امور موجودة  
في ذاته تعالى والكان في الخارج فهو العبد لان هذه الاعيان الثابتة صور علمية فليكون مقدما على الموجودات العينية واما  
فيلزم اتحاد الميات المتغايرة وهو باطل كما بين سابقا وسنبين في مستقبل القول ان شاء الله تعالى او متعده لكل منها  
وجود متغاير منفصل فلا اجمال فاذا الحق الصحيح ما ذكرنا قال الله من جملتها ان الميات غير مجعولة اعلم ان المنقول من المعتزلة  
ان الميات الثابتة غير مجعولة في النفس انما المجعول موجوديتها ويجعل جعل مؤلف كما يستحقه وقد نص الشيخ الاكبر خليفة  
الله في الارضين في الفتوحات المكية في الباب السادس والسبعين في ثمانية على ان الاعيان النفسانية ما هي جعل الجاعل وقد  
وقع في موضع آخر ان الاعيان الممكنة واجبة الثبوت واعيان المتعاقبات متميزة الثبوت وعنده هذا العبد ان مقصوده

حال عدم

في الجعل



وثبتت في علم الملك الاعلى نعم هذه العنوانات ثابتة في علم الملك الاعلى <sup>عليه السلام</sup> وليست ممتنعات بل امور ممكنة موجودة في العالم  
 معنون ولذلك جعل المشي مبنى في القول على ان المواد الثلث كصفات نسبة الوجود الخارجي فاذن يصح ان الممتنع موجود  
 في الوجود الخارجي والباس لوجوده في الزمان ولا يخفى عليك انه لا يصح الكلية ايضا فان الممتنع على هذا شامل للممتنع الوجود  
 الخارجي والممتنع الوجودين وجعل المواد الثلث كصفات نسبة الوجود الخارجي فقط بان يمكن الوجود الذهني ليعبد لم يعبد  
 الا ان يقع المراد كل ما له مهية ممكنة كانت او ممتنعة موجودا بحد الوجودين والممتنع الوجودين لا مهية له فتدبر قوله  
 التقارير بين الوجود آه قال في الكاشية اشارة الى مناقشته وهي انه ان اريد الموجود في الخارج والشئ في الخارج  
 فكل من القضيتين مقيدة وان اريد الموجود المطلق والشئ المطلق فكل منهما غير مقيدة <sup>والله جواهما وهو ان المقارنة</sup>  
 بين يدين المقنوعين ضرورية فانه ربما يراد بحدها الخارجي وبالآخر المطلق كما في بابين القضيتين وانت لا يدرب  
 عليك ان هذا لا يصح تشبيها على الخارجية بين مطلقها وغاية ما لزمت المقارنة بين الموجود الخارجي والشئ المطلق كالمقارنة  
 بين الموجود الخارجي والموجود وصحة ارادة احدهما من اللفظ الموضوع بازالته والآخر من اللفظ الاخر لا يدل على المقارنة  
 بين معنى اللفظين المطلقين فتأمل قوله المهية في حال الوجود آه هذا غير بين الاستحالة الاترى ان الفلاسفة يقولون  
 بوجودية شخصي شيوعين لسيون احدهما بالوجود الخارجي والآخر بالوجود الذهني قوله ولا يدرب عليه آه فيه نظر فان الثبوت  
 سواء كان عين الالات الثابتة او غيره يلزم كون الشئ ثانيا بحدوثين والحشي بنى كلامه على ان الاستحالة انما هي  
 في عرض شيوعين لشئ واحد واما اذا كان الثبوت لنفس المهية ويصير موجودة يجعلها على فخلا استحالة في  
 انما تصير الثابت الغير الموجود موجودا قال المص الثبوت والتحقق والتحقيق امر زايد على الذات والذليلان المذكور  
 ان الثبوت الزيادة وقدم مثلها في اثبات زيادة الوجود وقدم الكلام عليها قال المص الوجه الثاني في آه حاصل  
 في الدليل اجراء براسين التسلسل في الثبوتات اذ لا فرق بين الثبوتات والموجودات في جريان دلائل التسلسل وانا  
 ذكر السبيل الطبيعي لكونه اشهر وكونه جاريا في الامور الغير المتناهية من دون اشارة الترتيب عند الخصم فلا  
 يرفع المناقشة بان السبيل الطبيعي انما يخفى في الماديات دون ما هو برسي عن المادة كما ذكره رئيس المشايخ <sup>فان</sup>  
 لقيام محور للعلومات وكون بعضها علة لبعض فقد لزم الترتيب ايضا قوله الاعداد عند المتكلمين آه فيه انه سبحانه  
 الاعداد امور اعتبارية اخصه بل لما منشا <sup>بأن ليست اعتبارية ممتنعة</sup> صحيح وهي المعدودات والمعدودات عند الفلاسفة غير متناهية كما لان

النفس

النفوس الناطقة عند الفلاسفة غير متناهية فينتقص بها باعتبار وجود المنشأ او المراد باعداد المقدمات فتأمل قولنا  
 نفس النقص بالعدد ولم يذكر معلومات الله تعالى آه الفرق بين المعلومات والعدد لا يصح فان العدد لا يصح فيه الاتساق  
 الكمي ولو باعتبار المنشأ واللازم ان يكون المقدمات غير متناهية في الكم مع ان المتكلمين لا يقولون بالاتساق الكمي اصلا  
 حكم المعلومات والمقدمات واحد في الاتساق والالتفني واستعمال الاتساق الكمي قوله مقدمات الله تعالى آه نعمنا  
 بحيث قد استصعب الاذكياء ورأيت الاعلام المشاهير بالبيان متميزين في حله وهو ان مقدمات الله تعالى  
 بحيث لا يخرج عنه مقدمات معلومة له تعالى ام لا على الثاني يلزم الجهل ببعض الاشياء المقدورة تعالى الله عن علمه الكبر او على  
 الاول يلزم كون المقدمات جملة لا يمكن الزيادة عليها وهذا في الالتفني وبعبارة اخرى يلزم على هذا ان لا يمكن تعلق القدرة  
 باورادها وبجملة وبعبارة اخرى العلم يقتضي الاحتاط والالتفني تضادها ولا يبعد ان يقع في حله ان الالتفني لوجه لا ينافي  
 عدم امكان الزيادة لوجوه اخرى فالمقدمات انما الالتفنيها باعتبار الوجود العيني دون الثبوت العلمي فهي في علمه تعد  
 جملة غير متناهية بالفعل لا يمكن الزيادة عليها بمعنى ان ليس شئ من الاشياء خارجا عن تلك الجملة غير معلومة بالفعل لكن  
 وجودها بما بالفعل بالاعيان محال انما الممكن وجودها تقابلا فكل جملة تقع في الوجود متناهية بالفعل بحيث يمكن ان يوجد  
 جملة اخرى بعد ذلك الى ما لا نهاية احد لا يتوهم ان شرح صدق ان مقدمات الله تعالى جملة لا يمكن ان يكون وراؤها  
 مقدور فقد وصلت القدرة الى حد لا يتجاوز عنه فصدق الباري عز وجل عاجز عن خلق ممكن سوى هذه الجملة تعالى الله عن  
 ذلك علوا كبيرا لان القول بالاستحالة في عدم كون المقدمات الالتفني في العلم بل الالتفني في العلم غير معقولة مستحيل بالذات  
 لها وبها الى الجهل المستحيل وانما الالتفني في الوجود فقط وكون المقدمات جملة معلومة بالاستحالة فيه بل هو عين الكمال  
 فلا يكون الايجاب بلا علم وعناية واما عدم صحة تعلق القدرة بما وراؤها الجملة فعدم امكان ممكن وراؤها بالنقص في القدرة  
 والاستحالة فيه انما الاستحالة في ان لا يصح تعلق القدرة بما ممكن مع امكانه ولا يلزم العجز انما يكون العجز اذا صح وجود شئ  
 مع عدم قدرة القادر عليها ونعمنا ما وراؤها الجملة امور مستغنة لا تعلق القدرة بخلق الشريك محال الاستحالة ولا  
 يلزم من العجز وما اشتهر ان المتكلمين قالوا بان كل جملة من المقدمات يفرض الممكن ان يكون جملة اخرى ازيد عليها  
 من ان كل جملة من المقدمات يكون موجودة وعاجزة من القوة الى الفعل يكون جملة اخرى بحيث يخرج الى الفعل بعد  
 لان كل جملة معلومة للباري يمكن ان يكون جملة اخرى يصلح للوجود زايده عليها فان قلت قد اشتهر من المتكلمين

والمقدور

ان المقدورات زايده على المعلومات قلت قد اشترت هذه القضية عنهم وقد اشترت ايضا ان المعلومات زايده على المقدورات  
 والمراد في القضية الاولى من المعلومات المعلومات بالعلم التصديقي ومن المقتضيات بالصح تعلق القدرة بها وان لم يتعلق  
 فظاهر ان العلم بهذا الوجود لا يتعلق الا بالثابت المحقق والصح تعلق القدرة بها والمقدور يكون طرفين للممكن والمعلوم طرف  
 واحد فقد صح زيادة المقدور على المعلوم والمراد في القضية الثانية من المعلوم ما يتميز عنده تعالى باي نحو كان من العلم المعلوم  
 لهذا الوجود يتناول المستحيلات ايضا على ما هو المشهور والمستحيلات غير مقدورة فصيح ان المعلومات زايده على المقدورات  
 فانهم قوله وكذا معلومات الله تعالى آه لم يريد ان المعلومات بما هي معلومات بما هي معلومة غير واقفة في العلم وهو محال  
 للزوم التحدد والتعاقب والقوة والمحقق في العلم بل اراد ان معلومات الله تعالى غير واقفة في الوجود فكل جملة يدخل في  
 الوجود يمكن ان يوجد جملة سواء ازيدة عليها وما قيل ان لاجمله لانفقيات اصلا فلا يتعلق بها العلم جملة فقد اشترت عليه  
 الوجود السببي بالتميز العلمي فان عدم الوقوف انما هو الوجود دون التميز العلمي ولا منافاة بين ان يكون الامر غير واقف  
 في الوجود وبين ان يكون له جملة في العلم قوله قلنا لو امتنع بذلك يجب فان استحال الاتصاف الغير المتساوي الكسبي بالقدرة  
 والكثرة على زعمهم انما هي لا قضائيا التناهي متساوي غير المتساوي محال اما الاتصاف فالتساوي فيه غير محال فالظن  
 بينهما من المعاد انما عدل من الاكتفاء بالبحر والاتصاف بالقدرة والكثرة الى السبيل التطبيقي لان الاتصاف بالقدرة والكثرة انما  
 يوجب التناهي اذا كانت الزيادة في جانب عدم التناهي وهذا لا يتصور لزومه الا بالسبيل التطبيقي فمجرد الاتصاف  
 على وجه اخر بما غير كان قوله فلا يتوجب ان صفات الله تعالى ممكنة آه هذا القرض بقوله كل ممكن محدث او سندا للمنع وجب الرفع  
 ناسبة بان الدليل التزامي للمعزلة وهم قائلون بنفي الصفات بل يقولون الذات تامة مناسبة الصفات فالمحصر صريح بان  
 بالممكن ممكن سوى الصفات وعلى الثاني تضرب الاول ظاهر وتقرير الثاني ان المراد بالممكن باعد الصفات فصلا الحاصل ان الممكن  
 سوى الصفات اعني العالم حادث ودلائله مذكوره في محله قوله نعم يتوجه اليه آه فلا يلزم ان يكون الذات محدثة مسبقة  
 بالنفي وان اريد بالحدوث الاعم فلا نسلم ان كل ممكن محدث كذا في الحاشية ويؤيده ان الذات الثانية صور معلومة  
 له تعالى وتعلقه بالعلم عنده سيم ولما كان علمه تعالى قد ياقديره كانت هذه الصورة بالثبوت الذي لها غير مسبقة  
 بالنفي فان قلت ليس الحدوث علة الحاجة فاذا لم يكن حادثه لم يكن محتاجا فلزم الاستغناء عن المنقضى قلت  
 الحدوث علة الحاجة في الوجود لاني الثبوت فلا يلزم من عدم الثبوت وعدم سبوقية بالنفي عدم الحاجة الى المنقضى مطلقا

١٢١

ثم ان مقتضى الصفات الزائدة التي يقول بها الاشاعرة فانها صفات قديمة وهي ممكنة وعللة الحاجة لحدوث  
 فيلزم استغناء الصفات عن المنقضى ثم انه مستحق في مستقبل القول انشاء الله تعالى قول المتكلمين على الحاجة لحدوث معناه  
 على الحاجة الى الجاعل المختار لحدوث لعل الحاجة الى المنقضى وعلى هذا غاية ما يلزم الاستغناء عن الجاعل بالاختيار والاشاعرة  
 في لان الذات الثانية متعلق العلم فلا يكون مخلوقه بالاختيار كالصفات عند الاشاعرة لابقه الذات الثانية من العالم  
 والعالم حادث عندهم بقضية وقضية فيلزم حدوث الذات لاننا نقول القدر المسلم ان العالم حادث موجود بعد العدم  
 فالذوات لا يوجد الابد العدم وهو لا ينافي عدم مسبقهما بالنفي لابقه فالمعترض بل يترجمون لبقدم ذوات غير متناهية  
 سوى ذاته تعالى وتقدس فما بالهم يشنعون عليها بوجود صفات ثمانية او سبعة ولا يشنعون على انفسهم حيث التزموا  
 ذوات غير متناهية لاننا نقول منشاء تشييعهم انما نحن قائلون لصفات موجودة قديمة وهم يترجمون الموجود القديم شرطا  
 ويترجمون ان تكفير النصارى والحكم لشبهكم لذلك وان كان زعمهم هذا انشاء سبحانه لان التقدم لا يسلم الوجوب فكيف النصارى  
 لقولهم بالآية وتكذيب محمد صلى الله عليه وآله وسلم وانما هم فلا يقولون الابد مسبقية الشهوات الغير الموجودة بالنفي  
 والاعطف فيه اصلا فقد اتضح الفرق قوله وان المطلوب آه يعني ان اللازم من حدوث كل ممكن بالنظر الى الثبوت ليسلم  
 عدم الثبوت قبل الثبوت والمدعى عدم ثبوت العدم مطلقا حتى يلزم مساوات الوجود والثبوت والعدم النفي وان لا يوجب  
 عليك اذا سلم كون الدليل التزاميا لا يمس هذا الايراد فان الذي يلزم من الدليل عدم الثبوت قبل الثبوت وهو عطف عدم  
 قوله للمصريح نقيل الواجب آه يعني آخر الشق الاول وهو وجوب التقرر ولا يلزم منه كونها واجبة الوجود حتى يلزم حتى تحدث  
 الواجب وهذا انما يتم لو قبل ثبوت الثابتات من غير مقتضى والثبوت واجب بالذات وهو بعيد بل هذا الثبوت  
 انما هو باقتضاء مقتضى وهو ذات البارى عز وجل بالايجاب ويسمى بالفيض الاقدس في اصطلاح الصوفية الصافية كشرع  
 الله تعالى قوله ولعل المراد بالنفي آه وح حاصل الدليل ان العدم نفي الذات كما ان الوجود نفس صيرورة الذات لان العدم  
 يقتضى الوجود واذا كان العدم نفي الذات فالذوات حال العدم متفية فلا يتجه ما اورد المص لبقوله انه في غاية الضعف  
 لمن يرد عليه اننا لانسلم ان العدم نفي الذات وهل هذا الاعادة الدعوى وليس الوجود صيرورة الذات بل الوجود مبدأ  
 انما تقدم قوله ولا يخفى ان توارد الوحدة آه يعني ان اذا توارد الوحدة النوعية والكثرة المتعاقبة لها فيجوز ان  
 يكون العدم الثابتة تارة واحدا بالنوع وتارة كثيرا بالنوع فيكون واحدا بالجنس فيلزم ان يكون تارة نوعا



وتارة جنسا وهذا اسفطة ولو توارد الوحدة الشخصية والكثرة التقابلية لما يلزم ان يكون العدم الثابت تارة واحدا شخصيا  
 وتارة كثيرة اشخصيا فيكون شخصا تارة وكلها تارة اخرى وهذا اسفطة قوله بعبارة اخرى ان اردتم آه يعني ان المستدل  
 ان اراد حين الشق الاتحاد والاختلاف النوعين ويكون حاصل الدليل ان تبانيت بالبنوع لذواتها يلزم تبان  
 كل اثنين بالبنوع وان اتحدت بالبنوع لزوم عدم الكثرة وان لم تبانين ولم يتجدد يلزم التزاييل فيقول يختار الشق الاول  
 ان كان الكلام في الانواع المعدومة الثانية ويلزم ان الانواع متباينة لذواتها ولا يلزم منه كون كل اثنين متباينين  
 بل انما يلزم كون نوعين متباينين والاستحالة فيه وتختار الشق الثاني ايضا ان كان الكلام في اشخاص المعدومة نوع  
 واحد كما يصح اختيار الاول ان كان الكلام في اشخاص الانواع الكثرة المعدومة وهذا هو المراد منها قال في الحاشية في  
 اشخاص النوع المتعدد اختيار الشق الاول وفي اشخاص النوع الواحد اختيار الشق الثاني وهذا المعنى يستفاد من لفظ  
 ايضا اذا كان الكلام في اشخاص النوع الواحد فالاشخاص النوعي لازم ولا يلزم عدم الكثرة شخصا في افراد نوع واحد  
 واذا كان الكلام في اشخاص النوع متعددة فالقبان النوعي بينهما لذواتها اي مبيتها ولا استحالة وان اراد المستدل  
 في الشق الثاني والتباني والاتحاد الشخصيين ويكون الحاصل ان تبانيت المعدومات لذواتها شخصا يلزم التباني بين كل  
 اثنين وان اتحدت شخصا يلزم عدم الكثرة وان لم تبانين لذواتها ولم يتجدد لذواتها يلزم التوارد في اختيار الشق الاول  
 ان كان الكلام في الانواع واقضاء النوع المتباين الشخصي بين كل اثنين شخصيين وكذا يمكن ان يختار الثالث على هذا التقدير  
 ومن الجائز ان لا يكون من ذوات الانواع المعدومة واقضاء المعدود الشخصي والوحدة الشخصية بل يكون كل من مقتضى  
 ولا يلزم التوارد ويجوز ان يكون كل من الوحدة والكثرة لارثنين معا عرض له في الواقع لكن الحاشية للساعده في التوجيه  
 فانه قال فيما في النوع الغير المنحصر في فرد اختيار الاول وفي النوع المنحصر في شخص اختيار الثالث بل الظاهر ان في  
 النوع المنحصر في شخص اختيار الشق الثاني فان خرج بجماد التوحيد الشخصي لذات المهية ويلتزم عدم الكثرة لانه نوع منحصر في فرد  
 وان قبل واقضاء المهية الوحدة الشخصية غير معقول لان مقتضى الابدان يتشخص قبل مقتضى ليقال فوالصحيح اختيار  
 الشق الاول في النوع المتعدد الاشخاص اللهم الا ان يقع لما كانت النوعية بالنظر الى الصدق على الكثرة الا استبعاد  
 في اقضاء النوع تعدد الاشخاص فانه ملائم النوعية واما الواحدة الشخصية فلا يمكن ان يكون مقتضى المهية لالاء النوعية  
 الاقضاء والاولى ان يقتضى باختيار الثالث كما قررنا وان كان الكلام في اشخاص المعدومة يختار الشق الاول فان الكثرة

اشخاص لذواتها الشخصية ولا يلزم الاتيان بكل شخصين في الشخصية ولا استتمالة فيه قوله يلزم لو ارد الصفا المتزايلة  
على سبيل الاجتماع وذلك لوجود الوحدة في ضمن الكثرة كذا في الحاشية وعاصلة اذا وجدت الكثرة الشخصية لوجود  
الوحدة ايضا فينصف المسمية بها اجتماعا ولا يخفى ما في لفظي التوارد والمتزايلة من المسامحة قوله فالاولى ان يقاها في  
اشارة الى ان الكلام المشبه المحقق قد ايضا وبه هو ظاهر لان المراد بالاتحاد والتباين الشخصيان والمراد بالمععدم الثابت  
النوع مع يكون حاصل السؤال انه لا استتمالة في تعاقب صفتي الوحدة والكثرة الشخصيتين حال الوجود فلا استتمالة في  
التزايل وعاصل الجواب انه ينقلب الى اصل الدليل فانه لا استتمالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية على المععدم  
الثابت قوله الاول آه حاصله ان المععدم الثابت حال العدم ليس فيه كثرة شخصي ولا وحدة شخصي فلا تولد للصفات  
وانما يعرفان لبعده عن الشخصيات والثاني باختيار الثاني والحاصل ان المختار انما متحد بالذات حال العدم ولا  
يلزم منه ان لا يصح الكثرة حال الوجود ليجوز ان يكون اقتضار الوحدة مشهرا بالعدم وبعده الوجود لا اقتضار وفيه  
ان المتزلة آه يعني ان الحجية الزامية فلا يصح في الجواب القول بعدم الوحدة واما العرفه لانهم ذهبوا الى ان في  
كل نوع من الانواع اشخاص بعين الموجود الى الابد واما القطع بعين القياس في كل نوع  
فلا بد من تصحيحه قال في الحاشية واليه يلزم على الاول ثبوت المطلق مع اطلاقه بدو الخصوصية وهو قول بالمثل الافلاطونية  
وقد اطلوه في مقامه وعلى الثاني يلزم ان تصير المععدم لبعده وجود شيئا آخر فان قلت استتمالة المثل انما هي في حال الوجود دون  
العدم قلت الثبوت والوجود سياتان في هذا الحكم فتدبر المص والاحوال التي من جملتها الوجود لا يتعلق بها القدرة  
بما عجب فان الاحوال كما مر بالتحقق تبعية الغير وبذا يتحقق تحقق واقعي ليس به التحقيق واجبا بالذات بل ممكنا بالذات  
فيجب ان يكون متعلق القدرة الشئ المحقق فانه فيكون امرآه انت تعلم انه ليس شئ مما يصدق عليه في اذ صدق المنفي  
لاذات له فلا يتصف بمفهوم اصلا بالانفي ولا بالمععدم نعم لصدق ظهنا سلب الثابت وسلب الموجود ولا يلزم منه  
ثبوت المنفي ولا ثبوت المععدم وتوضيحه ان المقنومي المنفي والمععدم اعتبارين احدهما سلبيان للثابت والموجود وما  
بهذا الاعتبار لاشئ محض لان هناك شيئا يعبر عنه بالمنفي والمععدم فان صدق السلب لا يقتضي السلوب بل يكفي  
انقار الذات والاعتبار الاخر انما مفهومان وهما بهذا الاعتبار ثابتان في نفسها وليسا ثابتين لموضوع اذ لا موضوع  
لما بينهما فرق بين التمييز انما يقتضي الثبوت بنفسه لا بثبوت لشيء وليسا ثابتين لشيء حتى يكون ذلك الشئ ثابتا لبعده

الشئ في علمه يلزم ثبوتية مصداقها ونه لعينه كما يقول الفلاسفة ان مفهوى المعدم المطلق والممتنع مفهومان موجودان  
 في الذهن فهما ثبوتيان بهذا الوجه وليس لهما مصداق في نفس الامر حتى يصيدق على شئ ايجابا فيلزم ثبوت موضوعهما بل العبد  
 سلب الوجود والسلب لا يقتضي بئية الموضوع كما لا يخفى نعم لصدق المعدم وثبت للمبنيات الامكانية الثابتة بملازمة السلب لهما  
 ثبوت الموضوع وتذكر ما سلف في امثال هذه القضايا فهو مما ينفك عنهما فانه عند ممتنع منفي كون مفهوم المنفي  
 مستغنا ومنفيا غير ظ ومن ادعى فعلية البيان نعم انه ممتنع وجوده العيني ولا يلزم من امتناع الثبوت المطلق الاترى ان الفلاسفة  
 يعلمون مفهوم الممتنع موجود الوجود ظلي ويعلمونه مستحيلة في الخارج وفي الموضوع فلا استحالته في ثبوت مفهوم المنفي وانما يستحيل  
 ثبوت افراد المنفي وهو غير لازم فاللازم غير مستحيل غير لازم فانهم اشه المحقق قد لا يقو ان ارادة اختيار الشئ الاول  
 والمنع ساقط لان كل فرد من افراد المعدم الممكن تمييزه عند الباري عز وجل وهو المراد بالتمييز في الدليل <sup>المصنوع والمجرب</sup> <sup>المنقضى</sup>  
 آه تميز افراد الممتنعات ممنوع كيف وليس للممتنعات افراد في نفس الامر حتى تميز نعم انما التمييز بمفهوم الشريك المضاف اليها  
 وليس له معنون كما عرفت وكذا مفهوم الاجتماع المضاف الى مفهوم النقيضين وهما مفهومان ممكنان لا معنون لهما فاستحيل  
 الغير اثبات هو معنونهما والتمييز مفهومهما والاستحالة في ثبوت المفهوم للمكانة لا يقال لاشئ من المفهومات غائب عن علمه المحيط  
 لانه تعالى عن الجهل علوا كبيرا فيكون الممتنعات ايضا معلومة متميزة لانا نقول ليس هناك مفهوم لصدق عليه انه شريك الباري في الاجتماع  
 النقيضين وانه ممتنع بل المفهومات كلها ممكنة وليست شريك الباري والاجتماع النقيضين لكن مصداق لبعض المفهومات  
 شئ ومصداق البعض ليس شئ اصلا ويعبر عنه بالمستحيل بالذات لان المستحيل ذاتا اشار اليها نعم ياخذ العقل مفهومات  
 ممكنة لا معنون لها في نفس الامر ويفرضه عنوانا للمورفوية ولا يخفى في ثبوت هذه المفهومات فانها ممكنة وعمري ماذا  
 يقول الفلاسفة لو اورد عليهم ان المعدمات الممتنعة متميزة عند العقل والتمييز العقلي لا يخلو عن الوجود الذي عندهم ولا  
 يمكنهم الجواب الا بما قلنا فهو جواب من قبلهم فتدبر المصوح والخيالات آه لاسك ان المركبات الخيالية امور مستحيلة  
 الاترى العيطان يرى السراب ونوعه ما در في امور ممكنة في حد ذاتها وموجوده في الخيال عند الفلاسفة لان التمييز العلمي  
 لا يخلو عندهم عن الوجود الذهني واذا كانت الخيالات امور ممكنة فلها مية اسياد اليها فيكون ثابتة في الازل معدومة الاترى  
 ان الفلاسفة قالون بالوجود الذهني لو اذ كان في اي بعد في ثبوتها قايمة بنفسها غير مرتبة الاثار واما ما افاد قدس  
 سره بقوله لانه عبارة عن جواهر متصفة بالفساد لانه الاستحالة في اقبال جواهر معدومة ثابتة عن جواهر معدومة ثابتة

تقديم

واستحالة

ما

اشكال

وانشكال معدوم ثابتة كما يقول الفلاسفة ان هذه المركبات الخيالية موجودة في الخيال مؤلفة من جواهر واللوان وانشكال واللوان معدوم ثابتة  
 موجودة في الخيال وقوله عندهم الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان يتصف الجواهر تلك الاعراض ففيه  
 ان مرادهم معنى الاتصاف الذي يترتب عليه آثار الاتصاف لان في الاتصاف شبه الخيال نعم لو ثبت منهم نفس قابل للعدم  
 ثبوت المركبات الخيالية لثم النقص مرجح لا حاجة الى الاستدلال الذي تكلف به لاثبات عدم ثبوتها عندهم <sup>لانها لا يكون</sup>  
 آه هذا ممنوع كيف وقد علمت ان ثبوت المعدوم عندهم ليس الا ثبوتاً قايماً بنفسه وكون الوجود صفة لا ينافي القيام بنفسه  
 فان الاتصاف به انما يكون حال الوجود دون حال العدم الا ترى ان الاعراض من اللوان والاشكال صفات مع النوا  
 ثابتة حال العدم عندهم قايمة بنفسها الا ان الاعراض حال الوجود يكون موجودة بنفسها والوجود يكون موجوداً بمقتضى  
 والعجب من المحسني انه قد جوز الوجود الذي هو الوجود قايماً بالذم دون الموصوف به وفي الوجود الخارجي قايماً بالموصوف اذا  
 جاز وجود الوجود من دون وجود موصوف به فليحتم ان يكون حال العدم قايماً بنفسه وحال الوجود قايماً بالموصوف على وجه  
 الاستزاع فانهم المصروح التركيب آه التركيب آه التركيب مهية ثابتة في العدم قايمة بنفسها لاني ممنوع وكولنا عبارة  
 عن اجتماع الاجزاء لا ينافي ذلك وانما ينافي ذلك ان يثبت في موصوف به معدوم فان اجتماع الاجزاء لا يتصور في  
 المعدوم اجتماعاً يترتب به آثاره والفرق بين الثبوت في نفسه والثبوت لموصوف به فانهم <sup>الاقوال</sup> <sup>الاشارة من سورة</sup>  
 بالحال فيقول انها ثابتة على النوا واصلها هذا الثبوت غير الثبوت الذي كلفنا فيه فان الثبوت الذي كلفنا فيه هو ثبوت  
 الشيء في حد نفسه منفكاً عن الموجودية لاني موصوف وهذا الثبوت ثبوت في الموصوف وهذا هو المتنازع فيه في النوا  
 الاحوال يتصف بها المعدوم حال الثبوت ام لا والثبوت في حد نفسه من دون ان يكون مبدء الآثار لا يكون متفقاً عليه  
 بينهم فلا نقض اصلاً المصروح وقد بينا ان آه قد عرفت سابقاً ان الثبوت لا ينافي المقدورية والمراد بالاشارة <sup>بم</sup>  
 القادر في اخر اجابا عن خبر العدم الى الوجود وجعلها متصفة بالوجود وانما ذكره المصم من الاستدلال لاثبات <sup>اذ في تقريره غير المتكبر في ذاته معدوم</sup> انتفاء المقدورية  
 فادب من بيت العنكبوت كما نبه عليه الشه المحقق قد من قبل المصروح وبالجملة فالتميز آه انت يترتب <sup>المراد</sup>  
 بالتميز العلمي ولا شك ان التميز واشارة العالم الى العلوم لا يمكن ان يتعلق بالاشياء المحض فلا بد من ان يكون للمعدوم  
 شيئاً يبايعير المعدوم شيئاً وليس هذه الشئية باعتبار الوجود الذي لا بد ان يكون لها شئية بحيث يصير قايمة بنفسها  
 المطلوب وان شئت مزيد تفصيل للدليل فاعلم ان الممكنات معلومة له عز وجل قبل افادة الوجود وتميزه كمال التميز

ولاشك ان الاشياء المحض لا يتصف بكم ثبوتى ولا بالتميز البتة فلا بد للممكنات من نحو ثبوت قبل الوجود وهذا الثبوت ليس ثبوتاً مادانياً  
 قائماً بذاته تعالى كما حسب المشاؤون فانه باطل الطل في موضعه ولا في ذهن من الاذيان لان هذا التميز والعلم متقدم على الوجود  
 كلها واذا لم يكن هذا الثبوت من قبيل الثبوت الذهني الذي هو نحو من الوجود وليس من قبيل الوجود الخارجي فتعني  
 ان يكون هذا الثبوت مغاير للوجود ويكون الممكنات ثابتة حين الافلاك عن الموجودية فالممكنات ثابتة حال الوجود  
 الدليل بحيث لا يطرق اليه شبهة من شبهة ادلى التلبس فانهم المصاحح جوابه منع كون الامكان ان انت عليك  
 ان مقصود المستدل ان الامكان صفة واقعية يتصف بها الممكن في نفس الامر فلا بد ان يكون الموصوف به ثابتاً في الواقع  
 لان ما ليس شئ لا يكون مصداقاً لامر واقعي والامكان صفة ثابتة في حال الوجود فيلزم ثبوت الموصوف به في حال الوجود  
 فلزم ثبوت المحذور الممكن لا يقال الامكان سلب ضرورة الطرفين سلباً بسيطاً فلا يكون ثابتاً شئ في حال الوجود بل  
 المنقضة قضية سالبة لانا نقول مفهوم سلب ضرورة الطرفين سلباً بسيطاً صادق على المتنفقات ايضا لان اجتماع النقيضين  
 لا يصدق عليه ضرورة الوجود ولا ضرورة الوجود لاقتضاء الموجبة ثبوت الموضوع فيصدق انه ليس ضروري الوجود والافرد  
 الوجود سلباً بسيطاً فلو كان الامكان عبارة عن هذا المفهوم صار المتفرد ممكناً بل الامكان عبارة عن سلب ضرورة ثبوت  
 الوجود وضرورة سلب الوجود با انه حال النسبة غير مستقلة فهو يرجع الى قضية موجبة حاكية عن صلوح المهيئة للوجود سالبة  
 حاكية عن صلوحها للعدم فح لا بد من ثبوت الموضوع ومن البين ان الوجود حال الوجود فله ثبوت غير الوجود حال الوجود  
 فان قلت الموجبة الممكنة انما يقضي وجود الموضوع بالامكان لا الثبوت بالفعل قلت لما بينا ان مصداق الامكان لا بد  
 فيه من صلوح المهيئة للوجود فهذا الصلوح ثابت للمهيئة وان لم يكن هذا الصلوح ثابتاً يكون سلب الوجود ضرورياً فلا يمكن  
 فح لا بد من ثبوت الموضوع ولا يكفي مجرد امكانه فقد بان لك بهذا ان الممكنة لا يقضي ثبوت الموضوع بالفعل مادام الامكان  
 وليس كما يزعم الحقوقي الدواني وغيره وتبعاه في بعض الكتب المنطقية ان الممكنة لا يصدق مع الوجود بالامكان بل  
 الشئ المتقول في حكمه الاشراف ان الجهة اذا جعل جزء المحول سميعة القضية ضرورية فح لا بد من دوام ثبوت الموضوع ثم  
 مقصود المستدل فان قلت فمثل ممكن للفلاسفة الاجابة عن هذه الجهة بالقول بوجود الذهني قلت اما اولاً فلانا نعلم  
 بالضرورة ان في صدق المواد الثلث على ما هي اولاً لا دخل في الملاذيان ولا للوجود الذهني فانما نعلم قطعاً ان الممكنات  
 ممكنة وجد الاذيان ام لا والمالغ مكابر لا يتفقت اليه من له ادنى فطنة فان قلت يجوز ان يكون الوجود الذهني ثابتاً قائماً

والمعنى

الامكان

الامكان في ذات البارسي غير جعل قبل البطل في موضعه ارتسام الصور في ذات البارسي واما تأنيها فلان هذه الاذيان وما في  
 الاذيان ممكنة قبل وجودها لا سيما عندنا حيث القائلين بحدوث العالم فلا يكون الامكان صفة ثبوتية في نفس الامر مصداق  
 موز كما علمت فانهم المصريح ونحو ان الشك في آه حاصل لو كانت الممكنات قبل الوجود لا شيئا محضا فان شيئا يتبين به <sup>القصود</sup>  
 وهذا قورسي والحارة مكابرة ويفهم من الفتوحات المكية تقريره في الوجود بمقدامات شرعية بان يقول قد اجز الله سبحانه بان  
 تعالى حين اراد الوجود والوجود فيقول لكن فيكون عقبيه من غير تراخ والاولا شيئا له باطل غير معقول والقول باذ قورس العالي  
 فيقول له لكن فيكون كناية عن سرعة الوجود وتمثيل لسرعة الوجود بهذا القول المستعجب للتشابه من تشويشات اهل الاعتزال  
 لا يفتت اليه وهذا التفسير قوي لا يفتنى لوره بافواه المعتزلة القائلين بالمسامحة المذكورة <sup>الشيء قدس سره</sup> وجوابه النقص  
 او قد عرفت فيما مر ان دفاع هذا المنقضى فان ما هو مستحيل ليس معلوما لا معدوم مطلق لا يصلح للتمييز والاستشارة وانا المنع  
 عنوان الامتنون له اصلا وهو امر ممكن <sup>الشيء واليه ما ذكره</sup> انت لا يذنب عليك انه ليس فيه تمثيل بل هو استلزام  
 بمقدامات قطعية لان الممكن في حال الوجود معلوم وكل معلوم متميز ومشار اليه ومن الضروري ان الاشياء المحض لا يمكن اليه الاشارة  
 وهذا قريب جدا من الاول وانا ذكر حديث الاحساس تفهيم المنظير كما يذكر النظر للتبني على المقدمات البديهية الحقيقية  
 من النجاسة اللهم ان لي آه لا اعلم هية التمر لظن المشا اليه بل يلفظ اللهم الا ان يقنع فانك قد علمت ان الثبوت  
 ليس صفة زايدة على الذات المعدومة عندهم <sup>الشيء قدس سره</sup> فان الفاعل آه اراد بالفاعل الجاعل الذي يوجد بالارادة  
 والافتقار الى المستقصى مطلقا فالذوات عندهم في حال الثبوت وحال الوجود ليس يجعل الفاعل المراد بل باقتضائهم الذات الالهية  
 بالاجاب المصريح قال الامام الرازي انه جهالة نسبة آه قال العلامة القوشجي من قال منهم بالصفات المعدومات بالصفات  
 لا يلزم وجود تلك الصفات بل يقول كما ان الموصوف معدوم كذلك الصفات ايضا معدوم كما يقولون رجل معدوم  
 ركب على فرس معدوم ركبوا معدوما وبيده المعدوم سيعف معدوم تحريك حركات معدومة وعلى راسه المعدوم فلسفة معدومة  
 ذات الوان معدومة فخرج لم يلزم الا القول بالصفات المعدومة للذوات المعدومة ولا سفسط فيه وهذا كما يقول الفلاسفة  
 المشهور الوجود الزماني كغيره تخيل رجل كذا كمن وجود كذا كذا فالعدم في الخارج الوجود في الخيال متصف بحركات <sup>وذكره</sup> وذكره  
 الا ان معدومة في الخارج وموجودة في الخيال والحاصل ان الصفات المعدومات لصفات معدومة انصافا لا يكون  
 مناورت الآثار فيكون الانصاف معدوما ثابوتا ثانيا جازيا ولا سفسط فيه لا يقال بها لا يتصور في الواجب المتصف بالصفات <sup>الانصاف</sup> فيكون

فانه لا يكون الاتصاف معدوما ولا الصفات معدومة والذات فالواجب العدم الموصوف بالصفات الكذائية المستترة  
والستحيالات منفية لا ثبوت لها لانا نقول بهذا الدليل علم استقامة وانتفاده ومقصودهم انه لما جاز كون العدم مستقفا بالصفات  
الحيادية الم معدومة فيجوز العقل قبل ملاحظة البرهان ان يكون واجب كذلك فيقع شك في وجود الواجب حتى ليقوم البرهان على ان  
العدم المتصف بهذا الوجه بالصفات المعدومة لا يكون واجبا بالذات فقد خرج من هذا جواز ثبوت المعدوم والصفات  
التصاقا سبب للثبوت لصفات معدومة ثابتة من دون لزوم منسطة ولا استتمالة قال خليفة الله تعالى في الارضين  
امام الصوفية الصائفين الشيخ الاكبر قدس سره في الفتوحات المكية في الباب الحادي والسبعين وثم ثمانية في اول فتوحات  
من حيث ان لها اعيان ثابتة لا موجودة مساوية لواجب الوجود في الازل وكما ان لها تعلقا سمعيا ثبوتيا لا وجوديا بخلاف  
الحق اذا خاطبها وان لما قوة الامثال كذلك لما جميع القوى من علم وبصر وغير ذلك كل ذلك امر ثبوتى وحكم محقق غير  
وجودى على ملك الايمان وقال في الباب السادس والخمسين وثم ثمانية لما كان الوصف النفسى للموصوف لا يمكن رفعه الا برفع  
مع الموصوف لانه عين الموصوف وليس غيره وكان تقدم العدم للممكنات لتعلقها نفسيا لان الممكن يستحيل عليه الوجود والافانم  
يحق الا ان يكون الولى العدم فتقدم العدم لغت نفسى للممكنات متميزة التكاليف والصور في ذاتها لان التكاليف يعطى ذلك  
فلما اراد ان يلبسها حال الوجود واثم الاله وهو عين الوجود وهو الموجود ظهر تعالى للممكنات باستعداد الممكنات وحققا ليقا  
فراحت نفسها بنفسها في وجود موجود باوحي على عالمها من العدم فان لها الادراكات في حال عدمها كما انها مدركة للمدرك  
لما حال عدمها ولهذا اجاب في الشرح ان الله يامر الممكن بالتكوين فيكون فلولا ان ثمة حقيقة السمع وانها يدرك بها الحق  
اذ توجه اليه لم يتكون ولا وصف نفسه بالقول لذلك الشئ المنفوت بالعدم وقال في الباب السابع والخمسين وثم ثمانية  
واسمعهم اى الاولياء المؤمنين الصادقين بل لطلق الموجودات بل لطلق الممكنات قبل وجودها فانها حية ناطقة دراية  
بحيوة ثبوتية وطق ثبوتى وادراك ثبوتى اذا كانت في نفسها اشياء ثبوتية فلما قبلت شئ الوجود اصبحت حية  
وجودية ناطقة بطق وجودى وادراك وجودى انتمت كلمات الشرفية فالنظر في هذا الكلام وكل الامور الى الله عز وجل  
اعلم ان ههنا مقامين آه حاصل المقام الاول ان الاحوال واسطة بين الوجود  
الحال  
والعدم والموجودة والامعدومة وعند الجمهور ليست واسطة وهي مندرجة في احد جانبيها وهذا الكلام لفظى فان الجمهور يسمون بالتحقق  
موجودا وليس له تحقق معدوما واطار لانه لا واسطة بينهما وهم يسمون بالتحقق بالذات موجودا وليس له تحقق اصلا بالذات

الادب

الاشارة

والابتداء معدود ظاهر انه يبقى ما لم تحقق تحقق المنشأ واسطة ويسمونه حالا واما المقام الثاني فالذي يظهر من تتبع كلام  
القوم ان الاحوال بل هي ثابتة لموصوفاتها حالتي الوجود والعدم ام هي ثابتة حال الوجود فقط فالقائلون منهم بثبوت  
المعدومات ليقولون ثبوتها في الحالتين بموصوفاتها والجمهور ينكرون ثبوتها حال العدم اما عندنا معشر المتأخرين والاشارة  
فان المعدوم ليس شئ فلا يثبت له صفة ثبوتية واما عند المعتزلة ففان موصوفاتها وان كانت ثابتة حال الوجود لكنها  
في حال العدم معرأة عن الصفات وفيه تامل والذي يظهر من ظاهر كلام المشي سوان الاحوال مع خروجها عن خبر الوجود بل الثبوت  
كما يكون للمعدومات عند المعتزلة فهم قائلون بثبوتها والجمهور ينكرون فلاننا لم نثبت موجودة وبالمثل ليس  
تأبوا واما عند المعتزلة فلاننا ممتنع منفيه فهي ليست ثابتة عندهم وهذا غير مطابق للاقوالهم فان القائل بالحال مصدر الشرعية  
ولا يظهر من كلامه ثبوت بهذا الوجه بل يراه اسئلة العلة غير موجبة بل مختارة وقبلها مباشرة بما فيها لا ثبوت لها اصلا وايضا لا يظهر  
من كلام المعتزلة كونها منفيه غير ثابتة ثم في الاحوال خلا فان اخر ان احد جان بعض قابل الاحوال ليقولون انها لا يحتاج  
في ثبوتها لموصوفاتها الى جاعل ونزعمون ان تعلق الازالة منها وهذا فاسد فان غير الثبوت امر واقعي فلا بد له من علة  
جاعلة والاخر ان مصدر الشرعية منازعنا لاجب باحداث العلة وبلغ في تبيانها مبلغا وجعلها داخله في جملة ما يتوقف  
الفعل الاختياري حتى لا يجب الابد تحقق الاختيار بل بشرط لا في زمانه فان الاختيار لنفسه من الاحوال فهو غير واجب في زمانه  
فاحال الموقوف عليه وهذا ايضا فاسد فانه اذا لم يجب ثبوتها بموصوفاتها وازالها حال وجودها فثبتت العلة وسلبها  
سواء ثبتت بما مقتضى ورجحان احد الطرفين بلا مقتضى باطل ضرورة التفصيل المقام موضع اخر المصروح المشتمل  
او انت لا يذنب عليك ان الحال اذا كان ما عرفت لا حاجة الى اقامة الحجة عليها فان ثبوت الامور الاعتبارية الانتزاعية مما  
لا يفارقه المصروح ولا معدوما انت لا يذنب عليك ان العدم ليس على مذنب سبب الاحوال لقيضا للوجود  
الواسطة والقيض انما يورثه واذا قالوا انها ليست موجودة فقد التصق بالقيض فلهذا لازمه عليهم فانهم  
المصروح قلنا لا نسلم آه انت لا يذنب عليك ان استحالته واصح لان هذه الصور ان كانت لكل واحد منها عين ما يبقى بعد حذف  
الشخصات من البسيط يلزم ان يكون شئ واحد حقيقته ان وان كان لكل منها جزوه فلا يكون تلك الصور مطابقة للبسيط ويلزم  
جزوه جزوان في الخارج هذا خلف وسيزداد هذا وضوحا ان الله تعالى في الهية  
لاننا انما نراه ربما يتر الى ان اذا كان البحث عما يصدق عليه الهية لم يصح وقوعه في فن الامور العامة لان الامر العام مفهوم



المهية لامصاديقها والجواب ان البحث ليس عن خصوصيات المعاديق بل عنها بما هي مصادر ليق لهذا المفهوم فجملة البحث  
 كونه مفصداً لهذا الامر العام وبهذا الوجه يحسن البحث عنهما في الامور العامة وليس البحث فيها مقصوراً على مفاهيم الامور العامة  
 بل عنها وعن مصدايقها فتأمل ولعله اراد آه قبل هذا التقييد انما هو في نظر الباحث لان حثيات الموضوع  
 انما هي تقييدات في نظر الباحث والاولى ان يجعل الحثية قيد الموضوع حتى يكون موضوعات المسائل المهية المقيدة لصلوح  
 الوجود لانه من الظاهر ان الابحاث التي تجرى ليست الابحاث المختصة بالمهيات الممكنة ولا يتناول شيئاً معقداً للمتناقضات ولا  
 للواجب بل مجردة وكون حثيات الموضوع مطلقاً في نظر الباحث مما لم يثبت بل الذي يدل الفحص عليه ان الحثيات التي  
 هي من الاعراض الجوهرية حثيات في نظر الباحث فانهم لانه اذا كان آه يعني ان البحث عن الوجود والعدم كالمفاهيم  
 لكونها وسيلتين الى معرفة الله تعالى وليسا وسيلتين الالكونها عارضين للمهيات فيكون البحث عنها لكونها من حيث  
 انها عارضان لها فيكون البحث عنها متأخر عن بحث المهية فلا يصلح ما ذكر وجهه التقدريم ببحث الوجود والعدم على  
 المهية ولك ان يقول ان البحث عن المهية لكونها وسيلة وهي من جهة كونها معروفة للوجود وكذا البحث عن الوجود لكونه  
 عارضاً لكل منهما صلاحية لان يقدم مباشرة على الاخر فالمراد من نظر الى الاول فمقدم مباحث الوجود والعدم وبعضهم نظر الى الثاني  
 فتقدموا مباحث المهية فكل وجه فلا اشكال فتأمل فيه ذلك ان نقول آه قبل في تقريره ان فن الامور العامة  
 من فنون ما بعد الطبيعية موضوعات الموجود من حيث هو موجود فيكون المبحث في الامور العامة مقيد القيد الوجود لان الجهة المتبركة  
 في موضوع العلم معتبرة في فنونه وبهذا التاميم لو كان الحثية المذكورة تقييدية ولو في نظر الباحث والنظر ان الحثية اطلاقية  
 والموضوع نفس الوجود من دون ان يعبر فيها او طبيعياً والاولى ان يقرر ان موضوع علم ما بعد الطبيعية نفس الوجود  
 والبحث عن المهية وغيره بالانها من الاعراض الذاتية للموضوع فالمهية انما يبحث عنها من جهة كونها عن عوارض الوجود  
 فيكون البحث عنها متأخر عن البحث عن الموجود الذي هو الموضوع فتأمل وموضوعه الموجود آه قد اعترض من عليه اولا  
 بانواع الاصح البحث عن المقولات وجوابه ظاهر فان المقولات من الاقسام الاولية للوجود فيكون احوالها ذاتية لها وموضوع  
 المسئلة قد يقع ما هو عن ذاتي للموضوع لكن القوم لم يجيبوا بهذا الوجه بل قالوا المقولات بمنزلة الانواع للموجود لكون  
 الوجود مستبداً في مفاهيمها الراسمة لها والنوع قد يقع موضوع المسئلة فكذا اياها بمنزلة واليه يشير كلام الشيخ في الشفا  
 فتأمل فيه ولا يلزم عليه كون وفعل المنطق في ما بعد الطبيعية لكون موضوعاته التي هي المقولات الثانية من الاقسام الأولية للوجود

اولاً

بمنزلة الواحد لان البحث هناك بحيثية زائدة على الموجودية وهو الاتصال فانهم ثانياً بان يجب ان لا يصح اثبات الوجود لشيء فيه  
لان الموضوع لا يقع محمولاً واجب في الشهور بان الموجود ليس هناك محمولاً بل موضوع وتولنا الواجب موجوداً وان الموجود مستقيم  
الى الواجب وغيره ولما كان وجود غيره ضرورياً مقترناً في البيان والدعوى على اثبات احد القسمين وعلى هذا يكون امثال هذه  
السائل من الامور العامة وانما يذكر في التلويح الكوناً مبادى مسائل اخرى وارتباطها بما كذا كذا ما صحت الدرر في الزمان فتأمل  
وقد يجاب بان الموضوع الموجود المطلق والمحمول الموجود الخارجى وثالثاً بان لا يصح البحث عن معدومية الاشياء نحو تركيب  
البارى مستنقع ومثاله ويجاب عنه بانها ماولة بان الواجب لا شريك له وبان هذه السائل ليست مسائل الفن وانما يذكر استقرا  
الكن قول المعلم الثاني ان البحث عن الوجود والعدم للاشياء في الآتى يتاخره بحسب الظن فتأمل في تسمية الائمة عما  
عاد والتمية معنى آخر آه ظاهره الكلام ان التسمية بالمسمى المشهور وهو ما به الشيء هو ما هو يطلق على الوحدة العارضة  
بعد اجتماع الاجزاء ونظراً فاسد بالضرورة والمسمى حمله على ان هذا الصطلح آخر وبعده عن العبارة ظاهر ونحن نقل كلام الشيخ  
والذى وقع فيه من القيل والقال فنقول قال الشيخ في فصل من الفصول التي عقدت لبيان المحل بهذه العبارة وكل بسيط  
فان ممية ذاته لا تليق بهنا شئ قابل التسمية ولو كان هناك شئ قابل التسمية لم يكن ذلك الشئ ممية ممية المقبول التسمية  
محصله لان ذلك المقبول كان يكون صورته ومورته ليس هو الذي يقابل حده ولا المركبات بالصورة وعدا ما هي ماسحة  
فان المحل للمركبات ليس هو من الصورة وحده بل هو الشئ والى على جميع ما يتقوم بذاته فيكون هو ايضا قد يتضمن المسألة  
لوجوده بهذا العرف الفرق بين التسمية في المركبات والصورة والصورة دايا جزئاً في المركبات وكل بسيط فان صورته ايضا  
ذاته لانه لا تركيب فيه واما المركبات فلا الصورة ذاتها الى آخره نقل المسمى وقد تحير المحصلون في تحصيل معناه واغترت  
الحواسر في حواشى الشفاء لفساد كلام الشيخ فان آخر كلامه يدل على ان المراد بالتمية ما به الشيء هو ما هو وعلى هذا  
فالتسمية هي الذات ولا وجه لتخصيص البسيط بهذا الحكم وليس معنى ما به الشيء هو ما هو ان يكون الشئ سبباً لكونه هو ما هو حتى  
يكون التركيب والوحدة ممية والا لكان الجماع المقرر التسمية بل معناه ما يكون الشئ عبارة عنه ويكون جملة مقوماته  
ان كانت في ممية التركيب مجموع المادة والصورة لانه التركيب الجامع ووجه الصدر الشيرازى في حواشى على الشفاء  
بما حصل ان المراد بالتمية المحل لانه يقال في جواب ما هو واراد بالبسيط ما لا يكون في قوامه تركيب من السادة والصورة  
والى لانه يتعلق بالمادة والموضوع واراد بالذات الامر الموجود في الخارج وحاصل مقال ان البسيط حد ذاته اى حده

مطابق لذاته من دون زيادة على ذاتية لانه ليس له شئ قابل حتى لو اخذ في الحسب ولو كان هناك قابل لم يكن مية وحدة  
 ليقال ذاته بل يكون ازيد منها لان ذاته انما نفس المقبول او مركب من القابل والمقبول فان كان نفس المقبول وكل مقبول  
 صورة والصورة ليس بقابلها جدا لانها متعلقة بالمادة فيجب اخذ المادة في الحسب كما بين سابقا واما المركب فمخده ليس  
 بالصورة وحده لان الحسب لا يدل على جميع القومات فلا يكون بالصورة وحده بل لابد من اخذ المادة في الحسب مرتين مرة  
 لانه جزء من مركب ومرة لتوقف الصورة عليها والى هذا اشار بقوله فيكون هو ايضا قد يتضمن المادة لوجه وقوله بهذا يعرف  
 آد يعني به ان ما ذكر من الحسب لا يقابل المادة ولا الصورة وان المركب ليس صورته ذاته يعرف الفرق بين المية في البسيطة  
 وبينها في المركب وكذا بين الصورة في البسيطة وبينها في المركب ويحتمل ان يراد تعرف الفرق بين المية والصورة فيها  
 وتوزر والصورة النخ وقع في محل الضام الفرق يعني ان الصورة دايا جزر في المركب بخلاف البسيطة فان الصورة ذاتها وكذا  
 المية اى الحسب في البسيطة تقابل ذاتها واما المركب فلا صورته ذاتها ولا ميةها اى حدها ذاتها انا الاول فهو ظاهر واما  
 الثاني فكلان المية ما به الشئ هو ما هو ولعله اراد به ما به الشئ هو ما هو في جواب ما هو لينطبق على الحسب وليس المركب هو ما هو  
 الا بالتركيب الجامع والوحدة العارضة له وذاته في الخارج ليس الا مجموع المادة والصورة وليس المادة والصورة ما هما  
 المركب كيف ما كانا بل مع تركيب مخصوص وحده مخصوصة فمية اى حده هذا التركيب وهذه الوحدة اعنى المادة والصورة  
 مع تركيب مخصوص ووحدة مخصوصة فقد اعتبر في الحسب امر زايد على ذات المركب هذا التحصيل ما قال في تقرير كلام الشيخ <sup>بكله</sup>  
 كلامه عن ارتكاب تكلف فتأمل سلب عروض الشئ آه اعلم ان التقييدات التي ليقيد بها الموضوع على نحو <sup>اجدا</sup>  
 ما يتخصص بالموضوع وتقبل افراده نحو الانسان العالم واجب التكرم وثانيتها ان يكون الموضوع اسم واحد او يكون له  
 احكام باعتبارات شئ فيقيد حين الحكم باحدى الا عبارات التي لاجلها الحكم والتقييد ههنا من قبيل الثاني دون الاول  
 اذ المحيضية لا تخص الموضوع لعدم المغايرة فتايمه كميضية الايدان بان الحكم متعلق بمرتبة المية من حيث هي وان مصداق  
 الذاتية سلبا وثبوذا اذ اعرفت بها فاعلم ان حاصل كلام المحسني ان الحكم لسلب العرض غير مناسب في هذا المقام  
 لان هذه المرتبة لا يصلح مصداقا للعروض سلبا وثبوذا فيضيع التقييد بالميضية فافهم قال بعض المحققين آه يعني  
 المحقق الدواني قال الاستاذ السجدة العلامة الفياضى ربح ولعلك ان تأملت وجدتها توجيها حسنا انت تعلم  
 انت لا يجب عليك ان مقتضود بعض الفضلاء ان الاستنباه بين الذاتيات والرضيات ثابتة والخاصة مشتبهة بالفضل

المعنى

والجنس بالعرض العام فعرضية العوارض شبيهة وليست ضرورية فيحتاج الى البيان ووضع الصلابة الفارقة لثبوتها  
ان ما ثبت في مرتبة الذات ذاتي وما يسلب عنها عرضي ومع لا يتوجب اورد المشي نعم يريد عليه ان بعد التعبر عنها بالعوارض  
يكون الحكم ضروريا لان البدئية والنظرية يختلف باختلاف العنوان فلما يصح التبيين بهذا الطريق فانهم فالاولى  
او قال العلامة البنا رسي ربح في حواشي على شرح حكمة العيون ان حاصل كون الفضاك عرضيا وكون مصداق الحمل عليه  
ذات الانسان واحد ومن البين ان التعرض لم يشع بخصوص العوارض بل غير بعنوان العارض فبحر جمع الحاصل الى  
ان مصداق ما هو خارج ليس نفس الذات والعرضي لا ذاتي ونه الاطلاق كونه فمائل لا يخفى انه لا حاجة آه لا يدعى  
ما اراد ان المية وان لو نظمت من حيث هي معناه عما عداها لا يسلب عنها عوارضها بحسب نفس الامر فان الملاحظة  
وقوع النظر لا يغير الشيء عما هو في الواقع فبحر ان اراد بسلب العوارض عن تلك المية الملاحظة سلب الانصاف بها فهو لا يصيد  
النتيجة لعدم الملاحظة لما هو في الواقع وان اراد بسلب ثبوت العوارض في مرتبة الذات فهو بعينه ما فسر به المحقق وقد  
وله انما فسر بذلك لعل آه يعني انه فسر بذلك للتأويل لزم استعمال ارتفاع النقيضين لانه يرجع الى ارتفاع المرتبة عن  
والناسا فيه فان شيئا منها ليس نفس المية ولا جزئ منها وهذا اسان الى الشئ المحقق من قبله وهو لا يقبله لان مقصوده  
رفع التوهم المرتفعين لسيا نقيضين لان رجوع ارتفاع المتقابلين الى ارتفاع النفسية والجزئية وذاتية احد هما ليس نقيضنا  
لذاتية الاخر بل كلاهما حكمان انما بيان وانت تعلم آه هذا موازنة عقلية واطلاق المرتبة على الذاتية ليس بعيدا  
قال مرتبة الشئ ما يوجد فيه ويتصف به كما يقال مرتبة العلة المتقدم وكذا يقال مرتبة المية مرتبة الذاتيات او يقال تحصل  
المية في مرتبة الذاتيات فلا بعد في اطلاق مرتبة المية على الذاتية فمائل ثم الشئ المحقق قد لم يطلق لفظ ارتفاع المرتبة  
فلا يسه شئ حتى يحتاج الى العذر ولو سلم آه يعني ان استعمال ارتفاع النقيضين لازمة ولا يرفع التساويل لان  
حاصل ارتفاع النقيضين ليقضى له فاذا كان قولنا المية من حيث هي ام مرتفعا كان هذا الارتفاع لقيضه وهو قولنا ليس  
المية من حيث هي او كان حاصل القول الاول آداتي للمية وقد ارفع وحاصل هذا القول الثاني الذي هو لقيضه ليس  
آداتيا لها وقد فرض ارتفاعها في عدم ارتفاع ذاتية اول سلب ارتفاعه ولا تنسك في استعماله هذا وذلك لان مفهوم ما اذا كان  
معنى احد النقيضين كان لقيضه معنى النقيض الآخر فاذا كان احد النقيضين معنى ارتفاع مفهوم كان الارتفاع  
النقيض الاخر بمعنى ارتفاع لقيض هذا المفهوم الذي هو ارتفاعه فقد لازم ارتفاع المرتبة عن احد النقيضين وارتفاع

افضل

هذا الارتفاع ولزم الاستحالة بما فلاحه كلامه وانت لا يذهب عليك انه انما يريد على القائل لو اردوا بالانقيضين الحقيقيين  
 وهو بعيد كيف وقد قال هذا القائل انه يرجع الى سلب المرتبة عن النقيضين فجعل النقيضين مسلوبا عنهما الذاتية والنقيض  
 المتبقيان قضيتان او في قوة قضيتين فكيف يقع مسلوبا عنهما بل مراده النقيضان التصوريان اي المفهومان المتباعدان  
 غاية التباعد بحيث يكون احدهما مرفوعا والاخر فعالة وينتقد منهما قضيتان احدهما محصلة موجبة والاخر معدولة  
 موجبة واذا كان حاصل المحصلة ذاتية امثلا للمهية كان حاصل المعدولة ذاتية لا وهذا ظاهر فان ارتفاعهما  
 يرجع الى ارتفاع الذاتية عنهما ولا فناء فيه لوجوه من الوجوه وانما احتج الى هذا التاويل لان المعدولة عند وجود الموضع  
 مساوية للسالبة على ما اشتر في المنطق فتوهم ارتفاع احد النقيضين مساوي النقيض الاخر فدفع الوهم بان مرجع  
 هذه المعدولة الى محصلة اخرى في التصديق لان حاصل المهية من حيث هي لا ان الامر ذاتي للمهية فهذه المعدولة ليست  
 مساوية للسالبة البسيطة انما الساوية لها المعدولة التي حكم ثبوت السلب في مرتبة العارض ثم هذا الكلام المتشابه يحتاج اليه  
 في تقرير كلام القائل وانما الله المحقق فلم يطلق لفظ النقيضين اصلا بل لما حكم المصم بار ارتفاع المعدولتين افا قدس  
 سره بان حاصله يرجع الى سلب الذاتية لا الى الاتصاف لان الاتصاف باحد من المتناقضين المتقابلين ضروري لوجود المهية  
 التي وقعت ضرورة وانما تقرير كلامه قد بحيث يطلق لفظ ارتفاع النقيضين ثم تاويله بار ارتفاع المرتبة عنهما ثم الاخر  
 عليه المتعلق بل بلفظ ارتفاع النقيضين ولفظ ارتفاع المرتبة عنهما بارادة النقيضين الحقيقيين مع تعريض قدس  
 سره فيما بعد تصديق السلب في المرتبة كما وقع عن المشي عجب جدا وتحقيق المقام آه يعني ان المتناقضين قد يطلق  
 على كون النقيضين بحيث لا يصح اجتماعهما في الصدق ولا ارتفاعهما وهذا يختص بالقضية وقد يطلق على كون المنفرد  
 في غاية التباعد بحيث يكون احدهما مرفوع والاخر وبهذا المعنى يطلق على المفردات حقيقة او حكما فان اريد الاول فلا  
 يصح الارتفاع اصلا في مرتبة من المراتب ففي مرتبة المهية لصدق السلب وان اريد الثاني فيصح ارتفاعهما بل كيف في  
 مرتبة المهية لان المفهومات كلها مسلوبة سواء كانت ثبوتية او سلبية عن مرتبة المهية وليس هذا الارتفاع النقيضين حقيقة  
 اول متناقضين بين الموجبة المحصلة والموجبة المعدولة وتبضع هذا من الايضاح بما قدم ان هذه المعدولة تخرجه مساوية  
 بل هي في قوة الموجبة المحصلة المحكوم فيها بثبوت ذاتية السلب للمهية فتقابل ولعل بعض الاجل آه ليس في كلام  
 بعض الاجل المحقق الدواني المطلق جواز ارتفاع النقيضين اصلا وكلامه نص في ارادة السلب الثابت من لفظ السلب

فكانت يادى آه هذا النادى بهذا الحق الغير المفهوم صاحب الافق المبين ووجه كون نداء من بعيد ان مقصودنا  
المحقق انه يصدق سلب ثبوت المفومات باسرها بهذا الاعتبار حتى سلب ثبوت السلب ليس في هذا الاجتماع التقيض ولا  
ارتفاعا ونزول الرجل معذور في امر او امثال هذه الموروات لما طبع الله تعالى على قلبه العناد فحرم الفهم لكلام المحققين  
والعلماء الراستخين <sup>عليهم</sup> ضرورة ان الناقض آه قد مر باله وما عليه فتذكر <sup>الاجابة</sup> ورود السلب على النسبة السلبية دون <sup>الاجابة</sup>  
غير معقول كيف ويلزم عند اتحاد الموضوع والمحمول باعتبار النسبة بتبليغ القضايا ولم يقل به احد كما في الحاشية  
وقدم من الكلام المتعلق بالمقام بالفيء الطالب بداية ويعصم الذهن عن الضلالة فتذكر ان اشتمت الكلام المشيخ فويلك  
بباطل الحاشية الجديده للمحقق الدواني قلت لعله الاظهر في الجواب ان يقال مقصوده قوله اذا ولو  
المية مضمنا عما يعرضها من الامور المنفردة او المنتزعة لا يكون في هذه الملاحظة مصداقا لاجاب شئ من الحوارين او لا بد في  
مصداق من امر زايد على الموضوع فاذا جعلت هذه المية الملاحظة موضوعا لقضية محمولها الحوارين وقصد الحكاية عن  
به المية لم يصدق البتة وانما يصدق اذا جعل الذاتي محمولا ولم يرد ان المية اذا لوحظت وجد ما من دون ملاحظة شئ آخر  
ولو محمول القضية فكيفي الحكم بالذاتيات دون الحكم بالحوارين كيعين ويوج عليه آثار البطلان والناظر ما افاد المحشى ان  
هناك ملاحظة الذات مع الذاتيات وليس ملاحظة غير ما فية انه لو لم يكن هناك ملاحظة اخرى لم يصح الحكم بالسلب في  
الاداء لسلب الفهم من ملاحظة المسلوب وكذا لم يصح الحكم بالاجاب الكاذب ايضا وينبغي ان يحمل الكلام راجع على ما قرنا كما يدل  
قوله والحاصل آه قال في الحاشية اراد بالحمل اللغوي والحقيقي ما هو المشهور اى صورة ثبوت المحمول  
للموضوع من حيث حصولها في الذهن وصورتها لا من حيث انها حاصله في الذهن ان الحمل اللغوي تلك الصورة والحمل الحقيقي  
مصداقا انتهى واراد بالصورة من حيث انها حاصله في الذهن العلم بهذا الثبوت وحكم الذهن وبالصورة لا من حيث  
انها حاصله مرتبة المعلوم سواء حكم الذهن به ام لا فالاولى الحمل اللغوي والثاني الحمل الحقيقي <sup>وجعل</sup> الحمل اللغوي ملاحظة المية  
نظرة في حمل الذاتيات ومع ملاحظة غير ما في العرضيات وجعل مصداق الحمل الحقيقي في الذاتيات نفس لقرن الذات الموضوع  
نظرة في العرضيات هي مع غير ما ولا يظهر لهذا وجه فان المصداق بالصدق القضية للمطابقة لها والعلم بالشئ ونفس المعلوم  
به انما يصدقان للمطابقة لما هو في نفس الامر من دون اعتبار المعبره وملاحظة الملاحظة وان كان بعض انحاء نفس الامر  
نفس في الملاحظة ما هو ملحوظ فمصداق الحمل اللغوي والحقيقي شئ واحد هو نفس ذات الموضوع المقرر في نفس الامر مع قطع النظر

عن غير ما في الذاتيات وفي العرضيات لنفسه مع الاتصاف بالصفة ومع الحاصل ان المصدق في الذاتيات لنفسه  
 من حيث هي وهي بهذا الاعتبار لم يعتبر فيها شئ خارج فاذا اريد الحكمانية عن هذه المرتبة لم يصدق حكم ايجابي محموله الوارث  
 وانا ليعدق ما محموله الذاتيات كما قد قرنا فتذكر قوله هذا معني اه

هذا يعني ان في اللوازم من هذين احدهما ان مقتضى النفس المهيبة المستقرة ولا دخل فيه للوجود واليه يحل حساب  
 الابق البين وان كان في علامة تناف كما قدمت الاشارة اليه وتبينهما ان مقتضى لهما المهيبة من حيث الوجود على المنزلة  
 الثاني نسبة اللوازم الى نفس المهيبة ومقابلتها نسبة واحدة فيمكن بالنظر اليها نفسها ثبوت اللوازم وثبوت مقابلتها فتح عم الدليل  
 وسقط الاعتراض في او الحق ان القول بامكان ثبوت مقابلات لوازم المستمدة كما بره فاضحة ومن الاوليات ان تصور  
 الاربعة الضرورية بمنزلة تصور الاربعة اللاتية وقد صرح به الشهر المحقق في مواضع غير عديدة من كتبه ودرست افاضتها ولا  
 يلزم من اعتبار الوجود في مقتضى امکان ثبوت المقابل للمهيبة من حيث هي لان اعتبار الوجود انما هو لاجل انه اذا قطع  
 النظر عنه يكون المهيبة لاشياء محض لا يصلح لثبوت شئ من اللوازم وثبوت مقابلتها لان هناك شئ يصلح لثبوت  
 اللوازم ومقابلتها وهذا ظاهر جدا فقال فلا ير عليه آه هذا انما ير ولو كان مقصوده قه التعظيم والظاهر انه قد نبه اولا  
 ونبيه عام نيه ثانيا نبيه خاص يتحقق بالعوارض المعدودة في السن ولا باس في خصوص الشبه عما نبه عليه فقال  
 وتحقيقه آه قد نبى الكلام في هذا التحقيق على ان مرتبة المعروض مقدمه على مرتبة العوارض والتاخر ليس في مرتبة التقدم  
 فيصدق سلب العوارض في تلك المرتبة وهذا التحقيق مما لا طائل تحته فانه لا اثر للتقدم الذي للمعروض على العوارض  
 في صدق السلب عن مرتبة المهيبة كيف وكما ان العارض ليس عينا ولا جزا للمعروض كذلك المعروض ليس  
 عينا ولا جزا للعارض فلما يصدق سلب العوارض عن مرتبة مهيبة المعروض لكك لصدق سلب المعروض  
 عن مهيبة العارض لان صدق هذا السلب عدم العينية والتجزئية فكما يصدق ليس الانسان من حيث  
 هو انسانا واذا صدق سلب المقدم عن مرتبة التاخر كما يصدق سلب التاخر عن مرتبة مهيبة المقدم علم  
 انه لا دخل فيه للمقدم والتاخر اللهم الا ان يسمى سلب الذاتية بالتاخر وكون الشئ مسلوبا عنه ذاتية شئ  
 بالمقدم ويدعى ان المعروض متقدم بهذا النحو من التقدم والعارض ايضا متقدم على المعروض بهذا النحو  
 من التقدم ثم ادعى ان مرتبة المهيبة التي يصدق هذا النحو من السلب عنها طرفنا الملاحظة دون الذين  
 لا كارج لان فيها خلطا بالعوارض وفي هذه المرتبة التعريفية وهذا اليفد شئ عجاب فان اخلط بالعوارض  
 لا ينافي التعريفية لانه ليس التعريفية معنا بمعنى ان المهيبة خالية عنهما بل بمعنى ان المهيبة لم يعتبر مع العوارض  
 لهذه المرتبة موجودة زهنا وخارجا فان الاكتشاف بالعوارض لا يعبر مرتبة المهيبة من حيث هي

في قوله لا يصدق سلب العوارض عن مرتبة المهيبة المقدم على المعروض



فالمسألة من حيث هي ليست في حد ذاتها شيئاً من العوارض والكامنة مخوفة بها فهذا السلب  
صادق في نفس الامر خارجاً وذهناً وفي الملاحظة ايضا ان كان الملاحظة وجوداً مغايراً للوجود  
كيف لو لم يصدق في السلب ذهاباً خارجاً لصدق لقيضه ذهاباً خارجاً وهو الايجاب بمعنى تقدم  
فان قلت آه واذا قد اليقين ما افدناك في المدوس السابقة تسلسل عليك الجواب  
عن امثال هذه الشكوك فان الاتصاف بالعوارض لا ينافي سلبها عنها في حد ذاتها فالمسألة  
من حيث هي وان كانت متقدمة ومتضمنة بالتقدم والملاحظة لكنهما سلبان عنهما من حيث هي في  
حد ذاتها وقد اعترف المحشي فيما سيجي من تحقيق الحدوث الذاتي ان العدم في المرتبة لا ينافي صدق الوجود فانهم  
قلت المسألة من حيث هي آه انت لا يذم عليك ان الوجود في نفس الامر لا يتخلو عن ترتب العوارض في اي طرف  
كان كمن ليس الوجود الا من ترتب الاثار فالمسألة في اي طرف فرضت ترتب عليهما في ذلك الطرف اثاراً ويتصرف بهما فيه وليس لغيرهما  
في الملاحظة الا يعني ان يلاحظها ولا يلاحظ معها العوارض لان يلاحظ عدم العوارض معها والالما كانت الملاحظة مطابقة  
لما الملحوظ عليه في نفس الامر واذا كان الامر كذلك فالملاحظة بهذه الملاحظة بالعوارض فلا يصح سلب العوارض عن تلك المرتبة  
الملاحظة فقد رجع الاشكال قهراً في فالحق ما افدناك والمدد الله المحقق قوما ادق نظره حيث نبه على ان سلب العوارض  
بمعنى سلب العوارض لا سلب الاتصاف حتى يتوجه امثال هذه التوهمات مما ينبغي ان يعلم آه قد اخترع المحشي  
احرازاً من المطلقة وقد سمحاً للبشر شي ويزعم ان فيها ايها اجتماع النقيضين كما ان في المطلقة ايها ارتفاعها وذهاب المرتبة  
في المرتبة الملحوظة من حيث هي مع قطع النظر عن الخلط والتعريف بان يكون الحثية متعلقة بالملاحظة وكون الملحوظ العيني بان يلاحظ  
الملاحظة مطلقة وان كان الملحوظ قد اعتبر معها عوارض ولو احق بخلاف المطلقة فان الحثية فيها متعلقة بالملاحظة فالملاحظة  
مستترة لو حطت من حيث هي في اللحاظ ولا لا بشرط المسألة ملحوظة بل يلاحظ مطلق وزعم بعض اتباعه ويشير اليه بعض عباراته في  
مقصود التعيين ان هذه المرتبة موقوف الممثلة القدامية ومحمول المحصورة وقد زعم ان هذه المرتبة ليست واحدة ولا بشرط  
ولا كلية ولا جزئية وانت لا يذم عليك ان الحثية في المسألة المطلقة اعني المسألة لا بشرط شي حثية الطلانية وهذا السلب  
وعنوان عن نفس المسألة الملحوظة بل ازيادة ومن القطري الادوار لا يعقل مرتبة من المراتب يكون مطلقاً لهذا المطلق كيف  
وليس في المطلقة قيد لوجود من الوجود فلا يتصور مطلق فوقها والملاحظة سواء اخذت مطلقة او مقيدة لا يغير الملحوظ

عما هو عليه في نفس الامر فليس هناك مية مطلقة يكون مطلقة بالنسبة الى هذا المطلق ثم انه لو صح ما ذكره لوجب تخمس اقسام  
 النفسية باعتبار الموضوع ولم يذهب اليه ما قل ثم القول بان هذه المراتب ليست واحدة تخفف جدا لانها بعد تحققها يكون  
 لها حقيقة مغايرة لتقالق اخرى هي بها هي وهذه هي الوحدة وان اراد انها ليست واحدة بالاشخص ولا  
 كثرة بالاشخص فسلم لكن هذا ليس من خصائصها بل للمراتب بل المراتب المطلقة من حيث هي هي ليست واحدة بالاشخص ولا  
 كثرة بالاشخص وانما قال ان فيها اقسام اجتماع التقيض في ان المطلقة كما ان فيها اقسام ارتفاع التقيض كذلك فيها  
 اقسام اجتماعها لانه اذا حكيت عن نفس المية فصدق سلب المتقابلين لانها مصدر في الذات والذات  
 دون العارفين لذلك اذا حكيت عن مرتبة تعرف في العوارض للشي من حيث هو اي المطلقة لان معرفة شي لا يعرف  
 نفس الحقيقة بل هي كحكاية بالاسباب والسلب معا اذا كان العارفين في كون وجود المادة ونحوه ليس في الاجتماع  
 التقيض حقيقة لان المثلين لا يتباقتان كما بين في المنطق فافهم واعلم انه قال استحق الدواني في تقسيم المية  
 الى المطلقة والمحمولة والمحمولة والاشتمال من لزوم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره يمكن ان يجعل تقسيم المية ولا يلزم تقسيم  
 الشيء الى نفسه والى غيره لان الانسان والجان معتبر من حيث هو لان العقل ينظر اليه من غير النظر الى هذا الاعتبار  
 وتقسيمه الى معتبر بهذا الاعتبار ومعتبر بالنحوين الاولين وان تقسيمه بطبيعة الانسان وان تقسيمه بمفهوم الانسان لمعتبر بهذا النحو ولا تقسم  
 ان الانسان اعم من الانسان المعبر بهذا النحو اعني من هذا النحو المفهوم والجان هو جسيم هذا المفهوم فحسب الناظرين في  
 كلامه ان ههنا مرتبة اخرى هي مقسم للمراتب الثلث واثارها الى المحشى لقوله وهو يشمل جميع المراتب الكلية والخبرية وعرف  
 عليه معا صر بان الانسان من حيث هو الانسان بلا قيد وبطبيعة الانسان بعينه سواء نظر العقل الى انه بلا قيد او لم ينظر  
 فان نظر العقل الى شيء لا يغيره عما كان فكيف يتخلف عمومه ولو كان طبيعة الانسان اعم من الانسان بلا قيد لصدق  
 ليس بعض الانسان انسانا بلا قيد وقصدي ذلك المحقق وقعه بان طبيعة الانسان يصلح لان يعتبر من حيث هي وان يعتبر  
 من حيث التجرد وان يعتبر من حيث اخطئك الاعتبارات كلها تلحق الطبيعة لا يتفك عن جميعها لكنها في حد ذاتها صالحة  
 لكل منها فصح جعل الطبيعة مقسما للطبيعة المعتبرة بتلك الاعتبارات وكوونا في نفس الامر معتبرة باحدى الاعتبارات لا  
 يقال في تقسيمه وقد بلغ في بيان ذلك لولا عظيما وانت لا يدعيك ان قوله ان طبيعة الانسان يصلح لان يغيره لا يكاد يصح  
 لان طبيعة الانسان ليس الا الانسان بلا قيد لا غير فان الانسان بلا قيد ليس شيئا مقيدا بل هو تعبير عن نفس الانسان كمشيئة

لما في ذلك وهو ان الانسان لا يكون من المراتب

حيثية الخلافة كما عرفت وليست يذو الاعتبار لاجتهد للطبيعة بل احدي الاعتبار لفسرها والاخر ان اعتبار ان  
 زياره ان يظن ببقائه ففساد ما قال نحو ان ساري في توضيح كلامه بالحق ان يذو الانسان اذ اخطت في العقل فالعقل يمكن  
 ان يلاحظها بانها مختلفة احدا بان يلاحظ تلك المهية فقط من دون ان يلاحظ كونها مأخوذة مع العوارض او مجردة  
 سواء لاحظ في تلك الحالة هذا المعنى اى كونها غير مأخوذة مع بعضها واذ كان كذلك فقد صح لفتحه مهية  
 الانسان الى الانسان المعبر بالاعتبار الاول والثاني والثالث ويكون المقسم اعم من كل واحد من تلك الاقسام في الواقع  
 لا بحسب المعلوم فقط لانه نفس المهية فظاهر ان نفس المهية قد يكون معتبرة لكل من الاعتبارات فيتحقق في الواقع بدون كل  
 من الاقسام فممكن اعم ووجه مساو ان المهية الحاصلة في العقل اى المهية فقط اى الملتحظة من حيث هي من دون اعتبار  
 امر زايد ثم قد يعبر بها عوارض العوارض وقد يعبر عنها لان هناك مهية حاصلة في العقل ثم يعبر بها بامتنان  
 وقوله فظاهر ان نفس المهية قد يكون معتبرة ان اراد به ان نفس المهية تعبر بهذه الاعتبارات على وجه التقيد حتى يكون  
 الاعتبار مغاير لها فهذا باطل كغيره والمهية من حيث هي كمنية فيما اطلاقية وشرح لنفس المهية تعبر عنها وان اراد ان  
 يعبر بالاعتبارات بان يكون لفسرها اعتبارا واعتبارات اخرى فيسلم لكن لا يلزم منه ان يكون مرتبة عامة من يذو المراتب  
 بحسب نفس الامر قابل ثم ان يذو الاعتبار الثالث ليست اقساما للمهية ومطلق المهية مقسما لها حتى يذو المراتب  
 المقسم واجد الاقسام فيحتاج الى الاجابة بل منقول وقيام مراتب المهية وذا لا يستدعي هناك مقسما مغاير للاقسام ثم بعد التمثل  
 لو سلم ان يذو التقسيم فليس لا يستدعي ان يكون هناك المقسم مرتبة من مراتب المهية بل كفي في ذلك المركب  
 التقسيدي الصادق على يذو المراتب اى المهية الملتحظة باى لحاظ كان من اللطائف الثالث ونحو ذلك ولكن ان تحمل  
 المحقق الدواني على ما قلنا فانهم اذ لا اقتضاه اى يعنى ان مصداق موجبات يذو القضايات ذاتية المحمول ومصداق  
 سواء بسلب الذاتية وليس اقتضاه الموضوع الذاتية فالاقضاء للمحمول ليس في مصداق يذو الموجبة وكذا اسلب الاقتضاء  
 ليس في مصداق سالبها فنقول المصداق انه لا يقتضى ليس على ظاهره فان المقصود اى قبل عيان ان المصداق اذا كان  
 السؤال بالتمرة وام فان السائل بها يعلم تحقق احد الشقين وانما يطلب التيقن كما صرح به اهل العربية واما السؤال في  
 موضوع اللغة كذلك لكن في عرف الصحاح يذو الفن السؤال بهل وبالتمرة سواء فالمقصود ان الجواب سلب الشقين  
 النفس ليس جوابا حقيقيا في عرف يذو الفن وانما يقال له الجواب بالمجاز والاستماع مع انه اذا وقع الترويض بين التقنيين المذكورين

في قوله...  
 في قوله...

بعد بل فالملطوب احد التصديقين وابداهل العربية منها غير ظاهر والذي يظهر من تتبع كلامهم ان السوال  
بالهزة واما المقصود الاصلى منه لقصور احد الموضوعين وفي بل المقصود الاصلى التصديق فتأمل وقد يقال الترديد  
في السوال انما يكون بعد العلم باحد هاتين عقلا فان قلنا انما يراد به ان السائل لا يعرف احداهما لا بخصوصه ولا كماله انما هو في المعين  
فالمقصود ازالة العلم بالمعين وهذا حكم عقلي لا يدخل فيه للوضع واللغة وفيه تأمل فتأمل تامل احوافا

الشيء المحقق ثم وذلك لان الرابطة آه فان قلت الحثية معتبرة في جانب الموضوع وليست له ثلثا فلما  
في التقديم والتاخير قلت قد عرفت الحثية اذا لم يكن مقيدة للموضوع يكون مقيدة للحكم المسلوب فاسباب الحكم  
المفيد فيصدق السلب واذا كانت متأخرة يلزم كون الحكم بالسلب مقيدا بالحثية فيكذب فان قلت سبب  
ان الحثية متعلقة بالحكم لكن لم لا يجوز ان يكون الحكم بالسلب الثبوت ويكون الحثية متعلقة بهذا السلب مقيدا او القضية  
المعكوسة فلما استحالة في صدقها وما قيل ان السلب لا يقيد فقد عرفت انه فاسد قلت لما لم يكن الرابطة المذكورة  
الحثية متعلقة بحقيقة اقيمت به الحثية مقام الرابطة عطيت حكما فاذا اورد السلب عليها يكون القضية

قال السلب

السلب بذكر الحكم السلب

سابقة واذا قدمت على السلب يكون موجبه محكومة بثبوت السلب بنه اعلی انما نقول اعتبرت القضية السابقة  
متعلقة بالحكم السلبى لا يصدق اليها اذ يفيد ان مصداق هذا السلب نفس المية بهذا الاعتبار وليس الامر كذلك فان  
مصداق السلب في هذه المرتبة سلب الذاتية فانهم خلاير داه قال في الحاشية الايراد الاول السوال اورد  
بان الكلية والجزئية والعينية والغيرية مرتفعة في هذه المرتبة فلا يمكن اختيار اشق الاول بالنظر الى الكلية لعينية واختيار  
اشق الثاني بالنظر الى الجزئية والغيرية والايراد الثاني على الجواب ورفعه بان ذات الانسان لو لم يكن في كونه سلب  
اشق عن نفسه لا الانسانية من حيث الانسانية والكلام فيها انتهى المورد حمل قول المصنف فان قيل على المشهور  
النافية لكلى الطبيعي بان الانسانية التي في زيد ان كان نفسها في بكر بلزم اتفاق امر واحد لصفات متضاده لان  
كل موجود اذا نظر اليه فهو معين وان كان غير يالم يكن الانسانية مشتركة بين الكثير فوجود الانسانية المطلقة وعلى  
هذا فالالايراد الاول منطبق على هذا السوال وجواب المتن غير متوجه والايراد الثاني متوجه اليه البته لكن لما لم يكن لايراد  
به المشبهة ههنا وجه اعرض المحشى عنه وقر السوال بالترديد في نفس المية بثبوت العينية والغيرية لما هو متوجه الجواب  
ولا توجه لا يراى ان كما نبه عليه المحشى فانهم في العبارات المية وتحقق ان معناها

قد توهم الصدر المعاصر للمحقق الرواني انه ليس معنا اصطلاحا فان هذه الاعتبار الثالث بمعنى واحد متحدة في حيز  
 المية وغير با فان المية بشرط لا شئ هي المية الماخوذة وحدها بحيث يكون كل ما يقارننا زايدها اعليها ولا يصح حملها على مجموع فالمية  
 بهذا الاعتبار جزا الاتري ان الحيوان انما يكون جزا للحيوان الناطق حيث يكون الناطق زايدها اعليها متضمنا اليها وحصل من  
 اجتماعها امر ثالث والامن حيث انه عين الناطق بحسب وجوده في الخارج فليس سخره قطعا وان لم يشترط لا بعد المعنى لا يوجد  
 انما في الاعيان قطعا او كل ما يوجد فيه يكون بعض ما يقارنه في الزمن غير زايدها اعليها كما ان الناطق والماشي المقارن للحيوان  
 في الزمن وهما عينيه في الخارج والمية بشرط شئ وهي التي اخذت بحيث يكون ما يقارننا غير زايدها اعليها قد يكون نوعا وقد  
 يكون لا موجوده في الخارج بحسب الاصطلاح الذي اعتبرنا الصدر وتوضيحات الشيخ وغيره كثيرة لا يمكن التاويل وقد علم  
 وغيره ان المية بشرط لا المتقابلة للمخلوطة غير موجودة فلا بد منها من اصطلاحين والكانه اما هنا واما شئ عن عدم الاطلاق  
 على كلام الشيخ وغيره وان شئت تفصيل هذا المقال فعليك بمطالعة الحاشية الجديدة للمحقق الرواني فالنظر فيها بعين ال  
 فاليامن الجور والعتاف آه لا بشرط شئ آه قال في الحاشية في هذا الاعتبار ان اول ما يلاحظ مع شئ  
 كونه لا بشرط بل يلاحظ لغيره فقط والثاني ان يلاحظ موه كونه لا بشرط فالمحمولة بالاعتبار الاول والحاشية بالاعتبار الثاني على  
 ما يحكم به النظر الدقيق وبهذا يظهر جوازا عن الاشكال الذي نقل عن فاطم غورياس الشفاء في الحاشية السالفة لكن  
 في الشفاء يظهر في الجواب لان الفرق بين بشرط لا وبشرط اظهر من الفرق بين ملاحظة لا بشرط وعدم ملاحظة بل نقول في  
 هذا الايزام عدم تكرار الاوسط لانه مختلف بحسب العنوان والاختلاف العنوان ليس اختلافا حقيقة فبما علمت في الحاشية  
 الآتية هي ان الحاشية محمول على الحيوان والحيوان محمول على الانسان مع ان الحاشية محمول على الانسان وتقر الجواب المذكور  
 انما هو ان الحاشية محمول على الحيوان من حيث هو الملاحظ مع هذه الحاشية والحيوان محمول على الانسان نفسه دون ملاحظة  
 انه من حيث هو في نظر لان هذه الحاشية اطلاقية ولغيرها عن نفس الحيوان كما ان الثاني عبارة عن نفسه فلا يزم عدم  
 الاوسط فان الملاحظة لا يغير الشئ عما هو عليه في نفس الامر واما ما افاد المحشى فينبغي ان يحمل عليه والافانطاس من كلامه  
 ان اختلاف العنوان يغير القضية وقد صرح العلامة الرازي وغيره ان معنى تكرر الاوسط اتحاد العنوان في الكبر  
 ضرورة ان الانسان آه يعني ان المخلوطة بحسب الاصطلاح الاول المية الماخوذة مع العوارض  
 ولا شك ان الانسان في الخارج معروف للعوارض ان لم يكن معروفا لشخص فيه فالانسان الملاحظ بالعوارض

لا يغير تكرر الاوسط  
 وهو كقولهم  
 فندرك العوارض محمول الصغرى فتدبر  
 لغير

موجود في الخارج وانت لا يدركك ان اعترض الشرح غير ساقط لان الشخص اذا كان مكانا في عقل دون الخارج ففرض  
الخارج بوجه البسيطة متمايزة بنفسها عن بويات اخرى الهية الكلية لا وجود لها بهذا التقدير كالفرض عليه الشرح رحمة الله في مقصد النعمان  
الابا عرض بان ينسب وجود هذه الهية البسيطة اليها ففرض الخارج لم يعرض العوارض الا بهذه الهية البسيطة لا  
الميتة فالانسان المعروف للعوارض غير موجود متى يلزم وجوده مخلوطة ولا يمكن الجواب الا بابطال هذا الرأي ان يستردونه  
فقط التصادق لان الحقيقة آد سواه كان طرف المخلوط خارجا وذهبا فان وجوده مخلوطة في الخارج لا يستدعي ان يكون طرف المخلوط  
فارجا فالميتة بشرط شئ صدق على ما يكون كل من التقييد والتقييد واخلط كما في الفرد وما يكون التقييد فيه واخلط دون  
التقييد وهو المحصنة وما يكون التقييد واخلط دون التقييد وهو التقييد عند من زعم ان حقيقة الشخصية مركبة من الميتة والشخص وما يكون  
كل من التقييد والتقييد خارجا عنه عارضا وهو الشخص عند من ذهب الى ان الحقيقة الشخصية هي الهية النوعية حروضة للشخص  
والحق ان الثلث الاول امور اعتبارية والموجود في الخارج هو الرابع كذا في الحاشية اعلم ان حاصل الاصطلاح الثاني ان يوجد  
الميتة بغيره واعتبر العرصة محصلا فيوجد الميتة مستحصلة بنفسها بحيث يكون ما يعرضه انما يعرضه من الخارج فيحصل منها واما  
بمجموع مركب بالشبه وهي الميتة بشرط لا في هذا الاصطلاح وقد يوجد بشرطها مستحصلة بهذا المحصل بان يعتبره في قوله  
وتوجد امعا محصلا اياها وهي الميتة بشرط شئ في هذا اللفظ وقد يوجد مطلقا من ان يحصل بهذا المحصل او يحصل بنفسه فله  
تسوية وهي الميتة لا بشرط فالذي يعبر فيه الاشارة او عدم الاشارة بالنظر اليه لا بد ان يكون له الكليات صالحة بوجودات  
فيكون عارضا تارة ويكون بشرط وتوجد او محصلا اياه فيكون بشرط شئ ويكون مطلقا عندها فيكون لا بشرط شئ هذا ظاهر  
جد ان في الشخص ذهابا ان الشخص موجود خارجي فتعين بنفسه والميتة ان كانت موجودة بتعين به وثانها ان الميتة  
بتعين بنفسها في احوال الوجودات بنا على ان بابه الاشارة ان نفسه بابه الامتياز والشخص امر اعتباري يعبره العقل وليس  
سواء التسمية والشخصية النفس الميتة الموجودة بنحو وجودها وحقت به انقول لا يصح اخذ الاعتبارات بحسب الاصطلاح  
الثاني في الميتة بالنسبة الى الشخص على كل المنهيين اعلى الثاني فليس هناك شخص يعبره محصلا وهو ظاهر واعلى الاول  
فان الشخص امر متعين بنفسه لا يصح لوقوع اشارة كذا فلا يصح للعروض تارة ولا تارة اخرى فاستدلال المحقق بوجود الحقيقة  
الشخصية على وجود المخلوط بحسب الاصطلاح محل تامل والاولى ان يستدل بوجود النوع ان اثبت موجوده الكلي  
الطبيعي لان حبه مخلوط بالفصل بحسب الاصطلاح الثاني ثم ان الشخص قد يسمى بمجموع الميتة والعوارض الشخصية اللازمة

لشخصية مثل الاين والمقدار والشكل ويجعل النوع مبهما بالنظر اليه وذلك العارض محصلا مقارنة لوخذ النوع بشرط  
لا اى متصلا بنفسه وقد لوخذ متصلا به فيحصل الشخص اى المجموع الحاصل من النوع ومنه النوع بشرط لا جز منه غير محمول عليه وقد  
لوخذ لا بشرط فيصح حمل عليه وقد لوخذ بشرط شئ فمع الاتحاد المحض فلو استدل بهذا الشخص بهذا المعنى على وجود المية  
بشرط شئ بحسب الاصطلاح الثاني لم يكن اعيد الكون لبعثات وجود الكلى الطبيعي ولكن لا يصلح له الوجود المحض الا با  
الحاشية كالمسألة نجفى فان المية مجردة آه يعنى ان اعتبار المية مجردة عن العوارض لا يمكن بحسب الواقع  
لاذنبها ولا خارجا فان الوجود لا يتخلو عن الاتصاف لبعثه فليس المية مجردة مما لا فرد بل الذين يعبر المية المتخلوطة  
مجردة وفردا والى فلا وجود الا لما هو مجردا كالمحدوم المطلق ليس له فرد في الواقع انما له فرد بحسب الغرض فقط وهذا الظاهر  
يعنى ان دعوى وجود المية مجردة بحسب الحقيقة لا يصح من عاقل وانكار الوجود الغرضي ايضا لا يصح من عاقل فالظاهر  
ان مرادنا في نفي الوجود بحسب الحقيقة ومراد المثبت اثبات الوجود الغرضي الا انه يصير البحث عن وجوده واقاسم  
الدليل عليه قليل الجردى مما ينبغى ان يعلم ان المية قد لوخذ مجردة عن بعض العوارض كالعوارض المنوعة  
كما في الحيوان الجنس او مشقة كما في الانسان النوع لعلمها بى المية بشرط لا بالاصطلاح الثاني قال في الحاشية  
الا ان في الاصطلاح الثاني التجردا بر عن المنوع وشخص من حيث الذات لا المنوع من حيث انه منوع الشخص من حيث انه  
شخص وهنا تجرد عنها من حيث هو منوع وشخص انتهى اعلم ان المراد في الاصطلاح الثاني من المية بشرط لا المية من حيث  
انما تحصلت بلا زيادة معنى آخر وليس الحيوان الجنس كذا فانه بما هو جنس مبهمة لم يميزه تحصله اصلا بل الظاهر ان  
هذه المرتبة بى المية من حيث هى مع اعتبار امر زايد وهو اعتبار سلوح القاع المشركة بين الانواع واعتبار الجاهم بى  
الدينا في جواب الشك به الشك على القاعدة المشهورة هى ان حمل الاول على الثاني والثاني على الثالث  
يستلزم حمل الاول على الثالث ان الجنس آه قال في الحاشية الحيوان الذى هو جنس بشرط التجريد عن المنوع  
من حيث هو منوع وشخص من حيث هو شخص لا بشرط بالنسبة الى غيرهما حتى المنوع لا من حيث هو منوع وشخص لا من حيث  
هو شخص فنقول المية بشرط لا شئ ما و لا بشرط شئ من جنس لا ينافى ذلك انتهى وبهذا التكييف غير محله فان المراد في الاصطلاح  
الثاني من المية بشرط لا المية من حيث عدم تحصلها بالمحصل وتصلها بنفسها ومعرض الجنس المية من حيث مع  
عدم اعتبار تحصله بل مبهمة المتحصل المنها في الذين عن الانواع فالكان مرادة من التجريد عن المنوع هذه المرتبة فنحن

