



۱۶۷
۲۸۶۳
مرصودات کل

S T
۱۱۳۸۷

کتابخانه مولانا عبدالحی بر میرزا ابوالفتح

بسم الله الرحمن الرحيم **والمهم**

ان اجل الكلام ينطق باللسان وازفع نظم تسبها به البيان حمد خالق نشيد
على الاعيان المظلمه الجود ونورها بافاضه الوجود واجلى ما يدخر لا عظم السعاده
واقوى اسباب يرتقى بها الى معالي الدرجات شكر نعم اعرف المخلوقات
فما كح افضاله ونعمه الكائنات في بحار حسانه ونواله علم الاستياء قبل ان
تكون شيئا نذكر افرحهم واعطاهم خلفهم على اتم نظام كان عنده مسطورا
بحمده كل كائين من الموجودات وسج له من في الارض والسموات
فرو نفرو في عرش القدم وابرز المخلوقات **العدم** احد منزه عن الالنادو
وتفد سن عمال اليليق به من الالنادو يشبهه كل باطن وصامت بتوحيد
ذاته وتكلم من في الكون بجلاله صفاته **توليت** العقول في كبريائه و
وقفت دون الوصول الي اكنافه اسماءه فكل كل شاكر في مضار شكر
واحد من نعمائه وكلت مطايا الالكين في سبيل التشاء على الالانه
لقد افاض على العالمين انواع النعم الحسام واعطاهم ما عن لهم في مصالحتهم
من الالابادي العظام وحض من بنيتهم افراد ونوع جعلهم نسخه جاموه انشاء
ما في العالم الكبير وكما كافيا لم يدر عن سرار الكائين والمبديع الالاديه مسطور جعلهم

ملك والمخلوق بمبراهة عين الانسان واجلسهم ليلوا على حجر العرش فان خلقهم
في اسبوعين واطعمهم بانواع الكركيم وذاهم في ارسال الرسل الي سبيل
الاسلام وواعاهم الي دار السلام بانانية المملك والمنجي من الحلال والحرام
وخصنا من بينهم بعنة سيد الاولين والاخرين اول من باب الشفاعة
الاشافعين ارسال للمرسلين اماما وللبنين ختامان لانا النور في الازل
من قبضة الاقدس فينور به عالم الكون قبضة المقدس فناء من قبل
الامر: المخلوق الي الابد من حضرة اله الاحد وكان نبيا بين الروح
والجسد فاصت الافاق مشرقه والدياجر منقمة من بعد ما اسودت بالطام
وانطمت نجوم امته اذ الانام ذلك انفي خرق سبع السموات العلاء
فخرج مكانا سوي وراي عند افقه الاعلى ما راى ارسل بمعجرات باهرة
دايات ظاهرة بكتاب هو افضل الكتب المنزلة وانفي اعجاز من الاله
العزة مما الي الرسل السابقون والانباء السابقون واصطفاه
بالانسال الي الخلق كافة من الالاس والجان فانمحق بمن هداه انا الرجوب
وللفرد الطغيان اللهم فالض البركات ارسل الصلوة والنجيات كما يحبه
يرضاه وسلم عليه سليمان كما في عناده ثم صل علي اله الذين قاموا بالدعاء
علي بصيرة الي سبيل الايمان وهدوا ايديهم القويم الي طريق الانبجان
م من علي من اصطفاهم لصحبتهم التي لا يورد بها عمل احد من العالمين و
لا يالها طاعة من طاعات العابدين الذين منحوا هجرتهم لاعلاء الدين
وبدلو اجهدهم لا قامته شرعه المين حضور بانواع الكرامات ووصل اعمالهم علي

ما يعرفهم من الكلاعات حتى لم يزل احد بالفاق الذهب مثل الاحد ما ياتوا اليه
صاح اويدا لاسما على الائمة الاريفه الذين قاموا بالخلقة ونازوا باللا
مانه تجاهدوا بانفسهم واموالهم لفتح اثار الكفر والطغيان وساسوا بانواع
السياسات لفتح موده العصيان فاصح رياض الدين بمن مهنهم باضرة و
تبارك الاسلام وبعده حتى طلعت شمس الهداية وانحلت اثار الغواية
وجعل الله بهم كلمه عليا وكلمة الذين كفروا السفلى ثم على غيرته الطنين
الذين بقوا من صفى الكرم ووصغوا في كل مرتبة من مراتب العرفان القدم
وداهم الصدق والوفاق وبعضهم علامة الكفر والنفاق ثم على كجبل الارجح
الذي يضر من روضهم وسعى من جداول جنهم المستمد في الاموال بالاداء
اتقوا وقدمه على رقاب كل ولي وارسال الله ان يفتي يوم القيمة في ربة
احببتهم وحسن في مودتهم وان يوتي في جوارهم فيقول العبد الراجي
رحمة رب العالمين والال شفاعة سيد المرسلين صلوات الله وسلامه
عليه واله وعليمهم اجمعين عبد العلي محمد ابو العباس ابن لطام الملقب بالدين
الانصاري يروي بها الله في جنان راقنة ورايتها مقام خلقة ان الامور العائنة
من العلوم العقلية وادق الفنون الفلسفية وبيهور عين البصيرة
الشهيرة وتجلي العلوم القدسية مما بعد الطبيعة محامه قدره بشرة
وجبراله منراية عظيمة قد صنفت فيه كتب اسفند وصحف جزلية وادى
كنت قد منطت على العمائم وخطت عنى التمام منابعا لسلطانه لما
هل من عظيم برانه ساحا في تجاره باعضا والانظار وسافر في بوابه

ببقوا يومئذ لا ينكرون ما كانوا يكفون في بحقيق مسايده وببقيد دلاليه حتى وصلت غايته
ماناله الى البقون فزمت مساعي تبعه العارف الاخفون وتخلت
مكاييد الشبه في مطالعته وفانبره كره لبعبره وجعلت العين فزيره بشرح
المنظر في صحى نفسه مرة بعد مرة لاسيما كتاب الحواشي القويمه المضمونه
على اسرار الخفيه التي لم تطف على حلها الا بعد مر الدهور احاد من الرا
ولم يخص على لابه الا بعد من الفرون افراد من الماهرين ولقمرى انه قد سلك فيها
سرايا بعد بعين المحقق وسفر منها ببايع التدقيق قدر كرت جوابه الفرائد في
صحور عباراتها وادعت عقود القوايد في الحاط اشاراتها بيدان هذا الفن
قد حيت نازحه واطارت العفاء العصاره توضع في ابدى لمن فنع عن الدر
بالاصداق وسلكوا السبل الميلى والاعتفاف ووجدت الشرب
مطنوبين بالسحر الذي اليه صاحب الافق المبين في التمرقا ولعنهم
استعارانه العجيبه المخرجه وتبسيهاته الغربيه المعجبه فحسوا مصفاته في اعلى
واعلى مقام بين ما صنف الاتوام وتخلوا ان منزلهما فوق منازلنا الي
به اولوا الافهام فعلت لهم يا معشر الاخوان وبابها الاصدقا من الخلا
لا يغرنكم سلوكه مسلك الشعراء عن ووجهه في فقرات السوسطباء فحل
كلامه قضا بالشعرية ومقدمات كحلته فانه لطرفي طرف الملين في
الاناء لا الشراط الذي سلكه الفضلاء الاوكيا فعندي ما يلقف من
اهوال سحره وشبهت يرمى بها الشياطين نو كوس في سمره فمد الى
ذلك ان اخر رقيه لنا بالكافيا وسفرا دافنا بطلع على مواقع علاط الحاطين

ومناشيء يهدي الى سبيل الصواب ويخبر العسر عن اللبائس ويحوي
على كحيفات ما سكتها بد البيان وتذيقات لطرب سماها النقلاب
ويكون حديقه منزهة عما راح الحفيظ البيرضا وجنة محفوظه باسجار اصلها نانا
وقر عبا في السماء لكن نفعه لصناعتي كنت اقدم رجلا وادخر اخري
واقول ابن السهي من اكمه عند توجهه اليه العرنبه العظم وكان عظيم المنزله
رفيع المرتبه الموقف الثاني من كتاب المواقف للمفاض الامام علي
اسرار الشرفه رافع لواء السنه في اقامه تدبير اهل السنه والجماعه
بناء البدعه في حل عقد شهبات اهل الوجوه السوداء المواقف عقد الملة
والدين رفوعه تعالى يوم الدين مع شرح جسد المحققين وامام الراشدين
الجزاير الكامل الثمير الفاضل ذو اليد الطولي في العلوم النقلية والعقلية
وصاحب الكعب العلما في القبول الحقيقه كوعده مفاخرة كل اللسان
ولو احقر ما قبله بعد مداد البيان وحل ما يقال فيه ابن رسول الله صلوات
الله عليه واله في النسب والحسب كونه الله في اعلي جناته وتعمده الرحمان
في جوار غفرانه هو كتاب جليل الشأن باهر البرهان محبوب علي منالي اسماء احقر
الاصول الدلائل بحر وارف ودفر ساف روضة من روضات الجنان
يهدي الي علوم بصح بها الجنان فيه كفانية للناظرين وهداية للمنفذين
بعضي لك سبيل السداد وارشاد انه تترس طريق الرشد ولو بحاجته فوج
رواح الحنق المنين لطلع الشمس النازغة الوار الذوق من افقه المبين
مطارحاته لقضي على الحضوم بفضل الخطاب انراق بدرة مرشد الي منزل

القصوي في نظيره شفاء لسقم العمى والحلمان وفي تحريمه نجات عن البغي
والخذلان نظر من مطالع الوارثه العلوم المقدسه وتزهر في فراو لبسه انوار
المعارف الملكيه قد كشف انصاع عن البكار افكار لم لطمس قبله الس
لاجان وازال الاستار عن وجوه خرايد لم يكن لها العادي الا الجنان
لذا استنار استنار الشمس على نصف النهار واطارنه القبول والدور
الى الاقطار ولفظه او الالباب بالقبول في الاغصان انفتحت الكلمه
انضاء الانام بالامطار بهيات بالشمس لخص اعيان الانسان
ويهور بصيرة قلوب الاعيان وبالغيب نماء الاعضاء والابدان وحيوة الا
رواح واسرار الكمل من الانسان واستعمل تدريس الاما جد والامائل و
خلق به الحواسي الاكابر والافاضل وبلغت من بينها الغاية القصوي وعرج
طبقات السموات العلي حاشية السيد الزاهد المشهر في المغارب والمشارق
جاء فضيلة النبي في التدفين الفائق افاض الله سبحانه عيوب العفوان وانه
تراد بس الجنان سلك فيها مسلك عريا وابدع اسلوبا عجيبا قد وضع
البهاء مواضع القاب العلم الاعلي وفتح توابين مجسم انكسرت على
وجه ادني بديانها وقعت في ايدي جماعة سلكوا سبيل الاعفان
ولسوا ركوب رطابا الا انصاف وانفروا على خدمه طواير الالفاظ وما
لعمقوا الى بواطن المعاني في نخط من الالحاط وعلقوا بها الحواسي بسودا
الادراق نبلت المداد وما فتوا بين السيادة والسواد فلهذا وجهت ذلك
الفرم الي ان احسن ذلك الكتاب بحيث يتووع كصيق مسائل كل

باب وادسح بلناب ما حقه المنفردون واربنه بمنابض الكار انكار اني
بها المتأخرون مشير الي ماني الحواشي الاخر من الطروح وصرح بما في الا
المبين والقبسات من الخروج فان جل الحضايل المحضة بها فيه ليس
وتضليل وكل ولا لها متعلقات فيها الاقدام تزل تفر عن سماعها وان الا
وتبوع عن تدره قلوب الاذكياء وليس في اتواها الا بحر وكبر وكبر ولم
بدر ان الله قد ختم علي قلب كل منكر جبار قد ادوع في الفاطمها السلف
فوجب الاجتناب عن الاضغاء اليه علي سماع الخلف وكنت فيما مضى
من الزمان وسلف من الادوان علفت في مواضع متفرقة ومقامات
متسنة الحواشي لتحقيق المطالب ومفيد المارب فاروت الا ان يكون
به اعمد سب محنوا علي ماني ملك التعليقات من وقابل الصناعة وان
كنت قليل الطاقة والصناعة لكن كان بعوقني عما قصدت ان هذا الزمان
ليس للعلم فيه رواه ولا في جداول رياضه ما ونصبت العواة مضاعفها
وذكر الي غير الابل امور احبها وصارت بلاغت المدارس الضياع
بل ساكن للفردة من اهل الطغيان وظهر اقوام محبون محصل العلوم من
الفجور انحر وضجكون علي من تمام في السجود واؤله اذ ارباب الفضل
خالوا ان هولاء الضالون ولم بدر و انهم يسوا ممن هم عليهم حافظون حل
سعيهم اغلان شعار العناني وتمام همهم نظرة اهل السعاق لاجري كثير من نجومهم اعان
يتناجون بالانم والعدوان ويحبون ان يجدوا بما يفعلون من مخصص اعلام الا
بهيات الي الله سبحانه المستكي من ربوب الدهر وديب الفنون وانشاءت

الزمين التي منها هذه السمون التي بالبار باب العلم والكمال من ذوي
البعيد من الضلال حتى ارض رياض الفصل منحصره ليس لها نماذج وعاد وكذا
الاداب من اكد الاشياء ولم يبق في بلدة من البلاد للعلم انيس ويا
بقي لسان الدرر تاسيس غير ان الرجاء من السمجان ان يفلح الوقت
الناصب بالحين الناصر واليوم العصب بالفضل المحض والامل من حمة
الرحمن ان يبدل اصحاب الفصور والعميان باولي المهاره و لعرقان
وان يخلق مكان الجهال القاصرين الراسخ الكاملين حدالي ان سعلت
بالمعزوم المعهود وانجار العهد الموعود ومثبثا باذبال اهل الكنف
والشهود مقربا للكلام في تفريب المرام الي ما توصف به الصوفية الكرام
وتلحق به مشادة اهل العظام ودرجت ركاب النظر الي مقاصد بل
وسايل الدلائل والغيت نفيس غابة الاعراب سهل الامور الصعاب
ولم منع الجهد في تحقيق المارب والمقاصد وتخلت فيه المباعث و
للكايد فنده الدورات وان غلب فيها القاصرون فعي ان ^{مخلصهم}
الماهرون وان ذمها اليوم الجاهلون فسجدوا الراسخون تالبا للكلام
قولا والرحم ممن هم الاحمون ولا تبا من روح الله فانه لا يبا من روح
الله الا القوم الكافرون وتلقاه الاذكياء من الخلال بالقبول الجميل
و يدعون شفيق به من الاصفياء بالثواب الجميل املامه سبحانه ان يسير
الاتمام وان لفيض حنانه بالاختتام وسايل و منصرعان بان منفعه الانام وان
يعم نفعه مدارس الافاق الكرام اللهم اجعله بين اللتب المتداوله كالشمس

بين الكواكب السيارة واحجعله بين الدفاتر الواضحة كما يعيرون النازلة
 من السحب الماطرة واعقر خطبا الي يوم الدين يوم يقوم الرحمن الرب
 وعلى الله تفتي وهو حسي ونعم الوكيل ونعم المولي ونعم النصير اي باللا
 محض اه اعلم انه قد وقع في تفسير الامور العامة عبارات مضطربة منها
 التفسير الدورفي المتن ويخرج منه الوجوب والعدم والمخلق الذي اسمه اصحاب
 العلة بالفاعلية والعدم علي ما هو المشهور كما التزم الشارح المحقق قدس
 سره ان البحث من هذه الامور استطرادية ومنها التفسير المذكور في الترتيب
 وهذا يشمل الامور المذكورة فاذن لم يقع بين التعريفين تساو وصرح المحقق
 في المرصد الخامس ان التعريف الثاني يشمل ومنها ما يشمل جميع الموجودات
 على الاطلاق او علي التقابل وعندني ان لفظ المفهومات الواقعة في التعر
 المذكور في الشرح اريد به الموجودات فهذا بعينه ذاك ومنها ما يشمل جميع الموجودات
 او الترتيب وفي بعض الكتب وقع بدل الموجودات لفظ المفهومات ولعل المراد
 بالتالي الاول وانت لا تذيب عليك ان هذا التعريف محالا محصل له لان
 لفظ الاكثر لطلق علي الزايد علي النصف ولان لم يكن العلم البشري حاصر الانواع
 الموجودات فضلا عن استحاصها فلا يعلم النصف او الاكثر فلا يصح الحكم علي
 ما مفهوم بانه شامل الاكثر مع النصف وان اريد بالالتزام لا يجوبه عد وعند
 بعد فالامور الخاصة المتساوية للجواهر كلها المحضه يدخل في الامر العام بالصدق
 انها شاملة لالتزام الموجودات اي غير المحصور تحت عدد معلوم وبعضهم قالوا
 المراد اما الموجودات الاقسام الثلاثة التي هي الجواهر والعرض والهواجب

فالمراد

فالمراد من التامل للموجودات التامل الاقسام الثلاثة ومن التامل للكنوز
التامل الالاميين منها فالمراد التفسير الى الاول ومنها ما وقع في شرح حكمه العيون
ما يشتمل المحرز والمادي وهذا التفسير او فن يندرج الفلاسفة حيث استوا
البحث عن الماديات بالطبعي وعن المفارقات المحضه بانواعها والالاميين
بالمعنى الاحض وعما يوجد في المادة من دون حاجته بل يصح تخرجه في الوجود
سحوة بالفلسفة الالاميين وبعض المهرة فسروا بالامور العامة ثم اعلم ان المراد
بالموصول في التعرف الاول بل التعريفات كلها الاعراض الذاتية فان
العرض الغريب لا يعد في العرف عارضا فحصل رسم الامر العام العرض
الذاتي الذي يشتمل الثلاثة المدورات او الالاميين شمول العرض الذاتي
فالامر العام ما يكون عرضا ذاتيا للثلاثة او الالاميين فشرح الصفات السبع كلها
والكانت من الاعراض الذاتية للواجب لئلا اعراض غريبة للمجوز كونها
عارضة له بواسطة امراض وهو الجوز المحرز او الجوز والروح وكذا الكلم المنفصل
واما الكلم المنفصل فالظاهر انه داخل الامور العامة ومحموت عنها البصر والكان
بعض مسايله تور وفي الامور الخاصة البصر لبعض المناسبات وللا باس من يدرك
بعض مساييل الفن غي فمن اخر لبعض المناسبات الاثري ان الشج
او رويحت الدم والسرمد في بحث الزمان في الطبيعي انت
تعلم ان المناد ومنه اه لعل المراد بالجمول المحمول بالطبع وبالموضوع
الموضوع بالطبع فان من المفهومات باحضها ان يقع محموله فان او
محمول البصر القضية علمي وفق الطبع والنظم الطبيعي وان عكس وجعل

تلك المقهورات موضوعات صار التظيم غير طبعي كما حقق الشيخ عند اثبات
عدم العنينة عن الشك الثاني والثالث بالاول ولا يخفى ان المندرج
تحت مفهوم لا يكون محمولا بالطبع بل موضوعا بخلاف المندرج فيه فحاصل
الرسم ان الامر العام ما يكون من احوال الثلثة او الاثنين اى يكون
مندرجا فيها ولا يكون موضوعا مندرجا ووجه التبادر ان العرف لا يطلق
فيه على المندرج انه حال محض او مشترك فلا يقال لزيد انه حال للكاتب
ولا الانسان انه حال للحيوان ولما كان بهما توهم ان الشيخ يطلق لفظ
المعرض على للكاتب ولا الانسان اى حال للحيوان ولما كان بهما توهم
ان الشيخ اطلق لفظ المعرض على الوجود فالوجود اذن عرض مندرج فيه فلا يصح
قوله والوجود والامكان اذ يخرج عن الامر العام بهذا التبادر دفع في الحاشية
بقوله فيما وقع في تعليلات الشيخ من اطلاق العرض على الوجود فهو بمعنى العارض
سطه لا بالمعنى المشهور اى الموجود في الموضوع وسحب بفعل كلام الشيخ وتخفيفه
ان الله تعالى ويمكن ان يفهم المراد بالمحمول محمول العلم لا محمول القضية
فالخاصل ان الامر العام محمول العلم والواجب والوجود والعرض موضوع
اى بحيث عن اعراضه الذاتية وانت لا تخفى عليك ان انواع الموضوع
موضوعات في العلم لا محمولات فليزعم منه ايضا ان لا يكون الامر العام
نوعا مندرجا تحت تلك الاقسام بل يكون احوالا فقط لكن برودة انه ان
اريد معنى الموضوع عنه عن الامور العامة لفظي الموضوع عنه بعين الامور العامة
قطر ان الامور العامة موضوعات كما سمحي وان اريد لفظي الموضوع عنه

العلم الالهي الذي بذل النفس بعض منه فبقية انه يلزم ح اشتراط الموضوع للعلم الالهي
على فليزم خروج الموجود الذي هو موضوع للعلم الالهي ثم بما ذكرنا اندفع ما يورد
نفس الموضوع عنه واثبات المحمول لا يكاد يصح فان كل موضوع بصبر محمولا
في العكس والعكس لازم للفضة وجه الاندفاع ان العكس بصبر موضوع
الفطنة محمولا الا ما هو موضوع بالطبع محمولا بالطبع فان رب فئته يخرج عن
النظم الطبيعي بالعكس وكذا يندفع ما يورد ان التبادر لو سلم فانما لم
تبادر ان ما يكون محمولا على شئ ومتبادلا له لا بصبر موضوعا له لكن لا يخرج
الصفات السبع فانها انما يدخل ويخرج في العرض وبصبر موضوعه له و
موضوعه للواجب والجمهور لانا قد بينا ان الاختصاص سلبا وثوبا
وكذا التبادل لا يجري الي مفعول الا والمخفض والمتبادل خارجان
عنه عرفا فهما الامر العام خارج عن الالاسم الثلاثة من جهة التبادر
العرفي وكذا يندفع ايضا ما يقال ان الامر العام غرض لا افراد الالاسم
الثلاثة لان المسائل كليات فلانها في عرض مفهوم العرض شئ
ان لا يكون من الامر العام اذ لا باس في ان يعرض العرض لمفاهيم العفا
وتكون هي صادقة على افراد الالاسم الثلاثة وذلك لانها ان
تمثل هذه العبارة في المقام الخطابي تبادر منها عدم اندراج الامر العام
في الالاسم الثلاثة وعدم الموضوعية للالتصافي العقلي بين الموضوعية
والمحمولة وبعضهم وافقنا في ان المراد بالمحمول المحمول بالطبع الموضوع
الموضوع بالطبع لكن قال المراد ان الامر العام يجب ان يكون حالا

ومحمولا بالقطع وبذا الحلول اما بالنسبة الي معانيهم الاقسام الثلاثة او
بالنسبة الي الواقع عنوانها كما في المحصورات ولا يجوز الثاني
لان افراد الاقسام والامور العامة واحدة فكما يصح جعل الاقسام
عنوانات كذلك يصح جعل الامر العام عنوانا فما بال الاولي صارت
موضوعات بالقطع ودين الثانية فوجب الاول والواقع كذلك لان
مفهومات الاقسام الثلاثة عرض لها الوجود والعلنة والوحدة وغيرها
ولم يعرض مفهوماتها الامور العامة فثبت ان الامور العامة عوارض لمفهومها
الاقسام الثلاثة فتكون محمولة عليها بالقطع فحاصل الكلام انه يجب
في الامر العام كونه عارضا ومحمولا بالقطع علي مفهومات الاقسام ونفي
كونه موضوعا والامور التي عدت من الامر العام كذلك والصفات السبع
والكم بقية ليست كذلك لان شيئا منها ليس عارضا لمفهومات الاقسام
فيكون هذه الاشياء موضوعات بالقطع ومفهوم العرض حالها ومحمولا
بالقطع فكيف يكون امورا عامة فمدار اخراج الصفات وغيرها ان هذه
الاشياء ليست عوارض لمفهومات الاقسام وعلي ان مفهوم العرض
عارض لا قسامة غير ذاتي لها لا مجرد ان هذه الاشياء اقسام العرض
وانت لا تذيب عليك ما فيه من الاخلال اما اولها فلان قولكم كما يصح
جعل الاقسام عنوانات للموضوع انه ممنوع بل بعض المفهومات لطباقتها
بلازم جعلها محمولات لم تر كيف حقق الشيخ ان كبرى الشكل الثاني اذا
علقت يمكن ان يصبر ما هو محمول بالقطع موضوعا وما هو موضوع بالقطع محمولا

فلا يبقى الفصنة على يمينه وكبرى الثاني محصورة بلا شك ففي المحصورة الضم
احدى الطرفين موضوع اى عنوان له بالطبع والطرف الاخر محمول
بالطبع واما ثانيا فلان قوله والواقع كذلك اه غير صحيح لان مفهوم العلة
غير عارض لمفهوم الواجب از يد المفهوم الاعتبارى ليس علة له
وكذا مفهوم التقدم لا يعرضه وكذا مفهوم التقدم وكذا المعلول لئنه والامكان
غير عارضين لمفهوم العرض عند من يعبر فيه الوجود الخارجى فيها كما يظهر
من كلام المصنفه واما ثانيا فلان كلامه بول اى ان المحمول بالطبع هو العارض
والموضوع بالطبع هو العرض ولا يصبر العارض معروض ولا العرض
عارض ونية انه ان اريد اوبالعارض الخارج المحمول فبذه المقدمة
غير صحيحة لان الكاتب كما انه عارض الا ان اى عارض محمول كذلك
الا ان عارض له اى خارج محمول وان اريد بالعارض المحمول
استفاد فخرج مختص تعريف الامور العامة بالمبادى وتخرج المشتقات
قاطبة نحو المثبتة والعلة والمعلول الا ان يراد من العارض ما يكون
مبداءة فاعلمه او محمولا بالاشفاق لكن فهم يد من المحمول بالطبع
بعد هذا فاعلم. وما استشهد ان الكثرة اشارة الى اشكال وجواب
تفسير الاشكال الكثرة نفس الكم المنفصل بناء على نفس الجزء الصوري
والكم المنفصل عرض فالكثرة عرض مع انه من الامور العامة وتفسير
اجواب ان الكم المنفصل على تقدير عدم شماله على الجزء الصوري ليس
عبارة عن نفس الكثرة بل عن الوحدات معروضه للمثبتة الواحدانية

فالعدد حقيقه واحده مندرجه تحت الكم واما الكثرة فقباره عن الوحدات
الضرفه من دون اعتبار الهنيه للعدد ضا ولا دخولا فالكثرة ليست بوجود
واحد بل بوجودات ولا يدرج تحت مني من المقولات فلا يكون جوهر
ولا عرضا فافهم ولا يتوهم مثل ما يلوهم ان عروض الهنيه اي دخل له في الا
ندراج تحت مقوله فان الذاتيات لا تخلف صدقها بعروض عارض
وكذا لا يتوهم مثل ما قبل الكثرة والعدد متحدان بالذات والتعارف
هو بالاعتبار فلو كان العدد كما كان الكثرة انفس كما ذلك لان الملازمه
ممنوعه الا ترى ان الهنيه شرط لا اي المجرده ومن حيث هي اي
متحدان بالذات وتعارفان بالاعتبار مع ان الثاني من السمكيات
في نفس الامر داخله تحت مقوله والاو من السمكيات غروا حله
تحت مقوله اصلا وكذا انما الكثرة المحضه ليس لها حده ولا حقيقه
محصله احدته مني يدرج تحت مقوله فندير لكن لا يطال كنه العدد بيان
تشاف وهو انه لو كان العدد كما فله فضل لان في ما لا حصل له لا حصل له
فله حد موف من جنس وفضل والوحدات انفس كافه في نفوسه
فمجموع الوحدات حد اخر مركب من الاجزاء الخارجيه الغير المحموله فذالك
الحد ان اما متحدان بالذات وذالك لا يصح لان الوحدات ان كانت متحداه
الجنس فابن الجزء المحاذي للفضل وان كانت متحداه الفصل فابن الجزء
المحاذي للجنس واما متعارفان بالذات فالحقيقه واحده عدان بل حقيقه
فاذن ليس له جنس فلا يدرج تحت الكم المقوله وبها كلام اخر هو ان

الوحدة اما ليقته او امر سلبى غير داخل تحت شئ من المقولات فالعدد واما مجموع
الصفات او مجموع السلبات فمن ابن الكمينه خصوصا من مذمبهم ان ما هو داخل
تحت مقوله لا يقوم بمقوله اخرى وقد حاكم البعض بانه ان دخل الجزء الصوري
ليقوم حقيقه الكمينه والا فلا يكون كما وذا السلبى لان دخول الجزء الصوري
لا يدفع الايراد المذكور لان مجموع السلبات والهنية سلبى ومجموع الصفات
والهنية كيف لا يصير كما بالذات واعترض بعض الاعالم على هذه المحالته في
حواشيه على شرح العقايد الجلالية بان الجنس بازاء اعمادى والجزء المادى
بينها الوحدات وهى غير قابله لاخذ الجنس فزيادة الجزء الصوري الذى
يخدا الفصل لاغنى في اخذ الجنس كيف وقد قرر عندهم ان الماخوذة لا
تشرط شئ هو الجنس والجنس الماخوذة بشرط لا هو اما مادة فالجنس والمادة
منحد ان حقيقه وبالذات فلا يكون المادة من مقولة والجنس من مقولة
اخرى فقد رت **قوله** وهذا يندفع ان التعريف اه حاصل الايراد ان
التعريف منقوص بالصفات السبعة شمولها للجوهر والواجب وبالكم ومنه
شمولها للجوهر والعرض المشمول المنفضل فظاهر واما شمول المنضل فعند القائلين
به بناء على صحة قيام العرض بالعرض كما هو الحق فتأمل فيه قال في الحاشية
قد يجاب عنه ان الامر العام يجب ان يحقق في كل فرد من الثلثة او الاربين وهذه
الامور ليست كذلك وتعرف ان هذا الجواب ليس بصواب انتهى وتقرير
جواب المحقق ره ان هذه المذكورات تخرج بما مر في التبادر فان هذه الامور
مندرجة تحت العرض وموضوعات له اعلم ان هذا الجواب انما يتم لو

ان الصفات السبعة مطلقا منذ خرج تحت العرض والظاهر ان الامر ليس
كذلك لان صفات الباربي جل سلطانه وپهر برهانه قديمه عند عامه المكلمين
والجورم والعرض من اقسام الحوادث عندهم والقديم لا يكون جوهر او
عرضا البته عندهم سواء كانت هذه المطلقة ذاتية لما نحننا او عرضية
بجور عاقل ان المطلق داخل في احد القسمين والخاص خارج عنهما
بحيث لا يصدق عليه شئ منهما ولو صدق عرضيا واما عند اهل التحقيق
من المتأخرين القائلين يكون الصفات عين الذات فلا شبهة
في ان المطلق النازل للصفات القديمة والحادثة لا يصح اندراج
تحت العرض والالزام اندراج الذات تحت العباد باله وما قبل ان
القوم ضموا العرض الى المقولات ثم مقوله الكلف الى الكيفية النفسانية
وغيره ثم الكيفية النفسانية الى الحيوة والعلم والارادة وغيره ثم عرفوا
كل واحد منهما ثم اوردوا نقوضا بخروج الصفات القديمة عن بعض التعريفات
وبخروج الحادثة عن البعض الاخر فعلم منه ان الحيوة المشتركة والعلم
المشترك معرف في قسم من الكيفية النفسانية التي هي قسم من
الكلف فيكون الحيوة والعلم المشتركان كبقا فيكون عرضا وانما هم
بنوا احكاما مشتركة ومختلفة فعلم ان مرادهم القدر المشترك فقبه انهم
نسا محوا في جعل مطلق الكيفية النفسانية قسما من الكلف كما نسا محوا
في السنة بل قسم الكلف انما هو الكيفية النفسانية الحادثة والتعريفات
ايها بل للمطلق المفهوم في ضمن هذا المفيد وهذا لا يوجب كون المطلق عرضا

تتويف

تعريف المطلق والنسب عنه لا يوجب كونه داخلًا تحت العرض لا سيما عند
من نزه ان النسب عن المطلق انما هو على سبيل المبدئية لا على انها من سبيل
والدليل الاول على انهم تاسخوا في تقسيم الكيف الى مطلق التفاضلية
او تقسيمها الى مطلق الحيوة وغيره، فمقتضى ذلك في مواضع غير عديدة بان
الصفات القديمة لا حلول فيها ولا عرضية لها وفي بحث نزهات المبدأ
الا على نزهات جناب البار تعالى من ان يقوم به العرض حتى عدوه قوم
تساوي سبيل العقائد الدينية تثبت ولا يختلط ثم اعلم ان الذي نظر
من كلام القوم ان الامور الانتراعية ليست اعراضا ولا اجواما وعند
اعراض فالفرق بين الامور العامة والعدد الانتراعي والاضافة
الانتراعية حكيم فعندهم الاخير ان البعض خارجان عن العرض وعند
مضى ان يدخل الامور العامة وان كان بكرة فيما بعد وسنكلم عليه
فانظر معنا **قوله** وقد يجاب عنه بان كونها من الامور العامة او
ان الصفات السبعة والكم تقسيم من الامور العامة فلا نقض بدخولها
وانما لم يثبت في فن الامور العامة لانه لم يتعلق بها العرض العلية على
وجه العموم وكونها من الامور العامة لا يقتضي ان يثبت عنها في هذا
النسب في الفن متخوف على تعلق عرض الفن بها ولو اقتصرت في الجواب
على ان كل مسألة من فن لا يجب ان يورد في ذلك الفن بل الغاية صحة
ايرادها فيه كيف وقد يذكر بعض مسائل الفن لبعض المناسبات في
فن اخر الا ترى ان الشرح اورد كثير من مسائل الالهية في الطبيعي

الدر والسر مدني الزمان لم توجه اليه القبل والقال حين يحتاج الي التكلفا
الباردة فافهم قوله وكيفية ان في الامور العامة اه اعلم ان المحقق الدوالي
رحمة الله بعد ما اجاب بهذا الجواب قال لكن في عدم تعلق العوض العلمي
المفيد به بالبحث عن الصفات السبعة علي وجه العموم نظر او انت قد
علمت ان محصل الجواب التمرام كونها من الامور العامة وعدم وجود
ايراد لكل سلة من فن في فنه وحدث عدم تعلق العوض العلمي علي وجه
العموم انما كان بياناً لتكسنة عدم ايراد هذه المسائل في هذا الفن فلما بصر
هذا النظر لاصل اجواب فافهم والمختره اراد ان يدفع هذا النظر وحاصل
مقالته ان وجه العموم له معنيان الاول شموله لكل قسم او الاثنين منها
ووجوده فيه الثاني حسنة نفسها من دون التخصيص فبم خاص وفي
وفي فن الامور العامة انما بحث عن الاحوال الشاملة علي وجه العموم
بالمعنى الاول والمحقق في الصفات السبعة والكم يقسم وجه العموم بالمعنى
الثاني هذا محصل اجواب ان كونها من الامور العامة لا يقتضي ان يبحث
عنها مطلقاً في هذا بل انما يبحث فيها من حسنة شمولها للاقسام وملاحظتها
عند البحث واما لم يلاحظ فيه حسنة الشمول بل يبحث عنه اما علي اخصاً
لقسم او بحث عن نفسها من دون تخصيص لقبم لا يلاحظ العموم بل
حسنة اخرى كما انه يبحث عن الكم في الاعراض كونه قسماً منه او عن الصفات
لكونها كيفيات مخصوصة فلا يورد في الامور العامة بل في الامور الخاصة
وعلي هذا لا يرد انه اذا عبر ملاحظته الشمول في الامور العامة فبحث بملاحظته

الاختصاص بقسم في الامور الخاصة فبحان لا يورد الالجابث بوجه العموم
بالنحو الثاني لان في الامور العامة والاني الامور الخاصة لان ملاحظ الشمول
بالنحو الاول في الامور العامة انما يقتضي عدم اعتبارها على هذا الوجه في
الامور الخاصة لا اعتبار اختصاص بقسم فلا يطر هذه الملازمة وجه تمام
في كونه لا يذوق في اطر ادبي البصائر فان كل ما يجعل محمولا للوجود في المسائل
يجعل مثله محمولا للصفات في مسايلها كالمبدئية والاشترائك والزيادة
في الممكن والعنفة في الواجب او الزيادة فيها والافتقار وغيرهما فما
وجه ايراد مسايل الوجود في الامور العامة وتعلق العرض بها على وجه
العموم بالمعنى الاول دون مسايل الصفات ومع لا يطر له وجه الا
التحكم بخصوصا من تدبير الحسنيات الموضوع انما هي في لطر الباطن
تفيد اللحن او تعليلها وتفيد البحث او تعليلها انما تصور برعاية الحسنة
في البرهان بان اقيم تلك الحسنة ومن جهة ترتيب العامة من الفن
على بعض الالجابث ودون بعض ونحو ذلك ولا يطر منها الفارق لشي
ما ذكر فلم يتبق في هذا الباحث في ايراد بعض المباحث ودون البعض
غير الحكم لان ملاحظ حشنة الشمول ممكنة في الصورتين وترتيب الغائبة
التي هي الاعانة على معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته محقق بالبحث على
العموم بهذا الوجه البصر بل ترتيب هذه على البحث على هذا الوجه اطر من
ترتبه على البحث عنها القسما لكونها من اقسام العرض كما لا يخفى على
ذي فطانت ثم قيل فيها ان البحث عن الصفات على وجه العموم

لم يوجد اصلا فانه انما يبحث في الاعراض عنها من جهة كونها عارضة للجوهر بل عن
خصوص قسم العارض لانه انما يبحث عن الصفات الثابتة وليس
صفة نفسانية الا القسم الخاص بالعارض لذوات النفس وفي الايهام
انما يبحث عن القسم الواقع صفة للواجب بل مجردة ووسع رحمة فلا توجد
النظر في التكليف للجواب وهذا الكلام انما صدر عن القابل عن عقله
عظيمة فان المسائل الصفات المذكورة في مباحث الاعراض انما انبثقت
بها الاحوال العامة بل بعض الاحوال الموردة هناك لا يصح بثبوتها خصوص
القسم العارض للمخاوت ومن له ريبه فيما ذكرنا فليطالع تلك المباحث
بل لعل القابل انما وقع فيما وقع لما راى المحقق الدواني ره او روى الجواب
بان اللم يقسمه يبحث عنه في الاعراض على وجه العموم فاجاب بان البحث
هناك على سبيل المبدئية فان معظم الحاجة عن البحث عنه على هذا الوجه
قد اندفعت بالبحث عن الكثرة ولم يبق الا شئ قليل من ذلك فذكر هناك
على وجه المبدئية لئلا يتنبه البحث فحسب القابل ان هذا المحقق لما اورده
في اللم واجاب دون الصفات علم ان البحث لم يوجد بهذا الوجه ابي
على وجه العموم بهذا الا لما كان لافراد اللم بالارادة والاعجابية وجه ولعل هذا
من سوء فهم القابل فان المحقق الدواني رحمة الله نعمه او لا اشار الى ورود
والنظر على الصفات السبعة ولما راى قوة النظر فيها للكون مباحثها العامة
الموردة في مباحث الاعراض كثيرة فذلك المباحث مثل مباحث
الوجود او اريد ودعوى عدم العرض بها بالذات بل على سبيل المبدئية

لاجلوه عن

لما جلع عن كدر لم يقصده الا جانبته وافرد الكم بذرا الا براد والاجانبته عند زبر
صادقا علم ان المحقق الددالي رحمه الله تعالى فرر الكلام لوجه آخر هو ان
الامور العامة هي المسقات فالامر العام المنكلم دون الكم والمجوت
في الاعراض الكم دون المنكلم ولعله لم يذرا الصفات الكلا على المقابته
وذا محقق مصر على اخراج المبادي عن الامور العامة وسعلم المحقق في الشاه
الله تعالى اعجبني قوله السبس من المسنين ان للمبادي احكاما نظريه فان
اراد اليها حيث البحث عنها واقامه البرهان عليها من دون ارجاعها
الى المسقات هي اي فن بحث لانها قد خرجت عن هذا الفن ^{لست}
واجنيه ولا جواهر بالضرورة وقد اخرجها هذا المحقق ره عن الاعراض لكونها
انواعيات والنظام عدم جواز البحث عن بعض الواضعيات في
فنون الكلام واحكامه لعبد محض والنظام من دون لزوم **قند بر قول**
واعلم انه لو جعل التعريف لفظا اه كحقيقه انهم لما فرروا والمباحث
في علم الكلام ووضعوا الباب فوضعوا البواب في المقصود مما يتعلق
بذات المبدأ وصفاته والبنوات والمعاد وما يتعلق به كالاته ود
البواب فيما له دخل في المقصود فوضعوا البواب الجوهري والعرض في الامور
التي هي غير داخله في تلك الابواب وقد تعلق الغرض العليم بها فوضعوا
عليها اسم الامور العامة ووضعوا لها بابا على حدة وهذه الامور كانت معلومه
غير محتاجه الي التعريف لكن كان هذا الاسم موضوعا في عرف الفلاسفه
لاحوال الجسم ان الله يقسمه من الفلك والعرض البرفاذا اطلق هذا الاسم

اشبه المراد تفسير الفطيا بالاحضن لواحده من اشياء الموجود بصير
الامتياز عن الامور العامة المنجوت عنها في الطبيعات وح لا يرد ان
تعريف الموضوع في صدر الفن انما يكون لتتميم الموضوع عما عداه واذا ورد
الاعم لا يحصل العرض وما قبل ان المفصل الامتياز عن بعض الامور الخاصة
وهو ما اعترفته المحض لا بد فع هذا الورد فافهم **قوله** في احاشبه جوزوا
التعريف اللفظي بالاعم ولم يجوزده بالاخص فلعل وجهه ان الاخص فرد الاعم
فهو شامل له ودرن الاخص فيمكن ان يلبق بالاعم الى الاخص ودون العكس
انتهى اعلم ان هذا النقل لم يوجد من ثقات فن المنطق بل الذي يظهر من
كلامهم عدم اشتراط معنى مما اشترط به التعريف الحقيقي في التعريف اللفظي
من الطرد والعكس فهذا اطلاق يفيد انه يجوز بالاخص والاعم كليهما ثم ما ذر
من الوجه البصر لا يتم فانه عنده ليس العرف الا الاله الثقات يصلح الاخص
له واما علي راي القوم من كون المعرف علة لمعدة للمعروف فالامر ظاهر وعلي
ضابطتهم العرض من التعريف اللفظي احضار صورة المعروف ومن العين
ان حصول بعض الافراد للشيء قد يعيد الذهن لملاحظة الشيء فيجوز بالاخص
كما يجوز بالاعم وقد استدلل علي عدم الجواز بالاخص بكونه اخص من الاعم
فيه ان الخفا وغير مانع في اللفظي البصر فان حصول الاخص قد يعيد حصول
الاجلي لكون اللفظ الموضوع بازاية اظهر دلالة من اللفظ الموضوع بازاية
الاجلي يعارض الاستراك ونحوه فتدبر **قوله** فان الامور العامة لا يجب
ان يخفى اه قيل لم يدع الشارح المحقق قدس سره ان الوحدة عارضة لكل

فرد من أفراد العلة بل انما يدعى شمولها لكل موجود والذي يظهر من كلام المحقق
انه لا يجب الشمول الافراد المعدومة فلم يثبت التفرع وانت لا بد من عليك
ان مقصود المحقق انه ان الامور العامة لا يجب شمولها لكل فرد من افراد
الثلاثة او الاثنين بل يكفي للشمول لبعض فانما شموله الافراد الموجودة
كلها من غير ذلك بين عدم الشمول بان الافراد كلها في الفردية سواء من فلو
جب شمول لو يجب للجمع والثاني باطل بخروج الامكان نعم في الكلام في الدليل
كما يستفاد **قوله** انما من كلي الا وبعض افراده ممنوع فدل على انها حاشيتان الاولى
قوله بيان ذلك ان الكلام الواجب والجوهر والعرض بعض افراده ممنوع كتركيب
الباري والجوهر الموجود في موضوع والعرض الذي موجوده لاني موضوع وكذا
في كل كلي فرض خلوه عما يلزم المهية وما في كلام الحاشية سيقال ان
الله تعالى وانت لا بد من عليك انه قد حقق الشئ المحقق قد كسره
ان فرد الكلي بالصدق عليه الكلي في نفس الامر بالفعل او بالامكان ومن
البيان ان تركيب الباري عز وجل لا يصدق عليه الواجب في نفس الامر
لا الجوهر على الجوهر الموجود في الموضوع ولا العرض وعلى العرض الموجود لا
في الموضوع وكذا لا يصدق كلي اصلا على ما يخلو عن لازم المهية فالامور المذكورة
لست افراد الواحد من الثلاثة فعدم صدق الامكان عليها غير ضروري
بمدعى شمول الامور العامة لجميع افراد الثلاثة فانما يدعى شمولها لما هو فردها
في نفس الامر وهذا ظاهر ومن هنا نظر في اقبوله وكخصيص الافراد بالموجود
لتكلف فانه لا يخص بها ثم مع قطع النظر عما ذكر التخصيص بالافراد الموجودة

فروزي لان المصهرة لا يعرف الامور العامة بما لا يخص لواحد من الواجب والخير
والعرض بل قال بما لا يخص لواحد من اقسام الموجود التي هي الواجب والخير
والعرض ولا شك ان الخير المعدوم والعرض المعدوم وكذا اسمها ليست
من اقسام الموجود وكذا الشامل للموجود والمعدوم فعبارة المصهرة نص على
ان الامور العامة بما لا يخص بالواجب الموجود والخير المعدوم والعرض الموجود
وح لو وجب الشمول لجميع الافراد لوجب الشمول الافراد الموجودة لا غير فانهم
داور ولو جبه اخر هو ان التخصيص بالافراد الموجودة في صدق الكلبي على
الافراد والكان فكلفا ونحن نساعدكم عليه لكن تخصيص الاقسام الثلاثة
في صدق الامور العامة بالموجودة ليس لكلفا فان الامور العامة اعراض
ذاتية للموجود المطلق الذي هو موضوع الفن وشمول العرض الذاتي انما يفر
لافراد الموضوع بل لا يصح ان يكون شمله منه وتعلقه اراد من قوله من موضوع
الفن الالهي فن الامور العامة فن منه وال اراد به من فن الكلام فهو
على ترتيب البعض والافا المصهرة وذهب الي ان موضوع الكلام المفهوم
وهو لظن ان المتكلم انما يتحدث عن الامور العقلية التي سوى الممداه وصفاته
واعراضها لا يقع في الامور الدينية والكان لفعال بعيدا والتفع كما يكون بمعرفة
احوال الموجودات كذلك يكون بمعرفة احوال المعدومات كقنوت المعدوم
وعدمه وصحة عوده وامتناعه وغير ذلك ثم فيه شئ فان غايته ما لم يسلم
انه في مطلق العرض الذاتي بعينه الشمول لا افراد الموضوع ولا يلزم منه اعتبار
شمولها بها فقط بل يجوز شمولها بها وبغيره، ولان اعتبار شمول خصوص الامور

العامة اعتبار شمولها للأفراد الموجود فقط بل يجوز ان يعتبر في خصوص البعض
الاعراض الذاتية العموم للأفراد الموضوع عدل الأفراد غيره للاجل كونها اعراضا ذاتية
بل لا مرار عرض واما قوله بل لا يصح ان يكون شمل فهو مني على ما استشهد في اقواله
بعض الناس ان العرض الذي يجب ان يكون مساويا لما هو عرض ذائي له
خلاف التحقيق وخلاف ما ذهب اليه المحققون كما بين في موضعه فانهم
قول في الحاشية الاخرى وايضا ان القول التعريف الكان على راي المتكلمين
يلزم على ذلك التقدير ان يكون الوجود من الامور العامة الثلاثة
لان الكم مطر والاعراض النسبة كلها عندهم ليست موجودة والكان على راي
الحكام يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون الوجود خارجا عنها لان الكم المنفرد
والاعراض النسبة كلها عندهم ليست موجودة في الخارج كما هو جوابه ومختصر
الجواب والعرض بالوجودين يكلف وبالجملة القول بانها يجب في الامور
بحققة في كل فرد من الثلاثة او الاربعة قول خال عن التخصيص انتهى عدم شمول
الوجود الكم المنفصل غيرضا لان الكم المنفصل عند المتكلمين من المستحيلات
فليس هو فرد للعرض النسبة لان العرض لا يصدق عليه في نفس الامر فلا ولي
ان لخصر على الكم المنفصل والاعراض النسبة فانها امور واقعية لو كانت
من افراد كلي كانت افراد واقعية وصدق عليها الكلي في نفس الامر
واخراج هذه الافراد بعد فرض صدق العرض عليها يكلف بين لكن لغير بعد
فيه نظرا انه ولا فلان هذا الكلام انما بهم لو كان العدد والاعراض النسبة
اعراضا والنظم انهم لا يعيدون الامور الاغترابية من الاعراض وانما فانها

مبنى على كون الوجود من الامور العامة وبحوز ان يكون الوجود المعدود من الامور
العامة الوجود الاعم من الوجود بنفسه وبمثابه والاحتياج عن الوجود بنفسه
لكونه نوعا عاما ولعل الثاني جدل بل الوجود بنفسه والوجود الاعم كلاهما من
الامور العامة نعم خصوص الوجود بتمثاله وانما يحتج عنه حيث يحتج لانه
الواقع فافهم ثم اعلم ان النزود الذي وقع منه بين مذيب المتكلمين و
الفلاسفة يدل على ان تعريف الامور العامة بهذا الوجه مسلم عند الكل
وقد عرفت انه غير مناسب لمذيب الفلاسفة الا لان التفات لم ينفخوا
خلافنا في اصطلاح والده اعلم بحال عبارة **قوله** في الحاشية الاولى و
استدل المحقق الدواني ره على ذلك بانهم جعلوا العلنية مما اشترك
فيه الثلثة وعدم شمولها لجميع افراد الجوهر والعرض بل لانهما لو وجدت في
الجميع لكان كل واحد من الافراد علنة لعلول ذلك المعلولات الحاصلة
من كل واحد من الافراد ولا يخلو من ان يكون جوهر او عرضا وبطل الكلام
اليه يلزم منه عدم تباهي الافراد وهو باطل عند المتكلمين وانما تعلم ان
المتكلمين ما يكون لعدم التباهي بمعنى لا يقف عند حدوده بل يشمول
العلنية لجميع افراد الجوهر والعرض كما لا يخفى انتهى واعلم ان الاستدلال
بهذا الوجه نقل عن المحقق الدواني ره في حاشية الحواشي القديمة واما
في الحواشي القديمة فقد قال شمول العلنية لجميع افراد الجوهر والعرض غير
وانما قال علي مذيب المتكلمين اما لان الكلام في تعريف المتكلمين
اولا لانه لا يلزم التسلسل في المجموعات فلا حلف عند الفلاسفة

ومشي كلام المحقق في ان الكلام في مطلق العلية وادور عليه بوجوده اخرى
منها ان مجموع كل اثنين او ثلثة امر موجود ووجود جملة اجزائه وكل واحد
من الاحاد جزء وعلته فقد شمل العلية لكل واما المجموع فلما كان ههنا
واعتيادية ووحدة بمحض الاجتماع لم يدخل تحت واحد من الجواهر والعرض
فانها من اقسام الموجود الواحد ومنها ان فردا من الجواهر والعرض
علته معروف والفرد المعلول علته للعلته من جهة اخرى ويكون الافراد متساوية
ووقع بان هذه العلية والمعلولية يرجع الي المحتسبات واما نفس
الفرد المعلول لا يمكن ان يكون علته لنفس الفرد والعلته فلا بد له من
معلول اما صفة فامية بالعلته او غير ما يخرج الكلام اليه واما ما قيل لم لا تجوز
يكون شئ علته شئ سبب الهنية ومعلولا بحسب شخصه كما في البيوت
والصورة ففيه ان هذا الشخص اما فرد للجواهر والعرض وكل منهما علته على
هذا التقدير ثم ان المحقق الدواني رده استدلالا على عدم وجوب
اشمول للمجموع بالكثره فانها لا تصدق على الجواهر مجرد الواحد وبالعلته
المادة والصورتية فانها غير شاملة لجميع الجواهر والاعراض وانت
تعلم ان عدم صدق الكثرة على الجواهر مجرد انما يتم على راي من اعرف
بوجود الجواهر مجرد ولو قال فانها لا تصدق على الجواهر مجرد او الجواهر
الفرد الواحد كما ان اولي ولوقت عليه معاصره بان الكلام في مطلق
الكثره والجواهر مجرد كثير بالمجمول وبان العلية المادية الصورية من الوجود
العامه ممنوع والحق عنها فيها لا يقضي كونها عنهما اذا لم يتبعها لكونها

من انواع الامور العامة واجاب المحقق الدراني رحمه عن الاول بان الكثرة
بالمحمول او الموضوع راجعة الى كثرة الموضوع او المحمول وليس بالعرض اليه
فان الجوز المحرد الواحد لا يكثر بنفسه بل انما يكثر بموضوعه
او محموله وهو ظاهر ومع ظهوره صرح به بعض افاضل المتأخرين والمعبر في الامور
العامة الشمول والاشتراك بالحقيقة لا الاشتراك بالعرض انتهى و
بدا ما لا يخفى فانه لو كان مرادهم اعم ما حضروا الشمول للكثرة بل الجوز بالعرض
فان الكثرة بالمحمول مما يصدق على انواعه ايضا فانه يكثر من حيث
الصفات المحمولة وعن الثاني بان الامور العامة باب من ابواب
اصل الفن ولا يجوز البحث في باب عن النوع ما وضع الباب
له وتبلغ في بيان ذلك مبلغا من الاطناب المحل وخلاصة بعد حذف
الزوائد ان لو جاز ايراد الانواع لزم احتلاط ما يلبس الابواب بقوت
العرض من السبب ولو جاز مثل ذلك تجاز البحث عن الجوز والاشراك
في فصل النبات وتجاز ايراد الجربات في فن الكليات من الطب
فلزم الاحتلاط وانت لا يدب عليك انه انما يلزم الاحتلاط بقوت
العرض لو بحث عن الانواع التي لا يوجد فيها الجهة التي يوجب للاطناب
في فصل النبات فانه عقد لبيان الاحوال العارضة من حيث النباتية فلزم
البحث عن الانسان واثبت الاحوال العارضة من جهة الادراكات
لزم الاحتلاط وكذا في فن الكليات من الطب فان هذا الباب انما
عقدت الاحوال العارضة من جهة الكلية فلجوز البحث عن الجربا

اصلا واما اذا بحث عن الانواع مع رعاية جهة التثبيت كما في هذا الباب
اذا قد بحث عن الجواهر والاعراض والواجب في الواهب في البحث
عن الامور الخارجية عهدا وعقد لذلك ابواب الامور العامة فصحت
من النواعها هناك ولا يلزم الاضلاط واطرافها في الدليل الحامي عن الشغب
على عدم اشتراط شمول الامور العامة لجميع افراد العلة او الاثنان عندهم الكثرة
والجزئية منها مع عدم شمولها لجميع الجواهر والاعراض فانهم **قوله** وذلك لا يطلق
المهية آه قد كان يورد انه لا فائدة في تقديره قدس سره بقوله عندنا
فانه عند من لقول بعينه الوجود له سبحانه مهية هي عين الوجود وكذا له شخص
هو نفس ذاته فاجاب بان المهية تقال غالبا على الامر المعقول الذي حصل
في العقل مع قطع النظر عن الوجود الشخص تقال على ما يرفع الابهام والمهية
بهذا المعنى والشخص لا يتصور عروضة للواجب بل مجده الا اذا كان محصورا
في الوجود فيعبر عن الذات وهو ظاهر جدا **قوله** اي سلب الوجود المطلق
اه يعني ارتفاع حقيقة الوجود بحيث لا يتحقق فرد منه اصلا **قوله** فهما ايضا
من الامور العامة بظواهر جدا واما قال المحقق الذي رده نقل عن السيد
المحقق قدس سره انه يصدق احكام المعدوم المطلق نظر الى اعتبار بعض
الصيغيات فلا يضر ما نحن فيه فان العدم المطلق بالمعنى المذكور مما لا
يصدق على شيء اصلا وان امكن صدقه بعد اعتبار بقده واخر اجاب من
جرونه عدم مطلقا ولما قلنا ان يباشر انه لما جوز المحسوسه كونه مفهوم الشريك
فرد للواجب العباد باله والجوهر الموجود في الموضوع والعرض الموجود في

الموضوع من أفراد الجبر والعرض فقد صدق المعدوم المطلق على بعض أفراد الثلثة
فبصرفها عما ولا يجب الشمول للجميع الا ان يفرض لا يد الامر العام من الشمول الافراد
الموجودة من الاقسام الثلثة والباقي ما سبق قال الذي قال فيما سبق
لو وجب الشمول لجميع الافراد لوجب الافراد المعدومة ولا يلزم منه كفاية
الشمول الافراد المعدومة فقط ويؤيده انه سيصرح ان الامور العامة اعم
ذاتية للموجود والحق ما سلفنا سابقا ان المذكورات ليست من افراد
الواجب والجبر والعرض فتأمل **قوله** الا ان يجعل الاحوال المملية الثبوت
الذي دليل المحقق الذي ابراهه وهذا عجيب فان العدم المطلق رافع لجميع
الحالات الوجودات فصدقه لا شيء محض لان هناك سببا صدق عليه
انه معدوم مطلق فالمعدوم المطلق ويمكن ثبوته في اصله نعم يمكن ان
يسلب الوجود لجميع الحيات عن المملات طر احوالها كانت او اعراضها
وليعبر عن هذا السلب بما صورته صورة ايجاب والمعنى هذا السلب ومن
البين ان الامور العامة من الاحوال لا من جنس السلب البسيط و
لا من جنس صدقاتها وقد يقال ان المعدوم المطلق ليس من الامور
العامة ومع هذا لا يكون البحث عنه لطفلا لانه نوع من مطلق العدم
وفيه تأمل لانه ان اريد انه نوع من العدم الثابت فقد عرفت انه ليس
كذلك وان اريد انه نوع من العدم الذي هو سلب بسيط للوجود ورفع
ونقصه لمسلم لكن كون مطلق العدم بهذا المعنى من الامور العامة بكل
تأمل كما سنبين ذلك في الدعوى **قوله** وان كان المراد بالعدم مطلق

العدم اه حاصل مطلق العدم ارتفاع نحو ما من الوجود بان يرتفع الزمان
عن صفه الواقع بحسب الطرف الذي اخذ الوجود بحسب هذا العدم مما
يمكن يتونه للموجود في طرف اخر سوى طرف العدم فاذا اغتبر هذا السلب
والا ارتفاع بانها له فهو من احوال الموجود لكنه ليس بهذا الاعتبار يقضا
للموجود المطلق ولا للنحو المرفوع به لانه مثله بتوحي بخوار ارتفاعها عن موضوع
غير ثابت واما اذا اخذ نفس هذا السلب ولم تغتبر بتونه شيء بل على انه
سلب بسيط او محكي عنه بالسلب البسيط فلا يكون من احوال الموجود
فلا يدخل في الامور العامة لانها من الاحوال الثابتة واذا عرفت هذا فمرا
ان دريت ان مراد الشئ المحقق قد كسر من العدم هذا النحو من سلب
الوجود ويخرج عن الامور العامة ولا هو نوع منها فيكون البحث
لطفلا فانهم ولا تعقل **قول** المتبادر مما لا يختص ان يختص بالمقسم اه
انت تعلم ان العدم ان اخذ ثانيا فهو مختص بالمقسم او ما هو معدوم مطلقا
لا يمكن ان مثبت له شئ اصلا لا العدم ولا الوجود وان لم يؤخذ ثانيا
فهو ليس من الاحوال ويخرج في الامور العامة سواء لو خط هذا البناء
قول لكن يخرج وح الامكان لعلك تقول الامكان سلب الضرورة عن
الطرفين سلبا بسيطا فعلى هذا ليس من الاحوال العارضة شئ والا
العامة من الاحوال فكيف يصح عده من الامور العامة حتى يرد نقضا
مخروجه وان اعتبر محمولا ثانيا فهو من الامور العامة لكن لا بد من وجود
المتب له فح هو من الاحوال المحضة بالموجود فكيف يرد نقضا فنقول

الامكان ان اعتبر جهة القصة فهو معنى را الطي غير مستقل بل محوط بتعبه الظاهر
فبذلك نسبة المحوظ كذلك في الامر العام الوجود الثابت بالامكان وهو
الاول قطعا وحكيم على الامكان بكونه من الامور العامة مما يحجز
النقص بخروج الوجود بالامكان لانه ليس من الاحوال المحضة بالوجود
لان الموجبة الممكنة انما يستدعي وجود الموضوع بالامكان لا بالفعلا
عليها ما هو المشهور وان اعتبر امر المحمول انما يتألف في الوجود الغرضي لان
القصة المتعقد حقيقته تفديرت في لم يخص بالوجود ايضا فلو اشترط
الاختصاص برونقضا البض فتأمل فيه قد يجاب عن خروج الامكان بان
المراد البتة حال الوجود بان لا ينافي الوجود والعدم متاف له بحلا
الامكان فانه غير متاف وانت لا يدب عليك ان مطلق العدم
غير متاف للوجود المطلق انما ينافيه العدم المطلق فمطلق العدم للوجود
ما دام موجودا في الخارج لا يخرج العدم البتة واجاب المحقق الدواني به بانه لا ولا
للعبارة علي هذا المعنى وادور عليه ان احكم على المشق بتعبه ثبوت من
جهة التصاقه بالمبدأ او حال ثبوت اولي السمع المنطقيين يقولون في وجه
تسمية العرفية العامة ان المتبادر من القصة المطلقة احكم بالمحمول
ما دام مثبت له الفوائد ولعل هذا المحقق به اراد عدم دلالة مثل بده
العبارة المستعملة في امثال بده المقامات فتأمل فيه **قوله** الا ان يقال
كل ممكن موجودا هذا انما ينافي من قبل الفلاسفة القائلين بالوجود الذي
والاوان العالمة وكون علومهم حصوله ولا يصح من قبل المتكلمين فانهم يقولون

الوجود الذاتي

الوجود الذي لا يتغير من متغيرهم ويقفون المبادئ العالمية سوى ذوات
الباري عز وجل ولا يقولون بحصول المعلومات في ذاته تعالى إنما يقولون
ان علمه تعالى صفة ذات اضافته يتكف به الاشياء من دون وجود
بحصول في ذاته تعالى فافهم **قول** ثم يمكن ان يقال المهنية سواء كانت جوهرية
او عرضية اذ العرض من هذا الثبات نحو اخر من العدم وكونه من الامور العامة
والحاصل ان الوجود لما كان رابدا على المهبات الامكانية عارض
لها فهو مسلوب عن مرتبة المهنية كما ير العوارض فهذا النحو متناول
للمجهر والعرض فهو من الامور العامة واورده عليه مطلع اسرار الالهية
والمعارف الربانية التي تتنازى لطام الهمة والذين اعرفه الاله
في رحمته واسكنه مقام خلقة ان هذا السلب بسبب من العوارض
والامور العامة يجب ان يكون من العوارض وهذا كلام متين الا ان يتكلف
بتكلف الوجود في المرتبة كما انه مسلوب عن مرتبة المهنية كذلك سلوب
في مرتبة العارض اذ لا معنى لكونه الوجود الرتبتي عارضا فسلوبه متحقق
في مرتبة العارض والسالته احواله والموجبه المعدونه الحاكبة عنها
متساويان عند وجود الموضوع فيمكن بثوت هذا السلب في مرتبة
العارض بل يجب فهو من العوارض ثم قد يورد عليه بوجه اخر هو ان
الامور العامة اعراض دائنية للوجود فيكون عارضة له وهذا السلب
من عوارض المهنية لا من عوارض الوجود وهذا الاشكال في غاية السقوط
فانه لو سلم ان الموضوع الوجود كما ذهب اليه البعض لكن المهنية المسلوب

عند الوجود بهذا السلب موجودة قطعاً ولا يجب ان يوجد خبثه الوجود قديماً
الموضوع وما يقال الموضوع للكلام او الالهى الموجود بما هو موجود فالخسنة
فيه اطلاقه كما صرح به المصنف والشهيد قدس سرهما وقال الصدر الشيرازي
الموجود بما هو موجود بمعنى الوجود ونعم من كلام الشيخ ان معنى الخسنة من غير
بصير رياضياً او طبيعياً فانهم واعجب من ذلك ما قبل ان الكلام هنا في الـ
العارض لاني العدم في المرتبة فانبات كون هذا النحو من العدم من الامور
الدائمة خروج عن البحث اعجبني قوله من ابن علم هذا القابل ان الكلام
في العدم في مرتبة العارض بل الظاهر ان الكلام في العدم مطلقاً فانهم
ولا تحفظ **قوله** وفيه نظر لان الكلام في عدم الشيء في نفسه اه العدم الربط
يقال على معنيين احدهما النسبة السالبة الغير المتصلة والثاني ارتفاع
شيء في نفسه لكن عن محال وهذا هو العدم المحكي عنه في سوابق الهيات
المركبة والمراد منها المعنى الاول واما المعنى الثاني فهو عدم في نفسه عرض
له اضافته الي موضوع وهو داخل فيما الكلام فيه وكذا الوجود الربط
معينان احدهما النسبة الالجابية وهو امر غير مستقل جزو للعقود الالجابية
والاخر وجود الشيء في نفسه على انه في موضوع لكون ذلك الشيء موه
الامور الناعية وهو المحكي عنه في ايجابات الهية المركبات وارتقب
فيه قولاً مستوفى **قوله** والجواب ان عدم الشيء في نفسه اه حاصله ان
عدم الشيء في نفسه في قوة السالبة البسيطة بمعنى انه محكي في الالبته الا ان
في الالبته الهية البسيطة هذا العدم انفاء شيء في حد ذاته من دون انتسابه

ابي لشي

الى شئ وفي الهلي المركب انها في نفس عن الموضوع سواء كان بانفكاك الموضوع
في نفس او مع وجوده وكذلك الوجود المقابل له في قوة الموجبة المحصلة الى
هو محكي عنه لما لکن في الهلي البسيط نفس وجود الشئ في حد ذاته وفي المركب وجود الشئ
في محل هذا العدم والكان والبطيا في التعريف الحكاية لكنه عدم في نفس في مرتبة
المحكي عنه وهو المقص منها فافهم واما ما قبل الوجود لما كان صفة زائدة على الهيئة
تكون بينهما التصاف في الواقع لا يجب الحكاية فقط فيكون في العفورة
منها بثبوت شئ شئ او سلب شئ عن شئ في درجة المحكي عنه والحكاية
جميعا لا في الاخرة فقط فقبحه انه ان اراد ان النسبة النبوتية او السلب
في مرتبة المحكي عنه فهو ظاهر البطلان وكون الاضاف في نفس الامر لا يفتي
ذلك لان الاضاف عبارة عن قيام الصفة بالموصوف لا عن امر
غير مستقل وان اراد وجود الشئ في نفس على انه في الموضوع او ارتفاعه
في نفس عن الموضوع في مرتبة المحكي عنه والحكاية فهو الصراط فان الحكاية
تسبب فيها الوجود لانه امر مستقل عرض له الاضافة الى الموضوع واما امر
المحكي عنه فبظلاله عن قرب الشئ والله تعالى ومع هذا فعدم عدم
في نفس وان اراد معنى اعم بان يكون فرد منه وهو النسبة النبوتية او السلب
في مرتبة الحكاية والوجود في الموضوع والا تفكاك في نفس عن الموضوع
في مرتبة المحكي عنه فان سلم فلا يلزم منه الا العدم في مرتبة المحكي عنه فتدبر
قوله في الحاشية المطابق والمحكي عنه في الهليات البسيطة وجود
الشئ في نفس وعدمه في نفس وفي الهليات المركبة وجود الشئ بغيره

او سلبه عنه انتهى بذا انما هو في العقود احواله عن مرتبه العارض واما العقود
احاله عن مرتبه المهيبة فالملطابق والمجك عنه فيها ذائنه المحكي المحمول في
الموجبه وسلب الذائنه في السالبة ثم **قوله** فزيد معدوم وزيد ليس
بموجود متغايران بحسب الحكايه منحدان بحسب المحكي عنه وبهذا الطهرانه
لا ينبغي ان يقع خلاف في كون زيد معدوم موجب في كون زيد موجود
مشتمله على الوجود الالطبي فانه لا شك ان الحكايه في الاولي موجبه
وفي الثاني مشتمله على الوجود الالطبي وان كان المحكي عنه فيها وجود
الشيء وعدمه كذلك انتهى ولا يضح حقيقه الحال فيها بفهم من العبارة الا
بعد تفصيل فاتر فعلنا ان تفصيل الكلام فيه والكان المقام غريبا فاعلم ان
مباختلافين الاول ان عقود البليات البسيطه مشتمله على الوجود الالطبي
ام لا والثاني ان امثال زيد معدوم فصيحه موجبه ام سالبه ابي فيها المحمول
فيه العدم بل هو خلاف قد فرغ على الاول في مقالات العلامة العوي
رحمه الله تعالى التفصيل في الخلاف الازل انه قد يقال عن البعض ان العقد
البلي البسيط غير مشتمل على الوجود والعدم الالطبيين بل العقد فيه نيم من
رابطه وشبهه اركان الصدمه العاصره للمحقق الذي ربه فان ابي لا يذكر ان الرابط
في البسيط فيقولون زيد توليده است ورده المحقق الذي ربه رحمه الله تعالى
في احوال شيخ القديمه بانه لا شك من له وجدان صحيح في ان ابي مفهوم سلب ابي
غيره بالايجاب او السلب فلا بد بينهما من رابطه اذ لا بد من تصور النسبه
احكيه واوعال وقوعها اولاد قوعها اذ من ادراك النسبه واقعه اوست

بواقع علي وجه الاذعان علي اختلاف راي القداماء والمتأخرين والنفوس
بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم شديد العقل لفسادها ولما صرح الشيخ وغيره
من القداماء بتبليغ اجزاء الفضة الطرفين والنسبة الاجانبه او نسبة
والتأخرون تبرسعا بناو علي اعتبار نسبة بين بين وقل لي اذا الصور
زيد او مفهوم الوجود ان يكفي بذا ان الصور ان في حصول النصف في
من غير ملاحظة النسبة بينهما وما يدنو القول العجم لا يقع ليقع وعدم الذكر لا يد
علي اتصافه علي انهم يقولون زيد موجود است وزيد موجود است في اللغة
العربية وغيرها من اللغات التي شعرت بها للفرق بين الوجود وغيرها
بذا مع ان الحق الحقائق لا تفحص من الاطلاقات العرفية ومن منته
امثال يذاني بطون الادراك فقد رضي ان يكون اصحوكه للمناظرين انجوتيه
للقايرين وللمحضة ان الضرورة الغير الكذوبه شاهده وقاضيه بانه لا يد
الاذعان من ملاحظة النسبة التامة الجزئية في كل عقد من غير سناء او اذ
التقي بها كما هو اذ القداماء او اعتبر معها نسبة اخرى بين بين كما هو اذ
المتأخرين **وقول** وقل لي اذ بنه علي ان النسبة التامة الجزئية ضرورية
فقط مع الاشارة الي لطلال قول المتأخرين لان الكافي في الادعاء
النسبة التامة الجزئية فاعتبار نسبة اخرى حشو وحلف من القول والمغيب
في بطون الادراك معايرة اي الصدر الشيرازي ره **قوله** في جديته
زاو علي المحقق رحمه الله تعالى انه لا تراعى لاحد ان كل فضيه لا بد فيها من
النسبة الحكمة المسماة بالنسبة بين بين وهي الاتحاد والملاحظة الملاحظة

بين الموضوع والمحمول والباطل الكلام في ان الهلته الركنه لا يفتي فيها النسبه الحكيمه
 بل لابد ان يضم اليها الوجود والعدم ويجعل كلاهما رايطين بين موضوعها ومحمولها فلتر
 الرابطه سميت مركبه وليس الوجود والعدم المعبران في الهلته المركبه الرابطه فيها
 كما قد حجب او لو كان النسبه الحكيمه هو العدم لما صح ما ذهبوا اليه ان يحكم في
 ان الله بان النسبه ليست بواقعه ومن البين ان النسبه في جميع القضا
 بثوبته ولو كفي في الهليات المركبه ملاحظه النسبه الحكيمه التي هي الاتحاد بين
 طرفيها لئلا تاورين علي ان تدعي ان لقيام زيد بلا اعتبار الوجود بين الطرفين
 كما بقدر علي الادعاء ان لوجوده من غير اعتبار الوجود بين الطرفين انتهى
 ومثله قال في موضع من حديثه ولا يرجع حاصله عند التدقيق الا ان الذي
 هو ضروري للعقد من النسبه الرابطه هو النسبه الفعديه التي اعتبرها المتأخر
 وسموها نسبه بين بين واما خصوص العقد الهلي المركب لا بد فيه من
 لشئ من احد هما المذكوره وهي لازمه في كل عقد والثاني النسبه التامه
 الجزئيه الا بجانبه وهو الوجود الراطي او السلبيه وهو العدم الراطي وبره
 ما يروى في المتأخرين فان الذي لا بد في العقد والعقبه هو النسبه
 الحاله سميت الا والوجود ان الصحيح شاهد عدل بان سوي الحاله لا
 نسبه اخرى في الفصيه اصلا فلو كان الهلي البسيط غير شمل على النسبه
 الحاله المسماة بالوجود ولتتم العقد من خبرتين ولتتم الفصيه من دون حكاية
 وهو يدعي البطلان وهذا كما هر جدا الا ان المحقق الدراني رحمه الله تعالى
 ينزل الي رايه وسلم نسبه بين بين ورواه بوجه وجه بحيث لا يفتي في نسبه

نسبه

شبهه وقال سلمنا ان النسبة الحكيمة المعبرة في جميع القضايا باهوال اتحاد
بين الموضوع والمحمول ثم زعم انه يكفي ملاحظته هذا الاتحاد في السلب البسيط
ودون المرتبة وانت تعلم انه ما لم تغير معه ثبوت او رفع لا يتعلق
الازعان سواء كان بين الموضوع والموجود او بينه وبين المحمول
اخر فان الازعان انما يتعلق بالايجاب او السلب لا بالايجاب والمحمول
لكليهما وذلك ظاهر جدا فكما لا يقدر على الازعان لقيام زيد كذا الا يقدر
على الازعان بوجوده من غير اعتبار الوجود بينهما وكان الحكم في السلبات
المرتبة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه كذلك السلبات
البسيطة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمجموع وسلبه والمحقق الدواني
انما تنزلوا بكلم بعد تسليم النسبة بين بين ابدا ما بان الكار النسبة الجزئية
لا يصح على راي احد من القدماء والمناخرين واذا عرفت ان هذا المحقق
لكلم تنزلا فلا يحق عليك عدم درود ما اورود من ان القصة مرتبة
من ثلثة اجزاء الطرفين والنسبة الحالية وهي عبارة عن كون الموضوع
محمولا وقد تغير بالاتحاد وسلبه وقد تغير بثبوت المحمول وسلبه وقد تغير
بالاجاب السلب ومن البين ان بعد ملاحظة الطرفين مرتبين بهذه
النسبة يحصل معنى صالح للتصديق والتكذيب ولا يحتاج الى شيء لان تناك
اتحادا يتعلق به الاجاب او السلب والابرجع الى قصيدة اخرى كما
حب المناخرين وهي ان النسبة واقعة اولست بواقعة وما دار
هذا المحقق على ترتيب المناخرين وهو مع كونه خلاف البديهة هذا المحقق

ليس فابلا به ثم في قول هذا المورد دخل اخر وهو انه فهم ان قول المتأخرين يرجع
الي قضية اخرى وليس الامر كما فهم بل انما يقولون بالنسبة بين زير وعمون
ان الربط انما يتم بهما وان النسبة التامة انما يتعلق بنسبة بين بين و
هذا الراي والكلان فاسد اني نف الا ان المفصود انهم لا يقولون
باشتمال كل قضية على قضية اخرى يكون الموضوع فيها النسبة بين بين
والحمول الوقوع لعم بعمرون عن النسبة التامة تارة بالوقوع واللاذوق
وتارة بان النسبة واقعة اولست بواقعة ومقصودهم ما ذكرنا فقال
ثم بينهما قول عجيب راى با غريب قد قضيه توهمين ما عليه هذا المحقق را
من الحق الصريح ونقض بيان ما اليه من التحقيق الفراع قدت او
بمن وابه زخرنه الا كما ذيب بصورة الصدق وتلميح الا باطيل
برحمها البرهان المتين بنيه بعبارات معجزة وشجاع مترتبة معا بنها اضحو
للساظرين والعجوبة للمحققين هو ان عقود الهليات المركبة مشتملة على الوجود
والعدم الراطنين سوى النسبة الحاكية العامة في القضايا كلها بخلاف الهليات
البيطه وفضلها ما قال في كتابه للشيخ بالاقن المبين ولست في العقد
البيلى البيطه راطه سوى الحكمة والمحمول فيه لبيطه هو المنفرد الوجود
ولا بغير فيه وجود اذ عدم راطه اذ لا لفقد وجود المحمول للموضوع في
في موجته وانها ذاته في سالبه فليس هناك الالسة واحدة والحكاية
بها لست الا عن ذات الموضوع الواقعة واما العقد الهلى اتركب
كقولنا الفلك متحرك فقيه لبيان احد بهما الوجود او العدم الراطه

اذا قيل رومه الرام هناك وجود شيء بشي او انشاء شيء عن شيء فليطال بوجود
نسبة الى موضوعه ثم للمجموع الى متعلق موضوع الوجود نسبة اخرى هي النسبة
الحكمة اللازمه في كل عقد فان جعل المحمول لموضوع الوجود وكان الوجود
نسبت الى المحمول ثم نسبت المجموع الى الموضوع بالنسبة الحكمة فيقال
ان وجود هذا المحمول له وان جعل موضوعه الموضوع كان نسبت الوجود
الى الموضوع ثم يربط المحمول بالمجموع بالنسبة الحكمة فيقال ان وجود
الموضوع على صفة كذا وذلك في الموجبات وفي السوال بلخط
نسبة العدم الى ما بغير موضوعه ثم نسبت المجموع الى متعلق موضوع
العدم فان اعتبر المحمول موضوعه سلب العدم الى المحمول ثم للمجموع
الى الموضوع سلب النسبة الايجابيه فيقال ليس يوجد للموضوع هذا المحمول
وان اعتبر موضوعه موضوعه ذلك سلب العدم الى الموضوع ثم سلب
بذلك ربط المحمول سلب تلك النسبة فيقال ليس يوجد الموضوع على صفة
كذا فان ذلك احدى تلك النسبتين خبره منفرد للعقد وهي النسبة الحكمة
الرابطة بين حاشيتها الموضوعه والمحمول في اجناس العقود والنواعها على
الاطلاق واما النسبة الاخرى وهي نسبة الوجود للمحمول او الى الموضوع
ونسبة العدم الى احدهما فهي نسبت خبره منفرد ابل هي مضمنيه في المحمول
المدلول عليها به او في الموضوع فالمحمول مع تلك النسبة المتعلقة به خبره
منفرد للعقد او الموضوع كذلك فان ذلك قد استبان لك ان العقد الهلبي
البيط كما انه بسيط كذلك هو بسيط في لفظ من جهة ان النسبة فيها وا

والعقد الهللي المركب كما انه مركبي كذلك هو مركب في لفه لتضمنه اثنين وقال
في موضوع اخر بعد بيان اطلاق الوجود الرباطي على معنيين بالاشتراك
اللفظي احدهما النسبة المخرجة عن الدعاء في عقود الهللي المركب وثانيهما
وجود الشيء في لفه على انه للغير بهذه العبارة وبالجملة الوجود الرباطي
بالمعنى الاول مفهوم رباطي غير معقول على الاستقلال وسنجد ان نسلح
عن ذلك ان ان ولو قد معنى اسمها العقل بوجه الالتفات نحو قوله في بصير
الوجود المحمول للاستعمال ان نسلح عن طباعه وجوهرية نعم ربما يصح ان يوضع سببا
غير رباطي انتهى ولا يخفى على المنزه عن من عن درجة العمارة وان لم يبلغ بلوغ ^{مخاصة}
ان ما ذكر محض هذا بان ينتظر عن استماعه الاذان ما فيه من الاختلال بوجوه
شبهه اما اولها ان القول بالاشمال الهليات المركبة على نسبة سوي
الاخبارية مما يجعله البديهة الغير المكذوبة والقطرة الصادقة المشهورة
ولا يفكر ون الانسان سوي اذا حصل له العلم بالموضوع والمحمول غير الوجود
فهل يحتاج الى نسبة اخرى في الحكم بالاتحاد بينهما لا بل اذا اعتبر الخلط الصحيح
عن امر واقعي الصدق والكذب والتصديق والتكذيب كما في الهليات
البسيطة ولعل الصريحية الغير الصريحية كقبي سوية في اشمال هذا فالعقود وكلها
هليات بسيطة كانت او مركبة سواء في الاشمال على النسبة الرباطية
الحقيقية وعدم الاشمال على ما عداها من التصديقات ولا يخطئ واما ثانيا
فلان قوله في السوابب بل يخطئ نسبة العدم قول لا يرتضي العاقل بالقوة
به فضلا عن ان لصدق فان لطلانه اجل من ان تنازع فيه الوهم العقل

او ليس اذا اخذ القدم في المحمول فصار المحمول عدم الصفة ثم اذا انزل الموضوع
لسلب الايجاب كيف بصير المعنى ليس لوجود للموضوع المحمول بل من الفطرية
الا دابل ان السلب اذا ورد على السلب صار احاصل الايجاب
لعم لو اعتبر في السالبة ايضا الوجود الراطبي في جانب المحمول ثم بحكم نسبة
الي الموضوع سلب الايجاب لرجع احاصل الي ما ذكره واما ثانيا فلانه
قد جوز ان يؤخذ في الموضوع الوجود الراطبي في الموجبة والعدم الراطبي
في السالبة فقد صار الموضوع الفلك الموجود له الحركة او الارض
المعدوم عنها الحركة ثم نسبة المحمول الصبر احاصل ان الفلك الموجود له
الحركة متحرك والمعدوم عنها الحركة ليست متحركة وهذا غير مفيد ولو
قيل ان الباقية نفس الوجود والعدم لا وجود المحمول او عدمه
نقول ان كان هذا الوجود والعدم في الفها فليس هناك وجود
باطمي ولا عدم راطبي ويلزم ان يكون السالبة مقصبة لعدم الموضوع
والاصدق عند وجوده والكان وجود المحمول له او عدم المحمول عنه
فقد لزم ما التزمنا فافهم واما باعتبار ثلثه قد سلم ان هذا الوجود الراطبي
معنى غير مستقل ولا يطر في الحاط ما مستقلا وقد جعله جزء المحمول او الموضوع
فقد خرجا عن صلوحهما للموضوعية او المحمولية ليس من المشبهين الضرور
عندك وعند من يصلح لان يجاطب ان المعنى الغير المستقل في الحاط
الغير الاستقلال لا يوجه اليه الذين قصدوا لا يمكن الالتفات اليه
فلما يصلح لان يحكم عليه وبه سواء اخذ منفردا او مع غيره فافهم واما حاسا

فلان استعمال السلاح الشيء عن ذاته وذاتبانه لا يصلح العقيد على استعمال
المعنى الغير المنقل عن عدم الاستقلال الا اذا ثبت كون عدم الاستقلال
ذاتبانه اولاً بالمتبني وهو في خبر المنع فانه لم يتبين بعد بل دعوى ذاتبانه اولاً
يكاد يكون مصادرة ومحقق ان الله تعالى ما هو الحق في جواز صوره
المعنى الحر في استقلاله في لحاظ وغير مستقل في لحاظ اخر فاشطر وان قد عيب
ما املت علمت علم العقوب وكلها بهم بالحاشيتين والسنة الا
احاطية الثبوتية والسلبه ولا يفرق في ذلك عقد عن عقد من رعم غير ذلك
فقد قال شرطاً و علمت الصياح النسبة الحاكبه خارجة عن الحاشيتين
فلان ثبت الي ما قال للمبذة الصدر الشيرازي ره في حواشي شرح حكمة الاثر
ان الفرق بين التليات البسيط والمركبة بان محمول البسيط منضمه للابط
ولا يحتاج الي رابط اخر بخلاف المركبة ما قد وضع لك ان المعنى الحر في الاصح
احد ان يكون محكوماً به او حرده واستبان لذلك ان النسبة الرابطة بحر وجرها
عن الحاشيتين فتذكر والتفصيل في اختلاف الثاني انه قد طرقت الفضية التي
جعل فيها العدم محمولاً قضيه سائيه ونقل عن العلامة الفوسنجي في بيانه
وجهاً الا دل ان الاحجاب سبجي وجود الموضوع فلو كانت موجبة لكان
الموضوع موجوداً ومعدوماً والثاني ان العدم اذا كان محمولاً لا يحتاج الي رابط
بخلاف ما اذا جعل المحمول شيئاً اخر واذا كان العدم محمولاً عن غير رابط
بصير المعنى سلب الموضوع عن نفسه فليكون النسبة سلبية وقد نقضنا
المؤنفة في نقض الثاني واعتراض المحقق الدراني رحمه الله تعالى على الوجه الاول

في نحو شي القديمة بانه اذا اعتبرت سالبته لم يكن المحمول هو العدم اذ ليس معناه
سلب العدم على ان لزوم اجتماع المتناقضين ممنوع في العدم في الخارج
وكذا في العدم الذاتي والعدم المطلق ان قيد بقيد صالح او كانت القضية
موجبه ممكنه وادور وعلى الثاني بان الفطرة شاهده بالمغايرة بين سلب
الشي عن نفسه وانفائه في نفسه كيف لا ويصح تعليل الاول بالثاني
بان يقال هو سلب عن نفسه لانه معدوم في نفسه على ان ذلك بالخصف
قول بان المحمول ليس هو العدم بل نفس الموضوع والعدم الراطه فيصير حال
الى ان العدم ليس محمولاً لانهم التقريب وهو بيان كون النسبه سلبه على
تقدير كون العدم محمولاً مع انه خلاف البديهه فان العلم بديهته ان اي
مفهوم نفس الراجح مفهوم اخر جاز احكم سلبه او ايجابه فتأمل وادور ومعايره
على كلامه الاول بان قوله اذا اعتبرت سالبته لم يكن المحمول العدم ممنوع
وبينه لا يجدي لان سلب الشيء عن الشيء هو معنى البلية المركبة لا البلية
البيضة فان معناه سلب الموضوع في نفسه وكلامنا فيه وادور وعلى
كلامه الثاني بان ليس مراد العلامة انه ان معنى زيد معدوم سلب زيد
عن نفسه فانه لا يفهم اسلايل اراد ان معناه سلب الموضوع في نفسه لا سلب
شي عنه وسلبه في نفسه انما لانه تعليل به وبانه ان اراد بقوله ايجاب مفهوم
نفس الراجح مفهوم بصح احكم بايجابه وسلبه ان احكم بينهما ذلك لكون الوجود
العدم بينهما الراطين فسلم لكن الكلام في كون العدم محمولاً ولا يكون هناك
الراطه حتى يكون البلية البيضة ولا يكون بينهما سوى نسبة بين بين وان

اراد انه يصح احكامه بين كل مفهوم من دون جعل الوجود والعدم رابطا ممنوعا فانه
من جنس ايضا مفهوم الموضوع وخصوصا محمول الوجود والعدم اجاب المحقق
الردواني رده عما اورده علي اول كلامه بان كل قضية لابد فيه من محمول النسبة
فان لم يكن المحمول المعدوم في اخر يكون محمولا او قال سلب المصادم
المعارض الشيء عن شيء مفاد الهلية المركبة اما الهلية البسيطة مفاد سلب الشيء
في نفسه ان اراد ان ليس في هذه القضية محمول بل يتم معنى الموضوع فهو مصادم
وان اراد ان محموله الوجود في نفسه فعبه اعتراف بان المحمول ليس العدم فقد
فقد التفرقة واجاب عما اورده علي كلامه الثاني اما عن الاول فبانه ان اراد
سلب الموضوع في نفسه سلب الوجود في نفسه عن الموضوع فلم يبق المحمول
العدم وان اراد ان السلب متوجه الي الموضوع من دون محمول فهو مصادم
للضرورة وعن الثاني انه من البين ان المراد ان كل مفهوم اذا نسب
الي غيره سواء كان وجودا او معدما او غيرهما ياتي في كل وجه احكامه اجابا او
بذلا لا يقبل المنع لبداهته كذا وقع القبل والقال قال صاحب الاقضية
معتبرضا بكلام هذا المحقق ثم ما اشد سخافة ما بنوهم ان العدم اذا اخذ في
خبر المحمول كقولنا زيد معدوم لا يتصور العقد الا موجبا مفاد بئس الموضوع
ولو اعتبر الباطن كان مفاد سلب العدم عنه وهو ضد المطلوب لو ارجع
السلب الي ذات الموضوع كان المعنى سلب الموضوع عن نفسه
وهو ليس معنى العدم بل هو معنى اخر غيره ويصح تعليقه به بان يقال هو سلب
عن نفسه لانه معدوم في نفسه اقلت قد تحققت ان معنى العدم

هو سلب الشيء في ذاته وانقائه في نفسه لا سلبه عن نفسه او سلب الوجود
عنه فان ذلك من غير الهلينة الممركية اذ ليس من المستغربات ادعاء كحفل الجعل
البيسط مع استنكار ان تصور النسبة الحقيقية في شئ ذاتها مع قطع النظر عن
الوجود وسلب الشيء في نفسه من دون اضافة اليه ثبوت ذلك الشيء
لليس مقابل التفرغ الصادر عن الجاعل هو بسببه الحقيقية في جوهره مع
النظر عن الوجود وهذا مع ان حجة الجعل البيسط من المثابته لا يستنكر
ذلك لمختصه ان الوجود هو محقق نفس الذات لا ثبوت وصف لها
والعدم ايضا سلب نفس الذات وانقائه في نفسها لا سلب مفهوم
ما عنده انتهى وهذا الرجل مع شدة اطرايه واحجابه فيه قد اطلب اطنابا
عظيما واسهب راسها اجساما وصار كلامه بهذه الاطالة حقيقا بان
الي الخشوع والابحار في طبعه من الافتراء وقد رد لاجله
الي عقل السالفين بلا امتراء ولا يري انه لا ميس كلامه ككلام هذا المحقق
لانه ما ادعى عدم معقولية بسببه الذات في نفسه ولا حكم برجوع هذه النسبة
الي سلب الشيء عن نفسه بل حصل كلامه ان النسبة لا يمكن الحكاية عنها
بجعل المحمول لعدم كما قد وضع اويس من الضروري عند المحصلين
ومن القطري لذي الراسحين انه لا بد في كل عقد حاك من بسببه تربط
بين الموضوع والمحمول وهذا المتعجب في الفهم معروف فاذا وقع عدم المحمول
لا بد من اعتبار بسببه بين الموضوع والمحمول فان كانت ثبوتية كان العقد
موجبا ولا يفره خروج جسد عن الهلينة البيطة وان كانت سلبية لفيد

المطلوب وهذا ظاهر جدا لا يريب ولا ارتباك وانما يمكن الحكاية عن
نقده اللبسية بسبب الوجود وحلم يقع العدم محمولا التمسك من السالكين
في ان العقد الحكائي عن الواقع لا بد فيه من الحاشيتين والسبب والموضوع
بينها الذات والمحمول اي كشي هو اما نفس الموضوع وقد وضع ان القضية
سائبة فقد حكم فيها بسبب الشيء عن نفسه وهو غير انقضاء الشيء في نفسه
واما الوجود فلم يقع المحمول العدم واما ليس هناك محمول بل ما حكم على الوجود
باللبسية فقط وهذا المكابرة فاصح ومنسقطه واهيته فاذا انقدما ان كذا الحق ان السائبة

الاهلية البسيطة انما هو قضية جعل الوجود فيه محمولا واعتبر بين الموضوع والوجود
سببه سائبة كما ان موجب الاهلية البسيطة عقد حاشية المحمول فيه الوجود و

اعتبر سببه الجائنه واما اذا جعل المحمول العدم تليس هناك عنده هي بسبب
بل انما هو عقد اهلي مركب موجب فالكان للموضوع وجود بحيث يصح انزعاج العدم

المحمول كما اذا حكم على الموجود الذي ينفي بالعدم انما حرمي او بالتكس صدق العقد
والا فلا كما اذا حكم على ذات المتعجم بالعدم كذب بل انما لصدق اذا حكم بسبب

الوجود ويكون هليا بسبب انتم الكار العطاء الموجهه مطلقا او الصادقة
في عقد يكون للموضوع وجود في طرف وانقضاء في طرف فاذا صدق السائبة

بجب صدق المعدولة لانهما مثلا زمان عند وجود الموضوع فاعترف
صدا احد المتلازمين والكار صدق الاخر مكابرة وبالجملة التحق انه لا يطع

احد ان يتكر العطاء الايجاب فيما اذا جعل المحمول العدم بل الصدق في بعض
العقود والذي يجب ان نفحص ان الاهلية البسيطة بل يصح هناك جعل

العدم

العدم محمولا كان العقد سلبا اراد ان العدم اذا جعل محمولا في اللفظ
كان معناه سلب الوجود فالمحمول الوجود والسلب النسبة الراهبة قد غيرا
بلفظ العدم فالعقد صيد سائبة ولا سبيل الي الكاره وبذا هو الذي زعمنا
بقولنا في اصل المحو اشى في محبت نمايز الاعدام ان امتثال زيد معدوم
لا يصح من الاسباب هكذا ينبغي ان يفهم المقامان واذ قد بلغ كمالا متايدا
النصاب وعلمت تفضيل اخلافيين وامننت بالحق الصريح في المقامين
فلترجع الي مخرج المحاشية فاعلم ان المحش رح اراد بقوله في المحاشية
وبذا يظهر ان بحاكم في اخلافيين وحاصل محاكمه في اختلاف الاول ان
بحاكم في اخلافيين وحاصل محاكمه في اختلاف الاول ان الهليات البسيطة
غير متمثلة على الوجود والراطي في درجة المحكمي عنه وشتملة عليه في درجة الحكاية
فامننت للوجود والراطي ان اراد اثباته في درجة الحكاية فصحيح ان
اراد في درجة المحكمي عنه فغلط وقول الثاني بالعكس فتوقع الخلاف
بين الاجله في هذا الامر ما لا ينبغي وحاصل محاكمه في الخلاف الثاني انه
لا شك ان الحكاية في امتثال زيد معدوم حكاية ايجاب والمحكمي عنه
انفقا وذات زيد مثلا فالواجبة والسائبة كلاهما بينهما متحدان مالا ومصدقا
فالقول بالايجاب صحيح في درجة الحكاية والسلب في درجة المحكمي عنه
فتوقع النزاع بين الاعلام في ايجابه وسلبه لا يول الي شرط ايل فلا ينبغي
ان يقع ولا يظهر حال ما بين اسمائين صنفه وساد الا تفضل فاستمع
ما يتعلق عليك انا اسمائتة الاول منه على عدم شمات الهلية البسيطة

على الوجود والعدم الرطبين بخلاف المرتبة وقد عرفت ان للوجود الرطب
والوجود غيره معنيين احدهما النسب الاجانبه الحائيه للوجود الرطب
الذي اخبره صاحب الافق المبين ان النسبة المضمنة في المحمول او
الموضوع كومي الاخبارية الحائيه فانه من هو ذاته وهو اخرى بان كمنب
على اثبات الاعمال من اللتازة على الادراق وثابها وجود النسب
في نفس علي انه في نخل والاول لا سبيل للاعتبار في درجة المحكي عنه
لان النسبة لا تكون الا في الحكائية انما السبيل للاعتبار الثاني مقول
مصاديق الهليات المرتبة مثله عليه دون مصداقات الهليات
الهلية السطحة في الايجاب نس عليه حال العدم الرطب في السوابق
تفضل القبول فيه علي ما ذكره بعض المتأخرين ان الوجود الرطب
بالمعنى الثاني وجود في نفس محمول مستقل قد اخبر مع اضافته عارضة
الي متعلق ما به الوجود وجوده لكونه من الحقائق الناعية فهو امر مستقل
في نفس قد عرض له معنى غير مستقل كالاسماء اللازمة الاضافته ولما
كان مصاديق الهليات المرتبة الموضوع القايم به صف وهي حقيقة
ناعية مغايرة للوجود فليما وجود في نفسها منتسب الي الموضوع الضافه بانه
له اذ فيه لا تضاه الناعية ذلك زيد الوجود قد يوصف به موضوع وهو
الاضف فهذا الاعتبار يقال له العروض فيقال له العروض فيقال البياض
عارض وموجود احسم وقد يوصف به متعلق موضوعه الذي هو موضوع
الاضف فيقال له بهذا الاعتبار الاضاف فيقال احسم فنصف بالبياض

ووجوده البياض بذلك خلاف الهليات البسطه اذا مصادقها نفس
وجود ذات الموضوع واوليس للوجود وجودا ليقال وجود الوجود في
نفسه من باب موضوعه بانه له اوقبه فاذا انقضى ان في مصاديق الهليات
الركبانيات وجود الرطب دون مصاديق البسطه وهو لا يراى مصاديق
الوجود المصدرى ولم تكنوا فاهمين للوجود المحضى وحملوا على ما قرر
واقول الشرح وجود الاعراض في نفسها هو وجودها في موضوعاتها
سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان محالها لما جعلها الى الوجود
حتى يكون موجودا واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا المصح
ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما ان
للبياض وجودا بل معنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه و
غيره من الاعراض وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه انتهى ولي كلام
قد فضلته في بعض المنطقه هو انهم ان ارادوا ان الوجود الرطب
بالتفكير المذكور موجود في مصاديق الهليات المركبه فطاهرانه ليس
كذلك لان الوجود بمعنى انتزاعى وان ارادوا ان مصاديق الهليات
المركبه صالحه لا انتزاع الوجود الرطب فطاهرانه لا يصح انتزاع الوجود
اخارجى من مصاديق الهليات المركبه التي مبادئ محمولاتها انتزاعى
فلا يصح ان يقال الوجود اخارجى للفوقيه في نفسها هو وجودها في موضوعاتها
او ليس للفوقيه وجود كما قلتم في الوجود وان ارادوا الوجود الاعم سواء
كان بنفسه او بمنشأه فسلم ان مصاديق الهليات المركبه مشتمله عليه

بمعنى انهما مصحح لا انزعاج هذا الوجود لكن مصادق الهمليات البسيطة ايضا
كذلك لان الوجود من الكلليات المتكررة فكذلك وجود التفوية في
نفسها هو وجود ما في الموضوع لكونه مصححا لانزعاجها كذلك وجود الوجود
في موضوعه لكونه مصححا لانزعاجه ثم يحلن المقام ان المعبر الوجود الذي
به الوجود الذي به الموجود بانه الذي هو منشأ الآثار وهو الوجود الحقيقي
ونبه احتمالان انه نفس المهية المتقررة اذا مرزايه فعلي الاول الفرق
بان مصادق الهملي البسيط نفس المهية المتقررة بخلاف مصادق الهمليات
المركبة فان المصادق هناك الموضوع مع صفة اخرى انضمامها او انزعاجها
فمصادق الهملي البسيط ومصادق المركبة مركبة في الصفة لكونها حقيقفة باعني منسبة
بنفسها الى الموضوع فهي وجود في نفسه باعتبار لكونه منشأ الآثار ووجود
الطبي باعتبار انها منسبة الى الموضوع وعلى الثاني الفرق بان مصادق
الهمليات البسيطة الموضوع مع امر به الموجود بانه ومصادق الهمليات
المركبة الموضوع والصفة مع امر به موجود بانه الصفة للموصوف وهذا الامر
للصفة في نفسها او به موجود بانه الصفة وهو بعينه منسب الى الموضوع فانه
كما ان الوجود بانه كذلك بانه الاتساق ليس في مصادق الهمليات
البسيطة سوى وجود الموضوع الذي هو بمنزلة الصفة في المركبة وجود اخر
لهذا الوجود حتى يكون وجوده في نفسه هو وجوده للموضوعه فان موجود بانه
الوجود بنفسه وموجود بانه سائر الاشياء الاخر بالوجود واذا عرف هذا
فبقول كلام المحنثه ظاهر في ان مصادق البسيطة وجود بانه المنسب والقره

بأنه وبطلانه في نفسه مصداق المركبة موجودية الصفة للموصوف وكلام
صاحب الاتفاق المبين نص وهذا لا يكاد يصح مع القول بزيادة الوجود كما
علمت كذلك ينبغي ان يفهم المقام واما المحاكاة الثانية فخالصها يرجع الى
ان مصداق قولنا زيد معدوم وهو موجبه وزيد ليس بوجوده سائبة
واحد وهو بطلانه في نفسه وهذا باطل قطعا فان الحكم في الموجبة بنوت
المعدومته لزيد ولا يصح هذه الحكايات الا اذا كان هناك بنوت المحمول
فكيف يصح بطلانه محكبا بهذه الحكايات ولو جاز كون المحكي عنه في الموجبة
هو لغية المحكي عنه في السالبة ما كان الربط الاسحابي بطاعة مقتضا
لوجود الموضوع بل الحق ان زيد معدوم حين كونه موجبه حاك عن زيد
موجود بحيث يصح عنه انزعاج العدم فان كان وجوده لا ينافي انزعاج
العدم صدق بان يكون العدم عن طرف الوجود في اخره والالتزام
واما السالبة فكما ان مصداقه انقائه في نفسه متدبر وقد وقع منها
نوع من الاطناب ان المقدم كان من مزال الاقدام ومضال الاقدام
والسنة الباركي الصواب وبه الاعانة في كل باب **قوله** ثم العدم مطلقا
ليس من الامور العائنه اه لعمري ان العدم سواء اخذنا بها او زانينا
مختص بجناب الباركي عز وجل وادوا بالقدم الزمان في كون الشيء غير
مستحق بالعدم في حاق الواقع وهذا ملزوم عند المتكلمين لا ستماره في
الزمان المتوهم الغير المتناهي وعند المحنصره واضرابه لا وسنظر ان السائبة
تعالى بحقيق الحق اما احضاص القدم الذي يجنب الباركي تعاليه فطانه

سابق للوجوب ليس للممكن فيه قدم واما احصا من البرهان فلك العالم
حادث زمانى عند جميع الملل والنجل الاثر ومنه لا يقيدهم **قوله** ومن اثبت
الصفات الزائدة او وقع لما يتوهم وروى من ان القدم كمال للصفات
عند من يقول بزيادة الصفات وبها اعراض فقد قيل بعدم بفسح
الموجود من الواجب والعرض فاجاب بان من يقول بالصفات الزائدة
لا يقول بعرضها لان العرض قسم بحادث ومن بينها بان كمال الجواب
المختص به عن النقص الوارد على تعريف الامور العامة بالصفات السبعة
لانهم على ترتيب المتكلمين والمختص به خلط العرض في تعريف المتكلمين
الامور العامة باصطلاح الفلاسفة وحكم بعرضه بالصفات الزائدة ومن
بيننا طر ان المراد بالعرض في تعريف المتكلمين الامور العامة ما هو اصطلاح
المتكلمين وهذا تناقض بحسب الظاهر فتدبر **قوله** فيه ان المراد بقوله هو
مع تعاقبه قد كان ورد فقط الموجودات بدل المفهومات في كلام الفلاسفة
وهذا وارد عليه المحقق الدراني ره بانه ان اريد بالتقابل الاصطلاحي
المختص في الارتفاع فيخرج الوجوب والامكان او لا تقابل بينهما فيهم
من الاقسام الاربعة وان اريد مطلق المبانيه تدخل الامور الخاصة في
الامور العامة لان بينها مطلق المبانيه وتعلق بكل منهما عرض علمي لكونها
مقاصد الفن واجاب بان المراد التنازل مع مقابل واحد كما يدل
عليه **قوله** ويتعلق بكل من المتقابلين عرض علمي ولما كان هذه القرينة
بينها في التعريف المذكور في الشرح حمله عليه حال في الحاشية

المراد بالتقابل لتقابل اعتباري في العرف وهو اعم من المعنى الاصطلاحي المتخصص
في الامور لغة واحض من مطلق المناسبة فلا شك بالوجوب والامكان
والامتناع طردا حيث لا تقابل بينهما بالمعنى الاصطلاحي فان بينهما تقابلا
عرفا وان لم يكن اصطلاحا ولا بالاحوال المختصة بكل من الثلث مع الاحوال
المختصة بالاخرين عكسا فانها وان كان بينهما مطلق المباشرة والمخالفة
لكن لا يعرفية لتقابلها عرفا لا اصطلاحا ولعله قصد بهذا وقع ايراد
ثالث لكن ورود هذا الايراد على ظاهر هذا التعريف غير ظاهر لعدم ظهور
شمول الاحوال المختصة بقسم قسم للمنفقات والظاهر انه لم يخل الشبهة
على معناها بل لبيان اقل ما يحقق فيه التقابل او المراد التكرير المحض
ثم انه لم يبين التقابل العرفي باهو فلعلة اراد به ما بعد في العرف مقابلها
بذكر احدهما في مقابلة الاخر كما يقال الوجود والعدم والتقدم والتأخر و
المعنى والوجوب والامكان والامتناع وكذا اواراد ما لا يمكن اجتماعها
لذا يما اولام عرض بها وهذا المعنى اعم من التقابل الاصطلاحي فان المعرفة
الاجتماع بالذات واحض من التباين فانه عدم الاجتماع في الصدق موافاة لكن
الاول بخبرته انه لا بد من معنى توجب ذكر احدهما في مقابلة الاخرى في بعض
الصور دون بعض اخرى والابصير حكما والذكر في المقابلة انما يكون بحقق
المقابلة والكلام في نفس المقابلة والثاني بخبرته ان الاحوال المختصة
بقسم الاخرى لتقابل عرفي بهذا المعنى ثم اورد بناء على البقاء النسبية على
معناه خروج الامكان فانه مع الوجوب لا يتبادل المنع ومع الامتناع

لا يتبادل الواجب وان اعتبر كل اثنين مقابل واحد انقلب العرض للعلمي
متعلقا به كذا في الحاشية واعتبار اثنين مقابل واحد انما باخذ المفهوم المراد
وسببها وانما باخذ معنى واحد شامل لهما والضر لا تقابل بين الوجود المطلق
والوجود بالغير بين الامكان وكذا بين الامتناع المطلق والامتناع
بالغير منه فليزم خروجه كذا في الحاشية ثم ان النقص لا يختص بالامكان
بل الحدوث والتقدم والتأخر والعلم والمعلوم كلهما غير شامل لجميع
المفاهيم مع مقابلة الواحد فلا يقع اجواب بان الامر العام هو الامكان
العام وهو وحده شامل لجميع المفاهيم وانما بحث عن الامكان
احاض لانه نمبر له نوع منه ثم اعلم انه قد وقع في عبارات اكثر المحققين
كان شارح المحقق قدس سره في حواشي شرح حكمه العين والعلامة القويحي
لفظ الموجودات بدل المفاهيم وقال ان المحقق قدس سره
في صدر المرصد الخامس لما كانت العدته والمعلولية من العوارض الشاملة
للموجودات على سبيل التقابل كالامكان والوجود اوردها باحدهما
في الامور العامة وهذا الضمير يدل على ان الشمول على التقابل المعقوب
الامر العام انما هو للموجودات فالظاهر ان المراد بالمفاهيم هنا
الموجودات فح لا نقض وقد اعترف المحقق الضمير بذلك في صدر
ذلك المرصد حيث قال عدل الله عن التعرف المشهور الذي
اورده المصنف في صدره الموقوف وجعل العلة من العوارض للموجودات
على سبيل التقابل لان هذا التعرف اعلم من المشهور ولا يلزم عليه ان

يلون بعض المباحث طفيليا ومن البين ان ليس مقصودا شارح
المحقق قدس سره والحق رحمه الله اختيار تعريف اخر غير المذكورين كما لا يخفى
فانظروا ان امر او في التعريف الثاني الشمول للموجودات فان قلت
على بذات النفي النقص بالتقدم والتاخر وللغيب فان التقدم مع التاخر لا
تباين في المعنى المتقي المحض ومع المعنى المتاخر المحض والتاخر مع الغيب
التقدم المحض قلت لعل المعنى المعذورة في الامور العامة المطلقة
المشتركة بين اقسام ما وهي وحديات شاملة لجميع الموجودات لان
ما من موجود الا ومعهم ومعلول قطعا وكذا التقدم مع التاخر لان كل
موجود اما متقدم لواحد من التقدمات او متاخر الا يري ان الواجب
تقدم وما عداه من الموجودات متاخر الا ان هذا انما يتم اذا كان التقدم
والتاخر بمعنى واحد مشترك بين المعاني الخمسة او اذا كان لفظ التقدم
مشتركا لفظيا بين معان مختلفة فليس هناك معنى مطلق مشترك
يلون من الامور العامة بل يجب النفي ليقال ان بعض المعاني التقدم والتاخر
كما لطبعي والشرعي فيهما والزنا في علي بن ابي طالبين يتناول مع المتعارف
جميع الموجودات والعلوي والربوبي لا يتناول فانهم ثم في هذا التعريف
يدخل ما يكون محضا بنفسه واحدا ويكون مع مقابلة شاملة للثلاثة او الاثنين
لم تعرض به عرض على عن هذا التعريف بخلاف الاول فاحد التعريفين
مثل كما مررت الاشارة اليه وانا جزم القول باختلاف هذا التعريف
لان القوم عن اخرهم مصححون بانه لا بد من الامر العام من الشريكة

الثلثة او الاثنين ولان في الشامل على التقابل الشامل المفهوم المردود
كلوا احدا مرعا مالا يخلو عن سماحة فقيه شئ او لم تفت اجما على التعريف
الاول بل المنقول في اللتب الكلامية كل التعريفين الا ان الاول شهر
والثاني مشهور ولا سماحة فيه الا البعد عن المفهوم اللغوي والاصطلاحي
لا مشاجرة فيه **قوله** فيه اشارة الى ان الامور العامة محمولات المسائل
آه لا يظن ان الاشارة وجه سوى بالتقابل من انه رحمه الله تعالى لا قال
اور وما كذا من الامور الخاصة في الواهب ولم ينس الا الامور العامة
فلا بد من باب فقد علم ان الامور العامة والامور الخاصة من
واحد والامور الخاصة محمولات المسائل فالامور العامة كذلك وبدا
الوجه صحيح لان الامور الخاصة كما انها محمولات في بعض المسائل كذلك
هي موضوعات في بعض اخرى فلا يلزم من التثنية في جميع الاحوال بل
فصارى الامر التثنية في وضع باب لها **قوله** لان الحمل المعبر في المسائل
اه هذا هو المشهور فيما بين المتأخرين وبه صرح الشافعي في شرحه
في جوابه شرح المطالع لكن الشرح في طبيعيات الشفاء ان الاعراض
الذاتية المبحو عنها قد يكون صور او قد يكون اعراضا وقد يكون امورا
مباح قد يكون الحمل المقصود في المسائل الحمل بالاشفاق ايضا
يصلح لتعلق التصديق **قوله** ولا يخفى انه يكون موضوع فن الامور العامة
اه قال في المحاشية تبس المقصود من الاعراض فانه جائز لا بأس به
وقد شنع عليه كل من نظر في كلامه هذا فان الموضوع انما ثبت اعراضه الذاتية

له او لغيره او لا غرضه فال موضوع يجب ان يكون مفروغا مسلما ولو جعل
محمولا لكان مطلوبا بغرة فليس من موضوع موضوعا ويمكن الاعتدال عنه بان
الموضوعات واذا كانت مستقلة ويكون كل عارضا بغرة من الموضوعات
فانه يقع محمول المسائل لكونه عرضا وابتداء كالثاني موضوعات المنطق فان
بعض المقولات الثابتة اعراضا واثبتة لبعض فيكون محموله كما يقع موضوعه
في المسائل كذلك هي الاجناس امر عام وعارض لامر عام اخر كما لم يكن
تضع محمولا كالوجود فانه امر عام اخر كما لكلي الطبيعي فيكون محمولا في مساله
يكون الكلبي موضوعا وبكذا فيصح ان يقال موضوعات هذا الفن محمولا
المسائل وان لم يكن المحمولية من حيث الموضوعية فال حاصل من الاستدلال
ان الامور العامة في البحث كالا مور الخاصة فال امور العامة محمولات
المسائل كالتامة فلا بد من كونها متفقات لان الحمل المعين في المسائل
هو الحمل بالمواطاة بدعا ثباته التوجيه ويرد عليه ما سبق واستصوب البعض
هذا الامر او مركب منبسطه التجوز وقال ليس المراد بمجملات المسائل
ان مال قد وقعت الامور العامة محمولا بها بل المراد منه الاعراض
الذاتية لموضوع العلم الالهي واردة الغرض الذاتي من الذاتي من لفظ
المحمول المضاف الي المسائل بعينه جدا لان لفظ المسائل عريضة
صارفة عنه لكن لامية ما مال في احاسنة وهذا الفن ليس بالعلم الكلبي
والفلسفة الاولى وهو من فنون العبد الطبيعية وقد يقرر ان موضوعات
المسائل قد يكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم او موضوعات فن الامور

العامة من هذا القبيل انها اعراض واثنية لموضوع علم بالبعد الطبيعي اي الموجود
 من حيث هو موجود وكذا السماع الطبيعي الذي من فنون الطبيعي موضوعا
 مسالمة من الزمان والمكان والجهة وظايرها اعراض واثنية لموضوع العلم
 الطبيعي اي اجسام الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي وتعدله اراد بقوله
 من حيث هو جسم طبيعي من حيث انه ذو طبيعة وليس به الحينسة اطلاقا
 ثم موضوعات هذا الفن الامور العامة بها الوجود وهو ليس عرضا ذاتيا
 لموضوع العلم بل نفس وفي الالهام والطبع ليس موضوع جميع مسالمة
 عرضا ذاتيا للموضوع بل من المسائل ما موضوعه نفس الجسم فاقدم وقبل
 في توجيه كلام المحنر انه المراد بالمسائل مسالمة العلم الاعلى الذي
 موضوعه الوجود فالذي لزم هو كون الموضوع فن محمول مسائل فن اخر
 وهو غير محال وانما المحال وقوع موضوع فن محمول مسائل ذلك الفن
 وهو غير لازم وانت خبير بما فيه من الاختلال فان فن الامور العامة
 بعض من العلم الاعلى فبالله هي مسائل العلم الاعلى بعينه موضوعا
 هذا الفن موضوعات مسائل العلم الاعلى فتأمل **قوله** والحق ان التباد
 والمتفات فلا بد من كلها امور عامة وهذا لان التبادي اعراضا ذاتيا
 نظرية كما للمتفات فلا بد من علم من فنون الحكمة والكلام بحيث
 عنها ولا يصلح لذلك الا فن الامور العامة فلا بد من ادخالها في فن
 الامور العامة **قوله** لان التبادر من التبادر المتبادر من التبادر من التبادر
 الحمل اي الامر الذي يرهن الحمل والمواظاة والحمل بالاستفان والال

سأك حل مطلق لموان الخللان فردين لان لفظ المحل مشترك بينهما
يا لا اشتراك الصناعي وما يجب عنه يحتمل الامرين المبحوث عنه في
بعض المسائل هو المشق وفي البعض المبدأ فالبحوث عليه في هذا
البعض يحتمل الامرين اما بان باول المبدأ او بالمشق بالمجاز ان تابع
او يترك على ظاهره لقولهم الوجود زرايد او عين مشترك او مختلف في الظاهر
هو الترك على الظاهر لان المحمول الثابت للمشق انما هو الاجل ^{شماله}
على المبدأ او اختلاف فيه ايضا بالنظر الى الخلاف في المبدأ وعبارة
البعض يدلي على الثاني فانهم جعلوا المشق موضوع المسئلة ^{لهذا} والاولا
بالمشق كما وقع من المحقق الدرر والي رة كثير والتاويل بان يجعل ما هو
المفهوم من المسئلة في الثاني كما بادل قولهم الوجود زرايد في الممكن
موجود بوجود زرايد فبعد لا يفت اليه لكن ارادة المشق من المبدأ
لا يكاد يصح في بعض المسائل لثبته لقولهم الامكان علة الحاجة او الحد
والوجود فيبصر بالمهنية من حيث هي فتأمل **قول** كانه اراد ان يحصل اه
لان معرفة المعروض بعد معرفة العارض على الكمال فله دخل ما في معرفة
العارض فالاولى ان يذكر قسم المعلوم الى طائفة معروضات الامور العامة
ويذكر القدر انما يفيد نفس ذكر التقسيم واما اختيار طائفة مخصوصة فلا انها كبر
لدور على الالسنه في هذا الفن لقل عنه في احاشبه اشارة الى ان في
رارة الشرح الوجوب بمعنى الاولوية وازاقتة التقسيم الى المعلومات
مماقتة الى الاقسام لا الى المقسم وقوله اي معروضاتها اي التفيرته

لابالي الجارة انتهى وفيه وقع لما يرد على الشئ قدس سره ان ما ذكره لا يفيد
الوجوب فلا يرد ان النفس انما يرد على المبتدئ دون الافراد فلما يصح قوله
نفس المعلومات وجه دفع الاول ظاهر ووجه وقوع الثاني ان المراد بالمعلوما
الاقسام والمعروضات نفسية وذكر المفسر من ترك اي بنفس المعلوم
الي المعلومات التي هي المعروضات الامور العامة وهذا انما يصح اذا لم
يكن الي الجارة داخله على المعروضات ويكون اي التفسيره مقامه
كما قال لكن النسخ التي توجد ليس فيها اي التفسيره بل الي الجارة فاذن
الصواب ان يقال تعريف المعلومات حسبته والجمعية باطله وقيل
بها تقسيمات متعددة لاقسام للعلوم كالثابت والممكن والحادث
في الموجود الخارجي والموجود الذهني في بصر قوله من غير كلفه ان نفس كل
احد من المعلومات الي اقسامه التي هي المعروضات **قوله** فان عدم
الممكن سابق على وجوده اه في الحاشية لعدم مقدم على جميع الممكنات
بحسب الذات فقط وبحسب الزمان ايضا في بعضها عند الفلاسفة
وفي جميعها بحسب الزمان فقط عند المتكلمين لان العالم عندهم حادث
منحصر في الزمان انتهى اراد بالممكنات ما سوى صفات المايري
عز وجل والمتكلمون يكررون الحدوث الذاتي وتقدم عدمه بالذات
والمحشيه قد فرغ من ترتيب الفلاسفة في الحدوث الذاتي في مقامه بالا
مرتب عليه فانظره **قوله** بان يكون الغير واسطه في العروض تفصيل المقام
انه من الضروريات ان من الاشياء ما له ذات متقررة في الاعيان

بشرت عليها آثاره ويطر منها احكامها ومن الاشياء ما ليس له ذات منفردة في
الاعتبار الا انه بشرت عليها احكامها ولها علاقه بالذات المنفردة فيخرج
منها العقل ولصفاها ومنها الاوقات له ولا احكام له ومن البين ان
بين القبلة الاخره والقبلة الثانية فرقا فان القبلة الاخره من
الاخر اعبات بخلاف الثانية فانها من الواجبات فلا بد لها من
توجود وواجبة لان التوجود هو مبدأ الازمان ولما لم يكن لها وجود
بالذات فلها وجود بالعرض سبعة المناسبات فالمناسباتي موجوده بالذات
وتتبع وجودها موطنه هذه الاشياء وتذويتها وهذا هو معنى الواجبة في
العرض قال بعض سادات اهل التصديق ان من الاشياء ما يوجد
بوجود قائم به ومنها ما يوجد بدون قيام التوجود بل التوجود قائم به ويكون
الاخر موجودا به كما يقول بعض الفلاسفة في الموجودات الالمانية
كأنه ان التوجود خبري حقيقي قائم بنفسه واجب بالذات فالواجب
موجود هو نفس والملكن موجود بذلك التوجود فيكون الشيء موجودا في
حاصل تغيره هو المعنى بالبعينه في التوجود فالوجود بوجود حاصل له هو
الموجود بالذات فان كان قابلا لغيره فهو العرض والموجود بوجود حاصل
غيره هو الحال والسلب خارجة لكونها غير موجودة لا بوجود حاصل لها
دلالة التوجود حاصل تغيره وانت لا تحي عليك ان التوجود حاصل
لشيء لا يفتي بوجوده الاشياء وكلها بل لا بد من علاقه بين الشيء الموجود
توجد حاصل له وبين الاخر الموجود بوجود حاصل الاول ولا يطر علاقه

الاصح الانسراج الثاني من الاول فرجع الى ان مناط الموجوده
حصول الوجود اما هذه الموجوده او الامر متعلق به هذه العلاقه ثم هذا الوجود
بالوجود يحصل بغيره اما له ذات منفردة كما في الموجود بالوجود يحصل
كما نقول تلك الفلاسفه في المملكات فلم يبق بين الحال والعرض
في الفرق في البذوت واما ليس له ذات منفردة بالذات بل الموجوده
بمجرد جالس السفيه فرجع الى ما قال المحقق انه ان الوجود له بالعرض
ولم يبق في المحقق فرق وبقى الحكماء في خروج السلوب الثانيه كما نرى على تقرير
المحسني انه ثم مثل هذا يمكن القول به في كل ما فيه واسطه في العروض فالمحرك
ما يحصل له الحركة او المتعلقه والسفيه متحركه بحركه قائمه بها والجالس متحرك
بحركه حاصله بغيره فالوصوف بالعرض يمكن فيه ان يقال انها جيل عليه المنق
قيام الصفه بغيره فانهم **قول** اولهم ان يقولوا لان فيها سلب القيام او قال
في الحاشيه فلا يكون لها يحقق بغيرها وانما لم يخرج عن تعريف الحال بقوله
صفته واخرج بقوله ولا معدومه شيوع اطلاق الصفه عليها انتهى ثم هذا انما
يتم في السلوب البسيط واما السلوب الثانيه ففيها قيام السلوب
القيام فهي امور مترعه عن الوصوف كالصفات الثبوتيه فهي موجوده
ببعثه الوصوف بمعنى الواسطه في العروض او يقال انها موجوده لوجود
حاصل بغيره ولا ملخص الا بالتمام كونها احوالا قد بر **قول** مع ان ذلك ليس
مقام التعرف فلا تفض لعدم المانع وبذلك يجب جدا ان المقام وال
لم يكن مقام التعرف لكن المقام مقام النفس فلا بد من تميز الاق

فخ لا يرد في كل قسم فهو بمنزلة عن افراد قسم اخر ويكون بحيث يمكن ان يوجد
تعريف كل قسم منه فافهم **قوله** ان الوجود عندهم حال اه حاصله ان الوجود
حال فله وجود بالعرض بواسطة المهيبة الموجودة فوجود المهيبة عارض لنفس
فالوجود العارض له اما لف من دون لغاير او غيره ولو بالا اعتبار بان
يكون هذا حصة اخرى غير العارضة للمهيبة وعلى الثاني لا يبقى الواسطة ^{واسطة}
في العروض لان العارض لا يكون متقدرا اصلا اي لا بالذات ولا بالاعتراف
فان الاتصاف فيها على سبيل المجاز كما هو اية كذا في ابحاثه فنعين
الاول فليزعم عروض الشيء وقوله فان الاتصاف فيها على سبيل المجاز
قد صرح عليه المحقق الدراني به وغيره وتعب عليه الخوانساري به باطنا
محل لبس في ذكراه كثير طائل والحق ان الاتصاف بالعرض قد تبرت عليه
الاثار الاتصاف بالذات كما ثبت في حرركات اللوائف فانه تبرت
عليها التخر لها بواسطة الفلك ما لو تحركت نفسها فانها بلون بالمجازية ان
المروا به افلا الصغى اليه يعب ان يكون مكابرة وان اراد ان يسيأ
الترايب لم يوضع في اللغة لهذا الاتصاف فلا تراخ فيه ولعله عي
ان يكون حقا واستصوب بعضهم هذا الايراد وقال الذي لا بد للحالته الا
تتراخ فيها يكون متراعا من الموجود ويكون حالا والوجود ايضا متراخ من الموجود
فهو حال واما الموجودية فغير لازم ولا ينظر من كلامهم ولو قيل قال المصنف
بالتحقيق وان هو الا الوجود بواسطة الغير قبل هذا الحاصل من قبل المصنف
وتسب في كلامهم لفظ التحقق بالنبع كذا قيل او يقال التحقق بالنبع اريد

صححة الانزاع ونبذنا بيع كما هو الظاهر من كلام الموجودات لا ندبت عليك
انه لا يقطع الاعتراض بهذا لانه قد سلم انه لا بد في الحال من صححة الانزاع و
الانزاع له تحقق ما ازمنت عليه بعض الآثار مع قطع النظر عن وجوده
الذي يبيح هذا التحقيق له بالذات وهو كما ترى او بالعرض بواسطة المشاء
وهو المطلوب والموجود لما كان انزاعا لا بد له الاضطر من تحقق بالعرض
بينما علم ان هذا الاشكال غير محض بقا بل في الحال بل يرد بهذا التقرير علي
الكل ومن هنا سقط ما قبل ان الحال الوجود المطلق وهو التابع في التحقيق
للمتنبية الموجودة فهو موصوف بوجودها بالعرض وهو حصة فعالية بالزم عرض
حصة ولا باس به كما ستعرف به المحنة رة اما حصة الوجود العارضة للمتنبية المحضة
بها فليس بحال حتى يلزم الحلف وذلك لان الحصة انزاعية وليست كائنات
الاغوال فلا بد من تحقق ووافعية يلزم الحلف مع انه قد سلم هذا القابل ان
مناط الحالة علمي صححة الانزاع والانزاع في المطلق والحضة سواء قال
بعض سادات اهل التدقيق ان ليس بها عرض لا بالذات ولا بالعرض
فانك قد عرفت ان الموجودية بالبيع عبارة عن موجودية شيء بوجوده
لمتعلقه فالوجود موجود بالوجود اما حاصل للمتنبية به لفظ لا ليعرض وجوده
حتى يلزم عرض الشيء لنفسه ذلك ان تقول في اجواب ان استعمال
عرض الشيء لنفسه انما هي اذا كان عرضا بالذات واما اذا كان
بالعرض فلا استعمال فيه فتأمل قوله فيه اشارة الي ان هذا المقيد له لعل
اراد ان العرض الاصلى من هذا المقيد بيان الواقع لا الاقتران عن صفة

المعذور

المعدوم وان كان حاصلًا في ضمنه لان في قوله لا معدومته لفائدة فان
صفات المعدوم معدومته عندهم ولم يرد انه لو كان الاخراج بلغوا لان
التقدير الاخر كافي في الاخراج فان التقدير الاول لا يكون لغوا بل الاخير
يلغوا اذا لم يكن سوى هذا الاخراج فائدة وليس الامر بهذا كذلك وجه
الاشارة انه لما عطل الاخراج يكون صفات المعدوم معدومته علم ان
قوله لا معدومته كانت فتايل **قوله** ان ما يدل على قيام العرض الذي
في قيام العرض بالعرض ان القيام عبارة عن التخرج بالنتج ولا بد لما نتج
ما بالذات فلا بد ان يكون محله متخرج بالذات وهذا لا يدل على امتناع
قيام الحال فان الحال ليست متخرجة بالنتج وما قبله بل هي ح المقدمه
الاولى ففنه انه ليس القيام عبارة عن التخرج بالنتج الا يرى ان صفات
الباري تعالى فيما بل قيام العرض عندهم التخرج بالنتج ووجه اخر لم ان
جاز قيام العرض بالعرض يلزم التسلسل وهذا الضم غير جازي في قيام الحال بالحال
لان تسلسل الموجودات مح لا تسلسل الاحوال ثم ضعيف الوجهين
ظاهر لان الكلام ينبغي انهما بعد تمامها بل يد لان على امتناع قيام الحال
بالحال فانهم **قوله** لو نهي الاعراض على المعنى المتبادر اه لغني انه لو كان عرض
المعرض الاعراض على المتبادر من التعريف وهو ان يكون صفة للموجود ولا يكون
صفة للمعدوم نظر الى اللام وكان بناءه على ان التعريف على كل مد
لم يندفع باذره وبقي على نذهب من تعريف ثبوت المعدومات والصفات
بالاحوال هذا على ستمه الواو والواصله واما على ستمه او الفاصلة فالمتع

انه لا يندفع اذا كان عرضة للاعتراض على المعنى المتبادر بالجواب وان كان عرضة
الاعتراض على كل ندب من قال اه وهذا الكلام خارج عن قانون التوحيد
والمناظرة قال هذا الجواب جواب بيان ما اراد يقول حين كلام المورد في
ان عرضي الايراد على المعنى المتبادر وان لم يكن مرادك مع ان في
كونه متبادرا نظر السبب اللام الاخصاص بمعنى انه لا يوجد في الغير بل
المراد في قولهم اللام الاخصاص ان لدخوله خصوصية ما **قوله** يفهم منه ان
التحقق عندهم اه اعلم انهم قالوا الوجود مبدأ الآثار فالتحقق الذي
لا يرتب عليه الاثار معدوم والظلاله القابلون بالوجود الذي انقأ
بالاثر ان الضم معتقون بترتيب الاثار فالوجود القائم بالذات ان بيت
فهو داخل في الموجود وادعوا ان التقرر قد مضى عن ترتيب الاثار والتقرر
عندهم اعم من التقرر بوجه بترتيب الاثار والتقرر الذي لا يرتب به
الاثار وادعوا ان الممكنات كلها ثمانية فانهم بالغها من دون ان
يترتب عليها اثار والتقرر والقبول والتحقق عندهم الفاظ مترادفة
واللون والوجود مترادفان لكن لما كان القبول قد يطلق على
الاجابيه بخلاف التقرر والتحقق وكذلك الوجود قد يطلق عليها ايضا
بخلاف اللون صار احق المراد معروف الثابت بالمحقق وهو وجود
بالكائن تعريفها لفظيا وحيد قد يقع ما قبل ان اريد باللون ما هو المتعارف
فاللون هو القبول فالكائن لصدق على المعدومات الثامنة وان كان
المراد منه الوجود فالعرف دور في احتمال كون التعرف لفظيا تاما صح اذا

ثبت اعرفته اللوكن من الوجود وان اريد بالحقق ما هو المتعارف فهو الوجود
فلا يصدق الحقق علي المعدومات الثانية وان اريد البتوت الاعم من
الوجود فالتعريف دوري وكونه تفظيا يتوقف علي اعرفته الحقق من البتوت
وبعد في حفاء فان قلت فهل بقي بين القائلين والمنكرين نزاع قلت نعم
النزاع في انه هل يصح ان يقرر مهتبه من دون ان تربت الاثار منسفا عن
مبدأ الاثار خارج المتنازع وقائمه بالفهها ام لا فالصوفية الكرام من اهل
السنة والمعترلة ذهبوا الي الاول والاشعرية من اهل السنة والفلاسفة
الي الثاني لكن الفلاسفة احرصوا نحو الاخر من مبدأ الاثار قايما بالذهن
ومحلو ابي مضائق شنته ويقولون كالجباري في الصحاري كما سنسفا **قوله**
وعلي الثاني اذ حال بالحقق بقي اه ما له حقق بقي له وجود بالعرض بخبر
خبر الوجود بالذات في تربت الاثار ووقعت صفات لمناسبي
ينصف بها وذا غير البتوت الذي قد مر انه للمعدومات فان عند الحقق
البنعي وجودا فهو داخل في الوجود وان لم تعد وجود اهل حض الوجود بالحقق
بالذات فهو داخل في المعدوم ولا شك ان الحقق بالذات يستحيل علي
ما له حقق بنعي فهو ممنوع الحقق بالذات فلا سجد وحوله في المنع المنع كما زعم
نعم لو ثبت له حقق بالذات قايما بفسه من دون ينصف بشي لا يمكن
اذ حاله في المنع وعندنا هذا هو الحق كاليظهر من نبع بعض كلمات الصوفية العلية
فانهم **قوله** والمراد بالمنع ما يستحيل المنع العظلي اه المنع العقلي بالاستحليل
عقلا وجوده وبقا بله المنع العادي وهو الذي بحيله العادة وان كان مكناني

نفس الامر عقلا فعلى هذا المعنى ان المراد اعم مما يكون ممتثعا عقلا وما يحمله
العادة وهذا فاسد فانه يدخل في النفي الممتنع بل النفي المعجز العباد بالبد
في المنفي لعلله اراد بالممنوع العقلي الممتنع بالذات ومقابلته الممتنع بالغير
الغير خارج من القوة الى الفعل اذ لا وابدافا المعنى ان المراد بالممنوع هو
اعم من الممتنع بالذات والممنوع بالغير الذي لم يدخل في عالم النفي فانهم
ثم لما كان نقض النفي اذ استلطف لك في مستقبل التاء الله تعالى
ان التناقض كما يكون باعتبار الحمل المواطاني لذلك يكون باعتبار
الحمل الاستغاثي وح نقول التناقض بين المبدئين باعتبار الحمل الاستغاثي
يوجب التناقض بين المشققين باعتبار الحمل المواطاني لانه كان بين
المبدئين تناقض كان مبداءه بئوتيا ومبداءه اخر سلبه سلبا ببطانة
فاذا استق من البتوتى كان معناه ذات كلام قام به المبداء والمشتق
من السلب معناه ذات سلب عنه ذلك البتوتى ولا شك في التناقض
بينها في معنى الثابت له بتوت ومعنى المنفي ذات سلب عنه البتوت
ومعنى الموجود ذات له الوجود ومعنى المعدوم ذات سلب عنه الوجود
فتم الكلام على نذيب الجمهور واما على نذيب المحقق الدروالي فبالام
اطرفتم الكلام من غير كلفه ولاحتاج الى البناء على نذيب المحقق الدروالي
لان الامر اخص ليس مقبورا له لما كان توهم دخول المعلوم في التناقض
والمنفي والموجود والمعدوم من باب ان الذات مقبورة في المشتق وعلى ان
المعلوم مقسم فهو داخل في الاقسام نفى المبني الاول او لا بان الذات

المخصوصة غير معتبرة فتوابعها بل المعترفة عند من يعبر بهم الجمهور الذات المطلقة
اعم من ان يكون معلوما او مجهولا ثبوتا او سلبا واما حضورها فمن ضرورة تحقق
المبدأ والذات الماخوذة في المعدوم والمنفى ما خوذة على انه سلب عنها الوجود
والثبوت فلا يوجب ثبوتها وقال في المحاشية بل العام ايضا غير معتبر كما
سياتي في الاشارة الي المحققين ولم يورد فيها لان الكلام مني على راي
الجمهور ومنهم المصنف رده والمعروف وتلغى المنفى الثاني بانها بقوله
وقسمه المعلوم انه خفيفة ان القسم قد يكون للذات الى انواعه وح
لا بد من الدخول في خفيفة الاقسام وقد يكون للعرضي الى الانواع بان
يقصد قسمه الى خفيفة الانواع لتفيم اما شئ الى الانسان وانفس محمد
لا يدخل المقسم في خفيفة الاقسام بل انما يدخل في مفهومات الاقسام
في الملاحظة ولون القسم ضم في قول اشتراك انما هو في الملاحظة والعنوان
دون الملاحظ والمعنون فتدبر قوله اعتبر امكان العلم بسبل علم الواجب
انه انما ان التفيم ليس الا للمعلوم المتبادل الاقسام والمعلوم بالفعل
متبادل لكل قسم فلا حاجة الى التعميم في العلم الا ان يقال المقص انما اعتبار
امكان العلم بصح جعل كل من معلومي الواجب والممكن ابي ممكن كان مقسما
قال ميرزا جان رحمه الله تعالى والاطراف الاشارة الي وقع ما تبوهم وتقال
على تقدير جعل المقسم هو المعلوم بلزم قسمه الى مساوية او اعم منه والي متباينة
ضرورة ان المعدوم المطلق لا يكون معلوما واندفاعه ظاهر لان ما يمكن ان
يعلم اعم من الموجود الذي هي ابي المعلوم ولذا المعدوم المطلق واما قيد

باعتبار ما يفيدنه على هذا التوجيه ان المعدوم المطلق لا يمكن ان يكون معلوما
وكذا المعلوم لا يمكن ان يكون معدوما مطلقا باعتبار انه معلوم ولا يذهب
عليك ان الاشارة على هذا الوجه انها هم المكان المراد بالمعلوم معلوم
والاكتفاء بوجود معدوم معلوم له سبحانه فالتكاديه هذه المعلومه لبعض
الوجود فالموجود مسادا والا فلا حاجة الي التعميم ثم قال في المعدوم المطلق
لا يصح الا اذا اريد بالمعلوم ما يتناول المعدوم بالوجه المفروض الصدق
كما سئلت الشايع والعالى وقوله نقايدنه اه لا ينظر له وجه صحته الا اذا
اريد انه لا يمكن ان يكون معلوما اصلا الا باعتبار الوجه المفروض بالالوجه
الواقعي او اريد بالمعدوم المطلق الممكن معدوم الذي لم يعلم لكنه
ولا وجه ذلك ان نقول انما اغبر امكان العلم لان المعلوم بالفعل
بجمل الاقسام لم ينبت بحقيقة من قبل بل انما ينبت في المقاصد
والاحسن ان يجعل المقسم العلم بالوجه فالاحسن ان يجعل المقسم بحقيقة
وشموله بهي فتأمل سبيل العلم بالواجب والمنع اه عدم معلومه
كذ الواجب الا زمان الممكنه مسلم واما بالنظر الي الواجب غير مسلم
بل كونه حاضر عند نفسه عالم به فالمعلوم بالفعل بالكتش شامل ولكن لما اراد
الشمول لجميع العلوم علم الواجب وعلم الممكن عم تشمل علم الممكن
بالواجب واما المنع فلان له بل انما هي اعنوانات بلا معنوا وان ولفرض
تلك العنوانات صادقة على شيء وتوجب بها اليه بحسب الفرض لا غير
ان كان المراد بوجه باولو فرضنا رجل العلم بالمنع والالا وقد صرح المصنف

زه في موقف الاعراض في مباحث العلم بان المسجل لا يمكن لعقل الاعلى
سبيل التشبيه او نحوه **قوله** لتعكس الموجود والمعدوم او بمعنى ان
واحد يمكن ان يكون موجودا في الذهن ومعلوما في الخارج وبالعكس
فهذا الشيء داخل في مطلق الموجود ومطلق المعدوم فح يلزم هذا اخل الاقسام
واما المعدوم المطلق فلا يصدق الاعلى بالاكون موجودا اصلا لا زوينا
ولا خارجا فلا تدخل **قوله** والتبهم فسمه فان المعبر في موارد النفاذ
آه الشيء المطلق على ما بين المحتره في مواضع من هذا الكتاب غيره
الكتاب الشيء الماخوذ من حيث الاطلاق وصرح به موضوع الطنبوع والمذكور
في كتب القوم ان موضوع الطنبوع الشيء الماخوذ في الذهن من حيث الوحدة
الذنية مطلقا عن الخصوصيات وهذا لا يجري فيه احكام الخصوص وصرح
ايضا بانه محقق فرد ولا يعني الا بانها جميع الافراد ودينا قد جعله موردا
للقسم زعمته بان الاخصار انما يحقق فيه بين الاقسام واما مطلق الشيء
فهو الماخوذ من حيث هو موضوع المعهله محقق فرد ونسفي بانها فرد
بزعم انه لا يصلح مورد والقسم زعمته بانها لا يحقق فيه الاخصار وقد زعم
النعص انه لا وحدة له فلا يصلح مورد والقسم لان مورد القسم لا بد من
الوحدة وهذا فاسد لان الشيء الاول وحده كيف لا والشيء من حيث
وهو خفيه هي بها هو ما هو متميزة عن اعتبارها وهو بهذا الوجه واحدا نعم وحدته عانه
لانها في محل التثنية اشخصه والصفة والنوعية او كان جسا ونهذه الفرق
كلها واقية لا يفتق اليها كما شرع في موضوعة ان الله تعالى وبها ينظر

في ان مورد القسم ما هو فالحق ان مورد القسم لا يصح ان يكون ما هو موضوع
الطبيعة عند القوم لان موضوع الطبيعة لا يحتمل احكام الخصوص عندهم فكيف
يصح تفهيمه لهم فهو وكيف يوجد مجامع التقديرات ثم المحنة ره و اجزائه
يرد ان الاطلاق والكلمية من المعقولات الثانية فلا يكون معرضا من حيث
هو معرضا موجودا في الاعيان في ضمن الاشخاص والمحنة ره صرح بان شرط
عرض الكلمية الوجود الذي يلبس الحق ان مورد القسم الشيء من حيث هو
وهو ما هو حقيقه واحدة اذ لا يصح لان بقيد بقيد وان فنبكتر بحسبها فملك
الكانت متناقضة محض مبنيا والالا فانهم ثم ان المحنة ره جعل المقسم للشيء
والذكري مطلق العلم لا العلم المطلق وهو بطايره يباقي ما قال فيها لكن
لانما فاه لان المقسم هناك حقيقه عنده الحصول احوادث ابي المطلق
منه لا مطلق الحصول احوادث ولما كان حصول الفرد يري ابي مطلق
الشيء فانقسام الحصول احوادث واخصاره يرجع ابي مطلق العلم
بالعرض والمقسم بالذات الحصول احوادث المطلق ومطلق العلم انما
هو مقسم بالعرض هذا غاية التفسير لكلامه ولما فيه كلام قد فصلناه في جواب
على حاشية المحنة ره على منزع التذبذب الجلاي **قوله** امكان العلم
امكان التحقق اه معارضة على جعل المقسم المعدوم المطلق لان المقسم
هو يمكن العلم غير صادق على المعدوم المطلق فلا يصح جعله شمالا لان
العلم مستلزم لامكان التحقق لان العلم هو حصول المعارف للعالم ولا امكان
لتحقق المعدوم المطلق واجيب عن هذه المعارضة بانها معلوم باعتبار وصف

كونه معدوما مطلقا داخل في المفسوم وان كان مما يمنع علمه نظر اليه وانته فهو قسم
من الموجود الذي يبا اعتبار العارض مقابل للموجود باعتبار ذاته وانته ^{للا}
عليك ان هذا المحجب ان اراد بالمعدوم المطلق مفهومه فسلم بما قال
لكن لم يكن كلام المعترض في هذا فانه موجود وفرد منه وانما الكلام فيما هو
معدوم مطلقا وان اراد معنونه وما يصدرق هو عليه فلا يمكن تعلق العلم
به والكان بهذا العنوان فان امكان العلم يستدعي التحقق بالامكان
وكونه معدوما مطلقا باق في عنده اذ خففة بوجه من الوجود بوجه عن حد حريم
العدم المطلق والمعدوم المطلق منحصر في المنتمتع وهو لا يمكن تعلقه بشيئا
ووجهها كما سئلت في الشك في الله تعالى **قوله** لانا نقول لان سلم ان امكان
العلم يستلزم امكان التحقق اذ حاصله ان يستلزم امكان العلم امكان
التحقق ممنوع فان المراد منها بالعلم اعم مما يكون بالوجه او بالكنة فغايتها
بالزم امكان تحقق الوجه في الذين لا امكان بتحقيق مهنية فان المعلوم في
علم الشئ بالوجه الوجه حقيقة لا اذ الوجه ثم اعلم اننا قد بينا في موضوع ان
امثال اجتماع النقيضين والشرك المصاحف الى الله عز وجل عنده
عنوانات من دون معنوي ولا يمكن صدقها على شئ في نفس الامر
فليست هي وجهات في نفس الامر فلا علم هناك للمتمتع لا بالكنة لا لتفاسيه
ولا بالوجه اذ لا وجه له حقيقة انما يتكف هناك الوجه واما اذ الوجه فلا
يتكف لانفسه ولا بامر صادق عليه لا بمعنى ان هناك شيئا مجهول ابل
بمعنى ان ليس هناك شئ حتى يتكف لكن مع ذلك قد يفرض العقل

هذه المفاهيم عنوانات لمعنون وبقرضها صادرة عليه ثم يحكم بالعدم عليه فهذا
التوجه الى الامر المفروض عنوانه ربما السج عماله وانما العلم حصبة للتعريف
فقط وهذا جعل المحضون من العلماء الاعلام امثال تركيب الباري معدوم
فصا باسالتيه كما يتكف لك ان الله تعالى فالمراد يمكن العلم ما
ينادل العلم بهذا الوجه الفرضي وبما قررنا نبتدع ما قبل بل للمعدوم المطلق
حقيقة ام لا اعلى الادل يلزم الحقيقه من دون وجود وعلى الثاني فلا كنه
له وما لا كنه له لا وجه له لان محقق العارض بدون المعروض محال لان هذا
لا معنى الوجه الفرضي الذي ذكرنا وكذا نبتدع ما قبل العلم بالوجه وان لم يكن
علما يدي الوجه حقيقة لكن لا اقل من انه علم به بالعرض فلهذا الوجه وجود
بالعرض فان نسبة ذي الوجه الى الوجه في الذهن نسبة الوجه الى ذي
الوجه في الخارج والمعدوم المطلق ما لا يكون له وجود بالابدات والابواب
لانه ان اراد ان ذي الوجه معلوم في نفس الامر بالعرض فهذا انما يصح في
العلم بالوجه الواقعي والمفروض العلم بالوجه الفرضي وان اراد ان ذي
الوجه معروض بالعرض ولو يجب الفرض قد كلك لا يستلزم المعلومية
حتى يلزم الوجود بالعرض في الواقع والمعدوم المطلق له فرد فرضي وباقبل
الوجود للوجه وجود ذهني لذي الوجه كما شهد دلایل الوجه والذهني فيه
ما فيه وقد يقال في تفسير كلام المصدره ان المراد بالمعدوم المعدوم الخارجي
او الذهني وقوله بوجه متعلق بالذني والمعدوم المطلق خارج عن المقسم
لان الممكن لا يكون معدوما مطلقا والمنسحق لا يكون معلوما بوجه من الوجوه و

التعريف

اعتبار بين القسمين باعتبار المحيثة لا باعتبار الذات فعلى هذا المعدوم
المطلق ليس معلوما لا بمعنى انه مجهول بل بمعنى انه ليس هناك شيء من الاشياء
يكون فرد للمعدوم المطلق ومعنونه حتى يكون معلوما او مجهولا فتدبر
وعلى هذا التوجيه لم يدخل المسع في شيء من القسمين مع انه سبب الواجب
والممكن وهو بعيد **قوله** على ما شهد به محبت الوجود الذهني انه يعني ان
محبت الوجود الذهني يدل على ان الاشياء وجودا سوى هذا النوع من
الوجود وقد بقرر المسادفة بين الوجود والشخص فباختلاف كل
مختلف الاخر فالموجود الخارجي والذهني مختلفان هونه وقد بقرر ايضا ان
المحل من جملة الشخصيات ضرورة ان العرض الواحد لا يحل في موضوعا
متعددة فالموجود في ذهن مغاير للموجود في ذهن اخر لشخصا ووجود
او الموجود الذهني متجانزا لهونه كما لموجود خارجي **قوله** فلنا الصورة الحاصلة
من حيث انها ليست فنه اذ حاصلة ان الصورة في الذهن اعتبارين اذ
الصورة من حيث انها ليست فنه بالعوارض الذهنية وهذه الصورة لشخص
ذهني موجود فيه بنفسها لا بصورة اخرى وهي بهذه الاعتبار صورة علمية
مبدأ الامتشاف موجود بوجود بترت عليه الاثار الخارجية فانها تجعل
انفس عالم في خارج قال في الحاشية هذا الوجه بترت عليه الاثار فان
الصورة الحاصلة بهذا الاعتبار صورة علمية كحصيل الامتشاف وقد يعبر
المحتسب به عن هذا النوع من الوجود بالوجود الذي نجد وجود الوجود الخارجي
وقد يدعى انه وجود خارجي ولعله اراد بالوجود الخارجي في قوله نجد وجود

والوجود الخارجي في ترتب آثار الوجود الخارجي عن المشاعر فبني ان هذا الوجود
مثل الوجود في الخارج في كونه وجودا خارجيا حقيقيا في ترتب الآثار الذي عليه
مداركه كونه خارجيا وقيل الحق عنده انه وجود خارجي وانما قال شيئا مجردا وخذ الوجود
الخارجي لوجوب العبارة المصهرة وهذا بعيد فانه لم يعلم بعد نذيب المصهرة فيه ^{في الحقيقة}
بزعيم ان معتقده نذيب الفلاسفة والاعتقده ليس الصورة مبداءا ^{بالحقيقة}
ولا يجعل النفس عالمة بل المبداء الكاشف عنده حاله او راكده مخالفة
للصورة والمصهرة بانقل لنذيب الفلاسفة فانظر انه لوجه نذيب الفلاسفة
بما عبقده نذيبهم الثاني الصورة الماخوذة من حيث هي مع قطع النظر
عن الشخص الذي في العوارض الناشئة عن هذا الشخص وهو موجود
وهي اول ما ترتب عليه الآثار الخارجية والذين لا مصف به بمعنى ان الوجود
العارض لها بهذا الاعتبار وجود وهي لا بمعنى ان الوجود عنده او غيره ^{بالحقيقة}
في مرتبة مرتبة كما قد زعم فانه غلط فاحس ولا استعماله في كون الشيء موجود
الوجود من احد ما خارج والاخر في نذيب باعتبارين مختلفين المعروض للوجود
فالمراد بالوجود الخارجي ما يشمل النحو الاول من الوجود في الدين فالذي
هو موجود وهي غير متماز بالهوية هذا الحقيق كلامه على طبق مراده وبمنزلة
وجه الفاصل الاموريه قال في الحاشية وهذا لا يجري في الموجودات
بالنظر الي العوارض الخارجية لان النعوتها مما هو في طرف الدين وهي
خارجي خط محض فهي ولعله قصد بهذا دفع ما يرد ان الموجودات الخارجية
ايضا يمكن فيه الاعتبار ان احد ما الشخص المشفب بالعوارض الخارجية

الثاني الحقيق من حيث هي والحقيقه من حيث هي غير متمازاة بالهوتية ^{الشيخ} والشيخ
يقصد في عليها تعريف الوجود الذهني وتقرير الدفع انه لا يمكن قطع النظر
عن العوارض الخارجيه لان في الخارج حلقا محضاد التعرنيه انما يكون في
الذهن والعجب كلبي العجيب عن فمر الاعراض بان الحقيقه الماخوذة من حيث
هي موجود ذهني لانه لا يترتب عليه الاثار الخارجيه وبذلك ليس بشي فان الحقيقه
الموجوده في الخارج مما يترتب عليه اثاره الخارجيه وان لم يترتب عليه اثار
الشخص الخارجى الا ترى ان حقيقه الصورة الجسميه عن الوجود الهولي و
يقبل باقضاها وهي عوارض خارجيه وكذا ينصف لطبايع الاعراض وقد
صرح ان الكيفيه المراجته انما يحصل كغير الكيفيات لبعضها البعض والكامن
فمن الكيفيات من حيث هي عندهم فافهم ثم جواب المخشيه غير نام لانه
ان اراد بالتعريف عن العوارض وجودها معا عنها اي المنهيه بشرط لا في
كما انها غير موجوده في الخارج غير موجوده في الذهن فان الوجود من دون
الشخص غير معقول وان ارادوا اخذ من حيث هي مع قطع النظر عن
العوارض فهي المهمه المطلقه وهي موجوده بوجود الشخص وبها وخارجا
وجد التعرنيه التي هي فعل الذهن ام لا يقصد في عليها في الخارج انها غير
متمازاة بالشخص والهوتيه والافتران بالعوارض لانها في وجودها من حيث
هي فافهم والكلام في ان هذا التحقيق بل ينطق عليه الخلاف المذكور
من الوجود محض الوجود الذهني ودلائل الفرقين ام لا سجي في موضع الشا الله
العوارض تعاني **قول** وبهذا يظهر لك ان ما ذكره الشافعي سره ليس على ما سبق

فانه لو سلم ان الذين لا يدرك الامر اكلها فلا شك ان له محسوس
وجوده في الذين هو به شخصه كداني الحاشية وقوله مع انه كما تراه اه ايراد
اخر على اسم المحقق قدس سره هو ان المحصر لفيديان يدرك الكليات
النفس ويدرك الخبريات غير انه هو الحواس وهو باطل ضرورة ان المدرك
ليس الاماثير اليه بانادانت وان لا لا يدرك نفسه لا يدرك
غيره قد اودعوا الابدية في هذه المقدمة وينبوا عليها بان نفس كل شيء عند
نفسه ومع ذلك لما لم يدرك علم ان ليس فيه قوة الشعور وانك ان
شيء عنده فلا يدرك غيره اعلم ان مثل هذه الايرادات بورد اسم
قدس سره على غيره في امثال هذه المقامات فليقل منها هو نفس
وقدم صرح في موقف الجواهر ان الحواس انما سميت يدركه لخصول الصور
فيها وكونها مغنبة على الادراك فاذا نى مراد الشرف قدس سره ان الذين
لا يحصل فيه الامر كلي فان دفع الايراد الثاني وعلله لهذا قال مع انه باطر
ولم يخرم به وما قبل ان هذا الخبر غير صحيح فانه وان سلم ان الخبريات اماوية
لا يدركها النفس الاعلى وجه كلي كما لا يتدبر الوجود ان لكن العقول
يدرك بعضها لبعضا على الوجه الجزئي فاحتمل الخبر فيه ان العقل
عندهم علم كلي سواء كان للنفس او للعقول ثم انه نقل عن قدامه ان
ان الكلية والجزئية صفتان للعلم دون المعلوم ليس كليا ولا جزئيا فالادراك
العقل كلي والادراك الاحساس جزئي وبنوا على هذا صحيح قولهم بان البار
خروج لا يدرك الخبريات اماوية الاعلى وجه كلي بان مرادهم نفس العلم

الاحزاب

الاحاسيس واثبات العقل وفي العقل علم كلي والكان المعلوم شمساً
فتمحض الصورة الذهنية غير مانع عن الشركة وكلام الشرح المحقق قدس
سره الشريف مني على هذا والمحصل ان الذين اعيى الذات المحررة
لا يدرك الامر كلياً اي لا يحصل فيها عند الادراك الامر كلي غير مانع
الشركة فلم يشبه الصور القائمة بها على الهوية المانعة عن الشركة اما صحه
هذا القول وسأده فليس عهد بها على الشرح قدس سره فانه منها في حدود
نقل اهداهب لافي التبيين والتحديد ولم ينق الكلام الا في العلم
الاحاسيس ولذا اورد في تفصا ولاورد وعليه اصلاً واما توجيه التحيز
للهمن فمع انه لانهم لعلة لا يعقد المصوره والشرح قدس سره هما تدب
الفلاسفة فهو توجيه بالارضي به القابل فافهم ومنت **قوله** فان قلت
الموجود الذهني حاصله ان الصور قد يحصل في محس الظاهر كما ذهب اليه
الطبيعون وهو المختار عند المشائين وهذه الصورة ترتب عليها اثار
هي موجودة فيها فالتفص دارونها ايضا فادع بحصص القوي بالباطنة
وهذا الاشكال انما توجه على النسخ التي يوجد فيها هذا العقيد ذلك ان نجيب
عنه بان المراد بالحواس الظاهرة فان كثير ما يطلق لفظ الحواس ويراد
الظاهرة ولفظ القوي يطلق على الباطنة وقوله المدركة بالحواس المرشمة في القوي
الباطنة بيان وتفصيل للجزئيات يعني ان الجزئيات بفسمة الحاصلة في
الحواس الظاهرة والمرشمة في القوي الباطنة منخازة باهوية وسبب
موجودات خارجة فافهم **قوله** قال الشيخ في طبوعات الشفاء اه قيل لا تأيد

فيه فلعلمه اراد بالحسن الحسن المشترك وانتم لا تذهب عليك لو كان الا
 كذلك لزم اشتراط ادراك الحسن المشترك بحصول المادة وهو حلا
 ذهب الفلاسفة ولم يذهب اليه احد منهم علي ان هذا هو الذي بحيث لقوله
 قلت مع ان بصوت حصول الصور في جات البصر شهيرة من الشخ
 وغيره قال الشخ في طبيعات الشفاء ومنها البصري في قوة مرتبه في
 العصبه المحوثة يدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليده من اشياء
 الاحسام وذوات اللون **قوله** يدركات الظاهر حين الاحساس اذ
 ان هذا احداث يذهب اخرو الكلام كان علي يذهب بهم فانهم قالوا
 الصورة ينطبع في الجليده ثم في مجمع النور فيدرك واما الحسن المشترك
 فانما ينطبع فيه بعد عسونه اماده **قوله** ذلك ان لقول المراد باهونه
 هونيه يمنع اه جواب عن النقص لصور الجزيئات المرسته في القوي
 بغيره ان المراد باهونه هونيه يمنع بها عن رض الاشتراك بطلقا اجما
 وبدلا فالمرسته في القوي الباطنه بخور فيه الاشتراك البديهي من غير
 ممازاة باهونه فلا النقص وظاهر هذا الكلام قاله لان الصورة الخياليه
 قد اتفت بالعوارض وخصت بالمشخص وبالي عن الشركه مطلقا
 اجما عا وبدلا فكيف تكون صالحه للشركه البدنيه وكيفية كلام المحضره انه
 قد عرفت ان للصورة الذهنيه اعتبارين فاعرف ان للصورة الخياليه
 اعتبارين احدهما الصورة من حيث انها لكشف بالعوارض المشته وهي
 بهذا الاعتبار علم ومبدأ الاكشاف وموجود خارجي والاخر نفس الصور

الخياليه

الخيالية مع قطع النظر عن الشخص الحسي ولو اختلفت في هذا الاعتبار موجودا
ومعلوم وموصالح للشركة البدئية دون الاجتماعية فان قلت انما هذا
يصح في بعض الصور الخيالية كالصور البضنة وشبح ضعيف البصر والاجري
هذا الحكم من الاشتراك البدلي في كل صورة خيالية او ذهنية قلت
اراد بالاشتراك البدلي مطلق الاشتراك سواء كان بين الموجودات
او الاشياء الفرضية وكلما بدر في الخيال فليوهم باستخدام الصورة ان يجمع
شبهه في الشكل واللون والمقدار وغيره من الاعراض فتجوز في الصور الخيالية
الاشتراك الثاني بين هذا الخيال والموجودات بين المحلين في كل محصل
ولو لم يكن كذلك المحقق المحقق في بعض كنهه متاثر وما قبل ان للموجود الذي
شخصا ونسبا النسبة سواء كان موجودا في احس او العقل فان اراد
صدقه مع هذا الشخص المستفاد فقلنا لان الشخص ياتي بالاشتراك
الاجتماعي والبدلي فبما كان الشخص وخارجا وان اراد انه مع قطع
النظر عن هذا الشخص صادف فهو كما انه بد لا صادق على كثر من صادق
اجتماعا سواء كان في الحسن الطاهر او الباطن ففاده ظاهر لان بهنائه
شخصا من احد ما شخص المعلوم فان المعلوم في ادراك الحواس
غير هي النسبة بالفاق الفلاسفة ثم لمحقفة شخص اخر عند حصوله الحس فاذا قطع
النظر عن هذا الشخص ففي المعلوم شخصه وهو يدعي ان هذا الشخص
غير مانع عن الشركة البدئية وهذا القابل المحقق قد زعم ان احاصل هو ^{الحققة}
الكلمة المتشخصه بالتعريف الحسي ووج يلزم ان لا يكون العلم الاحساس

جريا فانه لا شك ان العلوم الشج مع قطع النظر عن الشخص الذي
و هذا باطل باجماع الفلاسفة فان قلت كيف يلقي الشخص الخارجي في
الحس مع المساوية بين الوجود والشخص وان ليس في الحس وجود
خارجي فليس هناك شخص خارجي قلت هذا الورد ولا يفر في هذا المقام
فان المقام مقام نقل المذهب وليس عبدة الضم والفساد على النافل
وحصول الجرمي مع الشخص الذي عرض له في الخارج فليس قد قصد
عليه بوضوح غير قابل للتداول لا سبيل الي كل منهما مع انهم يقولون
في طرف سادق الوجود في ذلك الطرف فلا يصلح بتدليل الوجود
طرف الشخص مع بقاء الشخص واما بقاء الشخص في طرف اخر
اخر فلا يمتنعون ومن ادعى فعلية البيان فتأمل جدا **قوله** وتفضيله ان
مدركات الحس الظاهرة قد فصل الشج وبين الاقسام الثلاثة من الادراك
الاحساس والتوهم والتخييل حيث قال في النجاة ونسبه ان يكون
ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء فان كان لما دعي
فهو اخذ صورة مجردة عن المادة تجريد اما الا ان اصناف التجريد
ومراتبها متقاربة فان الصورة اما دنية بعرض لها سبب المادة احوال
وامور ليست هي لها بذاتها من جهة ما هي تلك الصورة فتارة يكون
عن تلك العلايق كلها او بعضها وتارة يكون الشراخ كاطلا بان مجرد الصورة
وعن اللواحق التي لها من جهة المادة ثم حقق ان هذه العوارض ليست في
مرتبة المبتدئ ولا يفر من لوازم المبتدئ لا يمكن مفارقتها عظام ثم قال احس

بأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق ومع وقوع النسبة بينها وبين المادة
وإذا زلت النسبة بطل ذلك الأخذ وذلك لأنه مخرج الصورة عن
المادة مع جميع لواحقها ولا يمكن أن تمت تلك الصورة أن غابت
المادة فيكون كأنه لم يخرج الصورة نوعاً محكماً بل يحتاج إلى وجود المادة
التي هي أن يكون تلك الصورة موجودة لها وأما الخيال فإنه مخرج الصورة
المستردة عن المادة بحيث لا يحتاج إلى وجوده تبعاً إلى وجود المادة
لأن المادة وإن غابت أو لطلبت فإن الصورة يكون ثابتة الوجود
في الخيال إلا أنه لا يكون جرداً عن اللواحق المادية فالمخس لم يرد عن
المادة تجریداً تاماً ولا جرداً عن اللواحق المادية وأما الخيال فقط جرداً
تجریداً تاماً لكن لم تجرداً عنه عن اللواحق المادية لأن الصورة في الخيال
على حسب الصورة المحسوسة على تقدير ما وعلى تكليف ما وضع ما وسم
في الخيال النية أن يخيل صورة هي بحال يمكن أن يشترك فيها جميع سمات
ذلك النوع فإن الإنسان الخيال يكون كواحد من الناس ويجوز أن يكون
ناس موجودين يحملون ليس على نحو ما يخيل الخيال ذلك الإنسان
وأما الوهم فإنه قد يعدي قليلاً عن هذه المرتبة في التجريد لأنه يبادل المعاني
التي ليست هي في ذاتها مادته وإن عرض لها أن يكون في المادة وذلك أن
الشكل واللون والوضع وما أشبه ذلك أمور لا يكون إلا في مورد وأما الخبر
والشر والموافق والمخالف وما أشبه ذلك فهي أمور في نفسها غير مادة
وقد يعرض لها أن يكون في مادة والدليل على أن هذه الأمور غير مادية أن هذه

1
الامور لو كانت مادية لما كان لعقل خيرا منه موافق او مخالف الاعراض
حسب وقد لعقل ذلك وتبين ان هذه الامور في نفسها غير مادية وقد عرض
لها ان كانت مادية ولو لم انما يقال ويدرك هذه الامور فاذا هي انما يدرك
امورا غير مادية وياخذها عن المادة فهذه التراجع انما استقصاء وارجح
الى البساطة من التعرّين الاولين الا انه مع ذلك لا يجرى التصوره
عن اللواحق المادية لانه باخذها جزئية وحسب مادة مادة وبالقياس اليها
ومتعلقة بصورة مخصوصة محسوسة مكنوزة بلواحق المادة شاركة الاحتمال
فيها واما القوة التي يكون مسببة فيها اما صور موجودات ليست بمادة
والبعض بها ان يكون مادية او صور موجودات ليست بمادية ولكن عرض
لها ان تكون مادية او صور موجودات مادية ولكن مبراة عن عللين
المادة من كلوجه فبين انما تدرك الصورة بان تاخذها مجردا عن
المادة من كلوجه اما هو مجرد بذاته غير المادة فالامر فيه ظاهر واما هو موجود
للمادة اما لان وجوده مادي واما عارض له ذلك فمترجم عن المادة من
كلوجه وعن لواحق المادة وياخذها مجردا عن الانسان الذي يقال
عليه لثبوت فينوحه طبيعه واحدة وبفردة عن كل كم وكيف وابتدأ ووضع مادي
تم تجرده عن ذلك بما يصلح ان يقال علي الجميع بهذا الفرق ادراك احكام
الجنس وادراك احكام الخبالي وادراك احكام العقلي وقال في اشارات
الشيء قد يكون محسوسا ثم يكون محسوسا عند عينه بمثل صورته في الباطن ثم
الذي البصر مثلا اذا غاب غلب فحسنته وقد يكون معقولا عند ما يصور من

زيد مثلا معنى الالك ان الموجود غيره وهو عندنا يكون محسوسا فذاتية خواص
غيرية عن مهنية لو ازيلت عنه لم يؤثر في كنهه مهنية مثل ان ووضع وليف ومقدار
تبعته ولو توهم بدله غيره لم يؤثر في كنهه حقيقة مهنية الالهية والحس بما له
حيث انه معور في هذه العوارض التي يلحقه بسبب امادة التي خلق منها
لا تجرد عنه ولا بباله الا بعلاقة وضعه بين حسه وامادته ولذلك لا يتمثل
في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيجلب مع تلك العوارض
لا ينفرد على تجرده المطلق لكنه تجرد من تلك العلاقة المذكورة التي تعلق
بها الحس فهو تمثيل صورته مع عبثونه حاملها واما العقل فيفقد على تجرده المهنية
المنقوتة بالعوارض الغريبة وشخصه سنا اما كانه عمل بالمحسوس عملا
حيلة معقولا وقال البصر الطوسي في شرحه انواع الادراك اربعة حساس
وتمثيل وعقل وتوهم فالاحساس ادراك الشيء الموجود في امادته الحاضرة
عند المدرك على بنية مخصوصته بحسوسته من الالين والوضع والتمس والليف
والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امناها في التوهم
اخارجي ولا يشاركها فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء مع البنيات
المذكورة ولكن في حالتها حضوره وعينه والتوهم ادراك لمعان غير محسوسه
من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجرمي الموجود في امادة
ولا يشاركها فيها غيره والتعقل ادراك الشيء من حيث هو فقط لا من
حيث يشيخ اخر سواد اخذ وصدرا ومع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع
من الادراك فهذه الادراكات منزهة في التجريد الاول مشروط

عليه شياء حضور المادة والتناف الهيات وكون المدرك خبريا والثاني
مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عين الجميع الا
انها اذا نسبت الي مدرك واحد سقط الوهم من الادراك قال ايضا انما
مثل الابصار لانه اظهر النوع الاحساس قال في المحاكمه في شرحه والتمثيل بالابصار
لانه اظهر الالفاحس اعلم من حس البصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس
فان الالفاحس حصلت في القوة اللامنه صورة اللمس مع حصول المادة التناهي
بغواشي الغريبه وكذا في الحواس الاخره مثال ما ذكرنا بخصوص نظيره من سب
الشيخ وضربه فاذا تأملت في هذه العبارات المنقوله وانما هما المنه وكذا لا نجد
شكاوريا في ان تدبب الفلاسفة الفالين بحصول الصور ان الشخاص
اخارجة من خصما والعوارض اللزومه بحصل في الحواس لكن في الالفاحس
لكن في الاحساس ما جدي الحواس الظاهرة بالتجرد عن نفس المادة
مع حضور المادة عند الحس ودفع لسنه ودفع من المقابلة كما في البصر
والذوق كما في غيرهما بين الحواس وفي التخييل اي ادراك الحس المشترك
عالمها بالتجرد عن المادة وعن وقوع النسبه والوضع ولو ازمها بخلاف
سائر العوارض وبان البصر ان يحصل في العقل مجرد بالكلية عن المادة
والنسبه والعوارض الماديه وبان البصر ان الصورة يحصل في كل حاسة
ظاهرة انما في الابصار فعند وقوع المقابلة بين البصر والمبصر وانما في السمع
فعند وصول الهواء الحاصل للصوت وانما في الشم فعند حصول الهواء
الحامل للرائحة وانما في الذوق فعند وصول اللعاب الحامل للطعم والمطعم

واما في النفس فعند طافات الجسم الحامل للصفة الملموسة والمختصة لما راى
ان المحسوس عند اشتغالها على اللواحق المادية لا يتحمل الاشتراك وعند
التجرد التام احتفل الاشتراك العام زعم ان الصورة الخيالية لما كان
فيها التجريد بوجه كان الاشتراك بنحو والافتراق بنحو كان الايا بنحو فقال
الصورة المحسوس بالحواس الظاهرة ائنه عن الاشتراك اجتماعا وبدلا
لما لم يكن فيها تجريد عن العواشي اما وئنه والصورة الخيالية والوهمية لما كان
فيها تجريد في اجماله صلحت الاشتراك البدئي دون الاجتماعى فالاولى
ان يقبل الموجودات الخارجية والآخر بان موجودات ذمئيه لعدم
الاشتغال على الوئنه المانعة عن الاشتراك اجتماعا وبدلا وئنه لظن
اما اول افلاذ قد سلم منها بالادراك في الحواس الظاهرة وقد كان المره
من قبل وقال الصورة عند الاحساس انها تحصل في الحس المشترك
وهو حس باطن فالان قد خصص الحق وانما يافلان قبول الصور الخيالية
والوهمية الاشتراك البدئي ممنوع كيف وقد نادى قول الشيخ في النجاة
لكن لم تجرد اذ على ان الصورة الخيالية كالحسبة في عدم قبول الاسرار
نعم قد سئنه تشابه العوارض والاشبه تميزا بما فيجوز ان ما تخيله هو ذا ام و
لكن هذا التمييز انما هو من الاعلاط الوهمى واما في نفس الامر فلا يقبل الاسرار
اصلا لا معا ولا بدلا ويشتمل على الوئنه اللهم الا ان يراد بالاشتراك
البدئي اعم مما يكون في نفس الامر وحسب العوارض الغير المطابق لكن كما يكون
بعض الصور الحاصلة في الحس الظاهر من هذا القبيل كصورة ضعيف

البصر والشيء المرهبي من بعيد فانه يجوز فيها انه بدأ ثم ذلك يجوز غير مطابق
واما التناقض فلا فرق بين الصور الحاصلة في الحس الظاهر وبين الحاصلة
في القوى الباطنة بان الاول من الموجودات الخارجية والثانية من الموجودات
الذاتية باطل لان الحاصلة في الحس الظاهر لا تبرتب عليه الا آثار الخارجية
الاتري ان صورة النار الحاصلة في البصر لا تجرف النية وحصول الخلافة
في الذاتية لا يجعل الذاتية خلوا فهي والحاصلة في الخيال سواء في عدم
تترتب الا آثار هي موجودات ذواتها علم ان الذي يجوز فيه الاشتراك
البدئي يقال له الفرد والمنتشر وهو قد يطلق ويراد به ما يجوز العقل الاشتراكي
البدئي يجوز غير مطابق لشيء ضعيف البصر والصورة الخيالية من النية
المعينة والشيء المرهبي من بعيد وقد يطلق ويراد به ما يجوز فيه الاشتراك
البدئي بحسب الواقع وهذا الفرد والمنتشر هو الذي كلما ناقته ثم قيل في
ابطال ان الاشتراك البدئي والاجتماعي متلازمان والا فيكون الفرد
المنتشر اما ذاتي واما عرضي بما لصدق عليه بدلا والذاتية والعرضية
لا ينطلق عما هو ذاتي او عرضي لاجل صدق علي بعض ما هو ذاتي او عرضي
له فاذا ان الذي ذاتي واما والعرضي عرضي واما فما لصدق بدلا لصدق
اجتماعا فالفرد والمنتشر ليس خريبا بل هو كل في وفيه نظر ظاهر فانه ان اراد
بالذاتي والعرضي ما هو المتعارف من الكل في الخارج عن حقيقته افراد
والكل في الغير خارج عنهما فلم ان الذي ذاتي واما والعرضي عرضي
واما للذاتي لان الفرد والمنتشر ذاتي او عرضي بهذا المعنى لانه خريبا

ان اراد بالدائنة والعرضة الصدق بالذات وبالعرض فلا سلم ان
الذائنة والعرضة لا تبطل عما هو ذائي او عرضي له اذ يرجع حاصله
الى ان الصدق على ما يحتمل الصدق عليه لا يبطل بالصدق على واحد
سواء ونداء المنزاع فيه فالاستدلال به لانه ان يكون صادرة فان
النزاع فيها كالنزاع في المطلوب فتأمل وقال قائل اخر الفرد المنشتر
عبارة عن الكلبي المقيد بقيد ونداء القيد اما مانع عن الشركة اجتماعا
بدل لا فهو شخص تام لا فرد منشتر واما امر كلبي فالصمام الكلبي الى الكلبي لا يقيد
الجزئية فالفرد المنشتر كلبي لا فرد منشتر واما مانع عن الشركة اجتماعا
لا بد لا فهو فرد منشتر فالكلام فيه كالكلام في اصل الفرد المنشتر عبارة
عن الكلبي المقيد بالشخص فنداء القيد اما كلبي او فرد منشتر والصمام الكلبي
الى الكلبي لا يقيد الشخصية وكذا الصمام الفرد المنشتر الى الكلبي لا يقيد الا
الاشتراك واما امر مانع عن الاشتراك اجتماعا وبدل لا فهو الشخص والكلام
فيه كالكلام في اصل الشخص فما هو جوهرهم فهو جواهرنا وانا نانيا فلانا لا سلم
ان الفرد المنشتر عبارة عن الكلبي المقيد بل لا يقيد اما الفرق بين الكلبي
والجزسي بالاشتمال وعدم الاشتمال فالفرد المنشتر المتميز بالاشتمال بحيث
يجوز فيه الاشتراك البديهي لا الاجتماعى كما ان الشخص التام عبارة عن
الكلبي المتميز وليس هناك باية الاشتمال فمضمون او منزع بعم بعد اخباره بعرض
له عوارض او مبرج عنه فليس شخصات وارثقب في ذلك كلاما مستوي
سفضل الشاء الله تعالى وانا نالنا سلمنا انه عبارة عن الكلبي المقيد بقيد

هذا الفيد صالح الاشتراك البدئي ولا سلم رجوع الكلام اليه لان انتشاره
 وعدم اشتراكه بنفسه كما عند من يجعل الشخص امر موجودا فالاشياء بتخصر
 به وهو شخص فبذلك هذا الفيد المنتشر شخص بالي به الاشتراك الجمعي
 ويجوز الاشتراك البدئي واما هو فبالى بنفسه الاشتراك الجمعي
 يجوز بنفسه الاشتراك البدئي فيتمثل والتحقق ان يقال هذا الفرد المنتشر
 اما لو وجد في ضمن كل واحد ما يصلح الاشتراك فيه بدلا فصدق على الكل
 اجتماعا واما لو وجد في البعض لكن يصلح ذاته صدق على غيره لولا وجوده هذا
 ترجيح من غير مرجح لان نسبة الي جميع الاشخاص على السواء فالمنتشر
 اما ان يكون منحصر في شخص بان يكون في نفسه بحيث يصلح لان يتخصر
 لو احد الشخصات المنتشرة ابتداءا ولكن بحيث لو شخص لو احد منها لا يكن
 ان شخص شخص اخر فلو وجد فاما لو وجد في شخص واحد ولا يكون موجودا
 اصلا بل يكون امرا متخيلا ويكون بالنظر الي نفس مفهومه صالح لان يحاربا
 محابزا ما ابي احبابا كان ابتداءا ولكن لم ينجر و هذا ككلمة الكلبي الممكن الا فرد
 الا ان هذا صالح لان شخص شخصات كثيرة لكن لم يتخصر بعد ^{وجوده}
 واما هناك فالصلوح لان شخص شخص واحد ابتداءا بحيث لو شخص
 لو احد معين لا يمكن ان شخص شخص اخر وهذا ان النحوان من الفرد
 المنتشر معقولا ان لكن لا بد من البرهان على وجوده لكن لا يقنعون به
 النحوان بل يقولون في كل كلبي وان كان فممكن الاشخاص انه اذا اعتر
 متجازا بشخص ما فهو فرد منتشر هذا ما حصل لي الي الان ولعل انه يحدث بعد

ذلك امر

ذلك امر **اول** وبعد اللبنا والتي قد عرفت ان المراد بالوجود الذهني اه بدأ
جواب اخر لاصل الاشكال عام جاز في الصور الحاصلة في المحس الظاهر
التي تختلف الاول فانه على تقدير تمامه لا يجري الا في القوى الباطنة
واللبنا والتي اشارة الى اجمال الجواب الاول وتفصيله وتقريره على ما
احاسنته ان المراد بالهوية الشخصية هوية يمنع بها فرض الاشتراك
على وجه الاجتماع والصور الجزئية الحاصلة في خيال زيد من حيث هي
مع قطع النظر عن العوارض الحاصلة لها في ذلك الخيال تطبق على
تلك الصورة في اي خيال يحصل على سبيل الاجتماع وللصورة الحيانية
اعتبار ان كما مر في من حيث انها شخص بالشخص الخيالي ولسف
بالعوارض الحيانية موجودة بالوجود الذي تحدد وجوده الخارجي وهي
من حيث هي اي مع قطع النظر عن الشخص الخيالي والعوارض المترتبة
على هذا الشخص موجود بوجود لا تحدد وجوده الخارجي وقد عرفت ان
بالوجود الخارجي ما ساول النحو الاول من الوجود وبالوجود الذهني مقابلة
فالوجود الذهني غير متماز بها وندة الصورة وان اشتملت على هوية يمنع بها
فرض الاشتراك بين الاشتراك الاشتراكي الخارجة لكن لا تشمل
على هوية يمنع الاشتراك بين الصور الموجودة في الخيالات الكثيرة و
الشيخ وحدت مختلفة ففي بعضها وهو لا يصدق الا على ما فيه نوع من
الاشتراك وهو واضح وفي بعضها الاعلى الكلمات وند الا يصح الابتداء بل
ان يراد بالكليات ما فيه نوع من الاشتراك فان الكلي بالصح فيه الاشتراك

اجتماعا بحيث ارجح هذه الصورة لسبب كذلك هذا الفرع كلامه على طبق مراده وبعد
فدسئ فان منى هذا الجواب كالجواب الاول على ان يحصل في الخيال
الهونيه الخارجيه فالهونيه الخارجيه تكون مكنونه بالعوارض الخياليه فاذا
قطع النظر عن العوارض الخياليه نفى الهونيه الخارجيه فالهونيه الخارجيه بالثبوت
عن الاشتراك الجمعي بين الصور حاصله في الخيالات فقد صدق
على الهونيه الخارجيه انها غير متمازاه بالهونيه المانع عن الاشتراك الجمعي
الجمعي ولو اريد بالهونيه ما يمنع الاشتراك بين الاشخاص الغيبه فم لا يصدق
على الصورة حاصله الخياليه ايضا لانها متمازاه بهونيه مانعه عن الاشتراك
الجمعي بحسب الخارج الا ان يقال امر اخر المتمازاه بهونيه مانعه عن الاشتراك
في طرف ذلك الوجود موجود خارجي والمتمازاه بهونيه مانعه عن الاشتراك
بحسب ذلك الطرف فالشخص الخارج يصدق عليه انه متمازاه بهونيه مانعه
عن الاشتراك في طرف وجوده والصورة الخياليه يصدق عليها انه متمازاه
لا بهونيه له كذلك بل هو متمازاه بالاشتراك بحسب طرف وجوده موجود
ومنى فانها يصدق في طرف الخيال فتأمل فيه ثم قال في بعضه ولا يلزم
من ذلك كونه مدرجات الحواس او مناط الكلمه جواز الاطباق على الايمان
الخارجيه محققا كان او مقدارا على وجه الاجتماع انتهى وكيفية ان الاشياء
المتشابهة على الشخص الذي به تعبا ان في حد ذاته مما عاده ذوات متمازاه
ومن البين ان كل ذات لا يجوز صدقه على مبانته عند العقل بحسب نفس الامر
والاشياء الغير المتشابهة على الهونيه لسبب مبانته للذوات الكثيره المنزليه تحتملها

بفلس الامر اذ في فرضه الذي يتصور عند العقل بحسب تصور مفهومه الصدف
عليها فمناط الكلانية والجزيه علي الاشتغال علي البدنيه وعدمه لكن لما كان
الاشتمال علي الهونيه من توازنه مباينيه الذات الذات الكثيره
موجوده كان اذ مفروضه مباينيه جملنيه بحسب مفهومه بحيث ياتي العقل
عن تجويز الاشتراك فيها بحسب نفس المفهوم عرف الجزيه بهذا كما كان
عدم الاشتغال علي البدنيه موجبا للابهام والتبدوت بذوات ثيره
لا حرم هو بنفسه يكون صالحا للكثير الذات بنفس مفهومه سواء تحقق هذا
التكثير بنفس الامر او بحسب الفرض الذي محب عرف الكلانية بها فافهم
لا يخفى ان المتجانسي الخارج اياه حاصله ان في الشخصين احيما
انه عبارة عن المنة امتحارة بحيث تاتي الاشتراك من غير اشتغال
عليه بالامتنان والتفاوت بين الكلبي والجزمي بنفس الادراك
فما كان متجانسا يدركا جزئيا وما كان مدركا من حيث نفس مهنه مع
قطع النظر عن الاختيار كلبي ولما كان الاول منحصر في الاحساس والثاني
في التعقل عندهم فالوا اما ادرك با ادراك حاصله جزئيا وما ادرك
با ادراك تعقل كلبي تايها ان الشخص مركب عقلي من المنة والشخص
والموجود هونيه بسيطه فالهونيه علي كلا الرابين ليس امرامضا فالمتجانس
في الخارج مهنه وهونيه غير متجانس هونيه بضم اليه فلا يصح ان الموجود في
الخارج ما يجاز مهنه وهونيه بضم اليه بحسب هذا النحو من الوجود وندبه المنان
شبه المناقشة اللفظية فانه انما يدرك بالاضمام خصيفه الام

حقيقة الاضمام واما ان اريد بما يجازى بحسب مبهمة وهو مبهمة متميزة بحسب ذلك
الطرف من الوجود فلا يراد بحسب اللفظ **قول** مع انه من
البين ان الموجود في الحواس اه قد بان لك فيما قبل ان نداء الفلاسفة
ان الموجود في الذهن الهوتية الخارجية وعليه مني جواب المحسن الذي مر في نقل
الصورة المحاصلة في الحواس شمله على هوتية خارجية محفوظة في الحاسة
وقد عرض لها هوتية اخرى بنا الهوتية الاولى تمازت عن صورت شخص
اخر وبهذا التميز التي حصلت في الحاسة قد تمازت بها عن الصور
الحاصلة من هذا الشخص في حالات اخرى في الحاسة تمازت بهوتية
منظمة احد ما في هذا النحو من الوجود والاخرى في نحو الوجود الخارجي فلم
يتم هوتية منظمة في هذا النحو من الوجود فقط وهو المراد فلا اشكال الا بالبعد
عن اللفظ وهو الذي قاله المشهور المحقق قدس سره وكل ذلك تكلف
وتعقّب والمنافسة في لفظ الاضمام مما لا ينبغي **قول** وذلك ان المتبادر
اه انما لم يجعل وجه التعقّب ما اورده سابقا وجعل وجهه انه خلاف المتبادر
لان المتبادر من لفظ التعقّب انه معنى صحيح بعيد عن اللفظ قبل الابد
في وجه التكلف ان المتبادر من التعقّب تعابير المنتمية من انا بالذات او
بالاعتناء وبحيث يكون جهة التعابير متقدمة على صدق المفهومين ^{بها}
بعد تسليم التعابير التعابير متأخرة عن صدق المنية والتشخص ونها النحو من
التعابير غير معنى التعابير عندهم وفي الثاني ان الظاهر من كلام المصنوع عدم
الاختيار في الوجود الذي يباهوتية مطلقا فانقول بالاختصاص مع انه مخالف

ما سبق باطل لان الاختيار الذي سلمه المجيب هو الاختيار الذهني بالهونية
العينية وهو غير معقول لان الوجود الذهني لوجب هونية علمية في الذهن
فان الهونية صادقة مع كل وجود من الوجود في الذهن غير الوجود في الخارج
مع ان الهونية العينية قد تقدم عن الخارج وهو الاعتقادات الحاطية
في الوجود الذهني وانت لا تدب عليك ان وجه التعسف المذكور في
الاول جيد واما ما ذكره من وجه التعسف في الثاني فلا يخفى فساد فانه
لعله ان مقصود المجيب الوجود في المحاسة ليس فيه هونية بنجارتها
انما الهونية الخارجية بها مماز الوجود الذهني فاورد ان الهونية الخارجية قد
تقدم وتعني الوجود الذهني وهذا الوهم فاسد لان مقصود المجيب الوجود
في المحاسة هونية موجودة فيها لكن تلك الهونية هي بعينها الهونية التي لها
في الوجود الخارجي ولا يفرح انتفاء الهونية عن الخارج لهذا الوجود الذهني
وان اراد هذا الوجه المحقق ان منى الجواب تميز الوجود الحسي بالهونية
العينية الحاصلة في الحس وهو فاسد لان الهونية صادقة للوجود العيني فلا
يصح حصولها في المحاسة فبقدم ان هذا الوهم لكان الباطل لقولها
ولا يفر بالعرض مع انه لا يتوجه اليه قوله مع ان الهونية الخارجية قد تقدم
فتأمل **قوله** اراد بالعدم المطلق انه اعلم ان الواجب بالسجبل اليه
ينبع انحاء عدم التي تنافي الواقعية وليس المراد بالعدم المطلق ما هو المراد
بانه عدم خاص بل المراد طبيعة عدم في اي فرد وكفى قال في المحاسة
عدم المطلق اي نفس عدم من حيث هو في الواجب بالنظر الى ذاته

ممنوع كما ان الوجود المطلق المقابل له بالنظر الى ذاته ضروري بخلاف الزمان
فان كل من الوجود والعدم بالنظر اليه ممكن وما لا يمكن يهلوق بالعدم والاحتمال
وبما خارجا عن نفس الوجود والعدم ضرورة حضور الوجود والعدم
في الممكن لا ياتي امکان واجتباة فتايل ما دام مع عدم متكافاة ضرورة
حضور العدم الامكان صحيح لان الامكان عبارة عن سلب ضرورة طعيبة
الوجود والعدم وان كان حضور للعدم انتهى ابي رفع الوجود اخص ضرورة
واما عدم منافاة ضرورة حضور الوجود الامكان والاجتباة فتايل لان
ضرورة اخص ليسزم ضرورة المطلق بدبينة فاذا كان حضور الوجود ضروريا كان
الوجود المطلق ضروريا لكن لو كان حضور الوجود ضروريا لممكن لكان هذا الممكن
مستغنيا في هذا الوجود عن العلة وصح وجوده وبقائه من غير علة فانهم **قول**
فلا يشك بالزمان اشارة الى رد قول بعض جهلة يونان ان الزمان واجب
لاستحالة العدم السابق واللاحق وتقرير ايراد ان غايته ما لزوم استحالة الخو
اخص من العدم ولا يلزم منه استحالة العدم مطلقا فان العدم المطلق
بان الوجود اصلا ممكن وجائز قال في الحاشية المراد بالزمان نفسه او اسم
اي الان السبيل اشارة الى الخلاف الواقع بين الفلاسفة والمثقفين
فالفلاسفة ذهبوا الى الزمان الممتد المتصل الغير المنتهي موجودا والمثقفين
زعموا ان الزمان مفهوم والموجود هو الان السبيل الرسم وكذا الخلاف في
الحركة ثم بينهما مغالطة هي ان الزمان لا استحالة عليه العدم قبل الوجود وكذا
العدم بعد الوجود فاستمرار الوجود واجب لذاته لانه اذا امتنع احد

التقيضين وجب الاخر والوجود المستمر نحو من الوجود المطلق في الواقع
فالوجود المطلق واجب بنفسه والبعض فالزمان غير محتاج في بقاياه الي
علته وعلما ان لتقيض العدم السابق سلب العدم السابق وكذا التقيض
العدم اللاحق سلب العدم اللاحق وهو اعم من الوجود المستمر فالسلب
العدم السابق واللاحق لصيدق بانقضاء الوجود راسا ونهت الوجود
المستمر وجوب الاعم لا يلزم منه الوجود الخاص فالاحض محتاج الي العلة
فانهم **قوله** فمما سمح ليعني ان في القول باقتضاء الذات الامكان
واريد به عدم اقتضاء الغير ويرد عليه انهم قالوا في في الامكان بانغير لو كان الامكان
بانغير لزم توارد العلة المستقلة على شئ واحد الذات وبغير هذا صرح في ان الذات
على زعمهم بعض حقيقة الا ان يتركب التجوهر هناك ويقال لما كانت الذات
كافيه كانت بمنزلة العلة والحلف الذي يلزم في توارد العلة المستقلة
على ذات واحدة يلزم في ورود العلة بالذات كما فيه فمما سمح **قوله**
لان الامكان سلب الضرورة الناشئة عن الذات آه ليعني ان قيد لذاته
ليس قيد السلب انما هو قيد للملوب اذ لو كان قيد السلب لكان
الضرورة المسلوته مطلقه فيكون احاصل الامكان سلب الضرورة ضرورة
مطلقه سلبا بالنظر الي الذات فلا تجامع الضرورة الغيرية من الوجوب
بانغير والامتناع بانغير **قوله** الا ان يقال آه اي الا ان يقال ان الضرورة
المسلوته ضرورة مفيدة وسلب هذه الضرورة مقتضى الذات وح لا
في الاجتماع مع الوجوب بانغير والامتناع بانغير وانما جعل السلب محمول

سائلة المحمول لان اقتضاء الذات السلب لا يفعل مالم يغير نحو من النبوت
لان علته السلب علمه الوجود واما ما قيل ان السلب لا يكون لها وجود كلفها
وبناء على هذا قال صاحب الاقناع المبين الجهات في القضايات البتة تنمود
للنبوت المسلوب لا للسلب بمعنى السالبة الضرورية سلب
الضرورة لا السلب بالضرورة وخرج عليه ان لفيض كل موجبة نفس تلك
الموجبة مخالفة في الكيف كمدخاف للضرورة كفضل ان شاء الله
في موضع بلقيس به وهذا الرجل من دابة احداث اراء تنفر عن تصور لوان
اللاذيان والتفويضا قول السبكي عن استماعها الاذان لكن اخرج
آه بمعنى ان اخرج عن حصر المواد في الوجود والامتناع والامكان هو
السلب البسيط لا السلب الثابت واللام يكن حصر عقليا فان الوجود
ضرورة الوجود بالنظر الى الذات والامتناع ضرورة العدم بالنظر اليها
فلو لم يكن الامكان سلبا لسلبا بيطا **قوله** اصل الحصر قول بل ليس بينهما امتناع
اه يعني ان الامكان سلب الضرورية الناشئة عن الذات وهذا السلب
لا يصح الحكمه عن الذات في مرتبة من مراتب الذات فلا اقتضاء
بينها والامكان الذات متقدمة على هذا السلب وينفك هذا السلب في
مرتبة متقدمة فلا اقتضاء بينها واما ما قررنا من انهم ان كان في قوله بل ليس
امتناعا يدعي وفي البيان ببرهنة اجماع فانه انما اثبت عدم الدلالة
على الاقتضاء لا الدلالة على عدم الاقتضاء **قوله** وعلى كل تقدير لا يلزم اه
نعم انه على تقدير ان يكون هناك امتناعا والامكان وتفسير ان لا يكون

لا يلزم

لا يلزم من سلب المفيد وهو سلب الضرورة المناسبة عن الذات لسلب
المفيد أي السلب الناشئ عن الذات مفيد لذاته المأخوذ في الممكن
لذاته مفيد للمساوي فلا يصلح تقييد المبدأ بالامكان لا يكون إلا بتقييد
الذات فافهم فإن المقام قد يقب على الأذكياء **قوله** والمحق أن
المتفهم إليها المراد بالموجود في نفس الأمر الموجود في ذاته مع قطع
النظر عن اعتبار المعبر سواء كان موجودا بنفسه أو بنفسه أو بمقتضى
في الذهن أو في الخارج لأن المراد أعم من الموجود بالوجود الذهني والحق
والأمور الأخرى عنه أعراض بالنظر في الوجود فانه لا يجد في نفسه لانه
ح بل في قوله لأن العلم عرض ويلقوا أن العدد والنسب عرض ثم عدم
من الموجودات الغير الخارجية لا يصلح العلم المشهور من أن العلم
الصورة وهي موجودة في عينه وأما على يد **الخبر** فلا يكاد يصلح
والمحصل أن المتفهم إليها للجوهر والعرض الموجود في نفس الأمر
أعم من الموجود في الذهن والموجود في الخارج بنفسه أو بمقتضى
لأنهم عدد الموجود الذهني الذي هو العلم عندهم والامور الأخرى عنه
العدد والنسب أعراضها مع أنها ليست موجودات عندها بنفسها
ثم مرد على المحنة **قوله** أن الامور الأخرى عنه أعراضها وإخراج الامور العامة
عن الأعراض حكيم ولا يرد على القوم أن عدد الامور الأخرى عنه أعراضها
لأن إخراجهم الامور العامة غير معلوم بل الشيخ صرح بأن الوحدة عرض **قوله**
والقول بأن عدد من الأعراض له معنى أن بينها عذر بين اعتدوا وإبها

تلك فان حاصل الاول ان الموجود الذمى والموجود الابراهيمى عد هما من الاعراض
العينية في القيام بالموضوع والاضافة بها وحاصل الثاني ان المقسم الممكن الموجود
اخارجي لكن لا يلزم منه خروجها عن الاعراض لان الجوهري والعرضي كسب فبين
بل هما قيدان للقسم والقسم الموجود اخارجي الجوهري والموجود اخارجي العرضي
وقيد القسم يجوز ان يكون اعم ويتبادل بالانبدال المقسم والثاني اش
لتكلم في الاول لان في الاول ارتكاب التجوز في اطلاق لفظ العرض
وفي الثاني اعتراف انهم لم يسموا الجوهري والعرضي في شيء من المواضع بحيث
يتبادل كل فرد فانهم لم يسموا معنى الجوهري والعرضي الا في ضمن هذا القسم ولم
يزيدوا في موضع اخر عند ذكر اسمه علي بالسيفاد من هذا القسم فانهم
التركيب العقلي معتبر فيما يقسم اليه المقولات وفي بعض النسخ فيما يقسم
الي المقولات وهذا الظاهر فاسد فانه يلزم ان يكون المقسم للجوهري والعرضي
التركيب العقلي فيكون الجوهري مركبا عطفيا ومع كونه مقوله والضم لا ينطبق
عليه الدليل وقد وجه بان المراد ان التركيب العقلي معتبر فيما يقسم الي المقولا
بالاندر اج فيه كما يقال المهيئات اما جوهري او عرضي او منها حذف المضاف
ليج ان التركيب العقلي معتبر في افراد ما يقسم الي المقولات وعلى كل تقدير
فحاصل الجواب ان المندرج تحتها الكتاب العقلي والامور العامة تسالط
وهذا الجواب خارج عن قانون النوعية وغير منطبق على السؤال لان حاصله ان
المقسم او كان اعم لتبادل الامور العامة ايضا في يدل في احد القسمين
لهذا تجمل المحصر والجوهري ليس لصاح للتبادل فيدخل في العرض اذ انه يدخل

في العوض لصدق رسم العوض عليه وظاهر ان اجواب غير واقع الا ان يقال المراد
تخصيص المقسم بالوجود الذي ينحصر في امر كليات العقلية وح قد جاء التكلف
ثم الاستدلال بهذه الوجود على عدم كونها اعراضا موقوف على ان العوض
منحصر في المقولات وعلى ان المقولات اجناس عوالم لكل ما يتدرج
تحتها وان الامور العامة كلها باب الابط والكلي في خبر المنع اما الاول فلانهم
قالوا الوحدة عرض وخارجة عن المقولات واما الثاني فلانهم صرحوا ان
الفصول غير مندرجة تحت المقولة اندراج نوع كنهنا بل صدق الجوز صدق
عرض وقالوا الصور هي الفصول فالصور غير مندرجة تحت مقولة بحيث يكون
مركبة منها ومن غيرها واذ اجاز في بعض الموجودات فليجرب مثلها في الامور
العامة والقبم السواد والبياض وكونها عند المحن في راس الابط ذهابا خارجا فليس
واحد من المقولات ذاتية لهما مع صدق اللبف عليه وبزعمه ندبها للفظ
تلك الامور العامة من يد الفصيل واما الثالث فالدليل قام على ساط
الوجود ونحوه لا على ساط كل امر عام **قوله** مع ان موضوعاتها ليست
بموضوعاتها الا لعني ان موضوعات الامور العامة ليست موضوعية
بالنسبة اليها فان الموضوع ما يقوم حاله ابي وجوده مبنية ^{موضوع} وشخصه ^{موضوع}
الوجود ليس كذلك فان وجود الشيء لا يقوم به وانت تعلم ان هذا انما
نعم في الوجود الحقيقي اذا كان عارضا اما في الوجود المصدرى فليس موجوده
الموجود بنية فلا باس بان يقرر المنية ثم يقوم وجوده المنسج كما في سائر
العوارض والوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء فان كان على

المبيات فحالها حال المبيات في الجوهرية والغرضية وفهوم المحل فوجود
 الجوهر لعدم كونه في موضوع ووجود الغرض عرض لكونه في موضوع والغرض
 لو لم يذكره لزم في الوجود ونحوه ولا يتم في سائر الامور العامة من العلة
 والمعلول ونحوها فانهم **قوله** فليتنازل قال انما شئنا فيه اشارة الى ما يرد
 عليه هو انه يحمل الحضري في التقسيم ويمكن ان يقال ان الوجود والامكان
 ونحوها ما هو في التقسيم وهو ما اختلف فيه ليس من جملة الاقسام بل ما يصيد
 عليه انتهى انت تعلم ان الوارد بعد ما قال ان اللازم من بيانكم
 ان موصوف الوجود ليس موصوفا لوجود موجود لاني موضوع فيلزم
 ان يكون جوهر ولا وجه للاختلال المحصر بيان انه ليس في موضوع الا
 يراد في تعريف الجوهر فيكون موجودا في المادة او قائما بنفسه
 ثم ما قال في بعد غير تام لان الماخوذ به في التقسيم لا ياتي كونه من
 الاقسام بل بما يوجد به فيه ان صدق عليه التقسيم صدق الكل على الفرد
 لا بد من دخوله في جملة الاقسام ولا اضل المحصر قطعا فانهم **قوله** اي
 في محل يقوم ذلك المحل اجمالا اذ اعلم انهم قالوا في بعض الاعراض ان
 ينحصر المحل محتاج الي الحال كما قالوا الحركة محتاجة الي الزمان في
 شخصها والابن والمقدار والشكل على منتهى لعله الشخص مكان
 لتوهم ان يتوهم انفاض تعريف الموضوع بخروج محال هذه الاعراض
 وتعريف المادة بدخول هذه موضوعات الاعراض فاراد المحصر
 وضع هذا التوهم وحاصله ان محل الغرض يقوم حاله من حيث العموم والخصوص



اي يكون

ف
أي يكون المحل العام مقوماً للمحل العام والمحل المخصوص للمحل المخصوص كقوله
المادة فإنها لها من حيث العموم الاحتياج إلى المحل الأصلي من حيث العموم ولا
من حيث المخصوص فلا ينقص مجال الأعراض المذكورة فإن عموم مجالها مفهوم
لعموم الأحوال والمخصوص للمخصوص وإن كان خصوص المجال مقوماً للعموم
الأحوال **قوله** فالإدراك التي هي محل الصورة أي الصورة التي هي مادته المادة أمر سيح
وكذا الموضوعية الموضوع فالإدراك بالنسبة إلى الصورة إلى الحالة فيها مادة **قوله**
بأنه فيه أن العرض طبيعته أعم منه أي لا تدرك ما إذا أراد أن يرى
طبيعته العرض طبيعته حالة وطبيعته متفردة غير حالة فعبارة خلاف ما مر حوا
به إن أراد أن طبيعته العرض يحتاج اجتناب الغت إلى المنعوت فهذا
الشيء من غير اللدغوي لتغير تغاير حتى تقوم دليلاً عليها وإن أراد
منع آخر فليس من غير بطرق نقل منها حاشية هي أن الأضاف السويبي
بالصورة من حيث أنها صورة مطلقة متقدم على وجود السويبي ومن
أنها صورت بمعنى متأخر عنه فالسويبي قد نصرت أي صارت ذات
صورة مطلقة فوجدت ونصرت أي صارت ذات صورة معينة وهذا
منع قولهم السويبي يحتاج إلى الصورة في وجودها والصورة تحتاج إليها في
استنحص أنني أعلم أن المحقق الدواني بركة أورده على قولهم المشهور
بأن الأضاف سمي من فرع ثبوت الموصوف النفص بالأضاف السويبي
بالصورة أو ليس للسويبي لعدم علمي بالصورة وأجاب عنه بأن علمه السويبي
لغير الصورة وأما الأضاف السويبي بالصورة يجوز أن يكون متأخر عن

الصورة فلا مخدور ثم قال دفعه نظر حكيم وهذا الجواب بعد صحة انما يفيد ان الصورة ^{تعد}
من الجبال غير حاله ثم صارت في مرتبة متأخرة بعد وجود ما بناه عنده حاله وهذا يخرج عنه
النظر الحكمي فان الحلول ليس كما لا المنيه بطلبه حتى يكون باقتضاها بل الحلول انما
بعضه لنقص في جوهر الذات ولما صار الذات قائمه من دون حلول فلا يحل
بعد ذلك ابدانها فلنبا مل ثم انه لو اورد دفعضا على قولهم الاضاف الاضاف
لا بد فيه من تقدم الموصوف على الصفه بهذا الاضاف اي الاضاف السوي
بالصورة المطلقة لم يكن نفع هذا الجواب ونقل عن ذلك المحقق ^{في وجه النظر}
الحكمي ان السوي طبيعيه حسنه والم لم يضم اليه الصورة لم يحصل فكيف تصور
تقدم تحصلها على انضمام الصورة اليها واورد عليه انه منافاة بين تاخر
السوي من حيث التحصيل عن انضمام الصورة اليها وتقدمها عليه من حيث
الوجود واخرجي والا يلزم سوي تقدم الوجود على التحصيل والا مخدور فيه
وانت تعلم ان مني كلام المحقق ره ان وجود الطنفة الحسنة بدون
تحصيلها وارتفاع ابيها غير معقول وكيف تصور وجود اللون وهو لون
مطلق بدون ان يحصل سوادا او بيضا فالاولى ان يورد عليه انه فرق
بين المنيه الحسنة بما هي حسنة وبما هي مادة فالانضمام المنسج الى الاول بدون
ان يحصل غير معقول وكذا وجود بدون التحصيل واما الثاني فهي ما ينيه
ما حوزة على انها متخضلة بفسيها موجودة بوجود معاير لما يحصل عنه وهي
منية لوعنيه انما الابهام فيها بالنظر اي بالعرضها من خارج فلا بعد في الوجود
ثم يضم اليه ما كان فيها بالنظر ايه بمعرض تحصيل عرضها فانهم والمنية وهي

للم

سلم استعماله الضمام شئ منحصل الي بهم فعمل الانصاف عنه لوجود البيولي و
لما كان بر وعليه ان الانصاف الانصافي فرع لوجود الحاشئين فكيف
يكون مقدا على وجود البيولي وان الصفة في الانصافي موخر عن وجود
الموصوف فمخ في الحاشئين لانه كونه انصاف البيولي بالصورة المطلقة
انصافيا وادعي انه انصاف انتراعي وهذا كلام باطل لان الصفة في
الانصاف الانتراعي لا يكون موجودة في الحارة لوجود مغاير لوجود الموصوف
بل الموصوف يكون موجودا بحيث يصح انتراع الصفة عنه ومنها الصورة
موجودة ولوجود مغاير للبيولي فان قلت الموجود انما هو البيولي فابيه
بها شخص الصورة ثم العقل يضرب من التحليل ياخذ منه الصورة ^{تصنيف}
البيولي بها فهو انصاف بانتراع الصورة فيكون انتراعا قلت لا سلم
ان الموجود القابل بالبيولي الشخص فقط بل طبعا لغير موجودة لكن لوجود
الشخص ولا دخل فيه الانتراع نعم لو كان الكلبي الطبيعي اي المبتدئ من حيث
هي غير موجودة انما الموجود الاسماض لكان له وجه لكن الامر ليس كذلك
نعم لما كان هذا موجبا لكون الانصاف انتراعا لكان الانصاف بالاعراض
البعينه انتراعا ثم الانصاف الانتراعي بعد تسليمه لا يقع فانه وان لم يستبع
تقدم الموجود موصوف لكن لا اقل من ان يجب المعنية بنية وبين ثبوت الموصوف
وكيف يجوز انتراع شئ عما ليس شئ وهذا ظاهر جدا وان عالف بالصدر من
اشمال المختص به من نحو الانصاف بالامكان ونحوه قبل ثبوت المبهيات
الموصوف بها فافهم والمحقق الدرر والي رة قال المحقق ان انصاف البيولي

بالصورة من حيث الباصرة متقدمة على السوي وان كان متأخر عن
الوجود الذهني لها وهذا الاضاف ذهني والاضاف الصورة المنعته متأخر
عن وجود السوي واوردان الاضاف لصفه موجودة في الخارج لا يكون
الا بوجود ملك الصفة في الخارج ومنها الصورة موجودة في الخارج فيكون
الاضاف بها البصر في الخارج فلا يكون الاضاف الاضافا في هذا البصر
لو اضاف السوي في الذهن وهي منصفة بها في الخارج البصر فيكون
الصورة من لوازم مهية السوي وهي امور اعتبارية ونقل عن هذا المور
في اجواب عن الاخبار ان الاضاف بها في الذهن والخارج اعم من ان
يكون علي وجه اللزوم لكن سيد المحققين قدس سره كلامه شعرا بان العاقل
في الذهن والخارج لا يكون الا لازما وقد تابد بالاستفراء هذا الكلام وانت
لا تذهب عليك مانع فان الكلام بها في السوي والصورة والمتلار
وقد بوجه كلام المحقق ره ثم يدان الاضاف علي نحو احد من امان
يكون الاضاف بحيث تبرتب عليه الاثار كما في الاضاف الحسب السواد
فانه بصبره اسود بحيث يعقل عنه حاسة البصر والثاني الاضاف بحيث
لا تبرتب عليه الاثار كما اذا تخيلنا حبا قايما به السواد وهذا الاضاف
الاضاف واقعي لكن ليس ما تبرتب عليه تارة فان الموصوف في الذهن
موجود بوجود طلب والصفة في الذهن قائمة به فبا ان طلبا من غير اعتبار المعبر
نعم فرض هذا الاضاف في الخارج اي بحيث تبرتب اثار الاضاف عليه
فرض اختراعي واذا تم هذا فنقول مراد المحقق ره ان الاضاف السوي

هذا النحو من الانصاف الموجود في دين ماعلة لوجود الهوي في احواله وحب
لا يرد الا يرد الاول بل الثاني البصر اما الاول فلان يكون الانصاف
لصفه عنده لوجود تلك الصفه في احواله هو في الانصاف المتز
الانار واما في الانصاف الغير المرتب الانار فلا كيف ولا به بهذا الا
تصاف من ان يكون الحاشية ان موجودين بوجود ظلي واما اندفاع
الثاني فلانه لا يلزم من الانصاف في احواله و الانصاف في الدين
هذا الوجه كونهما من لوازم منية الهوي فان لازم المنية ما لا يوجد المنية
في احواله ولا في الدين الا انصفه بها بالانصاف بترتيب عليه الانار كما
الارغبة بالزوجية فان الارغبة لا تصير موجودة في طرف الا بصيرت و
منف ما تمت او بين هذا ونصف بالزوجية الصاف بترتيب عليه الانار
فصير الارغبة منفسه بالفعل الي استاوين هذا ثم اورد معاصره ان
مخفيه هذا مني على ان يعرض للهيولي صورة معننه ثم يعرض لها صورة
معنيه وهذا في خبر تمنع مانه غير مبين ولا بين ولم يقل به اجمع ان جعل
العام بعينه جعل اخاص فكيف تفك عن الصورة ويعرض معننه الهوي
واجاب عنه المحقق ره بان من استا هذا الا يرد الا خلال بالجنسيات فان
احال في الهوي صورة معننه لكن الانصاف تلك الصورة من حيث
انها صورة متقدم على وجود الهوي ومن حيث التملك الصورة المعننه
تاخره عنها ولا مخدور في اختلاف الاحكام باختلاف الجنسيات
مثل هذا الاختلاف باختلاف الجنسيات المادة والجنس وهذا الكلام

كما قيل يدل على ان هناك اتصافا واحدا من حيث انه اتصاف بالمطلق
مقدم ومن حيث انه اتصاف بالمخصوص موفرد ولو كان العلنية باعتبار
الاتصاف الغير المرتب الأثار لما كان لهذا الاتصاف وجه لان الاتصاف
المذكور مغاير للاتصاف الخارجى ولا وجه للفرق اليظهر بين الاتصاف بالمطلق
وخاص فان العلنية والتقدم باعتبار الاتصاف الغير المرتب الأثار يصح
في الاتصاف بالمطلق واما وجه جميعا ويمكن ان يدفع بان المحقق ره لعله
اراد ان الاتصاف الغير المرتب الأثار ايضا اتصاف بالصورة المعنية
لكن لم اعتبار ان اوانه ارجح العنان مع المورد كما هو ذاب في الحاشية
الجديدة فان المورد بهالم يورد على كون الاتصاف وهذا انا طن سجاله
قيام المبهم اول ارجح العنان وقال فيه نضع المحشيات والاعتبارات
هذا هو الظاهر وانما لم يحيل الاتصاف بالصورة المعنية بهذا النحو من الاتصاف
علته لان علته الاتصاف بهذا النحو علته بالنظر الى الوجود الدنى فيكون
العلته من قبل العلة الغائية والغائية الاصلية في الابدان اما توجبت الى
الطباع النوعية كما حقق الشيخ دون الأشخاص بخارجية فتأمل ثم ان ايراد
الصدره بهذا الوجه خارج عن قالون المتأخرة لان المحقق الموجب عن
النفص فهو مانع وقد فاليه بالمنع وانا قوله لان جعل العام واما خاص واحد
فايراد اخذ ولا يوجد له يحقق المحقق ره ثم تعني بعد في الكلام كلام لان الذي
يظن من كلام القوم ان علته الصورة باعتبار الوجود الخارجى كيف وقد
استدلوا عليها بالتلازم المقضى على زعمهم الاقتضار وظاهر ان التلازم باعتبار

الوجود الخارجي واستدلوا البضبان السويبي امر بالقوة فلا يد من الاحتجاج الي الخرج
اباه الي الفعل الابان سلم فقط وظاهر ان كونها امر بالقوة انما هو بالنظر الي الوجود
الخارجي والمحصل الرفع لا يهامه ايضا معنى فاذا نال سبيل الي عليه الاضاف
الذنبى ولا سبيل الضراي القول بالانصاف الاضامى مع الاعتراف بالعلية
والسبيل الضراي كون الانصاف انرا عيا كما قد عرفت فالسبيل اذ كان سبيل
لهم الابان تكبروا عليه الانصاف ويقال الصورة من حيث انها صورة وجوده
بوجود الهى لا ينصف بها السويبي وهى بهذا الوجود على السويبي ولوجود الفرد
ما دعى انصف بها السويبي انصافا انضماميا متاخرا عن وجود الموصوف هذا
كما قال المحقق رة في الصورة الذنبية انها بما هي صورة ذنبية مخصوصة مكنونة
بالعوارض انصف بها الذنب ومع قطع النظر عن السخصه بوجود الوجود
في نفس عرفايم بالذنب لكن هذا انما يتم اذا انكر استلزام حلول الشخص حلول
الطبيعة على خلاف ما يزعم المحقق الجولقوري ولا باس به فانهم يتوهمه بسبب
ثم يرد عليه ما مر ان الحلول ليس كما لا بل لنقص في جوهر الذات ضرورة
الاجتناب وما صار الذات قائمة بنفسها من دون حلول فلا محل لتعدد ذلك
وجوابه انه سلم ان الحلول ليس كما لا بل لتفص لكن لا يلزم منه ان يكون
لنقص في جوهر الذات بالاجتناب الي المحل بل يجوز ان يكون لنقص في
مرتبة اللوازم او في الوجود الفردي في وجود نفس الذات عبرايم لا يوجب
ان لا يكون حالها مرتبة الوجود الفردي والسبب ان الوجود الفردي الي
لازم من لوازم الوجود الالهى وان كان لازما متاخرا فانقص يوجب

الحلول في هذه المرتبة واما حلول الطبيعة المطلقة فيما عرض وبما يقال ان
حلول الفرد بدون حلول الطبيعة غير معقول فلم يبين بعد ذلك انما يكلف
من قبله وعلل الله تعالى باني من رحمة فهو ارحم الراحمين ثم على علته
الصورة للسيولي اعتراضان عولصان الاول ان الشخص والوجود
متساوقان فلا يمكن ان يوجد شيء ولا شخص في مرتبة من المراتب
فلو كانت الصورة علة للسيولي لكانت متقدمة بالوجود فيكون شخصه
في هذه المرتبة البصر قبله ثم تقدم الصورة الشخصية على السيولي والثاني
ان جعل الطبيعة والشخص واحد وليست الطبيعة تصدر عن الجاعل
مرتين مرة مطلقة ومرة شخصية لان الشخص ليس امرا متصفا الى الطبيعة
ولا امرا متحد امعها بل العقل بعد صدورهما عن الجاعل تنزع عنها الشخص
فاذا صدرت الطبيعة تنزع العقل الشخص عنها وشخص ولا تحتاج الى جعل
اخر وبعبارة اخرى لو كان جعل الشخص معاير الجعل الطبيعة فجاعل الشخص
ان لم يعد شيئا سوي ما افاد وجاعل الطبيعة لزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا
زايدا فهذا الزايد اما صفة منصفة او متفرعة فيكون الشخص تحصيل من انضمامها
وسببين اطلابهما فاذا جعل الطبيعة والشخص واحد او اعتمدت فيقول
لو كان طبيعة الصورة علة للسيولي وشخصها معلولا لها لكان طبيعتها يجعلها
اولا مطلقة ثم بعد وجود السيولي يجعلها متفرعة وهو باطل او يلزم بها
جعلان احدهما جعل الطبيعة والاخر جعل الشخص وكلها مبني على ان الذي
بين الطبيعة والشخص ليس بان الشخص متشمل على امر زايد انما هو

انما اعني بل الطبيعة نفسها متجانسة ونفسها الطبيعة المتجانسة الشخص ونفس الطبيعة
هي الطبيعة المشتركة وليس مائة الامتياز غير مائة الاشتراك ^{نفس الطبيعة}
صاحبة لان توجد مشترك متجانسة والمرتبك مختلفتان في الاحكام ملكتان
متجانسان الي الجامع والجامع يجعلها ويفرهما وكلها موجودان في الخارج
المطلق لوجود مطلق والحاص لوجود خاص فوجود المرتبة الاولى ليس
وجود اليبا ووجود المرتبة الاخرى ليس وجودا طبيعيا وهذا وان كان
مما لمحة العقل المنتزعة لكنه مبرهن ببرهان لا يحوم حوله رب وارتباب
سفضله في سبيل القول ان شاء الله تعالى واذا تم هذا فنقول اذا
كانت الطبيعة موجودة والشخص موجودا اخر وبعد لولا اعتبار فلا با
في تعدد الجعل بالقياس الي كل منهما فيجعل الجامع لنفس حقيقة الصورة
فسيفر فيجعل الجامع مع شركة هذه الحقيقة مادة شخص تلك الحقيقة كسب
اقضاء من ذلك اجاعل مع شركة المادة من جهة قبولها اي يقرر
اجاعل في المادة فلا استحالة وقوله في الاستدلال الاول الشخص
امر منضاه لا متحد مسلم لكن قوله اذا صدرت الطبيعة بترج
منها النوع ممنوع ان اراد صدور الطبيعة المطلقة بل النوع انما
بترج من الطبيعة المتجانسة بعد صدور ^و وليس هذا النوع مناط الاختيار
بل الاختيار بنفسها لا بامر زيد مسلم ان اراد صدور الطبيعة ^{المختصة}
التي هي الشخص لكن لا يقع فيجز ان يكون صدور ^و بعد صدور الطبيعة المطلقة
وفي الاستدلال الثاني بخبار ان الجامع بعد جعل الطبيعة المطلقة افا واما زيدا

لكن لا سلم الخضارة في الامر المنضم او المنزع بل يجوز ان يكون هذا الامر المراد
 المحض المتخارة المغايرة لها بالاعتبار ولا يلزم المثال الاطلاق في ذاته طبعه
 مطلقه موجودة من دون الخيارات اصلا يكون موجودة في نفس الامر والاول
 المتخارة فيها واما منها فالنقد بالذات فقط فالحتم الشك الثاني
 واما الاول فاندفاع مما عهدنا ظاهر فانها قد تسمى انما هي بين الوجود
 الطبيعي وبين الشخص بمعنى مصدر افعال واحد وان اراد المساوفة مطلقا
 فممنوع هذا ما تبصر لي الي الان ولعل الله تعالى يجدر بعد ذلك امرا
قول فان محل الصورة المعدنية اه قال في الحاشية ويمكن بيان ذلك
 ان صور الباطن عند الترتيب ولو كانت صور المركبات حاله في
 الهيولي لزم اجتماعها مع صور الباطن في محل واحد وهو مما يباهه الطبع
 السليم والذي يدل على اباد الفهم السليم انها لو قامت بالهيولي فاما ان
 يحصل حصته من الهيولي غير الحصه التي حصلت مع صور الباطن فقد
 حصلت نوعا اخر لا علاقته للباطن مع كماله لانها معهما واما ان
 يحصل بها تلك الحصه الحاصلة لصور الباطن فيلزم يحصل نوع واحد
 لصورته بين ويلزم ان يكون جسم واحد اذ او ما فتوا مثلا معا لكن هذا
 الوجه يرد على حلول صور الباطن في الهيولي ايضا فان الصورة
 النوعية ان حصلت الهيولي يحصل لا غير حصل حصل بالصورة الحسية
 فقد صار بها الهيولي غير الجسم وان حصلت ذلك التحصيل الذي جاء من
 قبل الصورة الحسية فيلزم لو ارد العلل على يحصل واحد فان حصل

بالنوعية

بالشعبة التحصل الاخص بان حصلت السوي المنحصلة بالحسبة فحصلنا
جما محضو ما قلت هذا انما يصح على قول من يقول بتحصل الصورة الحسنة
متقدمة على بتحصل النوعية ثم مثل هذا يجري في صور المركبات او بحورا
يكون حاله في السوي ويكون التحصيل الحاصل بها معاير للتحصل
الحاصل بصور الباطن بان يكون هذا التحصيل جزء الاول كما يظهر من
اخراج الحسنة ثم الحق عندي بعد ثبوت الصور النوعية الجوهرية بها
مطلقا حاله بسيط كانت او تركب في حاله في الجسم اي المجموع المركب
من السوي والصورة الحسنة المنوحد توجدا طبيعيا وذلك لانها
لو كانت حاله في السوي فالسوي محتاجه افا الى الصور كلها فليزم
العدمها عند العدم واحد من الصور واما الى كل واحد من الصور
فليزم توارد العلة على معلول واحد شخصي لان السوي واحد شخصي
واما الى القدر المشترك بين للصور فهذا القدر المشترك انا واني
او عرضي لا سبيل الى الاول لانه اما جرمي لتلك الصور فتكون مركبة
وهي فصول باعتبار فليزم ترتيب الفصل وقد اجمعوا على بساطة الفصول
فالصور الباطن الباطن او الباطن والتركيب لا يختلف باختلاف ^{عنا}
واما تمام مميزات الصور فتكون الصور حصة واحدة ولا سبيل الى التباين
الضم لانه يلزم ان لا يحتاج السوي الى الصور نفسها فتكون اعراضا
انما يحتاج الى امر عارض لها فيكون هذا العارض جوهر هذا حلقه والسوي
محتاجه اصلا فليزم ان يكون اعراضا فان الفرق بين الجوهر حال والعرض

انما هو بجان المحل وعدمها وبذا لا يرد عند كون المحل اجسام فانما يختار ان الجسم محتاج
الي كلكوا حد من الصور ولا استخالة فيه لان الجسم ليس واحدا شخصيا بل هو
واحد شخصيا بل بالعموم ثم ما كان القول بحلول صور الممكنات في مجموع
العناصر وصور الباطن في الهولي فترقا بكنية الوجودان والمحدس
فان الصور كلها حكمها واحدا عرض المنحصره عنه وقال بحلول جميع الصور
في الهولي لكن لا يلزم الخلف المذكور ولا وقال والخصف محل صور
المركبات كالصورة الباقونية مثلا هي الهولي من حيث انها مصوره
بصور الباطن وهي تحصل بغير الصور الباقونية ما من صور المركبات التي
بغير بغيره معنية منها واللا يلزم حلول المخصف في غير المخصف والترتبه
ان الاضاف الهولي بالصورة المطلقة الاضاف انراعي وبالصورة
المعنيه الاضاف الضامى والا الاضاف الانتراعي لا يجب ان يتاخر
عن وجود الموصوف وان استلزمه والا الاضاف الانضامى يجب
ان يتاخر عن وجود الموصوف كما سياتي تفصيلا ان شاء الله تعالى
لعل المراد بالهولي من حيث انها مصوره بصور الباطن الهولي
المحصلة بها هي المخصف الحاصله انواعا اربعة بالانضمام الصور الاربع
والحلول فيها حلول طر ياتي لان الحصة الواحدة المخصف بصورة واحدة
لا تستعد حصول الصورة الترتبيه وهو واضح والفي يلزم ان يكون عنصر
واحد عنصر او باقون معا لا كما زعم البعض ان المحل الحصة المخصف بصور
ما من صور العناصر ليف ويلزم منه كون الدياتوت مثلا عبارة من