لكن هذا ليس الهمية لشبهه لا بحسب الاصطلاح الثاني وان اراد به كسلا من دون اعتبار منوع من حيث هو منوع وخص من  
 حيث هو شخص فليس بهذا الاعتبار فانه لا يحل بهذا الاعتبار على النوع فافهم ثم حاصل الجواب ان المحمول عليه ليس الحيوان  
 من حيث الطلاق وصلاحه لا يقع الشركة والحيوان المحمول على الانسان نفسه فلم يكرر الاوسط وذا مع انشاء على ان الكلية  
 والواعي لا يعرض الا لامر قد اعتبر فيه الاطلاق والوحدة الذهنية لا يقع مادة الشبهة اذ لا قيل ان يقول مفهوم موضوع  
 المهمله محمول على الحيوان لا بشرط شئ والحيوان لا بشرط شئ محمول على زيد مع ان مفهوم موضوع المهمله لا يحل على زيد ومن السبب  
 ان المحمول عليه هذا الوصف هو الحيوان المرسل لا بشرط شئ وهو المحمول على زيد فلا بد من تفسير جواب اخره بان محمول  
 المحمول على ثالث انما يكون هو محمول عليه اذا كان الاول محمول على كل افراده حتى يندرج الثالث وليس كل محمول المحمول  
 محمولا فانهم لانه ان اراد آه هذا الاشكال منسب على ان المراد بالحكم الايجاب كما هو الظاهر لانه هو مثبت للوجود  
 دون الحكم السببي فان قلت قد حقق المعنى والشئ من قبل ان امثال اجتماع النقيضين محال سواب قلت ذلك ان تحقيقا  
 عندهما وبذا قول صاحب القيل ذلك ان تحمل الحكم على الاعم وتتم الاستدلال على الوجود الفرضي فان الحكم السببي لا يتكلمون  
 الوجود الفرضي فتدبر قلت المدعى آه ان اراد ان المدعى اثبات الوجود المطلق لا بحسب نفس الامر عليه ما من  
 المحشى انما مثل المعدوم المطلق لا وجود لها اصلا وان اراد ان المدعى اثبات الوجود الاعم من الوجود الفرضي والواقعي لها  
 فالمدعى مفروض غير قابل لوجوده سلبا فلا يفيد اختلافا العنوان بهذا الوجود شيئا ولا يخفى ان العوارض آه يعني ان  
 المراد بالعوارض الذهنية ما عرض الشئ في الذهن ومن كانه ان الوجود والذهني يعرض الوجود الذهني فان الذهن ظرف  
 عروضة العلم ان لفظ العوارض الخارجية مشتركة بين يعرض الشئ في الخارج ويقابل بالعرض لشيء الوجود والذهني وبالعرض  
 الشئ في نفس الامر بلا اشتراط خصوصية الوجود الذهني اى بالنظر اليه واشترط في عروضة ويقابل بالعرض الشئ باعتبار  
 الذهن عروضة ويشترط وجود الذهني فالقصة مشني وهو متناول لما يعرض في خصوص الوجود الخارجي ولما يعرض في نفس الامر  
 وان كان العروضة في الذهن لكن لا بخصوص كونه في الذهن والعرض من محل العوارض الخارجية بقربها جعلها مقابلا للعوارض  
 الذهنية في كلامه ليقابل على المعنى الثاني فاعترض من فان الوجود الذهني من العوارض الخارجية والمحشى محل المعنى الاول الذي  
 الاضطرار وحصل ما جعله مقابلا على يعرض في الذهن اعم مما يكون عروضة باعتبار الذهن وما يكون عروضة بحسب نفس  
 الامر وبهذا المعنى للعوارض الذهنية غير مشتركة عند القوم وانما هو من مختصات المحشى لتقرير كون الوجود من المعقولات

المحمول على الثالث  
 بحيث لا يكون  
 كقولهم



الثانية ويدا هو الذي اشار اليه لقبوله ولبعد وضوح الحق آه لان الوجود آه قدم الكلام فيه مشجعا فنذكر

لا شك ان آه قال في الحاشية وذلك لان الاوصاف الانشائية قد ترتب على الوجود الخارجي والاوصاف الانشائية

لا ترتب على الوجود الذهني اصلا انتهى كذا في الحاشية عدم ترتب الاوصاف الانشائية على الوجود الذهني مما يشهد بانها مستقلة

وان لم يرق عليه برهان وقد يدعى فيه البداهة اما اذا كان آه التركيب الذهني تصورا على نحوين الاول ان تجد شيئا

في الخارج ويوجدان لوجود واحد والذهن بجلد الى شئيين فهو وجدان لوجودين تماما نرين كما حكى الارسطي في حواشيه

شرح التجريد عن جماعة وعلى هذا الوجود المطلق لوجود الشخص ظاهر لا سرة فيه الا ان الاتحاد في الوجود بهذا النحو مما يجعل الفرد

والبرهان والثاني ان يكون الموجود في الخارج هوية بسيطة والعقل ينبوع عنها مفهومان فقيدهما بالانضمام فيحصل تركيب

مطابق اراء وليس لمتخذين المفهومين وجود في الخارج كما ذكر الشافعي في بحث التعيين وعلى هذا الصبح وجود المطلق في الخارج وقال

والحق آه يعني ان الاشخاص عبارة عن الحقيقة النوعية المتخارة في اتحاد الوجودات وليس ههنا شئ ورا

الحقيقة زاي عليها بل نفسهما بالانقياد كما انها بالاشترار والتعيين المشترع امر انشائي لا دخل له في صيرورتها متميزة

انها وما نقل عن الفارابي ان الوجود والتعيين واحد ارا به ما ذكره يعني ان عين الموجودية بوجودات خاصة بتعيين ويدا هو مختار

للمحققين لكن لا بد عليه من دليل وعلى هذا الوجود المطلق ظاهر وقوله بل هي نفس الحقيقة النوعية مخلوطة بالمتخصص لم يرد ان

صيرورتها هوية الانقياد بالمتخصص فان التخصص امر اعتباري لا دخل له في شئ كالوجود المصدر بل ارا به ما ذكرنا لكن لما كان

الوجود المصدر بل التخصص مترمين عبر عنها بهذا العنوان كما عبر البعض عنها بالحقيقة النوعية مخلوطة بالوجود فافهم قال في الحاشية

وجود مخلوطة في الخارج من حيث هو في الخارج لا يستلزم الخلط في الخارج بل يجامع الخلط في الذهن كما ان المخلوط في الذهن

الخلط في الخارج من حيث هو مخلوطة في الذهن لا يستلزم الخلط في الذهن ولا يجامع به يرد ان التخصص لما كان مجزعا وانسراح الذهن فالخلط الذي

يستدعي شئيين انما يكون في الذهن اذ ليس في الخارج الا الحقيقة المتعينة بنفسها من دون خلط او كلامه بله مني على ان التخصص

المفصولات الثانية كالوجود المصدر وقدم الكلام فيه مشجعا وقال في حاشية اخرى متعلقة بقوله ان الاشخاص ليست مركبة

لا في الذهن ولا في الخارج اذ الجزء الخارج متسع ان يحيل على الكل وعلى الجزء الاخر والجزء الذهني حسب ان يحيل على كليهما

فالتركيب من الماهية والتخصص ليس تركيبا حيا ولا ذهنيا فان الماهية يحيل على التخصص والكل على التخصص والتخصص لا يحيل على

كلها فان الحقيقة الشخصية نفس الماهية مخلوطة بالتخصص وهو وصف انشائي مبداء الانتياز كما ان الوجود ووصف انشائي مبداء الانتياز

وقد جعل التعيين بهما وصفا انتزاعيا ومع ذلك جعله مبدأ الاختيار وهذا الكلام ظاهر في التحقيق ما ذكرناه وقوله كذا ان  
الوجود وصف انتزاعي آه ايضا كلام ظاهر في الاحتق ما ذكره المحشى في المرصد الاول وسنا بنينا ان مبدأ الآثار مصداق  
هذا المفهوم الوجودي المحقق فتذكر وما ذكر في الباطل التركيب الذهني كلام متين الا ان للمحقق ان لا يقنع عليه في الاشارة الى مفهوم  
الانتزاعي تعيينا يقيد الاختيار بل يزعم ان هناك امر موجودا بسيطا غير صالح للاشارة الى انتزاع هذا المفهوم لم يكتسب  
وعدم صدق المية عليه غير ظاهر بل يدعى الصدق ويرى المية الشخصية عبارة عن فاعل والتبا باعتبارها الخ هذا  
الاعتبار هو الذي اخترته المحشى والفرق بين هذا الاعتبار والاعتبار الاول ان الاول لم يعتبر فيه شئ وان كان معه  
الف قيود غير معتبرة وفي الملحوظ لم يعتبر شئ من القيود وفي هذا الاعتبار عدم ملاحظة اعتبار شئ من القيود والكان  
مع الف قيود معتبرة فالملاحظة فيه مطلقة دون الملحوظ وهذا الاعتبار اعم من الاول فانه كما يقيد على ما لم يعتبر فيه شئ  
من القيود كذلك الصدق على ما يعتبر فيه القيود ولكن لم يلاحظ هذا الاعتبار وانت قد عرفت ان اطلاق الملاحظة وعدم  
ملاحظة اعتبار قيد وليس مرتبة من المية يكون اعم من نفس المية نعم ههنا كقيد مية يكون اعم ومتنا ولا للاعتبارات  
الثالث وانما اعتبار المية آه قال في الحاشية اعتبار العموم سلمنا لاعتبار المية بعنوان البشرط شئ  
بل يرتفع من له ولهذا لم يجعل اعتبار آخر ثم العموم في اعتبار العموم ليس قيده فان المتحقق في خصوصه نفس العام ومعنى العموم  
وقد فهم البعض من هذا الكلام ان اعتبار العموم واعتبار البشرط شئ واحد وهذا ان الاعتبار ان عنوان له وليس الامر  
كما زعموا فانك قد عرفت ان الحاشية في المية البشرط شئ اطلاقية تعبير عن نفس المية بلا زيادة واما المية من حيث  
العموم فتعبر عن مية متخاذه في الذهن عن الافراد معروضة بوحدة ذهنية زائدة على نفس المية المرسله ولهذا قالوا القضاة  
الطبيعية قضايا ذهنية ولهذا لا يسرى احكام الافراد اليه فالمية المرسله لها انجازان الخيار في الذهن مجرد عن الافراد  
بحيث لا يسرى اليه احكام الافراد وانما الخيار آخر متحقق في ضمن الافراد وهو موضوع المحصورة والسخار الاول يعيب عنه  
بالمية من حيث العموم وبها من حيث الاطلاق وبها من حيث الوحدة الذهنية ولهذا زيادة تفصيل مستطاع عليه نشاء الله تعالى  
وهي بهذا الاعتبار كلي طبيعي واشتهر ان الاصطلاح على ان الاعتبار الاول كلي طبيعي قال الصدر اشيرازي

في شرح الهداية الاشارة الى الكلي الطبيعي نفس المية بمعنى انها تعرض لها الكلية في الذهن واقفة اعلم اعلم

والله اعلم بالصواب

في تحقيق الوجود المهيبة للبشر شئ مجرّد عن العوارض لكن الامر ليس كذلك بل اذا تحقق قوله يرجح وجود المهيبة مجرّد عن العوارض  
المادية متشعبة بتشخص مفارق عن المادة وليؤيده ان قال المهيبة موجودة في عالم المجردات والوجود لا يتخلو عن عوارض لان الوجود مبدأ  
الاثار ونقل عن الشيخ المقبول ان راي حنين التجرد عن طباب البدن افلا كانورية وبذ الوجود ما ذكره المحشي ولا يلتفت الى  
تاويل العلامة باذ راي الوار مجرّد بعضها فوق بعض كالافلاك والما استدل به المشاؤون لالبطل ان ما يكون ما ديان في  
فرد لا يمكن تجرّده لانه لو استغنى لذاته عن المادة استغنى المادة وان احتاج لذاته يلزم مادوية كل فرد قطاير السقوط لان  
لان المهيات عند الاشتراقيين كليات متشكلة مختلفة بالحاجبة والمعنى في التجار الوجودات فانهم  
قال في ابحاثه بما يدل على ان افلاطون ليس قايلا بازلية ويدل عليه ما اشهر عند القول بحدوث العالم من انقضاء العصور  
وغیره ليس صحيحا انتهى به يدان نقل الازلية غير صحيح وانت لا يذم عليك ان كلام الشيخ ساكت عن القول بالازلية لان  
يدل على عدم القول به ثم نقل الحدوث عنه محمول على الحدوث الذاتي كما شرح به الفارابي في كتاب الجمع بين الرايين فلان  
نقل المص وغير الازلية عنه ويقولون انهم قد حسب المتأخرون من هذه العبارة ان افلاطون قائل للوجودية مجرّد  
عن العوارض والمتشخصات في عالم الامر وبقي مع لطلان كل شئ من هذه العبارة ان افلاطون قائل للوجودية مجرّد  
المجرّد بالمثل الافلاطونية وليس الامر كما حسبوا بل مراد الشيخ انها يقولون ان الانسانية الواحدة المشتركة بين هذه الاشخاص  
الانسانية للانسانية انزى مخالفة بالانسانية اياها موجودة في عالم اخر في اشخاص ابدية وبقي مع لطلان هذه الاشخاص  
والدليل ان الشيخ في صدر نقل قول الفلاسفة المتقدمين عالم المثال حيث قال واول ما انقلوا من المحسوس الى المعقول  
تشوشوا ومن قوم ان القسمة لوجب شئيين الى آخره بالنقل المحشي وبذ الكلام صريح في انهم يعقسمون الانواع الى الازاد  
محسوسة وافراد معقولة والقد اعلم به اعداءه الطبايع الازلية انه يعنى ان المراد في الطلاق لفظ الشئ في  
المهيبة بالمثل الافلاطونية المهيات المجرّد عن الاشخاص وان كان هذه النسبة غلطا كما نية بروج وفي باب تفصيل  
الحوالم في عالم لطيف شريف عن عالمنا هذا والابسام التي تشاهد في هذا العالم وشيئا بالنسبة الى عالم المجردات فصح  
فوقه من الاوصاف المادية كالقدرة والصل والعرى وخط من الاوصاف المجردات والطبيوع الاجساد المتشابهة  
اجسادا كما كالسيرين المشرق الى المغرب في بعض ساعة ويقولون الصورة المتشابهة صور متعلقة غير متعلقة بمادة  
وغیر حاله في شئ ويقولون ان في هذا العالم حورا وقصورا وجانا وانها ونيرانا وحيات وعقارب يقولون النفوس الناطقة

العلم المتكامل من العيب والشمس والام

العلم

بعد خراب البدن يبقى في هذا العالم مسقطه بدن مثالي شريف او حسي على حسب استعداداتها المكتسبة من اعمال حسنة  
 القوية الممتدة في هذا العالم بالجور والقصور ويعذب بالنيران والعقارب والحيات وبعض الاشجار على حسب اعماله الفاسدة السيئة  
 وعلى مرادهم بهذا الشجر شجرة الزقوم التي ائتم الله تعالى بها في كتابه وليس هذا قولنا بالتساخي لانه يقال من غصن غصن في  
 اخر شدة متولد الاول يستكمل به كما كان يستكمل بالاول وهما ليس بد متولد غصن في غصن لاول حتى يكون تناسخا بل  
 جسدي العالم آخر حسب بالقضية الاعمال وتعلق به للجوار والمتأخرون المقصود منهم المقيموه اذ لم يعلموا على ما عليه فينبوا اليهم القول  
 بالتساخي واشترت هذه النسبة فيما بينهم وشاعت وهو لا يبراه من القول العالم المثال قول الفير علي في الصوفية الكلام قدس سرهم  
 والنقص في تفصيل الكلام فيه عرض لا يطبق في الكتاب لعل المدعى آه وان كان متناخا عند العقل  
 لا يمكن اثباته بالكشف كما لا يمكن اثباته بالعقل والمراد بالعوارض ليس مطلق العوارض بل العوارض المادية فما حصل الدليل ان  
 الانسان مثلا عوارضه المادية ليس له في نفسه فاته قابل للمقابلات فيجوز ان يوجد في الخارج خاليا عنها ولو يذ لك خلوه  
 عنها في العقل كذا في الحاشية ونذا هو الحق الازل لا بد من التمييز بين ما هو متمنع في نفس الامر والعقل مصيب في الحكم بالاشاع  
 وبين العقل في الحكم بالاشاع فان العقل المتوسط بما يحكم بما متناع شئ ويوكل في الواقع بل هو واقع قوله  
 للمهية الجردة عن جميع العوارض كما اشرنا اليه قال في الحاشية ولو سلم ان ذلك الفرد بخصوصية قابل للمقابلات كما حصل  
 والشارح الكلام عليه فيجوز ان يكون قابلا على وجه البدلية انتهى يعني ان قابلية على وجه البدلية والمهية المطلق قابلية على وجه  
 فتدبر ونذا لا يخبر آه انت لا يذهب عليك ان هذا غير ضرار لانه لم يدع ان المهية المطلقة قابلية لجميع المقابلات حتى  
 المقابلات للوازم وكيف يدعيه عاقل بل المقصود انما قابلية المقابلات في الجملة فتدبر اعلى التقدير الاول انت  
 تعلم ان من قال باقتضاء المهية من حيث الوجود للوازم لا يقول بان الجملة قابلية لها والمقابلات انما هي ان المهية مع قطع  
 النظر عن الوجود ليس شيئا اصلا فلا يقتضي شيئا لانه من العوارض التي لا يمكن شئها لاشئ المحض وكما لا يصح الاقتضاء مع  
 قطع النظر عن الوجود لا يصح القابلية فانها ايضا من اللوازم وبالجملة لا يجوز عاقل ان مهية الاربعة قابلية للضرورة فيقال قد  
 واما على التقدير الثاني آه القائل بهذا القول ايضا لا يقول باقتضاء المهية للوازم الاحال الاختلاف بالوجود ليس الفرق بين  
 المنهين اللابان صاحب المذهب الاول يرى الوجود من شرط الاقتضاء وهذا المذهب عدم قابلية المهية للمقابلات  
 اللوازم لاحال الوجود ولا حال العدم وصحة سلب اللوازم عن مرتبة المهية بمعنى انها ليست معها ولا جزؤها متفقين بل المتفقين

فافهم قال في الاشراف آه قال الصدر الشيرازي لم يبين صفا الاشراف ان منه المشكل من نوع ما هي ارباب له  
 اولها المبدئية فقط وهي الاول والظاهر انه لا يكون هذه المشكل موافقة لما هي ارباب له كيف وانهم يقولون المشكل  
 مجردة عن الشكل والمقدار فكيف يكون رب نوع المقدر مقدار مع آباءه عن التقدير او راجحة على الموافقة النوعية وهي ان  
 الوجود انسانيه شخصية مفروضة للوان والاشكال وهو الانسان الطبيعي انسانيه من حيث هي وهو كالمطبيع موجود بالوجود  
 عندنا والنسانية كلية لها وحدة بها لا ياتي عن الصدق والحمل على كثيرين وهذا الشخص عقلي تجردا لسبب الشخصيات المحسية  
 فلكل الانسانية اقامية بنفسها في عالم الامر وقيامية بالادب ان وهو محال واللازم ان يكون صورها احدها في عين  
 هو الشأن وهو المطلوب وهذه الوجهة شريفة اما اول فلان وجود النسانية مترتبة على شخص لا ياتي عن الاشارة الى الكيفية كونه شخصيا  
 عقلا ونوع بل انما يتحقق بالكلية المهيبة من حيث هي بشرط وجودها في الزمن عند من هي الكيفية والاشارة الى الكيفية  
 الثانية او في نفس الامر عند من سواها من لوازم المهيبة الغير السارية الى الافراد بل يقول وجود امر ساري عن الافراد الى الافراد  
 بيننا مما يحيله العقل المتوسط المترافق بالفلسفة فان هذا المنظار له وجود معايير لوجودات الافراد فله شخصيات لشخصيات  
 الافراد بنا على السادق بين الوجود والشخص كما اعترف بهم ايضا واذ كان كذلك المنظار لشخص معايير لشخصيات الافراد  
 فكيف يصح تسمية على الافراد بعبارة اخرى هذا المنظار اما متحد مع الافراد المحسية الوجودية والشخصيات التي تتجرد عن عوارض الافراد  
 الشخصية المحسية والاسباب كما في الوجود والشخصيات في الحمل والصدق عليها واما ثانيا فلاننا سلمنا وجود الانسانية الكلية  
 لكن لم لا يجوز ان يكون في الدين ولا استحالة في كون شئ واحد هو ابراهيمية وعرضا بحسب خصوصها وجودها بالذات  
 كما في قرآن الشيخ والارزوم كون شئ واحد مندرجات الكيفية والوجود فقد عرفت ما قالوا في جوابه اننا نشاء فلانها الواسع  
 فانما يتم في ارباب النواع الجواهر واما الاعراض فلا يلزم فيه ان يكون شئ واحد هو ابراهيمية بل يقول في الاعراض ان لا يكون  
 ملك الارباب من نوعها ولا يصح قيامها بنفسها في عالم الامر ولا يلزم ان يكون شئ واحد هو ابراهيمية وعرضا مع ان هذا  
 القائل صرح بان السواد والطعم لهما فرد مجرد عاقل ومعقول واما ابا فلاننا سلمنا ان الانسانية الكلية متجانسة في الوجود مجردة  
 انما كان موجودا في عينها كما في عينها  
 ترتيب الاعراض المعنوية لكن لا يلزم منه ان يكون جوهرا عقليا لم لا يجوز ان يكون هذا الوجود وشبهه بالوجود والذات في عدم  
 ترتيب الاعراض المعنوية لكن لا يلزم منه ان يكون جوهرا عقليا لم لا يجوز ان يكون هذا الوجود وشبهه بالوجود والذات في عدم  
 حتى يكون وجوده له على رعم الفلاسفة واما عالمية امر موجود لوجود غير مرتب الا ان لم يثبت احد من الفلاسفة ولا من  
 المنطق

انما كان موجودا في عينها كما في عينها  
 ترتيب الاعراض المعنوية لكن لا يلزم منه ان يكون جوهرا عقليا لم لا يجوز ان يكون هذا الوجود وشبهه بالوجود والذات في عدم

وان زعم ان الوجود الغير المترتب الينا مع الصياغ غير معقول قلت بالتوازي انكم ان كنتم صادقين فمتى برتم ان قام محجب  
 اخرى هي ان الحركات الصادرة المنقطة بالانواع لا بد لها من مبدأ ثابت مع الامور المتجددة فمن توارد الامثال وليس هذا  
 المبدأ يطالب تلك الانواع التسامية بها وهما لانها متجددة ولا بد من اثبات هذا المبدأ بالضرورة فلا بد للحركات الطبيعية  
 من مبدأ ثابت مع الامور المتجددة بتوارد الامثال فلا بد للحركات الطبيعية من مبدأ ثابت موجود لوجود غيره وجود هذه المتجدد  
 واللازم التسلسل طلبا لاجسام متجددة فنثبت ان في الوجود عقلا نسبة الى افراد هذه الانواع على السوار وهذا  
 العقل هي صورتها المتجددة كما هي مابى لان الافتقار اليه في العقل سيلزم الافتقار في الوجود والقوام لان الاكباد  
 بعد الوجود والغير لا بد في كل حركة من قفار الموضوع والسيولى وصدتها جنسية كما حقوق والطبيعة متجددة وانسبسية متقومة  
 بها والشيء مالم يتجدد واولى بان يكون متجددا فلما بد من مبدأ او اثبات الذات تحفظ به الطبيعة مع تبدل الخصوصيات  
 فالوجود الطبيعي من كل نوع مستفهم ذاته من جوهر الذات عقلية ثابت الذات وجوده متجدد هو لا في فلا محسلا له يكون طبيعة  
 لكل فرد متجدد للوجود بهذا الجور اتحادا معنويا يكون واتحاداته وفعالها مفاهيمية الحجمية سبسية على ما ذهب اليه القائل  
 ان الاجسام متحرك في الطبيعة والضرر التدريجي للطبيعة موجودا من ابدال الوجود الى اخره وبينه مبيانات واهمية مذكورة  
 في الاشعار ويزد الحجمية ايضا شعورية لانه بعد تسليم المقدمات لا يلزم الوجود جوهريا عقليا والمازنة منحة الحقيقة مع ما حورب له  
 فلم يلزم والمازولة فلا محالة آه فان اراد بالاتحاد المعنوي الاتحاد بالحقيقة فهو من غير دليل وتضريح باليلزم من التفرغ  
 عليه وان اراد نحو اخر من الاتحاد فهو مع انه مطالب بكشفه وتبيينه باليشبه الاتحاد النوعي ثم الحجمية متقدرة كوجوده في قول  
 وليس هذا المبدأ يطالب تلك الانواع آه ويجوز ان يكون مبدأ الحركات نوع الطبيعة الباقية مع توارد الامثال واستحالة تعلية  
 الواحد النوعي غير مسلم الا في العلة الفاعلية وليست علة الحركات الجاعلية اياها الطبيعة بل المضيف الحق كما اعترف به  
 بنفسه فالاولى ان يقول الطالع المتجددة لا بد لها من مبدأ ثم لم لا يجوز ان يكون علة الحركات الطبيعية امر متجدد او هو الطبيعة  
 المتجددة وعلة الطبيعة المتجددة الحركة الطبيعية على وجه غير داري بان يكون قطعة من الحركة معلولة لغيره من الطبيعة معلولة لقطعة  
 اخرى سابقة عليها ومكندا الى غير النهاية كما قد صور الشيخ في الحركات الطبيعية سلسلة الحالات الغير الملازمة وقد اعترف  
 بالقائل العجوة في الاحتياج الى مبدأ ثابت للحركات ولا للطبايع المتجددة ومنها في قول لان الافتقار اليه الخ ممنوع ولو  
 الاتحاد على الوجود وان كان مسلما لكن لا يلزم من توقف وجوده ما يتوقف فعلة على شئ على ذلك الشئ بل هو المحم الذي

ن  
اعقل الفصل

ن  
الفاعلية

سلمة في القابل ايضا النفس مجردة فاما وجود اومادية فعلا بطا به يناني ذلك ومنها في قوله ايضا لا بد في كل حركة ادلان  
بقا الموضوع بوحدة سلم لا يلزم ان يكون تلك الوحدة وحدة غير مبهمة فيجب ان يكون البيولي لوجدهما الشخصية المبهمة المستحفظ  
لوحدة الصورة بالنوع موضوعه للحركة وقد تبين موضوعه ان وحدة البيولي وحدة شخصية لا حسبية وقوله الحسية مقومة بحسب  
الحقيقة ان الحسية انما تقوم بنوع الطبيعة المستحفظ بموارد الامثال والتجدة اشخاصها فيجب ان يكون الحسية موضوعه  
للمحركة او الموضوع مجموع البيولي والصورة المستحفظ بنوع الطبيعة او البيولي المستحفظ بنوع الحسية ومنها في قوله فلا محالة يكون  
طبيعية كل شخص متحد الوجود بهذا الجوارح لان الاتحاد في الوجود يستلزم الاتحاد في الشخص فم يلزم ان يكون كل شخص  
الطبيعية القاية لكل فرد متحد مع العقل المذكور وجودا وشخصا فلا تجرد لهذا العقل فافهم ومنها انه لو تم ما ذكره بقوله ايضا لم يجز وقوع  
حركة اذ لا بد للمحركة من موضوع شخصي باق والحسب ليس باق لوجده الشخصية ولا جز من اجزائه لوجده الشخصية بتعدد الطبيعة  
متجده بتعدد با على زعمه والبيولي وحدة حسية كما ادعى هو ولا يكفي لقابله العقل المدبر لانه ليس موضوعه قوله فكيف  
يجوزون ان يكون شئ معلق بالمادة ويكون لاني المادة هذا عجب فانه لا استحالة عند فهم في كون شئ واحد  
مجرد اوماديا فالصواب ان يقع فكيف يجوزون وجود شئ من دون شخص لان الموجودات التي قال في الحاشية  
يعني ان الموجودات زمانية كانت او غير زمانية خافرة عنده تعالى ومعلومه له تعالى بالعلم الحضورى والموجودات حاصله في  
طرف الدهر وليس فيه معنى ولا استقبال بل كلها حاصله في الدهر معتبة بهر به وليس فيه تغير وتبدل بل التغير والتبدل  
بالقياس الى الزمان وكليهما من حيث انها ليست متغيرة ومثاليهما من حيث الناصور علمية والمثل الافلاطونية المذكورة  
في سمجيت العلمى الصور العلمية القامية بنفسها وقد ذكره واني الباطلها ما ذكره وانتهى والحاصل ان الموجودات كلها معلومة  
البارى عز وجل بالعلم الحضورى فهذه من حيث انها معلومة لسيما ارسطو صور اذينية وافلاطون صور قامية بنفسها  
ليس بشئ فان الفارابي مصرح بكون علمه تعالى علما حصوليا والصور العلمية قامية بذاته تعالى ومن تأمل في زير القوم شخص عليه  
ذلك ولما القول بالعلم الحضورى فمن مختصرات الشيخ المقبول وانشاؤن قاطبة يتفرون عن هذا القول بل يقولون  
لا بد ان يكون علمه تعالى قبل وجود المعلومات علما فعليا كما تصور البناء صور البناء اولا ثم ياتي بحسبه الوجود بال  
ان نسبة القول بقيام الصور بنفسها الى افلاطون غير صحيحة بل هو ايضا قابل للحصول الصورة في ذاته تعالى وسميها بالنسب  
فلما خلفه الا في اللفظ دون المعنى فاقبل في هذا التوفيق ولما اخرج الكلام الى ان علمه تعالى حضورى او حصولى قلنا ان تذكر

ببذات الكلام لتبين حقيقة الحال وكيفية ما قيل او يقال فان القوم قد سلكوا في هذا الواو من غير دليل وكلت بطرية افكارهم  
في هذا السبيل فنقول اعلم بان الشاؤون في هذا العلم ان علمه تعالى سلسلة الممكنات علم حصوله واستدلاله بان العلم حصوله المعلوم  
للعالم فعلم الباري بما يحصل من المعلومات الموجودة في الاعميان بهذا الوجود العيني فيكون علمه تعالى مكتسبا عن هذه الموجودات  
فلا يكون فعليا مقدا على الابدان والما يحصل من قبل هذا الوجود ولا يكون هذا الحصول الا وجودا زينيا ولا يمكن ان يكون فيما  
سوى الباري الفعال لكونه تعالى مقدا على وجوده في تصور المعلومات كلها حاصلة في ذاته تعالى قد شاءها اول ثم اوجدها على  
حسب هذا العلم وما جاز في الوجود من كون علمه تعالى الفعال مكتسبا عن الموجودات لونها منه بان الصفة الكمالية يجوز  
التساها عن الممكن المصنوع كالحقيقة فانها ايضا لا يتصف بها الابد وجوده المخلوق فهذا جعل شنيع وقول فطوح قد ضم المسم  
على قلبه الوجع حيث اشرب فيه عبارة العجل وقد شخ قلبه تكذيب الحق المتين والتصديق الوهم والتخمين وما زين الشيطان  
صور علمه فاحترق في نار جهنم ولم يفهم نصيح النصيح ولم يسمع القول الوصيح ان الله سبحانه خالق بالارادة والاختيار وبرئ  
من الایجاب والاضطرار ولا يشك عن مشرع في الاظهار بل عند من يتعقل من دون معادته محلا لافكار ان سبق العلم  
من شرطية الاختيار والخلق الاضافي ليس من صفات الكمال بل هو من المستغاثات بعد الصافية بالمهبة الذي هو من  
لحوت في الجلال فقياسه صفة العلم على الخلق الاضافي تلبس قد ليس واو من من قياس التلبس وقد وقع في الطبال هذا  
الراي اقوال منها ما قال النصير الطوسي في شرح الاشارات والقول بارسانم الصور قول يكون الواحد قابلا وفعلا وقول  
الاول تعالى موصوفا بصفات حقيقة غير اضافية ولا سلبية وقول كونه محلا لمخلوقات الممكنة والمنكثرة تعالى عن ذلك  
علوا كبيرا وقول يكون المعلول الاول غير مابين لذاته وبانه لا يوجد شيئا مابينا لنفسه الا بتوسط الامور المحالة فيه الى غيره  
ذلك مما يخالف كلام الحكماء القدماء القائلين بنفي العلم عن العالم واطلاطون القائل بقيام الصور بذواتها والمشائين  
القائلين باتحاد العقل المعقول والمعتزلة القائلين بثبوت العودات وانما تركبوا تلك المحالات حذرا عن لزوم هذه  
المعاني انتهى الاول من هذه الاشكالات شعبة باشارة الاسم فان لفظ القبول قد يطلق على مطلق الاتصاف وقد يطلق  
على القوة الاستعدادية والقابل بمعنى المستعد لا يجوز ان يكون فاعلا بخلاف القابل بمعنى الموصوف فانه يجوز ان يكون  
فاعلا ولا لازم ههنا ليس الا بذا الاستعمال الاول واحباب الصدر اشير ازي عن الثاني بان المتنع انما هو قيام صفة كمالية  
غير سلبية ولا اضافية وتلك الصور ليست صفات كمالية علوية ومجده بذاته لا بلوا من انتهى ولعل في تأييده من كلام



بهنيارونه الكلام لم يحصل الى الآن فان العلم من الصفات الكمالية وقد حصل بهذه الصور ونماية ما يقال من قبله الكمال  
كلا ان كمال ذاتي تكمل ذاته من الوجوب والوجود ونحوها وكمال زاوية عليه يفرغ على كمال في ذاته <sup>تكملة</sup> كما هو قيام صفة  
كمالية كمال ذاته تعالى في الوجود والوجوب وهو غير لازم فان الوجود والوجوب والوحدة ونحوها نفس ذاته تعالى واللا  
فلازم قيام صفة كمالية مثبتة بكمال زاوية على كمال الذات والاستحالة فيه فتأمل فيه واجاب الصدر اشير الى عن الذات  
بان صدور تلك الصور على ترتيب على معلول كما بين الموجودات العينية الصادرة عنه تعالى فلا يلزم التكرار في ذاته تعالى  
وفيه ان ليس مقصود الطوسي الزام استحالة صدور الكثرة عن الواحد حتى يجاب بما قال بل انما مقصوده الزام كونه تعالى مكملا  
لكثرة ممكنة معلولة زاوية والفلانفة يتجاشون عن قيام ممكن واحد فكيف ممكنات كثيرة ونماية ما يخلص به انه فرق بين كمال  
الذات في وجوده ووجوبه وبين كمال زاوية على الكمال الذاتي والمستحيل انما هو قيام صفات ممكنة للذات ودون هو كمال  
لبعد كمال الذات فتأمل فيه واجاب عن الرابع بان كون المعلول الاول مبنيا غير منفصل للزم لكنه غير من الاستحالة وان اراد  
به كونه محمولا فهو غير لازم واجاب عن الخامس بان الابدان بتوسط الامور الذهنية الحالة غير بين الاستحالة بل الابدان على  
نظام عين الكمال ان الابدان بتوسط العلم والارادة عين الكمال اللاحق بجنابه تعالى كونه رافعا للاجباب والاضطرار  
فتأمل ومنها ما قال الشيخ المقبول ان الصور المترتبة في ذاته تعالى كمال له سبحانه لكونها ممكنة فيكون القوة وتنفاء القوة  
انما يكون بوجودها لا ينفخ به القوة يكون كماله فهي كمال فتح ان حصلت تلك الصورة اجمع وفتحة لازم صدور الكثرة عن  
الواحد الحقيقي وان كان بينهما ترتيب على وحلولي يكون التصاف بالصورة الثانية متوقفة على التصاف تعالى بالصورة  
الاولى وقد كان التصاف بالثانية كمالا فيكون منفعا في تمثيل كماله عن ممكن مستكلا به واجاب عن الصدر اشير الى  
بوجوب اولها بالتميز للصور الموجودات الخارجية لتوقف خلق المعلول الثاني على المعلول الاول الممكن لسداد يلزم صدور  
الكثرة عن الواحد الحقيقي ويمكن الاعتناء ارعنه بالفرق بين العلم والخلق فان العلم من الصفات الكمالية فيلزم التصاف في  
صفة الكمالية عنه صدور الصورة الثانية بواسطة الصورة الاولى واما الخلق فهو صفة اضافية مبزعة العقل ولصفتها فلا  
استحالة في توقفه على امر آخر وان اراد بالخلق مصداقه فمصداقه ليس متوقفا على صدور المعلول بل هو سبحانه تام القدرة  
واما الخلق والابدان وانما لا يصل الفيض الى المعلول الثاني بل واسطة لعدم قبول الفيض كذلك لنقص في جوهره لا  
في القدرة وانما بانها لا قوة اصلا هناك ولا امکان للصورة بالنسبة اليه تعالى بل الصور كلها لوازم لذات الاول سبحانه

بما ذكره في كتابه

وج لا انفعال وانما لزم الانفعال لو كان هناك انتقال من محقول الى آخره انما لا يثبت عليك ان معقول الشيخ المحقول الصورة  
 في حد ذاتها ملكة وليست ثابتة له تعالى في حد ذاتها وهي بسبب الانكشاف ولو لم يكن الصورة لم يكن هناك انكشاف ووجودها  
 ينكشف الاشياء وما هذا اشياء فهو كمال له تعالى فلو كان الاتصاف بالثانية بواسطة الاولى لزم استكمالها بالممكن غاية كماله  
 ان يجعل في الجواب بان الاستكمال بالغير الذي هو صفة من صفات الكمالية لانقص فيه انما النقص الاستكمال بممكن منفصل فمال  
 فيه ونسختها ما قال بعضهم اولان فيضان بهذه الصور ان كان يعلم سابق فهذا العلم اما بالصورة فيسبب الكلام اليها ويسلس والاما  
 بالصورة بل بنفس ذاته فليقل اولان نفس ذاته تعالى كافية في الانكشاف فاي حاجة الى الصورة والكان لعن علم لزم صدور  
 العلولات عنه تعالى وهو جاسل بها ثم يكون عالما بهذه الصور تعالى التي عما يقول الظالمون علوا كبيرا ذلك لقول في التمهيد  
 بان فيضان هذه الصور لا عن علم وادارة بل بالايجاب اذ لا اختيار له سبحانه في الاتصاف بالصفات الكمالية ولا يلزم منه ان ينقص  
 هذه الصور وهو جاسل لان فيضان هذه الصور نفس العلم بها فليس هناك جهل نعم غاية ما يلزم ان لا يكون هذه الصور في نفس مرتبة  
 الذات لكن لا يلزم من ان يكون الجهل في هذه المرتبة ولا في مراتب اخرى فمال فيه وثانيا بان هذه الصور جواهر واعراضا  
 وعلى الاول يكون موجودات خارجية فتوقف على صور اخرى فتسلسل وعلى الثاني يكون محلا وفاعلا ولعل فيه القايل اراد بالجواهر  
 ما يكون قايما بنفسه وبما عرض ما يكون حاله في ذاته سبحانه وبهذه الغاية ينظم الكلام ويندفع ما اجاب به الصدر الشيرازي  
 من ان صور الجواهر وصور الاعراض فمما عرض هذه الترتيب لا طائل تحته ولا يلزم من الجوهريه الوجود في الخارج فان الجوهريه بان  
 وجوده الخارجي ان يكون لاني الموضوع والجواب من قبلهم من ان يكون الواحد فاعلا ومحلا لا استحالة فيه الا اذا كان المحل  
 مستعدا فانهم ومنها ما قال الصدر الشيرازي اول التمهيد مقدمات الاولى الوجود لا يدرك الا بادراك حضوره اذ لا مثال للوجود  
 الا نفسه بخلاف الهيئات اذ لا مثال مطابق بالحقيقة وبعبارة اخرى الموجود الخارجي بما هو موجود خارجي لا يحصل في العقل  
 واليه العلم الالهامي عبارة عن حصول مية الشيء فلا بد من استحفاظ المية وتعدد الوجود وبذا انما تصور في شيء مهيته  
 غير الوجود والثاني ان التاثير والتاثر والعلية والمعلولية ليس الا ايجاد الوجودات بمعنى ان المية من حيث هي وجودها  
 يؤثر في العلول من حيث وجوده على ما عليه المعبرون من المشايخ والتاثر ان العلم التام بالعلية بما هي علته يستلزم العلم  
 التام بالعلول بما هو معلول وبخصوصه وانما تمهيد هذا فيقول الواجب جل مجده عالم بنفسه فيكون سلسلة الكليات معلومة بما  
 هي موجودة لكونها معلولة بهذه الجهة فاما ان يكون بار تمام صورها في ذاته تعالى وهو باطل بالمقدمة الاولى واما ان يكون نفس

وجود العين وهو المطلوب ولا يذهب عليك ان ما قال في المقدمة الاولى من ان الوجود لا يجوز ارتسامه في الذهن من  
وما قال الوجود لا مثال له ليس فوق اعادة الدعوى كيف والصورة عبارة عن المعلوم الحاصل المتشخص بالمشخص الذي هو اذا  
كان الموجود بالذات هو الوجود ويكون معنى واحد مشترك في الكل كما هو منسب يكون هو المية لانه هو باه اشئ هو هو الوجود كما  
ان يوجد في الاعيان ويشخص بشخص عيني كذلك يكون ان يوجد في الذهن ويشخص بالمشخص الذهني ولصير سببا لاكتشاف  
والا يظهر فيه الاستحالة ومن ادعى فعله البيان ثم تقرير الكلام ليس موقفا على المقدمة الاولى بل كغنى في ان يقال الوجود الخارج  
المتشخص بالمشخص الخارجي سواء كان نفس الوجود او غيره لا يمكن ان يحصل في الذهن والا يلزم صيرورة الجزأين كلياً وهو من هذه الجهة  
معلول لا يجوز ان يكون معلوماً من هذه المحيية ولا يمكن حصوله في الذهن فلما يكون العلم بالارتسام وهذا الوجه قريب  
جداً مما قال المحاكم ان يلزم ح اي على القول بالارتسام تخصيص القاعدة الكلية وهي ان العلم بالعللة يوجب العلم بالمعلول الذي  
الجزئيات ويرد عليه بالقدرة في تصحيح قولهم الجزئيات لا يدرك الا بالعلم الكلي فانظر ثم ان قال لبيان المقدمة الثالثة انما لا يعني  
ان ادراك العلة باي وجه كان يتلزم ادراك المعلول والاقصا من لوازم المية ولا ان ادراك العلة بوصف العلية يوجب  
ادراك المعلول بوصف المعلولة اذ لا فائدة فيه ولا خصوصية بجانب العلة بل من جانب المعلول الصيرورة من هذه الاعتبار بل  
يعني ان العلم بالعللة بخصوصيتها التي بها علة مستلزم للعلم بخصوص المعلول لانه من لوازم ذات العلة لانها تقتضي معلولا  
معنياً بخلاف المعلول فانه يقتضي علة ما لا بخصوصها وانت لا يذهب عليك ان غاية ما يلزم من اقتضاء العلة معلولا معنياً الا  
بين العلة والمعلول المعين في ظرف الوجود الذي يحسب علة ومعلول لكن لا يلزم منه استلزام العلم بالعللة العلم بالمعلول وانما يلزم  
لو كان المعلول بخصوصه لا يابى للعللة وهو ممنوع كيف ويجوز ان لا يكون العلم بالعللة علة للعلم بالمعلول وان كان وجود العلة  
لوجوده بالاستحالة العلم بالمعلول كما قالوا في العلم بالجزئيات المادية بما هي جزئيات صغيرة بالنسبة الى الباري جل جلاله  
او يكون له علة لكن يكون متمايزة لعللة الوجود فتأمل وثانياً ان تلك الصور ما يلزم له تعالى باعتبار وجوده الذهني او وجوده  
الخارجي او المية مع قطع النظر عن الوجودين الاوكلين والثالث محال ان اولاً وجوده تعالى في الذهن والامية له غير الوجود  
وعلى الثاني يلزم ان يكون موجوده في الخارج لان اللواتم الخارجية ما لا يكون الاحقاليق خارجية ولا يذهب عليك ما فيها ما اولاً  
تتقاضه بالعلم الارتسامي القايم بالنفس لان الصور القايم بها الموارض ذهنية او خارجية او المية مطلقاً والاول والثاني  
باطلان بالضرورة لان النفس لا تصف بها في النفس وعلى الثاني يلزم ان يكون الصور موجوده في الخارج وانما ينفرد من الوجود

الناظر

الخارجية وبين اللوازم للموجود الخارجي والصور لوازيم للموجود الخارجي وليست لوازم خارجية حتى يبرز وجوده في الخارج ومن المجازة  
ان يكون الشيء موجودا في الذهن ولازما للموجود الخارجي لوجوده الذهني كما هو في عروق الصور للنفس واما القول بان البارسة  
متصف بالعلم في الخارج كما ان النفس متصفة به فبغيره مرارة يبطل الوجود والذهني للصور مطلقا والكلام هنا في خصوص علم  
الواجب بعد تسليم مطلق الوجود الذهني فافهم وانما ان يلزم على تقدير ارسام الصور صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي لان الصورة  
الثانية ان صدرت عنه تعالى بواسطة الصورة الاولى وقد صدر لربنا المعلوم الاول فلزم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي  
وان لم يصد لربنا لزم صدور الصور عن الواحد وانت لا يذهب عليك ان الصورة اعتبارية اعتبارين اعتبار نفس ذاتها من حيث  
هي مع قطع النظر عن القيام واتباعها بذاتها تعالى والتصاق تعالى بها فبما بالاعتبار الاول واسطة في معدل الفيض منسب تعالى  
الى الصورة الثانية وبالاعتبار الثاني واسطة في ايجاد المعلوم الاول ضرورة ان خالقته تعالى اياه انما هي باهي عالم به وكيفية  
في بواقي الصور والاعمال بصورة عقلية وان تخصصت بالفت قيود كلية لان مناط الجزئية الاحساس او العلم المحسوس فلو كان  
علمه تعالى بالصور لزم ان يكون الجزئيات غير مركة الاعلى الوجود الكلي وهذا الاشكال مشهور منا على المشايخ على قولهم ان تعالى يعلم  
الجزئيات على الوجود الكلي وثم قال ولا يلزم بسبب هذا كفرهم فانهم ما تعلموا علم امر من الامور وانما يتفوق العلم المحسوس خصوصا وهو  
ليس من ضروريات الدين وصفنا السمع والبصر والكانات منها لكنهما ياولان بالعلم بالمسموعات والبصريات كما نقل عن بعض معظي  
السنن والجماعة رفع الهه اعلامهم وقدر احدتهم وهذا شيء عجاب فانه على ما قرر لزم ان لا يكون الجزئي باهو جزئي مسلما  
والعلم بكل ذرة جزئية وكيفية من ضروريات الدين فانكارة كفر البتة اعلم ان هذا القول منهم في غاية الشك من عند اولادهم  
رحمة الله عليه حكم بكفرهم بسبب هذا القول وقال الشيخ الاكبر خليفة الله في الارضين خاتم فض الولاية رضى الله تعالى  
عنه واذا قلنا اذاعة في الباب الرابع والخمسين وثم ثمانية من الفتوحات المكية وكان المشركون اسعد حال من الصحاب  
الفكر فانهم اثبتوا في كل حال عين مادعاهم اليه انه له المنزلة العليا وهو لا قالوا ان الله لا يعلم ما نحن عليه حيث قالوا انه اعظم  
من ان يعلم الجزئيات بل علمه في الاشياء علم كلي وهو ان يعلم ان في العالم من تخيرك ويسكن لانه يعلم ان زيد عمر وهو لم يترك  
عند زوال الشمس وهذا اعطاهم فكرهم فمن ههنا يعلم ان المشرك اسعد حال منهم فقد دربت ان المشايخ نفوا العلم  
بالجزئيات على وجه الجزئية وانما اثبتوا العلم بالكليات فقد كفروا بلا شك لكن المشايخ المحسنين الذين هم قداموا الكلام  
يكث لا يلزم نفى العلم بالجزئيات مطلقا حتى يخرجوا في الكفار العلم بالجزئيات واني اذكرة حكايته من دون تحقيق ان بلاتوا

ولا يحسن الظن لمن هو شاع حالاً من المشركين بل الغرض ان من اعتقد على التاويل للكيفية فالذي قيل في ما ذكره من ان  
الاول انهم لا ينكرون علم الاشخاص على وجه شخصيته لكنهم يقولون ان الصور التي هي مبدأ المشافهة الكلية وهذا هو المراد من قولهم  
العلم بالاشخاص الدارياً لوجوب كل الامور والمنكشف الوجود الكلية للاشخاص وسبب التفصيل هذا مشيئة اشار الله تعالى فاشهدوا  
والثاني ان الكلية كما يطلق على تجويز العقل الاشارة كذلك يطلق على التجويز عن الاختيار والزمان والمادة والصور العلمية للبارئ  
عز وجل كليات بهذا المعنى لا بمعنى الاول فح لا يلزم ان لا يكون الجزئيات معلومة على الوجه الجزئي بل انما يلزم كون مبدأ المشافهة  
صوراً مجردة فمقال وانت لا يذهب عليك ان كلامهم باحد نظيرين التاويلين يخرج عن الكثرة بل هو ارادوه ولكن لا يستقيم على العلم  
كما ينبغي من تتبع كلامهم واز قد بلغ الكلام تحقيق كلام المشافهة الى هذه النصاب قد علمت في اشار الكلام ما ان كانت  
في ظهر تلك خارج عن سجع الصواب فلتوجه الغمان الى تحقيق ما هو الحق فاستمع يا تبلى علميات سمع بقبول  
ويصير السمووم في هذه المسئلة كالقبول فنقول ولا ان علم تعالى بسلسلة الممكنات فعلى مقدم على الجادة  
تعالى ووجوده بالان هذا الصنع العجيب التصرف المحكم الغريب الذي يعجز العقول عن ادراك حكمة ذرة واحدة  
في الوجود خصوصاً بجانب التي ادرجت في هذه النوع الانساني يد ارجح لا رادوا حتى ان لصانعنا صمم  
وحكمه وكنهه في المحاربة فاصح لا يحدث الا عن عي البصرة وضلال في الغريرة وايضاً ان صانع العالم قادر مريد الارادة لا يكون الا بعد علم العالم ان  
مقدم على الابدان ثم نقول فح لا يسئل الى ان علمه تعالى بسلسلة الممكنات علم حضوري كما ذهب اليه الشيخ المقبول فان العلم  
الحضوري الذي اخترعه وليس العلم الحاضر بوجوه الخارج في العالم نفس العلم الموجود في الخارج فهو غير مقدم  
على الوجود والابدان ولا يسئل اليه الى القول بكون علمه تعالى نفس المعلول الاول مع ما فيه من صور العالم الحاضر عنده كما ذهب  
اليه النصف الطوسي اذ يلزم ان لا يكون العلم بالمعلول الاول مقدماً على الابدان وان لا يكون المعلول الاول مخلوقاً بالارادة  
والاختيار وانه كالمصرح وقال النصف الطوسي في تصويره بذهب الشيخ وراه القطيع العاقل كما لا يفتقر في ادراكه لذاته  
الى صورة غير ذاته كذلك في ادراك ما يصدر عنه الى صورة غير صورة هو لها هو واعتبر في نفسك است تعقل شيئاً بصورة  
بصورة باوتستحضر بافنى صادرة عنك بالانفرادك بل الشاركة عن غيرك فذاك فان تعاطها بالصورة اخرى والا  
تسلسل فاذا كان عالم مع ما يصدر عنك بشاركة من غيرك في الحال فما ظنك بحال العاقل ما يصدر عنه لذاته من  
غيره اخلافة امر وليس من شرط كل ما تعقل ان يكون المدرك ممثلاً للصورة المعقولة لانك تعقل ذاتك مع انك ليس ممثلاً لها

بل من شرط الادراك الحصول لك فان حصلت على كذا على جهة اخرى غير الحصول تعقلها من غير الظلال فاذا نزلت العلوات الذاتية

محل في صورته

للعقل الفاعل لذاته حاصله من غير ان يكون حامله فهو عاقل اياها من غير ان يكون حامله فيه واذا تقدم بما فنقول قد علمت ان الاول

عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته بل شئ واحد في الوجود الا في اعتبار المعبرين وحكمت ان عقله لذاته

عاقلة بالحلول الاول فاذا حكمت يكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شئ واحد في الوجود من غير تغاير اصلا فاحكم

بكون العلوتين العينية المعقول الاول والعقل الاول اياه شئ واحد في الوجود من غير تغاير تعين كون احدهما سببا للاول

والثاني مستورا فيه وكما حكمت يكون التغاير بين العلتين اعتباريا محضاً فاحكم بكون العلوتين كذلك فاذا نزل وجود العلول

الاول هو نفس لعقل من غير احتياج الى صورة متانته تحمل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجوهر العقلي لعقل ليس

بعلوات بها يحصل صور فيها ولا موجود الا وهو معلول الاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكثرة والجزئية على

ما عدا الوجود حاصله فيها الاول الواجب يحصل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غير ما بل ما عدا تلك الجواهر الصور

وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذا نزل لا يغرب عنه متقال قرة من عزوهم محال من الحالات المذكورة انتهى وانت الذي يب عليك

ما في من النوع السخافة اما اول فلان عدم الاحتياج في ادراك بالصدر عنه الى امر زايد على بالصدر عنه ممنوع ولا بد من اقتناء

الدليل ولا يفيح الاعتبار من نقولنا في ادراك الصور لان الصورة صفة من صفات غير بانية عنها فلا يلزم من كفايتها كفاية

نفس بالصدر عنه وليس كفاية الصورة في الادراك بصدورها عنها ولو بشاركة بل لعدم البانية وقوله وليس من شرط اه سلم لنا

نقول يجوز ان يكون من شرط الادراك احد الامر من العينية او الحصول وكونه صفة والقدر المشترك بينهما عدم البانية وقوله

بل من شرط الادراك الحصول لك ليلق ويراد به الوجود منك ويلق على القيام فيك ويلق على عدم القيام بالتغير

مع العينية ويجوز يكون شرط الادراك الحصول لك باحد المعنيين الاخيرين فقط اي الحصول من غير سبب سبب بل بان

يكون عينا لك او صفة قائمة بك بل العظم هو هذا الا لا النحو الاول من الحصول ضرورة ان العلم من الصفات للعالم وقوله فان

العلوات الذاتية اه قلنا ان اراد الحصول المعلوات للعقل الفاعل الواجب من مسلم لكن يجوز ان لا يكفي للادراك

بل لا بد من الحصول باحد الوجهين المذكورين وان اراد بالمعلوات المعلوات قائمة بالعقل الفاعل فظاهر ان لا قيام

للاوجود الخارجي بل لا بد من حصول الصور فلا يفيح ما هو لصدوره واما ثانيا فلانه نبى كلامه على ان العلم بالعلم بالعلم

بالعلم بالعلم بل لو سلم فانما سلم اللزوم بالمعلول وبرهان الا ان يشاهد عدل على ان العلم بالعلم لا يلزم ان يكون

علم العلم بالمعلول بل قد يكون معلولا معلوماً بالمعلول ثم ان كلامه لا يتوقف على ذلك بل فيما نحن فيه الامر كذلك ان العلم اذا كان  
صفه زائدة فيجب ان يكون معلولا للباري وعلم الباري لنفسه نفس ذاتة فالعلم معلوبه للمعلول الاول علم العلم بالمعلول الاول  
فما من ذاتا فلان قوله فاذا حكمت يكون العليتين آه ممنوع فان وحدة العلة لا يتلزم وحدة المعلول لم لا يجوز ان يكون  
شيئان مبينان معلولين لمر واحد فيجوز ان يكون العلم بالمعلول الاول سبباً له ويكونان معلولين لذات الباري فيجوز  
ويجوز ان يكون المعلول الاول صاعداً بواسطة العلم المتعلق به فلا يلزم صدور الكثرة عن الواحد واليقود سلم في قوله  
ان الاول عاقل لذاته الخ ان بين ذات الاول تعالى ولقوله لذاته تغاير في اعتبار المعبرين فكيف يصدر الكثرة فيجوز كون  
المعلول والعلم به متباينين في الوجود ويكونان فالضيق عن جعل احدي الذات شكراً بالاعتبار واما الجواب فلانه يلزم ان  
يكون اذ ذكره تعالى بالمعلول الثاني والثالث معلولا للمعلول الاول ساغراً عن وجوده واهي شناعة فوقه واما ما خاسرنا  
كلامه اذا احتج يرجع الى ان علمه تعالى حضورى بالمعلول الاول وبالصور القايمه به ولا شك ان الصور القايمه به بوجودها  
موجودات الاصلية بالهوية فيلزم ان لا يكون الوجودات العينية مدركة اصلاً لاسيما الالهية فان الماديات لا يحصل في الجرد واما ما  
فلان مقدماته وليد لتومت لذات على ان الممكنات كلها الوجودات العينية معلوم لان الممكنات كلها محسولة له سبحانه  
كما ان الصور القايمه بالمعلول الاول معلوله وكما ان العلم بالعلم نفس ذاتها كذلك العلم بالمعلول نفس ذاتة فلم لا يقول نفس  
ذوات الممكنات المعلوله علمه تعالى بها واما سابقا فلانه يقول بحدوث العالم بنفسه وتضيغه فلو كان علمه تعالى نفس المعلول  
الاول والصور القايمه به لازم انتفاء العلم في الاصل وهذا كلام وقع في من فلنرجع الى ما كنا فيه واذا قد تمكنت ان علمه تعالى  
مفعلي مقدم على الاسباب واما علم ان كل صفة كماله للموصوف يكون في نفسها كما لا يكون الموصوف بقياهما به لا ملا وقد كان الموصوف  
مع قطع النظر عن الصفة في حد نفسه ناقصاً وهذا من القطرات الاوائل فلو كان علم الباري عز وجل زائداً على الذات كان  
العلم في حد نفسه كما لا الواجب في حد ذاته ناقصاً كماله بهذه الصفة فيكون العلم في حد نفسه كما لا الواجب كماله به وهذا  
يكلم بطلان الضرورة الغير المكذوبة فاذا ان نفس ذات الباري عز وجل علم اي نفس ذاتة في حد نفسها مبدأ الانكشاف من دون  
قيامه بمرزاة تعالى فبطل قول المسكين الذاهبين الى ان العلم في الباري صفة قايمه اذلية متغايرة للمعلومات بها فكيف  
ولبطل الصفة قول الشاكرين من حصول صور المعلومات في الذات واذا قد تمكنت ان العلم عين ذات الباري فبطلت  
مبدأ الانكشاف المعلومات وللعلم نسبة الى المعلومات التامة والمعلومات متميزة متعلق الانكشاف بها ولا يجوز تزوير ان

العلم في الازل بل فيما لا يزال بعد وجودات الممكنات كما نقل عن بعض المتكلمين ان العلم قديم والعقول متعاقبة لانه لو لم يتعلق العلم  
 في الازل لم ينكشف الاشياء فيه ثم ينكشف بعد الوجود وهذا قول بالبعد اذ العلم لا يتبع العلم فكيفما ولا يكون البارى في نفسه و  
 ايجاد حكميا نحو ذبا بعد من هذه الاقوال الفاسدة فاذن للعلم تعلق في الازل ومن القطري الاول ان الاشياء المحض للتمييز فلا  
 ايتار اليه فلا بد للمعلومات من نحو من الثبوت كما لا ريب صاحب الافق المبين في بعض رسائله من ان المعلومات البارى تنكشف  
 حال عدم البحث والنفي الصرف كما سراب المنكشف عند الحس وهذا القياس آية كمال جعله فان السراب موجود في النياز  
 ينصرف بالتحليل وحسب كانه ما رآه من الغلاط الوهم لان المنكشف هناك ما هو ليس صرف ونفي بحيث هذه الثبوت بالانفس وجود  
 الواجب بحكم الاتحاد كما يراى في فرقتين واتباعه وقد اطل من قبل واما وجوده في غيره فهو انا وجود خارجي المحفظة المعلومات  
 تفصيلا وهذا باطل لان علمه تعالى فعلى مقدم على الوجود وعلى وجودات الاشياء في الخارج فلا يكون ما هو متاخر عن التمييز  
 والاكتشاف في مرتبة الاكتشاف والتمييز واما وجوده في تفصيلي فمذا الوجود واما في ذهن من الازيان الممكنة فالعلم والتمييز  
 متقدم على الازيان الممكنات كلها واما في ذاته تعالى فيقول الى نه صاحب اصحاب ارتسام واما موجوده لوجود اجمالي ذهني  
 او خارجي كما ذهب اليه بعض العالمين بالعلم الاجمالي ففي هذه المرتبة قد اتحدت المعلومات كلها ويكون الوجود الواحد وجودا لكل وجود  
 باطل لان اتحاد الاثنين محال مطلقا كما قد انكشف لك من قبل وسيكشف ان شاء الله تعالى اولم تحيد المعلومات بل هي  
 موجودات لوجودات متعددة ولكن عرضي لها نوع من الوحدة فذا اجمال او للمعلومات وجود لوجود بعض وجوده وهذا  
 ليس وجود للمعلومات حقيقة ومن فهمنا وضع لك ان ما قال بعض اصحاب العلم الاجمالي في بيانها بالتمثيلات كما قالوا ان الوجود  
 والحدود كما قال اخرون علمه تعالى بنفس ذاته منطوق على علمه تعالى بسلسلة الممكنات الطوار النواه على الشجرة وكما قال  
 بعض المصليين مثل الطوار علوم الممكنات في علمه تعالى بذاته مثل ما يحصل دفعه عنه سوال سائل من جواب المسئلة ثم تفصله  
 العقل تفصيلا شيئا شيئا مطابقا له لا يعني عن المحن شيئا فان الكلام في ان المعلومات متميزة قبل وجودها فلا بد لها من نحو  
 ثبوت ولا يرفع في دفعه هذه التمثيل وكذا لا يرفع ما قال المحشي في حواشيه الجلالية التمهيدية ان للممكن جبهتين حرب الفعلية  
 والوجود وجهه العدم والبطلان فباجهة الثانية لا يتعلق به العلم لانه بهذه الجهة لاشي محض واما يتعلق به العلم من الجهة  
 الاولى وبهذه الجهة الممكنات منطوية في ذاته تعالى لان وجود الواجب الذي هو عين ذاته وجودا للممكن فوجود الممكن  
 منطوي وجود الواجب فعلمه بذاته تعالى بالممكن كالم الانطوار وقال واعتبر بالادوات الاسترعية فان بهما نحو الوجود الذي

في الوجود اجمالي



به ترتيب الآثار يحدو وجود الخارجى بنفس وجود الشاؤبه الكلام غير محصل بعد فان وجود الواجب لا يكفى في  
موجودة الممكنات بحيث لا يتطر في الاتصاف بالموجودية الى مصداق آخر فلهذا الموجودية اما مغايرة للموجودية الواقعة  
في نفس الامر فاما بالاتحاد مع ذاته ونه باطل ولا يقول به المحشى او وجود مغاير اجمالى فقد لطل او نفس هذه الموجودية التفصيلية  
ومن السبب ان الممكنات لم يكن موجودة لهذه الموجودية من قبل في الازل واما لا يكفى في الموجودية فالعلم متعلق بما هو  
معدوم فقد رجح الاستحالة فمضى فقد بان لك ان لا بد لتعلق العلم من نحو ثبوت للمعلومات الازل واذا فقد لطل ان  
يكون بناء الثبوت نحو من اتحاد الوجودات بقسميه فلا بد ان يكون هذا ثبوتها مغاير الوجود فالمعلومات كلها تابعة  
مستقرة حال العدم بحيث لا يترتب عليه آثار الوجود فالله تعالى مبدأ الانكشاف بنفس ذاته والاشياء متميزة وتكشف الذات  
تعالى تعلق بهذه الايمان الثانية وهذا التعلق النسبى المتشزم قد يسمى علما ايضا فالعقل يتميز عنه وليفه تعالى به وهذا هو مراد  
الشيخ الاكبر رضى الله عنه من قوله ان علم البارى نسبة واضافه وتواند فع التدافع بين هذا القول وبين ما قال ان صفاته  
في الايمان نفس ذاته تعالى وهذا هو سبب الصوفية الكرام وشدة الكلام في كل صفة وتحقيقه ان صفات البارى كلها نفس  
ذاته تعالى بمعنى ان مصداقها نفس ذاته تعالى نفسه علم اى ما به الانكشاف وقدره اى مبدأ التأثير ومرتبة اى مبدأ <sup>التفصيل</sup>  
والاحسان وبكذا فلذاته تعالى تعلق بالايمان من جهة الانكشاف وتعلق آخر من جهة التأثير وتعلق آخر من جهة التفصيل  
والاحسان وبكذا انى كل صفة فهذه النسب المختلفة من لوازم ذاته تعالى وربما يطلق اسم الصفات على هذه النسب فلهذا لم يست  
موجودة في الايمان اما الموجود بمصداقها وموالاته تعالى ولذا وقع في بعض عبارات الشيخ عهبة الرحمن الجامى قدس سره ان الصفات  
عين في الخارج زايد في اعتبار العقل ثم الذات الحققة اذا التفت بهذه الصفات من الازل بالذات فالذات الموصوفة لكل نسبة  
ازلية فللذات الموصوفة بكل نسبة نسبة يسمى باسم فالعلم الذات المكشفت عن هذه الاشياء والقدير الذات الموثرة في الايمان  
والرحمن الذات المستفصلة فللذات الموصوفة نسبة من هذه النسب اسم وكل تقيضى ظهوره آثاره في عين من الايمان  
فالعين الذى ظهر فيه آثار اسم ليقال له مظهر ذلك الاسم ولهذا الكلام عرض عرض واذا قد التفت له يدك سهران  
لا يحوم له ريب ولا ارتياب فلو حملت كلام افلاطون المنقول في علم البارى على هذا العالم التوجهيات بحوزه وقد عرفت  
من قبل ان فيضان الايمان بهذه الثبوت ليس على سبيل المحل الاختيارى حتى يلزم سبق العلم عليها بل هذه الثبوتات لا يلزم ذات  
البارى ومن مقتضاها على سبيل الايجاب فلا يلزم قبل هذا العلم علم ولا يتلجج في صدره كما ان كان مناط الانكشاف هذه الايمان

فقد استكمل الباري عز وجل في الصفة الكمالية بالغير لانك قد علمت ان ذات الباري تقع مبدأ الانكشاف بنفس ذات الحققة  
 وليس منتظرا في كونه مبدأ الانكشاف الى امر آخر كونه مبدأ الانكشاف هو الصفة الكمالية لكن لا بد للانكشاف من ان يكون  
 منكشفاً بهذا المبدأ وهذا لا يضر في تمامية المبدأ وكما له فيه هذا كما ان القدرة تقتضي إمكان المقدور ولا يتعلق بالمتنع لعدم  
 صلوحه لتعلق القدرة وبذلك لا يكون نقصا في القدرة في شئ فكذا ههنا ما هو لا شئ محض لا يصلح لتعلق الانكشاف فلا يضر  
 في كمالية المبدأ فثبت وان لم يكن محلا للمساو والشيطانية

التصريح الرابع

في تقسيم المسببة

فانما في الحقيقة أي بمعنى ان الاجزاء العقلية متحدت مع الكل ذاتا ووجودا فليست اجزا حقيقة اذ هو بامنه التام ليس  
 المراد ان الاجزاء العقلية امور اشتراكية من قبيل ساير الانشعاعات وذاتيتها على سبيل المساوية كما توهم وحاصل الايراد  
 ان الاجزاء العقلية لما كانت متحدت ذاتا ووجودا لم يصدق عليه الالتيام فتخرج المركب العقلي من تعريف المركب ودخل  
 في تعريف البسيط فانتقض تعريف المركب جمعا وبسيط معا وقد ظهر لك من ههنا ان ما في قوله ان ما ذكر في تعريف البسيط  
 والمركب لا يصدق على البسيط والمركب العقليين من التام والتسابل قال في الحاشية والقول بان الالتيام ههنا على سبيل عموم  
 المجاز لظن وجه المجاز ان يراد بالالتيام معنى اعم من التام والاشتمال والظهور وجه التكلف الا ان الاولي في التعريف  
 الاضطراري عن استعمال اللفظ المجازي فيصدق آه لا يخفى على المستيقظ ان المركب العقلي بما هو مركب عقلي لا يصدق  
 عليه انه يتسم من الاجزاء وان صدق عليه من جهة التركيب الخارجي والايراد انما كان من جهة خروج المركب العقلي بما هو مركب  
 عقلي لا يصدق عليه انه يتسم من الاجزاء وان صدق عليه التركيب الخارجي واليضا شارح لا يرى في الكتاب التزام والقول  
 بالتزام الظاهر من المقام فكيف ينسب كلاهما على التزام على ان الابق في المقام ان بذكر التعريف على كل مذنب نفسياتي بيان  
 الاختلاف والعلل لاحد هذه الوجود قال في الحاشية لا يخفى بافية من البعد والحق ان بدين التعريفين الخارجيين فيهما ولا يصدق  
 على العقلين واليضا لا يصدق تعريف المركب على المركب التحليلي انتهى لم ير في قوله والحق ان المقصد بهذا التعريف المركب البسيط  
 الخارجيين فقط فانه لا يلزم ح اجزاء كلامه بل المقصود ان بدين التعريفين لبيان الحقيقة الالهيية  
 وتوحيدها لهما مطلق البسيط والمركب لا يصلح بحال فتأمل فيه وقوله ايضا لا يصدق آه عجيب جدا فانه ان اراد  
 بالمركب التحليلي المتصلات من الاجسام والمعادير فليست مركبات اصطلاحا ولم يقصد تناول المركب الا في هذا  
 المقام فلا يضر عدم صدق تعريف المركب عليها وان اراد بالمركب العقلي فهذا الاعتراض هو المذكور في اصل الحاشية

لا غير متدبر الله قدس سره فلا بد من وجود البسيط آه هذا لا يخبر في المركب الذهني فانك علمت ان الاجزاء العقلية  
متحدة في الوجود والذات فلا تعد وهناك حتى يلزم وجود الواحد بل المركب واحد لكن التحدث فيه الاجزاء فصيح التحليل  
لا الى نهاية اللهم الا ان ينبغي على التزام ثم انه يريد العفو في المركب الخارجي للتمييز الاجزاء انه ان اريد الواحد الحقيقي فلا نسلم  
وجوب اشتمال المركب عليه وان اريد اعم منه ومن الاضمار في قسم لكن لا ينفع وهذا منع المحقق الدواني روي وقدم فيما سبق قد قدم  
فتذكر كالانسان المركب آه قد ليق التركب من النفس والبدن ليس حقيقيا لان التركيب من المجرى والمادى  
غير معقول ولا ينبغي ان هذا مجرد دعوى لا يفي عن الحق شيئا من دون اقامة البرهان واستدل بوقوع  
تحدية المركبات آه فيه ان وقوع تحدي المركبات او البسائط غير من وعلل ما يدعى الكفا حد ودور رسوم فان الجنس مشتبه  
بالعزم العام والفصل بالخاصة وتنقيح الحقايق غير جدا واستدل عليه بان الجنس والفصل آه هذا في قوة اصل الذوات  
فلا يكون مشتبه لما لان من يمنع التزام لا يسميه فانهم ونحن نعلم آه قال في الحاشية ضرورة ان خصوصية  
هذه الكيفية لمفهوم غير خصوصيتها لمفهوم اخر وقد يقال ان عدم امكان اشتراع مفهومات متعددة من منشأ واحد  
ممنوع الا ترى ان ذات الباري ذات احدية يتفرع منها صفات كثيرة واثت لا يذهب عليك ان المقصود ان  
الذات الواحدة التي لاكثر فيها اصلا لا يصلح لان يتفرع منها امور كثيرة ثابته لهما في مرتبة الذات بان يكون هذه الكثرة  
تمام حقيقتها ويكون كل واحد واحد من المفهومات المتفرعة بعض تلك الحقيقة وهذا ضروري واذا امتنع اشتراع المفهومات  
لكثيرة بهذا الوجه عن الواحد بحيث فتمت يصلح الاشتراع بهذا الوجه لا بد من الكثرة في مرتبة الذات فقد لزم للتركيب  
الذهني التركيب الخارجي واما العكس فلا يظهر من هذا الدليل ثم ما ذكره وان كان كلاما متينا الا ان للمناقش ان  
يقول لما جوزتم الاتحاد بين الحقيقة الجنسية والفصلية في الوجود بل في الذات وان الجنس تجتمع مع الفصل ليسير موجود وان  
النوع امر واحد وذلك الواحد بعينه الجنس وبينه الفصل مع لا بعد في ان يصير هذا الواحد موجودا من دون كثرته  
وكون مصدره في الهند من المفهومين في مرتبة الذات من دون كثرته فيها لوجوب الكلام على ان اتحاد الاثنين باطل مطلقا  
وان للاتحاد بين الجنس والفصل تم الكلام لان اشتراع الكثرة عن مرتبة الذات بحيث يصير مطابقة بينهما غير معقول  
ان يكون هناك كثرته في مرتبة الذات لكن حزب الشيخ وانشال المحشي معرون على ان الجنس والفصل متحدان في وجوده  
ذواتا مستوحدة هذه المباحث ان شاء الله تعالى ولا استقامة جواب عن استدلال التعاليم بتفارق التركيبين

ان الحد بالاجزاء الخارجية والحد بالاجزاء الذموية متشابهان بالاعتبار لان الاجزاء الذموية هي اجزاء  
الخارجية ما خوة بالبشرط شئ فالتمايز بينهما بالاعتبار والحدود الحقيقية لهية واحد والمتخايرة بالاعتبار الاستحالة لهية  
وتقرير استدلال المسئلة ان الاجزاء الخارجية متباينة وجودا واذاتا وجلا ولها قد نجد احدهما وتبقى الاخر وما كان بهذا  
الشان لا يتحد الصلا وجودا واذاتا ولا جلا وبل هذا الكلام يقال صا الفرس انسانا ولا يمكن فيه ذلك باى اعتبار اخذته  
واذا امتنع الاتحاد بينهما ولو اخذت بالبشرط شئ امتنع الحمل بينهما وكذا بينهما وبين الكل فلو كان لهية واحدة اجزاء خارجية  
هي تمام هيتها واجزاء عقلية هي تمام محتها ايضا كانت متباينة وتعددت الحدود الحقيقية المتباينة فيلزم احد الحقائق واذا  
قد بلغ التفسير الى هذا النمط فلا يمكن الجواب الابتنع اتساع اتحاد الحقائق المتباينة في الذات والوجود في مرتبة من  
المراتب واعل العقل المتوسط لا يقبله ولعبه مكابرة فاضوء وسفوء الى هذه المباحث الشار الشار الثاني وما وقع  
آه في الجواب عن استدلال المنزه الثاني وحاصله منع تحديد البساط احد حقيقيا بل تعريفات البساط كلها رسوم ليقو  
لها الحدود وبالجملة والعلاقة تشبيه العوارض بالذاتيات قال الشيخ ابو علي في تعليقاته آه لعل المراد بالاجزاء الاجزاء  
الخارجية كما ان المراد بالبسيط البسيط الخارج على ما هو معنى التام والحاصل ان الحد قد يكون له اجزاء خارجية يمتد بها  
الحد والحد لا يكون له اجزاء كما اذا كان بسيطا خارجيا فانه قد تقدم فيما قلنا من كلام الشيخ ان اجزاء الحد باص اجزاء  
للحد لا يكون بعضها محمول على البعض ولا على الكل الذي هو الحد بل الذهن يخرج هناك شيئا يقوم مقام الجنس وشيئا  
تمام الفصل يعني ان البسيط واحد لجنس ونفسه الفصل وفيه اتحاد محض وليس هناك اجزاء يلزم منها البسيط والعقل  
يخرج له مادة وصورة ليقومان مقام الجنس والفصل وح يكون التيام عند العقل لا يجب الواقع فلا يكون له اجزاء حقيقية  
بل امور متحدة وجودا واذاتا وهي التي يقال لها الاجزاء الذموية قال الشيخ في الفصل للمعتق وبيان الفرق بين المادة والحد  
من الهميات الشفاة واما المادة البسيط فعسى ان العقل يفرض هذه الاعتبارات في نفسه على النحو الذي ذكرنا قبل واما  
في الوجود فلا يكون من شئ متميز بجنس وشئ هو مادة فخرج الحاصل ان البسيط ليس له اجزاء متميزة يلزم منها  
البسيط كالمادة والصورة الا في اعتبار العقل واخر اعه بخلاف الحد فانه لا بد من ان يكون له اجزاء متميزة يلزم منها  
على هذا فلا تأيد في كلام الشيخ على ان البساط لا احد لهما لو ايد بكلامه على ان البساط لهما حقيقة لم يكن بعد ان لم يلو اليه  
نسبة الكلام الى الشيخ لا يخلو عن كفاه فانه قد صرح في الشفاة ان المقدر جنس وليس له وجود موثقا فقط بل انما

وكذا اصرح بان اللون جنس وليس له وجود ومولود فقط فيكون هذه الغزوات اجناسا ولا يمكن اخذها مواد فالقول المنطوق به

تولى الاقسام الاصلية تحتها بسايط خارجية ومركبات ذنبية وايضا صرح وعقد بامتنانها بالمقولات العرفية اجناسا عالية وصرح ان الاعراض ليست مركبات  
وقال الشيخ ابو نصر في المادة والصورة والذي يظهر من كلام الشيخ ان مذهبه هو المذهب الثاني هو ان كان بالاطلاق حقا فتدبر

تعلقاته آه في الكلام منه كالمفسر على ان البسايط الخارجية بسايط ذنبية لا جنس لها ولا فصل فلان نكح خبيثة المقولات والقول  
استبصارا على التقديرين

مركب الاعراض من المادة والصورة بعيد ولم يصل كلامه الى حتى يتبين ان مذهبه ما اذا حركه وما ذكره هذا هو الاشكال الذي  
الاعراض لا تنقسم الى

وفي الصور التفصيلي آه قال في الحاشية عدم صدق بعض الاجزاء الخارجية على البعض انما هو في المية الحقيقية  
والحد من حيث هو حمية اعتبارية ولعله وقد يزداد في ما يرد ان اجزائها كما يعينها محموله على البعض فلا يكون اجزا حقيقية  
اشكال قوله وما ذكره

والحق انه لا دور له حتى يحتاج الى هذه التكلف الذي اركبه لانك قد علمت سابقا ان الحد من حيث انه لا يحمل اجزائه عليه ولا  
على بعض اذ لا اتحاد في الوجود في هذا النحو اصلا فتدبر

آه قال في الحاشية التقسيم على قول المشهور ثلثي وعلى الاظهر ثلثي فقله الاقسام بالنظر الى التقسيم المشهور في  
مع المشهور والتناسب اللفظي بالنظر الى تقسيم المعنى انتهى ارادوا الموافقة للمشهور في اسم المتداخلة

لعله اراد من الموصوف الموصوف ومن الصفات العرض والافعال الصحيح الحكم كلياً باستماع تركيب المية من الموصوف والصفة  
فان الموصوف الموصوف والصورة متعة فتأمل

فالاجزاء المتداخلة يشتملها آه بما غير صحيح لان الصفات المتداخلة  
بما يصدق بعضها على بعض وفي المشهور ما يكون بينهما عموم مطلقا وعلى كلا التقديرين لا بد فيه من الحمل فلا يكون الاجزاء عقلية والتفاد

العلى لانها في الحمل الذي يكون في الصفات الاترى ان اللوازم محمولة على المتلذذات مع ان المتلذذات عليه على ما هو المشهور  
الا ان يحمل الصدق على ما يميل الحمل الاشتقاقي فمع ما قال الحاشي ان المتداخلة اعم من الاجزاء العقلية فتأمل

وفيه نظر لاختلاف جهة العموم والخصوص كذا في الحاشية يعني ان الجزء خصوص في كل مخالفة لما في الاخر فمن جهة الخصوص  
كل يرفع ابهام الاخر فلا دور

والمحمول اذا كان آه هذا انما يدل على ان المية لا تتركب عن اعميين من وجهين  
عموما بل من جهة خصوص احد باعموم الاخر وبما غير المدعى فان المدعى ان الاعميين من وجه لا تتركب منها حقيقة  
اصلا لان جهة عمومها ولا من جهة خصوصها كما سيظهر لك في المقصد العاشر الشارح تعالى كما نارا وبالتمارة العقلية  
ان لا يكون كل منهما محسوسا آه فيانه ان اراد بالخصوص المحسوس بالذات كما يدل عليه قوله فان المحسوس هو الجسم العقلي هو المادة

المقصود الثاني

٢٢  
المتعلق بالذات والقول

العقل ان لا يكون كل منهما محسوسا فاعلم ان الوجود لا يصح التمايز في المركب من النفس والبدن والنفس فان البدن ليس محسوسا بالذات  
انما المحسوس بحسب التعيين وعوارضه كما نعلم او الالوان والمسطح كما هو التحقيق وان اراد بالمحسوس اسم سما هو محسوس بالذات  
او باعرض فلا يصح تمثيل التمايز في العقل باليهوى والصورة فان الصورة محسوسة بالعرض فتقابل

المتعلق بالذات

المهية المستقلة بل هي مجعولة ام لا والظواهر ان المستدل اراد ان يقال في الحاشية توضيح ان ثبوت الشيء النفس ضروري

الذي هو مقول في سلمه مقصود به

واجب فلا يمكن ان يتعقل بجعل لانه لا يتعلق الا بما هو عقلة به فعند ارتفاعه لازم سلب الشيء عن نفسه الذي هو مقابل و

وق

لثبوت الشيء لنفسه وهو محال لا بحسب الواقع فقط بل بحسب العرفن ايضا ولذا وقع نظر المستدل صريحا الى

استحالة الا الى تعلق الجعل بثبوت الشيء لنفسه كما وقع نظرنا قد المحصل نعم جاز سلب الشيء في نفسه بمعنى رفعه بالكلية

لجواز مقابل الذي هو تقرر الشيء في نفسه فالسلب البسيط والسلب العدمي كلاهما مستحيلان لا لسلب العدمي فقط انتهى

وانت لا تذهب عليك بافيه من الاختلال لان كون ثبوت الشيء لنفسه واجبا ممنوع وكيف وقد تقرر ان الثبوت الشيء لنفسه

مستلزم لثبوت المثبت له وان ما هو لا شيء محض لا يصح لكن ثبت له شيء وكل مهية السكانية جازية لعدم والليية بثبوت

المهية السكانية لنفسها جازية انتفاء بار ارتفاع مصداق الذي هو تقرر المهية فلا يكون واجبا لان الواجب بالاجوز عليه جميع احوال

العدم والليية واذا جاز العدم والليية على الذات انتفى الثبوت وصدق لقيضه الذي هو سلب الشيء عن نفسه فليس

الشيء عن نفسه جازية يمكن نعم لا يصح ثبوت هذا السلب على طريق الايجاب العدمي لان الايجاب ليقضي ثبوت الموضوع و

عدم ثبوت لا يمكن السلب نفسه فقوله فالسلب البسيط والسلب العدمي كلاهما مستحيلان ممنوع بر نعم لو قيل بثبوت المعدم

منفكا عن الوجود وقيل لوجوب هذا الثبوت وعدم احتياجه الى مقتضى كان ثبوت الشيء لنفسه وثبوت ذاتية له واجبا

وسلب الشيء عن نفسه مستحيلة نعم محجوبة بثبوت الشيء لنفسه وذاتية تجعل متانف لاجب محجوبة الذات مستحيل قطعاً

وللازم انتفاء هذا الثبوت بانتفاء مجاعده مع ثبوت الذات في نفسها وهو محال فالحق ان ثبوت الذات لها وثبوت

الذاتيات لها محجول يجعل الذات لان انتفاء هذا الثبوت بانتفاء الذات يمكن دون انتفاءه مع تقرر الذات فيحتاج الى

جعله يحل هذا النحو من الانتفاء وليس المحل الا تقرر الذات فمذا الثبوت محجول يجعل الذات ثم هذا الثبوت حكايته

المهية المستقرة فموجبها نفس محجوبة هذا الثبوت اذ لا معنى بمحجولية الثبوت الذي هو امر غير مستقل حاك الا محجولية

تقرر مصداقه بحيث يصلح معنونا لهذا الثبوت وليمح انتزاع هذا الثبوت منه فاذا كان المحجول نفس تقرر المهية جعلها بسيطا

نفسه

فإن البسيط نفس المحل الموافق بالنسبة إلى هذا الثبوت بالذات والكان المحمول بالذات موجود في الماهية فمد الال<sup>لحاصل</sup>  
 جعل موافق بالنظر إلى الوجود وجعل بسيط بالعرض بالنسبة إلى تقرر الذات والمهية جعل موافق لهذا الثبوت بالعرض هذا<sup>نقصه</sup>  
 الفرض في هذا المقام ثم من الاعجاب التي لم يسمع عجزاً مثله في الافق البين حيث قال لعلك تقول اليس من المتحقق  
 ان سلب الشيء عن نفسه انما يتحقق مطلقاً اذا كان وجود الشيء عين الماهية فلم يتصور عدمه اصلاً فانما في الماهيات الممكنة فانما يتحقق  
 مع اعتبار الوجود فقط اذ يصح سلب المعدوم عن نفسه فضلاً عن الذاتيات وربما يصدق السالبة بانتماء موضوعها ذات  
 الممكن لا يابى العدم وكذلك لم يكن شئ من الممكنات بوجوه لذاته فكيف يستقيم تحلل المحل بين الشيء والنفس وبين ذاتيات<sup>ذاتيات</sup>  
 ثم قال بعد كلام فيزاج ان خلط الذاتيات لا يكون مقتضى او اقتضاء اليس النظر إلى الماهية من حيث هي غير ممكنة  
 الاصلاح عن ان يكون بعينه كما ذاتياتها وانما يلحق فانما يلحق من لقاء مقتضى او اقتضاء فنقولنا الانسان انسان وجوداً  
 لا يجوز صدوقه في المحل من جهة الخلط وان اخرج كما تقرر الموضوع فما يستدعيه انما بولقر ذات الموضوع است قول  
 الصدور عن العلة بل التقرر فقط حتى لو امكن التقرر بنفس الذات من غير علة لكفى على ان ذلك الغير ليس من جهة خصوص الخلط  
 باعتبار خصوصية الطرفين بل من جهة استدعاء مطلق طبيعي الربط الالجابي فاذا نزلت صدق خصوص المحل في ذاتيات  
 الماهية بخصوصية ما تستحق الموضوع والمحمول على مجموعيه نفس الماهية وصدورها بالجماع انما هو بالعرض وعلى سبيل الاتفاق من  
 جتين عدم تقرر الماهية الامكانية بنفسها ومطلق كون الربط الالجابي بالذات من جهة خصوص الخلط وخصوصية ما تستحق  
 المحل فلا احتياج الى توسط جعل مولف للخلط بين الطرفين ولا الى اعتبار جعل بسيط للذات فالجماع جعل ماهية الانسان  
 ثم هو بنفس الانسان او حيوان لا يجعل مولف اصلاً ولا بنفس ذلك الجعل البسيط انتهى كلامه بما كما نقل عنه شتم على الاستدلال  
 بان النظر إلى الماهية لا يمكن السلامها عن نفسها وعن ذاتياتها فلا يكون ثبوتها مجموعاً وعلى المحل بان الحاجة ليست الا إلى تقرر  
 الماهية لا إلى مجموعيتها وصدورها بالكن بالنظر إلى مطلق الربط الالجابي لا بالنظر إلى خصوص الحاشيتين فليس ثبوت خصوص الذاتيات  
 للذات بما هو خصوص هذا الثبوت منتقراً إلى تقرر الذات ولا إلى صدورها بالكن اذ تقرر مطلق الربط الالجابي المتحقق في  
 نفس هذا الثبوت الى التقرر الصادق عن الجماع فمنها جهة هذا الثبوت كما هو في الثبوت لصدور الماهية اتفاقية وانت لا يربط  
 عليك في هذا الكلام من الفطاعة والسفاهة وهو مستمر على ما ديد الشيعية وسنة السخيفة من انتزاع الاقوال الشعرية المزخرفة  
 والا قائل السفسطية الموهبة جل سببه رفع الفاقة الى البارى عز وجل القيوم وادعاء نوع من الغنى عن مؤخران<sup>على</sup>

العلم

العموم ما في الاستدلال فلا يذو الزاد ان اراد ان يحاط بالذات غير نفسك عن لحاظ الذاتيات فهذا لا يوجب عدم الفاقه الى مقتضى  
 المصدر وان اراد ان يحاط بالذات كما ان سلب الذاتيات والذات غير ممكن حتى يكون الايجاب واجبا مستغنيا عن  
 المقتضى فهو ممنوع فان يحاط بالذات انما يحل ثبوت الذاتيات لها بالجدانية واما ان ثبوت الثبوت واجب او ممكن فلا يحكم  
 بالبدئية بل جواز طريقان المنفى بحكمه واما الفاقه الى الجاعل وبها يظهر سلب الكون من لم يجعل الله له نورا فما له من نور واما  
 في كل فلان القول بفاقة ثبوت الثبوت الى التقرر المنقصر الى الصدور من دون انقضاء الثبوت الى الصبر ويطوع  
 عليه آثار البطلان والاسمال اما قبح اسماع العامة فضلا عن الخاصة ولطقت به الضرورة المشهورة والسبب في غير المكذوب  
 ان مقتضى المنقصر مقتضى ثم الذي يحكم به النظر الدقيق والحسد الذي بالاعتماد عليه تحقيق ان فاقه المصدق بعينه فاقه الثبوت  
 مصدر المصدق هو بعينه مصدر الصادق فالاعتراض بجوالية تقرر الذات اعتراض بجوالية ثبوت الذاتيات  
 بلا ريب وشبهة فاذن قد بان لك ان لم يبق في غير الممودة شئ ليقاد اتفاق الجوالية الا باطل ثم سلك هذا الملبس للباطل  
 لباس الحق والمصو للكذب صورة الصدق والسمع لا يوقه تلميح الجبا والمقح في الصبار الفقاد سبيل كذا آخرو قال فيما نقل  
 عن صدق سلب مفهوم ما عن شئ من حيث هو انما يحوج صدق محله عليه ايجابا الى مقتضى اداقتضاه لو كان صدق ذلك  
 سلب من جهة ان الموضوع بحيث لو لاحظ نفس ذاته من حيث هو لم يتبع بالنظر الى ذاته ان يسلم ذاته عن المحمول لا  
 اذا كان المكان صدق السلب من جهة بطلان ذات الموضوع لانه ليس ذات ومن البين ان صحة سلب المعبروم عن  
 نفس او عن ذاتها عن انما هي من الجهة الاخرى لا من جهة المكان المتعارفة بالنظر الى ذات الموضوع من حيث هو وهذا  
 صيغ جدا وليس من التحقق عند المتعززين فضلا عن البالغين ان امكان صدق السلب باي وجه كان لوجب امكان الثبوت  
 على التقرر في الطبقات واذا كان الثبوت ممكنا لا بد له من موجب يحيل به نحو من السلب مصدق السلب باي نحو فمن  
 كان محوبا للايجاب الى جعل الجاعل غاية ما في الباب ان يجعل رح هو جعل الذات فانه هو المحيل لهذا السلب او لا يشك في  
 ان المركب انما يكون بطلان الاجزاء لا بطلان مع تقرر الاجزاء فلم يتحجج المركب الا الى محيل العدم على الاجزاء لا الى جاعلها  
 فهو ولا يمكن ان يقال ان جواز البطلان على المركب ينسلا عن تقرر الاجزاء بل بطلان الاجزاء فلا يحتاج الى جعل جاعل فلذا  
 مما يقال تا لا صادقا ولا يفت الى ما قبل او يقال لم يقولوا بانها غير سبعة قال في الحاشية اعطى بعض المحققين  
 نفس المحيل البسيط بالجعل الابداعي اخذ عن ذلك كما قال الناشر قد يكون اختراعا اعني بافاضة الاشارة على القابل بالصورة



والاعراض على المادة القابلة لها وقد يكون ابداعا اعني ايجاد الالبس من اللبس وعند صاحب التجربة يدوجعل بسيط مستقر غير متحرك  
الكثرة سلقن بالذات بالشيء فقط هذه احوالنا في تحقيق في الشيء والاول هو في الحقيقة تاتير في بعض اوصافه اعني كونه شيئا  
اخر هو المتصور او غير انتمى وفي كلامه هذا المحقق اشارة الى ان يجعل المؤلف للبدية من قابل المستقر يجعله مستقفا لشيء كما ان الصانع  
يجعل الثبوت مستقفا وهذا ظاهر جدا فان تعبير شيئا شيئا لا يفعل ولا بان يكون للشيء الاول لتقرر قبل الاتصاف بالثاني  
فما هذا اصل المؤلف كما يتعلق بالوجودية اذ امكن لتقرر قبل دون الاتصاف بالوجودية وهذا التقرر لا يتقرر في الذهن فالحال على تعبير  
بالتباعد الذي يسمى موجودا في الخارج اذ يكون لتقرر اخر كما يراه اهل التحقيق وقدم من قبل لكن على الاول فلا بد ان يكون الموجود  
الذي يسمى محجولا بالجميل البسيط من غير خلاف ما تقرر عند المشائين وانما قالوا ان الجاهل يجعل الالبس المحض مستقفا بالوجودية  
فيصير موجودا فيصير مستقرا فيما يكذب الوجودان السليم ويصح عن الذهن المستقيم <sup>وهذه الضرورة لمحقها بعد فرض تلك</sup>  
المسألة وهذا الكلام يدل على ان الضرورة ليست ضرورة بل ضرورة شرطية بتقرر المهية فم لا يصح استغناء كون المهية مسية عن  
جعل الجاهل <sup>مطلقا</sup> وانما يستدعي الاستغناء عن جعل سالف غير جعل لتقرر المهية فحسبه قد افصح الحق وبطل ما كانوا يصنعون  
وقلم السلب ههنا يتقابل الايجاب اذ في المرتبة قد زعم البعض البعض ان المراد ههنا السلب الشيء عن نفسه سلبه في مرتبة الذات  
مقابل الايجاب في المرتبة ولا شك في استحالة وحيدة لتقرر الدليل هكذا لو كان ثبوت الذات لنفسها لو الذاتيات لها  
مجبولا يصح سلب الذات عن نفسها او سلب الذاتيات لها مجبولا يصح سلب الذات لنفسها او سلب الذاتيات عنها في  
مرتبة الذات وهذا محال وقدره المحشى بان الكلام ههنا في ثبوت الذات لنفسها والذاتيات لها بمعنى التجاوة بمعنى خبرتها  
او عينيتها فلو كان هذا الثبوت يجعل الجاهل لم يكن عند ارتفاعه في الثبوت بل ليقضيه وهو سلب الاتحاد لا سلب العينية <sup>الذاتية</sup>  
وح ناصح العارضة فلا بد من الحمل السلب بمعنى سلب الاتحاد لا بمعنى سلب العينية واجبة تسمية هذا ولعناك تقول ان  
جزئية الشيء انما يعقل اذا كان لذلك الشيء تقرر في جملة تفرده ان المعدوم المطلق والاشياء المحض لا يصح عليه حكم  
ثبوتى الصلا وقد اعترف المحشى في المرصد السابق ان الوجود يشبه بالجزئية فمع اذ لم يكن للمهية تقرر لوجوده من الوجود لا يصح  
الثبوت في المرتبة لانعدام مصدره وهو العينية او الجزئية عند كونها لا شيئا محضا فلا يطهر امتناع السلب في المرتبة عند  
عدم تقرر الموضوع فحينئذ لا وجه للعدول فان النسخ على البطلان اللازم لازم على كل تقدير فاجواب عنه ان انفار التقرر  
لموضوع عن الخارج لا يوجب ارتفاع الثبوت في المرتبة بل كاشفي بلا حطة المهية للثبوت فسلم الثبوت في المرتبة محال <sup>مطلقا</sup>

سواء لقرار الموضوع في الخارج ام لا ولو كان ثبوت الذاتيات مجعولا لصدق سلبه في مرتبة الذات وحقيقة لا يتوجب  
 منع بطلان اللازم فاقول في الحاشية لا يصح الملازمة المذكورة في الدليل وذلك لانه لا يلزم على تقدير ان  
 لا يتعلق بجعل بالانسانية ان لا يكون الانسان من حيث هو انسان اللهم الا ان يقال كلما هو في مرتبة المية فهو في المرتبة  
 المتأخرة عنها من غير عكس ولا شك ان مرتبة تعلق بجعل وعدمه متأخر عن مرتبة المية فان لم يكن الانسانية عند عدم تعلق  
 الجعل ضمنيا لم يكن في مرتبة الانسانية من حيث هي انتهى وجه الصعق ان القدر الضروري ان ما هو في مرتبة الذات <sup>على استصحاب</sup>  
 المحققه فارتفاع الثبوت لبطلان الذات لا يوجب سلب الثبوت في مرتبة الذات اي سلب العينية والجزئية وبذلك يظهر  
 جدا والتحقيق انك قد عرفت ان مصداق الثبوت في المرتبة ذاتية الثابت للمثبت له فاما الثبوت للمرتبة فلازم انما وجدت  
 تلك المرتبة فان وجدت في الملاحظة ثبت الذاتي لها فيها فان وجدت في الخارج ثبت لها فيه فلو كان في الثبوت  
 مجعولا لكان في الملاحظة مجعولا بجعل المرتبة فيها وفي الخارج مجعولا بجعلها في الخارج واذا ارتفع عن الخارج والجعل والجعل  
 ارتفع في الثبوت عن الخارج دون الملاحظة لان اللازم بارتفاع الجعل والجعل صدق سلب الذاتي عن مرتبة المية  
 في الخارج وان لثبوت في الملاحظة في نفس الامر ولا يلزم عدم ثبوت في الملاحظة فاللازم غير مستحيل غير لازم كالا ولى  
 ان يورد على سبيل الرد <sup>لعل</sup> المقصود منه ان الهيات سوار كانت بسيطة او مركبة آه قال في الحاشية في التقدير  
 موافق لما في المشهور ولما اورد المصنف في تحرير المسئلة بكلفة واما التقرير الشه قدس سره فبعده بعبارة السن ليس الميز  
 ولا اثر في كتب القوم انتهى الشرح المحقق حمل كلامه رحمه الله على الدعوى الجزئية زعمانه ان الدليل المذكور لا يثبت الجزئية  
 فانه انما ثبت كون الاتصاف او الوجود مجعولا وهو مية محصورة فلم يلزم مجعولية الهيات كلها بالزام مجعولية بعض الهيات  
 كلها بالزام مجعولية بعض الهيات واورد على الشرح المحقق قدس سره ادلا بعبارة عن عبارة المصنف وبذلك يظهر ان حمل قوله  
 على التقييد بعيد كل البعد وانا بما كلف المشهوره هذا هو الذي اشار اليه الشرح المحقق قدس سره لقوله به اما ليقينه تقرير  
 الكتاب كما اورد المصنف في تحرير المسئلة والمشهور ههنا ان احد المذاهب السليخ ثم حمل المذهب الثاني على القول بالجعل البسيط وان  
 لكن في عبارة المصنف لكن لا يمكن حمل ما هو المشهور عليه ما نقل قدس سره لان الاستدلال اشار اليه لقوله اما البسيط  
 فلانها ممكنة آه لا يفيد خصوص الجعل البسيط فان الممكن البسيط انما هو الجعل البسيط فان سوار كان بسيطا او مركبا  
 واما ليقينه المتيقن اليه الشرح المحقق قدس سره في تقرير المذهب الى الجعل البسيط لان المذهب الثاني بعد الاتفاق

بهم ثبوت الذات  
 في اي مرتبة انزلت ولا يلزم  
 من انك ثبوتهم عند عدم ثبوت  
 وابستنا

على جعل المؤلف في زعمه واما القول بالجعل البسيط فخرج عن هذه المذاهب غير مذكورة هنا وقد فصلنا في حاشية شرح  
حكم العين وبين الخلاف الواقع بين الاشترايين والمثابرين فاقول وما ذكره من الاستدلال هو الزام آه قال بهذا  
هذا الزام مشهور من القائلين بالجعل البسيط على القائلين بالجعل المؤلف وفيه عدم تصور معنى الجعل المؤلف  
فانه بمعنى جعل الشيء شيئا واثره الهيئة المحلية اى الاتصاف من حيث هو مادة لملاحظة الطرفين وغير مستقل بالضرورة  
وهذا لا يؤهل الى الجعل البسيط وجعل الشيء واراد لقول واثره الهيئة المحلية آه ان اثره متفاوت هذه الهيئات الذي يصح  
عنه ذلك ان يقول في الزام القائلين بالجعل المؤلف ان الجعل المؤلف ينهى الى الجعل البسيط بالاختلاف لان الجعل على هذا  
التقدير اتصاف الهيئة بالوجود واثره صيرورة الهيئة موجودة ولا شك ان اثر الجعل امر عيني فآثره الذي هو مفاده ومصدره  
امر عيني وليس الاغنى بقر المية اذ ليس هناك شيء يكون مصداقا مساويا اذ لو لم يكن المصداق لنفس الهيئة المستقرة  
بل مع حثية زائدة داخلية في المصداق وكل حثية زائدة يكون متاخرة عن الوجودية ولا اقل ان يكون معها من كمال  
ان يتصف الاشياء المحض بصفة ثبوتية اصلا فلا يصح دخولها في المصداق فاذا ن المصداق الموجودية لنفس الهيئة المستقرة  
فيكون هي مجزولة فلزم الجعل البسيط بالقول بالجعل المؤلف فتم الزام فافهم وفيه نظر اذ القائل ان يقول آه يعني ان  
المجزولة عند القائلين بالجعل المؤلف الهيئة المحلية بالانها حكمية واثره مفادها صيرورة الهيئة موجودة لا الاتصاف بالان  
هيئة متفرقة مية ويكون اثره نفس لقر الاتصاف وخروج من اللبس المحض الى اللبس حتى يلزم الجعل البسيط وهذا ظاهر جدا فلذا تم الزام  
الابالرجوع الى ما ذكر من المحض الصراح فافهم فلذا مرد ان النزاع في مجموعية الهيئات الممكنة آه قد وقف المحض على ظاهر  
الفاظ المورد وموردان ليقربان الكلام في الهيئات الموجودة في الخارج بان نفسها مجزولة والصافنا بالوجود الذي لزم من  
المذكور لولم تجزوا لاهيات الاتصاف الذي لا وجود له فلذا تم الزام لولم لزم استحالة اخرى هي ان يكون اثر الجعل امر عينيا  
وهذا استحالة اخرى لولم والكلام في ان المذكور لبعده تمامه يكون الزام لا فاعلم هذا اذا كان الشخص مركبا آه يعني ان الشخص  
اذا كان مركبا في الخارج عن الهيئة والشخص يصح القول بان الجعل كون الهيئة متشخصه فلم يلزم الجعل البسيط واما اذا كان الشخص عبارة  
عن الهيئة المتجاوزة لمجولية هي بعنفة مجولية الهيئة فالاعتراف بالمجولية نفس الهوية اعتراف بالمجولية الهيئة جعلها بسيطا وكذا اذا كان  
مركبا عقليا فجعله هو بعينه جعل الاجزاء العقلية لا شيئا وبما جعله وجودا وهذا كله هو ما قال في الحاشية الشخص ان كان مركبا عقليا  
فجعله هو بعينه جعل الاجزاء العقلية لا شيئا وبما جعله وجودا وان كان نفس الهيئة النوعية فجعله هو بعينه جعلها بالفردية ثم حمل

كلام المص على تركيب الشخص في الخارج ويكون اثره جعل صيرورة المية مشتغفة كل البعد مع الن غير قابل تركيب الشخص في  
الخارج وكلامه صريح في ان المحمول نفس الوجود الخاص وهو اعراضه بالجعل البسيط فهذا شاهد عدل على ان المص لم يجعل  
الذهب الثاني القول بالجعل البسيط بل الظاهر ان نقله من الخارج هو ان المية محمول في ذاته بل هو الوجود الخاص التعيين  
بذاته بناء على ما هو راسي الاشعرية لا الهيات اولاد وجودها على راسه اذ الوجود عند صمم هو الهويات البسيطة التي هي عين الوجود  
الخاصة فقال كان المراد منه ان يجعل لا يمكن آه يعني ان صاحب هذا المذهب قابل بالجعل المولف ويدعي ان المية  
البسيطة لا يمكن ان يتعلق الجعل بنفسها اذ النسبة فلا يمكن فلما جعلية وانما الجعولية لا تصانها بصفة زائدة عليها كالوجود  
وتحده بخلاف المية المركبة لان في حقيقتهما قيام بعض الاجزاء ببعض فتمتلك للاجزاء نسبة فيعرض لها الامكان فصيح  
يتخلل الجعل بين الاجزاء نفسها ويكون اثره جعل صيرورة بعض متضمنة لبعض الاجزاء او المراد آه هذا البعد من التوجبه  
الاول فقال اشار الى ان هذه المية متعلقة بالمحقق لا الاطلاقية يعني ان المية المذكورة ليست الاطلاقية والايخرج  
الحاصل ان القسم الاول بالمحقق لنفس المية فتح لا يمتاز عن القسمين الاخرين فانها ايضا تعرضان لنفس المية لا الهية مقبولة بقية  
الوجود وفي هذا الكلام اشارة الى ان الاقتضا امر خارج عن مصداق اللوازم فان المصداق لنفس المية المتفردة المتجسدة  
بما انها مبرع منها بباري المحولات لنفس المية من حيث هي حتى لا يبقى الفرق بينها وبين الذاتيات في المصداق وما  
انزب اسمعت من الكلام المزخرف الموهو الخالي عن الافادات اللامع عليه انواع المذاهبات ما في الافق البين  
حيث لقوه وقال ثم فيها لوازم ومصداق الحمل فيها نفس المية المحمولة ومفهوم المحمول مع اقتضائه من المية للمخيل  
لا الهية المحمولة باعتبار الجعولية فضلا عن الوجود المتماز عنها ان استدلوا بزم المية الى نفس المية من جهة اقتضاها للمخلط  
غير اعتبار مزية مطلق الوجود كما بلغ عليه نظر شيخ الصائفة ورؤسها فان ملاحظ الجعولية انما يتبع اليها في صدق الحمل كونها  
من الهيات الامكانية ولا ذات متقرر لها الا بجعلها لان حيث ان ذات احدى حائجة للحمل بخصوصية ولاستعدادها  
مطلق الربط الايجابي بما هو مطلق الربط الايجابي لذلك لان حيث الخصوصية ثم قال بعد من الكلام وان قلنا بعدا  
مطلق الوجود فيكون المصداق مية المتفردة بالجعل ومفهوم المحمول واقضار المية باعتبار الوجود المطلق للمخلط والكان  
مفهوم احد الوجودين سما لا دخل له انتهى وانت من يصح للمخاطبة لعل ان المصداق بالقصد عن الكتابة  
نسب اليه بالمطابقة وتعد مها ولا ريب في ان ما هو المراد من الازمنة من الخاصة والعامة والعامة والنزوع من الكتابة من قولنا

الظنية

للمنطق

الاربعة روي عن الصادق عليه السلام ان المتصف به نفس الاربعة لا الاربعة المتعبدة بالاقضار وليس من لا يرس  
 اقتضاه المية يحكي هذا العمل ولو كان الاقتضار في المصدق كالمعنى الحكاية على هذا النمط او لا يعلم الفيضان المعروف بالذات  
 من دون واسطة في العروض نفس مية الاربعة لا المية بقية الاقتضار فميتها من حيث انها مية فوضه للوجود  
 لا تراعى وكلي عنها بهذا العقد فلا يكون من العاقبين الذين يحبون ان يحمدوا بالمال يفعلون او يسمون ان يلقوا من  
 الفلاسفة بالمال يحصلون ان في لوازم المية ثلثة ذهاب الاول انها غير محجولة اصلا لا يجعل الذات ولا يجعل تانف من  
 الملازم غير رعا منهم بان السوازم والذاتيات واجبة الثبوت وانفتحت الى الجبل يكون في محريم الامكان وبنار على هذا  
 قال من قال يجوز ان يكون الوجود زائدا على ذات الحق جل وعلا ولا يكون في الصاف به محتاجا الى جعل الجاعل كما  
 انه من لوازم المية وانت با قد عرفت في جعل ثبوت الذاتيات قد خرجت عن العادة وبطلان هذا الرأي والاطل  
 في المشهور ان كل الضرورة يحكم بان صفة خارجة عن المية والحقيقة مستفجرة في ثبوتها لما جعل الجاعل الميزان في ثبوتها  
 محجولة والجاعل نفس الملازم اقتضانا ما بحيث لا يصح الانفكاك ثم جمهور المتذممين بهذا المذهب قالوا مية الملازم بتقضية  
 بشرط الوجودية لان الوجود من شرط الاقتضار وذهب بعضهم الى ان التقضي نفس المية المستفجرة حال الوجود والوجود  
 من مقارنات التقضي ولعل يسنى الخلاف من جعل فن ذهب الى ان المية محجولة وان جعل نفس المية المستفجرة فالمية المستفجرة  
 متغنية للسوازم لانها صارت واقعية فلا ينظر في الالتفات بالسوازم الى امر زائد ومن ذهب الى ان المحجول بالذات الصافنا  
 بالوجود ذهب الى ان التقضي المية من حيث الوجود لانها صارت واقعية بهذا الالتفات فلا يقتضي دونه لكن بنا الخلاف  
 على هذا الوجه بخبره نسبة صاحب الفرق السنين هذا الرأي الى الشيخ لا يقال بالجعل المؤلف والمحتشى استدلال على اشتراط الوجود  
 في الاقتضار على تقدير كون الملازم مقتضيا بله وجوه الاول انه لو لم يلزم بشرط الوجود في اقتضار التقضي لزم سناد الوجود  
 الذي هو الملازم الى ما ليس الوجود مستبدا فيه شرطا او سطر او محتم لتقول به الثاني ان المية نفسهما جملتان بتقضي  
 امر زائد لزم ان يكون شئ واحد قابلا وفاعلا وموجها واليه اشار بقوله وكون شئ واحد قابلا وفاعلا وفيه ان المستحيل  
 شئ واحد مستعد او فاعلا لا موصوفا وفاعلا والملازم ههنا الثاني والمستحيل الاول فما هو استحيل غير لازم وما هو لازم عليه  
 استحيل الثالث لو لم يشترط الاقتضار بالوجود لزم صدور الاثار من دون اعتبار الوجود واليه اشار بقوله وصدور  
 الاثار من المية آه ولعل القول ان المحض لانهم استحالوا لانه عني ان الاقتضار من المية والوجود من المقارنات لكن الحق غير غاف

لا ماليس هو الوجود هو الذي قال في الاقتضار على تقدير كون الملازم مقتضيا بله وجوه الاول انه لو لم يلزم بشرط الوجود في اقتضار التقضي لزم سناد الوجود  
 الثاني ان المية نفسهما جملتان بتقضي امر زائد لزم ان يكون شئ واحد قابلا وفاعلا وموجها واليه اشار بقوله وكون شئ واحد قابلا وفاعلا وفيه ان المستحيل  
 شئ واحد مستعد او فاعلا لا موصوفا وفاعلا والملازم ههنا الثاني والمستحيل الاول فما هو استحيل غير لازم وما هو لازم عليه  
 استحيل الثالث لو لم يشترط الاقتضار بالوجود لزم صدور الاثار من دون اعتبار الوجود واليه اشار بقوله وصدور الاثار من المية آه ولعل القول ان المحض لانهم استحالوا لانه عني ان الاقتضار من المية والوجود من المقارنات لكن الحق غير غاف

والعقد

لان الوجود سبب الازمان فلو كان صورا لاثار من الذات لفسها ففي الوجود وقد صار مقتضى الوجود والاضافه فلو كان سبب الوجود  
 بين الوجود المطلق والمطلق الوجود فترسم ان الشبه هو الثاني دون الاول لان الدول كقولهم فلا يسند اليه المعين وفيه ان اللوازم  
 ايضا سببه فلا استناد الالمسبب الي السبب قال في الحاشية مطلق الوجود والاضافه اليه لان الابهام ليس في نفسه كما ان الهمام الوجود  
 في نفسه ولذا قال واخر بان العلة الفاعلية يجب ان تستخصه كما يجب ان يكون موجوده فان العلة الفاعلية آه اشاره الى  
 البطل كون المية مقتضه سواء كانت لوازمه بالشفص او اللوازم بالعموم يجب ان يكون مستخصه به فان العقل ينقض ان  
 يكون للمسبب اقتضار وان كانوا يزعمون جواز اقتضار السبب للمسبب فتدبر المذهب الثالث واليه ذهب المشتكى كما قال واخر ان العمل والايضا  
 اذ ان اللوازم مجعوله يجعل الملزوم على سبيل الاستبعاد وهو مقار للمحققين وقد اشار الى برهان في المذهب هو ان الاستبعاد  
 خواص الباري عز وجل فيكون هو الجاعل لكن هذا العمل هو عينه جعل اللزوم لاجل متالف واللازم صحو التحلف بالنظر الى  
 لقر الملزوم ووجوده قال في الحاشية سواء كان بسيطا متعلقا بالمية من حيث هو او مركبا متعلقا بها من حيث الوجود على  
 اختلاف القولين فعلى الاول يتوقف المية بلوازمها بعد المرتين فانها تقرت اولاً ثم بصير موجودة باحد الوجودين ثم يتوقف  
 بالوازم على علة يتوقف بها بعد مرتبة الوجود وفي قوله فانها تقرت اولاً ثم بصير موجودة اشاره الى ان الاستبعاد صدور المية  
 للوازم بواسطة استثناء الموجودية فانهم والاشية ان المية كسب نحو لقر آه وتحقيقه ان لقر المية بجعل له نحو ان لقر  
 بحيث يكون مخلوطا بالوازم ولقر بحيث يكون منفك عنها والتقرر على النحو الثاني مستحيل بالذات انما الممكن التقرر بحيث يكون  
 مخلوطا بالوازم فالجاعل انما يلزمه ان يكون التقرر فادب التقرر بحيث يكون متصفه بالوازم فجعل الملزوم هو عينه  
 جعل اللوازم ولا يجوز ان يتقرر المية او لا سلفه عن اللوازم ثم يتوقف بها باقتضارها او باقتضارها فان التقرر على هذا الوجه  
 مستحيل بالذات فانهم وهكذا اللوازم حضور الوجودين يعني ان اللوازم حضور احد الوجودين ايضا مجعوله يجعل الذات  
 لان التقرر في نحو من الوجود يكون اللوازم لازمه بالنظر اليه لا يمكن الاستصفا لهما فجعل الجاعل المية متصفه بها بالذات انما  
 كانت اللوازم بحيث لا يمكن ولا يتصور ان ينفك عنها المية فلا يتصور مرتبة من وجودها منفك عنها وكون اللوازم الوجودية  
 لا يمكن تامل والالما يتصف بها المية آه حاصله لو لم يكن امورا اعتبارية بل موجودات عينية كان الاتصاف بها بان  
 يوجد افراده الخارجية في المية ويضم اليها فلا يتصف بها المية في الذهن واللازم ان يقوم بالمية الموجودة في الذهن  
 المعدوم عن الخارج موجود عينى فيلزم اتصاف المعدوم في الخارج بالموجود فيه فالقلت كون الشيء موجودا في الخارج كقضي

سواء كان اقتضار  
 لشرطه او لا  
 وهو ان العلة الفاعلية  
 سواء كانت للوازم او لا

فيه وجودية فردية فيجوز ان يكون فرد من اللوازم في الخارج بقومها فيه وينضم الى الموجود في الخارج ويكون افراده الاخر معدوم  
 في الخارج وسرع من الموصوف ويتصف بها المية الموجودة في الذهن فلا يلزم الاستحالة قلت سبحانه ان الصفة اذا كانت  
 عينية فلا بد في الاتصاف بها من قيامها الى الموصوف فلا يجوز العقل ان يتصف بالسواد المعدوم شئى فلو كانت  
 اللوازم امور اعينية وحب في الاتصاف بها انضمام افرادها الى الموصوف فلو اتصف المية في الذهن لزم قيام افرادها  
 العينية بالمية الموجودة في الذهن ولزم الاستحالة ولعل في كلام لان عدم كون اللوازم اعتباريا انما لوجوب كونها امور  
 الضمانية وكون الاتصاف بقيامها على وجه الانضمام ولا يلزم منه ان يكون هذه الاوصاف الانضمامية موجودة في  
 الخارج والفتب الضروري ان الاتصاف بالصفة الضمانية لا يكون الانضمام الصفة لانه لا يكون الوجود بان في  
 الخارج فيجوز ان يكون اللازم صفة الضمانية ويكون الاتصاف بها في الخارج لقيام افرادها الخارجية والاتصاف في الذهن  
 لقيام الافراد الذهنية فلا يلزم قيام فرد خارجي بالموجود في الذهن المعدوم في الخارج وتحقيق الاستدلال ان يقال  
 ان الامر المنظم انما يكون موجودا في الذهن او الم ترتب الاثار عليه ولا يمكن ان يتصف الشئى بامر منظم بحيث لا يترتب  
 عليه صدق المشتق فلو انما اتصف بوجوده في الذهن الاتصاف بها بحيث يترتب عليه صدق المشتق فيلزم اتصاف الموجود الذهني  
 بامر ترتب الاثار وهو الموجود في الخارج واما قيام الصورة بالذهن فليس بحيث يترتب عليه صدق مشتقا لا يقال الصورة  
 المشتقة بل انما اتصاف الذهنية علم وقيامها بالذهن يترتب عليه صدق القايم لانا نقول لانه اذهب المحشى الى ان الصورة من حيث القيام و  
 الموجود الذهني بالترتب الاكتشاف بالعوارض الذهنية موجودا خارجا انما الموجود في الذهن الشئى من حيث هو مع قطع النظر عن الاكتشاف  
 اتصاف الموجود الذهني وليس علما ولا يترتب صدق مشتقة عليه وقد عرفت مع ما دل عليه ولا يمكن جهنا القول بان الفرد المنظم الى الصورة العينية  
 الموجود والذات الصفة من حيث القيام بها موجودة في الخارج والظان من حيث هي موجودة في الذهن لان لازم المية بحسب اتصاف المية بحسب  
 سوا كانت موجودة ذهنية او خارجية فلا بد من ان يتصف المية من حيث هي موجودة مع قطع النظر عن العوارض الذهنية  
 فوجب انضمام اللوازم اليها بحيث يترتب عليه صدق مشتقة فيكون موجودا خارجا والموصوف موجود ذهني فلا يلزم الاستحالة  
 واذ بلغ الكلام الى هذا التقرير يظهر لك ان المحمولات الثمانية امور اعتبارية يفرض ان الامر الذهني لا يتصف بصفة انضمامية  
 وبنابذة التقرير على ان ايجاب حمل المشتق اثر خارجي مطلقا وليس الامر كذلك والاصح اشتراع صفة لوجوب حمل المشتق  
 فان للصفة الاشتراعية وجودا يحد وخذ الوجود الخارجي في ترتب الاثار فلو اتصف المية باللوازم الاعتبارية لزم تلف و

موقر اهنى  
 بغير من المية  
 يترتب عليه  
 المشتق بل انما  
 الموجود الذهني  
 الاكتشاف  
 اتصاف الموجود  
 المعدوم والذات  
 صفة المية  
 في الخارج

انضم

انتقض الدليل الاثر الخارجي بحجاب حمل المشتق في الخارج بان معقده قضية خارجية وتصان المية الذهنية التصان  
واقعي ذهني اذ اللوازم باتيصف بشئ بالاتصاف الذهني في الذهن وبالانصاف الخارجي في الخارج فلو كان الانصاف  
باللوازم التصان الفصايبا وتيرتب عليه صدق المشتق لترتب على المنفرد في الخارج صدق المشتق في الخارج وعلى المنفرد في  
الذهن صدق المشتق في الذهن صدقا واقعا فلا يلزم تصان الموجود الذهني بالصفة العينية فمال فيه والحكم ان الحكم  
بالوجود الخارجي انما هو بقيام الاوصاف الانضمامية فلو جبر قيام الاوصاف الانضمامية بالوجود الذهني لانهم جبر الحكم  
بالوجود الخارجي كما يشهد له الوجدان الصحيح فلا يلزم انضمام صفة بالوجود الذهني ولما خرت عن الوجود الخارجي  
آه حاصله لو كانت اللوازم امورا مستقلة لا تصفت المية بها في الخارج التصان الفصايبا فوجب تاخيرها عن الوجود الخارجي  
للموصوف واللوازم لا يتاخر عن خصوص الوجود الخارجي للموصوف بل انما يتاخر عن مطلق الوجود وفيه ان القدر الضروري عدم  
اشتراط خصوص الوجود الخارجي للاتصاف بطبياع اللوازم لعدم اشتراط خصوص التصان بالفرق الذهني عن خصوص الوجود  
الذهني والاتصاف بالمطلق عن مطلق الوجود فمال وفيه سامة والمقصود آه قال في الكاشية وجب المسامحة طاهر سواد  
اريد بالمويات الخارجية الوجودات الخارجية او الاشخاص الخارجية فان الملحق بموية الوجود والتشخص معتبر في جانب  
الفاعل لا في جانب القابل انتهى كلامه هذا مبني على ان التقسيم لعوارض المية لا بعوارض الاشخاص اللازم فم جعل الاشخاص  
معرضة سامة وقوله والتشخص معتبر في آه لا يخلو عن كدر فالك فان هذا التقسيم لا يجب فيه ان يكون معلولة للملزم ولو كانت  
معلولة اليه فالتشخص يكفي فيه كما في القسم الاول بل المية يقتضي في اي شخص كان والالم يكن مشتركا بين الاشخاص فمال  
والا فالوجود ونحوه آه هذا انما على ما هو المشهور من جملة من سم الشاه المحقق والمحقق البدواني والتحقق فيه ما قد عرفت ولم يكن  
اشارة الى تطبيق دليلهم آه فعلى هذا المراد من قوله لو كانت المية مجعولة فعند ارتفاعه يلزم سلب الشئ عن نفسه لو كانت  
الجمولية من لوازم المية فعند تصور با غير مجعولة يلزم تصور المية لا مية ولا يخفى بعد ذلك وان كانا من العوارض  
الذهنية الكلامية الكلام في الوجود وتقدم فتذكر قد عرفت ان يجعل على تسمين آه لم يلفت الشاه المحقق ههنا الى جعل  
البيسط وصور المذاهب باعتبار جعل المؤلف وجعل التنازعة لفظية ولعل وجه انه وجد اصحاب هذه المذاهب بالملين بالمؤلف المنقول  
وان المذهب الثاني المنقول ههنا غير مذهب الاشراقيين وقد بين الجعل في البيسط والركب والنزاع الواقع بين الاشراقيين  
والشائين في حواشيه على شرح حكمة العين فالاشراقيون ذهبوا آه قال في الكاشية تحوير محل النزاع ان الاثر التناز

بغير منه واللازم  
سواء في خصوص الآه  
بالفرق الخارجي وهو محقق  
لو قد ان في وجه خصوص  
الاتصاف بالفرق الذهني الخ



بالذات على تقدير الجعل البسيط هو نفس الشيء من حيث هو الوجود والاتصاف اثر بالمتبعية وعلى تقدير الجعل بالذات هو تصان  
المهية بالوجود من حيث هو غير مستقل بالمفهومية اي مفاد المهية التركيبية ونفس الشيء والاتصاف بالذات الاعتبار اثر في ضمن  
الاثر بالذات الفاعل يجعل نفس المهية الوجود اذا كان عين المهية نحو ليتها مجعولة الوجود بسيطا وان كان غير بالذات  
نفس الواجب او امر اثر اعيا فاجعل المهية دون الوجود جعل بسيطا وقد ناسا بقا ان الحق في النظر الفكري هو الاول و  
الصدر الشيرازي قد ذهب الى ان الوجود بالذات هو الوجود والمهية موجودة بالعرض وان الوجود زائد على المهية كما نقل به  
وخبطه فيما تقدم فقال بناء على المجعول بالذات الوجود دون المهية يستدل على الجعل مجعولة المهية كما يوجد منها ان المهية لوجود  
كانت مجعولة لكان الجاعل مقوما للحقيقة لكونه مقدا ما عليه فقد الذي على ذي الذاتي اعني التقدم بالمهية فيكون  
فيها ولما لم يكن تصور المجعول من دون تصور الجاعل وانت لا يذهب عليك ان هذا منقوص بالوجود  
لغنه فان الوجود ومجعول عنده فلو كان مجعولا لكان الجاعل مقت با على نفس حقيقة الوجود  
ومقد ما عليها تقدم الذاتي على ذي الذاتي ولما لم يكن تصور الوجود المجعول دون تصور الجاعل واكمل انه فرق بين  
التقويم فنقوم الفاعل معلولا لتقويم اثره خروج المعلول الذي هو الحقيقة والمهية من اللبس المحبث الى الالسن والتقويم  
الجزء تقويم بحيث يفضل في التقويم ويجمع مع جزاء آخر فيحصل باجماعها حقيقة التركيب واستحيل موثاني واللازم الاول فاللازم  
غير استحيل واستحيل غير لازم فانهم نعم يمكن الجعل بالذات بان المهية الخارجة من اللبس الى الالسن صارت متباينة وكانه قصد  
به الكينونة اما نفس المهية المتقررة او امر غير من لها بصيرتها هذه الكينونة ولانث فعل الاول الوجود ونفس المهية فاجعل  
هو الوجود جعل بسيطا للمهية الزائدة عليها الوجود وعلى الثاني فانه الجعل الاتصاف بهذا الامر فامكن الجاعل مخرجا اياها عن  
اللبس بل لو لم يكن التقويم فانما يكون تقويم مثل تقويم الذاتيات فيلزم الخلف المذكور فغال ولا يكون توجيه كلام المستدل بهذا النمط  
من ملاحظة ذمها وتصحيح كلامه ومنها ان المهية الكلية تشخصها ليس نفس ذاتها والام يصح عرض الكلية لها تشخصها  
بامر زائد وعند القوم بالمشخص لم يوجد عندنا تشخص نفس الوجود الخاص سواء كان حقيقيا خارجيا او اشرا عيا مما لم  
لم يوجد ولم تصد عن الجاعل فاذن المجعول بالذات واولا ليس نفس المهية الكلية بل هي مع حيثية الوجود والاعتين اذ  
شيت تسمه فلا يكون المهية مجعولة وانت لا يذهب عليك ان منقوض بالوجود لان الوجود وعند مجعول جعل بسيطا فيقول الوجود  
غير تشخص في نفسه والالسا كان شتر كما وقد اختلف في القابل بالاشراك فاذن لابد من تخصيص زائد بالمجوع مع غيره

بالمعنى

فالمعنى

ص ٢٢

فاجعل جاعل مؤلف فاجعل جعل مؤلف فالقلت الوجود عن شخص بنفسه واما بالاشراك عين بالاعتناء كما قد يخرج بقلت  
فلجان الهوية الفيوكة لك فلا نسلم انه لو كان الشخص نفس الهوية لم يصح عروض الكلية ولكن لغير الكلام من الرأس انه مشتق من  
نقوم انه عالم بصير موجود لم يكن متعينا فان كانت الهوية بنفسها فتعنيه فيكون بنفسها موجوده فالوجود نفس الهوية والهوية فاذن  
مجمولية الهوية بمجمولية فالوجود بمجمولية جعلها بسيطا وان كان زائدا فنحن موجوده بوجوه زائده فالمجمول الهوية من حيث التصانفا  
بالوجود فاجعل جعل مؤلف فلا يصح بمجمولية الهوية مع زيادة الوجود فاقال ومنها انه لو كانت الهوية بمجمولية كانت المجمولية  
لازم للهوية الجاعل لان المحلول لازم لعلته فيكون الهيات الامكانية من لوازم هويتها جاعلها فيكون اعتبارية لان لوازم  
الهوية اعتبارية وانت لا يذنب عليك ان لوازم الهوية التي حكم باعتباريتها يكون الهوية متصفة بها اي لو كان الوجود  
فرضت في الذهن اذ في الخارج لا يكون لقرره لازما لتقرر الهوية وبذا طاهر جدا وثانيا ان الوجود امر اعتباري آه قال  
الشيخ المقتول قاعده لما كان الوجود امر عقليا فالشي من علته هوية اسمى وقد عرفت فيما سبق ان كونه اعتباريا عقليا  
عبارة عن كونه منزها عن نفس الهوية والهوية بان يكون مصداقا له من دون قيام امر يكون مصداقا له وقد بين  
في من قبل سرمان لا يجوز حوله اشتباذ من اللذ لايل الشيخ المقتول يدل على هذا فما حاصل ان الموجود الذي حمل في قولنا  
موجوده اعتبار عقلي ينزله العقل عن نفس الهوية والهوية ليس مصداقه امر ازاي يقوم بها انضماما وانما انما فلا بد ان يكون  
اجعل نفس الهوية والهوية لان اثر الجعل واما هو المجمول يجب ان يكون امر اعين ومطابق هذه القضية ليست في الاعيان  
الا للهوية والهوية فمجمولية بالذات فقبل جعل الجاعل كانت الهوية والهوية ليسا بنحاضرت بالجعل البساد كجكي عنهما  
بانهما موجوده ومن تدبر كلام الشيخ المقتول كجده ليطبق الاعتبار العقلي على امر يكون منزها عن نفس الشيء من دون قيام  
امر يكون مصداقا له كخداة وعلى هذا لا يتوجب ايراد المحشى الذي اورده ناسيا لصاحب الفتوح المبين فانهم وثالثا بان  
الوجود هو المعنى المصدرى ومصداقه آه قال الصدر شيرازى لان سلم ان مصداق حمل الوجود على الهيات الناهية نفسها وان كان  
بعد صدوره عن الجاعل حتى يكون في موجوده متصفية عن الجاعل كيف ولو كان الامر كذلك لزم الانقلاب من مادة الامكان  
الى الوجوب الذاتي فان وجوب الواجب عندهم هو كون حقيقة الواجب من حيث هي مصداق الموجودية ونساق الامكان  
الذاتي هو ان لا يكون نفس ذاته كذلك فالمكن بعد صدوره عن الجاعل مع قطع النظر عن اى اعتبار اخذ سوى نفسه لو كان  
موجودا لكان الوجود ذاتيالا ولا يجدى التفرة بين حمل الذاتي وبين حمل الوجود بان الذاتي لصدق بلا ملاحظة حقيقة تعبيرية

او تعليلية محل الوجود يحتاج الى حثه مصدر المية عن الجاعل لان هذه الحثية ونظايرها ان يكون مأخوذة مع المية في كونها  
مصدقا للموجودة اولاد على الثاني عاد المحذور لان الحثية التعليلية يكون خارج فلم يبق المصدق الا نفس الشيء وعلى الاول  
فالصادر عن الجاعل ليس الا مجموع السمي بالمية مع تلك الحثية فليكن الوجود تلك الحثية فافاد الفاعل اذن المية المستفظة بالوجود  
انتهى وانتهى لانه يهيب عليك ان ما ذكر من ازام عينية المصدق محل الوجود فهو حق وقد بينا سابقا سير بان شاذ ما ان ازام  
الوجود فليس لشي فان عينية مصداق الوجودية لا يوجب ان يكون به المصدق مستقرا بنفسه بل يجوز عليه السطوان للوجود  
وكون مناط الوجوب عينية مصداق الوجود وان زعم كثير من المتأخرين من اتباع المشائين موثوق به ولا حجة في زعمهم في حق  
بالاتباع ثم العجب من هذا القابل انه مع اصراره على ان الموجود بالذات هو الوجود والمهمات فانها منسوخة عن الوجود كيف كان  
مدار الوجوب على العينية فان الوجود مصداق للموجودة من دون اعتبار امر زائد قطعا فيلزم ان يكون واجبا مع انه محمول لا جعل  
بسيطا عنده وان جعل مناط الواجبية عينية الوجود مع القيام بنفسه فالوجود عنده قائم بنفسه لا يقال الوجود عنده ليس  
ممكنا بمعنى تسمى الوجود والعدم اليه كيف والوجود لنفسه لا تساوي اليه نسبة ونسبة بل هو ممكن بمعنى انه مستقوم بتقوم الغير  
وتقريره الا بالقول الاحتجاج الى تقويم الغير وتقريره لوجب ان يكون حذارة في ضرورة التقرير والاتقرا لانه كان ضروري  
التقرير بتقرير الغير اياه تحصيل الحاصل وكان ضروري الاتقرا بتقرير الغير محال لكن لا اريد الحكاية عنده كحكي القضية موجزة عما المية  
ومحمولها الوجود لان الحكي عن التقرير والاتقرا هو هذه القضية فقد لازم انصاف الوجود بالامكان بمعنى تساوي التقرير  
والسطوان بالنظر الى الذات فكذا حال المية عند عينية الوجود على انه لو سلم ان الامكان في الوجود هو الحاجة الى تقويم  
الغير ولم يلزم منه الواجب لثبوت الامكان بهذا المعنى فكذا حال المية عند كونها نفس الوجود ومصداق الوجودية فانهم  
قال في القابل العجب من المحقق الدواني انه مع اصرره وتشده على ان الميات نفسها محمولة قال حقيقة الوجود عند الوجود  
البحث الفاعل بذاته المعرفي عن جميع القيود والاعتبارات فهو اذن موجود قائم بذاته عالم بذاته فاذا اذاته يعني ان مصداق  
الحمل في جميع صفاته هو تية البسيط التي لا يكثر فيها اصلا ومعنى كون غيره موجودا انه معروف عن كنه الوجود والاطلاق بسبب غيره  
بمعنى ان الفاعل كجعله بحيث لو لاحظ العقل فيخرج منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحثية لانه لا يخلو الاول وقد اصابت  
في هذا العجب ومن البين انه اذا كان الوجودية لقيام الوجود فاعلم ان القيام مع القيام مع انه قد صدر  
ان الفاعل جعله بهذه الحثية وهذا جعل مولف الا ان يقال ان هذا السبب من جهة بل تقرير الكلام المشائين فاقول في قوله قال

ان الموجودية اما بالفهم شئ المية هو الوجود كما نقل عن المشائين فاما بافاده الفاعل نفس المية كما عن الاشرافيين واما يجعلها  
 مرتبطة ونسبة الى الجاعل القبول كما هو فوق جماعة من المتقدمين والاول بالمثل عند هؤلاء الثاني بالمثل بان ذكرنا في بعض  
 الامثالث المجهول كون المية مرتبطة وهو مية تكيفية فبذلك لزم الجعل المولف انتهى وانت لا يدب عليك ان الذي ذكر  
 في البطل الشق الثاني فقد عرفت حاله والذي البقى اهم من ان اشترط الجاعل كون المية مرتبطة فبذلك ان الارتباط ليس بالمتبع  
 والمجولية فمذه البتعية في اى شئ في اقر المية نفسها فالمية اذن مجبول والجعل جعل بسيط وهذه البتعية والارتباط  
 لا يحتاج الى جعل مستأنف والكائنات في الصفا بما مرز ايد فبذلك الشق الاول والكائنات البتعية مغايرة للمجولية فمذه  
 البتعية مصداق للمجولية ام لا على الاول فقد صار الوجود بهذه البتعية المنفردة اليها قال الى الشق الاول وان لم يكن مصداقا  
 للمجولية فلا يحصل من مجبوليتها الموجودية فلم يكن جعلها مولفا للمجولية بهت فانهم قد وقع نوع من الاطناب لئلا يتبع احد  
 في الارتباب وانت حربان مصداق حمل الوجود آه قال في الحاشية والحاصل ان مصداق حمل الوجود هو المية بين  
 حيث انها مستندة الى الجاعل سواء كانت مستندة من حيث هي او مستندة من حيث الوجود فعلى تقدير استغنائها عن  
 حيث هي واحتياجها من حيث الوجود لا يلزم صدق حمل الوجود في مرتبة الذات وان سلم ان المصداق خصوص استنادها  
 من حيث هي فعلى تقدير الجعل المولف مستندة الى الجاعل وان لم يكن مستندة باستناد مستأنف وتحتاج اليه وليست  
 مستغنية بل النظر بحكم بان المصداق هو خصوص الاستناد ومن حيث الوجود لا الاستناد ومن حيث الذات ولا اعم انتهى  
 وتحقيق ايراد الاول ان الحيثية حيثية الحقيقية تعيلية خارج عن المصداق كما نقل عن المستدل صاحب الافق البين فيجوز  
 ان يكون هذه الحيثية حيثية الاستناد في الموجودية فلا يلزم من عدم مجولية المية بالذات ان يكون الموجودية بالذات  
 ويرتفع الجعل راسا نعم لوقر الدليل بان مصداق الوجود لما كانت المية نفسها شرط حيثية الاستناد فمصداق الموجودية  
 نفسها فهو المجهول كما تقدم في تقرير الدليل الاول الكان له وجه او قرر بان الحيثية داخل في مصداق الموجودية فيكون  
 مستقرا على الموجودية فيكون الاستناد استناد نفس المية ولو لم يكن الاستناد استناد نفس المية ارتفع الاستناد راسا  
 لم يكن ريدا اعتراض المحشى لكن الكلام في كون الحيثية داخل في المصداق فنذير واما اعتراضه الثاني فالظاهر انه غير موجود  
 فان استناد المية في نفسها استناد بالعرض فلا يكفي في كونه مصداقا للمجولية التي بالذات فانهم ولكن من التاكيد  
 ومن البين ان ذلك آه لعلك تقول الجعل البسيط يقتضيه ان يكون المية المجعولة سابقا على الوجود وهو مرتبة حمل

دعوى

والذاتيات وحاصل الذات والذاتيات مجعولة للذات تعلم ان لا فساد فيه فان مجعولة مصداق حمل الذات والذاتيات  
 عين المتنازع وليس الكلام الافي انما السحال مجعولة حمل الذات والذاتيات لجد تقرر الذات يجعل متنازع وهو غير لازم  
 قدم ما يتعلق بهذا المقام بالتواصل لم يجد الحق مساوذا عنه فذكر وثانيا بان علة الاحتياج الامكان آه قد عرفت  
 ان مصداق الموجودية لفس تقرر الذات لا معنى لتقوم بالذات على وجه الاضمار او الاستراع فالامكان الذي  
 هو كيفية النسبة الوجودية هو حكمية عن تساوي التقرر واللاتقرر في حد ذاتها فاحوج الامكان الى الجاعل انما هو  
 الية في ان يقرر ذاته او يطلها فالحاجة في مرتبة الذات والامكان الذي في مرتبة الذات اعني مصداق الحاجة والامكان  
 امر واحد هو الذات المساوي بالنظر اليها طرفا التقرر واللاتقرر فانهم ولا يخفى ان الامكان علة الاحتياج آه لا يوجب  
 عليك ان حاصل الاستدلال ان المجعول بالذات ما هو ممكن بالذات والمهية نفسها غير ممكنة لان الامكان كيفية النسبة  
 هناك اذ لا يفتل النسبة الا بين شيئين فالمهية ليست مجعولة فحينئذ لا توجيه لهذا الجواب الا ان يقال مقصوده ان الامكان  
 الذي هو كيفية النسبة الوجودية انما هو علة الاحتياج المهية في الالتصاف بالوجود وعند من يقول بالحاجة في الالتصاف لانقول  
 باحتياج الممكن في الالتصاف فليس علة للاحتياج في الالتصاف بل هو علة للاحتياج المهية في تقرر الان جع الامكان الى  
 تساوي التقرر واللاتقرر كما قد عرفت مع ان علة الاحتياج هو الامكان بعني المصداق آه بخبرته ان مصداق الامكان  
 لفس ذات الممكن فلو كانت علة الحاجة نفسها لازم ان لا يتحقق الحاجة حال بطلانها لان انتفاء العلة لوجب انتفاء المعلول وحصل  
 مقصوده ان علة الحاجة تساوي التقرر واللاتقرر وهو المراد بالمصداق فتأمل فيه فان هذه التساوي انما يكون مصداقا للامكان  
 الذي هو كيفية الوجود لو كان الوجود مصداقا للتقرر وهو قول بعينية الوجود على خلاف مرعوم المحشي فانهم وعلى الثاني لازم  
 تاخر المهية من حيث هي آه اذ ان جعل لفس المهية متاخرا عن جعل الوجود كما هو الظاهر من المجعول بالعرض والاذان  
 معه فيلزم المعية بين الحيتين وهو يستلزم المعية بين العارض والمعروض والضرورة تشهد بخلافه ايضا كذا في الحاشية  
 لعلك تقول ان المهية كما انها مجعولة بالعرض كذلك الوجود مجعول بالعرض فغاية بالزم تاخر المهية والوجود عن الالتصاف  
 فلا يلزم تاخر المعروض عن العارض للذات لا شك انه يلزم ج تاخر المعروض عن الالتصاف بالعارض واستحاليه في قوة  
 استحاليه تاخر العارض عن المعروض لكن كمدش ان المحشي يجوز تاخر المعروض في الالتصاف الاستراعي عن الالتصاف  
 وكذا تاخر المعروض عن الصفة الاستراعية ثم قد اعترض على العارض انما هو تقدم باعتبار الذات والذي يلزم من تقدم  
الاعتماد المعروض على

والذاتيات مجعولة بالذات فلو كانت علة للاحتياج في الالتصاف فليس علة للاحتياج في التقرر واللاتقرر كما قد عرفت

على المعروض في الواقعية والاستحالة في كون شئ مقدما باعتبار متأخر باعتبار آخر ذلك ان يقول ان مجموعية الاتصاف انما يحق  
 اذا كان مصداق الوجود صفة انضمامية لانه ان كان نفس الماهية تجعل الاتصاف هو جعل لقر الماهية والكان واجبا بيانها بالموجودة  
 باعتبار الارتباط فالمرتبط الماهية فهي المحمول والكان صفة انضمامية فالمستشار النفس الذات فهي الجعول والاصفة منصفة فالمعنى  
 وبعد التمهيد ليقول لو كان الجعول الاتصاف لازم تقدم الاتصاف في الواقعة على الماهية ولكونه اتصافا انضماميا بحيث  
 آخره عنه فقد لازم الحملف هذا غاية الشئ في هذا المقام وكل شئ ما خلا الیه باطل فلا يكون حقا في نفسه فيكون محتاجا  
 الى جعل بالذات او بالعرض بجواز سلبه بمعنى رفعه بالكلية كما في الحاشية  
 اادوات او صفة

المقتض الساج

المصدر حمد الله تعالى والاى وان لم يقم بعض اجزائه ببعض آه توجب الملازمة ان لو لم يقم بعض اجزائه ببعض فلا يكون ان  
 يقوم كل منها بثالث والا كان المجموع صفة لا ذاتا بل يقوم كل منها بنفسها فبستغنى كل منها عن الاخر ثم دعوى قيام  
 بعض الاجزاء ببعض في القسم الاول مسك بل لا يلجأ ليصح فان الانسان مركب من النفس والبدن مع قيام كل منهما  
 بنفسها فتدبر كالمربع المركب من السطح آه فيه ان المربع عبارة عن الطبيعيين غير الماهية الحاصلة للسطح باحاطة خطوط الرتبة  
 متساوية وعند الرياضيين عبارة عن السطح المحاط بتلك الخطوط المحرود من تلك الماهية وعلى كل تقدير فدخل المخطوط في المربع  
 في المربع في غير الحفاء لكن الامر بين لا يفر باصل المقصود اذا كان محل كل جزر مغايرة فيه ان العدد الواحد واحد  
 بالاجتماع وكذا المحل والتعدد غير متماثل للوحدة الحاصلة بالاجتماع ودعوى كون العدد واحد اوحده حقيقية متغايرة للوحدة  
 بالاجتماع ولذا المحل والتعدد غير متماثل للوحدة الحاصلة بالاجتماع ودعوى كون العدد واحد اوحده حقيقية بالاجتماع في غير الحفاء  
 بل الفردية تجبى بخلافه واما الواحدات فليس محل كل منها آه فهي داخله في القسم الاول وقيام بعضها بشرط  
 لقيام بعض آخر اذ لا بد في تركيب العدد من تعدد الوحدة كما في الحاشية اعلم انه قد ذكر في كلامه ان محل  
 العدد الطبيعية النوع وهو امر واحد وفيه تعدد فان العدد ليس بالاجناس بل للمقولات وليس هناك  
 طبيعة واحدة ثم ان العدد العارض للاشخاص المعتمدين واحد شخصي ولو عرض في العدد للطبيعة المشتركة بينهما  
 لازم عرض الواحد الشخص للمعوم وفيه شخص الحال بدون شخص المعمل ثم اشتراط عرض بعض الوحدات بعرض  
 البعض الآخر في غير تلك المسائل وتوجيه هذا التفسير آه قال في الحاشية للذاتي اللطيف الا على محمول غير خارج مخرج به المصطلح والتفسير بان  
 كونه خارجا لا يظهر له وجه انتهى ثم اوضح الاصطلاح ذلك بالبجاز غير مسدودا لتفسيره انما تفسيره المراد لا يابا لوضع الاصطلاح وطريقه كما ان لا يستعمل في التفسير  
 ان يكون له معنى في نفسه

المقتض ان من

اعني النسب الي الذات كما في عليه المحشى واما بان يستعمل في مطلق الجزء اطلاقا فلخاص على العام وهو الظاهر والذكي  
 حمل الشئ المحقق قدس سره على ارتكاب هذا الجواز عموم الحكم للاجزاء الذاتية والخارجية لكن كونه ذاتيا لاحدهما  
 وعضيا للاخره قال في الحاشية هذه الصورة هي الصورة الثانية والثالثة بينهما بحسب اعتبار جهتي الاشتراك والاختلاف  
 وبهذا يظهر ان ههنا عشرة صور قال في الحاشية نظرا في التعميم فيما به الاشتراك ما به الاختلاف والتعميم في الصفة الثبوتية  
 والسلبية والسلب المحض اعلم ان النظر الحكيم يحكم بان الصورة ستة عشر لان الاحتمالات فيما به الاشتراك واربعه وفي ما به  
 الاختلاف اربعة ايضا اربعة الذاتية والعرضية والسلب الثبوتى والسلب المحض فاذا اخذنا احتمالات ما به الاشتراك مع احتمالات  
 ما به الاختلاف مرتقى الى ستة عشر وبالنظر التعميم بالذاتية لكليةها ولاحد بما يزيد الاحتمالات لكن النظر الدقيق يحكم بان  
 ذاتية ما به الاشتراك بجامع كلام من الاحتمالات الاربعة فيما به الاختلاف وعضوية ما به الاشتراك لا بجامع ذاتية ما به الاختلاف  
 لانه اذا كان ما به الاشتراك من شئين عرضيا لهما فلا بد ان يكون لهما حقيقة بهما باها ما فهذا ان المحققان ما به الاختلاف  
 ذاتيان لهما فبعضى عرضية ما به الاشتراك ثلث احتمالات فصار المجموع سبعة والذاتية ما به الاشتراك لاحدهما وعضوية للاخر فلا يكافئ  
 عرف لم ودره قديم الذاتية ما به الاختلاف لكليةها او ذاتية لما به الاشتراك ذاتي له لان ما به الاشتراك اذا كان عرضيا بشئ فله حقيقة بها  
 ما به الاشتراك هو ما هو وهو ما به الاختلاف وذاتى له واما الذى ما به الاشتراك ذاتى له الكان تمام حقيقة فما به الاختلاف عرضى وان كان  
 جزئيا فما به الاختلاف ذاتى والذاتية ما به الاختلاف في احد هما وعضوية في فان كان ارسوا فهو بعينه ما به الاشتراك الذاتى في  
 غير احد هما وعضوية في الآخر بغير ان يكون متحدون وما به الاشتراك ذاتى لهما وان كان عرضيا لاحدهما وذاتيا للاخر فقدم  
 فالصور اثن عشر حقيقة بالتعميم فيما به الاشتراك وما به الاختلاف في الذاتية وعضوية لكليةها لاحدهما والتعميم في العرض  
 بين الثبوتية والسلب الثابت والسلب المحض البسيط اعني بالتعميمان جميعا وعلى هذا المعنى قوله والحكم بالتركيب في  
 صورة واحدة ان الحكم ذاته كل سماه الاشتراك لكل ما هو مشترك بينهما وذاتية ما به الاختلاف لما اختلفت فيه في صورة  
 واحدة وهي ما يكون الاشتراك ذاتيا لهما وما به الاختلاف ذاتيا لهما واما الحكم بالتركيب في الجملة فلان في صور ذاتية  
 ما به الاشتراك وما به الاختلاف لاحدهما وعضوية للاخر فقدم  
 لبعض قائله اعلم ان المراد بالتركيب الحقيقي ان يكون المركب وجودا له الظاهر ان الوحدة وحده بالاجتماع لكن لما ترتب  
 هذه الوحدة احكاما غير احكام الاجزاء صارت الوحدة حقيقية معتبرة وكذا وجود معروف هذه الوحدة واحد باعتبار

الى صرح في تقديم  
 اقسام المختلفات واما  
 على تقدير عدم تفاوت  
 فلهذا كذا في التسمية وقال  
 في الحاشية الاخرى هذه  
 العلو والاع

عقولهم ودره قديم  
 لما ما به الاشتراك  
 ذاتى له

باعتبار  
 بوجه  
 بوجه

الصفحة الثالثة

انما هي الى معرض هذه الوحدة لكن هذا الوجود ليس متساوي الوجودات الاجزالية بل موجودات الاجزاء بالانما وجود واحد وجود  
 مركب وقد نعلم الصور المعاصر للمحقق الدواني ان الوحدة في المركبات الحقيقية غير الصناعية وحدة حقيقية مغايرة للوحدة بالاجتماع  
 فان الوجود هناك وجود واحد بسبب كلام العقل الى حقائق الاجزاء كما ان السهل الواحد عمل الى الاجزاء المقدارية وسماها  
 في الكلام لكن عدم كلياته وجوب حاجته لبعض الاجزاء الى بعض في المركبات الحقيقية قال في الحاشية النظر الصحيح يحكم بان المركبات  
 الحقيقية لا بد من اجزائها قبل الجزئية من مناسبة سوا كانت مناسبة الحاجة او غير باو المركب العرفي لبعضه من قبيل الاول بعض  
 اجزائها من قبيل الثاني والباقي الجزئية فلا بد في المركب الحقيقي كذا مع مناسبة سابقة بالاعتياج او لا من مناسبة لاحقة  
 بالاعتياج كالمركب من المادة والصورة فان فيه مع المناسبة بالعلوية والعلوية مناسبة لاحقة بالحائية والحلية وكالمركب العدوي  
 فان فيه مع مناسبة سابقة بالعلوية والعلوية كانت فيه مناسبة لاحقة بالاعتياج بعض الوحدات الى بعض او لا يتصور العدوي  
 تكرار الوحدة انتهى فيه ان دعوى العلوية والعلوية في المركب العدوي غير ظاهرة وبطاهرة نيا في نفي الحاجة بين اجزائها من العدوي  
 دعوى مناسبة لاحقة باعتياج بعض الوحدات اليها غير ظاهرة وتكرار الوحدة لا يوجب غاية الامر التحوير في قول الا ترى ان كل مركب  
 اى على تقدير نفي الجزئية الصوري عنها كما هو التحقيق كذا في الحاشية قوله والكان محدودا تركيب من الجنس والفضل فيه  
 اعتراف بان الاعراض مركبات ذهنية لها جنس وفضل وبها يشك الى عدم التلازم بين التركيبين عند الشيخ قوله  
 والاعراض لا يوجد في ذلك اى ما مناسب الجنس والفضل فيه اشارة الى انتفاء المادة والصورة في الاعراض مع وجود الجنس والفضل  
 وهذا ايضا في القول مع التزام قوله الحق ان هذه الهياكل انما هي في العدد حقيقة اه قال في الحاشية تلك الهياكل الواحديتية انما هي  
 للكثير بالذات وهو ليس الا بعدد واحد في الحقيقة ليست مركبا ومجوعا بعينك على فهم ذلك بالقرعة عند من المنقسم بالذات  
 وغير منقسم بالعرض وانما تنفصل منه ان المركبات الخارجية المركب من المادة والصورة ليس تنكبه وكثرة بالذات فهو حقيقة  
 واحد يتقوم بالمادة والصورة على وجه مخصوص وتركيبه تركيب العقل هو المركب التحليلي الا ان التركيب الخارجي مستلزم  
 تركيب العدوي وكل من التركيب التحليلي والعقلي ليس مستلزما له انتهى فيه انه ان اراد ان الكثير ليس حقيقة بالذات في الحقائق  
 انما الكثير في عارضه الذي هو العدد بالذات وانما ينسب الى الحقائق النوع علاوة كما هو الظاهر بل بعض كلماتهم محفوظا  
 البطلان لان العدد امر انتزاعي متاخر عن وجوده من وجوده في شئ او الحقائق مستعدة بنفسها سوا كانت شئ او في  
 او من نسبة من الضرورية انه القدرت الحقائق انتزاع العقل من كل حقيقة معنى الوحدة فاجتمع من عدتها مجموع مركب عددا

اولا بالاعتياج من

والا بالاعتياج من

والا بالاعتياج من



وما قوله تقرر عندهم ان النسب بالذات الكمال فالكلام في هذا التقرر وان سلمنا فانما نسلم في المتصل دون انفصال وان اراد شانه  
 فليس اولاً حتى يعلم ويظهر في حق ام باطل وما قال ان تركيب الهيئة من المادة والصورة كالتركيب العقلي والتحليلي فهو العنقاسد  
 لانه لو كان الامر كذلك لكان المادة والصورة متحدتين وجوداً فلا يصح انتزاع الكثرة العددية عنهما بالفردية الوجودية ولم  
 بين فرق بين التركيب العقلي والخارجي والصح المحل عند قطع النظر عن العدد الانتزاعي بين المادة بما هي مادة والصورة  
 بما هي صورة فتأمل قوله وتحقيق المقام ان الجزء الخارجي والذاتي هي آه حاصلة الراسم بان الجزء الذي  
 والخارجي متحدان بالذات في المركبات الطبيعية فلو كان الجزء الخارجى من المركب الجوهرى عرضاً وهو متحد  
 مع الجزء العقلي كان العرض جزءاً محمولاً للجوهر وهو ممنوع وانه لا يلزم غير صحيح فانه مع اشارة على لزوم التركيب من الاجزاء  
 المحمول للتركيب من غير المحمول لانسلم امتناع كون العرض جزءاً محمولاً للجوهر ولعل الشبهة انما يسلم في الجزء المحمول الذي ليس مستقلاً  
 موجوداً باعتبار فانه لا يكون له موضوع فلا يكون عرضاً ولا وجوداً على الاستقلال حتى يكون في موضوع وجوده  
 الذي في ضمن المركب متحد مع وجوده فلا يقوم بموضوع واما اذا كان الجزء المحمول بحيث يكون باعتبار غير محمول موجوداً  
 مفرداً فانما بالجزء الآخر فلم لا يجوز ان يكون عرضاً وفيه الجزاء الآخر جوهر اولاً فساد فيه فانهم

المقصود العاشرة

المركب العقلي ليس كما حقيقة آه بنافذ فيما اوردا الشبهة بقوله ثم ان التبادر منها لعله آه بل او احق لم بين فرق في الوجود  
 الجنس امرين بحسب الذات يعني ان الجنس امرين بالنظر الى الحقائق متساويان في انه هذه الحقيقة او ذلك قال الشيخ بنسب  
 ان الخرافة على الحيثية التي بها يكون حيث محمول لعله يدري على انه على ابي صورته ولم صورة لسعمل وطلب النفس كحاصل  
 ذلك لانه لم تقرر لعله بالفعل كما هو جسم محصل والنوع منهم بحسب الاشارة فقط واما بحسب الذات فهو محصل وهو  
 قولهم الجنس منهم والنوع محصل فان المراد بالابهام والتفصيل بحسب الذات كذا في الحاشية العقل ليس منضم الى  
 الجنس حقيقة وبه الان حقيقة الانضمام للعقل الابين المتساويين في الوجود وليس الجنس موجوداً او الفصل موجوداً منضمات بل ليس  
 هناك حقيقة متساوية بين ان يكون حقيقة به الواحد او غيره ثم يعتبر بالعقل متصلاً بحقيقة اخرى بان يكون هي عينها تلك  
 الاخرى فتقرر وتصل ويصير به الواحد الذي ملأ العقل وبه التفصيل لا يغير تلك الحقيقة عما هي عليه بل انما تقرر بالصيرورة  
 المتعاقب التي كانت متساوية بالنظر اليها كذا حقق الشيخ وغيره وسيجي ما عليه من الكلام ان شاء الله تعالى مثل المقدار كانه  
 معنى بجوز ان يكون الخط او السطح او للمعنى آه به التصريح بان المقدار جنس وبار لا يمكن ان يوجد بشرطه ولا ولو لمحة زيادة على

بين الاسماء والتحديد في الذات

معنى خارج وذاير شدك الى ان التركيب الذي من حده مستلزم للتركيب الخارج عنده فافهم انه لا يعطى على العلة قال  
 في الحاشية العلة والمعلول في اي طرف كان فيهما متغايران بالذات فكيف يمكن متحدتين الذات في طرف اتمى واداء المتغايرين  
 لذات ان يكون في الوجود ذاتين بنائين ولم يرد المتغاير بحسب الحقيقة حتى يرد ان الاب علة لابن مع اتحادهما بحسب الحقيقة  
 وان الجنس والفصل متغايران بحسب الحقيقة في كذا فانه لا يحصل من اجتماع المقادير مع الفصل في الذهن حقيقة الخط وهذا  
 لان الخط امر واحد ذلك الواحد بعينه المقدر وبعينه المنقسم في الجوه الواحد فقط والذي يحصل من اجتماع المقادير مع الانقسام  
 في جوه امران متعدوان مطالبان بحقيقة الخط بمعنى ان حقيقة الخط نخل اليها فندبر كيف والاجزاء العقلية ليست اجزاء  
 حقيقة لان الاجزاء حقيقة تتركب منها الشئ المتغاير لها ويكون تمازجه في ذلك الشئ والاجزاء العقلية ليست بهذه التمازج  
 لانها متحدية الكل ذاتا ووجودا فلا جزئية بناك حقيقة فندبر حتى تحدث الحيوان النوع في العقل لى كيد  
 في العقل مجموع مركب من الجسم الذي هو الجنس وشئ آخر ويكون هذا المجموع الحيوان النوعى بل كان جزئ منه في العقل البشري  
 جز في الخارج لان الجزئية واللاجزئية لا يتكلمان باختلاف الوجود وكذا في الحاشية من الجوه الشئ انما الية لامن الجوه الشئ يكون با  
 اداة وجزر قال في الحاشية اي جوه التحصل وهي جوه بها يكون الجزئية للشئ كسبيل الحقيقة لاجبة الابهام وهي جوه بها هو هو ولا يكون  
 الجزئية اصلا انتهى اعلم ان الجزئية على سبيل الحقيقة كون الشئ بحيث يتركب منه ومن غير امر ثالث والجزئية على سبيل المجاز  
 الشئ بحيث يحصل من تحصيل الشئ واتحاده به حقيقة يكون نفس كليهما ومن البين ان الجنس نفس في اعتبار متقدمه وجزر على  
 الحقيقة باعتبار كماله الشارح كماله ولا يختلف به الحال من اعتبار جوه التحصل والابهام بل عند اعتبار التحصيل هو النوع  
 والجنس انما هو عند الابهام لابان كون التحصيل والابهام قديين ولعل مراد من جوه بها يصير مادة لكن بالى عند لفظ اصلا  
 شرط ان لا بد حال معنى غير هذا المعنى الغير متحصلا بنفسه من جوه انه حقيقة من المتقارن هو مادة وجزر من الانسان  
 ونوع بالنظر الى افراده التي عرضت لها زيادات من خارج فهو جنس الانسان ومحمول عليه قال في الحاشية جنس  
 بالنظر الى العنوان اي كونه لا بشرط ومحمول بالنظر الى العنوان اي نفسه من حيث هي ليعنى ان النسبية لعرض لها في الذهن  
 بعد اعتبارها مع هذه النسبية بل مع اعتبار نحو تجريد كماله قدم والالمومية فيعرض لها نفسها في الذهن وذا انبار على  
 النسبية والمومية من العقول الثاني النطقه فتايل وان اصغ الى الجسم تام المعنى آه اي يوجد الجسم منفصلا  
 ان هو يكون هو هو بخلاف الاعتبار السابق فان الجسم فيه اخذ منها ليس محمولا على الفصل هو هو بل هو هو وهذا ما شاع

في قوله تعالى  
 والذين آمنوا  
 و عملوا الصالحات  
 ولهم اجر عظيم  
 في جنات تجري  
 من تحتها  
 الانهار  
 كلما رزقوا  
 منها من ثمرة رزقا  
 قالوا هذا الذي  
 رزقنا من قبل  
 ولهم فيها  
 زوجات مطهرة  
 لهم فيها  
 غرف عالية  
 فيها يدخلون  
 من تحتها  
 من تحتها  
 من تحتها  
 من تحتها

ان الجنس عرض عام للفصل كذا في الحاشية يعني ان السامو في الفصل على انه متحد بمحصل اياه فالما هو في الفصل لا شرط  
 لا الفصل بشرط لا معنى الصورة على التوهم البعض فان الفصل ليس بهذا الاعتبار مضافا فيه بل قد اعتبر على انه معنى خارج  
 لاحق فندبر واما في البسيط يعني ان يفرض فيه هذه الاعتبارات بسهولة في السني على التزام بين التركيبين على خلاف  
 مزعوم الشيخ انا على ما هو مزعوم ومزعم سائر الشائين العاقلين بالمقولات فوجد ان البسيط الجنس والفصل في معنى ان  
 وجودا ذهني او خارجا والعقل بجله اليبا وبعد التحليل اعتبار جهة المادة غير متشكل وهذا انجلت المركب فان المادة و  
 الصورة هناك موجودات مستقلة فينتفيض العقل في بداية الامر عن تجزئته الحمل فتعبر اعتبار الجنس والفصل والذات  
 ذكرنا بشير اليه قول الشيخ فانه قال وهذا انما تشكل فيما وراء مركب واما ما وراء البسيطه نفسى ان العقل لغرض هذه الاعتبارات  
 في نفسه على النحو الذي ذكرنا قبله او انا في الوجود فلا يكون منه شئ تميز به جنس وشئ هو مادة فقد افنى الشيخ الجنس المتميز عن  
 المادة لا الجنس مطلقا فانهم ولا العقل كان فصل ومحمولا قال في الحاشية العقلية بالنظر الى العنوان المحمولى بالنظر الى  
 المعين على قياس الجنس وكذا النوع بالقياس الى الاشخاص اذا اخذ لا بشرطه واذا اخذ بشرطه شئ كان نوعا بهذا  
 الاعتبار يرجع الى اعتبار الحيوان محصلا بمعنى هذا الاعتبار الحمل بينهما هو موطنها في الاول موجوده سواء في الحاشية  
 والعرض كالكاتب بالقياس الى ذاته قال في الحاشية الكاتب اذا اخذ لا بشرطه شئ كان عرضيا محمولا بالمواطاة اذا اخذ  
 بشرطه لا كان عرضيا محمولا بالاشتقاق واعتباره بشرطه شئ مخالفت الاعتبارات اخذ بشرطه شئ كما يظهر بادي ما قبل يعني ان  
 اعتبار العرض شرطه شئ مخالفت لا اعتبار الجنس والفصل بشرطه فانه من اعتبارها بشرطه شئ يتحقق حقيقة وحدانية واقعية  
 وحده حقيقة وفي الحوار من يحصل حقيقة اعتبارنا الوصق فيه بالاعتبار فقط فانهم فيلخص مما ذكر ان الجزر الذي لا  
 من حيث هو جزر ذهني بل من حيث هو جزر خارجي موجود في الخارج اما الجزر الذي من حيث هو جزر ذهني موجود  
 في الخارج يعين وجود المركب في التعاير بينه وبين الجزر الخارجي حقيقة كذا في الحاشية اي في الوجود والذات وهذا ان  
 الجزر الذي من حيث هو جزر خارجي مع المركب والجزر الخارجي معناه ذاتا ووجودا هكذا قالوا وانت لا يذهب عليك ان  
 محصل البحث يرجع الى ان الاجزاء الخارجية التمايزة في الوجود والذات متحدات ذاتا ووجودا وهذا فاسد فان الفردية  
 شامخة بان الذوات المتباينة في الوجود لا تتحد ولا يصح الحمل بينهما باى اعتبار اخذت وهل هذا الا كما يقال الانسان  
 اذا اخذ بشرط عدم الفرس كان سائرنا له في الوجود والذات واذا اخذ بشرط الفرس نتج عدمه ويحمل عليه وهل هذا الا كما  
 لا

فحسب

تأمل

في نظر العقل المتوسط والساكن فون هذا سببين انشاء الله تعالى فانظر وان ملاك العموم ونشاط العموم آه اسك ملاك  
 العمل المتعارف هو حمل الكلي ونشاط الكلية فربا اذا اخذنا بشرطه بالقياس الى اوصافه كالفضا حرك والكاتب لا يصير كليا ولا محمولا  
 العمل المتعارف اي حمل الكلي ولو حمل المكان من قبيل حمل الجزئي على نفسه كذا في الحاشية وهذا الفرض منه على ان الخبريات  
 لا يحمل بعضها على بعض بالحمل المتعارف ولعله هو مراد الشرح في بعض حواشيه من منع حمل الخبريات بعضها على بعض  
 والذي يقال فيصح العمل منها من ان التغيرات الاعتبارية كالتغير في العمل وههنا الخبرية المحسنة لهذا الضاحك مغايرة باعتبارها  
 لنفسه المحسنة لهذا الكاتب فيصح العمل فيه ان هذا لا يفيد الاضحة مطلق العمل دون خصوص العمل المتعارف وهل هذا الا كما  
 يقال الواجب هو الوجود والتغير لعمومين مختلفين لان خبر العمل الاول لغم لوقيل ان خصص الكاتب اي مفهوم هذا الكاتب  
 اي مفهوم هذا الكاتب متحد مع زيد بالعرض مع التغيرات في المفهوم كما ان مفهوم الكاتب متحد مع الانسان بالعرض  
 مع التغيرات في المفهوم فهذا الكاتب محمول على زيد ولا يمكن العمل الاول لعدم الاستعداد في الحقيقة فالعلت فعله هذا  
 يكون مفهوم هذا الكاتب محمولا على هذا الضاحك وهذا الماشي فقد صدق على الكثير فيكون كليا قلت لا فان الكلية صدق  
 المفهوم على خبريات كثيرة متساوية في الوجود وههنا ليس في الوجود الاجزئي واحد حتى معه جزئيات كثيرة بالعرض وقد  
 يستدل على صحة حمل الجزئي على الجزئي بان الصور الماخوذة من شخص واحد في حواس طائفه جزئيات والهوية الشخصية  
 محمولة عليها فتأمل لان ما هو جزئ الشيء لا يختلف باختلاف الوجود آه يعني على هذا التقدير الحقيقية السوعية عبارة عن  
 امر واحد بسيط ذلك الواحد اجينية الجنس والفضل واذا اخذنا لاشروط لا حصل حقيقة مركبة منها ولا شك انفسا غير  
 تلك الحقيقة البسيطة فان العمل الواحد اني مغاير للمركب بالضرورة والكار هذا المكابرة فتأمل الاول  
 العمل اللغوي آه قال في الحاشية العمل الحقيقية المقابل لللفظ نفس في الثبوت من حيث هو واما يطلق على ذلك  
 الثبوت صرح الحقيقة المقابل له هو صدقته ويقال له العمل لوجوده في هذا العمل بمعنى التحقيق وانما يقال له  
 العمل لوجوده في لان الكتابة متحققة في الانسان كذا في الحاشية وانما العرض اعم عن العرضي كما اننا  
 اليه سابقا قال في الحاشية فان العرض اعم من العرض لكن باعتبارين فاذا احدث بشرط شئ كان عرضيا  
 ومحمولا بالمواطاة واذا احدث بشرط لاشئ كان عرضيا ومحمولا بالاشتقاق واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان  
 العرض من العرض متحد ان بالذات وتفسير ان بالاعتبار فان الماخوذ بشرط لا سواد وعرض والماخوذ  
 كالسواد والالود

هذا العمل الواحد

لا بشرط اسود ورمي فلام لعبد هو سفر ولا عسى ان يطلع عليه في مستقبل القول ان شاء الله تعالى انتهى الفرق بين محقق  
 المحشى ومحقق في المحققين رحمهما الله تعالى ان مفهومات المشتقات التي هي عرضيات مفهومات متغيرة بالذات  
 ومحمولة على موضوعاتها ومتممة معها فاذا اخذت هذه المفهومات مستقلة بنفسها كانت مبانيه لها وعارضه اياها ومحمولة  
 بالاشتقاق وان اخذت من حيث هي كانت محمولة عليها وان اخذت بشرط شئ كان الثوب الابيض  
 مثلا فالعرض صادق على هذه المشتقات وعلى سائر الالقائيه بالمعروفات بخلاف العرض فانه صادق على هذه المشتقات  
 فقط واذا اخذ ذلك المحقق فالباقي والمشتقات متممة بالذات فهناك حقيقة ناعية اذا اخذت تلك الحقيقة بشرط  
 لا معياره لسفوتها فهي المبدأ اذا اخذت من حيث هي فهي متممة مع المعروف اتحادا بالعرض من وهي الشئ واذا  
 اخذ بشرط شئ كان الثوب الابيض فالشئ المحمول بالاشتقاق معنى متمم بالعرض مع معروضه باعتباره يكون محمولا  
 بهذا الاعتبار بل لعل نشاط الاتحاد بالعرض هذا المحمول وعلم المحشى بان قول هذا المحقق لعبيد ولا يظهر فيه بعد ذلك بان  
 تحقيقه بل تحقيقه اشده عند الطبع فانا اذا راجع الى وحدانيا لا نجد مفهوما محمولا بالاشتقاق سوى مفهوم الكناية مثلا  
 سواء كان متمما مع الكائنه بالذات اولافاضله وترتد برضاها وقا ويقال له الحمل لوجوده على لانه يستعمل للكلمة  
 على فيقال الحيوان محمول على الانسان كذا في الحاشية فانه يحكى في الوجود جميع اقسام الوحدة أه الوجود لفظ  
 مركب جعل على للاتحاد نحو ما بين المتغايرين فلا بد له من نحو هذه وتغاير جهة الوحدة قد يكون النوع وجبه التغاير الشخص  
 وقد يكون النوع وجبه التغاير الشخص وقد يكون جهة الوحدة ذاتيا وجبه التغاير ذاتيا اخر وقد يكون جهة الوحدة وقد يكون  
 المحمول قال الشيخ الواحد بالعرض هو ان يقال في شئ لقارن شيئا اخر انه هو الاخر ذاتها واحد وذلك اما موضوع  
 ومحمول عرضي كما يقوان زيد وابن عبد الله واحد وان زيد والطيب واحد والاممحمولان في موضوع كقولنا الطيب  
 وابن عبد الله واحد والكلان الكنان شئ واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعان لمحمول واحد عرض كقولنا  
 التلع والجص واحد في البياض او عرض ان يحيل عليها عرض واحد وهو في حمل الذاتيات لعله اراد بالذاتيات  
 اعم مما يكون نفسه او تام حقيقة او جزئية شئ لشملة جميع اقسام الاتحاد بل الذات من الحمل الاول وحمل النوع على شخص وحمل الاقسام  
 والافصول على ما هي الاجناس وفصول لانهم شبهة في كون الحمل الاول وحمل النوع على شخص اتحاد بالذات اني الكلام  
 في حمل الاجناس والافصول ويستوفى ان شاء الله تعالى او اتما والاتحاد بالعرض الاتحاد بالعرض من كون وجودهما

على

بالذات ونسبها الى الاخر لعلها ما فانه ربما يكون بين شيئين علاقة مخصوصة بحيث يقال هو موجود في الوجود كغيره على وجه  
 اثاره ولو ازم لوجوده لوجوده والاخر اثنان بالذات فوجوده الثالث بالذات ولهذا بالعرض وهذا  
 هو اتحاد العرض ولا شك في تحقيره فمن رام البطلان بهذا الدليل المورود لا لبطلان الاتحاد الاثنان فقد قال شططا وسعيار  
 هذه العلاقة في المشتقات قيام مباديها لان قيام المبادي هو الاتحاد كما نرى في بعض نظائر السلم من يرد عليه ما اورد  
 بان اذا كان الاتحاد بالعرض موجبا للمحمل الصحيح حمل المبادي كما يصح حمل المشتقات وهو باطل ولا يقول ان معيار  
 هذه العلاقة يتحصر في قيام المبادي حتى يتسع حمل بالعرض فيما بين المبادي فانه مما لم يقسم على البطلان دليل فنتبه  
 فقد ظهر لك معنى واحد شامل لجميع اقسامه وافراده وهو الاتحاد بالذات او بالعرض ولا يلتفت الى ما قاله الصديقي  
 المعاصر للمحقق الدواني انه يرجع هذا الى ان الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد في الذات وفي العرضيات بمعنى الاتحاد في الوجود  
 مع التغير في الذات واورد عليه انه لم يبين ان معنى الحمل واحد في الجميع وان الوجود انما يتكرر ويعد ويتكرر ما اضعفت  
 ولقد رد فلا يصح اتحاد في الوجود مع التعدد والتغاير في الذات وبين هذه العبارات مطبوعة وناقضه المحقق الدواني حرمانه  
 بكلام مبسوط من ايشار الاطلاع عليه فلينظر في جديدة والحاصل لا يزيد على ما ذكرنا نعم قد بقي الكلام في ان صورة الاتحاد  
 بالعرض لا يستقيم لان العرضيات متغايرة لمعروضاتها فكيف تجد وجودا للوجود انما يتكرر المتفاوت اليه فلدفع هذا  
 قال صاحب الافق المبين فلعلك اذا استقصيت دريت ان اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود الذي هو مناط المحمل  
 لا يتحقق الا اذا كان حقيقتيهما واحده بالذات متغايرة بالاعتبار لان الوجود ليس اللفظ المعنى المصديري المنسوخ من  
 الليات المتحققة مضافا اليها لا قيل فكيف تصور اتحاد الحقائق المتماثلة بالذات بحسب حقيقة الموضوع والمحمول كما  
 سنجد بين بالذات كالانسان والحيوان استنع ذلك ان محمدا في الوجود كذلك اللفظ فيصح الحمل بالذات وان كان  
 اتحادا بحسب الحقيقة بالعرض كما في الانسان والابيض استنع ذلك اتحادهما في الوجود كذلك اللفظ فيكون حمل  
 بالعرض انتهى هذا الكلام لاعمار عليه اللفظي الحمل بالذات في الاجناس والفصول كما سيظهر اشارة الله تعالى وكونه مستنق  
 ان يعلم ان الاتحاد في الحقيقة بالعرض معبارة ان يصلح ان يجعل عنوانه يعلم اتحاد الوجود وصحة الحمل ثم بعد التزل لو  
 التسليم ان الموضوع والمحمول متغايران حقيقة والاتحاد بين حقيقتيهما اصلا لكن لا في انتساب وجود واحد الى حقيقته بل  
 احدهما بالذات والاخرى بالعرض ولقد دما نصف اللفظ الوجود انما لوجب تعدد الوجود اذا كانت اضافة وانتساب

لهذا  
 قال

ناقضه ما تقدم

استنع

ويكون العلم

وسلم

الى كليهما بالذات فلهذا اشكال في الوجود بالعرض انا الاشكال في كل الذات كما سيظهر عن طريق الشارحة تعالى  
لو انما قيل حمل الطبيعة على الفردية وشك في معنى حمل الجنس على الفصل فانه بالعرض مع انها موجودة ان الوجود واحد بالذات

قلنا الاحكام تختلف باختلاف الحيات آه هذا الجواب تلقاه صاحب الافق المبين وهو ليس بشي لان الجنس والفصل  
والنوع متحد وجودا واما في الذات واحدة موجودة لوجود واحد هي عين النوع ونعنه الجنس والفصل كما هو  
مذهبهم فمع وجود كل منهما وجودا اخر بالذات فالمنسوب الي احد هما هي كان منسوب الي الاخر بالذات لانه هو فالاحكام  
اتحاد بالذات فيمنه لابد من التخصيص ويقال الاتحاد بالعرض انما يكون فيما يكون من الطرفين عرضيا لا اخر ولا يكون حسبا

مع وجود غير الاصلح ومضلا وتكلف بعضهم وحرف الكلام على الذات ليس فيه واسطة في الثبوت والارز السبعوية الذاتية بجملة من النوع  
على الفصل والعكس ولم يعلم ان اتحاد الجنس مع النوع اذا كان من دون اقتضار وتقتض فاستناد النوع معه ايضا كذلك  
في ثبوت قلة الذات لان الاتحاد من الطرفين والحق في التسمية الذاتية ما سلفنا سابقا فتذكر ثم حمل المواظفة منقسم الي قسمين قال في الحاشية  
على العوارث لغيره على

قسم الفارابي العمل على اربعة اقسام حمل الكلي على الجزئي وحمل الكلي على الكلي وحمل الجزئي على الكلي وحمل الجزئي على الجزئي والاول  
والثالث حمل متعارف والمراد بالفرد في تعريفه ما صدق عليه مطلقا والثاني يحمل ان يكون متعارفا وغير متعارف  
والرابع ليس الاعنيب متعارف لا متعاقب ان لصدق جزئي على جزئي الا ان يكون الجزئي حصته كحصته من الانسان  
والثابت فيحمل تلك الحصته حملا متعارفا على حصته وعلى جزئي اخر وعكس بالنظر الى الوجود بالذات والوجود بالعرض  
ومن حيث انه لم يكن ان ما وقع منه في الحاشية المتقدمة من منع حمل الجزئي على الجزئي حمل متعارفا فينبغي ان يخصص  
تامة الحصه وان كان مالي عز ظاهر كلامه في تلك الحاشية وقد مر ما يتعلق بحمل الجزئي على الجزئي فتذكر ككوة اولي الصفا

والكذب شئ يحسب الاكثر والافتقار يكون الصدق نظرية القولم الواجب الوجود والاول صحيح غير مفيد فليس  
كلها يجوز ان تعلم عنوانا شئ مجهول الكد والشك في انها بل هما عنوانان شئ واحد ولم يفت لكل منهما الى العنوان  
ويحكم ان معنون احد بانفس معنون الاخر كما في المثال المصروب فهذا ممل اولي مقيد بل قد يقصد بيانه في المباحث  
العلمية فتدبر والثاني غير صحيح او باذوا مع جدا ومع ذلك قد عالج فيه المصدر المعاصر للمحقق الدراني والذ

تعالى وحمل الشئ على نفسه من دون تغاير في المفهوم وغير تعريف الحمل الى اتحاد المتغايرين بحسب الاعتبار  
وللملاحظة سواء كان متغايرين في المفهوم ولم يكونا بان هذا واك في نفس الامر ولا يلزم عليك ان هذا تعريف

الا ان يجعل لفظا مدعى انه يدعى وورد المحقق الدواني بما يحصل ان النسبة لعقل الامن شيئين وان ادراك شئ واحد ذاتا واعتبارا في زمان واحد من نفس واحد لا يعقل الا امتناع اجتماع صورتين شئ واحد في نفس واحدة فمنى كصلا الصورة الاخرى برول الصورة الاولى واذا لم يتجسسا لا يتصور تعلق النسبة التي يقتضيه تصور الطرفين وكيف يجوز عاقل صحة الحكم مع وجود احد الطرفين والغير يلزم ان يتم قضية من خبر من النسبة ومفهوم احد وهذا الصفة محو عدم احتمال البسطة على النسبة التوقعية فيلزم ان يتم قضية مثل قولنا الموجود موجود بجزء واحد فلا يصح التفرغ بها بالركب وفساده لا يخفى ثم اراد ذلك الصدا تاسيس ما بيني واوروني التبيين كلاما مضطربا ومضطربا بعد حذف الحشو والاطالة مستحق ههنا بلا شبهة كما في التاكيد اللفظي والتغاير مكررات التفتات يكفي في تعلق النسبة اولها خفا في صدق زيد والتغاير ههنا ليس الا بجزء مكررات التفتات وكذا الانسان انسان فان التحقيق ان الحكم على العنوان دون الافراد وما قال ذلك المحقق ان النسبة لا يعقل الا بين شيئين فان اراد ان الاشياء بالمعنى الاعم لا يعقل الا بين شيئين فمنوع نحو ان حكم بان السواد سواد من دون اعتبار لقسمة في احد الجانبين وان اراد ان النسبة التي مثل الالوه والاحوه لا يعقل الا بين شيئين ولكن لا ينفع فان النسبة ههنا هي الاتحاد ولم يقع الكار النسبة في الهيات البسيطة انما وقع الكار الوجود الالهي الذي في الهيات المركبة والنسبة بين من فلازمه في كل عقد فلم يلزم تحقق قضية بسيطة وورده المحقق الدواني بكلام مطنّب ومحصل ان تكرار التفتات الى شئ واحد من نفس واحد اشنع من تكرار صور شئ واحد ولا اقل من ان يكون مثله في الاستحالة فلا بد لتكرار التفتات من زمانين ووح لا يكفي لاعتبار النسبة وهذا هو الذي رام المحقق بقوله ولا يمكن ان يتعلق بشئ مقصدا الى شئ ومن البين ان هذا لا يتصور الا اذا كان ههناك شيان وتكرار التفتات لا يتعدى الصور بان ضرورة ما لم يقيد بالاتفتات اولغره والاستشهاد ونحو زيد زيد لا يصح فان مفهوم زيد في كلا الطرفين سقوية يقيد من اوفى احدهما مقيد والاخر مطلقا بالاتفتات بان يكون الحاصل ريدن التفتات اولاريدن التفتات تانيا اوزيد واما الغيرة نحو ان يكون الحاصل زيدن المعبر به في اللفظ زيد وما قال ان الاتحاد لا يقتضيه التعدد والتغاير فعلمت بان من عدم الفرق بين الاتحاد والوحدة فان الاتحاد نسبة كالاخوه يقتضيه شيئين كيف والضرورة العادلة شاذ بان لولم يكن مفهوما ان كيف يحكم بان يتعدى ذلك فلا بد للاتحاد ايضا من التغاير بين التمدين لوجوه الوحدة لوجوه ثم ان لو سلم ان عقدا ما اي عقدا كان لا يخلو عن نسبة من بين ومن الضروريات ان بين من لا يعقل الا بين

فلم

لشئ واحد التفتات ان  
 وان يبين مكررات التفتات  
 لو سلم فقد يتكفي لتحقيق  
 النسبة للاتفتات  
 متعلقة بشئ



شيتين فلا بد هناك من شيتين وتكرر الالتفات للورث تغاير اصلا او مقارنه وصف تكرار لا يتبريل وحده ما لم يعتبر قريبا  
فيه ثم ما ذكر في العنونة لزوم قضية بسيطة من اشتغال كل عقده على نسبة بين غير صحيح فان النسبة بين من لا يحصل  
القضايا عند الوحدان السلم وانما احسرها الساخرون فيلزم على نذهب العقدة ما قضية بسيطة ولو سئل فيلزم ان  
انتم القضية من احد الطرفين ونسبة تعديده ولم يذهب اليها احد وبالمثل في بديهة عقول العامة فضلا عن الحرف صانم  
ثم العجب ان مع ظهورها كانه قد توهم بعض ناظري السلم صحت قول هذا الصدر وزعم ان النسبة كيفية فوجب تكرار الالتفات  
وقال ان القضية لا يحتاج الى التفات الموضوع والمحمول معالان النفس في ان واحد لا يفتت الى شيتين ولو وجب  
الالتفات الى الطرفين معاني زمان واحد لم يصب قضية اصلا بل الذي يجب الالتفات اليها معا كما بحيث لعقل زمان  
لطيف لا شعريه ولا بالعاقب في يصح تكرار الالتفات ويحقق النسبة وهذا ليس شئ فان النسبة ملحوظه ما ان حاله  
بين الطرفين فلا بد من الالتفات الى الطرفين حين اعتبار النسبة وهذا ظاهر جدا وانما اشتغال النفس بالتفتت الى  
شيتين غير من ولا بين بعد ومن ادعى فانما يدعى عدم صحت حدوث الالتفات الى شئ عند حدوث التفات آخر ان  
آخر فحجوز عن القضية ان يفتت الى احد الشيتين فيفتت به الالتفات ويقتت الى شئ آخر فبغير النسبة معهما ولا يمكن  
في القضايا في الاكثر وانما الالتفات الى شئ واحد فلا يصح تكراره اصلا ما لم يعيد ذلك الشئ بقية لورث لغار المصنف الى  
فانهم واذا دريت بالهنا فقد عرفت ان الحق ما ذهب اليه ذلك المحقق من ان الحمل لا بد فيه من تغاير الموضوع والمحمول  
وان تأملت فيما دعت عليه ان تعدد الصورة شئ واحد ان سلم صحت فلا يقيد في صحت الحمل فان تعدد وتعد الادراك لا يورث  
تغاير في المدرك ما لم يقيد بهذا الادراك او يقيد غيره وعرفت ايضا ان التعريف الغير اليه ان اتحاد المتغايرين  
والملاحظة ساء للتعريف المشهور فان التغاير لا يكون سبب لتعدد الملاحظة والادراك ما لم يجعلها محذرين وملت  
اليعرف ما في كلامه في الصور من الاضطراب فانه ما يدعى التغاير بسبب تكرار الالتفات وبارد يدعى انه لا بسبب التعدد  
في النسبة بمعنى الاتحاد ومارة يخلط بين الحمل الاولي والمعارف كما قال وكذلك الانسان الانسان فان الحكم على  
العنوان بالذات على ما هو التحقيق لان الذي فيه التحقيق حمل معارف والمحمول عليه العنوان من حيث الطباقه  
على الافراد عند جماعة زعموا انه نذهب القدماء والمحمول نفس العنوان المرسل ولا يخفى ما فيه من التغاير والكلام صانم  
الحمل الاولي الذي لا تغاير فيه بوجه من الوجوه فتدبر

في سبب  
تفتت

العقد

الحق في جعله على

هو ضروري للحمل لاينا في الحمل بالذات والذي ينافيه آخاير يكون زايدا على هذه التفسير وانه كما تحسب فانه لا يمكن التفسير  
 الا اذا كان حسيته المحمول زايدا على الموضوع وح لا يتبعى حمل بالذات ولذا قال في الحاشية الجواب الاول <sup>الاول</sup> جعله على <sup>الاول</sup>  
 في الجواب هو الثاني وحاصله ان ذلك الثاني في مرتبة الحمل فلا يكون مصداق له او مرتبة الحمل متأخر عن مرتبة المصدق <sup>ويستلزم ان يكون</sup>  
 ما هو مرتبة المتأخرين في مرتبة التقدم والجواب الثاني المشار اليه لقوله والحق ان التفسير آه خلاصة هذا الجواب ان التفسير الذي  
 مدعى هو التفسير ومرتبة الحمل والتفسير الذي لا ينافي في الحمل بالذات التفسير في المصدق فانقسم <sup>ويقسم الى</sup>  
 الحمل بالذات قبل القسم لا القسم لتحقيقه في حمل الشيء على لفظ المقابل للحمل المتعارف كذا في الحاشية فانقسم الحمل  
 المتعارف بالذات واما الحمل بالعرض فلا يكون الا مقارفا <sup>وربما يطلق الحمل المتعارف في المنطق آه</sup>  
 المراد بالصورات اما تشمل المهمات اى المحصورات واما في قولنا فالحمل في قولنا الانسان كانت متعارف على كلا  
 الاصطلاحين وفي قولنا الانسان نوع حمل متعارف على الاصطلاح الاول غير متعارف على الاصطلاح الثاني لعل المراد  
 بالمهمة مهلة المتأخرين او هي في قوة التجربة <sup>وحاصله ان هذه الاحزاب آه اى هذه الاجزاء اما ان يكون لها</sup>  
 واقعية في الخارج حقيقة واحدة او متعددة موجودة لوجود متعدد او لوجود واحد فلا يجزمه ما قال المحقق الدواني ان لربها يكونها  
 صور الامور متعددة انها صور لمفاهيم متخالفة فلا يحتمل القسم الاول لان الاحزاب لما كانت متغايرة في المفهوم  
 فيكون كسب وجودها بالذاتية صور المفاهيم متعددة وان اريد انها صادقة على امور متعددة فالقسم الثاني غير محتمل لان تلك  
 الاجزاء صادقة على امر واحد هو الهوية كذا في الحاشية وحاصل دفع الحاشية يمكن تحريره باقتصار الشق الاول وحاصله  
 ان المراد بالامر الذي هو ذو الصورة الحقيقية الموجودة ما في الاعيان والحاصل ان الاحزاب صور متعددة مطابقة  
 لحقيقة واحدة والحقايق متعددة ومعنى المطابقة ان يكون اياه وح المراد بالصورة الصورة العلمية ويكون تحريمه  
 باذا شق ثالث هو ان المراد بالصورة معلوما والحاصل ان مفاهيم الاحزاب صور حقيقة <sup>وهذه</sup> بمعنى ان الحقيقة الواحدة  
 تصير في الذهن بعد التحليل حقايق متعددة وتلك المفاهيم تصير حقيقة واحدة وبالجملة حاصل الاحتمال الاول ان الاجزاء  
 العقلية مستعدة ذاتا ووجودا وبعد الاتحاد تحصل حقيقة واحدة وهي بعينها الجنس والفصل وهذا لا ينافي القول بوجود الكل  
 الطبيعي بل يوكده وبعضهم حملوا الكلام على ان المراد بالامر الواحد في الاحتمال الثاني <sup>الاول</sup> الشفص بنا على نفس الكل الطبيعي وخرجه  
 الحاصل ان الاجزاء اما يكون صور الهوية شخصية بسيطة بان يكون معلوما متمازعه عن نفس الهوية البسيطة واما صور الهوية

متعدده موجوده الطوب وجود واحد كما قال القائلون لوجود الكلي الطبيعي ان الوجود واحد والموجود كاشان اما الوجودات متعددة  
كما قال فرق منهم ان تلك الاجزاء متعدده متغايرة ذاتا ووجودا مع الدفع اعترض المحقق الدول في وجوده في التوحيد  
الكلام على مذنب الفلاسفة وان الحق ما ذاعلى رايهم وهم قائلون لوجود الكلي الطبيعي والغير يلزم ان يكون المذهب المشهور  
عند المنسلفه متروكا وهو ان الاجزاء العقلية متحدة ذاتا ووجودا موجوده لوجود النوع فانهم اما ان يكون صور الحقيقة  
واحدة آه حاصل في المذهب كما مر ان الجنس والفصل متحدان في الغنمها ويصير احدهما عين الاخرى في تلك الحقيقة  
الغنمها الجنس والفصل وهذه الحقيقة هي الحقيقة النوعية وهذا قول شعري لا يرتضى به العقل فان صيرورة حقيقة حقيقة اخرى  
او صايق اخر متمايمه العقل السليم المعطى لاصحاب النظائر في العلوم العقلية كيف ان بقيت تلك الحقيقة بعد الاتحاد والاكاف  
قبل الاتحاد فلا اتحاد وان تغيرت في بان زادت صفة او لطيفت عنها صفة فقد استحال في الصفة لانها تحت الثبوت  
ذاتها بان عدمت وحدت حقيقة اخرى فلا اتحاد بل عدم شيء ووجود اخرى والعبارة اخرى ان لست الحقيقة بعد  
الاتحاد كما كانتا فلما اتحاد وان فينا او فنت احدهما فلا اتحاد فيهما بل هذا القول الامثل قول فرطوس  
في اتحاد العاقل والمعتول وقد عرفت ان الاتحاد وشمل بعضهم باجتماع المتصل فانها موجوده لوجود الكل وكلا العقل  
كذلك الاجناس والفصول متحدة مع النوع ووجود النوع منها يحل العقل اليها وهذا لا يعنى شيئا فان اجزاء المتصل  
ما هو التحقيق ليس لوجود احد بل انما يشرح العقل بمجوز الوهم كما في القسمة الوهمية او بلا محوثة كما في العقلية لعدم وجود  
بالقوة وانما لها منشا صحيح بحيث يذهب او عام العادة الى ان المتصل ملتم منها كما ان مراتب السواد والضعيف تسرع من السواد  
الشديد بحيث يذهب او عام العادة الى ان الشديد يلم منها وليس لها حظ من الوجود الا بالقوة ثم من اعظم الاعاجيب  
ان الصدر المعاصر للمحقق الاول ان التركيب الواقعة في الانواع الطبيعية من هذا القبيل حتى ادعى ان تركيب المولدات والنبات  
والحيوان والانس كذلك ومحصل كلامه بعد حذف الزوائد انه مهبط اولان التركيب على قسمين تركيب من الاجزاء  
الغير الممثلة لتركيب البست من السقف والجدران والاجزاء فيه متغايرة ذاتا ووجودا والتركيب الثاني يحصل بالاتحاد  
بعضها مع بعض ذاتا ووجودا وهو التركيب من الاجزاء الممثلة ثم قال بمحصل ان تركيب الجسم من اليوس في الصورة من  
الثاني اعنى التركيب الاتحادي اولو كانت من القسم الاول وكانت اليوس في الصورة ذاتين مختلفين في الخارج لما صح  
صدق المادة باى اعتبار اخذت على الجسم ولا صدقها على الصورة لان الامور المتغايرة بحسب الوجود لا يصح ضمها كالمحمول بالقبول

الندف

يعينا

باعتقا

اخذوا به رابط كان بينهما مع ان المادة يصدق على الجسم المركب وعلى الصورة باعتبار فكيف يكون التركيب منهما من القسم  
 الاول ثم خص البيان باليهيولي الثالثه <sup>والله</sup> <sup>عليها غير ما من الهيات</sup> ومحصل مقالة ان الماتوت مثلا ليس في جزء نار  
 والاقامت به الصورة السابقة لان حلول الصورة الباقونه سر ياتي فيلزم ان يكون ذلك الحبة رارا او مامو مامو  
 كيف يكون الجزء الناري حاصله من الفعل مع انه لا ينطفي ويقتفي في زمان طويل مع ضعف حجه وملاقاة للاجزاء  
 المادية الاخر فاذا لم يكن الاجزاء العنصرية حاصله في المواليد لم يكن تركيب المواليد منها ومن صورها من القسم الاول كيف  
 وان العناصر فحققت عذرا والعذرا ينقلب لطفه والنطفه ينقلب مضغه ويقع الانقلاب الى ان ينقلب حونا وليس ما هو السابق  
 في هذه الانقلابات باقيا مع الاحتمال بالفعل حتى يكون كثرة في نفس الامر لم للعقل ان يقسم كلامها بحسب آثاره وخواصه  
 الى اقسام بعضها مادة له باعتبار وحسب باعتبار وبعضها صورة له باعتبار ومفضل باعتبار ثم اعرجوا ان كان اليهيولي متحد مع  
 الصورة لا يستقيم القول بالعلية واجاب بان العلية انما يكون بعد تحليل الجسم المهيول والاحتمال في ان يكون شئ باعتبار معتبره  
 العقل علة وباعتبار آخر معلولا كما في المعالج <sup>والمعالج</sup> وادعى مثل ذلك في الحيوان وقال الفرس واحد طبيعي لاكثره من الفعل  
 فليس كم الفرس وجود واحد بل هو بعض من موجود واحد وكذا حكم ساير اجزاء كما في الياقوت ناية ما في الباب ان الاجزاء  
 التحليلية المزدوجة في الياقوت حقيقيا واحده وللجزء المزدوجة في الفرس مقالين متعده ويلزم من ذلك كون الاجزاء <sup>الفعل كما ان الاجزاء</sup>  
 لكيفية في الحركة الكيفية انواع مختلفة وكما ان الاجزاء التحليلية في الفلك بعضها كواكب وبعضها حجب <sup>الكيفية الخ</sup>  
 ادعى في الانسان ليس مركبا من البدن والجبر الذي هو النفس بل الانسان حقيقة واحدة هي اعينه البدن وهو عينه المدرك  
 للكلية والجزئيات فهو من حيث ان جسم تام منجزه ومشكل <sup>والمكون</sup> ومن حيث انه مجز و مدرك للكلية <sup>والمجز فيه</sup>  
 بالقوة فاذا انقلب الى اخر الامر متقى عنه التخيير والمقدار والشكل ومبني جوهر ابدى كما يخرج المحج ومن القوة الى  
 الفعل هذا المحصل كلامه في هذا <sup>القيام</sup> <sup>تلك</sup> <sup>الموتة</sup> في البطال في الراي واما استدلاله له قوله ليس فيه حبة ناري اه  
 فلا يعيد المطلوب لو ثم فانه بعد تمامه انما يدل على ان الجزء الناري غير باق حال التركيب ولا يلزم منه الاتحاد الذي زعمه  
 فلا يلزم منه ان يبطل الصورة النارية <sup>وكلفها الصورة الباقونه وليس</sup> <sup>من الاتحاد</sup> <sup>وهو شئ ولو شئت بان البصير حبيزة</sup>  
 بجزء الناري متصلة بحبيبات المواد الاخر لا ارتفاع المانع عن الاتصال فلو سلم من سلم ان يتقدم تلك الحبيبات  
 وكذا حبيزة اخرى وهو ضد المطلوب فان المطلوب الاتحاد ثم اذكره غير تام على كلامه الحق الدواني لان الياقوت اجزاء