عصرها والصورة البنائية ولا اوري باذرا او بقوله وهي يحصل بصورة
بصورة ما اه لا وجه له لبطر الا ان يحصل بالقدر المشترك بين صور
الاواع المترتبة وبهذا الاصح فان القدر المشترك اما ذاتي فقد عرفت
انه لا ذاتي مشترك بينا او عرضي فح يلزم ان يحصل الهولي لعارض
من الصورة لانها وان كان دعواه ان الانصاف بها الانصاف انراعي
لويد الاخر وقوله والا يلزم حلول المتحصل في غير المتحصل ماخوذ من كلام المحقق الردا
ره وقد عرفت ماله وما عليه ثم القول بالانصاف الانراعي وان صح في القدر
المشترك العرضي المنشرح من الصور المحصورة لكن لا يصح عدم تقدم الموصوف
بهذا الانصاف الانراعي فان نشأ هذا الوصف الانراعي وصف الضمائي
لان القدر المشترك بين الصور المعينة انما يخرج من الصور المعينة ضرورة
فالا انصاف به في قوة الانصاف بالوصف الضمائي حليف للباخر
عن وجود الموصوف ثم قال وبهذا النظر لك ان للهولي خمس مراتب الاولى
تصورها بالصورة الخمسة المطلقة والثاني تصورها بالصورة الخمسة المعينة
والثالث تصور الباطن والرابع تصورها بالصورة الترتيبية المطلقة
والخامسة تصورها بالصورة الترتيبية المعينة انتهى وعلى هذا الاصح ان
بغير المرتبة الثالثة تصورها بالصورة المطلقة للباطن وتصورها بالصورة
المعينة لها ويكون المراتب ستا فافهم **قوله** فما اور وعلى تعريف الموضوع
اه اصل هذا الايراد وما اورده الشيخ المعقول اسند لا اعلى عرضية الصور
النوعية وتقرره ان العرض على قاعدكم الموجود في محل مستغن عن احوال صور

المركبات لذلك لان محلها اجسام او الهوي وكلها مستغنى عن صور
المركبات لان صور الباطنية في تقويمها واللام بين العناصر وجودها
بافتقارها في المركبات فمحال صور المركبات مقومة بدون تلك الصور والمحل
الغبر المنفوم موضوع صور المركبات في موضوع الوجود في الموضوع ^{عرض}
صور المركبات عرض وقد اوجب بان المراد في تعريف الموضوع الاستغناء
عن المحال وجودا وحصلا نوعيا واعتبر في اجازة الحاجة باحد الوجهين مثل
صور المركبات وان لم ينجح اليها في الوجود لكن اجتناب اليها في التحصيل
النوعي محصلة لصور الباطنية ثم اورد عليه ان محل الصورة التركيبية الهوي
وهي مستغنية عن تلك لغيرها محصلة لصور الباطنية وهي كافية في
تحصيلها فلم يفتقر اذ لم يحصل محتاجا اليها تلك الصور ولذا اشد المحسنة
في تقرير الاعتراض عدم الحاجة في التحصيل النوعي اليها واجاب بان محل تلك
الصور العناصر الممتزجة الحاملة للصفة المراجعة وهي محتاجة في التحصيل
النوعي اليها تلك الصور فانه قبل الضمام الصور اليها لم يكن مجموع تلك
العناصر المكيفة بالصفة المراجعة نوعا محصلا والكان موجودا في ذلك
الصور حصلا نوعا بالفعل وهذا جواب قد كان اورد عليه الشيخ المنقول
بان في العناصر الممتزجة امر من العناصر وصفة التركيب والصفة المراجعة
المراجعة ونحوها وظاهر ان العناصر نفسها غير محتاجة واللام يصبغها بدون
الصور التركيبية وجودا فان اجتناب اجتناب في التركيب والمزاج وبها
عرضا فان الصور التركيبية مقومة للعرض ومقوم العرض عرض لكن اندفع هذا

الابرا ونعميم الحاجة اما خوزة في تعريف المادة وجودا في تعريف الموضوع
عدم انم اعلم ان نعميم الحاجة بهذا الوجه غير صحيح لان المتباين واللاتر افعال
بعد التفاهم على ان لا بد من امر زائد على الجسم يحصل بها نوعا مختلفا في جوهرية
هذا الامر وعرضية فالمشاورون ذهبوا الى الاول والاشترافيون الى الثاني
فلو كان يحصل الهيئة نوعا كلفي في الجوهرية لما صح هذا الخلف بوجه دراسته
على نفس الحركة في الجوهرية ان محل الصورة الجوهرية محتاجة اليها فاذا انتهت
الصورة الجوهرية بالترسخ ولم يكن فردا بها بالفعل لزم الغدوم محلها بالفعل
حال الحركة فلا يصح فيها حركة لان بقا الموضوع من شرط الحركة فلو تحقق
جوهر لا يكون محله محتاجا اليه لما صح الاستدلال بهذا الوجه وايضا فرعوا على جوهرية
الصورة ان الشجر اذا قطع او القلب الماء هو الغدوم الجسمية التي كانت
قبل القطع وقبل الانقلاب ولو كانت الجسمية غير محتاجة اليها الصورة في
الوجود لما صح هذا الحكم ثم عبارة الشيخ نص في ان المعبر في الصور الجوهرية الحاجة
باختيار الوجود لا باعتبار المحصل النوعي حيث قال في منطق الشفاء فليس
الان معنى قولنا الموجود في موضوع فقد رسم العرض انه الموجود في موضوع لا مجرد
منه ولا يصح فوايه من دون ما هو فيه ثم قال بعد عبارة طويلة واذا عينا بقولنا
الموجود في شي اى شي محصل القوم بنفس قدمت سنه دون ما يوجد
فيه او نعم دونها فلا يقوم ما يحصل كان فرقا بين حال العرض في الموضوع
وبين حال الصورة في المادة فان الصورة هي الامرا الذي يجعل محله موجود
بالفعل ومحله ليس سببا بالفعل الا بالصورة واذا كحفت ان المعبر في موضوع

العرض الاستغناء في الوجود وفي مادة الصورة الحاجة في الوجود فقد علمت
 ان اجواب عن الدليل المذكور للشيخ المقول بالوجه المذكور غير تام فان العظام
 المنزوجة غير محتاجة الى الصورة الترتيبية في الوجود ضرورة وانما قبل ان يلزم
 على تعميم الحاجة ان يكون الصورة الاعراض التي هي فصل باعتبار جودها
 محلها في خصلة نوعا بالفعل اليه مجوابه ظاهر فان الشيخ قد صرح بانواع تركيب نوع
 عرضي من مادة وصورة فلتنت اولامادة التفضيل لم يثبت بعد الا بالنسليم والبالد
 واذا وعيت ما عرفت من اجتناب الصراح من ان المعترض في جودها الجواهر احوال
 حاجة المحل اليه في الوجود وفي العرض انفاة تلك الحاجة فلكيف وما استدلل
 على جودها في فصول الجواهر بان الفصلية لعرضي ان يكون بمنزلة علة لوجود الجنس
 الذي هو محله او كخصلة نوعا بالفعل في الوجود التفضيلي الذي قد اخذت فيه نظر
 لا وعرضية لعرضي ان لا يكون عليه شيء من الاعتبارين ووجه الفساد ان
 لعرضي العرضية ليس الا ان يكون علة لوجود الجنس اما ان لا يكون علة
 لخصلة نوعا فلا لعرضية العرضية وقد اورد عليه انه لو لم يلزم ان يكون العرض
 فضلا اصلا للجوهر والعرض وهذا لا يبرر انما يبرر ولو كان بارا والجنس
 والفصل الاعراض المادة والصورة ولم يحقق بعد فانهم **قول** المراد بالقبول
 ما شمل التباين الجبري لما مر من ان المادة يكون موضوعا بالنظر الى الاعراض
 التعاقبية بها لكن هذا انما يتم لو ثبت ان من المواد باليس موضوع اصلا وهو
 بعد في غير اقسامها فالصواب ان المراد التباين باعتبار الجنس فان المادة
 لا تكون موضوعا من حيث انها مادة وكذا الموضوع لا يكون مادة من حيث

انه موضوع

انه موضوع لان المحل الواحد لا يكون ملوثة وموضوعا بالنسبة الي حال واحد ^{معا}
قوله اعلم ان الزمان عند جمهور المتكلمين اه المتكلمون ^{المعروف} ويسوا الي ان المعروف
للقبلة والبعيدة حقيقته وبالذات الاشياء المتقدمة والمنافرة فالقبل
كان موجودا في الواقع ولم يكن البعد موجودا فيه ثم يكون البعد موجودا فيه
والاول سمي متقدما والاخر متأخرا وهذا المعنى ليس لازما من الممكنات
الا للباري عز وجل بل في بد الفاعل المتخارفا او جده في الواقع مع عدم
الاخر صار متقدما ثم اوجد الاخر ايا مع فصار البعد مع اوج عدمه فصار بعد
والفلاسفة زعموا ان معروض هذه القبلة والبعيدة حقيقته منضمة متحدة
بفعلها يكون لاخرا بها تقدم وتأخر بالذات والاشياء الاخر بالعرض بواسطة
مقارنته هذه الحفصة والمتأخرون لما وقفوا على اوله وجود الزمان ولم
يقدر راعلي التمسك فيه او غنوا الوجوده لكن ما كانوا فاعلين يحدث
العالم برئته قالوا يحدث الزمان وتماثيه في جانب الماضي وتسموا
التقدم الا لفكاكي الي قسمين احدهما ما كان الاضحاك فيه بالنظر الي
الحقيقة الزمانية بان يكون القبيل في جزء منه متقدما او حده متقدما والاخر في جزء
او حده متأخرين فالاول قبل والثاني بعد بواسطة قبليته اجراء هذه الحفصة
والاخر ما كان فيه لا بواسطة هذه الحفصة بل بالذات بحسب نفس الامر من
الواقع وتسموا هذه القبليته بالقبليته الذاتية وهي ما وراة القبليته الذاتية الدائرة
على السنة الكافية وصاحب الافق المبين لما عليه في جعلته الحاقنة ورجح ورجح
الشيطانة العيدة عن الفطانة فاختار هذا القول وضم اليه الا باطل التي رده

الي اقل الالفين وافصح بهادى العلماء الراسخين فذموا الرضة الي رفض
باعليه جمهور المنين وبعض ما عليه الفلاسفة من المشايخ والاشرافين
وسمي هذه القبلة السردية والبعدية بالبعدية الدرنية وصنف في نيابة
كتبا مبسوطه ودفاتر مكدونه عباراتها مطمئنه وانفاؤها معجبه مستله على استفا
قات متحرره وانفاط مغربه لا يوجد في اطلاقات العرب العوامه ومصر عنها
اسماع الفصي ليس تحبا معان الا اشعراب المحبلة والفسطاط المخرقة
ولم يتص مقال ان القبلة الالف كما كنه ما حاسبه بمنع ان يوجد المتأخر مع
المتقدم وهذا على ضربين احدهما ما يحل بمند او لا مند وهذا القضي حرجي
يكون في جوهها القيل وفي الاخر البعد وما بينهما ما حاسبه يوجد في بين الواقع
ولوح الدر المتقدم مع عدم المتأخر ثم يرطل به ويقوم بدله المتأخر من ذلك
لحظ ممد ولا مند اصلا وهذا القضي ان يحل الممند او الامند وذلك
لا باء الدر عن الامتداد ولبراهة هذا النحو من الحقوق عن الامتداد واد
ان الفلاسفة يفضلون هذا النحو من القبلة لكلمه بدرجون في الزمان
وسفضل هذا القول مع ما عليه في موضع بلقي به فانه **نور** فالقديم الرائي
عند جمهور المتكلمين آه قد عرفت الاقوال الثلاثة في الزمان واللذة واختلف
نفس القديم والحادث بحسب قول قول فالقديم علي راي المتكلمين
مالا يكون مسبوقا بالعدم في نفس الامر الواقع والحادث الزماني ما يكون
مسبوقا في الواقع لان الاعدام والوجودات كلها عندهم واقعية فما عدم
عن الواقع وما يوجد له نيا يوجد في الواقع لكن لما كان عندهم سبق والحقوق

بهذا الوجه لوجب فهمهم من غير منناه يكون القديم مستمرا فيه من دون توقف
له عليه ولا على خبره منه ويكون احداث في منظر منه وقبله عدمه في
تلك المدة الغير المتناهية فلذا فرامضه القديم الزماني بما لا اول لوجوده
والاحداث الزماني بما لوجوده اول واما الفلاسفة فلما زعموا ان لا
لا تعاقب في نفس الامر والواقع لم يصح ان يقال فيها عدم ثم وجودا وحده
ثم عدم والموجودات كلها قديمة بحسب هذا النحو من الوجود والزمان الغير
المتناهي عند فهم مع ما فيه من الزمانيات المخصوصة بخبره منه منطبقا عليه
او غير منطبق او في حد منه موجود في نفس الامر فلا فوت ولا حقوق في
هذا النحو من الوجودات الصوت والنحو لبعض الزمانيات عن بعض
بحسب الوجود الزماني فالوجودات في نفس الامر بالمعنى عنه بالدهر الغير
المسبوقه بالعدم لسببها فمادهرية واما القديم الزماني عند فهم فما كان
وجوده مستوعبا للزمان الغير المتناهي في جانب الماضي منطبقا عليه كما حركه
في القطع الافلاك او غير منطبق كما حركه التوسطه الافلاك والاحداث
الزماني بالوجود في منظره ويكون سابقه لعدم فتعرف المصداق تسأل
بالحديث الفلاسفة الخبر واما على طور صاحب الافق المبين فالقديم
قد بان وهرى يزماني وكذا الاحداث جازمان وهرى يزماني فالقديم
الدهري ما لا يكون مسبوقا بالقديم الصريح في دعاء الدهر والقديم الزماني
ما يكون مستوعبا لوجوده للزمان المتناهي في جانب الماضي والاحداث
الدهري ما يكون مسبوقا بالعدم الصريح في دعاء الدهر والاحداث الزماني ما

مخصص وجوده بخروج من الزمان ويكون في الاجزاء السابقة لعدم العسوية
والمنحى رحمة الله تعالى مع القول بحدوث الزمان في القديم الزماني بما في
به القديم الدرهم في عبده القديم الزماني ما عند صاحب اللاحق المبين القديم الدرهم
وقد قال في بعض حواشي محبت الاحداث والقديم انه بما سمي القديم الزماني
ولب الي الزماني باعتبار بعض النواع وهذا الكلام لا اعتبار فيه لانه لا مشاحة
في الاصطلاح واعلم ان بعض الاعلام قد حمل كلام المنحى ره على اصطلاح
صاحب اللاحق المبين هو ان القديم ما كان متزعيما للزمان في جانب
الماضي وما كان لا يصح عدم كونه مسبوقا بعدم الصريح في دعاء الواقع الزماني
لما كان حاضرا ما كان مسبوقا بعدم في الواقع فليف بالسبوعية حمل كلامه على
ما جوز صاحب اللاحق المبين في كتابه من ان تنامي الزمان لا يستلزم
الحدوث بل يجوز ان يكون الزمان المتنامي واقعا في متن الدرهم بلا
عدم كما ان الفلك المتنامي واقع بلا سبوق عدم وانما حكمنا بحدوثه الدرهم
لدليل اخر دل عليه الاستلزام المتنامي اياه وارضى لصحة هذا التوجيه لمبنيه
الصدر الشيرازي في شرح البداية الا بقرينة فتنى كلام المنحى ره على هذا
وقال باستوعب وجود الزمان لا يكون مسبوقا بعدم الصريح في متن
الواقع ثم اعترض ان الزمان يلزمه النقص والتجدد بل هو نفس اتصال
النقص والتجدد فاذا لم يكن قبليه نقص وتجدد فنضر حادنا والقباس على
الفلك فاسد لانه فار الذات فيمكن ان يوجد كجميع اجزائه في الواقع
بلا سبوق عدم وهذا بخلاف الزمان لانه لعدم قراره لا يوجد الاجزاء فخر فاذا

فرض السامع لم يوجد عدم التفرار فصار حاداً وذا هذا الكلام ومن هذا المحقق لا يطار
هذا النحو من حق الاعتبار عليه لكن من ابن علم ان مطمح نظر المحقق في هذا الكلام
التي هي الفبا دبل مقصوده ما ذكرنا كما صرح به في بحث القديم والحاضر
لكن نفس انه قد لبس هذا المعنى الى الفلاسفة في ذلك البحث وهذا الظاهر
بما في ما ذكره منها فليسا بل فيه **قوله** فان بعضهم حرم بوجوده وطلبه الامام حجة
الاسلام ابو حامد محمد بن الغزالي قدس سره ووافقنا حال اذاته فانه قد
الي تجرد اليقوس الناطقة **قوله** وذا المعالي بعد استرأها اه وذلك لان
الاشارة مبناه على قصد المشبه حين قصد التعيين والقصد كما يتعلق اولاً
وبالذات الي المحسوس بالذات متعلق الي المحسوس بالعرض **قوله** لكن
التوجه بان المشار اليه قد يناقش فيه بان كون المشار اليه مبناه او
بناك بالذات وان كان بالذات للجور وبالعرض للعرض لكن
ان يكون تعين احس بانه مبناه او بناك للجور بالذات فان التعيين
فعل المشبه ومن الجائز ان التعيين المشبه باله مكان بالعرض بانه مبناه او
بناك بالذات كما ان المحسوس بالذات كما ان المحسوس بالذات
بعض الاعراض وبالعرض لما لها لكن التعيين بالمحسوس يجوز ان يكون
بالذات للمحسوس بالعرض **قوله** وهذا يندفع ما تراعى ووردوه اه انا اندفاع
الاول فلان فعل المشبه انما هو الاشارة بالمعنى الاول للاشارة بالمعنى
الثاني الذي هو الامتداد واما اندفاع الثاني فلانه لا يلزم الاشارة
المحسوس بالذات في معنى من العالي واما اندفاع الثالث فلانه قد

ما قال في بحث الحلول في حواشي البحر به انما هو في المعنى الذاتي والذاتي
 بها انما هو في الحلول بالمعنى الثالث **قوله** لانها ليست بمنجزة بالذات اه
 بطايره لا يصلح جوابا لان محض المعرفة الحاص بزبد في المعرفة عموما
 ز ايد او قد كان الا براهيموم المعرفة لا بخصوصه حتى يفيد محض المعرفة
 ومقصوده انه ان حصل المعرفة بالحلول في المنجزة بالذات وجب التفسير
 في المعرفة فخرج الاطراف المتداخلة بحسب وجودي الحال والمحل اه
 بمعنى يكون وجود الحال والمحل اثنين عن تعدد الاشارة بالبطاير في وجود
 بهما وهما قد نجد الاشارة بالنظر الي المتداخل واما بالنظر الي وجودهما نصح
 التعدد بل يقع في بعض الصور بارتفاع المتداخل **قوله** مع ان المتكلمين لا يقولون
 بها بمعنى ان هذا التعريف للمتكلمين وهم لا يقولون بوجود الاطراف **قوله** فان
 العرض مثل السواد لا يحل اه الظاهر ان اللام الاستغراق بمعنى ان كل عرض
 لا يحل علي موضوعه مواطاة فلا يصدق تعريف الحلول علي شئ من افراده كما
 به الصدر الشيرازي في شرح الهداية الاثرية وذا بناء علي ان حمل الصفات
 المحمولة مواطاة لا يسمى حلولا **قوله** واجاب عنه بعض المحققين اه لعل كلاما
 بالمعنى وقال هذا المحقق في اخر تقريره واحاصل ان تصور الاختصاص
 الذي للنفث بالنسبة الي المنعوت يدعي بوجوبه عن غيره وذلك
 يكفي في المقصود فان العقل بحسب الاوصاف اختصاصا خاصا بموضوعها
 لا يشتركها في غيره والعقل يفرق بين ذلك الاختصاص والاختصاص
 الاخر وهذه العلاقة بغيره يكون وجودها اي يكون وجودها بالبطنة **قوله**

دانست تعلم

وانت تعلم ان الاحتصاص الناعت اه فان بينه النوعية يدل على ان الناعية
سبب الاحتصاص فلما يكون الوصف لذاته نعتا وانت لا يذهب عليك
ان الناعية ليست مرتبطة بأيدي الاسباب بل الذات لنفسان فيها لا
موجودة الا ان يكون نعتا كما تحقق في موضعه فتوصف الاحتصاص بالناعية
انما سمح فقد اشاع المحقق اليه واما الال الاحتصاص لازم من لوازم
لنفس في الذات فقد صارت الذات ملزمة للناعية الاحتصاص
اللازم لها من جوهر فقد اشاع المحقق اليه بدو ح لا اشكال **قوله** مع انه على
ذلك التقدير اه قال في المحاشية الصفات المستفها احتصاصا ^{موضعا}
وهي متساوية لا تتخا ولها معها اتحادا بالعرض وحدها عليه حملا بالموالاة وانت
لا يذهب عليك ان الامر اصطلاحي فلا بد من النقل من ائمة لغات هذا
الفن ان المحل بالعرض سمي حلولا وقد مرح تفاوت الفن خلاف ذلك
وح لا اشكال **قوله** فالادبي اه فيه اشارة الى ان كلام المحقق ابي
البيه الاضربان يقال المراد بقوله لانه لا سبب امر اخر ان يكون لذاته من
دون واسطة في العودن لا سبب امر يكون معرضا بالذات وقد يطلق على
الواسطة لفظ السبب مجازا **قوله** والمراد بالنعته اه قد عرفت ان هذه
الارادة بناء على زعم جمهور المعرفين بهذا التعريف **قوله** وبهذا النظر ان
العرض اعم من العرضي لما بين ان المراد في تعريف الحلول ما يعم المحل
وهو لو وجد في العرضي انهم فيكون مندرجا تحت العرض بما هو عرضي الا كما يقو
المحقق الدواي به ان ما هو عرضي باعتبار بصير عرضا باعتبار فانه تحت اخر

قوله كما يوضح اليه بالقل من المعلم الاول اه الذي نقل عنه هو بمنزلة العرض بالصفات
والاعتبار وذلك لكون الصفات اعراضا فلا يصلح تايداه فانه يحمل ان يكون
التمثيل بما لكونها متحدة مع الاعراض باعتبار كما نزع المحقق الدواني رحمه الله تعالى
او للمماثلة المشهورة في معنى ان الله تعالى في مراد المنية بالشيء الى ان
الحلول غير الحمل فانظر التركيب من الوصف غير معقول اه قبل هذا القول
عليه الدليل وانت لا تذهب عليك ان غايته بالزم من دليل المحنة ره هو
لطلبان الجزئية وهذا لا يضر المسند فلان مقصوده ان الجزئية باطله في نفس
ولزم منها فلا يكون احد كورجو ابا عنه بل الحق ان هذا دليل آخر على لطلبان
النسبي وليس هذا بناء على ان المسند اعترف في الدليل بالوصفة
حتى قبل اذا اريد به المعنى اللغوي لم يمس قول المصنوع بل مقصوده ان
كونه وصفا ضروريا لكونه سلبا فلا يصلح للجزئية قال في الحاشية ان
اريد بالوصف مبداءه فالجواب ان النجود سلب بسيط ومبداءه خصوصية
الذات ليس المقصود ان اريد به وصف النجود فالجواب ما ذكر من ان
التركيب اه والى اريد المبداءه فالجواب هذا بل المقصود انه ان اريد
بالنجود ما يفهم من اللفظ فالجواب ما في المتن وان اريد المبداءه فالجواب
هذا فانه يستلزم عروض الشيء لنفسه نهي البعض هذا الاستلزام على ان
صفة الكل صفة لجميع اجزائه وهو بعد في حفاء وقرر البعض بان الصفة
محمولة على نفسها ولو ادليا فان كانت جزئية فهي صفة له هي حاضرة
عن نفسها في خارج محمول وهو معنى العروض وفيه ما فيه من التكلف

والمحقق ان امتناع كون الصفة جزءا ضروريا والاطالة فيه بالاستدلال
بامثال هذه المقدمات لا يرجع الى طائيل **قوله** لفظ او لمنع المحلولة
الى انه يلزم قدم الحادث وحدوث القديم بما ينبي على ان القدم
والحدوث من لوازم مبنية موضوعاتها الرصد الاول في الوجود والمعدم
المقصد الاول في تعريفه **قوله** الظاهر ان القائل بالبدئية آه قال الصدر
العاصره للمحقق الدواني ره معترضه على منع بدئية الوجود مستندا بالقول
بالكسنة وما يقول بالياس عن صورته ان اراد يمنع تصور افراد العار
للمبنيات كمنه الحقيقه فيرد عليه انه ليس للوجود عرض للمبنيات صلا
لازمتا ولا خارجا بل ينبزج العقل من المبنيات الموجودة ذلك المفهوم
الواحد المسمى بالوجود وقد قالوا الوجود من المحمولات العقلية لامتناع
استغناءه عن المحل وحصله فيه فلا يكون وجودات المبنية افرادا له حقيقه
بل هي نفس مضافا الى المبنيات فيكون حصصا وقد اعترف الخالق بذلك
حيث قال واثبات ان في الموجودات امر اذ المبنية والوجود
المطلق وحصصه رايد اعلى المبنية عارضها بما لا سبيل اليه نعم لو كان
لذلك المفهوم فردا او الحصة في نفس الامر وحلم بانه حقيقه بوجه المنع
ان اراد منع تصور تدا المفهوم ففيه انه بسيط لا جنس له ولا فصل ولكنه
الحقيقه ليس الا هذا المفهوم البسيط نفسه البديهي التصور ونعق عليه
المحقق الدواني ره بانه لو فرض توقف البديئية على ان ليس لهذا المفهوم
فرد فلا بد لاثباته من دليل وبانه لا يلزم من كون افراده حصصا وكون

المطلق نوعا له بدنه الا اذا ثبت لقوره بالكنه والحقيقه وكونه بسبطا وكذا كونه
انزاعيا لا يستلزم البدنه فلك ان تاخذ من السؤال والجواب الاول
النزاع في الوجود بانه يدعي ام لا اعلي ان له حقيقه كوي هذا المفهوم ويكون لها افراد
موجوده ام لا فمن زعم الاول حكم بالنظرية او العباس ومن زعم الثاني حكم بالبدنه
ولما كان المتأخرون ادعوا البدنه في ان صدق الوجود وسائر المفهوم
المصدرية على ما عدا حقيقه محيل فلا يصح كون الوجود صادقا على حقيقه
تكون نظرية او ما يوست غير النزاع لبعض الافاضل الي تصور الوجود
بما لا يفرر الاستبعاد او كونه مبداء الا ان ثم توزع بان معنونه بل هو يدعي التصور
بان يكون نفس هذا المفهوم المصدرية او نظرية او ما يوست بان يكون
شي وراوه متساو لا نزاعه وان لم تصدق هو عليه وح اليه يكون النزاع
معنوا بالاشبهه وما قبل لا بد من تعيين الموضوع او لا ثم بحث عن اعراضه
الذاتية ليس شي لان تصور الموضوع بالكنه غير مشروطه واما التصور
لوجه تمايزه عن جميع ما عداه فمحقق وفهم من اجواب الثاني للمحقق الدواني ره انه
يمكن النزاع في المصدرية وهذا بعيد جدا فان بدنه المصدرية ضرورية لا يمكن
انحفاء نعم دعوي بدنه المفهومات الانزاعية برمتها كما يظهر من كلام المحقق ره انه
استلزام الباطن والانزاعية اياها كما يظهر من كلام ذلك الصدر ره مما لا يسئل
اليه وانت تعلم ان بدنه الوجود الحقيقي مما لا يدعي احدا بعد الاطراف الغائبة
الي الا ان لم يحقق عند احدها ما هو قد ظهر لك ان دعوي النظرية لا يصح من عاقل
في المصدرية فلا يسئل اذن الي النزاع المعنوي الا باحد الوجهين المذكورين

دعوي

ودعوى ان ليس للمعاني المصدر نه افراد موجودة مما لم يصح بمران انما السبيل
الاستفراغ فلا تعويل عليه فخرج الحاصل ان النزاع انما وقع في الوجود الذي موجود
الاشياء فمن زعم ان لقرر الاشياء بهذا المفهوم البديهي النصور حكم باليد
ومن زعم ان لقرر الاشياء بغير هذا المفهوم سواء كان فردا هذا المفهوم ام لا
بالمطربة او بما يوسنة لكن النزاع بهذا الوجه باسب ان يعرض في دليل كل
فرق هذا المعنى فلذا العرض المحتره عن النزاع المعنوي بهذا الوجه وقال
الظاهر ان ادعوى البديته اراد بدبته هذا المفهوم المصدرى ومن اد
الكسنة او بما يوسنة اراد تحقيقى فالنزاع بين قابلي البديته والقائلين
الاخرين لفظى وبين قابلي الكسنة وقابلي المابوسنة معنوي واورد عليه
بان النزاع اللفظى بعيد عن المحصلين اذ يلزم ح عدم فهم كل مراد الاخر مع استمرار
البحث من القديم الى الاوان ولعله لا بعد فيه في هذا المقام فانهم لم يقبل من الاولين
الاستدلال على البديته اصلا بل انما يدعون البديته وقوم منهم عرفوه ومنهم من
حكم بالمابوسنة ولم يقبل اعتراض احد من الفرق على الاخر ولما جاء الامام به بعد
هم ظن الفرقين متنازعين فلا جهل لاحد عن مطلوب الاخر والجهل انما جاء
قبل الامام به ولا محذور فيه ثم المصدر المعاصر لذلك المحقق تصدي لاثبات
البديته بوجه اخر هو ان الوجود امر عقلي لا محقق له في نفس الامر اصلا لا في سائر
فكنه مبنية نفسه اذ لم يوجد منه معقول وموجود حتى يتصور ان ما هو المعقول منه كون
الوجود اوجه وذراته وزن الكلي العرضي الذي لا فرد له في نفس الامر فلا يكون
ذاتبا او عرضيا له لكن الوجود على ما ذهب اليه المحققون امر عقلي لا وجود له في

نحارج للبراهين المذكورة في كتبهم لاسما كتاب الاشراف والاشراج الذين لان ما يحصل
في الذين ليس فردا له ضرورة ان زيد النسب موجودا بما في ذهاب من وجوده كما انه
ليس متحررا كما في ذهاب من مركزه ولغيب عليه المحقق البدائي ره بان الوجود وان
كان انزاعا لكنه ليس امرا انزاعيا فيكون له نحو في نفس الامر سائر الاضافات
والامور الاعبارية والكار وجوده الذي يمكنه صراحة وانما كبان
زيد النسب موجودا بما في ذهاب من الوجود ليقضي ان لا يكون الاعراض الموجودة
في امحارج موجودة في الذين انصرفوا البتة ان الاسود لا يكون اسودا بما في
ذهاب من السواد على انما لا نسلم انه ليس موجودا بالوجود الحاصل في ذهاب من
الموجود في الذين هو حقيقة الوجود كما هو مذموب المحققين وليس به بالكلية القوي
في غاية البعد فان له حضا وقدر حكم القوم بان كل كلي فهو نوع بالنسبة الى
الشيء ونقول هذا البعد المحقق ان الوجود الذي به موجود فيه الاشياء ليس
اي شيء يصدق عليه الوجود ويكون مناط موجود فيه الاشياء وتبريت الانوار
وليس هذا الشيء امرا اعتيادا ولا ذهابا بل المهيات باسرها تنوب مناط الوجود
اعني انها بالقها مناط الموجود فيه وترتبط الانوار وانما في الحاصل ليس الا في
حجلا بسيطا ويكون القها مصداقا للموجود فيه وذلك لانه لو كان امورا
المهيات يكون مناط الموجود فيه لا يمكن ان يقوم بالمهيات انضماما كما استكره
الاشاء الله تعالى ولا انزاعا لان ما به موجود فيه الاشياء يكون ساقفا
عليها فهذا الامر الانزاعي يكون سابقا وليس له تقريره وحقق الا بالمهيات التي
هي المتخرج عنها فاذا ان ليس امر يقوم بالمهيات وتفسير المهيات موجودة لا فينا

الضاميا ولا انزعابا واما وجود في الذهن امر يكون مصداقا بحسب وجوده الذهني
ولانه يلزم ح ان يكون الممنه موجوده لشيء يقوم بالذهن وهذا مثل ان يقال زيد
صارت يضره فاقم بغيره وهذا يغتبط ولا تنفص بذابا لاعراض الموجوده في
الخارج كما زعم المحقق لان الاعراض الموجوده في الذهن ليست مبداء الاصل
البنه والالزم المحال وما قال في العلاده ساقط كما لا يخفى ولا يلزم
بذا في ساير الانزعابات لانها ليست مناطا للموجوده بل بصوره
الشيء فو كما مثلا ولا بعد في كونه متاخرا عن تفر الفوقه بتقرر منشاءه
وتب باعتبار وجوده الذهني منشاء الاقصاد واذا تم هذا فنقول
لا يمكن التبراع في بديهه الوجود الذي به موجوديه الاشياء لانه امر اخر
ليس له حقيقه انما هو مخرجه العقل فليس هناك مما يصدق عليه الوجود
ويكون مناط الموجوده ولغيره بالمهيات حتى يكون بديهيا او نظريا او بالو
وبل هذا الا كما يقول بالصدق عليه شرك الباري بديهي او نظري او بالو
واما المهيات التي هي تامه مناب الوجود فهي غير صالحه لدعوى البديهه
كما انه عليه السلام المحقق قدس سره قد بان لك ان لا وجود هناك يكون
قابلا لدعوى البديهه او الكسبه واما المصدر فقد علمت انه ليس في
شيء واما ما زعمه ذلك الصدر اذا لم يكن الوجود شبا وانعابا صار بديهيا
فقال لا يلفظ اليه وايضا ما زعم ان ليس للمصدر واقع
ولا هو عارض شيء ففاسد ايضا ومكابره صريحه وكلام ذلك المحقق عليه
نام من غير حضور وليس مقصود ذلك الصدر ما ذكرنا فانه يشترك ساير

الانزعاجات للوجود في عدم الواقعية كما بلوح في بعض عباراته وهو مكابرة
فانضم وبالحمل ليس للوجود الذي به الوجودية مصدر اتي سوي المهنية ولا شيء
بهاك يكون بدنيا او لظن سوي المهنية وهي غير متنازع فيها فنذكر **قوله**
قال الشيخ في البينات الشفاء اه قال الصدر الشيرازي ره هذا يدل على
ان الوجود اخص من المهنية وليس كذلك بل الوجود اخص امر اخر بصير المهنة
لسببه موجود المنزلة الا ان ذلك ان نفكر كلام الشيخ بان المراد بالتحقق
ماه الواقعية والمعنى ان كل امر له ماه الواقعية به بصير تلك المهنة اي بمفرد
ماه واقعية به بفرد المثلث وهذا اي ماه الوجود اخص في اصطلاحنا بل
المخبر به اورده هذا الكلام لتاجد تعدد المعاني للفظ الوجود و اعلى من عدم
ان ليس له الا معني واحد وهو بعيد **قوله** ضرورة ان كنهه ليس الا ما به في الذهن
اه هذا هو الذي ادعى الصدر المحقق ره ويرد عليه ما اورده المحقق الدواني ره من انه
ليس اختراعا فيجوز ان يكون كنهه انزعاجا اخر لا يقدر العقل على انزعاجه
الا بان نزع ولا ذبانه او عرضياته بمحصل العلم به ثم يعلم ان هذا المعلوم مما علاقه
مع المشاء بحيث يصح انزعاجه عنه دلاله بعدية اصلا ومن ادعى لطلانه فعليه
البيان فالاولى ان يخص بالوجود المصدرى فانما تعلم ضرورة ان ليس كنهه
الا ما حصل في العقل من الصيرورة والكاره مكابرة وتصور الوجود الحقيقي اه
لغية ان النزاع بين قائلين النظرية والباس معنوي فان في الوجود الحقيقي
الذي به وجوده بالاشياء ثم فرعه على خلاف اخر هو انه عين الواجب تعالى
شانه او امر مغاير له لا يرد على البينات وعلى الاول يكون تصور منه

وعلی الثاني يكون نظرياً وادور عليه انه لو كان المعنى ما ذكر تعرض احد الفرضين
في دليله وايضاً دليلي فإليها البوسنة بنج استحالة التصور على تقدير كونه
المهنة او قايما به والقول بان الدليل لعله من مخبرات المتأخرين لا ليلف
اليه فان قلت قد ثبت ان ليس هناك حقيقه يكون مصداقاً للموجوديه
فلا يصح هذا النزاع قلت انما مبنا انه لا يصح مصداقاً للموجوديه سوى المهنة و
سنتين ذلك برهان اخر والمبنيات صالحة لهذا النزاع ولا يصلح احد لا
يدعي برهناً مماثل فيه **قوله** ثم لا يخفى ان بعد تصور الشيء بالكنهه لم يرد
بالتصور بالكنهه مصطلح وهو تصور الحد بان يجعل مراداً للمحدود والمحل بل تصور
الكنهه اعلم من ان يكون تصور المحل او لفصل المحصول مراداً للملاحظه وحاصل
كلامه ان بعد تصور كنهه الشيء لا يمكن معرفته رسمه لانه بالرسم لا يحصل تصور
ذلك المتصور لانه يحصل بمحصل فلا بد من التصور بوجه اخر فلم يكن الرسم
ذلك المتصور بل هو مع وجهه والفرض من هذا الكلام لغيره من كلام الشيء
قد سوره ان للوجود لما كان بهيها لا يعرف الا تعريفاً لفظياً ودفع بالورد
الكلام في بدئته كنهه وهو لا يتبع تعريفه الحقيقي بالرسم لان الرسم لم يفرض بهيها
ولا يلزم من بدئته كنهه الرسم ثم ادور عليه النقص بانه لو لم يمنع الرسم
اصلاً لا قبل معرفته الكنهه ولا بعده لانه لا يعقد بالرسم معرفته الكنهه لان
الرسم لا يقيد الكنهه كما اعترف به المحققين فلهذا بقصد الامعروفه بوجه من وجوه
فلم يكن الرسم ذلك الشيء وان قيل ان المرسوم اذا لم يكن حاصل من
قبل الكنهه الا لصفات اليه بالرسم قبل مثله بعد معرفته الكنهه لانه كما يكون

الالتفات قبل الي ذلك المرسوم وبقي المرسوم مرسوما كذلك بعد معرفته اللذة
 الالتفات بالرسم وبقي ذلك المرسوم مرسوما لان الالتفات الي نفس الشيء مع قطع النظر
 عن العوارض وبالجملة جهة الربط اي الملاحظة لا تكون معتبرة في جانب الملتفت
 اليه واليه يقال ان يقول يلزم ان لا يجوز ترسيم بعد ترسيم لان المقصود بالرسم معرفته
 ذلك المعلوم بالرسم فيلزم تحصيل احاصل او معرفته بوجه اخر فلم ينو المرسوم
 الاول مرسوما وقد يقض بالتجدد بعد الترسيم لان المقصود بالتجدد ليس عرف
 سابقا لانه تحصيل احاصل بل لا بد من معرفته ذلك الشيء بوجه اخر فلم يكن المرسوم
 محذورا وهكذا دفع القبل والقبول ولم ينه احد علي حقيقة الحال وانا اطلق
 علي الحق الصراح فاعلم لونه ليس المقصود منها المنع عن الالتفات الي الشيء
 بعد معرفته لكنه بالعوارض كيف وذا النحو من الالتفات وانع ضروره و
 لا يمكن من عاقل الكاره ونحوه المحجبه التعريف اللفظي بعد معرفته اللذة
 بل المقصود منع الترسيم بطريق الكسب بعد معرفته اللذة وتقرير الكلام متوقف
 علي تمهيد مقدمته هي ان المقصود من الكسب معرفته امر لم يكن حاصل من قبل
 والمقصود من الكسب في باب التصورات تحصيل كنه شيء او معرفته بوجه
 عداه لا يخرج فيقول لو امكن الترسيم بطريق الكسب بعد معرفته اللذة فاما تحصيل
 اللذة الذي لم يكن حاصل من قبل وهو باطل لان المفروض تصور اللذة واما للمبهم
 عما عداه وقد كان حاصل اياهم وجه واما الالتفات الي امر لم يكن ملتبسا
 اليه قبل ذلك بواسطة الكاسب والالتفات اليه قد كان حاصل فلا بد من
 تصديق الملتفت بخرج به عن المعلومات والحصول فتقصد بالحركة الفلانية تحصيله

بأحد الوجوه المذكورة و قد لم يبق ذلك المعرف مع قابل صار المعرف بالرسم
شبهاً آخر ولا يكفي في ذلك التعدد في الالفاظ لان هذا العدد وتغاير
في الكاسر وهو لا يقيد لدفع الاستحالات اللازمة في الملكة ومن هنا ظهر
سقوط ما أورد الموردي لقوله وبالجملة جهة الالفاظ لا تكون معتبراً في جانب
الملففة اليه فانه الكار امر لم يدعه المسند فانه لم يدع ان جهة الالفاظ
حجب ان يعبر في الملفف فيلزم تقيده بل كان يقول لا يتصور الالفاظ
بطرق الكسب الي معلوم الكنة فلا بد من التقيده وقد بين لك سقوط النقوض
اما الاول فلان الرسوم لما لم يكن حاصلها من قبيل ولا ممتازا عن جميع ما عداها
يمكن الكسب بالرسم لهذا التميز والاعتبار التقيده في الملففة اليه بغير الاستحالة
في الالفاظ اليه وهذا بخلاف ما بعد معرفة الكنة فانه قد حصل امتياز
والفت اليه فلا يمكن الكسب لاجل شئ منها واما النقص بالتسليم بعد الرسم
فالجواب عنه انه وان حصل بالرسم الاول الامتياز الا ان الرسوم لما كانت
مختلفة بالجلاد والحفاك والاختصاص بقيد كل رسم امتياز الالفيه الاخر فتجوز
يلتفت برسم الامتياز ثم يلتفت برسم اخر الامتياز الا انهم منه نعم لو فرض الرسمان
المتساويان في افادة الامتياز يلزم انه لا يمكن الكسب بالرسم الاخر بعد معرفته
بأحدهما واما بعد معرفته الكنة فلا يتصور بذلك الكنة قد افاد الامتياز باتم وجه فلا
يمكن الكسب لتخصيل الامتياز والاب عن التفضيح بتجديد الرسوم المعلوم بالرسم
ظاهر فانه كان ممتازا غير حاصل والان بالتجديد قصد تحصيله فلا استحالة وما قبل
انه يلزم ان لا يصح التجديد بعد معرفته الكنة الاجمالي فاقط لانما لم يتم ذلك

لان الكنه التفصيل انما يفيد الالتفات الي الكنه الاجمالي وقد كان حاصله اذ اصبحت
 بطريق الكلب تجديده بعدة نعم ربما يزول الالتفات بعد معرفته الكنه اليه
 في رسم او مجرد وليقت اليه وكحضرة مرة اخرى وهذا ليس من الترسيم والتجديدي
 شي بل هو من قبيل التعرف اللفظي المأمور به في اصل الحديث بان المحسوس ربما يلتفت
 اليه بالوجود بعد معرفته حسا والعلم الاحاسي عند المحسوس به علم بكنهه الشي فوقع الترسيم
 بعد معرفته كنه الشي وبان النفس ربما يلتفت اليها بالوجود والحواض مع كونها معلوم
 بالعلم المحضوري الذي هو علم بكنهه الشي عنده والحجاب عنها ان المعلوم بالا
 والعلم المحضوري ليس الا الجزئي فان اريد الالتفات اليه بالحواض فلا كسب
 هناك لان الجزئي لا يكون كليا فلا نقض لانا لئلا تمنع الرسم بطريق الكلب
 بعد معرفته الكنه وان اريد الالتفات الي حقائق المحسوسات والنفس فلم
 يمكن حاصله بالكنه من قبل قتال ولكن من التاخرين ولعل ما ذكر من التفاسير
 المختصة بهذا الكتاب والله تعالى اعلم بحقيقة الحال فعلى تقدير كون تصور
 الوجود بدورها اورد عليه بان البدئية لا يستلزم الحصول فيجز ان يكون
 الوجود غير حاصل ويعرف جدا او كما لاجل تحصيله فلا يكون تعريفا لفظيا الا ان
 يقال الظاهر حصول الوجود لانه من اجلي البدئيات حتى تحصل للبداء الصبا
 وانت لا تذهب عليك ان الرسم واتخذ المحققين انما يكونان بطريق
 الكلب والكلب لا يكون الا في النظر فيلو فرض الوجود بدورها لا يمكن التجديدي
 والترسيم المحققان فاما ان يكتفى مجرد الالتفات فلا يمكن تعريف اصلا او
 لا يكتفى فيكون فيه نوع ضفاء فيعرف لازالة هذا الحفاء كما بينه علي القضايا التدرج

على القضايا

على القياس وهو المراد بالتعريف اللفظي اولا لسمع اهل المنطق يقولون البيهقي
لا يعرف الا تعريفيا لفظيا فالتعريف اللفظي ما يكون لازمة الحفا ولا للتوصل
الموقوف عليه فافهم قال الشئ المحقق قدس سره فان بدئته التصور صفة خارجية
اه حاصله ان بدئته التصور صفة خارجية عن البيهقي والا واصاف ان خارجته
يمكن فيها النظرية فبحوران يكون نظرية فالعرض كخبر النظرية وصفه الاصل
فيها ولم يرد ان البدئته صفة خارجية فليكون نظرية البتة حتى يرد ان اللوالم
النسبة صفات خارجية وليست نظرية فاستلزام خروج الصفة النظرية
ممنوعه وفي الكلام اشارة الى ان الذاتيات الداخلة في الذات لا يمكن
لنظريتها ولا يجوز عدم بنيتها للذات عند العقل حتى يتصور الاختلاف
في النظرية والبيهقيه وهذا هو المشهور بين النسبة القوم ان بنوت الذاتيات
ضرورية لكن ينبغي ان يعبر الذائنية الموجبة للبيهقيه هي الذائنية بالنظر الى
العنوان للموضوع فالذي جعل عنوانا ان كان الذاتي ذاتا فبنوته ضرورية
والا لافان اذ التصور بالوجه الرسم ذاتيات حقيقة بحوران ان يكون نظرية
الاتري ان الاتصال عندهم نظري مع انه ذاتي الضرور ولذا قيد الشئ المقبول
في مسلك كون الذاتي بين البنوت بما اذا كان الذات مقصورة بالكنة
داور وعليه اه حاصله ان الضرورة والنظرية من الوجوديات يعبر
بغيره ليقف الحصول فلا يحتاج الى الاستدلال وهذا الاشكال غير مختص
بالوجود بل لو تم لدل على امتناع نظرية بدئته كل بيهقي قوله واجبت بانه
قد حصل صورة في النفس اه حاصله منع وقوع كنفته الحصول فارقا ومنع كونها

من الوجوديات فان معرفته كيفنة الحصول وان سهل في اول الامر لكن
بعد لتناول الرمان وتكثر الصور قد يعسر ملاحظة كيفنة الحصول فحصل الاستنباه
وليس المقصود سبب الاستنباه في عدم الالتفات الي كيفنة الحصول فان
سبب الاستنباه قد يكون بان عرف البديهي لازالة الخطا ثم بعد ذلك
الرمان اشبهت عليه ان هذا التعريف كان لمحصل النظر في اول الازالة فقاء
البديهي فالتبس على النفس حال ما عرف لاجل من البديهيته والنظرية ثم هذا
اجواب وان كان صحيحا في النظريات الاخر غير الوجود والمصدرى لكن
لكما ويصح فيه اذ لا استنباه هناك والكارة عسى ان تكون مكابرة **وله**
وانت حير بان الوجود ولو كان نظريا اده حاصله اثبات كون معرفته كيفنة
الحصول سهلا فانه يعرف بالالتفات الي الصورة الحاصلة فانها ان كانت
مفصلة مرآة لملاقط محل غير حاصل فهو علم الشيء بالذات وهو من خصايص
النظري فيكون ذلك الشيء نظريا وان لم يكن مرآة فهو العلم بكنهه الشيء وهو
من خصايص الضروري وهو محرم في كل تصور يدعي نظرية وبديهيته والكلام
في التصور ولا وجه الايراد بانه لا محرم في التصديق اعلم ان البيان على
هذا الوجه متوقف على مذميب الذي برعته مذميب الجمهور من عدم حصول
صورة المعرفة بالفتح حال الكس بل انما يكون التعرف الكاسب
مرآة لملاحظة واما على ما يراه الجمهور من حصول صورة المعرفة بالفتح
بعد حصول التعرف الكاسب فلا نيم هذا الكلام ولذا عرض بعض ان
زمانه العلامة الحافظ النبارسي رحمه الله تعالى بان الكاسب المعدل

فيحوز ان ينسب الكاسب ومعنى المكتب فيعد لطاؤل الزمان بقي اشتباه في
انه هل كان هناك كاسب فنتج او حصل بلا كاسب وهي انفسه بحال
في البديهة والنظرية ولعل مقصود هذا العلامة منع رايه الذي برع فيه فذهب
الجمهور بالاستدلال بان الكاسب علمه موعده باجماعهم فالايضا وعليه بانه ابنته
عليه رايه براي الجمهور معا وعلي قلنا التامل ومن بهما سقط ما قبل يمكن
ان يسندل علي راي الجمهور بانه لو كان نظرا بان كان هناك صوران صورة
المعرف الكاسب وصورة المعرفة المحمل المكتب ولو كان بدبها كان هناك
صورة واحدة مجتمعة لان المعرفة الكاسب اذا كان موعدا بحوز ان لا ينفى مع
المعرف فينفي الاشباه المذكور ثم تنظر انه هل ينم علي رايه الذي برع فيه راي الجمهور
فمقول قد اورده عليه اولابانه قد يحصل الاجمال بعد التفصيل وقد يحصل التفصيل
بعد الاجمال في اذ ازال التفصيل وبقي الاجمال حصل الاشباه قطعا وقد مر
المطلع على الاسرار الابنية في البدي الطولي في العلوم العقلية والقلبية الي
واستاد في نظام الملوك والدين قد سوره ان العلم بالكنه قد ينقلب الي العلم
بكنهه الشيء بان بصير الحد التفصيلي محملا وينقطع الانقفاة البدي هذا العلم
نظري قطعاً في الاشباه في العلة بكنهه الشيء الذي هو البديهي في انه هل
حصل بعد صيرورته لمحوطاً مفصلاً الذي هو الحد فيكون نظرياً او حصل ابتداء
فيكون بدبها وما قبل في جوانبه من ان مناط النظرية علي رايه ان يحصل التفصيل
يحل مرآة للملاحظة وفي صورة حصول التفصيل بعد الاجمال او بالعكس بل
لعل التفصيل مرآة للملاحظة ام لا وعلي الثاني كلا العليين بدبها وعلي الاول

فما لعلم الذي حصل باله الاتفات نظري في ملاحظه النفق فيها اليه باله الاتفات
وفي العلم الذي حصل فيه الاجمال بنفس ضروري لعدم وجود الالاتفات
ولا باس في كون شئ واحد بهيما في ملاحظه ونظريا في اخرى فيه ان الكلام
في صورة الانقلاب ولا شك في صدق تعريف النظر هنا فانه ما حصل
بحركة فكرية لانه هو الذي صار مجلاد وقوله مناط النظرية على رايه انه فقيه انه ان
اراد ان معنى النظر عنده ذلك فحذف الكلام لنا معه فان كلامنا في النظر
بمعنى المتوقف على النظر وان اريد ان طريق النظر منحصر فيه فلعله هو الذي
رامه المتخبر به برأيه فقد عرفت ان التفصيل مركب الي الاجمال قد صدق
عليه انه حصل بالنظر فيكون نظريا فان وجد فيه المناط الذي اخرجه بان كان
مراده ان المفضل يجعل مراده للاحاطة المحل او الاوان حصل بعد ذلك نظريا
الاتقلاب فقد تم كلامنا عليه وان لم يوجد المناط هناك فهو دليل على بطلان
المناط واما بيان ما ذكره استدلال على بدئية الوجود بان يقال تصور الوجود وتصور كينته
الذي هو نفس من دون تغاير اصلا وكلما كان كذلك كان بديهيا ولا يلزم منه بدئية
بدئته الوجود وقد كان المدعي ذلك قبل هذا جاز في كل ما يقال انه بدئية المقدم
من هذا البيان ازالة الحفاء الذي جاء من قبل الاطراف وانت لا تذهب
عليك ان الاطراف هيما البدئية والوجود وادى حفاء فيه حتى ازيل هذا
البيان ومقصوده ان اختصاص العلم كبدئية الشئ بالبدئية مقدمة لم نصح بعد
ببرهان متناف واوله النظرية وقد انتم بهذه المقدمة بدئية الوجود فلم يلف
بجود الاتفات الي كلفته الحصول وما يتوقف ثبوته على المقدمة النظرية

لا يكون بدنياً وثانياً بان الصورة المفصلة قد تجعل مراداً بغيرها فيكون تعريفاً وقد
لا تجعل مراداً شئياً فلا يكون تعريفاً فان سلم ان النفس بعد الالتفات اليها
الصورة الحاضرة وحدثها مفصلة لكن معنى الاستنباه في انه لم كانت مراداً
ام لا والتفصيل وان لم يعنى النفس لكن كونها مراداً مما يقبل ^{النسب} طرياً بان
فقد وجود الصورة مفصلاً لا تقطع بالنظرية واجيب عنه بان النظرى لا يشبه
من كون التفصيل مراداً للملاحظة للاختلاف الاجمال فحين اشبهه على النفس كون
التفصيل مراداً في اول الامر اما ان يكون الاجمال حاصلًا مفهوماً فهو يدعى
في هذه الملاحظة والا نظر احتمال المراد به نحو اخر من التصور في بدئته هذا
التصور احاصل وان اجري الكلام في نحو اخر فهو ليس بحاصل اصلاً او حصوله
عبارة عن حصول مراتبه حين هو مراداً فلو بقي الاستنباه لا تحلل فيه و
اما ان يكون حاصلًا بالوجه يكون نظراً باعتبار كونه مراداً بهذه المراد للكون
هذا التفسير مختصاً بالنظرى عند المحن ره وبفقد الاستنباه في كون التفصيل
مراداً لا نظر الى مر واما ان لا يكون حاصلًا اصلاً لا يكون مجهولاً مكلف
مشبهه بدئته والظن به وانت لا يدعيه عليك انه ان تخبر انه
حاصل بالوجه ومعلوم به بطريق العلم بالوجه الذي يكون قبل النظر وبتدقيق
من العلم بالوجه ضروري التنبه والالزام التسلسل او طلب المجهول المطلق
وبعد هذا العلم حصل تفصيلاً وبعد تطاول الزمان اشبهه الحال انه لم يكن
مراداً للملاحظة في اول الامر ثم انقطع ملاحظته او لم يكن مراداً للملاحظة
اصلاً وعلى الاول كان حين حصول التفصيل نظراً وعلى الثاني يدعيها

فانهم ورايها بان النظرية مثبتة على وقوع الحركة الفكرية فان تفصيل ان حصول الحركة
الفكرية وجعل مرادها هو نظري وان لم يحصل بالحركة الفكرية بل بحصول دفعه فهو
بدهي من قبل حصول القضية المحسنة بالحدس فبالافتات انما يعلم ان
التفصيل مرادها وهذا القدر لا يفيد النظرية ولا العلم بعد تطاول الزمان انه
حصل بالحركة ام لا وفي الاستبانه فيه والحاصل معنى منع اختصاص العلم
باللبنه بالنظري بل قد يكون في البديهي الحاصل بالحدس فانهم **قولهم** فالاول
ان يقال لا يلزم من حصول الشيء انه حاصل ان غايته ما يلزم من ملاحظه كقيمه
الحصول انه قد حصل من غير نظره ولا يلزم منه البديهي فان البديهي ما لا يكون
يمكن حصوله من نظر اصلا وهذا لا يعلم من ملاحظه كقيمه الحصول واقترن عليه
بعض الاعلام استاده عشرة العلامة البارسي رحمه الله تعالى ان الدلائل
المقامه لاثبات البديهي لا يفيد اريد من الحصول بالنظر كما يطرح من ملاحظه
واما عدم امكان الحصول بالنظر فلا تعرض له في دليل اصلا ولا يخفى ثنائه
في الكلام الا ان يقال ان يقول قد وقع في كلام اكثر المهرة ما لو تم لدل على عدم
امكان حصوله بالنظر كما يقولون علم كل احد بوجوده نفس ضروري لا يحتاج فيه
الي بنينه فمطلقة ضروري وكما يقولون كل مجرم المحصر من الوجود والعدم فالوجود
ضروري وفي الدليل الثالث قد اخذ اعرفته الوجود من كل مفهوم ثم لك ان
تقرر اجواب من دون تصرف في معنى القوي بان المراد بالبديهيته هما
البديهيته بالنسبة الي كل احد بحيث لا يتحمل الحفاء اطلاقا للمخفاو للعام على ان
هذا النحو من البديهيته لا يعلم بملاحظه كقيمه الحصول النسبه وح لا يورد على جواب

المخسره قال

المختصرة قال الشيخ في النفاذ فنقول ان الموجود والشئ والضروري معا
ترتبه في النفس اذ ما اذ ليا ليس ذلك الارسام مما يجلب ما يشاء اعر
منها ثم بعد ما حقق ان في التصورات مباد اولية كما في التصديقات قال
او في الاشياء بان يكون متصورة لانفسها الاشياء العامة الامور كلها كالوجود
والشئ والواحد وغيره وهذا ليس بمتبين شي منها بيان لا ورتبة الترتيب
اعرف منها ولذلك من حاول شيئا وقع في اضطراب **قوله** والمراد بالتوقف
الترتيب لا الاجتناج اه مخيفه انه اورد على غير نفي البداهي والنظري بان المطا
كلها مخيل لصاحب القوة القدسية بلا طريق بالحدس فقط والقوة القدسية
ممكنة لكل احد فلم يتوقف حصول معلوم على نظر لا مكان الحصول بدونها
المحقق الددالي ره بان ليس المراد بالتوقف التوقف المحض الذي يعبره
عن كون الشئ بحيث يرتب على شئ بحيث لا يمكن حصول بدون بل امراد
العلاقة المصححة لدخول الفاء وهو الترتيب الذي قال المحننه به منها متانته
للمحقق الددالي ره لكن المتخارعه عند عدم صحة هذا الجواب كما قال في حواشي
شرح التذيب الجلال وقد كان المحقق استند كون التوقف بمعنى الترتيب
بالمعنى جوز وانوار العلل المستقلة على معلول واحد محض ولا يمكن فيه التوقف
بالمعنى المذكور لثبته وجود المعلول بدون كل واحد من العلل فحسب المحننه ان
هذا الجواب متوقف على جواز تبادل العلل المستقلة وليس الامر كما زعم فانه
انما ورده استعمالهم لفظ التوقف بمعنى الترتيب وحاصل الجواب منع كون
التوقف على معناه بل امراد منه الترتيب ونسب فيه نحو تبادل العلل المستقلة

على معلول شخصي اصلا فان قلت حاصل اجواب ترتيب المعلوم على النظر والحدس
فقد عطل بها قلت المعلوم ليس واحدا شخصا لانه الشئ من حيث هو مع قطع النظر
عن الشخص الذي وعوارضه وهو ممكن وجوده في اذنه ككثرة لوجودات كثره
واختلاف الوجود لوجب اختلاف الشخص فاقم **قول** المراد بالحصول
في تعريف النظري بحتم انه قد جوز بها ارادة الحصول المطلق وفي جو اشبه
منجرح التذبذب قطع يكون المراد مطلق الحصول فوجه بان المنحصره لما اخذ التوقف
بمعنى الترتيب بناء وهو معني متوفي ثابت للنظري وثبوت البتولي لفر وبتوقيته
لشئ المطلق والمطلق الشئ واما هناك فلما اخذ التوقف الحصري وهو مشتمل
على امر سلبى هو عدم امكان تحقق المرتب بدون المرتب عليه وسلب الشئ
لا يمكن عن الشئ المطلق الا بالسلب عن جميع الافراد فلو اخذ الحصول المطلق
لا يمنع حصوله مطلقا اى فرد كان من الحصول بل النظر فلا يتحقق نظريا فلما بين
اخذ مطلق الحصول ويعبر البناء والنبي محصل كلامه ان النظري ما بترتيب فرد
من افراد حصوله على النظر والبدهي ما لا بترتيب فرد من افراده على النظر
فالنظري يتحصل بالنظر وبغيره وبترتيب على النظر وعلى غيره والبدهي لا يتحصل
بالنظر وقد اورده عليه ان كان المراد بتجديد الاصطلاح في معنى الضرورى
فلا كلام تنافيه فانا نتكلم في البدئية والنظرية اللتين كما تنا عند القوم وان
كان المفصّل ان البدئية والنظرية في اصطلاح القوم ما ذكره باطل لان القوم حكموا
باختلافها بالنظر الى الاشتخاص والاقوات وهما بهذا المعنى لا يتخلفان اصلا
وانهم استدلوا على بطلان نظريته الكلى بلزم الدور والتسلسل وهو لا يصلح

عند تجزئ حصول نظري من غير نظري وما قبل لا يجب على المحنّس رة اتمامه و يعلم ساقط
لان عدم تمامته و يعلم على هذا المعنى فريدة جلته على ان مرادهم ليس ما ذكرنا وما قبل
ان الدليل انما هو بالنظر الى فاقد القوة النفسية فقد ان فاقد القوة النفسية ليس فاقد
القوة المحسنة وقوة التجرئة والوجدان الصحيح فمجرد ان يحصل نظري له باحد هذه الاشياء
وغيره بالنظر ونظري اخر بالعكس وبتنكب كل نظرية بالنظري الاحاصل له من غير
نظري فافهم ثم قد صرح ان للنظر حصولات متعددة بعضها ترتب على النظر وبعضها
لا ترتب وقد جعل الترتيب ملازما للتوقف في حواشي شرح التذريب فحصوله
المرتب على النظر لا يمكن بدون النظر والحصول المرتب على المحس لا يرتب
على غير المحس فلا بد من القول بتعدد الحصول واعتراض عليه بان تغاير
الحصولين ايا بالتشخص او بالهنية والاول لا يصح بدون تغاير التشخص
للمحصل فان التشخص لا يكلف الا بالموضوع كالسوادين الحالين في
حسين او بالزمان كالسوادين المتعاقبين وعلى جسم واحد وهما يمكن
ان يحصل معلوم واحد لذين كمنخص بالنظر والحس فلا وجه للتعدد في شخصي
ولذا الاصح الثاني اذ هنية الحصول وسائر المعاني المعاني واحدة غير مختلفة
وهذا مثل ما اورده المحنّس رة على ما اجاب به المحقق الدراني رة ثانيا بانها
على ان البدنية والنظرية صفاتان للعلم بان العلم احاصل بالنظر تغاير ما
للمحصل بالمحس فلا يمكن حصول احاصل بالنظر بدون ولا حصول احاصل
بالمحس بدون بان حصول شخص من العلم لذين واحد في زمان واحد يمكن
الحصول الهنية اذ الاختلاف الشخصي لا يكون الا باذرو لم تختلف ههنا واخرا

ان تعدد الشخصيات غير منحصر فيما ذكر لانهم قالوا للشخص تخلف لاختلاف
استعداد المادة من دون اختلاف في الزمان والموضوع والمبني كما قالوا في تعدد
اشخاص الصورة الحاله في مادة واحدة وما قبل هذا يجوز ليفي للمحقق لانه مانع ولا يكفي
للمحقق لانه لا بد من دليل على الاختلاف الشخص فليس شي لان الدليل
الاول متحقق هو انه لو لم يكن المحصولات دلائل الحاصلات مختلفه لم يتم تعدد العلل
المنفصله على واحد محض وهي العلة الفاعله المقصبة مع النظر او الحدس فانهم
ولا تنزل فانه مرثه **قوله** كالمحسوسات فان قلت المحسوسات امور جزئية
والامور الجزئية لا يمكن ان يحصل بالنظر اصلا قبل المراد بها القضا لا التصورات
والقضايا بالمحسوسه وان كانت شخصيات لكن يمكن ان يحصل بالنظر ايضا
كما يحصل بالحس نعم لا يقع القضايا بالشخصيات بل بربانيتها ولا يلزم منه ان يحصل
بموضوع اخر من القياس فتأمل فيه ولو قال ببدله كالمثابرات لكان اولى
قوله لانا نقول المحسوسات هي القضايا آية في الحاشية العلم الاحاسبي
مثلا سواء كان تصور او تصديقا يحصل بموضوع الحس فلا يمكن ان يحصل بالنظر
فالمراد بالمحسوسات والحدسيات المعدودتين في البديهيات محسوسات
من حيث انها محسوسات وحدسيات من حيث انها حدسيات وفيه نظر
ظاهر لانه ان ارد ان العلم بالمحسوسات والعلم بالحدسيات الحاصلين
بالحس والحدس لا يحصلان بالنظر فسلم ان العلمين كذلك وان كان غير
سلم عند المحققين في حواشي شرح التهذيب كما قد علمت لكن لا يفتق منها الا
اذا كانت البديهية والنظرية تصفيتين للعلم وليس الامر كذلك عند المحققين

وان اراد المعلوم فظاهر ان المعلوم المحرسي كما يمكن ان يحصل بالحسن او
الحسن يحصل بالنظر وان كان لا يحصل بالنظر من حيث حصل بالحسن او المحر
فقد توقف وترتب بعض انحاء حصولها على النظر فلا يكون بدورها فانهم
قوله وبهذا ظهر ان ما استشهد به من التاخر بين البدئية والنظرية اه لا تفتقر
الي النظرى ما يتوقف از ترتب نحو من حصوله على النظر والبدئية بالامور
او ترتب نحو من انحاء حصوله على النظر اصلا فما حصل لاحد بالنظر يكون
نظريا بالبدئية الى كل احد وانما البدئية بالمحصل لاحد بالنظر فلم يختلف
البدئية والنظرية باختلاف الاوقات والاشخاص واما التاويل فلانه
بما حصل معلوم واحد بالنظر وبالحسن مثلا فهو وان كان نظريا حقيقيا الا انه
يطلق عليه اسم البدئية مجازا لما قد حصل بغير النظر فبالبديهي فافهم قال
في الحاشية يمكن التاويل بان المحركات قبل حصولها بالحسن يمكن حصولها
بالنظر فيكون نظرية وبعد حصولها لا يمكن ان يحصل به فتكون بدئية ومعنى
ان يحيل على ما قلنا من وجه التاويل والاقطار العبارة بغيره ان امكان
الحصول بالنظر وامكان الحصول بالحسن يختلف بحسب الاوقات فحسب ما يمكن
الحصول بالنظر وحسب ما يمنع وهو مع انه فاسد في نفسه فان الامكان من
اللازم لا يبطل من الممكن اصلا لوجوب ان يكون المعلوم في وقت نظريا وفي
وقت بدئيا حقيقيا فلا تاويل فتأمل قبل في توجيه كلام المحقق ره من الراس
ان الحاشية مرادة في تعريف البدئية فالبدئية بالامور توقف على النظر من حيث
حصل بلا بطرح لاصح الكلام فالحدسيات مثلا نظريات بحسب الذات لان

بعض احوال حصوله توقف على النظر وبتبديات من حيث انها حاصله بلا نظر
 بل بالحدس والظن بنظر لغة القوم ومع اصح الاستدلال يلزم الدور في السلسل
 واللاير وعليه الايراد بانه يجوز ان ينهي سلسلة الانتساب التي نظري حاصل
 بدون النظر لان هذا النظري حاصل بدون النظر يدعي من حيث انه حاصل
 بدون النظر فيلزم خلاف ما فرض من عدم بدئية شيء من المعلومات فلا بد
 حصوله بالنظر ايضا فلا يقطع السلسلة ويندفع اعتراض العلامة النبارسي
 رحمه الله تعالى من عدم لزوم البدئية بالمعنى الذي ادعى المحقق ره من الدلائل
 المقامه علمي بدئية الوجود لان الذي يلزم من الدلائل الحصول بالنظر فالقول
 بما هو حاصل بلا نظر يدعي لا يمكن حصوله بهذه الحسنة بالنظر اصلا ويصح الظن
 ما قال في جواب الايراد المذكور بقوله لا يقال لان الاحتينات والحدس
 لما حصل من دون النظر بل بالحدس او الحدس فهما من حيث انها حاصل
 بالحدس او احسن غير متوقف على النظر ولا يمكن حصولها بهذه الحسنة من
 النظر اصلا ولا يلزم ان يكون البدئية والنظرية صفتي العلم لان المعلوم
 اخذ بحسنة الحصول لا يخرج عن كونه معلوما وانظر للاختلاف البدئية والنظرية
 باختلاف الاشخاص والادوات لان الحدسيات والحسيات لطبا
 من حيث الذات لان الفهما مما توقف بعض احوال حصولها على
 النظر بات من حيث الذات بالنظر الى كل احد في كل وقت ومكان
 حيث ما حصل بالحدس والحدس بدهيان بالنظر الى كل احد من بدئية
 فالنظري نفس ذات المعلومات والبدهي ذاتها الماخوذة مع حسنة

تقدم

فقد صح كلام المحنّس به والبطون اخر كلامه على اوله ثم اورد القائل انه يلزم
على هذا التقديم ان يفوت اصل مدعى المحنّس به من جواب الايراد المذكور
لقوله واورده لانه اذا لاحظ الذين كيفية الحصول وعلم انه حصل بلا
نظر فقد ظهر البديهة لانه من حيث انه حصل بلا نظر لا يمكن حصوله بالنظر اصلا
فلا حاجة الى الاستدلال ثم اجاب بان مقصود المحنّس به ان مجرد الا
لتفات لا يفي في الحكم بالبديهة كما زعم المورد بل لا بد من فهم مقده
اخرى كما يقول بان معنى البديهي ما لا يمكن الحصول بالنظر بهذه الحسنة
وانت لا ينبغي عليك ان تدّس مقده اخرى بل هو تصور الطرف
فان البديهة طرف للحكم المذكور ومقصود المورد ان بعد تصور البديهي
والالتفات الى كيفية الحصول يعلم بديهة البديهي ضرورة فلا يصح الاستدلال
لان الاستدلال انما يكون لحكم لطري فافهم ثم التوجه بهذا النمط مع انه
تكلف صريح بتوعد طوابع عبارات المحنّس به لا يكاد يتم الا اذا اخذت
الحسنة لقبديّة فان الحسنة التعليلية لا يقيد لانه يلزم ان يكون معلوم
نظرا بالذات وبديهي السبب عرض حسنة فاما مع بقاء نظره او بالسلا
النظرية والاول بديهي البطلان والثاني لوجوب مختلف البديهة
والنظرية باختلاف الاشخاص والاقوات وان كانت الحسنة لقبديّة
فغير المنوقف على النظر للمعلوم من حيث انه حاصل بلا نظري يدّس
ويذا فاسد فان المرتب على الحدس نفس المعلوم لا المعلوم المحيث به
الحسنة والا فيحصل بالحدس امران المعلوم لفه وهذه الحسنة ثم انه

مختلف موضوع النظرية والبدئية اذ موضوع النظرية المعلوم نفسه وموضوع
البدئية المعلوم بحيث يهذه الحسنة وقد صرح المحنثه ره وغيره بان موضوع
النظرية والبدئية واحد كلاهما يمكن التعاقب عليه وبالجملة لوجه كلام
الحسنة ره بهذا النمط لا يخلو عن تكلف وفساد فافهم **قوله** علي وجهين
آه الظاهر اعتبار جزئية القيد والنفيد فقط في المحض بحسب الواقع كما يدل عليه
حكيمهم باعتبار الفرد والحصة وقال في المحاشية المفسد على كلا الوجهين وكذا
المطلق وعلى كلا الوجهين من الامور الاعتبارية الا ترى انية فانه ليس في
انحارج الاحض لتكشف بخواص خارجية ثم العقل يقرب من التحليل نزع
عنه المفسد المطلق على الوجهين انتهى ويرد عليه انهم صرحوا بان كل كلي بالنسبة
انبي حقيقه نوع حقيقي وهذا لا يصح عند جزئية القيد او النفيد بحسب نفس الامر اذ لم
يقوم تمام منه الفرد ولا تمام منه المحض بل جزؤه ويمكن ان يغير القيد والنفيد
في اللحاظ فقط والحصة والفرد الكلي المحض بهذا النفيد ورج يصح النوعية
لكن لا يصح احكامه بالاعتبارية مطلقا لان جزئية الاعتبارية في اللحاظ لا يوجب
اعتبارية الملحوظ الا اذا قبل الفرد والحصة ما يحض باعتبار العقل
النفيد فقط او مع القيد ولا يكون هذا المحض بل الاعتبار العقل فافهم ثم حكم
المحنثه ره باعتبارية المطلق بما لا وجه له وما ذكر من البيان من وجودية الشخص
المختلف لا بقيد اعتبارية المحض من حيث هي بل لو كثر موجودتها كما لا يخفى اللهم
الا عند مسكري الكلي الطبيعي وهو الظاهر ثم القيد قد يكون كليا وقد يكون شخصا فالفرد
والحصة قد يكونا جزئيين وقد يكونان كليين واذا كان القيد كليا فالنفيد كذلك

وح يكون الفرد والمحصنة صفتين فيصح احكام متبوعته الكلي بالنسبة اليه لا كما قبل
ان النوعية ليست الا اذا كان التقيد شخصيا والحكم بالنوعية انما هو باعتبار
الفرقة اعتبار الاضافة الي الاشخاص ثم الاكثرية البصر لا يصح الا اذا كان التقيد
بالاضافة مع ان المراد بالتقيد اعم من ان يكون لطرفي الاضافة او لطرفي
التوصيف ثم ان مناط المحض في الفرد والمحصنة على التقيد فلا بد من كحفظ
في كحفظ في التقيد وهو معنى نسبي لا يمكن كحفظه الا كحفظ احد الشئتين
والمحفظ فيه انما هي بالشخص في التقيد واما كحفظ المطلق فليس مناط
كحفظه بل من لوازم كحفظه فلا يلزم الدور من جهة ان المحض في المحض باعتبار
كحفظ التقيد وكحفظ التقيد باعتبار كحفظ الحاشئين الشئتين احدهما
المطلق فيكون كحفظه كحفظ المطلق والتقيد ليس معنى مصدرا كحفظ
بالاضافة كما ظن بل معنى حرفي بين بين المطلق والتقيد نعم للعقل ان
يلاحظ التقيد مستفاد فيحتاج في جعله حصة الي التقيد احرى وكذا حيث
ينتهي الاعتبار فلا يلزم عدم العقل الحصة مفضلا كما زعم **قوله** ويقال له الفرد
اي الفرد بالمعنى الاحض وقد تقيد ويقال الفرد للاعتبار من وقد يطلق
الفرد ويراد مطلق الاحض من الشئ ويقسم الي الفرد والحصة والشخص
وهذا المعنى يقال احكام في المحصورات على الافراد وقد يطلق الفرد على
الشخص البصر **قوله** والمراد بالمطلق والتقيد اه وانما لم يرد الفرد لانه مشتمل
على قيد واثبات بدنية لا يخلو عن كلفه وانما حمل المطلق الشئ دون الشئ
المطلق لانه لما خوذت الاطلاق فيه لا يصح تقيد وعلية زعم **قوله** لا يقال البصر

والبديهة محتضان اه قد بنياد وجه الاختصاص في حواشينا على الحواشي المتعلقة
بشرح التبريد الخلالى للتحسره بالامر بدعابه **قول** فعلم النفس بوجود العلم
حصولي وهذا الال الامر الاتراعي لا وجود له في الخارج انما الوجود للشيء
والحضور والحصول لا يكون الا بعد الوجود والوجود انما يكون بعد الانزعاع
الانزعاع يكون له وجود في الذهن وهو الحصول وهذا بخلاف الصفات العينية
فان لها وجود ابلا انزعاع فيمكن الحضور **قول** ثم لا يخفى ان معنى تصور كنه الشيء
اه لغني ان العلم بكنه الكل لا يوجب كليا علم الجزء مفضلا فضلا عن بديهة
فقوله وجزء المنصور بالبديهة بدعي كونه ممنوع وهذا ظاهر جدا فان الكلام في
العلم الذي به تمايز الشيء ولا يلزم من حصول الكل بحيث تمايزه وشاهد
حصول الجزء كذلك الا ترى ان النوع كحصول تمايزه او لا يحصل الجنس
تمايزه او لا يحصل الجنس تمايزه عن الفصل فما قبل ان الفرق بين الكل
المجمل والجزاء المفصلة ليس الا بالملاحظة فما دام يلاحظ الاجزاء بالمحاطة
في اجزاء واذا لوحظت بالمحاطة واحد في الكل فحصول الكل في الذهن
انما يكون كحصول كل جزء على التفصيل فيكون العلم بالكل مستلزما للعلم بالجزء
ساقط ثم هذا لو لم يدل على ان العلم بالاجزاء العينية العلم بالكل وانما الفرق
في الملاحظة فقط في لا يتصور حصول شيء كسبا بالكنه التفصيلي لعدم التعابير
بين العرف والمعرف وانما التعابير في الملاحظة في المفصود من العرف
الملاحظة للمحد بالاجمال وهو ليس من الكسب في شيء والظاهر ان الكلام
عنا في بديهة الخاص بعد الاعتراف بكنه بعض المفهومات وبعضهم

حملوا الكلام المحسوسة على ان المراد ان العلم بالكل مع الالفاظ اليه
وملاحظته لا يوجب العلم بالجزء كذلك فمبذوق ما قبل بايم وجه **قوله**
فالاولي ان يقال اذا كان المطلق اه قال في الحاشية وذلك لان
المطلق جزء خارجي لمفهوم المصنف فصور المصنف بدون تصور المطلق مما لا
يتصور ولذا قال فالاولي لانه يمكن حمل الكلام عليه انتهى وهذا يدل على
ان مناط الاعتراض عنده على التركيب الذهني فمقصوده ان تصور الكل بالذات غير
لتصور الجزء ومطلقا فانه لا يلزم في الجزء والكل الذين وانما يلزم في الجزء والكل
الخارجيين كما قررنا وليس مناط علمي التصور بحيث يكون ملاحظا فانه ليس
من خطا الص الجزء الذهني بل تصور الكل بهذا الوجه لا يستلزم تصور الجزء
الخارجي ايضا بهذا الورد ثم القول يكون المطلق جزء خارجيا متشكلا فان الجزء
الخارجي لا يحمل على الكل والمطلق محمول على المصنف والحق ان الكلام غير
موقوف على كون المطلق جزء خارجيا لان المصنف عبارة عن المطلق
الذي اعتبر معه القيد فالقيد ملحوظ فيه والتفصيل للكونه معنى غير مستقل انما
يصح ملاحظتها بملاحظه الحاشية وتصورها بما فلا بد من تصور المطلق وملاحظته
عند تصور المصنف وملاحظته وهذا ظاهر جدا وحل بعضهم الجزء الخارجي علمي الجزء
المتفهم الفراد والملاحظة فصد او نداد ان كان مجوزا لكن يصح الكلام
بجزءه **قوله** وما قبل انه لا بد في تصور كنه الشيء اه قال الشيخ في النهاية
لكن الحد يقتض بالتركيب وذلك بان تعبداني الاشخاص التي لا يتم
وبطرس من اي جنس هي من العشرة التي تذكرها فباخذ جميع المفهومات

المفومة لها التي في ذلك الجنس اذ في الشيء الذي يقوم مقام الجنس وجميع
منها بعد ان يعرف انها الاول لانها مثل جسم فانه للحيوان اولاً ثم للناطق
وتجزي ان يكون في المجموع شيء مكرر ونحن لا نشعر كما يقال جسم ذو نفس حسية
ثم نقول معها حيوان فيكون الحيوان جزءاً مكرراً مرة بالتفصيل والمجد واردة
بالاجمال والنسبة فاذا جمعنا هذه المحولات ووجدنا منها شيئاً مساداً
للمجد ودم من وجهين اثنين فهو المجد ومثله قال في الشفاء دار ارباب وجهين
المساواة في الحمل والمساواة في المعنى بالفاء والذاتيات وقال في
الاشارات دلائك في انه يكون مثلاً على مقوماته اجمع ويكون لا محالة
مركباً من جنس وفصله لان مقوماته المشتركة الجنس والمقوم الخاص فصله
فحسب البعض انه لا بد في العلم كمنه الحقيقة العلم بذاتية بالعلم بالعلم وتفصيلاً
وظنوا انه اذا اخل بذاتي واحد لم يكن حداً تاماً واخذوا من كلام الشيخ
وليس الامر كما ظنوا فان مقصود الشيخ انه لا بد في التجديد من اخذ جميع
المقومات ولو اجمالاً فيكفي الاجزاء الاولية لانها مشتملة على الاجزاء
الثانوية والثالثية بالعلم بالعلم ولو بداهة ما قال النصير الطوسي عند قول
الشيخ اذا كانت الاشياء التي تحتاج اليها في الحد معدودات وهي
مقومات الشيء لم يحصل التجديد الا وجهها واحد من العبارة التي تجمع المقومات
على ترتيبها اجمع ولم يكن ان يوزع ولا ان تطويل لان ايراد الجنس القريب
بمعنى عن تعديد واحد من المقومات المشتركة اذا كان اسم الجنس يدل
على جميعها دلالة التضمن فم يتم الامر بايراد العفول فهذا يدل دلالة

واضح على ما قلنا ثم من اعظم اغلبيته هؤلاء الظالمين انهم ظنوا ان لابد
في تصور كنه الشيء مطلقا تصور الاجزاء بالغا بالغا فان كلام الشيخ
كان في الحد بخصوصه دون تصور كنه الشيء مطلقا بل في تصور كنه الشيء
نفسه لا يجب تصور الاجزاء الا اولية فضلا عن الاجزاء بالغه بالغا
والمنحصره استدلال على فساد هذا الطبق بقوله الا ترى انه حاصله تصور الوجه
في علم الشيء بالوجه تصور كنه الوجه لا تصور الوجه بالكنه فاذا لم يتصور اجزاء
الوجه الا الاولية ولا بالغا بالغا وذلك لانه لو كان تصور الوجه بالكنه
يلزم كون الوجه متصورا بالعرض ومقصودا بالذات ومقصودا بالعرض
ومتصورا بالذات لان الشيء في علم الشيء بالكنه وبالوجه متصورا بالعرض
ومقصودا او ملاحظا بالذات والكنه والوجه بالعكس فاذا فرض في تصور الشيء
ما لوجه تصور الوجه بالكنه يكون الوجه متصورا بالعرض ومقصودا بالذات لكونه
ذات الكنه ومتصورا بالذات ومقصودا بالعرض لانه الله الاتفات وهذا كله كونه
في قصد واحد وهو قصد ملاحظه ذي الوجه وما قبل الاستحالة فيه لان كون الشيء
مقصودا بالنظر الى الشيء وغير مقصود بالنظر الى اخره كذا التصور سابق لان
معنى المقصود فيه كونه ملاحظا بالذات وكونه مرئيا وهذا القضي ان لا يكون
حاصلا ومعنى المقصود فيه بالعرض كونه ملاحظا بالذات ومرئيا للغير وهو يقضي
ان يكون حاصلا فلو فرض تصور الوجه بالكنه يلزم ان يكون مرئيا وهو يعلم
ان يكون حاصلا وغير حاصل ولمحوظا وغير ملحوظ وتفضله انه اذا اراد تصور
شيئا بالوجه والمفروض ان هذا الوجه لم يحصل نفس بل حده فالمرءة ملاحظه

اما هذا الحد فلا يكون الوجه المفروض مراعاة بل المراعاة حده وخرج الوجه من العيين
ولم يكن الوجه ايضا ملتصقا بهذا الحد فلم يكن الحد حده وان كان المراة ملا حظنة
الوجه فيلزم حصول الوجه مع ان المفروض انه ليس حاصله انما يحصل حده و
يلزم ان لا يكون ملاحظا نفسه بالذات مع انه ملاحظه بالذات بمراة الحد
ثم هذا الكلام من المختص به موقوف على رايه من ان العلم بالكنه لا يحصل
فيه فذالكنه وذا في العلم بالوجه واما علي راي الجمهور فهناك تصوران لتصور
المحدود وكذا التفاتان فيمكن ان يحصل الوجه من حده او لا ثم يجعل مراة ملاحظه
في الوجه ثم يرد على المختص به انه يلزم ان لا يكتب نظري من نظري متبني الي
البدوي لان العلم النظري عنده متخبر في العلم بالكنه والعلم بالوجه ولا يتصور
لتصور الكنه والوجه فيما بالكنه ولا بالوجه فلا يتصور كسب نظري من نظري فافهم
وبه يعرف الفرق بين العلم بالكنه اه حاصل الفرق ان في العلم بالكنه يحصل حد
الشيء تفصيلا ولا يجعل هذا المفصل مراة ملاحظه محدودة فالمرارة والمرابي
متحدان بالذات متعابران بالا اعتبار والمرابي غير حاصل انما يحصل المرارة
واما في العلم بكنه الشيء فالحاصل انما هو كنه المعلوم المقصود وفيه من دون ان يجعل
شيء مراة ملاحظه فان كان هذا المعلوم امرا مفصلا يحصل صورته المفصلة
وان كان مجملا يحصل صورته الاجمالية فالشيء يتلصق في العلم بكنه ان يقع
الكنه فانما يحصل عند الذين يتفهم في العلم بالكنه انما يحصل لتفصيله و
يتلصق هو النفس الذي هو الاجال وانما يتلصق اليه واليه اشارة قوله وبه
يظهر ان لا يعلم بالحقيقة الا العلم بكنه الشيء ثم الفرق بين العلم بكنه الشيء والعلم

بالكثرة بهذا الوجه انما يتم علمي رايه لاعلي راي الجمهور من حصول صورة المحدود ومغايرته
لصورة المحدود فان المتكثف حينئذ المحدود لصورته الاجمالية كما في العلم كونه
الشيء وانما الحد سبب حصوله فلم يتق العلم الا بحصول الصورة الاجمالية لذى
الكنه في الاول باعداد الحد وفي الثاني من غير اعداده وليس هذا فرقا في نحو العلم
والادراك ولهذا لا يفرقون في العلم بالكنه وبل كنه ان المحسوسه فرق بين العلم بالوجه
وبالوجه الشيء ايضا بان الوجه في الاول يكون مرادة لملاحظة وفي الثاني لا يكون
مرادة بل انما يحصل الوجه من حيث انه وجه له واعرض عليه بعض الاعاظم
من المحققين صاحب كتاب العروة الوثقى في حواشي متفرقة على الحاشية
التدنيية بان كون العلم بوجه الشيء نحو اعليحة من العلم مشكل لانه ان
كان علما لذى الوجه فليس هو حاصل الف ولم يقصد بهذا الوجه والوجه مغاير
له بالذات فلا وجه لاكتشافه وان كان علما بنفس هذا الوجه ففك كنه
فهو العلم وان قيل انه علم لذى الوجه لانه قد حصل من حيث الاتحاد مع مصلون
متكفافية قلت هذه الحاشية بملاحظة ام لاعلي الاول قد صار مرادة لملاحظة
فهو العلم بالوجه غايبه في الباب ان يكون وقوعه مرادة من غير قصد وجعل
يقولون بدورها وعلى الثاني فلا وجه لاكتشافه كما حققه رحمه الله تعالى لان هذه الحاشية
ح لا معنى له فان كون الشيء متحد معه في نفس الامر لا يقيد اصلا فتأمل **قوله**
حل الدليل على الموصل المطلق اه لعدة ظاهرو عدم الطباقا الجواب لا باء
قوله فانما استدلال الصديق المقدمين والتكليف هو ما بين الشيء المحقق قد
سره والحاصل انما كما توصل اه ثم افاد ان حمل قوله لا دليل عن سائرين

على النظر بعد من حمل الدليل على الموصل فان حمل الدليل على الموصل من اطلاق
الاحض على الاعم وان كحرف الاعم في المباني وليس فيه كثير تكلف واما حمل
الكلام على النظر بحيث لا يذكر المفرد ويذكر النظر فقط فلما نظرت في خصوصياتي
كتب هذا الفن **قوله** واما حمل التصور على التصور المطلق او حمل مبرزا
رحمة الله تعالى لفظ التصور على التصور المرادف للعلم فهو ايضا احد
معنيه وحمل قوله وجودي على قضية انما موجود فان التعبير عن القضية
بالمصدر المضاف الي الموضوع متابع وح حاصل ان العلم بانما موجود
ضروري والوجود خبر ومن نده القضية فيكون بديهيا وحسيدا بتلزام
اجزاء الكلام في الدليل والبعده من جهة ان المتبادر من لفظ التصور
اذا اضيف الي غير القضية لفظ التصور المقابل للتصديق ليس
بتلك المثابته لكن اباها الجواب عنه شديد فانه يكون الجواب منع
مقدمه لم يدعيها المستدل وتفرير هذا الوجه للجواب ان العجب حمل
قبل ملاحظه المنزاع على الصور المحقق في ضمن التصور فقط جميع تصور
وجودي بالكنه سميلا على الحضم وسد الباب قراره ثم اجاب عما يدل
عليه من ميمه وعليه من الاستدلال بديهيه قضية انما موجود فيرجع الي الجواب
بانه ان اريد التصور الساذج لوجودي بديهي ممنوع وان اراد ان علم
نده القضية بديهي مسلم لكن لا يلزم منه تصور وجودي حتمي بقيد وليس
الاستدلال بهد بنه التصديق على بديهيه الاطراف حتمي لا يوجب الجواب
ولا يخفي ما فيه من التكلف **قوله** فالاولى من توجيه الكلام ان يحمل وجهين

احدهما ان المستدل زعم ان كسبته وجودي يستلزم كسبته الازديان بانما موجود
ففسر عن كسبته تصور وجودي وقال سلمنا كسبته وجودي وسلمنا ان كسبته
الازديان بانما موجود فلا بد من دليل وذا في الخمس من التوجيهين الاولين
لان الذي كان خلافي التوجيهين المتكلف من جهة البعد اللفظي والذي
يلزم على هذا التوجيه سببه امر باطل بل ضروري البطلان الى عاقل
سأله لم يفوه به وثابتها ان كسبته وجودي انما يكون بكسبته احد حيزي
وهو الوجود المطلق لان الكلام فيه ولان الحيز الاخر معلوم بالعلم المحصور
والتفديد والتفديد علم ضروري فكسبته يستلزم كسبته احد حيزي انا
موجود مملوك التفديني كسبته غير هذا القائل فانه الامام الرازي رده
القابل يكون التفديني عبارة عن مجموع التصورات واحكم منظم
الكلام وفيه ان لا انتظام ايضا فان كسبته التفديني بهذا الوجه غير
مخروج عند الامام رده المستدل الى الدليل وانما المخرج اليه نظرية التفديني
من جهة الحكم كمالا يخفى وهذا هو الذي حمل الشك وميزاجان رحمهما الله
تعالى التوجيه بالتكلفات البعيدة مع ظهور هذا النحو من التوجيه وقد
وجه بعضهم تحمل الدليل على المنع اللفظي وهو ما يفيد العلم بالشيء
تصور الوجود بقا وجعل قوله او نقول معطوفا على قوله انه خبر وجودي
فاستدل اولاً بدلتية الوجود المحمول وبانما بدلتية الوجود اللفظي
ويحتمل اوم اجزاء الكلام وهذا التوجيه وان كان بعيدا من جهة حمل لفظ
الدليل على غير المصطلح لكنه توجيه وجيه لولا ان قوله ولادليل عن النبي

بالو او بالي عنه ولولا السند ركب قوله ولا دليل عن سالبين لانه يلقى
ح ان يقال الموجبة قد حكم فيها الوجود المحمول للموضوع اه كما منته عليه الفاضل
اللاهوتي **قوله** في قوله والوجود خبر من وجوده اه الاشكال انما هو واريد
بوجوده هذه الحصة واما ان اريد مضمون الفصبة لعني الوجود خبر من هو موجود فلما
اصلا ثم خبر منه الوجود لفصبة انما موجود من جهة المبدأ واخل في المستفاد عند
الجمهور الذين منهم المسند **قوله** فيه لظلال الكلام في وجود الشيء في نفسه اه
حاصل ايراد الشك ان الكلام في كاسب التصور ووجود تصور فلا دليل دلالة
ولا موجبة وحاصل هذا الايراد انما سلمنا ان بينا دليل لا موجبة لكن الوجود
الذي يشتمل عليه الموجبة وجود الرطب فعانه ما لزم بدية الوجود الرطب
وكلامنا في الوجود الذي يقع محمولا في الفضايا ثم هذا الايراد ليس متوقفا
على التحالف بالحقيقة او يمكن ان يقال الذي لزم من الدليل بدية الوجود
الرطب وكلامنا في الوجود المحمولى سواء كان مخالفا بالحقيقة او موافقا قد اوضح
سماذرا ان في اشكال الشك المحقق قد كسر سره و اشكال المحقق رحمه الله تعالى
فرقا بينا فمن قال بجزم الفرق بينهما لا يصفي اليه **قوله** والاول متعلق بالتصور
يعني ان الاول لا يكون الا متعلق بالتصور والثاني يكون متعلق بالتصديق
ايضا وجوابه ان وجود الشيء للشيء اه قد عرفت ان وجود الشيء
للشيء الوجود الرطب عندهم ليطبق على معنيين احدهما وجود الشيء في
نفسه بان يكون متعلقا بغيره لكون هذا الشيء ناعنا والثاني للنسبة الاجابة
فالثاني انما يكون في مرتبة الحكامته في كل قضية والاول انما يكون في مرتبة

المحكى عنه في الهليات المزلتبه وقد عرفت ماله وما عليه بالامر بزيادة عليه
والمراد منها المعنى الاول فتم التقريب كما يدل عليه ما ذكر في الجواب
كون الموجبه مشتملة على الوجود الراطي واذا وقع في كلام شخص واحد
وليل الوجود بالاطاني اجواب على معنى فرغية على ارادته في الدليل
فانفع ما قبل ان حمل كلام المستدل على معنى تخطو عليه اعتراض
المعترض فبالا معني له مع ان كلام المستدل اذا احتمل معنيين في كل
سهما فساد من وجه على احد هما او في لدفع فساد مع بقا فساد اخر
ثم ان المعنى الاول للوجود الراطي اذا كان في مرتبه المحكى عنه
الحكايه لا يضح الا تصاف به الالتمادي ولذا قال صاحب الافق
المبين الي احكمت ما حكم به ثم كما وانا الس بقول ان المحمولات بما هي
محمولات ليس وجود انها في نفسها الوجود الموضوع عنها بالسبب الغني
ان وجودها في نفسها بعين وجود الموضوع عنها كما في الاعراض اذا المحمول
بها هو محمول ليس له وجود في نفسه يكون هو الموضوع ذلك المحمول بل انه لا يوجد
في نفسه وانما تصور هناك الوجود الراطي بين الموضوع والمحمول وانما
له نبوت للموضوع لا وجود في نفسه ووجوده في نفسه هو انه ثابت للموضوع
مفروق بين قولنا وجوده في نفسه وجوده في موضوعه وبين قولنا
وجوده في نفسه هو انه موجود للموضوع ومدلول الاول انه موجود في نفسه
فموجوده ليس بان يكون هو من الموجودات في نفسها بل موجوده
لموضوعه وذلك ما لعني لموجوده في نفسه والحاصل ان الوجود الراطي

بالمعنى الاول حقيقة موجوده في نفسه موجوده بغيره بمعنى ان وجوده في نفسه له
نسبه الى موضوعه وهذا المعنى انما يحقق اذا كان لهذا الشي وجود مغاير لوجود
موضوعه ويكون هذا الشي بنفسه متعلقا باخر كما لفت بالنسبه الى المنعوت
هذا الوجود ولا يكون الا للمبايدي واما الامور المحمونه فليس لها وجود مغاير لوجود
موضوعها لانه الحمل اتحاد المتقاربين في نفس الامر فليس هناك نفس الامر
وجوده ان يكون احدهما للمحمول والاخر للموضوع حتى يمكن عرض النسبه له
فمن زعم ان المبايدي والصفات سواسيه في هذا الوجود الالهي فظن
ان الاتحاد في هذا الحمل ليس الاتحاد بالعرض والاتحاد بالعرض مناط
الحلول والانزاع وهما متحققان في المبايدي والصفات فالحق ان
مناط الحمل ليس الاحلول فاما خصوص الموطاة ولا اشتقاق فمناش
عن خصوص المحمول فان كان قابلا لان يفهم هو هو كان حمل موطاه
والاحمل اشتقاق فقد نادى من بعديه فانك قد عرفت ان الوجود الالهي
بهذا المعنى انما هو منسب الي الغير وهذا انما يصح اذا تعدد وجود المنسب
والمنسب اليه وقد لا يتصور فيها يكون فيه حمل بالموطاة ومناط الاتحاد
ليس علي مجرد الاتزاع او الاتصاف بل علي اتزاع شئتي بفتح معيار او
عنوانا عما ينزع عنه فوجود هذا المنزاع هو وجود المنزاع عنه لانه هو واما اذا
كان الاتزاع اتزاع شئتي علي انه صفة متغايرة للمنزاع عنه فوجوده بما
انه الاتزاعي لا يكون نفس وجود موضوعه فيمكن انتساب هذا الوجود
بما انه الاتزاعي منسوب الي موضوعه بخلاف الصفات المحمونه فان وجودها

لأنها هي نفس وجودات موضوعاتها لأنها هي فانهم **قوله** لا يلزم ما ذكر في
أحوال لأنه يلزم أن لا لو أخذ المحج سببا من مضامات الدليل بل إنما لو أخذ
ما ذكر في النظر **قوله** ويعرف من التفرل الأول لأنه استدلال في التفرل
الأول ببدئته وجود الدليل أجزاءه ويرد عليه مثل ما يرد على التفرل
الأول من منع بدئته وجود الأجزاء كما منع على الأول ببدئته وجود الدليل
قوله أراد بالوجودي باللا يكون السلب جزءا لمفهومه أو إنما حمل عليه لأن
الاستدلال بعدم إضافة السلب لا يفيد الكون بتوحيها بهذا المعنى فإذا
وجب في إضافة السلب تصور وجوده سلبا لم تصور الوجود
هو المراد من العلم بالوجود لا العلم التصديقي فلا ينبغي أن بدئته التصديقي
لوجود الشيء لا يستلزم بدئته تصور الوجود **قوله** فالسلب موجود ذهني
فلا فائدة في إثبات وجوده أجزاء المعرفة وإنما لم يورد المنع على
الوجود الذهني بناء على ندب المتكلمين لأنه نقل عن المستدل
الذهني هو الأنا أمره القول بالوجود الذهني **قوله** بل لا يستدعي الا تصور
الطرفين أو هذا إنما يرد إذا كان كلمة بل في قوله بل باعتبار الأجزاء
وإذا كان للترافعي فلا إذ يكون المعنى ج أن تصور الوجودي بالكون
بل بالوجه البصري لا يلزم قبل عليه الوجود من تصور في ضمنه أما موجود بالوجود
المطلق وجه المفيد موجودي الضم من تصور بالوجه إلا أن ينبغي على ما ذهب
إليه المحققين من عدم دخول المبدأ الذهني المشق وان لا يندب
عليك أن الكلام عن أصله فاسد فان تصور الكل بالوجه لا يستلزم

لصور الجزء الغير المحمول فنصور المشتق بالوجه لا يستلزم فنصور المبدأ بالوجه لان المبدأ
جزء غير محمول فنصور الوجود المطلق وكذا الصور وجودي غير لازم من تصور الموجود
الا ان بتصور المشتق تفصيلا مع ملاحظة معني الصنعة والمبدأ فانه علمي هذا التصديق
بحسب العلم بالمبدأ او ضرورة لانه لم يتصور معني الصنعة بالوجه فلو كان المبدأ
معلوما بالذات كان المشتق معلوما بالذات وقد فرض انه معلوم بالوجه ولو لم يكن معلوما
لم نعلم المشتق اصلا ثم كون كل وجه للمطلق وجها للمفيد لكل نظر لانه يجوز ان
يكون وجه المطلق احض مطلقا او اعم من وجه ويكون مادة الاعتراف بهذا
المفيد فلا يكون وجه المطلق صادقا علمي المفيد فلا يكون وجها له ايضا سلمنا
ان وجه المطلق وجه المفيد لكن لا يلزم من حصول وجه المفيد علمه بالوجه
وانما يكون بالوجه لوجع الوجود الى الانتفات ومراعاة الملاحظة وهو
غير لازم وقيل في تفسير كلام المصنف ان قوله نعم اشارة الى وجه غلط
المستدل فانه زعم من بدئيه التصديقي انما موجود بدئيه وجودي فقال التصديقي
انما موجود ضروري ولا يلزم منه ضرورة وجودي بالذات **قوله** فيه ان علم النفس
بذاتها له توجهه ان المصنف منع تصور كنه وجودي ثم سلم بدئيه قضية انما موجود
ومنع استلزام بدئيه لمبدأ محمولها وجعل عدم بدئيه الموضوع نظر الى وظاهر ان
المفصر من منع بدئيه الوجود تحوير كسبه لا منع كسبه البدئيه فلكل علم النظر
قادر وعليه الحجة انه لا احتمال لكسبه الموضوع فان علمه حضوره وح
لا يرد ما يتوهم ان كون علم المشار اليه بانما حضوره بالوجود عدم بدئيه فلا يصلح
ايراد اعليه ثم انت لا يذهب عليك ان قولنا انما موجود مكانه ولا بد لك

من النصور فلا بد من تصور الموضوع والاكتفي العلم الحضورى فحاصل كلام
المصهره ان بدئته تصدق انما موجود ولا يستلزم بدئته الوجود كما لا يستلزم
بدئته الموضوع المنصور روح سقط ايراد المخبره ثم بعد النزول نقول
ان كون علم النفس بذاتها حضورا باوان اطبق عليه الفلاسفه لكنه ليس
ضروريا بالامرنا عليه بمران شاف ولا المستدل قابل ولا المعروض
كيف وهو متوقف على ان العلم هو المعلوم الحاضر والحاصل ولم ينب
فلا بعد ان ينبع المصهره عدم معلومته النفس بالذات وانما المعلوم بعض
الوجوده مماثل **قوله** والتفصيل في العلم بالذات انه اجواب عما ورد في
كنه النفس معلومته لم ينع خلاف في باب اظنها وتركيبتها ونحوها وما فيها
فاجاب بان التفصيل في العلم بالذات غير لازم وانما يجوز ان يحضر الذات
الاجمالي فلا يتم اجزاءه في يجوز ان يكون هذا الكنه عند العقل سبطا
او مركبا لكن لم يعلم الاجزاء فتختلف في البساطه والتركيب وادار
بالعلم بالذات اعلم من العلم بكنهه الشئ فانه لطابق على الاعلم كثيرا **قوله** تصور
الكل بوجه ما ه وهذا لا يلزم ان يكون ما هو وجه للكل وجه للجزء وعلى تقدير
كونه وجهه لا يلزم ان يثبت به الى الجزء عند الانتفات به الى الكل
ولذلك نقول هذا لا يصح على راي المخبره في المحمول فانه اخرج سما
اخر من العلم هو ان يحصل وجه شئ وان لم يكن مرؤاه ملاحظه وسماه
العلم بوجه الشئ وجهه نقول ما هو وجه للكل وجه للجزء المحمول فان ما يصدق
على الكل يصدق على الجزء ولو صدقنا جزئيا فاذا حصل وجه الجزء الا ان

براد تصور الكل بالوجه الكل وجه الجزء الا ان مجرد تصور الكل بالوجه لا يستلزم
تصور الجزء بالوجه ولذا حمل التصور في كلامه هذا على التصور الامتيازى
يعنى ان تصور الكل لوجه تصور الامتياز بالاستلزام تصور الجزء وتصور الامتياز
وليس في العلم بوجه الشئ تصور الشئ تصور الامتياز **قوله** وفيه ما فيه لان
الامر في المفيدة يعنى ان الكلام في المفيد موجود ويضم تصور بالوجه
المفيد بحيث يكون مراد ملاحظة ملاحظة خفيفة المفيدة والعلم بالمفيدة لا يتصور
الا بالعلم بالمفيدة المطلقة في هذه الصورة جعل الوجه المطلق مراد ^{للمطلق}
ثم تبديده المطلق وجعل مراد المفيد **قوله** انت تعلم انه اعلم ان
مفهوم المصروف والشرايخ المحقق رحمة الله تعالى ان النزاع ليس في مفهوم
الوجود انما النزاع في الوجود الذي به موجودية الاشياء فالاستدلال
انما يتم اذا ثبت ان ليس هناك حقيقة سوى هذا المفهوم والذي يصيد
الا صدقا وانما يكون مناط الموجودية هذا المفهوم فليعلم من بدئته بدئته الوجود
الذي به موجودية الاشياء فاورد منع ان ليس له حقيقة اخرى مستند اجواز
يكون له حقيقة اخرى بجموله لكنه مشترك بين حقائق الافراد اشتراك
النوع في الاشخاص ويكون هذا المفهوم وجهها من وجود تلك الحقيقة ومفيدة انه
للحد للخرجات المندرجة تحتها مستد ابانه يجوز ان يكون بين حقائق الافراد
امر مشترك لا ذاتي ولا عرضي ويكون هذا المفهوم امر اخر غير صادق
عليه اصلا ليس بين تلك الحقائق امر مشترك حتى يكون بدئها او لطرفها
يجوز ان يكون هناك امر مشترك بين حقائق الافراد لكن يكون عرضيا

ديكون

ويكون هو مناط الوجودية ويكون هذا المفهوم عارضا عارضا من عوارضه
فالمصداق اورد الادل بقوله لانم ان وجودي متصور بالذات بل انما المتصور وجه من
وجوده والشارح المحقق قدس سره اشار الى الثاني بقوله واما اذا كان
مشركا لفظيا اه والى الثالث بقوله واذا كان عارضا لا فراده اه
واذا عرفت هذا فنقول ان كان مقصود المحقق من قوله هذا اثبات
ان ليس للوجود حقيقة سوى هذا المفهوم البدهي المتصور المخصوص بالاصانف
والنقيدات فظاهر ان بانه لا يعنى من الحق شيئا فانما تخمار ان الوجود
البدهي للتصور محمول على حقيقة التي بها الوجودية بالمواطاة وبالاستفان
كليهما ولا خلف في موجودية حقيقة الوجود بل هو عين المدعي فانما لقول
ان الوجود حقيقة موجودة في الاعيان ولا خلف في محمولية على بعض معرزة
ومن ادعى فعلية البيان ولو نسبت لعدم محمولية المعاني المصدرية على
غير المحصة فانما الالمص والشارح المحقق قدس سره قدس لا يلبونه
فانه عرني في النظرية بل باطل عندهم ادخار انه محمول عليها بالاستفان
مح لا خلف اصلا وان كان مقصوده ان ليس هذا العارض حقيقة سوى
هذا المفهوم فسلم وتعلمه يدعي غير حفي فلا تحتاج الي هذا التطويل لكن لا ينع
في هذا المقام فانه لا يلزم منه الا بدنية هذا المفهوم ولا يلزم منه بدنية الحقيقة
التي بها الوجودية وان نسبت بان المدعي بدنية هذا المفهوم الا انراعي
كما قد قال سابقا وجعل النزاع لفظيا فهو في دواو والمص والشر المحقق
رحمهما الله تعالى في دواو والاذكبا، بنفرون عن جعل النزاع لفظيا فاهم

ولو كان مفهوماً تعارضاً لمخالفها له يعني انه لو كان له حقيقته سوى بالمفهوم
وهذا المفهوم منقسم الى الذمى والخارجى ونسب الخارجى ضرورى ولو كان
تحت صفات يكون حقيقته عارضة لمخالفها فيكون الوجود الخارجى عارضا
لمخالفها المندرجة تحت فان كانت هذا المفهوم محمولا بالاستفان على
هذه الصفات يكون الوجود الخارجى محمولا عليها استغناء فيكون تلك الصفات
موجودة في الخارج والكانت محمولة بالمواطاة يلزم حمل المعنى المصدرى
على معروضه مواطاة وبما قررنا نيدفع انه لا يلزم من محمولية الوجود المطلق
استغناء وجوده في الخارج وفي كلامه إشارة الى ما قلنا حيث اختار
لفظ الجميع في قوله ولو كانت مفهوماً تعارضاً لمخالفها **قوله** وما طوى ان
الوجود مقول بالتشكيك اه قد اثبت النصير الطوى وغيره واختاره
المصنف والشرح المحقق رحمه الله تعالى فيما بعد ان للوجود افراداً متخالفه
بالحقيقه بان الوجود العارض مقول بالتشكيك على افراده ففي بعضها
اقدم وفي بعضها ادنى من البعض الاخر والمقول بالتشكيك لا يكون
ذاتياً لافراده فتحته افراد غير الحقيص لان الكلئ ذالى حقيقته فردية
وهي منع ان الوجود مقول بالتشكيك بل المقول بالتشكيك الموجود
بالنسبة الى الصفات الموجودة لا الوجود بالنسبة الى الوجودات الحقيقه
وبما بنوا به كونه من كل ما من ان صدق على العلة اقدم من صدق على المعلول
وصدق على البارئ اقوى وادنى من صدق على الممكن لا البقيد الا
الموجود بالنسبة الى الصفات وصدق ان الله تعالى سئل التشكيك

في الممنية عند ما نذكر المضرة الاستدلال بهذا الوجه على اثبات افراد الوجود
 فان قلت قد امنت قوم اه هذا التامير وان اخذ قولنا الشيء موجود
 او معدوم مانعه المحلوا اما ان اخذ مانعه الجمع **قوله** قلنا نحن نستدل
 اه قبل هذا الادعاء يمكن في كل تصديق وفيه ان هذا التصديق حاصل
 لمن لا يقدر على الكذب بجميع اجزائه والكاره مكابرة فاصح وليس
 كل تصديق بالتناهي بين الشك من حصل لمن لا يقدر على الكذب **قوله**
 مع ان هذا الدليل منسوب اه فيه ان لنا نقض ان يقول يلزم ان حصل
 كل شيء من غير نظر من هذا الدليل فان التصديق بالتناهي بين كل شيء
 ونقصه ضروري ولا يقول الامام ره به الا ترى ان كذا الساري غرض
 غير حاصل لا احد و دليله المقام على بدنية كل ما حصل من التصورات الاعلى
 بدنية الجميع **قوله** والاول يدعي بالعرض هذا يعني على ان البدنية النظر
 صفات العلم بالذات والمعلوم بالعرض على خلاف كصفتي المحسوسه
 والتعابير منها اعتباري اه يعني انه اذا اخذ التصديق على ترتيب الامام
 ره فالتعابير عند من يرى العلم والمعلوم متحد بين بالذات اعتباري الا ان
 الامام ره يرى الاتحاد بالذات فانه لا يرى الاتحاد بين العلم والمعلوم
 اصلا **قوله** اعلم ان التصديق على ترتيب الجمهور البصر متعلق بمعنى العصبه
 اه يعني ان التصديق الذي على ترتيب الجمهور اعني الازعان متعلق بمعنى
 العصبه من حيث انها محمله لان التصديق متعلق بمعنى العصبه عند الجمهور
 فان الجمهور يرون تعلقه بالنسبه الحائنه ومبني هذا الظن ان النسبه غير

كصفتي متعلق التصديق

مستقلة متعلق التصديقي بحسب ان يكون مستقلا ادعى فيها البدئية وبقية عليه
في بعض كتبه ان ليس كما دراك المرسي وبقية بعضهم بان الادعاء بالشي
والكارة كما حكم عليه وبمستلزم للتوجه اليه والنسبة بمعنى حرفي وغير مستقل
لا يمكن التوجه والالتفات اليها في تلك الحالة فكيف يتعلق بها القول
واحق ان هذا كله فاسد فان اباؤهم الاستقلال عن تعلق الادعاء ب
ضرورة بالنسبة ومن ادعى الضرورة فقد علت عليه الوهم فالذي وجب
الادعاء ان كونه منصورا او ملتصقا في المحلته لا يكونه ملتصقا بالذات والقباس
على الحكم باطل فان الحكم يستدعي الالتفات بالذات واما الادعاء
فليس بهذه المثابته وهذا ظاهر جدا قبل ما يقال في المشهور ان النسبة
مراداة لتعرف حال الطرفين وبما المقصود ان فلا يدري محصلا لانه
ان اريد كون النسبة مراداة ما يراد في قولهم الوصف العنواني مراداة الا
من ان المقصود شي اخر وانما يوظف الوصف ليكون سببا لتعريفه بحكم عليه
فمع قطع النظر عن ان النسبة غير صالحة للمرانبة بهذا المعنى لعدم حليا للطرفين
ظاهر ان الامر بينهما ليس كذلك بل انما المقصود الاصلى معروفة الارتباط فقط
وان اريد ان النسبة انما بلا حظ يعرف من معرفتها حال الطرفين
التي هي النسبة نفسها فهذا يدل على ان النسبة هي المقصود وهو المصم
عائنه الامر ان النسبة الخاصة لا تصور بخصوصها بدون تصور الطرفين
وهذا الايتا في كونها مقصودة فان التعريف في التصور امر وكونها مقصود
امر وانت لا تدب عليك ان هذا الكلام محتمل لانك تعلم ان في نفس الامر

مع قطع النظر عن اخبار المنجر واعتبار المغير في نفس الامر حالة هي اما نفس
لنفر الموضوع مع ذابنا به واما لفره بحيث يصح عنه انزعاج مبداء المحمول
واما لفره بحيث قد انضم اليه مبداء المحمول او اللزوم بين الشعبين او
العناد بينهما فاذا اريد الحكاية عن هذه الحالة لو حفظ الطرفان بالذات
وغير لطلبه على انه حكاية عن الحال الواقعي الذي لها فهذا النسبة مرادة
لهذه الحال التي هي مغاير لها اذ ليس في نفس الامر سبب بل فيه الاحاد
المحض على احد الوجود المذكورة فاذن لا شك ان النسبة مرادة
لتعريف حال الموضوع والمحمول وليس مقصودة وانما المقصود حالها التي
في الواقع مع قطع النظر عن الاخبار واذا القيت هذا في السير للبحوث
عن سببته التقابل بان التثني غير حاصل بل فيها احتمال اخر هو ان النسبة
مرادة لتعريف حال الطرفين التي هما قبل اعتبار النسبة في الذين
بينهما فقد ثبت ويحقق كذلك ان النسبة ليست مقصودة انما المقصود
الحال الواقعي فالقصد اليها بالعرض وهذا لا يصلح للحكم عليها وبها نعم هذا
الوجه من المراد لاني في تعلق التصديق فانه نوع من العلم عندنا والمحمول
والاباحس بتعلق العلم بها واما عند غيرنا فهو وان كان من لواحق الادراك
لكن لا اباو عند العقل من ان يكون له ارتباط مع شئ يكون مرادة وغير
مقصودة بحيث يصدق عليه اسم المفعول المشتق عنه كما انه يصح تصور
وتعلق الادراك بها بحيث يصح صدق المفعول المشتق منه فيقال لها
مدركه فقد درست ان الاستدلال لعدم استقلال النسبة على عدم صحته

تعلق التصديق بهما لا يقول علي جدا ثم اعلم ان القول يكون متعلق التصديق
الفننية المحملة انما صدر عن صاحب الافق المبين حيث قال ثم سلك
الشرفية الضاعية وصحة الوجود ان لا يغيرها المعنى الراطي بالدخول
في ما هو متعلق التصديق بالذات علي ان يتعلق الازعان بما يحمل الفضيلة
العقل الي موضوع ومحمول ونسبة الراطية بينهما بالحاط او سلبه حتى يرجع
احكم علي البياض مثل الابعضية وسلب الجوزية الي ان البياض عرض
في الواقع او تيسر بجوزية في الواقع ولعل هذا ما رسم عنه التغير او رآه
ان النسبة واقعة او نسبت بواقعه لا ان يجعل النسبة محكوما عليها
بالوقوع او سلبه فان ذلك لا ينسب الا لما يلاحظ النسبة بالذات
لا من حيث هي الراطية بل بخطه بالنسبة فان لو خطت مستقلة وجعل الخط
ملحوظا في التبع من حيث انها حاشية كما كان احكم عليها بالوقوع
او سلبه لا ان يتعلق الازعان متعلقه في الفننية الاصل لا يرجع ذلك
اليه عند التفصيل ومن المقلدة من لم يفرق بين ما يلزم الشيء وبين ما يتخلل
اليه هو ولم يقال عن ان يجعل المعنى المحرم عين اذ هو الة والاطية
الطرفين محكوما عليها بالذات فرغم ان متعلق التصديق بالذات
ليس الا النسبة الملحوظة بالعرض علي معنى ان هناك امرا محملا للفضيلة
الي نسبة يحكم عليها بالوقوع او سلبه اي النسبة واقعة او نسبت واقعة
البياض عرض اذ ليس الي البياض عرض مطابق للواقع اذ ليس البياض عرض
مطابق للواقع وفيه زيغ عن الحق ومجود عن الضاعية اذ لفظ يحكم علي سلب

يلتخط بالذات

يلجئ بالذات او بحمل التثنية اي ما هو خارج عنه لازم له ان يقي كلامه ولا يخفى على
من يفتنه عن رتبة العقلاات وسنية التعليلات ان ما قال هذا الفاعل
المعقود للاراء المتوهم المنع للشيء المضل لا يفتوه بكلام الا اذا سمع المنزوع
بقول انه كذاب ولا يفهم الكافية الا يكون لهم شيء يحجب اوله بتدبر ما في
نفسه من الايات وفي ونبه من التصديقات او لا تصديق او اسمع كلمة
لا اله الا الله حاكية عن توحيد الاله مجزءه عن ان ليس له شريك سواه
ولا يومن به بل ينظر او النسخ في القول عن الاخبار عما هو عليه وخرج
عن ان يقال فيه انه صدق فسطر الاجال به ويدعى الالتيا وعليه هذا
القول الشنيع والزرع القطيع يخاف ان يصير مطعون في ايمانه ويزيد
في ايمانه فعوز بالده من امثال هذه الاقاويل ونسب اذ الية سبحانه من ان
بهذه الاباطيل وبالخذنا انا او ارجعنا الي وجدنا نتا نجد التصديق والاعمال
بالقضايا المفصلة الحاكية عن الواقع ولا يشترط الي ملاحظه الاجمال
وهذا ظاهر لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ثم القضايا المحذو غير
صالح لان حكلي بها لان الحكاية تقضي ان يتصور النسبة بما هي رابطه
بين الطرفين ولا يصح الربط الا اذا الوحط الطرفان بما هما طرفان و
هذا لا يتصور في الاجمال ضرورة فلا يتصور تعلق التصديق بها لكن من المصعب
ثم انظر الي هذا الرجل لما سمع المحصلين يقولون ان التصديق يتعلق
بالنسبة الثامنة الحاكية وكانوا يعبرون عنها بقولهم النسبة واقعة
او نسبت لواقعة ولم يريدوا بها هذه القضية بل انما سموها بالنسبة

الحكاية البسطة فرغم انهم فاليون يكون هذه القضية خبر من كل قضية فحكم بان
النسبة موضوع قد علم عليه بالوجود وبذا ظن فاسد وروهم كاسد قد سلك
فيه مسلك شيوخه في الاقراء وقد راجع عن الحق بلا افتراء ثم اعلم ان
الطرفين ليسا مما يتعلق به التصديق النه وليس استصقان بالمطابقة فاذا
اعتبر النسبة التي الربط بينهما وفت حقيقتها صارت حكايته عن الواقع وحت
للمطابقة واللامطابقة والتصديق والتلذيب فالامور احوالته عن
حقيقة القضية مما لا دخل له في التصديق فلا يتعلق التصديق بما هو خارج عن حقيقة القضية
والتعلق الاجمالي خارج عن حقيقة القضية فلا يصلح لان يصدق او يكذب فبطل
قول صاحب الايق المبين وكذا قول من قال المتعلق بالذات النسبة
لكن ملحوظة بلحاظ استقلاله فان النسبة بهذا الاعتبار خارج عن القضية
ولست حكايته عن شئ ثم الحكاية في القضية بالذات انما هي النسبة
الانها هي المرادة عما في الواقع واما الموضوع والمحمول فانما يعتبران التوقف
لفور النسبة عليهما ولا انما مرادة عن حالها فيما انما به خلال في المتعلق
بالبيع فبطل قول جماعة منهم المنح والصدر المعاصر للمحقق به الدر والجمهم
الذي تعالى ان المتعلق الموضوع والمحمول حال كون النسبة والبط فاذن
الذي يصلح الاعتدال احتمالان احدهما ان يكون المتعلق النسبة الحكاية
التي هي المرادة وثانيهما المحكي عنه الذي هو المرسي والثاني مما اختاره
بعض اعظم المتأخرين صاحب العروة الوثقى رحمه الله تعالى وقد سبقه
يقول هو الحق لان المفص من الحكاية انما هو المحكي عنه والحكاية مرادة

لمصدق

الحق عندى هو الاحتمال الاول

لمصدق انما يتعلق تصدده به فيكون هو مصدقا او كذا ولكن الحق عندى
هو الاحتمال الاول كما عليه الجمهور لان المحكى عنه ربما كان من السجدة
لما في الكواذب ويتعلق التصديق به فلو تعلق التصديق به لزم لصرف
المصدق عليه في نفس الامر مع انه لا شئ محض فان قلت المحكى عنه
في الفضاء الكافيه وان لم يكن في الواقع الا انها يتحقق بعد الاخراج
وبذا القدر من الوجود يفتى لان يكون متعلقا كما ان هذا القدر يفتى للمعلومه
بالعلم التصوري قلت الذي يتحقق ليس محكبا عنه فان الحكايه لم تصد عنه
والا ما كذب القضييه بل الذي تصد عنه الحكايه انما هو باعتبار الوجود
الواقعي ومنها ليس في الواقع شئ فيكون مصدقا به فالحق ان التصديق
انما يتعلق اولاد بالذات بالنسبه الحكايه ثم يخرج منه الي الامر الذي
هي حكايه عنه ومراء ذلك فان كان هناك محكي يتعلق به تابنا واللام يتعلق
الا انه نرجح انه يتعلق وهو الجهل المركب **وله** از قد درست بالمولانا والفيت
ما الملبا من علي وثقه منك ان لا نرجع من الحق المبين ولا نكل
من الصدق المبين من ان التصديق من ان التصديق والادعاء
نوع من ادراك لانه به يكف النسبه بما انه مطلق للواقع وبذا ظاهر
جد ولكن هذا النحو من الالتهاف مخالف لنحو الالتهاف الذي
في التصورات اخلا ترمي ان المحقق عند المستبين والمتفرق في
تدراك المتخصص ان الدليل انما هو علة للعلم بالحكم وليس بعد قيام
البرهان الا الامر المسمي بالادعاء فلو لم يكن واخلا في حيله العلوم

بعبارة الدليل على عدم العلم فالحق ان الاذعان في التصديق نوع من
العلم والذي قيل لا يطال ان العلم هو المعلوم بعد حذف الشخصات
الذاتية وما يرتب عليه وليس منفي بعد حذف الشخصات الذاتية
لوا حقا السنة بل مطلق التصديق من حيث هي كما انه لا يبقى بعد حذف
شخصات الشجاعة القائمة بالنفس الا مطلق الشجاعة فليس اخري
من ان يستدل به على معايرة العلم للمعلوم بالذات ان يستدل
بالايجاد على عدم كون التصديق من جملة العلم بل الحق ان كونه من انواع
العلم ضروري فهو دليل على اطلاق قولهم العلم هو الصورة بل العلم
معايرة للمعلوم قائمة بالنفس قيام الشجاعة فكما انه بقيام الشجاعة
يصدر عن محلها الاثار المحضوثة كذلك بغير قيام بغيره الصفه
الاثار المحضوثة من الالتهاف ونحوه ونزده الحقيقة تحت انواع
النصور والتصديق وسياحي زيادة تحقيق ان الله تعالى ثم استدل
المخبره على التصديق غير الادراك لقوله الشيخ في قسمه العلم
ان تصور سازج واما تصور مو تصديق فعارض بقول الشيخ في النجاة
وكل علم اما تصور بمعنى ما او تصديق وما نقل المحشى رده عن فقد النحصل
التصديق عندهم الحكم وجده من غير ان يدخل التصور في مفهومه وجوب
الجزء في الكل والتصور هو الادراك سازج وكانهم سمو المعاني
الى نفس الادراك والى ما يلحقه وسموا ما يلحقه الى ما يحمله محتملا
للتصديق والتلذيب والى ما لا يحمله كذلك كالمسبات الا احق

من الامر والنبى والتمنى وغير ذلك سمو القسمين الاولين بالعلم فلما
علي ما قصدناه اعترف بان سمو قسم التصديق علما وعلما اراد بالادراك
العلم التصوري فان الادراك في الاكثر يطلق عليه ثم في كلامه مسامحات
صريحة فمن لا يكون له اطلاع بكلامه كيف يستدل بكلامه على غيره ولو سلم ان
ناقد المحصل حسب ان التصديق ليس نوعا من العلم فاما حجة في حساباته
وان كان لغة عند المنطقيين لكن كعرض لا ما كبره وحق فيقوله بامور
الذات ان بل بالمتناقضات قال الخوانساري الاسلام ان التصديق
ليس بعلم حقيقي والعلم انما هو التصور فقط واستدل عليه بوجهين الاول
ان التصديق قابل للشدة والضعف فيكون من مقولة الكيف و
لو كان التصديق علما بالنسبة لكان عبارة عن النسبة مع المشخصات
او غيرها من العوارض والنسبة من مقولة الاضافة لا يمكن ان
بالشدة والضعف ولو اخذ مع غيرها من العوارض ولا يكون المتبني
الماخوذة من الاضافة وغيرها تحت مقولة الكيف ولا يمكن ان يقول
احد ان وجود التصديق بفعل الشدة والضعف اذ الوجود غير قابل
لها ولا غير الا ان يقال ان الشدة والضعف من عوارض النسبة
الثاني اذا حصل التصديق بعد الشك فعند حصول التصديق بل يطيل
الشك ام ينفيه لا سبيل اليه البقاء والا اجتماع اليقين والشك معا ولا
سبيل اليه البطلان اذ ظاهر ان اذا ادركنا شيئا لا يزول عنا الادراك
ما واما لتبيين اليه غير متوجهين اليه غيره والالتفات بهذه النسبة باقية

بالحا فيلزم ان لا يزول ويزان الوجهان انما يقيد ان التصديق ليس
بمعنى الصورة العلمية للنسبة لانه ليس من قبيل العلم اذا كان غير الصورة
وقال المحشي رده في بعض تصانيفه ان التصديق على تقدير كون علما يكون
مغايير للمعلوم والمتحد مع المعلوم ليس الا العلم التصوري والحواس
عن الوجه الثاني ان في صورة الشك تدل على النسبة نوعان من العلم
احدهما تصور النسبة بانها مرادة والثاني الشك والنسبة ملاحظة بالاول
ودون الثاني فاذا حصل التصديق انفي الشك قام التصديق مقارنا
والعلم الذي كان له الانتفاء باق في الحالين لكن هذا انما يصح اذا
كان العلم مغايير للمعلوم فافهم **قوله** لا يقال معنى الفضة اه مبنى هذا
ان المركب من المنفصل وغير المنفصل غير متفصل واما قبل ان يذبح
لولا ان المركب مركبا من غير المتفصل ومما يحتاج اليه غير المتفصل فالجميع
لم يحج اليه امر مغايير فاقط لانه قد عرفت ان المعنى الغير المتفصل انما
بملاحظة تبعوا بالعرض ففي هذه الملاحظة لا يمكن ان يصير ملحوظا بالذات
فافهم **قوله** لانا نقول الاستقلال وعدمه صفة للملاحظة اه يعني ان
الاستقلال تابعان للملاحظة فشي واحد يكون في ملاحظة متفلاو
في اخرى يكون غير متفصل وحقيقة انه قد عرفت مما سبق ان عدم
الاستقلال عبارة عن ملاحظة تبعاً للملاحظة شيء اخر بان يكون مرادة
لتعرف حاله ولا شك ان لهذا المفهوم حقيقة النسبة فللتعلق ان بلا
فقد من دون ان يكون مرادة شيء وتوضيحه في المثال ان معنى من

سنة مخصوصة بين شيئين بغير عدا بالابتداء الخاص لا ان مفهومه الابتداء
خاص كيف والابتداء الخاص ليس نفس النسبة بل معروضها فاذا
لو خطت من حيث انها سنة بين السير والبصرة بحيث يكون
الاتفاقات اليها بالذات ويلتفت اليها بقا للاتفاقات من حيث
انها مرادة للملاحظة اصر حال السير والبصرة التي في نفس الامر قطع
النظر عن الملاحظة فهو في هذا الحاط غير مستقل لا يصلح لان يحكم عليه
وبه في هذه الملاحظة وان لو خطت هذه النسبة لنفسها من دون
معنى ولم يجعل مرادة لشيء يكون مستغلا وان استلزم تصور الطرفين وصالحا
لان يحكم عليه وبه ويند اظهر جدا ومن هنا ظهر لك الفرق بين المعاني في
وبين معاني الاسماء اللازمة الاضافة فان معاني هذه الاسماء امور مستقلة
عرضت لها اضافة غير مستقلة لانها نفس الاضافة والنسبة واما ورودها
من ان معنى الاستقلال وعدمه على ما فر وابه عن اخره ثم الاحتجاج في التعلل
وعدمه ولا يلزم ان يكون كل مرادة محتاجا الي الغير الا ترى ان العنوان
في القضايا المحصورة مرادة الافراد مع انه مستقل بل محكوم عليه عند المحي
ره والمحقق الدواني رحمهما الله تعالى يؤاينا انه لا يحصل معنى المراد في
الشيء والخروف فمن المعلوم انها لا يجعلان وسبلتين يعلم الطرفين
فان علم الطرفين مقدم على علمها وثانها بان ما ذكر في التوضيح ليس
شيء فان الابتداء المطلق وان كان لا بد من متعلقين لكنها بعد
نفسها لغيرها من لفظ الابتداء بلا احتياج الي ذكر لفظ اخر فكذا كان

مستفلا والابتداء انما هو لما اعتبر فيه التعلق بامور مخصوصة لا يفهم من
لفظ بدون ذكر الفاظ والية عليها كما ان غير مستقل فالمستقل هو المطلق
وغير المستقل هو الحاض وهو معاير يتم مطلق فلم يصير المستقل بل غير المستقل
غير مستقل مركب من المستقل وامر اخر يصير المركب غير مستقل والمطلق
باني على استقلاله فاقط اما الاول فلان المراد بالاجتناب في التعلق
في نفسه غير مستقل الاجتناب الخاص بحيث يكون تابعا في الملاحظة
والا فمطلق الاجتناب موجود في الاسماء اللازمة الاضافة وفي اسماء
الشرط مع حكمهم بالاستقلالها وليس مناط اجابة مطلق المرابطة بل
المرابطة المحصورة تكون لتعرف حال الطرفين لا لتعرف الفهما
يكون ملحوظا بما انه نسبة بينهما وهذه المرابطة مفقودة في عنوانات
المجسورات كما لا يخفى واما الثاني فلاننا قد بينا معنى المرابطة بحيث
لا ينبغي اشتباهه وتوابعه من المعلوم انه فيه خلط فانها انما يكون مرادة لتعرف
حال الطرفين لا لتعرف الفهما بل هي ملاحظة بما انه نسبة بين الطرفين
ويجعل مرادة لتعرف حالها التي مع قطع النظر عن هذه النسبة الملحوظة
وهذا القابل قد اخذ كونه مرادة لنفس الطرفين وامن هذا من ذلك واما الثاني
فهو مبني على انه فهم من لفظ الابتداء معنى الابتداء الاسمي وجعل مراد
مستفلا ومخصوصة غير مستقل ولم يفرق بين ما يكون نفس النسبة وبين
ما يكون معروضا لها فالابتداء معروض لها والعارض غير المعروض والمعرض
مستقل ثم انه حكم بعدم استقلال الابتداء انما هو مع انه يحكم عليه بما كانا

كفره

ثيرة من دون التعريف عنه بمعنى اسمي غيره وليس يراد القوم من لفظ الابداء
معناه بل المراد معنى من الذي ملحوظ بان متعلقين وعبروا عنه بلفظ
الابتداء المحض لغرض من الشيء بلا زنة لما لم يجد والفظا بازاو هذا المعنى
فغيره عنه وحده ثم قوله بل غير المنقل مركب بقيد ان كل ما هو غير مستقل
مركب بقيد ان كل ما هو غير مستقل مركب وهو فاسد لان الاجزاء الاخر
الذي يقيد كخصيص المطلق لا يكون الاجزاء باين متعلقين فيكون
مطلقة مستفلا وخاصة غير مستقل فمجيء التسلسل ومن البين ان
للتسلسل سببا قطعا مثبت ولا نزل واذا عرفت ما حققنا
فنقول حاصل الجواب ان الفصنة الاجمالية فيها لحاظ واحد متعلق
بالمجموع من حيث المجموع ولا يمكن فيه التعيين في الملاحظة بان يكون
احد الاجزاء ملحوظا بالذات والاخر ملحوظا بالبيع فان هذا يستدعي تفصلا
فالمجموع من حيث المجموع مستقل في هذه الملاحظة وان كان غير مستقل
في ملاحظة اخرى تفصله بان يكون الملحوظ فيه الى بعض الاجزاء
بالذات والى بعض اخر بالبيع فافهم ثم ان هذا الكلام اى يكون المجموع
مستفلا صاف لا عبار عليه الا انه لا يصح على راي صاحب الافق
المبين فانه يزعم ان المستقل وغير المستقل مختلفان حقيقة ولا بأس
به فانه رجل مخطبنا فخص نفسه ولا يبالى به ثم كون شئ واحد مستفلا
وغير مستقل وان كان حقا لكن يجب ان يعلم ان اجزاء في البتوت
والوجود بان يكون نفسه مستفلا واذا لوحظ بان كونه شئ بشئ

الكلام في العلم الاجمالي

يكون كونا غير مستقل فمفاد اللون التام واللون الناقص واحد بالذات
انما التفات باعتبار الملاحظة ليس لصحيح فان هذا مما يجري فيما يكون
حقيقة نفس النسبة والوجود ليس حقيقته نفس النسبة بل قد عوض ^{النسبة} _{بالتسمية}
كما في وجود الاعراض فمفاد كان التامة والناقصة مختلفان حقيقه فانهم
قول فاذا الوخط معني العصبه ملاحظة اجمالية اه اعلم ان الكلام في
العلم الاجمالي طويل ولا بأس بنا ان نفضل نبدأ منه وان كان المقام
غريبا كما علم قال الامام الرازي رحمه الله تعالى العلم الاجمالي وهو ان
لا يكون العلم حاصل على التفضل بالفعل بل على الوجه البسيط يكون
بالفعل ويكون التفضل بالقوة شبا نسبيا باطل لان العلم عبارة
من حضور صورة العقول للعاقل فهذا العقل البسيط ان كان صورة
واحدة مطابقة لامور كثيرة كانت مساوية في المهنة لتلك الامور
المختلفة بالتحقيق فيكون لتلك الصورة الواحدة حقائق مختلفة وان
كانت صوراً مختلفة حسب تعدد المعلوم فيكون العلم التفضلي
حاصلاً فظهر من هذا ان العلم الواحد لا يكون لعلوم كثيرة قال الشيخ
المحقق قدس سره في الموقف والثابت ومن الكارة العلم الاجمالي
ان الكارة الاثبات في التصورات والجواب انه اذا
علم المرء بحقيقة حصل في الذهن صورة واحدة مرتين من صور متعددة
بحسب تلك الاجزاء والعقل تنوجه قصد الي ذلك المركب دون
اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمحزون المعروف عنه الذي

لا يلتفت

لا ينفقت اليه فاذا توجه اليها وصلها صارت محظرة بالبال المحظورة
فصد منك في بعضها عن بعض الكثرة فانما لم يكن ذلك الا كثر في
فاصلا في الحال الاولي مع حصول صور الاخر اوفي الحالين معا واما قوله
العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات متعددة فجاوبه انا اذا علمنا كل شئ
ممكن فلا شك اننا حكمنا على جميع افراد شئ فلا بد ان يكون معلومته
لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشئ المتامل بها باكثر
لمحضة ذلك المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يكون
الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل الة ومراة ملاحظة افراده فيصح ان
على افراده دونه ولم يفهم بعد هذا الجواب اذ في حقه حلاط منها 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 منه امرا واحدا محال ان لان تفصيل الي
امور كثيرة والامام ربه انما استدل على نفى الاول كما بناه في عليه عليه
والثاني المحقق قد سسرهما فاذا اولانه لانكاره العلم الاجمالي في الانكار
لانساب النصورات وليس الامر كما افاد فان انكار الاجمال في العلم
مع الكثرة في المعلوم لا دخل له في انكار الاتساب كيف في الاتساب
ليس الا بحصول المعلوم المجل من المعلومات المتفصلة وافادنا بنا
ان الصورة الواحدة المترتبة تكون مداء الاكثاف المركب الواحد لا
لا جارية لانهما كما عرض عنه وهذا انما يفيد ان المعلوم قد يكون واحدا امرا

من معلومات يكون هو من حيث الوحدة منسقا ولا يكتف اجزائه في
هذا الاكتشاف وليس فيه الا اجمال المعلوم وهو غير واقع الكلام الامام المولي
لا يطل اجمال العلم مع تعدد المعلوم وقيل علي الشئ المحقق قد سره لا بدري يحصل
فانه ان اراد بقوله المركب بلحوظه دون اجزائه انها لم يلاحظ اصلا فهو باطل لان المر
عين الاجزاء فعلي تقدير العلم كحقيقه وحصول صور اجزائه كيف يتصور عدم ملاحظ
الاجزاء وان انها لم يلاحظ مفردة بل في ضمن الكل وفي الصورة الثانية بلا
كل بالفرادة في لا يكون في الحالة الثانية زيادة اعلم بل انما حصل صفة
الاقرار وهي ليست من العلم في شئ وادعاؤه زيادة الاكتشاف غير مسلم
بل هي البطلان ولو قيل انه يحصل سببه علم اخر لم يق من الاجمال والتفصيل
في شئ ثم ما قال هذا القابل ولتفصيل الكلام ان الاجمال ان كان عبارة عن
حصول صورة واحدة منجمله الم صور كثيرة والتفصيل حصول صور متعددة
كما يدل عليه كلام المحقق الدراني والمحققين رحمهما الله تعالى والحاثير فينا
باطل لانه تقدير عندهم ان الاجزاء التحليلية منجدة فيما بينها مع الكل ذاتا
ووجودا وشخصا لانها منجدة وجودا فقط مع التعابير في الذات والتشخص
لان اتحاد الوجود مع التعابير منجز من يدين مجال والاشياء التي علمت
اجمالا لا بد من تعدد ذاتا وشخصا والافهم من اشياء والاجزاء التحليلية
للصورة الاجمالية ان لم يكن متغايرة باخذ النوعين كيف يكون وسيله
للعلم تمام حقايقها والكانت منها مزة ولو شخصيا لم يكن اجزاء تحليلية ^{ان كان}
عبارة عن تطابق صورة مع اشياء كثيرة مع اشياء كثيرة مختلفة فهذا كما ذكره

الامام به باطل والا يلزم استحادي شي واحد مع اشياء كثيرة مختلفة وان
كان عبارة عن وحدة الالتفات ففي الاجمال الصور اللبنة الملحوظة
بالحاظ واحد في التفصيل بلحاظات فهذا ايضا باطل اذ الحاظ وغيره
من المعاني المصدرية يفرد ويفرد المضاف اليه ومنها لما كانت
الصور كيف يتعلق بها الحاظ واحد واليه قد قرر عندهم ان النفس
لا تلتفت في ان واحد الي اشياء كثيرة انتهى مع طوله وانت خيرا
ذلك الخلط باق في هذا الكلام وان شئت زيادة تحقيق المقام
بحيث يحيطه الانبياس فنقول قد عرفت ان هناك مقامين فالصحيح في
المقام الاول ان العلم الواحد المتعلق باشياء كثيرة منسمة في لا يعقل
على تقدير اتحاد العلم والمعلوم وجعل العلم عين الذات واذا كان مغايرا
للمعلوم فلا وجه الاستعداد فيه ولا يلزم ان يكون الصورة واحدة فتايق
مختلفة بذات التحقيق ولنا ان مجادل ونقول المصداق المحقق قدس
سره بما كلفنا اذ عيا في بحث اجمال ان الاستحالة في تطابق الصور
شئ واحد واذا جاز ذلك فلا استعداد في تطابق الصورة الواحدة لا
لبنة واربع قولنا استوفى في تحقيق بذات التحقيق في المقام الثاني
ان الاجمال معنيين احدهما ان نجد شئان وبصير اشياء واحدا واما
ووجه واقفال للمحصل بعد الاتحاد انه اجمال وبك الشئين كما في النوع
اجمال الجنس والفضل والمحدود واجمال الحدباء على التركيب الاتحاد
في الجنس والفضل واما ان بلاخط الاشياء المعروضة نحو الوحدة

لمحاط واحد متعلق بالواحد منه الوحدة العارضة ويقال لهذا المنحوظ
انها اجمال هذه الاشياء كما يقال البيت اجمال سقف والجدران
فالاجمال بالمعنى الاول من فروع التركيب الاتحادي من اجتناب الفصل
على ما قالوا ان اجتناب مجمع الفصل يحصل حقيقه واحده تلك الحقيقه
بعينه اجتناب بعينه الفصل وهذا الاجمال هو الذي الكاره بوذي الي
الكار جرابين الاكثاب في الصورات فلا يرد على هذا الاجمال الا
دلائل ابطال الاتحاديين الاثنين الموردة في المرصد الرابع كاستطلاع
عليه ان شاء الله تعالى وبعد تسليم التركيب الاتحادي في المعلوم لا بد
ان يتكشف هذه الحقيقه المناحده بالصورة الواحدة قطعا ولا يكتف
فيه اصلا واما الاجزاء اعني اجتناب والفصل فانما يحصل بعد التحليل وما قال
هذا القائل ان الاجزاء التحليلية متحدة وانما وجودها مسلم لكن لا يلزم
منه ان لا يصح التحليل الا ترى انهم يقولون باتحاد الذات في اجتناب
والفصل ومع هذا يقولون انها تعدد وتصير اذ وصورة فجزا ان يكون في
نحو من الوجودات واحده هي بعينها الاجزاء وفي نحو اخر ذات متعددة
نعم لو انكر الاجزاء التحليلية لا ترفع هذا الاجمال من البين واما النحو الثاني
من الاجمال مجاير بلا ريب فانما اذا ترجع الي وجداننا نجد ملاحظه الكل
دون ملاحظه الاجزاء بل يحتاج الي ملاحظه اخرى وما قال ان المحاط متعدد
تعدد المضاف اليه فليس شئ لان المضاف اليه منها واحد وهو المركب
واما اشراط الوحدة الحقيقه في المضاف اليه فليس شيئا ولم يقل احد

وقوله النفس لا يتوجه في ان واحد الى اثنين فلو سلم فانما سلم في اثنين
لمحوظين لمخاطب اولاً ثم في ان الشخص الواحد الملتزم من اثنين كقوله نفس
فامت به الوجة واحدة من جهة الوحدة العارضة فلذا يجوز تعلق مخاطب
واحدة من جهة الوحدة العارضة والكاره نداعية ان يكون مكاره
فاضحة واما كلام الشارح المحقق قدس سره فان ظاهره انه ناظر الى الثاني
من معنى الاجمال ومبناه على انه لا يلحق الاثنتان الا بتماز في نفس
حصول صورة الشيء بل لا بد مع ذلك من الالتفات فاذا حصل
الصورة المركبة عن شئ مركب ولم يلتفت الى اجزائه بل الى المركب
الواحد لا يكتف الا بجزء اثنان فاما تماز به كل جزء عن الاخر واما نحو
ان المركب عين الاجزاء لم يكن استلزام ملاحظة الكل ملاحظة
الجزء تماز او مقصودا ممنوع كيف وهو عين المطلوب نعم صورة
الكل مشتمل على صور يمكن ان يلاحظ بها الاشياء وملتزم عنده
منى شأؤهم الاجمال منها اياها بالمعنى الاول وكانه يعيده او بالمعنى الثاني
وهو الظاهر وعلى كل تقدير يكون مستقلاً اذ لا يمكن في هذا المخاطب
بعض الاجزاء لبعض في المخاطب فانهم **ولم** هكذا اعني ان يفهم معنى الفعل
اه اعلم انهم قد وجدوا معنى الفعل محكوماً به واما وجدده والاعلى معنى
مشتمل على ان حدث في زمان معين فهو مشتمل على سببه الى امر
خارج فهو مركب من مستقل وغير مستقل قطعاً فديب الجمهور الى
انه محكوم به باعتبار احد الجزئين وهو الحدث وغير مستقل باعتبار

اجزاء الاخر فهو محكوم به باعتبار المعنى النضمتي ولم يرد وانما مستعمل في حيزه
 استعمالا مجازا بالتبني وح يلزم ان لا يستعمل في المعنى الحقيقي
 واليضحح بضحح ان يقع محكوما عليه ايض لان ح صار بمعنى المصدر بل ارادوا
 انه مستعمل في معناه المطابق والمسنده معناه النضمتي وكحفظه ان
 دلالة الفعل على معناه كدلالة المركبات فان اماؤه فيه دلالة على
 المحذوف والنتية على النسبة الواقعة في الزمان المعين فالحدث مسند
 الي الفاعل فالنتية اول نمبر له الرابط وانما لم يضحح وتوعد محكوما على لان
 احدث احد لول بالماؤه انما اغنيت بها انه مسند الي الفاعل بسببه تامنه
 فلا يصلح للحكم عليه وبذلك كلام الاغبار عليه الا انهم قالوا اللفظ المفرد لا يدل
 على التفصيل بل على التفصيل بل على امر محتمل متوحد ويعل المحض رة عدل
 عنه الي ان معنى الفعل معنى اجمالي مستقل عنه بمحل تحليل الفعل
 الي الزمان والحدث والسببه وبذا المعنى الاجمالي معنى مستقل بالمحوظ
 بالذات مجسد ويكون الفعل محكوما به باعتبار المعنى المطلق لكن لا بدح من
 النسبة الرابطه اخرجيه عن معنى الفعل ثم الفهم من قوله تحليله الفعل ان المراد
 بالاحمال امر واحد ثم احدثه بالسببه الاجزاء كما يقولون في الترتيب من اجسمن هو
 امر واحد معلوم تصور ه وحدانية مطابقة منجمله الي صور تلك الاجزاء
 لكن اثبات هذا النحو من الاحمال غير جدا فان احد الانبياء باطل كما سجد
 على انه يلزم ح ان يضحح هل الزمان على احدث وبالعكس لان مناط الحمل هو الا
 في الوجود في نحو كما يضحح حمل اجسمن على الفصل والضرورة نوح عنه اللهم ادعوا الا

بيان الاجزاء

بين الاجزاء في كل مركب عند انقاس اللفظ المعروف بحكمه اية في البيت وادعوا
اتحاد التضمن والمطابقة وقالوا المفهوم من اللفظ معنى منصور بصورة وحدانية
مطابقة لهذه الصورة بما انها صورة له فهم له وبما انها صورة له فهم له وبما انها
منحلة الى الاجزاء فهم لها وقد حكم البعض بان العقل السليم يمج عنه ولعل
هذا المصحح لا يكون محلا للارتباب ذلك ان لقول المراد الامر الواحد المركب
من الاجزاء المخطوط لمحاظ وحداني متعلق بالمجموع من جهة الوحدة العارضة له
والمراد من التحليل حسب الملاحظة هناك ملاحظة واحدة معدة لان بلا
الاجزاء لمحاظات متعدده وهذا السلم وعلى هذا الاستدلال استقلال الفعل
باعتبار المعنى التضمني محل تاويل ثم لا بد على يد من القول بان النسبة
المضمنة في مفهوم الفعل لمحاظ لمحاظ مستقل ومن القول بان الفعل
كالبرزخ بين المعنى الاسمي والحرفي فان المعنى الاسمي صالح لان يحكم عليه
وبه والمعنى الحرفي لا يصلح لشيء منهما ومعنى الفعل يصلح للحكم به لا للحكم عليه
بخلاف رأي الجمهور فان معنى الفعل عندهم غير قابل لشيء منهما وانما الصالح
للحكم به معناه التضمني المطابق للمادة وهو وان كان في نفس صالح للحكم
به وعليه الا انه لا يصلح للحكم عليه بما انه متضمن في الفعل لا اعتبارا محكوما به
من حيث انه معترفي مفهوم الفعل بما انه منسوب الى الفاعل فانهم قيل
قائل الاسم والفعل استقلال والحرف غير مستقل ثم لا يوجد البعض الاسماء
الاسماء اللازمة الاضافة متوقفه في فهم معناه على الغير والفعل في فهم معناه على
الفاعل تامه اني انقضى وركبوا على متن عماء وحقيقه الحال ان الواضع لم

يصرح بوضع لفظ لمعناه وانما اخذوا من الاستعمال من غير قرينة ثم لما وجدوا استعمال
الحروف في معان جزئية متوقفة على فهم متعلقها حكموا بانها موضوعة للمعاني
للجزئية وحكموا بعدم استقلالها وقد اصابوا اوجهه لكن كذا حال الاسماء اللازمة
الاضافة فانها لم توجد قط مستعملة الا في اضافات جزئية فالوجه لقبولهم
بانها موضوعة للمعان كلية لكن علب استعمال في الجزئيات مع انه ليس للوضع
دليل سوى الاستعمال بلا قرينة ثم لو جاز يذوق لم لا يجوز مثله في الحروف فليس
الفارق الا الحكم فان قالوا اسمنها اضطرب بنا الى ذلك قبل لم قلتم بانها
انما يذوق الحكم منكم فان قالوا وجدت علامات الاسمية قبل لم جعلتم هذه العلامات
الاسمية ولم يصرح به الواضع وبهذا حال الفعل فان لم يستعمل الا في الجزئيات
المتوقفة على الغير فما وجه الحكم باستقلاله فان قالوا انه موضوع للسنة
الى الفاعل المطلق المفهوم في ضمن الفعل قبل مثله في الحرف مع ان
دليل الوضع الاستعمال من غير قرينة وهي في الجزئيات وان قالوا انه
موضوع للمعنى اجمالي مستقل دون لعضلى غير مستقل قبل مثله في الحرف
الضر وما قال المنحصره في احاشبه التذبذبة بمعنى الاستقلال كونه المعنى
متعلق الملاحظة من غير واسط في العروض وبهذا البطل الفرق بين الاسماء
كالاسماء اللازمة الاضافة وبين الاداة والفرق بين الكلمات ومطلق
الاسماء والاداة في صحة الحكم فيها بان مناط الحكم على الملاحظة بالذات
فلما كانت معاني الكلمات والاسماء ملحوظة بالذات ومعاني الاداة
ملحوظة بالمعرض صح الحكم فيها ولم يصح الحكم فيه فلما خفي ومنه فمن ابن جاب

هذا الفرق ومن اين هذا الحكم وما الدليل عليه وبالجملة الدليل الذي جعلوه وليللا
للدفع متفرض لكون الاسماء المذكورة والفعل مطلقا من قبيل الحروف
فان وقع مع انه قابل للدفع يقال مثلا في الحرف فالفرق متعسر بل متعذر
وانت لا تدب عليك انه انشعب هذا القابل الفرق بين الحرف
وبين اللازمه الاسماء الاضافه والفعل وهو على من تفصيله سبحانه
عليه سيرة فانه لا يرتاب عاقل ان من المعاني ما قد يتعلق اليه اللفظ بالذات
ويصلح لان يحكم عليه وبه ومنها ما هي نسب بين الشئين بل يخط بما هي نسب
بلحاظ الطرفين ولا يخط بالذات فلا يصلح للحكم عليه وبه ثم المعاني
المخطوطة بالذات قد تعرض لها تلك النسب على وجه اللزوم فحتاج
الي فهم المتعلق لاجل لزوم النسب اياها لا لكون تلك المعاني القسمها
مخطوطة وهذا ضروري ليس محلا للريب والارتباب ثم لما متبعوا موارد
استعمال الالفاظ فوجدوا البعض الالفاظ مستعملة بلا ترتيبه في النسب
المخطوطة بالمعرض بلحاظ الطرفين وموارد الالفاظ حروفها ووجدوا
بعضها مستعملة في المعاني المخطوطة في الذات الصالحه للحكم عليه وبه سموا
اسماء ووجدوا بها خواص منها معنوية كالاضافه والتعريف والتكثير
نحو ما فانها لا يصلح لمعروضها الا المعاني المخطوطة بالذات ومنها لفظية
فجعلوا علامات الاسمية ثم وجدوا البعض الالفاظ مستعملة في معاني
مخطوطة بالذات فلزومته نسبت اضافية فجعلوا لازمة الاضافه وحكموا
بعدم جواز استعمالها الا بذكر المضاف اليه ثم وجدوا البعض الالفاظ مستعملة

بدون قرينة في معان ملحوظة بالذات معتبرة على انها مستندة الى شئ في
معين وسموه بالافعال ولا يصلح هذا المعاني للحكم عليه وبه وبهذا الفرق صحيح ودقيق
وما ذكرنا القابل من ان دليل الوضع ليس الاستعمال من غير قرينة دون البعض
من الواضع مسلم لكن احكم بوضع الحروف للمعاني الغير المستقلة ليس مجرد
واحد اهم اياه متوقفه على الغير في التصور كما زعم بل لانهم وجدوا مستغلة
في معان هي نسب بين شئين لا يصلح لان يتعلق بها اللحاظ ولا يصلح بما
هي مفهومه من الحرف في الاستعمالات لان يحكم عليها وبها فالاجتناب
المعبر في عدم استعمال المعاني الاجتناب في نفس الملاحظة كما يحتاج ما
بالعرض اليها بالذات في عرض الوصف لا مطلق الاجتناب وبهذا
بخلاف الاسماء اللازمة الاضافة فان معانيها المفهومة عند الاطلاق وجدوا
صالحة لان الملحوظ بالذات ولذا صححت اضافة فان النسبة الاضافة كالاسماء
في اقتضاء كون المضاف ملحوظا بالذات نعم هي ملزمة نسبة اضافة عند النحا
بها ولذا حكموا بكونها لازمة الاضافة ومعانيها المفهومة من الفاها كلمة مخصوص
بالاضافة الي المضاف اليه المعين ولذا يفهم منها عند التعداد معاني كلية دون
الحروف فانها لا يفهم منها وحدها شئ ولو عند التعداد واما الافعال فقد وجد
محمولها بها ومتوقفه على الفاعل فعلم ان فيها معاني مستقلة عرض لها استناد
الي الفاعل فقد المستقل الي جزء معناه كما هو الظاهر وعليه الجمهور واما نفس
معانيها في معانيها مفهومات محمولة مستقلة استندت الي الفاعل فالاستناد
اليه امر لازم لها كما ان الاضافة امر لازم للاسماء اللازمة الاضافة فقد

انضح الفرق بانهم وجه يعنون الله سبحانه وهو يهدي السبيل ومن لم يجعل الله له نورا
فما له من نور **قوله** والافتقار اليه الوجود يستلزم كسبه العدم لان العدم
عبارة عن سلب الوجود واذا توقف الوجود على النظر فقد توقف
العدم ضرورة استلزام توقف الجزء وتوقف الكل وفيه منافسة
ظاهرة فان الوجود خارج عن حقيقة العدم لان العدم عبارة عن السلب
المصائب الي الوجود والوجود خارج فتوقف العدم النظر بالعرض بواسطة
امر خارج لازم في التصور ثم مني كلام المحنثه على انه استدلال ببديته
الفصية المنفصلة والطرفان الشئ موجود والشئ معدوم واحكم بالنتيجة
وقد غير الشئ المحقق قدس سره عن احد الطرفين بالوجود لان محط الثاني
هو محمول الطرفين وقال بعضهم الاستدلال بالجملة المرددة المحمول
وح الطرفان الشئ والمفهوم المردد مقصود الشئ المحقق قدس سره
ان احد الطرفين وهو المفهوم المردد بخوارك يكون نظريا اذ اقتصر عن
التعريف عنه بلفظ الوجود لان الكلام فيه فكانه قال او تصور احدهما الذي
هو الوجود او العدم وح فايراد المحنثه من ساقط عن اصله **قوله** قال
اشبح السلب محل على العدم ولا يعكس اي كليا فكل عدم سلب
وليس كل سلب عدما وهذا البطل العموم بين السلب والعدم لكن لا يلزم منه
ان يكون العدم سلب الوجود حتى يصح التأييد لكن الامر غير حفي فانه اذا
قال العدم احضرا بدنية من لفي السلب شئ ولا يصلح الا الوجود فاذا
العدم سلب الوجود وما قبل العدم سلب الذات ولطلائها عن صفحة

الواقع كما يراه شعبه الجعل البسيط ورجل الصبح العموم المطلق بين السلب والعدم والآن
النازيد فقيه ان الشيخ من حيز اصحاب الجعل المولف ورجل السلب سلب الوجود
والاولي ان يقال ان المنهية ايضا سلب عن الواقع عند سلب الوجود فبطلان
الذات عن الواقع ضروري حين العدم فيجوز ان يكون العدم عبارة عن
سلب الذات او الوجود فيصبح العموم المطلق واللازم النايزد قبل قول الشيخ
بحسب الخليل من النظر واما النظر الذي في علم بان السلب والعدم متلازمان
فالسلب لا يضاف الا الى الوجود الا ان يقال ان السلب لا يضاف
الا الى الوجود اعم من الراطي والوجود في نفسه والعدم اما يضاف الى
الوجود وانت لا يذهب عليك ان السلب مفهوم قد لا يغير مضافا بل
لا يوجد مطلقا وقد يضاف الى الوجود وقد يضاف الى سلب الوجود
فالقول بان السلب لا يضاف الا الى الوجود وان صدر عن التام الخفي
قد سكره في حواشي شرح المنجد فلعله ما دل بالعدم والافلا يصح واما القول
بان السلب يضاف الى الوجود الراطي وان السلب فلعل الحق خلاف
ذلك لان الوجود الراطي نسبة غير مستقلة لمحوطة بنعلا لا يمكن ان نسبت
اليه شئ ولو بالاضافة بل النسبة السلبية معنى بسيطة كالنسبة الايجابية
مباعدة عنها غاية التباعد بحيث لا يجتمعان صدقا وكذا بانهم بعد تسليم
ان السلب يضاف الى الايجاب فهذا السلب الراطي غير السلب
الذي كلامه فيه فانه سلب مستقل ولو سلم السلبين لا اختلافان حقيقته
والكلام في مطلق السلب فالعدم ايضا سلب الوجود الا اعم سواء كان

والطيا او وجودا في نفس فلما ان السلب قد يضاف الي الوجود والباطل
كذلك العدم عدم في نفس وعدم راطي مخ لا يرفع في بيان العموم ان
السلب قد يضاف الي الوجود والباطل فان العدم ايضا كذلك
قوله احصل انه يخلف البديهة والنظرية اه قال في الحاشية وقر
من ذلك ما قبل البديهة والنظرية يخلف باختلاف العنوا ان اولها
بين العنوا الاحمال والنفسيل انتهى ولذا استدلال المحقق قدس
سره بالتالي على الاول **قوله** فاستدل ببديهة الصورة العلمية اه لم يرد
بالصورة الشخصية المعنى المصطلح لئلا يفسد بها صورة شخصه
يدعي بدايتها فان الكلام في الوجود المطلق وهو ليس بحض بل المراد
بالصورة الشخصية الصورة المحصورة التي لا يكون احكامها على افراد
ثبوتها واحاصل انه يستدل بعينه كونه قائلة بان كل جزء من اجزاء هذا
التصديق ضروري فيفضل في هذا الحكم الوجود والعدم والشيء والنسبة
اجمالا على العينية القابلة بان خصوص الوجود يدهي كما في الشكل
الاول يستدل بالكلية القابلة بان كل فرد من افراد الاوسط محكوم
بالاكبر فيدخل فيه الاضغ اجمالا على العينية القابلة بان الاضغ محكوم
بالاكبر **قوله** ذلك ان يجعل الصورة الفرق بين هذا التعبير والاول
ان في الاول يجعل الصورة الكلية كبرى الاستدلال اما هنا فيخذ الكبرى
عينية مطوية وكون نظم الاستدلال لهذا الوجود مما يتوقف عليه
يد التصديق البديهي احصل لليلة والبيان وكل ما يتوقف عليه البديهي

يدعي فالوجود يدعي **قول** فيه انا حكم بالتنافي اذ يعني انا تصور الوجود والعدم
 وحكم بالتنافي بالذات بينهما بالوجه الذي يتصورهما به فهذا الوجه ليس مغايرا
 لخصفهما لانها متماثلتان بالذات وانت لا تدب عليك انك ليس بحكم في
 القضية المذكورة بالتنافي بين الوجود والعدم اصلا لان القضية منفصلة
 فالحكم فيه بالتنافي بين السنين قال كان المفرد بقولنا ان الشيء معدوم
 ليس شي موجودا فاحدى السنين الجائنة والاخرى سلمية فالحكم
 بالتنافي بالذات صحيحه وان كان المفرد ثبوت المعدوم للشيء فالحكم
 بالتنافي ليس بالذات لان كلتا السنين ايجابيان وان استدل
 بان الوجود مناف للعدم قضية بدية قد حكم فيها بمغااة الوجود للعدم في لا بد
 يكون نفس حقيقتنا والابطال الحكم بالتنافي بالذات بين حقيقتنا صار
 نفيرا اخر وكلامنا في التفرير المذكور في المن ثم احضار التنافي بالذات
 بين الوجود والعدم ليس مبادا لاميناتنا **قول** فتأمل إشارة الى ان
 المحكوم عليه لا يجب ان يكون مفصلا بالذات بل يجب ان يكون ملحوظا
 بالذات والفرق بين التصور والملاحظة كما في المعاني الحرفية وغير الظاهر
 كما في المحاشية وبماضل ان الملاحظة بالذات في علم الشيء بالوجه هو الوجود والحكم
 انما يكون على الملحوظ بالذات فبحوز ان يكون المنصور من الوجود وجهه ويكون
 الحكم بالتنافي بالذات بين حقيقتي الوجود والعدم ثم ان المحشيرة قال في المحاشية
 التذنية في جواب الايراد على القائلين بان الحكم في المحصورة على نفس العنوان
 لا على الاقوال لان الحقيقتين المتصورة بالذات بان الحقيقتين التي هي عنوان

الموضوع

الموضوع جعلت مرادة ملاحظة الافراد والملاحظة انما هي الافراد المحففة
والمحكوم عليه يجب ان يكون ملحوظا بالذات بهذه العبارة والنقص عنه ان
التوجه يتعلق اولاً وبالذات بالافراد ولا مطلقاً بل من حيث انها متحدة مع
الطبيعية فيكون نفس الطبيعة من حيث الخصوصية والتعدد وتعلق الصور
والتوجه وقال ايضا الوجه في علم الشيء بالوجه مرادة لذاتي الوجه والمرادة من
حيث هي مرادة لا يمكن ان يحكم عليها والمرادة منها هو نفس الطبيعة والرياء
هو الطبيعة من حيث ان الافراد متحدة معها لا الافراد من حيث انها
افراد وخصوصيتها والمرادة والمرى منها في الحففة متحدة بالذات وبمختلفة
بالاعتبار اني قد خرج من هذا ان ذال الوجه ايضا غير ملحوظ بالذات انما الملحوظ
نفسه متحدة مع الافراد في الحكم منها بالتناهي اذ كان الوجود منصور بالوجه
على الوجه بماهية متحدة مع ذكي الوجه فلم يكن حفيضة الوجود ملحوظة اصلاً الا بالعرض وهو لا يصلح
للكلم بالتناهي بالذات فاذا ان المتصور ان نفس حفيضة ما وح سقط الاعتراض
لكن القوان بان الملاحظة بالذات في علم الشيء بالوجه نفس الوجه بماهي متحدة
مع ذكي الوجه بماهية الوجودان والمخشي ره كز في التناهي ذوا غيره من اللتب ان
الملفت اليه بالذات في العلم بالوجه وذو الوجه وصرح في حواشيه التنبه
ان المرادة والمرى فيه متغايران بالذات ولعل ذلك القول هناك
ليس حفيضا عنده انما قال توجيهاً لمذهب المحقق الروالي ره ان الحكم في
المحصورة على العنوان ونسب فيه ميزاجان رحمة الله تعالى ونسبته ان حكمه
بالذات في علم الشيء بالوجه هو دون الوجه لا غير وصرح ميزاجان ره عليه

في التجريد لا بد ان يحصل صورة المحدود واجبالا اول والا لزم اطلب المجهول المطلق
لان العلم لم يتعلق بالمحدود لان العلم بالحد مفروض الانتفاء والعلم بالوجه لا يقيد
شبا الا معرفة الوجه من حيث الطباقه على ذي الوجه فيكون مجهولا و
بداشي عجاب فان المجهول المطلق فالم يعلم كنهه ولا الوجه يكون متصورا
من حيث الاطباق عليه وبعنا قد حصل الوجه فلا يلزم تصور المحدود اول
لكنه الاجمالي ثم بعد حصول الكنه اي فائدة في التجريد واي شي يحصل بعد
الحركة الثانية فان قال يحصل هذا التفصيل نوعين الحد وليس من المحدود
في شي وان قال المقصود منه ملاحظه المحدود وهذا الحد والمحدود وكان ملاحظا
بالذات على اتم وجه فان قصد بالحد ملاحظته بعد الذمول فالحد تذكرا علم
سابقا فلا كلام غير حاصل وان لم يبدل فلا يمكن تعلق الملاحظة ثانيا وان
قال المقصود ملاحظه المحدود وهذا الحد اي مفيد انه فلم يبق المحدود محدود
او ايفر يجرى الكلام بانه بهذه الحسنة ان حصل سابقا يتوجه الكلام واللام
بمجهول مطلق وحقيق ان الحكم في المحصورة على الافراد يطلب من شرحها
للسلم وقد بينا في ان الحكم على الافراد بحيث لا ينفي للرب والارتبا
محل **قول** المراد بالباط الباطه الذنيه انما حمل الباطه على الباطه
الذنيه لان الحد في المشهور انما يتألف من الاجزاء الذنيه وهو المنحار
عند المحسنة وهي كحقيقه ان الله تعالى وهذا التفسير اولي من تفسير
الشارح قدس سره فان لفي الامر الرايد الذي هو الوجود اعم من ان لا يكون
بهاك امر زائد اضلا او يكون لكن لا يكون وجوده انقبض لحصول الامر الزائد الذي

هو الوجود وعدم حصول الامر الزايد مطلقا ليس لفضاله فلا يحسن التفسير به
انما قال اولى لانه هو مراد الشئ المحقق قدس سره من امر زائد **قوله** اعلم ان
عروض الشئ نفس علي ضربين اية المقصود من هذا الكلام دفع ما اوردها
المختار ان الوجود عارض للجزء والجزء عارض لنفسه والاستحالة فان الكلي
المشكوك الا انواع قد يعرض لنفسها لانفسها **قوله** فالجائز ان ان يكون
الشئ ونفسه تغاير اعتباري قبل لا شك ان التغاير بين الكلي وحضه
يدي لكن عروض الحضه لا يعقل الا بان يعرض الكلي المروض للمضيد و
الكلي مع قطع النظر عن المضيد نفسه دون تغاير اصلا فان نفس الشئ
لا تغاير فيه فيرجع هذا النحو من العروض الي العروض المستحيل والجواب
ان المراد ان الصرب الجائز ان يكون عروض الكلي في ضمن عروض
ما هو مغاير بالاعتبار كالحضه ونحوها فالكلي مع قطع النظر عن المضيد ان
كان نفسا لكن عروضها كان في ضمن عروض الحضه لا باس فتأمل فيه
وهي نظر اخر هو ان الحضه انما يستحيل بالمضيد والتقييد بالاضافه ^{صافه} فالاضافه
قبل يحصل الحضه والاضافه هي ليس الا الاختصاص بالعروض فليرم
عروض الشئ نفس قبل تحصله حضه وذلك ضرب مستحيل وقد كنت عر
نده الشبهة على بعض اعظم المحققين صاحب العروة الوثقى ره فاجاب
بان المقصود ان العروض الجائز هو عروض الشئ نفسه بان يحصل هذا
العروض حضه مغايرة وبذلك لا يخلو عن كدر وقال بعضهم ان المراد بالحضه
العروض الحضه المحضه لغیر الاضافه اليه كالتوصيف ونحوه وفيه ان

الفردى ان الكلية كناية بكتسابية ان نسبة المحضة الى الكلية نسبة الشخص
 اليه وتعرف في مستقبل القول ان شاء الله تعالى ان الشخص ليس عبارة
 عن الكلية وشمى زايد عليه بل شخص نفسه من دون عروض امر والكلية المعروض
 بالمعروض انما هو بعينه عنه فكذا تلك المحضة انما يحصل محض الكلية في نفسه
 لا شى زايد من التفسير او التقيد وانما الفرق بان الشخص موجود حصفي
 والمحضة موجودة اعتبارية فالكلية المفيد بالاضافة انما هي بعينه عنها فالكلية
 محض او لا نحو من المحض فبعض له والعقل بعينه عن الانواع ^{الاضافة}
 الكلية فان الاضافة بمنزلة الامارة للمحض وح لا اشكال فتأمل فيه
 فانه مع وضوحه **تكرر قوله** لانه يلزم ان يكون جزء الوجوده معنى اذ كان
 الوجود عارضا للجزء يكون الجزء باوجوده عارضا والجزء باوجوده معروضا
 فالعارض والمعرض شى واحد من دون تغاير اصل الان حشيتة العارض
 والمعرض واحد بيان الملازمة ان معروضه الجزء للوجود ليس الا
 الجزء لو لم يكن معروض الوجود يكون معدوما وهو موجود ايضا لانه جزء الوجود
 فمن جهة كونه جزء يكون معروضا وكذا عروضة بسبب الاطلاق عروضا لكل
 بدون عروضا للجزء غير معقول فمن جهة الجزئية صار عارضا هذا لفرق كلامه
 وانت لا ينبغي عليك ان الرزدي يوجب الدليل ان كان بان اجزاء
 الوجود انما معروضة للوجود المطلق من دون محضه حصفا او معروضة
 للعدم المطلق فالترديد غير حاضر لحوار ان يكون الاجزاء معروضة ^ب محض
 الوجود وان كان الرزدي بين عروض محض حصص الوجود والعدم ^{فتحار}

اجزاء الوجود معروضه لخصفه الوجود وخصص الكل انما يلزم من حصص الوجود
فغايه ما يلزم من عروض حصه الكل عروض حصص الاجزاء للمجرى فغايه ما يلزم
عروض حصه الجزء لنفسه ولا استحالة فيه كما اعترف به المحنثه انه ان
عروض حصه الشيء لنفسه جابر وان كان جنبه المعروضيه والعارضيه
واحدة فانهم ثم اورد عليه وجوه اخر منها ان المعروض نفس الجزء والعارض
الجزء بشرط اجتماعه مع جزء آخر اعني العارض نفسه في ضمن الكل وجوابه
ان الكلام في الاجزاء الخارجيه كما سيصح به المحنثه انه وعروض الاجزاء
الخارجيه يكون استقلالها فيلزم ان يكون المجرى معروضه لنفسه استقلالاً
ووان جنبه تفيديه وهو خلاف ضرورة ومنها ان المعروضيه جنبه جزءه
الجزء للوجود الوجود فان مناط اجتماع التقضيين هو هذا والعارضيه انما
هي جنبه جزءيه للوجود والعارض ولا دخل فيه لكونه موجوداً او معدوماً وجنبه
المعروضيه حصه خاصه وهي جنبه جزءيه للوجود جنبه العارضيه جنبه عامه
هي جنبه كونه جزء للوجود فلا اتحاد في الحسنه وانت تعلم ان مني هذا
والاعراض على ان الحسنه تفيديه والظاهر انها ليست كذلك لان الوجود
انما عرض لنفس الجزء لا للمجرى من حيث انه جزءه وبهذا العارض نفس جزء
الوجود نعم جنبه الجزء واسطة في الاثبات فان قلت فح لا يتم كلام المحنثه
انه فانه جعل جنبه الجزء في العارض والمعرض مناط الاستحالة قلت
عل مقصوده ان الجزء مع قطع النظر عن الحثيات الاخر لنفسه يكون
معروضاً لان الجزء لازمه له وهو لقبض المعروضيه وكذا هو نفسه يكون

عارضاً لان الجزئية اللازمة له بقضي العروض متماثل فيه ومنها ان كون خبره
العارض عارضاً لنا بقضي عروض الجزء ولا نقضي لغايته في العارضية
بل يجوز ان يتوقف العارضية على امر به لغاير تعارض المعروض وهو كلام
حق لكن ينبغي ان السبعان في تقريره بما ذكرتم اعلم ان هذا الدليل ان الجزء
في الوجود الحقيقي اى الوجود الذي به الموجودية كما هو المناسب يتم بعد
بنائه على الاشتراك وتقريره ان اجزاء الوجود الحقيقي اما موجودة او
معدومة وكل الشقين باطلاق اما الاول فلانها لو كانت موجودة
فليس الوجود الحقيقي نفسها ولا واحد منها فرد من افراد نفسه ولا يتركب
الشي من نفسه او فردة بل لا بد ان يكون معروضاً للوجود الحقيقي والا
فلا يكون موجودة لعدم ما به الموجودية واذا كان الوجود عارضاً فاما بجميع
اجزائه فليزم عروض الجزء نفسه وهو محال لان جميع اقسامه مشترك النوع فيكون
اعتبارها كما سبب المصرفة في المرصد الثالث ان الله تعالى واذا
كان جزء الوجود الحقيقي اعتباراً بالكان الوجود الحقيقي الكل اعتباراً به
خلف واما بعض اجزائه فلا يكون العارض تمامه عارضاً نفسه واما الثاني
فلانه اذا كان اجزاء الوجود الحقيقي معدومة كان الوجود معدوماً بجميع
المتضمنين لانه موجود النسبة وح لا تحس البديهة الاسم جانباً نفسه
ثم لا يحق ان المقصود من هذا الدليل انه فيه دفع ما اوردته المحقق الدواني
وه انه ان اراد يكون العارض تمامه عارضاً ان يكون اجزاء العارض عارضاً
لما العارض عارض له فهو مقصود بالثبوت فان اجزائه الوجودات ليست

عارضته لمعرض الكثرة وان اراد ان اجزاء العارض يجب ان يكون عارضة
نفس المعرض او جزءه مسلم لكن يجوز ان يكون احوال في الوجود لذلك
لجواز ان يعرض الوجود لنفس الجزء وجزءه بجزءه وجزءه بجزءه وجزءه بجزءه
جزءه وهكذا وجه الانواع اما اختيار الشق الثاني ونقول الكلام في الاجزاء
احارجية ولا تتسلسل بمعنى ابي جزء لاجزاء فوفيه فنقول الوجود عارض
لهذا الجزء فيكون اجزائه عارضة اما له او لجزءه والثاني باطل لانه لا جزء
له فعبث فيكون عارضا لنفسه فيلزم عروضه لنفسه والا لا يكون العارض
بنفسه عارضا وقد اجبب باختبار الشق الاول ولا نقص فان الكثرة
عارضته لطبيعة النوع والوحدات ايضا عارضة لها وهذا اجواب مع انه
لا يتم لو جعل مادة النقص الكثرة العارضة للمفولات مثلا اذا ليس هناك
طبيعة مشتركة فضلا عن طبيعة النوع ولا يتوجب ايضا لو جعل حديث الكثرة سندا ومنع
وجوب عروض الاجزاء للمعرض الكل موقوف على صحته بانه احوال بدون بنية
المحل فان الكثرة السحضية العارضة الاشخاص معنية ببعض من الكثرة فلو كان
محلها طبيعة النوع لكان بديه احوال بدون بنية المحل وهو كما ترى فتدبر
يلزم من اوصاف الشيء انه كحقيقته ان الاوصاف بالشيء لا يستلزم الاوصاف
بجزءه الذي يستفلال لان الجزء الذي يتحد مع الكل ذاتا وجودا فليس وجود
استفلال حتى يكون عروضا له استقلاله لان العروض انما هو الوجود في الموضوع
فالا وجوده بالاستفلال لا عروض له بالاستفلال واما الجزء الخارجي فلما كان
مغايرا للكل والجزء الاخر ذاتا وجودا فيكون له عند وجود الكل وجود منفردا

لا تصاف بالكل يستلزم الاتصاف بالجزء الخارجي استقلالاً والافراد وقد عرفت ان
المستحيل من عروض الشيء لنفسه لا يكون بين العارض والمعرض تغاير فيه
اصلاً وهذا مما تنافي في العروض استقلالاً فالجزء اذا كان عارضاً استقلالاً كما
العارض والمعرض وانما في الجزء الذي في العارض هناك ذات وحدانية
وبذا الجزء متحد فيه موجود بوجوده عارض بعروضها فالعارض الجزء بما هو متحد
في ذات اخرى والمعرض لنفسه وح لا استحالته قال في الحاشية تصاف
الشيء بامر مستلزم للاتصاف بالجزء الخارجي وليس مستلزم للاتصاف بالجزء
الذي في لان الجزء الخارجي جزء حقيقه فلا يصح بالكل تمامه بخلاف الجزء الذي
لانه ليس جزء حقيقه فلا يلزم عدم الاتصاف بالكل وحاصله على طبق ما قلنا هو
الخارجي بتغاير للجزء الاخر في الوجود والذات فلو لم يكن الشيء متصفاً باستقلال
بالنفع لتعاضفه لما كان موجوداً في الموصوف فلا يكون الكل عارضاً
بتمامه وانما الجزء الذي ليس موجوداً بتغاير للجزء الاخر والكل فلا يكون له
وجود مستقل فلو لم يتصف به الموصوف استقلالاً والوجود فيه استقلالاً لا يلزم
منه انتفاء الاتصاف بالذات الا حدته التي هي بعينها هذا الجزء وذلك
الجزء بل الاتصاف بالجزء الذي بعينه الاتصاف الا حدته وبينا وبين
الجزء تغاير فلا يلزم العروض لنفسه المستحيل والمراد بالعروض الحمل بالا
كما هو المتبادر من لفظ العروض واذا عرفت ما فرزنا ظهر لك اندفاع
ما ينوهم وروده ان الشيء فرر وحقق في ما يطعور باس انتفاء الشيء
اذا قبل وحمل عليه لقول علي ويكون ذلك الشيء تعنائيه اخر نقول في

يكون للشيء

يكون للشيء المقول عليه بقول علي فعلا ايضاً سواء كان الشيء المقول نقول
علي ذاتاً له او عرضياً وظاهر ان الجزء الذي هو مقول نقول علي الكل فالكل
اذا كان لغنا فالجزء لغت وتدفع ايضاً ما قيل ان المراد في الدليل بالعرض
الحل ومن البين ان محمول المحمول محمول فالانصاف بالكل مستلزم للانصاف
بالجزء الذي قطعاً هذا قد قيل في لغز كلام المحسبي ره ان المراد انصاف الشيء بالكل
لا يستلزم انصافه بجزءه الذي هو علي لغز عدم التلازم بين التركيبين فان الجزء الذي هو
علي هذا التعدير ليس جزء حقيقي بل الاجزاء عوارض متزعة ولا يلزم من الانصاف
بالشيء الانصاف بعوارضه واما علي القول بالتلازم فالجزء الذي هو من مجموع الكل
وانا وجوده والجزء الذي هو من مجموع جزء حقيقي فانصاف الشيء بالكل انصاف
بجزءه الذي هو مستلزم الانصاف بجزءه الخارجي ثم ما كان يراد عليه ان هذا لا يصلح
دليلاً علي ان تخصيص الدليل بالجزء الخارجي ثم بطل التركيب الذي يحكم التلازم
ولم لا يعتمد الدليل في كلا الجزئين علي لغز عدم التلازم اجابك لغز الطرقي ليس
بواجب علي المتأخر وكان طرفان احدهما تعميم الاجزاء في الدليل والاخر تخصيص
الاجزاء والاستدلال علي لطلب التركيب الذي هو بالتلازم فاخترنا الثاني
وانت لا تذهب عليك ان هذا غير دافع الاشكال الذي ميزنا ان الجزء الذي هو
وان لم يكن جزء حقيقي وانما هو عارض لكن محمول نقول علي الكل فيجب ان يكون
مقولاً بقول في علي باليقال عليه الكل بقول في و ايضاً كون الاجزاء الذي هو
عوارض علي لغز التفارق غير بين بل القابل بالتفارق بقول بان الاجزاء
الذي هو الثابتة للبيط الخارجي موجودة حقيقته بوجوده ومتمدة معه وانما

ودوره الكمال والارو ملي واقتاره الجواب اري الا ان التام المحقق قدس سره القابل
بالتفارق بين التركيبين قابل بانقضاء الكلبي الطبيعي فيلزم علي نذيه كونه عوارض
فبني القابل الكلام علي نذيه ثم ما ذكره من الجواب من عدم تعيين الطرفين
بعيد فان الاستحالات اللازمه علي منقوف الاجزاء الخارجيه اذا كانت
لازمه علي تفوق الاجزاء النذيه مع عدم ما يدل علي التخصيص في كلام
المصرة لغيره وليله بالتزام التخصيص من دون قرينه وضم مفدمات
مسطويه نظيره منازع فيها بعيد غايه البعد فالحق اذن ما قلنا من عدم لزوم
الاستحالة في الاجزاء النذيه بما هي ذنيه سواء كان التركيبان متلازمين
ام لا كما قدرنا فهذا قرينه ملحجه الي التخصيص فانهم ثم قال في المحاشيه لم
حل الشئ علي الشئ فيلزم حل الجزء الذي عليه فيلزم منها حل الشئ علي نفسه حللا
منفارا كما ذكرنا في عروض الشئ نفسه السخيل وهذا اشاره الي تقرير الدليل في
الاجزاء النذيه للثب باعتبار الحمل لا باعتبار العروض بان يقال لو كان للوجود
جزء فالوجود اما ان يحل علي الجزء فيحل جزءه عليه ايضا حللا منفارا لان محمول
المحمول محمول فيلزم حمل الشئ علي نفسه من دون تعابير بين الموضوع والمحمول
لان الجزئيه النذيه انصفت الي حمل الكل عليه المعصتي لحل الجزء ولا حل الجزئيه
النذيه كما قررنا عروض الشئ نفسه او يوجب حمل الشئ علي نفسه بالحمل العرضي
انما يجوز عند قيام مبداءه ونسب المبداءه منها فاما ما وان لا يحل فلا يتفق للاجزاء
النذيه اجزاء ذنيه والابرار عليه يمنع ان محمول المحمول مطلقا بل انما نسلم
في الذانبات فقط لبعض شبهات فاسد لانه انكار اتساح الشئ الاول

وهو مكابرة فاصحة ثم فيه كلام من وجهين الاول انه مفقوض بكل مركب
ذني الثاني الحل لان القدر الضروري في الاجزاء الذنية حمل الكل وكذا
حمل بعضها على بعض ولا يلزم فيه حمل الشيء على نفسه واما حمل الكل على
احد طبائع الاجزاء كما في الطبيعية فهو غير ضروري ولا يلزم ان يكون كل
جزء ذني بشي كان صادقا على نفسه هذا والعلم الحق عند اعلام الغيوب
قوله وكذا الاستحالة في عدم تقدم الجزء الذني اه هذا ظاهر جدا فان الجزء
الذني متحد مع اخر مثله ومع الكل زاتا وجودا ولا تقدم لشيء
التعابير في الوجود فلا بد في الوجه الثالث من اخذ الاجزاء الخارجية
وبها المعنية ما قال المصنف ان الدليل موقوف على تمايز الاجزاء الحدية
وهو ممنوع قال في الحاشية اي على تقدير عدم الاستلزام المذكور فالسواد
بسطة انتهى يعني على تقدير الاستلزام الجزء الذني جزء خارجي باعتبار
تقدمه ضروري في مرتبة ولا حاجة الي هذا التحمل فان الجزء الذني
لا توقف عليه ولا تقدم له فافهم **قوله** والوجود لكونه موجودا ذنيا اه يعني
ان الوجود يصدق عليه انه موجود مطلق لكونه موجودا ذنيا فلو اصف الجزء
بالعدم المطلق لصدق عليه معدوم مطلق فنصدق على الوجود معدوم
مطلق فيلزم صدق النقصين على شيء واحد فاندفع ما قبله اجمالا ان
يصدق النقصين على شيء لان يصدق في احد النقصين على الاخر
مثله لو رد المصنفه وادفعه المحقق به هذا النمط كما سبق ان الله تعالى
لكن هذا النحو من التفسير لا ينبئ من المتكلم الثاني للوجود الذني ولو قال

الوجود لكونه منسرا عا من مث او صحيح موجود مطلق و يريد من لفظ الوجود اعم
من الكون نفسه او عينه و انتم من قبل الكل فتأمل فيه **قوله** وان اريد بها
ما هو بالذات اه لعني ان التقدم بالذات للخروج ليس بحسب الوجود والا
لكان الخرج و وجوده مقديين بالذات وهذا التقدم ليس الا باعتبار
الجزئية فنصير الوجود جزءا ايضا فنريد الاجزاء على المجموعيا و جنسها حاصل
الجواب ان الجزئية وان كانت تعضي التقدم لكن التقدم مشروط
بالوجود فانه تقدم بالطبع لا ان الوجود جزءا ايضا فان ما حسه يكون الشيء
مقدما لا يلزم ان يكون موضوعا بما يصف به الشيء المقدم وقد قيل الاخر
ان نقرر السؤال بان التقدم على راي اقلين با جعل السبب يكون
نفس ذات الخرج على ذات الكل ولا دخل فيه للوجود وان كان
تقدم وجود الخرج على وجود الكل فليس التقدم منها باعتبار الوجود و
لانها الجواب و قبل للخروج تقدم اخر سوى ما بالطبع و هو غير مشروط بالوجود
الا ترى ان الاجزاء الدينية ايضا متقدمة مع ان تقدمها ليس بحسب الوجود
و هذا هو التقدم الذي يشير اليه المصرفة في المقصد الثالث من هذا الموضع
و لعله بعيد عن الصواب قال المصرح رحمه الله تعالى اما ان مصعب بالوجود
مع اه وفيه نظر لانه ان اريد بالعلية و البعدية و المعنوية فليكن وجود
الاجزاء على نفس الوجود الكل و كذا مقابلاتها فتجاربها مع او بعد و لا
اسحالة قال الذي بحسبه للخروج تقدم وجوده على وجود الكل لا تقدم وجوده
على ذات الكل او تقدم ذات الخرج على ذات الكل وان اريد تقدم

الجزئية

الجزء بحسب الوجود على وجود الكل وكذا مقابلاتها فان اريد تقدم الصا
الجزء بالوجود المطلق من دون ان يخصص حصته فالمحقق بين
الاصاف الاجزاء بالوجود مع او بعد او قبل وبين الاضاف بالعدم
غير حاصر لحوار ان لا ينصف الاجزاء شي بمقابل حصته الوجود وان
اريد تقدم الصاف الجزء كحصته من الوجود على اصاف الوجود
الكل كحصته منه وكذا مقابلاتها بخبار ان وجود الاجزاء تقدم على وجود
الكل ولا استحالة فيه فان غابته بالزم تقدم حصته الوجود العارض للمحر على
الحصته منه العارض لنفسه ولا استحالة فيه فتدبر ثم الدليل ان اجري الوجود
الذي به الموجودية اعني الوجود الحقيقي لكان نيم ولا يرد عليه شي الا
اللايراد من المعنى الاشتراك فنقول الوجود الحقيقي لو كان مركبا من
الاجزاء فمذه الاجزاء يكون غير الوجود فيكون محتاجا في موجوديتها الي
الوجود فالاجزاء اما موجودات وجوداتها اما متقدمة على وجود الكل
او معه او بعده والآخران باطلاق بالضرورة ضرورة تقدم الجزء بالوجود
على الكل لانه علته وعلى الاول يلزم تقدم فرد من الوجود على نفسه لان
وجود الوجود نفسه ملازم ليقوم لان الاشياء تؤخذ بالوجود واما الوجود
فيوجد من غير حاجته الي الوجود الزايد عليه واما معدومات فلزم
ان يتركب الوجود الحقيقي الذي هو موجود في العين على ما سنبين
ان شاء الله تعالى من الاشياء المحض فيكون الاشياء محضات قائم
اي قبلهم حصول الشيء من الاشياء المحض آه فلا يرد ان حصول

المركب مما ليس بمركب لا استعماله فيه **قوله** والحق ان ما ذكره مفدمات خطابيه
 بل شعريه محضه **قوله** فان الكلام في لفظي اجزاء العقلي اذ يعني ان الكلام
 في اجزاء العقلي دون المقدار ولا شك في استعماله مساواة الاجزاء العقلي
 كما في اجزاء الخارجي وانما حصر الكلام بالجزء العقلي ولم يعم اجزائه لان التقدير
 الذي يستحارها اما تجري فيه كما سطر لك في انشاء التفسير ان شاء الله تعالى
قوله فلا يمكن الجواب الاعلى القول بتعدد الوجود اذ يعني ان الاجزاء الوجود
 اذا كانت نفس مفهوم الوجود لزم مساواة الكل والجزء في المهيبة على تقدير
 ان يكون الوجود حقيقه واحده مشتركه واما اذا كانت حقائق مختلفه فيجوز ان
 يكون اجزاء الوجود وجودات ويكون حقائق هذه الوجودات غير حقيقه الوجود
 الكل فلا يلزم مساواة الاجزاء والكل في المهيبة وفيه نظر ظاهر لان المستدل
 ان يقول ان اجزاء الوجود اما نفس الوجود الذي هو الكل فيلزم مساواة
 الكل والجزء في المهيبة واما ليس نفس الوجود الذي هو الكل وان كان نفس
 الوجود الذي هو غير الكل فلا بد من امر زايد هو الوجود والافل هو الوجود الى اخر
 الدليل وح لا يضر مخالف الوجودات بالحقيقه فاهتم **قوله** فما اختاره قدس
 سره في الجواب اه الشك المحقق قدس سره حمل التردد في الدليل على التردد
 باعتبار الصدق فاجاب باختيار الاول وجعل ترتيبه مساواة الكل والجزء
 في المهيبة على الغلط بالمشراك الاسم فانه خلط بين الصدق الالهي والصدق
 لكن الظاهر التردد باعتبار العينية والله اعلم **قوله** فالجواب معنى باختيار
 الشق الاول اه هذا عجيب فان السندل رتب على الشق الثاني انه لا بد من

امر زاید هو الوجود فالمصوره اجاب باختباره وقال الامر الزاید المجموع
واما انه لا يمكن ان يخبر بذلك الشق لان الاجزاء العقلية واجبة الحمل فشي
لا يضر المحجب لان المحجب انما منع لزوم الاستحالة التي الزم المستدل
وان استدلال بهذا النمط فهو اشغال الي دليل اجزء هذا ظاهر جدا **قوله** ولا يرد
النقض بالسكجيين انه هذا العجب فان حاصل النقص ان مقدمات
الدليل جازية في اجزاء السكجيين مع خلف المدعى وجران المقدمات
لان اجزاء السكجيين ان صدق عليها السكجيين يلزم مساواة الكل
والجزء في المهية والافلا يد من امر زاید هو السكجيين فلما يكون التركيب
فيه وهذا لا بد فكون الكلام في الاجزاء الذميه بل هذا يزيد في الدليل عما
لعم لا يرد النقص لو قرر الدليل بان اجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود
لزوم المساواة والالزم ان لا يكون الاجزاء العقلية اجزاء عقلية لان استحالة
الشق الثاني ح لا يتالي في السكجيين لكن هذا الفرع اخر لم يفضه الناظر
فانهم **قوله** ثم اذا ثبت كون الوجود ذاتيا لما تحته انه يعني بعد ثبوت
كون الوجود ذاتيا ما صدق عليه يمكن تفرير الدليل بالترديد باعتبار الصدق
بان يقال اجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود يكون الوجود ذاتيا لها بل
تام حقيقيا فيكون الكل ذاتيا جزئيا بل عين حقيقه وان لم يصدق فلما يكون
الاجزاء العقلية اجزاء عقلية لان الاجزاء العقلية مما يجب صدق الكل
عليه واعترض عليه بعض الاعاظم من المحققين ان القدر الضروري ان
الوجود ذاتي تخصصها لانه ذاتي لكل ما جعل محموله والاجزاء العقلية لما تحته

في الوجود مع الكل يصدق عليها الكل بحكم الانحاء وفي الوجود ولا يلزم للصدق
الذائبة والمحتملة كقوله على ما حقق سابقا ان صدق الوجود على
معرضة مح صدق عرضيا وعلى ما حقق في المرصد الثالث ان صدق الكل على
على شئ صدق عرضيا وصدق استغناء مح في التوجه لهذا البراد الا ان يمنع
المنى عليه كما فعل بعض اصحاب التدقيق وقال للنوع اذا كان عرضيا لا
جراية العقلية مع جملتها هو هو فلا يمنع حمل العارض على المعارض مطلقا
لعموم البرهان في غير اجزاء العقلية من الامور الخارجة عنه وبما يجب الظاهر
تخصيص الكلوية القابلة باستحالة حمل الوجود على معرضة حلا عرضيا
فالاولى ان يمنع تلك الكلوية فانه لم يبين بعد دليل ثاب ثم ان حصة
الكلية صادقة عليه قطعا مع انه معنى مصدرى فقد صح حمل المعنى المصدر
على معرضة حلا بالمعرضة نسبة الوجود الى الاجزاء العقلية نسبة الحصة
الى الوجود في الذائبة فلما يجب صدق الكل على اجزائه العقلية كذلك
يجب صدق الحصة على الوجود واما ما قال في المرصد الثالث فتسكلم
عليه ان الله تعالى ثم من الاعاجيب ما قيل في هذا المقام ان ما ثبت
فيما قيل ان الوجود ذائي للمخصص لا ان كل ما صدق عليه الوجود ذائي له
لبيد وصدق الوجود على الموجودات وليس بذائي لها والصدق بها
اعم من الصدق بالمواطاة والصدق بالاستغناء محجور ان يكون صدق
الكلية الذي هو الوجود على اجزائه العقلية من القبيل الثاني فان قلت لا بد من
الصدق على اجزائه بالمواطاة فبالمزاد الذائبة قلت القدر الضروري مطلق

الحل فلا يلزم

الحل فلا يلزم الدائنية انتهى وهذا مما العجيب فان الاجزاء العقلية منحصرة
في احسن والفضل الذين هما من اقسام المقول بقول علي كما بين في مختصرا
المنطق فضلا عن المطولات ثم ان عقليته يلزم صدقه عليها موافاة وحصو
اباء المعاني بالمصدرية للحمل الموافاتي يدل على ان لا اتحاد في الوجود فلا اجزاء عقلية
لها فندبر نعم ففي هذا اشكال فانه قد مرّت الاشارة الي ان الذي يجب الاجزاء
العقلية صدق بعضها على بعض وصدق الكل بالصدق الذي تعرف في المحصور
وان وجب صدق الاجزاء على الكل بالصدق الاعم فنقول التزديد ان كان
في الصدق الذي تعرف في المحصورات فحاصل التزديد ان اجزاء الوجود
يصدق على افرادها او لا يصدق في مختار الشئ الاول ونقول لا استعماله
في دائنية الوجود لا افراد الاجزاء العقلية فان افرادها هي افراد الوجود
وان كان التزديد في الصدق مطلقا ورد بان الوجود يصدق على طبائع
الاجزاء العقلية او لا يصدق في مختار الشئ الثاني ونقول لا يصدق على
طبائع الاجزاء العقلية بان منها قضية طبيعية فان كون الشئ جزء عقليا
لا يقتضي ان يكون طبيعيا فردا للكل وصدق الكل عليه الا ترى ان طبيعية
الجوانب تنبئ فرد الانسان وكذا طبيعية الجوهر ولو وجب صدق الكل
على طبائع الاجزاء وجب كون الاجزاء العقلية مطلقا من الكلمات
التي تحمل على نفسها ثم ان هذا القبل والقال انما هو على تفسير اجزاء
الدليل في الوجود المصدرية ولعل هذا قبل الجدوي فان بساطة عسي
ان يكون ضرورية واللائق ان يدعى بساطة الوجود الذي به موجودية

الاشياء وهو الوجود الحقيقي والدليل المذكور بالتفصيل المشهور بعد نبيه علي
الاشتراك يتم علي الوجود الحقيقي فنقول الوجود الحقيقي الذي به موجودية
الاشياء وان كان مركبا من اجزاء خارجية او ذنبية فهي انفس الوجود الحقيقي
فبلازم مساواة الكل والجزء في المنه واليس وجود اعلم يكن تلك
الاجزاء مساطا للموجودية بانفسها لان حقاقتها غير الحقيقية التي بها الموجودية
ومساط الموجودية فلا بد من بينها من امر زايد يكون معاير الكل جزء جزء
لمجموع الاجزاء يكون ذلك الامر الزايد هو الوجود لان ما ليس في حد ذاته
مصدقا للموجودية ويكون محتاجا في موجوده بنا الي امر هو مصداق لها كيف
يكون من اجتماعه مع مثله مصداقا للموجودية بنفسه فاذا لم يدم ان يكون
هناك امر زايد يكون وجوده حقيقيا فيكون الاجزاء خارجة عنه فلم يبق التركيب
في الوجود هذا الدليل ينطبق الاجزاء العقلية والخارجية لكنه او انما اليه موقوف
علي اشتراك الوجود فانه علي تعذيب مخالف الوجودات يجوز ان يكون
اجزاء الوجودات هي بنفسها مصداق الموجودية ايضا كما
ان الكل كذلك فلا يلزم لتساوي حقيقة الكل والجزء ولا الاجناس في صورته
مصدقا للموجودية الي امر زايد اذ لا يلزم ان يصير باليس مصداقا للموجودية
بالضمان مثله اليه مصداقا له فافهم **قوله** الثاني الاجزاء مع التنبه الوجودانية
اه اعلم ان المركب سماه قسم له وحدة طبيعة بها بصير حقيقة وحدانية كالمركب
من المادة والصورة المحاذين للجنس والفضل وحسي الشاء اليه تعالى
حقيقة وحقيق كبنية وحدة مع ماله وما عليه وقسم اخر له وحدة بالاتتماع فقط وهذا المركب

ليس له وجود غير وجودات الاجزاء، وعليه ما يحكم به الوجودان الصحيح وان زعم البعض حلا
ذلك لكن مع نحو تعابر فالاجزاء من حيث انها واحدة بالاجتماع مركب ومن حيث
انفسها اجزاء، وكذا وجودات الاجزاء من حيث الوحدة وجود المركب وانفسها
وجودات الاجزاء، وليست هذه الوحدة للمحاط فقط بل في الملحوظ وحدة
بسببها يتعلق به المحاط الواحد كما يحكم به الحدس الصحيح كيف هذا المركب واحد
وجد الملاحظون ام لا وما قبل ان ارادوا به التمهيد للملاحظة الواحدة مع كونه بعيد
الاستلزام ان يكون المركب عبارة عن الاجزاء مع الملاحظة والاتفات
وان ارادوا امر اخر فهو في غير المحاط بل المجموع هو الاجزاء الملاحظة للمحاط واحد
متدفع لظهور اندفاعه بما قررنا **قوله** لان المعنى الاول نفس الاجزاء، انه يعني ان
المعنى الاول نفس الاجزاء وليس امر ازايدي عليها فلا يكون حقيقته واحدة و
من البين ان المجموع المركب له حقيقته واحدة على وجود واحد كما لا يخفى
فلا يكون المراد معنى اول والمعنى الثاني اجزاءه غير منحصر لان الهئية الوحدة
ايض على هذا التقدير مجموع الاجزاء الاخر وهذه الهئية كثيرة لا بد لها من وحدة
وهئية وحدانية وهي ايض داخله متحقق بمجموع اخر وهكذا فلا يصح ارادة
هذا المعنى فتعين الثالث فافهم **قوله** ثم النظر الدقيق بحكم بانها مستلزم
له قبل عليه اولا الوحدة والكثره متناقضتان فلا يستلزم احدهما الاخرى
بهذا الكلام ساقط فان الوحدة بالاجتماع لا ينافي الكثره الاجزائية وهذا ضروري
فانما الهئية الاجتماعية عرض والعرض الواحد لا يقوم بالكثره فلا يصح قول
المجتبى به العدد والوحدات من حيث انها معروفة للهئية وانما لا يندب

عليك ان هذا ولا منقوص فان هذا القابل قد اعترف بان الاجزاء المتحدية
مركبة ونفس الاجزاء كثيرة فهذا اللعاط الواحد ان نعلق بالكثير يلزم كون الانقسام
واحد مع تعدد الخلفات اليه وهو في قوة قيام العرض الواحد الكثير في الاستحالة
وان نعلق بهما بما انها واحدة ومعروضه للهيئة الواحدة هي فالوحدة والهيئة
عرض قام بالكثرة وتاما ما تمحلول بان الوحدة الغير النافية للكثرة عارضة
بمعنى ان الكثرة مصداق لهذه الوحدة ونشأه اجتماع الاجزاء وهذا الاجتماع
يصير نشأه لانواع الهيئة كما انها صفة حاصلتها بالمصدر الذي هو الاجتماع ولا
في عرض وصف واحد للمجموع من دون عروضها الاجزاء كما لمجموعة والكثرة
وتحويها وتعلمه لا شك فيه الا من موقف القرينة وتالفا لو كان العدد عبارة
عن الكثرة من حيث انها معروضه للهيئة ان كانت داخلية في حقيقة العدد يلزم
خلاف الفرض والا يلزم المحجولة الذاتية لان عددية الاجزاء التي هي العدد
صارت مرتبته يدرى الشروط وقد كان رجل من اطلاب العلم بعد استماع هذه الشبهة
عن القابل عرضها عن الجامع بين المنقول والمعقول البازغ في الفروع والاصول
ودا الجهاد الاكبر اليه استاذي قد سره فاذا في اجواب ان الهيئة ليست
شروط العددية العدد والالوان الهيئة هي بل الوحدات بعد اجتماعها وعرضها
نوع وحدة لها صارت حقيقة عددية لان الكثير بما هو كثير ليس موجودا واحدا
فلا يكون حقيقة ولا اذا انما فلا بد لها من نوع وجودها الحكم عام في كل مركباته لا يكون
حقيقة محصلة من دون عروض نوع وحدة طبيعته كانت اد اعتبارية فافهم نعم
في العدد اشكالان فقدما **قوله** لان حقيقة العدد انه لغير ان الكثرة لا تجتمع

عرض عدد وهو حقيقه وحدانية مولفه من وحدات بما هي معروفة للوحدة فلا بد في
المعروف وايضاً من نوع وحدة لان العارض الواحد لا يعرض للشيء بما هو لغيره ^{سليم} وعلى
الشيء للوحدة والاجتماع عنه ضروري لا يحتاج الى هذا البيان **قوله** وفي الدار
لا يلزم شيء معها لانه يمكن فيها اختيار الشق الثاني فلا وجه لعروض جزء الدار
نفسه ولا اجتماع النقيضين وانما يلزم في خصوص الوجود والاستلزام انفاء
الجزء انفاء الكل ولا يلزم سلب الدار عن الجزء سلبها عن الكل وهو
ظاهر ولم يرد ان في الدار بعد اختيار الشق الاول لا يلزم عروض الشيء
نفسه كما توهم **قوله** بل هذا ايضا ليس بمجاله لعل الشق المحقق قدس سره اراد
بالحمل الحمل المعبر في المحصورات ولا شك في استحالة حمل النقص بهذا الحمل
والا يلزم اجتماعهما في الافراد **قوله** حمل الوجود عند الشيخ الاشعري انه يعني ان
اريد بالوجود الوجود الحقيقي فحمل الوجود حمل اولي عند الشيخ قدس سره وان
اريد الوجود المصدري فحمل متعارف ذاتي عندنا بمعنى ان مصداق
الحمل نفس الذات كما سمى كحقيقه الشياء الله تعالى **قوله** فيه ان احوال
انه قد عرفت ماله وما عليه في المقدمة **قوله** وحاصله ان الدليل مني انه لما كان
لفهم من ظاهر كلام الشرح المحقق قدس سره ان هذا اجواب مني على ما هو المشهور
من ان الحد لا يكون الا من الاجزاء الذنبيه وهذا الوهم وقرر هذا الكلام
بحيث لا يتم الرد على المشهور وغير المشهور فان الاجزاء الذنبيه اجزاء
وحدانية النية سواء كانت منحصرة فيها كما هو المشهور او لا كما نقل عن الشيخ
في الحكم المشرفة فلا بد من اتمام الدليل على اثبات التامير بنسبتي

يقال انها قبل او بعد موهبي خير الخفاء بل البطلان فتأمل اعلم ان الحد في المشهور
يخضع في المركب من اجنس والفضل وجوز والبعض بالاجزاء الخارجية ايضا
ولفظة المحقق الدواني بره عن الشيخ والمخبره انه عليه بان التعارض بين الحد
المحدود ضروري والصورة الحاصلة من الاجزاء الخارجية اذا حصلت في العقل
واصبغت يكون عين المركب فللتعابير فاطلاق الحد عليه على سبيل المسامحة
والمحقق فيه انه ان قيل بحصول المحدود بعد حصول الحد فلا بد من محدود موجود
مغاير لوجود الاجزاء فالتمديد بالاجزاء الخارجية انما يكون اذا حصل المركب
المحل لوجود مغاير وهذا المحل لا يحصل ويقوم من الاجزاء الخارجية اذا لا
يتاك فلا يكون مجموع الاجزاء الخارجية محدودا بل ان جوز حصول المحل المتوجب
بانحاء ذلك الاجزاء الماخوذة لا بشرط شي يصح الحد بها واما اذا قيل بعدم
حصول المحدود بعد الحد بل يكون الملاحظة فقطح انما يصح بما يصلح انه
للملاحظة وهذه الاجزاء لا يصلح ان بعدم صحة حملها على المحدود الذي هو المحل
فتأمل **قوله** وقد بينا كسابقا اشارته الى ان اجواب من قبل
المصورة ان ليس امراد في الدليل الاجزاء الحدية بل الخارجية كوا
بحدبها اولاد اذا بطل الاجزاء الخارجية لطل التمييزية ايضا بحكم التلازم
بين الترتيبين فتبطل الاجزاء الحدية بهذا الوجه **قوله** حتى يكون مع اجواب
الاول جوابا واحداه فعني ان اجواب الاول انما يجري الاجزاء العقلية
لان منع التمايز انما موهبي اجنس والفضل والثاني اذا كان مخصوصا بالاجزاء
والخارجية يكون الاول مخصوصا بصورة ويكون كلاهما جوابا واحدا راجعا

الى التزويد بان ان اريد الاجزاء العقلية فتمنع التلازم وان اريد الاجزاء
اخارجية فمختار الشق الثاني فلا يرد ما قبل ان حاصل اجواب الاول
منع التماسه وحاصل الثاني اختيار الشق الثاني بعد التسليم فلا يكون ابلا
الى التزويد وهذا المورد صرح بان المراد بالاتصاف بالشمول الحمل المواظفي
ولكن ان تقول المحجب زعم ان المنفى الترتيب من الاجزاء اجدتبه و
اراد بالاتصاف الحمل بالاستشفاق بدليل انه قال اما بالوجود او بالعدم
فالمحجب اجاب اولها بان هذا موقوف على تمايز الاجزاء اجدتبه وهو ممنوع
وثانيا باننا سلمنا التمايز كما سلم المسجلات لكن لقول الاجزاء منصفه
بالعدم ولا يلزم الامعومية اجزاء الوجود والامر كذلك لان الوجود معدوم
فاجزاءه ايضا معدومه وح لا يصير الجوابان جوابا واحدا **قوله** فمجب حمل
لنقضها بالحمل الاولي او اراد به سلب الحمل الاولي فان سلب
الحمل نقال له الحمل ايض في الاصطلاح كما يقال الايجاب وان لم يطلق
مجب اللغه صرح به القطب الرازي والشام المحقق قدس سرهما
فلا يرد انه لا يلزم من انتهاء حمل شيء بالحمل الاولي حمل لنقضه بالحمل الاولي
لان عدم عنية شئ لا يستلزم عنية لنقضه **قوله** فالترديد في الدليل
اه هذا بعد غايبه البعد وبالي عنه الفاظ الدليل غايبه الاباء الحق في
تفسير كلام الشام المحقق قدس سره ما قدماه سا بقا فان الاجزاء العقلية
لا يجب ان يحمل عليه الكل اشتقاقا حتى لا يصح حمل لنقضه الاشتقاقا
الذي هو العدم وان اريد حمل النقيض مواظاة لا يلزم ان يردوا الحمل

الاولى لان حمل الكل على الاجزاء العقلية انما يجب بالحمل المعنوي في المحصورات
ولا يجب حمل الكل على طبائع الاجزاء العقلية في مجزأ ان يكون لقبص الوجود
على طبائع الاجزاء والافساد فيه وهي الاجزئ لظهور التامل **قوله** انت
نعلم ان في التعريفات تصور او احداة قال الشيخ بعد ما عرفت اتحاد
اجنس والفضل والنوع والجنس والفضل في الحد الضم من حيث
ان كل واحد منهما هو جزء للحد من حيث هو خد فانه لا يحمل على الحد ولا الحد
يحمل عليه فانه لا يقال للحد انه جنس ولا فضل ولا بالعكس فلا يقال
لحد الحيوان انه جسم ولا انه ذوات ولا بالعكس واما من حيث ان
والفصول طبائع بعين طبيعية علي ما علمت فانها يحمل على المحدود
بل نقول ان الحد بالمخفية يفيد معنى طبيعيا 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 الذين للنك اذا نظرت الى الحد فاذا وجدت
موقفا من عدة هذه المعاني واعتبرتها من جهة ما كل واحد منها على الاعتبار
المذكور معنى في نفسه وغير الاخر وجدت هناك كثرة في الذين فان
عنت في الحد معنى القايم في النفس بالاعتبار الاول وهو الشئ
الواحد الذي ذلك الحيوان هو الناطق كان الحد بعينه هو المحدود **المعقول**
وان عنت بالحد معنى القايم في النفس بالاعتبار الثاني المفضل لم يكن
الحد بعينه معناه معنى المحدود بل كان شيا مودا بالية كما سألتم الا

الاعتبار الذي

الاعتبار الذي يوجب كون الحد بعينه هو المحدود لا يجعل الناطق والحيوان
جزءين من الحد بل محمولين عليه بانه هو الا انها شيان من حصة تعابيران ^{متعابيران}
للمجموع لكنه يعني به في مثالنا الشيء الذي يعينه الحيوان الذي هو انبنة مستقلة
منحصلة بالناطق والذي يوجب كون الحد غير المحدود ويمنع ان يكون الجنس والفصل
محمولين على الحد بل جزان منه فلذلك ليس الحد الجنس ولا الجنس خبر ولا الفصل
واحد منها واذ كان معنى الحيوان هو لتمام الناطق هو معنى الحيوان غير موقوف
والافهم من معنى مجموع حيوان وناطق لان المجموع من شئين هو غير مماثل ثالث لان كلوا
سهما جزء منه والجزء لا يكون هو الكل ولا الكل يكون هو الجزء انتهى واذ انما قلت هذا
الكلام علمت ان المحدود هو المحل الذي حصل من اتحاد الجنس والفصل وهو
محصّل في الذهن بعد حصول الحد المفصل وهذا يندب الجمهور وخالف فيه
المخبره وقال التعريفات تصور واحد للحد او الرسم لكن جعل هذا المتصور
مراداة لملاحظه المحدود او المرسوم ويلزم عليه ان لا ينتهي حركة تانيه على
المطلوب بل لا يوجد انتقال تام الى المطلوب اصلا فلا يوجد الفهم
الجزئيين في انتساب التصورات وايضا يلزم ان لا يلبس نظري من
نظري كما مرت الاشارة اليه لفضله اذ اردنا كتحصيل نظري بحد نظري
فلا بد للحد النظري من كاسب ولكن حد اتحاد الحد ان جعل مراداة للمحدود وقد
نفى الاول وان جعل حد الحد فهو غير حاصل وبالا حصول له لا يكون مراداة و
بعبارة اخرى ان هذا الحد لكونه مراداة لا بد من حصوله بالذات والانتفات
البيبا بالعرض ولكون مراداة اليهم في هذه الملاحظة لكونه نظريا حاصله لا نفس

لا بد من الالتفات اليه بالذات وعدم حصوله كما هو رايه فيكون حاصلها بالذات
وبالعرض وملتقنا اليه بالذات وبالعرض والضم يلزم ان يكون المقصود بالنظر
الالتفات الذي هو فعل من افعال النفس لا العلم ومن اليه من المقصود
بالكتب العلم والضم يلزم كما قبل ان يتعلق الالتفات بالمعدوم لان المعدوم
غير حاصل في الذهن عنده وقد يكون معدوما في الخارج ولك ان تناقش فيه
بان الحد والرسم في الذهن حاصل بما انه متحد مع المحدود او المرسوم والاصل
مراداه للملاحظة فوجود الحد والرسم وجود للمحدود او المرسوم وهذا النحو من
الوجود كاف لتعلق اللحاظ فتأمل فيه فاذن قد بان لك ان الكتب في التصور
لا يخفى الا بان يحصل المكتب كما في التصورات كما ذهب اليه الشيخ و
الجمهور نعم المقام مقام تجريره الاذكياء الاعدام فلا باس ان تفضل الكلام
فاعلم ان المعروف سماه حد ورسم اما الحد فالفرق بينه وبين المحدود
اما بالملاحظة بان يكون الحد الامور المتعددة المحبوسة بلحاظ متعده
والمحد وذلك الامور بلحاظ واحد وادفع عدم تصور وحدة اللحاظ
مع تعدد المحبوس ليس المحدود مغاير للحد فعلمه في ان تصور كتب التصورات
ولسفر شبهه الامام رحمه الله تعالى مفردا واما بان الحد امور متعددة بما هي
متعدده والمحد وذلك الامور معرضة للوحدة الاجتماع في تصور وحدة
اللحاظ فمن جهة الوحدة لكن حصول الحد بعينه حصول المحدود في السباب
الكتب والالتفات في التصورات لعدم حصول شيء مغاير للحد يكون الحد
كاسباله واستغراقه الا نامي والتعجب كل العجب من المضرة بعد اعترافه بحربان

الكتب

الكرب والاكثاف زعم في الموقف الاول ان الاجزاء الخارجة كما انها
مقومات للمركب في الخارج يحصل المركب من اجتماعها بحيث يكون
الاجزاء بعد اجتماعها نفس حقيقة المركب كذلك في الذهن الاجزاء الذرية
مقومات للمحدود في الذهن فاذا تبرزت تلك الاجزاء في الذهن فهي
المحدود فتصورات الاجزاء مفصلة حدود مرتبة معروضة للوحدة المحدود وتعب
الش المحقق قدس سره وبه ان شئ محجاب فان الحد على هذا التقدير عن المحدود
علمه وجهه جلية فاي شئ يكون كاشيا معلوما واي شئ يكون مكتوبا مجهولا
فالظرفين الاتصاف وان ما افاداه وجهها التي تعالى غير مفهوم لا فاما
القاصرة واما بان الحد امور متقدرة حاصله بحصولات والمحدود واحد مغايرة
محصل من اتحاد اجزاء الحد وذلك الحد بعينه الحبس بعينه الفصل كما به عليه الشيخ
وعلى هذا الامر الاتصاف ظاهر فانه يمكن ان يحصل الحبس في الذهن بان جعله الذهن
موجودا منفردا بينهما من حيث تعلقه ثم يضم اليه من حيث تحصيله فحصل مجموع مركب
من الحبس والفصل في الذهن هو الحد ثم بعد لحاظ ابهام الحبس في نفسه وتحصيله
لفصل الامز الواحد المحصل ذلك الواحد بعينه الحبس بعينه الفصل فالحد على كاشية
والمحدود معلوم مكتوب وكلما هما موجودان لوجود مغاير فاذن قد بان لك ان
التحد بد بطرفي الكرب من فروع ثبوت التركيب الاتحادي بين الحبس والفصل
وعلى هذا فالعلم الحاصل بعد النظر علم بكنية الشئ فان مبدء الاتصاف على
هذا التقدير الصورة الاجمالية من دون ان يصير مرادة وظهر ايضا ان العلم بكنية
الشئ محض بالبداهيات وظهر ايضا انه ليس التحد بد علما بالكنية بان يصير الحد

مراد الذي الله نعم ان جز حصول المحدث في غير صورته الا انساب منسكا عن حصول
المحدد وبال لم بلا حظ ابهام اجتناب وتخصلة بالفضل بل تصور مقبول ما ساهم بحبل
مراد لملحوظ ما بها حسن وفضل له بلون هذا النوع من العلم شبه بالوجه
الدائري وحين ما علمت ما قررنا تلك اندفاع ما قبل ان قبل بوضع الالفاظ للصورة
الذمينة يقال معنى الان ان هو المحل لم يكن حاصله عند حصول المفصل واما اذا
كانت موضوعه للنسب من حيث هو كما ذهب اليه المحقق الدواني والمحققين رحهما
الله تعالى وغيرهما من الاعلام فلا يتصور هناك اجمال وتفصيل فان الاجمال
والتفصيل ليس الا في الصور فما الوجه للقول بان معنى الان ان غير حاصل
حين حصول التفصيل واما تحصيل عند حصول المحل وقد ثبت اتحاد المعنى
من كل وجه بين المحد التام والمحدد ولو فرق بجزئية البنية الصورية من
المحدد والمحدد لم يبي الاتحاد الدائري بينهما ثم قال هذا القابل فوق هذا
كلام اخر هو انه لا عرض لاصحاب العلوم الفسفة عن الالفاظ و وضعها
بل الكلام في الموجودات النفس الامرنية سواء وضع الالفاظ باريا او لافاة^{البنية}
الانسانية وغير التي ليست بدنية عند فهم مع قطع النظر عن الالفاظ فالصو
لحصيلها بالمحدد التام وما الفرق بين الكسب واكتساب ادلا مساع الاجمال
فيها باعتبار نفسها وعملها وان جاء في الاجمال والتفصيل لكن نسبتها اليها اداة
فما الوجه للقول بحصولها بالاجمال وعدم حصولها بالتفصيل فاذا عرض حصول نسبتها^{فصلها}
ولو خطأ معاناي نسبة بقي حتى يحصل نسبتها ويجعل مرادها له وعند هذا حق ان يقال
اطف المصباح فقد طلع الصباح ابني وتفصيل الرفع ان هذا القابل حسب الفرق بالاجمال

والنقصيل لسبب الاني العلم والمعلوم في الحد والمحدود واحد وليس الامر كما زعم من المعلوم
في الحد الاجزاء مفصلة والمعدوم المحدود والامر الواحد حاصل من اتحادها ذاتا
ووجودا وذلك الواحد بعينه الجنس وبعينه العنصر كالشبهه بكلام الشبح
فذا الامر الواحد كما انه واحد في نفسه كذلك علمه بالصورة الواحدة الاجازة
والحد كما انه معلومات متعددة كذلك علمه صور متعددة وليس الاتحاد بين احد
والمحدود من كل وجه وقوله قد ثبت اتحاد المعنى بين الحد العام والمحدود وسواء
سبح ترادفام لا غلط بل بين معنى الحد والمحدود وتغاير بالوجه الذي اثبت
وبين في موضعه كما يرشد كلام الشبح ولهذا لم يعد الحد العام والمحدود من
الترادفين في الصحيح وليس هذا اصطلاحا محض بل التغاير في المعنى ثابت
بذلك في الحد من القبل والقال واما الرسم فالامر فيه اصعب لانه اما ان
يحصل نفس المرسوم بعد حصول الرسم كما يحصل في الحد نفس المحدود او يحصل
امر محتمل متوجه حاصل من اتحاد العوارض الماخوذة في الرسم ويكون مرادة ^{حظ} لملأ
المرسوم او لا يحصل شئ انما يتوجه الي المرسوم ويلاحظ بالرسم بجعله مرادة ملاحظة
والثالث باطل لما عرفت من وجوب التاوي الي الحمل وكذا الثاني لانه بصير الحركة
لغوا وتطويل اللفظ من غير طائل فان الرسم المحمل والمفضل كلاهما من عوارض
المرسوم وطال لوقوعهما مرادة ملاحظة لملاحظة المرسوم ومنه وان في التميز فما وجه ان
يجعل محمل الرسم مرادة دون المفضل واي اولوية فيه وورنه واما الشق الاول فيلزم
منه ان يتكلف المرسوم نفسه فيكون علما بكنية حاصله من الرسم هذا وان كان
محملا كما قال المصنف يجوز ان يكون من الخواص بالصورة موجب لتصور المرسوم

لكنه ليس بكل في جميع الركوم بل احتمال محض لم يدر بحفظة وان يحفظ كان انقل القليل
فقد احتل امر الالكاتب في التصور فافهم واعلم ان هذا الاختلال انما نشأ
بالقول بان العلم نفس الصورة الحاصلة من المعلوم في العالم واما اذا قيل بان
الاجلانية المغايرة للمعلوم علم سواء كان القول بالوجود الذي ينفي جفا او باطلا كما سبب
عليه في محبت الوجود الذي انشا الله تعالى وعلبه مشايخنا الحاضر زينة الكرام
قد سبوا رايهم فنبطلم امر التعريفات لان تلك الحالة تصور او تصديق وبما نوعا
من العلم والتصور منه ما هو قوي وهو الحالة التي بها يتكف كنه المعلوم وبعين
وهو الحالة التي بها يتكف المعلوم انك فاصعبا بحيث يمتنع عما عداه فاما اذا
حصل كنه شي ونظرا ما حصل حالان يتكف بكل منهما الجنس والفصل ثم يحصل
بعده ذلك حالة بها يتكف المحدود وهو اما الامر المحل احوال من توجد الجنس
والفصل واما امر مرتب منها معرض لوحدة اجتماعية او يحصل حالات بها يتكف
المعارض فبعد الذين لقبول حالة اخرى بها يتكف معرضا بها انك فاما
ما قضا بحيث يمتنع عما عداه واما حصول حالة بها يتكف كنه المرسوم فامر
محتمل لم يقم برهان على امتناعه فتفكر **قوله** فالنصور الثاني ان حصل ادنيه
ان بدنيه الكاسب لا يوجب بدنيه الكلب فبدنيه الخاصة لا يوجب
بدنيه النصور الاول ولو كان كذلك لما صح كسب نظري من بديهي على
انه لو تم بلغوا قوله لان بفي التعريفات تصور او احدا ولفرير كلامه انه اذا
فرض تصور كنه الشئ بعد حصول تصور الخاصة فقد اجتمع تصور ان احدهما
تصور كنه الشئ والاخر تصور خاصة وليس احدهما مرادة الاخر فليكون تصور