وهو

الفعل كما ان الاجزاء

الكيفية الخ

مدرك  
مكون

باق

تشبه

كلامه عليه

عامة للكيفية المزاجية وهي مركبات من عناصر واجزاء <sup>هذه</sup> ارضي اركان والصورة الباقوتية انما سترت في القسم الاول من الاجزاء ان  
القسم الثاني واستدلاله بقوله مع انه لا ينطفي آه فيه ان الصورة التركيبية حافظة لموادها مع صورها واكتيفياتها والصفات المركبة  
سورة كيفية كل جزاء فلا يقدر الجزاء المنائي ان يفعل في الياسي فعلا يوجب الظفار باوكذلك العكس وقول العناصر مقلد عداه  
ان اراد بالانقلاب ان العناصر لصحيرة عداو العداو لطفة على ان يكون هذه الحقيقة تلك الحقيقة فمنسوع بل قول شعري  
وان لا اراد ان في مادة العناصر تقوم صورة العداو وفي مادة العداو تحلف صورة النطفة بعد بطلان صورة العداو منسالم  
لكن لا يتحقق الاتحاد على ما زعموا واحكم بان الاجزاء المتخالفة بالحقيقة يتحد بوجودها فقول شعري لا يفتت السية ونهاية  
لما عليه القوم من عدم جواز اتصال واحد من مختلفات الخفايا نعم في الحركة الكيفية <sup>هذه</sup> يعني الاعتراض والحق ان مراتب الكيفيات  
الترتبة حال الحركة من الكيفية المندرجة يتحد بالحقيقة والاختلاف المتعدد والضعف متخالف فيبقى روح لا اشكال  
واما المحقق الدواني فسلك في الاجابة عنده على انه من عدم وجود الفرد التدريجي وانما الوجود المتوسط بين الافراد  
واما ما قال في الانسان فهو ان صلح محلا لما نقل عن بعض العارفين قدس سرارهم ارواحنا اجسادنا اجسادنا  
ارواحنا لكن العقل المتوسط الحاكم بتعدد حقيقتي البدن والنفس لا يعبد المحقق الدواني في شمر الدليل لا بطلان هذه المقالات  
وابانة عدم الطباو على مذاهب الفلاسفة لوجه مطه وفيها ذكرنا كتابه ومن شاء الاطلاع عليه فليطلبه بمطالعة الحاشية  
المجودة للمحقق الدواني مساقطها واني عساه آه ومع ذلك تجرى فيه ما قيل على الصورة الثالثة من امتناع العقل <sup>الوجود</sup>  
الوجود ومثل ما قيل على الصورة الثانية قال الوجود المتعدد لا يقبل مجمل واحد كما ان الواو لا يقوم بمجمل متعدد وكذا في الحاشية  
اعلم ان في الصورة الاولى ثلث احتمالات قال في الحاشية الاحتمالات التي اوردها الشئ بالنظر الى مطابقة الاجزاء  
في الخارج والثالثة الاخر التي اوردها بالنظر الى مشتراكها وفيه تعريف على العلامة القوسية حيث جعل الاحتمال الثاني  
المذكور ضمنيا في الاحتمالات المذكورة في الشرح ورابع الاحتمالات والثاني ان يكون مستزاعها امور مستعدة  
وهذا المذهب يرجع الى انفي الكلي الطبيعي وان الوجود الهوي بالبيسطة لكن عرضت لها معان متبوعة ومعان بالعدد مست  
المفهومات الماخوذة من التبعوات ذاتيات والماخوذة من التوابع عرضيات قال في الحاشية التبعوات كالابعاد  
والسمو والمس والحركة الارادية والنطق والتوابع كالتمجير والتغير والانفعال والتعجيل والضحك والماخوذة من الاول يستتم تام  
حساس متحرك بالارادة ناطق وهي الذاتيات ومن الثاني التغير والتغير المنفصل والتعجب والضحك وهي العرضيات

بدله  
يعرف

صفتي

بدله  
صفتي

بدله  
فان

قسيما

بدله  
والتعجب

الثالث ان لا يكون مشتقا من اشتراك هذه الاجزاء اذ اصحاب هذا المذهب فرضوا ان قوة افقوا وجود الكل الطبيعي من الوجود  
 قالوا الموجود في الخارج مبرهنة تنسخ العقل منها امور كلية لبعضنا منسوخة بالذات بان يكون مصداقها نفس هذه العوينة وهي  
 ذاتيات وبعضها منسوخة باعتبار امرها عليها وهي المسمى بالعرضيات وفروقه افروقه الوجود والكل الطبيعي وعنه عدم الوجود  
 بالذات المسمية النوعية مشتملة وتلك المسمية حقيقة بسيطة في الخارج <sup>حتى</sup> بعينها الجنس وهي بعينها الفصل والجنس متحدان  
 معا وللعقل ان يحلل المبدأ كما يحلل السواد الشديد الى السوادات الضعيفة وهذا منظر والاصح هذه السوادات ليست  
 موجودة بخلاف الجنس والفصل لان المراد بعينه هذه الاجزاء اذ هذا دليل على البطلان القول الثاني واقترانه ظاهر  
 وفيه انك علمت ان اصحاب المذهب الثاني افنوا لوجود الكل الطبيعي وليس الموجود وعنه عدم الوجود البسيطة  
 وليس لها اجزاء اصلا والتسمية بالذات مجرد اصطلاح وسماحة فيه ثم الضرورة العقلية يحكم بامتناع اشتراك الصور المتغايرة  
 اذ هذا دليل لا لبطلان المذهب الثالث وقد اورده عليه بان امتناع الصور المتغايرة عن امر بسيط ممنوع وليس <sup>بمستغنى</sup> مستغنى  
 بدليل بل اشتراك الصفات الكثرة عن ذات الباري عز وجل مع بساطة يدل على خلافه وكذا قيل والحق ان اشتراك الصور  
 المتغايرة بائنا داخله في قوام المسمية ممنوع ضرورة وكيف كحر عقل سليم ان ما هو بسيط من كل وجه وليس فيه كثر اصلا  
 ان يفرع منه مقالق كثره داخله في ذاته وهل هذا الا انها فت عند العقل الخادم للالطار الفلاسفة وهذا بخلاف الباركة  
 عز وجل فان الصفات لا يفرع بما انها داخله في القوام بل بما انها عارضة وتغير عن الذات والاستحالة في عود من مفاهيم  
 كثيرة لا بسيطة واذا امتنع اشتراك مقالق متعددة داخله في القوام عن البسيط فلا بد فيه من كثره يكون مصداقا لهذه  
 الصور فلا بد من التركيب الخارجي كجوار التركيب من الاجناس والفصول هذا وانك قد دريت فيما قبل ان ما هو سببنا  
 مستقل في الوجود لا يمكن ان يحل على بيان آخر وتجد معه في الوجود باي اعتبار اخذ والآن قد ظهر لك لبطلان تركيب البسيط  
 من اجزاء مستعدة في الوجود فقد بطل ان يكون صور الاجناس والفصول صور الامر واحد لان هذا الامر الواحد اما بسيط او مركب  
 وعلى الاول لا يمكن اشتراك كثره الذاتيات كما علمت الفاء على الثاني لا يمكن الاتحاد كما علمت ففت لبطل القول الثاني  
 فالعلمت او ليس من الضروريات ان المادة اذا احدثت لا شرط ان يكون معها الزيادة وان لا يكون ليصدق على  
 مجموع المادة والصورة فمذلل المجموع هو بعينه المادة لا بشرط شئ وان لم يكن مادة فقط قلت المادة باي نحو احدثت لا يمكن  
 ان يكون المجموع فان الاعتبار لا بغير الحقيقة عما هو عليه في نفس الامر فالمادة ان احدثت لا بشرط فهي حقيقة المادة والمجموع

اقتر

ممتنع

شئ آخر

بل انما هو مشترك

وشيء آخر نعم لصيق عليه في المقنوم المذكور وهو ليس نفس حقيقة المادة بل امر مشترك بينهما وعرفني للمادة وللجميع المركب فافهم

الثالث الى ان الكلي الطبيعي ليس بوجوده في الخارج آه الظاهر ان هذا تبين حال لا يراود اشكال فان الامور اللازمة غير خلف عنده والتسمية بالذاتيات مجرد اصطلاح كما امرت الاشارة اليه وكذا انما قال في الحاشية ايضا بيان حال وقوله الكلي الطبيعي لو لم يكن موجودا في الخارج لم يكن الجنس والفصل الطبيعيان موجودين فيه على سبيل الحقيقة ولو لم يكن الاجزاء الالهية كذا الاجزاء الخارجية ولم يجمع التركيبان لم يكن للمركبات الخارجية المعلومة جنس ولا فصل حقيقة لكن قال في الحاشية

من حقيقة

المتعلقة بقوله وسلوبه عن مرتبة من حيث هي قد سبق في تميز المهية عما عداها ان الذاتيات ليست سلوبه عنها من حيث هي وهذا الظاهر يقتضي ان يكون المقصود من هذا الكلام ايراد الاشكال لبيان الحال والاشكال انما يتم لو ثبت بالبرهان انما ذاتيات حقيقة فافهم

الثالث المحقق ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد قد يجوز البعض حلول الصفة الواحدة الانتزاعية في محال متعددة وقيامها بوصفاتها متعددة وهذا كما به صريح عن عزيزه العقل قال الخوانساري الجنس والفصل موجودان لوجود واحد فكما ان المتصل موجود لوجود واحد والعقل كماله الى تفضيل

صحة

غير موجودين لوجود علمه من دون محدور فكذا الانسان موجود في الخارج لوجود واحد وكجمله العقل الى جزئين بمنزلة النفسين المذكورين والفرق بينهما باعتبار الاستيلاء في الاشارة وعدمه وذلك الجزوان لا وجود لهما علمه ومحدور وجود الكل من الجزاء سندف المان الاجزاء التحليلية لا يلزم وجودها بالفعل عند وجود الكل والباقيها موجودة متمثلة في وجود الكل ولا اشكال

فخص وجود العقل في قيام صفة واحدة بتعدد في قيامها بشي اخر ولا يلزم القيام لكل علمه والفرق نظير علم الواحد وكيفية دلالة العلم الى

شاهد الجواز وتعدد في الاجزاء المقدارية ولا يلزم ان البدلته حاكمه بان يتبع الحكم على موجود خارج او ذب عنه بان هذه الحقيقة وهذه الحقيقة وحيثما يلزم ان يكون الحقيقة النوعية الحقيقة الجنسية والفضلية لانا لا نقول لان الحقيقة المتنازعة في الخارج تملك الحقيقة وتلك بل نقول ان هذه الحقيقة بمنزلة تلك الحقيقة وتلك الحقيقة فان الانسان ينقسم الى الحيوان والناطق لا ارضين الحيوان وعين الناطق كما ينقسم المتصل الى الاجزاء المقدارية ولا يلزم من جواز الاتحاد في الوجود

في نفس قيام شئ آخر

بين الجنس والفصل الاتحاد في الوجود بين كل متبين حتى يرد عليه انه يلزم على هذا التقدير تجوز الاتحاد بين الانسان والفرس لان الاتحاد مخصوص ببعض الهيات دون البعض وليس الحمل هنا بمجرد الاتحاد في الوجود في الوجود يلزم صورة الحمل بين الاجزاء المقدارية بين الفسما وبينها وبين الكل بل صورة الحمل الذاتي كون احد جسم الحيوان

المتعلق

في الخارج كان عيّن الاخر والحاصل ان الجنس صالح لان تبين تعيينات كشيخة وتعيينها بكل تعين نوع والفصل كالقيد  
 للجنس وفي المعنى اي الفصل لا يمكن ان يوجد في الخارج متميزا عن الجنس بل يوجد مجموع بقسمه العفصل الى اثنين اثنين  
 النوع من الاختصاص منقود بين الاجزاء المقتضية ولا يكون جزرا مقداري قيد الاخر حتى يحصل من تفسيده الكل واكمل  
 موقوف على هذا الاختصاص هذا المحصل كلامه ثم بعد هذا بين هذه المراتب الثلث وقال الجنس اذا اخذ من دون  
 ان تبين شي فهو المادة لا وجود لها في الخارج وان اخذ البشر والتعيين اس احد تعيينا بفصل فهو النوع وحينئذ لا حصل البصر  
 لعدم التعاير وان اخذ البشر بشي فهو التعاير من وجه والتميز من وجه فيكون محمولا انتمى بلخص كلامه ولم يعنى بعد فان اد  
 اولان الحقيقة الجنسية والفصلية تتعاير بان ذاتها ومتممة ومتممة ان وجودا وتنتج شيئا بلغا على من زعم انها متحدة  
 ذاتا ووجودا ثم قال وجودها كوجود الاجزاء المقدارية فيقول تلك الحقيقة ان كانا موجودين فقد قام بهما الوجود  
 الواحد لا يقوم بجلين وبعبارة اخرى لا يصلح الصان الحقيقيين بالوجود ولا يوجد  
 متيقنة بالاضافة اليها ففقد لازم تعدد الوجود فلا يكونان موجودين لوجود واحد ولا ينفع القول بان الاجزاء التحليلية والوجود  
 لها فان اذا لم يكن لها وجود فمعدومة بالفعل والوجود الذي يعرض لها بعد التحليل وجودات تتعاير به بلا شئ فمعدوم  
 للجنس والفصل وجود واحد اصلا لا قبل التحليل والعبارة وما قال وانما انها موجودة فتمناه ان نقول ان اراد بالوجود الضمني  
 ان اراد الوجود الاشماعي كوجود الفوقية فيجنس الاجناس والفصول الشراعية لا وجود لها حقيقة ولا يصلح للمجرد  
 اصلا ويكون مسلوقة عن مرتبة الذات وان اراد بالوجود الضمني الوجود حقيقة الوجود الكل فيجنس لا بد من قيام الوجود  
 حقيقة واطرافه اليها حقيقة فيلزم تعدد الوجود قطعا والاستشهاد بالاجزاء المقدارية غير صحيح فان لسنه الشهادة اليها  
 ما شهدت تظ لان تلك الاجزاء غير موجودة وانما ينتزع العقل بمهونة الوهم وانما الوجود لها بالقوة واذا خرجت من القوة  
 الى الفعل يصير موجودة لوجودات متعددة وينعدم الكل فلا اتحاد في الوجود بناك اصلا ثم انه لو جاز وجود المتعاقبات  
 المتعددة لوجود واحد وقيام الوجود الواحد بها ولو في ضمن الكل كان تخصيص بعض الهيات دون البعض حكما فان المانع  
 انما كان اسما لقيام حصه واحدة بالمتعاقبات المتعددة واذا جاز ذلك ولم يتكرر الوجود مع تعدد الاضافات فالمتعاقبات  
 كلها مساوية فيلزم تجوز وجود الانسان والفرس موجودا واحدا بوزم الفسطة ويرتفع الامان وما جعله ساطا لكل  
 بعد التعيين عين الاخر ان اراد عينه الحقيقة بحيث يكون ذاته ذاته فهذا هو القول الاول وهو الذي كان قد شنع عليه

ذاتا ومتممة  
 تلك  
 قوله  
 وصف  
 قوله  
 فتح لم يكن

كلها حكما

الفسطة



تسبعا بل يفتاد ان اراد به الحمل فزج الحاصل الى ان مناط الحمل بالذات كونها بعد التعيين محموله على الاخرى وهذا في غاية  
الركاكة وان الاتحاد بالعرض بين ذاتيها فلا حمل بالذات ثم ان جعل الفصل قيدا او تعبنا للمجنس فما كان الراد انما  
امر زايه منقسم التبد فحينئذ قد تعدد الوجود وان اراد انه امر مقارن موجود لوجوده في ضمن وجود الكل فهذا مستحسن في  
الاجزاء المقدارية على زعمه فقد لازم الحمل منها والحسن في العذر عن لزوم صحة الحمل بين الاجزاء المقدارية ان ليس لها وجود  
واحد لانه ليس لها وجود الا بالقوة القريبة الى الفعل وهذا الوجود مستعد بلاريت وليس لها وجود بالفعل لعدم  
الوجود الذي بالقوة اسوة بالوجود الفعلي فتدبر فيه بان الوجود القايم بالمهمات آه يعنى ان هذه المهمات السعدوة  
تصير متحدة تارة اخرى فالوجود بملقائهم بجاء عند صيرورتها ذاتا واحدة فلا قايم بالسعدو وحينئذ يرجع الى القول الاول  
فلا منافاة الا في اللفظ وانت قد عرفت لطلان صيرورة المهيئين مهية واحدة بان تقرر تلك المهية نفس المهية الاخرى  
واستحالة ضرورة لا يحتاج الى التنبية ثم الراجع بهذه الوجه بعيد جدا فان الصحاب هذا القول يريدون القول بالكل  
فيكون مقصودهم بعد من القول الاول كرا حل قال في الحاشية وحده الاجزاء شان المركبات الحقيقية وتعد  
شان المركبات العددية كما لا يخفى وقد مر من الممتنع مثل هذا وقد عرفت ما فيه لان هذه الاجزاء عين المادة والصور  
آه بنا على ان الاجزاء الذهنية متحدة مع الاجزاء الخارجية وهو الاحتمال الحسن من الاحتمالات الثلاثة من القول الاول <sup>حفظنا</sup>  
كذافي الحاشية وحاصل هذا يرجع الى ان بنج الاحسن اشارة لتصور ذات موجودة لوجودات متباعدة وتارة لتصور ذات  
يوجد لوجود واحد وهذا غير معقول وقول الشئ المحقق قد سسر ان التمايز في المهية والوجود وان فرغ من بينهما  
ارتباط اكن مستنح ان يقال احد هو الاخر آه مبطل له فلا يخفى الراجع في التقضى عن هذا الشرط الا بعد منع هذا المقدم  
ومعنا لمخابرة فاضحة فانه كيف يجوز عاقل ان ما هو سابق ذاتا ووجودا يكون الاخر باى اعتبار احد وهل هذا الا  
يقال هو الانسان هو الفرس فان اعتبار العقل لا يرفع التمييز بين المتعلق والمجوز لهذا خارج عن غزيرة العقل <sup>ان</sup>  
عند من يقبل لوجود الكل الطبيعي والاعندنا فيه فلا اتحاد حقيقة والافى الذات <sup>ان</sup> ولا في العرفيات كذا في الحاشية  
يعنى انه يريد على هذا التعريف الاشكال بخروج ساير افراد الحمل عن هذا التعريف على انه سب من يقبى وجود الكل الطبيعي  
قوله والى ان الحمل مطلق الاتحاد آه يعنى انه يريد بالاتحاد في المورية اعم من الاتحاد بالذات او بالعرض وليس ثم <sup>ان</sup>  
هوية زبده هوية الا على هذا قوله واليقا الصدق هو الحمل آه العلم ان العلامة الرازي قد عرفت الحمل بهذا التفسير في

هو  
ان هذا اعتبار  
فان اع  
الواجبات  
ينبغي

وله  
مشافرة ان

جواب شبهه مشار اليها بقول الله قدس سره ما يقال من ان كان المحمول عليه الوضوع فاجاب بانها مستغياران مشافرة  
 في الذات اي فيما صدقنا عليه بمعنى الحمل اتحاد المفهومين فيما صدقنا عليه ورد عليه الله المحقق قدس سره بان الصديق هو المحمل  
 ان كان المفهوم عن الذات فالحمل غير مفيد وكذا الصدق وان كان غير الاستيعاب الحمل والصدق فقد اتصفت الشبهة بالجوهر  
 الحق وحسب قوله الا ان يقال محل قولك وقيل الحمل اتحاد المفهومين المستغيارين بسبب الوجود اى في الخارج كما هو صحيح  
 كلام المفسر بهذا التفسير اعلم انه فرس الشارح المحقق قدس سره بهذه التعريف في الجواب عن الشبهة المذكورة وانما لم يبال  
 بخروج الذهنية لان كلامه قدس سره كان على نذهب من حصر القضية في الخارجية والحقيقية فتدبر قوله وان الوجود الراجح  
 ان اراد بالانصاف النسبة النامية الخيرية الايجابية التي هي الوجود الراجح بالمصطلح فهو نفس الحمل قوله انت جبر بان الاجزاء  
 العقلية متحدة مع الاجزاء الخارجية فالمعقولة الملتزمة من الاجزاء الخارجية هي بعينها الكاملة من العقلية فلا تعدو في المعقولات  
 ثم كان يريد وعليه انه اذا كانت الاجزاء العقلية هي الخارجية فكيف يخترقان في المحمولة وعدمها بتعدد اعتباري فلذا  
 قال في الحاشية اى لا بشرط شئ ولا بشرط لا شئ وبهذا الايات في تغايرها بالذات من حيث الخارجية ومن حيث الذهنية  
 بالذات لا اتحاد الذهنية من حيث الوجود مع المركب بالذات وعدم اتحاد الخارجية من حيث الخارجية مع الوجود كما حصل ان الاتحاد  
 الذي مع الشفافية لا يوجب اتحاد الاحكام باعتبار يكون متحدة في الوجود وباعتبار يكون متغايرة في الوجود وانت قد  
 عرفت فيما من الكلام لو عطف ههنا لم يوجب الجواب ثم فوق هذا الكلام كلام آخر به هم تلك استدلال الله المحقق قدس سره  
 بلارباب فلمهه متقدمين الاول ان المركب لا يحتاج الى جعل متالف لاجل اجزائه باسرها بل جعل الاجزاء المتشعب وجود  
 الكل وبهذا الان الخارجية الى الجعل انما كان لتساوي نسبة الوجود والعدم اليه فيمكنه احتياج الى محل اتحاد العدم ليلزم وجوب الوجود  
 والمركب يجعل لعدم في اى الراى وجهان عدمه لعدم الاجزاء وعدمه مع وجود الاجزاء والتمحو الثاني من عدمه ستميل بالذات  
 فانه لا يجوز نظره ان لا يكون المركب موجودا والاجزاء باسرها موجودة وانما الممكن بالنظر اليه عدمه لعدم الاجزاء فانما فرض  
 ان الجاعل جعل الاجزاء فقد استحال العدم عليها واذا استحال العدم على الاجزاء فقد استحال عدم المركب لعدم الاجزاء وقد كان  
 عدمه مع وجود الاجزاء مستغيا بالذات فيجوز جعل اجزاء المركب واجبا فلا يحتاج الى جعل آخر الثانية ان الاجزاء  
 العقلية متحدة ذاتا ووجودا وجعلها بخلاف الاجزاء الخارجية كما قد عرفت مرارا واذا اتهمه المقدمان يقول حاصل القول  
 باللازم ان حقيقة واحدة نارة لوجودات متباينة وتارة لوجود واحد وبصير ذاتا واحدا ولا شك في انه يحصل من  
 الاجزاء

تحقيقه ومفادها  
 اعتباراه العيني ان  
 الاجزاء العقلية متحدة  
 مع الاجزاء الخارجية  
 فالحقيقة الملتزمة

بتم

الاجزاء  
بتم

اجتماع الاجزاء الموجودة في موجودات مركب وكذا يحصل من اتحاد تلك الاجزاء ذات احادية هي لعينها ذات كل من الاجزاء  
فيحتمل هذه الذات الاحادية لعينها حقيقة ذلك المركب فاما وجود ذلك المركب لنفس وجود هذه الذات الاحادية  
لا سبيل اليقيد لان جعل هذا المركب في جعل اجزائه يحكم المقدمة الاولى فبجعله محمول متعده والذات الاحادية بجعلها  
يحكم المقدمة الثانية والوجود المركب مبين لوجود هذه الذات الاحادية فيلزم ان يوجد حقيقة واحدة لوجوده في  
ومع هذا افتارة لوجود مركبة من اجزاء متباينة فقط معروضه لوجه اجتماعه محمول ومارة بسببه غير ملتزمة  
من تلك الاجزاء محمول بجعل واحد ومن الخطرات الاولى سبب ان الجزئية والاضحية لا يختلف في طرف واحد موجودا  
متعده واذا اقبل كون هذه الذات الاحادية حقيقة ذلك المركب فتبين ان هناك حقيقتان احدهما ملتزمة من  
الاجزاء غير المحمولة والاخرى حاصلة من اتحاد الاجزاء فتقدم بالزام الشئ المحقق قدس سره واليقولون ان الاشياء  
ما هو المركب من الاجزاء المحمولة مركبة من اجزاء غير محمولة وبالعكس فانهم يقولون مع ان الاجزاء الخارجية انما يحصل في العقل  
لصورها الكلية آد يعني الاجزاء الخارجية انما يحصل اذا صارت للبشئ بشئ لانها انما يحصل بعد حذف المشخصات والاشخصات  
وحينئذ يصير اجزاء محمولة فلم يلزم تعدد الحدود ومنه تليس وتليس فان حذف المشخصات لا يصير بالبشئ بل بسببها  
الاصطلاح الذي كلامنا فيه فان مرتبة بشئ لا مرتبة للبشئ بل كليان فيج اذا تصور الجنس بشئ لا الذاتيات  
بشئ لا اعني المادة بما هي مادة والصورة بما هي صورة فقط حصل جميع الاجزاء من دون ريب واذا حصل مرتبة البشئ  
شئ اي الجنس بما هو جنس واللفصل بما هو فصل فقد حصل الاجزاء المحمولة باسمها فاحد اخر فقد وجد حقيقة واحدة  
عد ان تمان قولنا وما هو جزئنا على سبيل الحقيقة آد هنا بعد تامة انما يقيد ان البسائط لا جنس لها فلا فصل ولا يلزم ان  
يكون للمركبات اجناس وفصول نعم يلزم من هذا اذا عطف عليه ما قد بنا سابقا امتناع تركيب مركب ما من الجنس  
والفصل على النحو الذي يزعمون في حق تامة نظر فان التفاق الفلاسفة على كون الماخوذ بالبشئ بشئ والماخوذ بالبشئ  
للجنس ملتزم منها حقيقة بالاتحاد في الاول وبالانضمام في الثاني حتى يلزم مطلوبه لا يصلح حجة بالمعنى ببيان والشئ  
المحقق قدس سره ما اعترف انما ذكره تقرير الكلام والحق عنده قدس سره لا بل يصلح للقبائل بالتعارف ان يقولوا  
مثل ما قال المحولساري ان الجنس ان احد بشئ لا اي بشئ لان لا يتعين باتحاد فصل من الفصول بأداة لوجودها  
اصلا ولا يلزم منها حقيقة في الخارج وانما هي في لحاظ العقل والذي يكفي لابطال تركيب البسائط من الجنس والفصل

ما قدمنا ان يلزم اشتراح كثيره في مرتبة الذات عن امر واحد فنذكر مع ما ليقول ان التحقيق بل مركب خارجي اذا اشتق من حصره  
 المشترك بينه وبين غيره واما علم انك قد دريت فيما مر ان لا يصح تركيب حقيقة بسيطة ولا مركبة من الاجزاء المتحدية في الوجود وتتحقق  
 ان لا يصح اتحاد المتعاقبات واما وجودها مع الوجود فقط مع تغيرها بانقوم حجج مرت في التركيب من اجزاء متباينة حقيقة ووجودها  
 ثم لا شك عند الوجود ان في ان المفاهيم قد يحكي بها عن مرتبة الذات والهيئات فكيف لا سبيل اليه فيقول لا شك في ان  
 واما بسيطة اذا كانت مبدأ الأثار على الحما فتختلفه لوجودها لكل نحو من الأثار مفهوم يحكي به عن تلك الذات كما ان ذات  
 البارى عز وجل مبدأ الأكتشاف الاشياء عنده وسبب الصفة وسبب الصدور الأثار عنده شيت واراوتة فيوجد مفهوم العالم  
 والحق والقادر يحكي بهذه المفاهيم عن تلك الذات البسيطة ويقال العالم عين الذات وكذا الحق والقادر من حيث ان مصداقها  
 عين الذات كذلك المركبة المشتقة على الاجزاء يكون سبب الأثار بالنظر الى كل جزء فبوجود باعتبار اشتغالها على الاجزاء ومفومات  
 صادقة عليها يحكي بها عن الذات المركبة المشتقة على تلك الاجزاء ومصادقها تلك الاجزاء فيقال لتلك المصنوعات اجزاء  
 تكون مصداقها اجزاء فالمفهوم الذي مصداقه الجزاء المشترك لسمى جنب والمفهوم الذي مصداقه الجزاء المنفصل يقال له الفصل  
 وبنوع المفومات هي التي اريد بالاشتقاقات عن الاجزاء واما افاد قد سببه ان اذا جعلت اشتقاقات يكون خارج عن  
 نفس المركب فسلم لكن لم نزع انها اجزاء حقيقة انما ندعي ان مصداقها اجزاء كما يقال العالم عين ذات البارى وقصد ان  
 مصداقه عين الذات ثم هذه الاشتقاقات ليس مؤثرا بما قام به المبدأ حتى يلزم ان لا يصدق على المركب لعدم قيامها وبها  
 بالمركب بل موادها شتى يترتب عليه آثار هذه الاجزاء كما يقال للبارى عز وجل ان العالم وليس المراد منه بالقيام به العلم فان  
 العالم بهذه المعنى لا يصدق عليه تعالى بل بمعنى من ينكشف عنده الاشياء ومصادقه نفس ذاته سبحانه فكذا اهلها مصادق  
 هذه الاشتقاقات داخلية في المركب يكون في حقيقة موضوعها المركب ومحمولها بنوع المفاهيم المشتقة الحكمائية غير ذاتية بها  
 ودخولها فيه فلذا يصدق في مرتبة المهية هذه المفاهيم دون ساير العوارض التي مصداقها قيامها وبها وبها غيب بعيد  
 فتسأل منيه لعل الحق لا سحار عنده قوله وانت تعلم ان المراد بالاشتقاق آة الى ان القول الاول وهذا بعيد فان  
 صاحب هذا القول يرد عليه قوله مع ان التحقيق آة لفرق بين هذا وبين الاول ان الاول يحتاج فيه الى الغارة في العبارة  
 والتجوز في إطلاق لفظ المشتق وهنا ادعى ان المشتق حقيقة هو المأخوذ لا بشرط شئ فجزئية المبدأ مستلزم لجزئية لان  
 حصر الجزاء لا يختلف باختلاف الاعتبار فتدبر قوله انه مركب من الذات والصفة آة المشهور ان الذات العترة في المشتق

لديك  
 باقوى  
 بقوى

لديك  
 باقوى  
 بقوى  
 الحكيمة

ذات كبرية فحسب الصدر العاصم لمحقق الدوامي ان هذه الذات ليست عامة ولا خاصة بل انما عقلت من انما تعلق بها معنى  
الاشق ذات تعلق بها المبدأ سواء كانت عامة او خاصة ولم يعتبر فيها بابي عامة او خاصة او شئ من الوجوه الا باسما تعلق  
المبدأ وليس على ما قالوا في نحو بشي فان المفهوم شئ الصالح المشي سواء كان عاما او خاصا وليس المفهوم من الذات  
العامة او الخاصة انما المفهوم من الذات من حيث انه تعلق المشي فحسب فكذا في المشتقات ومنها وانه الكلام  
فاسد لم يعقل ما ذكره به فان الذي لا يكون عاما ولا خاصا لا يكون مفهوما من المفهومات فكيف يكون جزئيا شئ والذات  
الذي تعلق به المبدأ يجب ان يكون في نفسه مفهوما مستقرا في نفسه حتى تعلق به المبدأ فيكون عاما او خاصا والذات  
على شئ ليس الموصوف واختلف فيه فليس عاما ولا خاصا بل انما ليس مفهوما منه شئ وانما يدل الزمان على ان ما يذكر بعده شئ  
لتعلق به الشئ فتدبر في التحقيق ان الذات الماخوذة للعبارة في المشتق ذات عامة مطلق سببه بمعنى انما هو  
ليصدق على ذات مخصوصة بل على نفسها العنود والذات المعبرة ليست معبرة بوجوهها بل معتبرة على انها منسوبة الى المبدأ  
سواء كانت ثابتة او متغيرة نعم خصوص انساب بعض المبادئ يقتضي موجودية الذات وخصوص البعض الآخر يقتضي  
انقارها والمعتبر في مفهومه ليس الذات المطلقة ثابتة كانت او متغيرة ثم التحقيق ان المشتق مفهوم المشتق ذات تيرت  
عليه الآثار المخصوصة بالمبدأ وفي المعنى لغو اجمالا وترتب آثار المبدأ في الاكثر يكون لقيام البك وقد يكون بنفس ذاته  
وقد يكون بنفس ذوات اجزاء على الاول يصدق المشتق يكون لقيام المبدأ به وعلى الثاني والثالث لا يكون شراطين  
بوجود كمال الذاتيات من دونه عروض شئ اصلا كمال الموجود على الموجودات كانه عند الشيخ الاشعري حملات  
الباري عز وجل عند الفلاسفة من حمل الثابت على الاشياء عند المعتزلة وكحل المتصل على الجسم لا اشتماله على  
الصورة الجسمية التي هي الاتصال لكن لما كان ترتيب آثار المبدأ في الاكثر يكون لقيام المبدأ به قالت السجادة اسم  
الفاعل ما اشتمت لذات قام بها المبدأ لثبوتها للمبتدئ ومقصودهم لا يتجاوز عما ذكرنا ولعلم ارادوا بالقيام  
المعنى الا من من الذنول والقيام بالنفس ونه كما لا يعطى منهم اطلقوا لفظ القيام وارادوا شحوا لوجب ترتيب الآثار  
المخصوصة كما تيرت بالقيام ثم انه اذا كان المعبر في المشتق الذات المسببة فاذا استند الى محكوم عليه تقدم  
المقصود والحمل على الحكم بالاشياء ومصدره عليه واذا استند الى فاعل متأخر يكون بانسب تلك الذات اليه فالمفهوم  
في صور التقديم والتأخير واحد ويكون مفهوما بملتين واحدا لكنهم قالوا ان مفهوما من الجملة في صورة اسناده الى الفاعل

والمعتبر في المشتق

مفهوم

مفهوم الجملة الفعلية والمعصوم اسنادا لمحدث والى الفاعل بالقيام بخلاف اسناد الى المبتدأ فوجب عليه القول بالجمرية  
عند الاسناد الى الفاعل عن الذات فتمت بقوله والثاني انه مركب من النسبة آه وعلى هذا الرأي يكون الفرق بين الفعل ان  
يشتمل على الزمان دون المشتق وان النسبة في الفعل تامة والمعتبر في المشتق لقييدية غير تامة الابد وقوله بعد الاستفهام و  
وصيغته يكون اسناده الى الفاعل كما اسناد الفعل اليه ويكون المعصوم منه ويكون المعصوم من الاسناد والعيادة الحكم بالحمل  
بالاشتقاق ويكون مفاد هذه الجملة بعينه مفاد الجملة الفعلية من غير فرق الا في الدلالة على الزمان وعدمه من حيث الوضع  
لكن حينئذ يكون اسناده الى المبتدأ المتقدم كما اسناد الفعل الواقع حينئذ بقوله ولا يصدق به عليه آه وقد يستدل بان  
لو كان في غير ذوات خاصة لم يقدح في الموضوع على المشتق بل يذهبها لانج يكون الموضوع الخاص ذاتياله وفيه ان الذات اذا  
تصور لوجب اجمالها فيكون حمل الذاتى مفيد اهل نظريا قوله وما ذكره من لزوم الانقلاب فظن من يسهل عن العبد يعني انه على غير الحقيقة  
يكون حمل مفهوم الضاحك انسان له الضحك وهذا المعنى ليس عين الانسان حتى يلزم ضرورة الحمل وكون المادة مادة الوجود  
قوله مع ان دخول النسبة التي هي غير مستقلة لا يحتاج في تعقلها الى اخرج عنها كالانسان فان دخول النسبة في  
حقيقة فاحش ومحال ومع خروج احد الطرفين الفحش وغير معقول كذا في الحاشية وانت لا يذنب عليك ان عدم دخول  
النسبة في الحقيقة الغير المتوقفة تعقلها على اخرج سلم لكن كون الحقيقة المشتق كذلك غير سلم بل المشتق عند صاحب المنزبه  
كالفعل في توقف تعقله على السند اليه وهل الكلام الانيه قوله من اربط لا يشتمل على النسبة آه في الامم ضروري بحكم الوجود  
الصحيح فانه لا يفهم عند سماع المشتق في المحاورات معنى مركب انما يفهم معنى واحد لكن قد يناقش فيه ان فهم المعنى الواحد سلم  
والان هذا المعنى بسبب غفيرة خفاء لان من الجاز ان يكون المعنى الواحد اجمال المفهوم المركب من الذات والنسبة قابل  
فيه قوله والالكان معنى قولك الثوب الابيض قد ناقش فيه الصدر المعاصر لمحقق تارة عند دخول الذات في المشتق لا يكون  
معنى الثوب الابيض الثوب الابيض بل يكون المعنى الثوب التسلل البياض ويطلان في المنوع وفيه من قبيل المواخذات  
الفعلية فان المعصوم المشتق لو دخل الذات عاما او خاصا لكان المفهوم من الثوب الابيض مفصوم الشيء ومفهوم الانساق  
الى البياض ومفهوم الثوب مكررا وهذا كما يكذب الوجود ان ثم لما كان التعبير عن معناه بالعبارة العربية على طريقة المتواضع  
غير متيسر الا بان يقال الثوب الذي له البياض واقام الابيض مقام الذي له البياض ولا مناقشة فيه بعد وضوح المراد  
بما هو الذي عنى به المحقق سما قال في الجديدة من ان الثوب الشيء له البياض او الثوب له البياض فمفصل من حيث العربية اولاً

٥٦

ضراً

بين الموصوف والابيض والالبط في التركيب التقيدي على ما صرح لهنا وغيره هو لفظ الذي فيجب ان يقال الثوب الذي  
 له البياض او الشئ الذي له البياض وعند علم الذي له البياض هو معنى الابيض فهو في قوة الثوب الابيض او الثوب  
 الشئ الابيض انتهى والاولى ان يقال في تعليل الاختلال من جهة العربية عدم صحة توصيف المعرفة بقولنا البياض فلان  
 الوصلة وعند علم الوصلة في توصيف المعرفة بالجملة لفظ الذي الى اخر ما قال كما لا يخفى قوله وليس بينه وبين المشتق  
 بحسب الحقيقة آه مفهوم المشتق على هذا الراء حقيقة بسيطة لها اتحاد بالعرض مع ذوات ترتب عليها آثارها ثم هذه الحقيقة  
 قد يوجد لوجودها بالذات معيار لوجود تلك الذوات فيقع وصفها من تلك الذوات مع كون منشأ ترتب الآثار بها  
 الوصف المنظم وقد لا يوجد لكن للعقل ان يعبره معيار لها ويجعله وصفا لها مع كون هذه الاقصاد منشأ الترتب  
 تلك الآثار وقد لا يكون بل يكون منشأ ترتب الآثار تلك الذوات او الامور الداخلة فيها فعلى الاول مصداق الحمل والحكم  
 بالاتحاد والضمام هذه الحقيقة وعلى الثاني كونه بحيث يصح امتزاجه توصيفه بها وعلى الثالث تلك الذوات بانفسها نشاط  
 الاتحاد وان كان يصح التوصيف بها لان نشاط اتحاد هذه الحقيقة ترتب الآثار المحصورة فهي مصداق للحمل الحقيقة  
 والحكم بالاتحاد بما يشال الاول الابيض والثوب فالابيض كيفية بسيطة متحدة مع الثوب اتحادا بالعرض لانه يرتب عليه  
 الآثار المحصورة بالابيض مثل الفروق البصر ونحوه ويوجد هذه الحقيقة لوجود معيار لوجود الثوب عارضا له ومنشأ ترتب  
 تلك الآثار قيام هذه الحقيقة ونشأ الثاني الفوق وهو انما له بسيطة محصورة متحدة بالعرض مع السما والسموات  
 عليه الآثار المحصورة بالفوق وليس للفوق وجود معيار لوجود السما الا ان العقل يعبره بمعيار السما ويجعله وصفا لان السما  
 توصفها بالفوقية ونشأ ترتب تلك الآثار كونها في نفس الامر بهذه الحقيقة ونشأ الثالث القادر مثلا وذوات البارئ  
 فان ذاته تعالى يرتب عليها آثار القادر بنفس ذاته تعالى لا قيام بنفسه منفردة ولا بالتضافه باخر معيار لذاته تعالى فذاته تعالى  
 بذاته مصداق لكل القادر وهذا النحو من الحمل اعلى من النحويين الاولين تشبيها بالذاتيات لان لا يتوقف على عرض منفردة  
 مثل المتصل على الجسم فان الجسم فان الجسم يرتب عليه آثار المتصل لاشتماله على الصورة الجسمية لا القيام اتصال الجسم  
 اعتبارات ثلثة اعتبار الابيض مثلا با انه متحد مع الثوب ففيه هذا الاعتبار اتحاد محض وهو الثوب الابيض واعتباره بان  
 حقيقة متغايرة للثوب وبهذا الاعتبار منفردة منفردة كما في هذا المثال او عقلية كما في مثال الفوق واعتباره من حيث هو في  
 هذا الاعتبار معيار من وجود اتحاد من وجه فقد ومنع في اللغة تارة لفظ الاعتبار الثاني كالبياض والفوقية ونحوها

لقد

فان ترتب الآثار بالاتحاد والضمام هذه الحقيقة وعلى الثاني كونه بحيث يصح امتزاجه توصيفه بها وعلى الثالث تلك الذوات بانفسها نشاط الاتحاد وان كان يصح التوصيف بها لان نشاط اتحاد هذه الحقيقة ترتب الآثار المحصورة فهي مصداق للحمل الحقيقة

بحسب الفهم بحيث يصح

علم ومعه

الاعتبار

لا اعتبار الثالث من لفظ ما يؤخذ منه مشارك اياه في المادة مغايرة في الديات ومبني المشتق ولم يوضع بازا الا اعتبار الاول لفظه  
 وكلف بالتركيب التوضيحي فمفهوم المشتق متحد مع مفهوم المبدأ بالذات ومغايرة بالاعتبار فمفهوم المشتق فردان احدهما المبدأ  
 وهو تمام حقيقة والآخر بالمبدأ وصف له وهو عرضي له ومتحد معه اتحادا العرض من جهة قيام المبدأ او بنفس ذات المبدأ  
 اذ ارجعت الى الوحدان لم تجد في الراضا بعيدا كل السجدة قوله وانت خبر بان الامر لو كان كان حمل الابيض على البياض الغائم  
 بالثوب صميمي وذلك معلوم الاتفاق بالضرورة قال في الحاشية وذلك لان مصداق حمل المشتق على شئ قيامه <sup>بشئ</sup> اشتقاق  
 قياما حقيقيا وهو اذا كان سببه الاشتقاق مغاير الذاك الشئ او قايما غير حقيقي وهو ان كان لنفسه قايما بذاته ولا شك  
 ان الكلام قسيم في البياض العالم منيفي انتهى وانت لا يذهب عليك ما فيه من التعليل والتعظيم <sup>بوجه</sup> عدم الفرق بين  
 الحمل في الاتحاد بالذات وبين الحمل في الاتحاد بالعرض فان الازم على هذا التقدير <sup>بوجه</sup> حمل الابيض على البياض القايما بالثوب مثل  
 النوع على الشئ والذي يلزم بصحة قيام المبدأ باحد الوجهين المذكورين الحمل بالعرض ولين هذا من ذاك ولو اشتق  
 الحمل بين البياض والابيض بالضرورة يمنع هذه الضرورة بل هو من الاغلاط <sup>الاشباهية</sup> حسان اهل العرف والحوارة من الاطلاق  
 الذي بين مفهوم المبدأ والمشتق كما يجردون مفهوم المشتق متحد مع <sup>الحمل</sup> المبدأ ومفهوم المبدأ غير متحد لاستبعاد حمل المبدأ مع  
 ومغايرة اياه وحسب انهم لا يكون حجة او ليس شان طالب المتعاقبين اقتضاها عن مجازي الوف فندبر قوله مع انه مستبعد  
 جدا في الحاشية اشارة الى انها تختلفان بالذات كما يشهد به الوجود منغم في امثال هذه الشجارات على وعادى فكيف يكون بينهما الاتحاد  
 اختلف فيها الاعلام قوله ويعبر بالفارسية عن البياض سفيدى انت لا يذهب عليك ان هذا الاصلح شابه او استدلال انتهى بان الوجودان  
 فان التعبير باللفظ لا يدل على مغايرة تليها بالذات كيف وقد يكون الشئ واحدا باعتبارات شئى اسامى فمختلفة وربما يشك  
 ايضا ما امر عليه المحشى من الاتحاد الذي بين المادة والجنس فندبر قوله فقد اشبهت عليه مفهوم المشتق باصدق عليه ان الحرارة  
 قامت بنفسها يكون من افراد الحار لترتب الآثار المخصوصة به ولا يلزم قال في الحاشية من الاتحاد بين الحرارة والحار <sup>مفهوم</sup>  
 في هذا دون ذاك قوله نظر الى الوصف القايم به آه سوار كان القيام حقيقيا وهو اذا كان الوصف غير الموصوف غيرا  
 بالذات كالسواد القايم او غيرا بالاعتبار كتحقيقة الوجود القايم او قايما غير حقيقي كقيام الضوء لكان حاصلا لا في محل فانه ليس  
 الغير لا انا ولا اعتبار انتهى وحاصل هذا الراى انتزاع امر لسبب متحد مع الموصوف سواء المبدأ فالحال بالذات للمبدأ وهو مفهوم  
 المشتق انت لا يذهب عليك ان انتزاع امر لسبب سوى المبدأ وسوى اجمال مفهوم الذات المستلزم المبدأ سماه <sup>السطح</sup> الطبع

ما المبدأ

بالضرورة

بما من حمل الحمل بالعرض من جهة قيام المبدأ

فكيف يكون بينهما الاتحاد بالذات وانما شرا لا يبرهن

والله اعلم

لخصه





الجنس فضلا لجا كون المادة صورة وبالعكس لان الجنس مادة باعتبار الفصل صورة باعتبار وانما لا يوجب عليك ان فيه شائبة  
من الخفاء فان المادة بمعنى الجوه المستعد والصورة بمعنى المد لا يصير احدهما من الاخرى لا تناع ان يكون المستعد لامر  
المعنى المستعد  
استعدا بالنظر اليه لكن هذا المصطلح اخراجه الاصطلاح الذي سخن فيه فان المادة هنا الجنس الماخوذ بشرط لا وليس من  
ضرورة كونه مستعدا ولا استعدادا في كون شئ واحد مادة وصورة بهذا المعنى فالذي هو محال غير لازم والذي يلزم غير محال  
لزم لو ثبت ان المادة بمعنى الجنس الماخوذ بشرط لا للمادة بمعنى الجوه المستعد متساويان مصداقا لقيم الكلام لكن لم  
يبرهن عليه بعد قوله ولو في حقيقتين قال في الحاشية ولو في حقيقة واحدة بالقياس الى حقيقتين مختلفتين والاول بالجووان  
بان يكون مادة في الفرس وصورة في الانسان والثاني كالتالي بان يكون مادة في الانسان بالقياس الى الفلك وصورة  
بالقياس الى الفرس قوله وان يكون حقيقة مادان وصورة ان اشارة الى اثبات الفرع الرابع والثاني لتقرير الادل لوقان  
الفصل الواحد جنسين الحان حقيقة واحدة مادان لان الجنس مادة باعتبار وانما يحرى في الباطل جنسين لمية واحدة وانما  
مادان لان الجنس مادة باعتبار وانما يحرى في الباطل جنسين لمية واحدة وانما الباطل تحصيل فصل جنسين في مهيتين فنخرج  
في الفرع الثالث وتقرير الثاني لو كان كل من فصلان جنس واحد في مهية لكان لها صوتان وانما لا يوجب عليك ان تعدد المادة  
بمعنى الجنس الماخوذ وكذا تعدد الصورة بمعنى الفصل الماخوذ بشرط لا غير متبين للفاصل هو مثل المدعى في الخفاء المحال لعدم  
تعدد المادة بمعنى الجوه المستعد والصورة بمعنى معطى الفعلية اياها بقا ادعى استحالتها من جهة استحالة تعدد العمل  
الاستقلال ضرورة دخول المادة في العلة التامة للصورة والصورة في العلة التامة للمادة لكن كون مصداق  
المعنيين واحد ممنوع لم يتبين بعد بدليل لعدم لوثبت عليه الفصل بعد اعتبار شرط لا لم المطلوب فانهم  
قوله ويكون للحقيقتين صورة واحدة اشارة الى اثبات الفرع الثالث والشق المشروح فيه من الفرع الرابع  
بان لا تقوم فصل واحد لنوعين او فصل جنسين في نوعين لازم ان يكون للحقيقتين مختلفتين صورة واحدة في مرتبة من المراتب  
وفيه مثل ما عرفت من ان استحالة تقويم صورة واحدة بمعنى الفصل الماخوذ بشرط لا مثل استحالة تقويم فصل واحد لنوعين  
بما لا يخفى فلا يصلح دليلا عليها ثم ههنا اشكال قوي هو انهم قالوا ان السوى العناصر مخالفة لسوى الافلاك وموقوفات الافلاك  
مخالفة في الحقيقة في نفسها والصورة الجسمية حقيقة واحدة وطبيعية نوعية فالهيات عشرة والصورة واحدة فقد تومت  
الواحد نحو اعا عشرة وتقوم الفصل الواحد وهو الصورة الماخوذة لا بشرط بل لازم عموم الفصل من الجنس ولا يغير تمام الشريك  
بين الاقسام  
الاولا عشرة في الهيات  
الافلاك لا بشرط

المعنى المستعد

لان افضل صورة

العشرة فقد صار حنبا وقد وجدت العلماء الاعلام السابقين ارضن التحقيق معتزفين بالعجز من حل عقدة هذه الاعمال  
واراحة هذا الاشكال قوله وهو في الانسان عين الصورة النوعية لعدم عين الصورة النوعية لكن الصورة النوعية في الانسان النفس

المنطقية

بالا كما زعم ان فيه صورة اخرى غير النفس هذا عن استحالة التركيب من المادى والمجرد وليس في الاستحالة والصور  
فلا يكون درك القليات اصلا فانهم قوله يعني لما اشبه لعدم كل من سبب الحس والحركة يقال في الحاشية السبعية المنفصل في

الانسان هو

الحيوان هو ما به الحس لا النفس الحس والحركة والفصل هو النفس الحيوانية كما ان العبرة عن الفصل في الانسان بالناطق والفصل هو  
الناطق والفصل النفس الانسانية والعبرة في كلام الشه المحقق العبر ليس نفس الحركة والحس والفصل سبب واحد لكن في عبارة الشرح المستعمل في الظاهر

هو النفس

المرتب من الفصل للاستخدام وجه اوليس في كلام الشه المحقق الاضيق غيرهما معاد في الضمير راجع الى الحس والحركة المذكورين سابقا ولا بد ان يريد  
بهما سبب الحس والحركة والاليتوجه الاشكال ولا يستقيم شرح كلامه لقوله لما اشبه لعدم كل من سبب الحس والحركة اه اذا كان

في الحيوان

المقصود من مرجع الضمير واحد لم يكن استخدام نعم في عبارة الشرح سائحا قوله مع ان الحركة متوقفة على الادراك مطلقا فلا  
الشهور فيما بين الفلاسفة وانهم قد صرحوا ان التصور الكلي لا يلقى في صدور الحركة الحركية بل لا بد من تحيل جزئي يبعث من شوق

وارادة جزئية فينبعث قوة محركة على التحريك لكن المحقق الدواني اجاز صدور الحركة عن ادراك كلي يكون مختصا في شخص  
فيه حتى يظهر لك حقيقة الحال قوله الشه المحقق قدس سره فاذا تركيب هبته من امرين متساويين وعلى هذا يجعل حصر الكلي

الهيئة ولا يلزم من عدم تركيب الهيئة من امرين متساويين قوله فعلية لا يكون الامر واحدا لاستلزام وحدة المعلول وحدة  
العللة وهذا العينة كما يراه يدل على امتناع تركيب الهيئة من متساويين مطلقا كذا في الحاشية وانت لا تترك عليك انه ان اراد

النوعية فليس يمكن

بوحدة التمييز التام الوحدة العددية بان يكون المحصة الحاملة من التمييز من احد القطبين في المحصة الحاصلة من الفصل الاخر فوحدة التمييز  
بهذا الوجه فمنوع قوله الشه المحقق قدس سره وبالجملة اذا جعل التمام المقرب في الفصل القريب صفة للجزء المميز لعدده

المتكامل من سبب الاليتوجه

بلا شعبة انت لا يذهب عليك ان بافاده قدس سره يرجع خلاصته الى امر اصطلاحى ولا يعنى شيئا فان المقصود من  
تركيب الهيئة من جزئين يكون كل منهما مميزا عن جميع المشاركات الوجودية والفلاسفة ينعون التركيب بهذا الوجه سواء كان

المتكامل من سبب الاليتوجه

كل من الجزئين المميزين مفصلا ام لا وبهذا لا يتم جعل التمام الماخوذ في مفهوم الفصل اصطلاحا صفة للجزء المميز وهذا ظاهر لان  
جعل التمام صفة للجزء المميز ولم يكن كل من جزئين الجزئين فصلا يحتمل الحصر عند تجويزه في النحو من التركيب فاعل قوله الشه

في الحاشية النفس

المحقق قدس سره وبهذا لا يتم اذا كان الفصل بسيطا لعل مقصوده قدس سره ان هذا التام اذا كان الفصل بما هو بسيط

الان

الى غير متبصر في عليم شرط زايه يكون معه علامه اذ لو كان عليه شرط زايه يجوز ان يكون مع شرط زايه يكون معه علامه اذ لو كان  
 عليه مع شرط زايه يجوز ان يكون مع شرط علامه الجنس ومع آخر علامه الجنس اذ لا استحالة في تعدد الاثر للبيد على في الوجوه ليس مقصود  
 دره ان في تيقن على بساطة الفصل ولو كان مركبا لجاز تعدد الاثر فان العلة التامة بسيطة كانت او مركبة لا يجوز ان يصدر عنها  
 اثران بل اذ في صدور احد الاثرين من اعتبار الجنس في صدور الآخر كما يدل عليه سياتي عدم صدور الكثرة عن الواحد ووليلها <sup>قوله</sup>  
 ولجواب وهو ان المعلول في الحقيقة هو الجنس ليس من حيث هو بل من حيث اقترانه بالفصل كما في الحاشية حاصله ان عليه  
 الفصل انما هو لان يصف بالجنس وتجد معه الوجود في نفس الامر دون ان يصف بفلو قوم جنسين لكان عند الصانع  
 ابعدها عاريا عن الاتصاف بالاحرف فلم يتخلف قطعا قوله فلا يكون من جنس من حيث الخبر وعموم من وجب قدم من الجنس  
 مثل في انهما وقد اوردنا عليه هناك قوله انت تعلم ان المركب الذي ليس فيه ابهام وتحصيل آه الذي يظهر في تقرير الكلام ان  
 المركب من الاجزاء المحمولة انما يكون بان يحصل بعد الاتحاد امر معين كل منها وهذا انما ياتي في اذ كان احدهما شبهة فيقتيد بحب انهما  
 بالاذبان يحصل وتقرر ويصير هو هو وهذا غير معقول في امرين متساويين لعدم الابهام هناك وينبغي ان يحل ما في الحاشية يعني  
 ان الكلام في المركب العقلي والمركب من متساويين ليس مركبا عقليا على ما قررنا والافير وعلى طاعة ان المركب العقلي عبارة عن  
 المركب من الاجزاء المحمولة ولانك ان التساويين كل منها محمول على الاخر فكيف لا يكون المركب من امرين متساويين مركبا عقليا  
 قوله الا ان يعتبر العموم بحسب الاعتبار اي باعتبار الصدق الذاتي <sup>الشيء المحقق والامكان النوع متحقق بدون الجنس الاخر</sup>  
 فيه ان يجوز ان يكون تحصيل كل منها من الفصل ويكون النوع عبارة من مجموع التحصيلين فلا يلزم تحقق النوع بدون الجنس الاخر  
 ان يقرر بان تحصيل الفصل ليس الا بان يتجدد معه فيزول ابهامه فالفصل اذا اتحد بجنس صار لوعا واذا اتحد بجنس آخر صار لوعا  
 آخر فالمهية التي فر من تركيبها من بنين المكان تركيبها من بنين النوعين من دون اتحاد المركب مركب خارجي من جنس  
 تمايزين والكان بالاتحاد فلا يمكن الا بان يكون احدهما مثلها والاخر محصلا رافعا ابهامه فيكون احدهما جنسا والاخر  
 فصلا والمهية مركبة من جنس واحد وفصل فصلا الجنس المفروضان جنس الجنس وجنس الفصل لا جنسين في مرتبة لهية واحدة  
 والكان بان يتجدد الفصل باحد الجنسين ويصير نوعا ثم في النوع يتجدد بجنس آخر ويرفع ابهامه فيتحصل المهية فتح صار في النوع  
 فصلا وتركب المهية من جنس واحد والجنس الآخر جنس للفصل في انما في الكلام في هذا المقام قوله وقد مر حاله فانه قد مر ان  
 المهية كيف في تقويمها ابهام جزر وتحصيل جزر منها كما في احد الجنسين من حيث هو ومن حيث التحصيل معهما كما في الحاشية <sup>وقدر</sup>

بالفضل فلا يحتاج  
 الى شيء آخر فيكون ذلك  
 الجنس الاخر من حيث هو  
 حيث التحصيل

شأن الكلام بان عطف منها كلف المقصد الحادي عشر في التبيين قوله الاول كون الشيء بحيث ينسج الوجود من

اشتراك آه المراد بالاشتراك ان كان الوجود في الكثيرين فظاهر ان يكون بحيث ينسج الوجود في الكثيرين من جهة كونهم متساو في اعتبارهم فانهما

اذا اتارت عما عداها صارت مغايرة لكل ما عداه في الوجود فلا يمكن فرقت اشتراك بين الكثيرين وان كان المراد بالاشتراك

الحل الذي اطلق الكثير فمذه الكلية انما يكون بالنظر الى الوجود الذهني لكن عدم صلوة لمطابقة الكثير انما هو لكونها مأخوذة

عن امر متماز في نفسه ومتماز عما عداه فمذه التبعين ايضا من عينه في نفسه ولا يظهر لاعتبار هذا المعنى وجه قوله ويلحق الصورة

الذهنية من حيثها الخاصة وبهية آه فظاهر ان الكلام يدل على ان الموصوف بالكلية والجزئية العلم وهذا انما يتاخر في ظاهر

الامر اذا كانتا عبارتين عن الكليتين لكثرة الكلية للواحد والتعريف بجزءه الكلية من دون اعتبار الاشتراك وانما اذا فر الكلية والجزئية

بالاشتراك وعدمه سواء اعتبر مع الكلية فلا يمكن الصواب العلم بالكلية لان العلم الموجود والحاصل في الذهن مستعين فكيف لم يفرج

الاشتراك لكن قد يدعى ان التبعين الذهني غير مانع للاشتراك بمعنى لو وجد في اى مادة من المواد وكان نفسا او انا فالمانع

التبعين العيني فان كان الحاصل في الذهن المتبعين العيني لم يصح الاشتراك كما في الاحساس والاشتراق فاعلم فيه قوله لان الحاصل

والانطباق وما يقابلها آه الحمل كما عباد عن الاتحاد في الوجود ومن البين ان الاتحاد يكون في الخارج وكذا الاشتراك و

الانطباق نعم السجالية عن انما يكون في الذهن فان اريد بالحمل به والحكائية تم الكلام وقد تقدم تحقيق ان الكلية والجزئية من المعقولات

الثانية ام لا قوله والاختلاف بالكلية والجزئية انما هو لاختلاف الادراك قال نحو الساري لهذا الكلام احتمالان احدهما ان يكون

المراد اذ ادرك العقل كان كلياً واذا ادركه الحواس كان جزئياً ونسأه ظاهر او بالم يحتمل تفاوت في المعلوم ولا يمكن ان يكون

اختلاف الملاحظة سببا لاختلاف الحكم عليه بداهة وانما الملاحظة سببا للحكم على الشيء وعدمه بان يحكم في احد الملاحظتين بحكم

وفي اخرى لا يحكم كما اذا تصور العالم بوجه المية لا يحكم بالحدوث واذا تصور البعض ان التغيير يحكم عليه به وقد نصير الملاحظة سببا

لعدم كون التفرقة الملاحظة للحكم عليه بامر من متقابلين يكون كلاهما صحيحا ولا شك ان قولنا انما اذا وجدت صارت منسجمة فاشخص بوجه المية باعتبار

احدهما كما ان الواقع من انهما موجودة وادراك المية بهذا الاعتبار لا يمكن ان يكون الا بالحس او بالحدوث من الحضور ولا يملك ان يدركها به

بل انما يدركها من حيث هي ولذلك يكون في نظره كلية ويرد على هذا الاحتمال ان دعوى انحصار ادراك المية من حيث الوجود في الحس والحضور ممنوع لم لا يجوز ان يدركها العقل كذلك ان لم يدرك الحس لها باعتبار حصول المية الوجودية

الكلام

الظليتين

ان كان اختلاف

بجزء الملاحظة

الكلية المتماز

نعم قد يكون

احدهما كما ان

الكلية ان يكون

متماز بين

متماز بين

متماز بين

متماز بين

فانه الكائن المراد هو الاحتمال الاول لا يلزم باذكار ان المقصود على الاحتمال ان الموجود في الخارج امر متعين اليقينة لا سبيل الى الكثرة  
ثم في المتعين ليس شيئا مغايرا للمعية من حيث هو بل هي التي تعينت بنفسها في نحو الوجود ثم في المتعين اذا حصل في العقل  
بصفة خاصة اخرى هي ان يجوز عند العقل ان يوجد بحيث يصير كشيء اذا حصل في الحاشية لا يجوز ذلك عند العقل والما في  
الخارج فلا عرض له شيء من الوصفين بل انما هي واحد متماز عن جميع الاختيار فالنفاضة الثانية انما وضعت لها من جهة الوجود  
في الحاشية وما قال ان اختلاف الملاحظة قرفي اختلاف الحكم فمسلم اذا لم يختلف وجود الشيء واما اذا اختلف فلا شبهة في اختلاف  
الحكم على الاقول ان اختلاف الملاحظة سبب لاختلاف الحكم بل الحكمان المتقابلان عارضان لواحد نفسه في نحوين من الوجود  
ثم الكائن الكلية والمجزئية صفة العلم فالامر ظاهر لان في الوجود اذا حصل في الذهن عرض له تعين بحسب خصوص الوجود الذي  
المتعين ان كان بحسب الوجود المحسوس لوجوب امتناع الاشتراك فيه والكان بحسب الوجود العقلي عرض له تجوز الاشتراك بالشيء المذكور  
وبالكلام ان الموضوعين مختلف فاما موضوع الكلية الصورة العقلية والمجزئية الصورة الحسية وليس الاختلاف بحسب الملاحظة  
حتى لا يؤثر في اختلاف الحكم واما الملاحظة الذي في الخارج فليس معروضا لشيء من الوصفين فانهم ثم قال نحو الساري ان هذا  
الاحتمال لا يتأق على فرض اليه المحقق الدواني رح ان المتعين نحو الوجود الخاص اذ على هذا الاحتمال الجزئية بالادراك المحسوس والكلية  
بالادراك العقلي ولا دخل للوجود وغيره اصلا وفيه غلط وخط فان التعيين الذي به الاتيان في حدوده عما عداه نحو الوجود  
الوجود الخاص الخارجي المتعين الذي عليه مشاطة الجزئية المتعين المحسوس وهو نحو الوجود المحسوس وان الجزئية الشيء ظاهرا لو وجد كان  
ذلك الواحد محسوسا وحينه لا ياتي في كون التعيين بحسب نحو الوجود ولعل المحسوس لدفع رح في الغايات المتعينين فانهم واما ثانيا فلانه  
على التقدير الثاني فالفرق انك قد علمت سابقا انهم يربحون ان الحاصل في الحواس نفس الهوية الخارجية ودليل الوجود الذهني  
ان تم بل على ان الحاصل في الحواس نفس الهوية الحينية فمعلوم العلم المحسوس الحاصل في الحواس ظل لواحد لا يقبل التكرار والحاصل  
في العقل صور المهيئات فمعلوم الادراك العقلي لكل كثيرة ومما لا يشك في الكثرة ثم اعلم ان المحقق الدواني صحح  
كلام المشايخ ان البارئ عز وجل يعلم الجزئيات على وجه كلي باحتمال ان الكلية والجزئية بابعان الادراك وبمعل حاصل  
مفهوم انهم افوا عنه التحجيل والاحساس وانا علمه بعد على سبيل التعقل الصرف المقدس عن شوائب التغيير والقصور بتحقيق  
في التسميح على ما اظن ان الكلية والجزئية صنفان للعلم فالعلم التعقلي كلي والعلم الاحساسى جزئي والاشخاص الموجودة في الاديان  
والكائنات اشخاصا لكنها ليست جزئية ولا كلية بنا على ان الكلية والجزئية من المحقولات المشايخ والاشخاص

لا يؤثر  
بحسب الوجود الذي

الخارجية ليست مشتقة على امر زائد على الحقيقة لا الضماني ولا الشراعي يصير نشاطا للشخص والاشجار في ذاته وهذه الهوى الموجودة  
في الاعيان او اوجدت في العقل استخارته في وجوده وظل في هذا النماز الذهني لا ياتي العقل عن تمييز الاشتراك فيه بمعنى انه بحيث  
لو وجد في الشخص من الاشخاص الحان نفسه لا غيره واذا وجدت في الحواس لم يميز العقل بالمعنى المذكور وهذه الصورة  
الذاتية كي التماسد الاكشاف المتماثلين المشتركة بمعنى انها للعقل ملاحظتها بحيث يكون حقيقة مشتركة كذلك يكون سببا  
لاكتشاف الهوى العينية لانها هي التي حصل في الذهن وصار هذه الصورة وهذه النعمان الادراك مخالفت للنحو الاحساس  
والتحصيل واذا تم هذا فيقول المشاؤون لما زعموا ان علمه تعالى بالمكناات حصولي وان المكناات نيكشف بمصطلحات  
تعالى وزعموا انه لا يمكن الاحساس لتوقفه على الآلات في زعمهم والآلات مفقودة هناك لاجرم قالوا ان الاشخاص الخارجية  
الماصلة في ذاته تعالى هذه الاشخاص لا غير وليصير هناك غير آتية عن فرض الاشتراك وان كان الموجود في ذاته تعالى عين  
هذه الاشخاص التي في الواقع وغير صادق على الكثير فقد اكتشف الاشخاص بما انها اشخاص بهذه الصورة التي لا ينافي  
الاشتراك فمبدأ الاكشاف هناك كلي والكتشف نفس الاشخاص بما انها اشخاص واما حقائق الاشخاص المشتركة فالكناات  
بمجموعها الفسما وعلى هذا يخرج كلامهم عن التكفير العلم على الوجه الجزئي ولا يدعي ان قولهم هذا حق وكيف وانا قد بينا بطلان  
لطلان القول بالعلم المحصولي في علم الله تعالى عز وجل عما يقول الظالمون لكن يتوجه اليمم الشنيع بانها مصفى السمع والبصر الذي  
اخرجهما الذين لا ينطقون عن الهوى البحوثون لا طاعة لغوى المنزل عليهم الصحف العلى بتوسط الروح الامين المعطون الحكماء  
عليه من الحق اليقين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ولا سيما على من ختم به الرسالة وفضل من بينهم هو بالخلق والكرامة  
سيد صم المستد في كل عمل من الالهال اول من لفتح باب الشفاعة للنحو اص والعوام من الرجال والنساء وعلى من سجد بين  
خير الآل ومن الاصحاب خير الاصحاب ومن ذرية خير الذريات لكن قال المحقق الدواني انهم ياولون بالسمع والبصر وادراك  
السموعات والبصرات وهذا التأويل وان كان باطلا في نفسه لكن يخرجون بهذا عن ورطة الكفر لما لا يبرهن تكذيب ما جاء به  
الانبياء وفي زعمهم فاعل فيه قال النحو الساري في دفع محذور التكفير عنهم واما تكفيرهم بذلك النكان بنا على حساب الادراك  
التعقلية عبارة عن ادراك المهية بدون الشخص الذي هو موجود فيلزم ان يعقوت من علمه لبعض الموجودات فمردود على  
عرفت ان الشخص ليس كذلك ولو نبى على ما ذكر بعضهم من ان العلم بالعلية يستلزم العلم بالمعقول وجميع الخبرات لما  
كانت معلولة فيلزم من علمه تعالى شفرة علمه بجميها من حيث ان جزئية فهو العلة باطل لان العلم بالعلية لا يستلزم العلم بالمعقول

من جميع الوجوه بل يكفي العلم من جهة واحدة فان قيل ان العلم بالجزئي اذا كان على وجه كلي فالعلم بالكلية لا يوجب  
 الجزئيات على سوار وشكل هذا ليس على بالفردي بل هو سوارا فلما لم يوجد شخص زايده لا كيف ولا لشيء عاقل في ان العلم بالاشياء غير  
 بالعلم بزيده وبغيره مما قيل ما ذكره انما هو تصور الشيء بوجه كلي لا يكون مختصا في شخص في الواقع واما اذا تصور بوجه كان مختصا في الفرد والواقع  
 والكان في نظر العقل مما يصح الاشتراك فيه فلا وجه لثبوته ذلك ان الاحساس لا يحصل فيه الشخص الموجود في الخارج مع انه  
 ينكشف به الجزئيات وليس الاطلاق المحس اشتراعه عن المادة المحصورة محصورا بالحواس من اللبث وكيف ونحوها والعقل ايضا اذا  
 تصور الهيئة مع الحواس يكون محصورة بالشخص في الواقع ويجوز ان يكون علما بالشخص واشكال بين المصدرين منسوق بان  
 الحاصل في العقل كلي في نظره والحاصل في المحس جزئي في كونه اذا حمل قولهم ان الكلية والجزئية باختلاف الادراك لا باختلاف  
 في المدرك انتهى كلامه وانت لا تذهب عليك ما فيه من الاختلال فان سبب التكفير بهذا القول ان العلم بالوجه الكلي على علم معلوم  
 يقع فيه الاشتراك فالمعلوم الذي يالبي الاشتراك مجهول فاما من علمه سبحانه تعالى يقول الظالمون علوا كبيرا سوارا كان  
 في المعلوم الآبي عن الاشتراك مشتق على امر زايده هو التعيين ام لا وهذه الشناعة لا يندفع باقوال التجاهل في دفعه الى  
 ما فصلنا ثم التزويد في سبب لزوم التكفير بين لزوم قوت لبعض الاشياء عن العلم وبين مخالفة ما يطبق عليه الفلاسفة من ان  
 العلم بالعلية يستلزم العلم بالمعلوم قبيح جدا فان استلزام العلم بالعلية بالمعلول ليس من ضروريات الدين حتى يلزم في لغة  
 كبرائيل لم ينقل من نبي من الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم احوادا فضلا عن ان يكون متواترا او ضروريا دينيا فلا يكون  
 مخالفة سببا للتكفير ولا محتملة لسبب اصلا ثم قوله ان العلم بالعلية لا يستلزم العلم بالمعلول من جميع الوجوه  
 الخ لا طائل تحته لان هذا انما يصح اذا كان المعلول معلولا من وجه دون وجه فخرج الاستلزام العلم بالعلية العلم بالمعلول من  
 كل وجه واما اذا كان معلولا من كل وجه فليس يستلزم العلم بالمعلول من كل وجه وهننا الامر كذلك لان الباري عز وجل عامل  
 لكل موجود شخصه ثم الذي قال في دفع اليراد بقوله قيل ما ذكرته انما هو اذا تصور الشيء بوجه كلي الخ ففيه ان الكلي والكان سخرا  
 في فرد لكن العلم به علم بذلك الوجه حقيقة فالذي تعلق به العلم امر صالح للاشتراك والامر الآبي عن الاشتراك مجهول فقد  
 لازم التكفير وما ذكر في التأييد ان الشخص لا يحصل في الحاشية فهو خلاف ذهب المشائين كما علمت في صدر الكتاب فانهم وكل  
 على الله فله الهداية الى الصواب والعصمة عن الضلالة في كل باب قوله ويدل عليه ما ذكره في تعريف الكلي والجزئي في ذلك  
 ثم قالوا ان منع نفس تصور عين الشركة بين الكثيرين فجزئي والافكلي فجعلوا مانع من الشركة نفس التصور في الجزئي وغيره

الذين  
والكان

الشيء



في الكلية فقد علم ان ههنا تخمين من الادراك نحو من مانع من الشركة ونحو اخر غير مانع من الشركة والكلية في الاختلاف على الادراك  
هو له فان تصور هذه المفومات لا يمنع فرض الشركة آه فان تصور هذه المفومات لتقل الاصاص فتصورها بما هي تقبل لا يمنع فرض الشركة  
وكذا المعلوم به من نفسه غير مانع وهذا لان تصوراتها مجزأة لو وجد في اي مادة من المواد لكان لخصتها وان كان وجودها مشتقا  
في حد ذاتها ويمكن ان يقال ان المقصود من امتناع فرض الشركة جزم العقل بالتوحيد بحيث يمنع العقل مجزأة  
الشركة ويجزم بالتوحيد وهو التجزئية والكليّة عدم التوحيد وكليّة الاشياء اطهر فاقبل فيه فانه موضع ما ل قوله وان ظن ان الكلية الكلية  
بالنسبة الى افراد كلي اخره رعموا ان الكلية والتجزئية صفة العلوم لان العلم صفة من صفات النفس المشخصة بالجملة في  
محل شخصي ورعموا ان كل شخص مانع عن الشركة فلا يكون الصورة القافية بالنفس كلية بل الكلية انما هو الشيء الحاصل في الذهن  
مع قطع النظر عن الشخص الذهني وهذا هو المعلوم ثم لما كان لبعض الكلمات مما يمنع فيه فرض الشركة اك في نفس الامر كمنفرد  
الواجب الوجود ومفهوم الخلاق فالوا الذي لابد للكليّة كونه بحيث يجوز العقل فيه الاشتراك بجزم الصورة للاختلاف امر زايد كالبرهان والنبذة  
وتحويها فالذي يجوز فيه العقل بجزم الصورة الاشتراك من الكثير مع امتناع صدقه على الكثير كلكه فلك الكثيره او الكلي  
اخر فلذا قالوا ان الكلية الكلية لا يجب ان يكون بالنظر الى افراده بل قد يكون بالنظر الى ما هو فرد لكلي آت في نفس الامر وهذا  
ظاهر جدا قوله لان العقل لا يجوز صدق الصورة الانسانية على افراد الفرس آه قال في الحاشية الصورة الحاصلة من الانسان  
في العقل انسان فيمتنع نفس لصدقه صدقه على الافراد الفرسية والصورة الحاصلة من الاشياء في العقل شيء فلذا  
يمنع نفس لصدقه صدقه على الافراد الفرسية انتهى وانت لا يذهب عليك ان خصوص عدم تجزئ صدق الانسان على افراد الفرس  
بعد ملاحظة كونها افراد الفرس لا يجب عدم تجزئ صدق كلي اخر على افراد كلي غيره في الواقع مع فرض العقل اياها فاداه وكذا  
لا يوجب عدم تجزئ صدق الانسان على افراد كلي اخر يكون مغايرة للانسان نظرية ثم انه قد سلم المحشى ان كلية الاشياء بالنظر الى  
الافراد الفرسية والاشياء ان الافراد الفرسية افراد حقيقة الشيء في نفس الافراد وانما فردتها الاشياء بحسب فرض العقل لا غير  
فقد صدق ان كلية الاشياء بالنظر الى افراد كلي غيره وهو الشيء ثم الذاهب الى كون الكلية والتجزئية صفة العلم ايضا لا يترك  
هذا فاقبل قوله وهو يحصل بالوجود الخاص يعني ان مناط التعيين هو الوجود الحقيقي الذي به الوجودية الفرضية هو مبدأ الآثار  
لكن لا بد من تحقيق الامر ان ذلك الوجود ما او قدر الكلام فيه فتذكر وسعدوا الى ذكر بعض منه تذكر انتم اعلم انتم عما ان  
الفارابي وغيره القائلين ان مناط التعيين الوجود الخاص ان التعيين هو الوجود المصدري الذي عرض للمبينة وقد رده البعض

بان الوجود امر اعتباري عقلي لا حقيقة له في الخارج فليس له فرد في الحقيقة حتى يكون شخفاً سوى المحسوس الاعتبارية وهي  
لا يصلح الشخص قال الخوانساري بان هذا الرد لا يحصل لاذ الوجود والكان اعتباراً بالكنة اعتباراً واقعي وليس من الاختراعات  
الفرقة وكيفية كان فلا شك ان الماهية باعتبار الوجود يكون متحققة مشتركة دائماً وان كلام فاي استبعاداً في ان يكون  
شخصه ايضا تنبئة عن فرض الاشتراك فالنظرة الوجود والكان امر واقعي لكن تخصيصه انما يكون بالاضافة فاعتبار الوجود  
بالمهيات فلا يكون سبباً لاستيثار المهيات قلت يمكن اولا منع تخصيص الوجود باعتبار المهيات مطلقاً ولبعد تسمية المهيات  
التي لفة بالفسها لا بالوجود وانما يتعين كل مهية بالوجود بل يصير متباعدة عن الاشتراك وهذا لا يخدر فيه غاية الامران  
بشكل بالافراد المتماثلة فان امتياز وجوداتها بالاضافة اليها فلا يصلح شخفاً والجواب ح منع انحصار امتياز الموجودات  
في الاضافة بل يجوز ان يكون تخصيص الوجود بالماهية بان يكون المهية الاساسية في مادة مخصوصة يميز وجودها في مادة اخرى  
يصلح الشخص الثالث وامتيازها فيما انتهى برئت تعلم ان قدرنا سابقا بيان لا يكون حوله رب ولا ارتباطا للميتاشك  
وجوده يكون به موجودية الاشياء بل الوجود ليس الا صيرورة الشيء وموجودية وليس هذه الصيرورة منسوبة للموجود بل انما  
ينزغ هذه الصيرورة من الشيء المتقرر المترتب الاثار المتشابهة لظهور الاحكام ثم ان الوجود والمصدرى عارض من العوارض مستجاب  
ان العوارض لا دخل لها في الشخص وقد عرفت هو الوجود ثم منع كثر الوجودات وتيزها بالاضافة مكابرة على العقل لا يدرك  
استدل على كون الشخص هو الوجود بان الشخص لا يكون موجوداً او موجوداً بالمهية وليس هو نفساً قائماً بالمهية لان الوجود  
حاله حال المهية واقعية الكل الكلي بالكل لا يوجد شخصية وتبدل فيزياته مع بقاها اشخاص المهية والبعث الموضوع من  
هذه الشخصات فالاعراض الشخصية متافرة عن موضوعاتها وح فاما ان يكون الشخص هو الوجود او هو امر متحد مع المهية في  
الوجود فلا مهية كلية فيحتاج الى شخص اخر وكذا يتسلسل والوجدان يحكم بخلافه والقول بان الشخص متشخص بنفسه مخالف  
للضرورة الحاكية بان كل معنى من المعاني مع قطع النظر عن وجوده غير متمم الكلية في العقل وان استمع تعدد افراده في  
الخارج وبه العبد تامه يدل على ان الوجود المصدرى ليس من الشخص في شيء لان الكل من لا يفيد الضمان الشخصية  
والشخص من لا يحصل الا بعد لشخص المعروض فانهم قوله ويكون ان ينب عليه بان تباين العرضيين التماثلين آه ولا يتوهم من  
به التبيين ان شأ الشخص الوجود المصدرى بل المقصود ان تباين الاعراض والصور تحصيل من الوجود في المحل اي في مصدر  
الذي هو منشأ الاثار ومصدر الوجود البطني في الاعراض والصور بولبعينه مصدر الوجود في النفس قولها وما به

مع ان يكون

والشخصي

التشخص وما به الوجود أه يعنى ان للتشخص والوجود والوحدة معنيين الاول معانيها المصدرية الاتزانعية وهي التي اراد بها ما كتب  
واننا في مصداقاتها وهي ما به التشخص والوجود والوحدة والكلام معنا في التشخص بهذا المعنى قوله فقد ظهر لك ان التشخص على  
كلا المعنيين امر اعتباري أه قال في الحاشية فكل شخص خارجيا كان او ذهنيا واجبا كان او ممكنا جوهريا كان او عرضيا تشخص  
هو نحو وجوده الخاص لعدم التفرقة بين الاشياء من كونها اشياء واقعا وقال في الحاشية الاخرى الكلية والجزئية يعتقدان <sup>العقل</sup> على  
واخره وهو ادراكه فلا جرم يكون ما به التشخص بالمعنى الاول هو الوجود الذهني الاعتباري بخلاف كون الشيء متنازعا  
عن الغير فانه ليس بعمل العقل فمبداه هو التشخص الحقيقي كما ان مبداء كون الشيء ذاتا هو الوجود الحقيقي فالافتقار بسبب  
التشخص سند اليه سبحانه كما ان الافتقار بسبب الوجود مستند اليه سبحانه انتهى اعلم ان الاشك ان الموجود في الخارج في الدنيا  
سبان في التعيين الذي استبانه عماده وناطه الوجود الحقيقي الذي به الموجودية ثم التعيين الذي في الذهن لما لم كيف  
للجزئية وعدم صلوه لغيره من الشركة بناء على ما ذكرنا ان الصورة الكلية يجوز فيها فرض الشركة لكونها عمليا تعقليا بخلاف  
الصورة الحسية مع ان التعيين الذي به امتيازها حاصل لها حال وجودها في الذهن حسب المحسني ان ضمننا تعيينا اخر عليه  
علا الجزئية وهو حاصل للصورة الحسية وجعل نشاط الوجود المصدرى الاعتبارى زعمانه بان نشاط الحسية والكليته على  
فرض الذهن الاشرى كعدمه فلا يبرهن في كون نشاط الفرض على الامر الاعتبارى ولا يلزم عليه ان الوجود الكلي لا ينفيد  
الجزئية والجزئية منه يتوقف على تعيين المعروض لان التعيين الذي يتوقف عليه تعيين العناصر عنده فلا حلف وبذا  
سبني على كون الكلية والجزئية صفة العلم دون المعلوم بذاتية التقرير بكلامه ولبعد البقي فني ان لا حاجة الى التزام  
التشخصين على هذا الراى ايضا لان التشخص الذي به امتياز الصورة العقلية يجوز ان لا يكون ما نحن عن فرض الشركة والتشخص  
الذي به امتياز الصورة الحسية يجوز ان يكون ما نحن عليه جعل الكلية والجزئية من صفات المعلوم كما هو الظاهر فالامر الظاهر  
لان معلوم الصورة العقلية غير مشخص ومعلوم الصورة الحسية مشخص فالاول جائز الصدق على الكثير والثاني مستنع الصدق  
فقال ثم ان تعين الذي به امتياز الوجود في حد نفسه عن الاخير هو المعنى الثاني جعل نشاط الوجود الحقيقي الذي به الموجودية  
وترتب الآثار وقد اعجاب فيه ثم انه جعل ذلك النشاط نفس ذلك الباري عز وجل فالعين نشاطه منفصل عن التعيين وقد اعجاب  
وقدم الكلام والآن تعود فنقول لاسبيل اليه لان ذات الباري عز وجل واحد حقيقي فلو كان نفس ذاته تعينا ونشاط  
الامتياز كان اليه معنية بتعيين واحد ولا امتياز فيما بين الاشخاص وانتمى اليه الاشخاص لان نشاط التكثر انا هو ككثر

على

البيان

التعيينات ولو كان مناط الاختيار امرا ازيد على الذات كالانساب ونحوه فهو التعيين فمذ الزايد النمان امر التميز اعيا فهو  
ليس في شئ بل يكون باعتبار المصداق وهو اما الذات او الصفة المنسوبة فان كانت صفة منسوبة الى البارى عز وجل فيكون  
في البارى تعالى صفات غير متناهية اذ الاشخاص غير متناهية لا سيما على قول الفلاسفة اذ لا يمكن ان يكون صفة واحدة  
سماها التعيين شخصين والار ترفع الاختيار بينهما ولا تسوج ولا تجرد في صفات البارى عز وجل فيلزم ان يتسع ارتفاع  
تعيينات الاشخاص فيكون الاشخاص موجودة قديمة وان كان من صفات الممكن فالتعين صفة من صفاته فيقول لا يجوز  
ان يكون التعيين صفة المية المعينة منسوبة اليها او متزعة عنها لان تلك الصفة المالكية فالفهم الكلى لا ينفيد الشخصية وان كانت  
مستحصصة كالتخصيص الصفة لا يعقل بدون تشخص الموصوف وبذا ضروري كيف ولو لم يكن الشئ متعينا لا يصح الفهم المتعين  
المية ولا يكون مصححا لاشترع امر تعين ثم الاشتراعى لا بد له من مصداق ووح يكون هذا المصداق مناط التشخص لاذك الاشتراعى اذا  
بطل بزه الشقوق فالتعين اما باين للمية فمح لا بد من مبيانات عدد الاشخاص مكنات يكون متساو لترتب الاشياء  
فالاشخاص هذه البيانات والاشخاص موجودة بالغير ومع هذا المية كنية فالكلام في تشخصها واما جنة وخارجي  
نسبة الى الشخص نسبة المادة او الصورة فان كان الثاني فالتعين صفة منسوبة الى المية وقد عرفت لطلانه وان كان الاول  
فالمية منسوبة الى التعيين فلا يقوم مية بنفسها وايضا الكلام في تشخص هذه المادة واما جزر ذهني نسبة الى المية الى  
نسبة الفصل الى الجنس بالاتيحاد وقد بطلنا من قبل الاتحاد مطلقا وسعجى كلام اخر متعلق بهذا الشق والافض المية وهو  
الشق الباقي واذ قد ثبت وجود الكلى الطبيعي بدلالة وجود المقولات المتشابهة الاجزاء المتشابهة للكلى في الحقيقة فما بالاشتراك  
لغس باب الاختيار فالمية كما انها مشتركة بنفسها كذلك متعينة هي الشخص والشخص ولا يميز في عروض الاشتراك والاختيار  
توقيفة واحدة والمهلان لا يتناقضان فمح يكون الحقيقة من حيث هي معروفة لوصفين متباينين ولا خلف فيه  
وذا وان كان ما يقتضى البرهان لكن العقل التوسط لا يقبله ويرغم بدنة امتناع كون ما بالاشتراك لنفسه باب الاختيار  
ويرغم ما يحكم بخلافه منسقط معارضة بحكم الفطرة فعلى هذا المقيد بهذا العقل ان يتبع وجود الكلى الطبيعي ويقول الموجودات  
التعيينات المتعينة بنفسها ليست الاوه الذي ذكرناه المحققين في امر التعيين الذي يحكم به الفحص الغاير قوله اي بان  
شأن الوجود الخارجي آه قال في الحاشية فسه الوجود في الخارج بما من شأن الوجود الخارجي لان تعين الموجود في الذين  
ليس موجودا في الخارج بالضرورة وان كان من حيث انه تعين من شأن الوجود الخارجي فلو لم يمسس ذلك كقولنا

المعروفة لا يكون م

متشابهة فالمية  
الشخصية م

متقابلين ولم يفسر اشرح الوجودي بذلك مع انه احد معانيه الفلست المشهورة لتطبيق المدعى على ظاهر تقرير الدليل في تفسيره كان  
الجزء العقلي موجودا في الخارج لان تحقيقه كون كيفية التعيين وجودا باعتبار <sup>ش</sup> كونه جزئيا عقليا انتهى وانما قال بتطبيق المدعى على ظاهر  
الدليل لان لا يمكن تقرير الدليل بحيث يتطبق على تفسيره من شأنه الوجود الخارجي بان يقال المتعين قد يكون جزئيا للوجود الخارجي فيكون  
لبعض التعينات موجودا في الخارج فلان من شأن كل تعين باهوتعين الوجود الخارجي وان كان التعيين تعين الموجود الذي منى  
ثم بذلك تكلف والظاهر ان المحذوف في تعين الموجود الخارجي بل هو وجودي اى موجودا في ام لا ثم الجزء العقلي على تقرير  
الوجود الكلي الطبع <sup>ل</sup> يجب ان يكون موجودا في الخارج ضرورة وعلى تقدير لغيره فالاشخاص عبارة عن التعينات والتعنين <sup>ش</sup> عن الاشخاص  
والمهمات الكلية امور توصلها فجزئيتها على سبيل التجوز وكذا جزئية التعيين على سبيل التميز وانما هناك العينية على سبيل الحقيقة  
فالجزء العقلي وان لم يجب له الوجود على هذا التقدير لكن حصص الجزء العقلي وهو التعيين موجودا في الخارج والتقسيم ليقول على كون  
تقدير الجزء العقلي موجودا مالا يحتاج اليه فقدر <sup>قوله</sup> فيه نظر لانه ان اريد بمفهوم زيدا آه اراد بمفهوم زيد حقيقة الخاصة الابدية  
عن الشركة ومقصوده ان هذه الحقيقة الابدية عن الشركة ليست عين مفهوم الحقيقة من حيث هي الصالح للشركة والاشراك  
شركة مثلها ويكون الاشخاص كلها غير ابدية عن الشركة وغير تمايزة فاذن هي الانسان مع امر زيدا مميز له وهو التعيين وهذا  
التعيين لما لم يكن جزئا في الخارج لان الانسان محمول على الشخص فهو جزئيا عقليا ولا مخلص عن هذا الالفاظ القول بان هذه الحقيقة  
الابدية عن الشركة متغايرة للحقيقة من حيث هي من وجود عين لها من وجودها بالمتغايرة لنفس تلك الحقيقة بنا على ان  
ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز <sup>قوله</sup> لانا نقول ان اردت بالتغاير بينهما المتغاير بحسب الحقيقة <sup>قوله</sup> ان يختار الشق الثاني فيقول  
التغاير بحسب الاشارة بحيث تمنع الحمل بينهما لا يكون الاوان يكون <sup>قوله</sup> التمييز في الاشارة ولولا له لبقى المية الشركة <sup>قوله</sup> ويكون  
هذا بعينية ذلك وهذا الامر المميز يجب ان يكون جزئيا عقليا لما علمت ولا مخلص الا بالامر ان الامتياز في الاشارة لا يتوقف على  
الاشتمال <sup>قوله</sup> امر زيدا متغايرة للمية بنا على تجوز ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز قال في الحاشية <sup>قوله</sup> المتغاير من زيد وكما بحسب الحقيقة  
ام اعتباري الاتحاد الحقيقة وتغاير الوصف الذي هو التعيين <sup>قوله</sup> بحسب الاشارة حقيقة لا تميزها في نفس الامر من غير اعتبار  
وليس كالتغاير بين زيد من حيث هو كاتب وبينه من حيث هو شاعر والتفصيل ان المتغاير اما بحسب الحقيقة او بحسب الاشارة  
وكل منها اما حقيقي او اعتباري والاول كالتغاير بين الانسان والفرس والثاني والثالث كالتغاير بين زيد وكما  
والرابع كالتغاير بين زيد من حيث هو كاتب وبينه من حيث هو شاعر فالاول والثاني ليس <sup>قوله</sup> عينا <sup>قوله</sup> اخلافا حقيقيا او اعتباريا

ت  
الشيء  
ش  
وجود اعتبار

سبيل  
وتطبيق

ت  
بكرة

اعتبار

الاشراك

والثالث والرابع لا يستدعيان افتقارهما لاصحاب الاختلاف بحسب الإشارة حقيقة او اعتباريا انتهى هذا حق الا انه لابد للافتقار  
 ان الإشارة امر من القول بان ما به الاشتراك نفس بابه الاستيلاء فانهم قوله فان الشئ كما تفسير الوجود مصدر الإشارة الوجود  
 يختلف باختلاف الشخص لا يتناع ان يكون لشخص الوجود الواحد للشخصين كما في الضرورة كذا في الحاشية قوله المصوح واعلم ان نسبة  
 الية الى الشخصيات كنسبة الجنس الى الفصل آه والشخص على هذا مشتق بنفسه والمتشخص مركب عطف من الشخص والية النوعية  
 كما ان الية النوعية مركبة من الجنس الى الفصل فالية النوعية اذن ليس تمام مهية الاصل اذ بل حبرا  
 الهية قال المحقق الدرراني هذا حساب المتأخرين وهو منشأ التشنيع على الفلاسفة بانهم  
 يتقون علم الواجب تعالى بالجزئيات المتغيرة والنهم لا يعقدهون احاطة علمه بجميع الجزئيات المعلومات كما عن ذلك علماء كبروا  
 اراد ان هذا حساب المتأخرين في حق الفلاسفة في القول بالشخص فلذا صار منشأ تشنيعهم عليهم فلا يريدون ان حساب المتأخرين  
 لا يوجب التشنيع على الفلاسفة المتقدمين والرسيل على هذه الارادة ان هذا المحقق يرجع قال في الرد عليهم ان ما ذكره من ان  
 الشخص النوع له غير مطابق لاصولهم فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشرية قال العلم الاول لا يستطيع ان  
 يذكر اذ اشياء خارجا عنها فليس للممكنات عندهم شخص لا حقيقة نوعية له لانه لو لم يكن حساب المتأخرين ان هذا الفلاسفة  
 هذا الاستقام عليهم الرد بهذا الوجه ثم قد نقوش في هذا الرد بان الذي نقل عن العلم الاول وعليه الفلاسفة يريدون ان  
 ليس شئ لا يصدق عليه واحد من المقولات لانه ليس شئ لا يكون احد من المقولات ذاتا له لان الفصول عندهم لا نفس ولا فعل  
 لها والية لا يستقيم هذا على القول بالتلازم بين التركيبين فانهم ثم ان كون هذا الحساب منشأ التشنيع غير ظاهر  
 بل التشنيع ان القول بان علم الجزئيات على وجه كل مستلزم لان يكون الكلمات معلومة على سبيل الحقيقة والاستفهام  
 المادة لا يكون معلومة لان العلم بالوجه الكلي علم بالكلية بذلك الوجود حقيقة سواء كان الشخص مركبا من الية النوعية والشخص  
 وهذا او خارجا او نفس الية النوعية بنفسها او بعرض فاقم او بالمادة وهذا هو حيا قوله وانت خير بان حقيقة  
 الشخص على هذا التقدير آه فالقلت هذا بناء على التلازم التركيبين والمصدر والشايع المحقق لا يقولون به قلت بما وان  
 لم يقولوا به لكن المحشى قد اثبتة من قبل في زعمه قوله اذ لا يتصور الاتحاد الحقيقي بين الشخص الذي هو شخص بالذات آه لم يقل  
 صاحب هذا المذهب باتحاد الشخصين احدهما شخص بالذات والاخر ليس شخصا بنفسه بل انا قال باتحاد الية التي  
 ليست متشخصة اصلا بالشخص بالذات ولا في غيره فان الية النوعية مبهمة بالقياس الى الاشخاص فيجوز ان الية الشخص