الكنة من دون نظرات ان طرقت النظر ان يجعل المعرف مرادة للمعرف بالفتح و
لست الخاصة منها مرادة اصلا فالنصور التالي اي لنصور الخاصة ان
كان بالنظر لهذا النصور لا لنصور الكنة وان لم يكن بالنظر فلانظر منها اصلا فها
المفروض لو لد البدينية لكن كان يكفي انه اذا لم يكن الخاصة مرادة صارا لنصور الكنة
يد بها وانت لا يذهب عليك ان حقيقه النظر الحركتان حركة من المطلق
الي المبادي او من المبادي اليه ومناط النظرية الي هذا او علي الحركة الاو
او الثانية فاذا فرض ان الخواض حصلت بالحركة ثم ريت وحصل باعداد
الكنة فلا شك ان هذا الكنة قد حصل بالحركتين فقد دخل في حد النظر بل
رب فالمحتمل ان زعم ان معنى النظر ليس بذائل جعل يحصل مرادة
فلا كلام معه فان كلامنا انما كان في النظر بل بالمعنى المذكور والبديهي الذي
يقال به وان زعم ان جعل المرادة لازم للمعنى المذكور فنصور الكنة بعد لنصور
الخاصة بهذا الوجه اذا فرض فلا يفيج عدم المرانبة شيئا بل يكون هذا مادة
النقص على جعل المرانبة لازمة للنظر بمعنى الحركتين بل الذي يفيج بيان
اسمائه وتوابع الصورة المذكورة ان طفر والا فلا يفيج ويد اظهر واعلم ان مرادنا
بالحركة منها اعم مما كان علي سبيل الحقيقه او علي سبيل المشابهة وقد بينا نحن في
كتب المنطق ان الفكر ليس حركة علي سبيل الحقيقه **قوله** اي تشبهاه اي
تشبيه المصاورة ابراد ومقدمة مساوية للمدعي في الجهالة والحقا فمن
لا يسلم المدعي لا يسلم هذه المقدمة فاندفع ما قيل لامصادر ولا تشبها
فان اعرضه الوجود مركزه في الاذنان العامية لان الكلام في الوجود ^{المصدر}

فبمثل بالا عرفته علي البدئية لانه كما ان الاعرفيه مركزه لذلك البدئية
مركزه ومن تنازع في البدئية تنازع في الاعرفيه وفيه انه اذا قام الدليل
اه يعني ان المسند قد دل علي الاعرفيه بالدليل واذا دل علي الحقي
مثل المدعي بالدليل فلا باس في اخذ في الدليل فالاولي ان يلتقي بالبطر
في الدليل وانما قال فالاولي لانه لا يمنع في المناقشه علي مقدمه فوطئه للمنا
لي دليلها فتأمل قال المصنوع قلنا معنى علي الموجب بالذات حتى تحت
القبض عنه اه تعال ان نقول لا نقول المسند بالموجب بالذات بل
نقول المقتض جواز قادرية وجوده الي جميع الملكات علي السواء
فاجاد البعض بالاختيار في وقت والاخر في وقت اخر ولذا ايجاد البعض
في محل والبعض في محل اخر ترجيح بلا مرجح واجاد بلا حكمة فلا بد من امر يحث
الارادة والافادة وذلك هو الشرح وارتفاع الموانع واستعداد النفوس
والجواب ان المصنوع اراد بالموجب ما يجب عنه الافاضة وتبني وتختلف
وتحق لا نقول به الا ان ضرب من لفرق بين ترجيح المختار احد المتأديين
الرجحان بغيره من غير موجود فالمراد عندنا بالفعل بالثابت لا يتوقف فعله
وارادته علي شروطه فتأمل فيه وارثقب كلاما مستوفيا في محله **قوله**
وذلك لان علم العالم واهصاص مع شرايطها اه يعني ان قلبه يتخلف
انما لقبض ان علم العام مع الشرايط الثمر من علمه بدونه وكذا عدم علم
العام مع عدم الشرايط الثمر من عدم علمه معها وهكذا في اخص لكن لا يلزم
منه اكثرية علم العام من علم اخص لحوار ان لا يكون لهما شرايط وعلي تقدير

لأنها متجاوزة أن يكون علمها خاص بدون الشروط التزم من علم العام بدونه فيكون
علم العام بدون الشروط متلاممة وعلمها خاص بدون الشروط عشرين
وإن كان أقل من علمها كان يكون ثلثين وإن يكون عدم علم العام
مع الشروط التزم من عدم علمها كان يكون مرة وذلك عشرين وإن
يكون وجود شرط الأعم مائة مرة ووجود شرط الخاص تسعين فيكون علم
الخاص مائة مرة ونسبة علم العام واحد أو ثمانين مرة وكذا إذا اراد
بالشروط اللوازم أهـ لما كان قبل أن يمنع كون شروط العام بعض شروط
الخاص إنما يتوجه لو كان الشرط على معناه أما إذا اراد به اللازم فلا يكفي
للسند وبيان الأغربية لأنه لما كان لوازم الأعم بعض لوازم الأخص
فوجود علم الأعم مع اللوازم التزم من وجود علم الأخص معها ولا يوجد أن يكون
اللوازم فالخبر به رده عليه بأن هذا غير واجب فإنه إنما يتم إذا كان الأعم
لازما الأخص حتى يكون لوازم الأعم لوازم الأخص وهو في خبر المنع ما قبل
أن الكلام في الأعم المطلق للأعم من وجه ولو لم يكن الأعم لازما صار أعم
مطلقا ففاسد لأن مادة الخلف في الأعم من وجه هو أن يوجد أحدهما ولم
يوجد الآخر بمعنى أن يكون ذلك إعادة مما يصدق عليه أحدهما ولم يصدق عليه
الآخر وإباحته يكون هو فرد الأخص دون الآخر وكذلك في مادة الخلف في إباحة
الآخر والذي يجب الأعم المطلق أن يصدق الأعم على كل أفراد الأخص بالفعل
حتى ينافي العموم المطلق عدم اللزوم كيف ولو كان الأمر كما حسب القابل يجب أن
لا ينفد من المحمول الأعم والموضوع الأخص الأفضلية دامية مع أنهم صرحوا بخلاف

وذلك فافهم **قوله** هذا اذا شرطه لعل مراد اسم المحقق قدس سره بالجزء والجزء الاول
وبالكنة الكنة التفصيلي وح لا يرد عليه ما ذكر **قوله** انت تعلم ان الكلام في الوجود
الطلق انه قد اخرج عن علم المخاطب ما فعله نقضه من قبل فانه قد مرح من قبل ان مراد
قابلي الكسبه الوجود الحقيقي اذا كان كذلك فالوجود اما مشترك عارض للمهيأ
او انفسيا فلا يرد ان قول اسم المحقق قدس سره من قبل ان البدئية منفرعة
عليه الاشتراك يدل على ان النظرية منسوبة عليه لان المحيية قد جعل النزاع
لفظيا فلم يكن موضوع احكام بالبدئية واحكم بالنظرية واحدا فلم يكن المتيان
عليه واحدا بل نقول لو كان النزاع معنويا لا يجب انحاء مني قول الخصمين
واحد او قد مرح اسم المحقق قدس سره بانه على تقدير عدم الاشتراك
يصح دعوى النظرية بناء على ان ليس كنه شي من المهيآت يديها ولا يخفى
ان كنه من المهيآت يعقل بالوجوه العرضية لما كان يراد على اسم المحقق
قدس سره ان كل وجه كنه شي ولما كان جميع الالاته نظرية فجميع الوجوه ايضا
نظرية واجب بان المراد بالمهيآت المهيآت الوجودية في الخارج فلا
يلزم من نظرية النظرية الوجودية فانها اعتبارات غير المحيية الابرودين
ان بعض المهيآت الوجودية بدئية لانه لا شك ان المهيآت يعرف
بالوجود الوجودية في الخارج كما يعرف الجسم بالمصنف بالسوا فبذو الوجود
معلومة بالكنة الذي هو محض بالبدئيات ولو لم تكن معلومة بالناهيات بل بالكنة
او بالوجه بان تلفيف البيا يجعل الاتاهي امراة للملاحظة فبذو علمها بالبدئية
ان لم يحصل الوجود بل الاتاهي امراة لها فبذو الالاته اما امراة للمهيآت

التفت بها بالابووجه المفروضة بنفسها المرادة للوجه التي هي مرادة للمهمات فيكون
الوجه مرادة ومرى في ملاحظه واحده فيكون حاصله وغير حاصله فيكون ملاحظه وغير
ملاحظه فان دفع ما قبل بخوران بنصور الوجه بالوجه ولا يلزم كون المقصود بالذات
مقصودا بالعرض في قصد واحدا لان القصد منها استعدادا فانه اذا عرف السواد
بالوجه قصد معرفته السواد ثم قصد به معرفته الجسم فهذا قصدان وكذا ان يدفع او الضربا
وجعلناه مرادة للملاحظه الجسم ولا ندرى انه كنهه ووجهه لانا وان لم تعلم بالبدنيه انه
كنهه او وجهه لئلا تعلم بالدليل الذي ذكره انه كنهه ثم قد ينقص بانه بنصور العالم بانه
مخلوق الله تعالى فيلزم تصور كنهه نعم والجواب عنه بان ذات الله تعالى
قيد للوجه لا هو الوجه نفسه ونحن انما نوجب تصور كنهه الوجه لا تصور قيوده
لكن يراى انقلب على اصل الكلام ان الوجه هو مفهوم المنصف بالسواد
والسواد قيده وليس هذا مناقضه في المثال لان العارض الموجود لا يكون
محمولا بالمواظاة وانما المحمول بالمواظاة مشتق وقد قيل ان قيد الوجه
الذي يجب ان لا يكون مرى بالاصارث مقصوده بالذات مع انها معتبره
في المرادة وبذلك السبب في ان الماخوذ منه على وجه التقيد بان يكون نفسه
مقصود الوجه ثم قيد بهذا المقصود وجهه فيجعل المفيد المحض مرادة لملاحظه لا ياتي
كون المرادة هذا المفيد على انه لو لم يتم النقص الضربا فمهم **قوله** لو سلم ذلك
فيه اشارة الى منع وقوع التعريف عن جماعته وسواء الى كنهه وبذلك
الظاهر غير متوجه لان الظاهر ان المعرض مانع بلفظه الاحتمال ولعل مقصوده
الاشارة الى بطلان هذا الاحتمال لما ان تدبب المعربين معلوم انهم وسوا

الى البدئية او منهم الفار الى يعني ان نسبة القول بالنسبة الى المعرفين باطل
ولو سلم صحة فهو مفيد للسند لان الحصول بالكت ولو لبعض دليل النظرية
لانه قد ترتب لبعض الخاء حصوله على النظر وقد مر باله وما عليه فنذكر **قوله**
وبه يدفع ان اشتغال العقل اذ حاصله ان التقرب غير تام لان غايته
بالرغم ان الوجود نظري في بطن المتعلين بالتعرف والمقصود نظريته
بحسب الواقع وحاصل قوله فان قلت ان الاشتغال بالتعرف مني على النظرية
في زعمهم فالاستدلال بالاستفعال بالتعرف على النظرية ودورنا على **قوله**
وهو ما يحصل به تصور ما علم وجوده بحسب نفس الامر او بنفس الامر الوجود الاعم
مما يكون بحسب الخارج فيه او عينه اذ الذي يصح الامتزاز لا بالعم الوجود
الخارجي والذنب حتى يلزم ان يكون كل تعريف تعريفا بحسب الحقيقة لانه
لا يخلو المعرف عن الوجود والذنب والشهور ان المعرفي بالتعرف
بحسب الحقيقة الوجود بحسب الخارج والا فرب هو الاول قال المحقق ربه في بعض
اوصافه ان الحكم غير مقصوره بالحسب عن الموجود الخارجي بل النظر الحكمي اعم
فيل عموم النظر الحكمي لا يدل على عموم التعرف بحسب الحقيقة لان الحكمة يذكر
فيها كل التعريفات فيجوز ان يكون لبعض الاشياء تعريف بحسب الاسم فقط
وانت لا يذهب عليك ان مقصوده ان الحكمة باخذ عن الموجود مطلقا
والا فمعرفة الحقائق النفس الامرنية لا معرفة العنوانات التي ليس لها معنى
فالوجودات النفس الامرنية لها حقائق كما ان لها عنوانات فيجب ان يكون لكل
موجود في نفس الامر تعريفا فخرج البعض عن الين وبهذا اندفع ما قاله هذا الفاعل

ان الامر الاصطلاحي فلا بد من نقل الاصطلاح لان المقصود ان العوض الذي
تعلق باعتبار هذا النحو من الاصطلاح متحقق في الموجود في نفس الامر بحيث انه
لما في المحقق في الخارج بنفسه فالاصطلاح على اخراج البعض من غير ما بحث
في قوة الخطاء عند المحضين فانهم **قوله** والمقصود من التعرف اللفظي هذا المحض
انه قبل قد يكون الشيء معلوما وحاضرا في المدركة وتحتاج الى التعرف اللفظي
عند استعمال لفظ موضوع بازاية غير معلوم الوضع فلو كان المقصود بالزم احضار
المحضر واجواب بان النفس لا يلتفت في ان الي شئيين فلا بد من التمييز
عند سماع اللفظ لا يفيد لانه بعد تسليم صحة هذا المقدمة قد يكون المعنى حاضر
او يلتفتا بعد سماع اللفظ والسؤال عنه وقبل جواب المجيب واجاب في
بعض اصنافه ان المقصد الالتفات اليه من حيث انه مدلول اللفظ حتى يصدق
بمعنى الكلام والمعنى غير حاضر بهذه المحسنة وان كان ملتفقا مطلقا صرح بان
تعلمية وظاهر هذا العبود الى طابيل لان الحسنة التعليلية خارجة عن المصدق
فلو كان من التعرف اللفظي الاحضار في المدركة لزم احضار المحضر الا
يقال المحصور على نحو من حضور من اللفظ وحضور في نفسه والمقصود من
اللفظية المحصور الذي يكون من اللفظ وهذا لم يكن متحققا من قبل وانما كان
المحقق الذي لا من اللفظ **قوله** مع ان التعرف اللفظي حجابا نحو
ما انه لغوي لو كان المقصود من التعرف التصديق بموضوعية اللفظ للمعنى وهذا
وظيفة اهل اللغة فيكون التعرف اللفظي خارجا عن وظيفة اهل العقول
قال بعض المحققين من الاسادة الجرا العلامة البارسي رحمه الله تعالى

ان غاية المراد من خروج عما ينطبق فيه بالذات ولا يلزم خروج عما ينطبق فيه بالعرض
فان اهل المنطق يحتمون عن الالفاظ لتوقف مفوضهم عليها او
تسهيل حصول المفرد لعبارة اخرى ان اراد ان العجبت عن التعريف
اللفظي وبيان احكامه يرجع الى العجبت عن احكام الوضع فلا بأس به فان
اهل المنطق لم يرا ما يحتمون عن احكام الوضع لفوايد ان اراد ان ذكر
التعريف اللفظي لمفوض المعارف بالفتح في كتب المعقول يرجع الى
بيان موضوعه الالفاظ بارايها فلا شناعة فيه فان ذكر التعريفات
في العلوم متاود ولا خلاف في وقوع الاحكام اللغوية بما يدي الاجاب الحكيمه
فانهم **قول** ودرست المحقق النصارا في ره آه قدس التعريف الاسمي
بحيث يدخل فيه اللفظي بشرط ما بشرط الاسمي وجعل التعريف المذكور
في كتب اللغويين التعريف الاسمي ولا شك ان المذكورات في كتب
اللغويين تعريفات لفظية **قول** ثم كما بان القوم علموا القدم ما الاسمي
لقل عند في احاشيه قد وجدت هذا التمسك في حاشية علي حاشية التبيات بان
فهم المعنى من اللفظ يحصل من التعريف الاسمي واللفظي فلو لم يكن التعريف اللفظي
واخلا في مطلب ما كما ان التعريف اللفظي واخلا في مطلب ما كما ان التعريف
الاسمي واخلا فيه لم يكن هذا المطلب مقدا على ساير المطالب ولم يصح احتياجا
البيه قال في حاشية اخرى قالوا لنا مطلبان مطلب وما يطلب به التصور
ومطلب هل يطلب به التصديق والتصوير علي وجهين تصور بحسب الاسم وهو
تصور الشيء باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن الطباقة على مبنية موجوده ويدا

النصور بحري في الموجودات قبل العلم بوجودها وفي المعدومات اليه والطالب
له ما اثاره الاسم واما في النصور بحسب الحقيقة اعني لصور شي علم وجوده والطالب
له ما الحقيقة وكذلك التصديق بقسم الي التصديق بوجود الشيء في نفسه والي
التصديق بثبوت خبره وقال بعض المتأخرين ان هناك ما اخر وهو التصديق بتغير
المهنية وقوامها وهذا القسم مغاير للتصديق بوجود الشيء في نفسه لان هذا التصديق
مقدم علي التصديق بوجودها ولا يخفى علي ذي بصيرة ان هذا حلت من القول
لان التصديق ليس في موضوعا ومحمولا ولا شك ان تقرير المهنية نفسها
لا امر مغاير لها فكيف يتعلق به التصديق والطالب الاول بل البسيط والثاني
بل المركبة ولا شبهة في ان مطلب الشارحة مقدم علي مطلب بل البسيط
فان الشيء بالم تصور مفهومه لم يكن طلب التصديق بوجوده كما ان مطلب
بل البسيط من مقدم علي مطلب فالحقيقة وما لم يعلم وجود الشيء لم يكن ان تصور
من حيث انه موجود ولا ترتب ضرور يابن مطلب بل المركبة ومطلب ما الحقيقة
اولي انهي واعلم ان المشهور وعليه المحققون وقوع الرسم في جواب الامتحان
الدوالية قال انما يقع الرسم من جهة التوسعة وخالف فيه معاصره الصدر
السيرازي رده وقد شمر زبده للجدال مع ذلك المحقق وقد غلب الجدال فاعاد وصحة
حتى صدر منه كلام لا يخبر عليه مسلم ولا من شأنه ان يفوه به ولا يجدي هذا النزاع
الي تميز طاليل فانه يرجع الي الاصطلاح ومن شأنه فليطالع الجدلين هما والحق
باعادة المحسنة في بعض تصانيفه ان فيها اصطلاحين اصطلاح الياغوجي
وقد اصطلاح فيه علي ان ما يطلب الدائيات واصطلاح فن الزمان وقد اصطلاح

فيه على انها يطلب التصور سواء كان بالرسم او الحد وادعى بعض المتأخرين حساب
 الاطلاق المبين وعبارته هكذا مطلب بل على ثلثة اقسام بل الشئ موجود على
 الاطلاق وبل الشئ موجود على صفة وبل ان احق ما يسمى بالهئية البسيطة
 نوعان بالاضافة وعلى الاطلاق ولو اوضح على جعل البسيطة ضمن البسيطة
 على الاطلاق وهو هئية الشئ في نفس مبهمة والبسيطة على الاضافة وبانقياس
 وهو هئية الشئ بحسب الوجود في نفسه والمركبة هئية الشئ على صفته فلا
 شطط وكان من امن بالجعل البسيطة انما اذ بل نفس على الثلث لغة عن
 تقدم الفصل الوجود عن التفرير الا في اعتبار العقل فهما بحق الوجود تحت
 التفرير لكن المرئيين مختلفان ولشئ بحسب كل منهما لوازم واحكام فالأعمال
 مغلطة في المقادير العلمية والاعتبارات التصورية والاذعانية والصور
 الاقتصانية الخدية والبرهانية انتهى هذا كلامه وليس فيه شئ يدل على ان
 التصديق يتعلق بالتفرير كما يتعلق بالموجودية لكن بحسب حكم عنه تفرير فوام
 المبهمة محمول ضرورة الفناء والعقد فيصدق به وكذا يجب ان يحكى محمول عن
 الموجودية فيصدق به ولذا قيل ان هياتك مراتب الاول مرتبة التفرير نفس
 المبهمة والثاني موجودية اي كونه بحيث يصح استخراج الوجود الثالث الاقتصانية
 لصفه فالاول مقدم على الثاني والثاني على الثالث والابدان يحكى عن
 المراتب الثلث بعقود يتعلق التصديق بكل منهما ولاخلف فيه هذا غاية الكلام
 في توجيه هذا الذي يقوه بكلمات شبه باصوات المجانين لكن لا يدرب
 عليك انما تفرير بالبرهان القاطع والاستدلال الساطع ان شاء الله تعالى

المفصل المعام بحيث لا نجوم حوله شبيهه ولا ارتباط الوجود الحقيقي نفس
المهنية المتفرزة وان العقود المحكوم فيها بالوجودية حكائية عن نفس تقرر
الذات لا عن الاضاف بامر الضامى او انشراعى وقد سلم هذا الرجل في موضع
من كتابه المسيح بالافق المبين وغيره فقال عسى ان اتيتك على النقطن
لان ليس الوجود حقيقه الا نفس الموجودية بالمعنى المصدرى اى نفس
صيرورة نفس المهنية في طرف ما لا معنى ما يصم الى المهنية او تبرع عنها
فجعل مناط الصحة انشراع الموجودية وحمل مفهوم الموجود فلعل المنطق انه
في طرف الوجود الا نفس المهنية ثم العقل يضرب من التحليل تبرع ما معنى
الموجودية والصيرورة المصدرية وحكايه عليها على ان مصداق الحمل ومطابق
الحكم هو نفس المهنية بحسب ذلك الطرف لا ان يزيد مفهوم بها فصيح الحمل
واذا قد كحفت ان مصداق الموجودية هو نفس المهنية والفضة التي يحملها
الوجود حكائية عن التفرز والتصديق بالتفرز انما لطلب بهل السبب المشهور
فالمقدم عليه اى التصديق هو ولم ين في البد الا التصديق بنفس قوام الشئ
الذي هو تصور فاستقرار اعتراض المحنة في مقرة ولا يمكن رفة وورودها
اورود المحنة في جو شئ بعض فصانفة اليهم من ان هذا المطلب يرجع
المبا طلب قوام المهنية وتصديقه لا يصلح الا جعلها محمولة لنفسها فهذا الحمل
انا غير مفيد او باطل وتصوره مندرج في مطلب ما الشارح والمخ عند هذا
العبد ان مرتبة التفرز هي التي يحكى عنها لفضة محمولها الوجود لانها مصداقها
وحمل الموجود على المهبات اشبه بحمل الدائيات من حيث انه لا يحتاج

الى قيام امر به الموجودية الضمما كما كان او ان تراعي اذ هذه المرئية هي معقول المنة
الموجودة اي هذا المفهوم التقديري الذي يطلب تصوره بما الحفظة فتصديق مرئية
التفريدي بعينه التصديق المطلوب في بل السبب المشهورة وتصوره هو بعينه
مطلب الحفظة واما بل السبب الحفظة فهو من هومات هذا الذي غلب
عليه القوة الواهنة النفس فيما يعوق الفاهمة وانما اجره على اختراع القول
الموه بالذوات التهوريات والراي الملح بالحاء التلميحان طمعا لبل الرقة
عند العامة باحداث قول مخالف للكافة ولم ينال بالافتضاح الذي
انحاضه فان قلت يجب ان مصداق الموجودية نفس المنة المتفرزة و
لكن المفهوم الموجودية قيام بها او ليس يترعا العقل عن المنة المتفرزة و
يصعبها كما يصعب سائر الاثر اعينات فاذا نصح الحكاية بالوجودية
عن هذا القيام بان يراد لفظ الموجود ما التصرف بالوجود المصدرى كما يفهم الحكاية
من صنع سائر المسفات فلعل هذا الموه يريد بمطلب بل السبب الاضافي
التصديق بهذا الاضاف واهل السبب الحفظة التصديق بنفس التفرقة
هذا لعل الجدوري فان قيام الوجود المصدرى لقيام مفهوم السبب وغيره
من الصفات فهو في الحفظة من جزئيات مطلب بل المركبة فان سبب
منه بل السبب هو اصطلاح منه ونسبة الاذوال الى القوم المحققين من
الفهم وغلبته جنود الوهم هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فانه من مرال الاقدام
قول وانت تعلم ان التعريف الاسمي اه معنى ان التعريف اللفظي انما
يكون فهم المعنى منه مرة ثانياً والبلون قبل في لوم يدخل التعريف اللفظي في

مطلب بالادوية لبطالان لتعليل القوم تقدم ما فانه بالم لوجود مطلب بال الذي هو
التعريف الاسمي لكان حكما على بالم يعلم ولا يمكن المعرفة بالتعريف اللفظي
فانه انما يكون بعد المعرفة **قوله** مع ان من قال انه من المطالب التصديقي
اه يعني ان من قال انه من المطالب التصديقي قال انه في امال مطلب
تصديقي يعني ان المقصود الاصل في التصديقي وان كان المطلوب الاخصار من
الطلب الا انه انما يطلب احضاره ليصدق بان اللفظ موضوع له فلو لم يطلب
بال الاضمره **قوله** انت خير بانه بصريح تعريفها اسميا يعني ان الحسنة حسنة
فان العملية لا ينفع في دفع تحصيل الحاصل واذا كانت تصديقية فالمعرف
الشيء من حيث انه موضوع له وهذا المحيث لم يكن حاصل من قبل فيكون
تحصيل امر لم يكن حاصل من قبل ولما لم يعلم وجوده صار تعريفها اسميا والاضرار
في التعريف معرفته نفس الشيء لا معرفة مضادا بحسنة كما حكم به الوجودان الصحيح
وخصيص التعريف اللفظي من هذا الحكم بحكم لا ينفذ اليه **قوله** ويكون من
تعليل المحيث اللغوي قد عرفت ما فيه **قوله** وخصيص المقام انه اذا قيل
عن امر يدعي اه يعني ان التعريف اللفظي يحصل كلا الوجهين كون الغرض
منه احضار الصورة من بين الصور المخروسة وان يكون الغرض التصديقي
ولا استحالة في شيء منها لكن اذا استعمل في العلوم العقلية فالظاهر ان المقصود
الاخصار وليس التصديقي بالوضع في من اعراضهم وان استعمل في العلوم
اللغوية فالظاهر ان المطلوب التصديقي بالوضع لانه العمدة في مقاصدهم
وفيها نامل والحق ان يقال المرجح الي قصد المعرفين لهم اذا وقع في متن اللغوية

في تفسير الالفاظ فمقصودهم التصديق بالوضع لانه من مسايل النفس والمسايل
انما يكون تصديقات فافهم قال المصدر وقد اجيب عن الوجود الثاني بان اجراءه
اه ظاهر هذا الجواب بدل علي ان النزاع في هذا المفهوم في بدئته ولطرنه وهو
كما ترى ويحقق الجواب انك قد عرفت ان مبني النزاع ان لهذا المفهوم
حقيقه بها الموجوده لصدق هذا المفهوم عليه ام لا وعلى الثاني يدعي فالحجيب
اجاب بان التعريف انما هو الامر مباين لهذا المفهوم لو حجب صدق هذا المفهوم
وهذا خارج عن النزاع فانه انما صدق فيما صدق عليه المفهوم المذكور انما يصدق
الاولي او بالصدق التابع او لفعال ان التعريف لمنو حكمه لا لما هو الوجود
عندنا فان الوجود هو الذي به موجوده الاشياء وترتيب الالفاظ عليه والوجود
بهذا المعنى عند القابل بالبدئته منحصر في هذا المعنى وعند القابل بالسببية
هو غير هذا المفهوم فالاستدلال بالتعريف لانيم الا اذا اثبت اول ان
مبدأ الالفاظ غير هذا المفهوم وقد عرفت وما انتمم بالدليل ذلك بل استدلالهم
التعريف ويجوز ان يكون التعريف لمنو حكمه ولا يكون في نفس الامر
مبدأ الالفاظ غير هذا المفهوم ففي قوله الذي وقع النزاع فيه تسامح والذي قلنا
ببدئته زعم ان الوجود الذي به ترتب الالفاظ هو هذا المفهوم فلا يلزمه لو حكم
بل لا بد من اقامة الدليل فتأمل **قوله** قد عرفت ان الوجود يطلق اه معني
ان المعنى متحقق لا وجه فيه للتحفاء واحكم بكونه توها ما نظم ان المعرف
الذائب اني انه شئ لوجب الكون اخذ الوجود بالمعنى الثاني ولا شك
انه موجب الكون المصدرى فالاولي ان يجاب بان المعرف الوجود بمعنى

اخرى الوجود الحقيقي ونحن لا نذكر نظرية وانما ندعي بدبيته الوجود المصدر
ويذا بناء على ان النزاع لفظي وانت لا تبديب عليك ان النزاع
اذا كان لفظيا فلا حاجة الي هذا الجواب ولا الي الجواب الذي من
قبل بل ينبغي ان لا يجاب الاستدلال النظرية فانه يستدل على امر لا يبره
القابل بالتدبيره كما لا يخفى **قوله** قلت لو سلم صدقة عليه اه اشارة الي
منع الصدق على الكون وهذا صحيح في التعريفات كلها فان ما به الالتقاء
ليس الا الوجود الحقيقي الا في التعريف بالثبوت الا بالكلية
ثم منع امتناع صدق تعريف موجب الكون على الكون واستدعي
امتناع صدق شيء على الموجب والموجب بالجل العرضي وهذا في
الظن غير موجه فان مفصود المعترض ان التعريف لو كان موجب الكون
فوجب منعه عن دخول المباين والكون مباين له فوجب ان لا يصدق
عليه وظاهر ان الجواب غير متوجه اليه ولذا غير البعض فقرر النقص
وقرر بان موجب الكون مباين الكون فوجب ان لا يصدق عليه
اذا لو صدق لكان عليه ولا يخفى ما فيه من الكلف الغير المرضي والا
في الجواب ان امتناع صدق تعريف موجب الكون عليه ممنوع اذ لا امتناع
في صدق شيء على الموجب والموجب لصدق عرض فيجوز ان يكون صدق هذا
التعريف صدق عرضا فيكون من الرسوم ولا يجب فيه المنع لجواز التعريف
بالاعم عند القداء وهو المختار عند المحققين والقرينة على ما قررنا ان التعريف
منسوب الي الفارابي وهو يجوز التعريف بالاعم **قوله** الاول ملاحظة على

الاطلاق اه وبهذا الاعتبار يحقق محقق فرد ولا يعنى الا باسقاء وجميع الافراد
مخفيا للعموم وهو موضوع القضية الطبيعية كذا في الحاشية وانت لا بدسب
عليك ان تقوم فدر حوالا ان موضوع الطبيعة امر زمني ما خوذ بشرط الوعد
الذميه مع قطع النظر عن الشخصات ولذا لا يبرى اليه حكم الافراد فليفت
محقق محقق فرد وليفت يعنى بانقاء فرد جميع الافراد وقد صرح المحقق ان
الكلمة من المعقولات الثانية وانها عارضة للمنة بشرط الوجود الذي
والعموم مثل الكلمة فليفت يكون مع العموم والاطلاق موجود في الخارج لوجود
فرد وار لفت لفضلا مستوفي **قوله** والثاني بلا خطنة من حيث هو
اه وبه وبهذا الاعتبار يحقق محقق فرد ومعنى بانقاء فرد لعدم اخذ العموم في
مضمومه وهو موضوع القضية المهمله كذا في الحاشية وانت لا بدسب
انه لو كان الامر كذلك لكان رفعه مجامعا لوجوده فلا يكون نقضيا له مع
اهم قالوا ان رفع كل شيء نقضه والضا ان اريد بالانتفاء الانتفاء بالكلمة
فلا يصح انتفاءه بانقاء فرد وكيف اذ البقي فرد لم ينق الخففة بالكلمة فلا
يصح انتفاءه بانقاء فرد لان وجود فرد وجودا وان اريد الانتفاء بنجوما
فلا احتصاص لهذا الشيء من حيث هو فانه يجرى في الاول ايضا لو سلم
ان وجوده بوجود فرد لانه لما كان وجود الفرد وجوده فانقاء الفرد انتقاءه
في الجملة فلا يصح الفرق بينهما بحسب الانتفاء وار لفت فيه كلاما مستوفي
قوله يدا هو الفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق اه ان كان يدا امر
اصطلاحيا وظهر بفرج من القوم فنعم والافالشيء المطلق بحسب المعنى الترتيبي

كما يصدق

كما يصدق على ما قال يصدق على الكلي الطبيعي ايضاً ومطلق الشيء بحسب
مفهومه التصديقي كما يصدق على الشيء هو يصدق على الفرد المنتشر
فانه ايضاً مطلق الشيء الذي هو الفرد فالحكم على بعض التوهم انما
يصح ان يثبت الاصطلاح والالا **قوله** فالمطلق ان اخذ على الوجود الاول
اه شروع في تقرير اجواب حاصله ان المطلق على الوجه الاول اي الشيء
من حيث الاطلاق سلبه لا يكون الا بالسلب جميع الافراد وسلب
الخاص الذي هو سلب بعض افراد ولا سينترم سلبه وان اخذ على
الوجه الثاني اي الشيء من حيث هو سلب ايضاً سينترم سلب المطلق
لانه نحو من سلبه وهذا ليس نقضاً له وانما النقض له سلب المطلق بالوجه
الاول والمراد بالعدم المطلق منها سلب حقيقه الوجود من حيث هو
من دون ملاحظة الاطلاق وهو الذي سميته المحسوسه مطلق العدم
وهذا العدم محقق سلب نحو من الوجود فهو لازم للعدمات الخاصة التي
هي عدمات الوجودات الخاصة لتحقق سلب حقيقه الوجود من حيث
هو من دون ملاحظة الاطلاق عند سلب فرد منه والمراد باللزوم مطلق
امتناع الالفكاك اعم من ان يكون في الذاتي او الخارج وانت لا يدب
عليك ان بناء هذا التقرير على الاصل المتطورية فالاولي ان يقال ان سلب
المطلق على وجهين سلبه راساً وبالكلمة وبغير لازم للسلب الخاص
وسلبه في الجملة ولو في بعض الاحياء وهذا لازم لسلب الخاص والمراد
بالعدم منها المطلق سلب الوجود في الجملة وهو لازم للعدمات الخاصة

فالعدم الخاص مستلزم للعدم المطلق وسلب الاعم انما يكون احض من سلب
الخاص اذا اخذ سلب الاعم بالكلية وراسا فان جسم الكون واعلم ان
المحقق قدس سره بين لزوم التعريف في تعريف المعدوم بما لا يكون فاعلا ومفعلا
بهذا النمط وقال الفاعل الموجود والمؤثر والمفعول الموجود والمثارة بالتعريف
شتمل على سلب الموجود الخاص وهو متوقف على سلب الموجود المطلق الذي
هو المعدوم المطلق واعترض العلامة القوشجي بمنع المتوقف بل الاستلزام
ايضا وادعى المحقق الدورانية في الحاشية القديمة توقف تصور عدم الخاص
على عدم المطلق وبنته في الجديدة بان سلب الموجود المؤثر مضاف
الى الموجود وقد قيد الموجود بطرفي التوصيف يفهم سلب الموجود المطلق
كما في تصور سلب الموجود المطلق وهو خبر لهذا المقيد فتوقف تصور سلب
الوجود المطلق كما ان تصور سلب لغيره يتوقف على تصور سلب البصر المطلق
ولطعن هذا العبد ان هذا المحقق نبي كلامه على باحقق الا ان وهو ان المراد بالمعدوم
المطلق بالسلب نحو من الحاد وجوده وهذا المعنى امطلق البنية كما سلب عن
نحو خاص من الوجود فيلزم توقفه عليه والعلامة القوشجي اخذ المعدوم المطلق
بمعنى ما سلب عنه الوجود راسا وادعت مطمح لطرف هذا المحقق علمت ان الفصل
والفقال الواقع مع الصدر المعاصره ومن مبرز اجاب ليس في موضعه والذي يجب
ان نبط ان المعروف بهذا التعريف اي شئ هو المعدوم المطلق بمعنى ما سلب
عنه الوجود راسا او بمعنى ما سلب وجوده في الجملة فان الثاني فالزام الدور
بالوجه المذكور في كلام القوشجي ساقط واعترض هذا المحقق حق وان كان

المراد بالاول فلا يطر للدور وجه لان المعدوم الذي توقف عليه المعرف غير
المعدوم المعروف واما ما كان قال الخواص ساري انه اذا قيل سلب
للموجود فهم منه في المنبأ وسلب الوجود ساسا ثم اذا قيل بالمؤثر فهم سلب الوجود
الحاص فنقولنا سلب الموجود المؤثر بتوقف فهم معناه على فهم سلب الموجود ساسا فقد
عرف المعدوم المطلق بما يتوقف فهمه عليه ففهمه اولاً ان هذا انما يصح اذا عرف
بهذه الالفاظ المحصورة واما اذا عرف بالمعنى المتصور المفهوم من هذا اللفظ
بلا مونة اللفظ فلا واما ان هذا الفهم بطريق الخطا فتوقف التعرف على امر
لفهم خطأ ولا يضر لان المعرف حينئذ في متصور البعد ازالة الخطا من دون
توقف على فهم المعرف فلا وجه لسلب التعرف فانهم **قوله** وبهذا يظهر
ان في عدم المطلق آه وبذا ظهر ان عدم المطلق عبارة عن سلب حقيقة
الوجود حقيقة اضافة وهذا المفهوم مطلق عام مخصوص باضافة سلوبه الى
شيء لتخصيصه فيحصل عدم خاص فالمتطاف الى حقيقة الوجود مطلق للمصاحف
الى الوجود الحاض فهو واني له هذا هو الذي حقيقة المحقق الدواني رحمه الله تعالى
قوله فلا مجال لما يتوهم آه مثلاً التوهم انه فهم من عدم المطلق سلب
الوجود ساسا وظهر انه ليس وانيا لسلب الحاض ولا لعقله بتوقف
على نفسه واذا قد ظهر ان منبأ سلبا بمعنى رفع حقيقة الوجود في الجملة وهو مطلق
السلب الحاض قطعاً فلا مجال لهذا التوهم **قوله** وقد يقرر الدليل تعريفاً
اخر حاصله ان التميز عدم خاص وهو متوقف على وجود خاص وهو متوقف
على الوجود المطلق فقد جاء الدور **قوله** ان وانية السلب المطلق اه قد يقال

ان اراد ان دائمة السلب المطلق من دون ان يضاف اليه الوجود المعلوم
الخاصة اظهره فلم يكن لا يفيد الدور فان السلب المطلق بهذا الوجه لا يتوقف
على الوجود لعدم اعتبار الوجود فيه وان اراد سلب الوجود المطلق فدائمه
الاعدام الخاصة متوقفة على دائمة الوجود للوجودات الخاصة في الاطرية والحق
ان دائمة كلا المفهومين لما تحته من المحض ضروري لا ينافي فيه الوهم العقل
وانما الحقا في دائمة الوجود الافراد غير المحض للحقا في بحق تلك الافراد
واما العدم فلا يخفى في ان ليس له افراد سوى المحض وكونه ذاتيا للمحضر
امر حلي فدائمه لجميع ما تحته اظهر من دائمة الوجود لجميع ما تحته لحقا والخضار في
المحضر وعلى هذا الاشكال في اطرية دائمة العدم ولا يتوقف لدائمه العدم
لما تحته على دائمة الوجود لما تحته فتأمل **قوله** والضمير هذا الدليل لو تم انه حاصله
فان النقص المستدل قابل بالنصور بالوجبه والنصور يستدعي التميز فلان الدور
وقد اجيب عنه بان التميز حقيقه كما يكون في العلم بالكنه لانه هو الكنه حقيقه
لا في النصور بالوجبه لان المتكلف حقيقه بالذات انما هو الوجه وانما يتكلف
في الوجود بالمساواة وانت لا يذنب عليك ان التميز وان كان للوجبه
حقيقه لكنه سلب مخصوص فيوقف على العدم المطلق الذي الوجود وقد جاء
الدور **قوله** والحل انه لا يلزم منه التوقف على ثبوت اه قبل عليه لو كان
الموقوف لنصوره بوجبه اخر فهذا ايضا يتوقف على التميز المتوقف على تصور الوجود
فالكان هذا النصور بوجبه اخر سيجر الكلام اليه وبكذا يتسلسل وما قيل في اجواب عنه
ان مقصود المحقق به حل التفرقة الذي في المتن لا التقادير مرتبها وهذا التفرقة اخر بالمرام

الدور

الدور والنسب اعني احد الامرين بخلاف لغير المن فان فيه الزام الدور
فقط سقوطه ظاهر فان المقصود الزام الدور واثبات المقدمة الممنوعة
بالزام النسب اعني اثبات اتحاد الموقوف والموقوف عليه بانه
لو كانا مختلفين يلزم النسب وهو باطل فلا بد من اتحاد الموقوف والموقوف
عليه فتم المطلوب **قوله** ليظهر ان اطلاق الوجود اذ اعلم ان مخالفة
الوجود في نفس الوجود بغيره الذي هو النسب الغير المنفصل ضرورية فان
الوجود في نفس الوجود على امرين والمعنى الغير المنفصل وان تعلق به
الاحاطة المنفصل يتوقف على تصور امرين ولو اجمالا وبذا ضروري لكن ما بين
به المحسوس بقوله ويمكن بيان ذلك انه لو تم لا يقتضي ان لا يستقل في لحاظ
في لحاظ اخر فقدم اساس ما بيني من قبل ان القضية الاحاطة منفصلة وكذا
معنى الفعل وان قيل ان ما قال سابقا كان نوحها بقول الغير وذكرها بحقيقة
فان صح فانما يصح في القضية المحيطة ولا يصح في الفعل فانه يذهب ثم في البيان
المذكور نظر كما نقل عنه في الحاشية الغير المشهورة بل خطي في نسبتها الى المحسوس
وهذه العبارة والجواب عن هذا ظاهر فانه لا سلم انه مستقل في كل صورة
بل مستقل في بعض الصور وغير مستقل في بعض اخر فان طبيعة الاعم يمكن
بل بحسب الضاهيا بالامور المتقابلة لتحققها في افراد معدودة منصفة لصفها
متساوية وما بقول في تقسيم المفرد الى الاسم والكلمة والاداة وبذا هو اتجا
في سائر النسيات انتهى وليخصه ان الاستقلال ليس من لوازم مهنية المستقل
ولا عدم الاستقلال من لوازم مهنية غير المستقل فنحجز ان يعرض لبعض افراد

الوجود وعدم الاستقلال لبعضها الاستقلال والوجود المطلق وان كان في
مستقلا لكن يجوز ان يصير في لحاظ غير مستقل فيصير القسم ودون مفهوم القسم
تحت بعض الاقسام باعتبار لا يصير القسم الا ان يكون البيان المذكور عين
الايراد المشهور على سائر التسميات محل تأمل كما لا يخفى ثم قال الصدر
المعاصر للمحقق الدوالي به ان الوجود في نفسه والوجود الراجح امر واحد
تارة بلاخط في نفسه وبصير وجود في نفسه وتارة بلاخط بتعالغير فيكون
غير مستقل وليس هناك معيان احدهما مستقل والاخر غير مستقل ومعنى
ثالث مشترك بينهما هو الوجود المطلق المشترك بين معنى واحدا تارة
بلاخط بنفسه وتارة بما انه مرادة لتعرف حال الغير بهذا كما قال القوم
في الامكان وتطاهرة واظرب في البيان اظبا بملاو هذا الكلام غير مفهوم الى الا
لانه ان ادعى ان ليس بين الوجود في نفسه والوجود الراجح تعابير اصلا لا سب
الذات ولا حسب الاعتبار فيبطلانه ظاهر فان الملحوظ مرادة ليس هو الا
بين شئين وجزى من الجزئيات والوجود في نفسه ليس حاله فوجب التعابير
ثم لا بد من القدر المشترك واما الامكان فالذي قال القوم ان الامكان
الجملة حاله نسبة بين الموضوع والمحمول فالنسبة المفيدة بلاخط بتعابيه مرادة
ويمكن ان تلاحظ هذا المعنى بنفسه من دون ان يتبع معنى اخر ولم يقبل القوم
ان الامكان المطلق مستقل وغير مستقل من دون تعابير اصلا وان كان مقصوده
ان لا تعابير بينهما بالذات وان كان تعابير باعتبار المحقق فحينها معيان
وقد مشترك فلا يضح لفي المعنيين واللفظي المعنى المشترك ثم قال بعد من

الكلام الاستدلال بان الوجود الالهي معني سببه والوجود المحمول مع غيره سببه
فلو كان معني واحدا يلزم ان يكون الشيء تارة من مقولة الاضافة وتارة
من غيره من مقولاته في غلابة البركانه لانه ان اراد انه يلزم ان يكون
المعني الواحد بلا تغير حاله وحدوث تعلقه بشي اخر تارة من مقولة الاضافة
واخرى من غيره فلزم ذلك ممنوع اذ المعني الواحد المسمى بالكون والوجود
اذا اضيف ونسب الي امرين وقيل وجود امر لآخر واحد من هذه الحسنة
يدخل تحت المضاف واذا اضيف ونسب الي واحد وقيل وجود الشيء
لم يدخل تحته وان اراد انه يلزم ذلك وان كان يتبع حاله وحدوث
تعلقه بشي اخر فصادقه ممنوع فان الشخص المعين لما حدث له ملك
امر صار الكمال واذا حدث له ولد اصابه الدال الذي دخل تحت المضاف
بعد ما لم يكن ولطاهر ذلك بعد ما لم يكن ولطاهر ذلك التزم من ان يحضر دره
المحقق الدواني به بكلام مبسوط والقدر الذي يكفي في دفع ما ذكرنا تعلم
بدنيه ان المعني الواحد لا يقلب بنحو الملاحظة تارة اضافة وتارة
امر اخصيا فان المضاف من الاجناس الغالبة وذاتيات الشيء
الواحد لا يتغير حاله بالتفات العقل نعم الامر النسب الذي هو من المضاف الحقيقي
وقد بلا خط بالذات فيكون مستفلا بالمفهومية وقد جعل الة للملاحظة الغير
فلا يكون مستفلا وهو في كلا الحالين مضاف حقيقي لم يتغير عن تلك المقولة
الي غيره اصلا مثل الابد او الامكان ولطاهر بها من مقولة المضاف
ثم العقل تارة يلفظ الية بالذات وقد جعلها الة لتعرف حال طرفها

وهو في كلتا الحالين معان نسبة لكن العقل في الحالة الاولى متوجه الي نفسها
وانما يلتفت الي اطرافها بعينها وفي الحالة الثانية متوجه الي الاطراف
وانما يلتفت اليها بالنسبة فنفضل تلك المعاني في الحالين متوقف على العقل
الاطراف غير منفك عنه لكن الالتفات بالذات الي تلك المعاني قد
ينفك عن الالتفات بالذات الي اطرافها وانما ان معنى واحد اذا لاخط
العقل لوجه من الوجوه كان من مقوله المضاف واذا لاخط لوجه اخر كان
من مقولة اخرى فيما يشبه الفطرة السليمة لصادره واستحالة ان ياتي كلامه
وذلك الكلام مبني غايته المتأنيه الا ان المحقق في الكلام على مقدمته مشهورة
في نسبة مقوله الاضافة والاولى ان لا ياتي عليه ويكتفي بمجرد ان ما هو نسبة
في نفسه لا يصير في ملاحظة ما امر احضنا كما قدم قيل في الباطل كون شئ
واحد منفلا وغير منفك بحسب ملاحظة ان اريد به كون شئ واحد
بغية منصف او بصفتين مع لطلال لا يبين ما ذكر في بياننا وان اريد ان شيئا
معنا كاللون مثلا في نفس منفك واذا اوصف اليه النسبتان الي شيئين
كلون شئ شيئا فهذا المجموع غير منفك له بق شيئا واحدا بل المنفك جزء
وغير المنفك كل والجزء حال كونه جزء منفك كما لا يخفى وانت لا يدرب
عليك ان الحق المتبع ان المعاني التي انفكها انما اذا اخذت مطلقه
عن خصوص الطرفين لا يتعلق اللخط اليها بالذات فيكون منفلا ابدأ
واذا لوحظت من حيث انها منسبة الي خصوص المتعلق فيصح اليه اللخط
بالنسبة واللخط بالذات فهي الملاحظة الاولى غير منفك وفي الثانية

مستقلة فالشيء الواحد في الملاحة خطين متصفت بوصفين وبطلانه غير
ظاهر وما ذكر في بيانه واف به واما القول بان المعنى المستقل بعروضه
لهما يكون المجمع غير مستقل والاجزاء مستقلة فحلف من القول ثم قال في القابل
وماذا المحقق الذي يراه من كون المعنى النسب مع توقفه على التوحيه
البفت اليه مستقل وان جعل مرادة للطرفين فهو مستقل لا بدري محصله
لان مدار عدم الاستقلال على الاجتناج الي الغير في العقل فما معنى
الاستقلال مع تسليم التوقف وعدم احتياج ذكر المتعلق في المعاني
الكلمية بمحقق في الحالين وكذا الاجتناج الي الذكر في الخبرية فيها وهذا
ايضا لا ينبغي ان يصفى اليه لما عرفت ان مناط عدم الاستقلال ليس
على مطلق الحاجة الي شيء مبتوعا في اللحاظ وقفا من ذكر المتعلقين
في الصورتين فانه اذا لو خطه المعنى الغير مستقل بالعروض قدر المتعلق انما
هو متعلق الفصد اليه بالذات وكونه رتبا من الكلام بحكم به او عليه و
اذا لو خطه بالذات قدر المتعلق ليس لتعلق الفصد اليه بل لانه من مميزات
المعنى ولو ازمه وج المعنى صالح للحكم عليه وه فافهم ومنه ولازل فانه
مزلة **قوله** انت خبر بان الوجود امر انزاعي اه هذا شيء عجيب فان
المحتمل قد ذكر سابقا ان مراد القابل بما لو ستة الوجود الوجود اخصيه
بل ذات الباربعالي فلا يمكن الاعراض بان الوجود امر انزاعي فلا يمكن ان
يعلم بالعلم الحسوبي **قوله** وان فرض كون الوجود اخاص اه فالوا لا ادراك
الحضور ي لا يعلم به الا الاستباه الخبرية والكليات انما يعلم ان بعد تحليل

العقل الجرميات وقطوع النظر عن الشخصيات قسماً وعلي هذا قال المحنّس را
لو سلم ان الوجود معلوم بالعلم الحضورى فالوجود الخاص الجرمى معلوم لا مطلق
والكلام فيه وهذا الضم لا يصح علي ما جعل مقصود القايلين بالباس من
ان المراد بالوجود الحقيقي الجرمى الواجب بالذات **قوله** ولذا ورفق
اختلف اه بمعنى لما كان ذائبات النفس معلومة بالعلم الحضورى وقع اختلف
في ان النفس بسيط ام لا لانه ان كان ذائباتها معلومة بالعلم الحضورى لا يقع
اختلف لان العلم الحضورى يديهي وكذا البعض عرضياتها ان كانت معلومة
بالعلم الحضورى لا يقع اختلف في ان النفس مجردة ام لا فانهم كذا في ايجابة
واراد بقوله ان الحضورى يديهي انه مثل البديهي في الاكشاف وعدم
التوقف علي النظم والله اعلم **قوله** والسرفيه اه هذا الاجال في معلوم
يعني ان الموجود في الخارج النفس الواحدة الشخص المشتملة علي ذائباتها
جميع ما حمل عليها من العرضيات فهو متشكك بالعلم الحضورى واما ذائباتها
واعراضها فانها هي متحدة معها وجود الائمة العلم الابعد التفصيل والتحليل و
الانزاع ولا تحليل في العلم الحضورى فانرفع ما يقال ان الاجال والتفصيل
انما يكون في الصورة اما حوزة هيا قد تجل الي الاخر او واما الحاضر فهو موجود
عنى بلا تغاير اصلا فلا كان مر كبا يجب ان يكون فيه اجزاء موجودة متميزة
ومن اين نحى الامر الواحد المتحل حتى نحى فيه الاجال والحق ان القول
بان علم النفس بذائباتها وصفاتها حضورى فقصفه فان افضل درجات
العلم التميز والاكشاف عند المذكور واذا تراجع الي الوجود ان تعلم

بالضرورة انما لا تثبت من انفسنا ولا صفاتنا انما نذكر بعض عوارضها وان
استدلت بهذا على ان حضور المعلوم لا يفتي في العلم والاشياء لم
يكن بعيدا **قوله** فالظاهر ان هذا المنع اه يامني على ان الكلمة صفة للصورة
فالصورة الفاتحة بالذهن كنية والوجود القائم بالنفس جزئي فلما كانت
لان المماثلة كون شئين فردين لحقيقة واحدة **قوله** او بين شئ
الشيء وعينه يامني على القول بحصول الشئ والمثال والصورة قد يظن
عليه الفهم وكلمته باعتبار كنيته معلومه والا فالقابض بالشئ لا يبرونه كلها واما على
ويحتمل ان يكون معناه الاحتمال من هذين الاحتمالين هو الاحتمال الا ان
مناطه منع استعماله على اختلاف الشخصيات في انحاء الوجودات فالصورة
بشخصية بالشخص الذي في الوجود القائم بشخص خارجي وجماله
اجتماع المتلئين انما هو فيها اذا كان الشخص المتلئين باعتبار وجود واحد
افتراق التالي وهذين الاحتمالين بان منع الاستحالة في التالي باعتبار
اختلاف نحو الوجود فالوجود الحاصل حين العلم حاصل بصورته ابي
نحو لا يترتب عليه الاثار الخارجية والوجود القائم بها حاصل بوجوده
عليه الاثار الخارجية **قوله** والاولي ان يقال ان المنع اه لما كان كلام
المحقق قد سره لئلا يعم ان موجب استعماله اجتماع المتلئين الاتصاف
الاتصافي فقط اذ ليس قيام الاعراض الاقيام الاتصافي اذ هو العز
عنده فسمان للوجود الخارجي فهو المحتمل له ان السجيل ان يقوم المتلا
بوجود واحد من القيام الاتصافي كان او امتزاجيا وانما قال الاول لان يمكن

حل كلام الشئ قدس سره بان يقال العرض ان قيام المتولين انما يمنع لو كان
الضمان بمجرد وجود واحد وانما يعبر بقيام الاعراض لان الواقع بهذا الصورة
الوجود عرض فحاصل هذا الكلام تسليم ان اجتماع المتولين منها متحقق للكون
الوجود القائم المنزوع كلاهما فردين للوجود متشخصين متخصين ومنع استحالة
بناء على عدم فقد الامتياز لان ليس هناك فردان انما فرد واحد باعتبار
بالاعتبار كما توهم كيف واختلف شخص الانضمامي الانضمامي مما لا يشبهه
فيه **قوله** ولا شك ان النفس متصفة آه فيه شك ظاهر بل عدم الانضمام
كلام صاحب هذا المذهب في الوجود الحقيقي كما اعترف به المحققين ونفس
تفوه عاقل بان الوجود الانضمامي مما لا يمكن تصوره فافهم ويحتمل ان يكون
مقصود الشئ المحقق قدس سره ان استحالة اجتماع المتولين انما هو اذا كان
فيها مما مثل قيام الاعراض فيا حقيقيا وانا اذا كان احد الضمانين
حقيقيا قيام الصورة للوجود والاخر سجاز بالقيام الوجود الذي به لصدق
انه موجود فان هذا الوجود عين الموجود كما هو راي الشيخ الاشعري قدس سره
فيكون فيا بازا يافلا استحالة فيه فتأمل **قوله** الظاهر ان المراد بالوجود آه
بعيد محض كما لا يخفى على من اراد الفن بل المراد المعنى الغير المنفصل ومقصوده
قدس سره ان ليس المراد ما هو اعم لانها هي ليس منها امر حتى يراد
لكنه ساج **قوله** تعريف اخره لم يجعل تعريف اخره محال لان كلاهما باعتبار
القسم الموجود او لانها تقاسم معرف واحد ولا يصح ان يكون تعريفها
واحد الاغناء كل منها عن الاخر كما في الحاشية **قوله** وذلك لان تعريف

المشتق بمنسوخ اخره اعلم انه قد فرغنا من المحقق قدس سره في حواشي التجريد بان مفهوم
الوجود يشمل على شعبتين مفهوم الوجود ومفهوم الصفة لكن مفهوم صنع المشتقا
مفهوم لكل من تعريف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الوجود ان
جهل جهل فلو احتاج الوجود الى التعريف كان بالاحتياج الوجود اليه فتعريف
الوجود بالثابت العين تعريف لمخضفة للوجود بالثبوت العيني لانه المحتاج
الى التعريف وكذا تعريفه كما يمكن ان نخرج عنه تعريف له بثبوت الخيزله بالا
مكان انتهى يفهم حاصلوا الكلام ان مقصوده قدس سره بهما وتعرف منه
تعريفات الوجود بالثبوت العين او بانه بقسم الشيء الى اخر التعريفات
فانه لم يجعل تعريف الوجود مبادى المشتقات المذكورة في التعريفات
غير الاول ومقتضى ما فهموا ان يكون جميع التعريفات تعريفات للمبدأ
بالمبدأ مع ان دليلة قدس سره ايضا لا يقتضي ان يقع حصول المبدأ
في تعريف المبدأ بل الحق ان مقصوده قدس سره اذا عرف المشتق
يجب ان يكون التعريف بحيث يوجد تعريف المبدأ بل يكون المقصود
بالذات هو تعريف المبدأ لان الجهل في المشتق لو كان فانما يكون لاجل
المبدأ فالمقصود هو المبدأ فلا بد ان يكون التعريف بحيث يوجد تعريف
المبدأ ويفهم منه تعريته لو كان المبدأ المشتق المذكور او بامر آخر مفهوم
من التعريف وهذا الحكم عام في كل تعريف تجریدا كان او غيرهما فقط ما
اورد المحقق الدواني به ان هذا لا يصح في التعريف الاسمي ولا يحتاج
الى تخصيص كلامه قدس سره بالتجديد كما ان قلب ميرزا جان رحمه الله تعالى

والاعجب ما قال في جواب ما ورد على المحقق ان الدليل المدعى على ما في كل
تعريف من ان الرسم لا يقصد منه تفصيل المشتق بل الغرض فيه تميز مفهومه
لان الدليل قد قام على ان الجهل في المشتق لا يكون الا من جهة المبدأ
فالغرض الاصل من التعريف للمشتق ازالة الجهل بالمبدأ وكذا الذم
ما قبل ان تعريف المشتق بالمشتق المرادف يكون تعريفاً للمبدأ او بالمبدأ
واما غير المرادف فلا يمكن ان يكون هذا لان الفرق بين المشتقين
لا يكون بالاجمال والتفصيل العبرتي المحدث والمحدث وماذا كان رسماً فلا يجب
ان يكون تعريف المشتق بالمشتق تعريف المبدأ او بالمبدأ ولذا احتج
المخبر به في التعريفات غير الاول الي استدل ان آخر لان التعريف بالمراد
انما هو الاول لا غير وكذا الذم ما قال العلامة القوسمي ان تعريف المشتق
يكون على وجهين الاول ان يقصد تعريف نفس مفهوم المشتق بالمشتق و
يكون تعريف المبدأ او بالمبدأ او بالمراد الثاني ان يقصد تعريف ما صدق
عليه المشتق ويكون المشتق المعروف عنواناً لمحصنات تعريف الموجودات المنقسم
الي الفاعل والمفعول من قبيل الثاني لانه لا يمكن ان يقصد منه تعريف
المبدأ او بالمبدأ او لعدم صدق الالتصاق على الوجود في لا يكون تعريف
المشتق بالمشتق تعريف المبدأ او ذلك لان كل ذلك مما فهم من كلامه ان
تعريف المشتق بالمشتق تعريف المبدأ او بالمبدأ او على ما قررنا لا يراد شي
لان مبدأ الالتصاق وان لم يصدق على الوجود ولم يصلح لكونه معزفاً لا يدل
على ان لا يصلح اخذ تعريف الوجود من المنقسم لوجه كما قال قدس سره فيها

بالتعريف

في تعريف الوجود ما به الالف م من ان عدم الحمل انما يصلح قرينة على
عدم صلاحه لوقوعه مع فالو مثبت ان المعرف بمن يرى وجوب الحمل في
التعريفات ولا يجوز التعريف بالمباين واما اذا كان مجوزا للتعريف
بالمباين كما هو الظاهر فالتعريف بهذا الوجه منقول عن الفارابي
وهو ممن يجوز التعريف بالمباين فلا يصلح قرينة على انه لم يقصد تعريف
الوجود بالمبدأ او فانهم والمحقق الدور والمبارزة اور وعلى هذا العلامة بان
تعريف المشتق حقيقة هو الوجه الاول واما الوجه الثاني فليس تعريفه
الشيء بل في الحقيقة تعريف لما صدق عليه من المهيئة الاخر المعروضة له واما
سلم ان النحو الاول من تعريف المشتق بالمشتق تعريف المبدأ
بمقدّم كلامه قدس سره من غير كلفه واما ان تعريف الوجود بما ذكر من النحو
الاول فلانه لا يخفى ان المقصود منها تعريف مفهوم الموجود لانه هو المبحث
عنه واما تميزه بالصدق عليه فخارج عن المقام واما ما قام عدم من صدق مبداء
المنضم وغيره فلو لم يمنع المعرف عدم الصدق ولم يعرف بالصدق فهو
خلل اخر ولا يضره ما ذكره قدس سره اصله وهد الكلام منين غائبة المناسبات
الا ان منع عدم الصدق لعله يكون مكابرة لكن لا يضر اصل مقصود المحقق
رحمة الله تعالى والاولى بان يقال لو لم يجز التعريف بالمباين وقد وقع فيها
حيلة للصدر المعاصر له رحمها الله تعالى في تفسير كلام القوي شيخي وفي تفسير كلام
المحقق فاورد وجوبا من الاعتراضات التي لبعض التعجب وقد بينه هذا
المحقق في جديده ومن شاء فليرجع الى الجديدين واذ اعرفت ما تلونا عليك

فاعلم ان في كلام المحسني ربيع خرازة فانه قد اعترف اولاً بان تعريف
مفهوم المشتق بمفهوم المشتق تعريف للمبدأ او بالمبدأ ثم لما علم انه لا يصح
بما عد تعريف الاول لمبانيه ما يدبرها للوجود والعدم جعل الشئ المحقق
قدس مره ما يدبرها تعريفات للوجود قال وتعلق امر مشتق لتو بعلمه
المبدأ اوله يعني قد علق في التعريفات الاخر الصفات المذكورة على الموجود
فيكون الوجود علته له فقد خرج من التعريفات تعريف الوجود بما لا انفسا
وبما به يصح ان يخرج عنه وذلك لان احكم ان سلم كلبه بقيدان كل تعريف للمشتق
تعريف المبدأ او بالمبدأ او لا يحتاج الى احكم الثاني وان لم سلم كلبه فلما يقع في
التعريف الاول ايضا يجوز ان يكون هذا الفيصل الا ان يقال قد يقصد تعريف
المبدأ او بالمبدأ او من تعريف المشتق المشتق وهذا قد قصد لان من المعلوم ان
المفصل تعريف الموجود بالثبوت فتأمل فيه ثم اورد المحقق الدواني والعلوي
ان يعرف مفهوم المشتق بالمشتق تعريف المبدأ او بالمبدأ وبانه يمكن قلب
الدليل بان المشتق يشمل على امرين المبدأ او مفهوم الضميمة لكن المبدأ او معلوم
من متن اللغة فلو كان في المشتق جهالة فكان من جهة الجهل مفهوم الضميمة
فلو احتاج المشتق الى التعريف فكان من جهة مفهوم الضميمة وبانه يجوز ان يكون
مفهوم الضميمة والمبدأ او كليهما معلومين والمجهول انما هو المركب كما في سائر الحدود
وودوا جواب عن الاول بان المعلوم من متن اللغة انما هو من مفهوم المبدأ او
لانه فالكذا محتاج الى التعريف الضاعى وعن الثاني بانه لو كان كل واحد منهما معلوم
لم يحتاج الى التعريف بل الى التفصيل الذي يعرف من علم التعريف فلوا احتاج

المشتق الى التعرف الصناعي لم يخرج الا لجهالة المبدأ وادور وعلني الاول
بان للمقلب ان يقول لا يعلم من علم التعرف كنه معلوم الصنعة وليس كنه
بديها ايضا لانه قد اختلف فيه ولم يتبين بعد بالاطار غابرة وبحقوق المقام
ان الاستفراء الصحيح بل البرهان لقبضان ان ينفج الكنه بهذا الوجه الذي
اختلف فيه لا يمكن من تعريف المشتق بالمشتق وانما يعرف به قدر بالعرف
من علم الصرف ولكن وضع المشتق لوجبا لا يحتاج في معرفة مفهوم
الصنعة بهذا القدر الى تعريف صناعي ونظر بل مجرد معرفة علم التصرف
بكنهه اما معرفة مفهوم المبدأ فلا يعرف من علم متن اللغة لا بالكنه ولا بالبرهان
فان الوضع فيه ^{شخصي} بقيد الحصول الامن علمه من قبل كنهها ولا رسما يمكن ان يكون
يظربان فلا يعلم اصلا فتحتاج الى التعرف الصناعي بالذات والمشتق من
جانبه فتم المطلوب وظهر لك ايضا ان اعتراف المحقق به بان المعلوم
من اللغة انما هو مفهوم المبدأ وليس علي ما ينبغي فان معرفة المفهوم ايضا
لا يصح الامن علمه من قبل لان الذي يعرف من متن اللغة هو الوضع ^{الشخصي}
وهو لا يقيد الا حضارا حاصل لا يحصل هذا الاعتراف لعله نزل منه والقصم
انه لو عرف من متن اللغة يعرف مفهومه لانه يتبعي الى فهم المقام
ولقد فضل فيه افهام المهرة وزيل اقدام الكلمة ولم باتوا الا بالفضل والقال
ولم يقفوا على حقيقة الحال والى يعيرون الله سبحانه فدانية بوجه سد بعضه
البرهان والله العاصم عن الخذلان وعليه التكلان **قول** فان الحدوث
يكون متن الثبوت اه لا يوجد الشرط في كتب المنطق المشهورة وعلني

هذا الالصح تعريف الجسم بالاتصال فانه ليس بين البنوت ثم انه ما اذا اراد
 يكون الحد بين البنوت للمحدود انه بين البنوت بعد تصور المحدود بالكنه
 فهو مسلم للكنه قليل الحدوي وان اراد انه بين البنوت مطلقا سواء التصور
 المحدود بالكنه او بالوجه تمايزه عما عداه فهذا ليس بظاهر بل اذا كان
 المحدود متصورا بالرسم يكون الحد محمولاً في المسائل البرهانية ويطلب
 بنوئية بالبرهان صرح به في منطق التلويحات فلم يجب ان يكون المحدود
 المرسوم لازماً بما للمحدود والرسم ففي لصح الانتقال عند من يرى حصول المحدود
 المرسوم عند التحديد والزسيم **قوله** حاصل العننه على انها له ما كان برز
 على التمه المحققه بانها لا سلم ان الفاعل الموجود المؤثر بل الفاعل هو المؤثر
 غايه في الباب ان الوجود لازم للمؤثر وكذا المنفعل المنانتر غايه ان التاثير
 لا يكون الا في الوجود وامكان صحته الاخبار ليس إمكان وجوده بل
 امکان بنونها للشيء فلم يتوقف الاعلى الوجود الالطبي وهو غير المعرف
 لان المعرف الوجود المحمولى فمر المحننه الكلام بوجه اخر هو ان الامور
 المذكورة في التعريفات متأخرة عن الوجود فانه اذا قيل عن هذه الاشياء
 لضبط في اجواب اليافانه اذا قيل عنه وقيل لم صار هذا فاعلا ومنفعل
 فليل لان وجوده قبله او بعده منه وكذا اذا قيل وقيل المصدر صحيحا
الاخبار لانه موجود منصفه هذا غايه ما يقال في هذا المقام وقد فيه ما لم يتاثر
 المقصد الثاني انه اي الوجود مشترك **قوله** المدعى بحسب الظاهره يعني
 ظاهر هذا الحسب ان المدعى اشتراك الوجود المصدر في افراده بحسب الحسب

المقصد الثاني

المواطني

الموافقا لى او بين الموجودات فحسب الاستغناء لان الدلائل الموردة لا
الترميز ذلك ثم الافراد المشتركة بينها مفهوم الوجود اما هو المحض كما هو
الظاهر او الافراد المحففة التى تصدق عليها الوجود صدقها عرضيا كما يقيد
عبارات البعض وهذا الاجر عر لن في النظرية ولا يقيد شى من الاستدلال
الموردة البنية بل يدعى امثال المحسوسه البديهية في لطلانه كما ان الاول بداهة
عنى من ان لسعل المحصول بانبائه ونذا قال المحسوسه ووجب النظر الدقيق
المدعى اشتراك الوجود الحقيقى وما قبل ان الموضوع يجب ان يتصور اولاً ثم
لطلب اعراضه الذاتية فليس شى لان معرفته بالكنهه ونعتية ليس شرطاً
النظر الدقيق بحكم ان هذا البحث ليس طلباً للاعراض بل بفتح حقيقة ونعتية
له والمحصل ان منها امر مشترك كما في الموجودات هو مناط الوجودية و
تربت الانارة او امور مخالفة بحسب الحففة وانما جعل هذا حكم النظر الدقيق لمانه
لا يلزم ح مطالته البحث ولان الدلائل المذكورة بعد ضم مقدمه او عى يدعى
بعض المناظرين تدل على اشتراك الحقيقى وهى ان الامر الواحد لا يتراع من
امور كثيرة لا يشركه بينها بوجه من الوجوه بل لا بد ان يكون هناك امر واحد
يكون متشابهاً لانتراع هذا الواحد في يلزم اتحاد متشابهات متشابهة هذا المفهوم
البديهى بالتصور هو الوجود لكن للمناقشة ان لا يفتح بهذه المقدمة ذلك
ان سئل عليها بما سئل على امتناع تعدد العلة المنفلة على معلول
واحد فتأمل وبعضهم جعل النزاع هنا مثل ما جعله في البديهية فان النزاع في
وجوده موجوده الاشياء فمن زعم انه هذا المفهوم حكم بانه مشترك ومن

زعم ان منها امر اخر مناط الوجود به حكم بالاستشراك اللفظي سواء كان هذا الامر
الاخر ما يصدق عليه مفهوم الوجود ولا يصدق عليه بل يكون منشا الانتراج نحو
انما يتم لو كان القابل بان الوجود الذي به الوجودية غير المفهوم المصدرى هو القابل
بالاستشراك اللفظي ولا بقول بالاستشراك المعنوي وليس كذلك بل القابل
بالوجود الحقيقي فرقتان فرقة فابلون بالاستشراك اللفظي وفرقة فابلون بالاستشراك
المعنوي كما سنذكره في باب الشاهد والى الله تعالى **قوله** والاستشراك مثل استشراك المعنى
الانتراعي اه لغني ان استشراك على تقدير كونه كلياً استشراك مواطاني بين
افراده ويكون وجود كل شخص فرداً منه لكن يكون هذا الامر المشترك ذاتياً لما حذت
من الافراد على هذا التقدير لانه لو كان عرضياً لكان مشرعاً لقبه فيقول
الكلام الي مصدره في منبى الي امر لا يكون مشرعاً هو الوجود الحقيقي ولا
بدان يكون تمام منبه افراوه والا فان كان خبره يكون حيث يحتاج الي فصل
فلكم صدق مجموعهما فالمجموع هو الوجود الحقيقي ومع كونه خلاف العرض قد
عرفت بساطة بما لا مرد له واما هو حيث فقط فصحاح ما هو موجود بنفسه
محصلة الي ما هو موجود به وهو محال فالوجود الحقيقي على تقدير كونه مشتركاً
بين الافراد يكون تمام منها لا غير **قوله** استشراك المتعلق اه لغني على تقدير كونه
خبرياً يكون واجبا بالذات ويكون صدق الوجود على الموجودات باعتبار
تعلقها تعلقاً محضاً كما يقال للواء مستش فليكون استشراكه بين الموجودات
باعتبار ان الموجودات متعلقة به فاستشراكه كاستشراك المتعلق بين
المتعلقات **قوله** وكان من قبيل اثبات اللغه بالقياس قبل انما قال

من قبل لانه ليس غنبيه فان القياس في اللغة عبارة عن اثبات وضع للمعنى
لو وجدنا سببه معنى اخر قد وضع اللفظ له لا اشتراك المعنويات في هذه المنا
كما يكون في القياس التمثيلي وظاهر انه لم تثبت الاشتراك بالقياس التمثيلي
بل هذا مثله في الامتناع فانه قد اثبت بالدليل العقلي واللغة لا يثبت
بما لا يثبت بالقياس **قوله** ان المحقق قد سسرره وذهب اليه جمع من
الاشاعرة فيه إشارة الى ان الجمهور من الاشاعرة ذهبوا الى تخالف
الوجودات واشتراك لفظ الوجود فيها قال ابن التيمية رحمه الله تع
سببه الاشتراك اللفظي الى الشرح غلط انما اخذ اصحابه من قوله
بالغنبيه وهو لا يستلزمه وينبغي بكلام مبسوط سفضله الشاكر الله تعالى
ويعين ما فيه **قوله** الا انه مثلك عند الحكماء المشهور من الفلاسفة
عليه ما نقله النضر الطوسي والمحاكم والش المحقق قد سسرره ان الوجود افراد
خفيفة يصدق عليها الوجود صدقاً عاصياً بالتشكيك واكثره المتأخرون
وزعموا ان عدم صدق المعالي المصدرية على الموجودات الغنبيه يدعي
وبذلك ليس بعيد فالمراد بالاشتراك اح الاشتراك للمعنى المصدرية
وحي لا يكون مخالفاً لما ذهب اليه الاشاعرة فانهم انما قالوا يخالف الوجود
المخفيفه لانها لف المصدرية وكيف يجوز عاقل ان معنى الكون ليس
واحد مشتركاً في حصصه فتدبر **قوله** تفضله ان الوجود لو كان عين الحصص
اه المراد بالخصوصية المبنية المحضوية تغيراً عن الشيء لو وصفه كذا في اها
قد تصد بهذا التفصيل دفع ايراد بوردان الخرم نسبة مع التردد في الخصوصية

لا يلزم منه عدم العنينة والاختصاص في نفس الامر فانه يجوز ان يكون عنيا او
مخصصا لكن العنينة او الاختصاص لم يكونا معلومين فالتردد بينهما لا ينافي الجرم
بما هو عين في نفس او محض به وحاصل التفصيل واضح لكن قد اورد علي
ما قال سابقا في الشق الثاني اذ لا بالنقص الجسم فانه بجرم يكون الكثرة
مثلا جسم مع التردد في كونها اجزاء لا يجرى او الصفا لا مقدار با او مركبا
من الهولي والصورة اذ اجساما صغارا حليبية فيلزم استراك الجسم
في هذه الخصوصيات معني واما باطل بانه على تقدير العنينة والاختصاص
لم يسري الجرم بالوجود الي ما ترو وفيه منطل تروده وبصير نحو ما يكافي
امثال المصروب فانه عند قيام البرهان على الخصوصية بصير نحو ما بها
واللسري التردد في الخصوصية الي التردد في الحسنه وحقيق كلامه انه لا
في ان الشيء المحرور لا يمكن جزمه الا بان لا يفي فيه احتمال النقص اصلا فاذا
جرم بشي وترو وفيما شك عنينة او اختصاصه له فقد ثبت حال الجرم
احتمال النقص اصلا فاذا جزم بشي العنينة والاختصاص بشي بخور عند
العقل ان لا يكون فاحتمل عند العقل انقاء الجرم به وبذا ينافي الجرم فانفع
احمال الذي ذكره فعل هذا الحال حسب ان المراد بقوله لكنه يستلزم من حيث
انه عين او محض انه يستلزم التردد في الخصوصية التردد في الوجود حين
ظهور العنينة او الاختصاص فاعترض بانه في ذلك المحس يكون الخصوصية محرومة
وسري لعين الوجود الي الخصوصية ولا يلزم ان يكون الوجود مترو وفيه
سريان تروده الخصوصية الي الوجود وليس الامر كذلك بل مراده ان

احتمال البعنية والاختصاص قائم حين الجزم ولا جزم مع قيام الاحتمال فلا بد ان
لا يكون عنيا ولا مختصا بل مشتركا دامنا ما اورد والقضا فجوابة ان الجسم بالوجه
الذي لظهور جزمه به قبل قيام البرهان مع التردد في الخصوصيات المذكورة
معنى مشترك بين الخصوصيات بحيث لا يفتقن اى خصوصية من تلك
الخصوصيات يصدق عليها الجسم بالوجه المتصور كما في الوجود الا انه لما
قام البرهان على استحالة بعض الخصوصيات لم يصح اشتراكه بين الخصوصيات
الواقعية ولما كان خصوصيات الوجود موجودة لزم الاشتراك بين الخصوصيات
الواقعية وحتم الكلام بلا كلفة ولا ايراد عليه الا ما استدلوا ان الله تعالى
تم يرد على توام وعلى الثالث بينت اصل المدعى ويلزم خلاف الفرض
انه ان اريد معلومية عدم الاختصاص والبعنية الجزم به جريا مطابقا للواقع
فالردي غير حاصل بل يحتمل ان يكون الاختصاص والبعنية معلومة جريا غير
مطابق ولا يلزم عليه حلف وان اريد به الجزم مطلقا فلا نسلم انه ثبتت
اصل المدعى فان المدعى ذلك اشتراك الوجود في نفس الامر لا اشتراكه
في علم العقل وان كان جهلا ولا يلزم خلاف الفرض ولا يصح ايضا في المحاشية
لانه يلزم الجزم بوحدة المعنى مع فرض تعدده لان المفروض تحقيق البعنية
او الاختصاص في نفس الامر لا الجزم به وقد نوبح بان المراد الشق الثاني
لكننا تعلم يوجد انما ان مثل هذا الجزم لا يكون جهلا كما لانه يجرم به كل عاقل
يرجع وجدانه فتأمل فيه فانه موضع تأمل وفي قوله وعلى الرابع ثبت امتناع
الجزم مع التردد لان الجزم مع التردد يستلزم ان يكون الجزم به بمعنى واحد

اذ ذلك بنا في كمال التفديرين اعني الاحضاض والعينية كذا في المحاشية
سوال وجواب مثل ما مر ثم انظر لرفع الاحمال بعد التفصيل اذ لنا بان الدليل
ثم من دون حاجة الي هذا التفصيل فقال ذلك ان تقول في بيان اللزوم
يعني في بيان لزوم امتناع الجرم مع الترد في المحض لتعدد المعاني واورد
عليه انه يتوجه المنع المذكور على قوله لا يمكن حصول الجرم اذ بانه انما يسلم
لو كان الاحضاض والعينية معلومين واما اذا لم يكونا معلومين فلا فاذن
يحتاج في دفعه الي ذلك التفصيل ولا يلغي هذا الاحمال وانت لا يذهب
عليك ان الجرم شئ مع الترد في اشياء اخرى يادى اعلى يذاه بان الامر
للتصور حين الجرم مما يصح اجتماعه مع كل شئ من الاشياء المتردد فيها فح الشئ
المجرم به مما يصح اشتراكه بين تلك الاشياء ثم تلك الاشياء ان كانت
منخفضة في نفس الامر ومجرم العقل لصدق الشئ المجرم به وبه عليها الصدق
عليها وجب اشتراكها فيه فعدم الاشتراك يوجب امتناع الجرم فعدم الكلام
من غير كلفه وبلا حاجة الي التفصيل فانهم ثم ذر لتفديرين اخرين بها واضحا
بعد ان قال ما فرزنا ثم بقي بعد نظر عولفين هو ان الجرم مع الترد في المحض
يحوز ان يكون جهلا كمنها على عدم علمه بالاحضاض والعينية فلا يلزم الا
الوجود في الواقع بين الخصوصيات والابن وجوداتها بل غاية بالزم الاشتراك
عند العقل اجازم ويحوز ان يكون جهلا كمنها كما يقع في الترافضيا بالنظرية
ولو اجب بان كل مفهوم يصح وقوع الاشتراك فيه عند العقل بين الاشياء
والصفت تلك الاشياء به وجب اشتراك ذلك المفهوم بينها في نفس الامر

والوجود كذلك فان لبقاء الجرم مع التزود في خصوصيات ^{مضموم} بعضي بان
الوجود صالح الاشتراك بين الخصوصيات منصفه بالوجود في نفس الامر
فوجب اشتراكه بينهما في نفس الامر قلت الصاف الخصوصيات بالوجود
المضور المحروم الصالح لا يباع الشركة عند العقل ممنوع لم لا يجوز ان يكون
كل خصوصية منصفه لوجود مغاير للوجود المنصف به خصوصية اخرى الا
العقل لا يفرق بين الوجودات فيحكم بانضمامها لوجود واحد حكما غير مطابق
لما في نفس الامر لئلا يثبت هذه المقدمة لف مونه اقامة الدليل
فان هذه المقدمة مساندة لثبوت الاشتراك فافهم ولا تخش اجواب
بان الغلط انما لما شاركه الوهم ومنها يحصل الجرم من دون مشاركتها
فان العقل الصرف يحرم بالوجود مع التزود في خصوصيات لان التفقه
بهذا الوجه عشر جدا فانه من ابن علم ان هذا الحكم من حكم العقل الصرف
بلا منسوب وهم وان ثبت بان الوهم انما سلطانة على المحسوسات
لا على المعقولات قلت الوهم سلطانة على جميع القوى عقلية كانت
او حسية لكن في المحسوسات يكون احكامها صادقة وفي المعقولات
الصرف العقل لطبا دعه في حكم كاذب وان قيل انما تعلم ضرورة ان هذا
الجرم صادق مطابق للواقع قبل ليس بدبته اجدر من بدبته اصل المدعي
فالا استدلال على ذلك البديهي بهذا الوجه معلومه بدبته احق منه ليس
واب المحصلين فان قلت اصل المدعي ليس بدبته الا في الوجود المصدر
ولعل المدعي اشتراك الخففي وهو غرقي في النظرته قلت قد امانا سابقا

ان هذا البيان لا يقيد الاستزراك الوجود المصدرى لان المحزوم مع التردد
في الخصوصيات ليس الا المصدرى لا غير فافهم ثم اورد النقص على الدليل
فانه قد يجزم بوجود مع التردد في انه الوجود او غيره فليزم ان يكون مشتركا
نفسه و غيره وما قبل ليس نتيجة الدليل الا ان الوجود معنى واحد في كل ما صدق
عليه ولا يدل على الزيادة اصلا وهذا القدر غير مختلف غايته ما في الباب
ان يكون منها نفسهما فقط لان تعابرا المشترك المشترك فيه ضروري
واجواب ان الناقض ان اراد بالوجود المطلق فالمدعي غير مختلف لان
لوجود وجودا عارضا كما سائر الموجودات وان اراد الوجود اجماعا
فنقول الذي يلزم من الجزم مع التردد في الخصوصية انه لو كان موجودا
موجودا بالوجود الذي هو معنى واحد ورا غير مختلف في مادة النقص لكن
ليس للوجود وجودا عارضا فليزم الاستزراك في الواقع بخلاف الخصوصيات
الاخر فان لها وجودا في الواقع فتضيف بهذا المعنى الواحد في الواقع
فالصح الفرق هذا خلاصة ما افادته المحقق الدواني **قوله** لا يقال يلزم
من هذا الدليل انه ذلك ان نقول لم يكن سيندل بمجرد بقا الجزم مع التردد
في الخصوصية بل بان الجزم يصدق الوجود على الخصوصيات باق مع التردد في
الخصوصيات فالامر المنفصل من الوجود يشي بما مع كل خصوصية وذلك
الخصوصيات موجودة معا بالوجود يصدق عليها فليجزم الاستزراك
اجمعا فلا كلام الا ما سبق **قوله** لانا نقول الوجود اذا كان اذ فيه انه اراد
بالفرد المنشتر ما يكون صادقا في نفس الامر على التبرين بدلا فقط الاجمعا

فلا يلزم

فلا يلزم من بقاء الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات لجواز ان يكون الوجود
امرًا مخصوصًا لكن لعاطف العقل وجواز اجتماعه مع كل خصوصية فلا يلزم ان يكون ^{حقيقة}
كلمية مشتركة في الواقع وان ارادوا يكون عند العقل نحو الشركة والصدق
بدلا ولو على وجه العاطف فلا نسلم ان الفرد المنسب به المعنى لا بد له من حقيقة
كلمية فتأمل **قوله** يلزم من مضمي هذا الدليل انه اجاب عنه المحقق الدراني به بان
التردد المستدل به مني على ان العلة امر كلي قابل الاشتراك فوجوده باليس
امرا شخضا فان وجود الامر الكلي لا يكون جزءا حقيقيا بخلاف صورة ^{القبض}
فان التردد هناك غير مني على مثله فالتردد في الصورة الاولى انما هو في ان
هذا المفهوم على اي فرد لصدق وفي صورة القبض في ان هذا الفرد في اي
كلمى مبدوح فالأمر فيه عكس ما في الاول وان قررنا بالتردد في ان هذا الشيخ
زيد او كبر او غيرهما من الجزمات فاجواب ان التردد هناك ليس منبأ
على تحوير الاشتراك ايضا والكلمية تجويز الاشتراك لا مجرد التردد ليس
بها تحوير الاشتراك اصل بل مجرد التردد كما في كل فنسأله بغيرها فانها
مع كونها مدركة بالوجه الجزم مني قد شبهت بغيره فبمع التردد في ان هذه البيضة
الشاهدة الان هل هي تلك البيضة الشاهدة قبل ذلك يوم ان او
البيضة الشاهدة قبل ذلك يومين او غيرهما فان ذلك مني على الابد
لا على تجويز الاشتراك انتهى وهذا الكلام وان كان مسألا ان لما شئ
ان نعلمه الى اصل الدليل بقول جواز ان يكون الوجود مجردا محضيا
بالخصوصية او نفسها لكن لا شبهة غلط بحكم العقل بالاشتراك وصدقته

على الخصوصيات كما في صورة العبيبة والشبح المرئي من بعد فلا نقاد
الا ان السبعان في المسند به بحكم الضرورة وقدم **قوله** وذلك لان
الصورة الجزئية اه اشارة الى وجه الاندفاع بان مقتضى الاستدلال
ببقاء الجرم مع التردد في الخصوصيات اشتراك الامر المخروم اعم من
البدل لكن الاشتراك البدلي لوجب ان يكون هناك حقيقة مشتركة
جمعا وهذا غير متخلف في صورة النقص فان الشبح الجزئي الحاصل في الزمن
فرد متشبه صدق على الان ان خبري حقيقي غير صالح الاشتراك اصلا
للامع والابدال بل تجوز الاشتراك فيه لاجل استنباه وغلط كما صرح به
الشبح وغيره وعلى هذا الضم يطلق لفظ الفرد المنتشر فالتناقض بقول
وسلكه جازية مع تخلف المدعي فانا نجزم بالشبح المرئي مع التردد في
الاشياء ونزولية وزيدية وكبرية فيلزم الاشتراك ولو بدلا حسب
الواقع مع انكم لا تقولون به فان اخذنا بان التردد يديها معطاة العطل
لا الصلوح الشبح للصدق بحسب الواقع يقال بمثله في الاستدلال فها هو
جو انكم هو جوا بنا فلا يتوجب جواب المحسني ره اصلا او لعله لهذا يقال هذا غاية ما
يمكن ان يقال ولله اعلم **قوله** وفيه نظر لان وجود الكلبي اه حاصله ان
وجود الكلبي بعينه وجود الافراد لا بعد الانتزاع والتجزيد عن اجزئيات
فنقول ما ذاب ايراد بوجود الجوهرد وجودات الانواع الوجود الذي لها قبل
الانتزاع فلا يصح نفسه لانه لا بد للمفسم من المعايير لوجه مع الاقسام ان
اريد الوجود الذي لها بعد الانتزاع وبعد الانتزاع ليس الا صورة الموجود

بوجود مغاير لوجود الافراد فالخصه الفاعليه بها غير المحصن الفاعليه بالافراد
فلا يصح نفي هذه الخصه من الوجود الى حصص الوجود الفاعليه بالافراد المعبر
عنها بوجوبات الافراد **قوله** وجوابه ان المراد بوجوب الجواهر اها حاصله
اختيار الشق الثاني والقول بان المنزج المعلوم وهو مفهوم وجود الجواهر
لا صورته الفاعليه بالذات ولا شك في صدق هذا المفهوم على وجوبات
الانواع والاستخاص اي مفاسمها المنزعة **قوله** وايضا ليس المقصود اها لما
كان مبنى السؤال على ما قرر ان المقسم وجود الجواهر الى وجوبات
الانواع والاستخاص ووجوبات الانواع الى وجوبات الاستخاص
اجاب بان ليس المقصود الوجود بقسمات منزجه متنازله حتى لا
يخلف قسم الوجودات الى الاجناس الانواع ونقسم الانواع الى وجودات
الاستخاص حتى يتوجه هذا والجواب هو الاول فان السائل ان يترك
التقرير الاول وتقرر كذلك لانه ان اردنا نقسم الوجود قبل الانتراج
فهو قبل غير متميز عن المحصن التي هي الانقسام وبعد الانتراج موجوده لوجود
مغاير للانقسام التي هي صورة المحصن وح لا يرفع الجواب الثاني
والاول حاسم كما في الشبهه قال المحصره والمحقق انه ان اردنا يحد
الاشتراك او يجهل بوجهين الاول ان هذا اصطلاحين الاول اشتراك
هذا المفهوم البديهي المتصور والثاني اشتراك الوجود الحقيقي الذي يوجد
الاشياء وهو الذي يعبر عنه المص والشئ قدسهما في مواضع غير عديدة بانواع
الوجود وعما منها ان الوجود المصدرى صادق عليه فانزاده وانما التقرير

نقول ان كان المدعى نفس اشراك هذا المفهوم البديهي التصور والدليل
تام ولا نقض بالمنه والتمحض فان مفهومهما الفرض مشترك فلا يخلف
للمدعى وان تناوذا الدليل وان المدعى مع ذلك تماثل افراده التي
هي الوجودات الحقيقية وح يكون حقيقة الوجود ابراد واحد مشترك بين
افراده وفلانهم الدليل وفي النقص بالتمحض والمنه والناسي ان يكون المراد
بالافراد المتماثلة المحض وبالافراد المتخالفة الوجودات الحقيقية والنقص
ان المدعى ان كان مجرد اشراك هذا المفهوم مقدم الدليلان ولا نقض
وان كان ذلك مع احضار افراد في المتماثلة التي هي المحض حتى يكون
له افراد حقيقة اصلا فلانهم الدليلان والنقص بالمنه والتمحض و اراد
السنة فانهم **قوله** وانت تعلم اننا نجزم بالحصراه انت لا بدنب عليك ان
مقصودك المحقق قدس سره انه على تقدير تعدد الاعداد يكون كل عدم رفا
لا يقابل من الوجودات ومن الاولييات ان الحصر بين الشيء ورفعه عطف
لا يجوز العقل الواسط بينهما الا بان يجعل هذه المقدمة واسطة بل بنفس تصور
الشيء ورفعه ولا بدري ما اراد المحقق به بقوله اننا نجزم الحصر من غير ان
مبصور العدم بهذا المعنى ان اراد ان نجزم بالحصراه ان تصور العدم لا يابا هو
رفع بل بوجه اخر فهو ممنوع وكيف والجرم بالحصراه لا اذا تصور الشيء
ورفعه بما هو رفع وان اراد ان نجزم بالحصراه وان لم يصور بهذا المعنى لقضلا
بل يكفي تصور الاجمالي فلو سلم هذه المقدمة يتم كلام الشرف قدس سره ايضا
فانه بهذا التصور الاجمالي لا نجزم عن كونه رفا للوجود الخاص فان الاجمال

فانما يكون للتفصيل المعبر في حقيقته فالموجودية بالوجود الخاص الاخر لا ياتي الا
بهذا العدم الخاص لانه ليس رفعا له وكذا المعدومية بعدم اخر لا ياتي في المعدومية
بهذا العدم الخاص وكذا الالبياني الموجود الخاص الذي ليس مرفوعه وان كان
مسطح نظره ان العدم اذا تصور اجمالا لم يعلم انه سلب لهذا الوجود اجمالا
ام لا يجوز العقل خلوشه عن الوجود الخاص وهذا المعدوم الخاص فحجابه انه
على تقدير اشتراك الوجود او العدم بطل المحصر ايضا فانه لم يعلم عند تصور
اجمالاته مضاف الي الوجود فان قيل انه معلوم انه لا يضاف الا الي
الوجود قلت فقد حرم بالمحصر هذه المقدمة فلم ين عقليا علي ان الحزم
بالمحصر لم يكن بواسطة العلم بان هذا رفعه بل الرفع والمرفوع شابهما ان
يخرج من تصورهما انما لا يرتفعان وهذا هو المحصر العقلي مع ان السلب
ان كان متعدد ومع قطع النظر عن الاضافة يعود الاشكال احيانا
عدم بقائه المحصر العقلي كما كان عند وحدة العدم فيكون اخذ وحدة العدم
مستدركا وبين عود لطلان المحصر بقوله لاحتمال ان يكون الشيء اه فيه
نظرا فانما يجوز عند تعدد مفاهيم العدم ان لا يكون كل صالحا الاضافة الا
الي وجود خاص رافع له واذا لم يكن عدم خاص الارفع بوجود خاص يكون
متناقضا دون غيره من الاعدام فلا يبطل المحصر وهذا كما يقول المتأخرون
ان النسب السلبية بسبب مع ان كل نسبه بها مقابل نسبه خاصة
اجابته متناقضة لها علي ان يكون الرفعان ح صادقين فلا ضرر بالمحصر
لانا نقول في حزم بالمحصر نظرا انه ان مقصود المعروض ان العدم

تقابل للوجود الخاص والمحصر بين الشيء ونقصه ضروري اذ لا يمكن ان ينقض
واسم في اثبات المحصر فلو تعدد العدم لم يكن طرف المحصر الا الوجود الخاص
والعدم الخاص والمحصر بينهما ثابت بلا مرد ولا بد من اخذ وحدة العدم ولا
والفرد لوجود ما ذكره لم ينق المحصر بين الاحجاب والسلب المتناقضين
عقليا **قول** لا معنى للعدم الا ما ينفي جميع الوجودات اذ انت لا يد
عليك انه لم يد ما اذا اراد ان اراد ان ليس المعقول من العدم
الخاص الا ما ينفي جميع الوجودات فهذا غير ظاهر بل لا يصح فالعدم
نقض الوجود الخاص فلف ينفي جميع الوجودات على انه ان سلم
له الاشتراك فلا ينفي المحصر ايضا لان حصه العدم عدم خاص فنفي
جميع الوجودات فلا ينفي المحصر بينه وبين وجود خاص وان اراد ان
المطلق لا العقل الا ما ينفي جميع الوجودات مسلم لكن لا بد من حد
وحدة العدم فال المحقق الذي رده قد اخذها مقدمة اخرى هي ان
المعقول من العدم ما ينفي جميع الوجودات بدل وحدة العدم فلا
يكون هذا احتضارا للدليل بل تركا لمقدمة واقامة اخرى بدله لا احتضارا
في الدليل الذي اختاره الشرح المحقق قدس سره وما قيل انه ليس هناك
اخذ مقدمة اخرى فان حاصل الدليل انه لو لم يكن الوجود مشترك باطل المحصر
بينه وبين العدم الذي يناهيه لانه ينفي احتمال الوجود لوجود اخر ولا يكون
الوجود الخاص الذي هو ظرف المحصر والعدم الخاص لانه لا يجمع الوجود
فدا من ينفي فانه وحيث يمنع ان العدم الخاص لا يجمع الوجود مطلقا بل

انما لا يجمع

انما لا يجمع وجوده لفظه فلا بد من اجزاء حدى المفدتين ايا واحدة
العدم واما عدم معقولية العدم الا ما ياتي في جميع الوجودات ان طرفة بانها
من دون اخذ وحدة العدم فانهم **قول** فما ذكره من نهي العدم انه حاصل
ان العدم لا ياتي في نفي الوجود الا ما هو سلب له فالعدم انما هو لا ياتي في
الا لوجوده انما هو الذي هو سلبه قد عوي ان ليس المعقول من العدم
الا ما ياتي في جميع الوجودات لا يصح مجال الا اذا اخذ العدم مفهوما غير مصا
الى شئ ويدعي ان هذا العدم منافى بنفس ذاته الوجودات باسرها
طرفة بانها لانه لو كان مضافا كما ياتي في ما اضيف اليه في غير الدليل
فانه قد اخذ العدم بمعنى لا يفهم الجمهور وكان اما خور في دليلهم طرفا للمصر
يا كانوا يفهمونه من لفظ العدم وهو العدم انما هو والمنافي لما اضيف
اليه فلم يكن معنى العدم واحدا يكون التزويد حاصرا للنتيجة فلا بد من
اخذ وحدة العدم وان لم يكن اخذها ضروريا في هذا الدليل المنحصر ثم انما
هذا المقدمه المنحصره مشكل كما هو الظاهر عند المتوعد **قول** ثم يمكن لغرض الدليل
ان هذا التفرقة انما يدل على اشتراك الوجود والعدم معا وحاصل ان الوجود مقابل
للعدم فلو كان احد المتقابلين متعديا لم يبق الحصر عقليا فلا بد من وحدة كل من
المتقابلين وهذا انما يتم اذا جرى في الوجود باخذ وحدة العدم وفي العدم بعد اخذ
وحدة الوجود بما عرفت انه على نفسه تعدد واما الاضرب بالحصر **قول** وبان الوجود
مناقض للعدم وهذا ايضا موقوف على اخذ وحدة العدم هناك تناقضات
ثم ان هذا الدليل كما يقال الاخوة معنى واحد فلا يكون الا لا واحد لا يستلزم

وحدة اللازم وحدة الملزوم والحل انه ان ارد ان التناقض واحد شخصي فهو
 ممنوع بل يجوز ان يكون للعدم وجود مناقضة ومع اخر مناقضة اخرى وان
 ارد ان مفهوم التناقض واحد نوعي فهذا لا يجب ان يكون المناقض
 واحدا لجواز ان يكون المناقض له اشياء مختلفة تحقق وحدة من التناقض
 بين الشيء ومناقضه ووحدة اخرى بين الشيء ومناقضه **خبر قوله** لا تقر ان
 وحدة احد المناقضين آه هذا التعريف الغير متوقف على وحدة العدم و
 قد استدل على وجوب التناقض بين مفهومين بانه لو كان احد المناقضين
 واحدا والاخر متعددا لبطل المحصر العقلي بين المناقضين لجواز ان
 يرتفع هذا التناقض الاخر مع بقاء الاول وهذا انما يبطل كون نقض شئ
 واحدا متعددا ومتباينيا في الصدق كل منهما الاخر ولو تباينا خبريا واما اذا
 كان الشيء نقضان متساويان في الصدق فلا لانه لا يمكن حينئذ بقاء
 نقض مع ارتفاع اخر فاما ان يحقق الشيء او نقضيه كلاهما وحيث لا يوجد
 الايراد المشهور بان الموجبة نقض للسالبة لان التناقض من السلب
 المتكثرة فاذا كانت السالبة نقضا لها كانت هي نقضا للسالبة ثم سلب
 السالبة ايض نقض للسالبة لانها رفعها ورفع كل شئ نقضه فيكون للسالبة
 نقضان وانما يتوجه هذا الايراد على من منع تعدد التناقض مطلقا واحاط
 عنه الصدر المعاصر للمحقق الدواني رحمهما الله تعالى بمنع كون الموجبة ^{نقضاً للسالبة}
 لان نقض كل شئ رفعه ونقضها ليس الا سلب السلب وانما يحكم على الموجبة
 بكونها نقضا لانه لا يلائمها لانه لا يلائمها للتناقض الذي هو سلب السلب وهذا الجواب

ليس شئ

ليس لان التناقض في عرف علم كون النقيضين بحيث يلزم من صدق كل
كذب الاخر وكذب كل صدق الاخر وهذا المعنى محقق بين الرفع والمرفوع
فاذا كان الرفع نقضا لكان المرفوع ايضا نقضا فالكاركون الموجبة
نقضا للسالبة بهذا المعنى مكابرة فاصحة والكار مبيها على
تجديد اصطلاح في التناقض فلا كلام معه ولعله انما وقع فيها او وقع بعض
عبارات شارح المطالع رة ان نقض كل شيء رفعه لكن لا بقول عليها
كما نبت عليه الشرح المحقق قد سوره وقال الصحيح ان رفع كل شيء نقضه
ومن هنا ظهر لك ان التناقض من النسب المنكرة يعني النسبة
المقابلة الي نسبة من نوعها بحيث يكون اسم يتبادل بها وظهر حقيقة
من رد على ذلك الصادرة بان التناقض من النسب المنكرة و
وقع من وقوعه بان كون التناقض من النسب المنكرة بالمعنى المذكور
ممنوع وكونه مما يعني النسبة المقابلة الي نسبة لا يقع للكون النقيض
مقال عنده ابي المرفوعه اجاب المحقق الدوالي رة بان سلب السلب
ليس نقضا للسالبة لان سلب السلب في قوة سالبة السالبة
المحمول فلا يكون نقضا للسالبة وان اريد بالسالبة السالبة المحمول
فليس الموجهه نقضا لها وهذا موقوف على عدم تعقل السلب الوارد
على السالبة السببه وادعى ذلك المحقق رة بدنبه وهو احد رها فان
السلب قطع ورفع ومن البين الضروري ان القطع والرفع لا ي
محض فاي شيء سلب ويقطع مع ان الضروري ان المعنى الرابط الغير

المستقل مما هو رابط غير مستقل لا يصلح لان يتعلق به السلب فلا يتعلق السلب
بالنسبة السلبية واما النسبة الايجابية فلا يتعلق به السلب ايضا كما عليه
المتأخرون معني من ان النسبة السلبية بسيطة متاعدة للنسبة الا
يجابية فانه البناء بحيث لا يصلح اجتماعهما ولا ارتفاعهما وهذا مما يحكم به ^{الوجود}
الصحيح ثم ذلك المحقق انه بين عدم صحة تعلق السلب بالسلب البسيط
بيانات مطمئنة وشيخ القول فيه ومن انتهى فليطالع جديدة علي بنزج التجريد
بعد ما انت استدراك وحدة العدم في الدليل الثالث بالقرير المشهور المذكور
في المتن قرر الدليل بهذا الوجه وحكم بالحاجة الي اخذ وحدة العدم لانه لو كان
الاعدام منكرة كالوجودات يكون كل واحد من العدمات نقضا لكل واحد
من الوجودات فلا يلزم تعدد التفاضل شي واحد وانت لا بد
عليك انما تفر عنه ان ليس المعقول من العدم الا ما ياتي بجمع الوجودات
وح لا يصح كون عدم خاص نقضا لوجود خاص بل النسبة الي جميع الوجودات
بالمفادات علي السوية فيلزم ان يكون كل عدم نقضا لكل وجود ويلزم الخلف
افتحس فانهم قال المصوره والجواب انما لا نسلم ان العدم مفهوم واحد
انه يعني انما لا نسلم ان العدم الذي هو نقبض الوجود مفهوم واحد وان
كان مفهوم السلب مفهوما واحدا بل العدم الذي هو نقبض الوجود مفاهيم
متعددة منكرة بالاضافة الي مفهومات الوجودات فيكون عدد العدم
حسب عدد الوجودات وح يكون الرصيد بين كل وجود وجود عدم
حاصر الا ان كل عدم عدم ح رفع لكل وجود وجود ونقص له وهذا هو النظر

الذي سماه المحقق الدواني لظرا وفتح لا يرد عليه ما اورده من ان
قوله قدس سره بل هو متعده ومتمايز بحسب الاضافة الى الوجود مشتمل الى
ان العدم معني واحد لا تميز فيه الا بالاضافة وهذا مناف لمنع المصوره
فلا يصلح للسندية ثم قيل ان السلب معني لا العقل الا بالاضافة الى الوجود
مح لا يراد ان يكون للوجود معني واحد والجواب انه ممنوع ليف وقد ذهب
القائلون بالجعل البسيط ان للمبته سلبا معني به ذاتها ولو سلم فلا يقيد
المطلوب بجواز ان يكون السلب بحيث لا يعقل الا مضافا الى
الوجود ولا يلزم فيه وحدة العدم الذي هو تقيض الوجود لان الوجودات
يجوز ان يكون كثيرة لضاف اليها السلب ويكون يقابلها بعد ما اضيف
بالنسبة اليها ما اضيف اليه فلا خلف قد بر **قوله** اي يصدق الواجب
والممكن انه قرر الدليل بان شمه للوجود الى الواجب والافتصال
حقيقي عقلي بحيث لا يصلح عند العقل موجود خارج عن القسمين ولا موجود
داخل فيهما ولو كان للوجود معان متعددة لا يبقى القسم الفصلا احصيا
عقليا بل يجوز كون شئ واحد داخل في القسمين وجنيد اندفع ما اجاب
به المصروفان عدم تعدد الوجود مقدمه اجنبية تتوقف القسم عليها نخرجها
كونها عقلية وانت لا تدب عليك ان كون القسم عقلية بحيث لا يجوز
احتمال اجماع الاسماء وارتفاعها ولو احتمالا باطلا غير ظاهر ليف وجوار
احتمال ضروري الطرفين باقى ولو كان مضمحا لا يادى التفات فلا بد ان
يراد من كونها عقلية كونها بدنية عند العقل وهذا لا ينافي قيام احتمال باطل

عند العقل ضرورة فانهم المقصد الثالث في ان الوجود نفس المنية او خبرها
 اذ لا يدعيها **قوله** وانما ذهب ثلثة اه اعلم انك قد عرفت ان للوجود معنيين
 احدهما المصدرى والاخر ما به موجودته الاستيلاء وبعبارة اخرى ما به ترتب
 عليه الاثار وبعبارة اخرى ما هو مصداق الوجود به والكل عبارات المقصود
 واحد وقد اختلفوا في الوجود اختلفا فاعطيا تخرجه قلوب الاذكياء ولبوا
 اذ بان المهرة من العلماء لم يبنه علي حقيقه الامر الا من له قلب سليم وبحيث
 عن الهوى بفضل القويم ولم يات اصحاب الاظهار الا ما يشوش قلوب
 الراشدين ولم يظفروا لوالانكار الا بما هو سوس اسرار الكاملين وقد خلط
 المتأخرون وحبط المفكرون وزرغوه القدماء ولم يبنوا ما نزل الحفي
 حني بزعم البعض انه لم يبين الي الا ان سبيل النزاع الواقع بين الاعلاء
 ولم يكتف علي احد من زمن من الازمان طرف اختلاف المتورات
 بين الكرام فمنهم من زعم ان لاختلاف في الحقيقه انما الاختلاف في
 اللفظ والصدقة ولم يبنه لكل احد من التأولين الجدي استعمال اختلاف
 السادتين باقدام اظفارهم سموات الدقائق بالدي عنو الذي الابهام
 والذي قصد الافادة به من هو لاء العظام ومنهم من توهم ان لالنزاع الاي
 يذاهن الضروري الذي يفهمه كلوا حد من الالهام وظن ان اكابر العقل
 الذاهب الي البعثة ممن جازوا اينوا قب الالهام ونفوه في حقه الا حص
 المتأولون بالاداب المرضية من اهل الايمان بل لا يجوز احد من الملوك
 من الملكات الشرعية من عابته اصحاب الالمان ومنهم من اعترف بالمقصود

عن العنوز

عن العبور على فهم المقصود العيان لكن بالاعتراض عليهم بحال اللسان وقال الوجود
المصدرى غير صالح للنزاع والحقيقي لم يمتد بعد حتى توجه اليه البحث زعمانه
ان الموضوع يجب ان يعين اولاً ثم يطلب اعراضه الذاتية والى قد اشدت
في هذا المطلب الرفيع السمك الى سبيل قويمه وطريقة مصونة بهدائه من
كان في عصره استاذ العلماء الاعلام وجاز قضايا السنن في تحقيق المسائل
المهمه في علم الكلام بل اقتض عليه النوار بهدائه الرب المنان واشرب في قلبه
اسرار القرآن اليبى في النبى والعلم نظام المله والدين اسكنه الله تعالى
مقام خلت وادافا افرقه برحمته فاصد او لا حرهم النزاع الواقع بين العقلاء
ثم احق ما هو الحق من بين مذاهب الفضلاء وعلى ما يعطيه النظر القويم الذى
يهيرضى اولو الالباب من الاوكياك ويهتدى بهن اعطى من شراب
الحدى من العباب وانا نيل الصواب الذى يميز الفس عن اللباب
ولا يهتدى اليه الا بالكشف الذى جازته الصوفية الكرام من الاولياء
النظام فنقول المقصود في هذا البحث تعين مصداق الموجودية الذى يرد
رغمى الواقع طلب العوارض التى الاولى فيه تعين الموضوع من قبل
فنجرت فيه القوم اخرايا واتخذ كل مذاهباً وشرباً فاعلم ان الاحتمالات
خمسة انزعابية الوجود المصدرى به الموجودية عن الحقائق والضمائم اليها
ومبانيه لها وعندها لها وجزئيه بها الاجمال الاول الوجود الذى يدور عليه
رغمى الموجودية وترتب الانا بمعنى منزعج من الحقائق وهو منسوب الى النج
المقبول والظاهرة على هذا الاحتمال الوجود الذى به الموجودية هو المعنى

المصدرى لا غير واني اظن هذا التماسا بعيدا عن مثل هذا المنبر للفتن عن
اللباب كيف وقد بالغ هذا الجرح في ان شخص المهبات بنفس وذاتها لا ابا
اخرز ايد عليها فهي كما انها ما به الاستراك ما به الامتياز وقد نص ايضا
بالمساومة بين الوجود والشخص وقد اظن في بعض المهبات بالعينية
فقال حقيقه القول انما هي والنفوس المحررة انما هي الوجود وقد نص
علي ان المهبات تجعله بالجعل البسيط والوجود المنزج تابع من توابع
لقران المهبية بغيره ونصروا فغنية قبل ان تراعى هذا الوجود المنزج فليكن
هذا الامر المنزج مناط الواقعة عنده وانما سب هذا القول بسوء فهم
المقصود من بعض عباراته في حكمه الانزاق وهي كذا الوجود يقع بمعنى
واحد علي العوا والجوهر والانسان والفرس فهو معنى معقول اعم من
كل واحد كذا مفهوم المهبية مطلقا والسببية والحقيقة والذات علي
الاطلاق فتدعي ان هذه المفومات عقلية صرفه ثم اورد البراهين
عليه ثم قال بهذه العبارة ثم ان اتباع المشايخ بنوا كل امرهم في الالهي
علي الوجود والوجود لطلق علي النسب الي الالهياء كما يقال الشيء موجود
في السبب وفي السوق وفي الذهن وفي العين وفي الزمان وفي المكان
ولفظ الوجود مع لفظه في في الكل بمعنى واحد ويطلق بازاء الروابط
كما يقال زيد يوجد كما بنا وقد يقال علي الذات والحقيقة كما يقال ذات
الشيء وحقيقته ووجود الشيء وعينه ونفسه فيؤخذ اعتبارات عقلية تضاف
الي المهبات الخارجية هذا ما يفهمه الناس من لفظ الوجود قال كان عند

المشابهين له معنى اخر فهم لمزمون ببيانته في دعاءهم لا على ما باخذون من انه
اطر الاشياء فلا يجوز تعريفه لشيء اخر فبذات العبارة ظن من ظن ان الوجود
الذي يبه الموجود به عند معنى الشراعي وليس الامر كما زعم هؤلاء بل مقصود
الشيء ان الوجود واطايره عقلي صرف بمعنى ان لفه معنى اعتباري
وليس مجزايه امر زائد يكون مصداقاً له كما في القوفيه فان مصداقها
وضع خاص زائد عقلي حقيقه السماء والدلائل التي اقامها بعد تمامها
تعطى بذات معنى العبارة الاخرى ان لفظ الوجود يدل بالاستتراك
الصياحي على معان الاول المعنى المصدرية قد تغيرت الى ما يشاء
بقوله والوجود قد يقال على النسب اذ الثاني النسبة الحاكية الايجابيه
واليه اشار بقوله ولطلق بازاء الروابط والثالث نفس حقيقه
المفرد هو الوجود الحقيقي الذي به موجوده الاشياء واليه اشار بقوله
وقد يطلق على الحقيقيه والذات وهذا الذي ذكرنا من معاني الوجود ما فهم
الناس من لفظ الوجود والاول امر عقل صرف وليس امر زائد كما زعم
والثالث نفس حقائق الاشياء فلا وجه الاضمام اصلاً فان كان للوجود
عند المشابهين معنى اخر غير عمومته منتصلاً الى المهيئات الامكانية فهم لمزمون
ببانه ولا يفتي لهم القول بانه اعرف الاشياء فان ما هو اعرف عند القوم
لا يصلح الاضمام كولا مصداقاً ايضاً منضم في قديان لك ان يدار الشرح
قابل بمعنى الوجود الذي به موجوده الاشياء فاما ان يقول بان الحقائق
المختلفة هي الوجودات كما هو مذاهب الشيخ الى احسن الاشعري قدس

الأفعال الثاني

سره اذ ان الوجود حقيقه واحده صارت كثيرة كما هو اى الاشياء اثنين
والظاهر هو الثاني ولنعلم ايضا انه حدث نذهب اخر هو ان الوجود الذي
به الموجود به عين في الواجب التزاعي في الممكن فالواجب موجود بنفسه
والممكن موجود بغيره من الوجود واليه ذهب بعض الناس وقد
اخبروه من عبارات المحقق الذي رحمه الله تعالى وسكنيف لك
حقيقه هذا القول ان الله تعالى الاحتمال الثاني هو ان الوجود انتم
وهي احتمالات ثلثة لانه على هذا التقدير اما منضم في جميع الموجودات او
منضم في الممكن دون الواجب او بالعكس والا غير لم يذهب وآراء
ولم نبت الي اخذ الاول مفردا الي جمهور المتكلمين والثاني الي
الفاسفة المشايخ قال ابن السبئية رحمه الله تعالى ما نبت الي المتكلمين
لم يذهب اليه من الائمة والجماعة الا شروفا قليلة لا يعباؤهم كالا مدي
والامام الرازي في احد قوله رحمه الله تعالى وانما هو نذهب الي ما نتم من
المعزلة ويقول هذا العبد بل لم يذهب اليه الامام الرازي رده ايضا فانه
صرح في بعض كتبه ان الوجود الزايد على المهيات انما الوجود المصدرية وحده
وهو ذلك من الامر الزايد غير معقول فالوجود الذي هو مصدر المصداق
غير زايد عنده واما نبت الي المشايخ فانه كلام بسوفي في في المن
والشرح كما استطلع عليه الثاني الله تعالى فالوجود حقيقه على الاول من
يدين المرادين امر مشترك وعلى الثاني وجود الواجب مخالف للوجود الممكن
وعلى هذا الحديث هو الذي نقله الكشي روح لا وجه لا يرد اليه المحقق قدس سره

عليه بانه كحقيق

عليه بانه سخيف وسخافة لم تعرض له المصنوعه الاحتمال الثالث هو ان الوجود
مباين للتحقيق الموجوده اي اي بفضل عبدا ليس عندها ولا صفة قائمه بها وعلي
بذا الاحتمال لا يمكن ان يكون ميانا لجميع الموجودات او لا موجود ميانا
للاوجب والممكن بل لبعض الموجودات ويكون عبدا لبعضها فاما ان يكون
عبدا في الواجب ميانا في الممكن او بالعكس والثاني غير محتمل ولم يرد
اليه ذاهب والاول منسوب الي بعض الافقيين من اليونانيين قالوا الوجود
شخص واحد موجود بنفسه لا يوجد قائم به واجب الذات والحقائق الا
موجوده بالانساب اليه وحمل الموجود عليها كحل الشمس على الماء المقابل
للمشمس وهذا هو الذي اختاره المحسبي ره الاحتمال الرابع انه عين الموجود
يكلها واجبه كانت او ممكنه فاما ان يكون وجود كل حقيقه محالها لوجود حقيقه
اخرى مخالفه حقيقه ويكون كل حقيقه هي وجودها ويكون اطلاق لفظ الوجود عليها
كما اطلاق لفظ العين في معانيها واما ان يكون حقيقه واحده مشتركة في
الكل ويكون مابه الاشتراك نفس مابه الامتياز والاول نزيه الشرح الي احسن
الاشعري ره علي مابه المنقول في الكتب الكلاميه بل نذهب جميع اهل السنه
والجماعه كثر بهم الله تعالى كما نص عليه ابن النعمه رحمه الله تعالى والقول بالزيادة
انها مذهب اهل الاغر وحل والرد اقص قال ابن النعمه رحمه الله تعالى في مباح
السنه ان نسبة الاشتراك اللفظي الي الشرح الاشعري رحمه الله تعالى
غلط انما غلط الامام الرازي واللامدي والشهرستاني رحمهم الله تعالى قال
الاشعري قد كسر الله ان ليس في الخارج شئ مبهمة وشئ وجود بل فيه شئ واحد

هو الوجود والمهنية وانما سبق من الخارج الوجود العام وليس مقصوده ان
ليس في الذين معني عام وهو لا انما نسبوا اليه ذلك لسببه عرضت لهم
هي انه لو كان للوجود معني عام مشترك فيه الموجودات فلا بد من تميز كل
تركيب الموجودات من الوجود وغيره وهو ظن كما سدا فلا يلزم من اشتراك
مفهوم الوجود في الموجودات ان تحتاج الي تميز كل جزء الموجود بل كل
موجود ممتاز عن غيره بالخصيصة الخاصة كالمبنيات المشتركة في مفهوم المهنية
مع كونها متميزة بنفس الحقائق وقال الفيلسوف ذلك التميزات الوجود فلم يلزم
التركيب من الوجود وغيره وليس معني كون الوجود مشتركاً بين الموجودات
ان الوجود معني واحد موجود في الخارج في كل موجود موجود بل معناه ان الذين
ياخذ من الموجودات معني مشترك فيه الموجودات هذا الكلام الذي
لخصناه من عباراته المثلثة ولم يدري الي الان ما اذا اراد ان اراد
ان الشيخ الاشعري ما حكم يكون لفظ الوجود مشتركاً لفظياً بين الوجودات
الخاصة المحققة بل حكم بان الوجود مشترك بين الوجودات الخاصة
مع كونها عين الحقائق الموجودة والامتيار بين موجود موجود بنفس الحقائق بناء
على ان ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز فيذو ان يمكن ان يكون مقصود الشيخ
قدس سره والابناع عالم مقبوض في محصيل ما قال قدس سره في رد اندية بما هو
في الكتب الكلامية بل لا يعبد ان يكون نذية نذية الصوفية اللرام لكن لما ناد
قدس سره بعبارة محتملة كما هو داب قد ناد الصوفية قدس سره ابرارهم واذا قاله
ما اذا فهم لم يفهموا مقصوده قدس سره على ما هو عليه نصبه في مطبوره العقل

المتوسط ويؤيده حكايه منقوله في النفحات من قول رسول الله صلى الله عليه
واله وصحابه وسلم في حقه قد سره التي قد قلته وقولي صدق الحكمة بما نته في
واقعه الفقت لبعض العرفاء لكن يالبي عنه كلمات الفاعل فانه شد وانكسر
على من زعم ان الامر المشترك موجود في الخارج وان اراد ان الشيخ ما
المر اشراك مفهوم الوجود المصدرى فانه انما قال بغيبه الوجودات الحقيقه
وهو لا ينافي اشراك المفهوم الهام المتراخ في الدين فهذا حق لكن بمعتزل
عما كنا لصدده من نسبة الاشتراك اللفظي في الوجود الحقيقي اليه ثم في
كلامه سائل اخر فانه قد نسب الي الشيخ الاشعري سره ان ابا حنوفه في الدين
امر واحد اشرك فيه الموجودات والشيخ قد سره ممكن بيكر القول بالوجود
الذنبى نعم يرد على الامام ره حيث زعم ان الشيخ قد سره بيكر اشراك
الوجود المصدرى وزعم ان القول بالغيبه افضى اليه ان قوله بالغيبه
انما هو في الوجود الحقيقي ودان المصدرى بالقول بالغيبه لا ينافي اشراك
المصدرى معنى والاحتمال التامى يرجع حاصله الي ان الوجود حقيقه
واحدة قد كثرت وتغيرت بنفسها فصارت حقائق مختلفه في لابه من
الفرق بين الواجب والممكن بان لا يبصر مصداق الواجب مصداق
الممكن مع كون حقيقه الوجود والفرق يمكن بوجهين الاول نفس حقيقه
الوجود المنطق لا بان لوخذ الاطلاق فيدافيه واللام بصير مطلقا بل
معناه سلب التضيقات حقيقه واجنه ليس في ذاته لكثرة اختلاف موجد
في قدومه واجب بالذات مستغن عن كل شئ والوجودات المصفده حقائق

امكانه والحقيقة الامكانية لا يمكن ان يفهموا جنبه ولا الحقيقة الواجبه
يمكن ان يفهموا جنبه هذا هو مختارنا ايضا الامنة الصوفية الصافية الكرام اصحاب
الكرامات قالوا الوجودات الخاصة المقيدة باطله في حد نفسها لها
تفران بحيث لا يترتب عليها آثار من دون قيام بالذات عاليتها كانت
او ساقلة ويعبرون عن هذا التفرق بالثبوت العلي وهذا التفرق مفاض
من الذات الاقدس على طرفي الاحاطة سمون الوجودات المقيدة
المتفرقة في المحصرة العلمية بالايمان الثانية وسمون افاضة هذا التفرق
الثنوي بالفيض الاقدس وتفرقا بحيث يترتب عليها آثار التي
استعدت الاعيان الثانية في المحصرة العلمية وهذا التفرق مفاض بال
راوة الاختيارية وسمون هذا التفرق بالوجود فاذا اراد الله تعالى
هذه الافاضة على عين من الاعيان الثانية نقول لكن من دون
حرف وصوت فتمثل العين ويفرق في الاعيان مترتب الاثار
سمون هذه الافاضة بالفيض المقدس فالمخالفين الامكانية عندهم يمكن
ان يفهموا من دون وجود يمكن ان يفهموا موجودة فلهذا اطلق البعض
لفظ الزيادة وقال الوجود رايد في المخالفين الامكانية واراوا به
هذا الانفكاك ولم يريدوا ان الوجود عارض للحقيقة الامكانية بل
ارادوا ان الحقيقة قد يفهمها وتفسير موجود اميد الاثار وقد يفهموا ولا
تكون اميد الاثار فلما يكون وجودا اما الوجود المطلق فهو متفرق
ذاته متفرق الاثار بل نفس نبوب مناب كل صفة هذا وان لم يذودا

الحجة العقلية عليه لكنه معلوم لهم نور اللطف الذي لا يابنه الباطل من بين يديه
وليس هذا موضع تفصيله ومن شاء الاطلاع عليه فليراجع الي كتب خليفته
الله في الارضين حاكم الولاة المحمدية بحسب ما عن ظلمات الهوى ومخالفاتها
لاخلاق الشريعة المعروضة الي انقلاط العلم والناسي ان يكون فرد
من افراد الوجود واجبا بالذات وهو معروف الي الفلاسفة الاشراف
وخصب ما نقل عنهم ان الوجود مع كونه حقيقه الحقائق مقول علي افراده بانفسه
فغير في نجوم الاثنا عشرية بالذات لا يمكن انقوي منه وهو الواجب
وذا الاخبار الاقوي لا يمكن فيه التثنية اصلا ولا يمكن ان يكون تحت افراد
كثيرة بل هو شخص مفيد متصف بالصفات الكمانية تحقيفة انسية
وتشخصية واما الاخبارات الضعيفة فكل مرتبة منها صالحة للتعرف
والتثنية ولا يمكن ان يكون متقرة الا بقر الاخبار القوي الذي هو
الواجب وبعض هذه الاخبارات كليات منحصرة في فرد وبعضها متفرقة
الاستخاص ويسمون الاخبار الصالح للتثنية وقد وجميع بعض هذه
الاخبارات مع بعض فيترتب علي هذا المجمع اثار واحكام غير اثار
الاحاد واحكامها فتكون مرتبة مركبة من اجنس والفضل ان كانت تلك
الاخبارات محمولة علي هذا المجمع ومن المادة والصورة ان لم تحمل حال
الصدر الشيرازي الوجود امر مشترك مفيد وممازيفه وما يه
الاتفاق نفس بابه الاختلاف تمايزا بالجمال والنقص موجود في العين
بالذات والمهمات التي ما شئت راجحة من الوجود موجودة بالعرض

اذ لا شك ان الوجود متحد مع المهيئات في الالعيان اذ الوجود مهيأ
هو نية موجودة قطعا فليس كلاهما موجودين حقيقة والاطل الاتحاد بل
احدهما موجود بالذات والاخر بالعرض وعند الوجود موجود بالذات
وقال الوجود ليس كلاً ولا عاماد اشتراكه ليس كاشتراك الجنس حتى يحتاج
الي الفصل ولا كاشتراك النوع حتى يحتاج الي الشخص بل اشتراكه
على وجه الالعية الا ان السجوان وقال ايضا ليس عرضة كعرض الالعيان
لموضوعاتها بل لا عرضة بينها انما هو الاتحاد حقيقة والمهيئات محمولة على
الهويات بالذات لا كحمل العوارض وقال ايضا كل ممكن زوج تكسبي
لان الوجود رايد على المهيئات في العقل فان العقل تجد بعد التحليل في
المكلمات مهيئة مغايرة الالنية واما الواجب جل مجده فسطح من كل وجه
اذ ليس له مهيئة مغايرة الالنية لا عقلاً ولا خارجاً كما به حفاة من التنا
المستبنة في بطون الاوراق من الاسفار الالربعة وحواشي حكمه الالشراف
والشفاء وانت لا تحفى عليك ان هذا الراي وان كان ما حوذا من
القول المنسوب الي الالاشرافين لكن فيه خطبة بوجود فان هذا القابل
قد سلم ان الوجود مشترك بين الوجودات الخاصة فيكون محمولاً
على كثيرين فهو كلي قطعا فلا معنى لنفي الكلية عن الوجود ويمكن ان يقال
من قبله ان الكلية ليست مطلق الالاشتراك بين الالاشتراب المحل
بل اشتراك الامر الموجود في الذين ضرورة ان الكلية من المعقولات
الثانية الوجود عنده لا يمكن ان يحصل في الذين انما يذكر بالادرا

المختص في مداعينها بالفعال قبله وبعدية تامل فان قلت الشئ اذا حصل
في العقل فقد حصل وجوده اولاد بالذات كما هو مذمته فقد حصل الوجود في
الذين فيعرض له الكلمة والمجربية قلت ليس مطلق الحصول في الذين
وجوده اذ من الايري ان الشجاعة حاصله في الذين وسبب موجوده في
بل الحصول الذي لا يترب به انا حاصل عليه والوجود حاصل في العقل
ما يترب عليه الا ان ارفانه العلم ومبدأ الا لا يتشاف عنده بصير الذين
عالماني اخرج فالوجود الذين موجود خارجي انما الموجود في الذين المنتهية
المتحدة معه اتحادا بالعرض لعدم تربت الا انار عليها مداعينة السعي منها
ثم انه قد سلم ان كخص الوجود ليس بافرز ايد عليه بل كخصه بف
فالوجودات الخاصة هي نفس الوجود المطلق المخصص فالوجود المطلق
تمام حقيقه الوجودات الخاصة فلا معنى النفي النوعية عنه واذا سئل
عن الوجود الخاص بما هو كحاجب بانه وجود فانه تمام حقيقه اللهم الا ان يقال
النوع ما لا يحتاج في وجوده الى منوع وانما يحتاج الى شخص والوجود المشخص
بف لا يحتاج الى شخص زائد ثم انه قد سلم ان الموجود حقيقه هو الوجود
وهو المشخص بفسه فالهوية اخرجت نفس الوجود الخاص فلا يحتاج الى سئل
عليها بما هو الا بالوجود لا بالامر الاخر المتحد معه اتحادا بالعرض والذي يصدق
عليها في مرتبة الذات هو الوجود لا غير فلا يكون لها مرتبة سوى الوجود ولا
يلو كشي من المهبات الكلية عين حقايقها ولا ذاتها من ذاتها و
لا يكون ذاتها في مرتبة الذات فلا يصح قوله والمهبات محمولة عليها بالذات

لا محل العوارض اللهم الا ان يريد بالذات والمحمول بالذات بانزع اولادها
 ومن المهية الامر المنزع بالذات ويكون تمام المنزعات بالذات ويكون
 ان يريد بالنوع الضم هذا المعنى لكن بروج ان المفهومات كما نزع اولادها
 من المبيات الا مكانته كذلك نيزج من الهونية الواجبة مما له السج مور
 المنزعة عن الهويات الممكنة مهية دون المنزعة عن الهونية الواجبة
 فافهم الاحتمال الخامس ان الوجود جزء المبيات ولا يمكن الجزئية الخفية
 الواجبة باطنيا وفي احتمال اخر ان يكون الوجود معنى واحدا
 مشتركا فهو غيب وذا منسوب الي بعض اليونانيين لا يعاينهم الثاني
 ان الوجودات في الحقيقة تتحد مع المبيات اتحاد العצל بالخص
 كما بلوغ مما قال المصنف في المرصد الثاني في بحث التعيين ان نسبة
 التعيين الي المهية نسبة العצל الي احس لكن في الرسم المحقق قدس
 سره كلامه بوجه قول الي قول الشيخ الاشعري قدس سره كما سيظهر في
 مستفصل القول الثالث الذي قد بان لك ان في الاحتمال الاول
 ندمين وفي الثاني ندمين وفي الثالث واحد وفي الرابع ثلثين
 وفي الخامس ندمين فلك عشرة كاملة ثم يتبع هذا الاختلاف احوالا
 اخر من ان المحمول بالذات باهو فعلى الثالث والرابع الصاف
 المهية بالوجود وعلى الاول والثاني والخامس نفس المهية جعلها بسيطا
 وعلى السادس والسابع والثامن نفس الوجودات جعلها بسيطا
 وعلى التاسع والعاشر الهونية الحاصلة من اتحاد المهية والوجود ههنا

الاحتمال الخامس

تجديدهم

نجد يحريم النزاع واما اتفاق الحق بين المتدابر فتقول فيه لا شك ان
الوجود الذي به موجودية الاشياء يجب ان يكون امر موجود في الاعيان
من دون انتزاع المنزوع لان الذي يكون مناط الموجودية لا يصلح ان
يكون مصداقا للبطلان حين هو مصداق الموجودية ضرورة اولية وايضا
لو كان امرا انتزاعيا فلا يدناك من نشأ الانتزاع ولا يتسلسل
الانتزاعات من دون نشأ موجود حافظ لواقعيتها واللائزم
اختراعها الانتزاعات ضرورة ان ما ليس موجودا بنفسه ولا بتشأه
يكون اختراعها فقد بان لك ان الوجود الذي به الموجودية موجود بالنسبة
فهذا الوجود اما صفة الضمانية وهو باطل لان الاضاف الاضما هي
وجود الموصوف بالضرورة وكيف يجوز فطرة سلمية الضمام امر موجود
الي ما ليس هو تشيئا واما ما بين هذا المابين اما امر واحد فكله
في صدق الموجودية فليزم موجودية الاشياء حين وجود هذا الامر الواحد
وهو باطل بالضرورة اذ ليس كافي بل لا يحتاج الي انتساب ونحو هذا
الانتساب هو مصداق الموجودية وقد كان وضع ان المصداق ذلك
الامر الواحد ثم هذا الانتساب اما صفة كذلك المابين المفروض فهو
متنزع فلا يد من نشأ فبهي الي نفس ذات المابين او الي صفة
الضمانية فيه او تنضم فليزم ان يوجد الاشياء بمرتبها حين وجود هذا المابين
او صفة المنضمه واما صفة للضمنية او انتزاعية وقد بطلت واما
امر متعدد حيث تعدد الموجودات فلا يكون هذا المابين واجبة

ضرورة لطلبان تعدد الواجب فقد وجد مملكات بعدو المهبات والهويات
الموجودة يكون الوجود عينيا ثم ندره الملباتيات نشأ وترتب الآثار
المطلوبة من المهنات ولا دخل للمهبات في ترتيب الآثار فقد بعثت
المهبات وكفت تلك الوجودات فأي حجة علي وجود المهبات
الاكتدب الضرورة الغير المكذوبة واما نفس المهبات مع لا يجوز ان يكون
مفرد منه واجبا والافراد الاخر مكنة لان وجوب الفرد من دون وجوب
الحضيفة غير معقول فيكون الحضيفة الموجودة في كل فرد واجنة بالذات كما ان
الفرد المفرد من واجب بالذات فليزم تعدد الواجب في الوجود وهو
باطل وطعنا ان كان الوجود مشتركا لا يكون مفرد منه واجبا بل انما يكون
الواجب هو حضيفة الوجود المطلق المتوحد في ذاتها من دون كثرة مهبيا
واما ان لا يكون مشتركة في حضيفة بل يكون حضيفة وجود كل مهية مخالفة
لوجود باعداء فاذا قد بان ان الحق واير من تدبب الضوئية الكرام
قدس سرارهم وبين تدبب الشيخ ابي الحسن الاشعري قدس سره علي
ما نقل عنه في التنب الكلامية فان ثبت الاشتراك بدليل قاطع فالحق
الاول هذا ما تفضيحه النظر الفكري واما نيل الصواب من كل وجه فلا يتاني الا
لابانية الباطل من بين يديه ومن خلفه او تقليد من اهل الكسف فانهم هم القوم
الذين لا يشفي بهم جلبهم واذ قد بلغ كل من هذا التصاب فليرجع الي ما يتعلق
بالشرح والحاشية فالعلم ان القول الاول ان يحق قابله والثالث
متشركان في القول بالزيادة علي الحقائق والقول الرابع وانما بل الثاني

الضر وان لم يكن منقطع نظر المصدر والشارح قدس سرهما محدودا بعدهما فتارة
في انه عين في الواجب وزايد في الممكن والسادس والثامن والسابع
مشاركة في انه عين الحقائق اجمع واما الهندس ان القابلان بالجزئية فلا يعاينهما
لان اولهما عالم سبب الثاني قابل تعديبه والثاني لا يحقق قابله اصلا الا
ما توهم به كلام المصدره ولذلك لم ينفذ اليهما حزم بالتسليم في التذ
واذا علمت هذا فاعلم انك قد علمت ان الوجود المحض مصدراتي
للموجودية المصدرية في حال التنازع في زيادة المحض وعينه بمعنى
محمولة جملا اوليا وسلبه والتنازع في زيادة المصدرية وعينه
بمعنى لغائية الذات في صدق الموجودية المصدرية وعدم كفايتها وحده
فما قيل ان في كلامه اضطر اما فانه قد حرر النزاع اولاني المصدر ونظر
في معنى الزيادة والعينية ثم قال في اثناء المباحثه ان النزاع في الموجود
المحض ساقط التنازع من سوء الفهم وقد زعم صاحب الاقرب المبين
في بعض نصوصه ان مراد الفلاسفة بالعبارة عدم الحاحية في بنوت
الوجود الى حسنة زائدة وصرح به ان المراد بالحسنة الحسنة التعليلية
فرجع حاصل قوله الى ان بنوت الوجود في الواجب من دون علته
لا الذات ولا غيرهما في الممكن من علته وبعضهم حمل كلام المحشره الفهم
عليه وعليك ان لا تقتضي الى هذا المعنى لانه لا يتأنيح النزاع في هذا المعنى
ولا يمكن من كسالم الكار الزيادة بهذا المعنى فمما طلب بالشرح الا شعرت
قدس سره الذي هو امام المسلمين ورئيس المتقين المشهور بنبله الحكمه

الحق ثم مع هذا كله يالي عنه قوله ويقرب من ذلك آه فتأمل والحمل
بالذات ان يكون مصداق الحمل اخلصه ان مصداق الحمل مركب بحسب
وجوده خارجا و ذهابا بحيث يصح الحكاية بالنسبة ويكون مبداء لا متراعى
تلك النسبة وهذا الامر قد يكون نفس لقرار الموضوع من دون اعتبار
امر اخر انضمامي او متراعى والحمل الحاكى عنه حمل بالذات وقد يكون لقرار
الموضوع بحيث يصيب بمبداء المحمول بان يكون منضم اليه او منزعاعنه
سواء كان انتراعه بمفالية الي امر اخر اولاد سواء كان سلبا شبي
ام لا وعلى هذا يكون للفضايا المدركة للبارى عز وجل ولسائر المبادى
العالية مصداق ان طائفة صدقت والا لذبت الا ان المطابقة
ضرورية ولا يمكن عدم المطابقة اصلان من الاعاجيب انه قد حدث
في امر نفس الامر الواقع نديب غريب وراى عجيب لا يرضى العقول
الوفادة والقرايح المفادة تجوز هذا القول القطع والزم التبني قد اتخذ
صاحب اللاحق المبين سالك الطريق المبين نديبا واحترامه منزبا
اخذ من كلام المحقق الدردي ره الذي وقع في مشاجرات مع الفوشجي
العلامة ومباحثات مع الجرافهامة على سبيل التحوير الجري والتسوية
الشغبي ولم يرض ذلك المحقق بهذا المقال وان كثر القبول وبنيه عبارات
سجوة والفاظ لمعة حيث قال كما تكسختت الفيران السبقود
بامر متحققه في القوي المفارقة والادال العالية شأنها بالنسبة الي
الكواذب مجرد الحفظ والارسام صبا على سبيل الاحتران وبالنسبة

الى الصواب في الحفظ والتصديق جميعا وذلك لبراهينها عن الشرور
الاضلالات التي من غوايات الوهم وطلانات الهوى فلا جناح عليك
لو اتحدت النسبة العقدية من حيث ترسم في الانوار المفارقة
بالادراك التصديقي مطابق احكام النسبة العقدية من حيث هي في ذين
سافل والواقع الذي به يقاس الصدق والذب وانما كان الصدق
حال النسبة العقدية بالقياس الى الواقع بالمطابقة وبعينها نسبتها
الى فقه علي ان يكون هي المطلق المطلق بالكثر والحق حالها لقياس
الواقع اليها بالمطابقة ويقاس نسبة الامر لغيره اليها على ان يكون
هي المطابق بالضح والحق الاطلاق اخر جرت في سابق الذكر وسبقا في متالف
القول الشاء الله تعالى واما النسبة العقدية في الازمان العاليتة التي هي الانوار
المفارقة والمراتب الشاهقة المرئفة عن اتق الزمان فامرنا في الصدق ارفع
واعلى من ذلك فكيف فان علم الانوار العقلية والمفارقات التورية اجل من
ان يوصف بالصدق وانما هو فراج الحق بمعنى انه الواقع الذي به يقاس الصدق
والحق لا المطابق للواقع الذي هو الصادق المتحقق انتهى وانت لا تذهب عليك
ان اتحاد النسبة العقدية المرسمة في القوي العاليتة مصداقا ومطابقا للحكم
جناح عظيم وانما جسم بنازلي به قلوب الراسخين واذا كان الماهرين اما تحفت
انت ومن يصلح للمحاظ ان التصديق انما يتعلق بالنسبة احكامية او الامر المشتمل
عليها واذا لم يكن النسب المرسمة في القوي العاليتة حكائية عن شئ فلا يصلح لتعلق
التصديق ومنها مثل النسب الالسانية فكيف يصح احكامه لكون النسب مصداقا

كونها مصدرة وهل هذا الكلام مثل اقوال المعتمدين بل اصوات المجنوبين ونحو
من لغو قات رعاة الحيوانات وتعمقه من تعاقب الجمادات ثم انه
اذ قد اعترف بان النسب المسمى في الاقوال المفاضة اجل من الاضاف
بالصدق والكذب كيف يصح قوله ان شان الاذن ان العالمة مجرد الحفظ
في اللوازم والحفظ والتصديق جميعا في الصواب فبان النسب المسمى
فيها ليس صادقة والا كما ذنبه فلا يصح هذا التفصيل اصلا بل ان يقول
ان اسم في القوى المفاضة النسب العقدة كلها تصدق بعضها وكذب
بعض على سبيل الخراف لو امكن التصديق والتكذيب في غير النسب
احالة فتدبر **قوله** كما في حمل الوجود على تقدير كونه زائدا عما يتالي على سب
من جعل الوجود الحقيقي امر متفردا ما على راي جعله متصفا او ميانيا **قوله**
مع ملاحظة مبدأ المحمول ومن هذا القبيل حمل الوجود عند من يراه وصفا
الضما **قوله** مع ملاحظة امر ميان وهذا الوجود من هذا القبيل عند من جعله
مبانيا **قوله** ذات الموضوع من حيث المحنسية اطلاقا معنى ان مصداق
الموجودية على تقدير العينية نفس تقرير الموضوع من دون اعتبار حسنة
ولا وصف زائد وليس المقصود لغوي المحنسية التعليلية فان احسن
التعليلية لا تنافي العينية كما مر **قوله** وعلى تقدير العينية زائده مع حسنة
زائدة سواء كانت صفة الضما منه او انفراديه وهذا يظهره يدل
على ان الوجود الحقيقي على راي من يراه ميانا حسنة الانسباب
اليه لا لتفردات الميادين لما سبالي في بعض عبارات المحنسة

منه وها وقد علمت لطلانه واستعلم ان الله تعالى **قوله** ويعرب من ذلك
ما قبله لغني يعرب مما حررنا من ان النزاع في المصدر كما في ان
مصدقه نفس الخالق او امرز ايد ما قبل ان النزاع في الوجود بمعنى
مصدر الأثار الذي هو مصدقه في انه عين باعتبار الحمل الاولى او غيره
ازمال الكاين واحد **قوله** ومخففنا هذا البطره هذا ظاهر في الوجود المصدر
فالاشتراك بحسب المعنى لا ياتي بالعينه بمعنى ان مصدقه نفس
وان الموضوع لكن الكلام في ان اشتراك الوجود الحقيقي بحسب
المعنى بل ياتي بالعينه ام لا وقد مر ما بهدي لك الية **قوله** مما وقع من
المصوره قبل هذا المحجته ان اراد ان القائلين بالاشتراك
اللفظي في الوجود الحقيقي هم القائلون بعينه فليس فيه نامل تبليد
المثابه فان المفيد بن العقل المتوسط يرون الخالق متباينه
من دون اشتراك في حقيقه واحده فالعنه عندهم تاتي بالاشتراك
قطعا لكن معنى المواخذة في هذا النقل بان بعض القائلين بالعينه
قائلون بالاشتراك كما مروا ان عدة المفيدون في سجن العقل المهر
مكابره وعلوه هو الباعث بعدم اعتداده به قال في الحاشيه العجب
من المصوره قال في محجته زياده الوجود ان المراد بالعينه ان ليس
في الخارج هونيان متمايزان احدهما المنه والآخر في الوجود وقال هيناي
تبليد هذا القائلون بالاشتراك اللفظي هم القائلون بالعينه فكانه
قال هيناي اول النظر وما قال بهاك هو بعد تدقيقه ويمكن ان يقال

الذي قال في هذا المبحث المراد منه ان الهونية هو الوجود الحقيقي والوجودات
مكتسبة بالضرورة ولما كان مركزا في ذهنه ان ما به الاشتراك غير ما به
الامتناع حكمه سالفان الفاعلين بالاشتراك اللفظي هم الفاعلون
بالعينية فلا اشكال وقيل في تدقيقه لظلال عدم التمايز في الهونية لا وجوب
العينية المحل الاولي ولا بالمحل بالذات او على تقدير اعتبار الحسنة العلنية
في مصدران حمل الوجود على الممكن يكون الوجود زائدا عليه مع عدم
بنية وبين الهونية ولو اريد مجرد عدم الامتناع في الهونية مع انه اصطلاح
جديدية يلزم منه عينية جميع الامور المتراعية وانما لا يذم عليك ان
المراد بعدم التمايز في الهونية ان هونية الوجود هو بعينية هونية الحقيقه وهذا
اعني من العينية واضح وليس شذوذا بين ساير المتراعات الاخر
اذ الهونية لها في العين اصل ولا يفر الحسنة العلنية في العينية
كما عرفت ثم انه ما اذا اريد بهذه الحسنة العلنية ان اريد بها ان
العله تجعل الهونية متصفه بالوجود بالجعل المؤلف بعد تقرير الهونية فهو
ان سلم ضرورة في العينية لكن التعليل بهذا الوجه محال غير من يري
هونية الوجود وهونية الحقيقه واحدة كيف دانه يرجع مالا الى تحلل
المحل بين الشيء ونفسه وان اريد ان العلة تجعل نفس الهونية جعللا
لبطاف تقرير الهونية فتصح الحكاية بالوجود به فهذا النحو من التعليل لا يفر
العينية فان صدق الالوان على الاشخاص بمجمل هذا الوجه مع نبوت
العينية بلا شبهة فامل **قوله** وعن المحقق الطوسي في التبريد من تفرغ

اه هذا الفرع هو الوجه الرابع المذكور في الكتاب وسنكلم عليه المحن ره وشمخي
الشاو الله تعالى باله وما عليه **قوله** ونية نظرو فيق هو ان تعقب الوجود في
المرتبة اه حاصله الالقص الوجود في المرتبة سلب الوجود في المرتبة على
طرفي سلب المفيد وهو مراد الاستدل فانه الذي ياتي العنسي ويلزم
الريادة بقوله في الاستدلال فكانت معدومة تفصيل لهذا السلب
اي سلب المفيد فصار حاصل الاستدلال انه لو كان الوجود زائدا
الكان مسئلوبا في مرتبة الذات وح لا يسمع لمنع الملازمة والالزم
ارتفاع النقصين الحقيقيين وموضح في كل مرتبة **قوله** وارتفاعها
في طرف اه هذا لان ارتفاع كل سلم لذاته كحق الاخر فاذا تحقق
الارتفاعان معا تحقق لازما هما واما الشوتان معا ويدا واضح فلو صح ارتفاع
النقصين في المرتبة لزم اجتماعها فيها والقيال ان ارتفاع كل
يد لا وان استلزم ثبوت كل بدل لكنه يجوز ان لا يستلزم حين اجتماع
هذا الارتفاع مع ارتفاع الاخر كما يكون مكابرة لان العقل حكم حكما ضروريا
مطلقا من دون ملاحظة الاجتماع والافراد بان ارتفاع كل من النقصين
يستلزم تحقق الاخر لذاته **قوله** والقول بان ارتفاع النقصين في المرتبة
حاصل هذا القول ان ارتفاع النقصين في المرتبة ليس ارتفاع النقصين
حقيقه لان المرجح الي ان المرفوع عن المرتبة بمعنى ان النقصين ليس
واحد منهما مرتبة الذات والذاتي اي ليس عين الذات ولا ذاتها ولا
فيه وروه المحن ره بوجهين الاول انه اشبهت على اقبال بهذا الوجه مصدق

القضية بمرحها فان مصداق هذا الرفعين سلب العينية والخبرية لا مرجعها و
 هذه مناقضية لفظية لا تعني من الحق شيئا لان اطلاق المرجع على المصداق
 غير ضروري والثاني انه اذا كان مرجع سلب احد النقيضين عن المرتبة ولكن
 هذا النقيض الثبوت سلب الذاتية والعينية للمرتبة عنه كالنبوة ثبوت
 الذاتية او النفسية واذا كان معنى احد النقيضين ثبوت العينية او الذاتية
 كان معنى لفظه سلب هذا الثبوت لان قضية اذا كان معنى قضية كان
 سلبها معنى لنقيضها ضرورة فلو جاز سلب النقيضين في المرتبة كان
 المرتبة مرفعة عن احدهما ولا مرفعة عنها فيكون مرجع ارتفاع النقيضين
 في المرتبة سلب ذاتية احد النقيضين وسلب هذا السلب لا شك
 في استحالة وهذا الرد انما يرد على القابل لو اراد ان ينفى النقيض الحقيقي
 وهو بعيد فانه يلزم ان يزعم القابل كون القضية حكما عليها وعلما
 اراد ان المحمول المحصل والمعدول كلاهما يرتفعان ثبوتا في المرتبة ويرجع
 الي سلب ذاتيةها كما سمحي مفضل في صدر المرصد الثاني مفضلا لثاء
 الله تعالى وح لا توجه هذا عليه الا انه معنى الكلام في ان المراد في الاستدلال
 ما اذا **قول** فالصواب في الجواب انه لما بين المحشى به مراد الاستدلال وبين ان
 الملازمة الاولى غير قابلة للتمنع اجاب بمنع الملازمة الثانية لانه لا يلزم من
 المعدومية في مرتبة الذات المعدومية بحسب الواقع بان لا يعرض الوجود
 اصلا ولا تناقض بين سلب الوجود في المرتبة وبين عروض الوجود بهذا الرفع
 ما قبل ان الكلام في الوجود العارض والعدم العارض لا في الوجود في المرتبة

فلا توجه لجواب المحشى ره ثم اعلم ان المضم وان لم قدس سرها محلا لكلام المستدل
فيكون معدومه على ان يكون العدم ما تبا في مرتبة الذات ويكون ذاتا له
فلا يعرض الوجود قطعا واللازم ثبوت الوجود والعدم وح شوجه المنع على الكلام
الفايدة بانه اذا لم تكن موجودة في مرتبة الذات كانت معدومته في ملك
امرئيه كما منعوا ويورده ترتب استحالة عرض العدم وترتب قوله فكانت
معدومته على قوله كان المهنية من حيث هي غير موجودة بالمعنى الذي في
الش المحقق قدس سره واما على باحل المحشى ره يكون قوله معدومته اجمال التا
الاول والفايدة فيه واذا عرفت هذا فقد دريت انه لا اولية لما حمل عليه المحشى
ره وجعل وسيلة الاعتراض على المضم وان لم المحقق قدس سره ما اصلا بل
كحملهما اوتونية من جهة اللفظ كما انترنا فان قلت الادونية دفع منع المضم
قلت لا اوتونية في توجبه بدفع الاشكال عن مقدمته وتوجه الي اخرى لم يكن
متوجها اليها من قبل فتايل والنصف ولعلك دريت ان الاولى في
الجواب الترييد والتشقيق فافهم ثم لك ان نقر الاستدلال بانه لو كان
الوجود زائدا لم يكن في مرتبة الذات فمحتاج في الموجودية الى عرض
الوجود فيلزم عرض شئ يكون بنفسه مصداقا للموجودية الى لا شئ محض
فيلزم تسببه وجوده قبل فيلزم اجتماع العوضين بنفسه وح لا توجه
شئ ما ذكر وح بقرب من الوجه الثاني **قوله** لا يخفى به يلازم الدليل المذكور في
شرح التجريده ملائمة لشرح التجريد ظاهر المكن لا عانية في كلام الش المحقق
قدس سره فانه كما منع او لا كون المهنية معدومته في مرتبة الذات بل الموجود

والامعرومة في مرتبة الذات فكان لثاني ان يرجع وقول نعم المهية ليست في
مرتبة الذات موجودة ولا معدومة لكن عروض الوجود للمهية الوجودية والمعدومة
فلمحض الجواب بوجه لا معنى للمسند بل طمع في الرجوع **قوله** لا نالقول كونه من
المعقولات اه لغني ان بطلان تقدم موجودته كان في اي ظرف كان علي
الموجودته ضروريا وكونه من المعقولات غير مقتضى للتقدم حتي تكون ذريعة
الي الاعتراض علي المقدمة البديهة **قوله** اعلم ان الثبوت في معان قال في احكام
السلبه ايضا معان الاول ما يكون السلب جزء مفهومة والثاني ما لا يكون من
شانه الوجود اخرجي والثالث ما لا يكون موجودا في الخارج والنسبة بين
معاني الثبوت في عموم وخصوص لان المعنى الاول اعم من الثاني والثاني اعم
من الثالث كما يظهر اذ في باطل فعلي يراكون البتة بين معاني السلبه بعكس
ذلك علي ما نعرف ان نقض الاحض اعم من نقض الاعم فيكون المعنى الثاني
اعم من الثاني والثاني من الاول **قوله** والمراد المعنى الاول لان الوجود
امر اعتباري اه لا بل المعنى الثالث لان الكلام في الوجود الحففي الذي
الموجودته كانه عليه المنحصره وهذا الوجود موجود البتة كما بنا سابقا فلو كان ابي
علي المهيات فكان امر الوجود متضمنا اليها فيكون الاضاف انصافا انصافا
فبندعي وجود المهية متفردة علي عروض الوجود لها ويلزم الحلف قال الشيخ المتفوق
في حكمة الاشراق الوجود اذ اكان حاصله في الاعيان وليس يجوز تعيين ان يكون
بنيه في الشيء فلا يحصل مستفلا ثم يحصل محله موجود قبل محله ولا ان يحصل
مع محله اذ مع الوجود لا بالوجود وهو مع ولا ان يحصل لعبد محله وهو ظاهر البطلان

والضم اذا كان رايدا في الاعيان على الجوهر فهو قائم بالجوهر ويكون كصفة عند المشايخ
لانه منه قارة لا تحتاج في تصور الى اعتبار مجرد اضافة الى امر خارج كما ذكرنا في
حد الكيفية وقد حكموا مطلقا ان المحل متقدم على العرض من الكيفيات وغيرها
وتقدم الوجود على الوجود وهو ممنوع ثم لا يكون الوجود اعم الاستبانه بل الكيفية
والعرض اعم منه من وجه هذا يظهر مما في المتن واذا قد درست لقرار الدليل
كما ذكرنا فقد علمت ان دفاع جواب الشئ المحقق قد سسه واما جواب المصنوع
فقد وجه بان الصفة الثبوتية اذا كان لها وجود راطي يحتاج الى وجود موضوع
في الموجودية فيقدم وجود المحل على وجود الصفة الاتصالية واما اذا لم يكن للصفة
وجود راطي لا يحتاج الى وجود محل ولا مقدم عليه والحق ما افادنا في المحقق
قد سسه ان هذا مخالف لحكم البدئية وخصص للقضية البدئية فان حلول
شئ في شئ من دون حاجته ذاتية غير معقول عند الفطرة السليمة ما اعترض
به الصدر الشيرازي على الشئ المقبول بان الوجود ليس جوهر او لا عرضا
لان الوجود ليس من المعاني الكلية وليس عرض الوجود للمبنيات بالحلول
او القيام بل يضرب من الاحاد ومعنى الزيادة ان الوجود عرض للمبنيات
كما يقال الحيوان عرضي للماشي فليس شئ فان الشئ في صدر الرد على المشايخ
في القول بزيادة الوجود واثبات ان ليس فيحتاج الالامته وان كسبت
سماها وجود او اما ما ذهب اليه هذا المعترض فقيه سليم ان الموجود في
الاعيان بالذات هو الوجود وفيه سليم ان الوجود عين الموجودات
واما سمية الوجود عرضا للمبئية وزعم ان المنهية امر مغاير للوجود فحيط منه

كما تقدم فقد ائتم اعلم انه لا سبيل لرفع هذا الدليل عن القائلين بالزيادة الا بمغ
 قيام الوجود بالمهمات الامكانية والاستناد بما ذهب اليه بعض الاقربين
 من ان الوجود قائم بذاته كما ذهب اليه المحضه ربح لانهم هذا الدليل الا بالبطال الراعي
 المذكور اثبات انه لا سبيل على تقدير الزيادة الا الى القيام مقدر والمحقق
 ان طبيعة الاضافه انه فان قلت ما الفرق بين الموصوف والصفة حتى يستدل
 الاضافه بنوت الاول دون الثانية قلت حقيقة الاضافه كون الموصوف
 في نفس الامر بحيث يصح الحكمية عنه بالحجاب البصفه وهو كما عرفت انما يكون بقيام البصفه
 بالموصوف او يكون بحيث يصح انزعاج البصفه عنه وظاهر ان هذا المعنى انما يستلزم
 بنوت الموصوف في الواقع لا وجود البصفه فانه قد يكون لصفحة الانزعاج فافهم
 ولا تنزل **قوله** وتفصيلا ان طبيعة الاضافه يستلزم انه بنوت الموصوف
 سلم كما علمت واما بنوت البصفه في غير ظاهر لان بنوت البصفه ان لم فاما
 في طرف الاضافه ومن الظاهر انه لا يجب بنوت البصفه في طرف الاضافه
 فانها قد تكون انتراعية والاضافه انصاف خارجي واما في طرف اخر
 وظاهر ان وجود البصفه في طرف اخر لمعوليف بنوت العمى في ذين من الازدواج
 لغوي الاضافه زبدي في الخارج وهذا ضروري والكارة بكابرة وتعل من حكم هو
 وجود البصفه في طرف ما اخذ من كلام الشيخ فقلده فان الشيخ قال في بيان
 ان المعدوم المطلق لا يصح ان يحكم عليه بهذه البصارة بل نقول لا تجلو بالوصف
 به المعدوم ويحتمل عليه اما ان يكون حاصله موجود للمعدوم او لا يكون موجود
 حاصله فان كان موجودا حاصله للمعدوم فلا تجلو اما ان يكون في نفسه موجودا

او معدوما فان كان موجودا فيكون للمعدوم صفة موجودة واذا كانت الصفة
موجودة فالموصوف بها موجود لا محالة فالمعدوم موجود ونداح وان كانت الصفة
معدومة فليفت يكون المعدوم في لقب موجود الشيء فان لا يكون موجودا في
لقبه يستحيل ان يكون موجودا الشيء نعم قد يكون الشيء موجودا في لقبه ولا يكون
موجودا الشيء اخر فاما اذا لم يكن الصفة موجودة في لقب الصفة عن المعدوم
فانه اذا لم يكن بل في الصفة عن المعدوم فاذا نسبنا الصفة عن المعدوم
كان مقابل ذلك ان وجود الصفة له وهو باطل انتهى فقد رجم جماعة ان وجود
الصفة ضروري في الاتصاف في طرف ما ومنهم المحقق الدراني يرد وقرر
كلامه بانه استدلال على استحالة الحكم على المعدوم المطلق باستحالة الحكم بالمعدوم
المطلق وبالا وجوده في طرف ما فهو معدوم مطلق وانبت قد حرف ما هو
اجتق في بابها هو ان وجود الصفة غير واجب لاني طرف الاتصاف
والا في غيره والذي يري هذا العبد ان الشيخ اراد بالوجود اعم مما يكون بنفسه او
بشيء اخر ومقصوده ان المعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا لا يفت ولا
بشيء الا في الذين والاني الخارج لا يحكم عليه وبه لانه لو حكم فيكون وجود الصفة
له او لا يكون وعلي الثاني لا يحكم بل في كونه وعلى الاول فله وجود في لقبه بالانضمام
او بالانزاع عنه او لا وعلى الاول معروض الصفة موجود لان الضمام امر
الي لا شيء وكذا انزاع امر عن لا شيء باطل بالضرورة وعلى الثاني فما لا يكون
له وجود في نفسه بان لا يكون منضم ولا منزعا لا يكون تاميا لا شيء بالضرورة
فان الاتصاف لا يكون الا باحد الوجهين وعلى هذا فالذي لا بد للصفة وجودها

بنفسها او يثبت اولى في طرف الاضاف وانما ما زعمته هذه الجماعة من لزوم وجود
 في طرف ما ولو مغاير الطرف للاضاف نفسها وتبعه المحققين في مقابل وطعا
 لا يلتفت اليه ولا يدل عليه كلام الشيخ ثم الصدر المعاصر للمحقق الدواني رده زعم
 من عبارة الشيخ ان المعدوم لا يقع صفة بشي فخرج عليه ان الوجود وسائر
 الاثر اعمايت لا عروض لها الاصل او هذا مما يقضي العجوب ان ثبت تفضيل قوله ونقص
 فارجع الي الحواشي الجديدة للمحقق الدواني رحمه الله تعالى **قوله** وخصوص الاضاف
 الاضماي اذ الاضاف الاضماي ما يكون بالضمام الصفة الي الموصوف ومن
 البين ان الاضما م متاخر عن وجود المنضم والمنضم اليه والنقض بالضاف
 الهولي بالصورة قدم ماله وما عليه بما لا يزيد عليه قبل الاضما له مفهوم وهو معني
 لسني لا يحق في الدين الا بعد تحقق التثمين كما في الاضاف الاثر اعما
 وليس له تحقق في الخارج حتى يتوقف على وجوده فانه له مصدر في الاضما
 نفس وجود الصفة وكثير ما يطلق الاضاف الاضماي عليه فلا يصح تقدم
 حاشية الصفة عليه والا يلزم تقدم الشي على نفسه بل انما استدعي تقدم
 الموصوف لا عبرة وانت لا تدب عليك ان الاضاف الاضماي كون
 الموصوف في طرف بحيث لو خذ الصفة منه وهو الوجود الراطبي للصفة مع
 الي الموصوف كما مرر الاشارة اليه من ان هذا الوجود الراطبي ان اعتبره صفا
 للصفة يسمى بالعروض وان اعتبره صفا للموصوف سمي بالاضاف ومن الصدر
 ان وجود الشيء مفيدا يكونه بشي اخر او في شي اخر غير وجوده في نفسه من غير اعتبار
 هذا المفيد البصر الوجود بغير هذا الاعتبار متاخر عن الوجود في نفسه ضرورة الاضاف

بيان الاضاف على وجه التفصيل

والعرض والوجود الراطي باي عبارة تودي بشي واحد وهو ان كان وجوده في الدنيا
لكن نفسه في الخارج بمعنى ان الصفة موجودة في الخارج منتسب اليه وما قبل ان يكون
نفس الشيء في الخارج من دون ان يكون وجوده فيه باطل ضرورة تضاد ^{من بعد}
لا يلتفت اليه اذ فيه غفلة من معنى كون نفسه في الخارج وعن معنى كون وجوده
فيه فان الاول عبارة عن كون الشيء في الخارج بحيث لا يصح عنه التراجع فالذي يصح
عنه التراجع نفسه فيه والثاني عبارة عن كون الشيء في الخارج بحيث لا يصح التراجع
الوجود الراطي والاتصاف والعرض نفسه في الخارج وليس موجودا في
الخارج فانهم ولا تزل مثل ما زال صاحب الاقن المبين وزعم ان الاتصاف
الانتراعي لا يكون في الخارج وانما يكون بحسب الخارج فان اراد يكون بحسب
الخارج ما ذكرنا فلا منارعة الا في اللفظ والافلتين من بصدق ام هو من الكاذب
فانهم **قوله** وخصوص الاتصاف الانتراعي اه ونحن على ثقة فذلك قد
درست عما حققنا سابقا ان الموصوف في الاتصاف الانتراعي بحسب
وجوده على سبيل الاستلزام في طرف الاتصاف واما وجود الصفة
بنفسها غير واجب بل منسوخ والالم سبق الاتصاف انتراعيا بل تنقلب الصفايا
واما وجودها بوجودها فضروري في طرف الاتصاف ووجود الموصوف
في طرف الاتصاف الانتراعي بنفسه غير واجب الا فيكون موجودا ^{منشأه}
كما في اجزاء الجسم فانها موصوف في الخارج لصفات مع كونها موجودة ^{بالفصلها}
فالذي يجب الاتصاف الانتراعي وجود الموصوف في طرف الاتصاف
اعم من الوجود بنفسه او منشأه ووجود الصفة في طرف الاتصاف منشأه

واما ما زعمه المحقق انه تقليد للمحقق الدواني ره من ان وجود الصفه في طرف
 بالازم غير ظاهر لان الوجود في طرف غير طرف الا تصاف لغوي الا تصاف
 كما قدم **قوله** فان تصاف الوجود لكونه انزعابا اه اشارة الى اجواب عن الدليل
 وهذا بعينه ما قاله المحقق قدس سره بقوله بل الصواب ان لغيره او قد عرفت
 ان اجواب بهذا الوجه متوجه لان الكلام في الوجود الحقيقي الذي لا يمكن ان يكون
 وصفا انزعابا **قوله** واما في مرتبة المحل فمطلق ثبوت الشيء اه لا يظهر ما اذا اراد
 اراد ان المحل الذي في اي النسبة التي عبر بها الذين متاخر عن وجود الموصوف
 نعم انه لا يصح في العلم الفعلي خارج عن محل النزاع فان النزاع في ان هذا
 المحل اي محقق مصداقه بل هو فرع بثبوت المشت له ام لا وان اراد ان
 صدق فرع بثبوت الموصوف ام لا فهذا بعينه فرعية الحلول ولعل مقصود ان
 المحل مكانه عن الاتحاد بين الموضوع والمحمول والمحمول انما هو المشت فالاتحاد
 الذي بين الموضوع والمشت المحمول محلي عنه لصدق المحل بمحقق هذا الاتحاد
 بنفس الامر خارجا او فيها وبكذب لعدم بحقيقة ومثله هذا الاتحاد قيام مبداء له
 انضماما او انزعابا وهذا الاتحاد فرع لوجود الموصوف وكذا الاتحاد الغنبيه بمفهوم الوجود
 فرع لوجودها والاستحالة فيه فان المشت فرع لمبدأ او بداعا انه التوحيد مبادى علي
 ان لا محله في المبادى انما المحمول المشت وبعد موضوع تامل فيه صاحب الافق
 البين مطلق بثبوت الشيء للشيء بما هو طبيقه بثبوت الشيء للشيء على الاطلاق
 فرع لقررات المشت له وسيلكم لثبوتها واما بالنظر الى خصوص الحاشئين
 فربما يكون ايضا علمي بده الشكلا اي علمي الفرعية بالقياس الى تفرز المشت له

قال صاحب الافق البين
 مطلق بثبوت الشيء

والاستكرام

والاستلزام بالقياس الى ثبوت كفاي ثبوت الوجود للمنهة فقد استبان ان طرف
عروض الوجود في طرف الخلط والتعريف هو بعينه وانما ذلك ذلك على الاستلزام
بالنظر الى الثبوت فان الثبوت في ذلك الطرف لا يقدم على نفسه
ولكن يتأخر عن تفرير المنهية وكذلك القول في لوازم المنهية بناء على ان الحق
من استيادته الى نفس المنهية في ثبوتها للمنهية مرتبة على فعلية المنهية ومستلزم
لثبوتها فلا يتوقف عليه فان الوجود اول ما يلحق بالمنهية وينزع عنها لكن
ليس ذلك بحسب ما يستدعيه ثبوت اللازم للمنهية بل كانت المنهية
المتقررة في نفسها بحيث ان كان اول ما يتبعها وينزع عنها الموجودة
وانما استدعاء ثبوت اللوازم ان يكون مفزنا بوجودها وسبقها بفعلها
لا غير استدعاء طبيعته الملزوم ان يكون مخلوط بالوجود في مرتبة انصافها بالذات
امتنع ان يكون الوجود من لوازم المنهية وربما يكون على الفرعية والترتب
بالنظر الى تفرير المثبت له وثبوتها كليا كما في العوارض اللاذقة غير اللوازم
اي حيث يرجع الثبوت الى الحق شي خارج عن قوام المنهية غير منزع
عن نفسها وغير مستند اليها فان ثبوتها للمعروض مسبق بفعلية منهية المعروض
ووجوده وقد يكون بحسب خصوصية الحاشية على مجرد الاستلزام
دون الفرعية بالقياس الى تفرير المثبت له والى ثبوتها جميعا وان كان
من حيث انه مطلق ثبوت شي شي على الفرعية بالنسبة الى التفرير فقط
كما في ثبوت الدائيات لذاتها اما من لم يوسم بالحل البسيط فجدريان
يضع الفرعية ويقع بالاستلزام مطلقا انتهى وفي كلامه اخلال بوجوده منها انه



حكيم ان ثبوت الوجود فرع بعقلية المثبت له وقد سلم نفسه بما قبل ان الوجود نفس
سيرورة الشيء لا امر به ليصير صائرا فانبات الموجودية حاكمة عن نفس تفر
المثبتة في الواقع فتبوت الوجود كيف يكون فرعاً للتفر فان فرعية ثبوت
شيء ليس الا باعتبار فرعية المصدق ومعنى قولهم ثبوت شيء بشي فرع
ثبوت الموصوف او فرع تفره ليس الا ان صدق هذا الثبوت وصدق
مصدقاته في عالم الواقع فرع ثبوت الموصوف او تفره في الواقع
ومنها انه حكم بان ثبوت لوازم المثبتة فرع لتفر المثبتة دون وجودها مع انه
اعترف ان الوجود اول المترعات بعد تفر المثبتة وهل هذا لا تناقض
فانه من البين ان ليس اولية الوجود وتقدمه بالزمان ولا بالمدى فانه
من البين ان الملزوم لا يخلف عنه اللازم الا في الزمان والافى الذي هو كما
لوجود المثبتة اولية وتقدم فاما يكون بالذات والتقدم بالذات اما على
او طبيعي وعلى التفريرين لزم الفرعية للوجود قطعا وقولا لكن ليس ذلك
ليس ذلك لانه ثبوت اللوازم اه فيلبيح محض وهو صرف لان
فرعية شيء بشي لا يكون بحسب استدعاء الفرع اياه وانقضاءه لها بل الفرعية
والتوقف انما لغرض الفرع لنقض في جوهره لا يصلح للوجود الا بعد تحقق
الموقوف عليه والمنفرد عليه ومنها ان تقدم الوجود على سائر ما لمحق يكون
لحق ما لمحق وثبوتة موقوفاً وتفرعاً على الوجود قطعا واليضا قد اعترف
باستدعاء وطبيعة الملزوم كونها مخلوقة بالوجود في مرتبة انقضاءها باللازم
وما يكون في مرتبة الانقضاء يكون متفرعاً ومنها انه قد حكم بان الفرعية قد

بحسب خصوص الحاشيتين وكل هذا القول بان المطلق معلول شئ وموقوف عليه
فلا يكون المحض معلولا ومتوقفا عليه وهو كما ترى مجال بالذات واللفظ
بجوز وطه سلمه وفرجيه غير فرجيه ان المطلق مما يمنع وجوده الا بعد وجود شي
ولو بعد المحض من دون انتظار اليه وبإظهاره عند المترغرين فكيف عند
الراسخين فما اصر هذا القائل على ان يوضح في كلامه عند اولي الالباب
المتميزين الفتر عن الباب فنبوه بكلام شبه بكلام اهل الختة وتكلم بالفاظ
تكون الحجة عند ذوي العطفية وما اعترض عليه بان مقضى المطلق لا يخلف
عن الحاضر فان مقضى المطلق لا روم من لوازمه فلا يخلف عن الحاضر
ففيه محض بان مقضى المطلق على نحوين قد يكون بالاقضاء التام وقد
يكون بالاقضاء بعد رفع المانع والنوع التالي يجوز كلفه في بعض ^{الخصوصيات}
لاجل خصوصية مانعه ومهاله لما جاز فرعية مطلق الثبوت للتفرغ مع الخلف
في البعض لاجل اباة خصوص الحاشيتين فلنجد مثل هذا الفرعية بالنظر الي
الوجود فيكون مطلق ثبوت شئ شئ فرع وجود المنسب له الا انه قد
يخلف في بعض النجاء لاباء خصوص الحاشيتين واي فرق بين الفر
الا الحكم من حكمانه وهو من هو سانه وقوله وانما من لم يؤمن بالحلل
البيضا او فقعه من الفعاقع لا يظن له وجه عند المحصلين لانه لا ^{يتم}
شئ من الفقه بانثال هذه الالفاظ ثم الذي لا يكاد ينجا وزعنه ^{المحقق}
هو ان مطلق الثبوت وصفه الرابطة لا يستدعي وجود الرابطة على وجه الثبوت
اصلا فانه لا يستقيم في حمل الذاتيات والحمل الادبي واما خصوص الرابطة ^{الاجبا}

الحاكي من امر زايد على نفي الموضوع عارض الصفا بما كان اذا انزع اعيا فمقتضى
على نفي الموضوع ونسحق عليه وان ثبت قل على موجودية الموجودية الموضوع
فان قد حقتنا سابقا ان الموجودية حالية عن النفي وليس هناك امر يكون
النفي به وذلك لانه لا يجوز فطرة سلمية ان يضم شي الى شي من دون
نفي المنضم اليه بل المنضم اليه نفي او لا ثم يضم اليه الصفة وكذا لا يجوز ان
يصح الشيء انزع امر عنه ولم تكن متفرا بفت بل في الانزع اعيا التوقف
والفرعية اظهر واما ثبوت الموجودية فنقد فرنا سابقا ان مصداقه نفي
نفي المتبني فلا فرعية هناك وان قصد بانبات الموجودية الحكاية عن
الاتصاف بهذا الوصف الانزع اعيا فهو ايضا فرع للنفي وليس هي بليته
سببه كما ان انزع الشيء وسائر المفهومات المنزعة فرع النفي
فثبت وافهم **قوله** قال قبل ثبوت المحمول للموضوع انه حاصل الابرار
ان ليس للموجود ثبوت حتى يتوقف على وجود الموضوع فان يدانها
البلية السبب فلا ثبوت فيها اصلا اذ الوجود ليس له وجود راطي وانما
لصطرا اليه في الحكاية ضرورة عقدية فلا يستدعي ثبوت المنسب له
وايد الكلام الشيخ الذي مر تفصيله **قوله** قلنا لا يلزم من ان يكون وجوده
في نفسه انه حاصل الوجود له وجود للموضوع وان لم يكن له وجود للموضوع
وان لم يكن له وجود في نفسه والظاهر ان المراد من الوجود في نفسه الوجود
خارجي نفسه لا مثبتا له والافلا معنى له عوي كون وجوده للغير مع عدم
وجوده بنفسه ثم ادعي في قيام الوجود بالموضوع وكون وجوده له اذ لا ضرورة

دنايا

وأيضا استدلال بان القضية شتمه على نسبة حاكمة النسبة بالفاق القدام
والمناخرين وان كان بينهم خلاف في اثبات النسبة التقيدية سواء اريد
الكاره وان كان في الحكاية نسبة فلا يرد في المحكي عنه من قيام بفتح عند الحكاية
قال في الحاشية احاصل ان الحكاية متحد مع المحكي عنه واذا كان في الحكاية
امر ليس في المحكي عنه لم يكن الا اتحاد بينهما انتهى فظهر من هذا الكلام ان الحكاية
والمحكى عنه متحدان بالذات وان في المحكي عنه نسبة وظهر ايضا اثبات الوجود
الراعي في مصداق الهلية البسيط وظهر ايضا ان الهلية البسيط حكائية عن
قيام الوجود بالمهنية وهذا كله مخالف لما في حاشية الشرح الجلالى للشيخ
ولما في حاشية الحاشية فيما سبق فاعلم انه قال في الحاشية المتعلقة
بالشرح الجلالى للشيخ بعد ما حقق مصداق القضية وبالجملة الحكاية هي
مفهوم القضية والمحكي عنها ومصداقها والنسبة انما هي في الحكاية دون
المحكى عنه والتغاير بينهما بالذات لا بالاعتبار وما اشترى ان الصدق مطابق
النسبة الخارجة والذنب عدما كلام ما دل بان امر او بالنسبة منشا
انتم اعما وقال فيها ايضا وكفينا المقام ان المحمول الذي هو الوجود وجوده هو
وجود الموضوع والمحمول الذي غير الوجود وجوده هو وجوده للموضوع فالهلية
البسيطة بحسب المحكي عنه ونفس الامر لا يحتاج الى الوجود الراعي بحسب الحكاية
والصدق الذي يحتاج اليه بخلاف الهلية المركبة فانه بحسب كلا الاعتبارين
يحتاج اليه ثم ايد بكلام الشيخ المنقول هنا فالظن اني التذاع الواقع بين
كلاميه فالظن ان ما قال به ليس كصفا عنده وما قال منه هو المحقق وقد مر

يقول اجالا ان مصداق
الهيئة البسيطة

كلام مفصل في ذلك والآن يعود ونقول احتمالان مصداق الهيئة البسيطة
نفس لقرار الموضوع فليترك وصف قائم حكلي عنه بخلاف الهيئات كترتيبها
لوجود الذي به الموجودة بتمام بالهيئة الموجودة كما برضا عليه سابقا والمحكى عنه
في القضية مطلقا كما علمت سابقا كون الموضوع بحسب الامر اي من دون
اعتبار المعبر بحيث يصح النزاع النسبة عنه بحيث يحكي عن حاله الواقعي ردا
تدليكون نفس لقرار الموضوع وقد يكون لقراره بحيث يصح النزاع الصفة عنه او
بحيث يفهم اليه الصفة والمسمى لقرار الموضوع على سبيل التوقف ما يكون
حكائية عن التفرع وصف زايد ولا يظن ان ليس للموجود بية المصدرية
تماما بالهيئة اصلا كما زعم المصدر المعاصر للمحقق الدواني رحمه الله تعالى لان
هذا كما برضا لا يلتفت اليها بل بها قيام بالهيئة لكن ليس موجود منها باعتبار كيف
هو معنى يتفرع بعد لقراره بغير بية الأثار واذا اراد احكامية عن قيام هذا المفهوم
المصدرية الا لتراعي فهي مثل الحكاية عن قيام سائر صفات الهيئات
كالتبعية ونحوها داخل في الهيئة المترتبة ولا بد لها من وجود رالطبي وبقا
هو الحق الصريح الذي لا يتصور اتيان الباطل من بين يديه وخلفه وتلقي
للمسئد البرهان المدلور سابقا ويا اليه لكن من لم يجعل الله تعالى له
نورا محالة من لوز قوله **فما يلزم** الا التسلسل اه لا بل منها شق ثالث
هو لزوم التسلسل في الصور البدئية فانه لما كان الصفات الهيئية بالوجود
في الذهن فلا بد لها من وجود بية وقيام به تصورهما حاصله في الذهن فتلك
الصورة موجودة في الذهن وطرف الصفات من اخر كما هو المفروض فلا بد

حصول صورها

ف
حصول صورتهما في ذلك الذين فالصورة الاولى بحسب التصانيف بالوجود
على الصورة الثانية وكذا افضل من التسلسل في الصور المجمعة المنهية ويلزم
النزول في الاذمان بالعرض بحسب تلك الصور انما هي وهذا القدر كاف في
اجزاء البراهين الضميمة قد اعترض بانه لا يصح التصانيف المنهية بالوجود في ذين
من الاذمان لان الوجود الذهني لا يتغير في التصانيف شي بالوجود واللازم
من انقضاء الاذمان انقضاء الموجودات واجب بان الجزا ان يكون
بين الاذمان والموجودات علاقة فوجب عدمها بل هو الحق عند الفلاسفة
لان من الاذمان العقول وهي علل للعالم فوجب عدمها عدم العالم
وانت لا يذهب عليك ان هذا المحيب لم يات بشي فان للسائل
ان يقول لو كان الاضاف بالوجود في الذين لزم انقضاء الواجب
العبار باله بانقضاء الاذمان وقد اجاب البعض بوجه اخر هو ان موجودية
الموجودات ليس بالاضاف بالموجود وانما الموجودية باستناد نفسها الي
اجاعل الفيوم فلا باس بان يكون الاضاف بالوجود في الاذمان من
دون توقف موجودية الموجودات على الاذمان وانت لا يذهب عليك
ان هذا الاتي بها فيما نحن فيه فان الكلام منها في الوجود الذي به الموجودية
وفي الاضاف بالوجود الذي هو مصداق الهليات السببية وما ذكر
هذا المحيب سلم بان الموجودية نفس لقرار المنهية ولو من الغيرة به منيت
مطلوب الشيخ الامام الاشعري قدس سره **قوله** وانت تعلم ان احاصل في
اخراج اه هذا الكلام منين لكنه ان تم انهدم قصر ما امر عليه المحي به هو ان الوجود

من العقولات الثابتة وان طرف عروضة لذاتها لانه لما كان الموجود في الذات
معاير الغامض الخارج لا يكون طرف عروضة له الذهن فلا بد ان يكون طرف
عروضه خارج والا لا معنى للعروض من نفس الامر **قوله** ولا يخفى انه لطيل
الحدوي اذ قال في الحاشية ان التعرض القابل لمعاير الطرف للوجود
والانصاف خلط بين المطابق بالفتح والمطابق بالكسر والحاصل ان طرف
الوجود وطرف الانصاف واحد كيف الشئ الحاصل في طرف لا يمكن ان
يحصل بوجود حاصل في طرف اخر وهذا من وجوب ومن قال بمعاير الطرف قد استنبه
عليه بالكسر بالمطلق بالفتح لان المطابق بالفتح هو مصداق القضية وقد عرفت
ان المصداق لغير الموضوع لف اولفره على صفة الكلام بهما في المطابق
بالفتح ثم ان هذا الكلام لا يكره من حيث البيان ما استحسنه من ان طرف عروض
الوجود الذهن وقد جوز ما ك ان طرف الوجود خارج وطرف عروضه
والانصاف الذهن فاذا جاز ذلك فلنخرج ان يكون طرف الوجود الذهن وطرف
عروضه والانصاف ذين اخر قد بر **قوله** واعلم انه ان جعل اه النسج مختلفة
في بعضها واعلم انه ان جعل وفي بعضها فان قلت انه ان جعل وحاصله انه اذا
كان طرف الانصاف بالوجود الملاحظة فنوت الوجود للمهنية انما هو في
الملاحظة فوجود المصنوع له الموقوف عليه هذا الثبوت هو الملاحظة لان ثبوت
الشئ للشئ في الملاحظة انما يستدعي ثبوت المصنوع له فيها وثبوت الشئ
في الملاحظة عبارة عن ملاحظة فعامة ما لم ملاحظة المصنوع له قبل هذا الثبوت
فلا بد ان فيه سهل الامر قال في الحاشية الناقل مولانا كمال الدين حسين

عن المحقق

عن المحقق الدوراني رحمه الله وهذا المنقول مذکور فی الحواشی القديمة الا انه لم يذكر
فيها سهولة الامر وهو من تعريفات المحقق رحمه الله ثم انت لا يذهب عليك
ان الحاصل في الذهن الشئ المنشخص الذهني المكلف بالعوارض الذميمة
ويكون مبدء الاكتشاف معلومته الذي هو الشئ من حيث هو اي مع
قطع النظر عن الشخص الذهني وعوارضه الذميمة فيلاحظ هو نفسه وقد
يجعل مراد ملاحظه امر اخر متجدد مع الموجود في الملاحظة ان كان عبارة
به المحفوظ الموجود لوجود ظلي في ضمن هذا الشخص المكلف الذهني فهو موجود
ذهني والاتصاف بالوجود فرع للوجود لهذا المحفوظ فانصاف هذا الوجود
الذهني فرع لوجود ذهني اخر ورجع الاشكال فهتري وصعب الامر كما كان
وان كان عبارة عن الموجود لوجود اخر فلا بد من بيانه فان الضرورة ^{صحيحة} فان
بان ليس للمحفوظ وجود سوى هذا الوجود الذهني والخارجي ثم في ^{المصدر} النسخة
بقوله فان قلت بوجوه قوله بل لا يسهل الامر فان الكلام في المطابق بالفتح
لا المطابق بالكسر ولا يظهر حاصله الا ان في الملاحظة المطابق بالكسر
الا لا المطابق بالفتح فان لزم الفرعية ففرعية البتوت المطابق اي الحكاية
لوجود المنبئت له في الملاحظة والكلام في مطابق هذا البتوت اي
في المحكي عنه لهذا البتوت وليس طرفه الملاحظة حتى يسهل الامر بل الصعوبة
باقية بجاها وانت لا يذهب عليك انه قد سلم بها ان طرف المطابق
ليس هي الملاحظة وقال في حاشيته اخرى من قبل ان افعال تجاير
طرف الوجود والاتصاف فخط بين المطابق والمطابق ومن هذا نظر

طرف المطابق بالفتح ليس هو الذين فلم يبق الطرف الا الخارج خصوصا و نفس الامر
اللفظي فيها خصوص الذميه فمطابق قولنا زيد موجود امر خارجي خصوصا و نفس الامر
فلم يبق هذا القول قضيه ذميه لكونه حاكيا عن مطابق خارجي او نفس امري
ولم يبق الوجود من المعقولات الثانيه التي طرف الانصاف بها خصوص
الذين بما هو ذميين فانظر الي ما في الكلام من الاضطراب **قوله** الش
المحقق قد سدد لان جميع هذه الوجودات الزايدة اه هذا انما يتم لو ثبتت
ان ثبوت جميع الوجودات مغاير لثبوت الاجزاء وهو في موضع خلاف و بسط
الكلام فيه موضع اخر ولين ساعدنا التوفيق بسط الكلام في موضعه ان شاء
الله تعالى **قوله** هذا مبني على ان العلة الخارجيه اه قيد العلة بالخارجيه اي العلة
التي تفيد وجود المعلول من دون ان يتوقف عليه قوام المعلول وتنافه
لان العلة الداخليه لا يجب ان تكون علة لجميع اجزائه وذلك لان حاجه
المركب ليس الاحاجه اجزائيه في الوجود وليس له حاجه اخرى لان المجهل من
عدم المركب عدما ان عدم المركب بعدم الاجزاء وعدم المركب لعدم نفسه مع
وجود الاجزاء والنحو الثاني من العدم مستحيل بالذات نفسه فلا يحتاج المركب
في وجوده الي مجهل هذا النحو من العدم بل انما يحتاج في احاطه النحو الاول من العدم
الي المجهل ومجهله ليس الا موجب الاجزاء فليست له حاجه سوى حاجه الاجزاء
فليس له علة سوى علة الاجزاء ثم اذ لم يكن موجدا لكل موجود كل جزء موجودا لكل
لان الكل عبارة عن جميع الاجزاء فتأمل واذا انصفت الي ما تلونا حق
الاصغاء فالمرحوبان قد ظهر لك فما قيل هذه المقدمه وان كانت مستفله

في مواضع غير عديدة للنسب المحذورة بالنقض والحل اما النقص فهو ان كل ما يحتاج
الى اجزائه فلو كان علة الكل علة الاجزاء لزم عليه الشيء نفسه وقد عقل
هذا الناقض عقلة عظمه ودل على منتهى الخارجته واما الحل فلان المجموع
لو حده اجمالية فمن هذه الحثية يجوز ان يكون الكل متوقفا على الجزء ثم
في استعمال هذه المقدمة منها نظر لان تلك المقدمة مخصوصة بالعلل الفاعلة
كما يظهر من بيانها كيف اول الامر ان السلفه موقوفة على محل السواد
وليس البياض موقفا عليه وكذا هي موقوفة على محل البياض وليس
السواد موقفا عليه **قوله** لا امتناع ان يكون معدوما وذلك لان الوجود
الحقيقي لو كان متصفا بمتضاه اي بالعدم لكان امرا انزاعيا وكان
له متناه الانزاع وكان هذا المتناهي هو الوجود او المنهى كذا في الاحاشية
قد مر الكلام في اثبات بما لا مزيد عليه **قوله** مع ان التناقض بالذات
اذه فيه ان حضيض التناقض كون مفهومين بحيث يلزم من صدق كل
في نفس الامر وعلى موضوع كذب الاخر فيها او عليه وبالعلمين
المعنى غير محض بالوجود والعدم الا ان يراد بها الوجود والعدم الربطان
وحض التناقض بالفضا بانهم على النزول الاسواد وان لم يكن نقیضا
للسواد لكنه لازم للنقض وطعا فليزم الاستحالة **قوله** فان قلت الوجود
على ابي من قال انه هذا الاشكال انما هو على اللفظ لا على المقصود فان
الوجود الحقيقي لا يصف بالعدم بان يصدق عليه المعدم كما مر سوادا
هذا لعدم تفضياله او بوجده ولعل امر او من النقص في قوله لا امتناع

خالفة المفهوم بحمل على نفس تقابلهما

الخالفة بالعدم الذي هو لقيضه ام كما يكون لقيضه او لقيضا لوجوده بان يكون
رافعاه عن الواقع فانهم **قوله** مع ان المقدار قد يوجد في بعض النسخ وفيه
ما فيه الا ان يقال هذا الوجه مبني على الاشتراك معني كما هو المشهور من التباين
بزيادة ودرجة ما اشار بقوله وفيه ما فيه في الحاشية المنقولة بقوله وذلك ان
الزيادة ايضا لا يستلزم الوحدة فلا يتم الدليل **قوله** ان خالفة من المفهومات
اه يعني ان خالفة من المفهومات بحمل على النفس مقابلهما بحيث تعقد قضيه
طبيعه او مهله قد ماتة صادقة في ضميتها ولا يسيى الحكم الى الافراد والاحمل
المفهومات على انفسها بالحمل المعير في المحصورات ضروري لا محال
توهم التخصيص فيها وهذا كما يكون اذا كانت مبادي تلك المفهومات قائمة بها
قوله وبعضها محمولة عليها نقابها بحيث تعقد قضيه طبيعية او مهله مذكورة
واما حمل نقابها عليها بالحمل المعير في المحصورات ابي الحمل الساري
الى الافراد فمن منع قطعاً ولعل هذا هو مراد الشارح المحقق قد كسر بقوله وانما
المسجل انصافه مواطاة فلا اشكال في كلامه اصلاً وحمل النفاض انما
يكون فيما لم يكن معادله تلك المفهومات قائمة بها وما قال الصدر المعاصر
للمحقق البدوي انه ان لقيض الشيء لا يكون محمولاً على الشيء اصلاً والحمل
على الجزئي مفهوم الا جزئي دون مساهة الذي هو النقيض مكالبة لم يحصل
ما عناه **قوله** لان العدم الذي هو لقيضه محمول بالحمل الذاتي اه هذا على سبيل
التنزل والمحقق وما حكى به النظر الدقيق وبذكره في حجب التقابل بل العدم
المصانف اليه في عدم العدم ان كان بمعنى سلب الوجود فهو تقابل غير محمول

وان كان بمعنى السلب المطلق فهو محمول وغير مقابل وينبغي ان يدفع الشبهة المشهورة
لذاتي الحاشية ويرد عليه ان العدم المطلق اى السلب المطلق اعم من
ان يكون سلب الوجود او العدم مرفوع النسبة لعدم العدم والمرفوع ^{لنقص}
ارفعه فقد لم صدق نقضه عليه لكن الذي قال في بحث المقابل لا يرد عليه
الايراد بهذا الوجه فانه قال بانك السلب المطلق على وجهين الاول
ان ملاحظته مع الاطلاق والثاني ان بلا ملاحظته نفس طبيعته لا مع الاطلاق
وسلبه على الوجه الاول غير معقول لكونه سلبا لنفسه فهو على الوجه ^{الثاني}
وحجبه مع نبوته فباد على هذا حاصل الجواب ان العدم المضاد
اليه في عدم العدم ان اخذ سلب الوجود فهو محمول عليه وان اخذ
الاعم منه في ان اخذ على الاطلاق فسلبه معقول وان اخذ نفسه من حيث
هو فسلبه ليس نقضه له فالنقص غير محمول وبه انتهى فاع ان دفع الاشكال
المذكور في الحاشية الابنية وانت لا تذهب عليك ان اراد بقوله
سلبه على الوجه الاول غير معقول ان سلبه على الوجه الاول لا مفهوم
له فهو ظاهر الفساد كيف وسلب السلب اما اخذ من حيث الاطلاق
مفهوم شعقل النسبة وان اريد ان ليس له مصداق فهو لكن لا يلزم منه ان
لا يكون بنية وبين ما اضيف اليه تناقض فان استعماله مصداق مفهوم
لانها في كونه نقضه له اصلا فالأخرى ان يلتصق بما في اصل الحاشية
من ان الصدق من قبيل صدق الذائيات لكن الاشكال بالتدريج
الذي بين الفردية والنقضية الذي تصدى كدفعه في بحث المقابل بهذا

اجواب بان كما كان بل نقضه ليس محمولا اصلا اه بما منى علي ان نقض
 الشيء الرفع دون المرفوع في نقض عدم العدم رفعه وهو عدم عدم العدم
 لا مرفوع الذي هو العدم قال في المحاشية لانه يلزم علي تقدير ان يكون عدم
 العدم نقضا للعدم يلزم ان يكون للعدم نقضان احدهما الوجود والآخر
 عدم العدم انتهى وهذا الكلام يدل علي ان المرفوع لعدم العدم يعني سلب
 الوجود بمعنى عدم العدم سلب الوجود وليس الامر كذلك لان نوبتهم صرف
 نقض عدم العدم عليه انما نوبتهم في عدم العدم الذي مرفوعه السلب المطلق
 الاعم من سلب الوجود وسلب السلب اعني السلب ثم القول يكون
 الرفع نقضا دون المرفوع ككلام ظاهري فان معنى التناقض كما تحقق بين
 الرفع والمرفوع كذلك تحقق في العكس ولو سلم فلا شك ان المرفوع لازم
 مساو لنقض الرفع والمراد بالنقض بالعلم هذا اللازم المسادي وقال
 حاشية اخرى بهذا يدفع الاشكال بان للعدم نقضين والوجود وعدم
 العدم وقد تقرر ان التناقض لا يتحقق بين الالمفهومين وكذا يدفع الشبهة
 المشدودة وهي ان عدم العدم المطلق فردة ونفسه وبينها ندفع اذا الفردية
 نقضية المحل والتناقض نقضية امتناع انتهى اعلم ان الاشكال الاول
 كما ترى بما تحقق فيه التناقض حقيقة وهي القضا باعلي بانفسه عليه ثم المحقق
 في جوابي التجريد وقدس جوابه واما التناقض في المفردات فمعنى التباعد
 وبهذا المعنى لا يطرأ سحالة ان يكون مفهومان متساويان واقعا علي غاية
 البعد عن مفهوم واما الاشكال الثاني فلا يمكن ان يدفع بهذا الجواب لو سلم

التناقض لا يتحقق بين الالمفهومين

ان المرفوع

ان المرفوع ليس نقضا للمرفوع لكنه لا اقل من انه لازم سواء للنقض فليزم ان
يكون نوعا ولا لازما ساد بالنقض وهذا في قوة استحالة كون الشيء نوعا ونقضا
والجواب الذي اخبره في بحث التقابل قد عرفت حاله فالحق في الجواب
ان الفردية والنقضية اما لسبب اجتماعهما في مفهوم يكون صادقا في نفس الامر
على شئ لانه يستلزم اجتماعهما صدقا في ذلك الشئ الفرد واما اذا كان مفهوم
بحيث يمنع صدقه في نفس الامر على شئ ويكون من الكلمات القرصية
فلا امتناع في اجتماع الفردية والنقضية فيه ومفهوم عدم العدم تام
لصدق على شئ في نفس الامر فلا باس بكونه فردا لعدم نقضه لاسيما
هذا المفهوم في قوة رفع النقضين لان العدم بمعنى السلب المطلق امر
شامل للنقضين فرفعه في قوة رفع النقضين فلا باس في فردية للنقض
التي في قوة اجتماع النقضين فان استلزام ارتفاع النقضين للاجتماع
امر شديد تقديره وقد اجاب صاحب الاقوال المئين لوجه هو اعجوبة عند الصبا
بل اصحوا للصبا ان يضح قابلة لذي الخاصة والعامة ويرد به سفل السافلين
في نظر الكافة وقال فيقال لك انه الفرجيل سائل ما اضلناه في قطاس
الفردية ومن مستعجابات الشكوك المفصلة اقلب لك ان تجد ان حكمت
القطاس ان عدم العدم فرد من افراد العدم باعتبار انه طبيعة العدم
مع قيد لاسيما حيث المحض الفردية في نحو لحاظ التعيين والابهام فانه
حيث تلك المحض فيه هو هذا الفردية وهو شئ غير طبيعة الفردية وذلك
الحاظ وتقابل له من حيث المحض لاسيما جهة مطلق الفردية ولا اظن لك

ان شك فيما حكيم به فطرة العقل بالملم لكن سقيم الطباع ان التقابل انما هو بين
التقابل وشح مطلق الفردية لا بينية وبين المتخصص بخصوصية الفردية على التميز
من غير ان يحل لمحوط بالمحاظ شح الفردية غير متميزة عنه وان كان ذلك
الشح وهذه الخصوصية متماثلتين في الوجود وانت لا تدب عليك انما
القطرة والسوي الفطرية ان يدان شح عجاب شح قابل ان يقول له اولو
الاباب انما المتاصل الاصول المخرجة المومنة لم تنقلب على عقبك
من الايمان بالحق وكنت بعبه العقل على اتباع قول الصدق فكيف
يجوز عدم منافاة خصوص الفردية للتفصيصة وليس من الفطريات
الا دائل عند من عصمه الله تعالى من الغواية والعبادة ان التقابل بالي
عن الفردية مطلقا وليس الفردية لفيض صدقه على ما يصدق عليه الفرد
الذي بالي عنه التقابل ومعنى قول المحصلين ان شح الفردية مناف
للتقابل انه كلما يصدق عليه مفهوم الفرد ويكون مصداق له لا يصلح ان
يكون مقابلا له لان شح الفردية مضاف له وخصوص الفردية غير مضاف
وبذا لا يصلح ولا تكن من العاديين ثم انه دفع بهذا الوصل الملحق الشك المشهور
المفصل المسبب بالجذر اللاحق وهو ان قول الفاعل كل كلامي من الشح
كاذب سالتا عن غيره من الكلام يلزم من صدقه كذبه صدقه فلا يمكن صدق
ولا كاذبا فاجاب هذا الناقل عن الحق وبين عبارات مطمئنة بلمعة معجزة الادم
ومؤذنة للعقول كذبي اللاحقة والاهتمام وهي ان نفس هذا العقد انما يكون
فرد الموضوع من حيث انه طبيعة الكلام في هذه الساعة مع فبدا محض

تلك الطبيعة الامس حيث انه حمل فيه خصوص هذا المحمول على هذا الموضوع
فانه مناط خصوص الفردية معيار شيخ الفردية على ما تعرفت من قبل الا ان
نسب اطلاق تلك التسمية كان ما يجب مراعاة الحكم على العنوان الي ما هو من افراد
انما هو شيخ الفردية لا خصوص هذه الفردية فان خصوص كون الشيء هذا الفرد
مخصوصه اعتبارية غير اعتبار كونه فردا والاعتبار ان مفضل احدهما عن
الاخر في لحاظ التعيين والابهام الذي هو بعينه طرف المخلط والتعريف باعتبار
ويجب مراعاة الحكم على العنوان الي الفرد انما هو اعتبار كونه هذا الفرد مخصوصه
فاذن نفس هذا المقدم مع عزل النظر عن خصوص هذا المحمول يدخل في شيخ
فرد هذا العنوان فانما يسري الحكم اليه من ملك الجنينة وهو مغزول بحسب تلك
الجنينة عن خصوص ذلك المحمول بخصوصه اذ خصوص المحمول انما هو بحسب خصوص
الفردية وليس السراية بحسب ذلك الاعتبار وانما استلزام الصيد
للكذب وبالعكس باعتبار خصوص المحمول لا بالاعتبار الذي بحسب السراية
انتهى وانت لا بد من عليك ان هذا الرجل لا جنيت عن الاوامر
الموقعة في الظلمات والاقوال الشرعية المملدة في الحضرات ان لا ينظر
في الايات وما نصبت للهداية الي الحق من الدلالات اما فهم ان الحكم
في المحصورات والنبوت في الفضاءات المحطات لولم بصراي خصوصيات
الافراد كعقم الشكل الاول الذي هو من اسرع المنتجات فانه حكم انما ياتي
الي شيخ ما هو فرد الاوسط ولم يجز منه الي خصوصيات ما هو مندرج تحت فلم يزل
الا صغر الذي هو خصوص فرد من افراد الاوسط من حكم الكبرى شيئا فلم يلزم

الشيخة فقد بان ان الحكم كما ليري الى الشيخ الفروية ليري الى خصوصها وهذا ضروري
لاشكل عنه الا منوف الفرخه واذا كان الامر بهذا الفطاس السوي القويم
وجري نهر السريان على هذا المنهج المستقيم فقد لازم ان ليري احكم بالذنب
في هذا العقد الى نفس بما انه حكم فيه بهذا المحمول على هذا الموضوع ويرجع الال
تتقوى فم قد استحق هذا العجب فب ان يقال فيه لا لفرج كما فرج من قبل الطالون
ولا الشكل عن الحق كما لكل سالف الزمان الناكلون ولا تكن من الذين
يحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا ولا يحسنهم بمقاراة من عذاب اللوم واذا قد
جري بنا الكلام الى ذكر هذا الشك فحرمي بما ان ندر حله المقبول عند
الطبع السليم هو ما افاده الخالص في بحر التدبير العارض على الال
ذلك المحقق الذي لم يظفر على مثل حقيقته احد من مرساين الفلسفة
وقد نال بالقدح المعلى في تفلك عقود الشبهات المفصلة وهو ان
هذا الكلام ليس بحرفي يكون صادقا او كاذبا وكيفية ان الخبر لا بد فيه
من حكاية عن امر يكون محققا ودون محقق الخبر ويكون هو في حد ذاته
بحيث يترج عنه التذنب العقدي ويكون مرادة وحكاية عنه وهذا مفقود
في هذا القول فانه ليس هناك امر سوي هذا القول فليس هناك امر يصح عنه
انزع الذنب بنونا او سلبا ولا يصلح نفس هذا القول بهذا الوجود ان يكون
محمليا عنه اذا الحكاية عن نفسها غير معقول فمخرد هذا القول اما في معاير
لهذا القول موجود دون وجوده يقال الحكاية صحيحة ويكون ذلك القول
المعاير كما و بانصدق هذا القول وليس كما و بانصدق هذا القول وح لا

المثال

اشكال واما نفس هذا القول والاحكامه فلا خير ولا صدق ولا كذب وهذا جلا
تمولنا كل قضية نجعل الصدق والكذب فان هذه القضية داخله فيه لا ين
لها وجود اسوي وجود هذه القضية حين الحكاية اما في ذم غير القابل او في
في هذه فقد تحقق محكي عنه وضع الحكاية واما نفس هذا القول في وجود الحكاية
فليس واخلاقه البنية فلو تصد الحكاية عنه في هذه القضية لم يصح البنية و
اذا ريت ما ملونا عليك علمت اندفاع السببه بنجار برام من احد القول
في صورة الشخصيه كقول القابل كلاني هذا كاذب ورجح لانته اليه جواب
الائق المبين ولو سلم صحته وفي صوره الكلمه واحد القولين في صورة الكلمتين
ان يقال في الجموع كل كلامي يوم الجمعه صادق وفي الجموعه كل كلامي يوم
الجميس كاذب فيلزم من كذب كل صدق وبالعكس واعترض عليه الخوار
بوجوده منها ان احتمال الصدق والكذب ليس مرجعه الا الي ان المجرم حكم فيه بنو
شخص بشي فان كان المحكوم بالبنوت نانيا في نفس الامر كان الخير صادقا و
والا كان كاذبا وبهذا قد شبر بكلامي الي هذا الخير وحكم بنوت الكذب فان
كان الكذب نانيا كان الخير صادقا والا كان كاذبا فلما معنى ينفي الخير
ولقي الصدق والكذب عنه ومنها ان مرجع الصدق والكذب ارجح
امكان اجتماع النسبه المعلومه بحسب بحفظها الذي مع بحقق تلك النسبه
وعدمها وهذا محقق فيما نحن فيه اذ ليس معنى بحقق النسبه وعدمها الا ان يكون
الموضوع الذي اخرج عنه منصفا بالجمول او لا يكون وظاهر ان المجرم عنه الذي
يؤلفه منصف بالكذب او ليس منصفا به ومنها ان اندفاع النقص لكل قضيه

بجمل الصدق والكذب كما ذكره المحقق بانه اذا لاحظها غير القابل به يتحقق بين موضوعها
ومحمولها نسبة واقعية جاز فيها نحن فيه ففي هذه القضية الضم لم ينبه الحكاينة الي
واقع كالم ينبه نحن فيه لعدم الاتهام لوضو الخبرية لفرج خبرية بقول ومبنا انه ظاهر ان
المسكلم بهذا القول قصد الاخبار كما في سائر الاخبارات فلما معنى لتنفى الخبرية ذات
لا يذهب عليك ان الخبر انما يحكم في الخبر بثبوت شئ بشئ متصور معاير لهذا
الثبوت وفيما نحن فيه ان كان معاير لهذا الخبر وجود معاير فهو المحكمى عنه
فان كذب صدق هذا الخبر وان لم يلذب كذب هذا الخبر وان لم يكن وجود
معاير فلا يخلص الاخبار عنه ولا يحدي قوله قد شتر بكلامي الي هذا الخبر وحكم
بثبوت الكذب لانه لم يحكم علي وجه الاخبار عنه لعقد لازمه الذي ذكرنا
فان دفع الاول ومعنى بحقق النسبة في الخبر ان يوجد مصداق هو ان موضوعه
لهذا الحكاينة بحيث يصح اتراع المحمول علي وجه الحكاينة ومنها فرد موضوعه
نفسه فاندفع الثاني واما اندفاع النفس فبان الخبر المذكور واصل في المصدق
باعتبار وجوده بوجود معاير انما في ذين الخبر او في ذين غيره وان قصد الحكاينة
عن هذا الخبر الموجود لم يصح قطعا واما فيما نحن فيه فليس له مصداق موجود معاير
للخبر بحيث يتعين للمصداق فيه وينتهي الي مصداق لم يكن حكاينة فاندفع الثالث
وظهور قصد الخبر الاخبار ممنوع لفقد شرط الاخبار والحاصل ان الذي يلزم
للحكاينة وجود خبر عنه مع قطع النظر عن وجود الخبر حتى يفصح المطابقة والامطابقة
والايضاح الحكاينة عن شئ علي سبيل الدور او التسلسل فان الوصفين
متساويان متكافيان فلا تعرضان لشئ واحد بالقياس الي شئ واحد

ولا يوجد ان بدون الانتهاء الى محكي عنه لا يعرض له وصف الحكاينة وبما نحن فيه
المخترعة بهذا النمط مفقود فلا يصح الحكاينة اصلا فلا يصح الجزئية بحال ثم اجاب
الجواب الساري من عند نفسه وقال الصواب في الجواب ان هذا الخبر خبر
لكنه ليس بصادق ولا كاذب فان الخبر الذي انتهى الى محكي عنه مغاير له
ولا يكون حكاينة عن شئ يجب فيه الصدق او اللذب واما خبر لم ينسبه
الي محكي عنه كذلك بل انما ينسب لسلسلة الحكايات او بدور
فلا يكون صادقا ولا كاذبا او الصدق واللذب انما يكون من جهة المطابق
والمطابق لا يمتنع ان يكون الانتهاء الى محكي عنه كذلك ثم لما كان الامر
ان الاول ان غير ساقطين قرر الكلام بوجه اخر هو ان للكلمات المتسلسلة
بان يكون الاول حكاينة عن الثاني والثاني عن الثالث وهكذا او الدير
بان يكون الاول حكاينة عن الثاني والثاني عن الثالث بوسط او بغير
وسط اعتبارا من احدها انه مبدأ للسلسلة داخل فيه بهذا الاعتبار
صادق ولا كاذب وثانيتها ان بغير السلسلة من الثاني وكون الاول
خارجا عن السلسلة وبهذا الاعتبار يكون كاذبا لانه حكاينة عن شئ
ليس صادقا ولا كاذبا وانما ان بغير السلسلة من الذي بغير الثاني
فيكون الاول صادق لانه حكاينة عن موضوع منصف باللذب والثاني كاذب
لانه حكاينة عن مبدأ السلسلة التي ليست صادقة ولا كاذبة والحاصل
ان الداخل في السلسلة لا صادق ولا كاذب والخارج منها قريب الي
المبدأ كاذب والبعيد عنه صادق واما السلسلة الدائرة فاحدا اعتبارا

انها حكاية لا ينسب الي محكي عنه وهو بهذا الاعتبار لا صادق ولا كاذب في ثباتها
حكاية عن شئ هو حكاية لا ينسب الي المحكي عنه وهو بهذا الاعتبار كاذب حكاية
عن امر باثبات الكذب وهو لا كاذب كما انه لا صادق وثباتها حكاية
عما هو حكاية من دون الانتهاء الي واقع وهو بهذا الاعتبار صادق والمحكي
عنه له كاذب وقد بلغ في سبابة مبلغا من الاطباء ولم يحصل ما ذار اذ لان
الكلام الذي هو مبدأ السلسلة وان كان حكاية عن الكلام الذي يليه
فهذا الكلام اما بحيث يصح انتزاع الكذب فالكلام الذي في المبدأ صادق واما
بحيث يصح انتزاعه فهو كاذب وان لم يكن حكاية فلا سلسل ولا دور وم
ما قال المحض الذوالية وبالجملة الكار الصادق والكذب بعد الاعتراف
بالخبرية خروج عن حكم الفطرة فانهم **قوله** الا ان يقال ان العدم الذي
يضاف اليه العدم اهدى الاستنباط لا يصح فضلا فان ما تقدم ليس
الا ان عدم العدم لا يحل عليه نقضه لان نقضه الرفع وهو غير محمول الرفع
وقال هذا الكلام ان عدم العدم محمول على نقضه الذي هو عدم عدم العدم
فهذا لا يصح واقعا نعم لو كان اصل الكلام ان العدم نقض الوجود وهو
غير محمول على عدم العدم لتوجه اليه ان يقال المراد بالعدم الذي اضيف
اليه العدم سلب مطلق وليس نقضا للوجود واما النقض لسلب
الوجود فاطار ان كل الابعثي لكن ونهذه افادة جديدة تعني ان عدم
العدم ليس نقضه محمولا عليه لكن هو محمول على نقضه الذي هو عدم عدم العدم
ان اخذ العدم المضاف اليه اعم من عدم العدم وعدم الوجود وعدم

الوجود **قوله** لكن بهذا الاعتبار صار اعم من نفسه لقابل ان يقول ان المضاد
الذي في عدم العدم لما كان بمعنى السلب الشامل للنقضين فيكون رفعه
في قوة رفع النقضين فلا يكون له مصداق لالف ولا غيره فلا يكون
اعم من نفسه وايضا العدم اعم من عدم العدم لا احضر فلعله اراد بالعدم المصداق
الذي لطبيعة السلب من حيث هي اعني موضوع الممثلة فرفعها يكون بانفائها وفرد
منه فلا يكون في قوة رفع النقضين والفاصل النسبة انما يكون اذا اخذ
المسلوب الشيء المطلق اعني موضوع الطبيعة حتى يكون انفاءه بانفائها جميع
الانحاء ولكن يريد عليه ان الكلام كان في عدم العدم الذي هو نقض العدم وعليه
يذام من نقضه **قوله** فكان محمولا على نفسه بالعرض وبذا ظهر ان الشيء
لا يحل على نفسه بالحمل الرابع جملا بالذات والالكان وانما نقضه او نوعه
لكن يريد عليه ان المعاني المصدرية لا يحل بالحمل الرابع الا على حصة عند
المختصة فكيف يحل على نفسه بالعرض **قوله** فكان من قبيل حمل المعنى الواحد
على النقضين وبذا نقض ان يكون حمل عدم العدم على عدم العدم
حمل عرضي وبذا غير منضم لان عدم العدم مطلق بالنسبة الي عدم عدم العدم
وحمل المطلق على المصنف كيف يكون عرضيا بهذا المفهوم ان كان محمولا على
نفسه جملا عرضيا فليس محمولا على نفسه كذلك بل بالحمل النوع على ما هو
نوع له فافهم **قوله** فان كان مبداء المنكر النوع اياه المشهور في نفسه الكلي
المتكرر النوع الكلي الذي يكون محمولا على نفسه بالحمل الاولي وبالجملة
في ويقيم من كلام المنحرف في مرصد الثالث ان المبداء الذي يكون محمولا

على فردة حملانا باعراضها ومحمولا بالاشفاق لو تحقق فانح مح عند المحنة وه
وهو ايضا داخل في الكلي المتكرر النوع وعلى هذا حاصل الدليل ان عروض
شيء في اشفاقا وموطاة سبيلهم عروضه للمشتق من ذلك الشيء العروض
اشفاقا والذي يبدؤ المتكرر النوع مبداء وعارض نفسه باحد الوجهين فيكون
عارضه مشتق الذي هو نفس الكلي اشفاقا فيلزم حمل الكلي نفس بالعرض
لان عروض المبداء سبيلهم حمل المشتق وح يراد عليه النفس للمبادي الخارجية
عنها فانها محمولة على المبادي حملها بالعرض وليس عارضة للمشتقات
وبدأ ظاهر جدا وان حمل كلامه على المشهور يكون حاصله ان عروض المبداء
نفس اشفاقا سبيلهم عروضه مشتق اشفاقا الي اخر الدليل وح لانهم الدليل
ايضا كما قيل لتوجه المنع الي تلك المقدمة واستند بعروض المبداء في المبداء
من دون عروضه مستقفة فتدبر **قوله** وهو سبيلهم اه انما يتم لو ثبت ان كل
بالعرض المشتق بعرض للمبداء وفيه ايضا منع ظاهر فان الاشفاق عارض
للمشتق وليس عارضا للمبداء او قتال قال المصنفه فقد يكون وجود الوجود
قال الشيخ المقبول فعلى هذا لم يكن حمل الموجود على الموجودات بمعنى داخل
ليكون المعبيات موجودة بمعنى انها قام بها الوجود والوجود بمعنى انفس الوجود
الجواب ان المراد بالموجود ما تبرت عليه الاثار ويمكن الاشارة اليه وهذا مفهوم
واحد لكن الكلام في ان صدق هذا المفهوم على الموجودات لقيام شيء مبداء
الاثار وان الاشياء تبرت عليها الاثار بانفسها فالمجيب يقول ان
المعبيات المعاصرة للوجود تصير متبرية الاثار لقيام الوجود الذي هو متبرية

الأثار والوجود موجودا أي تربت الأثار وهذا لا يوجب اختلاف معنى الموجود
في الموجودات وهذا كما أن النبر كما كان بحيث يظهر على الألبار ويوجب
ظهور أمور أخرى عليها وهو مفهوم واحد يصدق على الأجسام البنية لبيان
النور واما النور فيجب أي ظاهر على الألبار بنفسه ومظهر لغيره بنفسه وقد
يقال بهذا المفهوم المشتق من الوجود المصدرية ومفهومه واحد صادر
على الموجودات كلها ومنزه عنها كما أن الوجود المصدرية بمعنى واحد
صادر عليها ومنزه عنها لكن الكلام منبها في الوجود الحقيقي فهو معنى
رايد على المسببات يوجب قيامه بالمسببات صدق الوجود المشتق
من الوجود المصدرية عليها وانما هو هذا الوجود المصدرية عنها واما
الوجود الحقيقي فهو بنفسه مما يصدق هذا المفهوم ومنزه عنه هذا المفهوم
فما لم فيه **نور** والموجودية بنفسه تدعي عدم الاجتناب اه الوجود بنفسه
عبارة عن كون نفس وانه مصداق الموجودية وهذا لا ينافي الاجتناب كيف
ويجوز ان يكون الذات التي هي مصداق الموجودية باطلة في حدها
وتحتاج الى تقريرها فنقرر ان اجاعل جعلها بصدق الموجودية لمحقق
مصداقه واذا لم يفر الجاعل بقبيته باطلة ولا يصدق الموجودية لعدم
تحقق المصداق وتفرقه لا يكون المصداق غير كاف في المصدرية
لعم غيبية الوجود انما ينافي الاجتناب بعد تقريرها وهو مسلم ومثل هذا الغيبية
مثل الذنابات فان مصداقها نفس الذات المنقره فاذا انقرت
وتدونت تحقق المصداق واذا لم يفر لم يحقق وعمل يداعط بالشراب

الاسم فان الموجودية بنفس قد يطلق على عدم الاجتياح الي الجاعل وقد يطلق
ويراد بها كون نفس الذات مصداقاً له والقبائل لمن المعنى الاول
والمحقق المعنى الثاني **قول** لا نقول العينية بما في الاجتياح اذ فيه ان
هذا الفرق حكم مما لا وجه له كما سفضل ان شاء الله تعالى **وله** من شاء الا
تراجع لم ير وجهه بنوع الموجودية بل المراد بما يكون مصداقه ويكون
الحكاية عنه بالموجودية كما ان السواد من شاء ولا تراجع الا سود بمعنى انه مصداق
له **وله** هو الوجود القائم بنفس الواجب لذاته قد اضطرب عباراته فبعضها
يفيد ان من شاء ابتزاع الموجودية ومصداقها نفس ذات الواجب
تعالى شأنه وبعضها يفيد ان المصداق البتة اليه تعالى وقد اطلقنا هذا
القول لتفقيه من قبله والان لغو البتة فنقول مصداق الصادق كلفى بصدقه
والاشطر الي امر اخر بعد تحقق المصداق في الصدق وهذا مروري اذ في الفضا
وجوب صدق شئ على شئ بمعنى وجوب مصداقه واذا نظر في الصدق
بعد تقرر المصداق لا يكون المصداق واذا انفرد به فنقول لو كان ذات
الواجب تعالى شأنه وجود الكل موجود لما صح العدم على شئ يخفى مصداق
موجوديةها والجايل وجودها لكن الممكنات منها ما هي معدومة ثم تصير موجوده
وكلها بايرة لعدم مع تحقق الواجب فالله ان يكون مصداقاً شيئاً
اخر غير ذاته تعالى ولو كان مصداقه النسبة فهذا النسبة ان كان صفة
الممكن الموجود والاضمانية او ابتزاعية فهذا لطله المحتمل به وان كان
الواجب فيهما الاضمانية فبعضها قد يم غير محمول بالاخبار فيكون صدق

الموجودية قد يبادر بحجول بالاخبار لما علمت ان بعد تحقق المصداق لا ينطبق
الي شيء اخر واما انرا عنه فلا بد من متا انا الذات واما صفة منضمه
الها وقد يطل الشان فقد بان لك ان الوجود الحقيقي للممكن ان يكون
واجبا ولا صفة من صفاتها فافهم **قوله** لانه ليس قايما بالمهنية اه هذا الاستدلال
لا يعنى من الحق شيئا الا اذا اطل العنية ونبت الزيادة وسعلم ان دليل
اثبات الزيادة والبطال العنية مدخول الشا اله تعالى **قوله** وتلك الحفظة
عليها يحكم به النظر الدقيق اه لغني ان تلك الحفظة مصداق لهذا المفهوم
المصدرى لا ان هذا المفهوم عنوانها وصادق عليها كما نزع الاثرتين
وهذا بناء على ما يدعيه من ان المعنى المصدرى لا يصدق علي اغنبي
وبجانب هذا ما يصرح به المص وانشرحهما اله تعالى **قوله** لانه موجود
بغيره اه ان اراد بالوجود للجران موجودية بتاثير الغير فية بتاثير السببا
في جوهر الذات بقرره فهذا مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون مصداق حمل
الموجودية زادا على حقيقته كما قد علمت وسعلم ان اله تعالى وان
اريد ان موجودية بتاثير الغير بتاثيره في ضرورة الذات موجودة
سلم ان الممكن محتاج الي هذا النحو من التاثير بالذات بل انما محتاج في
تقريره وان ثبت قلت في تقرير الوجود قمتا بغيره في هذا التقرير العينية
التاثيرى يصدق الموجودية كما ان التاثير وتقرير الذات بعينه التاثير
في صدقها الذات وان اراد ان مصداق الموجودية بنفسها بل عداخله
الغير وهذا ازل الكلام لا بد من بيان ولعله اراد الشق الاخير وانما

اذعي به انك لا اعلي ما ينظر من دليل الزيادة **قوله** فالواجب سبحانه وجود خاص اه
 اي وجود حقيقي لفظه مصداق الموجودية قال في الحاشية واعلم انه دفع انجلاض
 بين السيد صدر الدين محمد وبين المخدم جلال الدين محمد رحمهما الله تعالى في
 ان للواجب منهية ام لا فقال السيد انه هو الوجود ولا منهية له لان المنهية ^{المحضة}
 المعارة عن الوجود وهو سبحانه منزلة عن اطلاق المنهية واحاطه الاعتبارات
 وقال المخدم جلال الدين محمد له منهية ومنهية هو وجوده انتهى بخلاف بنيها
 في ان له استحالة منهية ام الاستحالة لا تستدل به من قوله لان المنهية اه لم يوجد
 في كلامه والذي يوجد في كلامه ان ماله وجود فهو ممكن وفي بعض كلامه ان ^{محضة}
 لا يحصل في العقل فلا يجاب به عن السؤال بما هو قال بعض ناظري هذا الكتاب
 لا شك ان ذاته تعالى مصداق للموجودية ومبدأ الابر وهو وجود خاص حقيقي
 بالاتفاق بينهما ولا نزاع في اطلاق لفظ المنهية فالصدر المدور اغير التعرنية
 عن مفهوم الموجود وغيره من الاوصاف مطلقا فيجب كونها معقولة وما
 سبحانه تعالى لانه وجود خاص فقال لا منهية له والمحقق الدراني
 رحمه الله تعالى اغير بنيها التعرنية في اعتبار العقل عن جميع الصور وال
 ولا يجوز كلتها فيجوز كونها هوية شخصية وهذه التعرنية ضرورية فيه غير محذرة
 باطلا تبا عليه فالنزاع ليس الا بحسب اللفظ وهذا بعيد جدا فان الصدر المذكور
 لم يبرهن بما قال المحض الدراني رده واعتراض عليه بالوابع الابر ادوات
 وانكر كونه سبحانه وجودا جنبا كما بذاته ثم قال معنى عينية الوجود عينية مفهوم الموجود
 بمعنى ان ذاته تعالى هو الموجود المعرني عن المنهية فالوجودات التي سواه

سما

سما موجوده وارض موجوده وحيوان موجوده واما الواجب سبحانه موجود
محض ليس بشيا موجود او لو كان النزاع لفظيا لما شتم كل منهما الذيل لرد الا
وذا بعيد عن له اذ في مسائل فكيف عن امثال المحقق الدواني ربه لوما
قال ذلك الصدر رحمه الله تعالى غير محصل الي الا ان فانه لو بهم ان معنى
وجود الواجب عنده ان الواجب لا يمتنع له حكم عليه بانه موجود بل هو
وجود تحت وزعم ان قول المحقق رحمه الله تعالى ان ذاته ذات شيط
ووجود بمعنى ان مصداق الموجوده نفس قول باطل فانه يلزم عليه ان
يكون له سبحانه مته غايه الامر انها نفس الوجود ويصح عليه احكام بانه شئ
موجود وبلغ في بيانها ذكره واكلده بلبغا وسود الاوراق ولم يدبر ما اذا اراد
ان اراد ان الحصفه الكلمه حاله ان ليس له حصفه كليه محتاجه في ان
بغير موجود التي امر اذ فيها التعيينه بالقول المحقق الدواني رحمه الله تعالى
فلا وجه للرد عليه وان اراد ان ليس له تعالى ذات حكم عليها بانها موجوده
كما تفصح عنه كلامه ولعل كلامه نص فيه نفسه اعتراف بان لا ذات له
سبحانه فهو شئ محض تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم انه قد اعترف
بانه تعالى موجود تحت فان اراد ان ذاته تعالى نفس هذا المفهوم فهو ضرور
الاطلاق لانه مفهوم منزه تابع الامتزاز فكيف يكون ذاته تعالى نفس هذا
المفهوم ومع هذا يلزم ان يكون له تعالى مته هو نفس الموجود لان نفس
مفهوم الموجود وايضا مته من المبهيات وان اراد ان ذاته تعالى فرد من
افراد هذا المفهوم لكنه موجود بنفسه لا يمكن ان ينحل الي شئ غير موجود

كما لم يثبت الكليته ونحوها في ذات الصبح احكم عليه بانه موجود ويكون ذاته هو الوجود
بعينه وهذا بعينه ما قال ذلك المحقق فلا وجه للرد عليه ثم ان الدليل المنقول عنه المذكور
في المتن وغيره انما مقتضاه ان ذاته تعالى نفس الوجود ومصدره الوجودية
لان ليس له تعالى ذات يحكم عليه بانه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا
بالجمله لا يطر لكلامه وجه نحو العقل صحتها ويكون رد القول المحقق الدوامي
قوله وفي الواجب تعالى الاول والثاني رايدان اه هذا الكلام من المحقق
نص علي ان حصه من الوجود المطلق عارضة للواجب تعالى شأنه والذي
عين الذات انما هو الوجود الحقيقي ولا يلزم عليه ان يكون الباري غير اجل
موجود الوجودين احدهما الوجود الذي هو نفس الذات والاخرية الحصة
وذلك لان مناط الوجودية هو الوجود الحقيقي الذي هو نفس ذاته تعالى
واما الحصة من الوجود فليقضى الموجودية قال الخواص اري هذا قول خلاف
المعقول وحكم الاطابق احكام العقول بل هو من الخرافات اذ لا معنى لان
يقال حصه من السواد فانه يزبد وان زيد السيس باسود بهذا الصيغ فلا عند
القول بعروض الحصة من الوجود القول يكون موجودية بهذا الصيغ وحكم
كونه سبحانه موجود الوجودين وهو باطل بداهته والضر يلزم الاشكال بان هذا
المصنوع العام الذي من المعقولات الثابتة رايد فلا بد له من علة وعلة
لا يمكن ان يكون ذاته بل غيره بل يلزم المحذور ولم ينع العسنة في اجواب
وما ذكر ميرزا جان رد لا محذور حاصل ان الوجود انما هو من المعنى العام
لطلاق عليه تعالى لكن موجودية تعالى ليست به انما الوجودية بالماخوذ من

الوجود الخاص مع لقول الكلام في المعنى الذي به الوجودية في الواجب تعالى والممكن
واما جوذمنة المشرك العام ليس به الوجودية في الواجب تعالى والمعنى الآخر
لا يوجد في الممكن وانت لا يذهب عليك ان ليس معنى المشق الامعني
اجماليا يعبر عنه بالفارسية بسياؤتريت وحاصل هذا المعنى يرجع الى ما تريت
عليه الانار المطلوبة الخاصة بمعنى الاسود وما تريت عليه انار السواد ومعنى
القيام ما تريت عليه انار القيام وكذا المعنى الموجود ما تريت عليه الانار
لان الوجود عبارة عن مبداء الانار ثم تريت الانار المطلوبة لقيام المبدأ
ظاهر لا ستره فيه فانار السواد وانما تريت على اجسام القيام السواد به ولهذا
بنبادر حين الاستعمال للمشق الى قيام المبدأ واما انه بل تريت الانار
التي تريت لقيام المبدأ على نفس الشيء فيكون مصداقا للمشق ويكون
حمله محل الذات فيكون نفس الشيء فانية مقام المبدأ فالفلسفة يدعون
ان الواجب تعالى موجود بهذا الوجه والاشارة يدعون ان موجودية الموجودات
كلها بهذا الوجه فالمبدأ حقيقة هو الذي يكون من تريت الانار وهو نفس
الذات ثم العقل يترجم منه مفهوم كون الشيء موجودا وسميته بالوجود لكن لا دخل
له في تريت الانار وهذا يخرج كما من زيد مفهوم كونه اننا وسميته بالانار
لكن لا دخل له في حمل الاب ان عليه وكما يخرج من اجسام القيام به السواد مفهوم
الاسودية ولا دخل له في حمل الاسود عليه بل يكفي قيام السواد فيه وفي تريت
الانار المطلوبة من قيام الاسود ومع قد ظهر ان القول بعروض حصة الوجود مع
عدم كونه مناط الوجودية لا يثبت فيه ولا خلاف بل هو الذي يفسله الطبع

السليم لكن من لم يجعل اللوكة نوراً فما له من نور واما الاشكال بان الوجود
العام رايد فلا بد من علته فجوابة ان الحاجة الي العلة انما يكون في الامم اذ اريد
الذي لا يكون مصداقاً نفس نفس الذات واما اذا كان المصداق نفس
النفس فلا يحتاج بعد النور الي العلة ولو سلم الحاجة الي العلة فالعلة نفس
الذات وهي متقدمة عليه بالوجود الذي به الموجودية ولا يلزم التقدم بهذا المفهوم
الذي لا يدخل له في الموجودية واما قوله ان الكلام في الوجود الذي به موجودية الواجبات
تعالى والممكن فمبنى على استراك الوجود الذي به الموجودية بمعنى فان ثبت
قول المشايخ النسب وظهر الحق النسب لكن لا يسلمون استراكه بين الواجب
تعالى والممكن واما المتكرك عندهم هذا المفهوم العام المنسوخ فافهم ثم قال
قال الحوائج تارى في محض المقام والصور اب ان يقال ان معنى المشق
معنى بسبب بغير عنه بالفارسية بسبب وهذا المعنى انما يصدر عن علي شئ قام به
الفرد من المشق منه اذ حصته منه وعلى المبدأ القاييم بنفسه لا يكون صدق معللاً
معنى المشق الي ما قام به المبدأ فيما حقيقياً او مجازياً بمعنى سلب القيام بالغير
اذ اعمد هذا فنقول الموجود ما قام به الوجود باحد الصيغتين والممكنات نصير
موجودة بعروض حصته من الوجود القاييم بها فهي في الموجودية محتاجة الي الجماعل
واما الواجب تعالى فهو فرد من الوجود القاييم بنفسه فلا يحتاج في الموجودية
الي عروض الوجود فهو موجود بنفسه وليس هناك عروض حصته من الوجود حتى
يلزم الموجودية بوجوده عن بل ليس هناك الافرد من الوجود قاييم بنفسه فهو موجود
بنفسه واما مفهوم الموجود المطلق المحول على الواجب تعالى وان غابره لكن لا يحتاج

الى علته لعدم مغايرة فرومبداه الذي باعتبارها المحل لكن يلزم على هذا المخصص القاعدة
الكلمة القابلة بان كل مغاير مفهوم شئ في تخارج الشئ في حله عليه الى علته وقد نص
المحقق الدواني به ان الواجب تعالى الذي هو وجود قائم بنفسه مخصص لمحل الموجود
المطلق عليه ونحوه فالاشكال عايد فانه يلزم ح تقدم ذات الواجب تعالى على صدق
الموجوده او يقال وهو الصواب الموجود والموجود المحمول ان اريد به قائم به الموجود
قبلا مخصصا بليس محمول على الواجب تعالى شأنه اذ لا قيام هناك بل ذاته
فرو من الموجود قائم بنفسه وان اريد ما قام به الوجود قبلا مجازا فهو نفس المبدأ
القائم بنفسه محمل من قبيل محل الشئ على نفسه فلا نجاح الى العلة وان اريد به
المعنى العام اي ما قام به الوجود مطلق القيام مخصصا كان او مجازا فهو محمول
في ضمن هذا المفهوم الخاص اعني ما قام به الوجود قبلا مجازا وصدقته على الواجب
تعالى معلل بذاته الذي هو الوجود القائم بنفسه وذاته بما هي موجودة خاصة
بمعنى ما قام به الوجود قبلا مجازا مقدم على محموله العام والموجود به مرتين مرة
ليصدق الموجود المطلق ومرة ليدقق الموجود الخاص غير سجين بهذا الوجه لان
صدق العام ليس الا في ضمن صدق الخاص وليس الصدق ان تغايرين
في المخصص وانما الاستماله اذا كان الصدق تغايرين هذا المخصص كلامه وقد
لبطول محل وانت تعلم ان الذي اعرف به ان معنى المشتق المعنى
المحل ليدقق ما قام به المبدأ او على فروه القائم بنفسه هو الذي ذكرنا انه ما يبرز
عليه الأثار المطلوبه من قيام المبدأ وندرة الأثار قد تربت على قيام المبدأ
وقد تربت على نفس الشئ فنفس الشئ ح قائم مقام المبدأ وهو الذي ادعى

انه فرد المبدأ او القائم بنفسه وقد يلزم على هذا تخصيص القاعدة الكلية تفضيه
ان لا يخصص لان حاجة الصدف انما هي في تحقق المصدر وان كان
المصدف منفردا بنفسه لا يحتاج الصدف في حاجة الصدف انما يكون فيما كان
المصدف غير الذات وهو القاعدة الكلية لا ما زعم فذمان لك ان هذا القول
لم يرد على ما مرنا الا بالنزاع كون الوجود الذي هو عين البارى عز وجل فرد
للوجود المطلق البديهي سيما اليه مثل النور المتخفين مثل الشمس المحقق قدس سره
كما سطر لك عن قريب لكن هذا لا يعنى عن عرض حصته من المعنى المصدر
لانه كما عرف بان مفهوم الموجود المشتمل محمول عليه سبحانه فشرح العقل منه
مفهوم لونه موجودا وهذا اللون معنى مصدرى يعبر عنه بالوجود وبالوجودية
فقد ثبتت عرض حصته من الوجود فان لم يكن به الموجودية نعم الاتفاق بياض
بيكم وان كان به الموجودية ايضا فذم الموجودية مرتين فقد لزم عليك المرتب
علينا وان قيل ان مقصوده نفس عرض حصته من احاصل المصدر الذي به الموجودية
كما قد نفي كلامه في تحت الجعل قلت قد علمت مرارا ان ليس هناك احاصل المصدر
مثل السواد القائم بالجسم وهو الذي يقول به ولذا قال المعنى الثالث منفذ بقيام
الذات مقامه وانما يقول بعرض حصته من المعنى المصدرى الذي ليس هو مناط
الموجودية كما قد علمت فافهم ثم ان الفرد الذي ادعى انه عين ذات البارى
عز وجل مخالف بالحقيقة للموجود العام وحصته فمناط الموجودية ومبدأ
الموجود الذي يكفي قيامه المطلق الاعم من الحقيقى والمجازى اما الوجود المطلق
والمجازى اما الوجود المطلق وحصته فلا يكفي عينه الفرد وقيامه بنفسه

الموجود بل لا بد من عروض حصه من حصص الوجود المطلق وان كان هذا الفرد
فعرض الحصه في الممكن فيكون كونه مناط الوجود في بل لا بد من امر اخر قيام
به فيما احصوا او مجازيا فيلزم ما زعمه هنا وان كان في الواجب هذا الفرد
وفي الممكن المحصص فكما مر على ما صرح من قبل كان في الوجود الذي به موجود
الواجب تعالى والممكن فانهم لم يعلم ان الخواص اري بقادغيا ان الممكن
موجود بعروض حصه من الوجود وبني عليه صحة الجعل الموفق ولطلب ان الجعل
اللبسط وكلام المحقق الدراني رحمه الله تعالى ايضا بطايره بدل عليه حيث
قال بعد ما فصل من كلام الشيخ وبهمنبار وغيرهما فليخص ما قلناه وترتينا من
نصر جانبهم ولو بجائهم ان حقيقة الواجب تعالى عندهم هو الوجود المحض القائم
بذاته المعري في ذاته عن جميع القصور والاعتبارات الغيرية فهو اذن موجود
بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مبداء الجعل في جميع
صفاته هوية البسط التي لا تنكسر فيها الوجود من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا لله
معرض حصه من الوجود المطلق بمعنى ان الجاعل يجعله بحيث لو لاحظنا تراخ
منه الوجود فهو سبب الفاعل هذه الحسنه لا يدانه بخلاف الاول فانه بذاته
كذلك وبداي كون الممكن موجودا بعروض حصه من الوجود باطل فانك
قد علمت ان الموجودية انما يكون باختيارا هو مبداء الانوار ولا شك ان
حصه الوجود تابع الانتراع فلا يكون مبداء الانوار وايضا الوجود المصدرية
انتر من الانوار متأخر عن فقره فكيف يكون مبداء الانوار وكيف يكون
مصدرا في الوجود وبنا طهائهم انه قدمانه لا بد له من مصداق ومثله الانتراع

والكلام فيه عابد حتى ينهي الى امر موجود يكون مصداق الموجودية ومثله الآثار
نعم لا يطر بعد التدقيق امر في الممكن يكون مصدر الآثار زائد اعلى حقيقته كما قد مرنا
مشروحا وقد نرى ان حاصل كلام هذا المحقق ان معنى العينية هو كونه موجودا
بلا سبب اجماعا ومعنى الزيادة الوجود سبب اجماعا وهذا لا يفتت اليه
لانه كلام حال عن التخصيص فان هذا المعنى ضروري من معنوي الواجب والممكن
فلا يكون قابلا للبحث والاستدلال وايضا لا يتالي خلاف عاقل من العقلاء
فلا يصلح محله للنزاع ثم قال هذا المحقق بعد تبين الكلام هذا المعنى المعنى
العام المشترك فيه من المعقولات الثمانية وهو ليس عندي شيئا
مبا حقيقته نعم مصداق جملة على الواجب تعالي ذاته بذاته كما مر مصداق
جملة على غيره ذاته من حيث هو محمول الغير فالمحمول في الجميع زائد يجب
الذهن لان الامر الذي هو مبدأ النزاع المحمول في الممكنات ذاته
من حقيقته ملتبنة من اجماعا وفي الواجب تعالي ذاته بذاته وهذا الكلام
بطاهره يدل على ان الوجود في الممكن حقيقته المجموعية هي داخلته في المصداق
قتال والطراي اضطرابات وقعت في عبارات المحققين والله تعالي
اعلم بما عبادوه قال الشافعي قدس سره واما كونه نفس منهية الواجب لقوله اه
هذا الال هو معتمد المشايخ في اثبات هذا المطلب لهم حج اخرى مبنا في
التلويحات انه لو كان وجود الواجب تعالي مغاير للمنهية وله منهية كلنية
تصلح للصدق على افراد سوى الموجود فتلك الافراد اما واجبة بالنظر
الي المنهية فتكون موجودة وقد فرضت معدومة واما ممكنة بالنظر اليها

فيكون الموجود البصر ملكا واما منسفة بالنظر البيا فيكون الموجود البصر منسفة
واورد عليه بانه يجوز ان يكون له منتهى كمنتهى غير صادفه على الكثير وبانه يجوز
ان يكون له افراد بالنظر الى المهنية سوى الموجود ومما فلا يجري التشفيق
اجواب عن الاول بانه لو لم يكن له منتهى كمنتهى فالنوعان عين الذات هكذا
الوجوده فقد فرض الوجود رايد ايه وعن الثاني بان كل مهنية كلية في النظر
الى نفس مفهومها قابلة للتشرك بين الكثير الغير المتناهى فان امتنع طارح
ومنعه عيب ان يكون مكابرة هكذا وقع القبل والقال ويعرفه نوع من
الافئاع امانه ولا فلا ان قابل الزيادة فيقولون الوجود الخاص القابم
به من لوازم المهنية منسفة الالفكاك الامر ومقتضياتها فالمهنية في فرد
اخر معرفة عن اللازم والمهنية المعرفة عن اللازم منسفة في نفس الامر
بالنظر الى المتروم في يجوز ان يكون الوجود رايد على المهنية الواجبة
لازما لها فيكون الافراد الباقية المعروضة لوجود آخر منسفة بالذات
لنظر الى الخفية الواجبة ولا يلزم امتناع الموجود مما فان استحالة بعض
انحاء الوجود لا يلزم استحالة جميعها ولا يلزم انقضاء الكلنية فان الكلنية
مالا يمنع بالنظر الى نفس الصورة عن وقوع الشكره وان كان ممسعا
بالنظر الى نفس الامر مثل هذا بعينية مثل واجب الوجود فانه بالنظر الى
نفس مفهومه وان صلح للشكره لكننا منسفة بالنظر الى نفس الامر فان
قلت المهنية لا القضي وجود نفسها ولا يمكن ان يلزم الوجود من غير
علية فان كل صفة خارجية لا بد لها من علية قلت هذا عود الى مقدمات

الدليل المشهور وقد اورد هذه الحجج بعد ترصيفها في زعمه واما ما نقلناه بجوزان
يكون الافراد كلها ممكنة ولا يلزم منه امكان الطبيعة حتى يلزم منه خلاف
الفرض لان امكان الافراد لا يوجب امكان الطبيعة لجواز انشاء
عن الخصوصية ولا يوجب الطبيعة مستلزما لوجوب الفرد والامكان
يكون الخصوصية متساوية الوجود والعدم ولا دفع الالابان نبي علي ان قابلي
الزيادة فالجواب بوجوب فرد منه واخصار المبهة فيه وح بصير الحجج حجة
فتأمل فيه ومنها انه لو كان للواجب تعالى منه وجود وكان جوهر الصديق
رسم الجور عليه وهو منه من شأنها ان تكون موجودة لاني الموضوع متخارج
البي فصل فليزم تركيب الواجب ومنها انه لو كان له منه وجود وكان
مندرجا تحت الجور فلا يكون تحت افراد ممكنة بالذات لانه يلزم ح يلزم
وجوب الجور والامكان الواجب المندرج تحت ممكنا واذ كان الجور
واجبا كان جميع افراده واجبه لان ما يصح علي فرد يصح علي جميعها وان
لا يذنب عليك ما فيها من الاحتمال لان من ينكر العنينة كيف يعلم
هذا الرسم بل يقول حقيقه الجور غير معلومة ورسمه يمكن من شأن وجوده
العين ان لا يكون في موضوع ولما زعم المشاؤون عنية الوجود في الواجب
تعالى اقاموا لفظ المبهة مقام الممكن لزعيمهم حصول الاعراض عن الواجب
تعالى بهذا الفيد ثم لو انهم رسموا بهذا الرسم حقيقه واحدة جنب ما تحت من الافراد
مما لم يقم عليه دليل بل يجوز ان يكون تحت هذا الرسم حقائق مختلفة بسيطة
غير مشتركة في ذاتي ويكون هذا المفهوم عرضا عاما لها وفي البيان الاخير حاصه

انه يجوز ان يكون لوازم الانواع المندرجة تحت جنس مختلفة فيجوز ان يكون نوع
منه واجبا واخر ممكنا مثل قوله وما ذهب اليه المتأهلون اه اشارة الي
جواب ما يقال لا سلم انه لو كان الوجود رايه الكان صفة قائمة طوار ان يكون امر متبا
كما ذهب اليه المتأهلون في وجود الممكن فاجاب بان قول المتأهلين انما يصح
في الممكن على تقدير كون وجود الواجب تعالى عين الذات ولا يصح في
الواجب مبانيه الوجود وهو ظاهر جدا فانه لو كان وجود الواجب امر منفصلا
لا يحتاج الواجب في الموجودية الي امر منفصل بل الي ممكن لان غير الواجب
لا يمكن وجوده وهذا مستحيل بدیهته وانت قد عرفت ان فدي المتأهلين
باطل على تقدير كون وجود الواجب عنده ايضا قال الشيخ المحقق قدس سره
فان قلت كون وجود الواجب اه قال الشيخ المصقول في السلوجيات
ان الوجود في الازمان فلا يحتاج الي علم ثم استدلال بالدليل الذي
وجه القوم بما ذكره الشيخ المحقق قدس سره من ان الوجود رايه في الذهن اي
صفة ذهنية لا وجود له في الخارج فلا يحتاج الي علته وهذا في غاية السقوط كما نبه عليه
المحسرة فان الكلام في الوجود الحقيقي وهو موجود في جواب الشيخ المحقق
قدس سره منزل ثم قد يناقش بان الوجود ويجوز ان يكون من لوازم المهتبه
فلا تعلق لان ثبوت اللوازم واجب ضروري وليس لها وجود في نفس
حتى تعلق واجاب عنه المحقق الدواني رة ان ثبوت كل صفة ثابته في
خارجة عنه لا بد ان يكون معللة اما من نفس الموصوف او من غيره وان لكلا
مكابرة والمراد بالصفة الخارجة الصفة التي لا تكون مصداقها نفس الذات

قوله اراد بالعله العلة الموحدة آه انت تعلم ان الامر الاعتباري بالوجود
له في الخارج انما له ثبوت للموصوف فاجتباها الى العلة انما هو احتياجه
في ثبوت البتوت وقد اجاب الشيخ قدس سره بهذا النحو فلا حاجة الي التقرب
في الاعتراض فتأمل قال المصنفه تقدم المهية الممكنة علي وجودها فانها قابل
للوجود عندكم اه قد نقض بهذا الوجه الشيخ المقتول والامام الرازي رحمه الله
تعالى فانه لو كان وجود الممكن زائدا عليه كان قابلية فيكون الممكن قابلا
له والقابل يجب تفديه بالوجود علي المقبول فمقد لازم في الممكن بالزمن
في الواجب تعالي اجاب عنه التصريح الطوسي بان كلامه هذا مبني علي الصور
ان المهية ثبوتها في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحيل فيبادر هو فاسد
لان كون المهية هو وجودها والمهية لا يخرج عن الوجود الا في العقل لا بان
يكون في العقل منفك عن الوجود فان الكون في العقل الوجود عقلي كما ان
الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شأنه ان يلاحظها وحدها
غير يلاحظ الوجود وعدم اعتبار الشئ ليس باعتبار تقدمه فاذا ان اصف
المهية بالموجود امر عقلي ليس كما اصف انهم بالباطن فان المهية ليس لها وجود
مفرد لغرضية المسح بالوجود وجود اخر في كنهها اجتماع المقبول والقابل
والحاصل ان المهية انما تكون قابلة للوجود عند ثبوتها في العقل ولا يمكن ان
تكون فاعلة لصفة خارجة عند وجودها في العقل فقط وشع عليه كل من نظر
في كلامه هذا بان حاصل النقص بان مقدمات الدليل جارية فيه مع تحلف
المدعي ومن مقدمات الدليل لزوم تقدم المهية بالوجود وهو باطل فالناقص

بى لطلان ثبوت المهية اولاً ثم عرض الوجود فكيف يكون منبى النقص فتح الموصول
فى محصل معناه فقالوا اما قالوا وانحس من ذلك ما قالوا قبل ان الناقص لتعقد ان
المهية قابلة للوجود فى الخارج والقابلية الخارجة تقضى تقدم القابل على المقبول
فى الخارج ولا يتصور ذلك بحسب الوجود فبى ان يكون بحسب الثبوت
والناقص لفرق بين الوجود والنبوت ويقول المهية ثابتة منفكة عن الوجود
ثم يعرض بها الوجود وايضاً القابلية صفة ثبوتية الشئ لثبوت ثبوت المنة
له فلا بد من ثبوت المهية الامكانية قبل الوجود ولا يكون هذا الثبوت
بالوجود فلا بد ان يقول الناقص بان المهية ثابتة منفكة عن الوجود ثم كل
الوجود فيه وانت لا تذهب عليك ان الناقص الامام الرارى رحمه الله
تعالى وهو لا يقول ثبوت المهية منفكة عن الوجود وايضاً لوزعم الناقص ذلك
ما كان لتقصه وجه از قد ثبت التقدم من غير خلق والذى يظهر لهذا
العبد ان الناقص كان يزعم ان المهية علة قابلية ففقد بانه لو صح ما ذكرتم من
وجوب تقدم الحافظة الواجبة عند كونها علة لزم تقدم المهية الامكانية اذا
لعله مشتركة بينهما غاية ما فى الباب فى احدهما فاعلمية وفى الاخر قابلية
فاجاب عنه الطوسي بان منبى لفضل ان المهية الامكانية علة قابلية
بحسب الخارج وليس الامر كذلك حتى يلزم التقدم فالوجود الخارجى و
وما كانت العلة القابلية انما يصح بالانضمام وهو انما يتصور لو كان للمهية وجود
غير وجود الوجود ويكون الوجود حالاً فيه غير عنها بقوله هذا منبى على تصور ان
المهية ثبوتاً اى وجوداً موجوداً فى الخارج دون وجودها اى عند صيرورتها

موجودة ثم ان ذلك الوجود يدخل فيها حتى يصير الانصاف الضاميا ويكون المهنية
علته قابلية ونتم منها الانتقال من مطلب الي مطلب لا للاخط مفهومها اللغو
من التامر على التراخي يعني لا بد من القول بتعابير المهنية والوجود ثم القول بحلول
الوجود حتى يتم المنضم والمنضم اليه فيصير الانصاف الضاميا والضمائية
قابلية عليه في مريد النقص بان المهنية علة قابلية فلو وجب للعلته التقدم بالوجود
لوجب للمهنية الامكانية لكونها علة قابلية ونحن لا نقول بالانصاف الضاميا
فانه ليس كاتصاف جسم بالبياض فانه لو كان كذلك لكان للمهنية وجود
وجود اخر كما هو شان المنضم والمنضم اليه ليحصل التعابير بينهما وليس كذلك
بل الانصاف به انزاعي فالقابلية لو كانت لكانت بحسب الوجود الذي
فان الذين بلا خط المهنية من حيث هي ولا بلا خط الوجود فيصير به فلو لم
التقدم لما كان في الوجود الذي ولا لذلك الفاعلية فان في الفاعلية
فلا بد من انصاف المهنية في الخارج بالوجود اي صبر ورتها موجودة في الخارج
فلا بد من التقدم بحسب اجرائه في قدر الصبح الفرق بين الفاعلية والقبالية
وسقط الفعل والقال الذي وقع فيما بينهم ومن رام الا حاطة فعليه بمطابقة
شرح النجيد ووجهه ولا يمكن ان يقال ان فاعلية الوجود على تقدير الزيادة
يجوز ان يكون بحسب ان يقال ان فاعلية الوجود على تقدير الزيادة يجوز
يكون بحسب العقل فيجب التقدم بحسبه فلا محذور لانه لو كانت الفاعلية بحسب الوجود
العقلي لكان لعقل من العقول تقدم على وجوده البارى عز وجل وهو باطل
فالضرورة مع ان الفاعل الامر خارجي مطلقا لا بد من وجود خارجي بحكم الفطرة

ومن انما نذا فقد خلع الفطرة الانسانية ثم بعد يد القبل والفعال مني لظواهر
في كلام المحجب فان جوابه مني على ان وجوده صفة امتناعية والانصاف
به الصانع المتراعي وهذا لا يكاد يتصح فان الكلام في الوجود الحقيقي والناقص
ان يقول انهم قائلون بعينية الوجود الحقيقي في الواجب تعالى وزيادة في
الممكن فذا الرايد محجب ان يكون صفة للممكن ولا يجوز كون امتناعيا
قدم مرارا فوجب كونه موجودا في الخارج فيجب ان يكون الوجود وجوبا للضما
والموصوف علة قابلية يلزم الزمن من المنحد وعلية تقدير الزيادة في الوا
وج لا يكاد يندفع النقص ويجب الرجوع اليها بما هو الحق الصريح من عبية الوجود
في الكل **قوله** ولا يخفى ان العلة محجب ان يكون آه لا يخفى على المتأمل
ان هذا الجواب بعينه جواب المصنف الشرقي قدس سرهما الا انها حضا الكلا
بالعلة الفاعلية والمحجب رة عمومية تامل سطر عقيب ان شاء الله تعالى
قوله كيف والعلنية من العارض اه هذا ضروري اما نقل عن العارف
الكامل الشيخ محجب الله بالله باودي قدس سره واذ قلنا ما اذ قد بين
برئته ان مصيد الوجود لا يلزم له الوجود بكلام عال ومتعال ان يفهمه مثالنا
ولعله ذكره جديد لا وازا في جواب محاله المحمود الجولفوري فانه في صيد
بيان ان المحمود الجولفوري قد ترك طريقة المتكلمين مع ان هذا يخالف
امثاله من مهور وكلام العرفاء كما قال الشيخ عبد الرحمن الجامي قدس سره
اذ قلنا ما اذ قد شعي ان لا يقول عليه ومع هذا العلم عند علماء العقوب **قوله**
و اما تقدم المنية اه هذا غير و في دفع النقص فان الكلام في الوجود

الخصفي الذي به موجودته الاشياء فلو كان زايدا لقيام بها شيئا ما خارجا ويلزم المخدور
بما على ما ادعى من تقدم العلة على المعلول بديةته وانما يندفع بما اختاره من ان
وجود الممكن مباح له واجب بالذات لوجوه **قوله** فانها من حيث انها اجزاء اي
من حيث انها اجزاء خارجة **قوله** بان الواجب لذاته ليس معدوما في مرتبة
ذاته اه حاصله انه لو كان الوجود زايدا لم يكن في مرتبة المهية ما سيجي ان
العوارض كلها مسلوقة في مرتبة المهية واذا لم يكن الوجود في مرتبة المهية كان
العدم فيها فيلزم كونه معدوما في مرتبة الذات وهو باطل لان الواجب موجود
في كل مرتبة وهذا الكلام وان كان مبسعا عند الوجودان لكنه لا يثبت الخضم
فان له ان نقول ان اراد كونه معدوما في المرتبة مسلوب الوجود في المرتبة
بان يكون الطرف قيدا للوجود فيبطل ان التالي غير مسلم لنفس العدم
في المرتبة بهذا الوجه الا ان الوجود ليس عنيا ولا جزاء وهو بعينه الدعوى فكيف سلم
من منعه وان اراد نبوت العدم في المرتبة فلان سلم لزومه بل ليس في المرتبة
وجود ولا عدم لان كليهما ليس عنيا ولا جزاء **قوله** وبان مصداق الحمل المحتم
ان يقول بان مغايرة المصداق لا يوجب الاجتناج الي الغير لحوال ان كان
يكون المصداق متضمن الذات فلا يصح عدم نبوت الوجود بالنظر الي
الذات فلا يلزم الامكان الا ان يقال في بعض مقدمات الدليل المذكور
في الجنب وتقال لو كان مصداق الوجود زايدا لاجتناج هذا المصداق الي علة
ولا يكون العلة نفس الذات بل امر اخر فلا يكون الواجب واجبا بل الممكن العباد
بانه تعالى يتناول **قوله** يعي لوسلم ان معبر التقدم هذه الحثية اه فيه اشارته الي التقويم

لقد بين تقدم بالمهنية باعتبار كونه جزء مفوما وهو ثابت لمع قطع النظر عن الوجود
والعدم وتقدم باعتبار كونه على الوجود الكلي والسند باعتبار التقدم الاول واما كون
التقدم بهذه الحسنة حتى نسبت حال العدم اليه فغير ظاهر فالجواب منسك كون التقدم
بهذه الحسنة منزل قائل قد عرفت ان العلم مطاها قد عرفت ان مستفيد
الوجود المحضى عنه قابلية النية لان الوجود المحضى اذا اراد مقام بالمهنية يجب
ان يكون وصفا منضما فالمنضم اليه على قابلية ومن هنا ظهر ما في **قوله** كيف وان
الجملة قد بوجه كلام المصدره التي دفع النقص المذكور بان الاعراض التي هي غير
الوجود ووجودها والظني يحتاج اليها التي هي في الوجود اما العرض الذي
هو الوجود فنفس وجودها فلا يحتاج اليها بل يوجد القابل به ويمكن
حل قول الشيخ في التعليقات عليه كما مررت الاشارة اليه ويرد عليه
وردوا اظهار ان هذا يخصص القاعدة العقلية البديهية هي تقدم العلة القابلة
مطلوبه وتقدم المنضم اليه على المنضم مطاها من شارح قد كسر **قوله** لا يخفى
انه يتبع خلوا المهنية آفة لظواهر فان امتناع الخلو في نفس الامر عن احد
الوجودين لا يستلزم العلم به حتى يمنع الجزم بالنقويم مع العلة عن الوجود
فعمد عليه المقوم على الوجود المركب فلا يجزم بالنقويم مع الترددي الوجود
وكيف يجزم بالعلة مع الترددي وجود المعلول والعلة اللهم الا ان يراد **للقوم**
التقديري بمعنى انه لو وجد كان مقوما وعلية ظاهر **قوله** لا يخفى ما فيه الاعراض
لغرض لتفويض غير محيل **قوله** فالاولى ان يستدل انه لا هو الظاهر من المتن
فانه مهدي اولان المهنية الموجودة مع الوجود ياتي العدم ثم قال ولو كان

عننا او جزاء لم يكن كذلك بل يكون باي العدم من حيث هو فالظاهر ان اباؤنا
 على تقدير العينية والجزئية لما خودها مع الوجود فتأمل **قوله** فتلك الخفية اذا
 كانت عننا او جزاء قد بين هذه الملازمة بوجهين الاول ان هذه الخفية
 لو كانت عين مهتبه المكن كان المكن مصداق للموجود تبه فلا يصح ارتفاعه واذا
 كان مصداقا للموجود تبه نفس مهتبه المكن بالعدم محال عليها والاجتماع التفضيل
 وانت لا يدب عليك ان كون الذات مصداقا للموجود تبه لا يوجد الوجوب
 الا اذا امتنع ارتفاع المصداق عن عالم النفر وهو غير لازم فيجوز ان يرتفع المهية
 التي هي مصداق الوجود عن صفته النفر فيكذب حل للموجود كما ان مصداق حل
 الذاتيات نفس الذات مع جواز اطلاق الححل عن الواقع فكذلك اهل الموجود تبه
 بالجملة لما كان الوجود ونفس نفر الذات فالعدم اطلاق الذات وان شئت
 قلت اطلاق الوجود ونفسه لا يطلانه عن شئ فتأمل **قوله** وانهم يمكن تعلق الححل
 اه هذا هو الوجه الثاني من وجهي بيان الملازمة فيه انه ان اراد انه يمكن تعلق الححل
 بكونه موجودا بعد نفره في عالم الواقع فهذا ممنوع كيف والممكن عندها معتبر قابلي العينية
 لا يصلح للمجموع لانه لا يجعل واحدا بسيط نفره المهية وان شئت قلت نفره الوجود
 وان اراد انه يمكن تعلق الححل بكونه موجودا حلال مصداقه الذي هو نفر المهية
 فلم يكن لا ينافيه العينية فان حلل الححل بين الشئ وذاتياته بهذا الوجه
 غير صحيح بل الححل البسيط المتعلق بالشئ هو عينية الححل المتعلق بوث ذاتياته
 فافهم **قوله** ثم لا يخفى ان الدليل وما يقرب منه آه هذا عجيب فان الوجهين الذين
 اوردهما المختبره جاربان في الاعراض البصر فاد الخفية الوجود تبه

لو كانت

لو كانت عنده الاعراض كانت الاعراض مصداقا لمحل الموجود نه بان يكون
حلل الوجود عليها ضروريا وحل العدم ممسعا للاستحالة اجماع التفضيل والضم
تعلق الجعل يكون الاعراض موجودة ممكن وعلي نفد يكون وجود الاعراض فيها
لا يمكن ذلك لامتناع تحليل الجعل بين الشبه وذاتنا فلا فرق بين الجواهر
والاعراض فانهم **قوله** لان وجود الاعراض اه يعني ان وجودات الاعراض
وجودات رابطة متوقفة على موضوعاتها فعنده هذا النحو من الوجود المحتاج
لابتائي الامكان بل يوكده هذا وانت لا يدب عليك ان غايته بالزم ام
وجوب وجود الاعراض لكن هذا البصر الملازمة المنهيه بوجهين ففي الاعراض
يلزم الاستحالة المضاعفة اذ يلزم ان يكون وجود الاعراض واجبا كما مر بان
مع كونه رابطة محتاجا فانهم **قوله** الكلام في ان ذات الممكن اه يعني ان الكلام
في الوجود المحقق بل هو نفس ذات الممكن ام لا وملك في الوجود المطلق
لابتائي عنده اعلم انه قد نقر الدليل بان المنهيه قد تفعل وتفضل عنه وجودها
ولو كان الوجود نفس المنهيه بوجه لم يصح العقل عن الوجود عند العقل المنهيه
وقال الشافعي المحقق قد كسر في جود شي شرح التجريد ان هذا الوجه لو تم لك
على زيادة الوجود الخاص الضرور عليه العلامة الفوشحي بان هذا انما
يتم لو ثبت مقدمان الاول في الوجود فرد اوراه المخصص في يكون
هو الوجود الخاص والثاني ان هذا الفرد معلوم بالكنه او بوجه تمازعا عاده
لانه لو لم يكن معلوما لم يعلم انه غير معلوم عند تفعل المنهيه فلا يعلم الا تفكاك
جواز ان يكون معلوما لا يعلم انه هو ولا يدرب عليك ان الحاجة الي ابنا

وجودية الوجود الخاص لانه معلوم ضرورة لان الوجود الخاص كما هو الذي يكون
مناطق للموجودية ومصادقها والضرورات الاوائل ان مصادق الموجودية
منحقق النية نعم اثبات فردية للوجود المطلق وحمله عليه لا يخلو عن صعوبته
لكن ليس هذا متعلق العرض حتى يشبه الذيل لاثباته لكن هذا ايضا مشهور فيما
بينهم فلهذا العبارة المشهورة المحقق قدس سره بالفرد من دون تعرض استدلال بل على
الشبهة فقط وهذا يظهر ان الوجود الخاص معلوم بالرسم ايضا فقد ثبت
المقدمة الثانية ايضا نعم اثبات معلومته بالكنية عبر جدا بقى الكلام في ان
بعد ثبوت المقدمة من هذا النمط بل يتم البيان بهذا النمط في الوجود
الحقيقي ام لا قال المحقق الدر والي راجح لا يلقى المقدمة الثانية لانه على التقدير
بحوران يكون معلوما ولا يعلم انه هو اما على تقدير المعلومية بالوجه المنمى فلا يابوا
لصورنا بالوجه الضحك فقد علمنا له بوجه تماز به عن جميع ما عداه فاذا تصورنا الحيوان
الناطق بعد ذلك يكون الانسان معلوما لنا ولا يعلم كون الانسان معلوم
بوجه الضحك معلوما لنا فيحكم العقل بالالفكاك في التصور ولا الفكاك
وكذا يكون الحال في الوجود والتمية نعم يلزم المعابرة بين هذا الوجه والشيء
المعلوم واما على تقدير المعرفة بالكنة فلانه بحوران يكون كنه الشيء معلوما
عند تصور شيء ولا يعلم انه معلوم بالكنة كما اذا تصورنا الحيوان الناطق ولا يعلم
انه كنه الانسان فانما كنه في كونه معلوما بالكنة عند تعقل الانسان بجهلنا
بانه الحيوان الناطق معلوم عند تعقل كنه الانسان فيخو عنده ان يكون
وجها من وجوهه وعلى هذا فلا تعلم ان كنه الانسان غير معلوم عند تصور

باللغة قبل الجواز ان يكون معلوما ولا يعلم انه هو فلا يحصل لنا منه العلم بمغايرة
لكنه الا ان وان علمنا مغايرته للحيوان الناطق اذ لا تعلم انه كنهه نعم لو
علمنا ان ذلك كنهه لا نضع ذلك الفوشي لم يدع انه حين انصور الشئ
باللغة يعلم كونه متصورا باللغته فانه قال الم ينصور الوجود باللغته لانهم الاستدلال
لانه يجوز ان الوجود معلوما عند معلومية المهية ولم يعلم ان الذي هو معلوم هو
الوجود فحي بكم بان الوجود غير معلوم مع انه معلوم فالذي لم منه انه بعد
معرفة اللغته لا احتمال لان لا يعلم انه هو ولا يلزم ان كنهه بذاتها يكون الكلام
بانه يجوز ان يعلم انه كنهه شئ ولا يعلم انه كنهه موجهاً وحقيق كلام المحقق انه لا
ان الشئ يعلم اولاً بالوجه ثم يعلمه واثباته اجمع لكن لا يدري ان هذه ^{العلوية}
واثباته بل ولا يعلم صدقها فاذ اعلم الدلائل فقد علم ذلك الشئ
في نفس الامر ولم يعلم ان ذلك المعلوم بالوجه هو بذاتها ام لا شك في عاقل
واذا تمهد هذا فنقول الوجود المعلوم بانه مصداق الموجودية علم كنهه مثلاً
لا يدري ان هذا كنهه لكن علم ان هذا كنهه الا ان مثلاً فقد علم الا ان
وعلم كنهه الوجود لكن لا يدري ان المعلوم الذي هو الا ان هو الوجود
فجلم العقل بان الوجود غير معلوم مع انه معلوم فلا يصلح به الحكم بالمغايرة
بل لا بد من ضم مقدمة كالمقدمة القابلة بان هذا كنهه روح لا مجال القويم ان
يدرك كنهه الوجود عند انصور المهية ولا يدري انه هو فليس مقصود المحقق ان العلة
ادعي انه مني علم كنهه الشئ علم انه كنهه في وعليه انه ليس كذلك بل مقصوده انه
يجوز ان يعلم كنهه الوجود عند تعقل المهية ولم يدري ان المتعقل هو الوجود وبين

وذلك بان الشيء قد يعلم كنهه ولا يدري انه كنهه فعند معرفته الكنه لا يدري كنهه
هو وهذا الكلام صاف لا يخبر عليه لان يقال اذا جعل الكنه مرادة للملاحظة
الوجود والمعلوم او لا ثم اذا علم المهني بالكنه ولم يعلم الوجود في تلك الاحكام
لزم مغايرة المهني للوجود او لو كان الوجود نفس المهني لكان الاتفاقات
العباعية الاتفاقات الي الوجود فالمراد من تصور الوجود بالكنه تصور الكنه
التفصيل بحيث يكون مرادة للملاحظة وح تيم الكلام من دون ضم مقدمته
اخرى انه ان فرض تصور كنه الوجود بهذا النحو لم يدرك كنهه بخور عند العقل
ان يكون هذا وجهان وجوه الاستباه الذائبات بالعرضيات فعند حصول
علم المهني بالكنه وان كان علمه بهذا النحو ايضا ان حصل به المحمول مرادة و
جعل مرادة للمهني في الاتفاقات فلا يصح التعليل وان حصل امر اخر فقد حصل
المغايرة بين المهنيين لكن لما لم يدرك مرادة الوجود كنهه جاز ان يكون
الوجود شبا معاير لهذه المرادة ويكون هو المهني فلم يفضيل العلم بالمغايرة
بين الوجود والمهني بالاتفاقات بهذا الوجه بل لا بد من مقدمته قائلان
المعلوم كنه الوجود فقد تبين ان كلام ذلك المحقق اذق وانتم فقد جرح
من هذا القبيل وقال انه لو ثبت معرفة الوجود بالكنه وان هذا كنهه وان
الوجود امر ثابت وان المهني معقولة بالكنه ثم المطلوب ثم ان هذه المقدمات
مما لا بد منه ايضا لو اخرجي الدليل في مغايرة المهني للوجود المصدرى الا ان
هذه المقدمات ظاهرة فيه لان الوجود المصدرى معلوم بالكنه وان هذا
كنهه ومعلوم وعرضه للمهنيات واما تصور المهنيات بالكنه فبمعنى خفاء

بخلاف

بخلاف هذه المقدمات في الوجود الحقيقي ولهذا قال الشيخ المحقق قدس
سره لو تم لدل إشارة الى ان انماها شكل غير قابل الالار وبيدي
بلفي معرفة الوجود بالوجود المنبوع عن جميع ما عداه بان يقال لو كان الوجود
نفس المهيبة لكان اذا العقل المهيبة بعقل والتالي باطل والا يصدق علي
المنفصل هذا الوجه المعقول في الوجود ورج لا يحتاج البيان الي معرفة الوجود
باللكنه وهذا انما تم لو ثبت ان الوجود غير ثابت لهذا المنصور بل بقول
القبائل بالعينية ان وجهه كونه مصداق الوجودية وسبب الاثار ثابت
للمنية الفهم وهل النزاع الاقضية فافهم قال الشيخ المحقق قدس سره على تقدير
تسليم الوجود الدني في نسبة إشارة الى منع الوجود الدني وهذا الحجب الظاهر
غير موجه لان المورد ما لغ ولعله اشار الي دعوى الكفار الوجود الدني على
ما هو رأي المتكلمين الكمال اعلي والابليهم لكن لما لم يكن الدلائل تامة عنده
نزل واجاب بتسليم الوجود الدني فافهم **قوله** بل نقول حصول الصورة
في الذين اه انت لا يذهب عليك ان الوجود الالاطي الاعراض
هو وجوده في النفس ما مقالها الى الموضوع فالوجود في نفس المعروض
الاضافة وجود الالاطي فالشعور بالوجود الالاطي مع الفعل عن الوجود
في نفس لا يتصور ونفسك عاقل في وجود السواد في نفس عند العلم
لوجوده في الجسم في اذا علم بوجود الصورة للذين علم بوجوده في نفس **قوله**
بتوجه اليه انه لا يدل اه يمكن ان يقال ان الاشخاص الخارجية لا يمكن
ان يحصل في الذين يشخصها فقد انفكت الاشخاص عن الوجود الدني

راية علي الاشخاص واذا لم يكن الشيء جزء ولا عبئا الاشخاص لا يكون جزء
ولا عبئا المهيات لا يرد عليه ما ذكره المحسني رده ويرد عليه انه بخلاف ان يكون الوجود
المطلق عين المهيات التي لا يمكن حصولها في الدين والوجود انا خارجي عين
الاشخاص انا رجبية والذنب عين الاشخاص الذنبية والمهيات التي
لا يحصل في الاذن فالوجود انا خارجي عبئا اذ لا وجود ذنب لها **قوله** الظن
الكلام بعد تسليم الوجود الذنبية انه لقابل ان يقول بربك الكلام بعد تسليم
الوجود الذنبية لكن ليس الكلام بعد تسليم وجود المهيات في الدين بالذنب ^{مقصود}
ان المحقق قدس سره لا سلم ان المهيات حاصله في الدين بالذنب انما حاصل
وجه من وجهها فتدبر **قوله** ذلك ان لقول المهية من حيث هي موجودة في
الدين ان لغني ان المهية منصفة بما لبيد الوجود الذنبية وهو الوجود
انا خارجي ولو ازمه وبما لبيد الوجود انا خارجي وهو الوجود الذنبية ولو ازمه فالوجود
ان كلاما زائدا ان والالم يصح الالفكاك ويرد عليه كما مر انه بخلاف ان يكون الوجود
المطلق عين المهية المطلقة والوجود انا خارجي عين الاشخاص انا رجبية
والذنبية عين الاشخاص الذنبية فلا يضر اضافة المهية لكل من الوجود
العبئية بهذا الوجه ثم انه يرد ايضا ما اورد الشرح المحقق قدس سره منع حصول
المهيات الموجودة بالذنب في ابناات زبادة انا خارجي الا ان ^{لقال}
اراد بالوجود الذنبية اعم مما في الاذن العالوية وما في الاذن السابقة
فتأمل **قوله** على هذا التقرير يستدرك في بعض المهية انه ان تعلم ان حمل الذنبا
انما يكون ضروريا لو كان الذات متعلقة بالذنب اما لو كانت متعلقة بالوجه

فلا الازمي

فلا الاتري انهم شكوا في اتصال الجسم مع انه ذاتي له فلو كانت المنهية معقولة بالو
يجوز ان يكون الحفظة عين الوجود ويكون مشكوك الثبوت فح لا بد من اخذ
لصور المنهية بالكنية فلما استدرأك قال الشيخ المقبول في حكمه الا شرا في
ان اتباع المشايخ فهو الوجود وشكوا في انه بل في الاعيان حاصل الا كما
في اصل المنهية فيكون الوجود وجودا متسلسلا وبين ان ليس في الوجود كان
منهية الوجود فانا بعد ان تصور مفهومه شك في انه بل الوجود فيكون له وجود ^{زائد}
متسلسل والجواب ان هذا ما نعلم لو امكن تصور الوجود بكنية الحفظة الوجود بكنية الحفظة
فلم لا يجوز ان يكون تصور الوجود وما حفظة الوجود ممثلا بكنية الحفظة فح يجوز ان
يشك فيهم الدليل لظهوره اخر اننا لا نسلم اننا شك في ثبوت الوجود
للمنهية بعد تصور المنهية بالكنية انما شك في ثبوت مفهوم الوجود او مفهوم ^{مصدق}
الموجودية وهذه المفهومات خارجة عن حفظة الوجود عارضة لها فغاية
ما لزم زيادة هذه المفهومات لازيادة حفظة الوجود والمدعي يدور
ذالك فانهم **قول** يعني لا نسلم ان شيئا من المبهيات اه لعل مقصوده
قد كسره ان ليس شيئا من المبهيات الموجودة متعقلا بالكنية ودعوى
ان بعض المبهيات الموجودة متعقلا بالكنية الاجمال ادعاء لا يسمع من
غيره بل في الحاجة الى ما دجه المحنسة وه وان دفع اليه ان كل واحد له ولا
اقل من ان يكون لها نفس بعض المبهيات معقولة الحفظة ثم الذي ودية
المحنسة لا يكاد يقع فان عدم تفعل المبهيات بالكنية التفصيلي غير ضار ^{للمشكوك}
لانه لو كان بعض المبهيات معقولة بالكنية جازي ليعتقد شك في موجودتها بعد

لغضا بلينة الحفيفة او نقول بعبارة ملك المنية ونعقل عن وجودها فالوجود عين
المنية والا يكون الشيء الواحد معقولا وغير معقول الا ان يقال الشك في الشك
على تقدير الخبرية فان المعقولة بالذات الاجمالي لا ينافي الشك في ثبوت
الخبر ولا ينافي العقلية عنه **قوله** لا يخفى ان قولنا السواد موجودا ايراد
على الشك المحقق قد كسره فانه على تقدير انفسه اذ الخبرية لا يصح قولنا السواد
موجود بمعنى ذر وجود لانه صحيح غير مفيد كما تفصح عنه قول المصنفه يكون الظاهر
هذا الذي عندني في تقرير الكلام ان الكلام في الوجود الحقيقي الذي هو
مصدق الموجودية ولو كان عين المنية لكان قولنا السواد مصدق الوجود
حلا اذ ليا نقولنا السواد اذ لو كان باساقه وهو يتلزم ان يكون قولنا
السواد موجودا ايضا بدسها غير مفيد وحل الدليل مع ان شيئا واحدا قد تصور
لوجهين متغايرين في باذي الراي ويجعلان مرادة ملاحظة ذلك
ثم يجعل احد الوجهين عنوان الموضوع والاخر عنوان المحمول ويحكم بين
بالعينية على سبيل الحمل الاولي وح يكون هذا الحمل مفيدا بل قد يكون عرفيا
في النظرية وما نحن فيه من هذا القبيل وان استدلالنا يلزم ان يكون حل
مفهوم مصدق الموجودية على سبيل الحمل المتعارف غير مفيد فاجواب
ظاهر فان هذا عرض من عوارض الوجود واذ كان الوجود عين الماهيات
يكون هذا المفهوم من عوارض الماهيات ويجوز ان يكون ثبوتها نظريا فانهم
قوله وكان هذا المستدل اه اشارة الى توجيه الدليل بان هذا البطلان اثبات
زيادة الوجود كما ان الدلائل التي مرت لاثبات زيادة الوجود قال المحقق

وه مرادهم من الوجود التوجدي وعلى طريق المسامحة كما يدل عليه ظاهر التعريفات لتفلك
مغايرة مبداء الاستفحاق للمعاني مما لا ينبغي النزاع فيه بين العقلاء والاضم
فان كون الوجود عندها بهذا المعنى لا ينافي عروض الموجود لها ولا يلزم استغناء
في كونها موجودة عن امر بعرضها وقد مر حوالا وجود الواجب تعالى بعينه ولا
انه ليس عين مبداء الاستفحاق فان واجب الوجود موجود لا وجود بالمعنى
الذي اعتبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون للوجود فرد واحد غير عارض
بغيره قائم بنفسه موجود بعرض الوجود هو الواجب وفي سائر الافراد قائم
بغيره غير موجود قلت مح كون الواجب موجود الوجود عارض ومن
كونه وجودا لا يقضى كونه موجودا فنشارك سائر المعاني في ان وجوده
سبب امر عارض له اعني خصه الوجود المطلق انتهى وانت لا تدب
عليك اول ان الكلام في الوجود الحقيقي وهو صالح الوقوع النزاع بين العقلاء
واذا كان الكلام في الوجود الحقيقي فعينه ينافي عروضه قطعا اذ ليس
الكليات المنكرة الانواع ويلزم استغناء ما في الموجود عنه عن امر بعرضها ولا
في كون الوجود الحقيقي عين حقيقة الواجب حل مجده قال الواجب كما انه موجود
بالذات كذلك هو الوجود بمعنى انه تعالى مصداق الموجودية ومبداء الانوار
فلم يتم الاستشاد بما استشهد ولعل هذا الكلام وقع جدا مع العلامة الفوجي
الراعي ان المقصود زيادة الوجود المصدرية وانما ان هذه المذكور لازم علمي
تقدير ارادة الموجود من الوجود فان مفهوم المستحق لا يصلح الوقوع النزاع بين
العقلاء في الزيادة والعينية وكيف ومغايرته الموجودة للمنية ضرورية وايضا

عندية الوجود لا ياتي عرض الوجود ولا يلزم استغناء تامي كونها موجودة عن امر
بعضية واقدم قد صرحوا بعينية الوجود في الواجب تعالى ولا شك انه تعالى
ليس مفهوم المنسحق والثاني انه اذا كان فرد الوجود موجودا فاجاب عنه يكون
مؤنفة مصداق الموجودية لان مناط حمل المنسحق عند هذا المحقق كما نص عليه
مرارا قيام المبدأ به حقيقيا او قيام المبدأ به بمعنى عدم القيام بالغير
اذا كان فرد من الوجود فاجاب عنه يكون موجودا بنفسه من دون عرض
وجود اخر ورجح قوله فان كونه وجودا لا يقتضي كونه موجودا منطوريا ولعله
لما راى المحقق انه عدم تامته بهذه الشواهد لم ينفك اليها ولم يقطع بكون
المراد في البحث الموجود بل نسب الي المسند بهذا الاستدلال
على سبيل الظن والتحمين والله اعلم بحقيقه احوال **قوله** ولا يخفى ان محل
اخلافه يعني ان محل اخلاف الوجود الحقيقي والذي فخر اشراكه من
الدلائل القائمة اشراك الوجود المصدرية فلا يلزم منه انفاء عينية ^{الحقيقي}
قوله بل مراد الشيخ من العينية اه يعني ان مراد الشيخ من العينية عينية
مصداق الموجودية المصدرية الذي هو الوجود الحقيقي الا ان الفلاسفة
جعلوا من خواص الواجب تعالى دون الشيخ زعمانهم احضار العينية فيما
الواجب تعالى لا لان مراد الفلاسفة بها انفاء الاستناد الى العلة
والا فكيف يصح ارادة الشيخ ما ارادة الشيخ اراد ان تدعى قد عرفت
ان العينية بهذا الوجه لا ياتي الا مكان فذكر قال الشرح المحقق قد سوره
وما يقال ان الكل ذات واحدة اه اما اشارة الى ما ذهب اليه الاثر فيقول

من ان

من ان حقيقه الموجودات ذات واحدة هي الوجود مختلفه بالشدّة والضعف
فالقوى والقوى الذي لا قوى منه واجب وقد عرفت انت ان هذا الراجح
مخالف الحالم العقل المتوسط فقط بل هو مخالف للواقع والتحقيق الهم فانه يعلم عنده
نقد الواجب في الوجود كما قدم واما اشاره الى تدهيب الصور الصائبة
قدس اسرارهم واذا قلنا انهم وحدهم انما عالم من الوجود المطلق
لا بان لو خذ الاطلاق قيدا معوي عن النسب والاضافات واجب
وليس كمنه شئ كامل في حد ذاته عن في ذاته وكما في ذاته والامكان
انما نشاء من النقديات للوجود والنزلات وهذا طور عال لا يفهمه
الامن نور بالنور الالهى الالمانى وصفا قلبه عن ظلمات الهوى
بلا زينة الشريعة العراء والعمل بمقتضى الحسنة السمجة البيضاء
والاعتناء بالسنن التوبة السنية والمنقذون بالعقل المتوسط
المظلمة في بعدونه مكابرة كمانع عليه الشر المحقق قدس سره الشريف
وانت قد عرفت فيما سبق ان الحق داير بين هذا الراجح وبين ما نقل
عن الشيخ الاشعري قدس سره في الطرق الاستدلالي واعلم ايضا
ان ما بفرقة العقل المتوسط الظلمة الى شد انفراد كون باب الاستراک
عين باب الامتياز لازم على القابلين بالكلية الطبعي الهم فالكلي
امر مشترك بين الاشخاص والاشخاص صور ومعنى فالاشخاص
اما متممة على امرز ايد على الطبيعة متميزة بها فاما امر منقسم اليها بلزم
لقدوم الطبيعة بالوجود الشخص على الشخص ويكون متميزة قبل متميزة

واما امر متفرع فلا بد من منشاء الا بسبب الاضراعيات بدون
منشاء موجود حافظ لها فاما ان ينسب الى نفس الطبيعة وهو المطلوب
لانه قد صار باب الاشتراك منشاء اضراع الاضراعيات او الى صفة
منضم وقد نطل او الى مبين او محل وبها الشقان الاجزالي واما ما
منفصل ولا يجوز ان يكون امر واحد يكون مناط امتياز كل وهو ظاهر
امور متعددة حسب تعدد الأشخاص وح كمن مملكات كلها ايضا
حقيقة مشتركة والكلام فيها كالكلام في اصل الأشخاص واما محل
وهذا انما يفهم في الاعراض والصورة في الكلام الى هذا المحل فقد بان
لك اطلاق اشمال الأشخاص على امر لا يكون به التميز فقد نعى ان باب
الامتياز نفس الحقيقة كما انها باب الاشتراك فان قلت يجوز ان يكون المحل
محصرا في شخص فلا يجحاح الى مبرك المحل وان كان محصرا في شخص لكن
له حقيقة عليه لا يابى الاشتراك شخصية تالي الاشتراك فاما ان يشمل
على امر لا يعود الشقوق واما ان يعين بغيره فقد صار باب الاشتراك
هو نفسه باب الامتياز فانظر الى العقل المتوسط يجوز وجود الكل المطبوع
في الاعيان مع لزوم وحدة باب الاشتراك وباب الامتياز ويجعل تدب
الصورية ولا يظلمه باحث الاسفانية العقل المتوسط فافهم بان
يكون حسب اقدم بنائف الطال الحسنية بان الوجود لو كان حسب الموجود
لكان فضلا المقسم تقوما المهية لان الفصل المقسم بغير وجود الجنس
في بعض الملاحظات المفضلية والجنس لما كان هو الوجود تمفيد وجوده

مفيد

نقيد نفسه فيكون الفصل المقسم بقرينة الجنس وحقيقته فيكون متعوباً
وما قبل ان الوجود من الكلمات المتكررة الانواع فيجزا ان يكون للوجود
وجود عارض نقيد به الفصل المقسم فلا استحالة نقيد ان الكلام في
الوجود الحقيقي وهو ليس متكرر النوع ويرد على الدليل سلمنا ان الفصل
المقسم نقيد حقيقته بجنس الذي هو الوجود ونقرر منه لكن نقرر المنهية
ونقول بما على نحوين نقرر به بان يخرج من الجنس الى الاليس كما بقر الفاعل
الخارج عند القابلين بالمجعل البسيط والاخر نقرر به بحيث يدخل في القوام
فيما بعد وبالجنس مبهمة واحدة واللازم منها هو الاول والمسجّل
هو الثاني فاللازم يخرج سجّل والمسجّل غير لازم فانهم **قوله** ثم على هذا التقدير
يلزم ان يكون الوجود له تقابل ان يقول يجوز ان يكون الوجود حياً عالياً
فيكون جزء للجنس الذي يلبس به والذي تحته في ضمن جزئيه والذي تحته في ضمن
جزئيه حتى ينهي الى النوع فالاستحالة اما تكرر الذاتي فقد طرأه غير لازم وما
وجود الغير المتناهي وهذا هو الذي يلزمه المصرد والجواب انه يلزم ح جزئيه
في ضمن جزئيه الجنس وفي ضمن جزئيه الفصل فيلزم الجزئيه مرتين وهكذا اقتال
نفسه فان قلت يجوز ان يكون الفصل بسيطاً قلت هو الذي يورده المصرد
قوله وكون الشيء جزء لنفسه لان الوجود اللفظي الموجودات والمفروض
انه جزء لكل موجود وكذا اجزؤه موجود وتجددنية انه لعل المفروض جزئيه الوجود
كادراء الموجودات كما هو الظاهر **قوله** ان لطلال جزئيه الوجود احلي من
المقدمات وذلك لان الوجود الحقيقي مرصداق الوجودية فاذا انفرد كان

موجود بنفسه فلا يصلح للجنس الذي يحد الأبهام ولا للفصلية التي ليست من
أحقاق المحصل والوجود المصدرى أمر منزه عن الموجودات وصفه
والنكاره مكابرة فاصح ووصف الشيء لا يكون جزء وقد يقرر بان الوجود يعني
وصفي ولا يتقدم من المعنى الوصفي والذات حقيقه وحدانية فيه انه ان اراد
ان المعنى الوصفي مطلقا لا يفهم منه ومن الجوهر حقيقه وحدانية فهو مقصور
من اجسام المركب من السبب والصوره التي هي بمعنى وصفي وان اراد من
المعنى الوصفي غير الامر الجوهري فهذا كما يقال لا تقدم من الجوهر والعرض
حقيقه وحدانية وهذا وان استعمله لكن لم يصح بغيره ان فضلا عن يكون ان
اجلبي من هذه المقدمات **قال** الشرح في التعليقات اجزاء البسيط
اه لعله اراد بالاجزاء الاجزاء الخارجيه ومقصوده ان الاجزاء الخارجيه
لحد البسيط اجزاء للحد فانها غير مجزئه عليها ليست اجزاء لقوام البسيط
فانها متحدة معها ذمنا وخارجا فليست تلك الاجزاء اجزاء للبسيط
علي الحقيقه هذا كما يتأني في البسيط الخارجى الذي يكون مضملا الى
الاجزاء العقلية واما البسيط ذمنا وخارجا فلا حد له اصلا وحي لا تأني
للمعنى رده كما فهمه وكيف يقال ان الشرح يعني عن البسيط الخارجى
الاجزاء مع الاعتراف بالحد له ومع انه مصرح بجنس المقدار للخط والسطح
للبسم التعليم والزمان ومصرح بالمقولات مع ان الكيفيات عنده
لبسيط خارجيه وليس كما ذكرى جنه وفضل اجزاء في الخارج عنده
والركب الخارجى الغير العدوى اه قبل في العوده الوتقى هذا مسمى

علي ان المعينات انما يتركب من الجنس والفصل فيكون ماخذها مادة
وصورة وعلى ان مادة الشيء بالفعل لا بد ان لا يكون مشتقا على امره ^{الغزة}
وان كان القوة قوّة شيء اخر وعلى ان كل جزء مادي يجب ان يكون
له امکان استعداوي حتى يكون منافيا لجنه الفعل مع ان اما حودها
مغني اعم من الهيولي الاولي لتشمّل المركب العوضي وكل من هذه الامور
غير علم عند الحضم وفعله حسب ان المقصود والمختص به لو لم يكن في المركب
جزء بصوري بسيط كانت مركبه من اماودة والصورة واماودة استعداد فلا
يكون منها الفعلية فالفعل انما يكون جزء بصوري بسيط فلو لم اجزاء الصورة
البسيط لم يكن للمركب فعلية اصلا لكن ليس مقصودا والمختص به مادا حتى يتوقف على
تلك المقدمات بل مقصوده انه لا بد في المركب من جزء بصوري بسيط لان
اجزاء الصوري علم للمركب لا يتوقف المركب لبعده على شيء اخر اصلا فلو لم
يكن هذا الجزء الصوري اخر فلم يتبجزء بصوري الى واجب الوجود والفعلية بواسطة
والا بواسطة فلم يجب واحد من الاجزاء فلم يجب للمركب لانه بالموجب جزء الصورة
لا يجب المركب واذا لم يجب لم يكن له فعلية لان الشيء الملم بجزءه هذا لا يتوقف
له على تلك المقدمات ولعل حديث الجزء الصوري وقع القائل الا ان
تمام في الجزء اماوي ايضا بان يقال وجود المركب متوقف على الجزء اماوي
وهذا الجزء اماوي انفسه مركب فهو متوقف على جزء واماوي وهذا الجزء
الى جزء فلم يتبجزء اماوي اللواصل تمام واجب الوجود لا بالذات ولا
بواسطة فلم يجب الاجزاء فلم يجب المركب فلم يكن رفعية فانهم **قول** وايضا على

وذلك التقدير لا يكون في المركب جزء في القوة اذ قيل حاصله انه لو لم يجب الاتيان الى
الواحد الحقيقي كان جميع الاجزاء بالفعل متبليز من الجزء الذي لا يتجزى وهو مع
كونه واحد حقيقيا باطل في نفسه وفيه بحث اما اوله فلان الكلام في اجزاء
المنته دون الاجزاء المقدر فيه واما ثانيا فلان زوم الجزء موقوف على اتيان
الواحد الحقيقي الكثير فلو اتيت الواحد الحقيقي به اذ وليت شعري كيف
سأخ بهذا القابل امثال هذه الطنون بالبحث الدقيق ره وهذا من فاسد بل
الذي اراد بغير التقسيم غير المنقسم الى اجزاء المنته اعني البسيط والتعريف
كلامه انه على هذا التقدير لا يكون في المركب جزء بالقوة بل كل جزء موجود بالفعل
فيكون لغيره محضه ولا واحد فيه الا بالعرض فاذا قطع النظر عن العارض
والاضافة لان مرتبة المعرض متقدمة على مرتبة العارض ففي هذه المرتبة
لغيره حقيقة ولا واحد هناك فلا بد ان يكون كل جزء منه غير منقسم بالفعل
الى اجزاء فيكون بسيطا وكل جزء بسيط وقد كان فرض انه لا بسيط
فيلزم الحلف وهذا الكلام صاف لا يتوجه اليه شيء اصلا **قوله** واما ما ذكره
قدس سره ففي حاشية السقوط لعله سره اراد بالانصاف في قوله يجب المنصف
بذلك الشيء الانصاف الذي يكون في الاجناس والفضول يعني ان الوجود
لما كان جزء لكل موجود فيكون جزء للجمهور والعرض فلا يكون مندرجا تحتها الا
الشيء لا يكون مندرجا تحت المنصف مثل انصاف الجنس والفضل والوجود
على هذا التقدير موجود عني فلا يكون مندرجا تحت المؤلف منه ومن شيء
وهذا بخلاف المعلوم فيه وظايرك وهذا احسن مما وجهه المحقق رحمه الله تعالى

قال المصنف والمحقق ان هذه الوجود التي استدل بها اهل حاصلة ان ليس
المتزاع في مفهوم الوجود فانه ليس من مثال العاقل ان يقول مفهوم الوجود
ومفهوم السواد واحد بل الذي يصلح المتزاع للعقل والوجود الحقيقي الذي
به الموجودية وغيره بالذات الوجودية هي هونية لما ذكرنا في مدارك
الشرائح المحققين ومنهم الشيخ والمصنف والمحاكم رحمه الله نعم والنظر الطوسي
ويخرج من طوابع عبارات الشفا ان الوجود الحقيقي الذي به الموجودية
فرد للمصدر في الشرح الاشعري قدس سره قال ليس في الاعيان وجود
لوجودية هونية للموجود بضم الهونية الاولى الي الهونية الثانية بل مثال
هونية واحدة هي بعينه هونية السواد وهي بعينه هونية الوجود اي مناط الوجود
والا لكان هناك هونيان تقوم احدهما وهي هونية الوجود بالآخر وهو
هونية السواد لكان للسواد لكان لوجود قبل الوجود ويدا هو الال
التماني للشيخ الاشعري قدس سره فيما مر وهو الحق الذي لا نجوم اليه باطل
ولما كان الاضمار غير معقول في نفسه وغير قابل لان يقول به المتزاع
حكم المصنف بانهم ايضا موافقون للشيخ قدس سره في هذا المعنى في كون
هونية الوجود التي بها الموجودية وهونية الوجود في الخارج وحدة وانما قالوا بزيادة
الوجود بحسب الذين ويدا يعني الكلام على الوجود الذي يعني فان الزيادة
الذمينة انما تباني بعد القول بالوجود الذي يعني ويدا هو الذي وجه به الشيخ
المفتول كلامهم ونوعه النظر الطوسي فالمراد ان الوجود رايد في
الاذن ان دون الاعيان ويدا يحمل وجهين الاول ان المنية الموجودية

ان غفلان قد اتحداني اخرج وصار هوية واحدة لكن كلبها العقل الي
امر من احدهما الوجود والاخر المهنية كما قال اصحاب التركيب الاتحاد
بين الجنس والفضل يذوان كان لوافق ظاهر ما قال في محبت التعيين
اعلم ان نسبة المهنية الي التعيين نسبة الجنس الي الفضل لكن يذاما
يمح عنه الطبع السليم والذهن المستقيم مع انه يخالف كلمات المشايخ
حيث حكوا بان مهبات الالفواع تمام مهنية الاشخاص والثاني ان في
اخراج هوية واحدة لكن لما كان هوية امكان تفردها من اجماع المفضل
نفسها حثيان حسنية نفس ذاتها وحسنية تفردها من اجماع وبالْحسنية
الاولى تجوز العقل وجود تلك الهوية وعدمها وبالْحسنية الثانية لا يجوز
العدمها مادامت هذه الحسنية هي بالاعتبار الاول مهنية وبالاعتبار
الثاني وجودها كانت اما الحثيان من لعل العقل وفي اخراج
شئ واحد وهوية واحدة هي المصدر للموجودية فهي وجود وحقيقة ليس
بالحسنية نفسية كحليف به المصدر قبل الوجود زائد في الاذنان
نقط دون الاعمال وهذا التوجبه وجبه وقد ظهر لك من هذا النقل والقال ان
الحق عينية الوجود والحقيق كما ذهب اليه الشيخ قدس سره وكلام المشايخ انما
يصح بالتاويل اليه فلا العقل وبعضهم قالوا المراد بزيادة الوجود في الاذنان
زيادة المصدر كما كونه انزاعيا ويدا لبعيد فان الكلام في الوجود الحقيقي وبعضهم
بنوا زيادة المصدر على كون طرف عروضة الذهن وحكي باله وراع عليه
الاشاء الله تعالى قال قدس سره وفيه محبت لان ما ذكره يدل على ان الموجود

والموجود لا يجازي ان اه انت لكلم قد علمت ان الكلام في الوجود الحقيقي
والاصح ان لا يكون له هوية في الخارج كما علمت كيف وهو مصداق الموجود
فلو لم يكن له هوية لما صح احكام على شئ بالموجود فيه واذا كان له هوية وقد
بين ان لا يمكن له هوية مغايرة لهوية الموجود فلا بد ان يكون هناك
هوية واحدة هي بعينها هوية الموجود وهوية الوجود فقدم المطلوب
قال قدس سره ولو اتخذ الوجود والسواد هذاتنا يلزم من كون الوجود
الحقيقي بما يصدق عليه المصدر في بطلان الحمل انما يطل هذا لا يكون هوية
الوجود وهوية السواد واحدة لغير المقصود قال قدس سره ولم يكن لا حربي
كون الوجود اه هذا انما يلزم لو كان كون الهويان واحدا بهما عند كل احد
وفيه نظر لانه اذا لم يكن للوجود هوية خارجة اه انت لا يذبح عليك
ان واقعة الانواعيات ليست باعتبار الوجود الذي كيف والفرد
حالته بان الاضاف الموجودات بالادضاف الانواعية مما لا دخل فيه
لوجوداتها الذاتية والكاره مكابرة بل مدار واقعة الانواعيات
كون مناسبتها في وجودها الواقعي بحيث يصح انواعها فهذا النحو من الواقعية
وجوده به يرتب اثارا عليها فهذا النحو من الواقعية وجودها بخلاف وجود
الوجود الخارجي في ترتب الاثار فعدم كون الوجود هوية بالذات غير
بدهي الاستحالة ولا مبرهن عليه ولا يلزم على ما في الوجود الذي ان لا
الانواعيات هوية اصلا في الواقع بل له هوية موجودة بوجود المناشئ
واما الفلاسفة فهم ايضا قائلون بهذا لانه وان كانت من الموجودات التي

لكن الوجود الذي هو لغوي في الانصاف بالوجود ونحوه من الانواع اعليات فانهم
قال في انها شبه يلزم على ما ذكر المصنوع ان يكون الاوصاف العقلية عين
موضوعاتها ولعله يلزم ذلك واما الزام الشئ قدس سره لكان محمولا على تلك
الذات موافقا له ولقوله لم يكن لاحد شك اه فالاول هو تمسك بالاطلاق
العرفي والمقام بالي عنه والثاني هو على تقدير الاتحاد بحسب المفهوم لا على
تقدير الاتحاد بحسب الصدق وانت قد عرفت بقدر كلام المصنوع ولا يلزم عليه
كون الانواع اعليات ذاتية حتى يلزم وليس في الزام قدس سره حمل الوجود
على الذات مع لطلانه نسكما بالاطلاق العرفي بل بمقدرة ضرورية عند المحقق
وبغيره هو ان الوجود وسائر المعاني المصدرية لا تحمل على معروضاتها موافقا
فانهم **قوله** لا يقال مراد المصنوع اه هذا توجه الي كلام الشئ قدس سره وتوجهه
للمصنوع رحمه الله تعالى بوجه آخر **قوله** والحق ما قرنا مرارا اه الحمل بالذات
عبارة عن كون مصداق الحمل نفس الذات فالوجود الحقيقي الذي هو مصداق
الحمل هو الوجود وهو هو الوجود فهذا ما ذكره المصنوع واحدا في امال لانه انما
ان الوجود الذي هو مصداق الموجودية فرد لهذا المفهوم المصدرية على ما هو المشهور
فيعبر عن الوجود الحقيقي بما يصديق عليه الوجود فنسب قال المصنوع فصرح ابن
سبأ في الشفا دانه من المعقولات الثانية قال صالحة حسب الافق المنين ان
المعقولات الثانية حيث يجعل موضوع الحكمة المنبرانية النبي كمال العلوم
ليس هي المعقولات الثانية رثما سيعمل في حكمه ما قيل الطنبية كما يقال
مثلا الوجود والسمة من المعقولات الثانية وان الالاد في لوحه اخص بحسب

المفهوم

المفهوم والصدق من الثانية فالمعقولات الثانية حيث لو خذ موضوع حكم
أمران هي المحولات والعوارض العقلية التي يكون مطابقين أحكام المحكي
عنه في حملها على المفهومات وانزعها منها هو لغير المفهومات في الذين
وتحود وجوده الذي هي على ان القضاء بالمعقولة منها ذاتها وهي كالموضع
والحل والكلية والجزئية وما اشبهها وكذلك المحولات اما خذ من أمثلة
ثم بعد تحقيق بعض ما ندرج فيها قال والمعقولات الثانية رتبها لتعمل في
حكم ما بعد الطبيعة حيث يقال مفهوم كذا من المعقولات الثانية ومفهوم
كذا ليس منها فانما لو خذ على وجه اعم مما لمونا هي العوارض الاثر اعني التي
لا يحيل على باقي الاعيان على انها هو اذ من الذاتيات ولا يجادى بها
امر عارض كما في الصفات العينية ولا يجادى بها خصوص حال في الوجود
العينية كما في الاضافات والسلب التسرعنة عن الشيء بحال في وجودها
العينية ولا يكون غرضها المعروفها من جهة القضاء من الطبيعة كما في لوازم
وهي كالوجود والشبه والامكان والوجوب وكذا المهية والوجود والشيء
والممكن والواجب وما كلاتها ولا تختلف شيئا لثبوت المعقولة في اولها
باختلاف ما اضيف اليه وما هو معقول تام لا يكون حقيقته متاصلة في الال
بل يكون الحقيقته اما الال او الحيدان او الفلك ثم ينزع منها الوجود
والشبهة في لحاظ العقل ثم قال بعد نيل من الكلام ان المعقولات الثانية
بهذا الوجه العام لا يلزمها ان لا يقع الا في العقود الزمنية او ربما يكون مطابق
الحكيم والمحكي عنه لها نفس الحقيقه المنفردة بما هي منفردة في نفسها لا بما هي

منفردة في نفسها لا بما هي معقولة وموجودة في الذين كما في مطلق الموجود والسببية
وان كان والوجوب وما استنبها وان كان طرف العروض هو الذين ^{فصدي}
حقيقه كقولنا الان موجود او شئ او ممكن بالذات او واجب بالغير ومصداق
الحل في الوجود والشئ نفس المنبهة المنفردة من اجماعه وفي الممكن بالذات
المهنية بما هي ليست منفردة بنفسها ولا لا منفردة وليست بذاتها ضرورة الوجود
ولا ضرورة الوجود وفي الواجب بالغير من حيث انها مستنده الى اجماع
وانما يكون المحكى عنه هو المنبهة المنفردة في الاعيان بما هي منفردة فيه في لحاظ
العقل كما في الوجود في الاعيان والسببية في الاعيان والكان الوجود العيني
ودرجة الوجود العيني وان لم يكن المنبهة العينية من حيث كونها في نحو الوجود
العيني على وضع معين او سببية خاصة بالقياس الى شئ اخر عنه كما يكون
في التفوقية والعيني ولذلك لم يكن العقود بها خارجية مصداق الحل فيها لحاظ
العقل نفس الحفيفة المنفردة من اجماعه او الحفيفة المنفردة في الاعيان بما
هي بنفسها ليست منفردة ولا لا منفردة في الاعيان وليست بذاتها ضرورة
الموجودية ولا لا ضرورة الوجود في الاعيان او المنبهة المنفردة في الاعيان
من حيث اقتضاها اجماعه والقضايا المعقودة بها ايضا حففيات صادقة
بحسب محقق مصداقها والمعقولات الثانية بالمعنى الاول قسم من المعقولات
الثانية بهذا المعنى فقد درست ان القضايا المعقودة بها لا تكون الا ذاتيا
فاون قد استبان لك ان المعقولات الثانية في اصطلاح علم ما قبل
الطبيعة يعقدها العقود لصفها الحفيفة والذاتية ودون الخارجية لانها حيث

تكون

تكون طرف الانصاف بخصوصه على المعنى المستلف فراه وان قولنا
الان ان موجود او يمكن بالذات بصديق حقيقه لا ذنيه وكذلك
قولنا زيد موجود او شئ في الاعيان او يمكن في وجوده الغيب بصديق
حقيقه لا ذنيه كما رجا نزع عم ولا خارجة كما رجا يحمل هذا الكلام بهذا الاطلاق
وكلمه صواب الاحكامه يكون امثال زيد موجود في الخارج فصيحة حقيقه لا خارجة
كما سنظر لك عن قريب ان شاء الله تعالى وقد ظهر لك ان الوجود
معقول فان بالمعنى الحكمي لا بالمعنى الميزاني فمصادره لا يكون بحاله
خارجية قائمه بالموجود او مفسده بل يكون المصدق نفس لفر الموضوع او
له مصداق اصلا وهو باطل فوجب الاول في هويته الوجوديه وهويته الموجود
واحد لا ان ليس له هويته وانما يكون كذلك لو كان معقولا ثانيا بالمعنى
الميزاني في قد فتح تاثير المصيره وسقط ما قال الله قدس سره بقوله ولا يذنب
عليك ان هذا الكلام من ابن سينا اذ تم لعدم الفرق بين المعنيين المذكورين
للمعقول الثاني وقع خطأ كبير كما سنظر لك ان شاء الله تعالى اعلم ان المعبر
في المعقولات الثابته امران اهداه هو المعقول الثاني الميزاني فان كون الذين
طرف العروض وعدم كون الخارج طرفا لمعتبريه وقد علمت ان الوجود
ونحوه ليست معقولات ثابته ميزانية لكن المختصه به بتعامل سبقه قد خلط
عقل عن اختلاف الاصطلاحين وحسب ان المعقول الثاني له معنى واحد
وهذا المعنى قوله من حيث انها في الذين اذ قال في الجائيه انظم
ان يده الحثية تفيد بتعلقه بالمعقولات الاولى او لتعلقه بتعلقه

بعض وعلى كل تقدير لا تجلو الكلام عن مسامحة لان الادل يدل على كون
الوجود الذهني قيد المعروض والثاني يدل على كونه بشرط العروض والاد
حذف هذه الحسنة والاتقاء بقوله في الذهن كما دفع في بعض العبارات
انتهى عدم اعتبار الشرطية في المعقول الثاني بهذا المعنى من خواص
المختصة واداه المحقق الدراني به فقد صرح بالشرطية الوجودية الذهنية في
عروض المعقول الثاني **قوله** وبفرع عليه ان لا يكون اذ هذا ايضا من
خواص المعقول الثاني المستراني فانه يكون مصداقه نحو من التفر
الذهني ولا يكون فردا ما دام معروض المعقول الثاني موجودا في الخارج
قال في الحاشية وجه الفرع ان المراد بان لا يكون اذ خارج طرف العرض
ان لا يكون الا لطابق والمحل اذ خارجي فيلزم ان لا يكون الفرد من حيث
وهو فرد موجودا في الخارج وانت لا يذهب عليك ان غاية ما لزم
لا يكون فردا بما هو مصداق المحل على ما هو معقول بان له لاجل المحل
عليه موجودا في الخارج لان لا يكون فردا موجودا في الخارج اصلا فان
مفهومها بما يجوز ان يكون معقولا انا بنا باعتبار صدقه على شئ ولا يكون
بااعتبار صدقه على فرد اخر معقولا انا بنا ويكون هذا الفرد موجودا في الخارج
نعم لو ثبت ما ادعى صاحب الافق المبين ان المفهوم الواحد لا
بناتونية المعقولية واوليا بالنسبة الي ما اضيف اليه لزم ان لا يكون
فردا موجودا في الخارج اصلا لكن لم يبين بعد بطلان انما ادعى محضه
فانهم **قوله** وبانهم ان الوجود الواجبي فرد للوجود اذ قد اعترض

العلامة القوشمحي بان الوجود لما كان فردا في الخارج وعين ذات الباربي
جل مجده لم يصح كونه من المعقول الثاني ايضا قد يحق في الخارج ما يطابقه ويجازيه فلا
يصح كونه معقولا انما قال المحقق الدر والي ره مجيبا عن هذا اولا بالكاركون الوجود
معقولا انما المعقول الثاني المشق وهذا غير مرضي لان الفرق حكم ولا يظهر من
اطلاقاتهم مع ان الاشكال غير ساقط كما قال المحقق ره ان الوجود معقول ان
عندهم مع محقق افراده وانما بان كون مفهوم من المعقولات الثانية لانها في
الكون له فرد موجود في الخارج يجعل عليه مواطاة اذا كان ذلك المفهوم عارضا
في ضمن حصصه في العقل الاشياء فيكون باعتبار تلك الحصف من المعقول
الثانية وباعتبار ذلك الفرد موجودا خارجيا وهذا المفهوم من حيث انه عارض
ليس بالطابقه في الخارج وان كان له من جنسية اخرى يطابقه في العين
فهو معقول ان باعتبار حصصه العارضة للمباني في العقل ووجوده في
ضمن الفرد القائم بذاته ولا نسلم ان شرط المعقول الثاني ان لا يكون
وجوده في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرط ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار
الذي هو به معقول ان كان كالحصص في مثالنا انتهى فقد ظهر لك بهذا الجواب ان
واحد الخلف بنا لوتة المعقولات واوليتها على خلاف ما زعم صاحب الافق المبرر
وقد استحل عدم صحة اضرع المحقق ره من قبل حتى يقوم البرهان على خلافه **قوله**
وافراد مفهوم الوجود بحسب الحصفه اه يعني ان افراد الكلاني والي له الوجود
وان كانت افراد الوجود لكن الموجود ليس وانما لها المعنى من الافراد وهو
ويجب الحصفه وهذا هو مخرج جواب اخر للنقص بالوجود بان له فردا عين الواجب

فان الوجود الذي هو عين الواجب وان سلم كونه فرد الوجود المطلق لكن الوجود
المطلق ليس ذاتا له وفيه لظواهر لانه على هذا لا يخرج لوازم المهنية بهذا الصفة اعني
بعدم وجود فرد منه كما قد رجم من قبل فان الافراد الحقيقه للوازم المهنية التي يرد
اللوازم ذاتيات لها ليست موجودة في الخارج واما النقص بمبادئ اللوازم فهو
وارد البته لان افرادها مطلقا لا وجود لها اصلا **قوله** ليس في الخارج الا المهنية
ثم العقل يضرب من التحليل انه الظاهر من هذا الجواب انه اراد بالانصاف خصوص الانضمام
وظاهر ان الانضمام للوجود بحسب الخارج فان الخارج ليس فيه الا المهنية والعقل
يضرب من التحليل نزع معنا الوجود وغيرها وصفاته فيكون الانضمام في اعتبار
العقل لكن يرد عليه ان النقص بجميع العوارض الانزاعية فان الخارج ليس فيه الا المعروض
ثم العقل يضرب من التحليل نزع عنه العوارض الانزاعية ووصف المعروف بها
فيكون الانضمام في اعتبار العقل فقط فافهم قال المحقق الدراني رحمه الله تعالى
في الوجودين شكال كما مر اليه الاشارة او لو اشترط في الوجود الذي هو طرف
الانصاف تقدمه على الانصاف طهران الانصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب
الخارج لكن يلزم ان لا يكون الانصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس
الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه وان الكسفي بمجرد كونه منزعا من المهنية الموجودة
بذلك الوجود يلزم ان يكون الانصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه
منزح من المهنية الموجودة في الخارج فالوجه كما انزاع اليه ان بعتر فيه بعد كون
الانصاف مستلزما للوجود ان يكون المهنية في ذلك النحوس الوجود غير مخلوطة
بذلك العارض وظاهر ان المهنية في الوجود الخارجي مخلوطة بالوجود الخارجي

وكذا في الوجود في نفس الامر مخلوط به بحسب الامر وكذا في الوجود العقلي
مخلوط به بحسب الامر لكن للعقل ان ياختاره غير مخلوط به من العوارض فهو
في هذا الاعتبار معرّي عن جميع العوارض فهي عن هذا الاعتبار فهذا النحو من
الوجود طرف الاضافه وهو نحو من الحاد وجود المنيه في نفس الامر وقال فيما
سبق بعبارة اخرى هي ان المعبر في طرف الاضافه هو ان تمايز الموصوف بحسب
ذلك الوجود عن الوصف والمنيه للتمايز بحسب الوجود الخارج عن ذلك
الوجود بل بحسب الوجود في الذهن لكن تمايز عن الوجود في نفس الامر بحسب
الوجود في نفس الامر اذ للعقل ان يغير المنيه بدون ملاحظه الوجود في وجود
المنيه في نفس الامر ممازجه بحسب هذا الوجود عن الوجود في نفس الامر والكتاب
غير ممازجه عنه بحسب من الوجود في نفس الامر ويمكن ان يحمل كلام المحقق ر علي
ما افاد هذا المحققه وحسب لا نقض بالادوات الا لتراعيه بحسب الخارج
فانه يمكن ان يوجد الموصوف في نحو الوجود الخارج معرّي عن تلك الادوات
ثم لمخفيه الادوات وتبرج عنه بخلاف الوجود لكن بر د علي ذلك المحقق انه ان كان
المقصود انما لفظ الاضافه على كون الموصوف في طرف الاضافه معرّي
عن الصفه و تماز اعنه ثم لمخفيه الصفه فلا كلام لنا في الاصطلاح بل المطلوب
هنا ان الاضافه الذي يحكي عنه بالفضيه ويكون مصداقها في اي طرف
وهو المعقول الثاني ما يكون الاضافه به في طرف الذهن والاصطلاح
لا يعنى من معنى شيئا وان كان المقصود ان الاضافه الذي يحكي عنه
في القضا بالمرنه هذا فلا سلم ذلك بل ليقول ان الاضافه الذي يحكي

عنه وصدق به ويكون مناط الاتحاد بين المحمول والموضوع هو كون الموضوع في ظرف
حدث يضم اليه الصفة او متخرج عنه فلا شك ان المهنية والخارجية بحيث تصح انتزاع
الوجود عنه فيكون الاضاف به خارجا بل نقول مصداقه هو نفس فقر الموضوع
بل اعلة كما في الفيوم الواجب جل مجده اوله كما في الممكن وهذا التفراز اعني قطعا
وهو المصحح لانتزاع الوجود فافهم قال الخوانساري الاضاف الواقعي لما كان عبارة
عن ثبوت شئ بشئ في الواقع كان لابد ان يكون ذلك الاخر جالبا عن الشئ الاول
وهذا الخلو هو المعبر عنه بمرتب الاطلاق وهذا الاطلاق وان كان محسوبا بالفضل لكن
لابد ان يكون واقعا مطابقا لنفس الامر كيف وحكم العقل نبوت امر الامر في الواقع
ليس الا لانه مجده محاز في الواقع متضا الى شئ اخر وذلك الاطلاق الواقعي
وان كان بحسب الاختراع كان الثبوت ايضا بحسب الاختراع ثم قسم الاضاف الى
ثلاثة اقسام منها ما كان الاضاف متاخرا عن احد الوجودين او الوجودين
معاد في هذا القسم يحقق في ظرف الوجود للموصوف لعدم وح لا شك ان ظرف
الاضاف بحسب ذلك الطرف لان الاطلاق والعروض كليهما في ظرف الوجود
ومنها ما يكون الاضاف متغديا على الوجود كالاضاف بالصفات السابقة على
الوجود وظرف هذا الاضاف لا ينبغي ان يجعل ظرف هذا الوجود فالاضاف
بالوجوب مثلا بالنسبة الى الوجود الخارجي ليس ظرفه الوجود الخارجي لان
مرتب الاطلاق والعروض كليهما متقدمة على ذلك العروض في الطرف اليه
مما لا ينبغي بل طرف الاضاف هو نفس الامر لان مرتبة الاطلاق والعروض
كليهما واقعي في نفس الامر مرتبة الطرف بهما ولا ينبغي تقدم الموضوع في نفس الامر

لان فرعونه

لان فرعها الاضاف غير مسلم ولو اصطح احد على جعل طرف الاضاف الذهن وبسبه
انصافا عقليا بنا على ان الاطلاق والعروض فيه باعتبار العقل وان كان واقعا
ولاشك فيه بشرط ان لا يتوهم ان الاضاف في الواقع على اعتبار العقل
وثبوت الموصوف فيه او سئل لم بنا على فرعها الاضاف لوجود الموصو
او سئل امره لان الاضاف حقيقه في نفس الامر وليس كونه عقليا الا بمعنى
ان العقل يعتبره مطابقا للواقع فالوجود الذي هو لازم الاضاف هو الوجود
اخارجي ولا حاجة الي الوجود الدني ولو سمي هذا الاضاف خارجيا بنا
على ان الوجود اللازم الاضاف وجود خارجي لم يكن بعيدا البصر ومنها ما لا
يكون الاضاف منفذ على الوجود ولاننا خرا عنه كالاضاف بالوجود
واما في رتبة فظرت الخلو والاطلاق هو الواقع وطرف العروض هو الوجود
زاعنيا جانب الاطلاق جعلنا طرف الاضاف هو طرف الاطلاق كما فعله
المحقق الدواني رحمه الله تعالى في طرف الاضاف هو نفس الامر واذر اعنيا
جانب العروض في طرف الاضاف هو هذا الوجود ولو اصطح بنا ايضا على
ان لسمى الاضاف ذمنا بنا على ما ذكرنا وجعل مثل هذه الصفات من المعنوي
الثاني لم يكن بعيدا رعانه الشرح المذكور ولو جعل الاضاف بالوجود اخارجي بحسب
اخارج بنا على الاعبار الاجر الذي ذكرنا الفاعل ان الوجود اللازم الاضاف وجود
خارجي ايضا لم يكن بعيدا ثم قال بعيدا من الكلام وما ذكرنا طهر لك ان كون شئ
طرف الاضاف ليس امر واقعا بل يرجع اخر الامر الي مجرد الاصطلاح بنا على
اسمى انات عقليه وعرفه والامر فيه سهل لعبه بالقيت ان جميع الاضافات الغير

المحرزة منصفة في الواقع وان لم يعبر عنه ولم يوجد سوى ما اشترط بالوجود الذي كالمجموع
وتحركاتها لا تتوقف على الوجود مطلقا بل على التوقف ان كان في حصول
بعض المواد انتهى وقد القابل الضم شرط في الاضاف كون الموصوف حالبا عن الصفه
ثم لحوق الصفه كما فعل المحقق الذي اورد له لكن جعل طرف الاضاف كلها نفس
الامر وجعل ما باقي الاقوال في طرف الاضاف امر اصطلاحيا وانت لا تذب
عليك انه ما زاد اريد لخلو الموصوف ان اراد ان الموصوف بحيث يسلب
في حد صفه الوصف فهذا حق لان الاضاف اخرجت كلها مسلوته عن
مرتبه الذات لكن هذا اخلو يكون في اخراج الصيا في الوجود اخرجت ووجوبه لان
المنية الموجودة وان كانت معروضة للوجود والوجوب لكن هذه الصفات بسبب
ذاتية لها فليس في مرتبه الذات لان حاصل هذا السلب ان الصفات ليس
عنا ولا خبر وكيف ولو لم يصدق بسبب المنية في ذاتها هذه الصفات خارجة
لصدق نقلا لهذا عنى الايجابيات الخارجية فيكون الصفات واثبات
للمميزات ههنا واذا كانت المميزات الموجودة خالصة عن هذه الصفات في اخرج
بالمعنى المذكور ولا شك في انها في اخرج بحيث يصح ان نراها هو العروض
وقد ثبت الاضاف في اخرج بنية صعبه القضية خارجة وكون الاضاف
في نفس الامر لا ينافي هذا لان اخرج البصر من اخرج نفس الامر بل هو النحو الا انه لها وان
آراد بالخلو ان لا يعرض له الصفه فهذا باطل كيف ولو كان الخلو بهذا المعنى في نفس الامر
لكان عروض الصفه فيها اجتماع النقصين ثم الكلام في الاضاف الذي يربط
مرطافه القضية الحاكمة كما يظهر من قولهم كون امثال زيد موجودا وبنيات على كون الاضاف

بعبارة محمولاتها في الذهن وظاهره ليس لا عروض الصفه باحد الوجهين اما بالانضمام
او بالانتراع وعلى هذا العروض للوجود ليس الا في الخارج لان النفي الخارجي صحيح
لما انتراع الموجود الخارجي وباني الامور اصطلاح محض لا يعني من الحق شيئاً ثم انهم
استدلوا على نفي عروض الوجود للموجود في الخارج وزادوا عليه فيه ثارة بان
الصفه في الخارج بتوقف على وجود الموصوف وبذلك لا يصور في الوجود ونحوه
وقد عرفت ان هذه الصفه ممنوعه وانما يستدعي الثبوت الاستمرار فقط
وثارة بان الوجود يعرض للمنته من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم
وبذلك الحثه انما يعرض للمنته في الفعل ودون الخارج فالوجود انما يعرض في العقل
وبما استدل به المشفق قدس سره في حواشي التجر يد واعترض عليه العلامة
القوشجي بالنقص بالصفات الزايد في الخارج مثل السواد والبياض فانها عارضة
للموصوف من حيث هو مع قطع النظر عن السواد والبياض المنته من حيث هي
موجوده في الخارج فتعرض الوجود لهما في الخارج وتبعد المحقق الذي يراه اركان
الدليل بان الحثه الاطلاقية عن الصفه انما ثبت في مرتبه مقدمه على الصفه
وبما يمكن في السواد والحيثه فان الحثه لم مرتبه مقدمه ليس فيها السواد ومقابلته
فيلو ان الحثه الاطلاقية عارضه في هذه الحثه في الخارج ولا يمكن عروض
الحثه الاطلاقية عن الوجود والعدم في الخارج في مرتبه مقدمه على الوجود
اذ لا مرتبه في الخارج مقدمه على الوجود وانت لا يذنب عليك ان الحثه
الاطلاقية لا تنافي عروضها احد الاطلاق بالقياس اليه لان مرجع الحثه
الاطلاقية عدم احد الصفه مع وان كان الصفه عارضه بل هذه الحثه عبارة

عن نفس الشيء وليس فيه تعبير بهذه الحسنة ففروض هذه الحسنة بمعنى ان يكون عنوانها
ومعبر عنها انما هو نفس الشيء وهو موجود في الخارج فالعروض انما هو في الخارج وان
اريد التفسير بهذه الحسنة فيكون الوجود عارضا للشيء من هذه الحسنة ممنوع
بل الوجود عارض لنفس الشيء المعبر عنه بهذه الحسنة وقد بني الكلام على حلول
الموصوف عن الوجود وقد عرفت ما فيه ولقد وقع منها نوع من الاطبايا كما كان
زلت فيه اقدام المهرة **قوله** ثم حسنة كون الشيء صورة اه لغني ان حسنة كون
الشيء صورة انما هي باعتبار وجودها الذين وقيامها به وليس وجودها فيها فان الوجود
الذين وجود في نفسه وذا وجوده الباطني فلم يكن كلبه الصورة مشروطة بالوجود
الذنبى انما المشروطة بالوجود الذنبى بذا انما يتأني على ذلك من يرى الكليته عارضا
للصورة الذنبية ثم يرد عليه ان هذا الوجود الرابطين وجود خارجي عند الحسنة
فتبصر الوجود الخارجي شرطاً لعروض المعقول الثاني وهذا الحسنة الا ان يقول
الذي يتأني اشتراطاً بالوجود الخارجي عن المشاعر بما هي مشاعر فتأمل
مع ان في المعقول الثاني عدم شرطية الوجود الذنبى اه قال في الحاشية بل النظر الصحيح
يحكم بان المعقول الثاني علمي فسمي الاول ان يكون الذين ظرفاً لعروضه ففقط الثاني
ان يكون الوجود الذنبى شرطاً لعروضه الصاد الاول بحيث عنه في علم بالبدن الطبيعي
كالوجود الشخصي والثاني بحيث عنه في علم المنطق كالكلية والجزئية وسبغى ان يعلم
ان القسم الذي يكون الوجود الذنبى غير شرطية يكون لغوا في الانصاف فان الوجود
الذنبى له اعتباران اعتبارانه في الذين واعتبارانه في نفس الامر من دون اختراع
المخرج وان الفن ان يحقق هذا الاعتبار في ضمن الوجود الذنبى والمعرض للمعقول

الثاني بهذا الاعتبار دون الاول واللازم الاستراط بالوجود الذهني او النفس
به وهذا العيب الاضاف في نفس الامر فكيف يصح كون القضية المتقدمة به ذهنية
فانهم ربما قرروا ذلك ان الاضاف المهتبه بالوجود الذهني ان هذا طرف
الاضاف لما يمكن التعر في ولا يمكن التعر في الخارج ولا في الذهن فان فيها
فانها محضها وانما التعر في الملاحظة فان للعقل ان يلاحظ المهتبه معرفة عن
الوجود ثم يعبر بملاحظة بالوجود وان قد عرفت ما فيه وعرفت ايضا انه متى لم يكن
الوجود الذهني شرط لهذا الاضاف فقد صار هذا الاضاف محسب نفس الامر فيكون
الطرف نفس الامر فانهم **قول** وان القضاء المعقودة منها كلها ذهنيات لا يخفى
على المتصف ان القضية الذهنية ما يكون الحكائية فيه عن امر ذهني والقضايا
المعقودة من الوجود والعدم والوجودي ليست حكائية عن امر ذهني فان مصداق
الوجود الخارجي لقرار المهتبه في الخارج نفسه او مع حسنة زائدة ومصداق
العدم الخارجي لطلانه فيه ومصداق الواجب تاكد لقرره نفسه او بالاجعل فيه
كلها حكائية عن التقرر الخارجي فيكون القضاء المتقدمة منها خارجيات ثم
بعد النزول ان الوجود الذهني لما لم يكن شرطاً في الاضاف بهذه الامور كان
الاضاف بها في نفس الامر فيكون هذه القضايا حاكمة عن الاضاف الموجود
بالوجود ونحوه في نفس الامر فيكون حقيقتات والحقيقتات لا الشرط فيها
الوجود الذهني ولا الخارجي بل الوجود في نفس الامر اعلم ان يفيق في اي طرف
كان فيكون هذه الامور ثابته في الخارج الظم فبطل كونه معقولا تاما وضح الحكائية
خارجية فالحق اذن ان المحمول ان جعل وجودا مطلقا فالقضية حقيقيه وان

جعل وجودا خارجيا فالقضية خارجة وان جعل وجودا ذاتيا فالقضية ذهنية فانهم
والانزل فانه منزلة فبئذ الوجود لا يدل عليه عدم دلالة الوجود ليس لانه يمنع
تساوي وجودي الواجب والممكن المحققين فانه بعد تسليم التساوي
فالمصدرى والمحققى يوازي في توجبه الدلائل وهذا الغيبة جواب المصهره والنسبه
بينما نسبة مفهوم الشبهه لغير الوجود المصدرى صادق على الوجود المحققى صدقا
عرضيا فهو وجه من وجوهه فيعبر عنه به وهذا هو الذي تفرر عليه راى اكثر المحققين
ومنهم الشرح المحقق قدس سره وظاهر عبارات الشيخ ابن الفهم يدل عليه بل لم يظهر
فيه فيما تقدم خلاف الا ان العلامة الفوشجى فرد الوجود المصدرى لكن مع ذلك
انكر ان يكون للوجود معنى سوى المصدرى وحمله على الخلاف ثم من بلاههم من
المحققين منهم المنخره وادقق الفوشجى فى ان ليس للوجود فرد وحق ان المصدر
ليس مناط الوجودية بل بينها امر اخر هو الوجود المحققى وهو مصداق هذا المفهوم
المصدرى **قول** واما الثاني فهو متعلق الشبهه قال فى الحاشية ان ما هو وجود حقيقى
للممكن قائم بذاته وليس قائما بالممكن لاعلى وجه الانضمام ولا اعلى وجه الانتراع
فلا بد فى حصول الممكن من تعلق ذاته بذلك الوجود المحققى فتأمل النظر فله فيه الى
ما فيه من الاضطراب فانه قد صرح بان الوجود المحققى نفس القابم بذاته وقد فرجا
يكون منشا الانتراع الوجود المصدرى فالوجود المحققى القابم بذاته نفس
منشاه الانتراعه ثم صرح بان منشاه الانتراع التعلق وبهذا القضى ان يكون الوجود
الحقيقى هذا التعلق فلا بد من الالزام على مطنية الشارح فى كلامه وبعد
اللتا والذى بذاته متعلق صفه للممكن فيكون الوجود المحققى صفه له بل منزله

يقال اسم ما شيب بالوجود الحقيقى لكن منشا انتراع الموجودية بذ النعلق وهو
صفة للممكن فهو اما انتراعى او انضمامى فيلزم محذور الشقين وذلك
المفهوم لا يحل على بالغايرة قد ادعى منها شهادة الفطرة بعدم محمولته بذ
اصغى الانتراعى على بالغايرة الا استغناء و بها سبق حيث استدال ان المحقق
قد كسره على عدم كون هوية الوجود متحدة مع هوية الموجودية يستدل الا بالغر
وبل بذ الانناقض وبما ملونا اكتشف **قوله** ان الامراه في الحاشية علم
ان القول بان للوجود فردا غير الحقيقه هو عين في الواجب ذرايد في الملز
قول لا باعدره والحبث والحقيق لان الكلى العرفى وما هو بالنسبة اليه
عرضي مختلفا حقيقه اذ لا يتصور الاتحاد بين المعارض والمعرض في الحقيقه
فالوجود بحسب الحقيقه ان كان هو المعارض فالفرد ليس وجودا حقيقه ولا يكون
ما هو وجود حقيقه عين الواجب ان كان عين المعارض فلا يكون للوجود معنى
واحد بل متعدد انتهى وانست لا يدرك عليك ان الزام تعدد معاني الوجود ان
كان لان هذه الافراد مختلفه فلا يكون ما هو الوجود معنى واحدا فهذا الزام
انما يراد على من يقول بتعدد حقائق الوجودات الخاصة لا على من يقول بالشيء الواحد هو
يلزم ذلك ويقول الذى دل الذى دل الدليل وشهدا البديته بالشيء انه انما هو هذا
اصغى الانتراعى لا ما هو وجود حقيقه ومن ادعى وحدته فعلية البياك وان كان
الالزام لان معاني الوجود تصير متعددة قد يطلق على المصدرى وقد يطلق على
بذ الفرد فلا يخفى بان فيه فانه قد اعترف هو ان لفظ الوجود يدل به على ما معاني
كثيرة فلا حلف فيه قال المصراه يكون كل وجود مجردا له ما ينسب على ان معنى

واحد لا يختلف في افراده بالقيام بالموضوع وعده قال المصنفه التزمنا نحن
عدمه في الواجب اه هذا يجب الظم غير منجد لانح نيم مقصود المحجب لان
فيه تسليم ان ليس في الواجب تعالى شيء يكون مناط الموجود فيه قابلية
بل نفس الذات يوجب مناسبه وان طالب بالفرق بين الواجب والممكن
فمرطالية البرهان على بنوت هذا الامر لا يفر المحجب فانه كان لصدد الرد على
من زعم الزيادة في الواجب لان في صدد اثبات الزيادة في الممكن فانه
في نظره متفروغ عنه الا ان تعال مقصوده التزمنا نحن عدم الامر الثالث الذي
يدعي عينه في الواجب بل يدعي ان الموجودية له تعالى بقيام الحق وعروضها
فلم يكن الذات ناسية مناب الوجود فتأمل قال رحمه الله تعالى فيكون الوجود
المقول بالتشكك عارضا لا يصدق عليه من افراده آه هذا دليل من اثبت
للوجود افراد غير اخص بقرره ان الوجود مقول بالتشكك على الافراد
المقول بالتشكك عرضي لما حثه فيكون الوجود عرضيا لافراده فله افراد غير
اخصيص فان الكللي يكون ذاتيا بالنسبة الى اخصيص وهذا انما نيم لو ثبت
اختلاف الوجود في الصدق على الوجودات بان يكون وجود الواجب
في كونه وجودا ادبي وادقم واقوي بخلاف وجودات الكليات في كونها
وجودا ادقم لغيره دليل ولا شهيد به بدية وان ادعي القوم البدييه والذبي
حكيمه البدييه هو ان تحقق الوجود في الموجودات مختلف ولذا قال المحضيه فيها
لقد تم المشكك هو الموجود بالنسبة الى الوجودات ثم ان عدم حواز التشكك
في المنية والذاتيات مقدمه تؤخذ في التزموا موضع فخرى نيا ان ينظر فيه وفي

ان الحق ما هو منقول فداختلف الاشياء في جوارز التملك
في المنه والذاتي فقال الاشياء نعم وقال المتداول للاحصاء والنفاد
التشكيكي في اربعة التفاوت في التقدم والتأخر والاولوية وغيرها الاولوية
والشدة والضعف والزيادة والنقصان فسر والاول بالقدم بالذات
المتداول للتقدم والتأخر بالعلية وبالطبع لسلايرد النفس بالقدم الزماني بالحق
لاجزاء الزمان بالذات ولا يقع كما سطر لك ان شاء الله تعالى واضمار المحقق
الدواني ربه في تفسير الثالث كون فرد بحيث يصح امتزاج امثال الاخر بحيث
تذهب ادم العامة انه مولف منها ففعال الاول شديدا والاخر ضعيف ان
كان هذه الامثال غير متماثلة في الوضع والاشارة ورايد ناقص ان كانت
متماثلة في الوضع والاشارة وقد نفس يكون اما التي في فرد كثير من اثاره
فرد اخر وقد نفس يكون فرد منه فاما بنفسه والاخر فاما بمجمل والمختار هو الاول
وفيه البحث واما النفس الثاني فلم تعلم بعد وقد نفس البعض يكون الكلي في فرد مفضي
الذات وفي اخر غير مفضي الذات وهذا لا يتناول الاختلاف بالذاتية
والرؤية بان يكون الكلي ذاتيا فردا وعرضا فردا اخر والمحقق الدواني
ره صرح بانه من التشكيك بالاولوية واليقره فخرج ما يكون في فرد بلا سبب وفي
اخر سبب كالموجود في الواجب والممكن مع انهم صرحوا بانه منه ولا يمكن تفسيره
بما عدا الثلثة الباقية والاصار احصر في هذه التفاوتات عقليا مع انهم صرحوا بجملة
وذلك ان تفسيره بما يكون في فرد مفضي الغير يكون غير اولي وفي اخر غير مفضي
الغير يكون اولي سواء كان مفضي الذات او مبتدئ من دون انفساء الاشياء

فرد الشدة كمال المنية في بعض الافراد وذه الكمال قد يكون بحيث يكون انما
 التزو قد يكون بحيث يصح انشراح امثال الاضعف وقد يكون بحيث يقوم بنفسه
 فهذا الكمال ان المحقق في اجور سمي قوة وفي الكمال سمي زياده وفي الليف سمي
 شدة فقد اختلف الاسامي باختلاف المحل للاختلاف المفهومات في انفسها والآخر
 ان لفظة شدة بهذا التفسير اللون النزاع في امر واحد واذا قد سمي المحقق الدواني به
 منه علم تجوهر الاقسام الباقية في الدواني قبل الباعث له على ذلك ضرورة كثرة امار
 الحيوان في بعض الحيوانات وضرورة قيام فردا الجور بالذهن المحل وفي نواح
 لاني محل وفيه نامل لبطرك عند النامل الصادق ثم الخلف انما وقع في التسلط
 بالانحاء الاربعه فالاشرا فيقول يجوزونه في المبيات والذانيات والمشاو
 يجلونه فيها كما نص عليه الصدر الشيرازي وتحرير حرم النزاع انه بل مضاف المنيه
 والدواني في نحن من انحاء الوجود بالتقدم او الالوية على التقسيمي في نحو اخر
 من دون واسطه في العروض وبل تكمل المنيه في نحو من الوجود من نفسها
 في نحو على اخر منه من دون الضمام سمي داخل او عارض من دون واسطه
 في العروض فالاشرا فيقول قالوا نعم والمشاو قالوا ولا انقوى حج اتباع
 المشايخ ما ذكره المحقق الدواني به فلسفه عليه فنقول قد استدل
 ذلك المحقق على نفي الاولين باستواء نسبة الدواني ما هو ذاني له ولا يتوجه
 اليه النقص بالعارض لجواز كونه ادلي بالنسبه الي البعض بان يكون مقتضى
 ذاته واقدم بان يكون الصافه لا تصاف الاخرية ولا يجري مثل ذلك
 في الدواني ليف والذانيات غير محجوله وظاهر هذا البيان لا يتوجب الاعلى تقدير

كون الاولوية بمعنى كونه مفضي الذات فالاولي ان يقال لجواز ان يكون
في البعض مفضي الغير دون البعض وهذا الجري في الذاتي نعم ثم الذاتي
ثم هذا الحكم منقوض لانهم قالوا الفصل والصورة متحدان بالذات وقالوا
الفصل بسيط فليزم بساط الصورة لان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف
الاعتبار فالجواهر صادقة على الجسم صدق ذاتيا وعلى الصورة النوعية والشيء
صدق عرضيا فقد اختلف الذاتي بالثبوت فيكون صدقه على ما هو ذا
له اولى من صدقه على ما هو عرضي له والجواب ان المقصود ان الذاتي
لا يختلف فيما هو ذا له بالثبوت لانه لا يتجلف صدقه على ما هو ذا له
له صدقه على ما هو عرضي له ثم ان احسن صديق على المادة بما هو عين وعلى
النوع بما هو جبر وقد اختلف صدق الذاتي بالنفسية والجبرية وقد عد
هذا الاختلاف بهذا النوع من التشكيك الفهم والفرج على السافل
بواسطة حمل على المتوسط فيكون صدق العالي على المتوسط اقدم من صدقه
على السافل فقد اختلف صدق الذاتي بالتقدم والتأخر والجواب ان
المقصود ان الذاتي لا يختلف في افراد تمازج في الوجود بحيث لا يكون احدا
واختلافي الاخر فقد اندفع النقصان ثم البيان الذي اورده هذا المنقح
لا يزيد على دعوى البديهة وهي لا تستعمل في محل الخلاف خصوصا اذا كان المحل
منه هو من ساطرين الحكم والتبارك ولك ان مضمون التشكيك بالاقدمية في
الذاتيات بانه سحفي لانك في سافل القول ان الله تعالى الموجود
محتاج الى الجاعل في شبح حقيقته وتفريسياتها ومن المتحقق لك ان يمكن

يكون فرد من حقيقه عليه لفراد اخر منه والمشاو ان ايضا قايون حيث قالوا العينة
 الدورات الفلكية بعضها البعض ولو بتوسط الارادات والمجملات وقد
 تحقق فيما سبق وتبين في مسجل القول ان شاء الله تعالى ان الشخصين
 الا احصيه المحازة في نحو من الوجود فاذا ان المهية شج حقيقها على في نحو من
 الوجود لتقدمها في نحو اخر منه ومصداق حمل المهية والذي ان ليس الا نفس
 الحقيقه المتفرقة فتصدق المهية والذي ان على فرد على صدقها على فرد اخر
 من دون واسطه في العروض وهذا ما اردناه وما ان ايضا ان لطلال
 المجموعه لانه الذي ان على القول بالجعل البسيط في حفاء فانهم واستدل ذلك
 المحقق ربه على لفي الشدة والزايده في المهية والذي ان بانه اما ان تشمل الشدة
 والزايده على امر ليس في الضعيف امر لا على الثاني لافرق بين الشدة والضعف
 والزايده والناقص وعلى الاول كذلك الامر اما داخل في حقيقه الشدة
 او الزايده فقد خالفوا الضعيف والناقص بالمهية فلا شكك واما عارض
 فالتشكك في هذا العارض لاني الذي ان المفروض وهذا البيان لو تم لدل على لفي
 القسمين الاخيرين ايضا بان ليقال المتقدم والاولي اما ان تشمل على امر ليس
 في المتأخر وغير الاول على الثاني لافرق وعلى الاول فاما داخل في حقيقها
 فقد خالفوا مفا بلهيا بالمهية او عارض فالتشكك في هذا العارض لكن لما كان
 انقفاء هذين القسمين بدهيا في زعمه افرادهما ادعى فيها البديهية ثم انه اورد
 باختار الشق الثاني من الترويد الثاني والمنع على لزوم خلاف الفرد
 يكون التشكك في العارض لاني الذي ان واستد بانه يجوز ان يكون حقيقه

بهذا العارض من المهية والذاتي موجودة في فردا من حصه اخرى موجودة في
فردا اخر والامر الزايد وان كان خارجا عن قوام المهية لكنه معتبر في قوام الحصه ونظيره
نبرد على الشق الاولي من التردد الثاني لان دخول هذا الامر في مهية الشديدا ^{اختلاف}
الشديدا والضعف بالمهية لا يمنع شككته الجنس او يجوز ان يكون حصه منه موجوده
في المهية الشديده الشد من حصه اخرى موجوده في مهية اخر لكن قد وقع لهذا
المورد عطفه عن تفرير الدليل على ما هو عليه فان حاصله بل يشمل الزايد الشديدا
على امر زايد يكون معرضا للشده ام لا على الثاني يكون معرضا للشده والضعف
امرا واحدا لافترق وعلى الاول هذا الامر اما داخل في حقيقه الشديدا فيكون الشديدا
والضعف حقيقا وانما عارض فيكون معرضا للشده هذا العارض لا الذاتي
المعرض ولا المهية المفروضه وح لا توجه لذلك الا براد وكذا الاتوجه كما اوردان ^{الشديدا}
شتمل على امر زايد داخل او عارض لكن يكون واسطه في البتوت وبتوت الشده
للمنه الخبئه المفروضه التشكيك فيه ثم نفى على الدليل حل عوليف الدفع بانماختارا
الشديدا شتمل على امر زايد لا داخل ولا عارض ولا استحالته في كون شيء واحد معرضا للشده
والضعف في انحاء الوجودات كمالا استحالته في عدم شمالي النوع على امر زايد مع تاثير
الاشخاص في انحاء الوجودات فعدم الفرق ممنوع فانهم ثم على الدليل تعوض منها
التفص بالعارض بان يقول العارض في الشديدا اما شتمل على امر زايد ليس
في الضعيف لا على الثاني لافترق وعلى الاول فاما داخل فقد اختلفا نوعا
او عارض فلم يبق التشكيك في هذا العارض بل صار في عارض العارض ^{والجواب}
بانماختار الشق الثاني وعدم الفرق ممنوع لان الصدق تابع للمصدق والمصدق

منها امر معاير للصادق والصادق عنه وهو المبدأ ويجوز ان يكون المبدأ القائم
 في الشد يدشد من القائم في الضعيف ويكون المبدأ ان مخالفتين بالمهنة
 لا يورث مخالفتها بالمهنة بخالف المشق فان المشق انما اشق من القدر المشترك
 بين المبدأين القائمين وهذا لا يتصور في الذاتي فان المصدر في الذاتي ليس
 امر خارجا فلو لم يشمل على امر زايد جاء عدم الفرق وهذا واضح وما قبل معنى المشق
 معنى بسيط هو نفس المبدأ او امر معاير وعلى التقديرين الكلام في الذاتي بان يقال
 هذا الاختلاف اختلاف في نفس معنى المشق لزم التثنية في ان كان الا
 في امر اخر فهو خلاف الفرض ساقط بطريق سقوط باو في ما قبل فان معنى المشق بسيط
 كان هو عين المبدأ او غيره او امر كبا من الذات والصفة والنسبة او من النسبة
 والصفة صدق على افراده التي هو ذاتي لها غير مختلف لكن صدق على ما هو عرض
 بالنسبة اليه تابع للمصداق الذي هو امر زايد على الصادق فهذا المصدر اذا
 اختلف يكون صدق المشق مختلفا قطعا من اكره اكره حكم القطعة ثم هذا الجواب لا يعني من اجن
 شيئا فان المشق انما اشق انما اشق من المعنى الجنس المشترك بين الشد يدشد الضعيف
 وهو غير مختلف وهو غير مختلف والاختلاف انما جاء من الحصول فحسب ان يختلف
 صدق المشق فيرفع التثنية او ما قبل انه كما ان نفس السواد يوجب صدق المشق
 كذلك اختلافه يوجب اختلافه فليس شي لان نفس السواد لم يختلف وانما اختلف
 فصوله التي هي عرضيات بالنسبة اليه فهذا الاختلاف لا يوجب اختلاف المشق
 وهذه الامور المختلفة بلغاة في صدق المشق فلا يوجب اختلافه اختلافه وطعا
 لقوة النقص اكره المحبته في بعض تصانيفه كون الاختلاف بالشد والضعف

تشكيكاً بل جعله من موجبات التشكيك بالادلوية فان صدق الاسود على ما فيه
الواد انشديد اولي من صدق علي ما فيه الضعيف وهذا المعنى من الحق شبا
فان المبدأ او القاييم او الم مختلف وانما اختلف عوارضه التي هي فصول وانته
بالسنة الي الا انواع المندرجة وهي بلغة في المصدق فالمصدق لم يختلف اصلاً
لابالته ولا بالادلوية فلا يختلف الصادق قطعا من كون الدال في المنته
مختلفين فعليه ان يكون العارض مختلف الصدق اي اختلاف كان بالادلوية او غير ما فاقم
ثم الكاركون الاختلاف بالته تشكيكاً ان كان الكار هذا الاختلاف في المشا
راس فهو مخالف للضرورة العقلية فان الضرورة قاضية بان صدق الاسود
مختلف بالته والضعف قطعا وان كان امرا اصطلاحيا بان دفع الاصطلاح
على ان هذا النحو من الاختلاف وان كان متحققا لكن لا يسمى تشكيكا فالاصطلاح
لا يعنى في دفع الاشكال قطعا فافهم واحسن التدبر ومما تلونا عليك الكنف حقيقه
اذا ندرت وجدت اتباع المشايخ بنجرين كالجباري في الصحاري ومبانيه
النفس بالزمان فانهم قالوا الزمان حقيقه الصالبيه متقدم بعض اجزائه على البعض بالاد
من غير واسطه اصلا فنقول الحقيقه الزمانية ان استملت في المتقدم على المرين
في المتأخر فبدا الامر ادا حل فيه فاختلف المتقدم والمتأخر حقيقه فلا يمكن الاتصال
بينهما واما عارض فيكون مناطا للتقدم والتأخر عارض الزمان لا الزمان والكلام
في هذا العارض كاللزام في الزمان وان لم يشتمل لم ينبس بين المتقدم والمتأخر
فرق فلا وجه لا يكون هذا متقدما وذلك متأخرا قال المتحقق الدواني رحمه الله تعالى
لما ان اللزم المتصل متقدرا بحجمه ولا حقيقه له سوى امتداد بحجمه كذلك الزمان مقدرا

أركانها التي هي التفضي والتجديد والحقيقة كسوى امتداد التجرد والامتداد والتفضي
ان يصح فرض الاجراء قبل تلك الاجزاء فيه هي التقدّم والتأخر لان كل الامتداد اذا
كان استمرار التفضي فجزءه بعض من ذلك التفضي ولا معنى للتقدم والتأخر الا جزئاً
ان من ذلك الامتداد او حدان مفروضان فيه والكلام فيه في انه لم اخض
هذا الجزء او الحد بالتقدم والتأخر بالتأخر كالكلام في انه لم اخض هذا الجزء من المقدم
بهذا الحد وهذا الحد بهذا الوضع المعين ولا شك في ان هذه الجزاء لا تحصل بدون
ذلك محاصل السؤال انه لم كان هذا الحد انتهى وانك لا يذهب عليك
ان اجراء الزمان ليس منزهة مثل العتقاد والمركبات الخيالية بل لها حظ
من الواقعية ليق ولولم يكن لها واقعية لزم ان يكون للتقدم والتأخر كانيات
الاغوال واذا كان لها واقعية فمحاصل يراجع الي ان هوية كل جزء لا تحصل الا بالتقدم
والتأخر والسؤال في الهوية باهالم كانت هذه الهوية هذه الهوية باطل فالحقيقة
الزمانية في هوية التفضي التقدم وفي اخرى التفضي التأخر قلنا ان نقول مثله ههنا
هو ان الهوية السوادنية لا تحصل الا بالاشارة وهوية اخرى منه لا يحصل الا بالاصغاف
والكلام في ان هذه الهوية لم صارت هذه الهوية باطل والهوية ليست تامة علي
امر زايد انما هي تحصل المهية في اتحاد الوجودات كما اعرف به هذا المحقق ايضا
فالحقيقة السوادنية نصير في نحو من الوجود هوية بصف بالاشارة ونصير هوية اخرى
في نحو اخر منه بصف بالاصغاف من ذلك الاستعمال علي امر زايد فافهم ومسا الفخر
بالاستحسان للحقيقة الواحدة فان الشخص عندهم ليس عبارة عن المهية وامر اخر بل شخص
هي المهية لا غير فنقول الشخص الواحد ان شغل علي امر يس في الشخص الاخر فهذا

الزبدان

الزائد ان كان داخل الزم اختلاف مصفي الشخصيات وان كان عارضا فهو موقوفة
على هذا العارض والمعرض متقدم على هذا العارض بالوجود والهوية فيلزم ان يحصل
الشخص قبل بابه الشخصية وان لم يشمل على امرز ايد لزوم عدم الفرق بين خصيه
وان قبل ان المهنية وان لم يشمل على امرز ايد لكن الفرق بانها نصير في الحاء
الوجودات هويات كثيرة متمايزة فمثله نقول منها المهنية وان لم يشمل على
امرز ايد ليس في الضعف لكن نصير هويات متمايزة بالثدة والضعف
في الحاء الوجودات وبالجملة ما يقولون في الامتياز بين الاشخاص نقول
مثله في الامتياز بين الشدة والضعف فانهم ومما النقض باختلاف الكلي للثرة
اناره وتعلينا فنقول لا شك ان اثار الكلي الكثير قد تترتب في بعض الاشخاص
والقليل في بعض اخر على المهنة الكلية فان كان هذا الاختلاف شيكاً فقد
يطل ما زعمتم من امتناعه وان لم يكن شيكاً فنقول ان اشتمل الكلي الكثير
الاثار على امرز ايد ليس في القليل الاثار فان كان داخل الزم اختلافاً مما ياب
وان كان عارضا لزم ان يكون هذه الاثار لهذا العارض لا للكلي المفروض
وان لم يشمل على امرز ايد جاء عدم الفرق بين الكثير الاثار والقليل الاثار
والماخض عن هذا النقض الا بان يقال بالاستعمال على امر عارض وتغير
ان هذه الاثار اثار العوارض واما اثار المهنة والذاتي فغير مختلفة اصلاً بالقل
والكثرة وح لا حاجة الي احتجاج الاختلاف بهذا النجوم من التشكيك فانه
قد ظهر امتناعه الضم فتأمل ومما النقض باختلاف المهنة في الوجود بين العنصر
والعقلي بالنجود والمادية بنفسها من ودان محل ان شملت على امرز ايد

في القيام بالموضوع هو النفس او لقول المهتبه المادونه ان شئت على المرس في
المجردة فهذا الامر اداخل فقد اختلف يحصل في الذهن والحاصل في العين
خفيه او عارض فقد حدث احمول او عدم احمول بهذا العارض مع عدم حاجته
ذاتية وقد اشترطوا في احمول الحاجة الذاتية وان لم يشتمل باو عدم الفرق
فلما اذا جادت في العقل محتاجة الى الموضوع دون الخارج وفي الخارج محتاجة
الى المادة دون العقل وان قبل الاجتناج وعدم الاجتناج ان شاء من الهويبا
والسؤال بان هذه الهويبة لم صارت هذه الهويبة باطل نقول مثل هذا مما كما علمت
فانهم قد استدل الشيخ المقبول على جواز التشكيك في المهتبه والذاتي بان الخط
انما يزيد على خط اخر مقبض الحظية لا بامرا اخر وكذا السواد الشد يد لا يزيد
على اخر ضعف الا بفسل السوادية فقد تحقق التشكيك في المهتبه بلا مرد
واجاب المحقق الدراني رحمه الله تعالى عن الاول بان الخط لا يزيد
على نفسه ما هو خط على اخر اصلا بل انما عرض له مقدار اضافي حدث الزيادة
من قبله فان المقدار اذا فسر الى مقدار اخر مقبض هذا المقدار بانه زائد
وذا كان نقصا فانفسه فلا يزيد ولا ينقص ويظهر من كلام النبط الطوس
في تحريره للكتاب ان ليس فانه قال في صدر المقالة السادسة المقدار
بغير تارة من حيث هو كمية في نفسه وتارة من حيث هو كمية بالقياس الى المقدر
غيره من جهة فالتسوية هي كمية الاضافة قبل عليه لا يجب التشكيك لا يكون الكلي
المشكك ما به التفاوت فيه لانح لا يصح التشكيك في شيء اصلا واذ لم يجب
كونه ما به التفاوت فلا يمنع كون التفاوت لاجل اضافة عارضة كون المقدار

المعروض مستكنا فانه قد وجد فيه الاختلاف وان كان لاجل الاضافة وهذا غير موجب
بعد تسليم كون النفاث لاجل الاضافة العارضة فان محصل الكلام ان المقدار
في نفس البريد لا ينفصل واذا اخذ مضافا الى مقدار اخر فخرج الصافي بالزيادة
فالزيادة حقيقه عارضة للمقدار الاضافي وللمقدار الحقيقي بالعرض فكل الصير المقدر
الحقيقي مستكنا لان المستكنا يكون معروضا بالذات بلا واسطه في العود
والان يتوهم انه ح لا يصح التثنيك في العارض فان معروض الاختلاف في المبدأ
القائم لان المبدأ او القابم موجب بعود الاختلاف لصدق المشق لكن صدق ^{المبني}
يكون معروضا بالذات لا بالعرض فتأمل ثم هذا الجواب مبني لانه لا نجد اضافة
سوى مفهوم الزيادة حتى يكون معروضا بالذات بل المقدار الحقيقي معروض للزيادة
بالذات لكن ما كانت الزيادة اضافة لا يعقل عرضها الاضافة الى مقدار
اخر فلهذا لم نجد التفرق الاضافة معنى اعتباري لا يصح اضافة بالزيادة والنقص فانها من
العوارض التي لا تنصف بها الا الموجود العيني الا يرى انهم يستدلون على البطلان
بعد الموهوم المكاني بانه تنصف بالزيادة والنقصان ثم بعد التفرق لو كان هذه
الاضافة معروضة للزيادة بالذات بصير حقيقه كنية والكلام في اضافة بالزيادة
والنقصان كالقوام في اضافة اصل المقدار بهما فافهم واجاب البعض بان المعروض
بالذات للزيادة والنقصان هذا المقدار والهدية دخل في الاضافة بهما دون
المهية المقدار نه حتى يلزم التثنيك في المهية وانت لا ينبغي عليك ان
هذا القابل ان اراد ان الهدية الزيادة على هذا المقدار معروض لهما بالذات
فهو باطل لان الهويه ليست امر ازيد موجود اذ ان اراد ان الهويه المنخفضه

من المقدار نصفه في سلم لكن الهوية ليست الا المبنية متفرزة في نحو من الوجود
فالمبنية نفسها معدومة لزيادة والتقص في ايجاد الوجودات وهو المدعى فانهم
واجابوا عن الثاني بان الشدة والضعف مختلفان حقيقة والشدة والضعف
لنساء من القصور المنوعة وهذا عيب ان يكون مكابرة بينه وان ثبت فيه
عليها بان الحركة الكيفية منخفضة وهي السدعي ان يكون فرد تدريجي من الكيف متصل
واحد من مبداء الحركة الي منتهاها منخفضة وهذا الفرد منجل الي اجزاء بعض الشدة
بعض والمتصل بالثمن من مختلفه الحقائق والمحقق الرد اليه شمر الذيل لاثبات
الاختلاف فتارة ثبت التجزير بالكل مرتبة من الشدة يندرج تحتها افراد كثيرة
منها رتبة في هذه المرتبة فتشبهها الي تلك الافراد كنسبة الانواع الي افرادها فلما
تشكك في كون الانواع مختلفة كذلك تشكك في كون هذه المرانبة انواعا وتارة
ليسدل على الاختلاف النوعي باافرضا سوادا في غاية الشدة ثم غرضا سوادا
اخر اصبحت على نسبة يكون اقرب الي البياض ثم مرتبة اخرى اضعف من الا
تلك النسبة ويكون اقرب الي البياض قريبا ما من الاول وكذا حتى ينتهي الي
البياض الحق فنقول نسبة البياض الي المرتبة التي نسبة المرانبة السوادية بعضها
الي بعض فلو كانت مراتب السوادات متحدة بالنوع يكون المرتبة الاخيرة متحدة
مع البياض بالنوع وهذا البيان انما يشبه لو لم يكن السواد وسائر الكيفيات
في الانفاض غير مشابهة وهو ممنوع بل التفسير في الكيفيات لانتهى الي حد كما
في الكميات وح لا نسلم ان نسبة مرتبة من السواد وان كان اضعف الي البياض
نسبة مرتبة من السواد الي مرتبة اخرى كيف ونسبة المرانبة السوادية فيما بينها

بالاشمال

بالاشتمال والكان التحليل في الوهم وبدا لا يتصور فيما بين البياض والاسود
وبالعكس وان ثبت فنبه على عدم زوف النقصان في اللقيات الي حد
بالحرارة اللبنة فان الفرد والتدريج من اللبنة يقسم الي الاجزاء الغير الواقعة
في حد وكل مرتبة منها اضعف من مرتبة فوقها واشد من مرتبة تحنها وبالعكس
فمراتب الشدة والضعف غير واقفة الي حد فافهم فقد ظنر ما ملونا عليك ان
الاشرافيين مجزورون كون المهية بنفسها زائدة في نحو من الوجود
من نفسها في نحو اخر منه كما انهم مجزورون كون المهية بنفسها متحقفة في اجزاء
الوجودات من دون زيادة شئ اخر سيم بالتشخص والمشاوون الكرو
اذلك ولا يظن انكارهم كون المهية متحقفة في اجزاء الوجودات والفرق
بحكم قال الجامع بين المعقول والمنقول فذا الجهاد الاكبر الذي يبلغ مبلغ
في نيل الحق التبين الي علماء ولسا قد سره واذا قلنا ما اذا قلنا ان حقيقه
شدة الصدق ان يصدق الكل على موضوع واحد باصداق كثيرة وبذا
لا يتصور في الذانبات قال تكثر الصدق انما يكون بتكثر المصداق ^{المصداق} _{المصداق}
في الذانبات نفس ذات الموضوع فاذا كان المصداق متكثرا يلزم التكثر
في الموضوع فلم يبق الصدق على شئ واحد وانما يتصور في العرضيات
فان المصداق متغاير للموضوع فيمكن التكثر في المصداق مع وحدة الموضوع
فيمكن وصف الشدة فيها ثم قال علي هذا البصير النوع لفظيا لان الذي يقول
به الاشرافيون ان تحقق المهية بحيث يكون بنفسها شدة ممكن والمشاو
انما نقول تكثر صدقها على موضوع واحد غير ممكن هذا حاصل الدليل ان الشدة

بل يشتمل على امر ليس في الضعيف به تكلف المصدق ام لا وعلى الذاتي فلا فرق
اذا المصدق في كلا الصورتين غير متكلف فلا يمكن تكلف المصدق وعلى الاول فان
كان هذا الامر واخلط في الموضوع ولو في التوهم فقد تكلف الموضوع وان كان عارضا
فقد صار مناط المصدق هذا العارض فلم ينسب المصدق لنفس الذات فلم ينسب الذاتي
ذاتيا لان المصدق قد صار خارج الذات فلم ينسب التشكيك في الذاتي وعلى
هذا لا نقض بالعارض واعلم انه اذا وجد المهية او الذاتي في فرد على وجه الشدة
فقد صار مصححا للانزعاج افراد كثيرة صغاف فالمهية في الفرد وقد وجدت
بوجودات متكثرة فهذا الفرد وما يصدق عليه المهية باصداق حسب كثرة وجودات
المهية في المصدق فقد تكلف المصدق في التوهم على موضوع واحد فتكلف المصدق
على موضوع لازم لوجود المهية على وصف الشدة في الفرد وانما تكلف المصدق
على موضوع انما يكون اذا لم يصح وجود المهية في فرد على وجه الشدة في لا وجب
جعل النزاع كقطبا فالاشراقيون حسب جواز وجود المهية والذاتي
مختلفا بالشدة في انحاء الوجودات فعلمهم ان يجوز اصدق المهية على
الفرد الشديد باصداق كثيرة والمثاوان لا الكروا كالمصدق المهية
والذاتي على موضوع واحد باصداق كثيرة فعلمهم ان لا يجوز وجود المهية
مختلفة بالشدة والضعف في الوجودات الموجودة فالنزع نزع مغوي
على احوال وجه اخذ والنزعان مثلا زمان هذا وقد ظهر لك ان تدبر ان
الحق ما ذهب اليه الاشراقيون فاخفظ **قوله** والوجود انما يقبل التشكيك
اذا الوجود لا يكون شديدا من وجود اخر لانه قد علمت ان ليس الوجود

امرا يحصل من قيامه الموجود منه بل الوجود منه الشيء ولا يقبل التلخيص والوحدة
الابتكارية ذات الموضوع ووحدة فلو صح من وجود شيء انزع اشكال وجود اخر فذا الوجود
ان كان وجود هذا الشيء فليس وجود اخر مثل له وان كان وجود شيء اخر فلا يصح
انزاعه من هذا الشيء الا ان يتخرج ذلك الشيء الاخر من هذا الشيء في لم يستد الوجود
بل انما استدل المنهية واستدل الوجود بالعرض فتدبروا حسن التدمير واعلم ان
هذا البيان موقوف على ان الشدة انزع اشكال اخر منه وان كان عبارة
عن كمال الشيء فلا يتم هذا المنحصر من البيان وليبيان موضع اخر ولعلم البصائر
الاستدلال بمعنى حركة الموجود في الموجود على قياس الحركة الواقعة في
الكلف باطل ايضا كما قالوا لان الحركة تستدعي ان يكون لها موضوع ما في
من ابتداء الحركة الى انتهائه وهو اراد عليه افراد ما فيه الحركة بحيث يكون
في كل المنع زمان الحركة فردا مما فيه الحركة لم يكن ذلك الفرد في ان
ولا بعده ولا يمكن تداعي الوجود فان الوجود في الاثنائي اما هو الوجود
في الاثنائي الاول ان كان ذات الموجود واحد وانما ان يكون الذات
الموجودة بالوجود السابق غير الموجودة بالوجود اللاحق وهذا لما علمت ان
الوجود ليس وراثة الموجود منه امرا اخر رايد على الذات بتعدد سبب من
دون تعدد المضاف اليه واستدل المحقق الدراني به بان المنحصر حال
الحركة لا يصف بفرد من افراد ما فيه الحركة وانما له النوسط من تلك
الافراد والافراد ليست الا بالقوة فلو كان في الوجود حركة لزم ان يكون
الذات المنحصره موصوفة بفرد من الوجود حال الحركة فلا يكون المنحصر موجودا

انفاء الحركة ولا بد للحركة من كسب الموضوع وهذا البطل وتوقع الحركة في الجوهر
في ان المتحرك بل يصف بافراد المقوله كلام طويل قد وقع الاطبا في حاشيته
الجديده على شرح التجر يد ووقع مشاجره طويله بينه وبين معاصره من مشاهير
الاطلاع عليه فليطالع الجديدين لهما واحتج انه لا بد للحركة في المقوله من الصف
المتحرك بالفرد الزماني الموجود في زمان الحركة على سبيل الاطبا و عليه
بحيث يكون كل جزء من اجزاء الزمان جزء من هذا الفرد وفي كل ان من انما
زمان الحركة على جزء من هذا الفرد وهي الافراد الا انه فلا يلزم انفاء الموضوع
لان في تمام الزمان يصف بفرد زمني من الوجود وفي العاض ذلك الزمان
بافراد زمنية صغيرة من الاول حاصله في ضمنه وفي كل ان بافراوانه من
الوجود غايه ما في الباب ان هذه الافراد المتراعه والاضربيه فان موجوده نسبي لا يفتق
حصول الوجود على وجه الاضمام بل يفتق في الانواع فتدبر واعلم ان المنه المحفوظ
بوارد الافراد الشخصيه وتعاينها ضرورة ولا خلاف في وجودها في الحقائق الغير
القاره في مجموع الزمان بحيث يكون منطبقا لعضه على بعض الزمان لكن
بل يجوز ان يوجد حقيقه في ضمن فرد زمني تدريجي الوجود بحيث يكون الهويه اصله
في مجموع الزمان منطبقا عليه والهويه ا حاصله في كل بعض من الزمان منطبقا
على بعض منه والهويه ا حاصله منه في كل ان موجودا فيه والحقيقه منقطه في مجموع
الزمان وفي العاضه وفي اناته هذه الهويات ويكون هذه الحقيقه منقطه في هذه
الهويات ا حاصله ولا يوجد في غيرا ويكون تلك الحقيقه لا تقضي القارر ولا عده
بل يكون في بد الفاعل المتخار ويمكن ان يحصل في الاك هويه قاره وفي الزمان هويه

غير قارنه واطلاق وجود الحقيقه على هذا الوجه مما ليس ضروريا ولا مبررا عليه وانقال
بذه الحقيقه في هذه الهويات مع بقاها ويجرد كل هويه منها في كل ان اوزان ان
شئت سميه بحركه الحقيقه في اشخاصها و هو بانها الوجود الانفعال التدريجي مع احقا
وجودها الالهي وان شئت لم سميه بحركه لعدم بقاها الموضوع بالهويه لكن الكلام
في ان التجرد لهذه الوجه ممكن بل وادفع ام لا فان قلت هذا سفسطه فاننا نعلم
انا هو الذي قد كنا في الزمان السابق كيف ولو كنا مختلفين لا انقلب علوسا
وصفا منا والشرام هذا سفسطه قلت المشا رايه بانها هو الحقيقه المحفوظه في ضمن
بذه الهويات لانه الهويات والحقيقه هي العالمه والقاوره ولا شك في
بقاها فلذا احكم بانا الذي كنا نعلم وقد رمن قبل نحن الذي الان وكما ان ذواتنا
تذرح في الهويات كذلك صفاتنا تذرح في هوياتها ولا سفسطه فيه وانا احكمنا
بان هذه الهويه تملك فمن اللبس من الخلق الجدي كيف وانا احكم بان ابدانا التي
الان هي الابدان التي من قبل مع تبدل كثير من اجزاء ابداننا فلما لا غير بحكم عقولنا
بهذا الكذا لا غير بحكم عقولنا بذلك وهذا هو القول بجرد الامثال الذي عليه يقوم
الكرام الدين لهم عند ربهم منزله عظيمه ومرتبه رفيعه قد بانوا عند الله سبحانه فاذا انهم
العلوم الحقه التي بها توارث عقولهم وسقاهم من زلال رحمة ما ردت قلوبهم
هم خلفاء الرحمن على ارض الحقيقه وافاضوا الفيوضات على الخليفه رضوان
الله تعالى عليهم كافة اجمعين و ليوثاني جوارهم امين قال قد سسرته واقول اذا
كانت الوجودات متخالفه المتقابلين ان يقال لعل معوضه والمجرب الحقيقه وجود الوجود
جل مجده متخالف حقيقه وجود الممكن فان وجود الواجب لعل في قائم بذاته هو ذات

الواجب تعالى وبه موجودية من دون عرض حصص من الوجود له ودر جواب الممكنات
حصص الوجود المطلق بها موجودية ليس فيها فردا من الوجود سوى الحصص
في العلم يلزم في الممكن التزاما لث غير الحصة والوجود المطلق وكذا العلم يلزم كون
الحصة رايدة عليه بعد ما وانما هناك فرد من الوجود هو غيبة تعالى وبهذا افتري
بدر اجواب عن جواب ذلك الفاصل فمثل ذلك ما سلت قال قدس سره والصواب ان يقال
ان نفس الواجب الذاتي بالاستغناء اه فيه اشارة الى ان جواب المصروه وغير صحيح فانه
يبان الوجوب عين الذات لكن الذي هو عين الذات مصداق ذلك المفهوم واما مفهوم
فهو معنى اضافي قطعاً وهذا المعنى نسبة بين ذات الواجب تعالى ووجوده فلا بد من
زياده وجوده وح لا ينفج اجواب هذا والمحقق ان الواجب جهة الغيبة ملاحظه بالبيع
وليس في الواجب تعالى امر موجود يكون هو الواجب وانما يحكي به عن نفس ليس
في الواجب تعالى امر موجود يكون هو الواجب وانما يحكي به عن نفس الذات
التي هي وجود تحت موجود بنفسه فكما اضطر في الحكاية للضرورة العقدية الى
جعل الوجود محمولاً كذلك اضطر الى جعل الواجب جهة للعقد فان اريد بالوجوب
جهة الغيبة فهو لا يعنى الا معايرة مفهوم الوجود المجعول محمولاً في الغيبة ولا
يلزم منه زيادة الوجود في المصداق وان اريد الواجب الذي في المصداق
فهو نفس الذات وليس اضافية وان اريد معناه المصدرى المنفصل استقلالاً فهو
تلك الجهة ملحوظة بلحاظ مستقل لا يستدعي زيادة الوجود في المصداق فافهم قال
قدس سره وان فسر بانقضاء الذات للوجود اه ولا بعد ان يراد بانقضاء الذات
سلب اقتضاء الغير اعم من ان يكون بانقضاء الذات او لا **قول** لا يقال الواجب

انقضاء الذات الوجود الذي ياب الوجودية آه أنت لا يدب عليك ان
انقضاء الذات الوجود الذي ياب الوجودية غير صحيح والانقضاء الذات الوجود
عليها موجودية والحق ان الواجب ما كان وجوده ضروريا بالانقضاء الغير
فالوجود الخاص الذي ياب الوجودية نفسه وثبوت الوجود المطلق ضروري
اما بانقضاء الذات علي ما هو المشهور او لا بالانقضاء علي ما هو التحقيق وان
الامر الخارج اذا كان مصدرا في نفس الذات لا يحتاج الي انقضاء ومقتضى انقضاء
الوجود المطلق من الامور اللازمة علي المشهور في رسم به ولا يضر فيه وليس
المقصود ان مناط الواجبه هذا الانقضاء فافهم **قوله** لانا نقول الواجب المقضي
اه قد علمت ان ليس مناط الواجبه انقضاء الوجود المطلق بل ما يكون موجوديه
بفهم من غير انقضاء اصلا والوجود المطلق ليس مناط الوجوديه اصلا **قوله**
والا يلزم ان يكون الزمان وعيونه هذا عجيب جدا فان الزمان لا يقضي شيئا
من الوجود الخاص ولا الوجود المطلق نعم يمنع عليه عدم الخاص علي راي الفاسف
والا يلزم منه وجوب الوجود الخاص فان نقص عدم الخاص سلب عدم الخاص
وهذا قد يكون بالوجود الخاص وقد يكون بعدم المطلق وقد يوجه بان المراد ان
بعد حصول الوجود الوجودي وهضمي ذاته عدم طرفان عدم عليه وهذا الوجه
يسعى ان يقال فيه ولن يصلح العطار ما انفك الدهر فان الكلام في انقضاء الذات
الموجود الذي انقضاء البقاء مع ان الوجود والبقاء بعد عرض الوجود ايضا غير ضروري
ولا مقتضى الذات **قوله** العموم والمخصوص من عوارض الصور الذهنيه اه هذا
اجواب غير متوجه فانه قد سلم فيما سبق العموم والمخصوص واجاب بان المراد خصوص

بالتعاكس

الوجود الحاض ثم ان حاصل السؤال الاول ان ما يمكن ان يعرض له لعدم دلوي الزمن
مقدم على ما يمكن ان يعرض له الحصوص ولوي الذين ظاهرا بالانعكاس ثم اعترض
انه لا يمكن ان يقدم الوجود الحاض لكونه ذات الواجب لعالي فالجواب ان الحصوص
والعموم من عوارض الصور العقلية غير متوجه لانهما ان كانا من عوارض الصور
العقلية فالمفهوم الذي من شأنه عرض العموم لصورته العقلية مندم على ما ان
شأنه ان يعرض لصورته العقلية الحصوص والمحقق ان الجواب بالتعاكس غير صحيح
وانما الجواب ما اشار اليه بقوله مع ان العام ليس مقدا بل العام الذاتي **بقوله**
بل المحقق ان الواجب لعالي هو الوجود المتكافئه حاصل هذا الجواب هو جوا
المصاهرة وقد عرفت ما فيه مع دفعه فذكر **بقوله** ولك ان نقول وجودات
الممكن اه حاصله ان وجودات الممكن ان كانت افراد غير المحصص فهو علم
وان كان محصفا فاقضاه للوجود المطلق غير صحيح فلا يرد ما في الشرح بقوله فان
قلت والظن ان هذا الجواب غير منجيه فان السؤال كان السؤال كان على تقدير ان
يكون وجودات الممكن افراد غير المحصص كما يصح عنه كلام الشرح المحقق قدس
سره فانكار الافراد لا يكون جوابا ثم ما الزام من الاستحالة على تقدير كون الوجود
افرادا من موجودين غير ظاهر الاستحالة فان التقابل بالافراد لقبول موجودين
وغيره مصداقا للموجودية ووجودا حقيقيا فتأمل **بقوله** فانه اذا كان المراد منه
امضاء الذات كونه موجودا على هذا لا بد من التعريف في لفظ الامضاء بمعنى
سلب امضاء الغير لان الشيء لا يعضى موجودية نفسها مع ان هذا الفرد من
الوجود مصداقا للموجودية فلا يحتاج بعد لقرره الي المقتضى ولقرره بنفسه لكونه

واجبا بالذات

واجبا بالذات او يقال المراد بكونه موجودا عرض الوجود المصدرى المتأخر
عن النفر والموجودية بمعنى كونه مبدءا لا تارة وهذا المفهوم الاستحالة في
انقضاء الذات اياه كما قدرت اليه الاشارة ثم لاك ان تحمل كلام الشارح
المحقق قدس سره عليه في تفسيره الوجوب وان كان لبعض عبارات حاشيته
التجريد بالي عنه بحسب الظن وعلى هذا في حاصل السؤال المصدر بقوله فان قلت
ان الوجودات العارضة للممكنات مصداقات للموجودية فقد انقضت
الموجودية وحاصل الجواب المصدر بقوله قلت المراد بالانقضاء ما يكون
تاما بحيث يكون نفره لا محضى اخر فانه اذا كان نقر الوجودات من
المفوضى المتأخر بالموجودية انضم بانقضاءه لان التناقض في المصدر اق
يوجب التناقض في الصادق قال الشارح التجريد لوضح انقضاء الوجود
بعروض الوجود المطلق استقافى لزم الموجودية بوجوده فان قيل ان الوجود
أخاص ذاته تعالى ووجوده هو المطلق قدرة التي هي الوجود أخاص موجود
مطلق قبل فعلى هذا صار الوجود الذي به الموجودية زايده اوبصر الواجب تعالى
ذاتية ووجود غايته ما في الباب ان المنهية فرد الوجود وندما للمفوضى العجب
قال موجودية ذات البار بما عرّج بالوجود أخاص الذي هو نفس ذاته و
اما الوجود المطلق مضموم مشرع بعد صيرورته في عالم الواقع كما ان زيد الك
نفس ذاته لا يعرض مبدءا كنتم العقل تبرج عنه الا ان منه المصدرية
ولا يكون زيد الك ان باب تبين ان المنهية هو نفس ذاته وان المنهية
مشروع عن ذاته كذا يعنى الذات موجودة بنفسها والمفهوم المصدرى

نبرعه العقل والفضية ذاته تعالى فافهم **قوله** لان الصحيح من حيث يوضح لازم اه
 يعني ان نفس مفهوم الصحيح من اللوازم فيكون احض من اللوازم لطبعه و باعتبار صدق
 على الافراد اعلم لان كل ما هو فرد للوازم فرد للصحيح حتى ان مفهوم الصحيح بما انه فرد
 للوازم فرد للصحيح اليه والاستحالة لتعابير الجته **قوله** ثم لاحظ ان هذه المقدمة
 مأخوذة في الوجه الاول اه دفع لما عيسى ان يتوهم ان هذه المقدمة مأخوذة في
 الدليلين الاولين كما انها مأخوذة في هذا الدليل فلم صار هذا الدليل الزاميا
 دون الاولين ونفسه اجواب ان هذه المقدمة وان اخذت الا انه لم يؤخذ
 بما انه سلم الفلاسفة وانما اخذت بما انها صادقة في نفس الامر والمقدمة
 الواحدة ان اخذت في الدليل من جهة التسليم كان الدليل الزاميا وان
 اخذت من جهة الصدق كان برهنا فافهم المقصد الرابع في الوجود الذي
 والثاني اثبات ان لا بد في الاشياء الغائبة عما له اعلم ان للفلاسفة
 منها دعوى في الاولي ان الاشياء الغائبة عن ادبي ما هو في النفس واصفا
 الاضمانية حاصله عند الادراك المتكلمون يتولدون على كمال الدروس والدلائل
 المذكورة ان تمت فانما تدل على الدعوى الاولي دون الثانية وليس النزاع
 في مفهوم العلم المصدرى والاكشاف فانه ليس في شئ بل النزاع انما هو
 في مبدأ الاكشاف ومصادق العالمية فقد اختلفوا فيه اختلافا عظيما
 فذهب شيخنا الحاشريه قدس سرارهم ولم يعلم فيه تنازع من المتكلمين
 ان العلم حاله قائمه بالمدرك ذات اضافته فكيف بهذه الحالة المعلوم
 الذي يعلق به هذه الحالة وغيرها بالحالة الاجلانية فالواحدة الحالة لو قامت بالجماد

المقصد الرابع

لكانت

١٠

لكانت عالمة وليظهر ميل الامام ربه في شرح الاشارات الى انه اضافة بين العالم
والمعلوم ودمج عنه الطبع السليم والذهن المستقيم كيف الاضافة بمعنى انزاعي
واذا تراجع الى الوجود ان لا يجد ان شرح من نفوسنا اضافة الا مفهوم الا
عندنا ونحوه ثم ان هذه الاضافة لا بد لها من مصدر ان موجود الكلام فيه ذر
الفلاسفة الى ان العلم الصورة الحاصلة من العلوم قال الامام الرازي ربه
في شرح الاشارات القول يكون الصورة علما باطل سواء كان القول بالوجود
الذنبى حقا وباطلا لان الادراك لو كان بحصول المعلوم عند العالم كان
اجسم انما به السواد عالما به فان قبل الادراك حصول الصورة للمدرك او قبل
الادراك او المجرى قال بما كاره الادراك حصول الصورة صار احاصل الادراك
احاصل الصورة عند من حصل له الصورة او عند من هو قابل للصورة وذا غير
محصل وغير مفيد واما الثالث عن الجواب فنقول الادراك بالنفس المعلوم
احاصل او موقوف على شرط زائد على الاول يلزم كون اجسم عالما بالسواد
بالضرورة لان العالم من قام به العلم وعلى التالي لم يكن حصول النفس المعلوم
علما بل اجتاح في كونه علما الى انزاع اجاب عنه الصبر الطويل الادراك
وجود المعلوم للعالم وجود اظليا لا كوجود السواد للجم فم يلزم محذور انت
لا يذم عليك ان الادراك عندهم عبارة عن حصول المعلوم مطلقا
ولا بشرط فيه الوجود الظلي الا ترى انهم قالوا النفس عالما بنفسها محصور
نفسها الا بحصول صورة وكذا اصفاتها فانها موجودة بالوجود الاصلى الحاضر
الضر علم وسموه علما حضورا وادعموا ان هذا النسخ من العلم انوى فالاشتراط

بالوجود الظلي غير معقول فليزيم كون عالمنا بالسواد بل الحق في اجواب ان يقال
ليس الكلام في المفهوم المصدرى انما الكلام في مصداقه ومطابق حمله فالموجود
التي ثبت له مفهوم العالمية والاكثاف لا بد فيه من مبداء الاكثاف
ومطابق حمله فالفلاسفة يدعون ان مطابق الحقل هو الصورة الحاصلة من
النسج عند الإدراك وقابل الادراك وهذا المطابق زائد فيما سوى علم الآبار
تعالى عنده متفقهم لان العلم بماك موجودا انما يمكن ان يقال مصداقه نفس
ذاته بخلاف غيره من الموجود فان العلم قد ثبت وقد لا يثبت فنجب ان يكون
المصداق امر ازيد لكن لما اثنوا الوجود الذهني عند الادراك حكموا بان
المطابق للعالمية حصول الصورة القائمة بالموجودات التي يصلح لان يتكاتف
الاشياء عنده علم ومطابق العالمية فلم يلزم عالمية اجسام بالسواد ولم يكن
قولهم العلم الصورة الحاصلة عند الإدراك او القابل الادراك بمنزلة القول
بان العلم الصورة الحاصلة من حصول الصورة عنده او من هو قابل حصول
الصورة وقوله الادراك اما حصول الصورة اه ان اراد بالادراك معناه
المصدرى فمخارانه ليس حصول الصورة ولم يكن الكلام فيه بل في مطابق
حمله وان اراد بها المطابق ومبداء الاكثاف فمخارانه نفس المعلوم لكن
لا مرطابقا بل اذا كان قابلا بمن يصلح الاكثاف عنده ولا مخذوفه فقابل
ثم القول يكون الصورة علما مشكلا فانه يرد عليه شكالات غيره الاندفاع
وقد اذكرة المختصرة اخر الامر كما استطلع عليه ان الله تعالى ثم من المشايخ
من زعم ان حصول حصول المعلوم للعالم غير كاف الادراك بل لا بد من اتحاد

العقل بها قال الشيخ في الاشارات وكان لهم رجل يعرف بفر فور بوس
عمل في اتحاد العقل والمعقول كما ينبغي عليه المشاؤون وهو حنف كله وهم
يعلمون من الفهم انهم لا يفهمونه ولا فر فور بوس نفس وقد ناقضه رجل
من اهل زمانه وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول الحنف
الارداو وقال في كتاب المبدأ والمعاد في تفسير كلامهم على ما نقله شيخ
السلوحيات بما حاصله ان العقل بالقوة اذا حصل له صورة محردة عن
امادة والعوارض صيرته عقلا بالفعل لا بد ان يكون منفصلا عنه الفصال
امادة عن الصورة والانسلس الصور بنا اجمال والتفصيل ان العقل
بالفعل اما بعينه العقل بالقوة واما الصورة وان المجموع الاجازير ان العقل
بالقوة بعينه العقل بالفعل لانه ان لم تعقل امر لم يخرج الي الفعل وان عقل
فلا بد ان يكون هذه الصورة معقولة اولاً ثم يكون له الادراك فانما ان
يحتاج في تعقلها الي صورة اخرى تسلسل واما ان يكون بنفسه تعقله الاشياء
على الاطلاق فليزم ان يكون امادة العلية والعوارض عالمه بها واما ان
يكون تعقله لا على الاطلاق بل باعتبار كونها لعقل من شأنه التعقل في
خرج اماصل الي موجودة لامن شأنه ان يكون موجودة له واما ان يكون باعتبار
آخر فلم يكن الصورة بنفسها ادراكا وتدوضع انه بنفسه ادراك بنفسه
فان ذلك ليس العقل بالقوة هو نفس عقلا بالفعل والاجازير ان العقل بالفعل
هو الصورة اذ يلزم ان لا يخرج العقل بالقوة الي الفعل بل يكون العقل
بالفعل هو الصورة ويكون العقل بالقوة قابلا وموضوعا للاجازير ان يكون

العقل بالفعل المجموع أو علي هذا بخوران لعقل غير ذاته لان هذا الغير اما
خارج عنه من خارج الي صورة اخرى بها يكون بالفعل وقد وضع انه بالادلي
صار بالفعل بل لا كلام لنا الانبي الصورة التي بصير بعد عقلا بالفعل فنجر الي
هذه الصورة وان كان جزاء فتلك خبر المعقول اما الذي كالمادة او الذي
كالصورة او كل منهما وعلي التقادير فاما ان لعقله الجزء الذي كالمادة او
الذي كالصورة والكل باطل لانه ان كان لعقل الجزء الذي كالمادة فيكون
نفسه عاقلا ومعقولا وعقلا فلا منفعة للصورة وان كان لعقل الجزء الذي
كالصورة فالجزء الذي هو الصورة هو الخارجة الي الفعل فهو اذن بالقوة
دون الذي كالمادة هو خلاف الوضع وقس الاقسام الاخر فقد بطل الاقسام الثلاثة
فاذن ليست نسبة الصورة العقلية نسبة الصورة الطبيعية الي الهيولي بل اذا
الصورة في العقل بالقوة اتخذت اناهما شيئا واحدا فليس هناك قابل مقبول
في العقل بالفعل بالحقيقة هي الصورة المجردة وهذه الصورة اذا صيرت الغير
عقلا بالفعل فنفسها اولي بان يكون عقلا بالفعل كما ان احرارة النار
لو قامت بذاتها كانت اولي بان يحرق ولو قام البياض سفك كان اولي
بان يكون مغرقا للبصر بذكلامهم بلحضا فان كانوا مرزابه الي حقائق اخرى
فلا كلام لنا معهم والافلا تخفى ما فيه وقد ظهر لك مما قدمنا اجواب عن هذا البيا
ومن امثلهن من زعم ان النفس يتجسد مع العقل الفعال والفعل الفعال
عقل بالفعل فالوا النفس يتجسد مع المعقول والمنفرد والعقل يتجسد مع النفس
فنصر المعقول المستفاد فهو لا مع قولهم بالاخذ بين النفس العاقلة وبين

المعقول المستفاد قدر الاتحاد والحد والشيء في الاشارات بانع التشنيع
على كلا الطرفين فقال في رد الاول ان توامس المصدرين يقع عندهم ان
اجزء العاقل اذا عقل صورة عقليه صار هو هي بلفرض الجوهر العاقل
عقل او كان هو علي قولهم المعقول من الالف قبل مخرج موجود كما كان
عند ما لم يعقل او بطل منه ذلك فان كان كما كان فهو او عقل اول بعقلها
وان كان بطل منه ذلك بطل علي انه حال له او علي انه ذاته فان كان
علي انه حال له والذات بافته فصار كبر الاستحالات ليس علي ما يقولون
وان كان علي انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شي اخر وحين ان صار شيئا
اخر علي انك اذا نامت بداعلمت انه لغضبي هو لي مشتركه ومجد ومز
لا بسيط ثم اكد وقال والبعض اذا عقل ثم عقل ب ان يكون كما كان ح عقل
حين يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او بصير شيئا اخر ويلزم منه ما تقدم وعرضه
من الكلام الاول الزام استحالة والعرض من هذا الكلام تكرير زوم الاستحالة
عند تعقل كل معقول ثم قال في رد القول الاخر وهو لا يقولون ان النفس
اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء بانصافها بالتعقل الفعال وبما حق
وقالوا انصافها بالتعقل الفعال فهو ان يصير نفس العقل الفعال لانها بصر
العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفس بضم ن فيقولون ان العقل
المستفاد وهو لا وبين ان يجعلوا العقل الفعال متجزا بفصل منه شي
دون شي او ان يجعلوا ايضا لا واحدا به جعل النفس كاملة واصلا الي كل
معقول علي ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد

ما يتصور به قائمه انتهى اراد بالعقل المستفاد المعقول المحاصل بالنفس
حين الادراك وتقول علي ان الاحالة اه معناه ان الاستحالة المذكورة في
اتحاد العقل والمعقول في قولهم ان النفس يتحد مع المعقول المستفاد لا
وبنده الاستحالة زائدة عليه ثم بعد هذا اطلب الشيخ الاتحاد مطلقا بدليل ذكره
المحصرة في المرصد الرابع ثم منها قول اخر وهو القول بالشيخ والمنان
محصلة حين الادراك شيخ المعلوم ومثاله ونحو القول ليس مغاير القول
مشا نجنا الكرام اذ ليس المراد بالشيخ الاضفة قائمه بالعالم مغايرة للمعلوم بالذات
لها علاقة معه بها يتلطف هو وبنده هو الحالة الا بخلافه التي تقول بها مشا نجنا
الكرام عليهم الرحمة فقد تلخص مما ذكر ان المذهب في العلم اربعة القول بالحالة
الا بخلافه والقول بالاضافة والقول بحصول صورة المعلوم للعالم ونحو القول
الاول قريب الي التحقيق باعدا ليه النظر الفكري يري عن التخلقات
وقد وجدت مكتوبا بخط الواقف علي الاسرار الفراكبة المعمر في الاطفا
الرحمانية ذر اليه الطولي في العلم العقلية والعقلية الي علماء وسيا قدس
علي المحاكمات بنده العبارة ونحو القول علي في اتحاد العلم والعلوم
كما وقع عن المتكلمين وبنعم الامام الرازي رة من المعنانية الالهية ذلك
فضل اليه لو تبين من ان ادوه هو الحكم ومن ادونها فقد ادني خير الترافاز
من الجناب المقدس والحضرة المقدس ان لفضا لمحصل ذلك المعول عليه
والصيانة عن التشويبات التي بها يعقب المحقق وشايع الشرح ذلك
الامام الهام انتهى والذي يحبط بالبال في ابنة الحق بالنظر الفكري هو ان

يقال النفس القائمة بالاشياء بلعلم يعلم زايروا لا كانت عالمة واما الكل شي
فهذا الامر الزايروا النفس المعلوم ولا بد ان يكون حاصل النفس حصوله لها انا
بالايجاد وقد علمت لطلانه او بالحلول كما عليه الفلاسفة الى الان وهو باطل
كما سحى من اتمام دليل المتكلمين على البطلان الوجود الذهني فانظره
ولان الحلول لا بد له من حاجة ذائنية اما في نفس وجودها او في لازم
من لوازم وجودها وقد نبوا عليه احكاما كثيرة منها العميم الهوي في اللام
كلها ومنها البطلان عالم المثال الذي عليه اهل الله رضوان الله تعالى عليهم
والمعبرون من الفلاسفة وليس المعلوم محتاجا الى الذين لا في وجود
مهمته ولا في لازم من لوازمه فممنوع الحلول ولو شئتوا باختلاف الوجود
ففي الوجود الاطلاق محتاج المعلوم الى المحل دون الوجود الاصلى فتقول فلنخر
مغله في الوجود الاصلى اذ يجوز ان يكون صفان والحاجة باعتبار صنف
دون صنف وهذا البيان الزايم ولان المعلومات مختلفة النواعا و
سائل ربما لا يكون شراكة في ذاتي بوجه من الوجود فلو كان العالم نفس
المعلومات لم يكن حقيقه واحده بل حقائق مختلفة بل لا يكون بين بعض العلوم
شراكة في ذاتي اصلا مع ان العلم حقيقه واحده كما هو الحقائق كما شئت
الوجدان الصحيح الذي لا يشوبه وهم بوجه من الوجود كيف ولو جوز كون
العلم حقائق مختلفة لا ترفع الامان عن البديهيات فانما لا نجد لفرقة
بين العلم والساد والبياض وغيرهما تعلم صيرورة انها حقيقه واحده
ولو قبل نفي الحقائق غير جدا فيما ذا العلم ان هذا حقيقه واحده او حقائق متعدده

يقول يفتح الحقائق ولو كان عبد الله لعلم قطعا ان الانسان حقيقه واحده
والحيوان حقيقه واحده فلذا العلم وانك كذا عسى ان يكون مكابره بسفطه
لا اختلف اليه اصلاح مع ان الفلاسفه ايقن مفردون يكون العلم حقيقه واحده
حيث قالوا العلم جنس تحت نوعان ولان العلم لو كان نفس العلوم اقسام
بالنفس لكان كلما حصل في النفس اكتف حقيقه فيلزم ان يكون الصفات
القائمه بالنفس كما كقدرته والارادة والشجاعة معلومه بانها لكل احد
وهو باطل قطعا قال قال في ايل بان الصفات حاصله للنفس باشخاصها
اجمالا فهي معلومه باشخاصها وان لم تعلم مهيبتها الكلية قلت ان نفوس
فرد من المعلوم وحلول المهنيه في ضمه لانك ان كنت المهنيه فيلزم ان يكون
مهيبات الصفات الغنيه القائمه بالنفس يدركه وان لم يلف حلول الفرد
بل تحت حلول الحقيقه الكلية بنفسها لاني ضمن فرد من الافراد فيلزم ان
لا يلف حلول الصورة بزعمكم في انك ان مهنيه المعلوم لان الصورة شخص
ذمبي فهو فرد من افراد المعلوم وان زعموا ان الحصول الظلي يلفي في المناس
المهنيه واما الحصول الاصلى فلا يلف به الا الاشخاص ودون المهيبات
فبذا الفرق بحكم يجب كذبه الوجودان الصحيح والاجاير ان يكون العلم لفظ الصور
القائمه بالنفس من دون حلول في نفس ضرورة ان العلم صفة من صفات
النفس وزعم البصير ان يرى ان النفس بديع صور المعلومات لاني
محل قائم به معلقه لاني باءة في عالم اخر هو العلم حقيقه لانها حاضرة عند النفس
حضور المعلول عند الفاعل وهو انوي من حضور الفاعل وبذا السحف حدلان

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 الصور اما
قدمية فيلزم قدم النفس ضرورة انه لا يتصور قدم المعلول بدون قدم العلم
ويلزم ان يكون دائما معلوما واما احادته فهي متعلقة بمادة ومدته فلا يكون
مبدعة ولا قديمة لانه في مادة ثم ان النفس ان كانت فاعلة لهذه الصورة
يلزم ان لا يكون الفاعلية منحصرة في ذاته تعالى وهو حلف قطعا ومع هذا
سلم عند هذا الفاعل وان كانت من قبل المعاد والشروط يلزم ان لا يكون
لها حضور عند النفس لاحضور الشيء عند الفاعل ولا حضوره عند الفاعل
ثم لو كان علم النفس عبارة عن هذه الصورة فلا صح كسب والتباب اذا
لكل انما يكون ترتيب المعلوم او العلوم والصور كانت قديمة بنفسها لا
يتصور فيها الترتيب فقد بان لك ان المعلوم لا يكون عين الصور فهو
اذن صفة متغيرة قديمة بالنفس ولا يجوز ان يكون صفة انفرادية لان مبدؤها
الانكشاف ما يكون موجودا بلا انزاع المشرع واعتبار المعبر ولو كان
اتمرا عينا لا بد له من متساو الانزاع وهو العلم حقيقته فاذا صفة الضمانية
لها تعلق بالمعلوم بها يتلف العلوم وهو كماله الا بخلافه وان شئت
قلت هذا الشيء والمثال ثم منه ماله تعلق بامر واقعي ومنه ماله تعلق بامر غير
واقعي الاول العلم بالمعنى الاخص والثاني الجهل المركب ومنه ما يخفى
من زعم انهما مختلفان حقيقته فاندفع ما قاله النصير الطوسي لو كان العلم غير
المعلوم لم يكن مرطابقا ولا غير مطابق فلا يميز العلم عن الجهل واما القول

بان المبين لا يكون مبداء الاكشاف بيان اخر غير موقوف به ولم يدل دليل
عليه اصلا انما هو دعوى من هو سام ثم ان العلم صف ذات تعلق واصافته
فلا بد للمعلوم نحو ثبوت وشبهه ثم المعلوم الذي يتعلق به العلم ربما يكون معدوما فلا
بدل من نحو ثبوت غير هذا الثبوت الاضاهي المسح بالوجود وهذا الثبوت يعني
ان يكون محالا غيرت عليه الاثار بل هو شبه ما يقول به الفلاسفة من الوجود الذي
فلا بد منها من عالم اخر يكون للمعلومات فيه شبهة ظلية لو اذ كانت حوادث ام
لو اذ كانت سواء كانت خيالية ام واقعية وليس للكوادب هناك ثبوت بان
تفرغ الموضوع ونيزع عنه المحمول والالم بين الكاذب كما في ابل هو يكون للحكاية
ثبوت في الذهن عند الفلاسفة ويكون كاذبه وان لم يكن لمصدراتها محقق
في طرف قصد عن الحكاية وصا د فان كان له محقق في ذلك الطرف كسر بذلك
هذا المعنى زيادة وضوح الشا اله تعالى هذا كله في علم النفس واما البارى عز وجل
فلما كان عالما بالاشياء كلها ازلا وابدا فلا بعد ان يكون نفس الذات مبداء
الاكشاف ويكون بازاء الصفة القائمة فيها في ان يلغى في الاكشاف فيكون
العلم نفس الذات لكن لا بد هناك الضم من نحو شبهه للمعلوم غير هذا الوجود لان
العلم حادث فلا بد من نحو ثبوت غير هذا الوجود وكسر بذلك هذا المعنى زيادة
وضوح الشا اله تعالى هذا الذي بينا من حقيقة العلم هو الذي يعطيه النظر الفكار
واما نيل الصواب قطوافي امثال هذه المباحث فلا شبه الاكشاف لا نبال الا
بجهدات شاقه علي ما اباها شارح العرب في العم سيرة العالم صلوات الله وسلامه
عليه وعلي اله واصحابه ثم ان مشايخنا الكرام يقولون في علم البارى عز وجل انه

صفة قائمه بذاته تعالى بسبب خذرا عن لزوم الاشتراك اللفظي وسجود الى بيده
المباحث ان شاء الله تعالى واذ قد بلغ كلامنا هذا النصاب فالان توجه عنان
الكلام الى ما حاشته والشرح والقول بحصول اشياء مما آه قد حكم المحشى
بان القول الاشياء باشياء جها في طرف اثبات الوجود الذهني في المقام
الاول يعني في اثبات نفس الوجود الذهني سواء كان للشيء العيني ام لا
في طرف لفي الوجود الذهني فمن المقام الثاني لانه ليس وجوده اذ فيها الام
العيني بل وجود ذهني لشيء اخر وهذا الشيء محجاب فان القابلين بالشيء و
المثال لا يقولون بان قيامها قيام ظلي من دون ان تترتب عليه الآثار
بل قيامه قيام خارجي عند القابل به مثل قيام القدرة والسخاوة وقيامها
فالشبح موجود خارجي والقابل به في طرف النفي في كلا المتعاقبين نعم من قال
بوجود الاوصاف الاكثر اغنية بالنفس لقول الصيام قيام ذهني ولهذا لا
بها الذين بهذا القول في طرف الاثبات في المقام الاول وفي طرف
النفي في المقام الثاني ثم الاول وفي طرف النفي في المقام الثاني ثم ان من
هذا القول ان الصفات الاكثر اغنية صفات مصيف بها الاشياء والاتصاف
بالمعدوم المطلق مح فلا بد لها من نحو وجوده اذ ليس في الخارج في الوجود
عرفت ما هو الحق فيه من ان الوجود الذهني لو سلم لهم لغوي في الاتصاف وان الوجود
بوجود المشاء بحر جها عن كونها معدومة مطلقا وانما المحقق قدس سره
لما رأى اول المنهت والثاني اياه يعني ان الشئ قدس سره حرر الخلاف فيما راجد
عني فقد جعل الخلاف في المقام الثاني دون الاول لان دلائل الفرقين متطابقة

عليه كما سنبصر عليه ان شاء الله تعالى ثم الظاهر ان ما ذكر في تفسير الوجود من انه يعني
ان بنينا نحو امن الوجود ضروري بعينه كل احد وله لوازم وانما ترتب به ولعلم بالضرورة
ان هذه الامار بهذا الوجود وان كانت تلك الامار لظنية في نفسها لكن بعد
بنوتها وترتيبها على هذا النحو ضروري ثم لا بد لهذا الترتيب من مبداء وهو مصداق
لهذا الوجود الضروري بهذا الوجود ووجود خارجي ومصداقه وجود حقيقي خارجي
وما وراءه وجود ذهني ومصداقه وجود حقيقي خارجي وما وراءه وجود ذهني
ومصداقه وجود حقيقي ذهني وهذا التعريف تعريف للوجود بين المحققين
لان ترتيب الامار حقيقه عليه ويمكن ان يكون تعريفين للمصدرين وللادور
لان الخارج ضروري وكذا مقابله واما عدم لزوم الدور على الاول فلان الامر
الخارجي ضروري يعلمه كل احد من حيث انه ترتيب على الوجود المصدرية الخارجية
ولا يتوقف تعقله على معرفة الوجود الحقيقي بهذا لكن بقي ان الوجود الحقيقي
عند المحققين ذات الواجب وهو احد شيهي عنده فكيف نفهم الى الذي
والخارجي اللهم الا ان يقال انه من حيث انه مصداق للموجودية الخارجية وجود
خارجي ومن حيث انه مصداق للموجودية الذهنية وجود ذهني او يقال انه
بني الكلام على ما هو المشهور من ان وجود كل موجود زائد عليه قائم به فافهم
قوله وعلى كل تقدير لا يروانه ان اريداه قد يجاب بان المراد بالاحكام الاوصاف
الاتصافية وحاصل التعريف ان ما ترتب عليه الاوصاف الاتصافية والمصدر
الامار بان يكون علة فاعلية كل ما هو موجود خارجي وبالا يكون كذلك موجود ذهني
وجسند للقبض فان الموجودات الذهنية لا تصف بالصفات الاتصافية

ولا يكون فاعلا لشيء فالهيوبي داخله في الموجود الخارجي لا نهاد ان لم يكن فاعله
لكن لها صفات منضمه وهي الصور والباري تعالى داخله فيه لانه وان لم يكن له
صفات منضمه علي راي الفلاسفه لكنه فاعل لصدر عنه الازمار وذا جواب حسن
ان ثبت ان كل موجود خارجي ممكن له صفات منضمه لان الممكن لا يكون فاعل
الازمار قطعا فلا بد من الدخول في القسم الاخر **قوله** وما ينبغي ان يعلم ان معروض
الوجود الذهني آه قد عرفت في المقدمة ان للصورة الذهنية اعتبارين اعتبار
من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الذهنية وهي مرتبة المعلوم واعتبار
من حيث انها معروضة للعوارض الذهنية وهي بهذا الاعتبار شخص ذهني وهي
المراودة بقوله لا المنية من حيث انها مع العوارض الذهنية وليس المراد المجموع
الركب وادعى المحسره ان المنية بالاعتبار الاول موجود ذهني والعوارض
مرتبة عليها وبالاعتبار الثاني موجود خارجي فان وجودها بالاعتبار الثاني
وجود الرطبي فهي صفة من صفات الذهن والتصاف الذهن بها التصاف الفصامي
وذا منس علي نحو ان يكون وجود العرض بالسنة الي الشخص وجود
رابط بالنظر الي المنية ليس رابطا بل وجود في نفسه وسمي مع ماله وما عليه
ان الله تعالى فان قلت هذا الاعتبار ان يمكن اعتبارها في الموجود
اجازي فامي ففرق بين الصورة الذهنية والشخص اجازي قلت لعل الفرق
ان مرتبة من حيث هي الموجودة في ضمن الشخص اجازي بترتيب عليها
الازمار اجازية فهي موجودة في اجازي واما تلك المرتبة الموجودة في ضمن
الشخص الذهني فبترتيب عليها الازمار الذهنية ثم بعد عرض العوارض الذهنية

وصيرورته شخصاً يترتب عليه الأنا را الخارجية من الأضاف النفس وصيرورة
مبدأ الأكتاف واما ما نقل عنه ان الخارج ليس الا طرف الخلط فلا يصح فيه
التحليل الى الاعتبارين ففيه ما قدم في المقدمة فتذكر **قوله** والأضاف الذين بها العا
النضامى أه لا يخرج من هذا الكلام ان الأضاف الأضامى مطر بسندى وجودها
في الخارج والمشهور ان الأضاف الأضامى الخارجى بسندى وجودها
فيه وقدم في كلام المحنثه ما لوى اليه فلا بد من كون هذا الأضاف اضافة خارجياً
مع ما عليه وما له ان شاء الله تعالى ثم المشهور في تفسير الأضاف الأضامى الخارجى
كون الموصوف في الخارج بحيث ينضم اليه الصفه فيه وح فالأضاف الذهنى
اما كون الموصوف في الذهن بحيث ينضم اليه الصفه فيه فلا حضرة فانه يجوز ان يكون الموصوف
نفس الذهن وينضم اليه الصفه فيه وان اريد به ما عدا ذلك فهذا الأضاف داخل
في الذهن فالحكم باقتضائه وجود الموصوف في طرف الأضاف لظري لا بد من
الاستدلال عليه ذلك ان نقول حلول الصورة خارج عن الأضاف كما سمحى
ان الله تعالى فلا مصره في الحصر ذلك ان تفسير الأضاف الأضامى الخارجى
بالنضمام الصفه الى الموجود الخارجى والذهنى بالنضمام الصفه الى الموجود الذهنى
لكن على هذا القسم الثاني امر تجوزى عند العقل واثبات بحقه عبره جرداً
في حاشيته من الحواشى على المحاكمات بخط من ادنى العلم الجسم واعرف في كبار
فضله العميم الى قدس سره انه ادعى ان النضمام الصفه الى الموجود الخارجى لا يكون
الا في الخارج او يكون الصفه موجوده خارجيه فتأمل قال المصنوع الاول انما تصور
قال الامام الراوى به هذا الدليل لا يدل الا على نفس الوجود الذهنى ولا يدل على ان

الموجود الذي هو العلم قال المصنف ان بنوت الشيء بغيره فرع ثبوت في نفسه قد مر
الكلام في الفرعية فنذكر ان اورد العلامة القوس في هذه المقدمة باطلة لان بنوت
المثبت له ثابت له فقد ثبت الثبوت للمثبت له فلا بد من ثبوت في نفسه
هذا الثبوت له فله ثبوت وكذا الى غير النهاية ولا ينعف الوجود الذي فانما يعلم
قطعا ان من الاحكام ما هي ثابته وجد الاذعان ام لا اجاب المحقق الدراني
ره بانه يجوز ان يكون هذا العقد برحالا لا يجوز ان لا يصح في نفسه اصلا ويكون
مباطلا صدق هذه القضية الوجود في الاذعان العالنية فلم يلزم التسلسل في الخارج
واما في الذين يجوز ان يوجد تلك الامور اجمالا ولا بد اجواب لا تجلو عن كبريات
لذا ان فرض قضية خارجية ونقول لا بد من ثبوت موضوعها في الخارج فالثبوت
ثابت في الخارج فله ثبوت وكذا ومن العيين ان صدق هذه القضية باخراجها
لا يتوقف على وجود الموضوع في الذين واما افاد في دفع التسلسل نفسه
انه ان اراد بالوجود الاجمالي الموجود به وجود واحد فهو باطل اذا اتحاد الال
باطل مطمع انه مبطل للفرعية فان اتحاد العلة والمعلول ضروري البطلان
وان اراد المحفوظ بلحاظ واحد فغير وافي لان هذه الامور اما موجودة حقیفة
فقد لزم التسلسل واما موجودة بعض وجودها اصل وجودها اصل وقد لزم
تلك المقدمة وجوداتها حقیفة فانهم ثم انه قد فرقت شبهة بانه اذا صدق قضية
ان الثبوت الذي حكم فيها ثابت فلهذا الثبوت وهذا قد لزم التسلسل حسب
بحر المحقق الدراني ره وفيه ما دعوت وقد اجب عن هذا الاصر بان هذا الثبوت
غير مستقل لا يصلح للحكم عليه وجعله موضوعا الا اذا الوضو مستقلا والحقا ط مشا

فلا تسلسل ويد اعجابان المحيبت لم يفرق بين البتوت في نفس الامر واحكام به فالذ
ميا فيه عدم الاستقلال احكام عليه وشبهته المعترض نيم بالاول فالحق في اجوا
ان يمنع الفرعية ويقال الذي يلزم للبتوت الموضوع اعلم من ان يكون نفسه او
ثبت اوجه ونهذه البتوت وان لم تكن موجودة في الخارج عن اول الذين انفسها
للهما موجودة بمشاهد ولما وجودها بمفـ خاصة من فروقات بعض الاحكام
لا من فروقات طبعه احكام مطر فانهم **قوله** تمنه انا تصور ماله وجوده كما كان
الدليل المذكور بحسب النظر مخصوصا بالاشياء المعدومة فلا نع هذا الوهم زاد
المختصة به هذه التمه وحاصله انا بحكم على الاشياء باحكام لا يتوقف على الوجود
اخارجي كما في غيره اخارجيات فلا بد من نحو الوجود ولو احضر الوجود في الوجود
اخارجي لم يصديق تلك الاحكام من دون ملاحظه الوجود اخارجي **قوله**
واذا كان تصور بعض الاشياء اياه انت لا يذهب عليك انه لم يثبت من
الدليل تصور الاشياء المعدومة بحصول الصورة وان لم يزم فانما يلزم من
وجودها بنحو اخر غير هذا النحو المعلوم وانما ان تصور لها وادراكها بهذا النحو كمالا
وربما سينظر من هذا الوجه وجه اخر اه هذا الوجه ما خوذ من كلام الشيخ في
الاشارات ادراك الشيء هو ان يكون حقيقه متممته عند المدرك بشاهاه باه
بارك فاما ان يكون تلك الحقيقه نفس الحقيقه اخارج عن المدرك اذ ان
ادرك فيكون مالا وجوده في الاعيان اخارجية مثل كثير من الاشكال السديه
لتر من المفروضات التي لا يمكن اذ افترضت في السديه مالا محقق اصلا او
يكون مثال حقيقه مرسمه في ذات المدرك غير ميان وادور عليه اولابانه منقوض

بعلم الباربعالي علمي راي حدوث العالم فان علمه تعالى ازلي والمعلومات ^{حادثه}
في نفس الامر فاما ان يلزم القدم او يجوز تعلق الاضافه بالمعدوم والاخص
الا بالزم ثبوت المعدومات حال العدم او القول بصور معلقه كما نقل عن ^{انطلاق}
او القول بخلول الصورة في ذاته تعالى وسبحي ان الله تعالى وما يابا بمصور
مفاهيم المسجديات تعلق الي معنواها فلا بد لها من ثبوت لان الالتفات
قد تعلق بها وهو اضافته ولا يصح تعلق الاضافه بالاشي المحض فيلزم وجود معنوا
هذه المفاهيم هه اذ لا معنوا لاجتماع النقصين وامثالها قال بعض ناظري كلام
المحقق ره في كتابه عواقبه لا يظن لها جواب ونسب الامر كما قال بل الجواب ^{علي}
لسير الله تعالى عليه كل منسب ما خلق هو ان هذه المفومات لا معنوا لها بل
هذه المفومات مفيدة لكل خبر منها معنوا قد انزع منه ثم ركب العقل واقيد
احد الخبرين بالاخر حصل مفهوم مفيد ليس له معنوا اصل الا خارجيا ولا ذميا
لكن انما فرض شيئا وبفرض صدق هذا العنوان عليه وتوجه اليه من حيث انه
فرد هذا العنوان وليس هو فردا في نفس الامر فلا يلزم تعلق الالتفات
بما هو فرد ومعنوا له في نفس الامر بل الي ما هو فرد له في فرض العقل ومحقق
في الذهن ويمكن من الكلمات فالعقل قد تصور مفهوم الاجتماع الماخوذ من
مصادقه وهو ممكن وكذا مفهوم النقصين وكل منهما ممكن فقيد الاول بالتعالي
وحصل مفهوم مفيد لا مصادق له في نفس الامر حتى تعلق اليه نعم بفرض
له مصادق وتوجه اليه بهذا المفهوم وبهذا المصادق الفرضي ليس اجتماعا النقصين
فلا يلزم تعلق الالتفات الي الاشئ المحض فتأمل ثم هذا الدليل والدليل

والدليل السابق لا يدل ان الاعلى ان الاستنباط نحو آخر من الثبوت غير الوجود الخارجي
لا يدل ان على ان هذا الامر الموجود بهذا الوجود هو العلم والفلسفة ولعل آخر يدور
في المطارحات قال فيها ان لم يحصل حال الادراك شي ولم يزل حال العلم
الجهل سواء وان زال فان زال امره الادراك فيكون وجوده بالاستصحاب الانتفاء
بالسبب وان زال امره غير الادراك وفي قوتنا ادراك امور غير متناهية
فبنا صفات غير متناهية بطل كل صفة عند حصول كل ادراك وان حصل فلا بد
يكون احاصل مطرافها معلومه والا لكان كونه علما بهذا دون ذلك حجابا من
غير مرجع وهذا الحاصل المطابق هو الصورة العلمية وهذا الاستدلال لو تم لدل على
ان العلم هو الصورة احصاء لكنه غير تام لانا نخشاه انه قد حصل امر لكنه الحاله
الاجلانية لا غير وان اريد بالمطابقه الاتحاد في الحقيقة فلو لم المطابقه بهذا
اصحى ممنوع ولا يلزم الرجوع بل المرجح ان يكون هناك حالات
متعدده يكون لكل منها علة خاصة بمعلومها دون معلوم الاخرى تملك العلة
يكون علمية دون غيره وان اريد بالمطابقه كون ذلك الامر يصلح مباد
لانك في معلوم فمعلم لكن لا يلزم منه ان يكون هذا الامر هو الصورة العلمية فافهم
ثم قد يناقش فمبع قولنا على ادراك امور غير متناهية وقد سئد بانقل عن
الشيخ علاء الدين الدرداء السمناني ان لا ترفي بعد الموت وهذا الاستنباط ضعيف
لان الترفي بعد الموت ثابت عقلا ونفلا وقد اتفق معظمو اصحاب الشافعي والشيعة
قدس اسرارهم على ان النفس ترفي بعد الموت على حسب ما اكثر من الاستعداد
باعمال مرضية شرعية ولا شك فيه وقد يناقش ايضا بان الذي في قوتنا هو ادراك

امور غير متناهية على سبيل الالفظة فغاية ما لزم امکان وجود صفات بمعنى
الالفظة عند حد ولا استحالة فيه انما الاستحالة في وجود امور غير متناهية بالفعل
واقبل في جوابه المراد ان في قوتنا ادراك امور غير متناهية على سبيل البدل
ولا شك في امکانه بالفعل بل لزم وجود صفات غير متناهية برطل كل منها
عند حدوث علم على البدل ففقد العلم بامور غير متناهية انما يستدعي وجود
صفات غير متناهية بدلا للمعاني ليزم الخلف لان الخلف وجود الغير المتناهي
واما الغير المتناهي بدلا فهو متناه حقيقه وبهذا ظهر جدا قال المصوره واوليس في الخارج
فمنه في الذين قال بعض افاضل الاسانده الحجر العلامة النبارسي رحمه الله
تعالى في حواشي شرح حكمة العين لا يلزم من عدم وجود موضوعات هذه
القضايا اني اخارج وجودها في الذين لم لا يجوز ان يكون لها بوث اعترافي
هو كاف في محقق هذه القضايا واطلع ان الله تعالى على ان دلائل الظاهر
كلها محذوفه **قوله** وبهذا التقس لطيرس فوهم ان الكلبي اذ قال الامام الرازي
ره في شرح الاشارات انهم قالوا ان احاصل في العقل صور كلية مجردة عن
العوارض ويرد عليهم ان الصورة احصاه في النفس الجزئية جزئي غير قابل للشركه
اصلا لمتنقه مع العوارض فلا يصح بذلك القولان واجاب عنه بان مفهومها عيني
المتنيه من حيث هي مشركه وهي في نفسها مجردة وكلية مجاز القول بل على فهم المتعلم
والمناخرون لما لم تعفوا على حقيقه الامر طنوا ان في العقل صورة مجردة وقال
المحققه لا يجوز فيه لان الموجود في الذين حقيقه هو الشيء من حيث هو مع قطع
النظر عن العوارض الذاتية وهو مجرد وكلية مشركه حقيقه ثم انه اذا كان

المعرض للكيفية الممتدة من حيث هي كما صرح به الامام رحمه الله تعالى يلزم ان لا يكون
الكيفية من المعقولات الثانية لان الشيء من حيث هو موجود في الاعيان
في اشخاص كثيرة فهو مشترك في الخارج كما انه مشترك في الذين فيكون الكيفية من
لوازم الممتدة غائية ما في اليبايبا من اللوازم التي لا تسمى الي الافراد الا ان يقال
لعله يلزم الامام به ويجعل الحكم بكونها من المعقولات الثانية من شواهدات
المتأخرين او نقول الممتدة من حيث هي غير موجودة في الخارج فلا اشتراك لها في
الخارج وقية او لا ان الكلام في مذيب الفلاسفة وثانيا ان الكلي والالم
ليكن موجودا في الخارج لكن الصدق على الافراد خارجية مما لا يكفر ان المتكبرين
بوجود الكلي الطبيعي بقرون صدق الممتدة من حيث هي على الافراد خارجية
فانهم قال النظر الطوسي في رد كلام الامام اليبايبا من الالابنة التي في زيدت
لغيرها في بكر فالالابنة المتبادلة لهما معان حيث هي متساوية لهما معا
هي التي في كل واحد منهما وهي بينهما معالان الموجود فيها لا يكون فيها بل جزءا في
انما يكون في العقل فقط وهي الالابنة الكلبية من حيث يكون صورة
واحدة في عقل زيد بن زيد ومن حيث كونها متعلقة لكل واحد من الناس كلبية بمعنى
تعلقها ان الالابنة المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعته صالحة لان توجد كثيرة ولا
لا يكون لو كان في اي اداة من مواد الاشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه ادا في واحد من
تلك الاشخاص سبق الي ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها
وانا معنى تجریدة فكون تلك تلك الطبع التي متضاف اليها الاشتراك منزهة عن
اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار اخر متلوقة باللواحق الذهنية المنحصنة

فانها باحد الاعتبارين مما تنظر به في شي اخر ويدرك شي اخر وبالاختبار الاخر مما ينظر
فيه ويدرك فاذا ان الصورة التي ذكرها الفاضل بينها حايها هي الطبيعة الالهية
التي ليس في الحقيقه كونه ولا جزئيه واما التي سماها المتقدمون كلبه ونبعم المساحه
في ذلك فلم يعرض له التنبه والعجب انه ناقص بتجففة هذا مقاله في مواضع غير معدوده و
هو ان الكلمات لا توجد في الخارج انهي وانت لا يدب عليك عليك انه ان اراد
ان ليس الالهية الواحدة بالشخص التي في زيد بغيبها في بكر ولا متناوذه الا
فملم لكن لا يلزم منه ان لا يكون من حيث هي كلبه واحدة بالعموم اذ ليس في من
شروط الكلبه الواحدة الشخصيه وان اراد ان الالهية المتناوذه لها واحد الا
ليس واحدة بوحده ما اصلا فغير كلف ولو لم يكن الالهية واحدة نوعيه
واللهيوانيه واحده جنسيه في ذاتها بل يكون وجودها في الزمن وصبر وتمام
صوره ذهنيه تجاز عرض اللبنة النوعيه والجنسيه لها فجاز ان بصير النوع الواحد
انواعها والجنس الواحد اجناسا والبصر لو لم يكن هما واحده نوعيه او جنسيه
لكان لها كثرة مفاصلها اذ الوجود لا يخلو عن الوحدة والكثرة المتقابلتين والقول
بان المتيه لا واحده ولا كثرة معناه ان الوحدة والكثرة ليسا ذاتيين لها وارتب
لفي الوحدة والكثرة الشخصين وبالجملة نبوت الوحدة المتيه للمتيه من حيث هي
مما لا ينبغي ان تشك فيما عاقل وكلف لادها حقيقه بها هو ما هو وبها امتازت
عمادا كثيرة فلا بد لها من وحدة ولا يلزم من كونها واحده متناوذه الاشخاص ان
يكون منقسمه حتى يلزم ان لا يكون في كل منها نفسها بل جزء بل الالهية التي
في زيد هي التي في بكر وهي التي في سائر الاشخاص وهذه الوحدة غير مانيه الاثيرة

الشخصه وما قبله بل يتم ان يكون شئ واحد في المكنه وحامل الاضداد الذي لا يمكن
كون الواحد بالشخص في المكنه متعدده وحامل الاضداد وان كان مقصوده على
ما يلوح من المحاكات في ان ليس في الخارج السائيه وانما فيه الاشخاص
والعقل منزوع منها الا السائيه فهو قول معنى وجود الطبايع عن الاعيان و
هو خلاف ما لفرز في رايه ثم هو خلاف ما في راي الفلاسف والكلام بهما في
تصوير ندمهم في امر الكليه وتفريدهم في التجريد ثم سرد عليه انه ان اراد
بقوله ومن حيث كونها متعلقه بكل واحد ابي قوله فهذا معنى اشتراكها ان الصورة
الشخصه الذاتيه لو وجدت في ابي ماده من المواد لكان ذلك الشخص يعنيه
ففيه ان الصورة الذاتيه لكونها حاملة للعوارض الذاتيه غير صالحة لكونها نفس
العين اخرجي كيف وهذا من قبل القول بصيرورة لشخص شخص اخر وهو
هونه اخري وال اراد ان الصورة مع قطع النظر عن العوارض الذاتيه
والشخص الذاتيه فهي بعينها المهيته من حيث هي التي قال بها الامام ره نعم
ما ذكر في معنى التجريد صحيح لا يرد عليه شئ وبالجملة كلامه في خصي معرض
لكليه محتمل جدا اللهم الا ان يريد الشخص الذاتيه لو وجدت في ابي ماده من
مواد الاشخاص لكان عينا بناء على ان الشخص الذاتيه غير مانع عن
اشركه اخرجيه فيجوز عند العقل اشتراك الشخص الذاتيه بحسب اخرج
كما نقل عن بعض قديما الفلاسف وح لا يرد عليه الثاني كونه مكلف
مع انه بالي عنه قوله فهي من حيث كونها صورته واحده في عقل زيد غيره
ثم الذي يعجب من الامام ره في حكمه ما اشتراك الطبيعه من حيث هي و

مناقضة لما صرح به في مواضع غير عديدة من لفظي وجود الكلبي الطبيعي ليس محلا
للتعجب بل كلامه هذا الخري يان يعجب من حيث لانه مبني في صدق بيان راي الفلاسفة
لا راي نفسي مع ان انتفاء الكلبي الطبيعي عن الاعيان لا ينافي الحمل على
الكثير هذا فقد بان لك من هذا القبيل والقال ان الاستزراك مما تعرضت
الطبيعي من حيث هي وهي توجد في الازمان والاعيان فلا يصح عده من
المعقولات الثانية قال المحقق الجوفوري لو عرضت الكلمة في الاعيان
شي كالك ان فهو محجب وجوده العيني اما مبهم او معين لا سبيل الى الاول
لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج ضرورة ان الوجود العيني ملزم للتحضر
والا بي الثاني لان المعين لا يمكن ان يكون كليا لان الكلمة قد تفرق بالامطابقة
الكثير وقد يفسر بالشركة بالكثير فعلى التفسير الاول المراد بالمطابقة مطابقة
الظل الذي الظل ومن البين ان الالسانية اذا كانت موجودة في العين
لا يكون ظلها ريدا والبكر فلا يكون كليا بمعنى المطابقة بل ان كان فمعنى الاستزراك
ومن المتكاتف ان ليس كل استزراك موجب للكلمة بل الشركة بالحمل لكن المتعين من حيث
انه متعين لا يحمل الاستزراك بالحمل او معنى الحمل الاتحاد والشي العيني لا يتجدد
بامور متشابهة ولا يدرى عليك من النقص والحمل اما النقص فلانه لو تم ذلك
على ان الكلمة لا تنصف به الامر الذي لان الامر الذي هي اما متعين او مبهم
وامبهم لا وجود له في الذهن لان الوجود مطلقا ملزم للعين لا يجعل الشركة
اللهم الا لان يجوز وجود المبهم في الذهن دون العين واما الحمل فلانه ان
ارادوا بالمبهم الشي من حيث الالهام فالشفتق غير حاضر لان المعروف للكلمة

الانسان من حيث هو الانسان من حيث الابهام وان ارادوا بالمعنى المنتهية
من حيث هي فلا نسلم ان المعنى بهذا المعنى ليس بموجود ملزم منتهية الوجود
للتعريف الانبائي وجوده اذ يجوز ان يكون الشيء من حيث هو موجودا ويلزم
للتعريف وانما انبائي وجوده كونه التعريف في مرتبة الذات بان يكون
وعنونه لا عرضية بل في الوجود انه ان ارادوا بقوله فهو محجوب وجوده العيني
او مبهم انه من حيث وجوده العيني مبهم او متعريف فنقول معين لا نقول بكلمة
من حيث هي وجوده العيني حتى يكون شيئا واحدا كلياً وخبر ما بل هو كلي من حيث
هو وجزئي من حيث الوجود وان اراد انه في حال الوجود معين او مبهم فلنا
انه مبهم في حال الوجود لا من حيث الوجود وبالجملة فرق بين ان يقال في حال
الوجود مبهم وبين ان يقال من حيث الوجود مبهم فالكلية انما يعرض الشيء
من حيث هو في حال الوجود العيني اذ تبين الشيء في فرع تبين المسئبة
له وانت لا تذهب عليك ان الجوفوري بنى كلامه على مقدمتين الاول
ان الوجود العيني ملزم التعريف والثانية ان ملزم التعريف لا يكون مبهما
للتناقض بين الابهام والتعريف وانما المقدمتين كما يربط كون الشيء
من حيث الوجود العيني مبهما كذلك يربط كون الشيء العيني مبهما حين الوجود
العيني لجرى المقدمتين قال منع احدى المقدمتين كما منعنا نحن الثانية
بما قبل قال الاشكال هو هذا الا ما فضل بهذا الاطبا ورح لا فرقى بين ان
من حيث الوجود العيني وبين ان يوجد حين الوجود العيني وهذا ظاهر وبعد ان
ما قلنا لعلك لا ينفي ارتباط في فالتك في ان الكلية بمعنى الاشتراك

يمكن ان يعرض للمنية من حيث هي الموجودة في ضمن الشخص فانقول بكونها من
المعقولات الثانية اذ افسر الاشتراك بالطنة لا بالاشتراك بالمثل
والصدق فقد صار التفسير ان في احوال واحدا كما يفهم من كلام النصير الطوسي
وشراح التلويحات وبعض عبارات المشيخ المحقق قدس سره في حواشيه على شرح
المطالع الفيضوي الذي مثل ما ذكرني في جواب النقص على تعريف الكلبي والجرمي
بان الصورة احاصلها من الاشخاص في احوال مما يصح فيها الاشتراك في الصور
احاصلها في الخيالات الجزئية الاخرى من ذلك الشخص ثم ما ينبغي ان يعلم ان الكلية
صفة لا يسمي انا للصورة او للمعلوم والذي يطهر من كلام المشيخ المحقق قدس
سرته في حواشيه على شرح التوحيد انها بمعنى الطنية الكثير من عوارض الصورة
الذاتية بما هي صورة ذهنية بخلاف الكلية بمعنى الاشتراك لان الصورة الذاتية
تطل الكثير لانها هي التي يحصل في الذين من اشخاص والمختره ايضا قد جوز فيها
سبق كون الكلية من صفات الصورة بما هي قابلية بالذين بلعله اراد بها ك
بهاية المطابقة والطنة الكثير والافا محل على الكثير لا يصح في الصورة بما هي
صورة ولعل المحقق لا يجازر عن ان الكلية بهذا المعنى ايضا من حيث
المعلوم اعني نفس الشيء فان التطل الكثير حقيقة هو نفس الشيء احاصل في الذين
اي الباقى بعد حذف الشخصيات لانه هو المطابق الكثير بالطنة والعوارض
الذاتية بلغة في ندره المطابقة كيف ولو جاز وجود الشيء من دون العوارض
ومن دون الشخص لكانت المطابقة بالطنة بما لها فسد **قوله** انظر ان المراد
به هو الاول اعني ان انظر من عباراتهم ان المراد هو الاول فانهم قالوا انما قيد

لثبوتها بتخرج محمول السالبة المحمول والافانظر بالنظر الى الاستدلال ان يكون المراد
 المعنى الرابع لان الاستدلال بالقضا بالايجابية فإزادة القضية بالحكم
 السلب بالمفصود ويكون قيد الثبوت بقيد الاخراج السالبة **قوله** وعلى الاول
 للاجتهاد الى تفسير الاحكام بالثبوتية اه فان قلت هذا التاميم لو كان المعنى الاول المحكوم به في
 الايجاب وهو غير ظاهر بل المحكوم به اعم من ان يكون في الايجاب او في السلب
 فتح قيد الثبوتية احترار اعرض السالبة قلت هذا القيد خروج السالبة لانه مختص
 للحكم الذي هو معني المحمول بل يكون مخرجا للمحمول السلب كما في سالتة المحمول
 وح يراد عليه ان الربط الايجابي شرط لتقصي وجود الموضوع فلا فائدة في
 اخراج المحمول السلب نعم لا بد من اعتبار اخر لاخراج السالبة لكن الاشكال
 بزيادة هذا القيد باق فتأمل **قوله** لان الحكم والتصديق السلبين اه ان
 كان مقصودا ان الحكم والتصديق السلبين يستدعيان تصور الموضوع
 وغيره عند العقل فليزم وجوده في العقل فقيه انه نعم يستدعيان التصور
 والتميز لكن لا يلزم منه الوجود الا اذا ثبت ان الادراك لا يكون الا بحصول
 المعلوم ولم يثبت بعد وان كان المفصود ان الحكم والتصديق السلبين
 يستدعيان التميز فتصدق على موضوعه انه متميز فالعقد فقيه موجهة فيلزم
 الوجود واذ ليس في الخارج ففي الذين فقيه ان يد بالتحقيق استدلالا بالموجبه
 فبعمم الحكم والتصديق السلبين معانم الاستدلال بالايجاب اللازم لها الطول
 المسأفة فظهر بقيد الثبوتية فائدة جليلة فانهم **قوله** قد عرفت ان السالبة
 يستدعي وجود الموضوع في الجملة يعني ان السالبة يستدعي وجود الموضوع

دلوا باعتبار

ولو باعتبار الجوابين لها فلا يقع ارجاع هذه القضايا الى السوال في دفع الاعتراض
وفيه ان الذي للسالبة تصور الموضوع اي تصور العنوان لسلا يلزم احكامه على المجهول
المطلق تفانية بالرم من جهة صدق موجته قابله بان الموضوع منصور او من جهة ان
التصور يحصل الصورة وجود العنوان في الذين ولا اشكال فيه انما الاشكال
كان يلزم وجود افراد هذه العنوانات وهو غير لازم فانه لا يجب وجود المسكو
عنه بل انما يجب وجود المنتب له فعند كون هذه القضايا بالسوال اندفع الابرار
بل اربب **قوله** مع ان هذه القضية مع قطع النظر عن المعنى ان هذه القضية مع قطع
النظر عن الرجوع الى السالبة صادقة بالضرورة قلنا ان لا بعرضها سالبة
تسعى الاشكال كما كان ردها الى مما قال المحقق الدواني به ان القول يكون
امثال هذه القضايا بالسوال تحكم لان كل مفهوم اذا نسب الى مفهوم يتعقد
منها قضية موجبة بالضرورة فالقول بالكار الموجبة بحكم نظر لانه ان اراد ان
التعقاد موجبة ولو كانت بين كل مفهومين ضروري فمسلّم لكن لا يضربان
مقصودنا ان هذه القضايا بالسوال صادقة وان اخذت موجبة فلا
اشكال وان اراد ان التعقاد الموجبة الصادقة ضروري بين كل مفهومين
فهذا باطل كلف ولا يصح التعقاد الموجبة الصادقة بين مفهومين الا ان
والحجج بالضرورة العقلية وتحقق جواب المصاهرة ان مفهوم المعدوم المطلق
واجتماع النقصين بساير مقامات المحالات مفاهيم عنوانات من دون
معنوا لها ولا تصدق في نفس الامر على شيء اصلا لا ذميا ولا خارجا وكل
بافتراض العقل مصداقا لها فليس مصداقا لها في نفس الامر بل في افتراض الخلق

للوابع وهذا الفرض لفرض الالف ان فرساد ان تأملت في القياسات الخلفية
الموردة لاثبات استحالة المنجليات وجدت تناجها ان ما فرض اذا لها
في نفس الاذلي هي افراد لها ايضا واما امر لا يخفى علي احد من التبعين
فضلا عن بلع بلع الخاصة فلو كان امثال قولنا كل شراب الباري ممنوع
موجبات صادقة لرجع حواصل هذه القضايا الي ان شيئا في الذين ادنى
ان خارج بصديق عليه في نفس الامر بالفعل او بالامكان انه شراب الباري
العبارة باله تعالى فهو ممنوع وهذا كاذب بالضرورة فلا بد من صدق نصية
محاصل جواب المصرفة ان امثال هذه القضايا موجبة كاذبة والسوادق
ليس الا السوابب المحمول في الحففة مفهوم الموجود قد سلب عن هذه
الموضوعات والجنه جنه الضرورة بمعنى قولنا شراب الباري ممنوع شراب
الباري ليس موجودا بالضرورة وما قيل في اثبات كونها موجبات انه
لو لم يثبت مفهوم ضروري العدم لهذه الموضوعات لكان مسلوبا عنه مفهوم
ضروري الوجود مسلوب بالضرورة العقلية واللاكنان واجبه فيكون
ضرورة الوجود ضرورة العدم مسلوبتين عنهما فيصير محتملات لان الامكان
ان خارج عن القسم سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا والام يكن
التقسيم حاصر انفي غاية السخافة فان فيه خلطا وخطبالا لان الامكان
ان خارج عن القسم سلب ضرورة النسبة الابجائية وسلب ضرورة النسبة
السببية علي ان يكون هذا السلب حال النسبة اجمالية وحاصله يرجع الي عقدين
موجبة وسابته مكنين عامين كما بين في المنطق والامتناع ضرورة السلب

على ان الضرورة حال النسبة السالبة فحسب لا يلزم من عدم ثبوت مفهوم ضروري
العدم وصدق سلبه ثبوت ضروري الوجود فان صدق السالبة لا يستلزم
صدق الموجبة فلا يلزم من عدم ثبوت مفهوم ضروري العدم وضروري الوجود
الامكان وانما يلزم الامكان لو انضمت ضرورة ثبوت الوجود وضرورة سلب
الوجود وهو غير لازم من صدق هذه القضايا بالسالبة بل هو المحقق وبما قرر
ناظر اندفاع الشك اخره وان لا بد للانفاد والفضنة من عقد الوضع وهذه قضايا موضوعا
نبا غير صادقة على شئ لا بالفعل ولا بالامكان وذلك لان ثبوت عقد الوضع في
نفس الامر انما يلزم في الموجبة الصادقة وانما في السالبة فلا بل انما يكون فيها
عقد الوضع في فرض العقل واعتباره فقط لا لاقبال فح يدخل افراد الانسان
في الحجر فلا يصدق قولنا لا شئ من الحجر بالان لاننا نقول بتبادل الحكم السلب
الاشخاص الموجودة التي يستحيل صدق العنوان عليها بل انما نقول ان موضوع
السالبة ربما يكون من المفهومات التي لا يصدق على فرد في نفس الامر
بلكن بثبوت شئ وما حصل الحكم في الموجبة والسالبة كليهما ليس الا على ما هو
فرد للعنوان لكن الموجبة انما يصدق اذا كان لهذه الافراد نحو من الثبوت
ولصدق عليها العنوان في نفس الامر امكانا او فعلا بخلاف السالبة
فانها قد تصدق بان ينفي الافراد وصدق العنوان عن نفس الامر وقد تصدق
بان يكون له افراد اني نفس الامر وصدق عليه العنوان لكنه ينفي عنا
المحمول وبما قررنا ظهر كذلك فساد ما في الافق المبين لما كان الحكم عليه
في الحاضرة هو الطبع من حيث سطيق على الافراد بالاتحاد بالفعل

والوصف العنوي غير ملحوظ على ان يحمل على ما هو الموضوع بل على انه موضوع موه
كان عقد الوضع يشبه عقد الحمل من حيث ان في تركبته التفسيرية إشارة الى
تركيب خبري ولذلك نص في الافتراض عقد حمل وان رد سائر اصحاب
النصاعة ليهيكون اعتبار المواد في القضاء باجسب عقد الوضع انهم كما انها
توجب عقد الحمل لبل لا يقع غلط بالاعتقال من ذلك فسادات في الواجبات
العكس والقياسات المحذرة وليس يجوز ان يكون موضوع السالبة اعم
من موضوع الموجبة بحسب الافراز والالتم بحقق التناقض فلذلك كان يلزم
وجود موضوع السالبة الحاخرة من جهة ايجاب لازم قد ايسر اليه في تركب
عقد الوضع لا من تلقاء عقد الوضع نفسه وكان يصح سلب عقد الحمل عنه لا
حيث هو ثابت كما سبق في المسلف من القول انهي وجه سقوط ظاهر
فال عقد الوضع انما اعتبر ليدل على الخط به الافراد فيجاء عليه ايجابا او سلبا لكن
الموجبة يستدعي بحقق هذا الاضاف بل قد ينفي الاضاف بانقضاء بالحو
به ولهذا حكوا عن اخرجهم بعدم جريان الافتراض في السالبة الا اذا كان
مرتبته ثم سببا كشكال هو ان مفهوم اجتماع التفضين في نفس الامر اذا حصل
في العقل معين معين ونسبي فيصدق على هذا المعين اجتماع التفضين
في نفس الامر وقد قلتم ان لا مصداق له لا سيما ولا خارجا ومثله بان شكك
بان مفهوم الوجود اذا تصور وحصل في العقل مستحصن الشخص الذي
ويصدق عليه هذا المفهوم فقد وجد له فرد سوي المحقق وقد انزل عليه المحقق
من قبل والجواب ان مفهوم اجتماع التفضين انما يصدق على هذا الفرد

صدقاً وانما تصدق النوع على الشخص ونحن انما نمنع من مصداقه ما هو وجوده وجوباً
كيفية وهذا المفهوم من المملكات فلا استحالة في وجوده وفردية وانما المسجّل معنونه
الذي يند المفهوم وجوبه من وجوده قولنا اجتماع الفئتين من مجال لم يقصد منه ثبوت
الاستحالة لهذا المفهوم ولا لصورته العقلية بل انما قصد ثبوتها لجعل هذا المفهوم
عنواناً له وليس له مصداق اصلاً فافهم وتعلمه بحاجب عن الثاني فان المنع
الفرد الذي يصف به الوجود اضافة لتبرئ به الآثار ولا يمنع فردية صورته
العلمية فتدبر **قول** فالاولى ان يقال يكفي في كون الشيء محكوماً عليه اه لا يظهر
لهذا الجواب محصل فان الاستحالة كان في تلك القضايا باينها تصدق بحضور
فلا بد من وجود افراد موضوعات هذه القضايا مع انها متمنعات فكيف
يلقى وجود مفاهيم الموضوعات لان الحكم على الافراد وكيف يصح التصديق
افراد الموضوعات بما ياتي الاضافة بعنوانه والالزام اجتماع المتناقضين في
امر ثالث وهذا مسجّل والذي قد مر انما هو جواز اضافة مفهوم الموضوع
بمفهومه بان يعتقد الفئتين طبيعياً او معلوماً قد ياتيه بحيث لا يبري الحكم الى
الافراد وقد تفر الجواب بان الحكم في المحصورة على العنوان والعنوان
موجود لانه ممكن من المملكات وانما المسجّل معنونه فالموضوع موجود في
هذه القضايا واما صحتها بالحكم بالامتناع فباغبار موارد وخفية فانها مسجّلة
وكل حكم ثابت الافراد ثابت للطبيعة فالامتناع ثابت لهذه المقاييم
باغبار امتناع موارد وخفتها فلكل اشكال وفيه نظر فان المشتبه له
بالذات هو الافراد وقد سلم هذا المحجب ايضا فانه قال ان المنع موارد

كقضايا ونوت شيئيني انما يستلزم نوت المنبث له ولا يكفي نوت عنوان
المنبث له فسفي الاشكال كما كان والضرر احكم في المحصورة ليس على العنوان
مطول عليه من حيث الاطراف في علي الافراد وليس لها وجود هذه القضية
وقد يقرر الجواب بان هذه القضايا وان كانت الحكامية فيها بالكلية
حالية عن لطلال موارد وحقها فمصادرها مصاديق السوابق فلا تقضي
الانبوت العنوان في الدين ليصح احكم عليه فلا تقضي نوت المنبث
له اذ لا منبث له هناك في الواقع كما في السالبة وقد عرفت ان فيما
سبق لطلال هذا الراي وانه لا يصح الحكامية عن الطلالان بالايجاب
ولا يصح اتحاد المحكي عنه في الموجبة والسالبة ثم انه لو صح هذا لم يصح هذا
الاستدلال فانه يجوز ان يكون الموجبات التي حكم فيها على المعدومات
مسائرية للسالبة لوجده مصادقها ولا تقضي وجود الموضوع فلانهم الا
استدلال فافهم **قوله** او تقابل بفرض العقل اه حاصله ان المحكوم عليه في قولنا
المعدوم المطلق يمنع عليه احكم الافراد والفرضية لهذا المفهوم وهي
موجودات في نفس الامر فاحكم على الموجود ومنه هذا احكم لكونها معدومة
مطلقة فرضا وهذا الجواب لا يصح اذا جعل هذه القضية موجبة اذ يرجع
حاصلها الى ان ما هو معدوم مطلق في نفس الامر بالفعل او بالامكان يمنع
عليه احكم وهذا كما ترى غير صادق وقته ولا يكفي في الموجبة الصادقة صدق
العنوان بحسب الفرض بل بحسب الواقع فعلا او امكانا وقد يقرر الجواب
بجعل القضية غير نية بمعنى انه لو صدق هذا المفهوم على شي انصف لعدم صحته

احكم ونذا التوجه له باصل الاشكال فان حاصله ان هذه القضايا بالصدق شبه
ولا وجود للموضوع فجعلها غير متبعية لتسليم الاشكال وبقر من ما قبل ان
هذه القضايا احصيات بلقي لها الوجود الفرضي وفيه ان احكم بنوت
المحمول للموضوع بحسب نفس الامر فالوجود الفرضي لا يلقي اذ من البين
ان المقصر ان الشريك المضاف اليه الباربعالي يمنع في نفس الامر
لانه ممنوع بحسب الفرض مع انه لو لقي الوجود الفرضي في صدق الموجبة لما صح
الاستدلال بالصدق في القضايا التي موضوعاتها معدومة فانه يجوز ان يلقي الوجود
الفرضي فتأمل فيه **قوله** وبه يذفع التناقض ان حرارة هذه شبهة مشهورة
وقد يفر بان العقاد هذه القضية كحل فان المحصورة لا بد فيها من ان
يجعل العنوان مراداً ملاحظة الافراد واذ جعل هذا العنوان مراداً صاوا الافراد
معلومة فهي غير قابلة لهذا الحكم وقد يجاب بان هذه القضية شرطية عامة او عرفية
وعامة وحاصلها ان ما يصدق عليه العنوان بالفعل ممنوع عليه الحكم مادام محمولاً
مطلقاً او بشرط كونه محمولاً مطلقاً ولا يفر فيه معلومية الافراد حين الحكم وعدم صدق
العنوان عليه حين الحكم فلان تناقض ولا يفر العقاد القضية فان صدق العنوان
انما شرط بالفعل المعلومة انما شرط حال الحكم والحكم بنوت العنوان او
صحة الحكم انما هو في زمان صدق العنوان لا في زمان الحكم ونذا جواب معين الا
لا يقطع عراق الشبهة لان للمعاط ان لا يقول المحمول المطلق واما يمنع عليه الحكم
وإباح قد لزمت التناقض قطعاً ويخرج بجعل هذا المفهوم مراداً عن صدق هذا العنوان
عليه فزج الاشكال والجواب الذي اشار اليه المحقق هو الجواب المشهور

تقرر ان احكام على الافراد الموجودة المفروضة معدومة واحكام عليه بالمنع احكام
باعتبار الموجوده في نفس الامر والمنع باعتبار الفرض فلا منافاة فافهم
واعلم انه وقد وقع للصدر الشيرازي كلام في حواشي الشفاء مما يقتضي العجب
قال القوم ذكروا وجودا كثيرا في حياها لكن ليس شي منها ليعين ويعنى من جوع و
نحن نقبل الله تعالى وجوده فللنا العقده وقلنا الشبهة بالامر يد عليه ولا رتبة
فيه ولتخص جوابه منها ان يقول قولنا المعدوم المطلق لا يخرج عنه بالايجاب
كلام موجب للاختصاص فيه بغيره اذ لم يقع الخرج عن افراد المعدوم المطلق
بل حكم فيه على عنوان باطل الذات وذلك العنوان موجود وليس فردا
ولكن محل على نفس المحل الذاتي فهو من حيث كونه موجودا واجب صحة احكام
والخرج عنه ومن حيث انه عنوان المعدوم المطلق من الاخبار عنه فان هذا الموضوع
من حيث مفهومه ومن حيث وقوعه يخرج عنه اعتبار ان متناقضان في الصدق
شروط وحدة الموضوع واما اذا اردت باحدها المفهوم وبالآخر الموضوع فلا تناقض
بينهما مفهوم المعدوم المطلق جاز ان يكون موضوعا للموجود فهو بغير معدوم
مطم وهو بعينه فرد للموجود المطم للاختلاف المحتمل في هذا الخبر الظاهر اعتبار
ان متناقضان لكن اجتماعهما لا من جهة التناقض فان صحة احكام لعدم
احكام انما هي لاجل ان الموضوع في هذه القضية معدوم مطم هو فرد للموجود ما يقال
ان المعدوم المطم لا وجود له معناه ان ما صدق عليه هذا العنوان لا وجود له
ولا بنا في ذلك كون العنوان موجودا فكما ان موجوده الموجوده الموضوع
بها موجوده العدم فكذا بثوت الخبر عنه كما يكون بمعنى ثبوت الخبر انهي وهذا

الكلام

الكلام لا يطرأ محصل فان اول كلامه يدل على المفهوم دون الافراد وهو موجود
فصح حسب القضية عن جرح المحصورة ثم ادعى ان نفي الاخبار من حيث
انه عنوان المعدوم المطم فان اراد به ان نفي الاخبار لاجل كونه عنوان
افراد المعدوم المطم فصح تصار الحكم على الافراد فيما تضمنه اول الكلام حيث نفي
الحكم على الافراد وان اراد ان نفي الحكم على الافراد ان نفي الاخبار عن
مفهوم المعدوم المطم لاجل كونه عنوان هو عين مفهوم المعدوم المطم على
ان اضافة العنوان بيانته نفيه ان مفهوم المعدوم المطم غير اب عن
الحكم عليه انما اياه عن صحة الحكم على مصدره فلا ينبغي الاخبار عن هذا المفهوم
بانه هذا المفهوم حتى يصح الحكم بانتفاء الاخبار عنه عليه وان قرر كلامه
ان الحكم فيما على المفهوم كما ان المحصورة بحكم فيما على العنوان دون
الافراد وصحة الحكم بعدم صحة الاخبار باعتبار موارد المحقق قبل الفهم
من الاجابة المشهورة التي حكم بانها لا تسمين ولا يعنى من جوع والضم لغوا
باني المقدمات ثم ادعى ان هذا المفهوم فرد للموجود معدوم بحسب مفهومه
ثم فاس بعد ذلك بانه كما ان موجودته موجودة لعدم ذلك الحكم عليه
حكم بعدم صحة الخبر وهذا فاس فان مفهوم المعدوم لا يابى عن عرض
الوجود لانه لا يلزم الا عرض لنقض للنقض ولا استحالة فيه دام اثبت
الاخبار المفهوم لا يصح لانه يلزم عرض صحة الاخبار وعدم صحة الاخبار
لموضوع واحد ولا شك في استحالة لانه عرض للنقضين ثلث و
بالجملة كلامه مختلف غاية الاختلال بل لا يطرأ محصل صحيح ومنها شبهة اخرى

تقرر باننا فرضا ان اخذ الم تصور مفهوما من المفهومات فكانت الاشياء
بجهولة مطلقة فتصور مفهوم المجهول المطم وجعله عنوانا لهذه الاشياء وحكم
عليه بانه يمنع عليه احكام في امانه فخرج عن المجهولية او لم يخرج بل بقيت
بجهولة مطلقة كما كانت من قبل والثاني لا يصح لانه قد تصور وجهاد جعل
مراداه للاختصاص تلك الاشياء كما يكون في المحصورات فنفس معلومة
بالوجه وايضا لو بقيت مجهولة لم يصح احكام عليه لعدم صحة احكام عليه وعلى الاول
مخروجا عن حد حريم المجهول المطلقة ليس الا انها معلومة بهذا الوجه فذا
الوجه صادق عليها فتكون مطم ومعلومه معاد يراجع بين النقصين هذا
خلاصة تقرير الشبهة على حسب ما قرر الخواص اري انتم اجاب عنها بمهميد
مقدمة هي انه يحكم اليه فانه ملاحظه كل شيء بعنوان انما تصور اذا
كان هذا العنوان معين ونحصل بدون تلك الملاحظة مثلا اذا تصورنا
مفهوم المعلوم وجعلناه مراداه ملاحظه افراده بان تصور بعنوان كل
معلوم لي فلا شك انه اذا كان المراد كل معلوم في هذا العلم فلا يعقل
ان يكون انه ملاحظه شيء النسبة لان هذا المعنى بعينه انما هو تلك الملاحظة
بل لا بد ان يكون المراد منه كل معلوم لي بعلم سوى هذا العلم وهكذا اذا تصورنا
المجهول اري بالنسبة معلوم وجعلناه انه ملاحظه افراده بان تصور بعنوان
كل مجهول لي مثلا ولا شك ايضا انه اذا كان المراد منه بالنسبة معلوما في
هذا العلم فلا يعقل ان بصيرة ملاحظه شيء بل لا بد ان يكون المراد
منه بالنسبة معلوما في بعلم سوى هذا العلم وبعد التمهيد نقول انه ان اريد