شخص هو الذات  
 بالضرورة

الشخص

لا على انه خارج لا محقق بل على انه محصل له وحصل امر واحد وذلك الواحد بعينه النوع **وهو بعينه الشخص كما قالوا في تاليف النوع**  
 من الجنس والفصل فمما يزيل به الالاس بالجمال استح والاشئين مطلقا لكن هذا يزيل اتحاد الجنس  
 بالفصل على ما عموما واجب تجوز لا يصح الرد بهذ الوجه فتأمل **قوله** وايضا يلزم  
 على هذا التقدير آه فيه ان صاحب هذا المذهب يلتزم ذلك ويقول الحاصل في الذهن جزء الشخص **ويشخص**  
 هناك شخص آخر على هذا النحو من الاتحاد والمعلوم جزء العلم فتأمل **قوله** وفي الاول نظرا لانه لا يشمل شخص الجزئيات المجرودة  
 آه قال في الكاشفة الحاصل ان الفرق الاول اى حصول الفصل في العقل وعدم حصول الشخص فيه والفرق الثاني اى كايه  
 الفصل وجزئية الشخص سبحانه في الجزئيات المادية وكلياتها المنتزعة عنها بالنظر الى الادراك الحسولي الحاصل لنا ولا يجربان  
 في الاشخاص المجرودة ولا في الصورة العقلية بحسب وجودها الذهني بالنظر الى الواقع مع قطع النظر عن عتلق ادراكها  
 الحسولي في مكانه فخطيب بن معنى الشخص اذ الكلام في المعنى الثاني والفسوق في المعنى الاول انتهى الاشكال الاول وان كان  
 يرد على ظاهر عبارة المقترح لكن لا يرد على الغاية فان المقصود ان تعين الجزئيات المادية لا يحصل في العقل بل في العقل  
 المحقق الدواني فخرج عن عقله المذهب ثم ان هذا الامر يكون ماديا لا محالة فلا يحصل العلم بها بالبادي العسالية وهذا يشير الى  
 التخصيص واما قوله في الاشكال الثاني لانه متفرع على الاول ففيه انه لا يظهر للتفريع وجوه سوى ان مناط الجزئيات الحسولي في  
 العقل فان تعين لا يمنع حصوله في العقل المتع الصانع بالكلية وهذا ليس بشي فان شاكله كون بحسبية والكلية على اختلاف  
 الادراك دون المدرك غير مسلم عنده صاحب هذا الراي بل التيقن عنده من شخص من باب عن الشكك بحسب ذاته وهذا امر جزئي  
 واما السواء حصل في العقل او الحاشية والكلية كلي واما لا يكون جزئيا قط واما الجزئي في التيقن والركب من الكلي  
 تركيبا عقليا فلا يفرع كونه جزئيا على الاول والحاصل في العقل اليهو جزئي كونه متحد فيه مع التيقن الذهني الذي هو  
 بنفسه واما الكلي المعلوم الذي هو احد جزئيه واما قوله فكانه فخطيب بن معنى الشخص ففعلوه عنده صاحب هذا المذهب فان التيقن  
 الذي يميز عن التيقن هو بعينه مناط الجزئية وعدم صحة فرض الاشتراك فليس للتعيين معنيان احدهما تمييز الشيء  
 في الواقع عن الاغيار وثانيهما به تنوع فرض الاشتراك فلا حظ فالكلية والجزئية عنده من اوصاف المعلوم ومن لوازمه  
 لا يجزى اصلا ولا يصح ان يصير معلوم واحد جزئيا في نحو من الوجود الذهني وكليا في نحو اخر منه فتأمل **قال** الشارح المحقق قدس  
 سره ومن هنا ظهر ان لا وجود في الخارج لا الاشخاص آه لم يظهر من الذي قرر المقدم عدم وجود الطبايع بل ظهر خلاف ذلك

فالتحقيق والبرهان  
 من اوصاف المعلوم  
 لا يفرع لا يتجزأ

لانه اذا لم يكن الطبايع موجودة فأي شئ يكون نسبتها الى التعيين نسبة الجنس الى العنصر فظن ان الطبايع موجودة لوجود الاشخاص كما ان  
 الجنس موجود لوجود النوع وهذا الظاهر صواب من كلام المعصوم فإنه يجب آخره ان يفتى به الشارع المحقق ففتنا في حواشيه على شرح  
 الطالع وقد رد على رجمه عن هذا الارتقاء والحد العلم بحال عبارة قوله وتوضح مرامهم ان حقيقة الانسان مثلا آه هذا التوضيح  
 لا يفتى لان المنكر لا يقع عليه وينبغي وجود الانسان المقترن مع العوارض ويقول الموجود ليس الالهوية البسيطة المنفردة بانفسها  
 التي هي عن الاشتراك وفرصة بنفسها فتعينا نفس ذاتها ومهية الانسان تستزجر عنها وتارة يعتبر العقل مخلوقة مع العوارض  
 العارضة لتلك الالهوية فيحصل مفهوم تقييدي في الذهن متحد في الوجود مع تلك الالهوية بالعرض وسهل دعوى وجود الانسان  
 المقترن مع العوارض الا في قوة اصل المطلوب اعني وجود الطبايع في الاعيان الا ان المحشى يعنى البدئية في وجود الانسان المقترن  
 مع العوارض حيث قال في الحاشية اورد في التوضيح الانسان دون الحيوان لان الامر فيه واضح يكاد ان يكون بسياسا  
 لونه متوصلا بنفسه غير محتاج في التحصيل الا الى نفس جنس الحيوان فانه ليس كذلك ويحتاج في التحصيل الى الفصل انتهى ثم انه  
 استدل بعضهم على وجود الطبايع في الاعيان بان المتصل الواسع هو الذي لا يجزى والاتصال الحقيقي لا يكون  
 بين المتخالفات بالتحاليف فاذا كانت حقيقة الكل واجزائه الموجودة بعد التقسيم واحدة فاذا قطرات الماء المتحدة بالحقيقة المشتركة  
 موجودة وتعرض عليه بان التناق اجزاء المتصل الموجودة بعد القسمة في انفسها ولكل منوع فان المتصل الموجود قبل القسمة  
 بعدم والتصدات الاخر لوجود من كتم العدم ويجوز ان يكون الحاصل من كتم العدم مخالفا بحقيقة المتزايل وانت لا يذهب  
 عليك ان هذا كما جرت فاصحة لان البدئية حاكمة بان الحاصل بعد قسمة النار لا يكون متباها ثم الكلام لا يتوقف على بيان ان الحاصل  
 بعد القسمة موافق للمتصل بالحقيقة بل لنا ان نقول ان الاجزاء الموهومة في المتصل حال الاتصال موافقة بالحقيقت  
 المتصل والاتكاث تلك الاجزاء مستقرة موجودة ضرورة ان الاتصال الحقيقي لا يكون بين المتخالفات بالحقيقة فاذا  
 متصل حقيقة صالحة للاشتراك بينه وبين الاجزاء الوهوية ولو كانت منحصرة في الوجود في فرد واحد فقد ثبت وجود الطبايع  
 الصالحة للاشتراك فتأمل واستدل البعض بان الاشخاص ينتزع منها في مرتبة ذاتها امر واحد مشترك والضرورة شاهدة  
 بان الامر الواحد لا ينتزع الا من واحد لاس الكثرة المحضة فان هناك حقيقة مشتركة بين الاجزاء موجودة في ضمنها وهو الظاهر  
 والمنكر لا يساعده على بدئية عدم انتزاع الامر الواحد من الكثرة المحضة وقد يستدل بان بعض المفردات نابعة لهذه الهويات  
 لانه اذا كانت فلا بد من ان يتألف من حقائق مختلفة ولا بد من وجودها ضرورة وجود الجزر عند وجود الكل وفيه انه ان يرد

فالجواب  
 الجواب



ثبوت الغبوات في مرتبة الذات بثبوتها بنفسها عينها او جزئها فلذلك ممنوع بل اول المسألة وان لم يثبتها من  
واسطة مسلم لكن لا ينعف فان البسيط الحقيقي قد يكون مصداقا للغبوات فمتلذذ كما في ذات البات عنده بل متلذذ  
ليتلذذ بان الطبايع لو لم يكن موجودة لكان التعيين عين ذوات الويات فذواتها من حيث هي مصداق للمقارن  
من حيث هي موجودة فيسكن عن الباطل فيصير واجبة مع كونها ممكنات وقد مر مثله في اثبات زيادة الوجود على الوجود وقد  
الكلام عليه فتذكر قوله وتلك الحقيقة ليست متعينة في حد ذاتها بل في الواقع لما قال قدس سره وان كل موجود خاص في وجوده  
اذ انظر اليه في نفسه حاصله منعته بان التعيين ليس عينه او جزئ بل هو امر عارض قال في الحاشية ليس كل موجود متعينا  
في ذاته غير قابل للاشتراك بل بعضه متعين في حد ذاته وهو الواجب لذاته لان تعينه عينه وبعضه ليس متعينا بالذات وهو  
الممكن لان التعيين ليس عينه ولا جزئ فهو من حيث هو ليس متعين ولقبيل الاشتراك وان كان من حيث الخلط بالتعيين  
متعينا غير قابل للاشتراك الا ان المعشيتين لا ينفك احدكما عن الاخرى في الوجود بل الاستيلاء بينهما وهذا معنى قولهم الشيء  
بالم يتشخص لم يوجد وبالتمشخص انتهى اعلم ان ظاهره في الكلام يدل على ان التعيين امر عارض للمهية فيصير متعينا بغيره اطلاق  
التعريف كما علمت وغلط في سبب المحشى حيث زعم ان التعيين نفس ذات الباري عز وجل والحق في الجواب ان الطبيعي من حيث  
هي ليست في نفسها في بعض المراتب مصداق التعيين ببار على ان باب الاشتراك وباب الاستيلاء واحد وانا الاطلاق  
سبب المراتب فان اراد قدس سره ان الشيء الواحد في مرتبة الاطلاق اي من حيث هو يكون موجودا في الكنة متعددة  
ومعروفنا الصفات متقابلات مسلم لكون الاستعمال فيه وانا الاستعمال في وجود شخص واحد في الكنة متعددة وان ارادنا  
الشيء الواحد بالشخص يكون في الكنة متعددة ومعروفنا الصفات متقابلة فاللزام ممنوع لان المهية من حيث هي ليست  
واحد او قولنا لان كل موجود اذ انظر اليه ان ارادنا ان كل موجود اذ انظر اليه يكون متشخصا في جميع المراتب فنسوق كيفية  
الموجود في مرتبة الاطلاق ليس متعينا وانا المتعين في مرتبة اخرى وان كان المتعين هو المشترك وان ارادنا ان كل موجود  
اذ انظر اليه بلزيم التعيين في مرتبة من المراتب مسلم لانه لا ينعف فمال ثم انه استدلال العلامة الازدي على استعمال وجود الكل  
الطبيعي لوجهين احدهما انه لو وجد الكل الطبيعي فالنفس الجزائيات في الخارج او حجب رهنها او خارج عنها لا سبيل  
الشقوق فلا سبيل في الوجود الا الاول فلانه لو كان مبنا لكل جزئي فكان كل جزئي عينا للاخر والاشارة في علته يتفق العمل بين  
الطبيعية والشخص والاشارة في ظاهر الاستعمال وجوابه ظاهر ما قد بينا من ان باب الاشتراك لنفس باب الاستيلاء فينبغي سبيل

الاستيلاء

مسألة

متعينة

بشأن

اثبتين من جهة في بعض مراتب لا يلزم منها عينية الشئيين في النفس من كل جهة الا من جهة العينية الوجود الاخران الطبيعية لو  
 وجدت في الخارج فكان الوجود والمجرد الطبيعة في كل واحد وجود واحد في الكثرة والقسوة بعفان متقابلين وانما مع امر اخر فان  
 موجودين بوجوه واحد فان قام الوجود بكل منهما يلزم قيام امر واحد بوجوه اثنين وان قام بالجمع دون كل فلا يكون شئ من الطبيعة  
 والاخر موجودا وان كانا موجودين بوجوهين يلزم ان لا يقع كل الطبيعة على الجمع وقد عرفت جوابا في موضع ان يقال ان الطبيعة  
 الانسانية بعينها آه قد افاد ان الطبيعة بعينها موجودة مشتركة في الخارج وكلية الصورة العقلية بمعنى الطائفة وبذا يشك  
 ان ما حققنا سابقا في مجتنب الوجود الذي ان الكلية بمعنى الاشتراك ليست من المعقولات الثانية انما المعقول الثاني  
 الثاني الكلية بمعنى مطابقة الظل الذي القل قوله وعلى هذا النفس ليس النزاع لفظيا اشارة الى رد قول من زعم ان النزاع  
 لفظي لان الشك في ان الوجود هو الاشخاص والطبايع منتزعة عنها ولا يمكن للعاقل فيه نزاع فالتقابل بالوجود انما يقول  
 به لان وجود الافراد وجود الطبيعة بالعرض والتقابل باللفظ لا حظ الحقيقة فالنزع لفظي ولا يلزم ان كلام الشارع ليفيد كون النزاع  
 لفظيا وقد المحشى رده فانه لا دلالة بكلام قدس سره عليه بل الظل قدس سره احتمالات وجود الطبيعة المحمودة بقوله فاجوب  
 ان الوجود يقع هو الشئ الطبيعي آه تحقيق التمام ان التمام لديك با قدرنا فيما سبق في تحقيق التعيين ان الوجود حقيقة انما  
 هو الطبيعة لا بشرط شئ وهو ليس متعينة بنفسها من دون زيادة شئ فاعلم ان ان الطبيعة المراد واحده والوجود  
 المنزوع عنها واحد وكما ان تلك الطبيعة صالحة للكثرة كذلك الوجود المنزوع عنها ايضا صالح للكثرة ثم يتبين من بعضنا  
 ويمكن الوجودات المنتزعة عنها حين الكثرة فكثرة الطبيعة كما انها موجودة على مرافقة واحدة تتفاوت ترتب عليها احكامها  
 قطع النظر عن مراتب تنزلها ثم يتبين من بعضنا ويمكن الوجودات المنتزعة عنها حين الكثرة فكثرة كذلك هي موجودة  
 فكثرة على كثرتها فالوجود اثنتان احدهما الطبيعة المراد والاخر الطبيعة التعينة فالوفا من اتفاد هذه النزلات كآخر وجود  
 الطبيعة لوجود مطلق لعدم توقفه علميا ان هذه النزلات لوازم لها لزوم المعلول للعلل اي لوازم لها متاخفة  
 وهذه النزلات اي الطبيعة بها انها متعينة مغايرة للطبيعة من حيث هي نحو اسن التغيرات بحيث تختلف الآثار المترتبة عليها  
 كما ثبتت الطبيعة من الآثار المنخفضة بها لا يمكن ان ترتب على هذه النزلات اي الطبيعة التعينة ويجوز ان يعيد الطبيعة من الجاهل  
 والاعيد الطبيعة التعينة الا بانها من شدة وازيد فقد يحصل ان الطبيعة المراد موجودة والطبيعة التعينة موجودة اخرى الا  
 بوجود الطبيعة المراد لوجود مطلق وموجودية الطبيعة التعينة لوجود خاص فموجودية الطبيعة المراد ليس بالوجود الذي

لجاز ان يكون  
 هذه العينية متغيرة  
 يتجلى في ما كثر  
 بوجودها

وموجودة الطبيعة المتعينة ليست بالوجود الطبيعي ثم لما كان زعم المشائين ان كثرة الطبيعة انما يكون بالتعلق  
بالمادة قال الشيخ البعلبي والاكولة مع مادة وعوارضها التي فقد تحقق ان جعل الطبيعة المراد بها جوهرية  
المتعينة وان الطبيعة المراد بها متقدمة على الطبيعة المتعينة وان الشخص ليس مساويا للوجود مطلقا بل للوجود الطبيعي محض  
يصح عليه للصورة وبالعكس على ما زعموا بل يصح ارتباط الحوادث بالقديم على طريق تسلسل المعدات بان طبيعة  
المعدات مجعولة للقديم ونسخ الفردية لازم للطبيعة مع شرط زائد واعداد معدومة فوفاة كما استغقت عليه انما الله  
لغاي وصدق كثير من سائر المذاهب كما لا يخفى على المتتبع وهذا الذي ذكرنا وان لم يقبل العقل المتوسط لكنه التحقيق والتميز  
عند العقل المتوفى فانهم والقن به اذ افاضه سر الحكمة **قوله** وحاصله ان الحيوان لا بشرط شئ جزئيا الحيوان آه لما كان  
كلام الشيخ متفهما لان الطبيعة جزئيا من الشخص الذي هو الطبيعة بشرط شئ نبيه على ان المراد التجزئية في بعض اللاهوت الاخر  
في الواقع قال في الحاشية لا شك ان شخصا من الحيوان هو في الخارج وفي الملاحظة الاجمالية امر واحد من غير كثرة  
وفي الملاحظة التفصيلية لغرب من التمثل من غير ما كان الحيوان با هو حيوان جزئيا من المعلوم ان ما هو جزئيا شئ  
ومع ذلك من حيث هو في طرف لا يتخلف في طرف اخر وان كان لا من حيث التجزئية انتهى ولك ان تقول ان  
الحيوان لا بشرط شئ مجموع الطبيعة والعرض اللازم من لوازم الشخص الموجود مع وجوده والطبيعة هو انما اعتبرته من غير النظر  
الى هذا المجموع يتحقق هناك مراتب ثلثة كما في الجنس بالنسبة الى النوع وقد عرفت من قبل ولا شك ان الطبيعة انما  
لوعية فهي جزئيا الشخص بمعنى هذا المجموع فلهذا **قوله** ذهب بعض القائلين بوجود الكلي الطبيعي آه حاصله في المذهب ان الوجود  
في الخارج انما هو الاشخاص المتعددة المتكثرة لكن تلك الاشخاص اذا حصلت اى واحدة منها في العقل يصير امر واحد  
معرفا للطبيعة بحيث يصح عند العقل ان يوجد متكثرة وليست هذه الصورة العقلية مغايرة للاشخاص بل هي نفسها  
فالاشخاص كثيرة بالذات وواحدة بالعرض بوحدة الصورة العقلية فالطبيعة من حيث هي لا واحدة ولا كثيرة  
لذا وجدت في الخارج يكون كثيرة واذا وجدت في العقل يكون واحدة وهذا هو الذي اشار اليه السيد في كلام التفسير الطوسي  
المنقول من قبل في مقصد الوجود الذي هو على هذا الصريح فون الشيخ بين الوجود الطبيعي واللاهي وكون احدهما متافرا  
من الاخر بل لا يصح هذا الاسباب فان هذه الطبيعة المراد بها حقيقة بجاهاى اى قد تميزت بها عن الحقائق الاخرى  
هى الوحدة فلما وجدت حقيقة بالذات غاية الامر بهذه الوحدة لا يميز في كثيرة التنزلات **قوله** والقول الفصيل ان

ويصح

متكثرا

بشرط

بالطبيعة

بالبيد المطلقة آه قال في النامية الحاصل ان الموجود في الخارج نفس الطبيعة مستقلة بالعوارض المحصورة فلها في الخارج  
 اعتبارها خاص حيث هي وحدة مبهمه باعتبار العوارض تعدد وهذا الاعتبار ان ستمد ان عن الملاحظة وحده في الوجود اعتباران  
 لكلا الاعتبارين موجودة في الخارج فان تلك الوحدة لا ياتي في الكثرة او الوحدة التي ياتيها هي الوحدة الغير  
 المشهورة فالعبارة المشهورة انها موجودة بعين وجود الافراد وهم مذموب القائلين بتعدد ما حيث ذمبو الوجود وان  
 حيث الفرد فقط كما ان عبارة البعض انها موجودة بمعنى وجود الافراد يدل على مذموب نافية حيث ذهب الى ان فيها  
 طلقا فالاول في العبارة انها موجودة من حيث الذات ومن حيث الفردية انتهى اراد بقوله وهذا ان الاعتبار ان  
 ستمد ان في الوجود اعتبارا للمهمة الموجودة لوجود مطلق واعتبارا للشخص المكتسفة بالعوارض الموجودة لوجود مخصوص  
 ولم يرد ان ليس بينهما تغاير وجودا معصلا حتى لا يبيح تقدم احد الاعتبارين على الاخر ولم يرد بقوله مغايران في الملاحظة  
 ليس بينهما تغاير في الخارج اصلا بل اراد بالتغاير في الملاحظة التغاير الاعتباري وكيف لا يكون بينهما تغاير في الخارج وقد ترتب  
 على كل منها الاكمام المتغايرة في الخارج البتة بلا شك وايضا لاحد الاعتبارين تقدم على الاخر وقوله وكلا الاعتبارين  
 موجود في الخارج اى مع وصف التغاير بالاطلاق واليقين حتى لا يفوت تميز الراتب على الماخوذة لا بشرط شئ بهذا  
 يدل على ان حيثية الاطلاق ليست تقييدية وانما هي شرح للطبيعة المرسله وعنوان لها ولا شك في ان لها في حد ذاتها  
 ما هي ما هي وهذه الوحدة هي غير الوحدة الشخصية وانما هي عنوان للمهمة التي يعرض لها الوحدة بعد تعيينها قوله لان  
 حيثية الاطلاقية آه قد عرفت ان حيثية المذكورة ليست حيثية تقييدية وانما هي عنوان لنفس الحقيقة المرسله واذا لم  
 يكن تقييد فلما دخل لها في المنع عن التعدد لكن الامر غير خاف على ذي البصيرة فان الطبيعة المرسله لنفسها واحدة وانما يصير  
 تعدد احد تعيينها وانما تعينت يصير غير بافنى هذه الرتبة يعرض لها الكثرة فالكثرة يعبر عن حساب في مرتبة متاخرة قوله  
 والطبيعة بهذا الاعتبار موضوع القضية الطبيعية آه هذا غير مطابق لكلام القوم فان موضوع الطبيعة عند علم المهمة الماخوذة  
 عن الوحدة الذهنية مجردة عن الافراد ويعبرون عنها بالمهمة المجردة والمهمة من حيث الاطلاق والمهمة من حيث النماطة  
 البرهان بان موضوع الطبيعة امر ذمبي ولهي جوان بان الطبيعة متباينة للمحصورة ولو كان الطبيعة من حيث هي موضوع  
 الطبيعة لاصح هذه الاقوال وايضا يظهر من كلامه رح ان موضوع الطبيعة امر ان المهمة من حيث هي المهمة بشرط لا  
 يزم الى بذائية القضيتين طبيعيتين وح لغوت عرضهم من التقسيم الى الطبيعية وغيرها من الاقسام الثلث او العرض من هذا

التقسيم تميز الالات باسم باعتبار الموضوع فالأخرى ان لسيواكل قضية يكون موضوعها مغاير للموضوع قضية اخرى باسم غير اسمها  
فالحق ان الطبيعة المرسله اى المهيبة لا بشرط شئ بموضوع المهله بموضوع الطبيعة الهية الماخوذة في الذهن مجسدة عن الافراد  
وموضوع الطبيعة ليس موجودة في الخارج اذ كل موجود فيه فالضرورة لازمة له وقوله بتحقيق تحقق فردية في جميع الافراد  
لا يصح فيقال بموضوع الطبيعة عن القوم فانه لا يتحقق في الخارج لا يتحقق فرد ولا يتحقق جميع الافراد ثم ان لو سلم ان  
موضوع الطبيعة باذكر فلا يصح هذا القول ايضا لانه ان اراد بالانتقار الانتقار راسا فسلم انه يتحقق بانتقار جميع الافراد لكن  
موضوع المهله ايضا كذلك وان اراد الانتقار في الجملة فانتقار فردا لوجب انتقاروه في الجملة اذ قد اتفق نحو من مجموع قوله  
وان اراد بها مطلق الطبيعة اى مأخوذة من حيث هي آه قال في الحاشية الطبيعة بهذا الوجه اعم من الطبيعة المطلقة كى العام  
من الطبيعة المحصورة وموجودة في الخارج كما ان الطبيعة المحصورة موجودة في الخارج وتتصف بالوصف فيه كما ان صفه بالتعد  
فيه ولا ساقاة بينهما الا انها مع اخذ الوحدة ليست متعددة ومع اخذ التعد ليست واحدة انتهى وانت الذي عليك في  
الطبيعة المطلقة المهيبة لا بشرط شئ وفيه هنا مطلق الطبيعة بالمهيبة من حيث هي ولا شك ان المهيبة لا بشرط شئ عنها الطبيعة  
المرسله من حيث هي فتح لا يصح الحكم بالعموم والمخصوص بل لا يتحقق بينهما نسبة الصلا لعدم التعد واعماله اراد بالمهيبة من  
هي المرتبة الرابعة التي افرعها وقد عرفت ما فيه ثم ان قيد لا بشرط شئ ليس تقيدا والالام يكن لا بشرط شئ بل يكون  
هذا التقيد فيكون لا بشرط شئ وانما المهيبة لا بشرط شئ لنفس المرسله من حيث فلا يصح الفرق بان في المهيبة لا بشرط شئ  
تقيد اوله في اللحاظ بكونه لا بشرط وفي هذه المرتبة لا تقيد اصلا ثم بعد تسليم ان هناك طبيعة اعم من الطبيعة لا بشرط لا يصح  
فوقها واحدة بالذات بحسب وحدة الطبيعة المطلقة ولقد بالذات بحسب تعدد الاشخاص لانه اذا كان الطبيعة من حيث  
هي اعم من الطبيعة المطلقة والطبيعة المحصورة اى الشخص فما يعرض لهما بالذات انما يعرض لهما بواسطة الاخص فلا يكون لهما بالذات  
ولو عد مثل هذا العرض عروضا بالذات فكل ما يعرض للطبيعة المحصورة ليعرض للطبيعة المطلقة بالذات وما استدلل عليه بقوله  
اذ ليس لهما على هذا التقدير اعتبار لزيادة آه ففيه انه سبب انه ليس لهما اعتبار زائد لكن عدم ابا العقل استنادا والتعد  
م ان اراد استناد التعد اليها بالذات وكيف لا يصح التعد بالذات مع كونه من عوارض الاخص وان اراد  
بالعرض اعم فسلم لكن لا يرفع ثم فيه شئ آخر هو ان وحدة الطبيعة المطلقة وحدة عامة وتعد الاشخاص كثيرة شخصية ولا  
بينهما وقد حكم بان وحدة الطبيعة من حيث هي باعتبار وحدة المطلقة فالطبيعة من حيث هي اذا لوحظت لنفسها من دون

فيما

المراد

اعتبار الملائمة ليس فيها وحدة عامة فهي الكثرة بالكثرة المتقابلة لها فاذن لا يمكن عروضا الوحدة لها بالاعتراض <sup>الوحدة</sup> كالمفهوم <sup>كثيرة</sup>  
ان يكون هذه الطبيعة مهيأة كثيرة وليس لعروض الاطلاق واحدة وهذا سفسطه والالمية واحدة ولا كثيرة فتح انا لها  
فقيقة بها هي ما هي متميزة عن اعتبارها من الهيات فلما وحدة عامة والالمية لها حقيقة اصلا فهي الاشئ المحض <sup>والفخا</sup>  
يكن واحدة ولا كثيرة ليصح عروضا الكثرة كما ليصح عروضا الوحدة فيصح ان ليس تارة مهيأة واحدة وهذا ايضا سفسطه <sup>ما هي</sup> ايات واردة  
وتحقق تحقيق فرد ويتحقق بانتفاء كل واحد من جميع الاقسام <sup>الاشئ</sup> عرفت ما فيه مع ان انتفاء اشئ بانتفاء الاخص لا يكون انتفاء  
بالذات وهذا والتحقيق ان ليس الموجود في الاعيان الالهية المرسله والمهيأة بشرط اشئ اى الشخص الهية المرسله حقيقة  
واحدة بالذات والاشخاص متعددة بالذات واحدة بالعروض والوحدة العارضة لها وحدة بالمحمول هي وحدة ثابتة للمهيأة  
المرسله بالذات والاشخاص بالعروض ثم ان العقل قد اعتبر المهيأة المرسله بمجوده عن الاشخاص في الذهن <sup>وهو</sup>  
في هذا الاعتبار موضوع الطبيعة وهو امر ذهني ثم الوجود المنسوب الى الهية المرسله وجود واحد لا تعدد ومنه انما بعدد  
اذ تعدت الهية بصيرورتها متعينة والاشخاص ليست امر اغاير الالهية المرسله بل الشخص هي المهيأة المتعينة  
باعتبارها لا بما يراد بها على انها الاشتهر انك لنفسه ما به الاعتبار فالوجودات الكثرة العارضة للاشخاص وجودات لتلك الهية  
علمية وجود بالذات هو وجود واحد لها وجودات كثيرة هي وجودات الاشخاص فالعدم العارض لها بالذات انما  
هو نفع وجود الذي لها بالذات وهو وجود واحد واذا ارتفع لم يبق لها وجودا صلا فيلزم انتفاء وجودات جميع  
الافراد لان هذه الوجودات هي وجودها الواحد قد تعدت بكثر الهية الموجودة وانعدم فرد فنور نفع حصه  
من ذلك الوجود ولا يلزم من انتفاء حصه منه انتفاء النفس الوجود المطلق فليس هذا لعدم عدالها بالذات الا ان العارض  
لفتح لا يتحقق الحقيقة المرسله الا بانتفاء جميع الافراد ولا بان يكون انتفاء الافراد سببا لانقارها بل من اللوازم  
كما ان وجود الافراد من اللوازم المتأخرة لوجود الحقيقة المرسله كما قد علمت ويتحقق الحقيقة في مراتب التفرقات  
بانتفاء فرد ولو وجد بوجوده فخاله وتحقق فانه تحقيق شريف **قوله** لانا نسلم انه اذا كان عدما مطلقا آه هذا النفع عسى  
ان يكون مكابرة فان الضرورة حاكمه بان العدم المطلق لا يصلح مخصصا وشخصا والفصل ليس مهيئا ابهام الجبس بل  
اباه بسبب الاشارة فقط لا ابهام بسبب الهية فخال **قوله** فلانسلم انه اذا كان عدما لا تعين كان وجودا بآه ظاهر  
انما يدل على اختيار الشئ الثاني وهذا انما ليصح لو كان مراد المستقل اعم من ان يكون فردا لا تعين ومفهومه انما اذا كان

المراد مفهوم كمال يفتح عنه كلام المستدل فهذا المنع يجمع الى منع انحصار عدم المضاف في عدم اللائقين <sup>عدم التعيين</sup>  
**قوله** ويكون التعيين السلوب عدما فيكون اللائقين وجوديا ويكون عدم اللائقين عدما وفيه انه اذا كان التعيين السلوب عدما فهو  
 عدم اللائقين ايضا والكلام في سلوب ولا يتيسر فينتهي الى سلوب وجودي فيكون اللائقين عدما في سلوب وجوده كما في التعيينات  
 كلها وجودية للتشابه فتأمل فيه **قوله** مع ان عدم العدمي لازم للوجودي لا عينه على هذا التقدير يمكن اختيار الشق الثاني والثالث  
 كما اني الحاشية فان الطال الشقين موقوف على ان عدم العدمي وجودي وبهذا المنع يتوجه اليه لكن هذه المواخذه يشبه المواخذه  
 اللغوية فان مقصود الاستدلال ان عدم العدمي يلزم الوجودي فقد لازم عين مسيرة المهية متعينة امر وجودي به لا امتياز  
 فيكون تعينا فتأمل فيه **قوله** ولو سلم فلان سلم تماثل التعيينات آه على هذا التقدير يمكن اختيار الشق الثاني والثالث والرابع  
 كما اني الحاشية لان تماثل التعيينات دليل في الشقوق الثلاثة وتحقيق هذا المنع ان مقصود الاستدلال اثبات كلية ان كل  
 تعين وجودي كما يفتح عنه دليله في منع التماثل فلا يلزم المدعى الكلية ولو كان مقصوده الطال كلية ما يخصم ان كل تعين عدمي  
 فكان حديث التماثل لغوا فتأمل **قوله** العلازمة ممنوعة والسند ظاهر وهو ان مقابلة العدمي للوجودي انما يقتضيه كون العدمي  
 عدما للوجودي وسلبا له ولا يلزم منه ان يكون السلوب موجودا وهو ظاهر ولعل مبني كلام الشارح المحقق قدس سره <sup>ان المراد</sup>  
 بالوجودي الوجودي وبالعدم العدمي فالاستدلال لم يفرق بين العدم والعدم فموجب انه اذا كان معدوما كان معدما فان  
 ان المعدومية اذا استلزم كونه عين العدم فالوجودية ايضا يستلزم كونه عين الوجود فيكون الوجودي تماثل **قوله** والظاهر ان المراد  
 بوجودية التعيين وعدمية الشق قال في الحاشية الظاهر ان الامام اراد بالعدمي ما يكون العدم واخفا في مفهومه فهو ان عدم مطلق او عدم  
 مضاف واراد بالوجودي المقابل له اي ما لا يكون العدم واخفا في مفهومه وهو اعلم من الوجود انتهى وعلى هذا فالمدعى ان التعيين  
 ليس واخفا في مفهومه العدم وان كان معنى اعتباريا وبهذا كما ترى فان المخالف لا ينكره بل انما ينكر موجودية او امکان  
 وجوده يكون استدلالا في موضع الخلاف بل على امر لم ينكره احد فتأمل **قوله** او اما ما ذكره المصنف من معنى الوجودي العدمي او مقصود  
 الدعوان التعيين معقبة للمهية قطعاً في المقصود ان التعيين بل صفة وجودية ام لا ففسر الوجودي لصفة من شأنها الوجودية  
 بلازم الذي يكون نبوة لموصوفه لوجوده فان الصفة التي من شأنها الوجود الخارجي انما يكون الانصاف بها الوجودية  
 لا تنزهها كما استوقف عليه الشارحة بعد قوله ولا ينطبق علم اوله الطرفين هذا غير ظاهر فان اوله الطرفين يقتضيه وجودية  
 وكوز صفة او معدومية **قوله** يمكن ان يقال مراد الجيب آه فيه شئ كما سيكشف الشارح **قوله** حاصل هذا الجواب على الظاهر ان  
 الجواب

كونه معدوما

في الجواب والى جواب الاول على ما قرناه اثير كان في منع توقف الفهم التعين على التعين وليس فان في الثاني فان الاول مستند بان  
 الفهم التعين متوقف على امتياز المنقسم الى عماده في الجملة لا على تعيينه والثاني مستند بان لا يلزم التعين ولا يتوقف عليه  
 بل يكون النظر المذكور مستترا كما يدعى على كل الجوابين وتتم ان يكون الجواب الاول منعاً للمقدمة الثانية من الدليل والجواب الثاني  
 منعاً للمقدمة الاولى بل هو كقولنا نظر واراد على الثاني في فلفظ انتهى وانت لا يذهب عليك ان اذا كان الجواب الاول منعاً للمقدمة  
 الثانية فالمقدمة الثانية لتعليل السبلان الثاني قائم مقامه فيكون المراد بالتمييز فيها ما هو المراد في المقدمة الاولى ويكون الاضمار  
 على تقدير وجودية الفهم لا يقتضي بغيره الشغص كما هو حال النظر في صا حاصلة المقدمة الثانية ان التعين الشغص متوقف  
 على الفهم التعين وح لا يتوجه الجواب الاول لان المقدمة غير قابلة للمنع قال ثم في كلام المشيئة شي اخر اذ ليس حاصل  
 في الجواب ما فهم المشيئة فكيف يمنع الشارح المحقق توقف الصفة الوجودية على التعين الموصوف وقد لخص قدس سره في المقصد  
 الثالث من مرصد الوجود ان ثبوت الصفة الوجودية فرع وجود الموصوف وقد صرح في المقصد الخامس ان قيام الصفة الوجودية  
 باليس بوجوده سقطه والوجود عنده لا يعقل بدون التعين وقد صرح في الموقف الثالث ان تشخص الحال بتشخص الحمل بل  
 حاصل في الجواب ما افاد المشيئة بقوله بل الجواب ان يقال كما اشار اليه بقوله ويكون حمل في الجواب على ذلك وحاصله ان الام  
 توقف الفهم التعين على امتياز الموصوف بل قد يكون مع امتياز الموصوف كما في الفهم الفصل في الجنس  
 فان الانقسام قد يكون بصفة موجودة بوجوده وبتغاير المنقسم اليه وقد يكون متحد مع المنقسم اليه كما في الفهم الفصل في الجنس و  
 الفهم التعين من القبيل الثاني دون الاول والطلاق الانقسام على ما علم الفهم الفصل في الجنس غير عريضة فان فهمه وكن  
 من الشاكرين قوله التعين ليس من الكائنات آه هذا عجيب فان الجزر العقلي عند النقال بوجود الكلي الطبيعي موجود البتة لكن  
 بوجود الكلي بمجول بجهت فكيف لا يكون نكاحاً والايخرج الاجناس والفضول عن غير الامكان والاعند الثاني بوجوده فالمرجوه  
 التين فكيف لا يكون مكناً قوله وحصر الكائنات في المقولات العشرة عند الحكماء او احصر من المقولات العشرة  
 بان يكون المقولات ذاتية لما تحتها لا توافق اصول الفلاسفة ايضا كما قد عرفت قوله الاستزاد التركيب العقلي التركيب  
 الخارجي عند حرام القول بالاستزاد مواخذ بالتصحيح عن المتكلمين لكن الامر سهل لان ذاتية المقولات لا يصدق عليه  
 لا يكره المتكلمون قطعاً قوله الثاني يحصل بالوجود الحقيقي آه قال في الكاشية قد سبق ان الوجود الحقيقي للممكن واجب لذاته  
 لان قائم بنفسه وليس قايماً بالمكن لاعلى وجه الانقسام ولا على وجه الاستزاد واليهما التعين الحقيقي اي باليعين ليس بجزء خارجاً

محافظة



للممكن ولا جزاء ذمها له كما قد سبق مرة بعد اخرى ولا وصفا قايما به لا على وجه الافهام ولا على وجه الاستزاع كما حققنا في الوجود  
 بالافاوت فالعقيد الحقيقي معين بنفسه وقايم بذاته كما ان الوجود الحقيقي موجود بنفسه والجبليات وبالجملة الوجود والعقيد المعنوي  
 استزاعيان ونشأتهما حقيقتا ذات واحدة موجودة ومتعينة بنفسها فتأمل جدا فانه اصل المعرفة واساس الحكمة  
 وبظهور الخطاب العاليه انتهى وقد عرفت انتم فيما سبق ان هذا الراءى باطل ولا يصح لعقيد الاستصحاب المختلفه تشخص  
 المهيئات المختلفه بامر واحد وانما اعتبار قولهم لان ثبوت الذات في لذات آه اشارة الى وجود عدم لزوم لفظ وجودية العقيد  
 مع انها ود مع الذات جعلها وجودا من الدليل الاول وتقريره ان الوجودية بهذا الوجود لا يتوقف على تميز الذات  
 وتعيه لانه ذاتي للتشخص على هذا التقرير وثبوت الذاتيات لا يتوقف على تميز الذات وتعيينها قوله التسلسل انما هو في الامور  
 الموجودة آه اشارة الى عدم لزوم من الدليل الثاني وتقريره ان التسلسل انما يتبع في الامور الموجودة المتميزة كل منها عن  
 صاجره وجودا مرتبة والجزء العقلية ليست موجودة مرتبة وغيره عن الجزء العقلية بالامور الاعتبارية انما لان تميزها في اعتبار  
 العقل وبناء على زعمه ان جزاء العقلي مستنع الوجود في الخارج والحج في الجواب ان يقال لا تسلسل لان العقيد معين بنفسه  
 فليس يتعين اخر قوله انهم فاذن التزاع لفظي قبل هذا صلح من دون تراخي الطرفين لان المتكلمين لا يقولون بوجود العقيد  
 على الوجه المذكور فاعلم فيه قال الشارح المحقق قدس سره فان الحكماء يدعون ان العقيد موجود على ان عين المهيئة آه اعلم  
 ان قدما الفلاسفة من المتفكرين والاشراقية والشيخ المتكلمين من المتأخرين قائلون بوجودية العقيد بمعنى ما بالعقيد لى  
 ما به يكون نشأه لمصدره او لا متياز وعينا للمعية لكن كما قال المصريح ان العقيد معين بنفسه متغاير للمهيئة متحدة معها  
 ذاتا ووجودا وجعل لان اتحاد الاثنين باطل عندهم مطلقا لا يصح ان يتفوه به عاقل ولا كما زعم الشارح المحقق في هذا  
 في هذا الكتاب وفي حواشي شرح المطالع والنكاح قد رجع عنه على ما يظهر من بعض رسايله قدس سره من ان الوجودية  
 هوية بسيطة تافهة عن الشركة متميزة بنفسها والمهيئات الكلية غير موجودة بل على ما استقصانا ان الهوية لنفسها بالامتنان كما انما  
 انما بالاشراك وانما جمهور متأخرى الفلاسفة فليس يكون في امر العقيد والوجود سبيلا سو جا ولا يتعدون الى منازل  
 المطلوب مرشد او دليل المقصد الثاني عشر قال المصريح قال الحكماء الذاهبون الى كون العقيد امر موجودا  
 على المهيئة او قد مر المصريح السمة في عدة العقيد انهم انفس المناسبة بواسطة او بلا توسط فالنوع منحصر في شخص وان  
 لم يكن معللا بها فمعلل بالمادة وعلى هذا فالعقيد امر متغاير للمادة بل هو امر اخر متميزا للمهيئة المتعينة بمثل بالمادة والشارح قدس سره

ثالث

بنى النظام على كون التعيين وجوديا ولا يظن كسب وجوده فان التعيين لو كان عدما فلا بد لمثبوت من علة الوجود في الكلام فربما يقال بعضهم  
 ان المادة مناط الاختيار في الكلي المتكثرة الافراد فمعها التعيين هو المادة وزعمه ان الحاجة مستغنية بنفسها وغير با من الدواب  
 مستغنية بالمادة وفسادها الواضح فانه لا بدح من تعدد المواد حسب تعدد الاشتجاب فيلزم تعدد البيوليات عند ورود <sup>الفصل</sup> الكلام  
 الكلام انشا والمد تعاقبي في مثله ومع قطع النظر عن ذلك ذلك فلا شك في ان المادة حقيقة ما كلفه صاكمة لا تشترك بين الكثير فلا  
 من اثنين من امر متميز فهذا الامر المنفرد في المادة تلك المادة نفسها ما به الاشتراك وبها نفسها ما به الاستيلاء واذا جاز  
 في انية المادة فليجبر شلها في سائر الهيئات ولا يحتاج في المية المتكثرة الافراد الى مادة يكون مناط الاختيار وانما غير ما في  
 الشقوق من كونه وفسادها او سببا او محلا وعلى الاخير كبحي التسلسل والاولان قد ابطال مع ان مثلها على لقت <sup>صحتها</sup> يمكن القول  
 في كل مية فلا يحتاج في اكثر الافراد الى المادة واذا تأملت فيما ذكرنا وجدت القول بان المواد تتخالف بالحقيقة فلا يحتاج  
 في تخالفها الى مادة اخرى ونوع كل مادة منحصر في شخص واحد فلا يحتاج الى متميزا به غير محد فانتم ثم ان الفلاسفة من  
 المتأمنين استدلوا على هذا المطلب ان الكلي المتكثرة الافراد ليس تعدد افرادها بنفس المية ولو ازمها لان المية ولو ازمها من  
 ابا الاستيلاء غير ما به الاشتراك فالمتميز با مرفق ممكن ان تزول تلك الامور عن المية ففيها قوة واستعداد والقوة  
 من لواحق المادة وهذا هو المقام على لزوم المادة للكلي المتكثرة الافراد ولا يدل على ان مناط التعيين ومصدره هو المادة  
 بل لا يدل على العلية ايضا فاعلم ان ما حارر المصالحا من ان الهيئات ما يكون علة لتشخصها فتخصر في فرد  
 واحد ومنها ما لا يكون علة فمع له ان يكون لاجل المادة فان كان في مواد كثيرة تكثر افرادها والابنخصر في فرد قلنا ان نظرية  
 فنقول علية المية للتشخص غير معقول على ما حارر المصالح لان التشخص عنده يتحد مع المية ذاتا ووجودا فكيف يستقيم العلية  
 الا كما في مقال الخبث قد يكون علة للفصل منفردة العلية يقبض المعاصرة بمنزلة المعلول ذاتا ووجودا ضرورة <sup>تقدم</sup>  
 العلة على المعلول لذا لا يستقيم الصاعلي با اختاره الفارابي ومعه غير واحد من المحققين كالمحقق البرواني وا  
 الخشي من ان التشخص نحو الوجود وكيف يستقيم علة نحو وجود الممكن لا يكون نفسه فلا يكون علة لتشخصه ثم ان الفلاسفة يعمون  
 اليه ان التشخص نفس ذاته لعم ان العلية يجب تقدمها على المعلول بالتشخص واذا كان الامر كذلك كيف يكون المية علية لتشخصها  
 لان العلة ان نسبة الكلي الى جميع اشخاصه واذا كان الامر كذلك كيف يكون المية علة لتشخصها ثم ان من الظواهر  
 ان نسبة الكلي الى جميع اشخاصه على السواء والعلة لا يكون متساوية النسبة الى العلول وغيره واما في وقت قرر البعض في السلب لوجه

أحره ان المراد يكون الشخص بنفس المية انه ليس من جهة المادة كما يقال في الشيء قائم بنفسه اي ليس قابلا بالوجود في الحلال  
اه المية التي لا يكون بشخصها من جهة المادة بل بنفس اضافة الوجود اليها يجب انحصارها في فردا لان في تفسير الشخص من  
وجود الهيئة اذ لم يكف اضافة الوجود للشخص فهذا الشخص من العوارض المفارقة فلا بدح من مادة لان العوارض المفارقة  
لا يحصل لشي الا من قوه واستعداد وعلى هذا لا ينطبق الدليل المذكور في المتن الا ان يقاوم من منتمتات المترجمين ثم اعلم  
ان يمكن على ما قررنا سابقا ان المية المرسله موحدة لوجود التي من دون توقف على التعيين اصلا وان كان وجودها متعينة  
لازمالا فاذا كان لها ذات متغايرة للمتعينة باعتبارها وكذا وجودها متغايرة لوجودها بالاثبات احكام لها من دون ثبوتها  
للمتعينة فلو لم يكن ذاتها متغايرة ولذات المتعينة وجودها بالوجود بالثبوت احكام لها دون المتعينة لان الثبوت اتحاد في الوجود  
لوجود العرض فاذن قد بان لك ان المية المرسله متغايرة ذاتا ووجودا للمتعينة نحو ان المتغايرة بحيث لا يسري احكام الوجود  
الى الثانية واذا كان الامر كذلك فمحذور ان يكون المرسله على التعيين الذي هو المية المتعينة ويكون متفردة عليها  
بالوجود الالهي الذي هو وجود مطلق واما قولهم العلة يجب تقدمها بالتعيين على العلول ان اريد بالتعيين الشخص فغير مسلم وان  
اريد بالتعيين الذي تباين المية المرسله في حد نفسها عما تغايرها من الهيئات فسلم لكن لا يلزم ح الا تقدم المية المرسله  
المستارة عن الهيئات الاخر على شخص منها وتعيينه والاستمالة فيه وانما نسبة الكل الى جميع الافراد على السوار فان اريد  
استواء النسبة في الصدق على جميع الافراد فسلم لكن في التساوي لا ينافي في العلية فان العلة لا يكون متساوي النسبة بالذات  
والافادة وان اريد استواء النسبة في الافادة فمنوع وليس ضروريا ولا مبررها عليه فمحذور ان يكون  
علية المية المرسله لتحقيق التعينة التي هي التعيين باعتبارها لكن العلية على هذا الوجود لا يقتضي الانحصار في فردا وان كان  
علة للمتعين معا ولو بسطه احدهما للاخرى وانما يلزم الانحصار لو كان العلة لان تصديق بهذا التعيين في اشياء الوجود  
ح منافيه استواء نسبة الكل الى جميع الافراد في الصدق كما هو ظاهر وفي الذي ذكرنا وان لم يقبله العقل المتوسط بعجزه عن  
تصديق ان باب الاشارة كلفه باب الاشارة عن ادراك الفرق بين المرسله والمتعينة على ما هو عليه ولا يلتفت اليه  
من الروين **قال** الشارح المحقق قدس سره اي حلول الشيء في المية اه في الظاهر غير مستقيم فان فرع الحلول <sup>للتعنين</sup>  
الحل لا بد من احتياج تعيين الحال الى العمل والظهور لزوم الدور فالناسب ان يرجع الضمير الى ما يحل يعني ان ما يحل في  
المية فرع لتعيينها فلو كان العمل متماجا في تعيينها الى ما يحل يلزم الدور لكن فيه ان طرفه وجود الحال مطلقا من حيث <sup>الشيئية</sup>

والمهية ممنوعة في كل حال فلم لا يجوز ان يكون من الحوال ما يكون لشخصه فتشخص المحل ويكون مهية على تشخص المحل كما يقولون  
 في تشخص الايولي وتشخص الحركة بالنسبة الى الصورة والزمان والاستحالة في كون مهية الحمال الكلية عليه لتشخص المحل وكيفية النضمام  
 مهية الحمال الموجب للنضمام لتشخص المحل وانما الاستحالة في ان يكون الشيء الكلي بالنضمام مثله شخصاً قوله والحلول كما تقتضيه  
 تعين المحل كذلك يقتضي تعين الحمال آه فبانه لا يصير في ان يكون المحلول فرعاً معلولاً لتعين المحل والحال جميعاً لكن تعين المحل  
 لا لتعين الحمال ولا يلزم من معلولية المحلول لتعين الحمال **قوله** يستلزم تعين المحل استلزام المحل للمضمون للمعنى انت لا يذ  
 عليك ان المحشى كانه فربل فندم ما بنى سابقاً من ان الالتصاف الانضمامي فسرع للمحاشيتين فان المحلول  
 هو الالتصاف قوله والا لكان وصفاً اعتبارياً آه هذا الشق لا يتصور فان الشارح المحقق قد بنى الكلام على  
 ان التعيين امر موجود قوله والتحقق ان نحو الوجود منشأ التعيين آه يعني ان مناط التعيين على نحو الوجود وجود المحلول  
 وجوداً بطبي متوقف على وجود الحمال فكذا تعيناتها متوقفات على تعينات الحمال وانما وجودات الحمال فليست بالبطية  
 بالقياس الى الحوال فلا يتوقف تعيناتها على تعينات الحوال وقد نقل ههنا حاشية هي قول التعيين لا يعقل بالمهية من حيث  
 هي بل بالمهية من حيث الوجود فانها من حيث هي لا يصلح ان يكون علة مقتضية لشيء على ما يشهد به الضرورة كيف  
 والاشارة انما ترتب على الوجود وبالجملة منشأ التعيين هو نحو الوجود وسواء كان ذلك الوجود من قبيل وجود الشيء  
 في نفسه وهو ظاهر في المادة والوجود عنهما او من قبيل وجود الشيء لغيره وهو في المتفرق لهما ويرجع هذا الوجود الى  
 الوجود كتحققه القائم بنفسه الواجب لذاته انتهى وانت لا يذهب عليك ان عليه المهية المرسله موجودة لوجود المطلق مقدم  
 على الاشخاص مترتبة الاحكام والكانات الاشخاص نفس المهية المتميزة ولا يرتضي بالمحشى كما يظهر من حكمة مسادق الوجود  
 لتشخص ثم القول بان منشأ التعيين نحو الوجود ايضا ياتي عليه المهية من حيث الوجود فانه اذا كان منشأ التشخص نحو الوجود  
 للكانات المهية من حيث الوجود على تشخصها يلزم لقد هما من حيث الوجود على نحو وجودها الا ان يقال المراد بنحو الوجود الوجود  
 الطرداني وبالمهية من حيث الوجود المهية الموجودة بالوجود المطلق كما قرنا من قبل واما قوله ويرجع هذا الوجود ان آه  
 فقد عرفت ما فيه فلا يخفى **قوله** نعم يبقى الكلام في كون العقول غير مادية بهذا المعنى يعني ان دلائلهم لو تمت يلزم منها  
 ان العقول موجودة لانها محل وغير قابلة للاشارة فقد يلزم ان لا يكون لها مادة اصلاً لكن يبقى الكلام على تلك الدلائل كما  
 سطر في موضع في كتب القوم وليس ههنا كلام الا بعد ثبوت ما ادعوا قوله ولذلك قيل ان كلامهم في اثبات العقول

ان عليه المهية من حيث الوجود المستثنى لا يلزم الا اذا لم يكن الوجود والقياس متوافقين كما بينا نحن ان المهية

نفسه

ونسب السورة يشبه كلام الصوفية الكرام الى ان اول ما ظهر في النفث الرحمانى العمار وهو حقيقة الحقائق وجامع جميع الحقائق ثم ظهر فيه  
 + الملائكة المنسية الذين قد ياموا في شأبه جمال الحق وليس لهم تنبيه أنفسهم ولا بالعالم وانما لهم المشاهدة على الدوام  
 ثم خلق فيه العقل الاول وقد اودع فيه ما يكون من ابتداء خلق العالم الى يوم القيمة الى ان يسبح الموت وهو المعبر عنه في الحديث  
 بالعالم وهو الكرم المخلق عند الله تعالى سبحانه ثم خلق النفس الكلى التي قد افاض عليه العقل ما اودع اياه على التفصيل فيظهر في  
 العالم على حسب وهو المعبر عنه في الحديث الشريف والقرآن العظيم بالروح المعنوية ثم خلق الطبيعة اسارية في اعيان العالم  
 يظهر منها الآثار والاحكام في العالم وخلق النجما الذي فيه استعداد ظهور الصورة واول ما قبله صورة الاعداد الجسماني فخلق  
 العرش الذي هو مستوى الرحمن بلا كيف وخلق حلة العرش ثم الكرسى الذي هو مستوى الرقيم بلا كيف وخلق  
 منه الرحمة والغضب وخلق ملائكة موكلين بها ثم خلق الفلك الاطلس وجعل فيه بروجاً وخلق الملائكة موكلين بها ثم خلق تلك  
 المنازل وخلق الملائكة الموكلين به ثم خلق العناصر الاربع وخلق الملائكة الموكلين بها وادخل ما خلق منه الهوا فخلق الهواء الاربع  
 وتكونت النار من الهوا فيكونت من هذه العناصر الاربع المركبات واول ما خلق منها الافلاك السبعة فقد امدار منها  
 خلق العالم ويكونت الملائكة بعد الخلق لا اله الا الله تعالى في السموات والارضين وتكونت الجنة فوق السموات وجحيم من تحت  
 الى اسفل السافلين وتفصيل بما مر من موعظ لا تحمله المقام ومن شاء الاطلاع عليه فليرجع الى الفتوحات المكية تحت اتم الولاية الحقة  
 الشيخ الاكبر قدس الله سره واذقنا ما اذاقه واذ اعرفت به افا علم انه ابن كلام الفلاسفة من هذا الراى الشريف الموصوف  
 بالنصوص المروجة الى الرسل الكرام صلوة الله وسلامه عليهم لا سيما على سيدهم وخاتمهم وعلى آله واصحابه واتباعه بالاحسان ولم  
 يظهر الى الآن وجه التشابه بين كلام الفلاسفة وكلام هؤلاء الكرام وانه اعلم بحقيقة الحال قوله ولا يوجد ان يعجز العقل الاول  
 هو الصادر الاول اذ يريد ان يامر المحج على ان العقول غير يادية وليس لها محل اصلا وبني الكلام على ان الصادر الاول لا محل له واللام  
 يكن صادرا والا وكذا تلك العقل الثاني وفصل في الحاشية وقال اى الصادر في المرتبة الثانية هو العقل الثاني ليس الصادر  
 الاول وهو العقل الاول محله لا مثله كما تقرر عندهم ان الشيء لا يكون فاعلا لشيء وقابلا له معا والحاصل ان العقل في السلسلة  
 قابلا وانت لا يذبح عليك ما فيه فانه غلط باسرها ك الاسم لان التعاليم المنافية للفاعلية بمعنى القوة الاستعدادية التي هي  
 الانفعال التجردى والذي يلزم كون القابل بمعنى الموصوف فاعلا ولا استعمال فيه ولا يلزم ان يكون استعداد فاعلا ممنوع فتدبر قوله  
 حتى قال بعض ارباب الذوق والشهادة قال ارباب الكشف قدس سرهم ان النفس الناطقة تعلق بالبدن تفصيل

التي خلقت لاجلها فحصل لها بهذا البدن احقاق وملكات فاضلة اورزلية ولتلك الملكات صور في العالم  
 المثال باقية وهي جواهر لطيفة من جواهر الخ العالم واذا طرقت الموت والفصل النفس عن البدن متعلق ببدن مناسب  
 لتلك الملكات شريف او خسيس على حسب الاعمال المكتسبة فيسبق في البدن مع هذا النفس في حفرة من الحفرة  
 فيسابق ملكين كجسار فيسألانه عن العقاب المكتسبة ويجعل صورة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مشهودة فيسألانه  
 ان من هو فان اجاب على ما هو الحق توسع ذلك الحفرة ويجعل صور تلك الملكات حورا وقصورا وغير ذلك في  
 الجنان فلهذا تشتم فيها الى الحشر وان لم يجب على ما هو عليه فيصيق عليه تلك الحفرة ويوفى بالانواع العقابات تلك الصور  
 الخسية وهي عقاب وحيات ونيران كما اخبر به الشريعة المحقة وهذا قول حق وكلام صدق وليس في ان ينزله  
 ذلك البدن المكتسب وقد سمحت لبعض من اظنه من ارباب المشاهدة وادعية من اصحاب المكاشف ادام الله فيضه  
 ان النفس الناطقية تعلقا خاصا بالروح الحيواني ولا يعلم كنهه الا من اختاره الله بالكشف والشهود وبالروح الحيواني الذي  
 هو جسم لطيف ولطيفة من لطائف الرب وسار في البدن فيطبق كل جزء منه على كل جزء من البدن فاذا طرقت الموت خرج هذا الروح  
 الحيواني من البدن الكسوف ويسكن في ذلك البدن المثالي فيلقى في حفرة الى آخر ما روح لو احتجج الى القول بان البدن المنقلب له في  
 في تشخيص النفس فغسي ان يكون هو الروح الحيواني وهو لا يعني له خراب البدن على خلاف ما يقول به الفلاسفة لانك عنه  
 النفس الناطقة ولا حاجة الى التكليف الذي ارتكبه المحشي قوله وبالمجمل النفس معقيل بما يعني آه قال في الحاشية ما ينبغي تمام  
 العمر بمادة الشخص اذ هي مادة متعينة بعينها بالصورة والاعراض المتوادة عليها ويندفع الاشكال المشهور في الحركة  
 وقد تحقق في حاشية شرح ما كل النور ولم يصل الى تلك الشاخرة التي ينظر ما اذا قال فيها والظاهر انه لا يندفع الاشكال  
 بتجار مادة الشخص فان انه يريد بالمادة الثانية فمن البين ان تلك المادة باقية على مقدارها وقد انضم اليها مادة اخرى  
 الاجزاء الفيزائية لها مقدار وقد كانت متفرقة عن مادة الشخص الباقية فحصل عند الانضمام مجموع المقدار المحتمل فلم  
 يقوم مقدار كان اولاد لم يحدث مقدار آخر متجدد ولا بد للحركة من ذلك وان اراد بها السيولى الاولى فنفس الهيولى  
 المشتركة الباقية ليست متحركة في الكمية والالم يكن الحيوان ناميا بل هو في جميع الاقسام العنصرية نائمة مع ان مقدار لم  
 يتبدل الفيزا بل كانت الهيولى نائمة فانما هي مع تعينها المستفاد ومن حسيه البدن الباقية في العنصرية فيستحق الكلام  
 بان تلك الهيولى باقية على مقدارها وقد انضم اليها مادة غذائية ولا عدم المقدار ولا تجدده فلهذا قول الله في باطنها الا

الكشف  
لا ينبغي

الحاشية

في

التعين أي لا باجدهما على التعيين واللا يلزم لعدم النفس بعد المفارقة كذا في الحاشية **قوله** استياز النفس عن غير الجاهل المفارقة  
 آه فالجواب من قبل العلة المبدءية والامتيان والامتيان النفس قد حصل لها بنفسها أو بامر آخر وفي الكلام قد تدبر **قوله** ولو  
 كان امتياز بالصوره الاعمال آه قد عرفت ان كون الامتيان والتعين لبعور الاعمال لا يظفر من كلامهم قدس سرهم  
 وبعد التسليم لا يرد ما اورد في المشكك لانه يمكن ان يقع ان امتياز نفوس الصبيان لبعور اعمال علم الله سبحانه لتعود  
 انهم يعملون بها لولقبوا احياء الى وقت التكليف وقد صرح عيسى بن ابي هريرة رضي الله عنه واختاره الشيخ الاكبر انه يرسل  
 اليهم نار يوم القيمة فيمرون بالدخول فيه فمن كان في علمه تعد بحيث لو كان جبا كان مؤمنا مطيعا يدخله وليصير تلك النار  
 بردا وسلاما عليه فيدخل الجنة ومن كان في علمه تعد بحيث لو بقي جبا كان شقيا لا يدخله فتدخل الجحيم **قوله** فللمادة  
 العنصرية تعين بالذات مستندا الى ما هياتها هذا مخالف لا صولهم فان تعين الهيولى معلول للصوره الجسميه بها هي صورته  
 فكيف يكون مستندا الى المهيء الا ان يقع المراد ان مصداق التعين نفس ذات الهيولى وهذا الايات في كونه معلولا بالصوره  
 ورج يتوجب اليه بامر الاشارة اليه من قبل ان نفس مهيء الهيولى صالحه للاشتراك وبالتعين قد امتنعت عن الاشتراك  
 فلو كان مصداق التعين نفس مهيء لازم كون ما به الاشتراك نفس ما به الامتيان وبعد تجوز هذا فان كل المكثر الاول  
 والحالي المنفرد في فرد امرهما واحد في كون التعين بنفس المهيء كما مر من التحقيق **قوله** وهذه التعينات نشأ التعينات  
 الاشتخاص فالقلت هذه التعينات اذا كانت بالعرض لم يورث في الهيولى تعدد اذا تبا فليس لورث في افراد المهيء الحاله  
 فيها تعدد اذا تبا قلت هذه التعينات انما كانت عرضيه لما انها حصلت بعد تعين الهيولى فلم يورث تعدد الذات في  
 شخص هويتها لكنها معتبرة في قوائم الاشتخاص الخاص الحاله فيها فصار به العرض في الهيولى مورثا لتعدد ذاتي في  
 الاشتخاص الحاله فيه **قوله** كما ان التعين الاول منشأ لتعين العوارض اللاحقه لها وعلى هذا ينبغي ان يكون  
 العوارض مختلفه بالمهيء وكل مهيء منها ينحصر في شخص لان التعين العرضي الحاصل للماده من شخص الحاله لا يصلح  
 لتعين الحاله بل التعين الحاصل من طبيعه الحاله فلو كانت واحده لا يكون منشأ لتشخصات متعدده **قوله** وهذه  
 يرفع اعتراض المسأله وجه الدفع ظاهر فان التعين الذاتي للنفس لا يكون من جهة الحاله لاني الماده ولا في غيره  
 والماده انما اكتسبت من الحاله تعينا عرضيا ولا يلزم من جواز عرض التعين العرضي للماده من جهة الحاله عرضي  
 التعين الذاتي للميات **قوله** كما قيل ان في الجواب ينافي ما ذهبوا اليه آه وجه المناقاة ان القول بان تعدد الاشخاص

الهيولى

من تعدد المواد يقتضي ان تغاير مادة كل شخص من العناصر لمادة شخص اخر وهو ياتي في اتحاد مادة العناصر والذات وان  
 المراد باتحاد المادة للعناصر لمادة شخص اخر اتحاد شخصها بالذات والتعدد الذي يعنى هنا اعم مما بالذات وبالعرض  
 قوله ونيا في ما ذكره وفي اصل الدليل انه وجه الالتماع الذي ذكر في اصل الدليل هو ان التعيين الذاتي للمحال فرع  
 التعيين الذاتي للمحال والذي قيل ههنا ان التعيين العرضي للمادة من جهة الاعراض الحاله قوله وكما يقال لو كان التعيين  
 القابل معللا له وجه الالتماع ان غاية ما لازم عدم التباين في تعيينات العرضية والاستحالة فيه قوله والعدم الجسم الكلية  
 بالترقيق وجه اللزوم انه متعدد اشخاص الاتصال الجوهري بالتفرق فيلزم تعدد الاشخاص الميولي للمكون لتعدد الاشخاص  
 من جهة تعدد المادة والوحدة والكثرة الشخصيات لا يتوارد للموضوع واحد في هذا الاتصال لان حادتها  
 من كتم العدم وكذا مادتها فيلزم العدم شخص الاتصال الذي كان من قبل وكذا المادة فيلزم الالتماع بالكلية وجود  
 الالتماع ان تعدد الاتصال بالشخص انما يقتضي تعدد المواد ولو بالعرض والكثرة الشخصية العرضية لا يبان في الوحدة  
 الشخصية الذاتية ولا يصح لتوارد الوحدة الشخصية العرضية والكثرة الشخصية العرضية على موضوع واحد شخص  
 شخص بالتعيين الذاتي فانم قوله فتمية الشيء القايم بنفسه من حيث انها موجودة اه انت لا يملك الوجود  
 الحقيقي مصداق التعيين كما قدم الوجود المصدري ليس في شيء في مصدره وسببه للتعين ولا يلزم منه الاختصاص في فرد  
 الجوز ان يكون في اتحاد الوجودات مصداقا للتعينات والكائنت الممية في نفسها مشتركة بنا على تجزئه ان  
 المشتركة لنفس ما به الاميار ولو لم يجزئه الم يصح كون الممية من حيث الموجودية منتشرا للتعين ولو تعين فرد واحد فرد  
 ان الممية المرسله الموجودة لوجود المي مشتركة قطعاً وقد اعترف به المحقق فيكون من حيث الموجودية منتشرا للمي  
 بل يحتاج الى امر زايد قوله وانما الامر المبين من الشيء فنسبته الى ذلك الشيء وغيره سواء آه تساوي نسبة المبين الى  
 الى غيره في افاضة الوجود والتعيين ممنوع كيف والفاعل مع انه مبين له خصوصية بحلوله دون المبين  
 مصداقا للتعين ولا يلزم منه عدم كونه علة والكلام فيه على ما حرر المصنف والشه المحقق ربح ثم ان مصداق التعيين عند  
 الشيء ذات البارى عز وجل مع تساوي نسبتها الى الكل فتساوي النسبة عنده عير قارج في المصداق المي المبين  
 لا تشتمل في كل ممية سواء كانت منحصرة في شخص او مشتركة الاشخاص انما هو الجاعل التام لانه هو المقيده للذات  
 فالان الممية مادوية يكون المادة من جملة سماتها ايضا ومصداق التعيين والتمييز لنفس الممية في اتحاد الوجودات الصابرة

تعدد

وكذا

ودين غيره وانما  
 نسبة من كونه مصداقا  
 ونيزه من انفسات  
 سلم للمعرفة في كل  
 مسم كون م



قائل

هوية ادبيات بناء على ان ما به الاختلاف لغير ما به الاتفاق فاقم واستقم وان لم يقبل العقل المتوسط فاعلم منصفنا  
 في تلك الايام قال الله المحقق قدس سره لو كان تعين اشخص الذي ليتاركة في نوعا وجوديا آه انت لا يدرك عليك ان  
 يجري لعينه فيما اذا كان التعيين عدليا لان ثبوت الصفة والكمات عدمية تحتاج الى علة فعلية فاذا المية فليزم الاختصاص  
 في شخص والكمات المادة فالكلام في تعيينها والكمات المبين فنسبة الى الكل سواء في الوجود لو تم لدل على انفاء التعيين  
 والحق ان هذا الدليل ينبغي زيادة على المية بالقياس الشيق في مصداقها المية او قابلها او المبين او امر حال وعلى  
 الثاني فالكلام في تعيينه ولا يتسلسل بل ينبغي الى اقبال نفسه مصداق التعيين فاذا جاز به افا لميات بانسرا كذلك و  
 الثالث باطل لتساوي نسبة المبين والرابع ايضا باطل لان الحال يحتاج في الشخص الى المحل فلا يكون مصداقا للشخص  
 وقدم الكلام في اثبات هذا المطلب مستبعا فنذكر الموضع الثالث في الوجوب والامكان والاشناع والقدم  
 المقصد الاول تصور التام ضرورة قول الاري ان كل فاعل آه بهذا التبيان لسيقت ما قيل ان الكلام في القوة  
 بالكرة وما ذكر يزم منه كوجه باوان وجوب الحيوانية للانسان مثلا لا يزم منه تصور الوجوب المطلق الا بالشرطين المشهورين  
 وبما ان يكون العام ذاتيا لخاص وان يكون الخاص متعلقا بالكلية وهما ممنوعان وبما يقال انها لو كانت ضرورية لما خلت  
 في ثبوتها واعتباريتها كما في الحاشية وجه الالاف فاع ظاهرا لان الكلام في هذه المعاني المصدرية الانتزاعية ولا تشك  
 في بدئيتها وبدئية حصصها وكونها ذاتية لخصصها ولم يخالف احد في اعتبار تميزها من قال بثبوتيتها قال بثبوتية منشأ  
 انتزاعها قوله والظاهر ان تصور التام نظرية لا تشك في ان منشأ انتزاع الوجوب نفس ذات الواجب غير محده وتصور  
 كنهها متمنع بالذات فلا يمكن دعوى بدئيتها ونظريتها واما الامكان فنشأ انتزاعه حقايق الممكنات فدعوى بدئيتها  
 كلها غير صحيحة واما ان يدعى النظرية كما ان اريد بالامكان الامكان الوجودي الخارجي فلا بعد في نظرية جميع الحقايق الامكانية  
 الموجودة واما ان يدعى النظرية البعض وبدئية البعض وهو الظاهر وان اخذ الامكان الوجودي المطلق فلا يصح دعوى النظرية  
 قوله ولذا اختلف في ثبوتيتها واعتباريتها لم يخلف في ثبوتية منشأ انتزاع الوجوب ولا في اعتباريتها في انتزاع فيها من عاقل وكذا  
 لا ياتي في انتزاع في ثبوتية منشأ الامكان قوله قلت الكلام في تعريف الوجوب والامكان بلخصيص الجواب ان تعريف الوجوب  
 ح بحد من الامكان المطلق فقد توقف على المطلق لان الامكان العام حصه منه الا انه اعم من حصه اخرى بزعم الامكان  
 الخاص وهذه الحصه قد عرفت بالوجوب وليس فيه خفاء والاختفاء مطلق الامكان فقد توقف مطلق الامكان على الوجوب

سب  
 سب  
 النظر في اعتبارها  
 بالكلية

وقد كان موقوفا على مطلق الامكان فلزم الدور وهذا موقوف على ان معنا امكانا مطلقا وكل من الامكان العام والخاص  
 الخاص حصته منه وهذا غير ظاهر بل الظاهر ان ليس معنا الامضومان ونلفظ الامكان وضع بازاها على سبيل الاشتراك  
 الفعلي وليس بينهما قدر مشترك يكون امكانا مطلقا فانهم قوله ومن بين ان خفاء المحنة قال في الحاشية ضرورة ان المحنة  
 هي الطبيعة مع التقييد ولا خفاء في التقييد من حيث هو تقييد قوله والظاهر ان الوجوب اقرب الى الوجود وانا  
 لان هذا يظهر لان ظاهر عبارة الشارح المحقق قدس سره ان اقربية الوجوب الى الوجود لكونه مستلزما له ولجهد الاستماع لتمامه

ولولا الامكان ظاهر لاجل الوجوب العارض وفي كون الاقربية لهذا الوجوب موجبا للاعرافية نوع خفاء والذي ادعى الاستزاه الوجوب

المتشابهة في الظهور واستلزامها للاعرافية ظاهر فيكون الظاهر في الذي ذكرنا ما قال في الحاشية ان التقييد بالقرين الاقرب

سبب النقل لا يجب التخصيص قوله لان الوجوب ضرورة الوجود او الوجوب فيه الوجود فقط الاستماع اعرف فيه العدم فقط قال في الحاشية

والامكان فيه العدم والوجود ولا شك ان الوجوب فقط اعرف من العدم فقط والعدم والوجود موافقة الوجوب من الامكان

والاستماع ومن هنا يظهر الترتيب بينهما في الظهور كالأدول الوجوب ثم الاستماع ثم الامكان قوله اشارة الى

ان الوجوب الذي تطلق على هذه الخواص لا شك ان مفهومات هذه الخواص انتزاعية كمنهوم الوجوب الذي هو ضرورة

الوجود ومصاديقها نفس ذات الواجب عز وجل فلا يصح كون هذه الخواص منتزعا انتزاع الوجوب كيف والنفس انتزاعية

فلا يكون منتزعا الا ان يراى بهذه الخواص ذات مرتبة عليها هذه الخواص وح يكون معنى عبارة المنص ان الوجوب لفظي متناهي

على الواجب لاجل ذات تيرتب عليها هذه الخواص وهذا كما ترى قوله فانه اذا كان الوجوب مقولا على الواجب

لان ظاهر سوق كلام المصنف يادى على ان مراده ان الوجوب لفظي على ذات الواجب لهذه الخواص التي يقال لها

الوجوب لفظي ان هذه الخواص قد تطلق عليها الوجوب لان هذه الخواص منتزعا انتزاع الوجوب كما قد عرفت لانا نقول

لكن مرادهم بالخاصة الاولى والثانية آه مبناه ان الاستغناء عما يكون بحقيقة الوجود بمسداقا واقتضاء الشيء بالوجود

بمقتضى فالمراد بما عينة المصداق قال في الحاشية القول بان ذات الواجب تعين الوجود المطلق قولنا ظاهري لا يتناهي

لما اقتضا والوجود الخاص الوجود المطلق وقد مر الباطل قوله وبهذا ظهر لك انه لا حاجة آه وهذا لانه قد ظهر ان المراد بالوجود

المتناهي ولا يخفى عليك ان هذا عين التاويل الثاني الذي ذكره قدس سره قوله ولا يترتب بين الخاصة الاولى والثانية آه انتزاعي

انها لان المراد بانها صفتين منتزعا انتزاعا ووجوه ذات واحدة فلا يترتب قوله في اشارة الى ان الاولى في العبارة

تقدم الذات على النسبة وتقدم النسبة المترتبة عليها على النسبة المترتبة على النسبة كذا في الحاشية <sup>بها</sup> التي المقصود في بيان  
 التعاريف معروفة مفاهيم هذه الخواص التي هي معروفة النسبة ومعروفة نسبة التعاريف وظاهرهما تقدمان على النسبة **قوله** الا ان  
 على ندب المسكئين ويجعل العينية آه <sup>بها</sup> كغيره الاولى والثانية على ندب المسكئين وعينية الثالثة على معنى حمل المواطاة  
 كذا في الحاشية لف ونشر مرتب **قوله** الثاني مصداق الحمل الامكان لهذا المعنى علة الحاجة كما ان الوجوب لهذا المعنى  
 علة الاستغناء فللممكن حاجة ذاتية كما للواجب استغناء ذاتي المراد بالاستغناء والحاجة منتزعة الاستغناء والحاجة لا انفسها  
 فان الوجوب والامكان لا يطلقان عليهما كذا في الحاشية في كون الامكان بمعنى المصداق علة الحاجة <sup>بها</sup> ومعنى المصداق نظر  
 والتحقق ان مصداق الامكان والحاجة واحد وكذا التوجه ذاتية فته **قوله** والمراد بالحاشيتين الاولىين آه هذا مبني  
 على ما زعموا ان عينية الوجود ينافي الاحتياج وقدم الكلام فيه فنذكر **المقصد الثاني** في ان هذه امور اعتبارية **قوله**  
 المبعوث <sup>بها</sup> هو استماع الوجود آه على انه الاولى في تقرير الدليل لو كان الامتناع وجودا لكان صفة للممتنع وجوده فليزوم وجود  
 فردة استلزام وجود العفء وجود الموصوف ولا يمكن الدعوى <sup>ان يقال</sup> البات يكون الامتناع صفة للمستحيل الوجود فان الصفة  
 ولو كانت اعتبارية لتقتضي وجود الموصوف **قوله** وهذا مبني على ان الامتناع مخالف متعدد وهذا كما ترى  
 مكابرة والظن ان الجواب <sup>بها</sup> تنزيهي **قوله** وتارة بان الشيء سواء كان موجودا او معدوما آه هذا وان قبله التقاد  
 وادعوا فيه البداهة لكن يمكن التشكيك فيه بان الجسم النامي حال النمو متصف بالمقدار المنفوس فيصدق ان الصور ذراع  
 مثلا ويزا بذي مع ان المقدار المنفوس لا وجود له حال الحركة لان فرد المقول يتحرك فيها لا وجود له بحسب الخارج بل الموجود  
 اما الفرد التدريجي المتصل على ما هو التحقيق واما المتوسط بين الافراد فالافراد الالائية لا وجود لها في الخارج بل في التوسيم  
 فالمقدار يتصف بالمقدار تارة بوجوده فيه وتارة بانتماعه عنده <sup>بها</sup> والاسبيل الى دفعه الابان المقصود ان الصفة التي  
 يتصف بها موصوف بانضمامها اليه لا يتصف بها موجود ومعدوم الوجود تلك الصفة فيه اما بانضمامها او بانضمام  
 بالعلية ولا ينفك منتزعا عما الذي فيه وجود بالقوة <sup>بها</sup> ويزا ضروري والجسم النامي وان لم يوجد فيه في زمان الحركة مقدار منفوس  
 بها منتزعا <sup>بها</sup> لكنه موجود فيه منتزعه وهو الفرد التدريجي او المتوسط بين الافراد في الامتناع لو كان صفة عينية ولو باعتبارها  
 فالانصاف يكون بانضمامها الى الموصوف او بانضمام منتزاه الذي فيه وجوده بالقوة فليزوم وجود الممتنع الوجود  
**قوله** ولا يكون الفرد صفة عينية آه <sup>بها</sup> يعني لو لم يستلزم اعتبار الفرد اعتبارية الطبيعي بل يكون الطبيعي عينية فليزوم عينية الفرد الالائية

منجمن

في هذا الوجه

قوله

الذي

الذي هو معدوم في الخارج ويلزم خلافه للفرض لان الفرد ليس الطبيعة المعينة به اذا كانت الطبيعة والافا كانت عرضية  
 ويكون عينيه فالفرد الاعتباري متصف بها فيلزم التصاق الفرد الاعتباري الذي هو معدوم في الخارج بالطبيعة العرضية  
 التي هي موجودة فيه وانت لا يوجب عليك ان عينيه الطبيعة كفي فيها عينيه لبعض الافراد فلا يلزم من كون الطبيعة عينيه كون  
 الفرد الاعتباري عينيا لجزا ان يكون عينيه الطبيعة لعينيه فردا اخر ولا يلزم من كون فرد الطبيعة المعينة وجوده كل فرد من  
 وجوده لان وجود الطبيعة اعم من وجود الفرد نعم لو كان فرد من افراد الطبيعة اعتبارية للزم اعتبارية الطبيعة فهو مفيد  
 بعدد وتم الحكم باعتبارية الطبيعة عند اعتبارية الفرد منصوص بالدائرة فان بعض افرادنا اعتبارية كالادوية المنزوعة من الفلك وكذا  
 بالادوية فان المقدار الذي هو جزء من المقدار المتصل او حد مشترك بين اجزائه الوهمية اعتباري وبالكييفيات فان المراد  
 الحقيقة من السواد منزهة عن السواد الشد يدل على كماله موجودة الاشخاص فان كسفه فيها امر اعتباري كما هو معتاد  
 به ولو قيل المراد ان اعتبارية الفرد الحقيقية غير الحصة لستزم اعتبارية الطبيعة لا يرفع فيما هو لصدده او يجوز ان يكون حقيقة  
 لا امتناع صفة عينيه ويكون الامتناع العارض للموجود فردا عينيا وامتناع الوجود حصة اعتبارية مع انه يتقصد للميلح فانهم  
 قال في الحاشية يمكن معناها بطولية الاولى ان عينيه الطبيعة لستزم عينيه الفرد سواء كانت الطبيعة ذاتية او عرضية اما  
 الاول فظاهر واما الثاني لو لم يكن كذلك يلزم عروض الموجود للمعدوم والثاني ان عينيه لستزم عينيه الطبيعة اذا كانت  
 الطبيعة ذاتية لستزم عينيتها اذا كانت عرضية وذلك ظاهر والثالثة ان اعتبارية الطبيعة لستزم اعتبارية الفرد  
 سواء كانت الطبيعة ذاتية او عرضية كما ذكرنا انتهى وانت قد وقفت على ما في الفاطمة الاولى والرابعة قوله والامتناع  
 من مصداق الحمل امور متعددة بعضها عينيه وبعضها اعتبارية وبذلك ان مصداق امتناع العدم امر عينيه ومصداق  
 امتناع الوجود امر معدوم والمراد بالاعتباري في قوله وبعضها اعتبارية الاخر اعني المحض فتأمل قوله والافلاحة  
 لا يقال كون الوجوب الذي هو وصف قائم آه عدم الحاجة مسلم لان القيام بالغير لستزم الاحتياج اليه والوجوب الذي  
 لا يلزم من تعيين الطريق ليس لواجب على الشارح قوله اي في صورة كونه واجبا قائما بالغير لانه على تقدير محال الوجود في  
 انصار الواجب فاولي ان يكون الواجب ممكنا قوله لان الممكن بالم يجب لم يوجد فالوجوب على تقدير امكانه واجبه  
 المراد بالوجوب ايضا وجوب اخر فيتسلسل وهذا موقوف على ان الوجوب بالغير والوجوب بالذات متحدان بالحقيقة حتى  
 يلزم من وجودية احدهما وجودية الاخر ويلزم التسلسل على ان الاتصاف بالصفة العينية لا يكون الوجودا فيه لكن لا

استلزم اعتبارية  
 اعتبارية الطبيعة

اذا كانت عرضية  
 ذلك انك انك  
 والبرهنة ان اعتبارية  
 الفرد لستزم اعتبارية  
 الطبيعة سواء كانت

وجوب

ضير فيه بديهية اتحاد حقيقة الوجوب قوله ولا شك ان فردا من اذ كان اعتبارا آه قد عرفت ما فيه تذكر قوله ولا يخفى لبعده لان  
الطلاق العينية على عدم الاعتبار بحيث <sup>ان يكون احدهما معدوما والاخر موجودا بعيدا كل البعد</sup> قوله فلعل المراد ان مصداق  
حمل الوجوب آه اذ ليس في الطلاق العينية على عينية المصداق لبعدها لما حصل ان باعدا مفهوم الوجود ويجب لقيام الوجود  
واما الوجوب قائم يجب بنفسه اى يكون بنفسه مصداق حمل الواجب قوله وفيه ما فيه اى وان كان فيه ما فيه لان الوجوب صفة فلا يمكن  
ان يكون بنفسه من غير اعتبار الموصوف مصداقا لحمل الوجوب كما في الحاشية ولا يخفى عليك انه كونه صفة انما ينال في  
وجوب الوجود في نفسه لا وجوب ثبوت الموصوف ولعل المقصود ان ثبوت المشتق للمبدأ انما يكون اذا قام المبدأ بنفسه  
واما اذا قام بغيره فلا يكفي في صحة حمل المشتق بل لابد من قيام المبدأ به لان احد القيا من لازم حمل المشتق اما  
القيام حقيقة او مجازا بان لا يكون قائما الشيء وح لو كان الوجوب القايم بالغير واجبا بدلا من قيام وجوب اخر فيتمسك  
فتدبر فيه قوله كان مراد التسلسل بالوجوب مصداق الحمل آه فالقلت لا يصح ارادة التسلسل لان مراده ما يدعى  
اعتبارية ومصداق حمل الوجوب ذات الواجب ولا يمكن من عاقل دعوى اعتبارية ما قلت كون مصداق الوجوب ذات الواجب  
انما يصح على تقدير اعتبارية الوجوب اما على تقدير ثبوتها فمصداق حمل الوجوب على الواجب الوجوب القايم به ذات الواجب  
فالحاصل ان الوجوب اعتباري لانه لو كان صفة عينية كان مصداق الواجبية و بابه الواجبية اولى بان يكون  
واجبا للوجوب وجوب فيتمسك مح لا توجد للوجوب المذكور قوله مع ان العلة هي نفس الوجوب والمعلول نفس الذات به  
اى الصانها من حيث هو غير مستقل بالمفهومية فالغاير بين العلة والمعلول حاصل سواء كان وجودا والوصف وجودا  
في نفس الوجود للموصوف من حيث هو مستقل كذا في الحاشية وانت لا تذهب عليك ان الاتصاف <sup>الغير المستقل</sup> انما هو  
في درجته الحكمية ولا يصح معلولتها الا باعتبار مصداق الذي هو وجوده <sup>بالمفهومية</sup> الباطني اعني الوجود في نفسه بما انه في الموصوف  
فلو كان الوجوب من حيث الوجود والباطني <sup>العلمية</sup> علمية الشيء لنفسه وان كان من حيث الوجود في نفسه علمية بمعنى ما قال اولاً  
والاظهر ان ليقه ان ليس بناء الدليل على العلية بان ليقه الوجوب لو كان امر عينيا لكان مصداق الواجبية ومصداق الواجبية  
اولى بان يكون واجبا فلا يكون ممكنا بل واجبا فلا وجوب فيتمسك وح لا شعب لعدم نفي المنع كما كان يقع المنع على  
اخذ العلية فالقول لو لم يكن مصداق الواجبية واجبا وكذا اعدا الواجبية لو لم يكن واجبة يمكن زواله فيمكن ارتفاع الواجبية  
قلت ان اراد بان يمكن الزوال امكان زواله في نفسه فمسلّم لكن لا يلزم امكان ارتفاع الواجبية وانما يلزم لو كان الزوال

مكنة النظر الى ذات الواجب ويجوز ان يكون ذات الواجب جاعلا ما للوجوب كما يقول بعض المتكلمين في الوجود  
 وان اريد إمكان الزوال بالنظر الى ذات الواجب فمنوع فيزاح المنع بان المقصود الواجب بالنظر الى الذات وهذا القدر <sup>هو</sup> الواجب  
 في لزوم التسلسل وجوبيات بالغير كذا في الحاشية وهذا لان وجوب الصفة لا يكون جوبا بالذات <sup>الذات</sup> قوله والاولى ان كتاب آه  
 ان كون الوجوب للوجوب بالذات غير لازم لتوجه المنع المذكور فلا بد من ارادة الوجوب المطلق <sup>وهو</sup> كما ذكرتم لايجري الا في الوجوب  
 بالذات لان اللامكان اما يقابل الوجوب <sup>المطلق</sup> قال في الحاشية الا ان يقال الترتيب بين الواصل الى حد الوجوب من الاوائل  
 الى قوله والحق ان الوجوب بالمعنى المصدرى آه المقصود من احتقاق الحق في المقام بان المراد بالوجوب الذي ادعى  
 اعتبارية هذا المقصود قد عوى الاعتسارية غير صحيحة قوله لازم لعدمه على نفسه آه تعدد الوجوب للواحد محال <sup>الواجب</sup> الغير  
 كعدد الوجود للموجود الواحد كذا في الحاشية قوله لانا نقول الذات واجب بالظواهر لعكس لقول اذا كان الوجوب واجبا  
 بالنظر الى الذات على وجه العلوية فالوجوب متأخر في الوجود عن الذات من حيث الوجوب لان الشيء ما لم يجب لم  
 يوجد فالذات من حيث الوجود والوجوب متقدمة وقد فرض ان الذات اما وجبت بالوجوب فلزم تقدم الشيء على نفسه  
 لقوله قلنا المكان الملازم يستلزم المكان اللازم آه حاصله منع استلزام المكان الملازم المكان اللازم بالذات وانما  
 يستلزم المكان اللازم بالنظر الى الملازم وفرق بين المكان الشيء بالذات وبين الامكان بالنظر والتأني بجامح الامتصاص  
 الذات قوله بل هو كيفية عارضة للنسبة آه كلمة بل الترتي للاضطراب فالوجوب مفقوف الى المهية متأخر عنها بدرجة واحدة  
 من حيث انها كيفية للنسبة متأخر عنها بمرتين كذا في الحاشية لعني ان الوجوب قد تغير صفة للمهية ووج يستقل بالمفهومية فيكون  
 متأخرا عنها باخر الصفة عن الموصوف وقد تغير كيفية النسبة ووج يكون متأخر المرتين في شأبه من الخفاء فان النسبة <sup>وج</sup> لا يكون مستقدا  
 بكيفية بالوجوب نسبة الوجود الى الذات وهي حكاية عن نفس لقر الذات الواجبة فلا يكون متأخرة لان تأخر الحكاية <sup>بالنسبة للمكيفة المحوطة</sup>  
 بآه عن تأخر المصدق الاترى المحقق الدواني رح كيف يحكم باستلزام وجود الموضوع في قضايا محمولها الوجود وبانتعاشه لتعرف يمنع <sup>اللازمين</sup> ويكون  
 متأخره قال قوله فيكون متأخر عنها بمرتين آه وليس متأخر عنها بالمرات الثلث متأخره عن الوجود المتأخر عن <sup>يكون</sup>  
 كونه وهو المهية لانها متأخرة عن المحمول والمحمل الوجود المطلق وهو ليس متأخر عن المهية المخصوصة والحق ان كذا في الحاشية  
 اوجب كيفية النسبة بين الوجود والمهية الحاكية عن نفس لقر المهية الواجبة فلا يكون الوجود ولا هذه النسبة متأخرا  
 كذا في قوله سواء كان بعنوان المفهومية او بغيره العنوان آه قال في الحاشية وبالتعيين نيدفع الجواب بان فرق بين

اعتبار اصل الفردية وبين اعتبار خصوصيتها هذه النسبة من حيث انه فرد للمفهوم لا بخصوصها جزر كجميع المفردات متفردة  
عليه ومن حيث انها بخصوصها خارجة ومساخرة وبانه من اعتبار المجموع لم يتحقق نسبة بينه وبين جزر لان تحققها وتساوية  
بعد اعتبار المجموع واعتبار مقابله بينه وبين جزر فهي خارجة عن المجموع المتحقق قبل تحققها وتساوية انتهى الجواب  
الاول لعاصب الافق المبين وقد اندفع بالتعميم الاول لانه اذا لم يلاحظ بعنوان المفهوم فليس هناك اعتبار الفردية ثم  
فساد آخرها انما اعتبارها بجمع افراد المفهوم بخصوصها كما بحيث لا يشترط خصوصية بخصوصها داخلته في المجموع فافهم والجواب  
الثاني المدفع بالتعميم الثاني لانه لم يعبره التحقق قوله ويمكن الجواب عنه بان المجموع آه تفصيل في الجواب ان المفردات  
غير واقعة عند حد في نفس الامر وكل جملة يفرض يمكن الزيادة عليها فالجملة لا يمكن الزيادة عليها مستحيلة في نفس الامر  
والتناسي اللائق لازم للمفردات فمفهوم جملة المفردات بحيث لا يشترط عنها مفهوم عنوان من دون معنون فان اريد  
معنون في المفهوم فلا معنون له وان اريد في المفهوم الحاصل في العقل فليست النسبة جزر منها حتى يلزم المخد ورد وقد  
تقرر في الجواب بان هذه الجملة مستحيلة فجار استعمالها محاللا اخر وبمثل في الجواب نبجل اشكال اخر هو ان مجموع المفردات  
بحيث لا يشترط مفهوماً وتقيف مفهوماً داخل في الجميع فليقتضيه جزر في الجواب بانه لا مجموع لصديق عليه انه مجموع المفردات  
كما قررتم للتأكد ان يعود ولقبول جميع المفردات بحيث لا يشترط مفهوماً معلوماً للباري عز وجل وليس مفهوماً خارجاً عن  
علمه ولا سبق ولا كحق في العلم فهنا حمل من المفردات بحيث لا يشترط مفهوماً فاما نسبة الى اجزائه فلزم المخد و  
دايض دفع مفهوماً داخل في الجميع فهو جزر منه ذلك ان يقول في الجواب ان اريد بهذا المجموع مجموع المفردات الثابتة في  
علم الباري عز وجل من حيث هي ثابتة في النسبة داخلية لانها الثابتة في العلم لكن لما اعتبار ان احدهما باعتبار هذا  
الثبوت وانما يجمانها مشتركة عن المجموع وهذا هو اخر من الثبوت فيما انها ثابتة في المنشأ وخارجة عن المجموع وعارضة  
له وبما انها متعلق العلم وثابتة بثبوت على جزر ولا مخد وفيه وان اريد بمجموع المفردات خارجة عن العلم فليس هناك مجموع  
بحيث لا يشترط مفهوماً بل كل جملة لوجوده في متناهية قابلة للزيادة فاقول في ان محل الخلاف هو المصداق المحل  
قد خيلا سابقا ان مصداق محل الوجوب نفس الذات ولا يصح من عاقل ان يدعى اعتبارهما فلا يصلح محلا للخلاف  
كما يصح المعنى المصدرى محلا فلا سبيل للتراع الا في اللفظ قوله بناء على ان المراد منها آه لاجابة الى هذا البتة المتحقق  
بمذهب المشايخين الازميين الازميين عينية الوجود والاستغناء فان كون بدين المفردات النسبتين بدويتين بدوي قوله

المحقق

استلزام

استلزام

لا

الى نحو وجود اتباع الواجب آه لا يلزم من الاكون ما يرجعون اليه وهو المصدق وجوده ولا يكره هنا للمفروض قطعاً  
 قوله الله المحقق قدس سره الثاني اختلف العلماء في المفهوم موجود قطعاً ولا يلحق بحال عاقل الكاشي منها واطام  
 للمفروض مناد يكون النزاع معنوي فالذي يعلل للنزاع الثاني هناك صفة منضمة الى الذات يكون مصداقاً للوجود  
 الواجبة كالبياض للابيضية وفي المفهوم النسبي عنوان له ام لا والحق لا فلهذا المفهوم استزاعي يتزاع من الذات فالشئوي  
 هنا معنى الصفة الموجودة في الخارج المنضمة الى الموصوف كما مر من المصنف في مجتبه العين فتذكر قوله اشارة الى ما هو الظاهر  
 وعلى قياس ما ذكر من المراد يجب باختيار الشق الاول فان دليله لا يقبل المنع كذا في الحاشية قوله بل يقول الدليل  
 قائم على كونه صفة مطلقاً آه ويدل عليه القسمة العقلية اى قسم المفهوم الى الواجب والممكن والمنع من عقليته واليض الحاجة  
 والاشياء مرتبان على هذا السلب البسيط لاعلى القواف المهيبة ضرورة انه كاف في ثبوتها كذا في الحاشية وانت لا يدب  
 عليك ان القسمة العقلية ليست من جهة ان الواجب ما ثبت له مفهوم ضروري الوجود والمنع ما ثبت له مفهوم ضروري القدم  
 في يلزم كون الامكان سلباً بسيطاً ولا اختل المحصر كيف وما هو لا شئ محض وليس من شانه نسبة اصلاً لا يصدق عليه مفهوم  
 ضروري الوجود ولا مفهوم ضروري العدم فيكون ممكناً مع انه ممتنع بل القسمة العقلية ان المفهوم الكان موجوداً بالفرد  
 الواجب وان لم يكن موجوداً بالفرد فممتنع والكان موجوداً بالفرد ولم يكن موجوداً بالفرد فممكن فلو كان  
 الامكان سلباً ثابته لا يبطل المحصر العقلي لان المحصر بين النسبة الايجابية المكيفة بالفردية والسلبية المكيفة بالفردية وان  
 المكيفتين بالافردية ولا يجوز العقل ارتفاع هذه النسب المكيفة وكذا احصر المفهوم في المنسوب اليه بهذه النسب الا  
 ان يكون الامكان سلباً بسيطاً يحكم به البدئية لكونه عبارة عن سلب الفردية بما انه حال غير مستقل قوله فان المهيبة  
 ان حيث هي خالية عن الوجوب والامتناع آه انت تعلم ان ظوه عنها مم فان الوجوب ضرورة الايجاب والامتناع  
 فردية السلب فثبوت العوارض في مرتبة الذات ممتنع لفردية سلبها فيها فهي ممتنعة العوارض و ثبوت  
 الذات واجب في تلك المرتبة فهي واجبة الذاتيات والمهيبة الامكانية ممتنعة الوجود في مرتبة لفسنها لفردية سلب الوجود  
 في المرتبة لعدم امكان الوجود جزئية فافهم قوله لكن ما كرر جنبه آه مكرر الجنس مع عدم تكرر النوع سواء كان الجنس عالي الوجود  
 والاقوال عقلي لو فرض تحققه سيجري فيه الاستحالة واما احتمال تكرر الفصل مع عدم تكرر النوع فغير معقول لوجوب  
 سداة بين الفصل والنوع كذا في الحاشية قوله فهنا اربع صور آه هذا بالنظر الى تعميم النوع من الاضافي وما هو