بالمجمل المظالم المجهول مرادة ملاحظة الاشياء واحكام عليه لعدم صحة الاخبار واليسر
معلوما لا يهذ العلم ولا يغير فلا يصلح هذا المعلوم لان يجعل مرادة اصلا لا يسهل
يعين ويحصل بهذا الوجه بدون هذه الملاحظة وان اردت به ليس معلوما بما هو
هذا العلم في يصح جعله مرادة ملاحظة الاشياء ويكون سببا محروجا عن حد
مجموع المجملية المطلقة لكن لا في واقعية فانه معلوم بهذا الوجه وليس معلوم بما
سوى هذا الوجه ولا تناقض فيه انتهى يحصل فان قلت فعلى هذا لا يصح احكام
عليه لعدم صحة الاخبار عنه فانه يلزم حثه احكام على المعلوم لعدم صحة الاخبار
قلت هذه شبهة اخرى ودرج بانه لا ضرر في عدم صحة هذا الحكم اذا احدث
دائمه اذ وفتنه موقفة بوقت المعلومته كما مر في تقرير الجواب المشهور و
لا يلزم عدم صحة احكامه فانه يجوز احكام المشروط والوصفي والفعلية فافهم
وانت لا بد سبب عليك ان هذا الكلام مثبت غايه المتانته وان للوجه
شاهد عدل على ان المفهوم لا يصلح عنوانا لشيء ومرادة ملاحظة الاداء
تعين المفهوم بدون هذه الملاحظة ويصدق عليه بدون هذه الملاحظة
لكن لا يقطع عرف التعليل فان السائل ان يعود وتقول ان مفهوم ما يحصل
ما حصل نفسه وبوجه من وجوه سواء كان الوجه معناه بهذه الملاحظة او
من قبله سواء كان مرادة ام لا مفهوم الية وسميا هذا المفهوم بالمعلوم و
بالممكن حاصل بنفسه وهو لا يشي من وجوه المنعته بهذه الملاحظة او
من قبله والمجمولية مرادة للملاحظة وغير المجمولية مفهوم الفهم من المفهوم
الاول وسميا بالمجهول المظالم ثم نقول يلزم اجتماع هذين المفهومين المتناهيين

في ذوات الاشياء حين تصور مفهوم المجهول المظلم او لا قبل تصور مفهوم سواها فانه
 ان كانت الاشياء تحت حد حريم هذا المفهوم فذا المفهوم صادف عليها وجوب
 من وجوبها فقد حصل وجبه من وجوبها وان لم يكن مرادها للاختصاص ومبدأ الاكثار
 فدخل في حد حريم منقضه الفرض وهو مفهوم بالمعنى الذي مر وان لم يكن تحت حد حريم
 هذا المفهوم تكون خارجة عنه لانه قد حصل وجبه من وجوبه والمفروض انه لم يحصل
 سوى هذا المفهوم فهو وجبه من وجوبها وصادف عليها فقد صدق هذا المفهوم
 عليها ودخلت تلك الاشياء في حد حريمه فاجتمع التضييق والصواب في وجبه
 التقيض عن هذه الشبهة المضاه لانها مفضلا والاعصار المراد لا اقدم من يدعي
 الرجوع في العلم من علماء الامصار قد اعترفوا بالبحر عن ذلك العقدة وحل الشبهة
 ومنهم من ذكر وجوبها في التقيض في ذكر حريم الراد عليها ليضع الوقت وهو بصير
 على من تفصل عليه انه سبحانه وكل مسير لما خلق انه ان اريد حين الرديان
 الاشياء مجهولة بذلك المعنى بالفعل او معلومة بذلك المعنى بخبارها مجهولة
 بالفعل غاية بالزم ان يحصل وجبه فيكون معلومة بذلك فلا تنافي بين المجهولة
 بالفعل والمعلومية في حين معين وان اريد انها مجهولة بذلك المعنى دائما
 او في وقت حصول هذا المفهوم ليست مجهولة بل هي معلومة بالفعل او في وقت
 حصوله فذلك المفروض انه لم يحصل سوى هذا الوجه قلت هذا المفروض صحيح
 فان المجهول بذلك المعنى قد قد يقيد بقيد حصل مطلقه في معلومة بهذا الوجه المظلم
 فلم يصيد في عليه انه لم يحصل هو ولا شيء من وجوبه بل هذا المطلق وجبه من وجوبه قد
 حصل فقد انك عقده التشكيك بحمد الله سبحانه **قوله** وعلى המשعات كما يحتاج

النفقطين آه لا يذهب على المتائل انه ان اراد مفاهيم المنوعات فهي من المتكلمات
وان اراد مفادها فليس لها مصداق حتى يوجد فلا وجه لشمولها فتأمل قال المصنف
كما بقوله الحكماء والانسب ترك هذا الالتفات بالاول فان هذا النحو من الوجود
قال الشافعي قدس سره واما حاصل ان تلك الامور المتصورة اه اعلم ان المنوعات
في الخارج على نحو من مبناها هي ممنوعة الوجود الخارجي فقط ومنها ما هي ممنوعة الوجود
الموجود مطرد ولا يصح الاستدلال بالثاني كيف وح يلزم وجود المنوعات في الذين
ولم يقبل به احد وانما يستدل بالاول وغاية ما يلزم منه وجود هذه الاشياء بوجود
سوي هذا النحو من الوجود المرتب الا ان لا يكون هذا النحو في قوة دراهم
بل يكون الاشياء الثمانية بهذا الثبوت امور قانمية بانفسها كما نقل عن
فلا يتم التفريق والذي قال الفخر الطوسي انه لم يذهب الي وجود المنوعات
لا فلاطون ولا غيره ففي القسم الثاني من المنوعات لان القسم الاول
كيف لا وبنونها المطلق ممكن فلا بعد في ثبوتها وقيامها بانفسها فتدبر
قوله السلب من حيث انه رالطه ان فيه انه نعم السلب من هذه الحسنية
لا يكون جرم المحمول لكنهم لا يقولون جرم من هذه الحسنية بل حين الجرنية بل لا حظ
بلحاط استقلال فعل امر او بالحسنية الحسنية التعليلية وكلامه مني على
راية من ان المعنى الغير المستقل لا يسبق باختلاف اللحاظ والمخاض
ان السلب لكونه رالطه لا يكون جرم المحمول لكن بمعنى الكلام في المنسبي
عليه **قوله** فبذرة القضية على تفدير ثبوتها اه فاخرج هذا القسم والسنينة باسم
عليه لعله لما زعموا انها معايرة في الاحكام للموجبه المعلومه الا باعتبار

حصول جميع المفهومات اه قال المحقق الدوادى رحمه الله تعالى في الحاشية
لقد نية وادعى ان اسما واه بينهما تامة في نفس الامر ولا يلزم منه عدم اقتضائه
الموجبة وجود الموضوع بيان ذلك لما دل البرهان على ان جميع المفهومات
تأشبه في نفس الامر اذ ما من مفهوم الا ولا يصح عليه حكم ايجالي صادق ذلك
يدل على وجوده في نفس الامر فاذا صدقت التامة صدقت الموجبة التي مجموعها
بذات السلب ذلك المحمول واعتراض عليه حاصره لوجوبها انه لو كان جميع المفهوما
موجودة لكان شريك الباري موجودا في نفس الامر وكذا التفصيل المجتمعات و
هو يدعى الاستحالة ومنها انه ان اراد بوجود المفهومات وجود العنوانات فيها
فلم يكن لا تخفي ذلك في صدق الحكم الاجبالي على افرادها او شرط الحكم الاجبالي
وجود افراد العنوان كما بين في موضعه وان اراد به وجود افراد العنوانات
فغير مسلم ضرورة ان افراد الاشياء وافراد المعدوم المصدرة لا وجود لها
اصلا ومنها ان قوله من مفهوم الا لا يصدق عليه حكم ايجالي ممنوع ان اراد به الحكم
الاجبالي الفعلي وسلم ان اراد الحكم الممكن والفرصى للبعال انضصال وجود ^{الموضوع}
واجاب هذا المحقق رحمه الله عن الاول انه من باب شبهة المفهوم بما صدق
عليه فان الممتنع هو ما صدق عليه انه شريك الباري في نفس الامر تعالى عن
ذلك علوا كبيرا ومفهوم شريك الباري بحسب وجوده في نفس الامر في ضمن الوجود
الذي من مخلوق له تعالى فلا يكون شريكا له تعالى وعن الثاني بان المطلوب
وجود نفس المفهومات وبين كل مفهوم خبرها كان وكلها يصدق الحكم الاجبالي
عليه مفهوم من المفهومات مثل انه معلوم الله تعالى ومعايرة كما سواه ومعلوم

لنا الوجه اذ يمكن دانه مساو لمفهوم افراد مباين له اذ اعم واخص مطا اذن وجه
الى غير ذلك مما لا يكاد يحصى وموضوع القضية الموجبة الصادقة بحيث يكون
موجودا في نفس الامر وهذا القرار الدليل وظاهر ان المراد بها كون نفس المفهوم
محكوما عليه على سبيل القضية الطبيعية كما ظهر من الامثلة المذكورة فلفظ ما ذكره اذ قوله
شروط احكام الالجابي وجود افراد العنوان انما هو في فضله ما مخصوصه دون مطلق
القضايا فان الفضل بالطبيعة والشخصية ليست كذلك كما لا يخفى على من له
ادني خبرة ثم انه مما لا شبهة انه مما لا شبهة على احد ان المقصود وجود المفهومات
في نفس الامر وما من مفهوم الا لا يصير عنوانا في قضية موجبة صادقة فاذا سلم
وجود العنوانات فقد حصل المطلب ولا يفر عدم صدق احكام الالجابي على افرادها
وعن الثالث بانه قد ظهر ان كل مفهوم يصدق عليه انه معلوم الله تعالى بالفعل
ومعايير المساو او بالفعل وبشيء من غيره نسبة من النسب وانت لا تزيه عليك
ان هذا المحقق دفع الاعتراضات الثلث بارادة المفهوم ولا شك وجود
المفهومات لا ينفع هنا فان المقصود اثبات الملازمة بين الموجبة السالبة
المحمول بين السالبة المحصورتين وهذا لا يتم الا اذا ثبت ان افراد كل مفهوم
يكون موجودة حتى يصدق الموجبة السالبة المحمول المحصورة واما وجود مفهومات
العنوانات غير نافع في صدق المحصورة وما ذكر من وجوب وجود المفهومات
فانما ينفع الملازمة بين الطنوعين من الموجبة السالبة المحمول والسالبة
وما ذكره ان شرط احكام الالجابي وجود الافراد انما هو في قضايا مخصوصة
وهي المحصورات فبقية ان نعم في قضايا مخصوصة وهي المحصورات لكن المقصود

هنا صدق القضايا المحصورة لاصدق القضايا الشاملة للطبيعات قوله
فاذا سلم وجود المفومات فقدم المطلق ولا يضر عدم صدق الحكم الاجبالي على الافراد
منظور فيه لان المفص كما علمت صدق المحصورات ولا ينم بوجود المفومات وصدق
الحكم عليه بل انما يجب صدق الحكم الاجبالي على الافراد لئتم صدق المحصورات و
كان المفص اثبات اللازم بينهما في المحصورات لا بد لاثباته من اثبات
وجود الافراد فقدم الابرادات الثلثة ولا يمكن دفعها بهذه الاجوته وبما لمونا
ظهر لك فاداني افق المبين حيث قال وبما ينبغي ان يتعرف ان موضوع
السالية وان كان اعم من موضوع الموجهة السالبة المحمول بحسب الاعتياد
من جهة ما كما حققناه لالا ان بينهما ملازمة من جهة اخرى وسادقة اتفانية
بحسب الواقع اما الملازمة فلان موضوع السالية بحسب ال يكون متمثلا
في وجود ادوهم وان صح السلب عنه لانه لا اعتبار بحسب ال كما يصح الحكم
السلب عنه بسلب المحمول عنه فكذلك يصح الحكم الاجبالي بايجاب سلب المحمول
الا وان كان الثاني بوجه الي اعتبار نبوته ودر الاصل فلا يسلخ صحه
المحمول عن صحه ايجاب سلب المحمول اصلا والحكم السلب ليقضي ان يكون
الحكوم عليه متمثلا في وجود ادوهم بما هو حكم فقط لا بما هو خصوص انه حكم
سلبه والحكم الاجبالي اللازم بما هو حكم وبما هو حكم اجبالي جميعا واما المسادقة
الاتفانية فلان الطبايع والمفومات مرستة في الازمان العالنية والغور
المقارفة فموضوعات جميع السوابب ثابته ورتما عقدا ايجاب السلب
على وجه العموم ووجه قوله ان القدر الفوري للحكم مطلق علم عنوان

الموضوع واذا كان العلم بحصول المعلوم وجب تمثيل العنوان في الوجود
لا تمثل الافراد ووجودها حتى يلزم صدق الموجبة السالبة المحمول فاذن بخوار
ليصدق سلب عن موضوع ليس بعنوانه فرد في الواقع لا ذنباً ولا خارجاً ولا
ليصدق بانك موجبة سالبة المحمول من المحصورة لفقدان الفرد للعنوان
نم اورد المحقق الدرر في ره علي نف انه لا شك ان ليس الشيء واللا يمكن
فرد بحسب نفس الامر فاذا قلنا كل الاشياء لا يمكن بالامكان العام لا يصدق
الموجبة السالبة المحمول بناء على ما ذكر من حديث وجود الموضوع في الموجبة
الذكورة فنقص كثير من قواعدهم ثم اجاب بان القضية تصدق حصفه
عليها قالوا في المحمول المطلق بمعنى انه كلي لو وجد وكان الاشياء فهو بحيث
لو وجد كان لا يمكن اوج لا لفظ واصح القواعد كما لا يخفى علي المتدرب واعرض
عليه معارضه بانه يجب امكان الافراد في الحصفه وفي هذه القضية لا امكان
لافراد الموضوع فاجاب عنه ذلك المحقق بان اعتبار امكان وجود الموضوع
بمعنى امكان وجود افراده ليس عامي في كل قضية وليس عاماً في ذلك في
مثل شريك الباربي ممتنع والمحمول المطلق من جميع من يعقل ممتنع عليه
احكم من جميع ولا يشك واللا يمكن اني غير ذلك من الواو التي بحكم فيها
علي المسخلات احكاماً صادقة ايجانية قال تلك القضايا يصدق حكم
فيها بنوت المحمول للموضوع علي التقدير لا علي البت اعني بحسب الامر
من غير تعلقي ولذلك قيل ان تلك القضايا مسوقة للشرطية وانت لا يد
غليب ان الكلام كان في القضية السالبة وان الموجبة السالبة المحمول

بأن هي مساوية للسالبة فيها وهو الذي يرفع في العكس وبغيره إذ قد لم يرد
صدق الموجبة السالبة المحمول من السالبة مع صدق السالبة فقد ارتفع المساواة
ولا شك في اشتراط إمكان الأفراد في القضية وإمكان صدق العنوان عليها
فيها وليس في قولنا كل الأشي لا يمكن إمكان أفراد الموضوع ولا إمكان صدق
هذا العنوان على الأفراد فافهم قال المحقق الدرالي ره في شرح التلخيص بهذه
المعجزة والحق أن الموجبة السالبة المحمول على ما اعتبره المتأخرون قضية
فهي لأن الإضاف الموضوع لسلب المحمول عنه إنما هو في الذين دون
أخبار فيكون بينها وبين السالبة تلازم فإن قلت صدق السالبة
الخارجية لا يقتضي وجود الموضوع أصلا لا في هذا ولا في الخارجها وصدق السالبة
على ما قررت يقتضي وجوده في الذين فيكون السالبة بخارجية أعم من
السالبة المحمول قلت المراد من الوجود الذين بينها بوجوده في نفس الأمر
وجميع المفهومات التصورية متساوية الأقدام في أنها موجودة في نفس الأمر
فإنها لا محالة موضوعة لقضية موجبة أهلها إنما معايرة لجميع ما عداه وإما أن
ذلك الوجود في شعر من الشعاع والافني شعر محبت آخر وهذه الوجهة
المساواة بينها بحسب الصدق فتأمل جدا انتهى وهذا الكلام لطاهر يدل
على أن مقصود هذه الرحمة اللعالي إثبات مساواة السالبة بخارجية السالبة
المحمول الخفضه وهذا فاسل بوجه آخر الضرفا ما سلمنا وجود الموضوع لكن
هذا القدر لا يكفي في صدق السالبة المحمول لكن لا بد من نبوت سلب المحمول
له الضرف ونبوت سلب المحمول عن الأفراد بخارجية الأفراد والنفس اللامرنية

غير موجودة في نفس الامر غير ظاهر بل لا يكاد يوضح فانه يصدق كاشي من الال
بحال في الذين خارجته ولا يصدق خفصه ولا ذنبه فان افراد الذنب
ذهي النفس الامرية البصر حال في الذين اللهم الا ان بوجه جواب السؤال
المضيد بقوله قلت بان المراد بالوجود الذنب مطلق الوجود في نفس الامر
وجميع المفهومات موجودة في نفس الامر فثبت الموحب السالبة المحمول
بين السالبة تلازم في الحداي في الحفصين منها فتأمل ثم في دعواه
التلازم في الصدق شئ هو ان صدق السالبة تلازم وجود الموضوع
والبيان لا يدل لو تم يدل على ان المفهومات موجودة في وجود موضوع
السالبة يجوز ان يكون بالاتفاق دون اللزوم وتعل برأيه بالتلازم
مطلق المصاحبة من الطرفين فتأمل جدا وانظر في كلام امثال هذا
المحقق زه من الاضطراب ومن الله تعالي الاستعانة في كل باب
قوله وباعتبار تعلق التصديق اه فيه البصر مثل ما سبق فان اعتبار تعلق
التصديق للعصي الا لصور ما تعلق به وتصور عنوان موضوعه واذا كان
التصور يحصل الصورة في رعميم وحسب وجود العنوان في الذين لا وجود
افراد ذهي يلزم صدق الموحبة السالبة المحمول قال الشر المحقق قدس سره
قد صرح في بعض كتب المنطق ان الكلية عدم ملكته واذا كانت عدم ملكة
فلها ثبوت في موصوف موجود لوجود موصوفه لازم واذا ليس يحتاج
ففي الذين نعم حدث الرجوع الاستدلال الاول باق ثم لك ان تفرز
هذا الاستدلال بان ثبوت بعض الاوصاف الاشياء ضرورة كالكلية

الذاتية ولسا بر موضوعات المدطق ولا يحل لتبوتها الموضوع الموجود في الخارج
من حيث وجوده الخارج في فلا بد من ان يكون في الذهن ولا وجود غير الوجود
الخارجي سواء كان انقضى طبيعي الربط الالجابي وجود الموضوع ام لا والخاص
ان خصوص بعض الاوصاف يقتضي موضوعا موجودا ولا يمكن عردها للموجود
الخارجي فلا بد من نحو اخر من الوجود لبعض هذه الاوصاف سواء هذا الوجود
وجودا منها وهذه الاوصاف معقولات ثمانية وح لا اول ولا توقف لعل
كون الكلية صفة بتبوتها لكن معنى ايراد عدم تمامية التفریب ان غايته الم
منه نحو اخر من البتوت ولا يلزم منه ان يكون في توه در الكما قد عرفت فتب
قال قدس سره ايضا الحقائق الكلية كالانسان مثلا اه حاصل اما ان
الحقائق الكلية من حيث انها كلية اي موضوعية بوصف الكلية موجودة بالضرورة
والا لكان بتوت صفة الكلية بتونا خريا مثل العنقاء لا فزاده الفرضية بالضرورة
تسبب بخلافه والحقائق الكلية بما هي كلية غير موجودة في الخارج فلا بد من نحو اخر
يوجد فيه الحقائق الكلية بما هي كلية وهذا قريب مما قرنا سابقا واما ان ينبغي
هذا الاستدلال على نفي الكليات الطبيعية من الاعيان وحاصل ان الحقائق
الكلية موجودة قطعا وليست موجودة قطعا وليست موجودة في الاعيان
لان الموجود فيها الاشخاص ولا وجود للحقائق اصلا فلا بد من نحو اخر يوجد
الحقائق وهذا هو الظاهر من سوتى كلامه قدس سره وح حاصل قوله قدس
سره ونجته عليه ان دعوى الضرورة في وجود الحقائق الكلية غير مسموعة بل
القدر الضرورية وجود افراد الحقائق في الخارج واما وجود الحقائق النفسانية

وهي اخرجها فكلها والشبهات الموقوفة للمتكلمين بوجودها في الحقائق في الاعيان لو تمت لمت
على امتناع وجودها خارجا فكيف لم المتكلمين بوجودها في الحقائق في الحقائق قال العصر العلامة
البنار سي رحمه الله تعالى في حواشيه على شرح حكمه العين ان لم يكن للحقائق وجود
في الخارج فهي الصانها بالكلية اشكال ان اخذت بمعنى المطابقة فلا اشكال
ضرورة ان كل فرد يعقل اذا جرد عن الشخصيات فالحاصل في الفعل
او القايم به الا ان مفهوما وان كان الادراك فاما بالذات والمدرك
ليس فيه لا بالحصول ولا بالقيام فان لم يكن موجودا في الخارج الظاهر
شيء بالكلية ضرورة الا ان المظلم على هذا العقد ليس شيئا أصلا
يكون كلياً وانما في الذهن من الشئ هو انه الفعل المنطوق بل من الهويات
الموجودة في الخارج فهو منسحق الحمل والصدق على شيء خارجي فلم يكن كالمصادق
على كثيرين نعم تكلمي بمعنى صورة مطابقة لا مورد متقدمة وان كانت الحقائق
موجودة في الخارج كما سبق لقله عن الشئ فهو منصف في الخارج ثم قال رحمه
الله تعالى بعد ما سبق ان الحق هو القول بالشئ والمثال والحاصل ما قصدت
ان الواجب على الثاني لوجود المبنية من حيث هي في الخارج ان يجعل
الكليات الذاتية والعرضية صور الادراكية لا أشخاص خارجية محسوس
غير ان يكون لها نفسها اعتبارية يكون هي مبيات معلومة وبضم تلك الصور
لكونها قائمة بالنفس الناطقة الموجودة في تلك الوجودات الخارجية
وليعتقد كونها جزئية بمعنى انها غير صادقة على شيء موافقة وبمجرد كلفنا في
المطابقة الامور المتقدمة الخارجية مطابقة الحكمة المحكي عنه فذلك

موجودات ذنبيه بمعنى انها حاصله للذين لا بمعنى انها ليست موجودات في
الخارج وان جعل حصولها للذين وجودا فيها الامر خارجي المشخص الموجود
في الخارج لم يفتح يكون شيئا واحدا وجودا في خارجي وذهني اذ لا معنى
لوجود الذهني الا دراك الا ان يكون مقصورا عند الذين ولا يقصور
الا لفهام صورة بالذين محاكاة عن المدرك بها انتهى ولخص تقرير هذا
الجزء الحقيق علي ترتيب نقاة وجود المهية من حيث هي عن الخارج
ان لا يكون ادراك الابالشيخ والمثال اذ لا يقصور حصول حقيقة شخصه
خارجته في الذين وليس هناك حقيقة كلياً صالحة لان يكون تارة
شخص ذهني وتارة شخص خارجي فليس هناك معلوم مصنف بالكلية
لا في الذين ولا في الخارج لان المعدوم لا يصنف بالكلية والعلم اليقيني
لا يمكن ان يصنف بها بمعنى الحمل علي كثيرين لان الشيخ اقام بنفس
لا يصح فيه الحمل علي كثيرين ولا الموجود المعنى لانه مشخص محدد الكلية لا يكون
الا بمعنى المطابقة للكثير اي لكونه ادراكا لها ومصنف بها الشيخ اقام بنفس
فيما خارجيا ولا يمكن القول بالوجود الذهني الا بمعنى القيام به كقيام الا
راة والقدرة والعصية والحب والرضا وغير ذلك او بمعنى ما فعل
به الادراك ولا سبيل للوجود الذهني للوجود العيني حقيقة وهذا الكلام
وج لا توجه لهذا الدليل ولا يراوا ان المحقق قد سكره وجهه وجهه قابل
لكن لقي بينا شيئا وهو ان حمل بعض المفهومات ضروري وغيره فكر ومع
ذلك يقولون الحمل الحاد المتمايزين فلا بد من نحو الاتحاد بين هذه المفهومات

وهي الأشخاص الخارجة وليس الاتحاد بالذات علي رأيهم لانهم لا يقولون
لوجود الحقائق بوجود الافراد فلا جرم يكون الاتحاد بالعرض علي رأيهم بان
يكون لها علاقة خارجية بالاشخاص بحيث نسبت وجودها بالذات اليها
بالعرض فمثل المفهومات الصادقة علي الاشخاص اللبنة علي رأيهم
الكليات الفرضية علي رأي مبني وجود الحقائق بوجود الافراد وهذا
القدر من الوجود العرضي كاف في العقاد الموجبات الخارجية الا ترى
ان الموجبية الخارجية قد تصدق عند كون الانواعي موضوعا عند القابلية
لوجود الطابع فالوجود لوجود المتشاكل كاف في صحة وقوع موضوعا
لوجه صادقة نعم كما ان لهذه المفهومات وجود بالعرض بمعنى وجود
افراد في الخارج كذلك يمكن في الذهن ان يوجد افراد لهذه المفهوما
بمجرد لا ترتب عليها هذه الآثار الخارجية ويكون هذا الوجود الذي
الافراد الذين وجود بالعرض لهذه المفهومات الصادقة عليها يكون هذا
الافراد مبدء الاكتشاف تلك المفهومات وليس هذا عين القول بالشيخ
والمثال فان القائلين بالشيخ لا يقولون بكونه فردا من افراد معلومة
واذا تم هذا فنقول بجواز ان يصف هذه المفهومات بالكلية بمعنى المحل
علي كثيرين ولا بأس به واما ما قال هذا الجريح ضرورة ان الانسان
المطمع علي هذا التقدير ليس شيئا اصلا فجوابة انه ان اراد انه ليس شيئا اصلا
لا يفسد ولا يثبت به فهو ممنوع كنف والمذكور ان لا يقول المحل فلا بد
توجد من الاتحاد مع الاشخاص وان اراد انه ليس شيئا يفسد مسلم لكن لا يباي

الاتصاف بالكلية فان الاتصاف التام لخصي وجود الموصوف بالصفة الاعم
لكن بقي الكلام في ان الاتصاف بالكلية ايضا على هذا التقديرين هو في الذهن
في نفس الامر اعم من ان يكون في الخارج اذ في الذهن وقدم الكلام قد ذكر
اعلم انه قال الشئ المحقق قدس سره في جواب الشيخ النجيري الكلبية ان فست
بالاشتراك يمنع عروضها في الخارج للوجودات الخارجية واللازم الصا
ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة والكلبية بمعنى الاشتراك
يمنع عروضها للصورة العقلية فان كل واحد منها جرت في نفس حيزية فامنع
اشترائها لعم بعض للصورة العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى المطابقة
مباشرة مخصوصة لا يكون لساير الصور العقلية كالاشتراق حاصل عند تعقل زيد
فانه غير الاثر الحاصل عند تعقل فرس معين ومعنى المطابقة للثنى ان لا يخل
من تعقل كل واحد منها لغير متجدد فان زيد اذا جردناه عن الشخصيات
حصل الصورة الاثانية المعراضة عن اللواحق واذ جردنا بذكر حصل
تلك الصورة بعينها فلولا لعكس الامر كان احاصل حاصل من بكر ونبه كالنحو
انهم الذي يفتش به في الشئ فانه اذا ضرب ابي خاتم من الخوانيم على شئ سمع
حصل ذلك النفس بعينه هذا كلامه فحمل العلامة القوشمي على ان مقصود
قدس سره انه يمنع تفرع الكلبية بالاشتراك وانما تفسيره بالمطابقة
فاعترض عليه ان هذا انما يتم لو كان الموصوف بالكلية منحصر ابي الا
الخارجية والصورة العقلية وليس الامر كذلك بل المنصف بها المعلوم
ولان ادوية واجاب هذا الاسناد الجرح المحقق به بان كلامه قدس سره

من علي ان لا وجود في الخارج الا لشخص وهو معتقد المعترضين وقد علمت
في ما مر ان ليس للكليات علي هذا الرأي الا الصورة او راكبة قائمه بالنفس
ومعلومات تلك الصور هي الا لشخص خارجي وليس احاصل في
الذين شيئا يكون غير الصورة من حيث هي لا بالاعتبار ولا بالذات يكون
هو موضوعا بالكلية علي وجه الاشتراك المحل وان الانسان اذا لم يكن
موجودا في الخارج فلو قطع النظر عن محضه الذهني وحصوله في الذين
لم يكن شيئا فضلا عن ان يكون كليا صادقا علي كثيرين انهي كلماته الطنبية
ولا شك في متانته الا انه بقي عليه شيء لا يخفى علي المتامل فيما قرنا
بالتقاسم امكان الصفات المقهومات بالصدق علي كثيرين غير مثل
علي راي الفاعل ايضا ثم قال هذا المخرج ومن اجاب عن الاعتراض بالتقاسم ان السيد
المحقق قدس سره نفى الاشتراك المحل عن الصورة من حيث هي صورة ذهنية وانته
لها من حيث ذاتها فقد وهل عمل حقت اذ هذا المخرج اني الكلام علي نفى الطنبية
عن الخارج فقد وهل يحاول اليه هذا النفي وان في الكلام علي وجوده فهو لوجه
الكلام بما لا يرضي به فانه من المشهور ان السيد المحقق قدس سره من النافين
الطنبية من حيث هي انهي كلماته الشريفة واعلم ان المحقق الدراني
ره جعل حاصل كلامه قدس سره ان الكلمة بمعنى الاشتراك ليس معروضا للصورة
بمعنى المطابقة معروضا للصورة لانه لا يمكن لقبه بالاشتراك وهي الكلام علي
وجود الطنبية من حيث هي وليس لوجوبها بما لا يرضي به قابله فان مقصوده قد
سرره محقق معروض الكلمة علي طور انفسه وعلي طور نفسه فكيف وقد قال

قد كسر علي ما نقل عنه ذلك المحقق ره ان تلك الصورة لو فرضت موجودة في الخارج
فان الشخص شخص زيد كانت عين زيد وان الشخص شخص بكر كانت عينه في
الكلام الذي نقلنا ايضا اشارة اليه حيث قال قد كسر ره ان زيد اذا جردناه
عن الشخص فان التجريد عن الشخصات انما العقل اذا كان الشخص
زيد او هذا انما يكون علي تقدير وجود الطنبية من حيث هي واما عندنا في هذا الشخص
عين الهوتية فلا شخص زيد عليها حتى تجرد فتدبر حسن التدبر **قوله** ويمكن الجواب
عما اورده علي الوجه الثاني آه فيه انك قد علمت فيما سبق ان الذي يجب ثبوت
الشيء للشيء ثبوت الثابت في الجملة اعم من ثبوته بنفسه او ثبوت اية في طرف
الاتصاف فاما بموضوعه واما بثبوت في طرف آخر فلفظ في الثبوت فلا يلزم
ثبوت في الجملة بمعنى انه في الذهن او في الخارج فلا ينهم الدليل بهذا الوجه **قوله**
كالوجود العقلي قال في الحاشية الوجود الذهني وجود حقيقي والوجود اللفظي
ليس وجودا حقيقيا وليس مما منه حقيقته ولا يمكن اعتباره نفسية بحجبه **قوله**
اذلنا فن ان يثبتوا المعنى ان للناقين ان يثبتوا راجع هذه القضية
المصدق الي الخارجية بان يكون مصداقها واحدا كما انهم التمر في الفضية
الذهنية بالكلية لا باعتبار المفهوم ولا باعتبار المصدق اي لا يكون متباين
للخارجية مفهومها ولا صدقها **قوله** والضر يمكن ان يجاب بان من اد
الاتصاف هو ان يكون وجود الموصوف له حاصله علي ما يطر بالتأمل في
رأيه ان المصدر الفاعلية به اعتبارين اعتبار نفس الشيء مع قطع النظر عن العوارض
الذهنية واعتبار من حيث انها مقترنة مع العوارض الذهنية فالصورة بالا اعتبار

الثاني وجوده الطبيعي منشاء الأضاف ووجوده بالأعداد الأول ووجوده في نفسها
بشيء من الأضاف وهذا بخلاف قيام السواد والحرارة بالموضوع في الخارج فإن
هناك وجود حقيقيات شخصيهما وجوده الطبيعي وانت لا يدرب عليك انه لا شك
ان الصورة القايمه بالذات حاله فيه ومن الفطريات ان حلول فرد لا يصح
بدون الطبيعه التي هي تمام حقيقته كيف والعقل مجرد عن الفواشي الوهميه
لا يحض ان يوجد شي في شيء ولا يوجد فيه اجزائه او حقيقته فادون لا بد من حلول
الحقيقه واذا كان الحقيقه والشخص كلاهما حالين موجودين انما يبع لوجود المحل
وتنسب اليه فقد عرض لوجودهما الانتساب وهذا هو الوجود الطبيعي ووجوده في
في الشيء ذاته وقد جعلتم هذا الوجود الطبيعي منشاء الأضاف فيلزم ان
الذات بطبيعه الحراره والشخص الذي يعلزم الأضاف الذات به انعم الذات
له ان بلا حظ وجوده حال نفسه من دون اضافته الى المحل ولهذا يقال وجوده
في نفسه هو وجوده في موضوعه لكن هذه الملاحظه يخفى في القايم بالقيام انما هي
ولا يفر الأضاف اصلا قال استدل عصره العلما ان الحافظ البارئ في حوائج
على شرح حكم العين ان قيام الشيء بالشيء تحقق التعلق الناعت بينهما وهذا
الناعت عين صدق المشق فان كان بين الحراره والذات تعلق ناعت لزم
كون الذات جار اذ الافلا قيام اصلا وهو المظهر وهذا كلام منين ومحصله المزم
اعترفتم بان الصورة القايمه بالنفس حاله فيه وهذا لوجب تعلقا باعتبار
النفس والصورة شخصيهما وحقيقتهما لان المحلول اول وبالذات انما هو للحقيقه
والعين انما يحصل بالحلول كما هو تدعيم من ان تعلق المحل ولا يفهم

من الحلول الا الاختصاص الناعت فيكون للصورة اختصاص ناعت وهذا الاختصاص
الناعت ليس الا تعلق نحو تعلق البياض بالحجم ولا يفهم منه غير هذا التعلق وهذا التعلق موجب
لحل المشق فيلزم كون الذين حار القيام الحرارة فيلزم المحذور وان اردتم بالحلول
معنى اخر فلا بد من بيانه ومن بيان انه ليس مناط صدق امتسق ودونه حرط الفقاد
وهذا يندفع جواب المص ايض فان الفرق بين الوجود الظلي والاصلي بعد الاعتراف
بالحلول لا ينعف قال الذي يفهم من حلول هو الاختصاص الناعت وهو موجب لحل
المشق فتأمل واذ بلغ كلامه هذا النصاب والدليل وجه لما قال هذا الحر في تقريره بحجابه
هو اناسلما ان معنى الحرارة ما حصلت فيه الحرارة لكن لفظ مشترك بين معاني
كثيرة ونحقق المعنى المراد به في تعريف الحار في الحرارة اما ضل في الذين ممنوع
فلعل حصول الحرارة في الذين لم يكن مجرد الحصول الحرارة في الشيء اما خوذ في
مفهوم الحار واما حصل ذلك ان قلت الذين حصل فيه الحرارة وكل ما حصل فيه الحرارة
فهو حار ينبع ان الذين حار وبقوه بان الحد الاوسط فيه غير مكرر لان حصول الحرارة في الشيء
معنى وحصول الحرارة في الحار معنى ولفظ في مشترك فيما لفظا وذلك بعد الاعتراف
بان الحرارة حاله في الذين بحسب التعلق الناعت وهذا هو المعبر في معنى الحار لان
التعلق الناعت لا يفهم منه الا التعلق الذي بين الحرارة والحار وان اردت معنى
سويا ذلك فلا بد من بيانه ويالك انه يوجد في الحرارة بالنسبة الي الذين
ولا يوجد فيها بالنسبة الي الخارج فافهم واعلم انه قرر بعض الاعاظم جواب الخبر
بوجه مبسوط في حواشيه على شرح العقايد العقدية بعد تمهيد ان المشق ما قام به
البداء فيها ما انعم من ان يكون علي وجه الانضمام او علي وجه الانزعاج وان ليس

كل قيام يقف محل المشق بل بحسب لكل مشق قيام بوجه مخصوص الا ترى ان الفوق
لا يحل الاعلى شئ ندرج عنه القوتة على وجه مخصوص في وضع ولو فرض قيام القوتة
بمركز العالم وان كان سجدا لا يصح عمل الفوق فاذا ن قد علم ان المعنى في كل
مشق قيام على نحو مخصوص فالانسان ان يلزم من قيام هذه المبادي المذكورة
من الامتناع والحرارة والامتداد ونحوه كونها متمنعا او غيرة لان المتمنع كما
الاشي يصح انزاع مفهوم الامتناع ولا يقيد القيام مطم وكذا الحار والممتد ما
قام به الحرارة والامتداد على نحو قيام الاوصاف العتية فلعل في هذا النحو
من القيام خصوصية وفي ذلك النحو خصوصية اخرى متمنع احدهما المحل و
الاخرى ولا يكره ولا يكره ان كلا النحوين يوجبان بعض اتحاد المحل فانه
ان يقال الذين ذموا بيات هذه الامور لكن لا يجب ان يقال متمنع او
ممتد ان اريد بها المعنى العرفي ولو اريد بها معنى بسا دي المعنى المستفاد
من قولنا هذا ذمته الامتداد والامتناع فمعلم الصدق انتهى بدمع طوله
اطناب بحيث لا مر يد عليه لا يدفع التعلق فان حلول الحرارة والامتناع
ونحوهما مسلم عند القابل بالوجود الدنيوي والافهم من حلول التعلق التا
الذي يكون للسواد بالنسبة الي موضوعه وهذا الوجه محل المشق بالمعنى العرفي
فان المعنى العرفي يمشق ما يرتب عليه الاثار المبدأة المحصورة والموجب محل هذا
المفهوم قيام المبدأة لقيام السواد بالموضوع او قيام القوتة ببل والقيام بنفس
الجزء والعنبة ايضا على ما نفصه المحقق وهذا ضروري وعسى ان يكون الكارة مكابرة
والحلول ليس الا هذا القيام وان اريد القيام بنحو اخر خارج اشمال هذه القيام

ويكون فرد اللاحصاص الناعت فلا بد من بيانه حتى يتبين فيه انه لوجب حمل المشق
 ام لا فان الذي يفهم من لفظ الحلول والاحصاص الناعت هو ما ذكرنا وما ذكرنا
 لو فرض قيام الفوقية بمركز العالم اذ غير ظهل يحمل عليه الفوق والتحت ذلك التقدير
 الملح نعم القدر الفرد في ان ما يكون مباديه متزايدة فانضمامها لا يصح علي ما هو المشهور
 اما لامتناع الانضمام فيه كما اليه ميل المحسره اولان مستغه ما انزع منه المبدأ
 ثم انه لو انفك الحلول والاحصاص الناعت عن صح حمل المشق في بعض الخاه
 لا لرفع الامان عن احكم بامتناع حلول ما هو مستحيل الحلول فانالم يحكم بعدم حلولها
 الا بعدم صدق مستغناها كما انما الحكم بعدم حلول البياض في اجسام الاسود وما دام
 اللاحصاص كون اجسام ابيض حين هو اسود ولو فتح هذا الباب لحاز ان يحمل في
 اجسام الاسود بياض ويختص به احصاصا ناعنا ولا يصح احكم بانه ابيض ثم ان
 قيام الصورة عند الفلاسفة لوجب حمل مستغه بحيث يصح حمل العالم عليه
 فهذا القيام لم لا يوجب حمل مستغه الاخر وهل هذا الا انها فت ثم كلام هذا المحقق
 الا اعظم لطايره نيا في ما حقق واعترف به في مواضع جو اس اخرى فانه قد اعترف
 علي ما قال المحسره ان صدق المبدأ علي المبدأ لا يوجب حمل المشق علي المشق
 بان في المشق مفهوم المبدأ ومفهوم الصفه والمبدأ ان متصا وقال ومفهوم
 الصفه في الكل واحد صدق المبدأ علي المبدأ لا يوجب صدق المشق
 علي المشق فمتسا قد اعترف بان مفهوم الصفه واحد في المسفات كلها
 ومنها قال المعبر في كل مشق خصوصيه ليس في مشق اخر فتا مل ثم اعلم انه قد اجاب
 النصير الطوسي بان الاستدارة الجزئية ذات وضع محلها لا محاله وذو وضع فيصير

الخبر الذي هو محلها مستدبراً من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يكون المدرك
الذي يكون المحل له مستدبراً وان كانت محلته لم يكن ذات وضع لا يقتضي
ان يكون محلها مستدبراً واما الحرارة فانها لا يقتضي ان يكون حاراً الا اذا
كان احوال هي بعينها والمحل جسماً خالياً عن ضدّه من شأنه ان يفعل شيئاً
ولا يلزم من ذلك ان صورته المتغايرة لها اذا حلت جسماً او قوة جسمية
ان يجعلها حاراً فضلاً عن ان يجعل حاراً فضلاً عن ان يجعل المدرك الذي
يكون ذلك المحل له حاراً انتهى وهذا الكلام بلوح عليه انما راهن بان وهو
بكلام المجانين اما اولاً فلانه قد سلم واعترف بان محل الاستدارة
الجزئية مستدبراً في التصور كما الاستدارة والاستقامة معا يلزم ان يكون
محلها مستدبراً مستقبلاً اللهم الا ان يلزم من ذلك ويقول الاستدارة حلت
في جزء من المحل والاستقامة في جزء اخر وانما ثانياً فلان الاستدارة
الكلية اذا حصلت في العقل المدرك شئ شخص التنبه يلزم ان يكون الذهن
مستدبراً لا دخل فيه لكونها ذات وضع وان قيل بان كون المستدبر
ذا وضع لازم له وان كان كون الاستدارة ذات وضع غير لازم لها
بحبصاعف الاستحالة اذ يلزم ان يكون المدرك مستدبراً الصديق رحمه
الله وكونه ذا وضع لكونه لازماً للمستدبر وانما ثانياً فلان الحرارة اذا
قامت بالذهن كان الذهن قابلاً بها بالضرورة اذا قابل ما يكون محلاً
والمنفعل فيه قوة المحل اياه فان فرض الحرارة احاطة جزئية يلزم كون
احاطة حارة وان فرض حصول المهية يلزم كون المدرك حاراً والمتكلف ان

يتكلف الاصطلاح كلامه بحيث يخرج عن الندان بان المراد بالاستدارة
الجزئية الاستدارة العينية القائمة محل حصول المفص ان الاستدارة الجزئية العينية
يجعل محلها مستدبر ونحن لا نقول بحصول الاستدارة العينية واما الكلي منها فبما ان
كانت حاصلة فلا يجعل المدرك مستدبر لعدم ترتيب الانار ويدا النجوم من القيام
مغاير للقيام الخارجي واما الحرارة فانما يجعل المحل حارا اذا قامت بعينها اي بوجود
الاصلي بالشرايط المذكورة ومنها الوجود ظلي والقيام قيام ذهني فلا يجعل
المحل حارا وعلى هذا يرجع الكلام الي اجواب المشهور وقد عرفت انه لا يتم بعد
الاعتراف بالحلول واذا قد بلغ كلامنا هذا النصاب وعلمت ان محصل الدليل
ان حلول المبهيات الخارجية بالنفس لانه لو حلت لتعلقت بها لعلمنا اننا
مثل تعلق السواد بحلته فيلزم كونها حارة وتارة لان التعلق الناعت يوجب حمل
المتعلق بالضرورة والالتزام كما بره علمت ان حل هذا الدليل غير غائبة العر
واذا بطل حلول المبهيات في الذين فلا يكون العلم مبهيات المعلومات الحاصلة
في الذين بل صفة اخرى مغايرة وهي احالة الالجلانية فافهم ولكن من الشاكرين
ثم لك ان تقرر الدليل بوجه اخر هو ان قولنا النفس عالمه فضته خارجية فلا
بد من ان يكون مصداقه امر خارجيا والمصداق هو قيام العلم بالنفس فيكون
قيام مبهية الحرارة بالنفس نظرا فيما خارجيا ولا سبيل الي ان يقال ان قيام المبهية
قيام ذهني وقيام المنشخص بالانشخص الذي قيام خارجي اذ ان لقيام للمبهية
واما القيام للانشخص الذي هو العلم كما يلوح في بعض كلمات المحنثه انا الثاني
فلانه لا يجوز فطره قيام شخص الموضوع وحل له فيه وقد عرفت ايضا ان المبهية كل

فنتحقق بالحلول في المحل واما الاول فلانه ليس هناك فيما ان احدهما قيام الشخص
الذنب والآخر قيام المنبه بل هما قيام واحد وقيام الشخص الذنب هو بعينه قيام
الحقيقة فكيف يكون احدهما خارجيا والاخر ذاتيا بل هذا القول بان يوجد
شيء في ظرف وحقيقته في ظرف آخر ووجود هذا الخواص يكون السواد قائما بالجسم
قيامه خارجيا ولا يكون قيام حقيقته بالجسم قياما خارجيا فيمكن ان يقوم السواد
بجسم ولا يكون جسم سود وهذا سفسط فاذن لزم كون قيام مهنه الحرارة بالذنب
وخصه الذنب كلاهما خارجين مثل قيام الحرارة بالنار فيلزم كون الذنب حارا و
باردا وسفها ومعوجا وهذا التفرير لا مرد له بما يكلفون من التكلفات الاية انما
يرطل بكون العلم النفس المعلوم والابدل على بطلان حلول المبهيات حين العلم بالنفس
نقدر ان لمكنو باعلي المحامات نخط استبا و اساندة العصر المزعج سيما التخصير
والصاعد علمي سلم التحقيق ذو الابد الطوي في العلوم العقلية والنقلية المطمع
على الاسرار القرآنية المفاض عليه بالافاضات الرحمانية الى علماء ولسان قد
سره واذ انما اذاته وحصله ان الصورة الذنبية صفة مضممة بالنفس والنفس موجود
خارجي ومن الضروريات ان الاصناف الموجودات خارجي بصفة الصافي
ليندعي وجود الصفة في الخارج ولا يجوز فطرة سلمية ان ينضم شيء الى موجود
خارجي في الذنب واذ كان الصورة امر موجود في الخارج ومهية موجودة بهذا
الوجود فيكون قيام الحرارة بالذنب قياما خارجيا فيلزم كون النفس حارة وهو
والامر وهذا التفرير اصلا كنت قد عرضت هذا التفرير على بعض الاعاظم صاحب
العبرة الوثقى فقال للمجادل ان لا يقع بدنبه ان الوصف المنضم الى الموجودات خارجي موجود

خارجي ولعل بد المكابرة فان الاعراض الموجودة في الخارج انما تحكم موجودها في الخارج
لما وجد في حاله في موجود خارجي ثم تحكم لصدق مستفادها علمي ما حلت فيه واذا قد يجوز
يكون الحال في الموجود الخارجي موجودا ذمها فقد انهدم حدرا الحكم بوجوده في الاعراض
في الخارج وارتفع الايمان ببيدته كون السخاوة والشجاعة والارادة والعصب
وامثالها موجودات خارجة ولا يجد بيده الفطرة الفرق بين العصب وامثاله
وبين العلم في الموجود الخارجي وكذا بين حقيقه العصب وامثاله وذاتياته وبين
حقيقه العلم اي ما يبقى بعد حذف شخصاته وذاتياته العلم في الوجود الخارجي فكما
بحكم الفطرة بان العصب يحصل في العضيان اذا اخذ من حيث هو مجرد عن
المشخصات ففي المنة من حيث هي موجودة في الخارج كذلك بحكم بان العلم
المعين القائم بالعالم اذا جرد عن المشخصات واخذ من حيث هو هو يكون منه
موجودة في الخارج بعين وجود هذا العلم والصورة بعد اخذ من حيث هي لا يبقى
الا منه المعلوم فيكون موجودا خارجيا وقد قامت بالنفس فليكون النفس حارة باردة
فاذا قد تم الدليل وبطل كون العلم نفس المعلوم وهذا الجاز ما وقع الوعد به سابقا
قول انت تعلم ان حصول الشيء في الاشكال منحل الي اشكالين احدهما انه منحل
لكلام القوم وعبر عنه في بعض كتبه بانه جمع بين المذممين مذميب الشيخ مذميب حصول
الاشياء بانفسها الثاني ان حصول الشيء في الذهن لا يعقل بدون الحلول والقوم انفس
مفرفون به وليس حصوله في الذهن مثل الحصول في الزمان والمكان اعلم ان هذا العبارة
لما ربي ان اشكال كون الذهن حارا وباردا لا يندفع بعد الاعتراف بالحلول المراد
وجعل الذهن مجردا ولا استبعاد فيه فان هذه الصورة لما كانت مدركة للنفس

لا يستبعد باطلاق لفظه في لانه ليطبق على تعلقات مختلفة كما يقال في الواقع وفي العلم
كذلك ليطبق في الدين ايضا ثم لا راي ان العلم صفة قائمة النية حكم بانه صفة اخرى غير
المعلوم احاصل ولا استبعاد فيه نعم ينفي اشكال مخالفة القوم وان كان مجرد ذنب
جديد من عند نفسه فلا يضره المخالفة فانهم **قوله** الا ترى انهم استدلوا على بساطة النفس
اه استدل على ان الصورة حارة وليس حصولها مثل حصول الشمس في الزمان والمكان
وحاصله ان الفلاسفة استدلوا على تجرد النفس وعلى انها غير منضمة النفسام المتقار
والتقام المراب المتمايز الاجزاء الي اجزائه بان الصورة بسيطة ومجردة غير منضمة
وليس حلول الطرفين توجب ان يكون النفس ايضا غير منضمة ومجردة عن المادة
لو لم يكن للصورة حلول لا يتم الاستدلال بهذا الوجه فانه لا يلزم بساطة الطرف
بساطة المنطوق وهذا الاستدلال على ان الصورة حاله عند القوم لما صرح
به المحققين وانه اذا كان يدعي العلامة تجد يد مذنب من قبل نفس فلا يضره لطلبا
هذا الاستدلال **قوله** وليس منها امر ان اه هذا الطال لذنية قال في الحاشية
ولا يرد ان هذا مخالف بقوله فيما سبق انه يجوز ان يكون شئ واحد وجودا في
الذين باعتبارين احدهما تجرد وجوده والوجود الخارجي والاخر لا تجرد وجوده وبالا
الاول علم وبالا اعتبار الثاني معلوم وجه عدم المخالفة ظه فانه انما ينفي بينها امر
متعارفين بالذات احدهما حاصل بالذات والاخر قائم والاستدلال على انتقال
الامر من بان الامر القائم الكمال نفس معلوم يعود الاشكال من كون الذين حار
ادبارا وعند تصور الحرارة والبرودة وكون شئ واحد جوهرا وعرضا وان كان
غير المعلوم بالذات فلا يصلح لان تضع علما لان العلم عبارة عن مجرد الالتماس

والشيء اذا حصل بنفسه المتشرف ولا حاجة الي شي اخر يكون مبدء الالكتف فبلغوا
هذا الامر القاييم في الالكتف فلا يكون علما وهذا فاسد فانه على ان العلم نفس المعلوم
الحاصل وهو عالم بهين بعد بدليل ولا هو بين بنفسه واذا لم يكن العلم نفس المعلوم فقول
والشيء اذا حصل بنفسه المتشرف ممنوع نعم ان حصول المظهر غير كاف في الالكتف
بل لا بد من الحلول ضرورة ان العلم صفة من صفات النفس واذا قد اذخلوا
فلا يكون حصول الصورة علما **قوله** ثم لا اشكال في كون النبي الواحد علما ومعلوما
آه قالوا الصورة القايمه بالنفس لها اعتبارات اعتبار انها صورة شخصه
قايمه بالنفس وهو بهذا الاعتبار علم واعتبارها مع قطع النظر عن العوارض ^{شبهه}
وعن الشخص الذي هو بهي بهذا الاعتبار معلوم فاختلف العلم والمعلوم بالاعتبار
قال اسناد عصره الجرا العلامة الحافظ الباري رحمه الله تعالى في حواشيه علي
شرح حكمه العين ثم اعلم ان اتحاد العلم والمعلوم بالذات وتغايرهما بالاعتبار
غير صحيح اذ غاية ما حرروا به هذا المرام انه قد يعقل ما هو في ضرورة عدم محض والتعلق
انما يتصور بين شيئين كاحقيقه له الا الامر الموجود في الذهن هو باعتبار قيامه
في القوة العاقله علم وباعتبار نفسه معلوم وفيه ان المعلوم ان كان موجودا
في الخارج لا حاجة الي اثبات وجوده في الذهن لان وجوده الخارج يكتفي
في صحة التعلق العليم وان كان معدوما فيه سواء كان لا فراده وجوده في الخارج
ام لا واقضى صحة التعلق العليم قيامه بالذهن فهذا القيام هو الحسنة بوجوده ان
قطع النظر عما لم يكن شيئا فاذا اعتبرتم القيام حسنة العلميه فما الذي يعترضه
حسنة المعلومه فان اعتبارها في نفس عين اعتبار القيام اذ لا يحقق له في نفس

الاتيامية بالذهن ولو كان له محقق وذات غير قيامه بالذهن وغير وجوده في الخارج
فبالضرورة يكون بنوا غير البادع هو مخالف بذمهم واذا بطل الاتحاد المذكور
فبالضرورة الصورة العقلية الانسانية لنفسه اذ اكتبه في ليس لها اعتبار
يكون السان كليا معلوما بل المعلوم به الامر خارجي او الشخص انتهى كلما الطينية
ودفع كلامه هذا في اثناء تحفيقه ان لا تصور على بذمهم الكلي الطبيعي منهم شراح
المطالع رحمه الله تعالى فمقصوده اثبات المغايرة الذاتية بين العلم والمعلوم
على هذا الرأي لكنه يالي عنه ان كان موجودا فانه جعل قسمه ما كان افراده موجودة
نفس او مقصوده اثبات المغايرة على كل رأي وهو انظر لكن لا يفهمه هذا العبد حق
النقطة اما على رأي مثبت وجود الكلي الطبيعي فالحاصل في الذهن نفس الحقيقة للشيء
الموجود في الخارج بوجود ذهني وبالضرورة لشخص ذلك الحقيقة لشخص ذهني فالموجود
في الذهن ح امران الحقيقة والشخص كما ان الموجود في الخارج امران الحقيقة والشخص
فالحقيقة معلومة والشخص الذهني علم قوله فهذا القيام هو حسنة بوجوده ما اراد
ان اراد ان هذا القيام هو حسنة وجوده وليس بوجوده حسنة اخرى متخفة
مع القيام فهو ممنوع كلف والقيام انما هو وجود في شئ فهو منحرف عن الوجود فبناك
حسنة الوجود المطلق فطعا وان اراد ان حسنة الوجود بلا ربه القيام مسلم ولكن
لا نسلم انه ان قطع النظر عنها لم يكن شيا فان قطع النظر عن لازم الوجود لا يبطل
رتبه الحقيقة ومرتبة المنهية ثم سلمنا ان حسنة القيام وحسنة الوجود متساويان
لكن منها قيام امرين متغايرين بالاعتبار احدهما نفس الشئ والاخر الشخص
فالاول معلوم والثاني علم وبذلك علم على رأي مثبت الطبايع في العين واما على رأي

الممكن من فالمعنى من الوجود الذهني وجود فرد من افراده الذنبيه كما ان وجوده في
الخارج هو وجود فرد من افراده الخارجيه فهذا الامر متحقق مع الافراد الذنبيه
كما هو متحقق في الخارج بالعرض فهذا الامر هو المعلوم وفردة الذهني هو العلم و
ظاهر عبارة شرح المطالع نقلها هذا الجرح منطبقه على ما قلنا قال العقل نترج من
الاشخاص صور اكلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من الاعراض الممكنه بها
بحسب استعدادات مختلفه واعتبار اشياء فافهم **قوله** ولا في كونه جوهر او
عرضا قال في شرح حاشية الرسالة المعمول في النصور والتصديق القول يكون
صور الجواهر اعراضا فان حصر العرض في المقولات التسع الا ان يقال الحصر للعرض خارجيا
ولم يعلم بعد وجه التمرض **قوله** بل الاشكال انما هو في كون الشيء جوهر او كفاه هذا الاشكال
ثلث فقرات الاول ان العلم عرض والعرض منحصر في التسع ولا يصلح للدخول
فيه الا الكيف فيلزم ان يدرج حقيقه واحده تحت مقولتين والجواب عنه سهل
يمنع الحصر وانما الحصر العرض الموجود في الخارج بمفاد مثبت او هو الثاني ان العلم
بالجوهر جوهر لا اتحاد العلم والمعلوم بالذات عندكم وذاتيات الشيء لا تختلف
في الخاء والوجودات والعلم من مقوله الكيف عندكم فيلزم ان يكون شيء
واحد جوهر او كفا معا ويلزم ان يدرج تحت مقولتين وهذا التقدير هو الذي
اختره في حواشي التذييل الثالث ان القول بالوجود الذهني حاكم بان صور
الجواهر جواهر مع ان الكيف صادق عليه تصديق ما هو رسم له عليه وهو العرض
الذي لا يقبل الفسره ولا النسبه لانه اقتضاء اوليا فيلزم ان يدرج الشيء
الواحد تحت مقولتين وهذه شنبه عولفه مفضل الاضام ونزله الاقدام بنحو

بفيلد

في تفليح عقدتها الجباري في الصحاري لا يجدون الي منارته سبلا ولا اتخذ الي
شعبه مرشدا ودليلها مبيات قدر سنج في قلوبهم وجود المهبات في الاذنان و
اشرب قلوبهم تقليد فلا نفسه لظنونهم حلال فلو لم يروا هذا الراي القطيع والقول
الشيخ ملخصا عن الشبهات الموقفة في الحفوات والمجرة في الظلمات
فتحرر لوبا في بعض بيان عبارة التشكيك ولم يقدروا الا بالكارشي بما انصروا عليه
بالتحليل فامر المحقق الدراني به كون العلم من مقولة الكيف حسب اهمتها
في العبارات وجعل العلاقة شبيها اياه بما في الخارج من الكيفيات في الخارج
الي الموضوع وعدم القامة مثل الفاسم المقادير والامتدادات وعدم اقتضا
النسبة مثل اقتضاء ساير النسبيات وهذا السلم الاجزئية من المتكلمات
والتعسفات والبعد من الترام المحالات والمستشغلات الا ان الاقوام
الذين بدأ المحقق بعد ذلك المسامحة العبد لما شحوا التسميم من النصوص لظواهر البيا
الابنية من التلاذيلات البعيدة عن الاذنان وبعضهم ابرزوا الملكتين
احدهما مهنه من شان وجوده في الاعيان ان يكون في وضوح وغير مقصده
للقسم والنسبة وانما ينعرض لا يقبل القسم والنسبة والمقولة هو المعني
الاول والصادق علي العلم المعني الثاني وهو عرض عام لعرض المقولات
كلها في الذهن وتصح منها في الخارج وهذا المبرز رخم ان لا يحتاج الي المسامحة
وهو ميسر من الهوسات فانه قد وقع في الشفاء وغيره ان العلم من مقولة
الكيف وعد فيها من انواع مقولة الكيف فلا بد من ارتكاب المسامحة وعند
ذلك لا يحتاج الي ابرز المعنيين ويول الي كلام هذا المحقق الهام وبلغوا التطور

المركوب عليه واغرض عليه المحترق بان الاصطلاح بهذا الوجه لم توجد في كلام القوم
ولعله اخذ بهذا الاصطلاح من كلام الشيخ في عيون احكامه فانه صرح فيها ان للمركوب
معنيين احدهما مبنية اذا وجدت في الخارج تكون في موضوع والاخر الموجود
في بالفعل في موضوع فرغم ان هذه الاسماء اقسام للعرض بالمعنيين فلماذا
يكون لها اللفظ معنيان فتأمل فيه واغرض اللفظ بالانكشاف بالمعنى الذي
ادعى انه عرض عام لا يصدق على صورة الكرم فان الكرم بالنظر الى وانه تقضي القسم
تليف يصدق عليه انه لا يقضي القسم لادائه واللفظ لا يصدق على الاضافة فانها
بفلس حقيقيا لفظي النسبة الى اضافة اخرى والحواسب عنها بان لا ان يقول
الكرم الذي هو المقوله معناه مبنية اذا وجدت في الخارج تقضي القسم بالذات
والصورة الكمية بما هي موجودة ذواتها غير مقص فيها بالذات والكان مبنية بحيث
لو وجدت في الخارج اقتضت بالذات واما الاضافة فقد اعتبر فيها ان
يكون بذاتها بحيث يكون العقل عرودها لموضوع الا ان يكون مقابلته
الى اخرى عارضة لموضوع مقابلته الى الاول وهذا المعنى عارض للاضافة
بحسب الخارج واما الصورة الذميمة فليس بالصفة المذكورة بل للعقل
بنفسها الا ولعقل معها الاخرى فتأمل فيه ولو هم الصدر الشيرازي وبها
عجيبا في حواشي الشفاء والشواهد الربوبية لرفع هذا الاعتصاف فقال
ان صورة الجور يصدق عليها الجور حملا اوليا فانها نفس حقيقة الجور
واللفظ يصدق عليها صدقا ثانيا لبعالها غير من افراد اللفظ واذا قد
اختلف الحمل فلا اشكال وهذا الوجه غريب فانه قد عقل عن نقل الشبهة

لم يكن

لم يكن باجماع المتناصبين حتى لصح اختلاف الحمل بالوجه المذكور بل النسبة
ان يكون الشيء واحداً حيناً في مرتبة وهذا المتوهم قد حكم بان صورة اجموع
غابن حقيقه مع انها كيف يتكون الليف وانما حسبها فيلزم اندراج
اجموع تحت الليف ويكون الجور مرتباً من جنس فصل فلا يكون مقوله و
يكون ما تحت من الالات مندرجه تحت الليف لان جنس الجنس جنس فقد
تضاعف المحذور بهذا الجواب ثم انه لا يمكن ان يكون الجور محمولاً على
حلا اوليا لان الصورة متشخصه بتشخص ذمبي وحمل الكل على شخص لا يكون
حلا اوليا والغير لنا ان لفر النسبة في صورة الالات الجور مرتبة كالان
والفرس وهي متحدة مع تلك الالات وحمل الجنس على النوع كيف يكون
اوليا وبالجملة كلامه مختل غايته الا خلاصا نعم يمكن الجواب عن اصل
النسبة بان صدق الجور على الصورة الجور مرتبة صدق ذمبي وصدق
الليف صدق عرضي فلا اندراج تحت المقولتين وقولهم ان الليف
مقوله عن عوالي الالات ليس معناه انه مقوله بالنسبة اليها بالصيد
عليه الا ترمي انه لصدق على حصول الالات المندرجه تحتها وليس ذمبا
بل هم اذ ان الليف مقوله بالنسبة اليها بالصيد عليه صدق ذمبا فتأمل
وتجمل الصدر المعاصر المحقق الدوالي رح اليه الشئ اذا وجد في الذم
ينقلب من حقيقه الي اخرى فصور الجور في الذم ينقلب من الجور مرتبة
الي الكيفه زعمانه ان الموجوده من مقدمه على المنية اذ المعدوم الفر
ليس له منية وليس هو شئ من الاشياء فان قيل ففي مرتبة الوجود صار

هذه المهية او مهية اخرى قلت بذات غير حاضر فان ارتفاع التقضين جانبي في مرتبة نفى
مرتبة الوجود ليس شبا منها والبط ليس في الخارج الاشياء واحد هو الموجود وهو
مثلا لكن من حيث الوجود اصل في الوجود ومن حيث انه الانسان تابع وتبع ليس
هناك شئ موجود حتى يجري السؤال فيه هذا الشئ اما هذه المهية او غير ذلك كما كان
المهية مهية بالمعنى الوجود والوجود الذاتي والخارجي مختلفان بالحقيقة فلا يبعد
لغرض هذا الوجود كما انها كبقية اخرى كونها جوهر افتقل احد بها الى الاخر فان
قلت فهذا قول بالشئ والمثال والكار وجود المهيئات العينية في الازمان
قلت ان اريد لوجود المهية في الذين اعم من ان ينقلب فيه الى اخرى او
نفى فهو حاصل وان اريد حصولها مع بقاء المهية فلم يدل عليه دليل والاستدلال
بالحكم الاحكامي على المعدومات انما يستدعي وجود الموضوع مطرد ولو منقلبا
واما وجوده من غير انقلاب فلان قلت فعلى هذا لا بد من مادة مشتركة
قلت هذا في انقلاب صورة ائني الصورة او في انقلاب عرض ائني عرض
لائني انقلاب المهية درده المحقق الدوالي به بما حاصل ان الانقلاب
من مهية الى اخرى غير معقول وانما المعقول انقلاب المادة من الصورة
الى صورة او مهية الى اخرى كيف واذا انقلاب المهية في الذين كان فيه
وفي العين اخرى فمن اي سبب يقال هذه المهية هي المهية فلا نقلت اليه
وبل هذا الاكمال يقال الفرس هو الانسان قد انقلاب اما تقدم الوجود على
المهية على الوجود فغير بين ولا بين بعد ولو سلم فالعارض المتقدم او المتأخر
لا يصح الانقلاب فان العارض لمهية لا بعرض الا انها مقدرها كان او مؤخر انم على

فرض الانقلاب لم يكن احاصل في النفس متحد مع المهية الموجودة في الخارج و
الدلائل توهمت لدلت علي ان الموجود في الذهن عين الموجود في الخارج واما
قال الوجود في الذهن اعم من ان ينفي كما هو في العين او ينقلب فهو كان
تقال وجود زيد في الدار اعم من ان يدخل هو اد بكر ثم من الالادليات انه لم
ينفي امر كالمهوي او المحس لم يمكن الحكم بالانقلاب ثم ان القابل بالشيخ الفيلسوف
غير عاجز او يمكن القول بان الموجود في الخارج صار شحاله في الذهن ثم انه لو فرض
هذه اللبنة النفسانية في الخارج وهو كلفته لم يلبس عين الجور وكذلك لو فرض
حصول المهية الجورانية في الذهن لم يمكن عين الكيف النفساني بكلام حق وقد
اورد الصدر الشيرازي في حواشي الشفاء كلاما يريده اثبات الانقلاب
وهو مشب كل والاعراض عن مثل هذا الذي مثل ذكره ثم لعضه كما فيه من نصبح
الادفات **قوله** وان قلت في حله اه حاصله قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات
فان العلم حقيقة حاله اخري اور الية متحدة مع الصورة اتحاد العرضي بمجرد
الاتحاد الذاتي بالذات والفرق بين هذا الجواب وبين ما احتاراه العلامة
الفلسفي بوجهين احدهما ان العلامة انحلولة الصورة الموجودة في الذهن والمخني
ره اعترف بالحلولة والافتران العلامة قابل بان الحالة موجودة بوجود مغاير لوجود
المعلول والصورة الموجودة في الذهن والمخني ره قابل لوجود الحالة بوجود الصورة
قد نورد علي المخني ره اعترافان العلامة مبرعها احدهما ان الحالة لما كان حلهما علي
الصورة حلهما بالعرض لم تكن موجودة بالذات بل انما كان من الاوصاف الانتراعية
للصورة فيكون العلم امر الانتراعيا فيرد عليه بامرورده علي القابل بالاضافة

من ان الكلام في العلم الذي هو مصدر في العالمته فلو كان امر الانواع اياها لا يحتاج الى مصدر
اخر والكلام فيه كالكلام في هذا الانواع فينتهي الى الصورة فهي العلم ويرجع الاشكال
فهي وان كان حاله موجودة بنفسها في العلم ويرجع الى قول العلامة و
توجه البعد وجهه المحسنه الى قول العلامة والثاني ان الجوزية اذ قد صدق
عليها هذه الحالة بالمثل الموطن واللفظ صادق على هذه الحالة فيلزم صدق
اللفظ على الصورة بقدر من الشكل الاول فيلزم كون الصورة جوهرية كبقية
غيره الاشكال فغيري فان قلت غايته ما لزم من الشكل الاول حمل اللفظ على الصورة
لكن يجوز ان يكون من قبل الحمل العرضي فالصورة جوهرية بالذات ولفظ بالعرض ولا
استحالة فيه بل هو الظاهر ان حمل الحالة عرض فيكون حمل ذاتية البصيرة لك قلت هذا
القدر يكفي لواجب به اولاً من دون توسط الحالة فالقول بالحالة كما يكون فضلاً
لا يحتاج اليه في اجواب بعد الاعتراف بعدم كون اللفظ ذاتياً جامعاً بالصدق
عليه الا ان يقال نعم يكفي هذا القدر في اجواب لكن لما كان القول بالحالة حقيقياً عنده
سلك في اجواب هذا المسلك لا فائدة ما هو المحقق في حقيقة العلم ثم ان هذا الجواب
غير قاطع لمادة الشبهة فانه لا بد من التقرير الثالث لان الصورة لما كانت حاله
في الذين فهو ليست مقصودة للقسمة والنسبة فيكون كبقية الصدق رسم اللفظ على
جوهرية فيلزم اندر اجهت اجزائه واللفظ والعلم اي شئ كان هو المكان هذه
الصورة او الحالة ولا يندفع الا بالتصرف في معنى اللفظ من احد الوجود الخارجي
في مفهومه كما هو المشهور ورضي به المحقق الدواني او غير رسمه كما غير الحرفي
القابل كون اللفظ مستعملاً في المعنيين او بالكلية بالنسبة اللفظ بالنسبة الى العلم

فقال ثم قد اعترض بعض الاعاظم بان هذه الحالة اماصفه انتراعية فلا نجد حين الاتراء
الامفهوم الاكثاف ونحوه الذي ليس في شئ وايضا لا يصح عدمه من مقولة اللبف
لان مقولة اللبف امر عنى واماصفه الضمانية في اماصفه بالصورة فيلزم ح
يكون الصورة عاملة دون النفس لان العلم قد قام بالصورة دون النفس واما
منضمه الى النفس فيكون فيها امر ان الصورة وهذه الحالة فهو لغيبه نذير العلامت
القدسي فيلزم عليه بالزومه عليه وانت لا بد يجب عليك ان هذا الكلام مدين
الا ان المناسب للاقتضا على الشئ الاول فانه قد مر ح بان الحالة محمولة
كحل الكاتب على الا ان فيكون متحدة مع الصورة فاعلم بان النفس في ضمن
قيام الصورة لان المحمول على الامر احوال حال في محله في ضمن قيام احوال كما تبينه
الشيخ في فاطن غور باس المنطق ثم الا لزام لعدم كون احواله لبقا عند كونها
انتراعية وردده غير ظاهرا فان المحسنه قابل باندرج الانتراعيات
نحت المقولات ولو بدية ان الشيخ عد الزوجيه والفرديت من اللبفيات
المختصة بالكميات وعد السرعة والبطور من اللبفيات العارضة للمركبة
والله اعلم بحقيقة احوال **قوله** وبهذا التحقيق نحل الاشكال المشهور انه لئلا
لقرير ان احدهما ان افرضا تعلق النصور بما يتعلق به التصديق فيلزم اتحادهما مع
معلوميهما فيلزم اتحادهما في انفسهما بالذات مع انها مختلفان عندهم ومنه
والظن ان هذا الاشكال انما يريد لو كان التصديق ادراكا كما عليه الجمهور و
هو التحقيق ولو كان صفة اخرى باغية الادراك فلا ودروله الا ان يدعي
اجدان الادراك الذي يحصل حين مفارته الادعاء والاحتلاط به نوع ميان

للتصور فقط وهو التصديق الذي من قسم العلم كما يلوح آثاره في المحنة به ثم انه
قال المحنة به اتحاد العلم بالمعلوم محض بالعلم التصوري واما التصديق فعلى
تقدير يكونه علميا لاتحاده مع المعلوم وحالاته لا اشكال وهذا المحض غير بعيد شهادته
الضرورة لعدم اتحاد الادعاء مع النسبة او الفصية الا ان القوم ما حضروا
صريحا ولا يلوجي والثاني ان فرضنا تعلق التصور بحقيقة التصديق فنلزم اتحاد
التصور والتصديق حقيقة لاتحاد العلم بالمعلوم واجب عن هذا التفسير يمنع
امكان تعلق التصور بحقيقة التصديق ولا يجدي قولهم ان التصور لا يجزئ تعلق
بكل شئ لانه لا يجزئ تعلق بكل شئ ولو بالوجه لانه يتعلق بيه كل شئ كيف
والباري جل مجده لا يتعلق به التصور كونه الحقيقه والنظر ان هذا المنع مبكرا
اذ لا يجزئ في تصور كونه ممتنع يمكن وجوده في الذهن والتصديق ممتنع امكانه
فلا يجزئ تعلق التصور بمتنفسا فافهم وحاصل جواب المحنة به منع اتحاد العلم
بالمعلوم لان العلم حقيقة هي احواله الادرآية وهي احواله الادرآية وهي
مخالفة للمعلوم بحسب الحقيقة وان صدقت عليه في الذهن وذلك احواله هي
المتضمنة الي التصور والتصديق فلا اشكال وقدم الكلام فنذكر واجاب العسر
بان العلم بالمعلوم مع العوارض فلا اتحاد للعلم مع المعلوم حقيقة لانواع اتحاد الكل
والجزء في الحقيقة واما قالوا العلم متحد بالذات مع المعلوم فمعناه نفس المعلوم
مخضيل في الذهن وان العلم اذ اجرد عن العوارض الذيهية يبقى المعلوم ورواه
المحنة به بوجهين سبحانه الشاء الذي روي فينا انه ينبغي كذا في مستقبل
القول ان العوارض لا تعرض للصورة الذيهية الا الامور للاعتبارية لا الامور

الموجودة كما مرت اليه الاشارة من قبل فيلزم ان يكون العلم مركبا من وجود
واعتباري فلما يكون موجودا فانهم واجب الفيدان اتحاد العلم مع المعلوم ويجوز
يكون العلم حقيقه حسيه مختلفه بالفضول ولا يلزم ان يكون الحقائق المنحصلة
بالفضول المنوعه متحدة مع المعلوم وحالات الكمال وقد بلغ في بيانه مبلغا واحدا
البيان التفصيلي الي موضع لم يوجد بعد ولا يوجد الي يوم **قوله** وهذا الجواب
لانه ان اراد ان العلم المطهر انما يعلم بكل معلوم معلوم حقيقه حسيه مع كونه
غير صحيح علي تقدير اتحاد العلم بالمعلوم كونه حقائق مختلفه فبمعنى المعلوم فلما
يكون حقيقه حسيه لا يقيد في اجواب لاننا سلمنا ان مهنية حسيه لكن اوجه
التصور والتصديق حين تعلقها بمفهوم واحد وتعلق الاول بالتالي فيجد ان
حقيقه وبالذات وان اراد ان العلم المتعلق بمعلوم معين جنس تحت انواع
فندا فانسد لان العلم المتعلق بمهنية نوعيه بل شخصيه فلزم اتحادها مع النوع او
الشخص وكيف ويكون جنسا ولا يلزم ان يكون المهنية النوعيه والشخصيه
في الذهن جنسا محتاجا الي الفصل وهذا مما يجعله اليه يتهدى في المصوره
الذي يتبع حصول في الذهن هو هونه الجبل اه هذا الجواب مخصوص بما اذا كان
حاصل الدليل الزام حصول مهنية الجبل في النفس واما اذا كان حاصل الزام
حصول هونه الجبل في الحاسة فلا ينطق كما لا يخفى ولذا قال فيما بعد وبالجملة
فالمصوره الذهنيه اه وهو عام جازي في الوجهين كما نص عليه الشر المحقق قدس سره
وقد قرره المحالم بان الضعف والكبر من عوارض الهونه العنيه دون الصور العقلية
فليس المصوره صغيره ولا كبيرة ولا وفيه نظر فان المقدار الشخصي عبارة عن

مرتبة خاصة منه صغيرة وكبيرة فالصغر والكبر من المعبرتين في الحقيقة الشخصية فالصورة
الحاصلة من هذه الهوتية اما على هذه المرتبة من الصغر والكبر فمقدم الحلف وانما ليس
على هذه المرتبة لم يحصل هذه الهوتية بل حصل هوتية اخرى بلعم يصح ما قال في صورة
الهوتية الكلية لقر الجواب بان المقدار امر ايد على الجبل وعارض له في الخارج
فاذا حصل صورة الجبل تجرد عن المقدار فلا استحالة في الحصول ولا يرد
عليك ان الكلام في نفس هوتية مقدار الجبل فان كانت عين هوتية الجبل
فذلك والا فلا استحالة في حصول المقدار والمعين اللازم قطعا واعلم ان
الزام الاستحالة في حصول الهويات اما ذنب الامتدادية من وجهين الاول
انهم قالوا بحصول الهوتية الشخصية مع المقدار المعين في الواقع المعين
كما ظهر لك فيما سبق مما قلنا من عبارات شرح في المقدمة وما تركنا لخص
ليثرة يدل عليه واستدلال الوجود الذي لو تم لدل على حصول الهويات الشخصية
مع المقدار والكيفيات في نقول حصول الهويات الشخصية في الازمان والحوازم
مستحيل لانه يلزم الطباق المقدار الكثيرة على الصغر وهو مح ضرورة مع انه من
فدعهم قال النضر الطوسي لا استحالة في حصول صورة مقدار السماء لا احتمال ان يكون
الا لطباع في مادة الجسم الذي هو الاله الادراك وفي القوة المدركة احالة فيه الذين
لا خط لهما في الصغر والكبر من حيث ذاتها ولا احتمال ان يكون المنطبع صنوع من السماء
وذلك غير فادح في امس اداة في الصورة لا الصغر والكبر من الاله ان تساوي بان
في الصورة الالهانية على ان هذا الاستبعاد انما يرد على القول بان الابرار
انما يكون بالطباع الصورة في الرطوبة الجليدية والنجيل يكون بالطباع في

الالة الجسمانية الموضوعية للمخيل على سائر الادراكات الحسنة والعقلية والاعلى
القول الشجاع وحصول صورة المحصول صورة المخيل في النفس التي ولدت
لا يدب عليك ان هذا الكلام من ادله ابي اخيه مخط في الغاية ويشهد
لكلام المجانين بالحد من الخيوط الاول في قوله لا احتمال ان يكون في مادة الجسم
اه لان الاطباع على هذا التقدير انما في مادة متفردة بمقدار الجسم الذي ذلك
امادة مادة له فالامادة صغيرة السنية ويلزم الطباع الكبير في الصغر وان بمقدار
ان في مادة ولا يزيد الحجم على حجم اجدها وانما في نفس المادة فيلزم ان يكون
مقادير جميع العناصر تدركه لان مادة العناصر واحدة على رايهم والثاني في قوله
وفي القوة المدركة احواله اه لان هذه القوة وان لم تكن متفردة بالذات لكنها
متفردة بالعرض مفردة بمحل فيلزم الطباع الكبير في الصغر وذلك في وايض هذه
القوة حادثة في الجسم الروحي المنفرد وحال احوال ينطبق على محل المحل فيلزم
الطباع الكبير على الجسم الروحي الصغر ثم انه بقدر زده القوة بمقدار اجمل
والسماكة هو باطل الثالث في قوله ولا احتمال ان يكون المنطبع اصغر اولان
الكلام في حصول هونية ار السماكة وهذه الهونية في مرتبة من التقدر واذ كان احوال
اصغر مقدار لم يكن الهونية حاصله وقد كان قد يقيم ومقتضى ويلزم لو تم حصول الهونية
الشخصية بنفسها والاستنباط يكون الصغر والكبير الانسان ونسب ادين
في الصورة الاثانية عجيب جدا فان ذلك التساوي ليس وفي المهية وفي
صورها والكلام فيها في صورة الهونية ولا شك ان صورة الكبير من الشخص كبيرة
لانها هو صورة الصغر من صغيرة لانها هونية في الهونية الرابع في قوله لا اعلى سائر الادراك

احسبه والعقلية فان الكلام في الطال حصول المعلومات الشخصية لا في سائر الادراك
مع انه قد ادعى يدبته ان اتحاد الادراك لا يختلف كان نحو منه بالانطباع فجميع
الادراكات كذلك في جواب ما اوردته الامام الهمام رحمه الله تعالى من ان
هذا الاستدلال انما بقيد ان لعقل المدرومات لا يكون الا حصول الصورة
ولا يدل على ان جميع الادراكات بهذا الشأن فلذا ان نقول مثله منها اذا نظر
كون الادراك حصول الصورة في ادراك الهويات الشخصية لطل كون
الادراك بالانطباع مطم انما من في قوله ولا على القول بالاشعاع
لان هذا الدليل انما اقيم على الطال الانطباع فعدم دروده على القول
بالاشعاع غير ضار اسدس في قوله وحصول صورة المحل في النفس لان
القول بحصول صورة المحل في النفس وان صدر عن بعض محفي الهيدومع
كونه غير نافع للثابتين غير واقع الاستدلال اذ يلزم ح ان تصور النفس
بمقدار الجبل والسماء واذا درست ما قلنا علمت ان الاستدلال قد
في مرتبة ما ينطفي باقوله انما هذا المرخرف المخارفة في الكلام الذي يرد
تردج الزيف ما يقدح في الصبار النقاد ونقوة هذا الاستدلال اعرض
الشيخ المقول عن القول بالانطباع وذهب الي ان الاضبار علم حصول
يلقي فيه حضور المبصر عند البصر وادراك المخيلات انما هو ادراك صورته
قايه بانفسها في عالم اخر من دون الطباع وكذا اصور المرابا والصور
المرئية في المنام لكن لا يدب عليك ان وجود المبصر في الخارج وكذا
وجود المخيلات في عالم اخر لا يلقى الادراك والالكانت الاشياء

الموجودة في ذلك العالم مدركة مطم واما والاضداد ادراك صفة للنفس فلا يكون
مباينا منفصلا عنها بل لا بد من تعلق خاص بين الدرك وتلك الموجودات فالادراك
اما هذا التعلق وهو معني اعتباري ليس في شيء او صفة اخرى ذات تعلق و اضافية
وهي الحالة الاجلانية التي قد حققنا سابقا انها هي العلم ولا محض لتساوي الذات
الي الا لطباخ عن هذا الدليل الا بالترام ان استعماله الطباق الكبير على الصغير انما هي
من لوازم الوجود العيني دون الذي ينبغي منجز ان ينطبق الكبير على الصغير في
وجوده في نفس متغايرة لهذا الوجود المعلوم بدنية في الاحكام مع بقا الكبير على
كبيرة والصغير على صغيرة وكذا اجتماع مقدار مع مقدار مع عدم زيادة
المجموع استعماله بحسب الوجود العيني واما اذا كان احد المقدارين موجود
الوجود ظلي والاخر لوجود اصلي او كلاهما موجودين بوجود ظلي فلما استعماله
في اجتماعهما مع عدم زيادة الحجم وتعليل هذا هو لفرير كلام المصنوع من قوله وبالجملة
فما الصورة الذمينة الي اخره والعبارة ظاهرة الا لطباخ عليه فتأمل الثاني
ان الهونية العنينة شخصية بالشخص الخارجي فلا يمكن ان يحصل في الذين
وهذا الشخص بل يباك بعرض شخص اخر وحصل بونه اخرى فلم يوجد ما في اجتماع
في الذين وشهدا كانه الصدر المعاصر للمحقق الدواني رحمه الله تعالى بوجوده
الاول ان الشخصات متنافية فكيف يمكن اجتماع اثنين منها في شخص
واحد فلا يكون الهونية الخارجية عين الهونية الذمينة الثاني انه لو اجتمع شخصان
فيه لزم ان يكون هذا الشخص شخصين اذا الممتنع مع شخص شخص اخر الثالث
انه لو اجتمع الشخصات الذمينة والخارجية في شخص واحد فلا يكون من



يكون لكل من الطالبين دخل في الشخصيه اولافان كان الاول كان الشخصيه
 بكليةما فليكن يكون الهونه الخارجيه مع التجرد عن الشخصيات الذهنيه شخصيا
 واحدا وعلى الثاني لم يكن ما فرض شخصيا شخصه الرابع لو كان احاصل في
 اجبال من الشخص الخارجى نفسه مع شخص زسى والذيات لاجاله محفوظه
 هناك فان كان الشخص الخارجى حسبما كان مامنه مع اجبال ايضا حسبما يعلم
 تداخل الاحكام فقد ظهر بهذه الوجود ان الهونه الخارجيه بشخصها الخارجى
 لا يمكن ان يحصل في المشعر اصلا وقد فصل بعض الاعاظم في شرح العقايد
 العصريه هذا الدليل بوجه السطه فمذ مقدمات الاول ان علم الجرات بما هي
 جرات لا يحصل حصول حقا لبقا النوعيه الثانيه ان علم الجري لا يحصل حصول
 جري اخر ويدا بناء على ان النباين في اللبويات يوجب النباين في العلم
 الثالث ان الوجود الخارجى والشخص الخارجى لا يحصل في العقل والا
 يلزم نكسر الوجودات والشخصيات في حاله واحده الشخص واحد واجتماع
 العوارض الذهنيه والخارجيه على شخص واحد في حاله واحده ويلزم توارد
 العوارض الخارجيه على الموجود الذهني والمناسب ان يقول في هذه المقدمه
 الشخص الخارجى لا يحصل في المشعر كما لا يخفى وبعد التمهيد نقول ان تصور
 الجري اما حصوله نفسه بعينه اى شخصه ووجوده الخارجى وهو بطر بانها
 او حصول شخص اخر شخص بغيره الشخص وهو باطل بالثانيه او حصول
 حقائق الالواع وهو لا يقع علم الجري بالاولى او حصول امرين فيقول
 حصول الشرح والمنال وهو بطر ما استدللتم وتوترك الشق الثاني واكتفى بالربع

لما كان اخر

لكان احضروا المحقق الدواني يفتي اولاً ان الشخص الخارجي انما شخصه
في نحو الوجود الخارجي واما في نحو الوجود الذهني فليس شخصاً مستحصاً في
في الذين بل هناك بعض له شخص اخر فاجاب عن الاول بما اذا ارادتنا في الشخص
ان اراد ان لا يجوز ان شخص شي واحداً في وجود واحد شخصين خارجين
او اثنين مسلم لكن لا يلزم اجتماع شخصين كذلك لان الشخص الخارجي
لا يكون شخصاً في الذين واللازم ان الشخص الخارجي موجود في جميع
الصور الخيالية المحاصلة في الخيالات من ذلك الشخص بل شخص في كل
خيال باعتبار قيامه بذلك الخيال وان اراد ان الشخص الخارجي بنا في الشخص
الذهني بمعنى ان الشخص الخارجي مع الشخص الخارجي لا يحصل في الخيال بالوجود
الطلي فهو ممنوع وعن الثاني بان الصورة المحاصلة في الخيال لها اعتباران احدهما
ان يوجد من حيث انه زيد ونحوه من حيث انه زيد ونحوه عن الشخصات
الكتفه بها من حيث حصولها في الخيال المعين وهو بهذا الاعتبار شخص
من الانسان شخص بالشخصات المحصولة وانها ان يعبر من
حيث انه صورة معننه حاله في خيال معين وهو بهذا الاعتبار شخص
من العالم قائم بذلك الخيال وشخصه من هذا الاعتبار سب قيامه خيال
معين فلما ان صورة الانسان كلمة باعتبار كونه انساناً وجرى باعتبار كونه
علماً شخصاً كذلك الصورة لزيد شخصه باعتبار كونه زيدا بالشخصات
الخارجية وباعتبار كونه علماً حاصله بالشخصات الذهنية واللاظر الادبي
ان يقال ان غايته بالزم كون شخص واحد في الوجود الخارجي شخصين في

الوجود الخارجي شخصين في الوجود الظلي ولا استحالة فيه فان لوازم الوجود
مختلفة فليجوز شخص واحد غير قابل للتكرار في وجوده كونه قابلا في وجوده اخره انما الاستحالة
في كون شخص واحد في وجوده متكررا بحسب ذلك الوجود من ادعى استحالة
الاول فعليه البيان فتأمل وعن الثالث بان الشخصيات الخارجية
كافية في حصول الشخص الخارجي وغير كافية في شخص الصورة الذهنية كيف الشخصيات
الخارجية مخفوفة في جميع الصور الهائلة بالخيالات المعنوية ثم لكل صورة منها شخص
خاص بحسب ثباتها بالخيال بالخيال الشخصي وعن الرابع بان بطلان التداخل
انما هو من لوازم الوجود المعنى كما قدمه ولا يخفى عليك ان مدارك الوجود الاخوتية
كلها على ان الشخص الخارجي انما لا يتكرر في الوجود المعنى ويجوز تكرره في الوجود
الظلي والشخص الخارجي ليس شخصا بحسب الوجود الظلي بل انما الشخص بحسب
الوجود المعنى وحسب الجواب ان استدلال بعض الاعاظم على المقدمه الثالثة
لكن بدلا يصح على قول من جعل الشخص نحو الوجود كما تحقق الدورانية فان
الشخص اذا حصل في الذهن اختلف نحو الوجود السه فان الوجود في المشعر غير
الوجود في الخارج السه فحيث اختلف الشخص ويكون الشخص الخارجي متباين
لشخص المشعر فيكون الشخصان مختلفين فلم يحصل ما في الخارج من النوعية
في الذهن نعم بدلا يصح على قول من جعل المبهمة شخصا متبدا بتوارده عنده عليه
الوجود ان بمعنى ان هذا الشخص ربما يفرر بنحو يكون مصداقا للوجود الخارجي
وانما يفرر بنحو اخر يكون مصداقا للوجود الظلي والشخص في كل طرف من
وجود ذلك الطرف فباكون شخصان في طرف لا يكون شخصان في طرف اخر

فمنه الهوتية لا تفصل التكثر في الموجودات الخارجية واذ انزل حسيته الوجودية خارج
يصح للتكثر والتليس شخصات كثيرة في الوجود الظاهري والهوتية تلك الهوتية
ولا لغيره هوتية اخرى وبدا طور لا بقوله العقل المتوسط فاذن قد بان ملك
نام في نظر العقل المتوسط تماثل فيه غاية ينعكس في المطالب المعالية المتوجه
الي المعارف المتعاقبة ثم بينهما اشكال اخرى في ادراك الهويات الشخصية به انهم قالوا ان الهويات
الشخصية تحصل في الالات دان الصور الحاصلة منها هي العلم ح قد قام العلم بالالاة
فيلزم ان يكون الالاة عالمه ودون النفس فان العالم ما قام به مجرد اذ هو والمجرد اذ
قد قام بالالاة لا بالنفس فان قلت القيام بالالاة لعله يلقي في ترتيب اثاره على
ذوي الالات والعالم ليس الا ما يرتب عليه الا اثار المحضونه بالعلم كما لان الالات
ما يترتب عليه الا اثار المحضونه بالسواد قلت هذا طاهرة وهل هذا القول يترتب
اثار السواد على النفس بحيث يكون سوادها بقيام السواد باليدان وهل هذا
الانماقت ولا يندفع هذا الاشكال الا بما حققنا من ان العلم حالة الجلالية
فنقول بحدوث في النفس حالة الجلالية يكتف بها المعلوم الموجود عند اجا
بحيث يفعل عند اجاثة الفعالات ما فانهم **قوله** الا في اعتبار الشيء من حيث
هو ابي مع قطع النظر عن الوجود الخارجي والذمني فيتمثل الهويات كما تشمل
المهمات **قوله** لتحقيق العلم عند اشفايه ولو كان معلوما بالذات لا ينفى العلم
باشفايه لان العلم صفة ذات تعلق استدعي متعلفا موجودا كما قدم **قوله**
والتي المقرن بالعواض الذمنية علم حصولي بالنسبة الي الاعنار الالاة
وخصوري ينفى هذا العلم ومعلوم بالعلم الحضوري لكونه صفة قائمه بالنفس وعلمها

بزاتها وصفاتها حضورى كما بين في موضعه كذا في الحاشية **قوله** لترتب الأبار
 الخارجه بما يمتنع ترتيب الأناجخار جنية كلف والشيء المنفرد بالحوار
 الذميه فرد من أفراد نفس المعلوم فأما رة الخار جنية هي أما نفس المنه
 ومن البين أنها لا ترتب لان أنار الأفراد العاريه الاحتراف والعبوس
 ونحوها ولذا لا يقع بقوله والصاب الذهن به الصافا الضاميا فانه ان
 أراد به الا تصاف به الصاف الضامى خارجي فممنوع وان أراد انه
 الصاف الضامى مطلق فلا ينع لانه الذي لسنه عي وجود الحاشية
 في الخارج هو الا تصاف الخارجى الاضامى وقد يقال الذهن موجود في
 الخارج والصورة في الذهن فيلزم وجوده في الخارج ولغفت عليه المحالم
 بان ظرفيه الخارج ليس ظرفيه الدار بل الخارج بمعنى الوجود الاضامى
 والذهن بمعنى الوجود الظلى ولا استبعاد في كون نفس موجودا في شيء موجود
 لوجود اصلي موجود الوجود ظلى وقد عرفت ما هو الحق في هذا المقام ان الحكم
 بوجوده الا حراس في الخارج انما هو لكونها موجودة في محل موجود في الخارج
 ومحل الصورة اليفر موجود في الخارج فيجب كون عرضه موجودا في الخارج
 وتحقق كلام المحسب ان النفس عالمه نفسية خارجية فيجب ان يكون مصدرا
 امر خارجيا وهو الصاف الذهن بالصورة العلية فيكون الا تصاف
 بها بما هي علم الصافا خارجيا فقد ثبت كون هذا الا تصاف الاضامى
 خارجيا فيجب وجود الحاشية في الخارج واليفر الصورة بحمل النفس عالمة
 في الخارج وهذا اثر خارجي قد ترتب على الصورة العلية بما هي علم فقد سقط

الايرادان

الاراد ان عن الدليلين ثم لما كان الاثار عليها بما هي علم والاتصاف
ان خارجي بها حكم بوجودها من حيث الاتصاف بالعوارض الذهنية في
ان خارج ولم يحكم بوجود الشيء من حيث هو اعني الصورة مع قطع النظر عن العوارض
الذهنية في ان خارج لعدم ترتب الاثار عليه بما هو معلوم وكذلك لم ينصف به الذين
هذا لفرير كلامه على طبق برامه ودراسلف فيما مر تجرد الكمال اتصاف الذين بالشيء
من حيث هو مع الاعتراف بها من حيث الاتصاف مكابرة فاصححه بنوعه العطف
الثاني ثم انه يرد عليه ان قولنا النفس عالمة قضية خارجية ومصدرها
ان خارجي لكن لان سلم ان المصدر اتصاف الذين بالصورة بل اتصافها
بالحالة الاو رتبة المنجدة مع الصورة وجودها هو اري المحشرة فغاية ملام
اتصاف الذين بالحالة اتصافا خارجيا لا بالصورة والمبصرة الذين عالمه
هي الحالة فالذي لزم وجود الحالة في ان خارج ولم يلزم وجود الصورة فيه فان
قلت الاتصاف بالصورة هي بعينه اتصافه بالحالة لان الحالة متحدة مع
الصورة وجودا قلت لما خور المحشرة ان يكون الذين متصفا بالصورة
ولا ينصف كحقيقتها من حيث هو مع كون الاتحاد هناك بالذات فاي
استبعاد في اتصاف الذين بالحالة في ان خارج وعدم اتصافه بالصورة
بل يرد اولى لان الاتصاف بها بالعرض قابل قال في الحاشية المتعلقة
بقوله اتصاف الذين به اتصاف الضامى والاتصاف الاضامى
ليست هي وجود الحاشيتين في ان خارج لعل وجود التفسير بالاتصاف
ان خارجي ان الاتصاف الاتصاف الاضامى لا يكون الا في موجود عيني كما

سبب ذلك الكلام المحسوس في المرصد الثاني ومصرح في كلام البعض والاستفراغ شبه
عليه ثم قال وبهذا التفضيل يظهر لك ان المعلوم بالذات في العلم الحسوبي هو الالاه
الاولى لا العيني الخارجي ولا الصورة الذهنية من حيث البصيرة ذهنية وان
العلم الحسوبي علم حقيقي ومن خص العلم الحسوبي بالعلم الحسوبي فكانه توهم
ان المعلوم بالذات في العلم الحسوبي هو العين الخارجي انتهى وجه الاستدلال
بين كخصيص هذا المحض وبين التوهم المذكور انه اذا كان المعلوم بالذات
في العلم الحسوبي نفس العين الخارجي وقد شفى هو ولا شفى العلم فعلم ان
العلم علم اخر غير الحسوبي حقيقته والالاه شفى بانقائه فالعلم هو العلم بالصورة
وهو علم حضوري فهو علم حقيقته وانما يتعلق بهذا المعلوم العيني بقاالاتحاد
معها فتأمل **قوله** فيلزم عليه ان لا يكون الحقيقته العلميه اه تقريرة ظاهرة
قد عرفت ان كون الحقيقته العلميه حقيقته واحدة على تقدير اتحاد العلم
والمعلوم سبب جدا بل لا يكاد يفتح قال في المحاشية مع ان مناط الالاه
هو ان يحصل المعروض فقط لا ان يحصل مجموع العارض والمعرض على
ما يشهد به الضرورة كلف ولو حصل المعروض في الذين خالبا عن العوارض
لحقق الالاه وبه يدبره غير ملذونه على تقدير اتحاد العلم والمعلوم
قوله كما انها في العلم الحسوبي اه الفلاسفة لما ادعوا ان العلم نفس المعلوم
الحاضر عند المجرود والحضور سمان حضور بنفس وجوده الذي هو موجود به
وحضور يحصل الصورة الذهنية فسموا العلم اليقين وسموا الاول علما
حضوريا والثاني حصوليا وادعوا ان علم النفس بذاتها وصفاتها المنصه

علم حضوري لان نفس ذاتها حاضرة عندها ولذا اصفاتها وادعوها ان يدرك العلم
فان اجازفة نفس المعلوم من دون تعابير والمخبر ان يدركه مما يكذب الوجود
فان اولي درجات العلم ان يكون متميزا من ادريس متميزة عن غيرها
واجزاء ابداننا ولا يعلم المغايرة بين النفس وامر ختنا واجزاء ابداننا الا بعد نظر
عابر بل الذي يشهد به الوجود ان نفوسنا غير معلومة لنا الا بالعارض والروم
واما شأده حقيقيا فكلها وكذا اصفات نفوسنا ان غير متميزة الا بطرف عابر
اللاتري ان حقيقته العلم لم تبين بعد وبقي النزاع فيه ستمر الي الان ونحن
ان العلم هو الحالة الانجلانية فماذا وجدت متعلقة بالنفس حصل العلم بها والا
فلا واما دعوى العلم الحضوري فهو من الهوسات فتأمل **قوله** ومن
ظن التعابير بينهما قال الامام الراربي ره معرضا على الفلاسفة ان علمنا
ذاتها نفس ذاتها على ما يقولون فعلمنا بذاتها اما ان يكون عين
علمنا بذاتها هو ايضا ذاتها بعينه ولم جرافي التركيبات الغير المتناهية
واما ان لا يكون هو علمنا بذاتها فيلزم ان لا يكون ذاتها علمنا بذاتها واجاب
عنه النضر الطوسي ان علمنا بذاتها هو ذاتها بالذات وغير ذاتها بنوع من
الاغيار والشئ الواحد قد يكون له اغيارات وبنية لا يقطع ما دام
المعبر بعينه واما قوله حصول الشئ لنفسه تعبير المسنين كما ضافت
الشئ الي الشئ والحد والشئ لنفسه وذلك نفسى امتناع كون الشئ عالما
سبب مجوابه ان تعابير الاغيار كالف في الحصول والاصانته قال المتعالم
نفس معالج باغيار اخر وليس لكاف في الاغيار لانه نفسى تقدم الموجد

علي الموجود انتهى بهذا الكلام كالنص علي ان التغير في العلم الحضور في المتعلق
بفما ضروري ولغيب عليه المحتسب به بانه قد اشبهت عليه التغير الذي بعد تحقق
العلم بالتغير الذي في مصداق العلم وليس منها في المصداق تغاير لان مصداق المعلو
والعالمية وكونه مجردا لا يفتقر امر واحد هو نفسنا لا امر زايد مع غير كلف
ولو كان هناك حبيسة لغيره في مصداق المعلومية لكان المعلوم سببا
مفيدا لادوات العالم والوجود ان بكذبه وهذا بخلاف المعالج المعالج فان افعال
النفس بما هي طبيعية والمعالج هي نفسها بما انها مرضية فقد اختلفا بالاعتبار بها
كلام منين وجبند فالجواب عن الايراد الاول الامام ره ان العلم بذاتنا
نفس ذاتنا ولذا علمنا بهذا العلم نفس ذاتنا وكذا ولا تسلسل او ليس هناك
الاشي واحده هو نفس الذات ولا اشية فضلا عن التسلسل وعن الثاني
بان امراد بالخصوص عدم العينية لان هناك اضافة متخفة في بعضى التغيرات
نعم بعضى الحكم بالخصوص وعدم العينية التغيرات الاعياري في الدين حين الحكم
ولا يلزم منه التغير في المصداق فبذلك ان توجه كلام الطوسي بان
المفهوم ان لا تسلسل بل هناك شي واحد لكن الدين ان يقيد بالادوات
العارضة كالعالمية والمعلومية يحصل التغير بعد تحقق العلم بلزم التسلسل
في الاعتبارات يقطع بالقطاع الاعياري ولم يعرض الا بالاعتبار بعد
تحقق المصداق للعلم بذاته هو المشا والاعراض واما في المصداق فشي
واحد فلا احتمال لتوهم التسلسل وكذا حاصل اجواب عن الثاني ان
لا اضافة هناك في مصداق العلم وانما الاضافة يحدث بعد تحقق العلم

وعند ذلك التعابر الاعمالي كاف كما في المعالج والمعالج هذا وان كان فيه
نوع من البعد لكن علم للنو جهات بر حضة ثم زعم بعض الناس ان العالمية
مضافه للمعلومية فلا يكون مصداقها واحدا وهذا قول باطل ولا وجه لتوهم
التصاف بينهما لعدم ابا ومفهوميهما عن الاجتماع بالذات فافهم المقصد
المعدومات بل تمايزها لا **قوله** لا يجب الخارج اذ يعني انه ليس المراد
بقوله فليس سره يجب انفسها مقابل ما بالاضافة لان تمايز الوجودات حسب
الاضافة بل المراد مقابل الخارج يعني ان تمايز الوجودات حسب **قوله**
والى ان اختلاف في تمايز الام ليس من حيث انها اعدام اذ اعلم ان
عدم تمايز الاعدام بوجودين احدهما اختاره المص والشارح المحقق قدس
سره بما هو انه فرد من المعدوم والذات من جهة العدم لانه لا شك
في ان العدم معنى واحد لا محض الا بالاضافة فلانهم من دون
الاضافة الى المعروض ومعرض العدم معدوم ولا تمايز بين المعدوم
فارفع التمايز بين الاعدام الا ان العقل باخذ مفهوم العدم ثم يصفه
الى مقاييم المعدومات فحصل حضيض من العدم متميزة كل منها عن
الاخر وهذا الوجه وان كان متوقفا على عدم تمايز المعدومات الا ان
النزاع في تمايز الاعدام ليس لانه فرد بالمعدوم بل بذات خارج مستقل كما
لا يخفى **قوله** ذلك ان يقول الاعدام في العبارة المشهورة اذ هذا
هو الذي اختاره المحقق الدراني به زعمنا انه ان الامور العامة المنجوت
عنها المشتقات **قوله** والى لطبق دليل المتين اذ الاشارة اليه

المقصد الخامس المعدومات على
تمايزها لا

في قوله ومن جعلنا الاعدام فانه قد لزم منه ان الاعدام معدومات وقد ثبت
من الدليل ان الاعدام تمايزه فلزم تمايز المعدومات فافهم قال المصنف
فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضرر عن محلي بصره
الصداه اجابوا عنه بان هذا النحو من التمايز ليس الا في الذين لان
التمايز يحصل بين حصص العدم احاطة بالاضافة الي الشرط وغيره اما
هو في العقل او المحض موجودات وبنية وتارة بقره هذا الاستدلال بان
عدم العلة لعدم المعلول دون العكس ولهذا يكون الاستدلال عن عدم
العلة على عدم المعلول بغير ان الهم والعكس بغيره لان اول التمايز بين
عدم المعلول وعدم العلة كما استقام المعلولية والعلوية واجب بان
عدم التمايز لفظ الذات لا في المعلولية وانما ياب فيها عدم التمايز الاحاد
بينها الا ترى ان العلة المعدومة لا يخرج عن العلة لكن الايضاق بالعلوية
انما هو في العقل اعني ان العقل لفظ بعد وجوده فيه بانه علة في نفس الامر
بمعنى ان اطلاق العلة في نفس الامر في نفس الامر على اطلاق المعلول
فيها ومنها شك فانه قد استدلال بعدم المعلول على عدم العلة فيكون عدم
المعلول علة في العقل لعدم العلة ومنه ما عليه وقد قلتم ان عدم العلة
في العقل علة لعدم المعلول ولا نفى ح فرق بين الاستدلالين يكون
احدهما لما والاخر انما وصله ان العلوية جانب عدم العلة ثابت للنفس
عدم العلة بمعنى ان المترتب على عدم العلة واطلاقها اطلاق المعلول
بجانب نفس الامر وان كان محكم بهذه عند وجود العدين في العقل والامن

جانب عدم المعلول فالعلية باعتبار العلم اى علم عدم المعلول والتصد
به علته لعدم لعدم العلة والتصد في به فالعلية هناك بين المعلولين النفسها
بحسب الامر من دون اعتبار الوجود وهما بين العلمين او المعلولين
من حيث انها تدل على بهما العلم فالصحيح الفرق ولما كان المشهور بين
الجمهور ان العلم بحصول المعلوم في الذين غير المحقق الدوامي ربه عن
العلم بالوجود في الذين حيث قال والوجود في اجواب ان يقال والفرق
ان نفس عدم العلة منصف بالتقدم على عدم المعلول بالذات ووجوده
الذاتي شرط الاضاف بخلاف نفس عدم المعلول فانه غير منصف بالتقدم
على عدم العلة بالذات بل انما منصف بالذات ووجوده في الذين بالتقدم
على وجود عدم العلة في الذين فان العقل حكم بالترتيب هناك بين الذين
فيقول عدم العلة لعدم المعلول ومنها بالترتيب بين وجودي العديين
في الذين فيقول وجود عدم المعلول في الذين فوجود عدم العلة فيه فالوجود في
في الاول شرط الاضاف بالتقدم وفي الثاني هو المنصف بالتقدم اذ لا
يصح ان يقال عدم المعلول لعدم العلة والحاصل ان المراتب عدم المعلول اى
الظلاله على عدم العلة لا وجود لظلاله لانه من الضروريات ان ما وجوده على
لوجوده فيظلاله الذي هو رتبة على لظلاله الذي هو رتبة لا ان وجود لظلاله
وهذا ظاهر جدا وهذا بخلاف العكس فانه انما تحدث هناك لعدم لعدم العلة عند
حصول العلم لعدم المعلوم فالعلية بها انما هي بالذات لوجود عدم العلة في الذين
فانه العلم عيني او لعدم العلة الموجودة في الذين بما انها موجودة قائمه بالذين

فانه العلم بمعنى اخر فقد اوضح الفرق بين الكلامين ولا توجه اليه ما قبل ان العلبة
والمعلوليه انما يكونان بالذات بين الهيئات دون الوجودات والوجود
انما هو ما فيه التقدم ولو كانت العلبة بين الوجودات لوجب اعتبار وجود اخر
يكون فيه لعدمه وقوله وجده عدم المعلول في الذين فوجده عدم العلبة لا يدل
على ان العلبة للوجود بالذات بل انما يدل على ان ما فيه التقدم والعلبة
الوجود لا غير كالفعل وجده حركة اليد فوجده حركة المفتاح ولا يدل هذا على ان العلبة
يوجد حركة اليد لا بالقول ان العلبة والمعلوليه في الهيئات لكن العلبة هي
مثبه عدم لعدم المعلول لمثبه العلم المتعلق بعدم العلبة الا ترى انه من المعلوم
انه ليس العلبة هي عدم المعلول نفسها بما هو عدم العلبة للعلم به لكن لما كان
العلم عبارة عن وجود المعلوم للعالم فلم العلبة للوجود بهذا الوجه قطعا ولا يقال
الموجود الذي ينفي انما هو قائم بالذات من العلم لانه العلم بمعنى منتهى الالتهاف
وح فالمراد بالوجود الذي ينفي الموجود الذي ينفي وقد يقرر ان الاستشهاد بانتهى يقال
عدم العلبة لعدم المعلول ولا يقال وجده عدم العلبة في الذين فوجده عدم المعلوم
غير صحيح فانه كما يقال عدم العلبة لعدم المعلول كذلك يقال محقق عدم العلبة
فمحقق عدم المعلول فلا فرق بينهما مع انه كلام على الاستشهاد في المقام المشتهر
ليس من داب المحصلين غير دار لان القول بهذا النمط ليس صحيحا
لان عدمه لا محققه وانما الصحيح بطل العلبة عن الواقع فبطل المعلوم لكن
لما كان هذا البطلان محققا في الامر عنده بالمحقق وليس المراد ان هناك
محققا في نفس الامر لعدم كيف وبهذا لا يصح بوجدهم اجاب هذا المحقق به بوجه

اخر وقال ويمكن ان يقال ان تقدم عدم العلة على عدم المعلول باعتبار وجوده
في نفس الامر من غير ملاحظة ان وجوده فيها لا يكون الا في الزمان اذ كان موجودا
في الخارج فضلا لكان منقذا ما يجب ذلك الوجود وتقدم عدم المطوبى على
عدم العلة من حيث حضور الوجود الزمني والنظر ان حاصل هذا الجواب
انما سلمنا ان العلة منها نفس عدم المعلول ايضا والوجود الزمني شرط لكن
للوجود الزمني اعتبار ان اعتبار انها وجود في حد ذاته من دون اعتبار التغيير
هو الوجود في نفس الامر وفيه جهة خصوصية زمنية فغور اعتبار انها موجودة في الزمان قائمه
به وخصوص الوجود الزمني مغيبه فعليه عدم العلة المعلول من جهة كونه موجودا في
نفس الامر وتوفر هذا الوجود في الخارج لكانت العلة بها والمنع عليه مكابرة
كما قال هذا المحقق في الجبديرة وعليه عدم المعلول انما هو باعتبار الوجود الزمني
بما هو وجود زمني لان العلة بها باعتبار العلم فالوجود الزمني وقيامه بالزمني
وقيامه بالزمني بما هو وجود زمني وقيامه زمني وقيامه زمني مغيبه واذا قد اشينا
من قبل ان العلم مغاير للمعلوم وهو احواله والاشكالية استرحنا عن اشكال هذه المتوهمات
في تفكك اشكال هذا الاشكال كما لا يخفى **قوله** وانظر انه لا خلاف في عدم تمام
المعدومات لا بد لهذا النقل من لضيحة وليف يكون صحيحا مع ان المتكلمين طالبة
يقولون بما معدومات الخارجية في علم الباري عز وجل قبل وجودها مع كونها
معدومة مطلقا فقولهم مجردت العالم وعدم حصول المعدومات في ذات الباري
عز وجل عندهم **قوله** فالمعدومات الخارجية لما كانت اذ لو كان الامر كما زعم المخبر
لما صح احكام من المتكلمين الذين للوجود الزمني يكون بعض الاعدام عللا لبعضها ونقصها

شروطها البعض الي غير ذلك مع انهم يحكمون بملك الاحكام بلارتبة فعلم انهم قابلون
بما في المعدومات احوار حية ولذا حرر المصنوع النزاع في المعدومات المطلقة
وحكم بان افلاسها القابلين بالوجود الذهني يملكون تمايز المعدومات المطلقة
اذ كل متميز موجود في الجملة فهما اذ خارجا فلا تمايز بين المعدومات المطلقة و
غلا القابلين للوجود الذهني المعدومات احوار حية معدومات مطلقة وتمايزها
فردويها والالطقت الاحكام الصادقة البدئية فلا درجة لتبع كلام المصنوع عن
هذا القول شارح المقاصد الذي لا يوافق اصولهم نعم يرد عن المتكلمين ان
التمايز تمايز المعدومات التي لا يتوحد لها خروج عن حكم الفطرة فان ما لا يتوحد
له بوجه من الوجوه كيف ثبت له شئ من غير التميز لكن ورد في غير ضار لما
نحن بصده فانما لا ندعي ان ترتيب المتكلمين تام بل المدعي ان ترتيبهم ناقص
وحيد العرف في يد المدرس استاذ الزمان القابل على الاقتران الجبر العلامة الحافظ
البارسي رحمه الله تعالى في حواشيه على شرح حكمة المعين النزاع انا في تمايز
المعدوم احوار حية بان يجعل المعدوم المصنوع بالحارج موضوع المسئلة وتمايزه
في ان بعض افراده متميز عن البعض الاخرام لان اريد بالتميز التميز بحسب الوجود
الذهني فمن الطر ان التمايز الي الايجاب الفلسفي لكونه المنسب للوجود
الذهني وان اريد بالتميز التميز احوار حية فان التمايز الي الايجاب المعقولة
القابلون لشيئ المعدوم والتمايز الي السلب طوائف اخرى فالنزاع
على الاول متفرع على النزاع في الوجود الذهني وعلى الثاني الاختلاف في
شيئ المعدوم بان كان المنسب في المتفرع عليه متباين في المتفرع والثاني

فيه ما ينافيه بل كانه هو فلا فائدة بقيدها في جعلها مسلمة عليه وان آر يد
بالتميز التميز الادراكي بمعنى ان العقل يعقل عن هذا المعدوم غير بالعقله عن المعدوم
الاخر والتميز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن حضور اخبار او الذاي فلا
ينبغي ان يقع في المسئلة نزاع اما الحكماء فظاهر انهم يقولون بالاجاب قطعوا واما
المسلكون فهم يقولون ان الحكماء صادقتهم بدبهته منها المعايير بين
عدم الشرط وعدم الشرط ذاتا واحكاما وان انكر واظرف الذين انكر
اخضع لقبه احكامهم واما في المعدوم المظلم بان يجعل هو موضوع المسئلة وبتنازع
في ان بعض افراده متميز عن البعض الاخرام لا يصحح من المسلك احديا رالا بما
بان لغني بالتميز الادراكي او بحسب نفس الامر بما على ان عقد الوضع متحقق
عنده فان المعدومات اخبارية التي يراها متميزة بحسب نفس الامر معدومات
مطلقة عنده واما احكامهم فليس بها يعقل ويفهم هو متعدي معدوم مطلق بل كل ما
يشير اليه العقل اشارة موجودة في الذين فالصادق على مذمومة السالبة
القابلة لانه من المعدوم متميز لا على ان سببا هو معدوم مطلقا مسلوب
عنه التميز بل بمعنى ان ليس من المعدومات مطلقا فضلا ان يكون متميزا وانه
النزاع الضم تفرد على الاختلاف في الوجود والذميين لا بمعنى ان الثاني
ناف والمثبت مثبت بما على تحق عقده الوضع عنده والمثبت ناف
اولا تحق عقده الوضع عنده انتهى هذا الكلام متبين لكن في تحق عقده الوضع او اجعل
المعدوم المطلق موضوعا تاما وللانصديق حكم ايجابي بدون وجود الموضوع فليعلم
التقوا بالوجود الفرضي لكن هذا غير ضار بما في صدوره هذا الخبر لان هذا مبطل للذهب

المكلمين ومقصوده رحمه الله تعالى انهم قائلون وان كان باطلا في نفسه ثم قال
بحسب هذا القوجيد ان حاصله ان الامور المتمايزة اتفاقا بل هي معدومة مطلقا
او موجودة وليس هذا احتلا في التمايز انتهى هذا ايضا كلام منين الا انه لما يمكن ان
جعل المسئلة كذلك يمكن جعلها عكس هذا ولا عابته على من جعل المسئلة
هذا العكس ثم قال ولعلك ان تأملت فيما ذكرت علمت ان المسئلة با
حزب حرر لا يصح عن بنو سبته اما عدم القابرة في جعلها مسئلة مستفلا واما عدم
تصور التفرع لتحقيق الاجماع واما عدم التفرع فيما فرض فيه والتوجية الاخير
الاختلاف مع بعده لا يخلو عن قرب وهو الذي اختاره صاحب الموافق
رج انتهى وما ينبغي ان يعلم انه ربما شكك بانه فرق بين المعدومات
وهي الاعدام فالمعدومات ليست محققة في نفس الامر ولا منبئة واما
الاعدام فهي محققة في نفس الامر وجدلان ام لا فح قد تميز الاعدام والموجود
تمك ومن له نوع رشد لا يصح اليه فانه فرق بين قولنا الاعدام في
نفس الامر وبين قولنا الاعدام محققة موجودة في نفس الامر فالاول محق
والثاني باطل فان نفس الاعدام في نفس الامر ودون وجودها ومعنى كون
النفس الاعدام في نفس الامر لطلان الاشياء في حدودها وانفسها كما ان
معنى وجود الاشياء في نفس الامر تحقفا في حدودها وانفسها فكون الاعدام في
نفس الامر لا يقضي وجوده ولا منبئة ثم انه ليس هناك امر يعبر عنه بالطلان
بل الاعدام نفس لطلان الذات كما ان الوجود نفس لقر بالذات فالعدم
سلب الشبهة لا شئ يعبر عنه بالسلب فالعدم في نفس لطلان نصف شئ ثم العقل

ان ياخذ صورته ويدركها ويعبر بها عن هذا البطلان فاذا اريد الحكمانية عن هذا البطلان
فان كان البطلان لبطان نفس الموضوع حكلي نسبة نسبه مجموعها الوجود ولا يصح
الحكمانية عنه بالايجاب النية والا لكان هناك شي قد انصف وليس الامر كذلك
وكما ان نقرر الموضوع في نفسه حكلي نسبة ايجابية مجموعها الوجود في عقود الهليات
السبب كذلك البطلان الموضوع في حذف حكلي عنه سلبية مجموعها الوجود في تلك
العقود والا ان النقصانية سلبية المحمول اعدم فانه بطرح بلوح بطلانه بضرورة العقل
وقدم بانه بما لا امر عليه وان كان البطلان لاطلان وصف عن موضوع
في حكلي نسبة نسبه مجموعها بتلك الصفة ولا يصح الايجاب اصلا الا اذا اريد
الحكمانية عن نقرر الموضوع بحيث مضاف هذا البطلان ولا يصح الايجاب اصلا
اذا اريد الحكمانية عن بطلان الصفة في نفسه عن الموضوع فقد اوضح ان المحكلي
عنه للالتزام والموجبة لا نجد ان اصلا بل المحكلي عنه في السلبية ارتفاع المحكلي
عنه في الموجبة عن صفحة الواقع اي بطلانه في نفسه من دون اعتبار المتغير
ولا يصح قول المحكلي انه ان زيد معدوم فصفة موجبة بحكم الحكمانية حاله عن
لبطلان الذات في نفسه ثم هذه الدوات الباطلة في نفس الامر صيانة
ممنوعة او ممكنة ليست اشياء منفردة على ما هو مشهور فالمفاهيم التي تجعل
عنوانات ليس لها عنوان اصلا الا ان هناك معنونا لصدق عليه انه معدوم
لكن هذه العنوانات منها سبها ان لصدق عليه على شيء ويكون لها
معنونا محلي عن بطلان معنونات هذه العنوانات نسبة نسبه موضوعها
هذه العنوانات ومجموعها للوجود وتكفي الضرورة بان تجعل النسبة الملبضة

مراداً لتعرف هذه المطلوبات ولذا اذا كان البطلان لطلان الصفة
لكن الموضوع بحيث باي من الاضاف بها بالذات يحكي نسبة ضرورية
موضوعها الموضوع ومحمولها الصفة وان كانت تلك العنوانات صاحبة
للمصدق ولم يصرف في محكي نسبة سلبية مكففة بالامكان فالجبات التي في القضايا
السالبة كصفات للنسبة السلبية بحيث يكون النسبة المكففة بالحكاية
عن نحو ما من لطلان معنون عنوان الموضوع وليس هناك في المحكي عنه
ككيف يكففة بالحكي عنه بهذه الكيفية ليست جهات السواب كصفات
المسلوب فانهم حال حكاية القضية السالبة والموجبة منها واستفهم ولا يحط
مثل تحيط صاحب الاصح المبين حيث اتخذوا بالتفصيح به الذي المرع عن
فضلا عن بلوغ الناحية ولقوة بعبارة شعرية ذات افادات سفيطة
ان النسبة الحكمية في كل عقد موجبا كان او سالبا بتوبته وان لالسنه
في القضية السالبة وراذ النسبة الايجابية التي في العقد الموجب وان
مدلول العقد السلب ومفاده هو سلب تلك النسبة وليس من محل بل سلب
حمل وانما يقال له المحل على الحاز والنسبة وان لامادة للعقد السالب
النسبة السلبية وانما يكون امادة بحسب النسبة الايجابية فلذلك لا يختلف
امادة في الموجب والسالب بحسب النسبة الايجابية والسلبية واعرض
عما احدثه متلفه المحدثين من ان في السالب نسبة سلبية وراذ النسبة
الايجابية وان امادة بحسب النسبة السلبية كما يكون بحسب النسبة الايجابية
وان امادة النسبة مخالفة لامادة النسبة الايجابية ولا يخلو شيء منها عن

المواد الثلث الا ان المشهور اعتبارها في النسبة البنوتية لفضلها وتفرها
ولا ندرج ما يعبر في النسبة السلبية فيها اذ واجب العدم هو ممسح الوجود
ممسح العدم هو واجب الوجود ويمكن العدم هو ممكن الوجود ثم قال في موضع
اخر من كتاب المسبب بالافق المبين ومما استعمل ان يعرب من كبر او
المثانية لا سيما من هذا الرئيس الواسع العقل الواحد القرخي انهم يظنون
على هذا السهم يظنون عن احكامه كمالا يكون بحسب النسبة السلبية عن
كذلك لا يكون بحسبها جهة ولا تخلف ذلك بحسب اللغات اذ هو
امر عقلي لا يتجاوز اصله النسب بين ثبوت العدم وهو الذي يعطيه الموجب
المعدول او الموجب السالبة المحمول وبين عدم البنوت وهو الذي يعطيه
السالبة السطرفي واحكام السلب بما هو حكم ليس الا قطع النسبة الاجبا
ولا يكون فيه ابي ذلك السلب التفات حتى يمكن للعقل حين ما هو سالب
للسنة بما هو سالب لها ان بلا حظ حال مفهوم السلب وحكم عليه بانه مفهوم
او منقطع او ملتفت او غير ذلك بل انما له من تلك الجهة ان يقول ليس
بمحقق النسبة الاجبانية وليس فيه وضع شيء بالصح للثبوت بل رفع بحث
وليس ضروريه فان اراد لحاظ هذه النسبة مع عزل الفصد عن حاشية
النسبة الاجبانية والتفت الي ذلك السلب الفاطع لها فاذن ليس
بلحظ في السالب ان سلب النسبة الاجبانية اجبا او سلبا حتى يكون
له جهة عند العقل بل انما يمكن ذلك في لحاظ اخر عند ثابت الجا ذلك السلب
ثبوت او سلب وناحله انما يكون للشيء حال بما هو شيء للبا هو ليس دائما

يصح لئلف النسبة بما هو رابط لا بما هو ليس السلب بما هو سلب رابط ولا شيئا من
الاشياء انما يكون له النسبة بما هو منتمثل عند الذين لا بما هو رفع الربط وكذلك
ليس موضوع بما هو موضوع سلب محي لئلف او سلب عنه المحمول شيئا ولا
المحمول بما سلب عن الموضوع شي بل انما النسبة للموضوع او المحمول اذ سلب
من حيثية اخرى غير السلب وانما يصح لئلف الشيء من حيث له شيئا لا
حيث هو سلب وانما يصح لئلف الشيء من حيث له شيئا لا من حيث هو سلب
عنه الشيئا فان لئلف انما يوضح في الايجاب والسلب يرفع النسبة الايجابية
الكليفة فاذا كان لا يكون النسبة بالسلب شيئا نسبية لشيء اذ ليس بحسبها
الارفع الايجاب لا محاطة حال ذلك الرفع كما لا يكون بحسبها عنفر من يد السلب
ومن سبيل اخر ايضا قد سميان هو ان العنصر حال الموضوع بالايجاب وحال
الموضوع بالايجاب وحال المحمول بالقياس الايجابي الى الموضوع بحسب الامر
لا في حكم الامر بحسب التعلل فاذا كان لا يكون العقود الموجهة الاموجهات
ثم قال في موضع اخر واذ قد درست انه لا يصح لئلف السلب من حيث رفع
وقطع الايجاب بل انما من حيث لم يخط له بنوت او غير ايجابه شيئا ولا سلب
بما هو سلب منه ويرفع به ايجاب عنفر ولا جهة علمت انه لا يكون النسبة
كليفة ضرورية اذ ودام او غير ذلك بلا معنى ضرورية النسبة امتناع
الايجابية التي هي لئلفها ومعنى ودام النسبة السلب تلك النسبة الا
بجانبية في كل وقت على ان يعبر ذلك في النسبة الايجابية ويجعل السلب
فاطفا بها بذلك الاعتبار فيرفع الايجاب بحسب احوال فرض من الاوقات

فاذن

فان ليس الفرق بين السبب الضروري والسبب الضروري وبين الراجح
وسبب الروام مثلا انتهى كلامه الخ خرفة وانت لا تبدي عليك انه مهاد اول
ليس نسبة الارباع الايجاب ثم فرغ عليه ان الجهة لا تقع كيفية للنسبة السلبية
بناء على ان ما هو رفع محض وليس صرف لا تكلف بكيفية فقيه اول لان المقدم
الممهدة باطلا لان النسبة الايجابية بما هي سببه رالطية غير مستقلة بالمفهومية
ولست ملحوظة استقلال الاد لا تعلق توجه الذين والنفاتة اليها الا بالعرض واذا
كان الامر كذلك فليكن ايضا سبب الارباع ليس من الضروريات عندك
وعند كل من يصلح للنخاطبية ان ما هو غير ملتفت بالذات ولا يتوجه اليه الذين
باللحاظ كيف انه مفهوم من المفهومات بما هي نسبة كانت بل الحق ان النسبة
السلبية معني بسببه كانت نسبة الايجابية الا انها حكائية عن بطلان الذات
وبطلان الصفه عن الموضوع كما قد يسا والنسبة الايجابية حكائية عن تفر
الذات في نفسه او بحيث يصف بالمحمول وبينها مخالفة نامنة بحيث لا يصح
صدقها ولا الذبها لان مصداقها لا جمعان ولا برفقان واما ما لو سلم المسمى عليه
فبناء ما هي عليه غير صحيح لان سلب النسبة الايجابية وجودا في الذين ولها
صورة عقلية بها يكفي عن استغاد في نفسه او انها وصفه عنه فلنح ان يكون بزه
الصورة العقلية امر مفيد في الذين باحدى النفيدات من ضرورة او امکان
فيحكي بهذا المفيد ولا حله كلف الحكائية فعض العنوانات بخوار الحكائية عن بطلان
معونها في نفسه او في حاله والسبب الاخر بالمعنى الاخر ويمكن ان يعبر اللفظ لهذا
العنوان الاباء عن الصدق لذاته اول لذاته فبهذا الاعتبار يصح اعتبار العناصر

من القضية السابقة لكن لم يعبروا بالاجاب اللغات واما الثانية فسلم ان معنى
فردية النسبة السلبية امتناع النسبة الاجابية فنقول بانه النسبة ممنوعة والمنع
لاشي محض لان هناك شيئا يعبر عنه بالمنع فيسعى الى الاصح فكيفها فكيفه اصلا
لان الكيفية انما يكون لها شي لا لها هو لا شي فما هو جويا بما يتامل **قوله** لان الفلا
المستثنى للوجود الذي اياه قال استاده عصره الجرا العلامة الحافظ الساري رحمه
الله تعالى في القول ناسخ من خلط التوجهات بخلاف دفع في هذه الفلاسفة
ومقصود هذا الجرا انه قد مر في كلامه ان المراد بالتمايز ان كان التمايز بحسب الوجود
الذي يفي فبالخلاف كما ذكرنا في المقاصد واما اذا كان المراد التمايز الادراكي
او النفس الامري ويكون موضوع المسئلة المعدوم المصطلح فبالخلاف كما في المقاصد
في تنال المقصد السادس في ان المعدوم شي ام لا قال المصنفه ايجازة
مسئلة من امهات المسائل او قيل الحوض في المقصود لا بد من تحريم النزاع
فنقول قد يفر عند النظر المحدث ان التفرقة نحو نخبه بربب الانار اما بفس
او بفرقة في محل تيريت عليه الانار كما يقول الفلاسفة بالوجود الذي فانه
وجود تيريت به الانار فان الوجود فيه يجعله عالما بقيامه ونحو لا تيريت به الانار
ولما علمت ان الوجود ليس الامداد الانار لم يكن هذا التفرقة وجودا بل نحو
الاول من التفرقة ونفط التفرقة والسببية بل كلا نحو من التفرقة
واذا عرفت هذا فنقول وبسبب الصورية الصائفة قدس اسرارهم واذا عرفت
ما اذا فهم المعبرلة حد لهم الله تعالى الى ان المهمات الامكانية قبل كونها
موجودة ومبدأ الانار المطلوبة منها كانت مفرقة ثالثة من غير ان يكون

المقصد السادس
المعدوم

مما تيريت

مما تبرت عليه الأثار المطلوبة ومن غير ان يكون موجود الوجود ظلي منزب
الأثار لكونها فاجبة محل منزب الأثار بل فاجبة بانفسها لا في موضوع ولا في مادة
وكل منفرد الأشاعرة والماتريدية تنكر الثبوت حال العدم ويقول المهيئات
كانت منسفة حال العدم قبل الوجود والوجود ومرادف للثبوت عندنا
والفلاسفة الاخرى شاركونا في احكام كون المهيئات منسفة قبل الوجود
الوجود هو الثبوت لكنهم قالوا للوجود والثبوت كحوان نحو تبرت عليه
الأثار المطلوبة بما له ثبوت وهو الوجود الخارجي ونحو لا تبرت به الأثار
المطلوبة من مهيئة باله ثبوت الا ان له فيا له موجود منزب الأثار
عليه اثار هذا الصياح فيجعل المحل منسفا لعلم ونحو ان هذا النحو من الوجود
بأثار سببها معفولات ثابته ونزه غير الأثار المنخفضة بالنحو الاول من
الوجود فالحلاف مهيئاتي سمنن احد ما في اطلاق لفظ الوجود
بل هو مرادف للثبوت ام لا وهذا الحلاف لفظي يرفع الى اللغة
والاصطلاح وثابتهما في الالمهيئات قبل الوجود بل ثابته متفردة
منسفا عما هو مبداء الأثار وهو الوجود بان لا يكون هو لفظ مبداء الأثار
في هذا المنفرد ولا يكون مبداء الأثار عارضا له من دون ان يصف
بانه موجود وان ثبت قلت من دون ان يكون منزب الأثار
فقال معظم اهل السنة والجماعة وهم الصوفية الكرام اصحاب الكرام
العظام رفع الله تعالى اعلامهم وادواقنا ما اذ اقيم وحشرنا في زمرة
مجهل واجهل الا انه وهم المعتزلة فند لهم الله تعالى نعم هي ثابته قبل

الوجودية الا ان خيار الامنة الصوفية الكرام يطلقون الثبوت العلمي المعترف
الثبوت اناجحي والظاهرة لا فرق في العناية وانما الافتراق في العبارة
وذهب المتريدي والاشاعرة من اهل السنة والجماعة كثرهم الله
تعالى واعطاهم من عنده سلطانا نصيرا الى ان لا يفرروا لاثبوت للمباني
قبل الوجود ولا في دين من الاوثان بل المباني نفسها مقتضيات
حال العدم وذهب الفلاسفة الى انها لا تثبت لها قبل الوجود ولكن
لا يخلو عن احد الوجودين وجود خارجي ووجود ذمني في دين من الاوثان
العالية والساقلة فهذا التحديد يحرم النزاع وقد بان ذلك القول ثبوت
المعدومات قبل الوجود ليس باطلا بالضرورة من قبل المكابرة كما يرغم
العض اما لعقله مما ذكرنا من تقرير اقول المذهب واما للذمني القول
فدائره كما دفع لصاحب الاقناع المدين قد افترج في قالب النفاق
وتابع الزالقين عن الحق بالوثاق في حال اسناد عصره العلامة الحافظ البزار
ره وبيان ابي بيان الفرق بين الممكن والمنع في الثبوت وعدمه
ان المنع الجواد عام الجود تام العوض الا ان فضال الوجود
سندعي محلا قابلا هو المنة فالممكن انما صار ممكنا للونه واهنية المنع
انما صار ممكنا للونه فاذا المنة من الممكن ان يكون منة لا يقبل الوجود
او قابلية من لوازم المنة بانها هي بل المنة عين القابلية للوجود كالسوط
الاولى عين الاستعداد للصورة قال فرضت وتدعى بها غير قابلية
للصورة لثبوت مناقضا ولما ثبت ان المنع لا منة له ان وجب لا يكون

له ثبوت

لثبوت اذ المراد بالثبوت على ما استعلم كون الشيء ذاتية انتهى والمراد بكون
الشيء ذاتية لقرينة المنية في نفسها منتفكة عن الوجود والفرق بين الممكن والمنع
متنصوص في الفتوحات الملكة للشيخ الاكبر خليفة الله تعالى في الارضين
اذ افاض الله تعالى جلالة كلامه رضي الله تعالى عنه او سكنة مقامه بالواقع
رتبه عنده قائم قال هذا الجبر انهم ما قصدوا ثبوت احد دم محققا
زايدا على ذاته بل ذاتها التي ليس معها الا مفهوماتها المعنى ان ثبوت
ذات الشيء لا مما لا يتجمل الانسواء لا انشاء صفة من صفات الذات
منها الوجود ضرورة ان مبدء حمل الذات نفس كما ان مبدء حمل العوض
غير الذات فالمعبر به يقولون كان الالاس ان الالاس انا يوجد وغير
هم كاذب يقولون وجد نصار الالاس انا وذا معنى لقرينة المنية مع حلوه من
صفة الوجود اى الاضافها بالعدم لا ينطرق الحلل الى كون منية واما
انضافهم لثبوت الثبوت بالمعنى المذكور الى الخارج فمنسبة على ان
للخارج عندهم معنى واحد هو الذي يعبر عنه بنفس الامر اى ثبوت
الشيء في حد ذاته فانما اراد بالخارج الخارج الذي لا ان الخارج
طرف يزيد على المنية يكون للمنية حصول نسبة ويسمى هذا الحصول بالثبوت
والثبوت فمن يعقل الثبوت الاغتر الى على هذا النمط لا يخفى عليه انه في
غايته التحقيق والاشبعى الكارة انتهى ما افاد من كون الثبوت عين المبدأ
تمتفق من جميع من قال ان المبدأات الامكانية ثانيا في حال العدم و
اما ما قال ان الوجود صفة زائدة مصداقه غير الذات فهو من باب المعتزلة

خديتم الله تعالى خاصة واما الصوفية العلية فلا يقولون بربل يقولون هو محوس
النفر يحصل بعد الاتحاد نعم هذا النفر النبوي ليس مصداق الموجود بل
مصداقها نفيها وخرها وربها بسبب ان النبوت الي العلم لان علم الباربعالي
والتميز اما يكون بهذه المهبات الثابتات لان لها طرفا فيها النبوت
غير نفس الامر فانهم سموا الصدر الشرازي بل من هذا صاحب الاقرب المبين
لما لم يفهم نبوت العدم وحال العدم استبعد صدور هذا القول عن الشيخ الاكبر
خلقه الله تعالى في الارضين ثم وجه بان المراد بالعدم سلب الوجود لفضل
وبالنبوت الوجود الاجمالي والحاصل ان المهبات قبل وجودها انفصلا
موجودة اجمالا في بعض العوام الصورة وارجح في علم الله تعالى وهذا يست
شئ فانه ما يصلح كلامهم فان الاعيان الثانية في الازل كل عين منها
من غير عين الاخر عندهم فلا يصلح هذا توجيها لكل منهم ثم هذا الوجود الاجمالي
اين هو او قائم بذات الباربعي عز وجل فهم غير قابلين بحلول موجود في
وانه تعالى وان كان في الخارج فهو العبد لان هذه الاعيان صور علمه
يكون مقدمة على الموجودات العينية كلها ثم ان الاستثناء في هذا النحو
في الوجود الاجمالي متحدة بحيث يكون كل من الاعيان صارت شيئا
واحد فيلزم اتحاد المهبات المتغايرة وهو بطم كما بين سابقا وسنين في
سبيل القول ان شاء الله تعالى او متعددة لكل منها متغايرة مفصلة فلا
احمال فان الحق الصحيح ما ذكرنا فال المصرفة من جملتها ان المهبات محمولة
اعلم ان المنقول من المعزلة ان المهبات الثانية غير محمولة في نفسها

انما المحجول موجود فيها والحجل جعل موقوف كما تحقق الشئ قدس سره الشريف
ويمكن ان يكون الحجل جعلاً بسيطاً بان يكون للمهيئات لقران لقران
في نفسها وهو لقر ضروري و لقر اخر ويكون في هذا التفرقة مصداقاً للموجود
فهذا التفرقة محجول جعلاً بسيطاً وقد نص الشيخ الاكبر قدس سره في النفوحات
المكينة في البات السادس والسبعين وثمانية علي ان الاعيان نفسها ما هي كحجل
جاعل وقد وقع في موضع الاخر ان الاعيان واجته الثبوت واعيان متمتعاً
ممنوعه الثبوت وعند هذا العبدان مقصود ورضي الله تعالى عنه لفي الحجل
وهو مخلق بالارادة يامر كن لا اله الا انت باقتضاء مقتضى فان الاعيان
كما مر صدرت عن الفيض الاقدس باقتضاء ذاته وهذا الاقتضاء اقتضاء
الجبالي لا الاختياري لثبوت الاختيار علي ثبوت هذه الاعيان لاهاصور
علمية ولهذا اطلق رضي الله تعالى عنه لفظ الوجوب لان المخلوق بالاجابة
واجب عند وجود المقتضى بخلاف المخلوق بالاختيار فانه في مشبهه الله تعالى
الشيء فعل وان شاء ترك هكذا ينبغي ان يفهم ورفع الاقتضاء غير مناسب
قوله اما اذا كان المراد عدم امتيازها في الخارج فلا تعرف فيما سبق
ان المراد لعدم الامتياز في الخارج ان فيه هوية واحدة هي الوجود وهي
الوجود المنه فاذا كان الامر كذلك فاذا انفي الوجود انفي الهوية فليزم
من انفاء الوجود انفاء المنه فلا يمكن القول بثبوت معدوم بذاته
لا يذنب عليك ان مقتضى الدليل المقام علي عنية الوجود انما مقتضاه
ان الهوية المنفردة نفسها وجود اي مصداق الوجودية وهذا لا يناهز

كونها منتزعا بنحو لا يكون وجود الوجود المصداقا للموجود فيه والحاصل ان النبوت
المطلق عين للمنية المطلقة والنبوت الخاص الذي هو الوجود عين للنتزاع
الخاص والنبوت العمدي عين للنتزاع العمدي يداو الحق ما قد استرنا
سابقا عند نقل نذب الصونية الكرام وبه يظهر ان القول بالعينيه
بالوجه المذكور لا ينافي القول بنبوت المعدومات **قوله** وانت تعلم
ان كثيرا من المتكلمين بل الحكماء ادهن ان الفرعية لا يصح لان مضمنا
ان يكون القابل بنبوت معدوم بقول بزيادة الوجود والناهي بنبوت
بقول بالعينيه والامر هناك ليس كذلك فان كثيرا من السابقين بنبوت
المعدوم يقولون بزيادة الوجود فالفرعية ليست علميا بسبب الحضيض
قال في الحاشية بل على سبيل عموم المجاز فالمراد بالفرعية لزوم القول
بالزيادة للقول بنبوت المعدوم وجودا وان لم يكن اللزوم ارتفاعا
ومثله برر على القول بفرع بنبوت المعدوم على زيادة الوجود اذ اللزوم
بينها وجودا فان الفلاسفة قالون بزيادة الوجود ولا يقولون بالنبوت
المعدوم هناك الفرع انما هو باللزوم عدمالا ان انقضاء الزيادة مستلزم
لانقضاء القول بالنبوت وقد تكرر الفرعية ستاد عصره العلامة الخلف
البارسي رحمه الله تعالى بان الفلاسفة الضالون بعينه الوجود للمباني
في الخارج كالانسان من غير فرق قصد لزوم من انقضاء الوجود في عن الخارج
انقضاء المنية اذ لو تفرقت في الخارج لمكانت فيه وكون الشيء هو الوجود
لانه عين المنية في الخارج فلو تفرقت فانما تفرقت في طرف اخر وهو الوجود

فلا يتوالت للمعدوم المطلق في طرف من دون مخالطة بالوجود فاندفع
اللايراد المذكور لكن ينبغي بعد في التفرغ تأمل فتأمل **قوله** لا يخفى ان كثيرا
منهم لا يقولون اه لا اعتداد لمنكري العنينة من الاشارة فان جمهور
هم ومعظمهم قالوا بالاعتناء **قوله** هذا اذا اخذ المواد الثلث كيفيات للوجود
انحارجي اي النسبة الوجودية انحارجي واعلم انه لا صحة لهذا القول لان المنفع
ياجي عن طبيعه الوجود فكيف يكون موجودا ونسبا وما استدل بقوله لان كل مبنية
غير تام لان المنفع لا مبنية بل المفاهيم التي نطق بها وجوه للممنوع ليست وجوه في
نفس الامر بل عنوانات لا معنوية لها واذ لم يكن للممنوع مبنية لا يمكن ان يحكم
عليها باحكام ايجابية ولذا علم المحققون ان امثال اجتماع النقيضين محسوس
ولذا ما استدل بقوله اولها ثابته في علم الملاء الاعلى كما علمت ان لا مفهوم
لها حتى يعلم وينت في العلم نعم هذه العنوانات ثابته في علم الملاء الاعلى وهي ليست
ممنوعة بل ممكنات موجودة من دون معنوية لها ولهذا جعل مسمى بهذا القول
ان المواد الثلث كيفيات نسبة الوجود انحارجي فان لا يصح ان المنفع
موجود في الذهن فان المنفع محسوس الوجود انحارجي ولا باس بوجوده في
الذهن ولا يخفى انه لا يصح الكلية ايضا فان المنفع على هذا شامل للممنوع الوجود
انحارجي فقط وللممنوع الوجودين وجعل المواد الثلث كيفيات نسبة
الوجود انحارجي فقط بان يمكن الوجود الذهني بعيدا عن الوجود الاعلى المراد
كل ما له مبنية ممكنة كانت او ممنوعة موجودة باحد الوجودين والمنفع الوجود
لا مبنية له فقدر **قوله** المغايرة بين الوجود والنسبة اه قال في الجاهلية

اشارة الى مناقشة وهي انه ان اريد الوجود في الخارج والشي في الخارج فكل
من القضيتين مفيدة وان اريد الشئ المطلق او الوجود المطلق فكل منهما
غير مفيدة والى جوابها وهو ان المغايرة بين هذين المفهومين ضرورية فانه
انما يراد باحد هما الخارجي وبالآخر المطلق كما في هاتين القضيتين وانت لا
عليك ان هذا لا يصلح تنبيها على المغايرة بين مطلقها وغايتها بل ان المغايرة
بين الوجود الخارجي والشي المطلق كما للمغايرة بين الوجود الخارجي والوجود
وصحة ارادة احد هما من اللفظ الموضوع بازائه والآخر من اللفظ الآخر
لا يدل على المغايرة بين معنى اللفظين المطلقين فتأمل **قوله** فليزعم عليكم
ان يكون المبنية حال الوجود منصفه بالثبوتين اذ هذا غير من الاستحالة الا ان
ان الفلاسفة يقولون بوجوده شيء بوجوده من ليعنون احدهما بالوجود
الخارجي والآخر بالوجود الذهني فكذا فيما نحن فيه فان المبنية متفردة في
حال المعدوم منفكة عن صفة الوجود وهي في ذلك التفرق الا ان ذلك
لكن لا تفرقا عطا المفيض الحواد منصف في هذا التفرق بالوجود
الذي هو نحو اخر من الثبوت ولا استحالة فيه وقد يقال في التفرق الشئ
له هونيه وهي التفرق الوجودي لها هونيه اخرى فلم يلزم ثبوت شخص واحد
ثبوتين وفيه تامل تأمل **قوله** ولا يرد عليه ان الشئ قد سكره آه
فيه نظر ظاهر فان الثبوت سواء كان عين الذات الثابتة او غيره
يلزم كون الشئ ثابتا بثبوتين ولعله حسب ان الاستحالة انما هي في وجود
ثبوتين لشي واحد وليس الامر كذلك بل لو كان فيه استحالة فهي في صورة

الغسنة والزيادة سواء ولكن الحق انه لا استحالة في اثبات زيادة الوجود
وقدم الكلام عليها فنذكر قال المصنفه الوجه الثاني الذوات المفردة اه حاصل
الدليل اجراء برهان التسلل في الثابتات او لا فرق بين الثابتات
والموجودات في جريان دلائل التسلل وانما ذكر السبيل التطسفي لكونه
اشهر وكونه جاريا في الامور الغير المتناهية من دون اسراط الترتيب
عند الحضم فلا ينعى المناقشة بان السبيل التطسفي انما يجري في احوال
دون ما هو يري عنها كما ذكره ريب المشايخ في الشفاء لكن تبقى النقض
بجران هذا الدليل في الصور الفانمية بذات الباربي عز وجل لان مجي
المشايخ قالوا بقيام صور المعلومات وكون بعضها على لبعض فقد
لزم الترتيب الغير **قوله** الاعداد عند المتكلمين والمحققين من الحكماء
اه ثبته انه يب الاعداد امور اعتبارية لكنها ليست اعتبارية محضة
بل لها منشا صحيح هي المعدودات والمعدودات عند الفلاسفة
غير متناهية كما لان النفوس الناطقة عند الفلاسفة غير متناهية فنقص
بها باعتبار منشاها الموجود والمراد بالاعداد المعدودات **قوله**
وانما حصر النقص بالاعداد ولم يذكر معلومات الله تعالى اه انفرق
بين المعلومات والعدد ولا يصح فان العدد لا يصح فيه عدم التناهي
الكمي ولو باعتبار وجوده باعتبار وجود المنة والالزم ان يكون
المعدودات غير متناهية في الكم مع ان المتكلمين لا يقولون بالانها
الكمي اصلا فحلم المعلومات والمقدورات واحد في الانهاهي اللاب
لنقص

وإستحالة الأناهي
مقدورات الله تعالى عندهم غير متساوية بمعنى انه
لا لفظ عندها ههنا بحيث قد اضعفه الأذلياء المشار اليهم بالبيان
متجرى في حله هو ان مقدورات الله تعالى بحيث لا يخرج مقدور معلومة
له تعالى ام لا علمي التالي يلزم اجمل بعض الاشياء المقدورة تعالى
علو اكبر وعلى الاول يلزم كون المقدورات حمله لا يمكن الزيادة عليها
ويدانها في الالفقة ولعبارة اخرى يلزم انه لا يمكن تعلقها بما وراء
هذه الجملة ولعبارة اخرى العلم لفيض الاحاطة والالافقة لصاها
وحله ان الالفقة بوجه لانها في بدا عدم امكان الزيادة بوجه اخر
فان المقدورات انما لا تفضيها باعتبار الوجود الفعلي دون الوجود
العلمي فهي في علمه تعالى غير متساوية بالفعل لا يمكن الزيادة عليها بمعنى
ان ليس شيء من الاشياء خارجة عن تلك الجملة غير معلومة بالفعل
لكن وجودها معاني الاعيان محتمل وجودها تقابلا لكل حله يقع
في الوجود متساوية بالفعل لكن بحيث يمكن ان يوجد جملة اخرى بعده وكذلك
الي ما لانها به لها ولا يوجب احد ان لم يكن المقدورات الالفقة وصدا
ان مقدورات الله تعالى حمله لا يمكن وراءه مقدور وقد وصلت
القدورة اليها ولا تتجاوز عنه فصار البارى عز وجل عن خلق يمكن
سوى هذه الجملة له تعالى عن ذلك علو اكبر الا بالقول لا استحالة في عدم
كون المقدورات الالفقة مطلقا في العلم وهي الوجود بل الالفقة في العلم
غير معلومة وسخيلة لها ذنية الي اجمل المسجل وانما الالفقة في الوجود

فقطار كون

فقط وكون المقدورات جملة معلومة الاستحالة فيه بل هو عين الكمال العليا
تكون الابداء بلا علم وعناية واما عدم صحته تعلق القدرة بما وراثة هذه الجملة
فعدم امکان تمكن وراثتها لان النقص في القدرة ولا استحالة فيه انما
الاستحالة في ان لا يصح تعلق القدرة بما يمكن مع امکانه ولا يلزم العجز
انما يكون اذ اوضح وجوده حتى مع عدم قدرته الفاعل عليه ومنها ما وراثة هذه
الجملة امور ممنوعة الا ترى ان تعلق القدرة بخلق الشريك محال الاستحالة
ولا يلزم منه العجز وما استبرأ المتكلمين قالوا بان كل جملة من المقدورات
فترض ان يكون جملة اخرى زايدة عليها فالمراد منه ان كل
جملة من المقدورات تكون موجودة وخارجة من القوة الى
الفعل يكون جملة اخرى بحيث يخرج الى الفعل بعد ذلك ان كل جملة
معلومة للبارئ تعالى يمكن ان يكون جملة اخرى يصلح للوجود زايدة
عليها فان قلت قد استبرأ المتكلمين ان المقدورات زايدة على
المعلومات قلت قد استبرأ هذه القضية في استبرأ ان المعلومات
زايدة على المقدورات فالمراد في القضية الاولى من المعلومات
المعلومات بالعلم التصديقي ومن المقدورات ما يصح تعلق القدرة
بها وظاهر ان العلم بهذه الوجه لا يتعلق الا بالثالث المحقق وصحة تعلق القدرة
بالطرفين فالمقدور يكون طرفين للتمكن والمعلوم طرف واحد فقد صح
زايدة المقدور على المعلوم والمراد في القضية الثانية من المعلوم
ما يتميز عنده تعالى باي نحو كان من العلم والمعلوم بهذا الوجه متبادل

المستحيلات الضم على ما هو المشهور والمستحيلات غير مفردة تصبح ان
المفهومات زائدة على المقدورات فافهم **قوله** وكذا المعلومات اله
لغالب عندهم غير متناسبة اذ لم يرد ان المعلومات بما هي معلومة غير حقة
الي حد في العلم فانه مح للزوم التحدد والتعاقب والقوت والمحقق في العلم
بل المراد انها غير واقفة في الوجود بشكل حلبة لوجودها في الوجود يمكن ان يوجد
حلبة سواء زائدة عليها وما قبل ان لا حلبة الانفصيات اصلا فلا تعلق
بها العلم حلبة فقد اشبهت عليه الوجود العنى بالتميز العلمي فان عدم الوقوف
انما هي في الوجود لا في التميز العلمي ولا منافاة بين ان يكون الامور
واقفة في الوجود وبين ان يكون لها حلبة في العلم فافهم **قوله** لا يمنع
الاصناف الغير المتناهي الواقعة اذ عجب من امثال المحسوسة ما كان استحال
الاصناف الغير المتناهي الكمي بالقله والكثرة على زعمهم انما هي لا تضاهيه
الي التناهي وتناهي غير المتناهي مح واما اللائقي هي اذ غير مح فافترق
بينها وبين المصره انما عدل عن الالتفاء بمجرد الاضفاف بالقله والكثرة
الي السبيل للتطبيق لان الاضفاف بالقله والكثرة انما يوجب التناهي
اذا كانت الزيادة في جانب عدم التناهي وهذا لا يصور لزومه الا بالسبيل
التطبيقي فمجرد الاضفاف بها غير كاف فندبر **قوله** فلا يتوجه عليه ان صفات
اله تعالى ممكنة اذ لا نقض بقوله كل ممكن محدث اذ يستلزم عليه وجه الرفع
على الاول ان الدليل الزاوي للمؤثر ديم قابلون مني الصفات بل يقولون الذات
ثابته مناب الصفات فاحضر الممكن فيما بعد الذات والصفات وبان المراد

بالممكن بالسوي الصفات وعلى الثاني بفرير الاول ثم وقرر الثاني ان المراد بالسوي
الصفات فصار حاصل ان الممكن لسوي الصفات اعني العالم حادث ودلالة
مذكورة في محله **قوله** نعم توجه اليه ان الحدوث بسبب عدم الوجود بالعدم اه فلا يلزم
ان يكون الذات محدثة بسبب عدمه بالنفي وان اريد بالحدوث اعلم فلام ان كل
محدث يمكن كذا في الحاشية ويؤيده ان الذات الثانية صور معلومة له تعالى
ومعلق لعلمه تعالى عندهم ولما كان علمه تعالى قد بما كانت هذه الصور ايضا قديمة
بالثبوت الذي لها اي غير بسببه بالنفي فان قلت ليس المحدث عليه الحاجة
واذا لم يكن حادثه لم يكن بحاجة فلزم الاستغناء عن المنقضي قلت بعد تسليم
حاجة الذات الثانية وتسلم ان علمه بحاجة المحدث انه علة الحاجة
في الوجود لاني الثبوت فلا يلزم من عدم الثبوت عدم الحاجة مطلقا الى المنقضي
ثم هذا منقوض بالصفات الزائدة التي يقول بها الاشاعرة فانها صفات
قديمة وهي علة الحاجة المحدث فيلزم استغناء الصفات عن المنقضي
ثم انه سحفي في مستقبل الشاء انه تعالى ان قول المتكلمين علمه بحاجة المحدث
معناه ان علمه بحاجة الى جعل المخار المحدث لا الحاجة الى المنقضي وعلى هذا غاية
الميلزم الاستغناء عن المخار والاشاعة فيه لان الذات الثانية مناط العلم فلا
تكون مخلوقة بالاختيار كالصفات عند الاشاعرة لانفعال الذات الثانية
من العالم والعالم حادث عندهم لبعضه وقصصية فيلزم حدوث الذات
لانا نقول القدر المسلم ان العالم حادث اي موجود بعد عدمه واما الذات
الثانية فتبونها قديم اي غير سحفي بالنفي عندهم ومن ادعى فعلية البيان للافعال

فالمعتزلة يلزمون بعدم ذات غير متناهية سوى ذاته تعالى ونقدس بما بهم السنون
علينا بوجود صفات قدما وثمانية اذ سبعة ولا يستعملون على الفهم حيث البروا
قدما وغير متناهية لانا نقول من اذ شيعهم علينا انما نحن قائلون بصفات بوجوده
قد تبه وهم يزعمون ان الموجود القديم شريك بزمعومون ان تكفير النصارى والحكم
بشركهم لذلك وانا بهم فلا يقولون الا بعدم نبوت نوابت غير موجودة ولا
فيه اصلا فقد الفصح الفرق لكن الحق ان سعيهم ليس الا لفرط جهلهم ونعتهم وتكفير
النصارى لانهم قالوا بوجوده سوى البارى عز وجل والكار بما جابه سيد المرسلين
خاتم النبيين صلوات الله تعالى وسلامه عليهم اجمعين **قوله** وان المطلوب
عدم نبوت المعدوم مطلقا اه لعنى ان اللازم من حدوث كل ممكن بالنظر
الى النبوت لو سلم عدم النبوت قبل البتوت وتمدحى عدم نبوت بمعدوم
مطم حتى يلزم مساواة الوجود والنبوت والعدم والتقى وانت لا تدرى
عليك اذ اسلم كون الدليل الزاميا لا تسمى هذا الا بمراد فان الذى لازم من
من الدليل عدم النبوت قبل البتوت وهو خلف قال المصنفه فضل الواجب
ما يجب وجوده لعنى اخترا الشق الاول وهو وجوب التفرد ولا يلزم من كونها
واجبه الوجود حتى يلزم تعدد الواجب وهذا انما يتم لو قبل ان نبوت
الثابتات من غير مفضض والنبوت واجب بالذات وهو بعيد بل
النبوت باقتضاء المقضى وهو ذات البارى عز وجل بالايجاب شهي
القضى الا قدس في اصطلاح الصوفية كترسيم الله تعالى **قوله** ولعل المراد
بالتقى اه وح حاصل الدليل ان عدم صفه نفس الذات كما ان الوجود نفس

صورة الذات لان العدم لفيض الوجود واذا كان العدم نفي الذات
حال العدم منفية فلما نجا ما ورد المصهره بقوله انه في غايته الضعف اه لكن يرد عليه
انا لا سلم ان العدم نفي الذات وهل هذا الاعادة الدعوي وليس الوجود ضرورة
الذات بل الوجود مبداء الازمان كما مر فنذكر **قوله** ولا يخفى ان لو ارد الوحدة و
الكثرة اه لعني انه اذا توارد الوحدة النوعية والكثرة المقابلة لها فيجوز ان
تكون المعدوم الثابت تارة واحدا وتارة كثيرا بالنوع فيكون واحدا بالجنس
فيلزم ان يكون تارة نوعا وتارة جنسا وهذا مستسط ولو توارد الوحدة
الشخصية والكثرة المقابلة لها لزم ان يكون المعدوم الثابت تارة واحدا
شخصيا وتارة كثيرا شخصيا فيكون شخصا تارة وكلها تارة اخرى وهذا
قوله بعبارة اخرى ان ارد نعم اه لعني ان اراد المستدل حين الشئ
الاتحاد والاختلاف النوعين ويكون حاصل الدليل ان ثابت بالنوع لذاتها
يلزم التباين في كل اثنين وان اتحدت بالنوع يلزم عدم التكثر وان لم يتباين
بالنوع ولم يتجدد يلزم التماثل متباينة لذاتها ولا يلزم منه كون كل اثنين متباينين
بل انما يلزم كون كل نوعين متباينين ولا استحالة فيه واختار الشئ الثاني ايضا
ان كان الكلام في الاشخاص المعدومة من نوع واحد كما يصح اختيار الشئ
الاول ان كان الكلام في اشخاص الانواع الكثرة المعدومة وهذا هو المراد
كما قال في المحاشية في اشخاص المنوع المتعد واختار الشئ الاول وفي
اشخاص النوع الواحد اختيار الشئ الثاني وهذا المعنى يستفاد من لفظ
الضهور واذا كان الكلام في اشخاص النوع الواحد والاتحاد النوعي لازم ولا يلزم

عدم التكثر شخصاً في أفراد النوع واحد أو اذ كان الكلام في أشخاص النوع متعده
فانبتين النوعي بينهما لذواتها ايجاميات ولا استحالة وان اراد المسند
في النسق البنائين والاتحاد الشخصين ويكون احاصل ان تبانين
المعدومات لذواتها شخصاً يلزم البنائين بين كل اثنين وان اتحدت
شخصاً يلزم عدم التكثر وان لم يتبين لذواتها ولم تجد لذواتها يلزم
التوارد واختيار الشق الاول ان كان الكلام في الانواع المعدومته و
لا استحالة في اعضاء النوع البنائين الشخص وتبانين كل اثنين شخصين
ولذا يمكن ان يختار الثالث علي هذا التقدير اذ من الجائز ان لا يكون
من ذوات الانواع المعدومته اعضاء للمعدوم الشخصي والوحدة الشخصيه
بل يكون كل منها من مقتضى خارج ولا يلزم التوارد لجواز ان يكون كل من الوا
والتكثر لازمين لا عرضيه لكن اجمالية لا يساعدها العوجيه فانه قال
فيها النوع الغير المخصص في فرد اختيار الشق الاول وفي النوع المخصص في اختيار
الشق الثالث بل الظاهر ان في النوع المخصص في شخص اختيار الشق الثاني فانه
حتم ان التوجد الشخصي لذات المنه ويلزم عدم التكثر لانه نوع مخصص
في فرد وان قبل ان اعضاء المنه للوحدة الشخصيه غير معقول لان المقضي
لابد ان شخص قبل المقضي ليقال في لايصح اختيار الشق الاول في النوع
المتعدد الاشخاص لما ذكره اللهم الا ان يقال لما كان النوعية بالنظر الي الصدي
على التبر لا اسبعا وفي اعضاء النوع التعداد الشخصي فانه بلايم النوعية
واما الوحدة الشخصيه فلا يمكن ان يكون مقتضى الالباء النوعية على هذا

الاقضاء والاولى ان يكفي باختيار الشق الثالث كما قررنا وان كان
الكلام في الاسماض المعدومته بخيار الشق الاول فان التلث في الاسماض
لقد وانما الشخصنة ولا يلزم الاثباتين كل شخصين في الشخصنة ولا استحالة
غيبه فاقم **قوله** يلزم لو اردت الصفات المترتبة على سبيل الاجتماع وذلك
لوجود الوحدة في ضمن التلثة لذاتيها في المحاشية وحاصله انه اذا وجدت
التلثة لوجد الوحدة فنضيف المهتبه بها اجتماعا ولا يكفي ما في لقطي التوارد
والترابيه من المساخه **قوله** فالاولى ان يقال ان كان الكلام اذ فيه اشاره
الى كلام الشايف المحقق قد سره ايضا صحى وموظف لان المراد بالاجتماع والائتلاف
الشخصان حال الوجود فلا استحالة في الترابيل وحاصل الجواب ان يتقلب الجا
اصل الدليل فانه لا استحالة في جواز الصفات الاعتباريه على المعدوم
الثابت **قوله** والثاني باختيار الشق الثاني والحاصل ان التلث انما يتحد
بالذات حال الوجود ولا يلزم منه ان لا يصح التلث حال الوجود جواز ان يكون
اقضاء الوحدة مشروطا بالعدم وبعد الثبوت لا اقضاء **قوله** وفيه ان
المعتركة اذ معنى ان الحجية الزائنية فلا يصح الجواب القول بعدم والتلثة وكذا
القول بالوحدة الصرفة لانهم ذهبوا الى ان كل نوع من الانواع سماض
بقدر الموجود الى الابد واما القطع لعدم التناهي فلا بد من تصحيحه قال في المحاشية
وايض يلزم على الاول ثبوت المطلق مع اطلاقه بدون الخصوصية وهو قول
بالمثل الا فلا طونيه وقد الظلوه في مقامه وعلى الثاني ان بصير المعدوم بعد العدم
شبا اخر فان قلت استحالة التلث انما هي في حال الوجود دون العدم قلت الثبوت

والوجود كسائر في هذا الحكم فتدبر قال المصدره والاحوال التي من جملتها الوجود
لا يتعلق بها القدرة بل لا محجب فان الاحوال كما مر انه كحقيق بغيره غير هذا المحقق
كحقيق واقعي وليس هو المحقق واجبا بالذات بل ممكنا بالذات فموجب ان يكون
متعلق القدرة قال الشيخ المحقق قدس سره فيكون امرانا بنا فيلزم ان يكون
ما صدق عليه المنفي ثابتا اه انت تعلم انه ليس بشي مما يصدق عليه المنفي اذ
مصدق المنفي لا ذات له فلا منصف مفهوم اصلا لا بالمنفي ولا بالمعروف
لعم يصدق منها سلب الثابت وسلب الموجود ولا يلزم منه ثبوت المنفي
ولا ثبوت المعدوم وتوضيحه ان المفهوم المنفي والمعدوم اعتبار من احدهما
انها سلبان للثابت والموجود وبها هذا الاعتبار لا شئ محض لا ان هناك
شئ باعتبار المنفي والمعدوم فان صدق السلب لا يقتضي ذات السلب
عنه بل يكفي انتفاء الذات والاعتبار الاخر انهما مفهومان من المفهومات
وبها هذا الاعتبار ثانيا في انفسها وليست ثابتين لموضوع اذ لا موضوع
اذ لا موضوع لهما وبينهما فرق بين التميز كما يقتضي الثبوت بسبب لا الثبوت
لشيء وليست لهما ثانيا ثانيا ثانيا ثانيا حتى يكون ذلك الشيء ثابتا يصدق
الثنوي عليه فلا يلزم بقوته مصداقها وهذا بعينه كما بقول الفلاسفة ان
مفهوم المعدوم المطلق والهمع مفهومان موجودان في الذين فيها ثبوتان
بهذا الوجه وليس لهما مصداق في نفس الامر حتى يصدق علي شيء اجمالا فيلزم
موضوعها بل يصدق سلب الوجود عن الموضوع والسلب لا يقتضي ثبوت
الموضوع كما لا يخفى نعم يصدق المعدوم ومنه للمهيات الثانية الامكانية الثانية

ملازمة السلب لها ثبوت الموضوع وقد ذكرنا سلف في امتثال هذه الفضا
فانه مما يتبعك **هنا قوله** فانه عندهم ممنوع منفي كون مفهوم المنفي ممسحا
ومنفيا غير ظاهر وان ادعى فعلية البيان نعم انه ممنوع وجوده الغيب ولا يلزم
من امتناع هذا النحو امتناع بثبوت المطلق الا ترى ان الفلاسفة يعلمون
مفهوم المنفي وهو وجود انفي الذي بوجوده لا يعلمونه مستحيلا في الخارج
وفي الموضوع فلا استحالة في ثبوت مفهوم المنفي وانما المستحيل افراد منفي
وهو غير لازم فاللازم غير مستحيل والمستحيل غير لازم فافهم قال الشيخ المحقق
قدس سره لا يقال ان اراد ان معدوم ممكن اه تخبار الشق الاول
والمنع ساقط لان كل فرد من افراد المعدوم الممكن منزه عند الباري عز وجل
وهو امر له بالتميز في الدليل قال المصنفه والجواب هو التفصيص بما وافقوا
على انه منفي كما للممنوعات اه بخار افراد المنوعات ممنوع كيف وليس
للممنوعات افراد في نفس الامر فهي متميز وانما التميز لمفهوم الشريك
المضاف الي الباري عز وجل وليس له معنوا كما عرفت وكذا مفهوم
الاجتماع المضاف الي مفهوم النقصين وبها مفهومان لا معنوا لهما
فالمستحيل الغير ثابت معنوها والمعبر والمتميز مفهومها ولا استحالة في
ثبوت مفهوم لا يمكنه لا يقال لاشي من المفهومات فاساع عن علمه تعالى
المحيط لانه تعالى عن الجهل علوا كبيرا فيكون المنوعات ايضا معلومة متميزة
لانا نقول ليس هناك مفهوم لصديق عليه انه شريك الباري او اجتماع ^{النقصين}
وانه ممنوع بل المفهومات كلها ممكنة وليس شريك الباري ولا اجتماع النقصين

لكن مصداق البعض شئ ومصداق البعض لاخر ليس شيئا اصلا ويعر عنه بالمنجمل
لان المنجمل بالذات مشار اليه نعم ياخذ العقل مفهومات ممكنة لا معنون
لها في نفس الامر وتفرضه غونا لا امور فرضية ولا خبر في بيوت هذه المفهومات
فانها ممكنة وعمرى باذا يقول الفلاسفة لو اورد عليهم ان المعروضات
المتشعبة متميزة عند العقل والنظر العقلي عن الوجود الذنبي عندهم ولا يمكن لهم
الجواب الا باقلنا فهو جواب من قبلهم فندبر قال رحمه الله تعالى والخيالات
كبحر من زيت لا تشك ان المركبات الخيالية امور محتملة لا ترى العطشان
بري السراب ويزعم ما في من امور ممكنة في حدودها وموجودة في
اخيال عند الفلاسفة لان النمبر العلمي لا يخلو عندهم عن الوجود الذنبي و
اذا كانت الخيالات امور ممكنة فلها مهية شيا ركبا فيكون ثابتة
في الازل معدومة لا ترى الفلاسفة فابدين بالوجود الذنبي واذا كان
لها وجود ما بعد في ثبوتها فامية بنفسها غير مرتبة الا ماروا اما افا وقد
سره بقوله لانه عبارة عن جوهر منصفه منصفه اه فاقط لانه لا
في ابتلاف جوهر معدومته ثابته عن جوهر معدومته ثابته والوان معدومته
ثابته وشكال معدومته ثابته كما يقول الفلاسفة ان هذه المركبات
الخيالية موجودة في الخيال متولفة من جوهر والوان وشكال موجودة
في الخيال وعندهم الثابت في العدم ودات الجواهر والاعراض من غير
مصنف الجواهر تلك الاعراض ففهم ان مرادهم نفي الاتصاف الذي يبرز
عليه انا والاتصاف لانفي الاتصاف المنجمل نعم لو كانت منهم نص فابل لعدم

ثبوت

ثبوت المركبات الحباله لهم النقص وح لا حاجة الي الاستدلال الذي يكلف
به لاثبات عدم ثبوتها عندهم **قوله** لانه لا يجوز ان يكون قايما بنفسه اذ لا يمنع
تكيف وقد علمت ان ثبوت معدوم عندهم الا ثبوت قايما بنفسه وكون
الوجود صفة لا ياتي في القيام بنفسه فان الاتصاف به انما يكون حال الوجود دون
حال العدم الا ترى ان الاعراض من الالوان والاشكال صفات مع انها
ثابتة حال العدم عندهم قائمه بانفسها الا ان الاعراض حال الوجود يكون
موجودة بانفسها والوجود موجودا بمثباته والعجائب من المحسوسه انه جوار
الوجود الذي يفي للوجود قايما بالذات من دون الموصوف به وفي الوجود الخارجي
قايما بالموصوف واذا جاز وجود الوجود من دون موصوف به فليجوز ان
يكون حال العدم قايما بنفسه وحال الوجود قايما بالموصوف علي وجه الامتناع
قائمه قال رحمه الله لعالي التركيب فانه ممتيزه آه التركيب ممتيزه ثابته
في العدم قائمه بنفسها لاني الموضوع وكونها عبارة عن اجتماع الاجزاء لا ياتي
ذلك ان ثبت في موصوف به معدوم فان اجتماع الاجزاء لا يتصور
في معدوم اجتماعا بترتيب به اثاره والفرق بين الثبوت في نفسه والثبوت
لموصوف بين قائمه قال قدس سره واما القائل بالحال فنقول انها ثابتة
عليها واسطة هذا الثبوت غير الثبوت الذي كلامنا فيه فان الثبوت
الذي كلامنا فيه هو تفرز الشيء في حذفه متفككا عن الوجودية لاني موصوف
هذا الثبوت في موصوف وهذا هو المتنازع فيه وانما اهل الاحوال يصفونها
المعدوم حال الثبوت ام لا والثبوت في نفسه من دون ان يكون مبداء

الا ناري كما يكون متوقفا فيما بينهم فلا يفض اصلا قال رحمه الله تعالى وقد بينا ان ثبوت
 المعدوم بنا في اه قد عرفت كما يقال ان الثبوت لا ينافي المقدورية ولا المراد
 لان تاثير القادر في اخرجها عن خبر العدم وجعلها منصفة بالوجود او في تقريرها
 بتقرير اخر يكون في هذا التقرير مصداقا للموجودية واما ما ذكره المصنف من الالط
 لتفي المقدورية فادرس من بيت العنكبوت كما نبه عليه المشيخ المحقق من فعل
 قال رحمه الله تعالى وباجلها فالتميز الذي ادعيتهم للمعدوم الممكن اه انت لانه
 عليك ان المراد بالتميز العلمي ولا شك ان التميز اشارة العالم لا يمكن ان
 يتعلق بخلق بالاسباب المحض فلا بد ان يكون شئبه لها شئبه بصير المعدوم
 شيئا وليس هذه الشئبه باعتبار الوجود الذي فلا بد ان يكون لها شئبه
 بحيث يصير قائمية بنفسها في المطلوب وان شئت مزيدا لفصل للدليل
 فاعلم ان الممكناات معلومة له عز وجل قبل اعادة الوجود وجملة كمال التميز
 فلا شك ان اللاشئ المحض لا تنصف بحكم ثبوتى الشئبه فلا بد للممكناات
 من نحو ثبوت وهذا الثبوت ليس ثبوتا ونبيا قابلا بدانه كما حسب المشاؤون
 على انه باطل ابطال في موضعه ولا في زمن من الازمان لان هذا التميز
 والعلم منفذان على الازمان كلها واذ لم يكن هذا الثبوت من قبيل
 الوجود الخارجي فمعين ان يكون هذا الثبوت مغاير للوجود ويكون الممكناات
 ثابتة حين الالفكاك عن الموجودية فالممكناات ثابتة حال العدم
 فقدم الدليل بحيث لا ينظر فيه شئبه من شئبه اول العلبس فانهم ومن
 من انكرين قال رحمه الله تعالى وجوابه منع كون الامكان ثبوتيا اه

الشئ لا بد من

انت لا يدري عليك ان مقصود المسئل ان الامكان صفة واقعية يفضيها الممكن
في نفس الامر فلا بد ان يكون الموضوع به ثانيا في الواقع لان باليس شيء لا يكون
مصدقا فالامر واقعي والامكان صفة ثابته حال العدم فلزم ثبوت الموضوع
به في حال العدم فلزم ثبوت المعدوم الممكن لا يقال الامكان سلب ضرورة
الطرفين سلبا بسيطا فلا يكون تابعا شيء في حال العدم بل المنعقدة بفضية
سالبته لانا نقول مفهوم سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا صادقا
على الممتنع ايضا لان اجتماع النقيضين لا يصدق عليه ضروري الوجود
ولا ضروري العدم لانضاء الموجبة ثبوت الموضوع فيصدق ليس ضروري
الوجود ولا ضروري العدم سلبا بسيطا فلو كان الامكان عبارة عن هذا
المفهوم صار الممتنع ممكنا بل الامكان عبارة عن سلب ضرورة ثبوت
الوجود في سلب الوجود بما انه حال نسبة غير مستقلة فهو يرجع الى فضية
موجبة حاكية عن صلوح المهية للوجود وسالبته حاكية عن صلوحها للعدم في لا
من ثبوت الموضوع ومن البين ان لا وجود حال العدم فله ثبوت غير
الوجود حال العدم فان قلت امرجة الممكنة انما العضي وجود الموضوع
بالامكان لا بالافعل قلت لما بنينا ان مصداق الامكان لا بد فيه من صلوح
المهية للوجود فهذا الصلوح ثابت للمهية وان لم يكن هذا الصلوح تابعا
سلب الوجود ضروريا فلا امكان في لا بد من ثبوت الموضوع ولا في
مجرد امكانه فقد بان لك بهذا ان الممكنة بفضية ثبوت الموضوع بالافعل
ناديم الامكان وليس كما يزعم المحقق الدوالي بركة وغيرها وسعيا في

بعض الكتب المنطقية ان الممكنة تصدق مع الوجود بالامكان ومن سبيل
اخر قد بين الشيخ المفضل في حكمه الاشراف ان الجنة اذا جعلت جزوا للمجموع
الفضية ضرورية في لا بد من دوام ثبوت الموضوع وبهم المقصود المستدل فان
قلت قبل يمكن للفلاسفة الاجابة عن هذه الجنة بالقول بالوجود الذنبي قلت
لا اما اول فلانا لعلم بالضرورة ان في صدق المواد الثلث ما هي مواد لا دخل
الاذن والوجود الذنبي فاننا لعلم قطعا ان الممكنات ممكنة وجد الازمان
ام لا وانما مع مكابر لا الملقب اليه من له ادنى فطنة فان قبل بخور ان يكون
الوجود الذنبي للممكنات وثبوت الامكان باعتبارها قيامه في ذات الباربي
غرض قلت قد ابطال في موضوعه ارتسام الصور في ذات الباربي غرض
واما ثانيا فلان هذه الازمان وما في الازمان ممكنة قبل وجودها لا سيما عندنا
معشر الفاضلين بحديث العالم فلا يبقى لكون الامكان صفته بتوحيده في
نفس الامر مصداق موخر كما علمت فانهم قال رحمه الله تعالى ونحو ان
القصدي الاحاد غير المتعين اذ حاصله لو كان المعدومات قبل الوجود
لا شيا فاني شئ يتعلق به القصد وهذا ضروري والكاره مكابرة ويفهم
من الفتوحات الكلية لتقرير هذا الوجه بمقدمات شرعية بان يقال قد اخرج
الله تعالى سبحانه بانه تعالى حين ارادة الاحاد بامر بالكونه معقول لكن فيكون
عقبة من غير تراج والامر بالاشئنه له باطل غير معقول والقول بان قوله
تعالى فيكون له لكن فيكون اريد به سرعة الاحاد وتمثل سرعة الاحاد بهذا
القول المستغيب الامثال لا الملقب اليه وهذا التفسير قوي لا ينطفي

نوره باقوا المعبر له لعاين بالمساحة المذكورة قال في كسر ه وجواب
 النقص بالمسجل اه قد عرفت فيما مر اندفاع هذا النقص فان ما هو مسجل
 ليس معلوما لانه معدوم مطم لا يصلح للتميز والاشارة وانما المعلوم غنوا
 لا معنوك له اصلا وهو امر ممكن قال المصنفه وايضا ما ذكره حال عن الجامع
 اه انت لا تذهب عليك انه ليس بغيره بمثل بل استدلال بمفيدات
 قطعية لان الممكن في حال العدم معلوم وكل معلوم متميز وشار اليه ومن
 الضروري ان الاشياء المحض لا يمكن اليه الاشارة وهذا قريح من
 الاول وانما ذكر حديث الاحساس نفهما للنظر كما بذكر النظر للشيء على
 المفدمات البديهية المحقة المحبت الثاني من الخاتمة **قوله** اللهم الا
 يقال الثبوت عندهم اه لاجته للتميز نفس المشا را اليه بلفظ اللهم والا ان
 يقال فالت قد علمت ان الثبوت ليس صفة زائدة على الذات
 امعدومته عندهم قال قدس سره قال الفاعل لا يانز في الذات اه
 اراد بالفاعل الجاعل الذي يوجد بالازادة والاختصار لا المفضي مطم
 فالذات عندهم في حال الثبوت حال العدم ليس يجعل الفاعل
 المزيد بل بانقضاء ذات البار بما عز وجل بالايجاب قال رحمه الله
 تعالى قال الامام الرازي ره انه جهال عنه وسقط ظاهرة اه قال
 العلامة القوشجي رحمه الله تعالى من قال منهم بالانصاف المعدوم
 بالصفات لا يلتزم وجود تلك الصفات بل يقول كما ان الموصوف
 معدوم كذلك الصفات انصاف معدومته كما يقولون رجل معدوم ر

بحث الذات من خاتمة

على فرض معدوم ركوبا معدوما وببديه المعدوم سيف معدوم يتحرك حركا
معدومة وعلى راسه المعدوم فلبسوة معدومة ذات الورد معدومة
فلم يلزم الا القول بالصفات المعدومة للذات المعدومة ولا سقط
فيه وبذلك القول الفلاسفة المشبهون للوجود الذنبى بجور بخل رجل كذلك
من وجود كذلك فالمعدوم الخارج الموجود في الخيال متصف بحركات
والوان معدومة في الخارج موجودة في الخيال والحاصل ان الاضاف
المعدومات لصفات معدومة الاضافا معدوما لا يكون مناط ترتب
الاضاف جائز لا سقط فيه لا يقال هذا لا يتصور في الواجب المنصف
بالصفات فانه لا يكون الاضاف معدوما ولا الصفات معدومة
والذات فالواجب المعدوم الموصوف بالصفات الكذائية من
المستحيلات والمستحيلات متقنية لا بثبوت لها مقصود بهم انه لما جاز
كون معدوم منصفا بالصفات المعدومة جوز العفل قبل ملاحظه البرهان
ان يكون واجب كذلك فيقع شك في وجود الواجب حتى يقدم البرهان
على ان المعدوم المنصف بهذا الوجه بالصفات المعدومة لا يكون
واجبا بالذات فقد خرج من هذا حوازي ثبوت المعدوم والاضافة منا
سبب للثبوت لصفات معدومة ناشئة من دون لزوم سقط
ولا استحالة قال خليفة الله تعالى في الارضين امام الصوفية الضائين
الشيخ الاكبر قدس سره في الفتوحات المكية في الباب الحادي عشر
وثمناية في اول فصول الممكنات من حيث ان لها اعياناً ناشئة للموجود

مسألة ثمة لو اوجب الوجود في الازل وكان لها العلقا سمعيا بنوينا لا وجود بالخطا
الحق اذا حاصلها وان لها قوة الامثال كذلك لها جميع القوى من علم وبصر
وغير ذلك كل ذلك امر بنوئي وحكم محقق غير وجودي على تلك الاعيان وقال
في الباب السادس والخمسين وثمناثة لما كان الوصف النفس للموصوف
لا يمكن رفعه الا ويرفع معه الموصوف لانه عين الموصوف وكان تقدم
العدم للممكنات نعنا نفسيا لان الممكن لا يستعمل عليه الوجود فضلا فليس
الا ان يكون ارضي العدم فتقدم العدم لغت نفسي والممكنات منبهة الحقائق
والصور في ذاتها لان الحقائق يعطى ذلك فلما اراد ان يلبس حاله الوجود
وما تم الا الله تعالى وهو عين الوجود وهو الموجود ظهر لعدم الممكنات باستعداد
الممكنات وحقا فبقا فوات نفسها في وجود موجود وهي على جالها من
العدم فان لها الادراكات في حال عدمها كما انها يدرك للمدرك حال
عدمها ولذا جاء في الشرح ان الله تعالى بامر الممكن بالتكوير فتكون
فلولا ان تم له حصفة السمع وانها يدرك بها امر الحق اذ الوجه اليه لم يتكون
ولا وصف نفسها بقول لذلك المنعوت بالعدم وقال في الباب السابع
والخمسين وثمناثة وسمعه اي الاوليا والمؤمنين الصادقين لطق
الموجودات بل لطق الممكنات قبل وجودها فانها حجة ناطقة در اية حجة
بنوئية ونطق بنوئي وادراك بنوئي او كانت في نفسها ارسيا بنوئية
فلما قبلت سببه الوجود حيا به حجة وجودية ناطقة بنطق وجودي ادراك
بادراك وجودي انتهى كلامه الشريف فالنظر الي هذا الكلام وكل الامور

الى الله عز وجل المفصل السادس **قوله** اعلم ان شيئاً ما بين اه حاصل المقام
الاول ان الاحوال وسط بين الموجود والمعدوم لا موجودة ولا معدومة
عندهم وعند الجمهور ليست واسطة وهي مندرجة في احد الجانبين الخلف
لفظي فان الجمهور سمي انما له يحق موجود لو باليس له يحق اصلاً بالاذات
ولا يثبت اوه معدوم او ظاهر انه يعني ما له يحق بمحقق مثله واسطة ويسمونه
حالا واما المقام الثاني فالذي يظهر من تنوع كلام الفوم ان الاحوال بل هي ثابتة
لموضوعاتها حالتي الوجود والعدم ام هي ثابتة حال الوجود فقط فالقائلون منهم
بثبوت المعدومات يقولون بثبوتها في احوالها لموضوعاتها والجمهور ينكرون
بثبوتها حال العدم اما عندنا معشرنا ترتيبه والاشترطه فلان المعدوم ليس
شيئاً فلا يثبت له صفة بثبوتية واما عند المعتزلة فلان موضوعاتها وان كانت
ثابتة حال العدم لكنها حال الوجود معرفة عن الصفات وفيه ما لم والذي يظهر
من ظاهر كلام المحسبي هو ان الاحوال مع فرد جهتين خبر الوجود بل لها ثبوت كما يكون
للمعدومات عند المعتزلة فهم قائلون بثبوتها والجمهور ينكرون بها انما نحن فلا يثبت
موجودة والى سبب موجودة ليست ثابتة واما عند المعتزلة فلانها صفة ممسعة
في ليست ثابتة عندهم وهذا غير مطابق لا قولهم فان القابل بالاحال صدر الشرعي
رحمة الله تعالى ولا يظهر من كلامه بثبوت هذا الوجه بل مراد محله عليه غير موجبة
وقبل ثابتة لا ثبوت لها اصلاً والضم لا يظهر من كلام المعتزلة كونها منسوبة غير
ثابتة ثم في الاحوال خلا فان احوالها ان بعض قائلين الاحوال يقولون
انها لا تحتاج في ثبوتها لموضوعاتها الى جاعل ويزعمون ان تعلق الارادة منها

هذا فاسد فان يد النبوت امر وانعى فلا بد من علته جاعلة والاخر ان صدر
 الشرع رحمه الله تعالى بما نزل عن النبوة لا تخب باحداث العلة وبلغ في بيانه مبلغا
 وجعلها داخله في حمله بانوقف عليه الفعل الاختياري حيني لا يجب الا العرف
 الاختياري بل الشرط لاني زمانه فان الاختيار نفسه من الاحوال فهو واجب
 في زمانه فما حال هو موقوف عليه وهذا ايضا فاسد فانه اذا لم يجب نبوتها لم
 وجاز ارتفاعها حال وجود علتها فنسب العلة الي نبوتها وسلبها سواء نبوتها
 بلا مفضل ورجحان احد الطرفين بلا مفضل باطل ضرورة وتفصيل المقام
 موضع اخر قال رحمه الله تعالى حجة مستبين امر ان انت لا يذهب عليك
 ان احتمال اذا كانت ما عرفت لا حاجة الي اقامته المحجة عليها فان نبوت
 الامور الاعتبارية الاخر اعني محال اخفا وفيه قال رحمه الله تعالى ولا معد وما والا
 لا الصفة الشيء بمضية انت لا يذهب عليك ان العدم ليس علي يذهب
 من الاحوال نقضا للوجود الواسط والتفويض انما هو رقة واذا قالوا انها
 ليست موجودة فقد الصفة بالتفويض فهداه لازمة عليهم فاقم قال رحمه الله تعالى
 قلنا لا نسلم استحالة اي احتمال ان يكون للبط بآب الصور ان آه انت
 لا يذهب عليك ان احتمالها واضح لان هذه الصور ان كانت كل واحد منها
 عين ما نفي بعد حذف المشخصات من البسيط يلزم ان يكون شي واحد
 وان كان كل منها جزء فلا يكون تلك الصورة مطابقة للبط ويلزم تجزأه
 جزان في الخارج هذا خلف سبر واديد وضوح ان الله تعالى المرصد التالي
 في المسئلة قوله كانه اشار الي ان البحث اه ربما يراوى انه اذا كان البحث

المرصد التالي في المسئلة

عما يصدق عليه المنه لم يصح وقوعه في الامور العامة لان الامر العام مفهوم المنه
لا مصاديقها واجواب ان البحث ليس عن خصوصيات المصاديق بل عن
بما هي مصاديق هذا المفهوم فحتمه البحث كونه مصداقا لهذا الامر العام وبهذا
الوجه تحس عنها في الامور العامة وليس البحث فيما مقصود اعلى مفاهيم الامور
العامة بل عنها وعن مصاديقها بما هي مصاديقها **قوله** ولعله اراد بالجنس المنه النقص
قبل هذا النقص انما هو في نظر الباحث لان جنسيات الموضوع انما هي تفصيلات
في نظر الباحث فالاولي ان يجعل في الموضوع ضمني يكون موضوعات المسائل
المنه المفيدة يصلح الوجود لانه من الظاهر ان الابحاث التي تحيى ليست
الا اجناسا محضه بالمهيات الممكنة ولا يتناول شي مقيد بها للمشتقات والوا
جل مجده وكون جنسيات الموضوع مطلقا في نظر الباحث مما لم يثبت بل الله
مبدل الفحص عليه ان الجنسيات التي هي من الاعراض المعجزة جنسيات في نظر
الباحث فانهم **قوله** لانه اذا كان البحث عنها له معنى ان البحث عن الوجود
والعدم الفعلي لكونها وسلبين الي معرفته الله تعالى وليا وسلبين الالكوها
عارضين للمشتقات فيكون البحث عنها لكونها من حيث انها عارضتان لها
فيكون البحث عنها متأخرا عن بحث المنه فلا يصلح وجها لتاخر بحث المنه
عن البحث عن الوجود والعدم ذلك ان نقول ان البحث عن المنه لكونها
وسلب وسوس جنبه كونها معروضة للوجود وكذا البحث عن الوجود لكونه عارضا
فلكل منها صلاحية لان تقدم باحثه على باحث الاخر فالمسألة في نظر الي الاول
تقدم مباحث الوجود والعدم وبعضهم نظر والي الثاني فقدموا مباحث المنه

فانما فيه

فقال فيه **قوله** ذلك ان نقول من الامور العامة انه قبل في تقريره ان من
الامور العامة من فتون ما بعد الطبيعة الذي موضوع الموجود من حيث
هو موجود فيكون المبحوث عنه في الامور العامة مفيد الفيد الوجود لان ^{الحسنة}
المعتبرة في موضوع العلم معتبرة في فتونه وهذا انما يتم لو كانت الحسنة نفسية
ولو في نظر الباحث والظن ان الحسنة اطلاقية والموضوع من دون ان البصر
رياضيا او طبيعيا والادبي ان تقرير ان موضوع علم ما بعد الطبيعة ليس الموجود ^{البحث}
عن المهنية غير كالاتي من الاعتراض الذي اتية للموضوع فالمهنية انما بحث عنها كالاتي
من عوارض الموجود فيكون عنها فاضا عن البحث عن الوجود الذي هو الموضوع
فقال **قوله** وموضوعه الموجود من حيث موجود قد اعترض عليه اولابانه فالصح
البحث عن المقولات وجوابه ظهر فان المقولات اقسام اولية للموجود فيكون
اعراضا ذاتية لها وموضوع المسئلة قد يقع موضوعه ما هو عرض ذاتي للموضوع
لكن القوم لم يحسبوا هذا الوجه بل قالوا المقولات بمنزلة الانواع الوجودية لكون ^{الموجود}
معتبر في مقامها الاسم لها والنوع قد يقع موضوع فكذا ما هو بمنزلة واليه
يشبه كلام الشيخ في الشفاء فمقال فيه ولا يلزم دخول المنطق فيما بعد الطبيعة
لكون موضوعاته التي هي المقولات الثانية من الاقسام الادنية من الوجود
بمنزلة النوع لان البحث هناك حسنية زايدة على الوجودية وهو الاتصال
فانهم وما يابانه يجب ان لا يفتح اثبات الوجود في شيء فيه لان الموضوع لا يقع
محمولا واجيب في المشهور بان الموجود ليس هناك محمولا بل موضوعا وتولنا
الواجب موجودا بدل بان الوجود ينقسم الى الواجب وغيره ولما كان وجود

غيره ضرورياً فنصر في البيان والدعوى على اثبات احد القسمين وعلى بطلان
الآخر انما لا يهذه المسائل من الامور العامة وانما يذكر في التوحيها لكونها مسائل
مسائل اخرى وارتباطها بها كما يذكر مباحث الدهر في الزمان فتأمل وقد
يجاب بان الموضوع الموجود المطلق والمحمول الموجود الخارجي واثباتنا
بان لا يصح حنبه البحث عن معدومته المعدوم نحو شريك الباري مشع وامثاله
ويجاب عنه بانها ما دلته بان الواجب لا يشرك له وبان هذه المسائل
ليست مسائل الفتن وانما يذكر استطراداً لكن قول المعلم الثاني ان البحث
عن الوجود والعدم الاشياء في الالهية ينافيه بحسب الظاهر فتأمل وللمهنية معنى اخر
يفهم من كلام الشيخ اه ظاهر هذا الكلام ان المهنية بالمعنى المشهور وهو بانها
هو ما هو يطلق على الوحدة العارضة بعد اجتماع الاجزاء وهو فاسد بالضرورة
والمختصة حمل على انه اصطلاح اخر وبعده عن العبارة ظاهر ونحن نقول كلام
الشيخ والذي وقع فيه من القبل والقال قال الشيخ في فصل من الفصول التي عقدت
البيان الجديزة العبارة وكل بسيط فان مهنية ذاته لانه ليس هناك شيء قابل للمهنية
ولو كان هناك شيء قابل للمهنية لم يكن ذلك الشيء مهنية المقبول الذي حصل له
لان ذلك المقبول كان يكون صورته وصورته ليس هو الذي يقابله حده ولا المر
بالصورة وجداهي ماهي فان التجدد للمركبات ليس هو من الصورة وحدها بل هو
الشيء والعللي جميع ما يقوم به ذاته فيكون هو الاضطر قد يضمن اعادة بوجوه وهذا
يعرف الفرق بين المهنية في المركبات والصورة والصورة وانما جرد في
المركبات وكل بسيط فان صورته الاضطر ذاته لانه لا تركيب فيه واما المركبات

فلا الصورة ذاتها الى اخرها نقل المحسنة وقد نجح المصلون في تحصيل معناها
واعترف الحواري في حواشي الهيات التفاء وفساد كلام الشيخ
فان اخر كلامه بدل علي ان امراد بالمهنية بانه الشيء هو ما هو وعلي هذا فالمهنية
هي الذات ولا وجه لمحض البسيط بهذا الحكم وليس معنى به الشيء ما هو ما هو
ان يكون ذلك الشيء سببا للونه هو ما هو حتى يكون التركيب والوحدة
مهنية والا لكان اجاعل المقرر اذ مهنية بل معناه ما يكون للشيء عبارة عنه
وكون جملة مقوماته ان كانت فحينئذ مهنية المركب مجموع اعماده والصورة
لان التركيب اجماع ووجه الصدر الشيرازي في حواشيه على التفاء
بان المراد بالمهنية المجدلانه يقال في جواب ما هو واد بالبيضا بالالمو
في توام تركيب اعماده والصورة ولا يكون له تعلق بالعمادة والموضوع
داراد بالذات الامر هو وجود في اجماع وحاصل مقاله ان البسيط
حدة ذاته ابي حدة مطابقي لذاته من دون زيادة علي ذاتياته لانه ليس
له شيء قابل خفي يؤخذ ولو كان هناك قابل لم يكن مهنية وحده يقال
ذاته بل اريد منها لان ذاته انا نفس المقبول او مركب من انقباض المقبول
فالكان نفس المقبول وكل مقبول صورة ليس تقابلها حدة لانها متعلقة
بالمادة فيجاب خذ اعماده في الحد كما بين سابقا انا المركب فحدة ليس
ما بصورة وحده لان الحد ما يدل علي جميع المقومات فلا يكون بالصورة
وحد قابل لا بد من اخذ اعماده في الحد مرتين مرة لانه جزء من المركب
للتوقف الصورة عليها والى هذا اشار بقوله يمكن هو ايضا قد تضمن اعماده

بوجه وقوله وبهذا يعرف الفرق اه يعني به انه لما ذكر من ان الحد لا يقال له مادة
 ولا الصورة وان المركب ليس صورته ذاته يعرف الفرق بين المتهمة في البسيط وبينها
 في المركب وكذا بين الصورة في البسيط وبينها في المركب فبمثل ان يراو تركيب
 الفرق بين المتهمة والصورة فيها وقوله والصورة دايا جزء في المركبات
 اه وقع في محل الصياح لفرق لغوي ان الصورة دايا جزء في المركب بخلاف البسيط
 فان الصورة ذاتها وكذا المتهمة اي احد في البسيط بقابل ذاتها اما المركب
 فلا صورته ذاتها ولا متهمة اي احد ذاتها اما الاول فظاهر واما الثاني فلان
 المتهمة ما به الشيء هو ما هو وعلله اراد به هو ما به الشيء هو ما هو في جواب ما هو شطب
 علي الحد وليس المركب هو ما هو الا بالتركيب اجماع والوحدة العارضة له و
 ذاته في الخارج ليس الا مجموع المادة والصورة وليس المادة والصورة
 ما بها المركب كيف كما شابل في تركيب مخصوص ووحدة مخصوصة فتهمة
 اي حده هذا التركيب وانه الوحدة اي المادة والصورة مع تركيب مخصوص ووحدة
 مخصوصة فقد اعترف في الحد امرز ايد علي ذات التركيب هذا تقرير ما قال في تقرير كلام
 الشيخ ولا يخلو عن ارتكاب تكلف فنال المقصد الاول في تميز المتهمة عما عداهما
قوله سلب عروض الشيخ عن المتهمة من حيث هي اه اعلم ان التقديرات
 بقيدها الموضوع علي نحو من احدهما ما يخص به الموضوع ونفس افرادها
 نحو الانسان العالم واجب التلريم وثانينها ان يكون الموضوع امرا واحدا
 او يكون له احكام باعتبارات شي بقيد من احكم باحد الاعتبارات التي
 لا يجلها احكم والتقدير منها من القيل الثاني دون الاول او الحنسية لا يخص
 الموضوع

المقصد الاول في تميز المتهمة عما عداهما

الموضوع

الموضوع لعدم التغاير فعايدة الحسنية الايدان بان احكم متعلق بمرتبة المنية وان
مصادره الذاتية سلبا وثبوتا واذا عرفت هذا فاعلم ان حاصل كلام المحنث
ان احكم سلب العروض غير مناسب في هذا المقام لان بده المرتبة لا يصلح مصادرا
للعروض فاصح في التصدي بالحسنة فافهم **قوله** قال بعض المنقذين لغني المحقق
الدواني قال الاستناد والخبر العلامة النبارسي رحمه الله تعالى وعلما ان
تاملت وحدثها توجيها حسنا **قوله** انت تعلم معايرة حقيقه زيد للصاحب
والكانت آه انت لا يذيب عليك ان مقصود بعض الفضلاء ان الا
بين الذاتيات والعرضيات ثابت والخاصة مشبهة بالفضل واخصر
بالعرض العام فعرضه العوارض مشبهة وليست ضرورية فمخارج الي البيان
ودفع الصابط فلنذا العروضا لها وبنوا ان ما ثبت في مرتبة الذات والي
وبالسبب عن اعرضي ورح لا يتوجه ما اورد المحنث ره نعم يرد عليه ان بعد التعبير
عنها بالعوارض يكون احكم ضروريا لان البدئية والنظرية يكلف باختلاف
العنوان فلا يصح التبيين بهذا الطريق فافهم **قوله** فالادوي ان يقال المراد
بمعايرة المنية اه قال استناد عرضه الخبر العلامة النبارسي رحمه الله تعالى
في حواشيه علي شرح حكمه العين ان حاصل كون الصاحك عرضا وكون مصادرا
الحمل غير ذات الانسان واحد من البين ان التعرض لم يقع مخصوص العوارض
بل عبر بعنوان العارض فمرجع احاصل الي ان مصادق ما هو خارج ليس نفس
الذات وانه عرضي لا ذاتي وبذا لا يطالب تحتة فتأمل **قوله** لا يخفى انه لا حاجة الي
هذا التفسير اه لا ندرني ما ذاراد وقال المنية وان لو خطت من حيث هي محضا

عما يدان لا يسلب عند عوارضها بحسب نفس الامر فان الملاحظة وقطع النظر لا يغير شي
 عما هو في الواقع ان اراد سلب العوارض عن ملك المنية المحبوظة سلب الالفاظ
 بها فهو لا يصدق النسبة لعدم المطابقة لما هو الواقع وان اراد سلب ثبوت
 العوارض في مرتبة الذات فهو يعنيتها فافسده الشئ المحقق قدس سره **قوله** ففسده
 بذلك انه يعني وعلله انما ففسده بذلك ليللا ثبوتهم لزوم استحالة ارتفاع المفصير
 لانه يرجع اليها ارتفاع المرتبة عن المفصير والاشارة فيه فان شيئا منها ليس
 نفس المنية ولا خبره وهدا احسان اليها الشئ المحقق قدس سره من قبله وهو
 لا يقبله لان مقصوده دفع التوهم بان المترفعين بسبب المفصير لان رجوع
 ارتفاع المتقابلين اليها ارتفاع النفسية والخرنية وذا نسبة اهدا ليقصبا
 لذاتية الاخرى بل كلاهما حكمان ايجابيان **قوله** وانت تعلم ان مرتبة المنية
 اه هذه مواخذه لفظية واطلاق المرتبة على الذاتية ليس لقبه انا ان
 مرتبة المنية مرتبة الذاتيات او يقال بمحصل المنية في مرتبة الذاتيات
 فلا بد في اطلاق مرتبة المنية على الذاتية فتأمل ثم ان الشئ المحقق قدس سره
 لم يطلق لفظ ارتفاع المرتبة فلامنه مني حتى يحتاج الي العذر **قوله** ولعلم
 فسلب المفصير عن المرتبة اه يعني ان استحالة ارتفاع المفصير لازمة
 فلا ينع التاويل لان ارتفاع احد المفصير يفضله فاذا كان قولنا
 المنية من حيث هي مرتبةا كان هذا الارتفاع لقيضه وهو قولنا ليس المنية
 من حيث هي او كان حاصل القول اللول انواني للمنية وقد ارتفع وحاصل
 القول الثاني الذي هو نقضه ليس آذانيا لها وقد فرض الارتفاعها فليعلم

ارتفاع ذاته وسلب ارتفاعه ولا شك في استحالة نداء ذلك كان
مفهومها اذا كان معنى احد النقيضين كان نقضه معنى النقيض الاخر فاذا
كان ارتفاع احد النقيضين بمعنى ارتفاع مفهوم كان ارتفاع النقيض الاخر بمعنى
ارتفاع نقض هذا المفهوم الذي هو ارتفاعه فقد زعم ارتفاع المرتبة عن احد
النقيضين وارتفاع هذا الارتفاع وزعم الاستحالة نسبة هذا خلاصة كلام وانت
لا ينبغي عليك ان هذا انما يريد على القابل لو اراد بالنقيضين النقيضين المحققين
وهو بعيد بلفظ وهذا القابل قد قال انه يرجع الى سلب المرتبة عن النقيضين محفل
النقيضين سلوبا عنهما الدائبة والنقيضان المحققان فضايا او في قوة نقضين فلفظ
رفع سلوبا عنهما بل مراده النقيضان التصوريان اي المفهومان المساعدان غايته
التباعد بحيث يكون احدهما مرفوعا والاخر مفعول وسعقد منها قضية محصلة
ومعدولة موجبتان واذا كان حاصل المحصلة ذاتيا امثالا للمتممة كان حاصل
المعدولة ذاته لا وندا ظاهر فارتفاعها يرجع الى ارتفاع الدائبة عنهما ولا
فساد فيه لوجوب الوجود وانما اجتناب الى هذا لان المعدولة عند وجود الموضوع
ساوية للسالبة على ما استظهر في المنطق فبتوهم ارتفاع احد النقيضين
وساوي النقيض الاخر قد رفع الوهم بان يرجع هذه المعدولة الى محصلة اخرى
في المصادق لان حاصل المتممة من حيث هي لان لا اذا اتى للمتممة هذه المحصلة
لست مساوية للسالبة البسيط فبذرة المعدولة لست مساوية للسالبة
السطح انما مساوي لهما المعدولة التي حكم سنوت السلب في مرتبة العارض
ثم بذلك انما اجتناب البه في تفسير كلام القابل واما انتم المحقق فمدس سره فلم يطلق

لفظ النقصين اضلالا لما حكم المصنفه بارتراف المعدادتين افا قدس سره بان
حاصله يرجع الى سلب الذاتيه لا الى الاضافه باحد من المتناقضين الى المتقاب^ل
ضروري لوجود المهية التي وقعت موضوعه واما تفسير كلامه قدس سره بحيث
يطلق لفظ ارتفاع النقصين ثم تاديله بارتراف المرئيه عن النقصين ثم الا^{عتراف}
عليه المتعلق بلفظ ارتفاع النقصين ولفظ ارتفاع المرئيه عنهما بارادة النقصين
المقصين كما دفع من المحسنه عجب جدا **قول** وحقيق المقام ان التناقض اه
يعني ان التناقض قد يطلق على كون النقصين بحيث لا يصح اجتماعهما في الصدق
ولا ارتفاعهما واما يخص بالفرضيه وقد يطلق على كون المفهومين في غاية التباين
بحيث يكون احدهما رفع الاخر وهذا المعنى يطلق على المفردات حصفه وحكاما
اريد الادل فلا يصح الارتفاع اصلا في مرئيه من المراتب ففي مرئيه المهية تصدق
السلب وان اريد الثاني فيصح ارتفاعهما بل نحت في مرئيه المشبه لان المفهوم
كلها سلوبه لو اكانت شوبه او سلبيه عن مرئيه المهية وليس هذا ارتفاع النقصين حقيقة
اذ لا تناقض بين الموجبه المحضه والموجبه المعدوله باحد الاضاح بما قد مر ان
هذه المعدوله غير مساويه للالتيه بل هو في قوة الموجبه المحصله المحكوم فيها بنوت
ذاتيه السلب للمهية فتأمل **قول** ولعل بعض الاجله من المتأخرين جوزاه ليس
في كلام بعض الاجله المحققين الدواليه اطلاق جوز ارتفاع النقصين اصلا
وكلامه لخص في ارادة السلب الثابت من لفظ السلب **قول** فكانه ينادي من
بعيد هذا كنادي ببدا البيوتى الغير المفهوم صاحب الاق المدين وجهه كونه يرا من
بعيد ان مقصود هذا المحقق انه لصدق سلب بنوت المفهومات ما بها هذا

الاختيار حتى سلب نبوت السلب ليس في هذا ارتفاع النقصين ولا اجتماعهما
الرجل معذور في امثال هذه الموروث لما طبع الله تعالى على قلبه بغيره فخرم عليه
القيام بكلام المحققين والعلماء الراشدين **قوله** ضرورة ان التناقض من حيث
المتكررة قد مر به وما عرفت **قوله** وورد السلب على النسبة السلبية دون
الاجانبية غير معقول كيف ويلزم عند اتحاد الموضوع والمحمول باعتبار النسبة
التفاضلية لم يقل به احد كما ان الحاشية وقدم من الكلام ما يقيد الطالب ^{الهداية}
وبعضه الذين عن الضلاله فتدروا ان اشبهت الكلام المشيع فعليك بمطالعه
الحاشية الجديدة للمحقق الدوالي **قوله** قلت لعله اراد بهذه الكلام ^{خط}
اه الاظهر في اجواب ان يقال مقصوده قدس سره اذ الوخط المهتمه معمضا
عما يعرضها من الامور المنضمة والمشرعة لا يكون في هذه الملاحظة مصداقا
للاجاب شي من العوارض اذ لا بد في مصدره من انفراد على الموضوع فاذا جعل
هذه المهتمه الملحوظه موضوعا لفضية محمولها العوارض وقصد الحكايات عن هذه
المهتمه لم يصدق النية وانما صدق اذا جعل الذاتي محمولا ولم يرد ان المهتمه
اذا الوخط وحده من دون ملاحظة شيء اخر واذا محمول الفضية تبقى للحكم
بالذاتيات دون احكام العوارض كيف ويلوح عليه انار البطلان وانما
ظاهر ما اراد المحتسره ان هناك ملاحظة الذات والذاتيات وليس
ملاحظة ما غير قضيه انه لو لم يكن هناك ملاحظة اخرى لم يصح احكام ما سلب ^{الضم}
اذ لا يدلسب من ملاحظة المحمول وكذا لم يصح احكامه بالاجاب الكاذب ^{الضم}
وسبغ ان يحل كلامه رحمه الله تعالى على ما قررنا كما يدل عليه قوله والحاصل

والحاصل ان مصداق الحمل اللغوي اه قال في المحاشية اراد بالحمل
 اللغوي ما هو المشهور اي صورت بثبوت المحمول للموضوع من حيث حصولها
 في الذهن وصورته لا من حيث انها حاصله فيه واتفق ان الحمل اللغوي تلك
 الصور والحمل الحقيقي مصداقها و اراد بالصورة من حيث انها حاصله في الذهن
 العلم بهذا الثبوت وحكم الذهن بالصورة لا من حيث انها حاصله مرتبة معلوم
 سواء حكم الذهن ام لا فالاول الحمل اللغوي والثاني الحمل الحقيقي وجعل مصداق
 الحمل اللغوي ملاحظ المهية وذاتياتها فقط في حمل الذاتيات ومع ملاحظة غير ذاتي
 العرضيات وجعل مصداق الحمل الحقيقي في الذاتيات نفس تفرز ذات
 الموضوع فقط وفي العرضيات هي مع غيرها ولا يظهر لزيد وجه فان المصداق
 ما يصدق الفضية للمطابقة لها والعلم بالشيء والمعلوم به انما يصيد في المطابقة
 بما هي في نفس الامر اي من دون اعتبار المعبر وملاحظة الملاحظة وان
 كان لبعض الحكماء نفس الامر انما يتحقق في الملحوظ بما هو ملحوظ فمصداق الحمل
 الحقيقي واللغوي شي واحد فمصداق الحمل اللغوي والحقيقي شي واحد وهو
 نفس ذات الموضوع المنفرد في نفس الامر مع قطع النظر عن غيره في الذاتيات
 وفي العرضيات نفس مع الاتصاف بالصفة وحاصل ان المصداق
 في الذاتيات نفس المليات من حيث هي وهي بهذا الاعتبار لم تغير فيه شي
 خارج فاذا اردت الحكاية عن هذه المرتبة لم تصدق الحكم احيائي محموله العواض
 وانما تصدق ما محموله الذاتيات كما قد قرنا قد ذكر **قوله** هذا مبني على ان لوازم
 المهية لفضايا المهية اه يعني ان في اللوازم تدبير احد بها ان مفضيا

نفس المهية

نفس المهنية المنفردة ولا دخل فيه الموجود واليه ميل صاحب الارقام
وان كان في كلامه نوع تمايز كما قدرت الاشارة اليه وانما ان
المقضى لها المهنية من حيث الوجود فعلي الخدم الثاني نسبة اللوازم
الى نفس المهنية ومقابلتها نسبة واحدة فتميز بالنظر اليها نفسها
بنوت اللوازم وبنوت مقابلتها مع الدليل وكسطة الاعتراض هذا
الحق ان القول بإمكان بنوت مقابلات لوازم المهنية للمهنية مكابرة
فاضحة ومن الاوليات ان تصور الاربعة افرد وتصور الاربعة والاربعة
وقد صرح به الشافعي المحقق قدس سره في مواضع عديدة من كتبه وامت
افاضتها ولا يلزم من اعتبار الوجود في المقضى ان كان بنوت المقابل
للمهنية من حيث هي لان اعتبار الوجود انما هو لاجل انه اذا قطع النظر
عن الوجود يكون المهنية لا شيئا محصلا لا يصلح لنبوت شي من اللوازم ومقابلاتها
لان هناك يصلح لنبوت شي من اللوازم ومقابلاتها بطاير جدا فتأمل
قول: فلا يراد عليه انه لا يجري آه هذا انما هو ولو كان معصوم قدس سره النعيم والظاهر
انه قدس سره نسبة او لانه عام ونسبة ثانيا منه خاص يخص بالعوارض المعدودة
في الحين والاباس في خصوص النسبة عما نسبة عليه فتأمل **قوله:** وتحقيقه ان المهنية
من حيث هي اه قد عني الكلام في هذا التحقيق على ان مرتبة المعارض متقدمة
على مرتبة العوارض والمنافخ ليس في مرتبة المتقدم فيصدق في سلب العوارض
في الك مرتبة وهذا التحقيق مما لا طائل تحته فانه لا اثر للتقدم الذي للمفروض
على العارض في صدق السلب عن مرتبة المهنية كيف وكما ان العارض ^{در عينا}

وغيره للمعروض كذلك المفروض ليس عبدا ولا جرة للعارض فكما يصدق سلب
العوارض عن مرتبة مبهمة المفروض كذلك يصدق سلب المفروض عن مرتبة
العارض لان مصداق هذا السلب عدم الغيبة والخبرية فكما يصدق ليس
الانسان من حيث هو كما بنا كذلك يصدق ليس الكائن من حيث هو
الانسان اذا صدق السلب المتقدم عن مرتبة مبهمة المتاخر كما يصدق سلب
المتاخر عن مرتبة مبهمة المتقدم علم ان لا دخل للتقدم والتاخر اللهم الا ان
سلب الذاتية بالتاخر وتكون الشيء مفعوما عنه واتبه شي بالتقدم ويدعي ان
المعروض متقدم بهذا النحو من التقدم والعارض ايضا متقدم بهذا النحو من
التقدم ثم ادعى ان مرتبة المبهمة التي يصدق هذا السلب عنها طرفها ^{حظ} اكمل
دون الذين وانما لان فيها خلطا بالعوارض وفي هذه امر مبهمة التعرّية
وبهذا شي عجاب فان اخلط بالعوارض لا ينافي التعرّية لانه ليس التعرّية
بها بمعنى ان المبهمة حاله عبا بل بمعنى ان المبهمة لم يغير مع العوارض وهذا
امر مبهمة موجودة فيها وخارجا فان الالتفاف بالعوارض لا يغير مرتبة المبهمة
من حيث هي فالمبهمة ليست من حيث هي في حد ذاتها شيئا من العوارض
وان كانت محفوفة بها فهذا السلب صادق في نفس الامر منها وخارجا
وفي امل خطه ايضا الكائن اكمل خطه وجود مغاير للوجود الذي يكتف
لوم يصدق هذا السلب ذمها وخارجا لصدق لخصه ذمها وخارجا وهو الا
يجاب به فتدبر **قوله** فان قلت الصدق على المبهمة من حيث هي آه داد
قد اقلت ما قد ناك في الدروس السابقة سهل عليك الجواب عن امثال

هذه التلوكر

بذاته الشكر فان الانصاف بالعوارض لا ينافي سلبها عنها في حد ذاتها
فالمرتبه من حيث هي لو ان كانت متقدمه ومنصفه بالتقدم والملاحظه
لكنها مسلوبان عنها من حيث هي في حد ذاتها وقد اعترف المحقق
فيما سيجي من تحقيق محدوث الذاتى ان العدم في امرته لا ينافي صدق الوجود
فانهم **قول** قلت المرتبه من حيث هي اه لا يوجب عليك الوجود في نفس الامر
لا يخلو عن ترتيب العوارض في اى طرف كان كيف يسب الوجود الا ان
ترتيب الازمان فالمرتبه في اى طرف فرض تترتب عليها في ذلك الطرف
انما وصف بها فيه وليس ترتيبها في الملاحظه الا بمعنى ان يلاحظها ولا
يلاحظ معها العوارض لان يلاحظ عدم العوارض معها والا لما كانت الملاحظه
مطابقه لما الملاحظه عليه في نفس الامر واذا كان الامر كذلك فالملاحظه بهذه
الملاحظه مخلوطه بالعوارض فلا يصح سلب العوارض عن تلك المرتبه الملاحظه
وقد رجح الاشكال فقوى فالحق ما ذكرنا ولدرد الشئ المحقق قدس سره ما ادق
نظره حيث نديه على ان سلب العوارض معنى سلب الذاتيه لا سلب الانصاف
حتى لا يتوجب امتثال بذاته التوهمات وما ينبغي ان يعلم ان منها اعتبار اخر
اه قد اخترع المحققه مرتبه اخرى اعلم المطلقه وقد سبها بالانطباق ونرى
ان فيها ابهام اجتماع النقصين كما ان في المطلقه ابهام ارتفاعها وبذاته امرته
هي المرتبه الملاحظه من حيث هي مع قطع النظر عن الخلط والتقرية بان يكون
الحسنه متعلقه بالملاحظه دون الملاحظه بمعنى ان يكون الملاحظه مطلقه وان
كان الملاحظه قد اعتبر معها عوارض ولواقع بخلاف المطلقه فان الحسنه فيها

متعلق بالمحفوظ وزعم بعض اتباعه وشبهه له بعض عباراته في مقصد النفس
ان هذه امر تبه موضوع المحتملة القدمانية ومحمول المحصورة وقد زعم ان هذه امر تبه
لست واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية وانت لا يدب عليك ان احسنه
في المهنية المطلقة اعني المهنية بالشرط شيخ حقيقته اطلاقته وهذا المحبت
تعبير عنون عن نفس المهنية المحفوظة بل از يادة ومن الفطري الاوائل
انه لا يعقل مرتبة من امر انب يكون مطلقا لهذا المطلق كيف وليس في المطلقة
تبدل بوجه من الوجود فلا تصور مطلق فوقها واما احاطة كوار اخذت
او مضدة لا يعبر المحفوظ عما عليه في نفس الامر فليس هناك مهنية مطلقة
يكون مطلقة بالنسبة اليها هذا المفيد ثم انه لو صح ما ذكره حيث نحن في اقسام
الفضية باعتبار الموضوع ولم يذنب اليه عاقل ثم القول بان هذه امر تبه
لست واحدة سحيف جدا لانها بعد تحققها يكون لها حقيقة متعارفة لمخالف
اخرى هي بها هي ما هي وهذه هي الوحدة وان ارادوا ان لست واحدة
بالشخص ولا كثيرة بالشخص فسلم لكن هذا ليس من خصائص هذه امر تبه
بل المهنية المطلقة ايضا لست واحدة بالشخص ولا كثيرة بالشخص واما
ما قال ان فيها ابهام اجتماع النقصين ففيه ان المطلقة كما ان فيها ابهام ارتفاع النقصين
كذلك فيها ابهام اجتماعها لانه اذا حكيت عن مرتبة عروض العوارض لها في اتحاد
وجوداتها لان عروض العوارض ليس الا لشي من حيث هو لان عروض شي لا يعبر
نفس الحقيقة المطلقة ليصح الحكاثة بالايجاب والسلب معا اذا كان المعارض في
نحو من وجوداتها ذلك اخر وليس اجتماع النقصين حقيقته لان المهملتين لست

فضان كما بين في المنطق فافهم واعلم انه قال المحقق الدواني رحمه الله تعالى في تصحيح
تفسير المهمل الى المطلق والمحمولة والمجردة والاستخلاص عن لزوم تقسيم الشيء
الى ثلثه والى غيره يمكن ان في الجعل تقسيم للمنهية ولا يلزم تقسيم شيء الى ثلثه والى
غيره لان الانسان وان كان معتبرا من حيث هو الا ان العقل ينظر اليه من غير ان ينظر الى هذا
الا اعتبارا وتقسيمه الى المعبر بهذا الاعتبار والمعبر بالآخرين الاولين والمفهوم هو طبيعه
الانسان والتقسيم هو مفهوم الانسان المعبر بهذا النحو ولا شك ان الانسان
اعم من الانسان المعبر بهذا النحو اعني من هذا النحو المفهوم وان كان بهذا العنصرية هذا المفهوم
يخرج الناطق وان في كلامه ان هناك مرتبة اخرى هي مفهم المراتب التلث سائر التلث
المختصة به بقوله ويشمل جميع المراتب الكلية والجزئية واعتراض عليه معاصره بان
الانسان هو حيث هو هو الانسان بلا قيد وهو طبيعه الانسان بلا عصبه سراسر
نظر العقل اليه بلا قيد او لم ينظر فان نظر العقل اليه لا يعبر عما كان فكيف
يختلف عمومه ولو كان طبيعه الانسان بلا قيد لصدق لسبب بعض الانسان انما
بلا قيد ويقول ذلك المحقق لدفعه بان طبيعه الانسان يصلح لان يغير من حيث
هي وان يغير من حيث التجرد وان يغير من حيث انحطاط تلك الاعتبارات
بكلها بلحق الطبيعه لا تنفك عن جميعتها للتباني في حد ذاتها صالحه لكل فصيح جعل
الطبيعه مقسما للطبيعه المعبرة بتلك الاعتبارات وكونها في نفس الامر
معبرة باحد الاعتبارات لانها في انفسهم وقد بلغ في بيانه طول اعطيا وانت
لا ينبغي عليك ان قوله ان طبيعه الانسان يصلح لان يغيره اه لا يكاد يصح
لان طبيعه الانسان ليس الانسان بلا قيد لا غير فان الانسان بلا قيد

الا لا ان بلا قيد لا غير فان الالسان بلا قيد ليس سببا مضد ابل هو بغير
الالسان والحسنة حسنة اطلاقية كما قد عرفت وليس هذه الاعتبارات
لا حقه للطبيعة بل اخذ الاعتبارات نفسها والاخران اعتباران زائدان
عليها فافهم وبقا قررنا بطرفا واما قال احوال اري في توضيح كلام هذا المحقق
ان مهية الالسان اذ حصلت في العقل والعقل يمكن ان بلا خطا بانها مختلفة
احدها ان بلا حطة تلك المهية فقط ودون ان بلا حطة كونها مأخوذة مع العوارض
او مجردة عنها سواء بلا حطة في تلك الملاحظة الحادثة هذا المعنى اي كونها غير
مأخوذة مع العوارض او عدمها اول والثاني ان بلا حطها مأخوذة مع العوارض
والثالث ان بلا حطها مأخوذة مع عدمها واذ كان كذلك فقد صح التفسير
الالسان المعبر بالاعتبار الاول والثاني والثالث ويكون المقسم اعم من كل
واحد من تلك الاقسام في الواقع لا يجب المفهوم فقط لانه نفس المهية وظاهر ان
نفس المهية قد يكون معتبرة بكل من الاعتبارات فتحقق في الواقع بدون
كل من الاقسام فيكون اعم ووجه الفسار ان المهية الحاصلة في العقل هي
المهية فقط اي الملحوظة من حيث هي من دون اعتبار امر اخر ايدتم قد
بغير معارض العوارض وقد بغير عدمها معها لان هناك مهية حاصلة في
العقل ثم بقيد بالحسنيات وقوله وظاهر ان نفس المهية قد يكون معتبرة ان
اراد به ان نفس المهية بغير هذه الاعتبارات علي وجه التفسير حتى
يكون الاعتبارات معايرة لها فبذا رطم كيف والمهية من حيث هي الحسنة
فيها اطلاقية وشرح للنفس المهية بغير غيرها وان ارادها بغير الاعتبارات ان

يكون نفسها اعتبارا واعتبارا اخر ان لم يكن لا يلزم منه ان يكون مرتباً
من هذه المراتب بحسب نفس الامر فتأمل ثم ان الاعتبارات الثلاثة ليست اقساماً
للمهنية ومطلق المهنية مقمما لها حتى يرد الابراد بانجاد المقسم واحداً لاقسام
فتحتاج الى الاجابة بل المقصود بيان مراتب المهنية وبذلك السند عي مقمما
معايير الاقسام ثم بعد التردول لو سلم ان هذا المقسم فالنفس لا السند عي
ان يكون هناك المقسم مرتبة من مراتب المهنية بل يكفي في ذلك المركب النفس
الصادق على هذه المراتب اي المهنة المحلوطة باي لحاظ كان من اللحاظ
الثلاث ونحو ذلك ذلك ان تحمل كلام المحقق الدواني روح علي ما قلنا
قوله اذ لا انقضاء منها يعني ان مصداق موجبات هذه القضايا ذاتية
المحمول ومصداق سواها سلب الذاتية فالانقضاء للمحمول ليس في
مصداق هذه الموجبة وكذا السلب الانقضاء ليس في مصداق سواها
فقول المصاهرة معناه انه لا يعرضي ليس على طاهرة **قوله** فان المقصر في
السؤال لقبين احدهما السئب اهل عليه ان هذا انما يصح اذا كان
السؤال بالهجرة وام فان المسائل بها يعلم محقق احدهما السئب وانما يطلب
النفسين كما صرح به اهل العربية واما السؤال السهل فانما هو لطلب التصديق
لا لطلب تكليف لا يكون الجواب سلبها جواباً والجواب انه هي ان السؤال
في موضع اللعمه كذلك لكن عرف اصحاب هذا النفس السؤال سهل وبالهجرة
فالمقصر ان الجواب سلب النفس ليس جواباً حقيقه في عرف هذا الفن وانما
يقال له اجواب ما تجاوزوا التامح مع انه اذا وقع التردد بين النفسين المذكورين

بعدل فالمطلوب احد التصديقين و ابا اهل العربية عنها غير ظاهر والذي يظن من
 تتبع كلامهم ان السؤال بالتمهزة و اعم المقصود والاصلي منه تصور احد الموضوعين و
 اهل المقصود والاصل التصديقي فمائل وقد يقال الترويض في السؤال انما يكون بعد العلم
 باحدهما عكلا فان العاقل انما يروى بين الشبهين بعد معرفته احدهما لا بخصوصه
 باجهل انما هو في المعين فالمقصود ازالة العلم بالمعين و هذا حكم عقلي لا دخل فيه
 للموضوع واللغة وفيه تاكلا صادقا **وقوله** قد سوره وذلك لان الرابطة بينهما متاخر عن السلب
 اه قلت الحسنة مغبرة في جانب الموضوع و ليس رابطة فلا اثر لها في القديم و بالتاخير
 فليست قد عرفت ان الحسنة اذا لم يكن مفيدة للموضوع يكون فزرا كما يكون احكام علي
 هذا الاعتبار فهي متعلقة بالحكم فاذا اذكرت بعد السلب يكون مفيدة للحكم المسلوب
 فالسلب و اورد علي احكام المفيدة فنصديق السلب و اذا كانت اقبل السلب يكون
 احكام بالسلب مفيدة بالحسنة فيكذب فان قلت هي ان الحسنة متعلقة بالحكم لكن
 لم لا يجوز ان يكون في صورة احكام سلب الثبوت و يكون الحسنة متعلقة بهذا السلب
 فالسلب مفيدة في القضية سالبة لا معدولة فلما استحال في صدقها و ما قيل ان
 السلب لا ينفي القيد فقد عرفت انه فاسد قلت لما لم يكن الرابطة مذكورة
 و هذه الحسنة متعلقة بها حليفة اجمعت هذا الحسنة مقام الرابطة و اعطيت
 حكما فلما مرور السلب عليها يكون القضية سالبة و اذا قدمت على السلب
 يكون موجبة محكومة بثبوت السلب بهذا علي انا نقول اذا اعتبرنا القضية
 سالبة و جعل الحسنة متعلقة بالحكم السلب لا الصديق ايضا لانه بقيد ان مصداق
 هذا السلب نفس المهنية بهذا الاعتبار و ليس الامر كذلك فان مصداق السلب

في هذه

في هذه المرتبة سلب الذاتية فافهم **قوله** فلما برد انه ان اريد بالالسانية التي تزيد
 قال في ايجاز السببية الايراد الاول على السؤال ودقعه بان الكلتية والخزنية والعينية
 والغيرية مرفوعة في بديهيته فلا يمكن اختيار الشق الاول بالنظر الى الكلتية والعينية
 واختيار الشق الثاني بالنظر الى الخزنية والغيرية والايراد الثاني على احوال
 ودقعه بان ذات الانسان لو لم يكن في بديهيته سلب الشيء عن نفسه لالسانية
 من حيث هي السانية والكلام فيها انتهى المورد وحمل قول المصنفه قبل على السببية
 المشهورة الناقبة للكلية الطبعي بان الالسانية التي في زيد نفسه في بديهيته انما
 امر واحد لصفات متضادة لان كل موجود اذا نظر الى نفسه فهو متعين وان كان
 غيره لم يكن الالسانية مشتركة بين الكليتين لا وجود الالسانية المطلقة وعلى
 هذا ان لا يراد الاول منطبق على هذا السؤال وجواب الحسن غير متوجه والايراد
 الثاني متوجه اليه النسبية لكن لما لم يكن لا يراد هذه السببية منها وجه اعراض المحس
 ره عنه وقرر السؤال بالترديد في نفس المهتمية بنسب العينية بها وجه متوجه
 جواب المصنف ولا توجه الايراد من كما منته عليه المحس ره فافهم المفصل الثاني
 في اعتبار المهتمية **قوله** والتحقيق ان منها اصطلاحين اراه قد لو سم الصدر المعاصر
 للمحقق الدواني ره انه ليس منها اصطلاحان هذه الاعيانات بمعنى واحد
 معتبرة في اجزاء المهتمية وغيرها قال المهتمية بشرط لانني هي اما حوزة وحدها بحيث
 يكون كلما بقار ادا عليها ولا يقع حله على المجموع فالمهتمية بهذا الاعتبار خبر الاتري
 ان الحيوان الناطق حيث يكون الناطق رايد اعليها مضمنا اليه وحصيل من اعتبارها
 امر ثالث واما من حيث انه عين الناطق بحسب وجوده في الخارج فليس بحر فطما

المفصل الثاني

والمهنية بشرط لا يبعد المعنى لا وجود لها في الاعيان فطعا اذ كل ما يوجد فيه يكون
 بعض ما يقارنه في الذهن غير زائد عليها في الخارج كالناطق ونماذج المقارنات للمجوز
 في الذهن وما عنده في الخارج والمهنية بشرط شي وهي التي اخذت بحيث يكون
 ما يقارنها زائدا عليها قد يكون لا واخذ المهنية بحيث لا يكون مقارنا شي فلا فائدة
 في اعتبارها وهذا التوهم فاسد فان المهنية بشرط لا موجودة في الخارج بحسب الاصطلاح
 الذي اعتبره هذا الصدر ومعصبات الشخ وغيره كثره بحيث لا تقبل التبادل في حكم
 وغيره ان المهنية بشرط لا المقابلة للمحوظ غير موجودة فلا بد منها من اصطلاح
 والكارها انما غدا وانما من عدم الاطلاع على كلام الشخ وغيره وان شئت
 لفصل هذا المقام فعليك بمطالعة الحاشية الجديدة للمحقق الذي يرجح فالنظر
 فيها بعين الاتصاف عن الجور والاعتساف **قوله** واما المهنية بشرط شي اي
 صبت مهارة قال في الحاشية في هذا الاعتبار ان الاول ان لا يلاحظ كونه لا بشرط
 بل لا يلاحظ نفي فقط والثاني ان يلاحظ كونه لا بشرط شي فالمحمولة بالاعتبار
 الاول والحسنة بالاعتبار الثاني علي ما حكيم به النظر الدقيق وبهذا يظهر جواب
 اخر عن الاشكال الذي نقل عن فاطموراسل الشفاء في الحاشية البالغة
 للنمذ كور في الشفاء اظهر في اجواب لان الفرق بين بشرط لا ولا بشرط
 اظهر من الفرق بين ملاحظة لا بشرط وعدم ملاحظة بل نقول في هذا لا يلزم عدم
 تكرر الا وسط لانه مختلف بحسب العنوان والاختلاف العنوان ليس اختلافا خفيفا
 فيه فافهم انتهى والشبهة الاثنية هي ان الجنس محمول على الحيوان محمول على الانسان
 مع ان الجنس محمول على الانسان وتفرير اجواب المذكور منها هو ان الجنس محمول

على الحيوان

علي الحيوان من حيث هي الملاحظة مع هذه الحسنة والحيوان المحمول علي الانسان نفسه
من دون ملاحظة انه من حيث هو وفيه نظر لان هذه الحسنة اطلاقية وليعتبر
بها عن نفس الحيوان كما ان الثاني عبارة عن نفس فلا يلزم عدم تكرار الوسيط
فان الملاحظة لا تغير الشيء عما هو عليه في نفس الامر واما انما المخترع سعى
ان يجعل عليه والافلا فانظروا من كلامه ان اختلاف العنوا لان الفرق كرايو
وهو كما تسمى فان اختلاف العنوا بغير الفصية وقد صرح العلامة البرازي
رح وغيره ان تكرار الوسيط انما والعنوا في في الكبرى ومحمول الضميري
فقد بر **قوله** ضرورة ان الانسان كلف بالعوارض اه لغني ان المحلوط
بحسب الاصطلاح الاول المهتمه اما خوردة مع العوارض ولا شك ان
في الخارج معروض للعوارض وان لم يكن معروضا للشخص فان الانسان
المحلوط بالعوارض موجود في الخارج وانت لا يذهب عليك ان اعتراض
الشم المحقق قدس سره غير سافط لان الشخص اذا كان مركبا في العنقل
دون الخارج ففي الخارج هوية بسيطة بنفسها متممة عن هويات اخرى ^{والمهنية}
الكلية لاجود لها علي هذا التقدير كما قض عليه الشر المحقق قدس سره
في المقصد الثمين الا بالعرض بان نسبت وجود هذه الهوية البسيطة اليها في
الخارج لم تعرض العوارض الا لهذا الهوية البسيطة للمهنية فان الانسان
المعرض للعوارض غير موجود حتمي يلزم وجود المحلوطه ولا يمكن اجواب الابطال
بذا الرأي ان نيسر ودونه حرط التقيا ولان الحفظة الشخصية محلولة بالمتشخص
اه سواء كان طرف الخلط خارجا او فيها فان وجود المحلوطه في الخارج

بلا يشهد على كون ظرف المخلط خارجا فالمهية شرط لا شيء بعد في علمي ما كان كل من
النفيد والفسد داخلا كما في الفرد وما يكون النفيد في داخله دون النفيد
كما في الحقة وقد يكون الفيد داخله دون النفيد وهو الشخص عند من نعم
ان احقفة الشخص مرتبة من المهية في الشخص وما يكون من كل من النفيد
خارجا عنه وهو الشخص عند من ذهب الى ان احقفة الشخص هو المهية النوعية معر
للتشخص والحق ان الثلثة الاول امور اعتبارية وهو موجود في الخارج هو الرابع
كذاتي اجمالية اعلم ان حاصل الاصطلاح الثاني ان يوجد المهية في غير ما
محصلا فينخذ المهية محضه بنفسها بحيث يكون بالعرضة انما يعرض في الخارج
فيحصل منها وما يعرضها مجموع مرتب بالعلماء في المهية شرط لا في هذا الاصطلاح
وقد يوجز شرط انها محضه بهذا المحصل بان يغير داخله في جو اماد متحد
منها محصلا اياه وهي المهية شرط سمي في هذا المعاط وقد توخذ مطلقه من
ان محصل بهذا المحصل او محصل بنفسه فهي متمركزة وهي المهية للشرط فالذ
اعتبر فيه الاشرط وعدم الاشرط وعدم الاشرط ابا نظر اليه لا بد ان
يكون امر اقبلا لصالح الموجودات فيكون عارضا تارة ويكون شرط
لا ومغز او محصلا اياه فيكون شرط لا شيء ويكون محصلا مطلقا عنها فيكون
لا شرط ثم في الشخص ندسبان احد بهما ان الشخص موجود خارجي متعين
بنفسه والمهية الكانت موجودة معين به ونايسما ان المهية متعين بنفسها في
الخارج الموجودات بنا وعلى ان مابه الاشرط انفس مابه الامتياز والشخص
امر اعتباري بغير العقل وليس مناط التميز والشخصه الا نفس المهية الموجودة موجود

و اذا عرفت هذا فنقول لا يصح اخذ الاعتبارات بحسب الاصطلاح الثاني في
المهنية بالنسبة الى الشخص على كلا المذهبين واما على الثاني فليس هناك
شخص يعبر بمحصله و هو ظاهر واما على الاول فلان الشخص امر متعين
لا يصلح لتوزيع النسبة فلا يصلح المعرض تارة و الاتحاد اخرى فالسند لا
له وجود الحقيقة الشخصية على وجود المحلوط بحسب الاصطلاح محل تامل و الاول
ان يستدل بوجود النوع ان ثبت موجودية الكلبي الطبع لان حسنة مخلوطه بقضله
بحسب الاصطلاح الثاني ثم ان الشخص فلا يصح مجموع المهنية و العوارض الشخصية
اي اللازمة للشخصية مثل الابن و المقدار و الشكل و يجعل النوع مبهما بالنظر اليها و
تلك العوارض متصلة اياها و تارة يوجد النوع بشرط لا اى متحصلا منه يحصل
اي مجموع اى يمل من النوع و بشرط لاخر منه و غير محمول عليه و قد يوجد لا بشرط
فيصح جملة عليه في الاتحاد و يحض فلو استدل بهذا الشخص على وجود المهنية بشرط
لاشبه لم يكن يقيد الكثر لا يصلح هذا التوجيه كلام المتخسرة لا باء انا شئت كما
لا يخفى **قول** قال المهنية المجردة كالمعدوم المطلق اه تعني ان اعتبار المهنية مجردة
عن الواض و العوارض لا يمكن بحسب الواقع لانهما و لا خارجا فان الوجود لا يخلو
عن الاضاف لصفة ما فليس المهنية مجردة محالة فرد بل الذين تعبر المهنية
المخلوطة مجردة و فردا بها فلا وجود الا لها هو مجرد فرضا كالمعدوم المطلق
ليس لفرد الواقع كماله فرد بحسب الفرض فقط و بهذا الطر ان احل
لفظي اه لغني ان دعوى وجود المهنية مجردة بحسب احصائه لا يمكن بما لا يصح
من عاقل و الكار الوجود الفرض ايضا لا يصح من عاقل فالظاهر ان مراد الثاني

ففي الوجود بحسب الحقيقه ومراد المبنية اثبات الوجود العرضي الا انه
 ح بصبر البحث عن وجوده واقامته الدليل عليه قليل الجرد **قوله** وما سعى ان
 يعلم ان المهنيه قد تؤخذ مجردة عن بعض العوارض المتخصه كما في الانسان
 نوع او المهنيه كما في الحيوان **قوله** واعلم ان المهنيه بشرط لا بالاصطلاح
 الثاني الا ان في الاصطلاح الثاني البحث عن المنوع والمتخص من حيث الذات
 لا المنوع من حيث هو منوع والمتخص من حيث انه شخص ومنها تجر يد عينا
 من حيث هو شخص ومنوع انتهى اعلم ان المراد في الاصطلاح الثاني من المهنيه
 بشرط لا المهنيه من حيث انها حصلت بلا زيادة المرتبه المهنيه من حيث
 اي مع اعتبار امر اير وهي اعتبار صلوح الباع الشركه بين الانواع واعتبار
 ايهامه بالنسبه اليها **قوله** في جواب الشك المشهور هذا الشك على القاعدة
 المشهوره ان حمل الاول على الثاني والثالث على الثالث سبب لم حمل الاول على
 الثالث **قوله** ان الجنس اما يحمل على طسعه الحيوان اذ قال في الجاهليه حيوان
 الذي هو جنس بشرط التجريد عن من حيث هو منوع والمتخص من حيث هو شخص
 والاشترط بالنسبه الي غير ما هي المنوع والمتخص لا من حيث هو شخص
 فقوله المهنيه بشرط لا محض ماده ولا بشرط شيء جنس لانها في ذلك شهره لا تكلف
 غير مجد فان المراد في من المهنيه لا بشرط تحصلها بالمحصل وحصلها بنفسها بل مهنيه
 التحصل فان كان مراده من التجريد عن المنوع من حيث هو منوع والمتخص
 من حيث هو شخص هذه المرتبه محققه لكن بدليس المهنيه بشرط لا بالاصطلاح
 الثاني وان اراد به حصلها من دون اعتبار منوع من حيث هو منوع وشخص

من حيث هو شخص فليس بهذا الاعتبار واجب افانه لا يجعل بهذا الاعتبار فانهم حال
احوار ان المحمول عليه الحبس الجبور من حيث اطلاقه وصلوحه لا يقع الشركه
والحيوان المحمول على الانسان نفسه فلم تكبر الا الاوسط ودماع اتناءه على
ان الكلته والنواعها لا يرض الا لامر قد اعترف به الاطلاق والوحده الذميه
لا يقع مادة الشبهه او تعامل ان يقول موضوع المهمله محمول على الحيوان
لا بشرط شئ والحيوان لا بشرط شئ محمول على زيد مع ان مفهوم موضوع
المهمله لا يجعل على زيد ومن البين ان المحمول عليه هذا الوصف هو الحيوان
المرسل لا بشرط شئ وهو المحمول على زيد فلا بد من تقرير جواب اخر والحق
ان محمول المحمول على ثالث انما يكون محمولا عليه اذا كان الاول محمولا على كل
افراد المجمل على الثالث حتى يتدرج الثالث وليس كل محمول المحمول محمولا
فانهم قدس من كبريات كرسى **قوله** لانه ان اراد بالحكم هذا الاستدلال منسج على
ان اراد بالحكم الايجاب كما هو الظاهر لانه النسب للوجود ودون احكام السلب
فان قلت قد دفع المصريح وانتم قد كسره من قبل ان اشكال اجتماع النقيضين
فحل سوابب قلت كان ذلك كحيفا عندهما وند اقول صاحب القبول ذلك
ان تحمل احكام على الاعم ونيم الاستدلال على الوجود الفرضي فان احكام السلب
لا تجل عن الوجود الفرضي فند **قوله** قلت المدعى اثبات الوجود للمنهيه
المجردة مطلقا انه ان اراد ان المدعى اثبات الوجود المطلق لهما يجب
نفس الامر يد عليه ما من المحسبه رة انها مثل المعدوم المطلق لا وجود لها
اصلا وان اراد ان المدعى اثبات الوجود الفرضي والواقعي لهما فالمدعى

ضروري غير قابل لثبوتها مسئلة فلا يقيد اختلاف المعنويان بهذا الوجه **قوله** ولا يخفى
 ان العوارض الخارجة اعني ان المراد من العوارض الذهنية ما يعرض للشيء
 في الذهن فظاهر ان الوجود الذهني فان الذهن طرف عروضة اعلم ان العرض
 الذهني لفظ مشترك بين هذا ومقابلته اعني ما يكون طرف عروضة الخارج
 عرض خارجي وبين ما ذكره المعترض اي ما يجعل الذهن وصفاته ومقابلته
 ما يكون وصفاته من دون اعتبار الذهن بحسب نفس الامر عرض خارجي والمعترض
 حمل العوارض الخارجية والذهنية في كلام القابل على المعنى الثاني فاعترض
 والمخبره حمل على المعنى الاول لدفع الاعتراض وهو الذي اشار اليه بقوله
 وبعد وضوح الحق اه **قوله** لان الوجود الخارجي اه قدم الكلام فيه متبعاً فذكر
قوله لا شك ان كل موجود خارجي اه قال في الحاشية وذلك لان الادصاف
 الاشرافية على الوجود الخارجي والادصاف الانضمامية لا يترتب على الوجود
 الذهني اصلاً كذا في الحاشية عدم ترتيب الادصاف الانضمامية على الوجود
 مما يشهد به الاستقراء وان لم نفهم عليه برهان وقد مدعي فيه البيهية **قوله** اما اذا
 كان ترتيب الالهي ينصور على وجهين الاول ان نجد الشبان في الخارج
 ويوجد ان يوجد واحد والذهن بكلمة الالهي شين فيوجد ان يوجد من متبارة
 كما حكى الارزبلي في حواشي شرح التجر بدجاعة وعلى هذا وجود المطلقة بوجود الشخص
 ظاهراً لا ستره فيه الا ان الاتحاد في الوجود بهذا النحو مما يحصله الضرورة والبرهان
 والثاني ان يكون الموجود في الخارج هو بونه بسط والعقل نبرج عنها مفهومين
 فيصدا احدهما بالآخر فيحصل تركيب مطابق لهما وليس هذا المفهومين وجود في الخارج كما ذكر

قد سرت في بحث النعين وعلى هذا الاصح وجود المطلق في الخارج **قوله** وان
ان الاشخاص اه اعني ان الاشخاص عبارة عن الحصفة النوعية المنيرة في الحاء
الوجودات وليس بينها شيء وراه الحصفة ترايد عليها بل نفسها باية الامتياز
كما ان نفسها باية الاشتراك والبعين المنسج المراتم اعني لا دخل له في ضرورتها
منجارية وما نقل عن الفارابي ان الوجود النعين واحد اراد به ما ذكر اعني ان حين
الموجودية بالوجودات الخاصة نعين وهذا هو مختار المحققين لكن لا بد من
دليل عليه وعلى هذا وجود المطلقة ظاهر وقوله بل نفس الحصفة النوعية مخلوطة
بالشخص لم يرد به ان مناط ضرورتها هو في الاختلاط بالشخص فان الشخص
امر اعتباري لا دخل له في شيء كالوجود المصدري بل اراد به ما ذكرنا لكن لا كان
الوجود المصدري والشخص منسجعين عبر عنها بهذا العنوان كما عبر البعض عبا
بالحصفة النوعية مخلوطة بالوجود فانهم قال في الحاشية وجود المخلوطة في الخارج
لا ينلزم الخلط في الخارج بل يجمع الخلط في الذهن كما ان المخلوط في الذهن
من حيث المخلوطة في الذهن ينلزم الخلط ولا يجمع الخلط في الخارج بريد
ان الشخص كما كان مجردا منسجعا في الذهن فالخلط الذي يستدعي شخصين
انما يكون في الذهن اذ ليس في الخارج الا الحصفة المنعفة فيهما من ذلك
خلط او كلامه مني على ان الشخص من المقولات الثانية كالوجود المصدري
وقدم الكلام فيه متبعاً وقال في حاشية متعلقة بقوله ان الاشخاص ليست
مرتبة لا في الذهن ولا في الخارج اجزه خارجي يمنع ان يحيل على الكل وعلى
الجزء الاخر والجزء الذي يجب ان يحيل عليها فالتركيب من الممتية والشخص

ليس تركيب جبا ولا ذمها فان المهنية لا تجعل على الشخص ونحل على الشخص
لا تجعل على كليهما فالخصف الشخصية نفس المهنية مخلوطة بالشخص وهو وصف انفرادي
مبدأ الامتياز كما ان الوجود وصف انفرادي مبدأ الاثار قد جعل اليقين
بها وصفا انفراديا ومع ذلك جعله مبدأ الامتياز وهذا الكلام ظاهري والحقيق
ما ذكرنا وتوكله كما ان الوجود وصف انفرادي ككلام ظاهري والحق ما ذكره المحقق
ره في المصد الاول وسنابيانه ان مبدأ الاثار الوجود الحقيقي فنذكر وما
ذكر في الطال التركيب الذممي كلام مبين الا ان للمخضم ان لا يقع عليه فانه
لا يري بدأ المفهوم الانفرادي فعنينا مفيد الامتياز بل يريم اما ان امر موجودا
لبسطا غير صالح الاشتراك ومشار الامتياز هذا المفهوم المشترك
وعدم صدق المهنية عليه غير ظاهري بل مدعي الصدق ويرى الهونية الشخصية عبارة
عنه فتأمل **قول** والثاني اعتبارها من حيث هي آه بدأ الاعتبار هو الذي اخترت
الفرق بين بدأ الاعتبار الاول ان الاول لم يغير شي وان كان معه الف
فيود غير معتبرة وفي بدأ الاعتبار عدم ملاحظة اعتبار شي من القبول وان
كان معه الف فيود معتبرة وهذا اعم من الاول فانه كما لصدق على ما لم يغير فيه
شي من القبول كذلك لصدق على ما اغير فيه ولم يلاحظ بدأ الاعتبار وان
قد عرفت ان تغير الملاحظة وعدم ملاحظة لا يغير الملاحظة عما هو عليه فالمهنية
من دون اعتبار شي تارة بلا خط بهذا العنوان وتارة بلا خط ولغير عدم
ملاحظة اعتبار وليس مرتبة من المهنية يكون اعم من نفس المهنية نعم مما يرب نفسي
يكون اعم ومثاب ولا الاعتبار الثالث **قول** الثالث اعتبار المهني مع ملاحظة

عموما قال

عموماً قال في الحاشية اعتبار العموم مستلزماً لا اعتبار المهنية بعنوان لا بشرط شي
 بل هو متضمن له ولهذا لم اجمله اعتبار الخرم العموم في اعتبار العموم ليس فهذا
 قال المحقق شيخ واحد وهذا ان الاعتبار ان عنوان له وليس الامر كما زعم
 فالك قد عرفت ان الحاشية في المهنية لا بشرط شي اطلاقه يعبر عن نفس المهنية
 بل ازيادة وانما المهنية حيث العموم يعبر عن مهنية متخارة في الذين عن الافراد
 معروضة لوجوه ذهنية زائدة على نفس المهنية امر مسلمة ولهذا قالوا القضاة
 الطنعية قضاة ذهنية وهذا لا يسري احكام الافراد اليها فالمهنية امر مسلمة
 لها التخييار ان يخيار في الذين مجردا عن الافراد بحيث لا يسري اليه احكام
 الافراد واما تخيار اخر محقق في ضمن الافراد وهو موضوع المحصورة والاختيار
 الاول يعبر عنه بالمهنية من حيث العموم وبها من حيث الاطلاق وبها من
 حيث التوحدة الذهنية ولهذا زيادة لفصيل سيطر عليه التاثير القاعني
قوله وهي بهذا الاعتبار كلي طبيعي المشهور ان الاطلاق على ان الاعتبار
 الاول كلي طبيعي قال الصدر الشيرازي في شرح الهداية الاثني عشرية الكلي
 الطبيعي نفس المهنية معنى هذا يعرض لها الكلية في الذين والله اعلم بحقيقة الحال
 المفصل الثالث في تحقيق المثل الافلاطونية المشهور ان افلاطون ذهب
 الى معنى المشهور من المناخر من ان افلاطون قائل بوجود مهنية لا بشرط شي
 مجردة عن العوارض لكن ليس الامر كذلك بل اذا حقق قوله يرجع الى وجود
 المهنية مجردة عن العوارض المادية من شخص مفارق عن المادة ويؤيده
 انه قال المهنية موجودة عالم المجردات والموجود لا يتخلو عن عوارض لان الوجود

المصنف الثالث في تحقيق النسخ
 الافلاطونية

مبداء الأنا وتقل عن الشيخ المفقول انه راى حين التجرد جليات البدن اظفاراً
 وهذا هو ما ذكره المحقق به ولا يفتى اليه تاويل العلامة انه راى الوالا مجردة ^{بعضها}
 فوق بعض كما لا فلاك وانما استدلاله بالمشاؤون لا يبطال ان يكون ما ويا
 في فرد لا يمكن تجرده لانه لو استغنى لانه لا يمنع مما دنيه وان احتياجه لذاته لم
 ما دنيه كل فرد وظاهره السقوط لان اسميات عند الاغراضين كلمات مشككة
 مختلفة بالعرف والغنى بالنسبة الى المحل في انحاء الوجودات فانهم **قوله**
 وان ان مفقول ابدى مفارقة انه قال في الحاشية هذا يدل على ان اظفار
 ليس غلابا بل ابرنية ويدل ما استخرج عن القول بالحدوث للعالم فما نقله المضم
 رح وغيره ليس صحيحا يريد ان نقل الازلية غير صحيح وانت لا يرب عليك
 ان كلام الشيخ ساكت عن القول بالازلية لانه يدل على عدم القول به ثم
 نقل حدوثه عنه محمول على حدوث الذات كما صرح به الفارسي في كتاب
 الجمع بين الرايين فلا ياتي نقل المصريح وغيره عنه الازلية **قوله** ويقولون
 ان الازلية معنى واحده قد حسب المتأخرين من هذه العبارة اظفار
 طوان قابل لوجود المنة مجردة عن العوارض وانشخصات في علم الامر
 ونفي مع اطلاق كل شخص وقد صار هذه النسبة مشهورة حتى سمي اسميات
 مجردة بالمثل الا فلا طوية وليس الامر كما حسبوا بل مراد الشيخ انها يقولون
 ان الازلية الواحدة مشتركة بين هذه الاشخاص لان الازلية اخرى
 مخالفة بالمخفية اياها موجودة في عالم اخر في اشخاص ابدية ونفي مع اطلاق
 هذه الاشخاص والدليل عليه ان الشيخ في صدره نقل قول الفلاسفة المتقدمين

في عالم

في عالم المثال حيث قال وروى ما انتقلوا من المحسوس الى المعقول ثم شوا
وطن قوم ان القسمة بوجهين الى اخر ما نقل المحسوس رحمه الله تعالى وبدا
الكلام صريح في التفسير من الانواع الى افراد محسوسة وافراد معقولة والله
اعلم بما روي وعادة **قول** الطبائع الازليمة الابدنية اه لعنى ان المراد في اطلاق
القوم لفظ المثل في محض المهية المهيبة المجرودة عن الاشخاص وان
كان وبه النسبة غلطا كما نسبه مورجته الله تعالى **قول** وفي تفصيل العوالم
عالم المثال المثال شرط بين عالمي الغيب والشهادة هذا العالم شريف لطيف
من عالمنا هذا والاحسام التي تاتي في هذا العالم كمنسفة كمنسفة بالنسبة
الى عالم المجرودات فهي ذو حطين خط من الاوصاف اما ان كان كمنسفة
الطول والعرض والعمق وخط من اوصاف المجرودات ولتطبق الاحكام
المثالية بالالتطبيق احكامنا كالسير من المشرق الى المغرب في
بعض ساعة ويقولون الصور المثالية صور متعلقة غير متعلقة بما في عالمنا
وغيره في شمس ويقولون ان في هذا العالم حور او قصور او جنانا وانهار
او ثياب احياء وغطارب ويقولون النفس الناطقة بعد خراب البدن
بقي في هذا العالم متعلقة بهذين مثال شريف او حسن على حسب استعداد
انها المكسنة من الاعمال الحسنة والقسمة واللبني في هذا العالم بالمحور والقصور
او يغرب بالميزان والغطارب والحبات وبعض الاشجار على حسب
الاعمال الصالحة والسنة والعلل مرادهم بهذا الشجر شجرة الرقوم التي اخبر
الله تعالى به في كتابه وليس هذا قولنا بالناسخ لانه اتفق من حيد عنصري

الى جسد اخر متولد مثل تولد الاول لتكمل به كما كان لتكمل باءل وسيا جسدا
 متولد اعرض با معاير اللادول حتى يكون تما سجا بل بواحد في عالم اخر مسوي
 حسب ما لعنصه الاحمال وسغلن به للجزاء والمناخرون مقصور ففهم لم يفهموا
 قولهم علي ما هو عليه ففسوا الليم القول بالتناسخ ودرست هذه النسبة فيما
 بينهم وشتاعت وهو لا يبر او منها والقول بعالم المثال لعالم المثال قول
 ففر عليه روية الصوفية الكرام قدس الله تعالى اسرارهم ولتفضل الكلام
 فيه عرض عرض لا لطبق هذا الكتاب **قوله** لعل المدعى امكان وجود فرد
 محرواه وما كان ممثعا عند العقل لا يمكن اثباته بالكتف كما لا يمكن اثباته
 بالعقل والمراد بالعوارض ليس مطلقا العوارض اعادنيه في اصل الدليل
 ان الالب ان مثلا عوارضه اما ذنبيه ليست له في نفسه فانه قابل للتفقا
 بليات فجز ان يوجد في الخارج خالبا عنها وليو يد ذلك حكمة عنها في
 العقل كذا في الحاشية وبذا حتى الا انه لا بد من التميز بين ما هو متع في نفس
 والعقل مصيب في الحكم بالاشاع وبين ما العقل مخطى في الحكم بامتناعه
 فان العقل المنور طر بما حكم بامتناع شئ وهو ممكن في الواقع بل واقع
قوله لا المنة المحرواه عن جميع العوارض كما اشترنا اليه قال في الحاشية
 ولو سلم ان ذلك الفرد مخصوصه قابل للتفاوت لاجل المص والشم
 قد كسره بها الكلام عليه فجز ان يكون علي وجه البدئية التي يعني ان
 على وجه المبدئية فالمتمية المطلقة قايته على وجه الاجتماع فتدبر **قوله** وهذا لا تجري
 في لوازم المنة انت لا يربب عليك ان هذا غير صار لانه لم يرب ان المنة

المقصود
المطلقة قابل لجميع المقابلات حتى يلائم اللوازم وكيف برعية عاقل بل
انها قابلة للمنفات في الحمله والكانت واحدها من لوازم الشخص قد
قوله اما على التقدير الاول اه انت تعلم ان من قال باقتضاء المنهيه من حيث الوجود
اللوازم لا يقول بان المنهيه قابله لها ولا يقابلها بل انما يقول بان المنهيه اذا قطع
النظر عن وجودها ليس باصلا فلا يقضى شيئا لانه من العوارض التي لا يمكن تواليها
الا شئ المحض وكما لا يصح الاقتضاء مع قطع النظر عن الوجود لا يصلح التقابل
فانها الفرض من اللوازم وبالجمله لا يجوز عاقل ان منتهيه الارغبه قابله للفردية فتأمل
قوله واما على التقدير الثاني اه القابل بعد البصر لا يقول باقتضاء المنهيه اللوازم الا
حال الاختلاط بالوجود وليس الفرق بين المذهبين الا بان صاحب المذهب
الاول يرى الوجود من شرط الاقتضاء وصاحب هذا المذهب انما يجعله مصاحبا
واما بنوع اللوازم حال الوجود وصدق سلبها لفقدان الموضوع حال عدمه و
عدم قابلية مقابلات اللوازم لالحال الوجود ولا حال العدم وصدق سلب اللوازم
عن مرتبه المنهيه بمعنى انها ليست عندها ولا جزمها فتسقى بين كلا الفريقين فانهم
قال في الاشراف حكماء الفرس كلمه منفقون آه قال الصدر الشيرازي
لم يبين صاحب الاشراف ان هذه المثل بل هي من نوعها هي ارباب اولها
المبدئية فقط واتخذ الاول والنظر انه لا وجه لكون هذه المثل موافقه بالحففة
لما هي ارباب له كيف دانهم لقولون ان هذه المثل عقول مجردة عن الشكل
والمقدار فكيف يكون رب النوع للمقدار مع اربابها عن التقدير اورد
حجة على الموافقة النوعية هي ان في الوجود السانية مشحونة معروضه

للالوان والاشكال وهو الانسان الطبعي والسانية من حيث هي وهي الكلي
الطبعي موجود بالعرض عندنا والسانية كلبية لها وحدة بها لا يابى عن الصدق
في الحمل على كثيرين وهذا الشخص عقلي يتبدلته الى الشخصيات احسن فذلك
الانسانه اما قائمه بنفسها في عالم الامر او قائمه باللازم وهو محال واللازم
ان يكون صور اجوارها اعراض فتعني الاول وهو المطلوب وهذه الحتمه شعريه
اما اول افلاك وجود السانية مشخصه بشخص لا يابى عن الاشتراك ومنصفة
بالكلية ممنوع بل النصف بالكلية المنهيه من حيث هي بشرط وجودها في الذهن
عند من يرى الكلية والاشتراك من المعقولات الثابتة او في نفس الامر
عند من يرى من لوازم المنهيه الغير السانية الى الافراد بل نقول وجود امر
سبحان عن الافراد صالح للاشتراك بينهما مما يجعله العقل المفوسط امر ناض
بالفلسفه فان هذا المنجازه وجودات الافراد فله الشخص مغاير الشخصيات
الافراد بناء على امساقه بين الوجود والشخص كما اعترف به هو الفيلسوف اذا
كان ذلك المنجازه من اجزاء الشخص معاير الشخص الافراد بناء على امساقه
بين الوجود فكيف يصح صدقه على الافراد ولعبارة اخرى هذا المنجازه اما منجذ
مع الافراد الحسنيه في الوجود والشخص فابن النجوع عن عوارض الافراد
الشخصه احسنه واما ما بين لها في الوجود والشخص فابن الحمل والصدق
عليها وانا ثانيا فلانا سلمنا وجود الانسانه الكلية لكن لم لا يجوز ان يكون في
الذين ولا الستماله في كون شئ واحد هو بحسب منتهيه وعرضا بحسب
فصوص وجوده الذي كما قد فرغ الشيخ واما لزوم كون شئ مندرجا تحت الكيف

والجوز فقد عرفت ما قالوا في جوابه وانا نالنا فلان هو الوهم فابنم نم في ارباب انواع
جواهر وانا الاعراض فلا يلزم منها ان يكون شي واحد جوهر او عرضا بل نقول في
الاعراض ان لا يكون تلك الارباب من نوعها ولا يصح قباها بنفسها في
عالم الامر واللازم ان يكون شي واحد جوهر او عرضا مع ان هذا القائل صرح
بان السواد والطعم لها فرد مجرد عاقل ومعقول وانا نالنا فلان اسلمنا ان
الانسان الكلتية بمحاذاة في الوجود مجردة عن العوارض المادية لكن لا يلزم
منه ان يكون جوهر اعقابيا لم لا يجوز ان يكون هذا الوجود الشبه بالوجود الذي
في عدم ترتيب الانا فلا يكون عقلا ومعقولا وان زعم ان الشئ المجرد عن
العوارض المادية اذا كانت موجودة كانت عاقلة ومعقولة فبطايب البرهان
وكو سلم بنا وعلى ان مناط العالمية التجرد فانما سلم في الامر الموجود المنزيب
الانما رحتي يكون وجوده له على زعم الفلاسفة وانا عالمية امر موجود غير منزيب
الانما فلم يذهب اليه احد من الفلاسفة ولا من المتكلمين وان زعم ان الوجود
الغير المنزيب الانما مع القيام بنفسه غير معقول قلت له تو ابراهيم انتم صادقين
فندبرتم افام حجة اخرى هي ان الحركات الصادرة المنخفضة بالانواع لا بد لها من
مبدأ ثابت مع الامور المتحددة من لوارد الامثال وليس هذا المبدأ طباع تلك
الانواع القائمة بموادها لانها متجددة ولا بد من ثبات هذا المبدأ بالضرورة فلا بد للحركة
الطبيعية من مبدأ ثابت مع الامور المتحددة من لوارد الامثال موجود بوجود غير
وجودها المتجدد واللازم التسلسل لان طباع الاجسام متجددة فنبت ان
في الوجود عقلا شئها الى افراد ندره الانواع على السواد وهذا المفعول هي صورنا

المتحدرة بما هي ما هي لان الانفجار اليه في العقل يستلزم الانفجار في الوجود والقوام
 لان الاجزاء بعد الوجود والاضداد في كل حركة من بقا الموضوع والهولي وحدها
 جنبه كالحق والطبيعة متحدرة واحب منه منقوصة بها والمنقوم بالمتحدرة او
 بان يكون متحدرا فلا بد من واحد ثابت الذات يحفظ به الطبيعي مع تبدل
 اخصوصيات فالوجود الطبيعي من النوع منظم ذاته من جوهر عقلي ثابت جوهر
 متحدرة وهو لا يخلو بالمال يكون طبيعي كل فرد متحدرة الوجود بهذا الجوهر اتحادا ومعنوا بالكون
 فانها ذاتة وفعلها فعله وهذه الحجة منسبة على ما ذهب اليه القائل ان الاجسام تتحرك
 والفرد التدرجي في الطبيعة للطبيعة موجود من الابد او الي الاخر وينتبه مسايات
 ورهنية مذكورة في الانفجار وهذه الحجة شعيرة لانه بعد تسليم المفردات لا يلزم
 الوجود جوهر عقلي واما انه متحدرة كحقيقه مع ما هو رب له فلم يلزم واما قوله فلا محالة
 يكون طبيعي كل شخص اه فان اراد بالاتحاد المعنوي الاتحادا واحب كحقيقه فهو
 دعوى من غير دليل وتفرغ بالالزام من الكسفرة عليه وان اراد نحو الاخر من الاتحاد
 فهو انه مطالب بشيء منسبة لا لنفسه الاتحاد النوعي ثم الحجة مفدوجة بوجود مسايات
 قوله وليس هذا المبدأ يطالب ملك الانواع از يجوز ان يكون مبداء الحركات نوع
 الباقية مع لو ارد الالتمال وسخاله علمه الواحد النوعي غير مسلم الا في القلة
 الفاعلية وليس علل الحركات اجاعلة اباا الطبيعة بل المصنوع الحق جاعل
 حقيقه كما اعترف به مؤلفه فالاول ان يقول الطبايع المتحدرة لا بد
 من مبداء ثم لم لا يجوز ان يكون علمه الحركات الطبيعية امر متحدرة وهو الطبيعي
 المتحدرة وعلة الطبيعة المتحدرة الحركة على وجه غير داير بان يكون وطوع من الحركة

ثم الحجة مفدوجة بوجود مسايات

معلولا

معلولا لفرد من الطبيعة معلول القطعة اخرى سابقه عليها وكذلك الي غير البانية
كما قد صوب الشيخ في احركات الطبيعة وسلسلة الاحالات الغير الحلا بانه وقد اعترف في القائل
صحة في الاحتياج الي مبداء ثابت للحركات وللاطبائع المتحدرة ومنها في قوله لان
الاتقار اليه في العقل اه ممنوع وتوقف الاتحاد على الوجود وان كان مسلما
لكن لا يلزم منه توقف وجود ما يتوقف فعلة على شيء على ذلك الشيء بل قولهم انه
سكنة هذا القابل اليه النفس مجردة والما ووجود اماري فعلا لظاهرة ينافي ذلك
ومنها في قوله وايضا لا يري كل حركة اه لان لفاء الموضوع بوجده سلم ولا يلزم ان
يكون ذلك الوحدة غير متمية فيحوز ان يكون الهولي بوجده الشخصية المهيمنة المشحط
بوحدة الصورة بالنوع موضوعه للحركة وقد بين في موضوع ان وحدة الهولي
وحدة شخصية لاجنبية وقوله والحسنة نفومنة بها والمنفرد بالمتحد داوي
بان يكون متحد وافضل ان الحسنة انما منقسم بنوع الطبيعة المشحط بتوارد
الانمال والمتحد وانما صانها فيحوز ان يكون نوع الحسنة وبه ومنها في قوله فلا
محالة يكون طبيعة كل شخص متحدة الوجود بهذا الجوه لان الاتحاد في الوجود
سئلهم الاتحاد في الشخص في يلزم ان يكون الشخص الطبيعة القائمة
لكل فرد متحدة مع العقل المذكور وجود او شخصا فلا تجد لهذا العقل قائم
ومنها لولم يذكره بقوله والضم لم يجد وقوع حركة في الوجود اذ لا بد للحركة من موضوع
مشحط باني والحسنة باق بوحدة الشخص ولا خرا من اجزائه الشخص
لتجدد الطبيعة والحسنة متحدة متحد على رعيه والهولي وحدهما حسنة
كما ادعي والابن في لفاء هذا العقل المذكور لانه ليس موضوع الحركة فكيف يجوز ان

ان يكون شئ متعلقا بالمادة ويكون لا في المادة بما يجب فانه لا استحالة عندهم في كون
 شئ واحد مجردا او ماديا فالصواب ان يقال كيفية تجردون وجود شئ من دون
 شخص قوله لان الموجودات معقولة للمبدء الاول اه قال في المحاشية
 ليعني الموجودات زمانية كانت وغير زمانية حاضرة عندنا معالي ومعلوم
 ان المعالي بالعلم الحصري والموجودات حاصله في ظرف الدهر وليس فيها
 مضي والانسفال بل كلها حاصله في الدهر معية ودهرية وليس فيها تغير وتبدل
 بل التغير والتبدل بالقباس الى الزمان وكلها من حيث انها معبرة ومثابها
 من حيث انها صور علمية وممثل الاطلاوية المذكورة في محبت العالم من الصور القائمة بها
 وقد ذكرنا في الباطن ما ذكره الانيبي واحاصل ان الموجودات كلها معلومة للباري
 عز وجل بالعلم الحصري فبها من حيث انها معلومة لسته اسطر صور اذ يتب
 واظهار صور اقامته بانفسها وبذا السببي فان الفارابي مخرج كون علمه
 عز وجل علما حصوليا والصور العلمية قائمة بذاته تعالى ومن تامل في زبر القوم الاكثي
 عليه ذلك واما القول بالعلم الحصري فمن من محترفات الشيخ المقتول وامتثال
قائمه يفرون عن هذا القول بل يقولون لا بد ان يكون علمه تعالى قبل وجود المعلوما
 علما فعليا كما يتصور البناء اوله ثم باني على حسه في الوجود بل مراد الفارابي ان
 لسته القول القيام الصور بانفسها الى اطلاق غير صحيح بل هو ايضا قابل
 بحصول الصور في ذاته تعالى ولسمتها بالمثل فلما خالفته الا في اللفظ دون
 المعنى فتأمل في هذا التوفيق ولما انجز الكلام الى ان علمه تعالى بسلسلة الممكنات
 حصوري ام حصولي فلما ان يذكر نبيد من الكلام ليسين حقيقه محال وكيفية

وهو ان علمه تعالى حصولي

ما قبل

ما قبل او يقال فان القوم سلخوا في هذا الواوي من غير دليل وكلفت مطبنة انكار
تم في هذا السبيل فنقول اه علم ان اما انفرادا على ذمها الى ان علمه تعالى ^{بلسنة}
امكنات حصوله واستدلو بان العلم حصول معلوم للعالم فعلم الباري تعالى
اما حصول المعلومات الموجودة في الاعدان بهذا الوجود الغيب فيكون علمه تعالى
مكتسبا عن هذه الموجودات فلا يكون فعليا متقدما على الالحاد واما حضورها
فيل هذا الوجود ولا يكون هذا الحصول الا وجودا منها فصور معلومات كلها
حاصلة في ذاته تعالى قد شأها او لا ثم اوجدها على حسب هذا العلم وما جوز
بعض محققين اليهود من كون علمه تعالى الفعليا مكتسبا عن الموجودات
توحيما ان الصفه الكمالية يجوز اكتسابها عن الممكن المصنوع كما حالفة فانها صفه
لا ينصف بها الا بعد وجود المخلوق وهذا جهل شنيع وقول قطع وقد ختم الله
على قلوبه الرجل حيث انزف فيه عبادة العجل قد رشح في قلبه تكذيب الحق ولصد
الوهم وذهبن ذر من الشيطان سور محمله فا حرق في نار جهنم او لم يفهم بضح السبح
ولم يسمع القول الرصيح ان الله سبحانه وتعالى خالق بالارادة والاختيار
يزي عن الالجاب والاضطرار ولا شك منزع في الاظهار والافكار
لبن العلم من مترطبه الاختيار والمخلوق الاضافي ليس من صفات الكمال
بل هو من المنزعات بعد اضافته تعالى بمبدأة الذي هو من نفوت اجلال
تقياسه صفه العلم على المخلوق الاضافي بليس وبليس وادس من قياس
الليس وقد وقع في البطل هذا الراريا اقوال متباينان ما قال النظر الطوي
في شرح الاشارات القول بان اسم الصور فعمل يكون الواحد فاعلا وفاقلا

وقول يكون الاول الاول مرصوف بالصفات هعصبه غير اضافية ولا سلبية وقول
بكونه محلا لانه ممكنة المتكثرة لتعالي عن ذلك علو كبر وقول يكون المعلول الاول غير
مباين لذاته وبانه لا يوجد شيئا مما يباينه بل يتوسط الامور بما له فيه الي غير ذلك مما يخالف
كلام القدماء والقائلين معنى العلم عنه تعالي واطلاطون الفاعل لقيام الصور بدونها المشابهة
القائلين بانحاء العقل والمعقول والمقول القائلين بتوابع المقدمات باشتراك
الاسم فان لفظ القبول قد يطلق على مطلق الانصاف وقد يطلق على القوة الاستعدادية
والقابل بمعنى السعد لا يجوز ان يكون فاعلا بخلاف القابل بمعنى الموصوف فانه
يجوز ان يكون فاعلا واللازم بهما ليس الا بدوا المسجل الاول واحاب الصدر
الشيرازي عن تعالي بان المنع انما هو قيام صفة كماله غير سلبية ولا اضافية
وتلك الصور ليست صفات كماله علوه ومجده بذاته لا بلوازمة انتهى ونقل
في تاسيده من كلام بهمنيار وهذا الكلام لم يحصل الي ان قال العلم من الصفات
الكمالية وقد حصل بهذه الصور وغايتها ما يقال من قبلهم ان الكمال كمالان
كمال ذاتي بكله به ذاته من الوجوب والوجود وهو غير لازم فان الوجود والوجود
والوحدة ونحو النفس ذاته تعالي واللازم قيام صفة كماله مثبت به كمال زايد
على كمال الذات ولا استحالة فيه فتأمل فيه واحاب الصدر الشيرازي
عن الثالث بان صدور تلك الصور على ترتيب علمي ومعلولي كما بين الموجودات
البحيية الصادرة عنه تعالي فلا يلزم التكثر في ذاته تعالي وفيه انه ليس مقصور
الطوسي الزام صدور الكثرة عن الواحد حتى يجاب بما قال بل انما مقصور
الزام كونه تعالي محلا لصفات كثيرة ممكنة معلولة زائدة وانفلا سفة تجا

عن زيادة صفة واحدة فليفت زيادة صفات كثيرة وغاية ما محلض له انه
فرق بين كمال الذات في وجوده ووجوبه وبين كمال زايد على الكمال الذاتي
والمستعمل انما هو قيام صفات كمال الذات دون ما هو كمال بعد كمال الذات
فتأمل فيه واجات عن الرابع بان يكون المعلول الاول ميانا غير منفصل
لازم لكنه غير من الاستحالة وان اراد به كونه محمولا فهو غير لازم وواجب عن
الخامس بان الاتحاد توسط الامور الذمينة احواله غير بين الاستحالة بل
الاتحاد علي هذا النقط عن الكمال لان الاتحاد توسط العلم والارادة عين
الكمال اللائق بحضرة تعالي لكونه رافعا للايجاب والاضطرار فتأمل ومنها
ما قال الشيخ الكمال المنقول ان الصور المرستة في ذاته تعالي كمال له سبحانه
لكونها ممكنة فليكون بالقوة ومفارقة القوة انما يكون بوجوده له وما يرتفع به القوة
يكون كماله قهي كمال له في ان حصلت تلك الصور اجمع دفعة ثم صدر اللبنة
عن الواحد الخفي وان كان بها ترتيب على ومعلولي يكون الصافي تعالي
بالصور الثانية متوقفا على الصافي تعالي بالصورة الاولى وقد كان الا^{لصاف}
بالثانية كماله فيكون متعللا في محصل كماله عن ممكنه مستكمله اجاب
لمنه الصدر الشيرازي بوجهين اوله بالنفص لصدور الموجودات بخارصة
لتوقف خلق المعلول الثاني على المعلولي الثاني على المعلول الاول
اممكن ليللا يلزم صدور عن الكثير عن الواحد الخفي ويمكن الا عند اريته
بالفرق بين الخلق والعلم فان العلم من الصفات احواله فيلزم الفاق^{فة}
في الصفة بالكمال عند صدور الصورة الثانية بواسطة الصورة الاولى

واما الخلق فهي صفة اعفانه تبرعته العقل والصفة به فلا استحالة في توفيقه علي
الامر اخر وان اراد بالخلق مصدره فمصدره ليس متوقفا علي صدور المعلول
بل هو سبحانه في نام القدرة وبابه الخلق والاحياء واتمام يصل العوض
الي المعلول الثاني بلا واسط لعدم قبوله القبول كذلك لنعوض في جوهره لا لنعوض
في القدرة واما نيابته لا قوة اصلا هناك ولا امكان للصورة بالنسبة
الله تعالى بل للصورة كلها لوازم لذات الاول سبحانه وح لا انفعال
وانما لزوم الانفعال لو كان هناك انفعال من مقبول الي اخر ذلك
عليك المقصود والشيخ المقبول ان في حد ذاتها ممكنة وليست ثابتة له في
حد ذاتها وهي مبداء الاكثاف ولو لم يكن الصورة لم يكن هناك الاكثاف
الاشياء وماذا شأنه فهو كمال فلو كان الاضاف بالثانية بواسطة
الاولي لزم استكمالها بالممكن وغايتها يمكن ان ينجلي في اجزائها الاستكمال
بالنبر الذي هو صفة صفاته الكمال لانه في انما النقص الاستكمال يمكن
منفصل فتأمل فيه وسيا ما قال بعضهم اول ان مدعيان هذه الصور ان كان تعلم
سابق فهذا العلم اما ان يكون بالصورة فتخرج الكلام وتبطل واما لا بالصورة
بل بنفس ذاته فتقبل اول ان نفس ذاته تعالى كافته في الاكثاف في
حاجة الي الصورة وان كان لا عن علم لزم صدور المعلولات عنه تعالى
وهو جليل بيا ثم يكون عالما بهذه الصور تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا اولئك ان تقول في الاعتذار بان مدعيان هذه الصور لا عن
علم واردة بل بالاجاب اول اختياريه سبحانه في الاضاف بالصفات

الكلمات ولا يلزم منه ان نقض هذه الصور وهو حاصل لان قضاها هذه الصور
نفس العلم بها فليس هناك جعل لغيره ما يلزم ان لا يكون هذه الصور في مرتبة
الذات لكن لا يلزم منه ان يكون مجهول في هذه المرتبة اولاً في مراتب اخرى
فما لم يقم وإنما ما بان هذه الصور جوهر او اعراض وعلى الاول تكون موجوداً
خارجية فتوقف على صور اخرى بسلسل وعلى الثاني يكون محلاً وفاعلاً
وفعل هذا القابل ارادته بالجوهر ما يكون فاما نفسه وبالعرض ما يكون حالاً في
وانه تعالى سبحانه وبهذه العناية ينظم الكلام وان تقع ما اجاب له الصدر
الشرازي من ان صور اجوار جوهر وصور الاعراض في السر وابدالها طائل
مخنة ولا يلزم من الجوهرية الوجود في الخارج فان اجوارها من شأن وجوده
الخارجي ان يكون لافي موضوع واجواب من قبله ما من ان يكون الواحد
محلاً وفاعلاً لا استحالة فيه الا اذا كان المحل مستعداً فانهم ومنها ما قال الصدر
الشرازي اولاً ثم بعد مقتضى الالهي الوجود لا يترك الا بالادراك
حضوره او لا مثال للوجود الا في خلاف المهبات اذ هما مثال مطابق
بالحقيقة وبعبارة اخرى الموجود الخارجي بما هو موجودة خارجي لا يحصل
في الفعل والضم العلم الالهي عبارة عن حصول مهنية الشيء فلا بد من
الحفاظ المهنية وتعدا الوجود وابدانها بتصور في مهنية غير الوجود والثاني
ان التاثير والتاثير والعلية والمعلولة ليس الا اتحاد الوجودات
بمعنى ان المهنية من حيث وجودها يوترق في المعلول من حيث وجوده على
باعتبار المعبرون من ههنا بين الثالث ان العلم التام بالعلية بما هي

ما عليه المعبرون من امتثال علمه لتسلم العلم التام بالمعلول بما هو معلول
واذا تم هذا فنقول الواجب حل مجرده عالم بنفسه فيكون سلسله امكانيات
معلومه بهذا الوجه فاما ان يكون باقسام صورته في ذاته تعالي وهو باطل
بالمقدمة الاولى واما ان يكون نفس وجوده الغني وهو المطلوب واللام
عليك ان ما قال في المقدمة الاولى من ان الوجود لا يجوز ان يترتب في
الذي ممنوع وما قال الوجود لا مثال له بس فوق اعادة الدعوى كيف والصوره
عبارة عن المعلوم احاصل الشخص بالتحقق الذاتي واذ كان الموجود
بالذات هو الوجود ويكون معنى واحد شتر كما في الكل يكون هو الممتنع لانه
هو ما به الشيء هو هو الوجود كما انه يوجد في الاعيان وشخص شخص عنى كذلك
يمكن ان يوجد في الذين وشخص بالتحقق الذاتي وبصير مبداء الالتماس
ولا يظن فيه ان يقال الموجود خارجي المنشخص بالتحقق انما خارجي كواذ كان
نفس الوجود اذ غيره لا يمكن ان يحصل في الذين واللام لازم صيرورة الجزئي
كلها وهو من اراه احسنه متلول له سبحانه فيكون معلوما من هذه الجهة ولا يمكن
حصوله في الذين فلا يكون العلم بالارسام وهذا الوجه قريب جدا مما قاله
المحاكم انه يلزم ح اي على القول بالارسام شخص القاعدة الكلية وهي
ان العلم بالعلمه يوجب العلم بالمعلول بالمعلول الذي عدا اجزيات ويرد
عليه ما يقال في الصحيح قولهم اجزيات لان ذلك الا بالعلم الكلبي ما سطر ثم انه
قال لبيان المقدمة الثالثة لا يصح ان يقال ان الادراك العلميه باي وجه
تسلم ادراك المعلول واللائق من لوازم امثله والآن ادراك العلميه

يوصف العلة بوجوب ادراك المعلول توصف المعلولته اذ لا فائدة فيه ولا خصوصية
بجانب العلة بل من جانب المعلول الضم لزوم بند الاعتناء ببل يعني ان العلم بالعلم
مخصوصها النبي بها علة مستلزم للعلم بخصوص المعلول لانه من لوازم ذات العلة لانها
لغرض معلولا معينا بخلاف المعلول فانه لغرضه علة مالا بخصوصها ولا يذهب عليك
ان غايته ما لزوم من انفصاله العلة معلولا معينا الاستلزام بين المعلول العلة و
المعلول المعين في الوجود لكن لا يلزم منه استلزام العلم بالعلم بالمعلول
وانما يلزم لو كان المعلول بخصوصه لازما سببا للعلم وهو ممنوع ونحوه ان لا يكون
العلم بالعلم علة للعلم بالمعلول والكلان وجوده اما الاستحالة العلم بالمعلول كما
قالوا في العلم بالخبريات اما ذنبه باهي خبريات معتبرة بالنسبة الى البار
عز وجل او يكون له علة لكن يكون مغايرة لعلته الوجود فتأمل وتانيا ان
نلك الصور اما لو ازم له تعالي باعتبار وجودها الذي هو وجودها الخارجي
او للمنهية مع قطع النظر عن الوجود بين الاول والثالث محال لان اول وجود
له تعالي في الذهن واللامهية له غير الوجود وعلى الثاني يلزم ان يكون موجودا
في الخارج لان اللوازم الخارجية لا تكون موجودة في الخارج عارض ملزم
خارجته الا ولا يذهب عليك ما فيه اما اولها فلا يتفاضل بالعلم الارشادي
القائم بالنفس لان الصور القامية بها اما عوارض ونسبها او خارجته او للمنهية
مطلقا والاول والثالث باطلاق بالضرورة لان النفس لا تنصف
بها في الذهن وعلى الثاني يلزم ان يكون الصورة موجودة في الخارج واما
ثانيا ففرق بين اللوازم الخارجية وبين اللوازم للموجود الخارجي وليست

لو ازم خارجته حتى يلزم وجوده في الخارج ومن اجاب ان يكون الشيء موجودا في
الذهن ولازم الوجود خارجي لوجوده في الذهن كما هو في عرض الصور للنفس واما
القول بان البارئ تعالى ينصف العلم في الخارج كما ان النفس تنصفه وفيه مرانه بطل
الوجود الذهنى للصور مطلقا والكلام هنا في خصوص علم الواجب تعالى بعد تسليم مطلق
الوجود الذهنى فانهم ذمنا يلزم على تقدير الارسام صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى
لان الصورة الثانية ان صدرت عنه تعالى بواسطة الصورة الاولى وقد صدر
بواسطة العلول الاول لزم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى واما لم يصدروا
لزم صدور الصورتين عن الواحد وانت لا يذهب عليك ان للصورة اعتبارا
نفس ذاتها من حيث هي مع قطع النظر عن القيام واعتبار قيامه بذاته تعالى
والصانف تعالى بها هي بالاعتبار الاول واسطة في وصول انقضاء منه تعالى
الى الصورة الثانية وبالاعتبار الثاني واسطة في ايجاد العلول الاول ضرورة
ان خالفته اياه بما هو عالم به وكذلك في بواقي الصور والارباكل صورة عقلية
كلية وان خصصت بالف فيود لان مناط الجزئية الاحساس او العلم المحصور
فلو كان علمه تعالى بالصورة من ان يكون اجزيات غير مدركة وهذا الكمال
مشهور منا على المشايخ علي قولهم انه تعالى فعلم اجزيات على الوجه الكلى
ثم قال ولا يلزم سبب هذا اخرجهم فانهم بالقوا علمهم من الامور وانما بقول العلم
محصور في خصوصه وهو ليس من ضرورات الدين وصفنا السمع والبصر وان
كان مباهلتهما واولان بالعلم بالسموعات والمبصرات كما نقل عن بعض
اهل السنة وجماعته رفع الله تعالى اعلامهم وحذل اعدائهم وهذا شيء حجاب

فانه على ما ذكر

فإنه علي ما فررنا من ان لا يكون تجري بما هو تجري معلوما والعلم لكل ذرة حربية او
كلته من ضرورات الدين والكاره لغير التنبه واعلم ان هذا القول منهم في غاية
التشاعبه والامام حجة الاسلام رضي الله تعالى عنهم حكم بغيرهم بسبب القول
وقال الشيخ الاكبر خليفة الله تعالى في الارضين خاتم قص الولائه رضي الله عنه
عنه في الباب الرابع والخمسين وثلثمائة من الفتوحات الممكنة وكان
اشركون اسود حال الامن اصحاب الفكر فانهم استوفوا في كل حين عين ما وعاهم
الله انه له المنزلة العليا وهو لا ذاقوا ان الله تعالى لا تعلم ما نحن عليه حيث
قالوا انه تعالى اعظم من ان يعلم اجربيات بل علمه تعالى بالاشياء وعلم كل شي
وهو ان العلم ان في العالم من ان يتحرك ويسكن لا انه يعلم ان زيد عشر وهو
المتحرك عند زوال الشمس هذا اعطاهم ذكرهم فمن هنا يعلم ان المشرك
اسود حالهم فقد دريت ان امثا بين لغوا العلم بالخرجات علي وجه الحربية
وانما استوفوا العلم بالكليات فقد كفروا ببلاتك لكن المتأخرين المحسنين
الظن بهم فذا ولوا كلامهم بحيث لا يلزم لغير العلم بالخرجات مطلقا حتى
بجر حوا عن فكر وبتكار العلم بالخرجات واي اذكرة حكاية من وذلك بعض
ان هذا قولهم ولما نحن الظن بمن هو اشنع حال الامن اشركين فالذي قبل في
تا ويل كلامهم وحيان الاول انهم لا ينكرون علم الاشخاص علي وجه الشخصه
لكنهم يقولون ان الصور التي هي مبداء تلك فيها كلته وهذا هو المراد بقولهم
انه يعلم الاشخاص اما وة بوجه كلي لا ان المعلوم والمتكلف الوجود والكلية
وذلك الاشخاص وهي تفصيل هذا الشا والله تعالى اعلم ان الكلمة كما

لطلق علي تجويز العقل الاشتراك لذلك نطلق علي التجرد عن الاحياز والزمان
 وامادة والصور العلم للباري عز وجل كلمات بهذا المعنى لا بالمعنى الاول
 مخ لا يلزم ان لا يكون اجزائها معلومة علي الوجه الاخر هي بل انما يلزم ان يكون
 مباديها كذا فيها صور مجردة وانت لا يدب عليك ان كلامهم باحد
 هذين الناديين يخرج عن الكفر لو ارادوه لكن لا يفهم علي اصولهم كما
 يظهر من نبيح كلامهم وان قد بلغ كلامنا في مفيد كلام امثاين الي هذا الصفا
 وقد علمت في اننا ذلك الكلام انه خارج عن بهج الصواب فلتوجه العنان الي
 تحقيق ما هو الحق فاسمع فانتلي عليك سمع القبول وبه بصر السبب في هذا التسلسل
 كما لقبول فنقول اذ لا علمه سبحانه وتعالى بسلبه امكانيات فعلي مقدم علي
 انما هو تعالى ووجوده لان هذا الوضع العجيب والنزيف المحكم الغريب
 الذي يعجز العقول عن ادراك حكمه ذرة وانفعه في الوجود خصوصاً العجائب
 التي اذ احب في هذا النوع الانساني تدل دلالة واضحة علي ان له صانعاً
 حكماً وعلى الانبائي الكفار هذا الا عن عمي في البصرة وضلال في العزيرة والضا
 ان صانع العالم قادر مريد والارادة لا يكون الا بعد العلم فالعلم اذن مقدم
 علي الاجاد وتم لقول مخ لا سبيل الي ان يكون علمه تعالى بسلبه امكانيات
 علم حضوري فان العلم الحضوري الذي احتره ليس الا معلوماً احاطه لوجوده
 انما هي فالعلم نفس معلوم الموجود في الخارج فهو غير مقدم علي الوجود والا
 بجاده ولا سبيل الي القول بان علمه تعالى عين المعلول الاول مع ما فيه من
 صور العالم احاطه عنده كما ذيب اليه النضر الطوبى او يلزم ان لا يكون

العلم

العلم بالمعلول الاول مفقدا على الابدان واللا يكون المعلول الاول محمولا بالارادة والاختيار وبذلك فرسخ وقال الفيلسوف في تصويره من يدب السبع وادب القطيع العاقل كما لا يفرضي ادراكه لذاته الى صورته غير ذاته لذلك في ادراك ما يصدر عنه الى صورة غير صورة هو باسودا غير من نفس تلك العقل شبا لصورة بصوره وسخر في صادرة غلبت بالافرادت بمشاكله من غيرك وذلك فان تفصلها لا بصورة اخرى والانسلسل فاذا كان حالك مع ما يصدر غلبت بمشاكله من غيرك بذات الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير داخله امر وليس من شرط كل ما يعقل ان يكون احدرك محمولا للصورة المعقولة لانك تفعل ذلك مع انك لم تت محمولا بها بل من شرط الادراك حصول لك فان حصلت هي لك على جهة اخرى غير محمول تفعلها من غير حلول فاذا ان المعلومات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصل من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياه من غير ان يكون حال فيه واذا انضم هذا فتقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تعاريفه ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الاني اعتبار المعجز ولما ان ذاته على ذاته كذلك عقله لذاته على عقله بالمعلول الاول فاذا حكمت يكون العاقلين انفي ذاته وعقله لذاته شبا واحدا في الوجود من تعاريف اصلا فاحكم يكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول اياه شبا واحدا في الوجود من غير تعاريفه في كون احدهما مبايا بالاول والثاني متصورا فيه وكما حكمت يكون التعاريف بين العاقلين اعتبارا بمصاحف احكم يكون المعلولين كذلك فاذا ان وجود المعلول الاول هو نفس عقل الاول اياه من غير

اجتناب الى صورة متماثلة نخل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر
العقلية تعقل باليسر معلولات لها كحصول صوريتها والوجود الادهي معلول الاول
الواجب كانت صور الموجودات الكلية والخزنية علي ما عليه الوجود حاصلتها
والاول الواجب تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غير ما بل باعيان
تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود علي ما علمه فاذن لا يعرب عنه مقال
ورة من غير لزوم فحال من المحالات المذكورة انتهى وانت لا تذب حسب
عليك من انواع السخا فته اما اول افلان عدم الاجتناب في ادراك بالصدر
عنه التي امرز ايد عليه ممنوعه ولا بد من اقامة الدليل ولا يقع الاعتياد من نفوس
سبا في ادراك الصورة صفة من صفات غير مباين عنها فلا يلزم من كفايتها
كفايتها نفس بالصدر عنه وليس كفايتها الصورة في الادراك لصدورها عنها ولو
عبارك بل عدم المبانيته قوله وليس من شرطه اه مسلم لثنا نقول بخوران
يكون من شرط الادراك احد الامر من العيب او المحلول وكونه صفة بالصدر
امشرك فيما عدم المبانيته وقوله بل من شرط الادراك الحصول لك قلنا
الحصول لك تطلق ويراد به الوجود منك وتطلق علي القيام عليك وتطلق
علي عدم القيام بالغير بخور كون شرط الادراك الحصول لك بالمعنيين الاخرين
فقط اي الحصول من غير مبانيته بل بان يكون عنيا لك وصفه قايمة بك
بل الظاهر هو هذا لا النحو الاول من الحصول ضرورة ان العلم من الصفات
للعالم قوله فان المعلولات الذاتية اه قلنا ان اراد الحصول المحلولات
للعامل الفاعل الوجوب منه مسلم لثنا بخوران لا يكفي الادراك بل لا بد

احصول باحد الوجهين المذكورين واما اراد ان المعلولات قائمة بالفاعل
انفاعل وظاهر ان لا قيام له بالوجود اخرجي بل لا بد من حصول الصور فلا يقع
ما هو لصده واما ثانيا فلانه نبي كلامه علي ان العلم ان العلم بالعلنة علم للعلم
بالمعلول ولم يتعين بعد بل لو سلم فانما يسلم اللزوم وبراءة الا ان شاهد علي
ان العلم بالعلنة لا يلزم ان علنة للعلم بالمعلول معا بل قد يكون معلولا للعلم بالمعلول
ثم ان كلامه لا يتوقف علي هذا بل يتماخض فيه الامر كذلك لان العلم اذا كان
صفة زايدة فحيث ان يكون معلولا للباري عز وجل وعليم الباري تعالي بنفس ذاته
فالعلم بالعلنة المعلول الاول علنة للعلم بالمعلول الاول فتأمل واما ثانيا فلان
قوله فاذا حكمت يكون العليين اذ ممنوع فان وحدة العلنة لا يسلم وحدة
المعلول لم لا يجوز ان يكون شيان متباينان معلولين لامر واحد فيجوز ان يكون
العلم بالمعلول الاول متبايناه ويكونان معلولين لذات الباري عز مجده
ويكون المعلول الاول صادرا بواسطة العلم المتعين به فلا يلزم صدور
الكثره عن الواحد ايضا قد سلم في قوله ان الاول عاقل لذاته اه ان بين
ذات الباري تعالي ونفسه لذاته تعارفا باعتبار المعبرين بلفظ صدور
الكثره فيجوز كون المعلول الاول والعليم به متباينين في الوجود ويكونان ^{بصين} فاعلم
عن جاعل احدي الذات فكلمة باعتبار واما ابعاض فلانه يلزم ان يكون او
للمعلول الثاني والثالث معلولا للمعلول الاول متأخر عن وجوده واهي
شئاع فوق هذا واما خامسا فلان كلامه اذا حقق يرجع الي ان علمه تعالي
محوري بالمعلول الاول وبالصور انفاية به ولا شك ان الصور انفاية به

موجوده بوجود ظلي مبانيه للموجودات الاصلية بالهوية ويلزم ان لا يكون الهويات
العينية بذكره اصلا لاسجا اما دنية فان الهاديات لا تحصل في المجرد اما سا
فلان مفردات دليبه لو تمت لذت علي ان الممكنات كلها بوجود العينية
علوم لان الممكنات كلها معلونة له سبحانه كما ان الصور الفاتية بالمعلول الاول
معلول الاول معلول وكذا ان العلم بالعلم نفس ذاتها كذلك العلم بالمعلول نفس
ذاته فلم لا يقول نفس وذات الممكنات المعلولة علمه تعالى بها واما سابعاً فلان
يقول بحدوث العالم بعبءه وفضيصة فلو كان علمه تعالى نفس معلول الاول
والصور القايم به لزم انفاء العلم في الازل هذا الكلام وواقع في العين فلنرجع
الي ما لنا فيه واذ قد الغنبت ان علمه تعالى تعلي مقدم علي الابداء فاعلم ان كل
صفة كماله للموصوف تكون في نفسها كما لا يكون الموصوف لغيرها كما لا
وقد كان الموصوف مع قطع النظر عن الصفة ناقصاً في حد نفسه وهذا القطر
الاول فلو كان علم الباربي عز وجل زابدي علي الذات كان العلم في حد نفسه
كما لا والواجب في ذاته ناقصاً كمثل هذه الصفة فيكون الممكن في حد نفسه
كما لا والواجب كمثل به وهذا مما حكيم بطلانه الضرورة الغير المكذوبة فاذن نفس
ذات الباربي عز وجل علم اي نفس ذاته في حد نفسه بمبدأ الاكثاف من
دون قيام امر بذاته تعالي فنظير قول المتكلمين الدارين الي ان العلم في
الباربي عز وجل صفة جامعة ازلتي مغايرة للمعلوم بها يتكف الاستعداد
ويظل ايضا قول المشايخ من حصول حصول معلومات السنة ومعلومات
متميزة سلق ميدان الاكثاف بها ولا يجوز من جهة ان لا سلق العلم في الازل

بل فيما لا يزال بعد وجودات المعلومات كما نقل عن بعض المتكلمين ان العلم قديم
والعقل حادث لانه لو لم يتعلق العلم في الازل لم يتكثف الاستبصار فيه ثم
يتكثف بعد الوجود وهذا قول بالبدور ولا يكون علمه تعالى فعليا ولا يكون
الباري تعالى في صفة واجاده حكما لغو بل من هذه الاقاويل الفاسدة
فما ذن قد تعلق العلم في الازل ومن الفطري الاولي ان اللاشي المحض
لا يتم ولا استبار اليه فلا بد للمعلومات من نحو من الثبوت لا كما زعم صاحب
الافتقار المبين في بعض رسايد من ان يكون معلومات الله عز وجل تتكثف حال
العدم البحت والنفى الفرف كالسراب المتكثف عند الجس وهذا التفاسل
كالمال اية جهله فان السراب موجود في اجبال بنصف المحل وحبانه ما اعلاط
الوهم لا ان المتكثف بتاك ما هو ليس صرف ونفي بحث فهذا الثبوت
واما نفس وجود الواجب الاليجاد كما هو رأي فرغور يوس ورتباعه وقد
البطل من قبل واما وجود معاير له خارجي لهذا المعلومات لفضلا وهذا باطل
لان علمه تعالى متعلق مقدم على اليجاد وعلى وجودات الاستبصار في الخارج
فلا يكون ما هو متاخر عن التميز والامث في مرتبة الامث في التميز
اما وجود ذنهي لعصلي فهذا الوجود اما في ذن من الازمان امكنة فالعلم
والتميز من مقدم على المتكلمات كلها واما في ذاته تعالى في قبول الي نديب اصحاب
الارتسام واما وجود اجمالي ذنهي او خارجي كما ذهب بعض الفاطلين
بالعلم الاجمال اليه ففي هذه المرتبة قد اتحد معلومات كلها ويكون الوجود
الوجود احد وجود الكل وهو باطل لان اتحاد الاثنين بحال مطلق بما قد

كشفت لك من قبل وسكتت الشا، الله تعالى اولم نجد معلومات بل
هي موجودات بوجود متعدد ولكن عرض لها نوع من الوجود فلا احوال او
للمعلومات وجود بوجود بعض وجوبه وهذا ليس وجود المعلومات حقيقة
ومن هنا وضع لك ان ما قال اصحاب العلم الاحمال في سبانه بالتمثيلات
كما قد فالوا هذه الاحمال مثل احوال احمد والمحمد ودو كما قال اخرون علمه
تعالى بنفسه انه منظور على علمه لسبب الممكنات الطوا، انوارا على
الشجر وكما قال بعض المحصلين مثل الطوا، علوم الممكنات في علمه تعالى
بنفس ذاته مثل ما حصل دفعه عند السؤال سائل من جواب سبب ثم
لفصله شيئا، العقل لفصل شيئا مطابقا له لا يعني من الحق شيئا فان
الكلام في ان المعلومات متميزة قبل وجودها فلا بد ان من نحو بنوت دافع
في دفعه هذه التمثيلات وكذا لا ينعى ما قال المحقق في جوابه على احوال
الهندسية اجمالية ان الممكنات جبهية الفعلية والوجود وجبهية الوجود والعدم والبطا
مبا اجمته الثانية لا يعلق به العلم لانه هذه الاعتياد لا يشي محض وانما يعلق
به العلم من جهة الاولى وهذه اجمته الممكنات منظوية في ذاته تعالى لا
وجود الواجب الذي هو عين ذاته وجود الممكن فوجود الممكن منظوي
وجود الواجب فعلمه بذاته تعالى علم بالممكن بحكم الاطوار انه وقال واعتبر بالاصا
الاتراغية فان لها نحو من الوجود الذي يترتب الاثار بخير وضد الوجود
انما رحي بنفس وجودها، وهذا الكلام غير محصل بعد فان وجود الوا
اما كفي في موجودية الممكنات بحيث لا ينظر في الاضاف بالموجودية

الى مصداق اخر فبئذ هو موجود في اما معاينه للموجود في الواجبة في نفس الامر
فاما بالانحاء ومع ذاته تعالى وهذا باطل ولا يقول عليه المحقق روح او وجود مغايرا
جمالي وقد بطل او نفس هذه الموجود في القصد من ان الممكنات لم تكن
موجودة بهذه الموجودية من قبل واما ان لا يبقى في الموجودية فالعلم متعلق
بها وهي معدومة فقد رجح الاستحالة فيقربى فقد بان لك ان لا بد لتعلق العلم
من نحو نبوت للمعلومات في الازل واذا قد بطل ان يكون هذا هذا النبوة
نحو من انحاء الوجود بقسمة فلا بد ان يكون هذا متونا مغايرا للوجود في المعلومات
كلها ثانياً مفقوره حال العدم فيل الوجود بحيث لا تبرتب عليها الاثار الوجودية
فان الله تعالى مبداء الالامث ف نفس ذاته والاشياء وتكلف ونمبر
بذاته تعالى متعلق بهذا الاعتبار الثمانية وهذا التعلق السعي المتسرع قد ربح
علما الضم والعقل مرعده والصفية لعالي به وهذا مراد الشيخ الاكبر خليفة الله تعالى
في الارضين رضوان الله تعالى عليه من قوله ان علم الباري عز وجل سببه
واضافته وانذ مع النذاع بين هذا القول وبين ما قال ان صفاته كما
في الاعتبار نفس ذاته تعالى وهذا هو مذنب الصوفية العلية الكرام وقد
نصح بربان لا يحوم حوله رب ولا ارتباط ولو حمل كلام افلاطون المنقول
في علم الباري تعالى على هذا عالم التوجهات بخبره وقد عرفت ان انصاف
هذا النبوت ليس على سبيل الجعل الاحباري حتى يلزم بسن العلم عليها بل
هذه التواضع من لوازم ذات الباري عز وجل ومن مصداقه على سبيل
الاجاب فلا يلزم قبل هذا العلم علم ولا كملين في صدره ان لما كان مناط

الألف في هذه الاعيان الثانية فقد استكمل البارى عز وجل في صفة
 الكمالية بالغير لأنك قد علمت ان ذات البارى مبداء الألف في
 نفس ذاته الحق وليس منظر اني كونه مبداء الألف الى امر اخر
 كونه مبداء الألف هو الصفة الكمالية لكن لا بد الألف من
 ابر يكون مملكتها هذا المبداء وهذا لا يفر في تمامية المبداء وكما له فيه وهذا
 كما ان القدرة تعضى امکان المقدور ولا يعلق بالمنع لعدم صلوصه لتعلق
 القدرة وهذا لا يكون لخصا في القدرة فكذا بينهما هو لا شيء محض لا يصلح لتعلق
 الألف في فلا يفر في كمالية مبداءه كمنيت ولا كس محلا للوساوس
 الشيطانية المقصد الرابع في لقب المنيه **قوله** فانها في احصية اجزاها
 تقع ان الاجزاء العقلية متحدة مع الكل ذاتا ووجودا فلت اجزا احصية
 اذا جرى ما منه التاميف ليس امر وان الاجزاء العقلية امور انشراعية من
 قبل باير الانواعيات وذاتها على سبيل ما سمح كما قد توهم جاصل
 الايراد ان الاجزاء العقلية لما كانت متحدة ذاتا ووجودا لم يصدق عليها
 الاسام فقد خرج المركب العقلي عن تعريف المركب ودخل في تعريف البسيط
 فاستغنى تعريف المركب جمعا وبسبب معا وقد ظهر لك ان في قوله ان
 ما ذكر في تعريف البسيط والمركب لا يصدق على البسيط والمركب العقليين
 من التامح والناسيل قال في الحاشية والقول بان الاسام منها على
 بسبب عموم المجاز تكلف وجه المجاز ان براد من الاتمام معنى اعم من التام
 والاتحاد ولا يظن وجه التكلف الا ان الادي في التعريفات الاجتزالية عن

المقصد الرابع في لقب المنيه

استعمال

استعمال المجازي **قوله** فنصدق على المركب العقلي انه لا يخفى على السلف ان
المركب العقلي باهر مركب عقلي لا يصدق عليه انه ملتبس من الاجزاء وان صدق
عليه من جهة التركيب بخارجي والايراد انما كان من جهة خروج المركب العقلي
باهر مركب عقلي وايضا الشارح رحمة الله تعالى لا يرى في هذا الكتاب
التلازم والقول بالتلازم لم يظهر من المصريح فكيف نبي كلامها على التلازم
على ان الالتيق في المقام بان يذكر التعرف على كل نذهب فتالي بيا
الاختلاف ولعله لاجل هذه الوجود قال في الحاشية لا يخفى ما فيه من العبد
والحق ان هذين التعرفين للمخارجين منها ولا يصدق على العقليين واليقين
لا يصدق التعرف على المركب بقوله التحليلي انهم لم يرد بقوله والحق
ان المصريح قصد بهذا التعرف المركب والبيضة خارجين فقط فانه
لا يتلائم مع اجزاء كلامه بل المقصود ان هذين التعرفين ليس في الحقيقة
اللا لخارجين وتعرف المصريح بهما مطلق البسيطة والمركب لا يصح مجالس
فيه وقوله واليقين لا يصدق انه عجيب ان اراد بالمركب التحليل المتصلات من
الاحكام والمقادير فليس مركبات اصطلاحا ولم يفصده تناول المركب
ابناء في هذا المقام فلا يصح عدم صدق التعرف عليها وان اراد المركب العقلي
فهذا هو المذكور في اصل الحاشية لا غير **قوله** قد سرت فلا بد من وجود البسيطة
لان العددي المنفرد لا يجري في المركب الذمعي فانك قد علمت ان الاجزاء ^{العقلية}
منجدة في الوجود والذات فلا تعدو هناك فهي يلزم وجود الواحد بل المركب واحد
لكن انحدث فيه الاجزاء فيصح التحليل لا الي بنانية اللهم الا ان ينسب على التلازم

ثم انه يرد البصر في المركب الخارجي المتماثل الاجزاء انه ان اريد الواحد الحقيقي فلما
سلم وجوب شمال المركب عليه وان اريد اعم منه ومن الاضافي فسلم
لكن لا ينعى ويدافع المحقق الدواني رحمه الله تعالى وقد دفع فيما سبق فتذكر
قوله كالانس ان المركب من البدن والنفس اه قد يقال التركيب من النفس
والبدن ليس حقيقيا ان التركيب من مجرد واما في غير معقول ولا يخفى ان هذا
مجرد دعوي لا يعنى من الحق شيئا من دون اقامة البرهان **قوله** واستدل
لوقوع تحديد المركبات اه فيه ان وقوع تحديد المركبات او بالابطح غير من
وعلل ما يدعى انه حد در رسوم فان الجنس شسبه بالعرض والاقام والفضل
بالخاصة وسبقه اخصافي عسر جدا **قوله** واستدل عليه بان الجنس والفضل ما هو
ان اه هذا في قوة اصل الدعوي فلا يكون مثالا ان من تمتع التلازم لا يسميه
فانهم **قوله** ونحن نعلم بالضرورة اه قال في الحال انه ضرورة ان خصوصية هذه
الجنسية بمفهوم غير حصول جنسها بمفهوم اخر وقد يقال ان عدم امکان انشراح مفهومات
متعددة من مثالا واحد ممنوع الاتري ان ذات المباري تعالى وتقدس
ذات احدية تبرع منها صفات كثيرة واثبت لا يذهب عليك ان المقصود
ان الذات الواحدة التي لا تكثر فيها اصلا لا يصلح لان تبرع منها امور كثيرة
ثانية لها في مرتبة الذات بان يكون هذه الكثرة تمام حقيقتها ويكون كما هو
واحد من المفهومات المتبرعة بعض تلك الخفيف وهذا ضروري وانما انشراح
المفهومات الكثرة بهذا الوجه عن الواحد الخفيف فتمت يصح الانشراح بهذا الوجه
لا بد من التكثر في مرتبة الذات فقد ازم للتركيب الذي التركيب الخارجي واما

العكس فلا يظهر من هذا الدليل ثم ما ذكر وان كان كلاما منسيا الا ان للمناقش
ان يقول لما حوزتم الاتحاد بين اخصفية اخصفية والفصلية في الوجود بل في الذا
وان اخصف من غير الفصل والغير مبره وان النوع امر واحد ذلك الواحد
لعنبة اخصف ولعنبة الفصل فح لا بعد في ان يكون هذا الواحد موجودا من دون
كثرة فيه ويكون مصداقا لهذين المفهومين في مرتبة الذات من دون كثرة
فيها نعم لو هي الكلام على ان اتحاد الاثنين باطل مطلقا يكون هناك كثرة
في مرتبة الذات لكن حرج الشيخ وشال المختص رح معرون على ان اخصف والفصل
منحدان وجودا وانا وشمود الى هذه المباحث ان شاء الله تعالى **قوله**
والاستحالة في ان يكون شيئا واحدا ان احواب عن الاستدلال انقالين
مفارق التبركين حاصله ان احد بالاجزاء احوار حبه واحد بالاجزاء الدونية
منى ان بالذات متغاير ان لان الاجزاء الدونية هي الاجزاء احوار حبه
ماخوذة لا بشرط شي فالمتغاير منها بالاعتبار وتعد او احد واخصفية لمنه واطف
المتغايرة بالاعتبار الاستحالة فيه وتقرر الاستدلال المستدل ان الاجزاء
احوار حبه متساوية وجودا وانا وجعلها لهذا عند نعيم احد وسعي الاخر وكان
بهذا الشأن لا يحد اصلا لا وجودا ولا انا ولا جعله بل هذا الاكتمال صار الفكر
الانا لا يمكن فيه ذلك باهي اعتبار اخذته واذ اضع الاتحاد بينها ولو اخذ
لا بشرط شي اضع الحمل بينها وكذا بينها وبين الكل فلو كان لمنه واحدة
اجزاء حبه هي تمام مهيئا و اجزاء عقلية هي تمام مهيئا ايضا كانت متساوية
ولبعد واحد واخصفية متساوية فيلزم تعدد احوالين واذ قد بلغ النفر الى

هذا النمط فلا يكون اجواب الالتماع امتناع اتحاد الحقائق المتساوية في الذات والوجود
 في مرتبة من امرات فعل العقل المتوسط لا بقوله وبعده مكابرة فاصح وسعوي
 هذه المباحث الشاء الذي **قوله** وما وقع من تحديد الباطن ان هذا جواب
 عن استدلال التمدد الثاني وحاصله منع تحديد الباطن خذ احصيا بل لو
 الباطن ككلام رسوم وتقال لها احد ود بالحجاز والعلافة تشبيه العوارض بالادب
قوله قال الشيخ ابو علي في تعليقه انه احد له اجزاء اوله فعل امراد بالاجزاء الخارجة
 كما ان امراد بالبيضة البسيطة الخارج على ما هو مبني التاميد وبالحاصل ان
 احد قد يكون له اجزاء خارجة بل يتم منها احد والمجدد ولا يكون له اجزاء كما اذا
 كان بسيطاً خارجياً فانه قد يقدم فيما بقينا من كلام الشيخ ان الاجزاء احد
 بما هي اجزاء احد لا يكون بعضها محمولة على بعض ولا على الكل الذي هو احد
 بل الذين يخرج هناك شيئاً يقوم مقام الجنس وسبقا مقام الفصل لغني ان
 البسيطة شيء واحد نفس الجنس ونفس الفصل ونسب اتحاد محض وليس هناك
 اجزاء بل يتم منها البسيطة والعقل يخرج له مادة وصورة يقومان مقام الجنس
 والفصل ومع يكون النيام عند العقل لا يجب الواقع فلا يكون اجزاء حقيقته
 بل امور متحدة وجوداً وذا هو الذي تقال لها الاجزاء الدينية قال الشيخ في
 الفصل المعهود لبيان الفرق بين المادة والجنس من الهيات الشفاء واما
 ما ذاته بسيط فعبء ان العقل يفرض هذه الاعتبارات في نفس علي النحو الذي
 ذكر قبل هذا واما في الوجود فلا يكون من شيء متميز بجنس شيء هو مادة فقد حرج
 يحصل ان البسيط ليس له اجزاء متميزة بل يتم منها البسيط كما مادة والصورة

الانفي اعتبار

الذي اعتبار العقل واختراجه بخلافه الحد فانه لا بد ان يكون له اجزاء متميزة لمنه
اخذ وعلى هذا فلا تابد في كلام الشيخ علي ان السبب لا يحد لها بل لو ابد بكلامه على
ان السبب له حد حقيقي لم يكن بعد انتم نسبة التلازم الي الشيخ لا يخلو عن كلفه فانه
قد صرح في الشفاء ان المقدار جنس وان ليس له وجود هو مقدار فقط بلا زيادة
وكذا صرح بان اللون جنس وليس له وجود وهو لون فقط فيكون هذه المفهومات ^{احكام}
ولا يمكن اخذها مواد اذ اختلف انواع المندرجه تحتها بسبب اطر خارجيه مركبات ذرية وايضا
صرح وعقد مباحث فيه بان المفولات العرضه اجناس عالنيه وصرح بان الاعراض
سبب مركبه من اماده والصورة والذي يظهر من كلام الشيخ ان ذريته هو ان يتركب
النائي لو اذ كان باطلا او حقا قوله قال الشيخ ابو نصر في تعليقه ان السبب لا
اه هذا الكلام منه كالمفرد على ان السبب اطر خارجيه بسبب ذريته لا جنس لها ولا
فصل فله ان يتركب من المفولات والافعال يتركب الاعراض من اماده والصورة
بعيد ولم يصل الي حتمي يفيض ان ذريته ما قوله والاقسام علي الاول قد اخذ
احد البسيط من مع احد المركبين واحد المركبين مع احد البسطين وهذا الاطال تحت
ولذا قال في المحاشيه تفصيل هذا الاقسام مختلف اعتبارا بل لا اختلاف فيها الا ^{لفظا}
بل الاقسام علي ان يتركب الابدان ثلثه وعلى النائي اربعة وعلى الثالث اثنان قوله
وما ذكر في نفسه مركب اه هذا هو الاشكال الذي قد مر قوله وفي الصور التفصيلي انما
يلينم احدها قال في المحاشيه عدم صدق لبعض الاجزاء الخارجيه انما هو في امانيته
اخفضه واحد من حيث هو حد منه اعتباريه ولعله قصد بهذا دفع ما يرد ان
اجزاء احد بعضها محموله علي بعض فلا يكون اجزاء حقيقيه وانما انه لا يورد له

المقصود الخامس في تقسيم الأجزاء

خصي إلى التكلف الذي ارتكبه لأنك قد علمت سابقا أن الحد من حيث هو حذرا
يحل أجزاءه عليه ولا بعضها إذا اتحاد في الوجود في هذا النحو أصلا فمقدر المقصد
بالحاسن في تقسيم الأجزاء **قوله** ليحصل فله الأقسام أنه قال في الحاشية التقسيم
على قول المصنفه ثانياً وعلى المنصور لثاني وعلى الأظهر ثانياً فله الأقسام بالنظر إلى
التقسيم المشهور والموافق مع المشهور والتناسب اللفظي بالنظر إلى تقسيم المقص
رج أراد بالموافق مع المشهور في اسم المتداخلة **قوله** لأنه لا يكون إلا في المركب
أه لعله أراد من الموصوف الموضوع ومن الصفة العرض والافتلا يصح الحكم كلياً
بامتناع تركيب المتبته من الموصوف والصفة فالهبولي موصوفة والصورة
صفتها فتأمل فالأجزاء المتداخلة شملتها أه هذا غير صحيح لأن المصروف فسر
المتداخلة بالصدق بعضها على بعض وفي المشهور ما يكون بينهما عموم مطلق
وعلى كلا الطرفين لا بد من كمال فلا يكون الأجزاء عقلية والتقوم العلي
لأنها في الكمال الذي يكون في الصفات الأخرى ان اللوازم محمولة على الكل
مع ان الحملات علة علي ما هو مشهور والحمل الصدق على ما استغفاني
فصحيح فالمتخسره ان المتداخلة من الأجزاء العقلية فتأمل **قوله** وفيه نظر
لاختلاف جهة العموم والخصوص كذا في الحاشية يعني ان جهة الخصوص
في كل مخالفة لما في الأخرى من جهة الخصوص كل يرفع إبهام الأخر فلا دور **قوله**
وإحقق إذا كان أحد الأعميين جزءاً أه هذا ما يدل على ان المتبته لا تتركب عن
أعميين من وجه من جهته عمومها بل من جهة خصوص أحدهما وعموم الأخر وهذا
غير المدعى فان المدعى ان الأعميين من وجه لا يتركب منها متبته أصلاً

جهته عموماً ولا من جهة مخصوص كما سنبين لك في المقصد العاشر ان شاء
 الله تعالى **قوله** كأنه اراد بانما العقلي ان يكون كل منهما محسوساً انه اراد
 بالمحسوس بالذات كما يدل عليه قوله فان المحسوس هو الجسم التعليمي عوارض
 وعليه هذا اليفض لا يصح التمثيل للمنازعة بالنفس والبدن فان البدن ليس
 محسوساً بالذات انما المحسوس جسم التعليمي وعوارضه كازعمه اول الالوان
 والسطح كما هو التحقيق وان اراد بالمحسوس اعم مما هو محسوس بالذات
 او بالعرض فلا يصح تمثيل للمنازعة في العقل بالهولي والصورة محسوسة
 بالعرض فتأمل المقصد السادس المهية الممكن بل هي بجعله ام لا **قوله**
 واليفض ان المستدل اراداه قال في الحاشية توصله ان ثبوت الشيء
 واجب فلا يمكن ان يتعلق به جعل لانه لا يتعلق الا بما هو ممكن ولو سلم لعلقه
 به فعند ارتفاعه لزم سلب الشيء عن نفسه الذي هو متقابل ونقض لثبوت
 الشيء لنفسه وهو محال لاجب الارتفاع فقط بل يجب الفرض اليفض وانما دفع
 نظير المستدل اليه سبحانه لا اليه لعل يجعل ثبوت الشيء لنفسه كما وقع
 نظراً فانه المحصل نعم جاز سلب الشيء في نفسه بمعنى رفعه بالكلية نحو ما
 الذي هو نفي الشيء في نفسه فالسلب البسيط والسلب العدمي كلاهما
 مستحيلان لان السلب العدمي فقط انفي وانت لا تدري عليك
 مانعة من الاحتمال لان يكون ثبوت الشيء لنفسه واجبا ممنوع كيف وقد
 نفي ان ثبوت الشيء لنفسه مستلزم لثبوت الشيء له وان ما هو لا شيء محصل
 لا يصلح لان مثبت له شيء وكل مهية امكانية جائرة العدم واللبنة ثبوت

المقصد السادس
 من المهية الممكن بل هي بجعله ام لا

المهنية الامكانية لنفسها جازا لارتفاع لارتفاع مصدره الذي هو نفي المهنية
فلا يكون واجبا لان الواجب بالا يجوز عليه جميع الخفاء والعدم واللسنة على
الذات المعنى الثبوت وصدق نفسه الذي هو سلب الشيء عن نفسه
فالسلب عن نفسه جازر ممكن نعم لا يصح ثبوت هذا السلب على طرفي الازواج
العدولي لان الازواج لبعضى ثبوت الموضوع وعند ثبوتها لا يمكن السلب
نفسه فقولنا السلب البسيط والسلب العدولي كلاهما مستحيلان فتدبر فمقابل
ثبوت المعدوم منفكاً عن الوجود وقبله لوجوب هذا الثبوت وعدمه حينئذ
الى مقتضى كان ثبوت الشيء لنفسه وثبوت ذاتياته لواجباً وسلب الشيء عن
نفسه مستحيلان نعم مجعولية ثبوت الشيء لنفسه وذاتياته يجعل من نفسه مجعولية
الذات سجل وطعاماً واللازم انقضاء هذا الثبوت بانقضاء جاعله مع ثبوت الذات
مى نفسها وهو محقق اذن ان ثبوت الذات لها وثبوت الذاتيات لها
مجعول يجعل الذات لان انقضاء هذا الثبوت بانقضاء الذات يمكن دون انقضاء
مع نفي الذات محتاج الى جاعل يجعل هذا النقص من الانقضاء وليس ذلك المحل
الامفرر الذات فهذا الثبوت مجعول يجعل الذات ثم هذا الثبوت حكايته عن
المهنية المنقرضة فمجعولياً لنفسه مجعولية هذا الثبوت اذ لا معنى للمجعول الثبوت
الذي هو امر غير مستقل حاك مجعولية الانقضاء مصدره بحيث يصلح معناه لهذا الثبوت
ويصح انقراض هذا الثبوت عنه فاذا كان المجعول نفس لقرار المهنية جعلها بسيطاً فهذا
الجعل البسيط لنفسه الجعل المؤلف بالنسبة الى هذا الثبوت بالذات وان كان المجعول
بالذات موجوده المهنية فهذا الجعل بالذات جعل مؤلف بالنظر الى الوجود وجعل

سبط بالفرض مقرر للذات والمهنية وجعل مؤلف لهذا الترتيب بالفرض إذ ما انفقه
التخص في هذا المقام ثم من الاعجاب التي لم يسمع مثله اعجوبته ما في الاتفاق الممنون
حيث قال لعلك تقول ليس من المحقق ان سلب الشيء عن نفسه انما يمنع مطلقا
اذا كان وجود الشيء عين مهنية فلم يتصور عدمه اصلا فاما في المهبليات الممكنة
فانما يمنع مع اعتبار الوجود فقط اذ لو صح سلب المعدوم عن نفسه فضلا عن
الذاتيات وربما يصدق ان الله باثنا موضوعا واثا ممكن لا يابى العدم
ولذا لم يكن شي من الممكنات هو هو لذاته فكيف سيفهم عدم تحليل الجعل من الشيء
ونفسه وبنيته وبين ذاتياته ثم قال بعد كلام قبح ارجح ان خلط الذات والذاتيات
لا يكون لمقبض او اقضاء السبب النظر الى المهنية من حيث هي غير ممكن الا
سلاخ عن يكون بعينه لحاطه باذاتها واما ما لم يخف فانما لم يخف من تلقاء بعض
او اقضاء فتقولنا الانسان انسان او حيوان لا يجوز صدق في الجعل من حيث
اخلط وان اجوع لحاطه فموضوع فالصدق عينا كما هو مقر ذات الموضوع
اقول الصدور عن العلة بل المقر فقط حتى لو امكن التفرقة بنفس الذات من غير
للفي على ان ذلك الغير ليس من جهة خصوص اخلط باعتبار خصوصية الطرفين
بل من جهة استبعاد مطلق طسعة الربط الاجمالي فاذا من متوقف صدق خصوص
احمل في ذاتيات المهنية بخصوصية حاشية الموضوع والمحمول على مجموعيته نفس
المهنية وصدقها عن افعالها هو بالعرض وعلى سبيل الاتفاق من جهتين عدم
نظر المهنية الامكانية بنفسها ومطلق كون الربط انجبا بالذات من جهة
خصوص اخلط وخصوصية حاشية المحمل فلا اخرج الى لوسط جعل مؤلف للخلط

بين الطرفين ولا الى اعتبار جعل بسيط للذات فالجاء على لفعل مهية الانسان ثم
هو بنفس الانسان او حيوان لا يجعل مؤلف اصلا ولا مبسوطا ذلك يجعل البسيط انساني
كل امره وكل امره هذا كما فعل عنه مثل على الاستدلال بان النظر الى المهية لا يمكن
السلامة عن نفسها وعن ذاتها فلا يكون موتها مجموعا ولا وعلى الجعل بان
الحاجة نسبت الا الى تقرر المهية لا الى مجموع لسيها وصدورها لكن بالنظر الى مطلق
الربط الايجابي لا بالنظر الى خصوص الاحتمين فليس ثبوت خصوص الذاتيات
لذات تلكات بما هو خصوص هذا الثبوت مقتضاها لتقرر الذات ولا الى صدورها
لكن انظر مطلق الربط الايجابي المتحقق في ضمن هذا الثبوت الى التقرر الصادر
اجا على فصاحته هذا الثبوت بما هو هذا الثبوت لصدور المهية القافية وان
لا يثبت عليك ما في هذا الكلام من القطع والسخراف وهو متر على عادة السبعة
وسنة السخفة من اختراع الاقوال الشعرية المزخرفة والافاديل النفسانية الموهبة
جل سبعة في رفع القافية الى الباري يقوم وروعا ونوع من الغنى عن هو
حلاق على العموم اما في الاستدلال فلانه ما اذا ارد ان اراد ان لحاظ الذات
غير منفك عن لحاظ الذاتيات فهذا لا يوجب عدم القافية الى المعنى امصدر
وان ارد ان لحاظ الذات حاكم بان سلب الذاتيات والذات غير ممكن
حتى يكون الايجاب واجبا مستغنيا عن المعنى فهو ممنوع فان لحاظ الذات
انما حكم بثبوت الذاتيات لها بالبدئية واما ان هذا الثبوت واجب او ممكن
فلا يمكن الحكم به البديهي بل هو اذ لم يكن الحكم بالمكانة والقافية الى
اجا على ويد اطلعي سر جدا لكن من لم يجعل الله له نورا فجعله من نور واما في جعل

فلان القول بعبارة براهين التفرقة المقتضى الى الصدور بلوح عليه
انما البطلان والاهمال اما فرع سماع العامة فضلا عن الخاصة بالطف به
الضرورة المشهورة والبداهة الغير المكذوبة ان مقتضى المقتضى مقتضى
بحكم به النظر الدقيق والمحسن الذي لا اعتماد عليه حتى ان فائدة المصادق بعينه فائدة
النسوت فصدور المصادق هو صدور المصادق فالاعراف بمجولته تفرق الـ
اعراف بمجولته بثبوت الدائيات بلارضية فاذن قد بان لك ان لم ينه
في براهينه الا الباطل ثم سلك هذا السبيل للباطل لباس الحق والمصور
للكذب صورة الصدق واللمع كبروتيه للمع اجمالا وللصدق في الصبار العقاد
سبيل كراخر وقال فيما نقل عنه صدق سلب مفهوم ما عن شي من حيث
هو انما يجوز صدق جملة عليه اجمالا الى نقص او افضاء لو كان صدق ذلك
السلب من جهة ان الموضوع بحيث لو لو خط نفس ذاته من حيث هو هو
لم يمنع بالنظر الى ذاته عن المحمول لا اذا كان امكان صدق السلب من
جهة لطلان ذات الموضوع لانه ليس ذات ومن البين ان صحة سلب
المعدوم عن نفسه او عن ذاتها عنه انما هي من الجهة الاخرى لا من جهة
امكان المفارقة بالنظر الى ذات الموضوع من حيث هي وبذا يستجف
جدا وليس من المحقق المترعرع من فضلا عن الباعين ان صدق السلب
بانه وجه كان لوجب امكان النسوت على بالقر في الطبقات اذا كان
النسوت ممكنا لادله من موجب كميل براهينه من السلب صدق السلب
بانه يجوز فرض كان محوجا للايجاب الى جعل اجمالا على غايته ما في الباب

ان يجعل ح هو جعل الذات فانه هو المجل لهذا السلب او لا يشك في ان
 امر ك انما يكون بطلان الاجزاء لا بطلان مع نفي الاجزاء فلم يخج امر ك
 الا الى مجمل العدم على الاجزاء لا الى جاعل اخر ولا يمكن ان يقال ان جوار
 البطلان على امر ك ليس بالسلافة عن نفي الاجزاء بل بطلان الاجزاء
 فلا يحتاج الى جعل جاعل فتأمل تاملا صدقا ولا تلتفت الى ما قيل او يقال
قوله لم يقولوا ابانها غير مبدعه قال في المحاشية فعل بعض المحققين ليس
 اجعل السبب بالجعل الابداعي اخذ عن ذلك كما قال التانيز قد يكون
 اختراعا اعني ما فاضته الاثر على القابل كالصور والاعراض على القابلة
 لها وقد يكون ابداعا اعني ايجاد الالبس من اللبس وعند صاحب التجريد
 هو جعل سبب مقدس عن ثواب الكثرة متعلق بالذات بالذات فقط
 هذا هو التانيز الحقيقي في الشيء والاول هو في الحقيقة تانيز في بعض اوصافه
 اعني كونه شبا اخر هو الموجود او غيره انتهى وفي كلام هذا المحقق إشارة الى
 ان اجعل الوصف لا بد فيه من قابل متفرج عليه منصفان كما ان اصاع
 انما جعل الثوب مصوعا وهذا طاهر جدا فان نصير في شبا لا يعقل الابان
 بان للشيء الاولي تفرق قبل الاضاف بالذات فعلى هذا اجعل الوصف
 انما يتعلق بالموجودية اذا كان لها تفرق قبل دون الاضاف بالموجودية
 وهذا المقرر اما لفرق في الذين فالجاعل نصير في الثابت الذي هو موجودا
 في الخارج او يكون نفي اخر كما براه اهل التحقيق وقدم من قبل لكن على
 الاول لا بد ان يكون موجودا الذي يجوز لا بالجعل السبب وهو خلاف

ما لفر

ما فرغ عندنا من ابن واما ما قالوا ان اجاعل كجبل اللاشي مفصل بالموجودية فنفسر
من وجودها بما كذبها الوجدان السليم ونسج عنه الذين المنقسم وهذه الضرورة
بالمضايع في ذلك اهمية هذا الكلام يدل على ان الضرورة ليست ضرورية
فان فيه بل ضرورة مشروطة بغير اهمية في الاصح استغناء كون اهمية منهية
عن جعل اجاعل مطلقا واما استدعي الاستغناء عن جعل متائف غير
جعل نفي اهمية في هذا الصرح الحق الفصل ما كانوا الضيقون **قوله** ثم السبب
بيننا ليس مقابل الايجاب انه قد زعم البعض ان امر او ميثا السبب شي عن نفس
في مرتبة الذات مقابل الايجاب في امرته ولا شك في استحالة ورح
بقرار الدليل كذا لو كان بنوت الذات نفسها او الذاتيات لها مجولا
نصح سلب الذات عن نفسها وسلب الذاتيات عنها في مرتبة الذات
وهدام وقد زود المحض روح ان الكلام منها في بنوت الذات لنفسها والذات
نيات لها بمعنى اتحادها معا لا بمعنى اخر منها او عنها فلو كان هذا البنوت
كجعل اجاعل لم يكن عندنا نقاعه هذا البنوت بل لخصه وهو سلب الايجاب
لا سلب العينية ورح ما صح اعلازته فلا بد من جعل على السبب معنى سلب
الاتحاد لا بمعنى سلب العينية واخرية هذا لعكس نقول ان خيرية شي شي
انما تفعل اذا كان كذلك الشيء يقرر في احتملة ضرورة ان المعدوم المطلق
واللاشي المحض لا يصح عليه علم بنوحي اصلا واعترف المحض روح في امر صد
السابق ان الوجود شرط اخرية في اذا لم يكن للمنية لفر بوجه من الوجوه لا يصح
البنوت في امرته لا مفا ومصداته وهو العينية واخرية في لا يطر امتناع السلب

في مرتبة عند عدم تفرر الموضوع في لادرجة للعدول فان المنع على بطلان الارتفاع
لازم على كل تقدير ولك ان نقول مقصود استبدال ان تبوت الذات
والذاتيات في الخارج لو كان يجعل لصدق سلمه في مرتبة الذات فان
ارتفاع الذات عن الخارج لا يوجب ارتفاع البتوت في امرية بل
يلقى ملاحظ اهمية البتوت في امرية متاخر تاخره اذ قال في الجاشيه
لا يضح الملازمة المذكورة في الدليل وذلك لانه لا يلزم على تقدير ان يتعلق
اجعل بالانانية ان لا يكون الانسان من حيث هو ان الهم
الا ان يقال كلما هو في مرتبة اهمية فهي في امرية اما خرة عنها من غير
عكس ولا شك ان مرتبة تعلق اجعل وعدمه متأخرة عن مرتبة اهمية
فاذا لم يكن الاننة عند عدم تعلق اجعل بها لم يكن في مرتبة الاننة
من حيث هي الهتمي وجه الضعف ان التقدير الفرضي ان ما هو
في مرتبة الذات يلزم تبوتها للذات ايها التفررت ولا يلزم من ذلك
تبوتها عند عدم تفرر الذات وليس بها المحقة فارتفاع والبتوت لبطلان
الذات لا يوجب سلب البتوت في مرتبة الذات اي سلب الغيبة
والخزنية ويدل ظاهر هذا والتحقيق انك قد عرفت ان مصداق البتوت
في امرية وانته الثابت للذات له فالبتوت في امرية ايما وجدت
تلك امرية فان وجدت في ملاحظة منيت الذاتيين ايما وان وجدت
في الخارج منيت في صلوه كان هذا البتوت مجعولا معان في ملاحظة محجولا
يجعل امرية فيها وفي الخارج فاذا ارتفع اجعل ارتفع لكانها فصدق السلب

فاذا ارتفع

فأذا ارتفع عن الخارج ارتفع هذا الثبوت عنه فيلزم في الخارج الحكم بعدم الذاتية
وإذا ارتفع الجعل لوجودها في الملاحظة ارتفع هذا الثبوت عن الملاحظة
فح لطلان اللازم غير ظاهر لان اللازم باارتفاع الجعل والجعل بوجود
مرتبة اهمية في الخارج صدق سلب الذاتي عن مرتبة اهمية في الخارج وان
بقي ثبوت في الملاحظة ونفس الامر ولا يلزم عدم ثبوت في الملاحظة فاللازم
غير سجيل والمسجيل غير لازم فالاول ان يورح علي سبيل الترتيد يعمل
المقصود ان المهميات سواء كانت بسيطة او مركبة اه قال في المحاشي
هذا التفسير موافق لما هو مشهور وما اورد المصريح في تحرير المسئلة
بلا كلفة واما تفسير الشئ قد كسره مع بعده عن عبارة اهمية ليس
ولا اثر في كتب القوم انتهى الشئ المحقق قد كسره حمل كلامه علي الدعوي
بجرتيه زعمانه بان الدليل المذكور لا يثبت الا بمرتبة فانه انما يثبت
كون الاضاف او الوجود مجعولا وهو مرتبة مخصوصة فلم يلزم مجعوليه
كلية بالزام مجعوليه بعض المهميات واورد علي الشئ المحقق قد كسره
سره او لا بعده عن عبارة المصريح وهذا ظاهر جدا فان حمل قوله علي
المعصية بعيد وثانيا نجا الف مشهور ويزعم الذي اشار اليه الشئ المحقق
قد كسره بقوله هذا المعصية لغير الكتاب كما اورد المصريح في تحرير المسئلة
والمشهور منها ان احد اعدائهم اه ثم حمل اعدب الثاني علي القول
بالجعل البسيط وان امكن في عبارة المصريح لكن لا يمكن حمل ما هو مشهور
عليه علي ما نقل قد كسره لان الاستدلال اشار اليه بقوله اما البسيط

فلا يمكنه اه لا يفيد خصوص اجعل السبب فان الامكان انما يرجح الي مطلق
جعل اجعل لو او كان سببا او مر كبا وعلما لهذا لم يلبث السبب المحقق قدس
في تفسيره انما ذهب الي اجعل السبب لان هذه انما سبب التلثة انما هي بعد
الاتفاق علي اجعل الموقوف في زعمه واما القول بالاجعل السبب في خارج عن
بذره انما سبب غير مذكور هنا وقد فصله في حاشيته شرح حكمة العين وبين الحمل
الواقع بين الاثر الفين والمثابن فتأمل قوله وما ذكره من الاستدلال
هو الزام اه قال في حاشيته هذا الزام مشهور من القائلين بالاجعل السبب علي
القائلين بالاجعل الموقوف وفيه عدم تصوير معنى اجعل الموقوف فانه بمعنى جعل السبب
شياء واثره المنية الجلية اي الاضاف من حيث هو مرة ملاحظه الطرفين
وغير مستقل بالمفهومية وهذا الاول الي اجعل السبب وجعل السبب التي اراد
بقوله واثره المنية المحل ان اثره مفاد بذره المنية الذي يصح عنه احكامه
بهذا ذلك ان نقول في الزام القائلين بالاجعل الموقوف ان اجعل الموقوف
الي اجعل السبب بالاخرة لان الموقوف علي بذره التفسير الاضاف المنية بالوجود
فاثر اجعل صيرورة المنية موجودة ولا شك ان اثر اجعل امر عنى فاثره الذي
هو مفاداه ومصادقه امر عنى وليس الا نفس فقر المنية اذ ليس هناك شيء
يكون مصادقه سواء اذ لو لم تكن المصادق نفس المنية المنقرضة بل مع حسنة
زايدة داخله في المصادق وكل حسنة زايدة يكون متاخرا عن اموجودية
ولا اقل من ان يكون معها اذ من اجم ان مضاف الاشارة المحض نصفه ثبوت
اصلا فلا يصح وجودها في المصادق فاذا في مصادق اموجودية نفس المنية المنقرضة

تكون هي محمولة فقد زعم يجعل السبب بالقول بالجعل الموقوف فتتم الالزام
فانهم **قوله** وفيه نظر اوله ليعايل ان يقول انه ليعنى ان المحمول عند القائلين
باجعل الموقوف المهنية الجليلة بالابها حكائية واثرا مفادا هو ضرورة المهنية موجودة
لا الاضاف بانه مهنية مفردة ويكون اثره نفس لغير الاضاف خروج
من اللبس الي الاليس في يلزم الجعل السبب وهذا ظاهر جدا خلافا لزم الالزام
الا بالرجوع الي ما ذكر من الحق الصراح **قوله** فلا بد ان التفرغ في مجموعته اهمية
امكنه اه قد وقف المحسني رح على ظاهر الفاظ المورد فلو اورد ان الكلام
في اهميات الموجودة في الخارج بان النفسها محمولة او الصامها بالوجود
والذي لازم من الالزام ان المذكور لو تم مجموعته مهنية الاضاف الذي لا وجود
له في الخارج فلم يتم الالزام نعم لو تم زعم استحالة اخرى هي ان لا يكون اثر
اجعل اثر اعتباري في الاشكال اخر لو يتم بل المذكور الزمام ام لا فاقابل **قوله**
هذا اذا كان الشخص اذا كان مركبا في الخارج عن المهنية والتشخص
يصح القول بان المحمول كون المهنية شخصه فلم يلزم الجعل السبب واما اذا
كان الشخص عبارة عن المهنية المتخارة فمجموعية هي بعينها مجموعته المهنية فالاعتراف
بمجموعية نفس الهوية اعتراف بمجموعته المهنية جعلها بيطا وكذا اذا كان مركبا
عقليا لان جعل الكل هو بعينه جعل الاجزاء العقلية وهذا هو ما قال في المحاشية
الشخص ان كان مركبا عقليا محمله هو بعينه جعل الاجزاء العقلية الاتحادي
جعل وجوده وان كان عبارة عن المهنية النوعية فحمله جعلها بالضرورة
ثم حمل كلام المصريح على تركيب الشخص في الخارج وكون المحمول ضرورة

الاهمية شخصه بعد كل البعد مع ان المصريح غير قابل تبركيب الشخص في الخارج وكلامه
صريح في ان المجهول نفس الوجود الخاص وهو اعتراف بالجعل البسيط فهذا شاهد
عدل علي ان المصريح لم يجعل المذهب الثاني القول بالجعل البسيط بل
الظاهر انه نقل بذمها اخر هو ان المهية الكلية مجعولة فروبان المجهول هو الوجود
احاص منعين بذاته علي ما هو راي الاشعرية لا المهبيات اذ لا وجود لها
علي رايهم اذ الوجود عندهم هو الهويات البسيطة التي هي عين الوجودات
الخاصة فتأمل **قوله** كان امر او منه ان يجعل لا يمكن اه لغني ان صاحب هذا
المذهب قابل بالجعل الموفق ويدعي ان المهية البسيطة لا يمكن ان يعلن
الجعل نفسها اذ لا نسبة فلما كان فلما مجعولة انما المجعولة لا تصافها
لغني زايدة عليها كالوجود ونحوه بخلاف المهية المركبة لان في حد حقيقتها
فيام بعض الاجزاء بالبعض فتساك بين الاجزاء نسبة فيعرض لها الامكان
فصبح محلل يجعل بين الاجزاء التماسا ويكون امر يجعل ضرورة بعض الاجزاء
متضمنة لبعض الاخر **قوله** او امر واه هذا البعد من التوجيه الاول فتأمل **قوله**
اشارة الي ان هذه المحسنة تعليلية متعلقة بالحقق لا اطلاقية لغني ان المحسنة
اندتورية ليست اطلاقية واللاخرج احاصل ان القسم الاول بالحقق بنفس
اهمية في الامتياز عن القسمين الباقين فانها لا يفر بوضان بنفس المهية للمنه
منفردة بقيد الوجود وغيره وفي هذا الكلام اشارة الي الانقضاء امر خارج عن
مصدق اللوازم فان المصدق نفس المهية المنفردة المنخويزة بما انها منزع
بها مبادي المحولات لانفس المهية من حيث هي حتى لا يبقى فرق بينها وبين

الذاتيات هي المصدران وما غلب ما سمعت من الكلام من حرف الموه انما هي عن
الافادات الللاج عليه انواع البدييات ما في الاتق المبين حيث لغوة وقال
ثم منها لوازم ومصدران محل فيها نفس المهنية المجمولة ومفهوم المحمول مع انقضاء
من المهنية للخلط لا المهنية المجمولة باعتبار المجمولة فضلا عن الوجود عند ان
استند لوازم المهنية الى نفس المهنية من جهة انقضاء الخلط من غير اعتبار بدخلية
مطلق الوجود كما بلغ اليه لشرح الصانع ونسبها فان ملاحظة المجمولة انما اوضح
البياني صدق المحل لكونها من الطابع الامكانية دلالات متفرقة له الا بالمجمولة
لان حيث ان ذاته احدى حالتيه هذا المحل محضوه ولا استعداء مطلق
الربط الايجالي ما هو مطلق الربط الايجالي ذلك الامس حيث والحضوية
الا بالعرض على قياس ما يعرضه ثم قال بعدئذ من الكلام وان قلنا بدخلية
مطلق الوجود فيكون مصدران المحل مهنية الموضوع المتقرر بالجعل ومفهوم
المحمول وانقضاء المهنية باعتبار الوجود المطلق للخلط وان حضور احدى
الوجودين محال اذ قل له انتهى وانت ومن يصلح للنمائية لعل ان المصدران
ما لصدقي عند الحكاينة ونسب اليه بالمطابقة وعدمها ولا ريب الا ارباب
في ان ما ليردم الامون من الخاصة والمفامته والمعتبر عن الكاينة
في قولنا الارغية زوج عن الصاهبا بازوجية ولا شك ان المنصف نفس
الارغية لا الارغية المفيدة بالانقضاء او نفس من لا يربى انقضاء المهنية
بكي بهذا المحل ولو كان الانقضاء معبراً في المصدران لا صح منه احكامية علي
هذا النمط او لا تعلم ان المعروف بالذات من دون واسطة في العود

نفس مهية الارضية فمبنيها من حيث انها معروفة للزوجة وتصحح لانواعها بحكي
عنها بهذا العقد فلا بد من الغافلين الذين يحبون ان يحمدوا ويؤمنون ان يعودوا
من الفلاسفة بالتم حاصلوا ثم في لوازم المهية لئلا يذاهب الاول انها غير
مجمولة لا يجعل الذات ولا يجعل متالف من الملزوم وغيره رغم انهم بان
اللوازم والذاتيات واجبة الثبوت والمقتضى الى اجعل ما يكون في حد حريم
الامكان وانت بما عرفت في جعل ثبوت الذاتيات قد خرجت عن العهدة
في البطلان هذا الرأي والباطل في جمهور الفروقة حاملة بان ما هو خارج عن
المهية والحقيقة مقتضى في ثبوتها الى جعل اجاعل وبناء على هذا الرأي قال
من قال يجوز ان يكون الوجود في ذات اعلى ذات احق حل وعلا ولا يكون
في الصافي به محتاجا الى جعل اجاعل بانه من لوازم المهية الاول تعالى الله
الذاتي انها مجولة واجاعل المقضي نفس الملزوم اعضاءا ما بحيث لا يصح
الا لفاك ثم جمهور المتهمة بهذا اهدى بقالوا مهية الملزوم مقضية بشرط
الموجودة من شرط الا اعضاءا كما في سائر العلل وذو هيب يعصم الى ان المقضي
نفس المهية المتفرقة حال الوجود والوجود من مقارنات المقضي ولعل مني
اختلاف اختلاف في اجعل فمن ذاهب الى ان المهية محمولة وانما اجعل نفس
تقرر المهية المتفرقة جعلها مقضية للوازم لانها صارت واقعة فلا يطر في
الانصاف باللوازم التي مرزاد من ذهاب الى ان المجول بالذات الصافي
بالوجود ذهاب الى ان المقضي المهية بشرط الوجود لانها صارت بهذا الا
فلا يقضي دونها لكن بناء اختلاف على هذا الوجه نجد سنة صاحب الاتفاق

الممكن هذا الرأي الى الشيخ لانه قابل بالجعل الموقف المحسنى روح السندل على اشتراط الوجود
في الاضضاء على تقدير كون اللزوم متصفيا بثلاثة وجوده الاول انه لو لم يستلزم الوجود
في الاضضاء المقضى لزوم استناد الموجود الذي هو اللزوم اليه باليس بموجود
معتبر فيه شرطا او شرط او الحضم لقول به الثاني ان المنة نفسها قابلة فلو كانت
مستغنية من دون امر زائد لزوم ان يكون شي واحد قابلا وفاعلا و موح واليه الشارح
ولو كان شي واحد قابلا وفاعلا من منة واحدة وفيه ان المستحيل كون شي واحد مستعدا
فاعلا لا موصوفا و فاعلا و اللزوم منها هو الثاني للاول فما هو سبب جعل غير لازم وما
هو لازم غير سبب الجعل الثالث انه لو لم يستلزم الاضضاء بالوجود لزوم صدور الأثار
من دون اعتبار الوجود واليه الشارح بقوله و صدور الأثار من منة اه و لعلك
لقول ان الحضم لا يبرعمه سبحانه لانه يدعى ان الاضضاء من المنة و الوجود من
المفارقات لكن الحق غير خاف لان الوجود بعد اذ الأثار فلو كان صدور الأثار
من الذات نفسها فهي الوجود فقد صار المقضى الوجود والضر هو خلافه فيهم
ثم فرق بين الوجود المطلق و مطلق الوجود فزعم ان الشرط هو الثاني لا دور
الاول لان الاول منهم فلا يستند اليه المعين وفيه ان اللزوم الوجود منة فلا
الالتمس قال في الحاشية مطلق الوجود الوجود منهم الا ان ابهامه ليس في نفسه
كما ان ابهام الوجود المطلق في نفسه وهذا قال و الحق اه و الحق ان العلة الغاية
يجب ان يكون متشخصه كما انها يجب ان يكون موجودة و قوله و الحق اه إشارة
الى ابطال كون المنة مقضه سواء كان الاضضاء سبب الوجود او بدلا لشرط
و حاصله ان العلة الفاعلة سواء كانت للواحد بالشخص او الواحد بالعموم

بحب ان يكون شخصه بدته فان العقل مفيض ان يكون للمتيقن انضواء وان كانوا
بزعوم جواز انضواء المتيقن للمتيقن فندبر المتيقن الثالث واليه ذهب المحقق
رح كما قال والحق ان يجعل ولا يحداه ان اللوازم محولة بجعل الملزوم على سبيل
الاستبعاد وهو مختار المتأخرين المحققين وقد اشار الى بيان هذا المتيقن
هو ان الاجازة من خواص الباري حل مجده فيكون هو اجاعل لكن هذا جعل موقوفه
جعل الملزوم لا جعل متالف واللازم صحة التعلق بالنظر الى تقرير الملزوم
ووجوده قال في الحاشية سواء كان بسبب متعلقا بالمتيقن ومن حيث هي
او مكملا متعلقا بها من حيث الوجود على اختلاف القولين فعلى الاول
مصنف المتيقن للواز من بعد ان غنينا فانها تقررت اولاً ثم نصير موجودة باحد
الوجودين ثم مصنف باللوازم وعلى الثاني مصنف بها بعد منبته الوجود
وفي قوله فانها تقررت اولاً ثم نصير موجودة الشارة الى ان استبعاد
صدر المتيقن اللوازم بواسطة استبعاد المتيقن للموجودية فانهم **قول** والسرفيه
المتيقن بحب تقريرها وكيفية ان تقرير المتيقن محل له نحو ان تقرير بحيث
تكون مخلوطة باللوازم وتقرير بحيث تكون منفك عنها والتقرير الثاني محيل
بالذات تخيل بالذات انما يمكن بتقرير بحيث تكون مخلوطة باللوازم فالجاعل
انما يوجب الممكن من التقرير فادجب التقرير بحيث تكون متصفة باللوازم فجعل الملزوم
هو بعينه جعل اللوازم ولا يجوز ان يتقرر المتيقن اولاً مطلقاً عن اللوازم ثم
مصنف بها باضواء كما او باضواء به فان التقرير على هذا الوجه سيجل بالذات
فانهم **قول** ولقد الوازم خصوص الوجودين يعني ان لوازم خصوص احد الوجودين

ايضا مجموعته يجعل الذات لان نفي المهنية في نحو من الوجود يكون اللوازم لازمة
بالنظر اليه لا يمكن الا منصفة بها فيجعل المهنية منصفة بها ونظرا انما نتم في اللوازم
التي لا تنفك عنها المهنية ولا يتصور مرتبة من وجودها منفكة عنها وكون لوازم
الوجود كذلك محل تأمل **قوله** والاما الصف بها المهنية او حاصله لو لم يكن
اللوازم امور الاعتبارية بل موجودات عينية كان الاضافات بان
يوجد او ذلك اللوازم في المهنية وينضم اليها فلا تنصف بها المهنية في
الذين واللازم ان يقوم بالمهنية الموجودة في الذين المعدومته عن الخارج
موجود عينية بل يتم اضافة المعدوم في الخارج بالوجود فيه فان قلت كون
الموجود في الخارج كلفي فيه موجودته فرد فيجز ان يكون اللازم في الخارج و
يقوم بها فيه وينضم الي الموجود في الخارج ويكون افراده الاجر معدومته
في الخارج وشرعي عن الموصوف ومصنف بها المهنية الموجودة في الوجود
فلا يلزم الاستحالة قلت سحى ان الصفة او كانت امرا عينا لا بد في
الاضافات بها من قيامها واتصافها الي الموصوف فلا يجوز العقل ان
يصنف بالسواد المعدوم شي فلو كانت اللوازم امور عينية وجب
في الاضافات بها اتصاف افرادها الي الموصوف فلو انصف بها المهنية
في الذين لزم قيام افرادها العينية بالمهنية الموجودة في الذين ولزم الاستحالة
قطعا وبعد فيه كلام لان عدم كون اللوازم اعتبارية انما يوجد كونه امور
الاتصافية وكون الاضافات اتصافا مباد بها على وجه الاتصاف ولا يلزم منه
ان يكون هذه الامور الاتصافية موجودة في الخارج لا يرى ان الصورة

صفة متضمنة بانفسها مع كونها موجودة ذهنية فيجوز ان يكون اللزوم صفة الفعالية
ويكون الاتصاف بها في الخارج لقيام افرادها بخارجته وفي الذين لقيام افرادها
الذهنية فلم يلزم قيام فرد خارجي بالموجودة في الذين المعدوم في الذين وغاية
ما يمكن ان يقال الامر المنضم انما يكون موجودا في الذين اذا لم تترتب الاثار عليه
فلا يمكن ان تصف الشيء بامر منضم ذهني بحيث لا تترتب عليه صدق المشتق
فلو اصف الموجود الذهني بغير منضم اليه بحيث تترتب عليه صدق المشتق
يلزم الاتصاف الموجود بامر تترتب الاثار خارجية عليه فيلزم اتصاف الموجود
الذهني المعدوم في الخارج بصفة مترتبة الاثار خارجية موجودة في الخارج
واما قيام الصورة الذهنية بانفسها فليس بحيث تترتب عليه صدق مشتق الا
الصورة الذهنية علم ولقيامها بالذين تترتب عليه صدق العالم لانا نقول
لهذا ذهب المحققين الى ان الصورة من حيث القيام والاتصاف بالعوارض
الذهنية موجود خارجي انما الموجود في الذين الشيء من حيث هي مع قطع
النظر عن الاتصاف وليس هو علما ولا تترتب صدق مشتق عليه وقد عرفت
مع ماله وما عليه ولا يمكن معها القول بان الفرد المنضم الى الصورة العلمية
من حيث القيام بها موجود في الخارج ومن حيث هي موجود في الذين
لان لوازم المتيمة بحسب اتصاف المتيمة بها سواء اخذت موجودة ذهنية او
خارجية فلا بد من ان تصف المتيمة من حيث هي بما خوزة مع قطع النظر
عن العوارض الذهنية باللوازم فوجب الضمام اللوازم اليها بحيث تترتب عليه
صدق مشتق فيكون موجودا خارجيا والموصوف موجود ذهني فلزم الاتصاف

واذ قد بلغ الكلام الى هذا المنزلة ظهر لك ان المعقولات الثمانية امور اعتبارية
ايضا وان الابرار الذين لا يصفون بصفة الضمانية ولفي بعد وغدغه اما
اولا فلذلك قد عرفت ان الامر المنزاع يصف به الشيء ويكون هذا الا
موجبا لحمل المشتق فهذا القيام مجرد وخذ وجوده خارجي فلو ان الصف
اهمية باللوازم ولو ان اضافة اشراعية ولو ان يقوم بها في الذين فيها ما نجد
وخذ وجوده خارجي في ترتيب الانوار فيما يترجم قيام الموجود مجرد وخذ وجوده
الخارجي في ترتيب الانوار بالموجود الذي المعدوم في الخارج وهو
في قوة استحالة موجوده عن وجوده ولفي واما ثانيا فلان الحاصل المشتق
مطلقا ليس امرا خارجيا انما الاثر الخارجي الجاب حمل المشتق في الخارج
بان بعضه قضية خارجية واصناف اهمية الضمنية باللوازم الاصناف واقعي
وغيره وليس تجارحي اذ اللوازم ما يصف به الشيء في نفس الامر بالاوصاف
الذنبية والخارجي ولذا يعقد باللوازم قضية حافظة فلو كان الاتصاف
باللوازم الاضافة الضمانية بتبريد عليه صدق المشتق لترتيب علي المضم
في الخارج صدق المشتق فيه وعلى المضم في الذين صدق المشتق في الذين
صدقا واقعا فلما يلزم الاتصاف الموجود الذنبية بالصفة الغنية فتأمل
فيه وانق ان احكم بالوجود الخارجي انما هو بقيام الاوصاف والضمانية فلو وجد
قيام الاوصاف الضمانية بالموجود الذنبية لا يهدم حدرا احكم بالوجود
الخارجي كما يشهد به الوجودان الصحيح فلا يصح الاتصاف بصفة الموجود الذنبية
فانهم **قوله** وتناخرت عن الوجود الخارجي اه حاصلا لو كانت اللوازم امرا

امضية لا تصف المهية بهاني الخارجي الصافي الصافي فوجب تاخره عن الوجود
 الخارجي للموصوف واللوازم لا تاخر عن حصول الوجود الخارجي للموصوف
 بل انما تاخر عن مطلق الوجود وفيه ان القدر القوي عدم الشراط
 حصول الوجود الا تصاف لطابع اللوازم لا عدم الشراط حصول الوجود
 الا تصاف بفرونيه واللازم منها تاخر حصول الا تصاف بالفرد الخارجي
 عن حصول الوجود الخارجي وحصول الا تصاف بالفرد الذهني عن حصول
 الوجود الذهني والا تصاف بالمطلق عن مطلق الوجود **قوله**
 وفيه سائحة والمقصود انه قال في الحاشية وجه السائحة ظاهر سواء اريد
 بالهويات الخارجية الوجودات الخارجية او الاشخاص الخارجية فان
 المحروف هو المهية والوجود والشخص معبران في جانب الفاعل لا في جانب
 القابل انتهى هذا ينبغي ان القسم بعوارض المهية لا بعوارض الاشخاص
 والا لا يتم في جعل الاشخاص معروضة مسائحة وقوله والشخص معبر في
 لا يجلو عن كذا فان هذا القسم لا يحث فيه ان يكون معلولة للملزم
 لو كانت معلولة اليه فالشخص ينبغي فيه كما في القسم الاول بل المقصود
 المهية في اي شخص كان والا لا يخص شخص معين ولم يكن مشتركا بين الاشخاص
قوله والا فالوجود ونحوه انه بدأ على ما هو المشهور بين جماعة منهم
 الشارح المحقق والمحقق الدردي رحمهما الله تعالى والمحقق فيه ما عرفت **قوله**
 اشارة الى لطبق دليلهم آه فعلى هذا المراد من قوله لو كانت المهية محولة
 فنقد ارتقاه يلزم سلب الشئ عن نفسه لو كانت المحولة ملزمة المهية

فعد تصور ما غير محولة بلزم تصور اهمية لامهية ولا يخفى بعدة **قوله** وحق ان كلامها
من العوارض الذميمة اذ الكلام فيه كالكلام في الوجود وقد تقدم فنذكر
قوله قد عرفت ان اجعل على قسمين اذ لم يلفظ اسم المحقق مع ميبا
الى الجعل البسيط وصور انما ذهب باعتبار الجعل المركب وجعل المتنازع
لفظية ولعل وجهه انه وجد اصحاب هذه انما ذهب المنقولة قائلين
بالجعل الموقوف ان انما ذهب الثاني ان المنقول منها غير ذميب الا انما
وقد بين الجعل البسيط والمركب بين النزاع الواقع بين الاشرافيين
وامثاليين في حواشيه على شرح حكمة العيين والاشراقيةون ووجوا
اه قال في الحاشية تحريم محل النزاع ان الاثر بالذات على تقدير الجعل
البسيط هو نفس الشيء من حيث هو والوجود والاصناف اثر بالسفينة
وعلى تقدير الجعل المركب هو انما ذهب بالاهمية بالوجود من حيث هو غير
متفعل بالمفهومية اي مفاد التسمية التركبية ونفس الشيء والوجود والاصناف
لا يهد الا اعتبار اثر في ضمن الاثر بالذات **قوله** الفاعل كجعل نفسا
الوجود اذا كان نفس اهمية محجولتها لوجود الوجود وان كانت غيره بان
نفس الواجب امر الاثر انما فالمجول اهمية دون الوجود وجعل البسيط
قد بينا سابقا ان الحق هو الاول والصدر الشرازي قد ذهب الى ان
الموجود بالذات هو الوجود والاهمية موجود والاهمية موجودة بالعرض وان
الوجود رايد على الاهمية كما قد نقلت في مبدية وضبوط فيما تقدم وقال بناء عليه
ان المجعول بالذات الوجود دون الاهمية والاستدل على البطلان محجولتها

اهمية لوجوده منها ان المهمية لو كانت مجعولة لكان اجاعل مقوما للمخففة لكونه
ما عليها تقدم الذاتي على ذي الذاتي اعني التقدم بالمهمية فيكون واخلافها وما
المن تصور المجعول من دون تصور اجاعل وانت لا تذهب عليك ان
بما منقوض بالوجود نفسه فان الوجود محمول عنده جعل البسطا فلو كان محمولا
لكان اجاعل مقدما على الوجود الذي هو نفس حقيقته فيكون مقوما لمخففة
الوجود ومقدما عليه تقدم الذاتي على ذي الذاتي ولما امكن تصور الوجود
المجعول من دون تصور اجاعل واحتمل انه فرق بين التقويمين فتقوم
اجاعل معلوله تقويم امر خارج اثره خروج المعلول الذي هو المخففة والمهمية
من اللبس المحتمل الى الاليس وتقوم الخبر وانما هو بحيث يدخل
في التقويم ويجمع مع خبر اخر فيجعل باجماعها مخففة امر كالمسجل هو الذاتي
واللازم هو الاول فاللازم غير المسجل والمسجل غير اللازم فافهم ثم علق البطلان
بذا الراي بان اهمية اخبار جنسية من اللبس الى الاليس بهذا الخروج
انها مناسية ومانية مصداق لانه لانية اما نفس اهمية المتقررة او
بعرض امر بصيرته مصداق لهذه الكونية والتاليس لانه ثلث فعلى الاول
الوجود نفس كمنية فالمجعول هو الوجود جعل البسط لاهمية الزيادة عليها
الوجود وعلى الثاني فانه جعل الاضاف بهذا الا فرقم يكن اجاعل محرجا ايانا
من اللبس بل لو امكن فانما يكون تقويمه مثل تقويم الذاتيات فبلازم احلف المذكور
متاثر ولا يمكن توجبه كلام المستدل بهذا النمط كما يظهر من ملاحظته
وتصح كلامه ومنها ان اهمية الكلمة شخصها ليس ذاتها واللام بهج عرض

الكلية لها فتشخصها انما يكون بامر زايد وعند القوم الم مشخص لم يوجد وعندنا
التشخص نفس الوجود المحض سواء كان امرا حقيقيا خارجيا او انتراعيا فاما
مخصص لم يوجد ولم يصدر عن اجاعل فاذا كان المحمول بالذات واولا ليس
نفس اهمية الكلية بل هي مع حقيقتها الوجود او لتفصيل او ما شئت فقل ان
اهمية محموله وانت لا تدري عليك انه منقوض بالوجود لان الوجود عنده
محمول جعله البيضا فنقول الوجود غير مشخص بذاته والا لما كان مشتركا
وقد اعترف هذا القائل بالاشتراك فاذا كان لا بد من مخصص زايد المحمول
الوجود مع هذا المخصص فاجعل جعل مولف فان قلت الوجود عنده شخص
مفهوم وما به الاشتراك عين ما به الامتياز كما قد صرح به قلت فلكن
الاهمية الغير كذلك فلان لم انه لو كان التشخص نفس اهمية لم يصح عرض الكلية
ولك ان تفر الكلام من الراس انه قد اشتمل بين القوم انه مالم يصبر
موجود الم يكن منعا فان الاهمية بنفسها معنية فيكون بنفسها موجودة
فالوجود نفس اهمية والهوية فاذا كان محموله اهمية محموله الوجود فالوجود
فالوجود هو المحمول جعله البيضا وان كان متعينا بعين زايد في موجود
لوجود زايد فالمحمول اهمية من حيث انها بها بالوجود فالجعل جعل مولف
فلا يصح محموله اهمية مع زيادة الوجود فتأمل ومما انه لو كانت اهمية
محمولة لكانت مهية المحمول لازمة لهية اجاعل لان المعلول لازم
للعلة فيكون اهميات الامكان من لوازم مهية جاعلية فيكون اعدايات
لان لوازم اهمية المورد اعتبارته وانت عليك ان لوازم اهمية التي

حکم باعتبار بینا یا بکون اهمیت منصفه بهائی ای نحو کان من الوجود فرضت
فی الذین اوفی الخارج لا یا بکون نقره تابعاً لنقره اهمیت وید اظا هر **قوله** وانا
ان الوجود امر اعتباری اه قال الشيخ المقتول قاعدة لما كان الوجود امر عقلياً
فالشي من علمه هو به انتهى و قد عرفت فيما سبق معنى كونه اعتباراً عقلياً من كونه
منزاعاً عن نفس الاهمية والهوية بان يكونا مصداقاً له من دون قيام امر يكون
مصداقاً له و قد روي بهذا من قبل غيرنا لا يجوز حوله الشبهه و دلایل الشيخ
المقتول لو تمت لذت علی هذا فالخاصل ان الوجود الذي حمل في قولنا
اهمية موجودة اعتباراً عقلياً يعبر عنه العقل عن نفس المهية والهوية ليس مصداقاً
امر زائدا بقوم بها الاضاميا او انزاعاً فلذلك ان يكون انزاعاً جعل نفس المهية
والهوية لان انزاعاً جعل و ما هو المجهول بحسب كونه امر اعتباراً وليس مفاد هذه
الفصحة الا نقره المهية والهوية هي مجعولة بالذات فقبل جعلها على كانت
اهمية والهوية ليس انهما فصارت بالجعل البانصح بالنسبة ان يحكي اعتباراً
بأها موجودة ومن تدبر كلام الشيخ المقتول بحده لطلب الاعتيار العقلي
على امر يكون منزاعاً عن نفس الشيء من دون قيام امر يكون مصداقاً له مجعولة
وعلى هذا لا يتوجه ايراد المخبرج الذي اوردته بالسبب لصاحب الاقوال
فانهم **قوله** وانا لما كان الوجود هو المعنى المصدرى ومصداقاً له قال
الصدر الشيرازي لان السلم ان مصداقاً حمل الوجود على اهميات انما
هو انفسها وان كان بعد صدورها عن اجاعل حتى يكون في موجودها
مستغنية عن اجاعل كيف ولو كان الامر كذلك لزم الاطلاق من مادة الاطلاق

الى الوجوب الذاتي فان مناط وجوب الواجب عندهم كون حقيقه الواجب
مع حقيقه هي مصداق الموجودية ومناط الامكان الذاتي هو ان لا يكون لنفس
ذاته كذلك فالممكن بعد صوره عن اجاعل مع قطع النظر عن اى اعتبار
اخر سوى نفسه لو كان موجودا لكان الوجود ذاتا له ولا يجدي التفريق بين محل
الذاتي وحل الوجود بان الذاتي يصدق على الشئ بلا ملاحظه حقيقه تفهيمه او
تفصيله وحل الوجود يحتاج الى حقيقه صدور اهميته عن اجاعل لان هذه الحقيقه
ويطابق بانها ان يكون ما خورده مع اهميته في كونها مصداقا للموجودية اولادها
الذاتي عاد المحذور لان الحقيقه التفصيليه يكون احواله في نفسه فم سبق المصداق
الانفسي على الاول فالصادر من اجاعل ليس الا بالمجموع المسمى
بالمهميه مع تلك الحقيقه فليكن الوجود ملك الحقيقه فالانزاع للفاعل اذ ان
المهميه المصغره بالوجود انهي انت لا يذم عليك ان ما ذكر من عنده
مصداق حل الوجود فهو حق وقد بينا سابقا بان شاف دانا الزام
الوجوب فليس شئ فان عينه مصداق الموجودية لا الوجوب ان يكون
ذو المصداق متفرقا عن بل يجوز عليه البطلان فلا وجوب في كون مناط الوجود
على عينه مصداق الوجود وان زعم به كثير من المتأخرين من اتباع المشايخ
فغير مولوق به ولا حجه في زعمهم والحق احق بالاتباع ثم العجب من هذا القابل
انه مع امراره على ان الوجود بالذات هو الوجود والامهيات انما هي مشعره
عن الوجود كيف حكم بان مدار الوجوب على عينه فان الوجود مصداق
للموجودية من دون اعتبار امرزاد قطعا فليزم ان يكون واجبا مع انه

بجول جلاب يطاد ان جعل مناط الواجبة عنسنة الوجود مع القيام بنفسه فاما
لو جود عنده فاقم بنفسه لا يقال الوجود ليس ممكنا بمعنى ناسا وبالسنة الوجود
والعدم اليه كيف والوجود لا ينافي اذ ينافي اليه وسنة لفضله بل هو ممكن بمعنى
انه تنفر بتفوييم العبر والتفرير والانا نقول الاجتناج الي تقوم الغير وتفرير به بواجب
ان يكون في حد ذاته غير ضروري التفرير واللا تفرير لانه ان كان ضروري التفرير
تفرير الغير اياه يحصل يحصل وان كان ضروري التفرير فالتفرير بتفرير الغير
محال لان ما اريد احكامه عنسنة حكلي لفضله موجود وضوعها المهمية ومحمولها الوجود لان
الحاكمي عن التفرير واللا تفرير مؤنثه القضية فقد ازم التصاق الوجود بالامكان
بمعنى ناسا وبالتفرير والبطلان بالنظر الي الذات فكذا حال المهمية عند عنسنة
الوجود علي انه لو سلم ان الامكان في الوجود هو الحاجة الي تفوييم الغير ولم يلزم
منه الوجوب الامكان بهذا المعنى فكذا حال المهمية عند كونها نفس الوجود
ومصادق الموجود به فاقم ثم قال هذا القابل والتعجب من المحقق الدواني
رح انه لمع صراره وتشدده علي ان المهميات الفها محجوزة قال حقيقته
الواجب عندهم هو الوجود العجبت القايم بذاته المتفرج عن جميع الضعور
والاعتبارات فهو اذن موجود بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني ان
احمل في جميع صفاته هو منه البسيطة التي لا تكثر فيها اصلا ومعنى كون غيره موجودا
انه معروض لخصه الوجود بسبب غيره بمعنى ان الفاعل محيلة بحيث لا يخطه
الفعل متبرج منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه ابي احسنه لا بذاته
بخلاف الاول وقد اصاب ساحه في هذا العجب ومن البين انه اذا كان

الموجودية بقيام حصّة الوجود فالمجول بذو القيام مع انه صرح ان الفاعل
كحوله بهذه المحسنة وبذا جعل موقف ان يقال ان هذا ليس ندب بل تقرير
لكلام ائمة ابن قتال فيه ثم قابل واحاصل ان الموجودية اما بالانضمام شي
الديه هو الوجود كما نقل عن ائمة ابن واما بافاضة الفاعل نفس المهنية كما عن
الاشراقين واما بجعلها مرتبطة ومنسبته الى اجماع كما هو ذوق طائفة
من المتقدمين الاول باطل عند هؤلاء والثاني باطل بما ذكرنا فبقى لقاب
لهم الثالث فيكون المجول كون المهنية مرتبطة ومنسبته مرتبة فقد ازم جعل
الموقف انتهى وانت لا تدب عليك ان الذي ذكر في الطال الشق
الثاني فقد عرفت حاله والذي البقي لهم من ان اثر المجول كون المهنية مرتبطة
ففيه ان الا بتا طلس الا السعنة والمجمولية فبذرة السعنة في اي شي في تقرير
المهنية نفسها فالمهنية اذن مجولنة وجمول جعل بسيط وبذرة السعنة والارتباط
لا يحتاج الى جعل سنانف وان كان في الاضاهيا با مرزا يدفد الى
الشق الاول وان كان السعنة امر اخر مغاير للمجمولية فبذرة السعنة
مصداني للموجودية ام لا على الاول فقد صار الوجودية السعنة المضممة
اليها قال الى الشق الاول وان لم يكن مصداق للموجودية فلا يحصل من
مجمولتها الموجودية فلم يكن جعلها موقفا للموجودية بهف وقد وقع نوع من
الاطباء لسلا فقع احد في الارتباب **قوله** وانت خير بان مصداق حمل
الوجود اه قال في الحاشية واحاصل ان مصداق حمل الوجود هو المهنية
من حيث انها مستندة الى اجماع لو اذ كانت مستندة من حيث هي

او مستنده من حيث فعلي تقدير استغناء بهما من حيث واجبا جها من حيث
الوجود لا يلزم صدق حمل الوجود في مرتبة الذات وان سلم ان المصدر في خصوص
استنادها من حيث هي فعلي تقدير اجعل المؤلف مستنده اليها اجاعل وان لم
يكن مستنده باستناد متالف ومخالفه اليه وليست مستغنية عنه بل
النظر الصحيح بحكم بان المصدر هو خصوص الاستناد من حيث الوجود لا الاستناد
من حيث الذات ولا الاعم انتهى تحقيق ابراهه الاول ان المحسنة حسنة
تعليلية خارجة عن المصدر كما نقل عن اسمدل الذي هو صاحب الاقوالين
فيجوز ان يكون هذه المحسنة حسنة الاستناد في الوجودية فلا يلزم من عدم
مجمولية المهنية بالذات ان يكون الوجودية بالذات ويرفع اجعل
راسلهم لوقر الدليل بان مصدر الوجود ما كان المهنية نفسها حسنة
الاستناد ومصدر الوجودية نفسها هو المحمول كما تقدم في تقرير الدليل
الاول لكان له وجه او قرر بان هذه المحسنة داخله في مصدر الوجودية
فيكون مقدمة على الوجودية فيكون الاستناد والاستناد نفس المهنية
ولو لم يكن الاستناد استناد نفس المهنية ارفع الاستناد راسلهم ليدرد
اعترض المحسنة لکن الكلام في كون المحسنة داخله في مصدر تقدير
واما اعترضه الثاني فانظرا انه غير متوجه فان استناد المهنية في نفسها
استناد بالعرض فلا يبقى في كونه مصداقا للوجودية التي هي بالذات قائم
ولن من ان كرسن **قول** ومن الذين ان ذلك اه تملك نقول بالقول
يا جعل البسيط لفضي ان يكون المهنية المجمولية سابقا على الوجودية هي مرتبة

حل الذات مجعول للكذلك تعلم ان لانا ذلية فان مجعولته مصداق حمل الذات
والذاتيات عين المنازع فيه وليس الكلام الا فيه وانما المحج مجعولته حمل الذات
والذاتيات يجعل مستأنف بعد تفرز الذات وهو غير لازم وقد مر ما يتعلق
بهذا المقام ما لو تأملت فيه لم تجد الحق مني وزاعته فتذكر **قوله** وانما يابان
علة الاجتناب الامكان اه ذلك ان بحيث قد ورث بان الوجود
الذات ومصداق حملته نفس تفرز الذات لا معنى يقوم بالذات علي وجه ^{الاضمام}
او علي وجه الانسراع فالامكان الذي هو كيفية سببه الوجود انما هو حكايته عن
سادي التفرز والالتفرز في جذواته فاحوج الامكان الي اجاعل انما احوج
اليه في ان تفرز ذاته او يطلها فالحاجة في مرتبة الذات الامكان الذي
في مرتبة الذات يعني ان مصداق الحاجة والامكان امر واحد هو الذات
انما سادي بالنظر الباطن فالتفرز والالتفرز فافهم **قوله** ولا يخفى ان الامكان
عليه الاجتناب اه لا يذهب عليك حاصل الاستدلال ان من الضرورية
ان المجعول بالذات ما هو ممكن بالذات واهميتها نفسها غير ممكنة ان الامكان
لبقته السنية والاسية هناك لا يعقل النسبة الابن سنين فاهميتها
سبب مجعولته في الاستوجبه لهذا الجواب الا ان لقال مقصود ان الامكان
الذي هو كيفية الوجود انما هو علة الاجتناب اهميتها في الاضاف بالوجود
عند من يقول بالحاجة في الاضاف ونحن لا نقول باجتناب الممكن في
الاضاف فليس عندنا علة الاجتناب بل هو علة الاجتناب اهميتها في تفرز الذات
رجع الامكان الي سادي التفرز والالتفرز عندنا كما قد عرفت مع ان علة

الاجتناح هو الامكان بمعنى المصداق اذ نجد انه ان مصداق الامكان نفس ذات
الممكن فلو كان علته الحاجة لنفسها لزم ان لا يتحقق احاطة حال البطلان لان انقضاء العلة
يوجب المعلول ولعل مقصود ان علة احاطة سادى التفرود والا فترود هو امر اد
بالمصداق فتأمل فيه فان هذا السادى انما يكون مصداقا لامكان الذي هو
لنفسه لسمته الوجود وجبها لو كان الوجود مصداقا للتفرود وهو قول بعينه الوجود
علاخلاف من عوم المحسوس فاقول **قول** وعلي التالى يلزم تاخر اهمية من حيث
هي اذ اذا كان جعل نفس اهمية متأخرا عن جعل الوجود كما هو الظاهر
من اجعل بالعرض واما اذا كان معه فيلزم المعنى بين الحسنين وهو مستلزم المعنى
بين العارض والمعرض والفرودة لشهد بخلافه ايضا لذاتي احاطة لعلك
فعلك فقول اهمية كما انها مجوزة بالعرض كذلك الوجود مجول بالعرض فغاية
ما لزم تاخر المهية والوجود عن الاضاف فلا يلزم تاخر معرض عن العارض
للك لا شك بلزم تاخر معرض عن الاضاف بالعارض واستحالة
في قوة تاخر العارض عن المعرض لكن نجد ان المحسوس يجوز تاخر الاضاف
الانتراعيا ولذا تاخر معرض عن النصفه الانتراعية ثم قد اعترض بان تقدم معرض
على العارض انما هو تقدم المعرض انما هو تقدم باعتبار الذات والذي يلزم
هنا تقدم العارض على المعرض في الواقعة والاستحالة في كون شئ
باعتبار متفدا ومتاخر باعتبار ذلك ان نقول ههنا ان مجوزة الاضاف
انما تعقل اذا كان مصداق الوجود وصف الضمانية لانه ان كان نفس المهية
مجعل الاضاف هو جعل التفرود للمهية وان كان واجبا مرتبطا بها بالوجود

باعتبار الالات فالتربط المهينة فهي المجهول وان كان انتراعية فالمتشابه
نفس الذات فهي المجهول واما صفة الضمانية فالمدعي وبعد تمهده نقول لو كان
المجهول الاضاف لزم تقدم الاضاف في الواجعية على اهمية وكونه انصافا
انصافا بحيث تاخره عنه فقد لزم **اخلف** فان هذا عاينه السبع في هذا المقام
المتكامل ان على المفضل المتعام **قوله** كيف وكل شيء ما خلا الله باطل فلا يكون
حقا صفة فيكون محتاجا الي جعل بالذات او بالعرض يجوز سلبه بمعنى رفعه بالكلية
لذا في الحاشية المصلة السابع **قوله** رحمة الله تعالى والا اى وان لم نفهم
بعض اجزائه بعضه اه توجيه الملامنة انه لو لم نفهم بعض اجزائه ببعض فلا يمكن
ان يقوم كل منها بمثلث والا كان المجموع امركب صفة لا ذائل يقوم كل منها با
فستغنى كل منها عن الاخر ثم دعوى قيام بعض الاجزاء ببعض في القسم الاول
شكل بل لا يكاد يصح فان الانسان مركب من النفس والبدن مع قيام
كل منهما بنفسهما فبتر **قوله** كالمربع المركب من السطح اه فيه المربع عبارة عند
الطبيين من الهيئة احاصل للسطح باحاطة خطوطه اربعة من ادنيه وعند
الرياضيين عبارة عن السطح الخاطه تلك الخطوط المعروفه تلك الهيئة
وعلى كل تقدير فذو الخطوط في المربع في اختيار اخفاء لكن الامر من البصر
ماصل المقصود **قوله** واذا كان محل كل خبر مغايرة فيه ان هذا الواحدا
لا اجتماع وكذا المحل والتعد وغير منافع للوحدة احاصلة بالاجتماع ودعوى
كون التعد وواحد وحدة حقيقه مغايرة للوحدة بالاجتماع في خبر اخفاء بل الفرد
شبه بخلافه **قوله** واما الوحدات فليس محل كل منها اه هي داخله في القسم

الاول وقبام بعضها شرط لبقيا م بعض آخر ولا بد في التركيب العددي من تعدد
الوحدة كذا في الحاشية واعلم انه قد تكرر في كلامه ان محل العدد وطبيعته النوع
وهو امر واحد وفيه **دغدغة** فان **العدد** ربما يعرض للاجسام بل للمعولات
وليس هناك طبيعة واحدة ثم ان العدد العارض الاشخاص المعينين
من الناس مثلا واحد شخصي ولو عرض هذا العدد للطبيعة المشتركة بينها
لزم **عروض** الواحد بالشخص للواحد بالعموم ونحضر حال بدون شخص المحل
ثم شرط عروض بعض الوحدات بعروض البعض الاخر غير ظاهر فتأمل
المفضل التام من **قوله** وتوجيه هذا التفسير انه قال في الحاشية الذاتي لا
يطلق الا على محمول غير خارج صرح به في نقد المحصل وتفسيره بما هو شامل
للجزء الخارجي لا للبطولة وجه انتهى نعم الوضع الاصطلاحي كذلك لكن باب
المجاز غير مسدود وطرفه اما بان **سيعمل** في المعنى اللغوي اعني المنسوب
الي ذات كما نسبه عليه **المتحس** روح واما بان **سيعمل** في مطلق اجزاء اطلاقا
للمعنى على العام وهو الظاهر فانهم والذي حمل الشئ قد كسره على ارتكابه
هذا المجاز عموم احكم الاجزاء الذاتية واخراج حثية **قوله** لكن كونه ذاتيا لا حدما وعرضا
الاخره اى يرجع على تقدير اتحادا والمخلف فيه واما على تقدير عدم اتحاده فكذا كذا في
الحاشية وقال **الحاشية** اخرى بهذه الصورة بعينها هي الصورة الثانية من
الصورة الاولى والتغاير بينها بحسب اعتبار جهتين الاشتراك والاختلاف
قوله وبهذا يظهر منها عشرة صوراه قال في الحاشية نظر الى التعميم فبابه الاشتراك
وبابه الاختلاف والتعميم في الصفة البتوتة والسلب المحصل اعلم ان النظر

اجليل حكيم بان يكون الصور سنة عشر لان الاحتمالات فيها به الاشتراك
اربعه وفيما به الاختلاف الصور اربعة الذاتية والعرضية البنوية والسلب المحض
فان اذا اخذ احتمالات ما به الاشتراك مع احتمالات ما به الاختلاف برغمي
الى سنة عشر وان نظر الى النعمم بالذاتيه لكلها او لاحدهما زادت الاحتمالات
لكن بالنظر الذمعي حكيم بان الذاتية ما به الاشتراك بجامع كلا من الاحتمالات
الاربعه فيما به الامتياز وعرضيه ما به الاشتراك لا بجامع الذاتيه ما به
الاختلاف لانه اذا كان ما به الاشتراك بين الشبهين عرضيا لهما فلابد من
ان يكون لهما حقيقه بهما ما بها فاما ان اخصفيا ان ما به الاختلاف ذاتي
لها وفي عرضيه ما به الاشتراك ثلث احتمالات فصار المجموع سبعه واما ذاتيه
ايه الاشتراك لاحدهما وعرضيه الاخر فلا بجامع الذاتيه ما به الاختلاف
لكليهما وذاتيه ما به الاشتراك عرضيه له او عرضيه لما به الاشتراك
ذاتي له لان ما به الاشتراك اذا كان عرضيا فله حقيقه بهما ما بها هو
وهو ما به الاختلاف ذاتي له واما الذي ما به الاشتراك ذاتي له ان كان ا
مسته فما به الاختلاف ذاتي كان خبره فيما به الاختلاف ذاتي واما ذاتيه
ما به الاختلاف في احدهما وعرضيه في الاخر فان كان امر امتحان فهو بعينه
ما به الاشتراك الذاتي احدهما والعرضي في الاخر حتى ان يكون متعدد من
وما به الاشتراك ذاتي لهما وان كان عرضيا لاحدهما وذاتيا للاخر فقدر
فالصور عشرة وحدث بالنعمم فيما به الاشتراك وما به الاختلاف في الذاتيه
والعرضيه لهما كليهما او لاحدهما والنعمم في العرضي بين البنوي والسلب الثابت

والسبب المحض اغني بالنعمة من جميعا وعلى هذا معنى قوله واحكم بالتركيب في صورة واحدة
ان احكم طبا بان كل ما به الاشتراك مشترك بينهما وما به الامتياز مختلف بينهما
في صورة واحدة وهي ما يكون ما به الاشتراك ذاتيا لها وما به الامتياز ذاتيا لها
واما احكم بالتركيب في اجتهاد فلازم في صورة ذاتية ما به الاشتراك وما به الامتياز
لا حدما وعرضية الاخر قد ير المقصد ان سبع لا بد في التركيب اهمية احصية من
حاجة الاجزاء بعضها الى بعض **قوله** اعلم ان المراد بالتركيب احصية ان يكون للتركيب
وجود او وحدة اية الا ان الوحدة وحدة بالاجتماع لكن لما تدرجت على هذه
الوحدة احكاما غير احكام الاجزاء صارت الوحدة حافظة مغيرة وكذا وجود
معرض هذه الوحدة وجود واحد باعتبار اضافته الي معرض هذه الوحدة
يكن هذه الوحدة لكن هذا الوجود وليس مغاير الوجودات الاجزاء ما لها
وجود واحد وقد زعم الصدر المعاصر للمحقق الدرر ان الوحدة هي التركيب
احصية الغير ان غيبه وحدة بالاجتماع فان الوجود دنياب وجود امر واحد
سبب بحلله العقل الي حقائق الاجزاء كما ان المفضل الواحد ينجلي الي الاجزاء
المقدارية وسيا في الكلام مع ان شاء الله تعالى **قوله** ثم لا بد منه في
امر كيات احصية هو ان بين الاجزاء مناسباته ما به هذا الكلام ناظر الي كلية
وجوب حاجة بعض الاجزاء الي بعض في امر كيات احصية قال في الحاشية
النظر الصحيح بحكم بان امر كيات احصية لا بد بين اجزاها قبل اجزائية من مناسبات
سواء كانت مناسبة ايجابية او غيرهما و التركيب العرضي بعضه من قبيل الاول
وبعض اخر منه كالاعداد من قبيل الثاني واما بعد اجزائية فلا بد في امر كيات

كيات احصية كل

كأنه يفتي بجملة مع مناسبة سابقه بالاجتناح او لا امر اخر مناسبة لاحقه بالاجتناح
كما لمركب امادة والصورة فان فيه مع المناسبة بالعلية والمعلولة مناسبة
لاحقه بالحالته والمحلية وكالمركب العدوي فانها فيه مع مناسبة السابقة بالعلية
والمعلولة فيه مناسبة ان دعوى المناسبة اللاحقة باجتناح بعض الوحد
التي غير ظاهري وتكرار الوحدة لا بوجوب غايته الامر المتخوفاً فيقال **قوله** الا ترى اختلف
مركبه اه اي على تقدير نفى اجبر والصوري عنها كما هو التحقيق كما في المحاشية
قوله وان كان الحد ودون تركيب من اجنس والفصل اه فيه اعتراف
بان الاعراض مركبات وبنية لها جنس وفصل وهذا يشكك في عدم التلازم
بين التركيبين عند الشيخ **قوله** والاعراض لا يوجد فيه ولكه اي بانها
اجنس وبانها بالفصل وفيه إشارة الى انفاء امادة والصورة في الاعراض
مع وجود جنس والفصل وهذا يضرب في القول بالتلازم **قوله** والمحق ان هذه
النية انما هي في العدم وحقيقة اه قال في المحاشية تلك النية الوحدة بانها الكثير
بالذات وهو ليس الا العدم فالعدوي في حقيقة ليس مركبا ومجموعا بل فيك
عليه فم ذلك ما لفر عندهم ان المنقسم بالذات هو الكم وغير منقسم بالعرض
ولعلك تظن ان المركب انما خرجي من امادة والصورة ليس تركيبه
وكثيره من حيث الذات فهو حقيقة واحدة مركبة من امادة والصورة على وجه
مخصوص لترتيب المركب العقلي والمركب الجليلي الا ان التركيب انما خرجي مستلزم
للترتيب العدوي وكل من التركيب العقلي والتجليي ليس مستلزما له انتهى وانه
ان اراد ان الكثير ليس حقيقة وبالذات في اتقائهم انما الكثير في عارضة

الذي هو العدد بالذات وانما نسبت الى الحقائق المتكثرة بنوع علاته كما هو البصر
من بعض كلامهم فهو ظاهر البطلان لان العدد امر امر اعم متاخر عن وجود ^{المعروف}
فهو ليس في شئ واحدا في متعددة بالقسم كما لو كانت خمسة او ثمانية او
خمس فانه من الضروري انه اذا تعدت احقاق اشراج العقل من كل
حقيقة معنى الوحدة فاجمع من عدتها مجموع مركب سمي عددا وانا قوله لفر عند
هم ان المنقسم الكماله فالكلام في هذا المنفردون منزل فانما سلم في المنفصل
منه دون المنفصل وان ارادنا ان فلسفة اولا حتى لم يعلم ثم ينظر فيه
احق ام لا اطل وما قال ان تركيب الممتدة من المادة والصورة كالتركيب من المادة
والنحلل فهو ايضا فاسد لانه لو كان الامر كذلك لكانت المادة والصورة متحدتين
وجودا فلما يصلح اشراج الكثرة العددية عنها بالضرورة الوحدة انية ولم يتفرق
بين التركيب العقل والاشراجي ويصح الحمل مع قطع النظر عن العدد والاشراجي
بين المادة بما هي مادة والصورة بما هي صورة **قوله** وكعقبن المقام ان
اجزاء اشراجي والذمى اه حاصل الزامهم بان اجزاء الذمى واشراجي متحدان بالذات
في المركبات الطبيعية فلو كان اجزاء اشراجي من المركب من اجزاء العرض عصاد
هو متحد مع اجزاء العقل لكان العرض جزءا محمولا للجزء وهو منسج بالاتفاق وهذا لا
لزام غير صحيح فانه مبنى على لزوم التركيب من الاجزاء المحمولة للتركيب من غير المحمولة
وانتم المحقق لا يقبله وان رورر على سبيل التحقق فتبويه يمنع ايضا على
استحالة كون اجزاء العقل عرضا المقصد العا **قوله** المركب العقلي ليس مر لها حقيقة
اه يد اقرب بما ذكره انتم المحقق قدس سره بقوله ثم ان ال المتبادر مما نقله اه بل اذا

حقن لم يتفرق في المودى اجنس امر مبهم بحب الذات لعمى ان اجنس امر مبهم
بالنظر الى افعال منزلة في ان هذا الحنفية او تلك قال الشيخ فليس من
بدا ان اجنس اذا احد على احسنه التي بها يكون جنب يكون كالمجهول لا يدرك
انه على اي صورة وكل صورة تشبه وتطلب النفس يحصل ذلك لانتم متفرقة
بعد بالفعل كما هو مبهم محصل **قوله** والنوع مبهم بحب الاشارة فقط واما
بحب الذات فمحصل وهو معنى قولهم اجنس منهم والنوع محصل فان امر او مباح
الابهام والنحصل بحب الذات كما في احواله **قوله** والفصل ليس تضامنا
الى اجنس لصفه اه وبدا لان حنفية الاتصاف لا يعقل الا بين المتعارفين في الوجود
وليس اجنس موجودا والفصل موجودا اخر تضامنا اليه بل ليس بالاك موجودا وحده
الواحد بعينه اجنس بعينه الفصل لكن الذين اذا تحلله وجد هناك حنفية منزلة
بين ان يكون هذا الواحد او غيره ثم يغير الفعل محصفه اخرى بان يكون هي
بعينها تلك الاخرى فيفسر ويحصل ويصير هذا الواحد الذي حله العقل وهذا النحصل
لا يغير تلك الحنفية بما هي عليه بل انما يصير متفرقا احد افعال التي كانت منزلة
بالنظر اليها كذا حق الشيخ وغيره وسبب ما عليه من الكلام ان الله تعالى **قوله**
مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون اخطا او السطح او العين اه هذا الصريح بان
المقدار جنس وانه لا يمكن ان يوجد بشرط لا والحنفية زيادة على انه معنى خارج
وهذا يرتكك الي ان التركيب الذي غير متلزم للتركيب احواله عند فاهم
قوله والمعلول لا يحل على العلل اه قال في احواله العلل والمعلول في احواله
طرف كان فيها متعارفان بالذات فكيف يكونان متحدين بالذات في

طرف دارا وبالمتغيرين بالذات ان يكون في الوجود ذواتين متباينتين فلم يرد
المتغير بحسب اخصفنه حتى يرد ان الاب علتة الاين مع اتحادها بحسب اخصفنه وال
اجنس والفضل متغيران بحسب اخصفنه **قوله** فانه لا يحصل من اجتماع المقدار
مع الفصل في الذهن حقيقه الخط امر واحد وذلك الواحد بعينه المنقسم في الجهته
الواحدة فقط والذي يحصل من اجتماع المقدار مع الانقسام في جهته الواحدة
فقط والذي يحصل من اجتماع المقدار مع الانقسام في جهته امران متعدان
مطابقان لحقيقه الخط بمعنى ان حقيقه الخط محل اليها فتدبر **قوله** والايضا العقلية
ليست اجزاء حقيقه لان الاجزاء اخصفنه باكثر من ان يكون لها وتكون
ممازاة في ذلك الشيء والايضا العقلية ليست بهذه المنانته لانها متحدة مع الكل
ذاتا ووجودا فلا جزئية بها كحقيقه فتدبر **قوله** حتى يحدث الحيوان النوعي
في العقل اي يحدث في العقل مجموع مركب من جسم الذي هو اجنس شئ
اخر ويكون هذا المجموع احيوان النوعي **قوله** بل كان جزئ منه في العقل كما انه
جزء في الخارج لان الجزئيه واللاجزئيه لا يختلفان باختلاف الوجود بل في
الحاشية **قوله** من الجهته التي او بانا اليه لاسن اجتهه التي يكون بها مادة جزئ
على اخصفنه قال في الحاشية من جهته الحصيل وهي جهته بها يكون الجزئيه لا على
سبيل اخصفنه لاجتهه الابهام وهي جهته يكون بها هو هو ولا يكون الجزئيه اصلا
انتهى اعلم سبيل المجاز كون الشيء من حصيله شئ واحدا به حقيقه يكون نفس
كل منها ومن البين ان اجنس نفسه جزئ حقيقه في اعتباره متحدة مع جزئها على
اخصفنه باعتبارها كاسحق الشاؤوله تعالى ولا يختلف هذا الحال من اعتبار

جهة التحصيل والابهام بل عند اعتبار التحصيل سواء النوع والجنس انما هو عند الالهام
لا بان يكون التحصيل والابهام قبيدين ولعل مراده من جهة الالهام جهة بصيرتها
ما ذكره لكن بالي عنه لفظ اصلا **قوله** بشرط ان لا يدخل فيه معنى غير ما
يعبر تحصيله بنفسه من جهة انه حقيقة من احوال **قوله** هو مادة وجزء من الالهام
ونوع بالنظر الى افراده التي عرست لها زيا واه من خارج **قوله** هو جنس
الالهام ومحمول عليه قال في المحاشية جنس بالنظر الى العنوان اي
كونه لا بشرط ومحمول بالنظر الى العنوان التي نفس من حيث هي بمعنى ان
احسبه تعرض لها في الزمن بعد اعتبارها بهذه الحسنة بل مع اعتبار نحو حيز
كما تقدم واما المجمولية فتعرض نفسها في الزمن وبذاتها وعلي ان احسبه
والمجمولية من المقولات الثابتة المنطقية فتأمل **قوله** وان اضيفت الي
احسب تمام المعنى اذ معنى يوجد اجسام متضافية الفصل بان يكون هو بخلاف
الاعتبار السابق فان اجسام اخذت له امر ابيها ليس محمولا على الفصل هو
هو بل هو ذو هو وهذا ما يسمع منهم ان احسب عرض عام للفصل كما في الجملة
لغية ان اما خذت فيه الفصل لا بشرط الا الفصل بشرط اعني الصورة على ما توهم
العض فان الفصل ليس بهذا الاعتبار متضافية بل قد اذ غير على انه معنى خارج
لاحق فمذ **قوله** واما البسط فمع ان بعينه فيه هذا الاعتبارات بسهولة
هذا معنى على التلازم بين على خلاف زعم الشيخ واما على زعمه و زعم
سائر المشايخ الفالسين بالمقولات فوجهه ان البسط احسب والفصل
متحدان وجودا واهما وخارجا والعقل كالبه واليهما وبعد التحليل اعتبار جهة المادة

غير شكل وبذلك يختلف المركب فان اماره والصورة هناك موجودان مستقبلا
مستفص في بذاته الامر عن تجزير الحمل فتعتبر اجنس والفعل والذي ذكره البشير
البيه قول الشيخ فانه قال وبذلك انما يتكلم فيما ذاته مركب واما ذاته بسبب فاعلى العقل فغير
بذلك الاعتبارات في نفس علي النحو الذي ذكرنا من قبل بذواتها في الوجود فلا يكون منه
شيء يتمر به حيث شئى هو مادة فقد نفى الشيخ اجنس المنتمين عن اماره لا اجنس مطلقا
فانهم ولا العقل كان فضلا محمولا قال في الحاشية الفصلة بالنظر الى الاشخاص
اذا اخذ لا بشرط شئى **قوله** ولو اذا اخذ بشرط شئى كان نوعا غير الاعتبار اجنوا ان
محصلا نفى بذل الاعتبار اجمل بينهما هو كما انه في الاول هو ذر هو كذلك في الحاشية
قوله والعرض كما لكتاب بالقياس الي زبده قال في الحاشية ان كانت اذا
اخذ لا بشرط شئى كان عرضا محمولا بالمواطاة واذا اخذ بشرط لا كان عرضا
ومحمولا بالاشتقاق واعتباره بشرط شئى مخالف للاعتبار الاخرين بشرط
شئى كما نظر بادي تامل لعنى ان اعتبار العرض بشرط شئى مخالف للاعتبار اجنس
والفصل بشرط شئى فان من اعتبارهما بشرط شئى تحقق حقيقه وحدانية
تلك الحقيقه بعينها اجنس والفعل واجنس واعتبار العرض بشرط شئى لا يحقق
به حقيقه وحدانية واقعية وانما الوحدة فيه بالاعتبار فقط فانهم **قوله** فتلخص مما
ذكر ان اجزاء الذهني لا من حيث هو جزء ذهني بل من حيث هو جزء خارجي واما
اجزاء الذهني من حيث هو جزء ذهني موجود في الخارج لعين وجود المركب فح
التغاير منه وبين اجزاء خارجي حقيقى كذلك في الحاشية اي في الوجود والذات
وبذلك ان اجزاء الذهني متحدان وجودا مع المركب واجزاء خارجي متغايران وجودا

الله مكنهاوا

اله ملدا قالوا وانت لا يدرب عليك ان محصل هذا البحث يرجع الي ان
الاخراة الخارجة المنجارية في الوجود والذات متحدة ذات ووجود او هذا
فان فان الضرورة شاهدة عدله بان الذات المتمايزة في الوجود لا يتحد
لا يصح حمل منها باي اعتبار اخذت ويل هذا الا كما يقال الانسان اذا اخذت
عدم الفرس كان مما يمايه في الوجود والذات واذا اخذت شرط الفرس بمعنى
وحمل عليه ويل هذا الا كما برة في نظر العقل المتوسط وان كلام في اخر فوق ذ
يدسبين ان الله تعالى فانه **قول** وان ملاك الحمل ومناط العموم اه اي
ملاك الحمل المتعارف هو حمل الكل ومناط الكلية فريدوا اخذت شرط بالقبول
اي اوصافه كانه صا حك والكانت لا بصير كلها ولا محمولا بالحمل بالحمل المتعارف
اي حمل الكل ولوحمل لكان من قبيل حمل الخبري على نفس كذا في احوالته
وهذا نفس من على ان الخبريات لا تحيل بعضها على بعض بالحمل المتعارف ولعله
هو مراد الشارح المحقق قدس سره مما منع في بعض حواشيه حمل خبريات بعضها
على بعض والذي يقال في مصحح الحمل من ان التعارض لا اعتباري كاف
في الحمل ومنها خبري المعبر بهذا الضاحك مغاير بالاعتبار لنفسه المعبر بهذا
الكاتب فصح حمل فقه ان هذا لا بقيد الا مطلق الحمل وكون حضور المتعارف
ويل هذا كما يقال الواجب هو الوجود والتغير بالعنوانين المختلفين لا الضمير الحمل
الاولي نعم لو قيل ان حصه الكاتب اي مفهوم هذا الكاتب متجمد مع الانسان
بالعرض مع التغاير في المفهوم كما ان مفهوم الكاتب متجمد مع الانسان بالعرض
مع التغاير في المفهوم كما ان مفهوم الكاتب متجمد مع الانسان بالعرض مع التغاير

في المفهوم فيكون مفهوم هذا الجانب محمولا على زيد ولا يمكن الحمل الا على بعد
 الاتحاد في الحذف فان قلت فعلى هذا يكون مفهوم هذا الجانب محمولا على احد
 وهذا الماشع فقد صدق على الكثير فخصه كل ما قلت لان الكلية صدق المفهوم
 على جريبات كثيرة متباينة في الوجود ويناسب في الوجود الاخرى واحده
 مع جريبات كثيرة بالعرض فتأمل وقد تبدل على صفة حمل اجري على اجري
 بان الصور اما خوزة من شخص واحد في حواس طائفة جريبات والهوية
 الشخصية محمولة عليها لكونها نفسها فتأمل فيه **قوله** لان ما هو جريبات
 لا يختلف باختلاف الوجود الا على هذا التقدير احصية النوعية عبارة
 عن امر واحد بسيط ذلك الواحد بعينه احسن والفضل واذا اخذت
 لا حصل حقيقته مرتبة مساو لا شك انه غير تلك احصية السبب فان الحمل الواحد
 في مغاير للمركب بالضرورة والكار هذا مكابرة فتأمل فيه **قوله** الدال على
 لغوي قال في احاشية الحمل احصية المقابل للحمل اللغوي ليس هذا البتوت
 من حيث هو وبالاطلاق اللغوي على ذلك البتوت ومع احصية المقابل
 له مصداقه **قوله** ويقال له الحمل بوجوده في هو الحمل بمعنى التحقق وانما يقال
 له الحمل بوجوده في لان اللفظية منخفة في الاسان كداني احاشية **قوله**
 فان العرضي اعم من العرض كما اشرنا اليه سابقا قال في احاشية فان
 العرضي اعم من العرضي لكن باعتبارين فاذا اخذت شرطه كان عرضيا
 ومحمولا بالمواطاة واذا اخذت طلائه كان عرضيا ومحمولا بالاستتفاء
 وانما ذهب اليه بعض المحققين من ان العرض والعرضي متحدان بالذات و

تعتبران بالاعتبار فان اما خوذ بشرط لا سواد و عرض و اما خوذ لا بشرط
شيء او عرضي فكل ما يعيد هو منفرد و يجب ان نطلع عليه في مستقبل
التحول التا و الله تعالى لا يفرق بين كفتين المحشي رج و كفتين هذا المحقق
رحمهما الله تعالى ان مفهومات المشقات التا هي عرضات و مباينة للمبادي
استفاد انها مابنه و انية مفهومات بسيطة متغايرة بالذات للمبادي و محمولة
على معرفتها و متحدة معها فاذا اخذت هذه المفهومات محصلة بانفسها
و بشرط لا كانت بيانيتها بها و عارضة اياها و محمولة بالاستفاد كما ان
الاستفاد فاقى محموله بالاستفاد و ان اخذت بشرط شيء كان التوابع الاصل
مثلا فالعرض مثلا فالعرض صادق على هذه المشقات و على مباديها الفاعل
بالعرض بخلاف العرض فانه صادق على المشقات فقط و اما عند
ذلك المحقق فليس ادي و المشقات متحدة بالذات ممتسك حقيقته
ما عنيه اذا اخذت تلك الحقيقه بشرط لا متغايرة لمنعوتها فهي المبدأ و اذا
اخذت من حيث هي فهي متحدة معها اتحادا بالعرض و هي المشق و اذا
اخذت بشرط شيء كان التوابع المضمون في المحمول بالاستفاد عند هذا
المحقق متحدة بالعرض مع معرفته باعتبار و يكون محمولا عليه بهذا الاعتبار
الا اعتبار بل فعل مناط الحمل و الاتحاد بالعرض هذا الحل و حكم المحشي رج
بان قول هذا المحقق رج بعيد و لا يظفر به بعد توفيق ما في حقيقه بل حقيقه
اشده بعد عند الطبع السليم فاما اذا ترجع الي و جدا مثلا لا نجد في لوي مفهوم
البيانيه مثلا محمولا بالاستفاد سواء كان منجدا مع الكانت بالذات

اولاً فانهم قد يبدوا صادقاتاً **قوله** ويقال له الحمل بوجوده على لانه يستعمل بكلمة
 على يقال الحيوان محمول على الانسان كذا في ما سنبينه **قوله** فانه تجري
 في الهو هو جميع اقسام الوحدة اه الهو هو لفظ مركب جعل علماء الاتحاد نجوماً
 محوماً بين المتعابر من ظاهرين جهة وحدة وجهه تعابر جهة الوحدة قد يكون
 النوع وجهه التعابر الشخص وقد يكون جهة الوحدة ذاتي وجهه التعابر ذاتي
 اخر وقد يكون جهة الوحدة الموضوع وقد يكون المحمول وعلى التفادي وجهه
 الوحدة اهمية قال الشيخ الواحد بالعرض هو ان يقال في شئ تعارفاً شيئاً
 اخر انه هو الاخر وانها واحد ذاك اما موضوع ومحمول عرض كما يقال ان
 زيد ادا من عبد الله واحد وان زيداً والطيب واحد واما محمولاً في شئ
 كقولنا الثلج والحض واحد في البياض او عرض ان الحمل عليها عرض واحد
قوله وهو في حمل الذاتيات لعله اراد بالذاتيات اعم مما يكون نفساً عام
 حقيقه او جزءاً حقيقه يشمل جميع اقسام الاتحاد بالذات من الحمل اللادوي
 وحمل النوع على الشخص وحمل الاحساس والفضول على ما هو اجناس
 وفضول له ثم لا يشبهه في كون الحمل اللادوي وحمل النوع على الشخص
 اتحاد بالذات انما الكلام في حمل الاجناس والفضول ويستوفى انشاء
 الدعوى **قوله** او اتحاد الاتحاد بالعرض كون وجود احد لسببنا الى الاخر معلوماً
 فانه ربما يكون الشبهين علاقة مخصوصة بحيث يقال هو هو في الوجود وبعيد
 على احد جانبا ثم لو ازم بوجود الاخر فوجود ذلك الاخر الثالث لهي بالذات
 وبهذا العرض وهذا النحو اتحاد بالعرض ولا شك في حقيقة فمن رام الظالم

بالدليل

بالدليل المورد لإبطال اتحاد الاثنين فقد قال شططا ومعبارة هذا العلاقة
في المشتقات قيام مبادئها لان قيام المبادئ هو الاتحاد كما زعم بعض نظار
السليم حتى يرد ما ورد اذا كان الاتحاد بالعرض موجبا للحمل للمبادئ
على معروضاتها كما يصح حمل المشق وهو لبطم ولا يقول ان معيار هذا العلاقة
منحصرة في قيام المبادئ حتى يمنع الاتحاد بالعرض فيما بين المبادئ فانه
ما لم يفهم على امتناعه دليل فتدبر فقد ظهر ان بينها معني واحدا شاملا لطبيع
اسماء وافراده وهو مطلق للاتحاد بالذات كان او بالعرض ولا يلفظ
الي ما قال الصدر المعاصر للمحقق الدراني وبه يرجع هذا الي ان الحمل في
الذاتيات معني الحمل واحد في اجمع ورن الوجود وانما تكثر وتغير وتكثر
ماله وتعدوه فلا يصح اتحاد في الوجود مع التعدد والتعابير بالذات
وبين هذا التعابير منطقية وما فصله المحقق الدراني رحمة الله تعالى
بكلام مسبوقة من ثمار الاطلاع فليطير في حديثه والمحصل انريد على ما ذكر
نعم تعديلي الكلام في ان صورة الاتحاد بالعرض لا يفهم لان العووبات
متغايرة بالذات لمعروضاتها فكيف متحد خود اذا الوجود وانما تكثر وتكثر
المضاف اليه فلدفع هذا قال صاحب الافق المبين فلعلمك اذا استقطقت
وريت ان اتحاد الموضوع والمحمول في الوجودي هو مناط الحمل للمحقق الا اذا
كان حقيقتهما واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار لان الوجود لا يفسد
اعني المصدر في المشرع من المميزات بالمحفظ بالاضافة اليها فكيف
يتصور اتحاد اختلاف المنبئات بالذات بحسب حقيقته الموضوع والمحمول ان

كما أنها منجدين بالذات كالإنسان والحيوان استنبغ ذلك ان ينجذاني الوجود ذلك
 ايضا فيصح الحمل بالذات وان كان اتحادها بحسب اخصيفه بالعرض كما في الانسان
 والكتاب استنبغ ذلك اتحادهما في الوجود ايضا كذلك فيكون الحمل بالعرض انتهى
 هذا الكلام لا اعتبار عليه الا في الحمل بالذات في الاجناس والفصول كما سنبط
 ان شاء الله تعالى لك ينبغي ان يعلم ان الاتحاد في اخصيفه بالعرض ان يصح
 يجعل عنوان لها ويعلم بان اتحاد الوجود صحة الحمل ثم بعد التمثل لو سلم ان الموضوع
 والمحمول متغايران اخصيفه للاتحاد بين اخصيفيهما اصلا لكن لا يفر في انساب وجود
 وجود واحد الى اخصيفتين الى احد هما بالذات والى الاخرى بالعرض وتعدو ما
 اليه للوجود انما يوجب تعدد الوجود اذا كانت اضافة وانسابه الى كليهما
 بالذات فلا اشكال في الاتحاد بالعرض انما الاشكال في الاتحاد بالذات
 كما سنبط عن قريب ان شاء الله تعالى **قوله** فان قيل حمل الطينونة على الفرداه
 ومثله يرد حمل احبس على الفضل فانه حمل بالعرض مع انها موجودة واحد بالذات
قوله فلنا الاحكام مختلف باختلاف احييات اه هذا الجواب تلقاه صا
 الاثني اثنين بالقبول وهو ليس بشي لان احبس والفضل والنوع متحد وجودا
 وذا انها منها ذات وحدة موجودة بوجود واحد هي لعنبة النوع ولعنبة
 كما هو نذهم وح فوجود كل منها وجود الاخر بالذات فالوجود المنسوب الي
 احد هما انما كان منسوبا الي الاخر بالذات لانه هو فالالاتحاد بينهما بالذات مح لا بد
 من اخصيف وتقال الاتحاد بالعرض انما يكون فيما يكون كل من الطرفين عسبا
 الاخر ولا يكون حسبا وفضلا ولعنبتهم تكلف وحرف الكلام عن مواضعه وغير

الاصطلاح وفسر الحمل بالذات بالاتحاد من غير واسطة في النبوت فحمل الذات
على الذات ليس فيه واسطة في النبوت واللازم للمجولية الذاتية بخلاف حمل النوع
على الجنس وحمل الجنس على الفصل وبالعكس ولم يعلم ان اتحاد النوع اذا كان من
ردن انقضاء ومقتض فاحاد النوع مع البفرك ذلك لان الاتحاد من الطرفين
واحق في المجولية الذاتية ما اسلفنا سابقا فتذکر **قوله** ثم حمل المواطاة بنفسه
الي فسمين قال في المحاشية قسم الحمل على اربعة اقسام حمل الكل على اجزى وحمل
الكل على اجزى وحمل الكل على الكل وحمل الكل على الكل وحمل اجزى على اجزى
والاول والثالث متعارف والمراد بالفرد في تعريفة ما صدق مطلقا وثاني حمل
ان يكون متعارفا وغير متعارف والرايع ليس الا غير متعارف لا يتناع ان يصدق
جزى على جزى لان ان يكون اجزى حصة كحصة من الانسان والكانت محمل
تلك الحصة مثلا متعارفة على حصة اخرى وعلى جزى اخر ادعك بالنظر الى الوجود
بالذات او الوجود بالعرض انتهى ومن هنا ظهر لك ان ما وقع منه في المحاشية
المنقولة منه من منع حمل اجزى على اجزى حمل متعارف فابعى ان يخص بما عدا
الحصة وان كان بالي عن ظاهر كلامه في تلك المحاشية وقدم ما يتعلق بحمل
اجزى على اجزى قدر اللوانه اولى الصدق والكذب هذا يجب الاكثر والافقه
يكون الصدق لطر ما تقولهم الواجب هو الوجود **قوله** والاول صحيح غير مفيد
هذا ليس كليا فانه يجوز ان يعلم عنوانه في جملة الكليات كسبها بل
بما عنون ان يشع واحد وبلغت بكل منها الى المعنوي وحللم ان معنوي
احد بما نفس معنوي الاخر كما في المثال المضروب فهذا حمل اولى مفيد بل قد

بيان في المباحث العلمية **فقد بره** **قوله** والثاني غير صحيح وهذا ظاهر جدا ومع ذلك
قد خالف فيه الصدر المعاصر للمحقق الدراني رحمه الله تعالى وجوز حمل الشيء
على نفسه من دون تعابير في المفهوم وغيره تعريف الحمل الى اتحاد المتعابرين
بحسب الاعتبار والملاحظة سواء كان متعابرين في المفهومين او لم يكونا
هذا ذلك في نفس الامر ولا ينبغي عليك ان يدافع عن الحمل لفروضة الا ان
يجعل لفظيا ويدعي انه يدعي ورد المحقق الدراني رحمه الله تعالى بما حصله
ان النسبة للعقل الالهي شبيه وان تكرار الادراك شبي واحد اما اعتبار
في زمان واحد من نفس وحدة العقل لا امتناع اجتماع صورتهن بشي واحد في
نفس واحدة فمضي حصول صورة اخرى بزوال الصورة الاولى وازالم مجتمع لا يتصور
تعلق النسبة لان النسبة لفضي الصور الطرفين ونسب محور عاقل متحكم مع
ذهول احد الطرفين والصور يلزم ان يتم قضية من خبرين النسبة ومفهوم اخر وهذا
الصدر بخور عدم شمال البلية السببية على النسبة الوقوعية فيلزم ان يتم مثل
قولنا الموجود موجود من خبره واحد فلا يصح تعريف القضية بالتركيب سواء
لا تخفى ثم اراد ذلك الصور تاسيس ما ينبغي داور وفي البيان كلاما مضطرا
با وحصله بعد حذف الحشو والاطالة ان التعابير الاعتبارية لا يجب ان يكون
التعابير الادراك والصورة بل يكفي فيه تكرار الالتفات الى شبي واحد
ذلك منحقق منها بلا شبهة كما في التاكيد اللفظي والتعابير بتكرار الالتفات
يلقي في تعلق النسبة والاعتقاد في صدق زيد زيد والتعابير منها اللابحور
تكرار الالتفات وكذا الانسان الانسان فان المتحقق ان الحكم على العنوان

ودون الافراد وما قال ذلك المحقق رحمه الله تعالى ان النسبة لا تعقل الا بين
شئين فان اراد ان لا لا نحوا ومعنى اعم لا تعقل الا بين شئين فمنوع لجواز ان
يحكم بان السواد من دون اعتبار تصد في احد الجانبين وان اراد ان النسبة
التي مثل الابوة والاخوة لا تعقل الا بين شئين مسلم لكن لا ينفع بها فان النسبة
بها سمي الاتحاد ولم يقع الكار النسبة في الهليات النسبية انما وضع الكار الو
الراطي الذي في الهليات اكر كنهه والنسبة بين فلان من في كل عقد فلم يلزم محقق
تخصيه بسيط ورواه المحقق الدواني رحمه الله تعالى بكلام مرتب ومحصله انه
اولا ان تكرار الالتفات الى شئ واحد في زمان من نفس واحدة اشبع
من تكرار صور شي واحد ولا اقل من ان يكون مثله في الاستحالة فلا يدكر الالتفات
من زمانين ورجح لا يكفي لا اعتبار النسبة وهذا هو الذي رام المحقق رحمه الله تعالى
ولا يمكن ان يتعلق بشي واحد الالتفات ان اذ ما بان تكرار الالتفات
لو سلم فلا يكفي التحقق النسبة لان النسبة متعلقة بشئ مقب الى شئ
ومن البين ان هذا لا يسفور الا اذا كان هناك شيان وتكرار الالتفات
لا بعدد الصور بان ضرور بالم يقيد بالالتفات او بغيره ولا استناد محو
زيد لا يصح فان مفهوم زيد في كلا الطرفين مفيد يقيد من اوفي احدهما
مفيد وفي الاخر مطلق اما بالالتفات بان يكون احاصل زيد ان الملتفت
تا ما اوز زيد وبغيره يجوز ان يكون احاصل المعبر بهذا اللفظ زيد وما قال
ان الاتحاد والالتفصي التعدد والتغاير فعلا ناشئ من عدم الفرق بين
الاتحاد والوحدة فان الاتحاد النسبة كالاخوة يعني شئين كيف والضرورة

العدة شاهدة بانه لو لم يكن مفهوماً ما يحكم بانه متجدد كذا فلا بد للاتحاد والحد
 التعاير بين المتحد من بوجه والوحدة بوجه ثم انه لو سلم ان عقد كان لا يتخلو عن
 بين بين ومن الضروريات ان نسبة بين بين لا العقل الا بين اثنين فلا بد
 هناك من اثنين وتكرر الالتفات لا يورث تعاير اصلا اذا مقارنته
 وصف تكرر الا تكرر وحدة ما لم يعبر فيه ثم ما ذكر في الصدر عن لزوم فضية
 بسبب من احتمال كل عقد على نسبة بين بين غير صحيح فان النسبة بين
 لا العقل في القضا باعتبار الوجود ان السليم وانما احترعها المتأخرون فليعلم
 على ذلك القضا وفضية بسبب ولو تكرر فلينزل ان يتم القضية من احد الطرفين
 ونسبة لفضية ولم يرب اليه احد وباطل في بدنه عقول العامة فضلا عن
 الخاصة فانهم لم يعجبوا ان مع ظهورها كلكه قد توهم بعض ناظري السلم صحة
 قول هذا الصدر وزعم ان النسبة يكفي فيه تكرر الالتفات وقال ان القضية
 لا يحتاج الي الالتفات الموضوع والمحمول معا لان النفس هي الالافقت
 الي اثنين فلو حسب الالتفات الي الطرفين معا في زمان واحد لم يصح
 في فضية اصلا بل الذي يحكي الالتفات اليها معا فباي حيث لفصل زمان
 لطيف لا شعيرة ولا بالاعتاقب صح ليج تكرر الالتفات ويحقق النسبة
 وهذا المشيبي قال النسبة ملحوظة بانه حاله بين الطرفين فلا بد من الالتفات
 الي الطرفين حين اعتبار النسبة وهذا ظاهر جدا وانما اشتبه ان النفس
 لا يلتفت الي اثنين معا بين ولا بين بعد من ادعى فانما يدعى عدم
 صحة الالتفات الي اثنين عندوث الالتفات اخر الي اثنين فيجوز في القضية

ان ملتفت الي احد الشئين فتعني بالالتفات وملتفت الي شئ اخر فتعني النسبة
بشئ او كذا الحال في الفضاءات الاكثر واما الالتفات الي شئ واحد فلا يصح
تكرره اصلا مالم يقيد ذلك الشئ بقيد لورث تغاير الملتفت اليه فافهم وازيد
ورمي بالكون فقد عرفت ان الحق ما ذهب اليه ذلك المحقق راجع من ان
احمل لا بد فيه من تغاير المحمول والمحمول عليه وان تأملت فيما دعيت ان تعدد
الصورة لشي واحد وان سلم حصفه لا يقيد في صحة احمل فان تعدد الادراك
لا يورث تغاير في احد رك الم يقيد بهذا الادراك او بعينه غيره وعلمت
ايضا ان التعريف المعنوي اليه اعني اتحاد المتعارفين بحسب الاعتبار والملا^{حظة}
مس او مال للتعريف المشهور فان را التغاير لا يكون بحسب تعدد املا^{حظة}
والادراك مالم يجعل قيدين ورح التغاير تغاير بحسب المفهوم وعلمت ايضا
ما في كلام هذا الصدر من الاضطراب فانه تارة يدعي التغاير بحسب تكرر
الالتفات وتارة يدعي انه لا يجب التعدد في النسبة بمعنى الاتحاد
وتارة يخلط بين احملي الاولي والمتعارف كما قال وكذلك الاتان
ان ان فان احملي على العنوان بالذات علي ما هو التحقيق لان الذي فيه
هذا التحقيق حمل متعارف والمحمول عليه العنوان من حيث الطباقة علي
الافراد وعند جماعة زعموا انه مذنب القداء والمحمول نفس العنوان
امر سهل ولا يخفى ما فيه من التغاير والكلام منها في احملي الاولي الذي
للتغاير فيه لوجه من الوجود متدبر لا بالقول طبعه احملي استدعي اده حاصل
بها اجواب التغاير الذي هو ضروري للمحمل لا ينافي احملي بالذات والذي

بنا فيه لغاير يكون زايدا على هذا الغاير ولهذا كما ترى فإنه لا يمكن التغاير إلا
كان جنسهما المحمول زايدا على الموضوع وح لا يفي حمل بالذات ولذا قال في
الحاشية الأولى جدلي والحق في اجواب هو الثاني وحاصله ان ذلك
في مرتبة الحمل فلا يكون مصداقاً له اذ مرتبة الحمل متأخرة عن مرتبة المصداق
منبع ان يكون مرتبة المتأخر في مرتبة المتقدم واجواب الثاني هو المشاكلة
بقوله والحق ان التغاير هو خلاصة هذا الجواب ان التغاير الذي يدعى هو التغاير
في مرتبة الحمل والتغاير الذي ينافي الحمل بالذات التغاير في المصداق فانهم
قوله وهو يفسر الى حمل بالذات قبل القسم لا للقسم بتحفة في حمل الشيء
على لفظه المقابل للحمل المتعارف كذا في الحاشية فالقسم الحمل المتعارف
بالذات واما الحمل بالعرض فلا يكون الامتياز **قوله** وربما يطلق الحمل المتعارف
وفي المنطق المراد بالمحسورات بالشميل المبهات اي المحسورات بانها
توابعها فالحمل في قولنا الانسان كان متعارف على كذا الاصطلاحين و
قولنا الانسان نوع متعارف على الاصطلاح الاول غير متعارف على
الاصطلاح الثاني لعل المراد بالمهمله متعمدة المتأخر من اذ يرب في قوة
اجزئية **قوله** وحاصله ان هذه الاجزاء اي هذه الاجزاء اما ان تكون واحدة
في الخارج حقيفة واحدة او متعددة لوجود متعدد او لوجود واحد فلا يخبر ما قال
المحقق الدردالي بارج ان اريد يكونها صوراً لا مروداً متعددة انها صوراً لمفهومها
متخالفة فلا يحتمل القسم الاول لان الاجزاء ما كانت متغايرة بحسب
المفهوم يكون بحسب وجودها الذميمة صوراً لمفهومها متعددة وان اريد

انها صادقة على امور متعددة فالقسم الثاني غير محتمل لان تلك الاجزاء صادقة
على امر واحد هو المهنة كذا في الحاشية وحاصل الدفع يمكن تحريمه باختيار
الاشق الاول وحاصله ان المراد بالامر الذي هو الصورة المحففة الموجود
في الاعيان والى اصل ان الاجزاء صور متعددة مطابقة لحففة واحدة
او حقائق متعددة ومعنى المطابقة ان يكون اياها وح امراد بالصورة
الصورة العلمية ويمكن تحريمه بايراد اشق الثالث هو ان المراد بالصورة
معلومها واحاصل ان مفهومات الاجزاء صور حففة واحدة بمعنى ان
الحففة الواحدة الصورية الذين بعد التحليل حقائق متعددة وذلك المفهوم
في الوجود بصير حففة واحدة بالتحليل حاصل الاحتمال الاول ان الاجزاء
العقلية متحدة وانما وجودها بعد الاتحاد يحصل حففة واحدة هي بعينها
والفصل في بيانها في القول بوجود الكلي الطبيعي بل تؤكد ولعظم
يحمل الكلام على ان المراد بالامر الواحد الحففة وهو الاحتمال الاول
على لقب الكلي الطبيعي وخرجوا حاصل ان الاجزاء اما صور هي بسيطة
شخصية بان يكون معلوما لها مشروعة عن نفس الهئية البسيطة واما صور
متعددة موجودة اياها وجودا كما قال القائلون بوجود الكلي الطبيعي ان
الوجود واحد والموجود واحد والموجود اثنان او لوجودات متعددة
كما قال فرفه بلهم ان تلك الاجزاء موجودة متغايرة وانما وجودها وح
اعتراض المحقق الذي يرجح وجدش في التوحيد ان الكلام على ترتيب
الفلاسفة واخص ما ذاع على رايهم وهم قالون بوجود الكلي الطبيعي بالبطم

يلزم ان يكون المتشبه عند المتكلم متشركا به وان الاجزاء العقلية
متحدة ووجودها وذا ما موجودة بوجود النوع فانهم قول اما ان يكون صور حقيقة
واحدة اه حاصل هذا المتشبه كما مر مرارا ان الجنس والفصل متحدان في
الشيء باذنه احد بهما عين الاخرى فيحصل حقيقة واحدة ملك الحقيقة لعينها
الجنس والفصل ونزه الحقيقة هي النوع ويقال قول سوى لا يرضى بالعقل
فان صبر و حقيقة حقيقة اخرى او خالف اخرى بما محبة الطبع المتشبه
لا يحاب الا ظار في العلوم العقلية كقوله وان بقيت ملك الحقيقة
بعد الاتحاد كما كانت قبل الاتحاد فلا اتحاد وان غيرت بان رادت
بما صفة او نقصت عنها صفة فقد استحال في الصفة لا انها تحدث وان
غيرت ذاتها بان عدت وحدث حقيقة اخرى فلا اتحاد بل عدم شي
ووجد اخرى بعبارة اخرى ان بقيت حقيقة ان كما كانا فلا اتحاد
وان قينا او قينا احد بها فلا اتحاد وبالحكمة بل هذا القول الامل فوق
في اتحاد العاقل والمعقول وقد عرفت لطلانه ومثل العظيم ما جزء المتصل
الواحد بها موجودة بوجود الكل وكلا العقل البيان لك الاجناس
والفصول متحدة مع النوع ووجود النوع بما كلية العقل البيان هذا العلمي
الحق شبان ان جزء المتصل على بما التحقق ليس بما وجود اصلا بل انما يخرج
العقل معونة الوهم كافي القسم الوهمي او لا معونة كافي العقلية لعم بوجود
بالقوة وانما لها من ناو صحيح كحيت يزيد او يقل العامة الى ان المتصل
لنفسه بما كان ان مراتب السواء الصعقة ينزع عن السواء الشد بالحيت

نريد اذ نام العامة الى ان الشد يدلتهم منها وليس بها خط من الوجود
الا بالقوة ثم من اعظم الاعاجيب ان المصدر المعاصر للمحقق الدراني اذ عني
ان التركيب الواقعة في الالوان الطبيعية من هذا القبيل حتى ادعى ان
تركيب التوليد من المعاوان والنبات والحيوان والالوان
كذلك ومحصل كلامه بعد حذف الزوايد انه من هذا الالوان التركيب علي
فحين تركيب من اجزاء غير محولة لكن تركيب الميت من الصف
والجدران والاجزاء فيه فمما مره ذانا وجود او تركيب من الاجزاء
الحموية وهي متحدة ذانا وجودا ثم قال بما حصله ان تركيب الجسم من
الهوي والصورة من القسم الثاني اعني التركيب الاحادي اذ لو كان
من القسم الاول وكانت الهوي والصورة ذاتين مختلفتين اخرج
لما صح صدق امادة باي اعتبار اخذت علي الجسم ولا صدقها علي الصورة
لان الامور المتمايزة بحسب الوجود لا يصح فيها الحمل باي اعتبار اخذت
وباي ربطه كان يتابع ان امادة باعتبار بصير علي جسم المركب
وعلي الصورة باعتبار فكيف يكون التركيب منها من القسم الاول
ثم خص البيان بالهوي الثانية وصورها بقاس عليها غير من الهوي
ومحصل مقالته ان الياقوت مثلا ليس فيه خزانة نار والاشعاعية به
الصورة الياقوتية لان حلول الصورة الياقوتية حلول سرمان فيلزم
ان يكون ذلك حجر ذنار او ياقوتا معا وكيف يكون للجزء الناري حاصل
فيه بالفعل مع انه لا ينطق وينفي في زمان طويل صغير محرمة وعلاتان الاخرى

الحادثة الاجزاء اما ذم الاجزاء اذا لم يكن الاجزاء العنصرية في المواد حاصلة
لم يكن تركيب المواد يدورها من صورها من قبيل القسم الاول كيف وان
العناصر تنقلب عداها والغذاء تنقلب لطيفة تنقلب مصنعة وهكذا يقع
الاتقلا شيئا فشيئا الى ان تنقلب حيوانا وليس ما هو السابق من هذه الا
تقلبات باقيا مع اللاحق بالفعل حتى يكون فيه كثرة في نفس الامر نعم للعقل
ان نفس كل واحد منها يجب ان يراه وخواصه الى ان يراه بعضها مادة له باعتبار
وحسن باعتبار بعضها صورة باعتبار وفضل باعتبار ثم اورد وانما
الهيولى متحدة مع الصورة لا السقيم القول بالعلية واجاب بان العلية
انما يكون بعد تحليل العقل اجسام الية واللاحق في ان يكون شي باعتبار غيره
العقل علته وباعتبار اخر معلولا كما في المعاج والمعاج والاشي مثل ذلك في اجزاء
وقال الفرس واحد طبيعي لا كثرة فيه بالفعل فليس لحم العرس موجودا واحدا
هو بعض من موجود واحد وكذا احكم ساير اجزائه كما في الباقوت غابته
ما في الباب ان الاجزاء التحليلية المفردة في الباقوت حقيقنا واحد
والاجزاء المفردة في الفرس حقايق متعددة ولا يلزم من ذلك كون
الاجزاء بالفعل كما ان الاجزاء الكسفة في الحركة الكسفة النوع متعددة تختلف
وكما ان الاجزاء التحليلية في الفلك بعضها كواكب وبعضها حرم الفلك وادعى
في الال ان ليس مركبا من البدن والمجرد الذي هو النفس بل الال
حقيقه واحدة هي يعيها البدن ويعيها المدرك للكليات والجزئيات فهو
حيث انه جسم تام متجزئ وشكل ويكون ومن حيث انه مجرد يدرك للكليات

والجوز فيه بالقوة فاذا القلب الى اخر الامر انفق عنه التحجير والتقدير والشكل وبقي
جوهر اندركا وخرج الجرح من القوة الى الفعل تذا حصل كل امة في هذا المقام
نحو قد كفيها الهون في البطل هذا الراي واما استدلاله ليس بقوله ليس
جرحا وما دعي انه فلو لم لا يقيد المطلوب فانه بعد تمامه انما يدل على ان اجزاء النار
عن غريبات حال اذ الترتيب اذ لا يلزم منه الاتحاد والذري بحمها غايه ما يلزم ان
يبطل صورته النارية ويخلصها الصورة الباقوتيه وهذا ليس من الاتحاد في شيء
ولو نسبت نانه بصريح جسمته اجزاء النارية متصلته بحمها المواد الاخر
لا ارتفاع اما مع من الانفصال فلو سلم يلزم ان يتعدى تلك جسمات ويجت
جسمه اجري وهو غير المطلوب فان مطلوبه الاتحاد ثم ما ذكره غير تام كما نبت
عليه المحقق الدواني برح ان للباقوت اجزاء حاملة للكيفه اجزاء حية
وهي مركبات من عناصر واجزاء هي اركان والصورة الباقوت انما
في القسم الاول من الاجزاء دون القسم الثاني والاستدلال بقوله مع انه
لا ينطفي اذ فيه ان الصورة الترتيبية حافظة المواد مع صورته وكيفياتها
والضد انكبرت سورة كيفته كل جزء فلا يقدر الجرح انما يدل ان لفعل في النار
فعلا لوجب الطفائر وكذا العكس وقوله ان العناصر تنقلب عند اذ ان
اراد بالانقلاب ان العناصر تصير عند اذ لطفه على ان يكون نذره احصية ممنوع
بل قول شعري وان اراد ان ما في مادة العناصر يقوم صورة العدا وفي مادة
العداء كلف صورة النطفة بعد ابطال صورة العدا فسلم لكن لا يحقق
الاتحاد على ما نعلم واما حكمه بان الاجزاء المتخالفة بالحقفة متحدة ووجود القول

شعري لا يكتف بالبدن مخالف لما عليه من عدم جواز اتصال واحد من مختلفات
احتمالين نعم الحركة الكيفية تبقى الاعتراض واحتج ان مراتب الكيفيات المنسجمة
حال الحركة من الكيفية المندرجة متحدة بالحفظ والاختلاف بالشدة والضعف
مخالف ضمني ومع الاشكال واما المحقق فكذلك الاجابة عنه على ترتيب
من عدم وجود الفرد التدرجي واما الموجود المتوسط بين الافراد واما
قال في الانسان فهو وان صلح محلا لما قبل عن بعض العارفين قد السلام
ارواضا اجسادنا ارواحنا لكن العقل المتوسط كما لم يتعد حقيقته اليه
والنفس لا يقبله والمحقق الدواني اسم الذلل لا يبطال هذه المقالات واما
عدم اقطابها على ترتيب الفلاسفة بوجه مطمئن وفيما ذكرنا كفاية من شاء
الاطلاع عليه فعمله بمطالعة احاشية جديدة للمحقق الدواني يرح **قوله**
فانظر بادني عنانية او مع هذا يجري فيه ما قيل على الصورة الثالثة من
امتناع الحمل بتعدد الوجود ومثل ما قيل على الصورة الثانية فان الوجود المتعدد
لا يقوم بمحل كما ان الوجود الواحد المتعدد لا يقوم بمحل كما ان الوجود الواحد لا يقوم
بمحل كما ان الوجود الواحد لا يقوم بمحل متعدد كما اني احاشية **قوله** اعلم
ان في الصورة الاولى ثلث احتمالات قال في احاشية الاحتمالات
التي اوردها الشافعي قدس سره بالنظر الي مطالبنا الاخرى في الخارج والبلد
التي اوردها الشافعي بالنظر الي منشأ الاعتراضات فيه تعريف على العلامة القوي
جعل الاحتمال الثاني عند تور منها في الاحتمالات المذكورة في الشرح وارجع
الاحتمالات **قوله** الثاني ان يكون منشأ الاعتراضات من متعدد آه وهذا احد

يرجع إلى النبي الكلي الطبيعي فإن الموجود الهوني البسيط لكن عرضت لها معال متوجه ومعال
بالفلسفة المفهومات المأخوذة من المبتوعات ذاتيات والمأخوذة من التوابع عرضاً
فإن في الحاشية المبتوعات كالأبعاد والنمو وحس والحركة الاربونية والنطق
والتوابع كالنحو والنعر والالفعال والتعب والصحك والمأخوذة من الأدل جسم حاس
متحرك بالأرادة ومن الثاني المنجز والمنعقد والمنفعل والتعب والصحك وهي الرضا
قوله والثالث أن لا يكون مثلاً انزع هذا الأجزاء الصواب هذا المذهب
فرتان فرتان لغوا وجود الكلي الطبيعي في الأعيان وقالوا الموجود في الخارج هو
نوع العقل منها أموراً كلية بعضها منزع بالذات بأن يكون مصداقها نفس
هذه الهونية وهي ذاتيات وبعضها منزع باعتبار أمرها عليها وهي المسمى
بالعرضيات وقررت أفراد الوجود الكلي البسيط وعندهم الموجود بالذات المهتم
النوعية متخضة وتلك المهتم خفية بسبب في الخارج هي مبعبات الحس وهي
بعضها الفضل فاجنس والفضل متى أن معاً والفعل أن كحلبها إليها كما يحلل السواد
الشديد إلى السوادات الضعيفة وهذا منظر والأقنرة السوادات ليست
موجودة بحلها الحس والفضل **قوله** لأن أمرها بعينها هذه الأجزاء هادياً
لا يبطال القول الثاني ولقررة ظاهر على أنك قد علمت أن أصحاب المذهب
الثاني يأمرون بوجود الكلي الطبيعي وليس الموجود إلا الهونية البسيط وليس
لها أجزاء أصلاً والتسمية بالذات مجرد اصطلاح ولا مشاحة فيه **قوله**
ثم الفرده العقلية بحكم امتناع انزع الصور المتغايرة هادياً ليل لا يبطال
المذهب الثالث وقد أورد عليه بأن امتناع انزع الصور المتغايرة عن

امر بسيط ممنوع وليس مبنياً بنفسه ولا مبنياً بدليل بل انزع الصفات الكثيرة
عن ذات الباري عز وجل مع باطنها يدل على خلافه كما قيل واخى ان انزع
الصور المتعارفة ما انها داخله في قوامه كمنه ممنوع ضرورية وتلف بخروج عقل سليم
ان ما هو بسيط من كل وجه وليس فيه كمثل اصلا يبرح منه حقائق كثيرة داخله في ذاته
وبل بدأ الاضافات عند العقل احادهم الافظار الفلسفية وبدا بخلاف الباري
عز وجل فان الصفات لانزع بما انها داخله في القوام بل ما انها عارضة ولا استحالة في
عرض مفاهيم كثيرة لا امر بسيط وادام انزع حقائق متعددة داخله في القوام عن
البسيط فلا بد فيه من كثرة تكون مصداقاً لهذه الصور فلا بد من التركيب الخارجى بخلاف
التركيب من الاجناس والفضل وهذا ذلك قد دريت فيما قبل ان ما هو مبين ومثقل
الوجود لا يمكن ان يجعل على مبين اخر ونجد منه في الوجود باي اعتبار واحد والان قد
ظهر لك بطلان تركيب البسيط من اجزاء متحدة فقد لطل ان يكون صور الاجناس
والفضول صور الاجناس واحد لان هذا الامر الواحد اما بسيط امر كى وعلى الاول
لا يمكن انزع كثيرة الذيات كما علمت القاد على الثاني لا يمكن الا نحا كما علمت
فقد بطل القول الثالث فان اولى من الضروريات ان المادة اذا اخذت
بشرط ان يكون معشياً اخر وان لا يكون لصد في على مجموع المادة والصوره
فهذا المجموع هو بعينه المادة لا الشرطية وان لم يكن مادة فقط قلت المادة
باي ما نحا احدث لا يمكن ان يكون نفس المجموع فان المجموع مادة وشي نعم ليدف
عليه هذا المفهوم المذكور وهو ليس نفس حقيقة المادة بل انما هو قدر مشترك بينهما
للمادة والمجموع امر كى فافهم **قوله** في باب الشك قدس سره الى ان الكل الطبيعي ليس

بوجود في الخارج او الظاهر ان هذا من قبيل حال لا امر او اشكال فان الامور اللازمه
غير خلف عنده والتسمية بالذات مجرد اصطلاح كما مر في الاشارة اليه
ولذا ما قال في المحاشيه الضم بيان حال وهو قول الكلبي الكلبي الطبيعي لو لم يكن موجود
الم يكن اجنس والفضل الطبيعيان موجودين في سبيل الحقيقه ولو لم يكن الاخر
الذاتيه بخلاف الاخر والذاتيه بخلاف الاخر الخارجيه ولم يجمع الترتيبان لم يكن
للمركبات الخارجيه معلومه جنس ولا فضل حقيقه لكن في المحاشيه المنعقه
يكونه مسلونه عن مرتبه من حيث هي قد سبق في تميزه من عاده ان الذات
ليست مسلونه عن مرتبه من حيث هي وهذا الباطنه لخصي ان يكون المقصود
الاشكال لا بيان احوال والاشكال انما يتم بكونه بالبرهان انها ذوات
حقيقه قائم **قوله** التام المحقق قدس سره ويريد عليه ان ذلك الوجود الواحد
اه قد جوز البعض حلول الصفه الواحده الاعتباريه في مجال متعدده وفيها ما يوجد
متعدده وهذه مكارهه صريحه والمجوز لهذا قد مر عن غير هذه العفل قال الخوانسار
اجنس الفضل موجودان لوجود واحد فكما ان المنفصل موجود لوجود واحد والعقل
كله الى صفين غير موجودين لوجود عليهما من دون محدود فكله الانسان
سوجود في الخارج لوجود واحد وبله العفل الى غير من تميزه الصفين المذكور
والفرق بينها باعتبار الامتياز في الاشارة وعدمه وذلك اجزاء الوجود
عليه ومحدود وجود الكل بدون اجزائه من غير انما بان الاخر او التحليله
لا يلزم وجودها بالفضل عند وجود الكل وانما بانها موجوده ضمنا في ضمن وجود
الكل والاشكال في قيام صفه واحده بمقدورها في قيامه معنى اخر ولا يلزم

لكل على حدة والفرق ظاهر عند الوجودان وكفى شاهد للجواز ونوعه في الاجزاء
المقدارية ولا يلزم ان الابدانية حادثة بانه يمنع الحكم على موجود خارجي او ذمعي بانه
نزهة احصية ونزهة احصية ومعنا يلزم ان يكون احصية النوعية احصية احسنه
واحصية الفضلية لا بالا يقول ان احصية كسائر الهماني الخارج ملك احصية
وذلك بل نقول ان نزهة احصية منتزعة الى تلك احصية وذلك احصية فالان
منضم الي الحيوان والناطق لانه بين الحيوان وعين الناطق كما منضم المنصل الي
الاجزاء المقدارية ولا يلزم من جواز الاتحاد في الوجود بين الجنس والفضل الاتحاد في
الوجود بين كل من جنس في روعه انه يلزم على هذا التقدير نحو الاتحاد بين الالف
والفرس لان الاتحاد محض بعض المهيئات دون بعض وليس الحمل بينها
بمجرد الاتحاد في الوجود حتى يلزم صحة الحمل بين الاجزاء المقدارية للمنتصل بين
القبها وبين الكل بل صحة الحمل الذي يكون احدهما بحيث اذا عين ووجد
في الخارج كان عين الاخر والحاصل ان الجنس صالح الالفين مضافات نزهة
ولعينا هو الفضل وهو بكل نوع نوع والفضل كالنقيد للجنس وهذا المعنى اي
الفضل لا يحكم ان يوجد في الخارج من غير ان الجنس بل يوجد مجموع بقية العقل
الي يذم الالفين وهذا النوع من الاختصاص بين الاجزاء المقدارية منقو واذلا
يكون خبر المقداري في الاخر حتى يحصل من نقيد في الكل والحمل موقوف على هذا
الاختصاص هذا يحصل كلامه ثم بعد هذا بين المراتب الثلث وقال الجنس اذا
اخذ من ذلك ان يعين كشيء هو المادة ولا وجود الهماني الخارج وان اخذ من
العين اي اخذ معينا لفضل هو النوع وح لاجل الضم لعدم التماز وان اخذ

بسرطانية

بشرط شي فهو المفاهيم من وجهة من وجه فيكون محمولا انتهى بحض كلامه وبذلك المقدم بعد فانه
ادعى اول الان الحقيقة محسنة والفضلية متعابرا ان ذانا ومثبه متحدان وجودا وشيخ السبعا
بليغا على انها متحدان ذانا وجودا ثم قال وجودهما لوجود الاجزاء المقدر انبه فنقول انك
احقضا ان كانا موجودين فقد قام بهما الوجود والعرض الواحد لا يقوم بحسب
وبعبارة اخرى لا يصلح الصاف حقيقيين بالوجود الا ويعد حصصه بالاضافة اليهما
فقد زعم تعدد الوجود فلا يكون موجودين لوجود واحد ولا ينعى القول بان الاجزاء التحليلية
لا وجود لها بالفعل فانه اذا لم يكن لها وجود بالفعل فهي معدومة بالفعل والذي يرض
لها بعد التحليل وجودات متمايزة بلا شبهة فيمكن الاجناس والفضول وجود
واحد اصله الا قبل التحليل والابعد وما قال واما بانها موجودة ضمنا اه نفسه انه ما ذا
اراد بالوجود الضمني ان اراد به الوجود الاضرائي كوجود الفوفية في الاجناس والفضول
صفات اضرائية لا وجود لها حقيقته ولا يصلح للجزئية اصلا وتكون سلوية عن مرتبة
الذات وان اراد بالوجود الضمني الوجود الكل في لا بد من قيام الوجود بها حقيقته
واضافته اليها فيلزم تعدد الوجود قطعا والاستشهاد بالاجزاء المقدر انبه
غير صحيح ونسبة استنباطه اليها انهم عليها ما شهدت قط لان تلك الاجزاء غير
موجودة وانما تخرج العقل بمجموعة الوهم وانما الوجود بها بالقوة واذا اخرجت
من القوة الى الفعل بصير موجودة بوجودات متعددة وسيعدم الكل فلا اتحاد
في الوجود هناك اصلا ثم انه لو جاز وجود احقابق المتعددة بوجود واحد وقيام
الوجود الواحد بها ولو في ضمن الكل كان كحضيض بعض المهبات ودون
بعض تحكما فان لم يقع انما كان استحانه قيام حصه واحدة من الوجود بانحطابا

المتعددة وذا هو ذلك ولم تكن الوجود مع تعدد الاضافات فالحقائق كلها كواسية
فيلزم تحوير وجود الانسان والنفس في وجود واحد ويلزم السقوط ويرفع الابان
من الضروريات وما حصلنا من اجل من كونها بعد التعيين عين الاخران اراد
به عينته بحيث يكون ذاته فهذا هو القول الاول الذي قد منع عليه شيئا لمتبعا
وان اراد به الحيل يرجع الحاصل اليه ان الحيل بالذات كونها بعد التعيين محمول على
اللاخر وهذا في غاية الركاهه وان اراد به الاتحاد بالعرض بين ذاتها فلا حيل
بالذات ثم انه جعل الفضل في افعالها ليعبأ للشمس فان اراد به انه امر رايه منضم
اليه فقد تعدد الوجود وان اراد انه امر متفارق موجوده في ضمن وجود الكل
فذا متحقق في الاخرات المقدار انه على زعمه فقد لزم الحيل في الغدر عن عدم
صحة الحيل بين الاخرات المقدار به ليس لها وجود الا بالقوة القرنيه الى الفعل
وهذا الوجود متعدد بل لا ريب في كونها وجود بالفعل نعم بهذا الوجود الذي بالقوة
اكتوفا بالوجود العقلي قد بر فيه فانه موضع تدبر **محموله** لان الوجود القائم بالهيا
اذا يعني ان هذه المعبات المتعددة الصير متحدت وبارة واخرى لان الوجود القائم
بها عند صيرورها متحدة وانا فلا قيام بالمتعددة ولا اضافته الي المتعددة
رجع الي القول الاول فلما منارعة الي في اللفظ وانت قد عرفت صيرورة
متمية بان بصير ملك المنية نفس المنية للاخر بل استحالة هذا صيرورة لا تحتاج
الي التتمية ثم الارجاع بهذا الوجود بعيد جدا فان اصحاب هذا القول يروون
القول الاول يدل بل يكون مقصودهم البعد من القول الاول امر اصل
قال في الحاشية وحدة الاخرات شان امر كليات اخصيه وتعددتا شان