بمجان برهان

بالمفهوم

للابيض

الاجاب

تسمة

صورتها

بين

والايجاز العقول

ارتفاع لغيره

النسب المكيفة

الذاتية

الغرض



اعلم انه وتقييم الاتصاف من الحمل بالاشتقاق والحمل بالمواطاة كذا في الحاشية قوله كالوجود في احوال التي اختاره كثير من المحققين  
منهم الشيخ المحقق قدس سره والمصريح والنفير الطوسي وحسب المحاكمات وغيرهم ان الوجود في المحقق الذي هو موجود في نفسه  
لهذا المعلوم المنزاعي وفي المعلوم عرضي صادق عليه وهو عين في الواجب ووجود الواجب والممكن متخالفان بحسب  
الحقيقة وقد مر في ذكر قوله لان الوجود مثلا لو كان عرضيا للوجود الخاص لكان الوجود عرضيا للوجود الخاص <sup>ذات الوجود</sup> اراو بالوجود  
المطلق مشتق الوجود المطلق وبالوجود الخاص مشتق الوجود <sup>فالموجود</sup> وتقرير الدليل ان الوجود لو كان عرضيا للوجود الخاص لكان  
مشتقا عرضيا لمشتقا لان عرضية المبدأ <sup>المبدأ</sup> لا يلزم عرضية المشتق للمشتق فيلزم ان يكون صدق الوجود على  
مفهوم الوجود الخاص وعلى افراده على نمط واحد <sup>وذا</sup> ينبغي الاستحالة واستدل على استلزام عرضية المشتق من  
عرضية المشتق بقوله لانه لو لم يستلزم عرضية المبدأ عرضية المشتق لزم صدق مشتق العرضي كالوجود المطلق بدون صدق  
مشتق الفرد كالوجود الخاص والصدق الاول على المية من حيث هي فصح لا يصدق الثاني عليه ولا يصح الاول عرضيا  
لثاني وقد فرض عدم العرضية فصح لا يعبر عن الوجود الخاص فلا يعبر عن الوجود المطلق لعدم عروضه الا في ضمن الخاص  
فلزم صدق الوجود المطلق بدون قيام الوجود المطلق فلزم صدق المشتق بدون قيام المبدأ وقد يوجد في بعض  
لجان الوجود عرضيا للوجود الخاص ولو صح هذه النسبة لكان معنى قوله لا استلزام عرضية المشتق من عرضية  
المشتق له ومعنى قوله ولو لم يستلزم آه انه لو لم يستلزم عرضية المبدأ للوجود الخاص عرضية المشتق له لصدق الوجود المطلق  
على المية من دون قيام الوجود الخاص لانه لو قام الوجود الخاص لصدق عليه الوجود ويتم المدعى واذا لم يتم الوجود  
لم يتم الوجود المطلق ويلزم صدق المشتق بدون قيام المبدأ فاذا ن قيام الوجود الخاص واجب فقد صدق الوجود على  
المية وعلى الوجود القائم بها على نمط واحد والفرق بينهما وعلى هذا فالمراد بقوله ولا يتحقق الفرق آه لا يتحقق الفرق  
بين صدق الوجود على الوجود وبين صدق <sup>الوجود</sup> على المية اشتقاقا او لا يخفى ما في هذه النسبة من التلطف في تطبيق  
العبارة وانت لا يذنب عليك فساد الاستدلال اما على النسبة الاولى فلانه ان اراد ان عرضية الوجود للوجود الخاص  
يستلزم عرضية الوجود المشتق لمفهوم الوجود الخاص بان لصدق على مفهوم الوجود الخاص فذلك ممنوع ويلزم لو قام  
مبدأ الوجود بمفهوم الوجود الخاص وهو ممنوع ولا يطبق عليه دليله المشار اليه بقوله لانه لو لم يستلزم فان غايته بالذم  
منه عرضية لما لصدق عليه الوجود الخاص لا عرضية لمفهوم الوجود الخاص وصدقه عليه حتى يلزم الاستحالة وان اراد ان

عرضة الوجود المطلق للوجود الخاص يستلزم عرضية للموجود الخاص بمعنى صدقه على ما يصدق عليه الموجود الخاص على ما هو المصطلح

فلم يكن لا يلزم منه صدق الموجود الخاص حتى تلزم الاستحالة مع ان استلزام عرضية المشتق باعتبار الصدق على الافراد

منوع عند المحشى فانه قال في الحاشية التذرية ان صدق المبدأ على المبدأ لا يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه

المشتق الا اذا فساد النسبة فلما بعد الاغراض عن المناقشة في ان صدق المبدأ على المبدأ يستلزم صدق المشتق عليه

عموما كما يفهم من ظاهر كلامه ليقول الذي لزم من سابقه صدق الموجود على الموجود الحقيقي الذي هو فرد من المطلق لان

الحمل فيه نفس الذات واما المميزات فمصدق الحمل فيما بدأ المبدأ القاييم الزايد على الذات على ان يختم قائل بصدق الوجود

عليه اشتقاقا وهذا بعينه صدق الموجود عليه فانهم قوله وايضا لو كان الوجود متكررا النوع آه حاصله لو كان الوجود متكررا النوع

بان يصدق صدق عرضيا وصدقا اوليا لكان الموجود ايضا متكررا النوع بالوجود المذكور لان تكرار المشتق منه مستلزم تكرار المشتق

واللازم تحقق المشتق من معنى المبدأ من تحقق الذي اسبق منه وهذا لان المشتق من الوجود الخاص مشتق على الوجود الخاص فهو

مشتق على الوجود المطلق لصدقه عليه فلو لم يصدق مشتقا عن الوجود لزم تحقق المبدأ بدون صدق المشتق فقلنا ان كون

الوجود متكررا النوع مع انه على ذلك التقدير يتكرر الوجود ولا يتكرر النوع قال في الحاشية لانه لو تكرر الوجود لم يكن فرق

بين صدق الموجود على مفهوم الموجود وصدق على ما يصدق به عليه مع ان الفرق ضروري ولا يذهب عليك ان الوجود

زيب من الوجه الاول ويرد عليه منع استلزام تكرار الوجود ذكر الموجود بالوجه الذي هو ولا يلزم تحقق المبدأ بدون المشتق

لان التصاف الموجود الخاص بالوجود الخاص ممنوع غاية الامر خبرية له عند من يرى تركيب المشتق وخبرية المبدأ وكذا

التصاف الجزاء المبدأ المبحث صدق عرضيا لا يستلزم صدق المشتق حتى يكون تحققه بدون هذا الوجود الحاله فانهم ولا

يلزم المنقضى بان الوجود المصدرى متكرر النوع عند المحشى فيلزم تكرار مشتقه فيلزم صدق الموجود عليه لصدقه على المبدأ لان

ان يقول الوجود المطلق اعم من الخارجي والذمى متكرر النوع وكذا الوجود المطلق عند ولا شك ان موجوده منى كالمهيات ولا

ظلف فيه انما الخلف صدق الموجود الخارجي على الموجود مثل صدقه على المميزات وهذا هو اللازم مما لان التعال بالفرق قائل

ان الوجود الخاص يصير الشيء موجودا في الخارج وفرد لمفهوم الوجود الخارجي معروض له والمحشى في صدق الظاهر فتدبر قوله

في الشيء ليس على نفس القاعدة لان المفرد من في موضوع القاعدة ما يكون الا تصاف به اشتقاقا واذا فرغ من ان يكون

ان التصاف وانما دام

الاستحالة

بالفرق

موضوع

ب  
اجزائها  
القاصد

بوج يكون القاعدة قليل الجدوى اذ لا يمكن اجزائها فيما يقصد الاجزاء فيه كما لا يخفى فاما اذا كان المراد بتكرار النوع كما قصدت  
عليه مواطاة وصدق مشتقة عليه وهو معنى القيام به وعروضه له ومع يبقى شمول القاعدة ويرد البراد قال في حاشيته <sup>ههنا</sup>  
بهذه العبارة المنع الذي عول عليه الشئ ايضا على اجزاء القاعدة وجوابه ان اعتبارية الطبيعة كما ذكرنا في الجواب السابق انتهى  
ولا يظهر لهذا وجه فان حاصل منع الشئ المحقق قدس سره ان يكون فرد الوجود مثلا موجود الوجود اعتباري فلا يلزم  
التسلسل في الموجودات ومن البين انه لا يخرج كون الوجود العارض له اعتباريا عن موضوع القاعدة حتى يتوجب الى القاعدة  
بل الى اجزائها فما اجاب به فقد عرفت حاله <sup>قوله</sup> والوجود الخارجي قد عرفت حقيقة الحال <sup>قوله</sup> وبثبوت لوازم المهية للامر ان  
تياخر عنه لوازم المهية بثبوتها مطلقا وثبوتها في الذهن وفي الخارج خصوصا عن احد الوجودين خصوصا فظهر ان ثبوتها  
من حيث هو لا يمنع ان تياخر عن الوجود الخارجي كذا في الحاشية ولعل المقصود من هذا الكلام دفع ايراد هو ان لوازم  
المهية شمول هذه القاعدة فانها لا يجب تاخره عن الوجود وليست معقولات ثابته فدفع بان ثبوتها في الخارج <sup>الوجود</sup> خارج  
الخارجي فالطلق اليه <sup>تأخره</sup> والمحم ان المراد بالوجود الخارجي كما يشير اليه كلامه قدس سره والا يخرج لبعض المعقولات  
الثانية <sup>تأخره</sup> عن خصوص ولوازم المهية ايضا غير متأخرة عن خصوص الوجود الخارجي لانها وان فرض ثبوتها في الخارج  
فخصوص الوجود الخارجي لغوية فهي شموله القاعدة فالمراد بالمعقول الثاني الامر الاعتباري كما ينادى عليه كلام صاحب  
التلويحات <sup>قوله</sup> ان عرضة ان المتكلمين لا يطلقون الواجب آه وعلى هذا فما حصل الاستدلال انه لو كان المراد بالمواد الكلامية  
هي الجهات المنطقية لكانت لوازم المهية واجبة بالذات في اصطلاح اهل الكلام ولصح اطلاق الواجب بالذات عليها  
وليس الامر كذلك فانهم لا يطلقون لفظ الواجب على الامر <sup>قوله</sup> ولا يخفى انه ليصرح بتجاغويا لانها <sup>قوله</sup> فانه تحقيق الاصطلاح  
امر ضروري والظاهر في التوجيه ان يقال آه قال في الحاشية يكون الفرق بالعموم والخصوص وعلى توجيهنا يكون الفرق بالمباشرة ولا يكون  
الفرق بالمباشرة ولا يكون البحث لفظيا انتهى اعلم ان هذا المورد قد يعبر كيفية النسبة <sup>قوله</sup> ومعنى كون معاني غير مستقلة ويكون  
لنسبة التنكيفية تلك الكيفية حكائية وقد يعبر وصف المحمول فيكون ح معاني مستقلة ويصح ان يجعل محموله عليه <sup>قوله</sup> في جميع  
القضايا الى القضايا الضرورية يجعل المهية قيد المحمول كما قولنا <sup>قوله</sup> فما الاشارة مقصود المحشى ان المراد الكلامية وهو وصف المحمول  
والجهات المنطقية باى كفيات النسبة وانما حكم بالمباشرة <sup>قوله</sup> ان المعنى المستقل وغير المستقل حقيقتا ان متباينان كما  
قدم لكن تطبيق كلام المقص عليه لا يخفى عن كلفه <sup>قوله</sup> لا ينطبق الدليل على المدعى اذ بان تفاوتها والتغاير بهذا الوجه للامر ان يكون

فانهم

الامر

المية واجبة الوجود في نفسها وكونها واجبة الوجود لا لازم غير خلف فتمت بقوله ثم من جعل الشذقات ليس المقصود منه توجيه  
 عبارة المقصود هذا فانها لا تتحمل بل المقصود اثبات المغايرة لوجوب اخر واليه ان المبحوث عنها في هذا الفن آه ولا يخفى  
 ان بعض المباحث لا ينافي في مصداقات حملها كالقول بالانزاعية الا ان يجعل هذه المباحث لطفلا وليس المقصود منها  
 الكلام توجيه عبارة المقصود تحمل عبارة ذلك بقوله لعني ان المعبر في حمل الاوصاف العينية آه قال في الحاشية الاتصاف  
 الاتصاف حقيقي والاتصاف الانزاعي بحسب الظاهر وليس الاتصاف بحسب الحقيقة فيكون الوصف الاتصافي موجودا  
 بموصوفه حقيقيه والوصف الانزاعي ليس موجودا له حقيقة ضرورة ان وجود الوصف لموصوفه هو الصائم به انتهى نعم ليس  
 للصفة الانزاعية وجودا حقيقيه لكن لا يلزم منه ان يكون الاتصاف غير حقيقيه فان الاتصاف كون الموجود الحقيقي او غير  
 الحقيقي للموصوف بحيث يصح عن الحكاية بالصفة لكن لا مرسل الى الاصطلاح قوله فيه مسامحة آه اي مسامحة فانه في بابها  
 الرأي لان ثبوت الامتناع والعدم غير معقول كما حقق المصريح والشه المحقق قدس سره في مقصود الوجود الذي ان اشكال  
 اجتماع النقيضين محال قفا ياسالبة قوله والاولى في الحمل ان يعرف آه وانما قال الاولى ولم يقل الصواب لان مقصود الشه  
 المحقق قدس سره لا يتجا وزعمه فان مقصوده ان مطلق الاتصاف لا يقتضي وجود للصفة في الخارج او في نفس الامر تجاربا  
 عن وجود الموصوف بلا حاجة الى الانزاع فيقول الى الفرق بين الاعتباري الانزاعي والاعتباري الاختياري فانه قوله  
 اشارة الى الوجوب بمعنى سلب الوجوب آه وجه ان المقام يقتضي ان ليقا لا وجوب ومع هذا قال لا واجب فاشارة الى انه  
 بمعنى سلب الوجوب وهو لا يحمل عليه الا اشتقا فاذ التناقض بينه وبين الوجوب باعتبار الحمل بالاشتقاق كما في الحاشية  
 الاشارة مسلم ولعل اختيار النقيض الاشتقاقي لانه المناسب واما التعليل بامتناع تعدد النقيض ولا اشارة اليه اصلا  
 حتى يوجب اليه ما قال فيه انه جاز آه فقال ثم لا يخفى ان الدليل اخفى من المدعى لان المدعى عدمه الا وجوب وهو ضروري  
 والذمى استدلال من صدق الممتنع لا واجب ففيه مناقشة لان صدق المعدول لا يقتضي وجود الموضوع فقال في قوله ولعل  
 اراد ان الامكان لو كان امرا لاخر اعياءه حاصل ان موجودية الامكان كونه بحيث يصح ان يكون صفة شئ بحسب نفس الامر ولا شك  
 ان الامكان كذلك والالم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي وعلى هذا التفسير لا يرد والنقص بالعدم والامتناع  
 فان كلامها لا يمكن ان يكون صفة شئ في نفس الامر بل القضية المعقودة سالبة بحسب المطابق هذا ان اريد بالامتناع  
 والعدم العدم المطلق وضرورة والا فلا اشكال كما في الحاشية وعلى هذا المدعى ان الامكان صفة ثابتة لموصوف وليس كذلك

لا يتناقض

انصاف

منها

والنقص في الشذقات

في  
بعض  
الاجزاء  
المسماة

مثل عدم الاستماع ومحصل الديل ان لو كان سلبا محضا لصدق على المستغاث كفاية عدم الموضوع لصدق السالبة والامكان  
مستلزم عند لم يفرق بين عدمية الامكان وارتفاع الامكان وهذا ضروري وج لا نقض ولا منع واما قوله سالبة  
بحسب المطابق فاشارة الى انها موجبة بحسب الحكاية سالبة بحسب المحكي عنه كما قدم من ذلك لعلنا عليه المقصود  
في الجواب الواجب اي لا يكون وجوبه بالغير آه ولك ان نقول في جازية لانه ثبوت الوجوب بالذات صفة اعتبارية لا يجوز ان يكون  
معللا من ذاته تعالى لان المقصود الجاعل سببا لا يتم بحسب به المحمول فهذا الوجوب السابق اما عين الوجوب اللاحق او غيره  
وعلى الاول يلزم التقدم على نفسه وعلى الثاني يلزم ان يكون لذات واحدة وجوبان وهو باطل بالضرورة الاولى واذ لم يكن  
وجوبه معللا من ذاته كما فيا في التقرر والموجودة فالذات كفاية في ثبوت الوجوب فالوجوب واجب بالذات  
لنفس الذات فلا يكون معللا من الغير اذ الواجب لا يقبل التأثير من الغير فاذن الوجوب غير معلل اصلا فافهم قوله لا يلزم  
من ارتفاع الغير واللازم باطل ضرورة امتناع ارتفاع الواجب بالذات بارتفاع الغير كذا في الحاشية ضرورة ارتفاع  
الواجب بارتفاع وجوبه آه والا لا يكون الوجوب وجوبا سواء وحده مع وجوب اخر كذا في الحاشية قوله واما لو اردنا  
سبيل البديل آه وفتح لما عسى ان لو ورد على جواب الشئ المحقق قدس سره يجوز ان يكون الوجوب الذي هو من ذاته معللا  
بالغير لكن لما وجد الذات لم يمكن وجود ذلك الغير ولو اردنا العلة المستقلة بدلا جازيا فاجاب المحسني رح بان التوارد باطل  
مطلقا ولك ان نقول ان التوارد البديلي وان صح في نفسه لكن لا يصح كون الذات والغير علقين للوجوب فان كلاً من  
في التوارد البديلي مما لا يصح اجتماعهما اصلا ولا يلزم تحصيل الحاصل او عدم ما فرض علة وكل علة يمكن اجتماعها مع المعلول  
انما هو معلول وهما لا يمكن اجتماع الغير العلة مع الوجوب الذي ياتي بالارتفاع الذات التي هي احدى العلتين على هذا الفرض  
فكيف بجامعة العلة الغير فاذا لا يمكن البتة ادل منها والحق ان الدعوى بدلية لا حاجة الى الاستدلال عليها وقد استدل  
بان الغير الذي يفرض وجوب الواجب اما يمكن فهو معلل من الواجب فوجوب الواجب قبله واما واجب فليس تعدد الواجب  
فهو باطل كما سبق في بحث الرابع ولله لائل التوحيد قال المصريح وثانها انه لا يجوز ان يكون الواجب لذاته مركبا من المقصود وان  
الوجوب بالذات ينافي التركيب بل لا يستدل على انتفاء التركيبين بان الاجزاء اما واجبة بالذات فيكون كل منها  
موجودة بالذات من دون حاجة لبعضها الى بعض التي فلا يتركب منها ممية حقيقة ولا يكون تلك الاجزاء اجزاء خارجية  
لوجوب حاجة بعض اجزاء الممية الحقيقية الى بعض ويكون كل منها متفردة متحيزة فلا يمكن الاتحاد بينهما لان كل منهما اذا نظر

قال

الى

سما

الى معلومه يكون التقرر والوجود ضروريا من دون كحظ ما سواه كما هو شأن الواجب فلا يكون اجزا عقلية متحدة الوجود واما  
مفكات او متلفه وعلى التقديرين لا وجوب بالذات للمركب لان الجزء الممكن اذا صح عليه العدم الذاتية فقد صح العدم على المركب  
فاذن قد بان انه لا يمكن تركيب واجب الوجود وما استدل به بعض نظار السلم بانه لو كان مركبا لايذهب التركيب الى ماية لان  
كثيره لا بد فيها من الاحاد فتلك الاحاد واجبة لانها اجزاء الواجب وتلك بساطة فقد لازم بساطة الواجب في الجملة فستقبله  
ظاهر وقد خفي لقبور الدعوى على ما هي عليه فتدبر **قال المصريح** واللاحتاج الواجب في ذاته ووجوده آه لعلك تقول  
ان الحاجة المنافية للوجوب الحاجة في الوجود المركب ليس له وجود سوى وجودات الاجزاء فليس له حاجة سوى حاجة الاجزاء  
في الوجود الممكن ليس له وجود الوجود والاجزاء فاذا كانت وجودات الاجزاء واجبة لم يكن للمركب حاجة في الوجود اصلا وهذا لان  
الذي يحيل للمركب من العدم نحو ان عدم مع وجود الاجزاء النحو الثاني من العدم محال بالذات بالضرورة فلا يحتاج المركب الى محيل  
من العدم وان احتاج فانما يحتاج الى محيل النحو الاول وهو العدم لعدم الاجزاء وهذا المحيل ليس الاجزاء فاذا  
وجدت الاجزاء فقد وجب المركب ولو فرض اجزاء المركب واجبة بالذات فقد استحال العدم عليها بالذات فقد استحال عدم المركب  
تجوز بالذات فقد صار المركب واجب الوجود غير محتاج في الوجود الى الاجزاء نعم للمركب حاجة الى الاجزاء في تحصيل الحقيقة وانما  
هذه الحاجة غير منافية للوجوب انما المنافي الحاجة في الوجود ولم يلزم ذلك ان تقول في الجواب لاشك ان المركب عبارة عن تلك  
الاجزاء متوحد نوع واحدة فوجود المركب وجود واحد لا وجود مجموع وجودات الاجزاء ومن البين ان المجموع لا يتحقق  
التحقق الاجزاء فقد لازم توقف وجود مجموع على وجودات الاجزاء لو كان هذا التوقف لاجل توقف تحصيل الميزة المركبة على الاجزاء  
وميرور تامة ومن البين ان توقف التقرر والوجود لهذا النحو ايضا في الوجود لعدم كفاية الذات في الوجودية والتقرر  
والتوقف على تقرر الاجزاء ووجودها وان كان التوقف لاجل توقف صيرورة تلك الميزة ليكون اشئ هو ما هو متدبر فانه مع  
وضوحه **قول** الاجزاء الذهنية وان لم يكن اجزاء حقيقة آه فيه دفع لا يراد ليرد منها ان هذا الدليل لا يدل على نفى  
التركيب العقلي للاجزاء العقلية متحدة ذاتا ووجودا ولا يحتاج اليه المركب وحاصل الدفع ان التركيب الذهني مستلزم للتركيب  
الخارجي فلو كان التركيب من الاجزاء العقلية كان يجدا انها اجزاء خارجية يتوقف عليها المركب فقد لازم الحاجة اليها  
لما قال في الحاشية الدليل تجري في الاجزاء الخارجية واما في الاجزاء الذهنية من حيث انها اجزاء ذهنية التي  
لا تحتاج الى دليل فان عدم جريان الدليل في الاجزاء الذهنية كما انها اجزاء ذهنية بل لا تسلسل الاجزاء الخارجية والآن

بعد ما يوجد

ليست

الجزء

بديل التعليل

فمخصص باسمي اجزاء حقيقيه ولا يجزى فيما وقع عليه اصطلاح النافين لكلي الطبيعي ان القنومات المنزعة تجعل العقل اولاً وبالذات  
 ليسى ذاتيات اجزاء عقلية ثم لك ان لا تنسب على التلازم وتقول ان المسمية المركبة من الاجزاء العقلية بحيث يجب ان لا يتغير بعد  
 استعمل عما هي عليه قبل التركيب من الوجود ولا ينقلب من مادة الى مادة اخرى بالضرورة العقلية ولو تركيب الواجب من  
 الاجزاء العقلية الهان الحاصل بعد التعليل واجبا كما كان من قبل مع انه يحصل لعدم التعليل مجموع محتاج الى الاجزاء العقلية  
**فقد روي** والفاقد لقر في موضع ان تعين الواجب عينه فذاته بذاته لا يتصور فيه الشركة فلا يمكن تحليله الى مقنومات  
 كلية او احد هما كلي والاخر مخصص <sup>بمسمى</sup> هو الواجب والمفهوم الكلي ممكن منهم معلول ولا يمكن الاتحاد بين ما هو مخصص نفسه وما هو كلي كما لا  
 يخفى <sup>بمسمى</sup> هو الذي عناه في الحاشية حيث قال التركيب الذي عبارة عن تحصيل داهام وهو لا يتصور فيما فيه تحصيل محض انتهى  
 قال المحقق الدوراني في الاستدلال على نفي التركيب العقلي ان الاجزاء العقلية الماكل منفسا عين وجود لنفسه او بعضها  
 عين وجود لفرد دون التعيين الاخر <sup>بمسمى</sup> ليس شئ منها عين وجود لفرد وعلى الاول يتبع الاتحاد في الوجود لان الوجودات  
 ح تغايرة ووجود المركب مجموع وجودات الاجزاء وعلى الثاني فالواجب باوجوده عين والاخر ممكن وعلى الثالث صارت  
 الاجزاء كلها ممكنات فالتركيب ايضا ممكن وهذا ينبغي على ان زيادة الوجود يستلزم الامكان وقد تبين هذا في دليل الفلاسفة  
 على عينية الوجود في الواجب من ان الصفة الزائدة يجب ان يكون معللة ولا يصح تعليل الوجود بالمهية الموجودة فان كان يمكن  
 ما الوجود زايه على الوجود الى الغير فليزم الامكان فانهم قوله للاتصاف بالواصف العينية وبالواصف الاعتبارية آه فيدل  
 مطلقا سواء كان <sup>بمسمى</sup> في الدليل على عينية الوجوب بعينه عند الوهم كونه المراد من السببية دفع لقوله والحق آه يعني ان مصداق هذه الصفة لنفس ذات  
 لان كلفه <sup>بمسمى</sup> الواجب والافلا بد صدق من علته يكون واجبه من قبل ولازم المنذور فانهم فالوجوب المطلق على كلا التقديرين يجوز  
 الاتصاف به <sup>بمسمى</sup> محقق ان يكون عرضيا زايه آه يعني انه يجوز ان مفهوم الوجوب معنى اعتباريا ويكون مصداقه زوات متعددة يكون بنفسها موجودة  
 معتبره عند الوهم <sup>بمسمى</sup> واجبه وهذه الشبهة تسه افتخار الشياطين قوله فالاولى ان يقال آه يعني الاول ان يقال على معنى التوحيد والبرهان  
 يأتي المقام هناك قوله والحق اذا كان الواجب بالمعنى المصدرى بمعنى واحدى فكان منشا النزاعه اى ما به الواجبية واحدا  
 واحد فاذا كان لنفس المهيبة ما به الواجبية يلزم على تقدير الاشتراك التركيب من ملك المهيبة وغيره او احياها الى الغير بالجملة  
 اتحاد الوجوب بالمعنى المصدرى على اتحاده بمعنى ما به الواجبية واتحاده لهذا الوجوب يدل على امتناع الاشتراك وهذا ينبغي  
 على ان المعنى الواحد لا يتزعم الا فيما فيه وجوده ولا يتزعم عن الكثرة المحضة وقد ادى في البيهية المقصود <sup>بمسمى</sup> الرابع

دور العقل الاخر  
ليس شئ

١٢١٥

الكل

المعقول الحكم بان التساوي علة آه قد يقال ان العقل بديهية يحكم بان الشيء لذاته ساوي طرفاه يحتاج بحكم تميز الفاقه على التساوي ان يتبع  
 فيخرج دخول الفاقه واللازم من الفاقه والامكان مع هذا الترتيب مزور في هذا معيار العلية فعليك بالتامل الصادق وقد  
 قيل في بيان العلية ان العلم بالامكان يستلزم العلم بالفاقه لا يحتاج في هذا الحكم الى ضمنية والعلم بالمعلول لا يستلزم العلم  
 بالعله بلا ضمنية وانما في شأن العلة لان العلم بالعله المعينة يستلزم العلم بالمعلول المعين والما العلم بالمعلول المعين فلا يستلزم  
 العلم بالمعينة لجواز تعدد العلة لشيء واحد وهذا مع ابتناءه على جواز تعدد العلة المستقلة لشيء واحد لا يتم الا اذا ثبت كلية  
 ان لا شيء من العلم بالمعلول يستلزم العلم بالعله من دون ضمنية وهذا غير حق في النظرية بل لا بعد ان يقال انه مكافئ بحكم  
 الفقرة فانما العلم بالوجود ان العلم ببعض العلومات يستلزم العلم بعللها من دون ضمنية فانهم ثم يهين اشكال هو ان الفاقه  
 المعلول لا يمكن ان تباخر ثبوتها عن ثبوت الامكان والامكان صفة للنسبة المحاكية عن حال نفس المية فاذا لم  
 يتحقق المية لم يتحقق حالها فاذا لم يلزم تاخر الفاقه عن لقرار المية هب وبعبارة اخرى الفاقه صفة ثبوتية لصفة ثبوت  
 الموصوف والامكان سلب بسيط يكون عروضا حال العدم ايضا فيلزم تاخر الفاقه عن الامكان تاخر الفقا كما  
 وقيل لدفعه ان الممكن حين العدم لاشي محض باطل الذات لا يمكن ان يتصف بصفة فاذا قرره الجاعل انزع عنه صفتان احداهما  
 الامكان والاخرى الفاقه واحد الوصفين علة للاخر وقيل لقرار المية لقراره بكم العقل بالمكانا فالامكان والفاقه صفتان  
 بحكم العقل بمقدم الالتصاف باحدهما على الالتصاف بالآخر بان كمانا عارضا لشيء واحد سواء عرضا عنه او قررا  
 او عند تقديره بافعال فيه قوله فان الضرورة كافية في الاستغناء فكان سلبها كافيا في الاحتياج لك ان نقول في الدليل على عدم  
 علية الامكان للحاجة بان الضرورة كافية في الاستغناء من دون علية كيف الواجب مستغن بنفسه في الوجود من دون علة  
 في الاستغناء وكذا الممتنع مستغن في العدم من دون علة فيجب ان يكون سلب الضرورة كافيا في الحاجة من دون علية  
 الضرورة علة للاستغناء ضرورة ان السلب اذا كان علة لشيء فمسلوبة علة لنقيضه فانهم قوله والتحقيق ان منشاء الاحتياج  
 هو الامكان بمعنى مصداق الحمل آه ظاهره التحقيق فاسد فانه حاكم بان علة الحاجة خصوصية الذات وسنحوه وحجب باخر  
 الحاجة عن وجوده وهذا فاسد بالضرورة والتحقيق في هذا المقام ان فاقه الممكن ذاتية وذاتية بذاته مصداق صلتها ولا يحتاج  
 فيه الى علة وجعل كمان ذاته بمصداق الامكان فالفاقه غير منسوخة عن حقيقة لغم اعتبار ثبوتها عند العمل لا يمكن اللان فرض  
 ذاته في عالم التصور او عالم الواقع وفوق هذا الكلام كلام آخر هو ان نفس الذات الثابتة في علمه تعالى الغير الموجودة مصداق

فانما

لو كانت

ثبوت في

عرض

الاستغناء

على الامكان



للفاقه في النقاء والوجودات فالفاقة لفرض ذاته الممكن نعم الحكم بالفاقة انما يكون بلا حطة الامكان كما ان الحكم يكون الانسان انسانا  
فالملاحظة امرانه ضرورة ان المتع لا يصدق له حتى يحكم بثبوت شئ وانما الحكم بالترتيب والعلية قائما ليقضي زيادة المصداق  
وهو فاسد عند العقل السليم فتدبر قوله في اشارة الى ان حيوان العجم آه هذا هو المشهور بين المشايخ حتى جعلوا يدرك الكليات  
والجزئيات فضلا للانسان وليس لهم دليل على ذلك بل انما حكموا بذلك رجحا بالغيب باوامر تخمينية لا لغني من الحق شيئا والتميز  
لشيء بخلافه ومن تامل بالاتصاف في الحكماء لبعض الطيور وفي نسج الغلبيات واتخاذ النحل العسل لم يعرض له شك ولا شبهة  
وليعلم يقينا ان الحيوانات مدركة للكليات ومفصلة باحكام لان هذا الترتيب الايقني الذي يعجز عنها وعن علمها اولوا العقول  
يصدر ممن لا يكون له علم كلي ولا يكون له تصديقا ويعلم يقينا ان القول بانتفاء علمها بالكليات وانتفاء تصديقا باحكام  
نعم من نعمات ظهور السحابة نعم ليس لحيوانات العجم فكرة ودية وانما يحصل بالضرورة العلم بها ولفعل الافعال بلا روية قوله  
لانا لفعل الحكم التخييل آه المقصود منه الاجابة على ما ذهب الذاهيين الى انتفاء الحمل بين الجزئيات وهم قائلون بانتفاء النسبة الثانية  
في الحكم التخييل والاعلى ما هو التحقيق فالحكم فالحكم ان تخيلها لا يخفى عن النسبة العامة وان التصور يتعلق بكل شئ حتى النسبة الثانية  
لكن الاشكال عن اصله ساقت بقى شئ هو ان استدلال انتفاء الحمل بين الجزئيات لو تم لعل على انتفاء الحكم التخييل في قوله  
الكلام في الترجيح بلا مرجح هذا جواب عن الاعتراف وحاصل ان اختلاف العقلاء لم يقع فيما ادعى بديهته وهو بطلان الترجيح  
بلا مرجح والذي اختلفوا فيه هو الترجيح بلا مرجح والمعتبر من لم يفرق بينهما قوله فكانه مبني آه الظاهر جواب من قبل المعترض بان  
الترجح بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح فالقول بجواز الاول يستلزم القول بجواز الثاني والظاهر غير متوجه لان الاستلزام  
والكان حقا لكن العقلاء القائلين بجوازه لا يرون الاستلزام وليس هذا الاستلزام بنها فلا يكون القول بتجويز الاول مقولا  
بتجويز الثاني فتدبر قال في الحاشية في ابانة الاستلزام لان ترجيح الفاعل احد المتساويين بالنسبة اليه بلا مرجح خصوص احدهما  
بلا مرجح فان نسبة الفاعل الى كل منهما على السواء انتهى وهذا ظاهر جدا كيف واذا كان مع وجود الفاعل هو التساوي وقد كان  
الحال من قبل هو التساوي فوجود الفاعل وعدمه سوار فلو اتفق احد المتساويين فقد ترجح بنفسه من دون مرجح فانهم قوله  
لانه لا وقت قبل ذلك الوقت هذا يدل على ان حدوث العالم قبله في ذاته ممكن الا انه امتنع لفقده ان الوقت اللازم للحدوث  
ويجب كمن ولو قيل بالاستناع بالذات بان يقال الوجود الذي يمكن على الممكن طرفا منه هو النحو الحرف من المتعلق بوقت معين  
واسواه من اتخاذ الوجودات مستجيلا على ذوات الممكنات بل العالم لا يمكن وجوده الا على النظام الذي وجد لكان اسلم قال

بموتها

ادكار

طريق

من

الترجح

٢

الكلية

الحاشية الزمان عند البعض يكون امر موجودا متناهييا في جانب الماضي على خلاف ما هو المشهور عند المسلمين من انه امر موجود  
غير متناه في جانب الماضي كما ان المكان عندهم خلا غير متناه انتهى اعلم ان القول بتناهي الزمان بعد القول بوجوده صحيح جدا  
لان الذي يعقل من حقيقة المقدار المعروف من التقدم والتأخر بالذات فلو كان متناهييا فالعدم متقدم عليه ام لا لا سبيل الى الثاني  
لان مع انه لا يعقل تناهي غير القوار الاسبغة العدم وان خالف فيه صاحب القياسات ولم يميزه الصدق التيسر في القول  
يقدم عليه العدم قد يافتد لزوم قدم العالم وكذا لا سبيل الى الاول لان تقدم العدم على الوجود ولا يكون بالذات على القول  
لوجود الزمان فهو متقدم بواسطة الزمان فتقدم قبل الزمان فقد ظهر ان لا سبيل للحديث الا الى ان يقولوا التقدم  
والتأخر ليسا من خصائص الزمان بل يعرّفن لما يعرّفن اولاد بالذات اي بلا واسطة في العرف من وجب الاحاجة الى القول بوجود  
الزمان وسنعود الى هذه المباحث شاء الله تعالى قوله وفوقه لم يعرّفوا بالتحصيل بل جزوا وترجع الفاعل احد المتساويين بالارجح  
وج لا يوجب ما في الحاشية من ان عدم الاعتراف بالتحصيل لا يدل على الاعتراف بعدم التحصيل ولا يلزم عندها التحصيل بلا  
مخصص قوله المخصص هو الارادة وهي صفة شأنا التحصيل قال في الحاشية فهم لم يقولوا بالتحصيل بل المخصص مطلقا والقيل  
التحصيل حاصل بتحصيل احد الطرفين اي طرف كان فيلزم تحصيل احد الطرفين بلا مخصص فلم ان يقولوا الامعنى للتحصيل  
التحصيل احد الطرفين بعينه ففانية بالزم ايجاب ذلك الطرف بالنسبة الى الارادة ولا يحد وفيه بالجملة التحصيل بلا مخصص  
بمال وغير محال والمحال ان لا يكون للتحصيل مخصص مطلقا لاني جائب الفاعل ولا في غيره لا استلزام التحصيل مطلقا في  
عسى ان ياتيكم تفصيلا اعلم ان نسبة الارادة الى الطرفين بالسوا فمعلقا باحدهما دون الاخر ترجيح من دون مرج فلا بد  
ان يقال نسبة الارادة الى احد الطرفين وجوبية وكذا النسبة الذات الى هذه الارادة فلم يلزم التحصيل بلا مخصص لكن هذا  
الراي غير المنقول في شرح الاشارات وانما قصديه ما قال متأخرو الاشعرية قاطبة من الفرق بين ترجيح التماما احد المتساويين بلا  
ارجح وان نسبة الارادة الى الطرفين على السوا فمعلق باحدهما من غير مرجح قابل قوله المحققون منهم ذهبوا آه ليس يراى  
الاشعرية انما يورأى متحدث قد جمع فيه بين الفلسفة والكلم كيف والاشعرية قاطبة بل جمهور اهل السنة تجاؤون عن نسبة  
الطائفات الى الاوضاع بل بعض المتعصبين ينسبون القابل الى الكفر والمان نسبتهم باحط كما بين في موضع قوله واما تحصيل  
فمن الزمان بمقدار مخصوص آه قال في الحاشية امتناع كون الزمان على مقدار اخر يدل على تحصيل حركة الفلك بمقدار  
بين لان الزمان مفت الحركة انتهى وقال في الحاشية الاخرى هذا المقدار الزمان في معنى

ويقال لو ثبت ذلك  
كلما في قوله

يلزم  
فانما في

والفعل المخصص

ان يكون متناهيًا بحسب المقدار لا بحسب الوضع لان الزمان لو كان متناهيًا بحسب الوضع كان فناء الآن فيلزم وجود  
العارض والمعروض معدوم ولقد مر عليه لعدا زمانيا واليغز الزمان متصل واحد وله بالنظر الى الواقع وجود ثابت لا يتكسر  
وحدة هذا الوجود لا يتصور للمقدار مع الطرف العارض لانتهى وقال في حاشية اخرى هذا المقدار الزماني ينبغي ان يكون  
متناهيًا بحسب الوضع كان طرفه الآن فيلزم وجود العارض والمعروض معدوم ولقد مر عليه لعدا زمانيا واليغز الزمان  
متصل واحد وله بالنظر الى الواقع وجود ثابت ولا تنك ان وحدة هذا الوجود لا يتصور مع الطرف العارض في الآن الزمان  
آه اشاره الى دليل الفلاسفة على عدم تناهي الزمان لتقريره لو كان له حد بالفعل وهو الآن فهذا الحد ما قبل الزمان <sup>قوله الفلاسفة</sup>  
او موجود على الاول يلزم وجود العارض بدون المحل وعلى الثاني يلزم ان يكون الحادث في الآن حادثا في الآن <sup>في الآن</sup> ولا يلزم  
هذا على تقدير عدم التناهي لان الآن موجود لا وجود له فلا ينصف شي من القبليّة والمعني بحسب الخارج الاكبر مجموع والاستعمال  
في توهم العارض قبل للمعروض كذا قالوا افعال فيه وقوله هذا المقدار الزماني آه اشاره الى الجواب عن هذه الحجة وهو ما اخذ من  
كلام صاحب القبسات والمحتمل في اشكال هذه المقامات ولا يتفق كلامه وتقريره ان التناهي لا يستلزم ان يكون له حد  
بالفعل الا ترى ان الدائرة متناهية وليس له حد بالفعل فكذلك الزمان دائرية كيف هو مقدار الحركة العقلية التي هي حركة مستديرة  
وقد حدثت في الدهر جملة واحدة فلا حد فيه بالفعل ومعنى تناهيه انه بحسب التوجه لوجوده وضعي عبرات متناهية فيقف البتة وهذا  
هو الذي عني بالتناهي بحسب الوضع ولراد بالتناهي بالفعل ما يكون فيه النهاية بالفعل وجعل دليل الفلاسفة دليل على لطلب  
وجود الآن والزم التناهي بحسب الوضع لما لا حد لحدوث الزمان وتناهيهم وهذا الجواب سخي فان الزمان وان كان  
دائرية لكن اجزائه متقدمة ومتأخرة بالذات في افق التقضي والتجدد وان كان باعتبار عدم القصور بحسب هذا الوجود وان  
له وحدوث الدائرة على سبيل التجدد والتقصي لا يقبل الابان لوجود قطبة والقطعة الاخرى معدومة وجود قطبة من الدائرة من  
دون وجود الآن باطل والتزام هذا الكلام فاضحة اللهم الا ان يسع الصف اجزاء الزمان بالتقدم والتأخر ويستلزم كون  
هذا الحكم اخر اجزاء وبسبب تحقيقه الشاء المدعوى في العبد الشيرازي قد لزم في تقرير الحجة على الشق الاول وجود احد المتناقضين  
بدون الاخر لان النهاية متناهية للمتناهي ثم اجاب بثلاثة اوجه الاول التقضي بالحركات المتناهية لانه لا بد لها من طرف فيلزم <sup>استعمال</sup>  
الثاني ان الآن ليس له حقيقة مضافه في نفسها بل حقيقة من مقوله اخرى قد عرض له اضافة كونها اية في الفعل والاستعمال في  
متقية الآن والزمان في الذميين وهذه الجواب لا يمس التقرير الذي قدمه الثالث ان الطرف ليس له مفهوم محصل يكون موجودا

ب  
في الزمان

المعقبات

والزمن

بوسلب التناهي فعلى تقدير تناهي الزمان لا يكون له طرف موجود ولا قبله ولا بعده نعم انما يتوهم في الوهم للاختلاف على التناهي  
 او واقعي في النهاية ولا استعمال في تقدير اوليس هو عارضا الا في الوهم وفيه الجواب بمسنى على رأس الشيخ المقبول  
 ان الاطراف لا وجود لها في الخارج بل في التوهم فقط لمك قد عرفت ان الزمان على تقدير وجوده لا سبيل الى تناهي  
 تقديره واقوله وايضا الزمان المتصل معا حده فلم يدرك محصلا الى الآن لانه ان اراد لقوله ولا شك ان وحدة هذه الحقيقة آه  
 ان اتحاد هذه الحقيقة مع الطرف العارض غير مستور فمسل لكن لا يلزم الاتحاد مع الطرف في وجود هذه الحقيقة الاتصالية <sup>بها</sup>  
 لا يعقل مع وجود الطرف لان الاتصال ذي الطرف ووحدة وجوده لا ينافي وجود الطرف وعودته نعم نيا في وجود الطرف  
 العارض بين الاجزاء المقدارية والاطلام فيه بقدر **قوله** والمعنى عندى ان المكنات على قسمين آه لعل مقصود الايام ان الحق  
 على طور الفلاسفة بهذا ان الحق في نفس الامر غير افان رح مصرح بخلاف ذلك فتأمل **قوله** وذلك الصورة يقتضيه هذه الحركة آه  
 هذه الصورة غير المنفصل الفلكية وهي عدمية الشعور فالحركة الفلكية اذن حركة طبيعية وهو خلاف مذنب الفلاسفة فان  
 الحركة الدورية لا يكون طبيعية عندهم وان كانت نفس المنفصل الفلكية فالحركة ارادية على كل تقدير لا بد لها من الغاية لولا ان  
 الغاية في الوجود بل في الجواب الى الجواب فتأمل **قوله** واجب عنه بان الكواكب والشمس صورة لوعية ان هذه الصورة بسيطة  
 على ما يتم فلا يقتضى هذا الاختلاف في مادة واحدة بل انما يفعل فعلا متشابها مع ان كون المتمم مقصور الصورة لوعية حتى  
 لا يظهر من كلامهم بل الصدر شبه اذى قد صرح بخلاف ذلك والذي قالوا اهمنا ان الصورة النوعية للفلك الطلي قد اقتضت كرويتها  
 وقد تعلق ببعض من صورة الخارج واقررت كره من فنفى البعض الآخر مختلف السطح وهو المتمم وفيه شئ يظهر بالنال +  
**قوله** في ما يذير قال في الحاشية هو ان التغير والتعدد بسبب الاشارة ليس تغاير في الوجود وعلى هذا الاية السؤال بالتحقق  
 جزر لوضع خاص وفيه ان الاجزاء المقدارية لها وجود ذمى يحد وخذ الوجود الخارجي كما حققنا في حواشي شرحه <sup>في ترتيب</sup>  
 ولا شك في الامتياز بسبب هذا الوجود الخارجي واما السؤال باختصاص كل جزر لوضع خاص فليس متوجها لان  
 الوضع في خصوصية الجزر من حيث الخصوصية انتهى والاولى ان يقول ان وجود الاجزاء المقدارية يحد وخذ الوجود الخارجي  
 لان الوجود لوجود منشأه وجد الا زمان ام لا فذرا الا ان ليقر اذا ثبت احتياج احد المتشاورين اه اشارة الى  
 منعها فانه يدل على لزوم احتياج التساوي لا على توقعه عليه كذا في الحاشية ذلك ان تقول لو ضم الالترتيب وتخلل القادتم  
 الايام ثم المقصود اثبات كون الحاجة من لوازم الامكان حتى لا يلزم الاستغناء في البقاء عن الفاعل اثبات كعلة غير مقصود

في قوله ان الزمان وجوده  
 المقصود الاتصالية او  
 ان وجوده في الحقيقة الاتصالية  
 له وجه لا يعقل مع وجود الطرف  
 وهو من الوجود الاتصالية  
 في كلامه في شرحه

قوله

الواجب  
المتى  
سببه

والحق ما قد اشير اليه من قبل ان الذلة والافتقار عن مية الممكن كالامكان **قوله** الخضم سببها هو القائل ان الحكمة آية هذا عجيب  
فانه قد قال بعد هذا وشبه المنكرين وذكر هناك اقوال اصحاب البحث والاتفاق وهذا صريح في ان الخضم سببها هو القائل ان الحكمة آية هذا  
يكفي لتوجيه ايراد المصنف **قوله** ويلزم عليهم نفس الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل هم ليس بمؤمنين قال في الحاشية في التوراة الخضم  
عليهم اذ الامكان اثبات الواجب منحصر فيما يتوقف على العلية والمعلولية والافلا والافنى صانع العالم من حيث هو صانع فلا يلزم عليهم الا ان  
ليفرق بين اجتماع الاجزاء وغيرها انتهى ليعنى ان يفرق ويقول وجودات الاجزاء منفردة لا يحتاج الى الصانع واجتماعها يحتاج  
اليها وهذا المكابرة فانضمه فان احتياج الاجتماع انما هو ليساوي الاجتماع والاتحاد وكذا وجود الاجزاء لا يحتاج اليها  
اسلاب الفردة فامضم **قوله** الثاني مبني على ان الوجود محتاج الى سلب قدس المصنف على ما سياتي على عدم كفاية الاولوية  
الذاتية وبنية الشئ المحقق قدس سره لوجود يظهر منه توقفه على سلب منفصل فتدبر **قوله** لقائل ان يقول الواجب السابق اه  
ليظهر منه ان الواجب السابق وجوب مصدر المصدور المعلوم والواجب اللاحق وجوب وجود المعلوم والواجب اللاحق عارض للذات  
الممكن بخلاف ما قال صاحب اللاحق المبين ان الواجب اللاحق عارض للمعية المقيدة لبقية الوجود وسبب الكلام في مشتعا الشار  
الله تعالى **قوله** لا يخفى انه والامكان امر اعتباريا آه هذا الاشكال وارد عليهم في سبب الواجب على الوجود وسبب الكلام في مشتعا الشار  
الله تعالى **قوله** اراد بالان الزمان القصير آه وح تفسير الكلام ان الزمان مملوء الى اجزاء متقطعة وانها اشارة لا يكون اجبا بالذات  
**قوله** بل لقد ما ذابا على اصطلاح المتكلمين قال في الحاشية وهو عند ثم يستدعي ان يكون المتأخر والمقدم في الزمان او نفس الزمان  
اعلم ان التقدم الذاتي عبارة عن تقدم اللاحق على الذي يكون بالذات وهذا النوع من التقدم الزماني على اصطلاح  
الفلاسفة وتغيير الاصطلاح لا يجدي بل الكلام في ان هذا النوع من التقدم بل يعقل من دون الزمان ام لا والكلام فيه سبب  
تعالى ثم قال والاشارة الى منع وجود الزمان فظاهر التحقيق ان هذا الوجه لا يثبت على قول الفلاسفة فان الكلام  
في الممكن القديم مطلقا ولا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في انه مستند الى الفاعل على لغة تحققة وان اختلفوا في ان ذلك  
موجب او مختار وبالجملة الكلام ههنا ليس في خصوص الزمان بل في الممكن القديم مطلقا انتهى تتم ان الكثير من المتكلمين قائلون  
بالممكن القديم فانهم قائلون بزيادة صفات البارى عز وجل وهي ممكنات على رأيهم موجبا بالنسبة اليها فتدبر **قوله** التقرير الاول  
بالنسبة الى حدوث الصفة آه الظاهر ان الفرق بين التقريرين بان في الاول يجري تشييق المستدل في الحدوث سواء كان  
الحدوث حدوث الوجود وفي نفسه او حدوث الوجود بخلافه كما يفيض عن عبارة قدس سره بان حال الوجود محمول على الحاصل او على

العلم

العدم فاجتماع النقيضين وفي الثاني لثبوت في الاحداث سواء كان الاحداث الوجود في لفظها الوجود بخبره لكن  
 تخصيص النقص بالصفة يدل على ان مقصوده الثاني لان الاول للاختصاص له بالحدوث والصفة بل ينبغي ان لو تم ما ذكره لم يصح  
 وجوده لان وجوده في زمان نفسه حصول الحاصل وزمان عدمه اجتماع النقيضين فان اجبت الفرق بين حصول الحاصل بهذا  
 الحصول وبمنه حصول غير ذلك الحصول بنحسب عن الدليل بتمثله قوله لعل وجه التخصيص قد ظهر لك ان التقدير الاول لا يتوقف على  
 الحدوث بل يجري في الموجود مطلقا فلا وجه للتخصيص قوله فلا يجري فيه شئ من خصم قد عرفت وجوبها بقوله وانضم بغيره  
 لم يتركه لكن الفاعل غير متواتر في خصوص الصفة فان توقف الصفة على الغير ضروري واحداث الافعال الاختيارية وكسما  
 لا يسيل الى الكاره وبالنيوس وحرية قائلون بتاثير الطبيعة فما ظنك في تاثير الارادة فقال قوله نحو ان ينتهي سلسلة الحاجة  
 الى حاجة بنفسها آه قال في الحاشية اراد بالحاجة والموتورية المتعين المتقدمين على الايجاب والمعينين الاضافيين المتأخرين عنه  
 فيجوز ان يكون شئ محتاجا وموتورا بالامر زايده مطلقا لا يستلزم عينية الافراد كما سبق من الضالطة الكلية انتهى اعلم ان  
 والموتورية لها معنيان اعتباريان ولهما مصداق ومطابق والمعنيان المتقدمان بدان المصدر فان قد عرفت ان الحاجة  
 ليس ذات الممكن فانها بنفسها مصداق الذلة والافتقار فهي بنفسها محتاجة وذوات الممكنات تتعلق بمختلفة فالحاجة  
 للضالطة المذكورة فانك قد عرفت انها فاسدة واما الموتورية بمعنى المصدر فنفس ذات الموتور الكائن التاثير بنفسه وان كان  
 اعتبارية زايده فنفس ذات الموتور مع صفة زايده موافا لان مراد المستدل بالموتورية والحاجة تصدقهما فالجواب ان الحاجة  
 محتاجة بنفسها والموتورية موثرة بنفسها وان كان مراده المعنيين المصدرين فالجواب بانها فاسدة فالحاجة الاولى التردد وانما اقتصر  
 على الثاني لان الظاهر ان صاحب الشئ اراد بها المعنيين المصدرين فتدبر قوله في المنع يرجع الى منع كون اللطمان في ضرورة  
 الطرفين آه لا بعد تسليم ان الامكان سلب ضرورة الطرفين او استواء نسبة الوجود والعدم لا يمكن تجويز وقوع العدم  
 بلا علة واللام الترجيح بلا مرجح هذا وانت لا ينبغي عليك ان هذا ليس تحقفا عنده بل الغرض الجدل والتبعية على فساد ما صوره  
 بان ان زعم العدم صالحة للتاثير لطل ما ينسب عليه البطلان اللازم وان زعمه غير صالح والوجود صالح لغيره اللطمان في حيز المنع فله  
 اللطمان بعد ذلك حقوق ان حمل المنع بطلان اللازم كما يشير الى قوله فان عدم المعلول عند العدم العلة وح لا اعتبار على كلام  
 ثم تدبر قوله ويكفي فيه سلب التاثير في الوجود وهذا ما يصح لو كان العدم السابق واللاحق ممكنين واما اذا ما نادوا جيب بان  
 كان وجوده في زمان قبل زمان وجوده وفي زمان للاحق لزمان وجوده محال بالذات فلا يحتاج ان الى تاثيره ولا الى سلب تاثيره في

ذكرتم

المعنيين

ادب امر زايده اعتباريا  
 في كون الحاجة الموتورية محتاجة  
 مغلقة لا تستلزم عينية الطبيعة

شأن

الوجود وان تاملت فيما يقينا عليك فخرج وجب ان الكلام الصريح وصحة المنع الاول على سبيل التحقيق قال **قوله** يلزم ارتفاع التقيضين

على تقدير ارتفاع التاثير كما لا يخفى ان يقع التقيضان على تقدير وقوعه اجاب عنه في الحاشية وقال ارتفاع الوجود والعدم مما

لا كان تعالى ان يقول  
بجواز ان يكون ارتفاع  
التاثير

والمذكور تنبيه **قوله** فان اريد بالتاثير اذ يعنى الاول في هذا المقام الترديد والاجابة بحسبها فان اراد السوفسطائي بالتاثير مطلقا

التوقف فالجواب ما افاد ثانيا وان اراد التاثير الحقيقي فالجواب منع الملازمة كما افاد اولادنا والسند ان العدم يكتفي

فيه سلب التاثير في الوجود فلا يحتاج الى تاثير فيه بخلاف الوجود فقال ويذكر ما سلف **قوله** كما مرح الشيخ في التمييزات الشفاه بان

المعلول يحتاج الى مقيد نفس الوجود بالذات اه قال في الحاشية فاصل الوجود هو محتاج بالذات والبقا واما عرض كالحادث

فان الامكان متعلق به لا يجد فاجعل البقا اثر بالذات كما يدل عليه كلام الشرح ليس بصواب انتهى لم ير الشيخ على ان اثر الفاعل

بالذات الوجود واما صفة كونه بعد العدم فلكونه ضروريا غير معطل اذ هو غير ممكن وقاس المحشى به البقا عليه فانه ايضا من صفات

الوجود ولازم له في بعض الميئات والحق في هذا المقام ان الوجود وصفاته كلها من الجاعل كيف لا كما ان الوجود ممكن كذلك

كونه بعد العدم كما بقا يمكن لجواز التسلبها بالتسلب الوجود ولكن الاثر بالذات الوجود والصفات انما هي آثار كونها بالوجود

فهي اثار بالعرض ومجولة بالعرض ولعل هذا هو الذي رامه المحشى والشيخ ثم ان كلام الشرح قدس سره ليس اسما عن هذا المقصود

ان الوجود المتفاد من الجاعل اولاه الوجود والباقي والتاثير فيه ثابت كما كان حين الحدوث كما هو في اول الحدوث انما

دا الوجود

وغيره بماصل الوجود في الزمان الثاني اثر له بذلك التاثير الباقي في الزمان الثاني بذلك التاثير الباقي في الزمان الثاني وغير

عن البقا وبه العيب ما قال والخلاصة كما ان الوجود ابتداء التاثير الجاعل كذلك الوجود والباقي ثانيا بتدوير الوجود وابتداء التاثير

على تقدير حال الوجود وان كان ذلك المتغير حال الوجود والعدم

الوقت

ن

من كلامه ما ياتي في هذا التوجيه ثم الرجوع الى وجوب الوجود الخاص في معرض التحقير وانما يرجع الى امتناع بعض اشياء الوجودات  
 ووجوب بعض اشياء العدم والقول بالعدم منافاة وجوب الوجود الخاص لا مكان الوجود العام بالكلية قد ينكر من المحشى ومنارده **قوله**  
 قلت لاسلم استوار الوقوعين آه اعلم ان المشهور من قول الاشعرية في هذا المقام ان ترجيح المختار احد المتساويين  
 بالنسبة اليه جائز وقد اظهر صدر الشريعة رح في بيانه مبلغا من الاطمان **قوله** على هذا قالوا جاعل المحادث قديم  
 بفعل ارادته باي شاء مع تساوي النسبة وهو لا يسأل عما يفعل وعلى هذا يريد الاشكال المصدر لقوله فان قلت وعامله يرجع الى  
 ترجيح احد المتساويين بالنسبة اليه مستلزم للترجيح الى مرجح اى الوجود بلا سبب ولا بدفع له لوجبه المحشى رح اعرض عن هذا وحكم  
 بعدم تساوي نسبة الوقوعين الى الارادة فمحاصل ان الجاعل مع ارادة المتعلقة بالوجود قديم والارادة بالوجود فلا يلزم  
 التعلق لان وجوبه اراد على حسب الارادة بل يتبع الوجود قبل تعلق به الارادة لوجوده فيه لانه وجود بلا سبب وهذا النحو من  
 التعلق جائز بل واقع **قوله** سماح ان يمنع ذلك **قوله** مطع نظر المحشى لقرار الجواب المشهور بحيث لا يرد الارادة المحقق قدس  
 بما حاصله ان الارادة المتعلقة بالوجود المحادث قديم والبارى سبحانه موجيب بالذات بالنسبة اليه فلا تسلسل والاقدم المحادث  
 في هذا النحو من تقرير الجواب تسليم علم الوجود المحادث ومنع استعمال التعلق كما قد علمت وهذا هو الذي لم المحقق الدواني رح بقوله ان  
 علمه موجبه لتعلق الارادة القديمية بوجود المحادث في وقت معين فالارادة والتعلق كلاهما قديمان المراد احداث وهذا مع وضوح  
 قد ضفى على بعض نظائر الحواشي القديمة فقالوا انما يقضى من العجب ثم لنا كلام آخر هو ان هذا القدر قدير كما ان بل لا بد مع ذلك  
 من القول بامتناع اشياء الوجودات سوى هذا النحو المحادث لانه لو كان الوجود في الزمان السابق على زمان المحادث مثلا  
 كالازل يمكنه ان يتعلق به الارادة فتعلق الارادة ممكن او محال وعلى الثاني يلزم عجز الباري المتخار عن جعل بعض الممكنات  
 تعالى عن ذلك علوا كبيرا وعلى الثاني ففسية الارادة الى النخوين على السواء فيمكن التعلق بهما فلا بدح من مرجح فيلزم التعلق **قوله**  
 الوجود بلا سبب ضرورة تساوي نسبة الارادة اليهما فاذا ن لا بد من القول بامتناع وجود المحادث في غير الوقت الذي حدث  
 فيه وعلى هذا فحاصل الجواب ان جاعل المحادث ممتد في الوجود وهو الجاعل المراد وجوده في وقت معين و ارادته تعلقها بها كقديمان **قوله**  
 الارادة القديمية تعلقت بهذا النحو من الوجود وهذه الارادة ان لم يكن عين الذات فهي مجموعها الذات بالاسباب فلا تسلسل  
 ولا تعلق في التعلق فان وقوع المراد على حسب تعلق الارادة فان تعلق على هذا النحو جائز بل واقع وان وجد بلا تعلق لازم  
 الوجود بلا سبب اذ لا اقتضار من الجاعل ان كذلك انما يتعلق الارادة بالوجود قبله او بعده لاستحالة وجوده فيما قبل وفيما بعد **قوله**

استواء

وجود

التعلق

في الاول

قوله الاول



وازلية الامكان ودوامه لا يستلزم ان الامكان الازلية واسكان الدوام هكذا ينبغي ان يفهمه المقام **قوله** فتأمل اشارة الى  
 ان يلزم شائبة من الايجاب وهذا الايجاب لا يتركه الاختيار اذ الايجاب الذي لو كره وهو الايجاب بعد الاختيار وهذا الايجاب مع كذا  
 في الحاشية الحق السبع ان اختيارية العقل كفي فيها صدور الاثر بالارادة والايجاب صدور له بالارادة <sup>المعنى</sup>  
 ولا شك ان الاثر قد وجد تعلق الارادة به ووجوب تعلق الارادة لا يضر في اختيار الاثر ولا في المقدورية والوجوب الذي  
 جاء في الاثر هو الوجوب بعد الاختيار ولجود تعلق الارادة ولم يجب من قبل والايجاب الذي جاء قبل الاختيار انما هو ايجاب  
 في الاثر ولا في ارادة الاثر <sup>ع</sup> واليجاب الاثر فلا يها في الاختيارية واما انتفاء الايجاب في اللادة فليس بشرط في الاختيارية بل لا يكون ليصح بحال  
 فقد بان لك ان من ادعى الفعل الاختياري ما ليس باختيارى كالعلم والفضى الارادة هذا هو الحق الصريح وهما من الكلام  
 ما لا يستوفيه **قوله** في فواتح الجموت شرح المسلم **قوله** في التسلسل منقطع بالقطاع الاعتبارية قدر الحوادث ان الموتر التام  
 في الحوادث حادث لان من جملة متمات العلة تعلق الارادة وهو حادث وعلة تعلق اخر وهكذا وهذا التسلسل في الامور الاعتبارية  
 لان التعلق امر اعتبارى والتسلسل في الاعتباريات منقطع بالقطاع الاعتبار ولا يذ على هذا التفسير من القول بالاعداد في  
 التعلقات الكانت مجتمعة حدودا فلا يبعد لان الكل في حكم حادث واحد فاذا ن لا بد من القول بتعاقب الحدوث في التعلقات  
 فاذا ن كل تعلق فوقاني مجتهد للتعلق لاحتمال هذه السلسلة مثل بالقول الفلاسفة في ربطا الحوادث بالقديم من سلسلة المعدات  
 ثم القول بان التسلسل في التعلقات منقطع بالقطاع الاعتبار لا يخ عن كدر لان القطاع هذا التسلسل لوجوب القطاع على الحوادث  
 فينتفي الحوادث بالقطاع الاعتبار ثم هذا التسلسل في جانب المبداء وهو بالمثل سواد كانت الامور المتسلسلة اعتبارية او عينية لانه  
 لم يعبر على هذا الباري الفعال جاعلا لو احد من احاد هذه السلسلة ولا للحادث فعدم هذه السلسلة تمامها راسا ممكن وان كان  
 عدم البعض مع وجود البعض غير ممكن اذ لا محيل لانعدام السلسلة راسا لانه ليس فيه عدم العلول مع بقا اقتضاء العلة وليس لانعدام  
 محال بنفسه فاذا ن هذا العدم جاز فلم يجب واحد من احاد هذه السلسلة لان الواجب يستحيل عليه جميع اشخاص العدم والالم  
 يجب لم يوجد فيلزم ان لا يوجد حادث اصلا ولا يمكن ان يقوا ان القدر المشترك بين التعلقات قد وجب باقتضاء الباري  
 الفعال فاستحال التعلقات راسا واما ارتفاع كل تعلق فقد استحال بالوجود سابقه لان الباري عز وجل انما لوثر بارادة  
 واختيار فلا بد من تعلق ارادة بهذا القدر المشترك وقد فرض التعلقات كلها احادية نعم فيقع هذا الفلاسفة في دفع الحوادث  
 في سلسلة المعدات كما استقف عليه الشارح تعالى **قوله** يجوز ان يكون ذلك المرجح امر اعتبارية قد عرفت ما فيه قال في الحاشية

المعنى

ب  
مبارك

لان هذه

تماما

هذا النظر الى ما ذكر في الشبهة من لزوم التسلسل ومع قطع النظر عن ليقه على تقدير حدوث الموثرة يكون الموثرة وموجبا داخلين  
 في جملة الحوادث الا ان ليقه لا محذور فيه فان خروجها عنهما ليس لواجب حتى يلزم كونها داخلين وخارجين معا انتهى الظاهر وجها  
 عنهما ليس لواجب حتى يلزم كونها داخلين وخارجين معا انتهى الظاهر وجها لان الموثرة في الجملة بما هو موثرة خارج عنها فتقال  
 قوله فهو ان عدم المرجح اه قال في الحاشية ان المرجح هنا صور علمية لان سبب الحركة الارادية صورة حاصلة في نفس المتحرك  
 فالمراد بعدم العلم بالمرجح عدمه بعد الاختيار اى عدم بقائه وحفظه قوله ارادة العبد مني الى ارادة الله تعالى وعلى هذا ينبغي الترجيح  
 بالمرجح لا يترجح بالمرجح لو جاز وكلام الشارح المحقق مني عليه قوله فان قلت المتكلمين قالوا بالصفات القديمة اه واجب بانهم لم يدعوا  
 ان علة الحاجة الى المقضى مطلقا لحدوث بل مقصودهم ان علة الحاجة الى الموثرة الى الجاعل المتحار لحدوثها وسياق ان القديم  
 لا يكون اثر المتحار والصفات بقدها ليست متحابة الى الموثرة بل احتياجا الى المقضى بالاسباب والموثرة في اصطلاحهم احسن  
 من المقضى فتال قوله قلت مرادهم يكون الحدوث علة الحاجة اه وان ادرك عليهم ان المتحار في الحقيقة هو اصل الوجود  
 بعد عدم امره من كما يحكم به النظر الصحيح والوجدان الصحيح كذلك في الحاشية قال الشيخ فمن الفاعل ما يتفوق وقتا ان لا يكون  
 فاعلا ولا مفعولا مفعولا بل يكون مفعولا مسدودا ثم لغيره من الفاعل بالاسباب التي ليس بها فاعلا بالفعل فيصير فاعلا فيكون عنه  
 وجود الشيء لجدان لم يكن ولا انه كان بعد ما لم يكن وانما يكون من الفاعل وجوده واذا كان من فاعله الوجود لزم ان وجوده  
 بعد ما لم يكن والذي له بالذات من الفاعل الوجود وان الوجود الذي له انما هو لان الشيء الاخر على جهة سبب عنها ان يكون وجوده  
 عن وجوده الذي له بالذات وانما انه لم يكن موجودا فليس عن علة فان كونه غير موجود قد ينسب الى علة ما هو عدم علة فانما  
 كون وجوده بعد عدمه فامر لم يغيره لانه لا يمكن ان يكون وجوده بعد عدمه والا يمكن فلا علة له نعم وجوده يمكن ان يكون  
 لوجوده علة وعلايته قد يكون وقد لا يكون فيجوز ان يكون لعله وانما كون وجوده بعد ما لم يكن فلا علة له فان قال قائل كذلك وجوده  
 بعد عدمه يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فنقول ان عني وجوده من حيث هو وجود فلا دخل لعدم فيه فان نفس وجوده  
 يكون غير ضروري وليس هو غير ضروري من حيث انه بعد عدمه ولكن وجوده هو الذي اتفق الآن وانما حيث يوجد وجوده  
 وجود بعد عدمه والاتفق بعده فذلك سبب لكون وجوده بعد عدمه وانما كان سبب لوجوده الذي كان بعد عدمه من حيث وجوده  
 نفس ان وجوده جاز ان يكون وان لا يكون لعدم الحاصل وان لا يكون التزم الا ان لا يكون لوجوده اصلاح والاصلاح  
 للوجود انتهى انت لا يذهب عليك ان هذا الكلام المصنف بالاطراف المتسلسل يرجع الى ان مرجع الحدوث الى الوجود والعدم

في اصطلاحهم  
 بعد عدمه  
 وجوده  
 اساسا  
 ان يكون وجوده بعد عدمه

وكون هذا الوجود بعد العدم السابق والجماعل انما جعل الوجود والعدم من علة العدم وكون الوجود بعد العدم ضروري للوجود غير  
 ممكن فلا يكون معطلا وفيه ان ازالة الوجود والوجود بعد العدم كلاهما ممكنان بالنظر الى ذات الحادث فاللازمية على وجوده  
<sup>لما ان الوجود والعدم ممكنان</sup> <sup>دكونه</sup> بعد العدم كلاهما ممكنان بالنظر الى ذات الحادث فيكون كون الوجود بعد العدم محجولا كما ان اصل الوجود محجول  
 فالجماعل اقتضى الوجود وكونه بعد العدم فيكون كلاهما اثر الجماعل لكن هذا الرفع المتكاملين الذي يسيل الى استقراء الحادث  
 في بقائه وانما يلزم لو كان المحجول وصف كونه بعد العدم فقط دون الوجود نفسه <sup>انما هو</sup> والوجود ووصف كونه بعد العدم كلاهما  
 محجولين <sup>ممكنين</sup> فمنه البقاء والوجود ممكن فهو محجول فاصل الوجود وكونه بعد العدم محجول ابتداء وتأثير الموثرة وبقائه بتقاربه  
 التاثير والتحقق في هذا المقام انه اذا كان الازلية محالا على الحادث بالذات <sup>الذات</sup> لا يكون الوجود الممكن للحادث انما هو الوجود المنقوص  
 بزبان وجد فيه والعدم في غير ذلك الزمان واجب للحادث بالذات فلا يكون علة اصلا لاعدم علة الوجود ولا غيره <sup>والممكن</sup>  
 بالذات هو الوجود المحض ووصف كونه بعد العدم ضروري له انما المكاة بامكان الوجود وليس يجوز عليه الانتفاء  
 الا بانتفاء الوجود واسبابا <sup>الغرض</sup> ينفي هذا النحو الفرض المحجول بالذات للوجود وهذا الوصف كونه بالبعث للوجود محجول بالعرض  
 كما في سائر اللوازم وان كانت الازلية ممكنة فوصف كونه بعد العدم ممكن بالذات لان الوجود كما يجوز ان يكون الوجود كذا  
 يجوز ان يكون الازليا فنسبة وصف كونه بعد العدم ووصف الازلية بالنسبة الى وجود الحادث متساويتان فلا بد من مرجح  
 كونه بعد العدم على ازيلته فيكون هذا الوصف محجولا بالذات كما ان نفس الوجود بالذات لان علة الوجود وهذا الوصف واحد  
 لكن الظاهر الشق الاول لان الجماعل هو المحض وفيما هو مطلق فلا يخجل عن الافاضة ما دام المقاض عليه صالحا لقبول الفيض  
 فلما لم يغض علم ان الحادث آب بنفس ذاته عن قبول الوجود في الازل فاللازمية غير ممكنة <sup>بما</sup> ان الممكن الوجود الخاص الذي افاض وجوده  
 به وقد علمت من الكلام بالصلح واليلا على ما قلنا ثم الكلام الذي وقع من ان المحجول بالذات الوجود او كونه بعد العدم انما هو  
 على تقدير جعل المؤلف كما ذهب الشيخ والاعلى <sup>الاسبق</sup> تقديره يجعل المؤلف في سياق الكلام في ان نفس التقرر محجولا او كونه بعد العدم  
 ينبغي ان يفهم المقام <sup>الاصول</sup> ولذا يلزم عليهم اه هذا انما يلزم لو كان المحجول بالذات وصف كونه بعد العدم واما اذا كان المحجول اصل  
 الوجود مع هذا الوصف فلا يلزم الاستغناء ولما قد عرفت فالترمو القول بتجدد الاعراض اه ولزم عليهم استغناء العالم في نفسه  
 عن الصانع في حال البقاء وهو خلاف الضرورة العقلية كذا في الحاشية والمراد استغناء الجواهر نفسها ولو قالوا ان العالم  
 كلما تجدد بتوارد الاشكال لم يلزم عليهم الاستغناء <sup>قوله</sup> والحكماء ذهبوا الى ان ايجاد الصانع العالم اه يعني ان المحجول عندهم

لما ان الوجود والعدم ممكنان

ممكنين

الغرض  
ببر الوجود

وقس عليهم  
على ان تقدم

اصل الوجود والتقرر وكون الوجود بعد العدم والتقرر بعد البطلان من التوابع فاصل الوجود والتقرر حاصل بتأثير الموروث وابق  
بقا وذلك التأثير كما ان المفاد من الشمس نفس الصور باق بقائه قوله **قوله** والصوفية ذهبوا الى آه كان في الحديث القدسي كنت كثيرا  
فخفيا فاجبت ان اعرف فخلقت الخلق اشارة اليه كذا في الحاشية اعلم انهم ذهبوا الى ان المحجول بالذات العين التامة  
وهو شان من شئون الوجود المطلق ولما كان الحق تعالى نفس الوجود المطلق المنزه عن شوائب التقييدات الشكك من مقتضى  
نظرة ومعلم له وطريق الجمل فهو لا الكرام ان التحاليل الامكانية في الاصل في علمه تعالى ليست موجودة تيرت عليها الاشارة  
والاحكام فهايم بالله سبحانه بقوله **قوله** وهو اتحاد تشبيه نسبة الشمس الى ضوءها وبهذا الاتحاد اتحاد بالاجاب وانه لو لم يكن  
في كتاب المحكم العزيز **قوله** وهو اتحاد تشبيه نسبة الشمس الى ضوءها وبهذا الاتحاد اتحاد بالاجاب وانه لو لم يكن  
تديما قوله وهو اتحاد تشبيه البناء الى البناء آه وبهذا الاتحاد اتحاد بالاجاب وبهم يزعمون ان اثر المنحار الحدوث  
وان هذا الاجاب احداث وخرج حاصله صميم ان منشاء الحاجة الى المتصفى الامكان وعلته الحاجة الى المورث الى الجامل  
المنحار الحدوث بالمعنى الذي سيجي وح ان دفع قول المنصير الطوسي انهم بين ان يجعلوا الصفات واجبة بالذات وبين  
ان يحكموا باستغناء بعض الممكنات فتدبر قوله الا ان يقام ادبهم آه هذا هو المتعين كيف ولم يقع في كلام كثير من المتكلمين لفظ  
الحدوث وانما قالوا اثر الجمل الحدوث وبهذا النقل الشيخ من ذهبهم كما يظهر مما استنقل من كلامه قوله لا يجد ان يكون  
طرديم من كون الحدوث علة الحاجة آه وبهذا هو المتعين بالارادة كما يظهر من عبارات الماهرين ويظهر مما نقل الشيخ  
من ذهبهم حيث قال وانما ظن فان ان الفاعل والعلته انما يحتاج اليه ليكون الشيء وجودا بعد الم يكن واذا وجد الشيء فلو  
فقدت عليه لوجد الشيء مستغنيا بنفسه وظن ان الشيء انما يحتاج الى العلة في حدوثه فاذا وجدت ووجد فقد استغنا  
عن العلة فيكون عنده العلة على الحدوث وهي متقدمة لامع انتهى وبهذا الكلام صريح في ان مقصودهم من علة الحدوث  
الممكن وانما هي لترتب عليه الحدوث ويكون اثره ولويديه ايضا انهم فرغوا على الحدوث للحاجة عدم فناء العلول  
العلته والاستغناء في البقاء وهذا الصريح متفرعا على الحدوث لها فانه يجوز ان يكون الحدوث علة الحاجة في اصل  
الوجود ومادام الوجود يكون محتاجا وان كان الاحتياج ناشيا عن الحدوث واما اذا كان المراد ما ذكره للتفريع نوع لوجه  
فقال فيه قال في الحاشية تفضيله ان الممكن يحتاج الى اللورث واحتياجه لعلته وذلك العلة عند الحكماء هي الامكان وعند المتكلمين  
الحدوث وعللوا بان الاحتياج ليعرض الحدوث لنفسه ويعرض الممكن بواسطة الحدوث فالحاجة عندهم مطلقا مرتبة على الحدوث

والوجود  
الخاص بوجه

الثابتة  
متوفرة بحيث

ن  
م

وهو مقدم لعدم المعلول على العلة لا تقدم العلة على المعلول ومن هذا القبيل ما قالوا ان علة الروية هي الوجود بمعنى انها متعلقة  
 بالذات فالحاجة عندكم مترتبة على الحدوث ترتيب الشيء على الغاية والفرس مقدم الحدوث كما هو المفروض مثل تقدم المعلول  
 الذي هو الغاية والمقصود لفي تقدم الحاجة على الحدوث بالتقدم الذي يكون للفرض والغاية وليس ترتيبها عليه ترتيب الحاجة  
 على ثبوت الحدوث حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه لكون التقدم من الطرفين ح منجوه واحتم قال والحق ان الاحتياج  
 عارض لاصل الوجود فليس عارضا للحدوث حقيقة فمضلا عن ان يكون عارضا لنفسه الا ترى ان الاحداث مقدم عليه مؤخر  
 عن احتياجه وفي كلام الشافعي سره اشار الى ان معنى هذا على طريق القائلين بالجعل الموافق والاعلى طول القائلين بالجعل البسيط  
 فانه احتياج عارض لنفسه لقر المية بنفسها فامل قوله ولا يخفى انه معنى الحدوث هذا غير وارد على ذلك المحقق ررح فانه لم  
 يبرح انه معنى الحدوث في اصطلاحهم بل بدعاه انهم تسامحوا في الطلاق الحدوث فالطلقوا اللفظ الحدوث وارادوا به هذه الحقيقة  
 ان الحدوث المتأخرة من الحاجة لا يدعى عاقل عليه لها فمقدم قوله والاعلى يلزم عليهم استغناء الممكن آه لوالقبي الحدوث على  
 لانه التفرج اليه فمما اشرك الوجود ولا يندفع الا اذا تسووج في العلية وليقه المراد الحاجة في الحدوث كما قرين بل قوله  
 اننا نعلم بالضرورة ان الاحتياج لا يترتب عليه آه هذا ليس مقصود ذلك المحقق اذ ليس مقصوده تصحيح عليه هذه الحقيقة بل مقصوده دفع  
 مسند تقدم الشيء على نفسه كما يدل عليه سوق كلامه قوله اعلم ان الاولوية الدائبة معينين آه لك ان تقول في البطاطحا  
 انه لو كان طرف الوجود اولى فالاولوية يكون عين الذات والآليات معللة لان كل صفة زائدة لا بد لثبوتها من علة وهي  
 اما الذات فيلزم تقدم الذات عليها بالاولوية والوجوب لان الشيء الممتنع لا يوجد لا يوجد غيره والشيء لا يتغير ولا يوجد  
 الا ان يكون وجوده بالجمابان يكون واجبا وهو خلاف الفرض او يكون اولى بلا وجوب فيلزم كونه قبل الاولوية اولى واما ان يكون  
 فيلزم احتياج الذات في الاولوية الى الغير وقد فرمنت ذاتية واذا كانت الاولوية عين الذات تمنع السلاخ الذات عنهما فاما  
 الطرف المرجح فقد بلغت حد الوجوب وقس عليه حال العدم وفيه عدم المعدوم لها اظهر وقد اردت صاحب الافق المبين لا الطال  
 الاولوية الذاتية كالم يقضى العجب هو ان احتياج الممكن الى الجاعل في نفس حقيقة التقدير وحمل الوجود في درجة ايضا عطف  
 الحاجة فلا يفتقر الى جعل الجاعل به المية افتقار العارض الى المعلوم به المية مالم يجعلها الجاعل او يخط عدم جعلها بالاعلى  
 لا يتجوز به لا يتجوز به ومع عدم الجعل لاشي يعبر عنه بالمية بل انما يعبر عنه باليس من الحقائق لعدم الجعل والامكان لا ضرورة  
 سبوج به المية ولا تجوز بها وانما ينعف ببناء دخل في غير الجعل والامالم يجعل في طرف ما من ظروف الوجود فانه ليس لشيء في

في قوله تقدم العلة على المعلول...  
 في قوله الاحتياج...  
 في قوله العلة...  
 في قوله الجاعل...  
 في قوله المية...  
 في قوله الجعل...  
 في قوله المعلوم...  
 في قوله المية...  
 في قوله الجعل...  
 في قوله المية...  
 في قوله الجعل...

ذلك الطرف حتى يصح الاستناد مفهوم بالية الاعلى التقدير بحيث فان الفرق بين المعدوم الممكن والمعدوم المتحقق ان المعدوم  
الممكن لو اقلب في حكم العقل من المية التقديرية الى مية حقيقية كان الامكان باعتبار تلك المية بخلاف المية التقديرية  
المتحقق فانها وان سارت مية حقيقية بحسب القرض المستحيل ولو الف الف مرة لم يسلمح طباعها عن الامتناع ولم يعرض جوهرها  
اعتبار الامكان بالنسبة الى التقرر والوجود والعدم لما هو معدوم ممكن بالفعل او المعدوم بما هو معدوم بالفعل موصوف بالامتناع  
فان لا مية قبل الجعل حتى يوضع اولوية مفهوم ما بالقياس اليها فانها ان يجوز كون نفس الشيء جاعل تسخ ذرية وفاعل جوهرية  
وانت لا تهب عليك ان ليس هذا الكلام موصوف بقوله لا يذمها لا يزيد محصله على ان الممكن بالمغيرية في عالم التقرر ودخل في  
لبعد البطلان فلا يصير موصوف باولوية شئ بالقياس اليه لكونه لا شبا ولم يدان بهذا لا يتخلوا عن شوب المصادرة وليس  
فرض الاولوية للتقرر والوجود من تلقا الذات والمية رافعا لفاقه الى الجاعل وكافيا في التدوت في نفس الامر الفاعل فلا  
سليم غار من الاولوية لبطلان التقرر والوجود عند عدم الافاضة بل تجوز وقوع الاولى وتذوتهم من دون افاضة المفيض وجازية  
العدم جواز ام جوا بحسب لا يخرج الى عالم الواقع للمرجعية السريرية الابدية فاذن لا بد في التميم والترميم لهذا المقال الكلام  
الاستفانة لعدم كفاية الاولوية في عدم خروج الطرف الاولي الى عالم التقرر والتدوت وعند هذا الاحتياج الى هذه المكلفات  
في كلامه نوع اخر من الخلل بما اراه يظهر من كلامه ان الممكن غير متصف بالامكان حال عدم الاعلى بسبب التقدير وانما تصف به حال  
الوجود على سبيل الحقيقة وهذا كما ترى باطل بالضرورة العقلية وبطلان الذات لا ينافي الاتصاف على ان يقع جهة القضية اذ لم يقر  
ياتي في الصحف الاولي ان القضية الممكنة انما يفتقر الى تقرر الموضوع المنبث لها الامكان حال خروج المحمول من القوة الى الفعل  
لا حال الحكم بالامكان وهو نفس مقرر بان امكان الممكن في الاذل مع استحالة الوجود والتقرر فيه فلو احتاج الاتصاف به الى الموضوع  
ووجوده لم يكن الممكن ممكنا في الاذل فالانصاف بالامكان على ان يقع جهة لا ينافي البطلان على بالقيضية الاصول الفلسفية فيقول  
الكلم المشائية والحق ما التصافنا في مقصد ثبوت المعدومات الممكنة وقد يستدل على البطلان الاولوية الذاتية باذ لو وصل اللووية  
لوجوده لزم ان اتحاد الشئ لنفسه او صحة عدم المرجح بنفسه وببانه ان الرجحان المنبث من الذات اما على مقتضى وجوده  
شئ موجود كلفه وانما ان يقع الوجود الرابع بنفسه لا باقتضاد من الذات ولا من غير باق وقوع عدم ممكن لا يكون كلفه وليس على الحكم  
العدم على الوجود وقد فرض ان ليس للوجود على مقتضى فاعلة للعدم فالكون وقوع عدم المرجح بنفسه وهذا الكلام متين وقد  
يستدل بان وجود الممكن زايد على مية وكل صفة زايدة فتبوتها محلل فلا بد له من علا على التقدير الاولوية الذاتية الا يكون العلية

في قوله لا يذمها لا يزيد محصله على ان الممكن بالمغيرية في عالم التقرر ودخل في لبعد البطلان فلا يصير موصوف باولوية شئ بالقياس اليه لكونه لا شبا ولم يدان بهذا لا يتخلوا عن شوب المصادرة وليس فرض الاولوية للتقرر والوجود من تلقا الذات والمية رافعا لفاقه الى الجاعل وكافيا في التدوت في نفس الامر الفاعل فلا سليم غار من الاولوية لبطلان التقرر والوجود عند عدم الافاضة بل تجوز وقوع الاولى وتذوتهم من دون افاضة المفيض وجازية العدم جواز ام جوا بحسب لا يخرج الى عالم الواقع للمرجعية السريرية الابدية فاذن لا بد في التميم والترميم لهذا المقال الكلام الاستفانة لعدم كفاية الاولوية في عدم خروج الطرف الاولي الى عالم التقرر والتدوت وعند هذا الاحتياج الى هذه المكلفات في كلامه نوع اخر من الخلل بما اراه يظهر من كلامه ان الممكن غير متصف بالامكان حال عدم الاعلى بسبب التقدير وانما تصف به حال الوجود على سبيل الحقيقة وهذا كما ترى باطل بالضرورة العقلية وبطلان الذات لا ينافي الاتصاف على ان يقع جهة القضية اذ لم يقر ياتي في الصحف الاولي ان القضية الممكنة انما يفتقر الى تقرر الموضوع المنبث لها الامكان حال خروج المحمول من القوة الى الفعل لا حال الحكم بالامكان وهو نفس مقرر بان امكان الممكن في الاذل مع استحالة الوجود والتقرر فيه فلو احتاج الاتصاف به الى الموضوع ووجوده لم يكن الممكن ممكنا في الاذل فالانصاف بالامكان على ان يقع جهة لا ينافي البطلان على بالقيضية الاصول الفلسفية فيقول الكلم المشائية والحق ما التصافنا في مقصد ثبوت المعدومات الممكنة وقد يستدل على البطلان الاولوية الذاتية باذ لو وصل اللووية لوجوده لزم ان اتحاد الشئ لنفسه او صحة عدم المرجح بنفسه وببانه ان الرجحان المنبث من الذات اما على مقتضى وجوده شئ موجود كلفه وانما ان يقع الوجود الرابع بنفسه لا باقتضاد من الذات ولا من غير باق وقوع عدم ممكن لا يكون كلفه وليس على الحكم العدم على الوجود وقد فرض ان ليس للوجود على مقتضى فاعلة للعدم فالكون وقوع عدم المرجح بنفسه وهذا الكلام متين وقد يستدل بان وجود الممكن زايد على مية وكل صفة زايدة فتبوتها محلل فلا بد له من علا على التقدير الاولوية الذاتية الا يكون العلية

المرجحة غير الذات فيكون معللا من الذات فقد لازم عليها الشيء المنفرد ثم انه قد فرض جواز العدم جواز امر جواز علة العدم  
 لانه عدم علة الوجود وقد جاز العدم حين وجود الذات فقد جاز العدم من دون تحقق علة العدم بل مع تحقق علة الوجود وهذا  
 البيان موقوف على زيادة الوجود على الممكن والاولى ان يخرج الاستحالة كون العدم علة لنفسه واما جواز العدم من دون تحقق  
 علة فلزوم غير من لان مرجحية العدم انما يقتضي جوازه في زمان الوجود بان يرتفع الوجود ويقوم بدلها بان يكون  
 معه فنه بر قوله ويكون الاولوية بالنسبة الى ذات الممكن ضرورية في الاحتمال لما هو المطلق لانه اذا كانت الاولوية  
 بالنظر الى الذات فمرجحية الطرف الاخر واجبة بالنظر الى الذات ودفع الطرف المرجح مادام مرجحا محال  
 فالطرف الرابع واجب فقد بلغت الاولوية حد الوجود فانهم قوله والثاني ان يكون الاولوية بالنظر الى ذاته اولى  
 قيل في البطلان هذا الاحتمال ان الاولوية مطلقا لو كانت مقتضى الذات كانت الذات موجبة لها ولا يمكن لبطلان هذه  
 الاولوية والاجاز تخلفه فاما بسبب فيلزم رجحان المرجح بلا سبب او بسبب لعدم ذلك السبب يدخل في الاولوية  
 يكن الذات كافية في اقتضاء الاولوية اذ لا ان يقول سبب رجحان المرجح السلب الذات كما ان الاولوية بسببها الذات  
 فلا يلزم الاحتياج الى الغير والحاصل ان اولوية الاولوية انما يقتضي ارتفاعها مطلقا لا جواز ارتفاعها مع بقاء الذات  
 للاولوية حتى يحتاج الى سبب يكون لقيضة سبب الاولوية غير الذات بل يجوز ارتفاع الاولوية مع ارتفاع الذات  
 ارتفاعا مرجحا فلا خلف فاعلم لكن الفرض العلمي تعلق البطلان اربعة منها لان المقصود الاصل من البطلان الاولوية الذاتية  
 نفى السداد باب اثبات الصانع والوجه الاربعة الاخيرة ليس فيها توهم الا السداد كذا في الحاشية قوله بان ما به الاولوية  
 منشأ انتزاعها نفس الذات اه استدلال المحقق الدواني بان ما يقتضي رجحان طرف هو بعينه لقيضة مرجحية الطرف الاخر  
 للتضالين بين الراجحة والمرجحة ومرجحية تسليزم امتناعه لامتناع ترجح المرجح وامتناعه يستلزم وجود الطرف الرابع  
 كأعرف في الطبقات واعترض عليه بان امتناع ترجح المرجح ممنوع بل ترجح المرجح غير اولى فلاجل هذا قرر المحقق الوجه بحيث  
 يندفع هذا الايراد وهو ان الاولوية معنى انتزاعي للبدل من منشأ الانتزاع ولما فرضت ذاتية منشأ انتزاعه نفس الذات  
 من حيث هي فكانت الراجحة في مرتبة الذات وما كان راجحا في مرتبة الذات يكون واجبا ضرورة امتناع الجمع المرجح  
 في مرتبة الذات قال في الحاشية كلما كان ما به الراجحة والمرجحية عين الذات كان الراجح واجبا والمرجح ممثلا بالنظر الى  
 الذات انتمى هذا الكلام متين الا انه لا يلزم المناظر فان تعارضت الاولوية ان يقول ان منشأ الانتزاع قد يكون منشأ غير واجبة  
 بحيث

في قوله انما يقتضي جوازه في زمان الوجود بان يرتفع الوجود ويقوم بدلها بان يكون معه فنه بر قوله ويكون الاولوية بالنسبة الى ذات الممكن ضرورية في الاحتمال لما هو المطلق لانه اذا كانت الاولوية بالنظر الى الذات فمرجحية الطرف الاخر واجبة بالنظر الى الذات ودفع الطرف المرجح مادام مرجحا محال

لمعارض الاولوية

بطر

بجانب الصاف بالانتزاع وقد يكون منشأه على سبيل الاولوية فيكون الالتصاف باولى وانما كانت الاولوية اولى غير واجبة الثبوت كما  
 فرض في النحو الثاني من القسم الثاني يكون المنشأ معهما الانتزاع الاولوية يخرج للانتزاع ترجيح الرجوع في مرتبة الذات وجوب  
 الرجوع في مرتبة الذات بل يجوز ان يكون الطرف الرابع اولى في مرتبة الذات والمرجوع غير اولى به وان ضم اليه مقدمات  
 ذكرت للثبات العينية وارجع الى ما قرأنا في صدر البحث ثم الكلام فمذكر ثم المحن ان امتناع الاولوية الغير البالغة حد الوجوب  
 مفروض لا يحتاج الى الدليل فان امتناع ترجيح الرجوع اجلي من امتناع ترجيح احد المتساويين والكل عموما ومكاتبه فما ذكر  
 ذلك المحقق تمام والاعراض عليه ساقط وما ذكر المحن في المقدمات وجدانية مفروضة تامة في افادة التصديق والصدق فيها  
 مثل الصدح في ساير الوجوديات فانهم قوله بان اقتضاه الممكن احد طرفيه على سبيل الاولوية كما ان كان اولوية احد الطرفين  
 باقتضائه الذات وكذا اولوية احدهما بالقياس الى ذاته كما اذا كان ثبوت الاولوية لا بالنظر الى اقتضائه بل يكون ثبوتها  
 بنفسها اولى قوله لان اقتضائه الشيء لا مر على اى نحو كان آية في الحاشية والضرورة العقلية يشهد بان اقتضائه الشيء على  
 سبيل الوجوب او على سبيل الاولوية وكذا اليقينية على اى نحو كان يستدعي ان يكون له ثبوت فيلزم تقدم الشيء على نفسه  
 او مقارنته للعدم كما كانت الاولوية اولوية العدم وهذا غير مستلث لان التقدم على تقدير الاقتضاه وسلم اما على تقدير  
 الاولوية بنفسه لا اقتضائه شيء لاجل اولويتها فغير مسلم بل الذات والاولوية يكونان في درجة واحدة الا ان ليقول الاولوية لا يمكن  
 ان يكون عين الذات والبلوغ حد الوجوب لا امتناع السلاخ الشيء عن نفسه فيكون صفة زايدة فيه قوله انا الملازمة فلان  
 فلان سلب المنقضى آه قال في الحاشية ضرورة ان ما هو اليقيني الى شيء فنقيضه اليقيني بالنسبة الى لقيض ذلك الشيء  
 فان الامر بهما الوجود والعدم بالنسبة الى نفس المهيمة ومن البين ان اليقينية احدهما بالنسبة اليها يتسلم اليقينية الاخر بالنسبة  
 الى غيرها انتهى قوله ولا يمكن اقتضائه سلب الممكن آه اقتضائه سلب الممكن وجوده على تقدير اقتضائه المهيمة اولوية  
 العدم واقتضائه عدمه على تقدير اقتضائه اولوية الوجود قوله ولا يتصور بالقياس اليه اولوية احدهما لقابل ان يقول لم لا  
 يجوز اولوية العدم بالقياس الى لطلبان المهيمة على تقدير ان يكون اولوية الوجود والمهيمة من غير اقتضائه لاجل اولويتها غاية  
 الى الباب ان سلب المهيمة المرجحيتها غير واقع وانما الواقع وجود المهيمة لكون الموجودية اولى بالنظر اليها قوله يقتضيه  
 وجوب حدوث شيء آخر آه في ان الحدوث وجود بعد العدم فلو كان واجبا كان نحو من الوجود واجبا فيكون اصل الوجود واجبا  
 فنحن الممكن عن الامكان فلعله اراد بوجوب الحدوث وجوب كون وجوده الممكن بعد العدم وهذا يقتضى وجوب نحو من الوجود قوله

الطرف  
 فان امتنع بالنظر اليها بالضرورة

ان مقتضى الاقتضائه  
 ان مقتضى الاقتضائه

الملازمة



فكما ان وجوب الحدوث آه يعني كما ان وجوب كون الوجود بعد العدم لا يستلزم اولوية اصل الوجود لنفسه كذلك امتناع  
البقاء لا يستلزم اولوية اصل العدم قوله هو ان مرتبة الحركة ليقضي النقيض والتجدد آه الموجود في الخارج هو الحركة التي بمعنى التوسط  
والزمان الذي يعني الآن اسباب على ما هو المشهور وبما يجب فيهما آه بان كذا في الحاشية في الاشارة الى ان الموجود  
من الحركة والزمان الادم المتصل الغير القابل للمتغير في الزمان هو على المشهور لا على التحقيق قوله وهذا اظهر معنى السمولة

لا امتناع الاتعاف وغيره ليس من الغير فما ذكره في وجوب الرد غير ظاهر قوله فان الضرورة والاولوية متنافيان بان الاولوية  
ليست في جواز الطرفين كذا في الحاشية قوله اللهم الا ان تيسر بان الاولوية الذاتية في مرتبة الذات آه اشارة الى ضعفه لانه

يلفح سائر المقدمات المذكورة في الدليل واثار ايضا بقوله فالاولي كذا في الحاشية قوله الاول ان يقاد آه الكلام ما خوذ  
من فصوص المعلم الثاني الشيخ ابى نصر كذا في الحاشية وقال في حاشية اخرى الطرف الاولي ان كان وجوده يلزم الاول هو كما يلزم على

نسب المتكلمين في الواجب بالذات وان كان عدما يلزم الثاني لانه يكون الشيء معدوما بنفسه وعدمه آه انما يتم اذا كانت  
الاولوية باقتضائ الذات والما اذا كانت ثابتة لا باقتضائ منها فلا يلزم اتحاد الشيء بنفسه والاعدامه ولعل مراد القائل بالذات

سابقا من اولوية كانت باقتضائ الذات يلزم اتحاد الشيء بنفسه وان كانت لا باقتضائ ويلزم جواز العدم بنفسه كما امر تقريره  
قوله والاحتياج في الوجود آه هذا الكلام حق لكن لا يسن القائل لان مقصوده ان الواجب الخارج عن القسمة هو ما كان الوجود ثابتا له

بالوجوب من الصفات الى الغير ولقابل الممكن ثم بعد المتفق عليه ان ما يكون الوجود والعدم لا بالانفصاف الى الغير فالمدعى ان الممكن  
لا يكون طرف مساوي اذا كان الطرف الاخر متممنا وان كان الامتناع بالنظر الى الاولوية الذاتية لا يبقى الممكن ممكنا ويلزم

خلاف الفرض قوله والسند او باب الصانع آه قال في الحاشية الظاهر ان الفرض في المقامين رفع السند او باب اثبات الصانع  
على الاستقلال فلوجبني السؤال على الظاهر يلزم ذلك انتهى اعلم ان طريق العلم بالصانع الاستدلال لوجود الممكن وحاجته الى الصانع

وهذا قد ثبت نارة بابطال الاولوية الذاتية ونارة باثبات عدم كفايتها فمقصود السائل ان التقرير بما خوذ في ابطال الاولوية  
الذاتية وهذا ظاهر ومعنى قوله فيسند باب اثبات الصانع انه يسند باب العلم بالصانع بهذا الطريق الخاص قوله فكيف يكون

العدم آه قال في الحاشية على ذلك التقدير يكون تلك الاولوية ثابتة لانه مع الفهم عدم عدم تلك الاولوية غاية ما يلزم لعدم  
عدم الاولوية بوجوبها ولقائل ان يلزم ذلك انتهى قوله ليس لما اقتضاه اخر متعلق بدوامه آه بل الدوام والوقت مخصوص