ان كليات العددية كمالا بحفي وقد مر من المحن في مثل هذا وقد عرفت ما فيه
لان هذه الاجزاء عين المادة والصورة اه والصورة بناء على ان الاجزاء
الذاتية مجرد الاجزاء اجازية وهو الاحتمال الحق من الاحتمالات الثلثة
من القول الاول كما حقت كذا في اجازية وحاصل هذا يرجع الى ان هذه
الاجزاء تارة لغير متعارفة موجودة بوجودات متشابهة وتارة لغير متعارفة
بوجود واحد وهذا غير معقول وقول الشيخ المحقق قدس سره فان المتعارف
في الحقيقة والوجود وان فرض بينها اي ارتباطا لكن يمنع ان يقال احدهما
هو الاخره مبطل له فلا لغني الاجماع في المنقضي عن هذا وهذا لا بعد منع
هذه المقدمة ومعها كما بره فالتمه ونيف بخبر عاقل ان ما هو مباح
و اما وجوده يكون الاخرى باي اعتبار اخذ وهل هذا الاك ان يقال الا ان هو الاخر
ان اخذ باعتبار العقل نيف برفع التميز بين المخالف والمجوز لهذا خارج عن غيره
العقل **قوله** اي عند من نقول بوجود الكلي الطبيعي واما عندنا فبنا فيه فلا اتحاد حقيقه لا
الذاتيات ولا في العرضيات كذا في اجازية لغني يرد على هذا التعرف الاشكال
يخرج سائر افراد اجمل على ندرت من معنى وجود الكلي الطبيعي **قوله**
واجواب ان اجمل مطلق الاتحاده لغني انه براد بالاتحاد في الهوية اعم من
الاتحاد بالذات او بالعرض وح بلزم ان هوية الاعمي بالعرض فتأمل **قوله**
والصواب الصدق هو اجمل اه اعلم ان العلامة الرازي قد عرفت اجمل بهذا التفسير
في شبهه جواب شارح البيا بقول الشيخ المحقق قدس سره ما يقال من ان اجمل
غير الموضع فاجاب بانها متغايران مفهومهما متحدان في الذات اي فيما صدق عليه

فمعنى الحمل اتحاد المفهومين فيما صدق عليه ورد عليه الشيء المحقق قدس سره
 بان الصدق هو الحمل فيقال بان المفهوم عين الذات فالحمل غير مفيد لذا الهدى
 وان كان غيبا امتنع الحمل والصدق فقد تضاعف الشبهة بهذا الجواب الحق وروح
 قوله الا ان يقال محل قوله قابل وقيل الحمل اتحاد المتغايرين بحسب الوجود اه
 اي في الخارج كما هو موضح في كلام المفسر بهذا التفسير اعلم انه في الشيء المحقق
 قدس سره بهذا التعريف في جواب الشبهة المذكورة وانما لم يقال بخروج الذنب
 لان الكلام كان على نذيب من حصر القضية في اجزائه حتمية واحصية فتدبر
قوله وان اريد به الوجود الراطي اه لعلي ان اريد بالانصاف النسبة التامة
 اجزئية الاجزائية التي هي الوجود الراطي باصطلاح فهو نفس الحمل قوله وانت
 خير بان الاجزاء العقلية متحدة مع الاجزاء الخارجية حتمية واحصية ومعها اعتبار
 اه لعلي ان الاجزاء العقلية متحدة مع الاجزاء الخارجية حتمية واحصية
 من الاجزاء الخارجية هي بعينها احصية من العقلية فلا تعدد في الحقائق
 اصلا ثم كان برده عليه اذا كانت الاجزاء العقلية هي اجزائه حتمية فكيف
 بغيره فان في المحلانية وعدمها تعدد اعتباري فلهذا حال في اجزائه
 اي لا شرطية وشرطية وهذا لا ينافي في تعابيرها بالذات من حيث
 اجزئية والذنبية وعدم اتحاد اجزائه حتمية من حيث اجزئية معها بالذات
 واحاصل ان الاتحاد الذي مع التعابير الاعتبارية لا يوجب اتحاد الكلام
 باعتبار تكون متحدة في الوجود وباعتبار تكون متغايرة في الوجود
 انت قد عرفت فيما مر من الكلام لوعطف بهما لم نجبه اجواب ثم فوق

هذا الكلام

هذا الكلام كلام اخر به نيم استدلال الشارح المحقق قدس سره بلامت فليتمد متقد من
دليل ان المركب لا يحتاج الى جعل من انفسه جعل الاجزاء بالمركب بل جعل الاجزاء بسبب
وجود الكل وهذا لان الحاجة الى الجعل انما كان لتأدي سببه الوجود والعدم اليه مع اجتماع
الحاجب الجعل انحاء العدم وجوب الوجود والمركب يجعل لعدمه في باذي الامر وجهان عدم
لعدم الاجزاء وعدمه مع وجود الاجزاء والنحو الثاني من العدم سبب بالذات فانه
لا يجوز فطره ان لا يكون المركب موجود او الاجزاء باسرها موجودة وانما الممكن
بالنظر اليه عدم لعدم الاجزاء فاذا فرض ان اجاعل جعل الاجزاء فقد استحال العدم
عليها به واذا استحال العدم على الاجزاء فقد استحال عدم المركب لعدم الاجزاء وقد
كان العدم مع وجود الاجزاء مستغنا بالذات بعد مجموع لتيه الاجزاء صار المركب
واجبا فلا يحتاج الى جعل اخر الثانية ان الاجزاء العقلية منجزة ذاتا وجودا وجلا
بخلاف الاجزاء الخارجية كما قد ورواها تمتدات المقدمة ان بقول حاصل
القول بالتلازم الاجزاء تارة فوجد بوجودات مركب وكذا من اتحاد تلك
الاجزاء ذات احدهن هي بعينها وذات كل من الاجزاء في هذه الذات
الاحدنية بعينها حقيقته ذلك المركب فاما وجود ذلك المركب نفس وجوده
الذات الاحدنية لا سبيل اليه لان جعل هذا المركب هي جعل اجزائه محكم
المقدمة الاولى في جعله جعل منجزة والذات الاحدنية جعلها واحد حكم اتفقت
الثانية واما وجود المركب بما من لوجود هذه الذات الاحدنية فيلزم ان يوجد
حقيقته واحدة بوجودين ههنا ومع هذا تارة يوجد مركبه من اجزاء متماثلة
فقط مغردنته لوجوده اجتماعه محموله كجول وارة بسبب من دونه النيام

من تلك الاجزاء ومن الفطرات الادابل ان اجزئيه واللاجزئيه لا يخلف
في طرف واحد في وجودات متعدده واذا بطل كون هذه الذات الاحديه
حقيقه ذلك المركب فعين ان هناك حقيقيين احدهما لمنه من الاجزاء الغير
المجعوله والاخرى حاصل من اتحاد الاجزاء المجعوله مركبا من الاجزاء الغير
المجعوله وبالعكس **قوله** مع ان الاجزاء الخارجيه انما يحصل بصور الكليه
آه لعني ان الاجزاء الخارجيه انما يحصل اذا اصارت لا بشرط شيء لانها انما
يحصل بعد حذف الشخصيات والشخصات وح اجزاء مجعوله فلم
يلزم حدان وتبين ليس وتدليس فان حذف الشخصيات لا بشرط لا بشرط
بحسب بدا الاصطلاح الذي كلاً مناهيه فان مرتبه بشرط شيء كلاً ما كلاً بان
في اذا تصور مرتبه بشرط لا اعني اماه باهي ماده والصورة باهي صورة
تقد حصلت جميع الاجزاء من دون ريب واذا حصل مرتبه لا بشرط اي اجزاء
بما هو حسن والفضل بما هو افضل فقد حصل خرا الاجزاء المجعوله بما هو افضل احد اخر وقد
وجد حقيقه واحده حدان تامان وما هو جوهري على سبيل حقيقه اهدا بعد عامه
انما بقيد ان الباطن لا احسن لها ولا افضل ولا يلزم منه ان يكون للمركب اجزاء
وتفصيل نعم يلزم من هذا اذا عطف عليه ما قد يباينها امتناع ما لف حقيقه ما من
اجتناب والفضل على هذا اذا عطف عليه ما قد يباينها النحو الذي ترعونه ثم في تامه لظرفان
اتفاق الفلاسفه على كون اما خوذ لا بشرط شيء واما خوذ بشرط شيء واما خوذ
بشرط لا شيء بل يتم منها حقيقه بالاتحاد في الاول وبالانضمام في الثاني حتى يلزم
مطلوبه لا يصلح حجه بالمبين بيزان والشك المحقق قدس سره ما اعترفت انما ذكره

تفسير الكلام والحق عند كسره ما بنى القابل لصلح للقابل بالتفارق ان يقول
في السبب مثل ما قال الخوارزمي ان اجنس ان اخذت بسبب شي اي بسبب
ان لا يتعين بانحاء افضل من الفصول مادة لا وجود لها اصلا ولا الياق منها
حقيقة انما هي في بحاط العفل وتعلمه نداء والذي يكفي لا ابطال تركيب السبب
من اجنس والفضل ما قدرته يلزم انزاع كثيرة في مرتبة الذات عن امر واحد فتدرك
مع ماله الش المحقق قد كسره بل كل مركب خارجي اذا اشتمل من جزيه المنك
بنية وبين غيره اه اعلم انك قد درست فيما مر انه لا يصلح تركيب حقيقة سبب ولا
مركبة من الاجزاء المتحدية في الوجود وحقق كلف انه لا يصلح اتحاد الحقائق وانما وجود
امعا ولا وجودا فقط مع تعاميرها باقوم حج مرتب لقي التركيب من اجزاء متعارفة
حقيقة ووجودها لا شك عند الوجود ان في من ان المفاهيم قد يحكي بها عن
مرتبة الذات والمهنية فكيف السبيل فيه فنقول لا شك في ان ذاتا السبب
اذا كانت مبدء الاثار على اتمار مختلفة فوجد بازاء كل نحو من الاثار مفهوم
يحكي به عن ملك الذات كما ان ذات الباربي عز وجل مبدء الاثار
الاشياء ومبدء بعضها الاثار عند اومبدء الاثار والاشياء عند شئ
وارادته فيوجد مفهوم العالم ومفهوم الحي ومفهوم الفاعل ومفهوم هذه المفاهيم
عن ملك الذات السبب بما هي مبدء الاثار للمخصوصة وتقال العالم عين
الذات وكذا الحي والفاعل من جهة ان مصداق فيها عين الذات كذلك
الذات المرتبة المستند على الاجزاء يكون مبدء الاثار بالنظر الى كلي
خير فيؤخذ باعتبار استمائها على الاجزاء مفهومات صادقة عليها فحكي

بما عن نفس الذات المرتبة المشتملة على تلك الاجزاء ومصادقها تلك الاجزاء
 فيقال لهذه المفهومات انها اجزاء لا تكون مصداقها اجزاء فالمفهوم الذي
 مصداقه اجزاء المشترك سمي جنبا والمفهوم الذي مصداقه اجزاء المحض لفظا
 الفصل ولعل هذه المفهومات هي التي اريدت بالاشتقاق من الاجزاء
 واما افادة قدس سره انه اذا جعل مشتقات يكون خارجة عن نفس المركب
 فسلم لكن لم تدع انها اجزاء بل الذي ادعى ان الاجزاء مصداقها وانما
 سمي بالاجزاء لكون مصداقها اجزاء كما يقال العالم عين ذات الباربي و
 قصد ان مصداقه عين الذات ثم هذه المشتقات ليس موجودا ما قام به
 المبدأ اذ في يلزم ان لا يصدق على المركب لعدم قيام مباديها بالمركب بل
 موادها شيئا بترتيب عليه انما هذه المساوي فلما تترتب على الاشياء وانما
 المبدأ انصايمة بها فلذا قد تترتب انما مباديها لدخولها وهذا كما يقال للبار
 عز وجل انه عالم وليس امراد منه ما يقوم به العلم فان العالم بهذا المعنى لا يصدق
 عليه بل بمعنى من يتكلف عنده الاشياء ومصادقه نفس ذاته سبحانه
 فلذا فيها مبادي مقامهم هذه المشتقات داخله في المركب ويكون
 في رتبة موضوعها المركب ومحمولها هذه المقامات المشتقة الحكامته عن رتبة
 مباديها فلا يصدق في مرتبة المهنته هذه المقامات دون ساير العوارض
 التي مصداقها قيام مباديها فتأمل لعل الحق لا يتجاوز عليه وارت
 تعلم ان امراد بالاشتقاق اذ يرجع الي القول وهذه العبارة فان
 صاحب هذا القول برر عليه مع ان المحقق اذ الفرق بين هذا

بين الاول ان الاول يحتاج فيه الى العناية والفحور في اطلاق لفظ المشتق
وهنا دعوى ان المشتق حقيقة هو ما خوذ لا بشرط ان يخرج منه المبدأ المستلزم
لجذريته لان جزئية لا تختلف باختلاف الاعتبارات فانه مركب
من الذات والصفة اه المشهور ان الذات المعبرة في المشتق ذات
مبهمة قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني ارجح ان هذه الذات ليست عامة
ولا خاصة بل انما عقلت من حيث انها متعلق المبدأ الجمعي المشتق و
تعلق بها المبدأ سواء كان عام او خاص ولم يغير فيه بما هي عامة او خاص
او شبي من الوجوه الا بما هي متعلق المبدأ وبقيس علي ما قالوا في نحو مشتق فان
المفهوم منه شبي يصلح للمشي سواء كان عاما او خاصا وليس المفهوم منه الذات
العامة او الخاصة لئلا المفهوم منه الذات من حيث انه متعلق به فيجب
فكذلك في المشتقات برميها وبد الكلام فاسد لم يعقل ما زاد اراد به فان
الذي لا يكون عاما ولا خاصا لا يكون مفهوما من المفهومات فكيف يكون
جزءا من المفهومات وايضا الذي تعلق به المبدأ لا يجب ان يكون
في نفس شيئا يكون عاما او خاصا ويكون منزها في نفسه حتى يتعلق
به المبدأ وبد الظاهر جدا والقياس على منشي فاسد فان منشي ليس الموضوع
واختلافه ليس عاما ولا خاصا وانما يدل التثرا على ان ثابتا كغيره
يصلح لتعلق المنشي فانه نعم التحقيق الذات المعبرة في المشتق ذات
عامة مطلقا منه بمعنى انها خاصة لان تصدق على ذات مخصوصة
بل على نفسها ايضا والذات المعبرة بتوابعها بل معبرة على انها متسبب بها

لو ان كانت ثابتة او منقبة نعم خصوص انساب بعض المبادئ لبعضها
الذات وخصوص البعض الآخر لفضي انشاءه والمعتبر في مفهومه نفس الذات
المطلقة ثابتة كانت او منقبة نعم التحقيق ان مفهوم المشتق ذات بترب عليه
الانارة المخصوصة بالمبدأ ويزاد معنى لفهم اصلا وترب انارة المبدأ على شيء
قد يكون لقيام المبدأ فقد يكون بنفس ذاته وقد يكون بنفس ذات اجزائه
وعلى الاول صدق المشتق لقيام المبدأ به وعلى الثاني والثالث
لا يكون مشروطا بل يكون حمله على الذاتيات من دون عرضي شيء
اصلا كحل الوجودات كافة عند الشيخ الاشعري وحمله على ذات البار
غز وجل عند الفلاسفة وحمل الثابت على الاستبادة عند المعترلة وحمل
المفصل على الجسم لا الشمالية على الصورة الجسمية التي هي الاتصال للثابت
لما كان تربت انارة المبدأ في الاكثره لقيام المبدأ او قالت انجازه اسم
الفاعل بالاشتق لذات فام بها المبدأ او لقيام المبدأ في المتعلم ومقصودهم لا تجار
عما ذكرنا ثم انه اذا كان المغير في المشتق الذات المبتدئة فاذا استند الى
محكوم عليه منقدهم كان المقصود وحمل عليه والحكم بالانحاء وصدقه عليه واذا
استند الى فاعل متاخر يكون احكم بانساب تلك الذات اليه فالمفهوم
في صورة التباين والتقديم واحده ويكون مفهوم الحملين واحده لكنهم قالوا ان
مفهوم الحمل في صورة استاده الى الفاعل مفهوم الحمل العقلي والمقصود
الاستاد واحد الى الفاعل بالقيام بخلاف ما اذا استند الى المبدأ فوا
عليهم القول بالخرجه عند الاستاد الى الفاعل عن الذات قد برهنته **قوله** والثالث

انه ترب

انه مركب من النسبة اه وعليه ان الزايم يكون الفرق بينه وبين الفعل ان الفعل
يشتمل على الزمان ودون المشتق وان النسبة المعينة في الفعل تامنة والمعتبر
في المشتق لغيدية غير تامنة الا عند وقوعه بعد صرف الاستفهام او النفي
وهو يكون اسادة اي الفاعل كاسناد الفعل اليه ويكون الموصوف منه
الاسناد القيامه واحكامه بالحمل بالاستفهام ويكون مفاد هذه الجملة بعينه
مفاد الفعلية من غير فرق الا في الدلالة على الزمان وعدمه من حيث
الوضع لكن لا يكون اسادة الي المتبدا المتقدم كاسناد الفعل الواقع
خبراً فمذهبهم ولا بالصدق هو عليه اه قد ينديل عليه بان لو كان ما حوز
فيه وذوات خاصة لم بعد حمل الموصوف على المشتق بل يكون بينهما
لانه لا يكون الموصوف اخص ذاتية وفيه انه الذات او الصور لوجه
احتمال يكون حل الذاتي مفيداً نظراً **قوله** وما ذكره من لزوم الانقلاب
نفسية وهو من عن الفيداه لغوي انه على هذا التقدير يكون مفهوم الضاحك
السان له الضحك وهذا المعنى ليس عين الانسان فحي يلزم ضرورة
الحمل ويكون المادة مادة الوجوب مع الوجود النسبة في حقيقته فاحتمال
ومحال ومع خروج احد الطرفين الخمس وغير مقبول كذا في اجازة
انت لا يذهب عليك ان عدم مقولته ودخول النسبة في الحقيقة
الغير المتوقف بعضها على امر خارج مسلم لكن كون حقيقته المشتمل
كذلك غير مسلم عن المشتق عند صاحب هذا المذهب كما لفصل في التوقف
توقفاً على المشتق اليه وهل الكلام اللاحق فمذهبهم **قوله** من انه امر بسيط

لا يشمل على بسببه انه هذا امر ضروري بحكم به الوجود ان الصحيح فانه لا يفهم عند
سماع مشتق في امحاء ورتة معنى مركب انما يفهم معنى واحد لكن قد يناقش
فيه ان فهم المعنى الواحد مسلم وانما ان هذا المعنى بسببه نفيه ان بل الجاز
يكون المعنى الواحد اجمال المفهوم كتركيب من الذات والسنة يتناول
فيه والالكان معنى فوكك الثبوت الابيض اه قد ناقش فيه الصور العام
للمحقق بانه عند دخول الذات في المشتق لا يكون معنى الثبوت الابيض
الثبوت الشيء الابيض بل يكون المعنى الثبوت الشيء له البياض واطلاية مجموع
وهدا من قبل المواضات اللفظية فان المقصود بوجه دخل الذات
عاما او خاصا لكان المفهوم الثبوت الابيض الثبوت مفهوم الشيء مفهوم
الاتساق الي البياض او مفهوم الثبوت كراهه او مما يكذب الوجود
ثم لما كان التعريف معناه بالعبارة العربية على طرفه النوصف غير
مستبر الا بان يقال الثبوت الشيء له البياض اقام الابيض مقام الذي له البياض
ولا مناقشة فيه بعد وضوح امر او هذا هو الذي عليه المحقق مما قال في جديدة
من ان الثبوت البياض او الثبوت له البياض مختل من حيث العربية اذ لا
رابط بين الموصوف وله البياض والرابط في التركيب التقديري على
ما صرح به بنبار وغيره هو لفظ الذي ونحوه فيقال الثبوت الذي له البياض
او الشيء الذي له البياض وعند من ان الذي له البياض هو معنى الابيض
فهو في قوة الثبوت الثبوت الابيض او الثبوت الشيء الابيض انتهى
والاول ان يقال في العليل الاخلال من جهة العربية عدم صحة توصيف

المعرفة عدم بقولنا له البياض فلا بد من الوصلة وعندم الوصلة في الوصف
المعرفة بالجملة لفظ الذي الي اخر ما قال كما لا يخفى **قوله** وليس سنية
وبين المستثنى منه مرد وجب احصيه اه مفهوم المستثنى على هذا الراي
حقيقه بسيط لها اتحاد بالعرض مع ذوات تترتب عليها اثار ثم يده
احصيه قد توجد بوجودها بالذات معارض الوجود تلك الذوات فيقع
وصفا منصف تلك الذوات وح يكون منشا تترتب الاثار بها
الوصف المفهوم وقد لا يوجد لكن للفضل ان بعبيره معارضاتها ويجعل وصفا
بها وح وقد يكون هذا الانصاف منشا تترتب تلك الاثار وقد لا يكون بل يكون
ترتب الاثار لذوات تلك الذوات او الامور الداخلة فيها فعلى الاول
فيلكون مصداق المحل بالاتحاد انضمام يده احصيه وعلى الثاني كونه بحيث
يقع انزعاجها وتوصيفها وعلى الثالث نفس تلك الذات كونهما مناطا
الاتحاد وان كان يصح التوصيف بها لان مناط اتحاد يده احصيه تترتب
الاثار المحصورة فبابه تترتب الاثار على الوجه المحصور يكون مصداقا محل
يده احصيه واحكم بالاتحاد بهما مثال الاول الابيض والثوب الابيض
لغيبه بسيط منجدة مع الثوب اتحادا بالغير كما انه تترتب عليه الاثار المحصورة
بالابيض مثل تفرق البصر ونحوه ويوجد يده احصيه بوجود معارض وجود الثوب
عارضه له وحاله منشا تترتب تلك الاثار فلام يده احصيه به **مثال**
الثاني القول وهو اضافته محصورة منجدة بالعرض مع السماد والسماء
تترتب عليه الاثار المحصورة بالقوق وليس للقوق وجود معارض لوجود

الا ان الفعل بغيره مغاير السماء وكجعله وصفه لان السماء بحسب نفس الامر
بحيث يصح توصيفه بالفوق ومثالي ترتب تلك كونه في نفس الامر بهذه الهيئة
ومثال الثالث الفاعل مثل اذات الباربي غر وجعل فان ذاته تعالى يبرز
عليها اثار الفاعل بنفس ذاته تعالى لا بقيام صفة منضمه ولا باقتضائه بامر
مغاير لذاته تعالى فذاته تعالى بذاته مصداق محل الفاعل وبهذا النحو من المحل
في العرضيات اعلي من النجوم الاولين لشيئها بالحمل بالذاتيات لما انه لا يوصف
على عرض صفة وكذا حمل المتصل على المحم فان الجسم يترتب عليه اثار المتصل
لاشتماله على الصورة الجسمية لا لقيام اتصال بالجسم منها اعتبارا
ثلثه اعتبار الابيض مثلا بما انه منجم مع الثوب ففي هذا الاعتبار اتحاد محض
وهو الثوب الابيض واعتباره بما انه حقيقة مغايرة لثوب وبهذا الاعتبار
صفة قائمة به منضمه كما في هذا المثال او عقلية كما في مثال الفوق واعتباره
من حيث هو وفي هذا الاعتبار تغاير من وجه واتحاد من وجه فقد وضع
في اللغة لفظ باز اذا الاعتبار الثاني كالبياض والفقونية ونحوهما ووضع
الاعتبار الثالث لفظ ماخوذ منه مشاركا اياه في اعادة مغايرته اليه
وهو المشتق ولم يوضع باز اذا الاعتبار الاول لفظ مفرد والتقى بالتركيب
التوضيحي فمفهوم المشتق متحد مع مفهوم المبدأ وبالذات ومغاير فمفهوم
المشتق فرد وان اجدهما المبدأ وهو تمام حقيقته والاخر بالمبدأ ووصف
له وهو عرضي له ومتحد معه اتحادا بالعرض من جهة قيام المبدأ او بنفس
ذات الموصوف وانت اذ اراحت الي الوجود ان لم تجد هذا الرأي

بغيره

بعيد لكل البعيد **قوله** وانت خبر بان الامر لو كان كذلك لكان محل البياض
القيام بالثوب صححا وذلك معلوم الاتفاق بالضرورة قال في المحاشية
وذلك لان مصداق محل المشتق على شيء قيام مبداء الاشتقاق فيما
حقيقا وهو اذا كان مبداء الاشتقاق مغاير لذلك الشيء او فيما غير
حقيقي وهو اذا كان نفسا ما بذاته ولا شك انه بكل اسمية في البياض
القيام بالثوب انتهى وانت لا يدرب عليك ما فيه من التندليس والغلط
من جهة عدم الفرق بين الحمل والالاتحاد بالذات وبين الحمل والاتحاد
بالعرض فان اللازم على هذا التقدير صحة حمل الابيض على البياض القيام بالثوب
مثل حمل النوع على الشخص والذي يلزم مما بين ضحى الحمل بالعرض من جهة
قيام المبدأ او باحد الوجهين المذكورين وان هذا من ذلك ولو لم يست
باتفاق الحمل بين البياض والابيض بالضرورة يمنع الضرورة بل هو من
الاعطال الثانية من حساب اهل العرف والمجاورة من الاختلاف
الذي بين مفهوم المبدأ والمشتق لا يجدون مفهوم المشتق منجدا
مع المحل ومفهوم المبدأ غير متحد لا يستعملون اتحاد شيء مع شيء ومغايرته
ايه وحسابهم هذا لا يكون حجة او ليس شان طالب الحقائق اقتسامها عن
مجاوري العرف فتدبر **قوله** مع انه مستبعد اقال في المحاشية اشارة
الى انها منجدة بالذات كما يستهد به الوجدان فكيف يكون بينها الاتحاد
بالذات والتغاير بالاعتبار انتهى انت تعلم ان الوجدان منهم في امثال
هذه المسئلةات على وعادى اختلف فيها للاعلام **قوله** وبغير الاتفاق

عن البياض بسفدي انت لا تذيب عليك ان هذا لا يصلح بينها ولا استولا
لا فان التعبر باللفظين لا يدل على معايرة معاينها بالذات كيف وقد يكون
شيء واحد باعتبار شي اسمي مختلف ويرشدك اليه ما امر عليه
رح من الاتحاد الذي بينهما واهم فتدبر **قوله** فقد اسئبه عليه مفهوم
بما صدق عليه يعني ان الحرارة او اقامت بنفسها تكون من افراد احواله
تترتب عليه الآثار المحضه بالمحار ولا يلزم منه الاتحاد بين الحرارة والمحار
مفهومها والكلام في هذا دون ذلك **قوله** نظر الي الوصف القايم به اه سواء
كان القايم حقيقيا وهو اذا كان الوصف غير الموصوف غير بالذات كما
سواء القايم او غيرا بالاعتبار كحقيقه الوجود القايم به او قيا ما غير حقيق كما
نصور ان كان حاصله بلا محل فانه ليس قايما بالغير لا ذاتا واعتبارا انتهى حاصل
هذا الرأي انما امر بسيط من جميع الموصوف مخالف للمبدأ بالذات وهو
مفهوم المشق وانت لا تذيب عليك ان انما امر بسيط سوي المبدأ وسوي
احمال مفهوم الذات المنشأ اليه المبدأ مما يحجب الطبع السليم والذات
استقيم **قوله** بل من انما لا تراعه فيه تغليب لان الموصوف من حيث
هو موصوف و الوصف من حيث هو وصف والنسبة من حيث هي نسبة
من انما لا تراعه كذا في احوالته **قوله** يمكن ان يستدل بانه قد تقرر في
موصفه اه بلخصه ان اجنس والفضل لا بد بينهما من علاقة العروض لان
احدهما ليس ذاتيا للاخر فعلى ذلك التقدير لزم ان يكون كل منهما ذاتا لآخر
ولا اختلاف بينهما بالجنس والحينه لان اجنس والفضل جنس وفضل

من حيث

من حيث انها لا بشرط شي وبهي حسنة واحدا كما في المحاشية وانت لا بد
عليك ان هذا غلط ما من من اشتراك فان لفظ العروض لطلق على معين احد ما محال في
شي والآخر خارج المحمول وليس من لوازم المحسن والفصل علاقة الحلول كيف وما
بما يحتاجان وفصلان اعني بما لا لا بشرط شي متحدان وجود او جعل فلا حلول
بينها اصلا فليس احدهما محال والآخر المحل وانما العروض بينهما بمعنى الخروج مع الحمل
كما يدل عليه قوله لان احدهما ليس ذائبا الاخر والاستحالة في كون كل منها عرضا الاخر
بهذا المعنى لان كلامها خارج عن الاخر ومحمول عليه فافهم ثم ظاهر عبارة اصل المحاشية
لفرض ان الاستحالة اللازمة كون كل منها عرضا عاما والاخر وذا ظاهر الفساد فان
المفهومين الذين بينهما عموم من وجه يكون كل منها عرضا عاما الاخر لان العرض
للعام الكلي الخارج عن الشئ المقول عليه وغيره هذا الصيد في علي كل اعمين
ومن وجه بانسبة ابي الاخر ولو قيل المراد بالعرض العام مصطلح المنطق بل
العروض العام مطلق والاستحالة عموم كل منها عن الاخرين فيل فعلي هذا كون
احسن عرضا عاما بانسبة ابي الفصل ممنوع بهذا المعنى وانما يلزم لو ثبت
عدم تركيب المهنية من الاعين من وجه **قوله** فلم الترجيح بلا مرجح بيان للتردد
ان كلامها صالح للحسنة والفصل باعتبار احدهما حسنا والاخر فضلا ترجيح
من غير مرجح وانت نذهب عليك انه على هذا التقدير تغير كل منها حسنا
وفضل معا لا حسنا فقط ولا فضلا والقيام المهنية من ذات اخرج من مهنية
من حيث احسنه والفصل حتى يحلف المهنية باعتبار احدهما حسنا والاخر
فضلا والعكس معا **قوله** او يكفي في تقويم المهنية النوعية احد الحسنيين والفصلين

انت لا تذيب عليك لغابته احد اجنبتين او الفضلين ممنوع فان المتيبة عبارة من
جميع الاجزاء و اذا اقل خرو لم ينق تلك المتيبة و هذا ظاهر جدا **قوله** فيلزم الترتيب
بلامر ح فيه ان اللزوم ممنوع بل يكون كل جنس و فصل كما قد علمت وان لا يكون
الفصل تمام اجزاء المميز انت لا تذيب عليك ان هذا اصطلاح منكم لا يعني
من الحق شيئا و الكلام في ان تركيب متهبة من اعميين من وجه يكون احدى
مميزا للاخر عما تشارك فيه و يكون مميزا لجنس اخر ايضا كذلك فان اصطلاحهم
على ان لا يسمى هذا المميز بالفصل فخصر الكلمات في الجنس باطل او يكون
هذا الجزء داخل في الفصل و يكون تركيب المتهبة من جنسين و لا يكتفىم ابطال
التركيب على هذا النحو بان الفصل في اصطلاحنا هذا و ذاك **قوله**
لا امتناع ان بصير المادة صورة مادة تعني يتم الفرع الاول بانه لو جاز كون
فصلا لجاز كون المادة صورة لان الجنس بصير مادة باعتبار و الفصل صورة
باعتبار و انت لا تذيب عليك ان فيه مشابهة من احتقار فان المادة
بمعنى الجواهر المستعد و الصورة بمعنى المستعد له لا بصير احد بهما هو الاخرى لا ^{محتاج}
ان يكون المستعد لا مستعد له بالنظر اليه لكن هذا اصطلاح اخر غير المادة
المصطلحة بها الجنس كما خوذ شرط لا من ضرورته كونه مستعدا لا ^{استعداد}
في كون شئ واحد مادة و صورة بهذا المعنى فالذي هو محال غير لازم و الذي
يلزم غير محال نعم لو ثبت ان المادة بمعنى الجنس كما خوذ شرط لا و المادة
بمعنى الجواهر مستعدت و بيان مصدر قائم الكلام لكن لم يبرهن عليه بعد
قوله ولو في حقيقتين قال في المحاشية ولو في حقيقتيه واحدة بانقياس

الى حقيقيين والاول كالجوان بان يكون مادة في الفرس وصوره في الانسان والثاني
كالناطق بان يكون في الانسان مادة بالقياس الى الملك وصوره بالقياس
الى الفرس **قوله** وان يكون للمخففة الواحدة مادان وصورتان اشارة الى
اثبات الفرع الرابع والثاني تقرير الاول لوفارق الفصل الواحد حين
لكان لمخففة واحدة مادان لان احسن مادة باعنيار وهذا انما يجري في الباطل
جنب من مهيته واحدة واما الباطل فحصل فضل الحسب في مهيته فينبذ رجب
الفرع الثالث وتقرير الثاني لو كان فصلا احسن واحد في مهيته لكان له
صورتان وانت لا تدب عليك ان تعدوا مادة بمعنى احسن اما خوذ بشرط
لاولئك تعدوا الصورة بمعنى الفصل اما خوذ بشرط لا غير مستتب الفساد بل
هو مثل مدعي في اجهالة وخفاء نعم تعدد المورد ومعنى اجور المستعد والصورة
بمعنى معطى الفعلية اياها تعدد اعم احتمالها من احتمالها تعدد العلة المستقلة
ضرورة وحول اما مادة في العلة النامة للصورة والصورة في العلة التامة للمادة
لكن كون مصدر اعمادها بالمعدن واحدا ممنوع لم يبين بعد بدليل نعم ثبت
عليه الفصل بعد اعنياره بشرط اللتم المطلوب فانهم **قوله** ويكون للمخففين المخففين
صورة واحدة اشارة الى اثبات الفرع الثالث والاشق المندرج فيه من
فرع الرابع بانه لو قوم فصل واحد لنوعين او حصل احسن في ازم ان يكون
لمخففين صورة واحدة لان الفصل صورة في مرتبة من امراتب وفيه مثل ما عر
من ان احتمالها تفويم صورة واحدة بمعنى الفصل اما خوذ بشرط لا مثل احتمالها
تفويم فصل واحد لنوعين جهالة وخفاء فلا يصلح دليلا عليها ثم منها اشكال

هو انهم قالوا ان هوي العاشر مخالفة لهوي الافلاك مخالفة بالحقيقة في نفسها
والصورة حقيقه واحده وطبيعته نوعيه فالهوليات عشرة والصورة واحده فقد
قومت الصورة الواحدة الواحدة عشرة فنوم الفصل الواحد وهو الصورة
اما خوزة لا بشرط انواعا عشرة وفارنت اجناسا عشرة وهي الهوليات
اما خوزة لا بشرط ولزم عموم الفصل من احسن وبصير تمام مشترك بين
الانواع العشرة فقد صار ضبا وقد وجدت العلماء الاعلام اسيرين ارض
المحقق من ذوي الافهام معيرين بالعجز عن حل عقدة هذا الاعضال وازاحه
هذا الاشكال **قوله** وهو في الافان عين صورته النوعية نعم عين صورته النوعية
لكن الصورة النوعية في الانسان هو النفس الناطقة لا كما زعم ان فيه
صورة نوعيه اخرى غير النفس خذرا عن احتمال التركيب من المجرود والهادي
وليس هذا بين الاستحالة واما الصورة المنطقية لا تكون مدركا لتلك الكلمات
اصلا فانهم **قوله** ليعني لما اشبهت تقدم كل من مبداء احسن والحركة قال في
احاشية المعرزة عن الفصل في الحيوان هو ما به احسن لانفس احسن والحركة
والفصل هو النفس الحيوانية كما ان المعرزة عن الفصل في الانسان ما به
الناطق الفصل هو النفس الانسانية والمعرزة عن الفصل في الحيوان
ليس نفس الحركة واحسن والفصل مبداء واحد لكن في في عبارة الشرح
استخدم اثني لا يظن الاستخدام وجه ادليس في كلام الشرح المحقق ضمير الانبي
قوله غير بهما معا هذا الضمير راجع الي احسن والحركة المذكورين سابقا ولا بد
ان يريد بهما مبداء احسن والحركة والالتوجه الاشكال ولا نسفهم نروح كلامه

بقوله يعني لما شبهه بقدم كل من مبدأ الحسن والحركة اه واذا كان المقصود من
مرجع التسمية واحدا لم يكن استخدام نعم في عبارة الشرح مسامحة **قول** مع ان الحركة
متوقفة على الادراك مطلقا بخلاف المشهور فيما بين الفلاسفة فانهم قد
مروا ان التصور الكلي لا يكفي في صدور الجزئية بل لابد من تحليل جزئي يثبت
منه شوق واردة جزئية فنسبت قوة محركة على التحريك لكن المحقق قد اورد
رجحان صدور الحركة عن ادراك كل يكون متحصرا في شخص فتأمل فيه حيا
لنظرك حقيقه اجمال **قال** الشئ المحقق قدس سره فاذا ترك منه امرين
متساويين وعلى هذا تحليل حصر الكلي في الجزئية ولا يلزم منه ترك المنة من
امرين متساويين **قول** فعلته لا تكون الامر واحدا الاستلزام وحدة
المعلول وحدة العلة وهذا بعينه كما تراه يدل على امتناع تركيب المنة من
متساويين مطلقا لذاتي اجابته وانت لا تذهب عليك انه ان اراد بوحدة
التسمية التام الوحدة النوعية فسلم لكن استلزام وحدة المعلول بالنوع وحدة العلة
ممنوع للبدل من دليل وان اراد بها الوحدة العددية بان يكون احصية اجاملة
من التمييزين الفصلين هي احصية اجاملة من الفصل الاخر فوحدة التمييز بهذا النوع
ممنوع **قول** الشئ المحقق قدس سره وبالجملة اذا حصل التمام المعبر في الفصل
القريب صفة للخط التمييز امتنع تعدده بلا شبهة انت لا تذهب عليك
ان ما افاده قدس سره يرجع خلاصة الى الاصطلاح ولا العنى شيئا فان
المقصود انه بل يصح تركيب منة من جنس وجزئين اخرين يكون كل منهما ممتزا
عن جميع المشاركات والفلاسفة ينعون التركيب بهذا الوجه واسمى

كل من الجزئين المتميزين فضلا ام لا وبذلك لا يتم جعل التمام اما خود في مفهوم الفصل
اصطلاحا حاصفة للجزء المتميز وبذلك لا يتم ان جعل التمام صفة للجزء المتميز ولم يكن
كل من هذين الجزئين فضلا محض عند مجوز هذين النوعين الترتيب
فتأمل **قول** انه المحقق قد كسره وبذلك انما يتم اذا كان الفصل بسيطا جعل
مقصود قد كسره ان هذا انما يتم اذا كان الفصل بما هو علة لشيء اخر غير
معتبر في علية شرطه لا يكون معه علة نامية اذ لو كان عليه مع شرطه لا بد فحورا
يكون مع شرطه علة محبس ومع اخر علة اجتنابا فلا استحالة في تعدد الاثر
عليه بالوجود وليس مقصوده قد كسره ان هذا متوقف على باطل الفصل ولو كان
مرتبنا جاز تعدد الاثر فان العلة النامية لشيء كانت او مكنية لا يجوز ان يصدر
عنها اثران بل لا بد في صدور احد الاثرين من اعتبار امر ليس في صدور الاخر
كما يدل عليه مستلزم عدم صدور الاثرين عن الواحد ودليلها فتأمل ووجه جواب
وهو ان العلول في الحقيقة ليس هو احسن من حيث هو بل من حيث اختراجه
بالفصل كذا في المحاشية وحاصله ان علية الفصل انما هو لان تصعب بالجنس
وتجده مع الوجود في نفس الامر من دون ان يصعب به فلو نوم حين
لكان عند التصانف باحد ما عاريا عن الاضاف بالآخر فليزم التخالف قطعا
قول فلا يكون الجزئين من حيث احترية عموم من وجه قد مر المحسوس مثل هذا
فيما مر وقد اورد ما عليه هناك **قول** انت تعلم ان التركيب الذي ليس فيه
ابهام وكحصلة الذي يظهر في تقرير الكلام ان التركيب من الاجزاء المجزولة
انما يكون بحسب اتحادها بان يحصل بعد اتحاد امرين كل منهما وجزءا انما يتاني

اذا كان

اذا كان احدهما مبهما فعينه الاخر بان يحصل وتبفر وتبصر هو هو ويزيد غير معقول
في الامر من المنبأ ومن لعدم الابهام هناك سبغى ان محل عليه ما في الجملة
لغنى ان الكلام في المركب العقل والمركب من منسأ ومن ليس مركبا عقليا
على ما فرزنا والا فبغير وعلى ظاهره ان المركب العقلي عبارة عن مركب من الاجزاء
المجبوزة ولا شك ان منسأ ومن كل منهما محمول على الاخر فكيف لا يكون
المركب من امرين منسأ ومن مركبا عقليا **قال** الا ان لغنى العموم بحسب الاعتبار
اي باعتبار الصدق الذي **قال** الشئ المحقق قدس سره والا لكان محققا بدون
احسب الاخر فيه انه يجوز ان يكون حصول كل منهما من الفصل ويكون النوع عبارة
عن مجموع المحصلين من الفصل فلا يلزم تحق النوع بدون احسب الاخر وكذلك
بان حصول الفصل ليس الا بان نجد معه تبديل ابهامه فالفضل اذا اخذ
بالحسب صار نوعا فالحسب الاخر اذا اخذ معه تبصر نوعا اخر فالمنهية التي
فرض ترديها ان بنوت الوجوب والكمال صفة اعتبارية لا يجوز ان
يكون معللا من ذاته لعاني لان المقصود اجماعا على ان يجب ان يكون
المجوز فيها الوجوب السابق اما عين الوجوب اللاحق او غيره وعلى الاول
يلزم التقدم على نفسه وعلى الثاني يلزم ان يكون لذات واحدة وجوبا
وهو باطل بالضرورة الاولى ويلزم وجوب معللا من ذاته وقد كان
ذاته كائنا في التفرير والموجودية فالذات كائنية في بنوت الوجوب
فالوجوب واجب الذات بنفس ذاته وما هو واجب بنفس الذات لا يكون
معللا من غيره اذا الواجب لا يقبل التاثير من الغير فاذا وجب عليه فعلى

اصلا فافهم **قوله** ضرورة ارتفاع الواجب بارتفاع وجوده آه والا لا يكون الوجود
 وجودا سواء وحده او مع وجود آخر كذا في المحاشية **قوله** واما انوارها على
 سبيل البديل آه فمع ما عسى ان يتوهم ولبور على جواب الشك المحقق قد
 سره يجوز ان يكون الوجود الذي هو من ذاته معللا لغيره لكن اذا وجد الذا
 لم يمكن وجود ذلك الغير وتوارد العلة المستقلة بدلا جائزا فاجاب المحقق رحمه
 الله تعالى بان التوارد باطل مطلقا ولك ان تقول ان التوارد البديهي وان
 وان صح في نفسه لكن لا يصح كون الذات والغير علين للوجود بل فان
 كلا العلين في النوار والبيدي بما لا يصح اجتماعها اصلا والا لزم تحصيل احوال او
 عدمها فرض علة وكل علة يمكن اجتماعها مع المعلول من حيث هو معلول وبها
 لا يمكن اجتماع الغير العلة مع الوجود الذاتي فان الوجود الذاتي باي ارتفاع
 الذات التي هي احدي العلين على ما يفرض فكيف بجامعة العلة بغيرها فان
 لا يمكن التوارد وبها وحق ان الدعوى بدية لا حاجة الي الاستدلال عليها وقد
 سيدل بان الغير الذي يفرض وجود الواجب اما يمكن فهو معلل من التوار
 واجب له فوجود الواجب قبله واما واجب قبله بعد الواجب وهو
 باطل لما سجي في السجيت الرابع وللدلائل التوحيد فافهم **قال** المص رحمه الله
 تعالى وثانيتها انه لا يجوز ان يكون الواجب لذاته مركبا له المقصود ان الوجود
 بالذات بما في التركيب وربما سيدل على انهما التركيبين بان الاخر
 اما واجبه بالذات من دون حاجة بعضها الي بعض فلا يتركب منها حقيقة
 ولا يكون تلك الاخر او اخرها خارجية لها لوجود حاجة بعض اخرها اليه

أخففيه إلى بعض ويكون كل منها منفردة منفردة متجاوزة فلا يمكن الاتحاد بينهما
لأن كلاهما إذا نظر إلى مفهومه يكون التفرد والوجود ضرورياً من دون
لحظة ما سواه كما هو شأن الواجب فلا يكون اجزاء عقلية متحدة الوجوداً
مطلقات أو مختلطة وعليه التفديرين لا وجود بالذات للمركب لأن اجزاء
الممكن إذا صرح عليه العدم لذاته فقد صح العدم على المركب فأذن قد بان
أنه لا يمكن التركيب لو اجب الوجود وما استدل به بعض نظار السلم
بأنه لو كان مركباً لا يذنب التركيب إلا في بنائه لأن كل كثرية لا بد فيها من
الأحاد فتلك الأحاد واجبة لأنها اجزاء الواجب وتلك الباطل
فقد زعم باطل الواجب في المحلّة سقوط ظاهر وقد حفي عليه تصور محلي
على الدعوى على ما هي عليه فتدبر **قال** المص رحمه الله تعالى والاحتياج
الواجب في ذاته ووجوده اه وتلك نقول ان الحاجة المنانبة للوجوب
أحاجة في الوجود والمركب ليس له وجود كسوي وجودات الاجزاء فليس
أحاجة كسوي حاجة الاجزاء في الوجود لأن الممكن له ليس إلا الوجود لوجود
الاجزاء فعدمه محيل على نحو من عدم بعد الاجزاء مع وجود الاجزاء والنحو الثاني
من العدم قال بالذات بالضرورة فلا تحتاج المركب إلى محيل بذات النحو من
العدم والاحتياج فانما تحتاج إلى محيل النحو الاول من العدم وهو العدم
ليعدم الاجزاء وبذلك المحيل ليس إلا جعل الاجزاء فإذا وجدت الاجزاء فقد
وجب المركب ووجد ولو فرض اجزاء المركب واجبته فقد استحال العدم
عليها بالذات فقد استحال عدم المركب بعد ما ووجودها فصار المركب واجب

الوجود من دون حاجته في الوجود الى الاجزاء نعم للمركب حاجته الى الاجزاء في
حصوله كحقيقة وانما بعد هذه الحاجة في الوجود الى الاغراض منه للوجوب انما
الساكن في الحاجة في الوجود ذلك ان نقول في اجزائه انه لا شك ان
المركب عبارة عن تلك الاجزاء متوحد في نوع وجمعه فوجود المركب وجود واحد
في الوجود ذلك ان نقول في الجواب الامر واحد هو مجموع وجودات الاجزاء
ومن البين ان المجموع لا يتحقق الا بعد تحقق الاجزاء فقد لازم توقف وجود
المجموع على وجودات الاجزاء ولو كان هذا التوقف لاجل توقف حصول
الهيئة المركبة على الاجزاء وصيرورتها هيئة ومن البين ان توقف التفر
و الوجود بهذا النحو الصيغيات في الوجود لعدم ثباتها الذات في الوجود في
والتفر وتوقفه على تفر الاجزاء ووجودها وان كان لاجل توقف صيرورة
تلك الهيئة وكون ما به الشيء هو ما هو فتدبر فانه مع وضوحه في حقا **قوله**
الاجزاء الذاتية وان تكن اجزاء حقيقه اذ فيه دفع لا يرد ويرد بها ان
هذا الدليل ايا يدل على نفي التركيب انا حرمي لا على نفي التركيب العقلي لان الاجزاء
العقلية متحدة وانما وجودها ولا تحتاج اليه امر مركب وحاصل الدفع ان التركيب
الذي ينبغي مستلزم للتركيب انا حرمي فلو كان التركيب من الاجزاء العقلية كان
يحدتها اجزاء خارجية يتوقف عليها المركب فقد لازم حاجته اليها قطعاً قال
في الحاشية الدليل يجري في الاجزاء انا حرمية وانما في الاجزاء الذاتية من حيث
انها اجزاء ذاتية التي ليست اجزاء حقيقه وليست اجزاء حقيقه وليست متغايرة
الا لتعمل العقل عدم جريانها ظاهراً انتهى والمراد بقوله وانما في الاجزاء الذاتية انما ان

جريان الدليل في الاجزاء الذميمة ليس بما اياها اجزاء ذميمة بل لا استلزام
الاجزاء الخارجية واما ان جريان محض بما هي اجزاء حصة لا يباذع عليه اه
اصطلاح انها في الكل الطبعي ان المفومات المنزعة من فعل الفعل
اولا وبالذات تسبح بالاجزاء العقلية بدائم لك ان لا تسبح على التلازم
ونقول ان المهتبه المرتبة من الاجزاء العقلية بحيث ان لا تغتبر عما هي عليه
قبل التحليل ولا تنقلب من مادة الى مادة اخرى بالضرورة العقلية
فلو تتركب الواجب من الاجزاء العقلية لكان احاصل بعد التحليل
واجبا كما كان من قبل مع انه يحصل بعد التحليل مجموع محتاج الى الاجزاء
مف قد بر **قوله** والفرق قد تقرر في موصفه ان الشخص الواجب عنيه اه
دليل اخر على نفى التركيب العقلي لقريره ان لفين الواجب عنيه فذاته لا تصور
فيها الشك فلا يمكن تحليله الى مفومات كلية او احدها مفهوم كلي والاجزاء
شخصية فانه حيد الشخص هو الواجب والمفهوم الكلي يمكن سبهم
معلول له ولا يمكن الانحاء بين ما هو شخص مفسه ما هو كلي كما لا يخفى وهذا
هو الذي عناه في الحاشية حيث قال التركيب الذممي عبارة عن يحصل
والهام وهو لا تصور فيما فيه يحصل محض انتهى قال المحض الذي يرجع في الا
سند لال على نفى التركيب العقلي بان الاجزاء العقلية اياكل منها عين وجود نفسه
او بعض منها وجود نفسه دون بعض اجزاء لا شيء منها وجود نفسه وعلى الاول
يمنع لان وجودات الاجزاء متغايرة ووجود المركب مجموع وجودات الاجزاء
وعلى الثاني فالواجب ما وجوده عين ذاته والاخر يمكن وعلى الثالث صار

الاجزاء وكلها مملكات فالمركب ايضا مكن ويدل على ان زيادة الوجود مستلزم الا
 وقد بين بدأ من دليل الفلاسفة على غنبيه الوجود في الواجب من **القصده**
 الصفة الزائدة يجب ان تكون معللة ولا يصح لتعليل الوجود بالمهنية الموجودة في
 يحتاج ما الوجود زائد عليه في الوجود الى الغير فلزم الاحكام فافهم **قوله** الا ان
 بالادصاف العينية وبالادصاف الاعتبارية اه فتح يدل هذا الدليل على غنبيه
 الوجود مطلقا سواء كان وصفا عينا او اعتباريا لان كل صفة زائدة الا ان
 بها معلل ثم لما كان غنبيه الوجود نفسية عند الوهم لكونه امر السجادة **قوله**
 والحق اه لغني ان مصداق هذه الصفة نفس ذات الواجب والافلا **قوله**
 من علته لكون واجبه من قبل وازم المحذور فافهم **قوله** فالوجوب المطلق على
 كلاً التقديرين بخوران يكون عرضا زائدا لغني انه بخوران يكون مفهوم
 الوجوب معنى اعتباريا ويكون مصداقه وذرت متعددة لكون بنفسها
 موجودة وذاتية وهذه النسبة تسمى امتحار الشباطين **قوله** فالاولى
 ان يقال اه لغني ان يقال على محبت التوحيد والبرهان المقام الذي
 هناك **قوله** والحق انه اذا كان الوجوب بالمعنى المصدرية اه لوصيجه
 ان الوجوب المصدرية معنى واحد فكان متشاه ان تراعى اى مابه
 الواجبه واحد افاذا كان نفس المهنية مابه الواجبه يلزم على تقدير
 الاشتراك التركيب من تلك المهنية وغيرها واحياهما الى الغير والحل
 اتحاد الوجوب بالمعنى المصدرية يدل على اتحاد معنى مابه الواجبه
 واتحاده بهذا الوجه يدل على امتناع الاشتراك وهذا معنى على **قوله**

الممكن
المفصل الرابع في اجاب الممكن

الواحد لا يبرح الا عاقبة نوع وحدة ولا يبرح عن الكثرة المحضة وقد ادعى
فيه البدئية فتأمل المفصل الرابع في اجاب الممكن قوله لا احكم بان الترادف
علته اه قد يقال ان العقل بدئته يحكم بان الشيء اذا تساوى طرفاه يحتاج
الى مرجح ويحكم بترتب الفاقرة على هذا التساوي فيصح تحليل الفاء فاللزم
بين الفاقرة والامكان مع هذا الترتيب ضروري وهذا هو معيار العلته
فعلينا بالتأمل الصادق وقد قتل في بيان العلته ان العلم بالامكان
سيلزم العلم بالفاقرة في هذا الحكم التي ضمنه العلم بالمعلول لا العلم
العلم بالعلته بل ضمنه امر زايد وانما هذا ان العلته لان العلم بالعلته
المعنيه سيلزم العلم بالمعلول المعين واما العلم بالمعلول المعين
فلا سيلزم العلم بالعلته المعنيه جواز تعدد العلة للشيء واحد وهذا مع
اكتسابه على جواز تعدد العلة المستقلة لمعلول واحد لانهم الا اذا ثبت
كلية ان الاشياء من العلم بالمعلول سيلزم العلم بالعلته من دون ضمنه
ويؤخر في النظرية بل لا نعيده ان يقال انه مكابرة مخالفة لحكم الفطرة
فانا تعلم بالوجود ان العلم ببعض المعلولات سيلزم العلم بعللها من
دون ضمنه فاقدم السنية الحاكبة عن حال النفس المهتية فاذا لم يحقق المهتية
لم يحقق حالها فاذا لم يلزم تاخر الفاقرة عن لقرار المهتية هي ولعبارة
اخرى الفاقرة صفة متبوتة عن لفضي نبوت الموصوف والامكان
سلب شرط يكون نبوته حل العدم الفيرخ يلزم تاخر الفاقرة عن الامكان
تاخره لكانها وقبل الدعوة ان الممكن حين العدم لا شيء محض باطل

الذات لا يمكن ان تصف لصفه فاذا تقرر اجماعا على ان تصف عنه صفات احد
الامكان والاخرى الفاقته و احد الوصفين علته الاخر وقيل التفرقة بينهما
تقديره بحكم العقل بامكانها وفاقته فالامكان والفاقه صفات حكم
العقل يتقدم الاقصاد باحدهما على الاقصاد بالاخرى والكتابة على
شيء واحد سواء عرضا عند تقرر او عند تقديره فتأمل فيه **قول** فان
الفروزة كافية في الاستغناء فكان سلبها كافيا في الاحتياج لك ان
تقلب هذا الدليل على علية الامكان للحاجة بان الفروزة كافية في
الاستغناء من دون علة كيف والواجب منع من دون
علة في الاستغناء وكذا المنع من غير العدم من دون علة فيجب
ان يكون سلب الفروزة كافيا في الحاجة من دون علية والامكان الفروزة
علة الاستغناء ففروزة ان السلب اذا كان علة في نفسه علة
لنقضه فافهم **قول** والتحقيق ان مثاء الاحتياج هو الامكان بمعنى مصداق
احتمل ان طائر هذا التحقيق فاسد فانه عالم بان علة الحاجة حضورية الذات
وتحور وجوده وحسب تاخر الحاجة عن تحور وجوده وهذا فاسد بالفروزة والتحقيق
في هذا المقام ان فاقته الممكن ذاته بذاته مصداق حملها ولا احتياج
فيه الي علة وجعل كما ان ذاته بذاته مصداق الامكان فالفاقته غير
منسوخة عن حقيقته نعم اعتبار ثبوتها عند الفعل لا يمكن الا بان فرض
ذاته في عالم التقدير او عالم الواقع وتوق هذا الكلام اخر هو ان نفس
الذات الثانية في عالمي الغير الموجودة مصداق للفاقته في الحياء

الوجودات فالقائفة نفس ذات الممكن نعم المحكم بالقائه انما يكون بملاحظة
الامكان كما ان المحكم يكون الانسان انما بملاحظة امكانه ضرورة ان
المنع لا يفضيه له حتى يتكلم بثبوت شيء له واما المحكم بالنسب والعينية فانما
لنفسه زيادة المصداق وهو فاسد عند العقل السليم **قوله** في اشارة الي
حيوان البعوضة هو المشهور بين المشايخ حتى جعلوا اهدرك للكليات
والجربيات فضلا الانسان وليس بهم دليل على ذلك رجال الغيب بادام
محمسة لا العنى من الحق شيئا والتجربة شدة بخلافه ومن تأمل بالانصاف
في ادراك بعض الطيور وفي نسيح العنكبوت واجاد النحل العمل لم يوض له
شك وريب وعلم لينا ان اجبوانات دركة للكليات والجربيات ومصرفة الجحام
لان هذا الترتيب الاسبق الذي يعجز عنها وعن عليها اذ لو الفعل كيف يصدر من لا يلو
له علم ولا يكون له تصديق ويعلم ان هذا القول لعمدة من نعمات طيور السخافة
نعم ليس لحيوانات البعوض فكر وروية وانما يحصل لها ما يحصل بالضرورة وبفعل الارادة
قوله لانا نقول الحكم الخسلي اذ المقصود منه الاجابة على مذنب الذاهبين الي
انقاذ صنجة احمل بين احريات وهم فاليون بانقاذ النسب التامة في الحكم
الخسلي واما على ما هو التحقيق فالحكم وان كان تخسليا لا يخلو عن التسمية التامة
وان التصور يتعلق بكل شيء حتى النسب التامة لكن الامكان عن اصله ساقط
هي شي هو ان استدلال انقاذ احمل بين احريات لو تم لدل على انقاذ الحكم
الخسلي ايضا فتذكر **قوله** الكلام في الترجيح بلا مرجح اذ اجاب عن الاعتراض
وحاصله ان اختلاف العقلاء لم يقع فيما ادعى بدنيته وهو لطلان الترجيح بلا مرجح

والذي اختلفوا فيه هو الترجيح بلا مرجح والمعرض لم يفرق بينها فكانه منى اه ايضا
انه جواب عن قبيل المعارض بان الترجيح بلا مرجح مستلزم للرجح فالقول يجوز الاول
سئلزم القول بجواز الثاني والبطا انه غير متوجه لان الاستلزام وان كان حقا
لكن العقلا والعاقلين يجوز له لا يرون الاستلزام وليس هذا الاستلزام بيا
فلا يكون القول بتجوير الاول قولاً بتجوير الثاني فتمد بر قال في الحاشية في امانه
الاستلزام وذلك لان ترجيح الفاعل احد المتساويين بالنسبة بلا مرجح ترج
خصوص احدهما بلا مرجح لان نسبة الفاعل الى كل منها على السواء انتهى وبذا ظهر
جد اليق واذ كان مع وجود الفاعل هو التساوي وقد كان الحال من قبيل هو
التساوي بوجود الفاعل وعدمه سواء فلو تحقق احد المتساويين فقد تحقق ^{بشخصه}
من دون مرجح **قول** لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وبدايرل على ان حدوث
العالم قبله في ذاته ممكن الا انه امشع لفقدها الوقت اللازم للحدوث ولوقبل
بالامتناع بالذات بان يقال الوجود الذي لا ياتي الممكن طرانه هو النحو الخاص المتعلق
بوقت معين وما سواه من احوال الوجودات مستحيلة على ذوات الممكنات بل العالم
لا يمكن وجوده الا على النظام الذي وجد لكان اسلم قال الحاشية الزمان عند
الكفى يكون امر موجودا متناهي في جانب الماضي كما ان المكان عندهم خلاط
غير متناه انتهى اعلم ان القول بنهاية الزمان بعد القول بوجوده صحيح جدا لان
الذي يعقل من حقيقته المعروض للتقدم والتاخر بالذات فلو كان متناهي فالعدم
متقدم عليه ام لا لا سبيل الى الثاني لانه لا يعقل تناهي غير القوار الا بالحدوث
وسبقه العدم وان خالف فيه صاحب الفسائت ولم يمهده الصدر السرازمي

معاينة اذالم

معاينة اوله مقدم عليه العدم صان قد يقدرا من قدم العالم ولذا السبيل الى الاول
لان تقدم العدم على الوجود لا يكون بالذات على القول بوجود الزمان فهو مقدم
بواسطة الزمان فقدرا من قبل الزمان زمان فاذا ان فلو ظهر لك ان لا سبيل
الى القول بحدوث الا الى ان يقولوا التقدم والناخر ليس من خصائص
الزمان بل عرض لما ليعرض او لا وبالذات وح لا حاجة الى القول بوجود الزمان
وسنعود الى هذه المباحث شاء الله تعالى **قول** وقرينة لم يعبروا بالخصيص
بل فوز والترحيل من غير مرجح وح لا يتوجه ما في احوالنا من ان عدم الاعتراف
بالخصيص لا يدل على الاعتراف بعدم التخصيص ولا يلزم عنها التخصيص بل التخصيص
قول هو التخصيص هو الارادة وهي صفة من شأنها التخصيص قال في احوالنا
فهم لم يقولوا بالتخصيص بل بالخصيص مطلقا والفعل المخصص حاصل بخصيصه احدا
الطرفين بل التخصيص فليهم ان يقولوا لا معنى للتخصيص الا بخصيص احدا الطرفين
بعينه فغاية ما لزم في ايجاب ذلك بالنسبة الى الارادة ولا محذور فيه وبالجملة
التخصيص بل بالخصيص محال وغير محال والمحال ان لا يكون للتخصيص محض
مطلقا لا في جانب الفاعل ولا في غيره لاستلزامه التخصيص من غير تخصيص
مطلقا وعيبه ان ياتيك بصيرة اعلم ان نسبة الارادة الى الطرفين انما
بالسواء فتعلقها باحدهما ودان الاخر ترحيل من غير مرجح فلا بد ان يقال ان نسبة
الارادة الى احدا الطرفين وجوبه وكذا النسبة الذاتية الى الارادة فليهم
التخصيص من غير تخصيص وسياق التخصيص شاء الله تعالى لكن هذا الذي غير
المستعمل في شرح الاشارات وانما قصدنا ما قال مناخر والاشعرية فاطمة من

الفرق بين ترجيح المخار واحد المنسأ وبين والترجج بلا مرجح وان النسبة الارادة
 الى الطرفين على السواء فتعلقت باحدهما من غير مرجح فمائل **قوله** والمحفوظون
 مبهم وسيب آه ليس يذاري الا شعرية انما هو رأي سخرت قد جمع فيه بين الفلسفة
 والكلام كلف والاشعرية بل اهل النسبة فاطنية نحاشون عن نسبة الكائنات
 الى الاوضاع بل بعض المنعصدين بشيون القابل به الى الفردان كان هذه النسبة
 خطأ كما بين في موضعه **قوله** واما خفض نفس الزمان بمقدار مخصوص اه قال في
 المحاشية امتناع كون الزمان على مقدار اخر يدل على تخفيض حركة الفلك بمقدار
 معين لان الزمان مقدار الحركة انتهى وقال في المحاشية اخري هذا المقدار الزمان
 مبس ان يكون متناها يجب المقدار لا يجب الوضع لان الزمان بالاولى
 متناها يجب الوضع كان طرفه الا قبله ثم وجود العارض والمعرض معدوم و
 قد مر عليه قدما زمانيا واليضا الزمان متصل واحدوله بالنظر الى التواقع وجود
 ثابت ولا شك ان وحدة هذا الوجود لا مقصور مع الطرف العارض لانني قوله
 لان الزمان اه إشارة الى دليل الفلاسفة على عدم تناهي الزمان لقبرية
 على لو كان متناها كان له حد بالفعل وهو الا ان فهذا الجدا ما قبل الزمان قبلته
 الفلكا كنه او معه وعلى الاول يلزم وجود العرض بدون المحل وعلى الثاني
 يلزم ان يكون محادث في الا ان حاديا في الزمان ولا يلزم هذا على تقدير
 عدم التناهي لان الا ان امر متوهم لا وجود له فلا يصف شي من القبلة و
 يجب اخلاص الا يجب التوهم ولا استعماله في توهم العارض قبل المعرض كذا
 فالواقابل فيه وقوله لا المقدار الزمان اه إشارة الى اجواب عن هذه

انحبه وهو ما حوذا من كلام صاحب الفسبات المحشج بنوعه في امثال هذه المقامات
منسعه ولا منفذ كلامه ونفره ان التناهي لا يستلزم ان يكون له حد بالفعل الا ان
ان الدائرة متناهية وليس له حد بالفعل فذلك الزمان دايرة كنيف وهو
مقدار الحركة الفلكية التي هي حركة منديرة وقد حدثت في الدهر حلبة واحدة
فلا حد فيه بالفعل ومعنى متناهية انه بحيث لو حد الواحد وضعي بررت متناهية
منه النبذ وهذا هو الذي عني بالتناهي في المقدر لا يجب الوضع و اراد بالتناهي
بجب الوضع ما يكون فيه التناهي بالفعل وجعل دليل الفلاسفة ولبل على اطلاق
وجود التناهي بجب الوضع لا لاج له حدوث الزمان وتناهيته وهذا الجواب
سحق فان الزمان والكان دايرة لكن اجزائه متقدمه ومتاخرة بالذات
في اتق النفس والتحد وان كان باعتبار مع وعدم القرار وهذا الوجود
له وحدوث الدائرة على سبيل التجرد والنقص لا لفعل الابان لوجه قطعه
مبا والقطعه الاخرى معدومة ووجود قطعه من الدائرة من دون وجود
باطل وانtram هذا مكابرة فاضحه اللهم الا ان يمنع التناهي اجزاء الزمان ^{التقدم}
والتاخر بل يتم كون هذا الحكم اختراعا وسحق كحقيقة التاخر الذي تعالي
ولم يمدده الصدر الشيرازي بقدر الزم في نفي ربحه على الشق الاول وجود
احد المضافين بدون الاخر لان التناهي مضافه للتناهي ثم اجاب ثلثة
اوجه الاول النقص بالحركات المتناهية لانه لا بد لها من طرف فيلزم
الاستحالة الثاني ان الا ان ليس له حقيقه مضافه في نفسها بل حقيقه
من مقولة اخرى وقد عرض له اضافته كونها متناهية في الزمن ولا استحالة

في معناه الا ان الزمان في الدين وبدا اجواب لا يمس النفر الذي قدم الثالث
 ان الطرف ليس له مفهوم محصل يكون موجودا بل انما هو سلب التناهي فعلى تقدير
 ان الزمان لا يكون له طرف موجود لا قبله ولا بعده نعم ربما يتوهم في التوهم على حدة
 سلب التناهي امر واقع في الدنيا وفي الاستحالة في مقدمه اذ ليس هو عارضا
 الا في التوهم وبدا اجواب وجبته الا انه منى على راي الشيخ المقبول ان الاطراف
 لا وجود لها في الخارج بل في التوهم فقط ثم انك قد عرفت ان الزمان على
 تقدير وجوده لا سبيل الي تناهيه تمت ذكر واما قوله والظن الزمان متصل واحد
 اه فلم يدبر محصله الي الا ان لانه ان اراد بقوله ولا شك ان وحدة هذه الحقيقة
 اه لان اتحاد هذه الحقيقة مع الطرف العارض غير مقصور مسلم لكن لا يلزم
الاتحاد مع الطرف في وجوده الحقيقة الا تضائبا المتناهي بطرف في الدر
 وان اراد ان وجود هذه الحقيقة الاضائية او وحدتها لا العقل مع وجود
 الطرف فهو غير صحيح لان الضال ذي الطرف و وحدته و وجوده لا بائي
 وجود الطرف وعروضه نعم بائي وجود الطرف المعروض بين الاجزاء
 المقدارية ولا كلام فيه تمت بر قول واحتج عذري ان المملكات على مسمى
 اه لعل مقصود الامام رح ان احتج على طور الفلسفة بما لا ان احتج في الواقع
 بذاتنا رحمته تعالى مصرح بخلاف ذلك فمائل وتلك الصورة لخصي
 هذه الحركة اه الصورة غير النفس العقلية وهي عدمية الشعور فالحركة العقلية
 اذن حركة طبيعية وهو خلاف ترتيب الفلاسفة فان الحركة الدورانية
 لا تكون طبيعية عندهم وان كان نفس النفس العقلية فالحركة ارادته و على كل

تقدير لا بد لها من العائنه اذ لا فعل عندهم الا العائنه في قول هذا الجواب الى الجواب
ثماني يقال قول واجب عنه بان الملوك والمنهم صورة نوعيه اه فيه ان هذه الصور
بسيطه علي رايهم فلا يقضي هذا الاختلاف في مادة واحده بل انما يفعل مثا بها مع ان كونه
المنهم مصورا الصورة نوعيه كحده لا يطر من كلامهم بل العذر الشيرازي قد مرح بخلافه
والذي قالوا انها ان الصورة النوعيه للفلك الكلي قد انضبت كرونيه وقد علفت
بعض منه صورة اناجرح فافترت كره بقية البعض الاخر مختلف الشخص وهو المنهم وفيه
شي يطر بالتامل وفيه ما فيه قال في الحاشيه هو ان التعابير والتعدد وبحسب اشاره
ليس تعاير او تعدد اني الوجود اناجرحي ولهذا نجه السؤال باختصاص كل جزء بوضع
خاص وفيه ان الاخر اذ المقدر انه لها وجود وهي بخد ضد الوجود اناجرحي في
ترتيب الامار كما حققنا في جواسنا على شرحها كل النور ولا شك في الامتياز
بحسب هذا الوجود اناجرحي واما السؤال باختصاص كل جزء بوضع خاص فليس
منوجها لان الوضع معترف في خصوصيه اجرد من حيث اختصاصه انتهى والاول ان
يقول ان الاخر اذ المقدر انه بخد ضد الوجود اناجرحي لان هذا الوجود المشاه
ضد الاول ان ام لا تدبر قول الا ان يقال اذا احتياح امتسا وبتن اشاره
الي ضعفه فانه يدل علي لزوم الاحتياح للتساوي لا علي توقعه عليه لداخي
الحاشيه ذلك ان نقول بوضع اليه الترتيب وتحلل الفاك بنم الكلام ثم
المقصود الالهم اثبات كون الحاجته من لوازم الامكان حتى لا يلزم الاستغناء
في اليفاك عن الفاعل واثبات العلنيه غير واجب ما قد اشير اليه من قبل
ان المذلة الاضمار عين منهية الممكن كالامكان قول الخصم منها هو الفاعل

بان الحدوث عليه اه بدأ محجب فان المصريح قال بعد زيادة المتكبرين وذكرها
 اقوال اصحاب البحث والاتفاق وذا صرح في ان احضرم منها هو لا الضم وذا القدر
 يكفي لتوجيه ايراد المصريح مقابل **قوله** ويلزم عليهم نفي الصانع تعالى اليه عن ذلك
 علوا كبيرا لم يميزون ذلك قال في الاحتياطية نفي الواجب لازم عليهم اذ كان انما
 الواجب مختصا فيما يتوقف على العلنية والمعلومية والافلاذ انما نفي الصانع العالم
 من حيث هو صالح فلما لم عليهم الا ان يفرق بين اجماع الاجزاء وغيرها انتهى يعني
 ان يفرق ويقول وجودات الاجزاء منفردة لا تحتاج الصانع واجتماعها يحتاج اليها
 وذا ما كبره فاصح فان اجماع الاجتماع انما هو نسي ادي الاجتماع واللا اجتماع وذا وجود الاجزاء
 مساو بعد ما في السلب الفردية فانهم **قوله** الثاني مني على ان الوجود يحتاج الي
 سبب فذهب المصريح بالسياسي على عدم لغاية الادلونة الذاتية وفيه ان المتحقق
 قد كسره بوجه يظهر منه توقفه على سبب مفصل فذهب **قوله** تعالى ان يقول
 الوجوب السابق اه يظهر منه ان الوجوب السابق وجوب صدور المعلول
 والوجوب اللاحق وجوب وجود المعلول فالوجوب اللاحق وجوب عارض
 لذات الممكن بخلاف ما قال صاحب اللاحق المئين من ان الوجوب اللاحق
 عارض للمنية المفيدة بقيد الوجود وحي الكلام فيه مشعالت اه الله تعالى **قوله**
 لا يخفى انه وان كان امر الاعتبار بانه هذا الاشكال واراد عليهم في سببه الوجوب
 على الوجوب وحي الكلام فيه مشعالت اه الله تعالى **قوله** اراد بالان الزمان
 الفصيرة وح تقرير الكلام ان الزمان محللة الي اجزائه منصفه وما بدأ بانه
 لا يكون واجبا بالذات **قوله** بل فقد ما ذابا على اصطلاح المتكلمين قال في الاحتياطية

وهو عندكم

وهو عندهم لا يستدعي ان يكون المتقدم او المتأخر في الزمان او نفس الزمان
اعلم ان التقدم الذي عبارة عندهم عن التقدم الالفتكاكي الذي يكون بالذات
ويزالوج من التقدم الزماني على مصطلح الفلاسفة وتعبير الاصطلاح لا يجدي
بل الكلام في ان هذا النوع من التقدم بل يعقل من دون وجود الزمان اسم لا للكلام
فيه سمي ان الله تعالى ان الله تعالى ثم قال واما الاشارة اليه في مجموع وجود
الزمان وطاهر التحقيق ان هذا الوجه لا ينسب على قول الفلاسفة فان الكلام في
التمكن القديم مطلقا ولا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في انه لسماوي
الفاعل على تقدير خفضه وان اختلفوا في ان ذلك الفاعل موجب او مختار
وبالجملة الكلام بهما ليس في خصوص الزمان بل في التمكن القديم مطلقا انتهى
نهيته ان التمكن المتكلمين فالملون بالتمكن القديم فانهم فالملون بزيادة صفات
الباري عز وجل وهي مكنات على رايهم ويكون موجبا بالنسبة اليها قدر
قوله التفرقة الاول بالنسبة الي حدوث الصفة اه الظاهر ان الفرق بين التفرقة
بان في الاول يجري تحقيق المسند في حدوثه سواء كان احد حدث
الوجود في نفسه او حدوث الوجود بغيره كما يفسر عنه عبارة قدس سره بانه
حال الوجود محمول احاصل او حال العدم فاجتماع النقيضين في الثاني تحقيق
في الاحداث الاحداث الوجود في نفسه او احداث الوجود بغيره لكن
النقص بالصفة يدل على ان مفعول الثاني لان الاول لا احصاء له بالحدث
وبالصفة بل سعي ان يقال لو تم ما ذكر لم يصح وجود شي لان وجوده زمان نفسه
حصول احاصل وزمان عدمه اجتماع النقيضين فان اجيب بالفرق بين

حصول محاصل بهذا الحصول ونبه حصول غير هذا الحصول بحاجب مثله عن الدليل **قوله**
 لعل وفيه التخصص انه قد ظهر لك ان التفسير الاول لا يتوقف على حدوث بل بحري
 في الوجود مطلقا فلا ينظر للمخصص وجه **قوله** فلا بحري فيه شبهة الحضم قد عرفت وجه
 جريا بها **قوله** والحضم سكرة نعم سكرة لكن الكاره غير منات في خصوص الصفة فان
 توقف الصفة على الغير **قوله** واجبات الافعال الاختيارية وسببها مما لا يسل
 الى الكاره وجانبوس وجزية فالبيان بتاثير الطبيعية فاطك في تاثير الارادة
 فتأمل **قوله** يجوز ان ينهي سلسلة الحاجة الى حاجة تحتاج بنفسها اه قال في الحاشية
 اراد بالحاجة والموتورية المعنيين المتقدمين على الاحاد لا المعنيين الاصاب
 المتأخرين عنه فمجرد ان يكون شيء محتاجا وسواها ما مرز ازيد مطلقا او ما مرز
 اعتباري لكن لا يكون للحاجة والموتورية حقائق مختلفة لا يستلزم عنده الطبيعية
 عنده الافراد كما سبق من الضالطة الكلتية انهي اعلم ان الحاجة والموتورية
 معنيان اعتباريان ولهما مصداق ومرطابق فالمعنيان المعتمدان في المصدر
 فقد عرفت ان الحاجة نفس ذات الممكن فانها بنفسها مصداق مصداق
 الذلة والافتقار في نفسها محتاجة وذات الكلمات حقائق مختلفة بالحاجة
 كذلك لا للضالطة المذكورة فانك قد عرفت انها فاسدة واما الموتورية
 بمعنى المصداق فنفس ذات الموتور ان كان التاثير بنفس ذاته وان كان
 مع اعتبار حسنة زائدة فنفس ذات الموتورية مع حسنة زائدة معا فان
 كان مراد المستدل بالموتورية والحاجة مصداقها فالجواب ان الحاجة محتاجة
 بنفسها والموتورية مؤثرة بنفسها وان كان مراد المعنيين المصدرين فالجواب ^{ما افادته}

المصدر

المصرح في الاولي الترويد وانما انقض المصريح على الثاني لان الظن ان صاحب
الشبهة اراد بها المعنيين المصدرين فتدبر **قوله** هذا المنع يرجع الي منع كون الا
مكان رفع ضرورة الطرفين اذ لانه بعد تسليم ان الامكان سلب ضرورة الطر
او استواء نسبة الوجود والعدم لا يمكن تحوير وقوع العدم بلا علة واللازم التبرج
بلامرجح اذ وانت لا يذهب عليك ان هذا المنع ليس بحقيقا عنده بل الغرض
اجل والشبهة على فسادها صورة بانه ان زعم العدم صالحي للتاثير بطل ما ينبغي
عليه لطلان اللازم وان زعمه غير صالح والوجود صالح بصير الملازمة في خبر
المنع فربما باطل ثم بعد ذلك حقق ان محل المنع عندنا لطلان اللازم كما
يشير اليه قوله فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة وح لا عبا في كلام المص
رح فتدبر **قوله** فيكفي فيه سلب التاثير في الوجود اذ هذا انما يصح لو كان العدم
السابق واللاحق ممكن واما ان كان واجبين بان يكون وجوده في زمان
قبل وجوده وفي زمان لاحق لزمان وجوده محال بالذات فلا تخارجان
الي شئ لا الي تاثير ولا الي سلب تاثير وان تأملت فيما انصا اليك
خرج وجه اخر لكلام المصريح وضمه المنع الاول على سبيل المحقق فتأمل
قوله يلزم ارتفاع المنقضي على تقدير ارتفاع التاثير كما كان تقابل
ان يقول يجوز ان يكون ارتفاع التاثير محال فجاز ان يرتفع المنقضان
على تقدير وقوعه اجاب عنه في احاشبه وقال ارتفاع الوجود والعدم
معاً على كل تقدير محال بالضرورة وان كان ذلك التقدير تقدير محال
الناظر الى الرفع الوجود والعدم عن زيد محال وان كان على تقدير ز

انتهى وبعد هذا موضع تامل والضرورة ههنا لكن الامر سهل لان لغاية سلب التأثير
في عدم المعلول منه لا حاجة الي بيانه **قوله** فان اريد بالتاثير اى معنى الاول
في هذا المقام التردد والاجابة بحسبها فان اراد السوفسطاى بار لغاية مطلق
التوقف عليه فالجواب ما افادنا وما وان اراد بالتاثير اى حقيقى فالجواب منع
املازمه كما افاد اولاد السنه ان عدم كفى فيه سلب التأثير في الوجود
فلا يحتاج الي تاثير فيه بخلاف الوجود فتامل وذكر ما سلف **قوله** كما صرح الشيخ
في المسيات السفاذ بال المعلول يحتاج الي مفيد نفس الوجود بالذات
اى قال في الحاشية فاصل الوجود هو المحتاج بالذات والبقاء امر عرضى
كما يحدث قال الامكان متعلق به لا بغيره فحتم البقاء اثر بالذات كما يدل
عليه كلام الشرح ليس بصواب انتهى لم يرد الشيخ على ان اثر الفاعل بالذات
الوجود اى ما صفة هو كونه بعد العدم فلكونه ضروريا بغير متعلق اى هو غير ممكن وقام
المحتمل رحمة الله تعالى البقاء عليه فانه ايضا من صفات الوجود لازم له في
بعض المسيات واحتمل في هذا المقام ان الوجود وصفاته كلها من اجابعل
كيف لا كما ان الوجود ممكن لذلك كونه بعد العدم او كونه باقيا لكن الاثر
بالذات الوجود والصفات انما هي اثار يكونها تابعه للوجود فهي اثار محمولة
بالعرض كحياة وفعل هذا هو الذي راد المحتمل رح والشيخ ثم ان كلام الشرح
ليس ابياعن هذا مقصوده ان الوجود انما هو اجابعل اول الوجود للبابي
والتاثيرية ثابت كما كان حين حدوث وجوده في اول حدوث اثر
لعنه وغيره باصل الوجود والوجود في الزمان الثاني اثر له بذلك التاثير

الباقى في الزمان الثاني وعمر عنه بالبقاء وبذلك العينة ما قال واخلاصة كما ان الوجود
ابتداء بتاثير افعال كذلك الوجود الباقي بذلك التاثير الباقي فابتداء الوجود
بابتداء التاثير ودرامه بدوام التاثير وليس بناك محض بل احوال تغير ذلك
التحصيل **قوله** كيف ولو لم يكن كذلك اه لو لم يكن الامكان والحاجه والايجاد
واحد الم يكن الوجود واحدا ولو لم يكن الوجود واحدا يلزم وجودات غير متناهية
كذاتي احوال **قوله** وبهذا يظهر لك ان العلة المنفصلة اه وبذلك قد ظهر
لك ان الوجود الباقي هو التاثير في الوجود والابتداء اي فالالقاء هو الايجاد
وان العلة المنفصلة هي العلة الموحدة فانهم **قوله** واما من قبل احكامه فيه كلام طويل
سنبني في بعض منه ان شاء الله **قوله** ومن قبل المتغيرة اه قال في احواله
الاول لقد رار المعزله والثاني لما خرمهم ويرد عليهما ان ينقل الكلام الى المصاحف
والوفد نتعي ان يرجع هذا ان القولان الي وجوب الوجود اخاص امتناعه
وبذلك لا ياتي في امكان العام انتهى وقد مر من كلامهم ما يال هذا التوجيه ثم الرجوع
الي وجوب الوجود اخاص في معرض اخفاء وعدم مناقاة لامكان العام باطل
وقدم مثله **قوله** قلت لاسلم استواء التوحيين اه اعلم ان المشهور من
قول الاشعرنية في هذا المقام ان ترجيح المختار احد المتساويين بالنسبة
اليه جانز وقد اظن صدر الشيرازي رحمه الله تعالى في بيان مبلغا من الا
ونباء علي هذا قالوا ان حائل احوادث قديم يفعل بارادته ما يشاء مع
ساوي النسبة وهو لا يبال عما يفعل وعلي هذا يرد الاشكال المصدر
بقوله فان قلت وحاصله يرجع الي ان ترجيح احد المتساويين بالنسبة

التي سلم للترجيح بلا مرجح ابي الوجود بلا سبب ولا تدفع له بوجه واحد من
الله تعالى اعرض عن هذا وحلم بعدم نسب ابي استوار الوتوعين بالنسبة
الي ارادة في حاصل ان اجعل مع ارادته المتعلقة بالوجود قديم والاشتر
تابع الارادة فلا يلزم اختلف لان وجودهما ادع على حسب الارادة بل يمنع
الوجود قبل ما تعلق به الارادة لوجوده فيه لانه وجود بلا سبب وهذا النحوي
المتخلف جائز وافع **قوله** لما نفع ان يمنع ذلك انه منطوق نظرات قدس سره
نقره اجواب ما هو المشهور واما ارادته قدس سره بما حصلت ان الارادة
المتعلقة بالوجود ايجادت قديم والباري موجب بالذات بالنسبة فلا
ولا قدم ايجادت في هذا النحوي اجواب سليم العلة للوجود ايجادت في الاراد
وضع استعماله في اتحاد الفاعل كما قد علمت وهذا هو الذي رام المحقق نقول الله
علة مرجحة تعلق الارادة القديمة بوجود احوادث في وقت معين فالارادة
والمتعلق كلاهما قديمان واما احوادث وندامع وضوحه قد حفي على نظرات احوال
فقالوا بانقضى منه العجب ثم لنا بينها كلام هو ان هذا القدر غير كاف بل لا يبرح
ذلك من القول بافتناع انما الوجودات سوى هذا النحوي ايجادت لانه لو كان
الوجود في الزمان السابق على زمان ايجادت كما لا اول مثلا ممكنا ولم يتعلق
به الارادة متعلق الارادة ممكن ام محال وعلى الثاني عجز الباري المتخار عن
جعل بعض الممكنات يقال عن ذلك علو الكبر او على الاول نسبة الارادة
الي النحوي على السواء تعلق التعلق بها فلا مدح من مرجح فيلزم اختلف والازم
الوجود بلا سبب ضرورة ساوي بالنسبة الارادة اليها فاذن لا بد من القول

بإتباع وجود الحادث في غير الوقت الذي حدث فيه وعلى هذا في أصل الجواب
ان جعل الحادث فديم وهو اجاعل امره وجوده في وقت معين واراونه وتعلقها
به فديان وهذه الارادة القديمة تعلق بهذا النحو من الوجود ان لم يكن عين الله
في مجموعته للذات فلا تسلسل ولا تخلف في التخلف فان وقوع امره على
حب الارادة فالتخلف على هذا النحو جائز بل وانفع واللازم الوجود بلا سبب
اذ لا انقضاء من اجاعل الا كذلك كذا ينبغي ان يفهم هذا المقام **قوله** فتأمل اشارة
الي انه يلزم شائبته من الاجاب وهذا الاجاب لا يركد الا اختيارا اذا الاجاب
الذي يركده هو الاجاب بعد الاختيار وهذا الاجاب معه كذا في الحاشية انتهى
ان اختيارية الفعل يكتفي فيها صدر الاثر بالارادة والاجاب صده ولا شك
ان الالته تدوج تعلق الارادة ووجوب تعلق الارادة لا يضر في اختيارية
الاثر ولا المقدرية والوجوب الذي جاء في الاثر هو الوجوب لغير الاختيار
وتعلق الارادة من حيث من قبيل والاجاب الذي قبل الاختيار انما هو اجاب
الارادة للاجباب الاثر فلا يبا في الاختيارية واما انقضاء الاجاب لاني الاثر
ولاني ارادة الاثر فليس شرط في الاختيارية بل لا يكاد يفصح بحال فديان
لك ان من مبادئ العقل الاختيارية بالنسبة باختيارية كما تعلم ونفس الارادة
هذا هو الحق الصريح وبها من الكلام قد استوفيناها في فوايح الرحموت شرح
المسلم **قوله** هذا السلسل ينقطع بالقطع الاعتبارية قد قرر اجوابك
الموثر التام في الحوادث حادث لان من جملة نعمات العلة تعلق الارادة
وهو حادث وعلة تعلق اخر وهكذا وهذا السلسل في الامور الاعتبارية

لان التعلق امر اعتباري والتسلسل في الاعداء ان كانت مجموعة حذونا
 فلا بعد لان الكل في حكم حادث واحدا فان لا بد من القول بالابتعاق احد
 فيكون كل تعلق فوقه في معد الا حتى في هذه السلسلة مثل ما يقول الفلاس في ربه
 احداث بالقديم من سلسلة الاعداء ثم القول بان التسلسل في التعلقات
 منقطع بالقطع الاعتيادي لا يخلو عن كذا لان القطع في التسلسل يوجب انقطاع
 علل الاحداث فبعبارة الاحداث ثم في التسلسل في جانب المبدأ هو باطل سواء كانت
 الامور المتسلسلة اعتبارية او عينية لانه لم يصح على هذا التعدير الباري الفعال حاصلا
 ما بالواحد من احاد هذه التسلسلة والاحداث فعدم هذه السلسلة بنهاها را
 والكان عدم البعض مع وجود البعض غير ممكن اذ لا يحمل الاعداء السلسلة
 اذ ليس فيه عدم المعلوم مع بقاء العلة وليس هذا لعدم محال انفس فاذا
 هذا لعدم حائز فلم يجب واحدا من احاد هذه السلسلة بنهاها لان الواجب يحمل
 عليه جميع احوال الاعداء واذ لم يجب لم يوجد فيلزم ان لا يوجد حادث اصلا
 والامكن ان يقال ان القدر المشترك بين التعلقات قد وحيث بالباري
 الفعال فاستحال ارتفاع التعلقات واما ارتفاع كل تعلق فقد استحال بوجود
 لان الباري عز وجل انما يثر بارادته واختياره فلا بد من تعلق ارادته بهذا
 المشترك وقد فرض التعلقات كلها حادثة نعم ينفع هذا الفلاسفة في
 وضع هذا المحذور في سلسلة الاعداء كما سبقت عليه التا والعالية
 يجوز ان يكون ذلك امر اعتباريا بانه قد عرفت بانفسه قال
 بما شئت هذا النظر لظن الي ما ذكر في الشبهة من لزوم التسلسل ومع قطع

النظر فيقال

النظر يقال على تقدير حدوث المؤثرية يكون المؤثرية ومرجها داخلين في مجموع
الحوادث الا ان يقال لا محذور فيه فالخروج عنها ليس بواجب حتى يتم
كونها داخلين وخارجين انتهى النظر خروجها لان المؤثر في الجملة باه
مؤثر في الجملة خارج عنها فتأمل **قوله** فهو ان عدم العلم بالمرجح اه قال في
احكامه ان المرجح هنا صور علمية لان سبب احواله الارادية صورته حاصلة
في نفس المتحرك فالمراد بعدم العلم بالمرجح عدم بعد الاختيار اي عدم بقائه
وحفظ **قوله** ارادة العبد يشي الى ارادة الله تعالى اه على هذا ينبغي
الترجح بلا مرجح جائز وكلام الشارح المحقق قدس سره من عليه **قوله** فان
قلت جمهور المتكلمين قالوا بالصفات القديمة اه واجيب بانهم لم يروا
ان علته الخارجية اليه امضى مطلقا حدوث بل مقصود بهم ان علته الخارجية
اليه امور واجعل المختار حدوثه كما سيأتي ان التقديم لا يكون
اشترط المختار والصفات بعد ما نسبت محتاجة اليه المؤثر بل احتياجا
اليه المقضى بالايجاب وهو مؤثر في اصطلاحهم احض من المعنى فتأمل
قوله قلت مرادهم يكون حدوثه اه جنة وان ورد عليهم ان
المحتاج في الحقيقة هو اصل الوجود وكونه بعد عدم بعض كما حكم بالنظر
الصرح والوجدان الصحيح كذا في احكامه قال الشيخ فمن الفاعل
بانهن فتأمل ان لا يكون فاعلا ولا مفعولا مفعولا بل يكون مفعولا معدوما
ثم يعرض للفاعل بالاسباب التي يصيرها فاعلا بالفعل في بصير فاعلا فاعلا
عنه وجوده ليس بعد ان لم يكن فلما كان مالم يكن اما يكون من الفاعل

وجوده واذا كان من ذاته اللا وجود لزم ان صار وجوده بعد المكن والذي
له بالذات من الفاعل الوجود وان الوجود الذي له انما هو لان النسبة الاخر على
جهة يجب عينا ان يكون مغيرة وجوده الذي له بالذات واما انه لم يكن موجودا
فليس عن علته فله فان كونه غير موجود قد نسبت الي علة ما هو عدم علة فاما
كون وجوده بعد عدمه فامر لم يصير لعله فانه لا يمكن النسبة ان يكون وجوده
بعد ما لا يمكن فلا علة له نعم وجوده يمكن ان يكون فلو وجوده علة وعدمه قد
يكون وقد لا يكون فيحوز ان يكون علة واما كون وجوده بعد المكن
فلا علة له فان قال قائل كذلك وجوده بعد عدمه يجوز ان يكون ويجوز ان
لا يكون فنقول ان عتبه وجوده من حيث هو وجود فلا بد من تقدم
فيه فان نفس وجوده يكون غير ضروري وليس هو غير ضروري من حيث
انه بعد عدمه ولكن وجوده هو الذي اتفق الا ان واما حيث لو وجد وجوده
وجوده بعد عدمه فلحظ فيه كونه بعدمه والاتفق بعده فذلك لا سبب له فلا سبب
يكون وجوده بعد عدمه وان كان سبب لوجوده الذي كان بعد عدمه
من حيث وجوده فحق ان وجوده جائز ان يكون وان لا يكون بعد عدمه
الحاصل وليس بحق ان يكون وجوده بعد عدمه من حيث هو وجوده بعد عدمه
من حيث هو وجوده بعد عدمه جائز ان يكون وجوده بعد عدمه وان لا يكون
العلم الا ان لا يكون وجوده اصلا وارجح الاعتبار للوجود انتهى انت لا بد
عليك ان هذا الكلام الممطت بالاطناب المحل يرفع الي الي مرجع احد
الي الوجود والعدم السابق وكون هذا الوجود بعد عدمه واجبا على ان يجعل

الوجود والعدم من غلّة العدم وكون بعد العدم وصف ضروري للوجود غير ممكن
فلا يكون معللا ونسبة ان ازلية الوجود والوجود بعد العدم كلاهما ممكنان با
ذات الاحداث فالازلية على وجوده وكونه بعد العدم كلاهما ممكنان كما
الوجود والعدم ممكنان مبعولان كون الوجود بعد العدم محجولا كما ان اصل الوجود
محجول فالجاعل انضى الوجود وكونه بعد العدم فيكون كلاهما اثر الجاعل لكن
هذا لا يمنع المستكفين الذين ابي استغناء الاحداث في بقاها وانما يلزم لو كان المحجول
وصف كونه بعد العدم فقط دون الوجود نفسه واما اذا كان الوجود ووصف كونه
بعد العدم بنائين الوتر وبقاها معناه ذلك التامير والنخص في هذا المقام ان كان
الازلية محالا على الاحداث بالذات يكون الوجود امكس للاحداث انما هو الوجود
احاض برهان وجد فيه والعدم في غير ذلك الزمان ممسعا بالذات هو الوجود المحصور
ووصف كونه بعد العدم انما امكانه بالمكان الوجود وليس يجوز عليه الاثفا والالاه
بأنفا للوجود راسا بان معنى هذا النحو الضم المحجول بالذات الوجود وهد الو
لكونه بابع للوجود محجول بالعرض كسائر اللوازم وان كان الازلية ممكنة فوصف
كون الوجود بعد العدم ممكن بعد احواله لان الوجود كما يجوز ان يكون بعد العدم
لكذلك يجوز ان يكون بعد العدم لذلك يجوز ان ازليا نسبة وصف كونه بعد العدم
ووصف الازلية بالنسبة الى وجود الاحداث منسوبا وان فلا بد من مرجح للكونه بعد
العدم على ازلية محجول هذا الوصف محجولا بالذات كما ان نفس الوجود محجول بالذات
لكن الظاهر هو الشق الاول لان الجاعل هو المحض وبقاها من مطلق فلا يخجل عن ما
مادام المقاض عليه صالحا لفصول الفيض والحالم بعض علم ان الاحداث اب نفس

عن قبول الوجود في الازمي فالازمية غير مكنة عليه انما امكن الوجود بنحاض الذي افاضه
فوجد به وقد علمت من الكلام بالصلاح وبلا على ما قلنا ثم الكلام الذي وقع ان
بالذات الوجود اولونه العدم انما هو على تقدير اجعل المولى على كما هو في الشرح
واما على تقدير اجعل اللبسط فساق الكلام في العدمان التفرقة بحجول
او كونه بعد البطلان ونس الكلام فيه على ما تقدم كما ينبغي ان نفهم ولذا يلزم
هذا انما يلزم لو كان المجعول بالذات هو وصف كون الوجود بعد فقط و
اما اذا كان المجعول اصلي الوجود فلا يلزم الاستغناء كما قد عرفت **قوله**
فالتموه القول بنجد الاعراض اه وازم عليهم استغناء العالم في نفسه عن
الصانع في حال البقاء وهو خلاف الضرورة العقلية كما في الحاشية **قوله**
ولكما ذهبوا الي ان مجاز الصانع للعالم اه يعني ان المجعول عند اصل الوجود
او التفرقة وكون الوجود بعد العدم والتفرقة بعد البطلان من الابعاض
الوجود والتفرقة حاصل بتاثير الموتر وابق بقاء ذلك التاثير كما ان مفاد
النفس الضوء باق بقاء ذلك التاثير كما ان المفاد **قوله** والوصفية سواء
اه كما ان ما في الحدث القديم كنت لثرا متحصيا فاجب ان اعرف مختلفت
انحلي اشارة اليه كما في الحاشية اعلم ايضا ذهبوا الي ان المجعول بالذات
نفس الوجود المحض ولما كان الحق تعالى نفس الوجود المطلق الميزع عن
سوانت المفيدات والوجود انما هو وجود مفيد فهو مطرد وحلي له فطري
اجعل عند هؤلاء الكرام ان المحققين الامكانية في الازل في علم تعالى ليست
موجودة منفردة بحيث يترتب عليها الازمان والاحكام صابرة بقا كمن يشبه

عقبه وتكون كما أخبر به الله تعالى في آية الفجر **قوله** وهو الحادث بسنة
النسب إلى صوره اه وهذا الاجاد الحادث بالاجاب واثرا للفاعل الموجب
بحجور ان يكون قدما **قوله** وهو الحادث بسنة البناء اه وهذا الاجاد الحادث
بالاختيار وهم يزعمون ان اثر المختار الحادث وان هذا الاجاد حادث
مخرج حاصل ندمهم ان مشاء الحاجة إلى المفضى الامكان وعلته الحاجة
إلى الموثر إلى جعل المختار حادث بالمعنى الذي يجيىح قد اندفع الضر
الطوبى لهم من ان يجعلوا الصفات واجهية بالذات وبين ان يكلموا
باستغناء بعض الكلمات قدبر **قوله** الا ان يقال مرادهم اه هذا هو
مبطل الكلام ثبوت ولم يقع في كلام كثير من المتكلمين لفظ اخر خرج بل انما قالوا
اثر الموثر حادث وكذا نقل الشيخ من ندمهم كما يظن مما قيل من كلامه **قوله**
لا بعد الا يكون مرادهم من كون حادث علة الحاجة اه وهذا هو المعنى
الارادة كما يظن من عبارات اهل البيت ويظن مما قيل الشيخ من ندمهم
قال وربما ظن ان الفاعل والعلته انما يحتاج اليه ليكون للنسب وجود
مالم يكن واذا وجد النسب فلو فقدت علة لوجد النسب مستغنياً بظن
ان النسب انما يحتاج إلى العلة في حدوثه فاذا وجدت وجود فقد
عن العلة فيكون عنده العلة على حادث وهي مقدمة للاحتمال وبدا
الكلام صريح في ان مقصودهم من عليه حادث ان الحاجة للعلم انما
هي بسبب عليه حادث ويكون اثره وبويدة الايض انهم فرغوا على عليه
حادث للحاجة عدم فناء معلول عند فناء العلة والاستغناء في البناء

وبد الأصح من عرفا على علته محدوثها فانه يجوز ان يكون محدوث علته
للحاجة في اصل الوجود فما دام الوجود يكون محتاجا وان يكون الاجتناح ناشبا
عن محدوث واما اذا كان المراد ما ذكره فليس من نوع صحته فتأمل فيه قال
ان الممكن يحتاج الي الموثر واحتياجه لعلته وذلك لعلته عند الحكماء والامكان
وعند المتكلمين محدوث وعللو ابا ان الاجتناح يعرض محدوث فالحاجة
عندهم مطلقا منزهة على محدوث وهو متقدم عليها تقدم العلول على العلة
لا تقدم العلة على المعلول ومن هذا القبيل ما قالوا ان علة الردية هي الوجود
بمعنى انها متعلقة به بالذات فالحاجة عندهم ليست متقدمة على محدوث
حتى يلزم على تقدم عليه تقدم الشيء على نفسه انتهى واراو بقوله وهو متقدم
عليها تقدم المعلول على العلة ان تقدم محدوث على الحاجة مثلا تقدم الغرض
والغاية واراو بقوله فالحاجة عندهم ليست متقدمة على محدوث بل هي التقدم
الذي للغرض والغاية حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه لكون التقدم من الطرفين
بحسب كبر واحد من الوجود ثم قال واما ان الاجتناح عارض لاصل الوجود
فليس عارض للمحدوث حقيقة فضلا عن ان يكون عارضا بنفسه الا ترى ان
الاحداث مقدم عليه موخر عن احتياجه وفي كلام الشافعي قدس سره اشارة
اليه انتهى هذا على طريق القائلين بالجعل هو لفظ واما على طور القائلين بالجعل
السيط فالاجتناح عارض لنفسه لفرق بينهما بنفسها فتأمل قوله ولا يخفى
انه ليس معنى محدوث في هذا غير واراو على ذلك المحقق رحمه الله تعالى
فانه لم يدع انه معنى محدوث في اصطلاحهم بل مدعا وانهم سموه في الاطلاق

لفظ احدث فاطلقوا لفظ احدث وارادوا به هذه المحسنة والقرينة
ان احدث المناظر عن الحاجة لا بدعي عاقل عليه انها تدبر **قوله** والاما
يلزم عليهم استغناء الممكن انه قد الفى احدث على المصطلح لما صح به التفرغ
الغير فمما اشترك الورد ولا من دفع الا اذا توسخ في العلية ويقال امراد
الحاجة في احدث كما فر من قبل **قوله** مع انا نعلم بالضرورة بان الاجتناب
لا يترب عليه آه هذا ليس مقصود ذلك المحقق ان ليس مقصود نصيح عليه هذه
احسنة بل مقصوده دفع مفردة تقدم الشيء على نفسه كما يدل عليه سياق كلامه
فانهم **قوله** اعلم ان الاولوية الذاتية معنيين اه لانك تقول في الطاهات ان لو كان
طرف الوجود اولي فاولوية يكون عين الذات والا لكانت معللة اما من
الذات فيلزم تقدم الذات عليها بالاولوية او الوجود لان الشيء
ما لم يقرر لم يوجد لا يوجد غيره والشيء لا يقرر ولا يوجد الا ان يكون راجح
العدم او من الغير فيلزم اجتناب الذات في الاولوية الى الغير وقد فرضت
ذاتية واذا كانت الاولوية عين الذات امتنع السلب الذات عنها فامنع
الطرف امر جرح فقد بلغت حد الوجود نفس عليه حال العدم وفيه عدم عليه
المعذور لها اظهر وقد اورد صاحب الاقربين لابطال الاولوية الذاتية كلاما
لقبضي العجب العجاب واقبح بالقوة به عند اولي الباب هو ان اجتناب الممكن
الى اجاعل في نفس حصفة الضرورية وجل الوجود في درجة تضاعف الحاجة
فانه مفسر الى جعل اجاعل جوهر المهيبة والوجود بنفسه الى نفس المهيبة انفسا العار
اللاحق الى امعروض المحقوق به والمهيبة ما لم يجعلها اجاعل اولي بط عدم جعلها

لا متخوذة ومع عدم جعل لاشي بعينه بالمهية بل انما القدر شي وقال الشيخ
من احتياقي لعدم الجعل والامكان لا ضرورة بحجبه المهية ولا تجويزها وانما نصف
به ما دخل في جبر الجعل واما ما لم يجعل في طرف ما من طرف الوجود فانه ليس
لشي في ذلك الطرف في الصالح الا انما مفهوم الله الاعلى التقدير بحيث
فالفرق بين المعدوم المنع ان المعدوم الممكن لو انقلب في حكم العقل
من المهية التقديرية الي مهية حصفية كان الامكان من اعتبارات تلك
المهية بخلاف المهية التقديرية المستغنة فابها وان صارت مهية حصفية بحيث
المستحيل ولو الف الف مرة لم يتا منبليخ طبا عنها عن الامتناع ولم يوص
جوزها اعتبار الامكان بالنسبة الي التفرير والوجود العدم لان المعدوم
بما هو معدوم ممكن بالفعل او المعدوم بما هو معدوم بالفعل موضوع بالاشياء
فاذن ابن مهية قبل الجعل في موضع اولونه مفهوم ما بالقدار لبيانها
ان يجوز كون نفس شي جاعل شئ وانته وفاعل جوهريه ومنت حسب
من في خبر الطبايع الا ان شئ من حيث الالاتان به واما ان بعد الحكم عنيا
عن التبيان بعد التثبت على هذا الاصل انتهى وانت لا يزيد عليك
ان ليس هذا الكلام موه وتقول لمع لا يريد محصلة ان الممكن اذا لم يكن
مجموعا لم يصير مهية في عالم التفرير ودخل في بقية البطلان فلا يصير موضوعا
بارلونه شي بالقياس اليه لا استثناء ولم يدرك ان هذا لا يخلو عن شئ
المصادرة او ليس فرض الابد لونه للتفرير والوجود من تلقا الذات والمهية
راقفا للفاقة الي الجاعل وكما في التذوت في نفسه لامن الفاعل

فلازم

فلا سلم ما رضى الاولونه لظلال عند عدم الاضافة بل يجوز وقوع الاوليه وندونه
من دون افاضة المفضى وجايز العدم جواز امره جوا حيث لا يخرج الى عالم الواقع
للمرجحة السردية الابدية فاذن لا بد في التقييم والتعريف لهذا المقال الكليم الى الاستعانة
من عدم خروج الطرف الاول الى عالم التفرير والتذويت وعند هذا الجناح الى هذه
التكلفات والى ثواب الدور الذي هو من اعظم الاستحالات ثم في كلامه نوع
آخر من المحلل والربط لانه يظهر من كلامه المرخوف وان يمكن غير منصف بالامكان
حال العدم الاعلى بسبيل التقدير وانما منصف به حال الوجود على سبيل المحضيه وهذا
كما ترى باطل بالضرورة العقلية وظلال الذات لا ياتي في الاضاف به على
ان يقع جهة للمفضى او لم يفرغ مما يتلى في الضمير الاول ان المقضية يمكنه
انما يقضى بغير موضوع المنسب له بالامكان حال خروج المحمول من القوة الى
الفصل الحكم بالامكان وموقفه مقران امکان يمكن في الازل
مع استحالة الوجود والتفرير فيه فلو احتياح الاضاف الى بغير موضوع ووجوده
لم يكن يمكن مكن في الازل فالانصاف بالامكان على ان يقع جهة لا ياتي في الظلال
على المقضية الاصول الفلسفية والضوابط الحكيمه اثباته واثق ما قد اقدناه
شأننا في مقصد نبوت المهيئات فتذكر وقد يستول على الظلال الاولونه
الذانية بانه لو حصل الاولونه للوجود لزم اما الحيا والشيء بنفسه واما صحة عدمه
بنفسه وبما انه ان الرجحان المنسبت من الذات اما علة محضه للوجود فيكون
الشيء موجود بنفسه واما ان يقع الوجود الراجح بنفسه لا باقتضا من الذات
والامن غير خروج وقوع العدم يمكن فاما العلة وليس علة العدم الاعم علة الوجود

وقد فرض ان ليس للوجود علة مفصلة له فلا علة للعدم فامكن وقوع العدم المخرج
بفسه وبذلك الكلام منسب وقد يقرر ان وجود الممكن زايدي على مهيته وكل صفة زايذة
تنبو بها مملكة فلا بد له من علة وعلى تقدير الاولوية الذاتية لا يكون علة المرحية
غير الذات فيكون معللا من الذات فقد لزم عليه الشئ نفسه ثم انه قد فرض جواز
العدم جواز امر جوا وعليه ح عدم الذات لانه عدم علة الوجود وقد جاز لعدم
حين ووجود الذات فقد جاز لعدم من دون تحقق علة العدم بل مع تحقق علة
الوجود وبذلك البيان متوقف على زيادة الوجود وعلى الممكن والاول ان يخرج
الاحتمال كون العدم علة النفس واما جواز العدم من دون تحقق علة فلزمه
غيره لان مرجحية العدم انما تعضي جوازه في زمان الوجود بان يرتفع الوجود
ويقوم بدله لا بان يكون معه فتدبر **قوله** ان يكون الاولوية بالنسبة الى
ذات الممكن ضرورية هذا الاحتمال ظاهر البطلان لانه اذا كانت الاولوية
واجبة بالنظر الى الذات فمرجحية الطرف الاخر واجبة بالنظر الى الذات
وذنوع الطرف المخرج مادام مرجحا محال فالطرف الراجح واجبة بلغت
بالاولوية جواز الوجود فافهم **قوله** والثاني ان يكون الاولوية بالنظر الى ذاته
اولى اذ قبل في البطلان هذا الاحتمال ان الاولوية كما كانت متعضى الذات
كانت الذات موجبة لها ولا يمكن بطلان هذه الاولوية والا جاز تخلفه فاما
بلا سبب فلم يرجح المخرج بلا سبب او سبب فلعدم ذلك السبب دخل
في الاولوية فلم تكن الذات كافية في انقضاء الاولوية وهذا لا سبب اذ لا
يقول سبب محال المخرج سلب الذات كما ان الاولوية سبب الذات فلا يلزم

الاجتناب الى الغير والحاصل ان اولونه الاولونه انما يقضي جواز ارتفاعها مع بقاها الذات
المفضضة للاولونه فهي تحتاج الى سبب يكون لفضتها للاولونه غير الذات بل محور ارتفاع
الاولونه مع ارتفاع الذات ارتفاعا مرجوا فلا حلف قتال لكن العوض العلمي يعلق
بابطال ارتفاعها لان المقصود الاصل من البطل الاولونه الذاتية فهي باب
انبات الصالح والوجود الاربعة الاخيرة ليس فيها توهم الا انه اذ كذا في المحاشية
بان ما به الاولونه الى حيث اذ انتزاعها نفس الذات اه قد استدل المحقق
الدواني راجح بان ما يقضي راجحان طرف فهو لغية بعضه مخرج حنبه الطرف الاخير
للتضال بين الراجحة والمخرج حنبه يستلزم امتناعه لا امتناع تخرج المخرج وامتناعه
يستلزم وجوب الطرف الراجح لما عرفت في الطلقات واعترض عليه بان
امتناع تخرج المخرج ممنوع بل مخرج المخرج غير اولي فلا جل هذا في المخرج راجح بوجه
يندفع هذا المخرج اذ هو ان الاولونه معنى التزاعي لا بد له من مثل اذ انتزاعه وكما
فرضت ذاته حيث ان نفس الذات من حيث هي فكانت الراجحة في مرتبة
الذات فمخرج حنبه الطرف المقابل في مرتبة الذات ايضا وما كان مخرج حنبه في مرتبة
الذات يكون ممنوعا في مرتبة الذات وما كان راجحا في مرتبة الذات يكون راجحا
ضرورة امتناع راجحة المخرج في مرتبة الذات قال في المحاشية كلما كان ما به الراجحة
واجبا والمخرج ممنوعا بالنظر الى الذات انتهى هذا كلام منين الا انه لا يفتح المناظر
قال تعارض الاولونه ان مثل الا لا يبراع قد يكون مثل اذ راجحة في حجب
انضافه بالانتراعي وقد يكون مثل اذ على سبيل الاولونه فيكون الا انضافا
به اولي واذا كانت الاولونه اولي غير راجحة البتة كما فرض في النحو الثاني

من القسم الثاني يكون المنتهى مصححاً لا متراجحاً الاولوية على سبيل الاولوية في السلم
امتناع ترجح المروجح في مرتبة الذات ورجوب الطرف الراجح في مرتبة الذات
بل يكون الطرف الراجح اولي في مرتبة الذات والمروجح غير اولي بذاته وان ضم اليه
مفدمات ذكرت وذكرت للابنات الغيبية وارجح اليها ما قررنا في صدر العجبت ثم الكلام
فندكر ثم الحق ان امتناع الاولوية الغير البالغته حد الوجوب ضروري لا يجناح الي
البيان فان امتناع ترجح المروجح اعلى من امتناع ترجح احد المنتهى وبين فاذا كان
طرف مروجحاً بالنظر الي الذات كان ممسحاً بالنظر اليها بالضرورة والكاره عباد
ومكابرة فما ذكر ذلك المحقق تام والاعتراض عليه عن اصله سافط وما ذكره
البحر في راجح المفدمات وحدانية ضرورية نامة في اعادة التصديقي والفتح
عياً مثل الفتح في سائر الوجوديات فاقدم بان اعضاء امكن احد طرفيه
على سبيل الاولوية كما ان كان اولوية احد الطرفين باعضاء المنتهى وكذا
اولوية احد هما بالقياس الي ذاته كما اذا كان بنوت الاولوية لا بالنظر الي اعضاء
بل يكون بنوتها بنفسها اولي **قوله** لان اعضاء الشيء بامر على اي نحو كان اذ
قال في الحاشية الضرورية العقلية شهد بان اعضاء الشيء على سبيل الوجوب
او على سبيل الاولوية في طرف وكذا التصديق بالقياس اليه على اي نحو كان
ليستحى ان يكون له بنوت قبله مقدم الشيء على نفسه او مقارنة للعدم
انتهى لزوم على نفسه اذا كانت الاولوية او لونية الوجود ومقارنته للعدم
اذا كانت الاولوية او لونية الوجود واما غير ذلك لان المقدم على تقدير الا
مسلم وعلى تقدير بنوت الاولوية بنفسه لا باعضاء الشيء لاجل اولويتها

فغير مسلم بل الذات والاولوية كيو مان في درجه ورحده الا ان يقال الاولوية
الذاتية لا يمكن ان يكون عين الذات والا بلغت جدا لوجوب امتناع السلب
الشي عن نفسه فيكون صفة زائدة فيه **قوله** واما احرازه فلا ان سلب المقتضى
اذا قال في الحال نسبة ضرورة ان يكون البق بالنسبة اليه يقتضيه ذلك الشيء مع
ان الامر فيها الوجود والعدم بالنسبة اليه نفس المنية ومن البين ان التقية
اجدها بالنسبة اليها يستلزم البقية الاخر بالنسبة اليها ايضا انتهى **قوله**
ولا يمكن اقتضاء سلب الممكن اذ اقتضاء سلب الممكن وجوده على تقدير اقتضاء
المنية اولوية العدم واقتضاء عدمه على تقدير اقتضاءها اولوية الوجود
قوله ولا ينصير بالقياس اليه اولوية اجدها لفاعل ان يقول لم لا يجوز اولوية
العدم بالقياس اليه لطلان المنية على تقدير ان يكون اولوية الوجود ثابتا
للمنية من غير اقتضاء لاجل اولويتها عاينها في الباب ان سلب المنية
لمر حرجها غير واقع واحكاما وانما الواقع المنية لكونه موجودا في اوليها بالنظر اليها
فتأمل فيه لغضبي وجوب حدوث شيء اخر اذ فيه ان الحدوث وجود بعد
العدم فلو كان واجبا كان نحو من الوجود واجبا فيكون اصل الوجود واجبا
فخرج الممكن عن الامكان فلعله اراد لوجوب الحدوث وجوب كون الوجود
بعد عدمه ونحوه لا لغضبي وجوب نحو من الوجود **قوله** فلما ان وجوب الحدوث
اذا لغضبي كما ان وجوب كون الوجود بعد عدمه لا يستلزم اولوية اصل الوجود
ونفسه كذلك امتناع البقاء لا يستلزم اولوية اصل العدم **قوله** هو ان
منية الحركة لغضبي النفس والتجرد اذ الموجود في الخارج هو الحركة التي بمعنى

التوسط والزمان الذي بمعنى الا ان السبيل على ما هو اتم شهور ومما حجت ذابها
امر ان ثابتان كذا في الحاشية وفيه اشارة الى ان المحقق ان موجود من الحركة والزمان الا
المتصل الغير الفار الممنوع عليه البقاء فهذا الرد انما هو على المشهور لا على التحقيق **قوله**
وبهذا ظهر معنى السهولة والسهولة لا يستلزم الادلونية للعدم من ذات الممكن **قوله** ذابها
ليس بالنظر الى الغير فان السهولة فيها لا تمنع الاضفاف وهذا ليس من الغير
فما ذكره في وجه الرد غير ظاهر **قوله** فان الضرورة والادلونية متناقضان اي الادلونية
الذاتية هي مفضي الذات على سبيل الوجوب وهي بهذا المعنى لو كانت لكانت
ممنوعة الاضفاك والضرورة ايضا ممنوعة الاضفاك عنها ومما متناقضان لان
الادلونية لا يستدعي جواز الطرفين كذا في الحاشية اللهم الا ان تميم كيان الادلونية
الذاتية في مرتبة الذات اه اشارة الى ضعفه لانه بلغوح ساير المقدمات امدلوة
في الدليل و اشارة اليه بقوله فالاولى كذا في الحاشية **قوله** الاولي ان يقال
اه هذا الكلام ما هو من مصوص المعلم الثاني الى فكر كذا في الحاشية وقال
في حاشيته اخرى فيلزم ايجاد الشيء لنفسه الطرف الاولي ان كان وجود الميزم
الاول وهو كما يلزم على مذيب المتكلمين في الواجب بالذات وان كان عدما يلزم
الثاني لان لا يكون الشيء معدوما لنفسه وعدمه اثر له هذا انما يتم اذا كانت
الادلونية باضفاء الذات واما اذا كانت ثابتة له لا باضفاء فلا يلزم ايجاد
الشيء لنفسه ولا اعدامه ولعل مراد الفاعل الى ما فررنا سابقا من ان الادلونية
ان كانت باضفاء الذات يلزم ايجاد الشيء لنفسه والكانت بالاضفاء
يلزم جواز العدم بنفسه كما مر تفريرا فنذكر **قوله** كيف والا جيتاج في الوجود

بدا الكلام حتى لكن لا ميس القابل لان مفصولة ان الواجب الخارج عن القسمة
هو ما كان الوجود ثابتا له بالوجود من غير التفات الي الغير وبقايله يمكن ثم بعد
التوفيق يظهر انما يكون الوجود واجبا بالتفات الي الغير لا يحتاج الي حثية ايدة
بالبرهان فالممكن الخارج عن القسمة ما لا يجب له الوجود لعدم الالتفات من
الغير فالمدعي ان الممكن لا يكون طرف منه اولى واذ كان الطرف الاخر مشغوا
وان كان الامتناع بالنظر الي الادلونية الذاتية لا ينفي الممكن ويلزم خلاف الفرض
صاعلة **قوله** والسادات اثبات الصانع اذ قال في الحاشية ان العلم
في المقامين رفع السداد باب اثبات الصانع على الاستقلال في علومه السوال
على الظاهر يلزم ذلك انتهى اعلم ان طرفي العلم بالصانع الاستدلال بوجوده يمكن
وحاجة الي الصانع وهذا قد ثبت بالطال الادلونية وماراة باثبات عدم لغايتها
مفصولة والمسائل ان التقرير بها خور فيه الطال الادلونية الذاتية السدبه وبدا
طاهر جدا ومعنى قوله بسبب باب اثبات الصانع انه بسبب باب العلم بالصانع بدأ
الطرفي الخاص فتأمل **قوله** فيكون عدم سبب لعدم اذ قال في الحاشية على ذلك
التقرير يكون ملك الادلونية ثابته لذاته مع الضمام عدم ملك الادلونية يلزم
تقدم عدم عدم الادلونية على بقوتها ويقابل ان يلزم ذلك انتهى وجه لزوم التقدم
لا يظهر الا ان عدم الادلونية اذا كان سببا لعدم الطرف المرشح كان عدم
عدمه سببا للطرف الراجح والشئ لا يوجد من السبب الا بان يكون اولى
وراجح قبل وجوده منه فيكون الادلونية ناشئة منه فيلزم تقدمه لكن لقابل
ان يقول ان سبب لعدم اذا كان عدم الادلونية مصدق سبب للوجود وهو

نفس الاولوية واللازم منه ان يكون مفهوم عدم شبا قنابل واما الترام تقدم
عدم عدم تبعيد كل البعد قنابل **قوله** ليس لها القضاء اخر متعلق بدوامه اه بل
الدوام والوقت المحض في طرف العلم من ترا الط المعلوم الذي هو اصل
الوجود انتهى اعتبار الدوام في طرف العلة لم يطر له وجه **قوله** نعم سر وعليه ان بعد
اولوية احد الطرفين اه خلاصة الايراد اما ان عدم الاستيلام ان يقع في وقت
وان لا يقع بل يجوز ان يكون الوقوع في وقت مع عدم الوقوع في وقت اخر
مستحيلا وان كان عدم الوقوع جانبا في نفس واما قول المحقق رح ان بعد اولوية
احد الطرفين يمنع الطرف الاخر فففيه سهل لا يخفى وقد ورد ايضا ان الدليل
لا يشمل الاينات محقق الاستدلال انه عند اولوية المعلوم هل يكون الطرف
مطلبا وقوعه مع بقاء علة فاما لا السبب فيلزم رجحان امر جرح بلا السبب
فلفيض هذا السبب دخل في وقوع الطرف الراجح فلم يلف الاولوية امر لا يجوز
يمكن في قد يلغى هذا الوجوب وح لا يوجب الايراد ان فان قلت وقوع الطرف
الاخر يمكن في زمان الاولوية وان لم يمكن شرط الاولوية لكن لا بان معنى الا
وقوع الطرف الغير الاولي بل بان يرتفع الطرف الاولي واولوية معا وكذا
اولوية الاولوية وكذا او هذا لا يفرق فانه الاولوية وذلك لان الاولويات
غير بالية هذا الوجوب قلت ان كان كل من الطرف الراجح واولوياتها جانبا
الارتفاع فاما السبب لعدمه دخل فلم يبق ما فرض علة علة ولم يلف العلة
في ترجح الطرف الراجح واما لا السبب فيلزم رجحان امر جرح لا السبب ومثله
نقال في الاولوية الدائمة قنابل **قوله** ذلك ان استدلال علي هذا مطلب اه

توضيحه انه لو لم يجب المعلول على حسب انقضاء العلة بل يمكن عدمه مع انقضاء
العلة فقد امكن تحقق العدم مع انقضاء عدمها فلزم امكان عدم المعلول عدم
علته وكذا لو لم يجب عدم المعلول عدم العلة فممكن وجوده عنده فيلزم وجود المعلول
بلا علة وهذا البيان شاف وكاف ومنع امتناع وجود المعلول بلا علة ويجوز
ليكون مكملا غير اولي كما برهنا فاصح لا يلتفت اليه **قوله** ان المحقق قد سره
رحمته بسبب حلفه لا يظهر من هذا ان البيان استحالة تخلف المعلول عن العلة ووجوده عند
بوجودها وانما يظهر استحالة التخلف عن مجوز انقضاءها ووجوبه على حسب انقضاءها الا ان
ان اجعل اذا كان فاعلاما محارا و اراد و اراد ان يقع المعلول بعد مدة لا يرفع
بعد تلك المدة لان الرجحان الذي جاز من ارادة المخاررجحان بعد مدة فيجب
بعد مدة اعمدة لا قبله والا يلزم الرجحان بلا سبب وحدث دخول الوقت على
هذا التقدير في العلة التامة مما لا يلتفت اليه ولعل مراد الشرح المحقق قد سره
سره استحالة التخلف عن نحو انقضاء العلة فافهم **قوله** المراد بالسبق السبق
الذاتي اه إشارة الي دفع ما اوردته صدر الشرفيه رحمة الله تعالى على
سببه الوجوب بان الوجوب صفة للموجود فلا سبق الوجود فاجاب بان
السبق في بلاط العقل لا محبت فان الموجود ليس الا ذات المعلول لكن
العقل يضرب من التحليل تخرج عنه الوجود اجماعه والامكان والوجوب
فمعلم السببه الامكان على اجماعه و اجماعه على الوجوب والوجوب على
الوجود وقد نقرر الايراد بان الوجوب كيفية للتسمية الفعلية ووجه اللفظية
فلا نفيد على الوجود الذي هو المحمول اعلم ان صاحب الاقناع الاميرين

بعد ما اجاب عن الاليراد الاول بتجوز تقديم الصفة على وجود الموضوعات ساعلي
تقدم الصورة على السبب وحكم بعدم الفرق في هذا الحكم في الوجود الغنبي والوجود
الانتماعي وقررت عبادات مطنية لا يزيد بعضها على ما قرر المحقق في حال في دفع
الثاني والوجوب الذي مضى يقدمه على نفس امكنه المنفردة وعلى وجودها في
قولك وجبت امكنه فتجوزت فوجدت في التجوز والوجوب فيها محمول وليس
ما هو جهة نقولك الوجوب جهة العقدان عنيت به ان من الوجوب ما يكون
جهة فصحيح ولنا استفه اذ الوجوب المعنى به محمول وان عنيت انه ليس
يكون الا جهة ففسطه اذ كل من هذه الثلثة قد يكون جهة وقد يقع محمولا
بغير نقولك العقل واجب بالامكان وممكن بالضرورة وشركب الباربي
ممنوع بالضرورة فالوجوب في الاول محمول واجهته هي الامكان والامكان في
الثاني محمول واجهته الوجوب والمحمول في الثالث هو الامتناع واجهته
الوجوب ايضا فيكون القول بتقديم الوجوب على نفي امكنه ووجوده نقولا
بان امكن صار ضروري بنفي امكنه فنقرت امكنه صار ضروري ووجوده
فوجدت ضرورة ضروري النفر والوجود ممكن بالذات مستدالي اجاعل
لان امكن صار متفرر الذات بالضرورة فنقرت و صار موجودا بالضرورة
فوجدت بين الاعبارين فرقان بين ضرورة النفر والوجود وان استلزم
النفر بالضرورة والوجود بالضرورة للبا متقدم بالاغيار على النفر
والوجود بالاطلاق وعلى النفر والوجود بالضرورة فالجاعل اول الفعل
ضرورة بالنفر والوجود ثم يفعل النفر والوجود فيلزم صدق النفر والوجود

بالضرورة فاذن لم يلزم

بالضرورة فاذا لم يلزم صدق الضرورية بدون صدق المطلقة على ان لا احد ان يلزم ان
المنع هو انقراض الضرورية في الصدق بحسب نفس الامر لا تقدم الضرورية على المطلقة
بحسب الاعتبار اذا تلازمنا وتوافقنا في الصدق بحسب نفس الامر فهذا النمط من
الفحص وسلوب المحصل وفيه اعتراف بان الوجوب وجوبان وجوب محمولي جهة
والمقدم الاولي ودون الثاني مح قد لازم وجوبان احدهما سابق والاخر لاحق غير
الوجوب بشرط الوجود فلم تكن وجوبات وقد اجمعا على تحقق الوجوبين للاغتر
والضمير يدعي ان الوجوب عبارة عن تاكيد الوجود والاصح تقدم تاكيد شيء فتأمل
ثم ما قال في العلاوة من سبق صدق الضرورية على المطلقة فانما استفهم لولم
يكن الضرورية كيفية النسبة الفعلية ويزا في حقا ثم قال بعد في الاحاطة بمجو
اخر ما سهل لك ان يجعل الوجوب السابق قبل اعتبار التفرقة المتكلم متعلقا
بمفهومه الذي يلحظ بازاء منهية تقديرته فيكون بحسب في لحاظ الفعل لذلك
المفهوم وبانجاب الفاعل ان متعلق من منهية تقديرته الى منهية حقيقته فيصنف
بوجوب التفرقة بحسب الاستناد الى افعال والتعلق به وتصنف الضمير لوجوب
الوجود بالاستناد اليه فتصير محكوما بالوجوب ولعبر عن ذلك بالوجوب بحسب
التفرقة والوجوب حال التفرقة والوجود وسبب الوجوب اللاحق والاسباب
عليك ان هذا نحو ان الاضاف امر تقديرية لصفة ثبوتية واقعية بل لصفة تاكيد
لوجود وهذا لا يفوه به عاقل ثم لا بد على هذا الضمير ان يقول هذا الوجوب غير الذي
هو جهة الفصية ثم هذا الكلام لطايره يدل على ان معروض الوجوب اللاحق منهية
حال التفرقة والوجود وسبب من كلامه ان الله تعالى ما يدل على ان الوجوب

للمتممة المفيدة بقيد الوجود فامطر **قوله** لكن تعامل ان يقول الوجود السابق ليس
 وصف المعلول اذ تعني الوجود السابق وجوب صدور المعلول عن العلة بل
 وجوب كونها تحت عينها الصدور وهذا صفة للعلة قطعا فلا يصح ان يقال
 ينزع من المعلول هذا الوجوب ومن هنا يخرج اجواب عن الايراد من المذكورين
 بان الوجود السابق ليس صفة للمعلول حتى يمنع التقدم بل انما هو من صفات
 العلة ومرجعه ما ذكره لكن قد يوصف به القبول على طرفه بوصف بحال المتعلة
 وهذا هو الذي اخبر صاحب الاق المبين اخر ثم ينزع بهذا الشكل اخر من
 الشي الواحد لا يكون له وجودان بالقياس الي وجود واحد وهذا اخر من الوجوبين
 السابق واللاحق واجاب صاحب الاق المبين لكن الوجود بين السابق و
 واللاحق ليس بالقياس الي شي واحد بل بالقياس بالواجب بالوجوب السابق
 هو الممكن لا بشرط انصافه بالمحمول بل ذاته بما هي تلك الذات لا بما هي ذات
 منفردة وسوجوده على قياس شرط شرط الوصف حتى اذا اخذ موضوع
 القضية من حيث جوهره مطلقا غير مفيد بذلك الشرط ارفع الوجود باللاحق
 والوجودان من اللواحق العقلية ومعرضا بها متخارا احدهما عن الاخر في لحاظ
 العقل بحسب التمايز المحتملي هناك وان كان واحدة بالذات في نفس الامر
 واهمال الاعتبارات ان احتمال العلم وخبر بطلان الحكمة انتهى وقد بلغ في فضله
 مبلغا من الاطاب المجل ويظهر من هذا الكلام ان معرض الوجود اللاحق ليس
 نفس المعلول بل هو مفيد بالوجود فالوجوب الذي جعله جهة القضية سوى الوجود
 السابق اي شي هو ولا ارتباط في ان الوجود الذي هو جهة القضية موضوعها

نفس

نفس المعلول المفيد فقد ازم بشي واحد بالقياس الي وجود واحد وجوبان وجود
محمولي عقلي ودرجوب هو جهة القضية فاستفرا الاشكال مفرة ثم الراي ليظهر بالتقابل
في ضوالطهم ان هذا وجوب واحد هو جهة القضية كما كتبه عن التفرر هناك
ويزده بلا حظ مستقلة فنجعل محمولا وهو الوجوب السابق وهو اثر العلة فالحكم بالسفة
انما ليصح سفة تاكد الوجود علي الوجود واما الوجوب الذي هو صفة فهو الايجاب
يجعل الوجوب السابق صفة عقلية ووصفا محموليا ويجوز تقدم الصفة الاعتبارية
علي وجود الموصوف و تارة بحكم بانه صفة لمهنية لمهنية لتقديره غير واقعية مفصدة
بنوت صفة تاكد الوجود لمهنية لتقديره و تارة لبعضه بانه من صفات اجاعل والد
ليظهر بالخوض في ضوالط الصوفية الكرام ان الممكن له بنوت في علم الغرول
و له حقيقة منفردة فيه فاذا اراد الله سبحانه ان يقض عليه الوجود ويجرعه الي عالم العقل
فصل ان تمثيله ويفرر في عالم الموجود وهذا هو الوجوب السابق فيفرد ويوجد
التفرر والوجود وهذا هو الوجوب اللاحق وهذا هو كيفية النسبة الفعلية وهذا الوجوب
قد يعبر عنه للقضية ويكي عن تفرره الماكذ وقد جعل وصفا محمولا علي المهية المنفردة بما
منفردة فانهم ولا نزل والعلم القام عند علام الغيوب **قوله** فيه سامح لان الامكان
سلب الضرورة بالنظر الي الذات اه حاصلا ان ظاهر عبارة الشرف سره
المحقق ان الامكان بالنظر الي الذات والضرورة بالنظر الي الغير والامكان
سلب الضرورة بالنظر الي الذات فهذا السلب اذ كان بالنظر الي الذات
فقد صار بالنظر الي الذات في السلب وهو باطل بل هو مفيد للملوب فلا بد من
التخويز في كلامه وتقبال اراد لتكون الامكان بالنظر الي الذات ان سلوبه بالنظر



الى الذات ويدبر النافع مينا فانه يحلف المسلوب والثابت واما لو كان السلب
 بالنظر الى الذات سعى الصافي لان الاختلاف في العلة لا يرفع الثاني **قوله**
 ويكون منافيا للوجودين اه قال في المحاشية بالنظر الى الذات على تقدير ان يكون
 متعلقا بالسلب يكون نفس الضرورة سلوية بالنظر الى الذات والثانية بالنظر
 الى الغير فيلزم اجتماع المتنافيين وهو محم وان كان بعلمين على تقدير ان يكون
 متعلقا بالضرورة يكون سلوية بالنظر الى الذات والثانية الضرورة التي هي بالنظر
 الى الغير ولا يلزم اجتماع المتنافيين لتعارض الضروريتين **قوله** لا بالمعنى المصطلح
 الذي مر بهما لقصه الذات من جهة مطلق الوجود او في زمان الوجود **قوله**
 منسبة على امتناع الانقلاب اه فيه وقع لما عيب ان يتوهم ان هذا منسبة للمدعي
 نفس المدعي وجه الرفع الضم ومنها انما يلزم هو التسلسل اه الذي يلزم هو التسلسل
 في العمدة وهو مطلقا **قوله** مع انه ان اراد بقوله لم يكن هو في حدوده او في ذلك
 في المحاشية هذا التردد لا يجري اليه في قوله فاذا نظر الى ذاته من حيث هي لم يمنع بل
 نقول في الشق الثاني ان اراد بالوجود اصل الوجود من حيث هو وليس امكان الازل
 بان يكون في الازل نظرا له بدون التخصيص وبالجملة امكان الوجود المطلق كما يلزم
 امكان الوجود اخص اعني الوجود الازل من حيث انه وجود ازل بضرورة عدم
 استلزام امكان العالم امكان الوجود اخص ذلك ان لفر جواب الشك بان وجود
 العالم في الازل محتمل ولم يوجد بوجوده مانع وهو خصوصية كونه اذ لا مال هذه العنصر
 واحدة **قوله** فيلزم امكان الازلية بحسب هذا الوجود فيلزم امكان الازلية بحسب
 من حيث يصح انتزاع احدوث عنه بحسب الوجود الخارج وهو سفسطة كذا في

الحاشية

الحاشية **قوله** لان العنيد من حيث هو نفسا اعتباري وه كلك ان لا العنيد العنيد
حزير بل ناحذ ذات الاحداث بما انه مصحح لا استخراج احدوث ومعرض له وما
احاب به الش المحقق قد كسر في حقا وان ذات الاحداث بما انه معرض
مفهوم موجود فلا بد من عرض الامكان له فقدر المقصد الخامس في الحاشية
القديم **قوله** الاول وجوب الصدور لظن الي ذات الفاعل لغني مع عدم تعلق
قصد و ارادة وهو المراد بقوله مع قطع عن ارادة الفاعل **قوله** وهو ليس
محل اختلاف اه اي ليس محلا للتحلاف الواقع بين الفلاسفة الذين
بعده لظنهم وبين المتكلمين والافرقان وقائلان بهذا النحو من الاجاب
تفرقة من قدام اجلة نوان هم الذي يجوز علمه الله تعالى مسلمة امكانا
وتفرقة اخرى هم القائلون بكونه علمه تعالى حضورا غير مقدم على وجودات
امكانات ويلزم الاجاب بهذا الوجه بالنسبة الي المعلوم الاول والصور
احالة فية على النصير الطوي القابل بكون علمه تعالى المعلوم والصور احالة
فيه لكن لا ينظر الترامه الاجاب فعبه ان لا يتوجه التلغير اليه بهذا القول وانه
الفرقة هو المراد بما قال في الحاشية نقل عن بعض الفلاسفة بل عن
اعيانهم الاجاب بهذا المعنى وهم ابنو العلم من غير ان يكون مناطا لبعثها الاجاب
بهذا المعنى هو كون الفاعل من شأنه بحيث الش فاعل وان لم يتا ولم يفعل
والاخيار الذي بقايله هو كون الفاعل محب الش فاعل وان لم يتا ولم يفعل
قوله والثاني وجوب الصدور لظن الي ذات الفاعل اه فية مسامحة حيث
فسر الاجاب بالوجوب والاجاب بهذا المعنى كونه بحسب الصدور بالظن الي

المقصد الخامس من الحاشية القديم

ذاتة النبي هي نفس ارادة الفعل لا اجل غايته زائدة عليه **قوله** والممكنون الي
الاختيار المقابل له وهو كونه بحيث مرجح احد مقدوره للغاية الزائدة او
بفعل الصفة القائمة **قوله** انه تعالى اوجد العالم اللارادة الزائدة اليه بسبب
الاشغرية واكثرها سرية رفع الله تعالى اعلامهم فخذل اعدائهم وبالارادة
التي هي عنده اه اليه ذرئ المعجزته وبعض العلسه **قوله** وجوزوا الترجيح
بلامرجح هذا هو المشهور ومخفوقهم لا يجوزون الترجيح مرجح وقد عرفت سابقا ان الرجح
بلامرجح سبب لزم الترجيح بلامرجح **قوله** علمت ان اثر الموجب على النجوين الاول
اه هذا مسلم في الاجاب على النجوين الاول واما الاجاب على النجوين الثاني
فلا سبب لزمه لان المعلول بحسب هذا الاجاب يتعلق ارادة هي عين الدار
فيجوز ان يتعلق في الاول بوجود المعلول فيما لا يزال وهذا يتعلق من
مصاصات ذات الفاعل بالوجود على النحو الاول ولا بأس بكون بعض
مبادي الفعل الاختياري غير اختياري **قوله** وظن بعضهم انه خلاف بين
واعتبر له اه قال في الحاشية عند المغيرة لا بد في وجود العالم من مصلحة
متعلقة به لا تقابل ما لا بد العلم بالمصلحة عندهم وهو عين الذات لان العلم
بالاصلاح لا بد فيه من معنى الاصلاح فكيف يكون عين الله تعالى انتهى لا يظهر
وجه معنى الاصلاح كون العلم به عين الذات **قوله** قال الامام في المحصل
اه قال في شرح الاشارات قد علم ان المحقق انه لا خلاف بيننا بين
المستكلمين والفلاسفة الا في اللفظ لان المستكلمين الفقهاء اعلم ان مجرد
كون العالم ازليا لا ينافي كونه معلول علته اذ لم يزل بل القول بالعلته والمعلول

باطل لكن لا يهذه الذلالة بل للادلة الذلالة علي ان الموتر يجب ان يكون قادر
اولا اما الفلاسفة فقد افقوا علي ان الازلي سيجبل ان يكون فعلا الفاعل
واذا كان كذلك طبع حصول الاتفاق علي ان يكون الشيء ازليا نيا في انقضاء
الي انقضاء والمختار فلان نيا في انقضاءه الي العلة الموضوعية واذا كان كذلك
طبيرا نه خلاف في هذه المسئلة **قول** هذا الرد للمحقق الطوسي اورده في نقد
المحصل وشرح الاشارات قال الطوسي في شرح الاشارات اقول هذا
صالح من غير تراخي الطرفين وذلك ان المكملين صدر واما من يسميهم بالاسد
علي وجوب كون العالم محدثا من غير لغرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله
مختارا او غير مختار ثم ذكروا العدايات حدوده انه محتاج الي محدث وان
محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجودا كان العلم قد بدأ وهو باطل
بما ذكره اول الفطر انهم ما سوا حدوث العالم علي القول بالاختيار بل
بنسبوا الاختيار علي حدوثه واما القول بنفي العلة والمعلول فليس منسفق
عليه عندهم لان معنى الاحوال من المعثرة فاليون به صرحا واصحاب هذا القول
اي الاشارة بنسبوا مع اسبابه الاول فربما قد ثمانية سموا صفات اسبابه
الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسهوه بين ان يجعلوا معلولات
لذاته واجتبه هي عليتها هذا الشيء ان احتسروا عن التصريح به لفظا فلا يخبر
لهم عن ذلك معنى منسفقين علي القول بنفي العلة والمعلول مع التافهم
علي القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الي ان الازلي سيجبل
ان يكون فعلا فاعل مختار بل ذهبوا الي ان الفعل الازلي سيجبل ان يصدر

الا عن فاعل ازمي نام في الفاعلية وان الفاعل الازمي التام في الفاعلية يستعمل
ان يكون فعلة عن ازمي ولما كان العالم عنده ازميا اسندوه الي فاعل ازمي
نام في الفاعلة وذلك في علومهم الطسغية ولما كان اسندوه اسندوهم ازميا تاما
في الفاعلية حكوا بكون العالم الذي هو فعلة ازميا وذلك علومهم الذنبية ولم يرد
الفهم الي انه ليس بقادر مختار بل في سوا الي ان قدرته واختياره لا يوجد حسب
كثرة في ذاته وان فاعلة ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا لافاعلة
احيوان من الطبايع احسانه انتهى ومحصله علي ما فضل المحاكم يرجع الي
ان الامام رجع ادعي ثلث قضا بالقلبا عن الفرضين لقلا غير مطابق
احدهما ان المسكلمين جوزوا اسناد الازمي الي علة موحية وانما نفوا
ازمية العالم بالذات علي قدرة موثرة فيه فهذا نقل منهم بانهم نوا بسند
احد وث علي مسند الاختيار وليس كذلك في سائر كتبهم بل الامر بالعبارة
وهذا هو الذي يصدور في المحنة رجع وبيان انه من سوء فهمه واما بينهما
نفوا العلة والمعلول وهو كذب الفهم فاذا وثالثها ان الفلاسفة يجعلون
اسناد الازمي الي القادر وهو ليس كذلك لانه بهم الي ان الله تعالى
قادر مختار مع ان العالم ازمي ولا منافاة لان القدرة كون الذات بحيث
ان يشاء فعل وان شاء ترك والشرطية لا السندية في وقوع المقدم بل مقدم
الشرطية الازمي واقع واما مقدم الثانية غير واقع واما بل يجعلون
تارة انه فعل ازمي اسند الي فاعل لازم الفاعلية وهذا محبت طبعي لانه محبت
عن العالم المشتمل علي الاحكام ومحبايات الهاديات واخرى محيوت

عن المبدأ الاول انه تام في الفاعلة معلولة لازمي وهو محبت الربي عن واجب
الوجود بان اثاره ازلية وفي المحبت الطبيعي نظروا ان لا يذهب عليك ان يحكم
علي الفضة الثانية بالذنب انما هو حكم على ما فهم منها لعلنا ما اراد الامام الهام لانه اراد ان
انتمكلمن نفوا العلة الموجبة والمعلول الازمي الواجب منها في العالم علي ما يدل عليه
سوق كلامه وصفات البارئ عز وجل عند اصحابه ليس من العالم لان العالم ما
سوي الذات والصفات وكذا الاحوال الثانية له تعالى ومراد الامام رح
بالقدرة صفة بها صح الفعل والترك ولا شك ان الفلاسفة يتكبرون بذا
المعنى وانما نقرون بما ذكر المحاكم فلا ذنب فيما اراد الامام رح انما هو من موافقة النظر
الذي اشار اليه بقوله وفي محبت الطبيعي نظروا ان المحبت العالم التام الاحكام
وغيره لا يكون طبيعيا بل انما يكون محبا طبيعيا لو كان عن الاحكام او حسب ما يت
من جهة المادة فافهم وفيه نظر لا عرفت ان الامام لم يجعله حاصله انما لا سلم
ان الامام رح نقل ان نفى ازلية العالم للدلالة على كون الفاعل مختارا بل انما
نقل اتفاق استناد الازمي واتفاق العلة الموجبة والمعلول الازمي بما
هو معلول اي اتفاق معلوليه الازمي بعلته بالدلالة على كون الفاعل قادرا
مختارا فاعلة الازلية والموجبة مسففة وكذا معلولة الازمي منتف لانها لا يكون
معلولا لازمي عندهم فقد اندفع الاعتراض وشم كلام الامام رح ان المحقق
قد كسره واعلم ان القابل بان علة الحاجة لحدوث وحده ادع مع الامكان
ان يلد الورد المحاكم على الامام رح وقال اخلاف في هذه المسئلة واحكام
في ان علة الحاجة لحدوث او الامكان مثل زمان واخلاف في علة

الحاجة تشبيه لا يمكن رفعه وانت قد عرفت ان اختلاف في علته الحاجة انما هو
 اختلاف في علته الحاجة الى الفاعل المختار ويجعل كون الازل معلولا للمواجب كالصفا
 عندهم فربيه علي فانهم **قول** ولا يخفى انهم لا يحتاجون الى التزل امدك و قد مر من الكلام
 فيه مسعا فتذكر **قول** اشارة الى ان الاختيار معين اه النظر ان يدعي العيين
 للقدرة والاختيار بعيني الارادة وهو كونه بحيث مرجح احد مقدوريه لعلمه لكن
 المقوم لغيره ما يطلبون الاختيار ويعنون به القدرة **قول** والثاني كونه بحيث
 ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل غير عن الشرطية الثانية بهذه العبارة لان
 التركيب وعدم الفعل يكفي فيه عدم شئ الفعل مع انها بواجب العبارة
 انما تارة ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن كذا في الحاشية كون الترك
 يكفي فيه عدم المشية انما هو لو اراد به عدم الفعل وان اراد به الكلف فيقول
 لا بد من تعلق المشية به ولذا قالوا ان شاء فعل وان شاء ترك وان شاء فعل
 وان لم يشاء لم يفعل فتأمل **قول** الثاني ان يكون مع قطع النظر عن الخارج
 اه انت لا يذنب عليك ان صمخ الفعل والترك بالنظر الى ذات الغاور
 مع قطع النظر عن الخارج يصح اليفر على تقدير العسنية الارادة قال نفس
 الارادة لا يكفي في وقوع امر اذ بل لا بد من تعلق الارادة والكانت عين
 الذات وبالنظر الى نفس الذات مع قطع النظر عن التعلق الفعل والترك
 صحيحي وبالنظر الى تعلق الارادة الترك غير صحيح فانفسه ان متلا زمان و
 ان اريد بالخارج ما يكون غير الذات والصفات ولو اعتبارية بتحقيق صحة
 الفعل والترك لا يصح علي نذيب احد فمائل فيه تاملا صادقا بل نقول

الوجه الاول غير متصوره لغوي ان صحه الفعل والتكرب بالنظر الي الذات لا يصح
على مذيب الفلاسفة اصلا لانهم يقولون بعينه الارادة مرجحة قطعا فلا يصح
بالنظر اليه الا اذا قطع النظر عن الارادة كمرجحة ولا يمكن قطع النظر عنها لكونها
عين الذات وفيه ما قد عرفت سابقا ان الارادة لسبب مرجحة بل تعلقتما
ويمكن قطع النظر عن التعلق الا ان يقولوا لعدم دخلية التعلق ولغايته نفس
الارادة فقد بان لك اهم ان ارادوا الصحج الفعل والتكرب بالنظر الي الواقع
فترجح مع ساديهما في الواقع فهذا غير ممكن وانما هو بهوس من الهوسات كيف
ويجب التبرجح بلا مرجح وان ارادوا الصحج بالنظر الي الذات الفاعلة و
ان كان في نفس الامر احدهما مرجحا لان القابل بالتفسير الاول لا يمكن ان يفرق
ما قال الطوسي انه لا اختلاف في ثبوت الفاعل المتخار انما اختلاف في
تعلق الارادة باللازمية او باللايرانية وان الفاعل بل يصح احلف عنه ام
لا وحق الثاني كما قد علمت فان احلف عن نحو تعلق الارادة لا يصح
فان كان الموجود بهذا الوجود غير موجود بالموجود الاول اه وجه الحكايم
ان البقار يستدعي اتحاد الثاني بالاول بوجه واحد قد فرض معاينه الموجود
صار ذلك الامر المنحد شتر كما بينه بنصار الباني كليما وقد كان
الكلام في الشخص الباني والاطهر ان يقال ان كان الموجود في الزمان الثاني
غير الموجود في الزمان الاول لم يبق الباني المفروض بانها **قوله** وان كان بعينه
لزم الحركة في الوجود وح قد بوارد الوجودات على موضع واحد **قوله** فبشارة
الي ان كلام السائل خلطا اه فالسؤال لا يصلح جوابا عن الدليل بل اجاب

عنه عن ايجاد الموجود بايجاد واخراج محال ووجوده ستم بايجاد واحد ستم ليس بمحال
و الوجود والايجاد بينهما كذلك كما في المحاشية في الشرطية والمشرطة مطلقا
اه يعني ان حاصل اجواب نفى الشرطية وحصر العنسية والمعلولانية في اجواب
مع عدم لزوم بل مع التخلف وهذا لا يستلزم القول بالفاعل المختار وان
كان الحق انه فاعل مختار ولا يخيل الوجه لهذا املازمة الا ان الفاعل اجواب
لا يصح تخلف معلوله عنه فيجب اللزوم منه وبين معلوله وهذا لان استعمال التخلف
عنه ممنوع لجواز ان يستحيل على المعلول الازلية ولا يوجد المعلول مع وجود
فاعل الموجب فتأمل **قوله** ولو سلم استلزامه فلا نسلم لزومه اه قال في
المحاشية عدم حفظ الوضع انما يلزم على تقدير التماسه لا على تقدير لزومه
اذا اللازم من اللزوم عدم الوضع حفظ الوضع انتهى والظاهر ان هذا غير صحيح
اد عدم الوضع اللازم خلاف الفرض ويصح فتأمل **قوله** سوى قيام العلم
والقدرة فالعلمية والقادرة قيام القدرة والعلم لا نفس العلم والقدرة
ففي قوله هذا ما سألتمه **قوله** ولا يتوهم ان القدرة الفردي اه في هذا التوهم
ورفعه قطع النظر عن كون المستوفية نسبة والافلا محال لهذا التوهم ولا حاجة
الي دفعه فان توقف النسبة على الطرفين ضروري كما في المحاشية **قوله** ذلك
ان في اجواب هذه المعارضة اه قال في المحاشية اعلم ان اجواب المذكور
في المتن لا يصح الا بان يرجع الي جوابها فان الموقوفية ان اريد بها هذا المعنى النسبة
فهي متوقفة على العدم وان اريد بها منشاء او تراها فهي مستلزمة له ولا شك ان
اللزوم والتوقف بين المتنافسين مستحيلان فلا بد ان يقال العدم من حيث

هو السابق ومنهاف للوجود من حيث هو لاحق وجه استلزام متناه انزع المسبوقه
للعدم السابق ان التمس ان نحو الوجود انخاص بما انه بعد العدم فالعدم فالعدم
السابق لازم له ثم قال منها اشكال اذ كثير ما يخطب بالبال في سالف الزمان هو
ان علة العدم السابق هو عدم علة الوجود السابق وعلة عدم علية عدم علة
اخرى وبكده انتهى سلسله عدم العليل الي واجب الوجود لذاته وعدمه مع فيلزم
امتناع العدم السابق فيلزم امتناع الوجود اللاحق لاستلزام لامتناع الشرط
امتناع المشروط ويلزم من ذلك قدم العالم حتى احوادث اليوميه في الوجود
والواقع واجواب عنه بعون الله تعالى وتوفيقه ان العدم السابق هو العدم
المستمر والعدم والوجود المستمران واجب وممنوع بالذات بالنظر الي الذات
الممكنه ليس لها علة انتهى بها ظاهر لكن لا يظفر في محض العدم بالسابق منه
في الاشكال وجه لانه لا يرد علي نذهب الفلاسفة فان قدم احوادث اليوميه
في الوجود ليس خلفا عندهم وانما يرد علي الراي الكلامي والعدم السابق واللاحق
كلها ما هو بيان عندهم فالظن ان السؤال علي نذهب اشكال صاحب الافق المبين
ولعله هو المتخار عندهم الحجة رح كما يظفر عن بعض عباراته فتأمل **قوله** لا يخفى ان
بدا المنع علي تقديره يعني انه لما امكن التاثير في الوجود فيما لا يزال كان هذا الا
في الازل واذا استلزم ازليه الامكان الامكان الازليه فقد امكن التاثير
في الازلي فتأمل **قوله** لانه يجوز ان يمكن شئ في نفسه ومنيع تاثير الغير
بدا لا يجوز نفسه لانه اذا امكن العدم عدم علة الوجود فلو جوده علة فلا بد
اوان للممكن الازلي من علة فليس لمن يمنع امكان التاثير في الازلي

امكان الممكن الا ان في قتال **قوله** فيه ان لو سلم توقف التاثير فيه إشارة الى
ان اللزوم بينهما هو الاستلزام وهو لا يستلزم التوقف كما في الحاشية **قوله**
انه يلزم من بطلان كون علة الحاجة حدوث اه انت لا تدب عليك ان
علة الحاجة منحصرة في حدوث والامكان ولما بطل الاول لعين الثاني قتال
قوله وان اسلم محقق الحاجة وعلتها قد عرفت ما فيه فنذكر **قوله** الاول ان
الرابطة حركات فلكتة اه فالدرجات العقلية نوجب استعداد اقوابي اعادة
فحدثت بحسبها احداث قال في الحاشية طوينة الاول قول الفلاسفة فانهم
ذموا التي يمت سلاسل مترتبة حركات النفس الفلكتة في الارادة وحركات
احرم الفلكي في الاوضاع وحركات الهولي في العنصرية في الاستعداد قالوا
ان تلك السلاسل واهمته ذات جهتين جهة الاستمرار وجهة التجرد من
جهة الاستمرار صدرت عن القديم ومن جهة التجرد صارت واسطة في
صدور احداث من القديم واعترض عليه الا انام حجة الاسلام الغزالي قدس
سره ان التجرد لا بد له من سبب فيلزم ان يكون في الوجود سلاسل غير
متناهية كل منها غير متناه واجب عنه بان احركة لذاتها لقصي التجرد البصري
فلا يحتاج الي علة غيره انفس وتحقق هذا الجواب ان العضي والتجرد عبارتان عن
شيء وحدثت شس فاجراء احركة مما بالي لطبا عمالا الوجود وحدثت فيها محضية احركة
حقيقه الصانحة يمنع عليها الوجود الاعلى سبيل عدم القرار بان يوجد كل جزء
منها فيها وحدثت في وجود قبله ولا بعده فاذا صدرت من القدم لا يكون وجوده
الاعلى وجهه سطحي في كل جزء منه على جزء من الزمان ولا يمكن للجزء ان يوجد في غير

زمان وجوده وهذا النحو من التخلف غير مستحيل انما المستحيل تخلف النحو الممكن بل
ليس هذا تخلفا حقيقيا فحاجة الاجزاء في عداياتها الى علته لوجوب تلك الاعداد
وانما الحاجة وجودها في ازمنتها الى اجاعل في اعلى قدم قد جعلها في ضمن جعل
الكل وهذا القدر من الكلام صاف الاعتبار عليه ولا يرد عليه ما اورد المحقق
الدواني رحمه الله تعالى من ان جزء من الحركة علة ما اذا وجدت فيعلم
النسب فيها او عدات ولا يكون الاعداد علة الوجود فيلزم التسلسل ح
في علة الوجود او مختلط ويلزم عليه على التفسير ولا يرد على ما اورد في الشق
الثاني انه لا يلزم الاجتماع كما زعم بعض الاعاظم لان علة العدم لا يكون الاعداد
علة من العلة اموجبه واما العلة المحدة فلا يكون علة لعدم المعلول
فان كان العدم علة لعدم جزء الحركة فهو عدم العلة الالجابية لوجود ذلك
الجزء وكذا هذا العدم عدم العلة الالجابية للجزء وكذا فيلزم التسلسل المحتمل
مد وجوده و قطعاً لا حاجة في هذا النحو من البيان الى القول باعداد كل
سابق اللاحقة كما هو المشهور فان اجاعل لقدم كاف في وجود كل جزء في از
منها ولم يوجد قبلها ولا بعداً لا متنازع وجودها قبلها وبعده ووجوب عداياتها
سابقه واللاحقة فان الوجود الباقي في زمانين نحو تسجيل عليها وح لا يرد
بالسبور وعلى لطلبه اعدادات من لزوم الوجود بلا وجوب حتى يحتاج الى دفعه
بالسبوع به الشاء الله تعالى وكذا لا يرد الايض بالبرد على القول بالاغداد ان
علته بعض الاجزاء لبعض مع ثابته الحقيقية ليس اولى من العكس ويلزم التسلسل
في المهية بل لزوم كون صدق بعضها على بعض مقدما على صدقها على بعض اخر وقد

مثله ولد لا يريد اليه ان عليه بعض الاجزاء لبعض من جهة المهية او اللزم فيلزم اهلا
الاجزاء بالمهية او للعارض فيلزم سلسلة من العوارض مثل سلسلة اجزاء الحركة فبال
الكلام فيه ويجاب في المشهور بان العلنية لهيات الاجزاء فلا يلزم الا الاضطلاع
في الهوية دون المهية وفيه كلام طويل ستر اليه في المقصد الآتي ان شاء الله تعالى
فان هذا الامر او يريد على تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض فقد ما زاننا بالذات
فليت شعري لو كانوا يفعلون بما ذكر ولم يشيروا ما قال بهنما رانه لولا في الاسباب
ما لعدم لذاته لما صح وجود حادث اصلا لكن سوا خطا ما ذكرناه وادعوا ان
علة غير الفاعل لا يكون الا غير الفاعل وعبارته رسيهم وان كان قابلا للتاويل بان
مقصوده ان الحركة الغير الفاعلة لا تصدر من ثابت من جميع الوجود بل لابد في
حضوره عليها من نوع غير الثابت اعموا عما هو ان غير الفاعل
لا يصير الا عن غير الفاعل وسببه مائة لولا انه لم يحلف المعلول عن العلة التامة
ولم يدور ما علمت سابقا ان التحلف المسجل به يحلف نحو يمكن من الوجود للمعلول
عن العلة لا التحلف في زمان لا يمكن وجوده فيه فقد لزم عليهم ان يكون في علة الحركة
امر غير فار وفيه عليه غير فار اخر فيلزم سلاسل من عديم القوار لا اليه نهاية كل سلسلة
منها غير متناهية ففعلوا ذلك ولكلفوا وقالوا حركة ارادته فلما لم يتوقف دارادة
ولا يقف في صدور الحركة من ارادة مطلقة بل من ارادات جزئية متعلقة بحركات
مخصوصة مسغبة من كنهيات مخصوصة فهناك سلاسل سلسلة الدورات
فاخت من سلسلة الارادات من سلسلة التحولات وسلسلة التحولات من سلسلة
الحركات علي وجه غير اير والمخشي رج اعبر سلسلة حركات الهولي في الاستعداد

وهذه سلسلة الرغبة ذكر سلسلة التخييلات بطوران سلسلة الارادات لا يتفهم بدون
سلسلة التخييلات وقالوا في بيان الوجه الغير الدابر ان دورة فاحت من ارادة
غير مخصوصة منعطف بها موجبة اياها وهذه الارادة فاحت من تخيل مخصوص موجب لها
وهذا التخييل من دورة سابقة عليها معدة اياها وبكذا الى غير النهاية وما اورده عليه
ان حاصل هذا يرجع الى القول بالمعدات وح كفي سلسلة واحدة فلم لم يكن في
الحركات ولم يقولوا ان الدورة السابقة معدة الاحض في بلوغه هذه المسافة فاجابه
ان سلوك هذه المسافة ليس للاجل تصحيح سلسلة المعدات وللاجل ربط الحاد
بالتقديم بل لانهم لا زعموا ان انتظام المعدات لا يمكن الا من حركة ازلته وانتم ذرعوها
ان الحركة الازلية لا تكون الارادية مستديرة والحركة الارادية لا تكون الا بارادات
منبردة حسب تجدد الحركات ولا يمكن تجدد الحركات الا بتجدد التخييلات
وهذا في القول ثبتت سلاسل كمانم هذا بطل هذه السلسلة اعني سلسلة المعد
سواء كانت من حركات او من غير ما يانه على هذا التقدير لم يستد واحد من
احاد هذه السلسلة الى الواجب اجماع التام وقد كان عدم هذه السلسلة راسا
ممكنا ولم يجلب شي بعد اتدناه الى الواجب بالذات بالذات ولا يواضع لو
فرض عدمها لما عرض مجال واذا حاز هذا النحو من العدم على هذه السلسلة لم يجب
واحد من احادها لان الواجب بالتخييل عليه جميع انحاء العدم واذا لم يجب لم يوجد
ببطل وجود سلسلة المعدات ذلك ان نقول في جوابه انه يجب لم يبنه هذه
السلسلة الى اجماع التام الواجب بالذات لكن لا يلزم ان لا يجلب الواجب
تعالى نحو من انحاء العدم الا بخوران بجبل الفاعل الناقص بعض انحاء العدم ولا

ثم لا يوجب الفاعل الناقص الوجود واما انه لا يجبل نحو من العدم فلا يحلح لم لا يجوز ان يجبل
اجعل الواجب بالذات عدم السلسلة راسا ويجبل عدم واحد واحد باعد او بعد سلب
و بعد الاعداد قد استحال جميع أنحاء العدم فلزم وجوب احاد السلسلة وباعتبارة اخرى
يجوز ان يكون الواجب باعلانا ما لهية مشتركة بين الكميات فقد استحال عدم الهية
وعدمها ليس الاعداد الافراد راسا فقد استحال هذا النحو من العدم واما عدم واحد
واحد من اشخاصها فاستحال باعدا وفرد سابق الا حق وح لا استحالة فتأمل وبالطل
المحقق الدواني راجحه هذه السلسلة بانه يجري الكلام في العدم اللاحق لكل معد
علته عدمه اما الوجود والقياس العدميات او المختلطات وقدم ويكسب دفعه بما
مر من انه يخرج بعد الوجود عن حد حريم الامكان فلا يحتاج في عدمه الي علة فانهم
ثم لنا منها كلام بوجوبه اخر موانه قد زعم من هذا المقال انه لا بد من دورة سببا لغيرها
الارادات والتخييلات لكونها علة لها فاذا لو خط الدورات بها معا وله
في ملاحظه اجماليتها ونسبت الي احاد التخييلات والارادات بحكم العقل
قطعا ان بازاو كل واحد من احاد التخييلات والارادات ودورات
ودورات سببا لغيرها علي احاد التخييلات والارادات بالسبب والامام ص عليه
دورة للتخييلات وهذا حكم وجداني بسبب الكارثة الي المكابرة الفاصحة في هذه الدرر
يلون طرفا لسلسلة الارادات والتخييلات حاصرا اياها فلزم تنامي تلك السلسلة
فانهم ثم ان المحركات عندهم متصلة لآخر فيها بالفعل والاجزاء المتوهمه ليست
اجزاء حقيقه بل هي هذه متأخرة عن وجود الكل تاخر الاشياء عن فنشأ فلو سلم كفايتها
هذا النحو من العلية لوجود كل دورة ودره فلا يفي هذا في وجود حركة متصلة واردة

متصلة اذ لا بد لوجودها من علته موجبة اياها قبل وجودها واذا قد فالو ان علة غير
القار يجب ان يكون غير فارغان كانت سلسلة التخييلات فلا بد ان يكون غير فارة
فلا بد لها من علة غير فارة وهي اما نفس الحركة فهذا وجه وايراد غير فالكلام في علته
فليزوم سلسل غير القوار لا الي بهانية قتال وقد قرر بعض الاعاظم بالبناء على القول
بالقدم الدرهي بان سلسلة الحركة مع سلاسل عليها موجودة في الدرهم دون
سبق عدم عليها في الدرهم روح لا باس في معلولتها من القديم القار لقرارها في
الدرهم وقد بلغ في نفسه هذا مبلغا من التطويل وانت لا تذهب عليك ان
الايراد غير منزع الا بالقول لهم الثابت لا يكون علة لغير القار لم يريدوا ان القار
لا يكون علة لغير القار في الدرهم حال الدرهم لا يسمع عندهم عدم القرار والقوت
واللحوق بل معناه اما الثابت بالنظر الي الوجود الزماني لا يكون علة لما هو غير
زمانية والكانت فارة بالنظر الي الوجود الدرهي فالاشكال باق كما كان و
لا ينعى القول بالقدم الدرهي الذي بدونه نحو صدور غير القار عن القار لعدم
لزوم التخلّف السجيل والقول بان حكمهم بعدم جواز صدور غير القار عن
الثابت محض بالحرارة لدلالة اخرى مختصة بها هي ان الحركة هرب وطلب
فلا بد من حالة مناخزة متجددة حسب تحدد الحركات الطبيعية او ارادة
متجددة كما في الحركات الارادية قتال والثاني تعلقات الارادة الواجبة
اه سلسلة هذه التعلقات بسبب من العلة الموجبة وللاكانت حوادث
مختصة ويكون في حكم اصل الحادث وعدم الارتباط بالقديم واذا لم يكن من
العلة الموجبة فيكون من قبيل المعدات تبرد عليه بعض الايرادات التي مردها

قال في تلك المحاشية الطويلة والقول الثاني توكل بغيره المعيرة فالوا يتعلق الارادة
 بوجود الشيء في ذلك الوقت وهذه الارادة لا رده ارادته و ارادة ارادته
 لا ارادة ارادته وهكذا ينسلل التعلقات من جانب المبدأ اولي غير النهاية
 وهذه التعلقات حادثة متعاقبة ومرد عليه ما اورد في المحاشية **قوله** وذلك
 التعلقات غير متناهية اعتبارية اي مصرح بالاعتبارية ودون التعاقب
 بخلاف القول الاول فانه مصرح فيه بالتعاقب إشارة الى ان مني تخوير اصحاب
 القول الثاني النسل في التعلقات كونها اعتبارية دون التعاقب لان
 المكملين بالسهم المشعور عن تخوير النسل مطلقا بخلاف اصحاب القول
 الاول لان مني تخويرهم التعاقب لانهم يجوزون النسل في التعاقبات
 والكائنات امورا موجودة **قوله** والثالث انه نفس الارادة قول الاول
 ان شان الارادة ترجح احد جانبيه مع تساوي سببها البتة من ربح
 مرجح بناء على الفرق بين الترجيح بلا مرجح والترجح بلا مرجح وتخوير الاول
 ودون الثاني وهذا قول كثير من متأخري الاشعرية وقد طهر لطلانه فيما مضى
 من استلزام الترجيح بلا مرجح والترجح بلا مرجح الثاني ان الارادة المتعاقبة
 لطرف واجب بالنظر الى ذات الحكيم العليم وقدم ما فيه من الضاد بوجه
 لا مزيد عليه من لزوم العجز عن بعض المكنات وهو الطرف الذي لم يتعلق
 به الارادة **قوله** الرابع امتناع احداث في الازل اهل امتناع وجود العالم
 على غير الوجود الذي وجه عليه فباعه التام في جاعلته جزو من اجزاء العالم
 حاصل في الازل والابد من غير ضرورة في جاعلته واتمام لوجود العالم ^{على}

بدا الوجه لعدم تحمل الوجود الا على هذا النمط **قوله** ولعل ذلك اقرب الاقوال
اه بل هو الصواب قطعا لكن بعد ضم القول الثاني من احتمال القول الثالث
ضرورة التي البار في الفعل جاعل بالارادة والاختيار فنقول انما وجد العالم على
هذا النظام الوجود لتعلق ارادته سبحانه في الازل بوجوده على هذا الوجه بان
يوجد كل خبر ومنه في ذاته وانما تعلق الارادة بهذا الوجه لعدم امكان وجود
العالم الا على هذا الوجه **قوله** لانه يرد على الاول ان التسلسل مح مطلقا اه
لا للفتح الفلاسفة بل هم يفتخرون به في التسلسل في المتعاقبات المجتمعات
وفيه كلام طويل لولا المقام عربيا لفصلنا الكلام فيه ولين ساعدنا التوفيق
فسود اليه الشاكر الله تعالى **قوله** وعلى الثاني ان الواجب تعالى اه هذا التسلسل
وجانب المبدأ وعلى هذا لم يستد واحد من احاد هذه السلسلة الي الباركي
القيوم الواجب بالذات فلم يحسب من احادها جواز العدم التسلسل
رسا فلم يوجد اصلا ولا يمكن الجواب بايجاب الباركي عز وجل القدر المشرك
كما كان العذرية ممكنة للمفلسفة في تخويرهم لسلسل السعدات لان الباركي
عند اصحاب هذا الزم لا يوجب شيئا بدون توسط تعلق الارادة فافهم
قوله اذ لو امتنع تعلقها باحد هاتر الى نفسها لم يخفى الاختيار بده اكلازمة
ممنوعة لان الذي يجب الارادة الترحيح بعلم بتعلق القدرة وانما سادي
سنة الطرفين بالبين البيا فغير لازم بل ممتنع لتيف واذات سادي سنة
الطرفين البيا صار اضراره لطرف رجحاننا من دون مرجح اذ لا يكون
الارادة مرجحة وهو العلة التي لا يتبادر بسنة وجوده الي عدمه قال في الحاشية

الاجاب الذي لو كدر الاختيار هو الاجاب الذي بعد الاختيار وهذا الاجاب
فعله ولو جعل المرح تعلقا بهذا التعلق وتسلل التعلقات القديمة الي غير النسيان
يلزم الاجاب قبل الاختيار اني قد ذكر هذا الكلام من المحتر رح وقد ذكر غير واحد من
المناخرين مثل هذا زعموا ان الاجاب الذي قبل الارادة معها منافاة الاختيار
وهذا فاسد لانهم ان ارادوا ان الاجاب العقل قبل الارادة مانع الاختيار فاسلم
لكن ليس عند عدم تساوي نسبة الطرفين اليها وجوب العقل قبل تعلق الارادة
ولامعها كيف والارادة عليه الفعل والشئ لا يجب قبل علمته ولا مع علمته بل
الفعل انما وجب بالارادة والارادة وجب من الذات فالوجوب في الفعل
بعد الاختيار والكان في الارادة فعل الاختيار او معه وان ارادوا ان الاجاب
تعلق الارادة بالطرف الذي تعلق به او اجاب نفس الارادة بها في اختيار
فهذا ممنوع كيف والفعل الاختياري بالوجود يجب الاختيار لا بالاجاب
الارادة به ثم لو صح ان وجوب تعلق الارادة باحد الطرفين وامتناع تعلقاتها
بالطرف الاخر مخصوص حكمه لم يكن للباري عز وجل اختيار و ارادة لان
هذه الارادة ان ساوي نسبة الطرفين اليها فهي صالحة لتعلقها بكل
واحد من الطرفين علي السواء فان تعلق باحدهما دون الاخر ترجح بلا مرجح
بل ترجح بلا مرجح ولا بد من مرجح لاحد التعلقين وهذا المرحح اما موجب للتعلق
فقد زعم الاجاب في الاختيار قبل اختيار العقل واما غير موجب مع وجود
هذا المرحح بل في سادس نسبة الارادة كما كان فلم يبق المرحح مرجحا فان
الحق ان سادس نسبة الارادة الي الطرفين غير واجب بل ممنوع فان

تعلقها بجانب محجب من امر ح اما نفس العلم بالمصلحة او كونه لطفا انتم او غيره
لكن اذا تعلق ارادة الباركي بوجود ممكن في وقت معين دون اخر لا بد من استحالة
وجوده في غير ذلك الوقت و ابا به بانه بالنظر الي طبيعة و اللازم عجزه تعالى عن
هذا النحو الممكن لا متناع لتعلق ارادة كما فعلت فاذا ان قد اصح ان العالم مخلوق
بالاختيار و اختياره واجب بالنظر الي احكام النبي هي اعطاء الشيء حقه و الذي
صالح له و العلم المتعلق بالنظم هذا هو الحق و من زعم خلاف ذلك فقد قال ^{سططا} قال
قوله قلت الكلام في الاستثناء هذا يجب الخليل من النظر و الا لا اجتناب بلزوم
الاستثناء **قوله** ذلك ان يقول المستمر نظر الي ذات ام حادث ضروري اه
و بذال ان الوجود في ذلك الزمان محال فالعدم مستمر ضروري فلا اجتناب فيه
فتدبر **قوله** وعند احكام كون الشيء غير سبق بالعدم بحسب الامراه
ان في امثاله سمي بالعدم الزماني و سمي الي الزمان بالنظر الي بعض
الواع و بالنظر الي ان القديم مفارق للزمان و ان كان بعضه خارجا انبي
اعلم ان المشهور ان هذا المعنى للقديم الدهري عندهم و اما القدم الزماني
عندهم ما يكون وجوده مستوعبا للزمان سواء كان علي وجه الالطباقي و لا
علي وجه الالطباقي كما قد قال المحقق رحمه من قيل و رب انفعي الله لور بنهاك
الي المتخفين فعلمه اراد من المحققين من الفلاسفة لكن الامر فيه سهل
فان هذا امر اصطلاحى و لا شاحته فيه لكن لا يصح احصر علي هذا المذهب لان
الفلاسفة برون العالم طرفا بهذا النحو من العدم و لا يجوز ان سببه
العدم علي شيء من الموجودات في نفس الامر كما هو المشهور فالخادث

الزمانى من القديم نعم لجه للممكنين ان يفسر والقديم الزمانى بهذا الوجه لان كل
ما استوعبت وجوده ازمنته غير متناهية فهو غير سبوس بالعدم في الواقع وما هو
غير بالعدم في الواقع فوجوده استوعب وما يكون وجوده سبوسا بالعدم في الواقع
فهو غير استوعب وجوده للزمان المتوهم الغير المتناهي لان الاعداد الزمانية كلها
اعداد واقعية ولا يبايول بوجود التغير والتعاقب في الدهر ان المحسوسه جميع
بين قول الفلاسفة فاخذ الزمان موجودا واخذ الدهر والواقع علي ندمهم و
بين قول المتكلمين في سببه العدم علي الممكن فجعل العدم السابق عدما وافتحا
دهر ياد واخذ القديم والحادث الزمانين بحيث يعم البري عن الزمان ونسب
ذلك الي الفلاسفة وكل ذلك اخذ من كلام صاحب الاقناع المبين ووجه
نقده ان شاء الله تعالى والناظر الكلام الي القديم الدهري فجزى بيان ان كلام الفلاسفة
في الدهر ونقده فنقول قال الشيخ في الشفاذ ما الامور التي لا تقدم فيها ولا تاخر فيها
نسبت في زمان والكانت مع الزمان كالعالم فانه مع انحروته وليس في انحروته ان
كان شئ من جهة ما لا تقدم وناخر مثلا من جهة ما هو متحرك وله جهة اخرى لا يقبل التقدم
والناخر مثلا من جهة ما هو ذات وجود فهو من جهة ما يقبل التقدم والناخر ليس
في زمان وهو من جهة الاخرى في زمان والشئ موجود مع الزمان وليس
في الزمان فوجوده مع استمرار الزمان كلمة هو الدهر وكل استمرار وجود واحد فهو
في الدهر واعني بالاستمرار وجوده لما هو مع كل وقت بعد وقت علي الاتصال
وكان الدهر قياسا بسنات الي غير نبات ونسبة هذه المعنية الي الدهر
نسبة القبلية الي الزمان ونسبة الامور الثابتة لبعضها الي بعض والمعنية

التي لها من هذه الجهة هو معنى فوق الدهر ونسبة الى الحق ما ليس به السرور
كل ما استمر وجوده بمعنى بلب التغير مطلقا من غير قياس الما وقت وقت
هو السرور ومثله قال في التجاوز ولم يزد في بيان معنى الدهر والسرور على
والمناخرون الباطنون مع السالفين قالوا في بيان ذلك ان الدهر بالمعنى
الاعم عبارة عن نفس الوجود الواقعي ابي الوجود في حد ذاته من دون اعتبار
المعنى قالوا لا تجد ولا تنوع ولا فوت ولا حقوق في الدهر بل الاشياء كلها
توجد في نفس الامر دفعة واحدة من غير فوت ولحوق لواحد منها والزمان مع
توجد فيها دفعة واحدة ودرية واذا هو متصل والاقبال لا جرم لغرض فيه اجزاء
وانما شذوذا والكليات يوجد كل منها محضه مجرد وحد جدا لزمان مع فيه
من الكميات موجودة في نفس الامر لكن كل كيان في جزء من الزمان
او صفة منه وما الذي احض به وفانت غير ذلك الجزء او واحد واعتبر ذلك
بالمكان فانه مع ما فيه من الكميات موجودة في نفس الامر وكل مكان في
محض مكانه غايب عن مكان الاخر فالاعداد السابقة واللاحقة كلها
نسب اعدادا محضه في نفس الامر بل انما هي عيوان كل عن زمان
الاخر كما ان عيونه كل مكاني عن مكاني الاخر نسبت عدما في نفس الامر
فالاشياء كلها مع نفس الامر ولا تعقل بازهاها لقيته وسبوقه والاشياء
منها ما هي تانته ببدعة ومنها ما هي متحصفة لجزء معين من الزمان وحدته مباشرة
الثباتات بعضها لبعض في الوجود في نفس الامر كما بالدهر بالمعنى الاخص
فلا مغايرة بين الدهر والسرور في شبح النسبة انما المغايرة باعتبار المنسوب

فان شئ النسبة فيها بناهما في القياس الامر ثم الكائنات منها يكون مخصوصة بحج
واحد من الزمان او عدد واحد من نسبها الى ذلك حجر او الحد بالقياسية ونسبها
الى الكائن الاخر المختص بذلك حجر او الحد فنسبها له سماه بالمعنى الزمانية
ونسبها الى غير حجر او الحد او الكائن المختص لغير ذلك حجر او الحد سمي
بالقياسية او المعينة الزمانية وبها متقابلان والمعنى الزمانية متوسطة ميبها
والمعروض لهذه القياسية والمعينة بالذات الزمان وكذا هو مناط هذه المعينة
والاستياء انما تصف بها بواسطة والمعنى الزمانية مخالفة للمعنى الدورية
في شئ النسبة في المختص ما قالوا في تحقيق الدرر والسرمد على نذير الفلاسفة
والفدافير صاحب الاثني عشر في هذا الرأي وصف فيه كتباً ودقاتر
وسلك مسلك البيان كسبل عبارات مرتبة والفاظ مؤنثة والفاظ بالقوا
في والاشجاع وركب مطية الاطالة في النقول والاشماع بالوانع من امر خرافا
الكمات بانها مختص ونقط غريب يلمع مالم تفرح اشماع العباد ولم
يبرف عدنان من الضواء والبلقاء ولم يحاسب هذا الرأي في شئ الا باختراع
سبب سرمدى وحدوث ورمي كما سنف علية ان الله تعالى ووطن
حصل من العلم مالم يحصل لاحد من الراشدين وحسب انه مال مالم ينيل واحد
ونحير في سلوكة مضار الفلقة بنبكرا على من مرجوا سماه التحقيق وغانصوا على
اللاي بجار التدفين وحق الذي يعرج على الايمان به وسبغى الايمان بان
هذا الرأي بعفته والبيان الذي الذي التوا به سفسطه ولذا اكره المتكلمين النقاد
منهم الامام ذو الفقير الوفاة وقالوا ان كل ما يوجد يوجد في نفس الامر كل

بالعدم لعدم عبء والتجذرات والتعاقبات الواغمة في العالم تجذرات
واقعة وهرية فالكليات كانت معدومة في نفس الامر وحق الواقع ثم يوجد
فيها فبجمل امر محمد في طرف منه لعدم وفي طرف منه الوجود ثم بعدم بالمخفية العدم
عن الواقع ويدراري سدي منقول عن التعليقات والسقطات وحكم
به الفطرة الواجدة والفضي به الضرورة الفعالة للجزم حوله شايه من البطلان
ولابيه طالب من اهل بحر لان اول العلم شعور ان المعروف بالذات للقبليه الانفكا
المخالفة للقبليه المرتبة موجوده الفطرة السنية والفضي به الضرورة القومية بالبعك
عن الفلاسفة ابايرين المتفلسفة الكالمين ابانه انبه الزمان واقناص خصفه
سوت هذه القبليه الاشياء في نفس الامر وان لها معروض بالذات هو الزمان
ولما كانت الموجودات كلها في نفس الامر موجودة دفعة من واحدة من دون لفظ
واخر وتجدد وتعاقب وفوت وحقوق خلا لقدم هذا الوجه لبعضها على بعض
والانفكاك شي منها عن الاخر في نفس الامر فقد صار الحكم بالاانصاف بالقبليه
والبعديه من الالهام الاخر اعني المخالفة لما الامر في نفس عليه الا باعتبار عميوتة
بعض عن بعض اخر اخر وهذا المعنى قد اشرك فيه المتصلات بعضها والمقدرات
بالمسرى والمنتملات بحملتها وهذا الوردث القبليه الانفكاك كنه واذ كان
الزمان جميع اجزائه قد ياجودا في نفس الامر من دون سبق وحقوق فالانصاف
بالقبليه والبعديه اين هو والتجدد وعدم الفرار اللذان للزمان بالذات اي عني
لها فان الطرف الذي وجد فيه الزمان لا يجمل الفوت ولا التجدد ليس له طرف اخر
تجدد فيها من سبيل اخر لم يحف على مترعرع ولا يابع حد احاطة ان الزمان بمرعن

الزمان ومعنى موجود في زمان في معنى للمرد ولم كان للزمان معنية مارة وبعده احرى
بحال هذا المورد بس حركة الزماني عن الزمان ولا تحركه الزمان عن الزمان في هذا المورد
بل تقدم الزمان وتجاه الزماني فهذا العدم الطاري على هذا الزمان الذي يبرر انما عسوية
عن الزمان اللاحق فهذا العسوية كانت من قبل ومع الزماني اما ولم يكن مارا وكان
لا يصح احكامه بمرور ذلك الزمان ولا بمقارنته لزمان بعده فاذن هذا العدم الذي
به مرور الزمان عن الزماني ومقارنته الاول وجوده الضمان بالضمي متميزة الشخص
كما هو مال القطر في حاصل المتقدمة الثانية غير قابلة للمنع مع فتايل ثم كلام المحسن
رح شبي اخر اذ بس حاصل هذا الجواب ما فهم المحسن رح وكيف يمنع ان المحقق
قدس سره لو توقف الصفة الموجودة في فرع وجود الموصوف وقد مر في المقصد
الاحتمال ان قيام الصفة الموجودة بما ليس موجود منسطة والوجود عنده للعقل
بدون التعيين زمني الموقوف الثالث والرابع ان شخص الحال شخص
المحل بل حاصل هذا الجواب ما اعاده المحسن رح بقوله بل اجواب ان يقال
كما اشار اليه بقوله ويمكن حمل هذا الجواب على ذلك وما له انما لا نسلم لو
انضمام التعيين على امتياز الموصوف بل قد يكون مع امتياز الموصوف كما في
انضمام الفصل الي اجنس فان الانضمام قد يكون لصفة موجودة بوجودها
للمنضم اليه وقد يكون متخذا مع المنضم اليه كالانضمام الفصل الي اجنس والانضمام
التعيين من القبل الثاني ودون الاول واطلاق الانضمام على ما يعم الانضمام
الفصل الي اجنس غير عزم فافهم ولكن من الثاكري **قوله** التعيين ليس من
المملكات اه هذا عجيب قال اجرو العقلي عند القابل لوجود الكلبي الطبيعي

موجود الكل

موجود الكل و معمول كجمله فكيف لا يكون مملنا و الا لخرج الاجناس و الفصول
عن الامكان و اما عنده و الثاني في الوجوده فالوجود التعيين فكيف لا يكون مملنا
و حصر المملات في المقولات العشر عند الحكماء المحصر من العلولا
العشر بان يكون المقولات و انتم لما نحننا لا الواقع اصول الفلاسفة
الضر كما قد عرفت **قوله** لاستلزام التركيب الفعلي التركيب البخارجي عند
هم اه القول بالاستلزام مواخذ بالنتج عن المتكلمين لكن الامر سهل
لان ذاتية المقولات كما تصدق عليه مما نيلها المتكلمون قطعا **قوله** الثاني
محصل بالوجود الحقيقي اه قال في الحاشية قد سبق ان الوجود الحقيقي للملك
واجب لذاته فاما بما يمكن لا على وجه الاضمام و على وجه الانتزاع
و الضر اليعين الحقيقي اى ما به التعيين ليس حرو خارجا للممكن و الاخر و زيدا
لما لا سبق مرة بعدة اخرى و لا و صفا فاجابه لا على وجه الاضمام و لا على
وجه الانتزاع كما حققنا في الوجود بل التفاوت فاليعين الحقيقي معين
مفهوم فايتم بذاته كما ان الوجود الحقيقي موجود بنفسه واجب لذاته و بالجملة
الوجود و التعيين مفهوم ان انتزاعا ان و منشاها و حقيقيا ذات واحدة
موجودة و منغنية بنفسها فتأمل جدا فانه اصل المعرفة و اساس الحكم و به
المطالب العالوية انهي و قد عرفت انت فيما سبق ان هذا الاري باطل
لا يصح تعين الاستخاص المحلقة و المهيات المحلقة بامر واحد انا و اعتبار
قوله لان نبوت الذاتي للذات اه اشارة الي وجه عدم لزوم تعين
وجوده التعيين مع اتحاده مع الذات جعله و وجوده من الدليل الاول

وتفرقة ان الوجودية بهذا الوجه لا يتوقف على تميز الذات ولغتها لانه ذاتي للمتمسك
 على هذا التقدير وتوثق الذاتيات لا يتوقف على تميز الذات ونفسها والتسلسل
 انما هو في الامور الموجودة اه اشارة الى عدم لزومته من الدليل الثاني تفرقة ان
 التسلسل انما يمنع في الامور موجودة المنسمة كل مباحث صاحبها بوجودات
 مرتبة والاجزاء العقلية نسبت موجودة مرتبة وغير عن الاجزاء العقلية بالامور الـ
 اما لان تميزها في اعتبار العقل او بنا على زعمه ان الجزء العقلي يمنع الوجود في الخارج
 واحتق في الوجه ان يقال للتسلسل لان التعيين متعين بنفسه ليس له تعين اخر
قوله المصاح فاذا التراجع لفظي قبل هذا صلح من غير تراخي الطرفين لان
 المتكلمين لا يقولون بوجودية التعيين على الوجه المذكور فتأمل فيه **قوله** ان المحقق
 قد كسره فان الحكماء يدعون ان التعيين موجود على انه عين الهيئة آه اعلم ان
 قد بارا الفلاسفة من المحققين الاشراقية والشيخ المقبول من المتأخرين
 قائلون بوجودية التعيين بمعنى ما به التعيين اما يكون مثله ومصداقا لامتيار وبنية
 للمنتهية معاير لكن لا كما ان التعيين متعين بنفسه معاير للمنتهية متحد معاير اذا وجودا
 وجبلا لان اتحاد الالابنين باطل عندهم مطلقا لا يصح ان يفور به عاقل ولا كما نعم
 ان المحقق قد كسره في هذا الكتاب وفي حواشي شرح المطالع وان كان
 قد رجع عنه على ما يظهر عن بعض رسالته قد كسره من ان الوجود هو بنية بسيط
 بالغة عن الشركة متميزة بنفسها واهميات الكلية غير موجودة بل على ما حققنا
 المنتهية نفسها ما به الامتياز كما انها نفسها ما به الاشراق واما جمهور متأخرين
 المتكلمين في امور التعيين والوجود بسبب الامور لا يندون الى

من ازل المطلوب مرشد ادوليل المفصل الثاني عشر قوله المصريح قال احكاماً
الذاهبون الي كون التعيين امر موجود او لتعيين ان علة بالمنتهية اه قد حرر
المصريح هذه المسئلة في علة التعيين انه ان كان نفس المنتهية بوسط ادوليل و
فالتعوي منحصر في شخص وان لم يكن معللاً بها فمعلل بالمادة وعلي هذا فالتعين
امر مغاير للمادة بل هو امر به تماز المنتهية معلل بالمادة والشك قد كسر في الكلام
علي كون التعيين وجود باللا يظن كذلك وجه فان التعيين لو كان عدمياً فلا بد من
من علة ايضاً فبحر في الكلام فيه مقال بعضهم ان امادة مناط الامتياز في الكلي
المتكثرة الا فرادى صارت التعيين هو امادة وتعموا ان بمعنيته بنفسها وغير من امادها
منعنيته بالمادة وقد اذنا واضع فانه لا بد من تعدد المواد حسب تعدد
الاشخاص بميلهم تعدد الهوليات عند ورود الفصل وسجي الش او انه تعالى
في المختصر في مثل ذلك ومع قطع النظر عن ذلك فلا شك في ان امادة
حفظها ككنية صالحة الاشتراك بين الكثرة فلا بد عند بعضها من امتهية هذا
الامر ان نفس منتهية امادة فكل المنتهية نفسها باه الامتياز واذا جاز هذا في
منتهية امادة فليتم مثلها في ساير المهبات ولا يحتاج في المنتهية المتكثرة الا
فرا د الي مادة يكون مناط واما غير ما فبحي الشقوق من كونه وصفا او مبنياً
او محلاً وعلي الاضحية بالنسب والاولان فذا البطل مع ان مثلها علي تقدير
صحتها يمكن القول في كل منتهية فلا يحتاج في تكثرة الافراد الي امادة واذا تأملت
فيما ذكرنا وحدت القول بان امواد متجانفة بالمخفية فلا يحتاج فيما نحا لها
الي مادة اخرى ونوع كل مادة منحصرة في شخص واحد فلا يحتاج الي مميزا يدعيه

فانهم ثم ان الفلاسفة من اهلنا ابن اسد لو اعلى هذا المطلب بان الكلي المتكسر الا
فرا وليس بعينها وتعتبر افرادها بنفس اهمية ولو ازمها لان اهمية مشتركة وما به
الاشتراك فالتميز بامور مضافه فعمل ان يرول تلك الامور عن اهمية فيها
قوة واستعداد القوة من لواحق المادة وهذا يتم فانما يدل على لزوم المادة للكلي
المتكسر الا افراد لا يدل على ان مناط التعيين ومصداقها هو المادة بل لا يدل على العلة
التي تقابل تاملا صادقا فانم على ما حرر المصريح بحاصل ان من اهميات ما يكون علته
لشيئا فلا يحضر في فرد واحد ومنها ما لا يكون علته في لا بد من داخله المادة فان كان
في مواد كثيرة بنبكتر افرادها ولا يحضر في فرد فلنا ان نظرية فنقول عليه المنه ^{للتشخص}
غير معقول على ما حسب المصريح لان الشخص عنده متجدد مع اهمية ذاتا وجودا ^{كثيف}
لشخص العلية وبل هذا لا يمكن ان يقال بحسب قد يكون علته للفضل كيف والعلية لفضي
المعايرة بين العلة والمعلول وانا وجودا ضرورة تقدم العلة على المعلول وكذا
لا نسقم الفرض على ما اختاره الفارابي وبتة غير واحد من المحققين كالمحقق الدوران
رحمته الله تعالى واختاره المحققين من ان الشخص بنحو الوجود وكيف نسقم
وعلة نحو وجود الممكن لا يكون نفسه فلا يكون علته بشخصه ثم ان الفلاسفة
يدعون حين ابانته ان الشخص نفس ذاته تعالى ان العلة بحسب تقدمها على
المعلول بالتشخص واذا كان الامر كذلك كيف يكون اهمية علة تشخصها ثم
انه من الفطريات ان نسبة الكلي الى جميع اشخاصه على السواء والعلة لا تكون
متساوية النسبة الى المعلول وغيرها وما مل فيه وقد قرر البعض هذه المسئلة
بوجه اخر هو ان المراد يكون الشخص بنفس اهمية انه ليس من جنسه المادة كما قوله

يقال هذا

يقال هذا الشيء قائم بغيره اي ليس فاعلمنا بغيره فالحاصل ان اهمية الشيء لا يكون
تخصصا من جهة المادة بل من جهة الوجود اليها يجب ان يحضر في فرد لانه
ح بغير الشخص من لوازم موجود اهمية واذ لم يكن اضافة الوجود لتخصص
معين فهذا الشخص من العوارض المفارقة فلا بدح من مادة لان العوارض المفارقة
لا تحصل الا من قوة واستعداد وعلني هذا لا يمتنع احد كورني ايمان الا ان
يقال انه من مخترعات المترجمين ثم اعلم انه يمكن علي ما قررنا سابقا ان
اهمية امر مسلم موجوده بوجود الهى من دون توقف علي التبين اصلا وان
كان وجوده متعده لازماله واذ كان لها ذات مغايرة للمتعينة باعتبار وجودها
مغايرة لوجودها بل لانه ثبوت احكامها من دون ثبوتها للمتعينة فلو لم يكن ذاتها
مغايرة لذات المتعينة ووجودها لوجودها لم يصبح ثبوت حكمها دون المتعينة
لان ثبوت اتحادها في الوجود ولو بالتعرض فاذن قد بان لك ان امر مسلمية
مغايرة ذاتا ووجودا للمتعينة من التباين بحيث لا يبري احكام الالادي الحياتية
واذا كان الامر كذلك في يجوز ان يكون امر مسلمة علم للعين الذي هو الهية ويكون منفردة
عليها بالوجود الذي هو وجود مطلق واما قولهم العلة يجب تقديمها بالتبين علي المعلول
ان اراد به العين الشخصية فغير مسلم وان اراد به العين الذي يتناز به الهية
امر مسلمة في حدتها عما يتباين من اهميات مسلم لكن لا يلزم ح الا تقدم
اهمية الممتازة عن اهميات الاخر علي شخص منها وتعيينه ولا السجالة فيه
واما ان نسبة الكل الي جميع الافراد علي السواء قال اراد به استواء النسبة
في الصدق بعد وجود الافراد مسلم لكن هذا النسب لا ينافي العلية فان

العلنية لا تكون مساوية النسبة بالافاضة والافادة وان اريد استواء النسبة
 في الافاضة ممنوع وليس ضروريا ولا مبررا لعلة مح قد بان لك ما وضح الطريقي
 صحة علية الحقيقه امر سلة للحقيقة المعنوية التي هي النعنين باعتبار لكن العلنية
 على يد الوجه لا القضي الا كضار في فرد يجوز ان يكون علة للمنعنين معا او
 بواسطة احد هما الاخرى وانما يلزم الا كضار لو كان العلنية لان نصف هذا
 النعنين في انكار الوجود روح نيانية استوار نسبة الكللي الي جميع الافراد
 في الصدق كما هو ظاهر هذا وان لم يقبله العقل المتوسطه لعجزه عن تصديقي
 الامانة الاشتراك لفه بابه الامتياز وعن ادراك الفرق بين امر سلة
 والمعنية علي ما هو علية فلا يلتفت اليه ولكن من المؤمنين **قوله**
 ان المحقق قد سكره فان حلول الشيء في المهيته اه هذا الظاهر هو غير مستقيم
 فان فرعنية المحلول للنعين المحل لا سبيلزم عدم احتياج نعين المحل الي محال
 ولا يظهر لزوم الدور فالمناسب ان يرجع الضمير الي ما يحل يعني ان ما يحل
 في المهيته فرع للعبها فلو كان المحل محتاجا الي لعبها الي ما يحل يلزم الدور لكن
 فيه ان فرعنية وجود محال مطلقا من حيث الشخص والمهيته ممنوعة في
 كل حال فلم لا يجوز ان من المحوال ما يكون شخصه فرع التشخص المحل ويكون
 مهيته علة لتشخص المحل كما يقوون في شخص الهولي وشخص الحركة بالنسبة
 الي الصورة والزمان ولا استعماله في كون المهيته الكلية علة للشخص وانما
 الاستحالة في ان يكون الشيء الكللي بافهامها شخصا **قوله** الحلول كما لقتضي كما
 نعين المحل كذلك لقتضي نعين محال اه فيه انه لا صبر في ان يكون الحلول فرعاً

معلولا لتعريف المحل في المحال جميعا لكن تعريف المحل عند تعريف المحال ولا يلزم من معلولته
الحلول التعريف المحال الدور **قوله** ويلزم تعريف المحال استلزام المعلول للتعريف
انك تعلم ان المحل في ربح كانه وهل فهم ما نبى سابقا من ان الاضاف الاضافي
فرع للمحاشنين فان المحلول هو الاضاف **قوله** وان كان وصفا اعتبارا باه
هذا الشق لا يتصور فان الشئ المحقق قد كسر قد نبى الكلام على ان التعريف
امر موجود **قوله** والتحقيق ان نحو الوجود متاذا التعريف انه معنى ان مناط التعريف
على نحو الوجود ووجود الحوال وجود رالطبي متوقف على المحال فكذا الغنا بها
متوقف على تعريفات المحال واما وجود المحال فليس رالطية بالقياس الى
الحوال فلا يتوقف تعريفاتها على تعريفات الحوال وقد نقل منها حاشية
هي قوله التعريف لا يعقل بالمهية من حيث هي بل المهية من حيث الوجود
فانها من حيث هي لا يعنى شيئا على ما يشهد به الضرورة كيف والامار
انما تبرت على الموجود وبالجملة اذا التعريف هو نحو الوجود سواء كان ذلك
الوجود من قبيل وجود الشئ في نفسه وهو ظاهر في امادة والمجرد عينا او
قبيل وجود الشئ بغيره وهو في المعبر به او يرجع هذا الوجود الى الوجود
حقيقي الفاهم بفسه الواجب لذاته انتهى وانت لا يدري عليك ان عليه
المهية من حيث الوجود للتعريف لا يصح الا اذا لم يكن الوجود والتعريف
متاوقفين كما بنا نحن ان المهية المرسله موجودة بوجوه مطلق متفرد
على الاشخاص مترتبة الاحكام وان كانت الاشخاص نفس المهية المتميزة
ولا يلزم في المحل في ربح كما يظهر من حكمه بانته الوجود الشخص ثم القول

بان مشتكالان في نحو الوجود ايضا في عاينه المتهمة من الوجود فانها لو كان منشا والنشخص
نحو الوجود لالا لا يعني التعيين الا امتداد الامتياز فلو كانت المتهمة من حيث الوجود
علته نشخصها يلزم تقدمها من حيث الوجود على نحو وجودها الا ان يقال المراد
بنحو الوجود الوجود الفردي وبالتهمة من حيث الوجود المتهمة الموجودة بالوجود
المطلق كما قررنا من قبل واما قوله ويرجع هذا الوجود انه فقد عرفت ما فيه
فلا يعيده **قوله** نعم معنى الكلام في كون العقول غير ماودي بهذا المعنى لعنى ان
ولا يلزم لو تمت لزوم منها كون العقول موجودة لاني محل وغير قابل للاشارة
فقد لزوم ان لا يكون لها مادة اصلا لكن معنى الكلام على تلك الدلائل كما هو
سطور في موضعها في كتب القوم وليس منها كلام الا بعد ثبوت ما ادعوا
قوله وكذلك قبل ان كلامهم في اثبات القول في كلام الصوفية الكرام
ان اول ما ظهر في النفس الرحاني العار و هو حقيقة الحقائق جامعة لجميع
الحقائق ثم ظهر فيه الحكاية المتهمة الذين قد امو في مناشدة جمال الخالق وليس
لهم منتهى بالفهم والابحار وانما لهم المشاهدة على الدوام ثم خلق في العقل
الاول قد اودع فيه ما يكون من ابتدا خلق العالم الى يوم القيمة الى
ان يريح الموت وهو المعبر عنه في الحديث بالفلم وهو اكرم المخلوق عند الله
سجانه ثم خلق النفس الكلية التي قد افاض عليه العقل ما اودع اياه على
التفصيل فيظهر في العالم على حسب وهي المعبر عنه في الحديث الشريف
والفران العظيم بالوحي ثم خلق الطسفة الساربه في اعيان العالم التي
يظهر منها الامار والاحكام في العالم وخلق الهباء الذي فيه استعداد ظهور الصور

واقبل ما قبله صورته الا امتدادا وحسب ما لم يخلق العرش الذي هو مستوي الرحمن
بل الكيف وخلق حلة العرش ثم الكوكب الذي هو مستوي الرحيم بلا كيف ولا ظهر
منه الرجفة والعصب وخلق ملائكة موكله بها ثم خلق الفلك الاطلس
وجعل فيه برودجا وخلق املائة موكله بها ثم خلق فلك المنارل وخلق
املائة الموكله به ثم خلق العناصر وخلق املائكة واول ما خلق منه الهواء
مخلق الماء والارض وتكونت النار من الهواء فتكونت من هذه الطبائع
الاربع امركبات واول ما خلق منها الافلاك السبعة فخلق الله منها خلق الاربع
لم وتكونت املائة لعبد ولا يعلمه الا الله تعالى في السموات والارضين
وتكونت احسنه قوتى السموات وجهنم من تحت الى افضل السافلين
ثم اعرض عرض لا سمحة المقام ومن اشار الاطلاع عليه فليرجع الى الفتوحات
الحكيمة لحاكم التولانية المحمدية الشيخ الاكبر قدس سره وادواتنا ما اذا فرغ
عرفت هذا فاعلم انه ابن كلام الفلاسفة من هذا الراي الشريف هو يد
بالنصوص الموحاة الى الرسل الكرام صلوات الله وسلامه عليهم لا سيما
على سيدهم وخاتمهم وعلي الله واصحابه واتباعه باحسان ولم يظهر ابي
الان وجهه شابهة بين كلام الفلاسفة وكلام هؤلاء الكرام والله اعلم
مخففه احوال **قوله** ولا يبعد ان يقال العقل الاول هو الصادر الاول
اه برتبة اقامته الحجة على ان العقول غير مادته وليس بها محل اصلا الذي
لكلام علي ان الصادر الاول لا محل له واللام يكن صادرا اولي وكذا العقل
الذي يبرهن انه الاخر وفصل في احسانه وقال الصادر في امرئيه هو العقل

الثاني بسبب الصادر الاول هو العقل الاول محلا مثلا ^{الاستعداد} عندهم ان الشيء
 لا يكون فاعلا نفسيا وقابلا له معا ^{والمعنى} ان العقل في السلسلة الطولية
 فاعل فلا يكون قابلا وانما لا يذهب عليك ما فيه فانه علة بالشيء
 الاسم لان القابلية المنافية للفاعلية بمعنى القوة الاستعدادية التي هي ^{الفاعل}
 الخبير لا بمعنى مطلق الموضوعية والذي يلزم كون القابل بمعنى الموضوع
 فاعلا ولا استعماله فيه ولزم كون المستند فاعلا ممنوع **فتدبر قوله** حتى قال
 بعض ارباب الذوق والشهود انه قال ارباب الكشف قدس سرارهم ان
 النفس الناطقة متعلق بالبدن لم يحصل كمالها التي خلقت لاجلها فيحصل لها
 بهذا البدن اختلاف الملكات فاصلة اورديته وتلك الملكات صور
 في عالم المثال باقية وهي جواهر لطيفة من جواهر هذا العالم واذ اطرء الموت والفضل
 النفس عن البدن متعلق بدين مناسب لتلك الملكات شرفا او
 خسيرا ^{على حسب الاعمال} امكنه نفس هذا البدن مع هذا النفس في حضرة
 من الحضرات في ملكين يجب انهما لا يعنى العقائد ويجعل صورة
 رسول الله صلى الله عليه وسلم مشهورة ^{بها} لان ان من هو فان اجاب عليا
 بما هو الحق وسبح له تلك المحقرة وجعل صور تلك حورا وصورا وغير ذلك في
 جنات قبله ودفن فيها الى الحشر وان لم يحب عليا ما هو عليه يصيب عليه تلك المحقرة
 ولو زكي بانواع العقوبات تلك الصور الحسنة وهي عقارب وحيات
 ونيران كي اخبر به الشريفه ^{وذا قول} حق وكلام صدق وليس فيه ان
 النفس بذلك البدن الملكة وقد سمعت بعض من اطمن من من ارباب المشاهدة

واذ عنده من اصحابه الكاشفة او ام لم له تعالى فيبوضه ان النفس الناطق
تعلقا فاصلا لعلم كنهه الامن اختياره الله تعالى بالتف والشهود بالروح
حيواني الذي هو جسم لطيف ولطيفة من لطائف الربا في البدن
واطره موت جرح هذا الروح الحيواني من البدن الكلف لسرى في ذلك
المثالي تعلق في هذا في حفرة الى اخر ما روح او اوجع الى القول بان البدن ^{المعلق}
له مدخل في شخص النفس نفسى ان يكون هو الروح الحيواني فانه لا يتقلد
عنه النفس الناطقة ولا حاضه الى التكلف الذي ارتكبه المحسنة **قوله**
وبالحجة النفس سئل بما سئل في البدن تمام العمارة قال في الحاشية ما ينبغي
تمام العمر بمادة الشخص اذ هي مادة متعبد بعينها بالصورة والاعراض المتواردة
عليها ويندفع الاشكال المشهور في الحركة الكمية وقد حققنا في حاشية
شرح ابا كل النور ولم يصل الى تلك حتى ننظر ماذا قال فيها وايضا انه لا يندفع
الاشكال بغير مادة الشخص فانه ان اريد بالمادة المادة الثانية فمن
التي ان تلك المادة ماضة على مقدارها وقد انضم اليها مادة اخرى من الاجزاء
الغذائية لها مقدار يحصل مجموع المقادير من مجموعها فليس هناك الاجزاء ذات
مقدارات كانت منفردة ولم تقدم مقدار كان اولاد لم يحدث مقدار
متجدد وان اريد بها الهوي في نفس الهوي المتزك الباقية ليست في
متحركة والايضاح القول بان النار تنمو كما يصح القول بان الحيوان ينمو لان
الغائي حقيقته موجودا فيما بل الكائن الهوي في ذاته فانما هي مع تغيرها
المتفاد من حسيه البدن مدة العمر فيجني الكلام بان تلك الهوي باقية على

مقدارها وقد انضم اليها باودة غذائها في الاعداد لمقدارها ولا تجد في قدره برأي باجتهابها
لا على التعيين اي لا باجدها على التعيين والاي لم الغدائم النفس بعد المقارنة
كذا في الحاشية **قوله** امتياز النفس عن غيرها بعد المقارنة اه فالبدن من قبل
العلم المقدر الامتياز وامتياز النفس قد حصلت لها بنفسها او باخر وفيه
الكلام فتدبر **قوله** ولو كان امتياز الاعمال اه قد عرفت ان كون الامتياز والتعيين لصور
الاعمال لا يظهر من كلامهم قدس سرهم وبعد التسليم لا يرد ما اورد به هذا المشكك بل يمكن
ان يقال ان امتياز نفوس الضبان لصور اعمال علم الله سبحانه انهم يعلمون بها ولو فوجوا
اجبارا في وقت التكليف وقد صرح عن النبي صلى الله عليه وآله في اختيار الشجر
الاكبر روي انه يرسل اليهم يوم القيمة نار يوم القيمة فيوردون بالدخول فيه فمن كان في علمه
تعالى بحيث لو كان هناك موثقا مطعيا يدخله وياتمردا يصير ملك النار يرد
سلاما عليه فيدخل الجنة ومن كان في علمه تعالى بحيث لو كان شقلا لا يدخله
فيدخل المحجم **قوله** فللمادة العنصرية تعين بالذات مستدالي باياتها في النفس
لاصولهم فان تعين الهولي معلوله للصورة بما هي صورة فلفظ يكون مستدالي اهميته
الا ان يقال ان مصداق التعيين نفس ذات الهولي وهذا لا يتناقض كونه معلولا
بالصورة وح يتوجه اليه بامر الاشارة اليه من قبل ان نفس مبهمة الهولي صاحبه
الاشتراك وبالتعيين قد امتنع عن الاشتراك فلو كان مصداق التعيين
نفس متساو لم كون ما به الاشتراك نفس بابه الامتياز وبعد تجويرها بالكلية
المتكثرة الافراد والكلية المنخفضة في فرداها واحد في كون التعيين نفس
كما مر من النخصن وهذه التعينات متساوية التعينات الاشخاص فان

قلت اذ لا

قلت اذا كانت المعينات بالعرض لم يورث في الهيولي تعدد اذ انما
يورث في افرادها بمتمية احواله فيها لتعدا اذ انما قلت هذه المعينات انما
كانت عرضية لما انما حصلت لما انما بعد تعين الهيولي فلم يورث التعدد
الذاتي في شئ منهما للنها بمعبرة في قوام الاشخاص احواله فيما قصر هذا القول
في الهيولي مورثا لتعدد ذاتي في الاشخاص احواله فتدبر فيه **قوله** كما ان
التعنين الاول مثل التعنين العوارض اللاحقه لها وهذا يعني ان يكون
هذه العوارض مختلفه بالمتمية وكل متمية منها يخص في شخص لان المادة اياها
انما شخصت من حيث انها واحدة فلا يكون مثل التعدد والكثره
فتأمل **قوله** وبهذا يدفع اعتراض المصريح اه وجه الدفع ظاهر فان التعنين
الذاتي للشيء لا يكون من جهة احوال الا في المادة ولا في غير المادة انما السبب
من احوال تعينا ولا يلزم من جواز عرض التعنين العرضي للمادة من جهة احوال
عرض التعنين الذاتي للمهيات **قوله** كما قال قبل ان هذا الجواب ينافي
فاذ هو اليه اه وجه المناقاة ان القول بان تعدد الاشخاص من جهة تعدد
امواد لقبض ان تعامير مادة كل شخص من العناصر لمادة شخص اخر وهو
انما مادة العناصر وجه الدفع ان المراد بانها مادة للعناصر احوال شخصها
الذي لها بالذات والتعدد الذي يدعي منها اعم مما بالذات وبالعرض
ونيا في ما ذكره وفي اصل الدليل اه وجه الاندفاع الا الذي ذكر في اصل
الدليل هو ان التعنين الذاتي للحوال فرع التعنين الذاتي للمحل والذي
فدل منها ان التعنين العرضي للمادة من جهة الاعراض احواله **قوله** كما يقال

لو كان تعدد الافعال معللا به وجب ان ينفذ عنه ان غايته ما يلزم عدم التناهي في تعديها
 العرضية ولا استحالة تسمية **قوله** والندام بحسب بالكلمة بالتفرق في وجه اللزوم
 انه يتعدى كخاص الاتصال اجوري بالتفرق في يلزم تعدد اشخاص المسبوق
 لكون تعدد الاشخاص من جهة تعدد المادة والوحدة والكثرة الشخصية
 لا يوارد ان علي موضوع في هذا الاتصال لان حادمان من لزم عدم
 ولذا مادامها فيلزم عدم شخص الاتصال الذي كان من قبل وكذا مادام
 فيلزم الالفعدم بالكلمة ووجه الاندفاع ان تعدد الاتصال بشخص انما
 لبعض تعدد المواد ولو بالعرض والكثرة الشخصية بالعرضية لا ياتي الوحدة
 الشخصية الدائمة وكذا يصح لو اردت الوحدة الشخصية العرضية على موضوع واحد
 فان لم يمتد اليه فقامت بقية من حيث انها موجودة انت لا يدرى عليك
 ان الوجود الحقيقي مصدران التعيين كما قدم في الوجود المصدر في نفس
 وسببية للتعين غير بين ولا مبين في لا يلزم الاكون المتهمة القائمة بنفسها من حيث
 موجودتها مصدران التعيين ولا يلزم مبه الاخصار في فرد لم لا يجوز ان يكون
 في انحاء الوجودات مصدران للتعينات وان كانت هي نفسها مشتركة
 بناء على تخوير ان مابه الاشتراك نفس مابه الامتياز ولو لم تخور هذا لم يصح
 كون اهمية من حيث الموجودية متساوية للتعين ولو تعين فرد واحد ضرورة
 ان اهمية امر سلة موجودة بوجود الهى مشتركة قطعاً وقد اعترف به المحقق
 ره الضرر فلا يكون هي من حيث الموجودية متساوية الامتياز بل يحتاج الي
 اه مرزايه **قوله** في اما الامر ههنا من التي فمنه الي ذلك الشيء وغيره سواء

اهل ادي بسببه المبين اليه والي غيره في افاضه التعيين ممنوع كيف ^{والفاعل}
مع انه مبين وله خصوصية بمعلونه ودون غيره ^{فاله} وبسببه في كونه مصداقاً
ولغيره من التعيينات مسلم لكن غايته ما لزوم منه عدم كون المبين مصداقاً
للتعنين ولا يلزم منه عدم كونه علته ولا كلام فيه على ما حرر المصريح والشه
المحقق قدس سره ثم ان مصداق التعيين عند المحقق في ذات الباربي
عز وجل مع ادي بسببها الي الكل متساوي النسبة عنده غيره فادع
في المصداق فيه الضم ثم الحق ان علة الشخص في كل مهنة سواء كانت
منحصرة في شخص او سكرية الاشخاص انما هو افعال التام لانه هو المقصد
للذات فان كانت المهنة مادنية يكون اما مادة من جملة مهناته ^{المصدر} الضرورية
التعنين والتميز نفس المهنة في اتحاد الوجودات الصابرة هوية بناء على
ان باب الاحتمال نفس باب الالاتاق متساوي ^و استقيم وان لم لقبلة العفل
المتوسطه فاعلمه منعمي في ظلمات الالام **قوله** الشم المحقق قدس سره
لو كان تعين الشخص الذي شاركه في نوعه وجود باه انت لا بد
عليك ان يباجر في لغته فيما اذا كان التعيين عدماً لان ثبوت الصفة
وان كانت عدمته تحتاج الي علة فعلية ما اذا المهنة فيلزم الالخصار
والكانت اما مادة فالكلام في تعينها وان كان المبين فمنه الي
الكل سواء هذا الوجه لو تم الدل على اشفاك التعيين والحق ان هذا الذلل
سفي زيادة التعيين على المهنة بافعا المستفيضة في مصداق بانه المهنة
او قابليها او المبين او امر حال وعلى الثاني فالكلام في لغته ولا

المصدر الثالث

في الوجوب والامكان في الامتناع والعدم والحدوث

بل ينبغي اليه ما بل نفسه مصدر في النفي فاذا اجاز به في الهبة فالمهيات ما تترى
 لذلك والثالث باطل النسب اذ هي منسبة اليها وبين والرابع الباطل باطل
 لان احوالها يحتاج في نسخة الى المحل فلا يكون مصدر في شخصه و
 قدم الكلام في اثبات هذا المطلوب مستجابا تذكر المصدر الثالث في
 الوجوب والامكان والامتناع والعدم والحدوث المقصد الاول
 تصور انها ضرورة **قوله** الا ترى بكل عاقل انه هذا البيان مستقيم ما قبل
 ان الكلام في التصور بالكنه وما ذكر يلزم منه التصور بوجه وان تصور
 وجوب الحيوانية الا ان مثلا لا يلزم منه تصور الوجوب المطلق الا
 بالشرطين المذكورين وهما ان يكون العام ذاتيا للخاص وان يكون
 الخاص متعقلا بالكنه وكلاهما ممنوعان وما يقال انها لو كانت ضرورية ما اختلف
 في ثبوتها واعتبارها كذا في احوالها وجب الاندفاع ظاهر لان الكلام في
 المعاني هذه للصدرية الا انراعية ولا شك في يديها وفي يدانية حصصها
 وكونها ذاتية لخصصها ولم يخالف احد في اعتبارها ومن قال بثبوتها قال
 بثبوتها منشا ان تراعيها والظاهر ان تصوراتها نظرية لا شك في ان مشا
 ان تراعي الوجوب نفس ذات الواجب غير محدد وتصويراتها ممنوع بالذات
 فلا يمكن دعوى بدسها او لظنيتها واما الامكان منشا ان تراعيه حقائق
 الممكنات فدعوى يديتها كلها غير صحيحة فاما ان يدعي نظرية كونها ان اريد
 بالامكان امكان الوجود احوالها فلا بعد في نظرية جميع حقائق الوجود
 واما ان يدعي نظرية البعض ويدينه البعض وهو الظن وان اخذ امكان

الوجود المطلق خارجيا ودينيا فاشق الاخير مغبين واما الممتنع فمصدقه ليس
بشي ولا ممتنيه له حتى يكون بدنيا او نظريا فانهم **قوله** ولذا اختلف في ثبوتها
واعينها بينهما الاصلح للاختلاف في ثبوتها منشا الوجوب والامكان لان منشا
الوجوب والامكان لان منشا الاول ذات الواجب تعالى ومنشا
الامكان الممتنيات ولا شك في ثبوتها والانباني التزاع فيها من عاقل
فقد بر **قوله** قلت الكلام في تعريف الوجوب كحضية الامكان المطلق
فقد توقف على المطلق لان الامكان العام حصته منه الا انه اعم من حصته حربي
وهو الامكان الخاص وهذه الحصه قد عرفت بالوجوب ليس فيه خفاء الا حفاء
مطلق الامكان فقد توقف مطلق الامكان على الوجوب وقد كان موقفا
على مطلق الامكان فلزم الدور وهذا الموقوف على ان بينها امكانا مطلقا
وكل من الامكان العام والخاص حصتان منه وهذا غير ظاهر بل ليس بينها
الا مضمومان ولفظ الامكان وضع بازاها على سبيل الاشتراك اللفظي
وليس بينها قدر مشترك يكون امكانا مطلقا فانهم **قوله** ومن البين ان خفاء
الحصه اه قال في الحاشية ضرورة ان الحصه هي المطلق من حيث التعيين
ولا خفاء في التعيين من حيث هو **قوله** والاطهر الوجوب اقرب الي
الوجود اه وانما كان هذا اطهر لان ظاهر عبارة الشرح المحقق قد كسر اه ان
اقربية الوجوب الي الوجود لكونه مستلزما له وبعد الامتناع للمساواة وبعد ^{مكان} الا
لاستلزامه الوجود لاجل الوجوب العارض وكون الاقربيه بهذا الوجه جبا
الاغربيه ما فيه نوع خفاء والذي ادعى المحقق رجح الاقربيه في الطور ^م واستلزامها

الاعرفني علي فيكون هذا الطبر و هذا الذي ذكرنا ما قال في اجابته ان المفيد هو
الضرب بحسب النفع لا بحسب التحقق **قوله** لان الوجوب ضرورة الوجود اه
قال في اجابته فلو وجب فيه الوجود فقط والامتناع فيه العدم فقط و
الامكان فيه العدم والوجود معا ولا شك ان الوجود فقط والوجود والعدم
معا فكذا الواجب من الامكان والامتناع ثم الامكان **قوله** فيه اشارة
الي ان الوجوب الذي يطلق علي هذه الخواص اه لا شك ان مفهومات
هذه الخواص انما هي كمفهوم الوجوب الذي هو ضرورة الوجود ومصاويلها
نفس ذات الواجب عز وجل فلا يصح كون هذه الخواص مثا ان تراعى
الوجوب ليف وانفسها انما هي فلا يكون مناسبي الا ان يراد بهذه
الخواص ذات تبرتب عليها هذه الخواص وحيث يكون معنى عبارة المص
يرج ان الوجوب يطلق علي الوجوب لاجل ذات تبرتب عليها هذه الخواص
وهذا كما نرى **قوله** فانه اذا كان الوجوب مفولا علي الواجب اه فيه
ان ظاهر كوفي كلام المصريح بما دعي علي ان مراده ان الوجوب يطلق
علي ذات الواجب لهذه الخواص التي يقال بها الوجوب يعني ان هذه
الخواص قد يطلق عليها الوجوب لا ان هذه الخواص مناسبي ان تراعى الوجوب
كما قد عرفت **قوله** لانا نقول مرادهم من خاصته الاولى والثانية اه
سواء ان الاستعداد انما يكون بعينه الوجود مصداقا وانضواء الشيء
لوجوده غير مقبول فالمراد بها عينه مصداق الوجود قال في اجابته القول
بان ذات الواجب لغرض الوجود المطلق قول ظاهر لانها هي علي انضواء

الوجود من الوجود المطلق وقد مر الطالع وهذا يظهر لك انه لا حاجة له وبذلك انه
قد ظهر ان المراد بالوجود المشاؤون لا يخفى عليك ان هذا عين التأويل
الثاني الذي ذكره قدس سره **قوله** ولا يترتب بين الخاصة الاولى والثانية
اه وبذلك ان المراد بالخاصين مشاؤون تراعيها ومزوات واحدة فلا يترتب
نبيه إشارة الى ان الاولى في العبارة اه لتقدم الذات على النسبة المرتبة
عليها على النسبة المرتبة لذاتي بها نسبة فهي المقصود من بيان التباين معرفة
مفاهيمه هذه احواض التي هي معروض النسبة ومعرفة نسبة التباين وكلها مسا
مقدار ان على النسبة **قوله** الا ان لعنى على ترتيب المتكلمين وبحمل النسبة
اه فيحكم بغيرية الاولى والثانية على ترتيب المتكلمين وعينية التباين على
معنى حمل المواطاة لذاتي بها نسبة لف شمرتب والثاني مصدراني
احمل الامكان بهذا المعنى علة الحاجة كما ان الوجود بهذا المعنى علة الا
فلا يمكن حاجته ذاتية كما للواجب شعفا وذاتي والمراد بالاشعفا هو
مشاؤون الاستعانة والحاجة لا التفتها فان الوجود والامكان لا
لطفان عليها لذاتي بها نسبة في كون الامكان بمعنى المصدق علة
الحاجة لنفسها او بمعنى المصدق لظرو المصدق ان مصداق الامكان بالحاجة
واحد فهذا الوجه له حاجة ذاتية تقدير **قوله** والمراد بالخاصين الاوليين اه
بذمى على ما زعموا ان عسبة الوجود بذاتي الاجتناع وقدم الكلام في تقدير
المقصد الثاني انما هذه الامور اعتبارية **قوله** بان المبحوث عنه هو امتناع
الوجود اه الاولى في تقرير الدليل ان يقال لو كان الامتناع وجودا لكان صفة

المقصد الثاني

للشمع وجوده فيلزم وجوده وضرورة استلزام وجود الصفه وجود الموضوع ولا يمكن
 الدعوى البات بل ان الامتناع صفة للممتنع الوجود فان الصفه ولو كان اعتبارا
لقضى وجود الموضوع قد بر قول وهذا مني على ان الامتناع خالف متعده
 وهذا ما ترمي مكابرة والظهور ان اجواب ترمي قوله وانه بان الشئ سواء كان
 موجودا او معدوماه فلا يزال قبله النفاذ وادعوا فيه التذنية لكن يمكن فيه
 التشكيك بان الجسم النامي حال النمو مصنف بالمقدار المحض منصف
 ان الصبي ذراع او ذراعان وهذا يدعي مع ان المقدار المحض لا وجود له
 حال الحركة لان فردا بقوله مما يجرى فيه لا وجود له بحسب اخراج بل الموجود
 اما الفرد الندرحي المتصل على ما هو المحقق واما المتوسط بين الافراد فالأفراد
 فردا فالافراد الالئيه او الالئيه التي العاض ذلك المتصل لا وجود لها في
 اخراج بل في التوهم فالمقدار اذ ان مصنف به المقدر تارة بوجوده تارة بالانقراض
 ولا سبل الي دفعه الا بان المقص ان الصفه التي مصنف بها موصوف بالضمما اليه
 لا مصنف بها موجود او معدوم الا بوجود ذلك الصفه فيه اما بالضمما او بالضمما
 من اوانتفاعها ولا مصنف بها بانواعها اصلا وهذا ضروري وحسب النامي
 وان لم يوجد فيه في زمان الحركة مقدار محض منصف لكنه موجود فيه منبث اياه
 فالامتناع لو كان صفة عنسبه ولو باعتبار بعض الافراد فالانصاف بهذا الفرد
 يكون بالضمما الي الموصوف او بالضمما منبث الذي فيه وجوده بالقوة وس
 كذلك بل الامتناع لصح الانصاف به باعتبار انتفاع نفسه فتأمل فيه قوله
 والا يكون الفرد صفة عنسبه اه لغني انه لو لم يستلزم اعتبارية الفرد اعتبارية

الطسفة بل يكون

الطبيعية بل يكون الطبيعة عنسبة يلزم عنسبة ذلك الفرد الاعتباري الذي هو معدوم
في الخارج ويلزم خلاف الفرض لان الفرد ليس الا الطبيعة المعنية بها اذا كانت
الطبيعة ذاتية واما اذا كانت عرضية ويكون عنسبة والفرد الاعتباري متصف بها
فيلزم الصافي الفرد الاعتباري الذي هو المعدوم في الخارج بالطبيعة العرضية
العنسية التي هي موجودة فيه وانت لا يذهب عليك ان عنسبة الطبيعة كفي
فيها عنسبة بعض الافراد فلا يلزم من كون الطبيعة عنسبة كون الفرد الاعتباري
عنها يجوز ان يكون عنسبة الطبيعة لعنسية فردا اخر ولا يلزم من كون الفرد ^{الطبيعية}
المعنوية وجود كل فرد من وجوده لان وجود الطبيعة اعم من وجود هذا الفرد
وذلك الفرد نعم لو كان كل فرد من افراد الطبيعة اعتباريا باللزوم اعتباريا
الطبيعية وهو غير مفيد فيما هو مصدره ثم احكمم بالتميز اعتبارية الفرد واعتبارية
الطبيعة منقوض بالدائرة فان افرادها اعتبارية كالدائرة المترعة من اهلها
وكذا بالمقادير فان المقدار الذي هو جزء من المقدار المتصل او حد مشترك
بين اجزائه الوهمية اعتباري وباللحيات فان المراتب الصغرى العواد
متبرعة من السواد الشبه يدل بكل مهية موجودة الاشخاص فان احصية
سها امر اعتباري كما هو معترف به ولو قيل المراد ان اعتبارية الفرد
الحقيقي غير المحصنة يلزم اعتبارية الطبيعة لانفع بها هو مصدره او بخور
ان يكون حقيقه الامتناع صفة عنسبة ويكون الامتناع العارض للموجود
فرد اعتباري امتناع الوجود حصة اعتبارية مع انه ينقص الدليل مع فافهم قال
في الحاشية يلمن بها صوابا طيبة الا ان عنسبة الطبيعة يلزم عنسبة

الفرد سواء كانت الطبيعية واثنية او عرضية اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لو لم
يكن يلزم عرض الموجود للمعدوم والثاني عنده الفرد يستلزم عنده الطبيعة
اذا كانت الطبيعة واثنية ولا يستلزم عندها اذا كانت عرضية وذلك
ظاهر والثالثية ان اعتبارية الصفة لا يستلزم اعتبارية الفرد اذا كانت
عرضية وذلك ايضا ظاهر والرابعة ان اعتبارية الفرد يستلزم اعتبارية
الطبيعة سواء كانت الطبيعية واثنية او عرضية كما ذكرنا انتهى وانت قد
علي ما في النصاب لطلب الاول والثاني **قوله** والامتناع بمعنى مصداق المحل امور
متعدية بعضها عنده وبعضها اعتبارية وهذا لان مصداق امتناع العدم امر عنسي ومصداق
امتناع الوجود امر معدوم والمراد بالاعتباري في قوله وبعضها اعتبارية الاخر عيني
المحض فتأمل **قوله** والا فلا حاجة الي الطال كون الوجوب الذي هو وصف قائم
اه عدم الحاجة مسلم لان القيام بالغير يستدعي الاحتياج اليه والوجوب بالذات
بنا فيه لكن تعيين الطرفين ليس لواجب على المناظر **قوله** اي في صورة
كونه واجبا فاما بالغير لانه على هذا التقدير يمكن الوجود في نفس وقد صار الواجب
واجبا به فاولي ان يكون الواجب ممكنا **قوله** ما لم يجب لم يوجد فالوجوب
على تقدير امكانه وجوب بالغير ولهذا الوجوب اخر فتسلسل وهذا موقوف
على ان الوجوب بالغير والوجوب بالذات متحدان بالتحقيق حتى يلزم من
وجودية احدهما وجودية الاخر ويلزم التسلسل بناء على ان الاتصاف
بالصفة العينية لا يكون الا الوجود فيه لكن لا جرمية فيه ليدنيه اتحاد حقيقته
الوجوب ولا شك ان فرد امته اذا كان اعتباريا اياه قد عرفت ما فيه

فتذكر **قوله** ولا يخفى بعده لان اطلاق العنينة على عدم الامتنان بحيث يكون
احدهما اعتبارا بامعده وما والاخر موجود العبد لكل البعد **قوله** فلعل المراد ان مصداق
حمل الوجوب على الوجود نفسه ليس في اطلاق العنينة على عنة المصداق بعد والحاصل
انما عدم مفهوم الوجوب بحسب لقيام الوجوب واما الوجود فانما يجب نفسه اي
يكون بنفسه مصداق حمل الواجب **قوله** وفيه ما فيه اي وان كان فيه ما فيه لان
الوجوب صفة فلا يمكن ان يكون بنفسه مصداق للواجب من غير اعتبار الموصوف
مصداقا لحمل الوجوب كذا في المحاشية ولا يخفى عليك ان كونه صفة انما يعني
وجوب الوجود في نفسه لا وجوب بتوته للموصوف ولعل المقصود ان يتو
المشتق للمبدأ واما يكون اذا قام المبدأ الا بنفسه واما اذا قام بغيره فلا يخفى
في صفة المشتق بل لا بد من قيام المبدأ به لان احدا القيا بين لازم حمل المشتق
اما القيام بنفسه او مجازا بان لا يكون فاما الشيء وح لو كان الوجوب القابل
بالغير واجبا لا بد من قيام وجوب اخر به **قوله** فتدبر فيه **قوله** كان مراد
المستدل بالوجوب مصداق الحمل اه فان قلت لا تصح ارادة المستدل
لان اياه لان مراده ما يدعى اعتبارية ومصداق حمل الوجوب ذات الواجب
ولا يمكن من عاقل دعوى اعتبارية قلت كون مصداق الوجوب ذات
الواجب انما يصح على تقدير اعتبارية الوجوب انما على تقدير ثبوته فمصداق
حمل الواجب الوجود القابل بذات الواجب فالحاصل ان الوجوب
اعتباري لانه لو كان صفة عنينة كان مصداق الواحشنة واما الواجب
اولي بان يكون واجبا فللوجوب وجوب فتسلسل وح لا توجه للوجوب المذكور

قوله مع ان العلة منها نفس الوجوب والمعلول الصاف الذات اي
 الصافيها من حيث هو غير مستقل بالمفهومية فالغابر من العلة والمعلول حاصل
 سواء كان وجود الوصف وجودا في نفس او وجودا للموصوف من حيث
 هو مستقل بالمفهومية كذا في المحاشية وانت لا تدب عليك الا الصا
 الغير المستقل انما هو في درجته الحكامه ولا يصح معلوليتها الا باعتبار مصدره
 الذي هو وجوده الطبيعي اعني الوجود في نفس بمانه في الموصوف فلو كان
 الوجود في نفس علة للوجود عليه الشئ لنفس وان كان من حيث الوجود في
 نفس علة فهو بعينه ما قال او لا الوجوده للذات ولا لظهور ان يقال ان
 بناء على ما تم تفسيره الدليل على العلية بان يقال الوجوب لو كان عبثا لكان
 مصداق الواجبه ومصداق الواجبه اولى بان يكون واجبا فلا يكون
 ممكنا بل واجبا فله وجوب تسلسل وح لا سغب لعدم معنى الكلام في ان
 مصداق الواجبه اولى بالوجوب كما كان معنى المنع على تقدير اخذ العلية
 فان قيل لو لم يكن مصداق الواجبه واجبا وكذا علة الواجبه لو لم تكن ذاتا
 امكن زواله فيمكن ارتفاع الواجبه قلت ان لا يريد بان كان الزوال
 امكان زواله في نفسه لم تكن لا يلزم امكان ارتفاع الواجب كما يلزم
 لو كان الزوال ممكنا بالنظر الى ذات الواجب ويجوز ان يكون ذات
 الواجب جاعلا نانا للوجوب كما بقول به بعض المتكلمين في الوجود وان
 اريد امكان الزوال بالنظر اليها فمنهج فيزاح هذا المنع بان المقصود الوجوب
 بالنظر الى الذات وهذا القدر يكفي في لزوم التسلسل **قوله** فالاول

ان يجار

ان يجاب بان الكلام في الوجوب المطلق الاصح انه بناء الدليل عليه لان وجوب
الوجوب وما بعده من امراتب وجوبات بالتعبير كما في الحاشية وهذا لان
وجوب الصفة لا يكون وجوبا بالذات والاولى ان يقال كون وجوب
بالذات غير لازم لتوجه المنع المذكور فلا بد من ارادة الوجوب امطلق قوله
وما ذكرتم لا يجري الا في الوجوب بالذات لان الامكان انما يقال الوجوب
بالذات قال في الحاشية الا ان يقال التردد بين الواصل الي حد الوجوب
وبين اللاواصل اليه قوله والحق ان الوجوب بالمعنى المصدرى آه المقصود
منه اخفاق الحق في المقام بان المراد بالوجوب الذي ادعي اعتبارية
المصدرى بهذا المفهوم فدعوى الاعتبارية غير صحيحة قوله لزم تقدمه على نفسه
انه تعدد الوجوب للواجب الواحد محال بالضرورة لتعدد الوجود للوجود الواحد
لذا في الحاشية قوله لانا نقول الذات واجب بالنظر اه لتلك نقول
اذا كان الوجوب واجبا بالنظر الي الذات على وجه المعلولته فالوجوب
متاخر في الوجود عن الذات من حيث الوجود لان الشئ مالم يجب
لم يوجد فالذات من حيث الوجود والوجوب متقدمته وقد فرض ان اللا
انما وجب بالوجوب فلزم تقدم الشئ على نفسه قطعا قوله فلنا امكان
الملزوم سبيلهم امكان اللازم اه حاصل الي الملزوم و فرق بين امكان
الشئ بالذات وبين الامكان بالنظر الي العسر والثاني يجمع مع الاستناع
بالذات قوله بل هو ليقينه عارضة لتسببه اه كونه بل للتسبب لا للاضرب بالوجوب
من حيث هو مضاف الي المبتدئ بتاخر عينا بمرتبته واحدة ومن حيث انها ليقينه

للنسبة متأخرة عنها بمرتين كذا في الحاشية لغير الوجوب قد تغير صفة المهية ومع استقلال
 بالمفهومية فيكون متأخرا عنها متأخر الصفة عن الموصوف وقد تغير كصفة النسبة ومع
 لا يكون مستقلا بل النسبة المكيفة لمحوط مرة لتعرف حال الطرفين ومع يكون
 متأخرا بمرتين وفيه شائبة من الحفاء فان النسبة المكيفة بالوجوب نسبة
 الوجوب الى الذات وهي مكانية عن نفس لغير الذات الواجبة فلا يكون
 متأخرا لان متأخر المكانية عبارة عن تاخر المصروف الا ترى المحقق الدواني رحمه
 تعالى كيف يقع بالاستلزام بوجود الموضوع في قضايا مجموعها الوجود فتأمل
قوله فيكون متأخرا عنها بمرتين اه وهو ليس متأخرا عنها بالمراتب الثلثة لتأخره
 عن الوجود المتأخر عن معروضه وهو المهية لانها متأخرة عن المحمول الوجود
 المطلق وهو ليس متأخرا عن المهية المحضوية كذا في الحاشية والحق ان
 الوجوب كصفة للنسبة بين الوجود والمهية الحاشية عن نفس لغير المهية
 الواجبة فلا يكون الوجود ولا هذه النسبة متأخرا عن المهية قد برسوا الكمال
 في عنوان المفهومية او لغير هذا العنوان اه قال في الحاشية وبالتعميم من دفع
 الجواب بانه فرقى بين الاعتياد اصل الفردية وبين اعتبار خصوصياتها
 النسبية من حيث انه فرد للمفهوم ولا خصوصياتها للمجموع **المفهوميات** منقولة
 عليه ومن حيث انها خصوصيات خارج عنها متأخرة وابانه حين اعتبار المجموع
 لم يحقق نسبة بينه وبين جزوه لان كحفظها لغير اعتبار المجموع واعتبار مقادير
 بينه وبين جزوه هي خارجة عن المجموع المتحقق قبل كحفظها وتأخره انتهى
 اجواب الاول لصاحب الاقاسين وقد اندفع بالتعميم الاول لانه اوالم

بلاخط

بلا حط لعنوان المفهوم فليس هناك اعتبار الفردية حتى يكون مغيرا في الحرية
اصل الفردية ثم نية داخرها ما اعتبر بالجميع افراد المفهوم بخصوصياتها بحيث
لا يشبه خصوصية بخصوصها داخلته في المجموع فانهم والجواب الثاني ان دفع بالتعميم
الثاني لانه لم يعبر المحقق **قوله** ويمكن اجواب عنه بان المجموع اه لفضل هذا الجواب
ان المفومات غير واقفة عنه حد في نفس الامر وكل جملة لفرض يمكن الزيادة
عليها فالجملة التي لا يمكن الزيادة عليها مستحيلة في نفس الامر والثاني الذي التقصير
لازم للمفومات فمفهوم جملة المفومات بحيث لا يشهد عنها مفهوم عنوان من
دون معنون فان اريد ان المقنون لمفهوم جملة المفومات له نسبة الى جزوه
فليس له معنون اصلا حتى يكون له نسبة وان اريد هذا المفهوم احاصل في العقل
فليس له نسبة جزئية بل هو **مليزم** المحذور وقد يفرق هذا الجواب بان هذه الجملة مستحيلة
فجاز استلزامه محالا اخر ومثله هذا الجواب بمثل ايراد اخر هو ان مجموع المفومات
بحيث لا يشهد عنه مفهوم مفهوم ونقصه مفهوم داخل في اجماع نقصه جزء له فجاز
بان لا مجموع يصدق عليه انه مجموع المفومات كما فرغتم لتلك ان يعود ونقول
جميع المفومات بحيث لا يشهد عنه مفهوم معلوم للباري عز وجل وليس مفهوم
ما خارجا عن علمه تعالى ولا سبق ولا لاحق في العلم منها جانب من المفومات
بحيث لا يشهد عنه مفهوم فلها نسبة الى اجزائه فليزم المحذور والصوره مفهوم
داخل في اجماع فهو جزئ منه ولك ان نقول في اجواب انه ان اريد بهذا المجموع
مجموع المفومات الثانية في علم الباري عز وجل من حيث هي ثابته فالنسبة
داخله ثبته لانها ايضا ثابته في العلم لكن لها اعتبار ان احدها باعتبار هذا البنى

وإنما بينهما بما أنها مترعة عن المجموع وهذا نحو آخر من الثبوت مما ألتفتنا إليه في المنتهى
خارجة عن المجموع وعارضة له وبما أنها ثابته ثبوت علمي خرد ولا محذور فيه باعتبار
الثبوتين وإن أراد به مجموع المفهومات خارجة عن العلم فليس هناك مجموع
بحيث لا بد عنه مفهوم بل كل حيلة توجد في مسايقه فالبته للزيادة وتقابل **قوله**
فيه أن محل الخلاف هو الوجوب بمعنى مصداق الحمل اه قد ميسر اتفاق
مصداق حمل الوجوب نفس الذات لا يصلح لأن يدعى عاقل اعتبارها فلا
يصلح محلا للخلاف كما يصلح المعنى المصدرى محلا له فلا سبيل للتفرغ إلا إلى
كونه في اللفظ **قوله** بما دعى إلى المراد منها اه لا حاجة إلى هذا البناء المخصص
بموجب اتباع أمثاله من الأعمام استلزام عنية الوجود الاستغناء فان
كون هذين المفهومين سببين يذهب **قوله** لرجوعهما إلى وجود الواجب اه
لا يلزم من هذا ألا يكون ما يرجع إلى الوجود هو المصداق وجوديا وصاحب اللخص
لا ينكره قطعا **قوله** الشارح قد سكره والثاني اختلف العلماء في كونه
ثبوتيا لا شك في أن مفهوم الاستحقاق لشمس والذات التي تبرهن عليها
هذا المفهوم موجود قطعا ولا يبق مجال عاقل النكار شي بينهما وكلام شارح اللخص
منا وعلى كون الشراخ معنويا فالذي يصلح للشراخ أن كان أن هناك صفة مضمرة
إلى الذات تكون مصداقا للوجوب ونطاقا للواجبية كالبيان إلا بصفة
هذا المفهوم النسب عنوان له أولا فهذا المفهوم الشراخي متفرع من الذات
فالقول في أنها بمعنى الصفة الموجودة في الخارج المضمرة إلى الموصوف
كما مر من المصريح في محبت النعتين فذكر **قوله** إشارة إلى ما هو الظاهر

وعلى قياس

وعلى قياس ما ذكرنا من امر اليجاب باختيار الشق الاول فان دليله لا
لغير المنع كذا في المحاشية **قوله** بل نقول الدليل قائم على السخا لكونه صفة
مطلقا اه ويدل عليه القسمة العقلية اى قسمة المفهوم الى الواجب والممكن
والممنوع قسمة عقلية والبر احاجة واليجاب مرتبان على هذا السلب البسيط
لاعلى الضاف امكنية ضرورة انه كاف في حصولها كذا في المحاشية وانت
لا يذيب عليك ان القسمة العقلية ليست من جهة ان الواجب يثبت
لمفهوم ضروري الوجود والممنوع يثبت لمفهوم ضروري العدم حتى يلزم
كون الامكان سلبا بسيطا والا اخل احصر كلف وما هو لا شئ محض وليس
من شأنه الشئ اصلا لا يصدق عليه مفهوم ضروري الوجود ولا مفهوم ضروري
العدم فيكون ممكنا مع انه ممنوع بل القسمة العقلية بان المفهوم ان كان
موجودا بالضرورة فواجب وان لم يكن موجودا بالضرورة ممنوع وان
موجودا بالضرورة ولم يكن موجودا بالضرورة فممكن فلو كان سلب
الضرورة سلبا تاما لا يبطل احصر العقلي العقلي لان احصر من التنية الالجابية
المكسفة بالضرورة والتنية السلبية امكنية بالضرورة بين التنيين المكسفين
بالضرورة وكذا احصر المفهوم بين المنسوب اليه بهذه النسب فلا يجوز
العقل ارتفاع هذه التنية المكسفة فتدبر الا ان كون الامكان سلبا
بسيطا مما يكاد يحكم البيهية **قوله** فان الممنوع من حيث هي حالته عن
الوجوب والامتناع اه انت لا يذيب عليك ان خلوا عنها ممنوع
فان الوجوب ضرورة اليجاب والامتناع ضرورة السلب فتثبت

العروض ممتنع في مرتبة الذات بضرورة سلبها عنها فهي ممنوعة العوارض
وتبوت الذوات واجب في تلك المرتبة فهي واجبة العوارض
فالمرتبة ممنوعة الوجود في مرتبة نفسها بضرورة سلب الوجود في مرتبة
بعدم امکان عنه الوجود وجرئته على ما زعموا فانهم **قوله** لان ما تكرهه
تكره الجنس مع عدم تكرار النوع سواء كان الجنس غالباً او غير عال احتمال
عقلي لو فرض تحقيقه لم يرد فيه الاستحالة واما احتمال تكرار الفضل فيه مع عدم تكرار
النوع فغير معقول بوجوب المساواة بين الفضل والنوع كذا في الجائز **قوله**
فهنا اربع صور اه هذا بالنظر الى تعميم النوع من الاصنافي ومما هو اعم منه وتعميم الاصل
من الحمل الاستقائي والحمل بالمواطاة كذا في الجائز **قوله** كالوجود في
الذي احاطه كثير من المتحققين منهم المشهور المحقق قدس سره والمصريح رحمه الله
تعالى والنصير الطوسي وصاحب الممكات وغيرهم من ان الوجود الحقيقي
الذي به الموجودية فرد هذا المفهوم لا فراغى في هذا المفهوم عرضي صادق ود
الفرد عين في الواجب ورايد في الممكن ووجود الواجب والممكن
متجانسان بحسب الحفظية وقد مر فتذكر **قوله** لان الوجود مثل الوكان عرضياً
للوجود انما كان الوجود عرضياً للموجود انما هو بالوجود المطلق
مشتق الوجود المطلق وبالوجود انما هو مشتق الوجود انما هو وتقرير الدليل
ان الوجود لو كان عرضياً للموجود انما هو لكان مشتقاً من عرضياً لان
عرضية المبدأ لا للمبدأ المستلزم عرضية المشتق فليزوم ان يكون صادق
الموجود على مفهوم الموجود انما هو وعلى افراده على نمط واحد وبما

لاستحالة

لاستحالة ولا استدلال على استلزام عرضية سبق منه عرضية المشتق بقوله لانه لو لم
يستلزم انه لكان لولم يستلزم عرضية المبدأ عرضية المشتق لزم صدق المشتق
العرضي كالموجود المطلق بدون صدق مشتق الفرد كالموجود الخاص ويصدق
الاول على المنة من حيث هي فيخ لا يصدق الثاني عليه والاخبار الاول
عرضيا للثاني وقد فرض عدم الفرضية في العرض الوجود الخاص فلا يعرض الوجود
المطلق لعدم عرضية الا في ضمن احوال من لزم صدق الموجود بدون قيام
الوجود المطلق لزم صدق مشتق بدون قيام المبدأ وقد يوجد في بعض
لكان الموجود عرضيا للوجود الخاص ولو صح هذه النسبة لكان معنى قوله
لاستلزام عرضية المبدأ للوجود الخاص عرضية المشتق له يصدق الموجود
المطلق على المنة من دون قيام الوجود الخاص لانه لو قام الوجود الخاص
لصدق عليه الموجود ويتم ادعي واذا لم يقم الوجود الخاص لم يقم الوجود
المطلق فاذا قام الوجود الخاص واجب فصدق الموجود على المنة
وعلى الوجود القابم بها على نخط واحد والفرق بينهما وعليه انما لا يصدق
بقوله ولا يحقق الفرق بين صدق الموجود على الوجود وبين صدقه
على ما يصدق عليه الوجود شفا فاولا يخفى ما في هذه النسبة من التكليف
في تطبيق العبارة وانت لا تذهب عليك فساد الاستدلال اما على
ما في النسبة الاولي فلانه ان اراد ان عرضية الوجود للوجود الخاص يستلزم
عرضية الموجود المشتق لمفهوم الموجود الخاص بان يصدق مفهوم الموجود على
مفهوم الوجود الخاص فذلك ممنوع وانما يلزم لوقام مبدأ الوجود مفهوم

الوجود الخاص وهو ممنوع ولا ينطق عليه دليله المشارة بقوله لانه لو لم يستلزم
فان غايته بالزم عرضيه لما صدق عليه الوجود الخاص لا عرضيه لمفهوم الوجود
الخاص وصدقته عليه حتى يلزم الاستحالة وان اريد ان عرضيه الوجود المطلق
للوجود الخاص يستلزم عرضيه الوجود المطلق للوجود الخاص بمعنى صدقته على
ما يصدق عليه الوجود الخاص علي ما هو المصطلح في علم النفس لا يلزم منه صدق الوجود
على مفهوم الوجود الخاص حتى يلزم الاستحالة مع ان استلزام عرضيه المشتق منه عنه
عرضيه المشتق باعتبار الصدق على الافراد ممنوع عند المحققين رح فانه قال في
الحاشية ان صدق المبدأ على المبدأ ولا يستلزم صدق المشتق على
ما يصدق عليه المشتق الاخر قد يروى اما تحقيق في القول في ان صدق المبدأ
على المبدأ او اهل يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الاخر فقد
ذكرنا في جوامعنا على ذلك الحاشية واما في ادبنا في النسخة الثانية فلان بعد
الاعراض عن المباحث في ان صدق المبدأ على المبدأ لا يستلزم صدق
المشتق عليه عموما كما يفهم من ظاهر كلامه لانه ان الكلام لا يتوقف عليه عموما بقول
الذي يلزم من البياض صدق الوجود على الوجود الحقيقي الذي هو فرد من المطلق
لان مصدره في محل نفسه الذات واما اهميات فمصدق المحل فيها المبدأ
الفاهم الرايد على الذات او لا يرى ان يحضم قائل لصدق الوجود عليه شقاق
وهذا العينة صدق الوجود عليه فافهم **قوله** والاضح لو كان الوجود متكررا النوع اجماله
لو كان الوجود متكررا النوع لكان الوجود متكررا النوع بهذا النوع بان يصدق
صدقا عرضيا وصدقا اوليا لان تكرار المشتق منه يستلزم تكرار المشتق والا

لزم تحقيق المتيقن منه اعني المبدأ من دون تحقق الذي اشتق منه واما المتيقن
الوجود الخاص شتمل على الوجود الخاص فهو شتمل على الوجود المطلق لصدق
عليه فلو لم يصدق مشتق اعني الموجد لزم تحقيق المبدأ بدون صدق المتيقن
فقد لزم كون الموجد متكرر النوع على تقدير كون الوجود متكرر النوع مع انه
على ذلك المقدم بطلر الوجود ولا يتكرر الوجود ولا يتكرر النوع قال في
الحاشية لانه لو تكرر الموجد لم يكن فرق بين صدق الوجود على مفهوم الموجد
وصدقته على ما يصدق به عليه مع ان الفرق ضروري ولا يدب عليك
ان هذا الوجه قريب من الوجه الاول ويرد عليه مع الاستلزام لتكرار الوجود
تكرار الموجد بالوجه الذي مر ولا يلزم تحقيق المبدأ بدون المتيقن لان الصا
الموجد الخاص بالوجود الخاص ممنوع فانه الامر خبرية له عند من يرى تكرار المتيقن
وخبرية المبدأ وكذا التصانف اجزاء بمبدأ او صدقاً عرضياً لا يستلزم صدق المتيقن
على حتى يكون محققه بدون هذا الوجه واستحالة فاهم ولا يلزم النقص بان
الوجود المصدرية متكرر عند المحقق فيلزم تكرار مشتق فيلزم صدق الوجود
عليه كصدقه على المبهيات لان له ان يقول الوجود المطلق اعم من احوالها
والذي يقرر النوع وكذا الموجد المطلق المتيقن منه ولا شك انه موجود
وثنى كالمبهيات ولا خلاف فيه انما اختلف صدق الوجود احوالها على الوجود
احوالها على الوجود احوالها على الوجود مثل صدقه على المبهيات واما هو اللازم
هنا لان القابل بقول الوجود الخاص الذي يصير به الشيء موجوداً في احوالها
فرو لمفهوم الوجود احوالها ومعرض له ونحن في صدور الطالقة قوله هذا المنع

ليس على نفس القاعدة لان المفروض في موضوع القاعدة ما يكون فيه التصاف
به اشتقاقا واذ ارض ان يكون وجود الوجود نفسه وكذا وجوب الوجود
لم ينضمول موضوع تلك القاعدة وهذا كما يريد لو كان امراد في هذه القاعدة
الاتصاف بان يكون فردا متفاما به وحيث يكون القاعدة قليلة الجرد ولي اذ لا
يكن اجزاء فيها ليعقد الاجزائية كما لا يخفى واما اذا كان امراد بمكسر النوع
ما يكون صدق عليه مواطاة وصدق مستفاد عليه وهو معنى التصاف به وعرضه
له وحيث ينضمول موضوع القاعدة ويرد على الامر اذ قال في الحاشية
منقولة منها بهذه العبارة المنع الذي يحول عليه الشئ قدس سره ايضا على
اجزاء القاعدة وجوابه ان اعتبارية الفرد لا يلزم اعتبارية الطنفة
كما مر في المحاشي السابقة انتهى ولا يظهر لهذا وجه فان حاصل منع الشئ
المحقق قدس سره انه يجوز ان يكون فرد الوجود مثلا وجود الوجود اعتبارا
فلا يلزم التسلسل في الموجودات ومن البين انه لا يخرج كون الوجود
العارض له اعتباريا عن موضوع القاعدة حتى لا يتوجه الى القاعدة بل
الى اجزائها وواجب فقد عرفت ما فيه قد والوجود الخارجى اه قد عرفت
حصفه الحال فيه قول وثبوت لوازم المهنية لا يمنع ان يتاخر عنه اية لوازم
المهنية بنونها مطلقا متاخر عن الوجود مطلقا وثبوتها في الذهن وارجح
خصوصا عن احد الوجودين خصوصا فظهر ان بنونها من حيث هو لا يمنع
ان يتاخر عن الوجود الخارجى في الخارج كذا في الحاشية وتعل المقصود
من هذا الكلام دفع ايراد هو ان لوازم المهنية مشمول موضوع هذه القاعدة

خاتها لا يجب تاخره عن الوجود و ليست معقولات ثابته فذفع بان ثبوتها
في الخارج متأخر عن الوجود الخارجي فالمطلق البصر متأخر و الحق ان المراد
بالوجود الوجود الخارجي كما يشير اليه كلامه رحمه الله تعالى و الاخرج
بعض المعقولات الثانية المتأخرة عن حضور الوجود الذاتي و لازم
اهمية البصر غير متأخرة عن حضور الوجود الخارجي لا يهاول ان فرض ثبوتها
في الخارج مخصوص الوجود الخارجي لغوية في شموله القاعدة و المراد
بالمقول الثاني الامر الاعباري كما يباري عليه كلام صاحب النوريات
ان غرضه ان اشكل من الاطلاق الواجب على هذا في فصل الاستدلال
ان لو كان هواد الكليات هي الجهات المنطقية كانت لوازم اهمية و لا
بالذات في اصطلاح اهل الكلام و يصح اطلاق الواجب الذات
عليها و ليس الامر كذلك فافهم لا يطلقون لفظ الواجب على اللوازم **قوله**
و لا يخفي انه بصيرتيا لفظيا لا باسئ به فان تحقيق الاصطلاح امر ضروري
قوله و الاظهر في التوجه ان يقال انه قال في احاطة على توجيهه
سره يكون الفرق بالعموم و الحضور و على توجيهها يكون الفرق بالمسألة
و لا يكون البحث لفظيا انتهى اعلم ان هذه المواد قد تغيرت كغيرها
و ح يكون معاني غير منفلة و يكون النسبة اكلية تلك اللفظة حكايه و قد
تغير و صفا للمحمول و يكون ح معاني منفلة و يصح ان يجعل محمول و على
بناء و و جميع القضايا الى الضرورية يجعل اجتهاد في المحمول كما فضل صاحب
الاشراق و مقصود المنهج ان هواد الكلام ما هو وصف المحمول

والجبات المنطقية بما هي بصفات النسبة وإنما حكم بالمباينة زعمنا ان
المعنى المتفعل وغير المتفعل حقيقيا مباينيان كما قدم لنا لتبين كلام المص
رح عليه لا يخلو عن الكلفة اذ ح سطق الدليل على ابي احمد عي انهما بقا
التعاد سر بهذا الوجه لا يلزم كون لوازم امهته واجتهه الوجود في نفسها
وكونها واجتهه الوجود في نفسها كونها واجتهه الوجود للملزم غير حلف فتدبر
فيه **قوله** ثم من جعل الامور العامة شقائق آه ليس المقصود منه توجيه
عبارة المصرح بهذا الوجه فانها لا تخلي بل المقصود اثبات المغايرة بوجه
قوله والظاهر ان المبحوث عنها في هذا الفن اه لا يخفى ان بعض المباحث لا يتناول
في مصداقات علمها كما نقول بالانتراعية الا ان يجعل هذه المباحث لفظا لا
ليس المقصود من هذا الكلام توجيه الكلام المصريح بعدم حمل عبارة **قوله**
معنى ان المعبر في حمل الاوصاف العينية اه قال في المحاشية الا ان
الاتصاف بالاصاف حقيقي والاتصاف بالاتراعى ليس بحسب الظاهر
ليس الصاف بحسب الحقيقه فيكون الوصف الاتصافى موجودا للموصوفه
حقيقه والوصف الاتراعى ليس موجودا له حقيقه ضرورة ان وجود الو
لموصوفه وهو الاتصاف به انتهى نعم ليس لكيفية الاتراعية وجودا حقيقه لكن
لا يلزم منه ان يكون الاتصاف غير حقيقى فان الاتصاف كون وجوده
احقيقى للموصوف بحيث يصح عنه احكامه بالصفه لكن الامر سهل مرجع
الى الاصطلاح **قوله** فيه ما يجد اه اى ما سهل فانه في ما يدى الراى لان بوث
الاتماع والعدم غير معقول كما قد حقق المصرحه الله تعالى والشتم قد سره

سبب مقصد الوجود

في مقصد الوجود الذي ان امثال اجتماع النقصين مجال تضايها سالته
قوله والاولى في مجال ان يفرق دائما قال الاول لم يقل الصواب لان
مقصود الشر المحقق قد كسره لانها وزعته فان مقصوده ان مطلق الاصل
لا يقضي وجود الصفة في الخارج او في نفس الامر من غير ان يكون وجوده موصوف
بلا حاجة الى الاشارة فيقول ان الفرق بين الاعتباري والاعتراعي ^{اعتباري}
الاختراعي ما فهم **قوله** اشار الى ان اللا وجوب بمعنى سلب الوجوب
آه وجهه ان المقام يقضي ان يقال لا وجوب ومع هذا قال لا واجب
فان اشار الى انه بمعنى سلب الوجوب هو لا يحيل عليه الاشتقاق والتناظر
بينه وبين الوجوب باعتبار الحمل بالاشتقاق وهو باطل لا يتناع آه
كذائي اشارة الاشارة مسلم ولعل اختار النقص الاشتقافي
لانه المناسب للمقام واما التعليل بالتنوع فعد النقص فلا اشارة اليه
اصلا حتى يتوجه اليه ما قال وفيه انه جائز اه فتأمل **قوله** ثم لا يخفى ان التعليل
بيننا اخص من اعم لان اعمى عدمه اللا وجوب وهو ضروري والد
اشد لي من صدق الممنوع لا واجب ففيه منافقته لان صدق اعمى
لنقص وجود الموضوع فتأمل فيه **قوله** والعلم اراد ان الامكان لو كان
امر الاختراع عاها حاصله ان موجوده الامكان كونه بحيث يصح ان يكون
صفة شيء بحسب نفس الامر ولا شك ان الامكان كذلك والامكن
فرق بين الامكان والامكان المنقضي وعلى هذا التفريق لا يرد النقص بالعدم
والامتناع فان كلاهما لا يمكن ان يكون صفة شيء في نفس الامر بل الصفة المنفردة

منها سالتية بحسب المطابقين بها ان اريد بالامتناع والعدم العدم المطلق وضرورية
والافتلا اشكال كذا في الحاشية وعلى هذا اهدى ان الامكان صفة وثانيتها
لموضوع وليس مثله مثل العدم والامتناع ومحصل الدليل انه لو كان سلبا
محضا لصدق على الامتناعات لكفانية عدم الموضوع لصدقها سالتية والامكان
مسلوب عنه فحلم بين فرق بين عدمه الامكان واستفاد الامكان وهذا
ضروري ووجه لا تقض ولا تمنع وما قوله سالتية بحسب المطابقين فاشارة
الي انها موجهة بحسب الحكاية سالتية بحسب المحكي عنه كما قدم مرثته وتكلمنا عليه
المقصد الثالث في ايجاب الواجب لذاته **قوله** الي لا يكون وجوبه
بالتغير اه ذلك ان لقول في بيانه من جنس ان كان ترتيبها هذين النوعين
من دون اتحاد فالتركيب تركيب خارجي من جنس من متماثرين وان كان
بالاتحاد فلا يمكن الا بان يكون معها احدهما والاخر محصارا لهما فيكون
احدهما حيث والاخر فضل والمهنية مركبة من جنس واحد وفضل وحصار
امعروضان جنس جنس الفصل لا جنس في مرتبة المهنية وان كان
بان ينجذ الفصل باحد جنسين ويصير نوعا من هذا النوع ينجذ بالجنس الاخر وفتح
ابهامه محصل صار هذا النوع فضلا وتركيب المهنية من جنس واحد والجنس
الاخر جنس للفضل بدراغانية الكلام في هذا المقام فتأمل **قوله** وقد مر حاله اذ قد مر
ان المهنية يلقي في نوعها ابهام جزء ويحصل جزء فهذا يلقي فيه احد جنس
من حيث هو ومن حيث التحصيل لفضل فيكون الجنس الاخر من حيث
هو ومن حيث التحصيل متما كذا في الحاشية وقد مر من الكلام ما ان عطف

المفصل الحادي في التعيين

فمنافع تذكر المفصل الحادي عشر في التعيين **قوله** الاول كون الشك في
ممنوع فرض اشتراكه كبر او بالاستشراك ان كان الوجود في الكثيرين فظاهر ان
الدولة بحيث يمنع الوجود في الكثير انما من جهة كونه متماز اعداده فانه اذا امتار
باعداده صارت مغايرة لكل باعداده في الوجود فلا يمكن فرض اشتراكه بين
الكثير وان كان امر اعدم مطابقة الظل لذي الظل الكثير فلهذا الطلبية انما
تكون بالنظر الى الوجود الذي يكتسب عدم صلوحه لمطابقة الكثير انما هو كونهما
عن امر متماز في نفسه ومتماز اعداده فهذا التعيين ايضا من نفسه في نفسه
في الظاهر لا اعتبار بهذا المعنى **وجه قوله** ويلحق الصورة الذهنية من حيث انها
صورة ذهنية اذ ظاهر هذا الكلام يدل على ان الموصوف بالكلية والخبرية
العلم وهو انما يتالي في ظاهر الامر عن الظل الكثير والطلبية للواحد والتف
بحد هذه الطلبية من دون اعتبار الاشتراك واما اذا نزلت الكلية
والخبرية بالاستشراك وعدمه سواء بغيره او بالطلبية ام لا فلا يمكن ان تصاف
العلم بالكلية لان العلم هو وجود حاصل في الذين متعين فكيف يصح فيه
الاشتراك لكن قد يدعي ان التعيين الذهني غير مانع الاشتراك
بمعنى لوجود في اي مادة من المواد لكان نفس لا غيره وانما مانع التعيين
التعيني فالكان اما خور في الذين وحاصل فيه المتعين انفع لم يصح
الاشتراك والاصح فتأمل فيه **قوله** لان الحمل والاطباق وبالباقيها
اه الحمل عبارة كما مر عن الاتحاد في الوجود من البين ان الاتحاد في
الوجود يكون في الخارج وكذا الاشتراك والاطباق نعم كجانبه عنده

انما يكون في الدين فان بالحمل هذه الحكاية واغية في الكلتية والخبرية ثم الكلام
 وقد تقدم كقنين ان الكلتية والخبرية من المعقولات الثابتة ام لا والاحتمال
 بالكلية والخبرية انما هو لا اختلاف الادراك قال الخواص ساري لهذا الكلام
 احتمال ان احدهما ان يكون امر اذا ادرك العقل كان كلياً واذا ادركه
 الحس كان خبرياً وفساده ظاهر او مالم يحصل تفاوت في الملحوظ
 لا يمكن ان يكون اختلاف الملاحظة سبباً لاختلاف الحكم عليه بدتية
 وانه اذا كان اختلاف مجرد ملاحظة يكون احد الحكمين المتقابلين
 باطلا نعم قد يكون اختلاف الملاحظة سبباً للحكم على الشيء وعدمه بان
 حكم في احد الملاحظين بحكم وفي الاخرى لا بحكم به كما ان العالم اذا تصور
 بوجه العالمية لا بحكم مجرداً للتصور بالحدوث واذا تصور لغوي ان كسفة بحكم
 به عليه وقد عبر الملاحظة سبباً في الاحكام الطبية للحكم بامر من متقابلين
 يكون احدهما كاذباً في الواقع لكن لا يمكن ان يكون سبباً للحكم عليه بامر من
 متقابلين كان كلاهما صحيحاً وهو ظاهر ولا شك ان فيما نحن فيه كلامنا من صحيحاً
 فكيف يمكن ان يكون اختلاف الادراك سبباً لهما وثانياً ان اذا وجه
 صارت متشخصه فالشخص هو المهية باعتبار انها موجودة وادراك المهية
 بهذا الاعتبار لا يمكن ان لا بالحس او بما نجد وحدوه من الحضور والحس
 لا يمكنه ان يدركها الا بهذا الاعتبار فذلك يكون في نظره شخصه وانما
 وانما واما الفعل فلا يمكنه الادراك بهذا الاعتبار بل انما يدركها من حيث
 هي وذلك يكون في نظره كليتة ويرد على هذا الاحتمال ان دعوى انحصار

ادراك المنية من حيث الوجود في العجب والكنوز ممنوع لم لا يجوز ان يدركها
العقل الفيل كذلك ادراك النفس لها باعتبار حصول الموجود منها
فيه حتى يقال انه لا يمكن حصولها كذلك في العقل وقد بين هذا بطائفة محال وان
لا تدب عليك ما فيه من الاختلال اما اوله لانه الكان امر او هو الاحتمال
الاول لا يلزم ما ذكر فان المقصود على هذا الاحتمال ان الموجود في الخارج امر متعين
النسبة لا سبيل الى الكاره ثم هذا المتعين ليس شبا متغيرا للمنية من حيث
هي بل هي التي لعنيتها لنفسها في نحو الوجود ثم هذا المتعين اذا حصل في العقل
بفرضه خاصة اخرى هي انه تجوز عند العقل ان يوجد هذا الامر بحيث يصير متغيرا
لغيره فيعرضه الكلتية واذا حصل في الحاشية بوضعه خاصة اخرى هي ان
لا يجوز عند العقل البصير كثرة دواني الخارج فلما بعرضه له شئ من الوصفين بل
انما هي امر واحد مماز من جميع الاعيان فالخاصة الثانية انما عرضت لها من
جهة الوجود في الحاشية وما قال ان اختلاف الملاحظة لا يؤثر في اختلاف
الحكم فلم اذا لم يخلف وجود الشئ واما اذا اختلف فلا نسبة في اختلاف
الحكم على ان لا نقول بان اختلاف الملاحظة سبب لاختلاف الحكم على ان لا نقول
بان اختلاف الملاحظة سبب لاختلاف الحكم بل الحكم ان المختلفان عارضا
في حد نفسه في نحو من الوجود ثم ان كان الكلتية والجزئية نصف العلم فالامر
ظاهر لان هذا الموجود اذا حصل في الذهن عرض له نفس بحسب خصوص الوجود
الذهني لهذا المتعين بحسب الوجود الذهني الكان بحسب الوجود احيى فيوجب
عرض امتناع الاشتراك فيه والكان بحسب الوجود العقلي عرض له بحسب

الاكثر بالمعنى المذكور وبالجملة ان المعروف للحكمين مختلف فالعروض للكلمة
الصورة العقلية والجزئية الصورة المحسنة وليس الاختلاف بحسب ملاحظة فقط
حتى لا يؤثر في اختلاف الحكم واما المحسنة التي هي خارج قلب معروضات
من الوصفين فانهم ثم انه قال الخوفا ربي ان هذا الاحتمال لا ينافي علي باذهب
اليه المحقق الدواني رحمة الله تعالى ان التعيين بنحو الوجود انما هو ادعوى
هذا الاحتمال الجزئية بالادراك الحسي والكلمة بالادراك العقلي ولا يدخل للوجود
وغيره في التسخيف اصلا وفيه خبط وغلط فان التعيين الذي به الامتياز في
حد ذاته عماده فتحو الوجود انما هو خارجي والتعيين الذي عليه ان يكون عليه
مناط الجزئية التعيين الحسي وهو بنحو الوجود الحسي وان الجزئية كون الشيء ظلما او
وجدا كان عين ذلك الواحد فحسب روح لا ينافي به ان يكون التعيين بنحو الوجود
ويعمل المحسنة روح لرفع هذا الفاد المعين للتعين فانهم واما ثانيا فلانه على تقدير
الثاني فالفرق انك قد علمت سابقا انهم يترجمون ان احاصل في الخواص
نفس الهوتية الخارجية ودليل الوجود الذهني ان يتم دل على ان احاصل
في الخواص نفس الهوتية العينية ثم ان المحقق الدواني روح صحيح ملام امتثا بين
من الباربي غر وجل يعلم الجزئيات على وجه كلي بما حقق ان الكلمة والجزئية
تا بقنان الادراك وحصل احاصل مقالهم انهم يقووا عنه سبحانه التمثل والاحساس
واما على تعالى على سبيل الفعل الصرف المقدس عن شوايب التعزيز القصور
وحقق هذا التصحيح على ما اظن ان الكلمة والجزئية صنعان للعلم فالعلم
العقلي كلي والعلم الاحساس جزئي والاشخاص موجودة في الاعيان والكلمات

اشخاصا للمساوية خبرية ولا كلفة بناء على ان الكلفة والخبرية من المعقولات
الثانية والاشخاص انما رتبة ليست متصلة على امر زيد على حقيقة لا الصماهي
ولا انتراعي بصير مناط الشخص والاختيار في ذاته وهذه الهويات الموجودة في
الاعيان اذا وجدت في العقل اتخذت فيه لوجود ظلي وبها المنجاز الذي
لا يابى العقل عن تحوير الاشتراك فيه بمعنى انه بحيث يوجد في اي الشخص
من الاشخاص الحال نفسه لا غيره واذا وجدت في احواسي لم يحوز العقل
الاشتراك بالمعنى المذكور وهذه الصور الذهنية كما انها مبداء الالتماس
احقائي المشتركة بمعنى انها للعقل ملاخطتها بحيث يكون حقيقة مشتركة
كذلك يكون مبداء الالتماس في الهوتة العينية للاختصاص في شخص حصل
في الذهن وصار بهذه الصور الذهنية وبذا النحو من الادراك مخالف
للنحو الاحساس والتخيلى واذا تمهيدنا فنقول المشاؤون لما زعموا
على تعالى بالمملكات خصوصي وان المملكات تلتف بحصولها في
ذاته تعالى وزعموا انه لا يمكن الاحساس لتوقفه على الالات في زعمهم
والالات مفقودة هناك لاجرم فالاول ان الاشخاص انما رتبة يحصل
في ذاته تعالى وتصورها عن انية عن فرض الاشتراك وان كان
الموجود في ذاته تعالى عين هذه الاشخاص في الواقع وغير صادوق على
التي فقد اكتشف باها اشخاص بهذه الصور التي لا تاتي للاشتراك
فبداء الالتماس في تلك كلي والمتكف نفس الاشخاص باها اشخاص
واما حقائق الاشخاص المشتركة فالتماثلها بحصولها لنفسها وكما هو

بدا يخرج كلامهم عن التسليم معي العلم على وجه التجري ولا يدعي ان قولهم هذا حق
وانا قد بينا ان القول بالعلم اخصوي في علم الله تعالى وحل عما يقول الظالمون
باطل لكن يتوجه اليهم الشئع بالكار حقيقي السمع والبصر الذين احسبهم الله
لا ينقطون عن الهوى المبعوثون لا ما طه الغوي المنزل عليهم الصنف العلي
بموسط الروح الامين المعطون احكم علي ما هو عليه الحق المتعين صلوات
الله وسلامه عليهم اجمعين لاسيما علي من حضوا به الرسالة ووصل من بينهم
بالاخلاق والكرامة سيدهم المستد في كل قول من الاله اول من اول
يفتح باب النفاة للجواض والعوام من الرجال وعلي من نبوة اللال
حيران ومن الاصحاب خير اصحاب ومن درنية خير الذريات لكن قال
المحقق الدراني انهم ما دون السمع والبصر اذراك المسموعات والبصائر
وهذا التاديل وان كان باطلا في نفسه لكن يخرجون عن ورطة الكفر ما لا يرم
تلك باجابه الانبياء في زعمهم فتائل فيه قال الخوف اري في وقع مجرد
التفكير عنهم واما تفكيرهم بذلك لان بناء علي حسيان ان الادراك
التفعل عبارة عن ادراك المهته بدون الشخص الذي هو امر موجود فليرم
ان نفوت من علمه بعض الموجودات فمردود علي ما عرفت ان الشخص
ليس كذلك ولو نبى علي ما ذكره بعضهم من ان العلم باعله التامة ليلزم
العلم بالمعلول وجميع اجزيات ما كانت معلولة يلزم من علمه تعالى
بذاته علمه جميعا من حيث هي جزئية فهو ايضا باطل لان العلم بالعلم
العلم بالمعلول من جميع الوجود بل يكفي العلم من جهة واحدة فان قيل ان العلم

بالتجري اذا كان

بالجزئي اذا كان علي وجه كلي فالمعلوم بالتحقيق هو الاطلاق الكلي وسببه الي جميع اجزائه
على السواء ومثل هذا ليس علما بالفرد بل به سواد قلنا بوجود شخص زائد
ام لا ليف ولا يتك عامل في ان العلم بالانسان غير كاف في العلم
بفرد غير غيرهما قبل ما ذكرناه انما هو اذا التصور في وجه كلي لا يكون منحصر في
شخص في الواقع واما اذا التصور بوجه كان منحصر في الفرد في الواقع وان
كان في نظر العقل مما يصح الاشتراك فيه ولا سيما لو وجد ذلك ان الحساس
لا يحصل فيه الشخص الموجود في الخارج مع انه يتكف به الجزئي ليس الا
لان احسن انتر عن مادة الموضوعه محضه بالعوارض من الوجود والابن
والكليف ونحوها والفعل اذا التصور المهنيه مع العوارض تكون محضه بالخص
في الواقع بخور ان يكون علما بالشخص وان كان بين الصور بين ما هو في
بال احاصل في العقل كلي في نظره واحاصل في احسن جزئي هذا كله
اذا حمل قولهم ان الكليه والجزئيه باختلاف الادراك لا باختلاف
في امدرك انفي كلامه وانت لا تدب عليك مانع من الاقتلال
فان سبب التفسير بهذا القول ان العلم بالوجه الكلي علم معلوم لصح فيه الاستدراك
فالمعلوم الذي ياتي بالاشتراك مجهول فانت عن علمه سبحانه تعالي الله
عما يقول ان الظالمون علوا كبيرا سوادا كان هذا معلوم الالهي عن الاشتراك
شتملا على امر رايد هو التعيين ام لا وبذره الشناعة لا تندفع بما قال
بل يجاب في دفعه الي فضلنا من قبل ثم الترديد في سبب لزوم قوا
بعض الاشياء عن العلم وبين مخالفة ما اطبق عليه ان فلا سفة من

ان العلم بالعلم يستلزم العلم بالمعلول فيجوز ان يستلزم العلم بالعلم بالعلم
بالمعلول ليس من ضروريات الذين بل لم يقل من بنى من الابناء وضلوا
الله وسلامه عليهم احاد افضل اعني ان يكون متواترا وضروريا من الذين
فلا يكون مخالفة سببته اصلا ثم قوله ان العلم بالعلم بالعلم بالمعلول
من جميع الوجوه اه لا ظاهرا بل تحته لان هذا الصريح اذا كان المعلول معلولا من
وجه ودون وجه لا يستلزم العلم بالعلم بالمعلول من كل وجه واما اذا
كان معلولا من كل وجه فالعلم به يستلزم العلم به من كل وجه بحكم تلك العنق
وهي الامر كذلك لان الباري عز وجل جاعل لكل موجود من الكليات الشخصية
ثم الذين قال في دفع الالزام بقوله قبل ما ذكرناه انما هو اذا انقضى الشيء فوجه كل
اه قضيه ان الوجه الكلي وان كان منحصرا في فرد ولكن العلم به علم بذلك
الوجه حصفا فالذي تعلق به العلم امر صالح الاشتراك والامر الالزامي عن
الاشتراك محمول فقد لزم التكفير وما ذكر في التاميد ان شخص لا يحصل
في احاسنية فهو خلاف مذيب امتاين كما علمت في صدر الكتاب
فانهم وتوكل على الله فتمت الهداية الى الصواب والعصمة عن الزلزال في كل
باب وبدل عليه ما ذكره في تعريف الكلي والجرمي وذلك لانهم
قالوا ان منع نفس صورة الشراكة بين الشرك مجرسي ولا فكلي فجعلا امانع
من الشرك نفس النصور في الجرمي وغير مانع في الكلية فقد علم
ان بيان تخويل من الادراك نحو من مانع من الشراكة ونحو اخر غير مانع
منها ومناط الجرمية والكلية على الاختلاف في الادراك فان

تصور هذه المفهومات لا يمنع فرض الشركة اه فان تصور هذه المفهومات
تعقل لا احساس فتصورها بما هي تعقل لا يمنع فرض الشركة وان كان معلومة
هو نفس غير مانع وهذا لان تصوراتها بخورانها لو وجد في اى مادة من المواد
لكان نفسها وان كان وجودها ممنعا في حدودها ويمكن ان يقال ان
المفص من امتناع فرض الشركة جزم العقل بالوحد بحيث يمنع العقل
بمجرد التصور عن الشركة ويجزم بالوحد وهو الجزئية والكلية عدم اجرم
بالوحد ومع كلية اللاشئى اظهر فتايل نسبة فانه موضع تامل **قوله** وناطن
ان كلية الكلئ بالنسبة كما افراد كلئ اخراه الطائون زعموا ان الكلية
والجزئية صفة المعلوم لان العلم صفة من صفات النفس الشخصية
بالحلول في محل شخص وزعموا ان كل شخص مانع عن التكثر فلا يكون
الصورة القائمة بالنفس كلية بل الكل انما هو الشيء الحاصل في الذهن مع
قطع النظر من الشخص الذي في هذا المعلوم ثم لما كان بعض الكلئيات
مما يمنع فيه فرض الاشتراك في نفس الامر كمفهوم الواجب الوجود
ومفهوم احلاق قالوا الذي لا بد للكلية كونه بحيث يجوز العقل فيه الاشتراك
بمجرد تصوره بل ملاحظة امر زايد كالبرهان او النسبة ونحوها فالذي يجوز
فيه العقل بمجرد تصور الاشتراك بين الكثير مع امتناع صدقه تملك
الكثير افراد الكلئ اخر قلنا قالوا ان كلية الكلئ لا يجب ان يكون بالنظر
الى افراده بل قد يكون بالنظر الى ما هو فرد لكلئ اخر من نفس الامر وبدا
ظاهرا **قوله** لان العقل لا يجوز صدق الصورة الا انية على افرادها

ادعى بها شبه الصورة الا ان شبهة حاصله في العقل من الاث ان الانسان
فتمتنع نفس تصور صدقة على الافراد الفرنسية والصورة حاصله
من اللاشئ في العقل مني ولا تمنع نفس تصور صدقة على الافراد الفرنسية
انتهى وانت لا تدين عليك ان خصوص عدم تحوير صدق الاث
على افراد الفرس لا يوجب عدم تحوير صدق كلي اخر على افراد كلي غيره
ولا على عدم تحوير صدق الاث ان على افراد كلي اخر يكون معايرته
الاث ان نظرية ثم انه قد سلم المحض ربح ان كلنية الاشياء بالنظر الى الافراد
الفرضية ولا شك ان الافراد الفرضية افراد حافظة للشيء في نفس الامر
وانما فرديتها الاشئ بحسب فرض العقل لا غير فقد صدق ان كلنية الاشئ
بالنظر الى افراد كلي غيره وهو الشئ ثم الذائب الي كون الكلنية والجزئية
صفي العلم ايضا لا يكره انما في قوله وهو يحصل بالوجود محاض انه يعني
ان مناط التعيين هو لوجود الحفظي الذي به الموجودية والذي هو مبدأ الآثار
لكن لا بد من تحقيق للامر ان ذلك الامر اذا و قد مر الكلام فيه فمذكور
الي بعض منه ثم اعلم انه زعم جماعة ان معصود الفارابي وغيره القائلين
بان مناط التعيين هو لوجود محاض ان التعيين هو الوجود بمصدره الذي
عرض للمنه و قد رد البعض بان الوجود امر اعتباري عقلي لا حافظة له
في الخارج فليس له فرد حقيقي حتى يكون له شخص بال ليس له فرد سوى تحضه
الا اعتبارية وهي لا يصلح للشخص فال الخوارزمي ان هذا الرد لا يحصل
له اذ الوجود وان كان اعتباريا ولكنه اعتبار واقعي وليس من الاحتمالات

القرينة وكيف ما كان فلا شك ان المنة باعتبار الوجود تكون محففة
مثلا الاثار والاحكام عامي استبعاد في ان يكون باعتبار شخصه
ايضا ممنوعه عن فرض الاشتراك فان قلت الوجود وان كان امرا ^{فعا}
لكن محففة انما يكون بالاضافة فامتياز الوجودات بالمهيات فلا
يكون سببا لامتياز المهيات قلت يمكن اولا منع كخص الوجود ^{باعتبار}
المهيات مطلقا وبعد تسليم تمام المهيات المتخالفة بالفساد
بالوجود وايضا لعين كل مهية بالوجودية فغير ممسقة عن الاشتراك وهذا
لا محذور فيه غايه الامرانه شكل بالافراد المتماثلة فان امتياز وجوداتها
بالاضافة اليها فلا يصلح شخصه واجواب ح منع احضار امتياز الوجود
في الاضافه بل يجوز ان تكون كخص الوجود بالمادة بان يكون وجود
المهية الاضافه في مادة مخصوصه غير وجوده في مادة اخرى وهذا يصلح
سببا لشخص المتماثلات وامتيازها فيما بينها انتهى وانت تعلم ان
قدنيا سابقا بيان لا يحوم حوله ريب وارتباب انه ليس هناك
وجود يكون به موجوديه الاشياء وبل الوجود ليس الا صيرورة الشيء
وموجوديه وليس هذه الصيرورة مناط الموجوديه بل انما يفرغ هذه الصيرورة
من الشيء المنفرد متميز الالثار فان لا سبل اليكون الوجود بها
من المصدر في مناط الشخص كما انه ليس مناط تريب الالثار
ظهور الاحكام ثم ان الوجود المصدر في عارض من العوارض وسببين
ان العوارض لا دخل لها في الشخص وقد اعترف هو ايضا به ثم منع بغير

الوجودات وتميزها بالاضافة كما بره على العقل لا يفت اليه ثم استدل على
كون الشخص هو الوجود بان الشخص لا يكون موجود الوجود مغاير لوجود المنة
وليس هو عرضا فاما بالمنة لان الاعراض حالها حال المنة وتفيد الكلبي بالكلبي
لا لوجب الشخصه وبديل جرباها مع لفاء استخاص المنة وايض الموضوع من جهة الشخص
فالاعراض الشخصه مناخرة عن موضوعها وارجح فاما ان يكون الشخص هو الوجود
اد امر متحد مع المنة في الوجود فله منة كلية فيحتاج الي شخص اخر وبكذا تسلسل
والوجود ان يحلم بمجلافة والقول بان الشخص شخص بنفسه يخالف للضرورة بحالته
بان يكون معنى المعالي مع قطع النظر عن وجوده بعرضه الكلية في الفعل وان
امتنع تعدد افراده في الخارج وهذا بعد تمامه يدل على ان الوجود المصدر ي
ايض ليس من الشخص في شيء لان الكلبي منه لا يفيد الصانته الشخصية والشخص
منه لا يحصل الا بعد شخص المعروض فانهم **قولهم** ويمكن ان يثبت عليه بان سائر
العرضين المتماثلين اياه ولا يتوهم من هذا اليه ان مناط الشخص الوجود المصدر
بل المقصود ان تمايز الاعراض والصور يحصل من الوجود في المحل اي من
مصادقه الذي هو منشاء الالامار ومصادق الوجود الراطي في الاعراض
والصور هو تعينه مصادق وجودها في نفسها **قولهم** وما به الشخص وبابه
الوجود اذ لعني ان للشخص والوجود والوحدة معنيين الاول معاينها
المصدرية الاخر اعني وهي التي اراد بمفهومها والثاني مصادقها وما
هي بابه الشخص والوجود والوحدة والكلام ينبت في الشخص بهذا المعنى
قولهم فقد ظهر لك ان الشخص على كلا المعنيين امر اعتباري اذ حال في احواله

فكل شخص خارجيا كان اذ لم ياد اجبا فان او مكلنا جوهر اكان او عرضيا
شخصه هو نحو وجود اخاص لعدم التفرقة بين الاشخاص لكونها اشخاصا
وقال في المحاشية اخرى الكلية والجزئية بعلقان تعجل النقل واخر اعه
ونحو ادراكه فلا حرم يكون ما به الشخص بالمعنى الاول هو الوجود الذي سمي ^{عبارك} الابد
بجلاف كون الشيء مما زا عن التعريف انه ليس تعجل النقل فمبدأ هو الشخص
احقفي كما ان مبدأ الكون الشيء ذاتا هو الوجود احقفي فالاختلاف بحسب الشخص مستند
اليه سبحانه كما ان الاختلاف بحسب الوجود مستند اليه جل شأنه انتهى اعلم انه
لا شك ان الموجود في الخارج وهو وجود في الذين كيان في تعين الذي به
امتياز ه عن ماعداه ومناطه الوجود احقفي الذي به الموجود به ثم التعيين الذي
بالتعريف لما لم يلف للجزئية وعدم صلوجه بفرض الشركة بناء على ما زعموا
الصورة كلية ويجوز فيه فرض الشركة لكونه علما تعطيا بجلاف الصورة الحسنة
مع ان التعيين الذي به امتياز حاصل لها حال وجوده في الذين حسب الحق
رح ان هذا العيا اخر عليه مدار الجزئية وهو حاصل للصورة الحسنة وجعل مناط
الوجود المصدرى الاعتبارى زعامته ان مناط الجزئية والكلية على فرض
الذين وعدمه فلا صير في كون مناط الفرض على الامر الاعتبارى ولا يلزم
عليه ان الوجود الكلى لا يقيد الجزئية والجزئى منه متوقف على تعين
المعارض اه فلا خلف وهذا بنى على كون الكلية والجزئية صفة العلم
المعلوم يدانته التقرير بكلامه وبعد ففي فيه ان لا حاجة الي التزام
الشخصين على هذا الايض لان الشخص الذي به امتياز الصورة العقلية

بحوزان لا يكون بالغا عن فرض الشك والتمشخص الذي به امتياز الصورة المحسنة
بحوزان يكون مانعا واما وجعل الكلبة وانجزية من صفات المعلوم فالامر
اطر لان معلوم الصورة العقلية غير مشخص ومعلوم الصورة الحسية مشخص
فالاول جابر الصدق على الكثير والثاني يمنع الصدق بما لم يتم ان التعيين
الذي به تمايز الموجود في حد نفسه عن الاعتبار وهو الثاني جعل مناط الوجود
الحقيقي الذي به الوجودية وترتب الازاد وقد اصاب فيه ثم حكم ان ذلك
المناط لنفس ذات الباري عز وجل فالتعيين ح مابين مفصل عن التعيين
وقد اخطار فيه وقدم الكلام والآن نعود فنقول لاسبيل اليه لان ذات
الباري عز وجل واحد حقيقي فلو كان نفس ذاته لعدا مناط الامتياز
لكان كل مهنية معنوية تعين واحد فلا امتياز فيما بين الاشخاص ويعنى
تكثر الاشخاص لان مناط التكثر اما هو ملزم للتعينات ولو كان مناط الامتياز
امر زايد اعلى الذات كالاتساق ونحوه فهو التعيين فهذا الزايد ان
كان امر اشرعيا فهو ليس في شئ بل يكون باعيار المصدائق وهو اما اللذات
او الصفة المنضمة والكان حقيقته منضمة الي ذات الباري عز وجل يلزم
ان يكون للباري صفات منضمة بعد الاشخاص للعالم بل صفات غير
متساوية اذ الاشخاص للعالم بل صفات غير متساوية اذ الاشخاص غير
متساوية لاسيما على قول الفلاسفة ولا يمكن ان يكون صفة واحدة مناطا
لثلاثين حصان والار ترفع الامتياز بينا ولا استوج ولا نجد في صفات
الباري عز وجل ويلزم ان يمنع ارتفاع تعينات الاشخاص فيكون الاشخاص

قويته وان من صفات الممكن فالمتعين صفة من صفاته فنقول لا يجوز ان يكون المتعين
صفة للمنه المنعته تنضم اليها او مترعة عنها لان ملك الصفة ان كانت كلمة فالضمام الكلي
اليه لا يقيد الشخص وان كانت متشخصه فتخص الصفة لا يعقل بدون شخص هو موصوف
وذا ضروري يكتف ولولم يكن الشيء متعينا لا يصح الضمام المتعين اليه ولا يكون مصححا
لانواع امر متعين ثم الانواعي لا بد له من مصداق وح يكون هذا المصداق مناط
الشخص لا ذلك الانواعي واذا ابطال هذه الشقوق فالمتعين اما مبني للمنه
فح لا بد من مبانى عدد الاشخاص مملكات تكون متاخرت قرب الامار الا
حقيقه هذه المبانى ومع هذا المهنيه كونه في الكلام في شخصيا واما جرحي
سنة الي الشخص سنة امادة او الصورة فان كان الثاني فالمتعين صفة
تنضم الي المهنيه وان كان الاول فالمتعين صفة تنضم اليه المهنيه فلا يقوم
بهنه بنفسها واما جرحي فهي سنة الي المهنيه سنة العفل الي اجنس بالاحاد
الطلبان من قبل الاتحاد مطلقا وسحي كلام اخر متعلق بهذا الشق واما نفس المهنيه
وهو الشق الباتي واذا قد ثبت وجود الكلي الطبيعي بدلالة وجود المتصلات
المتشابهة الاخر اذ المتشابهة للكلي في الحقيقة فباب الاشتراك نفس باب الا
فالمهنيه كما انها مشتركة معها كذلك متعينة بنفسها فالمهنيه المنعته هي الشخص
والشخص ولا عبر في عرض الاشتراك والامتناع حقيقة واحدة اذ المملكان
لا متناقضان فح يكون احقيقه من حيث هي معروض بوصفين متماثلين ولا
فيه وهذا وان كان مما يقتضي به البرهان لكن العفل المتوسط لا يقبله ويرجم
بهته امتناع كون باب الاشتراك نفس باب الامتناع ويرجم ما حكم بخلافه فسقط

معارضة حكم الفطرة فعلى الفقيه هذا العقل ان يمنع وجود الكلى ويقول الموجود ^{التعيينات}
المعينة بانفسها ليست الا بالذات الذي ذكرنا من المحقق الذي يحكم به البعض بالغاير
قول اني بامس شاناه الوجود الخارجى على تقدير كون الجزء العقلي موجودا في الخارج
انه قال في الحالته فسر الموجود في الخارج بما من شاناه الوجود الخارجى لان التعيين
الموجود الذي ليس موجودا في الخارج بالضرورة وان حسب كان من انه
من شاناه الوجود الخارجى فلو لم يفسر بذلك لم يكن القولان متقابلين ولم يفسر
الشم قدس سره الوجودى بذلك مع انه من معانیه الثلثة المشهورة لتطبيق المدعى
على ظاهر الدليل ثم قد نأيد التفسير بكون الجزء العقلي موجودا في الخارج لان محضه
كون التعيين وجودا عند المصراع وكونه جزءا اعطيا انتهي وانما قال لتطبيق المدعى
على ظاهر الدليل لانه يمكن تفرير الدليل بحيث يطبق على نفسه بامس شاناه الوجود
الخارجى بان يقال التعيين قد يكون جزءا للموجود الخارجى فيكون بعض التعينات
موجودا في الخارج فكان من شاناه كل تعيين بما هو تعيين الوجود الخارجى وان
كان التعيين تعين الموجود الذي هو ثم هذا كله تكلف والظن ان اختلاف في تعيين
الموجود الخارجى بل هو وجودى اى موجودا في الخارج ام لانم الجزء العقلي على
تقدير وجود الكلى الطبعي يجب ان يكون موجودا في الخارج ضرورة وعلى
تقدير نفسه فالاستحاض عبارة عن التعينات والتعنين عين والمهيات
الكلمة امور عصبية فخر سببا على سبيل التجوز ذكرنا جزئية التعيين على سبيل
التجوز انما بانك العينة على سبيل احضيقه فالجزء العقلي وان لم له الوجود على هذا التقدير
لكن خصوص الجزء العقلي هو التعيين موجودا خارجا فالفقيه لقوله على تقدير كون الجزء

العقلي موجودا مما لا يحتاج اليه قدير **قول** فيه نظر لانه ان اراد بمفهوم زيد المفهوم
التفدي اياه اراد بمفهوم زيد حقيقه الحاضيه الالبيه عن الشركه ومقصود ان هذه الحقيقه
الالبيه عن الشركه ليست عين مفهوم الحقيقه من حيث هي الصالحه للشركه و
الاكانت شركه مثلها فيكون الأشخاص كلها غير اتيه عن الشركه وغير متمايزه
فاذن هي الانسان مع امرزايه غير له وهو العين وهذا العين مالم يلين خرد
في الخارج والالكان الشخص في الخارج الانسان شي اخر فلا يكون الا ان
محمولا على الشخص فهو جزء عقلي ولا محلض عن هذا الالقول بان هذه الحقيقه
الالبيه عن الشركه مغايره للحقيقه من حيث هي من وجه وعين لها من وجه
وما به المغايره نفس تلك الحقيقه بناء على ان ما به الاشتراك نفس ما به الا
قول لانه نقول ان اردت بالتعابير المتغايرت الحقيقه اهل محارقت
التامى وتقول المتغايرت حسب الاشاره بحيث يمنع اجمال سببها لا يكون
امر مميز في الاشاره ولولا انه لفي المهمه اشتراكه ويكون هذا العينه ذلك
وهذا الامر مميز يجب ان يكون جزء عقليا لما علمت ولا محلض والامر
الامتياز في الاشاره لا يتوقف على الاستعمال على امرزايه بناء على
نحو ان ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز قال في الحاشيه فالتغاير
بين زيد وذكور حسب الحقيقه اعتياري لا تحاد الحقيقه وتغاير الوصف الذي
هو العينه وحسب الاشاره حقيقي لا امتياز في نفس الامر من غير اعتبار
وليس كالتغاير بين زيد من حيث هو كانت عينه ومن حيث هو شاعر
والفصل ان المتغاير اما حسب الحقيقه او حسب الاشاره وكل منها اما حقيقي

او اعتباری و الاول کالتعابیر بین الانسان و الفرس و الثانی و الثالث
کالتعابیر بین زید و کبر و الرابع کالتعابیر من زید من حيث هو کاتب و بنه و من
حيث هو شاعر و الاول و الثانی لسنه عبدان اختلفا فاحضيا و اعتبارا و الثالث
و الرابع لاسنه عبدان اختلفا فاصلا بل اختلفا بحسب الاشارة انتهى و بدأ
حق الا انه لا بد لاختلاف الاشارة بلا زيادة امر من القول بان ما به الاشارة
نفس به الامتياز فانهم **قوله** فان الشبه كما بصير بالوجود مصدر الانارة الوجود
مختلف باختلاف الشخص لاقتناع ان يكون الشخص واحد و وجوده بالمرور
كذا في محاشية **قوله** المعرج و اعلم ان لسنه المهنية الى الشخصات لسنه
احسن الى الفصل اه و الشخص على هذا من شخص ينفى الشخص مركب على
من الشخص و المهنية النوعية كما ان المهنية النوعية مركبة من المحن و العسر
فالمهنية النوعية اذن ليس تمام مهنية الافراد بل جزء المهنية قال المحقق
الدرداني رح هذا حساب المناخرين و هو منشاء التشبيح على الفلاسفة
بانهم يقولون علم الواجب تعالي بالخزنيات المتغيرة و انهم لا يصحرون
احاطة علمه تعالي بجميع المعلومات تعالي له عن ذلك علوا كبيرا و لعله
اراد ان هذا حساب المناخرين في حق الفلاسفة في القول بالشخص
فلما صار امتيا و سبغ عليهم فلا بد عليه ان حساب المناخرين
لا يوجب التشبيح على الفلاسفة المندمين و الدليل على هذا الارادة
ان هذا المحقق رحمه الله تعالي ابي في الرد عليهم ان ما ذكره من ان
الشخص النوع له غير مطابق لاصولهم فانهم حصروا الملكات في العقول

الشرحي قال في التعليم الاول لا يستطيع ان يذكر او الرشيما خارجا عنها
فليس للمكلمات عندهم محض اللفظية لوعده له لانه لو لم يكن حساب النما
خرس ان يذهب الفلاسفة بذلك استقام الرد بهذا الوجه ثم قد لو تم
في هذا الرد بان الذي نقل عن التعليم الاول وعنه الفلاسفة ان ليس
شي لا يصدق عليه واحد من المسقولات لان ليس شي لا يكون ولا بعد من
المسقولات وانما لان الفصول عندهم لا جنس لها ولا فصل وايضا لا يفهم هذا علي
القول بالانكسار بين التركيبين فافهم ثم ان كون هذا الحساب منشا او النشيع غير ظاهر
بل النشيع ان القول بان علم الخبرات علمي وجه كل مستلزم لان يكون الكليات
معلومة علمي سبيل احصية والاشخاص بما دونه لا تكون معلومة لان العلم بالوجه
انكسار علم بذلك الوجه احصية او كان الشخص من كبا من المهنية النوعية والنشخص
فيها او خارجا او نفس المهنية المنعفة بنفسها او بعرض قائم بها او بالمادة وهذه اظاهر
جدا **قوله** وانت حينئذ بان احصية الشخص علمي هذا التقدير اه فان قلت هذا بناء على
الانكسار بين التركيبين والمص والشر المحقق رحمة الله تعالى لا يقول لان به قلت
بما وان لم يقولوا به لكن المحشى ره انية من قبل في زعمه **قوله** اذ لا يتصور الاتحاد
احصية بين الشخص الذي هو شخص بالذات اه لم نقل صاحب هذا المذهب بان اتحاد
الشخصين احد ما شخص بالذات والاخر ليس شخصا بنفسه بل انما قال بان اتحاد
المهنية التي ليست بشخصه اصلا بالشخص بالذات ولا جرفية فان المهنية
النوعية مبنيمة بالنفاس الى الاسماض فتجوز ان يفهم اليه الشخص لاعلي انه خارج
لا حق بل علمي انه كحصيل له كحصيل له عنصر النوع محصلا وكحصيل امر واحد ذلك الواحد

ذلك الواحد بعينه النوع وبعينه الشخص كما قالوا في تألف النوع من اجنس والفضل
نعم يرطل هذا الرأي بالاطال هذا الرأي بالاطال اتحاد الاثنين مطلقا لكن على هذا
يرطل اتحاد اجنس والفضل على ما زعموا و بعد كونه لا يصح الرد بهذا الوجه فتأمل

قوله وايضا يلزم على هذا التقدير انه فيه ان صاحب هذا المذهب يلزم ذلك

ويقول احاصل في الذين جردوا الشخص بشخص هناك شخص اخر على هذا النحو
من الاتحاد والمعلوم مع جرد العلم فتأمل **قوله** وفي الاول نظر لانه لا يشمل الجزئيات

المجردة قال في اجناسه احاصل ان الفرق الاول اي حصول الفضل في العقل
وعدم حصول الشخص فيه والفرق الثاني اي كلياته الفضل وجزئيه الشخص

بحرمان في الجزئيات اعماديه وكلها منها المنزعة عنها بالنظر الى الادراك الحصري
احاصل ولا بحرمان في الاشخاص المجردة ولا في الصورة العقلية بحسب وجود

بالنظر الى الواقع مع قطع النظر عن تعلق ادراكها الحصري فكما انه خلط بين معنى
الشخص اذ الكلام في المعنى الثاني والفرق في المعنى الاول انتهى الاشكال

الاول وان كان يراد على ظاهر عبارة المصراع لكن لا يراد على الغائية فان
ان تعين بحرمان اعماديه لا يحصل في العقل ولذا قال المحقق الدواني راجع عند

نقل هذا المذهب ثم ان هذا الامر يكون باو بالاحتمال فلا يحصل العلم بها للباد
العالية وهذا يشير الى التخصيص واما قوله في الاشكال الثاني لانه مفرغ

على الاول نفسه انه لا يطر للتفرغ وجهه سوحي ان مناط الجزئية الحصول في اتحاد
ومناط الكلياته الحصول في العقل فالعقبن لما امتنع حصول في العقل امتنع

الاضافه بالكلياته وهذا ليس بشي فان كون مناط الكلياته والجزئية على اختلاف

الادراك دون المدرك غير مسلم عند صاحب هذا الرأي بل التعيين عند
مشخص نفيه أب عن الشركة بحسب ذاته وهذا الامر خري سواء حصل في
العقل او الخارج والكلبي كلي واما الابلون خريما تقط واما الخري هذا التعيين
والمرب منه ومن الكلبي تركبا عطفيا فلا تفرج للونه جبريا على الاول والحاصل
في العقل ايضا خري للونه متحد اذ فيه مع التعيين الذهني الذي هو مغيب نفي واما
الكلبي المعلوم الذي هو احد خبريه واما قوله حكاه خلط بين معنى الشخص فقصه عند
صاحب هذا المذهب فان التعيين الذي به تمياز عن الاغبار هو بعينه مناط الجزئية ^{عدم}
صحة فرض الاشتراك فلا خلط فالكلية والجزئية عند من اوصاف المعلوم ومن لوازم
لا تعبيرا اصلا ولا يصح ان نعتبر معلوم واحد خبريا في نحو من الوجود الذهني وكلباني نحو اخر
منه **قوله** الشاه المحقق قدس سره ومن يهنا ظهر ان لا وجود الاشخاص اهل لم يظهر
من الذي فرر المصريح عدم وجود الطبايع بل ظهر خلاف ذلك لانه اول ما يلزم
الطبايع موجودة فان شئ يكون نسبة ابي التعيين نسبة الجنس الى الفصل
وظهر ان الطبايع وجوده لكن بعين وجود الاشخاص كما ان الجنس موجود بعين
وجود النوع وهذا يظهر جدا من كلام المصريح نعم هذا يدب ارتضى به الشيخ
المحقق قدس سره يهنا وفي جوارحه على شرح المطالع وقد روي عنه الرجوع
عن هذا الارتقاء والله اعلم بحال عبادة **قوله** وتوضيح مرامهم ان حقيقته
الانسان مثلا اه هذا التوضيح لا لفظي لان اشتمل لا يرفع عليه ويمع وجوده الا
المفترق مع العوارض ولقول الموجود ليس الا الهونية السبب المتماز
نفسها الا انية عن الاشتراك وفرضه بنفسها وان نفس فيفسها لفسر

وانها ومنه الا ان من عرفت عنها وتارة بغير العفل مخلوط مع العوارض العارضة
لكل محصل مفهوم نفسي في الذهن متحدة في الوجود مع ملك الهوتية بالعرض
وبل دعوى وجود الا ان المقترن مع العوارض الا في اصل قوة المطلوب
اعني وجود الطباع للاعيان الا ان المحنة به يدعي البدئية في وجود
الا ان المقترن مع العوارض حيث قال في الحاشية او رد في التوضيح
الا ان دون اجنوا لان الامر واضح كما وان يكون بينهما الكونه محصلا
بغير غير محتاج في المحصل الا في الشخص بخلاف اجنوا فانه ليس كذلك
ويحتاج في المحصل اعني ثم انه استدلال بعضهم على وجود الطباع في الاعيان
بان المتصل الوجود لبطان الجزء الذي لا ينحرف والاتصال الحقيقي لا يكون
بين المختلفات بالحقائق فاذا حقيقه الكل والجزء الموجودة بالذات
واحدة فاذا فطرات اما متحدة بالحقيقة والحقيقة المشتركة بين الكل
واجزاء موجودة واعترض عليه بان الفارق اخرا المتصل الموجود بقسمه
في نفسه لكل ممنوع بل يجوز ان يحلف احاصل بعد القسم للمتصل بالحقيقة
والقول بان الاتصال لا يحقق بين المختلفات بالحقيقة مسلم لكن منها اتحاد
واعدام والمتصل الموجود قبل القسم بعديم المتصلات الاخر لو وجد من كتم العدم
وجوز ان يكون احاصل من كتم العدم مخالفا بالحقيقة للترايل وانت لا بد
عليك ان هذا مكابرة فاضنه لان البدئية حاكمة بان احاصل بعد قسم النار
لا يكون هياكلم الكلام لا يتوقف على بيان احاصل بعد القسم موافق للمتصل
بالحقيقة بل لتا ان نقول ان الاجزاء موجودة في المتصل حال الاتصال موافقة

بالحقيقة المتصل والالكانت تلك الاجزاء متفرقة موجودة ضرورة ان الاتصال
الحقيقي لا يكون بين المختلفات بالحقيقة فاذا كان للمتصل حقيقة صالحة الاشتراك
بينه وبين الاجزاء الوهمية ولو كانت منحصرة في الوجود في مورد واحد فقد ثبت
وجود الطابع الصالحة الاشتراك فتأمل واستدل البعض بان الاشخاص يخرج
منا في مرتبة ذواتها المور واحدة مشتركة والضرورة شاهدة بان الامر الواحد
لا يتفرع الا من واحد لا من الكثيرة المحضة فاذا كانت حقيقة مشتركة بين الافراد موجودة
في ضمنها وهو المطلوب والمنظور لا يبعد على بدية عدم انتزاع الامر الواحد الا
الواحد وقد استدل بان المفهومات الكثيرة تامة لهذا الهويات في مرتبة الذات
فلا بد من ان تنالف من حقائق مختلفة ولا بد من وجود ضرورة وجود الجزاء
سواء وجود الكل وفيه انه ان اريد نبوت المفهومات الكثيرة في مرتبة الذات
نبوتها بمعنى اغنيها او جزاء فذلك ممنوع بل او ال مسئله وان اريد نبوتها
من دون واسطة فسلم لكن لا يقع فان السبب الحقيقي قد يكون مصداقا
لمفهومات مختلفة كما في ذات البارئ عز وجل فتأمل وربما استدل بان
الطابع لو لم يكن موجودا لكان التعيين عين ذوات الهويات قدواتها
من حيث هي مصداقا لا يتبارف في من حيث هي موجودة فعين عن اجاعل
فيمر واجتبه مع كونها ممكنات وقدم مثل في اثبات زيادة الوجود على الكمية
وقد تقدم الكلام عليه **فقد ذكر قول** ذلك الحقيقة ليست منعينة في حدودها نهاية بتأثير
اما قال قد سسر لان كل موجود بحيث اذا نظر اليه في نفسه او وحاصله معه
استد بان التعيين ليس غنيا او جزاء بل هو امر عارض قال في الجائز ليس

كل موجود معنيا في جوداته غير قابل الاشتراك بل بعضه متعين في جوداته وهو الواجب
لان تعينه عليه وبعضه ليس متعينا بالذات وهو الممكن لان التعيين ليس عنسبه ولا جزؤه
فهو من حيث هو ليس متعينا ولقبيل الاشتراك والكان من حيث الخلط بالتعنين متعينا
غير قابل الاشتراك الا ان المتعنين لا انعكس احدهما عن الاخر في الوجود بل لا امتياز
بينهما وذا معنى قولهم الشئ مالم يشخص لم يوجد مالم يوجد لم يشخص انتهى اعلم ان ظاهر هذا الكلام
يرى ان التعيين امر عارض للمتيه فيصير به معينه وذا اختلاف النحيف كما علمت واصلنا
مذهب المحشي رح حيث زعم ان التعيين نفس ذات البارى عز وجل واتفق في الجواب
ان الطبيعه من حيث هي لغتها معنيه وهي لغتها في بعض المرات مصداق
التعنين بناء على ان ما به الاشتراك وما به الامتياز واحد وانما الاختلاف
بحسب الذات المراد فان اراد قدس سره ان الشئ الواحد في مرتبه الاطلاق
التي من حيث هو يكون موجودا في الكنه متعدده ومعروضات الصفات متقابله بمسلم
لكن لا استحالة فيه انما الاستحالة في وجود شخص واحد في الكنه متعدده وان اراد
ان الشئ الواحد بالشخص يكون في الكنه متعدده ومعروضات الصفات متقابله
للزوم ممنوع لان المتيه من حيث هي ليست شخصا واحدا قوله لان كل موجودا
وانظر اليه انه ان اراد ان كل موجودا وانظر اليه يكون شخص في جميع المرات
فممنوع كيف والموجود في مرتبه الاطلاق ليس متعينا وانما المتعين في مرتبه
اخرى وان كان المتعنين هو المنزك وان اراد ان كل موجودا بمرتبه التعيين
في مرتبه من المراتب مسلم لكن لا ينعف فتأمل ثم انه استدلال العلامة الراريج
على استحالة وجود الكلبي الطبيعي لوجهين احدهما انه ولو وجد الكلبي الطبيعي

فاما نفس الجربان في الخارج او خبر منها او خارج عنها لا السبل الى السوف
ولا السبل الى الوجود اما الاول فلانه لو كان عنيا لكل خبري لكان كل خبري
عنا الاخر واما الثاني فلانه متى اجتمع بين الطبيعة والنفس واما الثالث فظاهر
الاستحالة وجوابه ظاهر مما قد بيانا ان ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز فعينه
شيئين من جهة في بعض المراتب لا يلزم منها عينية الشين في نفسها
لجواز ان يكون جهة العينة منسوبة بها كما فيما نحن فيه والآخر ان الطبيعة
لو وجدت في الخارج الى ان الموجود اما مجرد الطبيعة في يلزم وجود امر واحد
في اتمته والصفات متقابلة واما مع اخر فان كان موجودين
موجود واحد فان قام الوجود لكل منها يلزم قيام امر واحد موضوعين ذلك
قام بالمجموع وكل فلا يكون من الطبيعة والامر الاخر موجود او الكمال
موجودين بوجودين يلزم ان لا يصح حمل على المجموع على المجموع قد عرفت
جوابه **قوله** فيصح ان يقال ان الطبيعة الالسانية بعينها موجودة مشتركة
اذا قد افاد ان الطبيعة بعينها موجودة مشتركة في الخارج كقوله الصورة العقلية
بمعنى المطابقة ويداير شك الى ما حققنا سابقا في محبت الوجود
الذي ينبغي ان الكلمة بمعنى الاشتراك ليست من المعقولات الذاتية انما المعقول
الثاني الكلمة بمعنى مطابقة الال الذي الال **قوله** وعلى هذا التقدير ليس
الشرع لفظيا اشارة الى رد قول من زعم الى النزاع لفظي لانه لا شك ان
ان الموجودين هو الاستحالة والطابع من عنة عنها لا يمكن للعقل فيه سماع
فالقابل بالوجود انما يقول به لان وجود الافراد وجود للطبيعة والقابل

بالنفي لا خط المحففة فالشراخ لفظي ولا يلحق ان كلام الشارح قد كسر لقبه كونه
 الشراخ لفظيا وتصدرده فان لا دلالة للكلامه قد كسر عليه بل البطل قد كسر
 كسر احتمالات وجود الطنبيه المعجزه قد بر **قول** فالجواب ما هوذا الجواب انه هو
 الشراخ الطنبيه انه محقق المقام ان المحقق لذلك مما قد قررنا فيما سبق في تحقيق
 التعيين ان الموجود حقيقته انما هو الطنبيه لا بشرطه وهي تصير معتبه بنفسها من
 دون زياده شئ فاعلم الان الطنبيه المرسله واحده فالوجود المنزع الاضطرار
 وكما ان تلك الطنبيه صالحه للتكثير كذلك الوجود المنزع عنها ايضا صالح للتكثير ثم يتعين
 هي بعينها وتكثير الوجودات المنزعه عنها حين التكثير فتكثيره فالطنبيه كما انها
 موجوده على صرافته وحدتها وتبرهن عليها احكامها مع قطع النظر عن مراتب تنز
 لانها كذلك هي موجوده بتكثيره على لغزتها فالوجودات انما احد بها الطنبيه المرسله
 والاخر الطنبيه المنعجه فلو فرض انقاء هذه الشرطيات لما ضر وجود الطنبيه لوجود
 مطلق لعدم توقفه عليها الا ان هذه الشرطيات لو ازم بها لزوم المعول للعلته اي
 لو ازم متأخره وهذه الشرطيات اي الطنبيه بما انها معنيه بغيره للطنبيه من حيث
 هي نحو ان التعاير بحيث يحلف الا ان المترتب عليها فاما ثبت للطنبيه من الاثار
 المحضه بها لا يمكن ان تبرهن على هذه الشرطيات اي الطنبيه المنعجه ويجوز ان يصدر
 الطنبيه من اجماعه ولا يصدر الطنبيه المنعجه الا باقتضام شرطه زايه فقد يحصل
 ان الطنبيه المرسله موجوده والطنبيه المنعجه موجوده اذ ان موجوده الطنبيه
 المرسله موجود مطلق وموجوده الطنبيه المنعجه بوجوده حاض فموجوده الطنبيه
 المرسله شئ بالوجود الا هي وجوده الطنبيه المنعجه مما بالوجود الطبيعي ثم لما كان

زعم المشايخ

زعم مثاين ان كل شئ طبيعي انما يكون بالتعلق بالمادة قال الشيخ ابو علي واما كونه
مع مادة وعوارضها فقد تحقق ان جعل الطبيعة المسغية وان للطبيعة امر سلة متقدمة
علي الطبيعية وان الشخص ليس مساويا للوجود مطلق بل للوجود الطبيعي فحسب
وصح عليه الهبوطي للصورة وبالعكس علي با زعموا به يصح ارتباط الحادث بالقديم علي
طريق سلسل المعداد بان طبيعته المعداد مجعولة للقديم وسخ الفردانية لازم
للطبيعة في الوجود فامتنع اتفاء جميع افرادها ساو يكون كل معد موجودا بما على
تلك الطبيعة وبشرط زايده واعداد ما فوقه كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى و
لنصح لغير من سابلهم المنه كما لا يخفى علي المشع وبذا الذي ذكرنا وان لم يقبل العقل
المتوسط لكنه المحقق ولا ينعونه العقل المتوقف فافهم وان فن بذا فانه سر احكامه
قوله وحاصله ان الحيوان لا بشرط شي جز في املا خطه الفضليه اه انما كان
كلام الشيخ هو ان لا ان الطبيعة جز من الشخص الذي هو الطبيعة بشرط شي ينه
علي ان امراد الجزئية في بعض املا خطاب لا الجزئية في الواقع قال في الحاشية
لا شك ان شخصا من الحيوان هو في الخارج وفي املا خطه الاجالته امر واحد
من غير تكثر وفي املا خطه الفضليه يقرب من التحليل معاير اذ كان الحيوان
بما هو جزوه ومن المعلوم انما هو جزو شي ومعبر فيه في طرف لا يتجلف في طرف
اخر وان كان لا من حيث الجزئية انهي ذلك ان نقول امراد من الحيوان
بشرط شي مجموع الطبيعة والعرضي اللازم من لوازم الشخص الموجود مع
وجوده والطبيعة اذا اعترت منه بالنظر الي هذا المجموع بمحقق بنا ان مراتب
تلكه كما في حجب النسيه الي النوع وقد عرفت من قبل ولا شك ان الطبيعة والكائنات

لوعنية في خبر الشخص بمعنى هذا المجموع فقد برز **قوله** ذهب لبعض الفاعلين لوجود الكلبي
الطبيعي اياه حاصل هذا المذهب ان الموجود في الخارج انما هو الاشخاص المتعددة
المتكثرة لكن تلك الاشخاص اذا حصل اي واحد منها في العقل بصرا واحد معروض
للكلمة بحيث يصح عند العقل ان يوجد متكثرة وليست هذه الصورة العقلية معابرة
الاشخاص بل هي نفسها فالاشخاص كثيرة بالذات وواحدة بالعرض لوجود الصورة
العقلية فالطبيعي من حيث هي لا واحدة ولا كثيرة اذا وجدت في الخارج تكون كثيرة
واذا وجدت في العقل تكون واحدة وهذا هو الذي يشير اليه كلام الطوسي
المنقول من قبل في مقصد الوجود الذاتي وعلى هذا لا يصح فرق الشئ الموجود الطبيعي
والا الهوي وكون احدهما قبل من الاخر بل لا يصح هذا الرأي وهذه الطبيعة امر
لها حقيقة بها هي قد تميزت بها عن الحقائق الاخرى وذا هي الوحدة حقيقتها
وحدة حقيقة وبالذات غايتها الامر هذه الوحدة لا تنافي كثيرة التفرقات
قوله والقول الفصل انه ان اردت الطبيعة المطلقة اياه قال في الحاشية بحال
ان الموجود في الخارج نفس الطبيعة مفسرته بالعوارض المحصورة فلها في الخارج
باعدادها من حيث هي وحدة متممة وباعداد العوارض تعدد وذلك الاعتراف
ان متحدان في الوجود وسعيران في الملاحظة وكل الاعتراف ان موجودان
في الخارج فان تلك الوحدة لا تنافي الكثرة اذا الوحدة التي لتنافي هي الوحدة
لعين وجود الافراد وتوهم ذهب الفاعلين متعدد حيث ذهب الي وجودها من حيث
الفرد فقط كما ان عبارة البعض توهم انها موجودة بمعنى وجود الافراد يدل على سب
نافيا حيث ذهب الي نفيها مطلقا فالاولى في العبارة انها موجودة من حيث

الذات ومن حيث الفردية انتهى ارادة بقوله وهذا ان الاعتبار ان متحد في الوجود
ان اعتبار الذات موجود لوجود مطلق واعتبار الاستخاص امكنه بالعوارض
موجود لوجود مخصوص ولم يرد ان ليس بينها تغاير وجود اصلا حتى لا يصح تقدم
احد الاعتبارين علي الاخر ولم يرد لقوله وتغاير ان في املا خط ان ليس بينها
تغاير في الخارج اصلا بل اراد بالتغاير الاعتباري في املا خطه التغاير الاعتباري
وليف لا يكون تغاير بينها في الخارج وقد تبرت علي كل منها الاحكام المتغايرة
في الخارج النسبة بلا شك واليف لا احد الاعتبارين تقدم علي الاخر وتوله وكل الا
موجود في الخارج مع وصف التغاير بالاطلاق والنعين حتى لا يعوت بمبرك
قوله اي اما حوز لا شرط شيه نذ ايدل علي ان حسنة الاطلاق ليست لنفسه
انما هي شرح للطبيعة المرسله وعنوان لها ولا شك ان لها في حد ذاتها
وحدة بها هي ما هي ونهذه الوحدة غير الوحدة الشخصية التي تعرض لها بعد شيئا
لان الحسنة الاطلاقية اه قد عرفت ان الحسنة الا المذكورة ليست حسنة
لنفسه وانما هي عنوان لنفسه الحسنة المرسله واذا لم يكن لقبها فلا دخل
لها في المنع عن التعد ولكن الامر غير خاف علي ذابصرة فان الطبيعة
المرسله نفسها واحدة وانما تغير بتعدده بعد نجسها واذا العنت نصير غير
نهذه امر نية يعرض للكثرة فالكثرة بعرض لها في مرتبة متأخرة والطبيعة بهذا الاعتبار
موضوع الطبيعة اه نذا غير مطابق بكلام القوم فان موضوع الطبيعة عندهم المنة
اما حوزة مع الوحدة الذاتية مجردة عن الافراد ويعبرون عنها بالمنة المجردة
والمنة من حيث الاطلاق والمنة من حيث انها عامة ويخرجون بال موضوع

الطبيعية امر ذهني والبرهون بان الطبيعة مائية للمحسوسة ولو كان الطبيعة من حيث هي موضوع الطبيعة لما صح هذه الاقوال وايضا يظهر من كلامه رحمة الله تعالى ان موضوع الطبيعة امر ان المهية لا الشرط شي والمهية بشرط لا ولا يلزم على هذا التسمية التفصيل الطبيعية مع بقوت عرضهم من النفس الى الطبيعة وغيرها من الاقسام الثلث اذ الفرض من هذا التسمية تميز الاقسام فالأخرى ان سبواكل فخصه يكون موضوعها معاير اخصه اخرى باسم غير اسمها فالحق ان الطبيعة امر سلة اي المهية لا الشرط شي موضوع المهمة وموضوع الطبيعة المهية بما خذته في الذهن مجردة عن الافراد وموضوع الطبيعة ليس موجودا اذ كل موجود فيه فالفردية لازمة له وقوله وبحق نقى بنحوق فرد ونفى بانقاء جميع الافراد لا يصح فمما هو موضوع الطبيعة عند القوم فانه لا يخفى في الخارج لا بنحوق فرد ولا بنحوق جميع الافراد ثم انه لو سلم ان موضوع الطبيعة ما ذكر فلا يصح هذا القول ايضا لانه ان اراد بالانقضاء الانقضاء كما سلم انه يعني بانقضاء جميع الافراد لكن موضوع المهمة ايضا كذلك وان اراد الانقضاء في الجملة فانه انقضاء فرد وانقضاءه في الجملة اذ قد انقضى نحو من وجوده فتأمل **قوله** وان اراد بها مطلق الطبيعة اي اما خرد من حيث هو اه قال في احوالها اي الطبيعة بهذا الوجه اعم من الطبيعة المطلقة كما انها اعم من الطبيعة المختصة وموجودة في الخارج كما ان الطبيعة المختصة موجودة في الخارج ومنصفتة بالوحدة كما انها منصفتة بالتعدد ولا منافاة بينها الا انها مع اخذ الوحدة ليست متعددة ومع اخذ التعدد ليست واحدة انتهى وانت لا تدب عليك انه قد فسر الطبيعة المطلقة بالمهية لا الشرط شي ففسر منها مطلق الطلق الطبيعية بالمهية من حيث هي ولا

ان المهية لا الشرط

ان اهمية الشرط شي عنوان للطبفة امر له من حيث هي فيم لا يصح احكام بالعموم والمخصوص
بل لا يحق مبدئية اصلا لعدم التعدد ولعله اراد بالهتية من حيث هي امرته الرابعة
التي اختبرها وقد عرفت ما فيه ثم ان قيد الشرط شي ليس تفصيلا او الا لم يكن للشرط
شي بل يكون حاشرا طالما القيد فيكون بشرط شي وانما الهتية للشرط شي نفس
الهتية امر له من حيث هي فلا يصح الفرق بان في الهتية للشرط تفصيلا في النحاط
بكونه للشرط وفي ندره الهتية لا القيد اصلا ثم بعد تسليم ان هناك طبيفة اعم من الطبيفة
للشرط لا يصح قوله فلها وحدة بالذات بحسب وحدة الطبيفة المطلقة وتعدد بالذات
بحسب تعدد الاشخاص لانه اذا كان الطبيفة من حيث هي اعم من الطبيفة
المطلقة والطبيفة المحصورة اى الشخص فما يعرض لها بالذات انما يعرض لها
بواسطة الاخص فلا يكون لها بالذات ولو عد مثل هذا العررض عررض بالذات
فكل ما يعرض للطبيفة المحصورة يعرض للطبيفة بالذات وما استدل عليه بقوله
اذا ليس لها على هذا التقدير اعتبارا رايده فانه سبب انه ليس لها اعتبارا رايده
لكن عدم ابار العقل استناد التعدد اليها ممنوع ان اريد استناد التعدد اليها بالذات
وكيف يصح التعدد بالذات مع كونه من عوارض الاخص وان اريد استناد
التعدد بالعرض او اعم فمكلم لكن لا ينعج ثم فيه شي اخر هو ان وحدة الطبيفة المطلقة
وحدة عامة وتعدد الاشخاص لشدة شخصته والامانة فيها وقد حكم بان وحدة
الطبيفة من حيث هي باعتبار وحدة المطلقة فالطبيفة من حيث هي اذا الو
خطت نفسها من دون اعتبار اطلاقها ليس فيها وحدة عامة في اثاره
بالشدة المتقابلة لها فان لا يمكن عررض الوحدة لها الا بالعرض والضر يلزم ان

يكون ندره الطيفه مبيات كثيرة ولصبر بعروض الاطلاق واحده وندره اسقط واما
 ليست واحده ولا كثيرة في اناها حقيقه بها هي باهي بمنبره عن اعتبار من المبيات
 فلها وحده عامه واما ليس لها حقيقه اصلا في لاشي محض واما قوله ومحقق فرد ما وسعي
 بانقائه فقد عرفت ما فيه مع ان انقائه شي بانقائه الاحض لا يكون انقائه بالذات
 بذا والحقيق ان ليس الموجود في الاعيان الا المهنيه امر مسله والمهنيه شرط شي اي
 الشخص والمهنيه امر مسله حقيقه واحده بالذات والاشخاص متعدده بالذات
 والوحده العارضة لها وحده بالمحمول وهي وحده ما نيه للمهنيه امر مسله بالذات
 والاشخاص بالعرض ثم العفل قد تغير المهنيه امر مسله مجردة عن الاشخاص في الدين
 وهي في بذا الاعتبار موضوع الطيفه وهو امر ذنب في ثم الوجود المنسوب الي المهنيه
 امر مسله وجود واحد لا تعدد فيه انما يتعددا وان تعددت المهنيه بصيرورتها تقعيه
 والاشخاص ليست امر مغاير للمهنيه امر مسله بل الشخص هي المهنيه المنعقبه بها
 لا بامر زا يدعي ان ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز فالوجودات الكثره العارضة
 الاشخاص وجودات لتلك المهنيه فللمهنيه وجود بالذات هو وجودها وجودا
 كثيرة هي وجودات الاشخاص فالعدم العارض لها بالذات انما هو رفع وجودها
 الذي لها بالذات وهو وجود واحد واذا ارفع لم ينل لها وجود اصلا فيلزم
 انقائه وجود اصلا فيلزم انقائه وجودات جميع الا افراد لان ندره الوجودات
 هي وجودها الواحد فتعددت بتكثير المهنيه الموجوده واما عدم فرد فهو رفع حصه
 من ذلك الوجود ولا يلزم من انقائه حصه منه انقائه الوجود المطلق فليس
 بذا العدم عدا لها بالذات اللهم الا بالعرض فقط في لاشي حقيقه امر مسله الا بانقائه

تجمع

جميع الافراد لا بان يكون انتفاء الافراد سببا لانتفاءه بل من اللوازم كما ان وجود
الافراد من اللوازم المتأخرة لوجوده كحقيقته امر سلك كما قد علمت وسفي بحقيقته
في مراتب النزلات بانتفاء فرد ولو وجد لوجوده فتأمل وحقق به فانه بحقيقته بغير
قول لانا لا نسلم انه اذا كان عدما مطلقا وهذا المنع عسى ان يكون مكابرة
فان الضرورة حاکمة بان عدم المطلق لا يصلح محضاً ومشحواً والفصل
ليس بينهما ايهام بحسب بل ايهام بحسب الاشارة فقط لا ايهام المهنة فتأمل فلما
انه اذا كان عدما لا تعين كان وجوده اداة ظاهر هذا الكلام بدل علي اختيار الشق الثاني
وهذا انما يصلح لو كان مراد المستدل اعم من ان يكون فرداً لا تعين مفهومه واما اذا
كان المراد مفهومه كما يفصح عنه كلام المستدل فهذا المنع يرجع الي منع اخصار
العدم المضاف في عدم الالعين وعدم التعيين **قول** ويكون التعيين المسلوب
عدمياً فيكون الالعين وجودياً ويكون عدم الالعين عدمياً وفيه انه اذا كان ^{التعيين}
المسلوب عدمياً فهو عدم الالعين الضر والكلام في مسلوبه ولا يتسلسل فتنبه
الي مسلوب وجودي فيكون الالعين عدمياً فله وجودي فالتعينات
كلها وجودية للثباته فتأمل فيه **قول** مع ان عدم العدمي لازم للوجودي لا عكسه علي
هذا التفدير يمكن اختيار الشق الثاني والثالث كل فيهما شبهة فان البطلان ^{الشقتين}
موقوف علي ان عدم العدمي وجودي وهذا المنع يتوجه اليه لكن هذه المواخذة
شبه المواخذة اللفظية فان مفصود المستدل ان عدم العدمي يلزمه الوجود
فقد لازم حين ضرورة المهنة بمعنى امر وجودي به الاشارة فيكون تعنياً فتأمل فيه
قول ولو سلم فلا نسلم تماثل التعينات آه علي ذلك التفدير لا يمكن اختيار الشق

الثماني والثالث والرابع كذا في المحاشية لان تماثل التعيينات وخيل في الشقوق
 الثلثة وتحقق هذا المنع ان مقصود استدلال اثبات كلته ان كل تعين وجود كما يفتح
 عنه ويلبغ في جميع التماثل فلا يلزم احد عي الكلية ولو كان مقصوده الطال كناية المحضم
 ان تعين عدمي لكان حديث والتماثل لغوا فتأمل **قوله** اعلازمة ممنوعة والسند ظاهر
 هو ان مغالبة العدمي بالوجودي انما يقتضي كون العدمي على بالوجودي وسلبا له
 لا يلزم منه ان يكون محسوبا وجودا وهو ظاهر وتعليل مني بكلام الشارح المحقق قدس
 سره ان امراد بالوجودي الموجود وبالعدمي بالمعدوم فالمستدل لم يفرق بين المعدوم
 والعدم محب انه اذ كان معدوما كان عدما فالزم ان المعدوم منه اذا استسلم
 كونه عين العدم فالوجودية ايضا يستلزم كونه عين الوجود فيكون الوجود وجودا
 فتأمل **قوله** الظاهر ان امراد بوجودية التعيين وعدمية اه قال في المحاشية
 الظاهر ان الامام راج اراد بالعدمي ما يكون العدم داخل في مفهومه فهو اما عدم ^{مطلق}
 او عدم مصاف و اراد بالوجودي المقابل لاي ما لا يكون العدم داخل في مفهومه
 وهو اعم من الموجود انتهى وهذا على فالمدعي ان التعيين ليس داخل في مفهوم العدم
 وان كان معنى اعتباريا وهذا كما نرى فان المخالف لا ينكر تماثل انما ينكر موجودية
 وح يكون استدلالا في موضع الخلاف بل عين امر لم ينكر له بعد قتال واما ما ذكره
 المصريح من معنى الوجود والعدمية اه مقصود المصريح ان التعيين صفة للمشيئة
 فطراح المقصر ان التعيين بل صفة وجودية ام لا ففسر الوجودي لصفة من
 شأنها الوجود وغير عنه الازمة الذي هو كون بنوته كموضوقة ووجوده له قال الصفة
 التي من شأنها الوجود الخارجي انما يكون الاتصاف بها بوجودها للموضوع لا بالاعتبار ^{عيا}

كما شئف

كما استغفرت عليه ان الله تعالى **قوله** ولا يظن عليه اوله الطرفين هذا غير ظاهر فان اوله
الطرفين يقتضي موجوديته وكونه صفة او معدومته **قوله** يمكن ان يقال مراد المحجب
فيه شيء سبب اختلاف بعدات الله تعالى **قوله** حاصل هذا الجواب ما هو الظاهر
قال في المحاشية هذا الجواب الاول على ما قررناه لانه لا يمكن ان يمنع توقف
النظام التعيين على التعيين وتفسيره فان الاول مستند بان النظام التعيين
متوقف على امتياز المنضم اليه عما عداه في المحل لا على تعينه والثاني مستند
بانه سبب لزوم التعيين ولا يتوقف عليه فيكون النظر انما ذكره مشتملا على
على كلا الجوابين ويمكن ان يكون الجواب الاول متعالمقدماته الثانية
والجواب الثاني متعالمقدماته الاولى وحده يكون النظر واراد على الثاني
فقط انتهى وانت لا تذهب عليك اذا كان الجواب الاول متعالمقدماته
الثانية فالمقدمة الثانية لتعليل لطلبك الثاني فابم مقامه فيكون امراد بالتميز
بينها ما هو امراد في المقدمه الاولى وكون الاضافه به على تقدير غير هذه
الغيبويه واما هو عدم عن الطرف الذي وجد فيه وقام وجود زمان اخر
تقادمه مع تقاء الزمان فصار هذا الزمان طرفا له بعد ما كان طرفه الاول طرفي
الزمان لبس النفس الامر فقد ثبت العدم زمان على نفس الامر وجود زمان
اخر فيها بعده فقد ثبت النجود والتعاقب في نفس الامر وهو المطلوب من
سبيل اخر لو كانت الموجودات باسرها موجودة في نفس الامر من دون
تجدد وتعاقب لسطل اللاصفية في الاستفاليات لان الامور اللاديه
لبسها حمله لا يمكن الزيادة عليها وغير المتناهي كما حمله لا يمكن الزيادة

علمها فالوجودات من الاستصحابيات في الدرر حجة صارت موجودة و
لا يمكن الزيادة عليها في نفس الامر فليست لا لثبوتها في نفس الامر وبالجملة
الا لثبوتها للعقل الا بالقوت والحق ونفس الامر غير صالحة لان بقوت
عنايته او يلحق فيها فقد صارت احكم باللائحة باللائحة بما لا يحتمل لظهور
الانسان ونحوه مخالفا لما في نفس الامر لئلا يوافق لم يتفق شي بالثبوت اصلا لاني
الوجود الدرري ولا في الوجود الرائي لان الزمان لم يتفق شي منه بالثبوت في نفس الامر
وبعبارة اخرى لو كانت الموجودات باسرها موجودة دفعة في نفس الامر ولم
يق شي منها بالثبوت فقدره الباري عز وجل تغلف هذه الجملة ولا يمكن
ان يتعلق بما وراءه فصدق ان الباري عز وجل غير قادر في نفس الامر
على الخفاء ما وراءه وان فرض تعلق المشية واي استحالة توفقه تعالى الله
عما يقول الظالمون علوا كبيرا فان الخ ملح ونمى فمن ان هذا لازم عليكم ايها
المستكلمون فانكم لا ترون ان علم الباري عز وجل قد تعلق بالممكنات باسرها
فلممكنات حجة في علمه تعالى لا يمكن الزيادة عليها اذ لا تجدد ولا تجدد ولا
تعاقب في العلم فلم يتق الاستصحابيات لا لثبوتها اذ لا حجة الا لثبوتها
ولزم تنابهي القدرة فعليك ان لا تصفي اليه وتعلم ان الاستحالة في كون
الامور الالفاظية في نحو الوجود الواسعي حجة غير متساوية في نحو اخر من النبوت
فالعلومات من جهة ما هي ثابتة في العلم حجة غير متساوية كما ومن جهة الوجود
اخارجي لا حجة لها حكما يخرج في نفس الامر حجة يمكن ان يوجد بعدد فيها حجة
اخرى فلا ينافي الالفاظية بحسب الوجود النفس الامرى كونها معلومة حجة

ولا يلزم تنامي الصورة وانحصارها على الحملنة الموجودة في نفس الامر بل كل
حلمة توجد في نفس الامر بقدرته يمكن ان يوجد بعد ذلك حلمة اخرى بقدرته
تعالى واما عدم تعلق القدرة بما عدا الحملة المعدومة للباري عز وجل
فلعدم امكانه لا تصور في القدرة وكنت تخور عاقل ان يوجد بالقدرة
الا يمكن تعلق علم الفاعل به واما على بالقول فيهم به من الدرر فينبطل اللا نقضه
في نفس الامر اساو لصدق في نفس الامر ان البارى عز وجل غير قادر
على ما سوى ما وجد دفعه فيها وهذا لا يخبرى عليه مسلم وبعبارة اخرى يقول
عليه واجب الا نلزم ان الفلاسفة اينوا المكان استعدادا وابتداء اللبادة
قوة على امور غير متناهية واذا كانت الكاينات برسها موجودة في نفس الامر
واما لعدم عينيونية شئى وفقد انه عن جزء معين من المقدار الموجود
بالصالحات في نفس الامر دفعه مع وجوده في امر الاخر منه في نفس الامر
ونده العيونية في نفس الامر تانية ازلا وابد ولا يمكن ان يكون عينيونية
عن شئى في نفس الامر ثم يكون حضور فيها واذا كان الامر كذلك شئى
يكون اما قوة عليه بل كمالات اما قوة كلها حاصله لها في نفس الامر
ابدا او غير حاصله لها ابد او لا يمكن لها في نفس الامر ان يحصل لها شئى
لم يكن حاصله من قبل فانهم من سبيل اخر اذا كان الزمان الغير المتناهي
من اجابين مع ما فيه من الاستبادة المحضه بخروج واحد من رتبة
بالنوع في اجزاء المتصل وجرده فنهض براسين التسلسل ويلزم
التناهي من اجابين وهو خلف ولما كانت المنازعة بين المتكلمين

والفلاسفة في قدم العالم الثروا شد صار جعل نظريهم ومطرح قصدهم انبات
التناهي في جانب احمضي وحضوا حين الا لزام بهذا الوجه الزام التناهي في
جانب احمضي بالنظر الى الوجود الدرهي صار هذا ورنه لمن لا مال له فوفى احمد لان
والسنة في افعال الي ان اور وانه لوازم التناهي بالنظر الى الوجود الدرهي والا
جماع فيه لزم التناهي في الابد ايضا وهذا كما لا يخالف فواين الفلسفة المصادم فوا
الكله ولم يعلم ان بناء قواعد علمه على اللاسفة بحسب الوجود في نفس الامر
لا على عدم تناهي الاستقباليات كما في نفس الامر والذي سطره براسين
هذا الا ذلك فانهم ثم صاحب الاقن المين لما زعم ان الاستقباليات
كلها غير متناهية بحسب الوجود الدرهي وسني ملته عليه تصدي للفرق بين
احماضيات او لا بان احماضيات جود الوجود بالفعل ولو لا معابلي متعاقبا
فبنيص البرهان والاستقباليات كل ما جرح منها الى الفصل منها لانتاه
بعين لا يمكن التجاوز عنه فما لعضي به البرهان متحقق في الاستقباليات
ثم اور وعليه ان هذا التناهي في الوجود وعلى وجه التعاقب لاني الوجود
الدرهي لانا عن التجرد والتعاقب فكل ما هو موجود في افق التجرد موجود
في الدرهي وقعه درهيه والكلام منها في الوجود الدرهي انت وقد عرس
انه على القول بالدرهي فهمه لا معنى جهته تجرد وتعاقب اصلا فذكر بانها
ان الاستقباليات اعتبار التجرد والتعاقب وهي بهذا الاعتبار
متناهية لا الي نهائية اخيرة لا بعدا واعتيار الوجود الدرهي وبهذا الاعتبار
لا تبرن فيه واما احماضيات فمن جهته ونوعها في عالم التجرد وقد طرح من

القوة الي الفضل ولو تعاقبا فالبرهان انما يجبل بالصدق عليه مفهوم غير
المتناهي بحسب الوجود في عالم التقضي والتجرد وانت لا تذهب عليك
ان الزمان بأسره موجود في الدهر والريان متصل والاتصال كاف مجربا
البرهان والزمانيات وان لم يكن مرتبة بالتقدم والتأخر الا لفاك كبر للشيء
مرتبة بالوقوع في اجزاء معتبة من المتصل فان الاتصال مرتب قطعا ثم قوله
فالبرهان انما يجبل بالصدق عليه مفهوم غير المتناهي اذ بناوي اعلى يداه علي
اشتراط الاجتماع لجران وفيه كلام قد فصل في موضعه وعلي انه لا يجري البرهان
فيها ضيات باعتبار الوجود والدهري وقد كان نف نبي جريان البرهان
في ضيات علي الوجود الدهري والاجتماع فقد استعمل من وضع الي هذا الرجل
لا يهالي بامثاله ولا يخاف ان يكون ضحوة ومثلا الاخرين ثم المحقق في هذا المقام
اي في القول بالدهر والسرديانه لا شك في ان نفس الامر عبارة عن
الوجود في حد ذاته من دون اعتبار المعبر وفرض العارض ولا شك ان
وجود المنعرات وغير القوار في حدود النفس بالنسب الامتحدة وتجدد
هذه الوجودات تجد في حدف من دون اعتبار المعبر فظرفية نفس الامر
ليس كظرفية المكان بل معنى الوجود في نفس الامر الاتصاف في حدف
من دون اعتبار المعبر وقد عرفت من قبل ان الوجود نفس صيرورة الي
فما داته متحدة وغير فارة فصيروته الفهم متحدة ههنا الوجود المتجدد في
حدف كانه امر ممتد فان الذهن ينبع من الاستباده المتجددة ووجود متجددا
متجددا وحكم بالاتصاف به علي وجه التجرد والتعاقب وهذا نحو من الالام

وإذا هو نفس اللام المتجددات في طرف منه الوجود للبعض وطرف منه العدم
للبعض وأما الثابتات موجودة كما هي وجدت المتجددات أم لا لكن إذا
كان عدم المتجدد وجود الثابتات مع عدم هذا المتجدد في حدودها
من دون اعتبار المعبر متقدم على وجوده كذلك فإذا وجد هذا المتجدد
صار وجوده مع وجوده ثم إذا عدم هذا المتجدد صار وجوده مع هذا العدم
عن وجود المتجدد وهذه الأحكام في نفس الأمر أي الأحكام ثمانية من دون اعتبار
المعتبر فهذا الوجه جائز للافتقار والاستمرار في وجود الثوابت والآخر فيه
وصف البارئ نفسه بالبارئ ومن نفى صفه البقاء حقيقته عن البارئ
عز وجل فقد خلع لقبه الإسلام عن نفسه وقال قولاً عظيماً شططاً فخره
منه فبده القبلية والبعديّة كلياً والمنفردة سيم بالزمانه وعند أهل السفة
لا ينظم هذه القبليات والبعديات والمعيات الوجود الزمان عند
المسكّلين ينصف بها الأشياء بالذات من دون حاجته إلى الزمان وإن
كان يلم بها الزمان المتوهم ثم للتبويات إلى المتجددات نسبة أخرى غير
هذه النسبة وهي المشاركة في الوجود الواقعي المطلق لكن هذه الوجود
الواقعي محقق في الثوابت منحوت غير متجدد وفي المتجددات على وجه المتجدد
فهذه مشاركة هو الدهر والمعنى الدهرية والعقل ما زا بها القبليّة والثابتات
بعضها مع ثابت الآخر واستمرار كل مع استمرار الآخر وهذا هو السر إذا كان أراد الظاهر
هذا القدر من الدهر والسر إذا الكلام صاف ولا النوعية عبارة الشيخ
المنقول من قبل وعلى هذا فالمعنى الدهرية والسرية في منح النسبة ولو بده

بما يقبله الزمان

ما نفعله ثم قدس سره في الموقف الثالث من كلام البصير الطوسي ان هذه
 المعاني محلفة فللمؤمن ان يسوئها ما شاء **قوله** علي تقدير وجودها
 في الخارج قد زعم المحقق الدوراني روح وانباعه ان الحركة القطعية لا وجود لها
 في الخارج وزعموا لانه تدرب الفلاسفة والحق خلاف ذلك كما بين في
 الافق المبين وغيره والي هذا اشار المحشي روح بقوله **قوله** بان يكون
 في كل آن منه وفي كل جزء من اجزاء الزمان **قوله** فانهم انبوا احد ما مستقبلا
 هو لغواه قد صرح به غير واحد من التفات حفي ان الامام حجة الاسلام روح
 عند بيان سبب تغير الفلاسفة بان القول يقدم العالم لغو لم يظهر الي
 الا ان له وجه وجيه فانه لم يتبين الضرورية من الذين نبيه الا ان يقال
 القول بالقدم الشخصي نرفع الاجتماع الفاعل متاثر والسبب الاظهر
 للقديم قولهم يكون هذه القديما التبية كما شهده طاهر قوله تعالى لقد كفر الذين
 قالوا ان الله ثالث واما من الله الا الله واحد وقوله تعالى واذا قال يا عيسى
 ابن مريم انت قلت عليا مس اتخذوني ووالي الهين وقولهم وبنوية
 عيسى وحده ونما من فيل حدوث الشيء لاصدث الشيء عن الشيء
 اه نبيه ان مبني كلامه ان كل حادث مسبوقا بمادة واحداث ليس عنده
 الا منحصر في حدوث الشيء عن الشيء ولعل مقصوده منع تلك المقدمة
 ومقصوده الفرق بين حدوث الدر او حدوث الزمان في الاول
 حدوث الشيء فلا يستدعي مادة والثاني حدوث الشيء عن الشيء
 لا يستدعيها **قوله** ولقد قدم وجوده علي عدمه تقدم زمني قد اخذ تقدم

فصل في اجاب حقايق

بحيث شمل التقدم الدهري كما يتيقن عند قوله فإنه عبارة عن التجمع المتقدم
والمناخر في الواقع ولذا منع استدعاء التقدم للزمان تماثل المقصد السادس
في اجاب الحادث **قوله** الرابع حدوث الشيء في الدهر وخارج الزمان
اه الدهر هو نفس الواقع مع قطع النظر عن الزمان ونسبة اليه نسبة الخارج الي
الذين والسر مدفوق الدهر لانه فوق الواقع كذا في الحاشية وفيه نظر لان
الفلاسفة لا يقولون بالحدوث في الدهر من دون زمان كما قدم ولعل
اختياره ذريبت حسب الاتفاق المبين الا انه سماه حدوثا زمانيا لما عزم موافقا
ان الفلاسفة قالوا بالحدوث الدهري وسبق الباري عز وجل علي
احداث اليومين سبعا دهر يا الا انهم يدعون هذا سبق في سبق الزمان
واعلم ان هذا المقام يستدعي بسطاً في الكلام لان صاحب الفيات
فصل وطبقي وذل قدم نظره قوع في حفرة التعوي قد علمت سلطان
وهم فاعني اعين فهمه فانزع زديا عجيبا واخترع قولا غريبا لما سمع ^{المستكلمين}
لعضون محدوت العالم بعضه وتضفيه فرطبه وبالسه وبن العالم سقا
صريحاً في حاق الواقع وتقدم ضائفه عليه في نفس الامر فدا الفكا كما وسمع
الفلاسفة يحكمون بان حاق الواقع لا يتحمل التدرج والتعاقب والفوت
واللحوق العاقب ونفسه من اسلمين اموفقين باخراج العالم من
سباخه العدم والبطلان الي بدلين الكون في الاعيان وكان في نفس مقلدا
للفلاسفة الذين لم يخرج اعنا فهم عن رتبة البليس والتبليس واتن باجا
عن ارسطاطاليس ممول نفسه ابداع الراي الشيع المشتمل على التناقض

القطيع وحسب ان محمد بالم فعل فقي في شناعة لم يرل فرض الحق المبين وخلع
نبات الصدق المبين وزعم انه في هذا امر لاهل امة وانوان احملة ولطق بماني النفوس
به عار للمدين وفي الكلام به رابع عن سبيل المسلمين وصيف فيه لتبا عجيبة وصحفا غريبة
قد اتي فيها تنويهات بدنية وشرايات لطيفة وشجاع اسفله وفقرات سميحة والفاظ
مختصرة وافوال نثر خرفه جل مطلبها معطيات وجل دلائلها سفطات ولعمري
كان الوقت اجل من ان يضيع في بعض افعال هذه الاقوام بل وهم بنبان هذه الا
راء الا باطل بل يدان الزمان زمان فداندس فيه العلوم القديمة العنسية
الابمانسية الصنعية وطقوا الاقوال الفسفة الخمسة حكمة سوية وقصر سيرة الطاريم
عن الوصول الي الغايبية وشجروا الاراء العزبية التي لم تصد عن اخصايب العامة
عد الى حسنة ان يوقن اجراء افعال هذه الاممات واشياء تلك المذاهب
ان استغل بعض عمارة ما بني لوسن الميل الي العوي ولخص مقال ان القبلة
الا لتكافئ التي يكون القبل بها متفكاعن البعد في الوجود قد يكون يتجلى
ممتدا و طرف موجود او موهوم وهذه القبلة هي القبلة الممكنة والعلنية
الزمانية ويكون القبل بهذه القبلة في جرد من الممتدا و حد منه والبعد في حرك
اخر او حد اخر ويكون اجزاء المتصل او حده فاصلا بينها وايضا في هذه
القبلة البعدية المتكلمة الزمانية و اجزاء هذه القبلة والبعدية بمعنى الزمانية
المتكلمة ويكون لا يتجلى ممتدا ولا ممتد بل يكون الا لتفكاك بين القبل والبعد
لا في ايق التفضي والتجدد بل في حاف الاعيان من الواقع خارج الازمان
بحسب تقدم عدم الصريح البات على ذات المتأخر مع تفرز ذات المتقدم

لا في زمان او ان ولا في جهة او مكان بل في كيد الواقع وفاق نفس الامر فلا
يصح لو لم يرد زمان ممتدا وتخلله او طرف ممتد بينهما وهذا هو السبق الصحيح ^{والسبق}
الصرف والقبلة البريدية ومقابلها البعدية الدرزية والبعدية للغير المتأله وبها
زاوا القبلة والبعدية المعنوية الدرزية الغير المتكتمة فلما ان في الصرف الاول يكون
عدم البعد وجوده في ضد ذلك يكون في هذا الضروب وجود البعد في غير عدده
ويكون افعالها ويكون السانية العقلية في الدرزيات مناقضة لموصفها فاذا كان
الشيء الزمان في الدر معدوما لصدق السبب العقلي اذا وجد ارتفع العدم وقام
الوجود غير العدم وصدق الموجب العقلي وكذب السانية وهذا بخلاف البعد
الزمان فان العدم الواقع في زمان لا يرتفع زمانه عن زمانه بل ينهي بزمان
وجوده لا يرتفع الموجب العقلي في الزمانات سائبا بل يكون صدقها في حين نظر
الاول وقوع حسمين في زمانين ونظر الثاني وقوع حسمين في امكان علي
التعاقب فالمسوق بالعدم بهذه السلفية في دعاء الدر احداث الدرزي
وغير المسوق بهذا السبق القديم الدرزي ثم التقدم الزمان وهذا التقدم السردي
والكاما متساويين في قبول الانفكاك لكن بينهما تباين شئ من وجوده
فمنها ان التقدم الزماني يقع ان التقدم الزماني يقع فيه التكرار على التعاقب
بان كان شئ متقدما علي متأخر ثم يكون هذا المتأخر متقدما علي متأخر اخر والقبلة
البريدية فلا تقبل التكرار على التعاقب وكذا التأخر الزماني لان تعاقب
القبليات والعقديات لبعضها الامتداد والانقسام المتعاقبين في دعاء
الدر والسرد من المستحيل ان يكون في دعاء الدر طرفان وداسط فاول

بحوادث الدهرية كلها تحدث في الدهر دفعة واحدة دهرية دهرية ولفح احواد
كافة خيرة اعداها اما مبدعها فلان في زمان اما مبدعها فلان في زمان واما كائنا بها
فكل مصعبان زمان ومنها ان التقدم الزماني لا يحصل بالوجود والعدم بل بعرض كليهما فقد يكون
عدم الشيء متقدما على وجوده بالزمان ثم وجوده يتقدم على عدمه بعد وجوده بالزمان
فيمكن فيه عدم سابق وعدم لاحق ويكون الوجود متوسطا بينهما واما التقدم بالدهر
فلا يعرض للوجود اصلا بالقياس اليه لعدم الامتناع الفصلين البعدين علمي
في دعاء الدهر كما مر ولانه لا يمكن اسباب الوجود في دعاءها اذا وجد شي في دعاء
الدهر بار تفاع عدمه الدهري بالمره لم يصح لذلك الوجود الفراض في دعاء
الدهر والسلب عن الواقع اصلا لان الوجود متي دفع لا يصح ارتفاعه
عن الدهر الا بالسلب هذا النحو وهو لا يتسلب عن خيره هذا خلاصة
كلامه في الاثني اثنين والصفات وهذا الكلام فاسد وروهم كما سلكا
نسبه عليه من قبل المحقق احوال فوري في الشمس البازعة او لا يعلم انت
ومن يصلح للخطاب ان الفكاك شي عن شي لا يعقل فلا يتوهم لا جمل ممتدوما
او موجودا ونسب يصح احكاما المتناقضان في حاق الواقع من ودان ان يكون
احدهما في حدود الاخر والنجورة الاموف الفريخة ادلا بتدبير في نفس كانت
اذ ارفع الامتداد من البين لم ين في يد الفعل احكام بالماضوية المفهومة من
كان والاستقبال المفهوم والترخي المفهوم من ثم بل انما في احكام بالشيء
في الواقع وموجود في الواقع وموجود في الواقع فلا يمكن صدقهما نسبة بل
يصدق اما احكام بالسلب او بالايجاب فحسب فالشيء ان يكون معدوما في الدهر

ابداد ابا يكون موجودا فيه ولا يمكن احكام بالعدم والوجود واللازم اجتماعها لانقاع
المض والاسقبال ومقاديرهم وح قد ظهر لك ان الموجب بعد صدق السلب
لا يصح في الدرر اعلی ما وضع من ابا الدر عن الامتداد واما اعلی ما ذهب
اليه المتكلمين فتوقع القبليه والبعدية في حاق الواقع صحيح لكن لا بدح من امتداد
موسوم واما توقع القبليه والبعدية من دون تحيل امتداد فهو من هو سانه
قد انضج به لوي اخاصه والعامة ثم بعد القول بتوقع القبليه في الدرر
تجوز وقوع البعض خیر عدمه واطلاق العدم بتوقع الوجود من دون لزوم امتداد
فالقول بعدم وقوع القبليات على التعاقب حكم محض لانه يمكن ان يقال
ان كما يقع خیر عدمه بخير ان يقع البعد خیر عدمه من دون لزوم امتداد
فاذا تقدم اعلی بوح كان امع عدمها ثم اذا وجد ب وقع وجوده خیر
عدمه من لزوم امتداد فام المغيه مقام القبليه فصار مغيه وقبليه اعلی ح
معين فاذا اوضح وقع وجوده خیر عدمه وصار مع ارب نصار الثلثه مع من
دون لزوم امتداد كما لو جذب ب وح وقوعه وجودها خیر عدمها من
دون لزوم امتداد اعلی زعمه وبهذا يظهر انه يصح على هذا التقدير لحق العدم
من دون لزوم الامتداد لحق الوجود والعدم من دون لزوم الامتداد
على ما وضعه واما القول بان الشيء اذا وجد في زمان فهو لا يرفع عن الدرر
الابا ارتفاعه عن ذلك الزمان وذا غير ممكن فقيه الامس اجانير ان يرفع
مومع الزمان معان الدرر فافهم ثم سلك تدليس اخر وتلبس الكبر وحكم
على الزمانيات بالتناهي في جانب اخاصه وقال هذا التناهي نفي للوجوب

المحدث وقال في تنهاى مقدار الزمان وعدد الموجودات الزمانية في حساب
الماضى ليس لها دم ودوام الوجود في دعاء الدهر غير مسوق بالعدم سبقه وهرية
لما ان تنهاى مقادير الاعباد المكائنة ليس لها دم وذلك فان الكم المتناهى المقدار
سواء كان ذوا وضع او غير ذوى وضع لا يابى من حيث هو كم متناهى المقدار
ان يكون له قرين الاعيان لا السيفه البطلان ووجوده لا يقدم عليه
العدم الصرف الذي لا يتصور فيه الاستمرار بل يجوز بالنظر الى طباع الاله
المتناهى الكمية بما هو متناهى مكانيا او زمانيا او زمانيا مع غل النظر عن كل
ما يخرج عن هذا اللحاظ ان يكون موجودا في دعاء الدهر بلا قدم عدم
وهى في بجملة في بادى الراي ان يكون بوجوده ازلته غير زمانية الى ان يبطل في الطار
غايه غير هذا النظر فالذي يبطله تنهاى مقدار الزمان في اماضى ليس الا الزانية
الزمانية على ما ابتدعه معلم هشانية ومن بغيره لا بدوام الحصول في دعاء بعد صرح
العدم الصرف لا على امتداد ولا امتداد ولا يلزم من ذلك سرمد الوجود
وذاته في الواقع كما نطق من على سبيل او كيك الظاهرين المعتملين لاطفا
لورا يمكنه بل انما يلزم من ذلك الدوام الزمانى على المعنى المشهور في الفلسفة
لا غير وهذا المعنى وراى السردية والدوام في دعاء الدهر كما ان الا الهانية
في الاعباد انما يلزم ما دى الامتداد المكاني لا الهى الهانية لا استمرار الازلية
الزمانية بحصول في زمان غير متناهى المقدار ولا سرمدية الوجود
دوام الحصول في دعاء الدهر لا بعد العدم اصلا فاذا امتنا تنهاى مقدار الزمان
في جنه البدانية فقد بطلنا الازلية الزمانية على المعنى المشهور في

انتهى كلامه في الاقن المبين ومثله قال في الغنيات ثم بعد هذا سمر التذليل لا بطل
استلزام التناهي وجود المنهني به وقال لا يعنى لك ان تعقل عما اودنا اليه
قبل ان تنتهي مقدار الزمان في الازل ليس وجود الالان بالفعال لان
ورار الزمان ليس الا صرح العدم الصرف البات الذي لا يصح ان يقال
انه عدم ممتدا وغير منتهى وهو الاخلاء والالاملاء الزماني الذي هو بازل الوجود
العدم الحاض الذي هو ورار انقلاب الاعلى وهو الاخلاء والالاملاء المعكك
وليس انتهاء الزمان الي ذلك العدم لطرفه بل هو نفس هوته الامتدادية
ولكل جزء من اجزائه وان من امانه سبوتى بذلك العدم ومنتهى اليه ليس
للعقل ان يوقع بمعنونه الوهم الصلا لانه وبين ذلك العدم وتصوير امتداد
مطبق لعضه على الزمان ويقع لعضه في ذلك العدم فيجلم بانه ودفع انساب
في شئ من اوساط ما يتوهم من الامتداد وانه تصور ان منسبطه الزمان
في جهة امتداده منطبق على ذلك العدم ولان ذلك الالاملاء هو ذاتية
كانت او مجردة عنه انتهاء ذلك الامتدادات فالالاملاء المكانية انما
ينتهي بالعدم المحض الذي هو الاخلاء والالاملاء المكانية باطرافها فقط
لانها هي وهاها الامتدادية ولكل جزء من اجزائها واما العدم الذي يصح
ان يقال ان الالاملاء هو ذاتية مسوقته به فهو لطلان ذواتها وانها هو
ياتها في الواقع بحسب الفها لا بحسب مادها في الاشارة فهذا العدم لا يخصر
له من حدود الامتداد بل ينسب الي الطرف نفسه الي الوسط ونسبته
الي نفسه الي الكل والعدم الذي وراره طرف الامتداد على تلك الحالة

وانعدم الزمان فهو لطلان ذاته في نفس قبل تفرده في دعاء الدهر ليس
مطلقا بيطا لا يعقل فيه الامتداد واللا امتداد لوجه من الوجوه والزمان
والمجموع اجزائه وحدوده سبحانه به وهو بالاضافة الى ذلك كلمة على نسبة
واحدة وذلك لا يعقل في امتداد الزمان انه بحيث لو انبسط في مادته
لا لطن عليه فقد ظهر ان اللاخلاء واللاملاء الزماني واللاخلاء واللاملاء المكاني
على سبيل واحد فتمت للعقل ان تصور عددين احدهما عدم ذات الفلك
الاقصى بالمره وليس هو في جهة امتداد حره ولا هو مخصص ان تصور فوق
سطحيه بل هو متحد النسبه الى كل وجهه ودرسطه والفلك الاقصى سبق
به بنائه ووجوده لانه منبه اليه بطرفه فهذا العدم ليس بالغير ليس بالغير باللاخلاء
واللاملاء المكاني الذي بكرعته بل باللاخلاء واللاملاء الزماني ونسبه الى الزمان
ذات والمي ذات الفلك الاقصى وحركته نسبة واحده فلا يمكن ان يبسط
امتداد الزمان وتبادلي في ذلك العدم ليس وهو كجامع وجوده وحركته والفلك
بل انه يبطل وينفي عن الواقع حصول الوجود في دعاء الدهر والعدم
الاخر عدم اسباط اجرم الاضئ فوق سطحه وانشاء مادتي الاعداد
مطلقا وراية ذلك الطح وهذا العدم ليس هو انشاء وذات انشاء
بالمره بل انشاء مادته مقابل اللاخلاء واللاملاء المكاني انبسط العدم
يرفع لوجود المكاني والمكانيات عن الواقع كما يبطل اللاخلاء واللاملاء
ملاء الزماني عن الواقع لوجود الزمان والزمانيات فاذا قد وضع
انه يمكن ان يبسط امتداد الفلك الاضئ وينفع في بعض اللاخلاء و

الاطلاء المكاني ولا يمكن ان يسقط هو او الامتداد الزماني بضعف في بعض
 الاخلاء والاطلاء الزماني بذات خلاصته ما في الاق امين وانت لا يدرب
 عليك ان هذا الكلام سببه كلام المحامين واقوال من شبهه والشياطين
 لانه قد حكم اولابان الزمان مع قدره الدرر معقول وان كان الغدم الدرر
 مستحجلا بوجه اخر ثم حكم بان الزمان لا يعقل طر بان الغدم عليه الا الغدم العسر
 المنفرد حتى يلزم التقدر قبل وجود الزمان وهذا الكلام وحول متعلق لا ينبغي لا المصدر
 عن احد من العضلاء فضلا عن يدعي انه من العلماء او لا يرى ان الزمان اذا ما
 متناها فقد انتهى حد وتناهي ولا في سبب الغدم الى لا نهاية فلم ينفى مقداره
 متناها فقد ثبت احد الذي كان بصدر الباطل سواء كان هذا احد متونها او وجود
 او دراهم ليس له ولا يحاظر العدمه فله لطلان قبل هذا البطلان ان الذي
 لغد اليه العدم هذا البطلان توهم بقدره او غير منقدر بل لطلان بسبب في حالي
 الواقع والدر علي فقد اسلم ارام تناهية تقدم الغدم الصريح والحدوس
 الدرر علي الاول فهذا الغدم وراه الغدم الدرر قد انتهت اليه عدرا
 ويمكن توهم بقدره فتوهم في لحاظ العقل ان يوجد مقدار اعظم من هذا المقدار
 ونفع بعضه في غير ذلك الغدم ولزم التقدر قبل وجوده في الحداد واللا
 ملاء الزماني والمحصون ان احصين المقدار في محسب كل جزء منها عن
 الاخر فلا يكون كل جزء منها حيث يكون الجزء الاخر فهذا الغدم ليس عدما
 مصفيه وليس مناط عدم الفرار علي هذا الغدم بل فيه نحو اخر من الغدم يلزم
 كل جزء وهذا الغدم يرتفع هذا وجود الجزء فلو سق تناهي الزمان لا يكون

قبل احمد الذي بعد النبي من اجزائه ويعرض العدم ثم يوجد من ذلك احد شيئا
فشيئا فندزم سببه العدم في نفس الامر وكذا اذا سبق العدم في العدم لا يكون
شي من اجزائه ثم بعد ذلك يوجد شيئا شيئا فمحدثه يستلزم تناهيه وتناهيه
لستلزم الحدوث وبعبارة اخرى التناهي عبارة عن تعود العود الى حد
لا يكون قبله شي فالمقدار التناهي محال بخلو طرفه عنه فوق جهة التناهي
فانفلك لما كان طرفه المكالم محب خلوه بعض منه وهذه المكابته وانخلو ان
كانا محب التوهم والزمان لما كان طرفه نفس محب خلوه عنه على تقدير تناهيه
فالتناهي فيه لزوم العدم في الواقع وما قال هذا المنجبر ان الزمان على تقدير
تناهيه يكون محيطه دائرة فضة كما مرت الاشارة لعم به محيطه لكن محيط
دائرة حصلت على التدرج فيحدث اولاً وقطعه منه ولا بد من ابتداء
والنهر محيطه الدائرة له حدا بالقوة في التوهم اذا فرض عدة فمن حيث
بتدراك العدا وبتبني سوا العدا وكذا حال الزمان فلا بد من حصول بعض الدور
لبعض قبل ولا بد ان يكون منتها سبابة وعلى القدر فلا بد من التناهي
بالقوة في التوهم لا يكون قبله شي فاذا قبل ان تناهي الزمان محب
احد ويوجب سببه العدم في الواقع لعم ان كان معروض هذا السبق متحصرا
في الزمان للزم بالازم الفلاسفة من لزوم وجوده حال عدمه هذا بحيث
ان مفقاداته ثم والا فلا وما نقلنا من كلامه ظهر لك ان ما قال في التوهم
البازغة انه لما زعم صاحب الافق امكن لكون الزمان متناهي في جانب
اما ضي اختار القول بالحدوث الدهري بقل غير مطلق مطابق ثم بتفسير

الفلانة السردية والناظر الدرري بما فر قال هذا القسم مما يحمله الفسفة
 عند العقل سواء كان لها محقق في موضوع امر لا والبرهان قد دل على
 بحسبها قد عرفت ان هذا القسم من العقول مما يحمله العقل وليس نحو غير قوتها
 الا من اعلاط الوهم ثم قال في تقرير شعره الذي سماه برهان بالامتراد في
 في ان القوم الواجب بالذات جل مجده مقدم في الوجود على الحوادث
 اليومية مثلا لئلا لم يكن بحسب ان مجتمع احداث اليومية مع جل ذكره في الوجود
 في النية وكيف لا يكون لموجود كحلف عن موجود في حصول الوجود بم لهج
 ان يقال احدهما قديم والاخر حادث فمن القطر بات الا وابل ان احداث
 اليومية مثلا لم يكن له وجود عيني في اتق الزمان ثم حدث وجوده في الا
 محضضا بالوتوع في ذلك الزمان مخصوصه كذلك لم يكن له وجود عيني في
 الواقع الذي هو دعاء الدرهم انه حدث وجوده فيه واقعا في زمان احداث
 اذ لو كان له وجود في دعاء الدرهم قبل وجوده المفروض احداث لكان الوجود
 في زمان قبل زمان احداث النية فان الشئ الزماني لا يكون له الا الوجود
 الزماني وانه لا يكون له بين وجوده في اتق الزمان ووجوده في دعاء الدرهم
 اختلاف بل انما الاعتناء فقط ووجوده في اتق الزمان قبل زمان احداث
 وذلك فسح الغرض وحق الفردية الفطرية فاذا قد تحقق انه اجل ذكره
 كان موجودا مع عدم هذا احداث في الاعيان مطلقا ثم وجد وصار معه
 سبحانه في الدرهم اذ هو جل خبا به بري عن الزمان والمكان فيكون تقدمه
 تعالى على ذلك الزمان لئلا يسرد باذنا احداث عنه تاخر اذ هو باذ

المعنة التي بنيت على دهرين الاحداث معنية وهرنية هذا الكلام في الاصح امكنين
وانت لا يدب عليك ان العوايه لا تختم عليه لفتح برحمتها هذا الكلام
فان تقدم الباري الفاعل على هذا الاحداث ممنوع على تقدير ما وضع من
ان الاستدراك في الدهر والذري بين به مما سخاقت غير خفية اما اول اطلاقه
منقوص بالعدم اللاحق فنقول احداث اليوم يكون موجودا في زمان
وجوده ثم بعدم فعدمه اللاحق مسبوق بالوجود في الزمان ذلك في دعاء
الدهر بهذا العدم مسبوق بالوجود فنصير احداث موجودا في دعاء الدهر
ثم بطرد عليه العدم ونفع في خير الوجود اذ لو كان له وجود بعد الوجود انقضى
لكان في زمان ما بعد زمان الوجود قال الشبه الزماني لا يكون له الوجود
الزماني وانه ليس فرقا بين الوجود الزماني والوجود الدهري وانما
المغايرة بالاعتبار فيلزم ان يكون للحدوث اليوم غير الباني وجود
عسى في اصح الزمان بعد وجوده الزماني وهو نسخ حكم الضرورة ودر
انفرض فاذا كان اللاحق عدم دهرى مسبوق بالوجود في دعاء الدهر
وهذا خلاف مذهبه وانما يافلان غانية بالزم من بيانه ان ليس للحدوث
اليومي وجود قبل وجود في زمانه في الدهر ولا يلزم كحقيق عدمه قبل هذا الوجود
بل هذا الوجود في دعاء 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 احداث الوجودات الزمانية طرا فان
الزمانيات المحضه لكل خبر وجزء وجزء موجوده في دعاء الدهر عند

الفلاسفة فافهم بدأكله على ما وضع في الدهر وما على ما هو المحقق فوجود اتحاد
سبق في بالعدم في نفس الامر جاق الواقع وجود الازل السابق على عدده الاصح
في نفس الامر سنة متفردة في التوهم كما مرت الاشارة اليه ثم في القول
بالقبلة السريانية التي اخترعها اليه الفلاسفة ودفع بهذه السنة كمال الام
الهام رح وقال بل سمعته يقول في اصباح اشرفية فيه شك اخر
هو انهم زعموا ان قسام المعنى قسام التقدم والناخر ثم زعموا ان قسام
التقدم التناخرية فحيث يكون خمسة ثم انهم اشتوا ابد من النوعين
من المعنى المعنى بالسرمد والمعنى بالدهر وبدأ تناقض فلما قلت له ما خطبك
يا امام اصحابك تنزع اقسام التقدم التناخر على تلوها عليك منكر الذاق تنفر
الامر سقط البيان سببين البيان في افاد بليم وكلماتهم وزبرهم ومقالهم
فلما ظنك عرض السبع غير المصعب تصحفهم وازارهم في محسن سناور
مخمس الاقسام البين من اهل بل من النجا بلين لدا قال في الفيات
وزاد في الاق المبين عليه بيانا وقال السيس من الفطريات الاوائل
بعد العلم بوجود الفيوم الواجب بالذات حمل ذكره كان ولم يكن موه
هذا احادث اليومى مثلاني دعاي الدهر ثم وجد جب ومن البين
ان الفلاسفة المحصلين مع شدة عفافهم ووعلاهم في تقدس
المبدأ ونزله يسوا ممن كفى عليهم ذلك مصصا لهم عليه في تصحفهم
الفلسفة الكثران لقد نفوس ما تحصى في هذا اللباب فاودن من سبب
المتفرج ان سببه تعالى ذكره على احادث الزمانى وعلى كل جزء من

اجزاء الزمان عندهم سبق بالدهر والسرد لا سبق بالزمان للنعم حين حادوا لخص
عن اقسام التقدم في مباحث التقدم والناخر اخذوا التقدم الزماني على وجه
شمل النوعين الى سبق بالزمان والسبق بالدهر وسرد حيث قالوا سبق
الزماني هو ما كسبه بحسب ان يحلف المسبوق عن السابق في الوجود الم
بقيد واذلك بان يصح للعقل تحليل تمتد بالذات او الامتد بالذات او
لا يصح سرور تمتد بالذات ولو دهمي بسما اصلا فلا محالة كان ذلك المعنى
المطلق بالارسال عن هذا التقدم وعدمه قد استزكا فهدا غانية يا محتم
من قبلهم الا ان هذا الالهام ليس على بسن المحصلين انتهى وانت
لا يدب عليك هذا الامام روح خاشان يكون من اجالهم او المنحاه
بل لا انفراد في ان هذا الكامل من الذمضام حل سعبه اللدد وخصونه
والافتراء على الكرام فيقال له يا امام المقترين بل تعال نسيم يا اهل اللباب
على كل سواد بنيا ونبيلكم الا تالوا بيننا ان تقرونه بين ايديكم وحلفكم الا
تنتفع الصحف الاولي او لا يعلم انهم بعد تفسيرهم الفلانة الزمانية باشرت
بحكمون لعدم الطباط هذا النوع من التقدم الا بالمرمئذ غير فارهم سنون
به انسية الزمان تارة وعدم سبق عدم علي وجود الزمان تارة اخرى
وسبوقه كل حادث سبق امدة فلو كان هذا سبق السرد في داخل
عندهم في سبق الزماني لما صح هذه الاحكام على الاطلاق فعلم ان هذا سبق
لم يكن في مصحح نظرهم بل الفلانة الا لكأنه عندهم مختصة علي في تحليل
امتداد او الامتد والنصوص التي ادعوا لا تعطي الا ان له تعالى مع الالهام

نسبة غير زمانية واما ان هذه النسبة قبلية فلا جعل الرجل اخذ بدبته فقد
 البارى عز وجل على احوادث اليومية من امثلكم وهذه اليد بته غير مكرمة
 محلها مع ما سنده اليد بته خلافة مما وضع في امر الدر **قوله** هذه الفلنة
 ولبسها الى الفلاسفة اذ انا اليهم وهم لا يقبلونه وبنى ان يعلم ان عمر
 الامام ربح ساقط لان مطلق المعنى والكانت باز او الفلنة لكن لا يلزم
 منه ان يكون باز او كل نوع من المعنى نوع من القبلة وليس المعنى مضابفة
 للقبلة حتى يلزم باز او كل معنى قبلية والذي لفظ به كلامه من ان تقوم البارى
 عز وجل على احوادث اليومية من القطري الاولي فقيه ان الضرورى در
 عند الكافة من الخاصة والعامة ان تقدم الاعدام على احوادث
 وناخره عندا بقدمات وناخرات متعاقبة في حاق الواقع من دون اعتبار
 المعية وقد اكرهه البدئية ايماناً وتقليداً ما قالت الفلاسفة وادعى
 التقدم من دون توهم امتداد وتخلله وبذلك بين بدنيا عند احد بل يمنع
 بدبته بحكم به عقول الكافة دلا اقل من ان يكون نظراً على النظرية
 فالذي هو بدبته عند الكافة غير الذي ادعى بدبته فانهم ثم ان جعل هذه الدعوى
 الى حدوث احوادث اليومية في الدر وتقدم البارى عز وجل لتقدم
 باعتبارها عن التقدم اصلاً وبني عليها الحجج على حدوث اجابات طرا
 لمنه طرق **الطريق الاول** ان البارى جل سلطانه متقدم على احوادث
 اليومية فقد ما سره بادى احوادث تماخر عنه سبحانه تاخره به ما يمنع
 حسنة تحليل امتداد توهمه سبحانه وبنيه فقد استبان ان يكون جميع

الطريق الاول

المعلولات

المعلولات من المبدعات والكليات بالسر في درجة هذا الحادث
اليومي في الخارج عن المبدع الفعال باخراصها غير متقدر بحسب
العدم في الدهر والا لزم تصور الامتداد في الدهر فيقلب الدهر زمانا والذات
متغيرا والقرار سبب الا والنسبة الدهرية نسبة متقدرة وذلك كله خلق
بالحكمة الفطرية والضرورة البرهانية ليس اذ انظر العالم في التلوين
والابداعيات بالحدوث الذي والسر يدية الوجودية كان للجاعل
بالاضافة الى المبدعات المعينة الازلية في الدهر متخار عن هذه المعينة
الحادثه فقد وقع في الدهر حد ويجب ازلته المبدعات وحدوث
الكليات فلزم في الدهر تقدير يلزم اذ ان يكون نسبة البارى ابا
الحق تعالى مجده الى ما عدا ذاته نسبة متقدرة ويلزم التدرج والسببية
في شيوته وانما صاته **فرد** ذلك مما دعى الفاعل الحادى المعروفه بما قال
في كتابه وانت قد عرفت ان هذه شجرة اصحبت اصلها من الارض
ما لها من قرار ومع هذا لم يطهر الى الا ان انه ابي حلف في لزوم التجرد
في نسب البارى كل الى المخلوقات وهل هذا الا لتذيب لحكم القطرة
وما قال الله تعالى وهو يصدق القائلين كل يوم هو في شان واياتهم
عن الزمان فمعناه عدم الحاجة اليه وعدم كخصه به لا بمعنى ان الدهر فعل
نسب مجرده الى الحوادث لعم لا يصح التجرد في ذاته وصفاته اللمانية
التي هي مبداء الاضافات واما تجرد الاضافات بتجدد واقع في مضموعاته
فلا خلاف فيه ومن ادعى فعلية البيان فافهم ثم قال فان ارعك شيطان

الوهم ان الامتداد في الدر والدر في صفة الرب واجب للزوم على
كل حال فان الله سبحانه على تقدير حدوث العالم موجودا ولا مع عدم العالم
في الدر ثم هو موجود مع العالم بعد حدوثه في الدر اخر اقلزم الامتداد في الدر
وتجدد وصف الافاضة للرب بعد الافاضة نه بديك في سبيل الحق
باذن الله سبحانه اما اول افلاك العدم ليس شيئا فصيح اعتبار المعنى بالسنة اليه
او حقيقته صرف اللبس والامتناع لا شيء بعينه باللبس والامتناع على خلاف
الامر في الاشياء المحبذة هو جودة الثمانية واما ثانيا فلاك الله سبحانه موجود
في الدر بل هو متعالى الذات عن الزمان والدر على خلاف الامر في المبدع
فانها موجودة في الدر والدر والبريد وان اشتركا في سبيل صريح اثبات
والارتفاع عن الحق النفسى والامتداد الا انها مختلفة باختلاف سبق
ولعدم الصريح بالفعل او بالمكان لا في البريد فان المبدعات والكليات
موجودة في الدر جميعا فلو كانتا مختلفتين بالقدم والحدوث في الدر لزم
لان يصح توهم الامتداد في الدر واختلاف النسبة في الموجودات في
الدر بالقياس الى البارى الحق سبحانه بالمعنى واللامعنى فيكون هي نسبة
منقذرة امتدادية واما اذا كانت هي بالسر موجودة في الدر لعدم
الصريح غير موجودة في البريد لا وابدأ فيكون هي جميعا محبذ
المعنى على نسبة واحدة وفي واجبة واحدة والبارى الفعلى بحبذاته
احضنة متقدم عليها لقدمه با غير حاصل الوجود في الدر انه افلا امتداد
في الدر ولا تفرد في النسبة واما ثانيا فلاك سلب الشيء عن الشيء لغيره الى

محقق مسلوك وسلوب عنه بقدمانه وليس لفي ثبوت المسلوب عنه فقط
وكذلك اضافته شي الى شي والاضاف شي لشي تمده الامور بمحقق عند شي
واحد لا غير بل السند عي وجود اشياء بتقدمها وراذات واحده فاذا كان الحال
موجودا سرديته لا غير لا لم يحقق اضافته سبحانه الى شي ولا سلب شي عنه اصلا
ثم انه ابداع جمله هو موجودات في دعاء الدرر جمله واحده صدق عقده حمل الموجود
عليها جمله بالاطلاق العام الدرري فاين هناك لذاته الحقة وصفان حكيم عليها
باسبق واللحق في الدرر وعلى القدر المشرك بالنسائين والتلاحق ذلك
هو الذي مغير عنه بالمغير والدرج واما راجع الفلان وجود المجموعات فاقبه
على تقدير استغاب احد وث الدرري يقع في دعاء البنات الذي هو الدرر
بدلا عن العدم الصريح ودواعي خيرة لاني حد ما خرم تجاز عن جده فلا تجاز
في الدرر حد الاضافته عن حد اللافاضة فلا يتصور هناك سابق واللاحق بحسب
حدين في الدرر بخلاف ما اذا سردي بعض المجموعات دون بعض فان
ذلك مستوجب الافاضين الموجودين حدين متميزين في الدرر وان
يكون تفررا الافاضين في ذات المفيض الحق ووجود اضافتين بحسب
ذلك على سبيل التعاقب واللحق عليه انتهى كلامه في القبات
وانت لا تدرى عليك ان احكم بلزوم التقدير في الدرر عند مسوقه
وجود احداث ما بعدم حكم سلطان الفطرة العقلية وتصارا العقول المكنونه
لا يندفع بل يوسنة سلطان الوهم ولا يندفع نوره بما فاه بالغم فانه لا يخفي
على ذوي فطرة ثاقبه وادبي وطنة طمانينه ما في الاول فلانه لو تم لرم

ان لا ينصف العدم بانفدم كما لا ينصف بالمعنية فقدم الشبهة فلا ينصف الوجود
بالمسبوقية التي للنضائيف فلا يصح احكام بالحدوث اللبيري داخل ان العدم
وان لم يكن شئبا لكن احداث لغضى سلب الوجود وسلب معنيه مع
القديم فوجود القديم تارة ليس مع وجود احداث وتارة مع فلزوم التقدير
قطعا واما في الثاني فلان الوجود للباري الفعال تارة مع عدم احداث
وتارة مع وجوده فكل من التقدير في وجوده الواقعي والتجدي في حاق الواقع
سواء اذ سيج ويرا اوسرمد اذ سيج باسم اخر وبه الا يتدفع بالسماء سيج بها
ما انزل الله لها من سلطان واما الثالث فليوج عليه اثار الالهة و
معير العاقل بالثبوت بمنزل هذا فقال لا انقضاء السلب وجوده مسلوب
لا يرضه فطرة لثبوت وج لا يصح سلب الشريك عن البارى المنعالي
عنه ثم ان احكام بالحدوث والمسبوقية بالعدم اما كان لوجود البارى
وسلب العالم معه ثم وجود العالم بعده واذالم يكن احكام بالسلب
صححالم منى في يد العقل ما يحكم به بالحدوث كلف واذالم يصح سلب
العالم هناك فان لم يصح الايجاب الصاف ذلك حكم بارى تفاع المفضين
ولا يرضه فطرة السانبة الا فطرة امثال هذا الرجل وان صح الاله
فلا لزم القديم ثم انه اعترف في قوله فاذا كان اجماعا لوجوده سريته
اه انه لم يخفق اضافة سبحانه الى شئ في السرمد ثم بعد ابراع خلية
اموجودات حسنت اضافة المعنى فوجوده تعالى السرمدى
تارة مع العالم وتارة ليس معه فلزوم التقدير واما في الرابع فان

فعاقب الوجود على العدم بدلا عنه من دون فهم امتداد غير معقول
اولا يري انه اذا الفرق وجود الباري الفاعل عن وجود احوادث موجوده
سجانه نارة لسبب معه ونازه معه ولو صح وقوع الوجود بدلا عن العدم
في خبره من دون تفرد وامتداد ولو هو موافقا لما جاز ان يقع معناه سجانه مع
المبدعات مع سلب المعنيه مع الكائنات بل متفرقه عنها ثم يقع معنيه
سجانه مع الكائنات في خبره بها وسلبا بدلا عنه لا في حد من حده
يلزم الامتداد والتفرد بطل اساسا اصل الدليل فتأمل جدا الطريق الثاني
انه اذا كان النوع الهوي لا في متعاقب الافراد الغير المتشابهه في
التعبير والزمان لا عن برز زمان كما هو مسلك الظاهرين يقدم
العالم كان كل من تلك الافراد الغير المتشابهه جاز ما بنا يتعلق به
التكون عدمه المنكسر الزماني على الاستيعاب الشمولي فيكون هو الامح
حادثا تير يا يتعلق به الضع من بعد عدمه الصريح الغير المنكسر في الدر
بالضرورة العقلية واجماع زمره العقلاء فاذا ن بالخطا والاجمالي يفرق
احكم سبق العدم الصريح الدرزي على الطبيعية امر سلة والكائنات
الطبيعية موجودة في الدر مع عدم وجود شي من الافراد بل على صرافته
الارسال والطلاق الا الا شريطة ذلك قول بالمثل الا فلا طريقه
وقد استبان لطلباها من سبيل البرهان فقد الصرح اثبات الحد
الدرزي لطبايع الكائنات الواقعة بحسب الكون والف ادلا
يلزم من ذلك حدوثها في الزمان بعد العدم الممتد الزماني كما يشبه

اولاً الميكلمين بما لا ينقسم لا يحفاظ وجود النوع في عالم الزمان على ذلك
التقدير يتسلسل الافراد المتفاوتة لا عين بدازماني فاذن قد ثبت
ان الحركات بالسر والاشخاصها وانواعها ومنها الحركة المستديرة التي هي
محل الزمان اعني اسرع الحركات واطورها واسمها دواسعها وان هي
الاحركة المعدل حادثة الوجود في الدر من بعد العدم الصريح المستوعبات جميعاً
ويلزم من ذلك حدوث جملة الافلاك المنخرت بحركاتها المستديرة في
الدر واللازم سكونها او لا قبل حدوث مهية الحركة ثم عودها بحركة اخرى
ما دخلت في الوجود مهية اخرى وذلك سيجعل من جهة لزوم الاستداد الام
في الدر من جهة انه لا سكون في الفلكيات للونه في حكم الموت
واذا اصرح حدوث الفلك الاعلى وجميع السماويات الصريح الضم
ان ما معها في الدرجة حادث الوجود في الدر يسوق الذات العدم
الصريح في الدر وكذلك ما تقدم عليه في الوجود ليس الا في امرية الفعلية
في لحاظ الذين لا غير وهو العنصر الاول في عالم الامر فقد استبان ان
حدوث عالم الامكان بالا سر في الدر وسبب وجوده انما
بالفعل بالعدم الصريح الدر في هذا خلاصة كلامه في بيان انه لا بد
عليه ان هذا العنصر مني على اصل موهوم من استلزام حدوث الزمان
للحوادث الزمانية احدث الدر لها ما ادعي من الضرورة
والتفاق الفعلية وقد عرفت حالها ثم مني نواعلي ان حدوث الافراد
في الدر لا يكون الا دفعة واحدة وان الدر لا يحتمل تعاقب الفلكيات وقد ثبت

انت انه جاز وقوع الوجود بدل العدم من دون لزوم امتداد فلنحو ان نفع قبلات
ومعيات على التعاقب بان نفع المعينة الضلينة بدلا عنها من دون لزوم الامتداد
ثم نبي لزوم حدوث الافلاك على لزوم الامتداد وفي الدرر على استحالة السكون و
قد عرفت حال الاول والثاني وان ادعبه الفلاسفة لكنهم حكموا رجحا بالغيب
من دون اقامته برهان ثم نبي حدوث العقول التي تحت العقل الاول كقولها
في درجته الافلاك في الصدور عن العلة وينبئ في ذلك الكتاب بان صدور

هذه الكثرة عن الواحد الخففي ليس الاحسينات وتلك المحسنيات متلازمة
في الوجود فيكون الافلاك والعقول متلازمة في درجته واحدة وهذا النبي
من الحق شيئا لا يجوز ان يكون الكافلة يرصد الافلاك موجودة والمعلول
لعدم سنده الوجود ويكون متخلفا عنها وبذا يقابل ايضا غير في به فيجوز ان
يكون السماويات مستحيلة بالازلية الريدية والعقول ملكها فيجوز قدم
العقول دون السماويات ولا يندفع هذا الا لاستعانة بعض مقدمات
الدليل الاول او بعض مقدمات بعض الوجود الالمانية ثم نبي حدوث العقل الاول
على ان تقدمه في امرته العقلية دون الوجود العيني وبذا ايضا غير مبرهن عليه
فيجوز ان يكون لعدم العقل الاول في امرته العقلية والوجود الدرري معا
لانفاة بينا ومن ادعى فعلية البيان الطرفين الثالث انه من المعلوم
لكل ذي حظ من وضاعة التخصيل وذي فسطح ما من الضرورة العقلية البار
تعالى سلطانه وراو عالمي الزمان والمكان وهو متقدم بالبريدية على انجرو
المعبرين احداث من الزمان الممتد كذا اليوم مثلا وكذلك على ما بازايه



من محله كنهه الدورة من حركته معدل البناء المتصل وقد تبرهن لك ان اجزاء المتصل
 الواحد موجودة جميعا الوجود الشخصي الذي هو بعينه وجود كل ذلك المتصل الواحد
 فاذن قد استبان بضرورة فطرة العقل من غير محض ان ذلك الوجود الشخصي
 الذي وجود الكل الزمان واجزائه وكذلك الوجود الشخصي الذي هو وجود كل الحركة
 المتصلة التي هي محل الزمان وجودا معا صبا متأخرا بوجوده في الدهر متأخرا كالحلقة
 انفسا كما ويراعى وجود الباري الحق سبحانه في السرمد المتقدم عليه تقدما
 مطلقا لفراد باصري سرمديا فاذن قد ثبت اذن ان الحركة المستديرة
 التي هي محل الزمان هي اقدم الحركات ويظهر ان هي الاخرى الفلك الاضحي
 المحدد للجهايات حادثة الذات مسبوقة الوجود بالعدم الصريح في الدهر و
 كذلك مقدارها محال عنها وهو الزمان ويلزم من ذلك ان يكون موضع
 تلك الحركة وهو اجرم الاعلى المحدد للجهايات ايضا حادثا موجودا في الدهر بعد
 عدم الصريح الذي هو في اللازم ان يكون في الاعيان عرابا على الحركة والسكون
 اذ السكون ايضا ليس يتحقق دون الزمان ثم سلب بالحركة اخرا عند حدوث
 الحركة وهو حلف محال فدا حالته ضد الطول الاصول الفلكية واذا ثبت حدوث
 جرم محدود الجهايات وحدث حركتها المستديرة المتصلة التي هي بعينها محل
 الزمان فقد استتب اثبات حدوث ساير الاجرام والحركات وجرم ^{الفلك}
 ومنطقه معدل النهار بالنسبة الي بدن الانسان الكبر وهو حياطة العالم بظلمة
 المشتق الشخصي في منزلة باقوع الدماغ بالنسبة الي بدن العالم الضعيف هو الشكل
 الهيرلاني الانسان كما قال مفيد الصانع ان اسقاطا ليل الشمس وقلوبها

الكلي

الكلي بما يحويه من الافلاك الخزنية في منزلة القلب ومجاهاه والصدر فاذا ثبت
حدوث الدماغ والراس والصدر والقلب سبب حدوث سائر الاعضاء
وحلته البدن ولو اثبت حدوث الفلك الاقصى بل حدوث عالم الخلق
جميعا فقد ثبت حدوث ما معه في درجته العلوية من عالم الامر بل حدوث
عالم الامر شبرا اثره كما مرنا خلافة ما في قبانه ولا يدسب عليك ان هذه العبارة
منبئية علمي ذلك الاساس الذي ليس له قرار ثم بعد ذلك منى ان اجزاء المنفصل
موجودات بوجود الكل حقيقه يلزم من حدوثها حدوثه وليس الامر كما زعم بل
اجزاء المنفصل لا وجود لها حقيقه انما هي امور منزوعه متأخرة عن وجود الكل
كما بين في موضوعه ومرت الاشارة اليه نعم لو منى علمي ان حدوث جميع
الاجزاء دفعة مستلزم لحدوث الكل لاستلزام انقضاء اللازم انقضاء الملزم
لكان مثل ما مر في الوجه السابق يريد عليه ما اورده سابقا قوله جزم الفلك
ايه قول شعري لا عصفه علمي خفي بظرفيه ولم يكن هو محتاجا اليه هذا الشعر بل كفي
حدوث المحرول للجهات لاستلزام حدوثه حدوث الاجسام ودوي الجهات
ثم خلوصه عن الحركة والسكون المقدر الذي هو الزمان لا يظهر له وجوده التفاعل
الذي بين الحركة والسكون لا يابى ارتفاعها لعم الاصول العطفه خلوصه
الفلك عن الحركة ظاهر لكنه دعوي من دون حجة فندبر الطريق الرابع منبئي
على تمهيد مقدمتين احداهما ان المسبوق بالامكان الاستعدادي حادث
في الدهر وبيانته قد نقر في مقارنه ان من امكانات ما لاك صلوحه لقبول
القبض طباع امكانه الذاتي ومنها ما لا يكون مستحقا للافضانه الا بالامكان

الاستعدادي وما يكون مرسومًا بالامكان الاستعدادي فهو ليس فابلًا الا لانه
الوجود في الدرهي بل بحسب له بالنظر الى شئ ذاته ان يكون بحيث لا يدخل
في الوجود النسبة الا بعد العدم فالمرسوم بالامكان الاستعدادي يكون وجوده
بالفعل لطلبه ان عدمه المقابل لوجوده في متن الواقع منسبه فلما حاله ليس
اصح ان يكون اذ لما الوجود في الدرهي بالضرورة وبالحملة من المنسب ان
الموجود في احداث الذات بالامكان الاستعدادي اذا دخل في الوجود
مطل عدمه المقابل لوجوده فيكون دخوله في الكون بار تفاع لا كونه في
الواقع ولا التبراب في ان عدمه السابق الزماني لا يرتفع بوجود
المتاخر عنه بالزمان لعدم التفاعل بينهما بالضرورة فقد ثبت ان في الوجود
ما هو كما ذات الذات في متن الواقع متانف الوجود بعد العدم الصريح
في الدرهي ثبت حدوث الدرهي لا محالة كذا قال في بيانها وانت لا تدرك
عليك ان وجوده يمكن بالامكان الاستعدادي انما يكون مطلقا ان عدمه
مجرد وعوي من غير بيان وتبسم من يقول بالقدم والذري بكل
كان ومبدا غافلا بد من البناء على ما مر منه ان حدوث الزماني مستلزم
للحدوث الدرهي وقد عرفت ما فيه المقارنة الثانية ان الامكان الاستعدادي
لا يعنى حدوث الدرهي ولا باباه وقال في بيانها ان عدم الزماني
في الزمان الفيل غير مصادم للوجود في احداث في الزمان او الان البعد
لا اختلاف احد من المتابرين فذلك العدم الغير المقابل لهذا الوجود بما
هو ذلك العدم ليس بصادم كون هذا احداث مسوقا في الدرهي بعدم صريح

وهرى غير زمانى اولايكون ميو فاه وليس الفولستدعى شباعن ذلك
ومن المعلوم البين ان الامكان بما هو امكان استعدادى بلزوم الصحابه
احرته وللان عدم حصول المستعد له بالفعل في زمان حصول الاستعداد
وسبق القوة على الفعل حسبته سبفا منكمما في الزمان فالامكان الاستعداد
ما هو امكان استعدادى بالقياس الى وجود المستعد له ليس هو بمصداق
لحدوثه الدرهمى ولا هو مستعد اياه فاذا نفعول لولا ان طباع الامكان الذاتى
تالى ازلية الوجود لم يكن للمستعد له الاحداث الذاتى من جهة طباع الا
مكان احداث الزمانى من جهة الامكان الاستعدادى غير مكان
بجمع لى التبع الكائن بالامكان الاستعدادى واحداث الزمانى والازلية
الدهرية وليس لفتح فى لستوع ذلك الاصلح عن الضرورة العقلية
والمطلع عن القرحة الاستوانية وانت لا تدب عليك ان احلف
الذمى الزم على تقدير عدم اياه الامكان الذاتى الازلية الدهرية من حوار
امكان ازلية المكن بالامكان الاستعدادى فى الدهر غير حلف الحضم
بل هو عين ندرته وان سنى على ان احداث فى الزمان حادث فى الدهر
فقد عرفت ما فيه كلام بوجه اخر هو انه يجوز عدم اياه طباع الامكان الذاتى
عن الازلية الدهرية وعدم اياه الامكان الاستعدادى عنها لكن يجوز
يكون الابار عن الازلية الدهرية من لوازم بعض المسيات الممكنة
فيها عن قبول الوجود الازلى الدرهمى دون البعض وذلك المسيات
الابنية الازلية الدهرية يكون الامكان الاستعدادى من لوازمها ايضا

وامهيات الاخر الكافية في حصول الوجود نفس الامكان انما يلين ابنه عن
اللازنية الدرته فانهم ثم بعد تمهيد ما مهد في نظم الدليل ان احدث الدر
امسنتين الابنات للحوادث الزمانية المتبقية بالامكان الاستعداد
انما ملك انما له مناوط وجوب سبق عدم الصرح على وجوده في الدر
طباع الامكان بالذات العاخر عن قوة قبول الازلية فان كل ما يدحل
تحت طباع الامكان يجري عليه حكم احدث الدر في بحسب سلطان سبق
العدم الصرح عليه في الدر سبعا دبر با كما جرى عليه حكم احدث الذات
ايضا بحسب سلطان سبق عدم عليه في مرتبة الذات سبعا بالذات سبعا
بالذات كذا حال في نبتانه وقد عرفت محلل في امسني عليه ثم اورده حجة اخر
تمسك بها على احدث الدر في لو تم مقدماتها لنت على ان طباع
المعلولية ابنه عن القدم واللازنية ونفره متوقف على تمهيد مقدمات
قدمه هي في نبتانه فادعي اولان ما عن الوجود لا يمكن ان اسم في
العقل وانما يصح الارسام الذين لما لا يكون الوجود عين مهية وبين ذلك
من سبيلين احدهما انك قد استغنيت ان محسب لا محالة انحفاظ امهيات
ذاتياتها جميعا في اي نحو كان من احاد الوجود وينبع ان مسلح النسخ عن
انه وعن شبي من ذابناته في طرف ما من الطرف وفي نحو ما من الحجابي
الوجود وكيف يكون الوجود والنفر متبلا نحو حقيقته ومقد النسخ
مهية فاذا كان الوجود وراثة امهية صح ان يوجد تلك المهية وجود الارسام
طلبا بالا لطباع وينسخ عن الوجود المعنى لزيادة فاما اذا كان نسخ مهية بها

الوجود الذي في ذاته يخرج وفاق الاعيان فيكون نسبة الوجود الاصل الى ذاته نسبة
الاسانبة الى ذات الانسان فليس في فجار العقل دائرة امکان ان يوجد بالوجود
الذهني ولا التزم اما ان يسلم منه عن نفس ذاتية وذاته واما ان يفتك الوجود
الذهني وجودا متصلا عنيا واما ان يكون الشيء بما هو موجود ذاتي موجودا اصليا
منفردا في بين الاعيان السبيل الثاني انه قد اقر في مقوله ان الوجود ^{عليه} اما
الشيء او مسادفة فالوجود في الاعيان هو الشخص العيني والوجود في الذن
هو عين شخص ذهني لا غير فاذا صح لمهية الشيء وجود في الاعيان ومثل في الاذن
كان نفس منهية لا تمنع الشركة بين الفرد من العيني والذهني فكانت لا محالة
مهية كلية صالحة للحمل على ذلك الفرد من وهذا انما يفتور فيما كان وراو الوجود
والشخص واما اذا كان الوجود الاصل في الاعيان هو نفس منهية لا غير فاول
لا يصح لمهية وجود في الذن ثم فرج على هذا ال امر منه العقلية ومرنه الوجود
منحد ان بما عسبه الوجود وقال في بيانه ومثل ما استبان لك من السلسل
السنين انه لا انما يفتح امر منه العقلية للذات والذات ليس الذات العنسية وجودا
الاصل في بين الاعيان هو لعنيتها جوهر نفسها ومرنه ذاتها من حيث هي فاما اذا
كانت مرنه الذات بما هي هي الوجود في حاق الاعيان كانت امر منه العقلية
بجيب نفس منهية الذات اخف من حيث نفسها امر سلة هي بعينها الوجود
في بين اخرج والنفرد في حاق الاعيان فالمرنه العقلية والهوية العينية تالك
واحد على خلاف ذلك كما حيث يكون الوجود ز ايد اعلي المهية هذا ان اصلا
من امهات الاصول التي هي اركان علم ما فوق الطنعية وانت لا يدعي

عليك الذي يلزم من السبلين انهما امرتبه العقلية في ذات عنها الوجود
لا يكون المرتبة العقلية والهيوتية واحدة بل يرا العن في الالوام الظلمانية ثم
بين عنه الوجود في الواحد والزيادة في الممكن فتارة يقول ان مصداق
الموجودية في الوجود نفس ذاته من دون حنفية نفسه في العقلية والمطابق
في الممكن نفس الذات من دون حنفية زائدة لحنفية لكن مع حنفية ^{العقلية}
خارجه عن المصداق وقد علمت ان العنية والزيادة بهذا الوجه غير صالحين
بوتوع الشراخ وتارة يقول ملاك اشراج الوجود من انه ذات كلان ومهتية
كانت وسباط ومعايرة ارتباط ملك الذات بالمهتية بالموجود نفس ذاته
ارتباط الصدور والاستناد والادخلية مخصوص مهتية بما هي اشراج الوجود ^{لصحنه}
بل خصوص المهيات باسرها بلقاء الاعنار في ذلك مطلقا وانما يصح اشراج
الوجود منها بالاستناد الي عين الوجود الخفيض الذي هو الموجود الحق نفس
ذاته وحنفية الوجود بها ك هو محقق نفس لا محقق شيء وبين المنسج منه ومطابق
الاشراج فرقان بين الهتي وهذا الباطنة يناقض ما ذكر سابقا فان ما ذكره
ان المطابق نفس الذات والكلمات يحتاج الحنفية العقلية وقد حكم منها ان
المصداق الاستناد والمهتية بلقاء قابل ثم انه قد ذكر اسم التقدم السبعة
و يبلغ في بيانها والذي بهم في المقام نفسه قال وسماها العقلية فيه ^{بالعقلية}
والاقراد بين القبيل والبعد في طرف الوجود ودرعاه حصول وتحلف البعد
عن القبيل في ذلك الطرف بحسب بين الواقع لا بحسب خصوص امرتبه ^{العقلية}
والكلمات هي من مراتب نفس الامر وذلك نوعان مختلفان هما التقدم الزماني

والقديم السرمدي وهذه الانواع الاربعه اي بذات النوعان والقديم بالشرط وبالمرتبه
لكن هي باعتبار العلاقه الذاتية الاربعه بين السابق والمتأخر بالاعتقاد
والاستناد اصلها ومبناها بحسب العلاقه الذاتية الاعتقادية بين السابق والبعده
بالاعتقاد والاستناد وانما التقديم والتأخر فيه بالانفراد والخلف والتفرد والوجود
لكن لا في بين الواقع بل في حضور امر غيبه العقلية واعني به امر غيبه ذات المتقدم
ومرغبه ذات المتأخر وليس هو الا التقديم الذي في ذلك النوع ثلثه التقديم بالطبع
والقديم بالمهنيه والتقديم بالعلويه السبب قد تحققت باحفظها لك ان مرتبه
الوجود ومرغبه عارضه اعني الوجوب وهو كمال الوجود والتفرد ومرغبه معروضه
اعني نفس المهنيه وتفردها وتجوهرها بمفهومات متقايره ومراتب مرغبه مختلفه
لا اعتبار بحسب الامر مشبه فاذا كانت كل واحد من مراتب الثلث ما فيه
التقديم كحصيل الامحاله النوع ثلثه محصله وبعد تمهيد هذه المقدمات قال في نظم الدرر
ان من المنفرد ان تقدم ذات العلة لاسباب العلة اجماعا على افعاله على
ذات المعلول المحجول فقد ما بالذات بحسب امر غيبه العقلية من فطريات
العقول الصريحه والاوهان السنويه وعلة وعليه اجماع العقلاء وكافيه والمعلول
لا يكون موجودا في مرتبه ذات العلة اجماعا اذ الوجود يصل الي ذات المعلول
من ذات العلة وانما يكون بين العلة والمعلول معنى في الوجود بحسب مراتب ^{المعلول} ذاتها
وحسب بين الاعيان لا بحسب ذات العلة فالعالم الاكبر كجميع اجزائه نظام
الحلبي متأخر عن ذات الباربي الفعال جل ذكره بنسبه وادبين ان الوجود
الاصيل في بين الاعيان عن مهنيه الباربي الحق ونفس حقيقه فالمرغبه العقلية

وحاق الوجود العيني هناك واحد موجود بته سبحانه في حاق لبدء الاعيان وبين خارج
الاولى ان هي تعبا المرتبة العقلية لذاته الحقة من كل جهة فلو جردته المتصاصلة
في حاق الاعيان وبين خارج في العالم الربوبي بتميزه ذات الاسان او مرتبة العقل
من حيث هي في عالم الامكان فاذا في اخر العالم عن المرتبة العقلية لذاته الحقة جل
سلطانه ما خرا معلوليه هو بعينه التاخر الانفكاكي عنه سبحانه بحجج ووجهه سبحانه في
حاق الاعيان الاعيان ونقدمه جل ذكره على المعالم نقدا ما بالعلنية بحسب مرتبة الدرا
هو بعينه التقدم الانفرادي في بين الاعيان وكذلك القول هناك في التقدم
بالمهنية بل التقدم بالذات مطلقا فاذا التاخر بالذات عن الباربي الحق
الاول سبحانه مطلقا سواء كان ما جزاء بالمعلولته ام تاخر بالمهنية ام تاخر
بالطبع يرجع الي التاخر الانفكاكي الذي هو ونقدمه جل ذكره بالذات مطلقا سواء
كان نقدا ما بالعلنية او نقدا ما بالمهنية او نقدا ما بالطبع يرجع الي التقدم الانفرادي
السردي بهذا الكلام في الفباب ونرا البيان لو تم لدل على تقدم البار غر وذل
على الممكنات بالسر نقدا ما انفكاكيا بحسب الواقع وان التقدم لا يكون
معلولا كما ادعى الامام الهمام الرزوي راجح واما ان هذا التقدم بل لا يحل ممتد
الامتد وان التقدم على الممكنات بالسر نقدا ما واحدا فغير لازم من هذه المقدمات
على الابدان سبحانه بالفردات الموصولة بمرعته النبي لكلف من خرفتها من
قبل ثم هذا الدليل منقوص بانه لو تم مقدما لدل على ان كل علته شخصته تامته او
نافهته بحسب وجودها الفعس بحسب تقدمها الا انفكاكي على معلولاتها فانها
زمانته بحسب الانفكاك زمانا والكانت. ومرتبة بحسب الانفكاك في الدر ودر الا

الأشخاص بما هي أشخاص موجودة لا يمكن أن توجد بالوجود الذهني إلا كما هي
بحر السبلين اللذين ذكرهما الأباة استحانة الوجود الذهني بما عنيبه الوجود
الأصيل الاستخاض مرتبة عقلية توي مرتبة الوجود في الأعيان مختلف
مرتبة الفعلية عن معلولاتها واجب حكم الفعلية ومرتبة ما هي بعينها الشخص
الذهني فوجب تحلف الشخص الغيب بما هو محض عنفي في الوجود في فقد لم
ما ادعيا وحل وعلية ان الأفعال في التقدم العلي والأي التقدم الطبع
ولا في التقدم بالمهنية وانما ملاك هذا النوع من مصادق الناحيات
التي يارها التبعية وليس منها الفعكاف مرتبة لمرتبة المعلول والوجود
عن مرتبة العلنة لان هذه الأفعال انما هي الأعيان اد في الأزمان
وكلها باطلان اما الاول فلان ينز من العلل مع المعلولات في الخارج
من دون الفعكاف وتحلف اصلا كما هو معترف من الضر واما الثاني فلان
بج الفعكاف المعلول عنها في الدين ولا يمكن يكون ما هو علته خارجا يكون علته
في الدين بل هو مضمور معلول ولا مضمور العلنة فاذن لا يلزم ان الفعكاف
في الطرفين جميعا ومعنى قولهم ان المعلول ليس في مرتبة العلنة ان المعلول
لا حسب الوجود من دون العلنة لان مرتبة المنبوع سلب الوجود في مرتبة
المرتبة عبارة عن سلب الوجود في مرتبة عدم البغية كما يقال هذا الشيء
موجود في نفسه ويراد به انه ليس بالعالية واذا تعرفت هذا فما سهل
لك حمل ان تقدم الباري عز وجل على العالم انما هو بهذه التقديرات
عز وجل منبوع والعالم مارج ولا يلزم منه الأفعال حتى يلزم ما دعاه نعم انه

لو تم نامهد ونبني لزوم ان لا يكون له سبحانه تقدم بالعلية وبالطبع حال المعنى لان التقدم
بهذين الوجهين انما هو عند المعنى بالعدم واذا وقع الوجود يدل بعدم والمعنى خبر
العلية ارتفاع ارتفاع التقدم مع ان العلة متقدمة على المعلول ثم انه قد صرح ان
تقدم الباري عز وجل تقدم سردي بالتقدم السردي نوع من التقدم بالعلة التقدم
بالطبع والتقدم بالذات وهذا كما ترى مخالف لما حقق في الحق امكن ان لا
الامر في التقدم بالطبع وباراية المتأخر بالمعلولية والتقدم بالهنية وباراية المتأخر
بالهنية هو ان يكون بين ذات المتقدم والمتأخر ارتباط تعلق وعلاقة عقلية بترب
تجسيدات المتأخر على ذات المتقدم تربطاً توفيقاً وان هذه التقدّمات من خبر
التوقف الطباعي والارتباط الذاتي وهي مشاركة في الذا المعنى المشترك
مشارك المتخالفات في طبع معنى عام لتوحيها تامل ولا وما حقق فيه الضم
من ان المعنى المتغير علة لوجوب توجب وهو التقدم بالعلة فانه لوجوب للتقدم
والمتأخر بما تقدم بالعلية ومتأخر بالمعلولية ان يكونا النسبة معاني الوجود
في الزمان والذات جميعاً ان كانا من الزمانيات اذ هي الذات فقط ان كان التقدم
العلية ليس هو سامي سواء كان المتأخر بالمعلولية زمانياً او غير زمانياً فالظن
اي ما في كلام هذا القائل من الاضطراب التناقص فرصار هذا عادة له منظم
منه بافتحاره وكبره على الراشدين في العلم والقائلين في الفهم والاعجاب
بفه في اختراع اسنان هذا المعلاة وخرقة شباها هذه السقطه وتمويه هذه
الشعرات وترويج هذه الزوف بالتدليات حرم الله سبحانه عليه طبيا العلوم
المعلوم الموجهة للموجس سموات الله فحق والسارين بالطارهم ارضي

التحقيق لم يحف عليهم وفيه ولا باب عنهم حفيه والله المنعان وعليه التكاليف و
اذ قد بلغ هذا النصاب فليرجع الي ما لنا فيه قال الشيخ في التعليقات آه لا بد
هذا الكلام الاعلى الامن الموجودات ما هو غير زباني ولبها سنة ابي الزباني
والزبانيات غير زبانية وسببه لبعضها الي بعض ولا يدل علي ان هذه سنة
بالقبلية علي ان هذه السنة بالقبلية او العبدية حتى تضح التايد علي موت
احد وث في دعاء الدر من دون ملاحظه امتداد بان العلة التامة
اه قريب جدا مما اورده الشيخ المحقق قدس سره وخصيق المقام ان للممكن
وجودا زائدا اه هذا المحقق لا يتوقف علي زيادة الوجود بل ان يقال بان التفرير
وات ذات الممكن لما كان من غيره فاذا قطع النظر عن غيره كان مسلوبا
التفرير في ذاته علي طرفية فهي المفيد بهذا السلب بالذات والحاصل
ان لسلب التفرير نحو من احدهما سلب التفرير في الواقع وهذا غير مجامع
مع التفرير وبعض الممكن من جهة عدم علته والنحو الاخر سلب التفرير في
ذاته وهذا يناه في التفرير عن الغير بل بجامع فهذا السلب مقدم بالذات
وحسب الاشكال وهو كما معدوم المطلق المعدوم المطلق ليس له نبوت
لا في الخارج ولا في الذهن والا لا يكون معدوما مطلقا وهذا السلب التفرير
نبوت والا لا يكون سلبا محضا لا يشتمل اصلا لما عرفت ان هذا المعدوم
اه كون تقدم هذا المعدوم وراعي التقديمات المشهورة ليصلح واقعا للزوم
لطلاق سباط العلة التامة لا لما اورده الشيخ المحقق قدس سره لان
حاصل ايراده ان تقدم علي وجود كل ممكن بالذات مشكل لان المتقدم

بالذات بجامع وجود الناخر ويلازمه فيلزم ان لا يصح في الممكن القديم مع كونه
ذاتيا عندهم وهذا لا يندفع بدخول هذا التقدم في الافسام المشهورة وخروجه
عنها لعدم نيت فتح هذا بما ذكر ان العدم المتقدم على الممكن العدم في الرتبة وهذا لازم
لكل ممكن غير متناف للوجود وللاستمرار لا يخفي ان نفس احدوث الذي
هنده السبوتية بعبد لعله اراد ببله السخفانية الوجود سلبه عن مرتبة الذا
فال الالمام رح قد نبت في شرح الاشارات لا السخفانية الوجود بقوله
فرانه واراد بالتحقق الوجود المسبوق وجوب الوجود له ولو بالعلم فانه
لم يقيد به بقيد فالظاهر المراد بالاسحقاقى بحسب الايراد حاصل ان الوجود في قسم
الامر والعدم فيه من الغير فعند الافراد لا يكون شيئا فلا يكون له اسحقاق
في حد ذاته فهذا السلبى سلب المفيد السابق على الوجود اتمت من الغير
قد نبت تقدم نحو من المقدم وهو سلب الوجود المفيد على الوجود وجوبه
وهو احدوث الذي وصنفه الاشكال لان الكلام في احدوث الحقيقه
اه المعبر في احدوث الحقيقه محض الحصول بعد العدم وفي احدوث الاصاغي
هو مع الاضافه الي الغير كذا في الجملة فاحدوث الاصاغي مسبوقة
الوجود بالعدم المقارن لوجوده ما غير احدوث بالقياس اليه لان الاطلاق
عادة اه هذا عجيب جدا لان هذا الاطلاق شائع كثير ومصريح في كلامهم
هذا يجب الضم والافالم رده اه هذا على منوال كلام المصريح والافهمه فرنيه جلته
على ان امراد في الدليل الامكان الذي لعله اراد بالقادر الموثر اه من
ذرا محض واردة العام والافلا تبا في من احدارجاع الامكان الي صحتها

ما يبر الفاعل اختار والمراد بالقدرة صحة التاثير اه هذا اللفظ من ذلك القبيل والاولى
ان يراد بالقدرة التاثير ليصبح قول الشارح المحقق قد كسره وهو صريح اقتدار الفاعل
ولا يراد ما اشار اليه بقوله ولا يصح التعريف من القدرة اليها صحتها ثم ذلك المفضل
احتمال لامكانه اه كون احتمال الامكان الاستعدادي هو مادة ظاهر لان مادة
ما فيه الاستعداد وما لونه مادة اولي فقط تغير ظاهر وحصر قابلية التقاد وبلا
فبها اللفظ غير ظاهر رحمة الله تعالى المراد بهذا الامكان الذي سئل علي
وجود محله هو الامكان الاستعدادي اه وعلي هذا خلافا من اثبات الامكان الاستعداد
ودونه خوط القناد ثم حمل الامكان على الامكان الاستعدادي عن كلمات
الشيخ وغيره من رؤس الفلاسفة لكن رفوع الحركة في الاستعداد وقوله
الشدة والضعف اه قد استدلى علي وجود الاستعداد بوجهين الاول انه يقع
فيه الحركة فان المادة سواء كانت سيوي اولي او غير كالتنظف مثلا يتقبل
من الاستعداد البعيد الي النبي القريب اليه ونحوها وما يقع فيه الحركة
موجود الثاني ان الاستعداد قابل للشدة والضعف وما شانه ذلك
موجود وكل الدليلين لا يخفى صعوبتها والحق ان يمكن احداثه فيه صلوح
الوجود لعدم هذا العدم قد يوجد في زمان طويل وقد يوجد في زمان قصر
فهذا الصلوح بعد العدم امكان استعدادي فان كان الصلوح بعد العدم الطويل
فاستعدادي بعيد وان كان بعد العدم القصر فاستعدادي قريب ولا ينظم هذا
الصلوح لعدم العدم الوجود مادة علي زعمهم ما زعموا ان بها كلفية مفترية
للشي من العدم الي الوجود قابل للشدة والضعف واثباته غير جدا ذلك

المجموع بحيث يحدث جميع اجزائه اه فالحوادث امرية الوجوده معا منصور
على نحوين ولو كحفت لكانت على احد النحوس وهو ان يحدث عند حدوث
احداث المفروض او لا مع الا على سبيل التعاقب وكذا الحوادث المتعاقبه
منصور على وجهين ولو كحفت لكانت على احد الوجهين وهو ان يكون عللا
اعدا معا اللا حقه ايضا لا يجب وجودها فقط والا يلزم وجود المعلول بدون
اعلة لذاتي احيانا ثبته برود عليه ان ازلية الامكان لا استلزم امكان الازلية اه
نعم ان مجموع الحوادث لا يتوقف على شرط اخر فيجوز ان يكون علته القديم
ولا يكون ازليا لامتناع الازلية عليه هذا ونبيه انه على هذا بلغوا سلسلة من العيين
ويبقى ان يقال لا حاجة في حاقبه في وجود احداث احيى شرط ويجوز ان يكون
علته الثانية قديمه ولا استحالته الازلية على احداث لم يوجد احداث في الازل
فقد برهان ذلك احداث داخل في المجموع اه ايراد ان يكون مجموع
متوقف على شرط زايد وهذا الشرط ليس داخل في المجموع لان هذا
المجموع شرطه احداث لا مجموع الشروط مطلقا احيى شرط كان متاملا
وان ذلك احداث اه ايراد ان كانت نظيره سلم ان الشرط
احداث جزء ولا استحالته فيه لان الشرطية والتقدم لا يتام في اجزئيه
الاولي جوابه لمطلانه على ما سياتي اه يعني ان الاولي ان يكتفي به وذلك
ان يبين بوجه هو ان مجموع الشروط مجموع الحوادث فلا يرتبط بالقديم
الا شرطه احداث يكون شرط لكل من احاده واللازم التعلق والكلام
فيه كالكلام في الشروط ايضا وفيه هذا الشرط داخل لانه شرط

احداث المفروض بواسطة فكلون شرطانف منتم كلام المصريح ولذا قال فالاول
ولم يقل فالصواب **قوله** فيه ان المحض هو مجموع نفس الحوادث اذ يعني
ان هذه الشروط احداثه على حصول بواسطة الايجاب من القديم فلما
بف ما احتصاص بالحوادث فلا يحتاج في احتصاصه الي محصل مخصوص
مخيل بكل وضع استعداد في المادة اه فيه ان هذا ممنوع علم لا يجوز ان
يكون كل وضع معد الايجاب الفاعل القديم احداث من دون مادة ^{استعداد}
ومن ادعى تعلية البيان **قوله** والثالث حركة المادة العنصرية في الا
اه اعلم ان دليله المقام على حدوث الحوادث موقوف على الحركة انما يلزم
منه لو تم ان تلك الحركة الغير المتناهية غير مستقيمة ارادته الحركة احادة
في الاستعداد غير لازم ولا بد له من بيان متناف و قد مر مقالات
الفلسفة في ربط احداث بالقديم بما لا مزيد ولا يظهر منه داخله حركة احادة
في الاستعداد **قوله** وان غير الحركات الثلث بكلها اه هذا نظايره فاستد
العلة المنصبة هي العلة الموجودة فلو كانت الثابتة علة لبقاء الاولى كانت علة
لوجوده ايضا والذي يظهر من كلامهم ان هناك سلاسل سلسلة التجهيلات
اخترية وسلسلة الازادة اخترية وسلسلة الحركات اخترية والتسلسل والاو
علة للثانية والثانية علة للثالثة الاول بوجه غير واضح كما مر ولعل هذا هو
المراد لكنه تسامح في العبارة **قوله** نفع ان هذا الاستدلال مبني على تعني
الاختيار اه فيه دفع لما اورده الفلاسفة لا يقولون اختيار البارهي عز وجل
وانما يقولون ان ارادته عين ذاته وموجب لوجودات الاشياء وانما يخلف

لفقدان شرط من شروطه وحاصل الذرع ان هذا الاستدلال مبني على نفس ^{خيار}
الذي ذهب اليه الاشاعرة اليه ومرس قبل مع باله وما عليه اللهم الان
يقال تعلق الارادة لا يحتاج الي المرح اه نيه انه ان كان تعلق الارادة
من لوازم القديم فلا يمكن بالنظر الي الذات القديمة تعلقها بالوجود الازلي
ملازم العجز عن بعض الممكنات العبادي باله ولا محض عنه الا بالقول باستحالة
انحاز الوجودات سوى هذا النوع احادث فندم امكان تعلق بها الاستحالة
ليس في شيء من العجز قال في الحاشية وجه التامل ان الكلام في القول بالا
بالمعنى الذي اشتهر والتفصيل ان التعلق القديم ان كان نفس الارادة لازم
الاجاب مع الاختيار و ان كان تعلق قديم اخر وذلك التعلق تعلق قديم اخر
وكذا الي غير البيانه يلزم الاجاب بعد الاختيار و اما حدوث التعلق
بحدوث تعلق متعلق به وجوده في حدوث تعلق اخر وكذا التي غير النسيان
كما نسب الي المعزلة وهو قول ردي كما ذكر في محاشي السابقة
حدوث هذه التعلقات على سبيل التعاقب على سبيل الاجتماع مع البها
على تقدير التعاقب بحريية النطق وان كانت امور الاعتباريه باعيار
وراء الاجتماع في الزمان انتهى وتقدم الكلام فيه فيما مر و اما اجراء ^{النطق}
في حفاه لان المنافع الاثر اعنيه والتسلسل فيما منقطع بالقطع الاعتبار
تأمل فيه قال الشافعي المحقق قد سسرهم من قال ان الامكان الذاتي
استدل به لا وجوده في الخارج هذا هو المستطابق للكلام فان كلام
الشيخ في كسبه كانت فناء والنجاة والاشارات نص على ان المراد ^{مكان}

الذاتي

الذاتي ولتذكر بعض كلام الشيخ في تقرير الحجية قال الشيخ في النجاة بعد ان ثبت
ان الكاين قبل كونه ممكن الوجود فاذا ان كان ممنوع الوجود في ذاته لم
يكن الغية وبعد ان اثبت ان الامكان الكاين غير انفرادي افعال عليه
فاذا اقرر هذا فاما نقول ان نقول ان كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان
يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد والمحال ان يوجد لا يوجد
الممكن ان يوجد قد سببه الامكان وجوده فلا يخلو الامكان وجوده ان يكون معنى
معدوما او معنى موجودا او محالا ان يكون معنى معدوما والا فم سببه الامكان وجوده
فهو اذن معنى موجود وكل معنى موجود فاما قائم لاني موضوع او قائم في موضوع و
كل ما هو قائم لاني موضوع فله وجود خاص لا يجب ان يكون مضافا و الامكان الوجود
انما هو بالاضافة الي ما هو الامكان وجوده فليس الامكان الوجود جوهرا لاني موضوع
فهو اذن معنى في موضوع وعارض لمن موضوع ونحن نسلم الامكان الوجود قوة
الوجود وسببه حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعا وسببها مادة
وغير ذلك فاذا ان كل حادث فقد قدمه بمادة انتهى وهذا التقرير الحق ويظهر منه
ان القوة والامكان الذاتي شيء واحد وانما التغاير بالاعتبار وسببها في انباء
الكلام الشارحة تعالي وقد بيني الشيخ الحجية على ان الامكان معنى موجود لذاته
الامام رح الكلام في شرح الاشارات عليه وان لم يفرض الشيخ في الاشارة
بوجوده اعترض الامام رح علي الدليل بانواع شي الاول ان الحادث قبل
وجوده لا شيء محض ولقي صرف فلا يصح شي فلا يصح عليه قبل وجوده احكم بانه
ممكن واجاب النصير الطوسي بان هذا صبط منه ليقضه عدم التميز بين الاعتبار

العقلية والامور الخارجية وان هذا من الطوسي فان الاحكام الالهية مطلقة
 سواء كانت بامور عينية او اعتبارات عقلية كشيء في شئ الموضوع حاصل
 ايرادة ان احكم بالامكان لا يصح علي شي باللا بعد الوجود بان وجوده هذا لم يكن
 ضروريا واما قبل الوجود فلا يصح حكم الاحكام اجاب المحالم بان ان ارد ان يحاد
 تقبل وجوده ففيه شرط ولا يشي محض في العقل فهو ممنوع وان اراد انه لا شئ
 محض فممكن لكن لا يلزم منه ان لا يصح عليه بالامكان وهذا ظاهر ولم يرد انه اذا
 صح احكم بالامكان بالنظر الي الشئ العقلية نظر الاستدلال بثبوت الامكان
 قبل وجوده مادة فتدبر وحق في اجوابك احكم بالامكان اجاد ضروري التكلف
 لا يطالبه سفسطه لا يكلف للجواب عنه وعدم شئ به اجاد قبل وجوده
 انما يقضي عدم صحة قيام الامكان بالاجاد لا بالامكان فهذا بقيد الاستدلال
 الثاني مع ان الامكان صفة بتبوية ورسندل علي لطلانه بامور الاول لو كان
 صفة بتبوية فاما واجبات ممكن او ممنوع والثالث محال بالضرورة وكذا الاول
 لان صفة الممكن لا يكون واجبة وعلي الثالث يلزم التسلسل الثاني
 ان الامكان لو كان صفة بتبوية فاما محال في اجاد المعدوم ووجه بالضرورة
 او في غيره ومحال ان تقوم صفة شئ بغيره الثالث ان الامكان صفة انما
 عارضة لخصفة الشئ بالنظر الي وجوده فلو كان موجودا لكان شرط ثبوت
 الوجود فليزم ان يتقدم وجود اجاد علي امكانه واجاب نصير الطوسي
 الاول بان الامكان اعتبار عقلي متعلق بشئ خارجي فمن حيث تعلقه بالشئ
 الخارجى ليس موجود بل هو امكان وجوده في الخارج والتعلق بذلك الشئ يدل علي وجوده

ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن كونه قائما بالفعل موجودا في الخارج لا يمكن
اخر غير العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار واجاب عن الثاني بان
امكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في
موضوعه بالقوة وهو وصفه للموضوع من حيث هو معناه وصفه للشيء من حيث هو ^{بالقياس}
اليه قبل الاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني كإضافة
لمضاف اليه ولما لم يكن وجود هذا الشيء الا في غيره لم يمنع ان يقوم هناك ايضا
بذلك الغير واجاب عن الثالث انه من حيث كونه صفة إضافة مستندة
بوجود المضافين لكن كلفته بنوعها في العقل ولا يجب ذلك لغيرها عليه
في الخارج لكنه من حيث تعلق موضوعه به الثابتين في العقل بامر وجودي في
الخارج يستدعي لا بحاله موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدمة قال
الحاكم ان هذه الاجزئية كلها غير موجبة لان المطلوب من الدلائل الثلاثة
كون الامكان غير موجود في الخارج وحاصل هذه الاجزئية انه امر اعتيادي فلا
يصح اجواب بهذه الوجوه الحق ان الحاكم عميق في تقرير الاجزئية بل حاصل
اجواب الاول ان المراد بوجوده الامكان انه محقق في نفس الامر وسبب
سلبا محضا مثل الامتناع والعدم وهذا القدر من الموجودية يتبع في الاستدلال
لان الامكان صفة ثانية في نفس الامر وكل صفة ثانية في نفس الامر فلا بد من
مصدق له محقق اذ لا يمكن موجودا بنفسه ولا مصدرا له يكون متفصلا
واحادث لعدمه لا يجمع مصداقاه فلا بد من امر اخر موجود يكون مصداقا له
ويكون هذا الامكان عارضا له هذا هو المراد بقوله وتعلقه بذلك الشيء واللازم

التسلسل الا بالظن الى عررض الامكان له بالنظر الى وجوده في الذهن وهذا
متوقف على اعتبار العقل بالتسلسل منقطع بالتقاطع الاعتبار ثم لما كان
الاستدلال الثاني على عدمية الامكان لما كان اشكال الاداء على كل
من موجودية الامكان في الخارج ومن كونه صفة عقلية ثابته في نفس الامر لان
احداث المعدوم غير صالح لنبوت الصفة الواجبة وكونه مصداق وصفة
الشي لا يقوم بغيره سواء كانت عقلية او عينية وجه الغشاك اما الاجابة
عن الثاني استقلا لان كان استدلال على الطال موجودية الامكان
مفيد بانصرف في معنى الوجودية وعنايه النبوت النفس الامر في وحاصل
الاجابة ان مصداقها مادة لهذا الامكان باعتبار ان هذا الامكان وجود
شي فهذا الامكان باعتبار صفة للمادة فلا بعد في قيامه وكان استدلاله
الثالث ايراد واردا على كل تقدير ولذا تعرض جوابه استقلا وحاصله
ان الامكان صفة بين امهية والوجود لانه كصفة السنية لكنه اضافته بينا
وبين الوجود الثالث لها في الخارج لانه ليس كصفة للسنية الفعلية بل
يلقي تصور امهية والوجود لكن لا بد من مصداق في الخارج هذا لغير كلام الطوسي
وخلصة الدليل ان الامكان صفة نبوتية اي متحققة في نفس الامر ليس
لاشياء محضا مثل العدم والامتناع وليس عبارة عن سلب ضرورة وجود
وعدمه سلبا سبطا حتى يصح صدقه على الاشياء المحض واللازم ان يكون
المشعات ممكنة لان مفهوم ضروري الوجود ضروري مساويان عنها
لان الايجاب جود الموضوع بل هو عن سلب ضرورة السنية النبوتية

والسنة السنية حتى يرجع اليها عقدين موجبة وسالته ويكون فان
الممكنان بسبب الضرورة حكما منه عن صلوح مهية للوجود العدم فالامكان
ح صفة حالته عن صفة ثابته في نفس الامر وهذا ضروري وما اذا كان الا
مكان صفة يتوابع بهذا الوجه فلا بد من مصدر في نفس الامر ومصداقه
ذات احداث لانه حال القدم لا شئ محض فلا بد من مصدر اخر
يكون حافظا لواقعته امکان احداث واذا كان مصداقا امکان شئ
امر مغاير له فيكون هذا الامكان صفة له فيرجع حاصله ان هذا الشئ يمكن ان
يوجد له احداث فلا جرم يكون وجود احداث متشابها له ويكون الوجود
ار الطبا باحد الوجود من الالتماسات اما بان يكون محلا للحدث فموضع
الامكان امکانه لان يوجد فيه احداث واما بان يكون جزءا للحدث ويكون
عبارة عنه وعن شئ اخر ومرجع الامكان ج امکانه لان الحالتية شئ
اخر قبيح المجمع نفس احداث واما بان يكون متعلقا له نوعا اخر من العين
فيكون مرجعه ان ذلك شئ ان يتعلق بوجود احداث به كما في البدن و
النفس وهذا الامكان بما انه صفة لهذا الشئ ومنسج منه لسيمة قوة واستعداد
او هذا الشئ لسيمة مادة ومن حيث ان العقل لصف به احداث امکان
والحي فالقوة والامكان الذاتي يتجدد بالذات متغايرا لان بالاعتبار
فقد ظهر معنى قول الشئ ونحن لسيمة امکان الوجود قوة الوجود واذ بلغ لتفسير
الدليل الي هذا الصواب اندفع الالبرادات الموردة في هذا المقام
فتدبر واندفع ايضا الالبراد الثالث الامام ورجح وهو النفس بالعقول والنفس

بالنقوس عقلية منه ودرجه ارتفاع البقوض بالعقول ان العقول قد تدعيه عندهم فعملين
مصدقات امكاناتها انفسها لكن بقي بها كلام هو ان الدليل مني على ان الاحاد
قبل الوجود لا شيء محض وانت قد عرفت ان الوجود مبداء الا انما قد عرفت
ان الموجودات كلها ثابته في علم الله تعالى وعز وجل من دون تبرئ الا انما فيه
الاشياء ثابته غير موجودة وهي بد النجوم من مصداقات الامكان فهي ممكنة
ان يوجد بصير مبداء الا انما لكن الفلاسفة بل المفيد بالنظر كافي الا انما
مر عمول بد بهته عدم يتواتر الاشياء بهذا الوجه ثم فوقها كلام اخر هو ان منها
حقيقيان حقيقيه واجنيه وحقيقيه ممكنه ويجوز ان يكون هذه الحقيقيه الامكانية
حقيقيه الامكانية حقيقيه بالذات منكرة بالنعيات وهذه الحقيقيه الامكانية مصداق
لامكانات الممكنات فهي ممكنة لان يوجد ما يحاكيه ومعين بانواع النعيات
جزئية وكلية فهذه الحقيقيه باعتبار هي السيار وهي المادة باعتبار هي الاحداث وعلما
طور الفلقة نقول انواع المصيات كلها قد تدعيه عندهم وهي موجودة بوجودها
وانما الاحداث فيما يحدث النعيات ودون احقائيق فيجوز ان يكون مصداق
امكانات الاحداث هذه احقائيق فمرجع امكان الاحداث امكان حقيقيه
لان معين بهذه النعيات و بصير منعيها وانواع الاحقائيق الحيازة بخايرة
فتأمل وقد وقع في بعض الرسائل وجوا سببها نوع من الاطباب وانظرنا
بها على لمحض الكلام والاعانين المفضل المنعام **قوله** واما هذه فلو
اه وقال الخميني واحده هو الاستدلال بالتقدم والتاخر لا تفكك بين
وكون الفعلية والبعدية عارضين لغير الزمان بالعرض اه الظاهر من كلامهم

انهم يتنون في غير اجزاء الزمان بواسطة الزمان وساطة في العروض لكن استدلوا بهم
لاستطوق عليه كما سنبط عن قريب وحاصل التفرير ان السؤال يلزم شمول اللغز وبتد
نيزع ما قبل ان القطاع السؤال يلزم بدل على نفس الواسطة في الالتهات والمقصود
نفس الواسطة في العروض والبنوت واما لفعال ان القطاع السؤال عند
الزمان ممنوع بل الانقطاع انما يكون اذا قيد بوصف التقديم اي المقدم بما هو مقدم
وانما يتم لو انقطع السؤال لطلب عليه المقدم لقصوره من لسمها مع قطع النظر عن التقديم
وهو ممنوع فتأمل فيه يدل على تحضي احدى الواسطين فيه إشارة الى ان الدليل
لا يدل على بنوت الواسطة في العروض في غير الزمان لالبنوت الواسطة في البنوت
ومدعا هم ذلك لانها وكذا ما استدل به في المشهور بان غير اجزاء الزمان قد يكون مع
وقد يكون قبل وقد يكون فالصلة والبعديه ليس لغير اجزاء الزمان بالذات واما
الزمان فلا يجوز فيه ان يصير المتقدم متأخرا ولا ان يصير المتأخر متقدما فالقديم
والمتأخر لاجزاء الزمان بالذات وهذا ايضا لا يراى على بنوت الواسطة في العروض
في غير اجزاء الزمان فانه من اجاب ان يكون في غير اجزاء الزمان واسطة في
بنوت الفعلية فاذا تحقق هذه الواسطة مثبت التقديم واذ اسقى اسقى التقديم
فانهم والتحضي انه ان ارادوا بالعلنية والبعديه اراه اعلم ان الفعلية والبعديه
معان مصداقيه ومصداق لانتراعهما فمعاً بينهما المصدرية اضافات ومصداقها
نفس حقيقيه الزمان على تقدير ان يكون غير الزمان معروضاً لهما بالعروض فان
اريد بالعروض عروض بدلين الاضافتين معروضتها بالذات نفس اجزاء الزمان
وغيره معروض بالعروض ولان اريد عروض مصداقهما فلما قال ان معروضتها الحركة

انفكذ النبي بي معروض للزمان بالذات ثم انحصار المصدرية في اجزاء الزمان لم
مشت بعد ثم على القول بان مصدران التقديم والتأخر نفس اجزاء الزمان فان
الزمان مفصّل حقيقي مقدم ومتأخر من دون انحصار اجزائه كشكال قومي صعب حتى ان
لقدّم اجزاء التقديم اما بنفس حقيقته او لامر لازم لحقيقته او لامر عارض لها وعلي
الاولين يلزم مخالفة اجزاء الزمان بالحقيقته وبنهايات الاتصال وعلي الثاني
فالامر عارض يمكن الزوال فلزم امكان ضرورة الاجزاء المنفرد متاخر او متقدم
منفرد ما هو خلف وجوابه ان تقدم اجزاء المنفرد الهونية وتاخر الهونية اما تفصيله
بخصوصه لما انها قبل او بعد فانفصله والبعديه من فمات الهونية بل نفس
الهونية فالسؤال في التقديم من قبيل السؤال بان هذه الهونية لم تصار هذه الهونية
وهذا مستلزم جدا ثم رجع لبعض الاعلام في العودة الوثقى مقرر الاكسال
بان الهونية عبارة عن امنية والشخص وان كان التقديم لاجل المنية عاد
السؤال المذكور وان كان لاجل الشخص الضامى او انراعى او ميايين
وعلي الثالث فمصدق هذا الانراعى اما نفس المنية او امر مضموم او ميايين
وعلي الاول عاد الى الاول وعلي الاخرين عاد الى الاخير وعلي الاول
والثالث لا بد من تعدد الشخصات حسب تعدد الاجزاء والاعراض
متساوية فالشخصات غير متساوية فان كانت متفرقة متخارة فالاجزاء الفكرة كذلك
فيطل الاتصال وان كانت غير متفرقة بل موجودة في ضمن المتصل يلزم بناك
متصل منقسم او ميايين يكون اجزائه متفرقة وتماخرا بالذات فالكلام في هذا
المتصل كالكلام في متصل الاول وكذلك الى هنا في خلاصة الكلام وفتح

في بيانها مبلغا من الاطناب وانت قد عرفت سابقا ان الشخص ليس امر متصفا
والاشترعا والاميانا بل النفس كهنه في احوال الوجودات نصيرها بات متعده فالحقيقه
الزمانيه نصير سونه فضميه ليوهايات بنفس وديها مفداقات للمقدم والتاخر وروح
يندفع الاشكال لكن لا يدل على هذا من القول بان نفس كهنه نصير في احوال الوجود
مختلفه بالتقدم والتاخر وذا نحو من التثليث وان لاسم الاختلاف
بالقبله والبعديه والفاكبين تشكيبا فبوجه سوال ابانته الفرق بين
الاختلاف بالشدّة والضعف والاختلاف بالمقدم والتاخر فالاولى
لم يخرج في المهنيه وما بال التالي جاز فيها كما قدمه **فصل** وان اريد بالقبله
والبعديه عدم اجتماع القبل والبعده قد فرق بينهما بين معنى القبله
والبعديه تجعل احد المعنيين عدم اجتماع القبل والبعديه الحصول الربا
واراد بالحصول الزماني الحصول الذي يصلح الاستمرار والاستمراراي ما فيه
من الامتداد اللا امتداد الحصول في جرم من اجزاء الزمان او طرف
منها والافلا يكون يمكن صدقها على اجزاء الزمان فضلا عن ان يكون ^{سما}
وجعل المعنى الاخر عدم الاجتماع في الحصول الوافعي من دون لحاظ امتداد
ذاته على ما اختاره من قول صاحب الاقنومين وقد عرفت من قبل
انه من الاباطيل **فصل** فيما لا يعرض الالعدم احداث وجوده اه كما هو
مذيب اهل المحقق العالمين كحدوث العالم وذلك لان عدم احداث
وجوده لعاقبان بحسب الواقع فلا تخمجان فيه بخلاف الحوادث فانه
لا منافاة بينها يمكن اجتماعها كذا في احاسينه اعلم ان مذيب المحقق

ان العالم منساقا حادث قد وجد بعد العدم الصريح في الواقع وشم فيه ثم بعد
عن الواقع بالعدم والعدم الذي بطر على احوادث عدم واقعي كما ان العدم
السابق عدم واقعي والعالم كله طر اعلى قابل للنضار عن الواقع اى طر بان العدم
الصريح في حاق الواقع وقوع العدم الطاري موقع ولا بيان بزعم الامتداد في
الواقع والتعديات والتاخرات الواقفة في العالم لتعديات التكاكفة
في حاق الواقع هذا هو التحصيف والساعد عليه البديهة واما المختص رح فقد ارعى
ان العالم حادث في حاق الواقع دفنه بعد العدم الصريح فيه وادعى ان التقدم
الواقعي لا يعرض الا للعدم بحسب الواقع وهذا كله قول صاحب اللاحق المبين
وقد عرفت ما فيه ثم انه لو عني الخضار الانصاف التقدم بالذات في العدم و
لعل امر او الحصر الا في اى منتصف الوجوده والا فالباري عز وجل موصوف
به بالذات وقد ادعى صاحب اللاحق المبين الخضار الانصاف في البار
عز وجل وانظروا ان هذا ايضا اصنافي بالنظر الى الموجودات الاخر والافاعدم
الممكنات طر انصافه به فندبر **قوله** ذلك ان تقرير هذا الوجه بانه لا يد منها
اه هذا هو التفسير المشهور المذكور في الاشارات والفضله ان عدم احداث
منتصف بالتقدم ووجوده منتصف بالتاخر مثلا فهذا ان التقدم والتاخر لا
من موصوف بهما بالذات وليس الموصوف بالتقدم العدم بالذات فانه قد يكون
بعد وهو عدم ولا الفاعل فانه قد يكون مع ولا ومع العدم فانه قد يكون
هذا المجموع بعد فيها الموصوف بالذات بهما اى اخر وراى العدم والوجود هذا
الموصوف للابدان يكون ذا اجزاء فهو كم وتصل للاح هذه التقديمات قد يوجد

سنة
١٢٩١

في الحركة المتصلة فهناكم متصل غير الذات وهو الزمان واعتبرض بأنه ما ذا اريد
بالموصوف بالذات الموصوف بلوا واسطه في العروض مسلم انه لا بد من
موصوف بالذات لكن هو العدم والوجود وبالجملة المتقدمات والتاخرات
وقوله فانه قد يكون بعد وهو عدم فان مسلم لكن لا ينافي المحروضية بالذات
فان الوصف الذي يعرض بالذات للشي من دون واسطه في العروض
قد يكون عرضا مفارقا فقد ثبت وقد سفي وان اريد الموصوف من دون
واسطه في الثبوت فلا نسلم انه لا بد من امر معروض بالذات بهذا المعنى
نعم لا بد من الواسطه في الثبوت ولا يلزم ان يكون هذه الواسطه معروضا
للتقدم والتاخر فان الواسطه في ثبوت الوصف قد لا يصف بالوصف
بذلك ان تقرير الدليل نمط اخر هو ان الاشياء منصفه بالتقدم والتاخر
بالضرورة فلا بد من موصوف بالذات بمعنى نفى الواسطه في العروض
واللازم وجودها بالذات من دون ما يعرض لهذه المعروضات اما
وتعديت او متصلات والاول باطل لان المتقدمات والتاخرات
بعض الاخرى والحركات المتصلة المتطرفة على اساقه المتصلة معروض
بده امر متصل معين الثاني ثم هذا المتصل دون اجزاء فهوكم او منكم
وعلى الثاني فلا بد هناك من كم بالذات وعلى التفسيرين فهناكم متصل
بالذات ثم الاخرى الموصوفه بالتقدم والتاخر اما منصفه بها بالذات
من دون واسطه في الثبوت او هناك واسطه في الثبوت فالواسطه
في الثبوت التقدم مجامع للتقدم والواسطه في ثبوت التاخر مجامع التاخر

ضرورة وحسب وجود المعلول عند وجود العلل وامتناع الخلف فالواضح
 ان متعاقبات وجودها ووسطا التقدم مع التقدم ووسطا التأخر معه ولا
 يجمعان في الوجود كما هو صواب بان التقدم والتأخر والكلام في التوافق بينهما بالتقدم
 والتأخر عايد ولا يتسلسل فان كان ينبغي الي امر موصوف بالتقدم والتأخر بالذات
 من دون واسطة في العروض والنبوت ولا يجوز ان يكون شيئا واحدا على
 للتقدم والتأخر ويكون فاعلا متخارا وقد تعلق امره في الازل بتقدم البعض
 وتأخر البعض لان تلك الاماكن التي تعلقها الي تقدم هذا وتأخر ذاك
 وتعلقها على فالتعلق باحد الوجهين رجحان من دون مرجح وانما ان يكون تعلقه
 باحد الوجهين ضروريا والتعلق بالوجه الاخر ممسعا فهذا الامتناع الوجه الاخر
 في عدم امكان تقدم المتأخر بحسب ذاته او مع امكانه امتنع تعلق الازالة
 والثاني قول بالعجز عن بعض امكانيات معين الاول فان كان الجاهل هذه الاجزاء
 كائنه في الاضاف بالتقدم ولا مر من بعد اجعل والاخر فان قد ثبت
 ان منها حقيقه منضمة معروضه التقدم بالذات من دون واسطة في العروض
 والنبوت وهذه الحقيقه اما عين الحركة او غير ذلك وليس يجوز ان يكون نفس
 الحركة والالكان المتحرك مفردا بهذا المقدار لان الشيء الذي يقوم
 به الالكان يكون مفردا به في غير الحركة ثم هذه الحقيقه اما موجودة في الخارج
 بنفسها او مثبتة في الالكانت اختراعية وعلى الثاني فلا بد ان
 يكون هذا المثبت غير فار بالذات لانه من القطر بان عدم صلوح الثاني
 مثبتا لغير الفار بالذات فان كان منها حقيقه موجودة غير فار بالذات

معرضة للتقدم والتأخر بالذات بلا واسطة من الواكنتين ثم نزهة
لما كانت منجذرة لا بد من لعلقه بالمادة لما قدمه غريب فاما انها فاع
بالمادة بالذات بواسطة امر محلي فيه وعليه الاول بلزم ان متغير المادة
بها متغير بزيادة تناقص بعضها بها وهو باطل فاذ لعين الثاني و
الاجور ان يكون الامر محال فيه نزهة كحقيقة امر افتار او اللازم ان لا يتغير
شيء بدون قرار مقداره فهذا الامر غير قار والامر القار الذي يصلح
لمحلته نزهة كحقيقة الحركة او الكفر والندرجي من العقول ليس الا هنا لم متصل
غير قار بالذات معرض للتقدم والتأخر بالذات مقدار الحركة وهو
من الزمان ولا بد من سبق شيء منه على وجوده حادث ليكون متخفا
فيه ومعرضا للقبلة بدعائه التفرقة في هذا المقام وهذا البيان ان ثم فاما يدل
على ان الزمان معرض للقبلة والتبعثية بالذات ولا يدل على ان غيره
ليس معرضا بالذات ومن احاط ان يكون معرض القبلة امر متصلا او
يكون غيره الصافي يكون تقدم العدم على حادث بالذات ولا في عرض
القبلة والتبعثية الى زمان بل يجوز ان يكون الزمان على تقدير وجوده
مسبقا بالعدم ويكون هذا العدم متقدما في حاق نفس الامر بالذات
ويكون مستمرا ويحتمل ان تمتد يكون العدم مستمرا فيه ولا يلزم ان
يكون العدم واقعا في زمان كما زعموا وتوهم هذا الامتداد لتوهم الامتداد
المعالي فوق المحدود بان قال الشيخ وغيره انه يمكن ان يفرض هناك
حركة في امتداد العدم فيلزم وجود الزمان نفسه ان المكان الحركة توهم

انما يلزم منه ان كان الزمان لا وجوده غائبه ما في الباب انه تحليل توهم زاده
مقداره على هذا المقدار الموجود ولا يخبر فيه

فمن غام شديدا ورجوعه بهر شمس ورمي الحجج

قاربا عن ملن جنيد بن غناب

كخطاي زنت بائند ورتاب