بطرف العلة من شرط المعلول الذي هو اصل الوجود وسمى اعتبار الدوام في طرف العلة الظاهر له قوله لم يرد عليه ان العلة  
لا يكون

عندما لا يستلزم الاولوية للعدم في ذاته وانما ثبت بالذات الغير فالسؤال عن صحتها

تقديم اتحاد الشيء للعدم في الطرف الاول

بمسر

وإذا

الذاتية

يسد

على

الاولوية بانها لا تستلزم الاولوية للعدم في ذاته وانما ثبت بالذات الغير فالسؤال عن صحتها

اولوية احد الطرفين اذ خلاصة الايراد ان كان عليه لا يستلزم ان يقع في وقت وان لا يقع بل يجوز ان يكون الوقوع في وقت مع  
 عدم الوقوع في وقت آخر استحتمل والكان عدم الوقوع جائزا في نفسه والاقول المحتمل ان بعد اولوية احد الطرفين يمنع الطرف  
 الاخر فففيه تساهل لا يخفى وقد يورد ان الدليل لا يشمل الاثبات وتحقيق الاستدلال ان عند اولوية المعلول بل يكون الطرف  
 الاخر ممكنا وقوعه مع بقا علته فلما لا سبب فيلزم رجحان المرجوح بلا سبب او بسبب فلتنقيض هذا السبب دخل في وقوع  
 الطرف الراجح فلم كيف الاولوية او لا يمكن فح وقد بلغت حد الوجوب ويلزم خلاف الفرض مع لا يتوجب الايراد فالقوت وقوا  
 الطرف الاخر ممكن في زمان الاولوية وان لم يكن بشرط الاولوية لكن الابان ينفي الاولوية ويقع الطرف الغير الاو لبل بان  
 يقع الطرف الاول واولوية معا وكذا الاولوية الاولوية وهنك الايض كفاية الاولوية وذلك لان الاولويات غير بالغة  
 حد الوجوب قلت اذا كانت الطرف الراجح واولوياتها جازية الارتفاع فلما لا سبب فلعدمه دخل فلم كيف العلة في الارتفاع  
 المعادل وما كفت الاولوية الحاصلة منها واولوية الاولوية والما لا سبب فيلزم رجحان المرجوح بلا سبب ومثله يقال  
 في الاولوية الذاتية **قوله** ذلك ان استدلال على هذا المطلب آه توضيحه انه لو لم يجب المعلول حسب اقتضا العلة بل يمكن عدمه  
 مع اقتضا العلة فقد امكن تحقق العدم مع انقضاء عدمها فلزم امكان عدم العلة عند عدم علته وكذا لو لم يجب عدم المعلول  
 عند عدم العلة فيمكن وجوده عند فيلزم وجود المعلول بلا علة وبهذا البيان شاف وكاف ومنع امتناع وجود المعلول بلا علة وتحت  
 ان يكون ممكنا غير اولى مكابرة فانحى لا يفت اليه **قوله** الشئ المحقق قدس سره بحيث يستحيل تخلف الظاهر من هذا البيان استحالة  
 تخلف المعلول عن العلة وجوبه عند وجودها وانما يظهر استحالة التخلف عن نحو اقتضاها ووجوبه على حسب اقتضاها الا ترى ان  
 الجاعل اذا كان فاعلا متخارا واراوان يقع المعلول بعدة كذا فيقع بعد تلك المدة لان الرجحان الذي جاز من ارادة  
 المتخار رجحان بعد هذه المدة فيجب هذه المدة لا قبله والالزم الرجحان بلا سبب ومحدث دخول الوقت على هذا التقدير  
 في العلة التامة مما يفت اليه ولعل مراد الشئ المحقق استحالة التخلف عن نحو اقتضا العلة فانهم **قوله** المراد بالسبق السبق الذاتي  
 او دفع ماورد مصدر الشرعية راج على سبقة الوجوب بان الوجوب صفة للموجود فلا يسبق الوجود فاجاب بان السبق في الكلام العقل  
 لا يجب الخارج فان الموجود ليس الا ذات المعلول لكن العقل يضرب بين التمهيل ينزع عند الوجود والحاجة والامكان والوجوب فحكم  
 بسبق الامكان على الحاجة على الوجوب والوجوب على الوجود وقد تقر الايراد بان الوجوب كيفية للنسبة الفعلية ووجهه للتفصيلا  
 بتقدم على الوجود الذي هو المحمول اعلم ان صاحب الاقوال المبين بعد ما اجاب عن الايراد الاول بتجوير لعدم العلة على الوجود

القاع  
 فلم مع ما ذكره عليهم  
 عند ولم يقتض العلة  
 في جميع الراجح واللاحق  
 المعلول

قياسا على تقدم الصورة على الميولي وحكم لعدم الفرق في الحكم في الوجود العيني والاشتراس وقرر لعبارات منطقية  
 لا يبرهن محصلا على ما قرر المشي قال في دفع الثاني والوجوب الذي تصينا بتقدمه على نفس المهية المستقرة وعلى وجودها المحمول في  
 قولك وجبت المهية فتجوزت فوجدت فالنحو هو الوجوب فيها محمول وليس ما يوجهه فتقولك الوجوب جهة العقدان ثبت  
 ان من الوجوب ما يكون جهة فصحيح والثالث المستقر به اذ الوجوب المعنى به محمول وان عنيته انه ليس يكون الاجبة فسفسط اذ كل  
 من هذه الثلاثة قد يكون جهة وقد يكون محمولا الست لعبر لقولك العقل واجب بالامكان ويمكن بالضرورة وشركاياتي مستم  
 بالضرورة فالوجوب في الاول محمول والوجه الامكان والامكان في الثاني محمول والوجه الوجوب والمحمول في الثالث هو الاتساع  
 والوجه الوجوب ايضا فيكون القول يتقدم الوجوب على لقرار المهية ووجودها قولان الممكن صا ضروري في المقرر فيصيرت  
 مهية فصار ضروري وجود الذات فوجد ضرورة ضروري التقرر والوجود يمكن بالذات مستند الى الجماع لان الممكن صا مستقر  
 الذات بالضرورة فمقرر وصار موجودا بالضرورة فوجد بين الاعتبارين فرق بين ضرورة التقرر والوجود وان استلزم  
 التقرر بالضرورة والوجود ولكنهما متقدمتا بالا اعتبار على التقرر والوجود على التقرر والوجود بالاطلاق وعلى التقرر والوجود  
 بالضرورة فالجماع لا لا يفعل ضرورة التقرر والوجود ثم ليفعل التقرر والوجود فيلزم صدق التقرر والوجود بالضرورة فاذا  
 لم يصدق الضرورية بدون صدق المطلقة على ان لا احد ان يلتزم ان المستمع هو انفاق الضرورية في الصدق بحسب <sup>الامر</sup> <sup>الواقعي</sup>  
 الضرورية على المطلقة بحسب الاعتبار اذا تارة متا وتوانقتا في الصدق بحسب نفس الامر وانه المنطوق من الضم والاصوات التي  
 وفي اعتراف بان الوجوب وجوبان احدهما وجوب محمول وجهته والمقدم الاول دون الثاني فمقد لازم وجوبان احدهما وجوب  
 والاخر لاحق غير الوجوب بشرط الوجوب فلزم ثلثة موجبات وقد اجمعا على تحقق الوجوبين لا غير واليضا عليه ان الوجوب <sup>لا يشترط</sup> <sup>وجوب</sup> <sup>الامر</sup>  
 عن تاكده الوجود والاصح تقدم تاكده شئ اعليه فمائل ثم ما قال في العلاوة من سبق صدق الضرورية على المطلقة فانما يستقيم لولم  
 يكن الضرورية كيفية النسبة الفعلية وهذا في خفاء ثم قال لعبدية في الاجابة بنحو اخر وذلك ان تجعل الوجوب السابق قبل اعتبار  
 التقرر المهية الممكن متعلقا بمضمونه الذي يلحق بالامر <sup>الواقعي</sup> حقيقة فيصير لوجوب التقرر بحسب الاستناد الى الجماع <sup>الامر</sup> <sup>الواقعي</sup>  
 التقرر والوجود ليس الوجوب اللاحق ولا يوجب عليك ان هذا النحو والاتصاف لم يقدر على الصفة شوية واقعية بل الصفة  
 تاكده الوجود وهذا لا يتقو به فمائل ثم لا بد على هذا اليونان ليعول به الوجوب غير الذي هو جهة القضية ثم هذا الكلام لفظا هو يدل

حيز الذات وجود

تقديره فتكون  
 في قوله التقرر  
 المقدم وراي الصفة  
 ان ينقلب تقديره  
 لتقديره الى منه تقديره

على ان معروض الوجوب اللاحق للمعية حال التفرز والوجود وسيتقل من كلامه انشاء الله تعالى يدل على ان الوجوب للمعية المتقدمة بالوجود  
 فانتظر قوله لكن لتقابل ان يقول ان الوجوب السابق ليس وصفا للمعمول آه يعني الوجوب السابق وجوب صدور المعلول عن العلة  
 بل وجوب كونها بحيث يجب عنه الصدور وهذا صفة العلة قطعاً فلا يصح ان يقال ينتزع من المعلول هذا الوجوب ويخرجها من  
 الجواب عن الايرادين بان الوجوب السابق ليس صفة للمعلول حتى يمنع التقدم بل انما هو من صفات العلة ومرجعه ما ذكر  
 لكن قد يوصف ما ذكره لكن قد يوصف به المعلول على طريقة الوصف بحال المتعلق وهذا هو الذي اختار صاحب الافق المبين  
 اخرا ثم يندفع بهذا الاشكال آخره وان الشئ الواحد بالحقيقة لا يكون وجوباً بالقياس الى وجود واحد وقد اقرتم لو جاز  
 سابق ولاحق واجاب صاحب الافق المبين بان الوجوبين السابق لقياس بالقياس الى شئ واحد بالحقيقة فالواجب بالوجوب السابق  
 هو الممكن للشرط القاضى بل ذاته بما هي ملاك الذات لا بما هي ذات متفردة وموجودة على قياس الضرورة للشرط الوصف حتى اذا  
 اخذ موضوع الصفة من حيث جوهره مطلقاً غير مقيد بذلك الشرط ارتفع الوجوب اللاحق والوجوبان من الواجبات العقلية ومحمول  
 عن الاخر في لحاظ العقل بسبب التمايز التعميلي هناك وانما واحدة بالذات في نفس الامر وبإجمال الاعتبارات في احاطة  
 العلم غير لطلبان الحكيمية ويظهر من هذا الكلام ان معروض اللاحق ليس نفس المعلول بل انما هو مقيد بالوجوب فالوجود الذي  
 جعله جهة القضية معوى الوجوب السابق اى شئ هو ولا ارياب في ان الوجوب الذي هو جهة القضية موضوعها نفس المعلول  
 المعلول المقيد فقد لم شئ واحد بالقياس الى وجود واحد وجوبان وجوب محمول سابق وجوب هو جهة القضية فاستقر  
 الاشكال ثم الذي يظهر بالسائل في ضو الطهم ان ههنا وجوباً واحداً هو جهة القضية الحكاكية عن التفرز المتأكد وهذه لا غنى  
 فيجعل محمولاً وهو الوجوب السابق وهو اثر العلة والحكم بالسبب انما يصح سببه تاكد الوجود على الوجود واما الوجوب الذي هو صفة العلة  
 وهو الايجاب والوجوب متأخر عنه قطعاً فندبر وانظر الى الاضطرابات التي وقعت لصاحب الافق المبين في عبارة جعل الوجوب  
 السابق صفة عقلية ووصفاً محمولاً ويجوز لعدم الاعتبارية على وجود الموضوع وارة بحكم بانه صفة علمية تقديرية غير واقعية  
 ثبوت صفة تاكد الوجود للمعية تقديرية عبارة بلية يعنى بانه من صفات الجماعل والذي يظهر بالخوض في ضو الباطن الصوفية  
 الكلام ان الممكن له ثبوت في علم الله تعالى ولا حقيقة متفردة فيه فاذا اراد الله سبحانه ان يعيض عليه الوجود ويخرجه الى عالم الفعلية  
 لكن فيجب له ان تمثل وهو الوجوب السابق فتقرر في عالم الوجود ويوجد فيجب التفرز والوجود وهذا هو الوجوب اللاحق وهو كصفة  
 النسبة الفعلية وهو الوجوب قد يعتبر جهة القضية ويحكي عن التفرز المتأكد وقد يجعل وصفاً محمولاً على المعية المتفردة فافهم ولا تنزل  
 عما هي متفردة

الشرط  
 عدد  
 العقبة

اعتدال  
 وجود

الظن

ويستقر  
 الوجود  
 الوجود

والعلم التام عند علام التغيير **قوله** في مسامحة لان الامكان سلب الضرورة بالنظر الى الذات **قوله** ما اصله ان ظاهر عبارة المشيخ المحقق ان الامكان  
فقد سلب **قوله** بالنظر الى الذات والامكان سلب الضرورة بالنظر الى الذات فقد صار بالنظر الى الذات قيد للسلب وهو باطل بل هو قيد للمسلوب  
اذ كان بالنظر الى الذات فلا بد من التجوز في كلامه ويقال اراد ان يكون الامكان بالنظر الى الذات ان مسلوبه بالنظر الى الذات وهذا هو الراجح منها فان  
قد صار بالنظر الى الذات **قوله** يختلف المسلوب والنسب وادراكه ان السلب بالنظر الى الذات يبقى الشك في لان الاختلاف في العلة لا يدفع التناقض في قول ويكون  
وما هو المراد **قوله** متافيا للموجبين آه قال في الحاشية بالنظر الى الذات على تقدير ان يكون بالسلب يكون نفس الضرورة مسلوبة بالنظر الى  
الذات وثابتة بالنظر الى الغير فليزم اجتماع المتنافيين وهو محال وان كان لعلتين وعلى تقدير ان يكون متعلقا بالضرورة يكون  
مسلوبه بالنظر الى الذات والثابت بالضرورة التي هي بالنظر الى الغير ولا يلزم اجتماع المتنافيين لتغاير الضروريتين **قوله** لا بالمعنى  
المصطلح الذي مر به بالقبض **قوله** الذات من جهة مطلق الوجود وفي زمان الوجود **قوله** نسبة على امتناع الانقلاب آه فيه رفع  
لما عسى ان يتوهم ان هذا تشبيه لنفس المدعى وجب الدفع ظاهر **قوله** ومنها ان باليزم هو التسلسل في الامور آه الذي يلزم هو التسلسل  
في المبادر وهو محال مطلقا **قوله** مع انه ان اراد بقوله لم يكن هو في حد ذاته آه قال في الحاشية هذا التردد ولا يجبرني في قوله فاذا  
نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع بل يقول في الشق الثاني ان اراد بالوجود اصل الوجود من حيث هو فليس امكان الازلية بان يكون  
في الازل طرفا له بدون التخصيص وبالجملة امكان الوجود المطلق هو لا يستلزم امكان الوجود الخاص اعني الوجود الازل من حيث  
هو اذ في ضرورة عدم استلزام الامكان العام ذلك امكان الخاص ولكن ان تقر جواب الشك بان وجود العالم في الازل ممكن اذ هو  
بوجود النافع هو خصوص كونه الازلي وآمال هذه التقريرات واحدة **قوله** فيلزم امكان الازلية كسبب الوجود فيلزم امكان الازلية  
اسمها تخت من حيث يصح انتزاع الحدوث عنه وهذا اسفطه كذا في الحاشية **قوله** لان التقييد من حيث هو امر اعتباري آه  
لك ان لا يعبر التقييد جزير بل باخذ ذات الحادث بما انه **قوله** متصح لانتزاع الحدوث ومعرض له وايجاب بالشك المحقق في **قوله**  
لان ذات الحادث بما انه معرض الحدوث مفهوم موجود فلا بد من عروض الامكان لانه **قوله** المقصد الخامس في ايجاب  
القديم **قوله** الاول وجوب الصدر نظر الى ذات الفاعل اعني مع عدم تعلق قصد واردة فهو المراد بقوله مع قطع النظر عن ارادة  
الفاعل **قوله** وهو ليس محل الخلاف آه اي ليس محل الخلاف الواقع بين الفلاسفة الذين اتفقوا على فلسفتهم وبين المتكلمين  
والافسرتان من الفلاسفة فالبعضان بهذا المعنى من الاتحاد فيفترقه من قدام جمل يونان **قوله** يتفقون علمه بعد سلسلة الممكنات  
وفرقه اخرى هم القائلون يكون علمه لغوا غير مقدم على وجودات الممكنات ويلزم الايجاب بهذا المعنى على النصير الطوسي **قوله** الفاعل  
كما هو المراد

سبب ايجابه

هذا هو المقصد الخامس في ايجاب القديم

لا يمكن لا يظهر الا

يكون علمه تعالى المعلول الاول والصور الحاله فيه نفسى ان لا يتوجب التكفير اليه بهذا القول وفيه الفرقة الثانية هي المرادة بقوله في  
 الحاشية نقل عن بعض الفلاسفة بل عن اعيانهم الايجاب بهذا المعنى وانهم اشبهوا العلم من غير ان يكون مناط العقلية فلا يجاب  
 بهذا المعنى هو عدم كون الفاعل النشار فاعل وان لم يشاء لم يفعل والاختيار الذي يقابله هو كون الفاعل كجيت  
 النشار فاعل وان لم يشاء لم يفعل قوله والثاني وجوب الصدور نظر الى ذات الفاعل آه فيه مسامحة حيث في الايجاب  
 بالوجوب والايجاب بهذا المعنى كونه كجيت كجيت عن الصدور بالنظر الى ذاته التي هي نفس الارادة للفعل  
 لا اجل غاية زائدة عليها قوله والمتكلمون الى الاختيار القابل آه هو كونه كجيت يرجح احد مقدميه للغاية الزائدة او غير  
 الصفة القامية قوله انه تعالى اوجد العالم لارادة زائدة اليه ذهب الاشعرية وكثير من المتأثرين بآية رفع المد تعالى اعلامهم  
 وفضل اعدائهم او بالارادة التي هي عينه آه اليه ذهب المعتزلة قاطبة وبعض الشيعة قول وجوز الترجيح بلام مرجح محققهم  
 لا يجوزون الترجيح بلام مرجح وقد عرفت سابقا ان الترجيح بلام مرجح يستلزم الترجيح بلام مرجح قوله وعلمت ان اثر الموجب  
 على النجوى الاولين آه هذا مسلم في الايجاب على النحو الاول واما الايجاب على النحو الثاني فلا يستلزمه لان المعلول لهذا  
 الايجاب يتحقق به ارادة هي عين الذات فيجوز ان يتعلق في الازل بوجود المعلول فيما لا يزال وفيه التعلق من مقتضيات  
 ذات الفاعل بالوجود على النحو الاول ولا بأس ان يكون مبادى الفعل الاختياري غير اختياري قوله ونحن بعضهم انه لا خلاف بين  
 الحكماء والمعتزلة آه قال في الحاشية لانه في وجود العالم من مصلو متعلقة به لا يقال بالابد من عدم العلم بالاصح وهو عين  
 الذات لان العلم بالاصح لا بد فيه من معنى الاصح فليست يكون عين الذات انتهى لم يظهر وجه منافاة معنى الاصح كونه مصلو  
 كون العلم عين الذات قوله قال الامام في المحصل آه قال في شرح الاشارات واعلم ان التحقيق انه لا خلاف بين  
 المتكلمين والفلاسفة الا في اللفظ لان المتكلمين اتفقوا على ان يكون العالم الاليا لانيا في كونه معلول علة الزلية بل القول بالعلة  
 والمعلول باطل لانه لا بد له بل للادلة الدالة على ان الموتر يجب ان يكون قاورا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازمان  
 يستحيل ان يكون فعلا لفاعل فمتاز فقد اتفقوا على ان يكون الشيء الاليا لانيا في افتقارهما للمختار والانيا في افتقاره  
 الالفة الموجبة واذا ظهر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة قوله في الرد للمحقق الطوسي اورد في المحصل وشرح الاشارات  
 قال الطوسي في شرح الاشارات اتقول هذا اصح من غير تراص الطرفين وذلك لان المتكلمين صدروا باسرحم لكنهم  
 استدلوا على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون مختارا او غير مختار ثم ذكروا البعثات

الغلبة

يجب

العلم

الادلة

حدث  
بغير

حدوثه ان يحتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون فتمت الازالة لو كان موجبا لكان العالم قد يبادر به بالكل باذنه اولاً فظهر انهم  
ما يشبه حدوث العالم على الاختيار بل يشبه الاختيار على الحدوث ولا القول بمعنى العلة والمعلول مع القفا فصح على الحدوث واما  
القول بمعنى العلة والمعلول فليس يتفق عليه عندهم لان معنى الاحوال المعترلة فالقول به صريحاً وانما هو الفاعل في  
الاشارة يشنون مع المبداء الاول قدما عليه ثانياً تسمى باصفات المبداء الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تعويذ من ان  
يجعلوا معلولات الذات واجبة هي علتها وان اتمروا واعضاها تفرح به لفظاً لكن لا يخصص لهم عن ذلك معنى فظهر  
انهم غير متفقين على القول بمعنى العلة والمعلول مع القفا <sup>بما يشبه</sup> قولهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازالة يستعمل  
ان يكون فاعل الفاعل المختار بل ذهبوا الى الفعل الازالي يستعمل ان يصير الاعن فاعل الازالي تام في العلة وان الفاعل الازالي  
التام في الفاعلية يستعمل ان يكون فعلاً غير الازالي ولما كان العالم عندهم الازاليا تاماً في الفاعلية استندوا الى الفاعل التام في  
وذلك في علومهم الطبيعية ولما كان المبدء عندهم الازاليا كما يكون العالم الذي هو فعل الازاليا وذلك في علومهم الالهية ولم  
يذهبوا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجدان كشرية في ذاته وان فاعلية ليست عليه <sup>كفاية</sup> كما  
من الحيوانات ولا فاعلية غير الحيوان من الطبايع الجسمانية انتهى ومحصله على ما فصله المحاكم يرجع الى ان التام لو عرفت فضاء  
لقدمنا عن الفرقين لفظاً غير مطابق احدهما ان المتكلمين جوزوا استناد الازالي الى علة موجبة وانما نفوا الازالية العالم بالذات  
على قدرة مؤثرة فيه فهذا الفعل منهم بانهم جوزوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس كذلك في سائر كتبهم بل الامر بالكل  
وبما هو الذي رفوه المحتج بان من جوزوه وثانيتها انهم نفوا العلة والمعلول وهو كذلك الفاعل كما ذكرنا وانما الفلاسفة يجعلون استناد الازالي الى  
القادر المختار وهو ليس كذلك لذاتهم الى الله تعالى قادر مختار مع ان العالم الازالي ولا شافاة لان القادر يكون الذات  
بحيث الشار فعل والشارك الشرطية لا يستدعي وقوع المتقدم بل مقدم الشرطية الاولى واقع وانما مقدم الثانية غير واقع وانما  
يكون تارة ان فعل الازالي استند الى فاعل تام الفاعلية في البحث طبعاً لانه بحث عن العالم المشتمل على الاجسام الجسمانية  
الماديات واخرى يبحثون عن المبداء الاول ان تام الفاعلية فمعلول الازالي وهو بحث عن واجب الوجود بان اثاره الازلية  
وفي البحث الطبيعي نظر وانت لا تذهب عليك ان الحكم على القضية الثانية بالكذب انما هو حكم على ما هو مستساغ لا على ما اراد الامام العام  
لاذرا وان المتكلمين نفوا العلة الموجبة والمعلول الازالي في العالم على ما يدل سبق كلامه وصفات البار عز وجل عند الصالحين  
من العالم وكذا الاحوال الثابتة له يقال ومراود الامام بالقدرة نفقة بها يصح الفعل والترك ولا شك ان الفلاسفة يذكرون في الازالية  
لان العالم فاعل الذات والصفات

يجعلون

بغير

دانا

واما القرون بما ذكر المحاكم فلذلك بما فيها اراد الامام انما هو من سور فم كلامه والنظر الذي اشار اليه ليقوله وفي الصحيح الطبيعي  
 نظر هو ان الصحيح عن العالم الشامل للمجسمات وغيره بالايكون <sup>طبعيا</sup> وانما يكون طبيعيا لو كان الصحيح عن الاجسام والمجسمات  
 من جهة المادة فانهم **قوله** وفيه نظر لما عرفت ان الامام لم يجعل آه حاصلة انا لانتم لنقل نفى الازلية العالم بالدلالة على كون  
 الفاعل مختار بل انما نقل انتفاء استناد الازلي وانتفاء العلة الموجبة والمعلول الذاتي بما هو معلول اي انتفاء معلولية الازلي <sup>الذاتي</sup>  
 بالدلالة على كون الفاعل قادرا مختارا فالعلية الازلية الموجبة منسفية وكذا معلولها الازلي منتف لأن لا يكون معلولا لالازلي  
 عند عدم فقد اندفع الاعتراض وتم كلام الامام **قال** الشئ المحقق قدس سره واعلم ان القايل بان علة الحاجة المحدوت <sup>عده</sup>  
 اوسع الامم <sup>ان</sup> هكذا اورد المحاكم على الامام وقال الخلاف في هذه المسئلة والخلاف في ان علة الحاجة المحدوت متلازمان والخلاف  
 في علية الحاجة شتر لا يمكن رفو وانت قد عرفت ان الخلاف في علية الحاجة انما هو الخلاف في علة الحاجة الى الفاعل المتما  
 وسبب كون الازلي معلولا للموجب كالصفات عند عدم فيية عليه فانهم **قوله** ولا يخفى انهم لا يتجاوبون الى المذكور وقد كلفهم  
 مشعا فتذكر **قوله** اشارة الى ان للاختيار معينين آه الظاهر ان يدين <sup>المتدين</sup> القديرة والاختيار بمعنى الارادة وهو كونه بحيث  
 يرج احد مقدوريه لعله لكن القوم يطلقون الاختيار والحينون به القديرة **قوله** والثاني كونه بحيث اشارة الى ان لم يشاء <sup>الفعل</sup>  
 تجز عن الشرطية الثانية بهذه العبارة لان الترك وعدم الفعل يكفي فيه عدم المشية مع انها يوافق الجنا المشورة الماثورة  
 بالمشا والية كان والم المشا لم يكن كذا في الحاشية كون الترك يكفي فيه عدم المشية انما هو لاريد بعدم الفعل وان اريد بالكف فنمفعول  
 لا بد من تعلق المشية به ولذا قالوا بالمشا وترك والم المشا لم يفعل ف**قوله** والثاني ان يكون مع قطع النظر عن الخارج آه  
 انت لا يذهب عليك ان صحة الفعل والترك بالنسبة الى ذات القادر مع قطع النظر عن الخارج ليصح الفاعل على تقدير عينية الارادة  
 فان نفس الارادة لا يكفي في وقوع المراد بل لابد من تعلق الارادة والكانت عين الذات وبالنظر الى نفس الذات مع قطع  
 النظر عن التعلق الفعل والترك صحيحان وبالنظر الى تعلق الارادة الترك غير صحيح فالتفسير ان متلازمان وان اريد بالخارج ما يكون  
 غير الذات والصفات ولو اعتبارية فيحقق صحة الفعل والترك لا يصح على مذاهب احد ف**قوله** بالاصدا **قوله** بل يقول الوجه الاول  
 غير متصور آه يعني ان صحة بالنظر الى الذات اذا قطع النظر عن الارادة المرجحة ولا يمكن قطع النظر عنها لكونها عين الذات  
 وفيها قد عرفت سابقا ان الارادة ليست مرجحة بل تعلقها ويمكن قطع النظر عن التعلق الا ان يقولوا بعدم مدعية التعلق  
 وكافية لنفس الارادة فقد بان لك انهم ان ارادوا بصحة الفعل والترك بالنظر الى الواقع فخرج مع تساويهما في الواقع وهو غير ممكن وانما

انما هو من سور فم كلامه والنظر الذي اشار اليه ليقوله وفي الصحيح الطبيعي  
 نظر هو ان الصحيح عن العالم الشامل للمجسمات وغيره بالايكون <sup>طبعيا</sup> وانما يكون طبيعيا لو كان الصحيح عن الاجسام والمجسمات  
 من جهة المادة فانهم **قوله** وفيه نظر لما عرفت ان الامام لم يجعل آه حاصلة انا لانتم لنقل نفى الازلية العالم بالدلالة على كون  
 الفاعل مختار بل انما نقل انتفاء استناد الازلي وانتفاء العلة الموجبة والمعلول الذاتي بما هو معلول اي انتفاء معلولية الازلي <sup>الذاتي</sup>  
 بالدلالة على كون الفاعل قادرا مختارا فالعلية الازلية الموجبة منسفية وكذا معلولها الازلي منتف لأن لا يكون معلولا لالازلي  
 عند عدم فقد اندفع الاعتراض وتم كلام الامام **قال** الشئ المحقق قدس سره واعلم ان القايل بان علة الحاجة المحدوت <sup>عده</sup>  
 اوسع الامم <sup>ان</sup> هكذا اورد المحاكم على الامام وقال الخلاف في هذه المسئلة والخلاف في ان علة الحاجة المحدوت متلازمان والخلاف  
 في علية الحاجة شتر لا يمكن رفو وانت قد عرفت ان الخلاف في علية الحاجة انما هو الخلاف في علة الحاجة الى الفاعل المتما  
 وسبب كون الازلي معلولا للموجب كالصفات عند عدم فيية عليه فانهم **قوله** ولا يخفى انهم لا يتجاوبون الى المذكور وقد كلفهم  
 مشعا فتذكر **قوله** اشارة الى ان للاختيار معينين آه الظاهر ان يدين <sup>المتدين</sup> القديرة والاختيار بمعنى الارادة وهو كونه بحيث  
 يرج احد مقدوريه لعله لكن القوم يطلقون الاختيار والحينون به القديرة **قوله** والثاني كونه بحيث اشارة الى ان لم يشاء <sup>الفعل</sup>  
 تجز عن الشرطية الثانية بهذه العبارة لان الترك وعدم الفعل يكفي فيه عدم المشية مع انها يوافق الجنا المشورة الماثورة  
 بالمشا والية كان والم المشا لم يكن كذا في الحاشية كون الترك يكفي فيه عدم المشية انما هو لاريد بعدم الفعل وان اريد بالكف فنمفعول  
 لا بد من تعلق المشية به ولذا قالوا بالمشا وترك والم المشا لم يفعل ف**قوله** والثاني ان يكون مع قطع النظر عن الخارج آه  
 انت لا يذهب عليك ان صحة الفعل والترك بالنسبة الى ذات القادر مع قطع النظر عن الخارج ليصح الفاعل على تقدير عينية الارادة  
 فان نفس الارادة لا يكفي في وقوع المراد بل لابد من تعلق الارادة والكانت عين الذات وبالنظر الى نفس الذات مع قطع  
 النظر عن التعلق الفعل والترك صحيحان وبالنظر الى تعلق الارادة الترك غير صحيح فالتفسير ان متلازمان وان اريد بالخارج ما يكون  
 غير الذات والصفات ولو اعتبارية فيحقق صحة الفعل والترك لا يصح على مذاهب احد ف**قوله** بالاصدا **قوله** بل يقول الوجه الاول  
 غير متصور آه يعني ان صحة بالنظر الى الذات اذا قطع النظر عن الارادة المرجحة ولا يمكن قطع النظر عنها لكونها عين الذات  
 وفيها قد عرفت سابقا ان الارادة ليست مرجحة بل تعلقها ويمكن قطع النظر عن التعلق الا ان يقولوا بعدم مدعية التعلق  
 وكافية لنفس الارادة فقد بان لك انهم ان ارادوا بصحة الفعل والترك بالنظر الى الواقع فخرج مع تساويهما في الواقع وهو غير ممكن وانما



هو من الوجودات كيف وهذا الوجوب ترجع مع تساويها بل لا يوجب وان ارادوا الصبي بالنظر الى ذات القادر والكان في نفس الامر  
احدهما مرجحا فالنفس ان متلازمان لان القابل بالنفس الاول لا يكثر في القابل ما قال المصنف الطوسي انه لا خلاف في ثبوت الفاعل  
المختار وانما الخلاف في تعلق الارادة بالازلية واللازلية وان الفاعل المختار هل يصح تخلف المعلول عنه ام لا واذا كان  
الثاني كما قد علمت فان التخلف عن نحو تعلق الارادة لا يصح الا تخلف نفس الارادة والتعلق فاقول قوله فان كان الموجود لهذا

وجوب الوجود غير الموجود بالوجود الاول آه وفيه الملازمة ان البقار يستدعي اتحاد الثاني بالاول بوجبه واذا فرض معنى بيرية  
الوجودين صار ذلك الاخر المتشبه كالمين الموجودين فصار الباقى كليا وقد كان الكلام في شخص الباقي والظاهر ان يقال  
او ان كان الموجود في الزمان الثاني غير الموجود في الزمان الاول لم يبق الباقي في المفروض باقيا قوله وان كان عينه لزم الحركة في  
الوجود مع قدرته والوجودات على موضوع واحد قوله في اشارة الى ان في كلام السائل خلطه السؤال ببيع جوابا عن الدليل  
بان اتحاد الموجود باحد آخر محال ووجوده مستحيل في مجال الوجود ومنها كذلك كذا في الحاشية قوله في الشرطية

والشرطية مطلقا آه يعني ان حاصل الجواب لفي الشرطية والشرطية وحصر العلية في الواجب ومعلولاته مع تجوز التخلف  
وتبدا الاستدلال بالفاعل المختار وان كان الحق انه تعالى فاعل فمختار ولا يحيل الوجود بهذه الملازمة الا ان الفاعل الموجب لا يصح  
التخلف عنه فيجب اللزوم بينه وبين معلوله وبهذا اليتيم لان استحالة التخلف عنه ممنوع بجواز ان يستحيل على المعلول الازلية  
فلا يوجب المعلول مع وجوده ما عليه الموجب فاقول ولو سلم استلامه فلام التزامه آه قال في الحاشية عدم حفظ الوضع  
انما يلزم على تقدير التزامه لا على تقدير لزومه اللازم من اللزوم عدم الوضع لعدم حفظ الوضع انتهى والظاهر ان هذا

غير موجب لعدم الوضع اللازم فلاف الفرض وهو محال فاقول قوله سوى قيام العلم والقدرة بالقادرية والعالمية قيام  
القدرة والعلم لانفس القدرة والعلم فيقول هذا سامة قوله ولا يتوهم ان القدرة الضرورية في هذا التوهم دون قطع النظر  
عن كون المسبب قديما نسبة والافلا مجال لهذا التوهم ولا حاجة دفعه فان نوقت النسبة على الطرفين ضرورية كذا في الحاشية قوله  
ولكن ان تقول في جواب هذه المعارضة قال في الحاشية اعلم ان الجواب المذكور في المتن لا يصح الا بان يرجع جوابا هذا فان

ان اراد بانها المعنى النسبي فهو متوقف على العدم وان اراد بانها انتشارا نشرا عما في سلمته ولا شك ان التوقف والعدم  
بين المتنافيين مستحيلان فلا بد ان يقال العدم من حيث هو سابق غير مناف للوجود من حيث هو لاحق ووجه استلام  
منشأ وانتزاع المسبوقية للعدم السابق ان المنشأ نحو الوجود الخاص بما لا يوجد بالعدم فالسابق للعدم لم يتم قال ثم غمنا شكل

بأنه لا يمكن القول بالوجود في الزمان الثاني غير الموجود في الزمان الاول لم يبق الباقي في المفروض باقيا قوله وان كان عينه لزم الحركة في الوجود مع قدرته والوجودات على موضوع واحد قوله في اشارة الى ان في كلام السائل خلطه السؤال ببيع جوابا عن الدليل بان اتحاد الموجود باحد آخر محال ووجوده مستحيل في مجال الوجود ومنها كذلك كذا في الحاشية قوله في الشرطية والشرطية مطلقا آه يعني ان حاصل الجواب لفي الشرطية والشرطية وحصر العلية في الواجب ومعلولاته مع تجوز التخلف وتبدا الاستدلال بالفاعل المختار وان كان الحق انه تعالى فاعل فمختار ولا يحيل الوجود بهذه الملازمة الا ان الفاعل الموجب لا يصح التخلف عنه فيجب اللزوم بينه وبين معلوله وبهذا اليتيم لان استحالة التخلف عنه ممنوع بجواز ان يستحيل على المعلول الازلية فلا يوجب المعلول مع وجوده ما عليه الموجب فاقول ولو سلم استلامه فلام التزامه آه قال في الحاشية عدم حفظ الوضع انما يلزم على تقدير التزامه لا على تقدير لزومه اللازم من اللزوم عدم الوضع لعدم حفظ الوضع انتهى والظاهر ان هذا غير موجب لعدم الوضع اللازم فلاف الفرض وهو محال فاقول قوله سوى قيام العلم والقدرة بالقادرية والعالمية قيام القدرة والعلم لانفس القدرة والعلم فيقول هذا سامة قوله ولا يتوهم ان القدرة الضرورية في هذا التوهم دون قطع النظر عن كون المسبب قديما نسبة والافلا مجال لهذا التوهم ولا حاجة دفعه فان نوقت النسبة على الطرفين ضرورية كذا في الحاشية قوله ولكن ان تقول في جواب هذه المعارضة قال في الحاشية اعلم ان الجواب المذكور في المتن لا يصح الا بان يرجع جوابا هذا فان ان اراد بانها المعنى النسبي فهو متوقف على العدم وان اراد بانها انتشارا نشرا عما في سلمته ولا شك ان التوقف والعدم بين المتنافيين مستحيلان فلا بد ان يقال العدم من حيث هو سابق غير مناف للوجود من حيث هو لاحق ووجه استلام منشأ وانتزاع المسبوقية للعدم السابق ان المنشأ نحو الوجود الخاص بما لا يوجد بالعدم فالسابق للعدم لم يتم قال ثم غمنا شكل



عنا انما نستحيل تخلف النحو الممكن بل ليس بنا تخلفا حقيقيا محال لا يحتاج الاجزاء فيها الى عدم علة الوجود بل انما يحتاج وجودها

في ازمنتها الى الجاعل فما علمنا قديم قبل علمنا في نفس جعل الكل وهذا القدر من الكلام صاف لا غبار عليه ولا يرد عليه ما اورد

المحقق الدواني ربح من ان جيز من اجزاء الحركة علة ما ذا الوجودات فيلزم التسلسل حال الوجود او عدات ولا يكون العدم

علة الوجود فيلزم التسلسل في علة الوجود او مختلفة ويلزم عليه بالزم على الشقين ولا يرد على ما لزم في الشق الثاني انه لا يلزم

الاجتماع كما زعم بعض الاعاظم لان علة العدم لا يكون العدم علة من العلة الموجبة واما العلة المعدية فلا يكون عدمه علة لعدم

سنة <sup>في علة الوجود</sup> العلة الموجبة لوجود ذلك الجزر وكذا العلة الوجودية لوجود ذلك الجزر وكذا العلة الموجبة لوجود ذلك الجزر وكذا العلة الموجبة لوجود ذلك الجزر

فيلزم التسلسل اجتماعا عند وجود الجزر قطعاً لان العلة الموجبة يجب وجودها عند وجود المعلول ثم اعلم انه لا حاجة في النحو الذي قرره

الكلام الى القول باعدا كل سابق للاحقه كما هو المشهور فان الجاعل القديم كاف في الوجود وكل في ازمنتها ولم يوجد قبلها

ولا بعد بل امتناع وجودها قبلها وبعدها ووجوب عداتها السابقة واللاحقة فان الوجود الباقي في زمانين نحو استحيل

عليها وبالجملة الحركة الاتصالية مع جميع اجزائها واجبة من القديم الثابت وتجدد بالعدم امكانها الا كذلك وانما كون

تجدد بلازمتها لان ذاتا متفتية للتجدد والعدم حتى يلزم ان جميع العدم مع الوجود لوجوب اجتماع المقضي مع المقضي و

على ما قررنا لا يرد وما يورد على سلسلة المعدات من لزوم الوجود بلا وجوب حتى يحتاج الى دفعه بما سبغ في الشا الله وكذا

لا يرد ايضا يرد على القول بالاعداد ان عليه لبعض الاجزاء لبعض مع تشابه الحقيقة ليس اولى من العكس ويلزم التسلسل في الهيئة

بلزوم كون صدق بعضها على بعض مقدما على صدقها على اخر وقد مر مثله وكذا لا يرد ايضا ان عليه لبعض الاجزاء لبعض من

جهة الهيئة او اللازم فيلزم اختلاف الاجزاء بالهيئة او العارفين فيلزم سلسلة من العوارض مثل سلسلة اجزاء الحركة فباني

الكلام فيه وسباب في المشهور بان العلية لذات الاجزاء فلا يلزم الا اختلاف في الهيئة دون الهيئة وفي كلام طويل

سيشار اليه في المقصد الآتي انما لا بد في قولنا لا يرد على تقدم ما زانما بالذات فليت شعري لو كانوا يتفقون

بما ذكر ولم يتسبوا ما قال به بشيا لولا في الاسباب بالعدم لذاته لما صح وجودها حدثا أصلا لكن سبوا حطما ما ذكره ابراهيم

ان علة غير القار لا يكون الا غير القار وبعبارة يسميهم وان كان قابلا للتساويل بان مقصوده ان خصوص الحركة غير العارة

لا تصدر من ثابت من جميع الوجود بل لا بد في خصوص علمها من نوع تغير لكن الاجتماع اعموا عموما ان غير القار مطلقا لا

الا عن غير القار وينوبه بان لولا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة ولم يدروا ما علمت سبوا حطما ما ذكره ابراهيم

الممكن من وجود المعلول عن العلة التامة وانما التخلّف بان لا يوجد في زمان لا يمكن فيه او على نحو غير ممكن ولا استحالة فيرسل التخلّف  
 حقيقة فقد لزم عليهم ان يكون في علة الحركة امر غير فارغ في علية غير فارغ فليزيم سلاسل من عدم القول الى نهاية كل سلسلة  
 منها غير متناهيهت فتحمّلوا ذلك وقالوا حركة العلك حركة ارادية ولا بد من مشوق و ارادة ولا يمكن في صدور الحركة  
 من ارادة كيلة بل لا بد من ارادة جزئية متعلقة بحركات مخصوصة معينة وتخيّلات مخصوصة فهناك سلاسل التخيّلات  
 وسلسلة الارادات وسلسلة الحركات فسلسلة الحركات صدرت من سلسلة الارادات وهي من سلسلة التخيّلات وهي من سلسلة  
 الحركات على وجه وادير والمتمشي اعتبر سلسلة حركات الميولي في الاستعدادات وهذه سلسلة العجة وترتبط بان سلسلة التخيّلات الطبيعية  
 ان الارادات بنقوم بدون سلسلة التخيّلات وقالوا في بيان الوجود الغير الاري ان دورة فاضت من ارادة مخصوصة متعلقة بها  
 موجبة اياها وهذه الارادة فاضت من تخيل مخصوص موجب لها وهذه التخييل من دورة سالبة عليها معدة اياها وهكذا الى غير  
 النهاية وما اوردها ان حاصل هذا يرجع الى القول بالمعدت ومع كفي سلسلة واحدة فلم لا يكونوا سلسلة الحركات ولم يقولوا ان  
 الدورة سالبة معدة لاحققه مع ما يجوز هذه السافة فجاوبه ان سلوك هذه السافة ليس حل تصحيح سلسلة المعدت ولا لاجل ربط  
 الحادث بالقديم بل لانهم لما زعموا ان انتظام المعدت لا يمكن الا من حركة ازلية دائمة فزعموا ان الحركة ازلية لا يكون ارادية  
 متديرة والحركة الارادية لا يكون الا بارادات متجددة حسب تجدد الحركات ولا يمكن تجدد الحركات بالتجدد التخيّلات اضعفوا على  
 القول بثلاث سلاسل ثم اقد تعلل هذه السلسلة اكي سلسلة المعدت سواء كانت من حركات او من غيرها بان على هذا التقدير ثم اقبل  
 لم يشهد واحد من احاد هذه السلسلة الى الواجب الجاعل التام وقد كان عدم هذه السلسلة لا سا مكننا ولم يحل شي لعقد  
 اتها الى الواجب بالذات لا بالذات ولا واسطة فمخ لو فرض عدمها سا لما عارض محال فاذا اجاز هذا النحو من عدم على هذه السلسلة  
 لم يجب احد من احادها لان الواجب يستحيل عليه جميع انحاء العدم واذ لم يجب لم يوجد فيسطل وجود سلسلة المعدت ولكن لا يمكن  
 في جوابه انه سبب لم نية هذه السلسلة الى الجاعل التام الواجب بالذات لكن لا يلزم ان لا يتكامل الواجب تعالى نحو ان  
 انحاء العدم لم لا يجوز ان لا يتكامل الفاعل الناقص لبعض انحاء العدم ولا في غير ذلك لا يوجد الفاعل الناقص الوجود والمانه لا  
 تكون انحاء العدم فكل ما لم لا يجوز ان الجاعل الواجب بالذات عدم السلسلة راسا ويتكامل عدم واحد واحد باعداد المعدت بعد  
 الاعداد وقد استحال جميع انحاء العدم فليزم وجود واجب احاد السلسلة ولعبارة اخرى يجوز ان يكون الواجب على الهيئة مشتركة  
 بين المعدت فقد استحال عدم الهيئة وعدمها ليس الاعداد الافراد سا فقد استحال هذا النحو من العدم والاعداد واحد واحد

ربط

يقول  
العدم

اشخاصها فاستحال بالغير لكن باعداد فرد سابق للاحق ورجح الاستحالة فتأمل والنظر المحقق الدوراني هذه السلسلة بانها كجبر  
 الكلام في العدم اللاحق لكل معد فان علة عدم الوجودات او العدميات او المختلفات وقدم ولا يمكن دفعه الا بما من انه  
 يخرج بعد الوجود عن حد حريم الامكان فلا يحتاج في عدمه الى علة فانهم ثم لنا الكلام بوجوه اخرى هو انه قد لازم من هذا المقال انه  
 لابد دورة من دورة سابقة على كل ارادة ارادة وتخييل تخييل لكونها علة لها فاذا لوحظت الدوريات تماما ولو في ملاحظة  
 اجمالية ونسب الى احاد التخييلات والارادات يحكم العقل قطعا ان بازا كل واحد واحد من التخييلات والارادات لان  
 كل تخيل وارادة علة لما يتجدد منها من الدوريات فان هناك دورة سابقة على احاد التخييلات والارادات باسرها لان علة التخييلات  
 الدوريات السابقة فلو لم يكن دورة سابقة لما صح عليه دورة للتخييلات وبالجملة لما كان كل تخيل وارادة علة لما يتجدد منها من الدوريات  
 كان التخييلات والارادات تتجدد الدوريات التي الى هذا الان مثلا ولما كان علة التخييلات الدوريات السابقة  
 فقد ساوى الدوريات للتخييلات والارادات غير الاخر الذي تتجدد الدورة الاخرية فلا بد من دورة سابقة على التخييلات  
 والارادات وهذا حكم وجد اني نسب الظاهر الى المكابرة الفاضحة فيكون هذه الدورة طرفا للسلسلة فانهم ولكن ان  
 بمثل هذه السلسلة بان لو كانت السلسلة من العلة والمعلول على ما نؤمنه لزم اجتماع اجزاء الحركة الفلكية لان الدورة السابقة للتخييل الذي  
 بعد العلة للارادة العلة للدورة التي تليها العلة موجبة وكذا التخييل والارادة فيلزم اجتماع الدورة الاولى مع الثانية  
 لان العلة الموجبة يجب اجتماعها مع معلولها واما علة معدة فيجب ان يبقى معلولها ابدا لان عدمها ابدية فيلزم ابدية الدورة  
 التي تليها العلة موجبة وكذا التخييل والارادة فيلزم اجتماع الدورة الاولى مع الثانية لان العلة الموجبة يجب اجتماعها  
 مع معلولها واما علة معدة فيجب ان يبقى معلولها ابدا لان عدمها ابدية فيلزم ابدية الدورة التي تليها فيجتمع مع دورة  
 بعد ما فيلزم اجتماع اجزاء الحركة فانهم وفي ان الوجهان من سوانح الوقت ثم ان الحركة عندهم متصلة ولا جزئية في المتصل  
 بالفعل والاجزاء المتوالية ليست اجزاء حقيقيه عندهم اذ ليس منها التركيب بل هي متاخرة عن وجود الكل تاخر الانشائي  
 عن متنازه فلو سلم كفاية هذا النحو من العلية لوجود كل دورة فلا يكون في وجود حركة متصلة وارادة اذ لا لوجودها متصليتين  
 من علة موجبة اياها سواء علل اجزاها المتوالية قبل وجودها واذ قد قالوا ان علة غير القار يجب ان يكون غير قار فكانت  
 سلسلة التخييلات فلا بد ان يكون غير قار فيكون علة غير قارة وهي النفس الحركية فهذا وجود اثر غير قار اخر في الكلام  
 في علة فيلزم تسلسل غير القول لا الى نهاية فتأمل وقد قرر كلامهم لبعض الاعاظم بالنبأ على القول بالقتل من الديرى بان

فانها لا بد من اشياء تتصل بالسلسلة



المكان وجود العالم الاعلى في الوجود والباري حكيم جواد لا يفعل الاعلى حسب الصلاحية ولا يتحمل ممية صالحة للوجود وعن افاض  
 الوجود قوله لا يرد على الاول ان التسلسل محال مطلقا <sup>ه</sup> يقع به الفلاسفة بل هم فيقولون بان التسلسل في المتعاقبات والمجمعات  
 وفيه كلام طويل ولن ساعدا بالتوفيق منفضل الكلام فيه <sup>قوله</sup> وعلى ان الواجب تعالى آه مع ان هذا التسلسل في جانب  
 البدار وعلى هذا المسند واحد من احاد هذه السلسلة الى الباري القيوم الواجب بالذات فلم يجب شي من احادها كجواز الخدام  
 السلسلة راسا فلم يوجد اصلا ولا يمكن الجواب بايجاب الباري عز وجل القدر المشترك بين العلاقات لان الباري عند اصحاب  
 هذا الرأي لا يوجب شي بدون تعلق الارادة فانهم <sup>قوله</sup> اولوا متع لفظا باحد جانبيها نظر الى الضمها لم يتحقق الاختيار هذه الملازمة  
 ممنوعة لان الذي يجب لارادة الترجيح يعلم بتعلق القدرة وهو متحقق وانما تساوى بالنسبة اليها فغير لازم بل متع كيف وانما  
 نسبة الطرفين اليها صار اقتضاه بطرف رجحان من دون مرجح اذ لا يكون الارادة والعلية للشي لا يتساوى نسبة وجوده  
<sup>قوله</sup> وقال في الحاشية الايجاب الذي يؤكد الاختيار هو الايجاب الذي بعد الاختيار وهذا الايجاب ممنوع ولو جعل المرجح تعلقا  
 بهذه التعلق وتسلسل العلاقات القديمة الى غير النهاية يلزم الايجاب قبل الاختيار انتهى قد ذكره في كلام المحسني رح وقد ذكر  
 غير واحد مثل هذا وعلموا ان الايجاب الذي قبل الارادة ومعناها من الاختيار وهذا فاسد لانهم ان ارادوا ان الايجاب الفعل  
 قبل الارادة مانع الاختيار فسلم لكن ليس عند عدم تساوى نسبة الطرفين اليها وجوب الفعل قبل تعلق الارادة ولا معها كيف والارادة  
 علة الفعل والشي لا يجب قبل علة ولا مع علة بل الفعل انما وجب بالارادة والارادة وجبت من الذات فالوجوب <sup>الفعل</sup> بعد الاختيار  
 وان ارادوا ان الايجاب تعلق الارادة بالطرف الذي تعلق به او الايجاب نفس الارادة ينافي الاختيار فهذا ممنوع كيف والفعل  
 الاختياري ما يوجد ويجب بالاختيار لا لا يجب تعلق الارادة به ثم لو صح ان وجوب تعلق الارادة باحد الطرفين وامتناع تعلقه  
 بالطرف الاخر بخصوص حكمه لم يكن الباري عز وجل اختيارا واردة لان هذه الارادة ان تساوى نسبة الطرفين اليها انتهى <sup>تعلقا</sup>  
 لكل واحد من الطرفين والتعلق باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح بل المرجح والفعل بلا علة فح لا بد من مرجح لاحد التعلقين وهذا المرجح  
 اما موجب للتعلق فقد لازم الايجاب في الفعل قبل اختيار الفعل وانما غير موجب فمع هذا المرجح يبقى تساوى النسبة الارادة كما كان  
 فلم بين المرجح مرجحا فاذا ان الحق ان التساوى نسبة الارادة الى الطرفين غير واجب بل متع فان تعلقها بجانب يجب من المرجح  
 اما نفس العلم بالمصلحة او الكونه نظما ثم او غيرهما لكن اذا تعلق ارادة الباري عز وجل بوجود ممكن في وقت معين دون اخر لا بد  
 من استعمال وجوده في غير ذلك الوقت وانما النظر الى طبيعته عن الوجود في غير ذلك الوقت واللازم محرم عن النسخ لا امتناع تعلق

عا كذا في الفروع يمكن التسلسل في الوجود في نفس الوجود

ارادة

ارادة بهذا النحو كما قد علمت فاذن قد اوضح ان العالم مخلوق بالاختياره وواجب النظر الى الحكمة التي هي اعطاء الشيء حقه الذي  
 صلح له وبالنظر الى العلم المتعلق بالنظم الممكن الذي لا يمكن غير هذا هو الحق ومن زعم خلاف ذلك فقد قال شططا قوله قلت الحكماء  
 في الاستناد آه هذا بحسب الجليل من النظر والافلاحيات طر زوم للاستناد لذلك ان لقول العدم المستمر نظر الى ذات الحادث  
 مر ذرى آه وهذا لان وجوده في غير زمان وجوده محال فالعدم المستمر الفرضي فلا احتياج فيه فتدبر قوله وعند الحكماء كون  
 الشيء غير مسبوق بالعدم بحسب نفس الامر آه قال في الحاشية تسمية بالقدم الزماني ونسبة الى الزمان بالنظر الى احسن النوازل  
 وبالنظر الى القديم مقارنة للزمان والمكان لبعضه خارجا عنهما العلم ان المشهور ان هذا المعنى الذي سري عندهم واما القديم  
 الزماني عندهم فما يكون وجوده مستوعبا للزمان سواء كان على وجه التطبيق كما قد قال المحشي من قبل ونسب المعنى المذكور هناك  
 المحققين فلهذا اراد من المحققين من الفلاسفة والامر فيه والمكان سميلا فان امر اصطلاحى ولا مشاحة فيه لكن لا يصح التقسيم  
 على هذا التفسير لان الفلاسفة كاذبيرون العالم طرا قديما بهذا النحو من القدم ولا يجوزون سبقة للعدم على شئ من الموجودات <sup>الذي</sup>  
 في نفس الامر كما هو المشهور فالحادث الزماني عندهم اخفى من القديم بهذا التفسير نعم يصح المتكلمين ان يفسروا القديم الزماني  
 بهذا الوجه لان كل ما استوعب وجوده ازمته غير متناهية فهو غير مسبوق بالعدم في الواقع وما هو غير مسبوق بالعدم في الواقع  
 فهو غير مستوعب ويكفون وجوده مسبوقا في الواقع فهو غير مستوعب وجموده للزمان المتوهم الغير المتناهية لان الاعداد الزمانية  
 كلما اعدام واقعية ولا يتناولون لوقوع التجرد والتعاقب في الدهر الا ان المحشي جمع بين قول الفلاسفة فاخذ الزمان موجودا <sup>بلا</sup>  
 واخذ الدهر والواقع على مذاهبهم وبين قول المتكلمين في سبقة العدم على الممكن فجعل العدم السابق عدما واقعيما دبريا واخذ القديم  
 والحادث الزمانيين بحيث كعب البري عن الزمان ونسب ذلك الى الفلاسفة وكل ذلك اخذه من كلام صاحب الافق المبين  
 وسينشره وينقده النساء والمدعا ولما انجر الكلام الى القديم الدهري فجزى لنا ان يلحق بهما رسالة شتمت على تنقيح كلام الفلاسفة  
 في الدهر فنقول قال الشيخ في الشفاء واما الامور التي لا يقدم فيها ولا يجوز لوجودها فانه ليست في زمان وان كانت مع الزمان كالعالم  
 فانه مع الحركة وليس في الحركة والآن شئ من جهة ماله تقدم وتأخر مثلا من جهة ما هو متحرك ولا يجرى لا يقبل التقدم والتأخر  
 مثلا من جهة ما هو ذات وجود فهو من جهة ماله يقبل التقدم والتأخر ليس في زمان وهو من الجهة الاخرى في زمان والشيء  
 الموجود مع الزمان وليس في الزمان فوجوده مع استمرار الزمان كله هو الدهر وكل استمرار وجود واحد فهو في الدهر واعني  
 الاستمرار وجوده كما هو مع كل وقت لسبق وقت على الاتصال وكان الدهر قياس ثبات الى غير ثبات ونسبة هذه المعية الى الدهر

الشيء  
 في ذلك الزمان



كسبة القبلية الى الزمان ونسبة الامور الثابتة لبعضها الى بعض والمعنى الذي لها من هذه الجهة هو معنى فوق الدر والشيء ان معنى  
ماسى بالسرير وكل استمرار وجود بمعنى سلب التعريف مطلقا من غير قياس الى وقت هو السرير ومثله قال في النجاة ولم يزد  
الشيء في بيان معنى الدر والسرير على ما ذكره المتأخرون من البالغين مبلغ السابقين قالوا في تبيان ذلك ان الدر بالمعنى  
الاعم عبارة عن نفس الوجود الواقعي اى الوجود في حد ذاته من دون اعتبار المتغير قالوا لا تجدد ولا سبوح ولا فوت ولا يكون  
الدر اى في الوجود في نفسه بل الاشياء كلها يوجد في نفس الامر دفعة واحدة وكسرية واذا هو متصل والتفصال لا حرم لغيره من  
فيه اجزاء واثبات مشتركة والكاينات يوجد كل منها متخصفة بجزء واحد <sup>من غير وقت ولا وقت</sup> فالزمان مع ما فيه من الكاينات موجود  
في نفس الامر لكن كل كائين في جزء من الزمان او جزء وهو الذي اخص به وغايب عن غير ذلك الجزء والحيد واعتبر ذلك  
بالمكان فانه مع ما فيه من الممكنات موجودة في نفس الامر وكل مكاني محقق بمكانه غايب عن مكان الاخر فالاعدام  
السابقة واللاحقة كلها ليست اعدا حقيقة في نفس الامر بل انها هي غيبوبات عن زمان الاخر كما هو غيبوبة كل مكاني عن  
مكان الاخر ليست عدما في نفس الامر فالاشياء كلها مع في نفس الامر ولا يعقل بازاها سابقية وسبوتية والاشياء منها  
ما هي ثابتة مبدية ومنها ما هي متخصفة بالجزء المعين من الزمان او جزء من مشاركات الثابتات بعضها لبعض في الوجود  
في نفس الامر مسماة بالسرير ومشاركة كتما مع الكاينات المتخصفة بالجزء والحيد ومشاركة الكاينات بعضها لبعض في الوجود  
في نفس الامر مسماة بالدر بالمعنى الاخص فلا مغايرة بين الدر والسرير في الشئ النسبة انما المغايرة باعتبار المنسوب فان  
شئ النسبة فيهما ثابتا في نفس الامر ثم الكاينات منها يكون متخصفة بجزء واحد من الزمان او جزء واحد من فسبقتها الى ذلك  
+ الجزء والحيد بالقبية ونسبتها الى الكائين الاخر المحقق بذلك الجزء والحيد مسماة بالمعنى الزمانية ونسبتها الى غير ذلك الجزء والحيد  
والكائين المتخصص لغير ذلك الجزء والحيد يسمى بالقبلية والبعدية الزائيتين وهما مقابلان والمعنى الزمانية متوسطة بينهما  
 والمعروف من هذه القبلية والبعدية بالذات الزمان وكذا هي مناط هذه المعية والاشياء انما تنصف بهما بواسطة المعية  
الزمانية مخالفة للمعنى الدرية والسريرية في شئ النسبة هذا التخصيص ما قالوا في تحقيق الدر والسرير على مذنب الفلاسفة لقد  
افترط صاحب الافق المبين في هذا الراى وصنف في كتبها ودفاتر او سلك مسلك البيان بسبل عبارات مزينة والفاظ  
مموهة بالقوافي والاسجاع وركب مطية الاطالة في التقول والاستماع ولم يخالف هذا الراى باختر اع سبق سرى و  
دبرى كما استغف عليه النساء الداعى فطن لغزاه حصل من العلم بالم يحصل لاحد من الراىين والحق الذي يعرج  
منه الام

من غير وقت ولا وقت

حدوث

منه الام

على الايمان به وينبغي الايمان بان هذا الرأي فجمع من القاطع والبيان التوافق فسقط قولنا انكره المتكلمون النقاد منهم اللامع  
 ذوم الفريجة وقالوا ان كل ما يوجد في نفس الامر وكلما ليعدم لعدمها والتجددات والتعاقبات الواقعة في العالم تجددات  
 واقعية <sup>أوقار</sup> كبرية فالكائنات كانت معدومة في نفس الامر وفاق الواقع ثم يوجد فيها فتجمل امر ممتد في طرف من عدم وطرف  
 من الوجود ثم ليعدم بالتحقق لعدمه وهذا الرأي راسي شديد متخول عن التعقيدات والسفطيات يحكم بالخطأ الوفاة وليقتضى به  
 الضرورة النفاة ولا يحوم حولها شائبة من العطلان ولا يسه شئ من الخذلان ولا يعلم ويتيقن ان المعروف من بالذات القبليّة  
 الانفكاكية للقبليّة الرتبة موجود في نفس الامر البتة وهذه القبليّة الانفكاكية ثابتة لمعروفها بالذات كما يحكم بالخطأ  
 السليمة وليقتضى به الضرورة القويمة انما بلغك عن الفلاسفة الماهرين والمتفلسفة الكالمين ابانة اية الزمان اقتصاص حقيقة  
 بثبوت هذه القبليّة للاشياء في نفس الامر وان لها معروفا بالذات هو الزمان ولما كانت الموجودات كلها في نفس الامر  
 موجودة دفعة واحدة من تقدم وهاخر وتعاقب وقوت ولحق كلفوا تقدم هذه الوجود بعضها على بعض والانفكاك شئ  
 منها في نفس الامر فقد صار الحكم بالاتفاق بالقبليّة والبعدية من الاوامم الاخر اعية المحن لفة لما الامر في نفس  
 عليه واما الانفكاك باعتبار غيبوبة بعض عن بعض آخر فمستحكر في المتصلات بينهما والممكنات بالتحرك وهاذا الوجود  
 القبليّة الانفكاكية واذا كان الزمان مجسيع اجزائه موجودا في نفس الامر من دون سبق ولحق فالانفكاك بالقبليّة والبعدية  
 اين هو والتجدد وعدم القرار للذات للزمان بالذات اي معنى لها فان الطرف الذي وجد فيه الزمان لا يتحمل القوت  
 والا لتجدد وليس له طرف اخر يتجدد فيها من سبيل آخر لم يخف على متزوع ولا بالغ حد الخاصة ان الزمان يتحرك على الزماني  
 ويعنى في زمان فما معنى للمرور ولم كان للزمان في معية تارة وبعدية اخرى فان هذا المرور ليس بحركة الزماني عن الزمان بل بحركة  
 الزمان عن الزمان وهذا ضروري بل لعدم الزمان وبقاء الزماني هذه العدم الظاهري على هذا الزمان الذي مر انما انتم  
 بغيوبته عن الزمان اللاحق فهذه الغيبوية من قبل ومع الزماني ذلك الزمان الحار ولم يكن بارأوا ما هو عدم عن الطرف الذي  
 وجد فيه وقام وجود زمان اخر مقامه مع بقاء الزماني فصارت هذا الزمان طرفا له بعدا كان طرفه الاول وطرف الزمان ليس الا  
 نفس الامر فقد ثبت عدم للزمان عن نفس الامر ووجد زمان اخر فيما بعده فقد ثبت التجدد والتعاقب في نفس الامر وهو  
 المظان من سبيل اخر لو كانت الموجودات باسرها موجودة في نفس الامر من دون تجددها وتعاقبها لطل اللاتقصية في الاستقبالات  
 ان المرور اللاتقصية ليس لها جملة لا يمكن الزيادة عليها اطراف الاتقصية وغير المتساوي كما جملة لا يمكن الزيادة عليها فالموجودات  
 في نفس الامر

برأسها ٢٢  
 والسنن في الزمان ٢٢

دكان تابع الحكم  
 مرور وقت الزمان  
 عن الزمان والتعاقب  
 الزمان في الزمان  
 عدم الذي هو مرور  
 الزمان كشيء الزماني  
 المتغير بزمان

من الاستقباليات في الدهر جملة صارت موجودة لا يمكن الزيادة عليها في نفس الامر فليست لا تفقيه في نفس الامر كيف لا تفقيه  
في نفس الامر وبالجملة لا تفقيه لا يعقل الا بالقوت والتموق ونفس الامر غير صالحة لان القوت عندها شيء او يمتنع فيها فقد صار الحكم  
بالالتفقيه بالجملة محتمرا عما انفك بنفس الامر كما حكم بطيران الانسان ونحوه كيف لا يمتنع في نفس الامر  
وبعبارة اخرى لو كانت الموجودات باسرها موجودة دفعة في نفس الامر ولم يمتنع شيء منها بالقوة فتربة البباسة  
عز وجل تعلقت بهذه الجملة ولا يمكن ان يتعلق بما ورار بافصدق ان الباري عز وجل غير قادر في نفس الامر على ان يجرى ما ورار  
وان فرض تعلق المشية واي استحالة فوق هذا العالي المدعى يقول الظالمون علوا كبيرا فان الجمع ويتمنى متمن ان هذا لازم  
عليكم اليها المتكلمون فانكم لا تبرأون ان علم الباري عز وجل قد تعلق بالممكنات باسرها فالممكنات جملة في علمه تعالى لا يمكن  
الزيادة عليها الا بتجدد والتعاقب في العلم ولم يمتنع الاستقباليات لا تفقيه اذ لا جملة لتفقيبات ولام تناسل القدرة  
فعليك ان تضع اليد وتعلم ان الاستحالة في كون الامور لا تفقيه في نحو الوجود الواقع جملة غير متناهية في نحو اخر من الثبوت  
في المعلومات من جهة ما هو ثابتة في العلم جملة غير متناهية كما ومن جهة الوجود الخارجي لا جملة في كل ما يخرج في نفس الامر يمكن ان  
يوجد بعد ما فيها جملة اخرى ولا ياتي في ان لا تفقيه بحسب نفس الامر بل كل جملة لو وجد في نفس الامر لقدرة يمكن ان يوجد بعد جملة  
اخرى لقدرة تعدها واما عدم تعلق القدرة بما عد الجملة المعلومة للباري عز وجل فعدم امكانه لا يقتضيه في القدرة ولا يمتنع في نفس الامر  
عاقلة ان يوجد بالقدرة ما لا يمكن تعلق علم القادر به واما على تقويمه به من الدهر فمثل لا تفقيه في نفس الامر راسا وصدق  
في نفس الامر ان الباري عز وجل غير قادر على ما سوى ما وجد دفعة فيها وهذا لا يجر عليه مسلم وبعبارة اخرى نقول على الالام  
ان الفلاسفة اهتموا امكانا استعدادا واثبتوا للمادة قوة على المور غير متناهية واذا كانت الكائنات برمتها موجودة  
في نفس الامر واما لعدم غيبوية وقد ان من جزئيين من المقدار الموجود بالتحال في نفس الامر دفعة واحدة مع وجوده  
في الجزء الاخر منه في نفس الامر وهذه الغيبوية ثابتة في نفس الامر لا وابد ولا يمكن ان يكون غيبوية في نفس الامر من حيث  
نفس الامر ثم يكون حضور فيها واذا كان الامر كذلك فأي شيء يكون للمادة قوة عليه بل كمالات المادة كلها حاصلتها  
ازلا وابد او غير حاصلتها ازلا وابد ولا يمكن ان يحصل لها شيء لم يكن حاصلها من قبل في نفس الامر ولا في الزمان فانقسم  
من سبل امر اذا كان الغير التناهي من الجانبين مع ما فيه من الاشياء المتخلفة بجزء جزير ووجد موجوده في نفس الامر  
والكائنات الزمانية المتخلفة بجزء جزير ووجد موجوده مرتبة بالوقوف في اجزاء متصل وحدوده فينتصن براسين التسلسل

ويلزم التناهي من الجانبين وهو خلف لما كان المتنازع بين التكلين والفلاسفة في قدم العالم أكثر واشتد صار جعل نظرهم  
 ومطرح فصد هم اثبات التناهي في جانب الماضي وخصوصا حين الالتزام بهذا الوجه الزام التناهي في جانب الماضي بالنظر الى  
 الوجود الدهري صار هذا ذريعة لمن لا كمال له فوق الجبال إلى ان اورد انه لو لم يلزم التناهي بالنظر الى الوجود الدهري والاجتماع  
 فيه لزم التناهي في الاذن وهذا كما يخالف قوانين الفلسفة تضاد قوانين الملة ولم يعلموا ان بنا وقواعد المسئلة على الانغصية  
 بحسب الوجود في نفس الامر لا على عدم تناهي الاستقباليات كما في نفس الامر الذي يطلبه براهين التسلسل هذا الاذن <sup>والتعب في المقال ٢</sup> بالطلب  
 التسلسل الكمي في الاستقباليات مما يوافق قوانين الملة فافهم ثم صاحب الافق البين لما زعم ان الاستقباليات كلها  
 غير متناهية بحسب الوجود الدهري الصيدي للفرق بين الماضيات والاستقباليات او لا بان الماضيات <sup>بالفعل</sup> مما بالوجود  
 ولولا مقابل متعاقبا فينتهض البرهان والاستقباليات كل ما خرج منها الى الفعل متناه لا يتناهى <sup>تساوية</sup> يمكن لا يمكن التجاوز عنها  
 يقضي به البرهان مستحق في الاستقباليات ثم اورد عليه ان هذا التناهي في الوجود على التعاقب لا في الوجود الدهري لانها  
 عن التجرد والتعاقب فكما هو موجود في افق التجرد موجود في الدهر دفعة ديرية والكلام معناه في الوجود الدهري وان  
 قد عرفت انه على القول بالدهر كما قدمه لا يقضي جهة تجرد وتعاقب اصلا لا في الدهر ولا في الزمان لان كل زمان موجود في جهة  
 ازلا وابد او العجز التناهي عن مخال ازلا وابد افلا تعاقب اصلا وثانيا ان الاستقباليات لها اعتباران اعتبار التجرد والتعاقب  
 وهي بهذا الاعتبار متناهية لا الى نهاية اخيرة لا يتعداها واعتبار الوجود الدهري وبهذا الاعتبار لا يتسرب منه واما  
 الماضيات فمن جهة وقوعها في عالم التجرد قد خرج من القوة الى الفعل ولولا تعاقبا فالبرهان انما يكمل ما صدق عليه مفهوم  
 غير التناهي بحسب الوجود في عالم التقضي والتجرد وانت لا يدرب عليك ان الزمان مع ما فيه باسره موجود في الدهر والزمان  
 متصل والاتصال كاف بجريان البرهان والزمانيات وان لم يكن مرتبة بالتقدم والتأخر الا فلها كسب لكننا مرتبة بالوقوع  
 في البرزخ متباعدة من المتصل فان الاتصال مرتب قطعاً ثم قوله فالبرهان انما يكمل ما صدق عليه مفهوم الغير المتناهي او ينادى  
 الى هذا على عدم اشتراط الاجتماع بجريان البرهان وفيه كلام قد فصل في موضعه وعلى انه لا يجري البرهان في الماضيات  
 باعتبار الوجود الدهري وقد كان لفظة بآجر جريان البرهان في الماضيات باعتبار الوجود الدهري والاجتماع فيه فقد انتقل بين  
 ان موضع الى اخر ثم التحقيق في هذا المقام اي القول بالدهر والسبب في ذلك ان نفس الامر عبارة عن الوجود  
 لبراهن ارسطو بيان بانها لا يكون <sup>لبراهن ارسطو</sup> وجودا مستقلا في نفسه بل هو متعلق بوجوده في غيره  
 في مدارة من دون اعتبار التعريف وفرض العارض ولا شك ان وجود التعريفات وغيرها القوار في حدودها مما لم يرت

وتجده هذه الوجودات تجدد في حد نفسه من دون اعتبار المعبر نظرية نفس الامر ليست كظرفية المكان بل العموم في نفس الامر  
الاتصاف به في حد نفسه من دون اعتبار المعبر وقد عرفت من قبل ان الوجود نفس ضرورة الشيء فما اذا كانت متجددة وغير قارة  
فصير ودرية غير قارة متجددة فلهذا الوجود المتجدد في حد نفسه كانه امر متدفق ان الذين ينزع من الاشياء المتجددة وجودها  
متجددا ويحكم بالاتصاف به على وجه التجدد والتعاقب وهذا نحو من الامتداد وهذا هو نفس الامر للمتجددات في طرف من جهة الوجود  
للبعض وفي طرف من عدم البعض والاشياء ثابتة في حد ذاتها لانهما ثابتان لا يتجددان في وجودها وهما ثابتان  
هو نفس الامر للثابتات ثم ان الثابتات موجودة كما هي وجدت المتجددات ام لا لكن اذا كان عدم المتجدد فوجود الثابتات  
موجودة كما هي وجدت المتجددات ام لا لكن اذا كان عدم المتجدد فوجود الثابتات مع عدم هذا المتجدد في حدود نفسها من دون  
اعتبار المعبر متقدم على وجوده كذلك فاذا وجد هذا المتجدد صار وجوده تاما مع وجوده واذا عدم هذا المتجدد صار وجوده  
مع هذا عدمه واستمر عن وجود المتجدد وهذه احكام في نفس الامر اي احكام ثابتة من دون اعتبار المعبر فهذا الوجود <sup>متدا</sup>  
والاستمرار في وجود الثوابت والاضير فيه ولهذا وصف الباري نفسه بالباقي ومن نفى صفة البقاء حقيقة عن الباري  
عز وجل فقد خلع رتبة الاسلام عن عنقه وقال قولاً عظيماً سطوا نحو ذلك فلهذا القبلية والبعدية والمعنية كلها مستقرة  
يسى بالرائية وعند الفلاسفة لا يستقيم هذه القبليات والبعديات الوجود الزمان وعند المتكلمين يقصد بها الاشياء <sup>الثابتات</sup>  
من دون حاجتها الى الزمان بلزمتها في التوهم ثم للتوابع الى المتجددات نسبة اخرى غير هذه النسبة وهي المشاركة في الوجود  
الواقعي المطلق يتحقق في الثوابت على وجه غير التجدد وفي المتجددات على وجه التجدد وهذه المشاركة هو الدهر والمعنية الدهرية  
ولا يعقل بازائها القبلية والثابتات بعضها مع بعض نسبة هي ثابتة كل مع ثبات لاخر واستمرار كل مع استمرار الاخر وهذا  
هو السر فان اراد الفلاسفة بهذا القدر من الدهر والسرير فالكلام صاف ولا ينبو عنه <sup>بما الشيخ المنقول</sup> من قبل وعلى هذا فان  
والسريرية متخالفتان في سنج النسبة ولوجوده ما يقبله الله المحقق قدس سره في الموقف الثالث من كلام النصير الطوسي  
ان هذه العالي مختلفة فللمسكين ان سيموا بما شاءوا واذا التوجير وجهي لكن لا ينفع فيما رفع ما يدفعون به من لزوم اتصال الوجود  
في نفس الامر بالعدم ومنها في اتصال الزمان والحركة مع ان الاتصال يقتضي الوجود في الوجود الشخص ومن ان القبلية  
والبعدية لو عرضنا بالزمان لزم ان التحقيق في الثابتات متماثل في انه بل ينفذ في دفعها من التامل قوله وعلى مقتضى  
وجودها في الخارج قد زعم اكثر المتأخرين منهم المحقق الدواني واتباعه ان الحركة القطعية لا وجود لها في الخارج وزعموا ان نسبة

الغلاصة

الفلاسفة والمحققين خلاف ذلك كما بين في الاقنوع المبين وغيره والى هذا اشار بقوله **قوله** فانتم التبتوا اقدار مستفاد وهو كقوله  
 قد صرح بهذا غير واحد من الثقات حتى ان الامام حجة الاسلام قدس سره صرح عنه <sup>بأن</sup> بان الفلاسفة بان القول بقدم العالم اسباب  
 كعدم نظيره الى الآن وجوه وجيهه فانه لم يبين الحار الضرورى من الدين فيه الا ان يقال القول بالقدم الشخص <sup>بأن</sup> رفع الاجماع الفالغ  
 فتأمل والسبب الاظهر لكفرهم قولهم هذه القديما والبيع كما يشهد بقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وما من الله  
 الا الله واحد وقوله تعالى وان قال الشياطين ان الله ثالث ثلاثة فلننزلنهم من السماء حديدنا وننزلنهم من السماء حديدنا  
 على كل جبار غير الله تعالى وقالت النصارى المسيح ابن الله قوله **قوله** وحدوثها من قبل حدوث الشيء لا حدوث الشيء عن آه فان قيل  
 ان كل حادث مسبوق بمادة والحادث ليس عند الفلاسفة الا منحرفا في حدوث الشيء عن الشيء ولعل مقصوده منع تلك المقدم  
 او مقصوده الفرق بين الحادث الدهرى والحادث الزمانى فالاول حدوث الشيء ولا يستدعى مادة والثانى حدوث  
 الشيء عن الشيء يستدعى **قوله** ويقدم وجوده على عدم تقدم زمانى قد اخذ الزمانى بحسب التقدم الدهرى كما كسيف عنه  
**قوله** فانه عبارة عن ان لا يجمع المقدم والتاخر في الواقع ولذا منع استدعاء التقدم الزمانى <sup>بأن</sup> المقصد السادس في ايجاب  
 الحادث **قوله** الرابع حدوث الشيء في الدهر وفراغ الزمان اه الدهر هو نفس الواقع مع قطع النظر عن الزمان ونسبته اليه كمنه الخارج  
 والسر فوق الدهر لانه فوق الواقع كذا في الحاشية وفيه نظر لان الفلاسفة لا يقولون بالحدوث في الدهر من دون زمان  
 كما قدم ولعله اختار هذا صاحب الاقنوع المبين الا انه سماه حدوثا زمانيا لما زعم تقليد انه ان الفلاسفة قالوا بالحدوث  
 الدهرى وسبق البارى الاول عز وجل على الحوادث اليومية سبقا دبريا الا انهم يدعون هذا سبقا في الزمان كما علم

المقصد السادس

ان هذا المقام لما استدعى بسط ما بين رايه ان الصق رساله في تنقيح قول صاحب القبسات في الحادث الذي تفرده فاعلم ان  
 صاحب القبسات كما سمع المتكلمين ليقضون بحوادث العالم البقعة وتضيئه وسبق العدم عليه سبعا صريحا في حاق الواقع ولتقدم حاقه  
 عليه في نفس الامر تقديما الفلكيا وسبق الفلاسفة يحكون بان حاق الواقع لا يعمل التدرج والقوت والحق والتعاقب حسب  
 نفسه من المسلمين الموقنين باخراج العالم من ساحة العدم والبطلان الى مداين الكون في الاعيان وكان في نفسه مقتله <sup>بأن</sup> اسباب  
 الفلاسفة الذين لم يخرج عن رايه التمسك وامن باجاء عن ارسطاطاليس ابداع القول العجيب والراى الغريب حسب  
 الذي في الملة الغراء والخفية البصار وقد جر كلامه الى ما فيه زليغ عن سبيل المسلمين تنقذ البشار عن رب العالمين وقد اخبر بالبرهان  
 لا اجمعون وقد صنفت في كتابا عجيبه ودفاتر غريبه شتمه على تمويهات بدعيه وشعريات لطيفه بلوغه باسجام اتقنه وفقرات

قد عمل وطلبه في مقدم الفقه  
 فوقع في فقرة القوى من طلب  
 شيطان وهم فاعلمى بسببهم  
 فابعد مذمبا عيبا وانتم قول

سار في الحادث

لفتية والفاظ مختصة واقوال مزخرفة وتلخيص مقال ان القبلية الانفكاكية التي يكون القبل بها متفككا عن السعد في الوجود قد يكون  
 يتخلل امر متداو طرف منه موجودا وموسوم وبهذه القبلية التكمية والقبلية الزمانية ويكون القبل بهذه القبلية في  
 اجزاء من الممتد او حد منه والسعد في جزا اخر او حد اخر ويكون اجزاء المتصل او حد منه فاصلا بينهما وتعالفت هذه القبلية السعدية  
 المتكئة الزمانية وباراز هذه القبلية والسعدية المعينة الزمانية المتوسطة بينهما وقد يكون لا يتخلل امر متداو ولا ممتد بل يكون الا  
 الانفكاك بين القبل والسعد لا في افق التقضي والتجدد في حق الاعيان ومنع الواجه خارج الا زمان بحيث نعدم  
 العدم الصريح النبات وعلى ذات الساخر مع لقرود ذات الشاخر المتقدم لان في زمان او ان ولا في جهة ومكان بل كيد الواجه  
 نفس الامر فلا يصح توهم مرور زمان ممتد او تحلا او طرف ممتد بينهما وهذا هو السبق الصريح والسبق الصريح والقبلية السعدية  
 ومقابلها الدهرية والسعدية الغير السائلة وباراز هذه القبلية والسعدية المعينة الدهرية الغير التكمية فكما ان في الفرق الاول  
 يكون عدم السعد ووجوده في حدين كذلك يكون في هذا الفرق وجود السعد في غير عدمه ويكون رافعا له ويكون السالبة الفعلية  
 في الدهريات شاقفة لموجبتها فاذا كان الشيء الزماني في الدهر معدا والصدق للسلب الفعلي في الدهر واذا وجد  
 ارتفع العدم وقام الوجود مقامه خبر العدم والصدق الموجب الفعلي وكذب سالبة وهذا بخلاف المقدار الزماني فان العدم  
 الواقع في زمان لا يرتفع عن زمانه بل ينهي زمان وجوده والواجب الفعلي في الزمانيات سالتها بل يكون صدقها في حين  
 نظر الاول وقوع الجسيم في مكانين ونظر الثاني وقوع جسيم في مكان على التعاقب فالسبوق بالعدم بهذه السبب في  
 دعاء الدهر الحوادث الدهرية وغير السبوق بهذه السبب القديم السعدى ثم التقدم السعدى وان كانا متشاركتين  
 في قبول الانفكاك لكن بينهما تباين لوجوده شئ فمنها ان التقدم الزماني يقع فيه التكثر على التعاقب بالكان متقدما على المتأخر  
 يكون في الساخر متقدما على ساخر آخر واما القبلية السعدية فلا يقبل التكثر على التعاقب لان تعاقب القبليات والسعديات  
 يعقبة الاستداد والانقسام المتتبعين في دعاء الدهر والسعدى ومن السبوق ان يكون في دعاء الدهر طرفان وواسطة فاذن  
 الحوادث كلها يحدث في الدهر دفعة واحدة ودهرية ولتقع الحوادث كافة في الدهر بعد عدمها المابدها فلما في زمان  
 واما كائياتها فكل متحصلا بزمان ومنها ان التقدم الزماني لا يختص بالوجود والعدم بل يعبر عن كليهما فقد يكون عدم  
 الشئ متقدما على وجوده بالزمان ثم يتقدم وجوده على عدمه بعد وجوده بالزمان فيمكن فيه عدم سابق وعدم لاحق ويكون  
 الوجود متوسطا بينهما واما التقدم بالدهر فلا يعرض للوجود مسلا بالقياس الى العدم لا متناع القبليتين والسعديتين على التعاقب

لغات

السب

الدهرية

في دعاء الدهر كما هو دلالة لا يمكن اثبات الوجود في دعاء الدهر فادجد شئ في دعاء الدهر بارتفاع عدمه الدهري بالمره  
 لم يصح لذلك الوجود القرائن والسلب عن الواقع اصلا لان الوجود متى وقع لا يصح ارتفاعه عن الدهر بالسلب في النحو وهو  
 لا يسلب عن خبره هذا خلاصة كلامه في الافق المبين والقياسات وقال ايضا ان الدوام والادوام كل منهما يقع على ما يجب الزمان وما  
 سبب الدهر فالدوام الزماني ما به يتمد التقرر ويستمر الوجود في جميع الزمان ولتقابل الادوام الزماني والادوام السريعي الغير  
 الزماني ما يكون سبب نفس التقرر والوجود لا يعقل فيه امتداد فهو كونه مقدسا عن سبق العدم في دعاء الدهر ومقابل الادوام  
 سبب سبق العدم سبب الواقع والدوام السريعي لا يكون شئ من الممكنات انما هو من خصائص السجامل سبحانه وانما التحققت  
 الجوزية فيسبق عليها العدم الصريح في الواقع فيصدق السالب المطلق العام فاذا وجد بعد العدم في حاق الواقع ولو وجد الدهر  
 لصدق المطلق العام الفعلي بالفعلية الدهرية ويكذب السالب العام فيصدق المطلق الدهري غير دائم كما ان تحقق مصداقه غير  
 دائم وهذا كله بخلاف سنة الزانيات فان صدق المطلقة دائم فان العدم الزماني لا يبطل بوقوع الوجود بل ينفي به فالسلب  
 في خبره الايجاب في اخره المطلقان صادقان واما الدهر فلا يمكن فيه الاثبات والانتها بل يبطل العدم لوقوع الوجود  
 فالحكم ان متصادمان يبطل احدهما لوقوع الاخر فالعقل انما يحكم بان الحكم بالعدم كان له فعلية ثم لفظل وكان له صدق ثم كذب  
 بفعلية الوجود فلا يصدق دوام وجوده لان الحكم بالعدم كان صادقا قبل الوجود قبلية دهرية فلا يصدق وجوده عدمه  
 سيما لان صدق في الدهر قد يبطل صدق وجوده لانه انتهى الحكم كما في الزمان فاذن الوجود والحادث الدهري اذا لم  
 يكن زانيا لا يصدق الحكم بانه موجودا بالدوام ولا بانه معدوم بالاطلاق العام لارتفاع صدق الحكم بانه معدوم بالتقرر  
 الذي حصل في الدهر من تلقاء الجاعل المضيف هذا خلاصة ما قال في الافق المبين وهذا الكلام فاسد ودهم كاسد ولا تعلم  
 انت ومن يصح الخطاب ان الفكاك شئ عن شئ لا يعقل ولا يتوهم الا بتجمل ممتد موجود وكيف يصح الحكم  
 ان المتناقضان في حاق الواقع من دون ان يكون احدهما في حد والاخر في حد آخر ولا يجوز الا مؤلف القرينة اولاً  
 في نفسك اذ الرفع الامتداد من البين لم يبق في يد العاقل الحكم بالماضوية المفهومة من كلمة كان والاستقبال المفهوم  
 ان يكون والترخي المفهوم من ثم بل انما يبقى الحكم بان الشئ معدوم في الواقع وموجود في الواقع ولا يمكن صدقهما بانه بل  
 انما يصدق الحكم ابا السلب فقط او بالايجاب فمخس فالتشئ انما يكون معدوما في الدهر ايا او يكون موجودا في ايا ولا يمكن  
 الحكم بالعدم قبل الوجود بعدد قد ظهر لك ان صدق الموجب بعد صدق السالب لا يصح في الدهر وما قال ان الصادق

كنا نسبة عليه من غير  
 المحقق الا في قوله في  
 الشمس السديم

تقدير

العقل

البيته

فصل في الوجود والعدم  
 والواقع العيني والافتقار  
 والعدم هو عدم الوجود



كان السلب المطلق العام وبعد وقوع الوجود وصدق المطلق العام كذب السلب المطلق العام فلو كان البطلان كيفية لاذ كذب  
السلب المطلق العام كذب قوله كان الممكن معدوما فلا يصدق الحكم بسببه العدم فلم يصدق الحكم الا بايجاب الوجود فموجب فلا  
يصح ما قال كان الصادق السلب ثم صدق الايجاب لان قوله كان العاقد السلب مطلقا وهو كاذب في زعمه ثم اعترف  
بمن انه لا يصدق دوام الوجود مع الاعتراف بكذب المطلق العام فبطلانه غير خفي على من لا ادنى تعقل لانه اذا لم يصدق الحكم  
بدوام الوجود مع الحكم باطلاق الوجود فقد صدق للدوام الوجود معه وهذا الجنبه اطلاق السلب والالزام قضية متحققة في  
عالم الفعلية اعم من المطلقة العامة ولا يعقل قضية اعم من المطلقة خارجا الى الفعل فانكار صدق دوام الوجود مع كذب السلب  
المطلق العام قولا لا يصح اصلا فان قلت لما كان العدم سابقا على الوجود والدوام الدهري بالاسبقه السلب فلا يصدق  
دوام الوجود مع سبق السلب قلت فح لا يكذب اطلاق السلب البطلان السلب لما كان سابقا على الايجاب وقد تحقق  
في عالم الفعل فصدق كان السلب وهو مطلقه وسالبه على انه قد حكم بان السلب قد لطل عن الواقع وقام مقامه الوجود فاذا  
الحكم بالمعنى مع التعديم صادق لان التعديم ح ما كان مقارنا للعدم بطلانه في الحكم بسبق التعديم عليه كاذب فكذا الحكم  
بسبق العدم البطلان كاذب فقد لازم دوام الدهري للوجود ولا ارتفاع السلب عن الواقع من البدر وهما الحكم به مختلفا فخرهما  
بنا كذا على ما وضع من الدهر عن الامتداد واما ما ذهب اليه المتكلمون فتوقع القبليه والبعديه في حاق الواقع صحيح لكن لا بدح  
من امتداد مفهوم في بعض العدم وفي بعض الوجود وفي حاق الواقع والحكم باطلاق السلب صادق وايضا كذا الحكم باطلاق  
الوجود ودوام الوجود كاذب وايضا وكل هذه احكام واقعية بلا اعتبار المعبر وانا فتوقع القبليه والبعديه من دون تخيل امتداد  
فموس من الوجودات ثم لعبد القول بتوقع القبليه والبعديه في الدهر بلا لزوم امتداد وتجزير وقوع الوجود غير عدده وبطلان  
العدم بتوقع الوجود من دون لزوم امتداد القول لعدم وقوع القبليات على التعاقب بحكم محض لانه يمكن ان يقبلان  
كما يقع خبر عدمه يجوز ان يقع لعبد البعد عدمه خبر وجوده ويقع لعبد البعد بعد خبره الخبر فاذا العدم على ب و ح كان اعم  
عدمها ثم اذا وجدت وقع وجوده خبر عدمه من دون لزوم امتداد فمقام المعية مقام القبليه على ب و ح المعية السلب والقبليه  
ممكن على ح في خبر واحد ثم اذا وجدت وقع وجوده خبر عدمه وصار مع ا و ب ففارت سبب التلقه مع من دون لزوم امتداد كما  
لو وجدت و ح و فوقع وجودها خبر عدمها من دون لزوم امتداد على زعمه وكذا يظهر انه يصح على هذا التقدير سيق العدم  
وان القول من دون لزوم الامتداد على ما وضعه واما الوجود بان الشيء اذا وجد في زمان فهو لا يرتفع عن الدهر الا باارتفاعه عن ذلك  
كما يصح لكون الوجود العدم اعم من ذلك

لا دوام الوجود  
د

كما يصح لكون الوجود العدم اعم من ذلك

الزمان

الزمان وذا غير ممكن فغيره ان هما زمان يرتفع هو مع زمانه ولا محذور فيه مع انه لو تم لما صح سبق العدم الوجود في الوجود  
 وجوده في الوجود هو وجوده في زمانه فلا يمكن العدم السابق له الا بان لا يكون له وجود في زمانه وذا غير ممكن لان الشيء لا يعدم  
 عن زمانه فاقدم ثم سلك سبيل التمسك ليس اخره <sup>فكلمة</sup> على الزمان والزمانيات بالتساوي في جانب الماضي وقال هذا التساوي  
 لا يوجب المحذور الدهري وقال <sup>فكلمة</sup> تساهي مقدار الزمان وعدد الموجودات الزمانية في جانب الماضي ليس تصادم ودام  
 الوجود في الدهر غير مسبق بالعدم مسبوقة وهرية كما ان تساهي مقادير الابعاد المكانية ليس تصادم ذلك فان الحكم التساهي  
 المقدار سواء كان ذا وضع او غير ذي وضع لان في من حيث هو كم متساوي المقدار ان يكون لقرن في العيان لا يسبقه <sup>السطح</sup>  
 ووجوده لا يتقدم عليه العدم الصرف لا يتصور فيه الاستمرار بل يجوز بالنظر الى طباع الامتداد التساهي الكمية بما هو متساويا  
 او زمانيا مع عزل النظر عن كل ما يخرج عن هذا المحاط ان يكون موجودا في دعاء الدهر بل قد يما يقدم <sup>والا استمر</sup> وهرية في بادئ <sup>الراي</sup>  
 ان يكون لوجوده ازلية غير زمانية الى ان يبطل <sup>الذي</sup> الظاهر غاية غير النظر فالذي يبطله تساهي مقدار الزمان في الماضي ليس  
 الا لازلية الزمانية على ما تبده معلم المشائية ومن تبعه لا دوام الحصول في دعاء الدهر بعد صريح العدم الصرف لا على امتداد  
 ولا على الاستداد ولا يلزم من ذلك سرية الوجود وودا منه في الواقع كما لظن <sup>على سبيل</sup> اولئك الظالمين بل انما يلزم  
 من ذلك الدوام الزماني على المعنى المشهور في الفلسفة لا غير وهذا المعنى وراه السريعة والدوام في دعاء الدهر كما ان اللانهاية  
 في الابعاد المكانية انما يستلزم تماوي الامتداد المكاني لا الى نهاية لا استمرار الازلية الزمانية بحسب الحصول في زمان غير متساوي  
 المقدار ولا سرية الوجود بحسب دوام الحصول في دعاء الدهر لا بعد العدم اصلا فاذا اثبتنا تساهي مقدار الزمان جهة البراءة <sup>فقد</sup>  
 البطلان الازلية الزمانية على المعنى المشهور الفلسفي انتهى <sup>في الكلام</sup> في الافق المبين <sup>في القياس</sup> مثلما قال في القياس لم بعد هذا التمسك <sup>الاطال</sup>  
 استلزام وجود المنتهي به وقال لا ينبغي لك ان تفعل عما او مخا اليه من قبل ان تساهي مقدار الزمان <sup>في</sup> الا بل ليس يستلزم وجود <sup>تحقق</sup>  
 الآن بالفعل لان وراه الزمان ليس الا صريح العدم الصرف البات الذي لا يصح ان يقوانه عدم ممتدة وهو الاخذ والاطال الزماني  
 هو بازاو العدم الخاص الذي هو وراه الفلك الاعلى وهو الاخذ والاطال المكاني وليس انتهاء الزمان الى ذلك العدم بطرفة  
 بل هو بنفسه هوية الامتدادية وكل من اجزائه وكل ان من انما <sup>في</sup> سبق بذلك العدم ونفسه اليه فليس للحقل ان يوقع <sup>بوجوده</sup>  
 الوهم بينه وبين ذلك العدم الزمان ويقع لعضه في ذلك العدم فيحكم بانه وقع انتباه في شئ من اوساطها <sup>فكلمة</sup> من الاستداد  
 وانه يتصور ان يسيط الزمان في جهة امتداده <sup>او يتصور امتداد ينطبق بهضبة</sup> على ذلك العدم <sup>انقلا</sup> وذلك لكانت <sup>او يتصور</sup> كانه <sup>او يتصور</sup> مجردة <sup>او يتصور</sup>

سليم  
 مع الزمان  
 من ادمه فانهم

بلا تقدم معهم

المعالمين  
 النور الكلمة

تحقق

انتم ان تلك الامتدادات فالابعاد المكانية انما ينسب بالعدم المحض الذي هو الاخطاء والاملاء المكاني بالمرافق فقط لا بد انهما  
وهو انهما الامتدادية في الكل جز من اجزائها واما عدم الذي يصح ان يقال ان الابعاد المسامية مسبوقة فيقول بطلان <sup>انها انتفاء</sup>  
هو انهما في الواقع بحسب الفسرها لا بحسب تماثلها في الاشارة فعدم لا تخصيص له سجد من حدود الامتداد بل نسبة الى الطرف  
كنسبة الى الوسط ونسبة الحسب ونسبة الى الجزر كنسبة الى الكل والعدم الذي ورار طرف الامتداد على خلاف تلك الشاكلة والعدم  
الزمان فهو بطلان ذاته في نفسه قبل تفرده في دعاء الدهر ليس مطلقا بسيطا لا يعقل فيه الامتداد والامتداد لوجبه من الوجود  
والزمان بنفسه ويجمع اجزائه وحدوده مسبوقة به وهو بالاضافة الى ذلك كانه على نسبة واحدة ولذلك لا يعقل في امتداد الزمان  
ان بحيث لو انبسط في تماويه لا يطبق عليه فقد ظهر ان الاخطاء والاملاء الزماني والاملاء المكاني ليس على مثال  
واحد فهنا للعقل ان يتصور عددين احدهما عدم ذات الفلك الاقصى بالمره وليس هو في جهة امتداد جرمه ولا هو متخصص  
بان يكون فوق سطح بل هو متحد النسبة الى كل جزية ووسطه والفلك الاقصى مسبوقة ببذاته ووجوده لا انه منته الى الطرف  
ذات فعدم عدم ليس بالعبير عنه بالاملاء المكاني بل هو الذي عبر عنه بالاملاء الزماني ونسبة الى ذلك الزماني  
والى ذات الفلك الاقصى وحركته نسبة واحدة فلا يمكن ان ينسب امتداد الزمان ونما دى في ذلك عدم وهو ليس بحاج  
وجود الفلك والحركة بل انه مبطل وينتفي عن الواقع بحصول الوجود في دعاء الدهر والعدم الاخر عدم انبساط الجرم  
الاقصى فوق سطح وانتفاء تماويه الابعاد مطلقا ورا ذلك السطح وهذا عدم ليس هو انتفاء ذات المقادير بالمره بل هو انتفاء  
تماويهما ويقال له الاخطاء والاملاء المكاني وليس به عدم برفع لوجود المكانية عن الواقع كوجود الزمان الزماني  
فاذن قد وضع انه يمكن ان ينسب امتداد الفلك الاقصى ويقع في بعض الاخطاء والاملاء المكاني ولا يمكن ان ينسب الامتداد  
الزماني فيقع في بعض الاخطاء والاملاء الزماني في اخطائه في الافق المبين وانت لا يذبح عليك ان هذا الكلام غير مفهوم  
اصلا بل اخرى بان يعدم من كلام المجانين بل لا بد حكم اولابان تناسي الزمان مع قدمه الدهري معقول وان كان الدهري مستحسنا  
لوجود آخر ثم حكم بان الزمان ظهر بان عدم عليه الا عدم الغير المتقدر حتى لا يلزم التقدر قبل وجوده وحكم بان نسبة هذا عدم كله  
وحده نسبة واحدة وهذا الكلام فمتمثل لا ينتفي ان يصدر عن احد من العقلاء فضلا يدعي انه من العلماء اولاد ترى ان الزمان  
كان متناهيًا بقدر الحد وتناهي الية والافيزي هب العدلا الى نهائية فلم يبق مقداره متناهيًا فقد ثبت الحد الذي كان  
لعدد البطالة سواء في الحد متوهما او موجودا وان لم يكن وراة فله وجوده ولا تجاوز العبد عن فله بطلان قبل نهى الحد الذي

لغذا ليد العدم هذا البطلان بل يتوهم لقدرة او غير متقدر بل لبطلان بسيط حاق الواقع والمدبر فعلى التناهي فقد استلزم تناهي  
لعدم العدم الصريح والحدوث الدهري فقد ابطال ما قال ان تناهي الزمان بمجرد الاستلزام بالحدوث وسبق العدم  
الدهري ولا يلزم منه لبطلان الازلية الدهرية وعلى الاول فعدم الدهر قد انتهى اليه الزمان ويتوهم لقدرة الباري  
فيتوهم في لحاظ العقل ان يوجد مقدار اعظم من هذا المقدار ويقع بعينه في غير ذلك العدم ولا يلزم التقدير قبل وجوده  
في الاطلاق والاملا الزماني والتحقيق ان الحقيقة المقدارية مطلقا يجب ان تعقب كل جز منها عن الاخر ولا يكون كل  
جز منها حيث يكون الجزر الآخر فعدم العدم ليس عدما حقيقة وليس مناط عدم القرار على هذا العدم لانه يوجد في المتصلات  
القارة القابل في غير القار نحو اذن من العدم يلزم كل جز وبهذا العدم يرتفع هذا الجز وعند وجود الجزر الاخر فلو تناهي  
الزمان لا يكون قبل الحد الذي لغذا العدم اليه شئ من اجزائه ولا يعبر من له العدم ثم يوجد شيئا فشيئا لعدم القرار فقد لازم  
التناهي سبقه العدم في الواقع ونفس الامر وكذا اذا سبق العدم فحين العدم لا يكون شئ من اجزائه ثم لم يوجد ذلك يوجد  
شيئا فشيئا فحدوثه يستلزم تناهيه يستلزم الحدوث وبعبارة اخرى التناهي عبارة ان يعود الحد الى حد لا يكون  
قبل شئ والمقدار التناهي يجب ان يخلو طرفه عن فوق حبه التناهي فالفلك لما كان طرفه المكان يجب خلوه عن غيره  
المكانية والخالو بحسب الوهم والزمان لما كان طرفه لفض الامر يجب خلوه عن غيره على تقدير تناهيه فالتناهي ملزم العدم في الواقع  
وما قال ان الزمان على تقدير تناهيه يكون المحيط دائرة فضية كما قرنت الاشارة لغيره كحيط دائرة حصلت على  
التدريج فيحدث اولا قطوع منها ولا بد له من ابتداء وكذا حال الزمان فلا بد من حصول بعض الدورة من قبل بعض ولا بد  
ان يكون قريبا منها لانه لا يكون قبلها شئ فاذا ن قد بان ان تناهي الزمان لوجب الحد والوجود سبق العدم الواقع ثم انما  
معروض هذا السبق مخصر في الزمان لانه يلزم ما الازم القلا سفة من لزوم وجوده حال عدمه وهذا البحث انما تم مقدما  
ثم والالا ومما نقلنا من كلامه ظهر لك ان ما قال في الشمس البارفة انما رعم صاحب الافق المبين كون الزمان متناهي  
في جانب الماضي اختار القول بالحدوث الدهري نقل غير مطابق ثم بعد التفصيل القبلي السردية والتاخر الذي بافسر قال استفسر  
به القسم مما تحمله القسم عند العقل سواء كان لها تحقق في موضوع لا والبرهان قد دل على تحققه وانت قد عرفت ان هذا موضوع  
القسم من القبلي مما يحيله العقل وليس تجوز وقوعها الا من اغلاط وهمه ثم قال في تقرير سوره الذي سماه برهانا بلا مترا في ان  
اليوم الواجب بالذات جل مجده مقدم في الوجود على الحوادث النوعية مثلا فعدمه يمكن بحسبه ان يجمع الحوادث اليومية مع كل  
ايومية

الذي هو المقصود

في تقرير سوره

حسب

النسبة

ذكره في الوجود البتة وكيف لا يكون لموجود يختلف عن موجود آخر في حصول الوجود ثم ليصح ان ليقا احدهما قديم والاخر <sup>ش</sup>  
 فمن العظريات الاولى ان الحادث اليومي لم يكن له وجود عيني في افق الزمان ثم حدث وجوده في الاعيان بتخصيصا بالتوقع في  
 زمان الحدوث اذ لو كان له وجود في دعاء الدهر قبل وجوده المفروض الحدوث لكان الوجود في زمان ما قبل زمان الحدوث  
 البتة فان الشيء الزماني لا يكون له الوجود الزماني وانه لا يكون بين وجوده في افق الزمان وجوده في دعاء الدهر <sup>اختلاف بل انما</sup>  
 الفرق باعتبار فقط وجوده في افق الزمان هو عين الوجود في دعاء الدهر باعتبار آخر فليز ان يكون للحادث اليومي وجود  
 عيني في افق الزمان قبل ذلك الحدوث وذلك فسخ الفرض ووجوب الضرورة العظمية فاذن قد تحقق انه جل ذكره كان موجودا  
 مع عدم هذا الحادث في الاعيان مطلقا ثم وجد وصار موجودا في الدهر اذ جاء به برئ عن الزمان فيكون تقدمه على ذلك الزماني  
 تقدمه سرا واما في الحادث عنه تاخر الدهر بالمعية التي بينه تعدد بين الحادث معية ودهرية في الكلام في الاقوال المبسطة <sup>وانت لا ينبغي</sup>  
 عليك ان اتار العوابة بلا حجة عليه فان تقدم الباري الفعال على هذا الحادث ممنوع على تقدير ما وضع من ان اللاحق ادنى <sup>الدهر</sup>  
 والذي بينهم سمانفة غير خفية اما اول افلاذ منقوص بالعدم اللاحق فيقول الحادث اليومي يكون موجودا في زمان وجوده ثم  
 لعدم في الزمان تقدم اللاحق بسبق الوجود في الزمان وكذلك في دعاء الدهر تقدم سبق الوجود فيصير الحادث <sup>سببا</sup>  
 موجودا في دعاء الدهر ثم يطرا عليه عدم ويقع في خبر الوجود اذ لو كان له وجود بعد الوجود المفروض لكان في زمان بعد زمان  
 الوجود فان الشيء الزماني لا يكون له الوجود الزماني وانه ليس فرقا بين الوجود الزماني والوجود الدهري وانما المتعارفة لا باعتبارها  
 فليز ان يكون للحادث اليومي الغير الباقي وجود عيني في افق الزمان بعد وجوده الزماني وهو فسخ حكم الضرورة وخرق الفرض  
 فاذن عدم اللاحق عدم دهري بسبق الوجود وليس عدم دهري بسبق الوجود في دعاء الدهر وفيه اختلاف بينه واما انما  
 فلان غاية لازم من بيانه ان ليس للحادث اليومي وجود قبل وجوده في الدهر ولا يلزم منه تحقق عدمه قبل وجوده بل وجود  
 وجود في الدهر مطلقا غير مسبوق بالعدم الدهري وهذا لان الوجود الدهري يكفي فيه الوجود في زمان ما والعدم الدهري لا يكون  
 الا بالعدم المطلق وارتفاع جميع أنحاء الوجودات الزمانية طرافة فالزمان والزمانيات المتخصصة لكل خبر وجوده <sup>وجود</sup>  
 في دعاء الدهر بلا سبق عدم عند الفلاسفة هذا كله على ما وضع في الدهر واما على ما هو الحق فوجود الحادث مسبوق بعدم  
 في نفس الامر وفاق الواقع ووجوده سابق على عدمه اللاحق في نفس الامر سبقه متقدرة في التوهم كما مررنا الاشارة اليه <sup>نسب</sup>  
 بالقبلية السردية التي اخترها الى الفلاسفة وودع بهذه النسبة اشكال الامام وهو انتم نعموا ان تقسام الوجود بحسب التقدم

والاخر

والأخر ثم زعموا ان اقسام التقدم والتأخر خمسة فوجب ان يكون اقسام المعية خمسة ثم انهم اشبهوا النوعين المعية بالسرورية المعية  
 بالدهر وهذا ناقص فقال في الاصح المبين ليس من القطرات الاوائل تعالى العلم بوجود القيوم الواجب بالذات بل ذكره كان ولم يكن  
 مع هذا الحادث البيومي مثلا في دعاء الدهر ثم وجد فيه ومن البين ان الفلاسفة المحصلين مع شدة تعقباتهم في تقدس  
 البدار وتنزيهه لسواهم نحفي عليهم ذلك كيف وتخصيصاتهم في كبرهم في صنفهم الفلسفية اكثر من ان تعدد فوق ما يحكيه فاذا في هذا الكتاب  
 من السببين المصريح ان سبقه تعالى ذكره على الحادث الزماني وعلى كل جزء من اجزاء الزمان عند فهم سبق الدهر السرور السابق  
 بالزمان لكنهم حين حاولوا عن اقسام التقدم في مباحث التقدم والتأخر حيث اخذوا التقدم الزماني على وجه شمل النوعين  
 اي سبق الزمان والسبق بالدهر والسرور حيث قالوا السابق الزماني وهو ما يجب بحسب ان يتخلف المسبق عن السابق في الوجود  
 ولم يقيدوا ذلك بان يصح للعقل تحلل مسد بالذات او لا تمتد بالذات او لا يجمع موروتمتد بالذات ولو صحه سبب اصلا  
 فلما حاله كان ذلك المعنى المطلق بالارسال من هذا التقيد وعدم قدر اشتراكه اذ غاية ما يتشتم من متب لهم الا ان هذا  
 الابهال ليس على ستة المحصلين انتهى وانت لا يدعيب عليك ان فيه غفلة عظيمة وما نسب الى الامام من الجهل فافزى بان  
 يسببوا ولم تصح الصحف الاولى للفلاسفة المتقدمين والنزير الاول للمتأخرين او لا يعلم انهم لعبد لغزير صم القبيلة الزمانية يتخصص  
 بما سردوا يجامون لعدم الضباط في النوع من التقدم الابلامر ممتد غير فارهم يشيرون به اتية الزمان تارة وعدم سبق العدم على  
 وجود الزمان تارة اخرى بسبقية كل حادث لسبق المدة تارة ثلثة فلو كان هذا السبق الزماني عند صم لما صح هذه الاحكام على تامة  
 الاطلاق فعلم ان هذا السبق لم يكن في مطلع نظير بل القبيلة الانفكاكية عند صم منحرفة فيما فيه تحلل مسد وتخصيصاتهم في تقدس  
 البدار لا يعطى الا ان له تعالفة غير زمانية واما ان هذه النسبة فلا ولعل هذا الرجل اخذ تقدم الباري على الحوادث البيومي من المتكلمين  
 وهذه البدئية غير مكدوبة فقلها مع ما يشهد البدئية خلافة مما وضع في امر الدهر من عدم الاستداد فاخترع هذه القبيلة  
 ونسبها الى الفلاسفة احسانا اليهم وهم لا يقبلونه وينبغي ان يعلم ان اعتراض الامام ساقط بما اجاب المحقق الجولفوري ان  
 سطلق المعية والتكاث بازار القبيلة لكن لا يلزم منه ان يكون بازار كل نوع من المعية نوع من القبيلة وليست متصالية  
 يلزم بازار كل معية قبلية والذي لفظ به كلامه من ان تقدم الباري تعالى على الحوادث البيومي من القطري الاولى ففهم ان الفروي  
 منه الكافة من الخاصة والعامة ان تقدم الاعداد على الحوادث وتأخرها بتقدمات وتأخرات متعاقبة في حاق الواقع من ان  
 القبار المحترمة وقد كسر فارورة هذه البدئية لبعض مبعه سلطان هذه الفرورة اياها باجا وعن الفلاسفة وتقليد انهم فادعوا التقدم  
 انك

في هذا الكتاب

هذا هو المقصود من التقدم والتأخر في المعية

من دون توهم امتداد وتخلله ونزول ليس بديهيا عند احد بل متفق بديهيا كما يحكم العقول السليمة ولا اقل من ان يكون نظرا  
عزيقا في النظرية فالذي هو بديهي عند الكافة من العقلاء غير الذي اخترعه وادعى بديهيته ونزول من غلبه سلطان الوهم فاختصه  
عليه ما يحكم به ملك العقل فانهم لم يجدوا عقيدة الدعوى التي حدثت المحاورث اليومية في الدهر ولقد قدم الباري عز وجل تقدما  
سرديا متعاليا عن التفرقة اصلا بنى عليها اقامة الحجج على حدوث الجازيات في الدهر بطرق مستحقة الاول ان الباري عز وجل  
سلطانة متقدم على المحاورث اليومية تقدما سرديا ونزولا وهذا الحادث اليومي متاخر عنه تاخر ادهر با تمنع بحسبه تسلسل ممتد اول توهمه شبيه  
سجانه وبيهيته فقد استبان ان يكون جميع العلولات من المبدعات والكليات بالسرا في درجة الحادث اليومي في الناظر  
عن المبدأ تاخره سرديا غير متقدر بحسب سبق العدم في الدهر والارزاق لقصور الامتداد في الدهر فينبغي ان الدهر زمانا والثابت متغيرا  
والفارق سببا والاعية الدهرية نسبة متقدرة وذلك كما خلفت بالحكومة الفطرية والضرورة البرهانية ليس اذ السيطر العالم في  
التكليات والابداعيات بالمحورث الدهري والسرمدية الوجودية كان للجمال بالاضافة الى المبدعات المعية الازلية في الدهر  
متجاوزا عن حد هذه المعية الحادث فقد وقع في الدهر حدود بحسب ازمالية المبدعات وحدثت الكليات فلزم في الدهر تقدير  
ويلزم اذن ان يكون نسبة الباري الحق تعالى مجده الى ما عدا ذاته نسبة متقدرة ويلزم التدرج والسيلان في شيوته وادافاته  
بما قال في قياسه وانت قد عرفت ان هذه شجرة اجتمعت من اصلها من الارض ما لها من قرار اعلم ان جعلها كون نسبة الباري  
الحق تعالى مجده متقدرة خلفا وقد ذكره في كتابي تارة يعني في بعض الموضوع من كتبه والميل على ثبوت المعية الدهرية الغير  
الزمانية مع المحاورث الزمانية وعلى سبب حدوث الممكنات دفعة وديرية ولم يظهر لهذا الى الآن وجيزا هو تكذيب حكم الفطرة ولما  
قال سبحانه كل يوم في شأن نسبة الى شيوته تعالى متقدرة وهذا الزمان في تنزيهه عن الزمان فان معناه عدم الحاجة اليه وعدم  
به وليس معناه ان ليس له سبحانه نسبة متقدرة لعدم لافصح التجرد في ذاته وصفاته الكمالية التي هي مبدء الاضافات فذاته سبحانه مع  
صفاته الكمالية موجودة في نفس الامر من دون حاجة الى هذه وسائر الممكنات ثم اذا وجد الممكنات على سبيل التعاقب على ما يقضي  
الحكمة والممكنات منها ما هي متقدرة في نفس الامر فنسبة اليها ايضا متقدرة فهو سبحانه تارة يكون قبل تارة بعد وتارة مع  
كما قال قبل كل شيء هو الله وبعد كل شيء هو الله فالتميز بالذات انما هو في الممكنات وتجدد ما يحدث في ذاته تعالى نسب  
متعاقبة اليها ومن ادعى بطلان هذا فعليه البيان نعم لما ادعى اتباع الفلاسفة ان لا تجد ولا تعاقب في وعاء الدهر والزمان مع  
ما فيه قديم هبى لزم ان لا يكون له سبحانه مع الممكنات نسبة متقدرة لكن هذا باطل وقد بطلناه من قبل ببراهين طالوتها لم  
يعد





بازوم التقدر في الدهر كسلطان القطرة العظيمة وقضا العفول الملكوتية لا يندفع بوساطة شيطان الوهم والاضطراب  
بما يتقوه بالغرم فانه لا يخفى على ذي فطرة شاقبة واولى فطنة صائبة ما في الاولي فلا لزوم ان لا يتصف بعدم بان  
كما لا يتصف بالبعية لعدم الشبيه فلا يتصف الوجود بالسبوقية بالنسبة اليه المتضائف فلا يصح الحكم بالحدوث الدهري والحال ان

العدم وان لم يكن شيئا لكن الحدوث سلب الوجود وسلب البقية لوجود الحادث مع القديم فوجود القديم تارة ليس مع الوجود  
للحادث وتارة ليس مع فلام التقدر قطعاً وسلب معية الوجود هو المعنى بعينه لعدم واما في الثاني فلان وجود الباري الشغال  
تارة مع عدم الحادث وتارة مع وجوده فلام التقدر في وجوده الواقعي والتجدد في حاق الواقع سواء سمي غير اوسر او سمي

باسم عز وهد لا يندفع باسم او سمي بجبا واما الثالث فيلوح على مدار الابهال والبطلان لان انقضاء السلب وجود السلب لا يفسد قطره  
كيف ويلزم ان لا يصح سلب الشريك عن الباري المتعالي ثم ان الحكم بالحدوث والسبوقية انما كان لوجود الباري وسلب  
ثم وجود العالم بعينه واذ لم يكن الحكم بالسلب صحيحاً لم يكن في يد العقل ما يحكم به بالحدوث واذ لم يصح سلب العالم هناك فان لم يصح  
الايجاب فيؤخذ لك حكم بارتفاع النقيضين ولا يرضى فطرة السانية وان صح الايجاب فقد لزم التقدم ثم انه اعترف في قوله فاذا

كان الجاعل موجوداً سردياً آه بان لم يتحقق اضافة سبانه الى شئ في السرمد ثم بعد ابداع جملة الموجودات حدثت اضافة  
المعنى فوجوده تعالى سردي تارة في العالم وتارة في غير العالم ليس هو فلام التقدر في الوجود الواقعي وفيه نسبة الباري الفعال تعالى الى  
العالم واما في الرابع فلان تعاقب الوجود على عدمه بلا علة من دون توهم امتداد غير معقول او لا ترى انه اذا الفرق وجود الباري  
الشغال عن وجود الحادث فوجوده سبحانه تارة ليس معه تارة معه ولو صح وقوع الوجود بدل عدمه من دون تقدر وامتداد

ولو موجوداً بجاز ان يقع معية سبحانه مع المبدعات مع سلب المعية مع الكائنات بل متفرقة عنها ثم يقع معية سبحانه مع الكائنا  
في خبره مما وسبها بلا علة لاني حين حتى يلزم الامتداد والتقدر فقبل اصل الدليل فمائل جد الطريق الثاني انه اذا كان  
الصنع من بورد

هو لا محالة حادثاً دهرياً يتعلق به الصنع من بعد عدمه الصريح الغير المتكلم في الدهر بالضرورة العقلية واجتماع زمرة العقلاء فاذا  
باللحاظ الاجمالي لصيق الحكم بسبق عدم الصريح الدهري على الطبيعة المرسله والكائنات الطبيعية موجودة في الدهر مع عدم وجود  
من الافراد بل على صرافه الارسل والطلاق اللاشروطية وذلك قول بالمشا لافلاطونية وقد استبان لطلبنا فقد اصرح بنات  
الحدوث الدهري لطباع الكيانات الواقعة تحت الكون والفساد ولا يلزم من ذلك حدوثها في الزمان بعد عدم الوجود الزماني

كما

كما قد تبينه ايام السكافين بالاعينهم لا تحفظ وجود النوع في عالم الزمان على ذلك التقديرين يتسلسل الافراد المتعاقبة لا عن المتكلمين  
 بغير زمني فاذا قد ثبت ان الحركات باسرها اشخاصها والنواعها ومنها الحركة المستديرة التي هي محل الزمان اعني اسرها  
 الحركات واظهرها واشتملها واوسعها وان هي الا الحركة المعدل حاوثة الوجود في الدهر من بعد عدم الصريح السنوي بانها  
 جميعا ويلزم من ذلك حدوث جملة الافلاك المتحركة بحركاتها المستديرة في الدهر واللازم سكونها اولاً قبل حدوث متية الحركة  
 ثم عود عن الحركة اخراً اذا ما دخلت في الوجود بمتية الحركة وذلك سيجل من جهة لزوم الامتداد والانقسام في الدهر من جهة  
 انه لا سكون في الفلكيات لكونه في حكم الموت واذا الفرح حدوث الفلك الاعلى وجميع السماويات الفرح الفيزان بمعناها  
 الدرجة حادث الوجود في الدهر سبق الذات بالعدم الصريح في الدهر وكذلك ما تقدم عليه في الوجود وليس الا في المرتبة العقلية  
 في هذا الدهر من لا غير هو العنصر الاول في عالم الامر فقد استبان ان حدوث عالم الامكان بالامر في الدهر وسبقه وجوده  
 الثابت بالفعل بالعدم الصريح الدهري هذا خلاصة كلامه في القضايا وانت لا ينبغي عليك ان هذا القصر على اصل موهوب  
 من استلزام الحدوث الزماني للحواث الزمانية الحدوث الدهري لما ادعى من الضرورة والفاق العقول وقد عرفت  
 عالمنا انه مبني على ان حدوث الافراد في الدهر لا يكون الا دفعة واحدة وان الدهر لا يحتمل تعاقب القبليات وقد عرفت  
 ان اذا جاز وقوع الوجود بدل عدم من دون لزوم امتداد فليخرج ان يقع قبليات وبعديات ومعيات على التعاقب بان يقع  
 الغير غير القبالية بدلا عنها من دون لزوم امتداد ثم يبنى حدوث الافلاك على لزوم الامتداد في الدهر وعلى استحالة سكونها  
 وقد عرفت حال الاول واما الثاني فلزوم غير طاهر لان السكون انما يكون فيما يناب بالحركة وذلك انما يكون ان السكون بالزمان  
 كما قد صرح الشيخ عند معنى الحركة عن الجسم الوجود في الآن وبعد التسليم ان استحالة السكون وان ادعى الفلاسفة لكن حكمهم جارح  
 بالغيب من دون اقامته الحجة ثم يبنى حدوث العقول التي تحت العقل الاول لكونها في درجة الافلاك في الصدور ومنه في ذلك عن عدم  
 الكتاب بان صدورها من الواحد الحقيقي لا يثبت تلك الحينيات متلازمة في الوجود فيكون الافلاك والوجود  
 متلازمة في درجة واحدة وهذا لا يعني شيئا اذ يجوز ان يكون العلة الكافدة برمتها للافلاك موجودة والمعلول لعدم سبقه  
 الوجود ويكون متخفا عنها وهذا القائل ايضا يعرف به فيجوز ان يكون السماويات مستحيلة الازلية السردية والعقول ممكنة فيجوز  
 قدم العقول دون السماويات ولا يندفع هذا الا باستعانة بعض مقدمات الدليل او بعض مقدمات الوجود الازلية ثم يبنى حدوث  
 العقل الاول على انها مقدمة في المرتبة العقلية دون الوجود العيني وهذا البغض غير مبرهن عليه فيجوز ان يكون تقدم العقل الاول

في المرتبة العقلية والوجود في الدهر معا والاضافة بينهما ومن ادعى فعلية البيان للطريق الثالث ان من المعلوم لكل  
 ذي حظ ما من صناعة التحصل وذي قسط ما من البصيرة العقلية ان الباري جل سلطانه وراز عالمي الزمان والمكان وهو بالسريرة متقدم  
 على الجزئ المعين الحادث من الزمان المتدكاه اليوم مثلا ذلك على ما بازانه من محله كمنه الدورة من حركة  
 معدل النهار المتصل وقد نبرهن لك ان اجزاء المتصل الواحد موجودة لتعين الوجود الشخصي الذي هو وجود الكل ذلك في  
 المتصل الواحد فاذا قد استبان لضرورة فطرة العقل من غير محقق ان ذلك الوجود الشخصي هو عينه وجود كل الزمان  
 الشخصي الذي هو وجود كل وجودها متاخر بالوجود في الدهر باخر تخليفا الفكاكيا دهر باعن وجود الباري الحق سبحانه في السريرة المتقدم  
 عليه لعدا مطلقا الفزايا صريحا سرديا فاذا قد ثبت ان الحركة المستديرة التي هي محل الزمان وهي اقدم الحركات  
 واظهرها وان هي الحركة الفلك الاقصى المحدود للجهات حاوية الذات مسبوقة الوجود بالعدم الصريح في الدهر وكذلك  
 مقدارها الحال فيها هو الزمان ويلزم من ذلك ان يكون موضوع تلك الحركة وهو الجرم الاعلى المحد والجهات ايضا حادثا  
 موجودا في الدهر بعد عدم الصريح الدهري واللازم ان يكون في الاعيان غرابا عن الحركة والسكون ان السكون ايضا ليس  
 مستبصحا من دون الزمان ثم تبليغ بالحركة اخرا عند حدوث الحركة وهو خلف محال قد حالته ضوابط الاصول الفلسفية واذا  
 ثبت حدوث جرم محدود للجهات وحدثت حركتها المستديرة المتصلة التي هي بعينها محل الزمان قد استتب اثبات  
 حدوث ساير الاجرام والحركات وجرم الفلك ومنطقة معدل النهار بالنسبة الى بدن الانسان الكبير وهو حيلة العالم نظامه  
 المنسقف الشخصي في منزلة يافوخ الدماغ بالنسبة الى بدن العالم الصغير وهو الهيكل البيولاني لنوع الانسان كما قاله  
 مقيد الصناعة ارسطاطاليس والشمس وفلكها الكلي بما يحويه من الافلاك الجزئية في منزلة القلب وحجابه الصدر فاذا ثبت  
 حدوث الدماغ والراس والصدر والقلب ثبت حدوث ساير الاعضاء وجملة البدن واذا ثبت حدوث الفلك الاقصى  
 بل حدوث عالم الامر جميعا فقد ثبت حدوث ما معه في درجة العلوية من عالم الامر بل حدوث عالم الامر بل حدوث عالم  
 الامر لشدة الشدة كما مر في اخلاصة ما في قبساته ولا يذنب عليك ان هذه العمارة مبنية على ذلك الاساس الذي ليس له  
 قرار ثم لعد ذلك مبني على ان اجزاء المتصل موجودات لوجود الكل حقيقة حتى يلزم من حدوثها حدوثه وليس الامر كما  
 بل اجزاء المتصل لا وجود لها حقيقة بل انما هي امور منتزعة متاخرة عن وجود الكل كما مبينا في موضعه نعم لها وجود باخوه  
 القرية حيث يوجد حقيقة لعد القسرية ولو مبني على ان حدوث جميع الاجزاء دفوع مستلزم حدوث الكل لاستدراك تمام اللذات

هو عينه وجود

اجزاء ذلك الوجود  
 الشخصية الذي هو وجود كل وجودها متاخر بالوجود في الدهر باخر تخليفا الفكاكيا دهر باعن وجود الباري الحق سبحانه في السريرة المتقدم  
 الحركة المستديرة التي هي محل الزمان وهي اقدم الحركات

القول

قرار ثم لعد ذلك مبني على ان اجزاء المتصل موجودات لوجود الكل حقيقة حتى يلزم من حدوثها حدوثه وليس الامر كما

بل اجزاء المتصل لا وجود لها حقيقة بل انما هي امور منتزعة متاخرة عن وجود الكل كما مبينا في موضعه نعم لها وجود باخوه القرية حيث يوجد حقيقة لعد القسرية ولو مبني على ان حدوث جميع الاجزاء دفوع مستلزم حدوث الكل لاستدراك تمام اللذات

انتقاد الملزوم المكان مثل ما مر في الوجه السابق وقوله وجزم الفلك والمنطقة معدل النهار اه قول اشعري لا عقده علمي حتى ينظر فيه  
ولم يكن محتاجا الى نه الشعر بل يكفي حدود المحدثات للاستلزام حدوثه حدوث الاجسام ودي الجهات ثم الجسم عن  
الحركة والسكون لا انتفاء المقدار الذي هو الزمان لا يظهر له وجه والتقابل الذي بين الحركة والسكون الا بالآثار ارتفاعها عن محل  
غير قابل للحركة كالجسم في الآن حال عنهما ثم ذكر طرفا بالجاو وبين على تمهيد مقدمتين احدتهما ان المسبوق بالامكان  
الاستعدادي حادث في الدهر وبينها بان قد يقرر في مفاده ان من الممكنات ما لا يمكن حصوله لقبول النفيض طباع امكانه  
الذاتي ومنها ما لا يكون مستحقا للافاضة الا بالامكان الاستعدادي وما يكون مرموزا بالامكان للاستعدادي فهو ليس  
قابلا لازلية الوجود في الدهر بل يجب له بالنظر الى نسخ ذاته ان يكون بحيث لا يدخل في الوجود الا بعد العدم فالمرهون بالامكان  
الاستعدادي يكون وجوده بالفعل ببطان عدمه المقابل لوجوده في متن الواقع تبه فمما حاله ليس ليصح ان يكون  
النفي الوجود في الدهر بالضرورة وبالجملة من المستبين عند العقل ان الموجودات والحادث الذات بالامكان الاستعدادي اذا  
دخل في الوجود لطل عدمه المقابل لوجوده فيكون دخوله في الكون باارتفاع الاكوان في الواقع ولا نسرا ب في ان عدمه السابق  
الزمني لا يرتفع لوجوده المتأخر عنه بالزمان لعدم التقابل بينهما بالضرورة فقد ان في الموجودات ما هو حادث الذات  
في متن الواقع متانف للوجود بعد العدم الصريح في الواقع فحدث الحدوث الدهري لا محالة كذا اقال في قيساته ولا الذر  
بذنب عليك ان ظاهر هذا الكلام ينادي بان مناط الامكان الاستعدادي على العدم السابق المقابل للوجود ويكون انما يكون بغيره عدمه  
بطلان ذلك العدم وبذا غير صحيح في نفسه لان مناطه على العدم الزمني لا على العدم الواقعي ولا هو مطابق لمذهبهم لان  
الحركات حولت دهرية وجوداتها مبطله بعداتها الصريحة وليست ممكنة بالامكان الاستعدادي وصرح في المقدمة الثانية  
ان الامكان الاستعدادي لا يقتضي الحدوث الدهري والاولي ان يقول ان كل ممكن بالامكان الاستعدادي حادث  
زمني وكل حادث زمني حادث دهرية كما مر في اصله المرهون وقد عرفت ما فيه المقدمة الثانية ان الامكان الاستعدادي  
لا يقتضي الحدوث الدهري ولا ياباه وقال في تبينه ان العدم الزمني في الزمان القبلي غير مصادم للوجود والحادث  
في الزمان او الان لا اختلاف الحدين التمايزين فالعدم الغير المقابل لهذا الوجود بما هو ذلك العدم ليس بصادم لكل الحوادث  
سوقا في الدهر لعدم صريح دهرية غير زمنية او لا يكون مسبوقا به وليس ايضا يستدعي شيئا من ذلك ومن المعلوم ان  
امكان ما هو استعدادي ملزوم لصحابة الحركة والزمني ويلزمه عدم حصول استعداد له بالفعل في زمان حصول الاستعداد

اوجه السابق  
در جعله اورد  
سابقا في اورد

انما يكون بغيره عدمه  
بوجوده من غير ان  
وكيف سلمه من يتقون  
بالعدم الدهري كما نكل سجون  
كان او يجمع فلا يرد في البناء  
ظان من ان الحدوث زمني  
ستدغم للحدوث الدهري

وسبق القوة على الفعل بحسب سببها في الزمان والامكان الاستعدادي بما هو امکان استعدادي القياس وهو استعداد السير  
بوجوهها ومحدوثه الدهري ولا هو مستبعد اياه فاذن يقول لولا ان طباع الامكان الذاتي من جهة طباع الامكان الذاتي بالي  
من جهة الامكان الذاتي الوجودي لم يكن المستعد له الاحداث الذاتي من جهة طباع الامكان والمحدوث الزماني واللازمية الدهرية وليس تعميم  
لا في زمان بل في شئ في تسوية ذلك الاستعداد عن الضرورة العقلية والمنحرف عن القرينة الاستوائية وانت لا يدعي عليك الخلف الذي يلزم على  
الاشياء بالامكان الاستعدادي المحذور تقدير عدم اباها الامكان الذاتي الازلية من جوار امكان الازلية الممكن بالامكان الاستعدادي في الدهر غير خلف عند الخصم بل عين  
الزماني واللازمية تعميم  
مذموبه وان ينبغي على ان الحادث في الزمان حادث في الدهر فقد عرفت ما فيه اعلم انه يلزم على مذموبه هذا القائل كما يلزم على راي  
القدم الدهري للزمان مع ما فيه ان لا يكون امکان استعدادي شئ في الواقع لان المادة مبنية خلقته خلقت متصفة بالاستعداد في  
زمانه ابد وغير متصفة به في ساير الازمنة والانات فليس فيها قوة شئ لان القوة نيا على فقد ان ثم حصول آوهنا لا فدان  
المادة ابد في زمانه بلا اعتبار المعجزه ولا امکان حصول شئ في غير زمان حصوله فالمادة على حال واحدة في نفس الامر بلا اعتبار المعجزه  
وبالظن في المادة من توقع حصول المستعد له فامر كاذب وغير مطابق لنفس الامر فلا سبيل له ان يجعل القوة باعتبار الاتصاف بالعدم  
الصريح في الواقع وحصول الوجود فيه فاذن تسبطل به المقدمه ويلزم وجود المادة مع عدم الصريح الواقعي فتأمل ثم في كلام  
لوجوه اخرى يجوز عدم اباها طباع الامكان الذاتي عن الازلية الدهرية وعدم اباها الامكان الاستعدادي عنهما لكن يجوز ان يكون  
الاباء عن الازلية الدهرية من لوازم بعض المهيئات الممكنة لتصوره فيما عن قبول الوجود الازلي الدهري دون البعض فملك المهيئات  
الازلية لللازمية الدهرية ويكون الامكان الاستعدادي من لوازمها ايضا والمهيئات الاخر الكافي في وجودها اما ان كانت  
لم يكن آبية عن الازلية الدهرية فانهم ثم بعد تمهيد ما مهد قال في نظم الدليل ان الحدوث الدهري التسبين الالات لمحدث  
الزمانية المسبوقية بالامكان الاستعدادي انما ملاك اثباته لها من اذ وجوب سبق عدم الصريح على وجودها في الدهر  
طباع الامكان بالذات القاصر عن قوة قبول الازلية فاذن كل ما يدخل تحت طباع الامكان يجري عليه حكم الحدوث الدهري  
بحسب سلطان سبق عدم الصريح عليه في الدهر سببا بهر با كما يجري عليه حكم الحدوث الذاتي بحسب سلطان سبق عدم  
عليه في مرتبة الذات سببا بالذات كذا قال في قبارة وقد عرفت التحلل في المبنى عليه ثم اعلم انه اورد حجة اخرى تسكبها  
على ثبوت الحدوث الدهري لو تمت مقدما دللت على ان طباع المعلولية آبية عن القدم واللازمية وتقرية متوقفة على تمهيد  
مقدما منه هو في قبارة فادعي اولان ما عينه الوجود ولا يمكن ارتسامه في العقل وانما تصحح الارتسام الذي ينبغي ان لا يكون

من جهة الامكان  
لا في زمان بل في شئ  
الاشياء بالامكان  
الاستعدادي المحذور  
الزماني واللازمية تعميم

نه علم  
الاجته

الوجود

الوجود عين مهية وبين ذلك من سبيلين احدهما انك قد استغنيت انه يجب لا محالة للاختفاظ المهيات والاشياء بما فيها <sup>ذواتها</sup> وذاتياتها  
 اي نحو كان من انحاء الوجود ويشخ ان يسلم الشيء عن ذاته وعن شئ من ذاتياته في طرف تامن الظروف وفي نحو ما من  
 انحاء الوجود وكيف يكون الوجود والتقرر بوجهه مبطلا لتحقيقه مفسد السنج مهية فاذا كان الوجود ودرار المهية صرح  
 ان يوجد تلك المهية وجودا راسيا طلبيا بالانطباع ويسلم عن الوجود العيني لزيادة فاما اذا كان الشئ مهية ما هي بعينها  
 الوجود الذي في متن الخارج وفاق الاعيان فيكون نسبة الوجود الاصلى الى ذاته كنسبة الانسانية الى ذات الانسان فليس في  
 زجاء العقل دابة المكان ان يوجد بالوجود الذهني والالزام ان يسلم مهية عن نفس ذاتياته وذاته واما ان ينقلب الوجود الذي  
 وجودا ساطعا عينيا واما ان يكون الشئ بما هو موجود ذهني موجودا اصليا مستقرا في متن الواقع والاعيان السبيل الثاني انه  
 قد استغنى مقرة ان الوجود اما عين الشخص او مساهل فالوجود في الاعيان هو الشخص العيني والوجود في الذهن هو عين الشخص  
 الذهني لا غير فاذا صح المهية الشئ وجودا في الاعيان وتمثل في الاذنان كان نفس مهية لا يمنع الشركة بين الفردين العيني والذهني  
 كانت لا محالة مهية كلية صالحة للمحل على ذلك الفردين وهذا انما يتصور فيما مهية ودرار الوجود والشخص واما ان كان الوجود  
 الاعيان هو نفس مهية لا غير فاذا صح للمحل على ذلك الفردين ثم فرع على هذا ان المرتبة العقلية ومرتبة الوجود متحدان فيما عني  
 الوجود وقال في بيانه وبمثل ما استبان لك من السبيلين ان انما يصح المرتبة العقلية للذات اذ المكون للذات العينية وجودا اسليا  
 في متن الاعيان هو عينه جوهر نفسها ومرتبة ذاتها من حيث هي فاما اذا كانت مرتبة الذات هي بما هي الوجود في حاق الاعيان كانت  
 المرتبة العقلية بحسب نفس مهية الذات المحقق من حيث نفسها المرسله بعينها الوجود في متن الخارج والتقرر في حاق الاعيان  
 فالمرتبة العقلية والهوية العينية هناك واحد على خلاف شاكلتهما حيث يكون الوجود زايده اعلى المهية فهذا ان اصطلح من امهات  
 الاصول التي هي اركان علم ما فوق الطبيعة وانت لا يذهب عليك ان الذي لازم من السبيلين انتقال المرتبة العقلية في ذات عينيها <sup>الوجود</sup>  
 تكون المرتبة العقلية ومرتبة الوجود واحد اهل هذا الاقترن في اواخر الظلمانية ثم بين عينه الوجود في الوجود الزيادة في الممكنات  
 يقول ان مصداق الوجودية في الواجب نفسه دون حثية تعليلية او تقييدية والمطابق في الممكن نفس الذات من دون حثية تقييدية  
 ان مع حثية خارجة عن المصداق وانت لا يذهب عليك انه ان لم يكن حثية تقييدية في مصداق الوجود في الممكن صار مهية الممكن  
 سها مصداق الوجودية والحثية التعليلية خارجة عن المصداق فالوجود اذن عين مهيات الممكن وان اصطلح على ان العينية نبوت  
 بزيادة التعليلية في المصداق فمذا المعنى غير صالح لوقوع ولا يمنع هذا القدر من الزيادة فيما هو لصدده فانضم ونارة يقول ان

ملك استزاع الوجود من اية ذات ومهمة كانت وساطة ومعاره ارتباط تلك الذات والمهمة بنفس ذاتها اربابا الصدور والاستناد  
 لا بدغية لخصوص مهية ما في استزاع الوجود وتفسيره بل لخصوص الهيئات باسرها لمغاة الاعتبار في ذلك مطلقا وانما جمع استزاع الوجود  
 منها بالاستناد الى عين الوجود الحقيقي الذي هو الموجود الحق بنفس ذاته وحقيقة الوجود هناك هو تحقق نفس لا تحقق شئ وبين استزاع  
 منه ومطلق الاستزاع فرقان انتهى وبهذا الظاهر وبما قد سبق ما ذكر سابقا فان ما ذكره ان المطابق لنفس الذات وان كانت تحتاج  
 الى الرتبة العقلية وقد حكم ههنا ان المصادق الاستناد وخصوص المهية لمغاة فالوجود في الاستناد وهو ما استزاع او من  
 فينا في ايضا ما قال في الاقرب البين ان الوجود ونفس صيرورة المهية ومصادق لنفس لقر المهية وليس هناك وصف فترتج  
 يكون وجوده بوجوه والمهية ثم انه قد ذكر اقسام التقدم السبعة وبلغ في بيانها مبلغا والذي كتم في المقام بقوله قال ومنها ما لا يقبل  
 بحسب الانفكاك والانفرا من القبل والبعد في طرف الوجود ودعاء الحصول وتخليف البعد عن القبل في ذلك الطرف بحسب  
 الواقع لا بحسب مرتبة العقلية وان كانت هي من مراتب نفس الامر وذلك نوعان مختلفان هما التقدم الزباني والسري <sup>وهذا النوع</sup>  
 الاربعة اي بيان الشوعان والتقدم بالشرف وبالرتبة ليست هي باعتبار العلاقة الذاتية الارتباطية بين السابق واللاحق  
 بالافتقار والاستناد واصلا ومنها ما بحسب العلاقة الذاتية الافتقارية بين القبل والبعد بالافتقار والاستناد وانما التقدم في  
 بالانفرا وتخليف في التقرر والوجود لكن لا في متن الواقع بل في لخصوص المرتبة <sup>العقلية</sup> بعني بحسب مرتبة ذات التقدم ومرتبة ذات اللاحق  
 وليس هو الا التقدم الذاتي وذلك النوع ثلثة التقدم بالطبع والتقدم بالمهية والتقدم بالعقلية الست قد تحققت بما حققنا  
 لك ان مرتبة الوجود ومرتبة الوجود عارضة اعني الوجود وهو ما كمال الوجود والتقرر ومرتبة موضوعه اعني نفس المهية وتقرر ما  
 وتجوهر بالمفهومات متغايرة ومرتبة مرتبة مختلفة بالاعتبار حسب نفس الامر تباهاذا كانت كل واحد من المراتب الثلث ما في التقدم  
 تحققت لامحال النوع ثلثة محصله ولجد تسميه هذه المقدمات قال نظم الدليل ان من المقترح ان تقدم ذات العلة لاسيما العلة  
 الجامعة الفاعلة على ذات المعلول تقدم بالذات بحسب المرتبة العقلية من فطريات العقل الصريح والاذيان المستوية عليه <sup>العقل</sup>  
 + كاذن والمعلول لا يكون موجودا في مرتبة ذات العلة الجامعة اذ الوجود فصل الى ذات المعلول من ذات العلة وانما يكون بين العلة  
 والمعلول معية في الوجود بحسب مرتبة ذات المعلول وبحسب متن الاعيان لا بحسب ذات العلة فالعالم الاكبر بحسب اجزائه بظواهره  
 متاخر عن ذات الباري الفاعل بل ذكره تباهاذا تبين ان الوجود الاصل في متن الاعيان عين مهية الباري ونفس حقيقة فالمرتبة  
 العقلية وعاق الوجود <sup>العقلية</sup> يعني هناك واحد وموجودية سبحانه في حاق كبد الاعيان خارج الاذيان هي بعينها المرتبة العقلية لذاته

الذات

الحق من كل جهة فالوجودية المتصلة في حاق الاعيان ومن الخارج في العالم الربوبي بمنزلة نوات الانسان او مهية العقل من حيث  
 في عالم الامكان فاذا نخر العالم عن الرتبة العقلية لذاته الحق بل سلطانها نافر المعلولية هو بعينه الساخر الانفكاكي عن سبب  
 وجوده سبحانه في حاق الاعيان ولقد مر جل ذكره على العالم لقدمها بالعلوية بحسب مرتبة الذات هو بعينه التقدم الافرادي في حاق الاعيان  
 وكذلك القول هناك في التقدم بالمهية بل التقدم بالذات مطلقا فاذا نخر بالذات عن البارى الحق الاول سبحانه مطلقا  
 سواء كان نائرا بالمعلولية ام نائرا بالمهية ام نائرا بالطبع يرجع الى الساخر الانفكاكي الدهري ولقد مر جل ذكره بالذات مطلقا  
 سواء كان لقدمها بالعلوية او لقدمها بالمهية او لقدمها بالطبع يرجع الى الافرادي السري وبذلك كلامه في القسبات وبهذا البيان  
 لو تم لدل على ان تقدم البارى عز وجل على الممكنات باسرها تقدم انفكاكي بحسب الواقع وان التقدم لا يكون معلولا كما ادعى الامام  
 الرازى واما هذا التقدم بلا تفضل ام ممتد متوهم او متحد وان التقدم على الممكنات باسرها تقدم واحد فغير لازم من هذه المقدمات  
 بل لا بد من ان يسبقان بالمقدمات الموهومة المنحرفة التي كلفها وزخرفها والافيجوز ان يكون البارى متقدما على الممكنات طرا  
 في حاق الواقع بتقدمات متعاقبة والممكنات متاخرة عنها في حاق الواقع بتاخرات متعاقبة كما يحكم بالفطرة السليمة ثم هذا  
 الدليل منقوض بان لو تم مقدما لدل على ان كل علمه شخصية تامة او ناقصة بحسب وجودها العيني بحسب تقدمها الانفكاكي على  
 معلولاتها فان كانت زمانية يجب الانفكاك زمانا والكانت دهرية يجب الانفكاك في الدهر وبذلك الانشاس بما هي  
 اشخاص موجودة في الاعيان لوجودها على لا يمكن ان يوجد لوجود ذهني ارتسامي بجزيان السيلين الذين ذكرها لاثبات استحالة  
 الوجود الذهني كما عينه الوجود فليس للاشخاص بما هي موجودة في الاعيان مرتبة عقلية سوى مرتبة الوجود في الاعيان مختلفا  
 العقلية عن معلولاتها واجب يحكم العلية ومنها العقلية هي بعينها الشخص العيني فيجب شغل الشخص العيني بما هو شخص عيني  
 في الوجود في العين فلزم ما ادعينا ثم التقدم بالعلوية ونحوه نوع مابين للتقدم الانفكاكي فان الثاني ليس من جهة الارتباط الذي  
 الاول من جهة الارتباط الذاتي وقد اعترف القائل به ايضا فنقول بل يتصرف البارى الفعال مع قطع عن الانفكاك  
 نحو من التقدم من جهة افتقار العالم اليه او لا يتصرف فعلى الاول يبطل اساس الدليل او لا يلزم من الانفكاك بين البارى والعالم  
 لكفاية ذلك النحو من التقدم وعلى الثاني فلا تقدم من جهة ارتباط العالم به نعم فيبطل ما يحكم به الفطرة ان الجاعل للفاعل متقدم  
 على المجهول وان ادعى ان التقدم بالذات والتقدم الانفكاكي امر واحد فيلزم ان يكون النوعان من التقدم تصيرا في العالم  
 مع ان هذا مخالف لما قال في بيان انواع المقدم ولما قال في الافق المبين ان المعنى المعبر عنه لوجوبه فوجب هو التقدم بالعلوية

التقدم

لمن قبل  
ثم قبل

المؤثر الاصيل



فانه لوجب تقدمه واما خبر ما تقدم بالعلية واما خبر ما بالعلوية ان يكون في الوجود في الزمان والذهر جميعا فكانا من الزمانيات  
 وفي الدهر فقط فكان المتقدم بالعلية ليس زباني فانظر في كلامه القائل من الاضطراب والتناقض ثم التحقيق ان لا  
 انفكاك في التقدم العلي ولا في التقدم الطبيعي ولا في التقدم بالمية وانما ملاك هذه التقديرات المتبوعية واما خبر ما  
 ولا في سورة التي بارزها السابعة وليس ههنا لمرتبة المعلول انفكاك عن العلوية ولا لوجوده لاني السطر ولا في الوجود لان خبر الانفكاك  
 اما في الايمان او في الاذيان وكلاهما باطلان اما الاول فلا كثيرا من العلل مع المعلولات في الخارج من دون انفكاك  
 اسلاما هو معروف باليقين واما الثاني فلان العلة لا يجب الانفكاك المعلول عنها في الذهن ولا يجب انفكاك المعلول عنها  
 في الذهن ولا يجب ان يكون ما بوعلة خارجا علة في الوجود الذي بل قد يقصور المعلول ويوجد في الذهن اصلا فاذا  
 لا يلزم الانفكاك في العلة والمعلول فالذي يجب للمعلول ان لا يوجد في مرتبة العلة بمعنى انه لا يوجد من دون تبعية لان مرتبة العلة  
 مرتبة التبوع فسلب الوجود في هذه المرتبة عبارة عن سلب الوجود في مرتبة عدم التبعية كما يقال في الشيء موجود في نفسه  
 يراى ليس تابعا لشيء واذا تعرفت هذا فما اسهل لك المحل بان تقدم الباري عز وجل على العالم انما هو التقدم بهذه  
 التقديرات فالبا عز وجل متبوع والعالم تابع ولا يلزم منه الانفكاك حتى يلزم ما ادعاه فافهم والنقن باليقين اليك اعرف ان ما تجزئ  
 وليفتخر على الراسمين في العلم والحالين في الفهم قول من خرف سونسطا **قال** الشيخ في التعليلات انه الكلام لا يدل على  
 ان من الموجودات ما هو غير زباني ولما نسبة الى الزمان والزمانيات غير زبانية ونسبة لبعضها الى البعض ولا يدل على ان هذه  
 النسبة بالقبلية والبعدية حتى يصح التمايد على ثبوت الحدوث في وعاء الدهر من دون ملاحظة امتداد قوله بان العلة التامة  
 آه هذا قريب جدا مما اوردته الشبهة المحققة قدس سره قوله ونحقيق المقام ان الممكن وجودا رايه آه هذا التحقيق لا يتوقف على زيادة  
 الوجود بل الحق ان يقبلان تقررات الممكن لما كان من غيره فاذا قطع النظر عن غيره كان سلوب التقرر في ذاته على طريقه  
 وعلل نفس المقيد سواء كان التقرر لغير الوجود او المية الزايد عليها الوجود فمذ السلب له بالذات والحاصل ان السلب التقرر نحو  
 احد هما سلب التقرر في الواقع وهذا لا ينافي التقرر عن الغير بل يجامع موهمة السلب مقدم بالذات فلا اشكال وهو  
 كالمعدهوم والظن ليس بثبوت لاني الخارج ولا في الذهن والا لا يكون معدوما مطلقا وبهذا الفصل ثبوت والا لا يكون سلبا  
 فمخبر قوله لا بشكل اصلا بما عرفت آه كون تقدمه في العدم وراى التقديرات يصلح رافعا للزوم لطلبان لسبابة العلة التامة  
 لا بما اوردته الشبهة المحققة قدس سره لان حاصل ايراد كون تقدمه في العدم على وجود كل ممكن مشكل لان المتقدم بالتقدم بالذات يجامع وجود

ولا يقدر على ذلك  
 العلة  
 في مرتبة التبوع  
 في العلم والحالين  
 في الفهم قول من خرف  
 في التعليلات انه الكلام  
 لا يدل على  
 في ذاته على طريقه  
 في التقرر نحو  
 في الواقع وهذا لا ينافي  
 في التقرر عن الغير بل  
 في الجامع موهمة السلب  
 في مقدم بالذات فلا اشكال  
 وهو كالمعدهوم والظن ليس  
 بثبوت لاني الخارج ولا في  
 الذهن والا لا يكون معدوما  
 مطلقا وبهذا الفصل ثبوت  
 والا لا يكون سلبا فمخبر  
 قوله لا بشكل اصلا بما عرفت  
 آه كون تقدمه في العدم وراى  
 التقديرات يصلح رافعا للزوم  
 لطلبان لسبابة العلة التامة  
 لا بما اوردته الشبهة المحققة  
 قدس سره لان حاصل ايراد كون  
 تقدمه في العدم على وجود كل  
 ممكن مشكل لان المتقدم  
 بالتقدم بالذات يجامع وجود

في مرتبة التبوع في العلم والحالين في الفهم قول من خرف في التعليلات انه الكلام لا يدل على في ذاته على طريقه في التقرر نحو في الواقع وهذا لا ينافي في التقرر عن الغير بل في الجامع موهمة السلب في مقدم بالذات فلا اشكال وهو كالمعدهوم والظن ليس بثبوت لاني الخارج ولا في الذهن والا لا يكون معدوما مطلقا وبهذا الفصل ثبوت والا لا يكون سلبا فمخبر قوله لا بشكل اصلا بما عرفت آه كون تقدمه في العدم وراى التقديرات يصلح رافعا للزوم لطلبان لسبابة العلة التامة لا بما اوردته الشبهة المحققة قدس سره لان حاصل ايراد كون تقدمه في العدم على وجود كل ممكن مشكل لان المتقدم بالتقدم بالذات يجامع وجود

في التقرر

التقدم

٢٥

صحي بلزم ما ادعاه : ثم انه لو تم ما صعد وسنجد ان لا يكون له سبب في تقدمه بالعلية وبالطبع حال والمعية لان التقدم سبب

المبسر الخ هو عند المعنى بالقدم واذا وقع الوجود بعد العدم والمعية غير القبلية الرفع التقدم مع ان العلوية مقدمه  
على المعلول ثم انه قد صرح ان العدم العار عن وجوده في التقدم السببي فهو من التقدم بالعلية والتقدم بالطبع  
والتقدم بالذات وهذا كما ترى مخالف على صح في الاقوال المبسر ان ملاك الامر في التقدم بالطبع وبازالة التناقض بالمعلولين  
والتقدم بالمسببية وبازالة التناقض بالمسببية هو ان يكون مبسر ذاتي التقدم والمناقض اسبابا العقل وعللا وعقلية متميزة  
بحسب ذات المتأخر على ذات المتقدم بتب توحيها وان يكون التقدم من غير التوقف والطبي والارساب الذواتي  
ولهي متشابهة في هذا المعنى المتركة في الاركان المختلفة في طباع ومعنى عام يستويها والا ولا وهو صرح ايضا في ان

المعنى المبسر هو الوجود بالعلية فانه لو لم يكن للمقدم بالعلية فانه لو لم يكن للمقدم بالعلية فانه لو لم يكن للمقدم بالعلية  
مما في الوجود في الزمان والدرهم تبسيرا ان فأت من الزمان فأت او في الوجود وهو ان كان المتقدم بالعلية ان يكون العدم  
بالخطول في الوجود ليس يترس في الوجود في الزمان المتأخر بالمعلول في زمانا ويزمان في الزمان المتقدم بالعلية ومعتقده  
والساق في نفس وصار هذا عادية له : فانهم والتقدم هو العلية في الوجود

تقدم

وهذا الاستدلال هو الذي استشهد به في المتن

بما لا يتأخر ويلزم من ذلك ان لا يصح في الممكن القديم مع احداث بالذات عندهم وهذا يندفع بوجوه تقدم من الاقسام  
المشهوره لعم نيدفع بها باذكار ان العدم المتقدم على الممكن العدم في المرتبة ونه الا لازم لكل ممكن ولا استمراره قوله لا يخفى ان  
الحدوث الذاتي بهذه السبوقية بعيدا اراد بلا استحقاق الوجود سلبه عن مرتبة الذات فان الامام قد قيده في شرح الاشارة الاستحقاقية  
الوجود بقوله من ذاته باستحقاق الوجود المسبوق ووجوب الوجود ولو بالعلية فانه لم يقيد به بقية فالظاهر المراد الاستحقاق بحسب الامر  
والحاصل ان الوجود في نفس الامر والعدم فيها من الغير فحده الافراد لا يكون شيئا منها فلا يكون استحقاق في حد ذاته فهذا  
السلب اي سلب المقيد سابق على الوجود المكسب من الغير فقد ثبت نحو من التقدم وهو سلب الوجود المقيد على الوجود  
ووجوبه وهو الحدوث الذاتي مع الاشكال قوله لان الكلام في الحدوث الحقيقي آه العبر في الحدوث الحقيقي محض الحصول  
بعد العدم وفي الحدوث الاضافي هو مع الاضافة الى الغير كذا في الحاشية فالحدوث الاضافي مسبوقة الوجود بالعدم المقارن  
لوجود ما اعتبر الحدوث بالقياس اليه قوله لان اطلاق المادة آه هذا عجيب جدا لان هذا الاطلاق شائع كثير ومصرح في  
كلامهم قوله هذا بحسب الظاهر والافراد آه هذا على منوال كلام المصروح والافئدة قرنية جلية على ان المراد في الدليل  
الامكان الذاتي قوله لعله بالقادر الموثر من قبيل ذكر الخاص واردة العام والافئدة في من اعداد جماع الامكان الى  
صحة الفاعل المتأخر قوله والمراد بالقدرة صحة التأثير آه هذا ايضا من ذلك القبيل والاولى ان يراد بالقدرة التأثير  
فيصح قول الشئ المحقق وهو صحة اقدار القادر ولا يراد ما اشار لقبوله ولا يصح الترفي من القدرة الى صحتها آه قوله ثم ذلك  
المقتضى الحامل لامكانه كون الحامل للامكان الاستعدادي هو المادة طاهر لان المادة ما فيه الامكان الاستعدادي  
والاكونة مادة ادنى فقط غير طاهر وحصر قابلية المتقابلات فيها ايضا غير طاهر قال الشرح المراد بهذا الامكان الذي يستدل  
به على وجود محله هو الامكان الاستعدادي وعلى هذا فلا بد من اثبات الامكان الاستعدادي ودونه حط الصاد ثم محل  
الامكان على الامكان الاستعدادي ياتي عن كلمات الشيخ وغيره من رؤساء الفلاسفة لكن وقوع الحركة في الاستعداد  
وقبول الشدة والضعف آه قد استدل على وجود الاستعداد بوجوهين الاول انه يقع الحركة في الاستعداد فيه فان المادة  
سواء كانت بهيولى ادنى غير كالمنظف مثلا من الاستعداد البعيد الى التماس القرب للانسانية ونحوها وبالقياس في الحركة  
موجود الثاني ان قابل للشدة والضعف وما شانه ذلك موجود وكلا الدليلين لا يخفى ضعفهما والحق ان الممكن فيه صلوح  
الوجود بعد العدم وهذا العدم قد يوجد في زمان طويل وقد يوجد في زمان قصير فلهذا الصلوح بعد العدم امكان استعدادي فان

كان الصلوح بعد عدم الطويل فاستعدا لعبد المكان بعد عدم القصير فاستعدا او قريب ولا يتقدم الصلوح الا وهو مادة على رعمهم  
واما زعموا ان ههنا كيفية مقررة للشي من عدم الى الوجود فاللشدة والصفق فاشابة عسيرة بقوله وذلك المجموع <sup>بمنزلة</sup> يجب  
بجميع اجزائه فالحوادث آه فالحوادث المرتبة الموجودة معا يتصور على نحوين ولو تحققت كانت على احد النحويين  
وهو ان يحدث عند حدوث الحادث المعروض او لا معا لا على سبيل التعاقب وكذا الحوادث المتعاقبة يتصور على وجهين  
ولو تحققت كانت على احد الوجهين وهو ان يكون عللا كسب اعدامها اللاحقة ايضا لا يجب وجودها فقط والا يلزم  
وجود المتطول بدون العلة كذا في الحاشية قوله يريد عليه ان ازلية الامكان لا يلزم الامكان الازلية آه يعني ان مجموع الحوادث  
لا يتوقف على شرط فيجوز ان يكون علة القديم ولا يكون ازليا لا تمنع الازلية عليه فيه ان يلفظ السلسلة عن البين وكيفي  
ان ليقول العاقبة في وجود الحادث الى شرط ويجوز ان يكون علة التامة قديمة ولا استحالة الازلية على الحادث لم يوجد الحادث  
في الازل فتمد بقوله وذلك الحادث داخل في المجموع آه هو ان المجموع متوقف على شئ زائد وهذا الشرط ليس داخل في  
المجموع لان المجموع شروط الحادث لا مجموع الشروط مطلقا اي شرط كان فاعلم قوله وان ذلك الحادث آه اريد انك  
تقريره سلمنا ان الشرط الحادث ولا استحالة فيه لان الشرطية والتقدم لا ينافيان التجربة قوله فالاولى هو البطلان على ما سياتي آه  
الاكتفاء وذلك ان تبين لوجبه آخر هو ان مجموع الشروط مجموع الحوادث فلا يرتبط بالشرط عاود يكون شرط الكل من  
أفاده الا لزم التحلف والكلام فيه كالكلام في الشروط السابقة واليهذا الشرط داخل لانه شرط الحادث المفروض بواسطة  
فيكون شرط نفسه فتم كلام المصنف ولذا قال فالاولى ولم يقل فالصواب قوله ان المخصص هو نفس الحوادث آه يعني ان هذه  
الشروط الحادث تعلق حصل لوساطتها الايجاب من القديم فلما بنفسها اختصاص بالحوادث فلا يحتاج في اختصاصها الى كل <sup>مختص</sup>  
قوله فيحصل لكل وضع استعداد في المادة آه ان هذا ممنوع لم لا يجوز ان ان يكون كل وضع مبدء للايجاب الفاعل القديم <sup>الحادث</sup>  
من دون مادة واستعدادا ومن ارعى فعلية البيان فتمد بقوله والثالث حركة المادية العنصرية في الاستعداد آه اعلم ان  
دليل المقام على ان حدوث الحوادث موقوف على الحركة انما يلزم منه لو تم ان تلك الحركة الغير المتناهية غير مستقيمة وازلية  
واما ان تلك الحركة حركة المادة في الاستعداد غير لازم ولا بدله من بيان مستأنف وقدم مقالات الفلاسفة في ربط الحوادث  
بالقديم كمالا لم يرد عليه ولا يلزم منه حركة المادة في الاستعداد قوله وان اعتبر الحركات الثلث بكليتها آه في الظاهر فانه <sup>العللة</sup>  
المتبقية هي العلة الموجودة فلو كانت الثانية علة لبقا الاول كانت علة لوجودها ايضا والذي <sup>نظم</sup> من كلامهم ان ههنا سلاسل

سلسلة

سلسلة التخييلات الخيرية وسلسلة الارادات وسلسلة الحركات وسلسلة الاولية الثانية والثالثة لوجودها وحلها  
هو مراد المشي لكنه تسامح في العبارة قوله <sup>بأن</sup> ان هذا الاستدلال مبني على نفي الاختيار آه فيه دفع الورد ان الفلاسفة لا  
ينفون اختيار الباري عز وجل وانما يقولون ان ارادة معين ذاته موجب لوجودها الاشياء وانما تختلف لفقدها شرط من شروط  
وحاصل الدفع ان هذا الاستدلال مبني على الاختيار الذي قالت الاشاعرة به وقدم من قبل ما رواه عليه قوله اللهم الان يعنى  
تعلق الارادة لا يحتاج الى اللزج فيها انه ان تعلق الارادة من لوازم القديم فلا يمكن بالذات بالنسبة الى الذات  
القدسية تعلقها بالوجود الازلي فليزم العجز عن بعض الكمالات العباد بالذات والمخلص عن الابان ليقرب استحالة انحاء الوجودات  
سوى هذا النحو الحادث فعدم امكان تعلق الارادة لها لا يستحيلها ليس في شيء من العجز قال في الحاشية وجب التامل ان الكلام  
في الاختيار بالمعنى الذي اثنوه والتفصيل ان التعلق القديم ان كان لنفس الارادة ولزم الايجاب مع الاختيار وان كان لتعلق  
قديم اخر وذلك التعلق قديم اخر هكذا الى غير النهاية يلزم الايجاب بعد الاختيار والما يحدث التعلق وحدوثه  
بحدوث تعلق مستقل به وحدوثه بحدوث تعلق اخر وهكذا الى غير النهاية كالنسب الى المعتزلة وهو قول روى كما ذكر في  
الروايات السابقة سواء كان حدوث هذه العلاقات على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع مع انها على تقدير التعاقب بحرى  
في التطبيق وان كانت امور اعتبارية باعتبار الاجتماع في الزمان انتهى وقدم الكلام فيما مر واما اجراء التطبيق فمضى خفاء لان  
المانع الانتزاعية التسلسل فيها ينقطع بالقطع الاعتباريين فاصل قوله الله قدس سره ان الامكان الذي استدلاله لا يوجد  
في الخارج آه هذا هو المطابق لكلامهم فان كلام الشيخ في كتبه كالشفاء والنجاة والاشارات نص على ان المراد الامكان الذاتى  
ولذا ذكر بعض كلام الشيخ في تقريره بحجة قال الشيخ في النجاة بعد ان اثبت ان الكاين قبل كونه ممكن الوجود فانه كان مستحق الوجود  
في ذاته لم يكن البتة ولبعد ان ثبت ان امكان الكاين غير اقتران الفاعل عليه فاذا اقررنا هذا نقول ان كل حادث  
فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد والمحال ان يوجد لا يوجد والممكن ان يوجد قد سبقه امكان  
وجوده من ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا محال ان يكون معنى معدوما الا فلم يسبقه امكان وجوده فهو اذن معنى موجود  
الكل معنى موجود فاما قايم لاني موضوع او قايم في موضوع وكما هو قايم لاني موضوع فله وجود خاص لا يجب ان يكون مضافا  
الى امكان الوجود وانما هو مضاف الى ما هو امكان وجوده فليس امكان الوجود جوهر لاني موضوع فهو اذن معنى في موضوع وعارضا  
للموضوع ونحن نسئ امكان الوجود وقوة الوجود ويسمى حامل قوة الوجود للشيء موضوعا ويسمى ومادة وغية ذلك

فاذن كل حادث فقد تقدر المادة انتمى هذا القرية المحجة ولطيفة ان القوة والامكان الذي لشيء واحدا انما التفارق بالاعتبار  
وسيفهم في انشاء الكلام انشاء الله تعالى وقد سيجرح المحج على ان الامكان معني بوجوده ولذا بنى الامام الكلام في شرح الاشارات عليه  
وان لم يعبر عن الشئ في الاشارات لموجودية واعترض الامام على الدليل بانواع شتى الاول ان الحادث قبل وجوده لا شئ محض  
ولنفي صرف فلا يصح الحكم عليه قبل وجوده بل يمكن واجاب النصير الطوسي بان هذا الخط من يقضه عدم التمايز  
بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية والحق ان هذا الخط من الطوسي فان الاحكام الايجابية مطلقا سواء كانت امور عينية  
او اعتبارات عقلية ليست على شئ مضمون وحاصل ايراد ان الحكم بالامكان لا يصح على شئ الا بعد الوجود بان هذا لم يكن  
ضروريا واما قبل الوجود فلا يصح حكم من الاحكام واجاب المحاكم بان ان اراد ان الحادث قبل وجوده لنفي صرف ولا شئ محض في  
العقل فهو ممنوع وان اراد ان لشيء محض في الخارج فسلم لكن لا يلزم من ان لا يصح عليه الحكم بالامكان وهو ظاهر ولم يدركه الا واضح  
الحكم بالامكان بالنظر الى الشئ والعقلية لغير الاستدلال بثبوت الامكان قبل وجود الحادث على وجود المادة فقد سبب الحق في  
الجواب ان الحكم بالامكان الحادث قبل الوجود ضروري ومنه عليه بان لا يجلو عن احد المواد فلو لم يكن قبل الوجود يمكننا فهو محال الوجود  
وهو بالكل والامور وجد التكليف لا بطال سفسط وقوله الحادث قبل وجوده لا شئ محض <sup>الشيء المحض</sup> مقدم من مقدمات وعلينا لان  
المقصود ان الحادث كان بالضرورة وهو صرف فلا بد من اخر علة فكيف يقوم هذا الاير او علينا الثاني منع ان الامكان  
صفة ثبوتية واستعمل على بطلان العمل لو كان صفة ثبوتية فاما واجب او ممكن او متعق وان الثالث محال بالضرورة وكذا الاول  
لان صفة الممكن يتعق ان يكون واجبة وعلى الثالث يلزم التسلسل ان الامكان صفة ثبوتية فاما محال في الحادث المعلوم وهو  
محال بالضرورة او في غيره ومحال ان يقوم صفة لشيء لغيره الثالث ان الامكان صفة اضافية عارضة لتحقيق الشئ بالنظر الى  
وجوده فلو كان موجودا كان شرطاً شرط ثبوتية ثبوت الهوية والوجود فلزم ان يتقدم وجود الحادث على امكانه واجبا <sup>النظر الى</sup>  
عن الاول بان الامكان اعتبار عقلي متعلق بشئ خارجي فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجي ليس بموجود بل هو امكان وجوده في  
الخارج وتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ في الخارج هو موضوعه ومن كونه قائما بالفعل له امكان اخر بتعبير العقل  
وتقطع التسلسل بالقطع الاعتبار واجاب بان امكان الشئ قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كونه الشئ في موضوعه  
بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وهو صفة للشئ من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعوض في موضوعه  
وبالاعتبار الثاني يكون كاضافه المضاف ولما لم يكن وجوده في الشئ الا في غيره لم يتعق ان يقوم الكماز الغير بذلك الغير واجبا عن الثالث

بجمله

انه من جهة صفة اضافية مستندية لوجود المضافين لكن كيفية ثبوتها في العقل ولا يجب من ذلك تقدمها في الخارج لكن من لعلق معروضه  
 الثابتين في العقل بامر وجودي في الخارج لستدعي الاحتمال موضوعا موجودا في الخارج كما معنى قال المحاكم ان هذه الاجوبة  
 كلها غير متوجبه لان المطلوب من الدلائل الثلاثة كون الامكان غير موجود في الخارج وحاصل هذه الاجوبة انه امر اعتباري  
 فلا يصح الجواب بهذه الوجوه والمخى ان المحاكم لم يتمس في تقرير الاجوبة بل الجواب الاول ان المراد بوجودية الامكان ان يتحقق  
 في نفس الامر وليس محض شل الامتناع والعدم وهذا القدر من الموجودية يكفي في الاستدلال لان الامكان صفة ثابتة  
 فلا بد له من مصداق يتحقق وبالا يكون موجودا بنفسه ولا يصداقه يكون منفيها محضها والحادث لعدم لا يكون مصداقا  
 له فلا بد من امر اخر موجود يكون مصداقا لغيره المراد بقوله لتعلقه بذلك الشيء آه ولم يكن يلزم التسلسل الا بالنظر  
 الى عود عن الامكان له بالنظر الى وجوده في الذهن وهذا المتوقع على اعتبار العقل فالتسلسل فيه منقطع بالقطع الاعتبار  
 ثم لما كان الاستدلال الثاني على عدمية الامكان لما كان اشكالا واراد على كل من موجودية الامكان في الخارج  
 ومن صفة عقلية ثابتة في نفس الامر لان الحادث المحدث غير صالح لثبوت الصفة الواقعية وكونه مصداقا وصفة الشيء  
 لا يقوم لغيره سواء كان عقلية او عينية وجه الغمان الى الاجابة عن الثاني استقلا وان كان كسب الظواهر استقلا على الطال  
 موجودية الامكان فيندفع بالتصرف في معنى الموجودية وغاية الثبوت في نفس الامر وحاصل الاجابة ان مصداق المادة فهذا  
 الامكان باعتبار صفة المادة فلا بعد في قيامه بها وكان استدلال الثالث ايراد ايرادا على كل تقدير ولذا تعرض  
 بجوابه استقلا وحاصله ان الامكان اضافية بين الهمية والوجود لانه كيفية النسبة لكنها اضافية ليس بينها وبين الوجود  
 الثابت لها في الخارج لانه ليس كيفية النسبة العقلية بل يكفي لتصور الهمية والوجود لكن لا بد له من مصداق في الخارج هذا التقرير  
 كلام الطوسي وخلاصة الدليل ان الامكان صفة ثبوتية اى متحققة في نفس الامر وليس لاشياء محضات العدم والامتناع  
 وليس عبارة عن سلب ضرورة وجود الشيء وعدمه سلبا بسيطا حتى يصح صدقه على الاشياء المحض لانتفاء الموضوع واللازم  
 يكون المتسفات ممكنة لان مفهوم ضروري الوجود وضروري السلب سلوبان عنهما لان الايجاب كاذب لاقتضاء وجود الموضوع  
 بل هو عبارة عن سلب ضرورة النسبة الثبوتية والنسبة السلبية حتى يرجع الى عقدين موجبه وسالبة ويكون بان النسبان  
 كالتيقان سلب الضرورة حكائيتين عن صلوح ممية للوجود والعدم فالامكان ح صفة حاكية عن صفة ثابتة في نفس الامر هذا  
 ضروري واذا كان الامكان صفة ثبوتية بهذا الوجود فلا بد له من مصداق في نفس الامر وليس مصداقه ذات الحادث

والى ذلك لوجوده لا يخرج عن ذلك  
 والى ذلك لوجوده لا يخرج عن ذلك  
 والى ذلك لوجوده لا يخرج عن ذلك

لازم حال العدم لا محض فلا بد من مصداق اخر يكون حافظا لواقعية المكان الحادث واذا كان مصداق المكان شي امر متغيرا لم يكن  
بذلك صفة له فيرجع حاصله الى ان هذا الشيء يمكن ان يوجد له الحادث فلا جرم يكون وجود الحادث منسبا اليه ويكون  
وجود الحادث وجودا رقيقا باحد الوجوه من الانتساب اليه بان يكون محلا للحادث فمع مرجع الامكان امكانه لان يوجد فيه الحادث  
ولما بان يكون جزا للحادث ويكون عبارة عنه وعن شيء اخر وعن مرجع الامكان امكانه لان يقارنه شيء فيفسر المجموع لنفس  
الحادث ولما بان يكون مستقلا به نوعا اخر من المتعلق فيكون مرجع امكانه امكان ان يتعلق وجود الحادث كما في الوجود والنفس  
فامكان الحادث امكان وجوده بالبطي فلا تعلق بالمادة فهو صفة لها من وجوده في مصداق لكنه بحيث لا يصح جعله صفة للحادث عند  
لحاظ العقل الحادث ونسبة الوجود اليه فبذلك امكانه بان صفة لهذا الشيء المسمى مادة ومنتزعة عنه ليسى قوة واستعدادا  
ومن حيث ان العقل لصفته بالحادث امكان ذاتي فالقوة والامكان الذاتي متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فبذلك  
ظهر معنى قول الشيخ ونحن نسبى امكان الوجود قوة الوجود واذا بلغ تقرير الدليل الى ان هذا الرفع الايراد المذكورة في هذا  
المقام والرفع اليه الايراد الثالث لانام وهو النقص بالعقول والنفوس والنقص بالنفوس عقلة منه لان للنفوس مادة ووجه  
الرفع النقص بالعقول ان العقول قديم عندهم فممكن ان يكون مصداق امكانها نفسها فالنظر وامل فيما تلونوا من  
فتعلم ان الدليل يقضي بتقدم المادة على الحادث مطلقا فما يصيد عليه مفهوم الحادث يجب ان يكون امكانه قبل حدوثه فلا بد  
من مادة حافظا لواقعية امكانه ويكون مصداقه بالحادث الدهري الذي نزع عنه صاحب الافق البين ان سبق بالعدم الصريح  
في حاق الواقع لا بد من امكان حاله بالعدم الصريح الواضح فلا بد له من مادة حاملة للامكان حال عدمه الصريح ولا بد من كون  
امكانه امكانا استعداديا فلزم تسريه المادة ولزم الامكان الاستعدادي للحادث الدهري ولا يلزم صحابه الحركة واللوازم كلها  
خلاف مرغوبات صاحب الافق البين مع انه معترف بكون الاستدلال بالامكان الذاتي على ثبوت المادة وكونه بامانافا  
لكن يقضى في الاستدلال كلامه بان الدليل مبني على ان الحادث قبل الوجود لا شيء محض وانما قد عرفت ان الموجودات كانت  
ثابتة في علم الله تعالى عز وجل من دون ترتيب الاتار فمذهبه الاشياء ثابتة غير موجودة وهي في هذا النحو من الثبوت مصداقا  
الامكانات فهي ممكنة ان توجد وتفسير مبدأ الاتار لكن الفلاسفة بل المتفكرين بالنظر كما قد يعمون بديهية عدم ثبوت الاشياء  
العدم بانه الوجود ثم فوق ذلك الكلام اخر هو ان ههنا حقيقتين حقيقيتين واجبة وحقيقية ممكنة ويجوز ان يكون هذه الحقيقة الامكانية  
حقيقة واحدة بالذات متكررة بالتعيينات وهذه الحقيقة الامكانية مصداق الامكانات الممكنات فهي ممكنة لان يوجد بانها شتى

بمعنى



وتعيين بالوابع التعيينات جزئية وكلية فمذ الحقيقه هي اليها هي المادة وباعتبار الحادث وعلى طور الفلسفه ليعول الوابع المكملات  
 ميات قديمه كلما عذم هي موجوده لوجود الحقي الا وابد اعتمد هم وانما الحادث فيما يحدث التعيينات الشخفيه دون الحقايق  
 فيجوز ان يكون مصداق المكملات الحادث هذه الحقايق فمرجع العلمان حقا ليقول ان تعيين هذه التعيينات وليصير تعينه روح  
 لا يخرج الى مادة متغايرة فمائل وقد وقع في بعض الرسائل وهو اشياء النوع من الاطباء <sup>ابصار احدث</sup> اتمقرنا ههنا على تخفيض الكلام والاعانة  
 من المفضل السعالم **قوله** المصريح وانا المدة فلو جيبين آه قال الوجيبين واحد هو الاستدلال بالتقدم <sup>الانفكاكين</sup> **قوله** وكون  
 القبليه والبعديه عارضتين لغير الزمان لعرض آه الظاهر من كلامهم انهم يشيرون في غير اجزاء الزمان بوساطة الزمان وساطه  
 في العروض لكن استدلالهم لا ينطبق عليه كما سيظهر عن قريب **قوله** وحاصل التقرير ان سوال بلم يشمل اللمى آه وبهذا  
 قيد رفع ما قبل ان القطع سوال بلم يدل على نفى الواسطه في الاثبات والمقصود نفى الواسطه في العروض والثبوت وبالقياس  
 القطع سوال عند الزمان ممنوع بل الاقطع انما يكون اذ اقيده لوصف التقدم ولا شك ان سوال عند دعوى تقدم  
 اي شئ قيد لوصف التقدم ينقطع وانما يتم لو انقطع سوال لطلب علة التقدم عند تصور جزئين لنفسها مع قطع النظر عن التقدم  
 وهو ممنوع فمائل فيه **قول** قول على تحقق احدى الواسطتين فيه اشارة ان الدليل لا يدل على ثبوت الواسطه في العروض في غير الزمان  
 بل على ثبوت الواسطه في الثبوت ودعاهم فلذلك لا يذو كذا ما يستدل به في الثبوت بان غير اجزاء الزمان قد يكون مع قد يكون  
 قبل وقد يكون بعد فالقبليه والبعديه ليس لغير اجزاء الزمان بالذات واما الزمان فلا يجوز فيه ان يصير المقدم متاخر ولا  
 ان يصير المتاخر متقدما فالسؤال بالذات والغيرها بالعرض لا يدل ايضا على ثبوت الواسطه في العروض  
 في غير اجزاء الزمان فانه من الجائز ان يكون في غير اجزاء الزمان واسطه في ثبوت القبليه والبعديه لها حقيقه بالذات فاذا  
 تحقق هذه الواسطه ثبتت واذا انقضى انقضى ولا يلزم منه ايضا ان يكون الواسطه اجزاء الزمان ومقدارهما فافهم **قوله** التحقيق انه  
 ان ارادوا بالقبليه والبعديه آه اعلم ان القبليه والبعديه معان مصدريه ومصداق لانتزاعهما معانيهما المصدريه  
 انما فاق ومصداقها نفس حقيقه الزمان على تقدير ان يكون غير الزمان معروضا لهما بالعرض فان اراد بالعرض عروضا  
 اي من الاضافتين معروضا لهما بالذات نفس اجزاء الزمان وغير ما معروض بالعرض فان اراد مصداقها فكما قال ان  
 معروضا الحركة الفلكيه التي هي معروض للزمان بالذات ثم انحصار المصداقيه من اجزاء الزمان لم يثبت لبعدهم على  
 فقول بان مصداق التقدم والتاخر نفس اجزاء الزمان وان الزمان بنفس حقيقه متقدم و متاخر من دون اقتضائه <sup>اشكال</sup>

قال

قوى صعب هو ان يتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض الاخرى حقيقة او لا لازم حقيقة او لا مع عارض لها وعلى الاولين يلزم تحريف  
اجزاء الزمان بالحقيقة وبهذا صارت للاتصال وعلى الثالث فالامر العارض ممكن الزوال فيلزم امکان صيرورة السهمز المسقدم مساويا  
والسهمز متقدما وهو خلف وجوابه ان تقدم الجزء المتقدم بهوتية وناخر السهمز بهوتية والهوية انما يصير هوية مخصوصة لها انما  
قبل او بعد فالقبلية والبعدية من سمات الهوية بل نفس الهوية فالسؤال في تقدمه من قبيل السؤال بان هذه الهوية لم  
صارت هذه الهوية وهذا مستنكر جدا ثم ان بعض الاعلام قرروا في عروة الوثقى بان الهوية عبارة عن المية والتشخص فان كان  
التشخص لاجل المية عاد السؤال المذكور وان كان لاجل التشخص فهو انما الفهمي او انشراعي او مبين على الثالث فمصدق هذا  
الانشراعي انما نفس المية او امر منقسم او مبين وعلى الاول عاد الى الاول وعلى الاخيرين عاد الى الاخيرين وعلى الاول والثالث  
لا يبين التشخصات حسب عدد الاجزاء غير متناهية فالتشخصات غير متناهية فالكلمات متعرة تمازاة والاجزاء الالفكركة فيقبل  
الاتصال وان كانت غير منضرة بل موجودة في ضمن المتصل يلزم هناك متصل منقسم او مبين يكون احسنه متقدمة ومتأخرة  
بالذات فالكلام في هذا المتصل كالكلام في المتصل الاول وهكذا الى النهاية هذا خلاصة الكلام وقد بلغ في بيانها  
بمبلغ من الاطراب وانت قد عرفت سابقا ان التشخص ليس امر متفهما ولا متزعا ولا متباينا بل نفس المية في النجاء الوجودي  
يصير هويات متعددة فالحقيقة الزمانية ليعير هويات بنفس ذواتها مصداقات للتقدم والتأخر في دفع الاشكال لكن لا بد على  
بناء من القول بان المية ليعير الى النجاء الوجودات مختلفة بالتقدم والتأخر وهذا نحو من التشكيك وان لم نسلم الاختلاف بالقبلية والبعدية  
الا فتلكين توجد سوال بانه الفرق بين الاختلاف بالشدّة والضعف وبين الاختلاف بالتقدم والتأخر مما بال الاول جاز  
وما بال الثاني لم يجوز قوله وان اريد بالقبلية والبعدية عدم اجتماع القبيل والبعدها متدفق غمنا بين معنى القبلية  
والبعدية فشرط احد المعنيين عدم اجتماع القبيل والبعده في الحصول الزماني واراد بالحصول الزماني الحصول الذي يصلح للاستمرار  
والاستمرارى ما فيه نوع من الاستمرار او الاستداد ولم يرد بالحصول في الزمان او طرف والافلا يمكن صدقهما على اجزاء  
الزمان فضلا عن ان يكون عينها وشرط في المعنى الاخر عدم الاجتماع في الحصول الواقعي من دون لحاظ استدادها في كل على  
ما افقاره من قول صاحب الافق المبين وقد عرفت من قبيل انه من الابطال قوله فما لا يعرضان الا لعدم الحوادث ووجوده  
كما هو مذهب اهل التحقيق القائلين بحدوث العالم وذلك لان عدم الحوادث ووجوده متعاقبان فلا اجتماع في غير خلاف  
الحوادث الزمانية فانه لا منافاة بينها يمكن اجتماعهما كما اني الحاشية اعلم ان مذهب اهل التحقيق ان العالم برمتها طرعا حادث

قد وجد بعد العدم الصريح في الواقع ويستتر فيه ثم لعدم عن الواقع والذي يطرده على المحاذير عدم كما ان العدم السابق واقعي والعالم  
 طرا كله قابل للخفا وعن الواقع اي طرا ان العدم الصريح في حاق الواقع ووقوع العدم الطاري موقع الوجود ولا يباينون بتوسيم الالتماد  
 في الواقع والتقدمات الواقعة في العالم لتقدمات الفلكية في حاق الواقع وفي بعد العدم الصريح في الواقع ان التقدم الواقعي لا  
 يعرض الالتماد بحسب الواقع وهذا كله قول صاحب الافق المبين وقد عرفت ما فيه ثم انه ادعى ان حصار العاصف التقدم بالذات في العدم  
 المراد الحصر الاضافي اي لا يتصرف الوجود في الافق الباري عز وجل موصوف بالذات قوله ذلك ان تقريره في الوجود لا بد له من ان يراه  
 التقرير المشهور المذكور في الاشارات وتفصيله ان عدم الحادث متصف بالتقدم ووجوده يتصف بالتأخر مثلا فهذا ان التقدم  
 والتأخر لا بد لهما من موصوف بالذات وليس الموصوف بالتقدم العدم بالذات فانه قد يكون لحد وهو عدم الفاعل فانه قد يكون  
 مع ولا هو مع فانه قد يكون في المجموع بعد فهمنا الموصوف بالذات امر اخر ورا العدم والوجود وفيه الموصوف لا بد ان  
 يكون ذا اجزاء فهو كم متصل لان هذه التقدمات قد توجد في الحركة المتصلة فمما كم متصل بالذات وهو الزمان اعترفت  
 عليه بانه اذا اريد بالموصوف بالذات الموصوف بلا واسطة في العروض فمسلما ان لا بد من موصوف بالذات لكن هو الوجود وبكلمة  
 التقدمات والتأخرات وقوله فانه قد يكون لحد وهو عدم قلنا مسلم لكن لانها في المعروضية بالذات فان الوصف الذي يعبر  
 بالذات للشي من دون واسطة في الثبوت فلان مسلم ان لا بد من معروض بالذات لانه المعنى نعم لا بد من الواسطة الثبوت واللازم  
 ان يكون هذه الواسطة معروفة للتقدم والتأخر فان الواسطة في ثبوت الوصف قد لا يتصف بالوصف هذا وان تقرير الدليل  
 بمخط آخر هو ان الاشياء متصفة بالتقدم والتأخر بالضرورة فلا بد من موصوف بالذات بمعنى لغوي الواسطة في العروض واللازم  
 وجودها بالذات بدون ما بالعرض فهذه المعروضات وفعيات او مقدمات والاول باطل لان التقدمات والتأخرات لغيرها  
 الحركة المتصلة المنطقية على المسافة معروض من هذه القبليات والبعديات امر متصل معين ثم ان المتصل ذو اجزاء فهو كم او متمم وعلى  
 الثاني فلا بد منها من كم بالذات فمما كم متصل بالذات ثم الاجزاء الموصوفة بالتقدم والتأخر اما متصفة لهما بالذات من دون واسطة  
 في الثبوت لانه في تلك الواسطة في الثبوت فاللاسطة في ثبوت التقدم مجامع للتقدم والواسطة في ثبوت التأخر مجامع التأخر ضرورة وجود  
 وجود العلول عند وجود العلة لا تمنع التحلف فالواسطتان متغايران وجودا اذا واسطة التقدم مع التقدم وواسطة التأخر مع  
 ولا يتجان في الوجود فهما موصوفان بالتقدم والتأخر والكل في العاصف بالتقدم والتأخر ولا يتسلسل فاذن ينبغي ان امر موصوف  
 بالتقدم والتأخر بالذات من دون واسطة في العروض والثبوت ولا يجوز ان يكون شي واحد علة للتقدم والتأخر ويكون فاعلا

علم الحادث في حاق  
 واقع دفعه

ثم عدم انه ادعى

المراد الحصر الاضافي اي لا يتصرف الوجود في الافق الباري عز وجل موصوف بالذات قوله ذلك ان تقريره في الوجود لا بد له من ان يراه

مختار وقد تعلق ارادته في الاصل بتقديم البعض وتأخر البعض لان تلك الارادة لما ان يتساوى نسبة تعلقها الى تقدمها وتأخر  
ذلك وتعلقها على العكس فالعقل باحد الوجوهين بلحجان من دون مرجع وانما ان تعلقها باحد الوجوهين ضرورة ياد التعلق بالوجه  
الاخر متمنعاً فهذا لا يمنع الوجه للاخر وعدم امکان تقدم التأخر بالنظر الى ذاته او مع امکان امتنع تعلق الارادة والثاني  
بيد اللام قول بالعجز عن بعض الممكنات فتعين الاول فاذا ان اتحاد هذه الاجزاء كافية في الاقتراف بالتقدم ولا يرتفع بالاجل الاخر فاذا  
قد ثبت ان ههنا حقيقة متصلة معروفة للتقدم بالذات من دون واسطة في العوض والثبوت وهذه الحقيقة اما عين الحركة  
او غير با وليس يجوز ان يكون نفس الحركة والالكان المتحرك متقدراً بالحركة لان الشيء الذي يقوم به الكم يكون متقدراً به فبني غير الحركة  
ثم هذه الحقيقة لما موجودة في الخارج بنفسها او بمقتضاها والالكانت اخر اعمية وعلى الثاني فلا بد ان يكون هذا المنتسب  
قار بالذات لانه من الفطريات عدم صلوح الثابت منتسباً لغير القار بالذات فاذا ههنا حقيقة موجودة غير قارة بالذات معروفة  
للتقدم والتأخر بالذات بلا واسطة من الواسطتين ثم هذه الحقيقة لما كانت متحدة لا بد لها من تعلق بالسادة لما قدم  
عقرب فاما انما قامية بالمادة بالذات او بواسطة امر كحل فيه وعلى الاول يلزم ان يتقدم المادة بها فيزيد في ذاتها وتقتض  
بنقصانها وهو لبط فاذا لتعين الثاني ولا يجوز ان يكون الامر الحاصل فيه هذه الحقيقة قارة والالام ان ليقر الشيء بدون قارة  
مقداره فلهذا الام غير قارة والامر الغير القار الذي يصلح لهجية هذه الحقيقة بالحركة او الفرد التدريجي من المقولة ليس الاضحاكم  
متصل غير قار بالذات معروض للتقدم والتأخر بالذات مقدار الحركة وهو المعنى من الزمان ولا بد من سبق شيء منه على  
وجود الحادث ليكون عدم تحققه فيه ومعروضا للقبلية في اغاية التصريح في هذا المقام وتحقيق الحق في هذا المقام  
لانك ان الله سبحانه متصفا بصفات الكمالية كان ولم يكن شيء غيره في حاق الواقع والله سبحانه يحيل على النجلى والعجز  
بنفسه قادر مفيض لا بدع عيناً قابلاً لاصالح الوجود الاكشاه على الوجود لانه مفيض جواد بنفسه فيفيض الوجود بارادة الكماله  
المتعلقة لوجود ممكن على حسب ما كان به امکانه فالممكنات لم يكن ممكنها كل انحاء الوجود بل كان الازلية محالها بالذات  
الممكن لها انحاء الوجود التي وجدت بها تعلق ارادته سبحانه في الاصل لوجودات الممكنات على النحو الذي وجدت فمن  
الممكنات ما كان الممكن لها ان يوجد قبل ما عدها من الممكنات فوجد بعد العدم الواقعي او لا تعلق ارادة البارئ بهذا الوجود  
لما كان متمنعاً وكان مقتضى افاضته ان يكسوه نحن الوجود الذي كان ممكنه وما كان ممكنه ان يوجد لوجوده في الممكن  
تعلق ارادته كذلك لاستحالة انحاء الوجودات عليه سوى هذا النحو وعدم صحته النحل عليه تعالى عما لا افاضته ممكن في الاحمال

في الممكنات كلها فاذا وجد المعلول الامر عليه عدم الصريح الواقعي كان له لا محالة ابدار الوجود في حاق الواقع والباري الفعال  
 تقدم في حاق الواقع يتوهم من تقديره غير متناه كان فيه في عدم الواقعي للممكن الحادث الاول وكان هو سبحانه ستمرا  
 باقيا مع هذا المقدار المتوهم ومع عدم ذلك الحادث ثم بعد ذلك الحادث لما وجد الحادث الاخير توهم فيما بين ابتداء حدوث  
 الحادث منه وفي اخره ابتداء حدوث الحادث الثاني ولم يكن ممكنا على هذا الحادث نحو من انحاء الوجودات الواقعية الوجود  
 سميت يتوهم بين ابتداءه وابتداء الاول به القدر من الممتد فينبغي الحادث الاول مع عدم هذا الحادث الثاني في حاق  
 الواقع في هذا المقدار المتوهم وبكذا حال الحادث الثالث والكان الممكنات او اكثر ممكنا عليها ابتداء الوجود بوجود الحادثان  
 او اكثر ويكون وجوداتها الواقعية في جزر واحد او عدد واحد من هذا الممتد للتوهم فالكان الحادث ممكنا استمرار وجوده بحيث  
 يجمع مع الحادث الثاني ليعبر معه بعد ما كان مقدما عليه لتعلق ارادة الرب المفيض بتجار وجوده لوجوب الافانته واستحالة  
 البخل وان لم يكن وجوده في مع الاستمرار بل يخرج وجوده عن حيز الامكان فيعدم الحادث قبل وجوده الحادث عن صفو الواقع  
 واليصر عدم اللاحق متأخر عنه فالاعدام كلها واقعية لكننا اعدام واجبة لعدم سبب الممكن الا نحوا من الوجود وجده وكذا  
 التدمات والتاخرات الواقعية فيما بين الحوادث واقعية والحوادث موصوفة بامتقنا والارادة للباري عز وجل ثم  
 من الممكنات بالايكنا الوجود الابان لا يجمع اجزائه في حاق الواقع وكل جزر من اجزائه يستحيل عليه البقاء لتعلق ارادة سبحانه  
 بوجوده كذلك فبين اجزائه تقدم وتأخر واقعي لتعلق ارادته سبحانه بان يوجد به الممكن متصفا اجزائه بالتقدم والتاخر لئلا  
 يكن وجوده ممكنا بهذا النمط فيتوهم منسب بين ابتداء وانتهائه ويكون طرفه في التوهم ثم من الحركات لا يصلح لان يوجد  
 الا ان يكون منشار التوهم قدر خاص من الممتد ومنها ما يكون منشار التوهم ممتد الفقس منه ومنها ما يكون منشار التوهم ممتد اكثر  
 فوجدت على هذه الصفة بارادة الباري الفعال تمت الثانية بالسرعية والثالثة بالطبيعية بالتوسط فالتدمات والتاخرات  
 كلها واصاف ثابتة للموجودات بحسب نفس الامر وفاق الواقع بارادة الباري الفعال سبحانه وتعالى به ومن التدمات و  
 التاخرات يتوهم مقدار متوهم هو الزمان والباري الفعال موجود في الواقع باق فيزال استمرار وجوده مع وجود كل حادث  
 في الواقع ومع عدم كل حادث عن الواقع فالواقع كانه امر ممتد في طرف منه وجود الحادث وفي طرف منه عدمه والباري  
 تصفا مع صفاته الكلاية تباري ومن عدم مستمر باق ازل لا ابد والحدة متوهمه بالنظر الى اعدام الحوادث المستمرة في  
 واقع ووجوداتها المستمرة فيه مع ملاحظة تقدم اعدامها السابقة على وجوداتها وتأخر اعدامها اللاحقة عن وجوداتها في حاق

الارادة لا يتجزأ الا في حاق الواقع  
 من عدم المقدار المتوهم في حاق الواقع  
 كما انه ابتداءه وانه مستمر

وهي لينة